



دوماهنامه نقد کتاب، کتاب شناسی و اطلاع رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی
سال بیست و هفتم، شماره پنجم
آذرودی - ماه ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مدیر مسئول: محمد تقی سبحانی	آینه پژوهش مشتمل بر مطالب ذیل است:
سر دبیر: محمد علی مهدوی راد دبیر تحریریه: اسماعیل مهدوی راد	■ مقالاتی که برای پژوهش های علمی و تحقیقی، ویژگی «روش دمی» داشته و یا به گونه ای با اهداف زیر تناسب داشته باشد.
چکیده مقالات: فائزه سادات طباطبایی ترجمه عربی چکیده: محمد حسین حکمت ترجمه انگلیسی چکیده: مریم علیزاده	■ شناساندن متون بایسته تصحیح، ترجمه و طرح های شایسته پژوهش.
طراح نشانه: مسعود نجابتی طراح جلد: حسن مختاری - حتم- چینش مطالب: استودیو "دفتر مرکزی" حروفچینی: حمیده یوسف زاده ناظر چاپ: محمد حسین علی رشیدی	■ نقد و معرفی کتاب های تحقیقی و تخصصی. ■ گزارش تصحیح متون، تالیف و ترجمه های در دست اجرا. ■ معرفی تازه ترین کتاب ها و مقالات تحقیقی نشریات. ■ شناساندن مراکز علمی - فرهنگی و اهداف آنها. ■ اخبار پژوهشی و فرهنگی
تهیه و نشر: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی شاپا: ۷۹۹۲-۱۰۲۳	
نشانی: قم، خیابان شهداء (صفاییه)، کوچه آمار، پلاک ۴۲ صندوق پستی: ۳۷۱۱۸۵/۶۳۹۳ تلفکس: ۳۷۷۴۲۱۵۲ (۰۲۵)	یادآوری:
وب سایت: Jap.isca.ac.ir رایانامه: ayenehpazhooresh@yahoo.com	■ مطالب آینه پژوهش تنها در حوزه فرهنگ اسلامی خواهد بود.
اشتراک قیمت: ۴۰,۰۰۰ ریال هزینه اشتراک سالانه: ۲۴۰,۰۰۰ ریال حساب سببای بانک ملی ایران به شماره ۰۱۰۸۷۳۹۴۲۹۰۰۲ به نام مرکز توزیع مجلات تخصصی توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۶۶۶۶ (۰۲۵)	■ مسئولیت آراء و نظریات به عهده نویسندگان مقالات است. ■ آینه پژوهش در ویرایش مطالب آزاد است. ■ مقالات رسیده، بازگردانده نخواهند شد. ■ مقالات نویسندگان به شرط برخوردای از جنبه علمی پژوهشی منتشر خواهد شد. ■ طول مقالات حداکثر بیست صفحه و نقدها حداکثر پانزده صفحه (آ) یک رو باشد.



مقاله

خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن / ۵

علی راد

وجوه افتراق و اشتراک نهادهای میراث فرهنگی / ۲۹

نیره خدادادشهری، محمد حقی خوانساری

نسخه‌خوانی (۳) / ۳۳

رسول جعفریان

نقد و بررسی کتاب

نکته نکته از تاریخ بغداد / ۴۷

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

سَفَرِ پُرْخَطَرِ سعیدی شیرازی، از آکسفورد تا پریستون! / ۵۰

جویا جهانبخش

جُستاری درباره بصائر الدرجات: پژوهشی نو در کتابی کهن / ۸۱

عبدالحسین طالعی

قلم‌انداز (۲) / ۸۷

سهیل یاری گل‌دَره

نگرشی بر نگارش‌های کلامی (۵): واجب الاعتقاد علی جمیع العباد / ۹۲

حمید عطائی نظری

دیگر نگاه‌ها

پاره‌های اسلام‌شناسی ۱۰ / ۱۰۷

محمدحسین رفیعی

از نگاه دیگران (۷) / ۱۱۴

مایکل کوک، ترجمه و حواشی: سیدعلی آقایی

تازه‌های نشر عربی

بستان (۴): موسوعة ابن عباس: دانشنامه دفاع / ۱۱۹

مریم حقی (کورانی)

تازه‌های نگارش و نشر

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الأسرار میبیدی / ۱۲۹ اعظم حیدری عارف

شاهنامه‌نگاری مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی شاه عباس اول / ۱۳۳ الهام بادینلو

امپراتوری مغولان: از افسانه تا واقعیت / ۱۳۷ محمد تقوی

سخن عشق: جشن‌نامه دکتر حسن انوری؛ / ۱۳۹ زینب خدادادشهری

دایره‌های مینایی: پژوهشی در تاریخ کیهان‌شناسی در تمدن اسلامی / ۱۴۳ زینب خدادادشهری

اخبار

درگذشتگان / ۱۴۷ ناصرالدین انصاری

نیروگرفتن از غم‌های بزرگ / ۱۵۴ مریم محمدخانی

شیوه‌نامه نگارش مقالات دوماهنامه آینه پژوهش

۱. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی

باشد.

۲. مقالات ارسالی در هیچ نشریه داخلی و

خارجی چاپ نشده باشد.

۳. مقالات ارسالی همزمان به سایر

مجلات فرستاده نشده باشد.

۴. مقالات فرستاده شده به شرط

پژوهشی و مستند بودن منتشر می‌شوند.

۵. حجم مقالات از ۲۵ صفحه فراتر نرود.

۶. در مقالات ترجمه شده ارسال متن

اصلی ضروری است.

۷. مقالات روی یک طرف کاغذ A۴

با فاصله کافی میان سطرها، خوانا،

حروف چینی شده در برنامه word به

همراه CD یا با پست الکترونیکی ارسال

شود.

۸. ذکر مشخصات کامل نویسنده به

همراه نشانی کامل، شماره تماس، نشانی

پست الکترونیک و درجه علمی ضروری

است.

۹. مقالات ارسالی باید دارای چکیده،

کلیدواژه، مقدمه، فصل بندی مناسب،

نتیجه و کتابنامه باشد.

۱۰. درج معادل لاتین اسامی و

اصطلاحات مهجور ضروری است.

۱۱. ارسال تصویر جلد کتاب نقد یا معرفی

شده به همراه مقاله ضروری است.

۱۲. ارجاعات مقاله در پایین هر صفحه به

شکل زیر آورده شود: نام، نام خانوادگی،

عنوان کتاب، شماره جلد، شماره صفحه.

۱۳. فهرست منابع در پایان مقاله و در

صفحه‌ای جداگانه براساس حروف الفبا

(نام خانوادگی) و به صورت زیر تنظیم

شود:

■ کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛

نام مترجم / - مصحح؛ نوبت چاپ، محل

نشر؛ ناشر، سال انتشار. ■ مقاله: نام

خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ نام مجله،

شماره مجله، سال انتشار. ■ پایان نامه:

نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان نامه»؛

پایان نامه کارشناسی ارشد / دکتری،

رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع. ■

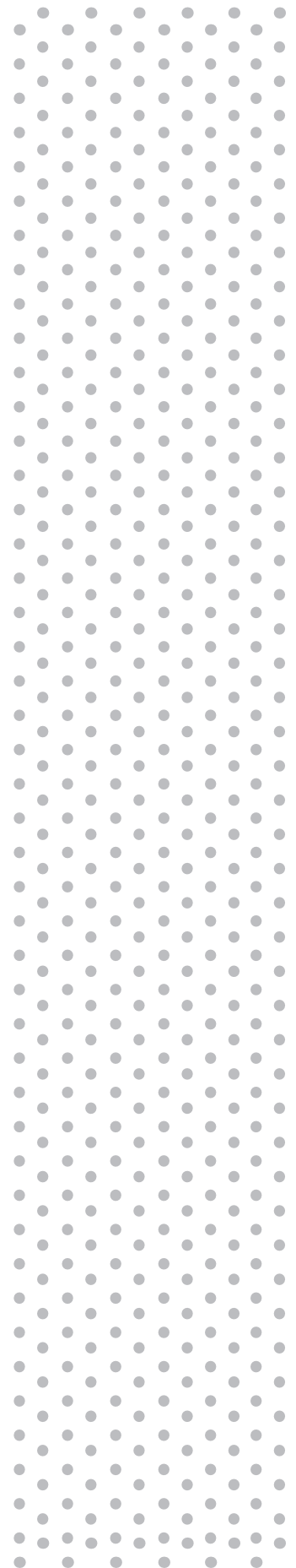
منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ «نام

مقاله»، آدرس اینترنتی.

خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن / ۵
علی راد

وجوه افتراق و اشتراک نهادهای میراث فرهنگی / ۲۹
نیره خدادادشهری، محمد حقی خوانساری

نسخه‌خوانی (۳) / ۳۳
رسول جعفریان



رابرت گلیو از خاورشناسان معاصر در مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» با رهیافت توصیفی تبیینی به بررسی اخبار تفسیری متعلق به دوره هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام در تفسیر قرآن پرداخته است. نتایج تثبیت این هرمنوتیک در سه قرن نخست هجری تاریخ شیعه عبارت است از: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه شده از سوی امام در فرض تعارض. برابرمبانی این هرمنوتیک با وجود امام، هرگونه نظریه هرمنوتیکی بی فایده بوده است و اعتقاد به معصوم بودن امام نیاز به هرگونه نظریه تفسیری را که فرایند رسیدن به یک معنای خاص از طریق آن طرح ریزی می شود، برطرف می سازند. گلیو این نتایج را از طریق تحلیل روایات تفسیری موجود در منابع روایی متقدم شیعه به دست آورده است. وی تلاش دارد با روش های سبک شناسی و تحلیل متن، فنون تفسیری به کار رفته در احادیث تفسیری را بکاود تا فرضیه وجود یک نظریه هرمنوتیک نزد امامان شیعه را به آزمون بسپارد. برآیند مقاله وی فقدان شواهد کافی برای اثبات انسجام در هرمنوتیک قرآنی امامان شیعه است. نویسنده در نوشتار حاضر به نقد و ارزیابی دیدگاه های رابرت گلیو در مقاله مذکور همت گمارده است. رهیافت وی در نوشتار، تحلیلی انتقادی بوده و ابتدا آرای رابرت گلیو را تقریر و سپس آنها را در سه بخش محتوایی، شکلی و روشی در بوته نقد و ارزیابی قرار می دهد.

کلیدواژه:

«هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»، احادیث تفسیری، تفسیر امامیه، خاورشناسی، رابرت گلیو، هرمنوتیک قرآن، هرمنوتیک روایی شیعه، خاورشناسان، تفسیر قرآن، امامان شیعه، فنون تفسیر، روایات تفسیری، نقد دیدگاه، نقد محتوایی، نقد شکلی، نقد روشی.

خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن

مطالعه موردی دیدگاه رابرت گلیو

علی راد

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

درآمد

از نگاه برخی از خاورشناسان این فرضیه که امامان شیعه با یک نظریه هرمنوتیکی منسجم و روشمند به تفسیر قرآن پرداخته باشند، در هاله ای از ابهام بوده، مدارک و شواهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد. از نگاه آنان این پدیده دارای ابعاد اعتقادی، تاریخی و تراثی است. از جنبه اعتقادی باور شیعیان متقدم به جایگاه الهی امامان و خاستگاه وحیانی علم آنان، اصل نیازمندی امام به یک نظریه هرمنوتیکی در مقام تفسیر قرآن را برطرف می سازد و لزومی ندارد که امام سخنان خود را به اصول و قواعد خاص معناشناسی متون مستندسازی نماید. از جنبه تاریخی نیز دلیل این ابهام به وضعیت تاریخی دانش تفسیر در دوره امامان شیعه برمی گردد. آقای گلدفیلد در مقاله خود بر این نکته اصرار دارد که نظریه و روش تفسیراسلامی، در سه قرن نخست هجری را، وامدار و اقتباسی از شیوه تفسیری مفسران مسیحی - یهودی معرفی کنند و فرایندی اقتباسی - تکاملی بر آن قائل شوند.^۱ بر پایه این فرضیه دانش تفسیر در بستر اسلامی - شیعی آن نیز فرایندی تکاملی داشته است که برخی از مفسران نخستین قرن دوم هجری آن را با اقتباس از سنت تفسیری یهودی - مسیحی کتاب مقدس وارد جهان اسلام کردند و به مرور بعدها سایر مفسران آن را بسط و توسعه داده اند، پس نباید انتظار داشت که در دوره صدور روایات و تدوین جوامع روایی نخستین، قواعد و اصول هرمنوتیکی منقح و پذیرفته شده ای درباره معناشناسی قرآن میان مفسران - امامان - رایج بوده باشد. از جنبه تراث شناسی نیز پذیرش اعتبار تاریخی روایات برابر اسناد آنان چندان ساده نیست، مگر اینکه قرائن و شواهد معتبری داشته باشیم که اعتبار تاریخی آن را اثبات نماید. این مهم با تاریخ گذاری احادیث اسلامی قابل سنجش است.^۲ نتیجه این فرضیه، پذیرش نوعی ادخال تاریخی و برجسب زدن روایات از سوی متأخرین به دوره های نخستین اسلامی در جوامع حدیثی مسلمین خواهد بود، بنابراین در روایات اگر از اصطلاحات و قواعد دوره متأخر استفاده شده باشد، قرینه ای است بر اینکه این روایت متعلق به دوره امامان نیست و بعدها پدید آمده است. این فرضیه ها همواره در مطالعات حدیثی و تفسیری خاورشناسان مورد توجه بوده است و کمتر خاورشناسی را سراغ داریم که پژوهش خود را پیراسته از آنها به فرجام رسانیده باشد.

1. Yeshayahu Goldfeld, The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic scholarship, Studia Islamica, No. 67, 1988.

چکیده فارسی مقاله را بنگرید: بولتن مرجع مقالات مستشرقان و حدیث ۱/، قرآن پژوهی، به کوشش: علی راد، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. رک به: آقایی، سیدعلی، تاریخ گذاری حدیث روش ها و نمونه ها.

به امامان شیعه^۴ بازتابیده است. نظربه درون مایه مشترک این دو مقاله، هرمنوتیک روایی قرآن در تفاسیر روایی متقدم شیعه را می توان عنوانی جامع برای آن دو نهاد که با ترکیب آن دو تا حدودی رویکرد خاورشناسان معاصر به هرمنوتیک روایی شیعه قابل دستیابی است. در این میان میسر بر - آشپز نیز در پژوهش دیگری با عنوان «روش های تفسیری در تفاسیر امامی نخستین»^۵ تا حدودی به این مسئله نزدیک شده است، اما رویکرد کشف هرمنوتیک شیعی در آن در تراز دو مقاله پیشین نبود و نقد و بررسی آن را به پژوهه دیگری و انهادیم. مقاله لاوسن را نیز در پژوهش «خاورشناسان و تطورات هرمنوتیک تفسیری شیعه؛ مطالعه موردی آرای تاود لاوسن» به نقد سپردیم. از این رو در این پژوهش تنها به نقد و ارزیابی دیدگاه رابرت گلیو در مقاله مذکور پرداخته ایم.

روشن است که پژوهش های خاورشناسان، فارغ از نتایج آنها که در جای خود از اهمیت زیادی برخوردارند، در نمایاندن رهیافت و روش آنان در بررسی روایات تفسیری به هدف اکتشاف گفتمان، ادوار و تطورات تاریخ تفسیر شیعه و نقش پیش فرض های مؤلفان جوامع روایی متقدم امامیه در گزینش احادیث از اهمیت دو چندان برخوردار است. موضوعی که تا کنون چندان در پژوهش های شیعی مورد توجه نبوده است و به قطع می توان گفت که هنوز پژوهشیان شیعی از گستره و روش پژوهش خاورشناسان در نقد تفسیر روایی و اجتهادی شیعه آگاهی های چندان پربار و باری ندارند. این پژوهه آغازی بر ورود به این عرصه می نماید و امید است بارقه ای برای مطالعات جدید را در این عرصه برای محققان به شمار آید. از این رو رهیافت مقاله تحلیلی - انتقادی بوده است. ابتدا آرای رابرت گلیو تقریر و سپس ارزیابی و جمع بندی شده است. ارزیابی در سه بخش محتوایی، شکلی و روشی انجام شده است.

۱. ارزیابی محتوایی

محتوای هر پژوهش مهم ترین بخش آن به شمار می آید؛ زیرا مسئله، فرضیه و نتایج تحقیق را در خود جای داده است و در ارزیابی تحقیق از جایگاه مهمی برخوردار است و دقت لازم در تقریر و نقد را می طلبد. گلیو عناصر اصلی و لازم برای کشف نظر خود را در بخش محتوایی مقاله به خوبی نمایانده است. از این رو خواننده با ابهام چندان در فهم دیدگاه وی روبرو نیست. برآیند بررسی محتوای مقاله ایشان نشان داد که وی مسئله جزئی و مشخصی را کاویده است و البته فرضیه های

در این میان با اوج گیری توجه به تشیع در مطالعات اخیر غربیان، شماری از خاورشناسان شیعه پژوه چون مئیر براتر، تاود لاوسن، رابرت گلیو و... تفاسیر روایی و اجتهادی امامیه را با هدف کشف هرمنوتیک قرآن از نگاه روایات و مفسران مطالعه و بررسی کرده اند. مقصود از هرمنوتیک قرآن، اصول و قواعد کارآمد در کشف مدالیل و مقاصد آیات قرآن است که از سوی امامان شیعه در تفسیر قرآن به کار رفته و در احادیث منسوب به آنان در تفاسیر روایی امامیه گزارش شده است. چگونگی پدیداری این اصول هرمنوتیکی در دوره امامان و پیوند آنها با آموزه های شیعه بنیان امامیه در تحلیل هرمنوتیک مذکور حائز اهمیت است و از این رو توجه به تطورات تاریخی آن ضروری است. به نظر می آید که دو تلقی متفاوت و در عین حال قابل جمع از اصطلاح هرمنوتیک در این پژوهش ها وجود دارد که نظربه دو بُعد از مباحث هرمنوتیک بوده است. برخی از خاورشناسان چون رابرت گلیو بیشتر به بُعد کاربردی و عملی هرمنوتیک در مقام تبیین و تفسیر متن نظر دارد، بنابراین بیشتر دنبال قواعد و فنون هرمنوتیکی به کار رفته در اخبار تفسیری است و می توان آن را هرمنوتیک کاربردی نام نهاد. وی برای این هدف به باریک بینی های متن شناسانه و نکته سنجی های معنا شناسانه در تحلیل متن روایات دست زده و دستاوردهای خوبی به ارمغان آورده است. برآیند تلاش وی اکتشاف و تحلیل نظریه هرمنوتیک ادبی و معنا شناسانه از اخبار تفسیری است که در نگاه وی این نظریه محتمل بوده و شواهد کافی برای اثبات انسجام و روشمندی و فراگیری آن وجود ندارد. تاود لاوسن به بنیان های اعتقادی - تاریخی هرمنوتیک شیعی توجه دارد و تحلیل تاریخی - جامعه شناختی از تطورات آن ارائه می دهد که تفاسیر روایی، نماینده گونه خاصی از آن هستند و به سان گلیو وارد بازایی و تحلیل قواعد و فنون هرمنوتیکی در این تفاسیر نشده است. تلاش لاوسن قابل توصیف به هرمنوتیک تاریخی یا نظری است. حال پرسش این است که از نگاه خاورشناسان و برپایه جوامع روایی متقدم امامیه، ویژگی های هرمنوتیک امامان در تبیین قرآن چیست؟ اصول و قواعد هرمنوتیکی قابل بازایی از این جوامع کدام است؟ چه نقدهایی بر رویکرد خاورشناسان در بازایی و تحلیل هرمنوتیک امامان شیعه قابل طرح است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش ها لازم بود که مهم ترین نگاه های خاورشناسان درباره هرمنوتیک روایی شیعه ابتدا بازشناسی و سپس نقادی شود. بعد از بررسی های لازم روشن شد که تاود لاوسن و رابرت گلیو از جمله خاورشناسانی هستند که در دو نگاه خسته خود به این مسائل پرداخته اند. تا حدود زیادی اهداف و دغدغه های آنان در عنوانین مقالات آن دو «هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی»^۳ و «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب

4. Robert Gleave, "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams," in: Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th c.)*, Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.

ترجمه فارسی این مقاله توسط خانم مریم ولایتی در کتاب تفسیر امامیه در پژوهش های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۵، ش، ص ۲۵۷ - ۲۹۵ نشر یافته است. در این پژوهش ارجاعات نگارنده به شماره صفحات مقاله گلیو برپایه همین ترجمه بوده است.

5. Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shiism*, (Brill: Leiden, Boston, Köln), 1999, pp. 101-24 ('Methods of Exegesis').

3. B. Todd Lawson, *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>, Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.

حدیث‌شناسی شیعه است ناگزیر می‌بایست نسبت به هریک دارای فرضیه متناسب باشد. جالب اینکه هر دو مسئله پیش از ایشان در پژوهش‌های خاورشناسانی چون براشرو لاوسن تا حدودی کاویده شده و رهاوردهایی را در اذهان خاورشناسان به تثبیت رسانده است و ممکن است پژوهش‌های جدید را مرعوب خود بنمایاند. گلیو با آگاهی از دستاوردهای پژوهش‌های پیشین و آسیب محتمل آنها ابتدا دو فرضیه کلان خود را در پژوهش خود تبیین کرده است که به نوعی سنجش و نقد دستاوردهای خاورشناسان پیشین نیز هست. نفی نیازمندی امام به نظریه تفسیری و فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه، دو فرضیه کلی وی در این پژوهش است که به نظریه‌ای از پیش فرض‌های وی در پژوهش‌های مشابه نیز باشد. در ادامه هریک از این دو فرضیه را تقریر و ارزیابی می‌کنیم.

فرضیه اول: نفی نیازمندی امام به نظریه تفسیری

از نظر گلیو اساساً «با وجود امام که از نگاه شیعه مفسران خطاناپذیر قرآن و برخوردار از هدایت الاهی‌اند، هرگونه نظریه هرمنوتیکی بی‌فایده است و این اعتقاد نیاز به هرگونه «نظریه تفسیری» را که فرایند رسیدن به یک معنای خاص از طریق آن طرح‌ریزی می‌شود برطرف می‌سازد. روشن است که این نگره جزمی تنها میان شیعیان مقبول است و در مقابل مذاهب دیگر قابل استناد نیست». (گلیو، ص ۲۵۷-۲۵۸). وی در بخش دیگری از مقاله به این فرضیه چنین اشاره دارد که «هرچند باورمندی به اصول اعتقادی امامیه، پذیرش هر نوع نظریه هرمنوتیکی را برای امام در مقام تفسیر قرآن بی‌فایده و غیر لازم می‌کند، ولی بررسی اخبار تفسیری نشان می‌دهد که برخی از فنون تفسیری از سوی امامان در تفسیر قرآن به کار رفته است» (گلیو، ص ۲۵۸)، اما به نظر می‌آید که از نگاه ایشان شیوع این فنون تفسیری تا حدی نیست که بتواند نوعی روشمند و انسجام را در نظریه هرمنوتیکی امامان را اثبات نماید.

ارزیابی

گلیو در این فرضیه خواسته یا ناخواسته از مقالات پیش‌گفته به‌ویژه از نوشتار لاوسن تأثیر پذیرفته است. هر چند استفاده وی از پژوهش‌های پیشین فاقد اشکال است، اما مناقشات وارده بر نتایج مقاله لاوسن^۶ در مقاله وی نیز قابل طرح است. لاوسن در مقاله خود هرمنوتیک شیعه را به چهار دوره تاریخی تقسیم کرده و دوره نخست را هرمنوتیک ولایت محور نامیده است که بر پایه آن رأی امام در میان شیعیان اعتبار مطلق

خاص پژوهش‌های خاورشناسی را در تبیین و پاسخ به آن داشته و متأثر از این فرضیه‌ها به پاسخ‌های خاصی برای مسئله‌های مدنظر خود دست یافته است. در این بخش ابتدا مسئله‌ها، فرضیه‌ها و سپس آرای وی را می‌بینیم.

۱-۱. مسئله‌ها

بررسی مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» نشان می‌دهد که نویسنده آن پاسخ به مسائل ذیل را به طور جدی دنبال نموده است:

الف) شاخص انسجام در نظریه هرمنوتیکی امامان

ب) اعتبار و کارکرد اخبار تفسیری در اکتشاف هرمنوتیک امامان

هر چند این مسئله‌ها در مقام تحلیل جدای از همدیگر قابل طرح هستند، اما پاسخ به هریک از آنها در گرو پاسخ به دیگری است. از این رو در واقع امر مرتبط و متداخل در همدیگر هستند. البته برای گلیو مسئله نخست از اولویت برخوردار بوده است؛ زیرا هدف اصلی وی بررسی مؤلفه روشمندی و انسجام در نظریه هرمنوتیکی امامان شیعه بوده است، پس مسئله دوم جنبه فرعی یا مقدماتی برای پاسخ به مسئله اصلی را دارد. با توجه به این اولویت‌بندی از مسائل تحقیق وی، می‌توان گفت که بررسی فنون تفسیری نقش ابزاری یا منبعی را در ارزیابی مؤلفه انسجام در نظریه هرمنوتیک امامان ایفا می‌کنند. دسته‌بندی، تحلیل گستره و فراوانی کاربرد این فنون در اخبار تفسیری، مقدمه‌ای برای دستیابی گلیو به پاسخ سؤال اصلی تحقیق وی بوده است. وی با تمرکز بر یک گونه از هرمنوتیک روایی شیعی (هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام) و با رهیافت توصیفی - تبیینی به بررسی اخبار تفسیری - به تعبیر خودش و نه تفسیر اخباری - پرداخته است و تلاش دارد با روش‌های تحلیل متن فنون معنایی به کار رفته در این اخبار را بکاود تا فرضیه نظریه هرمنوتیک روایی شیعه را به آزمون بسپارد. همچنین از اعتبار و کارکرد اخبار تفسیری نیز به عنوان مقدمه علمی، بحث مختصری نموده است، هر چند جا داشت در این مورد نیز به دلیل مبنایی بودن آن در تحقیق وی اندکی بحث را بسط بیشتری می‌داد یا به پژوهش متقن دیگر خود یا خاورشناسان پیشین ارجاع می‌داد. البته در همین حد مختصر نیز دیدگاه وی روشن است و در ادامه مقاله (بند ۲، ۱۳)، مقصود گلیو را از اخبار تفسیری و تمایزات آن با تفاسیر اخباری بیان خواهیم کرد.

۱-۲. فرضیه‌ها

روشن است که فرضیه‌ها در گردآوری اسناد و داده‌های پژوهش، نوع تحلیل مواد پژوهش، استنتاج و ارائه نظریه نهایی در هر پژوهشی نقش جدی را بر عهده دارند. از آنجا که پژوهش گلیو از یک حیث مبتنی بر هرمنوتیک‌شناسی امامان شیعه و از حیث دیگر استوار بر

6. B. Todd Lawson, Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>. Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.

ترجمه فارسی این مقاله توسط محمد حقانی فضل در کتاب تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۵ ش، ص ۸۵-۹۹ نشر یافته است. در این پژوهش ارجاعات نگارنده به شماره صفحات مقاله لاوسن بر پایه همین ترجمه بوده است. نقدی از نگارنده بر مقاله لاوسن در شماره جدید پژوهشنامه تفسیر پردیس فارابی دانشگاه تهران در حال نشر است.

در تبیین قرآن داشته است. این هرمنوتیک از وفات پیامبر(ص) تا آغاز غیبت کبرا در میان شیعیان رایج بوده است. بنیان اعتقادی این گونه هرمنوتیکی، انتقال وحی تنزیلی و وحی تبیینی از پیامبر به امامان شیعه و امکان تحدیث آنان با فرشتگان است. به دنبال این اعتقاد، امامان به مفسران راستین قرآن و قرآن ناطق در جامعه شیعی معرفی شدند. وی ویژگی بازه زمانی پدیداری این هرمنوتیک را دوره شکل‌گیری نزاع‌های داخلی جهان اسلام (دوره فتنه) بیان کرده است که شامل سه قرن نخست هجری است. در این دوره پُرتنش بود که نقش امام در تشیع، راهنمای ربانی تعریف شد و سخنان وی به طور مطلق در تبیین متن قرآن مقبول واقع شد. بازتاب این هرمنوتیک را تعدادی از آثار اولیه تفسیر شیعی و جوامع اولیه حدیثی چون الکافی تأیید می‌کنند. (لاوسن، ص ۸۹-۹۰) در حقیقت از نگاه لاوسن، طراحان این هرمنوتیک، محدثان شیعی هستند که در جوامع روایی خود آن را ترسیم کردند. هر چند گلیواز عنوان مقاله لاوسن در نام‌گذاری هرمنوتیک شیعی این دوره استفاده نمی‌کند، ولی با تحلیل و نتایج مقاله لاوسن تا حدود زیادی موافق است؛ زیرا وی نتایج هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام را چنین بیان می‌کند: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه‌شده از سوی امام در فرض تعارض. (گلیو، ص ۲۵۷-۲۵۸) اما در ارزیابی تحلیل فرضیه گلیواز هرمنوتیک رایج در دوره نخست باید به نکات ذیل نیز توجه داشت:

یک) این فرضیه اگر به معنای عدم نیازمندی امام به اعمال قواعد هرمنوتیکی مرسوم نزد عالمان در تبیین قرآن باشد تا حدودی موجه می‌نماید؛ زیرا برابر مبانی کلامی شیعه، امام به تنزیل، تبیین و تأویل نبوی از قرآن دسترسی دارد و اساساً زمینه‌ای برای نیاز وی به کاربرست این قواعد پدید نمی‌آید و امام همان معنا و مراد یادشده در سنت نبوی را بیان می‌کند. از این رو نباید جایگاه امام را با عالمان عادی در فهم و تبیین قرآن یکسان پنداشت که ناگزیرند در سایه سار قواعد اندیشیده و اظهار نظر نمایند و ممکن است گاهی رأی آنان مطابق با واقع نیز نباشد. اما اگر فرضیه گلیو و رأی لاوسن به معنای عدم اعتبار قواعد هرمنوتیکی نزد امام و شیعیان باشد، ادعای نادرستی است. زیرا به بی‌منطقی و عدم ضابطه در تبیین قرآن منجر خواهد شد. بطلان این پنداره بسیار روشن از این است که برای نقض نیاز به ارائه دلیل باشد؛ چرا که قرآن متن ادبی فاخری است و حداقل قواعد فهم متون ادبی و اصول محاوره باید در تبیین آن رعایت گردد و امامان نیز بدان التزام داشته‌اند و در کم‌مایگی آن همین بس که گفته شود امامان خلاف این قواعد و اصول، قرآن را تفسیر می‌کردند. در نتیجه این ادعا نادرست است که گفته شود بیانات تفسیری امامان مستند به نظریه تفسیری نبوده است، بلکه برعکس امامان با استناد به سنت تبیینی و تعلیمی حضرت محمد(ص) و قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره و فهم به تبیین قرآن می‌پرداختند. همچنین این برداشت با واقعیت جاری در روایات و میراث تفسیری امامیه که به فراگیری اصول و قواعد فهم قرآن تأکید دارند نیز مخالفت دارد. تلاش‌های عالمان امامیه در مباحث علوم قرآن، اصول و مقدمات تفسیر، اصول فقه و ... را می‌توان بر ضرورت فراگیری قواعد فهم قرآن حمل نمود که ریشه در تأکیدات امامان دارد. خلاصه آنکه مقوله اعتبار تبیین امام از قرآن، از مقوله عدم کاربرست قواعد هرمنوتیکی از سوی امام متمایز بوده و در مقام بحث باید مراقب خلط آن دو با یکدیگر بود. به بیان دیگر شیعیان اعتقاد دارند که چون امام دارای فهم خطاناپذیر است، فهم و تبیین وی از قرآن مطابق با واقع و مراد خداوند است. امامان به دلیل دسترسی درست و کامل به سنت نبوی در تبیین و تعلیم قرآن نیازی به علوم مرسوم نزد سایر عالمان ندارند و از طریق وراثت این دانش به همه آنها منتقل می‌شود. تبیین امامان از قرآن منطبق بر قواعد هرمنوتیکی بوده و قابل توجیه و دفاع علمی است که با درنگ در روایات آنان قابل بازبینی است. البته کشف این قواعد دقت و تخصص ویژه را در شناخت زبان حدیث و قرآن را می‌طلبد. از سوی دیگر اگر از امام پرسیده شود که وجه دلالت آیه بر تبیین شما چگونه است، به طور قطع امام فرایند دلالت آن را برابر قواعد هرمنوتیک ادب عربی بیان خواهد نمود.

دو) باید توجه داشت که در دوره نخست هرمنوتیک شیعی، اساساً قواعد تفسیری قرآن به سان دوره‌های

از نگاه برخی از خاورشناسان این فرضیه که امامان شیعه با یک نظریه هرمنوتیکی منسجم و روشمند به تفسیر قرآن پرداخته باشند، در هاله‌ای از ابهام بوده، مدارک و شواهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد. از نگاه آنان این پدیده دارای ابعاد اعتقادی، تاریخی و تراشی است.

حال پرسش این است که از نگاه خاورشناسان و بر پایه جوامع روایی متقدم امامیه، ویژگی‌های هرمنوتیک امامان در تبیین قرآن چیست؟ اصول و قواعد هرمنوتیکی قابل بازبینی از این جوامع کدام است؟ چه نقدهایی بر رویکرد خاورشناسان در بازبینی و تحلیل هرمنوتیک امامان شیعه قابل طرح است؟

پسین هنوز میان عالمان رواج نداشته است و ادبیات بسیاری ساده‌ای بر تفسیر قرآن حاکم بوده است. این سادگی در روایات تفسیری صحابه و تابعان نیز مشهود است و ما سبک هرمنوتیکی پیچیده‌ای را به هیچ روی چه در میان امامان و چه صحابه و تابعان مشاهده نمی‌کنیم. بنابراین انتظار هرمنوتیک دارای قواعد و روش منقح شده در این دوره دور از واقعیت تاریخی است و این درست نیست که با الگوهای هرمنوتیک دوره‌های بعدی به ارزیابی هرمنوتیک کاربردی دوره امامان یا صحابه بپردازیم.

سه) جامعیت فنون کاویده شده از سوی آقای گلیو محل مناقشه است؛ زیرا سایر فنون معنایی چون تأویل و جری و تطبیق که بیشترین شیوع را در اخباری تفسیر امامان را دارد بررسی نکرده است. اساساً گلیو بر اساس گرایش و تخصص خود در مباحث فقهی - که از سایر مقالات و کتاب‌های وی نیز پیداست - در این مقاله بیشتر آیات فقهی را از منظر اخبار تفسیری بررسی کرده است و این سبب شده است که وی از عمده روایات تفسیری امامان ذیل آیات غیر فقهی غفلت نماید.

چهار) نویسنده محترم در عبارت «به رغم این واقعیت که اصول اعتقادی امامیه نظریه هرمنوتیکی را بی‌فایده و غیر لازم می‌کند، در منابع موجود می‌بینیم که امامان طیفی از فنون تفسیری را به کار گرفته‌اند»، میان باورمندی به آموزه امامت و کاربری فنون هرمنوتیکی در تفسیر قرآن در اندیشه شیعی، نوعی تنافی تصور کرده است. به نظر می‌آید که برداشت ایشان نادرست باشد؛ زیرا اولاً چنین ملازمه‌ای را از عالمان سرشناس امامیه سراغ نداریم که به چنین اعتقادی تصریح داشته باشند و بهتر بود نویسنده این حدس خود را در صورت وجود قائل به آن، به آثار کلامی یا تفسیری امامیه مستندسازی می‌کرد. ثانیاً همان طوری که خود نویسنده اذعان نموده است اساساً آئمه معارف مستنبط از قرآن را بر پایه اصول محاوره و عقلایی فهم و تبیین عرضه نمودند تا قابل فهم برای مخاطبان باشند، حال چگونه ممکن است که اعتقاد به امامت آنان نافی این اصول باشد؟ میان فرایند تبیین و ارائه معارف قرآنی از سوی امامان با سایر معارف دینی مأخوذ از آنان تفاوت وجود دارد. به طور قطع استنباط امامان از قرآن بر پایه معیارهای هرمنوتیکی خاص زبان قرآن در فهم است و امامت آنان به معنای نادیده گرفتن این اصول نیست؛ زیرا قرآن متن ادبی فاخری است و شرط اعتبار هر معنایی انطباق آن با قواعد مفاهمه و محاوره عربی است. بداهت اعتبار و لزوم رعایت آن تا حدی روشن است که مخاطبان عصر نزول قرآن و دوره حضور امامان نیز در آن هیچ تردیدی نداشتند و به طور قطع رسول خدا و امامان در تفسیر قرآن بر پایه این سیره عقلا عمل می‌کردند، وگرنه نقض همین سیره استوارترین دلیل نقض علیه آنان به کار می‌رفت. اما در سایر عرصه‌های معرفتی منشأ معارف عرضه شده از سوی آنان می‌تواند از فرایند خاص دیگری غیر از فرایند تفسیر متن باشد که اساساً نیازی به اعمال قواعد هرمنوتیکی در آنها لازم نیست و به شکل اعلامی از طریق وحی تسدیدی یا میراث نبوی قابل عرضه است. در نتیجه پیش فرض آقای گلیو در نفی و اثبات روشمندی هرمنوتیک امامان شیعه همچنان جای تأمل را دارد.

پنج) گلیو در بخش پایانی فرضیه نخست خود مدعی است معانی مستند به هرمنوتیک ولایت محور تنها در درون شیعه اعتبار دارد و در مناسبات بینامذهبی شیعه با سایر فرقه‌ها ناکارآمد است. به بیان دیگری برای تفاسیر امامان تنها در جامعه شیعی اعتبار قائل است و نمی‌توان آن را برای مذاهب دیگر تعمیم داد یا معتبر دانست. عبارت وی چنین است: «این تصور که یک برداشت خاص از آیات قرآنی معتبر است، تنها به این دلیل که معناگر به گونه‌ای برخوردار از هدایت الهی است (که پاسخ جزمی شیعه در مواقع لزوم است)، در جدل‌های کلامی و فقهی با مکاتب دیگر ناکارآمد است؛ گرچه در میان خود شیعیان می‌توانسته مؤثر باشد». (گلیو، ص ۲۵۸) در پاسخ به این ادعا می‌توان گفت برخوردار از هدایت الهی یکی از دلایل کلامی شیعه است و تنها دلیل نیست و برای اعتبار آن از ادله دیگری چون حدیث ثقلین که مقبول اهل سنت و دیگر فرق اسلامی نیز است می‌توان اقامه دلیل نمود. پس در میان غیر شیعه نیز به لحاظ

هر چند گلیو از عنوان مقاله لاوسن در نام گذاری هرمنوتیک شیعی این دوره استفاده نمی‌کند، ولی با تحلیل و نتایج مقاله لاوسن تا حدود زیادی موافق است؛ زیرا وی نتایج هرمنوتیک مرجعیت مطلق امام را چنین بیان می‌کند: عدم ارائه توجیه معناشناسی از سوی امام، عدم استناد به نظریه تفسیری خاص، ترجیح معنای ارائه شده از سوی امام در فرض تعارض.

مخالف آن چنین نتیجه‌ای را نخواهد داشت. پس بهتر بود نویسنده به خوانندگان غربی این نکته را تذکر می‌داد تا شیعه متهم به نفی مطلق دیگر مذاهب تفسیری متهم نگردد و مناسبات میان شیعه با سایر مذاهب چالشگون و تنش‌زا تصور نشود.

فرضیه دوم: فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه

دومین فرضیه آقای گلیو فقدان ادله کافی برای مجعول دانستن احادیث اولیه شیعه است. وی بر این باور است که «اخبار تفسیری موجود در آثار متقدم امامیه پیش از قرن پنجم هجری پیش از تدوین منابعی حدیثی اولیه متداول بوده‌اند و پیش از گردآوری شدن در این مجموعه‌های حدیثی، زیستی شفاهی (از طریق نقل اسناد) یا مکتوب (از طریق آنچه به اصول یا «منابع» چهارصدگانه نام‌بردار شده‌اند) داشته‌اند و بعدها با کمترین دخل و تصرفی در این منابع تنظیم، ترتیب و گزارش شده‌اند، پس ادله کافی برای جعل این احادیث از سوی نویسندگان این آثار وجود ندارد». (گلیو، ص ۲۵۸)

ارزیابی

انصاف علمی و عدم تقلید از پیش فرض‌های تعمیم‌گرایانه جعل در احادیث اسلامی سایر خاورشناسان پیشین چون گلتسیهرو شاخت در این فرضیه آقای گلیو قابل درنگ و تحسین است؛ زیرا حداقل مجعول بودن این اخبار را تا احراز شواهد و ادله کافی به تعلیق درآورده است که از منش اجتهادی وی در پژوهش و رعایت اخلاق پژوهش در مقام داوری حکایت دارد. البته زیست مکتوب این اخبار به عنوان یک رویه ثابت و مشهور در شیعه رواج داشته است و امامان بیشتر به این سبک نقل تأکید داشته‌اند. از این رو سنت کتابت حدیث در شیعه بیش از نقل شفاهی آن رواج داشته است.^۷ همچنین پیش از تدوین جوامع اولیه حدیثی، شماری از اصحاب امامان آثار مکتوب روایی داشتند که اثبات آنها فارغ از ایده اصول چهارصدگانه، بر پایه داده‌های موجود در کتب فهارس، رجال و جوامع روایی قابل اثبات است. به هر روی این فرضیه ایشان استوار و فاقد ایراد می‌باشد و نوعی همسویی با مبانی حدیثی شیعه در آن دیده می‌شود که از نگاه یک خاورشناس بازتابیده است.

۱.۳. آراء و انظار

برآیند مقاله آقای گلیو را می‌توان در آراء و نتایج تحقیق وی دانست که در طول مقاله و ذیل هریک از مسائل و موضوعات ریز به آنها اشاره کرده است. پیش‌ترشایان ذکر است که بیشتر آرای وی درباره ماهیت و ویژگی‌های اخبار تفسیری و تفاوت‌های آنها با تفاسیر اخباری، تحلیل فنون تفسیری در اخبار تفسیری و داوری درباره مؤلفه انسجام در تفسیر

نظری تبیین عترت نبوی از قرآن باید حجیت داشته باشد، در غیر این صورت مانع محتمل جنبه علمی یا کلامی ندارد و از روی تعصب یا سیاست‌ورزی در حذف امامان از مرجعیت علمی در تبیین قرآن خواهد بود. البته گلیو از این مهم غفلت ورزیده است که بزرگان اهل سنت خود را و امداد حدیث امامان شیعه دانسته و در مواضع اختلاف به سیره و حدیث آنان استناد جسته‌اند. برای نمونه فخر رازی در مسئله جهر و اخفات بسمله در نماز چنین به سیره علوی استناد می‌جوید: «أن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا، ومن اتخذ علياً إماماً لدینه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دینه ونفسه».^۸ و این خود مثال نقضی برای نادرستی ادعای گلیومی باشد. در این میان به طور خاص نقش حدیث امام علی (ع) در نگاه مذاهب اسلامی ویژگی خاص خود را دارد؛ زیرا برابر مبانی اهل سنت در تنزیه و عدالت صحابه و همچنین حجیت سیره خلفا، حدیث و سیره وی از نگاه آنان دارای اعتبار خواهد بود؛ زیرا از شمار صحابه برجسته و خلیفه چهارم مسلمین بوده است. بر پایه همین اعتقاد به شخصیت و منزلت امام علی (ع) است که عالمان اهل سنت به ایشان به دیده تکریم نگریسته و گاه آثار وی چون نهج البلاغه را شرح نمودند که می‌توان به ابن ابی الحدید و محمد عبده اشاره کرد. همچنین است جایگاه امام باقر (ع) در حدیث اهل سنت و استادی وی برائمه مذاهب آنان که آرزینا لالانی به خوبی از این حقیقت پرده برداشته است.^۹

همچنین از سوی دیگر، ادعای گلیو در عدم اعتبار معانی بیان شده برای آیات از سوی امامان نزد دیگر فرق اسلامی نباید به عنوان ایراد یا نقض علیه شیعه استفاده شود؛ زیرا از یک سو این جزم‌گرایی میان فرق اسلامی امری عادی و طبیعی است و تفاوت مبانی و منابع نظریه‌های هرمنوتیک فرق اسلامی در قبول یا رد آرای تفسیری همدیگر مؤثر است. در نتیجه اگر این جزم‌گرایی و اعتبار درون‌فرقه‌ای آرای تفسیری شیعه، به عنوان یک آسیب و نقد علیه هرمنوتیک شیعه تلقی شود، سایر فرق اسلامی نیز از آن مصون نیستند و شیعه در این امر استثناء تلقی نمی‌شود. از سوی دیگر جزم‌گرایی شیعی به معنای شکاف وسیع و گسترده میان هرمنوتیک شیعی با سایر فرق اسلامی نیست به گونه‌ای که منجر به پلورالیزم هرمنوتیکی گردد، بلکه صحابه و عالمان بزرگ اهل سنت همواره به جایگاه برجسته امام علی (ع) در فهم قرآن اذعان داشته و آرای وی را عیاری برای سنجش در موارد اختلاف دانسته‌اند.^۹ هر چند برون داد تفاسیر روایی شیعه ممکن است این‌گونه تلقی شود، اما واقعیت این است که نظریه تفاوت مبانی و منابع نظریه‌های تفسیری با یکدیگر هر مبنای کلامی در تفسیر نتایجی به دنبال دارد که مبنای

۷. بنگرید: تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۰۷.

8. Arzina R. Lalani, Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir (London, 2000).

۹. بنگرید: مهدوی راد، محمد علی، «علی (ع) پیشوای مفسران».

۱۰. بنگرید: مهدوی راد، محمد علی؛ تدوین الحدیث عند الشيعة الإمامية؛ لبنان: نشر دار الهادی، بیروت، ۱۳۸۸ ش و معارف، مجید؛ مباحثی در تاریخ حدیث: سیر تدوین - شناخت منابع؛ تهران: انتشارات نیا، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۷.

امامان است. همان طور که در ادامه خواهد آمد برخی از آرای وی جنبه مبنایی و برخی نظری در تحلیل اخبار تفسیری است. در این بخش مجموع دیدگاه‌های وی تقریر و ارزیابی می‌شود.

۱. وثاقت تاریخی اخبار تفسیری

یکی از مهم‌ترین آرای آقای گلیو در این مقاله اعتبار، سلامت اخبار تفسیری امامیه نخستین برای کشف هرمنوتیک امامان در مقایسه با تفاسیر روایی است. دلیل اقبال وی به این اخبار و اعراض از تفاسیر روایی منسوب به امامان موضوعی مهم و درخور درنگ است. گلیو بر این باور است که تفاسیر روایی متأخر شیعه متأثر از نظریه‌های هرمنوتیک عرفانی و الهیاتی خاص بودند و این تأثیر و تأثر در شکل‌گیری روایات گزارش شده در آنها اثر گذاشته است. به نظر می‌آید وی تلویحاً این ادعا را دارد که به لحاظ تاریخی روایات موجود در تفاسیر روایی متأخر شیعه دچار آسیب‌پذیری الهیاتی و ادخال تاریخی است و در انتساب آنها به امامان تردیدهایی وجود دارد و باید با احتیاط با آنها برخورد نمود؛ برخلاف اخبار تفسیری که فاقد این ادخال و ادراج تاریخی بوده و از سلامت و اعتبار لازم برای بازشناسی روش امامان در معاشناسی قرآن برخوردار هستند و از نظریه‌های الهیاتی یا عرفانی اثر نپذیرفته‌اند. وی این رأی خود را در توجیه محدوده پژوهش خود چنین بیان می‌کند: «دامنه شواهد مورد استناد من محدود به اخبار منسوب به امامان در آثار متقدم امامیه پیش از قرن پنجم هجری است که شامل نگاشته‌های تفسیری، مجموعه‌های حدیثی و آثار فقهی متقدم می‌شود. فرض اصلی من این است که این اخبار پیش از تدوین منابعی که من در اینجا استفاده کرده‌ام متداول بوده‌اند.»^{۱۱} این اخبار را می‌توان فقرات تفسیری جداگانه‌ای در نظر گرفت که پیش از گردآوری شدن در آثار به جامانده، زیستی شفاهی (از طریق نقل اسناد) یا مکتوب (از طریق آنچه به اصول یا «منابع» چهارصدگانه نام‌بردار شده‌اند) داشته‌اند، بنابراین این مسئله که یک گزارش واحد یا مستخرج از آثار تفسیری است یا فقهی از اهمیت کمتری برخوردار است. نقش (نه کمتر خلاقانه) مؤلفان این آثار، گردآوری، مرتب‌سازی و سازماندهی مطالب آنها بوده است. شواهدی موردی از ادخال [چیزی در متن] و سایدستکاری‌ها [در متن] وجود دارد که البته به نظر من برای آنکه جعل اخبار را، به‌ویژه توسط نویسندگان، اثبات کند ناکافی است. اینکه من خود را محدود به اخبار تفسیری کرده‌ام، نه فقط برای راحتی خودم، بلکه به این سبب نیز هست که من آگاهانه از ارجاع به آثار تفسیری گوناگون منسوب به امامان اجتناب می‌کنم. آثار تفسیری برجایمانده که تمام متن قرآن یا بیشتر آن را پوشش می‌دهند، منسوب

به امامان جعفر صادق (م. ۱۴۸) و حسن عسکری (م. ۲۶۰) هستند. تفسیرهای منسوب به امامان در این آثار اغلب بازتاب‌دهنده توسعه‌های بعدی در علم الهیات و عرفان است و این نشان می‌دهد که بعید است این‌گونه تفسیرها معتبر باشند. یک تفسیر منسوب به امام محمد باقر (م. بین ۷۳۲/۱۱۴ و ۷۴۳/۱۲۶) هم بوده که دیگر در قالب یک اثر مستقل موجود نیست و تنها نویسندگان بعدی هزاراچندی چیزی از آن نقل کرده‌اند. اگر من مجبور بودم از این بحث می‌کردم که آثار تفسیری فعلی که منسوب به امامان‌اند، ریشه‌هایی کاملاً مجزا از اخبار [منقول] در سایر ژانرهای ادبیات متقدم امامیه دارند و سازماندهی جداگانه‌اند.» (گلیو، ص ۲۵۹-۲۶۰)

وی در بخش دیگری از مقاله دو ایراد محتمل به روش خود در گزینش این اخبار برای دامنه پژوهش خویش ارائه کرده و هر دو را پاسخ داده است. این سبک طرح اشکال احتمالی و پاسخ به آن در اصل به دفاع گلیو از رأی خود در این پژوهش برمی‌گردد و از این روش برای دفاع از دیدگاه خود بهره برده است. ایراد نخست نامناسب بودن مبنای وی در تحدید منابع پژوهش اوست که به‌تنهایی می‌تواند به نفی انسجام از تفسیر امامان منجر شود؛ زیرا از جامعیت لازم برای بازکاوری مؤلفه انسجام را ندارند. شکل‌گیری اخبار تفسیری در فضای فرقه‌ای دومین ایراد محتمل است که گلیو در پاسخ فرقه‌گرایانه بودن، همه این اخبار را مردود دانسته است. وی در پاسخ به ایراد اول نامناسب بودن مبنای گزینش خود را می‌پذیرد، ولی تلاش دارد آن را به فرضیه پژوهش خود سودمند نشان دهد. عبارت وی در تقریر این ایرادات و پاسخ به آنها چنین است: «گزینش اخبار تفسیری به عنوان نمونه داده می‌تواند این ایراد را پدید آورد که این نمونه مبنای نامناسبی برای تصمیم‌گیری درباره این مسئله است که آیا امامان یک تفسیر منسجم داشته‌اند یا خیر؛ چون (به دلایل ارائه‌شده در بالا) این اخبار به دلایل آشکارا فرقه‌ای و در جایی که فعالیت‌های تفسیری خاصی در حال رخ دادن است شکل گرفته‌اند. از سوی دیگر نخستین پاسخی که می‌توان به آن اشاره کرد این است که همه گزارش‌های تفسیری امامان آشکارا فرقه‌ای نیستند (در ادامه به مثال‌هایی از این مورد اشاره خواهم کرد). پاسخ دوم (و مهم‌تر) بر این مبنا است که احتمال نامناسب بودن داده‌ها برای این کار را بپذیریم. [به این جهت که] این اخبار تفسیری اغلب نمونه‌هایی از تحمیلی‌ترین تلاش‌های تفسیری هستند؛ چون قرائت‌های قطعات قرآنی به‌زور در خدمت اهداف شیعی درآمده‌اند، [پس] به‌سختی می‌توان آنها را بهترین نمونه برای ارزیابی انسجام هرگونه نظریه تفسیری‌ای دانست. با این همه می‌توان پاسخ داد دقیقاً در همین گزارش‌هاست که مفسران (در این مورد، فرضاً امامان) می‌خواهند اثبات کنند که معنی متن چیزی که در ظاهر می‌گوید نیست و در چنین شرایطی می‌توان مجموعه روش‌های تفسیری را بررسی و مذاقه

۱۱. این منابع عبارتند از: تفسیر القمی (ق. ۱۴۰۴/۱۹۸۴) ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی (ز. قرن چهارم هجری / دهم میلادی)، کتاب المحاسن احمد بن محمد البرقی (م. ۲۷۴/۸۸۷-۲۸۰/۸۹۳)، بصائر الدرجات محمد بن حسن الصفار القمی (م. ۲۹۰-۹۰۳/۹۰۳)، الکافی ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی (م. ۳۲۹/۹۴۱)، عیون اخبار الرضا، من لایحضره الفقیه و معانی الاخبار ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی معروف به شیخ صدوق (م. ۳۸۰/۹۹۱) و تهذیب الاحکام ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی معروف به شیخ الطائفه (م. ۴۶۰/۱۰۶۷).

ویژه‌ای کرد. شناخت سازوکار تفسیرگری در اخبار تفسیری فرقه‌گرایان بسیار آسان است؛ زیرا در آنها تلاشی همه‌جانبه برای همراه کردن و متقاعد کردن مخاطب نسبت به هدف شیعه وجود دارد». (گلیو، ص ۲۳۶-۲۶۴) روشن است که گلیو ابتدا تسلیم اشکال‌ها شده است، ولی بر فرض درستی اشکالات آنها را به نفع فرضیه خود توجیه کرده است؛ هر چند که وی اصل فرقه‌گرایانه بودن این اخبار را قبول ندارد و به دلیل اثرپذیری تفاسیر روایی متأخر از نظریه‌های هرمنوتیکی هوشمندانه از ارجاع به آنها در بازایی نظریه هرمنوتیکی امامان خودداری نموده است.

ارزیابی

- عمده منابع مورد استناد آقای گلیو محصول دوره دوم از هرمنوتیک شیعی - به تعبیر لاوسن دوره هرمنوتیک سازش با اهل سنت - است، بنابراین همه این آثار متأثر از نوعی هرمنوتیک شیعی هستند. آثار شیخ صدوق در این دوره نمونه روشنی برای هرمنوتیک نص‌گرای ولایت‌محور است. همچنین بصائر الدرجات نماینده همین هرمنوتیک بوده، مینا و مستند استواری بر شیوع هرمنوتیک ولایت‌محور است. در آثار فقهی این دوره نیز نوعی گرایش به هرمنوتیک ولایت‌محور دیده می‌شود؛ زیرا به شکل فقه ماثور گزارش شده است. از این رو پیش فرض گلیو در دلیل امتناع از ارجاع به تفاسیر اخباریان یا همان تفاسیر منسوب به امامان به دلیل اثرپذیری آنها از هرمنوتیک عرفانی - الهیاتی در مورد منابع مقاله وی نیز صادق است.

- همه اخبار موجود در تفاسیر اخباری متأخر یک دست نیستند و نباید همه آنها را به لحاظ اعتبار یکی دانست. شماری از این اخبار در جوامع روایی متقدم امامیه قابل اثبات هستند و این گونه نیستند که همه روایات آنها قابل ارجاع به منابع روایی نخستین امامیه نباشند.

- اسناد و اعتبار محتوایی تفسیر قمی موجود با مشکلاتی روبرو است و اگر مقصود آقای گلیو تفسیر قمی موجود باشد، ارجاع به آن برای اخبار تفسیری کهن امامیه مناقشه‌برانگیز است، به ویژه اینکه لایه‌شناسی این تفسیر نشان می‌دهد که بخشی از آن همان تفسیر ابو جارود بوده است. ارزیابی متنی نیز نشان می‌دهد که برخی از روایات آن به دلیل تعارض با مبانی امامیه نمی‌تواند منقول از علی بن ابراهیم قمی باشد.

- در انتساب تفاسیر منسوب به امام صادق (ع) و امام عسکری (ع) حق با گلیو است. محققان امامیه نیز تردیدهای جدی دارند و نقش صوفیه در این انتساب برای اعتبار بخشی به انگاره‌های صوفیانه محتمل است. به همین سان دقت نظری در ارزیابی تفسیر امام حسن عسکری (ع) نیز قابل تقدیر است. هر چند بخش‌هایی از تفاسیر منسوب به امامان در میان خود محققان شیعی نیز مردود است، ولی این بدین معنا نیست که تمامی روایات موجود در آنها نادرست و بر ساخته باشد، بلکه بایستی با هر روایتی مستقل از روایات دیگر برخورد نمود و ضعف و فساد برخی از متون روایت‌نما در این تفاسیر را نباید به همه آنها تعمیم داد.

- استدلال به «به ترتیب مصحف بودن و پوشش دادن کل قرآن» در عبارت «آثار تفسیری برجامانده که تمام متن قرآن یا بیشتر آن را پوشش می‌دهند»، دلیل نقض مناسبی برای تردید در اعتبار این تفاسیر نیست. ما دلیلی نداریم که مستند به آن نفی کنیم که سبک تفاسیر عصر امامان ترتیبی نبوده است، بلکه می‌توان به دلیل عرف حدس زد که سبک همان ترتیب مصحف بوده است؛ همان طوری که سبک تلاوت و قرائت نیز این گونه بوده است. وانگهی بر فرض که درستی این نقض را بپذیریم، نقد گلیو بر صورت بندی این تفاسیر وارد خواهد بود، نه محتوا و مضامین روایات آنها. از این رو از نقد صوری نمی‌توان دلیلی برای نقد محتوایی این تفاسیر بهره برد.

- تفاسیر روایی مفقود امامیه از دوره متقدم و به ویژه عصر حضور معصومان بیش از این مواردی است که گلیو به آنها در نقد خود اشاره کرده است. در کتاب‌های رجال و تراجم امامیه رد پای وجود این تفاسیر قابل اثبات است و محققان امامیه شماری از آنها را چون تفسیر ابن ماهیار، تفسیر ابو جارود، تفسیر بطائنی،

انصاف علمی و عدم تقلید از پیش فرض‌های تعمیم‌گرایانه جعل در احادیث اسلامی سایر خاورشناسان پیشین چون گلتسیهر و شاخ در این فرضیه آقای گلیو قابل درنگ و تحسین است؛ زیرا حداقل مجعول بودن این اخبار را تا احراز شواهد و ادله کافی به تعلیق درآورده است که از منش اجتهادی وی در پژوهش و رعایت اخلاق پژوهش در مقام داوری حکایت دارد.

تفسیریونس بن عبد الرحمن و... را بازیابی و اعتبارسنجی کرده‌اند.

با این حال اصل رأی دوم گلیو در اعتبار اخبار تفسیری برای بازیابی هرمنوتیک امامان شیعه درست است، ولی در محدوده منتخب برای این اخبار نقدهایی بردیدگاه وی وارد است که مهم‌ترین آنها بیان شد. همچنین مناقشات وی بر تفاسیر روایی منسوب به امامان تام نیست و نیازمند بازنگری است.

ب) اخبار تفسیری کارآمد در شناخت هرمنوتیک امامان

از نظر آقای گلیو اخبار تفسیری در مقایسه با تفاسیر اخباری دارای ویژگی‌های خاصی است که به آنها اهمیت و کارآمدی ویژه‌ای در بازشناسی نظریه هرمنوتیک امامیه می‌بخشد. ویژگی‌هایی چون «قدمت زیست شفاهی و مکتوب قبل از تدوین جوامع حدیثی» و «فقدان نشانه‌های کافی برای اثبات مجعول بودن آنها» گویای باورمندی وی به وثاقت تاریخی و متنی این اخبار است. البته از نگاه وی تنها اخبار تفسیری محدودی کارآمدی لازم را در بازشناسی هرمنوتیک امامان دارا هستند و از هر حدیثی نمی‌توان چنین استفاده‌ای را برد. وی در توصیف خود از اخبار تفسیری، ذکر آیه در متن حدیث و ارجاع روشن به آن را یکی از شرایط این اخبار دانسته است: «منظور من در اینجا فقط آن دسته از گزارش‌های منسوب به امامان است که در آنها معنا، تعلیقه یا تفسیری از یک عبارت مشخص قرآنی آمده و آن عبارت قرآنی دقیقاً کلمه به کلمه در آن گزارش نقل شده است... برخی روایات که در آثار تفاسیر اخباری با آیات قرآنی همنشین شده‌اند، «تفسیری» (به آن معنایی که من در اینجا این اصطلاح را استفاده می‌کنم) هستند و برخی دیگر خیر. اینجا تفاوت در این است که آیا تمرکز اخبار بر خود آیات قرآنی است یا بر موضوع آنها (طبق برداشت سنت). در گونه‌شناسی من، تنها اولی اخبار تفسیری به شمار می‌آید». (گلیو، ص ۲۶۰-۲۶۱) وی در ادامه یک نمونه را برای نشان دادن این ویژگی بحث کرده است که در تفاسیر اخباری متأخر - خارج از محدوده پژوهش گلیو - انعکاس یافته است: «با این همه مفسران اخباری هنگام بحث درباره سایر آیات با کمبود اخبار تفسیری برای استفاده مواجه نیستند. حویزی عبارت قرآنی «شما بهترین مردمان هستید» (آل عمران (۳): ۱۱۰) را از طریق نقل چهار گزارش (یکی از محمد باقر (ع) و سه‌تای دیگر از جعفر صادق (ع)) مورد بحث قرار داده است. همه این روایات به [خود] آیه، بحث درباره قرائت صحیح آن، به این معنا که خیراًمة بخوانیم یا خیر ائمة و نیز مصداق آن (ائمة یا امامان) اشاره می‌کنند. بنابراین این گونه موارد طبق طرح من اخبار تفسیری قلمداد می‌شوند؛ چون تلاش‌هایی آشکار برای فهم کلمات آیه هستند (نه اینکه صرفاً درباره موضوع فرضی آیه سخن بگویند). البته توجه امام به خود آیه در مثال اخیر با توجه به اهمیت محتوای محتمل آن [از این جهت که] «شما بهترین امامان هستید»، یک گزاره فرقه‌گرایانه قوی است) طبیعی بوده و دور از انتظار نیست». (گلیو، ص ۲۳۲)

روشن است که وی ذکر آیه در متن حدیث را شرط تفسیری بودن آن دانسته است و همنشینی روایات با آیات در تفاسیر اخباری را الزاماً به معنای تفسیری بودن آنها ندانسته است. وی تفاسیر اخباری را سرشار از اجتهاد مؤلفان آنها دانسته است که در گزینش و ترتیب روایات نهفته است. گلیو تفاوت اخبار تفسیری با تفاسیر بالمأثور یا اخباری را چنین بیان می‌کند: «این توصیف بر همه اخباری که در آثار متأخر شیعه با عنوان تفسیر بالمأثور (که تاد لاوسن اصطلاح تفسیر اخباری را برای آن برگزیده است) برای ارائه تفسیر نقل شده‌اند قابل تطبیق نیست. در آن آثار روال معیار برای ارائه، ذکر آیه قرآن و به دنبال آن فهرستی از اخبار است که مفسران آنها را با آن آیه مناسب دیده است، به علاوه اظهار نظری کمی صریح. البته همان طور که شمار فراوانی از محققان دریافته و تصدیق کرده‌اند، شرح، تفسیر و استدلال هم می‌تواند در نوع گزینش حدیث و هم در چینش قطعات نهفته و رمزگذاری شده باشد. از طریق این دو فرایند، دریافت خاصی از عبارت قرآنی به خواننده القا می‌شود. معمولاً در چنین آثاری (که در سنت هرمنوتیکی مسلمانان اصطلاح تفسیر بالمأثور را برایش برگزیده‌اند) فراوانی اظهار نظر صریح بر معنی متن قرآنی کم است. این مسئله موجب این

یکی از مهم‌ترین آرای آقای گلیو در این مقاله اعتبار، سلامت اخبار تفسیری امامیه نخستین برای کشف هرمنوتیک امامان در مقایسه با تفاسیر روایی است. دلیل اقبال وی به این اخبار و اعراض از تفاسیر روایی منسوب به امامان موضوعی مهم و درخور درنگ است.

نبود اصطلاحی بهتر) یا خوانش سنی غالب. بنابراین نکته در اینجا این است که نمونه محدود شده من (اخبار تفسیری شیعه) ریشه در انگیزه‌های معمول برای تفسیر (یعنی فهم متن قرآن به طور کلی) ندارد. اساساً گردآورندگان مجموعه‌های اخبار این گزارش‌ها را تنها به این هدف که نمونه‌هایی از مجموعه روش‌ها یا سبک کلی تفسیر امامان را نشان دهند گزینش نکرده‌اند، بلکه اینها فقرات تفسیری‌ای هستند که به طور خاص با یک هدف فرقه‌ای در تناسب‌اند. به تعبیر دقیق‌تر هدف آنها تثبیت برداشت (در این فضا، «ناواضح») شیعی از متن قرآنی است. این نتیجه‌گیری ابتدایی دست‌کم تا اندازه‌ای از این راه تأیید می‌شود که می‌بینیم مفسران اخباری اغلب در مواجهه با آیاتی که محل نزاع‌های شیعی-سنی نیستند، به طور خاص اخبار «تفسیری» را نقل نمی‌کنند. (گلیو، ص ۲۶۳)

ارزیابی

از عبارات گلیو چنین برمی‌آید که روایت تفسیری در نگاه وی تنها برروایاتی صدق می‌کند که در متن آنها آیه ذکر شده و معناشناسی صریحی از کلمات آن به عمل آمده باشد. این دیدگاه در تعریف روایت تفسیری نگاه ضیق و محدودی است و شمار زیادی از روایات موجود در محدوده منابع تحقیق گلیو و همچنین تفاسیر ماثور متأخر را از گردونه بررسی خارج می‌کند. این در حالی است که روایات معناشناسی مفردات آیات یا متن‌شناسانه تنها یک قسم از احادیث تفسیری را پوشش می‌دهند و گونه‌های دیگری نیز ذیل حدیث تفسیری قرار می‌گیرند که گلیو به آنها نپرداخته است. به هر روی تعریف گلیو از روایت تفسیری تام نبوده و جامعیت لازم را ندارد و نیازمند بازنگری است. شایان ذکر است در مطالعات جدید تفسیرپژوهی به چپستی روایت تفسیری و گونه‌های آن توجه جدی شده و مرزبندی دقیق‌تری از انواع آن ارائه شده است.^{۱۳}

- توجه گلیو به اجتهاد پنهان و روشمند در تفاسیر ماثور قابل تحسین است و جالب اینکه همین رویکرد به تفاسیر ماثور در نگاه برخی از محققان معاصر امامیه رایج بوده و در مقام عمل نیز به اثبات رسیده است. تا جایی که نگارنده اطلاع دارم نخستین بار این ایده را قرآن‌پژوه معاصر، استاد محمدعلی مهدوی راد در مطالعات شیعی - ایرانی مطرح کرد و به بازخوانی لایه‌های اجتهاد در تفاسیر ماثور شیعه و سنی تأکید نمود. وی در مقاله تفسیر ماثور خود تصریح دارد که تفاسیری چون جامع البیان طبری به واقع جزء تفاسیر اجتهادی هستند.^{۱۴} بعدها ایشان این ایده را در رساله یکی از دانشجویان دکتری خود پروارند و

توهم می‌شود که [گویا] نویسنده در روند تفسیر مداخله نمی‌کند، بلکه میدان را به سنت می‌سپارد تا بدون هیچ واسطه‌ای قرآن را تفسیر کند. این سبک تفسیر (ظاهراً) واکنشی به سیطره تفسیر بر مبنای رأی و نظر (تفسیر بالرأی) در ژانرهای تفسیری هردو گروه شیعه و سنی بوده است. در حاشیه می‌شد از این بحث کرد که طرح معنی برای یک آیه در آثار طبقه‌بندی شده ذیل عنوان تفسیر بالمأثور، کمتر از تفسیرهای جسورانه مؤسّران در تفسیر بالرأی نیست، [در تفسیر بالمأثور] تفسیر صرفاً در خلال [چگونگی] گزینش و چینش قطعات حدیثی پنهان شده است. (گلیو، ص ۲۶۱) وی یک نمونه را برای تلاش مفسر در ایجاد رابطه میان روایت با آیه مثال می‌زند. نمونه نخست وی مربوط به حکم سنگسار زناکار است: «در برخی موارد امام به صراحت به آیه مورد بررسی ارجاع می‌دهد و در موارد دیگر مفسر است که ارتباط میان گزارش و آیه را ایجاد می‌کند. برای نمونه این حکم که «زناکاران، زن یا مرد، هر یک از آنها را صد ضربه شلاق بزنید» (نور ۲: ۲۴) در تفسیر اخباری متعلق به عبدالعلی بن جمعه حویزی (م. ۱۱۱۲) آمده است و او به دنبال آن چهارده گزارش از امامان آورده است.^{۱۵} این گزارش‌ها درباره حکم امامان راجع به مضمون این قانون و روای که امامان، [به طور خاص] امام علی بن ابی طالب (ع. م. ۴۰)، در مجازات زناکاران اجرا می‌کردند سخن می‌گویند. محوریت برخی گزارش‌ها بحث بر سر مجازات سنگسار برای زناکاران است. (به این معنا که آیا این حکم با یک آیه گم شده از قرآن ایجاد شده است یا به واسطه سنت) تمرکز سایر گزارش‌ها بر تمایز میان زناکاران آزاد و بردگان است. با این همه هیچ کدام از آنها را نمی‌توان اخبار تفسیری در نظر گرفت؛ چون در هیچ یک از آنها این آیه قرآن با نظریه فهم معنی یا دلالت فقهی آن، نه نقل شده و نه [حتی] بدان ارجاع داده نشده است. در یک حدیث یادی از آنچه آیه گمشده الشَّيْخَةُ وَالشَّيْخ ... نامیده می‌شود وجود دارد و اینکه چگونه این آیه جواز مجازات سنگسار را برای زناکاران ایجاد کرده است، اما این ارجاعی به یک متن قرآنی «ادعایی» و معنی‌نمایی آن است، نه به متن خود قرآن. ارتباط میان آیه دوم سوره ۲۴ (نور) و اخباری که حویزی فهرست کرده، به وسیله هم‌مکانی آنها تقویت شده، نه به واسطه شرحی صریح بر این آیات توسط امامان. (گلیو، ص ۲۳۲)

وی در ادامه مسئله ربط روایات با آیات در تفاسیر ماثور را مطرح و آن را چنین نقد کرده است که ضابطه خاصی میان مؤلفان حاکم نبوده است: «اخبار تفسیری ثبت و ضبط شده منسوب به امامان به طرز بی‌تناسبی به آیاتی مرتبط شده‌اند که ارائه قرائت فرقه‌ای خاص از آنها بدون تطبیق یا توضیح ممکن نیست. این خوانش یا برداشت همواره با یکی از این دو مورد در تضاد است: خوانش «واضح» (به دلیل

۱۳. راد، علی؛ «گونه‌شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»؛ دو فصلنامه تفسیر اهل بیت (ع)، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.

۱۴. محمدعلی مهدوی راد، «تفسیر ماثور»، تفسیر قرآن، چاپ دوم، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۹ ش.

۱۵. عبدالعلی بن جمعه الحویزی، نور الثقلین، تصحیح هاشم الرسولی المحلاتی (قم)، ج ۳، ص ۵۶۹-۵۷۱.

وجود اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه را به اثبات رساند.^{۱۵}

- دیدگاه گلیودر تحلیل روایات ذیل آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» مناقشه برانگیز است. ابتدا باید به یاد داشته باشیم که پیش از گلیودر برآشرد مقاله خود این آیه را دال بر تحریف قرآن از نگاه شیعه تلقی کرده است، پس توجه به مثال گلیودر اینجا مهم و شایسته بررسی است. برآشرد در بخش «تفسیر مبتنی بر دستبردهای متنی در قرآن» از مقاله خود به روایت «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» به عنوان نمونه نخست استناد کرده و آن را بر نقصان قرآن تحلیل کرده است. وی در این باره می نویسد: «تفسیرهای مبتنی بر دستبردهای متنی بر این فرض امامی پایه گذاری شده اند که متن قرآن معیوب و ناقص است و این وظیفه مفسر است که از متن «درست» پرده بردارد و مراد «اصلی» آن را آشکار سازد. از این قبیل موارد می توان به عنوان نمونه از دگرخوانش متنی ائمه (امامان) به جای ائمه (جامعه) یا خوانش های دیگری یاد کرد که در آنها تغییرات اندکی در خود کلمه امام داده شده است. این دگرخوانش ها چنین القای کنند که نهاد امامت و دیگر اصول مرتبط با آن ریشه در قرآن دارند». اینکه چرا گلیواین مثال را برای تبیین روایت تفسیری انتخاب کرده است، شاید اثرپذیری وی از مقاله برآشرد را برساند. حال فارغ از انتخاب و اثرپذیری گلیو از برآشرد، در نقد برداشت های این دو خاورشناس باید گفت که این روایت جنبه تفسیری داشته و دلالتی بر تغییر یا کاستی در متن قرآن ندارد و ادعای هر دو نادرست است. توجه به اینکه سودمند است که کاربرد کلمه ائمه در قرآن برای انبیا به عنوان هادیان جامعه انسانی رایج است. نمونه روشن آن آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» درباره ابراهیم (ع) از پیامبران اولوالعزم است. هر چند ابراهیم (ع) یک شخص بیشتر نبوده است، اما قرآن وی را به امت توصیف کرده است. مفسران شیعه و سنی در معناشناسی این کاربرد بر این رأی اتفاق نظر دارند که وجه اطلاق امت بر ابراهیم (ع) به دلیل نقش برجسته وی در دوران خود بوده است و تبیین های متنوعی از این برجستگی شخصیت وی صورت گرفته است. ابراهیم (ع) به تنهایی واجد تمامی صفات کمالی است که در یک امت جمع می شود. ابراهیم امت است، یعنی اینکه معلم است به سان امامی که دیگران به وی اقتدا می کنند. این کهن ترین دیدگاه تفسیری است که شافعی^{۱۶} و صنعانی^{۱۷} آن را گزارش کرده است. برابر این رأی که در میان صحابه و تابعان رایج بوده است، مراد از امت بودن ابراهیم امامت وی بر دیگران در هدایت آنان می باشد. شیخ طوسی این دیدگاه و مشابه آن را چنین از مفسران تابعی گزارش می کند: «فقال ابن مسعود: معناه إنه معلم الخیر قدوة «قانتا لله» مطيعاً. قال بعضهم: كان

ذا أمة «قانتا لله». وقال قتادة: معناه إنه امام هدى... وقيل: جعل «أمة» لقيام الامة به».^{۱۸} این روایت بر فرض صحت سندی و عدم تصحیف می تواند بدین معنا حمل شود که ترکیب «خیرامت» را به دلیل علاقه مشابهت به مقام امامت تفسیر و بر مصادیق خارجی آن تطبیق نموده است؛ همان طوری که مفسران صحابه و تابعان امت بودن ابراهیم (ع) را بر امامت وی در هدایت دیگران تبیین نموده اند. این روایت و مشابه آنها را می توان از طریق اسلوب های ادبی چون عطف بیانی یا بدل معنوی یا استعاره مفهومی و مجاز توجیه پذیر دانست. برای نمونه معمر بن مثنی امت در همین آیه را مجاز از امام دانسته و چنین معنا کرده است: «أما قوله: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا» (۱۶ / ۱۲۰) أي كان إماماً مطيعاً، ويقال أنت أمة في هذا الأمر، أي يؤتم بك».^{۱۹} متأسفانه برآشرد و گلیو از روی سهوی غفلت روایت را از مسیر اصلی خود منحرف نموده و بر غیر مراد گوینده تأویل کردند.

- هر چند تحلیل گلیو از تفسیری نبودن همه روایات رجم ذیل آیه مجازات زنا بنا بر مبنای وی در تعریف روایت تفسیری درست می باشد، اما باید به این نکته توجه داشت که حویزی و دیگر مؤلفان جوامع تفاسیر روایی خود به این مهم آگاه بودند و هدف آنان از گزارش این دست از روایات تفسیر موضوعی - روایی یا ارائه فواید تاریخی و فقهی مرتبط به موضوع آیه بوده است. به بیان دیگر رویکرد آنان در گزینش و گزارش روایات ذیل آیات، اعم از تفسیر به معنای معناشناسی مصطلح بوده است. بهتر بود گلیو به جای فراقنی فرقه گرایی علیه این تفاسیر، بدون هیچ پیش داوری ارزشی به تبیین مبانی و رویکرد حویزی در تفسیر وی می پرداخت. تلاش وی بر فرقه گراییه نشان دادن تفاسیر ماثور شیعه داوری منصفانه ای از این تفاسیر نیست؛ زیرا این امر کاملاً طبیعی است که مؤلفان این تفاسیر حسب مبانی کلامی شیعه به آیاتی که بنیان های اعتقادی شیعی به شمار می آیند توجه بیشتری مبذول کرده باشند. از تعبیر آقای گلیو در فرقه گراییه خواندن این روایات ممکن است به ذهن مخاطب چنین تداعی شود که این روایات چندان اعتبار ندارند و اصل دلالت آیات بر اعتقادات شیعه محل تردید است.

ج) شیوع فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان

معادل معنایی نخستین هرمنوتیکی است که گلیو به آن در رتبه نخست از فنون تفسیری به کار رفته در روایات تفسیری امامان پرداخته است که به نظرمی آید تقدم آن به دلیل فراوانی این گونه و سادگی بحث از آن بوده است. برابر تحلیل گلیو در این فن امام بدون هیچ گونه توضیح یا توجیه درباره معنای آیه در قالب گزاره ای ساده اظهار نظر می کند. همچنین از معانی محتمل دیگر و استدلال های اقناعی برای معنای ارائه شده نیز در این روایات رد پایی دیده نمی شود. از نگاه گلیو فن بیان

۱۵. بنگرید: فهیمی تبار، حمیدرضا؛ اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه؛ دانشگاه امام صادق (ع)، تهران: ۱۳۹۰.

۱۶. شافعی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۴۲.

۱۷. صنعانی، عبد الرزاق، المصنف، ج ۲، ص ۳۶۰.

۱۸. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۳۷.

۱۹. معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ج ۱، ص ۹۹.

معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان از محدود مواردی است که تحت سیطره مضامین فرقه‌ای شیعه قرار نگرفته است و از گستره موضوعی و فراوانی خاص برخوردار است. (گلیو، ص ۲۶۴) از نگاه گلیو ادوات دال بر این فن عبارتند از: «یعنی، آی و معنی» و البته گاهی ادوات این فن در بیشتر موارد حذف شده‌اند. (گلیو، ص ۲۷۰) از نگاه گلیو صرف بیان معنی یا مصداق، خواه با اداتی همچون *أَي* یا *يَعْنِي* یا بدون آن، حجم عمده سخنان تفسیری منسوب به امامان را در آثار حدیثی امامیه تشکیل می‌دهد. «معنی» آیات [از این طریق] بیان می‌شوند و هر چند این، به خودی خود، آشکارکننده برخی مواضع کلامی و فقهی است که ظاهراً امامان از آنها دفاع می‌کرده‌اند، پذیرش آنها تماماً متکی بر پذیرش وثاقت و اعتبار مفسر (امام) است. این یک فن رایج در تفسیر اولیه قرآن بوده است، بنابراین در اینجا به طور ویژه مطلب قابل توجه زیادی وجود ندارد. (گلیو، ص ۲۷۱) از نظر گلیو از این فن برای دو هدف بیان معنای متن آیات و بیان مقصود خداوند استفاده شده است. کلیدواژه‌های مشترک این فن «آی»، «یعنی» و «معنی»... است که امام در ابتدای بیان معنای آیه از آنها استفاده کرده است. وی نمونه‌های متعددی از کاربرد این فن در اخبار تفسیری را مثال زده است. از جمله آنها تفسیر کلمه آب در آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۲) به باران و تفسیر تعمیم‌گرایانه ثمرات از میوه به هر رستنی از زمین است که وی ساده بودن این اقدام امام را چنین توجیه کرده است: «نخست این عبارت ساده ادبی: «آب از آسمان»، با عبارت «بدین معناست» (یعنی) به «باران» تفسیر شده است. در اینجا فرایند، در گام نخست یک عبارت پردازی مجدد برای یک عبارت شاید غیرمعمول یا جایگزینی آن با یک واژه یا عبارت پیش‌پاافتاده و معمولی‌تر است. با این حال جا دارد کسی بیندیشد این عبارت که کاملاً صریح و بدون ابهام است (آبی از آسمان چه چیزی جز «باران» می‌تواند باشد؟ ضمناً تفسیر لفظی امام هیچ تفاوتی با معنی خود عبارت ندارد (ی. باران عملاً همان آبی است که از آسمان فرود می‌آید). اگر عبارت «آب از آسمان»، آن طور که من گمان می‌کنم، بدون ابهام باشد، جا دارد کسی پرسد چه نیازی به تعلیقه امام (یعنی «باران») بوده است؟ ممکن است این عبارت [قرآنی] هر چند گویا و صریح، اما بد ترکیب و غیرمعمول بوده باشد. شاید هم به این دلیل باشد که روال کار امامان این بوده است که هر واژه یا فقره‌ای را تفسیر کنند (تعلیقه بزنند) نیز ممکن است در واکنش به یک برداشت دیگر (شاید ادبی) از این فقره باشد که یکی از مخالفان ارائه کرده است». (گلیو، ص ۲۶۵) کاربرد دوم یعنی - بیان مقصود خداوند - در تبیین معنای ثمرات در این آیه به کار رفته است که در حقیقت مراد خداوند فقط میوه‌ها نبوده است، بلکه آنچه که از زمین در اثر باران می‌روید به کار رفته است. وی در این باره می‌نویسد: «در قسمت دوم چیزی بیش از اشاره به استعاره (یعنی مجاز به آن مفهومی که در تفاسیر متأخر فهمیده شده) وجود دارد. میوه‌ها برآیند که [منبع] تغذیه شما باشند؛ یعنی: نه تنها میوه‌ها (الثمار) به معنی دقیق کلمه، بلکه هر آنچه باران سبب رویش آن از زمین می‌شود (مِمَّا يُخْرِجُهَا مِنَ الْأَرْضِ). برخلاف مثال نخست (که در آن [کلمه] «یعنی» تعلیقه‌ای بر یک عبارت بالقوه بد ساخت را پیش رو می‌نهد)، نقش تفسیر در اینجا تعمیم مصداق یک لفظ کنایی است - میوه «به معنی» همه چیزهایی است که باران از زمین «بیرون می‌آورد» - (یک کاربرد مجازی دیگر؟). گرچه امام احتمالاً این دو پدیده متنی را متفاوت می‌بیند (تعلیقه و کنایه)، در هر دو مورد برای ارائه معنای تفسیری از عبارت «یعنی» استفاده می‌کند. ممکن است یعنی در اینجا صرفاً به معنی «آنچه گوینده می‌خواسته انتقال دهد» باشد». (گلیو، ص ۲۶۵-۲۶۶)

البته گلیوگاه کاربرد «یعنی» را مبهم دانسته است که به هر دو کاربرد بیان معنا و بیان مقصود می‌تواند باشد. مثال وی تبیین معنای فعل فاء در آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات / ۹) است. وی در تحلیل روایت امام صادق (ع) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «امام از بیان بالقوه ابهام‌آلود یعنی استفاده می‌کند (که هم‌زمان می‌تواند به هریک از این دو معنی باشد: «متن بدین معنی است که...» و «منظور خدا این است که...»)

از نظر آقای گلیو اخبار تفسیری در مقایسه با تفاسیر اخباری دارای ویژگی‌های خاصی است که به آنها اهمیت و کارآمدی ویژه‌ای در بازشناسی نظریه هرمنوتیک امامیه می‌بخشد. ویژگی‌هایی چون «قدمت زیست شفاهی و مکتوب قبل از تدوین جوامع حدیثی» و «فقدان نشانه‌های کافی برای اثبات مجعول بودن آنها» گویای باورمندی وی به وثاقت تاریخی و متنی این اخبار است.

تا تعریف زبان شناختی یک عبارت قرآنی را ارائه دهد که همین به نوبه خود، رسیدن امام به یک هدف تفسیری (ازپیش انتخاب شده) را مقدور می سازد. هدف امام در اینجا این است که نشان دهد تعریف لغوی فعل فاء نه تنها مفهوم تبعیت (از دستور خداوند) را دربردارد، بلکه شامل «بازگشت» به یک تبعیت مورد توافق از قبل نیز هست. البته چنان که امام اظهار می کند، گوینده (خدا) وقتی از این فعل استفاده کرده، همین معنی را قصد کرده است. با این همه نحوه به کارگیری مفهوم «معنی» توسط امام در اینجا (یعنی استفاده از واژه یعنی) تنها برای تعیین چیزی که گوینده قصد کرده (همچون نمونه های باران / میوه که در بالا ذکر شد) نیست، بلکه برای آن است که یک تعریف زبانی ویژه (و به طور خاص سودمند) از این فعل را بیوراند. با این کار، تفسیر امام با گزاره ای علمی پیوند می خورد که [می گوید] یک فعل خاص، در زبان یک معنی خاص دارد. این مهم است که تشخیص دهیم، صرف تأکید امام بر اینکه متن قرآنی «به معنی» چیزی است، در همه موارد ناظر به آنچه خداوند قصد کرده منتقل سازد نیست، بلکه می تواند ناظر به این باشد که چگونه عبارت مورد بررسی در چهارچوبی از معانی لغوی (احتمالاً معادل «معانی حقیقی» یا حقیقت در اصول فقه متأخر) قرار می گیرد. این معنی لغوی ممکن است با معنی مراد خدا تطابق داشته باشد، اما عبارت یعنی منحصرأ برای مواردی که معنی لغوی و معنی مورد نظر امام برهم منطبق اند استفاده نمی شود». (گلیو، ص ۲۶۶)

گلیو در بخش پایانی بحث از فن معادل معنایی تقریباً می پذیرد که از کلمه «یعنی» گاهی در تطبیق آموزه های شیعی بر واژگان مبهم قرآنی نیز استفاده شده است که به نوعی نگاه فرقه گرایانه در آنها حاکم بوده است. بنابراین در چنین روایاتی که رویکرد فرقه گرایانه دارند کاربرد کلمه یعنی تنها از باب تطبیق فقرات قرآنی با آموزه های شیعی اهمیت دارد، نه از باب مذاقه های عالمانه برای یافتن معانی واژگان. وی تطبیق کلمه ذکری در آیه «وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا * الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا» بر ولایت امام علی (ع) را نمونه روشنی از کاربرد یعنی در این روایات دانسته است. گلیو تصریح دارد که تفسیر ارائه شده «فرقه گرایانه است و از طریق بسط یک خوانش استعاری از آیه حاصل شده است». (گلیو، ص ۲۶۷ - ۲۶۸)

گاهی از کلمه «یعنی» برای تقریب به ذهن تعاریف صفات الهی نیز استفاده شده است که به طور معمول در آیات کلامی به کار رفته است. نمونه آن روایت هشام الجوالیقی است که نقل می کند «من از امام جعفر درباره سخن خداوند، سبحانه الله (شکوه مند باد خدا)، پرسیدم: «منظور از آن چیست (ما یعنی به)؟» او گفت: «تنزیه او».^{۲۰} «تنزیه او» ناظر به خلّو او از صفات انسانی است. در اینجا این تأکید ضد تجسیمی در حدیث متقدم شیعه، تفسیری ساده از عبارت قرآنی با واژه یعنی است. (گلیو، ص ۲۶۸) در یک جمع بندی نقش تفسیری کلمه یعنی در اخبار تفسیری شامل تعلیقه ساده («آبی از آسمان» یعنی «باران»)، تعیین لغوی و تعریفی (فاء صرفاً به معنی «بازگشت» نیست، بلکه بازگشت به تبعیت از یک امر مورد توافق قبلی است)، واضح سازی فقرات استعاری («میوه» به معنی همه محصولات است که از زمین به دست می آید) و اشارات کلامی و فرقه گرایانه است. (ذکری به معنی ولایت علی). کاربرد یعنی عموماً بر آشکار کردن معنی [مورد نظر] گوینده تمرکز یافته، در عین حال در برخی مواقع برای یک تعریف معین [که مفسر از پیش در نظر گرفته است] استفاده می شود که اتفاقاً از معنی [مورد نظر] گوینده هم تبعیت می کند. (گلیو، ص ۲۶۹)

همچنین از نگاه گلیو مفهوم و کاربردهای معنی وای نیز مشابه یعنی است: «کاربرد واژه معنی نیز مشابه یعنی است. از امام موسی کاظم سؤال شد: منظور خدا چیست (ما معنی قول الله) که می گوید: یگانه مهربان

معادل معنایی نخستین فن
هرمنوتیکی است که گلیو به
آن در رتبه نخست از فنون
تفسیری به کاررفته در روایات
تفسیری امامان پرداخته
است که به نظر می آید تقدم
آن به دلیل فراوانی این گونه
و سادگی بحث از آن بوده
است. برابر تحلیل گلیو در
این فن امام بدون هیچ گونه
توضیح یا توجیه درباره
معنای آیه در قالب گزاره ای
ساده اظهار نظر می کند.

۲۰. این فقره در مواضع پرشماری از قرآن یافت می شود، از جمله: ۲۳ (مؤمنون)، ۹۱، ۲۸ (قصص)، ۶۸، ۳۷ (صافات)، ۱۵۹، ۵۲ (طور)، ۴۳، ۵۹ (حشر)، ۲۳.

۲۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۸.

تصرف و تغییری از سوی راویان یا شارحان در تفاسیر روایی گزارش شده‌اند؛ زیرا احتمال ادراج راوی و نقل به معنا همچنان مطرح است که در صورت اثبات، فرضیه کاربرد عین این کلمات از سوی شخص امام را متزلزل خواهد نمود که متأسفانه نویسنده در این باره بحث نکرده است و این پیش فرض سبب داوری‌های خاصی از سوی ایشان نسبت به شأن تفسیری این روایات منجر شده است. البته شاید بتوان از ایشان چنین دفاع کرد که وی اصل را بر عدم ادراج یا عدم نقل به معنا قرار داده است که در این صورت ضرورت داشت وی روایات مشابه هریک از این متون را با استفاده از روش خانواده حدیث و دقت‌های سندشناسی و رجالی گردآوری می‌کرد تا روشن می‌شد که آیا در متن معیار نیز چنین واژگانی به کار رفته است یا اینکه تنها در برخی از نقل‌ها این کلمات وجود دارد؟

- در تطبیق ذکر بر ولایت امام علی (ع) شایسته بود که تصریح شود این موارد از باب معناشناسی مفسرانه آیات نیستند، بلکه از باب جری و تطبیق می‌باشند، ولی نویسنده این نمونه را برخلاف نمونه‌های پیشین در شماره معادل معنایی آورده است. هر چند قصد گلیو اشاره به کاربرد کلمه «یعنی» در آموزه‌های فرقه‌گرایانه شیعی بوده است، اما باید توجه داشت که محدوده بحث وی تفسیر بوده است و نه تأویل یا جری و تطبیق آیات. اگر چنین قصدی را از اول داشت لازم بود در ابتدای مقاله به روشنی بیان می‌کرد، حال آنکه برابر تعریف وی از روایت تفسیری این‌گونه احادیث از شمول بحث وی خارج هستند؛ زیرا هیچ تبیین معناشناسی از کلمات آیه ارائه نمی‌کند.

- در مجموع دقت نظر گلیو در تحلیل گستره و کارکردهای ادوات فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان تحسین‌برانگیز و قابل تقدیر است. به نظر می‌آید چنین توجه و دقت نظری بدیع و بی‌سابقه باشد. بر حدیث‌پژوهان شیعی سازماندهی که این التفات و دقت نظر ایشان در واکاوی ادوات تفسیری در روایات را الگو قرار داده و روایات تفسیری را از این منظر بررسی نمایند.

د) فن تعلیقه‌های توضیحی

تعلیقه‌های توضیحی دومین فنی است که از نگاه گلیو در اخبار تفسیری امامان قابل بازیابی است. مقصود وی از این فن روایاتی «هستند که در آنها امامان از صرف بیان معنی آیات فراتر می‌روند و توضیح می‌دهند که چرا این آیه به این معنی است. این توضیحات هر چند از منظر کلام امامی تکامل یافته و احتمالاً بی‌فایده به نظر می‌رسد، نشان‌دهنده بافت احتمالی‌ای هستند که این گزارش‌ها در آن شیوع یافته‌اند». (گلیو، ص ۲۷۱) وی اهداف امامان از کاربری این فن در تفسیر قرآن را در جمع‌بندی خود از مثال‌های بررسی شده چنین تقریر می‌کند: «به نظر می‌رسد که امامان نمی‌خواسته‌اند صرفاً حکم را بیان کنند، بلکه گذشته از آن مایل هم بوده‌اند که توضیح دهند چرا این

برآورنگ نشسته است (طه (۲۰): ۵)؟ موسی پاسخ داد: «او بزرگ و کوچک تسلط دارد».^{۲۲} همچون یَعْنی، واژه معنی (= معنی مورد نظر گوینده / مصداق، اما شاید هم دلالت کلامی) نیز چیزی کاملاً متمایز از معنی لغوی تعبیر شده است. (این تمایز، در هر صورت، یک فرض مبنایی در تفسیر تمثیلی است) وقتی استفاده امام از حرف ای «بدین معنی که» را بررسی قرار می‌کنم، می‌بینم که طیف کاربردها برای یَعْنی در اینجا هم تا اندازه‌ای منعکس شده است. کاربرد مناسب [آن] ارائه یک تعلیقه به همان شیوه کاربرد یَعْنی است. برای نمونه [در باره آیه] و او یافت تو را در خطا و هدایت کرد [تورا] (۹۳: [ضحی]: ۷) از امام [علی] رضا نقل شده است: «و او یافت تو را در خطا بدین معنی است (یعنی): با مردم و هدایت کرد [تورا] بدین معنی است (ای) که آنها را به دانش تو هدایت کرد».^{۲۳} در کاربرد هر دو واژه ای و یَعْنی، اطلاعات مکمل ارائه شده است تا مصادیق و نهایتاً معنی عبارات قرآنی به ظاهر مبهم وضوح یابند. در برخی موارد ای بیانگر توضیحی برای معنی آیه است که از معنی ظاهری آن جداست: «در فاصله طول دو کمان یا نزدیک تریود» (نجم (۵۳): ۹). از [جعفر] صادق نقل شده است: «بدین معنی است که (ای)، بلکه نزدیک تریود».^{۲۴} (گلیو، ص ۲۶۹-۲۷۰)

ارزیابی

- دقت نویسنده در تبیین چرایی اقدام امامان در ارائه بیان‌های ساده از آیات به‌ویژه در تفسیر آب آسمان به باران قابل تقدیر است، اما درنگ در متن خود روایت نشان می‌دهد که قصد امام در تبیین باران توجه دادن مخاطب به نوع مفید باران بوده است، نه تکرار امری واضح که نویسنده پنداشته است. به سخن دیگر قصد امام تعیین نوع باران بوده است، نه تبیین معنای آب فروستاده از آسمان به باران. البته احتمال دوم نویسنده هم که ناظر به رأی مخالفی در تفسیر باران در این آیه باشد، هر چند محتمل است، اما قرینه برون‌متنی می‌خواهد که باید بررسی می‌شد.

- به نظر می‌آید که تحلیل نویسنده از تبیین ثمرات دقیق نباشد؛ زیرا معناشناسی ثمرات به قرینه سیاق آیه به رستنی‌های زمین مستلزم هیچ کنایه‌ای نیست. از باهم‌آیی ثمرات و ارض آنچه به ذهن متبادر می‌شود، مجموعه رستنی‌هایی است که در اثر باران پدید می‌آیند. شکل‌گیری میوه‌ها نیازمند فرایندی طولانی است که نمی‌تواند مصداق حقیقی این آیه باشد.

- همه تحلیل‌های نویسنده از کاربرد ادوات فن معادل معنایی در این روایات بر اثبات این پیش فرض مبتنی خواهد بود که این واژه از باب ادراج راوی نباشد و آن را شخص امام به کار برده باشد و بدون هیچ‌گونه

۲۲. احمد بن محمد البرقی؛ کتاب المحاسن؛ تصحیح جلال‌الدین الحسینی؛ تهران: ۱۳۷۰/۱۹۵۱، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲۳. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۷۷، (ش ۱ که از ص ۱۷۴ آغاز می‌شود).

۲۴. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷.

حکم چنین است. هدف ایشان از انجام این کار را دست‌کم به دو شیوه می‌توان تفسیر کرد. از یک سو چهره آنها این‌گونه ترسیم می‌شود که می‌دانند کارکرد سخنانشان فراتر از افتاء‌های ساده آموزه‌های فقهی است که می‌تواند برای شیعیان منبع قانون باشد. در این گزارش‌ها فرد امامان را چنین می‌یابد که در یک بحث عقلانی رایج شرکت می‌کنند یا (به گونه‌ای مستقیم‌تر) به چالشی فکری پاسخ می‌دهند. اگر قضیه هیچ یک از اینها نباشد، پس دست‌کم آنان در حال تدارک راه‌هایی هستند که پیروانشان به وسیله آنها بتوانند به نمایندگی از امامان [در مباحث] شرکت کنند و [به ایرادها] پاسخ دهند. از سوی دیگر امامان با پرده‌برداری از چگونگی اجرای عمل تفسیر، نه تنها استدلال‌هایی جداگانه برای آیات خاص در اختیار پیروانشان می‌گذارند، بلکه به آنان روشی آموزش می‌دهند که بتوانند در هر جای دیگری نیز آن را بر متون وحیانی و الهام‌گونه (که احتمالاً [علاوه بر قرآن] شامل اقوال خود امامان هم می‌شود) اعمال کنند. سخنانی همچون مواردی که در بالا به آن اشاره شد، می‌تواند در خدمت تجهیز جامعه به هرمنوتیکی برای کوشش‌های تفسیری آینده باشد. در اذهان مفسران [مقیم در] سنت شیعی (متأخر)، کشف یک شیوه تفسیری به این سخن جعفر صادق (ع) گره خورده است: «ما تنها موظفیم که ریشه‌ها (أصول) را به شما بدهیم. وظیفه شماست که شاخه‌ها (فروع) را استنباط کنید».^{۲۵} از نگاه فقیهان متأخر این خبر نه تنها جواز پیروی از تفاسیر امامان را صادر می‌کند، بلکه این اجازه را نیز می‌دهد که براساس یک شیوه تأیید شده، برای موقعیت‌های نوظهور به استخراج معانی جدید از متون بپردازند (یعنی این سخن مبنایی برای اصولیان فراهم می‌آورد تا استدلال مستقل فقهی یا اجتهاد را موجه سازند). (گلیو، ص ۲۷۷)

وی از روایاتی که برای مثال این فن استفاده کرده است، تحلیل‌های جالب و چندوجهی ارائه می‌کند که به لحاظ بافت‌شناسی و روش‌شناختی حائز اهمیت است. از نگاه بافت‌شناسی این روایات در فضایی جدلی میان امامیه با سایر جریان‌ها پدید آمده است و حتی ممکن است ناظر به جریان‌های درون شیعی نیز باشند، پس می‌توان گفت که از نگاه گلیو بافت پدیداری این روایات نزاع درونی و بیرونی امامیه بوده است. به طور معمول از این روش در مناظرات و نزاع‌های علمی استفاده می‌شود تا استدلال خود را برای رقیب استوار بنماید. در این روایات معمولاً با استدلال امامان در توجیه معنای آیات مواجه می‌شویم. از نگاه گلیو از این روش معمولاً «برای غلبه بر حریف در یک بحث علمی صورت می‌گیرد، این شیوه که کسی رهبر خود را

برخوردار از اعتباری منحصر به فرد اعلام کند، غالباً ناکارآمد است. فرد باید برتری تفسیرش را به اثبات برساند و این از طریق نشان دادن اینکه چگونه دیدگاه‌های فردی او بر مبنای یک ساختار نظری و عملی منسجم بنا شده‌اند قابل انجام است. این ضرورت نظری می‌تواند این مسئله را توضیح دهد که چرا گزارش شده که امامان برای دیدگاهشان استدلال می‌آوردند (یا به تعبیر دقیق‌تر، استدلالی را که در ورای دیدگاهشان هست بیان می‌کردند). پس در متون فقهی امامان این‌گونه ترسیم شده‌اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می‌کنند». (گلیو، ص ۲۷۱) بنابراین این‌گونه از روایات که امامان به آشکارسازی استدلال و روش استخراج حکم از آیات پرداخته‌اند در فقه متأخر امامیه بسیار کارآمد بود و دانش اصول و قواعد فقه را سامان داد که پیشتر به دنبال ارائه قواعد استنباط احکام از آیات و روایات بودند. همچنین روایات این فن، نوعی آگاهی از نظریه هرمنوتیکی در تفسیر قرآن میان امامان نیز می‌تواند تلقی شود، البته به شرطی که دچار تناقض تفسیری و تاریخی نشده باشند. گلیو در این باره چنین تصریح دارد: «تمرکز من در اینجا بر گزارش‌های فقهی منسوب به امامان است که بر نوعی آگاهی از نظریه تفسیر قرآن دلالت دارند. طبیعی است که معقول بودن انتساب گزارش‌ها به امامان و (شاید با نگاهی خوش‌بینانه‌تر) احتمال وجود یک نظریه تفسیری منسجم از امامان، دغدغه اصلی چنین پژوهشی باشد. اگر نظریه‌های تفسیری متعارضی ذیل بیانات منسوب به امامان وجود داشته باشد یا اگر بتوان نوعی آگاهی و توانایی در فنون [تفسیری] یافت که خیلی بعدتر در علم هرمنوتیک مسلمانان گسترش پیدا کرده‌اند، آنگاه صحت این انتساب‌ها زیر سؤال خواهد رفت». (گلیو، ص ۲۷۲) نمونه استشهادی گلیو برای اثبات وجود تعلیق توضیحی از نوع استدلال در روایات فقهی، مسئله وجوب قصر نماز مسافر با استناد به آیه «وَإِذَا ضَرَجْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» است. در روایت منسوب به امام باقر (ع) با استناد به تمثیل عبارت «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» به «لا جُنَاحَ عَلَيْهِ» در سعی میان صفا و مروه و سیره نبوی تأیید شده از سوی قرآن، وجوب قصر نماز مسافر تبیین شده است. برابر این روایت حکم قصر نماز مسافر، واجب مفروض بیان شده است؛ زیرا وجوب آن مستند به وحی قرآنی است.^{۲۶} گلیو با استناد به برخی از پژوهش‌های خاورشناسان پیش از خود شبیه مجعول بودن این روایت را به دلیل کاربرد اصطلاح «واجب مفروض» که بعدها در

۲۶. رَوَى عَنْ زُرَّارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهَا قَالَا قُلْنَا لَأَبِي جَعْفَرٍ مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي الشَّفَرِ كَيْفَ هِيَ وَكَمْ هِيَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَإِذَا ضَرَجْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ فَصَارَ الْقَاصِرُ فِي الشَّفَرِ وَاجِباً كَوَجوب النَّمَامِ فِي الْحَضَرِ. قَالَا قُلْنَا: إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ وَلَمْ يَقُلْ أَفْعَلُوا، فَكَيْفَ أَوْجَبَ ذَلِكَ كَمَا أَوْجَبَ النَّمَامُ فِي الْحَضَرِ؟ فَقَالَ ع: أَوْلَيْتُ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الصَّافَا وَالْمَوْتَةِ «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَّافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ وَصَّعَهُ نَبِيُّ ع؟ وَكَذَلِكَ الْقَاصِرُ فِي الشَّفَرِ شَيْءٌ صَّعَتُهُ النَّبِيُّ ص وَذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ. بَنَگَرِد: این باتویه، من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر العفاري (قم، بی‌تا)، ج ۱، ص ۴۳۴.

۲۵. نقل شده در: مستطرفات السرائر ابن ادریس الجلی، ضمیمه السرائر ابن ادریس الجلی (قم، ۱۴۱۱/۱۹۹۰) ج ۳، ص ۵۷۵. این حدیث متأخر شیعی از مجموعه هشام بن سالم (که دیگر برجای نیست) نقل شده است. یک حدیث مشابه از علی الرضا نقل شده است: «بر ماست که اصول را به شما بدهیم و شما شاخه‌ها را برآورید (تفرعوا)» (ابن ادریس، السرائر، ص ۵۷۵، به نقل از کتاب گمشده الجامع احمد بن محمد البرزنجی (م. ۲۲۱/۸۳۶-۸۳۷) صحابی علی الرضا).

اصول فقه در تقسیمات واجب رواج یافت را مردود دانسته است: «نویسندگان بعدی اصول الفقه راجع به یک مقوله خاص از وجوب با عنوان واجب مفروض گمانه زنی کرده اند، گرچه آنها درباره تعریف آن بحث کرده اند و در هر صورت [دیگری] اصلاً قانع کننده نیست که کسی بگوید ما در اینجا یک پیش آگاهی دهی از اصطلاحات اصولی (خیلی متأخر) داریم». (گلیو، ص ۲۷۳) اما به روشنی وجود این اصطلاح در روایتی از کتاب فقه الرضا در بیان حکم شست و شوی های واجب را نوعی ادخال متأخر دانسته است: «در فقه الرضا منسوب که به امام علی الرضا (م. ۲۰۳) است، آنجا که یک مجموعه سه گانه شست و شوی (اغسال) واجب با عبارت واجب مفروض توصیف شده است، هر چند در اینجا تقابل با شست و شوهای دیگری است که سُنَّة یا مُباح (جایز) هستند، همین نشان می دهد میان واجب مفروض و مقوله عام تر واجب تمایز آشکاری وجود ندارد. وارد کردن اصطلاح واجب مفروض به خوبی می تواند یک ادخال متأخر در این خبر باشد تا همخوانی پیشینی آن را با احکام تضمین کند». (گلیو، ص ۲۷۴) به همین سان وی وجود فعل امر اقصر و در روایت دوم دعائم الاسلام از امام باقر (ع) در بیان حکم وجوب قصر نماز مسافران نوعی نفوذ اصطلاحات اصول فقهی متأخر در احادیث دانسته است. (گلیو، ص ۲۷۵) وی در ادامه تذکر داده است که در این روایات امام از فن مفهوم مخالف آیه در تعبیر لاجنّاح علیکم نیز در تبیین وجوب بهره برده است. این فن بعدها در اصول فقه یکی از شیوه های اکتشاف معنا به کار رفته است: «با این حال این عبارت می تواند از یک فن تفسیری دیگر که ظاهراً امامان به کار گرفته اند پرده بردارد؛ «دلاله ضمنی منفی» (که در نگاشته های اصولی متأخر با عنوان مفهوم المُخالفَة شناخته می شود). استدلال این گونه به پیش می رود که وقتی خدا می گوید: اگر به دور صفا و مروه بچرخید گناهی بر شما نیست، پس تلویحاً اشاره به این دارد که اگر به دور آن دو نچرخید، گناه کرده اید».

ارزیابی

- تحلیل گلیو از زمینه ها، اهداف و کارکرد روایات فن دوم نشانگر دقت نظری در شناخت گفتمان تاریخی این روایات است. به واقع وی در تحلیل زمینه های تاریخی و کلامی صدور این روایات توفیق یافته است که اصل تاریخی نگری را در فهم و تبیین آنها به درستی به کار بندد و به نتایج درستی نیز دست یابد؛ از این رو کاستی چندانی در کلان مباحث وی دیده نمی شود.

- ناکارآمدی سبک جدلی در روایات که گلیو آن را برای توجیه روی آوردن امامان به ارائه استدلال و شیوه استنباط معنا از آیات بیان کرده است، چندان دقیق نیست؛ زیرا گاهی این سبک پرسش و پاسخ ناظر به ادبیات رایج در دوره خاص یا پرسشگری های راویان نخبه ای باشد که امام را ناگزیر به اتخاذ این تکنیک تفسیری کرده است.

- واقعیت این است که ادعای گلیو «در متون فقهی، امامان این گونه ترسیم شده اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می کنند» عمومیت ندارد که امامان همه اصول و قواعد رایج در فقه متأخر امامیه را بیان کرده باشند. بلکه عالمان این اصول را از روایت و سیره تفسیری آنان اکتشاف کرده اند، هر چند که در مواردی اشاره به قواعد استنباط در روایات امامان نیز دیده می شود. نزاع اخباریان با اصول در اعتبار برخی از قواعد و تحلیل های اصول فقه نمونه نقض این ادعاست.

- مقصود گلیو از موانع فراروی اعتبار نظریه هرمنوتیکی امامان، وجود نظریه تفسیری متعارض ذیل آیه مورد بحث و اثبات پدیداری متأخر این فن در هرمنوتیک اصول فقهی مسلمانان است که می تواند نشانه ای بر ادخال تاریخی این قواعد فقهی در این روایات به شمار آید. البته هر چند تردیدهای گلیو محتمل به نظر می آید، اما قابل نقد نیز هستند؛ زیرا به نظر می آید که پیش فرض وی در طرح این احتمالات فرضیه رشد وارونه اسناد و تمایل به پذیرش ایده ساخت در تشخیص روایات مجعول می باشد. برابر فرضیه نخست

گلیو در بخش پایانی بحث از فن معادل معنایی تقریباً می پذیرد که از کلمه «یعنی» گاهی در تطبیق آموزه های شیعی بر واژگان مبهم قرآنی نیز استفاده شده است که به نوعی نگاه فرقه گرایانه در آنها حاکم بوده است. بنابراین در چنین روایاتی که رویکرد فرقه گرایانه دارند کاربرد کلمه یعنی تنها از باب تطبیق فقرات قرآنی با آموزه های شیعی اهمیت دارد، نه از باب مذاقه های عالمانه برای یافتن معانی واژگان.

اساساً اصل مذهب و منابع آن در یک فرایند تکاملی معکوس شکل پذیرفته است و الزاماً روایات متعلق به تاریخی که اسناد آنها ادعا دارند نیستند و محتمل است که پسینیان آنها را بر ساخته و به امامان نسبت داده اند. فرضیه دوم نیز بر این شاخص تأکید دارد که وجود نزاع و اختلاف در یک مسئله، قرینه ای بر مجعول بودن آن است و به طور معمول نزاعی بودن مسئله بستری برای جعل می باشد. تعارض هم در فرضی می تواند دلیل نقض صحت روایت باشد که قابل رفع نباشد.

- استفاده از اسلوب بیانی «لا جناح علیکم» یکی از فنون تشریع قرآنی در مواردی است که حکم موضوع دارای پیشینه ای مشکوک و غیر معتبر نزد مخاطب است و قرآن بطلان آن را اعلام می دارد. همان طوری که در سبب نزول کاربرد این اسلوب در آیات مربوط به حج گزارش شده است، نزول این آیه با این تعبیر برای زدودن انگاره جاهلی بوده است که توهم منع در سعی بین صفا و مروه را به دنبال داشت. بهتر بود نویسنده به زمینه های تاریخی نزول این آیه در روایات تاریخی و کتب اسباب نزول می پرداخت.

- روشن است که روایات در فرایند تحمل و نقل از سوی راویان و همچنین از سوی محدثان در مقام گزارش در کتاب های حدیثی به ویژه کتاب هایی چون دعائم الإسلام که به سبک فقه روایی تدوین شده اند، دچار نقل معنا، اختصار و دگرگونی های متنی شده اند. ادله گلیو در عدم شیوع یا رواج اصطلاحات صیغه امر، مفهوم مخالف و همانند آن دو در عهد امامان چندان اقناع کننده نیست و از اثبات آن در کتب اصول فقه دوره متأخر سلب آن در دوره صدور روایات به دست نمی آید. به نظر می آید که قواعد معناشناختی و زبان شناسی همواره از ابتدا رایج بوده است و فقط به صورت مکتوب تدوین نشده بودند. چنین نیست که وجود برخی از قواعد معناشناختی در کتب اصول فقه الزاماً به مفهوم فقدان آن در دوره های پیشین باشد. همچنین اثر پذیری اصول فقه شیعه از اهل سنت را در طرح برخی از این قواعد نیز نباید از نظر دور داشت.

هـ) فن تفسیر لغوی

از نگاه گلیو توجه به مباحث لغت شناسی و زبان شناسانه متن قرآن در اخبار تفسیری منسوب به امامان بسیار اندک و گاه مبهم است. از این کمترین توجه به زبان قرآن را در این روایات شاهد هستیم و شواهد ناکافی برای کار بست روش لغوی در تفسیر امامان وجود دارد، هر چند نمونه های پراکنده ای هستند که می توان برای اصل کاربرد این فن به آنها استشهاد کرد. (گلیو، ص ۲۷۸) وی سه نمونه از کاربرد مباحث لغوی از سوی امامان در تفسیر قرآن را یاد آور شده است که یکی از آنها اسلوب نحوی به کار رفته در آیه تطهیر است که افعال آن به جای مؤنث به شکل مذکر آمده است و این نشان می دهد که رأی شیعه در انحصار اصطلاح اهل بیت بر پنج تن و نه همسران رسول خدا، افزون بر روایات دارای دلیل لغوی نیز هست. وی این نمونه را مرهون بر اشر بوده است که به وی یاد آور شده است، ولی به ذکر آن در پانوشت بسنده کرده و چندان آن را محور تحلیل وی قرار نداده است. (گلیو، ص ۲۷۹، پانوشت ش ۳۴) دو نمونه دیگر وی مباحث ادبی آیه وضوء «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» است که شامل اعراب ارجلکم و مفهوم عطف حرف واو در عبارت «وَأَرْجُلَكُمْ» و تعیین متعلق آن از میان دو فعل شستن و مسح نمودن در آیه است. از نگاه گلیو اختلاف نظر در تحلیل ادبی ساختار نحوی این آیه که در معانی حروف برخی از این کلمات و پیوند بخش های آن با یکدیگر رخ نمایی کرده است، علت اصلی اختلاف عمیق شیعه و اهل سنت در چگونگی انجام وضوء می باشد. البته وی یاد آور شده است که شستن پا در وضوء نیز میان فقهای امامیه توصیه شده است و برخی از اهل سنت نیز بر ارجح بودن مسح پا بر شستن دلیل آورده اند. وی در ادامه روایاتی را گزارش می کند که در پرسش و پاسخ هایی که میان راویان و امامان مطرح شده است، چگونگی دلالت آیه وضوء بر وضوی شیعه تبیین شده است. برابراین روایات امام باقر (ع) تصریح دارد که اعراب ارجلکم مجرور است و از تعبیر خفض یا جرّ برای اشاره به اعراب این کلمه در آیه وضوء استفاده می کند. گلیو با استفاده از برخی پژوهش های

در مجموع دقت نظر گلیو در تحلیل گستره و کارکردهای ادوات فن معادل معنایی در اخبار تفسیری امامان تحسین برانگیز و قابل تقدیر است. به نظر می آید چنین توجه و دقت نظری بدیع و بی سابقه باشد.

بر حدیث پژوهان شیعی سازماندست که این التفات و دقت نظر ایشان در واکاوی ادوات تفسیری در روایات را الگو قرار داده و روایات تفسیری را از این منظر بررسی نمایند.

باشند.^{۳۰} با این حال تمام اینها کمابیش حدسی است. به همین اندازه اگر نگوئیم بیشتر، محتمل به نظر می‌رسد که این خبر محصول فضای کوفی متأخر باشد که در آن کاربرد خفص برای اعرابِ حالتِ اضافی (یا مجروری) طبیعی و رایج بود.^{۳۱} (گلیو، ص ۲۸۰-۲۸۱)

وی همچنین کاربرد حرف واو به معنای عطف و اشتراک اعراب معطوف و معطوف علیه را در عهد روایات امام صادق (ع) نمی‌پذیرد و تردید خود را چنین ابراز می‌دارد: «به نظر می‌رسد آگاهی از قاعده معطوف / معطوف علیه یا به کارگیری آن به عنوان یک فن تفسیری در تفسیرهای متقدم نویسندگان دیگر، خیلی کم است یا اصلاً نیست. [البته] نوعی آگاهی از این مفهوم که واو می‌تواند چونان یک حرف ربط هم پایه عمل کند هست، اما این قاعده مشخص که المعطوف والمعطوف علیه باید اعراب یکسان داشته باشند تا اندازه‌ای که من می‌توانم بگویم، در تفسیرهای پیش از زمان جعفر صادق (ع)^{۳۲} دیده نمی‌شود. ضرورت اعراب یکسان در مثال‌هایی که سیبویه نقل کرده به شکل پنهانی وجود دارد،^{۳۳} اما کهن‌ترین عبارت صریح درباره آن خیلی متأخرتر به نظر می‌رسد. در هر صورت این قاعده آن قدر به کرات نقض شده که نمی‌تواند استدلالی قاطع در تعیین اعراب‌ها حتی در سند قرآنی باشد.» (گلیو، ص ۲۸۳)

ارزیابی

- مطالعات جدید تفسیرروایی از شیوع تفسیر لغوی در روایات امامان شیعه حکایت دارند. هر چند دامنه تحقیق گلیووی را در یافتن نمونه‌های محدود کرده است، اما این به معنای عدم کاربست فنون ادبی و لغوی در روایات تفسیری امامیه نیست. امروز در برخی از پژوهش‌های جدید دانشگاهی نمونه‌های فراوانی از تفسیر لغوی امامان بازیابی و تحلیل شده است.^{۳۴} ادعای گلیوهر چند در مقایسه با کثرت روایات لغوی اهل سنت می‌تواند درست باشد، اما به معنای کم‌توجهی به مباحث زبان‌شناسی قرآن و معناشناسی مفردات و اصطلاحات آن در روایات اهل بیت نیست. تحقیقات انجام‌شده در این باره حکایتگر

نحوشناسی خاورشناسان چنین نتیجه می‌گیرد: «رواج یافتن مجموعه اصطلاحات مربوط به اعراب‌های آخر کلمات در نظریه دستوری عربی مدتی زمان برده است و همین خود می‌تواند نشانه‌ای برای [شناسایی] مکتب‌های جغرافیایی و دوره‌بندی آنها باشد. خفص یک اصطلاح متمایز مربوط به مکتب دستوری کوفیان متأخر است که از [موج] غالب در پذیرش گسترده مجموعه اصطلاحات دستوری بصریان جان سالم به در برد تا کاربرد محدودی در آثار دستوری متأخر داشته باشد. برای مثال ابویشر عمرو بن عثمان سیبویه (م. ۷۹۷/۱۸۰) برای حالت صرفی - نحوی اضافی، از همان اصطلاح رایج تر جَرّ استفاده می‌کند. با این همه کاربرد خفص را زودتر از سیبویه نیز می‌توان یافت: این اصطلاح در تفسیر منسوب به محمد گلبی (م. ۷۶۳/۱۴۶) یکی از اصطلاحاتی است که برای حالت اضافی به کار می‌رود^{۳۵} و برای استاد سیبویه، خلیل بن احمد (م. ۷۸۶/۱۷۰) نیز شناخته شده بود، اگرچه به طور نامنسجم از آن استفاده کرده است.^{۳۶} با این همه فقط نزد ابوزکریا یحیی الفراء کوفی (م. ۸۲۲/۲۰۷) است که ما کاربرد منسجم خفص را برای نشانه‌های اعرابی وضع شده در هر دو بُعد صرفی - نحوی و لغوی می‌بینیم. اکنون در اینجا مشاهده می‌کنیم که محمد باقر (ع) (که باید در زمانی بسیار زودتر در سال ۷۳۲/۱۱۴ از دنیا رفته باشد) ساکن مدینه، از مجموعه اصطلاحات مرتبط با مکتب متأخر کوفی استفاده می‌کند. این به خودی خود ممکن است در آغاز غیر معمول به نظر برسد، در عین حال می‌توان آن را با [توجه به] استفاده فراء از مجموعه اصطلاحات «قدیمی»^{۳۷} که پیش از سلطه مکتب [نحوی] بصره وجود داشت و توسط محمد باقر (ع) به کار گرفته می‌شد توضیح داد. این مجموعه اصطلاحات «قدیمی» بنا به فرض رافائل ظلمن، باید در «مکتب» دستوری مدینه و در همان زمان محمد باقر (ع) رایج بوده

27. Cornelis [Kees] H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993), p. 125.

[کرنلیس [کیس] اچ. ام. فرستیخ، دستور زبان عربی و تفسیر قرآن در اسلام اولیه]. درباره انتساب این تفسیر، بنگرید:

On the attribution of this tafsir, see Michael Pregill's article in Chapter Thirteen of this volume [Michael E. Pregill, 'Methodologies for the Dating of Exegetical Works and Traditions: Can the Lost *Tafsir* of *Kalbī* be Recovered from *Tafsir Ibn 'Abbās* (also known as *al-Wāḍih*)?' Karen Bauer, *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, (Oxford, 2013), p. 393].

[مایکل پرجیل، «روش‌های تاریخ‌گذاری آثار تفسیری و احادیث: آیا می‌توان تفسیر گمشده کلبی را از تفسیر ابن عباس (معروف به الواضح) بازیابی کرد؟» در: کارن باور، اهداف، روش‌ها و یافتن‌های تفسیر قرآن (قرون دوم هجری / هشتم میلادی تا نهم هجری / پانزدهم میلادی) ۲۸. کاربرد اصطلاح خفص توسط خلیل در الجمل فی النحو یافت می‌شود و انکار آن توسط سیبویه و ترجیح واژه جز توسط او را ولفدیتریک فیشر در منبع زیر متذکر شده است:

Wolfdietrich Fischer, 'The Chapter on Grammar in *Kitāb Mafāṭih al-'ulūm*', *Zeitschrift für arabische Linguistik* 5 (1985), p. 99.

[ولفدیتریک فیشر، «فصلی درباره نحو در کتاب مفاتیح العلوم»].

29. See Jonathan Owens, 'Case and Proto-Arabic, Part I', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 1 (1998), p. 62, n. 22.

[جانان اُوَنز، «حالت‌های دستور و عربی اولیه، بخش ۱»].

30. Rafael Talman, 'An Eighth-Century Grammatical School in Medina: The Collection and Evaluation of the Available Material', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, no. 2 (1985), pp. 224-36.

[رافائل ظلمن، «یک مکتب نحوی قرن هشتمی در مدینه: گردآوری و ارزیابی مطالب در دسترس»] ۳۱. در اینجا منظور من عمدتاً تفسیرهای مجاهد بن جبر (م. ۷۲۲/۱۰۴)، مقاتل بن سلیمان (م. ۷۶۷/۱۵۰) و محمد کلبی است.

۳۲. بنگرید: ابویشر عمرو بن عثمان سیبویه، الکتاب، همراه با یادداشت‌های محمد هارون (قاهره، ۱۹۶۶)، ج ۱، صص ۳۹۹ و ۴۲۹ و ج ۳، ص ۴۲.

۳۳. بنگرید: مقاله «گونه‌شناسی روایات معناشناخت واژگان قرآنی» نشر یافته در مجله تفسیر اهل بیت (ع)، شماره چهار، ص ۱۲۰-۱۴۹. در چندین پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث قم و تهران تفسیر لغوی در روایات معصومان به راهنمایی پژوهشگر ارجمند جناب استاد مهدوی راد دفاع شده است. همچنین در پایان‌نامه‌هایی با عنوان تفسیر روایی سوره‌های قرآن با رویکرد محض اهل بیت و تطبیقی با اهل سنت این ایده بررسی شده است. نسخه‌هایی از این پایان‌نامه‌ها در کتابخانه دارالحدیث قم موجود است.

اهتمام خاص امامان به این مقوله بوده است. شایان ذکر است قلت نسبی و مقایسه‌ای روایات تفسیر لغوی با شأن امامان در تفسیر قرآن نیز پیوند دارد. به طور معمول مراجعات تفسیری به امامان از جنس مباحث ساده لغت‌شناسی نبوده است، بلکه مسائل پیچیده‌تر تفسیری از آنها پرسش شده است. اما برای خیلی از صحابه و تابعان همین معانی مفردات مسئله‌ای پیچیده بوده و خود اقدام به نقل و گردآوری روایات مرتبط نموده‌اند.

- ادعای گلیو بر وجود شکاف عمیق میان شیعه و سنی در مسئله وضوء چندان با واقعیت جاری در فقه هر دو مذهب منطبق نیست؛ زیرا خود وی نیز اشاره کرده است که اقوال مخالف رأی مشهور نیز در میان هر دو مذهب رایج است. متأسفانه گلیو به این آرای غیرمشهور چندان توجه نشان نداده و حتی ادعاهای خود را به منابع فقهی یا روایی شیعه و اهل سنت مستندسازی نکرده است. به نظر شکاف مد نظری همان رأی مشهور و عرف رایج میان مسلمانان است که چنین تداعی می‌کند که وضوی این دو مذهب قابل جمع نیست. در اینجا به دلیل ضیق مجال تنها به تحلیل شیخ بهایی از فقه‌های امامیه در وجه جمع روایات نبوی در وجوب شستن پاها با مسح آنها در وضوء بسنده می‌کنم. از نظر شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین شیعه قائل به وجوب مسح دو پا بوده و اهل سنت شستن آن دو را واجب می‌دانند. گروه اخیر به دلیل تأثیرپذیری از روایات صحابه، ظهور آیه وضوء^{۳۴} را - که ناظر به رأی شیعه است - به گونه‌ای تأویل کرده‌اند. در این میان شیخ بهایی تأکید دارد که ظاهر آیه وضوء روایات اهل بیت دلالت بر وجوب مسح پاها دارد و دلیل فقه‌های اهل سنت بر شستن دو پا، برداشت‌های نادرست آنان از برخی روایات صحابه است که فعل و قول پیامبر(ع) را در وضوگزارش کرده‌اند. روایات ذیل، عمده مستند اهل سنت در مسئله شستن پاها است: عبدالله بن عمر می‌گوید: در مسافرتی همراه پیامبر(ع) بودیم و نزدیک نماز عصر بود که پیامبر اندکی تأخیر کرد و ما شروع به وضو گرفتن نمودیم، بر پاها مسح کشیدیم که پیامبر ندا زد: بر پشت پاها خود از آتش جهنم بترسید.^{۳۵} ابن عباس می‌گوید: پیامبر(ع) وضو خود را به شستن دو پا ختم می‌کرد.^{۳۶} شیخ بهایی در حل این تعارض بر این عقیده است که تأکید و دستور پیامبر بر شستن پاها، نه از باب وضوء، بلکه به دلیل نجس بودن آنها بوده است. اعراب حجاز - که بیشتر در بیابان‌ها و صحراهای گرم و خشک رفت و آمد داشتند - بیشتر اوقات پشت پاهاشان شکاف برمی‌داشت (همان‌طور که امروزه نیز احوال آنان چنین است) و کمتر دهانه زخم‌های پشت پا، از ته مانده خون پاک بود. در تاریخ مشهور است که آنان روی شکاف زخم‌ها بول می‌کردند و می‌پنداشتند که بول شکاف زخم را بهبود

می‌بخشد. از این رو دستور اکید پیامبر بر شستن پاها، با هدف زدودن نجاست از پاها بوده است، نه از باب وجوب آن در وضوء. شیخ بهایی پس از ارائه این تحلیل تاریخی اشاره می‌کند که در هیچ روایتی از مسح پاها در وضوء نهی نشده است و تنها بر شستن پاها تأکید شده است و تخصیص شستن پشت پاها در روایات و سکوت حضرت از مسح پاها پیش از شستن، مؤید دیدگاه شیعه در مسئله وضوء است.^{۳۷}

- از نگاه شیعه، سیره و سنت قطعی معصوم حاکم بر تحلیل ادبی است؛ زیرا اولاً خیلی از این قواعد نحوی و بلاغی بعد از نزول قرآن و صدور سیره و روایات پدید آمده و متأثر از بلاغت قرآنی هستند. ثانیاً شماری از آنها میان مکاتب ادبی کهن و معاصر اختلافی است. از این رو در فرض تعارض با سنت و سیره معتبر، این قواعد است که اعتبار خود را از دست می‌دهد. البته بیان امامان شیعه در تحلیل ادبی آیات افزون بر موافقت با قواعد نحوی و بلاغی عرب اصیل، مستند به سیره نبوی نیز هست و سیره هر نوع تحلیل محتمل مخالف با خود را از اعتبار ساقط می‌کند. به بیان دیگر وجود سیره کاشف از اعتبار تحلیل ادبی امامان می‌باشد و نباید بلاغت یا لغت را فقط معیار کشف معنای آیات قرآن قرار داد. در وضوء نیز امامان افزون بر حفظ سیره نبوی در عمل به تحلیل ادبی موافق با قواعد نحوی نیز استناد جسته‌اند. در نتیجه تحلیل امامان شیعه دارای ترجیح است. در غیر این صورت لازم می‌آید که وضوء هر دو مذهب باطل باشد که چنین رأی قائل ندارد.^{۳۸}

- مستندات و ادله گلیو درباره قاعده عطف قابل مناقشه است. عمده دلیل وی عدم تصریح به این قاعده در پیش از سیبویه و نقض مکرر آن در نصوص است. در پاسخ به دلیل اول می‌توان گفت که عدم وجدان دلیل فقدان نیست، به ویژه اینکه قواعد زبان در دوره قبل از تدوین دانش‌های نحوی و صرفی به شکل شفاهی در میان مردم رایج بوده است و این امر را خود گلیو می‌پذیرد.

- او موارد نقض را مصداق ارائه نکرده است و به طور قطع این موارد که جنبه استثنایی دارند، خود تابع شرایط و قواعد خاصی هستند.

- هر چند ادعای وی در حدسی خواندن نتایج پژوهش‌های نحوشناسی خاورشناسان پیش از گلیو دلیل چندان علمی نیست، ولی نشانگر جسورانه بودن وی در نظریه‌پردازی است. به نظر می‌آید ضمن پذیرش نتایج این نوع پژوهش‌ها، کاربرد این اصطلاحات در روایات امام باقر(ع) را چنین توجیه‌پذیر دانست که این روایات می‌توانند تقریر راویان از بیان امام برابر ادبیات رایج در کوفه باشد که معمولاً در فرایند نقل به

۳۷. مشرق الشمسین، ص ۱۳۳.

۳۸. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه فریقین درباره احکام مسح در وضوء بنگرید: آمدی، محمدحسن، المسح فی وضوء الرسول (ص)؛ شهرستانی، علی، وضوء النبی (ص)؛ حسینی میلانی، سیدعلی، المسح علی الرجلین فی الوضوء.

۳۴. مانند: ۶.

۳۵. مشرق الشمسین، ص ۱۳۲، به نقل از: صحیح البخاری، ج ۱، ص ۴۹.

۳۶. همان، ص ۱۳۲، به نقل از: سنن الکبری، ج ۱، ص ۶۷.

معنا این امر رخ می‌دهد و امامان خود آن را به شرط عدم تغییر معنا روا شمرده بودند؛ حتی می‌توان ادعا کرد که امام با پیش‌آگاهی خود این اصطلاحات را برای مخاطبان کوفی بیان کرده باشد.

و فن محکم و متشابه

فن چهارم که گلیو به کاربرد آن در اخبار تفسیری پرداخته است، دسته‌بندی‌های دوتایی از آیات قرآن است که در شماری از روایات به‌ویژه احادیث فقهی کلاسیک شیوع دارد. برابر این روایات برخی از آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مطلق و مقید و... هستند. وی از این تقسیم آیات به دسته‌بندی دوتایی یاد کرده است که نوعی کاربرد تفسیری دارند. یکی از طرفین این دوتایی‌ها می‌تواند در قرآن و دیگری در حدیث باشد یا هر دو در قرآن یا هر دو در حدیث وجود داشته باشند و فهم هر کدام در توجه به دیگری است. برابر روایات موجود امامان شیعه از این دسته‌بندی دوتایی آیات آگاهی داشتند و در تفسیر قرآن و اغلب در مقام احتجاج در برابر آرای عامه آنها را به کار می‌بردند. گلیو با استناد به نهج البلاغه این آگاهی از دسته‌بندی دوتایی آیات را عهد علوی تاریخ‌گذاری کرده است. در ادامه به برخی از روایات امام صادق (ع) ارجاع می‌دهد که برابر محتوای آنها حتی رسول خدا نیز از این دسته‌بندی آیات قرآن آگاه بوده است. (گلیو، ص ۲۸۳-۲۸۴) وی ضمن تردید در تاریخ‌گذاری دقیق رواج این مقولات در تفاسیر متقدم اسلامی این مهم را می‌پذیرد که پدیداری آنها دفعی نبوده، بلکه پدیداری آنها فرایندی تکاملی و تاریخی داشته است، هر چند که وی آگاهی امام باقر (ع) و صادق (ع) از این مقولات را شگفت‌انگیز خوانده است. (گلیو، ص ۲۸۴-۲۸۵) در میان این دسته‌بندی، دوتایی محکم و متشابه چون در آیه هفتم آل عمران از آن یاد شده است، زودتر از سایر مقولات دوتایی در دانش‌های قرآنی مطرح شده است. گلیو در ادامه با گزارش برخی از روایات ذیل آیه هفتم آل عمران، به تبیین مصداق محکم و متشابه از نگاه روایات پرداخته است که تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند و این تفاوت در مصداق سبب شده است که معادل‌های ترجمانی آنها نیز دچار نارسایی بشود. در روایات، مصداق متشابه گاهی دشمنان امامان، گاهی حروف مقطعه و گاهی آیات منسوخ دانسته شده است. (گلیو، ص ۲۸۵-۲۸۷) وی در ادامه بحث خود را بیشتر بر واکاوی مفهوم نسخ در روایات و رابطه منسوخ با متشابه بنا نهاده است و به تحلیل‌ها و نتایج جالبی نیز رسیده است. وی در پایان این بخش چنین نتیجه‌گیری کرده است: «انسجام کمی میان این اقوال وجود دارد و از همین رو شواهد کمی از یک ساختار هرمنوتیکی واحد نیز موجود است که مقوله‌های مُحکم و مُتَشَابِه بتوانند در آن بگنجند. با این‌همه، ارتباط با نسخ نشان از وجود یک نوع اعتقاد و اتکا به دوتایی‌سازی رایج ناسخ/منسوخ (و یک فهم نسبتاً مبنا‌ی از آن) در اقوال امامان دارد، گرچه حتی در اینجا روشن نیست که طرز استفاده امامان از نسخ همیشه ناظر به اصول اعتقادی، به همین شکلی که از نظریه تفسیری و فقهی برمی‌آید باشد». (گلیو، ص ۲۹۰)

ارزیابی

- تعجب گلیو از توجه به محکم و متشابه و همچنین ناسخ و منسوخ در روایات شیعه خود مایه تعجب است؛ زیرا این اصطلاحات نه در روایات شیعی، بلکه در متون روایی اهل سنت نیز از قدمت برخوردار است و به اعتراف خود ایشان دارای خاستگاه قرآنی هستند. از این رو جای شگفت‌انگیزی ندارد، مگر اینکه ایشان پیش‌فرضی داشته باشند که با تاریخ این روایات چندان سازگار نباشد. گلیو تصور کرده است که این اصطلاحات ابتکاری و ابداع اصولیان متأخر می‌باشد و در دوره نزول قرآن و صدور روایات از این قواعد معناشناسی و دلالت‌شناسی متون خبری نبوده است. به نظر می‌آید مباحث ناظر به تشخیص رابطه گزاره‌ها و تقسیم دلالت‌های کلامی امری فراتر از تاریخ نزول قرآن و صدور روایات باشد و اساساً اختصاص به زبان عربی ندارد و مشترک میان همه زبان‌هاست. هر چند ضابطه‌مندی و اصطلاح‌سازی برای آنها ممکن است با تأخیر در میان عالمان اصول فقه رخ داده باشد، ولی این به معنای فقدان پیشینه آنها نیست. بدون هیچ پیش‌فرضی کاربرد این اصطلاحات در قرآن و روایات نبوی نشانگر نوعی پیش‌آگاهی از آنها

وی از روایاتی که برای مثال این فن استفاده کرده است، تحلیل‌های جالب و چندوجهی ارائه می‌کند که به لحاظ بافت‌شناسی و روش‌شناختی حائز اهمیت است. از نگاه بافت‌شناسی این روایات در فضایی جدلی میان امامیه با سایر جریان‌ها پدید آمده است و حتی ممکن است ناظر به جریان‌های درون شیعی نیز باشند، پس می‌توان گفت که از نگاه گلیو بافت پدیداری این روایات نزاع درونی و بیرونی امامیه بوده است.

نزد عرب‌های مخاطبان قرآن است. این گلیو است که باید برای استبعاد خود ادله استواری ارائه نماید و ادعای طرح این دسته‌بندی دوتایی در آثار اصولیان متأخر، دلیل استواری برنهی اصالت تاریخی آنها در دوره امامان و نزول قرآن نیست.

- ورود گلیوبه بحث نسخ و ارتباط آن با متشابه بسیار شتاب زده بوده است، از این‌رو تحلیل دقیق و جامعی از ماهیت نسخ در نگاه روایات و عالمان امامیه به عمل نیامده است. مسئله نسخ در قرآن دارای اهمیت و ارزش حیاتی در حوزه فقه، اصول فقه، کلام و تفسیر است و بدون این علم، استنباط احکام و فهم مقاصد خداوندی در قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود، به‌ویژه آنکه این مسئله از دیرباز چه در جهان اسلام و چه خارج از آن با شبهاتی روبرو بوده است. شرق‌شناسان توجیه تناقض‌ها در قرآن، اختلاف میان قرآن و سنت و اختلاف فتاوی فقها را زمینه‌های موجود اندیشه نسخ در میان مسلمانان می‌دانند.^{۳۹} در تاریخ تفسیر هم عده‌ای قائل به وقوع نسخ در قرآن و برخی هم همانند ابومسلم اصفهانی از قدما و از معاصران عالمانی چون و شیخ ولی‌الله اشراقی، علامه عسکری، عبدالمعال جبری منکران بوده و فقیهانی چون آیت‌الله خوئی و استاد معرفت مصداق نادری بر آن در قرآن قائل‌اند. تأثیر این مقوله در کارآمدی گزاره‌های منسوخ قرآن در تبیین گستره آموزه‌های تشریعی آن بسیار تأثیرگذار خواهد بود. نسخ آن‌گونه که در مباحث علوم قرآنی مورد بحث قرار می‌گیرد و در اصطلاح فقها مطرح است عبارت است از: برداشته شدن حکم ثابت شرعی از روی موضوع آن در مرحله تشریع و انشا.^{۴۰} این تعریف تقریباً مورد اتفاق است، گرچه برخی تعبیرات قیدهایی را به تعریف یادشده اضافه می‌کند، اما این قیدها در حقیقت از لوازم نسخ است، نه حقیقت نسخ. با توجه به تعریف یادشده به وضوح می‌توان دریافت که نسخ در آیات الاحکام یکی از مؤثرترین عوامل در استنباط و استخراج حکم است؛ زیرا فقیه همواره در پی حکمی است که هم اکنون حجت بوده و قابل عمل باشد و اما حکمی که به واسطه حکم دیگر از ارزش افتاده و دیگر اعتبار شرعی ندارد، نمی‌تواند مورد توجه او قرار گیرد. بنابراین نسخ حکم به عنوان یک پدیده در عالم تشریع از نظرواقع و مقام ثبوت تأثیر مستقیم در استنباط از آیات دارد، اما نکته مهم در این زمینه وجود نسخ در قرآن است. آیا در موردی از احکام قرآنی نسخ واقع شده است؟ بعضی از دانشمندان ادعا کرده‌اند که در بیشتر قریب به اتفاق مواردی که تصور می‌شود نسخ صورت گرفته است، نسخ به معنی واقعی کلمه نیست، بلکه گونه‌ای دیگر از تقابل مثل تخصیص و تنقید و همانند آن دو است.^{۴۱} از جمله موارد حائز اهمیت این است که بایستی میان مفهوم و گستره کاربرد نسخ در عصر امامان با آنچه در دوره‌های پسین میان اصولیان و فقیهان مطرح شد تفاوت قائل شویم. به نظر می‌آید نسخ در روایات اعم از معنای تخصصی رایج آن در فقه دارد و ناظر به ارتباط میان دو گزاره است. همچنین نسخ در گستره احکام بوده و در عرصه معارف اعتقادی شیعه به بداء معتقد است، نه نسخ.

۳) فقدان انسجام در هرمنوتیک تفسیری امامان

پیش‌تر اشاره شد که هدف اصلی گلیواز نگارش این مقاله بررسی شاخص روشمندی و انسجام در هرمنوتیک امامان در مواجهه با قرآن است. بحث ایشان از فنون چهارگانه نیز در اصل جنبه مقدماتی و ابزاری برای داوری درباره این مسئله را داشته است. وی بعد از تبیین این فنون با نمونه‌های اندک بر این باور است که امامان شیعه دارای نظریه تفسیری نبودند. جمع‌بندی وی در پایان مقاله گویای دیدگاه ایشان است: «درواقع هر چند انسجام درونی برای برقراری یک هرمنوتیک ضروری به نظر می‌رسد، این در تشیع امامی

۳۹. رک به: علی شریفی؛ «نقد و بررسی دیدگاه‌های مشهور شرق‌شناسان در مورد نسخ»؛ نشریه پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۵، تابستان ۸۳.

۴۰. رک به: طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ناصر خسرو، تهران، ص ۱۸۰؛ خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۹؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، نشر کتاب، تهران، ص ۴۹۰؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، مؤسسة التشرع الاسلامی، قم، ص ۸۰۲.

۴۱. رک به: خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۱۱.

واقعیت این است که ادعای گلیو «در متون فقهی، امامان این‌گونه ترسیم شده‌اند که نه فقط حکم، بلکه همچنین شیوه استخراج حکم از متون موجود، از جمله (و پیش از همه) قرآن را ارائه می‌کنند» عمومیت ندارد که امامان همه اصول و قواعد رایج در فقه متأخر امامیه را بیان کرده باشند. بلکه عالمان این اصول را از روایت و سیره تفسیری آنان اکتشاف کرده‌اند.

مقصود وی از این نظریه و انسجام در آن چیست؟ چندان برای وی اهمیت نداشته است. پرسش این است که الگوی وی در اکتشاف این نظریه تفسیری کدام است؟ این الگو انطباق با شرایط تاریخی و ادبیات تفسیری سه قرن نخست هجری را دارد یا خیر؟ و پرسش‌هایی از این دست که وی آنها را بی‌پاسخ رها کرده و سبب شده است که نتوان نتایج مقاله وی را ارزیابی دقیقی نمود.

- بهتر بود ایشان اندکی فضای تفسیرنگاری رایج در عصر امامان را برای مخاطب مقاله بحث می‌کرد. به نظر می‌آید با توجه به گفتمان تفسیری رایج در دو قرن نخست هجری اساساً انتظار ارائه تفسیر آیه به آیه از قرآن یا نگارش کتاب تفسیری کامل و منسجم از قرآن چندان انتظار مطابق با واقع نیست؛ زیرا هنوز ادبیات رایج در این دوره تفسیرنگاری منسجم و کامل نبوده است، هر چند تلاش‌های موردی بوده است. همچنین به نظر می‌آید که امامان خود را در شأنی نمی‌دیدند که مثلاً به سان مقاتل بن سلیمان یا دیگران به نگارش یا عرضه تفسیر پردازند، بلکه بیشتر نقش مرجعیت علمی و دینی را بر عهده داشتند و در مواقع نیاز به ارشاد و هدایت علمی و عملی جامعه می‌پرداختند. همچنین فضای اختناق سیاسی و فرهنگی حاکم در روزگار امامان چنین فرصت و زمینه‌ای را نیز از آنها ستانده بود و ارائه هر دستاورد مکتوب و انتشار آن در جامعه از سوی امامان به شدت با مخالفت و طرد حاکمیت مواجه می‌شد. به نظر می‌آید که نویسنده محترم از دقت در این امور اندکی غفلت کرده است و لازم است در ویراست بعدی آنها را برطرف نماید.

- جامعیت داده‌ها و دامنه تحقیق گلیو برای بازیابی نظریه تفسیری امامان با تردیدهایی روبروست. تحدید خاص وی از منابع مورد مراجعه در این مقاله نتیجه‌ای جز فقدان نظریه تفسیری و عدم انسجام نخواهد داشت. لازم بود ابتدا شایستگی این دامنه را برای اکتشاف نظریه تفسیری امامان بررسی می‌کرد و خواننده را با ارائه شواهد برای کافی بودن آنها اقناع می‌کرد. از کجا معلوم که فنون دیگری نیز در این دامنه بوده است که وی از بازیابی آنها غفلت نکرده باشد؟ استقراء وی تا چه حدی اقناع‌کننده و اطمینان‌بخش است؟

- مشروط کردن کشف انسجام نسبی در یک دامنه تحقیق وسیع به تاریخ‌گذاری روایات نکته دقیق و مهم است و این امر برای نظریه تفسیری امام مشخص لازم است، اما برای اکتشاف نظریه تفسیری امامان به عنوان یک کل ضرورتی ندارد و می‌توان از برآیند روایات همگی آنان چنین نظریه‌ای را بازیابی کرد.

- تحلیل پایانی وی از احتمال ادخال تاریخی برخی از روایات به دوره امامان از سوی متأخرین و تفکیک گرایش‌های شیعی از نگرش خود امامان در این روایات هر چند مهم و ضروری است، اما نفی و اثبات آنها بسی دشوار است و تقریباً اعتبار هر گونه تحقیق در این مسئله را

تا زمانی متأخر به عنوان یک ضرورت اعتقادی مطرح نبوده و اخبار تفسیری هم این [عدم انسجام] را منعکس می‌کنند. حتی از این نمونه محدود از اقوال تفسیری ثبت شده امامان هیچ نظریه تفسیری منسجم و واضحی پدید نمی‌آید و این احتمالاً دلالت بر این دارد که در امامیه فن تفسیری واحدی وجود نداشته است. اصطلاحات و مقوله‌های هرمنوتیکی به شکل غیرمنسجم و ناهماهنگ استفاده و به کار گرفته شده‌اند. گاهی اوقات اصطلاحات به روش آشنا برای نظریه تفسیری متأخر به کار رفته‌اند، اما اینها اغلب بدون هیچ نشانه روشنی از ارجاع [به آن اصطلاحات] استفاده شده‌اند. در برخی موارد گویی امامان یک اصطلاح را با دلالت‌هایی غیر از آنچه در نظریه تفسیری متأخر نهاده شده (مانند آنچه در اصول الفقه یافت می‌شود) به کار می‌برند، هر چند بازنمایی دقیق آن ارجاع‌های کهن دیگر ممکن به نظر نمی‌رسد. این بدان معنی نیست که اخبار تفسیری از نبود هرگونه اندیشه هرمنوتیکی خبر می‌دهند، بلکه اقوال نظری به همین صورتی که هستند و در ترکیب با یکدیگر نمی‌توانند تصویری منسجم بسازند. بررسی یک نمونه بزرگ‌تر می‌تواند سطح بالاتری از الگوگذاری درون اخبار تفسیری را نشان دهد. احتمالاً به برخی امامان خاص گرایش‌های تفسیری ویژه‌ای را با انسجامی نسبی نسبت داده‌اند. پذیرش و رد سازوکارهای تفسیری خاص می‌تواند بیانگر سبک‌های فکری در میان شیعه پیش از غیبت در برهه‌های خاصی از زمان باشد. این نیازمند سطح بالاتری از دقت درباره برهه‌ای از زمان است که اخبار در آن شکل گرفته‌اند و این هم به نوبه خود در گرو به‌کف آوردن آن گنج گمشده اسلام پژوهان - سازوکاری قابل اعتماد برای تاریخ‌گذاری مطالب حدیثی - است. آنچه در اینجا مفتوح می‌ماند این احتمال است که برخی اخبار تفسیری دیرتر از امامانی که اینها بدیشان انتساب دارند پدید آمده باشند. بخشی از شواهد برای مفتوح نگه داشتن این احتمال، آگاهی (نهفته در برخی اخبار) از مقوله‌ها و استدلال‌هایی است که (بر مبنای شواهد موجود) تنها پس از دوره امام مورد بررسی ایجاد شده‌اند. این نیز محتمل، اما نیازمند اثبات است که اخبار تفسیری امامان منعکس‌کننده رفتارها و گرایش‌های تفسیری درون جامعه شیعی در زمان حضور یک امام باشد، نه انعکاس رفتارهای تفسیری خود امام. در این صورت برخی گزارش‌ها می‌توانند بسیار کهن و در عین حال غیرمعتبر باشند». (گلیو، ص ۲۹۱-۲۹۲)

ارزیابی

- لازم بود گلیو در ابتدای مقاله خود مؤلفه‌های نظریه هرمنوتیکی مد نظر خود و معیارهای کشف انسجام آن را برای مخاطب تبیین می‌کرد. متأسفانه وی به آگاهی مخاطب از مقصود خودش بسنده نموده و هیچ‌گونه توضیحی درباره آنها ارائه نکرده است و در پایان نتیجه گرفته است که نظریه تفسیری در روایات امامان قابل بازیابی نیست. اما اینکه

شیعی» بهتر مقصود نویسنده را از نگارش مقاله پوشش خواهد داد.

۳. ارزیابی روش

روش تحقیق گلیودر گردآوری داده‌های متناسب با موضوع مقاله، کتابخانه‌ای - اسنادی و رهیافت وی در بازشناسی هرمنوتیک امامان توصیفی - تبیینی بوده است. همان‌طوری که پیش‌تر گذشت داده‌های گردآوری شده وی با مشکل جامعیت روبروست که ناشی از محدودیت دامنه تحقیق و استقرای ناقص اوست؛ زیرا معلوم نشده است که آیا وی واقعاً تمامی منابع مذکور در دامنه تحقیق خود را بررسی کرده است یا اینکه در گزارش داده‌ها گزینشی برخورد کرده است؟ واقعیت این است که مجموع آیتانی که گلیوبه روایات آنها برای کشف فنون هرمنوتیکی امامان مراجعه کرده است به بیش از ده مورد نمی‌رسد و این موارد نیز عمده فقهی هستند، به جز فن نخست که موضوعات متنوعی را شامل می‌شود. جالب اینکه آیات منتخب وی نیز در مسائل فقهی عمده از موارد اختلافی میان شیعه و سنی است که نوعی جهت‌گیری خاص را در گزینش به خواننده انتقال می‌دهد. پرسش این است که آیا واقعاً این گزینه‌ها جامعیت و شایستگی لازم برای داوری دقیق درباره هرمنوتیک امامان را دارند یا خیر؟ آیا می‌توان با استناد به ده روایت نظریه‌ای کلان را به امامان نسبت داد یا نفی نمود؟ اخلاق پژوهش این داوری را منصفانه نمی‌داند.

از ملاحظات ذکرشده در بخش ارزیابی آرای گلیو می‌توان چنین استفاده کرد که برخی از تبیین‌های وی نیز قابل خدشه است، بنابراین بخشی از نتیجه مقاله وی که استوار بر چنین تحلیل‌هایی باشد قابل درنگ خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مقاله رابرت گلیوبه بازایی و تحلیل فنون تفسیری در اخبار تفسیری متقدم امامیه تمرکز یافته است. وی متأثر از فرضیه‌های رایج در مطالعات خاورشناسان، امکان ادخال تاریخی در برخی از روایات تفسیری را مردود ندانسته و محتمل می‌داند؛ هر چند که مجعول دانستن آنها را فاقد شواهد کافی دانسته است. تلاش وی در بازشناسی فنون تفسیری امامان شیعه در عین نوآمدی از ویژگی مسئله محوری نیز برخوردار است. پرداختن به مسئله انسجام در تفسیر امامان یا سبک‌شناسی روایات اصیل تفسیری از موضوعات جدی و شایسته بررسی است که وی به آن دو به خوبی پرداخته است. اطلاعات ریخت‌شناسی متون و آگاهی خوب نویسنده از مباحث اصولی و فقهی تحلیل‌های او را توان مضاعف بخشیده است. این قوت و دقت تا حدی است که احساس می‌شود وی یک محقق آشنای به اصطلاحات و مفاهیم فقهی است، هر چند که میزان دقت وی در مباحث سبک‌شناسی به اندازه دقت‌های وی در تحلیل روایات تفسیری - فقهی نبوده است. هر

نفی و نتایج آن را بی‌ارزش می‌کند. حتی خود مقاله گلیو نیز محکوم به این همین ایرادات پایانی خود خواهد بود؛ زیرا وی به دو شرط مذکور در پژوهش خود نپرداخته است.

۲. ارزیابی شکلی

مقصود ما از ارزیابی شکلی، سنجش صورت‌بندی و ساختاردهی مقاله آقای گلیو است. بررسی نوشتار گلیو نشان داد که با وجود توفیق وی در مدیریت ساختاری مقاله، برخی از بخش‌های آن نیازمند بازنگری است. در این بخش به مهم‌ترین این موارد اشاره می‌شود.

۱-۲. مفاهیم

هر چند گلیو در مقدمه مقاله تلاش کرده است تا حد نیاز مخاطب را با هدف و موضوع مقاله آشنا سازد، اما درآمد مقاله بسیار فشرده و شتاب‌زده نوشته شده است. لازم بود ایشان برخی از مفاهیم بنیادی مقاله را اندکی توضیح می‌داد تا خواننده تصور و تعریف وی از کاربرد آنها را روشن و گویا به دست می‌آورد. برای نمونه نظریه تفسیری، مؤلفه‌ها و چند و چون اکتشاف آن تبیین بیشتری می‌طلبید تا مخاطب با مقصود گلیو از این اصطلاح و مؤلفه‌های این نظریه آشنا شود. مؤلفه روش و فنون یا قواعد تفسیری یکی از مؤلفه‌های نظریه تفسیری است که متأثر از مبانی کلامی مفسر در چگونگی بهره‌وری از منابع تفسیری می‌باشد. همچنین لازم بود فنون تفسیری مقداری بسط بیشتری می‌یافت. هر چند وی اصطلاح اخبار تفسیری را بعدها در بخش اصلی مقاله تبیین نموده است، اما بهتر بود مفاهیم پژوهش خود را در همان بخش ابتدایی مقاله تبیین می‌نمود. شاید این سبک نگارش در مقالات غربیان عادی باشد، ولی اختصاص بخشی از درآمد به مفاهیم، منطقی‌تر از تبیین پراکنده آنها در طول مقاله به نظر می‌رسد. همچنین است شاخص انسجام در نظریه هرمنوتیکی که تحلیل چندان روشنی از آن به عمل نیامده است.

۲-۲. ساختار

ساختار فنی مطلوب از امتیازات مقاله گلیو می‌باشد. نویسنده اصول فنی مقاله‌نگاری علمی را رعایت کرده است. داشتن مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه دقیق به همراه عناوین مناسب در بخش بدنه از امتیازات ساختاری این مقاله است. درباره عنوان مقاله نیز به نظر می‌آید اگر دقت بیشتری می‌شد در انتقال هدف اصلی نویسنده به خواننده کمک می‌کرد. عنوان فعلی مقاله «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» چنین تداعی می‌کند که هدف نویسنده پرداختن به فنون تفسیری در اخبار تفسیری امامان است، در حالی که مطالعه دقیق مقاله نشان می‌دهد نویسنده به دنبال سنجش شاخص‌های هرمنوتیک در این روایات بوده است. به نظر می‌آید عنوان «انسجام و روشمندی در هرمنوتیک متقدم

۱۴. طوسی، محمد؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قسیر العاملی؛ مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۵. فخر رازی؛ تفسیر مفاتیح الغیب؛ چاپ سوم، نرم افزار مکتبه فقهی اهل بیت (ع).
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ص ۸۰۲.
۱۷. فهیمی تبار، حمیدرضا؛ اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه؛ دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۸. کوهی، عادل؛ «گونه‌شناسی روایات معناشناخت واژگان قرآنی»؛ تفسیر اهل بیت (ع)، شماره چهار.
۱۹. لاونسن، تاد؛ هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی؛ ترجمه: حقانی فضل، محمد؛ تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، قم، پژوهشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۵.
۲۰. معارف، مجید؛ مباحثی در تاریخ حدیث: سیر تدوین - شناخت منابع؛ تهران، انتشارات نیا، ۱۳۸۷ش، ص ۳۷.
۲۱. معمر بن مثنی؛ مجاز القرآن؛ تحقیق: الدكتور محمد فؤاد سرگین؛ دار الفکر، ۱۳۹۰ق.
۲۲. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ «تفسیر ماثور»؛ تفسیر قرآن؛ چاپ دوم، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲۳. ———، «علی پیشوای مفسران»؛ آفاق تفسیر؛ نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۴. ———، تدوین الحدیث عند الشيعة الإمامية؛ لبنان، نشر دار الهادی، بیروت، ۱۳۸۸ش؛
۲۵. ولایتی، مریم؛ «هرمنوتیک متقدم شیعی»؛ تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی؛ پژوهشگاه قرآن و حدیث، دار الحدیث، ۱۳۹۵ش.

26. Arzina R. Lalani- Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir (London: 2000).
27. B. Todd Lawson- *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>, Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.
28. M. M. Bar-Asher- *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden and Jerusalem, 1999.
29. Meir M. Bar-Asher- *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, (Brill: Leiden, Boston, Köln), 1999, pp. 101-24 ('Methods of Exegesis').
30. Robert Gleave- "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams," in: Karen Bauer (ed.) Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th -9th/15th c.), Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.
31. Yeshayahu Goldfeld- The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic scholarship, Studia Islamica No. 67, 1988.

چند برابر فرضیه‌ها و دامنه تحقیق، نتیجه مقاله گلیودر نفی انسجام در هرمنوتیک امامان مقبول می‌نماید، ولی کاستی‌های در روش و تحلیل‌های وی وجود دارد که می‌تواند اصل نتیجه وی را تغییر دهد.^{۴۲}

کتاب‌نامه

۱. آقایی، سیدعلی؛ تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها؛ تهران، حکمت، ۱۳۹۳ش.
۲. آمدی، محمدحسن؛ المسح فی وضوء الرسول (ص)؛ الاولى، امین، ۱۴۲۰ق.
۳. حسینی میلانی، سیدعلی؛ المسح علی الرجلین فی الوضوء؛ مرکز الأبحاث العقائدية، قم، ۱۴۲۱ق.
۴. خویی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم، مطبعة علمية، ۱۳۹ هـ.ق.
۵. راد، علی؛ «گونه‌شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»؛ دو فصلنامه تفسیر اهل بیت (ع)، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۶. ———، بولتن مرجع مقالات مستشرقان و حدیث ۱/ قرآن پژوهی؛ دار الحدیث، قم، ۱۳۸۸ش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ نشر کتاب، تهران.
۸. شافعی، محمد بن ادریس؛ أحكام القرآن؛ تحقیق: عبد الغنی عبد الخالق؛ بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۰ق.
۹. شریفی، علی؛ نقد و بررسی دیدگاه‌های مشهور شرق‌شناسان در مورد نسخ؛ نشریه پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۵، تابستان ۸۳.
۱۰. شهرستانی، علی؛ التشریع و ملابسات الأحکام عند المسلمین (۱)؛ وضوء النبی (ص)؛ مؤلف، ۱۴۱۵ق.
۱۱. شیخ بهائی؛ مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین؛ تعلیقه: علامه محمد اسماعیل خواجه‌ی اصفهانی؛ تحقیق: سیدمهدی رجایی؛ اول، مشهد؛ بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
۱۲. صنعانی، عبدالرزاق؛ المصتف؛ تحقیق: حبیب‌الله اعظمی؛ بی تا، بی نا.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ناصر خسرو، تهران.

۴۲. شایان ذکر است این مقاله بخشی از طرح پژوهشی کلان خاورشناسان و تفسیر امامیه است که بخش سوم آن در نشریه وزین آینه پژوهش منتشر می‌شود. پیش‌تر دو بخش نخست آن در پژوهشنامه تفسیر دانشگاه تهران و فصلنامه نقد کتاب (علوم قرآن و حدیث) خانه کتاب منتشر شده است. فاز اول این طرح که به شناسایی و ترجمه مقالات خاورشناسان درباره تفسیر امامیه اختصاص داشت، در سال نخستین ۱۳۹۲ از سوی نگارنده در پژوهشکده تفسیر اهل بیت (ع) - وابسته به پژوهشگاه قرآن و حدیث موسسه دار الحدیث - طراحی، مدیریت و با همکاری شماری از مترجمان و ویرایش آقای محمدعلی طباطبایی (دانشجوی کوشای دانشگاه تهران) انجام شد که از همکاری همه این عزیزان تشکر می‌کنم. همچنین از ریاست محترم پژوهشکده تفسیر اهل بیت (ع) جناب حجت الاسلام والمسلمین عبدالهادی مسعودی که با فراست و درایت ایده انجام این طرح را از سوی نگارنده پذیرا شدند و حمایت خود را از این طرح تا پایان آن در بیغ‌نداشتند صمیمانه سپاسگزارم. ترجمه فارسی این مقالات در دو جلد در بهار ۱۳۹۵ش نشر یافت و لازم است خوانندگان برای آگاهی از اصل مقالات به این مجموعه مراجعه نمایند. در مقاله حاضر ارجاعات به متن فارسی ترجمه‌ها از این مجموعه بوده و صفحات آن به دلیل خودداری از ارجاعات مکرر در پانویست به شکل تکرار «همان»، در متن مقاله مشخص شده است. فاز دوم این طرح نقد تمامی مقالات این مجموعه بود که هم‌زمان با ترجمه آنها از سوی نگارنده انجام شد و بنا به برخی از ملاحظات فنی در شکل نشر آنها، در حاشیه ترجمه‌ها توفیق نشر نیافت. از استاد ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدوی راد - سردبیر آینه پژوهش - به پاس تشویق برای نشر نقدها در این نشریه بسیار سپاسگزارم.

وجوه افتراق و اشتراک نهادهای میراث فرهنگی

(آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها)

نیره خدادادشهری

دانشجوی دکتری بازیابی اطلاعات دانشگاه تهران

محمد حقی خوانساری

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه

از کهن‌ترین سازمان‌های فرهنگی که میراث‌دار دستاوردهای فکری و معنوی جوامع انسانی، کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌ها هستند. جامعه بشری از چند هزار سال قبل این نهادها را برای گردآوری، سازماندهی، حفاظت و نگهداری و نیز فراهم کردن دسترسی به اشیای حامل دانش، ایجاد و آنها را حفظ نموده است. بدین لحاظ آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها همواره سه ضلع مثلثی بوده‌اند که نه تنها نگاهبانی از میراث گرانبهای آدمیان را برعهده داشته، بلکه دسترسی به این منابع بی‌بدیل را تسهیل نموده‌اند. فرایندی که در نتیجه آن، پیشرفت فرهنگی و آموزشی جوامع و تکامل سنت‌های مربوط به روش‌های نظام‌مند علمی حاصل شده است. بدین لحاظ با وجود تفاوت‌ها، این سه نهاد فرهنگی اهداف و ویژگی‌های مشترک بسیاری دارند؛ چراکه همه سازمان‌های مرتبط با میراث فرهنگی، در اشتراک‌گذاری منابع و حفاظت و نگهداری از دانش و دستاوردهای فکری و معنوی پیشینیان منافع و رویه مشترکی دارند.^۱ چنین است که از سه نهاد کتابخانه، آرشیو و موزه، به عنوان نهادهای میراث فرهنگی^۲ یاد می‌کنند که مأموریت اصلی آنها حفظ میراث فرهنگی جامعه است.^۳

در این مقاله که پنجمین مقاله از سلسله نوشتار در خصوص اسناد است، برآن شدیم تا با توجه به اهمیت نهادهای میراث فرهنگی و تأثیر و تأثراتی که این سازمان‌ها با یکدیگر دارند، با وجوه افتراق و اشتراک این سازمان‌های فرهنگی آشنا شویم.

در نوشتار حاضر ابتدا ویژگی آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها آورده می‌شود، سپس به وجوه افتراق و اشتراک این نهادهای میراث فرهنگی پرداخته می‌شود و در نهایت پروژه جهانی LAM معرفی می‌شود.

ویژگی‌های آرشیو

هر چند پیشینه آرشیو، به عنوان جایگاه نگهداری اسناد و مدارک به دوران باستان بازمی‌گردد، کاربرد این

چکیده:

تمامی سازمان‌های مرتبط با میراث فرهنگی، از جمله آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها علی‌رغم تفاوت‌ها، اهداف و ویژگی‌های مشترک بسیاری دارند؛ بطوریکه در اشتراک‌گذاری منابع و حفاظت از دانش و دستاوردهای فکری و معنوی پیشینیان، منافع و رویه مشترکی دارند. نویسندگان در نوشتار حاضر که پنجمین اثر از سلسله مقالات در خصوص اسناد محسوب می‌شود، تلاش می‌کنند با توجه به اهمیت نهادهای میراث فرهنگی و تأثیر و تأثراتی که این سازمان‌ها با یکدیگر دارند، خواننده را با وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها آشنا سازند. در راستای این هدف، ابتدا ویژگی‌های آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها را ذکر کرده و سپس به وجوه افتراق و اشتراک این نهادهای میراث فرهنگی می‌پردازند. در نهایت، پروژه جهانی GLAM را معرفی می‌نمایند.

کلیدواژه:

وجوه افتراق، وجوه اشتراک، نهادهای میراث فرهنگی، آرشیوها، کتابخانه‌ها، موزه‌ها، سازمان‌های فرهنگی.

۱. پاشایی‌زاد، حسین؛ «تأثیر فناوری‌های نوین بر همگرایی میان نهادهای میراث فرهنگی»؛ ص ۸۵-۹۶.

2. Cultural heritage institutions

۳. رضایی شریف‌آبادی، سعید؛ کتابخانه و موزه: وجوه اشتراک و افتراق؛ ص ۷.

بازیابی بوده‌اند. تاریخ کتابخانه‌ها دلالت بر این دارد که مجموعه‌ها باید براساس نظم خاصی مرتب شوند. بخش اصلی سازماندهی اطلاعات، فرآیند فهرست‌نویسی است. رده‌بندی مواد، بخشی از مرحله فهرست‌نویسی آثار منفرد است که قواعد خاصی را پیگیری می‌کند.^۷

ویژگی‌های موزه

موزه واژه‌ای است که از واژه یونانی Musion به معنای «جایگاه الهه» ریشه گرفته است. موزه در مفهوم امروزی آن، مکانی است برای نگهداری، مطالعه و نمایش اشیای دارای ارزش تاریخی، علمی یا هنری. مجموعه‌های موزه‌ها را مواد دیداری با دو یا سه بعد تشکیل می‌دهد. این مجموعه به گونه‌ای سنتی تنها برای استفاده داخلی نظم می‌یافت، اما نیازهای تحقیقاتی اخیر توجه به سازماندهی اطلاعات موزه‌ها را تشدید کرده است.

برای نگهداری اشیاء در موزه سابقه تولید ثبت می‌شود و گاهی گروه‌های مشابه اشیاء به عنوان مجموعه‌ای واحد توصیف می‌شوند. در موزه‌ها همانند آرشیوها، خاستگاه اثر، اطلاع مهمی است و در تعیین نام اثر بسیار اساسی است. هم خاستگاه اثر و هم چگونگی خود اثر، همراه با اطلاعات دیگر در مورد شیء باید در فهرست برگه یا دفتر ثبت درج شود. توصیف مواد بصری، اغلب مشکل تراز توصیف آثار متنی است و توصیف آثار بصری بیشتر بر پایه برداشت اشخاص صورت می‌گیرد.^۸

وجوه اشتراک و افتراق

هر سه نهاد کتابخانه، آرشیو و موزه برای حفاظت اطلاعات ارزشمند هستند و اهداف مشترکی دارند. همه نهادهای میراث فرهنگی، اهداف مشترکی در دسترس‌پذیری مؤثر و اقتصادی مجموعه برای مراجعه‌کنندگان خود دارند. هر سه مشکلات مشابهی در حفاظت از مجموعه خود و نظرات مشابهی در تربیت و آموزش حرفه‌ای نیروی انسانی دارند. همچنین علاقه به استفاده از تکنولوژی پیشرفته برای اطلاع‌رسانی هر چه بیشتر و بهتر به مراجعان خود دارند.

با وجود این وجوه مشترک، اولین تفاوت این نهادها در مواد و منابعی است که گردآوری می‌کنند. همچنین شیوه مجموعه‌سازی و گردآوری مواد و منابع در این نهادها متفاوت است.

کتابخانه‌ها غالباً کتاب و مجلات را نگهداری می‌کنند که این مواد از مراکزی خریداری می‌شود، اما در آرشیو مجموعه ساخته شده و مجموعه آرشیو در طول زمان به وجود می‌آید. مجموعه آرشیوها عمدتاً از طریق واگذاری، اهدا، وقف و امانت فراهم می‌شود.^۹

واژه به معنای امروزی آن، از انقلاب کبیر فرانسه آغاز شد. با احداث آرشیوهای ملی در سال ۱۷۸۹ و آرشیوهای ایالتی و استانی در سال ۱۷۹۶، برای نخستین بار مدیریت واحدی گنجینه‌های اسناد و مدارک فرانسه را زیر نظر خود قرار داد.

ایفلا^۴ آرشیورا مجموعه‌ای سازمان‌یافته از پیشینه‌ها و اسناد غیرجاری می‌داند که در پیوند با فعالیت‌های یک سازمان، نهاد یا فرد دریافت یا سازماندهی شده‌اند و به دلیل ارزش مستمرشان نگهداری می‌شوند.

بنابراین یکی از ویژگی‌های کلیدی آرشیوها، سازمان‌یافتگی آنهاست. آرشیوها بر اثر فعالیت‌ها و کار سازمان‌ها یا افراد به وجود می‌آیند و توسعه پیدا می‌کنند. بنابراین اسناد یا پیشینه‌هایی که آرشیوهای سازمانی را شکل می‌دهند، مستقل نیستند، بلکه تابع ساختاری کلی هستند. لیندا ج. هنری معتقد است که ارزش آرشیوها صرفاً دیوانسالارانه نیست، بلکه فرهنگی و بشردوستانه است.

آرشیوها پیشینه‌های هر نهادی اعم از عمومی یا خصوصی هستند که به علت ارزشی که دارند نگهداری می‌شوند و خاستگاه بلافاصل آنها فعالیت‌های اجرایی است. در ضمن فعالیت‌های کاری یک نهاد یا فعالیت‌های یک فرد به وجود می‌آیند و انباشته می‌شوند و به همین دلیل اندوخته‌ای طبیعی از اسناد هستند. از آنجا که هویت و اهمیت هر منبع، اغلب وابسته به روابط سازمانی، کارکردی و فیزیکی با دیگر منابع در کل پیکره سندداری است، مواد آرشیوی ماهیتی سازماند دارند. منابع آرشیوی معمولاً منتشر نمی‌شوند و مقصود اصلی از پدیدآوردن آنها، نیل به اهداف کارکردی و اجرایی است.^۵

ویژگی‌های کتابخانه

در سال ۱۲۲۷ هجری با ورود اولین دستگاه چاپ از خارج توسط عباس میرزا به شهر تبریز و متعاقب آن تأسیس اولین چاپخانه در تهران در سال ۱۲۳۹ هجری، امکان چاپ کتب فارسی در ایران نیز فراهم شد و به مرور با افزایش میزان باسوادان جامعه و نیاز به مطالعه کتاب، ضرورت ایجاد و افزایش کتابخانه نیز احساس گردید. در سال ۱۲۴۰ شمسی کتابخانه ملی ایران و در سال ۱۳۰۵ «کتابخانه بلدیه تهران» توسط شهرداری وقت تهران تأسیس شد که می‌توان آن را نخستین کتابخانه عمومی به معنای جدید دانست.^۶

کتابخانه‌ها به طور سنتی حافظ پیام مکتوب و چاپ‌شده و نیز ارائه‌کنندگان اطلاعات در همه شکل‌ها و قالب‌ها هستند. کتابخانه‌ها دارای قدیمی‌ترین روش سازماندهی اطلاعات با هدف ذخیره‌سازی و

۷. نجبر و کریمی منصورآباد، محبوبه و الهام؛ «سازماندهی کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌ها»؛ ص ۱۳۹ - ۱۴۶.

۸. موسوی دیزج، شفیقه؛ «سازماندهی اطلاعات در کتابخانه، موزه و آرشیو»؛ ص ۱۳۱ - ۱۳۷.

۹. فدایی، غلامرضا؛ مقدمه‌ای بر شناخت اسناد آرشیوی؛ ص ۱۰۵.

۴. IFLA (International Federation of Library Associations)

۵. طهرانی‌پور، وحید؛ «بررسی وجوه افتراق و اشتراک کتابداری، آرشیوداری، موزه‌داری و آرشیو دیداری و شنیداری»؛ ص ۶۷ - ۸۲.

۶. ابراهیمی میلانی و مجابی، رسول و حسن؛ «ما و کتابخانه‌های سرد و ساکت»؛ ص ۱۲۹ - ۱۵۵.

فرهنگی صورت گرفته است که از این میان می‌توان به ALMA (اتحاد کتابخانه، آرشیو و موزه) اشاره کرد که در سال ۲۰۰۹، نه سازمان در چهار کشور انگلیس، ایرلند شمالی، اسکاتلند و والزی با یکدیگر به اشتراک ایده و تجارب پرداختند یا پروژه LAM که در سال ۲۰۰۹ توسط گروه A. سی. ال. سی راه‌اندازی شد و در این پروژه اشتراک منابع، خدمات، تکنولوژی، کارمندان و تخصص‌ها در میان نهادهای میراث فرهنگی در سراسر جهان مدنظر بود.

همکاری میان نهادهای میراث فرهنگی دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. فعالیت‌های مشترک حفاظت فرهنگی

۲. افزایش شانس مطالعه و یادگیری مدارم

۳. کاربرمحوری با نمایش ترکیبی مدارک انواع سازمان‌ها

۴. الهام‌بخشی و امکان فرصت

GLAM پروژه‌ای است حاصل همکاری ویکی‌مدیا^{۱۳} و پروپینا^{۱۴} در سال ۲۰۱۲. دو کارکرد اصلی این پروژه سیستم ارسال GLAM به ویکی و گزارش مقررات برای استفاده است. از ویژگی‌های این طرح جهانی که در راستای یکپارچه‌سازی نهادهای میراث فرهنگی در قرن ۲۱ راه‌اندازی شده، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- بازیابی راحت‌تر
- یکپارچگی
- پشتیبانی از استانداردهای فراداده‌ای
- تبدیل به الگوی کاربرپسند
- پیش‌نمایش محتوا
- روزآمدسازی مطالب
- امکان ارتباط با بخش مدیریت
- بیشترین مطابقت با استانداردها جهت توسعه

نتیجه

آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها به عنوان مؤسسه‌های فرهنگی، به رغم شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان در انتقال اطلاعات به شکل‌های مختلف به نسل‌های حاضر و آتی نقش مهمی بر عهده دارند.^{۱۵}

بدین ترتیب می‌توان این چهار نهاد را نهادهایی با اهداف و کارکردهای مشابه در نظر گرفت که بسته به خط‌مشی، مأموریت، جامعه کاربران، بودجه و دیگر عوامل، مجموعه‌هایی خاص از منابع اطلاعات را گردآوری، سازماندهی، نگهداری و دسترس‌پذیر می‌کنند.

اگر برای نشان دادن تفاوت‌های این سه نهاد تنها بگوییم کتابخانه‌های حاوی منتشر شده‌هاست و آرشیوها اسناد و موزه‌های آثار هنری را نگهداری می‌کنند دچار کلی‌گویی شده‌ایم. در واقع تفاوت اصلی بین این نهادها به نوعی با منابع و وظایف‌شان مرتبط می‌باشد. تفاوت‌های اصلی بین ماهیت عملکردهای این نهادها، ناشی از ماهیت وظایف (و ماهیت و منشأ منابع) آنهاست.

تفاوت و شباهت در این سه نهاد در قسمت‌های مختلفی قابل مشاهده و بررسی است که عبارت است از: توصیف و سازماندهی منابع، سیاست‌های دسترسی، اطلاع‌رسانی و ارائه خدمات، روش‌ها و اهداف حفاظت و نگهداری، کاربران و ...^{۱۶}

در دو حوزه آرشیوداری و موزه‌داری، هدف اصلی تسهیل دسترسی عموم به اطلاعات مواد یا چیزهای نگهداری شده است، اما مسئله محرمانگی و تک‌نسخه‌ای بودن بسیاری از بشرساخته‌ها یا مواد موزه‌ای و نیز اسناد آرشیوی موجب می‌شود که دسترس‌پذیری در این دو نهاد با احتیاط و توجه خاص صورت گیرد، اما در کتابخانه چنین محدودیت‌هایی کمتر مورد توجه است.

دسترسی در موزه غالباً به شکل برگزاری نمایشگاه‌ها در محیط‌های کنترل‌شده و غالباً با اهداف آموزشی است. دسترسی در آرشیوها به علت تک‌نسخگی و یا محرمانگی بعضی از اسناد محدودیت دارد و در محیط‌های نظارت‌شده و غالباً با اهداف پژوهشی صورت می‌گیرد.

از نظر سازماندهی، فهرست‌نویسی در کتابداری بیشتر پاسخگوی نیاز مراجعان است تا در دو نهاد دیگر. در آرشیوها روش‌های دیگر از جمله نمایه‌سازی و تهیه کاوشیارها کارآمد است.

ویژگی‌های مواد اصلی مورد علاقه هر کدام از این نهادها و نوع نگاه این نهادها به مجموعه‌های خود موجب می‌شود تا کارشناسان هر یک از آنها، نیازمند دانش و مهارت‌های متناسبی باشند.

رابرت اس. مارتین معتقد است: «مرزهای بین کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌ها در حال کمرنگ شدن است. در محیط دیجیتالی، تمایزهای بین کتابخانه، موزه و آرشیو در واقع ساختگی است».^{۱۱}

پروژه جهانی GLAM^{۱۲}

GLAM مخفف گالری‌ها، کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌هاست. هدف این پروژه همکاری نهادهای میراث فرهنگی در سطح جهانی است. تا کنون پروژه‌های مختلفی جهت همکاری میان نهادهای میراث

۱۰. عزیزی، غلامرضا؛ «منابع آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها: وجوه افتراق»؛ ص ۱۹۷ - ۲۰۵.

۱۱. طهرانی‌پور، وحید؛ «بررسی وجوه افتراق و اشتراک کتابداری، آرشیوداری، موزه‌داری»؛ ص ۶۷ - ۸۲.

۱۲. Galleries, Libraries, Archives, Museums

۱۳. Wikimedia

۱۴. European

۱۵. عزیزی، غلامرضا؛ «منابع آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها: وجوه افتراق»؛ ص ۱۹۷ - ۲۰۵.

در نهایت در این جدول، وجوه اشتراك و افتراق این سه نهاد میراث فرهنگی، از وجوه مختلف بررسی شده است.

آرشیوها	کتابخانه‌ها	موزه‌ها
پیشینه‌های گزینش شده غیر جاری؛ هر قالبی، معمولا منحصر به فرد و منتشر نشده	منابع منتشر شده در هر قالبی	اشیاء، بشرساخته‌ها، اسناد مرتبط با آن‌ها
به ترتیب ایجاد و استفاده از سوی پدیدآوران	با نظام رده‌بندی (مانند دیبوی و کنگره)	با نظامی سازگار با ماهیت و وضعیت اشیا
به خط مشی و شرایط حقوقی وقف‌کننده و یا واسپار بستگی دارد	به خط مشی، عمومی بودن یا اختصاص داشتن به جامعه‌ای تعریف شده بستگی دارد	به خط مشی، عمومی بودن یا اختصاص داشتن به جامعه‌ای تعریف شده بستگی دارد
با جستجوی راهنماها، سیاهه موجودی و اسناد دیگر	با جستجوی فهرست‌ها، گشتن در قفسه‌ها، مشاوره با کارکنان	با بازدید از نمایشگاه‌ها، مشاوره با کارکنان
در ساختمان نهاد، تحت نظارت	در ساختمان کتابخانه، یا اگر امانت داده شود، یا از راه دور	در محل‌های نمایش
حفظ آرشیوها و ارزش‌های سندی و اطلاعاتی آنها	نگهداری و یا دسترس‌پذیرکردن مواد و اطلاعات	نگهداری و دسترس‌پذیرکردن بشرساخته‌ها و اطلاعات
اثبات اعمال و فعالیت‌ها، پژوهش و سرگرمی	پژوهش، آموزش، سرگرمی	پژوهش، آموزش، سرگرمی

مقایسه کلی آرشیوها،
کتابخانه‌ها و موزه‌ها

کتابنامه

- ابراهیمی میلانی، رسول و حسن مجابی؛ «ما و کتابخانه‌های سرد و ساکت»؛ دانشگاه انقلاب، شماره ۱۰۳، ص ۱۲۹-۱۵۵، ۱۳۷۳.
- پاشایی زاد، حسین؛ «تاثیر فناوری‌های نوین بر همگرایی میان نهادهای میراث فرهنگی (کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌ها)»؛ گنجینه اسناد، شماره ۷۵، ص ۸۵-۹۶، ۱۳۸۸.
- رضایی شریف‌آبادی، سعید؛ آرشیو، کتابخانه و موزه: وجوه اشتراك و افتراق؛ تهران: نشر کتابدار، ۱۳۸۸.
- رنجبر، محبوبه و الهام کریمی منصورآباد؛ «سازماندهی اطلاعات در کتابخانه‌ها، آرشیوها و موزه‌ها»، ارائه شده در هشتمین همایش سراسری انجمن علمی دانشجویی کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه الزهراء؛ به کوشش سعید رضایی شریف‌آبادی؛ تهران: نشر کتابدار، ص ۱۳۹-۱۴۶، ۱۳۸۸.
- طهرانی‌پور، وحید؛ «بررسی وجوه افتراق و اشتراك کتابداری، آرشیوداری، موزه‌داری و آرشیو دیداری-شنیداری»؛ ارائه شده در هشتمین همایش سراسری انجمن علمی دانشجویی کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه الزهراء؛ به کوشش سعید رضایی شریف‌آبادی؛ تهران: نشر کتابدار، ص ۶۷-۸۲، ۱۳۸۸.
- عزیزی، غلامرضا؛ «منابع آرشیوها، کتابخانه‌ها و موزه‌ها: وجوه افتراق»، ارائه شده در هشتمین همایش سراسری انجمن علمی دانشجویی کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه الزهراء؛ به کوشش سعید رضایی شریف‌آبادی؛ تهران: نشر کتابدار، ص ۱۹۷-۲۰۵، ۱۳۸۸.
- فدایی، غلامرضا؛ مقدمه‌ای بر شناخت اسناد آرشیوی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.
- موسوی دیزج، شفیقه؛ «سازماندهی اطلاعات در کتابخانه، آرشیو و موزه»؛ ارائه شده در هشتمین همایش سراسری انجمن علمی دانشجویی کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه الزهراء؛ به کوشش سعید رضایی شریف‌آبادی؛ تهران: نشر کتابدار، ص ۱۳۱-۱۳۷، ۱۳۸۸.

نسخه خوانی (۳)

رسول جعفریان

اشعاری درباره کشته شدن ناصرالدین شاه

در پایان کتاب سزابلاد از حسن بن یعقوب انجدانی که کتابش را در صد مجلس در سال ۱۳۱۱ ق نگاشته، در سال ۱۳۱۳ اشعاری را به مناسبت تیرخوردن و کشته شدن ناصرالدین شاه و به تخت نشستن مظفرالدین شاه سروده و افزوده است. در این اشعار ستایشی هم از میرزا علی اصغر خان اتابک دارد. تصویری از یک صفحه را آن گذاشتم، اما حیفم آمد این اشعار را تایپ نکنم و در اختیار نگذارم. دیدگاه نویسنده نسبت به ناصرالدین شاه، به خصوص تأکید بر شهادت شاه که در ادبیات آن دوره به شاه شهید شهرت داشت و حتی با کمال شگفتی، تشبیه آن به شهادت امام حسین (ع) از نکات برجسته این اشعار است.

داستانی دارم از این روزگار
در هزار و سیصد و هم سیزده
شد رها تیری ز قوس چرخ پیر
شد نشان تیر او قلب شهی
او چو خورشید و شهبان یکسر چوماه
عدل حق را مظهر و مصداق بود
ناصرالدین پادشاه کامکار
از وجودش جود حق آمد پدید
بود منهاج نبی را زو رواج
در پناه عدلش ایمن مار و مور
پیرو دین رسول الله بود
بود در قلبش مکیں حب رسول
کرد بر شاه شهیدان اقتدا
قائد تقدیر بردش با شتاب
رشته ای در گردنش افکند دوست
پشت پا بر مُلک، ادهم وار زد
خواست چون گردد سوار آن محتشم
کای شه ایران توئی ما را پناه

که جوانان پیر و پیران زو نزار
شد جهان زین داستان آتشکده
از قضا از دست ناپاکی شریر
ش توان گفتن جهان آگهی
او شهنشاه و شهبان او را سپاه
روشن از وی سر بسر آفاق بود
دین و دولت از وجودش پایدار
دیده گیتی، شهی چون او ندید
شرع احمد از وی اندر ابتهاج
لطف و قهرش مبدع ظلمات و نور
از طریق بندگی آگاه بود
وین امانت را بجان کرده قبول
خود شهید آمد بدرگاه خدا
تا نمودش از شهادت فیض یاب
برش آن جای که خاطر خواه اوست
خیمه شاهی به بزم یار زد
دست زد بر طرف دامانش حرم
بی تو ما را روز همچون شب سیاه

چکیده:

نویسنده در نوشتار حاضر متن چند نسخه را مورد مذاقه قرار داده است.

این متون بدین شرح اند:

اشعاری درباره کشته شدن

ناصرالدین شاه از کتاب سزابلاد

حسن بن یعقوب انجدانی

اختلاف مذاهب در شعر معروف

حافظ با عنوان «جنگ هفتاد و دو

ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند

حقیقت ره افسانه زدند»

نسخه ای مربوط به تاریخ های یک

زندگی از ۱۲۲۲ تا ۱۲۵۲ ق.

نمونه ای از پیشگویی های منجمانه

و مستخرج از رمل، برای شاه

طهماسب دوم در سال ۱۱۴۱

وقف نامه یک عالم دینی برای همه

کتاب ها و نوشت افزارهای خود

سندی درباره وشاره، روستای محل

تولد خواجه نصیرالدین طوسی در

خلجستان قم

پاسخ به سؤالی درباره حکم استفاده

از قبله نما در عصر صفوی.

کلیدواژه:

نسخه خوانی، نسخه خطی، خوانش

متون.

داد پاسخ آن شه گردون وقار
 دارم اندر سره‌وای وصل یار
 گرچه تا حدّی عزیزان منید
 حائل اندر راه جانان منید
 بسته با دلبر، دل آگاه من
 غیر آن دلبر حجاب راه من
 الغرض شد محرم طوف حریم
 زائر شهزاده شد عبدالعظیم
 جذب جانان می‌کشیدش خوش عنان
 لیک کار از کار خیزد در جهان
 پادشاهی کرد و خوش عیشی سعید
 فائق‌عی العیش و قد صار شهید
 بود مرشد را وزیری بی‌نظیر
 که نیاورده است چون او چرخ پیر
 صدر اعظم بر همه ایرانیان
 مادر گیتی نژادی مثل آن
 در حقیقت کاملی پرمایه‌ای
 آفتابی در میان سایه‌ای
 نام نامیش علی اصغر است
 بنده خاص خدای اکبر است
 در صفات مردمی کامل عیار
 از حقش بفرق تاج افتخار
 ذات پاکش ملجأ بیچارگان
 غمگسار بینوایان جهان
 روز روشن خواجه بر اعیان شاه
 شام تازی خادم هر بی‌پناه
 پیرو فرمان شاه اولیاء
 سرور و سر حلقه اهل صفا
 بس مبارک اسم و بس زیبا صفت
 معدن انصاف و کان معدلت
 مدح او حیف است با زندانیان
 گویم اندر مجمع روحانیان

مدح تعریف است و تخریق حجاب
 فارغ است از مدح و تعریف آفتاب
 بس که بر قانون دانش کار او
 بس منظم سر بسر اطوار او
 خلق را بودی به یک منوال حال
 نامدی در حالشان هیچ اختلال
 کرد عدلش رام گرگ و میش را
 مؤتلف بیگانه و هم خویش را
 جمله دانایان عالم در عجب
 کاین بود خود مظهر الطاف ربّ
 ذره و ذره ز فیضش مستنیر
 بهره‌مند از جود او برنا و پیر
 این کرامت از چووی نبود غریب
 کاولیا را هست اسرار عجب
 نیست جای راحت این دار سپنج
 نیست یکدل اندر او بیدرد ورنج
 نیست از مهر و وفا در وی نشان
 روز را شب خار را گل هم‌عنان
 دار امداد است و اهلش مختلف
 مختلف هرگز نگردد مؤتلف
 آخر کار گدا و شاه مرگ
 مرگ سازد جمله را بی‌ساز و برگ
 مدتی این مثنوی تأخیر شد
 مهلتی بایست تا خون شیر شد
 شد ز قتل شه، پریشان حال من
 واژگون شد کوکب اقبال من
 دور آن شه رفت و شد دوری دگر
 شد عیان از غیب خوش طوری دگر
 بوالمظفر خاتم شاهی گرفت
 صیت عدلش ماه تا ماهی گرفت
 در شکر غلطید ای حلوائیان
 همچو طوطی کوری صفرائیان

قصه ادیان و اختلافات آنها در یک شعر کهن

اشعار زیر از مجموعه‌ای متعلق به قرن هفتم هجری و موضوع آن درباره اختلاف مذاهب است. شاید به طور خلاصه بتوان گفت که این شعر معروف حافظ با عنوان «جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» است. جمعاً هفده بیت و دارای مضامین قوی و تلاش برای ارائه دیدگاه با استدلال و در عین حال با چاشنی طنز است. بابت برخی از تعبیرات، عذرخواه هستم، اما به هر حال یک قطعه ادبی بسیار بسیار نفیس است. منبع بنده شاعر را معرفی نکرده و بیش از این هم جستجویی نکردم. بسا بتوان جای دیگری نشانی از آن یافت. دو سه مورد «کی» را برای بهتر خواندن به «که» تبدیل کردم. «نیکو» هم به «نکو» و «دیگران» به «دگران» تغییر یافت. یک بار این را در کانال گذاشتم. دو تن از عزیزان اصلاحیه‌هایی داشتند که به‌ویژه از آقای محبی آشتیانی که چندین مورد اصلاحیه داشتند و جناب امیری که دو سه مورد یادآوری کردند تشکر می‌کنم.

۱. بش‌نوائین قصّه ادیان ز من ای اهل هنر
که ز ادیان رسل، دین کدامین بهتر

۲. دین باری چو به هفتاد و دو فرقت باشد
که نسا زند ازین جمله، دو با یکدیگر

۳. مرد ترسا بر که جوید ازینها ره راست
چو شود در ده و دو [۱۲] دین مسیحا مضطر

۴. پس چه هفتاد و دو سرگشته، چه هشتاد و چهار
در ضلالت، چه مسلمان چه یهود خیبر

۵. صفت زشت نخیزد به نکو کردن نام
مرد نبود زن، اگر نام نهندش حیدر

۶. هست یک رنگ مسلمان و جهود و ترسا
همه را درگ و درپی، ره استاد و پدر

۷. پیشوایان امم گرنه ریاست جویند
چونک یک قول نه اند از پی هر پیغمبر

۸. گر نبی راه برست این دگران راهبرند
راه بُر [را] شناسی [بشناسی]! توبه عقل از رهبر

۹. کار گمراه بود برپی گمراه رفتن
خبر بخر بنده رها کن، توره خویش سپر

۱۰. شب تیره‌ست و دلیان مخالف هنجار
رخت افکندن و تا روز نشستن بهتر

نیشکر کوبید، راه این است و بس
جان برفشانید شاه این است و بس

نقل برنقل است و می برمی هلا
بر مناره رو بزن بانگ صلا

سرکه نه ساله شیرین می‌شود
سنگ مرمر لعل زرین می‌شود

آفتاب اندر فلک دستک زنان
دزه‌ها چون عاشقان بازی‌کنان

چشم‌ها مخمور شد از سبزه‌زار
گل شکوفه می‌کند بر شاخسار

آتش اندر دل خود برفروز
دفع چشم بد سپندانی بسوز

در پناه عدل این سلطان راد
گرگ را با میش آمد اتحاد

عالم و عامی ز جودش بهره‌مند
از جودش جمله شاهان سربلند

طفل دانش خفته در مهد امان
جهل را یکباره رفت از تن روان

خاصه از تأیید صدر باوقار
آن وزیر بی‌نظیر شهریار

شد جهان پیر دیگر دم جوان
سبز و خرم گشت یکسر گلستان

تا بود پاینده این لیل و نهار
تا بود گردون گردان را مدار

تا که بیضا را بود آیین نور
تا که اندر مه کلف دارد ظهور

عمر و دولت باد دائم یار شاه
شاهد مقصود خوش غم‌خوار شاه

صدر را باشد صدارت مستدام
لطف عامش شامل هر خاص و عام

بشناس قصه اديان و من اهل اهل
 لا ندان و نسل دین کذا من هست
 دین با یک جو همیاد و دوقوت باشد
 لا نساند ازین جها و با یکدیگر
 هر دو ترسان که جوید از نینهار و راست
 جو شود در ده و دو دین مسیحی مضطر
 بر حقیقتا دور و سرکشه چه هشتاد چهار
 در صلاله مسلمان چه بود خستید
 صف رشک کرد و نکو کرد نام
 هر دو بود زن اگر نام نهندش حیدر
 هست که زن مسلمان و حیدر و ترسان
 همه وادریل و دین را اسناد و بلند
 بسوایان امم که نه راست جوید
 حیات یک قول نه اند که هر سحر
 کرنی راه برین این دین را هر چند
 راه بر نشناسی و بعلل از رهبری
 کار کم راه بود بنی که در وین
 هر که در رهائی تو خوش سیر
 شب تیرست و دلمان مخالف هکار
 رحمت فکدن و باور دین هست
 کرنی آمد ورنه بوساوسه نیت
 که بدو رخ نوزد مردم با کبریا
 خود بدان مقصد اعلی به ته انی تیزی
 مسطر باش و فرج جوئی و خواه طفر
 شکر حق را آنم محو کنی خبران
 کوشه خانه بسست و دم گاو و سم خر
 بغلط ریش شون دیگران بنهم نا
 مدها او گوید گویم که حانست مگر
 اهل اديان لا حیر و اله سکه و طلا
 و فب انست؟ گوید معک خواهر غر
 ننی ترسایان در دین مسلمان و حیدر
 ریک آنها بسک مادر ترسان در
 اینک از حیدر همانند سنای ایند
 محلد و سقسقطی وان دیگر ابرام خطر

۱۱. گرنی آید، ورنه، تونکوسیرت باش
 که به دوزخ نرود مردم پاکیزه سیر

۱۲. خود بدان مقصد اعلی به ته، آنی برسی
 منتظر باش و فرج جو، پی ز حق خواه ظفر

۱۳. شکر حق را که نیم همچو دگر بی خبران
 گوشه‌ی خانه به دست، و دم گاو، و سم خر

۱۴. به غلط ریش به ... دگران بنهم تا
 هر چه او گوید، گویم که چنانست مگر

۱۵. اهل اديان که چنین واله [و] سرگردانند
 وقت آنست که گوید مغل خواهر غر

۱۶. قبر [؟] ترسایان در پس مسلمان و جهود
 ریگ آنها بسک مادر ترسان در

۱۷. اینک مشهور جهان اند سزای این اند
 محلد و سقسقطی، وان دیگران را چه خطر

تاریخ‌های یک زندگی از ۱۲۲۲ تا ۱۲۵۲ق

زاد و ولد در دنیای سنتی قدیم، یک اصل، بلکه مهم‌ترین اصل زندگی بود. در واقع یک زوج منتظر به دنیا آمدن فرزند و سپس فرزندان خود بودند و این مسیر تا وقتی که توانایی بود ادامه داشت. از یک فرزند تا بیست و حتی بیشتر، از یک همسر تا چهار تا، همه‌شان هم با ارزش بودند؛ حتی سقط شده یا بچه‌ای که به فاصله کمی از ولادت فوت می‌شد. این اصل عمده زندگی بود. چیزی که همه موجود زنده دیگر (عجالتاً حیوانات) هم دنبالش بودند. وقتی فرزند بزرگ می‌شد و با ظاهر شدن اولین نشانه‌های بلوغ، باید در فکر همسر برای او بودند و او شوهر می‌دادند یا برایش زن می‌گرفتند. آن وقت اینها مسیر پدران را ادامه می‌دادند. هیچ بحثی از جلوگیری و کنترل جمعیت نبود. تنها ممکن بود شیردادن مانع از تولد فرزند جدید باشد، چنان‌که رسیدن به یائسگی هم و این تقریباً یک خاتمه تلقی می‌شد. بیشترین بچه‌ها به دلیل شرایط بهداشتی بد می‌مردند، به عکس حالا.

در ادامه یک نفر این بخش از زندگی خود را تاریخ‌دار کرده و از سال ۱۲۲۲ تا ۱۲۵۲ سی سال این ولادت‌ها را نوشته است. منهای مورد اول و دوم، بقیه موارد مربوط به تولد فرزندان است. سقط شده و فوت شده‌ها هم مهم هستند. آنها یک هدیه الهی هستند با اسامی بسیار خوب. اگر طالع خوب داشته باشند که چه بهتر و معمولاً راهی برای اینکه طالع خوب باشد یافت می‌شد. مهم این است که حتی ساعت ولادتشان هم اهمیت دارد و بر اساس دانش نجومی روز زمانش دقیق معین می‌شود. البته همه مردم این آگاهی را نداشتند و اینجا با کسی روبرو هستیم که این اطلاعات را داشته است. اینها را کسی در یک کشکول که مطالبش را از این طرف و آن طرف گردآوری کرده نوشته است. این نسخه به شماره ۲۸۵۵ (ص ۳۶) در دانشگاه نگهداری می‌شود.

• تاریخ سفر حقیر به یزد نزد آقا محمد اسمعیل عمو ۲۶ شهر رجب سنه ۱۲۲۲ و معاودت از آن سفر ۲۷ شعبان سنه ۱۲۲۳ و امتداد آن سرده ماه و یک روز. اینجا بحث از تولد پانزده نفر است.

• تاریخ سفر حقیر محمد کاظم به رشت، شب ۸ جمادی الثانیه من شهر سنه ۱۲۲۶ و معاودت از آن شب یازدهم رمضان سنه ۱۲۲۶ و امتداد آن سه ماه و ۳ روز.

• تاریخ مشرف شدن به عتبات عالیات شب ۱۶ ربیع الاول سنه ۱۲۴۳ و معاودت از آن سفر چاشت ۱۲ ذی القعدة الحرام سنه ۱۲۴۳ و امتداد آن سفر هشت ماه و ۳ روز.

۱ تاریخ تولد شهر بانوام کلثوم بیگم صاحب، شب شنبه بیست و پنجم صفر سنه ۱۲۳۳ هشت ساعت تقریباً از شب گذشته.

۲ تاریخ تولد محمد ابوعلی صادق الدین، شب دوشنبه دوم ربیع الاول

تقریباً هفت ساعت از شب گذشته به طالع سنبله یا اوایل میزان سنه ۱۲۳۵.

۳ تاریخ تولد سقطی رقیه ام النساء خانم کوچک شب ۱۵ ربیع الاول سنه ۱۲۳۷ شب دوشنبه تقریباً دو ساعت به طلوع فجر مانده.

۴ تاریخ تولد فاطمه ام سلمه خانی بیگم، صبح ۳ شنبه ۱۶ ربیع الثانی ۲۵ دقیقه از طلوع فجر گذشته، به طالع قوس، من شهر سنه ۱۲۳۸، یک ساعت از ظهر گذشته یوم دوشنبه ۲۴ ربیع الثانی سنه ۱۲۴۹ فوت شد.

۵ تاریخ تولد علی ابومحمد نقی الدین، یک ساعت از ظهر گذشته یوم شنبه ۱۷ محرم به طالع جدی من شهر سنه ۱۲۴۰، شب ۴ شنبه ۲۰ ربیع الاول سنه ۱۲۴۱ فوت شد.

۶ تاریخ تولد مریم ام علیه ماه بیگم، مقارن غروب آفتاب یوم دوشنبه ۱۶ جمادی الثانیه من شهر سنه ۱۲۴۲. روز ۲۷ شوال سنه ۱۲۴۳ فوت شد.

۷ تاریخ تولد آسیه ام حبیبه سلطان بیگم، هم ساعت یا یک ساعت از ظهر یوم دوشنبه ۲۴ شهر رمضان گذشته سنه ۱۲۴۴، به طالع اوایل اسد. یوم شنبه ۱۹ جمادی الثانیه سنه ۱۲۵۲ یک ساعت از غروب گذشته فوت شد.

۸ تاریخ سقط حسن ابوالحسن شرف الدین غره جمادی الثانی سنه ۱۲۴۶ / عصر جمعه ۸ جمادی الثانیه سنه ۱۲۵۲ فوت شد.

۹ تاریخ سقط حسین ابوالحسن صدرالدین ۱۵ رجب سنه ۱۲۴۷.

۱۰ تاریخ تولد مریم ام المومنین بنات بیگم، شب شنبه غره رجب سنه ۱۲۴۸ به طالع میزان دو ساعت به طلوع فجر مانده.

۱۱ تاریخ تولد محمد علی الدین ابوجعفر یک ساعت به غروب مانده، دوشنبه ۱۶ ذیقعد سنه ۱۲۵۰ به طالع سنبله / عصر چهارشنبه ۹ ربیع الثانی سنه ۱۲۵۱ فوت شد.

۱۲ تاریخ تولد فاطمه سلطان بیگم ام المؤمنین شب جمعه ۱۴ رمضان سنه ۱۲۵۲ به طالع میزان ۸ ساعتی شب.

۱۳ تولد آسیه بداغ بیگم ام الحسن، مقارن اذان صبح یک شنبه ۲۱ ربیع الاول به طالع حمل من سنه ۱۲۵۶.

۱۴ تولد رقیه ام البنین بمانی بیگم، شب دوشنبه ۲۲ صفر سنه ۱۲۵۸ تقریباً شش ساعت از شب گذشته به طالع اواخر قوس یا اوایل جدی.

۱۵ تولد محمد حسین ابوعبدالله شمس الدین شب دوشنبه هشتم جمادی الاولی من سنه ۱۲۵۴ اول مغرب شرعی که حقیر به طهران رفته بودم. شب پنجم جمادی الثانیه روانه مشهد شدم و چهارشنبه ۲۰ رجب از طهران عود نمودم.

یک نمونه از پیشگویی های منجمانه و این بار مستخرج از رمل، برای شاه طهماسب دوم در سال ۱۱۴۱

از نفوذ منجمان در دربارهای مختلف و در طول تاریخ و در شرق و غرب عالم باخبریم. این جماعت پیشگوییانی بودند که براساس دانش نجومی خود و ابزار و وسایل دیگر توصیه های خود را به سلاطین درباره آینده اعلام می کردند. این توصیه ها اغلب درباره جنگ ها و آخرو عاقبت آن بود. گاهی به طور مشخص توصیه به نبرد در زمان معین می کردند و گاهی از وارد شدن در جنگی پرهیز می دادند. این مطالب بر اساس ضوابط و قواعدی بود که بنیادهای فلسفی و علمی خاص خود را براساس دانش زمان داشت.

امروزه اغلب ما از این مبانی آگاهی اندکی داریم، هرچند هزاران کتاب در این باره وجود دارد که از میان آنها برخی روشن تر به بیان مبانی این مسائل پرداخته اند. صد البته که شاهان اعتماد صد درصد به آنها نداشتند، اما به هر حال در مواردی عیناً و موبه موبه مطالب آنها توجه کرده و عمل می کردند.

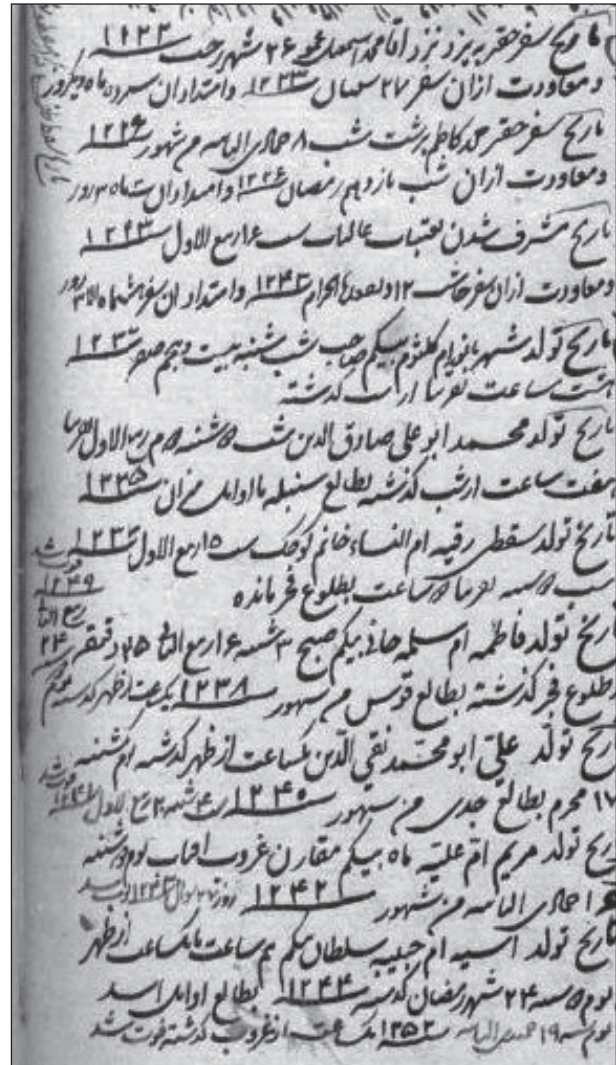
در اینجا و فارغ از اینکه قصد ورود در آن مبانی را داشته باشیم یا سخن از درستی و نادرستی آن قواعد بگوییم، قصد دارم یک نمونه از این پیشگویی را که از سوی شخصی به نام محمدعلی برای شاه طهماسب دوم، آن هم در سال ۱۱۴۱ نوشته شده بیان کنم. افغانان در سال ۱۱۳۵ ایران را تصرف کردند. طهماسب دوم شاه ایران شد و نادر با زحمت زیاد توانست افغانان را بیرون کند. ایران این سال ها به دلیل حملات افغانه و عثمانی ها اوضاع بسیار آشفته ای داشت که به تدریج اصلاح شد. به سال ۱۱۴۲ طهماسب دوم در اصفهان تاج گذاری کرد، اما نادر در سال ۱۱۴۵ او را برکنار و فرزند وی را با عنوان عباس سوم شاه کرد و سال ۱۱۴۸ خودش به عنوان شاه ایران تاج گذاری کرد.

نویسنده متن ذیل یا همان محمدعلی که نامش در پایان متن آمده، در آغاز گفته است که متن حاضر با استخراج از رمل صورت گرفته است.

بسم الله خير الاسماء

صورت رمل استخراجی که به تاریخ غره شهر ربیع الثانی سنه ۱۱۴۱ مطابق بیچین ثیل مستخرج شده است.

چنین ظاهری می شود که در این تاریخ به سبب اخباری چند، ذات شریف و خاطر منیف را بسیار احوال مشوش باشد به سبب امور مملکت و اندک تشویشی به علت آزاری که در وجود شریف باشد و خود به دولت می دانند که سبب سستی در اعضای رجولیت باشد، و به جهت امور که ملاحظه شد که عاقبت به کجا خواهد رسید؟ العلم عند الله. چنین ظاهری می شود که از این تاریخ الی مدت هشت ماه دیگر، به اعتبار قلع یک جماعت که دو گروه باشد، در آن مکان توقف خواهند فرمود، و



متن زیر در سال ۱۱۷۲ ق توسط یکی از عالمان دین و در پایان کتابی که آن را در شرح برخی از احادیث نوشته آمده است. این متن قضاوتی است درباره دولت نادری. نویسنده دولت صفوی را ستایش می‌کند و اما دولت نادری (افشاری) را به دلیل ظلم و ستم و ویرانی که به بار آورده نکوهش. اصلاً نمی‌خواهم بر قضاوت او صخه گذاشته یا آن را نقد کنم. به نظرم متن حاضر از این نظر که همان روزگار نوشته شده برای انعکاس دیدگاه‌های موجود در آن دوره بسیار مهم است. در واقع انتقاد اصلی وی متوجه نادرشاه است، اما به طور کلی دولت افشاری را مورد حمله قرار می‌دهد. نادر در سال ۱۱۴۸ تاج‌گذاری کرد، در سال ۱۱۶۰ کشته شد تا سال ۱۱۶۳ جانشینانی داشت، اما از این زمان کریم‌خان به صحنه آمد تا سال ۱۱۷۱ که محمدحسن خان قاجار را شکست داد و خود را وکیل‌الرعا نامید. این متن سال ۱۱۷۲ نوشته و اشارتی به ظهور وضع جدید دارد.

نویسنده چنان که از آغاز این متن پیداست اشارتی به انواع دولت‌ها که در حدیث مورد شرح بوده داشته، دولت سوم را دولت یونان دانسته و شامل روم و فرنگ فعلی هم می‌داند. او آنان را دولت‌هایی مردم‌دار می‌داند که درهای لذات جسمانی را بر خود بسته‌اند تا آنها را به روی رعایا بکشایند. استدلال شگفتی است. آنها خود را نایب خدا در زمین می‌دانند و همان‌طور که خدا از لذات چیزی ندارد و همه را به بندگان می‌دهد آنها هم نسبت به مردمانشان چنین می‌کنند. (آیا اطلاعی از وضع غرب داشته است؟ به نظرم نکته جالبی است).

و اما به نظر او دولت‌های منشعب از خواقین توران و ترکمان، به عکس عمل کرده‌اند و دولت نادر نیز شعبه‌ای از آنهاست. او از سلاطین صفویه ستایش کرده، دوران آنان را دوران شکوفایی ایران و رفاه مردم آن می‌داند، در حالی که در دولت نادری (افشاری) اوضاع به گونه‌ای شده است که «تمام اهل ایران از گشودن ابواب ظلم و طغیان او بیجان آمده، استیصال سلطنت او و اولادش را از حضرت ایزد متان خواهان بودند». وی به خصوص از نابودی اصفهان و قزوین، به عنوان دو نمونه یاد کرده است. بیش از این توضیح نمی‌دهم چون عزیزان خود خواهند خواند.

و اما متن حاضر از نظر ادبی نیز عالی است. نثر ادبیانه به همراه استشهدای قرآنی و شعرو جهت‌گیری کلی آن، نیز قید تاریخ در آن که نشان‌دهنده هوشیاری تاریخی نویسنده است و نکات دیگر متن را خواندنی کرده است.

اصل این نوشته، شرح عیون اخبار الرضا (ع) است که به شماره ۲۹۹۰ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری شده و این مطالب در فریم ۶۳۶۲ آن آمده است.

عاقبت در روز یکشنبه شهر ذی قعدة الحرام ظفر بر جماعت بی‌عاقبت خواهند یافت و تصرف مکان آن جماعت خواهند فرمود و بعد از تعیین حاکم به آن مکان سردار پیش خواهند فرستاد و چون به دولت اراده حرکت خواهند نمود که در آن مکان سرداری با سپاه زیادی از خلافت مذهب به امداد نواب خواهند آمد، و در آن بین نوای حرکت خواهند فرمود و سرداری که پیش فرستادند به سر شهری که طرف مغرب مایل به جنوب باشد، سردار مذکور ظفر بر شهر یابد و خبر فتح شهر مذکور در راه به نواب خواهند رسید، و به چند روز فاصله، نواب خود به دولت و آن شهر مذکور و مدتی توقف و جمعیت زیادی در خدمت نواب جمع شده در آن هنگام نواب باز سرداری بر سر شهری دیگر فرستند، و آن شهر بدون جنگ به تصرف آید، سردار مذکور از آن شهر حرکت نماید، و نواب از مکان خود. در راه سپاهی به سردار برخورد و چشم زخمی به سپاه اسلام برسد، و سردار مراجعت به شهر مذکور نماید که در آن هنگام نواب به دولت، وارد شهر شوند، و به سپاه بی‌عاقبت برخوردند، و جمع کشیری از آن جماعت بی‌عاقبت را به قتل رسانند، و گروهی فرار، و دو سردار از آن جماعت اسیر خواهند شد، و در آن بین گروهی از مخالف که در رکاب نواب آمده‌اند، و مدتی خدمت نموده‌اند، اراده خیانت خواهند نمود که از پیش نبرده، به عنایت الله ذلیل شوند و در آن بین گروهی به کومک نواب خواهند رسید، و به چند روز فاصله، فوج عظیمی دیگر هم باز به کومک خواهد آمد، و در آن وقت، نواب اراده رفتن بر سر سواد اعظمی نمایند که اول وارد شهری شوند که آن شهر شکسته، و کسی در آن نباشد، و بعد از آن سرداری پیش فرستند و سردار مذکور به جماعت بی‌عاقبت ملاقات، و فیما بین فتنین شش روز جنگ شود، و جمعی از جماعت دشمن محصور شوند، و گروهی به کومک جماعت بی‌عاقبت خواهد رسید، و از این طرف هم محتاج کومک، و در آن هنگام آشوب در خواهند گرفت، و نواب اراده حرکت خواهند نمود، و احدی مانع خواهد شد، و خود حرکت خواهد فرمود، و به رسیدن او، سپاه بی‌عاقبت، لشکر اسلام را ضعیف نمود که او برسد، و شکست عظیمی به جماعت بی‌عاقبت بدهد، و آن شهر را از تصرف جماعت بگیرد، و نواب به دولت حرکت نمایند، و شکسته جماعت بی‌عاقبت وارد، سواد اعظمی و سپاه اسلام متعاقب آنها رفته، دشمن را محاصره و سپاه منصوره دور آن خذله را گرفته باشند که در آن شب جماعت بی‌عاقبت شبیخونی بر سپاه اسلام زنند، و جمعی را بر طرف کنند که نواب خود به دولت برسند، و بعد از مدت چهار ماه مملکت به تصرف آید.

و آنچه نوشته شد از تاریخ فوق لغایت مدت پانزده ماه دیگر از قوت به فعل خواهد آمد، والله اعلم بحقایق الامور بنده حقیر محمد علی نوشته است:

مردم ایران در طول دوازده سال، دوازده ساعت رفاه نداشتند (قضاوتی درباره دولت افشاری از یک نویسنده معاصر همان دولت)

... فوج سیم سلاطین عظیم القدر جلیل المقدار یونان زمین است که ظاهراً روم و فرنگ نیز منظور بوده ایشان درهای مستلذات جسمانی را به روی خود بسته، و به روی رعایا و برایا که ودایع بدایع حضرت کردگارند، گشوده، و سخن ایشان و حجت آن نکوکیشان این است که سلطان در زمین نایب خداست و حق تعالی خوان احسان به روی عالمیان عطا کرد، همگی از مائده اطعام او سیرند، و او خود منزّه است از اکل، پس باید که سلاطین نیز به قدر قوت لایموت به مصرف رسانیده، انواع اطعامات را نسبت به رعایا به عمل آورد.

قوم چهارم خواقین توران و خوانین ترکستانند و ایشان راه تمامی لذات را به روی خود گشوده، و به رعیت خود سد نموده‌اند، و در این باب متابعت شیاطین فرموده‌اند.

غرض از ذکر این مثال در این مقام آن است که بعد از آنکه سلاطین جنت مکین صفویه. انارالله برهانیم. را که مروج دین مبین و باعث آسایش اهل ایران زمین بودند، پیمانه دولت پرشده، به مضمون «تلك الايام نداولها بين الناس» اساس سلطنت ایشان منهدم گردید، نادرشاه زینت آرای اورنگ ایران، و وارث کلاه کیان و تاج بخش ممالک هندوستان، و برهم زن سلاطین و خوانین ترکستان شده، کوکب جلالش از افق صاحبقرانی رمیده، گویا بر فرض وقوع این مثل، شیوه سلاطین ترک را شعار و دثار ساخته، رسم ضحاک تازی را آب و رنگی داده، آخر زمانه دون و جهان بی بنای وارون که دولتش دو روزه و سرسری است، به مضمون شعر:

بیک گردش چرخ نیلوفری
نه نادر بجای ماند نه نادری

به یک گردش او را با منسوبان روانه سرای آخرت گردانید، و دولت او از جلوس که به مفاد «الخیر فی ما وقع» یک هزار و یک صد و چهل و هشت [۱۱۴۸] بوده تابحال تحریر که یک هزار و یک صد و هفتاد و دو [۱۱۷۲] است و بیست و چهار سال می شود که دولت او دوازده سال بوده، تمام اهل ایران از گشودن ابواب ظلم و طغیان او بجان آمده، استیصال سلطنت او و اولادش را از حضرت ایزد مٔان خواهان بودند. آخر به مضمون شعر:

آنچه کند دود دل مستمند
آتش سوزان نکند با سپند

تیردعای فقرا به هدف اجابت مقرون گردیده، از تاریخ فوت او تا به این اوقات رعایای ایران زمین را فرصت نفس کشیدن نبوده و بدون اغراق در عرض دوازده سال، دوازده ساعت به ساکنین ایران زمین به رفاه نگذشته که تمامی رعایا در مهد امن و امان آسوده باشند، و در این دوازده سال، هشت نفر پادشاه عظیم الشان زینت ده سریر ایران شده، چندین

نفر خوانین عظام صاحب سگه و خطبه و کسان مقام گردیدند، و پرده گیان سراق عفت که چشم نرگس و پرتو خورشید را به خود نامحرم می دانستند، اسیراوزبک و افغان و کوکلن! و ترکمان گردیدند، و بنات حریم خاندان های عظیم که در سلک مصداق «و حور عین کأمثال اللؤلؤ المكنون» منتظم بودند، بسا [ن] اراذل ناس، بل هو کالتسناس به قید بندگی و کنیزیش کشیدند، در هر قریه به مضمون: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى، أَن رَّاهِ اسْتِغْنَى» هروستایی که پنج رأس نردر خود می دید، ادعای اهالی نمود و هر روزی مانند دزدی که عرصه جهان را از وجود پادشاه و خوانین خالی مشاهده می کرد به مفاد:

مهر فروزنده چو پنهان شود
شب پره بازیگر میدان شود

ادعای نمرودی و بخت نصری و فرعونى و چنگیزی و تیموری کرده، دست ظلم و تعدی می گشود مساجد و معابد خراب و اساس شرع مقدس متزلزل گشته، خانه طاقت اهل علم بی ثبات چون حباب شده، جمعی که به مضمون «مِنْ كُلِّ فُرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» و در بعضی از ولایات متوجه تحصیل معارف بودند، از بی مئونتى و گرسنگی از جهان فانی روانه گردیده، از مائده پرفایده و «وَ فَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ» «و لَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ» کامیاب شدند و برخی از رعایا و برایا که به مضمون کلام اعجاز مشهون حضرت ادریس علیه السلام «من لم يسكن موضعا فيه سلطان قاهرو قاض عادل و طيب حاذق و سوق قايم و نهر جار، فقد ضيع نفسه و اهله و ماله» که کل این ممالک جنت مسالک بر این منوال شده بود، دست تمنا به درگاه ایزد یکتا گشوده، به مفاد «وَبَنَّا أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» فرار از این ولایات را سؤال نموده، به ولایات بعیده فرار نموده فوجی که باقی مانده بودند، گرفتار کردار اشرار گردیده، هر کف خاک ولایات این سرزمین که جلوه نگارخانه چین بود به باد تاراج رفته، و هر مشیت غبار این دیار که خمیرمایه خلد برین بود، نسیم سانه رفته، عراق عجم، علی الخصوص اصفهان ارم توأم که سامان شگفتگی صد بهار در جبین داشت، چنین از صرصر حوادث زمانه آب و هوایش تغییر و به نحوی دلگیر شده که بهارش به فصل خزان نیز نتواند رسید، و قزوین جنت قرین که به مفاد «و قزوین باب من ابواب الجنة» بهشت آیین بود، به ویرانی مزین گردیده.

حال در این ایام از یمن عدالت و رعیت پروری بندگان سکندرشان سلیمان مکان کیوان پاسبان وکیل جلالت و عظمت نشان فی الجمله رفاهیتی بهم رسیده، امید آنکه جناب اقدس الهی الطاف نامتناهی خود را از جمیع بندگان خود دریغ ندارد.

وراقم الحروف را غرض این بود که در این حدیث شریف به سرانگشت خامه پرده اغلاق از رخسار شاهدان غوامض و محاجه حدیث عمران

صائبی که به مفاد آن حدیثنا صعب
مستصعب قرین و از جمله متشابهات
احادیث و اخبار ائمه معصومین
(صلوات الله علیهم اجمعین) می باشد
دور نماید، و با عدم بضاعت در این
باب ابواب ایضاح گشاید، و خود نیز
در این امر متأمل می بود که علمای
اعلام در حل اغلاقات آن به عجز
و قصور اعتراف نموده اند که رتبه
خوشه چینی خرمن ارباب کمال نداری
، چرا می خواهی قدم بر طریق عمیقش
گذاری و همت خود را بر رفع اغلاقاتش
گماری، در خلال این احوال جناب
مقدس القاب سید العلماء المتأخرین

استادی میرسید حسن. دام ظلّه العالی. به جهت آنکه در آن حدیث شریف بعضی از مطالب غامضه هست که باید سامعه افروز بعضی از ناس نگیرد، به زبان فارسی منع فرمودند، و نظریه مراتب مزبوره و ناسازی زمانه، راقم الحروف این معنی را مغتنم دانسته به همین اختصار شد.

امید آنکه جناب اقدس الهی به مفاد «و من یتوکل علی الله فهو حسبه» عنایتی فرماید و به مؤدای «اذا اراد الله شیئاً هیأ اسبابه» و سائلی کرامت فرماید که بتواند به شرح حدیث مزبور کما هو المنظور پرداخت، و به عنوان عربی به نحوی که مفهوم گردد به طور محدثین ان شاء الله به شرط حیات لوای وضوحش افرخت.

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله
اجمعين الطيبين الطاهرين حرّره العبد المذنب العاصي اقل الطلبة
على رضای شریف موسوی خویی اللهم اغفر له ولوالديه بحق محمد
وآله اجمعين.

مردی که همه کتاب‌ها و نوشت افزارهای خود را وقف کرد

وقف‌نامه‌ای است که یک عالم دین برای همه کتاب‌هایش نوشته است. این قبیل وقف‌نامه‌ها بسیار فراوان است، اما این مورد به طور خاص نکات تازه‌ای دارد.

اولاً یک مقدمه در توجیه و اهمیت وقف برای وضعیت آدمی پس از مرگ دارد؛ مرگی که برای همه مقدر است با این عبارت قشنگ: «هر فردی از افراد انسان را جامه حیات این جهانی کند، و به امر علایق جسمانی از دوش افکند نیست». و به گفته وی، این وقف است که پس از مرگ به کار آدمی می آید.

[illegible]

از نظر جغرافیایی جناب ملا محمد جعفر بن محمد مقیم جوستانی، کسی که کتاب هایش را وقف کرده، از روستای جوستان از محال طالقان است. درباره جوستان که تا کنون نیز هست اطلاعاتی در منابع از جمله ویکی پدیا آمده است.

تاریخ وقف نامه سال ۱۱۴۶، از سال های پس از سقوط صفوی و دوران آشفتگی ایران است. گرچه منطقه طالقان در این دوره دشواری خاصی ندارد، به خصوص این زمان که نادرشاه فاتح بر همه چیز است و دو سال بعد تاج گذاری هم می کند.

کاتب وقفنامه شخص دیگری است و خود را صادق مرجانی می‌خواند. مرجان هم یکی دیگر از روستاهای طالقان و عالمانی به آن منسوب هستند. چند سال پیش سفرنامه‌ای در حج از یکی از همین علمای مرجانی منتشر کردم.

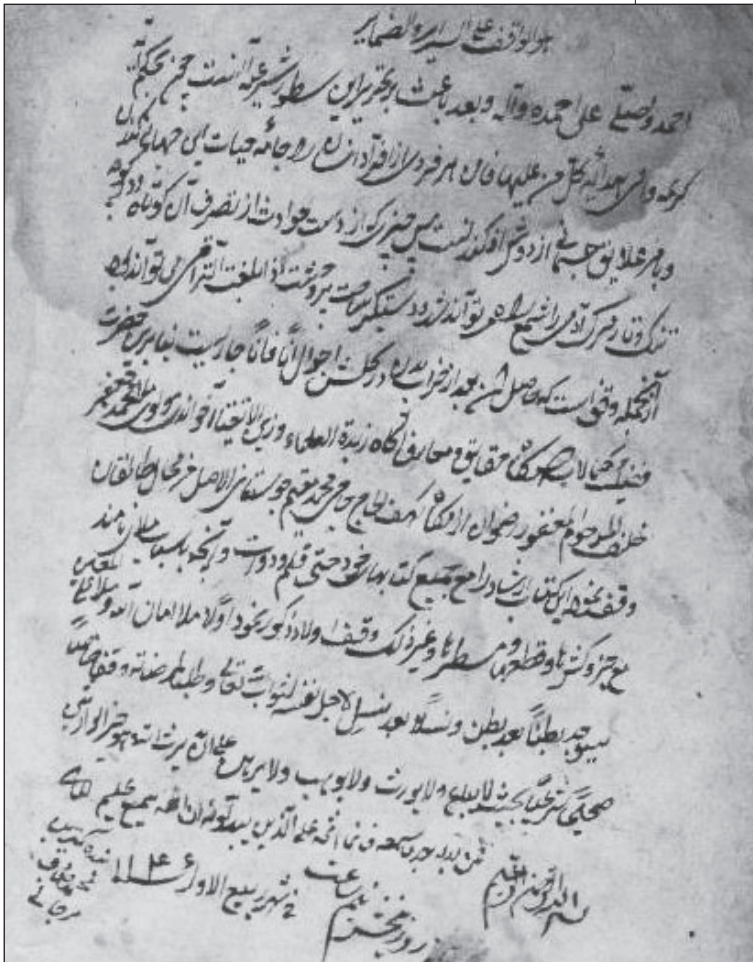
نکته دیگر این است که مترجم تمام کتاب هایش را وقف کرده، به علاوه قلم و دوات و اسباب ملایی. تعبیر تازه‌ای است.

به دنبال آن از جزوکش و پس از آن از قطعه‌ها و مسطرها یاد می‌کند که آنها را هم وقف کرده است. جزوکش محل نگهداری جزوه‌ها، کاغذها، قطعه‌ها اشاره به ابزار برش کاغذ، و مسطر برای گذاشتن سطرزیر کاغذی است که کاتب روی آن کتابت می‌کند.

در هر حال بنده به خاطر ندارم که چنین وقف نامه ای که کتاب و وسائل و ابزارها همه را وقف کرده باشد دیده باشم.

این وقف نامه بر روی نسخه شماره ۲۹۹۵ دانشگاه تهران آمده است.

هو الواقف على السراير والضمائر
أحمد وأصله، علي، أحمد وأله،



رعایای اطراف آباد شده است. نویسنده درباره مقایسه درآمد قبلی آن، درآمد حالیه آن در سال ۱۳۰۸ ق که حدود ۱۵۰ تومان و نسبتاً اندک بوده و اینکه این درآمد می تواند تا ۵۰۰ تومان برسد سخن گفته است. این ادعا هم که آنجا محل تولد دانشمند والمقام جهان اسلام خواجه نصیرالدین طوسی است شهرتی داشته، اما بنده نمی دانم تا چه اندازه درست است. این متن در پایان نسخه شماره ۳۰۳۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آمده است.

اما متن سند

وشاره: قریه ای است نیم فرسخی جهرود خلجستان، مولد خواجه نصیرالدین طوسی. سه سنگ آسیا قناتش آب دارد و سی جفت گاو زراعت می شده است. از جمله موقوفات نجف اشرف علیه آلاف التحية، در تصرف خدام آستانه معصومه قم سالها بوده است. در قحط سال هزار و دویست هشتاد و هشت ۱۲۸۸ رعیتش متفرق و پراکنده و از حلیه آبادی خارج مانده در شش جفت [گاوا] به صدویست تومان اجاره رسیده و اکنون در تاریخ هزار و سیصد و هشت ۱۳۰۸ توشقان نیل است به تصرف امام جمعه حالیه دارالخلافه آمده. چون سکنه ندارد و رعایای اطرافی در آنجا زراعت می کنند و خاکش رشوه خوار است اگر سکنه به هم رساند و حشمی داشته باشد به اعتقاد سیدی جزو

و بعد: باعث بر تحریر این سطور شرعیه آنست چون به حکم آیه کریمه وافی هدایه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» [الرحمن: ۲۶] هر فردی از افراد انسان را جامه ی حیات این جهانی کنند، و به امر علایق جسمانی از دوش افکندندست. پس چیزی که از دست حوادث از تصرف آن کوتاه و در کوچه تنگ و تار مرگ آدمی را شمع راه می تواند شد و دستگیر، ساحت پروحشت إِذَا بَلَغَتِ الشَّرَاقِي [قیامت: ۲۶] می تواند بود، از آن جمله وقف است که حاصل آن بعد از خراب بدن در گلشن احوال، آنآ فأنأ جاریست.

بنابرین حضرت فضیلت و کمالات دستگاه حقایق و معارف آگاه زبده العلماء، وزینه الاتقیاء، آخوندی مولوی مولا محمد جعفر خلف المرحوم المغفور رضوان آرامگاه، کهف الحاج حاجی محمد مقیم جوستانی الاصل من محال طالقان، وقف نموده این کتاب ارشاد را، مع جمیع کتابهای خود، حتی قلم و دوات، و آنچه به اسباب ملایبی نامند، مع تیز و کش ها و قطعه ها و مسطرها و غیر ذلک، وقف اولاد ذکور نمود، اولاً ملا امان الله و ملا علی المعین، سیوجد بطناً بعد بطن، و نسلأ بعد نسل، لاجل نفسه لثواب تعالی و طلباً لمرضاته، وقفاً خاصاً صحیحاً شرعياً بحيث لا یباع و لایورث، و لا یوهب و لایرهنه، علی أن یرث الله هو خیر الوارثین.

بسم الله الرحمن الرحيم، فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

العاصی بنده کمترین محمد صادق مرجانی
فی شهر ربیع الاول سنه ۱۱۴۶

سندی جالب درباره وشاره، روستای محل تولد خواجه نصیرالدین طوسی در خلجستان قم

روستای وشاره قم یکی از روستاهای منطقه خلجستان و از توابع دستجرد است. روستایی که در سال ۱۳۸۵، تعداد ۷۹ خانوار، شامل بیش از ۲۵۰ نفر جمعیت داشته و حالا هم آباد است. یک فیلم از این روستا در یوتیوب هست که گزارشی از وضعیت روستا و محتوای آن دیدنی است.

اما در اینجا یک سندی در پشت یک نسخه خطی برای شما داریم که حاکی از آن است که این روستا که آن زمان موقوفه نجف اشرف هم بوده (چه قدرش؟ وقف نامه ای هم دارد؟ الان در چه حال است؟) در قحطی سال ۱۲۸۸ از بین رفته و رعایای آن پراکنده شده اند. روستای مزبور بعدها در اختیار امام جمعه تهران قرار گرفته و به تدریج توسط

عارضین خلیجستان به طهران آمده و ما قبل این تفصیل است، پانصد تومان عمل کرد آن خواهد بود.

سؤال درباره حکم استفاده از قبله نما در عصر صفوی

در مجله میراث علمی اسلام و ایران، شماره نخست (بهار ۹۱) مقاله‌ای با عنوان «اسرار قبله‌نماهای اصفهان» توسط یان پ. هوخندایک نوشته شد که درباره چند نمونه قبله‌نما بود که در دوره صفویه در اصفهان در اختیار بوده و این اواخر کشف شده است. کشف سه مورد از این قبله‌نماها سبب کنجکاوی شماری از پژوهشگران حوزه نجوم شد. نویسنده در این مقاله حاصل آن تحقیقات و آنچه را که خود بدان رسیده آورده است. (ص ۲۱، ۳۷). البته که مقاله خوبی است، اما آنچه بنده در تکمیل آن یافتم، استفتایی است که درباره صفوی درباره استفاده از قبله‌نما از آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۲) کرده است. این نشان می‌دهد که قبله‌نماهای مزبور به راحتی در اختیار بوده است.

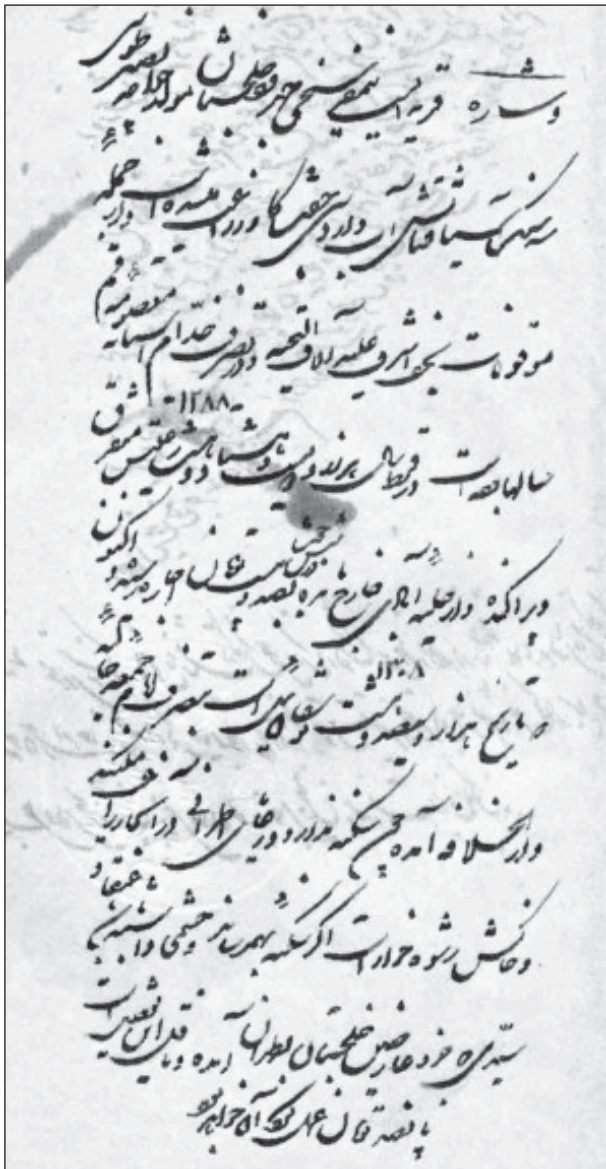
این سؤال یکی از نخستین نمونه‌هایی است که تکنیک جدید با برخی از روش‌هایی که شرع یا متشرعین سابق پیشنهاد می‌کردند برخورد کرده است. بعدها البته درباره طهارت و بسیاری از مسائل دیگر این قبیل برخوردها پیش آمد.

و اما آقا جمال درباره این سؤال که تکلیف استفاده از قبله‌نما چیست، تقریباً به همان روشی جواب داده که حتی الان نیز معمول است. به طور اصولی فقها زیر بار روش‌های تازه نمی‌روند و مهم برای آنها همان اصول قدیمی است! در عین حال و در پایان بحث همیشه یک گوشه‌ای را باقی می‌گذارند که راه گریز از معرکه باشد.

در اینجا هم آقا جمال استفاده از قبله‌نما را جایز نمی‌داند، نهایت اگر جهت کلی قبله معلوم شد، قبله‌نما می‌تواند در تیمان و تیاسر به ما کمک کند!

متن جوابیه آقا جمال چنین است:

به موقف عرض می‌رساند که به حسب شرع اقدس اعتماد بر مجرّد قبله‌نما نمی‌توان کرد، بلی اگر در جایی اصل جهت قبله به علامتی از علامات شرعی معلوم شود، اما تیمان و تیاسر آن معلوم نشود، اگر قبله‌نمای مجربی باشد، بهترین است که در تیمان و تیاسر بنا بر آن گذاشته شود، و اگر در جایی تحصیل جهت به علامات شرعی نتواند شد، و قبله‌نمای مجربی باشد، بهترین است که اول نماز به جهتی که از آن مستفاد می‌شود بگذارد، و بعد از آن به سه جهت دیگر احتیاطاً بکند. امید که همواره رعایت شریعت غرضاً قبله نظر والا و جهت اندیشه آن قبله نما باد. جم طاب ثراه [جم نشان اختصاری آقا جمال خوانساری است].





نکته نکته از تاریخ بغداد / ۴۷

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

سَفَرِ پُرْخَطَرِ سَعْدِ شیرازی، از آکسفورد تا پرینستون! / ۵۰

جویا جهانبخش

جُستاری درباره بصائر الدرجات: پژوهشی نو در کتابی کهن / ۸۱

عبدالحسین طالعی

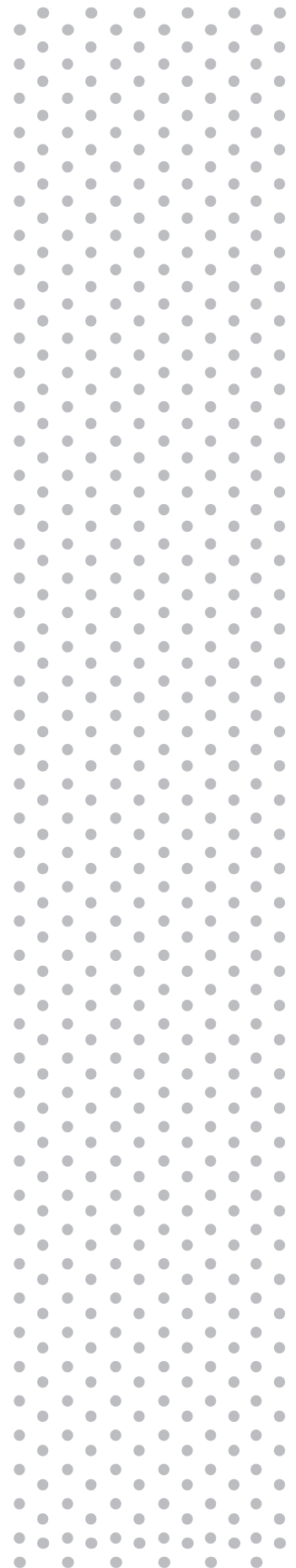
قلم‌انداز (۲) / ۸۷

سهیل یاری گلدره

نگرشی بر نگارش‌های کلامی (۵):

واجب الاعتقاد علی جمیع العباد / ۹۲

حمید عطائی نظری



نکته نکته

از تاریخ بغداد

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

• الهادی خلیفه عباسی به مروان بن ابی حفصه گفت: سی هزار نقد می خواهی یا صد هزار سالیانه. مروان جواب داد: سی هزار نقد و صد هزار سالیانه. خلیفه دستور داد جمع هر دو را نقد به او بدهند. (ج ۱۳، ص ۲۴)

• خواهر سندی بن شاهک دیندار بود. آن زن متصدی امور امام کاظم (علیه السلام) در حبس گردید و می گفت: این مرد صالح را چرا زندانی کرده اند؟ (ج ۱۳، ص ۳۲)

• والبه بن حباب، ابوالعتاهیه را هجو کرد. ابوالعتاهیه پیش پدر او رفت و گفت: من کوزه گریی چاره ای هستم و او آدم معروفی است، بگو دست بردارد. والبه به پدرش هم گوش نداد. ابوالعتاهیه به پدر والبه گفت: حالا که این طور است، خواهشمندم وساطت نکنی و چنان والبه را هجو کرد که والبه پدرش را به میانجی گری فرستاد. اما ابوالعتاهیه نپذیرفت و البته به ناچار از شهر گریخت. (ج ۱۳، ص ۵۱۹)

• نزد احمد حنبل گفتند: معروف کرخی در علم کوتاه دست است. گفت: مگر نه اینکه علم را برای آن می طلبند که بدانچه معروف رسیده است، برسند؟ (ج ۱۳، ص ۲۰۰)

• سائلی از معروف تاسکباب خواست. معروف نزد بقال رفت، یک درم داد و گفت: تاس کباب بده! بقال گفت: ندارم. معروف گفت: به اندازه یک درم برای من تاس کباب تهیه کن. بقال رفت و خرید و آورد. معروف آن را به سائل داد و گفت: بخور، من تا کنون نخورده ام. (ج ۱۳، ص ۲۰۴)

• مقاتل (بن سلیمان) به منصور عباسی گفت: ببین چه دوست داری تا درباره همان برای حدیث بسازم! (ج ۱۳، ص ۱۶۷)

• مقاتل بن سلیمان گفت: سلونی عمّا دون العرش! یکی پرسید: وقتی حضرت آدم حج به جا آورد، چه کسی سرش را تراشید؟ سلیمان گفت: این به درد نمی خورد، اما خدا مرا به عجب من گرفت. (ج ۱۳، ص ۱۶۳)

• درباره تفسیر او گفته اند: چه نیکوست هرگاه مورد اطمینان می بود.

• مقاتل از کلبی روایت می کرد، کلبی حاضر بود، تکذیب نمود. مقاتل گفت: آن را برای زینت سخن گفتم. (ج ۱۳، ص ۱۶۴)

چکیده:

نویسنده در نوشتار حاضر جملاتی را از کتاب تاریخ بغداد برگزیده و ارائه داده است.

کلیدواژه:

کتاب تاریخ بغداد، جملات برگزیده.

• مالک گوید: کسی نزد من می‌آید و می‌پرسد: سگ اصحاب کهف چه رنگ بود؟ می‌گویم: نمی‌دانم! مقاتل می‌گوید: گفته بودم که ابلق بود! حالا اگر بگویی زرد، چه کسی ردش می‌کند؟

• به عبدالملک مروان گفتند: مصعب بن زبیر شراب خورده، گفت: او اگر به شخصیت و حرمتش زیان برساند، آب هم نمی‌خورد. (ج ۱۳، ص ۱۰۶) و نیز گفت: او از شجاع‌ترین مردمان و بهترین دوست من است، اما الملک عقیق! (ج ۱۳، ص ۱۰۷)

• فضیل عیاض گوید: مرگ هیچ کس به اندازه مرگ هارون الرشید (با آن قدرت و حشمت) بر من اثر نکرد (ج ۱۴، ص ۱۲) گویند: بعد از مرگ واثق عباسی نعشش روی زمین مانده بود و روی بیعت جانشین او بحث می‌کردند، چشم مرده را موش خرما خورد! (ج ۱۴، ص ۱۹)

• پیغمبر (صلی الله علیه و آله) درباره ملخ فرمود: بیشترین لشکریان خدا هستند، نمی‌خورم و حرام هم نمی‌دانم. (ج ۱۴، ص ۷۳)

• فراء (نحوی) گفته است: سهودر سجده سهو آن را باطل نمی‌کند، چنان‌که مصغر، تصغیر نمی‌شود. (ج ۱۴، ص ۱۵۱)

• احمد بن ابی دواد (قاضی معتزلی) با کنیزک و دخترش هم جدی بود، اما یحیی بن اکثم با دشمنش هم شوخی می‌کرد. (ج ۱۴، ص ۱۹۸)

• ابویوسف در نوجوانی شاگرد گازر بود، کار را رها می‌کرد و به درس ابوحنیفه می‌رفت. مادرش شکوه نزد ابوحنیفه برد که من می‌خواهم او روزی یک درهم کاسب شود. ابوحنیفه گفت: او دارد تمرین خوردن فالوده با روغن پسته می‌کند. پیرزن گفت: خرفت شده‌ای! (ج ۱۴، ص ۲۴۴)

• ابویوسف گوید: حدیث را از چند راه روایت مکن که می‌گویند دروغ‌گوست و دنیویات را با کیمیا مطلب که مفلس می‌شوی و در علم کلام میبچ که هر ساعت باید پیش کسی عذر مطلبی را بجویی!

• شبلی گوید: بردرگاه حاکم یمن بودم و خلق بسیاری جلودر جمع شده بودند. از بالا کسی بیرون آمد و دستی تکان داد، همه به خاک افتادند. سال بعد همان دست را دیدم که گدایی می‌کرد. (ج ۱۴، ص ۳۹۳)

• یوسف بن الحسین رازی از ذوالنون خواست که کیمیا بدو بیاموزد. ذوالنون موشی در جعبه‌ای بدو سپرد که درش را نگشاید و نگه دارد. نتوانست، ذوالنون گفت: تو که موشی را نگهداری نتوانی کرد، کیمیا به چه کارت می‌خورد. (ج ۱۴، ص ۳۱۷)

• ابویوسف با یک حیلہ شرعی، مشکلی را برای هارون الرشید با زنش پیش آمده بود، حل کرد و قاضی القضاة شد. (ج ۱۴، ص ۲۵۱)

• ابواحمد مغازلی گوید: وردی خواندم و پا برآب گذاشتم، پیش از آنکه پای دوم را بگذارم اندیشیدم: چگونه فرو نمی‌رود؟ ناگهان با هر دو پا در آب رفتم! (ج ۱۴، ص ۴۲۱)

• کسی به عمرو بن عبید (معتزلی) گفت: از حرف‌هایی که پشت سرت می‌زنند، دلم بر تو می‌سوزد! عمرو گفت: برادر تا به حال شنیده‌ای که پشت سر آنها حرفی زده باشم؟ گفت: نه. گفت: پس دلت برای آنها بسوزد.

• عمرو بن عثمان مکی گوید: علم از پیش می‌کشد و خوف از پس می‌راند و در این میان نفس سرکشی می‌کند. (ج ۱۲، ص ۲۴۴)

• شعبی (فقیه) را خلیفه نزد قیصر روم فرستاده بود. قیصر در جواب خلیفه نامه‌ای فرستاد و در آن نامه نوشت: چرا آدمی مثل شعبی را خلیفه نکردند. (خلیفه را خوش نیامد) شعبی گفت: قیصر از حسودی‌اش خواسته مرا به کشتن دهد و گرنه اگر تورا دیده بود، چنین چیزی نمی‌نوشت! (ج ۱۲، ص ۲۳۱)

• میمونه (همسر پیغمبر صلی الله علیه و آله) می‌خواست کنیزی را آزاد کند. حضرت فرمود: او را به خواهرت ببخش که صله رحم کرده باشی و هم او این کنیز را کفالت می‌کند. (ج ۱۲، ص ۲۴۰)

• غیاث بن ابراهیم نخعی برای مهدی عباسی که کبوتر بازی می‌کرد، حدیث دروغ برای جواز آن کار ساخت. مهدی جایزه‌اش داد و بلافاصله گفت: قفای او قفای کذاب است و دیگر او را راه نداد و کبوترها را هم ذبح کرد. (ج ۱۲، ص ۳۲۵)

• هارون الرشید یک قاضی را برای حساب‌کشی احضار کرده بود و نصف روز با او بگومگوداشت. ناگهان هارون را عطسه گرفت. همه «عافیت باشد» گفتند، الا قاضی. هارون پرسید: تو چرا نگفتی؟ گفت: برای آنکه تو «الحمد لله» نگفتی. هارون مرخصش کرد که معلوم می‌شود تو اهل مسامحه و مجامله نیستی. (ج ۱۲، ص ۳۰۹)

• ابوتراب تخشبی (صوفی) نان و تخم مرغ دلش خواست، راه کج کرد و آنجا به تهمت همکاری با دزدان کتکش زدند تا کسی رسید و او را رها نید و به خانه برد و نان و تخم مرغ برایش آورد. ابوتراب در دل گفت: بخور با کتک! (ج ۱۲، ص ۳۱۶)

• عمر که مُرد، روی سفره‌اش دست به غذا نمی‌بردند! عباس گفت: پیغمبر و ابوبکر رفتند، غذا خوردیم، بسم الله! (ج ۱۲، ص ۳۵۷)

• ابوعبید بن قاسم را گفتند: در کتاب «غریب المصنف» تو هزار خطاست، گفت: در صد هزار حدیث، هزار خطا زیاد نیست. (ج ۱۲، ص ۴۱۲)

- اصمعی از تفسیر قرآن و حدیث حذر می‌کرد (لابد می‌خواست است در دروغ‌بازی دستش باز باشد) (ج ۱۰، ص ۴۱۸)
- محدثی کتاب (فتاوی) ابوحنیفه را در پیش گذاشته بود و برای هر مسئله اسنادی درست می‌کرد و به عنوان حدیث املا می‌نمود. (۹ / ۱۹)
- سفیان ثوری جلال پیری را دید که گدایی می‌کند، پولی بدو داد و گفت: این صدقه نیست، شمات است. (۹ / ۱۵۳)
- از کسی درباره سفیان ثوری پرسیدند، گفت: «صالح کذاب» گفتند: چرا چنین گفتی؟ گفت: کسی که این سؤال می‌کند، لابد می‌داند چگونه نقل نماید! (۹ / ۳۲۷)
- احمد بن حنبل پنهانی می‌نشست و به سخنان حارث محاسبی گوش می‌داد و می‌گریست، اما به شاگردش می‌گفت: صالح تو نیست. (۵ / ۲۱۵)
- جاحظ گوید: ثمامه بن اشرس برای من حکایت کرد که مردی گریبان دیگری را گرفته، نزد والی آورد و گفت: والی به سلامت باشد. این ناصبی رافضی مشبه جبری قدری، حجاج بن زبیر را که کعبه بر سر علی بن ابی سفیان ویران کرد فحش می‌دهد و معاویه بن ابی طالب را لعنت می‌کند. والی گفت: نمی‌دانم از نسب‌شناسی ات حیرت کنم یا آشنایی ات به ملل و نحل!
- ثمامه از الاغش پیاده شد و داخل محلی شد، وقتی بیرون آمد، دید بچه‌ای سوار الاغ است. بچه گفت: فرض کن این الاغ را برده بودند، پس این را به من ببخش! تشکر من هم اضافه! (۷ / ۱۴۶)
- اهل حمص به جعفر خلدی (صوفی بغدادی) گفتند: یک سال اینجا بمان. گفت: به شرطی که چند هزار دینار به من بدهید. پول را در مسجد جمع کردند. جعفر آنها را میان فقرا قسمت کرد و گفت: من نیازی نداشتم، فقط خواستم رغبت شما را بسنجم. (۷ / ۲۳۱)
- ثعلب از ابراهیم الحربی پرسید: کی از ملاقات علما بی‌نیازی حاصل می‌شود؟ گفت: وقتی شخص بداند که آنها چه می‌گویند و مقصدشان از آن گفتار چیست؟ (۶ / ۳۷)
- کوری نزد ابراهیم حربی به صدای ناخوشایند قرآن خواند. ابراهیم چنین سرود:
دوتن را از زندگان مشمار و مرده انگار یکی کور بدصدا و دیگری گدای ناپرهیزکار
- اهل مدینه از مالک، یک قاری خوب طلبیدند، نافع را معرفی کرد. اما به خود او گفت: قبول نکن. وجهش این است که نافع واقعاً بهترین قاری بود، اما چون محسود واقع می‌شد، برای خودش خوب نبود قبول کند. (۳ / ۳۱۴)
- درباره واقدی (و حماد بن سلمه و زهری و ابن اسحاق) نیز گفته‌اند که اسناد روایت را عوض می‌کرد. (۳ / ۱۶)
- ابوسعید خراز شاگرد مؤنثی داشت که از پشت پرده برای او درس می‌گفت. روزی چشم آن زن بر لبان ابوسعید خراز افتاد. ابوسعید همان لحظه درس را برید و گفت: این مجلس علم است و توازن آن محروم شدی. (۳ / ۲۷۷)
- محمد بن الحسن مقری عطار (متوفی ۳۵۴ ق) قرائت مخالف مشهور داشت. او را توبه دادند، اما باز به حرف‌های خود بازگشت. (ج ۲ ص ۸-۲۰۶)

سعدی، شاعر زندگی، عشق و شفقت؛ مُحمَّدعلی هُمایون کاتوزیان؛ ترجمه کاظم فیروزمند؛ ج: ۱، تهران: نشر نامک، ۱۳۹۴ق، ۱۷۲ ص، رُفعی.

سَفَرِ پُر خَطَرِ سَعْدِ شیرازی، از آگسford تا پَرینستون!

جویا جهانبخش

قَلَم از دَسْتِ مَنْ نمی‌افتد
بَوِی گُل از سَخَن نمی‌افتد
سَبْزِی از سَبْزِ پاک مِی نَشُود
سُرخِی از نَسْتَرَن نمی‌افتد
تا که روغن درین چِراغ بُود
خویش شَم از خویش شَن نمی‌افتد
نَفْسَم حَبَس شُد به سینه و باز
دَهَنَم از سَخَن نمی‌افتد... [!]

(هُمایون کاتوزیان)

به فُتُخْ فالی و فیروزمندی ...

دَمَدَمه‌های بهار ۱۳۹۵ هـ. ش.، بازار فرهنگ و کتاب، «به فُتُخْ فالی و فیروزمندی»، ۳ - انتشار مَجْموعه تازه‌ای را درباره «سازندگان جهان ایرانی - اسلامی» و تَحْتِ هَمین عِنوان، به نظاره نَشَسْت، و نَحْستین حلقه‌های این زنجیره جدید انتشار را خوشآمد گُفت. - از نَحْستین اُجْزای این سِلْسِله که هر دَفْتَر آن به یک شَخْص^۱ یا گروه مؤثّر در تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران و اسلام اِختِصاص خواهد داشت، دَفْتَری است در مُعَرَفِی شَیخ شیرین سَخَن شیراز، «سعدی» ی بی‌هَنباز؛ کِتابی زیر نام سعدی، شاعر زندگی، عشق و

چکیده:

از نخستین اجزای سلسله انتشارات «سازندگان جهان ایرانی اسلامی»، دفتري در معرفي سعدی شیرازی تحت عنوان «سعدی، شاعر زندگی، عشق و شفقت» است. اثر مذکور، به قلم محمدعلی همایون کاتوزیان و ترجمه کاظم فیروزمند به رشته تحریر درآمده و توسط نشر نارمک منتشر شده است. این سلسله در اصل، ترجمه فارسی دفتري است از مجموعه سازندگان جهان اسلام که در فرهنگستان به سرپرستی پاتریشیا کرون انتشار یافت. نشر نارمک، بخش‌های مرتبط با فرهنگ ایرانی را از آن انتزاع کرده و پس از ترجمه به زبان فارسی، به عنوان مجموعه «سازندگان جهانی ایرانی اسلامی» انتشار می‌دهد. نویسنده در نوشتار حاضر، دفتري که مربوط به سعدی است را در بوته نقد و بررسی قرار داده است و کاستی‌های آن را در جنبه‌های مختلف محتوایی، ترجمه و نشر متذکر می‌شود.

کلیدواژه:

سعدی شیرازی، کتاب سعدی، شاعر زندگی، عشق و شفقت، محمدعلی همایون کاتوزیان، کاظم فیروزمند، مجموعه سازندگان جهان ایرانی اسلامی، نقد کتاب.

۱. نمی‌خواهم اَوَّل بسم الله قال کرده باشم؛ ولی برخلاف فرموده شاعر والامقام، «نسترن» سپید و صورتی و زرد هم شهرتی داشته و در آدب فارسی بویژه نَسْتَرَن سپید مورد تَوَجُّه سَرائندگان بوده است. مُراجعه به هَمین لُغَت‌نامه‌ی دَهْخدا که مَعهود و ضعیف و شریف است، در این باب، کُلّی مَعْلومات دانش‌آموزانی چون داعی را ارتقا تواند داد.

۲. استاد هُمایون کاتوزیان این «سُروده» را در «آکسفورد» «إنشا» فرموده، و با افزایش آن برگنجینه آدب فارسی هَمگان را قَرین اِمْتِنان ساخته‌اند. شاید نَسْتَرَن‌های آنجا همه «سُرخ» است و نَسْتَرَن غَیْرِ سُرخ را به هَمین لُغَت‌نامه‌ی دَهْخدا که مَعهود و ضعیف و شریف است، در این باب، کُلّی مَعْلومات

۳. «به فُتُخْ فالی و فیروزمندی / سخن را دادم از دَوْلَت بُلندی ...» (نظامی گنج‌ای).

۴. مثلاً: کریم خان زند، این غزلی،

۵. مثلاً: - اِخوان الصّفا.

شفقت، که آقای «دکتر مُحَمَّدعلی هُمایون کاتوزیان» به زبانِ انگلیسی نوشته و آقای «کاظم فیروزمند» برای ما فارسی زبانان ترجمه کرده‌اند.

این سلسله، در اصل، ترجمه فارسی دَفاتِری است از مجموعه «سازندگان جهان اسلام» که در فرنگستان «به سرپرستی اُستاد فقید خانم پاتریشیا کرون [اُستاد درگذشته «مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون»] انتشار یافت و «بعد از درگذشت ایشان، خانم زابین اشمیتکه و [آقای] مُحَمَّد الزَهبی سرپرستی مجموعه را برعهده گرفتند»؛ (ص ۵) اینک، نشر نامک، بخش‌های «مرتبط با فرهنگ ایرانی» را از آن انتزاع کرده پس از ترجمه به زبان فارسی، به عنوان مجموعه «سازندگان جهان ایرانی - اسلامی» انتشار می‌دهد، تا من و امثال من قدری از این عوامی به درآییم و چشممان به دنیای علم و ادراک باز شود! ... شوخی و لاغ نمی‌کنم. ... اینکه گفتم، بی‌پرده و بی‌تعارف کلام آقای «مُرتضی هاشمی‌پور»، دبیر مجموعه «سازندگان جهان ایرانی - اسلامی»، است که در آغاز یادداشتی که به عنوان «دبیر مجموعه» نوشته‌اند، چنین آورده‌اند:

«هَدَفِ مجموعه سازندگان جهان ایرانی - اسلامی آشناساختن افراد غیرمتخصص و علاقه‌مند به پژوهش‌های مستند و دقیق درباره تاریخ و تمدن ایران و اسلام است». (ص ۵)

ایشان سپس ترتصريح کرده‌اند:

«درست است که این مجموعه به دست متخصص و صاحب نظر در هر موضوع فراهم آمده است ولی ... علاوه بر پژوهشگران علاقه‌مندان و غیرمتخصصان هم از آن بهره‌مند می‌شوند. روش درست و کاویدن منابع و اسناد از جمله ویژگی‌های کتاب‌های مجموعه سازندگان جهان ایرانی - اسلامی است». (ص ۵)

باز سپس توافزوده‌اند:

«امید است مجموعه حاضر هم اطلاعات و دانش خوانندگان علاقه‌مند را بیفزاید و هم دانشجویان را درسی در روش تحقیق باشد». (ص ۵ و ۶)^۶

باور بفرمایید این همه برشمردن مزایا و محاسن، اغواگرست، حتی برای این قلم‌زن مسکین - عَفَا اللَّهُ عَنْهُ! - که صابون مراتب سعدی‌شناسی اُستاد دکتر هُمایون کاتوزیان سابق بر این هم به تنش خورده است و تحریرات فارسی نامبرده را در باب شیخ شیراز خوانده و می‌داند مُشاراً اَلیه، لأقل در این موضوع، به هیچ روی، «متخصص و صاحب نظر» نیست، و اگر چه پاره‌ای تَفَطُّن‌های مفید و تَبْهَاتِ گهگاهی در باب سعدی دارد، و نه بیشتر، - راست چونان خود مُخلِص!! - از دُرُست خوانی و دُرُست فِهمی آثار شیخ سخت عاجز است! ... خود «شرح این هجران و این خون جگر» را در مکتوبی زیر نام سعدی خوانی در آکسفورد^۷ که عُمْدَةً به نقد تالیف فارسی دکتر مُحَمَّدعلی هُمایون کاتوزیان تحت عنوان سعدی: شاعر عشق و زندگی^۸ می‌پرداخت - به قلم آورده‌ام که پیش‌ترها انتشار یافته است و لابد خواهندگانش خواهند یافت. باری، از شما چه پنهان که با مُلاحظه این دَفتر نوپدید و تُحفه نورسید، با خود گفتم: «نکند اینجا چون دکتر از برای أَجَانِب و به أَلْسِنه اِفْرَنْجِیه قلم فرسوده است، متاعی که عرضه شده از لونی دیگر باشد؟! ... این کتاب را برای از ما بهتران نوشته‌اند و لابد طوری از آب درآورده‌اند که میان سرو و همسر مایه سرشکستگی نباشد! ... تازه گیریم دکتر کاتوزیان باز آبروی آکسفورد را کم و زیاد کرده باشد؛ پاتریشیا کرون، اُستاد «مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون» (والله مُستشرقی بسیار اسلام‌ستیز و ...!)^۹ که نمی‌آید - با این

۶. تأکیدها، از ماست.

۷. چاپ شده در اطلاعاتِ چکمت و معرفت (ماهنامه)، س ۹، ش ۱۰۰، مُرداد ۱۳۹۳ هـ. ش، صص ۴۲ - ۴۸.

۸. ج ۱، تهران: نشر مَرکز، ۱۳۸۵ هـ. ش.

۹. داستانِ کیستی «پاتریشیا کرون» (Patricia Crone - ۱۹۴۵ - ۲۰۱۵ م.) و چستی آراء وی وقصه این که چه سان جماعتی در ایران، از پیش از مرگ او، برای تبلیغ و ترویج این مُستشرق مُتَعَصِب و آنازش آستین هُمت تِرَزدند و چه‌ها که نگفتند و چه‌ها که نمی‌کنند، «یکی داستانست پُر آب چشم» که هم اکنون ما را مُجالِ بازپرداختن بدان نیست.

این سلسله، در اصل، ترجمه فارسی دَفاتِری است از مجموعه «سازندگان جهان اسلام» که در فرنگستان «به سرپرستی اُستاد فقید خانم پاتریشیا کرون [اُستاد درگذشته «مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون»] انتشار یافت و «بعد از درگذشت ایشان، خانم زابین اشمیتکه و [آقای] مُحَمَّد الزَهبی سرپرستی مجموعه را برعهده گرفتند»

کاش لاَ أَقْلَ آنها کاری می‌کردند که ساده‌لوحی چون داعی خیال نکند به هر کجا که روی آسمان همین رنگست و در کتابتِ آکسفورد و دورالعلم پرینستون هم که باشی، با صد من ادعای ادبیت و چه و چه‌ها، بازی بسا از روخوانی چند بیت شعر و چند سطر نثر مورد پژوهشت عاجز باشی یا در ارزیابی کتاب کم‌آرز و عامیانه‌ای که به اسم نوشتارِ تَخَصُّصی به چاپ می‌سپاری و اِذْنِ انتشارش می‌دهی کُمِیَّتَتِ لَنگ بَرَد!

کتاب سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، احتمالاً به مددِ تبلیغات گیرا و توزیع موفّق، و برّسری، همان حُسنِ ظَنّی ما جماعتِ کتابخَر - که من خود بدان دُچارم!، و شاید پیش از همه و بیش از همه، از قِبَلِ محبوبیتی که شیخ شیراز دارد، در بازارِ کاسِدِ کتابِ ایران، متاعی رونق‌مند در شمار آمده؛ و آنسان که بعضی جِرائِدِ خَبَر دادند - و اَلْهَدَّةُ عَلٰی الْمُخْبِر - در برخی کتابفروشی‌های تهران در زمره کتابهای «پُر فروش» قرار گرفته است.^{۱۵}

هرچند قآنی گفته است:

جایی که پُشک و مُشک به یک نِرْخَسْت
عَظَّار گُو بَبَیْنَد دُگَان را،!

باز نومید نباید بود. چه، شاید تَصَفُّحِ مُتَأَمِّلَانَه همین کتاب، دَسِتِ کَم به کارِ «بیدارباش» بیاید. شاید!

آنچه خواهید خواند، یادداشتهائی است پراکنده که از رَهْگَزَدَرِ چُنین تأملی فراهم آمده است. مُشْتَرکَاتِ بسیار زیادِ این تألیفِ انگلیسی فارسی‌شدهٔ اُستاد کاتوزیان - یعنی: سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت - با آن تألیفِ فارسی وی - یعنی: سَعْدی: شاعرِ عشق و زندگی، گاه مَرابِه گفت وگویی دوباره در آنچه زینِ پیش در سَعْدی خوانی در آکسفورد مورد بحث قرار داده‌ام، گشاینده است. در این باره، سرشَبِ مُکَرَّرْگُونَه کتابِ اُستاد، نگارنده را ناگزیر از عود و عَادَتِ ساخت؛ و اختیار با راقم نبود.

تَوَهْم در آینه حِیْرَانِ حُسنِ خویشتنی!^{۱۶}

از مَن است آنچه بَر مَن است، آری،

جَزَمَن از مَن به مَن نمی‌افْتَد!^{۱۷} [!]

(هُمایون کاتوزیان)

۱۵. به گزارش هفته نامهٔ صدا (شنبه، ۲ مرداد ۱۳۹۵ هـ. ش.، ص ۸۲)، در حَاصِلِ جَمْعِ گُزارشِ پُر فروشِ های هفتهٔ چهارم تیرماه سه «شهر کتاب» در تهران، کتاب یادشده، در میانِ ذَه کتابِ پُر فروش، حضور داشته است، البته با ژبتهٔ دَهَم. ژبتهٔ نَهَم، از آن بی‌شعوریِ خودکاردارا، و ژبتهٔ ششم، از آن ذَه روزِ یادِ اعش!! بوده است؛ فَاغْتَبِرُوا یا اَوَّلٰی الْاَنْصَار!

۱۶. «عَجَب دَرَان نه که آفاق در تو حِیْرانند / تَوَهْم در آینه حِیْرانِ حُسنِ خویشتنی!» (سَعْدی).

۱۷. مَجَلَهٔ کلک، مُرداد ۱۳۷۲، ش ۴۱، ص ۱۰۳.

این بیت «پنج منی» را اُستاد کاتوزیان به سال ۱۳۸۸ م. در آکسفورد سُروده‌اند؛ و مُخلص، اگرچه برادوارِ شِعْرِ کلاسیکِ فارسی اِشْرافی کاتوزیان وار ندارد، خیال می‌کند شما هم تصدیق بفرمایید که یک چنین بیت‌های ثقیل پنج منی را نادرِ کسانِی به ریشِ ادبیاتِ ایرانی بسته باشند!... زهی اِنداعِ پهلوانانه!!!

وَجَاهَتِ جهانگیرِ پرینستونی‌اش! - خود را بازیچه کُند و اعتبارِ یک مَجْموعهٔ - مثلاً - علمی را تَحْتَ الشُّعاعِ مُسامحاتِ جَنابِ دَکترِ قرار دهد!... آری! خَامِ ظَمعی کُردم و به سودایِ آن که «دَرسِی در روشِ تحقیق» بیاموزم و «روشِ درست و کاویدنِ منابع و اُسناد» را یاد بگیرم و چه و چه‌ها، این - به اِصْطِلَاح - «پژوهشی... مستند و دقیق» را در مُطالعه گرفتَم! و تازه فهمیدم حِکایتِ «سَعْدی خوانی» خَصَرَات، خواه در آکسفورد و خواه در پرینستون و خواه در هر کجایِ دیگر، پُر توفیر ندارد! بی‌اطلاعی، بی‌اطلاعی است، و کاهلی، کاهلی؛ آکسفورد و پرینستون و دورقوزآباد نمی‌شناسند!

در کتابِ سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، که نویسنده‌اش ایرانی است - یا لاَ أَقْلَ زمانی ایرانی بوده است! -، «می‌خوانیم که یک جا (ص ۱۸)، گویا طَرْدًا لِلْبَلاب و لاَئِد از برایِ اَدایِ حَقِّ زادبومِ خویش، فرموده‌اند:

«... ایرانیان اصولاً در اظهار نظرها و ارزیابی‌های خود دربارهٔ هر موضوعی اعم از ادبی، سیاسی و اجتماعی، به نگرش معتدل، سنجیده و انتقادی شهرت ندارند».^{۱۸}

خلاصهٔ کلام: اَلْفَاتِحَه!!^{۱۹}

روسیاهیِ اُمثالِ بنده و اینکه خیلی چیزها در این مَمالِکِ محروسه «بو می‌دهد»، تعارُفِ بَردار نیست. لیک آنها که عُمَرِ آبِ آن وِرْ آب را خورده و مقادیری - به قولِ سَعْدی - «از هِیْأَتِ نَخُستینِ بگَرْدیده و سُرخ و سَپیدِ بَرآمده»^{۲۰} اند، همان کسانِی که این دُرفشانی‌هایِ آکسفوردی را طَبَقِ طَبَق به چاپ می‌زنند و حِیال می‌کُند چیزی بودار ندارند، ای

شاید زمانی در بازگشتِ حِکایتِ «مُستغزنگ» بازی‌هایِ بعضی همروگارانمان در عالمِ «اسلام‌شناسی»، دربارهٔ «پاتریشییا کرو» و آثار و افکارش و این که چه قدر «اسلام‌شناسی» این مُستغزِی بِلَند آوازه با «سَعْدی‌شناسی» دکتر کاتوزیانِ خودمان اشتراکِ منهج دارد!، سخنی بشُرخ گفته شود.

۱۰. اُستاد کاتوزیان، جایی، از قِدا نَقْد در ایران فرموده‌اند (نگر: آیین - مَجَلَهٔ، بهمن و اسفند ۱۳۸۸ هـ. ش.، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۳۳). جایِ کلامِ اُستاد که البته روی چشم ماست؛ ولی سئالَه، فقط قِدا نَقْد نیست. آنجا هم که خود من ساده‌دل، مکتوبی ناقدانه در بابِ شاهکارِ پیشینِ اُستاد می‌نویسم و انتشار می‌دهم، باز وقتی این شاهکارِ پَسین را می‌بینم و آن خرفها را می‌شنوم، خیالِ بَرَم می‌دازد و می‌خُرم و می‌خوانم، به هَوایِ آن که لاَئِد این چیزِ دیگر است! ۱۱. اُستاد دیرسال‌هاست که از این خاکِ پاک دور افتاده‌اند. در مقاله‌ای که بیش از یک دهه پیش اِنتِشار داده‌اند، به مُناسبتِی فرموده‌اند:

«... من در عرضِ سی و هفت سالی که در انگلیس زندگی کرده‌ام، بیش از چهار بار به ایران سفر نکرده‌ام، و اینک بیش از بیست و یک سال است که خاکِ ایران را ندیده‌ام...» (مَجَلَهٔ بخارا، بهر ۱۳۸۳ هـ. ش.، ش ۳۸، ص ۸۳).

۱۲. اُستاد، جاهایِ دیگر هم به همین نَحْو، در بابِ خُلُقِیَّاتِ ما ایرانیان، روشنگری (!) فرموده‌اند. نمونه را، نگر: آیین (مَجَلَهٔ)، بهمن و اسفند ۱۳۸۸ هـ. ش.، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۳۳.

۱۳. چُنین فاتحه‌خوانی‌ها، در کَلِماتِ دُوربارِ اُستاد، نادر نیست. در یک گُفت و گویِ طَبِیعواتی، نه گذاشته‌اند و نه برداشته‌اند، و - دور از جانِ خودشان و مُتَعَلِّقینِ مُحَرَّم! - فرموده‌اند:

«ما ملّتی هستیم که مَنطِقِ سَرمَن نمی‌شود» (آیین - مَجَلَهٔ، بهمن و اسفند ۱۳۸۸ هـ. ش.، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۱۳۴)!

۱۴. کُلِّیَّاتِ سَعْدی، به اِهِتِمَامِ مُخَدَّعِلیِ فُروغی [یا همکارِ: حَبیبِ یَغمانی]، [با چاپِ زیرِ نَظَرِ تَها الذّین خُرمَشاہی]، ج: ۱۵، تهران: مَوْسَسَسهٔ اِنتِشاراتِ اَمیرکبیر، ۱۳۸۹ هـ. ش.، ص ۹۰.

قَسَم و آیه ادیب بودنش را به رُخ این و آن بگشود. کتابش را، شِعَرش را، تَصَحیحش را، تَحلیش را، می خوانید؛ خودش داد می زند شَفِیعِی کَدَکَنی کیست و چه مایه ای از فَضْل و چه پایه ای از هُتَر دارد. حالا کتاب آقای کاتوزیان داد نمی زند؛ ایشان نَفْسِ نَفِیستان را زَنجه کرده اند و از اوّل دارند فریاد می زنند که عالم، بَل عَلامَه این فُنون اند!

خَيْرَ مَقْدَم! حَبْذَا! أَهْلًا! هَلَا!
لَوْحَشَ اللهُ! بَارَكَ اللهُ! مَوْحَبَا!*

استاد کاتوزیان خود جایی فرموده اند:

«... أَصْل معروف روانشناختی است که آدمهایی که مرتب درباره ارزشهای خودش حرف می زنند، دچار خودکم بینی هستند و هی بوق می زنند تا خودش را بنمایانند...»^{۲۲-۲۱}

شیخ شیراز در «کالج سنت آنتونی»

«روایت» دکتر هُمایون کاتوزیان از سَعْدِي شیرازی، روایتی است بسیار بدیع و گاه مُنَحْصِر بَقَرْد (و اُخْیَانًا مُشْتَمِل بر مُهمَلاتی سَخیف که بیشتر به کار تَفْرِیح خاطر می آید تا تَقَد و بَرَسِی عالِمانه!).

در کتاب سَعْدِي، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، از آن «مطالعه عمیق و نیز انتقادی آثار سَعْدِي» که آقای کاتوزیان مُدَّعی آن است (ص ۱۱)، بُدَرَت نشانه روشنی به چشم می آید. در مُقابل، شتا زِ دَکَکَنی زیانبار خواننده ای مُتَفَتِن که بِضَاعَت و حَوصَلَه خواندن دُرُست آثار سَعْدِي را نداشته است و در بازخوانی و بازگویی ساده ترین چیزها مُسَامَحَاتِ غریب می کند (و گویا - از بُن - «روشی درست [تحقیق] و [آئین] کاویدن منابع و اسناد» را نمی داند)، چشمگیر است. مُسامحه از سَر و کول این کتاب بالا می رُود - حتّی در صَبْطِ نامه و نقل و تَقْرِیر قولها!

آقای کاتوزیان بَتَکَرار (ص ۲۴ و ۳۰) از حِکَايَتِ سَفَرِ سَعْدِي به «بلخ» و «بامیان» سَخَن گفته و مَزِیدِ اِفَادَت را فرموده اند که «بلخ و بامیان» در افغانستان امروزی است.

ایشان اگر در این - به اِصْطِلَاح - «پژوهشی... مستند و دقیق»، در حَذِّ نَظَر انداختن به ویراسته های نِسَبَه مُعْتَبَر تر گِلستان، نَفْسِ نَفِیست خویش را زَنجه فرموده بودند، بوضوح می دیدند و درمی یافتند که سَخَن سَعْدِي از «بلخ و بامیان»،^{۲۳} نه «بلخ و بامیان» که در بعضی چاپها به نَظَر حَضَرَتِ اُستادی رَسیده. نیز می آموختند که اِضافَتِ «بلخ» به «بامیان» از بابِ

۲۰. نشاط اصفهانی.

۲۱. آئین (مَجَلَه)، بهمن و اسفند ۱۳۸۸ هـ ش ۲۶ و ۲۷، ص ۳۴.

۲۲. من بنده می افزایم: به قول آینه بغل اتوموبیل ها، «أشیاء از آنچه می بینید به شما نزدیک ترند»...!!!

۲۳. کُتِبَاتِ سَعْدِي، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۱۶۲؛ و گِلستانِ سَعْدِي، تَصَحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، ج ۱۰، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۱ هـ ش، ص ۱۶۱.

اُستاد «کالج سنت آنتونی و انستیتوی مطالعات شرقی» «دانشگاه آکسفورد»، آقای دکتر مُحَمَّد عَلی هُمایون کاتوزیان، با اِعْتِماد به نَفْسِ زَائِدِ الوَصْفی که در آثار و اقوال ایشان موج می زند (و شاید برخی، بی رودربایستی، آن را «خودپسندی» بخوانند و «بزرگی فروختن» بدانند؛ و داعی نیز با این تَلَقّی همدستان است)، کتاب خویش را با بیان مَرَاتِبِ اَهْلِیَّت و مَدَارِجِ فَضْل و فَضِیْلَتِ فَرَهَنگی و ادبی خود می آغازند:

«من با ادبیات کهن و نوین فارسی بزرگ شدم». (ص ۱۱)

در ادامه نیز کتاب خودش را مُتَکّی بر «مطالعه عمیق و نیز انتقادی آثار سَعْدِي» قَلَمداد کرده و بی هیچ خَفَضِ جَنَاح «آشنایی نزدیک» خویش را با «کلّ پیکره ادبیات کلاسیک فارسی» و «تاریخچه آن، قالب ها و محتواها، ژانرها و سبک ها، عروض، صنایع بدیعی و صناعات ادبی آن» (ص ۱۱) مورد تَصْرِیح قرار داده اند.^{۱۸}

شاید کسی بگوید: این همه مَن مَن کردن و خودستایی، بیجاست، و به قول سَعْدِي، «مشک آنست که ببوید، نه آنکه عَطَار بگویند».^{۱۹}

خواهم گفت: خیر! آنچه بیجاست، همین اِشکالهای نیش غولی و قیاسهای مَعَ الفَارِقی و هُمی است! آقای کاتوزیان حَق دارد این همه از دَانِش ادبی دَم بَرَنَد و بر ادیب بودن خود اِضْرار و اِلْحاق کند؛ چرا که اگر خودش نگوید، کتابش هرگز بدین معنی گواهی نمی دهد. خوب، وقتی مُشْک خودش نمی بوید، عَطَارِ بیچاره مَجبور می شود سُخَنرانی های عَرَا کند. همین جاست که می گویم: قیاس «مُستشکیل»، مَعَ الفَارِقی و هُمی است! کسی مثل دکتر شَفِیعِی کَدَکَنی مَجبور نیست، با

۱۸. استاد کاتوزیان، هَضْمِ نَفْس کرده و روی آورد فرموده اند که بر سر این همه هُتَر، خود در ژمره «شاعران» مُعاصِر اند؛ دَقْتَرِ شَعْری دارند؛ گَهگاه مَجَلّات را به نمونه سُروده های خود مَزِین فرموده اند: ...

ما اگرچه بیستی چند از یکی از سُروده های اُستاد را در مُفَتِّحِ هَمین مَقال آورده ایم، سزایم بینم متن کامل یکی دیگر از سُروده های ایشان را که در ۱۰ سپتامبر ۱۹۸۸ م. در آکسفورد سُروده شده وزیر نام «صبح شد» در مَجَلَه کَلک (بَهْمَن و اسفند ۱۳۷۲ هـ ش ۴۷ و ۴۸، ص ۱۲۳ و ۱۲۴) به چاپ رَسیده است، هَمین جا بیاوریم تا خواننده ارجمند، هم از چون و چَند هُتَر شاعری دکتر کاتوزیان آگاه تر شود و هم - در صورت تَمَایَل - بازتاب آن همه تَخْصُص و تَوَعُّلِ ادبی را خود در سُروده اُستاد بازکاود:

«چهره در چهره، جان به جان آید گردی از شَمِ اسب درافق است زنگ زنگوله شتر هر شب خواندم از سایه های بر دیوار دیدم از پیچ و تاب گل کامروز در بیابان ستاره باران است یوسفی کوبه چاه گم شده بود پسران رَسیده خوشحال اند می رسد هر زمان خبر که به شهر گرچه خواب است یا به بیداری (مَوَاطِنَتِ بِر حِفْظ و قِرَائَتِ اِین شاهکار ادبی بی بدیل، به اکابر و اصاغر و اعلای و ادانی فارسی دانان جهان، عَلی اَلْخُصُوص هَمان اَقابِ شَهرای رَسیده که از برای چُنان اِسْتِشْما مُهاوِل می چُزند و خوشحالی می کنند و آن دختر خانه های بوداده مذکور در شِعْر اُستاد، اَکِیْدَا سَفَایِش می شود!).	رنگ بر رنگ در کمان آید پهلوانی مگر بر آن آید گوید آن صبح روشن آید که پیام آوری کلان آید جعد سنبل به بوستان آید آب بر خاک از آسمان آید اینک از مصر جاودان آید کز هوا بوی دختران آید خون نو، همت جوان آید بینم آن را که بر زبان آید.
---	---

۱۹. کُتِبَاتِ سَعْدِي، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۱۸۲.

اِقْتِرَاب و اِنْتِسَاب، یا اِضَافَةُ موصوف است به صِفَت. ۲۴

دیرسالهاست که اهل تحقیق، جاینام مَسْطُور در حکایتِ سَعْدی را، «بَلَخ بامیان» - و نه «بَلَخ و بامیان» - می خوانند و اگر آقاي کاتوزیان، همان - سَعْدی نامه‌ی عَصْرِ پَهْلَوِي اَوَّل (مَجَلَّة - تَعْلیم و تَرْبیت، س ۷، ش ۱۱ و ۱۲، بَهْمَن و اِسْفَنْد ۱۳۱۶ هـ. ش.) را که از مَعْدُود مَرَاجِع جَدِّي سَعْدی شناختی است که در کارِ خود دیده و - باختمال - خوانده اند، و همان مقاله بَدیع الزَّمانِ فُروزانفر را که بدان اِرجاع کرده اند، لَختی مُتَأَمِّلانه تراز نَظَر می گذرانند، ۲۵ می دیدند که در آنجا هم «بَلَخ بامیان» آمده است، نه «بَلَخ و بامیان».

چند ده سال پیش از این، زنده یاد اُستاد مُجْتَبی مِثْوی در مقاله ای که در انتقاد از بانگِ نای مُحَمَّد عَلِي جمالزاده نوشت، گفت:

«... چرا عِلْمائی مثلِ مَرْحُوم قَزوینی و مَرْحُوم نیکلسن و مَرْحُوم زول مُهل و مَرْحُوم فُروغی باید زحمت بکشند و مُتون کتبِ بزرگِ تاریخی و ادبی ما را تَصْحیح و طبع کنند و نشر بدهند و ما این قَدَر قَدَر خدمت و زحمتِ ایشان را نشناسیم که از مُتون تَصْحیح شُدۀ ایشان استفاده کنیم و هنوز هم همان کتابهای چاپی پیش پا افتاده بازاری را به کار ببریم و شاهنامه خاور و گِلستانِ قَرِیب و مَثْنَوِي علاء الدَّوله و حَافِظِ قُدسی یا حکیم را ملاکِ کارِ خود قرار دهیم؟ پس فایده بودنِ این چاپها چیست؟...» ۲۶.

شاید در مُخَيَّلۀ اُستادِ زنده یاد مِثْوی هم نمی گنجید که روزی مَجْبور شَویم با اُستادِ جَلالَتِ مآبی که دهها سال عُمَرِ خود را در مَمالِکِ راقیه در دانشگاه سپری کرده است ۲۷ و - پنداری - «مُرشدِ کَامِل» شُدۀ، بر سرِ هَمین مَعانی پیش پا افتاده، گفت و گو، بَل اِحْتِجاج، کنیم!

اُستاد کاتوزیان یک جا با اِستِناد به حِکایتِ مَشْهُورِ گِلستانِ شَیخ فرموده اند: «... راوی ... در سالی که مُحَمَّد خوارزمشاه کاشغرا از ختا گرفته بود، به آن دیار رفته بود» و «تاریخ این رویداد سال ۶۱۰ / ۱۲۱۳ م است» (ص ۲۵).

آنچه در گِلستانِ مُصَرَّح است، صُلحِ خوارزمشاه است با ختا و رَقَتَن راوی به کاشغَر، نه گرفتنِ کاشغَر! ۲۸ جای دیگر (ص ۲۹) از قولِ آن بازرگانِ سودائی که شَبی در جَزیرۀ کیش سَعْدی داستان را به حُجْرۀ خویش درآورده بود، آورده اند: «... پس از انجام دادنِ آن نقشه ها دگانی برای خود تهیه می کند و در آن خواهد نشست و از سفر و گشت و گذار خواهد آسود».

نمی دانم ماجرای «تهیه» دگان (!) از کُجا آب خورده است. آنچه در گِلستان آمده، این است: «... تَرکِ تِجَارَتِ کُنم و به دگانی بنشینم» ۲۹. این که آن دگان چه ویژگیهایی داشته و بازرگانِ مَزبور می خواسته در دگانی که از پیش داشته بنشیند یا دگان تازه ای - به اِصْطِلَاحِ این کتاب - «تهیه» کند، بگلی مَسکوت است و شاید خود سَعْدی هم به آن نیندیشیده باشد!

از هَمین دَسْت است تَعینِ مَحَلِّ «عَزَا در فرنگ»:

دیرسالهاست که اهل تحقیق، جاینام مَسْطُور در حکایتِ سَعْدی را، «بَلَخ بامیان» - و نه «بَلَخ و بامیان» - می خوانند و اگر آقاي کاتوزیان، همان - سَعْدی نامه‌ی عَصْرِ پَهْلَوِي اَوَّل (مَجَلَّة - تَعْلیم و تَرْبیت، س ۷، ش ۱۱ و ۱۲، بَهْمَن و اِسْفَنْد ۱۳۱۶ هـ. ش.) را که از مَعْدُود مَرَاجِع جَدِّي سَعْدی شناختی است که در کارِ خود دیده و - باختمال - خوانده اند، و همان مقاله بَدیع الزَّمانِ فُروزانفر را که بدان اِرجاع کرده اند، لَختی مُتَأَمِّلانه تراز نَظَر می گذرانند، می دیدند که در آنجا هم «بَلَخ بامیان» آمده است، نه «بَلَخ و بامیان».

۲۴. سَنج: گِلستانِ سَعْدی، تَصْحیحِ یوسفی، ج: ۱۰، ص ۴۹۱ و ۶۷۷.

۲۵. سَنج: سَعْدی نامه (مَجَلَّة - تَعْلیم و تَرْبیت، س ۷، ش ۱۱ و ۱۲، بَهْمَن و اِسْفَنْد)، ۱۳۱۶ هـ. ش.، ص ۶۸۸.

۲۶. مَجَلَّة یَغْمَد، ۱۳۳۸ هـ. ش.، ص ۲۰۰.

اُستاد مُجْتَبی مِثْوی، این مقاله را، با نامِ مُسْتَعَارِ «علینقی شریعتمداری» نوشته بود. به یاد داشته باشیم که مِثْوی از اَخْفادِ عالِمِ دینی شَهر، شَریعتمدارِ اِستِزآبادی، بود.

۲۷. دکتر کاتوزیان خود فرموده اند: «همه این سالهایی که خارج ایران بوده ام، عمرم در دانشگاه گذشته است» (آیین، بَهْمَن و اِسْفَنْد ۱۳۸۸ هـ. ش.، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۳۳).

۲۸. سَنج: گِلناتِ سَعْدی، ج اَمیرکبیر، ص ۱۳۹؛ و: گِلستانِ سَعْدی، تَصْحیحِ یوسفی، ج: ۱۰، ص ۱۴۱.

۲۹. سَنج: گِلناتِ سَعْدی، ج اَمیرکبیر، ص ۱۰۹؛ و: گِلستانِ سَعْدی، تَصْحیحِ یوسفی، ج: ۱۰، ص ۱۱۷.

سعدی می‌گوید:

کسی گفتش: ای یار شوریده رنگ!
تو هرگز غزا کرده‌ای در فَرَنگ؟^{۳۰}

آری، می‌گوید: «تو هرگز غزا کرده‌ای در فَرَنگ؟». آنگاه در کتاب اُستاد کاتوزیان محلّ غزارا (p. ۱۱۰) the Holy Land تعیین کرده‌اند که مقصود از آن «سرزمین فلسطین» است و مترجم کتاب آن را به «ارض اقدس» (ص ۱۲۷) برگردانیده. ... سرو کله فلسطین از کجا پیدا شد؟! ... احتمالاً از آنجا که خواش اُستاد پی جنگ‌های صلیبی است و سرزمین قدس، و دیگری کاری ندارند که سعدی شیرازی به روشنی گفته است: «در فَرَنگ»، نه در شام یا ...

در همین کتاب می‌خوانیم:

«[سعدی] در باب دوم گلستان می‌گوید روزگاری در جامع بعلبک (اکنون در لبنان) حلقه درس داشت و احساس می‌کرد که شاگردانش بی‌فکرو بصیرت و عاری از عمق روحی و فکری اند ...» (ص ۳۲).

آنچه در گلستان آمده است، نه حلقه درس، که مجلس وعظ و تذکیر است؛ مخاطبان نیز شرکت‌کنندگان متعارف چنین مجالسی اند، نه شاگردان دُرُوس رسمی.

از سعدی بشتود:

در جامع بعلبک وقتی کلمه‌ای همی گفتم به طریق وعظ با جماعتی افشوده دلمُرده رَه از عالم صورت به عالم معنی بُرده. دیدم که نفسم در نمی‌گیرد و آتشم در هیضم تراثر نمی‌کند. دریغ آمدم تربیت ستوران و آینه‌داری در محلت کوران؛ ولیکن در معنی باز بود و سلسله سخن دراز، در معانی این آیت که «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ»، سخن به جایی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیک‌تر از من به منست

وینت مشکِل که من از وی دورم

چه کنم؟! با که توان گفت که او

در کنار من و من مهجورم؟!

من از شراب این سخن مست و فضاله قدح در دست، که رَوَنده‌ای بر کنار مجلس گذر کرد و دور آخر درو اثر کرد و نعره‌ای زد که دیگران به موافقت او در خروش آمدند و خامان مجلس به جوش. گفتم: ای شبحان الله! دوران باخبر در حضور و نزدیکان بی‌بصر دور!

فهم سخن چون نکند مستمع

۳۰. سنخ: گلنایات سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۱۳۵۲؛ بوستان سعدی (سعدی نامه)، تصحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، ج ۱۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۲ هـ. ش، ص ۱۶۰.

قُوتِ طَبْعِ از مُتکَلِّمِ مَجوئ

فُشَحَتِ مَیْـدَانِ اِرَادَتِ بِنار
تا بَرَنَد مَرْدِ شُخَنگوئِ گوئ.^{۳۱}

خَبط و خطای آقای کاتوزیان وقتی نمایان‌تر می‌شود که می‌بینیم این مدّعی آشنائی با زیرو بَمِ ادبِ مدرّسی، در متن انگلیسی (p. ۱۷)، واژه «جامع» را در تعبیر «جامع بعلبک»، به university ترجمه فرموده و ذریافته است که «جامع» در اینجا همان «مسجد جامع» است و «جامع دمشق» و «جامع کوفه» و «جامع کاشغر» و ...، در سخن سعدی و غیر سعدی، بارها به همین معنای بسیار شایع آمده.^{۳۲}

نمونه‌ای نمایان از همین لاقیدی روایت پَریشان آقای کاتوزیان از سعدی و کُلیاتش، گزارشی است که از رساله موسوم به «سؤال خواجه شمس الدین صاحب‌دیوان» به دست داده‌اند (صص ۱۳۳ - ۱۳۵): در این رساله که از مُلَحَقَاتِ گلنایات سعدی^{۳۳} است، چهار سؤال و یک درخواست مطرح می‌شود؛ در کتاب کاتوزیان، «سه سؤال و یک درخواست». در رساله پُرسشها ترتیبی دارد، و در کتاب کاتوزیان ترتیبی متفاوت به متن رساله نسبت داده می‌شود، و سؤال سوم متن، سؤال دوم می‌شود و سؤال دوم متن، آخرین سؤال. در کتاب کاتوزیان، صاحب‌دیوان، «پانصد دینار سیم» برای سعدی می‌فرستد و خواننده درمی‌ماند که «دینار» که پولی است زرّین، اینجا از سیم است!^{۳۴} ولی در رساله سخن از «دینار زر» است. در کتاب کاتوزیان گفته شده است که «در نامه ... مقدار پول از روی ادب مشخص نشده»، ولی در رساله مُشَخَّص و مُصَرَّح است. در کتاب کاتوزیان گفته شده که در نامه مبلغ ارسالی را «برای تهیه دانه مرغان» قلم داده‌اند؛ ولی بنا بر رساله، این معنی در نامه نیامده، بلکه از چیزهایی است که در ذهن آورنده نامه گذشته است. در کتاب کاتوزیان، وزیر، در فرجام، پنجاه هزار «درهم زر» برای سعدی روانه می‌کند و باز خواننده درمی‌ماند که «درهم» که پولی است سیمین، چرا اینجا از زر است! ولی در متن رساله سخن از پنجاه هزار «درم» است و در نسخه بدل «دینار زر». معنایی که در کتاب کاتوزیان به واپسین شعر رساله نسبت داده شده، در آن نیامده؛ کما اینکه دو بیت سعدی درباره آن علوی که خمر می‌خورده و کُغَبَتین می‌باخته^{۳۵} و به همین جهت نیز سخت محتاج شفاغت بوده است،

۳۱. گلنایات سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۷۵ و ۷۶؛ و گلستان سعدی، تصحیح یوسفی، ج ۱۰، ص ۹۰ و ۹۱ (با پاره‌ای دیگرسانها).

۳۲. عجب است مشرف نشر کتاب و ویراستار ناظر آن، «پاتریشیا کرون»، که انتظار می‌رود لااقل به اندازه یک نصاب الضمیان! بیش از اُستاد کاتوزیان غریبی بدانند، و دست کم به قدر معهود در قصص آلف لیله و لیله! با مُصْطَلَحَاتِ شهری اسلامی آشنا باشد، «جامع بعلبک» را برای اُستاد معنی نکرده، یا خود نیز نفهمیده و تن به تأیید و نشر این برداشت ضعیف داده است!

۳۳. نگر: گلنایات سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، صص ۹۱۷ - ۹۱۹.

۳۴. به قول آن «هجو نامه» گدائی: «... به جای طلا نقره‌ام داده است!!!»

۳۵. کُغَبَتین: دو طاس بازی نرد.

«دانشگاه ییل»، تاریخ ایران می نویسد،^{۳۹} به اندازهٔ بینندگان پَنیگرو گنجکاوِ بعضی مجموعه‌های تاریخیِ تلویزیون هم برضبطِ بعضیِ اعلام و ألقاب و قُوف حاصل نکرده باشند؟! -

«اختصاصاتِ سعدی» به روایتِ مدعی

دکتر کاتوزیان، بابِ بحثی را حولِ «نمونه‌هایی از خصوصیات ویژهٔ غزل» سعدی - مفتوح داشته و به گفت‌وگوی از «جنبه‌هایی از غزلیات که - دست کم به لحاظ تداول و رواج‌شان - ویژهٔ شعر اویند» (ص ۸۱)، اِهتمام فرموده‌اند.

أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا! ... أَمَّا اَيْنَ - «خصوصیاتِ ویژهٔ غزل» شیخ شیراز که اُستادِ عالی‌قدرِ دانشگاهِ آکسفورد، پس از «مطالعهٔ عمیق و نیز انتقادی آثارِ سعدی» (ص ۱۱) به آنها پی برده‌اند، کدام‌اند؟! ... اُولین اش به روایتِ کتابِ سعدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت این است که «فته هم به معنی آشوبگری و هم سرکشی است» و «سعدی آن را همواره به معشوق و به نتیجهٔ کارهای او نسبت می‌دهد!» (ص ۸۱)

می‌دانم که از بداعتِ اختیارِ اُستاد در حیرت شده‌اید و لاجول کُنان از برای و قُوفِ بر دیگر «خصوصیاتِ ویژهٔ غزل» سعدی لَحظه شماری می‌کنید؛ لیک از آنجا که «شُرطِ اِکرامِ اِتمام است»، این را نیز ناگفته نمی‌گذارم که در ادامه فرموده‌اند: «... گاهی او را فتنه می‌نامد به این معنی که جوهرهٔ آشوبگری است:

من چنان عاشقِ رویت که ز خود بی‌خبرم

تو چنان فتنهٔ خویشی که ز ما بی‌خبری». (ص ۸۱)

ماشاء الله! ماشاء الله! ... مَن نمی‌دانم در آکسفورد و پرنستون اِسْفند گیر می‌آید که برای صیانتِ کمالِ حضرتِ اُستادی از اِصابتِ عینِ اَلْکَمال دود کنند یا نه؟! ... به هر حال، ما عوامِ الناسِ عمری خیال می‌کردیم واژهٔ «فته» در این بیت به معنای «فریفته» و «مفتون» است که بسیار تر از بسیار در شعر فارسی به کار رفته و در فرهنگها هم آمده؛ ولی حالا به مددِ بختِ کارسازِ شیرفهمِ شدیم که سعدی به محبوبِ خود می‌گفته است: ... تو چنان «جوهرهٔ آشوبگری» خودت هستی که از ما بی‌خبری!!! ... آقای کاتوزیان شاید از بابِ قُوفِ جِبلی‌شان تصریح نکرده‌اند، ولی به مددِ کتابِ ایشان ما کم‌کم از بعضیِ راپورتهایِ تلویحی و مخفیانهٔ سعدی به پُلِیسِ سیاسیِ شیراز هم مَطْلِع می‌شویم و درمی‌یابیم که سعدیِ ما نیز (اگرچه اُفناده و آزاده بوده) زیر پوششِ شاعری و تَعَزُّل، مُشَحَّصاتِ «سَرانِ فتنه» را برای مأمورانِ اَمْنیتیِ وقت اِفْشا می‌کرده است. ... ای سعدیِ ناغلا!

در کتابِ کاتوزیان به طورِ کلی بازگونه فهمیده شده است!^{۳۶} ... با این همه بیش و کم، این خیال در ذهن خواننده جان می‌گیرد که آیا براستی آقای کاتوزیان دربارهٔ همین سعدیِ خودمان و کلیاتش حرف می‌زنند یا سعدیِ ایشان بگلی سعدی دیگری است؟! -

اُستاد کاتوزیان، هم در «اَدب» و هم در «تاریخ» ما داعیه دارند. با این همه از دُرُسْت خوانیِ بعضیِ اعلام نه چندان پُر شمار آثارِ سعدی هم که خود را خوانندهٔ ژرف بین و عیار سنج آن می‌پندارند (سنج: ص ۱۱) عاجزند و نمونهٔ این عَجْز را در خوانشِ نامِ یکی از ممدوحانِ برجستهٔ سعدی، یعنی: «تُرکان خاتون» (به زَبَرِ تاءِ نَحْست)، می‌توان دید که اُستاد کاتوزیان آن را، مثلِ عُمومِ عوامِ «تُرکان خاتون» (به پیشِ تاءِ نَحْست) می‌خوانند (در مَتَنِ انگلیسی: Turkan Khatun / p. ۲۳). عَجَب است که مُشْرِفِ اِنْتِشارِ تَألیفِ مُسْتَشْرِقِ پَسَنِدِ ایشان، و اُستادِ «مؤسسهٔ مطالعاتِ پیشرفتهٔ دانشگاهِ پرنستون»، «پاتریشیا کرون» - که در شناختِ صدر تا ذیلِ تاریخِ اسلام و اِسلامیان، اِدْعاهایِ بسیار داشت و سَخْتِرویی‌هایِ زَبانزد! - نیز، یا خود هم به خوانشِ دُرُسْتِ این لَقَبِ شایعِ تاریخیِ راه نَبُرده بوده است و یا هَمکارِ آکسفوردیِ خویش را رَهْمون نَشْده!

به هر روی، علامهٔ مُحَمّد قزوینی و دیگر کسان بَشْرُخ نوشته‌اند که:

«تُرکان» (که معنای «ملیکه» دارد)، در اَسْماءِ زَبان یا اَلْقابِ ایشان، قَطْعاً به زَبَر (فَتْح) تاء است، نه پیش (صَم) آن و اینکه برخی به تَوْهْمِ اِشْتِقاقِ آن از واژهٔ «تُرک»، آن را «تُرکان» بخوانند، خطاست؛ و اَصْلِ آن هم، کَلِمهٔ تُرْکی «تُرْکَن» است.^{۳۷}

شاید دَسْتَرَس به آگاهیهایِ جُزئی و قُوفِ بر ریزه‌کاری‌هایِ کار بُردِ واژه‌ای چون «تُرکان»، در حوصلهٔ مُعَلِّمانِ بُلند مرتبهٔ کَتاتیبِ آکسفورد نَگنجَد؛ ولی آیا دیدنِ ضَبطِ دُرُسْتِ این واژه در غیابِ اللغات یا لُغْتنامَهٔ دِهخدا نیز، - به اصطلاحِ ظَفَره رَوندگانِ رَسانه‌ای! - «نیاز به عَزمِ مَلّی داشته است» و در تَوانِ اُستادی چون کاتوزیان نیست و نبوده؟! ... آیا شِگفت نیست که اُستاد کاتوزیان که به قولِ خودشان، به «تاریخ»، «علاقهٔ ذاتی» دارند و از نوجوانی در سرگذشتِ کسانی چون جلال الدین مُنْکِر بَرنی تَوَعَّل می‌فرموده‌اند،^{۳۸} و به سفارشِ اِنْتِشاراتِ

۳۶. آقای کاتوزیان، تقریرِ سقیم و خوانشِ مغلوَطِ خویش را از این مکتوبِ مُلَحَق به کُلّیاتِ سعدی، در کتابِ ایرانیان: دورانِ باستان تا دورهٔ مُعاصِر (ترجمهٔ حَسین شَهِیدی، ج: ۹، تهران: نَشْر مَرکز، ۱۳۹۵ هـ. ش.، ص ۱۱۶ و ۱۱۷) نیز به خورد خواننده داده است و عَجَب این که یک نَفَر نبوده است بِیُرسَد: اُستاد! گزارشِ مَبسُوطِ این رسالهٔ کَدانی که حتّی در یک تَکْنگاریِ موجَز در بابِ سعدی نیز شایِد نیا مَنَدَنش راجح باشد، در کِنابی که قَرار است - به سفارشِ دانشگاهِ ییل - در یک دَفْترِ فُسْرده کُلِ تاریخِ ایران و سرگذشتِ ایرانیان را روایتِ کند، چه ضَروَتی، بَل چه توجیهی دازد؟! -

باز بفرمایید: «عربی جماعتِ کازش حساب و کتاب دازد و هر مُهْمَلی را نمی‌توان به او قَالِب کرد!»
۳۷. سنج: یادداشت‌هایِ قُزوینی، به کوششِ ایرج اَفشار، ج: ۳، تهران: اِنْتِشاراتِ علمی، ۱۳۶۳ هـ. ش.، ۲۰ / ۶۲ و ۶۳؛ و دایرة المَعارفِ فارسی، به سَرپرستیِ غلامحَسین مُصاحِب و ...، ج: ۲، تهران: شَرکتِ سِهامیِ کتابهایِ جیبی، ۱۳۸۰ هـ. ش.، ۱۰ / ۶۲۸.
۳۸. نَکَر: مَجْلَهٔ بُخارا، هَمَن و اِسْفند ۱۳۸۸ هـ. ش.، ۷۴، ص ۳۸۳.

۳۹. سنج: ایرانیان: دورانِ باستان تا دورهٔ مُعاصِر، ترجمهٔ حَسین شَهِیدی، ج: ۹، تهران: نَشْر مَرکز، ۱۳۹۵ هـ. ش.، «یادداشتی بر ترجمهٔ فارسی» (بی‌صفحه شُمار).

از «شاهدبازی» تا «شاگردبازی»!

«نَظَرِ بَازِی» و «شاهدبازی» از موضوعاتِ اصلیِ شعر و نَعَزْلِ سَعْدِی است؛ آن سان که سخن گفتن از سَعْدِی شاعرِ عاشق، بدون پرداختن بدین مقوله، ناشدنی است. آقای کاتوزیان هم، در کتاب خود، این مقوله را که اختصاصی به معشوقِ مؤنث نداشته است، از قلم نینداخته‌اند؛ و به‌ویژه برای خوانندگانِ غربی که ممکن است «شاهدبازی» های صوفیانِ قدیم را با همه گونه فُشَق و فُجورِ جنسی همراه و با «همجنس بازی» هایِ امروزیِ همسان بینگارند، بذِست توضیح داده‌اند که آن عشق به زیباپسَران که در آن فضا مطرح بوده است، «معمولاً با روابط جنسی همراه نبود». (ص ۶۳)

این البته سخنی است دُرُست، و شواهدِ تاریخی دارد؛ ولی آنچه آقای کاتوزیان در مقامِ روشنگریِ بیشتر فرموده‌اند، محلّ کلام است. نوشته‌اند: «این نه با سنتِ یونانی باستان، نه همجنس‌گراییِ معاصرِ غربی، و نه با کودک‌دوستی و کودک‌بارگی، بلکه با عشق و شیفتگی به شاگردانِ مدرسه تطبیق می‌کند و عشقی بالاتر از عشق به زنان انگاشته می‌شد و به ندرت با روابط جنسی عملی همراه بود. این بدان معنی نیست که این‌گونه روابط جسمانی هرگز وجود نداشت، بلکه به این معنی است که عشق این شاعران و فیلسوفان معمولاً با چنین تجربیاتی همراه نبود». (ص ۶۳)

اینکه از «شاهدبازی» به «شاگردبازی» رسیده‌اند، به راستی جای تأمل است! ... به هر روی، دُرُست آن است که به جای چنین تأویلهای غلیل، به تبیینِ اصلِ مقولهٔ جمال‌پرستیِ صوفیانه بپردازیم و اینکه در روزگارِ سَعْدِی، آن نظریه‌هایِ جمال‌پرستانهٔ صوفیانه - که از بُن با شریعتِ عَزَّاء تَلَاثُمی نداشت، در قالبِ نَظَرِ بَازِی و شاهدبازی، تَبَلُّو عینی و مَحسوس یافته بود، و بی تردید، همان گونه که آقای کاتوزیان هم دریافته‌اند و شواهدِ تاریخی برمی‌نماید، بیشترینِ بُزرگان در این باب به مُراعاتِ حدودی قائل بودند و جُزْشِرْذَمه‌ای از اوساطِ ناس، بل اَجْناسِ اُنْجاس!، دامانِ این عوالم را به «همجنس‌بازی» هایِ فاسقانهٔ معهود نمی‌آلودند.

جای این بحثِ فراخ‌دامنه، در این مختصر نیست. تنها می‌خواستم یادآورِ شوم تطبیقِ ایستارها و رفتارهایی که بر مکتبِ جمال‌پرستیِ صوفیانه اِبتِنَا داشته است و نمایندگان و سُخن‌گویانِ مشهور و شناخته‌شده‌ای در تَصَوُّفِ قدیم دارد (از اَوَحْدالدِّینِ کِرمانی* بگیرتا ...)، با «شاگردبازی»، مَبالِغی نامربوط است!!!

«خَط» و ربط!

دکتر کاتوزیان، در تألیفِ فارسی اش تَحْتِ عنوانِ سَعْدِی: شاعرِ عشق

و زندگی، به اِظْهَارِ نَظَرِ هائی در بابِ «خَط» شاهدان و زیبارویان در شعرِ سُنْتِی و سُنْتِ شِعْرِی فارسی پرداخته بود. در این کتاب هم، «خَط» که وَصَفِ آن در شعرِ سَعْدِی و دیگران بسیار آمده است، موردِ بحث واقع شده و با «موهای نوزسته بر پشت لب نوجوانان که به هنگام بلوغ به سبیل تبدیل می‌شود» تطبیق گردیده و نشانهٔ آن دانسته شده که «معشوق، مرد جوانی است». (ص ۶۳)

آنسان که در سَعْدِی خوانی در آکسفورد^{۴۱} هم به قلم آورده‌ام، «خَط» که در اَدَبِیاتِ عاشقانهٔ ما از نمودهای زیباییِ محبوب، و مطلوبِ دِلدادگان است، تنها بر موی تازه رُسته پُشت لب اِطْلَاق نمی‌شود، بلکه - چنان که در فرهنگها و شُروحِ متونِ ادبی هم بارها ذکر شده است - بر «موی تازه رُسته کنار گوش» به طورِ خاص و «موی لطیف رُخسار» به طورِ عام هم اِطْلَاق می‌شود. از همین روی نیز همهٔ اشعارِ مُشْتَمِل بر وَصَفِ «خَط» و «نوخط» را به قَلَمِرو عشقِ مُدْکَرِ ناظر دیدن، جایِ «لِم» و «لَا تُسَلِّم» دارد.

خود آقای کاتوزیان بدین شعرِ سَعْدِی اِستِشْهاد کرده‌اند:

سَعْدِی خَطِ سَبْزِ دوست دارد

پیرامنِ خَلْدِ ارغوانی. (ص ۶۴)

آیا لَبانِ این معشوق، هیولالوار، برگرد گونه‌هایش تاب خورده بوده است؟! یا سُخْنِ بر سَرِ سَبْلَتی شاهِ عَبّاسی و پُرپُشت است که گرد رُخساره می‌پیچیده؟! ... آیا اُستاد کاتوزیان به راستی معانیِ شعرِ مدرسیِ فارسی را درمی‌یابند یا ...؟!

در سَعْدِی خوانی در آکسفورد هم نوشته بودم که: سَعْدِی، وقتی از «خَطِ سَبْزِ پیرامنِ خَلْدِ ارغوانی» سخن می‌گوید، بی تردید، مقصودش، موی نوزسته کنارِ چهره و مویِ لطیفِ عِذار است، نه موی پُشت لب! و گویا اُستادِ آکسفوردنشینِ ما، در بابِ «خَط»، زیاده خَبَط کرده‌اند!!

حتّی اگر شَباطینِ جَن و اِنْس و زُمرهٔ اَبالِیسِ و سَوسَه‌گرمِ جالی دهند و سیئهٔ دلی چون مَن بخواهد زَنگار اِنکار از دلی که با هَمین «لِم» و «لَا تُسَلِّم» ها مَسْکِنِ اِدبار گردیده است فُروشَیْد و بی چک و چانه لَأَقْل بدین اِفاضاتِ از آب گُذشتهٔ آکسفوردی - پرنستونی گردن نهد، باز این «عقلی» بُلْفُضُول مُحال اندیش نمی‌گذارد و تَفَتِین می‌کُند که: آخر - پدربیا مُرُز! اُستاد کاتوزیانِ عَزیز! - تو که از پیش پا افتاده‌ترین مُصْطَلَحاتِ عَزْلِ فارسی سَر در نمی‌آوری، دربارهٔ سَعْدِی کتابِ نوشتنِ پیشکش، این لاف و گِرافِ «مَن با کُلِّ پیکرهٔ اَدب چُنینَم و چُنانَم» ت دیگر چیست؟! ...

فَهْمی غُبارِ آلود از خَطِ غُبار!

در همان مقام که اُستاد کاتوزیان در خَطِ «خَط» افتاده‌اند و در اِدامهٔ

۴۰. سنج: - احوال و آثار اَوَحْدالدِّینِ حامد بن اَبی الفَخْرِ کِرمانی عارفِ نامور و شیخِ الشَّیوخ دارالخلافة بغداد، دکتر مُحَمَّد وَفائی، به کوششِ اَحْمَد کُرمی، ج: ۱، تهران: انتشاراتِ ما، - ۱۳۷۵ ه. ش.، صص ۳۶۰ - ۳۷۶.

۴۱. چاپ شده در: اِطْلَاعاتِ حَکَمَت و مَعْرِفَت (ماهنامه)، س: ۹، ش: ۱۰۰، مُرداد ۱۳۹۳ ه. ش.، صص ۴۲ - ۴۸.

افاداتشان در این باره، از جمله، فرموده‌اند: «سعدی در شعری آن [= موهایی نورسته پشت لب] را به خطی تشبیه کرده است که با قلمی کشیده شده که به جای جوهر با غبار^{۴۲} می‌نویسد». (ص ۶۳)

می‌گوییم:

حَیْفَ وَ صَدَّ حَیْفَ که به شیوه پژوهشگران مُسْتَنَد نوپس، بیْتِ مُورِدِ نَظَرِ خود را تعیین نکرده‌اند تا بتوانیم دانست در توضیح بدایع کدام کلام شیخ چنین قلم می‌فرسایند!

به احتمالی، نَظَرِ آقای دکتر بدین بیْتِ مُتَعَزِّلانه از چکامه‌های سَعْدی بوده است که در وَصَفِ حَظِ سَبزِ عِذارِ شَاهِدِ شکرگفتار می‌فرماید:

بِه مُشْکِ سَوْدَهٗ مَحْلُولِ در عَرَقِ مَائِدِ
که بِرِ خَرِیرِ نَوِیسَد کَسِی بِه خَطِّ غُبَارِ^{۴۳}

وانگهی، بیانِ اُستاد به گونه‌ای است که ای بسا - مَعَاذَ اللَّهِ! - نا تمامی چون مَن پِندارد فَهَمِ حضرتِ ایشان از لُطْفِ کلامِ شیخ تمام نیست!

آنچه شیخ بدانِ اِشَارَت می‌دارد، «خَطِّ غُبَارِ» است که در عینِ تَداعی دانه‌های ریز و سیاهی نا مَثَرَاکِمِ غُبَار و گرد، ناظر به نامِ خَطِّی است از خُطوطِ هُنرمندانِ مَشهورِ خوشنویسان و دَیِرانِ جهانِ اِسلام؛ خَطِّی ریزنوشتِ ظریف و نازک و باریک و گاه بسیار زیبا که به زَحَمَت خوانده می‌شده است.^{۴۴}

لا بُد اُستاد کاتوزیان که روایتگرِ تاریخ و فَرهنگِ ایران‌اند، باید «خَطِّ غُبَارِ» را بسِ به از این هیجَمَدان بشناسند!... و به هر رو، اُمیدوارم خوانندگانِ کتابِ سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت،^{۴۵} مُلْتَفِتِ نازکیهایِ شعرِ شیخ باشند و خیال نکند سَعْدی پُشتِ لبِ یار گرد و خاکِ بیهوده کرده است!

حلقهٔ فرنگی چیست؟

در بحث از «شاهد، نَظَر، نَظَرِ بازی و صاحبِ نظر» می‌خوانیم:

«در بیت زیر «ترک» به معنی زیبا و سفیدپوست و فرنگی به معنی اروپایی است:

چو ترکِ دلبر من شاهدهی به شننگی نیست
چو زلفِ پر شکنش^{۴۶} حلقهٔ فرنگی نیست». (ص ۶۵)

از این توضیحاتِ بسیار عمیق و انتقادی البتّه مَمْنونیم، ولی راستش نمی‌دانم چرا دانستَن اینکه «ترک» به معنی زیبا و سفیدپوست و فرنگی به معنی اروپایی است، گِریهِ از مُشْکِلِ ما عَوامِ النَّاسِ نمی‌گشاید. شاید کسی بگوید: «فرنگی به معنی اروپایی است»، که باشد؛ که چه؟!... این «فرنگی»، برخلاف آنچه از ظاهرِ سیاقِ توضیحِ ایشان مُتبادِر می‌گردد، مانند «تُرک» وَصَفِ آدمیزاد که نیست. اگر وَصَفِ آدمیزاد و مَعشوقِ فرنگی بود، - رویم به دیوار! بی‌آذبی می‌شود! جَسارتست! - یک شیر پاک خورده پاچه ورمالیده‌ای

نمونه‌ای نمایان از همین لاقیدیِ روایتِ پَریشانِ آقای کاتوزیان از سَعْدی و کَلِّاتَش، گزارشی است که از رسالهٔ موسوم به «سؤالِ خواجه شمس الدّین صاحب‌دیوان» به دست داده‌اند (صص ۱۳۳ - ۱۳۵): در این رساله که از مُلَحَقاتِ کَلِّیاتِ سَعْدی است، چهار سؤال و یک درخواست مطرح می‌شود؛ در کتابِ کاتوزیان، «سه سؤال و یک درخواست».

۴۲. در متن انگلیسی (p. ۴۶)، واژهٔ «dust» به کار رفته است.

۴۳. کَلِّیاتِ سَعْدی، ج ۱، میرکبیر، ص ۷۲۲.

- سَعْدی جای دیگر فرموده است:

خَطِّ مُشْکَبوی و خَالَت، به مناسبت توگویی

قَلَمِ غُبَارِ می‌رفت و، فُوجِکِید خالی!

(کَلِّیاتِ سَعْدی، ج ۱، میرکبیر، ص ۶۳۲، ع ۵۹۳).

۴۴. دربارهٔ «خَطِّ غُبَارِ»، عَجالَه، نَگَر: شَرَحِ شوق (شَرَح و تَحْلِيلِ أَشعارِ حَافِظ)، دکتر سَعیدِ حَمیدیان، ج ۲، تهران: نَشرِ قَطره، ۱۳۹۲ هـ. ش، ۴۰ /

۳۱۹۵ و ۳۱۹۶.

۴۵. عَلی الخُصوصِ خوانندگانِ متنِ انگلیسی که با «dust» سرو کار دارند و زمینهٔ سوء تفاهمشان مُهِناتر است.

۴۶. در کتاب: «شکن اش»!

می‌توانست بپرسد: مقصود از «حلقهٔ فرنگی» چه چیز یا چه جای این فرنگی است؟! ... هرگز، هرگز! ... «فرنگی» را آقای کاتوزیان صفت «حلقه» گرفته‌اند. البته این را ما از همین کتابِ مُستطابِ سعدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقتِ نشرِ نامک و ترجمهٔ فیروزمندانه اش دریافته‌ایم؛ بلکه قدم رنجه کرده‌ایم و در متنِ انگلیسی تألیفِ مُستشرقِ پَسندِ نامبرده (p. ۴۸) دیده‌ایم که مرقوم فرموده‌اند: Frankish loop؛ یعنی همان «حلقهٔ فرنگی»؛ ... حالا دوباره می‌توانیم بپرسیم: «حلقهٔ فرنگی» یعنی چه؟! ... و روز از نو، روزی از نو!

غافل از صوفیانِ شاهدباز!

در همان بحثِ شیرین «شاهد، نظر، نظربازی و صاحب نظر»^{۴۷} می‌خوانیم:
«در این بیت، حتّا^{۴۸} محتسب، مأمور اجرای قانون شرع، در ارتباط با شیفتگانِ نوجوانان به یاد می‌آید:

محتسب در قفای رندان است
غافل از صوفیانِ شاهدباز». (ص ۶۵)

باورِ بفرمایید جهدِ جهیدِ کردم، ولی هیچ نفهمیدم چه ربط و ارتباطی میان «محتسب» شعرِ سعدی با «شیفتگانِ نوجوانان» برآستاد مکتشف گردیده است که این‌گونه به تأکید و تأمل آن را به رُخ کشیده‌اند! آنچه معلوم است، اِشارَتِ رندانۀ سعدی است به شاهدبازیِ جماعتی از صوفیانِ زمان و عَفَلت (یا: نَغافل) مُحْتَسِب از این فسقِ هویدا (و تَمَرکزُ جُهودِ او بر تعقیبِ رندان). آیا مُحْتَسِب در این میان نقشی مُهِمِ دیگری ایفا کرده است که اُستاد فرموده‌اند: «... حتّا^{۴۹} محتسب، مأمور اجرای قانون شرع، در ارتباط با شیفتگانِ نوجوانان به یاد می‌آید؟! ... مَن در نمی‌یابم، یا - العیاذُ بالله - قَلَمِ حَضَرَتِ ایشان اَلْکَن است!؟

بازی بازی!

در بحثِ «شاهد، نظر، نظربازی و صاحب نظر» می‌خوانیم:
«... در اینجا شاعر با اصطلاحِ نظربازی بازی می‌کند:

نظر از مدعیان بر تو نمی‌اندازم
تا نگویند که من با تو نظر می‌بازم» (ص ۶۶)

باز می‌خوانیم:

«همان بازی با کلمهٔ نظر [و نگاه] در بیت زیر هم دیده می‌شود:

من اگر نظر حرام است، بسی گناه دارم
چه کنم نمی‌توانم که نظر نگاه دارم». (ص ۶۶)

مَن هرچه نظر کردم دریافتم سعدی چه «بازی» می‌کرده است؟! به‌ویژه در بیتِ دُوم که «نَظَرِ مصراعِ اوّل با «نَظَرِ مصراعِ دُوم گویا هیچ تفاوتِ بازگفتنی ندارد.

به نظر می‌رسد اُستاد کاتوزیان از بس به شیطنت‌های شیخ شیراز و رنگارنگیِ ترفندهای ادبیِ او عادت

۴۷. در متنِ انگلیسی کتابِ موردِ بحث (p. ۴۷)، آقای کاتوزیان، «صاحب نظر» را «sahab-nazar» نوشته‌اند. البته بعضی عوامِ ایران و زمره‌ای از مُتسامحان، «صاحب» را «صاحب» تلفظ می‌کنند، و شاید در همان خد بلاشکال باشد؛ ولی آیا این عوامِ بازی‌ها در یک پژوهشنامهٔ مثلاً آکادمیک هم جای دارد؟! ... این را باید از اُمثالِ «پاتریشیا کرون» می‌پرسیدیم که بر نشرِ چنین ذرفشانی‌ها نظارتِ عالی و عالمانه می‌کرده‌اند! چند سال پیش، در «سیمای خودمان، مُصاحبه‌ای را می‌دیدم با همسریکی از ظالابِ اهل مالزی که در زمانِ تحصیلِ شوهرش در قُم فارسی آموخته بود، و مثلی «بُئیل» (البته بُئیل‌های اُقیانوسیه!) فارسیِ خرف می‌زد. از بندهٔ خُدا پرسیدند: زبانِ فارسی را از کجی یاد گرفته‌ای؟ ترفور گفت: «از همساده»! ... صورتِ گفتارش بر صدقِ مدّعی گواه بود! ...

باری، همان گرفتاریِ آقای کاتوزیان و کتابشان با کلمهٔ «صاحب»، در واژهٔ «صاحب دیوان» هم خودنمایی می‌کند؛ به قولِ ایشان: «Sahab-divan» (p. ۱۴۰)!

۴۸. کَذَا فِي الْأَصْلِ!

۴۹. کَذَا فِي الْأَصْلِ!

لا بُد اُستاد کاتوزیان که
روایتگرِ تاریخ و فرهنگِ
ایران‌اند، باید «خَطَّ غبار»
را بس به از این هیچمندان
بشناسند! ... و به هر روی،
اُمیدوارم خوانندگانِ کتابِ
سعدی، شاعرِ زندگی، عشق
و شفقت، مُلتفتِ نازکیهای
شعرِ شیخ باشند و خیال
نکنند سعدی پُشتِ لبِ یار
گرد و خاکِ بیهوده کرده
است!

کرده‌اند، حتّی آنجا هم که شیخ غلغلک نمی‌دهد، ایشان خود به خود خنده‌شان می‌گیرد!!! ... پیدا است که به سعدی خیلی «اعتماد» دارند!^{۵۰}

قَالَ بِهٖ زِبْنِ چَكَم!

دکتر کاتوزیان ناظر به این بیت سعدی که می‌فرماید:

شـرمش از رویِ تو باید آفتاب

کاندر آید بامداد از روزنت

فرموده‌اند: «... آفتاب شرم دارد براو بنگرد». (ص ۷۳)

می‌نویسم:

سخن از نگرستن آفتاب عالم‌تاب به یار بدیع الجمال شیخ نیست. سخن از این است که باید آفتاب از عرض‌اندام در برابر چُنوئی حجل گردد؛ زیرا جمال او چنان جلوه و نمود و جذابیّت خیره‌کننده‌ای دارد که روشنی و گیرائی آفتاب جهان‌تاب در برابر این جمال هیچ است و شاینده اعتنائی نیست.

در بحث «شاهد، نظر، نظربازی و صاحب نظر»، می‌خوانیم: «در این بیت نیز در مصرع اول به عشق جوانان اشاره می‌شود. اما در مصرع دوم نظر محبوب به عاشق مطرح است:

من نظر بازگرفتن نتوانم هرگز

از من ای خسرو خوبان تو نظر بازمگیر».^{۵۱} (ص ۶۶)

اینکه «در مصرع دوم نظر محبوب به عاشق مطرح است»، صحیح است و واضح - و کشفِ مَهْمَنی هم نیست؛ ولی گویا تَوَجُّه نَفرموده‌اند که «نَظَرِ مِصْرَاعِ دُوم، عَینِ «نَظَرِ مِصْرَاعِ نَخْست نیست. این «نَظَرِ دُوم» به معنای عِنایت و تَوَجُّه است. سعدی که محبوب را «خسرو خوبان» خوانده، عِنایتِ شاهانه و تَوَجُّه ملوکانه این شاه زیبارویان را خواستار است. «نَظَر» را به هَمین معنی در دیباجه گِلستان هم به کار برده است.^{۵۲}

استاد کاتوزیان جای دیگر فرموده‌اند: «در بیت زیر «حلال کردن خون خلق» استعاره از شکستن دل عاشق است:

جماعتی که نظر را حرام می‌گویند

نظر حرام بکردند و خون خلق حلال».^{۵۳} (ص ۶۶)

۵۰. آورده‌اند: دو بنده خدا برای هم لطیفه می‌گفتند و می‌خندیدند. نفر سومی که در فاصله‌ای دور نشسته بود و چیزی از حرف‌هایشان نمی‌شنید، همراه با آنها می‌خندید و خیلی غش و رپسه می‌رفت. آن دو نفر رفتند و با تعجب از او پرسیدند: آخر تو که لطیفه‌های ما را نمی‌شنوی، این همه به چه می‌خندی؟! گفت: نمی‌شنوم ولی به شما اعتماد دارم!

۵۱. در کتاب: «نظربازمگیر».

۵۲. می‌فرماید: «دوستان را کجا کنی محروم / تو که با دشمن این نظر داری»؛ و باز می‌فرماید: «زانگه که تور را بر من مسکین نظر ترست / آتازم از آفتاب مشهور ترست / گر خود همه عیبها بدین بنده دَرست / هر عیب که سلطان پهنند، هُتَرست!».

رسید کار به جایی که من چه عرض کنم؟! ... مقصود شیخ از «نظر حرام بکردند و خون خلق حلال» علی‌الظاهر اشارت به دو معناست: یکی اینکه آن تحریم‌گران با نازواشماردن نظر، جماعت عاشق و نظرباز را به گشتن می‌دهند (خواه از باب فراق زیبارویان و عدم برخورداری از جمال ایشان، و خواه از باب برآغالیدن توده‌ها بر جماعت عاشق و نظرباز که مُرتکب چنین کارهای نازوا می‌شوند)؛ و دوم اینکه آن پارسا صورتان تحریم‌گر نظر، به سیرت از آن پارسائی مَرعوم بس دوراند و ریختن خون خلق خدا را روا می‌شمردند و از سَفْکِ دماء باکی نداشتند. در واقع در این چشم‌انداز، سعدی می‌گوید یک جماعت بسیار بسیار مُعَرَّز و مُحْتَرَمی آنجا بوده‌اند که نظر و نظربازی را حرام می‌شمردند، ولی خون خلق را حلال می‌شمردند؛ یعنی - مثلاً - اگر شازده پسری از روی جهل جوانی - چنان که اُفتد و دانی! - عاشقِ صَبِیّه مُحْتَرَمه همسایه می‌شد و در کوی و برزن به نظربازی با مُشَارُ اِلَیْها اشتغال می‌یافت، با او - که نمی‌توانی برخورد قاطع اِرشادی می‌کردند، ولی هَمین سلسله جلیله، وقتی پای بعضی مصالح و منافع پیش می‌آمد، ریختن خون مردم بی‌گناه را روا می‌شمردند و برایش هزار توجیه و بهانه و «کلاه شرعی» داشتند. به قول حافظ: «زهی طریقت و ملت؛ زهی شریعت و کیش»! ... این داستانی است که بارها و بارها پیش آمده است و استاد کاتوزیان که خود را روایتگر سرگذشت «ایرانیان» می‌پندارند،^{۵۴} لابد با آن آشنائی دارند!

سعدی حرف خود را به بلاغتی تمام گفته،^{۵۵} ولی استاد کاتوزیان - که شاید با اَلفبای این زبان هم - آشنائی کافی نداشتند،^{۵۶} سخن شیخ

۵۳. یکی از تألیفات استاد که من بنده چاپ نهم ترجمه فارسی‌اش را به دست دارم و ایشان آن را به خواستاری «دانشگاه ییل» مرقوم فرموده و نخست در آمریکا و اروپا نشر داده‌اند و سپس ترجمه‌اش را در ایران، ایرانیان: دوران باستان تا دوره معاصر (ترجمه حُسن شهیدی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۵ ه. ش.) است؛ که خود چکاتی است علی‌جده.

۵۴. سعدی - برخلاف حافظ - در غزل، اشارات سیاسی و اجتماعی انتقادی کم دارد؛ و این، یکی از آن اندک‌شمار است.

۵۵. اینکه می‌گویم، نه مجاز، که عینی حقیقت است.

در کتاب ایرانیان که با مشورت خود حضرت استادی ترجمه شده و ترجمه‌اش - به گواهی یادداشت آغازین خودشان بر کتاب - به تأیید و تحسین جناب ایشان رسیده است، واژه «اولوالعزم» را به ریخت «اولوالعظم» چاپ کرده‌اند! آن هم با حروف سیاه!! تازه چاپ نهم کتاب به دست من است! (نگر: ایرانیان: دوران باستان تا دوره معاصر، همایون کاتوزیان، ترجمه حُسن شهیدی، ج: ۹، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۵ ه. ش.، ص ۷۳). در همان کتاب (ص ۱۹۷)، از «نامه ای منصوب به مراجع نجف» سخن رفته است که ما با اجازه بزرگ ترها «منسوب» می‌خوانیم!

استاد کاتوزیان، علاوه بر آن مشارکت و تأیید و تحسین ترجمه، در حقی مترجم فقید همین کتاب مرقوم فرموده‌اند: «فارسی و انگلیسی را بسیار خوب می‌دانست و با فرانسه هم آشنا بود. آقا سلطه‌اش به زبان عربی چنان بود که گذشته از محاورات روزمره به آن زبان درس هم می‌داد و من این را در سفرهایی که به خاطر او را دیدن و با او بودن به لبنان کردم از نزدیک شاهد بودم». (مَجَلّه بُخارا، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۳ ه. ش.، ش ۹۹، ص ۵۰۳ و ۵۰۴).

نگارش صحیح کلماتی چون «اولوالعزم» و «منسوب» را به امثال ما در همان بچگی در مدرسه می‌آموختند. آقای کاتوزیان را نمی‌دانم؛ چون مدرسه رفتن ایشان هم غیر از مدرسه رفتن ما عوام الناس بوده است.

استاد کاتوزیان خود فرموده‌اند: «من در دهه پنجاه میلادی دانش آموز البرز بودم. بارزترین واقعیتی که می‌توان درباره البرز گفت این است که: انگار از آسمان نازل شده و در جایی فرود آمده بود که در آن زمان شمال شهر تهران به شمار می‌آمد». (مَجَلّه بُخارا، بهمن و اسفند ۱۳۸۸ ه. ش.، ص ۷۴، ص ۳۷۰)

سعدی، یک جا، در مخاطبت با «دوست» و گِلِه از کَمْ لُطْفِی های او، و در عین حال، بیان این مفهوم شایع که هرچه از دوست رَسَد نیکوست، - گفته است:

دُشَنام کَرَم کَرْدی و کُفَتی و شَنِیدم
خُزَم تَن سَعْدی کِه بَرآمد بَه زبانت!^{۵۸}

ما ساده لوحانِ مُهْمَل اندیش تا به حال خیال می کردیم که سعدی بر طریقِ عُمومِ کسانی چون عَینِ القُضَا هَمَدانی رفته است که مُعْتَقِد بودند عاشق، «دُشَنامِ معشوق، بِه از لُطْفِ دیگران داند»؛^{۵۹} و در خیالِ خود، این اِبْتِهَاجِ سعدی را از عَالَمِ آن سخنانِ حَافِظ می پنداشتیم که می گفت:

اگر دُشَنام فرمایِ وگر نَفَرِین، دُعا گویم
جوابِ تَلَخ می زبَید لبِ لَعَلِ شَکَرِخا را

یا:

نام من رَفْتَه سَت روزی بر لبِ جانان بِسَهو
أهلِ دِل را بویِ جان می آید از نامِ هَنوز

بل قولِ خود سعدی را فرایاد می داشتیم که می شُرو:

زَهَر از قَبَلِ تو نوشدارو
فُحْش از دَهَنِ تو طَیِّباتست^{۶۰}

و:

بَدَم کُفَتی و خُرسَندَم عَفاک الله! نکو گُفتی!
سَگم خواندِی و خُشنودَم، جَزاک الله! کَرَم کردی!

چه لُطْفست این که فرمودی؟! مَگر سَبَقِ اللسان بودت!
چه حَرفست این که آوردی؟! مَگر سَهو القَلَم کردی!^{۶۱}

و از این حرفها!

«از بخت شُکر دارم و از روزگار هم» که نُمُردیم تا دَسَتِ تَحْلِیلِ اُستاد کاتوزیان از آستینِ این «پژوهش ... مستند و دقیق» (ص ۵) بَدَر شد و دیدیم و دانستیم که قُضِیَه بَکَلِ چیزِ دیگری است.

به فرموده حَضَرَتِ اُستادی در بابِ این شِعْرِ سعدی تَوَجُّه کنید:

«دشنام دادن به عاشق سخاوتی است از جانب محبوب؛ زیرا در عین

۵۸. کُتِبَاتِ سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۴۶۵، غ ۱۴۷.

۵۹. عَزَلِیَّاتِ سعدی، مُقابله، اِعرابگذاری، تَصحیح، توضیح و اِذهاب و اِصطلاحات، معنای آیات و تَرْجُمَه شِعْرهای غَربی: کاظمِ بَگِ نَسی، ویراست ۲، ج ۱، تهران: شَرِکَتِ اِنْتِشاراتِ فِکَرِروز، ۱۳۸۶ هـ. ش. ۱۰ / ۳۷۳ - در گُفتاورد از تَمهیداتِ عَینِ القُضَا هَمَدانی.

۶۰. کُتِبَاتِ سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۴۳۱، غ ۵۳.

۶۱. همان، ص ۶۱۰، غ ۵۳۶.

شیراز را از عَرش به فَرش آورده و هَمَانِ مَعْنایِ نَخُست را نیز «تَرقیق» کرده و «به کُشْتَنِ دادن» نَظَرِ بازان و عاشِقان را در حَدا «شَکَسْتَنِ دِل» تَنزِیل داده و فرموده اند: «حلال کردنِ خونِ خلق» استعاره از شَکَسْتَنِ دِلِ عاشق است! ... چه قَدَرِ رُمانتیک! و چه قَدَرِ بَهداشتی!! ... به کسی هَمِ بَرَنمی خورد!

عُبَید زاکانی آورده است:

«طالِبِ عِلْمی مُدَّتی پِیشِ مولانا مَجْدالدین دَرَس می خواند و فَهم نمی کرد. مولانا شَرم داشت که او را مَنع کُند. روزی چون کتاب بگشاد نوشته بود که «قَالَ بَهْزُبُنْ حَکیم». او بَتَضحیف می خواند: «بِه زین چِکُتُم؟»! مولانا بَرَنجید و گفت: «بِه زین آن کُنی که کتاب دَهرم زنی و بزوی، بیهوده دَرَد سَرمَا و خود نَدَهی!»^{۵۷}

زائوی شَهْرَتِ طَلَب!

اُستاد کاتوزیان - بنامیزد! - همه فَن حریف اند؛ در تَحْلِیلِهایِ روانشناختی نیز دَستی دارند و فی المَثَل در بابِ هَمین شَیخِ سعدی خودمان تَشخیص کرده و احتمال داده اند که وی پَس از سَرایِشِ بوستان و به پایان رَساندنِ دورانِ یک خَلَاقِیتِ هُنری سترگ، «حقیقتاً افسرده بود و شاید نوعی «افسردگی پس از زایمان» بعد از انتشار بوستان داشته است که گاهی بدان هنگام که اثری هنری تمام می شود و نویسنده را «ترک» می کند، پیش می آید». (ص ۴۸ و ۴۹)

باری، اُستاد به مَدَدِ هَمین تِزبِینی هایِ روانشناختی، باریکیهایِ دیگری را از اَسرارِ صَمیرِ هَمَانِ شَیخِ بَزْگوار که لَختی پِیشتر به مَثابِتِ «زائو» موردِ تَحْلِیلِ واقع شد!، مَکشوف ساخته اند که هرگز به ذَهَنِ خوانندگانی عامی چون صاِحِبِ این قَلَم، خُطور نمی کرد.

ما که خودمان در این گونه «نُزولاتِ آسمانی» نبوده ایم تا بدانیم «جَو» چگونه بوده است و آنجاها خواندن و نوشتن را چگونه به اُمثالِ اُستاد کاتوزیان تعلیم می کرده اند؛ ولی آقای دکتر جلالِ مَتینی که یَکجَند افتخارِ تَدْرِیس در آن «مَکْتَبخانه سَماوی» را داشته و خاطراتی خواندنی از تَدْرِیسِ خود در آن «جَو» آسمانی مَرُوم گردانیده اند، شاید بتوانند اندکی ما را به آن فُضا نَزْدِیک کُند.

آقای دکتر مَتینی نوشته اند که وقتی بَرنامَه دَرسی خود را که شاملِ قِرائت و اِملا و اِنشا و دَستورِ زبانِ فارسی بوده به دانیِش اَموزانِ اِبلاغ کرده اند، دانیِش اَموزان از در اِعتراض درآمده اند و مَعلوم شده در سالهایِ پِیش کسی دَستورِ زبانِ فارسی به ایشان تَدْرِیس نمی کرده است! حتّی یکی از دانیِش اَموزان به دَکتر مَتینی گفته بوده است که مَعْلَمشان در سالِ پِیش شُروده هایِ شاعِرانِ مُخْتَلِف را در کلاس می خوانده و دانیِش اَموزان در دَفتَر می نوشته اند، گاهی اِنشا می نوشته اند، گاهی شِعِر جَفَظ می کرده اند؛ نه قِرائت داشته اند و نه دَستورِ زبان!

(نَگَر: خا طَراتِ سالِهایِ خَدَمَت - از دَیوستانِ البَهرُ تا فَرهنگستانِ اَدب و هُنرِ ایران - جلالِ مَتینی، ج ۱، اُلسِ اَجلِیس: شَرِکَتِ کُتاب، ۱۳۹۵ هـ. ش.، ص ۱۸).

این، گُزارِشی است از اَوَاضاعِ تَدْرِیسِ زبان و اَدبِ فارسی در مِیانَه آن «نُزولاتِ آسمانی»!؛ و شاید در تَبیینِ بَعْضِ کِیفِیاتِ آنچِه امروز از بُلندایِ «کالِجِ سَنَتِ اَنتَوَنی» تَر و سَرو رویِ خواننده ایرانی فُرو می ریزد، به کار بیاید!!

۵۶. در مَاحِذِ چاپی: بَهرینِ حَکیم.

«بَهرینِ حَکیم» (فَپِیش از ۱۵۰ هـ. ق.)، از رِوا یانِ حَدیثِ شَریفِ بَشمار است و در اَسانیدِ رِوائی مَلَکُور.

۵۷. - کُتِبَاتِ مولانا یَظام الدین عُبَیدالله مَعروف به عُبَید زاکانی، تَصحیح و تَحقیق و شَرح و تَرْجُمَه جِکایاتِ غَربی: - پُرویرِ اَناتِکی، ج ۶، تهران: اِنْتِشاراتِ زَوّار، ۱۳۹۳ هـ. ش.، ص ۴۴۰.

حال او را مشهور می‌کند؛ زیرا نامش به زبان معشوق آمده است». (ص ۷۲)

دیدید ما هنوز این شیخ شیرازی آب زیرکانه را نشناخته‌ایم. ... ای دُم‌پُریده! لابد می‌خواسته‌ای - بعد از آن «افسردگی پس از زایمان» است (که هنوز پُرورنده‌اش باز است و تحقیق و تَفَحُّصُش به پایان نرسیده) - عُضْوِ شورای شهر شیراز شوی و برای رأی آوردن نیاز به «شهرت» داشته‌ای، لذا «دوست» بازی ات گُل کرده است و خواسته‌ای از طریقِ «فحاشی» هایِ «دوست» همدستِ شهرت نداشته را یک شَبِه حاصل کنی! ... ما را باش که یک عُمَر خیال می‌کردیم اینها سوز و گداز و حالِ عاشقانه است!!!

سایه همسایه!

در کتاب اُستاد کاتوزیان، ناظر بدین بیتِ سَعْدی که در غزلی عاشقانه فرموده است:

خوشا هوایِ گِلستان و خواب در بستان

اگر نبودی تشویشِ بُلْبُلِ سَحَرَم^{۶۲}

مَرقوم گردیده است:

«او می‌خواست که در باغ عشق می‌ورزیدند،^{۶۳} اما نگران است که بیگانگان و همسایگان آنها را دریابند و برانند: «اگر نبودی تشویشِ بلبُلِ سحرَم». (ص ۷۵)

یک عُمَر «گشتِ اِرشاد» و «ستادِ اُمَر به معروف و نَهی از مُنکر» و ... و بیخ گوشمان بوده است و این بیتِ سَعْدی را هم می‌خوانده‌ایم و بیهوده خیال می‌کرده‌ایم منظور شیخ از «تشویشِ بُلْبُلِ سَحَرَم»، همان شور و بانگ و غوغایِ سَحَرگاهیِ بُلْبُلان است؛ همان که سَعْدی خود می‌فرماید: «شورشِ بُلْبُلانِ سَحَر باشد». ^{۶۴} ... آن وقت این مردِ نازنینِ فُروتن - اُستاد دکتر کاتوزیان را می‌گویم! - در سرزمینِ انگلوساکسون‌ها، دور از این اِمکاناتِ سابقِ الذِّکرِ ما، نشسته و آنگاه شَسْتَشِ خَبَردار شده است که مقصود از «بُلْبُلِ سَحَر»، یک اُمَر به معروف و ناهای از مُنکر بوده است که اِمکان داشته عیشِ شبانه سَعْدی را با مُتَعَلِّقه، ناگهان و سِرْضُبح مُنَقَّص کنند! ... سُبْحانِ الله! ... می‌بینید تا کجاها رفته‌اند و سیّر کرده‌اند؟! ... به قولِ خود سَعْدی، «سپاس دار، که جُز فیضِ آسمانی نیست»!

پُرورنده عَقیدتی و اِتِّهام دگراندیشی!

ژرفنگریِ اُستاد کاتوزیان و دَسْت‌آوردهایِ آن «مطالعه عمیق و نیز انتقادی آثارِ سَعْدی» که ایشان بدان اِشتغال فرموده‌اند (سَنج: ص ۱۱)، به قَلَمرو «ستادِ اُمَر به معروف و نَهی از مُنکر» آکسفورد و حومه محدود نمی‌ماند، بلکه پُرورنده عَقیدتی و ماجرایِ دگراندیشیِ سَعْدی را هم روی دایره می‌ریزد و معلوم‌مان می‌کند این شیخ چه پدیده‌ای بوده و چه سوابقی داشته که مَعَ الْأَسَفِ تاریخِ فراموشکارِ ایران همه را بر طاقِ نِسیان نهاده و اینک دَسْتِ توانایِ فرزندِ خَلَفِ «کالجِ سنتِ آنتونی»، به مُعَاَصَدَتِ اُستادِ «مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پریستون»، گرد فراموشیها را از این جُمله می‌زداید و چشم و گوشِ بَسْتِه اَبْنایِ وَطَنِ عَقَبِ مانده مان را بر حقایقی نویافته باز می‌کند!

ما مَرْدَمِانِ سَلیمِ دِلِ عُمَری در بابِ هشتمِ گِلستان خوانده بودیم:

یکی یهود و مُسلمان نزاع می‌کردند

اُستاد کاتوزیان مثلِ هَرکسِ دیگر که قَدَری سَعْدی و حافِظ خوانده باشد، یعنی مثلِ هزاران نفرِ دیگر، مُتَوَجَّه شده‌اند که سَعْدی هم چونان حافِظ (والبته نه به تَنَد و تیزی او) از شُماری از مُتَصَوِّفان که در پیرامون خویش می‌دیده است دِلِ خوشی نداشته و گَهگاه نَقْدِ صوفی را به مَحْکِ خُرده‌گیرِهایِ مُنْکرانه آزموده است.

۶۲. همان، ص ۵۵۳، غ ۳۸۵.

۶۳. چه فُصاحتی! چه بَلاغتی! چه نوآوری و اِبداغِ دِل‌پندیری! ... آخر می‌دانید، ما غوامِ الناس می‌گفتم: «او می‌خواست که در باغ عشق بورزند / عشق ورزی کنند». اما این که در آن کتاب آمده لابد خیلی ژمانتیک‌تر و دِل‌چسب‌تر است!

۶۴. کُلایاتِ سَعْدی، ج ۱، ص ۴۸۰، غ ۱۹۳.

چنانکه خنده گرفت از حدیث ایشان
به طیره گفت مُسلمان: گرین قباله من
دُرست نیست، خُدا یا! یهود میرانم!
یهود گفت: به توریت می خورم سوگند
وگر خلاف کنم همچو تو مُسلمانم!
گراز بسیطِ زمین عقل مُنعدِم گردد
به خود گمان نَبَرَد هیچکس که نادانم^{۶۵}

و خیال می‌کردیم آنچه شیخ شیراز در شعر سروده است، عبارت اُخرای همان بندِ منثوری است که بر بالای آن نوشته: «همه کس را عقلِ خود بگمال نماید و فرزندِ خود بجمال».^{۶۶}

اینک در کتابِ مُستطاب - سعدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، در بابِ همین بیتها که شیخ شیرازی با کارگذاریِ یک بندِ منثورِ نامربوط اُذهانِ ما ساده‌دلان را از فهمِ ژرفایِ آن منحرف کرده بود، می‌خوانیم:
«... او [= سعدی] تا آنجا پیش می‌رود که به بی‌ایمانی متهم شود وقتی دعوی حقیقت از جانب یهودیان و مسلمانان را نسبی می‌انگارد». (ص ۳۷)

ای دلِ غافل! ... تازه دَسِتِ این شیخ «نسبی‌انگار» برایمان رو شد! ... معلوم نیست در آن خندِ طرابلس با جُهودان و فرنگان چه همنشینی‌ها کرده بوده و چه‌ها گفته بوده و شنوده که حالا آمده وسطِ دارالْمُؤْمِنینِ شیراز از نسبی‌بودنِ حَقائِیَّتِ اُدیان حرف می‌زند و آن‌گاه، عینِ دیگر عوامِلِ نُفوذیِ تهاجُمِ فرهنگی، سرنَخ‌هایِ انجِرافِی به دَسِت می‌دهد و حتّی اینجا و آنجا تَعَصُّبِ دینی هم نشان می‌دهد تا عقائدِ ضالّه مُضِلّه و پلورالیسمِ عقیدتی‌اش را استتار کند و ما ساده‌اندیشان او را «عابد و زاهد و مُسلمانا» بپنداریم! با این همه معلوم است از همان قَدیمها! برای بعضی پته‌اش روی آب افتاده بوده - که به فرموده نصّی کتابِ مُستطاب، «... به بی‌ایمانی متهم شود». ... می‌فرمایید: کِی و کُجا؟ ... اینهایشِ دیگر به من مَرَبوط نیست! ... خودتان بَرَوید آکسفوردی، پریستونی، جایی، تَه و تویِ قَضیه را دَر بیاورید!

نوشابه ساربانان!

سعدی در بیتی که سده‌هاست زبانزد خُرد و کلان است، گفته:

با ساربان بگوئید احوالِ آبِ چشمم

تا بر شتر نَبَنَدَد مَحْمِل به روزِ باران^{۶۷}

ما تا همین اواخر خیال می‌کردیم مقصودِ وی این بوده است که ساربان را از گریه سیل‌آسایِ سعدی بی‌اگاهانند تا در این روزِ بارانی کجاوه بر شتران نگذارد و آهنگِ سَفَر نکند؛ زیرا اشکِ سعدی عاشقِ چنان بارانی زمین را گِل آلود کرده و زمینه سَفَر را نامساعد نموده است و عزیمتِ شتران و کاروانیان مُمکن نخواهد شد و پائینها به گِل فرو خواهد رفت.

اکنون در «پژوهشی ... دقیق و مستند» (ص ۵) و مُستشرقِ پَسَنَدِ اُستاد کاتوزیان که با اِتِکا بر «مطالعه

۶۵. همان، ص ۱۷۷.

۶۶. همان، همان ص.

۶۷. همان، ص ۵۷۹، غ ۴۵۰.

دکتر کاتوزیان بسیاری از
حکایاتِ سوانح و اَسفارِ
سعدی را قابلِ اِسْتِناد و
اعْتِمادِ تاریخی نمی‌داند، ولی
بر بعضِ حکایاتِ مثلِ قصّه
تَحْصیلِ سعدی در نظامیه
مُصِرّانه اِعْتِماد می‌کند و در
عَمَلِ دُچارِ تَرْجیحِ بلا مُرَجّح و
«یک بام و دو هوا»ی روشی
می‌شود. دیگرانی هم هستند
که در تَقْرِیرِ سوانحِ احوالِ
شیخ شیراز بدین «یک بام و
دو هوا»ی روشی دُچارند

توضیحات گُلستانِ پژوهیده‌اش نوشته است:

بطرح دادن: فروختن جنسی بزور به رعایا به قیمتی دلخواه، فروش تحمیلی. اکثر شارحان و مترجمان آن را به همین صورت معنی کرده‌اند.... این مثال از تاریخ سیستان نیز مؤید آن است:

بسیار بره و مرغ بر خوان نهادی ... چندان که کسی از حشم نتوانستی خورد تا شاگردان مطبخ به بازار بردندی و بطرح بفروختندی، چنان که هرچه به دیناری خریده بودی به درمی به بازار بفروختندی ... منظور آن که غذای مانده را بزور و تحمیل می‌فروختند. «بطرح فروختن بیعی است که همه آن عرضه باشد و تقاضایی در میان نه، و چنین معاملات گاه به زیان خریدارست که متاعی را بطرح و زور بروی تحمیل کنند تا بخرد چنان که شیخ سعدی در قصه برادرش که عمال صاحب دیوان خرمای بطرح به وی فروخته بودند گوید:

ز احوال برادرم بتحقیق
دانم که تورا خبر نباشد
خرمای بطرح می‌دهندش
بخت بد ازین بتر نباشد

و گاه به ضرر فروشنده است و این طبیعی است ... (م. بهار، تاریخ سیستان ... ح. ۶۹)

حالا شما بیایید و معنای پیشنهادی کتاب آقای کاتوزیان را علی‌الخصوص در آن عبارت تاریخ سیستان کارگذاری کنید و از همین جا به استنباط این دقیقه تاریخی - اجتماعی نائل شوید که در آن روزگاران دیرین رسم بر آن بوده است که شاگردان مطبخ از بازاریان مالیات حکومتی بگیرند!!! ... می‌بینید معلومات مندرج در «پژوهش ... مستند و دقیق» (ص ۵) استاد کاتوزیان، باب چه اجتهادات جدیدی را در علوم گوناگون مفتوح می‌سازد! ... «خدایا! چشم بد دور از چنین روز!».

مُعْضِلِ سوغاتی!

سعدی در اوایل بوستان، در سبب نظم کتاب فرموده است:

در اقصای عالم بگشتم بسی
بسرُ بردم ایام با هر گسی
تمتُّع به هر گوشه‌ای یافتم
ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم
چو پاکان شیراز خاکی نهاد

عمیق و نیز انتقادی آثار سعدی و نیز «آشنایی نزدیک» با «کل پیکره ادبیات کلاسیک فارسی» و «تاریخچه آن، قالب‌ها و محتواها، ژانرها و سبک‌ها، عروض، صنایع بدیعی و صناعات ادبی آن» (ص ۱۱) فراهم آمده است، معلوم‌مان شد، باز ماجرا - از بُن - چیز دیگری بوده است.

استاد کاتوزیان، ناظر به این بیت سعدی فرموده‌اند:

«عاشق چنان زار می‌گردد چون ابر بهاری، که ساربان می‌تواند به جای آب باران از آب چشم او استفاده کند». (ص ۷۹)

الله اكبر!!! ... پس قضیه به باران آسودنِ گریه عاشق و گل و شلِ ناشی از آن و دشواری سَفَر در چنین زمین و زمینه‌ای، ربط نداشته. «مَحْمِل» هم گجاوه و هودج نبوده، بلکه به مَقْتَضای توضیح این ادیب جهان‌دیده، «مَحْمِل» لابد همان مَشَكِ آب بوده است^{۶۸} که ساربانی برای تأمین آب شرب با خود برمی‌داشته‌اند و اینک «عاشق» به ساربانی خبر می‌دهد که نیازی به برداشتن این «زار و زُمبیل»‌ها نیست؛ خودم چنان برای ت زار می‌زنم و مانند ابر بهاری می‌گیرم که بتوانی به جای آب باران قُلپ قُلپ از آب چشم خودم استفاده کنی!!! ... نوش جان! گوارای وجود!

«حَیْف» و «طَرَح»

در کتاب مُستشرقِ پَسَنَدِ دکتر کاتوزیان، درباره آن حَکایَتِ سعدی که در بابِ اوّلِ گُلستان فرموده است:

ظالمی را حکایت کنند که هیژم درویشان - خریدی به حَیْف و توانگران را دادی به طَرَح ...، می‌خوانیم:

... در حکایت حاکم ظالم گفته می‌شود که هیژم افراد فقیر را ارزان می‌خرد و به قیمتی گران در بازار می‌فروخت. در اینجا سعدی برای مالیات ناعادلانه غیرقانونی که حکومت اخذ می‌کرد، زیرا خریدار انحصاری بود و تولیدات مردم را به قیمت دلبخواه نازلی می‌خرد و به قیمت گران‌تر در بازار می‌فروخت، اصطلاح «طرح» را به کار می‌برد، و آن تفاوت قیمت خرید و قیمت فروش است که به نام «مالیات» اخذ می‌شد. سعدی به این عمل که در سیاست مالی حکومت روشی مرسوم بود حمله می‌کند. (ص ۱۴۲)

مَعَ الْأَسَفِ ذیلِ بیاناتِ استاد کاتوزیان، ارجاعی، توضیحی، چیزی نیست که معلوم دارد این مفاد معنای «طرح» را در حکایت سعدی، از جایی برگرفته‌اند یا یکسره حاصلِ اجتهاداتِ علمیِ نامبرده در تاریخ و فرهنگ و اقتصاد است!

استاد فروزان‌یاد دکتر غلامحسین یوسفی (۱۳۰۶ - ۱۳۶۹ ه. ش.) در

۶۹. گُلستانِ سعدی، تصحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، ج. ۱۰، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۱ ه. ش.، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

۶۸. در متنی انگلیسی کتاب دکتر کاتوزیان (p. ۶۱)، یعنی همان متنی انتشار یافته تحتِ اِشرافِ «پاتریشیا کرون»، واژه «مَحْمِل» در این بیت سعدی، صریحاً و واضحاً به "water-skin" ترجمه شده است! ... چه ترجمه مُهمّلی!!!

نَدیدَم؛ که رَحْمَتِ بَرینِ خاک باد!

تَوَلَّایِ مَرَدانِ این پاکِ بوم
بَرانگیختَم خاطِر از شام و روم

دِریغِ آمَدَم زان همه بوسستان
تُهیدست رَفَتَن سَویِ دوستان

بِه دِلِ گُفتم از مِصر قَنَد آورند
بِرِ دوستانِ اَرَمغانی بَرَنَد

مَرا گر تُهی بود از آن قَنَد دَسْت
شُخَنهای شَیرین تر از قَنَد هَسْت

نِه قَنَدی که مَرَدُم بَصُورتِ خورند
که اَرَبابِ مَعنی به کاغذ بَرَنَد...^{۷۰}

در کتاب سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، - می خوانیم:
«[سَعْدی] اعتقاد داشت که سفرکردگان بنا بر سنت، در بازگشت به وطن معمولاً قند از مصر به ارمغان می آورند». (ص ۲۳)

آنچه خواندید، برداشتی است غریب از بیت «به دِلِ گفتم از مصر قند آورند / بر دوستان ارمغانی بَرَنَد»!

یا لَلْعَجَب! ... نویسنده چگونه پنداشته است که «... سفرکردگان بنا بر سنت، در بازگشت به وطن معمولاً قند از مصر به ارمغان می آورند»؟! ... یعنی: اگر مَن نوعی از اصفهان به چین و ماچین هم سَفَر می کردم، سِر راه بازگشت باید یک تُک پا به مصر می رفته و از بازار قندفروشان قاهره برای اهل و عیال سوغاتی می خریده ام؟! ... آیا ایرانیان که به قول اُستاد کاتوزیان «اصولاً در اظهار نظرها و ارزیابی های خود درباره هر موضوعی اعم از ادبی، سیاسی و اجتماعی، به نگرش معتدل، سنجیده و انتقادی شهرت ندارند»، (ص ۱۸) این قدر سَفیه و سُبُک مغز بوده اند؟! ... راستی را، کُتابی از جمله پَر دَرازی کتاب سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت - است، یا کُز فِهمی از خود اُستاد؟! ... شاید هم شیخ شیرازی با قندفروشانِ مصری بَد و بَسْتی داشته است و می خواسته با شالوده گذاری این سُنَّتِ التزام به سوغاتیِ مصری، صَنعَتِ توریسم را مُتَوَجِّه سَواحِلِ نیل کند!

مَبْدَءِ تاریخ!

اُستاد کاتوزیان مثلِ هر کس دیگر که قدری سَعْدی و حافظ خوانده باشد، یعنی مثلِ هزاران نفر دیگر، مُتَوَجِّه شده اند که سَعْدی هم چونان حافظ (والبَّتّه نه به تُند و تیزی او) از شُماری از مُتَصَوِّفان که در پیرامونِ خویش می دیده است دِلِ خوشی نداشته و گهگاه تَقَلُّدِ صوفی را به

۷۰. کُتِبَاتِ سَعْدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۲۰۵.

مَحَکِ خُرده گیری های مُنکرانه آزموده است.

اُستاد کاتوزیان با اشارتی بدین مَعنی و شُهرتی که حافظ به چُنین خُرده گیری ها دارد، و مَفاهیمی از این دَسْت، فرموده اند:

«... اما تاکنون شناخته نبود که منبع و منشأ [مَنْشَأِ] الهام او [= حافظ] غزل سَعْدی بوده است» (ص ۸۵)!

عَجَباً! یعنی دَقیقاً تا زمانی که اُستاد کاتوزیان این اِفاضات را سِر قَلَم رفته اند، حتّی در دوره «بازگشتی» ها که اُدبای ماریزو دُزِشْتِ شَعر حافظ و سَعْدی را سَرْمَشَقِ هَمّه خَلَاقِیَّتْهای خود کرده بودند و به قولی غَزَلْهاشان نُسخه بَدَلِ غَزَلِ این دو بُرُگوار بوده است، یک تَفَرُّق نبوده که یک دور غَزَلِیَّاتِ سَعْدی و یک دور غَزَلِیَّاتِ حافظ را مثل آدمیزاد خوانده باشد و فَهمیده باشد این مَضمونِ آشنا در سُروده های هردو شاعر هَسْت!!!

در واقع، پیداست که اُستاد کاتوزیان نَفْسِ نَفیسِ خویش را، نه فَقَط اَدیبی تَمّامِ عِیار، که «مَبْدَءِ تاریخ» بَعْضِ تَحْقِیقاتِ اَدَبی نیز تَوَهُّم فرموده اند و خود را کاشِفِ عبارات و اِشاراتی می پندارند که همه کس پیش از این خوانده و فَهمیده و ...!

لَحْن و ایستارِ کاشِفانهُ حَضَرَتِ اُستاد و تَصَوُّری که از پیشگامی خویش دارند، مَرا به یاد حَکایتِ قزوینی عُبَید زاکانی می اندازد که به جِهَاد رفته بود.

عُبَید گوید: «جَمْعی قَزوینیان به جَنگِ مَلاحِدَه رفته بودند؛ دَر بازگشتن، هَر یک سَر مُلْجَدی بر چوب کَرده می آوردند. یکی پائی بر چوب می آورد. پُرسیدند: این را که کُشت؟ گُفت: مَن! گُفتند: چرا سَرش نیاوردی؟! گُفت: تا مَن بَرَسیدَم سَرش بُرده بودند!».^{۷۱}

اُستادی سَعْدی در نِظامیّه!

دکتر کاتوزیان بسیاری از حکایاتِ سَوانح و اَسفارِ سَعْدی را قابلِ اِستناد و اِعتمادِ تاریخی نمی داند، ولی بر بَعْضِ حکایاتِ مِثْلِ قِصّه تَحْصیلِ سَعْدی در نِظامیّه مُصَرَّانه اِعتماد می کُند و در عَمَل دُچار تَرَجیحِ بِلَا مُرْجَح و «یک بام و دو هوا»ی رُوشی می شُود. دیگرانی هم هَسْتند که در تَقْرِیرِ سَوانح اَحْوالِ شیخ شیراز بدین «یک بام و دو هوا»ی رُوشی دُچارند و مَن چون یکی دو جای دیگر در تَقَدِ این مَنظَر قَلَم فرسوده ام،^{۷۲} در این باب دَر دَستَران نمی دَهم.

آقای کاتوزیان، تَحْصیلِ سَعْدی را در نِظامیّه - که جُز حَکایتی در

۷۱. - کُتِبَاتِ مولانا نظام الدین عُبَیدالله معروف به عُبَید زاکانی، تَصْحیحِ پُرویز آتابکی، ج: ۶، ۱۳۹۳ هـ. ش.، ص ۴۳۸.

۷۲. از جمله در: - آینه پژوهش، س ۲۶، ش ۳، ش پیاپی: ۱۵۳، مرداد و شهریور ۱۳۹۴ هـ. ش.، صص ۵ - ۱۱ / «حقیقت سَوانح و اَسفارِ شیخ شیراز» به قَلَمِ جویا جهانبخش).

پسان‌تر نیز با نظائر همین آدلّه تأکید و تصریح فرموده‌اند که «... سعدی هرگز به سرزمین‌های شرقی سفر نکرده بود». (ص ۲۵)

حاجت نیست تصریح کنم که بنیاد مدّعی حضرت اُستادی برباد است! ... «سعدی» قصّه‌گوی مقامه‌پرداز ما، حتّی اگر در حکایتی تصریح می‌کرد که مدّت‌ها در کرمان یا هرات به سر برده است نمی‌توانستیم اطمینان داشته باشیم این معلومات داستانی با واقع حیات شیخ تطبیق می‌کند یا نه؛ کما اینکه زفتن او را به کاشغریا سومنات یا صنعا، به صِرفِ حکایاتِ مسطور در گِلستان و بوستان، نمی‌توان داده‌های تاریخی، آن هم داده‌های جزئی و قطعی، قلم داد. آن‌گاه اُستاد کاتوزیان لابد با همان روش پژوهشِ دقیقِ «کرون» پَسند که بناست اُبنای وطن از حضرتشان فرابگیرند، به صرفِ نیامدن نام کرمان و هرات و کُجا و کُجا در حکایاتِ سعدی، استیقان فرموده‌اند که سعدی هرگز به سرزمین‌های شرقی سفر نکرده است! ... زَادَ فی القُنْبُورِ نَعْمَةً وَ زَادَ فی الشَّطْرَنْجِ بَعْلَةً!

حُجَّتِ ظُنُون!

در زمره قصائد شیخ شیراز، قصیده‌ای کوتاه هست «در ستایش ابوبکر بن سعد» از این قرار:

وُجُودِ به تَنگ آمد از جَوَرِ تَنگی^{۷۳}
شُدَم در سَفَرِ روزگاری دِزَنگی

جِهَانِ زیرِ پیِ چُون سَکَنَدَر بُریدم
چو یَا جُوجِ بَگَدَشْتَم از سَدِ سَنگی

بِرُونِ جَسْتَم از تَنگِ ثُرکان چو دیدم
جِهَانِ دَرَهَم افتاده چُون مَویِ زَنگی

چَو بَا زَا مَدَم کِشَوَر آسودِه دیدم
ز گُرگان بَدَر رَفْتِه آن تیزچَنگی

خَطِ مَاهِرِوِیَان چو مُشَکِ تَناری
سَرِ زُلفِ خُوبَان چو دِرِعِ فَرَنگی

بِه نام ایزد آباد و پُر ناز و نِعَمَت
پَلَنگان رَها کُردِه خُویِ پَلَنگی

دَرُون، مَرْدَمی چُون مَلِکِ نیکِ مَحْضَر
بِرُون، لَشْکَری چُون هَر بُرَانِ^{۷۴} جَنگی

بُیُرسیدم: این کِشَوَر آسودِه کِی شُد؟

بوستان هیچ مُستَنَدی ندارد (و قرائنی هم آن را تَضعیف تَواند کرد) - مُسَلَّم می‌گیرد؛ بَل از مُسَلَّم تَرین مُسَلِّماتِ سرگُذشتِ شیخ قَلَم می‌دهد (نگر: ص ۲۳ و ۲۴ و ۳۱ و ۱۰۳)؛ و این از نَظَرِ ما مَرَدود است؛ لیک مُسْتَبَدَعِ مُسْتَبَعَد، بَل مُسْتَبْشَعِ مُسْتَكْرَه، آن است که در این کتاب، سعدی به مقام «شیخوخت و اُستادی مدرسه نظامیه» هم بَرکَشیده شده است (نگر: ص ۳۲)؛ ... این یکی، حتّی در قصّه‌های قدیم نیز نیامده بود؛ راستی نمی‌دانم از حَقّه کدام عَطّار برآمده است!!! از مَناماتِ آکسفورد است یا گراماتِ پرینستون یا ...؟!

غَزالی سازی بَتَکَلُف!

آقای کاتوزیان که مُصِرّانه سعدی را از اهلِ نظامیه قَلَم‌داد می‌کُند، گویا درِغش می‌آید از ماندن‌سازی او به مشهورترین شخصیتِ فرهنگیِ نظامیه، یعنی اَبوحامِدِ غَزالی، ولو بَتَکَلُف، صَرَفِ نَظَرِ کُند!

اُستاد کاتوزیان نَخُست فصلی به نام «فرار از مدرسه؟» می‌گشاید که تَداعیگرِ کتابِ فرار از مدرسه زنده یاد دکتر عبدالحُسین زَرین‌کوب است در بابِ احوال و افکارِ اَبوحامِدِ غَزالی، و البته این یکی درباره سعدی است که می‌دانیم چنان تَحَوُّل و احوالی را تجربه نکرده و چنان انقلابی، در او یا سابقه ندارد یا به ثَبِت نرسیده است.

اینها برای آقای کاتوزیان چندان اَهَمّیّت ندارد. او می‌کوشد به تَکَلُفِ هرچه تمام‌تر، از حکایاتی چون وَعْظِ سعدی در جامعِ بَغْلَبک و مَلالَتِ وی از صحبتِ یارانِ دِمَشق - که در هیچیک تصریحی به مناسباتِ سعدی با نظام آموزشی رسمی نمی‌بینیم، نوعی دِلَزَدگی غَزالی وار از فضای نظامیه بغداد را بیرون بکشد و به ریشِ سعدی ببندد! (سَنج: صص ۳۲ - ۳۴ و ۱۰۳)

همه این آسمان و پرسمان‌ها مُستَنَدی ندارد جُز تَمایلات و تَوَهُّماتِ نویسنده که بَد فَهْمی عباراتِ سعدی نیز چاشنی آن شده است؛ و نمونه نمایان آن، همان تَرَجْمَه واژه «جامع» تعبیر «جامع بعلبک» است به university در مَتَنِ انگلیسی (p. ۱۷)!!!

قَلَمِرو اَسفارِ شیخ

دکتر کاتوزیان با آنکه بسیاری از حکایاتِ سَوانح و اَسفارِ سعدی را قابلِ اِستِناد و اَعْتِمادِ تاریخی نمی‌داند، از بابِ هَمَان «یک بام و دو هوا»ی سابقِ الذِکر، با اِستِنادِ جُزئی حتّی به ناگفته‌هایِ سعدی!!!، قَلَمِرو سیر و سَفَرِ او را تَعیین و تَحَدید فرموده‌اند!

در کتابِ سعدی، شاعِرِ زندگی، عشق و شفقت، آمده است: «... ممکن نیست سعدی به نواحی شرقی جهان فارسی زبان هرگز سفر کرده باشد: در آثار او از شهرهای مهم شرقی چون کرمان، سیستان، نیشاپور، هرات و مرو اثری نیست...». (ص ۲۵)

۷۳. نُسَخه بَدَل: برانداخت شیرازم از جورِ تَنگی.

۷۴. صَبِطِ فِرَوغی: «هزبران».

کسی گفت: سعدی! چه شوریده رنگی!

چنان بود در عهدِ اَوَّل که دیدی
جهاننی پُر آشوب و تشویش و تنگی

چنین شد در ایامِ سلطانِ عادل
اتابکِ ابوبکر بنِ سعدِ رنگی^{۷۵}

در بعضی نسخه‌های گلستانِ شیخ هم روایتی از همین چکامه در دیباجه کتاب مُندرج - است. ^{۷۷، ۷۶}

سعدی، در این بیتها، به کدامین برهه و بهرهِ حیاتِ خویش اشاره می‌دارد؟ ماجرای آن تنگنا و آشفتگی و عُسرت که سراینده را به دوری از شیراز گرایانیده بوده است، چیست؟ اشارهٔ شیخ به کنی و کجای آن تاریخ پُر آشوب و روزگارِ پُر تشویش راجع می‌گردد؟

بُدُرستی نمی‌دانیم؛ و البته سعدیِ پژوهان در این باره حدسهائی زده‌اند.

برخی چون اوستادِ آنوشه یاد دکتر ذبیح الله صفا - رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى - گفته‌اند که یاحتمالاً این سفرِ سعدی، در حدود سالهای ۶۲۰ و ۶۲۱ ه. ق. رخ داده است، و اشارهٔ او، عَلَى الظَّاهِر، مُنْطَبِقِ است بر اوضاعِ دشواری که بر اثر تازشِ سلطانِ غیاث الدین پیرشاه پسرِ سلطانِ مُحَمَّد خوارزمشاه به شیراز، در اقلیمِ پارس پدید آمده بود. موافقِ گزارشِ تاریخ‌نگاران، این غیاث الدین پیرشاه، پس از مرگ پدر، شماری از سپاهیانِ او را گرد آورد و در عراق و آذربایجان به فتوحاتی نائل آمد. در اواخر سال ۶۲۰ ه. ق.، عازمِ فارس شد و اتابکِ سعدِ زنگی که یارای ایستادگی در برابر او نداشت، به قلعهٔ اصطخر پناه برد. غیاث الدین پیرشاه در آغاز سال ۶۲۱ ه. ق. به شیراز درآمد^{۷۸} - و بسیاری از نواحیِ فارس را تحتِ تصرّف خویش درآورد. وی سرانجام به درخواستِ اتابکِ سعد، فارس را با اوقسمت کرد، و به وَساطَتِ التَّاصِرِ لَدینِ الله، خلیفهٔ عَبَّاسی، به عراق بازگشت^{۷۹}.

یکی از معاصران با آنکه در تاریخِ آن عصرها قلم‌ها فرسوده، پاک دروا شده است و جایی^{۸۰} - نَظَرِ سعدی را به حملهٔ سلطانِ غیاث الدین

۷۵ - گُذِیَاتِ سعدی، ج ۱، میرکبیر، ص ۷۵۵.

۷۶ - نمونه را، نگر - کتابِ گلستانِ شیخ مصلح الدینِ سعدی، چاپ سنگی، به اهتمامِ محمّد طاهر بن محمّد صادق تبریزی، به خطِ میرزا آقا المتخلّص ب صاحب قلم افشار رومیّه، اسلامبول: مطبعهٔ ایرانیه، ۱۲۹۱ ه. ق.، ص ۷.

۷۷ - از همین روست که هانری ماسه نیز شعری یادشده را از «دیباجهٔ گلستان» نقل می‌کند.

نگر: تحقیق دربارهٔ سعدی، ترجمهٔ دکتر محمّد حسن مهدوی آردبیلی - و - دکتر غلامحسین یوسفی، ج ۲، انتشارات توس، ۱۳۶۹ ه. ش.، ص ۴۲.

۷۸ - بعضی قدما، تاریخِ تصرّف شیراز را بر دستِ او، ۶۰۲ ه. گفته‌اند که خطاست. سنح - تحقیق دربارهٔ سعدی، هانری ماسه، ترجمهٔ دکتر آردبیلی - و - دکتر یوسفی، ج ۲، ص ۴۲.

۷۹ - نگر - تاریخِ آذینات در ایران، ذبیح الله صفا، ج ۳، بخش ۱، ص ۷، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۶۹ ه. ش.، ص ۵۹۲ و ۵۹۳.

۸۰ - نگر: سعدی: خاکِ شیراز و بویِ عشق، شیرین نیانی (اسلامی ندوشن)، ج ۱، یزدا، ۱۳۸۹ ه. ش.، ص ۶۳.

دانسته و جای دیگر^{۸۱} - به «تهاجم‌های اَوَّلیه و نافرجام مغولان».

دیگری از سعدیِ پژوهان، سال ۶۲۳ ه. ق. و هجومِ مغولان را به فارس، مدّ نظر قرار داده، ولی شرودهٔ شیخ را ناظر به خروجِ او از بغداد و بازنگشتنش به شیراز شمرده است^{۸۲} که استنباطِ غریبی است.^{۸۳}

دکتر کاتوزیان، در کتابِ سعدی: شاعرِ عشق و زندگی، گفته‌اند که اشارهٔ سعدی به حدود سال ۶۲۳ ه. ق. است و حملهٔ مغولان به فارس.^{۸۴}

در این کتابِ سعدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت (نگر: صص ۲۵ - ۲۷ و ۹۱) هم، - آقای کاتوزیان، این شروده را، با اطمینانِ خاطر، ناظر به حملهٔ مغولان در سال ۶۲۲ ه. ق. قلم داده و سفرِ یادشدهٔ سعدی را ناظر به خوالیِ همان سال^{۸۵} دانسته‌اند.

با صرفِ نظر از اینکه چُنین داوری‌هایِ قاطعِ دیمی، پیشِ دیگر آسانگیریهایی زیانبارِ جسارتِ آمیزِ نویسنده و در قیاس با بدفهمی‌هایِ صریحِ قضیح او هیچ است، و گذشته از آنکه این اشارهٔ سعدی به هنگامهٔ غیاث الدین پیرشاه باشد یا تازشِ مغولان، نفسِ اطمینانِ وقاطعتِ استاد کاتوزیان در تعیینِ تکلیفِ قضیه، نشان می‌دهد حضرتشان چه التزامی به «حُجَّتِ ظُنُون» دارند!

به قولِ بهار: «دریغ از راه دور و رنج بسیار!».

سعدی و صوفی

دکتر همایون کاتوزیان، استادِ بُلدنپایهٔ دانشگاهِ آکسفورد، شاید - و البته: «شاید» - دربارهٔ بعضی مقولاتی که در آن دارالعلمِ تدریس و افادت می‌کند، صاحبِ نظر باشد، ولی در مقولاتی چون پیشینهٔ تصوّف و دگرپرسی‌هایِ سیمایِ اجتماعیِ آن تخصّصی ندارد. تخصّصی که ندارد، هیچ، آن اندازه راجل است و از وقوف بر تاریخ و رجال و منابعِ این مُطالعاتِ محروم که در تحریرِ فارسیِ کتابش میانِ «شَبلی» (صوفی مُتَقَدِّم) و «شَبلی نَعمانی» (ادیب و دانشمندِ هندی مُتَأَخَّر) خلط می‌کند!^{۸۶} با این همه، و با این بضاعتِ مُزجاء، اِصرار دارد دربارهٔ نسبتِ «سعدی» و «تصوّف» اظهارِ نظر کند و دربارهٔ آنچه از آن سرشته ندارد، مقالهٔ مُفَرَّده بنویسد!^{۸۷}

۸۱ - نگر: همان، ص ۹۴.

۸۲ - نگر: - تحقیق دربارهٔ سعدی، هانری ماسه، ترجمهٔ دکتر آردبیلی - و - دکتر یوسفی، ج ۲، ص ۴۱ و ۴۲.

۸۳ - نیز سنح: سعدی: شاعرِ عشق و زندگی، دکتر همایون کاتوزیان، ج ۱، نشر مرکز، ص ۶۹ و ۷۰.

۸۴ - نگر: سعدی: شاعرِ عشق و زندگی، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹ و ۷۸ و ۷۹.

۸۵ - در ص ۲۷ صریحاً «۶۶۲» آمده که یاحتمالاً سهوِ خروفتگاشتی است.

۸۶ - نگر: سعدی: شاعرِ عشق و زندگی، کاتوزیان، ج ۱، ص ۲۱۹ - متن و هامش.

۸۷ - نگر: میراثِ تصوّف، ویراستهٔ دکتر لئونارد لویژن، ترجمهٔ دکتر مجید الدین کیوانی، ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴ ه. ش.، ص ۲۱۶ / ۲۰ - ۲۳۰.

برخلاف اصرار آقای کاتوزیان که می‌پندارد از بیشترین آثار سَعْدِ برمی‌آید که وی صوفی نبوده است (سنج: ص ۲۳)، علی الظاهر سَعْدِ صوفی است.

طرفه آنکه آقای کاتوزیان سخاوتمندانه حافظ را، با آن نیش و کنایه‌های آبدارش به خانقاهیان، شاعری صوفی قلمداد می‌کند، ولی تَصَوُّفِ سَعْدِ را مُنْکِر است (سنج: ص ۱۳۳)؛ حال آنکه تَعَلُّقاتِ روشنِ صوفیانه در اقوال و افکار سَعْدِ، و حتی گزارشهای صریح تاریخی در باب پیوند سَعْدِ با خانقاه و رباط و دیگر فضاهای صوفیانه، بسی بیش از شواهد نه چندان روشن و دوپهلویی است که بر تَصَوُّفِ حافظ اقامه توان کرد. گمان می‌کنم اگر کسی جرأت کند «حافظ» را به قطع و یقین صوفی بخواند، دیگر در تَصَوُّفِ «سَعْدِ» نباید شک کند.

آقای کاتوزیان، انتقادات سَعْدِ را از برخی صوفیان و انحرافات که در میان مُدَّعیان تَصَوُّفِ دیده می‌شود، بر نوعی بدبینی شیخ به تَصَوُّفِ رسمی زمانه حمل می‌کند (سنج: ص ۹۴ و ۱۰۴). از پیش از روزگار سَعْدِ و بخصوص در عصر وی، آثار بسیاری از صوفیان نامدار از چنین نقدها بر مُدَّعیان تَصَوُّفِ گرانبار بوده است؛ و پیداست صرف این‌گونه نقدها و خُرده‌گیری‌ها، هرگز به معنای انْفِکاکِ ناقد از اصلِ سُنَّتِ صوفیانه یا بدبینی وی به این سُنَّت، تَلَقُّی نتواند شد.

اگر مطالعه صدها متن صوفیانه کهن فارسی و عربی که از نقد خانقاه و خانقاهیان سرشار است و نویسندگان آنها خود جُمْلگی مُتَصَوِّفِ بوده‌اند، بر مَرْتَبَه کتاتیب آکسفورد و ساکنان دورالعلم پریستون گران می‌آید، یک تَصَفُّحِ اجمالی تکنگاریهایی چون کتاب نقد صوفی آقای دکتر مُحَمَّد کاظم یوسف پور که تاریخ تَصَوُّفِ را با تکیه بر اقوال صوفیان و انتقادات خود ایشان از زشتکاریهای مُتَسَبِّبان به تَصَوُّفِ، و رِق زده است، سهل است و بسنده می‌نماید تا آن پژوهشگران البته دقیقِ مُسْتَنَد نویس و آن مُسْتَشْرِفانِ البته عمیقِ رُوشَمَنَد، اگر میلشان کشید و مانعی نبود، آن‌دکی با گستره سُنَّتِ نقد «درون سازمانی» نظام تَصَوُّفِ آشنانر شوند و بدانند انتقادات اُمثالِ سَعْدِ، پیشِ بعضی آنچه شهیرترین صوفیانِ عالمِ اسلام گفته - و گاه در بیان آن از تعبیرها و تمثیلهای فوق العاده «آب نکشیده» ای هم مدد جسته - اند، نمی‌است در برابرِ می!

در همان کتاب نقد صوفی، نویسنده کار بسیار دُرُستی کرده است که سَعْدِ را هم در زمره ناقدانِ مُتَصَوِّفِ تَصَوُّفِ جای داده است.^{۸۸}

پیوندهای اُمثالِ سَعْدِ با دربار و درباریان هم، چنان‌که خود آقای کاتوزیان هم «تا حدودی» دریافته است و خستوشده (سنج: ص ۱۳۳)، هیچ بر نفی تَصَوُّفِ از آنان دَلالت نتواند کرد.

ناشنائی آقای کاتوزیان با اُسناد و مدارک حیاتِ صوفیانه آن روزگار، به اندازه‌ای است که وی مولوی را به عنوانِ مِثالِ صوفیان «کاملاً بی ارتباط با دربارها و حامیان» قلم می‌دهد (نگر: ص ۳۹)؛ حال آنکه اگر سرگذشت‌نامه‌ها و آثار مولوی - و بالأخص: نامه‌های او - را بدُرستی خوانده بود، از چنین داوَرِ بی پروائی سخت خذر می‌کرد؛ بل دُرستی عَزِیمَتِ بعضی تحلیل‌گرانِ زمان ما را درمی یافت که به جای چنین اِنکارهای موهوم، از چون و چرای زوابط بسیار گسترده و تعاملات وسیع مولوی با قُدَرتمدارانِ زمان می‌پُرسند.^{۸۹}

اعتراض آقای کاتوزیان بدان دیدگاه سُنَّتِ شایع و بدفهمی مرسوم که در پسِ ظاهرِ هر متن ادبی، باطنی صوفیانه و عرفانی سُراغ می‌کند (سنج: ص ۵۲ و ۵۴)، بجاست؛ لیک تردید نباید کرد که اُمثالِ آقای کاتوزیان، خود، در برابرِ آن اِفراطِ نابهنجار، به تفریطی زیانبار دچار آمده‌اند.

حاجت نیست تصریح کنیم که بُنیادِ مُدَّعی حضرت اُسنادی بر باد است! ... «سَعْدِ» قِصه‌گوی مقامه‌پردازِ ما، حتّی اگر در حکایتی تصریح می‌کرد که مُدَّت‌ها در کرمان یا هرات به سر برده است نمی‌توانستیم اطمینان داشته باشیم این معلوماتِ داستانی با واقع حیاتِ شیخ تطبیق می‌کند یا نه؛

۸۸. نگر - نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تَصَوُّفِ با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری)، دکتر مُحَمَّد کاظم یوسف پور، ج: ۱، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۰ ه. ش.، صص ۷۶ - ۷۸.

۸۹. نمونه کُنْجکاویهای اخیر الذکر را نگر در: مقاله آقای دکتر محمود فتوحی رودمَعجَنی زیر نام تعامل مولانا جلال الدین بلخی با نهادهای قُدَرت و سیاست در قرونیه (چاپ شده در: فصلنامه درِچه، تابستان ۱۳۹۴ ه. ش.، ش ۳۷، صص ۲۰ - ۲۲).

آقای کاتوزیان، بی آنکه شواهدی کافی ارائه دهد و بی آنکه - از بُن - نشانی از آشنائی دُرُست با چُنین شواهد و مقولات فراماید، از عَدَمِ اِستِغراقِ شخصی سَعْدی در تجاربِ صوفیانه جانبداری می کُند. از قضا، نمونه هائی از عَزَلِ سَعْدی و مولوی که او چوَنان گواهی بر دیدگاهِ خود به مُقایسه می گیرد (سَنج: ص ۵۶ و ۵۷)، گویا بر آن مُدَّعی دَلالتی تام ندارند؛ بَل شاید عُمُقی عرفانی معانی در خصوص آنچه از عَزَلهای سَعْدی به گواهی آورده اند، از آن عَزَلِ پُرشور و احساسی که از مولوی به شهادت گرفته اند، نه کمتر، که بیشتر باشد.

عَجَب است که اُستادِ عالی قَدَرِ آکسفورد، هم در این کتاب و هم در کتابِ فارسی و هم در مقاله مُفَرده ای که درباره سَعْدی و تَصَوُّف پرداخته است، هزار و یک چیزِ مَرَبوط و نامَرَبوط را بر مُدَّعیِ خود گواه می سازد، ولی یک نُکِ پا به اُسنادِ شَرَحِ حالِ سَعْدی و آنچه هَمروِ گاران و پَسینیانِ قَرِیبِ العَهدِ شیخِ تَنْظِیم و تَحْرِیر کرده اند، نزدیک نمی شُود و نمی نَگَرَد که از ماجرایِ آن «ریاض» که سَعْدی در زیرِ قلعه فَهَنَدَر ساخته^{۹۰} و تصریحِ کسانی که گفته اند وی ابتدا در بُقعه شیخِ کَبیرِ اَبو عبد الله خَفِیفِ مُجاوِرِ بوده^{۹۱}، و تَبیینِ که پَسینیانِ چون صاحبِ شَدِّ الإِزار از شَخَصِیَّتِ شیخ به دَست می دَهند و او را «صوفی» و اَهلِ ریاضت می خوانند^{۹۲} و گزارشهایِ حاکی از این که سَعْدی «خانقاه»ی داشته و در آن فُقیران و مَساکین را اِطعام می کرده و در صُقه هَمان خانقاه به خاک سپارده شده^{۹۳} و گزارشِ آنان که می گویند احوالِ این خانقاه و «زاویه» در آن روزگاران و پس از آن چه سان بوده^{۹۴} و ... و ... در ذَهنِ خواننده تیزویر، جُز چهره مَرَدی مُتَصَوِّفِ تَرسِیم نمی گردد؛ مُتَصَوِّفی که به گواهیِ آثارش، در عَالَمِ تَصَوُّف، به مَشی و مَشَرِبِ اِعتِدالِ گَرایِ اُمثالِ صاحبِ عَوارفِ المَعارف بسیار نزدیک تر است تا جَهانِ خِیالِ آگَندِ اِبنِ عَرَبی مَبانِ لَفاظ، یا هیابانگ های مولوی وار و شید اگونه.

از بُن باید گُفت: صوفی نبودنِ یک مُسلمان در زمانه و اِقلیمی که سَعْدی در آن می زیست، چندان هم اختیاری نبود! بدین معنی که مُسلمانِ با چُنان خوانشی صوفیانه قَرِین و عَجین شُده بود که هر پُروَده آن جامعه، خواه ناخواه، حاملِ اندوخته ای عَظِیم از مَواریثِ فِکری و عَمَلیِ تَصَوُّف می گردید.

آقای کاتوزیان خوشبختانه بدین معنی تَوَجُّه یافته است که تَصَوُّف، شیوه عُمومی و صِبغه غالبِ حیاتِ اندیشگی و اعتقادی مَرَدُمِ این اَقالیم در سَدۀ هفتمِ هجری بوده است (سَنج: ص ۹۱)؛ لیک در باز شناسیِ مَعالِم و عَوالمِ رُوش و مَیْشِ صوفیانه سَعْدی، چندان کامگار نگردیده.

شاید تر آنست داستانِ تَصَوُّفِ سَعْدی و بَد فِهمی های مُدعیان، در مَجالی فراخ تریِ گرفته شُود. هَمین

۹۰. نگر: کُلّیاتِ سَعْدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۹۱۹.

از برایِ تَصحیح «فَهَنَدَر» به «فَهَنَدَر»، نگر: مرزبانِ فرهنگ (جُشنِ نامۀ دَانشُورِ فَرهنگیارِ حَجه الاسلام و المسلمین دَکتر سَید محمود مَرعشی نَجفی)، به اِهِتِمامِ مَوْسُسه خانۀ کُتاب و کانونِ نویسندگانِ قُم، ج ۲، ص ۱۰۲، قُم: نورِ مَطاف، ۱۳۹۳ هـ. ش. / ۱۴۳۵ هـ. ق. / ۱۰ / ۳۱۶ - ۳۲۴ (از مقاله نگارنده، زیر نام «تصحیحاتی در کُلّیاتِ شیخ سَعْدی»).

۹۱. نگر: شَدِّ الإِزار فی حَظِّ الأَوَازِ عَن رِوایِ المَزار، مُعین الدّین اَبوالقاسِم جَنّیدِ شیرازی، به تَصحیح و تَحشِیة: عَلامه مَحَمّد قَروینی - و - عَباسِ اِقبال، ج ۱، طهران، ۱۳۲۸ هـ. ش.، ص ۴۶۱؛ و تَذِکَرَةُ هَزار مَزار، عَپسی بن جَنّیدِ شیرازی، به تَصحیح و تَحشِیة دَکتر نورانی وصال، ج ۱، شیراز: کتابخانه اَحَمَدی، ۱۳۶۴ هـ. ش.، ص ۴۷۷؛ و نَفحاتِ الأَلس مِن خُضراتِ القُدس، نورالدین عبد الرّحمن جامی، مُقَدّمه، تَصحیح و تَعلیقات: دَکتر محمود عابِدی، ج ۱، تَهران: اِنشِیاراتِ اِطلاعات، ۱۳۷۰ هـ. ش.، ص ۵۹۸.

۹۲. نگر: شَدِّ الإِزار فی حَظِّ الأَوَازِ عَن رِوایِ المَزار، مُعین الدّین اَبوالقاسِم جَنّیدِ شیرازی، ط. قَروینی - اِقبال، ص ۴۶۱؛ و تَذِکَرَةُ هَزار مَزار، عَپسی بن جَنّیدِ شیرازی، ج نورانی وصال، ص ۴۷۷.

۹۳. نگر: شَدِّ الإِزار فی حَظِّ الأَوَازِ عَن رِوایِ المَزار، مُعین الدّین اَبوالقاسِم جَنّیدِ شیرازی، ط. قَروینی - اِقبال، ص ۴۶۱؛ و تَذِکَرَةُ هَزار مَزار، عَپسی بن جَنّیدِ شیرازی، ج نورانی وصال، ص ۴۷۷.

۹۴. مانند گزارشِ بسیار بَهادارِ اِبنِ بَظوطه مَغربی (۷۰۳ - ۷۷۹ هـ. ق.) در سَفَرنامۀ اش که «زاویه» «شیخ صالح» سَعْدی شیرازی را در سَفَرش به اِقلیمِ پارس زیارت و تَوصیف کرده است.

نگر: رَحلَةُ اِبنِ بَظوطه المَسمُاة حَظَّة الثَّقَلانِ فی غُرَابِ الأَمصار و عَجائبِ الأَسفار، مَسس الدّین اَبوعبد الله مَحَمّد بن عبد الله اللّوائی الطَّنْجی، قَدَم لَه وَ حَقَّقَه وَ وَضَعَ حَرَائِظَه وَ فِها رَیَ: عبد الهادی التّازی، الرِّباط: مَطبوعاتِ اِکادِیمیة المَمْلَکة المَغربیّة، ۱۴۱۷ هـ. ق. / ۲۰ / ۵۰.

به یاد داشته باشیم که این تعبیر «شیخ صالح» در لِسانِ اِبنِ بَظوطه مَغربی، در این مَقام، تَوصیفی است صوفیانه؛ که بلافاصله در هَمان کتاب (۲ / ۵۲) در حَقِّ شیخِ اَبوالسّاحِقِ کازرونی هَم تَکرار می گردد.

آقای کاتوزیان، انتقاداتِ سَعْدی را از برخی صوفیان و انحرافاتِی که در میانِ مُدعیانِ تَصَوُّف دیده می شود، بر نوعی بدبینیِ شیخ به تَصَوُّفِ رَسْمیِ زَمانۀ حَمَل می کُند (سَنج: ص ۹۴ و ۱۰۴). از پیش از روزگارِ سَعْدی و بخصوص در عَصْرِ وی، آثارِ بسیاری از صوفیانِ نامدار از چُنین نَقدها بر مُدعیانِ تَصَوُّف گرانبار بوده است؛ و پیداست صرفِ این گونه نَقدها و خُرده گیری ها، هرگز به مَعنایِ اِنفِکاکِ ناکِد از اَصْلِ سُنّتِ صوفیانه یا بدبینیِ وی به این سُنّت، تَلَقّی نَتواند شُود.

اندازه بگوییم و بگذریم که: تَصَوُّف، در چهره تاریخی اش، و به ویژه در سده هفتم هجری - و در غوغای آن عجائب احوال و غرائب اطوار که از بام و در زمانه فرومی ریخت، بر طیفهای گونه گونی اشتغال داشته است که گاه به هیچ روی برهم منطبق نمی افتاده اند. نادیده گرفتن این گوناگونی ها، و آن گاه کسانی چون ابن عربی یا مولوی را سنجۀ تَصَوُّفِ زَمان قرار دادن - انسان که بسیاری از خامان عصر ما کرده اند و می کنند، پیآمدی جز دور افتادن از داوریهای تاریخی سخسته ندارد.

آری؛ کسانی چون عبدالرحمن جامی که در سرگذشتنامه های صوفیان، به شرح حال سعدی هم پرداختند، در تشخیص و کار خویش مُصِیب بودند.

هَنَرَنَزْد «کاتوزیان» است و بس!

بهره جویی حوصله مندانه از منابع و مآخذ و زیر و رو کردن بهترین و کارآمدترین سندها و منابعها و گزارش آموختن این استفادت و ارجاع دقیق و راهگشا به مراجع بحث و تحقیق، از لوازم هر پژوهش دقیق و مستند است؛ که البته در شاہکار استاد کاتوزیان چندان مراعات نشده است.^{۹۵}

نویسنده کتاب سعدی، شاعر زندگی، عشق و شفقت، اولاً، گویی به مصداق «هَنَرَنَزْد «کاتوزیان» است و بس!»، به آثار پژوهشی پُر شماری که ایرانیان و آیریانیان درباره شیخ شیراز و اندیشه و هنر او انتشار داده و رساله ها و کتابها که در شرح افکار و آثار او قلمی کرده اند، جز شماری اندک، بی اعتناست؛ نه از آنها بهره ای درخور می جوید و نه به آنها ارجاعی روشنگر می کند. ارجاعات اندک شمار و نه چندان راهگشای کتاب، به مجموعه بسیار محدود و معدودی از منابع راجع است، و نه لزوماً منابع باینده و دست اول. حتی در سیاهه ای که در پایان کتاب به دست داده اند، غیبت اکثر قریب به اتفاق منابع سعدی شناختی چشمگیر است. در مقابل، در آنچه به عنوان «پژوهش های انتقادی» بر شمرده اند (ص ۱۶۷)، و نیز در ارجاعات سعدی شناختی (نمونه را، نگر: ص ۱۶۲، ش ۲۱)، سهم اوفر و حظ اکثر، بل اکثریت قاطع و مسلم، از آن مکتوبات و مقالات خود استاد کاتوزیان است. در واقع ایشان در سعدی شناسی نیز (چنان که در غیر سعدی شناسی)،^{۹۶} با همان «اعتماد به نفس» مشهود معهود خویش، عمده به خود متکی و «خودکفا» هستند و با ولعی نمایان به بازخوانی و بازخوانی آثار خویش مشغول اند.^{۹۷} ... همین است که عرض می کنم: هَنَرَنَزْد «کاتوزیان» است و بس!

وانگهی، در همان قلیل آثار دیگران - که احیاناً «بناچار» دیده و نام برده اند!، نه بهره ای که جسته اند درخور بوده است و نه - گویا - حتی در نام بردن این منابع دقت و حوصله ای در کار کرده اند.

نمونه را نوشته اند:

«محمد علی فروغی، کلیات سعدی (ویرایش بهاء الدین خرم شاهی)، تهران، نشر آروین، ۱۳۷۴». (ص ۱۶۵).

راقم این سطور همین اندازه می دانست که استاد بهاء الدین خرم شاهی، دوبار - کلیات سعدی ویراسته زنده یاد محمد علی فروغی (۱۲۵۴ - ۱۳۲۱ ه. ش.) را بازویرایی کرده اند: بار اول، در سلسله منشورات مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛^{۹۸} بار دوم - با مقابله با بعضی دیگر و ویراستهای آثار سعدی و افزایش بعضی فواید

عَجَب است که استاد عالی قدر آکسفورد، هم در این کتاب و هم در کتاب فارسی و هم در مقاله مفزده ای که درباره سعدی و تصوف پرداخته است، هزار و یک چیز مربوط و نامربوط را بر مددعای خود گواه می سازد، ولی یک تک پا به اسناد شرح حال سعدی و آنچه همروزگاران و پسینیان قریب العهد شیخ تنظیم و تحریر کرده اند، نزدیک نمی شود

۹۵. شگفت آنکه در متن انگلیسی کتاب، نشانی یکایک نصوص کلیات سعدی را که نویسنده به آن زبان نقل کرده و در تضاعیف تألیف خویش گنجانیده است، ذیل هر فقره به دست داده اند؛ ولی در ترجمه فارسی این نشانی ها نیز حذف شده است! ... شاید خیال کرده اند خواننده فارسی زبان اهل این «سوسول بازی» ها نیست!!!

۹۶. نمونه وار، بنگرید بدین که در مقوله فراغ دامنه ای چون خصال فرمانروایان و فرمانروایی در تاریخ ایران (سنج: ص ۱۲۷) و «بحث و تحلیل مشروح درباره جامعه شناسی تاریخ ایران» (ص ۱۶۳)، تنها نمونه ای که سراغ می دهند، همانا تألیف خودشان در باب تاریخ و سیاست ایرانیان است.

۹۷. نمونه ای از این ولع نمایان و نگذشتن از باز نمودن خرد و کلان افاضات خود و اصرار و ابرام در این باب، آن است که در کتابی که مقدمه اش تاریخ ۲۰۰۵ م. (ص ۱۱) دازد به آثار چاپ شده خویش در ۲۰۰۶ م. (ص ۱۶۲ و ۱۶۷) هم ارجاع می دهند. ... پیدا است چه قدر تا واپسین دم و آخرین بازبینی ها، مصر بوده اند چیزی از قلم نیفتد و فایده ای از خواننده فوت نشود!

۹۸. چاپ پانزدهم این ویراست، به سال ۱۳۸۹ ه. ش. صورت گرفته است.

و توضیحات - در چاپی که «انتشاراتِ دوستان» منتشر کرده است.^{۹۹} با این همه، قول آقاي کاتوزیان را مُنْکِرِ نتوانستم شد و درباره این ویراست (مَزْعُومِ الطَّبْع!) «نشر آروین»، از خود اُستاد خُرْمَشاهی پُرسان شدم. ایشان نه تنها وجود چُنین ویراستی را نَفی کردند، تصریح نمودند که ناشی به نام «آروین» نمی شناسند!!! نمونه دیگر، در کتاب آقاي کاتوزیان، این گونه شناسانیده شده است:

«میرزا ابراهیم و میرزا کریم مظفری، کلیات سعدی، بمبئی، مظفری، ۱۲۹۶ ش.» (ص ۱۶۵).

آیا کُلیاتِ سَعْدِ مُصَحَّحانی به نام «میرزا ابراهیم و میرزا کریم مظفری» داشته است؟! ... عَلَی الظَّاهِر، خیر! ... گویا آقاي کاتوزیان نامهای «آقامیرزا ابراهیم» و «آقامیرزا مُحَمَّد کریم» دو پَسَرِ صَاحِبِ «مطبع مظفری» بمبئی را که در آنجامه کُلیاتِ سَعْدِ چاپِ سَنَگِیِ مُصَحَّح «فَصیح المُلک شوریده شیرازی» به عنوانِ مُبَاشِرانِ طبع کتاب آمده بوده است،^{۱۰۰} بدین ریخت و به عنوانِ مُصَحَّحانِ کتاب آورده اند؛ حال آنکه مُصَحَّحِ أَصْلِیِ کتاب، هَمَانِ شوریده شیرازی (۱۲۷۴ - ۱۳۴۵ ه. ق.) است که چاپِ مذکور نیز به نامِ او اشتها یافته و دَستِ یارِ وی در این کار، محمود بنِ عَلِی نَقِی شیرازی (ف ۱۳۱۴ ه. ش.) بوده است که متن را نیز وی کَتَبَت کرده.^{۱۰۱}

مهم‌ترین فائدهٔ ارجاع و
استناد - انسان که بر همه
کس معلوم است - این است
که خوانندهٔ مسکینی چون
مَنْ، دریابد فُلان دُرْفشانی
نویسندهٔ مفضالی چون اُستاد
کاتوزیان، بر چه سَنَدِ
اِبتِنا دارد و خاستگاهِ بهمان
اِفَاضَتِ ایشان کُجاست.
اُفسوس که اُستاد کاتوزیان
در این - به اِصطِلاح -
«پژوهش ... مستند و دقیق»
خود، اُغْلَبِ ما را در چُنین
عَوالمِ هَنباز نمی فرمایند!!

مهم‌ترین فائدهٔ ارجاع و استناد - انسان که بر همه کس معلوم است - این است که خوانندهٔ مسکینی چون مَنْ، دریابد فُلان دُرْفشانی نویسندهٔ مفضالی چون اُستاد کاتوزیان، بر چه سَنَدِ اِبتِنا دارد و خاستگاهِ بهمان اِفَاضَتِ ایشان کُجاست. اُفسوس که اُستاد کاتوزیان در این - به اِصطِلاح - «پژوهش ... مستند و دقیق» خود، اُغْلَبِ ما را در چُنین عَوالمِ هَنباز نمی فرمایند!! شاید هم در قَد و قَوَارِ خوانندگانِ فَلَکْ زده‌ای مِثْلِ ما نمی بینند که حَسَّ و حَالِ تَتَبُّعَاتِ فِراخِ دامنه‌ای چون آن ایشان را داشته باشیم و چهار تا کتاب و مَقالَه وَرَقِ بَرَنیم!

نمونه را، حضرتشان در بابِ اِشْتِهَارِ گُسْتَرده دَمانِ سَعْدِی در زَمَانِ حیاتِش بَحْثِی کرده و سپس فرموده اند: «مثلاً، نامه‌ای از آن روزگار، نوشته شده در آناتولی (که محمد قزوینی کشف کرد)، با قطعه‌ای کوتاه از سعدی آغاز می شود که حاکی است آن شعر خاص، و آثار او به طور کلی، در آن نقطه از جهان شهرت داشته است». (ص ۳۷) ... در بابِ اینکه آن نامه در کدام مَجموعه مَنْدَرَج است یا مُحَمَّدِ قَزوینی دَقِیقاً کُجا این معنی را اظهار کرده است، لَبِ نمی جُنْبانند؛^{۱۰۲} و شاید - از بِن - به این لُوش بازی‌ها، خاصه در چُنین «پژوهش‌های «مستند و دقیق»، عقیده‌ای ندارند! حالا یک بیچاره‌ای اگر خواست بداند این نامه کُجا بوده و علامه قزوینی درباره‌اش چه گفته است، - به اِصطِلاح ما اصفهانیا - خیلی «آقاوار» چَند دَه جُزء مَقالات و یادداشتها و تَصحیحات و حتّی مُراسلاتِ چاپ شده از علامه مُحَمَّدِ قَزوینی را تَصَفُّح می کند؛ اگر به مقصود دَسْت یافت، فَبَها، وگرنه، شُرَاغِ خَطّی‌ها و چاپ نشده‌ها می رُود. اگر باز هم نیافت، احتمال می دَهد این فائدهٔ عِلْمی به طور شِفاهی و از طریقی عَنَعنه مَرسومِ عُلَمّا به گوش اُستاد کاتوزیان رَسیده است و ایشان به هَر دَلیلی مِیلشان نَکَشیده است در ضَمْنِ «پژوهش ... مستند و دقیق» خویش، نه مَثَلًا سُخْنَرانی یا ...، به مَآخِذِ خود اِشارَتی بفرمایند! ... تازه باید مَضابِقِ کارِ اُستاد را نیز در نَظَر داشت. آخِرِ تا پايِ مَبَاحِثِ مَهم‌تری، مانند اِبتِلايِ شَیخِ سَعْدِی به نوعی «اِفسردگی پَس از زایمان»، یا شَبیه‌سازیِ خِیالیِ زندگیِ سَعْدِی به حیاتِ اَبُو حامِدِ غَزّالی، در میان باشد، آیا باید از اُستادی چون هُمایون کاتوزیان اِنتِظار

۹۹. چاپ پنجم ویراستِ اَخیَرِ الذِّکَر، به سال ۱۳۸۶ ه. ش. صورت گرفته است.

۱۰۰. سَنَج: - کُلیاتِ سَعْدِی، به تَصحیحِ فَصیح المُلک شوریده، به خَطِّ میرزا محمود اَدِیبِ مُصطَفَوی، ج: ۱، شیراز: اِنتِشاراتِ اَدِیبِ مُصطَفَوی، ۱۳۸۸ ه. ش.، ص ۴۳۲.

۱۰۱. درباره این ویراستِ فَخْرِی کُلیاتِ سَعْدِی، نَگَر - نَدَر عارف (جشن نامهٔ دَکتر عارفِ نوشاهی)، به خواستاری: سَعید شَفیعین - و - پُهریز اِیمانی، ج: ۱، تهران: کتابخانه، موزه و مَرکَزِ اسنادِ مجلسِ شُورایِ اِسلامی، ۱۳۹۱ ه. ش.، صص ۱۰۷ - ۱۷۲ (مقالهٔ وَادِیَتِ فَصیح المُلک از آثارِ اَفْضَح المُنْکَلَمین به قَلَمِ نَگازنده).

۱۰۲. نیز سَنَج: مَتْنِ اِنْگِلِسی، ۲۲. p.

تا ببینند و بچشند خواندنِ مَحَنَّتْ بار و آنگاه مُطَابَقَتْ دادنِ این تَرْجَمَه ناهمواریِ بَندوبار با مَتَنِ اصلی چه مَرَاتَبی دارد! ... باری، در مواضعی چند که شاهکارِ ایشان را با أَصْل سنجیدم، برآستی از کار و بارِ این مَترجمِ پُرکارِ ذوفنون خیره ماندَم و «لاحول» ها گفتم.

یک رَسَم از یادرفته شیرازی!

أستاذ فیروزمَند یک جا (ص ۲۴) مَرقوم داشته‌اند:

«... سَعْدی ... تاریخِ مرسومِ وفاتش بین ۶۹۱ و ۶۹۴ ... است.»

راستش با این کوره سوادِی که مُخْلِص دارد، بعید است بروشنی دَرْتَوَاند یافت که «تاریخِ مرسومِ وفات» چگونه چیزی است؟! ... آیا این تاریخی است که «عَلَى الرَّسَمِ» شَخْص در آن می‌مُرده است؟! ... یعنی مثلاً در شیراز رَسَم بوده است که سَعْدی بین سالهای ۶۹۱ و ۶۹۴ بمیرد؟! ... خوبست مَرْدُم شناسان همین جا دَست به قَلَم شَوَند و «آیینِ مَرْدُمیِ مرگِ شیخِ سَعْدی» را در عِداد آنچه از «فولکلور» و فرهنگ عامهٔ اقلیم فارس باید استدراک شَوَد، مَحسوب دَازَند! ... راستی که این شیرازیها چه رُسومِ عَجیبی داشته‌اند!!! ... که می‌دانند؟! شاید از بَخْتِ بَلَدِ ما، کتاب «حَافِظ» هم در مَجْموعهٔ «سازندگانِ جهانِ ایرانی - اسلامی» به قَلَمِ توانایِ همین مَترجمِ به فارسی (!؟) تَرْجَمه گردید و از رَهگذَرِ آن، «تاریخِ مرسومِ وفات» حَافِظِ شیرازی هَم دَستگیرمان شُد!

ابتدائاً که به زَرفایِ تعبیرِ مَترجمِ پی نَبُرده بودم، به مَتَنِ انگلیسی کتاب سَرک کشیدم و آنجا (p. ۱۰) دیدم نوشته‌اند: the traditional date of his death و با آن سَرِ سوزنِ انگلیسیِ آکابری که بَلَدَم، خِیالِ کَرَدَم مقصود تاریخی است که به عنوانِ تاریخِ وفاتِ سَعْدی مَنقول و مأثور است و جا افتاده و زبَانزَد شُد. ... خوب شُد تَرْجَمهٔ أستاذ فیروزمَند به فریادَم رسید و بابی نوازِ أَبوابِ مَعارفِ مَفْتُوح گردید!

نگارش در گردش!

در وَصَفِ نَصِيحَةِ الْمُلُوكِ عَزَّالِی می‌خوانیم: «نوشته شده در گردش قرن ششم» (ص ۴۴).

«گردش قرن ششم» دیگر چیست؟! ... آیا این هَم یک رَسَم از یادرفته است؟! ... آیا مَراسِمی مثلِ سیزده بدر نبوده؟! ...

در مَتَنِ انگلیسی کتاب (p. ۲۷) آمده است:

written at the turn of the twelfth century».

«turn» را شاید خافدستی چون مَن، بی دَزَنگ و تَأَمُّل، به مَعنایِ مشهورِ آکابریِ آن، یعنی همان «گردش» و چرخش و پیچیدن، برگرداند؛ اَمَّا مَترجمِ جَسابی، لابد به واژه نامه‌ها رُجوع می‌کُند و آنجا می‌بیند که در مَعنایِ the «turn of the century» نوشته‌اند: «شروع / آغاز / آستانهٔ قرن جدید».^{۱۰۶}

داشت به کارهایِ بیهوده‌ای چون ذِکْرِ مَأْخُذ و مَنَبَع و گُزارِشِ مُشَخَّصَاتِ مُسْتَنَدَاتِ خود بَپردازد؟! ...

ما که راضی به زَحَمَتِ ایشان نیستیم! وانگهی، در دورانِ ما نیز کم نیستند عزیزگردگانی که مُعْتَقَدند چُنین چون و چراهایِ ما، قِشْقِرِ قِ بَهانه‌گیران و هِیاوِیِ بیکارگان و نِقِ نِقِ اَلْکِیِ مُشْتیِ میرزا قَلَم‌دان است،^{۱۰۳} و هَمین کارها را کرده‌ایم که بعضیها خِیال می‌کُندد ایرانیِ جَماعت «بی‌جنبه» است و لیاقَتِ چُنین «پژوهش»‌هایِ «مستند و دقیق» «کرو» پَسَند ندارد! ... باری، کسانی هَم هَسْتند که مُعْتَقَدند وَظیفهٔ نویسنده در چُنین کتابی آنست که مَأْخُذ چُنان قولی را بروشنی مُبَيِّن دَازَد. اگر شُما نیز از این شُمارید، بدانید آن مَأْخُذ و نشانی که آقایِ کاتوزیان در کارِ دَرَجِ آن اِهمال فرموده‌اند، این است: یادداشت‌هایِ قَرونی، به کوششِ ایرجِ افشار، ج: ۳، تهران: انتشاراتِ عِلْمی، ۱۳۶۳ هـ. ش. ۵، ۱۰۴ / ۱۰۵ -

اِنْهَزَامِ مُضَاعَف!

مُردَم ز مردمان مَن و مُردَنَد مُردَمَان

از مَن، تَوباز ناز کُـن و باز ناز کُـن^{۱۰۴} [!]

(همایون کاتوزیان)

در لشکر شکست‌خوردهٔ عبارات و فُصولِ کتابِ پریشانِ سَعْدی، شاعِرِ زندگی، عشق و شفقت، که در برابرِ دیدگانِ خوانندهٔ مُتَحَوِّلِ ناگزیرِ رُزّه می‌رُود، تَرْجَمهٔ آقایِ کاظمِ فیروزمَند، پیرایه‌ای عَلِی جَدَه را می‌ماند که برِ نگاریِ دَلِبر و دَلِبنَد بَسْتَه باشند!^{۱۰۵} این حَاصِصَه تَرْجَمهٔ فیروزمَندانهٔ کتاب، عَلِی اَلْخُصُوص بر کُسی هُوبِدا می‌گَرَدَد که پیش از این به مُطالعهٔ غَالِبِ هَمین مَطَالِبِ در کتابِ تَألیفیِ آقایِ کاتوزیان (یعنی: «سَعْدی: شاعِرِ عشق و زندگی، تهران: نَشْرِ مَرکز»، مُفْتَخَر شُدِه باشد!، و اینک آن لُقمهٔ گُلُوگیر را بخواهد دیگر باره از رَهگذَرِ تَرْجَمه‌ایِ نازِسا و مَخدوش دور سَر بگرداند و دیگر باره بَلَع کُند!

مَن سَرِ اِپایِ تَرْجَمهٔ آقایِ فیروزمَند را با مَتَنِ أَصْلِیِ آن بَرِا بَرِا نکرده‌ام و گِمان می‌کُتم جَنابِ ایشان خُود به چُنین «کَيْفَر»ی اَحَقَّ اَنَد و اَوَّلِی ...

۱۰۳. حَتّی ای بَسا بگویند: چه فَرْقی دَازَد که کَی گُفته و کَجا گُفته! ... گِیَم قَرونی کَشْف نکرده باشد، خوب مِثْوِی که کرده! ... بَروید مَقَالهٔ سَودَمَندِ ذِکْرِ جَمیلِ سَعْدی را در کتابِ نَقْدِ حَالِ أستاذِ اَنوشه یاد مَجْتَبِیِ مِثْوِی بَخوانید و ببینید که آن پُوهَندهٔ قَفید می‌گویند که در کُتُبخانه‌هایِ تَرکیه نَسْخهٔ حَظِی مَنَسَّاتِ یک نَفَر طَبیبِ قونِیوی را دیده است که مُعاصِرِ سَعْدی بوده و یکی از نامه‌هایِ خویش را با قِطعه‌ای از مَنظُوماتِ گِلِستانِ شیخِ آغازیده، و در ضَمَنِ نامه‌ای دیگر هم اَبیاتی چند از سَعْدی آورده، و در یکی از سُرودهایِش نیز شِعرِی را از سَعْدی اِسْتِقبال کرده، و از جَمعِ قرائنِ هُوبِدا می‌گردد که سالها پیش از وفاتِ سَعْدی شِعرِ سَعْدی در قونیهٔ اَسنایِ اَهْلِ فَضْل بوده است و مَورِد تَمَثُّلِ واقِع می‌شُد (شرح و گُزارِشِ عالِمانهٔ مِثْوِیِ وارِ این مَعنایِ را، خود بَخوانید در نَقْدِ حَالِ، مَجْتَبِیِ مِثْوِی، ج: ۱، تهران: شَرکَتِ سِهامیِ اِنتِشاراتِ خَوارزمی، ۱۳۵۱ هـ. ش. صص ۳۳۸، ۳۴۱).

۱۰۴. مَجَلهٔ کَلک، خُرداد ۱۳۷۲ هـ. ش.، ص ۳۹، ص ۱۲۲.

۱۰۵. «خریفِ مَجْلِسِ ما خُود هَمیشه دِل می‌بُرد / عَلِی اَلْخُصُوص که پیرایه‌ای بَرِو بَسَند» (سَعْدی).

چه شد؟! ... چنین قرائتی آن هم قبل از «نَهَضَتِ سَوَادآموزی»؟!

در متن انگلیسی (p. ۲۲) از واژه recite استفاده شده است؛ یعنی: از بر خواندن، از حفظ خواندن.

ایلیس جوان!

در بازگفتِ داستانِ کسی که ایلیس را در خواب دید «به بالا صنوبر، به دیدنِ چو حور...» (که در بوستانِ شیخ آمده است)، آقایِ کاتوزیان، و صَفِ ایلیس را از دیدِ آن بیننده، «tall and handsome» نوشته‌اند (p. ۱۱۳). مترجمِ مرقوم داشته‌اند: «جوانی بلند بالا و زیبا» (ص ۱۲۹).

باید شاکر بود که اگر ترجمهٔ ایشان خواننده را «پیر» می‌کند، دستِ کم ایلیس هزاران ساله را «جوان» می‌گرداند! هرچند نه سعدی گفته باشد و نه نویسندهٔ کتاب!!

إِلْغَاءِ رُجُولِیت!

باز در همین کتاب می‌خوانیم: «تعداد شعرهایش خطاب به بزرگان (و دوزن، ترکان خاتون و دخترش ابش خاتون سلغری)، در مقایسه با دیگر آثار او ناچیز است». (ص ۳۹)

از عبارتِ «بزرگان - و دوزن» چه در می‌یابید؟ ... آیا زنان هیچگاه جُزِو بزرگان نیستند؟ ... آیا چون برخی از بزرگان مردان نامحرم‌اند، باید حسابِ زنان را از آنها جدا می‌کرده‌اند؟ ... آیا ...؟ ... خیر! مسأله، کم‌لطفیِ مترجم است و بس! ... آنجا که ایشان «بزرگان» نوشته‌اند، در متنِ انگلیسی (p. ۲۳)، «great men» نوشته شده است و حضرتشان بی‌سبب از این ممدوحان که جُمْلگیِ کبارِ رجال بوده‌اند، إِلْغَاءِ رُجُولِیت فرموده‌اند!

حرفِ اضافه و تَوَقُّفِ بیجا!

در نشرِ استاد فیروزمند، «حرفِ اضافه» برای خودش داستانی دارد.

مثلاً یک جا (ص ۲۵) مرقوم فرموده‌اند: «... برگذرا بودن جهان و لزوم توبه پی نبرده‌ای!» ... در فارسیِ مُتَعَارِفِ امروزین می‌گوییم: «... به گذرا بودن جهان و لزوم توبه پی نبرده‌ای».

جایِ دیگر (ص ۳۹) می‌فرمایند: «... تبهرشان بر اشکال و قوالب شعری ...!» ... آن قدیمها می‌گفتیم: فلان کس در بهمان چیز تبخر دارد.

استاد فیروزمند، -برخلاف کسبهٔ بازار که می‌نوشتند و بردیوار دکان می‌زدند: «تَوَقُّفِ بیجا مانع کسب است!»- به «تَوَقُّفِ بیجا» هم علاقهٔ خاصی دارند؛ و این، شاید از اختصاصاتِ نشرِ کم عیارِ این مترجمِ پرکار باشد.

نمونهٔ تَوَقُّفِ بیجا (و نشانه‌گذاریِ غریبِ ناشی از آن) را در نشرِ ایشان ببینید:

پس کتابِ نصیحة الملوک «در گردش» فلان قرن نوشته نشده است، بلکه در آستانهٔ فلان قرن نوشته شده. ... به همین سادگی!

نمونه‌های پُرشمارِی از این خامدستیها را که مزالِ اقدامِ مترجمانِ تازه کارِ سربه هواست، در این «کتابِ عالمانه و ویراسته» می‌توان نشان داد.

در همان صفحهٔ وقتی می‌خوانیم که سعدی «در بوستان ... سعی کرده، اما نتوانسته شعر حماسی معقولی عرضه کند»، به جای دست‌وپازدن برای فهمِ چیستیِ «شعر حماسی معقول»، کافی است بدانیم واژهٔ «reasonable» که در متنِ اصلی آمده است، علاوه بر معقول و منطقی و ...، به معنای «مناسب و متناسب و درخور و مقبول و موجه» نیز هست.

وقتی مترجم با ناشیگری می‌گوید: «... فتحعلی خان صبا در نصیحت نامه از ... [بوستانِ سعدی] تقلید و رونویسی کرده ...» (ص ۴۳)، هر ترجمانِ میان‌مایه‌ای می‌داند مقصودِ نویسنده این نبوده است که از روی بوستان «استنساخ» کرده‌اند. مترجمِ اَهْلِیَّت‌مند، در چنین مقامی، از برای ترجمهٔ «copy» که در متنِ اصلی مورد استفاده قرار گرفته، از تعبیری چون گرده‌برداری کردن و سرمشق گرفتن و مانند آن بهره می‌برد، نه «رونویسی کردن»!!!

دربارهٔ بایزید بسطامی که سعدی می‌گوید:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید
ز گرمابه آمد بـرو ن بایزید ...

مرقوم فرموده‌اند: «هنگام بیرون آمدن از گرمابه در شبِ عید ...» (ص ۹۶)؛ در حالی که در متنِ انگلیسی (p. ۷۹) آمده است: «as he was leaving a public bath on the Festival of Id».

پیدا است گُزاردندگان یا پردازندگانِ حکایت، با تَوَجُّهٔ به ارتکاز و آگاهیِ عمومیِ مسلمانان بدین که کسی چون بایزید در سحرگاهِ عید به گرمابه می‌رفته و غسلی برمی آورده و مُهتایِ نماز می‌شده است، حکایت را واگویه کرده‌اند. استاد فیروزمند واقعهٔ سحرگاهی را به شبِ پیش منتقل فرموده‌اند. ... خود داند با بایزید!

در جایِ دیگر در ترجمهٔ (p. ۸۶) «according to the great Sufis»، مرقوم فرموده‌اند: «بنا بر مشایخ صوفی» (ص ۱۰۲)!!! ... در فارسی می‌گوییم: «بنا بر قول / به قول / به گفتهٔ فلان کس»، نه «بنا بر فلان کس»!! در اصل عبارتِ سعدی هم آمده است: «نقلست از مشایخ معتبر ...».^{۱۰۷}

قبل از نَهَضَتِ سَوَادآموزی!

در این کتاب، دربارهٔ سعدی می‌خوانیم: «آثارش را حتا^{۱۰۸} فارسی زبانان بی‌سواد در طول اعصار می‌خواندند» (ص ۳۷).

^{۱۰۷} کَلایاتِ سعدی، ج ۱، آمیرکبیر، ص ۸۸۹.

^{۱۰۸} کذا فی الأصل!

«وصف بسیار زنده و شورانگیز، هرچند هنوز ایده آلیستی، شبی در کنار یار است». (ص ۷۵)

تَعْجَب نفرمایید! اِشْتِباهِ چاپی نیست. ایشان پس از کسرهٔ اضافه نشانِ فاضل (ویرگول) می‌گذارند. ... ظاهرًا می‌خواهند به نحوی زبانِ مبداءِ اعلام و فاداری کنند؛ و لوبه قیَمَتِ کَلَه پاشدن خوانندهٔ فارسی زبان و در رفتنِ زهوارِ جملهٔ خودشان!

به نمونه‌های دیگر بنگرید:

«تقریباً همهٔ این باب از بوستان ... را می‌توان به عنوان شاهد آشنایی سعدی با مفاهیم و مراتب صوفیانه و همدلی، اگر نه وابستگی، عظیمش با آن مفاهیم ذکر کرد». (ص ۹۷)

«نکتهٔ بسیار نامعمول، رواداری، اگر نه نسبیّت، مذهبی او است!» (ص ۱۰۹)

خاک بر مَلِکِ الشُّعراء بهار خوش باد که می‌گفت: «... که پارسی شناسد و بهای او!»

«ب. ت. ت.»

یکی از مشهورترین آفات و عُیُوبِ «ترجمه» ها، آن است که ریختهٔ خامهٔ ترجمان، با قوالبِ زبانِ مقصد سازگاری نداشته باشد و تداعیگرِ ساختهای صرفی و نحوی و بلاغیِ زبانِ مبداء باشد که در زبانِ مقصد غریب می‌نماید. به آن کثیفیتِ ناخوشی که از این ناسازواری حاصل می‌گردد و بر اثر آن، غرابتیِ نکوهیده بر ذهنِ مخاطب سنگینی می‌کند، در اصطلاح، «بویِ ترجمه» گفته می‌شود.

ترجمهٔ آقای فیروزمند، از این چشم‌انداز، برآستی از بویِ ناک‌ترین ترجمه‌هایی است که این سالها دیده و خوانده‌ام. در نمونه‌های پیشین دیدید و پس از این بسی بیشتر خواهید دید که بویِ تُندِ ترجمهٔ ایشان، گاه از بویِ «د. ت. ت.» هم آزارنده‌تر و تَعَجُّب‌برانگیزتر است، و از حیثِ عَدَمِ وفاداریِ ترجمان به دستور و بلاغیتِ فارسی مثال‌زدنی است.

نمونه‌هایی از «بویِ تُندِ ترجمه» را در کار ایشان که به اختصار و قیاس، «ب. ت. ت.» می‌توان نامید! از نظر بگذرانید:

● «آخوند زاده ... انتشار دیوان سروش اصفهانی - شاعر مشهور آن زمان، اما نه به هیچ روی شاعری بزرگ - را دستاویزی برای حملهٔ کلیّ اش به شعر فارسی قرار داد». (ص ۱۶)

● «... کسروی - که با وجود احترامی نسبی که برای فردوسی قائل بود به شدت مخالف کنفرانسی بود که به افتخار وی برگزار شد - اعتقاد داشت، هرچند چندان منطقی نمی‌نمود، که قرار بود کنفرانس بزرگ بین‌المللی مشابهی به افتخار سعدی برپا شود، اما به سبب مخالفت وی به کنفرانسی داخلی بسنده شده بود.

کنفرانس نشان داد که کیش سنتی ستایش سعدی چون همیشه بسیار شدید است. ...» (ص ۱۷)

● «... این نظر، چنان که دیدیم، در سال‌های پنجاه و شصت و به خصوص در سال‌های هفتاد که دورهٔ اوج خردگریزی در ایران، همچنان که در دیگر کشورها، بود تغییر یافت تا آنجا که آموزگاران جوان، تقریباً همه سرسپردهٔ نوعی ایدئولوژیِ چپ، در کتابهای درسی وقتی به قطعه‌ای از سعدی می‌رسیدند معمولاً آن را نادیده می‌گرفتند و رد می‌شدند». (ص ۱۹ و ۲۰)

● «به کارگرفتن ارزش‌های معاصر در محیط و شرایط اجتماعی و فرهنگی بسیار متفاوت، مستلزم نوعی نابهنگامی اندک اما بیهوده است». ^{۱۰۹} (ص ۳۹)

۱۰۹. برخی از این تعابیر جان می‌دهد برای گنده‌گویی‌های دهنِ پرکن و البته بی‌تقریبیِ گردنفرزانِ زمانِ ما. فرض کنید در فلان مجله می‌خوانید: «بهمان کس گفت: جهانِ غرب، در اسلام نوعی نابهنگامی اندک آما بیهوده دست و پا می‌زند!» یا: «ستاد مبارزه با اسلام نوعی نابهنگامی اندک آما بیهوده، به ریاستِ فلانی تشکیل گردید!» ... خود مانیم؛ چه لحنِ آشنایی دارد!!!

مَنْ سَراپایِ ترجمهٔ آقای فیروزمند را با متنِ اصلی آن برابر نکرده‌ام و گمان می‌کنم جناب ایشان خود به چنین «کیفر»ی اَحَقّ اند و اولی ... تا ببینند و بچشد خواندنِ محنت‌بار و آنگاه مطابق دادنِ این ترجمهٔ ناهموار بی‌بندوبار با متن اصلی چه مَرازتی دارد! ... باری، در مواضعی چند که شاهکارِ ایشان را با اصلِ سنجیدم، برآستی از کار و بارِ این مترجمِ پُرکارِ ذوفنون خیره‌ماندم و «لا حول»ها گفتم.

● «عاشق چنان بر سر شوق است که سعادت خود را باور نمی‌کند و مکرر در حیرت است که یا ماجرایش واقعی است یا توهم محض؟ و لحظه‌ای که به حقیقت آن پی می‌برد بدین گمان می‌افتد که ...». (ص ۷۶)

● «... او معتقد است نسبت دادن هر مقدار تصوف به سعدی و آثارش اشتباه است، که تا حدودی ناشی از مصاحبت سعدی با یکی دو صوفی شرعی مسلک است و تا حدودی به سبب وجود چند شعر صوفیانه در میان غزلیات اوست. اما او نمی‌تواند مقدار قابل توجهی مطالب و منابع در باب صوفیگری و صوفیان و درباره آنها در گلستان و به ویژه بوستان ذکر کند». (ص ۹۰)

● «... اتفاقاً، سعدی به ندرت اصطلاح صوفی را به کار می‌برد. چنان‌که در فصل پیشین گفته شد، آن را گاهی در غزلیات او می‌بینیم و اغلب چندان جنبه تکمیلی ندارد که گویی پیشدستی بر نظر کاملاً منفی حافظ درباره صوفیان است در زمانی که صوفیگری اگر نه سنتی تثبیت شده، طریقتی کاملاً جاافتاده شده و نگرش‌ها و رویکردهای صوفیانه آزاداندیش تری در این فاصله ظهور کرده بود». (ص ۹۲)

● «باب دوم گلستان همتای تجربی تری در برابر رویکرد نظری باب سوم بوستان به مضامین صوفیانه است». (ص ۹۳)

● «این رسائل همان نگرش دوگانه را دارند که اخلاص عارفانه و تقوای دینی را رویکردی جایگزین، و هم چنین مکمل، به شناخت و رستگاری می‌دانند». (ص ۱۰۱)

● «اگر اشاره‌های معمول به «خرد عملی» سعدی را از برخی صفحات گلستان بتوان توجیه کرد، در بوستان اندک نشانه‌ای هست، اگر اصلاً باشد، که چنین توصیفی را توجیه کند». (ص ۱۵۹)

● «این شاعر... در اواخر عمر زندگی عاشقانه غنی نه اما همیشه خشنود را با ریاست کاتدرال سن پل درآمیخت». (ص ۱۶۰)

● «سعدی شاعرو نویسنده قرن هفتم هجری و یکی از بزرگ‌ترین شعرای کلاسیک زبان فارسی است. جایگاه او به عنوان یکی از چهره‌های کلاسیک، بنا بر این، جهانی است». (ص ۱۶۰)

و اینک نمونه‌های دیگری از مُنشآت این مُترجم قابل در کتابی که در باب أَفْصَحِ الْمُتَكَلِّمِین است!:

● «... تا قرن چهارده هجری شاعران دیگری وجود نداشت». (ص ۱۹)

● «تأثیر کلی گلستان این است که سعدی در عین ارج دادن به میراث صوفیان بزرگ گذشته، نسبت به تصوف رسمی زمانه اش تا حدودی بدبین و مشکوک است». (ص ۹۴)

● «بوستان که اثری تأملی‌تراست، در باب سوم نظرات عمیق‌تر سعدی در باب زندگی و عشق صوفیانه، طالب و مطلوب را در بردارد». (ص ۹۶)

● «مولوی و عراقی هردو از جمله شاعران ایرانی قرن هفتم معاصر سعدی بودند، اما شیوع تصوف حتا^{۱۱} در میان نخبگان از شاعران و ادیبان بسی فراتر رفت». (ص ۹۲)

(مُشَفِّقانه پیشنهاد می‌کنم هرکس ربط مُفَادِ جُمْلَه پاشان و بی‌سرو سامانِ اخیر را فهم کرد، از آویختن نَظَرِ قُرْبانِی و تَعَاوِذِ گونه‌گون بر خویشتن غافل نَشُود!)

بعضی دیگر جمله‌های تَرْجُمانِ اُستاد را با هم بخوانیم:

یکی از مشهورترین آفات و
عیوب «ترجمه»ها، آن است
که ریخته خامه ترجمان، با
قوالب زبان مقصد سازگاری
نداشته باشد و تداعیگر
ساختهای صرفی و نحوی و
بلاغی زبان مبدأ باشد که در
زبان مقصد غریب می‌نماید.
به آن کیفیت ناخوشی که
از این ناسازواری حاصل
می‌گردد و بر اثر آن، غرابتی
نکوهیده بر ذهن مخاطب
سنگینی می‌کند، در اصطلاح،
«بوی ترجمه» گفته می‌شود.

● «... خصلتِ ایجاز همراه با فصاحت و زیبایی کلام ... سعدی در استفاده نزدیک به کمال از این هنر، هم در نظم و هم در نثر، تقریباً بی همتا است. ایرج میرزا، شاعر اوایل قرن چهاردهم هجری، در اثر خود بدان نزدیک می شود.» (ص ۴۶)

«در اثر خود»؟! ... دَقِیقاً یعنی چه؟ -

● «مقدمه گلستان ... در آن از چگونگی پیدایش اثر سخن می رود. با نکته هایی همراه که تاکنون نادیده مانده است.» (ص ۴۷)

«با نکته هایی همراه ...» دیگر چه سیغه ای است؟! -

جای دیگر در کتابِ سَعْدِی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، - می خوانیم:

«شعر صوفیانه مولوی در قرن هفتم درست در همان شکل و محتوای اشعار سنایی و عطار در قرن دوازدهم نبود.» (ص ۵۳)

مَدْلُولِ بسیار صریح جمله، این است که «سنایی و عطار» چهارصد پانصد سالی پس از مولوی می زیسته اند؛ حال آنکه همه کس می داند این دو بر مولوی تَقَدُّمِ زمانی دارند! ... دَسْتِه گُلّی که مُترجم - سَامَحَهُ الله! - به آب داده، اینست که به هنگام ترجمه متن انگلیسی (۳۷ p)، سده حیات مولوی را به تاریخ اسلامی (هجری) بدل کرده، لیک سده حیات سنایی و عطار را با همان تاریخ ترسائی (میلادی) مذکور در متن ایفا کرده و در نتیجه مولوی چند قرنی بر سنائی و عطار مُقَدَّم شده است!!!

در ادامه همین شلخته نگاری ها، در همان صفحه ترجمه (ص ۵۳) می بینیم که مُترجم، سده یازدهم تاریخ ترسائی (میلادی) را بدل کرده است به - سده هفتم - از تاریخ اسلامی (هجری)، و در نتیجه، قُرْخِی از شَعْرای قرن هفتم شده است!

اینکه مُترجم، در همان صفحه، رَنجِ یافتنِ اَصْلِ اشعار و عبارات قُرْخِی را بر خود هموار نکند، و به ترجمه شعر قُرْخِی از زبان انگلیسی اکتفا نماید، آنسان که استاد فیروزمند کرده اند، البته جای گِلِه مندی است؛ ولی اجازه دهید اَصْلِ رَشَحَاتِ قَلَمِ ایشان را بیاورم تا معلوم شود گِیرو گِلِه اَصْلی کُجاست:

«... در تغزل عاشقانه شاعران قرن هفتم [کذا!]، معشوق اگر معمولاً فروتر از عاشق و شاعر نباشد با او برابر است. فرخی در مطلع شعری عاشقانه می گوید [:] «پس از نزاعی طولانی با محبوبم آشتی کردم». در شعر دیگری می گوید [:] «محبوب در برابرش خم شد، در حالی که در دوره های بعد شاعر و عاشق در روابطش با معشوق کاملاً سرسپرده اوست حتا [کذا!] اگر جایگاه اجتماعی اش بالاتر از او باشد ...» (ص ۵۳ و ۵۴)

این که محبوب کسی در برابر او خَم شده باشد، البته معانی و مَدالیل گوناگونی را اِحتمال می کند؛ و مَن نمی دانم مُترجم چه نوع قُرْوَتری

یا برتری یا اَصلاً چه رابطه ای را از این «خَم شدن» برداشت و اِفَادَت فرموده اند ... تا اَصْلِ شعر قُرْخِی - عَفَا الله عَنْهُ! - دیده نشود نیز پُرْوَندَه این رفتارِ نامُتعارفِ هَمچُنان مفتوح خواهد ماند!! ... لیک اگر مقصودشان چیزی از قبیلِ تَعظِیم کردن و کُرْش نمودن و نماز بُردَن باشد - چُنان که واژه bow که در متن انگلیسی (۳۷ p) به کار رفته است، بدین معانی هَم به کار می رُود، در زبان شَکَرین فارسی تعبیر بسیار گویائی برای بیانِ این معنی هست که شاید این «خَم شدن»، نادر خورترین آنها باشد!

در همین ترجمه به یاد ماندنی، مَرقوم فرموده اند: «... قصیده ای نه چندان مشهور که در سالهای ۶۵۰ سروده شد ...» (ص ۲۵) باز مَرقوم فرموده اند: «... هردو در اوایل سالهای ۶۸۰ ... درگذشتند ...» (ص ۲۶) باز مَرقوم فرموده اند: «... وی شیراز را در سالهای ۶۱۵ ترک کرده بود ...» (ص ۲۶)

می گویند: بنده خُدائی گفته بود که مَن قَبْل از انقلاب با دو نَفَر دَعَوایم شُد و دو نَفَر آن موقع خِیْلی بود؛ دَه نَفَر امروز بود! ... حالا حِکایتِ این سَنَوَات است. پیداست از تِرکَت قُدوم پُر مِیَمَنَتِ اَتَباع چنگیز خان، سَعَه سَنَوَات فُزونی گرفته و هر سالِ آن قَرْن برای خودش سالیان بوده است!

یک جای دیگر (ص ۱۵۷) می خوانیم: سَعْدِی «صوفیان بزرگ افسانه ای را سخت می ستود».

«صوفیان بزرگ افسانه ای» دیگر کیستند؟! آیا کسانی چون بابزید بسطامی و ذوالنون مصری و ...، شخصیت های افسانه ای بوده اند و - مَثَلًا - وجود خارجی نداشته اند؟! -

در متن اصلی (۱۴۳ p)، سخن از «legendary grand sufis» است. واژه legendary به معنای افسانه ای و اَساطیری هست، ولی معنای «مشهور» و «سَرشناس» و «نامور» هَم می دَهد؛ فَلَاحِظ!

با این ترجمه مُشَعَّش شاهکارِ اُستاد کاتوزیان، و ارزشهای افزوده ترجمان بر آن تالیف مُنیف!، دیگر باید در حَقِ این نُحْفَه قُرْنگ و لُغَبَت قُرْنگی ساز گفت:

هیچ پیرایه زیادات نکند حُسنِ تو را!

هیچ مَشاطه نیاراید از بِنِ خوئِرت!

مَن خواننده هرگز انتظار ندارم نثرِ آقای مُترجم به درخشانی و شیوایی و رَسائی نوشته های پیشروان نثرِ معاصر فارسی چونان مُحْتَبی مینوی و پرویز ناتل خانلری باشد. نیز نمی خواهم بماند بعضِ ناصحان مُشفِق یادآور شوم که: «زیبائی گفتار و شیوایی کلام شما مَعْرِفِ شَخْصِیَّت شما می باشد»،^{۱۱۱} یا «زبان دانی شما مَعْرِفِ میزانِ دانائی شما است»؛^{۱۱۲}

۱۱۱. سعدی.

۱۱۲. شالوده نَحْوِ زبانِ فارسی، مَحَلِّدِ پُروه، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش، ص ۳.

۱۱۳. همان، ص ۴.

فارسی اش حولِ سَعْدی مُرْتَبِک شده است؛ و ما در مقاله سَعْدی خوانی در آگسford بدان پرداخته ایم؛ فَلْيُرَاجِعْ.

مَزِيدَ فَضَاحَت!

برخی از مُتَرَجِمَان، عَادَت دارند بر کتابی که تَرْجَمه می کنند حواشی ایضاحی و توضیحات تکمیلی بیفزایند، و برخی، نه. پاره ای از این گونه حواشی و توضیحات، گاه ضرور به نظر می رسد، و برخی، بیهوده و لااِطال. مُتَرَجِم پُرکارِ کتاب آقاي کاتوزیان، عَادَت به تَحْشِيه و توضیح ندارد. با این همه یک جا در این کتاب، حاشیه ای توضیحی مرقوم فرموده است که البته متن را ایضاح نمی کند، بلکه بوضوح فرا می نماید که مُتَرَجِم حقیقه در ادراکِ متنی که تَرْجَمه می کرده ناتوان بوده است.

در متن، بابهای گِلستانِ سَعْدی مَعْرِفی می شود و سپس می خوانیم: «این باب ها، همچون باب های بوستان که یک سال پیش نشر عمومی یافت، شامل حکایات و امثال و لطائفی است که گاهی در اول شخص مفرد روایت می شود.» (ص ۴۵).

مُرَاد مَاتِن از عبارت «بوستان که یک سال پیش نشر عمومی یافت»، عَلِي زَغَم تَرْجَمه ناخوش و ناهموارَش، روشن است. چنان که در دوران مدرسه نیز بارها خوانده ایم، سرایش بوستان در ۶۵۵ ه. ق. پایان یافت و تَصْنِيفِ گِلستان در ۶۵۶ ه. ق.؛ و اِشَارَة مَاتِن به هَمِين است که فَرَاغِ سَعْدی از نَظْمِ بوستان یک سال قَبْل از تَصْنِيفِ گِلستان بوده، و بوستان سالی پیش از نگارشِ گِلستان در اختیار خوانندگان قرار گرفته است. مُتَرَجِم که مُرَادِ روشنِ مَاتِن را در نیافته، در اینجا، در حاشیه نوشته است: «ظاهراً منظور نویسنده انتشار در خارج از ایران است. م.» (ص ۴۵، هامش!!!)

پیدا است آقاي مُتَرَجِم خيال کرده اند نویسنده به چاپی اِرجاع می دهد که یک سال قبل از تَأْلِيفِ کتابِ خودشان، مثلاً به سال ۲۰۰۴ م.، در فَرَنگِستان انتشار یافته است! ... آیا ایشان از خود نپرسیده اند: مگر بوستان چاپ ۲۰۰۴ میلادی فَرَنگِستان چه خُصوصیَّتی داشته است که فَقَط و فَقَط ابوابِ این بوستان - و نه سایر نُسَخِ بوستان - با گِلستان مُشَابَهَتِهای دارد؟! ...

فَقْطُ مَعْنَى در میانِ ناَمَها!^{۱۱۶}

بعد از هزار سال نشین با خیال من
وز این کتابِ باز تو آنگاه راز کن^{۱۱۷}

(هُمایون کاتوزیان)

۱۱۶. «... راه هموارست زیرش دامها / قَطْطُ مَعْنَى در میانِ ناَمَها / لفظها و نامها چون دامهاست / لفظ شیرین ریگ آب غمر ماست / آن یکی ریگی که جوشد آب از او / سخت کمیابست؛ رو آن را بجو. ...» (مثنوی معنوی).
۱۱۷. مَجْلَه کَلک، خُرداد ۱۳۷۲ ه. ش.، ص ۳۹، ص ۱۲۲.

لیک، نیز نمی توانم هر نثرِ شلخته و سَبْکَسَرانه و هرگونه کِثافَتکاری قَلَمی را که به خوردِ ذِهَنَم داده می شود، تَحْمُلِ کُنَم و دَمِ بَرِیَاوَرَم!^{۱۱۴}

بَعْضِ رَايَمَنْدَان گفته اند: «... به مرحله ای رسیده ایم که کِثَفِيتِ نثرِ مُتَرَجِم به اندازه دَقَّت و وسواسِ او اَهَمِّيت پیدا کرده است.»^{۱۱۵}

ما البته آسوده ایم و فارغِ اَلْبَال؛ چه، در کتابِ سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، با مُتَرَجِمی اُستاد سَروکار یافته ایم که اَرَج و اَرَزِ نَثَرِاو کمتر از دَقَّتی که در کار کرده نیست!!!

کَشْفی بُزُرگ در باره مَثْنَوِي مَعْنَوِي!

اُستاد کاظم فیروزمند که در باب تاریخ و فرهنگ و اَدَبِ تَرْجَمه های پُرشمار مُرْتَبِک گردیده اند!، فُوتَنانه و بی هیچ هِیابانگ، کَشْفی بُزُرگ را درباره مَثْنَوِي مَعْنَوِي در ضمنِ سَطَری مُنَدَرَج ساخته اند؛ و آن، اینکه مَثْنَوِي مَعْنَوِي که ما عُمَری خِیال می کرده ایم «مَثْنَوِي» است، «عَزَل» است! آری، «عَزَل» است!!

تَرْجَمه اُستاد فیروزمند را خود بخوانید و در این کَشْفِ بُزُرگ هَنَباز گردید:

«آخرین بیت شگفتا که یادآور بیتی از مولوی است ... در عَزَلِ مشهوری که از زبان نی سخن می گوید:

سَرِّ مَن از نالُه مَن دور نیست
لیک گوش و چشم را آن نور نیست» (ص ۹۸)!

صَعْفَ الظَّالِبِ وَالْمَطْلُوب!

برخی از ندانمکاری های مُتَرَجِم کتابِ سَعْدی، شاعرِ زندگی، عشق و شفقت، گویا به واسطه تَبَعِيتِ او از ندانمکاری های خود اُستاد کاتوزیان است در تَأْلِيفِ فارسی اش موسوم به سَعْدی: شاعرِ عشق و زندگی که زین پیش نشرِ مَرکَز به چاپ و بازچاپ سَرَفَرای یافته است.

به عنوانِ مثال، «پیرامنت» را در جایی که در کنارِ «تَنَت» و «رَفَتَنَت» و «رُوزَنَت» و «دَامَنَت» و «مَسْکَنَت» و ... کَلِمه قافیه واقع شده است، «پیرامُنَت» - به صَمَی میم - صَبَط کرده (ص ۷۳)، و تَوَجُّه نداشته اند که واژه «پیرامن» به تصریح اَهْلِ لُغَت هم به پیشِ میم «پیرامُن» تواند بود و هم به زَبَر «پیرامن». بدین سان، انسجامِ آوایی و خوانشِ صَحیح و اَصیلِ قافیه شعْرِ سَعْدی را - به نحوی که از میان مایه ترین آشنایانِ اَدَبِ مَدْرَسی مُسْتَبَعَد است، تَباه کرده اند (وگرچه اَصْلِ قافیه بَرَقَرار باشد).

عینِ این ندانمکاری و خوانشِ ناخوش را خودِ دِکتر کاتوزیان در تَأْلِيفِ

۱۱۴. درباره تَنَرِید و ساختارهای غیرفارسی و عبارات ناهموار و ناسطواری تَرْجَمه این مُتَرَجِم پُرکار، نیزنگر: مَجْلَه جهان کتاب، مُرداد و شَهْرِیُوَر ۱۳۹۵ ه. ش.، ص ۳۲۷ و ۳۲۸، صص ۴۵ - ۴۷ (مقاله خانم آرزو رسولی).

۱۱۵. از پست و بُکِنْد تَرْجَمه (هفت مقاله)، کَریم اِمَامی، ج: ۳، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵ ه. ش.، ص ۲۳۵.

بیش از ده و اند سال پیش و در بُحْبُوحَه آن «شکوفایی مطبوعاتی و تحوّل اجتماعی» که پیش از «وقوع» مُصِیْبَتِ بار دولت «مُعْجَزَه هزاره سُم»! رُخ داد - و «راستی» آن شکوفایی و گشایش نیز بمانند «خاتم فیروزه بو اسحاقی»، «خوش درخشید ولی دولت مُستَعَجَل بود»!^{۱۱۸}، به طور اِثْفاقی در سَفَرِ با یکی از جوانان پُرشور روزنامه نگار آن سالها که از رسیدگان این سالها بشمارست، هَمَنشین و هَمَقَدَم بودم. نیک در یاد دارم که با شوری فزاینده و نازشی بالنده می گفت که: ما خودمان در روزنامه فُلان و مَجَلَه بهمان چُنین و چُنان کرده ایم و «فُلان کتاب را توری بوق کردیم»!

از آن روز تا همین امروز، هرگاه دیده ام کتابهایی را - و کتابنویسانی را - با تبلیغ و تعریف و توصیف های روزنامه نگارستانی و کارهای صوری دیگر، بر سر زبانها انداخته و مهم جلوه داده اند، یادم به تعبیر صادقانه و جوانانه آن روزنامه نگار می افتد و این که می توان چه چیزها را «توری بوق کرد»!

نویسندگان پُرشمار و کتابهای نِسَبَه زیادی را می شناسم که در این دو دهه، به مدد همان «بوق»، صدر نشین محافل و مجالس و طاقچه ها و قفسه ها شده اند.

در جامعه ای که طالع کتاب و قلم زبون گشته است و نگون، و فرهنگ و فرهنگمندی را رونقی نیست، از ترویج و تبلیغ نوشته ها و نویسنده ها باید استیقبال کرد؛ اَمّا نه هر نوشته ای، و نه هر نویسنده ای.

به گواهی همین کتاب سَعْدِ، شاعر زندگی، عشق و شفقت، و امثال آن، مقام و نام کسانی چون «پاتریشیا کرون» و «مُحَمَّد عَلِی هُمایون کاتوزیان»، در عرصه مطبوعات و تبلیغات فرهنگی ما، بیش از آنچه طاقت و لیاقت داشته اند، بزرگنمایی شده است، و سلسله هایی چون «سازندگان جهان ایرانی - اسلامی»، افزون بر قیمت راستینشان، توصیف و تبلیغ گردیده اند. نتیجه همین تبلیغات نه چندان واقع نمایانه، آن می شود که همین کتاب سَعْدِ، شاعر زندگی، عشق و شفقت، با این حُسنِ روزافزون که مذکور افتاد! و مزایا و سَجایای عاشق کُشی که ملحوظ گشت!، شهر آشوب شود و در بعضی کتابفروشیهای بزرگ تهران به یکی از ده کتاب پُرفروش هفته بدل گردد!^{۱۱۹} «چشم بد از روزگارش دور باد»!

با نمونه هایی که تاکنون از این کتاب در همین مقاله آوردم، و با شرحی که زین پیش در مقابل سَعْدِ خوانی در آکسفورد نوشته ام، بعید می دانم اُحدی از اولوالألباب، چُنین اقبالها را پیامدِ طبعی ژرفای اُنظار و آرای سَعْدِ شناختی مؤلفِ ناهمتّبع کتاب، یا گیرائی و خوشخوانی و صَحّت و دِقّتِ ترجمه های مُترجم پُراک و ولی خامدست آن، قلم دهد.

در این کار فیروزمندی که راست؟!^{۱۲۰}

راست آنست که نویسنده و ترجمان و ویراستار و ناشر کتاب سَعْدِ، شاعر زندگی، عشق و شفقت، هریک به سهم و نوبه خویش، داد کم لطفی داده اند!

در نُسخه ای از کتاب که در اختیار منست، صَفَحَاتِ ۹۶ - ۱۱۳ دَرَهَمِ ریختگی دارد؛ یعنی: ترتیب صَفَحَاتِ از این قرار است: ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۰۵، [۱۰۶]، [۱۰۷]، ۱۰۸، ۱۱۳. گویا این مُشْکِل، نه مُخْتَصّ و مُخْتَصَّه نُسخه داعی، که عیبی است فراگیر که به لَغْزِش در ترتیباتِ فَنّی تشر بازمی گردد.

ناشر در بابِ اِصلاحِ نمونه های خُرو فَنگاشتی هم سهل انگاری کرده است و از این حیث نیز کتاب را -

به گواهی همین کتاب سَعْدِ، شاعر زندگی، عشق و شفقت، و امثال آن، مقام و نام کسانی چون «پاتریشیا کرون» و «مُحَمَّد عَلِی هُمایون کاتوزیان»، در عرصه مطبوعات و تبلیغات فرهنگی ما، بیش از آنچه طاقت و لیاقت داشته اند، بزرگنمایی شده است، و سلسله هایی چون «سازندگان جهان ایرانی - اسلامی»، افزون بر قیمت راستینشان، توصیف و تبلیغ گردیده اند.

۱۱۸. حافظ.

۱۱۹. چنان که زین پیش نیز یادآوری گفتم، بر بنیاد جدولی که هفته نامه صدآ (ش ۹۰، شنبه ۲ مرداد ۱۳۹۵ [ه. ش.])، ص ۸۲) از «پرفروش های هفته [ی] چهارم تیرماه» به چاپ رسانیده است - وَالْهَدَفَةُ عَلَی الْمُخْبِرِ، کتاب سَعْدِ، شاعر زندگی، عشق و شفقت، دهمین کتاب پُرفروش «شهر کتاب» های «ابن سینا» و «نیاوران» و «مرکزی» قلمداد گردیده است.

۱۲۰. «بینیم کز ما بُلندی که راست / در این کار فیروزمندی که راست» (نظامی گنجی ای)

سهل انگاری در پردازش کتاب، بیش از اینهاست. بر ظَهرِ صَفْحَهٗ عنوان، جایی که مثلاً مُشَخَّصَاتِ مَتَنِ أَصْلِي / مَأْخِذِ تَرْجَمَهٗ حَاضِرَا آورده‌اند، مَرْقُوم داشته‌اند:

Sa'di

Homa Katouzian

Oneworld Publications, ©2006

Translated into Persian

by Kazem Firouzmand

Naamak Publications

Tehran 2016.

لا بُد تَوَجُّهٗ دارید که اِشْتِمَالِ مُخْتَصَّاتِ کتابشناختی نُسخهٗ أَصْلِي چاپِ فَرَنگِ بَرِ مُشَخَّصَاتِ نَشْرِ تَرْجَمَهٗ کُنُونی، به مقولهٗ «تَقْدِمِ شَیْءِ بَر ذَاتِ خَوِیش» می‌انجامد! ... البتَّهٗ در بَعْضِ مَمَالِکِ عَالَمِ، و از جُمْلَهٗ هَمین مَرزِ پُرْگَهَرِ ما، گاه از این چیزها رُخ می‌دهد!!!^{۱۲۴}

تَنها چاره‌ای که مانده است!

شاید در «کالج سنت آنتونی و انستیتوی مطالعات شرقی» دانشگاه آکسفورد که آقای کاتوزیان به ذکر نام آن در محلّ اِمضای پیشگفتارهای آثارشان (نمونه را: ص ۱۱۲۵) دِلْبَسْتگی پیوسته و عِنایتِ نمایانی دارند، آن قَدَرها فُرَصْت به دَسْت نیاید، یا دِمَاغِ آن نباشد که اَوَقاتِ عَزیز را به آموختنِ نیاموخته‌ها و تَلْقِین و تَکْراَرِ اَبْجَد و هَوَزِ عُلُومِ اَدَبِ مَصْرُوف دارند. اگر یک تُکِ پا قَدَمِ رَنجِه می‌فرمودند و چندی در ایران و در میانِ ما «ایرانیان» که به فرمودهٗ ایشان «اصولاً در اظهار نظرها و ارزیابی‌های خود دربارهٗ هر موضوعی اعم از ادبی، سیاسی و اجتماعی، به نگرش معتدل، سنجیده و انتقادی شهرت ندار» (نکر: ص ۱۸) بَد می‌گذرانند، در بَعْضِ دِه‌کُورِه‌هایِ هَمین سَرزَمینِ قَنات و قُنُوت و قَناعت، هَنُوز هَم مَرْدُمَانی صاجِبِدِل و بی‌ادعا و پاک‌طینت می‌یافتند که خواندن و معنی‌کردنِ شِعْرِ سَعْدی را بَلَد باشند و بتوانند به اُستادِ پُرْمُدَعائی چون

۱۲۴. البتَّهٗ بَعْضی با این تَقْدِم و تَأْخُرْها مُشْکِلی نَدازند! ... در غیابِ نظاماتِ منطقی و سنجیده در فِکَر و عَمَل و فِقدانِ دَقَّت در آنچه می‌گوییم و می‌کنیم (یعنی: همان چیزی که اُستاد کاتوزیان هم در آثار و گفتارهایشان خیلی از آن کَلِه مَندند!)، چَنین تَهافُتها سِکَنهٗ راجِعی است.

به قولِ یک لَطیفهٗ قَدیمی: ظَرْف به برادرش نامه نوشته و گفته بود که «چند سال است به ولایت سَر نَرَدِه‌ای، دِلْمان برایت تَنگ شده، این چند وَقْتُ که نبودی برایت زَن گرفتیم، خُدا یک پَسِر کاکُل زَری هم بَیْت داده؛ لَافَل یک سَری به ولایت بَزَن، زَنَت را بَیِن، اِسْمِ پَسِرَت را هَم خُودَت اِنتخاب کُن!»

۱۲۵ - نیز سَنج: سَعْدی: شاعِرِ عَشق و زَنَدگی، ج: ۱، ص: ۱؛ و: گُلچین سَعْدی: گُریده ی گِلستان، غَزَل‌ها، بوسَتان، قَصیده‌ها، گُزینِش و ویرایش: مُحَمَّد عَلی هُمایون کاتوزیان، ج: ۱، تهران: نَشِر مَرکَز، ۱۳۸۸ ه. ش.، ص: ۹ و ...

خاصّه در نَقْلِ عِبارات و اَشعارِ خُودِ سَعْدی (که در چُنین مَتَنها اَهَمِّیَّتِ بسیار دارد) - بی غَلَط یا کَم غَلَط از چاپ بَرِیاورده.

بَدین مِثالِهایِ نادرستی و اُفتادگی و پَریشانی - که ای بَسا برخی نیز بَد خوانی و بَد فَهَمی باشد، نه سَهوِ خُروَفَنگاشتی، بَنگَرِید:

ص ۳۷: یهود گفت به توریه می خورم سوگند ← یهود گفت به توریه (/ توریث) می خورم سوگند / اگر از بسیط زمین ... ← گراز بسیط زمین ... / ص ۴۰: وینچه می بینی هم نمائد برقرار ← وینچه بینی هم ... / ص ۵۳: جزییات ← جزئیات / ص ۵۶: دیده شیر ← دیدهٗ سیر / ص ۷۶: وان تشنه ← روان تشنه / همی ساعتش ← هَمین ساعتش / بوالعجب ← بوالعجب (یا: بُلْعَجَب) / ص ۷۸: نفحات انس دانی ز چه روی ... ← نفحات صبح دانی ز چه روی ... / ص ۸۱: جو ← چو / ص ۹۵: دوگفتیم ← دو گفتیم / سود ← سو / بخواهد ← بخواند / ص ۹۹: سماع ← سماعست / ص ۱۰۹: اخثر ← اخیر / ص ۱۱۳: مُردند حسرت بردند ← مُردند و حسرت بردند / ص ۱۱۴: مؤید^{۱۲۳} ← موبد / ص ۱۱۵: در این بوم حاتم شناسی مگر ← درین بوم حاتم شناسی مگر / اگر گُلی ← اگر گُلی / ص ۱۲۳: گدا را کند ← گدا را کند / بحمد الله ← بحمد الله / ص ۱۲۴: بگرد ← بگرد / ص ۱۲۵: شیر خورد ← سیر خورد / ماند و ← ماند و پوست / - ص ۱۲۷: بر آنکو برد نام مردم به غار ← هَر آن کو برد نام مردم به عار / ص ۱۳۴: دومین نوبهٗ خانه و بند است ← دومین نوبه خانه و بند است / ص ۱۴۵: خرد له ← خردله / ص ۱۴۶: انگشتری نگین ← انگشتری بی نگین / ص ۱۵۳: مزیت ← مزیت.

وانگهی، چون در این کتاب می‌خوانم: «شنیدم که درویش^{۱۲۲} را با حدّثی بر خُبشی گرفتند» (ص ۳۶) و می‌بینم «خُبث» را «خُبث» خوانده‌اند، یا می‌خوانم: «با خمر خَمّار است» (ص ۳۶) و می‌بینم که «خُمار» را «خَمّار» خوانده‌اند یا می‌خوانم: «درویش از آنجا که فراغ ملک قناعت است، سر بر نیارود» (ص ۱۴۷) و می‌بینم که اضافه را در «فراغ ملک قناعت» تَشخیص نکرده‌اند،^{۱۲۳} حَق دَارَم مُحْتَمَلِ بَدَارَم پَر دَانَدگان و طابِعی که گویا روخوانی گِلستان را نمی‌دانند، بسیاری جاّهای دیگر نیز لَغزیده باشند؛ و خلاصه هر کثافتکاری سَبْکسَرانِه را در کتاب، بی‌دَرَنگ نَباید «غَلَطِ چاپی» و «سَهوِ خُروَفَنگاشتی» قَلَم داد! ... آری، بیهوده سیاهه گناهان کرده و ناکرده خُروَفَنگاران را دراز نَکنیم!!

۱۲۱. نویسنده «موبد» به ریختِ مَهْمُوزِ «مُوبِد»، گویا از اِیْلاتِ اَناتِ مُتَرَجِم کتاب است و در دیگر تَراوِشهایِ قَلَمِ کَثیرالزَمِ ایشان نیز مَشْهُود.

سَنج: مَجَلّهٗ جِهانِ کُتاب، مُرداد و شَهریُور ۱۳۹۵ ه. ش.، ش ۳۲۷ و ۳۲۸، ص ۴۶ (از مَقالَهٗ خانم آرزو زَسولی در تَقْدِیرِ تَرْجَمِهٗ ای از هَمین مُتَرَجِم).

۱۲۲. کَذَا.

۱۲۳. کافی بود عِبازتِ سَپَسینِ سَعْدی را - که می‌گوید: «سلطان از آنجا که سَطُوتِ سُلطنت است، بَرنجید» - بِقائِلِ بخوانند و با این بَسَنجند.

کاتوزیان هم بیاموزند و برخلاف او با خوارداشت این خاکِ کم آب ولی آبرومند، نزد امثال پاتریشیا کرون، آبروی مثلاً آکادمیک دست و پا نکنند.

اندراج این تألیف سطحی دکتر کاتوزیان در مجموعه «سازندگان جهان اسلام»، بی هیچ گفت و گوئی، آرج و آرز خود سلسله را زیر سؤال می برد و ما را با این پرسش جدی رویاری می گرداند که وقتی در چنین مجموعه ای، در معرفی سعدی شیرازی که از أشهر مشاهیر است و جهانی کتاب و مقاله و رساله در باب او و آثارش قلمی شده و به چاپ رسیده، اینگونه کاهلی و کوتاهی شده باشد، در شناختن و شناسانیدن بسیاری از دیگران که درباره شان به چنین پشتوانه هائی از منابع و مطالعات نتوان استظهار و استحضار داشت، چه کرده اند؟! ... باز گلی به جمال بعضی همان مستشرقانِ خاچ پرستِ قدیم و اسلافِ استشرق پاردُم ساییده عصر ویکتوریا!

این کتاب ناپخته و نابسامانیهای آن، گواهی است روشن بر عدم اهلّیت «پاتریشیا کرون» در گزارِ وظیفه خطیری که بر عهده داشته است، و نشان می دهد این خاورشناس آوازه مند، چه اندازه در ساماندهی مجموعه تحت اشراف خویش ناکامیاب بوده است.

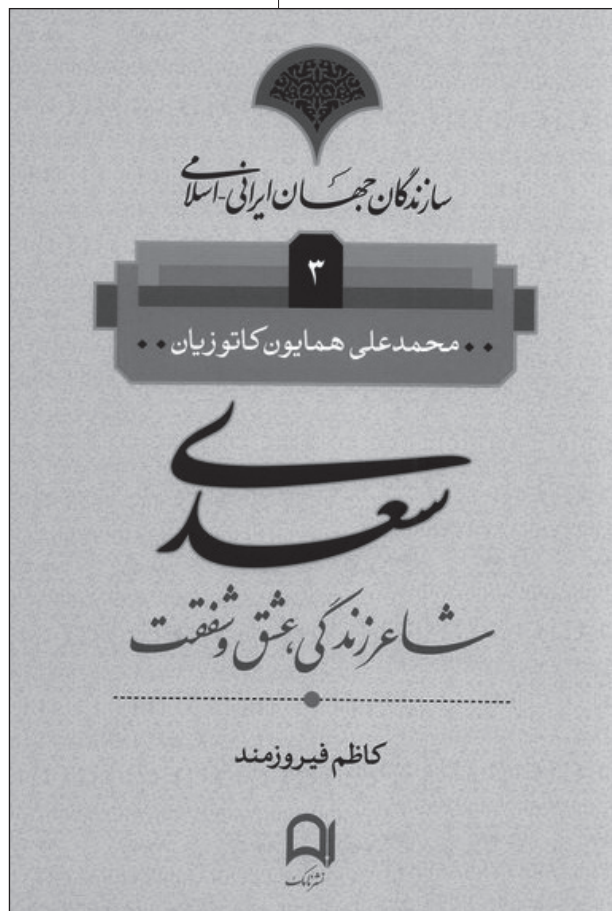
نگرانی خواننده ایرانی وقتی مضاعف می شود که فرایاد آرد نمک این آش را مترجم چه سان مزید کرده است! ... اینک می توانیم از خود پرسیم: وقتی در این سلسله، شناختنامه «سعدی» ایرانی و آشنای ایرانیان، با یک نویسنده ایرانی و یک مترجم ایرانی، اینگونه غریب و مستغرب می تواند شد!، بر امثال ابن عربی و ابن رشد و ... و ... که لابد خود غریب تر و غریبه تراند، چه ها تواند رفت؟!

عجالةً، کتاب سعدی، شاعر زندگی، عشق و شفقت، براستی کتابی است ناخوشگوار و بی سامان. معایب فراوانی دارد که در این نوشتار مذکور نشده است؛ بویژه از آن روی که طاقّت خود من به سر آمد، و یا حتّماً، طاقّت خوانندگان این سطرها نیز!

به قول عبّید:

بَدِ او گرچه گفته ام بسیار،
چون که واینبی، آنذکی باشد!

حق آنست پردازندگان و عرضه دارندگان چنین متاع ناموزون و دفتر بی اندام، به جای اعتزاز به کاری که کرده و خط زشتی که نوشته و رقم ناخوشی که بردفتر «سعدی شناسی» کشیده اند، انصاف به خرج دهند و لا اقل شرمند باشند!! ... در این میانه شاید کم تقصیرتر از همه، همان غریبگانِ غربی باشند که خواسته اند چیزی در شناخت و شناسانیدن سعدی شیرازی انتشار دهند ولی نتوانسته اند و در این اقدام، دچار اِهمال و تساهل و فروگذاری شده اند؛ و آنگاه قریبانِ خودمانی، از نویسنده و سپس مترجم و ویراستار و ناشر ایرانی، هریک به نوبه خود، برای اِهمال کاری و فروگذاری مزید فرموده و در آدای حق فرهنگ ایران و خواننده دوستدار سعدی شوربختانه کوتاهی و جفا کرده اند. به قول خود شیخ: «فَضْل از غریب هست و وفا در قریب نیست!»؛ وَاللّٰه!



جُستاری درباره بصائر الدرجات؛
نوشته مجید جعفری ربانی؛ قم:
انتشارات امامت اهل بیت، چاپ اول،
زمستان ۱۳۹۴، ۳۲۲ صفحه.

جُستاری درباره بصائر الدرجات: پژوهشی نو در کتابی کهن

عبدالحسین طالعی

عضو هیئت علمی دانشگاه قم

اشاره

گاهی در بازدید بناهای تاریخی غمی درون انسان می‌نشیند که روزی در این بنا چه غوغایی بود و امروز چگونه غبار غربت بر آن نشسته است. آنجا است که آرزویی بر جان انسان چنگ می‌اندازد که کاش می‌توانستیم پشت صحنه آن همه شکوه و رفعت را از ورای حجاب زمان می‌دیدیم و این بنای تاریخی زنده با ما سخن می‌گفت.

احساس نگارنده در مواجهه با هریک از موارث کهن فرهنگی و دینی - به ویژه مجموعه‌هایی که واژه‌های نور را از خاندان نور برگرفته و به دست ما رسانده‌اند - همین است. یکی از این منابع کهن کتاب ارجمند بصائر الدرجات است؛ کاخی استوار و بلند که «از باد و باران نبیند گزند».

[۱]

منابع کهن را از دو جنبه می‌توان دید و بررسید: گاهی برای بهره‌گیری از درونمایه آنها و گاه برای شناخت خود آنها. مانند آینه‌ای که دو گونه می‌توان در آن نظر کرد: گاهی برای دیدن تصویر خود یا شیء دیگر که در اینجا چندان کاری با ویژگی‌های آینه نداریم، اما در روش دوم می‌خواهیم خود آینه را بشناسیم. در این مورد شناخت آینه هدف ما است، نه شیئی که از طریق آینه در پی دیدن آن هستیم.

پژوهش‌های «متن - شناخت» در گروه دوم جای می‌گیرند. از آن‌رو که برخی از متون کهن فراتر از «یک کتاب در زمان خود» بوده و هستند؛ یعنی سازنده جریانی در زمان خود یا حتی در زمان‌های بعد از خود بوده‌اند، این‌گونه پژوهش‌ها همواره باید جریان داشته باشد.

بدیهی است که شناخت کلی کتاب به بهره‌گیری از درونمایه آن کمک فراوان می‌رساند. کمترین فایده‌اش این است که خواننده امروزی را تا حدی، گرچه اندک، به فضای سده‌های پیشین نزدیک می‌کند. نقش جدی این مطلب در فهم صحیح از مطالب بسیار اثر می‌گذارد.

از زاویه دیگر می‌توان گفت: پژوهش در باب متون مخطوط را به دو گونه کلی می‌توان دانست: یکی تحقیق متن؛ یعنی مقابله نسخه‌های خطی با هم و عرضه متنی که نزدیک‌ترین متن به متن مؤلف کتاب باشد.

چکیده:
کتاب بصائر الدرجات نوشته محدث شیعی سده سوم، محمد بن حسن فروخ صفار در راستای تبیین امامت به رشته تحریر درآمده است. شناخت کتاب، برای بهره‌گیری افزون‌تر از درون مایه آن ضرورت دارد. لذا کتاب جستاری درباره بصائر الدرجات نوشته مجید جعفری ربانی که در سال ۱۳۹۴ توسط انتشارات امامت اهل بیت به زیور طبع آراسته شده است، تحقیقی درباره متن کتاب بصائر الدرجات است تا نکات بایسته درباره آن بیان شود. نویسنده در نوشتار حاضر، اقدام به معرفی این اثر کرده است. وی در راستای این هدف، فصول کتاب را متذکر و محتوای آن‌ها را بیان می‌دارد.

کلیدواژه:

کتاب جستاری درباره بصائر الدرجات، کتاب بصائر الدرجات، مجید جعفری ربانی، امامت، تبیین امامت، محمد بن حسن فروخ صفار، معرفی کتاب.

دوم تحقیق درباره متن که نکات بایسته دربارهٔ آن بیان شوند.

در مورد بصائرالدرجات نخستین کار کم و بیش انجام شده بود، ولی جای کار دوم خالی بود که با کتاب جستاری در بصائرالدرجات تا حدّی این خلأ پرمی شود.

[۲]

کتاب‌های مربوط به امامت در یک تقسیم کلی دو گونه‌اند: احتجاجی و تبیینی.

در کتاب‌های احتجاجی رویکرد مؤلف پاسخ به مدعاهای دانشوران غیرامامی است. نمونه این کتاب‌ها در سده‌های پیش، الشافی نوشته سید مرتضی و در سده‌های اخیر، آثاری مانند الغدیر و عیقات الانوار و المراجعات و دلائل الصدق است. در این‌گونه کتاب‌ها کمترین درجات و شئون امامت بیان و اثبات می‌شود و از فضائل و مناقب والای آن گرامیان سخن به میان نمی‌رود؛ زیرا مؤلف فضای کتاب را مانند صحنه دادگاهی می‌بیند که باید در آن کوتاه و گویا سخن بگوید و از کمترین واژه و مباحث کمک بگیرد تا مبادا سخنان اضافی او مورد سوءاستفاده رقیب قرار گیرد.

اما مخاطب در کتاب‌های تبیینی فردی منصف است که به حکم عقل سلیم، به حقایق والای ولایت گردن نهاده و آن مناقب را ممکن می‌داند. نمونه این کتاب‌ها در آثار قدما، بصائر و کافی و در آثار متأخران، اثبات الهداة شیخ حرّعاملی است.

گاهی یک مؤلف در یک کتاب هر دو گروه را مخاطب خود می‌داند، مانند سید هاشم بحرانی که در دانشنامه گران سنگ غایة المرام، در هر موضوع دو باب آورده است: در یک باب احادیث شیعی را می‌آورد و در باب دیگر احادیث عامه را.

گاهی نیز می‌بینیم که یک مؤلف دو گونه کتاب در باب امامت نوشته است. مثلاً شیخ مفید در کتاب الافصاح به مخالفان پاسخ می‌دهد، ولی در کتاب الاختصاص به تبیین مقامات اهل بیت می‌پردازد.^۱

به هر حال کتاب بصائر با توجه به رویکرد تبیینی، جایگاه خاصی در سپهر اندیشه شیعی یافته است که توجه بیش از این می‌طلبد.

[۳]

نگارش و نشر کتاب «بصائرالدرجات» نوشته محدث شیعی سده سوم، محمد بن حسن فروخ صفار برای تبیین امامت صورت گرفته است. پس شناخت کتاب برای بهره‌گیری افزون‌تر از درونمایه آن ضرورت دارد.

۱. درباره صحت نسبت این کتاب به شیخ مفید بحث‌هایی کرده‌اند. آنچه در متن آمده، به فرض صحت انتساب است و این گروه مباحث به محل خود موکول می‌شود.

تاکنون متن بصائر بدون ترجمه یا با ترجمه یا به صورت گزیده منتشر شده بود که گزارشی از این آثار مرتبط در صفحات ۱۲۰ - ۱۲۱ آمده است. یکی از ترجمه‌های بصائر ترجمه‌ای است که، متعلق به سال ۵۹۱ از ایاز بن عبدالله کتابی که خوشبختانه نسخه آن در کتابخانه آیت الله مرعشی موجود است و شایسته تحقیق است. (ص ۲۰۴). درباره بصائر مقالاتی نیز منتشر شده بود، ولی جای یک - بلکه چند - تک‌نگاری جدی خالی بود که کتاب جناب جعفری ظاهراً نخستین گام در این راه است.

کتاب مورد نظر ما رساله کارشناسی ارشد نویسنده بوده که پس از چند مرحله بازنگری و ویرایش بدین صورت درآمده و عرضه شده است.

کتاب از چند فصل تشکیل شده است:

فصل ۱: مقدمات

فصل ۲: چشم‌انداز تاریخی

فصل ۳: خاستگاه‌های فکری - فرهنگی بصائر

فصل ۴: اثرگذاری بصائر بر دیگر کتب شیعه

فصل ۵: ویژگی‌های ظاهری بصائر

فصل ۶: ویژگی‌های مقام امامت از منظر بصائر

فصل ۷: ویژگی‌های علم اهل بیت

فصل ۸: عرصه‌های علم اهل بیت

فصل ۹: ولایت هل بیت

سه فصل اخیر را می‌توان گزارشی روان از درونمایهٔ بصائر دانست.

فصل ۱۰: بررسی کتابشناختی بصائر

فصل ۱۱: بررسی اعتبار بصائر

فصل ۱۲: اعتبار مضمونی

فصل ۱۳: دیدگاه ابن ولید درباره غلو

فصل ۱۴: دیدگاه ابن ولید درباره مستندات روایی مقامات اهل بیت

فصل ۱۵: بازیابی شماری از منابع مکتوب بصائر

[۴]

در یک نگاه کلی می‌توان پنج محور کتاب را چنین خلاصه کرد:

فصل ۲ تا ۵: صفار و کتابش بصائر

فصل ۶ تا ۹: محتوای بصائر

فصل ۱۰ تا ۱۲: اعتبار بصائر

فصل ۱۳ و ۱۴: پاسخ به یک پرسش مهم که در علم الحدیث رایج است: چرا محمد بن حسن بن ولید - استاد صدوق - بصائر را روایت نکرده؟ و آیا این به معنای بی‌اعتباری بصائر است؟

فصل ۱۵: بازشناسی منابع بصائر

[۵]

چند نکته مهم و تعیین کننده دربارهٔ بصائر وجود دارد که آن را در میان دیگر آثار آن دوره - یا به تعبیری در میان اصول چهارصدگانه - ممتاز می کند:

۱. صفار محضر امام عسکری (علیه السلام) را درک کرده است.
۲. نقل کلینی و دیگر مشایخ از آن بر اعتبارش افزوده است.
۳. کتاب بصائر به عین ترکیب اولیه به دست ما رسیده است.
۴. موضوع و محور آن بحث امامت است، آن هم به شیوهٔ تبیینی، نه احتجاجی.
۵. تبویب دقیق صفار که حدود ۱۹۰۰ حدیث را در ده جزء آورده و در دل هر جزء ابواب مختلف جای داده که جمع کل ابواب ۱۸۹ باب است (ص ۱۲۳ - ۱۲۴). این تبویب بازایی مطالب را آسان می کند.
۶. استناد یا استشهاد فراوان به آیات قرآن در بصائر؛ به نوعی که می توان آن را از منابع تفسیر مأثور نیز به شمار آورد. (ص ۱۲۸ - ۱۲۹).
۷. احادیث تکراری در متن کتاب اندک است. (ص ۱۲۹).
۸. نسخه های خطی زیادی (بیش از پنجاه نسخه) از آن وجود دارد که تاریخ کتابت آنها از سال ۵۹۱ تا ۱۲۸۹ است. (ص ۲۰۴ - ۲۱۱)

[۶]

شناخت شخصیت مؤلف یک کتاب کمکی شایان به شناخت ارزش و اعتبار آن کتاب می کند. دریغا که نه تنها مطالب سطحی و روزمره ما بلکه حتی پاره ای از نوشتارهای پژوهشی ما نیز گرفتار روزمرگی شده و از منابع کهن دور مانده اند.^۲

نویسنده کتاب برای رفع فاصله میان نسل امروز با آن شخصیت دیروز، در جای جای کتاب درباره محمد بن حسن صفار سخن گفته است.

برخی از عناوین فرعی کتاب در این زمینه چنین است:

- فهرست مشایخ صفار براساس کتب اربعه و وسائل الشیعه (۷۶ تن) (ص ۳۳ - ۳۷) و بر مبنای کتاب بصائر الدرجات (۶۴ تن) (ص ۳۷ - ۴۰).
- معرفی پنج تن از مهم ترین آنان (ص ۶۸ - ۷۶).
- شاگردان صفار همراه با معرفی مختصر و میزان نقل صفار از آنان (۹ تن) (ص ۴۰ - ۴۲).
- صفار در طریق تألیفات اصحاب امامیه: مشیخه صدوق، فهرست طوسی، رجال نجاشی (ص ۴۳ - ۴۷).
- طریق مشایخ به صفار (ص ۴۷ - ۵۰).
- طرق متأخران به او (ص ۲۰۲ - ۲۰۳).

۲. شاهد از غیب رسید! روز جمعه بود و در خانه مشغول نگارش همین سطور بودم که نوّه ده ساله ام آمد و گفت: «بابا چه می نویسی؟ هر چه بخوای در اینترنت هست!» امان از آن روزی که این سخن بچه گانه سرلوحهٔ شبه پژوهشگرها شود و تابلویی برای نوشتارهایی گردد که کاریکاتور تحقیق هستند و ناجوانمردانه نام تحقیق را دزدیده اند.

افزون بر این شناخت فضای فرهنگی که صفار در آن روییده و بالیده، چند عنوان در کتاب به خود اختصاص داده است:

- تاریخ فرهنگی قم (ص ۵۳ - ۵۸).
- مشایخ هم طبقهٔ او (ص ۷۶ - ۷۹).
- شناخت ویژگی های مکتب حدیثی قم (ص ۵۸ - ۶۸).
- تفاوت حوزه قم و بغداد (ص ۸۰ - ۸۵).

[۷]

بصائر بر اساس منابع پیش از خود نوشته شده، چنان که خود منبعی برای منابع پس از آن شده است.

متأسفانه صفار مانند بسیاری از قدما، منابع خود را به روشنی نام نمی برد، جز یکی دو مورد. دیگر منابع را به قرینه و احتمال باید به دست آورد. نویسنده این تخمین علمی را به کار بسته و به منابع قطعی و محتمل کتاب بصائر دست یافته است.

صفار به اخذ از کتاب بندار بن عاصم تصریح می کند. افزون بر اینها احتمالاً دست کم از ۱۳ منبع بهره گرفته است: تفسیر القرآن / ابو حمزه ثمالی، النوادر / ابو حمزه ثمالی، کتاب حسن بن عباس بن حریش، کتب عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، کتاب حریش بن عبدالله سجستانی، کتاب عمار ساباطی، کتاب جابر جعفی، کتاب عمر بن اذینه، کتاب قاسم بن محمد جوهری، کتاب یحیی بن عمران حلبی، کتاب خالد قلانسی، کتاب عبدالغفار جازی، کتاب عبدالله بن میمون قدام، کتاب سلیمان بن داوود منقری.

در مورد هریک از این منابع و صاحبان آنها تحقیقی صورت گرفته و مستندات این احتمال علمی ذکر شده است (ص ۳۰۰ - ۳۱۴).

این نگرش به آثار قدما - که در اصطلاح علم کتابداری تحلیل استنادی می نامند - نگاهی جدید با نتایج و ثمرات جدید است.

همچنین تأثیر بصائر بر کتب های پس از خود بدین صورت بحث شده است:

- تأثیر بصائر بر کافی (ص ۸۹ - ۱۰۵)
- تأثیر بر آثار صدوق و طوسی و مفید (ص ۱۰۵ - ۱۰۸)
- تأثیر بر وسائل الشیعه و بحار الانوار (ص ۱۱۱ - ۱۱۵)

بدین سان روشن می شود که کمترین نقش و فایدهٔ بصائر این است که صفار حلقهٔ پیوندی شده که دستاورد محدثان سده دوم و سوم را به نسل های بعدی رسانده، آن هم با نظم منطقی و دقیق و در کسوت منشور روشن امامت که مشعلی جاودانه برای آیندگان برافروخته است.

در همین ردیف باید به مباحثی در مورد ارتباط بصائر صفار با منتخب البصائر حسن بن سلیمان حلی اشاره شود (ص ۱۰۹ - ۱۱۰) و نیز بررسی

انتساب بصائر موجود به صفار (ص ۲۱۱ - ۲۲۰) که در اینجا سخن استاد فقید محمد باقر بهبودی نقد و بررسی شده است.

[۸]

بررسی اعتبار کتاب بصائریکی از اهداف اصلی این تحقیق است. نویسنده در این زمینه چند عنوان بحث پیش کشیده است:

- اعتبار سندی (ص ۲۲۳ - ۲۲۷)
- اعتبار مضمونی (ص ۲۳۷ - ۲۵۴). عمده‌ترین مطلب در اینجا بحث دوری صفار از غلو و مبارزه فرهنگی او با غلو است.
- اختلاف‌های کلامی دانشمندان و راویان سده‌های پیشین بر اساس مسائل اعتقادی (ص ۲۴۹ - ۲۵۲).
- میزان تأثیر عقاید راویان بر اعتبار منقولات آنها (ص ۲۵۲ - ۲۵۴).
- دو مبحث اخیر اگرچه مستقیماً با بحث اعتبار بصائر مربوط نشوند، ولی زمینه و بستر مناسب برای آن را فراهم می‌سازند و توجه به آنها در ارزیابی نظرات دانشوران رجالی سهمی وافر دارد.

[۹]

یکی از عناوین مهم رجالی پدیده «استثنا» است. استثنا یعنی اینکه یک عالم تمام آثار دانشور پیشین را - به جز یک یا چند مورد از آنها را که مشمول «استثنا» بود - روایت می‌کرد.

کتاب بصائر از ناحیه ابن ولید - استاد شیخ صدوق - مشمول استثنا شد؛ یعنی محمد بن حسن بن ولید تمام آثار صفار را روایت کرده بود، به جز بصائرا و از آنجا که ابن ولید به دقت نظر شهرت دارد - چنان‌که شاگردش صدوق تأیید می‌کند - ضرورت داشت که بصائر از این ناحیه بررسی شود.

این مهم را نویسنده به عهده گرفته و در چند عنوان درباره آن سخن می‌گوید:

- پدیده استثنا شاهی محکم برنگاه مضمون‌گرای محدثان قدیم (ص ۲۵۷ - ۲۵۸). در واقع نویسنده بر آن است که نگاه سندمحور امروزی جایگاهی در گذشته نداشت و استثنا را دلیلی بر مدعای خود می‌داند.
- اقسام استثنا (ص ۲۵۸ - ۲۶۳).

- تغییر روش استدلال، نه تغییر بنیادی در باورها (ص ۲۷۸ - ۲۷۹). این نکته همان است که در یکی از بندهای پیش همین نوشتار با عنوان رویکرد تبیینی و احتجاجی از آن سخن رفت، اما نویسنده نوع برخورد ابن ولید با بصائرا را از این زاویه تحلیل می‌کند که خواندنی است.

- روایاتی که صدوق در کتاب‌های خود روایت کرده و مؤید رویکرد صفار در بحث امامت است (ص ۲۸۰ - ۲۸۷). نویسنده در اینجا پانزده حدیث به عنوان نمونه از آثار صدوق برگزیده که درست در راستای مضمونی بصائر قرار دارد، در حالی که از طریق او نیست. چرا این‌گونه روایات را از آثار صدوق برگزیده؟ زیرا اثری مکتوب از ابن ولید در اختیار ما نیست که مبانی او را نشان دهد. پس تنها راه دستیابی ما به دیدگاه‌های او از طریق آثار صدوق - شاگرد خاص و مروج مبانی او - است که در جاهای متعدد از آثارش در تعارض اخبار خبری را برگزیده که ابن ولید می‌پسندد. صدوق بارها به صراحت به این مبنای گزینش خود اشاره می‌کند.

به هر حال سخن مشهور در مورد بصائر این است که ابن ولید از آن روی کتاب بصائرا را از میان کتاب‌های صفار استثنا کرده و روایت نکرده که مضامین آن را غلوآمیز می‌داند.

این‌گونه روایات پاسخی است به این مدعا، به ویژه آنکه یکی از این روایات، زیارت جامعه کبیره به روایت از

منابع کهن را از دو جنبه می‌توان دید و بررسیید: گاهی برای بهره‌گیری از درونمایه آنها و گاه برای شناخت خود آنها. مانند آینه‌ای که دو گونه می‌توان در آن نظر کرد: گاهی برای دیدن تصویر خود یا شیء دیگر که در اینجا چندان کاری با ویژگی‌های آینه نداریم، اما در روش دوم می‌خواهیم خود آینه را بشناسیم. در این مورد شناخت آینه هدف ما است، نه شیئی که از طریق آینه در پی دیدن آن هستیم.

امام هادی (علیه السلام) است (ص ۲۸۷ - ۲۸۸). روشن است که زیارت جامعه کبیره واجد مضامینی است که چنان گویندگانی هرگز بر نمی تابند و آن را به رویکرد غلوآمیز نسبت می دهند. این مقال مجال بررسی این سخن را ندارد و بررسی آن به جایگاه خود موکول است،^۳ ولی در اینجا فقط همین مستند از مستندات آن مدعا بررسی می شود.

[۱۰]

برخی از نکات جالب کتاب در اینجا یاد می شود.

۱. یکی از پرسش های مربوط به بصائر این است که صفار حدیثی در مورد امام مهدی (علیه السلام) روایت نکرده است. این مطلب را اتان کلبرگ ادعا کرده و آن را دلیلی بر ساختگی بودن نظریه دوازده امامی شیعه دانسته که نویسنده در فصل ششم (ص ۱۳۵) به آن پاسخ می دهد.

۲. ثقة الاسلام کلینی در کافی از بصائر بهره برده است. این مطلب تاکنون به گونه ای کلی بیان می شده، ولی نویسنده با مقایسه عناوین ۴۸ باب میان بصائر و کافی، شباهت آنها را و مستندات این نظریه را نشان داده؛ البته با این تفاوت مختصر که عبارت برگزیده کلینی برای عنوان باب کوتاه تر و گویاتر است (ص ۹۵ - ۱۰۴). برای مثال به این عنوان در بصائر بنگرید: «باب فی الأئمة أنهم الراسخون فی العلم الذی ذکرهم الله تعالی فی کتابه» (بصائر جزء ۴ باب ۱۰). عنوان باب مشابه در اصول کافی چنین است: «باب أن الراسخین فی العلم هم الأئمة» (کافی، ج ۱، ص ۲۱۳، چاپ ۸ جلدی).

همچنین در برخی از ابواب تمام روایات کلینی برگرفته از صفار است.

این نکته را بیفزایم که - به گفته استاد آیت الله سید محمد رضا حسینی جلالی - در این گونه کتاب های حدیثی که مؤلف کتاب به شرح حدیث اقدام نکرده، عناوین ابواب را می توان فشرده نظریا فتوای مؤلف کتاب دانست؛ چنان که مثلاً از مقایسه میان کتاب فتوایی شیخ حر عاملی (من لا یحضره الامام) با عناوین وسائل الشیعه، به خوبی روشن می شود.

براین مبنا می گوئیم: از شباهت میان عناوین برگزیده صفار با کلینی برمی آید که دست کم در این ۴۸ مورد، دیدگاه این دو محدث بزرگ در مسائل امامت مانند هم بوده و به تعبیر دیگر احادیثی را که در آن باب روایت کرده اند معتبر می دانند و به آن فتوا می دهند.

می افزاییم که در این مورد که آیا کلینی و صدوق بدون واسطه از صفار نقل کرده اند یا نه؟ در کتاب بحث شده و نویسنده نتیجه می گیرد که کلینی مستقیماً و صدوق با واسطه از صفار نقل می کنند. (ص ۴۲ - ۴۳)

۳. به دلیل درونمایه بصائر بحث غلو در فضائل امامان معصوم جایی ویژه در این کتاب دارد. نویسنده در مواضع مختلف به این بحث پرداخته است. از جمله این موارد:

الف) اهتمام جدی مکتب قم در مقابله با احادیث غلوآمیز (ص ۶۶ - ۷۶).

ب) نظر شیخ صدوق در باب غلو و تفویض (ص ۸۴ - ۸۵).

ج) اختلاف در معنای غلو (ص ۲۳۹ - ۲۷۹). در همین مورد کلام تحلیلی مولی ابوالحسن شریف عاملی خواندنی است که ترجمه فارسی آن (توسط جناب ابوالقاسم آرزومندی) در جشن نامه استاد عطاردی

۳. برای نمونه بنگرید: محمد سند؛ دو گفتار درباره زیارت جامعه کبیره؛ ترجمه مهناز فرحمند و عدنان درخشان؛ تهران: ابصار، ۱۳۸۹.
عباس نوری؛ مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره؛ تهران: نیأ، ۱۳۹۴.

بدین سان روشن می شود که کمترین نقش و فایده بصائر این است که صفار حلقه پیوندی شده که دستاورد محدثان سده دوم و سوم را به نسل های بعدی رسانده، آن هم با نظم منطقی و دقیق و در کسوت منشور روشن امامت که مشعلی جاودانه برای آیندگان برافروخته است.

(عطارد دانش) منتشر شده و به زعم این بنده هر بحثی در مورد غلو بدون رجوع به آن ناتمام است.

۴. تفاوت حدیث جعلی یا موضوع با ضعیف (ص ۲۲۷ - ۲۳۰). این مطلب برای کسانی که علم الحدیث را تحلیلی فراگرفته‌اند بدیهی است، ولی برای افرادی که دستی از دور بر آتش دارند، باید به طور مکرر تبیین شود.

[۱۱]

کتاب ویراسته و پیراسته و خوشخوان و ارزان عرضه شده است. ناشر سلیقه خود را به خرج داده و خادمان گمنام در بخش نشر - که شوربختانه غالباً از آنها یاد نمی‌شود - تلاش خوبی به کار بسته‌اند.

ولی جای فهرس فنی در کتاب خالی است که امید می‌رود در چاپ‌های بعدی این نقیصه جبران شود. نمایه آیات، احادیث، اعلام، کتاب‌ها، جای‌ها و ... به‌ویژه نمایه موضوعی - الفبایی که در این‌گونه آثار ضرورت تام دارد.

نقدهایی که گفته شد نه تنها از ارزش این کار نمی‌کاهد، بلکه گویای ارج آن است که باید دقت بیشتری دربارهٔ آن اعمال شود.

[۱۲]

نویسنده کتاب خود را «به نیابت از روح مطهر محدث بزرگوار، جناب محمد بن حسن الصفار، به محضر مبارک قطب عالم امکان حضرت بقیه الله الاعظم حجت بن الحسن العسكري روحی و ارواح العالمین له الفداء» پیشکش کرده است. (ص ۱۰)

نگارنده این سطور نیز قلم انداز مختصر خود را - که در واپسین ساعت‌های عصر نخستین جمعه ماه رجب ۱۴۳۷ به پایان می‌رسد - خاضعانه به آستان آسمان سای ولی دوران و موعود ادیان، امام امم، حضرت امام موعود عجل الله تعالی فرجه تقدیم می‌دارد، بدین امید که گامی کوتاه در راه تقرّب به حضرتش به شمار آید و نگارنده و خوانندگان را بصیرت افزاید.

روایاتی که صدوق در کتاب‌های خود روایت کرده و مؤید رویکرد صفار در بحث امامت است (ص ۲۸۰ - ۲۸۷). نویسنده در اینجا پانزده حدیث به عنوان نمونه از آثار صدوق برگزیده که درست در راستای مضمونی بصائر قرار دارد، در حالی که از طریق او نیست. چرا این‌گونه روایات را از آثار صدوق برگزیده؟ زیرا اثری مکتوب از ابن ولید در اختیار ما نیست که مبانی او را نشان دهد.

صورخیال در نظریه جرجانی؛ کمال
ابودیب؛ ترجمه فرزانه سجودی و
فرهاد ساسانی؛ تهران: علم، ۱۳۹۴.

قلم انداز (۲)

یادداشت‌هایی در تاریخ، فرهنگ و ادبیات

سهیل یاری گلدره

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه.

تأملی در ضبط‌ها و اعرابگذاری‌ها و ترجمه عربیات کتاب صور خیال در نظریه جرجانی

کتاب صور خیال در نظریه جرجانی، تألیف کمال ابودیب، در زمره بهترین آثار است که در تحلیل نظریات بلاغی عبدالقاهر جرجانی، ادیب گرانمایه سده پنجم هجری نگاشته شده است. خوشبختانه این کتاب را جناب آقایان فرزانه سجودی و فرهاد ساسانی به فارسی برگردانده و در اختیار مشتاقان قرار داده‌اند. ترجمه انگلیسی اثر نسبتاً روان و نیک می‌نماید، اما آنچه که به هیچ روی قابل اغماض و چشم‌پوشی نیست فراوانی اغلاطی است که در عبارات عربی کتاب دیده می‌شود. عموماً این عربیات در پاورقی‌ها آمده است و شامل تعدادی مصراع و بیت و گاه جملات منثور است. مع الأسف در ضبط عبارات عربی و دقت در اعرابگذاری و ترجمه درست و دقیق مسامحات بسیاری دیده می‌شود که گاه عبارات کاملاً تحریف و تصحیف شده است. نگارنده به درستی نمی‌داند که گناه این مایه نابه‌سامانی‌های موجود در کتاب چه مایه برعهده ناشر است و چه میزان برعهده مترجمان. دست کم هر دو مقصّرند.

اشکال عمده‌ای که متوجه مترجمان می‌باشد این است که اگر مایه‌های عربی دانی‌شان اندک است، بهتر و زیننده‌تر این نیست که در این‌گونه موارد از دوستان و همکاران عربی‌دان خود کمک بگیرند؟ تا این قدر اغلاط فاحش و واضح فاضح در کتابشان راه نیابد؟

باری آنچه که در ذیل می‌آید بخشی از آن کاستی‌های کتاب مورد بحث است. باشد که مترجمان ببینند و در چاپ‌های بعدی کتاب تجدید نظرهای اساسی در ضبط‌ها، اعرابگذاری‌های و ترجمه‌های عربیات کتاب کنند. ایدون باد!

۱. در فصلنامه تخصصی نقد کتاب ادبیات، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی درباره نظریه جرجانی درباره صور خیال» (نوشته علی محمدی) به چاپ رسید که بخشی از آن مقاله به کاستی‌های کتاب مورد بحث اختصاص دارد. مواردی را که نگارنده به آنها اشاره کرده بود و در مقاله مذکور نیز دیده می‌شود برای پرهیز از تکرار و تفصیل به یک سونهاد و از یادداشت حاضر سیرد.

چکیده:
نویسنده در نوشتار حاضر در قالب
سلسله انتشاراتی پیرامون تاریخ،
فرهنگ و ادبیات، به ارائه مطالبی
به شرح ذیل پرداخته است: کاستی
ها در ضبط‌ها و اعراب‌گذاری‌ها و
اغلاط نگارشی، چاپی و محتوایی در
ترجمه عربیات کتاب صور خیال در
نظریه جرجانی.

کلیدواژه:
تاریخ، فرهنگ، ادبیات، کتاب صور
خیال در نظریه جرجانی، کمال
ابودیب، نظریات بلاغی، عبدالقاهر
جرجانی، نقد کتاب.

۱. اغلاط نگارشی و چاپی متن

صفحه	ضبط درست	ضبط کتاب
۱۵	صُور	صور
۱۵	جبر و اختیار	خیر و اختیار
۲۱	إنباه الرُّوَاةَ عَلَى أنباءِ الثُّحَاةِ	اتباه الرُّوَاةَ عَلَى ااتباه الثُّحَاةِ
۲۱	طاش کبری زاده	تش کبری زاده
۲۲	رَوْضَةُ الْجَنَّاتِ	روضه الظاهره
۲۳	فَوَاتِ الْوَفَايَاتِ	فواة الوفیاء
۲۶	بُغْيَةُ الْوَعَاةِ	بغیاء الوعاة
۲۶	طبقات الشافعیة الکُبْرَى	طبقات الشافعیة، کبری
۲۷	دُرَجُ الدَّرَرِ	دَرَج الدُّور
۳۷	المُقَابَسَاتِ	المقایسات
۴۵	يُنَسَّبُ لِلتَّكْلَفِ	يُنصب إلى التکلف
۴۶	المُؤَاوَزَةِ	المُؤَاوَزَةِ
۶۴	الأبْصَارُ	الابصار
۶۷	نبا / سُلْطَ / بنجوة / جَرَتْ	نبی / سُلْطَ / بنجات / جَرَتْ
۷۰	لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتُ لُعَابُهُ ... اِشْتَارَتْهُ.	لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ / واری الجنی اِشْتَارَتْ ایده عواسل
۷۳	مُجَرَّدَةٌ	مُجَرَّدَاتًا
۸۲	فَلَوَانَّ قَوْمِي أَنْطَقْتَنِي رِمَاهُمْ نَطَقْتُ، وَلَكِنْ الرِّمَةُ الرِّمَاحُ أَجَرَّتْ	فلوآن قومی أَنْطَقْتَنِي رِمَاهُمْ نَطَقْتُ، وَلَكِنْ الرِّمَةُ اجَرَّتْ
۸۵	قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا اللَّهَ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى
۹۶	ضَرْبٌ	دَرْبٌ
۹۶	سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا / أَنْصَارُهُ، بِوَجْهِهِ كَالدَّانَانِيرِ	سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ / أَنْصَارُهُ، بِوَجْهِهِ كَالدَّانَانِيرِ
۱۲۰	مُتَبَايِنَاتِ	مُتَنَائِنَاتِ
۱۳۹	صِفَاةُ الْهُدَى مِنْ ..	سَفَتْ الْهُدَى مِنْ

۱۴۴	بَدَّلَ الْوَعْدَ لِلْإِخْلَاءِ سَمَحًا / وَأَبَى بَعْدَ ذَلِكَ بَدَّلَ الْغِ نَاءِ	بَدَّلَ الْوَعْدَ لِلْإِخْلَاءِ سَمَحًا / وَأَبَى بَعْدَ ذَلِكَ بَدَّلَ الْغِ نَاءِ
۱۴۵	فَعَدَا كَالْخِلَافِ يُورِثُ لِلْعِي / نِ وَيَأْبَى الْإِثْمَارَ كُلَّ الْإِبَاءِ	فَعَدَا كَالْخِلَافِ يُورِثُ لِلْعِي / نِ وَيَأْبَى الْإِثْمَارَ كُلَّ الْإِبَاءِ
۱۴۷	إِنَّ رَبَّ الزَّمَانِ يُحْسِنُ أَنْ يَهْ / دِي الزَّيَا إِلَى ذَوِي الْأَحْسَابِ	ان رَبَّ الزَّمَانِ يُحْسِنُ أَنْ يُهْدِ / الزَّيَا إِلَى ذَوِي الْأَحْسَابِ
۱۴۷	فَلِهَذَا يَجْفُ بَعْدَ اخْضِرَارِ / قَبْلَ رَوْضِ الْوَهَادِ رَوْضُ الزَّوَابِي	فَلِهَذَا يَجْفُ بَعْدَ اخْضِرَارِ ... قَبْلَ رَوْضِ الْوَهَادِ رَوْضُ العوب
۱۴۷	فَإِنْ تَقَفِيَ الْأَنَامُ وَأَنْتَ مِنْهُمْ	فَإِنْ تَقَفِيَ الْأَنَامُ مِنْهُمْ
۱۴۷	فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيْلَى الْغَدَاةِ كَقَابِضِ / عَلَى الْمَاءِ خَانَتْهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ	فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيْلَى الْغَدَاتِ كَقَابِضِ / عَلَى الْمَاءِ خَانَتْهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ
۱۴۹	دُمُ الرِّقِّ عَنَّا وَاصْطَفَا الْمَزَاهِرِ	.. دُمُ الرِّقِّ أَنَا وَاصْطَفَا الْمَزَاهِرِ
۱۶۴	العَلَابِي / بَعْلِيَاءِ	العابِي / بعلباء
۱۶۹	مَرَّةً	مَرَّتًا
۱۷۳	يَكْدَرُ	يكدور
۱۷۷	يَتَابِعُ لَا يَتَّبِعِي غَيْرَهُ / كَالْقَبَسِ الْمُتَلَهَّبِ	يَتَابِعُ يُتَابِعُ غَيْرَهُ / كَالْقَبَسِ الْمُتَلَهَّبِ
۱۷۰	لَمْ تَنْصِلْ	لَمْ تَنْصِلْ
۱۸۰	تَوَّرَا	لَوَّرَا
۱۸۰	كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرَوْحِينَ تُشَدُّهُ / صَلِيلُ زُيُوفٍ يَنْتَقِدُنْ بَعَبَقْرًا.	كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرءِ حِينَ تُشَدُّهُ / صَلِيلُ زُيُوفٍ يَنْتَقِدُنْ بَعَبَقْرًا
۱۸۲	دُرَّرَ نُثْرَنَ عَلَى بِسَاطِ أَرْزَقِ	.. دُرَّرَ نُثْرَنَ عَلَى بِسَاطِ أَرْزَقِ
۱۸۴	كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ ..	كَأَنَّ مَثَارِ النَّقْعِ ..
۱۸۴	جَانِبِيَّهَا	جَانِبِهَا
۱۸۵	نُطِيرُ	نظير
۱۸۷	عُدْرَانِهَا / مَطْ	عُدْرَانِهَا / مُطْ
۱۸۸	جُلُوسِ	جُاسِ
۱۸۸	قَدْ مَدَّ	قَدَمَةٌ
۲۲۶	تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى	بَلَّغْنِي أَنَّكَ تُقَدِّمُ إَجْلًا وَتَأَخِّرُ أُخْرَا
۲۲۷	الْفِرْعَ .. الْأَصْلَ ..	جعلوا الفرع .. واصل ..

۳۹۱	الشَّيْبُ كُزَّةٌ وَكُزَّةٌ أَنْ يُفَارِقَنِي	السيب كره و كره ان نعارقني
۳۹۶	أَسْرَار	اصرار
۳۹۶	سَلَّتَيْنِ ظِبَاءَ ذِي نَفَرٍ ظَلَاهَا / وَ نُجِّلَ الْأَعْيُنِ الْبَقَرِ الصُّوَارَا	سَلَّتَيْنِ ظِبَاءَ ذِي نَفَرٍ ظَلَاهَا / وَ نُجِّلَ الْأَعْيُنِ الْبَقَرِ الصُّوَارَا
۴۱۸	دَانِ عَلَيَّ أَيْدِي الْغَفَاةِ وَ شَاسِعٍ / عَنْ كُلِّ نَدٍّ فِي التَّدَى وَضْرِيْبِ	وان على أيدي الغناة و شاسيع / عن كل ندي في التدى وضريب
	كَالْبَدْرِ أَفْرَطَ فِي الْعُلُوِّ ضَوْؤُهُ / لِلْغُصْبَةِ السَّارِيْنَ جِدُّ قَرِيْبِ	کالبدر افرط في العلو ضوءه / للغصبة السارين جد قریب
۴۲۴	بَشَّرَ سَقَمَ الْهَلَالِ بِالْعِيدِ ^۴	بشّر سقم الهلال بالعيد

پی نوشت جدول:

۱. همچنین در پاورقی ۴ از همین صفحه در بیت اول به جای «شک» «سک» آمده است و «م» زاندى در بیت دوم هست.
۲. همچنین در مصراع دوم بیت بعد از بیت مزبور «رحلی» به غلط «دحلی» چاپ شده است.
۳. همچنین در پ ۲ همان صفحه به جای «تمزوا»، «تمزوا» چاپ شده است.
۴. همچنین در بیت پس از بیت مذکور به جای «فا»، «ماه» چاپ شده است.

۲. کاستی‌های بخش ترجمه

- فلولا نبا دهر و أنکر صاحب / و سَلَّطَ أَعْدَاءُ وَ غَابَ نَصِيرُ

تكون عن الاهواز دارى بنجوة / ولكن مقادير جرت و أمور. (۶۷، پ ۴)

ترجمه مترجمان

ای کاش وقتی که دهر نامراد می شد و دوست نفی می شد
و دشمن سلطه می یافت و یار ناپیدا می شد
خانه‌ام به دور از اهواز باشد
ولیکن مقدرات و امورات جاری است.

ترجمه پیشنهادی

ای کاش در آن وقت که روزگار از ما دوری کرد، و رفیق هم عهد و پیمان
دوستی را انکار نمود، و دشمنان بر من مسلط شدند، و یاران هم از
نظر غایب گشتند، (ای کاش) در آن هنگام اهواز را ترک می کردم و در
گوشه ای دوردست منزل می گرفتم. اما افسوس که برای من موانعی پدید
آمد و حوادثی (به من روی آورد که موفق نشدم).^۲

- سَأَلَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا / أَنْصَارُهُ، بِوَجْهِهِ كَالْدَّانِيرِ (ص)
(۹۶). مترجمان بیت را غلط ترجمه کرده اند: «بر او سرازیر شد کوره راه‌ها
وقتی که یارانش را به صورت‌هایی مثل دینا [سکه طلا] صدا زد.

۲. ترجمه ترجمان البلاغه، ص ۹۱.

۲۲۸	شَقَائِقُ يَحْمِلُنَ النَّدَى فَكَانَهُ / دُمُوعُ التَّصَابِي فِي خُدُودِ الْخَرَائِدِ	شقائق یحملن الندی فكانه / دموع التصابی في خُدود الخرائد
۲۲۹	عَلَى بَابِ قَتْسَرِينَ وَاللَّيْلِ لَا طُخْ / جَوَانِبِهِ مِنْ ظُلْمَةٍ بِمَدَادِ	على باب قتسرین و اللیل لا طخ / جوانبه من ظلمة بمداد
۲۳۰	وَالصُّبْحُ فِي طُرَّةٍ لَيْلٍ مُسْفِرٍ / كَانَهُ غَزَّةٌ مَهْرٍ أَشَقَرِ	والصبح في طرة لیل مسفر كانه غزة مهر اشقر
۲۳۴	حَال	هال
۲۳۵	.. وَاقْتِضَاباً ... اللَّغَةِ	.. واقتضاباً .. اللغة
۲۴۱	الآن أَخَذَ الْقَوْسَ بَارِيهَا	الآن أخذ القوس بارها
۲۴۳	أَلَا يَا رِيَاضَ الْحَزْنِ مِنْ أَبْرِقِ الْحَمَى / نَبِيئُكَ مَسْرُوقٍ وَ وَصَفْكَ مُنْتَحِلٍ	ألا يا رياض الحزن من أبرق الحمى / نبئك مسروق و وصفك منتحل
۲۴۴	شَرِيْن / تَرَقَّى	شرین / ترمی
۲۴۷	وَلَمْ أَرْقُبْ لِي مَنْ مَشَى الْبَدْرُ نَحْوَهُ / وَلَا رَجُلًا قَامَتْ تُعَانِقُهُ الْأَسْدُ	ولم أر قبلي من مشى البدر نحوه / ولا رجلاً قامت تعانقه الأسد
۲۵۵	إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرْوءَةَ وَ التَّدَى	إن السماخة و المروءة و التدى
۲۶۰	وَكَانَ الْمُطْلُ فِي بَدءٍ وَعَوْدٍ / دُخَانًا لِلصَّنِيعَةِ وَهِيَ نَارٌ	وكان المطل في بدء وعود دخاناً للصنعة و هي نار
۲۹۱	يَدٌ	یدون
۳۰۴	عَرَفَتْ / لَمَّا	عرفت / لما
۳۰۵	رَقَدَ	قد
۳۰۸	أَصْبَحَتْ	صبحت
۳۴۸	الصَّوَارِمِ	الصنارم
۳۵۰	نَقْرِيهِمْ لِهَذِمَيَّاتٍ نَقْدُ بِهِ	نقريهم لهذميّات نقد به
۳۵۴	وَالرَّجَحِ الْأَحْسَابِ وَالْأَحْلَامِ	و الرّجح الأحساب و الأحلام
۳۵۹	عَرِيسَةَ	عریسه
۳۶۲	قَاتَلَهُ	قاتله
۳۷۰	أَسَدٌ دُمُ الْأَسَدِ الْهَزِيرِ خِضَابُهُ / مَوْتُ فَرِيضِ الْمَوْتِ مِنْهُ تُرْعَدُ	اسد دم الأسد الهزير خضابه / موت فريض الموت منه ترعد
۳۷۰	وَبَحْرٌ عَدَانِي فَيْضُهُ وَهُوَ مُفْعَمٌ	و بحر عدائي فيضه وهو مفعم
۳۸۵	الْأَلْفَاظُ الْمُسْتَعْمَلَةُ	الالفاظ المستعمل

ترجمه پیشنهادی

«هنگامی که یاران خود را برای کمک فرامی خواند سیل قبیله اش با چهره‌هایی (گلگون از وجد و شوق) همچون سکه‌های طلا به جانب او سرازیر شدند».^۳

- كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرِّ حِينَ تُشِيدُهُ / صَلِيلٌ زُيُوفٍ يُنْتَقِدَنَ بَعْبَقَرًا. (۱۸۰، پ ۳)

ترجمه مترجمان

صدای به هم خوردن سنگ آتش زنه که گویی شتری شتابان آنها را به این سو و آن سو پرتاب می‌کند، مانند صدای تمییز سکه‌های قلب از سکه‌های حقیقی است.

دو غلط فاحش در این ترجمه هست: یکی جمله نابجا و بی‌ربط «گویی شتری شتابان آنها را به این سو و آن سو پرتاب می‌کند»! که گویا از «تَشِيدُهُ» (که به معنای دور و جدا کردن است) «پراکنده کردن» استنباط! کرده‌اند. دوم اینکه «عبقرا» را که نامی شهری است چنان نادرست ترجمه کرده‌اند. در فرهنگ‌های عربی همین بیت شاهد مثالی است برای «عبقرا» که نام شهری دانسته شده است.^۴

- كَأَنَّ عُيُونَ التَّرْجَسِ الْعَصَى حَوْلَهَا / مَدَاهِنُ دُرٍّ حَشُوهُنَّ عَقِيْقُ. (۱۸۱، پ ۲)

مترجمان «مداهن» (=روغن دان) را به «عطر دان» ترجمه کرده‌اند و «الغص» (=ترو تازه و شاداب) را در ترجمه لحاظ نکرده‌اند.

- بَلَّغْنِي أَنْكَ تَقَدَّمَ إِبْجَالًا وَتَأَخَّرَ أَخْرًا. (۲۲۶)

مترجمان فعل این دو جمله را که مضارع است، سهواً «امر» دانسته‌اند و چنین ترجمه کرده‌اند: ... یک پا را پیش و یک پا را پس بگذار.

- شَقَائِقُ يَحْمِلْنَ النَّدَى فَكَأَنَّهُ / دُمُوعُ التَّصَابِي فِي حُدُودِ الْخَرَائِدِ. (۲۲۸، پ ۱)

مترجمان مصراع دوم را چنین ترجمه کرده‌اند: گویی اشکان اشتیاق در چشمان دختران زیباست؛ یعنی به جای «بر گونه‌ها» به غلط «در چشمان» ترجمه کرده‌اند.

- أَلَا يَا رِيَّاضَ الْحَزْنِ مِنْ أَبْرِقِ الْحِمَى / نَيْسِيْمُكَ مَسْرُوقٌ وَوَصْفُكَ مُنْتَحَلٌ. (۲۴۳)

ترجمه مترجمان

آه، تو، باغ‌های خاک‌های ناهموار تپه‌ها، «نسیم تورا ربوده‌اند و خصائل تو ذاتی نیستند». در حالی که شاعر گفته است: ... نسیم تو دزدی و وصف آوازه‌ات دروغین است.

- وَإِذَا أَرَدْتُ تَصَابِيًّا مَجْلِسَ / فَالْشَّيْبُ يَضْحَكُ بِي مَعَ الْإِحْبَابِ. (۲۴۵، پ ۱)

پس از «تصابیا» حرف «فی» از قلم افتاده است. همچنین مترجمان بیت را این چنین ترجمه کرده‌اند: هرگاه بخواهم به دختر جوانی نزدیک شوم، همچون شخص جوانی که چنین می‌کند، «موی سپیدم به من و او که دوستش دارم می‌خندد»، در حالی که پاره پایانی ترجمه به تقریب چنین باید: پیری و (یا: با) دوستان بر من می‌خندند.

- وَكَانَ الْمَطْلُ فِي بَدءِ وَعْدٍ / دُخَانًا لِلصَّنْبِيعَةِ وَهِيَ نَارُ (۲۶۰)

۳. همان، ص ۷۸.

۴. لسان العرب، ج ۴، ص ۵۳۴ و معجم البلدان، ج ۴، ص ۷۹. آگاهی از غلم بودن لغت «عبقرا» در آن بیت موجب شده است که مترجم کتاب اسرار البلاغه نیز بیت را نادرست ترجمه کند. رک به: ترجمة اسرار البلاغة، ص ۹۶.

مترجمان مصراع دوم را چنین گزاردند: تأخیر در دادن [پس از وعده دادن] دود است [در رابطه با] مزه که خود، آتش است. ترجمه درست بیت چنین است: تأخیر در ... دود آتش کار نیک است.

...إلى مَلِكٍ أَظْلَفُهُ لَمْ تَشَقِّقْ (۳۰۵، پ ۲)

در این مصراع «شُم‌ها» ترجمه شده است که البته بهتر است به «ناخن‌ها» ترجمه شود. همچنین در پ ۳ از همان صفحه «الظَّلا»، «اطلا» چاپ شده است.

- وَ شَيَّبَ أَيَّامُ الْفِرَاقِ مَفَارِقِي / وَأَنْشَرْنَ نَفْسِي فَوْقَ حَيْثُ تَكُونُ (۳۴۷، پ ۲)

مترجمان مصراع دوم را چنین ترجمه کرده‌اند: ... و روح مرا به کوی رسید دوست رانده است. معنای محصل مصراع این است: «جانم به لب رسید».

-إِنِّي وَتَزِيِينِي بَمَدْحِي مَعْشَرًا (۳۶۷، پ ۱)

ترجمه مترجمان

من با (و) شعرم معشرا می ستایم. بهتر است که چنین ترجمه شود: «من و اینکه گروهی را با ستایش خود می آریم».^۵

۳. اغلاط بخش «کتاب نامه»

صفحه	ضبط درست	ضبط کتاب
۴۸۲	التوحيدى	التوحيد
۴۸۲	قضایاه و ظواهره	قضایا و ظواهره
۴۸۳	حديث الأربعاء	حديث الاربعة
۴۸۳	أحوال	احوا
۴۸۴	طبقات النحويين و اللغويين	طبقات النحويون و اللغويون
۴۸۵	مِنْ شِعْرِهِ	من الشعره
۴۸۵	غريب	عُريب

منابع

- ابن منظور افریقی؛ لسان العرب؛ الطبعة الثالثة؛ ۱۵ ج، بیروت: دار الضادر، ۱۴۱۴.
- جلیل تجلیل؛ ترجمه اسرار البلاغة جرجانی؛ چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- حَمَوِي، ياقوت؛ مُعْجَمُ الْبُلْدَان؛ ۷ ج، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵.
- رادمنش، سید محمد؛ ترجمه دلائل الإعجاز؛ چاپ اول، انتشارات شاهنامه پژوهی، ۱۳۸۴.

۵. ترجمه اسرار البلاغة، ص ۱۲۰.

نگرشی بر نگارش های کلامی (۵)

واجب الاعتقاد علی جمیع العباد

حمید عطائی نظری

استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

چکیده:

رساله کوتاه واجب الاعتقاد علی جمیع العباد در زمره آن دسته از آثار علامه حلی قرار دارد که در آنها بطور عمده، اصل دیدگاههای اعتقادی امامیه (در بخش کلامی آن) به همراه مهمترین دلیل برای اثبات هر یک از دعاوی مجال طرح یافته، و دیگر به ادله و اقوال مختلف در هر مبحث پرداخته نشده است. نویسنده، نوشتار حاضر را با هدف معرفی این اثر به رشته تحریر درآورده است. وی در راستای این هدف، نخست، انتساب رساله مذکور به علامه حلی، تاریخ نگارش، ساختار و نسخه های آن را مورد مذاقه قرار داده است. در ادامه، ترجمه ای از این رساله را در بوته نقد و بررسی قرار داده و مهم ترین شروح و نیز حواشی آن را بر می شمرد. در نهایت، با ارزیابی با بیان چاپ های رساله و ارزیابی و یادآوری کاستی های دو چاپ از آن به تصحیح شیخ محمد رضا انصاری قم، نوشتار را به پایان می رساند.

کلیدواژه:

واجب الاعتقاد علی جمیع العباد، آثار علامه حلی، اعتقادنامه، باورهای شیعه، آثار کلامی، دیدگاه های اعتقادی امامیه.

نگاشته های کلامی علامه حلی (ت ۶۴۸ - م ۷۲۶ ه.ق)، چنانکه در مقاله پیشین از این سلسله مقالات نیز اشاره کردیم، از حیث هدف نگارش، حجم و سطح طرح مباحث و نوع مخاطبان گوناگون است. رساله کوتاه واجب الاعتقاد علی جمیع العباد در زمره آن دسته از آثار علامه حلی قرار دارد که در آنها بطور عمده، اصل دیدگاههای اعتقادی امامیه (در بخش کلامی آن) به همراه مهمترین دلیل برای اثبات هر یک از دعاوی مجال طرح یافته، و دیگر به ادله و اقوال مختلف در هر مبحث پرداخته نشده است. هدف علامه از نگارش این نوع اعتقادنامه ها، بیان چکیده باورهای شیعه برای عموم شیعیان بوده است و به همین سبب، از طرح مباحث فنی دانش کلام بطور کامل خودداری کرده است. سید مهنّا بن سنان در ضمن استفتاءات خود از علامه این پرسش را مطرح می کند که: اگر مکلفی رساله واجب الاعتقاد علی جمیع العباد را بخواند و معانی آن را دریابد، آیا با این کار، معرفتی که در مسائل اعتقادی بر او واجب است فراگیرد و کسب کرده است و به سبب آن، در دنیا و آخرت از نجات یافته گان و رستگاران خواهد بود یا نه؟ علامه در پاسخ تصریح می کند که اگر کسی این رساله را بخواند و به مضمون آن اعتقاد ورزد همین مقدار برای ادای تکلیفی که در حوزه اعتقادات بر او واجب است، کفایت می کند:

«ما یقول سیدنا فی المختصر الذی صنفه مولانا و سماه «واجب الاعتقاد علی جمیع العباد» إذا حفظ المكلف و عرف معانیه هل یكون بذلك عارفا لما یجب علیه معرفته ناجیا بذلك فی دنیاہ و آخرتہ، و كذلك «تلقین أولاد المؤمنین» للشیخ الكراچکی هل یكون كذلك، و أي المختصر أنفع لأولادنا و نساؤنا. أفدنا أفادك الله من فوائده.

الجواب: نعم یكفی فی القیام بالتکلیف المطلوب شرعا معرفة واجب الاعتقاد و اعتقاده، و أما مختصر شیخنا الكراچکی المسمى بتلقین أولاد المؤمنین فلم یتفق لی الوقوف علیه.^۱

نام رساله که واجب الاعتقاد علی جمیع العباد است هم، خود، نشانگران است که معرفت و اعتقاد به مضمون این رساله بر همه مکلفان واجب است و گزاره های مطرح در آن، کمترین حد از اعتقاداتی است که یک شیعه در زمینه شناخت خداوند و صفات و افعال او و همچنین احکام شرعی فقهی باید بدان واقف و معتقد باشد. از آنجا که قصد علامه در نگارش این رساله صرفاً بیان واجبات اعتقادی و عملی بوده است، از بیان مستحبات و دیگر امور غیر واجب پرهیز کرده است.

۱. حلی، حسن بن یوسف، أجوبة المسائل المهنائية، تصحیح: محی الدین الممقانی، مطبعة الخیام، قم، ۱۴۰۱ ه.ق، ص ۱۲۵.

ابراهیم بن علی بن عبد العالی میسی (م ۹۷۹ ه.ق)، که شرحی بر واجب الاعتقاد با عنوان تحصیل الشّداد نگاشته است، در مقدمه شرحش، در باب ارزش و اهمیت این رساله خاطر نشان کرده است که واجب الاعتقاد در میان نگاشته‌های مختصر همسان خود، از حیث سودمندی، نافع‌ترین، و از جهت شیوه نگارش، بهترین نگاشته است؛ زیرا در آن، تمام آنچه که انسان در زمینه مسائل اعتقادی و احکام شرعی باید فراگیرد، گردآمده است. به علاوه، از این ویژگی برخوردار است که تمام مسائل فقهی ذکر شده در آن - جز «تسلیم / سلام نماز» - مورد اجماع و اتفاق نظر فقهای امامیه است و از بیان واجبات فراتر نرفته است. افزون بر این، علامه در تحریر مطالب، نه راه دراز گوئی مُمل پیشه کرده و نه طریق اختصار مخّل:

«فإنّه أعمّ المختصرات نفعاً وأحسنها وضعاً؛ لأنّه رحمه الله جمع فيه بين ما تجب معرفته من المسائل الاصولية وبين ما كلف به الانسان من الأحكام الشرعية وله من الخاصية أنّ جميع ما فيه عدا التسليم من المسائل الفقهية مُجمّع عليه بين الفقهاء الامامية ولم يتعدّ فيه عن الواجبات إلى ذكر شيء من المندوبات ولم يتجاوز في ذلك إلى تطويل مُملٍ ولا تقصيرٍ مخّلٍ».

با این وصف، نظریه اختصار بسیار رساله واجب الاعتقاد در طرح مسائل اعتقادی و کلامی، بطور طبیعی این نگاشته نمی‌تواند مرجع مهمّی برای تحقیق در باب مسائل اعتقادی یا شناخت دیدگاههای کلامی علامه حلّی به حساب آید. از همین روست که در دیگر آثار کلامی، ارجاع چندانی به این کتاب نشده است.

۱. انتساب رساله واجب الاعتقاد به علامه حلّی

در انتساب رساله واجب الاعتقاد به علامه حلّی تردیدی نیست؛ زیرا او در خلاصه الأقوال - دست کم بر اساس برخی از نسخ آن^۲ - از این رساله، در زمره تألیفات خودش یاد کرده است.^۳ علامه در اجازه‌ای که برای مُهنّا بن سنان صادر کرده است^۴ از این اعتقادی هیچ نام نبرده است^۵، ولی چنانکه پیشتر بیان شد، نام رساله واجب الاعتقاد در ضمن پرسش و پاسخهای مطرح در این کتاب برده شده است و علامه انتساب آن را به خود تأیید کرده است.^۶

بر اساس برخی منابع، فرزند علامه، جناب فخر المحققین (م ۷۷۱ ه.ق) نیز رساله‌ای زیر عنوان «واجب الاعتقاد» معروف به «واجب الاعتقاد کبیر» نگاشته بوده است.^۷ جلال الدین محمد بن مولانا شمس الدین محمد استرآبادی اثری با نام شرح واجب الاعتقاد دارد که میرزا عبدالله اصفهانی احتمال داده این اثر، شرحی بر رساله «واجب الاعتقاد کبیر» - که به گمان وی ظاهراً همان الرسالة الفخریة فی فخر المحققین است - باشد که در بعضی مصادر به فخر المحققین نسبت داده شده است. میرزا عبدالله که به ظاهر، شرح استرآبادی را دیده بوده است خاطر نشان کرده که وی در آغاز شرحش تصریح نموده متن واجب الاعتقاد که شرح می‌کند، تألیف فخر المحققین است.^۸ بر این اساس، گاه در پاره‌ای مأخذ، رساله واجب الاعتقاد

در انتساب رساله واجب الاعتقاد به علامه حلّی تردیدی نیست؛ زیرا او در خلاصه الأقوال - دست کم بر اساس برخی از نسخ آن - از این رساله، در زمره تألیفات خودش یاد کرده است. علامه در اجازه‌ای که برای مُهنّا بن سنان صادر کرده است از این اعتقادی هیچ نام نبرده است، ولی چنانکه پیشتر بیان شد، نام رساله واجب الاعتقاد در ضمن پرسش و پاسخهای مطرح در این کتاب برده شده است و علامه انتساب آن را به خود تأیید کرده است.

۲. خانم زابینه اشمیتکه در کتاب الهیات علامه حلّی (Schmidke, Sabine. *The Theology of al-'Allama al-Hilli* (d. 726/1325). Berlin: Klaus Schwarz, 1991)، ص ۵۳ خاطر نشان کرده‌اند که نام این رساله، در برخی از نسخه‌های خلاصه الأقوال نیامده است و ظاهراً بعدها به بعضی از نسخه‌های این اثر اضافه شده است. (نیز نگرید به ترجمه فارسی این اثر: اشمیتکه، اندیشه‌های کلامی علامه حلّی، ترجمه احمد نمایی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸ ش، ص ۶۰). متأسفانه چون تصحیح منقّحی از خلاصه الأقوال در دسترس نداریم، دوری در این خصوص اکنون امکان پذیر نیست.

۳. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: جواد قتیومی، مؤسسة النشر الفقهی، قم، ۱۴۱۷ ه.ق، ص ۱۱۳. ۴. نگرید: همو، أجوبة المسائل المهنية، صص ۱۵۵، ۱۵۶. نیز نگرید همین اجازه را در مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۱۰۴، ص ۱۴۸.

۵. چنانکه خانم اشمیتکه احتمال داده‌اند، علامه در این اجازه خود تنها به آثاری اشاره کرده است که مناسب تدریس بوده و از این رو نامی از کتابهای جدلی یا رساله‌های کم اهمیت به میان نیآورده است (نگرید: اشمیتکه، اندیشه‌های کلامی علامه حلّی، ص ۵۲). بنابراین طبیعی است که علامه در اجازه یادشده، از ذکر رساله کم حجمی همچون واجب الاعتقاد چشم پوشی کرده باشد.

۶. حلّی، حسن بن یوسف، أجوبة المسائل المهنية، ص ۱۲۵.

۷. نگرید: تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۲۵، ص ۵.

۸. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۵، صص ۷۸ - ۷۹؛ همو، تعلیقة أمل الأمل، تدوین و تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله

را استوار کرده باشد؛ از این رو، پیش از آشنایی با احکام شرعی، باید اعتقادنامه‌ای هر چند مختصر، در اختیار او نهاد تا با باورهای شیعی آشنا گردد. از این دست نگارش‌ها، نمونه‌هایی را می‌توان نام برد که از آن جمله است:

۱) کتاب الهدایة تألیف شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ.ق)^{۱۲}، که چهار باب نخست کتاب، حاوی مباحث عقیدتی فشرده درباره توحید و عدل، بُتوت، امامت و معرفت ائمه اثنی عشر است، و در ادامه، ابواب فقهی بطور نسبتاً مبسوط مطرح شده است.

۲) کتاب المُقْنَعَة نوشته شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ.ق)^{۱۳}، که در پنج باب نخست این کتاب، چکیده‌ای از معتقدات شیعی در باب خداوند و صفات او، پیامبران، امامت، ولایت اولیاء خدا و معاد بیان شده است و پس از آن، به تفصیل، مسائل شرعی تبیین گردیده است.

۳) رساله جُمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ تألیف شریف مرتضی (م ۴۳۶ هـ.ق)^{۱۴}، که در چهار باب اول این رساله، واجبات علمی و اعتقادی در خصوص توحید، عدل، بُتوت و امامت مجال طرح یافته و در پی آن، واجبات فقهی و عملی ذکر شده است.

۴) الاقتصاد فیما یجب علی العباد از شیخ الطائفة ابو جعفر طوسی (م ۴۶۰ هـ.ق)^{۱۵}، که کتابیست نسبتاً مبسوط در شش بخش. در این کتاب، مسائل اعتقادی، بسیار درازدامن تراز مسائل فقهی مطرح شده است بطوری که پنج قسم نخست آن به طرح مباحث اعتقادی، و بخش ششم آن به بیان احکام شرعی اختصاص یافته است.

۵) الکافی فی التکلیف (الفقه) نگاشته تقی الدین ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ هـ.ق)^{۱۶}، که در سه بخش تکلیف عقلی، تکلیف سمعی و مستحق بالتکلیف به نگارش درآمده است. حلبی در بخش تکلیف عقلی، که مختصرتر از بخش تکلیف سمعی است، به تقریر موضوعات عقیدتی در دو فصل توحید و عدل (که شامل بُتوت و امامت هم می‌شود) پرداخته است. پس از آن، حلبی در قسمت تکلیف سمعی یک دوره احکام شرعی عملی را بازگو کرده است و در نهایت، مبحث معاد و جزای آخری را زیر عنوان «المستحق بالتکلیف و احکامه» مطرح نموده است.

علامه را در قیاس با واجب الاعتقاد الکبیر فخر المحققین، با وصف «صغیر» توصیف کرده‌اند.^۹

۲. تاریخ نگارش

با توجه به تصرفات و افزایش‌هایی که در نسخه‌های کتاب خلاصه الأفتوال در خصوص ذکر عناوین آثار - از سوی خود علامه یا دیگران - صورت گرفته است^{۱۰} نمی‌توان به استناد اینکه نام رساله واجب الاعتقاد در این کتاب برده شده است، نتیجه گرفت که رساله واجب الاعتقاد پیش از سال ۶۹۳ هـ.ق (یعنی همان سالی که علامه، فهرست آثار خودش را در خلاصه الأفتوال درج کرده است)^{۱۱} نوشته شده است. از ارجاعات بینامتنی علامه هم برای تعیین تاریخ دقیق نگارش واجب الاعتقاد چندان کمک خاصی نمی‌توان گرفت؛ زیرا از این رساله - تا آنجا که اکنون می‌دانیم - فقط یکبار در أجوبة المسائل المهنائية یاد شده است، و براین اساس فقط می‌توان فهمید که واجب الاعتقاد پیش از تاریخ تدوین أجوبة المسائل المهنائية در حدود سال ۷۲۰ هـ.ق نوشته شده بوده است.

۳. ساختار

رساله واجب الاعتقاد در دو بخش تدوین شده است: بخش نخست آن یک اعتقادنامه امامی مختصر در چند صفحه است که گزیده‌ای از باورهای شیعی از توحید تا عدل و بُتوت و امامت (عجیب است که از اعتقاد به اصل معاد در هیچ جای رساله سخن به میان نیامده است) در آن بیان شده است، و بخش دوم آن مشتمل است بر ذکر احکام فقهی واجب بر طبق مسلک امامیه. بنابراین واجب الاعتقاد یک ساختار دو بخشی کلامی - فقهی دارد که این ساختار، پیشینه‌ای بلند در تاریخ نگاشته‌های کلامی امامیه داشته است. در واقع، بررسی مکتوبات فقهی - کلامی بازمانده از قرن چهارم و پنجم هجری قمری به بعد نشان می‌دهد که نگارش آثاری در دو قسمت اعتقادات (فقه اکبر) و احکام (فقه اصغر) که بطور خلاصه - و البته در مواردی، به نحو مبسوط - اصول اعتقادی و احکام اصلی و اساسی فقهی را دربر داشته باشد و تکلیف مؤمنان را در دو عرصه باورها و کردارها (یا همان احکام عملی) روشن نماید، همواره مورد عنایت و اهتمام متکلمان فقیه امامی بوده است. در این سبک از نوشته‌ها گاه بخش فقهی، بسیار مبسوط‌تر از بخش کلامی به نگارش درآمده است، ولی به هر روی، بخش کلامی و اعتقادی، هر چند مختصر، به عنوان مقدمه این رساله‌ها در نظر گرفته شده است. دلیل این امر البته واضح است: از نگاه فقیهان متکلم، مکلف پیش از آنکه به انجام اعمال عبادی بپردازد باید اعتقاداتش

۹. العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ص ۲۶۳.

۱۰. نگرید: همو، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، منشورات

مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۸۰.

۱۱. در این خصوص نگرید به: اشمنتکه، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، صص ۵۲، ۵۱.

۱۲. نگرید به: حلی، حسن بن یوسف، خلاصه الأفتوال فی معرفة الرجال، ص ۱۱۰.

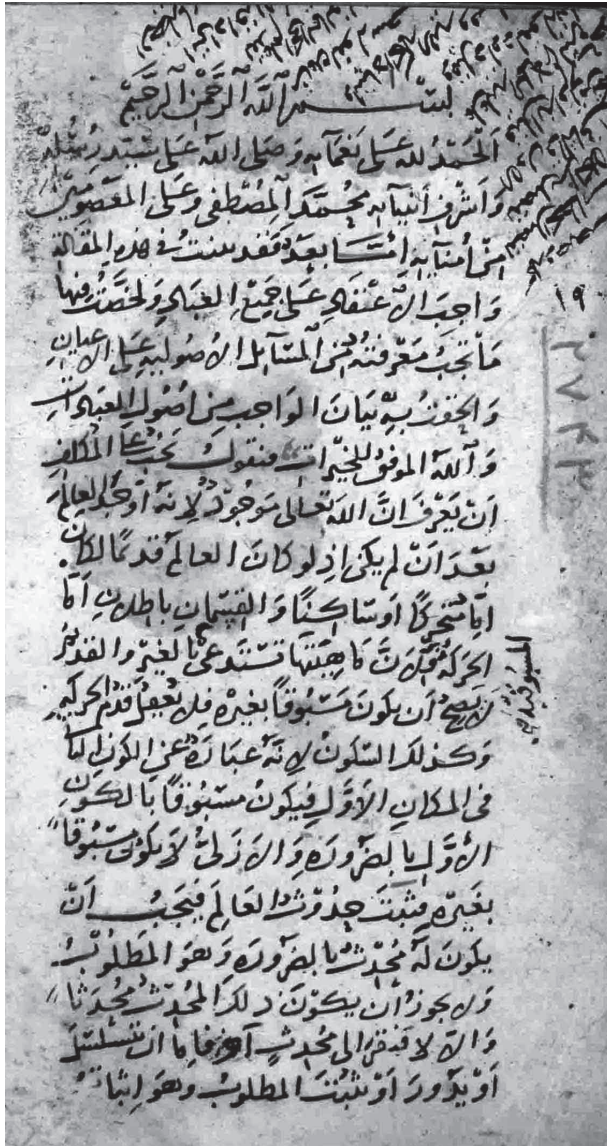
۱۲. نگرید: ابن بابویه قمی، محمد بن علی، الهدایة، مؤسسة الإمام الهادی علیه السلام، الطبعة الثانية، ۱۳۸۴ ش، قم.

۱۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المُقْنَعَة، مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۷ ق، قم.

۱۴. شریف مرتضی، جُمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، اعداد: السید مهدی رجانی، المجموعة الثالثة، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق، قم.

۱۵. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یجب علی العباد، تحقیق: سید محمد کاظم موسوی، دلیل ما، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق، قم.

۱۶. حلبی، تقی بن نجم، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش، قم.



و از این حیث، اهمیت‌ی دوچندان دارد. شایسته است در ویراست جدید رساله، حرکت‌گذاری‌های این نسخه مورد توجه قرار گیرد و بطور کامل در طبع آن رعایت شود.

ب) نسخه شماره ۴۹۵۳/۱۱ که مجموعه‌ایست پراچ، حاوی رساله‌هایی ارجمند اغلب از علامه حلی و فخرالمحققین که برخی از آنها به خط سید خیدر آملی کتابت شده و در انتهای برخی از آنها إنهاء و اجازات فخرالمحققین به خط هم‌آمده است (نک: تصویر شماره ۲).^{۱۱} رساله‌های این مجموعه خطی در قرن هشتم هجری قمری کتابت شده است ولی نام کاتب و تاریخ کتابت رساله واجب الاعتقاد در ترقیمه (انجامه) آن قید نشده است.

۲۱. درباره اجازات فخرالمحققین در این نسخه رجوع کنید به مقاله آقای دکتر حسن انصاری با عنوان «یک دانشمند شیعی در عصر شاه شیخ ابواسحاق اینجو» منتشر شده در سایت کاتبان به نشانی: <http://ansari.kateban.com/post/2015>

۶) اشاره السبق إلى معرفة الحق نوشته ابن ابی المجد حلبی (م قرن ششم)^{۱۷}، که در دو قسمت تکلیف عقلی و تکلیف شرعی تدوین یافته است. در نیمه نخست این کتاب مختصر، ارکان اعتقادی چهارگانه (توحید، عدل [شامل معاد]، نبوت و امامت) تشریح شده است و در نیمه دوم آن، دوره‌ای کامل ولی مجمل از احکام فقهی طرح گردیده است.

موارد پیشگفته نشان می‌دهد که یکی از سبک‌های نگارشی مشهور در میان دانشوران امامی در زمینه مسائل اعتقادی، نگاشته‌های دو بخشی کلامی - فقهی بوده است. گذشته از موارد یادشده، نمونه‌های متعدد دیگری را هم می‌توان برای این سبک تألیفات ذکر کرد. اگر چه مطالب کلامی مطرح در این سبک نوشته‌ها بطور معمول، مختصر است و صرفاً به منظور آشنایی مکلفان با باورهای شیعی به رشته تحریر درآمده است و از همین رو، چندان آمیخته با مباحث عمیق و فرعی کلامی نیست، رجوع به آنها در تحقیقات و پژوهش‌های کلامی ضروری و اغلب، سودمند است. دست کم، گزاره‌های طرح شده در این اعتقادنامه‌ها بیانگر ضروریات اعتقادی از منظر نویسندگان آنهاست و از همین حیث، در مطالعه تاریخ تطوّر اندیشه‌ها و باورهای کلامی شایان اعتنا هستند.

۴. نسخه‌ها

از رساله واجب الاعتقاد علی جمیع العباد نسخه‌های متعددی برجامانده است.^{۱۸} تنها در فهرست فنخا ۵۲ نسخه از این اثر معرفی شده است.^{۱۹}

دو نسخه کهن از واجب الاعتقاد در کتابخانه مجلس شورای اسلامی وجود دارد که هر دو حائز اهمیت است و مع الأسف تاکنون در تصحیح این رساله مورد استفاده قرار نگرفته است:

الف) نسخه شماره ۸۸۹۲/۲ که در ضمن مجموعه‌ای است ارزشمند به خط جمال الدین احمد بن محمد بن حدّاد حلی^{۲۰} از شاگردان علامه حلی (نک: تصویر شماره ۱). در پایان رساله واجب الاعتقاد تاریخی ذکر نشده است؛ اما با توجه به تاریخ کتابت رساله بعدی این مجموعه، یعنی رساله فی معرفة واجب الصلاة و صفته از علامه حلی که به دست همان کاتب در ذی القعدة سال ۷۴۶ هجری قمری استنساخ شده است، می‌توان دریافت که زمان کتابت رساله واجب الاعتقاد احتمالاً اندکی پیشتر از این تاریخ بوده است. متن رساله واجب الاعتقاد در این نسخه کاملاً مشکول و حرکت‌گذاری شده است

۱۷. حلبی، ابوالحسن علی بن حسن، اشاره السبق، تحقیق: ابراهیم بهادری، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ ق. قم.

۱۸. نگرید: الطباطبائی، السید عبد العزیز، مکتبه العلامة الحلی، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۲۱۸.

۱۹. درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۳ ه.ش، ج ۳۴، صص ۶۰ - ۶۳.

۲۰. در باب او نگاه کنید به: آقا بزرگ طهرانی، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۳۰ ه.ق، بیروت، ج ۵، ص ۱۱.

۵. ترجمه رساله

آقای دکتر عبدالحسین طالعی در کتاب فقیه حله، ترجمه فارسی گزیده‌ای از رساله واجب الاعتقاد را فراهم آورده‌اند.^{۲۲} برگردان ایشان، به هیچ روی ترجمه‌ای دقیق از رساله نیست؛ زیرا گذشته از آنکه مبتنی بر چاپ مغلوط آقای شیخ محمد رضا انصاری از اثر است، به ابتکار خود هر جای رساله را هم که صلاح دیده‌اند حذف کرده یا به دلخواه خویش ترجمه کرده‌اند! آیا یک رساله دوسه صفحه‌ای باز نیاز به تلخیص دارد؟ البته، در اینجا به قول معروف باید گفت: «همه چیزمان به همه چیزمان می‌آید»، این ترجمه نابسامان با آن تصحیح پریشان، همساز و همخوان است! فقط مشکل آنست که نه آن تصحیح و نه این ترجمه، هیچکدام با متن مکتوب علامه حلی به نام واجب الاعتقاد چندان هماهنگ نیست!

در ادامه، نمونه‌هایی از اغلاط این ترجمه را برمی‌رسیم:
(الف) متن رساله، ص ۵۱: «و یجب أن یعتقد أنه تعالی واجب الوجود، لأنه لو كان ممکن الوجود لافتقر إلى مؤثر، فأنما أن یدور، أو یتسلسل، أو ینتهی إلى واجب الوجود، و هو المطلوب.»

ترجمه مترجم، ص ۱۹۳: «باید بدانیم که خدای تعالی مانند آفریدگان نیست، چون در این صورت، در صفت نیازمندی و فقر نیز با آنان اشتراک می‌یافت.»

ترجمه پیشنهادی: «باید باور داشت که خدای تعالی واجب الوجود است، زیرا اگر ممکن الوجود بود هر آینه نیازمند به علت و مؤثری بود، پس یا دور پیش می‌آید یا تسلسل یا [زنجیره ممکنات] به واجب الوجود ختم می‌شود که همان مطلوب است.»

خوانندگان ارجمند خود قضاوت کنند که چه نسبتی میان این ترجمه‌ها و متن عربی برقرار است؟ چرا در برگردان مترجم، عبارت «فأنما أن یدور، أو یتسلسل، أو ینتهی إلى واجب الوجود» ترجمه نشده است؟

(ب) متن رساله، ص ۵۲: «و یجب أن یعتقد أنه تعالی قادر علی کل مقدور، و عالم بکل معلوم، لأن نسبة المقدورات و المعلومات إليه بالتشویة، لأن مقتضى إسناد الأشياء إليه هو الإمكان، و جمیع الأشياء مشتركة فی هذا المعنى، و لیس علمه تعالی ببعض الأشياء أولى من علمه ببعض الآخر، فأنما أن لا یعلم شیئا منها، و قد بینا استحالة، أو یعلم البعض دون البعض، و هو ترجیح من غیر مرجح، أو یعلم الجمیع، و هو المطلوب.»

ترجمه مترجم، ص ۱۹۳: «باید بدانیم که خداوند بر هر امر مقدور، تواناست و نسبت به هر معلوم عالم است، مقدورات و معلومات در برابر او یکسانند، زیرا همه در برابر او نیازمند و فقیرند.»

ترجمه پیشنهادی: «باید باور داشت که خدای تعالی بر هر چه شدنی باشد تواناست و به هر چه دانستنی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نبيه وصلى الله على سدرته واشرف أسائه محمد المصطفى وعلى المصومين من
أئمة الهدى وبعد فقد بينت في هذا المقالة واجب الاعتقاد على وجه العباد وخصت فيها
ما يجب معرفته من المسائل الأصولية على الأعيان والحقق به سان الواجب من أصول العبادات
والله الموفق للظن فنقول: يجب على المتكلم أن يعرف أن الله تعالى موجود لا نه
أوجد العالم بعد أن لم يكن إذ لو كان العالم قديماً لكان أمّا متجكاً أو متجكاً أو القنار باطلان
إما الحركة فلا تهاضها مستدعي المستويّة بالغير والقدم لا يصح أن يكون متبوعاً بالغير
فلا يعقل قدم الحركة وكذلك المستكون لأنه عبارة عن الكون الماني في المكان الأول
مكون متبوعاً بالكون الأول بالضرورة واللازمي لا يكون متبوعاً بغيره فثبت حدوث
العالم فثبت أن يكون له محدث بالضرورة وهو المطلوب ولا يفتقر إلى كون ذلك المحدث
محدثاً ولا لا يفتقر إلى محدث آخر فإنا إن دوراً وسلسل أو ثبت المطلوب وهو إثبات
مؤثر عن محدث والتسلسل والدور باطلان فثبت المطلوب فيجب أن نعتقد
أنه تعالى واجب الوجود لأنه لو كان ممكن الوجود لافتقر إلى مؤثر فأنما أن یدور و
یتسلسل أو ینتهی إلى واجب الوجود وهو المطلوب فيجب أن نعتقد أنه تعالى قدّم
إذ لا يفتقر إلى أن لا يوجد له وجود عليه العدم لم يكن واجب الوجود وقد ثبت أنه واجب الوجود
ووجب أن نعتقد أنه تعالى قادر لأنه لو كان موجباً لنم قدم العالم لا محالة إفتك
المعلول عن علته وقد بينا أن العالم محدث ووجب أن نعتقد أنه تعالى عالم لأنه فعل الأفعال
المحملة المسقنة وكل من كان كذلك كان عالماً بالضرورة ووجب أن نعتقد أنه تعالى حي
لأن معنى الحي هو الذي يصح منه أن يقدر ويعلم وقد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون حياً
بالضرورة ووجب أن نعلم أنه تعالى قاهر على كل مقدور ولا عالم بكل معلوم لأن نسبة المعلوم
إليه بالبره على المنوي لأن مقتضى إسناد الأشياء إليه هو الإمكان وجميع الأشياء مشتركة

تصویر ۲

۲۲. طالعی، عبدالحسین، فقیه حله (مروری بر زندگی و آثار علامه حلی)، انتشارات همشهری، ۱۳۹۲ ش، تهران، صص ۱۹۱ - ۱۹۶.

باشد آگاه است، چون نسبت مقدمات و معلومات به او یکسان است، به این دلیل که آنچه مقتضی ربط و اسناد اشیاء به خداوند است ممکن بودن آنهاست، و تمام اشیاء در این امر [یعنی ممکن بودن] مشترکند، و علم او به برخی اشیاء هیچ برتری نسبت به علم او به اشیاء دیگر ندارد، پس یا باید به هیچ یک از اشیاء علم نداشته باشد، که مُحال بودن این امر را بیان کردیم، یا به بعضی از اشیاء آگاه باشد و از برخی دیگر ناآگاه، که این امر ترجیح بدون مرجح است، یا اینکه از همه اشیاء آگاه باشد که همین مطلوب است».

ملاحظه می‌فرمایید که ترجمه عبارت «لأن مقتضى إسناد الأشياء إليه هو الإمكان، وجميع الأشياء مشتركة في هذا المعنى، وليس علمه تعالى ببعض الأشياء أولى من علمه ببعض الآخر، فإما أن لا يعلم شيئاً منها، وقد يتنازع استحالة، أو يعلم البعض دون البعض، وهو ترجيح من غير مرجح، أو يعلم الجميع، وهو المطلوب» در برگردان مترجم، از قلم افتاده است! شاید هم اینجا دست به گزینش زده‌اند و از میان استدلال به ناگاه چند گزاره را حذف کرده‌اند؟ آیا این گزینش مضرّ و مخلّ به معنای عبارت نیست؟ خواننده نگویند بخت چطور باید ربط میان دو جمله «مقدمات و معلومات در برابر او یکسانند» و «زیرا همه در برابر او نیازمند و فقیرند» را دریابد؟

ج) متن رساله، ص ۵۲: «و يجب أن يعتقد أنه تعالى مرید، لأنه أمر بالطاعة على جميع العباد فيكون مریداً لها، ولأن نسبة الحدود إلى جميع الأوقات بالسوية، فلا بد من مخصص وهو الإرادة».

ترجمه مترجم، ص ۱۹۴: «باید بدانیم که خدای تعالی اراده دارد و بندگان را به طاعت و عبادت امر فرموده است».

ترجمه پیشنهادی: «باید باور داشت که خدای تعالی خواهنده و صاحب اراده است، زیرا او همه بندگان را به فرمانبرداری امر کرده است، پس خواهنده فرمانبری است، و به این دلیل که نسبت پیدائی [اشیاء] به تمام زمانها یکسان است، پس چاره‌ای از آنچه خاص می‌گرداند نیست، و آن، همان اراده است».

در ترجمه این فقره نیز ترجمان از برگردان عبارت «لأن نسبة الحدود إلى جميع الأوقات بالسوية، فلا بد من مخصص وهو الإرادة» سرباز زده است و افزون بر این، معنای تعلیل مستفاد از کلمه «لأنه» را هم در ترجمه خود نیاورده‌اند.

به غیر از موارد پیشگفته، نمونه‌های فراوان دیگری هم در برگردان آقای طالعی دیده می‌شود که ترجمه عبارات، همچون نمونه‌های یادشده، آشفته و معیوب و مغلوط است؛ اما همین اندازه به گمانم میزان و پایه استواری برگردان ایشان را نشان می‌دهد و بیش از این، سخن در این باب نمی‌گوییم.

۶. شروح

بر رساله واجب الاعتقاد شروح چندی نیز نوشته شده است که این امر حاکی از اقبال عالمان شیعی به آن است. در ادامه، مهمترین شروح این رساله را برمی‌شماریم:

۱) الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد از شمس الدین محمد بن صدقه.

بدون شک مشهورترین و مهمترین شرح نگاشته شده بر رساله واجب الاعتقاد، کتاب الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد است. شرح، شامل هر دو بخش کلامی و فقهی رساله می‌شود و در میان شروح واجب الاعتقاد، احتمالاً مبسوط‌ترین آنها نیز به حساب می‌آید. تاریخ تألیف این اثر به نحو دقیق معلوم نیست؛ اما از آنجا که شارح از مائتن، یعنی علامه حلی، با عبارات ترحیمی یاد می‌کند معلوم می‌شود که شرح پس از درگذشت علامه در سال ۷۲۶ هجری قمری نوشته شده است. همچنین نظریه اینکه شارح در مبحث «تسلیم» نماز، از فرزند علامه، جناب فخر المحققین همراه با عبارت دعائی «ادام الله آیامه» نام برده

با توجه به تصرفات و افزایش‌هایی که در نسخه‌های کتاب خلاصه الأقوال در خصوص ذکر عناوین آثار - از سوی خود علامه یا دیگران - صورت گرفته است نمی‌توان به استناد اینکه نام رساله واجب الاعتقاد در این کتاب برده شده است، نتیجه گرفت که رساله واجب الاعتقاد پیش از سال ۶۹۳ ه.ق (یعنی همان سالی که علامه، فهرست آثار خودش را در خلاصه الأقوال درج کرده است) نوشته شده است.

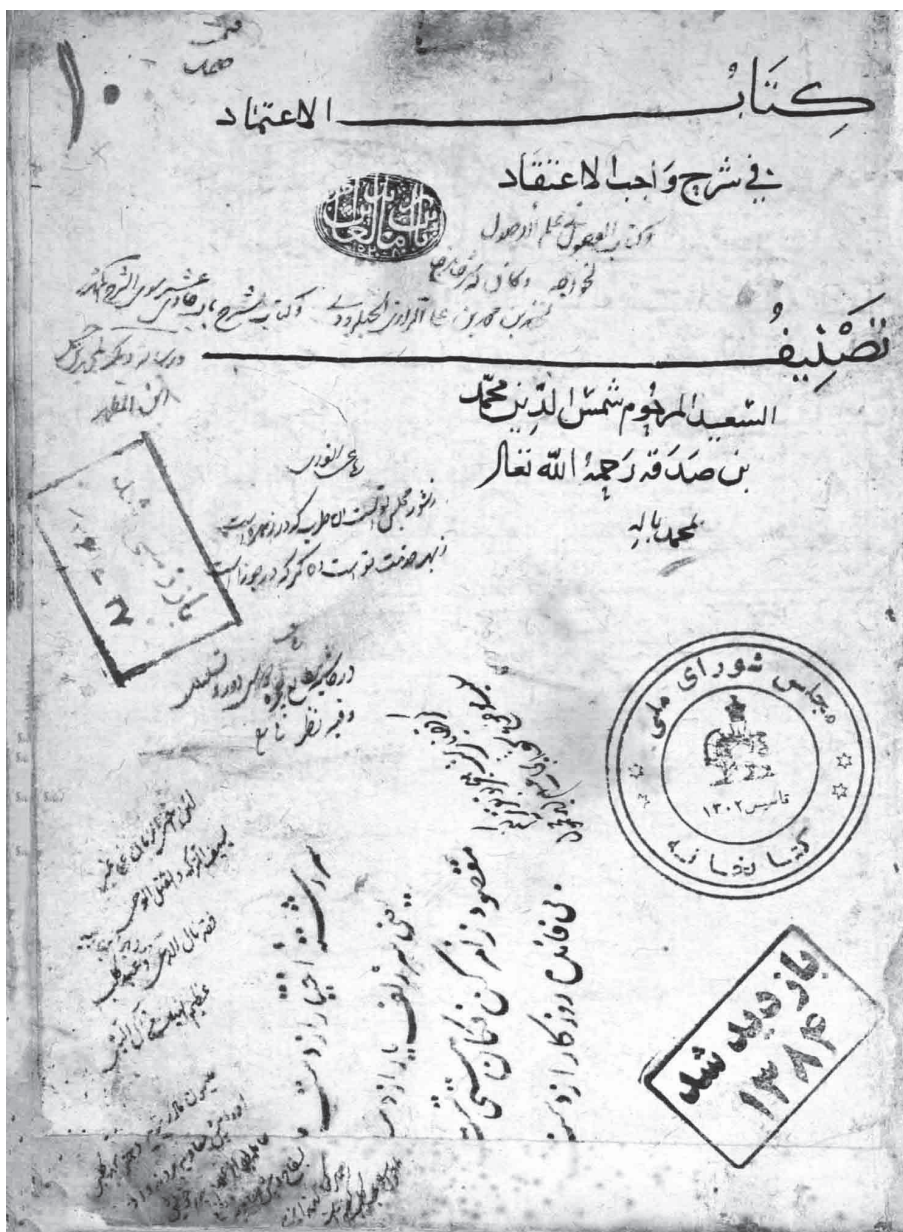
است،^{۲۳} می‌توان فهمید که این اثر در زمان حیات فخرالمحققین، یعنی تا پیش از وفات او در سال ۷۷۱ ه.ق به رشته تحریر درآمده است.

در منابع و کتب تراجم نگارش الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد به فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ ه.ق) نسبت داده شده است و در هر دو چاپ اثر هم، کتاب به نام هم منتشر شده است، در حالی که این شرح، نوشته فاضل مقداد نیست. در واقع چنانکه آقای دکتر انصاری تذکار داده‌اند^{۲۴}، براساس صفحه عنوان نسخه کهن کتاب الاعتماد که به شماره ۱۰۷۰۶ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (نک: تصویر شماره ۳)، این اثر، تألیف شمس الدین محمد بن صدقه حلی شاگرد فخرالمحققین (م ۷۷۱ ه.ق) و نصیرالدین کاشی (م ۷۵۵ ه.ق) است که آن را در زمان حیات استادش فخرالمحققین نگاشته است.

الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد تاکنون دست کم دو مرتبه به چاپ رسیده است:

۲۳. الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، تحقیق: صفاء الدین البصری، ص ۱۱۵.

۲۴. در این خصوص نگریه به: انصاری، حسن، از گنجینه‌های نسخ خطی، دفتر نخست، مقاله «الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد: اثری از مقداد سیوری یا از شمس الدین محمد بن صدقه؟»، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه اصفهان، ۱۳۹۴ ش، صص ۸۸ - ۹۶.



تصویر ۳

دون شک مشهورترین و مهمترین شرح نگاشته شده بر رساله واجب الاعتقاد، کتاب الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد است. شرح، شامل هر دو بخش کلامی و فقهی رساله می‌شود و در میان شروح واجب الاعتقاد، احتمالاً مبسوط‌ترین آنها نیز به حساب می‌آید. تاریخ تألیف این اثر به نحو دقیق معلوم نیست؛ اما از آنجا که شارح از ماتن، یعنی علامه حلی، با عبارات تحمیمی یاد می‌کند معلوم می‌شود که شرح پس از درگذشت علامه در سال ۷۲۶ هجری قمری نوشته شده است.



تصویر ۴

شاگردان او بوده است و فقط بخش اعتقادی رساله واجب الاعتقاد را شرح کرده است.^{۳۰} شیخ آقا بزرگ تهرانی دو نسخه از این شرح را که در سالهای ۸۳۱ و ۸۹۶ ه.ق کتابت گردیده، از نزدیک دیده بوده است.^{۳۱} این شرح تا آنجا که مطلع چاپ نشده است؛ ولی از برای آن، نسخ خطی متعددی موجود است.^{۳۲}

۳) شرح واجب الاعتقاد از جلال الدین ابوالعزیز عبدالله بن مولی سعید شرف الدین شرف شاه حسینی (م قرن نهم هجری قمری).

نویسنده در این شرح فقط بخش کلامی رساله را تشریح کرده است. اثر یادشده یکبار با عنوان شرحی از عالمی ناشناس منتشر شده است.^{۳۳}

۳۰. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۳، ص ۲۷۹.

۳۱. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۱۴، ص ۱۶۳ - ۱۶۴ و ج ۲۴، ص ۴۱۸، همو، طبقات أعلام الشيعة، دارإحياء التراث العربي، ۱۴۳۰ ه.ق، بیروت، ج ۶، ص ۸۳.

۳۲. نگرید: درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۱ ه.ش، ج ۳، صص ۹۸۴ - ۹۸۵.

۳۳. نگرید: سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۸ ه.ق، قم.

۱) بصورت چاپ سنگی در مجموعه کلمات المحققین، طهران، ۱۳۱۵ ه.ق، صص ۴۴ - ۸۶ و اُفست آن در: مکتبه المفید، قم، ۱۴۰۲ ه.ق، صص ۳۸۰ - ۴۲۲ (نک: تصویر شماره ۴).

۲) چاپ حروفی به تصحیح صفاء الدین البصری، مجمع البحوث الإسلامية التابع للآستانة الرضویة المقدسة، مشهد، ۱۴۱۲ ه.ق.

چاپ حروفی الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد بر بنیاد چاپ سنگی آن و همچنین نسخه موجود در کتابخانه مسجد گوهرشاد به شماره ۸۹۰ مورخ ۱۰۷۳ ه.ق انجام گرفته است. هم اکنون دو نسخه دیگر از این شرح شناخته شده است.^{۲۵}

الف) نسخه شماره ۱۰۷۰۶/۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کتابت شده در ۱۵ شوال ۸۲۱ ه.ق.

ب) نسخه شماره ۱۱۷/۱ کتابخانه آیه الله گلپایگانی در گلپایگان با تاریخ کتابت ۸۶۴ ه.ق.

لازم است این شرح، بار دیگر، براساس این دو نسخه کهن و حائز اهمیت و با انتساب درست به نویسنده واقعی اش، یعنی شمس الدین محمد بن صدقه، تصحیح و منتشر شود.

شایان ذکر است در برخی مصادر، از شرح فاضل مقداد (م ۸۲۶ ه.ق) برواجب الاعتقاد زیر عنوان «نهج السداد فی شرح واجب الاعتقاد»^{۲۶}، «نهج السداد فی شرح واجب الاعتقاد»^{۲۷}، یا «نهج السداد فی شرح واجب الاعتقاد»^{۲۸} یادشده است که احتمالاً همان شرح عبدالواحد بن صفی نعمانی است که به غلط به فاضل مقداد نسبت داده شده است.^{۲۹} بنابراین فاضل مقداد هیچ شرحی بر رساله واجب الاعتقاد علامه ننوشته بوده است و الاعتماد و دیگر شروحنی که به او نسبت داده شده است هیچیک حقیقتاً از آن او نیست.

۲) نهج السداد إلى شرح واجب الاعتقاد نوشته عبدالواحد بن صفی نعمانی (قرن ۹ هجری قمری).

این شرح، در برخی منابع با عنوان «نهج السداد فی شرح رساله واجب الاعتقاد» معرفی شده است. عبدالواحد از شاگردان شهید اول یا شاگرد

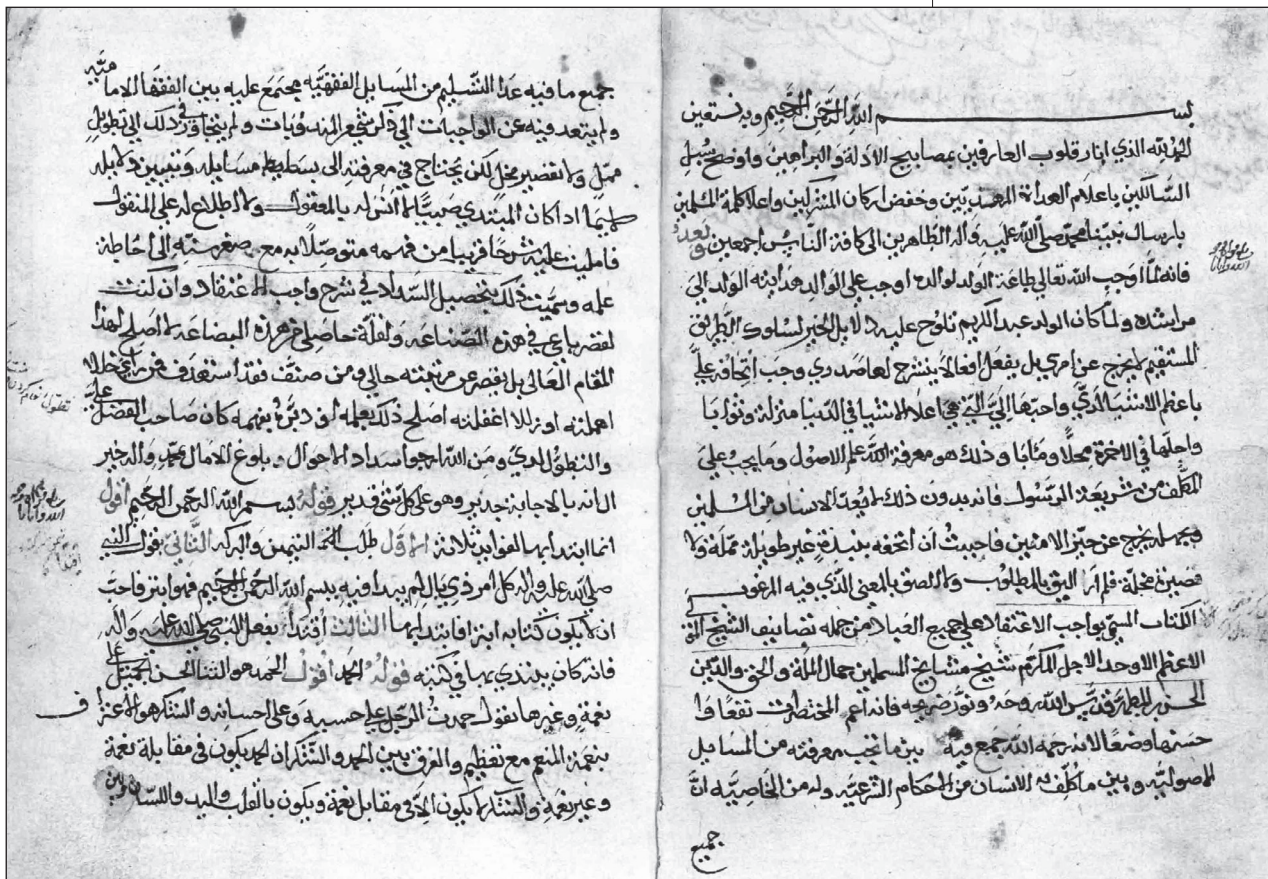
۲۵. نگرید: درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۰ ه.ش، ج ۴، ص ۴۶۳.

۲۶. خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ه.ق، ج ۷، ص ۱۷۲.

۲۷. امین، حسن، مستدرکات أعيان الشيعة، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲۸. بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکنون، دارإحياء التراث العربي، بیروت، ج ۲، ص ۶۹۴، همو، هدية العارفين، دارإحياء التراث العربي، بیروت، ۱۹۵۱ م، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲۹. صدر، حسن، تکملة أمل الأمل، تحقیق: عبدالکریم دباغ، دارالمؤرخ العربي، بیروت، ۱۴۲۹ ه.ق، ج ۶، ص ۷۰.



تصویر ۵

آقا بزرگ تهرانی از شرحی بر واجب الاعتقاد به قلم عالمی ناشناس سخن به میان آورده که در یک مجموعه خطی مورخ ۸۵۵ ه.ق همراه با نهج السداد نعمانی موجود است.^{۳۴} بنا به قرائنی، احتمال دارد این شرح، نسخه‌ای از همین شرح جلال‌الدین ابوالعزیز عبدالله شرف شاه حسینی باشد. درباره این اثر و انتساب آن به جلال‌الدین ابوالعزیز عبدالله شرف شاه حسینی و نسخ بازمانده از آن - إن شاء الله - در مقاله نگارشی بر نگارش‌های کلامی (۶) توضیح کافی خواهم داد.

(۴) تحصیل السداد فی شرح واجب الاعتقاد تألیف ظهیر الدین ابراهیم بن علی بن عبد العالی مفلح المیسی العاملی (م ۹۷۹ ه.ق).^{۳۵}

در برخی منابع، از تحصیل السداد در زمره تألیفات علامه حلی نام برده شده است^{۳۶} که البته صحیح نیست. شرح مشتمل بر توضیح عبارات کل رساله بر سبک «قوله أقول» است (نک: تصویر شماره ۵). در پایان شرح، نویسنده برای فرزندش عبدالکریم اندرزنامه و وصیتی اخلاقی نگاشته است. این شرح به چاپ نرسیده است؛ ولی دو نسخه از آن در فهرست فنخامعرفی شده است.^{۳۷} قدیم‌ترین نسخه آن، دست

الجزء السادس، صص ۷۲ - ۹۸.

۳۴. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۱۴، ص ۱۶۴.

۳۵. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۳، ص ۳۹۶ و ج ۱۴، ص ۱۶۴؛ همو، طبقات أعلام الشيعة، ج ۷، ص ۶؛ سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۸ ه.ق، قم، ج ۱۰، ص ۱۷؛ معجم طبقات المتكلمين، ج ۳، ص ۳۶۳.

۳۶. برای نمونه نگریده به: امین، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ه.ق، بیروت، ج ۵، ص ۴۰۵ (در اینجا گفته شده که تحصیل السداد همراه با واجب الاعتقاد به چاپ رسیده است: «تحصیل السداد شرح واجب الاعتقاد المذكور مطبوع معه». ولی راقم این سطور نشانی بر این امر نیافت)؛ مقدمه أجوبة المسائل المهنية، نوشته: محی الدین الممقانی، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۱ ه.ق، ص ۹؛ مقدمه إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۱، ص ۵۴.

۳۷. درابنی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنَخَا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۱ ه.ش، ج ۷، ص ۲۴۱.

نوشت موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۵۶۶۸/۳ مورخ قرن یازدهم هجری قمری است.

(۵) فوائد الاعتقاد في شرح واجب الاعتقاد.

نویسنده اثر، شناخته شده نیست و این شرح نیز تاکنون منتشر نشده است. نسخه‌ای از آن به شماره ۱۶۱۶/۲ در کتابخانه ملی ملک موجود است. طبق گزارش برخی منابع، تاریخ کتابت این دست‌نوشست سال ۹۷۱ ه.ق است^{۳۸}؛ ولی در بعضی مآخذ دیگر، تاریخ جمادی الأولى سال ۱۰۰۱ ه.ق برای زمان استنساخ آن ذکر شده است.^{۳۹}

(۶) شرح واجب الاعتقاد تألیف شیخ حسین بن علی بن حسین بن أبی سروال الأوالی البحرانی (زنده در ۹۵۶ ه.ق).^{۴۰}

اوشاگرد محقق کرکی (م ۹۴۰ ه.ق) بوده است.^{۴۱} شرح مذکور هنوز به طبع نرسیده است؛ اما بنا به گزارش علامه سید محسن امین، نسخه‌ای از آن در کتابخانه آقا فخرالدین از نوادگان علامه وحید بهبهانی در کرمانشاه موجود بوده است.^{۴۲}

(۷) ارشاد العباد في كشف واجب الاعتقاد نوشته عبدالمطلب بن فخرالدین فراء مسیبی.^{۴۳}

شیخ آقا بزرگ تهرانی از آن با عنوان «مرشد العباد في كشف واجب الاعتقاد» یاد کرده است.^{۴۴} این اثر، ترجمه و شرحی فارسی است بر رساله واجب الاعتقاد. ارشاد (مرشد) العباد تاکنون منتشر نشده است؛ اما یک نسخه خطی از آن با تاریخ کتابت ۱۰۸۳ ه.ق موجود است.^{۴۵}

(۸) موجب النجاة في الحياة والممات نگاشته حسن بن عبدالحق تونی (قرن ۱۲ هجری قمری).

درباره شارح آگاهی‌های چندانی در دست نداریم. شرح فقط شامل بخش کلامی رساله است. احتمال می‌رود که این شرح در سال ۱۱۱۴ ه.ق تألیف شده باشد.^{۴۶} موجب النجاة تا به امروز چاپ نشده است؛ ولی دست کم یک نسخه از آن برجای مانده است.^{۴۷}

(۹) نجاح العباد في شرح واجب الاعتقاد.^{۴۸}

شرحی مزجی است به زبان عربی بر رساله واجب الاعتقاد. شرح، شامل کل رساله اعم از بخش کلامی و فقهی می‌شود. دست‌نوشتی از آن به شماره ۸۳۷۶/۱ مورخ ۱۲۸۸ ه.ق در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی محفوظ است.^{۴۹}

در منابع و کتب تراجم
نگارش الاعتماد فی شرح
واجب الاعتقاد به فاضل
مقداد سیوری (م ۸۲۶ ه.ق)
نسبت داده شده است و در
هر دو چاپ اثر هم، کتاب به
نام همو منتشر شده است،
در حالی که این شرح، نوشته
فاضل مقداد نیست. در واقع
چنانکه آقای دکتر انصاری
تذکار داده‌اند، بر اساس صفحه
عنوان نسخه کهن کتاب
الاعتماد که به شماره ۱۰۷۰۶
در کتابخانه مجلس شورای
اسلامی نگهداری می‌شود.

۳۸. الطباطبائی، السید عبد العزیز، مكتبة العلامة الحلی، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۲۲۰.
۳۹. درابئی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخَا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۱ ه.ش، ج ۲۳، ص ۶۹۴.
۴۰. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۸ ه.ق، قم، ج ۱۰، ص ۸۹؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۶ ه.ق، بیروت، ج ۴، ص ۲۹.
۴۱. معجم طبقات المتکلمین، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۴ ه.ق، قم، ج ۳، ص ۲۸۳.
۴۲. نگرید: امین، سید محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق، ج ۲، ص ۲۱۴.
۴۳. معجم طبقات المتکلمین، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۴ ه.ق، قم، ج ۳، ص ۲۵۸.
۴۴. تهرانی، آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۲۰، ص ۳۰۷.
۴۵. نگرید: درابئی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخَا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۰ ه.ش، ج ۳، ص ۹۷.
۴۶. نگرید: تبریزی، علی بن موسی، مرآة الكتب، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۲، ص ۴۳؛ الطباطبائی، السید عبد العزیز، مكتبة العلامة الحلی، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۲۲۰.
۴۷. نگرید: درابئی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخَا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۲ ه.ش، ج ۳۲، ص ۵۰۰.
۴۸. الطباطبائی، السید عبد العزیز، مكتبة العلامة الحلی، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۲۲۰.
۴۹. درابئی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فَنخَا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۳ ه.ش،

۷. حواشی

دست‌نوشتی با عنوان «حاشیه واجب الاعتقاد» در فهرست فنخاز نویسنده‌ای گمنام معرفی شده است^{۵۰} که معلوم نیست حاشیه بر کدام واجب الاعتقاد است؛ ولی احتمال قوی می‌رود که حاشیه بر واجب الاعتقاد علامه حلی باشد. تاریخ کتابت نسخه، قرن دوازدهم هجری قمری است و هم اکنون به شماره ۱۸۲/۶ در کتابخانه دانشگاه اصفهان نگهداری می‌شود.

۸. چاپ‌ها

رساله واجب الاعتقاد تاکنون چندین بار بصورت سنگی و حروفی به چاپ رسیده است که در زیر، مشخصات برخی از آنها ارائه می‌گردد:

(۱) به انضمام تبصرة المتعلمين في احكام الدين علامه حلی با تعلیقات و حواشی اسماعیل صدر اصفهانی (م ۱۳۳۷ ه.ق)؛ چاپ سنگی بمبئی.^{۵۱}

(۲) همراه با تبصرة المتعلمين في احكام الدين علامه حلی به تصحیح میرزا عبدالحسین حائری (چاپ سنگی به خط طاهر خوشنویس) مطبوع در انتشارات اسلامیة تهران سال ۱۳۷۲ ه.ق، صص ۱۲۶ - ۱۲۷ (نک: تصویر شماره ۶).

این چاپ از رساله واجب الاعتقاد تنها حاوی بخش اعتقادی رساله تا آخر بحث امامت است و فاقد بخش فقهی آن است (احتمالاً به این دلیل که به ضمیمه تبصرة المتعلمين علامه حلی چاپ شده و با توجه به طرح مباحث فقهی مبسوط در تبصرة دیگر نیازی به طبع بخش فقهی مختصر رساله واجب الاعتقاد نبوده است).

چاپ یادشده، همراه با کاستی‌ها و اغلاط قابل توجه است. گذشته از افتادگی چهار پنج سطری خطبه علامه در ابتدای رساله، نادرستی‌ها و زوائد و نقصانهای بسیاری نیز دارد و از این رو، طبعی معتبر و قابل رجوع از رساله واجب الاعتقاد به شمار نمی‌آید.

(۳) به ضمیمه تبصرة المتعلمين في احكام الدين علامه حلی به اهتمام سید محمد حسین حسینی جلالی چاپ شیکاگو، سال ۱۴۰۳ ه.ق.^{۵۲}

(۴) به تصحیح شیخ محمد رضا انصاری قمی، چاپ شده در: میراث

ج ۳، ص ۱۵۱.

۵۰. درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۹۱ ه.ش، ج ۱۲، ص ۵۰۳.

۵۱. مشخصات بیشتر این چاپ را نگریزد در:

http://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afpfm=-1aprl3c3t

۵۲. حسینی جلالی، سید محمد حسین، فهرس التراث، تدقیق و مراجعه: الشیخ عبد الله دشتی الکویتی، دارالولاء لصناعة النشر، الطبعة الرابعة، بیروت، ۱۴۳۶ ه.ق، ص ۴۰۱. در صفحه ۳۹۸ همین کتاب، تاریخ نشر کتاب تبصرة واجب الاعتقاد سال ۱۳۷۹ ه.ق ذکر شده است!

۱۴۶) فی وجوب الاعتقادی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَحِبُّ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ أَنْ يَعْرِفُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَوْجُودٌ لَا دُرُجَةَ لَهُ لِمَا رُبِعِدَانِ بِهَيْئَةِ الْأَوَّلِ كَانَ الْعَالَمُ أَتَمًّا
لَكَ أَنْ تَتَحَرَّكَ أَوْ سَاكِنًا وَالْعِلْمَانِ بِاطْلَانِ أَمَّا الْحَرَكَةُ فَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهَا تَسْتَدِلُّ بِالسُّبُوتِ بِالْعِلْمِ لَا بِفِعْلٍ
قَدَمٍ وَالْقَدَمُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَسْوُوقًا بِالْعِلْمِ لَا بِفِعْلٍ قَدَمٍ الْحَرَكَةُ وَكَذَلِكَ لَا تَكُونُ لَا تَعْلَانُ عِلْمًا وَلَا تَكُونُ
الْقَدَمُ الْمَكَانَ الْأَوَّلَ بِالْقَضَرِ وَفِي كَوْنٍ مَسْوُوقًا بِفِعْلٍ فَتَكُونُ حُدُوثًا لِلْعَالَمِ فَتَكُونُ يَكُونُ لَهُ
مَحْدُودٌ بِالْقَضَرِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحَدُّ حَدُّثًا وَلَا أَنْفَرًا إِلَى مَحْدُودٍ أَخْرَافًا أَنْ يَسْلُ
أَوْدُودٌ وَتَكُونُ الْمَطْلُوبُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِهَيْئَةِ الْقَدَمِ لَا تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
مَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
أَزَلًا لَا تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
بَعْدُ أَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
بَيْنًا أَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
كَذَلِكَ كَانَ عَالَمًا وَتَكُونُ بَعْدُ أَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
أَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
مَعْلُومَ لَا تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
مَشْكُوكَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
فَدَيْتَنَا لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
الْعَالَمِ وَأَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ
بَعْدُ أَنْ تَعْلَانُ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ لَوْجُودَ

اسلامی ایران، دفتر ششم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۶ هجری شمسی، صص ۵۱ - ۵۷.

(۵) به تصحیح شیخ محمد رضا انصاری قمی، چاپ شده در: عقیده الشيعة، القسم الثاني، دارالتفسير، قم، ۱۴۳۶ ه.ق، صص ۶۰۲ - ۶۱۳.

افزون بر چاپهای یادشده، متن رساله واجب الاعتقاد در ضمن شروح منتشره از این رساله هم به طبع رسیده است که در قسمت معرفی شروح این رساله مشخصات نشر آنها بیان شد.

از آنجا که دو چاپ آخر یادشده از رساله واجب الاعتقاد هم اکنون بیشتر از دیگر طبعها در دسترس کلام پژوهان است و احتمالاً رجوع و ارجاع بدانها بیشتر از دیگر چاپهای معرفی شده باشد، در اینجا به ارزیابی این دو چاپ می‌پردازیم.

آقای شیخ محمد رضا انصاری تاکنون دو بار به نشر رساله واجب الاعتقاد دست یازیده‌اند که البته طبع دوم، در واقع، باز نشر همان تصحیح و طبع اول است با حروفچینی تازه در قالبی جدید همراه با اغلاط و نابسامانی‌های افزون‌تر. شوربختانه هیچ‌کدام از دو طبع یادشده

نمایانگرویراستی دقیق و عالمانه از این اثر نیست و طرفه آنکه ویراست دوم ایشان از رساله - که علی القاعده می‌بایست تصحیحی بهتر و دقیق‌تر می‌بود - آشفته‌تر و عیبناک‌تر از تصحیح نخستشان است. این امر، البته حرکت رو به جلو و پیشرفت مصحح ارجمند در امر تحقیق و تصحیح را نشان می‌دهد که متأسفانه نظایرش در جامعه مصححان ما اندک نیست! همانطور که در نقد پیشین خود بر کتاب عقیده الشیعة خاطر نشان کردم^{۵۳}، اکثر رساله‌های مطبوع در این کتاب به نحوی مغلوط ارائه شده است و از این جهت فاقد اعتبار لازم برای رجوع و ارجاع هستند.

در ادامه، به پاره‌ای از کاستیها و نادرستی‌های دو طبع مورد گفت‌وگو اشاره می‌شود. یک ایراد اصلی مشترک به هر دو چاپ انجام گرفته بردست آقای انصاری قمی آن است که در تصحیح این رساله از نسخ کهن و اصیل آن استفاده نشده است. با وجود آنکه نسخ متعددی (حدود ۵۲ نسخه) از رساله واجب الاعتقاد در دسترس است، مصحح در ویراست خود تنها به دو نسخه از قرن نهم هجری قمری بسنده کرده و به دو سه نسخه کهن آن که در قرن هشتم کتابت شده است (و بیشتر مشخصات آنها را بر شمردیم) رجوع ننموده است. لازم است در تصحیح تازه این اثر، از تمامی دست‌نوشته‌های معتبر پیشگفته بهره‌جوئی شود خاصه آنکه بین دو نسخه کهن موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی و دو نسخه اثر از قرن نهم، که مصحح آنها را مبنای تصحیح خود قرار داده است، اختلافات بسیاری وجود دارد.

چاپ نخست رساله واجب الاعتقاد در دفتر ششم میراث اسلامی ایران با اینکه نسبت به چاپ دوم این رساله در مجموعه عقیده الشیعة کم‌اشتباه‌تر و در مجموع، بهتر است، اشکالاتی مهم به ویژه از حیث حروف نگاری و حرکت گذاری‌های غلط دارد. در دنباله تنها چند نمونه از این اغلاط را بر می‌شمارم:

(۱) ص ۵۱، س ۳: فقد بَیتت فی هذه المقالة واجب الاعتقاد علی جمیع العباد ← واجب.

(۲) همان، س ۲۱: لو جاز علیه العدم لم یکن واجب الوجود ← واجب.

(۳) ص ۵۲، س ۸: یُجب ← یجب.

(۴) ص ۵۲، س ۱۷: فیکون مُحَدَّثاً ← مُحَدَّثاً.

(۵) ص ۵۳، س ۳: ذلك الإمام لا يجوز أن یکون جائز الخطأ ← جائز.

اکنون به ارزیابی چاپ اخیر رساله واجب الاعتقاد در کتاب عقیده الشیعة می‌پردازم. ابتدا ضبط غلط یا مرجوح و پس از آن، ضبط صحیح یا برتر ذکر می‌شود. شایان ذکر است که در اکثر قریب به اتفاق موارد زیر، همین ضبط‌های غلط یا مرجوح، در طبع نخست ویراست رساله واجب الاعتقاد در دفتر ششم میراث اسلامی ایران نیز دیده می‌شود.

(۱) ص ۶۰۴، س ۴: محمد المصطفی، و علی المعصومین من أبنائه ← أَمَنائه^{۵۴}.

(۲) همان، س ۱۱: والقديم لا یصح اقتضاء أن یکون مسبوقاً بالغير ← لا یصح أن یکون. (کلمه «اقتضاء» در دو نسخه مجلس نیامده است و ظاهراً زائد است).

(۳) همان، س ۱۶: ولا يجوز أن یکون كذلك المحدث محدثاً وإلا افتقر الی محدث آخر ← ذلك / لا تفقر (طبق دو نسخه مجلس).

۵۳. نگرید به مقاله راقم این سطور با عنوان: نقدی بر کتاب عقیده الشیعة، آینده پژوهش، ش ۱۶۰، مهر و آبان ۱۳۹۵، صص ۷۸ - ۸۳.

۵۴. همانطور که در برخی از شروح واجب الاعتقاد آمده است در جمله یادشده، این کلمه ممکن است به سه نحو خوانده شود: (۱) «أبنائه» به معنی «المنبثون» یعنی «المخبرون عنه»؛ (۲) «أبنائه»؛ (۳) «أبنائه». دو ضبط نخست، بر ضبط سوم برتری دارد چون حضرت علی (ع) را هم شامل می‌شوند؛ برخلاف ضبط سوم که حضرت (ع) را در بر نمی‌گیرد. (نگرید به: شرح «واجب الاعتقاد»، چاپ شده در: سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، الجزء السادس، مؤتسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۸ هـ.ق، قم، ص ۷۷.

در برخی منابع، از تحصیل السّداد در زمره تألیفات علامه حلّی نام برده شده است که البته صحیح نیست. شرح مشتمل بر توضیح عبارات کلّ رساله بر سبک «قوله أقول» است (نک: تصویر شماره ۵). در پایان شرح، نویسنده برای فرزندش عبدالکریم اندرزنامه و وصیتی اخلاقی نگاشته است. این شرح به چاپ نرسیده است؛ ولی دو نسخه از آن در فهرست فنخا معرفی شده است.

(۴) ص ۶۰۵، س ۱: و يجب أن يعتقد أنه الله تعالى قديم ← أنه تعالى. (لفظ جلاله در دو نسخه مجلس نیامده و ظاهراً نبایست در جمله ذکر شود).

(۵) همان، س ۱۰: لأن مقتضى إسناده الأشياء هو الإمكان ← لأن مقتضى لاستناد الأشياء إليه هو الإمكان.

(۶) همان، س ۱۶۶: لأنه عالم بكلّ معلومات، و من جملتها المسمع والمبصر ← المسموع (طبق دو نسخه مجلس).

(۷) ص ۶۰۶، س ۴: وأنه تعالى يستحيل عليه الحول في محلّ أو جهة ← الحلول.

(۸) همان، س ۲۰۱۸: لأن الإمامة لطف لأنّ الناس إذا كانوا لهم رئيسٌ ومهيّبٌ مرشداً، كانوا إلى الصّلاح أقرب ومن الفساد أبعد، و الأول واجب على الله تعالى، فتعين عليه تعالى نصب الإمام ← كان / مرشداً / اللطف (طبق دو نسخه مجلس).

(۹) همان، س ۱۰: و يجب أن يعتقد أنه تعالى حكيمٌ، لأنه لا يفعل قبيحاً، ولا يخلّ بالواجب، وإلا لكان ناقصاً ← حكيمٌ لا يفعل / بواجب (کلمه «لأنه» ظاهراً زائد است همانطور که در دو نسخه مجلس هم نیامده است؛ زیرا عبارت «لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب» توضیح و تعریف حکیم بودن خداوند است^{۵۵} و نه علت آن. در واقع، دلیل حکیم بودن خداوند عبارت بعدی مذکور در جمله یعنی «وإلا لكان ناقصاً» است و بنابراین بهتر بود از درج کلمه «لأنه» خودداری می شد).

(۱۰) ص ۶۰۷، س ۸: وإلا لخلال الزمان عن الإمام مع وجود لطف واجب على الله تعالى في كلّ وقت ← مع أنّ اللطف واجب على الله تعالى (براساس دو نسخه مجلس، عبارت صحیح، «أنّ اللطف» است نه آنچه که در متن ذکر شده).

افزون بر نادرستی‌ها و آشفتگی‌های یادشده، چندین مورد افتادگی هم در همین دو سه صفحه از رساله مشهود است که مهمترین آنها افتادگی یک سطر از آن است. براساس دو نسخه کهن مجلس، پس از فقره دهم (طبق دو چاپ آقای انصاری) بعد از مبحث «اراده» این عبارت آمده است:

«و يجب أن يعتقد أنه تعالى كاره؛ لأنه نهى عن المعاصي فيكون كارهاً لها».

در هر دو طبع نشر یافته به دست آقای انصاری قمی این عبارت وارد نشده و گویا از قلم افتاده است. البته ممکن است این افتادگی، ناشی از نسخ اساس تصحیح ایشان باشد؛ ولی به هر حال، این سقط، نقصی در تصحیح رساله به شمار می آید.

آنچه تقدیم شد تنها برخی از اغلاط موجود در تصحیح این رساله مختصر بود؛ اما همین اندازه هم بخوبی نشانگر ناستواری و بی اعتباری این طبع و بیانگر ضرورت تصحیح مجدد رساله واجب الاعتقاد به نحو دقیق و عالمانه با استفاده از نسخه‌های کهن آن و همچنین با لحاظ شروح نوشته شده بر این رساله است.

آنچه تقدیم شد تنها برخی از اغلاط موجود در تصحیح این رساله مختصر بود؛ اما همین اندازه هم بخوبی نشانگر ناستواری و بی اعتباری این طبع و بیانگر ضرورت تصحیح مجدد رساله واجب الاعتقاد به نحو دقیق و عالمانه با استفاده از نسخه‌های کهن آن و همچنین با لحاظ شروح نوشته شده بر این رساله است.

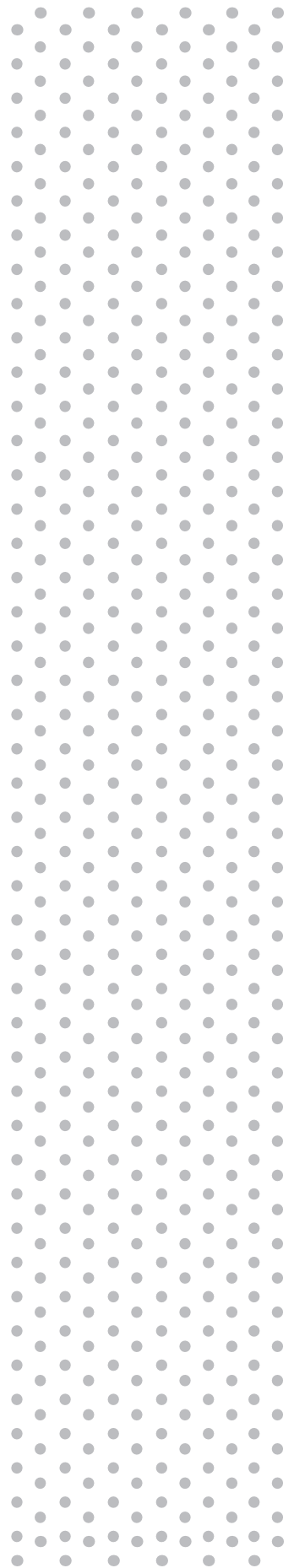
۵۵. عبارت علامه حلی در کشف المراد (ص ۳۰۲) مؤید نظر ماست: «شرع في بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب». (کشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ ق، قم). با این وصف، در نسخه کهن الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد کلمه «لأنه» مضبوط است.

پاره‌های اسلام‌شناسی ۱۰ / ۱۰۷

محمدحسین رفیعی

از نگاه دیگران (۷) / ۱۱۴

مایکل کوک، ترجمه و حواشی: سیدعلی آقایی



پاره‌های اسلام‌شناسی ۱۰

(مطالعاتی در باب واقعه کربلا، از دیروز تا امروز)

محمدحسین رفیعی

۱. یادآوری کربلا: بازسازی مجموعه‌ای از حافظه اسلامی در عصر متقدم

Antoine Borrut, REMEMBERING KARBALA: THE CONSTRUCTION OF AN EARLY ISLAMIC SITE OF MEMORY, JSAI 42 (2015), pp.249-280

پژوهش حاضر اثر آنتوان بورو محقق فرانسوی و عضو هیئت علمی دانشگاه مرلند ایالات متحده آمریکاست و در شماره ۴۲ (سال ۲۰۱۵) نشریه مطالعات اسلامی دانشگاه اورشلیم منتشر شده است. پیش از معرفی اهمیت این مقاله، می‌توان در باب نگارنده آن به این نکته اشاره کرد که حوزه مطالعاتی وی عموماً معطوف به تاریخ عصر اموی و ابتدای دوره عباسی است و اخیراً به همراه استاد و راهنمای خود، فرد دائر مجموعه مقالاتی را در قالب انتشارات دانشگاه شیکاگو منتشر کرده که به موضوع وضعیت اقلیت‌های مذهبی در عصر امویان پرداخته است. از میان پژوهشگران همراه این دو در تهیه این مجموعه مقالات می‌توان به چهره‌های سرشناسی همچون وداد قاضی، سیدنی گریفیث، تورج دریایی و... اشاره کرد.^۱ بر مبنای اشارات نویسنده در ابتدای مقاله، این نوشتار بخشی از پروژه تحقیقاتی گسترده‌ای است که دانشگاه آقاخان در انگلستان از آن حمایت می‌کند و «بازسازی میراث: حافظه سازی و خاطره زدایی در صدر اسلام» نام دارد.

این توضیحات از آن جهت قابل توجه است که نوع مواجهه نگارنده با موضوع روایات واقعه عاشورا را تبیین می‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. بورو دغدغه عمده خود را از توجه به چنین موضوعی، سهل و ممتنع بودن آن دانسته است. به عبارت دیگر توجه بسیار زیاد مورخان و محدثان در طول تاریخ اسلام به موضوع عاشورا و واقعه کربلا، آن قدر گسترده و فراگیر است که کمتر پژوهشگری در دوران جدید احساس نیاز به تحقیق بیشتر در باب آن کرده است. اما از سوی دیگر این گستردگی روایات خود زمینه و بستر بسیار مناسبی برای شیوه انتقال روایات و بازسازی حافظه مسلمین در قرون بعدی است که تا کنون مورد غفلت مطالعات اسلام‌شناسی غربی قرار گرفته است. در این راستا دو سؤال عمده، بستر مقاله حاضر را فراهم

چکیده:

نویسنده در نوشتار حاضر در قالب سلسله انتشارات اسلام شناسی، به مطالعه و بیان محتوای دو اثر پیرامون واقعه کربلا اقدام کرده است. عناوین این مقالات بدین شرح اند: ۱. یادآوری کربلا: بازسازی مجموعه ای از حافظه اسلامی در عصر متقدم اثر آنتوان بورو؛ ۲. آن سوی پارادایم کربلا: بازخوانی انقلابی یا رستگاری آن در آینه سوگواری شیعیان اثر ادیث زانتو.

کلیدواژه:

اسلام شناسی، کربلا، ادیث زانتو، آنتوان بورو.

1. Christians and Others in the Umayyad State, edited by Antoine Borrut and Fred M. Donner with contributions by Antoine Borrut, Touraj Daryaei, Muriel Debié, Fred M. Donner, Sidney H. Griffith, Wadād al-Qāḍī, Milka Levy-Rubin, Suzanne Pinckney Stetkevych, Donald Whitcomb, and Luke Yarbrough, 2016, THE ORIENTAL INSTITUTE OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO CHICAGO, ILLINOIS

کرده است: چرا و چگونه روایات مربوط به عاشورا در حافظه برخی باقی ماند و گروهی دیگر آن را فراموش کردند؟ این حافظه چگونه در گذر زمان بازسازی شده است؟ همچنین در سطحی کلان‌تر، چگونه حافظه تاریخی و روایات عامیانه مسلمان، حول محور واقعه عاشورا شاخ و برگ پیدا کرده است؟

رویکرد نویسنده در این مقاله، تاریخ حافظه است. به این معنا که آنچه در ذهن و حافظه تاریخی مردم از یک واقعه تاریخی برجا مانده، هرچند دقیقاً مطابق با واقعیت نباشد، به اندازه روایت اصیل و دقیق آن رویداد حائز اهمیت است. در باب کربلا شاید نیز آنچه در واقع اتفاق افتاده و آنچه تاکنون به عنوان روایت آن واقعه به ما رسیده باشد، با هم متفاوت باشد، گرچه نویسنده به دنبال کشف این اختلاف احتمالی نیست، بلکه روایات در دسترس امروزی را نتیجه بازنویسی، ویرایش و اعمال تغییراتی می‌داند که در گذر زمان ایجاد شده است. البته در توضیح این نوع نگاه به مطالب و مواد تاریخی صدر اسلام که تاکنون گزارش‌های متعددی در قالب این سلسله نوشتار ارائه شده، باید خاطر نشان کرد که موضع نگارنده به تاسی از استادش فرد دانی، به هیچ وجه نافی ارزشمندی، وثاقت و اعتبار مواد تاریخی و حدیثی اسلامی نیست، بلکه همچون دیگرانی که خوش بینانه منتقد برخی اضافات و تعدیلات متأخر بر این مطالب هستند، در پی ارائه الگویی کارآمد برای زدودن این حواشی است و اعمال این رویکرد جدید نیز گامی در همین مسیر قلمداد می‌شود، به ویژه چنان‌که در پی خواهد آمد، روشی مشابه آنچه گرگور شولدر کتاب «زندگی نامه محمد (ص)» به کار گرفته را در ذهن متبادر می‌سازد، هر چند اشاره صریحی بدان نکرده است.

همچون هر پژوهش مشابه دیگری بخش مقدماتی مقاله بورو به احصاء و امتیاز منابع تحقیق اختصاص یافته است. آنچه در این راستا قابل توجه می‌نماید، گزارش مختصر و مفیدی است که نویسنده در باب پژوهش‌های منبع‌شناسی درباره واقعه کربلا در مطالعات اسلام‌شناسی غربی ارائه کرده است. برای مثال در باب متون مقتل‌نگاری، به ویژه مقاتل الطالبین ابوالفرج اصفهانی به نقد و بررسی پژوهش سباستین گونتر اسلام‌شناس آلمانی پرداخته شده است. او چهار نسل را فعال در روایات مقاتل شناسایی کرده است: ۱. مرحله نقل شفاهی و پیش‌نوشتاری [قرن اول تا دهه نخست قرن دوم] که روایات مربوط به مقاتل، شفاهاً در میان شیعیان نقل می‌شد. ۲. مرحله دوم [نیمه نخست قرن دوم تا آغاز قرن سوم] که مورخان شیعی آغاز به جمع‌آوری مجموعه روایات مقاتل کردند و اغلب در قالب «یادداشت‌هایی برای تدریس و خطابه» [Hypomnemata] گردآوری کردند. ۳. مرحله سوم [از نیمه قرن دوم تا ابتدای قرن سوم هجری] که «عصر طلایی» مقتل‌نگاری انگاشته شده و ابوالفرج متعلق به همین نسل است. ۴. مرحله چهارم [نیمه قرن چهارم] که پایان دوران مقتل‌نگاری شناخته شده، هر چند تلاش‌های ناموفقی برای احیای آن در ایران عصر صفوی به وقوع پیوست.^۲

در کنار ادبیات مربوط به مقاتل‌نگاری، آثار دیگری نیز به عنوان منابع دست اول روایت واقعه عاشورا مورد اشاره آنتوان بورو قرار گرفته است. در این میان گزارش شیخ مفید (م. ۴۱۳) که بیشتر از طبری برگرفته شده

The Institute of Asian and African Studies
The Max Schloessinger Memorial Foundation

Offprint from

JERUSALEM STUDIES IN ARABIC AND ISLAM

42 (2015)

Antoine Borrut

Remembering Karbalā': the construction of
an early Islamic site of memory

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
THE FACULTY OF HUMANITIES

2. Gunther, S. Quellenuntersuchungen zu den "Maqatil at-Talibiyyin" des Abu'l Farag al-Isfahani (gest. 356/967): ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen Überlieferung in der mittelalterlichen arabischen Literatur. Hildesheim Zurich – New York, 1991. idem, "Maqatil literature in medieval Islam." Journal of Arabic Literature 25 (1994): 192–212

بیش از همه اهمیت دارد. در این میان اشاره‌ای به نقش چهره افسانه‌ای «شهربانو» نیز شده و مطالعه‌ای که محمدعلی امیرمعزی دربارهٔ اثبات شخصیت غیرتاریخی او انجام داده است.^۳ در کنار این موارد به پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ ادبیات نظم و نثر شیعی روایتگر واقعه کربلا. به ویژه ابیاتی که از عصر تواین باقی مانده - نیز اشاره شده است.^۴ قصاص نیز نقش مهمی در انتقال روایت به عهده داشته‌اند که برجسته‌ترین آنها ابن اعثم کوفی (م. ۲۰۴) است که به زعم یکی از اسلام شناسان غربی، آراسته‌ترین گونه روایی به حواشی و اضافات را از واقعه کربلا روایت کرده است.^۵

پس از گزارش کوتاهی از منابع روایی، خرده‌روایت‌هایی که کلان روایت کربلا را تشکیل می‌دهند ارائه شده است. این خرده‌روایت‌ها عبارتند از: جانشینی یزید، درخواست اهل کوفه، جنگ و مجالس یادبود. نگارنده مقاله پس از ارائه کوتاه و موجزی از شرح وقایع ذیل هربخش، در جستجوی قدیمی‌ترین روایت یکپارچه و متقن از این واقعه به تاریخ طبری رسیده است که حدود ۲۵۰ سال پس از واقعه به رشته تحریر درآمده. بنابراین سؤال از کیفیت جمع‌آوری، تدوین، بازآرایی و ویرایش این روایت را از مهم‌ترین دغدغه‌های پژوهشی دربارهٔ موضوع می‌داند. وی در این مسیر به تناقضی مهم برخورد کرده است: در حالی که نخستین شواهد از برگزاری مراسم یادبود واقعه کربلا، بسیار مفصل و مبسوط در قدیمی‌ترین منابع آمده است، روایت نفس رویداد به شکلی کاملاً مختصر و بدون جزئیات درج شده است. تاریخ خلیفه بن خیاط (م. ۲۴۰) که اغلب به عنوان قدیمی‌ترین تاریخ نگاشته‌ای که تاکنون به صورت تقریباً کاملی برای ما باقی مانده، مورد توجه قرار می‌گیرد، ذیل وقایع سال ۶۰ و ۶۱ ضمن اشاره به قتل حسین بن علی (ع) و یازده تن از خویشاوندانش، مأموریت مسلم بن عقیل را در چند سطر به ذکر ملاقات حسین بن علی با فرزدق اکتفا کرده است. حتی منابع متمایل به تشیعی همچون یعقوبی (م. ۲۹۲) و مسعودی (م. ۳۴۵) نیز جزئیات بسیار اندکی از کلان روایت کربلا را ذکر کرده‌اند.

سطور فوق بیانگر تعارضی است که آنتوان بورو در ادامه مقاله خویش به دنبال ارائه پاسخ و تفسیری برای آن برآمده است. وی در این راستا به تأسی از رابرت هولند به سراغ روایت‌های غیراسلامی از واقعه کربلا رفته است.^۶ طبق تتبعات نگارنده در منابع غیراسلامی، ظاهراً هیچ اشاره و توجهی به ماجرای کربلا در این متون وجود ندارد. این در حالی است که به خلافت یزید، ماجرای مختار و شورش زیبریان در این متون اشاره شده است. حتی این اشاره رابرت هولند که «گزارش منابع غیراسلامی از قیام مختار، کاملاً شبیه با متون اسلامی است»، تعجب ما را از عدم توجه به اصل و علت شکل‌گیری قیام مختار، یعنی واقعه کربلا بیشتر برمی‌انگیزد.

آنتوان بورو پس از طرح این حاشیه به مشکل اصلی، به سراغ فرضیات نظریه پردازان تاریخ حافظه در چنین موقعیت‌هایی رفته است: «متخصصان تاریخ حافظه در چنین مواردی دو توضیح عمومی را ارائه می‌کنند: ۱. واقعه مورد تغافل آن قدر بی‌اهمیت بوده که راقم اخبار، شرح و بسط آن را بی‌فایده دانسته و بعدها به انگیزه‌های سیاسی، عقیدتی یا هویتی به کلی به فراموشی سپرده شده است. ۲. واقعه آن قدر خشن، تأثیربرانگیز و ناراحت‌کننده بوده که نویسندگان روایات، ذکر مجدد آن را به صلاح ندانسته‌اند. بنابراین در این مورد خاص تغافل نسبت به ذکر آن بهترین گزینه پیش روی به نظر می‌رسیده است.

بورو معتقد است هر دو احتمال در این موضع امکان طرح دارد. از یک سوی در اردوگاه حامیان خلیفه

3. Amir-Moezzi, M.A; Shahrbanu, Dame du pays d'Iran et mère des Imams: entre l'Iran préislamique et le Shiisme Imamite." *JSAT* 27 (2002): 497-549; idem, "Shahrbanu." - *Encyclopaedia Iranica*. Online version. 2005

4. El-Acheche, T. *La poésie 'si,ite des origines au IIIe siècle de l'hégire*. Damas, 2003

5. Howard, I.K.A. "H. usayn the martyr: a commentary on the accounts of the martyrdom in Arabic sources." *Al-Serat (Papers from the Imam Husayn conference in London, July 1984)* 12 (1986): 124-142

۶. بنگرید به پاره‌های اسلام‌شناسی^۴ که گزارشی مبسوط از ماهیت آثار و هویت پژوهشی رابرت هولند ارائه شده است.

پژوهش حاضر اثر آنتوان بورو محقق فرانسوی و عضو هیئت علمی دانشگاه مریلند ایالات متحده آمریکا است و در شماره ۴۲ (سال ۲۰۱۵) نشریه مطالعات اسلامی دانشگاه اورشلیم منتشر شده است. پیش از معرفی اهمیت این مقاله، می‌توان در باب نگارنده آن به این نکته اشاره کرد که حوزه مطالعاتی وی عموماً معطوف به تاریخ عصر اموی و ابتدای دوره عباسی است.

بی حاصل میان تاریخ نگاشته تئوفانس و متن فوق درباره واقعه صفین پرداخته است؛ چرا که تئوفانس در ذکر واقعه صفین از تشنگی، تنهایی و عسرت یاران علی (ع) سخن گفته که کاملاً مشابه واقعه کربلاست. هرچند آنتوان بورو از ذکر این مشابهت‌ها طرفی نبسته، اما اشاره بدان‌ها را خالی از لطف ندانسته است.

نگارنده مقاله پس از اشاره به منابع متقدم غیراسلامی به بسط فرضیه‌ای درباره شکل‌گیری دو روایت منحصر به فرد از واقعه کربلا در کوفه و مدینه پرداخته است. به زعم وی روایت مفصلی از این واقعه در کوفه و روایت مختصری در مدینه شکل گرفته است. در واقع آنچه او به عنوان روایت مفصل ذکر می‌کند، همان روایت ابومخنف (م. ۱۵۷) است که مقتل الحسین نامیده می‌شود و امروز به شکلی منسجم به دست ما نرسیده، اما بخش عمده‌ای از آن توسط طبری و به واسطه هشام کلبی قابل دستیابی است. اما همزمان با روایت ابومخنف در کوفه، روایتی از واقعه کربلا به نقل از بازماندگان و هم‌نسلان خاندان پیامبر (ص)، به‌ویژه امام باقر و صادق (علیهما السلام) شکل گرفت که توسط عمار بن معاویه دُهنی (م. ۱۳۳) نقل شده که از شاگردان امام باقر بود. این‌گونه روایی نیز توسط طبری نقل شده و مسعودی صرفاً به ذکر آن اکتفا کرده است. برخی از پژوهشگران معتقدند که این روایت مختصر بسیار خشک و بی‌حاشیه جمع‌آوری شده و بسیاری از عناصر روایی واقعه کربلا را ذکر نکرده است.^۸ اما در سوی دیگر گروهی این شرایط را نشان‌دهنده قدمت روایت می‌دانند. به عبارت دیگر این روایت، گونه رسمی برآمده از خاطره امامان شیعه است که وارد عرصه اسطوره‌سازی و افسانه‌سرایی نشده است. حال اگر نقش این دو امام را در هویت‌سازی شیعیان در کنار مرکزیت کوفه در شکل‌گیری این هویت قرار دهیم، شاید بتوان به این فرضیه رسید که روایت مدنی کربلا یک «کهن‌روایت تاریخی» بوده است که در کوفه به فراخور نیاز شیعیان پرو بال یافته است.

پس از بررسی این دو گونه روایی اصلی و آنچه غیرمسلمانان در باب واقعه کربلا ذکر کرده‌اند، ذکر چند روایت حاشیه‌ای که در هیچ یک از این دسته‌بندی‌ها نمی‌گنجد، پایان بخش این قسمت از مقاله بورو است. در این میان روایت عامر بن شراحیل شعبی (م. ۱۰۳) که شاعری کوفی در دربار خلیفه عبدالملک بود جالب توجه است. وی در زمانی که به قضاوت عراق منصوب شده بود، در قیام مختار شرکت کرد و کتاب الشوری والمقتل الحسین (که توسط ابن ابی الحدید باقی مانده) را تأیید نمود. از سوی دیگر اخطل (م. ۹۲) شاعر مسیحی دربار اموی که در ثئی پیروزی عبیدالله بن زیاد در نابودی مسلم بن عقیل، هانی بن عروه و جنگ کربلا قصیده‌ای سروده است، نمای دیگری از آن «فراموش‌کاری و تغافل خلاقانه» را نشان داده است. بعدها نیز عبدالملک اموی درباره سنجی در بیت المقدس که شب شهادت

یزید (در منطقه شامات که اتفاقاً مرکز تجمع اکثر متون تاریخی غیراسلامی در باب تاریخ اسلام نیز بوده است) مورخان هیچ علاقه‌ای به روایت وقایعی که برای دربار مایه آبروریزی و خجالت بوده نداشته‌اند. این احتمال در راستای فرضیه نخست که پیش‌تر مطرح شد قرار می‌گیرد. از سوی دیگر حامیان حسین (ع) که اکثراً در کوفه و جنوب عراق تمرکز داشته‌اند نیز علاقه‌ای به بازتولید و یادآوری وقایع دراماتیک و حزن‌انگیز کربلا نداشته‌اند. این توضیح نیز می‌تواند در راستای فرضیه دوم فوق قرار گیرد. نگارنده مقاله پس از ارائه این توضیحات، برای منطقی جلوه دادن این تغافل که آن را «فراموش‌کاری خلاقانه» خوانده، نمونه‌های دیگری همچون عدم اشاره طبری به قتل عام بازماندگان خاندان‌های اموی توسط عباسیان را ذکر کرده است.

با همه این تفاسیر، ظاهراً دو تاریخ نگاشته غیراسلامی ذکرری از واقعه کربلا به میان آورده‌اند: الیاس نصیبینی (م. ۱۰۴۶) و نگارنده ناشناس تاریخ نگاشته سریانی سال ۶۱۲۳۴ الیاس نگارنده یکی از بی‌همتاترین متون دوزبانه تاریخی به عربی و سریانی است که از منظر انتقال بسیاری از متون هم‌اکنون مفقود شده تاریخی برای مورخان تاریخ اسلام بسیار بااهمیت است. وی وقایع درباره واقعه کربلا را از کتاب تاریخ محمد بن موسی خوارزمی (م. ۲۳۲) منجم و ریاضی‌دان مشهور معاصر مأمون عباسی نقل کرده است. این اثر بدان سبب که توسط منجمی زبردست به رشته تحریر درآمده از لحاظ ذکر سال‌شمار وقایع بسیار ارزشمند است. پاره‌ای مشابهت‌ها میان عناصر روایی الیاس نصیبینی و متون تاریخ نگاشته عصر عباسی که نیمه نخست قرن سوم به رشته تحریر درآمده‌اند را می‌توان با آنچه از خلیفه بن خیاط باقی مانده احساس کرد. ظاهراً تمام جزئیات واقعه در اختیار خوارزمی قرار نداشته است. از آن میان غیبت بخش‌های اسارت بازماندگان اردوی حسین (ع) یا وقایع مرتبط به تواین و قیام مختار بیش از دیگران به چشم می‌خورد. اگرچه به تاریخ دهم محرم (عاشورا) اشاره شده، اما به محل کربلا هیچ اشاره‌ای نشده است. همین مسئله باعث شده الیاس محل قتل حسین (ع) را در مسیر بازگشت به مکه بینگارد. چنان‌که می‌دانیم خوارزمی زایچه (جدول دقیق ساعات روز) وقایع مرتبط با کربلا را تهیه کرده و در اثرش ذکر کرده که یعقوبی نیز به نقل آن اهتمام ورزیده است. شایان ذکر است که در اثر خلیفه بن خیاط نیز تاریخ دهم محرم ذکر شده، اما هیچ اشاره‌ای به کربلا نشده است.

اما وضعیت در باب تاریخ نگاشته مجهول المؤلف سال ۱۲۳۴ بسیار متفاوت است؛ چرا که تاریخ وقوع را بلافاصله پس از واقعه صفین در سال ۳۷ هجری عنوان کرده است. وی سپس به شرح مشابهتی

۷. در باب این اثر رک به:

Robinson, Chase F. (2000). *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press

8. Howard, "H. usayn the martyr," pp. 128-131

حین ملاقات شاعری قصیده‌ای بر علیه امویان خواند و سپس عبدالله بن علی خاطره قتل عام حسین و یارانش را به یاد آورد. سپس علامتی به سربازانش نشان داد تا تمام مهمانان اموی را قتل عام کنند. او سپس فرشی بر اجساد پهن کرد که هنوز تکان می‌خوردند و بر آن نشست و شامش را در حالی به اتمام رساند که فریاد مرگ امویان را به گوش می‌شنید. در واقع قتل امویان در مقابل قتل علویان قرار گرفته است. در بیشتر تاریخ‌نگاشته‌ها این روایت با سوزاندن اجساد امویان و به باد سپردن خاکستر آنها به اتمام می‌رسد. در واقع عباسیان در دوره‌های پایانی خلافتشان نیز مجبور بودند نه با خود امویان، بلکه با خاطره آنها به واسطه نام و هویت علویان مبارزه کنند.

بنابراین روایت کربلا در طول تاریخ از یک تغافل حتمی و فرمایشی به نوعی یادآوری هویت بخش و اجباری تبدیل شد که بخشی مهم از هویت تاریخ‌نگارانه مورخان اسلامی است. اگرچه کمتر مشابیهی به فریهی و گستردگی واقعه کربلا در تاریخ اسلام می‌توان یافت، اما نمونه‌های متعدد و محدودتری در باب چنین خاطراتی وجود دارد که به راحتی در قالب «تاریخ حافظه» قابلیت طرح و بحث دارد.

۲. آن سوی پارادایم کربلا: بازخوانی انقلابی یا رستگاری آن در آینه سوگواری شیعیان

Edith Zanto, Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals; Journal of Shi'a Islamic Studies Winter 2013 · Vol. VI · No. 1, pp.75-91

مقاله دومی که در این نوبت معرفی خواهد شد به نوعی به اثرات اجتماعی واقعه کربلا در جامعه امروز مسلمین اختصاص دارد. نویسندگان ادیت زانتویکی از پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی در سوریه و شمال عراق است که تا کنون آثار و مقالات متعددی در زمینه مناسبات قومی و مذهبی در حوزه جغرافیایی مذکور تولید کرده است. او رساله دکتری خود را با موضوع آداب و سنن شیعیان در سوریه به سرانجام رساند که حاصل حضور سه ساله اش در جنوب سوریه بود. وی در مقاله‌ای که گزارش آن در پی می‌آید، به موضوع تطبیق قمه‌زنی به مثابه وجه تمایز میان دو جریان عمده رقیب میان شیعیان پرداخته و بر مبنای مشاهدات خود در سوریه و عراق، اثرات اجتماعی و سیاسی آن را بررسی کرده است. همچنین در این مقاله تلاش شده تا دوسویه جریان را مطابق با خوانشی دوقطبی از قیام امام حسین (ع) قرار دهد: انقلابی-رستگاری.

ادیت زانتو طرح بحث را از طریق سابقه فعالیت حزب الله لبنان در میانه دهه ۱۹۹۰ و فتوای آیت الله خمینی مبنی بر نهنی از تطبیق آغاز کرده و از تأکید آنها بر الگوپذیری از قیام امام حسین (ع) در زمینه مبارزه با ظلم و آزادی خواهی سخن گفته است. تغییری که ادعا می‌شد علیه شیوه‌های

حسین بن علی (ع) از آن خون جاری شده بود، از زهری سؤال پرسیده بود. هرچقدر که منابع رسمی در تغافل عامدانه خود نسبت به واقعه کربلا کوشیده‌اند، در اصلاح چهره یزید و مقصر جلوه دادن والی کوفه عبیدالله بن زیاد یا سران نظامی همچون شمر بن ذی الجوشن ناموفق بوده‌اند. مثلاً مسعودی تأکید و ابرام و ویژه‌ای برای کوفی نشان دادن سپاهیان ضد حسین (ع) نشان داده و هیچ یک از آنها را از اهالی شام ندانسته است. اگرچه این مثال و دیگر مشابیهات آن در عصر عباسی نگاشته شده، اما شاید بتوان آن را باقی مانده خرده روایت‌های پایان عصر اموی یا آنچه امروز به «تاریخ جایگزین» شهرت یافته انگاشت.

بخش سوم و پایانی مقاله آنتوان بورو به علت یابی احیاء روایت واقعه کربلا در عصر عباسیان اختصاص یافته است. اینکه چرا عباسیان با توجه به عداوت و دشمنی شدید با خاندان پیامبر و نوادگان حسین بن علی (ع)، کاملاً به جریان یافتن مجدد روایت کربلا علاقه مند بوده‌اند، محل پرسش در این موضع است. آیا این سیاست جزئی از تقابل همه جانبه با امویان و نظام حکومتی آنها بوده یا مصرف خاص دیگری داشته است؟ پاسخ این سؤال در سیاست دوگانه حکومت عباسی نهفته است. در نیمه نخست عمر آن، با توجه به اقتدار حکومت و خطر گسترده خیزش شیعیان، سیاست سرکوب و ارباب پی گرفته می‌شد، اما در نیمه دوم به ویژه پس از قدرت‌گیری ترکان و آغاز عصر غیبت که شخصی به عنوان امام حضور فیزیکی علنی در جامعه مسلمین نداشت، خلفای عباسی از گفتمان عاشورا و احیای روایت کربلا به عنوان ابزاری برای بازتولید هویت دینی و انقلابی خود استفاده می‌کردند. در این گونه بازتولید شده روایی، شرح مبسوطی از رنج و عسرت علویان به مثابه مظلومان همیشگی تاریخ اسلام ارائه می‌شد و آل عباس را در قامت مدعیان خون و منتقمان حق آنان جلوه می‌داد. در این شیوه روایی، عصر مأمون و ولایت عهده‌ی علی بن موسی الرضا (ع) نقش بسیار پررنگی ایفا می‌کند و شاهد مثالی برای ادعای انتقام جویی عباسیان برای علویان است. هرچند تناقضات این روایت هویت مند از تاریخ صدر اسلام گاه به طنز شباهت دارد و مثلاً مشخص نیست وقتی سخن از حق خواهی مأمون به میان می‌آید، اقدامات متوکل در تخریب کربلا چگونه توجیه می‌شود، اما این وجه تنها موضع استفاده عباسیان از واقعه کربلا نبوده است.

همزمان با ضعف قدرت عباسیان، در گفتمان‌های معارض و منتقد گفتمان رسمی از قتل عام گسترده امویان توسط عباسیان سخن به میان آمده بود یا لاقابل عباسیان خود را در موضع پرسش می‌دیدند. این قتل عام و اعدام‌های گسترده نیز زیر سایه فاجعه انسانی کربلا قابلیت دفاع می‌یافت. در این گونه روایی قتل عام امویان به این شکل روایت شده است: حدود ۷۰ (و گاه ۷۲ تن) از خانواده اموی به دعوت عبدالله بن علی (م. ۱۴۷)، عموی خلفای عباسی، در مجلسی جمع شدند. در

سنتی عزاداری ایجاد شده بود. این شرایط در سوریه کاملاً روندی معکوس داشت. در دود دهه آخر منتهی به بهار عربی در سال ۲۰۱۱، روند روبه‌رشدی از قمع‌زنی در عزاداری‌های شیعیان قابل مشاهده بود. شورش‌های بهار عربی منجر به سرکوب شیعیان شد که تحت حمایت دولت علوی سوریه قرار داشتند، اما دشواری‌ها بیشتر می‌شد. در ژانویه ۲۰۱۲، ۱۸ زائر ایرانی دزدیده شدند. در آپریل همان سال آیت‌الله صادق شیرازی زعیم حوزه علمیه زینبیه با شلیک گلوله به قتل رسید و در جولای همان سال زائران حرم حضرت زینب بر مبنای مذهبشان، فضای تفکیک‌شده‌ای برای زیارت در اختیار داشتند. فعالیت‌های حفاظتی چندان موفق نبود و بسیاری از ایرانیان و افغان‌ها به واسطه تهدیدات ساکنان سنی عراقی، سوری و فلسطینی حاشیه مقبره سیده زینب (س) مجبور به ترک دمشق شدند.

در چنین فضای ضدشیعی عزاداری امام حسین (ع) و شیوه اجرای آن می‌توانست به امری فرامذهبی و نوعی اعلام قدرت به مخالفان تلقی گردد، اما بحث شیوه این عزاداری و اثرات اجتماعی آن در چنین فضای ملتهدی محل بحث این مقاله است. از یک سو قرائت حزب‌الله لبنان که مدعی نوعی خردگرایی و توجه به مقتضیات جوامع مدرن بود و به واسطه امکان تخریب تصویر شیعیان، انواع خودزنی تا قمع‌زنی را مجاز نمی‌دانست و از سوی دیگر فرهنگ شیعی جنوب عراق که در میان اعراب اکثریت داشت و توجیهاتی همچون خردگرایی را روشی برای جدا کردن شیعیان از فرهنگ اصیل و دیرین خود می‌انگاشت. هواداران این شیوه به ویژه خاندان شیرازی، حفظ اصالت و پیروی از سنت را تنها طریق مشروعیت عقیده تصور می‌کردند. بدین ترتیب دوگانه‌ای هویتی-آئینی و حتی سیاسی شکل می‌گیرد: سنت-تجدد/استغاثه و رستگاری-انقلاب. ادیث زانتودر بخش مهمی از این مقاله تلاش کرده است که تا مشاهدات خود را در سه سال حضور در دمشق و شرکت در مجالس عزاداری محرم، بر این نگاه دو قطبی تطبیق دهد و طبعاً اثرات اجتماعی آن را تحلیل کند. گرچه این مشاهدات از منظر درون‌گفتمانی، شاید حرف تازه‌ای به نظر نرسد، اما تحلیل برون‌گفتمانی آن قطعاً حائز اهمیت است. به دیگر سخن جذابیت بررسی این مقاله در آن است که بدانیم دیگران در باب یکی از مهم‌ترین عناصر هویتی-اعتقادی شیعیان چه می‌بینند و چگونه تفسیر می‌کنند.

زانتوپس از ارائه مقدمه‌ای در باب تاریخچه شکل‌گیری قرائت انقلابی و مدرن از قیام حسین (ع) و اثرات آن که از نظر او به شدت تحت تأثیر متفکرانی همچون دکتر علی شریعتی در ایران بوده است، توجه مخاطبانش را به دوگانه مفهومی دیگری در این راستا جلب کرده است: اثر و آثار. اثر را نماینده رویکرد سنتی و متوجه آثار گذشتگان انگاشته و آثار را که هم ریشه «ثوره» یا انقلاب است، نماینده رویکرد انقلابی معرفی نموده است. او در بررسی تاریخچه رویکرد انقلابی که با قمع‌زنی موافق نبود، به فتاوی سید محسن امین مجتهد شیعیان دمشق اشاره کرده است. در سوی مقابل رقبای شیعی او، وی را به سرخم کردن در مقابل اهل سنت محکوم کردند. شرایط عمومی در عزاداری‌های شیعیان سوری برخلاف سخت‌گیری‌های رژیم صدام حسین در عراق، کاملاً آزادانه و بدون مشکل انجام می‌شد؛ چرا که رژیم علوی سوریه برای کسب مشروعیت‌های مذهبی خود بر کشوری که عموم آن را اهل سنت تشکیل می‌دادند، احتیاج به تأمین رضایت شیعیان داشت. از سوی دیگر دولت سوریه از قبیل زائران شیعی دمشق درآمد قابل توجهی به دست می‌آورد و علاقه‌ای به تهدید آن از طریق تحمیل خواسته‌هایش بر شیعیان بومی نداشت، اما از سال ۲۰۰۹ که دولت سوریه توانست پیوندهای سیاسی قابل توجهی با دولت عربستان سعودی ایجاد کند، آزادی عمل شیعیان در قمع‌زنی علنی اندکی کم شد، هرچند قانونی و مشروع باقی ماند.

مهم‌ترین حامیان اجرای مراسم قمع‌زنی در سیده زینب، اعضای خاندان شیرازی بودند که از دهه ۱۹۸۰ و به واسطه سخت‌گیری‌های صدام حسین مجبور به ترک کربلا و مهاجرت شده بودند. حسن شیرازی در سال ۱۹۸۲ در بیروت ترور شد و برادرش محمد شیرازی عراق به مقصد کویت ترک کرد، اما پس از انقلاب اسلامی در ایران به قم مهاجرت نمود. روابط حسنه خاندان شیرازی با روحانیت حاکم در ایران، پس از

مقاله دومی که در این نوبت معرفی خواهد شد به نوعی به اثرات اجتماعی واقعه کربلا در جامعه امروز مسلمین اختصاص دارد. نویسنده آن ادیث زانتو یکی از پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی در سوریه و شمال عراق است که تا کنون آثار و مقالات متعددی در زمینه مناسبات قومی و مذهبی در حوزه جغرافیایی مذکور تولید کرده است.

نگارنده در بخش‌های متعددی از این مقاله به انتقاد از قشری‌گرایی، عوام‌زدگی و خشونت رایج در مراسم عزاداری امام حسین (ع)، به ویژه قمع‌زنی پرداخته که از ذکر آنها اجتناب کرده‌ایم. مع الوصف این مقاله و مشابهات آن بازخوردهای متعدد و گسترده‌ای در سطوح آکادمیک اروپایی داشته و جزء مقالات پربازدید سه‌ساله اخیر (از زمان انتشار تاکنون) محسوب می‌شوند.

Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals

EDITH SZANTO

The American University of Iraq, Sulaimani, Sulaymaniyah, Iraq

ABSTRACT: In the mid-90s, Lebanon's Hezbollah movement and the Iranian Ayatollah Khamene'i both banned bloody forms of self-flagellation such as *tatbir* (cutting the forehead with a sword), calling them backward and un-Islamic. They argued that Shi'a Muslims ought to imitate Husayn by actively fighting against oppressors rather than passively mourning Husayn's martyrdom. This prohibition has not been unanimously applied in all Muslim countries, including Syria, where such practices persisted until the Arab Spring (when virtually all Shi'a Muslims left the shrine-town where these practices were performed). By closely reading the linguistic, conceptual, and juridical discourses that circulated in Syria in order to justify this position, the paper shows that the performers of *tatbir* conceived of these rituals in revolutionary, rather than reactionary, terms. By examining the performance and reception of flagellation processions in terms of differing modalities of affect, the paper opens up spaces for rethinking 'revolution' and 'redemption' in contemporary Twelver Shi'ism.

KEYWORDS: Karbala Paradigm, Shi'a Muharram practices, self-flagellation, affect, Syria, Sayyidah Zaynab

Introduction

In the mid-90s Lebanon's Hezbollah movement and the Iranian Ayatollah Khamene'i both banned bloody forms of self-flagellation such as *tatbir* (cutting the skin on the top of the head with a sword) calling them backward and un-Islamic.¹ They forbid bloody forms of self-

75

اختلاف نظرهایی به‌ویژه در زمینه انتخاب میان ولایت فقیه یا حکومت شورای فقها به افتراق گرایید. خاندان شیرازی پس از سرکوب در عراق و عدم موفقیت در ایران موفق شدند شبکه گسترده تبلیغاتی در سوریه ایجاد کنند که تقریباً بر مقبره حضرت زینب (س) کنترل داشت، اما رفته‌رفته پس از فوت آیت‌الله خمینی، اتمام جنگ با عراق و بهبود شرایط اقتصادی در ایران، میزان سرمایه‌گذاری‌های مالی برای بهبود وضع حرم حضرت زینب در دمشق افزایش یافت. از سوی دیگر قدرت و نفوذ حزب‌الله نیز به شکل قابل توجهی گسترش یافته بود و به نظرمی رسید چیرگی فرهنگی و هویتی شیعی جریان حاکم بر ایران، قدرت و نفوذ خاندان شیرازی را فروکاسته بود. در چنین فضایی آداب عزاداری محرم و به‌ویژه اجرای تطبیرو اقسام خودزنی در این مراسم، به وجه ممیزی میان دو جریان رقیب تبدیل شده بود. در حالی که مخالفان تطبیراز تخریب چهره شیعیان و سوءاستفاده جریان اسلام‌ستیز سخن می‌گفت، موافقان آن با ارائه تصویری مظلوم از خود داعیه حفظ سنت‌های در حال فراموشی تشیع را سر می‌دادند. وجه دیگر مورد تأکید خاندان شیرازی احادیث از پیامبر (ص) و معصومین بود که می‌کوشید جنبه‌های پزشکی خاصی برای قمه‌زنی برشمارد. برای مثال «إزالة دم فاسد» که در شریان‌های سرانسان جریان دارد!

نگارنده پس از تبیین این مقدمات، به شرح مشاهدات خود از روند عزاداری دهه عاشورا و روز دهم محرم پرداخته، دسته‌های عزادار، ملیت و قومیت آنها و عقایدشان را بر مبنای مشاهداتش شرح داده و در نتیجه تصویری نه‌چندان مناسب از مجموعه اتفاقاتی که رخ داده ارائه کرده است. گرچه تکرار آنها برای مخاطب داخلی چندان مفید نیست، اما در مجموع آنچه به نظرمی رسد این است که این مقاله و اثرات آن را می‌توان به مثابه نمونه‌ای از نتایجی دانست که جریان تحت حمایت حکومت ایران در طول سه دهه اخیر به دنبال پیشگیری و ممانعت از پیشرفت آن بوده است. نگارنده در بخش‌های متعددی از این مقاله به انتقاد از قشری‌گرایی، عوام‌زدگی و خشونت رایج در مراسم عزاداری امام حسین (ع)، به‌ویژه قمه‌زنی پرداخته که از ذکر آنها اجتناب کرده‌ایم. مع‌الوصف این مقاله و مشابهاً آن بازخوردهای متعدد و گسترده‌ای در سطوح آکادمیک اروپایی داشته و جزء مقالات پربازدید سه‌ساله اخیر (از زمان انتشار تاکنون) محسوب می‌شوند.

تکرار آنها برای مخاطب داخلی چندان مفید نیست، اما در مجموع آنچه به نظرمی رسد این است که این مقاله و اثرات آن را می‌توان به مثابه نمونه‌ای از نتایجی دانست که جریان تحت حمایت حکومت ایران در طول سه دهه اخیر به دنبال پیشگیری و ممانعت از پیشرفت آن بوده است. نگارنده در بخش‌های متعددی از این مقاله به انتقاد از قشری‌گرایی، عوام‌زدگی و خشونت رایج در مراسم عزاداری امام حسین (ع)، به‌ویژه قمه‌زنی پرداخته که از ذکر آنها اجتناب کرده‌ایم. مع‌الوصف این مقاله و مشابهاً آن بازخوردهای متعدد و گسترده‌ای در سطوح آکادمیک اروپایی داشته و جزء مقالات پربازدید سه‌ساله اخیر (از زمان انتشار تاکنون) محسوب می‌شوند.

استفان شومیکر، درگذشت یک پیامبر: پایان حیات محمد [ص] و آغاز اسلام (فیلادلفیا: انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، ۲۰۱۲).

از نگاه دیگران (۷)

درگذشت پیامبر و آغاز اسلام

مایکل کوک

ترجمه و حواشی: سیدعلی آقایی

استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

استاد دانشگاه پرینستون

کتاب حاضر مشارکتی تازه در بحث راجع به خاستگاه‌های اسلام است که چندین دهه قدمت دارد. در این بحث کلاً نزاع بر سر دو پرسش مجزا، ولی در عین حال مرتبط است. پرسش نخست این است که تا چه حد می‌توانیم انبوه منابع اسلامی را در بحث راجع به خاستگاه‌های اسلام جدی بگیریم، با توجه به اینکه این منابع، گرچه ماجرا را از درون حکایت می‌کنند، اما به استثنای قرآن، همگی متأخرند. پرسش دوم این است که تا چه میزان می‌توانیم به معدود منابع متقدم غیراسلامی اتکا کنیم با لحاظ این نکته که این منابع حاوی گزارش‌های بیرونی هستند. چون این دودسته منبع داستان‌های کاملاً متفاوتی از خاستگاه‌های اسلام روایت می‌کنند، نمی‌توان به هر دو پرسش پاسخ کاملاً ایجابی داد. قطعاً پاسخ کاملاً منفی به هر دو پرسش ممکن است، اما چنین پاسخی برای مورخانی که می‌خواهند در این شغل بمانند ناامیدکننده است. پس پاسخ معمول واکنش نسبتاً مثبت به یکی از دو پرسش است که عملاً به ترجیح دسته‌ای از منابع برد دیگری می‌انجامد. در حالی که غالباً منابع اسلامی مرجح هستند، استفان شومیکر در کتاب حاضر سراغ گزینه کمتر محبوب را گرفته و منابع غیراسلامی را ترجیح داده است.

این البته انتخابی بحث‌برانگیز است، اما پیش از بحث در این باره، دو ملاحظه در خور ذکر است. نخست بی‌تردید می‌توان این کتاب را به خوانندگانی که مایل‌اند با تاریخ و سرفصل‌های این جریان فکری آشنا شوند توصیه کرد، چه هم قلم مؤلفش شیواست و هم استدلال‌هایش متقن. در این کتاب دیدگاه‌های نویسندگان پیشین، عمیق‌تر از حد معمول عرضه شده‌اند که خود پادزهری است برای بیماری فراموشی تاریخ علوم که عموماً دانشگاهیان به آن مبتلایند. دوم شومیکر از چشم‌اندازی نامعمول به موضوع می‌پردازد: او اسلام‌شناس نیست، بلکه متخصص تاریخ آغازین مسیحیت است. اینکه او دانش آموخته اسلام‌شناسی نیست قطعاً تبعاتی دارد، اما تخصص او در دوره آغازین مسیحیت هم، چه در روش و چه در محتوا، مزیت‌هایی دارد.

کتاب از چهار فصل تشکیل شده است که در ادامه به اجمال توصیف می‌شود.

فصل اول به منابعی کهن یا احتمالاً کهن اختصاص یافته که همگی جزئیکی غیراسلامی هستند و از

چکیده:

نوشتار حاضر ترجمه مقاله ای به قلم مایکل کوک است که در آن، کتاب درگذشت یک پیامبر: پایان حیات محمد (ص) و آغاز اسلام، اثر استفان شومیکر (فیلادلفیا: انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، ۲۰۱۲) را مورد دقت نظر قرار می‌دهد. کتاب مذکور، مشارکتی تازه در بحث پیرامون خاستگاه‌های اسلام است که چندین دهه قدمت دارد. نویسنده در نوشتار، ضمن معرفی کتاب مذکور، محتوای فصول آن را به اجمال توصیف می‌نماید.

کلیدواژه:

درگذشت پیامبر، اسلام، خاستگاه اسلام، استفان شومیکر، کتاب درگذشت یک پیامبر: پایان حیات محمد (ص) و آغاز اسلام، معرفی کتاب.

۱. نوشتار حاضر ترجمه‌ای است از مقاله‌ای مروری با مشخصات زیر:

Michael Cook, "Book Review of *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. By Stephen J. Shoemaker (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012)", *Der Islam*, 91:1 (2014), 233-237.

دلیل او برای اثبات اینکه این روایات کهن هستند از این قرار است که بعید است کسی چنین روایاتی را، آن هم وقتی که دیگری اعتبار شده بودند، جعل کرده باشد. (از قضا من هم این را بهترین دلیل برای اثبات کهن بودن یک حدیث می‌دانم). به این ترتیب شومیکر استدلال می‌کند که اسلام نیز همچون برادر بزرگترش مسیحیت باید دستخوش تغییرات گسترده‌ای شده باشد، به نحوی که از شدت و حدت فرجام‌شناسی اولیه‌اش کاسته یا آن را به حاشیه رانده باشند. با کنارهم گذاشتن فصل‌های اول و سوم، نظریه او این است که اسلام چونان جنبشی فرجام‌شناختی^۴ با تمرکز بر فلسطین ظهور کرد.

اما چگونه از آنجا به چیزی شبیه اسلامی که امروز می‌شناسیم می‌رسیم؟ این موضوع فصل چهارم و پایانی است. این فصل مشابه فصل دوم است: به دنبال نشانه‌هایی در سنت غالب اسلامی می‌گردیم که مؤید این ایده باشند که در چند دهه تحولی اساسی رخ داده است: که خود دو سویه دارد. وجه نخست ماهیت متغیر جامعه دینی است: در اینجا شومیکر با نظریه فرد دانه هم‌داستان است که می‌گوید: اسلام در وهله آغازین وجهه دینی فراگیری^۵ داشت که بعدها با گرایشی انحصارگرا و فرقه‌ای جایگزین شد. وجه دوم جغرافیای قدسی است: شومیکر معتقد است فلسطین بر حجاز انطباق داده شده است. از نظر او همه اینها و نیز تثبیت متن قرآن تا پایان حکومت عبدالملک به انجام رسیده است.

اینها لب کلام شومیکر است. ایده‌های اصلی تازه نیستند، اما به شکلی بدیع مستند، ترکیب و عرضه شده‌اند. البته سؤال این است که آیا این ایده‌ها - یا نظایر آنها - درست‌اند؟

بی‌تردید موفق‌ترین بخش‌های کتاب فصل‌های اول و سوم هستند. در فصل اول بحث شومیکر به خوبی روشن می‌سازد که هم خوانی منابع کهن غیراسلامی واقعی است. می‌توان از این هم خوانی چونان مدرکی برجسته بهره جست یا به کل آن را نادیده گرفت، ولی به هر حال این موضوع را نمی‌توان پنهان کرد. همچنین این ایده که تمرکز جنبش محمد [ص] بر فلسطین بود کاملاً باورپذیر است. این چیزی است که محققان جریان غالب بدان قائل بودند، اگر اسلام بعد از فتنه نخست از بین رفته بود و میراث مکتوبی از آن به جای نمانده بود. در فصل سوم شومیکر صرفاً به شواهدی درونی استناد می‌کند و استدلالش منطقی ساده دارد که دشوار بتوان آن را رد کرد.

فصل‌های دوم و چهارم توفیق کمتری دارند. با توجه به تجربه شخصی‌ام دقیقاً می‌دانم که مشکل کجاست: مشکل عرضه سناریویی

محمد [ص] سخن می‌گویند. گویی که وقتی فتح فلسطین آغاز شد، او هنوز در قید حیات بود و به ما این‌گونه القا می‌شود که او شخصاً آنجا حضور داشت. این بدین معناست که او در سال ۱۳ هجری / ۶۳۴ میلادی زنده و در منطقه فلسطین حاضر بود. روشن است که بنا بر سنت اسلامی وفات او به سال ۱۱ هجری / ۶۲۳ میلادی در مدینه رخ داد. اینکه چنین منابعی وجود دارند موضوع تازه‌ای نیست، اما شومیکر تعداد معتناهایی از این شواهد را ارائه می‌کند، پس زمینه آنها را (عمدتاً با استناد به کار رابرت هوپلند) ترسیم می‌کند و از یک شاهد جالب توجه از سنت اسلامی بحث می‌کند. همچنین او بر فقدان شواهد غیراسلامی در تأیید گاهشماری غالب در سنت اسلامی تأکید می‌کند که به همان اندازه حائز اهمیت است. نتیجه روشن و البته جسورانه می‌تواند این باشد که محمد [ص] در واقع در ۱۳ هجری / ۶۳۴ میلادی زنده بوده است، اما ادعای شومیکر ملایم‌تر است: اینکه بایستی روایت اسلامی کهنی ناظر به این گاهشماری وجود داشته باشد.

در فصل دوم همان ناسازگاری تاریخی و جغرافیایی با بررسی «شاهدی از سیره» دنبال می‌شود. آیا نشانه‌های گویایی در سنت اسلامی غالب هست که نشان دهد تصویری کهن ترمینی برای اینکه محمد [ص] به سال ۱۳ هجری / ۶۳۴ میلادی در فلسطین زنده و حاضر بود با تصویری دیگر که می‌گوید او در ۱۱ هجری / ۶۳۴ میلادی در مدینه درگذشت، جایگزین شده است؟ شومیکر در اینجا نشان می‌دهد که اگر روایات سیره را حتی با تردیدی نه‌چندان افراطی بکاویم، به غرایبی از این سنخ برمی‌خوریم. برای نمونه حیرت‌انگیز نیست که در سال ۹ هجری / ۶۳۰ میلادی محمد [ص] شخصاً با ارتشی ۳۰ هزار نفری - رقی بسیار فراتر از آنچه گفته شده وی برای دیگر جنگ‌ها گردآورده - برای جنگ با بیزانس رهسپار شد، اما در حالی که از تبوک پیش‌تر نرفته بودند به دلیلی نامعلوم [به مدینه] بازگشت (و می‌توان افزود، آنان که از شرکت در این لشکرکشی طفره رفتند گرمای شدید ماه‌های رجب یا شعبان را بهانه کرده بودند)؟ عجیب نیست که وقتی عمر گفت: محمد [ص] نمرده است و ابوبکر با خواندن آیه ۱۴۴ سوره آل عمران که در آن مرگ محمد [ص] پیش‌بینی شده بود پاسخش را داد، «چنان بود که گویی مردم نمی‌دانستند این آیه قبلاً نازل شده بوده تا اینکه ابوبکر آن روز این آیه را خواند»؟ (ص ۱۸۰)

در فصل سوم به موضوعی کلیدی درباره محمد [ص] و صحابه‌اش پرداخته می‌شود، مبنی بر اینکه آنها خود باور داشتند که در آخرالزمان زندگی می‌کنند. در اینجا کار شومیکر به پُل کازونوا^۶ شبیه می‌شود. او فرجام‌شناسی^۷ قرآن را با روایات منقول از محمد [ص] درباره فرارسیدن ساعه که البته خیلی زود نادرستی شان معلوم شد ترکیب می‌کند.

4. eschatological movement

5. Fred M. Donner

6. inter-confessional phase

2. Paul Casanova (1861-1926)

3. eschatology

داد. اما پرسش این است که این روش‌ها چقدر تاریخ این روایات را عقب می‌برند. در اینجا نمی‌خواهم به جزئیات موضوع بپردازم. اجمالاً نظراین محققان این است که توانسته‌اند نشان دهند برخی روایات سیره، در مورد گورکه و شولر منقولات عروۀ بن زبیر (م. ۹۴/۷۱۲م)، به اواخر قرن نخست هجری برمی‌گردند. البته ممکن است آنها دوست داشته باشند که این تاریخ را عقب‌تر هم ببرند، اما نمی‌توانند ادعا کنند که چنین کرده‌اند. در این اثنا شومیکر مدعی است که خلیفه عبدالملک (حک ۶۵-۸۶ هجری / ۶۸۵-۷۰۵ میلادی) در تحول اسلام به شکلی که ما می‌شناسیم نقش داشته است. روشن است که عروۀ گورکه و شولر و عبدالملک شومیکر معاصران همدلی نیستند، بلکه این دو نزاعی شدید بین دو دیدگاه رقیب را نمایندگی می‌کنند. اما حقیقت این است که حتی اگر شومیکر مجبور بود به مدعی مخالفانش هم گردن نهد، هنوز دستش خالی نبود و می‌توانست به چندین دهه فاصله زمانی میان گزارش‌ها و واقعه تاریخی استناد کند. البته این بدین معنا نیست که او بر حق است، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که کار گورکه، شولر و موتسکی نمی‌تواند هسته مرکزی نظریه او را رد کند.

با این حال گونه دیگری از تحقیقات راجع به اسلام اولیه و بستر عربی آن هست که شومیکر با دلالت‌ها و لوازم آن رویارو نشده است. فرض کنید به جای ابداع روشی صوری برای تعیین تاریخ روایات، فرض را بر فهم مشترک^{۱۴} بگذاریم و همه قطعات اطلاعاتی مربوط را که می‌توان در دامنه‌ای گسترده از منابع اسلامی و شاید به طور خاص منابعی غیر از کتاب‌های سیره یافت گرد آوریم. حال اگر اینها را به بهترین شکل بریکدیگر تطبیق دهیم، می‌توانیم به تصویری معنادار برسیم؟ قطعاً همیشه جواب مثبت نیست؛ شاهدش ناسازگاری میان مشرکان قرآن و بت‌پرستان سنت است. اما تصویری که با این روش از کنار هم گذاشتن قطعات موزائیک به دست می‌آید آن قدر معنادار هست که موجب شود نتوانیم سنت را به این بهانه که حاوی موادی بی‌فایده یا بی‌اساس است کنار بگذاریم (قس توضیح شومیکر درباره گزارش‌های سنت اسلامی از جاهلیت، ص ۱۷۰). آنچه من در این بند توصیف کردم کار مایکل لکراس است که شومیکر و مخالفانش به ندرت به او ارجاع داده‌اند. این انتقاد چندان جدی نیست، اما واقعی است. احتمالاً چون شومیکر درس آموخته مطالعات مسیحی است از کار مایکل لکریا منابع متقدمی که کار او بر آنها استوار شده چندان مطلع نبوده است.

قانع‌کننده است برای درج چنین تصویر غربی از اسلام در سنت اسلامی، آن‌گونه که از اواخر قرن نخست هجری / اوائل قرن هشتم میلادی می‌شناسیم. اینجاست که کار آشفته می‌شود. چنان‌که پیش‌تر درباره فصل دوم آمد و البته درباره فصل چهارم نیز صادق است، بی‌شک می‌توان نمونه‌های خلاف عرف را در لایه‌های کهن ترسنت اسلامی یافت. بعضی از آنها کاملاً جا افتاده‌اند، ولی برخی دیگر را باید دقیق‌تر بررسیید. مثلاً هانری لامنس^۷ روایتی نامتعارف را نقل کرده مبنی بر اینکه محمد [ص] سیزده سال را در مدینه گذراند و برای این روایت به سه نسخه خطی ارجاع می‌دهد (ص ۱۰۴ و ۳۰۷، پی‌نوشت ۱۴۶). من نسخه‌های خطی مورد استناد او را ندیده‌ام، اما نسخه‌های چاپی این سه کتاب را که بررسی کردم (کاری که باید سال‌ها قبل انجام می‌دادم) و چیزی جز همان روایت معیار ده سال را نیافتم. با این حال مسلماً بسیاری از موارد خلاف عرف غالب واقعی‌اند. نمونه‌اش تفاوت فاحشی است که میان تصویر مخالفان مکی محمد [ص] در قرآن و سنت هست: از یک سو آنها در قرآن به «شُرک» متهم شده‌اند که با «معیارهایی فراگیرتر»^۸ می‌توان آنها را یکتاپرست دانست و از سوی دیگر در سنت اسلامی ساکنان مکه «بت‌پرست» خوانده شده‌اند. در واقع مشکل اینجاست که دنیای انسانی اموری خلاف عرف غالب هم تولید می‌کند و همیشه ارائه نظریه‌ای کلی و یکدست بهترین راه توضیح آنها نیست. تطورات اولیه اسلام نیز خارج از این قاعده نیست. به بیان دیگر: اگر قرار باشد تنها با خلاف قاعده‌ها سروکله بزنیم که دیگر راهی برای بازسازی تطور نداریم، چنان‌که شومیکر برایش اقامه دلیل می‌کند.

اما اگر نظریه اسلام نامتعارف - که اواخر قرن نخست هجری / اوائل قرن هشتم میلادی به قالب معیار درآمد. کاملاً صادق نیست، می‌توان گفت که این نظریه یقیناً باطل است؟ شومیکر با آنان که منابع اسلامی غالب را ترجیح می‌دهند آشکارا مخالف است و در همین مجله به دیدگاه‌های اندریاس گورکه،^۹ گریگور شولر^{۱۰} و هارالد موتسکی^{۱۱} «ناخته است»^{۱۲} و متقابلاً آنها نیز پاسخش را داده‌اند.^{۱۳} این سه محقق روش‌هایی نظام‌مند برای تاریخ‌گذاری روایات سیره ابداع کرده و آنها را بسط و توسعه داده‌اند، به گونه‌ای که با آنها می‌توان وجود برخی روایات را در تاریخی بسیار پیش‌تر از تاریخ نشر آثاری که در بردارنده آنهاست نشان

7. Henri Lammens

8. ecumenical standards

9. Andreas Görke

10. Gregor Schoeler

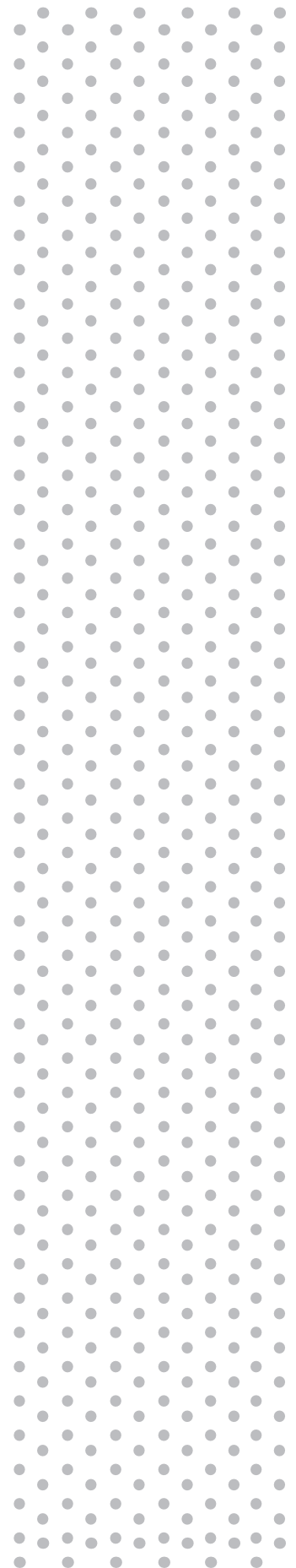
11. Harald Motzki

۱۲. رجوع کنید به:

Stephen J. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira': Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", *Der Islam*, 85:2, 257-344.

۱۳. رجوع کنید به:

Görke, Andreas, Harald Motzki and Gregor Schoeler, "First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate", *Der Islam*, 89:1-2, 2-59.



موسوعة عبدالله بن عباس خبر الأمة
و ترجمان القرآن؛ السيد محمدمهدی
السید حسن الموسوی الخرساني؛
قم: مرکز الأبحاث العقائدية،
۱۴۲۷-۱۴۳۷ هجری قمری

بستان (۴)

موسوعة ابن عباس: دانشنامه دفاع

مریم حقی (کورانی)

شاید بگویید بیست و یک جلد درباره یک صحابی؟! مگر چقدر راجع به عبدالله بن عباس سخن هست که درباره اش موسوعه بنویسند؟ اما خواهید دید که ابن عباس، صحابی و عموزاده پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) شخصیتی است که حرف و حدیث درباره او فراوان است. گرچه در میان عموم اهل سنت مقبولیت دارد، اما از دیرباز میان علمای شیعه مدافعان و منتقدانی داشته است؛ مدافعانی چون صاحب معالم و منتقدانی چون مجلسی اول.

این کتاب اولین کتابی نیست که درباره وی نوشته می شود، شاید آخرین هم نباشد، اما احتمالاً مشهورترین اثر موجود درباره او و در دفاع از اوست. نخستین جلد این کتاب در ۱۴۲۷ ق (ده سال پیش) منتشر شد و نویسنده در مقدمه اش نوشت که پس از پنجاه سال تتبع و پس از سراغ گرفتن های مکرر دوستان، چاپ آن را شروع کرده است. امسال در ۱۴۳۷ ق چاپ این کتاب به سرانجام رسید.

نگاهی به کتاب و نویسنده

موسوعه به معنای دایرة المعارف یا دانش نامه است، اما موسوعة ابن عباس، فهرستی الفبایی از اعلام و اصطلاحات با مقالاتی در ذیل مداخل نیست. بلکه کتابی است با تقسیم بندی موضوعی درباره یکی از شخصیت های صدر اسلام. این کتاب بیست و یک جلد است و هر جلد حدود ۴۰۰ تا ۶۰۰ صفحه شامل بررسی و نقد تاریخ زندگی ابن عباس، نظرات وی در علوم اسلامی، روایات او و نظر دیگران راجع به او. این مجموعه را «مرکز الأبحاث العقائدية» در قم (که مرکز پخش هم در نجف دارد) در مجموعه «سلسلة رد الشبهات» منتشر کرده است.

عنوان کامل این کتاب بازگوکننده موضع نویسنده نسبت به موضوع است: «موسوعة عبدالله بن عباس، خبر الأمة و ترجمان القرآن». در طرح جلد تمام مجلدات نیز عبارتی آمده که باز هم موضع نویسنده در گزینش احادیث را نشان می دهد: «قال فيه الإمام علي (ع): كأنما ينظر إلى الغيب من وراء سترة رقيق». گویا از پس نازک پرده ای به جهان نهان درمی نگرد.

نویسنده کتاب، آیت الله سید محمدمهدی موسوی خرسان (تولد ۱۹۲۸ م)، نمونه ای روشن از علمای سستی نجف اشرف است: خانواده ای روحانی، تحصیل در حوزه علمیه از نوجوانی، زندگی فروتنانه و مؤمنانه، مدام در مجالس بحث و کتاب فروشی و کتابخانه، پرهیز از سیاست، تحمل جور حکومت، انس با ادبیات عرب، دستی بر آتش شعرو ادب و سرانجام هزاران یادداشت دست نوشته در انتظار ملاحظه آخر و رفتن به «مطبعة».

کلیدواژه:

صحابی، ابن عباس، عبدالله بن عباس، موسوعه، دفاع از ابن عباس، محمدمهدی موسوی خرسان، کتاب موسوعه ابن عباس، معرفی کتاب.

برای مشروح احوال ایشان به سایت کتابخانه مجلس ارجاع می‌دهم^۱ و به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که وی در علوم اسلامی، به طور خاص به حدیث و تاریخ و رجال و انساب پرداخته، در اقیانوسِ نسخ خطی و متون کهن تبخّر کرده و علاوه بر تألیف این موسوعه، **تصحیح ده‌ها متن شیعی** از جمله ۷ کتاب از شیخ صدوق و ۹ جلد از بحارالانوار چاپ اسلامی را انجام داده است.

نظم کتاب

این کتاب در چهار حلقه و یک خاتمه نوشته شده است. منظور از حلقه، موضوعی محوری است. هر حلقه پنج جلد را در بر گرفته که مجموعاً بیست جلد می‌شود. پس از آن هم یک جلد خاتمه کتاب است که نویسنده در آن نظر دیگر مدافعان ابن عباس را گردآورده است.

حلقه اول: حجم قابل توجهی از این حلقه مرور مطالبی دربارهٔ قبیلهٔ قریش، تیرهٔ بنی‌هاشم و حوادث صدر اسلام است که در منابع دیگر هم آمده است. اما این بار هدف متن، تمرکز دادن خواننده به حضور و نقش ابن عباس در رویدادهاست. پس شاهد گردآورده‌ای از دو دسته روایتیم: نخست روایت‌های ابن عباس از رویدادهای تاریخی و دوم ماجراهایی که دیگران روایت کرده‌اند و در آن نامی از ابن عباس برده‌اند.

حلقه دوم: این حلقه مجموعه‌ای از تحقیقات نویسنده راجع به نظرات و روایات ابن عباس در معارف گوناگون دینی است. هربخش آن انگار که پایان‌نامه‌ای درخور در رشته‌های علوم قرآن، حدیث، فقه و عقاید است. نویسنده با گردآوری و تحلیل این نظرات، تشیع ابن عباس و پیروی او از اهل بیت (ع) را نتیجه گرفته است.

حلقه سوم: کتاب‌هایی که به ابن عباس نسبت داده شده و کتاب‌های کهن یا جدیدی که راجع به او نوشته شده در این حلقه معرفی و بررسی شده‌اند. مسائلی چون نسخ خطی، هویت نویسنده، موضوع اثر، آثار مشابه و... به تفصیل بررسی شده است.

حلقه چهارم: تمام بحث‌ها و اختلافاتی که راجع به شخصیت ابن عباس هست، در این حلقه مطرح و بررسی شده؛ چه مسائل علمای جرح و تعدیل، چه نظرات خاورشناسان غربی و چه نقدهای علمای شیعه به تشیع او و خانواده‌اش. دو جلد از این حلقه نیز به رد اتهام دستبرد ابن عباس در اموال بیت‌المال. در زمانی که والی بصره بود. اختصاص دارد.

ج	الف	توضیح / عنوان دوم کتاب	مهم‌ترین مطالب هر جلد
۱	بسم الله الرحمن الرحیم	ابن عباس در زمان پیامبر	مقدمه شامل تشکر از مرحوم آقابزرگ تهرانی و نامهٔ تقدیر سید عبدالهادی شیرازی و سید هبه‌الدین شهرستانی؛ سپس: معرفی قریش، بنی‌هاشم، والدین و خواهر و برادرهای ابن عباس؛ تولد او در شعب ابی طالب؛ گزارش‌های ابن عباس از زندگی پیامبر به ویژه در حجّة الوداع (یگانه حج پیامبر)، بیعت غدیر و آخرین پنج‌شنبهٔ پیامبر (بررسی صورت / ورژن‌های مختلف، شاهدان و راویان حدیث «رَزَاةُ خَمِيس») ^۲
۲	بسم الله الرحمن الرحیم	فترت بعد از پیامبر؛ در زمان ابوبکر، عمرو عثمان	رفتار و گفتار عباس و عبدالله بن عباس در زمان سه خلیفهٔ نخست به گزارش خود این دو و دیگران (ابن ابی الحدید، ابن‌کثیر، سلیم بن قیس و...). بدون نقد منابع.
۳	بسم الله الرحمن الرحیم	در زمان امام علی (ع) و قبل از ولایت بصره	حدیث «خَوَاب» و متن گفتگوی او با عایشه در جریان جمل؛ صورت‌ها و راویان این گفتگو.

شاید بگویید بیست و یک جلد دربارهٔ یک صحابی؟! مگر چقدر راجع به عبدالله بن عباس سخن هست که درباره‌اش موسوعه بنویسند؟ اما خواهید دید که ابن عباس، صحابی و عموزادهٔ پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) شخصیتی است که حرف و حدیث دربارهٔ او فراوان است. گرچه در میان عموم اهل سنت مقبولیت دارد، اما از دیرباز میان علمای شیعه مدافعان و منتقدانی داشته است؛ مدافعانی چون صاحب معالم و منتقدانی چون مجلسی اول.

۱. عباسعلی مردی، «حسب حال آیت‌الله حاج سید محمد مهدی خراسان»، سایت کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۲ اسفند ۱۳۹۰. گفتنی است در این گزارش آمده که سید مهدی خراسان خاطرات زندگی خود را تحت عنوان «ذکریاتی فی حیاتی» نوشته است، اما تمایلی به انتشار آن در زمان حیات خود ندارد.

۴	۱. تاریخ و سیره	ابن عباس، والی بصره	نقد روایت «لماذا قتلنا الشيخ بالأمس» (درباره مالک اشتر و ابن عباس و قتل عثمان) و دلیل جعل آن. گزارش‌هایی از ولایت ابن عباس در بصره (بدون نقد)؛ فرماندهی سواران قلب لشکر امام علی (ع) در جنگ صفین؛ دو نامه او به معاویه پیش از جنگ ^۳ و پس از آن. ^۴ گفتگوی امام علی (ع) و ابن عباس با خوارج و منصرف شدن بسیاری از خوارج از جنگ. ^۵ ابن عباس در مقتل محمد بن ابی بکر، عزاداری در شهادت امیرالمؤمنین و ...
۵	۱. تاریخ و سیره	در زمان معاویه، یزید، ابن‌زبیر و مروانیان؛ ازدواج و فرزندان ابن عباس؛ برخی صفات او	چند نمونه از مناظره‌های ابن عباس با خصم امام علی (ع) در حریمین؛ کمک ابن عباس به معاویه در پاسخ‌گویی به سؤالات مسیحیان و ...؛ حضور او هنگام شهادت امام حسن؛ رد اخبار تمجید ابن عباس از معاویه؛ از دست دادن بینایی و سفارش امام حسین به او مبنی بر نیامدن به کربلا؛ ^۶ مکاتبات ابن عباس و یزید؛ رویداد حژه؛ ویرانی کعبه به دست ابن‌زبیر؛ اختلاف زبیریان و هاشمیان؛ شواهد حسادت ابن‌زبیر به ابن عباس؛ ابن عباس در طائف: خطبه‌ها، وصیت، بیماری، وفات و مدفن؛ مشخصات فرزندان؛ ویژگی‌هایی چون سخاوت، ادب و عبادت در ابن عباس.
۶	۱. تاریخ و سیره	مدارسه و مجالسه	بهره‌آوردن ابن عباس از احادیث رسول اکرم در مقایسه با دیگر اصحاب. توضیح درباره روایت‌هایی که هم از او نقل شده هم از امیرالمؤمنین. شاگردی نزد امام علی (ع)؛ نقد ادعای شاگردی او نزد ابوبکر، عمر، عثمان، زید بن ثابت و ...؛ نقد روایت «کنا نفاضل» (در رد تفضیل اصحاب به جز سه خلیفه. بریکدیگر)؛ تدریس او در مکه، مدینه، کوفه، بصره، مصر (حین فتوحات)، شام و طائف؛ کسانی که ابن عباس از آنان یاد کرده؛ شاگردان ابن عباس؛ معرفی بیش از ۵۰ نفر که از او روایت کرده‌اند (در ۳۰۰ صفحه).
۷	۲. دایره و عطاء	فی مناهجه التعلیمیه و معارفه القرآنیة	درس‌ها، سخنرانی‌ها و روش تدریس و حدیث‌گفتن ابن عباس؛ وصف مجالس درس و شاگردپروری او؛ علوم قرآنی ابن عباس از جمله ترتیب سوره در مصحف او، قرائات، تفسیر، تأویل، قصص، اسباب نزول در شأن اصحاب و اهل بیت، وجوه جمع آیات متشابه، غریب القرآن و مسائل لغوی و نحوی.
۸	۲. دایره و عطاء	فی منتخب أخباره فی الحدیث	جعل روایت علیه ابن عباس جهت مبارزه با خلفای عباسی؛ نمونه‌هایی از روایات ابن عباس؛ ۹ روایت از منابع شیعی و ۷۷۷ روایت در منابع سنی؛ فتاوا و آرای فقهی ابن عباس.
۹	۲. دایره و عطاء	فی المأثور عنه	گفتگوهای اعتقادی، اشعار، خطبه‌ها و احتجاجات او با معاصرانش، از جمله: علمای یهود، ابوبکر، عمر، شورای شش نفره، عثمان، بزرگان ناکشین، عایشه، معاویه (این دو با بررسی مفصل صورت‌ها و منابع)، عمروعاص، عتبه بن ابی سفیان، اشعث، زیاد، ابوموسی اشعری، عروة بن زبیر و ابن‌زبیر.
۱۰	۲. دایره و عطاء	فی المأثور عنه	موضع ابن عباس نسبت به فرق و مذاهب گوناگون از جمله خوارج، مجتبه، قدریه، نواصب و ...؛ دعاها و آداب عبادی او؛ کلمات قصار و نامه‌ها.
۱۱	۳. عطاء غیر مجزوف من المقبول والمنبذ ^۷	بررسی رسائل	۱. بیان معانی الألفاظ القرآن المنسوب إلى علی بن عبدالله بن عباس (ت ۱۱۸)؛ ۲. غریب القرآن لابن عباس بروایة عطاء بن أبی رباح (ت ۱۱۵)؛ ۳. صحیفة علی بن أبی طلحة (ت ۱۴۳)؛ ۴. فتح الخبیر ممّا لا یدّ من حفظه فی علم التفسیر، ولی الله الدهلوی (ت ۱۱۷۶)؛ ۵. أشتات مجموعة، مخطوطة و مطبوعة؛
۱۲	۳. عطاء غیر مجزوف من المقبول والمنبذ ^۷	درباره ابن عباس یا منسوب به او	۶. کتاب الأسامی فی من نزل فیهم القرآن الحکیم، منسوب به ابوعثمان حیری به روایت از ابن عباس. تصحیح، نقد و بیان شواهد در جعلی بودن آن. نقد مطالب آن درباره حضرت ابوطالب.
۱۳	۳. عطاء غیر مجزوف من المقبول والمنبذ ^۷	منسوب به او	کتاب‌های راجع به مسائل نافع ابن ازرق؛ ۷. غریب القرآن، أدب التفسیر؛ نقد روایت تسلیت یزید به ابن عباس؛ ۸. شواهد التفسیر عند ابن عباس فی مسائل نافع ابن الأزرق (از نویسنده معاصر)؛ ۹. روائع التراث الإسلامی مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس؛ ۱۰. الشاهد الشعری فی تفسیر القرآن الکریم؛ ۱۱. مسائل نافع بن الأزرق عن عبدالله بن عباس.

پی نوشت جدول

۱. در این ستون جدول، عبارت‌های عربی تعبیر نویسنده موسوعه و عنوان فرعی روی جلد کتاب است و عبارت‌های فارسی تعبیر این جانب از جلدی است که عنوان روی جلد نداشتند.

۲. آخرین پنج شنبه پیامبر که اصحاب جمع شدند و پیامبری خواست وصیتی بنویسد، اما برخی اصحاب اجازه ندادند و کار به تندی و تنش انجامید. ابن عباس از این ماجرا با تلخی یاد کرده است، به طوری که هنگام روایت، اشک از چشمش سرازیر شده و سنگریزه‌های زمین را تر کرده است.

۳. ج ۴، ص ۱۱۷-۱۱۹ به نقل از کنز العمال، به نقل از تاریخ دمشق ابن عساکر.

۴. همان، ص ۱۱۹-۱۲۱، به نقل از وقعة صفین.

۵. همان، ص ۱۶۹-۲۲۴.

۶. ج ۵، ص ۲۲۶.

۷. «عطاء غیر مجزوف» یعنی عطای پیوسته و لاینقطع و از آیه‌ای در قرآن گرفته شده است.

۱۴	۱۲. ابن عباس مؤسس العلوم العربية؛ ۱۳. كشف الإلباس عما رواه ابن عباس؛ ۱۴. نور الإقتباس في مشكاة وصية النبي لابن عباس؛ ۱۵. ابن عباس ومسائل ابن الأزرق / منير عرفة.	
۱۵	۱۶. أقباس وإقتباس من فقه ابن عباس؛ ۱۷. قراءة نقدية في كتاب: رخص ابن عباس ومفرداته	
۱۶	بازتاب ابن عباس در تراث شیعه و سنی و نزد علمای رجال به ترتیب تاریخی؛ بررسی ۲۱ اثر شیعی تا قرن ۱۰ (از سلیم بن قیس و کلینی تا محقق و علامه و صاحب التحریر) و ۱۲ اثر سنی تا قرن ۴ (از مالک بن انس و طيالسی و ابن حنبل تا ابویعلی و دارقطنی).	بین الجرح والتعديل
۱۷	حوادثی که در زمان والی بودن ابن عباس روی داد (شامل فرمان امام و حرکتش به صفین، حضورش در حروراء، برگشت به بصره)؛ بررسی و نقد اتهام دستبرد به بیت المال در منابع کهن (ق ۳ تا ۱۲) و معاصر.	فی حدیث بیت المال بصره
۱۸	رد والی بودن زیاد بن ابیه؛ سخن دیگر علمای متأخر شیعی در رد این اتهام؛ مواضع ابن عباس علیه معاویه در دوران والی بودنش؛ ابن عباس و ابویوب انصاری؛ نقد مقایسه ابن عباس با جابر بن عبدالله.	فی حدیث بیت المال بصره
۱۹	نقد های معطوف به ابن عباس و پاسخ نویسنده به آنها، شامل: بررسی تشیع خانواده او، از عموها تا فرزندان؛ پاسخ به اینکه چرا به کربلا نرفت؛ چهار روایت شیعی در طعن ابن عباس (از جمله تفسیر آیه وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى...); روایاتی که عکرمه به او نسبت داده؛ گفته های مستشرقان راجع به او.	تشیع ابن عباس و ذویه بین السلب والایجاب
۲۰	در پاسخ به مجلسی اول که به ابن عباس مشکوک است و توقف درباره او را اولی می داند، نویسنده ۶۱۲ روایت مرفوعه و موقوفه از ابن عباس به نقل از بحار الانوار مجلسی دوم آورده است تا جایگاه او را در معارف نشان دهد. پس از آن نظردو رجالی تبریزی، شیخ محمد طه نجف و شیخ ملاعلی علیاری را می آورد که اولی ابن عباس را سخت نکوهش و دومی ستایش کرده است.	فی رحاب اهل البیت (ع)
۲۱	نظر دیگران راجع به عبدالله ابن عباس: احادیث پیامبر و اهل بیت در ستایش او؛ سخن ۳۵ تن از صحابه و تابعین در ستایش؛ سخن منتقدان؛ نظردو تن از نظر علمای متأخر شیعه (آیات عظام: امین، شرف الدین، فانی، خوئی و تستری)؛ ۲۰۱ روایت از ابن عباس در فضیلت و وجوب ولایت اهل بیت (ع).	صحیفة ابن عباس هی الموالاة و حدیث الناس

موسوعه به معنای دایرةالمعارف یا دانش نامه است، اما موسوعة ابن عباس، فهرستی الفبایی از اعلام و اصطلاحات با مقالاتی در ذیل مداخل نیست. بلکه کتابی است با تقسیم بندی موضوعی درباره یکی از شخصیت های صدر اسلام. این کتاب بیست و یک جلد است و هر جلد حدود ۴۰۰ تا ۶۰۰ صفحه شامل بررسی و نقد تاریخ زندگی ابن عباس، نظرات وی در علوم اسلامی، روایات او و نظر دیگران راجع به او.

نشر کتاب

کتاب نثری با سبک و سیاقی قدمایی دارد. همان گونه که نوشتن کتاب محتاج صبر و حوصله فراوان نویسنده بوده، از خواننده هم انتظار می رود بی عجله و با حوصله به خواندنش بپردازد، به ویژه در حلقه اول که حتی برخی جزئیات و موضوعات فرعی با شکیبایی و طول و تفصیل بررسی شده است؛ مثلاً پیش از آنکه صحبت به اختلاف میان ابن عباس و عثمان برسد، بیش از ۶۰ صفحه درباره روابط تیره چند صحابی دیگر با عثمان آمده.^۲ همچنین در مقدمه احادیث نبوی منقول از ابن عباس، درباره منع خلفای نخستین از کتابت حدیث و تعارض آن با سفارش های پیامبر به کتابت، مطالب و مدارک بسیار ذکر شده است^۳ یا در مقدمه معرفی کتاب شواهد التفسیر^۴ صفحه در معنی «شاهد» و انواع استشهاد و نمونه های آن می آورد.^۵

کتاب به لحاظ ادبی شایان توجه است. ساختار جملات نسبتاً ساده، اما دایرة لغات گسترده است. نویسنده نثری سنگین و متین با لحنی سرشار از مدح و احترام به ویژه در مورد ابن عباس دارد و حتی قصیده ای بسیار بلند در ستایش وی سروده است: «آیات فضلیک کألها عنوان / مهما انتقیث فأنه برهان...»^۵. سجع نیز

۲. ج ۲، ص ۱۸۷-۲۴۷ و پس از آن درباره کل بنی هاشم (که تا حدودی شامل ابن عباس هم می شود) تا ص ۳۰۲.

۳. ج ۶، ص ۶۲.

۴. ج ۱۳، ص ۳۰۹-۳۴۰.

۵. پایان حلقه اول، ج ۵، ص ۴۵۲.

علاوه بر عنوان کتاب در بخش‌هایی از متن، به‌ویژه مقدمه هر جلد یا هر فصل آمده است. مثلاً اندر سختی فراهم آوردن دست‌نویسِ کتبِ منسوب به ابن عباس می‌نویسد: «ألا يكفي عناء جمع ذلك الشتات، من زوايا مكاتب، المتفرقة في شتى أنحاء المعمورة وقد بقيت طوال القرون، مغمورة ومطمورة؟ فبذل في سبيل تحصيل صورها أقصى الوسع، حتى استحفيت المغرب والمشرق، وجمعت بين المتفرق، ورتقت شمل المتمزق، واستبان الأصل من الدخيل، مما نُسب إلى ذلك الحبر الجليل...».

اما شایسته است که متن و تبویب کتاب در ویرایش‌های احتمالی بعدی بازبینی شود؛ زیرا اکنون گاهی مطلبی در جایی آمده و در جلدی دیگر با شرح و شواهد بیشتر تکرار شده یا مطلبی که در جلد‌های پیشین پیش‌بینی شده در نهایت مقداری متفاوت از آب درآمده؛ مثلاً در مقدمه جلد ۱ احتمال داده کل کتاب در سه حلقه نوشته شود، اما حلقه چهارمی هم افزوده شده یا مثلاً در جلد ۵ آمده که در جلد‌های بعدی ۴۰ روایت از ابن عباس خواهیم آورد، ولی در جلد ۷ نزدیک به ۸۰۰ روایت آمده است^۶ یا حلقه چهارم که بخش‌های زیادی از یادداشت‌های آن گم شده و نویسنده به ناچار آن را دوباره نوشته و نظم آن را از حافظه دوباره برقرار کرده، به نظم و سیاق حلقه‌های قبل به نظر نمی‌آید؛ به‌ویژه از عنوان جلد‌های ۱۹ و ۲۰ نمی‌توان به محتوای آن پی برد.^۷ البته خود نویسنده بارها بابت کم‌و زیاد کتاب عذر خواسته و گفته که کاش می‌شد در فصل‌بندی آن تجدید نظر کند، اما به پایان‌رساندن کار برایش اولویت داشته و سال‌های طولانی گردآوری مطلب و نوشتن تحت شرایط سخت. از جمله حکومت بعث عراق. باعث شده که نتواند به بازبینی برسد^۸ و به‌راستی پشتکار و شکیب نویسنده در پشت‌سرنهادهای این مشقت‌ها ستودنی است. چه بسیار کتاب‌ها که به امید چاپی درخور برای همیشه از انتشار بازماندند.^۹

روش تألیف

ابتدا روش تألیف را از زبان نویسنده. البته با تلخیص. بشنویم. وی می‌گوید که وقتی دور اول پیش‌نویس کتاب را نوشتم، روش تحقیق خاص یا نوینی را در نظر نداشتم و همان روش معمول را به کار می‌بردم،^{۱۰} اما کوشیدم که بی‌طرف و عینی باشم، به‌ویژه که تاریخ بیشتر به نفع حکومت و برای حکومت‌ها نوشته شده. خلفای اموی به طور خاص با بنی‌هاشم، از جمله با ابن عباس دشمنی داشتند. بعدها هم که عباسیان به حکومت رسیدند علاوه بر امویان،^{۱۱} عباسیان رقیب، حسنیان، خوارج و حتی یهودیان و مسیحیان و خلاصه تمام گروه‌های مخالف خلفای عباسی شروع کردند به دشنام‌دادن به کل خاندان عباس، از جمله عبدالله. اکنون من تلاش کرده‌ام از ملغمه گزارش‌های که و علیه ابن عباس، صواب را از ناصواب جدا کنم.

البته نویسنده تنها به دنبال رد و قبول روایات نیست. او تلاش کرده انگیزه جاعلان اخبار را نیز بیابد. برای سنجش یک روایت، ابتدا منبع آن را معرفی می‌کند، سپس به بررسی محتوای روایت می‌پردازد و هماهنگی مطالب و منطقی بودن یا نبودن آن را در مقایسه با سایر روایات می‌سنجد. در این میان، اگر برایش جای تردیدی نماند که برخی اخبار ساختگی اند، می‌کوشد دلیل پیدایش آن روایات را پیدا کند. یک نمونه گویای آن بررسی روایت «لماذا قتلنا الشيخ بالأمس» است که رد پای کسانی را در آن پی گرفته که پیراهن عثمان را علم کردند.^{۱۲}

با این حال گاهی نویسنده فرضیه‌ای دارد و به دنبال شواهد اثبات آن می‌گردد، اما از شواهدی که می‌تواند

۶. البته نویسنده این روایات را حدیث نامیده و ظاهراً تفاوتی بین حدیث و روایت قائل نیست؛ زیرا وقتی ۷۷۷ «حدیث» از ابن عباس می‌آورد، منظورش از حدیث لزوماً گفته‌های پیامبر نیست.

۷. ج ۱۶، ص ۱۱ و ۱۲.

۸. از جمله در در جلد ۶، ص ۱۹.

۹. مثال در این باب فراوان است. از جمله چندین کتاب چاپ نشده از جواد علی، مؤرخ بزرگ عراقی که در شماره پیش به آن اشاره کردیم.

۱۰. ج ۱، ص ۲۲، مقدمه مؤلف.

۱۱. مثلاً ابن شهاب زهري. ج ۱، ص ۲۸.

۱۲. ج ۴، ص ۲۰-۲۶.

کتاب نثری با سبک و

سیاقی قدمایی دارد.

همان‌گونه که نوشتن کتاب

محتاج صبر و حوصله فراوان

نویسنده بوده، از خواننده

هم انتظار می‌رود بی‌عجله

و باحوصله به خواندنش

بپردازد، به‌ویژه در حلقه اول

که حتی برخی جزئیات و

موضوعات فرعی با شکیبایی

و طول و تفصیل بررسی شده

است؛ مثلاً پیش از آنکه

صحبت به اختلافات میان

ابن عباس و عثمان برسد،

بیش از ۶۰ صفحه درباره

روابط تیره چند صحابی دیگر

با عثمان آمده.

فرضیه را تضعیف، باطل یا تکمیل کند به راحتی عبور کرده است. برای مثال نویسنده روایت گفتگوی امام علی (ع) و ابن عباس در مورد ولایت شام را آورده و از این سخن ابن عباس که «کُلُّ مَا حُوِّلَ عَلَيَّ الْإِمَامُ، حُمِّلَ عَلَيَّ ابْنُ عَبَّاسٍ» (هر چه به پای امام حساب شود، به پای ابن عباس هم نوشته می‌شود) نتیجه‌گیری می‌کند که ابن عباس کاملاً معتمد و هم‌رأی امام و موضع او و امام یکی بوده است. اما نویسنده به این نکته توجه نکرده که دقیقاً همین گزارش حاکی از اختلاف نظری میان ابن عباس و امام علی (ع) است: امام می‌خواهد ابن عباس را روانه شام کند، اما او می‌گوید ممکن است اگر بروم معاویه گردنم را بزند، به جای این کار به او وعده و وعیدی بده و بر او مَنّی بگذار، اما امام سوگند می‌خورد که چنین کاری نخواهد کرد^{۱۳} یا مثلاً پس از آنکه امام حسن (ع) مسموم شد و به شهادت رسید، روزی معاویه به ابن عباس (که به دمشق آمده بود) گفت: دیگر تو بزرگ قومت شدی، اما ابن عباس پاسخ داد: تا حسین بن علی زنده است هرگز.^{۱۴} نویسنده از این روایت این نکته را برداشت کرده که ابن عباس در مقابل معاویه از امام حسین حمایت کرده، اما به این نکته توجه نداشته است که ابن عباس گویی تلویحاً ادعای بزرگی قوم را تا پس از دوره امام حسین به تعویق می‌اندازد.

دفاع در مقابل چه کسی؟

نویسنده در سراسر این موسوعه کوشیده تا تشیع خالص ابن عباس را ثابت کند: اظهاراتش در رزیه خمیس، نقشش در جمل و صفین و حروراء، طرفداری‌اش از امیرالمؤمنین و^{۱۵} امام حسن و امام حسین (ع) در برابر معاویه، پاکدستی‌اش در زمان ولایت بر بصره و همراهی و همراهی او با امام علی (ع) در موارد و احکام بسیار. نویسنده بارها گفته که با تألیف این کتاب تلاش کرده تا به دفاع از ابن عباس، عالم امت و ترجمان قرآن بپردازد و شبهاتی را که درباره او مطرح می‌شود پاسخ دهد.

اینک ببینیم نویسنده کدام روایات را پذیرفته و معیار سنجش روایات دیگر قرار داده؟ این سؤال مهمی است چون در اینجا با تواتر مواجه نیستیم. پس انتظار می‌رفت که نویسنده به روش علمایی که در اثبات فضایل اهل بیت به مستندات خصم احتجاج می‌کنند. ابتدا منکران ابن عباس را، از شیعه و سنی شناسایی و معرفی کند، آن‌گاه از مطایر اظهارات آنان تناقض‌ها را بگوید و از پنهان‌کاری‌ها پرده بردارد، ولی نویسنده در اثبات فضایل ابن عباس، عمدتاً بردعای پیامبر (ص) برای او، تعبیر خبر ائمه که پیام‌بر در نوزادی ابن عباس درباره او گفت و احادیث حاکی از تفقه و ایمان او بسیار تکیه کرده، همه را پذیرفته و بارها تکرار کرده، سنگ محک دانسته و باقی روایات را با فرض قطعیت آن‌ها سنجیده است. حال آنکه بیشتر منابع آن سنی است.

تا این جای کار برای قانع کردن اهل تسنن و اثبات جایگاه والای ابن عباس به آنان موفقیت آمیز است و به خصوص تمام راه‌ها را برای زیر سؤال بردن روایات مشهور او. مانند آنچه در جلد نخست آمده. می‌بندد (البته اگر طرف سنی سخن از پذیرش برخی منابع و رد کردن برخی دیگر به میان نیاورد و به صورت سنتی همه منابع سنی را در جبهه خود بداند). شاید با در نظر داشتن همین گروه از مخاطبان است که نویسنده در یک جا ابن عباس را در زمره اهل بیت پیامبر ذکر کرده: در آنجا که موضع‌گیری عایشه در برابر «اهل البيت» را برمی‌شمارد، پس از حضرت علی (ع) و حسنین (ع)، از ابن عباس نام می‌برد^{۱۶} که نزد شیعه چندان معمول نیست. البته کار نویسنده به احتجاج به احادیث نبوی و روایات سنی منحصر نمی‌شود. او روایات منابع شیعی را نیز آورده است، اما روایاتی را که باعث تشویه چهره ابن عباس است، حتی الامکان زیر سؤال برده و

شایسته است که متن و تبویب کتاب در ویرایش‌های احتمالی بعدی بازبینی شود؛ زیرا اکنون گاهی مطلبی در جایی آمده و در جلدی دیگر با شرح و شواهد بیشتر تکرار شده یا مطلبی که در جلد‌های پیشین پیش‌بینی شده در نهایت مقداری متفاوت از آب درآمده؛ مثلاً در مقدمه جلد ۱ احتمال داده کل کتاب در سه حلقه نوشته شود، اما حلقه چهارمی هم افزوده شده یا مثلاً در جلد ۵ آمده که در جلد‌های بعدی ۴۰ روایت از ابن عباس خواهیم آورد، ولی در جلد ۷ نزدیک به ۸۰۰ روایت آمده است یا حلقه چهارم که بخش‌های زیادی از یادداشت‌های آن گم شده و نویسنده به ناچار آن را دوباره نوشته

۱۳. ج ۴، ص ۱۷. گزارشی به نقل از تاریخ طبری ج ۴، ص ۴۴۰ و طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۷۳، چاپ السّلمی.

۱۴. ج ۵، ص ۱۱۸ به نقل از کشف الغمّه و ص ۱۳۰ به نقل از الإمامة و السیاسة.

۱۵. این مواضع به تفصیل در ج ۴ آمده و به اختصار در ج ۵، ص ۲۰-۲۲ مرور شده است.

۱۶. ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۴.

در آخر آنچه را که مانده (مثلاً روایت پیروی از سنت خلفا را) حمل بر تقیه کرده است.^{۱۷}

همچنان ابن عباس ...

جمع‌بندی این گفتار برای کسی چون من - با دانشی کم و مجالی اندک - سخت دشوار است. پس بهتر دانستم سخن را با نظرات دو تن از اساتید بزرگوارم به پایان برسانم؛ یکی در مقام تأیید این موسوعه و دیگری در مقام نقد.

استاد گران قدر علوم قرآن و حدیث، جناب حاج آقای مهدوی راد - که هم ایشان معرفی این موسوعه را توصیه کردند - درباره عبدالله بن عباس برای نویسنده این مقاله نگاشته‌اند:

«به پندارم من «عبدالله بن عباس» علوی اندیشی است پیراسته جان، و از سنت شناسان علوی است استوار گام در ولایت علوی و اطاعت از آن بزرگوار.

او به لحاظ جایگاهش آماج کینه‌توزی امویان بوده و آنان برای شکستن قداست او که عملاً هجوم به ساحت امیرمؤمنان است فراوان دروغ ساخته‌اند.

مجموعه گفتگوها و مناظرات او که یکسر دفاع از ساحت ولایت است جز دوسه مورد همه و همه نشانگران است که او چگونه خاری بود سوزنده در چشم امویان و استخوانی در گلوئی آنان، تحلیل آرای علوم قرآنی و تفسیری او نشان می‌دهد که به راستی پیرو راستین علی علیه السلام و دانش آموخته مکتب است.

درباره «بسلمه» علی (ع) افزون بر «جهرو جزئیت» آن در سوره‌ها نکته مهمی را بیان کرده‌اند و آن اینکه: «بزرگترین آیه قرآن کریم را دزدیده‌اند». در میان صحابی‌ان پیامبر تنها کسی که صریحاً این نکته را به پیروی از علی (ع) فراز آورده است عبدالله بن عباس است و دهها مورد دیگر...

اکنون پس از پژوهش بسیار دقیق و مهم علامه شوشتری در بهج الصباغه درباره موضوع «اموال بصره» و تحقیق شایان توجه علامه جعفر مرتضی و علامه سید محمد تقی حکیم، پژوهش حیرت‌آور آیت الله سید مهدی خرسان را در پیش رو داریم که هیچ نکته و هیچ نقلی را و هیچ موضعی را بدون نقد و بررسی رها نکرده است. سزایمند چنان است که داوری فقیه بلند پایه تشیع حسن بن زین الدین (= صاحب معالم) را بیاوریم که پس از گزارش روایت جرح و قدح عبدالله بن عباس و نقد آن‌ها نوشته‌اند:

هذا الذی رأیت و لوورد فی مثله ألف حدیث ینقل أ ممکن أن یرض للتهمة، فکیف مثل هذا الروایات الواهية الضعیفة الرکیكة (التحریر الطاوسی / ۳۱۶) و در آغاز بحث نوشته‌اند:

حاله فی المحبة و الإخلاص لمولانا امیرالمؤمنین علیه السلام و الموالاة و النصرة له و الذب عنه و الخصام فی رضاه و الموازنة ممّالا شبهة فیہ ... / همان ۳۱۳)

والله من وراء القصد

استاد دیگری که نظروی را راجع به موسوعه جویا شدم، پدر ارجمندم علی کورانی عاملی است. ایشان در پاسخ، متن کتابی چاپ نشده از خود با عنوان «العباسیون و اهل البیت» را در اختیارم گذاشت^{۱۸} که در مقدمه آن نوشته است: گرچه دو علامه ارجمند، سید جعفر مرتضی عاملی و سید محمد مهدی خرسان (صاحب موسوعه مورد بحث) به دفاعی تمام‌قد از ابن عباس برخاسته‌اند، اما چه کنم که به رغم علاقه به این دو عزیز نمی‌توانم با آنان هم‌رأی باشم. سپس فصلی از کتاب را به عبدالله ابن عباس اختصاص داده

۱۷. ج ۸، ص ۴۲۳ به بعد.

۱۸. منتشر نکردن نوشته‌ها، خلاف عادت ایشان است. شاهد آنکه وی گاه پیش از چاپ متن را در نت منتشر می‌کند. اما به خاطر مصالح مذهبی فعلاً قصد انتشار آن را ندارد.

ابتدا روش تألیف را از زبان نویسنده - البته با تلخیص - بشنویم. وی می‌گوید که وقتی دور اول پیش‌نویس کتاب را نوشتم، روش تحقیق خاص یا نوینی را در نظر نداشتم و همان روش معمول را به کار می‌بردم، اما کوشیدم که بی‌طرف و عینی باشم، به‌ویژه که تاریخ بیشتر به نفع حکومت و برای حکومت‌ها نوشته شده.

که برخی نکات آن را می‌آورم: چگونه ممکن است عباس بن عبدالمطلب نوزادش را برای تبرک نزد پیامبر بیاورد و پیامبر نوزاد را حبر (عالم) امت بخواند، در حالی که عباس هنوز کافر بوده و حتی گاهی در انکار پیامبر ابولهب را همراهی می‌کرده، در میان مردم می‌گشته و فریاد می‌زده بر حذر باشید مبادا این برادرزاده‌ام گمراهتان کند.^{۱۹} لقب حبر الأمة و ترجمان القرآن ادعای عمر بن خطاب در مورد ابن عباس است^{۲۰} که می‌خواسته او را جایگزین علی (ع) کند. حدیث «كأنه ينظر من وراء ستر رقيق» نیز معمولاً ناقص نقل می‌شود. صورت کامل آن بر فرض صحت نشانگر آن است که ابن عباس با یک واسطه، یعنی به واسطه امیرالمؤمنین، از اخبار نهان آگاه می‌شده است و به دلیل همین وساطت است که نظرات او در احکام و تفسیر و... در بسیاری موارد با نظرات اهل بیت یکی است. ایشان بر این باور است که ابن عباس دارای شخصیتی پیچیده و مرکب از عناصر گوناگون است که یکی از این عناصر تعصب هاشمی اوست و گاه نمی‌توان دانست که آیا این تعصب بردین و ایمان او غلبه دارد یا مغلوب آن است؟ آری او در مقابل رقیبان می‌ایستد و سرسختانه در برابر معاویه و بنی‌امیه از امیرالمؤمنین دفاع می‌کند. چنین چیزی را در هاشمیان دیگر هم دیده‌ایم. برخی از آنان رنج تحریم‌های شعب ابی‌طالب را نه برای اسلام که به خاطر خانواده و قبیله و بی‌آنکه اسلام بیاورند تحمل کردند، اما اینها مانع ابن عباس نمی‌شود که مثلاً به عایشه بگوید «ما» بودیم که تو را ام‌المؤمنین و پدرت را صدیق کردیم. ام‌المؤمنین بودن با خویشاوندی با پیامبر حاصل می‌شود اما خلافت چطور؟! آیا او خلافت را امری خویشی و از آن بنی‌هاشم می‌پنداشته است؟ و...^{۲۱}

سخن کوتاه؛ گویا گرچه در دانشنامه ابن عباس به خوبی از این صحابی بزرگ دفاع شده است، همچنان پرونده پژوهش درباره وی برای مدافعان و منتقدانش باز است. ■

بیشتر رسائل نشر یافته در این کتاب چندان گرانبار از اغلاط و کاستی‌های مختلف است که آن رساله و البته کل مجموعه را از حیث اعتماد و اعتبار و انتفاع ساقط می‌کند. اکنون بی‌آنکه بخواهم به انواع آشفتگی‌ها و نادرستی‌های اساسی این کتاب از جوانب مختلف اشاره کنم، در این مجال تنها به ارزیابی تصحیح و طبع یکی از رساله‌های آن مجموعه، یعنی رساله الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة تألیف علامه حلی می‌پردازم

۱۹. به نقل از مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۵۱.

۲۰. زیرا در روایتی نقل شده که خلیفه دوم می‌گوید «دیدم» که رسول او را چنین نامید. به نقل از سیر اعلام ذهبی، ج ۳، ص ۳۳۷.

۲۱. امیدوارم به زودی فرصت و رخصت ترجمه این بخش کتاب و انتشار آن در همین مجله را پیدا کنم.

پیوست آینه پژوهش

تازه‌های نگارش و نشر

معرفی اجمالی

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الأسرار میبیدی / ۱۲۹
اعظم حیدری عارف

شاهنامه‌نگاری مبتنی بر ویژگی‌های
شخصیتی شاه عباس اول / ۱۳۳
الهام بادینلو

امپراتوری مغولان: از افسانه تا واقعیت / ۱۳۷
محمد تقوی

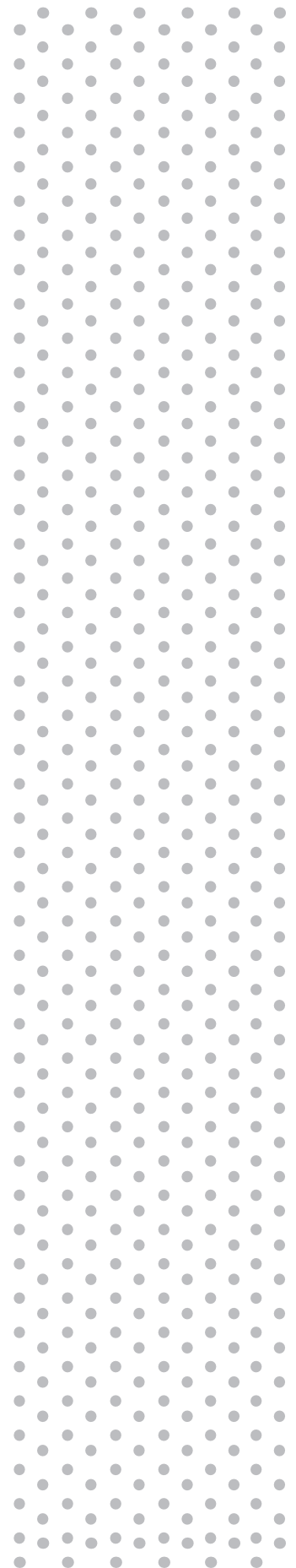
سخن عشق: جشن‌نامه دکتر حسن انوری؛ / ۱۳۹
زینب خدادادشهری

دایره‌های مینایی:
پژوهشی در تاریخ کیهان‌شناسی در تمدن اسلامی / ۱۴۳
زینب خدادادشهری

اخبار

درگذشتگان / ۱۴۷ ناصرالدین انصاری

نیروگرفتن از غم‌های بزرگ / ۱۵۴ مریم محمدخانی



هرمنوتیک صوفیانه

در تفسیر کشف الأسرار میبدی

اعظم حیدری عارف

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الأسرار میبدی که عنوان اصلی آن «*Sufi Hermeneutics, the Quran*» بوده است، تألیف آنابل کیلر و ترجمه جواد قاسمی است که با پیش‌گفتاری از نصرالله پورجوادی، در انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب در سال ۱۳۹۴ چاپ شده است. متن انگلیسی کتاب در بیست و پنجمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۸۶ شمسی موفق به دریافت جایزه بهترین کتاب خارجی سال شد.

اشاره

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الأسرار یکی از شخصیت‌های برجسته، اما کمتر شناخته‌شده تاریخ تصوف، یعنی عالم و عارف قرن ششم هجری قمری، رشیدالدین میبدی و تفسیر قرآن فارسی او کشف الأسرار و عدة الأبرار را معرفی کرده است و شامل سه بخش است که نویسنده در بخش اول تحلیلی از هرمنوتیک کشف الأسرار ارائه کرده، در بخش دوم تعالیم عرفانی این اثر را بررسی کرده و در بخش سوم با بررسی تفسیری که میبدی از مجموعه‌ای از داستان‌های پیامبران ارائه داده، تأثیر متقابل این اصول هرمنوتیک و تعالیم عرفانی را نشان داده است.

گزارش فصل‌ها

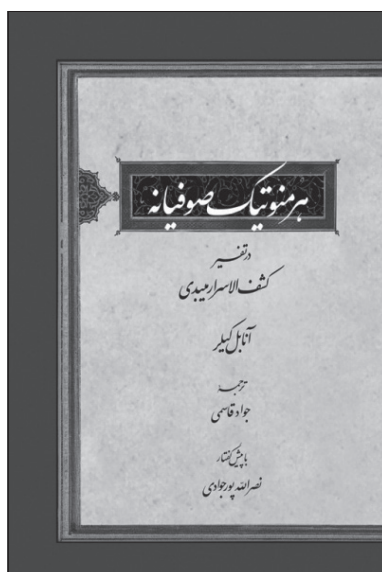
محتوای کتاب از مقدمه تا پایان مباحث اصلی در ده گفتار دسته‌بندی شده است، سپس خاتمه بحث کتاب‌شناسی، واژه‌نامه و در پایان نمایه کتاب آمده است.

۱. **مقدمه:** اولین گفتار از ده گفتار یادشده مقدمه است که نخست به فضای فکری قرن ششم هجری پرداخته که دوران نگارش کشف الأسرار است. سپس به هرمنوتیک قرآنی اشاره می‌کند که در این عصر نسبت به گذشته پخته‌تر شده بود و پس از آن به میبدی و نیز آثار او می‌پردازد و در پایان این مقدمه به منابع میبدی در تفسیر قرآن پرداخته است.

بخش اول پس از ذکر این مقدمه وارد بخش اول کتاب شده که این بخش گفتار دو و سه را شامل می‌شود.

۲. **هرمنوتیک کشف الأسرار:** در گفتار دوم به هرمنوتیک کشف الأسرار پرداخته است. مترجم این کتاب درباره کاربرد این واژه می‌گوید: «مقصود نویسنده از هرمنوتیک عمدتاً «روش تفسیر» است، اما چون این واژه به تدریج مفاهیم گسترده‌تری پیدا کرد و نویسنده با این گستردگی مفهومی آشناست، در خلال

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف
الأسرار میبدی؛ آنابل کیلر؛ ترجمه
جواد قاسمی؛ تهران: میراث مکتوب،
۱۳۹۴



متن، معانی گوناگونش را در نظر داشته و از آنها استفاده کرده است». در این گفتار که هرمنوتیک کلی کشف الأسرار بررسی شده، نویسنده می‌گوید: میبیدی بر خلاف دیگر مفسران صوفی آن روزگار، تفسیر باطنی خود را به صورت تفسیری کامل و مستقل ارائه نمی‌دهد، بلکه آن را به‌عمد با ترجمه و تفسیر ظاهری درمی‌آمیزد. با توجه به تعریف هرمنوتیک، در این فصل تعریف خود میبیدی از اهداف، اصول و روش‌های تفسیری بررسی شده که از آن جمله، نگرش او نسبت به تفسیرروایی (المأثور) در برابر تفسیر به رأی و دیدگاه‌های او درباره متشابهات و آیات تشبیهی قرآن است. این گفتار در انتها به دلایل ساختار سه‌گانه کشف الأسرار و تفسیر ظاهری و باطنی میبیدی از قرآن پرداخته، اما پیش از آن با مشخص کردن اهداف و اصول کلی کشف الأسرار، به اختصار نشان داده که چگونه محتوا و سبک تفسیر ظاهری میبیدی به اهداف هرمنوتیک آن کمک می‌کند.

در پی بحث درباره هرمنوتیک کلی کشف الأسرار، به طور خلاصه می‌توان گفت که میبیدی قصد داشته تفسیرش حاوی پند و موعظه باشد تا خوانندگان بتوانند آگاهی‌هایی را به دست آورند که در عمل به دینشان بدان نیاز دارند. تمسک بی‌چون و چرا به کلام وحی و احادیث پیامبر و سلف صالح برای این عمل ضرورت داشت. ترکیب ظاهر و باطن در کشف الأسرار امتیازات هرمنوتیکی خاصی داشت؛ زیرا «فضای خاصی» را برای میبیدی می‌گشود تا دو نگرش متفاوت نسبت به قرآن داشته باشد: نخست نگرشی که به دانش نقلی اتکا می‌ورزید و تنها استفاده محدود از قوه عقلانی را جایز می‌دانست و دیگری نگرشی که از طریق الهام الهی حاصل می‌آمد. ضمن آنکه کنار هم نهادن نوبت دوم و سوم این امکان را به او می‌داد تا ارتباط واقعی بین این دو نگرش به‌هم پیوسته را حفظ کند. نیز نکته مهم دیگر این بود که جمع ظاهر و باطن در کشف الأسرار از نظر میبیدی به لحاظ اعتقادی اعتبار داشت و برای اهداف آموزشی تفسیرش اساسی بود. از یک طرف، به روندگان طریقت عرفانی یادآوری می‌کرد که نباید از ظاهر شریعت غافل بمانند و از طرفی دیگر، مؤمن را ترغیب می‌کرد که فراتر از صرف رعایت ظواهر شرع برود تا به واسطه طریقت به حقیقت برسد. «راسخان در علم ایشان اند که علم شریعت بیاموختند و آنکه به اخلاص آن را به کار بستند تا علم حقیقت اندر سر بیافتند».

۳. هرمنوتیک صوفیانه در کشف الأسرار. مؤلف در این گفتار با دقت بیشتری به هرمنوتیک صوفیانه در کشف الأسرار می‌پردازد. او ابتدا به بعضی از نظریه‌های تفسیری توجه می‌کند که احتمالاً با تفسیر عرفانی میبیدی ارتباط دارند، سپس تفسیرهای نوبت دوم و سوم میبیدی درباره آیات خاصی از قرآن را با یکدیگر مقایسه کرده تا هدف‌ها و معیارهای تفسیر عرفانی وی دقیق‌تر تعریف شوند و در مرحله سوم به شیوه و روش تفسیر عرفانی می‌پردازد. در این مرحله کشف الأسرار در کنار لطائف‌الآشرات قشیری مطالعه می‌شود و نه به‌طور مجزا. سرانجام در این فصل تلاش شده با استفاده از لطائف قشیری، به عنوان «ابزار مهار»، این نکته آشکار شود که کشف الأسرار تا چه حد ادامه مجموعه‌های موجود و حاکی از آنهاست یا اینکه آیا خصوصیات جدیدی دارد و علت آن چیست. در این نمونه‌ها دیده می‌شود که تفسیر میبیدی چگونه قابلیت‌پیدا کرده است که تقریباً آن را فراتر از نوع تفسیرهای قرآن، اعم از عرفانی و جزآن می‌برد. تفسیر آیات به روایتی تبدیل شده که نه فقط درصدد انتقال اندیشه‌هایی است که در خود دارد، بلکه به سبب نفس زیبایی آن نیز هست. این تحول را تا حدودی می‌توان به تمایل میبیدی در جذابیت بخشیدن به تفسیر خود و به‌دست آوردن مخاطبانی عام‌تر نسبت داد. در این حال چنین ویژگی‌های هنری را می‌توان نه فقط سبکی ادبی، بلکه در هدف و روش تفسیر عرفانی میبیدی و البته هرمنوتیک آن مهم و اساسی دانست؛ ویژگی‌هایی که از تلفیق هرمنوتیک با تحول زبان بیان عرفانی حکایت دارد. در عین حال عناصر هنری در نوبت سوم کشف الأسرار، به‌وضوح حرکت ادبی گسترده‌تری را در نظم و نثر فارسی نشان می‌دهد که در خراسان آن روزگار پدید آمده و با تعالیم عشق در تصوف پیوند مستقیم داشته است. این تحول و جایگاه عشق در تعالیم عرفانی کشف الأسرار، موضوع بخش دوم این کتاب را تشکیل داده است.

هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر
کشف الاسرار میبیدی که

عنوان اصلی آن «-Sufi Herme

neutics, the Quran Commentary

of Rashid al-Din Maybudi» بوده

است، تألیف آنابل کیلر و

ترجمه جواد قاسمی است

که با پیش‌گفتاری از نصرالله

پورجوادی، در انتشارات مرکز

پژوهشی میراث مکتوب در

سال ۱۳۹۴ چاپ شده است.

متن انگلیسی کتاب در

بیست و پنجمین دوره کتاب

سال جمهوری اسلامی ایران

در سال ۱۳۸۶ شمسی موفق

به دریافت جایزه بهترین

کتاب خارجی سال شد.

بخش دوم. در این بخش به تعالیم عرفانی در ذیل چهار گفتار پرداخته است:

۴. پیدایش عرفان عاشقانه در خراسان. محور بحث در گفتار چهارم پیدایش عرفان عاشقانه در منطقه خراسان است که این منطقه مشهور به مهد اولیای بزرگ است و تأثیرپذیری میبیدی از عارفان خراسانی، مانند خواجه عبدالله انصاری و فضای معنوی و پیدایش عرفان عاشقانه بحث و بررسی شده است. منطقه خراسان تا این قرن ماوراءالنهر و بخش زیادی از افغانستان را دربرمی‌گرفت و شماری از عارفان و حکیمان در این منطقه پا به عرصه وجود نهادند. برخی از مشهورترین آنها عبارتند از: ابراهیم آدهم، حکیم ترمذی، ابویزید بسطامی، ابوالقاسم قشیری، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابی‌الخیر و فرقه‌هایی مانند کرامیه که به زهد آشکار و تبلیغ فعالانه مرام خویش شهرت داشت و فرقه درون‌گرای ملامتیه که تأکید می‌کرد احوال و مقامات روحانی را باید از دیگران پنهان داشت و اهل فتوت که برای اهداف معنوی راه جوانمردی را برگزیده بودند.

۵. خدا و آفرینش. در کشف‌الأسرار هیچ بحث فلسفی یا وجودی‌ای درباره خداوند نمی‌شود. میبیدی تأکید می‌کند که هر گونه تأمل یا پرسش درباره ذات الهی یا صفات او براساس علم استدلالی یا به‌کارگرفتن قوه عقلانی حرام است. بنابراین بحث درباره واجب‌الوجود در بخش‌های عرفانی کشف‌الأسرار تنها در محور اصول عقاید می‌چرخد. گاه صفات الهی در قالب اقوالی شعرگونه بیان می‌شود و با نثری آهنگین و موزون به کتابت درمی‌آید.

۶. زوایایی از هدایت معنوی. در این فصل برخی تعالیم میبیدی درباره نظر و عمل در سلوک معنوی بررسی شده است. در آغاز به بحث درباره هدف اصلی طریق عرفانی پرداخته؛ یعنی وصول به آنچه «اتحاد با خدا» خوانده‌اند یا حالت فنا از خویشتن و بقا در خداوند یا از طریق او خوانده شده است. این حالت مبارزه با نفس و چیره‌شدن بر آن را می‌طلبد و «جهاد اکبر» نامیده می‌شود. در این فصل به پاره‌ای از جنبه‌های فنی‌تر نظریه طریق عرفانی پرداخته شده، مانند مراحل طریق و احوال و منازل به گونه‌ای که در جاهای مختلف کشف‌الأسرار بیان شده است. سرانجام برخی از سلسله مراتب عمده میبیدی بررسی شده که هم انواع گوناگونی از دیدگاه‌های مربوط به زندگی معنوی را در برمی‌گیرد و به ارزیابی آن می‌پردازد و هم نشان می‌دهد که در این میان تعالیم ملامتیه و اهل فتوت چگونه در دیدگاه‌های کشف‌الأسرار تنیده شده است.

۷. کلام عرفانی و راه عشق. پس از بحث مفصل درباره جنبه‌های گوناگون تعالیم میبیدی در خصوص طریق معنوی، در این گفتار به سه دیدگاه اصلی و مرتبط با یکدیگر پرداخته است: تقدیر، علم و عشق.

این اعتقاد که سعادت و شقاوت در این جهان و آن جهان با تقدیر ازی خداوند تعیین شده، در سراسر بخش‌های عرفانی کتاب کشف‌الأسرار سایه افکنده است. میبیدی می‌گوید عارفان مفهوم قضا را به‌راستی درک می‌کنند. «عابد همه نظاره ابد کند، عارف همه نظاره ازل کند». این احساس بیم و درماندگی شدید در برابر تقدیر ازی، با قوت تمام در فصل چهارم کشف‌الأسرار در مناجاتی از خواجه عبدالله انصاری بیان شده است.

بخش سوم. این بخش به تفسیر عرفانی میبیدی از داستان‌های پیامبران اختصاص دارد که با مقدمه: **پیامبران در قرآن و تفسیر عرفانی** آغاز می‌شود و در ادامه به داستان سه تن از پیامبران پرداخته می‌شود. در واقع سه نوع پیامبرشناسی در کشف‌الأسرار میبیدی وجود دارد. در مرتبه‌ای آنان همان نقش عموم پیامبران را دارند و در مرتبه‌ای دیگر پیامبران نمونه‌ای از سالک روحانی به شمار می‌آیند و سرانجام مرتبه فراتاریخی است که جایگاه هر پیامبری در طرح عظیم آفرینش و رستگاری الهی تعیین می‌گردد. در بخش اخیر به این مطلب پرداخته شده که چگونه دو اصل تعلیم و دریافت عرفانی در تفسیر میبیدی از داستان‌های پیامبران با یکدیگر ارتباط می‌یابد. گفتارهای بعدی داستان این سه پیامبر است:

در پی بحث درباره هرمنوتیک کلی کشف‌الأسرار، به طور خلاصه می‌توان گفت که میبیدی قصد داشته تفسیرش حاوی پند و موعظه باشد تا خوانندگان بتوانند آگاهی‌هایی را به دست آورند که در عمل به دینشان بدان نیاز دارند.

این اعتقاد که سعادت و شقاوت در این جهان و آن جهان با تقدیر ازی خداوند تعیین شده، در سراسر بخش‌های عرفانی کتاب کشف‌الأسرار سایه افکنده است. میبیدی می‌گوید عارفان مفهوم قضا را به‌راستی درک می‌کنند. «عابد همه نظاره ابد کند، عارف همه نظاره ازل کند». این احساس بیم و درماندگی شدید در برابر تقدیر ازی، با قوت تمام در فصل چهارم کشف‌الأسرار در مناجاتی از خواجه عبدالله انصاری بیان شده است.

۸. داستان ابراهیم (ع)، ۹. داستان موسی (ع)، ۱۰. داستان یوسف (ع)

پیامبران کتاب مقدس در قرآن از جایگاه والایی برخوردارند و این تقریباً از جریانی مداوم حکایت دارد، البته نه تداوم قومی برگزیده و دین آن، همانند آنچه در عهد عتیق است، بلکه تداوم یک پیام. تمامی پیامبران، چه آنان که کتاب داشتند (رُسل) و چه آنان که کتاب نداشتند (انبیا)، برای قوم خویش گواهی بودند بر یگانگی خداوند و هشداردهنده‌ای بر اینکه جملگی به سوی او باز خواهند گشت. بررسی تعالیم عرفانی کشف‌الأسرار سه اصل مهم و مرتبط با یکدیگر را آشکار ساخت. دو اصل از آن جنبه باطنی باورهای حدیث‌گرایانه را تشکیل می‌دهد: اصل تقدیر ازلی خداوند و دخالت او در امور انسان‌ها و اصلی که معرفت عقلی را محدود می‌کند. تنها اصل سوم اصل عشق، در واقع می‌تواند راه یا وسیله بازگشت روحانی تلقی شود. در این چنینش آنابل کیلر نشان می‌دهد که چگونه میبیدی از رهگذر این تفسیرها نه فقط توانسته است دانش «فنی» در باب احوال و مقامات طریق روحانی را به گونه‌ای غیرفنی گسترش دهد، بلکه بسیاری از روایای طریق عشق عرفانی را نیز بیان داشته است. ظاهراً میبیدی از ما می‌خواهد سه چیز را درباره خداوند و سه چیز را در مورد انسان درک کنیم. خداوند قادر مطلق و دانای مطلق است و نسبت به انسان رحمت و عشقی بی‌منتها دارد. انسان ضعیف است و نمی‌تواند به طور کامل خداوند را ادراک کند، ولی می‌تواند و باید با همه وجودش به او عشق ورزد. در مجموع این موضوع عشق است که به تفسیر عرفانی میبیدی جان می‌بخشد، محتوای آن را تعیین می‌کند و سبک ادبی آن را متحول می‌سازد. میبیدی با تفسیرهای عرفانی خود از داستان‌های پیامبران، این سه اصل مهم و نیز بسیاری از اصطلاحات صوفیان را توضیح می‌دهد تا شرایط، احوال و منازل طریق عرفانی را بیان کند؛ به این ترتیب که مرید یا مراد، مُخلِص یا مُخلَص به چه معناست یا مقصود از هیبت و انس، تفرقه و جمع، فنا و بقا چیست؟ اما میبیدی تنها این جنبه‌های اصل عرفانی را به شکل رساله‌ای عرفانی بیان نمی‌دارد. او آنها را به صورتی پندآمیز ارائه می‌دهد و نقل نمایی داستان و نیز تصویرها و تمثیلات شاعرانه آن زمان را به حوزه نثر خود می‌کشانند.

خاتمه. نویسنده در خاتمه کتابش می‌گوید: کسانی که مایل اند عرفان اسلامی را مطالعه کنند، باید اهمیت متون نوشته شده به زبان فارسی در خصوص عرفان را بسیار بیشتر درک کنند. همچنین یادآور می‌شود که هنوز جای مطالعه بیشتری در این زمینه وجود دارد؛ یعنی روشی که رابطه متقابل میان «هرمنوتیک صوفیانه» و «زبان و آموزه» را بررسی کند و پیشنهاد می‌کند که اگر این شیوه در تفسیرهای دیگر مانند عرایس البیان روزبهان یا روح البیان اسماعیل حقی بروسوی به کار گرفته شود، نتایج جالب‌توجهی در پی خواهد داشت.

نویسنده در خاتمه کتابش می‌گوید: کسانی که مایل اند عرفان اسلامی را مطالعه کنند، باید اهمیت متون نوشته شده به زبان فارسی در خصوص عرفان را بسیار بیشتر درک کنند. همچنین یادآور می‌شود که هنوز جای مطالعه بیشتری در این زمینه وجود دارد؛ یعنی روشی که رابطه متقابل میان «هرمنوتیک صوفیانه» و «زبان و آموزه» را بررسی کند و پیشنهاد می‌کند که اگر این شیوه در تفسیرهای دیگر مانند عرایس البیان روزبهان یا روح البیان اسماعیل حقی بروسوی به کار گرفته شود، نتایج جالب‌توجهی در پی خواهد داشت.

شاهنامه‌نگاری مبتنی بر ویژگی‌های

شخصیتی شاه عباس اول

الهام بادینلو

در نگارگری ایران همواره تصویر انسان جایگاهی ویژه داشته و انسان‌نگاری در هر دوره از کار نگارگری با تغییراتی همراه بوده است. توجه به پیکره انسانی در متن فکری و فرهنگی هر دوره و با توجه به تأثیرپذیری از اندیشه اسلامی تعریف شده است. در زمان صفویان و به‌ویژه شاه عباس اول صفوی بود که هنرمندان پدیدآور نسخ، واقع‌گرایی و توجه به مسائل روز را سرلوحه کار خویش قرار داده و در روند مصورسازی داستان‌ها و به‌خصوص شاهنامه‌ویژگی‌های فردی و ایدئولوژی شاه را مدنظر قرار می‌دادند. در این نوشتار با نگاهی کوتاه به نگارگری و شاهنامه‌نگاری در عصر شاه عباس صفوی، کتاب تازه منتشرشده شاهنامه‌نگاری مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی شاه عباس اول را معرفی خواهیم کرد.

نگارگری در عصر شاه عباس اول

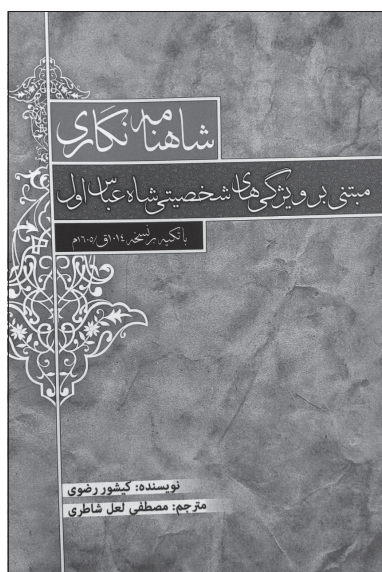
با دستیابی شاه عباس اول به حکومت در سال ۹۹۶ ق / ۱۵۸۸ م نگارگری ایران که پیشینه تابناکی را از عهد تیموری و اوایل صفوی پشت سر داشت، در اوج ترقی سیر می‌کرد و نگاران توانا در تنوع بخشیدن به کارهای خود و ابداع شیوه‌های تازه و تکامل بخش، همچنان راه‌جویی و رهیابی می‌کردند. با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت، این شهر به یکی از مراکز مهم تجاری، فرهنگی و نمادی از نظام جدید اجتماعی ایران تبدیل شد و با ورود پرده‌های نقاشی و نقاشان اروپایی به ایران و توجهی که دربار به این نوع نقاشی نشان می‌داد، توجه نقاشان ایرانی به سوی نقاشی اروپایی جلب شد و سبک تازه‌ای به نام مکتب اصفهان را ایجاد کرد. یکی از تغییراتی که در نگارگری مکتب اصفهان رخ داد، توجه به پیکره انسانی است. انسان در نقاشی این دوره نقش محوری می‌یابد و به تقریب کل صفحه را به خود اختصاص می‌دهد و برخلاف گذشته که تصویر آنان بخشی از کل تصویر بود، به صورت موضوع اصلی درمی‌آید. در حقیقت انسان‌نگاری در ابتدای دوره صفوی از هم‌آمیزی سبک هرات و تبریز به وجود آمد.

از ویژگی‌های این سبک در چهره‌نگاری شاهنامه، نزدیک شدن آن به شبیه‌سازی است که در مجلس آرای توجیه‌برانگیز و خوشایند است. در این مکتب نقاشی ایرانی از تأثیر سبک چینی تا حد قابل توجهی فراتر رفته و چهره‌ها و مناظر به واقعیت نزدیک شد و رنگ‌ها به ملایمت و ماتی گرایید.

کریمیان و جایز^۱ در مقاله «تحولات ایران عصر صفوی و نمود آن در هنر نگارگری» به رابطه با اروپا و نمود آن در نگارگری و اثراتی که این ارتباط در نقاشی عصر صفوی گذاشته است اشاره کرده و با مقایسه ویژگی‌های

۱. کریمیان، حسن و مرگان جایز؛ «تحولات ایران عصر صفوی و نمود آن در هنر نگارگری»، دو فصلنامه مطالعات هنر اسلامی، ش ۷، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۸۸.

شاهنامه‌نگاری مبتنی بر ویژگی‌های
شخصیتی شاه عباس اول؛ کیشور
رضوی؛ ترجمه مصطفی لعل
شاطری؛ مشهد: نی نگار، ۱۳۹۴



نقاشی در دوره شاه اسماعیل و شاه عباس اول، به بررسی آثار نقاشی این دوره می‌پردازند. دلاواله^۲ سیاح فرانسوی که در زمان شاه عباس به ایران سفر کرد، نقاشی ایران را بسیار ناشیانه و به دست اشخاص بی‌اطلاع از هنر تلقی می‌کند، اما شاردن^۳ که در زمان شاه عباس دوم به ایران سفر کرد، رنگ‌های زیبا و درخشان در نقاشی ایران را تحسین کرده است.

شاهنامه‌نگاری در عصر شاه عباس صفوی

در دوره صفویان با پیدایش مکاتب هنری تبریز، قزوین و اصفهان، توجه ویژه‌ای به شاهنامه‌نگاری می‌شود. این مکاتب «آکنده از نسخه‌های آراسته شاهنامه با نگاره‌های جذاب و دلنشین است. شیوه‌های سنتی ایرانی با نیازهای زمان انطباق می‌یابد و حتی شاهنامه‌خوانی و قصه‌خوانی متون تغزلی و داستانی ایران ارجمند می‌شود. شاهنامه وسیله بیان عقاید و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی صفویان برای توده مردم می‌شود. شاهزادگان برای کتاب‌آرایی شاهنامه به چشم و همچشمی و رقابت می‌پردازند و زیباترین نسخه‌ها را از این حماسه ایران فراهم می‌آورند و بدان فخر می‌ورزند»^۴. از مهم‌ترین شاهنامه‌های این دوره می‌توان به شاهنامه شاه تهماسبی یا شاهنامه هوتون، شاهنامه رشید، شاهنامه شاه عباسی، شاهنامه شاه عباس ثانی، شاهنامه شاه سلیمان و شاهنامه قرچقای خان اشاره کرد. یکی از ویژگی‌های برجسته مکتب اصفهان در تصویرپردازی شاهنامه و به خصوص شاهنامه مورد بحث، متأثر بودن آن از قدرت وقت، برای نشان دادن ویژگی‌های شاه بوده است.

در طول سلطنت شاه عباس یک نسخه از شاهنامه متناسب با مذهب شیعه منتشر و نسخه دیگری که با دقت بیشتری براسلام سنی استوار بود، در ترکیه و هند منتشر گردید. در واقع هنرهای تجسمی به انتشار دیدگاه آرمانی و مذهبی شاه عباس و نشان دادن شخصیت سلطنتی او می‌پرداختند که در پی آن تصویر پادشاه صفوی در چارچوب یک گفتمان رقابتی بر مقام سلطنت با پادشاهان عثمانی و مغولان هند مصور می‌شد. شاه عباس به وسیله تعریف‌های متعدد از شخصیت پیچیده‌اش از همتایان خود در هند و عثمانی متمایز شد. در نقاشی‌های اوایل قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی، پادشاه در صحنه‌های درباری و در محیط‌های تفریحی در حالتی متین و آرام و گاه به عنوان یک حاکم قدرتمند توسط درباریان احاطه و گاه به عنوان یک عاشق با بهره‌گیری از لذت‌های نفسانی با همدم خود به تصویر کشیده شده است.

برای نقاشان صفوی و پس از آن دو سبک متنی مهم وجود دارد: در سبک نخست، عنوان، عبارت با جمله‌ای بزرگ و معین به رنگ قرمز و طلایی نوشته می‌شد و داستان را ذیل آن به صورت خلاصه می‌آوردند که معمولاً عنوان قبل از تصویر واقع می‌شد، اما گاهی در خود نقاشی نیز قابل مشاهده بود. در سبک دیگر شعر با خط شکسته و در قالب و معنای «نکوهش» در حد یک یا دو بیت قبل و گاهی بعد از تصویر واقع می‌شد و هنرمندان را هدایت و به آنان اجازه می‌داد که تصویر را با متن انطباق دهند.

درباره کتاب شاهنامه نگاری مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی شاه عباس اول

شاهنامه نگاری مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی شاه عباس اول (با تکیه بر نسخه ۱۰۱۴ق / ۱۶۰۵م) مقاله‌ای نگاشته کیشور رضوی است که با ترجمه مصطفی لعل شاطری به بازار نشر عرضه شده است.

نویسنده مقاله، کیشور رضوی^۵ دانشیار گروه هنر و معماری اسلامی دانشگاه یاله امریکا است که از نگاشته‌های او می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۲. دلاواله، پیترو؛ سفرنامه؛ ترجمه شجاع‌الدین شفا؛ چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۳. شاردن، ژان؛ سفرنامه؛ ترجمه اقبال یغمایی؛ ج ۴، تهران: توس، ۱۳۶۲.

۴. آژند، یعقوب؛ مکتب نگارگری اصفهان؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵، ص ۳۵۴.

5. Kishwar Rizvi, kishwar.rizvi@yale.edu

با دستیابی شاه عباس اول به حکومت در سال ۹۹۶ق / ۱۵۸۸م نگارگری ایران که پیشینه تابناکی را از عهد تیموری و اوایل صفوی پشت سر داشت، در اوج ترقی سیر می‌کرد و نگارگران توانا در تنوع‌بخشیدن به کارهای خود و ابداع شیوه‌های تازه و تکامل‌بخش، همچنان راه‌جویی و رهیابی می‌کردند.

در طول سلطنت شاه عباس یک نسخه از شاهنامه متناسب با مذهب شیعه منتشر و نسخه دیگری که با دقت بیشتری بر اسلام سنی استوار بود، در ترکیه و هند منتشر گردید. در واقع هنرهای تجسمی به انتشار دیدگاه آرمانی و مذهبی شاه عباس و نشان دادن شخصیت سلطنتی او می‌پرداختند که در پی آن تصویر پادشاه صفوی در چارچوب یک گفتمان رقابتی بر مقام سلطنت با پادشاهان عثمانی و مغولان هند مصور می‌شد.

- The Safavid Dynastic Shrine: History, religion and architecture in early modern Iran (London: British Institute for Persian Studies, I. B. Tauris, 2011)
- "Architecture and the Representations of Kingship during the reign of the Safavid Shah Abbas I," in *Every Inch a King: From Alexander to the King of Kings*, eds. Charles Melville and Lynette Mitchell (Leiden: Brill) 2013.
- "The Suggestive Portrait of Shah 'Abbas: Prayer and likeness in a 1605 Safavid Shahnama (Book of Kings)," *The Art Bulletin* 94/2, (June, 2012).
- "Persian Pictures: Art, Documentation, and Self-Reflection in Bernard and Picart's Representations of Islam," in *The First Global Vision of Religion: Bernard Picart's «Religious Ceremonies and Customs of All the Peoples of the World»*, edited by Lynn Hunt, Margaret Jacob and Wijnand Mijnhardt, (Getty Research Institute), 2010.
- "Art," *Keywords for the Study of Islam*, edited by Jamal Elias, (Oxford: One World Press), 2009.
- "Sites of Pilgrimage and Objects of Devotion," in *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*, edited by Sheila Canby, (London: British Museum Press), publication accompanying exhibition at the British Museum, 2009.
- "Modern Architecture and the Middle East: The burden of representation," *Modernism and the Middle East: Architecture and politics in the twentieth century*, co-editor, (University of Washington Press) 2008.
- "Art History and the Nation: Arthur Upham Pope and the discourse on 'Persian Art' in the early 20th century," *Muqarnas: Journal of Islamic Art and Architecture*, vol 24, (2007).
- "Religious Icon and National Symbol: The Tomb of Ayatollah Khomeini in Iran," *Muqarnas: Journal of Islamic Art and Architecture*, vol 20, (2003).
- *Modernism and the Middle East: Architecture and politics in the twentieth century* (University of Washington Press, 2008)

این کتاب ترجمه مقاله The Suggestive Portrait of Shah 'Abbas: Prayer and Likeness in a Safavid Shahnama رضوی است که در جلد ۹۴، The Art Bulletin منتشر شده است. در این مقاله نویسنده با بهره‌گیری از شاهنامه نسخه ۱۰۱۴ ق / ۱۶۰۵ م. موجود در کتابخانه دولتی برلین، به بررسی تأثیر ویژگی‌های فردی و ایدئولوژی شاه عباس اول بر روند مصورسازی داستان‌های شاهنامه، به‌ویژه در سه ماجرای کیکاوس، گرشاسب و تولد و مرگ رستم پرداخته است و نشان می‌دهد که هنرمندان پدیدآور این نسخه تا حد زیادی در آثار خود علاوه بر توجه به بیان مسائل روز، واقع‌گرایی را نیز سرلوحه کار خود قرار داده‌اند. نقاشی‌های موجود در شاهنامه فوق‌مکمل تصاویری هستند که گاهی شاه عباس را پادشاهی قدرتمند و متین و آرام، و گاهی عاشقی در کنار همدم خود تصویر کرده‌اند؛ چرا که از آنها برای نشان دادن نگرش‌های موجود نسبت به سلطنت، قدرت و باورهای مذهبی در ایران عصر صفوی استفاده شده است.

دو مجموعه از نقاشی‌های این شاهنامه با تناسب تاریخی خود به دوره شاه عباس اول و نقش آنها به عنوان تصویر مطرح و نشان‌دهنده پادشاه مرتبط می‌شود. اولین مجموعه از لحاظ محتوا به تصویر عبادت و زهد سلطنتی مربوط و موضوعاتی که به اشعار شاهنامه توجه دارد، به‌ندرت در پیکربندی تصویری آن یافت می‌شود. در مجموعه دوم دنباله پنج تصویر از زندگی رستم است که این حکایت از طریق رابطه بین متن و تصویر بررسی شده و بر این امر تأکید دارد که چگونه احساسات در مسیری دقیق و نوآورانه مبتنی بر روزگار صفوی برانگیخته شده است. با این حال متن شاهنامه در تصاویر بسیار ناپایدار است و هیچ یک از این نسخ یکسان نیست.

برخی از این تغییرات و اصلاحات توسط کاتبان به عنوان خلایق خودسرانه اعمال و برخی ناخواسته بوده است. علاوه بر این اختصار و بسط‌های متعددی رخ داده که ممکن است این امر واقعی بوده و در نتیجه ارائه سؤالات در مورد صحت و نیت بسیار پیچیده‌تر می‌شود. با گذشت زمان، پیکرنگاری رویدادهای مهم

شاهنامه بسیار پیچیده‌تر و این‌گونه مصورسازی رواج یافت.

شاهنامه مزبور می‌تواند اطلاعات سودمندی در مورد همپوشانی بین پیکرنگاری شاهانه و توصیفی از تصویر شاه عباس اول در دوران سلطنت و اوج قدرت او در اختیار قرار دهد. این نسخه یک سند مهم برای بررسی جریان‌های اجتماعی و زیباشناختی عصر صفوی است.

سبک این نسخه به این صورت است که عنوان‌های متن و تصویر بعدی را معرفی می‌نماید، در حالی که خطوط، لایه دیگری از ادراک را برای افزایش خواندن و مشاهده نقاشی‌ها اضافه می‌کند.

این نسخه خطی در ابعاد ۳۶ در ۲۴ سانتی‌متر و در ۷۶۴ صفحه کتابت شده است که ۶۷ صفحه آن مصور است. کتابت این اثر در روز سوم صفر سال ۱۰۱۴ ق برابر با ۹ ژوئن سال ۱۶۰۵ م به پایان رسیده است و نشانه‌ای از مکانی که نسخه به آن ارائه شده باشد وجود ندارد، اما نشان‌های لکه‌دار در حاشیه صفحات اولیه نشان می‌دهد که این نسخه سابقاً بخشی از یک مجموعه مهم بوده. علاوه بر آن کیفیت بالای متن و تصاویر نشانگر این است که نقاشی‌ها در یک کارگاه منتسب به دربار خلق گردیده است.

چند نسخه خطی مصور ظاهراً به صورت مستقیم و شاید بنا به دستور شخصی شاه برای او تدوین گردیده است. بنابراین ممکن است فرض شود که این اثر از سوی یکی از اعضای عالی‌رتبه دربار صفوی و برای ارائه به شاه تخصیص یافته است؛ چراکه محتوای شاهنامه بیشتر مورد استقبال پادشاهان بود؛ زیرا در اکثر نسخه‌های مصور شاهنامه، موضوع اصلی جنگ و دنبال کردن شاهکارهای قهرمانانه و نیز تاج‌گذاری سلطنتی است که گاهی در آن زندگی درون کاخ نشان داده شده است و می‌توان نسخه ۱۰۱۴ ق را نیز از آن جمله دانست. از سویی نقاشان این‌گونه از شاهنامه‌ها، در تفسیر بصری، مفاهیم اصلی خود را صرف تطبیق فضایل قهرمانان با ویژگی‌های روحی و جسمی پادشاه کرده و در فضا سازی‌های خود، رابطه‌ای خاص بین شاه و خداوند ایجاد می‌کردند.

این شاهنامه بیشترین تمرکز خود را معطوف به نمایش افتخارات سلطنتی مربوط به دربار شاه عباس اول به‌ویژه در زمینه نمایش پارسایی و فروتنی او می‌کند.

پایان سخن آنکه، شاهنامه نگاری مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی شاه عباس اول نگاشته کیشور رضوی با ترجمه مصطفی لعل شاطری در ۱۰۴ صفحه، مصور و از سوی نشر نی نگار در مشهد مقدس در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است.

برای نقاشان صفوی و پس از آن دو سبک متنی مهم وجود دارد: در سبک نخست، عنوان، عبارت با جمله‌ای بزرگ و معین به رنگ قرمز و طلایی نوشته می‌شد و داستان را ذیل آن به صورت خلاصه می‌آوردند که معمولاً عنوان قبل از تصویر واقع می‌شد، اما گاهی در خود نقاشی نیز قابل مشاهده بود. در سبک دیگر شعر با خط شکسته و در قالب و معنای «نکوهش» در حد یک یا دو بیت قبل و گاهی بعد از تصویر واقع می‌شد و هنرمندان را هدایت و به آنان اجازه می‌داد که تصویر را با متن انطباق دهند.

6. Ivan Stchoukine et al., eds, *Illuminierte islamische Hadndschriften*, Wiesbaden, F. Steiner, 1971, Pp 83-87.

امپراتوری مغولان: از افسانه تا واقعیت

محمد تقوی

اشاره

این نوشتار ترجمه مقاله‌ای است که جورج لین در سال ۲۰۱۶ درباره کتاب امپراتوری مغولان: از افسانه تا واقعیت نوشته است. این کتاب که شامل چهار بخش و سیزده مقاله است، در سال ۲۰۱۵ از سوی انتشارات بریل منتشر شد و یکی از جدیدترین پژوهش‌های صورت گرفته درباره حکومت مغولان و ایلخانان به شمار می‌رود. ویژگی برجسته کتاب مذکور این است که دیدگاه سنتی درباره مغولان را که صرفاً به جنبه‌های منفی آن تأکید می‌کند به چالش می‌کشد.

این کتاب اثری جدید و شگفت‌انگیز در رابطه با مطالعه تاریخی امپراتوری مغول است که از سوی نویسندۀ ای عالم که تحلیل‌هایش همیشه قابل توجه بوده نوشته شده است. پژوهش حاضر ترکیبی از مقالات جدید و پیش‌تر منتشر شده است که اِگل آنها را بعد از بازبینی، بازنویسی و ادغام، در این کتاب که پژوهشی در مطالعات انسان‌شناسی به شمار می‌رود جمع کرده است. کتاب به چهار بخش غیرمرتبط با هم تقسیم شده و هر کدام شامل بررسی‌های مستقلی است که مضمون مشترک دارد. چنین ساختاری سبب می‌شود تا کتاب از یک سو طیف گسترده‌ای از علایق مختلف را در برگیرد و از سویی نیز نگاه تحلیل‌های عمیقی از موضوع ارائه دهد.

با مطالعه مقدمه کتاب درمی‌یابیم که اگل مدافعی متعهد نسبت به جنبه‌های مثبت امپراتوری مغول در قیاس با محققین قبل از خود است که سخنان منفی ابن‌اثیر درباره ظهور قبایل مغول را پذیرفته بودند. علاقه اگل به مغولان در ابتدا برخاسته از ایلخانان ایران است؛ از این جهت که او کارآزمودگی ایلخانان را متأثر از امپراتوری چنگیز می‌داند. با وجود آنکه نویسنده آسیب‌های ناشی از حمله مغولان به ایران را تأیید می‌کند، اما بر این نکته نیز تأکید دارد که دوره ایلخانی، «آزادترین دوره برای گروه‌های دینی ایران» بود و مرحله‌ای از «تبادلات فرهنگی برجسته» را گشود. او معتقد است کلید این دگرگونی ایلخانان و احیای اقتصادی آنان، مسیر طولانی تجاری آنها بود؛ چرا که سبب می‌شد تمام جوامع از مزایای سیاست‌های مغولان و نگرش سلطنتی آنها بهره‌مند شوند.

اگل دو ویژگی دیگر ماهیت [حکومتی] مغولان را نیز برمی‌شمرد که اولی رشد پایدار آنها و دومی پذیرش وسیع مردم جوامع مغلوب از جانب ایشان است. طبقه حاکم مغولان از همان ابتدا متوجه اهمیت دیپلماسی و توجه به جوامع پربازده شدند و دریافتند که تداوم این حملات و خرابی‌ها نمی‌تواند تضمین‌کننده بقا یا رشد آنها باشد. به علاوه مغولان توجه و علاقه زیادی به علم‌آموزی و دانش و همچنین احترام به عالمان و دانشمندان داشتند. ترویج این خصوصیات سبب افزایش شمار زبان‌شناسان، مؤسساتی برای ترجمه متون، رشد چندزبانی، تأسیس مراکز آموزشی و فناوری و فراگیری دانش علمی شد.

اِگل، دنیس؛ امپراتوری مغولان:
از افسانه تا واقعیت؛ لیدن: بریل،
۲۰۱۵.

1. Agle.

و مشروعیت. چنگیزخان در پی کسب مشروعیت برای اقداماتش و تمام زندگی‌اش بود. یاران و پیروان او نیز به مانند او توجه داشتند که جایگاه او مطابق با کتاب مقدس باشد. اگل بخش دوم را به مقایسه عناصر شمنی اسلامی اختصاص داده است و در بخش سوم به نقش تنگریسم^۵ در جهان‌گشایی‌های چنگیز می‌پردازد. فقط نخبگان مغول نبودند که قصد وفق دادن باورهای سنتی خود با رسوم و عقاید رعایای جدید خود را داشتند. این افراد وفادار که در مشاغل مهمی به حاکمان کافر خود خدمت می‌کردند، ناچار به توجیه پذیرش و اطاعت خود از این حکومت جدید بودند. جویی شخصیت برجسته این عصر، مدعی بود که «بسیاری از رسوم ایشان [یعنی مغولان] (یاسا) منطبق با شریعت است».^۶ سخنان او حاکی از تلاش‌ها برای یافتن راهی برای آشتی و از بین رفتن شکافی است که در ابتدا تهدیدکننده ارتباط این دو گروه بود.

بخش پایانی کتاب دربارهٔ ممالیک مصر است که با وجود حملات نظامی جزئی‌شان، به لحاظ نمادین حائز اهمیت بودند و تا آخرین سال‌های حکومت ایلخانی تهدیدی بزرگ به شمار می‌رفتند. ممالیک در مخالفت با زندگی فرومایه تحت لوای ایلخانان که بعد از گروش به اسلام به عنوان رهبر امت اسلامی شناخته می‌شدند، خود را به عنوان قاضی‌سلطان مطرح کردند که در پی دفاع از اسلام در برابر حاکمان کافر هستند. در حقیقت منازعات کلامی میان ابن تیمیه و ایلخانان بیش از حملات نظامی به ایرانیان آسیب زد. جالب آنکه در مقاله‌ای تأثیر اقدام غازان مبنی بر محاصره سربازان مسیحی‌اش بررسی شده است؛ موضوعی که به ممالیک اجازه داد خلوص نیت غازان را در اسلام آوردنش مورد پرسش قرار دهند. متأسفانه اگل مقالات دوروتی کراولسکی^۷ دربارهٔ ماهیت جهاد از دیدگاه رشیدالدین فضل‌الله و ابن تیمیه را که موجب گسترش اسلام و مسلمان شدن غازان شد از نظر نگذرانده است.

این کتاب با مطالبی دربارهٔ حکومت مغولان بعد از دوران چنگیز خاتمه می‌یابد. تداوم حکومت برخی از ترکان بعد از فروپاشی خانات چنگیزی و ادعای ایشان که حتی بعد از اسلام آوردن معتقد بودند که مشروعیتشان را از میراث چنگیز گرفته‌اند، در اینجا مورد توجه نویسنده قرار نگرفته است. خاتمه کتاب مبحث جذابی دربارهٔ تداوم میراث مغولان در میان حکومت‌های بعد خود نظیر تیموریان، قراقویونلوها و آق‌قویونلوهاست که پایانی رضایت‌بخش بر این کتاب جذاب است.

اگل بیش از آنکه دوره مغول را دوره تمدن‌های قبیله‌ای معرفی کند، از آن به عنوان دوره‌ای از تعامل فرهنگ‌ها و اندیشه‌های سیاسی، دینی و زبانی یاد می‌کند. او این تعامل را «بازخورد‌های دوجانبه میان شرق دور، مسلمانان شرق و غرب لاتینی» می‌داند. (ص ۱۱) به طور کلی تأکید او بر برداشت و فهم دوسویه است. او در پی توضیح آن است که این جبهه‌های مخالف چه دیدی نسبت به یکدیگر دارند؟ هم‌پیمانان سیاسی چگونه با شرکای خود به تفاهم می‌رسیدند؟ و هر کدام چگونه فهم خود را از جایگاهشان در نظم جهان جدیدی که در قرن سیزدهم میلادی ایجاد شده بود توضیح می‌دادند؟

آغاز بخش اول کتاب^۲ به ارزیابی تاریخ‌نگاری این دوره اختصاص دارد تا ببینیم نگاه عامهٔ مردم به این حاکمان جدید چگونه بود. این مردم که در شمار بسیاری از تاریخ‌ها و سال‌شماری‌های سراسر این امپراتوری بررسی شده‌اند، حوادث مهمی را در خاطر دارند که بسیار حائز اهمیت است. بسیاری از مورخان سعی داشتند تا در چارچوب تاریخی به این تازه‌واردان پردازند و حاکمان آنها را در پوشش گذشتهٔ افسانه‌ای‌شان به تصویر بکشند. به همین دلیل جویی در بیان تاریخ خان‌های بزرگ، مطالبی حماسی از شاهنامه می‌آورد و چنگیزخان را افراسیاب دیگر می‌داند و بدین شکل او را وارد تاریخ ایران می‌کند. (ص ۲۳) مستوفی تاریخ منظوم خود را مشتمل بر ۷۵ هزار بیت و در راستای شاهنامهٔ فردوسی نوشت؛ همچون جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله که اغلب با به تصویر کشیدن حماسه ایرانیان، میان تاریخ این دوره و گذشتهٔ افسانه‌ای ایران مشابهت برقرار کرده است. همچنین کتاب شاهنشاه‌نامه تبریزی نیز که دو سال بعد از پایان حکومت ایلخانی به اتمام رسید، در پی پیوند مغولان ایران با تاریخ ملی ایرانیان است.

فصل دوم که دربارهٔ پرسترجان^۳ است اهمیت زیادی دارد؛ چرا که کمتر کتابی به این موضوع توجه کافی کرده است. اگل با تعصب خاصی به این موضوع می‌پردازد. ابن عبری که با وجود مقالات علمی انجام شده، چهرهٔ مبهمی از او باقی مانده است، موضوع مهم دیگر این فصل است. ابن عبری شخصیت مهمی است که با نخبگان حکومت ایلخانی و جوامع غیر از دوستان مسیحی سربانی خود ارتباط داشت. اگل در این بحث کوتاه به مقایسه کتاب ابن عبری، به عنوان یکی از عالمان سربانی با معاصرانش، یعنی جویی و همچنین نسخه‌های مختلف کتابش پرداخته است. کتاب ابن عبری حاوی مطالبی دربارهٔ دولت‌های^۴ مختلف است که نویسنده به تنوع آنها توجه کرده است.

دیگر بخش‌های کتاب به موضوعاتی پیرامون تاریخ می‌پردازد: دین

۵. تنگریسم (Tenggeri-ism) یک مذهب جادویی آسیای میانه است که ترکیبی از شمن باوری، روح باوری، توت‌پرستی، چندخدایی، یکتاپرستی و مرده‌پرستی است که به «شمن باوری زرد» (Yellow Shamanism) نیز معروف است. (مترجم).

۶. جویی؛ تاریخ جهان‌گشا؛ ترجمه یان بول؛ منچستر: MUP، ۱۹۹۷، ص ۲۵.

7. Dorothea Krawulsky.

۲. عنوان بخش اول کتاب: The memoria of the Mongols in historical and literary sources.

۳. Prestor John. پرسترجان (پادشاه مسیحی افسانه‌ای خاور دور یا حبشه). م.

۴. مفهوم «دولت» که عنوان هریک بخش‌های این کتاب است، اعم از مفهوم امروزی و سیاسی این واژه است و بیشتر دلالت جغرافیایی دارد.

سخن عشق:

جشن نامه دکتر حسن انوری؛

زینب خدادادشهری

اشاره

خطه آذربایجان خدمات فراموش‌نشدنی به این مرز و بوم داشته است؛ به‌ویژه تبریز از ششصد سال پیش به این سو مرکز علم و ادب بوده است. ریاضی‌دانان، موسیقی‌دانان، مورخان، شعرا و ادبای بزرگی از آنجا برخاسته و تألیفات گرانبهایی از خود به یادگار گذاشته‌اند.^۱

یکی از مردان پرومند این خطه که شصت سال است در مسیر علم کوشش می‌کند و آثار ارزنده‌ای از خود به جای گذاشته است دکتر حسن انوری است. کسی که سال‌ها برای نوجوانان و جوانان این مرز و بوم در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها کتاب درسی تهیه کرده است. سال‌ها با مؤسسه دهخدا همکاری داشته است و سپس با تجربه‌ای که اندوخته است گام در راه فرهنگ‌نویسی نهاده و سرپرستی فرهنگ‌های سخن را به عهده گرفته است و اینچنین منزلتی والا در گسترش و اعتلای زبان فارسی یافته است.

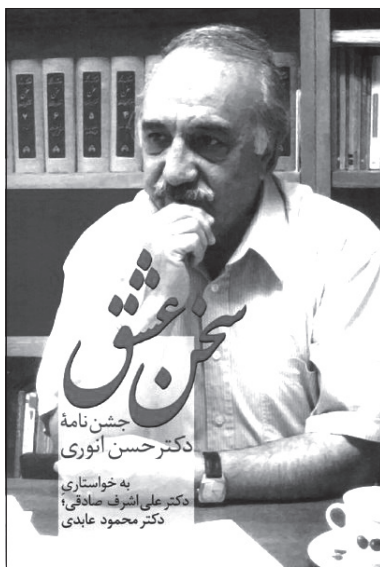
پشتکار، مداومت، تلاش بی‌وقفه، صبر و استقامت، تواضع و فروتنی نسبت به تجربه و دانش خود و پذیرش نقد و نظر دیگران و عشق به کاری که انجام می‌دهی، همه گوشه‌ای از درس‌هایی است که شاگردان استاد از هر روز کارکردن در کنار دکتر انوری در تألیف فرهنگ‌های سخن آموخته‌اند. فرهنگی که امروز برای دانشجویان و عموم مردم کارگشایترین فرهنگ است.

استاد انوری متولد ۱۳۱۲/۱۲/۱۰ در شهر تکاب است. وی از نخستین قبول‌شدگان در دوره فوق‌لیسانس دانشگاه تهران است و در سال ۴۸ دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی را به پایان رساند، در حالی که در سازمان کتاب‌های درسی به تألیف و در دانشگاه هنر سرای عالی (علم و صنعت فعلی) به تدریس مشغول بود. البته استاد انوری به سبب رویکرد آموزشی که در تألیف آثار خود در تمامی این سال‌ها داشته‌اند، منت معلمی بر خیل عظیمی از فرزندان این آب و خاک دارند.

درباره سلوک تألیفی ایشان توفیق آثار مشترک ایشان نشان می‌دهد که روش پژوهش و تألیف گروهی که شیوه‌ای جاف‌افتاده و رایج در جوامع علمی مدرن است تا چه میزان در آثار ایشان نمود یافته است. برای مثال در سری «مجموعه ادب فارسی»، آثار ارزشمندی از قبیل گزیده اشعار رودکی، غمنامه رستم و سهراب، رزمنامه رستم و اسفندیار و نمونه‌های دیگری را با همکاری مرحوم استاد جعفر شعار تألیف

۱. سخن عشق، ص ۵.

سخن عشق: جشن نامه دکتر حسن انوری؛ به خواستاری علی‌اشرف صادقی و محمود عابدی؛ تهران: نشر سخن. ۶۹۵ صفحه، ۱۳۹۵.



کردند. مجموعه آثار دستوری ایشان از دهه پنجاه تا تألیف دستور زبان فارسی ۱ و ۲ با همکاری مرحوم دکتر حسن گیوی به ثمر نشست است و نهایتاً فرهنگ بزرگ سخن و دیگر فرهنگ‌های سخن که همگی از همکاری‌های علمی و گروهی پدید آمده‌اند، همگی شاهدی بر سیره مرضیه و حاکی از روحیه و منش مشارکت‌جویی و التزام به رویکردهای نوین علمی است.

نکته بسیار مهم دیگری که در باب آثار و فعالیت‌های دکتر انوری باید به آن توجه کرد و مهم شمرد و از همه مهم‌تر باید آن را آموخت، روشمندی این آثار و توجه و تقید و التزام دکتر انوری به مقوله روش در حوزه پژوهش و نگارش است. یکی از شواهد روشن این ادعا گزیده معروف ایشان از غزلیات سعدی است که در انتخاب غزلیات و درجه‌بندی آنها بر اساس نوعی امتیازبندی با مشارکت اهل ذوق و علم و ادب، شیوه‌ای بدیع به کار برده‌اند. در باب روشمندی فرهنگ سخن نیز نیازی به تأکید و یادآوری نیست؛ چرا که صاحب‌نظرانی چون دکتر علی‌اشرف صادقی و داریوش آشوری و نیز دیگران به اجمال یا به تفصیل از آن سخن گفته‌اند.^۲

معرفی اثر

کتاب سخن عشق به خواستاری دکتر علی‌اشرف صادقی و دکتر محمود عابدی به پاس یک عمر فرهنگ‌پروری و دانش‌گستری و به انگیزه بزرگداشت شخصیت والای انسانی دکتر حسن انوری توسط گروهی از دوستان و دوستانان پیشکش وی شده است.

اثر با مقدمه‌ای از دکتر علی‌اشرف صادقی با تمجیدی از علما و ادبای خطه آذربایجان و نقشی که این سرزمین در دوسده اخیر در ورود عموم و فنون جدید به ایران داشته است و یادی از دکتر حسن انوری و پیشکش این اثر به وی آغاز می‌شود.

در ادامه اثر «زندگی‌نامه خودنوشت حسن انوری» در بیش از هفتاد صفحه آمده است که از خاطرات دست‌نویس دکتر انوری در سال‌های گوناگون برگرفته شده است. در این زندگی‌نامه از شخصی‌ترین مسائل از قبیل ورشکستگی پدر و هذیان حین بیماری و ختنه‌شدن به چشم می‌خورد تا مسائل مهم جامعه آن روز مثل فعالیت فرقه دموکرات در آذربایجان، حوادث مربوط به انقلاب اسلامی در دانشگاه و جز آن تا فعالیت‌های علمی و آموزشی دکتر انوری.

در ادامه، بخش مقالات اهدایی که به حضور استاد انوری پیشکش شده‌اند، شامل ۳۹ مقاله می‌باشد؛ ۳۶ مقاله تألیفی و ۳ مقاله ترجمه با عنوان‌های «آرامگاه بابا طاهر»، «روابط اشخاص» و «الفاظ دخیل از پهلوی اشکانی در منداپی».

در صفحات پایانی کتاب نیز تصویرهایی از دکتر انوری در جوانی و میان‌سالی به چشم می‌خورد.

اینک معرفی مختصری از تعدادی مقالات این اثر ارائه می‌شود:

* «پزشک» و «سرشک» در شاهنامه (نکته‌ای لغوی و طبیبی) عنوان اولین مقاله کتاب است که سجاد آیدنلو در این مقاله به بررسی موارد کاربرد واژه سرشک در اشعار زبان فارسی در تعیین معنای لغوی و طبیبی آن پرداخته و در پایان از متخصصان طب سنتی درخواست کرده است که اگر درباره موضوع توضیحات و شواهدی دارند حتماً منتشر کنند.

* محمد ابراهیم پور در مقاله‌ای با عنوان «منت خاک درت بر بصری نیست که نیست» طرز و طریق حیات علمی استاد انوری و ویژگی‌های آثارشان به لحاظ روش‌شناختی را بررسی و به برخی جنبه‌های مهم آن اشاره کرده‌اند.

کتاب سخن عشق به خواستاری دکتر علی‌اشرف صادقی و دکتر محمود عابدی به پاس یک عمر فرهنگ‌پروری و دانش‌گستری و به انگیزه بزرگداشت شخصیت والای انسانی دکتر حسن انوری توسط گروهی از دوستان و دوستانان پیشکش وی شده است.

۲. برگرفته از مقاله «منت خاک درت بر بصری نیست که نیست» از کتاب سخن عشق.

* مقاله نصرالله امامی با عنوان «مطالعه میان‌متنی دیوان حافظ و خسرو و شیرین نظامی» به محورهای تأثیرپذیری دیوان حافظ از منظومه خسرو و شیرین نظامی در حوزه‌های تضمین، شباهت‌های لفظی، معنایی، مضمونی و واژگان و ترکیبات می‌پردازد و در نتیجه پژوهش نیز آورده است که حافظ در زبان، بیان، تصاویر و... متأثر از نظامی، به‌ویژه منظومه خسرو و شیرین بوده است.

* در ادامه محمد پارسانسب (دانشیار دانشگاه خوارزمی) در مقاله‌ای با عنوان «توصیف ساخت دستوری گویش تاتی اشتهاردی» به توصیف و تحلیل ساختارهای دستوری این گویش، از رهگذر پرداختن به مقولاتی چون مصدر و ساخت آن، ساخت فعل، انواع و کاربرد آن، نوع رابطه فعل با سایر اجزای جمله، و بالاخره نهاد و مفعول در جمله بپردازد.

* «خاقانی و سیبویه» عنوان مقاله‌ای است که در آن محمدرضا ترکی ابیاتی از خاقانی را که در دیوان خویش آورده و به سخنی از سیبویه اشاره کرده و آن را بررسی کرده و کوشیده با توجه به دیدگاه‌های سیبویه در مورد صواب و خطا در زبان و مبحث ضرورت شعری، نکته و اشاره موجود در سخن خاقانی را توضیح دهد.

* آبراهام ویلیامز جکسن ایران‌شناس نامدار آمریکایی در یکی از سفرهای خود در سال‌های پایانی قرن گذشته هجری شمسی، پیش از به قدرت رسیدن رضاشاه، چند روزی را در همدان به سر برده است و به زیارت آرامگاه باباطاهر رفته است، گزارشی از این دیدار نوشته است که مسعود جعفری جزی با ترجمه این نوشته کوتاه با عنوان «آرامگاه باباطاهر» و تقدیم آن به جشن نامه استاد دکتر حسن انوری، خود را در صف ارادتمندان آن استاد دانشمند جای داده است.

* مقاله «برای» من یا «مال» من؟ نوشته غلامعلی حداد عادل نیز از دیگر مقالات چاپ‌شده در کتاب سخن عشق است که به موضوع تغییرات زبانی در دهه‌های گذشته در رابطه با اضافه ملکی و استعمال کلمه «برای...» به جای «مال...» می‌پردازد.

* در مقاله «شرح حال نویسی در حوزه عرفان و تصوف: حقیقت‌گویی یا حکایت‌سازی؟» سیما رحمانی فر بر آن است تا تصویری از ذهنیت پیشینیان در خصوص شرح حال نویسی در حوزه عرفان و تصوف ارائه دهد و به مقایسه آن با اصول معتبر شرح حال نویسی نیز پرداخته است.

* در یکی دیگر از مقاله‌های کتاب سخن عشق با عنوان «فرهنگ‌های مورد نیاز که تألیف نشده‌اند»، غلامحسین صدری افشار به موضوع فرهنگ‌نویسی پرداخته است. وی دوازده عنوان فرهنگ را که جایشان را در زبان فارسی خالی می‌دانسته، به دلیل پرهیز از دوباره‌کاری و تقلید معرفی کرده است.

* در زبان فارسی شمار بسیار زیادی واژه عربی تبار وجود دارد. دستورپژوهان عموماً یا این واژه‌ها را همچون واژه‌هایی بسیط در نظر گرفته‌اند و از بحث درباره آنها پرهیز کرده‌اند یا با توسل به قواعد صرف زبان عربی به تحلیل آنها پرداخته‌اند. علاءالدین طباطبایی در مقاله «وام‌واژه‌های عربی و دستور زبان فارسی» کوشیده از منظری متفاوت با دو رویکرد ذکرشده به این واژه‌ها بنگرد.

* در مقاله «بررسی مثل‌ها در شعر نو» از یوسف عالی عباس‌آباد با پژوهش در آثار یازده تن از شاعران معاصر، مثل‌های شعر آنان استخراج و حوزه کاربرد آنها تجزیه و تحلیل شده است.

* محمود فتوحی رودمعجنی در مقاله «بلاغت حذف در غزل سعدی» انواع حذف و ارزش بلاغی آنها را در غزل سعدی بررسی کرده و حذف‌های سعدی را نوعی نادرست‌مندی هنری و در عین حال شاخصه سبکی وی برمی‌شمرد.

* بسیاری از زبان‌ها مثل زبان‌های ایرانی باستان، انگلیسی باستان، لاتین، عربی، آلمانی و جز آن

در ادامه اثر «زندگی‌نامه خودنوشت حسن انوری» در بیش از هفتاد صفحه آمده است که از خاطرات دست‌نویس دکتر انوری در سال‌های گوناگون برگرفته شده است. در این زندگی‌نامه از شخصی‌ترین مسائل از قبیل ورشکستگی پدر و هذیان حین بیماری و ختنه‌شدن به چشم می‌خورد تا مسائل مهم جامعه آن روز مثل فعالیت فرقه دموکرات در آذربایجان، حوادث مربوط به انقلاب اسلامی در دانشگاه و جز آن تا فعالیت‌های علمی و آموزشی دکتر انوری.

ویژگی جنس داشته‌اند. جنس واژگانی معمولاً در همه زبان‌ها یافت می‌شود، ولی جنس دستوری در زبان‌های کمتری یافت می‌شود. ایران کلباسی در مقاله «جنس در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی» به بعضی از گویش‌های امروز ایرانی که دارای ویژگی جنس دستوری‌اند می‌پردازد.

* همان‌طور که از عنوان مقاله «فرهنگ کودکان سخن، خاطرات و تجربیات با دکتر حسن انوری» مشخص است، منیژه گازرانی در این نوشتار به ذکر خاطراتی از دکتر انوری پرداخته و روند تألیف فرهنگ کودکان سخن را در تمام مراحل آن شرح داده است.

سخن پایانی

آنچه در نبود استادان برجسته و مبرز و کلاس‌های پربار و آموزنده، به‌ویژه در سال‌های دورتر، تسکین شوق علاقه‌مندان و پاسخی برای پرسش‌های بی‌شمار آنان بود، آثار ارزشمند عده‌ای از استادان زبان و ادب فارسی بود که با صبغه‌ای آموزشی تألیف و منتشر می‌شد و به دست طالبان می‌رسید. از میان این گروه از استادان و مشایخ، گروهی بنا به دلایلی خاص تر بودند و در میان خاصان، عده‌ای انگشت‌شمار اخص و استاد دکتر حسن انوری از جمله این انگشت‌شماران اخص بود و هست و به جان می‌خواهیم که همچنان باشد.^۳

شیوه تربیتی و شاگردپروری استاد انوری شگفت بود و این هیچ عجیب نیست از استاد انوری چرا که به گواه آنچه خود ایشان در زندگی‌نامه خودنوشت قلم زده‌اند، وقتی در سال‌هایی که مأمور تألیف کتاب‌های درسی بوده‌اند درسی با عنوان «بخواه، یاد بگیر، امتحان کن» در یکی از کتاب‌های درسی درج می‌کنند و از بزرگان ایرانی که شرح قدرت اراده او و عشقش را به آموزش در آن درس می‌آورند، یکی میرزا تقی خان امیرکبیر بود و از کسی چون دکتر انوری بعید نیست که اینچنین درسی را در کتاب‌های درسی فرزندان ایران زمین بگنجانند، وقتی قدرت اراده و عشق به آموزش در وجود خود ایشان موج می‌زند، همچون امیرکبیر.

این کتاب مختصر ادای دینی است به مقام شامخ آن استاد بزرگوار.

«خاقانی و سیبویه» عنوان مقاله‌ای است که در آن محمدرضا ترکی ابیاتی از خاقانی را که در دیوان خویش آورده و به سخنی از سیبویه اشاره کرده و آن را بررسی کرده و کوشیده با توجه به دیدگاه‌های سیبویه در مورد صواب و خطا در زبان و مبحث ضرورت شعری، نکته و اشاره موجود در سخن خاقانی را توضیح دهد.

۳. کتاب سخن عشق، ص ۹۳.

دایره‌های مینایی: پژوهشی در تاریخ کیهان‌شناسی در تمدن اسلامی

زینب خدادادشهری

اشاره

از زمانی که درست نمی‌دانیم، بسیاری از اقوام ستارگان را خدا می‌دانستند و همین راه پرسش در باب ماهیت آنها را بر ایشان می‌بست. این اعتقاد البته یک وجه مثبت هم داشت و آن این بود که به کنجکاوی همیشگی آدمیان درباره جهان انگیزه دیگری می‌داد. چون همین اعتقاد به خدایی موجودات آسمانی ایجاب می‌کرد که آنها را در زندگی و سرنوشت خود مؤثر بدانند، بسیار علاقه داشتند که رفتار موجودات آسمانی را نه تنها توصیف، بلکه پیش‌بینی کنند تا شاید از نتایج نامطلوب آن در امان بمانند. از یک سو مثلاً ماه‌گرفتگی و خورشیدگرفتگی را نتیجه قهر خدایان می‌دانستند و از سوی دیگر می‌دیدند که برخلاف بسیاری از بلاهای زمینی چون سیل و طوفان و زلزله، در وقوع این دو پدیده نظم‌ی هست که پیش‌بینی آن را ممکن می‌کند.

علم نجوم در دل این دوگانگی پدید آمد و تا مدت‌ها همچنان در بند آن ماند. البته اعتقاد صریح به خدایی ستارگان، به تدریج با ظهور دین‌های توحیدی از میان رفت، اما اجزایی از آن باقی ماند، به‌ویژه که این اعتقاد، اگرچه در گذشته‌های دور به صورت یک اعتقاد دینی ظاهر می‌شد، در واقع بر چیزی استوار بود که ظاهراً همه مشاهدات آدمی بر آن گواهی می‌داد و جای انکار نداشت: برخلاف جهان خاکی ما که همه چیز در آن دستخوش تغییر است و کمتر چیزی بر یک حال و روال می‌ماند، جهان ستارگان همیشه بر یک صورت است.^۱

تاریخ علم هیئت در دوران اسلامی، یکی از مهم‌ترین مباحث نظری است که جایگاه و اهمیت آن در تاریخ کیهان‌شناسی از یونان باستان تا انقلاب علمی قرن هفدهم مغفول مانده است. علم هیئت در اوایل تمدن اسلامی نیز زیاد مورد توجه نبود و تأثیرگذارترین آثار هیئت دوران اسلامی در قرن هفتم هجری به دست سه تن از اهل علم آن روزگار، نصیرالدین طوسی، مؤیدالدین غرضی و قطب‌الدین شیرازی نوشته شد که امروز بعضی از آنها مثل التذکره فی علم الهیئه طوسی نه تنها تصحیح انتقادی شده‌اند، بلکه ترجمه انگلیسی آنها عرضه شده است. کتاب الهیئه غرضی تصحیح شده و خلاصه‌ای از مطالب آن معرفی و تحلیل شده است، اما هیچ یک از سه اثر جامع قطب‌الدین شیرازی در هیئت: نه‌ایه الإدراک فی درایة الأفلاک، اختیارات مظفری و التحفة الشاهیه تصحیح نشده است و تا همین اواخر محتوای هیچ کدام از

۱. دایره‌های مینایی، مقدمه به قلم حسین معصومی همدانی، صفحات ط-ی.

گمینی، امیرمحمد؛ دایره‌های مینایی: پژوهشی در تاریخ کیهان‌شناسی در تمدن اسلامی؛ مقدمه از حسین معصومی همدانی؛ تهران: نشر حکمت سینا و پژوهشکده تاریخ علم، ۳۶۴ صفحه، ۱۳۹۵.



این سه اثر به روش علمی معرفی و تحلیل نشده بود.^۲

در این نوشتار کتاب «دایره‌های مینایی» معرفی می‌شود که به قلم آقای امیرمحمد گمینی در موضوع کیهان‌شناسی به بررسی و تحلیل آثار قطب‌الدین شیرازی پرداخته است.

معرفی اثر

پژوهش حاضر نه یک شرح و نه یک گزارش صرف از محتوای آثار هیئت، بلکه گزارشی است تاریخی، تحلیلی و مقایسه‌ای از دستاوردها و تحولات علم هیئت که به تفکیک روند تاریخی مباحث عرضه می‌شود. مباحث این اثر در سه فصل سامان یافته است که در ادامه به صورت مختصر بر محتوای فصول مروری داریم.

فصل اول با عنوان «کیهان‌شناسی علمی در یونان و تمدن اسلامی» مقدمه‌ای است بر جایگاه و نقش آثار هیئت در تمدن اسلامی و ریشه‌های یونانی آنها و مفاهیم و روش علمی به کار رفته در این آثار. در این فصل درباره رابطه فلسفه طبیعی و علم و روش‌های تجربی منجمان برای کشف ترتیب و مدل‌های هندسی چرخش سیارات دور زمین بحث می‌شود که کلیت کیهان‌شناسی تمدن اسلامی را می‌سازد. در ادبیات تاریخ علم، استفاده از لفظ کیهان‌شناسی برای اشاره به آثار هیئت در یونان و تمدن اسلامی مرسوم است، اما برای اینکه با کیهان‌شناسی اسطوره‌ای یا کیهان‌شناسی برآمده از متون دینی خلط نشود، در اینجا از صفت «علمی» برای آن استفاده شده است.

در دوران ابتدایی علم نجوم مهم‌ترین هدف در بابل باستان، طراحی یک روش یا فرمول عددی بود که بتواند موقعیت سیارات و پدیده‌های آسمانی را «پیش‌بینی» کند که برای شناخت شکل عالم و چگونگی به وجود آمدن آن، باید به اسطوره‌ها و داستان‌های مذهبی مراجعه می‌شد.

بابلی‌ها نظم حرکات سیارات نسبت به گذر زمان را پیدا کرده بودند و می‌توانستند با رسم جدولی از حرکات مختلف آنها، زمان کسوف و خسوف و نیز زمان طلوع و غروب و بازگشت سیارات و حتی رؤیت‌پذیری و موقعیت ماه در آسمان را پیدا کنند، اما نجوم بابلی‌ها فاقد ماهیت هندسی بود؛ یعنی درباره مدار اجرام سماوی و شکل عالم چیزی برای گفتن نداشت.

یونانی‌ها با استفاده از دستاوردهای نجوم بین‌النهرین و هندسه اقلیدسی طرحی نو در ایجاد مدل‌های هندسی برای پیش‌بینی دقیق‌تر موقعیت سیارات یافتند که نسبت به روش‌های بابلی برتری‌های بسیاری داشت. ماهیت هندسی نجوم یونانی باعث شد که آهسته‌آهسته نقش دومی نیز برای این علم پیدا شود و آن شناخت شکل عالم و اندازه آن بود. یونانی‌ها متوجه شدند که می‌توان با استفاده از هندسه، علاوه بر تعیین موقعیت سیارات و پدیده‌های نجومی، فاصله و شکل سیارات و زمین را نیز با دقت ریاضی خوبی به دست آورد و این آغاز کیهان‌شناسی علمی بود.

همزمان با تولد هندسه و نجوم هندسی در یونان، نوعی دانش عقلانی که بدان فلسفه طبیعی (طبیعیات، فیزیک)^۳ گفته می‌شد در یونان و جهان یونانی مآب رشد کرد. هدف فلسفه طبیعی که بخش مهمی از اندیشه‌های فلسفی آن روزگار را تشکیل می‌داد، شناخت عقلانی علل طبیعی و قواعد کلی حاکم بر عالم بود و به دلیل روش قیاسی‌اش، بیشتر به دنبال کشف علل پدیده‌های طبیعی بود تا پیش‌بینی ریاضی یا توصیف چگونگی آنها.^۴

عامل تفاوت میان فلسفه طبیعی و علومی چون نجوم و آپتیک قدیم (علم المناظر، نورشناسی هندسی)،

تاریخ علم هیئت در دوران اسلامی، یکی از مهم‌ترین مباحث نظری است که جایگاه و اهمیت آن در تاریخ کیهان‌شناسی از یونان باستان تا انقلاب علمی قرن هفدهم مغفول مانده است. علم هیئت در اوایل تمدن اسلامی نیز زیاد مورد توجه نبود و تأثیرگذارترین آثار هیئت دوران اسلامی در قرن هفتم هجری به دست سه تن از اهل علم آن روزگار، نصیرالدین طوسی، مؤیدالدین غرضی و قطب‌الدین شیرازی نوشته شد

۲. دایره‌های مینایی، ص ۱.

3. Knowledge of nature

۴. دایره‌های مینایی، ص ۷-۸.

بیشتر از آنکه در موضوع باشد در روش بود. روش طبیعیات روش لمی است که از مقدمات عقلی به کشف مجهولات اقدام می‌کند، در حالی که هیئت با استفاده از هندسه و ریاضیات به روش انی از مقدمات پسینی یا مشاهدتی به کشف علت پدیده‌ها می‌پردازد.^۵

در این فصل خواهیم دید که کیهان‌شناسی یونانی از کجا آغاز شد، چگونه ارتباط فلسفه طبیعی و نجوم کشمکش‌هایی در کیهان‌شناسی تمدن اسلامی ایجاد کرد و نقش ابن هیثم و دیگر نویسندگان هیئت در ایجاد این ارتباط پرتنش چه بود.

فصل دوم با عنوان «کیهان‌شناسی سازگار با طبیعیات نزد منجمان مراغه» بخش اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد که شامل مباحث مناقشه‌برانگیزی است میان منجمان مراغه در قرن هفتم هجری بر سر مرکزیت و سکون زمین، ترتیب سیارات نسبت به آن و فرایندهای مدل‌سازی بطلمیوسی و غیربطلمیوسی در علم هیئت اسلامی. گفتنی است که هیچ کدام از منجمان مراغه به غیر از طوسی، آثار مهم نجومی خود را در مراغه ننوشت‌اند و انتساب ایشان به مراغه تنها به دلیل آن است که دمی از زندگی علمی خود را در رصدخانه مراغه به سر برده‌اند. در این فصل پس از معرفی مدل‌های بسیط بطلمیوسی و ویژگی‌های ریاضی هریک، نشان می‌دهیم فرایند مدل‌سازی از الگوهای رصدی تا هیئت نهایی افلاک نزد بطلمیوس چه مرحله‌ای را می‌گذراند. در نمایش تصویری این مدل‌ها افزون بر روش دیگر پژوهشگران در طراحی مدل‌ها با دوایر مجرد، تلاش شده است که شکل مقطع مجسم این افلاک نیز با کیفیت مناسب عرضه شود. همچنین برای معرفی بهتر مدل‌های نجومی در این فصل، شبیه‌سازی رایانه‌ای تهیه شده است که می‌تواند در معرفی و شناخت جزئیات مدل‌ها مفید باشد.

در بخش‌هایی از فصل دوم می‌خوانیم که: «طوسی برای ساختن رصدخانه، جمعی از ریاضیدانان و منجمان را از شهرهای مختلف به مراغه دعوت کرد. مؤیدالدین غرضی که در علم هندسه و طراحی ابزارهای رصدی ماهر بود از دمشق، نجم‌الدین کاتبی از قزوین، فخرالدین اخلاطی از تفریس، فخرالدین مراغی از موصل و نجم‌الدین بغدادی از جمله این دانشمندان بودند. طوسی سرانجام با محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی و جمعی دیگر از حکما و دانشمندان جوان، علمای مراغه را تکمیل کرد. ساختن رصدخانه در ۶۵۶ ق آغاز شد. طوسی در کنار رصدخانه مراغه کتابخانه‌ای بسیار بزرگ تأسیس کرد و بنا به فرمان هلاکو کتاب‌های بسیاری که از بغداد، دمشق، موصل و خراسان غارت شده بود به آن کتابخانه آورد. در همان دوران قطب‌الدین شیرازی دانشمند جوانی بود که در سن ۲۴ سالگی طبابت در بیمارستان مظفری شیراز را رها کرد و در جستجوی دانش به مراغه سفر کرد و در زمره شاگردان طوسی و غرضی درآمد. طوسی، غرضی و شیرازی را می‌توان بزرگ‌ترین هیئت‌دانان قرن هفتم دانست که با عرضه مدل‌های غیربطلمیوسی سازگار با طبیعیات ارسطویی و بحث و بررسی بر همین منجمان پیشین توانستند دوران نسبتاً طلایی دیگری در نجوم دوره اسلامی ایجاد کنند».^۶

فصل سوم با عنوان «میراث علمی مراغه» درباره ادامه سنت مراغه در آثار نجومی قرون هشتم به بعد است. نتیجه‌گیری نهایی درباره جایگاه معرفتی علم هیئت در شرق تمدن اسلامی در مقایسه با غرب جهان اسلام و عاقبت کار آن نیز در انتهای این فصل قرار گرفته است.

پس از شکوفایی علم هیئت در قرن هفتم، موج جدیدی از تألیف آثار جامع و مختصر هیئت ایجاد شد که تأثیر کتاب‌های هیئت قرن هفتم بر آنها کم‌وبیش دیده می‌شود. نسخه‌های این آثار به صورت کتاب‌های مستقل و شرح‌هایی بر آنها در کتابخانه‌های ایران و جهان به وفور وجود دارد. آشنایی با این آثار از دو نظر اهمیت دارد. اول اینکه نشان می‌دهد علم هیئت تا قرن چهاردهم هجری همچنان فعال بوده است. دوم

همزمان با تولد هندسه و نجوم هندسی در یونان، نوعی دانش عقلانی که بدان فلسفه طبیعی (طبیعیات، فیزیک) گفته می‌شد در یونان و جهان یونانی‌مآب رشد کرد. هدف فلسفه طبیعی که بخش مهمی از اندیشه‌های فلسفی آن روزگار را تشکیل می‌داد، شناخت عقلانی علل طبیعی و قواعد کلی حاکم بر عالم بود و به دلیل روش قیاسی‌اش، بیشتر به دنبال کشف علل پدیده‌های طبیعی بود تا پیش‌بینی ریاضی یا توصیف چگونگی آنها.

۵. دایره‌های مینایی، ص ۲۶-۲۸.

۶. دایره‌های مینایی، ص ۸۹-۹۲.

اینکه موجب می‌شود تأثیر کتاب‌های جامع هیئت به‌ویژه تذکره طوسی و تحفه شیرازی بر این آثار به‌خوبی هویدا شود؛ زیرا معمولاً نام این دو نفر و آثارشان در این متون بیش از هر نام دیگری تکرار می‌شود.^۷

باید توجه داشت که تاریخ نجوم در تمدن اسلامی به‌هیچ‌وجه محدود به آثار هیئت معرفی شده در این کتاب نمی‌شود، بلکه بخش مهم و بزرگ‌تر آن، به زیج‌ها و دیگر حوزه‌های نجوم محاسباتی و ابزارهای نجومی مربوط می‌شود که در این کتاب بدان‌ها نپرداخته‌ایم. در این پژوهش علاوه بر بررسی علم هیئت نزد منجمان متقدم چون ابوریحان بیرونی، تمرکز بر آثار هیئت منجمان مراغه، یعنی طوسی، غرضی و شیرازی است.

سخن پایانی

اصطلاح کیهان‌شناسی^۸ امروزه به یک رشته علمی دانشگاهی اطلاق می‌شود که در قرن‌های اخیر پیشرفت‌های بسیاری در شناخت عالم بزرگ مقیاس داشته است. این علم از سویی با فیزیک نظری پیوند دارد و از سوی دیگر پیوندی با مشاهدات به‌دست آمده از رادیوتلسکوپ‌ها و تلسکوپ‌های پرتوهای مرئی یا گاما و... دارد. کیهان‌شناسی نوین همچنین در نیم قرن اخیر به طور گسترده به مبحثی که می‌توان آن را «کیهان‌زایی»^۹ نام نهاد توجه پیدا کرده است و درباره ساختار عالم در پرتو تاریخچه آن پژوهش می‌کند، ولی بسیار پیش از آنکه کیهان‌شناسی نوین به کیهان‌زایی بپردازد، اسطوره‌ها درباره چگونگی زایش کیهان سخن می‌گفتند.^{۱۰}

نجوم یونانی تمام توان خود را در کتاب غنی و ارزشمند مجسطی بطلمیوس به نمایش گذاشت. این کتاب پس از ترجمه به زبان عربی در قرون متقدم اسلامی توانست منشأ ایجاد آثار گوناگون علمی در عالم اسلام شود. علم «هیئت» که نماینده وجه کیهان‌شناسانه این آثار در تمدن اسلامی است، آهسته‌آهسته از دیگر رشته‌های نجوم جدا شد و به یک رشته خاص و مستقل از دانش نجوم تبدیل شد. رشته‌های دیگر نجوم اسلامی در کنار علم هیئت و در ارتباط با آن بودند، ولی هیچ کدام از لحاظ هدف با آن اشتراک نداشتند، بلکه نماینده وجه پیش‌بینی‌کننده و محاسباتی نجوم مثل علم زیج‌ها و تقویم‌ها بودند و هدف آنها محاسبه جدول‌های عددی برای پیش‌بینی موقعیت اجرام سماوی و گاه‌شماری بود. علم ابزارهای نجومی مثل اسطرلاب، ساعت آفتابی و علم مواقیت که درباره زمان سپری شده از روز و تعیین اوقات شرعی بود، دیگر رشته‌های نجوم دوره اسلامی را تشکیل می‌دادند. علم هیئت در دوره اسلامی شاخه‌ای از علم نجوم با هدف پژوهش ریاضی در ساختار کمی و کیفی موجودات بسیط یا ساختارهای بزرگ مقیاس در عالم، یعنی زمین و افلاک آسمانی براساس مشاهده و براهین هندسی بود. همان طور که از این تعریف معلوم می‌شود، جنبه ریاضی و نیز تکیه بر مشاهده، اساس این علم را تشکیل می‌داد، ولی این علم هیچ‌گاه از ریشه‌های یونانی خود جدا نشد و می‌توان تاریخچه آن را تا قدیمی‌ترین آثار علمی در یونان باستان ردیابی کرد.

علم هیئت در تمدن اسلامی به شاخه‌های مختلفی تقسیم می‌شود: هیئت افلاک، هیئت زمین، فواصل و اندازه‌های اجرام سماوی و جغرافیای ریاضی. علم هیئت یا هیئت عالم عنوانی است که می‌توان آن را به نظریه‌پردازی‌های علمی برای شناخت ساختار افلاک و موقعیت زمین در عالم اطلاق کرد.^{۱۱}

قطب‌الدین شیرازی دانشمند جوانی بود که در سن ۲۴ سالگی طبابت در بیمارستان مظفری شیراز را رها کرد و در جستجوی دانش به مراغه سفر کرد و در زمره شاگردان طوسی و غرضی درآمد. طوسی، غرضی و شیرازی را می‌توان بزرگ‌ترین هیئت‌دانان قرن هفتم دانست که با عرضه مدل‌های غیربطلمیوسی سازگار با طبیعیات ارسطویی و بحث و بررسی براهین منجمان پیشین توانستند دوران نسبتاً طلایی دیگری در نجوم دوره اسلامی ایجاد کنند.

۷. دایره‌های مینایی، ص ۲۸۹.

8. Cosmology

9. Cosmogony

۱۰. دایره‌های مینایی، ص ۱۰.

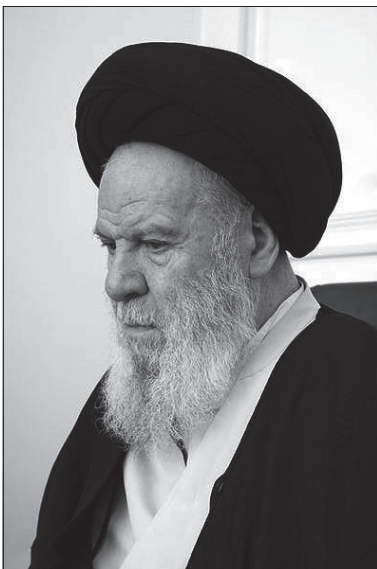
۱۱. دایره‌های مینایی، ص ۱۱-۱۲.

درگذشتگان

ناصرالدین انصاری

آیت الله موسوی اردبیلی

حضرت آیت الله العظمی آقای حاج سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، یکی از مراجع تقلید حوزه علمیه قم به شمار می‌رفت. معظم له در سحرروز ۱۳ رجب ۱۳۴۴ ق (۸ بهمن ۱۳۰۴ ش) در اردبیل زاده شد. پدرش مرحوم حجت الاسلام سید عبدالرحیم اردبیلی بود که این فرزند، تنها پسر و نهمین فرزند وی بود. در دو سالگی مادرش را از دست داد و گرد یتیمی بر سرش نشست، اما با کوشش و تلاش خویش دروس آغازین را در مکتبخانه فراگرفت و در سال ۱۳۵۸ ق (۱۳۱۸ ش) به تحصیل علوم دینی روی آورد و ادبیات را آموخت. در سال ۱۳۲۲ ش رهسپار حوزه علمیه قم شد و سطوح عالی را نزد حضرات آیات: حائری یزدی و سلطانی طباطبایی (رسائل)، گلپایگانی و خوانساری (کفایه و مکاسب)، محمدحسین طباطبایی (تفسیر و اسفار)، شیخ محمد مهدی امامی مازندرانی (شرح منظومه) آموخت و همزمان به تدریس سطوح (شرح لمعه و معالم و قوانین) و مباحثه با آیات: شبیری زنجانی و موسی صدر پرداخت. در سال ۱۳۲۶ ش رهسپار حوزه علمیه نجف گردید و به دروس خارج آیات عظام: سید عبدالهادی شیرازی، آقای حکیم و بیش از همه آقای خویی حاضر شد و مورد توجه معظم له قرار گرفت و شرح منظومه را هم نزد مرحوم شیخ صدر با دکوبه‌ای تکمیل کرد و همزمان به قم بازگشت و به تدریس و تقریر دروس آیات عظام: حکیم و خویی پرداخت. وی پس از دو سال اقامت، در سال ۱۳۲۸ ش به قم بازگشت و به دروس آیات عظام: آقای بروجردی، خوانساری، حجت کوهکمری، امام خمینی، محقق داماد، گلپایگانی، مرعشی نجفی و علامه طباطبایی حاضر شد و مبانی علمی‌اش را استوار ساخت و همزمان به تبلیغ دین و تدریس سطوح عالی و مباحثه تفسیر با حضرات: شهید مرتضی مطهری و شهید بهشتی پرداخت. نیز با همفکری و همکاری حضرات آیات: مکارم شیرازی، سبحانی، سید موسی صدر، علی دوانی و مجدالدین محلاتی مجله «درس‌هایی از مکتب اسلام» را تأسیس کرد و در آن چند مقاله نگاشت. در سال ۱۳۳۹ ش رهسپار اردبیل شد و در مسجد «میر صالح» به اقامه جماعت و وعظ و ارشاد و تفسیر قرآن و تدریس سطوح عالی و خارج فقه و اصول و تأمین شهریه طلاب و رسیدگی به نیازمندان و اعزام مبلغان به روستاهای اطراف پرداخت. وی در سال ۱۳۴۷ ش به تهران آمد و با اقامه جماعت در مسجد امیرالمؤمنین (ع) و تدریس خارج فقه و اسفار،



اصول الفقه
اخلاق اسلامی
اقتصاد اسلامی (۴ ج)
الرسائل الفقهية

تقریرات درس معظم له (نکاح، طلاق، امر به معروف و نهی از منکر)

وجودش برکتی در حوزه علمیه قم بود. درس و دفترش و اخلاقش امید و ملجأ طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم بود و با رفتنش ثلمه‌ای در پیکردین و رخنه‌ای در حوزه علم و فقاهاست پدید آمد. وی در واپسین سال‌های زندگی‌اش از مردم حلالیت طلبید و عذرخواهی کرد و در درس خارج خویش فرمود:

می‌خواهم از این فرصت استفاده کنم و خطاب به ملت شریف ایران، به خانواده‌های شهدا، به جانبازان، به همه کسانی که زحمت کشیده‌اند عرض کنم ما خیرخواهانه پا در این راه گذاشتیم، اما شاید کوتاهی کرده‌ایم، شاید غفلت کرده‌ایم. اگر مشکلات و نارسایی‌هایی که هست به من مستند است از همه عذر می‌خواهم، ما دلمان می‌خواست و می‌خواهد که ملت ما سربلند باشند، اخلاق و ایمان در میان جامعه ما رونق داشته باشد. ملت ما خوب زندگی کنند. اگر بنده کاری کرده‌ام که نباید می‌کردم یا ترک فعلی کرده‌ام که باید انجام می‌دادم از همه عذر می‌خواهم از همه حلالیت می‌طلبم. من از کارهای کرده و نکرده خودم نگرانم. اگر همه ما درست عمل کرده بودیم، وضع این نبود، ولی گمان می‌کنم همه ما همه مسئولین، از سابق تا کنون باید از مردم عذرخواهی کنیم. ضرورت این کار البته برای مسئولینی که در لباس روحانیت‌اند بیشتر است.

مرحوم، در ۹۱ سالگی در روز سه‌شنبه ۲ آذر ۱۳۹۵ (۲۲ صفر الخیر ۱۴۳۸ ق) چشم از جهان فرو بست و به دنبال وفاتش دو روز عزای عمومی در کشور اعلام گردید. پیکر پاکش با حضور هزاران نفر از مردم و روحانیت و علما و مسئولین نظام، صبح روز جمعه ۵ آذر (۲۵ صفر) تشییع و پس از نماز حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی در مسجد بالاسر حرم مطهر حضرت معصومه به خاک سپرده شد و در غم فقدانش پیام‌های تسلیت فراوان از سوی مراجع معظم تقلید و مسئولین نظام صادر و مجالس بزرگداشت وی در شهرها و کشورهای مختلف برگزار گردید.

مقام معظم رهبری فرمود:

بسمه تعالی

فقیه و عالم بزرگوار مرحوم مغفور آیت‌الله حاج سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی رحمت‌الله علیه دار فانی را وداع گفته و به لقاءالله پیوستند. این ضایعه را به خاندان گرامی و فرزندان محترم و همه شاگردان و ارادتمندان و مقلدان ایشان تسلیت عرض می‌کنم.

به تأسیس «مؤسسه خیریه مکتب امیرالمؤمنین» و کانون توحید و مدارس مفید (راهنمایی و دبیرستان) و تشکیل کلاس‌های علمی و عقیدتی برای جوانان پرداخت و در طول نهضت اسلامی ایران، یکی از پیشگامان انقلاب و از مؤسسان «جامعه روحانیت مبارز» و از حامیان عمده امام خمینی در تهران بود. وی پس از پیروزی انقلاب اسلامی یکی از ارکان نظام و بازوان پرتوان امام خمینی بود و مناصب متعدد را پذیرفت. سوابق دیگر او عبارتند از: عضویت در شورای انقلاب، جامعه روحانیت مبارز، مجلس خبرگان رهبری (دوره اول)، شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی، جامعه الزهراء، شورای عالی قضایی، هیئت بازنگری قانون اساسی، هیئت مدیره دانشگاه آزاد اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت نظام، ستاد پیگیری فرمان امام و نیز دادستانی کل کشور، ریاست دیوان عالی کشور و امامت جمعه موقت تهران و سپس ریاست قوه قضائیه (به حکم امام). او پس از رحلت امام در سال ۱۳۶۸ به قم بازگشت و به عنوان یکی از مراجع تقلید شیعه مطرح شد و به تألیف و تدریس و تأسیس دانشگاه مفید و افتاء و مرجعیت شیعه پرداخت.

تألیفات آن مرحوم عبارتند از:

الف) کتاب‌های چاپی

توضیح المسائل

مناسک حج

استفتائات

نهج الرشاد

جمال ابهی (ردّ بهائیت)

تفسیر قرآن (مقالاتی در مجله «نامه مفید»)

فقه القضاء (۲ ج)

فقه الحدود و التعزیرات (۴ ج)

فقه القصاص

فقه الدیات

فقه المضاربة

فقه الشریکة و التأمین

الحاشية على العروة الوثقى (۲ ج)

ره‌توشه بانوان

در پرتو وحی (۲ ج) - مقالات تفسیری و قرآنی

همپای انقلاب (خطبه‌های نماز جمعه تهران)

مقالات و مصاحبه‌ها

ب) کتاب‌های غیرچاپی

تقریرات دروس آیت‌الله حکیم

تقریرات دروس آیت‌الله خویی

حاشیه بر خیارات مکاسب

کشور اعلام می‌نمایم و از درگاه خداوند متعال برای ایشان، علو درجات و تنعم در جوار ائمه معصومین (علیهم السلام) و برای عموم بازماندگان صبر و اجر مسألت داریم.

حسن روحانی - رئیس جمهوری اسلامی ایران

حجت الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی هم نوشت:

رحلت همسنگر سال‌های مبارزه و همکار در مسئولیت‌های خطیر پس از پیروزی انقلاب، شادروان حضرت آیت الله حاج سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، باعث تأسف و تألم شدید خاطر گردید.

شخصیتی که از بدو ورود به حوزه علمیه قم در سال ۱۳۲۷ هجری شمسی، او را به حسن سلوک و اخلاق شناختم که به عنوان طلبه‌ای فاضل از حوزه علمیه نجف برای ادامه تحصیل، تدریس و تبلیغ تعلیم متعالی دین اسلام و مکتب تشیع به قم آمده بود و از همان نخستین سال‌های حضور در حوزه علمیه، مشغول کارهای سیاسی و فرهنگی مهم شده بود.

احساسات جوانی و شور انقلابی و درک و ایمان به حقانیت راه امام راحل در نهضت روحانیت، هر دوی ما را از نخستین روزهای شروع مبارزه در یک مسیر قرار داده بود.

این عالم وارسته از سال ۱۳۴۷ که به خاطر شرایط سخت سیاسی و امنیتی مجبور به مهاجرت تهران شده بود و همکاری‌ها وارد مرحله نوینی شد که تا آخرین روزهای مبارزه نیز ادامه داشت، به گونه‌ای که روز ورود امام عزیز به کشور، وقتی ماجرای ناپیدایی امام (ره) از بهشت زهرا در خبرهای آمد، به همراه شهید دکتر بهشتی و شهید دکتر باهنر به منزل ایشان در حوالی میدان توحید رفته بودیم و از آنجا مسائل را بررسی می‌کردیم.

روحیه خیرخواهی آیت الله اردبیلی که ریشه در روحیات آباء و اجدادی‌شان مخصوصاً پدر بزرگوارشان، مرحوم سید عبدالرحیم داشت، ایشان را به سوی تأسیس مؤسسه خیریه مکتب امیرالمؤمنین (ع) هدایت کرد که مساجد، مراکز فرهنگی، مدارس، دبیرستان‌ها و حتی تأسیس و مدیریت دانشگاه دارالعلم مفید نتیجه آن روحیه است.

با پیروزی انقلاب، با همه علاقه و توانایی‌هایی که برای تدریس و آفرینش آثار فقهی و دینی داشت، به خاطر نیاز انقلاب و مردم، مشتاقانه در سنگرهای حساس و مهم سیاسی و قضایی و تقنینی گوناگون خدمت کرد که اوج حضور مؤثرشان، بعد از شهادت آیت الله دکتر بهشتی در قوه قضائیه بود که تا سال‌ها از جایگاه این قوه دفاع می‌کرد و به آن اعتبار می‌بخشید.

پس از رحلت امام (ره) وقتی تصمیم به مراجعت به حوزه علمیه قم

ایشان علاوه بر تلاش‌های علمی و فقهی، در دوره‌ای دشوار مسئولیت سنگین ریاست قوه قضائیه جمهوری اسلامی را بر دوش داشتند و در همه حوادث و قضایای مهم دوران حیات مبارک امام راحل در شمار فعالان و خدمتگزاران برجسته کشور به شمار می‌رفتند. فعالیت‌های فرهنگی و تأسیس دبیرستان و دانشگاه نیز صفحات مهمی از زندگی پربار این عالم بزرگوار را تشکیل می‌دهد.

متضرعانه از خداوند متعال مسئلت می‌کنم که روح ایشان را مشمول رحمت و فضل خود قرار دهد و عمل صالح ایشان را مقرون اجر جزیل سازد و با اجداد طاهرینش محشور فرماید.

سیدعلی خامنه‌ای

۳ آذر ۱۳۹۵

جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر روحانی - ریاست جمهوری اسلامی ایران - هم نوشت:

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^۱

إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ نُتِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثُلُمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ^۲.

ارتحال مرجع گرانقدر عالم تشیع، عابد مجاهد و فقیه فرزانه، عالم عامل و معلم پرنفوذ نسل‌های حوزه و دانشگاه، حضرت آیت الله حاج سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقدان بزرگ برای همه پیوندگان راه علم و عمل و فقاقت و ولایت است.

آن یار ثابت قدم نهضت اسلامی و همراه صادق حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری، از مراجع زمان و آگاه و ارکان علمی عرصه فقاقت و سیاست بود که عمر پرپرکت خود را با قبول مسئولیت‌های خطیر سیاسی، اجتماعی و قضایی در قبل و پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، در مسیر ترویج آموزه‌های ناب دین مبین اسلام و استحکام نظام اسلامی گذراند و با مشی اعتدالی خود، دل‌های بسیاری از جوانان و حق‌جویان جامعه را به بینش و منش اسلامی جذب کرد؛ و ضمن تألیف آثار ارزشمند شاگردان فراوانی را نیز در مسیر تحکیم مبانی دینی و رشد علمی و تربیتی پرورش داد.

اینجانب این ضایعه بزرگ را به محضر حضرت ولی عصر (عج)، رهبر معظم انقلاب، مراجع عظام و علمای اعلام، حوزه‌های علمیه، شاگردان ایشان در حوزه و دانشگاه، مردم قدرشناس ایران اسلامی به ویژه مردم غیور استان اردبیل و بیت مکرّم آن فقیه سعید بخصوص فرزندان فاضل و خدوم ایشان تسلیت می‌گویم و به مناسبت فقدان این سرمایه بزرگ علمی و معنوی، پنجشنبه و جمعه را عزای عمومی در

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۶.

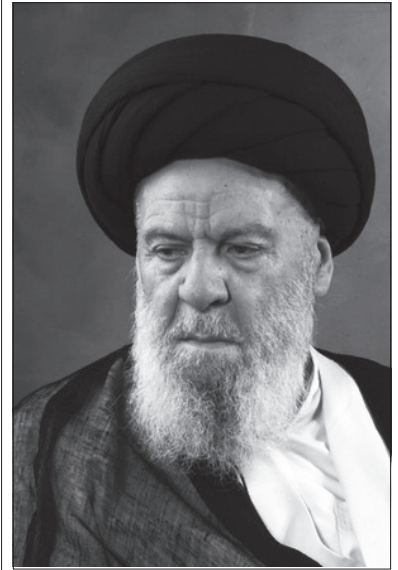
۲. کافی، ج ۱، ص ۳۸.

گرفت، به تربیت شاگردان، مخصوصاً در سطوح عالی حوزه و تربیت دانشجویان در دانشگاه مفید همت گماشت و همزمان به خلق آثار ارزنده‌ای پرداخت که یکی از سرمایه‌های ارزشمند فقه شیعه خواهند بود. دلسوزی ایشان نسبت به انقلاب و دفاع و حمایتشان از مردم به گونه‌ای بود که در تمام سال‌های پس از رحلت امام، به عنوان ناظری امین، از هیچ راهنمایی و هدایتی دریغ نمی‌کرد و همیشه تفکرات و گفتار و رفتارشان چراغ راه مسئولان در سطوح مختلف بود.

اینجانب با تسلیت این مصیبت به مردم ایران، مردم خطه آذربایجان، مردم استان اردبیل، رهبر معظم انقلاب، علما، مراجع، فضلا، طلبه‌های حوزه‌های علمیه و دانشجویان دانشگاه مفید، به‌ویژه خانواده و خاندان محترم، با فرزندان مکرم ایشان ابراز همدردی کرده و علو درجات آن سیدبزرگوار و همسنگرو مبارز قدیمی را از درگاه احادیث مسألت می‌نمایم.

اکبر هاشمی رفسنجانی

رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام



آیت الله العظمی قمی

فقیه سترگ حضرت آیت الله العظمی آقای حاج سیدتقی طباطبایی قمی یکی از مراجع تقلید حوزه علمیه قم بود که آوازه‌اش در جهان تشیع طنین افکن است.

معظم له در ماه رجب ۱۳۴۱ ق (اسفندماه ۱۳۰۱ ش)، در مشهد مقدس، در بیت علم و فقاہت زاده شد. پدر بزرگوارش آیت الله العظمی حاج آقا حسین طباطبایی قمی (بن محمود، بن محمد، بن علی، بن محمد مهدی، بن محمدتقی، بن فضل الله، بن سراج الدین الثانی، بن محمدتقی، بن کمال الدین حسن) از اینجا نسب آیات عظام: سید محمدکاظم یزدی، سید محسن حکیم، سید حسین طباطبایی بروجردی و سید حسین طباطبایی قمی یکی می‌شود)، بن شهاب الدین علی، بن ابومحمد احمد، بن عباد، بن عماد الدین بن علی، بن ابی علی حمزه، بن شهاب الدین طاهر، بن ابوالحسن علی، بن ابوالحسن محمد الشاعر، بن ابی عبدالله احمد، بن ابی جعفر محمد الاصغر، بن ابی احمد، بن ابراهیم طباطبا، بن اسماعیل الدیاج، بن ابراهیم الغمر، بن الحسن المثنی، بن الامام المجتبی الحسن، بن الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهما السلام) بوده است. محدث قمی درباره او و پدرش می‌نویسد:

السید الکھف الاطل العامل المحقق والفاضل المدقق الورع البارع التقي الزكي، ثقة الإسلام، ملاذ الأنام، أبی المکارم والمحسن، حجة الاسلام سیدنا الحاج آقا حسین القمی الذی هو من اعظم فضلنا المتأهلین للثناء بكل جمیل، عادم العدیل وفاقد الزمیل، مسلماً تحقیقه فی الاصول، بل ماهرافی المعقول والمنقول، حسین الاسم، حسن الرسم والخلق، جید الخلق، طیب الخلق والاعراق، لم أر فی القدسیة الذات ثانیة ولا فی ملکة الصفات ملانیة، کأنه ما حبل الا بالرضا والتسلم، وما اتی الله الا بقلب سلیم بن السید الحسیب الجلیل، ذی الشرف الاصل، غزوة ناصية العزة والجلال، و قدوة ارباب الشرف والکمال، الواصل الی رحمة ربه الودود، المرحوم المغفور الحاج سید محمود عطر الله مرقد و نور الله مضجعه».^۳

نیای جدش آیت الله سیدعلی طباطبایی، از شاگردان میرزای قمی^۴ و عموهایش حضرات آیات: حاج

۳. محدث قمی، فوائد الرضویة، ص ۳.

۴. آقابزرگ تهرانی، کرام البررة، ج ۳، ص ۲۵.

سید ابوالقاسم قمی (م ۱۳۳۲) و حاج آقا احمد قمی (م ۱۳۳۳) و حاج سیدفخرالدین (م ۱۳۳۹) و شوهر خواهرش آیت الله سیدصدرالدین صدر (م ۱۳۷۳ق) بوده است.

گفتنی است:

حضرات آیات: حاج میرزا محمود روحانی قمی، حاج شیخ محمدتقی اشراقی قمی و حاج سیدعباس فقیه مبرقی و حاج شیخ عباس قمی هم دامادهای عموییش: حاج آقا احمد قمی بوده و حضرات آیات: سیدمحمد روحانی و سیدصادق روحانی، حاج میرزا علی محدث زاده و حاج میرزا محسن محدث زاده، حاج آقا شهاب اشراقی و حاج سیدمرتضی فقیه مبرقی هم، نوادگان دختری و حاج سیدمصطفی طباطبایی (داماد حاج شیخ عباس قمی) هم نواده پسرری حاج آقا احمد بوده اند.

مرحوم سیدعباس فقیه هم چند داماد داشته است که عبارتند از حضرات آیات: نجفی مرعشی، حاج شیخ عبدالله فاضل لنکرانی و حاج شیخ محمد کرمی اهوازی (که حضرات آیت الله العظمی فاضل لنکرانی و حاج آقا محمود مرعشی و حاج آقا ناصرالدین کرمی و حاج سیدمهدی لاجوردی هم پسرخاله بوده اند).

برادران او هم آیات معظم: حاج سیدحسن قمی، حاج آقا باقر قمی، حاج آقا مهدی قمی و حاج آقا محمد طباطبایی قمی - مؤسس مسجد عظیم طباطبایی (قم) و صحن و حرم مطهر حضرت سیدمحمد (سامراء) - و حضرات آیات: حاج آقا رضا صدر و حاج آقا موسی صدر، پسران خواهر او و آیات: سلطانی طباطبایی (ابوالزوجه مرحوم آقای حاج سیداحمد خمینی)، سیدمحمدباقر صدر، شیخ هادی عبادی، سیدمهدی صدرعاملی و دکتر علی اکبر صادقی (ابو الزوجه آقای سیدمحمد خاتمی) دامادهای خواهر او بوده اند.

معظم له تحصیلات نخستین را در مکتبخانه و خط را از کاتب الخاقان و تجوید را از شیخ محمد مازندرانی آموخت و در سال ۱۳۱۵ش (۱۳۵۵ق) - یک سال پس از تبعید پدر بزرگوارش از ایران به عراق - در کربلا به خانواده اش پیوست و تحصیل علوم دینی را آغاز کرد. نخست ادبیات را از مرحوم آیت الله شیخ یوسف شاهرودی و سطوح را هم از آیات: سیدمحمدهادی میلانی، سیدابوالقاسم خویی و شیخ یوسف شاهرودی آموخت و پس از آن به دروس خارج آیت الله میلانی راه یافت. در سال ۱۳۶۵ق رهسپار نجف اشرف شد و به دروس اساتید حوزه نجف، آیات عظام: شیخ محمدکاظم شیرازی، شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، سیدعبدالهادی شیرازی، شیخ حسین حلی و بیش از همه به دروس آیت الله العظمی خویی رفت و هم در درس فلسفه آیت الله شیخ صدرا بادکوبه ای حاضر شد و مبانی علمی اش را استوار ساخت و مورد توجه فراوان آیت الله خویی قرار گرفت و عضو هیئت استفتای معظم له گردید و از ایشان به دریافت اجازه اجتهاد نائل آمد.

آن مرحوم، علاوه بر تحصیل به تألیف و تدریس هم اشتغال داشت و یکی از فضلاء معروف حوزه نجف بود که در پی اخراج ایرانیان از عراق، در سال ۱۳۹۵ق، از نجف خارج و به حوزه علمیه قم آمد و به اقامه جماعت (در مسجد رفعت) و تألیف و تدریس و تبلیغ دین اشتغال ورزید و شاگردان بسیار در حوزه قم پرورش داد و بیش از ۴۰ سال دمی نیاسود و با کهولت سن به ترویج دین و احیای شعائر پرداخت. او بر اقامه مجالس اهل بیت - به ویژه امام حسین علیه السلام - پای می فشرد و خود در مجالس ابی عبدالله الحسین (ع) برهنه می شد و خود نوحه خوانی می کرد و بر سینه می زد.

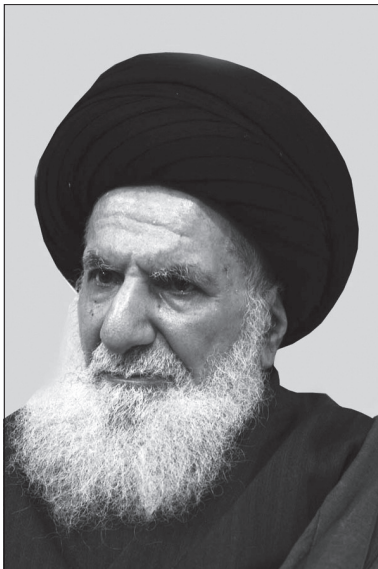
تألیفات معظم له عبارتند از:

مبانی منهج الصالحین (۱۰ ج) - شرح منهج الصالحین آیت الله خویی

مصباح الناسکین (۲ ج) - شرح مناسک حج آیت الله خویی

الغایة القصوی فی شرح العروة الوثقی (۶ ج: شرح کتاب های: اجتهاد و تقلید، صوم، خمس، نکاح، مضاربه، اجاره)

آراؤنا فی اصول الفقه (۳ ج)



الدرر و اللالی فی فروع العلم الاجمالی
عمدة الطالب فی التعليق علی مکاسب (۴ ج)
الانوار البهیة فی القواعد الفقهیة
الدلائل فی شرح منتخب المسائل (۵ ج) - «منتخب المسائل» از تألیفات پدر بزرگوارش است.
ثلاث رسائل: العدالة، التوبة و لا ضرر
هدایة الأعلام الی شرائع الاسلام (کتاب القضاء و الشهادات)
دراساتنا من الفقه الجعفری (تقریر درس مکاسب او، به قلم: آقای علی مروّجی قزوینی)
مباحث فقهیة: الوصیة الشرکة، صلة الرحم
درس هایی از شفاعت (تقریر درس ایشان، به قلم: آقای عباس حاجیانی دشتی)
مجالس شب های شنبه (۶ ج)
شهید کربلا از قبل از ولادت تا بعد از شهادت
امیرالمؤمنین (ع)
حاشیة العروة الوثقی

نخبة المقال فی تمییز الاسناد والرجال (تقریر درس رجال معظم له به قلم: آقای عباس حاجیانی دشتی)
آن مرحوم پس از عمری سرشار از توفیق و خدمت به دین، در ۹۴ سالگی، پس از اقامه مجالس عزای امام حسین (ع) در دهه اول محرم ۱۴۳۸ و زیارت عتبات عالیات در سحرگاه روز پنجشنبه ۶ آبان ۱۳۹۵ ش (۲۵ محرم الحرام ۱۴۳۸ ق) در کربلای معلی چشم از جهان فرو بست و به اجداد طاهرینش پیوست. با اعلام خبر وفاتش درس های حوزه های علمیه قم و نجف اشرف و مشهد مقدس در روز شنبه ۸ آبان تعطیل شد و پیام های تسلیت فراوان از سوی مراجع معظم تقلید صادر گردید و بیکر پاکش روز جمعه با تجلیل فراوان و با حضور برخی از مراجع تقلید نجف، در نجف اشرف تشییع و در حجره ۳۸ صحن حرم مطهر امیرالمؤمنین (ع) به خاک سپرده شد.

آیت الله العظمی سیستانی در پیام تسلیت خویش فرمود:

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

خبر ارتحال فقیه بزرگوار حضرت آیت الله آقای حاج سید تقی قمی طباطبایی قمی (قدس سره) موجب تألم و تأسّف فراوان گردید.

فقدان معظم له که از نمونه های برجسته علم و تقوی و حامیان مخلص مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) بود خسارتی بزرگ است.

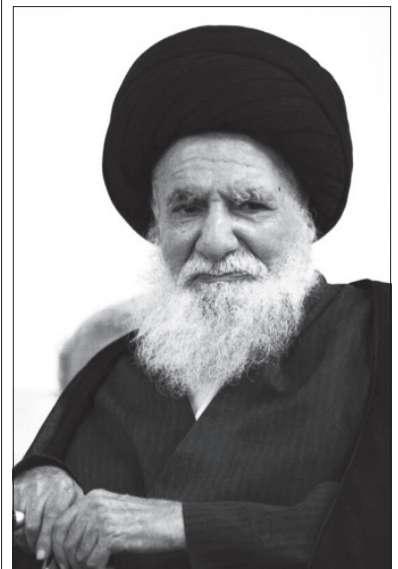
اینجانب ضایعه درگذشت آن عالم ربانی را به آستان مقدس حضرت بقیة الله اعظم (ارواحنا فداه) و به حوزه های علمیه مخصوصاً حوزه مقدسه قم و به آقا زادگان محترم و دیگر بستگان گرامی آن مرحوم و به عموم مؤمنین تسلیت و تعزیت عرض می نمایم و از خداوند متعال برای آن فقید سعید علو درجات و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم. و لاحول و لا قوه بالله العلی العظیم.

علی الحسینی السیستانی

و آیت الله العظمی صافی هم در پیام خویش فرمود:

بسمه تعالی

«إذا مات العالم الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمه لایسدّها شیء»



با کمال تأسف و تأثر مطلع شدیم که فقیه اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السّلام)، مدافع حريم امامت و ولایت و شیفته و دلباخته حضرت سیدالشهداء (علیه السّلام)، مرجع عالیقدر حضرت آیت الله آقای حاج سیدتقی طباطبایی قمی (قدّس سرّه) دعوت حق را لبیک گفته و به دیار باقی شتافتند.

آن عالم برجسته خلف صالح مرجع و زعیم بزرگ عالم تشیّع مرحوم آیت الله العظمی حاج آقا حسین طباطبایی قمی بود که عمر مبارک خود را در خدمت به مولا و سرور خود حضرت بقیة الله الاعظم (ارواح العالمین له الفداء)، اعلای کلمه الله و ترویج معارف حقّه اهل البیت (علیهم السّلام) سپری نمود و با تألیف کتاب های ارزنده فقهی و اصولی که نشان از دقت و امعان نظر و تحقیق عالمانه آن فقید سعید می باشد به حوزه های علمیه خدمت فراوان نمودند.

حقیر که از علاقمندان به ایشان و خاندان بزرگ طباطبایی قمی هستم بسیار در فقدان آن عالم ربانی متأثر شدم.

خوشا به سعادت ایشان که در کربلای معلی در جوار امام مظلومان و سالار شهیدان بعد از زیارت حضرات ائمه معصومین (علیهم السّلام) دعوت حق را لبیک گفت و میهمانی آن بزرگواران را پذیرفت. عاش سعیداً و مات سعیداً

رحلت این فقیه عالی مقام را به ساحت مقدّس حضرت ولی الله الاعظم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و به حوزه های علمیه و شاگردان و بیت شریف بخصوص آقا زاده فاضل و محترم ایشان تسلیت عرض نموده علو درجات آن فقید سعید را از خداوند متعال مسئلت دارم.

۲۵ محرم الحرام ۱۴۳۸

لطف الله صافی

استاد سعید عبدالستار حسنی در رثای او شعر سرود:

خطبٌ به عَرَت الشریعَةُ ثلْمَةُ	برحیل بحر علومها الطمطمَام
ذاک الذی شاد (المبانی) موضحا	(منهاج) فقه (شرائع الاسلام)
و له ب (تنقیح المناط) کفایة	و مهارة في (النقض و الإبرام)
و الفکر یُخلِدُ کل ممتاز به	مهما استطل تعاقبُ الاِیام
لما بمعناه شدا من جَدُّه	قد صاعَ عَقَدَ جواهرٍ لکلام
(لُغز الحیاة و خَیرة) الافهام	(أَن یستجیل الفکرُ محضَ) رَغام
ولذاک قد خَلَدَ التقی فِذِکْرُهُ	باقٍ و غرض عطائِهِ هو نام
لکن رُزءَ غیابه قد هدَّ مِن	صرحِ الثَّقَى مدارکُ الاحکام

نیروگرفتن از غم‌های بزرگ

مریم محمدخانی

کارشناس ارشد ادبیات فارسی دانشگاه تهران

اسم **توران میرهادی** که بیاید، به دنبالش چند نام در ذهن مخاطب تداعی می‌شود: مدرسه‌ی فرهاد، شورای کتاب کودک، فرهنگ‌نامه کودک و نوجوان و ...

نهادهایی که پیش از این، افراد بسیاری از نقش و تأثیرگذاری آن نه تنها در حوزه کودک و نوجوان که در حوزه فرهنگ ایران زمین گفته و نوشته‌اند. حرف‌هایی که از تجربه ارزشمند کودکی‌شان فرهاد و واردکردن الگوهای نو در نظام آموزش و پرورش ایران، تأثیر شورای کتاب کودک با حضور نیم‌قرن‌اش در فضای ادبیات کودک و نوجوان و کار سترگ فرهنگ‌نامه می‌گویند. تجربه‌هایی بی‌نظیر که هنوز پس از سال‌ها، مراجعه به روند شکل‌گیری و فعالیت‌هایشان درس‌هایی تازه دارد.

در این یادداشت قصد دارم به دنبال نخ تسبیحی بگردم که این نهادها را به هم پیوند داد و در رأس آنها نام توران میرهادی را در تاریخ فرهنگ و ادبیات این سرزمین جاودانه کرد.

شاید برای شناسایی این نخ تسبیح بتوان از مرور زندگی توران میرهادی کمک گرفت. زندگی‌ای که در ۲۵ خرداد ۱۳۰۶ آغاز شد. مادر توران میرهادی، اهل آلمان بود، زنی هنرمند که با مردی ایرانی ازدواج کرده بود و به ایران آمده بود. توران میرهادی در گفت‌وگوهای مختلفی از تأثیر مادرش بر زندگی و اندیشه‌اش حرف می‌زند. آشنایی با هنرهایی چون مجسمه‌سازی و نقاشی، انس با ادبیات و فراگیری زبان آلمانی از تجربه‌های کودکی توران میرهادی به واسطه‌ی مادرش است. اما شاید مهم‌ترین نکته در زندگی توران میرهادی که باعث شکل‌گیری تمام فعالیت‌هایش در سراسر زندگی پربارش شد، رشته‌ی تحصیلی اوست. آشنایی با افرادی چون **جبار باغچه‌بان** و **محمدباقر هوشیار**، در دوران تحصیل، باعث شد که توران میرهادی به حوزه‌ی آموزش و پرورش علاقه‌مند شود. این علاقه باعث شد پس از انصراف از رشته‌ی طبیعی در دانشکده علوم دانشگاه تهران، به فرانسه برود تا تحصیلات خود را در رشته‌ی علوم تربیتی و روانشناسی پیش دبستان و ابتدایی در پاریس ادامه دهد. مواجهه با اروپای پس از جنگ جهانی دوم، حضور در کلاس‌های درس دانشگاه **سوربن** و مواجهه با نمایشگاه‌ها و موزه‌های مختلف اروپایی از تجربه‌های این دوران است.

توران میرهادی پس از پایان تحصیلاتش در سال ۱۳۳۰ به ایران بازگشت؛ چرا که: «برای من تصور برنگشتن وجود نداشت. آن قدر به مردم و سرزمینم عشق می‌ورزیدم و آن قدر معتقد بودم که باید توان خود را در راه پیشرفت آن به کار بگیرم که رفتن و برنگشتن قابل تصور نبود».^۱ (گفت‌وگو با زمان، صفحه ۲۲)

۱. میرعلایی، مسعود؛ گفت‌وگو با زمان (مجموعه گفت‌وگوهای توران میرهادی)؛ تهران: مؤسسه پژوهشی تاریخ ادبیات کودکان، ۱۳۹۲.

میرهادی در سال ۱۳۳۴ کودکستان فرهاد را به یاد برادر از دست رفته‌اش تأسیس کرد. چرا که به گفته‌ی او: «مادرم به ما آموخته بود که از غم‌های بزرگ نیرو بگیریم و احساس درد شدید خود را در کاری ارزشمند و خیرخواهانه و با هدفی والا بیان کنیم». (گفت‌وگو با زمان، صفحه ۲۱)

با مرور فعالیت‌هایی که در این کودکستان انجام می‌شد، به نقش پررنگ هنر و ادبیات در آموزش برمی‌خوریم؛ چرا که توران میرهادی به این نکته باور داشت که هنرمندان افرادی هستند نزدیک به وجود واقعی کودکان و فعالیت‌های هنری برای کودک زمینه‌ای نامحدود است برای اکتشاف طبیعت، انسان‌ها، شکل‌ها، رنگ‌ها و ... (گفت‌وگو با زمان، صفحه ۱۵۰)

باور به همین نقش بود که منجر به تأسیس شورای کتاب کودک در سال ۱۳۴۱ شد. توران میرهادی با شروع کار در کودکستان فرهاد متوجه فقر منابع مطالعاتی برای کودکان پیش از دبستان و دبستان شده و همین احساس نیاز است که باعث می‌شود او در کنار مرتضی ممیز، لیلی ایمن (آهی)، عبدالرحیم احمدی و ماه فریده آدمیت هیئت مؤسس پنج‌نفری شورای کتاب کودک را تشکیل دهند تا بر ادبیات کودک و نوجوان متمرکز شوند.

استفاده از ادبیات و نقش پررنگ کتاب‌خوانی در آموزش است که تجربه کودکستان فرهاد را به شورای کتاب کودک پیوند می‌دهد. به گفته دانش‌آموختگان فرهاد، این مرکز دارای کتابخانه مجهزی برای دانش‌آموزان بوده و طبق برنامه‌ای معین دانش‌آموزان را به خواندن علاقه‌مند کرده است. این کتابخانه فعالیت خود را محدود و با پنجاه جلد کتاب آغاز می‌کند، آن هم با کمک کتاب‌هایی که دانش‌آموزان از خانه آورده بودند تا با ردوبدل کردن آن با دوستان‌شان به کتاب‌هایی تازه دست پیدا کنند. این کتاب‌خانه در طول زمان گسترش پیدا می‌کند و در سه سال صاحب پانصد جلد کتاب می‌شود. همچنین دانش‌آموزان خود به ساخت کتاب می‌پرداختند و با نقاشی، جمع‌آوری اطلاعات و ... کتابی تألیفی می‌ساختند؛ کتاب‌هایی که در کنار هم قراردادن بعضی از آنها با موضوعی واحد، خود یک فرهنگ‌نامه کودک و نوجوان می‌ساخت. کمبود منابع مخصوص کودک و نوجوان که دانش‌آموزان هنگام مطالعه و تحقیق بتوانند از آن استفاده کنند، موضوعی بود که میرهادی و همکارانش را بر آن داشت که علاوه بر هدایت دانش‌آموزان برای تولید کتاب مرجع، به جای خالی فرهنگ‌نامه مخصوص کودکان و نوجوانان هم فکر کنند و برای جبران این خلأ تلاش کنند.

این موضوع، یعنی تشویق کردن دانش‌آموزان که در کنار خواندن به نوشتن هم بپردازند و این نوشتن را به داستان و شعر محدود نکنند و در حوزه‌هایی مانند نوشتن کتاب مرجع هم وارد شوند، اثر عمیقی بر کتاب‌خوان‌تر کردن دانش‌آموزان داشت. خلاق‌تر کردن بچه‌ها و سهیم کردن آنها در شکل‌گیری و اداره کتابخانه از جمله تجربیات ارزشمند این کتابخانه آموزشی است.

میرهادی معتقد بود آشنایی صحیح با هنر و فرهنگ هر سرزمین، اثر تربیتی عمیقی بر کودکان می‌گذارد و با همین نگاه بود که هنر و ادبیات را به آموزش و پرورش پیوند داد. جدی گرفتن نقش مطالعه در روند آموزش و پرورش و اختصاص دادن یک ساعت از برنامه‌های کلاسی مدرسه به مطالعه با برنامه‌ای مشخص و معین، باعث رونق کتابخانه مدرسه و مراجعه مداوم بچه‌ها به آن شد.

نگاه مدرن میرهادی به مقوله آموزش و پرورش که علاوه بر تجربه‌های زندگی شخصی، حاصل تحصیل در اروپا بود، باعث شد که کودکستان فرهاد تبدیل به کودکستانی پویا شود که در کنار چند مدرسه دیگر سردمدار نگاه نو به آموزش و پرورش در ایران شود.

شاید با مرور این تجربه‌ها به نکته‌ای برسیم که حلقه مفقوده آموزش و پرورش امروز ایران باشد. نادیده گرفتن بخش پرورش و پررنگ کردن بخش آموزش. در نظر بگیرید که حدود هفتاد سال پیش مدارس در



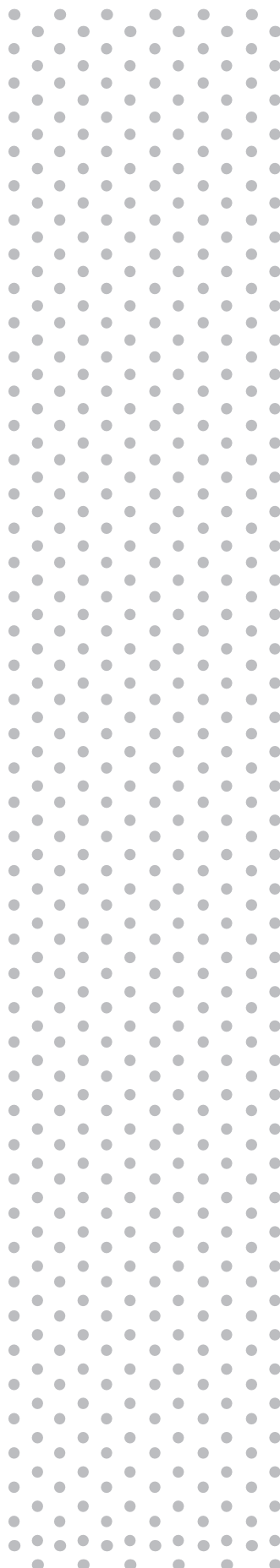
ایران پا گرفتند که برای مطالعه ساعتی مخصوص داشتند و حتی برای تقویت این نگاه، نهادهای دیگری نیز تأسیس شدند که با تحقیق و پژوهش در زمینه ادبیات کودک، کتاب‌های مناسبی برای این گروه سنی معرفی کنند.

هر چند شاید امروز به واسطه ترجمه و آشناسدن با نظریات جدید، اقتضائات زمانه و زندگی مدرن و دلایل متعدد دیگر نگاه پژوهشگران و منتقدان به ادبیات کودک با نگاهی که سال ۱۳۴۱ در شورای کتاب جریان داشت متفاوت باشد، اما هنوز هم نگاه توران میرهادی به مقوله آموزش و پرورش نگاهی پیشروست. نگاهی که ادبیات و هنر را در نه در خدمت آموزش که به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر آن تلقی می‌کند، کودک را خلاق و مولد می‌داند و نه روی تبدیل کردن او به یک ربات که روی بالیدن، آموزش مهارت‌های اجتماعی و تقویت فضائل انسانی انگشت می‌گذارد. با این نگاه ادبیات اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند و از طریق آن می‌توان احساس، فکر، دقت و قدرت تشخیص کودک را بالا برد و برای او امکان پیشرفت مادی و معنوی و کارکردن در راستای منافع عمومی و آرمان‌های انسانی را فراهم کرد؛ چون «هنرمند سعی دارد نیروی بالقوه رسیدن به والاترین عقاید و ارزش‌های شخصی را در کودکان زنده نگه دارد». (گفت‌وگو با زمان، صفحه ۳۸)

امروز در مدارس ما تا چه حد به این نکته توجه می‌شود؟ تجهیز کتابخانه‌های مدارس، تشویق دانش‌آموزان به کتاب‌خوانی و ... نه در حرف که در عمل تا چه حد ارزش تلقی می‌شود؟

کتابخانه‌های مدارس راحت‌ترین و امن‌ترین مکانی است که می‌تواند امکان دسترسی به کتاب‌های خوب و مناسب را برای دانش‌آموزان فراهم کند. اختصاص دادن زنگی برای کتاب‌خوانی، عادت دادن دانش‌آموزان به خواندن، استفاده از روش‌هایی مثل قصه‌خوانی، اجرای نمایش‌نامه و ... در ترویج کتاب‌خوانی و سپردن مسئولیت به کودکان در کتابخانه از تجربیاتی است که سال‌ها قبل در مدرسی چون فرهاد اجرا شده و نتایجی موفقیت‌آمیز داشته است؛ چیزی که در نظام آموزش و پرورش امروز ما نقطه‌ای دور از دسترس به نظر می‌رسد.

شاید مرور این تجربیات و به‌کارگیری آنها کمترین کاری است که بشود در ادامه دادن راه توران میرهادی انجام داد. کسی که سال‌های متمادی زندگی خود را وقف کودکان و نوجوانان این سرزمین کرد و تلاش کرد دنیای اطرافش را بهتر از چیزی که هست بسازد.



چکیده عربی

چکیده انگلیسی

بحث عن بصائر الدرجات، تحقيق جديد في كتاب قديم

عبد الحسين طالعي

كتاب بصائر الدرجات من تأليف المحدث الشيعي في القرن الثالث محمد بن الحسن بن فروخ الصّغار، وخَصَّصه لتبيين موضوع الإمامة. والتعرّف على الكتاب هو من الأمور الضرورية من أجل الاستفادة الأمثل من محتوياته، ومن هنا جاءت مبادرة انتشارات إمامت أهل بيت في السنة السابقة بنشر كتاب جستارى در باره بصائر الدرجات (= بحث عن بصائر الدرجات) من تأليف مجيد جعفري ربّاني، والذي هو عبارة عن تحقيق عن نصّ كتاب بصائر الدرجات يهدف إلى بيان النقاط المهمة فيه.

والمقال الحالي يقدّم كاتبه فيه تعريفاً بهذا الكتاب، يشير فيه إلى فصول الكتاب ويبين محتوياتها.

المفردات الأساسية: كتاب جستارى در باره بصائر الدرجات (= بحث عن بصائر الدرجات)، كتاب بصائر الدرجات، مجيد جعفري ربّاني، الإمامة، تبين الإمامة، محمد بن الحسن بن فروخ الصّغار، تعريف الكتاب.

المستشرقون وتأويلات الأئمة في تفسير القرآن، قراءة خاصّة لأراء روبرت غليو

علي راد

روبرت غليو هو أحد المستشرقين المعاصرين، وقد قدّم في مقالته «التأويل الشيعي المتقدّم: بعض الفنون التفسيرية المنسوبة إلى أئمة الشيعة» التي اتّبع في كتابتها المسلك الوصفي التبييني بحثاً عن الأخبار التفسيرية المتعلقة بفترة التأويل والمرجعية المطلقة للإمام في تفسير القرآن.

وكان من نتائج هذا المسلك التأويلي في القرون الثلاث الأولى من تاريخ الشيعة عدّة أمور، منها: عدم تقديم علّة اختيار المعنى من قبل الإمام، عدم الرجوع إلى نظرية تفسيرية خاصّة، ترجيح المعنى المقدّم من قبل الإمام في حالة التعارض.

ووفقاً لمباني هذه النظرية فإنّ أيّ نظرية تأويلية تكون عديمة الفائدة عند وجود الإمام؛ لأنّ الاعتقاد بعصمة الإمام ترتفع به الحاجة إلى أيّ نظرية تفسيرية يتمّ من خلالها إدارة عملية الوصول إلى أحد المعاني الخاصّة.

وقد توصل غليو إلى هذه النتائج من خلال تحليله للروايات التفسيرية الموجودة في المصادر الروائية الشيعية المتقدّمة.

وفي هذه المقالة يتّبع غليو طريقة النظر في الشكل وتحليل النصّ للتعقيب عن الفنون التفسيرية المستخدمة في الأحاديث التفسيرية لاختبار مدى قوّة الفرضية القائلة بوجود نظرية تأويلية لدى أئمة الشيعة.

والحصول التي يخرج بها في مقالته هي فقدان الشواهد الكافية لإثبات

وجود الانسجام في التأويلات القرآنية لأئمة الشيعة.

أمّا المقالة الحالية فيبذل كاتبها جهده في نقد وتقييم آراء روبرت غليو في مقالته المشار إليها. وقد سلك في مقالته مسلكاً تحليلياً نقدياً ابتدأ فيه بتقرير آراء روبرت غليو، ثمّ وضعها على طاولة النقد والتقييم من ثلاث زوايا هي المحتوى والشكل والأسلوب.

المفردات الأساسية: «التأويل الشيعي المتقدّم: بعض الفنون التفسيرية المنسوبة إلى أئمة الشيعة»، الأحاديث التفسيرية، تفسير الإمامية، الاستشراق، روبرت غليو، تأويل القرآن، التأويل الروائي الشيعي، المستشرقون، تفسير القرآن، أئمة الشيعة، فنون التفسير، الروايات التفسيرية، نقد الرأي، نقد المضمون، نقد الشكل، نقد الأسلوب.

رشحات القلم (٢)

خواطر في التاريخ والثقافة والأدب

سهيل ياري گلدره

يقدم الكاتب في مقاله الحالي الذي يندرج ضمن سلسلة مقالاته حول التاريخ والثقافة والأدب، بعض المطالب التي نشير إليها في ما يلي: تصحيح خاطئ في تعليقات دستور الوزارة، نواقص في الضبط والإعراب وأغلاط الكتابة والطباعة والمحتوى في الترجمة العربية لكتاب صور خيال در نظريه جرجاني.

المفردات الأساسية: التاريخ، الثقافة، الأدب، كتاب دستور الوزارة، كتاب صور خيال در نظريه جرجاني (= صور الخيال في نظرية الجرجاني)، كمال أبوديب، النظريات البلاغية، عبد القاهر الجرجاني، نقد الكتاب.

قراءات في المخطوطات (٣)

رسول جعفریان

يدقق الكاتب في مقاله الحالي نصوص عدد من النسخ، والنصوص هي:

١. أشعار عن مقتل ناصر الدين شاه، من كتاب سرّ البلاد لحسن بن يعقوب أنجذاني.

٢. اختلاف المذاهب في شعر حافظ المعروف بعنوان: «جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون نديدند حقيقت ره افسانه زدند».

٣. نسخة عن تواريخ إحدى السّير من ١٢٢٢ إلى ١٢٥٢ هـ.

٤. نموذج من التنبؤات التنجيمية والمستخرجة من الرمل للشاه طهماسب الثاني في سنة ١١٤١.

٥. وقفية أحد علماء الدين لكافة كتبه وأدوات كتابته.

٦. وثيقة عن قرية وشارة، القرية التي ولد فيها الخواجة نصير الدين الطوسي في خلجستان قم.

Doubts) by “Markaz al-Abhāth al-Aqā’edia”. In order to provide a report of this book, the author of this paper, first of all, talks about the order and the content of the volumes. Following this, he examines the book prose and the way it was written.

Key words: Sahābi, Ibn-e Abbās, Abdollah bin Abbās, Musoo’e, defending Ibn-e Abbās, Muhammad Mahdi Moosavi Khersān, *Encyclopedia of Ibn-e Abbās*, book report.

Having a Look at the Theological Writings

(5): *Wājib al-E’tiqād alā Jami’ al-Ebād*

By: Hamid Atāie Nazari

Abstract: The short treatise *Wājib al-E’tiqād alā Jami’ al-Ebād* is one of Allāme Helli’s works in which the origin of Imamia religious views (in theological part) along with the most important reason to prove each of the claims have mainly been presented; and other reasons and opinions on the topics are not addressed. The following paper intends to introduce this work. Regarding this, the author, first of all, scrutinizes the attribution of the mentioned treatise to Allame Helli, the date of its creation, its structure, and its copies. Following this, he is going to criticize a translation of this work, and also talks about its most important commentaries and annotations. In the last part, he is going to name different prints of the treatise, and point out the shortcomings of two of them corrected by Sheikh Muhammad Rezā Ansāri Qomi.

Key words: *Wājib al-E’tiqād alā Jami’ al-Ebād*, Allame Helli’s works, Shia beliefs, theological works, Imamia religious views.

Sa’di-e Shirāzi’s Hazardous Journey, from Oxford to Princeton

By: Jūiā Jahānbakhsh

Abstract: One of the first entries of *Makers of the Iranian Islamic World Series* is a book titled *Sa’di, the Poet of Life, Love, and Compassion* which introduces Sa’di-e Shirāzi. This work is written by Muhammad Ali Homāyoun Kātouziān, translated by Kāzim Fīroozmand, and

published by Nārmak publication. This series is originally the Persian translation of the books of *Makers of the Muslim World* series which is published by Farhangestān under the supervision of Patricia Crown. Narmak publication has chosen the parts related to Iranian culture, translated them, and published them as the *Makers of the Iranian Islamic World Series*. The author of the present paper has studied and criticized the entry of Sa’di, and pointed out its deficiencies in different aspects of content, translation, and print.

Key words: Sa’di-e Shirāzi, Sa’di entry, *the Poet of Life, Love, and Compassion*, Muhammad Ali Homayoun Katouzian, Kāzim Fīroozmand, *Makers of the Iranian Islamic World Series*, book review.

Some Points of the History of Baghdad

By: Alirezā Zakāvati Qarāgozloo

Abstract: The author of the following paper has selected some sentences of *the History of Baghdad* and presented them here.

Key words: *History of Baghdad*, selected sentences.

مقتطفات من الدراسات الإسلامية (١٠)

محمد حسين رفاعي

يقدم الكاتب في مقاله الحالي الذي يأتي في إطار متابعة سلسلة منشورات الدراسات الإسلامية قراءة وتعريفاً باثنين من المقالات الصادرة حول واقعة كربلاء.

وعناوين هذه المقالات هي: ١. ذكرى كربلاء: استدعاء مقاطع من الذاكرة الإسلامية في العصر الماضي، تأليف أنطوان بورو. ٢. الوجه الآخر لشبيه كربلاء: قراءة ثورية أو تطهيرية في مرآة مراسم عزاء الشيعة، تأليف أدith زانتو.

المفردات الأساسية: الدراسات الإسلامية، كربلاء، أدith زانتو، أنطوان بورو.

موسوعة ابن عباس: موسوعة الدفاع

موسوعة ابن عباس هو عنوان مجموعة تضم ٢١ مجلداً من تأليف آية الله السيد محمد مهدي الموسوي الخرساني، وتتضمن سرداً نقدياً لسيرة ابن عباس، وآراءه في العلوم الإسلامية والروايات، وآراء الآخرين حوله.

وقد صدرت هذه المجموعة عن «مركز الأبحاث العقائدية» في قم ضمن «سلسلة ردّ الشبهات».

وفي سياق تعريفه للكتاب المذكور يبدأ كاتب المقال ببيان ترتيب الكتاب ومحتويات أجزائه المختلفة، ثمّ ينهي المقال ببحث عن لغة الكتاب وأسلوب تأليفه.

المفردات الأساسية: الصحابي، ابن عباس، عبد الله بن عباس، الموسوعة، الدفاع عن ابن عباس، محمد مهدي الموسوي الخرساني، كتاب موسوعة ابن عباس، تعريف الكتاب.

تأملات في المدونات الكلامية (٥)

واجب الاعتقاد على جميع العباد

حميد عطائي نظري

تندرج رسالة واجب الاعتقاد على جميع العباد القصيرة جداً ضمن تلك المجموعة من مؤلفات العلامة الحلي التي خصصها بشكل أساسي لبيان أصل الآراء العقائدية للشيعة من قسمها الكلامي مع أهم الأدلة التي تثبت كل واحد من هذه الآراء، مع اجتناب الخوض في الأدلة والأقوال المختلفة المطروحة في مباحث الكتاب المختلفة.

وقد خصص كاتب المقال الحالي مقاله للتعريف بهذه الرسالة مبتدئاً في سياق هدفه هذا بالحديث عن انتساب الرسالة المذكورة إلى العلامة الحلي، وتاريخ تدوينها، وهيكلها والنسخ الموجودة منها.

ثمّ يتناول بالنقد ترجمة هذه الرسالة، ويشير إلى أهم شروحيها والحواشي

٧. جواب لسؤال عن حكم الاستفادة من بوصلة تحديد القبلة في العصر الصفوي.

المفردات الأساسية: قراءة المخطوطات، النسخ الخطية، قراءة النصوص.

من منظار الآخرين (٧)

ترجمة: السيد علي أغائي

هذا المقال هو ترجمة لمقالة بقلم مايكل كوك، يطالع فيها كتاب (وفاة نبي: نهاية حياة محمد صلى الله عليه وآله وبداية الإسلام) من تأليف استيفان شوميكر، والصادر في فيلادلفيا عن انتشارات جامعة بنسلفانيا سنة ٢٠١٢ ميلادية.

والكتاب المذكور مساهمة جديدة في البحث الدائر منذ عدة عقود عن بدايات الإسلام وظروف نشأته.

وفي هذا المقال يستعرض الكاتب ضمن تعريفه بالكتاب المذكور محتويات فصوله بصورة إجمالية.

المفردات الأساسية: وفاة النبي، الإسلام، منشأ الإسلام، استيفان شوميكر، كتاب درگذشت يك پیامبر: پایان حیات محمد (ص) و آغاز اسلام (= وفاة نبي: نهاية حياة محمد صلى الله عليه وآله وبداية الإسلام)، تعريف الكتاب.

أوجه التشابه والاختلاف بين مؤسسات التراث الثقافي

نيرة خداداد

تسعى كل المراكز والمؤسسات التي تُعنى بالتراث الثقافي كمراكز الأرشفة والمكتبات والمتاحف. رغم ما بينها من تفاوت. نحو أهداف مشتركة وتمتاز بتشابه اهتماماتها، فهي تشترك في سعيها ورؤيتها للمصادر وصيانة العلوم والإنجازات الفكرية والمعنوية للعلماء الماضين.

والمقال الحالي الذي هو بمثابة المقال الخامس من سلسلة مقالات تُعنى بالوثائق تسعى كاتبته إلى تعريف القارئ بأوجه التشابه والاختلاف بين هذه المؤسسات انطلاقاً من أهمية مؤسسات التراث الثقافي والآثار والتأثيرات المتبادلة بينها.

وفي سياق هذا الهدف يبتدئ المقال ببيان ما تمتاز به مراكز الأرشفة والمكتبات والمتاحف، ثمّ ينتقل لبيان أوجه التشابه والاختلاف بين هذه المؤسسات المعنية بالتراث الثقافي، لينتهي أخيراً بالتعريف بمشروع IGLAM العالمي.

المفردات الأساسية: أوجه الاختلاف، أوجه التشابه، مؤسسات التراث الثقافي، مراكز الأرشفة، المكتبات، المتاحف، المنظمات الثقافية.

Shāh in *Serrulbilād* by Hasan bin Ya'qoob An-jodāni.

- The conflict between the religions which is pointed out in Hāfiz's famous poem titled "People find good reason for the wars in which they are stuck

Since Truth they cannot see, to fantasies they would flock"

- The manuscript related to the dates of a life from 1222 to 1252 AH.
- A Sample of the astrological prophecies derived from geomancy, for Shāh Tahmāsb II in 1141
- A religious scholar's waqf-nāme (a letter of donation) according to which he donated all his books and personal stationery
- A document about Veshāra, the birthplace of Khāje Nasīr od-Din Toosi in Khalaještān, Qom
- An answer to a question regarding the use of qibla locater in Safavid era

Key words: skimming manuscript, manuscript, reading texts.

In Others' View (7)

Translated by: Seyyed Ali Āqāie

Abstract: The present paper is the translation of Michael Cook's review on the book *the Death of a Prophet: the End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam* by Stephen Shoemaker (Philadelphia, Pennsylvania University Publication, 2012). This book is a novel addition to the body of material on Islamic origins, a discussion which has been going on for several decades. The author of the article has provided a report of the book and briefly explains the content of the chapters.

Key words: Death of the Prophet, Islam, Islam origins, Stephen Shoemaker, *the Death of a Prophet: the End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*, book report.

Similarities and Differences between Cultural Heritage Institutions

By: Nayere Khodādād

Abstract: In spite of the fact that the organiza-

tions which are concerned with cultural heritage including archives, libraries, and museums are different from each other, they have many similar goals and features. Hence, in the case of sharing the sources and protecting the ancestors' knowledge and intellectual achievements, they have got common interests and procedure. With regard to the importance of the cultural heritage institutions and their impact on one another, the authors of the following article, which is the fifth article in the series of articles about documents, tries to acquaint the reader with the similarities and differences of these organizations. Regarding this, they, first of all, point out the features of the archives, libraries, and museums, and then talks about their similarities and differences. Finally, the universal project GLAM is going to be introduced.

Key words: differences, similarities, cultural heritage institutions, archives, libraries, museums, cultural organizations.

Parts of Islamic Studies (10)

By: Muhammad Hussein Rafi'ie

Abstract: The author of the present paper is going to study and explain the content of two works on the event of Karbala. The titles of these essays are as follows: 1. "Remembering Karbalā': The Construction of an Early Islamic Site of Memory," by Antoine Borrut; 2. "Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals" by Edith Szanto.

Key words: Islamic Studies, Karbala, Edith Szanto, Antoine Borrut.

Encyclopedia of Ibn-e Abbās: Encyclopedia of Defense

Abstract: *Encyclopedia of Ibn-e Abbās*, 21 volume set written by Ayatollah Moosavi Khersān includes the study and criticism of the history of Ibn-e Abbās's life, his opinions on Islamic sciences, and other people's ideas about him. This collection is published in the series of *Selsele-ye Rad-de al-Shubahāt (A Series of Replying to the*

المكتوبة عليها. وفي الختام، يذكر طبعات الرسالة مع تقييم وتذكير ببعض عيوب طبعتين منها هما اللتان قام بتصحيحهما الشيخ محمد رضا الأنصاري في قم. المفردات الأساسية: واجب الاعتقاد على جميع العباد، آثار العلامة الحلي، الرسالة الاعتقادية، عقائد الشيعة، الآثار الكلامية، الآراء العقائدية للشيعة.

رحلة سعدي الشيرازي المليئة بالمخاطر من أوكسفورد إلى برينستون

جويا جهانبخش

من أوائل الأجزاء التي صدرت ضمن سلسلة «بناء العالم الإيراني الإسلامي» هو الكتاب الذي صدر للتعريف بسعدي الشيرازي تحت عنوان «سعدي، شاعر الحياة والحب والعطف». والكتاب المذكور من تأليف محمد علي همايون كاتوزيان، وترجمة كاظم فيروزمند، وصدر عن دار نشر نارمك.

وهذه السلسلة في الأصل هي الترجمة الفارسية لكتب من مجموعة بعنوان بناء العالم الإسلامي الصادرة عن المجمع الثقافي الذي تشرف عليه باتريشيا كرون، وقد قامت انتشارات نارمك بانتخاب الأقسام الخاصة بالثقافة الإيرانية منه وترجمتها إلى اللغة الفارسية ومن ثم إصدارها ضمن مجموعة عنوانها «بناء العالم الإيراني الإسلامي». والمقال الحالي يتناول الكتاب الخاص بسعدي واضعاً إياه على طاولة النقد والبحث، ومبيناً لجوانب مختلفة من نقاط ضعفه كالمحتوى والترجمة والنشر.

المفردات الأساسية: سعدي الشيرازي، كتاب سعدي شاعر الحياة والحب والعطف، محمد علي همايون كاتوزيان، كاظم فيروزمند، مجموعة بناء العالم الإيراني الإسلامي، نقد الكتاب.

قطرة قطرة من تاريخ بغداد

علي رضا ذكاوتي فراغزلو

يقدم الكاتب في المقال الحالي منتخبات اقتطعها من كتاب تاريخ بغداد ليطلع القارئ عليها.

المفردات الأساسية: كتاب تاريخ بغداد، الجمل المنتخبة.

A Study of Basāer od-Darajāt: A New Research on an Ancient Book

By: Abdolhossein Tāle'ie

Abstract: *Basāer od-Darajāt* written by Mu-haddith-e Shi'ie of the 3rd century, Muhammadd bin Hasan Forūkh Saffār, intends to explain Imamate. Knowing the book helps one to make a much better use of the book. Therefore, *A Study of Basāer od-Darajāt*, written by Majīd Ja'fary Rabbāni and published by Imamate Ahl-e Bayt publication in 1394, is a research on the text of the mentioned book in order to talk about the necessary points. The following paper is going to introduce this book. Regarding this, the author talks about different chapters and their content.

Key words: *A Study of Basāer od-Darajāt*, *Basāer od-Darajāt*, Majīd Ja'fary, Rabbāni, Imamate, explaining Imamate, Muhammad bin Hasan Forūkh Saffār, book report.

Orientalists and the Imams' Hermeneutics in the Exegesis of the Qur'an

A case Study of Robert Gleave's view

By: Ali Rād

Abstract: Robert Gleave, one of the contemporary orientalists, in his article "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams" has used an explanatory-descriptive approach to study the exegetical news which belong to the hermeneutic period of the absolute authority of Imam in the interpretation of the Qur'an. The outcomes of the fixation of this hermeneutics in the first three centuries of Shiite history include: failure to present Imam's semantic justification, failure to refer to any specific exegetical theory, and preference for the provided meaning by Imam in case of conflict. In comparison with the principles of this hermeneutics, considering the presence of Imam, any other kind of hermeneutic theory is useless. Moreover, believing in the infallibility of Imam does not leave place for the need of other exegetical theories which may lead to another special meaning. Gleave has reached these outcomes through analyzing the exegetical hadiths which are available in early Shiite

hadith sources. He has made an effort to apply stylistic and textual analysis methods in order to explore exegetical techniques used in exegetical hadiths so that he could put the hypothesis of Shiite Imams' having a hermeneutic theory to the test. His article comes to the conclusion that there are not enough evidences available to prove the integrity of the Shiite Imams' Qur'anic hermeneutics. The author of this article is going to criticize and evaluate Robert Gleave's point of views which are pointed out in his essay. The author's approach is critical-analytic; therefore, he firstly writes Robert Gleave's opinions and then criticizes them in three parts of content, form, and method.

Key words: "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams", exegetical hadiths, Imamia exegesis, orientalism, Robert Gleave, hermeneutics of the Qur'an, Shiite Imams, exegetical techniques, criticizing the point of view, criticizing the content, criticizing the form, criticizing the method.

Brief Comments (2)

Notes on History, Culture, and Literature

By: Soheil Yāri Goldare

Abstract : In a series of publication on history, culture, and literature, the author of the following paper has provided some reports as follows: inadvertent correction in the annotations of *Das-toor al-Vezārah*, the deficiencies in recordings and diacritic, as well as content, printing, and writing mistakes in the translation of the Arabic parts of *Sovar-e Khiāl dar Nazarie-ye Jorjāni*

Key words: History, culture, literature, *Das-toor al-Vezārah*, *Sovar-e Khiāl dar Nazarie-ye Jorjāni*, Kamāl Aboodīb, rhetorical views, Abdolqāher Jorjāni, book review.

Skimming Manuscripts (3)

By: Rasool Ja'fariān

Abstract: The author of this paper has scrutinized the text of several manuscripts which are as follows:

- Some lyrics about the killing of Nasir ad-Dīn

161

Ayeneh-ye- Pazhooresh

Vol.27, No.5

Des 2016 - Jan 2017

A bi-monthly journal exclusively
review & information dissemination

dedicated to book critique, book
in the field of Islamic culture

**Ayeneh – ye- Pazhooresh
(The Mirror of Research)
is composed of the
following entries:**

- The articles which lead one to the correct methods or useful sources for the academic researches, or in a way maintain the following objectives.
- Introducing the texts which need to be corrected, or translated, and proposing the projects worthy of research.
- Reviewing the scholarly and specialized books.
- Providing report of the works which are now being corrected, written and translated.
- Introducing the latest books and articles.
- Giving some information about the academic-cultural centers and their goals.
- Research and cultural news

License holder: Academy of Islamic Sciences and Islamic Propagation Office

Managing Director: Mohammad Taghi Sobhani

Editor in Chief: Mohammad Ali Mahdavi Rad

Executive Director: Ismael Mahdavi Rad

Arabic translation: Mohammad Hosseyn Hekmat

English translation: Maryam Alizadeh

Logotype: Masuod Nejabt

Cover: Hassan Mokhtari -Hāmim-

Layout: Studio - Daftar Markazi

Publisher & Distribution: Research Center for Islamic Theology & Philosophy Publications
ISSN: 7992-1023

P.O.Box: 3693/37185 Qom, I.R.Iran

TelFax: 37742152 25 98+

www.isca.ac.ir

www.daftarmags.ir

E-mail: ayenehpazhooresh@yahoo.com

Annual subscription price (6 Issues):

Arabic & European countries \$ 40

Asia & Africa & 43

U.S.A & Australia \$ 5/47

Postage and Handig costs are included.

please send the Subscription by post insurance