سیاق‌نامهٔ کتاب‌گزار

کتاب‌گزاردر تمامی عرصه های حوزه علوم انسانی با محوریت فرهنگ و تمدن اسلامی و در ساحتهای تراث پژوهی، بررسی های متن کاوی، گزاره شناسی، نقد، تحلیل و معرفی میراث و دست آوردهای معاصران - به معنای گسترده آن - از مقالات ونوشته های محققان استقبال می کند. آنچه ذکر آن لازم می نماید؛ آنست که این مجله نه تنها از مقالات بلند و نیمه بلند استفاده نموده، که از تک نگاشتها، یادداشتها وحتی فیش نوشته‌های کوتاه - در حجم حتی یک پاراگراف - نیز استقبال می‌نماید. این از آنروست که امروزه با توجه به تخصّصی شدن مجلات موجود در فضای فرهنگی کشورمان، بسیاری از نگاشته‌های کوتاه دانشیان محقق- که حتی در قالب چند سطر، دستاوردی علمی را ارائه می نماید و یا به مشکلی متن شناختی یا گزاره ای مغفول اشاره می‌نماید - هیچگاه عرصهٔ بروز نمی‌یابد.

بدیهی است که بسیاری از دانشوران ما امروزه از فرصت کافی برای تدوین کتاب یا مقاله‌ای مبتنی بر طرح نکتهٔ دست یاب خویش، برخوردار نیستند، درهمین حال بسیاری از مجلات تخصّصی نیز - با توجه به قواعد مرسوم مطبوعات علمی پژوهی- به درج کوتاه نگاشته‌ها نمی‌پردازند و همین، فرصت ارائه را از چنین نوشته‌های ارزشمندی - که گاه حاصل برهه‌ای تفکر و تأمل بوده - خواهد گرفت. کتاب‌گزاربا عنایت به این مطلب و اصرار بر لزوم نشر اینگونه نگاشته‌ها، از تمامی مختصر نویسی‌هایی که حتی در قالب چند سطر به نکته‌ای ویژه اشاره داشته، استقبال می‌نماید. صورت حروف نگاری مجله نیز بر اساس همین رویکرد تنظیم شده، تا با جداسازی متن از حاشیه، بستری مناسب جهت ارائهٔ اینگونه مقالات کوتاه فراهم آید.

این فصلنامه از مقالات بلند - که گاه در دو یا چندشماره عرضه می‌گردد - نیز استقبال می نماید. این ساحت می تواند تا بازسازی متون از دست رفته حوزهٔ تراثی ما امتداد یابد، تا در طی چند شماره متنی از دست رفته بازسازی و ارائه شود.

از نظر صورت ظاهری نیز آنچه به فصلنامه ارائه می گردد، می تواند در تمامی نرم‌افزارهای مرسوم حروفنگاری -همچون زرنگار، ورد و ایندیزاین - و در تمامی نسخه‌های این

برنامه‌ها، تدوین گردد. استفاده از تمامی انواع حروف و قلمهای بکار رفته در این نرم افزارها آزاد بوده، و محقّقان گرانقدر می‌توانند مطابق برنامه‌ای که در اختیار دارند، نگاشته های خود را ارائه نمایند. این از آنروست که زمان محقّقان گرامی را بهائی بیش از آنست که در ساحت مسائل صوری‌ای همچون امور حروفنگاشتی بکار رود. کتاب‌گزاریکسان‌سازی نگاشته‌ها بر اساس قالب مختار خود - که درهمین شماره فراروی خوانندهٔ ارجمند قرار گرفته - را بر عهده خواهد داشت.

در ساحت زبان اما، پرواضح است که این مجلّه در شمار مجلات فارسی زبان قرار دارد؛ از اینرو بدنهٔ آن را متونی به همین زبان شیوای شیرین، تشکیل می دهد. ویراستاری مجلّه نیز بر همین اساس، سر آن دارد تا اسلوب نوشتاری مجله را نیز در حدّ مقدور به آن زبان نزدیک نماید. از سوئی دیگر می دانیم که عموم آنان که دستی در علوم اسلامی وتراث‌پژوهی دارند، با زبان عربی کلاسیک آنچنان آشنا بل همنشینی و مصاحبت داشته اند، که استفاده از متون پدید آمده به آن زبان فخیم را - با مسامحه‌ای در تعبیر - همچون استفاده از متون پارسی آسان‌یاب می‌دانسته اند. ضرورت استفاده از متونی اینچنین نیز، از سوئی غیر قابل انکار، و از سوئی دیگر سخت قابل توجّه است. می دانیم که نقش زبان عربی در میان زبانهای عمدهٔ جاری در حوزهٔ تمدّن اسلامی، نقشی یگانه است و علیرغم اهمّیت والای دو زبان فارسی و ترکی در این میان، باز بیشترین حجم تراث عالَم اسلامی در فضای زبان عربی پدید آمده است. از همینرو، کتاب‌گزاربر آن است که هرچند مجلّه‌ای دو زبانه محسوب نمی‌شود، اما باز گه گاه بخشی از حجم خود را به نگاشته های پدید آمده به آن زبان اختصاص دهد.

گذشته از درونمایهٔ مجلّه، نمی‌توان در این سطور به لزوم زیبائی ظاهری آن نیز اشاره‌ای ننمود. کتاب‌گزار امید می‌برد که با استفاده از ساحت غنی هنر اسلامی و پیوند تام وتمام این حوزه تمدّنی با آن ساحت کرامند، از ظاهری چشم‌نواز برخوردار باشد. بدیهی است که استفاده از صفحات تمام رنگی تنها در بخش کوچکی از مجلّه ممکن می‌نماید؛ با اینهمه امّا امید می بریم که استفاده از عناصر هنری موجود، باز بر طراوت صفحات مجله بیفزاید وآن را در حد مقدور چشم نواز نماید.

و امید به رحمت واسعهٔ حضرت حق که این چراغ روشن بماند، و عرصه‌ای گردد تا شماری از دستاوردهای بیش‌بهای دانشوران این مُلک گرامی را به شایستگی ارائه نماید. وما ذلک علی الله بعزیز.

سردبیر

فهرست

جامع المقدّمات

سخن سردبیر ۱۱

شرح کشّاف سخن

از آفاق علم

ادب الفقهاء و چند نمونه از آن/مجید هادی زاده ۱۹
حواشی:
نگاهی به کتاب «نقض النّظریّات الکونیّة» ۱۹
پادشاهی ایرانیان و یمنی‌ها ۲۶
چند نمونه خطبهٔ جلوس سلطنت از عصر صفوی/حجّة الإسلام والمسلمین دکتر رسول جعفریان ۲۹
حواشی:
غرامي صحيحٌ ۲۹
اخبار ذونواس ۳۸
مدينة الرّحبة ۴۰
ذكر ارتداد برغواطة ۴۲
باب فی فضائل بیهق ۴۴
حاج میرزا موسی سیّاح ایرانی اصفهانی ۴۹
مفهوم جهاد و آزادی در سورهٔ توبه/محمدعلی کوشا ۴۹
حواشی:
مشرف إصفهانی ۵۴
ذكر وقايع سال دويست و نهم از رحلت خير البشر ۵۶
ذكر وقايع سال شصت و يكم از رحلت خير البشر ۵۷
ذكر وقايع سال هفتاد و هفتم از رحلت خير البشر ۵۷
مقبرهٔ خان خیوه در دروازه‌دولت تهران ۶۳
علل متّحدنشدن دولت‌های شیعیِ آل‌بویه، فاطمیان و حمدانیان/محمدرضا کاظمی ۶۷

مقالات

حدیث از منظر خاورشناس مسلمان، جاناتان براون/مهدی حبیب اللهی ۷۹
حواشی:
ذکر وزارت خواجه برهان‌الدین ۶۹
سفرنامهٔ حج یک‌صفحه‌ای ۷۲
ذکر دیوار [بخارا] ۸۱
مزار دو شخصیت اسطوره‌ای شاهنامه‌ای در ایران ۸۴
به‌بهانهٔ چاپ نسخه برگردان دو اثر پربها ۹۰
حكايت مسيلمة الكذّاب و أسود العنسي ۹۵
معانی مادهٔ «قَوَلَ» در لغت عرب ۱۰۰
هفت نُکته در بابِ هفتمِ گُلِستانِ سَعدی/جویا جهانبخش ... ۱۰۷
حواشی:
درّة التّاج و مرقاتة المعراج ۱۰۹
مجموعه رسائلی از محیی‌الدّین بن عربی ۱۱۵
شعر مشکل ۱۲۰
عکس قدیمی نویافته‌ای از برج طغرل شهرری ۱۳۲
طرح درسی در روشِ «دستور- ترجمه» و کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی/محمد اجاق، محمد خاقانی‌اصفهانی ۱۳۵
حواشی:
جبلٌ هوىٰ ۱۳۷
قصّهٔ عجیب ۱۴۵
الباب الثلاثون في الجود و السخاء ۱۴۹
سمرقند ۱۵۲
نقدی بر کتاب جامعه‌شناسی تاریخی؛ مبانی، مفاهیم، نظریه‌ها/مرتضی دهقان‌نژاد، فهیمهٔ رحیمی‌خویگانی ۱۵۹
من كتاب معجم أهل الأدب ۱۶۰
باب اندر دیدن بانگ نماز ۱۶۲

نقد صافی

نقد و معرفی کتاب

نظرةٌ الى ديوان أبي‌المجد في طبعته الحديثة/محمّدحسين النجفي ۱۷۱
حواشی:

الباب السادس ۱۷۱
الحکایة الأولیٰ من الباب السادس ۱۷۳

علي الوردي والإسلام المبكّر /عماد الهلالي **۱۷۷**

حواشی:
گفتار در بیان ارسال ۱۷۸
ذکر ولادت شاه شجاع ۱۸۴
گفتار در ذکر مولانا کاتبی نیشاپوری و باباسودایی باوردی ۱۸۸
تصویر زکریای قزوینی ۱۹۵

از بهمنیارِ «مؤیَّد» تا لَوکریِ «خانه‌به‌دوش» /حمید عطائی نظری **۱۹۷**

حواشی:
ذکر بنای مسجد جامع ۱۹۸
باب یازدهم برابری نمودن رسول ﷺ با همه پیغمبران ﷺ ۲۰۱

یک حرف از هزاران

یک کتاب در یک مقاله

نگاهی به کتاب «بندبند سرگذشتم» /علی شمس **۲۰۷**

حواشی:
مناجات منظوم امیر المؤمنین ؑ و برخی ترجمه‌های آن ۲۰۷

آرمیدن در دل طوفان: هنر رواق زیستن در زمانهٔ ما /دکتر سید حسن اسلامی اردکانی **۲۲۱**

حواشی:
حکایت حاج الحرمین الشریفین ۲۲۵
چند بیت شعر فارسی در کاخ توپکاپی ۲۳۳

معرّفی تفصیلی کتاب

داستان یک کتاب و تحلیلی کوتاه از یک دیدگاه / عبدالحسین ارزلیش **۲۳۵**

حواشی:
منام آخر من هذا القبیل ۲۳۷
رؤیا أخری عجیبة ۲۳۸
فتح‌نامه اخلاط ۲۴۲
گفتار در ذکر وقایعی که در شهر سمرقند سمت ظهور یافت ۲۵۶

با فانوس گرد شهر

معرّفی شخصیّت‌های علمی

برگشتراسر و مطالعات وی در حوزهٔ زبان‌شناسی عربی /سید محمدرضی مصطفوی نیا، امیرصالح معصومی **۲۶۳**

حواشی:
ترجیع بند ممتاز منعم اصفهانی ۲۶۳
باب نوزدهم در چوگان زدن ۲۷۲
من یسمّی امرأ القیس فی عهد امرئ القیس و بعده ۲۷۵
کلامی که تمام حروفش مقطع است ۲۸۱
معما باسم خواب ۲۸۴
خاوران ۲۸۶
در یادکرد پیامبران ۲۸۹
اندر قصهٔ ابرهة الصباح ۲۹۱

مصاحبه با پژوهشگران

چگونگی تألیف الذّریعه /حسن بهشتی پور **۲۹۶**

حواشی:
حکایت ۲۹۶
باب اندر دیدن بانگ نماز ۳۰۰
دانشنامهٔ تخت فولاد اصفهان ۳۰۵
فائدة ۳۰۹

معرفی مؤسّسات و مراکز پژوهشی

نگاهی سریع به فعالیت‌های علمی پژوهشی «کتابخانه علامهٔ مجلسی» /سید حسن موسوی بروجردی **۳۱۵**

حواشی:
الباب الخامس [فی] من خرج من حبس ۳۱۵

نگار برقع‌پوش

بایسته‌های پژوهش

اهمیت دست‌نویس‌های اعجمی در پژوهش‌های تراثی /حسین متقی **۳۴۳**

حواشی:

چهلچراغ ۳۴۴

نسبت بخت النّصر ۳۵۲

سبب قتل ملك مجد كاليوينى ۳۵۶

طبرسی و شرحی کرامند بر دیوان الحماسة /مجید هادیزاده **۳۵۹**

حواشی:

فيمن أجيزت وصيته بعد مماته ۳۵۹

حكايت ۳۶۱

مدينة الرّحبة ۳۶۵

از کمتر دیده‌ها

یادی از یادگاران (قسمت اوّل) /احمد خامه‌یار **۳۷۳**

حواشی:

حكايت ۳۷۳

ذكر بازار ماخ ۳۷۶

قصیدهٔ عینیهٔ سید حمیری در مدح امام علی علیه‌السلام به‌همراه ترجمهٔ منظوم (نسخه‌ای نویافته) /محمد رحیمی خویگانی **۳۸۳**

حواشی:

مقولهٔ انتحال در روزگار ما ۳۸۸

حكايت عجيب ۳۸۳

جام جهان بین

کتاب‌شناسی موضوعی

کتاب‌شناسی معلّقات در ایران /فاطمه اشراق، سیدمحمدرضا ابن‌الرسول **۳۹۷**

حواشی:

خبر خليفتى المهدى بن المنصور دوانيق ۳۹۷

دفتر دلگشا ۴۰۲

باب سيوم ۴۱۰

یک نکته از یک علم

بازخوانی اجماع از نگاه اصولیان اهل سنت /سیدعدنان فلاحی .. **۴۱۳**

حواشی:

هزار و يك شب ۴۱۳

من كتاب معجم أهل الأدب ۴۲۰

حكايت ۴۲۲

ملوک شیعهٔ ری و ورامین در دورهٔ ایلخانی /احمد خامه‌یار **۴۳۳**

حواشی:

اندر حاجتها و التماسهای لشكر ۴۳۳

چند رباعی از ادب معاصر تاجیکی ۴۳۵

داستان نظریهٔ تکامل /دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده **۴۳۹**

حواشی:

نص اجازة العلامه المجلسى للشيخ محمدطاهر الاصفهانى ۴۴۳

از چیزهای دیگر

درآمدی بر یک دیدگاه در حوزهٔ خوشنویسی /تحریریهٔ کتاب‌گزار **۴۴۹**

حواشی:

جزاير الخالدات ۴۵۰

از اخبار برمكيان ۴۵۱

حقیقت تلخ /علی فرزانه **۴۵۳**

ترجمهٔ چند برگ از یادداشت‌های روزانهٔ شیخ محمدرضا المظفر /علی شمس **۴۵۹**

حواشی:

زوجة عمرو بن الحمق الخزاعى و معاوية ۴۶۱

سرانجام برخی کتابخانه‌ها ۴۶۴

سلسله سند فلسفی خواجه تا شیخ ۴۶۸

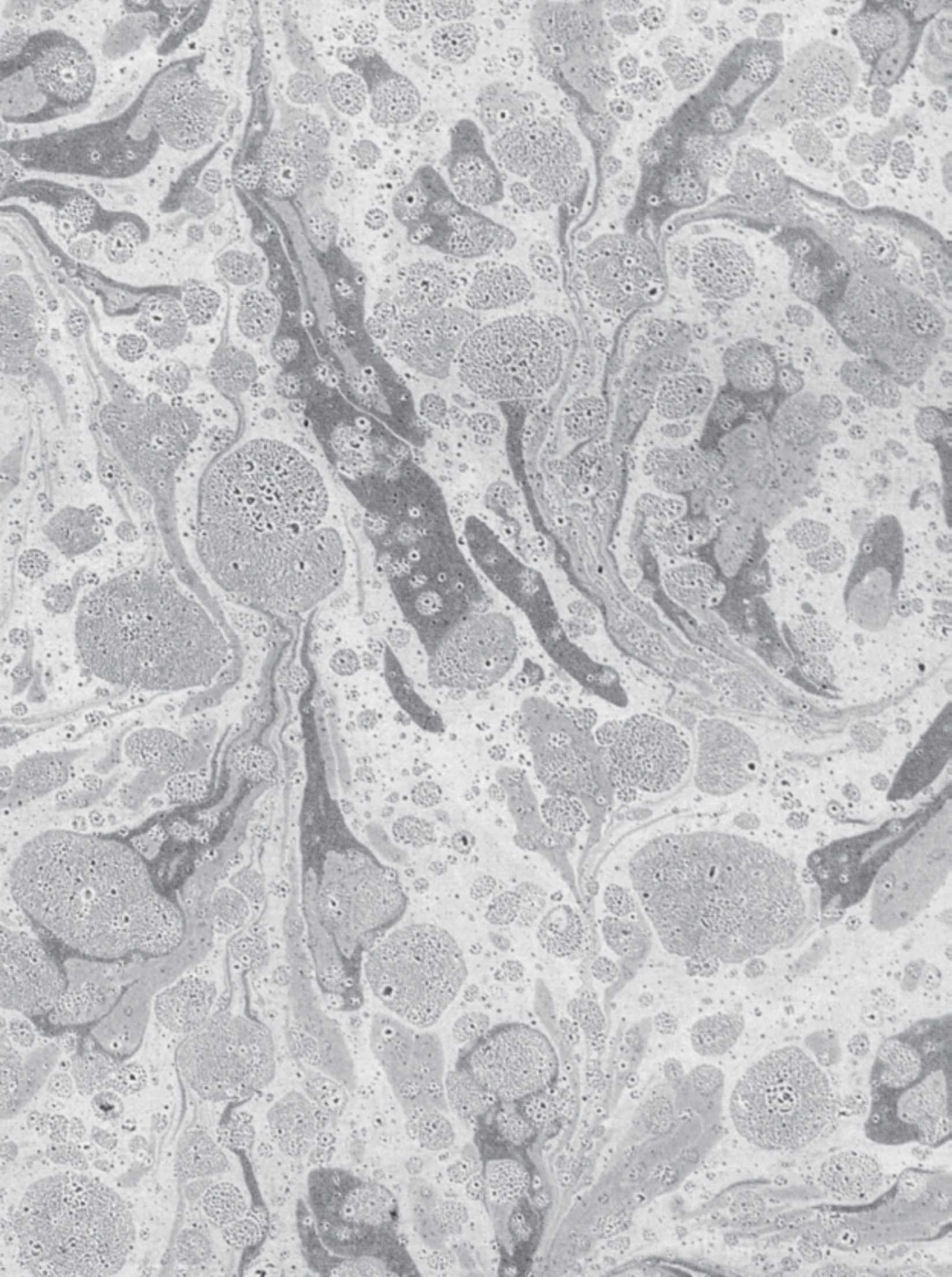
علامهٔ طباطبائی و شعری از فقیه اصفهانی ۴۶۹

كتاب المنازل و الديار ۴۷۱

از گنجینهٔ میراث

نسخه برگردان‌ها

درآمدی بر دست‌نوشت اصل «شرح منازل السّائرین» رکن‌الدّین مسعود بیضاوی /مجید هادی‌زاده **۴۷۷**



جامع المقدمات

ویرایش دکتر / شماره اول



عرض ادب به محضر مبارک حضرت ثامن‌الحجج علیه‌السلام. میرحسین خوشنویس باشی. ۱۲۹۵ ک.ق.

سخن سردبیر

تمدّن عظیم اسلامی که مهم‌ترین رکن خود را از نخستین ایّام بعثت پیامبر گرامی‌مان ﷺ تا هشت سده‌ای زان پس در بن‌مایه‌های فرهنگی برخاسته از آموزه‌های نبوی ﷺ می‌جست، میراثی است درشت و درخشان که نه‌تنها جان آنان که دل درگرو این تمدّن عظیم داشته‌اند را، در فراخنای تاریخی به بلندای «علوم اسلامی» معطّر می‌داشته که بدون تردید دست آنان را در کار حفظ آن، چالاک می‌کرده است. هرچند – و دو صد دریغ – این حوزهٔ تمدّنی، نه از نخستین روز، تنّم خویش بر آن آموزه‌ها راست گردانید و نه با گذر ایّام، بر آن منهج – که سلسله، مقدّس معصومان امّت علیهم‌السلام، در تبیین آن کوشیدند– استوار ماند، امّا به‌هرروی حوزه‌ای فراخ، ستبر و پرنشاط در میان دیگر حوزه‌های تمدّن بشری، فرا روی آدمی نهاد تا چشم در چشم تلاشی پرشکوه بگشاید که جانبی در اقصی نقاط چین داشت و جانبی دیگر در میانه اروپای امروزی؛ و فراخنایی زمانی که دست‌کم، پهنه‌ای هزارساله را، می‌توان حوزه زمانی آن دانست.

بدون تردید، آنچه در این تمدّن باشکوه پدید آمده است، نه از کژی‌ها به دور بوده – که انحراف از سلوک مسیر نبوی ﷺ با ترک امامت سرور باورمندان علیه‌السلام آغاز و با انزوای اجتماعی ائمّه معصومین علیهم‌السلام، ادامه یافت– و نه این کژی، مسیر محتوم آن بشمار می‌آید؛ بااین‌همه امّا امروزه می‌توان لختی در زوایای آن نگریست و در آنچه رفته است به تأمّل چشم گشود تا باز درسی از ساحت آن دانشی مردان که آن حریم باشکوه را پاس داشتند و در قوّت آن به جان کوشیدند، بیاموزیم و چراغ فرو مرده را، نه بر خاکجای آن تمدّن گرامی به مویه برافروزیم که بر طاق این فلک نُه چرخ، به آرزو روشن نماییم؛ و ما ذلک علی الله بعزیز! .

این مسیر، بدون تردید با نگریستن و بازنگریستن در آنچه برفته است و تأمّلی نه برخاسته از حسرت روز رفته که پدید آمده از دقّت در آنچه در پیش است، هموار خواهد شد؛ و پیمودنی؛ که اوّل العلم معرّفة الجبّار و آخر العلم تفویض الأمر إلیه؛ این، سخن که در کام بسیاری از دانش مردان ادوار اخیر این مُلک، یادآور آغازین ایّام تحصیل علم دین است، چُنان رفیع می‌نماید که این نخستین سخن بر پیشانی اوّلین شماره از مجلّه‌ای علمی/ فرهنگی که در همان بستر حوزه علوم اسلامی پدید آمده را، با آن آغاز می‌کنم تا باز فرا یادآوریم که آغاز دانش، چیزی جز از شناخت آن‌که ضعف آدمی را به توان خود بازسازی می‌نماید، نیست؛ و پایان دانش نیز، وانهادن تمامی امور به ساحت عزّ اوست. ای پناه آدمیان، راه نُمای و دستگیر و راه بر و خود به مقصد رسان که گر نخواهی تو نخواهد هیچ‌کس!

و درود بر سرور ما که مُهر پایان ادوار پیامبری بر پشت شانه داشت و وصیّ بلافصلش که پیشوای عقول

درخشان بود، همانان که با تکیه بر تعالیم انبیاء الهی علیهم‌السلام، مسیر خویش در پرتو نوری که بر جبین عقل از امیرمؤمنان علیه‌السلام به میراث ستانده بودند، بازمی‌یافتند؛ تا اگر دوران «بیان» وحی، بیست‌وسه سالی بیش به درازا نیانجامید، امّا دوران «تبیین» آن را، در حاشیه ساحت معصومان امّت علیهم‌السلام، به بلندای تاریخ بگسترانند؛ و بدین‌سان، پژوهش را نه امری بر کناره دین که حقیقتی از کرانه آن بشمارند.

«سخن سردبیر» که بنابر سنّت مألوف در میان مطبوعات این‌گونه، پیش‌نوشت هر شماره است، نه چنان مایه‌ور است که سخن از اوّل العلم گوید؛ و نه چنین پرتوان که آخرین منزل و منزلت علم را، بازنماید. بااین‌همه، امید می‌برم که در هر شماره، سخنی همسان با اوّل و آخر همان شماره به میان آرد. آنچه اکنون به دست‌گیری حضرت حق - جلّ و علا- فراروی خوانندهٔ گرامی قرار دارد، نخستین دفتر از مجلّه‌ای علمی/ فرهنگی است که به همّت یاران همدل مؤسّسهٔ آموزش عالی حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان، فراهم آمده تا در کنار دیگر مجلّات فرهنگی حاضر در فضای مطبوعاتی این سرزمین دانش‌پرور، از سوئی بستری جهت ارائه دستاوردهای علمی دانشورانمان فراهم سازد و از سوئی دیگر شماری از آنچه امروزه در شمار لوازم پژوهش قرار دارد را، به‌اجمال یا تفصیل، فراروی دیدگانشان نهد. این مجلّه که در قالب فصلنامه و با نام کتاب‌گزار پدید آمده، بستری است تا اولاً در ساحت تُراث و احیای آن بکوشد و زان پس در میدان بررسی‌های پژوهشی در ساحت علوم اسلامی، با هدف‌گذاری معرفی مکتوبات نقد و بررسی آن و اشاره به آنچه امروزه در این راستا از فقدانش رنج می‌بریم، تلاش نماید. و توفیق در آغاز و انجام خدای راست - جلّ جلاله و عمّ نواله-

***

این مجله را نیز - چونان هر نشریه زمانمند دیگر - مادّه‌ای است و صورتی.

در اینجا، می‌کوشم تا با رعایت اختصار تمام، سخنی در توضیح این دو عنوان اساسی ارائه نمایم.

الف: مادّه مجلّه حاضر

کتاب‌گزار، آن‌گونه که از نام آن نیز هویداست، سر آن دارد که به مسائل خاصّ گزارش کتاب، در معنای عام آن بپردازد. ازاین‌رو بدیهی است که این مجلّه، نه به مباحث دانش سیاست و نه به مسائل مربوط به سیاست جاری در ایران و جز آن خواهد پرداخت؛ و نه از مسائل ورزشی، اقتصادی، هنری و ... سخن خواهد داشت. در ساحت فرهنگ نیز، تنها آنچه با حوزه کتاب در پیوند باشد، در صفحات این مجلّه، مجالی برای عرضه می‌یابد. تذکّر یک نکته امّا، در اینجا سخت ضروری می‌نماید؛ و آن، تصریح به این‌که منظور از «کتاب» در این عنوان، فراخ‌ترین صورتی است که برای «کتاب» به معنای «مکتوب» می‌توان در نظر گرفت.

مکتوب عنوانی رسا است که کتاب در دو ساحت به چاپ رسیده و خطّی، مقاله، پایان‌نامه و... را در برمی‌گیرد و ازاین‌رو می‌توان دریافت که حتّی مجلّات و دیگر مطبوعات ادواری نیز، در شمار موضوعات مورد اهتمام کتاب‌گزار خواهد بود.

مهم‌ترین رسالتی که این نشریه برای خود تعریف کرده است را، در عناوینی همچون معرفی و نقد مکتوبات به میراث مانده از دنیای کهن تا پدید آمده در روزگار حاضر، می‌توان جستجو نمود؛ و ازاین‌رو، به تفاریق،

در شماره‌های گوناگون مجلّه ـ که امید به فضل حضرت حق تا دستگیری نماید و این راه پرفرازونشیب را بر یاران مجلّه هموار فرماید ـ این بخش‌ها را می‌توان دریافت:

۱. جامع المقدّمات

سخنی خواهد بود که ـ به سیاق دیگر منشورات زمانمند ـ متناسب با آنچه فضای پژوهشی/تألیفی ایّام اقتضا نماید و از منش دائمی مجلّه به دور نیفتد، از قلم سردبیر یا دیگر اهل قلم، تدوین و به جای «سرمقاله» خواهد نشست.

۲. شرح کشّاف سخن

بدون تردید ساختار اصلی یک مجلّه پژوهشی/فرهنگی را، مقالاتی تشکیل می‌دهد که بر حسب مطالعات دانشوران، به گونه‌های گوناگون، از قلم آنان می‌تراود. این مقالات امّا، گاه به پژوهش درباره نوشته‌ای می‌پردازد و گاه به بررسی گزاره‌ای که در متنی مجال ظهور یافته است. هم از این‌رو، «شرح کشّاف سخن» به دو بخش «مقالات» و «آفاق قلم» تقسیم شده است.

۳. نقد صافی

در کتاب‌گزار سر آن داریم که حجمی سترگ از اوراق مجلّه را، به‌نقد و معرّفی آثاری که در حوزه‌های تألیف، ترجَمه، تصحیح، تحشیه و ... ارائه می‌شود، اختصاص دهیم. پرواضح است که در روزگار ما، اگرچه ساحت کتاب کاغذی همچنان محفوظ است، امّا به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از حوزهٔ فراخ کتاب‌های الکترونیک/دیجیتال چشم پوشید. ازاین‌رو در این بخش، به‌صورت عمده به‌نقد و معرّفی آثار پدید آمده در این هر دو حوزه اساسیِ نشر، خواهیم پرداخت.

۴. یک حرف از هزاران

در هر مکتوبی خواه کتاب یا مقاله، به صواب یا ناصواب و روا یا ناروا، هزاران سخن می‌رود که خواندنی است و بررسیدنی، امّا دریغ که آدمی را نه مجال آن است که جز از بخش کوچکی ازاین‌گونه مطبوعات را به مطالعه گیرد و نه توان آن. بااین‌همه امّا،نمی‌توان از لطف آگاهی بر آنچه در این‌گونه نوشتارها آمده است چشم پوشید. بر همین اساس، کتاب‌گزار، در هر شماره، بخشی نه‌چندان وسیع را به عرضهٔ صورت کوتاه شدهٔ برخی کتاب‌ها و نیز معرّفی بلند یا کوتاه برخی از آثار، اختصاص داده است. در یک حرف از هزاران، این مجموعه سخنان را در قالب پنج بخش زیر، ارائه می‌نمائیم:

۱. یک کتاب در یک مقاله.
۲. معرّفی تفصیلی برخی آثار.
۳. معرّفی اجمالی برخی آثار.
۴. معرّفی قالبی/فیزیکی شماری از نگاشته‌ها.
۵. معرّفی فیزیکی برخی از منابع الکترونیک.

۵. با فانوس گرد شهر

فضای دانش و پژوهش، شـهری اسـت پرکرشمهٔ خوبان ز شـش‌جهت، که هرچند در آن خبری از هیاهوی روزانه نیسـت، امّا خورشـید تاریخ، تنها در همان فضا طلوع می‌کند؛ و امید که درخشـش این طلوع، دور از لب مردمان دون باد! گزارش نشست‌های علمی، اخبار فرهنگی، مصاحبه‌های فرهنگی با دانش‌مردان این مُلک و فرهنگ‌بانان آن- که الزاماً، خود در شمار دانشوران قرار نمی‌گیرند - ، معرفی مؤسّسات و مراکز علمی / پژوهشـی، با نیّت آشـنایی بیشـتر اهل دانش با آن مؤسّسـات، معرفی شخصیت‌های علمی جهان اسلام، اشاره به برخی آثار در آستانه نشر، و سرانجام نگاهی به برخی نرم‌افزارهای کتاب اسلامی، اجزائی است که کتاب‌گزار «با فانوس گرد شهر» در جستجوی آن است تا شماری اخبار علمی/ فرهنگی را، به اطّلاع عالمان و فرهنگیان، برساند.

۶. نگار برقع پوش

هرچند دیرزمانی است تا دانشیان از نگار پژوهش که به مکتب نرفته و خط نانوشته، دلبری کرد و دلی برد و به شوخی بنشست، تمنّا کرده‌اند که برقع از چهره برافکند که همه خلق جهان به یکی روز دو خورشید ببینند عیان؛ امّا هنوز آن لُعبت مسـتور اسـت و از دیده‌ها به‌دور. گاه اثری اسـت که هنوز به ظهور درنیامده و گاه پس از ظهور، چندان جلوه‌گری نکرده. دو عنوان بایسته‌های پژوهش و از کمتر دیده‌ها؛ به نیّت معرفی همین دودسته اثر، در ذیل عنوان نگار برقع پوش در کنار یکدیگر نشسته و سر آن دارد تا برخی متون، مفاهیم و موضوعات شایسـته پژوهش را، به همراه شماری از آثاری که هرچند به طبع رسـیده امّا یا از پس گذر زمانی بلند به وادی فراموشـان پیوسـته و یا از پی توزیعی ناصواب، بختیاری آن را نداشـته تا به دیده پژوهشـگران درآید، ارائه نماید.

۷. سرّهٔ صیرفیان

قلـم، کیمیـائی اسـت کـه در صحبـت دانشـمندان اسـت و آنچـه از آن تـراود، نه زرانـدود که صرّه زر اسـت. کتاب‌گزار، امید می‌بود که آن‌سـان بختیار باشـد که مسّ وجود خود را، به کیمیای خوانندگان فرهیخته خود آشـنا سـازد، و آنچه از آن کیمیا بر صفحه سـیمین کاغذ در نقد خود می‌یابد را، در بخشـی که نمایانگر سـرّه صیرفیان است، چون عروس حُسن که مشّاطه اش کند تقریر، به نمایش آورد.

۸. جام جهان بین

در سـاحت پژوهش، کتابشـناسی‌های موضوعی و فردی ـ که آن دسـته نخسـتین از کتاب‌های پدید آمده با ساختار بحث از یک موضوع واحد سخن می‌دارد و این دومین از کتابشناسی و گاه نسخه پژوهی آثار یک دانشـمند- از اهمیّتی بسـیار برخوردار اسـت. نیز بررسی گزاره‌ای علمی، از میان هزاران گزاره‌ای که در یک علم به بررسی گرفته می‌شـود، آشـنایی با مجلّات اسـلامی و اسـلامی پژوه ـ که گاه محلّ ارائه این‌گونه گزاره‌ها بوده و گاه خود در سیر اندیشه و اندیشه‌سازی و اندیشه‌پروری، گامی بلند محسوب می‌شوند ـ و نیز شماری از موضوعات متنوّع دیگر که الزاماً در ساختارهای فوق به انتظام درنمی‌آید، قسمت‌های گوناگونی است که

به ترتیب با عناوین:

۱. کتابشناسی موضوعی

۲. یک نکته از یک علم.

۳. با مجلّات اسلامی و اسلامی پژوه

۴. از چیزهای دیگر، بخش جام جهان‌بین را تشکیل خواهد داد.

در این آخرین بخش، هرچند ازآنچه به کتاب ـ در معنای گسترده آن- می‌پردازد خارج نخواهیم شد، بااین‌همه امّا به مسائلی متنوّع که از ساختاری یگانه برخوردار نیست ـ و قدمای محدّثان، آن را باب نوادر می‌خوانند- خواهیم پرداخت.

۹. از گنجینهٔ میراث

همانگونه که در برگ معرّفی مجلّه آوردم، کتاب‌گزار مجلّه ای بین المللی با موضوع پژوهش در علوم اسلامی و تراث پژوهی در ساحت تمدّن اسلامی است؛ از اینرو عنوان « تراث پژوهی»، بخشی کلان از آن را، بخود اختصاص خواهد داد. در این بخش، ذیل دو عنوان:

الف. نسخه برگردان ها؛

ب. ارائهٔ مصحّح کوتاه نوشته های تراثی، به ارائهٔ شماری نسخ عکسی یا متون مصحَّح، خواهیم پرداخت. پرواضح است که این متون، از برجستگیِ خاصی ـ همچون ناشناخته و یا تک نسخه بودن، در ساحت نخست؛ و ممتاز بودن در ساحت دوّم ـ ، برخوردار خواهد بود.

بدان امید که نشر اینگونه آثار، راه را برای تصحیح منقّح و پیراستهٔ شماری از ارزشمندترین متون حوزهٔ تمدّن اسلامی، هموار سازد؛ همانگونه که برخی از برترین تحقیقات معاصرین پیرامون اینگونه متون را، به نشر عمومی درآورد.

***

ب: صورت مجلّه

کتاب‌گزار سر آن دارد که هیئت خود را به سنت مألوف در حوزهٔ کتاب‌آرائی اسلامی، چنان بیاراید که در توان مجلّه‌ای با محدودیت‌های امروزی است. این صورت بدون تردید متغیّر خواهد بود و به‌حسب اقتضای هر شماره صورتی دیگرگونه خواهد یافت.

بااین‌همه امّا باز تلاش خواهیم کرد که از صورتی به‌تقریب یکسان، شکیل، زیبا و درعین‌حال متناسب با آنچه موضوع این مجلّه است، برخوردار باشد.

از این موضوع به شرح در دیگر شماره‌های مجلّه، سخن خواهیم داشت.

***

پرواضح است که در هر شماره از کتاب‌گزار، نمی‌توان به‌تمامی این بخش‌ها پرداخت و ای‌بسا حجم محدود صفحات مجلّه و نیز یاری یارانی که در گشودن این صفحات، چشم به همّت آنان دوخته‌ایم، اجازه چنین فراخ‌دستی‌ای را، به متصدّیان مجلّه ندهد، بااین‌همه امّا، باز امید می‌بریم که چراغ هیچ‌یک از بخش‌های مجلّه، در چند شماره پیاپی خاموش نماند و هرازگاه، سخنی دیدنی و خواندنی، باب این ابواب را مفتوح دارد.

***

امروزه هیچ حرکت علمی‌ای بدون یاری عالمان و فرهیختگان به ثمر نخواهد نشست؛ چه علم را حرکتی است جمعی که در بستر حرکت عالمان و دانش‌پژوهان تفسیر خود را بازمی‌یابد. ازاین‌رو، کتاب‌گزار با استعانت از درگاه الهی و چشم‌داشت به بارگاه مقدّس توفیق‌زای توفیق فزون معصومان امّت علیهم‌السلام چشم به یاری یاران همدلی می‌بندد که با همت خویش این چراغ را زنده نگه دارند و پرتوی از لطف قلم خویش، بر آن بتابانند و مباد که این شمع از این خانه بدر شود ...

و سخن آخر، حمدِ خداوندی است که خود راه نمود و خود راه برد تا این اولین شماره، در نخستین فصل سال ۱۳۹۵ هجری شمسی مجال ظهور یابد.

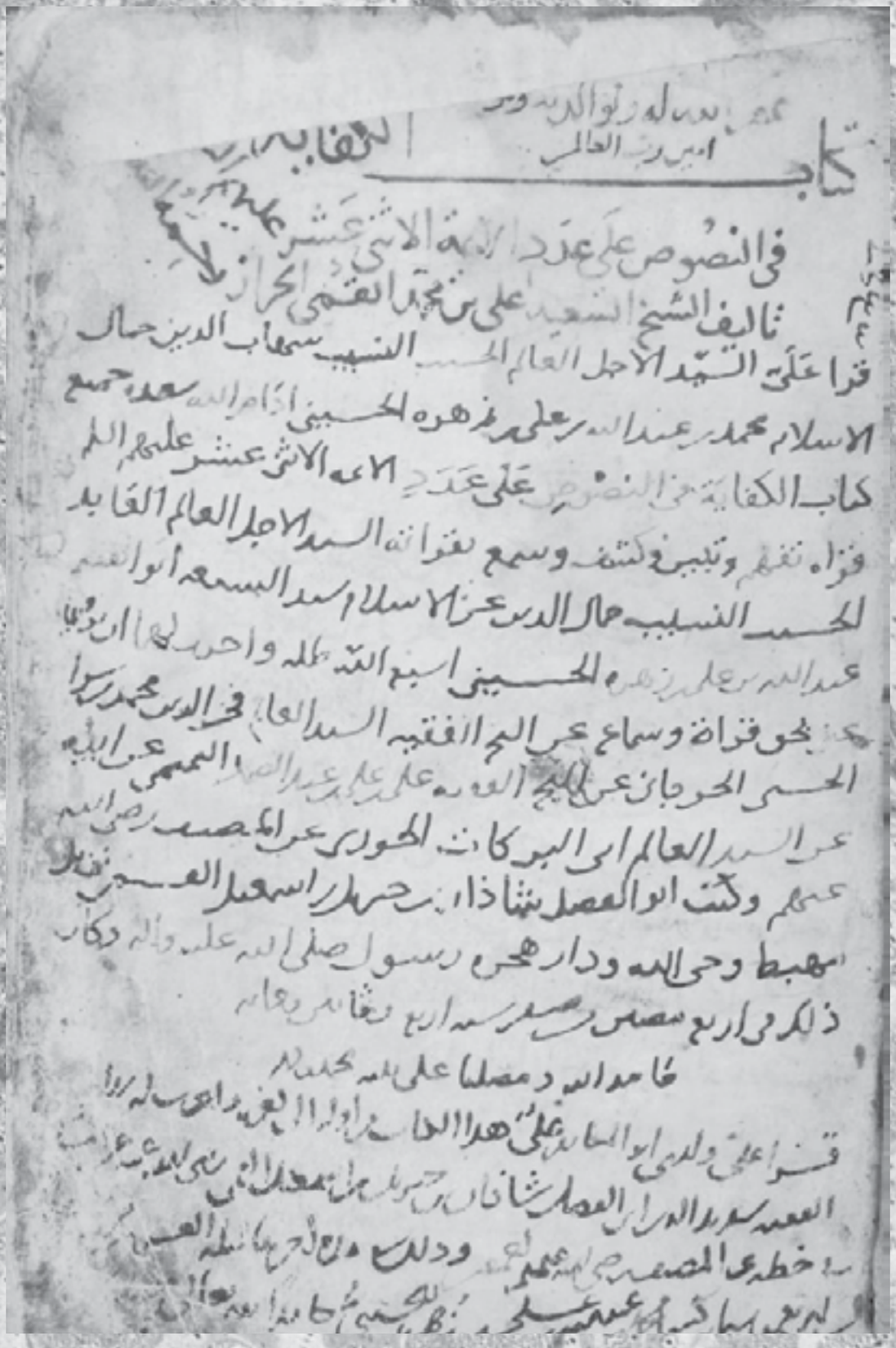
و الحمدله، ثم الحمد له، ثم الحمدله.

سردبیر

۱۳۹۴/۱۲/۲۷

شرح کشف سخن

دکتر / شماره اول



كفاية الأثر . كتابت بسال ۵۸۴ ک . ق.

بهمراه دستخط شريف ابوالفضل شاذان بن جبرئيل القمّى.

ادب الفقهاء و چند نمونه از آن

مجید هادی‌زاده

پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان

پیشینیان از «ادب الطّبیب»، «ادب القاضی»، «ادب الفقیه» و بسیاری دیگر از آداب حِرَف و مشاغل گوناگون صحبت داشته اند؛ و در آن، به مباحثی که نسبت به شاغلان آن حِرَف، در شمار رفتارهای شایست و ناشایست قرار می‌گیرد، سخن داشته‌اند.

امروزه اما، بررسی ادبیات خاص هر دسته از عالمان، تا حدود زیادی جایگزین آن سلسله‌مباحث شده است. بررسی ادبیات ویژهٔ فقیهان، حکیمان و عارفان، دراین‌میانه از رواج بیشتری برخوردار بوده است.

این یادداشت کوتاه، نه سر آن دارد که به بررسی این‌گونه ادبیات ها بپردازد، و نه در مقام آنست که به تفصیل از ادب پدیدآورندهٔ چند مقاله ای که زین پس می‌آید، سخن گوید؛ بلکه تنها بر سر آن است که نخست توجّه محقّقان ادب‌پژوه را به این گونهٔ ادبیِ خاص جلب نماید- و ازاین‌رو، در شمارهٔ سپسین کتاب‌گزار، به ارائهٔ چند خطبه از خُطب شیخ بهاء الدّین محمد عاملی رحمه‌الله‌علیه، براساس یگانه دست‌نوشت خطب او، خواهد پرداخت - و زان‌پس به ارائهٔ چند مقامه / انشاء کوتاه، از یکی از دانشمندان بزرگ اما کمتر نامور عصر صفوی، بپردازد.

***

محمدمسیح بن اسماعیل که در کاشان بزاد و در اصفهان سُکنی گرفت و پس از رسیدن به‌کمال علمی، به‌ملّامسیحا نامبردار شد، در شمار تلامیذ علّامهٔ ذوالفنون آقاحسین خوانساری بود، و سرانجام نیز به مصاهرت ایشان رسید. از دقائق و جزئیات زندگی او خبر چندانی به‌دست نداریم، و آنچه تراجم‌نگاران متأخّر در این باب حکایت کرده‌اند، بیشتر برگرفته از ترجمه‌ای است که حزین لاهیجی، از او پرداخته است (تذکرة المعاصرین، ص ۱۲۱). مدرّس تبریزی، همچون دیگر یادکنندگان از او، تخلّصش را صاحب، و او را «جامع جمیع علوم و حاوی آداب و رسوم» می‌شمارد (ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۳۱۳) و تصریح می‌کند که: «سال وفاتش به‌دست نیامد» (همان، ص ۳۱۴). شیخ آقابزرگ تهرانی اما، براساس نامه‌ای که سیّدنورالدّین

دربارهٔ مؤلف

مباحث دانش فلک‌شناسی، نجوم و دیگر شُعب علم

جزائری در تعزیت وفات کاشانی به برادر همسرش آقاجمال خوانساری-م. ۱۱۲۱ق یا ۱۱۲۵ق - نگاشته، استظهار کرده که تاریخ فوت او هرچند به‌وضوح روشن نیست، بدون‌تردید قبل از رحلت آقاجمال خوانساری صورت گرفته است (طبقات أعلام الشيعة / الكواكب المنتثرة، ص ۷۲۵). ایشان در همین مصدر و نیز در الذّریعة (ج ۳، ص ۴۴۲، شمارهٔ ۱۶۰۴) از التّحفة السّلیمانیة یاد می‌کند، که ترجمه‌ای است فارسی از کتاب گرانقدر الإرشاد شیخ مفید. علّامه امین عاملی نیز در موضع یادکرد از او، تنها به همین کتاب اشاره می‌کند، و هیچ اطلاعی دربارهٔ او به‌دست نمی‌دهد (أعیان الشّیعة، ج ۱۰، ص ۵۶، ستون ۲). نصرآبادی اما، پس از آن‌که جامعیّت علمی او را می‌ستاید، سخنی دربارهٔ منشآت او می‌آورد، که در اینجا سخت قابل‌توجّه است. او می‌نگارد: «در نظم و نثر عربی و فارسی خیالش کمال قدرت و لطافت دارد، و نهایت ملاحت و سلامت؛ اما از نظم عربی دندان به فارسی نمی‌گذارد. چنانچه در شکارگاه، منشآت عربی به‌دوستان ارسال داشته بودند، که غزالان الفاظش بی‌کمند سطور قاموس و صُراح به‌تصرّف هیچ خاطری در نیاید. عبارات وصّاف نسبت به الفاظش مکالمهٔ روستایی و...، و به‌صورت و معنی دلنشین کوچک و بزرگ» (تذکرهٔ نصرآبادی، ص ۱۷۵). حزین نیز در وصف او می‌نگارد: «در انشاء مهارت تمام داشت» (تذکرة المعاصرین، ص ۱۲۱).

***

مسیحای کاشانی، زمانی، شماری از منشآت خود را، در یک دفتر تدوین کرده است. ابهام در شمارهٔ این منشآت و نیز زمان تدوین آن، ناشی از آنست که اوّلاً نسخه از طرف آخر ناقص بوده، تنها بخش حاضر آن به‌دست ما رسیده، و ازطرفی‌دیگر به‌علّت همان نقصان، از تاریخ تدوین آن آگاهی نداریم. آنچه در اینجا تا حدودی راهگشاست، عباراتی است که بر نخستین برگ همان نسخه به‌چشم می‌آید: «من منشآت العبد الأثيم الجاني محمّد مسيح القاساني - عفى (كذا!) الله تعالى عنه و جعله من الصّالحين الفائزين برحمته - و كتب ذلك في شهر جميدى‌الثّانية من شهور سنة ۱۱۱۳». آیا مسیحا در این تاریخ از گردآوری تمامی منشآت خود فارغ بوده؟ یا این عبارات را در میانهٔ آن جمع و تدوین، بر نسخهٔ خود نگاشته است؟ براساس آنچه گذشت، دیدیم که آقاجمال خوانساری در میانهٔ سال‌های ۱۱۲۱ق تا ۱۱۲۵ق بدرود حیات گفته، و کاشانی پیش از او راهی سفر آخرت شده است. ازاین‌رو، تنها به‌عنوان یک احتمال، می‌توان پنداشت که مجموعهٔ حاضر میراثی است که از یکدهه تا یکدهه و نیم به پایان عمر او، برای ما به‌جای مانده است. کاشانی، در همان زمان‌ها نسخه را به کسی که - متأسّفانه - از کیستی او بی‌خبریم، اهداء کرده، و مالک جدید نسخه، با خطی فاخر و ممتاز، در ذیل آنچه از عبارات کاشانی نقل کردیم، نوشته است: «أهداه الفاضل البارع الكامل الحبيب منشيه (كذا!) و مؤلفه للعبد الأقلّ...». در زیر این عبارت که بخش انتهایی آن قابل خواندن نیست، مُهری مستطیل‌شکل قرار دارد که سجع آن نیز در نسخه ناخواناست. یکصدوسیزده سالی پس از آن، یعنی به‌سال ۱۲۱۶ق، این دست‌نوشت در مدرسهٔ طالبیّهٔ تبریز، نوبتی معامله شده، و خریدار، تاریخ معامله و نام خریدار و فروشنده را بر آن ثبت کرده است.

دست‌نوشت حاضر، هم‌اکنون در شهر گلپایگان، کتابخانهٔ حجّة‌الاسلام گلپایگانی، با شمارهٔ ثبت ۸۳ محفوظ؛ و تصویری از آن با شمارهٔ فیلم ۳۲۳۴ در مرکز إحیاء التّراث الإسلامي، قرار دارد. بخش به‌جای‌ماندهٔ

منشآت مسیحای کاشانی

نسخه، ۳۸۶ صفحه بوده، و از آخر ناقص است. خط آن نسخ واضح مُعرب، و با میانگین ۱۱ سطر در هر صفحه، با مرکّب مشکی، کتابت شده است.

در اینجا چند انشـاء کوتاه از این مجموعه‌منشـآت را، به نیّت ارائهٔ نمونهٔ ادب یکی از دانشـمندان جامع پیشین که به قدرت در نثر پردازی‌اش ستوده‌اند، نقل، و امید می‌برم تا دانشمندی کوشا در ادب عربی، این میراث سترگ دانشمند کاشانی تبار ما را احیاء نموده در دسترس دوستداران ادب فارسی و عربی، قرار دهد.

صُورَةُ الشَّـهَادَةَ عَلى حُسـنِ حالِ بَعضِ العُلماءِ و استِحقاقِهِ لِلرِّعايَةِ

الحَمدُ لله الَّذي شَـرَعَ لِلنّاسِ شَـرائِعَ الإِسـلامِ و وَ هَداهُم بِإرشـادِ العُلماءِ إلى مَسـالِكِهَا الدَّالَّةِ عَلى مَدارِكِ قَواعِدِ الأَحكامِ، وَ الصَّلوةُ عَلى رَسولِهِ الدّاعي إلى ما هُوَ الكافي لِاستِبصارِ الأَنامِ، السّاعي في تَهذيبِ أَخلاقِ / A۳۲۸ / الخَليقَةِ بِما يَرويهِ كُلُّ فَقيهٍ عَنهُ وَ عَن آلِهِ الأَئِمَّةِ الأَطهار - عَلَيهِم شَرائِفُ التّحيَّةِ وَ السَّلامِ-.

أمّا بَعدُ؛ فَقَد تَفتَّحَ نَورُ[۱] السَّعي الجَميلِ في إعلامِ مَعالِمِ الدّينِ و إرشـادُ أربابَ الظِّلالِ إلى طَريقِ الحَقِّ وَ اليَقـينِ مِـن حَديقَـةِ آدابِ فـلان المَذكُورِ في مَتنِ الكِتابِ، وَ بَدَت مِنهُ ثَمَرَةُ اهتِداءِ جَمٍّ غَفيرٍ مِنَ الضّالّينَ وَ جَمعٍ كَثيرٍ مِنَ الجاهِلينَ إلى مَناهِجِ الصِّدقِ وَ الصَّوابِ، فَرَحِمَ اللهُ تَعالى مَن اَعانَهُ بِاليَدِ و اللِّسانِ وَ سَدِّ خَلَّتَهُ بِمَراحِمِ الجُودِ وَ مَكارِمِ الإحسانِ.

صُورةُ ما كُتِبَ في سَـفينَةِ بَعضِ الفُضَلاءِ

كَتَبتُـهُ تَذكِـرَةً لِمَـن نَـوَّرَ بِكُحلِ جَواهِـرِ المَعارِفِ عُيُونَ الحِكمَةِ لِأُولِي الأَبصارِ/ B۳۲۸ / فَشـاهَدوا بِها حَقائِقَ المَبدَءِ وَ المَعادِ، وَ سَـقى بِماءِ ذَوارِفِ[۲] العَوارِفِ رِوَضَ[۳] الجَنانِ لِسـالِكي مَسـالِكِ الشَّـرائِعِ في الأقطارِ حَتّى بَلغوا في طَريقِ الإرشادِ مُنتَهى المَطلَبِ وَ غايَةَ المُرادِ. أَشارَ بِشَرحِ إشاراتِ الحُكَماءِ وَ تَلويحاتِهِم لَدى إفاداتِهِمُ الكافِيَةِ لإراءَةِ صَوائِبِ الاراءِ وَ الإعتِقاداتِ إلى ما هُوَ الحَقُّ وَ الصَّوابُ، وَ حَصَّلَ بِنَقدِ مُحَصَّلِ إفاضاتِهِ الباقِيَةِ شِفاءَ أهلِ التَّحصيلِ مِن عِلَلِ الشُّكُوكِ وَ الشُّبهاتِ، فَنالوا بِها النَّجاةَ مِنها عَلى قانونِ الحِكمَةِ في كُلِ بابٍ. قَطَعَ بِحَرَكَةِ فِكرِهِ الصّائِـبِ جَميعَ مَنـازِلِ القابِلِيَّةِ و الإسـتِعدادِ وَ بَلَغَ بَعدَ طَي/ A ۳۲۹ تِلكَ المَراتِبِ إلى ما هُوَ مَقصُودُ السّالِكينَ الواصِلينَ مِن سَيرِ مَراحِلِ الصَّلاحِ وَ السَّدادِ، أَعني جَنابَ فُلان لازالَ باقِياً بِما أفادَ مِن عِلمِهِ النّافِعِ لِلنّاسِ ما بَقِي كِتابُ اللَّيلِ وَ النَّهارِ راقِياً بِما أَفاضَ مِن فَضلِهِ الكافي لِكُلِّ فقيهٍ في تَهذيبِ أَحكامِ الشَّريعَةِ مَدارِجَ الإستِبصارِ.

أَيضاً

لا يَخفى عَلى مَن رَكِبَ جَوارِ[۴] التَّحقيقِ وَ غاصَ في بِحارِ النَّظَرِ العَميقِ أنَّ السَّفائِنَ الكِتابيَّةِ المُشتَمِلَةَ عَلى اَلواحِ الأَوراقِ وَ دُسُرِ السُّطُورِ الحاوِيَةَ عَلى صُنُوفِ المَنثُورِ أُولاتِ الفَقَراتِ وَ فُنُونِ المَوزُونِ ذَواتِ البُحُورِ جارِيَةٌ مَجرىَ السُّفُنِ المَشحُونَةِ مِن أَنواعِ الأَجناسِ ﴿وَ الفُلكِ الَّتي تَجري فِي البَحرِ بِما يَنفَعُ النّاسَ﴾[۵] بَل هي عِندَ /B۳۲۹ / غَورِ نَظَرِ الإعتِبارِ نازِلَةٌ مَنزِلَةَ البِحارِ الَّتي تَمُوجُ بِأَمواجِ الأَسطارِ، وَ لِذلِكَ تَرَى المُتَبَحّرينَ في تِجارَةِ عَرضِ الكَمالِ مِن كُلِّ بابٍ النّاثِرينَ لِجَواهِرِ النَّظمِ و النَّثرِ في أطباقِ مَناظِرِ الأَحبابِ يَأخُذُونَها تارَةً بَحراً مُحيطاً بِما يُغتَرَفُ مِن رَشَحاتِ اليَراعَةِ اذِ يُلقُونَ فيهِ أَقلامَهُم،[۶] وَ يَتَّخِذُونَها أُخرى سَفينَةً مُحتَوِيَةً عَلى ما

من منشآته

یک سخن، بر آنست که تمامی نظریه‌های علوم ستاره‌شناسی - بنابر اصطلاح امروزین آن - مخالف «ضروریات» شریعت اسلامی است، و ازاین‌رو، نه‌تنها خـود به بیان ضعف و اختـلال و بطلان آن‌ها برخاسـته، که علمای مسلمین را نیز به این جهاد علمی فرامی‌خواند (نقض النظریّات الکونیّة، ص ۸). او این دانـش را بلایی می‌خواند که امت اسـلامی دهه‌هـا از آن آسوده بود، تا سرانجام در آغاز عصر عباسیان، به آن مبتلا شد (همان، ص ۱۹). او علـوم «کافران» که در روزگار ما پدیـد آمده را به دو قسم دانش

افزوده است؛ خواه‌ناخواه ذهن آدمی را چُنان به وادی تحیّر می‌کشاند که به‌ناگزیر بخواند و بخواند و باز بخواند که: «از هر طرف که رفتم جز وحشـتم نیفزود!» مؤلف، در

يُقتَرَفُ مِن بَضائِعِ البَراعَةِ فَيَضَعُونَ فيها اَرقامَهُم. وَ كَما أَنَّ تِلكَ السَّفينَةَ الجارِيَةَ حامِلَةٌ لِاَلوانِ اَمتِعَةِ الأَنامِ وَ أَنواعِ أَقمِشَةِ الخَواصِّ و العَوامِّ، كَذلِكَ هذِهِ المَجمُوعَةُ الرائِقَةُ[۷] جامِعَةٌ لِاَصنافِ نَسيجِ الأَرقامِ وَ أَقسامِ مشيقِ[۸] الأقلامِ، وَ عَلى قَدرِ ما يَكُونُ / A۳۳۰ / في تِلكَ مِن سَقَطِ المَتاعِ السّافِلِ المَوضُوعِ تَحتَ عاليه رُبَّما يَندَرِجُ في هذِهِ ما هُو ساقِطُ القَدرِ مِن رَخيصِ المَقالِ النازِلِ المَسطُورِ في ذَيلِ غاليهِ، مِثلُ ما سَوَّدتُ بِهِ بَياضَ هذِهِ الصَّفَحاتِ وَ اَودَعتُ فيها بَعضَ مالي مِنَ البِضاعَةِ المُزجاةِ، إمتِثالاً لِزاجي[۹] أَمرِ عالِيحَضرَةِ المَولَى العارِفِ الكامِلِ الحِبلِ[۱۰] القانِصِ[۱۱] لِأَرامِ[۱۲] قُلُوبِ الاَحِبَّةِ بِحِبالِ[۱۳] المَحَبَّةِ وَ الوِدادِ وَ العالِمِ الفاضِلِ الحِبرِ الغائِصِ في بِحارِ الاَفكارِ العَميقَةِ لِتُصادِفَ اَصدافُ الفَرائِدِ مِن جَوامِعِ الفَضلِ وَ السَّدادِ، جامِعِ مَكارِمِ الصِّفاتِ الكَريمَةِ حاوي فَضائِلِ السِّماتِ الوَسيمَةِ مَخدومِنا الألمَعيِّ الوَرِعِ المُؤَيَّدِ صاحِبِ هذِهِ السَّفينَةِ / B۳۳۰ / الثَّمينَةِ آقا كَمال الدّين مُحَمَّد - وَ قاهُ اللهُ عَن تَلاطُمِ أَمواجِ الافاتِ وَ حَماهُ عَن تَزاحُمِ طُوفانِ الحَوادِثِ في غِمارِ[۱۴] جَميعِ الأَزمِنَةِ وَ الأَوقاتِ-. وَ المَرجُوُّ من صِدقِ إخائِهِ- شُدَّت خِيامُ بَقائِهِ بِأَطنابِ طُولِ الزَّمانِ- اَن يَجعَلَ سُطُورَ هذِهِ الرَقيمَةِ رَتائِمَ[۱۵] أَصابِعِ التَّذَكُّرِ فَلا يَنسانى عِندَ رَفعِ اليَدَينِ لِدُعاءِ الإِخوانِ.

أيضاً

المَرقُومُ عَلى اَلواحِ ضَمائِرِ المُتَبَحِّرينَ في تَحقيقِ الحَقائِقِ وَ المُتَعَطِّشينَ لِتَرشيحِ مَوارِدِ الإستِعاراتِ بِما يَتَرَشَّحُ مِن دِلاءِ العَلائِقِ[۱۶] أَنَّ السَّفائِنَ المَكتُوبَةَ بِحارٌ تَموجُ بِاَمواجِ الأَرقامِ و تَجري فيها ما تَمَوَّجَت بِمَدِّ المِدادِ حيتانُ[۱۷] الأَقلامِ وَ هيَ مِن أَوراقِها الوَريقَةِ مُحيطَةٌ بِجَزائِرَ / A۳۳۱ / رائِقَةٍ اَنيقَةٍ يَتَفَرَّجُ النّاظِرونَ في قَطعاتِها الزّاهِرَةِ بِاجتناءِ وُرُودِ الفَوائِدِ، وَ يَبتَهِجُ العائِدونَ إلى صَفَحاتِها الثامِرَةِ[۱۸] بِاقتِطافِ ثِمارِ العَوائِدِ، فَمِنها تَذَكُّرُ الأَحبابِ وَ ذِكرُهُم بِالدُعاءِ المسئُولِ في كُلِ بابٍ؛ وَ لِذلِكَ تَراقَصَت مُطَوَّقاتُ الأَقلامِ وَ تَغَرَّدَت بِنَغَماتِ الصَّريرِ[۱۹] عَلى أَغصانِ السُّطُورِ و الأَرقامِ اِذ تَطَرَّقَت مِن هذِهِ الكِراسَةِ[۲۰] إلى جَزيرَةٍ ناضِرَةٍ غَنّاءَ[۲۱] وَ تَلَقَّتها مُثمِرَةً لِما هُو ثَمَرَةُ الفُؤادِ لَدَى الأَحِبّاءِ، مِن ذِكرى حبيبٍ ذي فَضائِلِ صِفاتٍ قَصُرَ عَنِ الإحاطَةِ بِاحادِها نِطاقُ النُّطقِ و البَيانِ، وَ مَجمَعِ جَوامِعِ كَمالاتٍ عَجَزَ عَن جَمعِ أَفرادِها كَشّافُ التِّبيانِ، جالِبِ حُبِّ القُلُوبِ بِجُلابِ[۲۲] / B۳۳۱ / طيبِ الأَعراقِ، جاذِبِ مَيلِ النُّفُوسِ بِمِقناطيسِ مَكارِمِ الأَخلاقِ، جامِعِ جَواهِرِ الفَضلِ و الإيقانِ خازِنِ نُقُودِ العِلمِ وَ العِرفانِ مَولانا فلان- أَدامَ اللهُ تَعالى نِعمَةَ بَقائِهِ ما دامَت خُيُوطُ السُطُورِ مِن هذِهِ السَّفينَةِ رَتائِمَ[۲۳] لِذِكرِ أَحبّائِهِ

صُورَةُ الشَّهاداتِ عَلى هَوامِشِ القِبالاتِ

الحَمدُلله الّذى اَسكَنَ طَلبَةَ النُّفُوسِ في حُجُراتِ الأبدانِ لِيَتَعَلَّموا في مَدارِسِ الإستِفادَةِ فَرائِضَ العِلمِ وَ العِرفانِ، وَ وَقَفَ عَلَيهِم مَزارِعَ الخَضراءِ وَ مَنابِتَ الغَبراءِ لِيُوَظِّفَهُم في صَوامِعِ العِبادَةِ بِوظائِفِ الفَضلِ وَ الإحسانِ؛ وَ الصَّلوةُ عَلى هادِي الخَليقَةِ وَ المُعَلِّمِ الأَوَّلِ في الحَقيقَةِ، واقِفِ أَسرارِ العُلُومِ المَوقُوفِ / A۳۳۲ / عَلى شَفاعَتِهِ النَّجاةُ يَومَ الوَقتِ المَعلومِ، سَيِّدِنا وَ نَبيِّنا مُحَمَّدٍ المُصطَفَى الَّذي بُعِثَ لِتَعليمِ العِبادِ وَ فُوِّضَ إليه تَوليَةُ عالَمِ الإيجادِ وَ تَدريسُ مَدرسَةِ الهِدايَةِ وَ الإرشادِ، وَ عَلى الهِ الهُداةِ الَّذينَ كانَ كُلُّ واحِدٍ مِنهُم عليهم السلام مُتَولِّياً لِإجراءِ شَرائِعِ الدِّينِ وَ مُتَّصلاً لِاعلاءِ كَلِمَةِ الإسلامِ.

أَمّا بَعدُ، فَلمّا كانَ السَّعيُ في تَرويجِ العلومِ وَ تَكثيرِ العُلماءِ مِن أَحَقِّ الفَضائِلِ بِالمَدحِ وَ الثَّناءِ وَ اَسبَقِها في

جهان / کیهان شناسی، و دیگر علوم دنیایی تقسیم می کند، و قسم نخست را به باطل بودن و قسم دوم را به تنها در خدمت حیات مادی قرارداشتن متّصف می سازد (همان، ص ۲۸)؛ ازاین‌رو، تمامی علوم «کافران» به‌نظر او بی‌ارزش و بی‌بها است! مؤلف، در فصل «ذکر عددِ من الملاحدة المؤسّسین للنّظریّات» به یادکرد از شماری از ملاحده که نظریات کیهان شناسی کنونی، بر آراء آنان استوار است، می‌پردازد، و از کسانی همچون کپرنیک، گالیله، نیوتن و انیشتین به‌عنوان کسانی که مسلمین می‌باید به سختی از نظریاتشان اجتناب کنند، یاد می کند (همان، ص ۳۷). نمونه را، او پس از ذکر قانون جاذبه، می نگارد: «و هل اثبات الجاذبیّة إلّا انکارٌ لربوبیّة الله للکون»!! (همان). او بر آنست که زمین های هفتگانه، واقعاً هفت زمین مجزّاست (همان، ص ۲۴۱)، و «آسمان» هم چیزی مستقل در مقابل زمین است، و زمین، پیش از خلق آسمان، آفریده شده است (همان، ص ۲۴۴).



مؤلف، سخن زمین شناسان که کرهٔ ما را متشکل از یک پوستهٔ خارجی و لایه‌های متعدد درونی می دانند، باطل دانسته، و حدوث زلزله که موجب حرکت لایه‌های درونی و بیرونی زمین می شود را دلیل این بطلان برمی شمارد! (همان، ص ۲۵۱).

یکی از خواندنی ترین مباحث کتاب، که از

اِستِحقاقِ الأَجرِ وَ الثَّواب لَدَى العُقَلاءِ، وَ لا يَتَأَتَّى ذلِكَ الّا بِبِناءِ المَدارِسِ في الأَطرافِ وَ تَعميرِها بِما يَتَوَقَّفُ عَليه مِن الأَوقافِ، سارَعَ عاليجاه الواقِفُ المُوَفَّقُ المُعَظَّمُ وَ المَولَى العالِمُ الفاضِلُ المُفَخَّمُ/ B۳۳۲/ حامي حَوزَةِ الفَضلِ وَ الكَمالِ، وَالي اَلويَةِ[۲۴] الايالَةِ وَ الدّولَةِ وَ الإقبالِ مَنبَعِ الجُودِ والإحسانِ الخانِ الرَّفيعِ الشَّأنِ- لازالَ باقيَاً بِبَقاءِ الأَحبابِ ساقِياً بِشآبيبِ الفَضلِ رياضَ الخَيرِ في كُلِّ بابٍ إلى اكتِسابِ الحَسَناتِ وَ استِباقِ الخَيراتِ-، فَبَنى المَدرَسَةَ المُبارَكَةَ المَزبُورَةَ وَ وَقَفَ عَليها جَميعَ الأملاكِ وَ الرَّقَباتِ المَسطُورَةِ، وَ قَد ثَبَتَ إقرارُ جَنابِهِ العالي- لازالَ مَرجِعاً لِلأعاظِمِ و الأَعالي- بِما نَطَقَ بِه الكِتابُ مِن المَبدَأ إلى المآبِ لَدَى الدّاعي لِدَوامِ الدَّولَةِ القاهِرَةِ.

وَ أيضاً

الحَمدُلله الَّذي وَقَفَ مَزرَعَةَ الدُّنيا عَلى العِبادِ لِيَعيشُوا بِما قَدَرَ لَهُم مِن غَلَّتِهِ إلى يَومَ الحَصادِ، وَ فَوَّضَ تَولِيَتَها / A۳۳۳/ إلى مُدرِّسي مَدرَسَةِ الكَونِ وَ مُعَلِّمي كِتابِ الإيجادِ مُحَمَّدٍ المُصطَفى وَ الهِ الأَئِمَّةِ الأمجادِ، لِيَقُومَ كُلٌ مِنهُم في عَصرِهِ بِوَظائِفِ التَّعليمِ و الإرشادِ- وَ يَتَوَلّى في زَمانِه ما يَهتَدي بِهِ النّاسُ فَيَهديهم بِه إلى سبيلِ الرَّشادِ عَلَيهِم صَلَواتُ الله واقِفِ أسرارِ المَبدَأ وَ المَعادِ ما دامَت عُيُونُ الصَّدقاتِ جارِيَةً لِأَهلِها في البِلادِ-.

أمّا بعدُ، فَلَمّا كانَ مِن سَعادةِ المَرءِ سَعيُهُ في تَحصيلِ عُلُومِ الدّينِ وَ كان مِن ذلِكَ إجتهادُهُ في تَكثيرِ طَلَبَتِها المُحَصِّلينَ، بادَرَ النَّوّابُ الواقِفُ الأجَلُّ الأعظَمُ وَ المَولَى العالِمُ الفاضِلُ المُعَظَّمُ شَمسِ فَلَكِ الإيالَةِ وَ الدَّولَةِ و الإقبالِ وَ بَدرُ سَماءِ/ B۳۳۳/ العَظَمَةِ وَ الشَّوكَةِ وَ الحِشمَةِ و الإجلالِ رافِعِ بِناءِ العِلمِ وَ العِرفانِ الخانِ الجَليلِ القَدرِ العظيمِ الشَّأن - رَفَعَ اللهُ تعالى قَدرَهُ وَ أبدى أبداً مِن أُفُقِ الجَلالَةِ وَ الفَضيلَةِ بَدرَهُ - إلى بِناءِ المَدرسَةِ المُبارَكَةِ المَزبُورَةِ وَ وَقَفَ عَليها الأَوقافَ المَعمُورَةَ المَسطُورَة عَلى وَفقِ هذا الكِتابِ وَ شَرحِهِ، المَقرُونِ بِالصِّدقِ وَ الصَّوابِ، وَ قَد حَصحَصَ إقرارُ جَنابِهِ المُستَطابِ لازالَ مَحَطّاً لِرِحالِ الأفاضِلِ في كُلِ بابٍ لَدَى الدّاعي لِدَوامِ الدَّولَةِ القاهِرَةِ.

وَ أيضاً

الحَمدُلله الَّذي وَفَّقَ عِبادَهُ الصّالِحينَ لِبِناءِ الخَيراتِ فَبَنى لَهُم بِذلِكَ غُرَفَ الجِنانِ وَ أَيَّدَهُم في إجراءِ عُيُونِ الصَّدَقاتِ الجارِياتِ فَأَثابَهُم بِذلِكَ الخُلُودَ في رَوضَةِ / A۳۳۴/ الرِّضوانِ، وَ الصَّلوةُ عَلى نَبيِّهِ المُصطَفى الَّذي بَنى مَدرسَةَ الدِّينِ لِلأُمَّةِ وَ كانَ مُدَرِّساً فيها ما دامَ حَيّاً يُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ وَ الحِكمَة، ثُمَّ فَوَّضَ تَدريسَها إلى بابِ مَدينَةِ العِلمِ أميرِ المؤمِنينَ وَ مِن بَعدِهِ إلى أولادِهِ الأئِمَّةِ المَعصُومينَ - عليهم شَرائِفُ الصَّلوةِ وَ السَّلامِ ما دامَت المَدارِسُ رافِعَةً لِبَناءِ الإسلامِ-.

أمّا بعدُ فَإنَّ مِن فَضلِ اللهِ تَعالى عَلَى الأَنامِ أَن يُوَفِّقَهُم لِلمُسارَعَةِ إلى مَغفِرَتِهِ وَ يُبَلِّغَهُم بِاستِباقِ الخَيراتِ إلى رَحمَتِه، كَما وَفَّقَ النَّوّابَ المُستَطابَ المُعظَّم وَ المَولى الواقِفَ المُوَفَّقَ الفاضِلَ الأجَلَّ الأعظَم الخانَ العَظيمَ الشَّأنِ المُشارَ إليهِ في المَتنِ بِبَعضِ الأَلقابِ المَذكُورَ بِاسمِهِ الشَّريفِ فَوقَ الكِتاب/ B۳۳۴/ - دامَت أيّامُ إقبالِه بِالنَّبيِّ مُحَمَّد وَ آلِه-، فَبَنى المَدرَسَةَ العَليَّةَ المَزبُورَةَ وَ وَقَفَ عَليها جَميعَ المَوقُوفاتِ المَسطُورَةِ، إبتغاءً لِوجهِهِ الكَريمِ وَ طَلَباً لِمَنّهِ العَميمِ الجَسيم. وَ قَد تَبَيَّنَ صِدقُ المَراتِبِ المَسفُورَةِ وَ انتِماءُ إقرارِ بِها إلى حَضرَتِهِ الكَريمَةِ - لا زالَت أبنيَةُ دَولَتِهِ الباقِيَةِ بِعمارَةِ بِناءِ الخَيراتِ مَعمُورَةً- لَدَى الدّاعي لِدَوامِ الدَّولَةِ القاهِرَةِ.

پرحجم ترین مباحث - اصرار مؤلف بر اثبات حرکت خورشید و تمامی منظومهٔ شمسی بر گرد زمین است. او مبنای زمین مرکزی را برگرفته از مسون مقدّس، و موجب اثبات قدرت حضرت حق - جلّ علا - در آفرینش می داند، و خورشید مرکزی را ناقض این سخن، و ازاین رو، در شمار سخنان ابلیس و ابلیسیان می انگارد. به این عبارت او بنگرید: «قولهم: إن الأرض تدور حول الشمس قلبٌ للحقيقة، و الحقيقة هي أنّ الشّمس تدور حول الأرض، كما هو المشاهَد، و القائم على البرهان: ولو قال قائل: كيف تدور الشّمس و الجواب: أنّ السّماء سقف الأرض، فالأرض تحت السّماء، و تقع الأرض في وسط السّماء، فالشّمس تدور على مشرق الأرض و مغربها، كما يُشاهَد ذهابها و مجيئها. ثمّ كيف يقال بدوران الأرض حول الشمس، و الأرض أسفل الكون و الشمس في الكون الأعلى» (همان، ص ۲۵۹). همان گونه که واضح است، مشاهدهٔ حسی، مهم ترین دلیل مؤلف بر نظریهٔ زمین مرکزی و گردش خورشید در اطراف آن است! سخن او در ردّ آنان که حرکت زمین را موجب پیدایش فصول چهارگانه می دانند نیز (همان، ص ۲۶۰) شیرین و خواندنی است! نیز مؤلف بر آنست که سکون زمین، به چشم دیده می شود، حال آن که حرکت آن اصلاً به چشم نمی آید؛ از آن گذشته، ما حرکت یک زنبور را به هنگام عبور از کنار خودمان احساس می کنیم، پس چگونه حرکت زمین را که بر آن ایستاده ایم احساس نکنیم؟ (همان، ص ۲۹۰)؛ این همه دلیل بر

سخن کوتاه، و دعوت از اهل فکر و فرهنگ، تا برای این معضل فرهنگی روزگار ما چاره‌ای بیندیشند و این درد را دارویی سازند، تا مگر عقول سلفی گرایان، از درد جهل و جهل دوستی و جهل آفرینی، رهایی یابد؛ و ما ذلک علی الله بعزیز!

قابل توجه است.

***

و وهابیان معاصر، به شدت شناخت دیدگاه سلفیان ص ۵۴۲)، نیز برای الغریبة» (همان، المسلم الحصیف من الحضارة فصول کتاب که با نام «موقف اقوال، سخن او در یکی از آخرین می شود. گذشته از این نوع آراء و او، با ظواهر ادلهٔ شرعی نیز اثبات حرکت آنست که به زعم زمین و عدم ثبوت

وَ أيضاً

الحَمدُللهِ المَحمُودِ لِنِعمَتِهِ الباهِرةِ المَعبُودِ لِقُدرَتِه القاهِرَةِ الَّذي وَقَفَ رَحمَتُهُ عَلى مَن استَبَقَ الخَيراتِ مِن كُلِ مُؤمِنٍ وَ أَعَدَّ لَهُ الجَنَّةَ التّي وُعِدَ المُتَّقُونَ فيها أنهارٌ مِن ماءٍ غَيرِ اسِنٍ،[٢٥] وَ الصَلوةُ عَلى رَسُولِهِ الَّذي أَقامَ بِقائِمِ سَيفِهِ القاطِعِ قَوائِمَ الدّينِ وَ حَسَمَ/ A٣٣٥ / بِحاسِمِ حُسامِهِ الباضِعِ مَوادَّ شُكُوكِ المُرتابينَ، فازَ مِن سِهامِ الزُّلفى لَدَيهِ بِالسِّهمِ الأَوفى ﴿وَ هُوَ بِالأُفُقِ الاَعلى﴾، ﴿ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى﴾، ﴿فَكانَ قابَ قَوسَينِ اَو أَدنى[٢٦]﴾، وَ عَلى الِهِ الأَطهارِ وَ عِترَتِهِ الخِيَرَةِ الأَبرارِ خُصُوصاً مُقَدِّمَةِ جَيشِ الأَوصياءِ وَ اَمير فَيلَقِ[٢٧] الأَولياءِ المُتَفَلِّقِ[٢٨] في حِضانَةِ بَيضَةِ الإِسلامِ حَتّى انفَلَقَت عَن حَمامِه[٢٩] حِمامُ الفَجرَةِ اللِّئامِ.پ

أمّا بَعدُ فَالمَكنُونُ في أدارِج[٣٠] الأَسماعِ أَنَّهُ صادَفَ الواعي مِن صَدَفِ السَّماعِ جُمانَ إقرارِ عالِيجاه الواقِفِ المُوَفَّقِ المُعَظَّمِ المُكَرَّمِ المُؤَيَّدِ المَرضِي في خِصالِه وَ فَعالِه ـ لا زالَت شَمسُ الدَّولَةِ الباقِيَةِ طالِعَةً مِن سَماءِ مَجدِه وَ إقبالِه ـ / B٣٣٥ / بِما في ذَاالكِتابِ المُستَطابِ مِن المَبدَأ إلى المَآبِ، سِيَّما جَرَيانُ الصّيغَةِ الشَّرعيَّةِ وَ الإقباضُ عَلَى الطَّريقَةِ الأنيقَةِ المِليَّةِ.

وَ أيضاً

الحَمدُللهِ المَحمُودِ لِسُبُوغِ نَعمائِهِ المَشكُورِ لِبُلُوغِ الائِهِ الَّذي وَقَفَ نِعمَتَهُ السّائِغَةَ عَلى مَن سارَعَ إلى مَغفِرَةٍ مِنهُ وَ رِضوانٍ، وَ سَبَقَت رَحمَتُهُ البالِغَةُ لِمَن سَعى إليه وَ استَبَقَ الخَيراتِ اَينَما كانَ، وَ الصَّلوةُ عَلى رَسُولِهِ الدّاعي إليهِ الَّذي قامَ بِإقامَةِ فَريضَةِ الدَّعوَةِ شاهِداً وَ مَشهُوداً وَ تَهَجَّدَ مِن اللَّيلِ نافِلَةً عَسى أن يَبعَثَهُ رَبُّهُ مَقاماً مَحمُوداً[٣١] وَ عَلى الِهِ الأَوصِياءِ وَ عِترَتِهِ الأَولياءِ سِيَّما مَولانا وَ إمامِنا أَميرِالمؤمنينَ أَسَدِاللهِ الغالِبِ الَّذي/ A٣٣٦/ إذا رَآهُ الكَفَرَةُ الفَجَرةُ رَأَيتَهُم يَفِرُّونَ مِنهُ ﴿كَأَنَّهُم حُمُرٌ مُستَنفِرَةٌ / فَرَّت مِن قَسوَرَةٍ[٣٢]﴾

أمّا بَعدُ فَقَد تَجلّى فى مِرآةِ الاستِشهادِ وَ تَحلّى بِحلِيَةِ الصِّحَّةِ مِن دُونِ شَوائِبِ الفَسادِ، صُورَةُ اعتِرافِ فلان حَيثُ أَقَرَّ بِما حَواهُ ذَاالكِتابُ المُستَطابُ وَ اعتَرَفَ بِتَمامِ ما فِيه مِن المَبدأ إلى المَآب.

وَ أيضاً

الحَمدُللهِ الواقِفِ عَلى سَريرَةِ مَن يُقرِضُهُ قَرضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ أضعافاً كَثيرَةً بِلُطفِهِ الكَريمِ، العالِمِ بِنيَّةِ مَن جاءَ بِالحَسَنةِ فَيَجعَلُ لَهُ عَشَرَةَ أمثالِها[٣٣] بِاحسانِهِ العَميمِ، وَ الصَّلوةُ عَلى سَيِّدِنا الهاشِمِيّ مُحَمَّدٍ شَفيعِ الوَرى وَ خَيرِ مَنِ استَبَقَ الخَيراتِ وَ في سَبيلِ/ B٣٣٦/ اللهِ سَعى.

أَمّا بَعدُ فَقَد طَلَعَ نَجمُ الإطّلاعِ عَلى ما في هذِهِ الصَّحيفَةِ الشَّرعيّةِ مِن مَطلَعِ اعتِرافِ عالِيحَضرَةِ الواقِفِ المُوَفَّقِ الحاوى لِمَكارِمِ الصِّفاتِ ـ لازالَ ناظِماً بِسُلُوكِ سَبيلِ الخَيراتِ لِسِلكِ فَرائِدِ السِّعاداتِ ـ، مُقِرّاً بِما فيها مِن المَبدَأ إلى المَآب سِيَّما الإقباضُ الَّذى يُوجِبُ اللُّزُومَ في هذَاالباب.

وَ أيضاً

نَحمَدُکَ يا مَن وَقَفَ مَناهِلَ فَضلِه وَ رَحمَتِه عَلى مَن استَبَقَ الخَيراتِ بِالتَبادُرِ إلى الصِّدَقاتِ الجارياتِ، وَ سَبَّلَ ثَمَراتِ لُطفِه وَ رَأفَتِهِ لِمَن سارَعَ إلى مَغفِرَةٍ مِن رَبِّه بِالسَّعي في تَسبيلِ الباقِياتِ الصّالِحاتِ، وَ نَسأَلُکَ أَن تُصَلِّيَ عَلى مُحَمَّدٍ وَ آلِه الَّذينَ وَقَفتَ عَلى أولِيائِهِم الواقِفينَ/ A٣٣٧ / عَلى فَرضِ طاعَتِهِم المُستَحَبَّةِ لَدى ذَوي

النُّهى حَدائِقَ السّعادات، وَ سَبَّلتَ لِأَحِبّائِهِم المُستَجيرينَ بِظِلِّ سِدرَةِ شَفاعَتِهِمُ الَّتي لَيسَ لَها مُنتَهى ثَمراتِ الجَنّاتِ، صَلوةً نامِيَةً ما نَمَت شَجَرَةُ الدُّعاءِ في رياضِ الصَّلَواتِ زاكِيَةً ما زَكَت زُرُوعُ الأغنياءِ بِاياتاءِ الزَّكواتِ.

أمّا بَعدُ، فَإِنّي قَد تَشرَّفتُ بِاقتِطافِ وُرُودِ الحَديقَةِ الأنيقَةِ الَّتي هِيَ عالي مَجلِس شُهُودِ النَّوّابِ المُستَطابِ الخانِ العَظيمِ الشأن الرَّفيعِ المَكانِ الدُّستُورِ الأَعظَمِ المَولى الصّاحِبِ المَخدُومِ المُكَرَّمِ المُعَظَّمِ ناظِرِ مَناظِرِ الوزارَةِ العُظمى واقِفِ مَواقِفِ الإيالَةِ الكُبرى صاحِبِ السَّيفِ وَ القَلَمِ ناشِرِ أَلوِيَةِ البِرِّ وَ الجُودِ وَ الكَرَمِ أعظَمِ الوُزَراءِ العِظامِ/ B٣٣٧ / اَكرَمِ الأُمَراءِ الكِرامِ الفِخامِ إعتِمادِ الدَّولَةِ العَليّةِ العالِيَةِ الخاقانِيَّةِ إعتِضادِ السَّلطَنَةِ البَهيَّةِ الأَبَدِيَةِ السُّلَيمانِيَّة الواقِفِ الأَشرَفِ الأَمجَدِ المُوَفَّقِ المُسَدَّدِ المُؤَيَّدِ- لازالَت أعلامُ وِزارَتِهِ وَ دَولَتِهِ وَ إقبالِهِ في مَواقِفِ الخُلُودِ وَ الدَّوامِ مَنشُورَةً و أرقامُ عَظَمتِهِ وَ إيالَتِهِ و إجلالِهِ عَلى صَفَحاتِ اللَّيالي وَ الأيامِ مَسطُورَةً-. فَتَفَتَّحَ في تِلكَ الرَّوضَةِ البَهيَّةِ مِن فرعِ شاهِدِهِ النَّبيهِ غَريضُ الإشهادِ عَلى كُلِّ ما في هذَا الصَّكِّ[٣٤] النَّزيهِ نافِحاً مِنهُ شَذى مِسكِ رِضاهُ المَنُوطِ بِالخَيرِ الكَثيرِ، وَ تَفلَّقَ بِهُبُوبِ نَسائِمِ التَّوفيقاتِ الإلهِيَّةِ مِن فَلَقِ فيهِ وَردُ الإقرارِ الصَّريحِ وَ الإعتِرافِ الصَّحيحِ بِجَميعِ ما فيه / A٣٣٨ / فائِحاً مِنهُ أريجُ[٣٥] طيبِ خاطِرِهِ العاطِرِ الخَطيرِ.

پی‌نوشت:

١. قال الخليل: «النَّور: نَور الشَّجر» (كتاب العين، مادّة نور، ج ٨، ص ٢٧٦)؛ و عن ابن منظور: «النَّور و النَّورة جميعاً: الزَّهرُ» (لسان العرب، نفس المادّة، ج ٥، ص ٢٤٣).

٢. قال الزَّبيدي: «ذَرَفَتِ العينُ ذُرَافاً: سال دمعُها ... و دمعٌ ذارِفٌ: سائلٌ، و الجمعُ: ذَوارِفُ» (تاج العروس، مادّة ذرف ، ج ١٢، ص ٢١٧).

٣. كذا في النسخة؛ و الصَّحيح رَوض، بفتح الاوّل و سكون الثاني.

٤. كذا في النّسخة.

٥. كريمة ١٦٤ البقرة.

٦. اقتباسٌ من كريمة ٤٤ آل عمران.

٧. كذا في المخطوطة؛ و الظّاهر: الرّائقة.

٨. في المخطوطة تحت اللّفظة: جامه‌پوشيده.

٩. قال الزَّبيدي: «الزَّجاء: ... النَّفاذُ في الأمر. و يقال: هو أَزجى منه بهذا الأمر، أي: أشدُّ نَفاذاً» (تاج العروس، مادّة زجو، ج ١٩، ص ٤٩١).

١٠. كذا في النّسخة بكسر الحاء.

١١. في المخطوطة تحت اللّفظة: صايد.

١٢. في المخطوطة تحت اللّفظة: غزالان.

١٣. كذا في المخطوطة بالجيم.

١٤. في المخطوطة تحت اللّفظة: بحار.

١٥. على هامش المخطوطة: «رتيمة: رشته كه به‌جهت يادآورى بر انگشت بندند»

١٦. في المخطوطة تحت اللفظة: أى: العلائق المجازية.

گویند چون لهراسب را مرگ فرارسید پادشاهی را به پسرش گشتاسب واگذاشت. در همین هنگام پاسر ینعم پادشاه یمن هم درگذشت و پس از او شمر بن افریقیس بن ابرهه بن رائش پادشاه شد. وچنین پنداشته‌اند که او به چین رفته و شهر سمرقند را ویران ساخته است. و آورده‌اند که وزیر پادشاه چین با مکر و تزویر شمر را از پای در آورد و چنان بود که وزیر به پادشاه گفت گوش و بینی او را ببرد و آزادش بگذارد و او در همان حال پیش شمر آمد و باو گفت نسبت به شاه چین خیرخواهی کردم و دستور دادم که پیش تو بیاید و فرمانبرداری کند ولی بر من خشم گرفت و گوش و بینی مرا برید و من اکنون پیش تو آمده‌ام تا ترا بر چگونگی دست یابی بر خزینه‌ها و حرم او راهنمایی کنم، شمر گول خورد و فریفته شد و از وزیر پرسید چاره و تدبیر چیست؟ وزیر گفت میان تو و او صحرایی است که در سه روز پیموده می شود و از آن صحراراه نزدیك است برای سه روز آب بردار و حرکت کن تا از راه بیگزارها ترا ناگاه بر سر او فرود آورم تا شهر او را به تصرف خود درآوری و او و خاندان و اموالش را بدون جنگ بچنگ در آری، او چنان کرد، وزیر او را به صحرای بی پایانی برد و چون سه روز سپری شد و آب آنان تمام گردید و هیچ نشانی ندیدند و باب هم نرسیدند و از وزیر پرسیدند آنچه می گفتی کجاست؟ او به شمر گفت که مکر وزیرزیده و خود را فدای خاندانش کرده است چه می دانسته اس ت که شمر

۱۷. قال الخليل: «الحوتُ: معروفٌ. و الجمعُ: الحيتان، و هو السَّمک» (كتاب العين، مادّة حوت، ج ۳، ص ۳۸۲).

۸. قال ابن‌فارسٍ: «الشَّجر الثّامر: الّذي بلغ أوانَ أن يُثمرَ» (معجم مقائيس اللّغة، مادّة ثمر، ج ۱، ص ۳۸۸).

۱۹. الصَّرير: صوت القلم (الافصاح، مادّة صرر، ج ۲، ص ۹۰۰).

۲۰. على هامش المخطوطة: الكراسة الجزء من الكتاب ۱۲.

۲۱. في المخطوطة تحت اللّفظة: كثيرة الشّجر.

۲۲. على هامش النسخة: معرّب گلاب. ۱۲.

۲۳. مضت الاشارة إلى معناه.

۲۴. قال ابن‌منظور: «اللِّواءُ: العَلَمُ، و الجمع: أَلوية» (لسان العرب، مادّة لوي، ج ۱۵، ص ۲۶۶).

۲۵. في المخطوطة تحت اللّفظة: أى: متغيّر اللّون و الطّعم.

۲۶. كريمات ۷، ۸، ۹، النّجم.

۲۷. قال الأزهري: «الفَيلَقُ: الجيش العظيم» (تهذيب اللّغة، مادّة فلق، ج ۹، ص ۱۳۳).

۲۸. على هامش المخطوطة: تفلّق في الأمر: اجتهد و سعى.

۲۹. قال الزمخشري: «حُمَّ: انگشت ريزهٔ خُرد» (مقدّمة الأدب، ص ۵۴).

۳۰. في المخطوطة تحت اللّفظة: جمع دارج.

۳۱. تلميحٌ إلى كريمهٔ ۷۹ الإسراء.

۳۲. كريمتان ۵۰، ۵۱ المدَّثر.

۳۳. تلميحٌ إلى كريمهٔ ۲۴۵ البقرة.

۳۴. قال الجوهري: «الصَّكُّ: كتابٌ، و هو فارسيٌّ معَرَّبٌ» (صحاح اللّغة، مادّة صكك، ج ۴، ص ۱۵۹۶).

۳۵. قال الصّاحب اسماعيل بن عبّاد: «الأَرَجُ: الرِّيح الطَّيِّبَة و نفحُها» (المحيط في اللّغة، مادّة أرج، ج ۷، ص ۱۷۰).

منابع

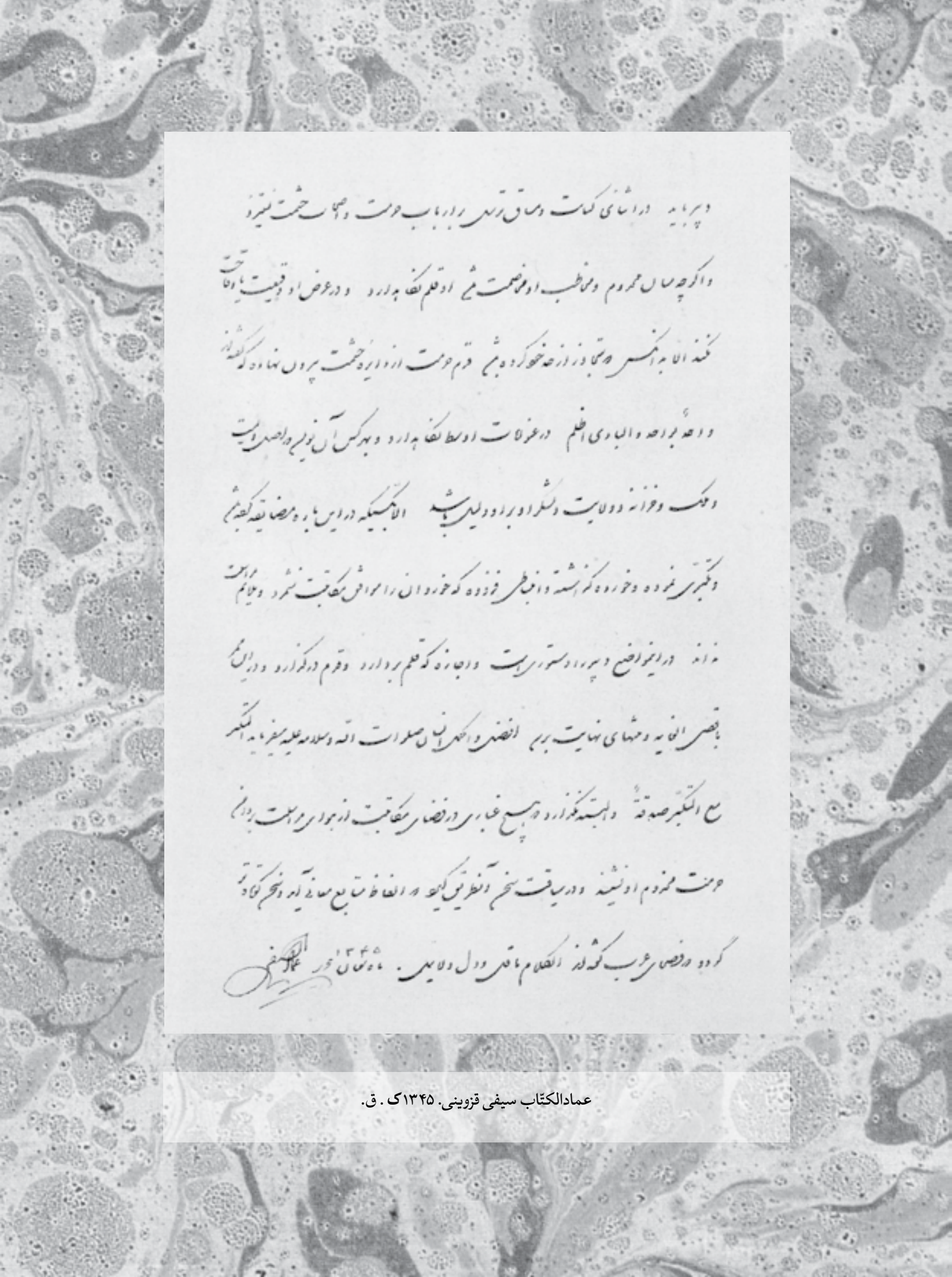
- تذكرة المعاصرين، لاهيجى محمّد على حزين، ميراث مكتوب، تهران، ايران.
- ريحانة الأدب، تبريزى محمّدعلى مدرّس، ۸ ج ۴ مج، انتشارات خيّام، تهران، ايران.
- طبقات أعلام الشّيعة / الكواكب المنتشرة، تهرانى آقابزرگ، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ايران.
- أعيان الشّيعة، الامين العاملي السيّد محسن، ۱۱ج، دارالتّعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- تذكره نصرآبادى
- لسان العرب، الافريقي المصري ابوالفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم، ۱۵ج، دارصادر، بيروت ، لبنان.
- كتاب العين، الفراهيدي ابوعبدالرّحمن الخليل بن احمد، ۹ج، نشر هجرت، قم، ايران.
- تاج العروس من جواهر القاموس، الحسيني الزبيدي محب الدّين ابوفيض السيّد محمّد مرتضى، ۲۰ج، دارالفكر، بيروت، لبنان.
- معجم مقائيس اللّغة، ابن زكريا ابوالحسين احمد بن فارس، ۶ ج، اوفست مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ايران.

- الافصاح في فقه اللّغة، حسين يوسف موسى/ الصعيدي عبدالفتّاح، ۲ج، اوفست مكتب الاعلام الاسلامی، قم، ایران.
- تهذيب اللّغة، الأزهري ابو منصور محمّد بن احمد، ۱۵ج، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- مقدّمة الادب، زمخشری ابوالقاسم محمود خوارزمی، ۱ج، افست مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
- صحاح اللّغة/ تاج اللّغة و صحاح العربيّة، الجوهري اسماعيل بن حمّاد، ۶ ج، دارالعلم للملائين، بيروت، لبنان.
- المحيط في اللّغة، ابن عبّاد الصاحب اسماعيل، ۱۱ج، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

دبیر باید در اثنای کتابت و مساقِ ترسُّل، بر ارباب حرمت و اصحاب حشمت نستیزد، و اگرچه میان مخدوم و مخاطب او مخاصمت باشد، او قلم نگاه‌دارد، و در عرِض او وقیعت یا وقاحت نکند؛ الا بدان‌کس که تجاوز از حدّ خود کرده باشد، قدم حرمت از دائرهٔ حشمت بیرون نهاده؛ که گفته‌اند: واحدٌ بواحدٍ والبادی اظلم. در عنوانات اوسط نگاه‌دارد، و به‌هرکس آن نویسد که اصل وی است و مُلک و خِزانه و ولایت و لشکر او، بر او دلیل باشد. الا به کسی که در این باره مضایقه کرده باشد و تکبری نموده، و خورده گذاشته و انبساطی فزوده؛ که خوردان را موافق مکاتبت نشمرد و ملائم مراسلت نداند. در این مواضع، دبیر را دستوری است و اجازه، که قلم بردارد و قدم درگذارد و در این ممر باقصی‌الغاية و منتهای نهایت برسد! افضل و اکمل انسان ﷺ می‌فرماید: المتکبر (کذا!) مع المتکبّر صدقةٌ. و البته نگذارد که هیچ غباری در فضای مکاتبت از هوای مراسلت بر دامن حرمت مخدوم او نشیند. و در سیاقت سخن، آن طریق گیرد که الفاظ متابع معانی آید و سخن کوتاه‌تر گردد، که فصحای عرب گفته‌اند: الكلام (كذا!. ظ: خير الكلام) ما قل و دل و لايمل.

ماه شعبان ۱۳۴۵ هجری عماد السیفی

(متن متعلق به صفحهٔ بعد)



عمادالکتّاب سیفی قزوینی. ۱۳۴۵ک . ق.

علم حدیث، کـه می توان آن را از علوم ویژهٔ حوزهٔ تمدّن اسلامی دانست، در طول تاریخ، به‌حسب اقتضائات و نیاز محدّثان، به شُعَبی چند تقسیم شده است. در میان این شعب، «مصطلح الحدیث» - که به بیان اقسام حدیث می پردازد- رتبه ای چندان رفیع یافته است که بسیار کسان، از دانشی مستقل، به‌نام علم مصطلح الحدیث یاد کرده اند. این بخش از دانش حدیث‌پژوهانه، میان آثار شیعی حدیث، در عمدتاً به‌عنوان فصلی از علم درایة الحدیث مطرح، و در کتب علم درایه، از آن بحث می شود.

***

مـی دانیم که در سنّت نظم عربی، سرودن ارجوزه های علمی سنّتی دیرپاست که نشان آن را در جای جای پهنهٔ جغرافیایی تمدّن اسلامی، و در بسیاری از علوم آن، می توان یافت. سرودن قصیده- غزلی که بالتزام به نقل اصطلاحات خاصّ یک علـم، مجموعه ای از مصطلحات آن را حکایت کند امّا، چندان شـایع نبوده است. شاید در این میان، بدیعیّه ها - که گاه تنها اصطلاحات این علم را به‌کار می برند، و گاه در هر بیت، علاوه بر ذکر یک اصطلاح، از آن صنعت استفاده نیز می کنند - شایع‌ترین مورد کاربرد اصطلاحات یک علم در یک منظومهٔ بلند باشد.

چیستی خطبه‌های جلوس

از آفاق علم

چند نمونه خطبهٔ جلوس سلطنت از عصر صفوی

حجّة الإسلام والمسلمین دکتر رسول جعفریان
پژوهشگر و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

مقدّمه

دست‌کم دربارهٔ چهار سلطان اخیر صفوی در آغاز سلطنتشان، عالمان برجسته، متن‌هایی را به‌عنوان خطبهٔ جلوس نوشته‌اند. خطبهٔ جلوس که معمولاً مشتمل بر صلوات بر امامان، اشاره به لزوم وجود حاکمان و سلاطین برای انتظام امور، ستایش از صفویان و مشروعیت بخشیدن به قدرت آنان و درنهایت دعا و ثنا برای ایشان بوده است، نوعی سند مشروعیت تلقی می‌شده است. به‌عبارت‌دیگر، خطبهٔ جلوس، متنی ادبی در توجیه سلطنت و ستایش شخص سلطان صفوی بوده است؛ متنی که نویسندهٔ آن به‌عنوان یک عالم، می‌کوشد با نثری وزین و فاخر، مشروعیت سلطنت پادشاه را تأیید و ویژگی‌های او را بیان کند. مقدمهٔ خطبه، ستایش پروردگار یا همان تحمیدیه، همراه صلواتیه بر محمد و آل او و در ضمن آن، یادکردِ نام تک‌تک ائمه علیهم‌السلام بود. سپس اشاره به نسب و حسب پادشاه و این‌که او سیّد و از نسل رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و بنابراین لیاقت و شایستگی دارد بر مسند خلافت و سلطنت بنشیند. در پایان نیز نصایحی دربارهٔ بی‌اعتباری دنیا و لزوم توجه به آخرت می‌آمده است.

از نـگاه کلی، خطبهٔ جلوس، تأییدیه‌ای بود که به‌طورمعمول عالم رسمی جامعه هنگام جلوس پادشاه می‌خواند و بدین ترتیب سلطنت او را تأیید می‌کرد. در برخی از خطبه‌ها، از سلطنت به‌عنوان هدیه‌ای یاد شده که خداوند در عصر غیبت برای انتظام امور مردم قرار داده است. توجه داریم که عالمان شیعه، به‌رغم اعتقاد به امامت معصوم و مشروعیت اصلی حکومت برای حضرت مهدی علیه‌السلام و همین‌طور نیابت فقها برای آنان، در یک دورهٔ طولانی از آغاز عصر صفوی تا سال‌های پس از مشروطه، سلطنت را به‌عنوان یک امر عرفی پذیرفتند و درعین‌حال با تعابیری که خاص تفکر سیاسی ایرانی است، آن را مشروع می‌دانستند. در توجیه ارتباط این مشروعیت با آنچه دربارهٔ نیابت گفته می‌شد و اساساً دربارهٔ اندیشه‌های سیاسی علمای عصر صفوی، به تفصیل در کتاب صفویه در عرصه سیاست و فرهنگ سخن گفته‌ایم. هدف ما در اینجا، ارائهٔ چند متن مهم دربارهٔ سلطنت است که می‌تواند در روشن کردن اندیشهٔ سیاسی شیعه به ما کمک کند.

سرودهٔ حاضر که در قالب قصیده ـ غزلی بیست بیتی تدوین شده، از نمونه های این نوع از نظم عربی است که نسبت به بدیعیّه سرودن، کاربرد بسیار کمتری داشته است: سروده ای با صورت رسمیِ قصیده، امّا محتوایی تغزّلی ـ که ما قصیده ـ غزلش می خوانیم ـ و با التزام به استفاده از اصطلاحات خاصّ دانش مصطلح الحدیث. در این سروده، ناظم جمعاً به نام ۳۲ نوع از انواع حدیث اشاره کرده، و معانیِ لفظیِ هریک را، با عنایت به معنای اصطلاحی آن، در خطاب به محبوب ـ که به سنّت این گونه سروده ها، مذکّر فرض می شود ـ آورده است.

چنان‌که گذشت، گزارش مربوط به خطبهٔ جلوس را دربارهٔ همه شاهان صفوی در دست نداریم؛ اما دربارهٔ چهار سلطان اخیر، گاه به‌صورت خبر و گاه متن آن، در اختیار است که در ادامهٔ این مقاله ملاحظه خواهید کرد.

به نظر می‌رسد خواندن خطبهٔ جلوس پیش از صفویان نیز سابقه داشته است؛ گرچه نه همیشه. گاه در وقت جلوس پادشاهان خطبه‌ها و اشعار خوانده می‌شده و ضمن آن، فضائل و مناقب پادشاه جدید و ذکر خیری از پادشاه قدیم بیان می‌شده است. برای مثال، جوینی دربارهٔ سلطان تکِش خوارزمشاه نوشته است: «روز سه‌شنبه ۱۸ جمادی‌الاولی سنهٔ ۵۸۵ در مرغزار رادکان طوس بر تخت سلطنت نشست... و شعرا را در تهنیت او اشعار و خطب بسیار است» (تاریخ جهانگشای جوینی، ج ۲، ص ۲۷)؛ و در جای دیگر: «و خطبا و شعرا در تهنیت جلوس او خُطب تلفیق نمودند و قصاید غرّا گفتند» (روضة الصفاء، ج ۲، بخش ۴، ص ۳۳۰۰).

اساساً منظور از خطبه، متنی است که در این موارد به نام سلطانی یا امیری باشد؛ اما در اینجا، مقصود، خطبه‌ای است که در وقت جلوس پادشاه خوانده می‌شده و نوعی تأیید عالم درجهٔ اول از خلافت یا سلطنت حاکم بوده است. به مناسبت، بسا شعرا هم دراین‌باره اشعار و متن‌هایی می‌نوشتند.

خطبهٔ جلوس برای چهار پادشاه صفوی: شاه صفی، شاه‌عباس دوم، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین

دربارهٔ شاه صفی (۱۰۳۸ تا ۱۰۵۲) آمده است که خطبهٔ جلوس او را میرداماد خوانده است. خواجگی اصفهانی دراین‌باره نوشته است: «آن روز که حامل نور سعادت بود به سیادت پناه حقایق و معارف آگاه، جامع المعقول و المنقول، حاوی الفروع و الاصول، کاشف رموز الباطن و الظاهر، صاحب الصلاح و السداد، خاتم المجتهدین امیر محمدباقر داماد سلّمه‌الله‌تعالی و حفظ وجوده عن الافات الی یوم التناد، حاضر ساخته به‌جهت مثنی ساختن امر جلوس در آن ساعتِ سعادت‌مأنوس، بعد از شرایط دعا و فاتحه‌خوانی، یک‌بار دیگر آن زیبندهٔ تاج و تخت را در عمارت مذکور بر اورنگ سلطنت و مسند دولت تمکّن داده» (خلاصة السیر، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۸).

دربارهٔ شاه‌عباس دوم (۱۰۵۲ تا ۱۰۷۷) آمده است که «چون خطبای منبر نه پایهٔ افلاک در آن لیلة القدر شادمانی خطبهٔ جلوس همایون را به مسامع آسمانیان رسانیده بودند، زمینیان نیز خطبهٔ بلیغهٔ تفویض سلطنت ربع مسکون را در آن روز فیروز شنیده، گوشوار شادمانی نمودند» (ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم، واله اصفهانی، تهران، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۷۱).

یکی دیگر از نمونه‌ها، مربوط به سلطنت شاه‌سلیمان (۱۰۷۷ تا ۱۱۰۵) است. خاتون‌آبادی در این باره نوشته است: «سال هزار و هفتاد و هشتم: جلوس ثانی نواب اشرف اقدس ارفع همایون شاهی ظلّ‌اللّهی در قوی‌ایل در روز شوال سنهٔ هزاروهفتادوهشت و احضار جمیع علماء در مجلس سامی در دولتخانهٔ مبارکه و آخوندی استادی و استادالعلماء مولانا محمدباقر السبزواری خطبهٔ فصیحهٔ بلیغه در مجلس سامی خواندند و در وقت خطبه همهٔ امراء و اعیان و فضلاء و علماء همه بر سر پا ایستادند و از جمله فضلای معمّر مسّن میرزا رفیعا نائینی بود و بنابراین‌که خطبه طولی داشت چون خطبه عربی و فارسی هر دو بود طولی به‌هم رسانید

***

قطعهٔ غرامیِّ صحیحٌ، سروده‌ای است سخت دلکش، از آنِ شهاب‌الدّین ابوالعبّاس احمد بن فرج بن احمد بن محمّد اللّخمیِ الإشبیلی، که او را با اوصافی همچون الإمام المحدّث الحافظ الزّاهد ستوده اند. شهاب الدّین به‌سال ۶۲۵ق در اشبیلیه ـ که امروزه در جغرافیای سیاسی کشور اسپانیا قرار دارد ـ بزاد، و بیست‌ویک سال بعد، در حملهٔ فرنگان به آن دیار، به اسارت آنان در آمد؛ اما سرانجام توانست از دست آنان بگریزد و به مصر رو کند. شهاب الدّین زان پس، هرگز به دیار خود بازنگشت، و تا آخر عمر در مصر و شام به تدریس پرداخت. او سرانجام به‌سال ۶۹۹ق در

خطبه‌های جلوس سلاطین صفوی

و حضرات از پا ایستادن آزاری کشیده بودند؛ و بعد از خواندن خطبه در مجلس سامی مقرر شد که نواب آخوندی به جامع جدید شاهی آمده بر بالای منبر خطبه خواند در حضور تمام مردم شهر از اعالی و اواسط و فقیر. محرّر اوراق حاضر بودم و مردم را اضطرابی بود که این جمعیّت برای چیست تا در فاتحه مشخص شد که تغییر نام نامی و اسم سامی نواب اشرف شده؛ صفی به سلیمان تبدیل شد، إن‌شاءالله موفق شده در شوکت، سلیمان ثانی شود با توفیقات و تأییدات» (وقایع السنین و الأعوام، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۳۰). این زمان، محقق سبزواری موقعیت برجسته‌ای در میان علما داشت و شیخ‌الاسلام و امام‌جمعه بود. جالب است که شاردن هم متن خطبهٔ جلوس محقق سبزواری و میرزا رفیع‌الدین را آورده است. (سفرنامه شاردن، تهران، ۱۳۷۲ ج ۴، ص ۱۶۴۵ تا ۱۶۴۶).

دربارهٔ شاه‌سلیمان صفوی، بیفزاییم که در فهرست ملی از نسخه‌ای به‌عنوان «جُنگ» یاد شده (ش ۲۱۱۶) که عربی است و از جمله مطالب آن بدین شرح معرفی شده است: «این جُنگ که به زبان عربي است از مطالب زیر تشکیل یافته است: ۱. من خطبةالنبي يوم‌الغدير؛ ۲. من کتاب من لايحضره الفقيه؛ ۳. من کتاب روضة الواعظين؛ ۴. خطبه‌ای در فوت شاه‌سلیمان صفوی و جلوس «ملك العادل الباذل خلّدالله ملكه» به‌وسیلهٔ فراهم‌آورندهٔ این جنگ که همین خطبه تاریخ فراهم آمدن جنگ را مشخص می‌سازد؛ ۵. مطالبی از کتاب منهاج الکرامه؛ ۶. خطبهٔ صلوة فطر و وصیت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به امام‌حسین علیه‌السلام و روایتي از امام‌حسن از علی علیه‌السلام. جای آن در این مجموعه از ۳۷ تا ۴۸ می‌باشد.» (فهرست نسخه‌های خطی ملی، ج ۵ ف، ص ۱۳۵).

نصیری، از مورّخان نیمهٔ اول قرن دوازدهم هجری، شرحی دربارهٔ جلوس شاه‌سلطان‌حسین و خطبه‌خواندن مرحوم مجلسی به‌دست داده که نثری ادیبانه دارد و در ضمن آن بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر تأکید شده است:

«و بعد از گذشتن دو ساعت و نیم از شب شنبه چهاردهم شهر ذی‌حجةالحرام سنهٔ خمس و مائة و الف (۱۱۰۵) مطابق ایت‌ئیل ترکی، ماه چهارده‌شبهٔ آسمان ولایت و خلافت و شهریاری، و بدر منیر فلك جلالت و سلطنت و جهانداری، از افق آئینه‌خانه، طالع و بر ساحت امید مشتری برج فضیلت و اجتهاد، و نجم ثاقب سماء تقوا و سداد، و رکن رکین حصار دین مبین مصطفوی، و قائمهٔ معتمد سریر خلافت و شریعت مرتضوی، مقتدای علماء اعلام، و پیشوای فضلاء ذوی‌الاحترام، علامی فهامی مجتهدالزمانی مولانا محمدباقر مجلسی شیخ‌الاسلام، تابان و لامع گشته، به عمارت آئینه‌خانه طلبیدند و به شرف نظر سعد مقارنه‌اش مشرّف گردانیدند، و به گذاشتن تاج وهّاج عالم خراج شاهی، اعلیحضرت ظل‌اللّهی را در میان پادشاهان روی زمین، سربلند و به بستن کمر و تزئین به خنجر، کمربستهٔ اجرای حدود شرع انور و در سلك فرماندهان عرصهٔ ماء و طین، ارجمند نمود و به حمایل‌کردن شمشیر عدوشکار فرزند ذوالفقار بر کمر جگرگوشهٔ حیدر کرار، به تسخیر جهان عدل و داد و بریدن سر سرکشان ظلم‌نهاد، کمر همت آن شهریار عالی همت را بربست، و به مواعظ بلیغه و نصایح صریحه در باب رفع فسوق و مناهی، و ترك فجور و ملاهی، و منظورداشتن حدود، و کوتاه‌کردن دست ظلم و ستم از گریبان مسلمانان بل کافهٔ امم، و منظورداشتن حدود و نوامیس، پشت ملعون مردود ابلیس را در هم شکست، و به تلاوت فاتحه در استدعای خاتمهٔ آن دولت به فاتحهٔ ظهور سلطنت قائم آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دست امید آن شهریار به حبل‌المتین اجابت پیوست؛ و نزدیك به گوشهٔ اریکهٔ پادشاهی

---

۱) عزّالدّین محمد بن جماعة - م ۸۱۹ق - با نام زوال التّرح في شرح قصيده ابن فرج. این شرح ۱۲۰ سالی پیش از این، به‌وسیلهٔ f.rischb به آلمانی ترجمه و به‌همراه منتخباتی از شرحی دیگر، به همین زبان در لیدن هلند به‌چاپ رسیده است.

۲) علی بن عبد الکریم خلوتی، با نام زوال التّرح عن منظومة ابن فرخ ابن قدامهٔ مقدسی.

۳) محمد بن ابراهیم بن خلیلی تنانی- م ۹۳۷ق.

۴) یحیی بن عبدالرحمن اصفهانی زیدی. او شرح خویش را به‌سال ۹۶۲ق پرداخت. این شرح ۱۱۷ سالی پیش از این، در تونس به‌طبع رسیده است.

۵) محمد بن محمد، نامبردار به الأمیر الکبیر- م ۱۲۳۲ق-. این شرح، ۱۵۰ سالی پیش از این، در مصر، به همت شیخ حسن الطویل به‌طبع رسیده است.

منظومهٔ حاضر را بسیار کسان به شرح و توضیح گرفته اند. در شمار آنان است:

همان دمشقی درگذشت.

***

گزارش نصیری از جلوس شاه سلطان حسین

دست‌کم از شش گزارش دیگر بر این قصیده، خبر داریم. متن این قطعه را، در ارائهٔ حاضر، از

نشسته، بعد از قدری صحبت، عقد جواهر سخن را گسسته، از خدمت باسعادت مرخص شده، بیرون آمد و با فضلای کرام و امراء عظام منتظر رسیدن هنگام جلوس و دریافت شرف بیعت و پای‌بوس گردید و بعد از اندك‌زمانی عمارت مشهور به تالار طویله را از یُمن مقدم سعادت‌توأم، رشك‌بخش روضهٔ ارم ساخته، باز آن مقتدای مکرّم را طلبیده، در انتظار طلوع وقت مسعود و رسیدن هنگام ساعت محمود، به صحبت [و] گفت‌وشنود مشغول گشتند؛ و مقرّب‌الحضره منجم‌باشی و تبعهٔ ستاره‌شمار، واقفین رموز اسرار و آثار چرخ پرمدار بی‌مدار، به فکرت نکته‌سنج دقیقه‌نگار در تقویم نوی روزگار و اسطرلاب مخبر از اوضاع فلك دوّار، ملاحظهٔ آثار انظار کواکب ثابت و سیار نموده، بعد از گذشتن چهار ساعت و نیم از شب مذکور، مژدهٔ رسیدن هنگام جلوس میمنت‌فرجام و زدن سکه و خوانده‌شدن خطبه به نام نامی با احترام را به گوش الهام‌نیوش آن شهریار با هنگ و هوش رسانیدند و تالار طویله را از روشنی شمع و چراغ، نمونهٔ صبح صادق و مشعر بر رسیدن زمان طلوع خورشید شارق گردانیدند» (دستور شهریاران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۸ تا ۱۹). در ضمن این گزارش نامی هم از حضور آقاجمال خوانساری فرزند آقاحسین (م ۱۰۹۸) به میان آمده است؛ اما نکتهٔ مهم آن است که دستور شهریاران متن کامل خطبهٔ مرحوم مجلسی را آورده است (دستور شهریاران، ۲۱ تا ۲۴).

به نظر می‌رسد که مرحوم مجلسی خطبه را از روی متنی خوانده است؛ زیرا این متن در منابع بعدی درج شده و نسخی از آن باقی مانده است. افزون بر دستور شهریاران، دو نسخهٔ دیگر را هم می‌شناسیم که متن خطبه را آورده‌اند:

الف: خطبهٔ جلوس شاه‌سلطان‌حسین صفوی توسط محمدباقر مجلسی در نسخهٔ شمارهٔ ۲۷۲۱ کتابخانهٔ مجلس نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت آن ۱۲۸۶ ق توسط محمد بن زین‌العابدین موسوی است. این نسخه در فهرست کتابخانهٔ مجلس ۹/۱، صص ۳۵۲ تا ۳۵۹ معرفی شده است.

ب: نسخهٔ دیگری از همین خطبه در کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ مجلس (سنا) (فهرست: ج ۱، ص ۳۵۹) معرفی شده است. در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۷، ص ۶۴۸ از نسخه‌ای از خطبهٔ علّامه مجلسی برای جلوس شاه‌سلطان‌حسین یاد شده که در مسجد جامع عباسی خوانده شده است. روشن نیست خود وی آن را قرائت کرده یا دیگری، اما به هر حال کاربرد آن را در این دوره نشان می‌دهد. متن این خطبه را در پایان این نوشته خواهیم آورد.

نمونه‌ای دیگر از خطبهٔ جلوس برای شاه‌سلطان‌حسین، خطبه‌ای است که میرزا علی‌خان به فارسی نوشته و شیخ آقابزرگ آن را معرفی کرده است. به نوشتهٔ وی، اول آن این بوده است: «تبارک الذی بیده الملک و هو علی کل شیء قدیر، تعالی‌الله، زهی مالک‌الملک جهان‌آفرین... .» آقابزرگ ادامه داده است که انشاءکنندهٔ این خطبه، میرزا علی‌خان گلپایگانی متوفای حدود ۱۱۳۰ بوده است (ذریعه، ج ۷، ص ۲۰۲). از متن این خطبهٔ جلوس تاکنون خبر نیافتیم.

... و اما نمونهٔ دیگر از خطبهٔ جلوس از محمدمسیح فسایی است که زین پس دربارهٔ آن شرح خواهیم داد.

زندگینامهٔ فسایی

محمدمسیح فسایی از عالمان شاعرپیشه و از نثرنویسان دورهٔ اخیر صفوی است. فسایی شاگرد و داماد آقاحسین خوانساری بوده و بدون‌شک علائق او همانند استادش، شعر و حکمت و عرفان و ادب بوده

است. دربارهٔ تاریخ درگذشت وی در سال ۱۱۱۵ یا ۱۱۲۷ اختلاف نظر است و منابع شرح حال وی، در این باره اشارات گذرایی کرده‌اند. برخی داماد آقاحسین را ملامسیحای کاشانی دانسته‌اند (طبقات اعلام الشیعه، ج ۹، ص ۷۲۵).

در میان متقدمان، طولانی‌ترین و نزدیک‌ترین شرح‌حال به وی، مطالبی است که حزین لاهیجی دربارهٔ وی آورده و ما را از منابع دیگر به مقدار زیادی بی‌نیاز می‌سازد. وی می‌نویسد: «المولی الاولی الاجل الاعظم الاکمل مسیح الانام اعلی‌الله مقامه: اسم شریفش محمّدمسیح بن اسماعیل فسائی است که از کرام شیراز و در نزاهت و لطافت هوا ممتاز است؛ و تخلّص حضرت علّامی در اشعار عربی مسیح و در فارسی معنی است. علّامهٔ روزگار و نادرهٔ زمان بود. او در جمیع علوم سرآمد علمای اعلام و احذق اذکیای افاضل عالی‌مقام بود... آن فصیح عهد و مسیح مهد، اجلّ و اعظم تلامذهٔ آقاحسین خوانساری علیه‌الرحمة است... مدت‌ها در دارالسلطنت اصفهان انجمن‌آرای اولی‌الالباب و شمع جمع احباب بود تا آن‌که به تکلیف شغل جلیل شیخ‌الاسلامی، مملکت فارس را به خدمتش مرجوع داشته، رحل اقامت در دارالافاضل شیراز انداخت. در آن اوان، فقیر [یعنی حزین] از اصفهان به شیراز آمده، توفیق استفاده از آن علّامهٔ عالی‌قدر و نحریر منشرح‌الصدر یافته، قریب به چهار سال بسیاری از فنون مثل منطق و هیئت و حساب و طبیعیّات و الهیات در خدمت علّامی طی نموده، از فرط اشفاقی که به این خاکسار داشت، اکثر جلیس، محفل صحبت و مورد خطاب بود و در غیبت این احقر به حضّار مکرّر می‌فرمود که بی‌حضور او مرا سخن گفتن بی‌حلاوت است. شکر ایادی آن ولی‌النّعم حقیق به زبان کلیل و لسان قلم ادا نتوان نمود. با آن‌که به سبب کبر سن آثار شکستگی و هرم از پیکر انورش آشکار بود، قوّت حواس بر وجه کمال و اصلاً فتور و کلالی به آن روح مجسّم راه نداشت... بسی رسائل نفیسه و حواشی شریفه از مآثر ذهن وقّاد و طبع نقّادش بر صفحهٔ روزگار به یادگار و خُطب غرّا و منشآت بدیعش کحل‌الجواهر بصائر فصحای بلاغت‌شعار است. اشعار عربی آن مسیح آیت، کسادافکن کالای بازارچهٔ بدیع و حریری و رونق‌شکن بحتری و معرّی و در انشاء شعر فارسی شکرشکنان را صلای احسان و نوال داده و از نوای کلك طوطی‌مثال به سوامع قدسی‌سروشان در گنجینهٔ معنی گشاده... در مراحل عشر تسعین، جهان بی‌بقا را وداع و داغ حرمان بر دل خردپژوهان اصفیا گذاشت؛ و در وفات علّامی، فقیر را مرثیه‌ای است که به ذکر بعضی ابیات آن که درین هنگام خاطر فاتر به آن سماجت می‌نماید با آن‌که محل انتقاد است، صفحه را می‌آراید و آن این است...» (تذکرة المعاصرین، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳). در اینجا حزین اشعار خود را در رثای استادش می‌آورد.

حزین در ادامه، به نگارش خطبهٔ جلوس شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان‌حسین از طرف وی اشاره دارد: «و از جمله خُطب بلیغه علّامی، دو خطبه‌ای است که در جلوس شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان‌حسین صفوی انشا فرموده و خُطب نکاح و غیر ذلك از منشآت عربی، مراسلاتی است که از جانب سلاطین و وزرا به شرفای مکّه و والی یمن نوشته و آنچه خود به رئیس‌العلماء آقاحسین مرحوم و به والد مبرور این خاکسار و به ملّاعلی‌رضای تجلی و به جالینوس‌الزّمان میرزا اشرف حکیم و به وزیر اعظم میرزا مهدی و به محمدبیگ وزیر و غیرهم نگاشته، قانون کتابت و بلاغت به یادگار گذاشته» (تذکرة المعاصرین، ص: ۱۰۷). جالب است بدانیم که نامه‌هایی از آقاحسین به شرفای مکه در دست است که بسا همین شاگرد برای استاد نگاشته باشد. علاوه بر آنها، شاید خود نیز نامه‌هایی نوشته باشد که بعید نمی‌نماید.

مقیاس الهدایة - طبع محقّق مؤسسة آل‌البیت لاحیاء التراث - آمده، بدان ضمیمه ساخته؛ به این موارد، در پایان توضیح هر اصطلاح، با لفظ مقیاس اشاره کرده‌ام تا چنانچه خوانندهٔ ارجمندی در شناخت برخی از این مصطلحات به وادی تردید افتاد، مراجعهٔ به آن حواشی، او را به‌کار آید. این اصطلاحات، بر اساس چینش آن در ادبیات، تنظیم شده است.

«وله الحمد اوّلاً و آخراً»

غَرامي صَحيحٌ وَالرَّجا فيكِ مُعضَلُ
وَحُزني وَدَمعي عَنكُم يَستَهِلُّ وَمُسبَلُ
وَصَبري مَتروكٌ وَدَمعي وَدَيدَني
ضَعيفٌ وَمَتبوعٌ إِلا سَمَاعٌ حَديثُكُم
وَلا حَسَنٌ إِلا سَماعٌ فَأَنقُلُ
مُشافَهَةً يُملي عَلَيَّ فَأَنقُلُ
وَأَمري مَوقوفٌ عَلَيكِ وَلَيسَ لي
عَلى أَحَدٍ إِلا عَلَيكِ لَكُنتُ لي
وَلَوكانَ مَرفوعاً إِلَيكِ لَكُنتُ لي
عَلى رَغمِ عُذّالي أَسيرٌ وَأَعدِلُ
وَعَدلٌ عَدولي مُنكَرٌ لا أَسيغُهُ
وَعَذلُ عُذولي مُبرَدٌ وَيُهمَلُ
وَزورٌ وَتَدليسٌ فيكِ مُتَّصِلُ الأُسى
وَمُنقَطِعاً عَمّا بِهِ أَتَوَصَّلُ
وَهَا أَنا في أَكنافِ هَجرِكِ مُدرَجٌ
وَما أَنا في إِطلاقِ فاحمِلُ
تُكَلِّفُني مالا أُطيقُ مُدَبِّجاً
وَأَجزِيَ دَمعي فَوقَ خَدّي تَنَخَّلُ
وَما هِيَ إِلا مُهجَتي وَجَفني
فَمُنفَدي وَعَبرَتي وَمُقَلي المُبَلبَلُ
نُهى صَبري وَقَلبي وَشوقي وَلوعَتي
وَمُؤتَلِفٌ وَجدي وَمُختَلِفٌ حَظّي وَما فيكِ أَمّلُ
وَمُعتَنَىً أَو مُستَدًّا أَو مُعَنَّىً
خُذِ الوَجدَ عَنّي مُستَدًّا أَو مُعَنَّىً
فَعَبري بِمَوضوعِ الهَوى يَتَحَمَّلُ
وَذي نُبَذٌ مِن مُبهَمِ الحُبِّ فَاعتَبِر
وَغامِضُهُ إِن رُمتَ شَرحاً مُطَوَّلُ
عَزيزٌ عَلَيكُم صَبُّ
ذَليلٌ لِعِزِّكُم
و

الصَّحیح: هو ما اتّصل سندهُ إلی المعصومِ بنقلِ العدلِ الإمامیِّ عن مثلِه فی جمیعِ الطّبقاتِ، و إن اعتراه شذوذٌ.

المعضَل: هو ما رواه عن المعصوم مَن لم یدرکه بتغیر واسطةٍ من دون ذکر الواسطه، و هو باسقاط أکثر من شخصٍ واحدٍ.

المُرسَل: و هو ما رواه عن المعصوم مَن لم یُدرِکه بغیرِ واسطةٍ، أو بواسطةٍ نسیها، أو ترکها، أو أبهمها.

و قد یُخَصُّ المُرسَلُ بإسنادِ التّابعیِّ إلی النّبیِّ (صل الله علیه و آله وسلم) مِن غیرِ ذکرِ الواسطةِ.

المُسَلسَل: و هو ما تتابع فیه رجالُ الإسناد علی صفةٍ، أو حالةٍ فی الرّاوی قولاً کقوله: «سمعتُ فلاناً یقولُ: سمعتُ فلاناً یقولُ» إلی المنتهی؛ أو: «أخبرنا فلانٌ واللهِ، قال: أخبرنا فلانٌ واللهِ» إلی آخرِ؛ أو فعلاً کحدیثِ التّشبیکِ بالیدِ، و القیامِ و الاجتماعِ بالیدِ؛ او بهما.

اشاره‌ای کوتاه به انواع احادیث به‌کار رفته در این منظومه

أَهِیمُ وَ قَلبِی بِالصَّبابَةِ مُشعَلُ ... أَبَرءٌ إِذَا أَقسَمتُ أَنِّی بِحُبِّهِ

مِنَ النِّصفِ مِنهُ فَهوَ فِیهِ مُکَمَّلُ ... فَخُذ أَوَّلاً مِن آخِرٍ ثُمَّ أَوَّلاً

وَ أَنتَ الَّذِی نُعمَی وَ أَنتَ المُؤَمَّلُ ... وَ رَبِّ الرَّبَابِ أَورِی وَ زَینَبِ

بِسُعدَی فَأَنزِل بِالتَّجَنِّی وَ لَا تَعُل ... وَ لَا زِلتَ فَعَّالاً لِکُلِّ جَمِیلَةٍ

فَلَا زِلتَ فِی عِزٍّ مَنِیعٍ وَ رِفعَةٍ ... إِلَیکَ سَبِیلٌ لَا وَلَا عَنکَ مَعدِلُ

فَرِفقاً بِمَقطُوعِ الوَسَائِلِ مَالُهُ ... وَ حَقِّکَ عَن دَارِ القِلَی مُتَحَوِّلُ

غَرِیبٌ یُقَاسِی البُعدَ عَنکَ وَ مَا لَهُ ... أَو صَافِ المُحِبِّ التَّذَلُّلُ

حزین سپس افزوده است: «و از نفایس منشآت فارسی، دیباچه‌ای است که بر ترجمهٔ کتاب مصائب النواصب و بر رسالهٔ شریفهٔ خود که در باب قصر و اتمام است، قلمی فرموده و دیگر مکاتیب در مجموعهٔ مدوّنه مندرج است و اشعار عربی و فارسی ایشان با معمیّات یك‌هزار و کسری زیاده خواهد بود.»

حزین آن‌گاه نمونه‌ای از اشعار فارسی و عربی او را آورده که از آن جمله ابیاتی است که در رثای استادش آقاحسین خوانساری سروده است (همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم برخی منابع متأخّر، گفته‌اند حزین، داماد وی هم بوده و برخی در این باره تردید کرده‌اند):

«و در وفات آقاحسین فرموده:

اصبَحَ القَلبُ فی لَظیً وَ التِهاب ... هُوَ فی نطقَیهِ مِن تِسکابِ

کَیفَ لا وَ الدُّهُورُ کَرَّت عَلَینا ... بِالمُصیباتِ عندَ عَهدِ التَّصابی

حَسبَ الدَّهرُ أمنَ عَیشٍ رَغیدٍ ... قَد دَفَنّاهُ فی نَضارِ الشَّبابِ

ما نَعمنا مَدَی الحیاة بِعَین ... ما یُکافیه حَتفُ ذاكَ الجَنابِ

فَمُصابُ الحُسَینِ ضُوعِفَ هَیّا ... إرفَعُوا نَعشَهُ عَلَی الأخشابِ

کانَ فی الشَّمسِ اذکی تناضُئاً ... وَ تَواری بَعدَ العطا بِالحِجابِ

فَسَقَی اللهُ تُربَةً اذ سَقانا ... مِنَ عُلُومِ الهُدی بِعَذب العُبابِ

عَلَمُ العِلمِ غابَ عَنّا فَقُلنا ... فِنَ العِلمُ کَالهُدی فِي التُّرابِ»

(تذکرة المعاصرین، ص: ۱۰۹)

نویسندهٔ نجوم السماء عبارت توصیفی دیگری از حزین دربارهٔ محمدمسیح فسایی آورده که نیاز به تکرار نیست (نجم السماء فی تراجم العلماء، تهران، ۱۳۸۷ ص ۲۱۷).

در منابع جدید هم شرح‌حال‌هایی با اطلاعاتی تازه دربارهٔ وی آمده است. از آن جمله، ریحانة الأدب دربارهٔ وی می‌نویسد: «ملا مسیحا، ملا محمدمسیح بن ملا اسماعیل فسوی، معروف به ملامسیحا، از مشاهیر فلاسفه و حکما و از تلامذهٔ آقاحسین خوانساری و داماد وی بوده و از تألیفات او است: ۱. اثبات الواجب تعالی؛ ۲. تحفه سلیمانیه، که ترجمهٔ فارسی ارشاد شیخ مفید بوده و به نام شاه‌سلیمان صفوی‌اش تألیف داده است. ملامسیحا مدتی در شیراز شیخ‌الاسلام بود. در اواخر عمر خود در حدود نودسالگی به فسا مراجعت کرد و در حدود سال هزاروصدوسی‌ام هجرت در آنجا وفات یافت و یا به نوشتهٔ بعضی، وفات او پیش از وفات آقاجمال خوانساری (متوفی ۱۱۲۱ یا ۱۱۲۵) بوده که سیدنورالدین جزائری مکتوبی در تعزیت صاحب ترجمه به آقاجمال نوشته بوده است» (متفرقات ذریعة) (ریحانة الادب، محمدعلی مدرس، تهران، ۱۳۶۹، ج۵، ص ۳۸۶). طبعاً آقاجمال، برادر زن وی به شمار می‌آمده است. این در صورتی است که همین

شخص، داماد خوانساری باشد، نه ملامسیحای کاشانی؛ چنان‌که آقابزرگ چند بار یادآور شده است. (بنگرید: طبقات، ج ۹ (قرن دوازده)، ص ۷۲۵).

چند نکتهٔ دیگر دربارهٔ فسایی

فسایی در یادداشتی که از وی در نسخه‌ای آمده است (نسخه‌ای که خطبهٔ جلوس را از آن نقل خواهیم کرد)، به ارتباط خود با میرزا محمدطاهر، کاتب مجلس سلطان و وزیر بعدی، اشاره کرده و از مشکلاتی که در بازگشت از سفر حج در شیراز داشته سخن گفته است. به‌دنبال آن، نوشته است که حکم مدرّسی وی را برای شیراز داده که او قصد رفتن نداشته و نگران بوده، اما به‌اجبار عازم شده است. طبعاً این اطلاع را هم باید بر آنچه از زندگی او می‌دانیم بیفزاییم.

هم‌چنین بیفزاییم که جُنگی به شمارهٔ ۲۵۵۴ در دانشگاه هست که در شیراز فراهم آمده و در صفحهٔ ۹۷ آن رساله‌ای از محمد بن اسماعیل الشهیر به مسیحا هست که مجموعه‌ای منتخب از منثورات عربی، منثورات فارسی، منتخب اشعار عربی، منتخب اشعار فارسی و باب پنجم آن «معدودی از معمیات» است که آن را (مجموعهٔ این رساله را) موسوم گردانید به حلیة الآداب و حلیة الکتاب. این متن تا صفحهٔ ۱۱۳ ادامه یافته است. در آنجا متنی ادبی دربارهٔ حج آمده که مربوط به بازگشت سفر یکی از رجال سیاسی با نام حسین‌علیخان در سال ۱۰۹۱ هجری است. گفتنی است که برخی میان آخوند مسیحا کاشانی، شاگرد آقاحسین خوانساری و داماد وی، با محمدمسیح بن اسماعیل فسایی معروف به ملامسیحا از شاگردان آقاحسین خوانساری، فرق می‌نهند (ذریعه: ج ۵، ص ۳۱۰). همو از کمال‌الدین فرزند محمدحسین فسایی یاد کرده و گفته است که نصرآبادی شرح حال او را آورده است (ذریعه: ج ۹، قسم سوم، ص ۹۲۰). نیز بنگرید مدخل «فسایی» را در: طبقات اعلام الشیعه، ج ۹ (قرن دوازدهم)، ص ۷۲۴.غدیریهٔ او شامل اشعار بلندی است که از زمان سُرایش، مورد توجه بوده و در الغدیر هم گزارش کامل آن آمده است. آقای سیدمرتضی موسوی گرمارودی هم ترجمه‌ای از آن به‌دست داده و در ضمن در مقدمه، شرح‌حال و منابع شرح‌حال او را آورده است (مجله سفینه، پاییز ۱۳۸۶، شماره ۱۶، صص ۷۲ تا ۹۰، مقالهٔ «ترجمه و شرح قصیدهٔ غدیریهٔ مولی مسیحا فسوی»).

هدف از این توضیح، ارائهٔ متن خطبهٔ جلوس بود فسایی نوشته است و ذیلا به آن خواهیم پرداخت.

خطبهٔ جلوس شاه‌سلطان‌حسین، نوشتهٔ فسایی، در جُنگ دانشکدهٔ ادبیات

چنان‌که در شرح‌حال فسایی به نقل از حزین لاهیجی اشارت رفت، نگاشتهٔ وی به‌عنوان خطبهٔ جلوس شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان‌حسین شناخته شده بوده است. به‌جز نسخه‌ای که معرفی خواهیم کرد، نسخهٔ دیگری از خطبهٔ وی برای جلوس شاه‌سلطان‌حسین را نیز می‌شناسیم و آن سفینه‌ای که در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۷۸۱ نگهداری شده و در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (دفتر چهارم ص ۳۸۶) معرفی شده است.

اما آنچه در اینجا ارائه خواهیم کرد، متن خطبهٔ جلوس نگاشتهٔ فسایی بر اساس نسخهٔ شمارهٔ ۷۴ کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران است که فعلا در کتابخانهٔ مرکزی نگهداری می‌شود.

کالمسلسل با لمصا فحسبُ، و بالتلفیقِ؛ أو فی الرّوایةِ، کالمُسَلسَلِ باتّفاقِ أسماءِ الرواة و أسماءِ آبائهم، أو کُناهم، أو بلدانهم.

وقد یقع التّسلسلُ فی مُعظَمِ الإسنادِ، کالمُسَلسَلِ بالأوّلیّة.

الضَّعیفُ: و هو ما لا یَجتَمِعُ فیه شروطُ أحدِ الثّلاثة، بأن یشتَمِلَ طریقُه علی مجروحٍ، أو مجهولٍ، أو ما دونَ ذلک.

المتروکُ: هو ما یرویه من یتّهم بالکذب، و لا یعرف ذلک الحدیث إلّا من جهته، و یکون مخالفاً للقواعد المعلومة (مقباس).

الحَسَنُ: و هو ما اتّصل سندُهُ بإمامیّ ممدوحٍ من غیر نصٍّ علی عدالَتِه فی جمیعِ مراتبِه أو فی بعضِها، مع کون الباقی من رجالِ الصّحیح.

الموقوفُ: و هو ما رُوی عن مصاحبِ المعصوم من قولٍ، أو فعلٍ، متّصلاً کان، أو منقطعاً، و قد یُطلَق فی غیرِ المُصاحبِ مقیّداً، مثل: «وَقَفَه فلانٌ علی فلانٍ». و هو ما أُضیف إلی

المرفوعُ: و هو ما رُوی من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقریرٍ، سواءٌ کان متّصلاً أم منقطعاً.

المنکَرُ المردودُ: لو کان الرّاوی لما یخالف ما رواه الجمهور غیرَ ثقةٍ فحدیثُه مُنکَرٌ مردودٌ.

النّزرُ: هو المکذوب علی من رُوِیَ عنه.

المُدَلَّسُ: هو ما أُخفِیَ عیبُه. إمّا فی الإسناد، و هو أن یروی عمّن لَقِیَه أو عاصَرَه ما لم یَسمَعه منه. علی وجهٍ یُوهِمُ أنّه سَمِعَه منه.

المتّصلُ: و ما اتّصل سنده بنقل کلّ راوٍ عمّن فوقه، سواءٌ رُفِع الی المعصوم کذلک، أو وقف علی غیره (مقباس).

المقطوعُ: و هو ما جاء عن

المتفق: المتّفق و المفترق عن الآخر فهو النّوع الّذي يقال له: **المدبّج:** اذا روى كلٌّ من القرينين روايتهم على الاتّفاق. في سَنَدِه أو متنه فيُدرِجُ من جماعةٍ مُختلفين أو يسمع حديثَ واحدٍ بإسنادَين، فيُدرِجُهما في أحدِهما؛ **المُدرَج:** و هو ما أُدرِج فيه كلامٌ بعضِ الرُّواة، فيُظَنُّ أنّه منه؛ أو مَتنان فصاعداً، و **المُنقَطِع** أيضاً أفعالهم موقوفاً عليهم: و يقال له: و مَن في حُكمِهم، من أقوالهم، و التّابعين،

مجموعهما اسمٌ لسندٍ اتّفقت أسماء رواته و أسماء آبائهم فصاعداً، و اختلفت أشخاصهم. فالاتّفاق، لفظ إلى الأسماء، و الافتراق، لفظ إلى الأشخاص (مقباس). **المؤتلف:** راجع: المختلف. **المُختَلَف:** المؤتلف و المختلف اسمٌ لسندٍ اتّفق فيه اسمان فمازاد خطّاً، و اختلف نطقاً (مقباس). **المُسنَد:** و هو ما اتّصل سنده مرفوعاً إلى المعصوم. **المُعنعَن:** و هو ما يُقال في سنَدِه: «فلانٌ عن فلانٍ». و الصّحيحُ أنّه مُتّصلٌ إذا أمكن اللّقاءُ، مع البَراءةِ من التّدليس. **الموضوع:** و هو المكذوبُ المُختَلَقُ المَصنُوعُ، و هو شرُّ أقسام الضّعيف، و لا تحلّ روايتُه إلّا مُبيّناً لِحالِه. **المبهم:** هو ما وقع في سنده مَن لم يُسَمَّ، كقول الراوي: حدّثني رجلٌ عن... **الغامض:** هو السند المخلّ الذي لا يعرفه الناقد له، إمّا لاشتراك الراوي اسماً بين المعروف و المجهول و إمّا لعلل أخرى. **العزيز:** هو ما لا يرويه أقلّ من اثنين. سُمّي عزيزاً لقلّة وجوده، أو

این جُنگ شامل ۵۱ رساله است که در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات صص ۱۵۴ تا ۱۵۸ معرفی شده و اشاره به این خطبه مورد نظر ما در شمارهٔ ۴۳ رسائل آن آمده است. در آن فهرست، پس از آوردن نام خطبهٔ جلوس، گفته نشده است که این متن از محمدمسیح فسایی است؛ اما در ادامهٔ همان مطلب، چند متن دیگر معرفی شده و دربارهٔ آخری آن‌ها «نامه به میرزا محمد طاهر به انشاء محمدمسیحا پسر حاج اسماعیل (برگ‌های ۱۹۳ – ر ۱۹۸ ر)» آمده که علی‌القاعده می‌تواند اشاره به این باشد که این چند متن از همین محمدمسیح است. جُنگ مزبور یکی از جُنگ‌های بسیار خوب با انتخاب‌های ویژه از متن‌های ادبی انشایی مهم از قرون نخستین اسلامی و دوره‌های بعد است. مع‌الاسف کاتب آن مشخص نیست؛ اما این احتمال وجود دارد که همین محمدمسیح فسایی که خود به نگارش متن‌های ادبی علاقه‌مند بوده، فراهم آورده باشد. خط مجموعه هم همین نکته را تأیید می‌کند؛ به‌طوری که می‌توان اطمینان داشت که تمام آن به خط همین محمدمسیح فسایی است؛ هرچند در میانه، خط متفاوت هم دیده می‌شود؛ مگر آن‌که همهٔ این متن از دوره‌ای دیگر و کاتبی دیگر باشد که این چند متن فسایی را هم داخل آن آورده است. مع‌الاسف روی کتاب نشان دیگری از کاتب نیامده و در پایان رسائل ادبی منتخب هم تا آنجا که بنده نگاه کردم، چیزی دربارهٔ تاریخ و کاتب یافت نشد.

توضیح فسایی دربارهٔ چند نوشتهٔ ادبی خود

از برگ ۱۹۳ تا ۱۹۷ نسخهٔ فوق‌الذکر، چند متن به شرح زیر آمده و در پایان آن که نامهٔ فسایی به میرزا محمدطاهر است، نوشته شده: «و حرّرتُ الاحرف بیدی الجانیه فی التاریخ السابق و انا الواثق بربه الجلیل محمد المدعو بمسیحا ابن‌الحاج اسمعیل عفی عنهما.»

این اشاره می‌تواند به هر چند متنی باشد که قریب به هم است و شواهد دیگر هم مؤید آن است که کاتب آن‌ها خود اوست. البته در اینجا، اشاره به کسی می‌کند که صاحب این متن است اما نامش را یاد نکرده و گفته است که او اجازه یافته که چند صفحه‌ای را به قول خودش ضایع کند!

بسا سال‌ها پیش از نوشتن این متن، نسخهٔ مزبور و متن‌های انتخابی از ادبای عرب، متعلق به استاد و پدرزنش آقاحسین خوانساری بوده و بعدها این متن‌ها را هم نوشته و به آن‌ها ضمیمه شده است. (توجه داریم که خوانساری متوفای ۱۰۹۸ و برخی از این متن‌ها مربوط به‌سال ۱۱۰۶ ق است).

به هر روی، نخست، مقدمه‌های چند سطری‌ای که در آغاز هر کدام از این چهار متن آمده است را می‌آوریم. آن گاه متن کامل خطبهٔ جلوس شاه‌سلطان‌حسین را خواهیم آورد.

متن مقدمهٔ خطبهٔ جلوس

« بسم الله الرحمن الرحیم. من لطف الله الاحد الصمد باعث سیّد المرسلین إلی الأحمر و الأسود صلوات الله علیه و آله معادن الشرف و السؤدد، صلوة لایحصیها عدد، و لاینقضی لها أمد، أن أشار الیّ من هو أعزّ علیّ من کریمتي و أشفق بي من عشیرتي، النّحریر الّذي هو في إقلیم الفضل أمیر و لسلطان العقل وزیر مشیر، مالکي و مالک هذا الکتاب، المنوّه باسمه الشریف في فاتحة الخطاب، إذا ضیع بعض صفحاته ببعض ما سمحت به قریحتي العلیلة، و فِطنتي الکلیلة من الخطب، و کان إجابته ممّا قد علیّ وجب، فبادرتُ الی امتثاله، متکلاً علی حسن افضاله فی

لكونه عزّ، أي: قوي.
المشهور: و ماشتهر الرواة، في طبقة فقط، أو في اكثر منها.
الغريب لفظاً: و هو ما اشتمل متنه على لفظٍ غامضٍ بعيدٍ عن الفهم، لقلّة استعماله. و هو فنٌّ مهمٌّ يجب أن يُتَنَبَّث فيه أشدَّ تَثَبُّت.
العالي سنداً: و هو ما يُعْلِوه بيْعُد عن الخَلَل المستطرق إلى كلّ راوٍ، و أعلاه قربُ الإسناد من المعصوم.
المَقلوبُ: و هو حديثٌ ورد بطريقٍ فيُروى بغيره أجودَ، ليُرغَب فيه، ونحوه. وقد يقعُ ذلك من العلماء للإمتحان.
أنزل: هو ما يخالف العالي.

تحريريهٔ کتاب گزار

إصلاح عثراتي و السير على هفواتي، فإن الاصلاح من سيرته و هو مولى العبد و ضامن جريرته، فأقول حامدا مصليا:
الف: مما كتبته لخطبة جلوس السلطان الاعظم و الخاقان الافخم ظل الله في العالم، السلطان حسين پادشاه خلّد الله سدته معفرا للجباه.
ب: مما كتبته لديباجة مجموعة جمعتها من فنون شتى من المسائل الحكمية و الاشعار و الانشاءات.
ج: و ما كتبته عارضا على سَنَدي و استادي النحرير المرحوم المغفور آقاحسين روّى الله ثراه و كان ذلک بعد ان عراني في اوبتي من سفر الحج الى فارس بعض النوائب و المصايب و اشتكيت اليه من البعاد من عناد اهل الفساد و استدعاني الى دارالسطنة اصفهان و امرت من الحضرة السلطانية انار الله برهانه بتدريس شيراز و شرفت بخلعة ملبوسة منه، و كنت أخاف من الاوية الوقوع في الحوبة [= الحزن] فالتمست من الاستاد ان يعفيني من هذا الامر و يرخصني السلطان في اقامة اصفهان، فغلب التقدير تدبيري و حتموا الى فارس تنفيري، فرجعت الى شيراز بقلب غير راض، و اض الى الفساء مسيري فساء مصيري، و أرجو من الله النجاة من هذه الوهدة [حفره و گودال]، و الانتباه من هذه الرقدة في آخر دهري او يكون بالغريّين او الطّف او البقيع قبري.
د: و مما كتبته الى الهمام الكبير ذى المكارم و المفاخر ميرزا محمدطاهر، و هو يومئذ كاتب المجلس السلطان الاعظم، و لم يحتَظ بعد بوزارته العظمى، و كان قد كتب اليّ من محروسة قزوين كتابا صدّره بقريض يمدحني فيه، و بالغ فى نثر الكتاب فى الجمع بين اسماء الخمر و مناسباتها و ملايماتها، فنسّجت الجواب على منواله و أجبته بمشاكلة كل مقالة و هو هذا... .»

متن خطبهٔ جلوس، نوشتهٔ فسایی

پیش از این دربارهٔ خطبهٔ جلوس توضیحاتی دادیم و البته افزودیم که سابقه نشان می‌دهد که این متن‌ها را بزرگ‌ترین عالم می‌نوشته است. متن شیخ صفی را میرداماد، متن شاه‌سلیمان را محقق سبزواری و میرزا رفیعا نائینی و متن شاه‌سلطان‌حسین را علّامه مجلسی نوشته شده است؛ اما مؤلف ما که ادیب و نثرنویس و شاعر عربی و فارسی بوده، خواسته است هنرنمایی کند و در این زمینه متنی را تنظیم نماید. در اینجا در دو قسمت، اشعار عربی خود و یک‌جا هم در حاشیهٔ صفحهٔ پایانی، اشعاری به فارسی آورده است. همهٔ اشعار باید از خود او باشد؛ چنان‌که در دو مورد عربی تصریح کرده و شعر فارسی اخیر هم مادهٔ تاریخی دارد که دقیقاً مربوط به همین متن است و بنابراین باید از خود او باشد.

متن خطبهٔ جلوس
شاه سلطان حسین

«مما كتبتُه لخطبة جلوس السلطان الاعظم و الخاقان الافخم ظل الله في العالم السلطان حسين پادشاه خلّد الله سدّته معفّراً للجباه:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من اليه ملوكُ الدَّهر تبتهل ... من فضله يرتجى التّيجان و الكلل
يا من لِسُدّته الاعناق خاضعة ... يسعى لها كلّ من يحفى و يَنتعل
يا من إليه عنان الملک منعطف ... من بحر سلطانه تستنشف الدّوَل

اخبار ذونواس

گویند ذو نواس را در سرزمین یمن آتشی بود که خود و قومش آنرا می‌پرستیدند و از آن آتش زبانه‌ای برمی‌خاست که سه فرسنگ امتداد می‌یافت و باز بر جای خود بازمی‌گشت. آنگاه یهودیان یمن به ذونواس گفتند ای پادشاه پرستش تو این آتش را ناروا است و اگر تو دین ما را پذیری ما به فرمان خداوند متعال آنرا خاموش می‌کنیم تا بدانی که دین تو مایه غرور است، ذو نواس پذیرفت که اگر آتش را خاموش کنند به دین ایشان در خواهد آمد. چون زبانه آتش برآمد یهودیان تورات را آوردند و گشودند و شروع به خواندن آن کردند و زبانه عقب می نشست تا به آتشکده‌ای که از آن سرچشمه می‌گرفت رسید و آنان همچنان تورات می خواندند تا آتش خاموش شد. ذو نواس یهودی شد و مردم یمن را به آن آئین فراخواند و هر کس نپذیرفت او را کشت. ذونواس به نجران رفت تا مسیحیان آن سامان را یهودی گرداند. در نجران گروهی بودند که از آئین اصیل مسیح پیروی می کردند و او ایشان را به ترک آن و یهودی شدن فراخواند که نپذیرفتند، دستور داد پادشاه ایشان را که نامش عبد الله بن تامر بود آوردند و سرش را با شمشیر بزد و او را درون حصار شهر انداخت و برای دیگران خندق هایی کندند و آنان را در آتش انداختند و آنان همان اصحاب اخدود‌ند که خداوند ـ عزاسمه ـ موضوع ایشان را در قرآن یاد فرموده است.

اخبار الطوال، ترجمه، ص ۴۸.

تتابعت منک آلاء فأشکرُها — یا من أدامَ هئات لیس تنفصل

شکراً تَرامی بأصداف لها درَرٌ — من ضوءها کادَ شیب البحر یشتعل

[در حاشیه آمده: الاشعار من منظوماتي]

الحمد لله مالک الملک و الملکوت وربّ العزّة والجبروت، خالق الامم، بارىء النسم، مفیض النعم، مدیم الکَرم، باعث الرمم، الذی ابتدع خلق صفیّه أبی البشر، من طین بید قدرته قد اختمر، فصوّره بحسن تقویمه فی أحسن الصُّوَر، و زیّن هام خلافته برعاث الکرامة، و توجّه بعمامة الامامة، فما برَحَ مودّعاً للامانة، و مُثقَّلا کاهل تحمّله بأعباء الصیانة، و ما زال ذلک الدرّ الثمین و النور المبین، منتقلا من أمین إلی أمین و مُتعاکساً من جبین إلی جبین، إلی أن انفلق صدَف البطحاء عن تلک الدرّة و أصبحت فی جباه فخار بنی هاشم تلک العزّة، فانتخب منهم محمدا سیّد الکونین و الثقلین و الفریقین، من عرب و من عجم، رسولاً مبعوثاً إلی العالمین، علی حین فترة من الرسل و غبرة من السبل، فندب صنادید العرب علی شدّة شکیمتهم و انفة شیمتهم، إلی الایمان و نهاهم عمّا عکفوا علیه من عبادة الاوثان و أذلّ رقابهم بتبیر التکلیف و ألجم عصاتهم بشکائم التعنیف، غیر متّوقٍ من قواضب سُیُوفهم و لا وَکلٍ فی أرغام أنوقهم بل بادر بتنفیر عشیرته إلی زحوفهم و کرّ بمأته علی ألوفهم، إلی أن بدّد سدَدَهم و قلّل عددهم و سکن لدَدَهم، فقوم أوَدهم و أصدَرَهم عن مَشارع الرّدی و أوردَهم مناهل الهُدی و جمعهم علی ما أمَر الله به من العَدْل و التُّقی، فجزاه الله عن اُمّته خیر الجزاء، و صلّی علیه هو و ملائکته المقرّبون و أنبیاءه المرسلون و لمثل هذا فلیعمَل العامِلون.

و الصلوة علی الأشجع المکین و الانزع المتین و العالم المبین، أمیر المؤمنین و یعسوب المسلمین و قائد الغرّ المحجّلین، الامام المعصوم و باب مدینة العلوم، الکاشف للکروب، الکرّار فی الحروب، سیّد الثّقلین و امام الخافقین، أبی الحسنین علیّ بن ابی طالب، و عَلی سیّدي شباب أهل الجنان و خلفَتَي الملک الرّحمن، الامامَین الهمامَین و البدرَین التمامَین، النورَین النیّرَین و النّجمین الظّاهرَین، ابی محمد الحسن و أبی عبدالله الحسین، و علی أبي الائمة و سراج الامّة، خلیفة الله علی البریّة، الامام المظلوم، الممتحن بالرزیّة، البکّاء السجاد، زین العباد، الحبر المطهّر مِن کلّ شین، الامام بالحقّ علیّ بن الحسین و علی الامام الکامل و العالم العامل و السحاب الهاطل، الامام المعصوم، محمّد بن علیّ باقر العلوم و علی الامام الهمام و البدر التمام، حجة الله علی الخلائق، کلمة الناطق جعفر بن محمد الصادق و علی الامام الحلیم، الصابر الکظیم، الحبر الولی، المنصوص بالنص الجلیّ، الامام العالم، موسی بن جعفر الکاظم و علی الامام المظلوم و الکئیب المهموم و الغریب المسموم، الممتحن بالکربة، المرموس [= المدفون] بأرض الغربة، شمس الشّموس و مُکمّل النفوس، المدفون بأرض طوس، حجة الله علی أهل الغبراء و بقیته ممن مضی، الامام بالحقي علیّ بن موسی الرّضا و علی المعصوم الجواد و دلیل الرشاد، حجّة الله علی العباد، الواقف علی سرّ الملکوت، الممتحن بصغار الحوت، الامام الطّاهر الرّضی، محمد بن علي التّقي و علی الامامین المعصومین و العالمین المعلومین، بدرَیّ الدّجی، طودَیّ النهی، عَلمَي الهُدی، المدفونَین بسرّ من رأی، النقي علیّ و الحسن الزکي العسکري المجتبی و علی الصادع بالحقّ و المعلن بالصدق المطلق، کلمة الله فی أرضه و حجّته الباقیة الی یوم عَرضه، صاحب العصر و الزمان و وارث جوامع البرهان، الحاکم ببواطن الفرقان، علیه و علیهم صَلَوات الرّحمن، صلوة تدوم بدوام

الاحقـاب و لايُحصيهـا إلا ربّ الاربـاب، إِنَ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَـهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً، عباد الله!

اوصيكم بتقوى الله، فإنه خير زاد و الاخرة هي المعاد، واظِبوا في دنياكم هذه على وظائفِ العبادة و اجتنبوا عـن ادّخـار الزيـادة، فإنهـا دار خُدعة و منـزل قلعة و لاتذهبون منها إلا بمبرّكم، فخذوا من ممرّكم لمقرّكم [نهج: كلام ۲۰۳]،

و اعلموا رحمكم الله أنّه سبحانه ناظم نظام الوجود و صلاح الامّة بتعاقب الرّسل و الائمة و ما زال أمره من باكورة الزّمن جارياً على ذلک السّنن إلى أن اقتضت حِكَمه البالغة غيبة الحجة و تلاطم اللجة و فشوّ الافتتان بغيبـة صاحـب الزمـان، عليـه صَلَـوات الله الملک الرّحمـن، فتدارَکَ جلّ شـأنه أمر الأُمّة في حفـظ النّواميس بتعاقُب الرئيس، من الملوک و السلاطين و تتابعُ الولاة من القياصِرة و الخواقين، فتفطنوا هداكم الله أنّ أرفعهم درجةً و أكرمهم لديه منزلةً أمسّهم برسول الله ﷺ قرابة و رحماً و أشبهُهم به عدلاً و كرماً و أتبعهم له في ارفاد العِباد برّاً و نعماً و هُمُ الدّوحة العليّة العلويّة و الشـجرة المباركة الموسـويّة، السّلسـلة الصفيّة الصفويّة، فإنهم من أهل بيت الرّسول و بَنيه و أهل كلّ بيت أدرى بما فيه و لكم قد قلّب مجارى القَدَر دفاتر الغيَر و راوَدَ من عين إلى أثر، فما رضى به بديلاً و لا وجد في محكم مشيّة الله لهم عديلاً و أيم الله أنهم لتوقيع الخلافة كالعنوان و لأعين الملوک انسان، على أن الدهر ذو غَيَر و الزمان يذهب على العَبَر، فهو بتقليب الدّوَل لاهلها نَصوح و بإدالته للمقبل يُرقق عَن صَبوح و ما هم باهله إلا كالمنجنون و ليس رجاء الخلود فيه إلاّ من جنون.

اعلموا ثبّتكم الله أنّ تلک الشّـجرة المباركة العليّة الصفيّة الصّفوية التي بِظلّها تسـتظلّون و على سـاحتها تستقلون و من ميرتها اقتياتكم و من ثمرتها عيشُكم و حياتكم، قد استبدلت في هذه الايام باذن الملک القدير العلاّم، غصناً بغصنٍ أنمى و فرعاً بفرعٍ أزكى و ثمرة بثمرة أحلى، فاصبرُوا لله على عظيم ابتلائه إيّاكم بمن مَضى منهم و سلف و اشْكروا له على جزيلِ آلائه عليكم ممن بقي و هو الخَلَف، فإنه سبحانه قد شدّد أزركم و تدارک أمركم و أقرّ عيون الملک و الملة و قوّى ظهور الدين و الدولة و أصلح نظام تلک الامّة و كشفَ عنكم الغُمّة، بتشـرّف اسـرة تلک الخلافة الابديّة و تزيّن اَرائک تلک السـلطنة السـرمديّة، بسـعادَة جُلوس مَن هوَ فخر المساند و الارائک و مؤيّد بالنصرة و الدعاء من الله و الملائک، أعني مقنّن قوانين العَدْل و الانصاف و مُطهّرُ أودية الشريعة عن دنَس أهل الخلاف، مالکُ مفاتيح البلاد شرقاً و غرباً، خاذلُ صناديد الجبابرة فرَقاً و حربا، الذى سوّى بين صدفي الدين و الدّوَل، من سـدّ الخلل و إزاحة العلل، فما أمكن ليأجوج من أهل الفتن من محكم سدّ أوامره خروج و ما تيسر لمأجوج من نوازع الملک و الرياسة في باب من أبواب نواهيه ولوج، ما أمسّ رحم مراحم دولته بالرأفة المصطفوية و ما أنسَـبَ انماط سياسـته بالرّياسـة الكسرويّة، فكواهل مجده منتطقة بنطاق فخار النسـبَين و عواتق سـلطنته مرتدية ببرود عزّ الحسـبَين و أحاديث تهذيب خصاله باسـناد آباءه العظام يعنعن عن الحسن و يسند إلى الحسين، يا له من شارقٍ لامعٍ تربّع على السماء التاسعة و بدرٍ طالعٍ ترَفع بدرجته عن الرّابعة و التوت إلى تقبيل أعتباه و تشمّم تراب أبوابه أعنّة الأكاسرة و التّبابعة، فظلّت وجوههم له خاضعة و أعناقهم له خاشعة، تميّز قهرمان سلطنته عن ساسَة الدّوَل، بما تميّزت به السيوف الحيدريّة عن المرايا الاسكندرية و تقشّعت غياهب الشّرک و سَحائب الظلم بصَقالة صوارِمه عن عيون بصائر البريّة، ما ألصق خلافته بالنبوّة و ألحق سياسته بالمروّة،

بها قبر عبد الله بن المبارك، و قيل: إنه مات بهيت، و هو الذي كتب إلى الفضيل بن عياض الأبيات المشهورة، و كان بينهما أخوة في الله تعالى، و كان الفضيل قد لزم العبادة بحرم مكة، و ابن المبارك قد لزم الجهاد و الرباط بأرض الشام، و الأبيات هذه:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا
لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يتعب خيله في باطل
فخيولنا يوم الكريهة تتعب
أو كان يخضب خدّه بدموعه
فنحورنا بدمائنا تتخضّب
ريح العبير لكم و نحن عبيرنا
وهج السنابك و الغبار الأطيب
ولقد أتانا عن مقال بيننا
قول صحيح صادق لا يكذب
لا يستوي و غبار خيل الله في
أنف امرئ و دخان نار تلهب
فلما بلغته الأبيات بكى الفضيل و قال: «صدق أخي و نصحني».

الاشارات الى معرفة الزيارات، ص ۶۱.

شعر (هذه الابيات من منظوماتي)

ملک توسَّدَ عينُ سؤدده — قم الذّرى و مفارق الفلک
فاضت حياض نداه عن بَشَر — فتسهّمت للجنّ و الملک
جاز السّماک فروعُ دولتِه — و اصوله اشتبکت على السَّمَک
فتى استضاء بنور وَجْنَته — لَيل تَجرّدَ عن كَسا الحلک
و لو استلام بظلّ رايته — صرْعى الوُغى لنَجَوا من الهلک
و اذا امْتَطى صعباً يذلّ و لو — صيغت شكائمه من العَلَک
أضحى مطاف ذُراه مُستلما — للوافدين بجمع معترک
وَرث الخلافة من أبي حَسَن — و الفاطميّ أحق بالفدک

أعني زبدة فرائد بحر الانساب من أصداف بني هاشم و ابي تراب، حامي حوزة الايمان، ماحي آثار الكفر و الظلم و العصيان، دريّ سماء الخلافة و الشوكة و السلطان، السلطان بن السلطان بن السلطان، الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، اباالمظفر اباالمنصور السلطان‌حسين بن السلطان سليمان الصفوي الموسوي بهارخان، لازال قوائم سرير الملک بإحكام قواعِدِ عدلِه و انصافه متمكّنه، و أغشية قلوب خِصامة لِوَقع حديد حسامه متضمنة، و رؤس منابر الاسلام بإعلاء خُطَب دولته مترفّعة و جِباه شُهْب الدّراهم و كُمْت الدنانير بغرّة سِكّته السامِيَة مترقعة، في خفض العيش و سعة الدَّعَة و دوام البهجة و السّرور، ما تعاقب الأعوام و الشهور و تتالي الأزمنة و الدُّهور، ثم بُشرى لمَعشر الاماميّة بخلود ملكه إلى قيام القائم، فإنّ تاريخه إلى ذلک يهدي و هو ثبّت الاله دولة السلطان الى قيام المهدي بحق النبي و آله المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين.»

در حاشيه:

شاه پیغمبر نسب دارای اسکندر شکوه — مظهر الطاف یزدان معدن احسان وجود
حامی شرع پیمبر ظلّ حق سلطان حسین — آن‌که بر خاک رهش افتند انجم در سجود
از ازل طغراکش حکم سلیمانیش مهر — باد در زیر نگینش تا ابد ملک وجود
سال تاریخ جلوسش خواستم از پیر عقل — گفت تاریخ جلوسش: ظل قیوم ودود

(۱۱۱۶)

در نسخه، زیر اشعار، به اشتباه ۱۱۱۶ آمده که هم از نظر تاریخی غلط است و هم در حساب جمّل، جمع اعداد «ظل قیوم ودود» همان ۱۱۰۶، سال به سلطنت رسیدن شاه‌سلطان‌حسین است.

خطبهٔ جلوس، نوشتهٔ علّامهٔ مجلسی

چنان‌که اشاره کردیم، متن کامل خطبهٔ علامهٔ مجلسی برای سلطنت شاه‌سلطان‌حسین را دستور شهریاران آورده است. در این‌جا برای این‌که این بحث نسبتاً تکمیل شود، عین آن را از دستور شهریاران نقل می‌کنیم. پیش از این گذشت که دست‌کم دو نسخهٔ خطی متفاوت هم از این خطبه وجود دارد که پیش از این ارجاع آن را نشان دادیم. متن نقل‌شده در دستور شهریاران از دو جهت ناقص است: یکی آن‌که صلواتیهٔ بلند علّامه مجلسی را ندارد و دیگر، اختلاف در برخی از تعابیر به‌خصوص در معرفی القابی برای شاه‌سلطان‌حسین است که نسخهٔ خطی مجلس که مورد استناد ما بوده، متفاوت است. همهٔ آن‌ها که افزوده بوده، در کروشه آورده‌ایم و به‌علاوه برخی از کلمات را هم بر همان اساس اصلاح کردیم.

محمدابراهیم نصیری (درگذشتهٔ ۱۱۱۰) که معاصر علّامه مجلسی و شاه‌سلطان‌حسین است، پیش از نقل متن، مقدمه‌ای آورده و سپس متن را ارائه می‌دهد:

«و حسب الامر الاعلی شارق مشرق فضل و اجتهاد تام، مقتدای فضلاء کرام و علمای اعلام، مولانا محمدباقر شیخ‌الاسلام، در مسجد جامع عباسی نیز خطبهٔ سلطنت آن شهریار صاحب‌نام را خوانده، قاطبهٔ انام را از اسم مبارك و سلطنت آن فرزند رشید خیرالانام، مخبر ساخته، شیرینی صرف نماید و به موجب مقرر خطبه‌ای در کمال فصاحت خوانده، خلایق را امیدوار ساختند؛ و چون فصاحت و بلاغت آن خطبهٔ عالی‌رتبه، سرمشق صاحب‌کمالان روزگار می‌تواند شد، در این تذکره ثبت می‌گردد:

بسم الله الرحمن الرحیم «تَبارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، نحمدك «اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». لك العظمة و القدرة و البهاء و الرفعة و العزة و البقاء و بیدك ملکوت الارض و السماء و أنت السلیم الخبیر و أنت ملك الملوك و ربّ الارباب و قاهر من فی الارض و السموات و إلیك المصیر، ملکت الملوك بقدرتك و قهرت الارباب بعزّتك و تواضعت الجبابرة لهیبتك و خضعت الرقاب لعظمتك، فکلّهم بعزّك یعتزون و من خشیتك مشفقون و وضعت نیر المذلة عن اعناق الملوك، فهم من سطواتك خائفون، فلك المُلك و لك الحمد و أليك يرجعون.

و نسئلك ان تصل علی نبیّك الذی ملکته عوالم الملك و الملکوت و رفعته علی مدارج العزّ و الجبروت و اطلعته علی غوامض أسرار الناسوت و اللاهوت، سید الاصفیاء و خاتم الانبیاء، صاحب المقام المحمود و الحوض المورود و اللواء المسعود و حبیب‌الله المعبود و صفی الرب الودود، إمام النبیین و فخر المرسلین، ابی‌القاسم محمد بن عبدالله شافع یوم الدین و صلّ علی آله البررة الاتقیاء و أوصیائه السفرة الأصفیاء، لا سیّما علی صنوه و أخیه و کفو ابنته و ابی بنیه [وفی الشرف و النجاد مساویه و فی الشدائد مواسیه، سیّد المسلمین و امام المتقین و قائد الغر المحجلین، کاشف الکربات و صاحب المعجزات و حلال المشکلات و هزبر الغزوات و أنیس الخلوات و ممدوح الایات و مکلم الاموات «داخل کروشه افزوده از خطی»] الناصح لامّته و الماضی علی سنّته و الناطق بحجّته، أسد الله الغالب و سیفها الضارب و شهابه الثاقب، أمیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب صلوات الله علیه و علیهم اجمعین و لعنة الله علی اعدائهم الی یوم الدین.

و صل علی الدرة الفاخرة و النجمة الزاهرة و البرزة الطاهرة و المظلومة الصابرة، سیدة النساء و الانسیة الحوراء، فاطمة الزهراء.

مقدمهٔ خطبهٔ جلوس به انشاء علامه مجلسی

ذكر ارتداد برغواطة و من دخل معهم من قبائل البربر فى الإسلام، و السبب فى ذلك

قال الناظر: دخل بلاد تامسنا رجل اسمه صالح بن طريف، و أصله من برباط الأندلس يهودى النسب من سبط شمعون، و كان رحل إلى المشرق، و قرأ على غيلان القدرى و رأى من السحر كثيرا، فدخل إلى بلاد تامسنا، فوجد فيها من زناتة قوما جهالا، و كان ذلك سنة ١٢٣. فأظهر الإسلام و النسك حتى استفز عقولهم، فولوه على أنفسهم، فلما ولى شرع الديانة التى أخذوها عنه، و أنا أذكرها.

قال المسعودى و البكرى و غيرهما من المؤرخين: إنه كان يقول إنه صالح المؤمنين الذي ذكره الله فى قرآن محمد. و عهد صالح إلى ابنه إلياس بديانته و علم شرائعه و فقهه فى دينه، و أمره بألايظهر الديانة حتى يظهر أمره و ينتشر ذكره فيقتل حينئذ من خالفه، و أمره بموالاة أمراء الأندلس. و خرج صالح إلى المشرق و وعد ابنه أنه يرجع فى دولة السابع من ملوكهم، و زعم أنه المهدى الأكبر الذي يكون فى آخر الزمان لقتال الدجال، و أن عيسى بن مريم يصلى خلفه، و أنه يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. و ذكر فى ذلك كلاما نسبه إلى موسى، و إلى سطيح الكاهن و إلى ابن عباس و زعم أن اسمه بالعربى صالح و كذلك فى السريانى، و أوربا بالعبرانى و ورى و رابا بالبربرى. و تأول قول رسول الله صلعم: «لا نبى بعدى» فأوله بضم الياء من نبى، و قال اسمي لا و أنا نبى بعده.

الاستبصار فى عجائب الامصار، ص ١٩٧

و صلّ على ربيع الايتام و عصمة الانام و عروة الاسلام، و معدن الاحكام، (تعابير از المزارابن المشهدى، ص ٥٠٢) مصباح الحكمة، و مفتاح الرحمة و سيد شباب أهل الجنة، سبط النّبي المصطفى و ابن الولي المرتضى، ابي محمد الحسن بن على المجتبى.

و صلّ على الشجرة الطيبة الاحمدية و الدوحة الكريمة، ريحانة حديقة المصطفى و نور حديقة المرتضى و ثمرة فؤاد سيدةالورى، سيّد الشهداء و امام السعداء، صفوة المصطفين، الامام الشهيد ابى عبدالله الحسين.

و صلّ على سيّد الساجدين و قدوة العارفين و فخر الراكعين و الساجدين، علي بن الحسين زين العابدين.

و صل على ناصر الدين المبين و لسان حكمة رب العالمين و مخدوم الملائكة المقربين و مُقحم الجاحدين و الملحدين، ابى جعفر محمد بن عليّ باقر علم النبيين.

و صلّ على الامام السابق و العَلم الشاهق و مُسكت كلّ ملحد مارق و موضح المسالك و الطرايق و مبيّن الحكم و الحقايق، إمام المغارب و المشارق، ابي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق.

و صلّ على السيد الكريم و العالم الحكيم و الرؤف الرحيم، شرف الركن و الحطيم، ذى الخُلُق العظيم و الفضل العميم و الوجه الوسيم، ابي ابراهيم موسى بن جعفر الكاظم الحليم.

و صلّ على نظام الاسلام و الايمان و معدن البرّ و الامتنان، نور الاصفياء و بضعة سيد الانبياء و قرة عين أشرف الاوصياء، زين الامامة و منبع الكرامة، صاحب المعجزات الباهرة و المآثر الفاخرة، غياث العترة الطاهرة، الحبيب المجتبى و الامام المرتضى و علم التّقى و نور الهدى و شفيع زواره فى الاخرة و الاولى، أبي الحسن علي بن موسى الرضا.

و صلّ على مفخر العباد و قدوة الزهاد و أشرف الامجاد و حاكم المرصاد، نور الارض المهاد و ركن السبع الشداد، أبي جعفر محمد بن علي الجواد.

و صل على البرّ الوفي و النور الزكي و السيد الرضي و الصراط السوي و المنهل الروي و مخزن السرّ الخفي، أبي الحسن علي بن محمد النقي.

و صلّ على الامام الصفي و المقرب النجي و السيد البهي و الوجه المضي و الجنب القوي، المنصوص بالنص الجلي، أبي محمد الحسن بن على العسكري.

و صلّ على صاحب الدهور و الاعصار و الغائب عن الاعين و الابصار، ذي الفخر المأثور و اللواء المشهور الظلام و بدر التمام و نضرة الايام و حجة الخصام، الذى بيُمنه رزق الورى و ببقائه بقيت الدنيا، وليّ الرحمن و شريك القرآن و مظهر الايمان، الحجّة بن الحسن صاحب الزمان.

اللهم عجلّ فرجهم و اهْلك أعداءهم و احشرنا معهم و ارزقنا شفاعتهم و اجعلنا ممن يكرّ في رجعتهم و يملّک فى دولتهم و لاتفرق بيننا و بينهم فى الدنيا و الاخرة يا ارحم الرحمين. [اين صلواتية عربى، در دستور شهرياران نيامده و از نسخ خطى مجلس ٢٧٢١ در اين جا اضافه شد.

همين صلواتيه عينا در نسخهٔ سنا ٥٦٨ هم آمده است:]

اما بعد، بر ضمایر صافهٔ ارباب عقول و افهام و خواطر زاکیهٔ اصحاب فطانت و اعلام، بسی لایح و واضح است که جناب رب الارباب و خداوند مالك الرقاب، قبل از تعمیر عرصهٔ عالم و تخمیر طینت آدم، ندای جان فزای «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» در طاق مقرنس فلك اطلس، بلند گردانید و بعد از خلق زبدهٔ عوالم کون و مکان اعنی نوع انسان که خلاصهٔ عالم امکان است و به تکریم «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ» ممتّع و به

تشریف «وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا» مخلّع گردید و هیچ عصری از اعصار و دَوری از ادوار را از انبیای هدایت‌شعار و اوصیای ولایت‌آثار خالی نگذاشته تا گم‌گشتگان به وادی حیرت و ضلالت و ایمان فیافی غوایت و جهالت، به نور هدایت و پرتو رعایت ایشان از درکات خسران و مهاوی طغیان، نجات یابند و امور دین و دنیای عامهٔ عباد در کافهٔ بلاد، به حُسن تقریر و لطف تدبیر آن برگزیدگان علیم خبیر، به اتساق و انتظام، به انجام آید.

و بعد از غروب خورشید سپهر نبوت در افق عالم بقاء و احتجاب اقمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفاء، قادر بی‌منت و خالق بی‌ضنت، از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضهٔ درایت سلاطین عدالت‌شعار و خواقین فلک‌اقتدار سپرده که عامهٔ رعایا و کافهٔ برایا در ظل ظلیل ایشان در مهاد امنیت و استراحت بیاسایند و از جور و عدوان ارباب ظلم و طغیان نجات یابند و به فحوای صدق انتمای «اذا اراد الله برعیة خیرا جعل لها سلطانا رحیما» چون ارادهٔ کریم لایزال و مشیّت رحیم ذوالجلال به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت گروهی تعلق گیرد، تاج سروری ایشان بر تارک فرمانفرمایی نهد که مطمح نظر خیراندیشش جز صلاح حال عباد و معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانهٔ بی‌کرانهٔ «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ» تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد که نصب‌العین خاطر خورشید ناظرش، بسط بساط رأفت و عدالت و خفض جناح مرحمت و مکرمت بر کافهٔ امت بوده باشد.

و مصداق این مقال و مصدق این حال، احوال خیرمآل قاطنان ایران جنت‌نشان است که کافهٔ اهل این دیار هدایت‌آثار سال‌هاست که در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت‌آیین دولت علّیهٔ صفویه انار الله برهانهم و شید الله ارکانهم به فراغ بال و رفاه حال، در مهد سلامت و مهاد استراحت آرمیده‌اند و از برکات سعادات بلانهایات آن انجم سپهر هدایت و ولایت به مقتضای کریمهٔ «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» از ظلمات کفر و حیرت و ضلالت نجات یافته، در منزّهات جنات ایمان و حدایق حقایق ایقان، عالم نور و سرور خرامیده‌اند، پس به فحوای «اشکرکم لله اشکرکم للناس» بر ذمت همت کافهٔ شیعیان و عامهٔ مؤمنان که ضمیر حقایق تصویر ایشان به نور ایمان منور گردیده، شکر نعمت هر یك از افراد انجاد این سلسلهٔ علیّه که شموس فلك رفعت و جلالت و اقمار بروج هدایت و ولایتند متحتّم و لازم است، علی‌الخصوص در این اوان سعادت نشان که مالك ملك و واهب سلطنت، از افق مبین رفعت و علاء به فحوای وحی انتمای «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ» خورشید جهانتابی طالع گردانیده که فلك حدیدالنظر، با عینك دوربین شمس و قمر، در ادوار بی‌شمار، مثل او ندیده و از خزانهٔ خاصهٔ «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ» خلعت شهریاری بر قامت با رفعت نونهالی پوشانیده و بر سریر فلك‌نظیر «نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ» متمکّن گردانیده که گوش حقیقت‌نیوش چرخ پیر در اعصار متتالیه و قرون خالیه مانند او در شوکت و جلالت نشنیده، اعنی [شهریار باذل گردون‌بارگاه ملایک‌سپاه جمشیدحشمت فریدون‌شوکت سکندرشأن دارادربان، گل گلدستهٔ گلستان مصطفوی، نوباوهٔ بوستان مرتضوی، ثمرهٔ شجرهٔ نبوت و رسالت، غصن دوحهٔ امامت و ولایت، ابر فیاض سخا، بحر مواج عطا، سپهر گیتی‌ستانی، مرکز دایرهٔ جهان‌بانی، رافع لوای دین و دولت، مؤسس اساس ملت و ملیت، قطب فلک اقتدار، مرکز آسمان عدالت و وقار، محیی مراسم ملت و دین، مروّج مذهب ائمهٔ طاهرین، صفای جبین ازهرش از صبح صادق خواج‌خواه،

باب فی فضائل بیهق

قال رسول الله صلی الله علیه ما احد من اصحابی یموت ببلدة الا کان قائدا و نورا لهم یوم القیامة بر مقتضی این حدیث در هر خاك كه یکی از کبار صحابه آنجا شهادت یافته باشد یا از طریق اجل مسمی حیات را وداع کرده آن بقعت بر بقاع خالی و معطل ازین هنر شرف دارد، و روز قیامت آن صحابی نور و پیشرو آن جماعت باشد. و چند کس از صحابه بخاك بیهق رسیده‌اند و آنجا علیه بخاك بیهق مصطفی صلوات الله مقام ساخته، و بعضی را از آنجا بعقبی انتقال افتاده چنانکه یاد کرده‌اید، قال رسول الله صلی الله علیه: خیر بلاد خراسان نیسابور، چون نیشابور بهترین بلاد خراسان باشد نواحی آن بهترین نواحی بود، و عزیز پیغامبر علیه السلام بخراسان رسیده است و در هر شهری مقام ساخته است آن وقت که از بنی اسرائیل دو سبط بیش برایمان نماندند، و سبب این آن بود که آن وقت که عزیز از شام برفت ارمیای پیغامبر علیه السلام قدری خاك بوی داد و گفت سوی مشرق روید و در شهری که منزل کنید این خاك را با آن خاك وزن کنید، هر کجا برابر آید آنجا نزول کنید، ایشان بیهق آمدند و نیشابور و می‌رفتند تا بمرو، آنجا خاکی که داشتند با خاك مرو برابر آمد، آنجا عزیز پیغامبر مقام ساخت و در شارستان مرو کنشتی بنا کرد، و آن کنشت بنزدیك بنی اسرائیل بنایی بزرگوار بود، تا عهد ملك ارسلان ارغو بن آلب ارسلان مانده بود.

تاریخ بیهق، ص ۲۲.

و نور ضمیر انورش بالانشین شعار خورشید و ماه، سریر عزتش رشک منازل قمر، دعای دولتش دوش‌بادوش اثر، چنان‌چه جرأتش با شجاعت حیدر کرار نسب درست کرده، تیغ آتش‌بارش با ذوالفقار از یک جویبار آب خورده، برق شمشیرش آتش خرمن حیات اعدای دین مبین، مه‌چهٔ لوایش ضیای ملت بیضای سیدالمرسلین، آستان جلالش سجده‌گاه خسروان با تخت و دیهیم، ساحت عظمت و اقبالش پناه سروران هفت اقلیم، اعنی «تا اینجا از چاپی و ادامه از دستور شهریاران»] اعلیحضرت فلك‌رفعت گردون‌بسطت ثریامرتبت، پادشاه تاج‌بخش، شهسوار گردون‌رخش، خسرو کشورگشای عالمگیر، خدیو صاحب افسر و سریر، نیّر جهان‌افروز عظمت و کامکاری، آفتاب عالم‌تاب سلطنت و بختیاری، فرازند تاج کیانی، برازندهٔ دواج خسروانی، شهریار خطهٔ جلالت، شهسوار میدان بسالت، مورد عنایات نامتناهی، مهبط فیوضات انوار الهی، شهریار کامکار کامران، قهرمان عادل کشورستان، صاحبقران ظفرقرین، مطرزشعار شرع سیدالمرسلین، مشیّد بنیان دین متین، حامی ثغور اهل ایمان، ماحی آثار بغی و طغیان، کاسر اوثان و اصنام، مروّج دینِ سیدالانام، پادشاه جوان‌بخت کامکار، شهریار سکندرصولت عالی‌مقدار، ثمرهٔ شجرهٔ ابهت و کامرانی، نهال حدیقهٔ حشمت و جهانبانی، وارث ملك سلیمانی، اعدل سلاطین زمان و افخم خواقین دوران، سلطان سلطان‌نشان، کافل مصالح الملك و الملة بالعدل و الاحسان، مظهر آثار رحمت الله الملك المنان، السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان، السلطان حسین [الصفوی الموسوی الحسینی بهادر] خان مد الله ظلال جلاله علی مفارق العالمین و شیّد اساس دولته الی ظهور انوار خاتم الوصیین [که سریر فلک‌نظیر سلطنت و جهان‌بانی به فرّ و جود مسعود فایض‌الجودش مزین گشت «از خطی»] و عابدان مجامع «لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» جهت ذات شریفش که از آسیب عین‌الکمال محفوظ ماند به تلاوت کریمهٔ «وَ إِنْ یَکادُ» مواظبت نمودند و مسبّحان صوامع «وَ الْمَلائِکَةُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ» به اقامت وظایف دعا مبادرت جستند و عامهٔ برایا و کافهٔ رعایا به شکرانهٔ نوید جلوس میمنت‌مأنوس سجدات شکر الهی به تقدیم رسانیده، زبان قاصرالبیان به مصدوقهٔ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنا لَغَفُورٌ شَکُورٌ» رطب‌اللسان گشتند.

امید که پیوسته آفتاب عالمتاب دولت قاهره و ماه جهان‌افروز سلطنت باهره از مشارق اقبال و مطالع اجلال، شارق و بارق بوده باشد و ظلال سلطنت همایون از یُمن معدلت روزافزون، بر مفارق اعاظم عالم و اکابر بنی‌آدم، مخلّد و پاینده ماند و نیّر عظمت و اجلال، از افق ذات بی‌مثال آن سایهٔ ذی‌الجلال، فروزنده و تابنده گردد و ذرای منابر اسلام و منائر اعلام به اسم سامی میمنت‌فرجام الی یوم‌القیام مزیّن و محلّی باشد و رایت شرع متین و علم دین مبین حضرت سیدالمرسلین و ائمهٔ طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین به حُسن نیت و صفای طویت آن اعلیحضرت، از بساط بسیط زمین به سوی آسمان رفعت و تمکین، مرتفع و متعالی بوده باشد و علی‌الدوام مستقر سلطنت بختیاری و تختگاه بسالت و شهریاری و فرمان‌گزاری، به میامن ذات همایون و دولت ابد مقرون، به فیض فضل قادر بی‌چون، مزیّن و موشّح گردد، بالنبی و آله الامجاد؛ و تا روح پرفتوح پادشاه جنت‌بارگاه رضوان‌آرامگاه در ریاض جنان و عرفات فردوس جاودان در پرواز است، ظلال عدالت‌آیین این سلطان سلاطین روی زمین و خاقان خواقین با عز و تمکین بر مفارق عالمیان، مخلّد و پر دوام بوده باشد. بمحمد و آله الطاهرین.»

چنان‌که در آغاز گفتیم، این متن در دستور شهریاران (صص ۲۱ تا ۲۴) آمده است؛ اما نواقص مهمی

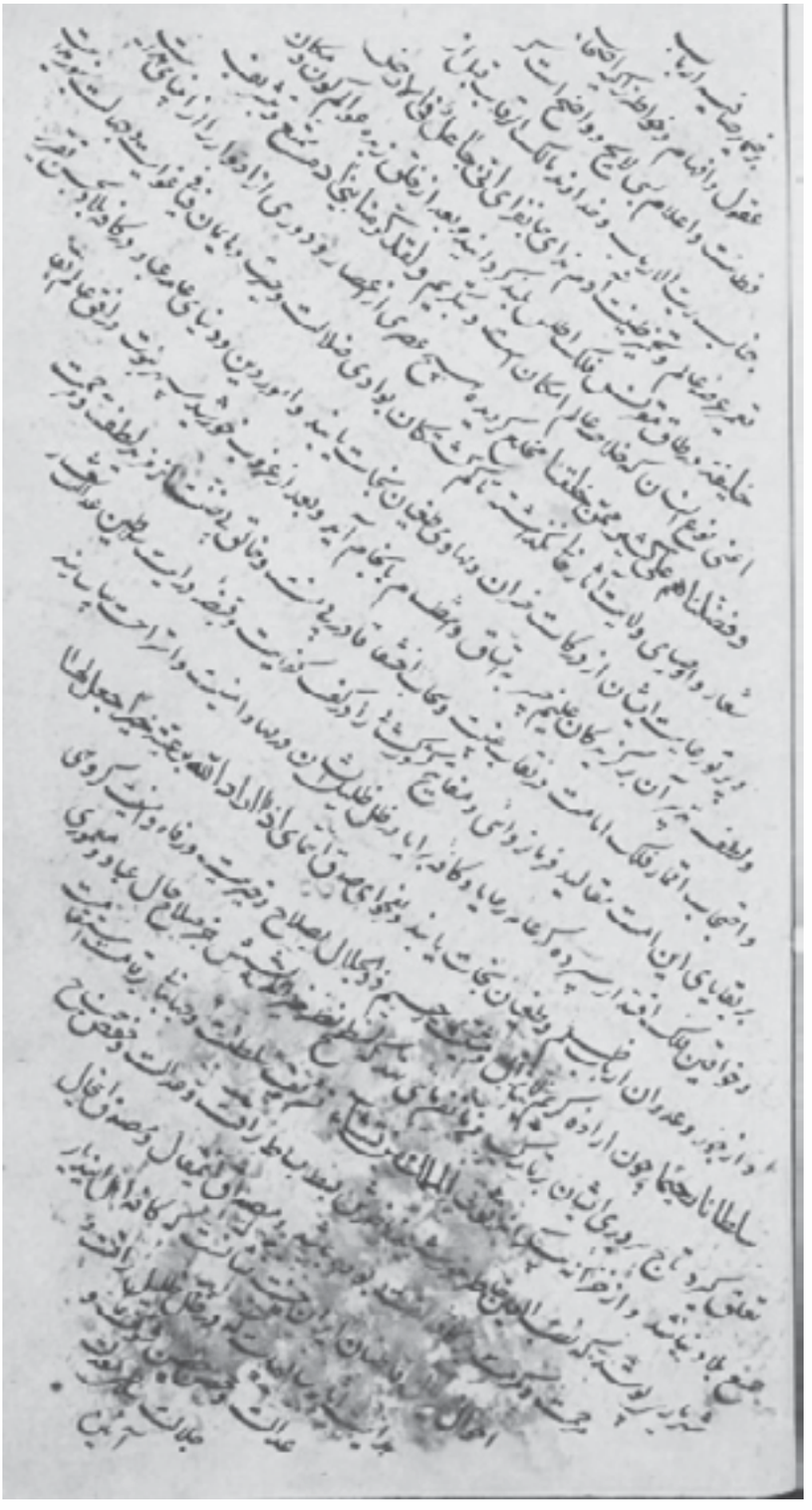
به‌ویـژه در دو بخـش داشـت کـه از روی نسـخهٔ خطـی در کروشـه آوردیم. به‌عـلاوه چند غلط هـم بود که بر اساس همان نسخه اصلاح شد.

منابع

- ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم، واله اصفهانی، تهران، ۱۳۸۲
- تاریخ جهانگشای جوینی، عطاملک جوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۵
- تذکرة المعاصرین، حزین لاهیجی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵
- جنگ خطی، ش ۲۵۵۴ دانشگاه تهران
- جنگ خطی، شماره ۷۴ کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
- دستور شهریاران، محمد ابراهیم نصیری، تهران، موقوفات افشار، ۱۳۷۳
- الذریعه الی تصانیف الشیعه، آقابزرگ الطهرانی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۱ق
- روضة الصفا، میرخواند، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰
- ریحانة الادب، محمد علی مدرس، تهران، ۱۳۶۹
- سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس ۱۳۷۲
- طبقـات اعـلام الشـیعه قـرن ۹، (قرن دوازدهـم): الکواکب المنتشـره، آقابزرگ الطهرانی، بیـروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس، ج ۹
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ، ج ۵
- مجموعه، نسخه خطی ش ۲۷۲۱ کتابخانه مجلس
- نجوم السماء فی تراجم العلماء، محمد علی آزاد کشمیری، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷
- نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، دفتر چهارم، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ایرج افشار، تهران ۱۳۴۴



برگ آخر خطبهٔ جلوس از نسخهٔ ۲۷۲۱ مجلس



صفحهٔ اول خطبهٔ جلوس از نسخة سنا شمارة۵۶۸



صفحهٔ ۱۹۳ نسخهٔ شمارهٔ ۷۴ دانشکدهٔ ادبیات از خطبهٔ جلوس فسایی

از آفاق علم

مفهوم جهاد و آزادی در سورهٔ توبه

محمدعلی کوشا

پژوهشگر حوزهٔ علوم اسلامی

چکیده

این مقاله، بیانگر رابطهٔ جهاد با آزادی عقیده و بیانِ مفهومِ آیاتِ این موضوع است. برای حصول نتیجه، نمونه‌های روشنی از آیات مطلقهٔ جهاد بر آیاتِ مقیدهٔ آن حمل گردیده و قاعدهٔ حمل مطلق بر مقیّد که ازجمله قواعدِ لازم و ضروری در علمِ اصولِ فقه است در این مقام تحقق پیدا کرده است. آن‌گاه به بیان رابطهٔ جهاد دفاعی با آزادی عقیده پرداخته‌شده و سازگاری این دو باهم که یک هدف واحد را تعقیب می‌کنند، مبرهن گردیده است و در پایان به چند نمونه از سیرهٔ عملیِ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در ارائهٔ راهکارِ عینیِ آزادی اشاره شده است.

واژگان کلیدی: جهاد، آزادی، آیات مطلقه، آیات مقیده و جهاد دفاعی.

مقدمه

چگونگی مفاهیم آیاتِ جهاد و رابطهٔ جهاد با آزادیِ عقیده، به‌ویژه تأمل در آیات: ۶، ۷، ۱۳، ۲۹، ۳۶ و ۱۲۹ سورهٔ توبه، اقتضای بحث و بررسی جداگانه‌ای دارد که اینک بر اساس قاعدهٔ اصولی «حمل مطلق بر مقیّد» مراد و مقصود آیات جهاد و مفهوم آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد. به‌طورکلی، آیات جهاد به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته آیاتی است که دربارهٔ جنگ نازل گردیده و در آن‌ها به قتال و جنگیدن – بدون هیچ قیدوشرطی – امر شده است که اصطلاحاً این دسته آیات را «آیاتِ مطلقهٔ جهاد» می‌نامند. دستهٔ دوم آیاتی است که قیدوشرطِ قتال و جنگیدن در آن‌ها ذکر گردیده است. و اینک بیان آن‌ها:

دستهٔ اوّل: آیاتِ مطلقهٔ جهاد

این دسته از آیاتِ جهاد، مسلمانان را – بدون ذکر هیچ قیدوشرطی – دعوت و تشویق به جنگیدن با مشرکان و کافران می‌کند تا آنان را شکست داده که درنهایت یا کشته شوند یا مجبور به تسلیم گردند و به آئین

اقسام آیات جهاد

توحید و یکتاپرستی یعنی دین اسلام بگروند.



نمونه‌هایی از آیات دستهٔ اول:

۱. ﴿کُتِبَ عَلَیکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کرْهٌ لَکمْ وَ عَسی آن تَکرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکمْ وَ عَسی آن تُحِبُّوا شَیئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکمْ وَ الله یعْلَمُ وَ أَنتُمْ لَا تَعْلَمُون﴾؛ «جنگیدن بر شما مقرّر شده است، حال‌آن‌که آن ناخوشایند شماست؛ و چه‌بسا چیزی را خوش ندارید درحالی‌که آن برای شما خیر است؛ و چه‌بسا چیزی را دوست می‌دارید درحالی‌که آن برای شما شر است؛ خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶).

۲. ﴿فَلْیقاتِلْ فی سَبیلِ الله الَّذینَ یشْرُونَ الْحَیاةَ الدُّنْیا بِالْآخِرَةِ وَ مَنْ یقاتِلْ فی سَبیلِ الله فَیقْتَلْ أَوْ یغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتیهِ أَجْراً عَظیماً﴾؛ «پس باید کسانی در راه خدا بجنگند که زندگی دنیوی را به [بهای] آخرت می‌فروشند، و هر که در راه خدا بجنگد و کشته شود یا پیروز گردد، به‌زودی پاداش بزرگ به او خواهیم داد» (نساء: ۷۴).

۳. ﴿الَّذینَ آمَنُوا یقاتِلُونَ فی سَبیلِ الله وَ الَّذینَ کفَرُوا یقاتِلُونَ فی سَبیلِ الطَّاغُوتِ فَقاتِلُوا أَوْلِیاءَ الشَّیطانِ إِنَّ کیدَ الشَّیطانِ کانَ ضَعیفاً﴾؛ «آنان که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند، و آنان که کفر ورزیده‌اند در راه طاغوت می‌جنگند. پس با یاوران شیطان بجنگید که بی‌گمان، نیرنگ شیطان هماره سست است» (نساء: ۷۶).

۴. ﴿قاتِلُوا الَّذینَ لا یؤْمِنُونَ بِالله وَ لا بِالْیوْمِ الْآخِرِ وَ لا یحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ الله وَ رَسُولُهُ وَ لا یدینُونَ دینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذینَ أُوتُوا الْکتابَ حَتَّی یعْطُوا الْجِزْیةَ عَنْ یدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ﴾؛ «با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز واپسین ایمان ندارند و آنچه را خدا و پیامبرش حرام کرده‌اند، حرام نمی‌دارند، و به دین حق گردن نمی‌نهند، بجنگید تا آن‌که خاکسارانه به دست خود جزیه دهند» (توبه: ۲۹).

۵. ﴿یأَیهَا الَّذینَ ءَامَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِینَ یلُونَکم مِّنَ الْکفَّارِ وَ لْیجِدُواْ فِیکمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُواْ أَنَّ الله مَعَ الْمُتَّقِین﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با آن کافران [متجاوز] که به شما نزدیک می‌شوند بجنگید، و باید در شما درشتی [و صلابت] ببینند، و بدانید که خدا با پرهیزگاران است» (توبه: ۱۲۳).

۶. ﴿فَإِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّی إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّی تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها ذلِک وَ لَوْ یشاءُ الله لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَ لکنْ لِیبْلُوَا بَعْضَکمْ بِبَعْضٍ وَ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ الله فَلَنْ یضِلَّ أَعْمالَهُمْ﴾؛ «پس هنگامی که با کافران روبه‌رو شُدید گردن‌ها [شان] را بزنید تا چون زمینگیرشان کردید [و اسیر شدند] بندها [شان] را محکم ببندید. پس از آن یا منت گذارید (و بدون عوض آزادشان کنید) یا عوض بگیرید تا آن‌که جنگ، بار سنگین خود را فرو نهد. این است [حکم خدا] و اگر خدا می‌خواست از آنان [بدون جنگ] انتقام می‌گرفت؛ ولی [فرمان جنگ داد] تا شما را با یکدیگر بیازماید؛ و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز اعمالشان را گم و بی‌اثر نمی‌سازد» (محمد: ۴).

این چند آیه به‌صورت مطلق و بدونِ ذکرِ هیچ شرطی مسلمانان را به جنگیدن با کفار و مشرکان دعوت می‌کند. حال، آیا ممکن است به ظاهرِ این‌گونه آیات، بدونِ دیگر آیاتی که جنگ را مشروط به شرایطی نموده است عمل کنیم؟ روشن است که نه، هرگز، بلکه باید به دیگر آیات در این موضوع نیز توجه داشته باشیم که جنگیدن را مقیّد به شرایطِ خاصی نموده است.

دستهٔ دوم، آیاتِ مقیّدهٔ جهاد

نکاتی مهم دربارهٔ این آیه شریفه

۱. ﴿وَ قَاتِلُواْ فِی سَبِیلِ اللهِ الَّذِینَ یقَاتِلُونَکمْ وَ لَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا یحِبُّ الْمُعْتَدِین﴾؛ «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید ولی تجاوز نکنید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد» (نساء: ۷۴).

در این آیه، چند نکتهٔ کلیدی وجود دارد که توجه به آن‌ها لازم و ضروری است:

اوّلاً: برای جنگیدن، قید «فی سَبِیلِ اللّهِ» ذکر شده است؛ که مراد از آن این است که در درجهٔ نخست قصد انجام کاری از جمله جنگیدن، باید در راه خدا یعنی با نیت و انگیزهٔ خالصانهٔ الهی باشد و هدف از آن، انتقام‌جویی و کشورگشایی و برتری‌جویی و اشباع غریزهٔ خودخواهی و ریاست‌جویی و خودمحوری نباشد و در درجهٔ دوم، شکلِ عمل و چهارچوب کار از جمله جنگیدن، بر اساس موازین و معیارهای الهی و شرعی و اخلاقی باشد. بنابراین، «فی سَبِیلِ اللّهِ» همان راه خیر و صلاح مردمان و رضا و خشنودی پروردگار عالمیان است. آری، جنگی که با نیّتِ خالص و شکلِ عملِ صحیح انجام گیرد، هر نوع فسادی را فرو می‌نشاند و سببِ صلاح و سداد در همهٔ امور می‌شود.

ثانیاً: در این آیه، جنگیدن را مشروط به حملهٔ نظامیِ طرفِ مقابل نموده است و صریحاً بیان می‌دارد: با کسانی بجنگید که با شما می‌جنگند. بنابراین، اگر هجمه و حمله و تهاجمی از سوی دشمن نباشد، ابتدانمودن به جنگ، مُجاز نخواهد بود، بلکه آغازِ جنگ، بدونِ هیچ دلیلی، خود تجاوزی آشکار خواهد بود که موردِ مذمّتِ همهٔ عقلای عالَم است.

ثالثاً: در این آیه، حتی به‌عنوان دفاع و دفعِ تهاجمِ دشمن، هرگونه تجاوز از حدِّ مُجازِ جنگ، صریحاً نهی شده است. تعبیر «لَا تَعْتَدُواْ» اشاره به ممنوعیت عبور از همهٔ خطِّ قرمزهای جنگ است و هم‌چنین نهی از کشتن زنان و کودکان و افراد کهنسال و دیگر کسانی است که در جنگ شرکت نکرده‌اند ولی به اسارت درآمده‌اند و نیز قطع درختان و نابودی مزارع و مراکزِ عام‌المنفعهٔ عمومی که همهٔ این‌ها از جمله خط‌قرمزهای جنگ است که رعایت‌نکردن آن‌ها مصداق بارز تعدی و تجاوز است؛ و نیز قید «إِنَّ اللهَ لَا یحِبُّ الْمُعْتَدِین» نشان می‌دهد که هرگونه تجاوزی چه در حیطهٔ جنگ و غیر آن، مبغوض خدای منّان است و خداوند هیچ‌گونه تجاوزی را دوست نمی‌دارد؛ چون تعدّی و تجاوز با عدل و قسط ناسازگار است و از مصادیق منکر به حساب می‌آید که صریحاً خداوند از آن نهی فرموده است.

۲. ﴿وَ اقْتُلُوهُمْ حَیثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُم مِّنْ حَیثُ أَخْرَجُوکمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتی یقَاتِلُوکمْ فِیهِ فَإِن قَاتَلُوکمْ فَاقْتُلُوهُمْ کذَالِک جَزَاءُ الْکافِرِین﴾؛ «و آنان را هر جا بیابید بکشیدشان، و از همان جا که بیرونتان کردند بیرونشان کنید، و فتنه (بلا و آزار) از کشتار بدتر است، و کنار مسجدالحرام با آنان نجنگید تا آن‌ها (ناچار به عکس‌العمل شوند و) با شما بجنگند. پس اگر با شما جنگیدند، بکشیدشان که سزای کافران چنین است» (بقره: ۱۹۱).

در این آیه نیز، قتال و جنگیدن با دیگران، مشروط به تهاجم نظامی آنان قلمداد شده است. بنابراین، ضمیر «وَ اقْتُلُوهُمْ» به همان «الَّذِینَ یقَاتِلُونَکمْ» آیهٔ ۱۹۰ برمی‌گردد، و در واقع، بیانگر این است که ازآن‌جاکه کافران و مشرکان جنگیدن با شما را آغاز کرده‌اند، شما هم این مجوّز را دارید که با آنان بجنگید و آنان را به قتل برسانید؛ چون سزای تجاوزکار این است که نتیجهٔ تجاوزش را با عکس‌العمل طرف مقابلِ خود ببیند. پس معلوم می‌شود که مسلمانان صدر اسلام که عامل به همهٔ آیات بوده‌اند، طبعاً براساس این آیه عمل کرده‌اند

و هرگز ابتدا به جنگ نکرده‌اند، بلکه همیشه در مقام دفاع بوده‌اند؛ و این کافران و مشرکانِ متجاوز بودند که زمینه‌ساز انواع جنگ‌ها و توطئه‌ها و براندازی‌ها بودند که نمونهٔ روشن آن، جنگِ بدر و احد و خندق است. و اصلاً این آیه خطاب به مسلمانانی است که به‌وسیلهٔ کافران و مشرکان مکه از دیار و سرزمین‌شان رانده شده بودند و این‌که صریحاً در این آیه می‌فرماید: «کافران را از همان‌جا که شما را بیرون کردند (یعنی مکه) بیرون کنید»، خود، روشن‌ترین مصداق دفاع است.

ضمناً فتنه‌ای که کفار و مشرکان ایجاد کرده بودند همان «رنج و بلا و سلطهٔ کفار» بود که آنان بر مسلمانان روا می‌داشتند که آثار آن از قتل و کشتار هم شدیدتر و مخرّب‌تر بود. بنابراین، تجویزِ قتل کافران و مشرکان در این آیه، چیزی جز کیفرِ اَعمالِ خود آنان نیست که آغازگرِ جنگ و ناامنی و زمینه‌سازِ انواعِ رنج و بلا برای مسلمانان بودند.

معنای فتنه در این آیه

۳. ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتى لَا تَكونَ فِتْنَةٌ وَ يكونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتهَوْاْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلى الظَّالِمِين﴾؛ «و با آنان بجنگید تا فتنه (بلا و آزاری) نماند و دین (طاعت و عبادت و سلطه) برای خدا باشد. پس اگر دست برداشتند (شما نیز دست بردارید) که دشمنی جز بر ستمکاران [روا] نیست» (بقره: ۱۹۳).

برخی از مفسران و مترجمان، «فتنه» را در این آیه و آیهٔ ۱۹۱ به معنی شرک گرفته‌اند؛ ولی اگر فتنه را در این‌جا به معنی شرک بدانیم، آغاز آیه با آخر آن ناسازگار خواهد بود؛ زیرا فرض این است که خدا دستور می‌دهد آن‌قدر باید بجنگند که هیچ شرکی نماند، و از طرف دیگر دستور می‌دهد که در همان حالِ شرک، اگر مشرکان دست از جنگ برداشتند و با شما نجنگیدند، مزاحمشان نشوید. چه تناقضی از این روشن‌تر! اما اگر فتنه را در این‌جا به معنی «بلا و آزار و سلطهٔ کفار» بگیریم، هیچ‌گونه تناقضی در معنای آیه دیده نخواهد شد.

می‌دانیم که اصل مادهٔ «فَتْن» به‌معنای گذاشتنِ طلا در آتش و گداختنِ آن است تا خالص آن از ناخالصش جدا شود (مفردات راغب و لسان العرب). و آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُواْ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَات...﴾ (البروج: ۱۰) دربارهٔ کسانی است که مؤمنان را با شکنجهٔ آتش سوزاندند. و هم‌چنین دربارهٔ دوزخیان آمده است که: ﴿يوْمَ هُمْ عَلى النَّارِ يفْتَنُون ذُوقُواْ فِتْنَتَكمْ هذَا الَّذِى كنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُون﴾؛ «روزی که آنان را بر روی آتش بسوزانند [به آن‌ها گفته می‌شود:] بچشید عذاب سوختن خود را، این همان است که آن را به شتاب می‌خواستید» (الذاریات: ۱۳ تا۱۴).

و نیز در آیهٔ ﴿وَ اتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكمْ خَاصَّةً...﴾؛ «و از فتنه‌ای (بلا و عذابی) پروا کنید که تنها به کسانی از شما که ستم کرده‌اند نمی‌رسد» (انفال: ۲۵).

و هم‌چنین در آیهٔ ﴿وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِى الْأَرْضِ فَلَيسَ عَلَيكمْ جُناحٌ آن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ آن يفْتِنَكمُ الَّذِينَ كفَرُوا﴾؛ و هرگاه در زمین سفر کردید، اگر بیم داشتید که کافران، شما را [غافلگیر کرده و] بلا و آسیب به شما می‌رسانند بر شما گناهی نیست که از نماز بکاهید [و آن را کوتاه بخوانید]؛ زیرا کافران برای شما دشمنی آشکارند» (نساء: ۱۰۱).

البته برخی از مشتقات مادهٔ «فَتْن» به معنی امتحان و آزمون نیز به کار رفته است: «وَ فَتَنَّاک فُتُونًا...؛ «و تو را چنان که باید آزمودیم» (طه: ۴۰).

﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم﴾؛ و بی‌گمان کسانی که پیش از ایشان بودند آزمودیم» (العنکبوت: ۳).

به طور کلی، در همهٔ مواردِ استعمالِ مادهٔ «فَتْن»، معنایِ «سختی و رنج» وجود دارد، و در فتنه‌ای که هم

به معنای امتحان است، معنای رنج و سختی نهفته است. بنابراین، هیچ مورد استعمالی را برای مادهٔ «فتن» نمی‌توان یافت که در آن معنای «سختی و رنج» نباشد. از این رو، «شرک» که معنای «رنج و سختی» در آن نیست نمی‌تواند معادلی برای فتنه باشد. به ظنِّ قوی، تفسیر «فتنه» به «شرک» از طرف کسانی مطرح شده است که معتقد بوده‌اند جهاد در اسلام به معنای تحمیل عقیده با قدرت اسلحه است و نمی‌پذیرند که جهاد صرفاً به معنای دفاع و رفع شرّ مهاجمانی است که جنگ را آغاز کرده و می‌کنند؛ از این رو گفته‌اند: در آیهٔ ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَى لَا تَكونَ فِتْنَةٌ﴾ یعنی «با مشرکان به‌طور ابتدایی بجنگید تا شرک از میان برود» و این به این معناست که تا شرک وجود دارد جنگ با مشرکان به‌طور ابتدایی واجب است! بنابراین، آنان در لغت اجتهاد کرده‌اند؛ آن هم بر مبنای اجتهادی که در معنای جهاد داشته‌اند؛ درحالی‌که معنای لغت را باید از اهل لغت پرسید و نمی‌توان در آن اجتهاد کرد. از این‌رو، «فتنه» را نباید به معنی شرک تفسیر کرد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲ ش: ۲۴ و۲۵).

سخنان برخی از صحابه و مفسران در معنای فتنه

شیخ محمد عبده نیز گفته است: «این برخلاف سیاق آیات است که فتنه به معنی شرک باشد» (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۱).

این سخن عبده هم صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا آیهٔ ۱۹۰ بقره می‌گوید: «با آنان که جنگ را بر شما تحمیل می‌کنند، بجنگید.» فضای این آیه و آیات بعد، فضایی است که کفار بر مسلمانان فشار می‌آوردند و آنان را که در مکه بودند شکنجه می‌دادند و گاهی می‌کشتند و بر آنان که در مدینه بودند جنگ را تحمیل می‌کردند و این فتنه و بلایی بود که آنان بر سر مسلمانان آورده بودند و آیهٔ ۱۹۳ بقره می‌گوید: «با این کفار متجاوز بجنگید تا فتنه از میان برود»؛ یعنی کفار که مغلوب شدند دیگر نمی‌توانند فتنه و بلا و جنگ را بر مسلمانان تحمیل کنند.

از عبدالله بن عمر نقل کرده‌اند که دربارهٔ فتنه در آیهٔ ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَى لَا تَكونَ فِتْنَة﴾ گفت: «ما در زمان رسول خدا' که کفار، مسلمانانِ را به‌خاطر دینشان شکنجه می‌دادند و زندان می‌کردند و می‌کشتند با آنان جنگیدیم تا اسلام قوّت گرفت و فتنه از میان رفت» (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۹: ۵۷۰، ذیل تفسیر آیهٔ ۳۹ از سورهٔ انفال).

این نقل هم تأیید می‌کند که مقصود از فتنه در آیهٔ ۱۹۳ بقره و ۳۹ انفال، همان بلا و آزار و عذابی است که کفار بر مسلمانان وارد می‌کردند.

علاوه‌براین، اساساً جنگ با مشرکان، شرک را که یک عقیدهٔ قلبی است از میان نمی‌برد؛ زیرا مشرک به فرض این‌که در جنگ هم مغلوب بشود، عقیده‌اش تغییر نمی‌کند؛ زیرا تغییر عقیده به بحث و استدلال و قانع کردن طرف بحث نیاز دارد وتا قانع نشود عقیدهٔ قلبی او باقی است. بنابراین، صحیح نیست که بگویند با مشرکان بجنگید تا شرک که عقیدهٔ قلبی آنان است از میان برود.

ضمناً در جملهٔ «وَيكونَ الدِّينُ لِلّه» با توجه به معنیِ لغویِ «دین» که از جمله به معنی «طاعت و عبادت» و «سلطه» و «جزا و پاداش» آمده است، به قرینهٔ مقام، مراد از دین «طاعت و عبادت خدا» و «قانون‌پذیری و اطاعت از او، و رفع و دفع سلطه و استیلایِ کفار و مشرکان» است؛ زیرا در شرایطی که کفار قدرت تهاجم دارند، استیلا و سلطهٔ آنان حاکم است و هنگامی که با نیروی دفاعی مسلمانان سرکوب شوند و کاملاً شکست بخورند، حاکمیت و سلطهٔ آنان محو شده است و به‌جای‌آن حاکمیت خدا و دین خدا

مشرف اصفهانی
نامش میرزا حسین و در اصطبل سلاطین صفوی مباشرت داشته.
گویند مرد شوخی بوده و در ساختن اشعار بی معنی دست داشته، وقتی تعهد کرده خمسه ای بشیوهٔ حکیم نظامی و خسرو دهلوی بنحوی بسازد که یک بیت آنرا معنی نباشد و بهر بیت مثقالی سیم بستانند، و اگر بیتی از آن معنی داشت در ازای هر بیتی دندانی از دهانش کنده بمغزش کوبند. گویا سه بیتش معنی داشته و سه دندانش را کشیده بر سرش کوفتند و نسبت به بقیه بوعده وفا کردند!

از اسکندر نامهٔ اوست:

اگر عاقلی بخیه بر مو مزن
بجز پنبه بر نعل آهو مزن
سوی مطبخ افکن ره کوچه را
منه در بغل آش آلوچه را
که نعل از تحمل مرنّا شود
بصبر آسیا کهنه حلوا شود
زافسار زنبور و شلوار ببر
قفس می توان ساخت امّا بصبر

از لیلی و مجنون اوست:

دندان چپ دریچه کور است
آیینهٔ کهنه بی حضور است
شاخ خر محتسب دو زده است
افسار کلاخ پشم اراده است
روزیکه زعشق میزدم لاف
اردی بچه می فروخت علاف

گلزار جاویدان، ج ۳، ص ۱۳۵۱.

برقرار می‌شود. آن‌گاه این آیه، موردی را که کفار مهاجم، دست از تجاوز می‌کشند مطرح کرده و می‌گوید: اگر کفار مهاجم، خودشان از تجاوز دست برداشتند و ظلم را متوقف کردند، شما نیز از کشتن آنان دست بردارید و جنگ را متوقف کنید؛ چون جنگِ شما مقابله‌به‌مثل و پاسخ به ظلم است و هنگامی که کفار از تجاوز دست بردارند، موضوع مقابله‌به‌مثل منتفی می‌شود و دیگر کشتن آنان روا نیست؛ زیرا کشتن ظالمان متجاوز تا زمانی ضرورت دارد که ظلم و تجاوز وجود دارد؛ ولی وقتی ظلم از طرف کفار متوقف شود، دیگر ظالمی در صحنه وجود ندارد تا مجازات شود.

نتیجهٔ بحث این‌که، در این آیه دو سبب برای پایان جنگ ذکر شده است: یکی شکستِ کاملِ کفار مهاجم، و دیگری دست‌کشیدن آنان از جنگ.

یک نکتهٔ بلاغی: در این آیه می‌فرماید: ﴿**فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾؛ «تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.» در این‌جا، «صناعت مشاکله» که یکی از صناعات بدیعی شمرده می‌شود، اعمال شده است؛ یعنی چون تجاوز و عدوانِ کفارِ مهاجم مطرح است، مقابله‌به‌مثل و مجازات آنان نیز عدوان نامیده شده است. و این را «مشاکله» گویند؛ یعنی هم‌شکل بودن در لفظ، نه در معنی. چون کشتنِ کفار مهاجم از روی دفاع درواقع عدوان نیست و فقط در لفظ، عدوان نامیده شده است.

«مشاکله» مصدر باب مفاعله به‌معنی هم‌شکل‌بودن است. و در اصطلاح آن است که لفظی را به رعایت مجاورت و هم‌شکل‌بودن، با الفاظی که در جمله ذکر شده است، هم‌شکل و یکسان کنند. مثلاً به درویشِ گرسنهٔ برهنهٔ بینوا می‌گویید: «بیا تا برایت آش بپزم»؛ اما او می‌گوید: پس اگر می‌توانید لطفاً یک پیراهن هم برایم بپزید. فعل «پزیدن» که همان «پختن» است در مورد پیراهن، به جای فعلِ «دوختن» یا «خریدن» به کار رفته است و به اصطلاح، چنین کاربرد و استعمالی از باب «مشاکلت» است. یا این بیت:

لبِ سؤال، سزاوارِ بخیه بیشتر است　　عَبَث به خرقهٔ خود، بخیه می‌زند درویش

«بخیه‌زدنِ لبِ سؤال» مرادف «لب‌دوختن» است؛ یعنی لب بستن و خودداری از سؤال کردن (همایی، ۱۳۷۳ ش: ۳۰۲ و ۳۰۳).

ابن‌رقع را دوستانش در سحرگاه سردی به باغ دعوت کردند و از او پرسیدند: چه غذایی بپزند؟ او که لباس درستی نداشت، در جواب آنان گفت: **قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نَجِدْ لَكَ طَبْخَهُ قُلْتُ اطْبَخُوا لِي جُبَّةً وَ قَمِيصًا** «آنان گفتند: غذایی را به ما تکلیف کن، تا به‌خوبی، پختن آن را انجام دهیم. گفتم: برایم جبه و پیراهنی بپزید».

شاهد در «اطبخوا» است که شاعر به قرینهٔ «جبه» و «قمیصاً» باید «خِیطُوا» می‌گفت؛ ولی به‌خاطر مجاورت و مشاکلت با «طبخه» از کلمهٔ «اطبخوا» استفاده کرده است.

نمونهٔ دیگر از «صنعت مشاکله» در قرآن کریم، این آیه است: ﴿تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ...﴾ تو آنچه را که در نفس من است می‌دانی؛ ولی من آنچه را که در نفس توست نمی‌دانم» (مائده: ۱۱۶).

که لفظ «نفس» که بر ذات اقدس الهی اطلاق گردیده، به‌خاطر مجاورت و مشاکلت آن با «نفس» است و اگر رعایت مشاکله نمی‌بود «ما فی ذاتک» می‌فرمود؛ زیرا کلمهٔ «نفس» مخصوص است به هر موجود حادث جاندار. بنابراین، «نفسک» در این‌جا به معنای «ذاتک» است.

البته می‌توان گفت صرف‌نظر از صنعت مشاکله، اصلاً «نفس» در این‌جا به معنی ذات است؛ چنان‌که

در آیات ﴿...وَ یحَذِّرُکمُ اللهُ نَفْسَهُ...﴾ (آل عمران: ۲۸) و هم‌چنین ﴿کتَبَ رَبُّکمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ...﴾ (انعام: ۵۴)، در هر دو مورد، نفس به معنی ذات است. و هم‌چنین در حدیث «أَنْتَ کمَا أَثْنَیتَ عَلَی نَفْسِک؛ تو خود ذات خویش را ستوده‌ای» (نوری، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۳۹۸ و ج ۴: ۳۲۱). بنابراین، بدون مشاکله هم کلمهٔ «نفس» در مورد پروردگار عالم به همان معنای ذات است (شیرازی، ۱۳۸۰ ش، ج ۴: ۶۴ و۶۵).

۴. ﴿أُذِنَ لِلَّذِینَ یقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَ إِنَّ اللهَ عَلی نَصْرِهِمْ لَقَدِیر﴾؛ «به کسانی که در مورد جنگ و کشتار قرار گرفته‌اند اجازهٔ (دفاع) داده شده است؛ زیرا بر آنان ستم رفته است، و بی‌گمان، خدا بر یاری آنان تواناست» (حج: ۳۹).

﴿الَّذِینَ أُخْرِجُواْ مِن دِیارِهِم بِغَیرْ حَقٍّ إِلَّا أَن یقُولُواْ رَبُّنَا اللهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ یذْکرُ فِیها اسْمُ اللهِ کثِیرًا وَ لَینصُرَنَّ اللهُ مَن ینصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِی عَزِیز﴾؛ «همانان که به‌ناحق از خانه‌های خویش رانده شده‌اند [آن‌ها گناهی نداشتند] جز این‌که می‌گفتند: پرودگار ما خداست، و اگر خدا برخی از مردم را با برخی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آن‌ها بسیار برده می‌شود، سخت ویران می‌شد، و قطعاً خدا آن کس را که [دین] او را یاری می‌کند، یاری می‌دهد؛ چراکه خدا بس نیرومند شکست‌ناپذیر است» (حج: ۴۰).

شرط صحت آغاز جنگ

بر اساس این دو آیه، جنگ زمانی مجاز است و به انجام آن اجازه داده می‌شود که دشمن، آغازگرِ تهاجمِ نظامی باشد و مردمی، موردِ تهاجم و ستم واقع شوند، که در این صورت آنان حق دارند از خود و مال و جانشان دفاع کنند. مفهوم این سخن این است که اگر حمله‌ای از سوی دشمن صورت نگیرد، جایز نیست به‌طور ابتدایی به مردمی که خواهان صلح و زندگی مسالمت‌آمیز هستند حملهٔ نظامی شود. حتی به‌عنوان تحمیل دین نیز نمی‌توان جنگ را بر مردم مسالمت‌جو تحمیل کرد؛ زیرا به تصریح خود دین «لَا إِکرَاهَ فی الدِّین...» (بقره: ۲۵۶).

و در این آیه، وعده داده شده است که هر کس خدا را یاری کند، خدا او را یاری خواهد کرد؛ و روشن است که مراد از یاری کردن خدا، اجرای دستورات خداست که در قالب دین به مردم عرضه شده است و درواقع هر که امر خدا را اجرا کند خدا را یاری کرده است.

۵. ﴿لشهْرُ الحَرَامُ بِالشهْرِ الحَرَامِ وَ الحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَی عَلَیکمْ فَاعْتَدُواْ عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَی عَلَیکمْ وَ اتَّقُواْ اللهَ وَ اعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِین﴾؛ «این ماه حرام در مقابل آن ماه حرام است؛ و حرمت (شکنی‌ها) پیگیری دارد؛ پس هر کس بر شما تعدّی کند، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید، و از خدا پروا کنید و بدانید که خدا با پرواپیشگان است» (بقره: ۱۹۴).

این آیه، به‌سال ممانعت عمرهٔ مسلمانان از طرف مشرکان در ماه حرام اشاره دارد که در سال صلح حدیبیه (سال ۶ هجری) اتفاق افتاد و مسلمانان در سال بعد دستور یافتند که در ماه حرام به عمره روند و آن را «عمرة القضا» نامیدند. و گفته‌اند: مشرکان مکه در فکر بودند مسلمانان را غافلگیر نموده و به آنان حملهٔ نظامی کنند (طبرسی، ۱۴۱۵ ق: ذیل همین آیه). آیهٔ فوق در چنین زمینه و شرایطی نازل شد و یادآور گردید که ماه حرام در مقابل ماه حرام است؛ یعنی جنگ در ماه حرام در مقابل جنگ در ماه حرام است (طبرسی، ۱۴۱۵ ق: ذیل همین آیه). بنابراین، اگر کفار در ماه حرام جنگ را آغاز کردند شما هم می‌توانید به دفاع بپردازید، و حرمت‌شکنی‌ها قصاص دارد؛ یعنی اگر کفار، حرمت ماه را شکستند و جنگ را آغاز کردند، شما

حق دارید بدونِ رعایتِ حرمتِ ماه حرام به جنگِ دفاعی بپردازید (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲ ش: ۳۰).

پس روشن شد که اقدام به جنگ، مشروط به شروع تعدی از سوی دشمن مهاجم است و تا حمله‌ای صورت نگیرد، به‌صورت ابتدایی جایز نیست که به دیگران حمله شود؛ هرچند آنان کافر باشند. نتیجه آن‌که، آیات مربوط به جنگ در سورهٔ توبه، دربارهٔ مشرکان پیمان‌شکن است که تجاوز را آغاز کردند و به‌همین‌جهت هم به آن‌ها سفارش شده است که ﴿فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ﴾؛ «مادامی که با شما در پیمان پایدارند شما نیز با آنان پایدار باقی بمانید» (توبه: ۷). و نیز آمده است که: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَ هَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كنتُم مُّؤْمِنِين﴾؛ «چرا با گروهی که پیمان‌هایشان را شکستند و تصمیم به بیرون‌راندن پیامبر گرفتند و خود نخستین‌بار (جنگ را) با شما آغازیدند، نمی‌جنگید؟ آیا از آنان می‌هراسید؟ پس اگر مؤمن‌اید، خدا سزاوارتر است که از او بترسید» (توبه: ۱۳).

بنابراین، همهٔ جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بود. اما جنگ‌هایی که در زمان‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس واقع شد، بر اساس زورمداری و کشورگشایی و مقتضای طبعیت مُلک و زورمندی بود. و این طبیعت قدرت است که صاحب آن حدومرزی را برای خود نمی‌شناسد و هر صاحب قدرتی به همسایگان ضعیف خود تجاوز می‌کند و خواهان بسط قدرت بیش‌تر می‌شود (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۶).

نتیجهٔ بحث تا این‌جا این‌که، شرط تجویز جنگ، تجاوزِ دشمن است که درآن‌صورت، جنگ دفاعی به حکم عقل و نقل، ضرورت پیدا می‌کند. بنابراین، به‌مقتضای آیات یادشده، جهادی که در اسلام واجب شده، همان جهاد دفاعی است که فطرت سالم هر انسانی حکم به لزوم و تحقق آن می‌کند. از این جهت در قرآن کریم آیاتِ مطلقهٔ دال بر جنگیدن را باید بر آیات مقیّده حمل کرد که در این صورت، آیات دارای قید و شرط، در واقع، آیات بدون قید و شرط را تفسیر می‌کند. و این یک قانون عمومی در تمام عرف‌ها و زبان‌ها است، و آیات جهاد در قرآن، جنگ دفاعی را تجویز کرده است، و اولین کسی که بدان‌ها جامهٔ عمل پوشانده است، شخص رسول اکرم ﷺ است.

مرحوم شیخ محمدجواد بلاغی می‌گوید: «فَكانَتْ خُرُوبُهُ بِأَجْمَعِها دِفَاعاً لِعُدْوانِ الْمُشْرِكِينَ الظّالِمِينَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَ شَرِيعَةِ الإصلاحِ وَالْمُسْلِمِيْنَ»؛ همهٔ جنگ‌های رسول خدا ' دفاع در مقابل تجاوز مشرکان ستمکار بود که از توحید و شریعت اصلاح و مسلمانان حمایت می‌کرد (البلاغی، ۱۴۲۸ ق، ج ۵: ۲۲۰ و ۲۲۵).

شیخ محمد عبده نیز می‌گوید: «فَقِتَالُ النَّبِي كُلُّهُ كانَ مَدَافِعَةً عَنِ الْحَقِّ وَ اَهْلِهِ وَ حِمَايَةً لِدَعْوَةِ الْحَقِّ وَ لِذلِكَ كانَ تَقْدِيمُ الدَّعْوَةِ شَرْطاً لِجَوازِ الْقِتالِ وَ اِنَّمَا تَكُونُ الدَّعْوَةُ بِالْحُجَّةِ وَالْبُرْهانِ لا بِالسَّيْفِ وَالسِّنَانِ»؛ جنگ‌های پیامبر اکرم' همه‌اش برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بوده است، و بدین‌وسیله دعوت (به اسلام) قبل از شروع جنگ، شرط جواز جنگ مقرر شده است و دعوت فقط با حجیت و دلیل انجام می‌شود، نه با شمشیر و نیزه (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۶).

آزادی و مفهوم آن در سورهٔ توبه

﴿وَ إِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتى يسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَالِک بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يعْلَمُون﴾؛ (توبه: ۶) «و اگر کسی از مشرکان از تو پناه خواست، او را پناه بده تا کلام خدا را بشنود، آن‌گاه او را به مکان

نتیجه آنچه گذشت

روز چهارم محمّد بن القاسم را از بند بیرون آورده و خانه‌ای خوب به وی داد و روزینه مناسب جهت آن مقرّر داشت و جمعی که نگاهبان او باشند در بیرون خانه محافظت او می‌نمودند، تا روز عید فطر رسید و مردم به امور ضروریّه عید مشغول گشتند و محمّد فرصت غنیمت دانسته از طاق خانه که جهت روشنایی گذاشته بودند، بیرون رفت و بعد از آن هیچ‌کس او را ندید.

تاریخ الفی، ج ۲، ص ۱۵۱۳.

ذکر وقایع سال شصت و یکم از رحلت خیر البشر

در کتب معتبره مسطور است که در آن روز که عبد الملک قرار گرفت و سر مصعب امارت کوفه را پیش او نهادند شعبی، که از حضّار آن مجلس بود، با وی گفت: عجب حالتی است که در این قصر سر امام حسین، علیه السّلام، را دیدم که پیش ابن زیاد آوردند، و سر ابن زیاد را در همین موضع پیش مختار دیدم، و سر مختار را در حضور مصعب دیدم؛ اکنون می‌بینم سر مصعب را پیش امیر المؤمنین عبد الملک از این قصر را متغیّر شده فرمود تا آن خراب کردند.

تاریخ الفی، ج ۲، ۹۸۴.

ذکر وقایع سال هفتاد و هفتم از رحلت خیر البشر

در این سال ولید بن عبد الملک، هشام بن اسماعیل مخزومی را از امارت مدینه عزل کرد و حکومت آن بلده طیّبه را به عمر بن عبد العزیز ارزانی داشت. عمر بن عبد العزیز در ماه ربیع الاوّل سنه مذکور به مدینه وارد شد و در سرای مروان بن حکم فرود آمد. چون وقت نماز پیشین رسید به مسجد رسول، صلّی الله علیه و آله، درآمد و زیارت [مرقد] آن حضرت کرده به نماز ظهر مشغول شد. بعد از فراغ از نماز فرمود تا ده کس از فقهای مدینه که به صلاح و تقوی آراسته باشند حاضر شوند. پس

امنش برسان؛ این ازآن‌روست که آنان گروهی هستند که [حقیقت را] نمی‌دانند.»

از این آیه چند نکتهٔ مهم استفاده می‌شود که عبارتند از:

۱. راه تحقیق برای هرکسی، از جمله مشرکان، باز است و هر صاحب‌عقیده‌ای حق دارد راه تحقق را بپوید و کسی که درصدد تحقیق و دریافت حقیقت است با هر عقیده و آرمانی که باشد، باید زمینهٔ تحقیق آزادانه را برای او فراهم ساخت.

۲. در طول مدت تحقیق، علاوه بر دادن آزادی کامل به او، باید امنیت او را نیز تضمین کرد.

۳. بعد از تحقیق، نتیجهٔ تحقیق او هرچه باشد محترم است و کسی حق دخالت در کار او و تحمیل نظر بر او ندارد؛ زیرا آنچه را یافته بر اساس کوشش و اجتهاد خویش به‌دست آورده است.

۴. باید زمینه و بستر مناسب را برای اظهارنظر مخالفان، اگرچه منحرف و مشرک باشند، فراهم کرد تا آنان با دریافت جواب‌های قانع‌کننده از دیگران و آگاهی از حق و حقیقت، راه درست را از نادرست بازشناسند.

۵. چه تسامح و تساحلی بالاتر از این‌که مکتبی این چنین با شرح‌صدر کامل، به دشمن خونی و خون‌ریز، در شرایط جنگی اجازهٔ تحقیق و گفت‌وگو دهد، و در طول زمان تحقیق هم آسایش او را فراهم سازد، و پس از تحقیق هم او را به موطن و جایگاه امنش برساند؟

۶. وقتی که قرآن‌کریم زمینه‌ساز چنین بستر رشد و بالندگی برای هدایت هر مخالفی حتی مشرکان است، آیا نباید مسلمانان به‌طریق اولی این شرایط مناسب را برای تفاهم و گفت‌وگو و در نهایت، تحقیق در همهٔ امور اختلافی میان همدیگر فراهم سازند؟ آیا این آیهٔ شریفهٔ کریمه چنین درسی را به ما نمی‌دهد؟

آزادی‌خواهی، سرشت‌مایهٔ آدمی

اصولاً آزادی‌خواهی، یکی از بارزترین ویژگی‌های انسان است که به‌طور طبیعی در سرشت او به ودیعت نهاده شده است. اعطای نیروی «اراده و اختیار» از سوی خدای هستی‌بخش به بشر و ازطرفی، بار «تکلیف» را به دوش او نهادن و او را در «انتخاب» راه هدایت یا ضلالت مختار گذاشتن، بهترین دلیل بروجود «اصل آزادی» برای انسان است.

در اسلام، آزادیِ همراه با «احساس مسئولیت»، از اصولی‌ترین حقوق انسانی به‌شمار می‌رود. اساساً وجود دستگاه «تعقل» و «ادراک» در انسان، برای «آزادانه‌اندیشیدن» و «بهره‌گیری از مواهب خلقت» در جهت سیر استکمالی بشر است؛ و مسئلهٔ پاداش و کیفر هم مبتنی بر اصل آزادی است؛ وگرنه پاداش و کیفر بدون آزادی معنایی نخواهد داشت؛ زیرا اقامهٔ برهان و دلیل و حّی نَفْسِ تفکّر و تعقل و فهمیدن و دریافت‌های ذهنی و انتقال آن‌ها به دیگران بر پایهٔ آزادی استوار است.

و باید توجه داشت که آزادی و آزاداندیشی با تحمیل، تلقین و تقلید کورکورانه ناسازگار است. و «تفقّه»، «استنباط» و «اجتهاد» تنها و تنها در آزادبودن اندیشه، معنا و مفهوم پیدا می‌کند، و پرواز اندیشه بدون آزادی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، آزادی با عمق جان و خمیرمایهٔ وجود آدمی عجین گردیده است؛ و برای همین ارزش والاست که بشریت با اهریمنِ «اختناق» و «فشار مستبدان» در طول تاریخ دست‌وپنجه نرم کرده است، و برای تحقّقِ آزادی، رنج‌ها برده و جان‌فشانی‌ها نموده است.

مفاهیم آزادی

دامنهٔ مفاهیم آزادی تا حدودی وسیع و گسترده است؛ ولی عمدهٔ آن‌ها عبارتند از:

۱. آزادی به معنی رهیدن از قید تعلّقاتِ دنیوی و سلطهٔ غرایز و شهوات (مفهوم اخلاقی).

۲. آزادی به معنای رهایی بنده یا برده از دست مولی (مفهوم فقهی).

۳. آزادی به معنای رهایی از استبداد و استکبار و استعمار (مفهوم سیاسی).

۴. آزادی به معنای داشتن اختیار در مقابل جبر (مفهوم کلامی و فلسفی).

۵. آزادی به معنای نبودن مانع برای اظهار عقیده و نقد و انتقاد از دیگران (مفهوم اجتماعی).

در یک تقسیم‌بندی دیگر، می‌توان آزادی را به دو قسم کلیِ معنوی و سیاسی تقسیم کرد. مراد از آزادی معنوی، رهایی از هواهای نفسانی و سیطره‌های شیطانی و رسیدن به مرتبهٔ عزت و کرامت‌نفس و علوّ طبع انسانی است. و مراد از آزادی سیاسی، رهایی از استبداد و ستم قدرت‌مندان و رسیدن به مرحلهٔ تعدیل و تعادل فردی و اجتماعی بر اساس برنامه‌های الهی است.

پیامبران و اولیای الهی، این قِسم از آزادی را که سرآمد دیگر اقسام آن است، در رسالت خویش به نحو احسن به منصهٔ ظهور رسانده‌اند و برای عرضهٔ صحیح و دفاع واقع‌بینانه از آن، تا سرحد بذل مال و جان پیش رفته‌اند. در میان پیشوایان دین، یکی از مصادیق بارز و برجستهٔ آزادی‌خواهی و آزادگی، حضرت حسین بن علی علیه‌السلام است که از او به‌عنوان «سرآمد آزادگان» یاد می‌شود و به‌راستی این تعبیر، برازندهٔ آن وجود عدالت‌خواه و آزاده است.

مفهوم آزادگی

اما مفهوم «آزادگی» که گاهی همراه با «آزادی» و گاهی جدای از آن در گفتار و نوشتار به‌کار می‌رود، در معنای «جوان‌مردی»، «بزرگ‌منشی»، «آزادمنشی»، «والاتباری» و «نجابت» استعمال می‌شود.

انسان آزاده کسی است که دارای اخلاق آزادمردان است. تأکید عالمان علم اخلاق بر کسب صفات حسنه همچون «حرّیّت» و «مروّت»، گویای چنین حقیقتی است. بنابراین، کمال آزادی در انسان به آزاده‌بودن اوست و آزادی‌خواه واقعی کسی است که خود، صفات آزادگان را داشته باشد و آزادگی و جوان‌مردی را همراه با خردمندی و اندیشه‌ورزی در نهاد و عمق جان خویش جای دهد. بنابراین، برای دستیابی به «آزادی برونی»، پیش از هر چیز باید زمینه‌های «آزادی درونی» را فراهم ساخت؛ یعنی درون را از اهریمن نفس و خودخواهی‌ها و حسدورزی‌ها پاک و پیراسته نمود و به زیور فضائل و کمالات معنوی آراسته کرد. آن‌گاه است که به‌تعبیر امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «**لَیسَ لِلْأَحْرَارِ جَزَاءٌ إِلَّا الْإِکرَام**»؛ «برای مردمان آزاده پاداشی جز بزرگداشت نیست» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱: ۲۲۹). و نیز فرمود: «**الْحُرِّیةُ مُنَزَّهَةٌ مِنَ الْغِلِّ وَ الْمَکر**»؛ «آزادگی، از کینه و فریب، پاک و پیراسته است» (همان). و نیز فرمود: «**مَنْ أَوْحَشَ النَّاسَ تَبَرَّأَ مِنَ الْحُرِّیة**»؛ «هر کس مردم را از خود برماند و خشونت ایجاد نماید، از آزادی بیزاری جسته و جدا گشته است (همان).

ابو بکر بن عبد الرحمن، عروة بن الزبیر، عبد الله بن عمر، عبد الله بن عامر بن ربیعه، خارجة بن زید، عبد الله بن عتبه، ابو بکر بن سلیمان بن حشمه، سلیمان بن یسار، قسم بن محمّد، و سالم بن عبد الله که این جماعت در آن زمان به اتّفاق اهل مدینه سرآمد فقها و صلحا بودند حاضر شدند. عمر بن عبد العزیز ایشان را به عزّت و تعظیم پیش آمده، گفت: من شما را جهت امری خوانده‌ام که همه را در آن اجری باشد. مقصود آنکه هیچ قضیّه‌ای نمی خواهم که بی استصواب شما به قطع رسد. اگر در فیصل مهمات همه شما حاضر نتوانید شد باید که یک کس از شما البته حاضر باشد. و اگر دانید که بر کسی ظلمی رفته و اخبار من نکنید وزر و گناه آن بر گردن شما خواهد بود. ایشان او را دعا کرده از مجلس بیرون رفتند.

و در روضة الصّفا مسطور است که چون از هشام بن اسماعیل مخزومی نسبت به امام زین العابدین علیّ بن الحسین حرکات ناپسندیده صادر یافته بود و این واقعه به سمع ولید رسیده بود بنابراین در این وقت به عمر عبد العزیز نوشت که: «هشام را ادبی بلیغ نمای»، و عمر عبد العزیز از امام زین العابدین این معنی را استمزاج نمود. امام زین العابدین فرمود: من نمی خواهم که از مهر من کسی را ایذاء رسد. هشام چون این سخن را از حضرت امام زین العابدین شنید گفت: اللهُ أَعْلَمُ حَیثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ.

تاریخ الفی، ج ۲، ۱۰۵۷

قرآن و آزادی

قرآن‌کریم در عین بیان سازوکارهای هدایتی برای بشر، او را در انتخاب راه هدایت و ضلالت، مختار و آزاد دانسته است:

۱. ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ «بی‌گمان، ما راه را به انسان نمودیم، یا سپاس‌گزار می‌شود یا ناسپاس» (انسان: ۳).

۲. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؛ «و اگر پرودگارت می‌خواست، قطعاً هر که در روی زمین است همهٔ آنان باهم ایمان می‌آوردند. آیا تو مردم را مجبور می‌کنی تا مؤمن باشند؟» (یونس: ۹۹). دلالت این آیه بر نفی اکراه در دین، واضح و روشن است و حتی اکراه‌کننده به‌نوعی مشمول لحن عتاب و خطاب قرار گرفته است.

۳. ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾؛ «بگو: حق از سوی پروردگار شماست، پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کفر ورزد» (کهف: ۲۹). دلالت این آیه بر اصل آزادی و انتخاب برای انسان، امری واضح و روشن است.

براساس این آیات، انسان آزاد است و «ایمان» بر مبنای انتخاب است، نه تحمیل و اجبار. از طرفی هم حکمت خداوند اقتضا می‌کند که مردم آزاد باشند؛ و به‌همین‌جهت، هرگز مردم را با قدرت قهریهٔ خویش، وادار به ایمان نکرده است.

۴. ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾؛ «ما بدانچه [آنان] می‌گویند داناتریم. تو بر آنان سلطه نداری [تا بر پذیرش حق مجبورشان سازی]. پس هر کس را که از وعدهٔ عذاب من می‌ترسد با این قرآن پند و اندرز ده» (ق: ۴۵).

این آیه نیز بیانگر این حقیقت است که پیامبرﷺ اجازه ندارد کسی را مجبور به ایمان‌آوردن کند و با اجبار و قوهٔ قهریه مردم را به‌سوی اسلام بکشاند، بلکه وظیفهٔ او ابلاغ و دعوت به حق است.

۵. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾؛ «پس اندرز ده که تو اندرزدهنده‌ای و بس. تو بر آنان سلطه نداری» (غاشیه: ۲۱ و ۲۲). این آیه هم به همهٔ مسلمانان گوشزد می‌کند که رسول خداﷺ با همهٔ مقام و عظمتی که دارد، مجاز نیست که مردم را با زور به ایمان وا دارد، و صریحاً می‌فرماید: تو حق سلطه و زورگویی نداری؛ زیرا راه کمال انسانی در صورتی پیموده می‌شود که انسان با میل و اراده و اختیار خود آن را بپیماید، وگرنه تکامل اجباری امری نامفهوم خواهد بود.

آزادی عقیده نخستین حق آدمی است

۶. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ «هیچ اجباری در دین نیست؛ بی‌گمان، راه از بیراهه آشکار شده است» (بقره: ۲۵۶).

براساس این آیه، آزادی عقیده، نخستین حق آدمی است و کسی نمی‌تواند دیگری را با زور و اجبار به پذیرش دین وادار کند. «لا إکراه» به‌صورت نفی مطلق آمده تا شدت تأکید را برساند. بنابراین، در اصل انتخاب دین، همه آزادند و هیچ‌گونه اجباری روا نیست؛ چون جایگاه باورهای دینی و مسائل اعتقادی، قلب و روح انسان است و امور اعتقادی و قلبی نمی‌تواند جبری و تحمیلی باشد. از این‌رو، کسانی که می‌پندارند با زور و فشار می‌توان کسی را وادار به پذیرش عقیده‌ای کرد، کاملاً در اشتباه‌اند؛ زیرا تازیانه و شلاق هرگز نمی‌تواند عقیده‌آور باشد. بر فرض هم کسی در آن حال، اعتراف و اقراری کند، نفاقی بیش

اقوالی در شأن نزول این آیهٔ شریفه

نورزیده است، و درواقع، اجبارکنندگان به نفاق‌ورزیدن او اهتمام نموده‌اند. شأن‌نزولی که برای این آیه نقل شده، جالب و حائز اهمیت است:

الف. عبد بن حمید و ابن‌جریر و ابن‌منذر از مجاهد نقل کرده‌اند که گفته است: «زنانی از بنی‌نضیر که یهودی بودند، مردانی از قبیلهٔ اوس را شیر داده بودند، و چون پیامبراکرم ﷺ دستور داد بنی‌نضیر از آن‌جا بروند، فرزندان آن‌ها از اوس گفتند: با آن‌ها خواهیم رفت و دینشان را خواهیم پذیرفت؛ ولی خانوادهٔ آنان مانعشان شدند و مجبورشان کردند تا اسلام آورند، آن‌گاه آیهٔ «**لا إِكراهَ فِي الدِّينِ**» دربارهٔ آنان نازل شد.»

ب. دربارهٔ این آیه از ابن‌عباس نقل شده است که: این آیه دربارهٔ مردی از انصار بنی سالم بن عوف به‌نام «حصین» نازل شده است که دو فرزند مسیحی داشت و خود او مسلمان بود، به رسول خدا ﷺ گفت: من از آن‌ها خشنودم؛ زیرا آنان جز نصرانیت را نپذیرفته‌اند (آیا می‌توانم به پذیرفتن دین اسلام مجبورشان سازم؟) در پاسخ او این آیه نازل گردید.

پیامبر اسلام ﷺ هیچ‌گاه دین را بر کسی تحمیل نکرده است

بنابراین، پیامبر اسلام ﷺ هیچ‌گاه دین را بر کسی تحمیل نکرده است و قرآن کریم هم از این حقیقت به‌روشنی خبر می‌دهد و دلیل آن را هم بیان می‌کند که: راه از بیراهه و هدایت از ضلالت مشخص و آشکار شده است، و با نزول وحی و وجود عقل و اندیشه، دین حق روشن و آشکار گردیده و بر کسی پوشیده نمانده است. پس چنین حقیقت روشنی را نباید و نشاید با زور و فشار بر کسی تحمیل کرد که دراین‌صورت، هیچ ارزشی بر آن مترتب نخواهد بود، بلکه ارزش پذیرش دین، آزادانه‌پذیرفتن و برگزیدن آن است. و دینی که برای باز کردن بندهای تکالیف سنگین و فرونهادن بارهای گران جهل و خرافه و شهوت‌پرستی و تبعیضات ناروا بر پیامبر رحمت ﷺ و هدایت نازل شده است، آیا از آنان سلب اراده می‌کند؟ هرگز! درصورتی‌که خود قرآن می‌فرماید: ﴿**وَ قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَ مَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾؛ «بگو: حق از پروردگار شماست، پس هر که خواهد ایمان می‌آورد و هر که خواهد کفر می‌ورزد»(کهف: ۲۹).

رسالت دین

رسالت دین این است که: ﴿**يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾؛ «بارهای گران (تکالیف سنگین) را از دوش مردمان برمی‌دارد و بندهای (استبداد و استعمار و تحمیق و تعصب بی‌جا و خودخواهی) را از آنان فرو می‌نهد و آزادشان می‌گرداند» (اعراف: ۱۵۷).

پیامبر اکرم ﷺ با تعالیم حیات‌بخش اسلام، توانست انسان‌ها را از چنگال اهریمن استبداد ابوجهل‌ها برهاند و طوق‌های جهل و خرافات و شهوت‌پرستی را از دست‌وپای‌شان باز کند.

بند بگسل، باش آزاد ای پسر — چند باشی بند سیم و بند زر
کیست مولا؟ آن‌که آزادت کند — بند رقیّت ز پایت وا کند
چون به آزادی نبوت هادی است — مردمان را ز انبیا آزادی است

۷. ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ**﴾؛ «گفت: ای قوم من، به من بگویید: اگر از سوی پروردگارم دلیلی روشن (معجزه) داشته باشم و من را از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا می‌توانیم شما را به آن ملزم کنیم، با آن‌که آن را خوش نمی‌دارید» (هود: ۲۸).

قرآن کریم از زبان نوح علیه‌السلام نقل می‌کند که به قومش گفت: من شما را به چیزی که خوش ندارید مجبور

نمی‌کنم. این آیه با صراحتِ تمام، اکراه و اجبار در تبلیغ دین را نفی می‌کند و نشان می‌دهد که پیامبر بزرگواری چون نوح و پیروانش، از تحمیل عقیدهٔ دین پرهیز می‌نمودند و مردم را در انتخاب آن آزاد می‌گذاشتند و تنها به دعوت و اتمام‌حجت بر مردم اکتفا می‌کردند. بنابراین، انسان در انتخاب دین مختار است و تا زمینهٔ پذیرش دین در روح و روان کسی فراهم نشود، هرگونه تحمیل، امری عبث و بیهوده خواهد بود؛ چراکه پیامبر موظف به ابلاغ وحی الهی است، نه مسؤل ایمان‌نیاوردن آنان.

﴿فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَا أَرْسَلْنَاکَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيکَ إِلَّا الْبَلَاغُ...﴾؛ «اگر [مردمان در گرایش به دین] رخ برتابند، ما تو را بر آنان نگهبان نفرستاده‌ایم، بر تو جز رساندن پیام نیست»(شوری: ۴۸).

نـه تنهـا تحمیـل عقیـده بر کافران و مشـرکان روا نیسـت، بلکه دایـرهٔ آزادی مردمان در جامعـهٔ دینی قرآنی به‌حدی اسـت که مسـلمانان می‌توانند حتی به کافرانی که غیرمحارب‌اند و سـر سـتیز با اسـلام و مسلمانان ندارند، با نیکی و عدالت رفتار کنند.

﴿لا ينْهاکمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يقاتِلُوکمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يخْرِجُوکمْ مِنْ دِيارِکمْ آن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيهِمْ إِنَّ اللهَ يحِبُّ الْمُقْسِطينَ﴾؛ «خدا شما را از کسانی که با شما در (کار) دین نجنگیده‌اند و از خانه‌هایتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان به دادگری رفتار کنید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد»(ممتحنه: ۸).

می‌بینیم کـه قـرآن، فضای آزادی اجتماعی را بدان مرحله می‌رسـاند که حتی مسـلمانان بتوانند با کافران بی‌آزار رابطهٔ حسـنه و نیکو داشـته باشـند و آنان هم از نیکوکاری و دادگری مسـلمان‌ها برخوردار شـوند و صرفاً به‌خاطر عقیده و کفرشان تحت پیگرد مسلمان‌ها واقع نشوند. آیا این آیه بیانگر آزادی عقیده نیست؟ درجایی‌که به حکم قرآن، کافر غیرمتجاوز از هرگونه تعرض مصون و محفوظ است، قطعاً باید اذیت و آزاری نباشد و کسی مال و جان و آبروی دیگری را مورد تعرض قرار ندهد.

حتی قرآن می‌فرماید: معبودها و بت‌های مشرکان را سَب نکنید که درآن‌صورت ممکن است جاهلان آنان، معبود و خدای یکتای شما را سب می‌کنند: ﴿وَ لَا تَسُبُّواْ الَّذِينَ يدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيسُبُّواْ اللهَ عَدْوَا بِغَيرْ عِلْمٍ كَذَالِک زَينَّا لِكلُِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبهِّم مَّرْجِعُهُمْ فَينَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يعْمَلُون﴾؛ «و آن‌هایی را که به‌جای خدا می‌خوانند دشنام ندهید که (آنان نیز) از سر دشمنی، بی‌هیچ دانشی خدا را دشنام می‌دهند. این‌گونه برای هر امتی کردارشان را آراسته‌ایم. سپس بازگشتشان تنها به‌سوی پروردگارشان است و آنان را از آنچه می‌کردند آگاه خواهد ساخت»(انعام: ۱۰۸).

قداست اصول هر ملت، نزد خود آن ملت است

با توجه به این آیه، هر ملتی اصولی دارد که به قداسـت آن پایبند اسـت؛ اگرچه نزد دیگران باطل باشـد. از طرفی، انسان موجودی انتخاب‌گر است و می‌تواند آزادانه انتخاب کند؛ اما در «دعوت» و «انتخابش» حقِّ تعرّض به کسی ندارد و نمی‌تواند کم‌ترین توهین و ناسزایی به مقدسات دیگران روا دارد؛ زیرا با ناسزاگفتن به این قرآن، نمی‌توان کسی را راه ناروا بازداشت و اصولًا دشنام‌دادن، نشانهٔ نداشتن منطق و دلیل است، و استفاده از حربهٔ توهین و ناسزاگویی نه تنها کارساز نیست، بلکه خود یکی از منکرات است که آدمی را به‌سوی گناه بزرگ‌تری سوق می‌دهد یا دست‌کم مقدمات گناه را برای او و دیگران فراهم می‌کند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در جنگ صفین به سربازان خود توصیه می‌کرد که به پیروان معاویه ناسزا نگویند و نیز می‌فرمود: «إِنِّی أَكرَهُ لَكمْ آن تَكونُوا سَبَّابِين»؛ «من برای شما زشت می‌دانم که دشنام‌گو باشید» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۰۶).

آزادی واقعی

آزادی واقعی

آزادی واقعی، رهیدن از تعلّقات خاطر دنیوی و فاصله‌گرفتن از ضد ارزش‌ها و روی‌آوردن به ساحت قدس الهی و گردن‌نهادن به دستورات اوست؛ و در یک‌کلمه بندهٔ خدابودن، نه اسیر هوس و بردهٔ دیگران شدن. آموزه‌های مکتبی به ما می‌آموزد که آزادی واقعی در پرتو «خداباوری» و «گرایش به خالق هستی» است؛ زیرا در عرصهٔ آزادی، انسانِ بی‌خدا تکیه‌گاهی ندارد و همچون پر کاهی که دست‌خوش توفانی سهمگین شود، جای ثابتی نمی‌یابد و دائم بر هر سنگ و صحره می‌خورد و هم‌چنان بی‌ثبات و نااستوار می‌ماند.

رابطهٔ آفریدگار هستی با انسان

از داستان پیامبران در قرآن پیداست که رسالت اصلی آنان، آزاد کردن انسان‌ها از پرستش بت‌ها، خدایان خیالی، خرافه، نادانی، زورگویان و زرمداران و تزویرپیشگان است؛ لذا آنان را به‌عنوان «مُبَشِّر» و «مُنْذِر» نام می‌برد: ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ﴾؛ «خدا پیامبران را به عنوان نوید دهنده و بیم دهنده بر انگیخت» (بقره: ۲۱۳). ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا﴾؛ «و ما تو را نفرستادیم مگر برای این‌که نویددهنده و بیم‌دهنده برای همهٔ مردمان باشی» (سباء: ۲۸).

بنابراین، رابطهٔ آفریدگار هستی با انسان، رابطه‌ای سرشار از مهر و محبت است، نه جبر و زور و خشونت. و نتیجه آن‌که، آزادی به مفهوم واقعی آن، تنها در پرتو توجه به وحی و عمل بر اساس آموزه‌های آن است؛ یعنی پیروی از انبیا و عمل به دستورات آنان؛ زیرا مرجع و منبعی مطمئن‌تر از وحی الهی که همهٔ شئونات انسان را مدّنظر داشته باشد، قابل تصور نیست.

مصلحان خداجو و حقیقت‌بین در برهه‌های گوناگون نه تنها خواهان آزادی‌های مشروع برای خود و طبقات اجتماعی بوده‌اند، بلکه حتی مصداق بارز آزادی را در آزادی بیان برای مخالفان دستگاه حاکم می‌دانستند. در قرآن به نقل از مؤمن آل فرعون آمده است که به قوم زورمدارش گفت: شما به موسی علیه‌السلام آزادی اظهارنظر بدهید تا حرفش را بزند: ﴿وَ إِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيهِ كَذِبُهُ وَ إِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾؛ «اگر دروغگو باشد به‌زیان خود اوست و اگر راستگو باشد، بخشی از آنچه به شما وعده می‌دهد به شما نیز خواهد رسید» (غافر: ۲۸).

ولی فرعون در کمال تکبر و اوجِ استکبار می‌گوید: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾؛ من شما را جز آن ننمایم که خود بینم! و شما را جز به راه رشد و راستی هدایت نمی‌کنم»(غافر: ۲۹). درواقع، فرعون می‌گوید نظر، فقط نظر من است و لاغیر! آری، این آیه با تعبیری گویا، زروگویی قدرت‌مندان خودمحور را به‌خوبی و روشنی برای خوانندهٔ آن مجسم می‌گرداند. جای شگفتی این‌که دیکتاتوران تاریخ، همیشه تمایلات نفسانی خویش را تحت عناوین «رشد و هدایت» یا «خیر و مصلحت» بر دیگران تحمیل نموده‌اند! فرعون، نه‌تنها اجازهٔ دفاع به موسی نمی‌دهد، بلکه سرکوب آزادی او را به‌عنوان «راه رشد و هدایت» توجیه می‌کند.

نظر شهید مطهری درباره آزادی عقیده

شهید مطهری گوید: «هروقت و هرزمان که پیشوایان مذهبی مردم که مردم درهرحال آن‌ها را نمایندهٔ واقعی مذهب تصور می‌کنند، پوست پلنگ می‌پوشند و دندان ببر نشان می‌دهند و متوسل به تکفیر و تفسیق می‌شوند، مخصوصاً هنگامی‌که اغراض خصوصی به‌این‌صورت در آید، بزرگ‌ترین ضربت بر پیکر دین و مذهب به سود مادیگری وارد می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۸ ش، ج ۱: ۴۹۱).

و نیز همو می‌گوید: «من به حامیان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که یک‌وقت خیال نکنند راه حفظ

معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیدهٔ دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن هم «علم» است و نیز آزادی‌دادن به افکار مختلف و مواجههٔ صریح و روشن با آن‌ها» (مطهری، ۱۳۶۸ ش، ج ۲۴: ۱۳۱).

بنابراین، جا دارد که بگوییم: بهترین ارمغان مصلحان پیشتاز هر انقلابی برای امت و مردم خود، همانا آزادی است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام کسانی را که در آغاز خلافتش با او بیعت نکردند، مانند سعد بن ابی‌وقّاص، عبدالله بن عمر، حسان بن ثابت، اسامة بن زید، سعید بن عاص، ولید بن عَقبه، مروان بن حکم، عمرو بن عاص، بُسْر بن ارطاة، سَمُرَة بن جُنْدَب و مُغَیْرَة بن شعبه، مجازات نکرد، و حتی با کسانی‌که با او نقض بیعت کردند و زمینهٔ جنگ جَمَل را به‌وجود آوردند تا سرحدامکان مدارا کرد و آن‌گاه که زبیر از میدان کارزار در جنگ جمل خود را کنار کشید و رو به بیابان نهاد و در صحرا به‌دست عمر بن جرموز به‌قتل رسید، علی علیه‌السلام برای مرگ او سخت اظهار تأسف کرد. هم‌چنین امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در جنگ صفین، هنگامی‌که غائلهٔ خوارج به‌وجود آمد، آنان را به‌خاطر عقایدشان تحت تعقیب قرار نداد و حقوقشان را از بیت‌المال قطع نکرد (بلاذری، ۱۳۹۴ ق، ج ۱: ۳۵۹).

و جالب‌توجه این‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام با همهٔ آزاری که از خوارج دید، هرگز مانع آزادی عقیده و بیان آنان نشد، و هرگز آنان را به شرک و نفاق متهم نساخت: ﴿أَنَّ عَلِیاً علیه‌السلام لَمْ یکنْ ینْسُبُ أَحَداً مِنْ أَهْلِ حَرْبِهِ إِلَی الشِّرْک وَ لَا إِلَی النِّفَاقِ، وَ لَکنَّهُ کانَ یقُولُ: «هُمْ إِخْوَانُنَا بَغَوْا عَلَینَا»؛ «علی علیه‌السلام به هیچ‌یک از کسانی که با او می‌جنگیدند نسبت شرک و نفاق نداد، بلکه می‌فرمود: آنان برادران ما هستند که بر ما تجاوز و ستم کرده‌اند» (حر عاملی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱: ۶۲).

آزادی بیان در حکومت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام تا بدانجا بود که هر کسی می‌توانست آزادانه به نقد و انتقاد از آن حضرت بپردازد. یکی از خوارج به‌نام «ابن‌کواء» درحالی‌که امام علیه‌السلام مشغول نماز بود، این آیه را قرائت کرد: ﴿وَ لَقَدْ أُوحِی إِلَیک وَ إِلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِک لَئِنْ أَشْرَکتَ لَیحْبَطَنَّ عَمَلُک وَ لَتَکونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِین﴾؛ «و به تو وحی شده است و نیز به آنان که پیش از تو بوده‌اند که اگر شرک بورزی کردارت تباه گردد و حتماً از زیانکاران خواهی شد»(الزمر: ۶۵).

مقصود او این بود که یا علی، با همهٔ سوابق درخشانی که تو داری، به‌خاطر پذیرفتن حکمیت در صفین، مشرک و کافر شده‌ای! امام علی علیه‌السلام به احترام قرآن سکوت کرد و پس از پایان قرائت او، به نماز ادامه داد، او دوباره آن آیه را خواند. امام علی علیه‌السلام در مرتبهٔ بعد در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَ لَا یسْتَخِفَّنَّک الَّذِینَ لَا یوقِنُون﴾؛ «پس شکیبا باش که وعدهٔ خدا راست است و کسانی که یقین ندارند تو را به سبک‌سری وا ندارند»(روم: ۶۰).

سخن پایانی

دراین‌باره این‌که، مردم آزاد هستند سخن‌های گوناگون بشنوند و اظهارنظرهای مختلف داشته باشند، ولی شایسته است بر اساس فطرت انسانی خویش، حق‌جویانه، بهترین سخن را برگزینند: ﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَی اللهِ وَ عَمِلَ صَلِحًا وَ قَالَ إِنَّنِی مِنَ الْمُسْلِمِین﴾ (فصلت: ۳۳).

مقبرهٔ خان خیوه در دروازهٔ دولت تهران

محمدامین خان ازبک، که در منابع فارسی از وی به‌عنوان «خان خیوق» یاد شده، از سلسلهٔ ایناق از خوانین خیوه است که در سال ۱۲۶۱ق پس از برادرش رحیم قلی خان به حکومت رسید. تا زمان مناسبات دوستانه‌ای داشتند؛ اما محمدامین خان هم‌زمان با شورش ادعای استقلال کرد و با هم‌دستی طوایف ترکمن، به تاخت‌وتاز و ایجاد ناامنی در مرزهای ایران و تجاوز به شهرهای آن حدود پرداخت. تا این‌که در سال ۱۲۷۱ق و به‌دنبال لشکرکشی وی به سرخس، فریدون میرزا فرمانفرما حاکم خراسان نیز برای رویارویی با خان خیوه، لشکری به آنجا اعزام کرد. در ۲۰ جمادی‌الآخره همین سال، میان دو لشکر جنگی درگرفت که در نتیجهٔ آن، لشکر خوارزم شکست خورد و محمدامین خان به‌همراه ۱۴ تن از عموزادگان و ۳۲ تن از درباریان خود، به‌قتل رسید. شرح مفصل وقایع این جنگ در تواریخ و منابع دورهٔ قاجار، از جمله ناسخ التواریخ و حقایق الاخبار ناصری و سفارت‌نامه خوارزم آمده است؛ اما نکته‌ای که در همهٔ این منابع اشاره شده است که پس از انتقال سرهای بریدهٔ کشته شدگان به

آزادی بیان در حکومت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغة.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، ۱۳۹۴ ق، انساب الاشراف، تحقیق شیخ محمدباقر محمودی، چاپ اوّل، بیروت: موسّسة الأعلمی.
- البلاغي، شیخ محمدجواد، ۱۴۲۸ ق، الرِّحْلَةُ المدرسیّة، (موسوعة العلامة البلاغي، مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، چاپ اوّل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلخی، جلال‌الدّین محمد، ۱۳۷۵ ش، مثنوی معنوی، تصحیح و مقدمهٔ قوام‌الدّین خرمشاهی، چاپ اوّل، تهران: ناهید.
- تمیمی آمدی، قاضی ناصح‌الدین ابوالفتح عبدالواحد بن محمد، ۱۳۷۷ ش، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ اوّل، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳ ق، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، به‌تحقیقِ شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ پنجم، بیروت: داراحیاء التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۳ ش، مفردات الفاظ القرآن، به‌تحقیقِ صفوان عدنان داودی، قم: ذوی القربی.
- رشیدرضا، محمد، بی‌تا، تفسیر المنار، چاپ جدید، قاهره: المکتبة التوفقیة.
- شیرازی، احمدامین، ۱۳۸۰ ش، آیین بلاغت، چاپ اوّل، قم: فروغ قرآن.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۸۲ ش، جهاد در اسلام، چاپ اوّل، تهران: نی.
- طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: منشورات جامعة المدرّسین.
- طبرسی، امین الاسلام ابی علی فضل بن حسن، ۱۴۱۵ ق، مجمع‌البیان فی تفسرالقرآن، چاپ اوّل، بیروت: موسسة الاعلمی.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، ۱۳۴۱ق، التّبیان فی تفسیرالقرآن، به‌تحقیقِ احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ اوّل، بیروت: اسوه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸ ش، مجموعه آثار، چاپ اوّل، تهران: صدرا.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۲۹ ق، مستدرک الوسائل، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- همایی، جلال‌الدّین، ۱۳۷۳ ش، فنون بلاغت و صناعات ادبی، چاپ دهم، تهران: هما.

می‌توانیم تصور نسبتاً دقیقی از شکل آن به‌دست آوریم. این عکس متعلق به لوئیجی پشه، عکاس مشهور ایتالیایی است که در ضمن آلبومی از تهران و برخی قدیمی وی از شهرهای دیگر ایران، در کتابخانهٔ ملی پاریس نگه‌داری می‌شود.

عکس یادشده، مقبرهٔ خان خیوه را درون محوطهٔ محصوری نشان می‌دهد که ساختمان آن هشت ضلعی با مساحت نسبتاً کم و دارای ایوانچه‌هایی در هر ضلع آن است و بر فراز بنا، گنبد چند ترک کوچکی با ساقه‌ای چندضلعی وجود دارد. در سمت چپ تصویر نیز اتاق آجری مربعی با پنجرهٔ مشبّک بزرگی و بیرون آن نیز بادگیری کوچک به‌چشم می‌خورد. از آنجایی که این عکس، نمای منحصربه‌فرد و نادری از یک بنای تاریخی ازبین‌رفته در تهران را نمایش می‌دهد، بی‌تردید از ارزش تاریخی وسندی فراوانی برخوردار است.

احمد خامه یار

مقبرهٔ خان خیوه در دروازه دولت قدیم تهران



کتابتی اخوانیة میرزا غلام‌رضا اصفهانی. ۱۲۸۸ک . ق.

مقالات

علل متّحدنشدن دولت‌های شیعیِ آل‌بویه، فاطمیان و حمدانیان

محمدرضا کاظمی

دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان

چکیده

دولت‌های شیعیِ حمدانیان، آل‌بویه و فاطمیان، نقشی مهم در تحولات سیاسی‌فرهنگی جهان اسلام داشته‌اند. قلمرو حکومتی حمدانیان، در موصل و حلب از شهرهای عراق و شام، آل‌بویه در فارس، ری، جبال و عراق و فاطمیان در مغرب و مصر بوده است. یکی از پرسش‌های مهم دربارهٔ این سه دولت شیعی آن است که چرا با وجود شیعی‌بودن آنها، در هیچ دورهٔ زمانی به یک اتحاد منسجم دست نیافتند. فاطمیان مدعی ارتباط نسبی با اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بودند؛ اما دو دولت حمدانی و آل‌بویه به‌جای پذیرش خلافت فاطمیان، خلافت عباسیان را پذیرفته و مشروعیت خود را از آن‌ها می‌گرفتند. به نظر می رسد متحد نشدن آن‌ها به‌خاطر اختلافات سیاسی و مذهبی و به‌خصوص رقابت بر سر حکومت و نگرش آن‌ها به خلافت عباسی بوده باشد. این تحقیق سعی دارد با روش توصیفی‌تحلیلی، علل متحد نشدن دولت‌های شیعیِ حمدانی، آل‌بویه و فاطمیان را بررسی و تحلیل کند.

واژگان کلیدی: آل بویه، فاطمیان، حمدانیان، اتحاد، تحولات سیاسی فرهنگی.

مقدمه

در قرن چهارم هجری دولت‌های آل‌بویه، حمدانیان و فاطمیان منشأ تحولات عظیمی در جهان اسلام شدند. دولت حمدانیان در موصل و حلب، دولت آل‌بویه در فارس، ری، جبال و عراق و فاطمیان در مغرب و مصر، باعث رشد و گسترش تشیع گردیده و آثار علمی زیادی در عرصه‌های مختلف علوم، به‌جا گذاشتند؛ لذا لازم است وضعیت هرکدام، از منظر ساختار سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و ارتباط آن‌ها با دیگر دولت‌ها را بررسی کنیم. از لحاظ اقتدار سیاسی، هر کدام از این دولت‌ها در موضع یکسانی قرار نداشته‌اند. دولت حمدانیان بیشتر تابع خلافت عباسی و آل‌بویهٔ بغداد بوده و استقلال سیاسی کاملی نداشته است. دولت آل‌بویه از ابتدا دارای اقتدار و استقلال سیاسی لازم بود؛ به‌گونه‌ای که خلیفهٔ عباسی در زمان حضور آن‌ها

در بغداد از خود هیچ‌گونه اقتداری نداشته است. فاطمیان نیز تا زمان مستنصر عباسی، حکومتی مستقل و قدرتمند داشته‌اند. با توجه به نقش آن‌ها در تحولات سیاسی‌فرهنگی اسلام، بررسی تعامل این سه دولت با یکدیگر ضروری است.

گسترهٔ جغرافیایی حکومت آل‌بویه

آل‌بویه فرزندان ابوشجاع بویهی به نام‌های علی، حسن و احمد بودند که با درایتی که از خود نشان دادند در تحولات سیاسی زمان خود پیروز شدند و توانستند حکومت خود را در سه منطقهٔ فارس، ولایت جبال و عراق مستقر کنند. علی ملقّب به عمادالدوله بر منطقهٔ فارس، حسن ملقّب به رکن‌الدوله بر منطقهٔ ری و ایالت جبال و احمد ملقّب به معزالدوله بر منطقهٔ عراق حکومت داشتند. هر سهٔ این القاب را زمانی که احمد معزالدوله بر بغداد چیره شد، المستکفی بالله خلیفهٔ عباسی به آن‌ها داد (همدانی، بی‌تا: ۳۵۴). پس از آن‌ها حکومت به جانشینانشان رسید. حکومت آل‌بویه در زمان عضدالدولهٔ دیلمی به نهایت اوج خود در زمینه‌های مختلف رسیده بود و پس از آن کم‌کم رو به افول نهاد (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۶).

ویژگی‌های سیاسی / فرهنگی حکومت آل‌بویه

۱. استقلال سیاسی یکی از مهم‌ترین ویژگی حکومت آل‌بویه است. آل‌بویه توانست یک حکومت مستقل در سه منطقهٔ فارس، ایالت جبال و عراق ایجاد کند؛ بدون این‌که وابسته به قدرتی همانند خلیفهٔ عباسی باشد. معزالدوله به محض تصرف بغداد، المستکفی خلیفهٔ عباسی را خلع و به‌جای وی، المطیع را به خلافت رساند؛ به‌طوری که خلیفه عملا آلت دست حکمران بویه بود و در امور حکومتی هیچ نقشی نداشت (مسعودی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳۹۲).

۲. قلمرو جغرافیایی آل‌بویه مناطق وسیعی در ایران و عراق را شامل می‌شد. این خود نشان از قدرت بالای این حکومت دارد (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۲).

۳. گرایش مذهبی آن‌ها به تشیع زمینه را برای فعالیت علمای شیعه و احیای شعائر شیعه مهیا کرد. شعائر شیعه که در دوره‌های قبل با آن برخوردی شدید می‌شد، در این دوره احیا گردید. برای نمونه، مراسم سوگواری روز عاشورا به دستور احمد معزالدوله احیا شد و تا انقراض دولت آل‌بویه ادامه داشت. (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۷). در این روز بازارها تعطیل می‌شد و شیعیان به عزاداری مشغول می‌شدند (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۵۵).

۴. رشد علمی از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره است. ظهور دانشمندانی همچون شیخ صدوق و شیخ مفید و نوشته شدن کتب در زمینه‌های مختلف که در هیچ دوره‌ای به این اندازه رشد و پویایی علمی وجود نداشته است (فدایی، ۱۳۸۳: ۷۸ تا ۸۸).

گسترهٔ جغرافیایی حکومت فاطمیان

فاطمیان که ابتدا یک تشکل فرقه‌ای بودند، توانستند به‌وسیلهٔ یکی از داعیان خود به‌نام حسین بن احمد بن زکریا ملقب به ابوعبدالله شیعی، حکومت فاطمیان را در مغرب تأسیس کنند (ناصری، ۱۳۷۹: ۶۰).

ویژگی‌های سیاسی/ فرهنگی حکومت آل بویه

ذکر وزارت خواجه برهان الدین
چون مملکت بر امیر مبارز الدین محمد قرار گرفت، بعد از تأمل بسیار قرعه اختیار وزارت بر خواجه برهان الدین فتح الله واقع شد و پدر سعیدش خواجه کمال الدین ابوالمعالی وزیر عالی مقدار بود و نسب ایشان به امیر المؤمنین عثمان عفان رضی الله عنه می‌رسید و هردو به کمالات نفسانی وانواع مراحم بر رعایا متصف بودند. در زمانی که خواجه رشید راشهید کردند، جمعی که منصب وزارت را لایق بودند چند نوبت در قلم آوردند. مقدم همه ذکر شریف خواجه کمال الدین ابوالمعالی بود. بتوفیق الله تعالی به زیارت حرمین استسعاد یافت و در یزد بقاع خیر از مساجد و مدارس و خوانق و دار الشفا بنا فرمود. از مال حلال خود دانشمندان را اسباب رفاهیت مهیا کرد و در سنه ثمان و ثلاثین و سبع مایه وفات کرد

تاریخ آل مظفر، ص ۴۶.

ابوعبدالله تعلیمات اسماعیلیه را نزد ابن‌حوشب، یکی از داعیان اسماعیلی یمن، فراگرفت و از طرف او مأمور شد در مغرب به تبلیغ مذهب اسماعیلی بپردازد (چلونگر، ۱۳۸۶: ۹۲). او توانست با کمک بربرهای کتامه، دولت دست‌نشاندهٔ عباسیان را از سر راه بردارد و با دعوت از عبیدالله مهدی زمینه را برای تشکیل حکومت فاطمیان در مغرب فراهم کند. سرانجام درسال ۲۹۷ ق عبیدالله مهدی رسماً دولت فاطمی را در شمال آفریقا تأسیس کرد (چلونگر، ۱۳۹۰: ۴۴). فاطمیان بعد از تسلط بر مغرب متوجه مصر شدند و قصد داشتند که مشرق اسلامی را به سرزمین خود ملحق کنند (ناصری، ۱۳۷۹: ۷۷). دو خلیفهٔ اول فاطمی، عبیدالله و القائم، علی‌رغم تلاش برای تسلط بر مصر نتوانستند برآن دست یابند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۸۴ تا ۱۱۳). سرانجام در زمان خلافت المعز در سال ۳۵۸ ق سپاه فاطمیان به فرماندهی جوهر سیسیلی، توانست بر مصر مسلط شود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۵۹۰). جوهر سیسیلی بعد از ورود به مصر به اقداماتی ازجمله بنای شهر قاهره دست زد (مقریزی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۱).

ویژگی‌های دولت فاطمیان

۱. آن‌ها ابتدا توانستند در مغرب یک حکومت شیعی در بین طوایف مختلف بربر ساکن آنجا برقرار کنند و به‌نام عبیدالله مهدی در مساجد خطبه بخوانند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۴۵). پس از سه دور خلافت در مغرب، سرانجام مصر نیز به دست فاطمیان افتاد و مرکز خلافت آنان شد (مقریزی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۱).

۲. داشتن شبکهٔ تبلیغی بسیار گسترده تحت عنوان تشکیلات دعوت. تشکیلات دعوت ابتدا تمام تلاش خود را برای فراهم کردن مقدمات خلافت فاطمی انجام داد که می‌توان از نقش ابوعبدالله شیعی به‌عنوان داعی فاطمیان در مغرب و آماده‌کردن زمینه‌های حکومت عبیدالله مهدی یاد کرد. این تشکیلات پس از استقرار حکومت برای گسترش نفوذ فاطمیان در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی تلاش کرد (چلونگر، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

۳. حکومت فاطمیان بر اساس مذهب تشیع استقرار یافت. عبیدالله مهدی به محض این‌که به خلافت رسید، مقرراتی دینی بر اساس مذهب تشیع وضع کرد. او به فقها دستور داد که طبق فقه شیعه، فتوای بدهند و پس از نماز برای اهل‌بیت علیهم‌السلام دعا بکنند. او هم‌چنین در صدد برآمد عقاید شیعی را در جامعهٔ مغرب گسترده کند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۴۵).

۴. نشر علم و علم‌آموزی و ایجاد مراکز علمی مهم از دیگر خصوصیات دولت فاطمی بوده است. برای نمونه می‌توان به جامع الازهر که نقش مهمی در گسترش عقائد اسماعیلی داشت اشاره کرد. تعداد زیادی از علما و فقهای اسماعیلی و طلاب علوم دینی در مجالس درس الازهر شرکت می‌کردند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۰۲). دارالعلم فاطمیان در دورهٔ الحاکم خلیفهٔ فاطمی تأسیس شد و شباهت زیادی به بیت‌الحکمهٔ مأمون عباسی داشت. دانشمندان در آن به بحث دربارهٔ علوم مختلف می‌پرداختند که گاه این مباحث در حضور خلیفه انجام می‌شده است (چلونگر، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

مهم‌ترین ویژگی‌های دولت فاطمیان

دولت حمدانیان

حمدانیان در دو منطقه حکومت می‌کردند: موصل که در شمال عراق قرار داشت و مرکز حکومت حمدانیان عـراق بـود و دیگـری شمـال شـام به مرکزیت حلب. نَسَـب حمدانیان به ابوالعباس حمدان می‌رسـد که نقش ویژه‌ای در شهرت این خاندان داشته است (چلونگر، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

مهم‌ترین ویژگی‌های دولت حمدانیان

ویژگی‌های حکومت حمدانیان

۱: حمدانیـان در دو منطقـه یکـی در موصـل (چلونگـر، ۱۳۹۰: ۱۹۴) و دیگـری در حلـب حکومـت می‌کردند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۳۲).

۲: حکومت آن‌ها در شام، مورد توجه خلفا بوده است؛ زیرا حکومت آن‌ها به‌عنوان سدی در برابر توسعه‌طلبی امپراطوری روم بوده است. جنگ‌های متعدد سیف‌الدوله حمدانی با رومی‌ها شاهدی بر این مطلب است (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۵۸).

علل سیاسی متحد نشدن سه دولت شیعیِ آل‌بویه، فاطمیان و حمدانیان

ادوار روابط آل‌بویه با حمدانیان

روابط سیاسی آل‌بویه و حمدانیان

روابـط آل‌بویـه بـا حمدانیان در دو دوره خلاصه می‌شـود: دورهٔ حکومت معزالدولـه دیلمی و دورهٔ حکومت عضدالدولـه و جانشـیان او. در دورهٔ معزالدولـه روابـط بـین آل‌بویه و حمدانیان خصمانـه بود. در بعضی از مواقع بینشـان صلح بوده اسـت؛ ولی بیشـتر، روابط خصمانه بوده اسـت. درسـال ۳۳۵ ق روابط آل‌بویه با حمدانیان تیره و تار شـد و احمد معزالدوله در رأس سـپاهی به حمدانیان موصل، یعنی ناصرالدوله، حمله کرد که در نهایت ناصرالدولهٔ حمدانی تقاضای صلح نمود و صلح‌نامه‌ای بینشان منعقد شد (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۵۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۴۶۶).

معزالدوله بار دیگر در سال ۳۴۷ ق به موصل حمله کرد و با قرار ارسال سالیانه دو میلیون درهم به بغداد بازگشت (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۰۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۵۲۲). سال بعد ناصرالدوله به تعهد خود در پرداخت دومیلیون درهم عمل نکرد و معزالدوله برای چندمین بار بر ناصرالدوله تاخت و او را تا حلب عقب راند. با این همه، با تبادلِ نامه‌هایی میان سیف‌الدوله و معزالدوله در سال ۳۴۸ ق روابطشان به صلح انجامید (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۱۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۵۲۷).

در سـال ۳۵۳ ق معزالدولـه بـرای آخریـن بـار بـا حمدانیـان روبـه‌رو شـد کـه پـس از جنگ‌هـای متعـدد صلح‌نامه‌ای میان آنان منعقد شد که در مقابل پرداخت مبالغی در هر سال، مناطق تحت نفوذ ناصرالدوله بـه پسـرش ابوتغلـب واگـذار گـردد (ابن‌مسـکویه ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۴۵ تا ۲۴۷؛ ابن‌اثیـر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۵۵۳ تا ۵۵۴). بختیار، جانشـین معزالدوله، نیز روابطی دوگانه با جانشـین ناصر ابوتغلب داشـته اسـت که گاهی دوسـتانه بوده و گاهی با دشمنان او روابط دوسـتی داشـته اسـت. یکی از علل دشمنی ناصرالدوله حمدانی با معزالدوله دیلمی بر سر برکناری المستکفی بالله خلیفهٔ عباسی است که به‌دست معزالدوله برکنار گردید و باعث خشـم ناصرالدوله شـد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳: ۵۲۳). در زمان عضدالدوله نیز درگیری‌ها بین حمدانیان

و آل‌بویه ادامه داشت و نتیجهٔ این درگیری‌ها تصرف قلعه‌های حمدانیان توسط عضدالدوله بوده است (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۶: ۴۵۵). با توجه به این درگیری‌ها به نظر می‌رسد اتحاد بین این دو دولت شیعی هیچ‌گونه مفهومی نداشته است.

روابط سیاسی آل‌بویه و فاطمیان

فاطمیان بعد از ورود به مصر و استقرارشان در آنجا متوجه بویهیان شدند؛ زیرا بین هر دو طرف علائق شیعی وجود داشت. فاطمیان تصور می‌کردند که بویهیان خلافت آن‌ها که مظهر حکومت شیعی است را بر عباسیان ترجیح می‌دهند؛ اما ورق جوری دیگر رقم خورد. درسال ۳۵۹ ق جوهر سیسلی، سردار فاطمی، به سوی شام حرکت کرد. شام در آن زمان در دست حمدانیان و قرمطیان بود. در سال ۳۶۰ ق عزالدولهٔ بختیار سپاهی به کمک حمدانیان و قرمطیان فرستاد که نتیجهٔ آن رویارویی دو دولت شیعی آل‌بویه و فاطمیان بود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۶۱۵).

روابط سیاسی فاطمیان و حمدانیان

مخالفت خلیفهٔ فاطمی با اتحاد با حمدانیان

حمدانیان نخست تلاش نمودند فاطمیان را با خود همراه کنند و آمادگی خود را به جوهر سیسیلی در مصر اعلام کردند؛ اما زمانی که جوهر این مطلب را به اطلاع خلیفهٔ فاطمی المعز رسانید او با این درخواست حمدانیان مخالفت کرد (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۱). در زمان ابوتغلب، جانشین ناصرالدوله حمدانی، روابط فاطمیان خصمانه شد تا جایی که ابوتغلب، حسن بن اعصم قرمطی را بر ضد فاطمیان یاری نمود. (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۲). درسال ۳۶۸ ق پس از درگیری عضدالدوله با حمدانیان در دمشق، حسین بن ناصرالدوله به مصر نزد فاطمیان رفت (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۲). یکی از نوادگان ناصرالدولهٔ حمدانی به‌نام حسن که ملقب به ناصرالدوله بود در دورهٔ مستنصر خلیفهٔ فاطمی، به‌سال ۴۳۳ ق با لقب «ذوالمجدین ناصرالدوله» والی دمشق شد (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۳). به نظر می‌رسد، روابط حمدانیان با فاطمیان در بعضی از دوره‌ها خوب بوده است که این امر مقطعی بوده و نشان از روابط حسنهٔ دوطرف ندارد، بلکه بیانگر آن است که برای رسیدن به خواسته‌های توسعه‌طلبانهٔ آنان بوده است؛ به‌خصوص از جانب فاطمیان. در زمان سعیدالدوله که جانشین سعدالدولهٔ حمدانی از شاخهٔ حمدانیان حلب بود، خلیفهٔ فاطمی العزیز، سپاهی به فرماندهی منجوتکین ترک به شام فرستاد. او توانست دمشق را تصرف کند و پس از آن به طرف حلب حرکت کرده، آن را محاصر کند. سعیدالدوله دست به دامن امپراطوری روم شد و چون ارتباط آن‌ها با رومی‌ها خوب بود، باسیل دوم امپراطور روم، به نمایندهٔ خود در انطاکیه دستور داد که سپاهی به کمک سعیدالدوله بفرستد. سپاه روم با سپاه فاطمی درگیر شدند و رومی‌ها شکست خورده، فرار کردند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۵۹).

علل مذهبی متحد نشدن سه دولت شیعیِ آل‌بویه، فاطمیان و حمدانیان

حمدانیان از ابتدا شیعهٔ امامی بوده‌اند و تشیع آن‌ها در دو شاخهٔ موصل و حلب گزارش شده است. حمدانیان موصل بیشتر به منازعات سیاسی پرداختند و کمتر به گسترش تشیع پرداختند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۹۲) و تشیع آن‌ها به نسبت فاطمیان از غلو کمتری برخوردار بوده است (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۲). شواهد مبنی بر شیعی

بودن همدانیان موصل عبارتند از: بنای عمارت آستانهٔ سامرا که ناصرالدولهٔ حمدانی در سال ۳۳۳ ق بر مرقد امام علی بن محمد علیه‌السلام و امام حسن عسکری علیه‌السلام ساخت. ساخت قبه‌ای بر بارگاه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به دستور ناصرالدولهٔ حمدانی ساخت. مقبرهٔ عمرو بن حمق خزاعی به‌دست همدانی‌ها که همگی از اقدامات همدانی‌های موصل در جهت گسترش شعائر شیعی اثنی‌عشری بوده است (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۹۲).

همدانیان حلب نسبت به همدانیان موصل نقش بارزتری در گسترش تشیع داشته‌اند. شواهد شیعهٔ امامی‌بودن آن‌ها عبارت است از: اقامهٔ اذان با شعائر شیعی. گفته شده در سال ۳۴۷ ق به فرمان سیف‌الدولهٔ حمدانی برای اولین بار در شهر حلب در اذان عبارت «محمد و علی خیر البشر» گفته شد (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۹۳). ضرب سکه به نام اهل‌بیت علیهم‌السلام. گفته شده به فرمان سیف‌الدوله سکه‌هایی ضرب شد که در یک طرف آن‌ها محمد رسول‌الله، امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب، فاطمه‌الزهرا، الحسن، الحسین، جبرئیل علیهم‌السلام و در طرف دیگر نام خلیفهٔ عباسی، سیف‌الدوله، ناصرالدوله، ابوتغلب و ابوالمکارم حک گردید (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۹۳). ساخت بارگاه مشهد الحسین علیه‌السلام یا مسجدالنقطه (جایی است که سر مقدس امام حسین را از آنجا عبور دادند و قطره‌ای خون از سر مقدس امام بر سنگی ریخته شده است). سیف‌الدوله دستور می‌دهد در مکان این سنگ حجره و جامعی ساخته شود (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۹۳). علی‌رغم مذهب شیعهٔ امامی داشتن همدانیان، در هیچ دوره‌ای علاقه‌های شیعی سبب اتحاد با دیگر رقبای شیعیِ فاطمی و آل‌بویه نگشت. زمانی که همدانیان تلاش کردند به فاطمیان نزدیک شوند و از جوهر سیسلی خواستند که واسطهٔ این ارتباط گردد، جوهر با خلیفهٔ فاطمی المعز در این زمینه مکاتبه کرد و المعز در جواب جوهر نوشت: «بنی‌حمدان به سه چیز که گردش عالم بر آن است تظاهر می‌کنند و هیچ یک را ندارند: یکی دین است که از آن بی نصیب‌اند، دیگر کَرَم است که هیچ کدامشان در راه خدا بخشش نمی‌کنند، سوم شجاعت است که شجاعت ایشان برای دنیاست نه آخرت. پس از این‌که بر ایشان تکیه کنی بر حذر باش» (سامر، ۱۳۸۸: ۱۷۱ و ۱۷۲).

این سفرنامه به‌رغم این‌که تنها در یک صفحه آمده، حاوی نکات جالبی است که در اینجا به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. چنان‌که اشاره شد وی نام خود و پدر و تاریخ سفرش را در این متن آورده است. پدرش ملاعلیرضا و خودش ابوالقاسم و طبعاً از علماست. این را از مالکیت او بر یک کتاب فقهی-اصولی می‌توان حدس زد. او محل زندگی خود را ننوشته اما خامه سفر او که در پایان آمده شیرازاست و بنابراین می‌توان او را شیرازی دانست. وی در این سفر با عیالش بوده است، چنان‌که در برخی از سفرهایش به عراق هم قید می‌کند که عیال را برده است. مسیر سفر حج است او چنان‌که

مذهب آل بویه

آل‌بویه بر مذهب تشیع بوده‌اند (خضری، ۱۳۸۴: ۱۹۴)؛ و منابع و مآخذ، بسیار به این موضوع پرداخته‌اند. شواهد زیادی مبنی بر شیعه بودن آن‌ها وجود دارد که عبارتند از: احیای شعائر شیعی از جمله مراسم عزاداری عاشورا در بغداد که به دستور معزالدوله از سال ۳۵۲ ق هرساله انجام می‌گرفت و تا پایان حکومت آل‌بویه ادامه داشت (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۱: ۲۴۳). در روز عزاداری بازارها تعطیل می‌شد و شیعیان به‌صورت دسته‌جمعی به عزاداری می‌پرداختند (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۵۰). برگزاری جشن و سرور در عید غدیر که به‌دستور معزالدوله انجام می‌گرفت (همان، ۱۴: ۱۵۱). از اقدامات دیگر معزالدوله در بغداد، نوشتن برخی از شعارهای شیعی بر سر مساجد بغداد بوده است. برای نمونه عبارت «لعن الله معاویه بن ابی‌سفیان و لعن من غصب فاطمه رضی‌الله‌عنها فدکا و من منع ان یدفن الحسن عند قبر جده و من نفی اباذر الغفاری و من اخرج العباس من الشوری» (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۷). این شواهد نشان می‌دهد که معزالدوله شیعهٔ امامی بوده است. از دیگر شعائر شیعی، واردکردن عبارت «اشهَد انَّ عَلیا وَلی الله» و «حی عَلی خَیر العَمل» در اذان است که تا پایان حکومت آل‌بویه ادامه داشته است (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۹). از دیگر مظاهر تشیع آل‌بویه، زیارت قبور ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام است. عزالدوله، عضدالدوله و جلال‌الدوله بارها به زیارت قبور ائمه علیهم‌السلام در عتبات رفتند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲۲: ۷۵؛ خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۰)). یکی دیگر از مظاهر تشیع آل‌بویه، داشتن وزرای شیعی همچون ابن‌عمید، صاحب بن عباد، مهلبی و ابن‌سینا است که این

خود از نشانه‌های شیعی بودن آل‌بویه بوده است (فدایی، ۱۳۸۳: ۱۳۹). در زمینهٔ نوع گرایش آل‌بویه به تشیع اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی گفته‌اند زیدی بودن آن‌ها به‌خاطر خاستگاهشان طبرستان و زیدی بودن اهالی آنجا، امری طبیعی بوده است (خضری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۳). شیخ صدوق، عبدالجلیل قزوینی، ابن‌جوزی و ابن‌کثیر بر امامی بودن آن‌ها تصریح کرده‌اند (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰: ۲۴۱). به نظر می‌رسد نخستین حاکمان آن‌ها در ابتدا زیدی بوده‌اند (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۴۰)، ولی در نهایت امامی شده‌اند. امامی بودن معزالدوله، به خاطر اقداماتی که انجام داد، محرز بوده است. فاطمیان از معتقدان امامت اسماعیل بن جعفر بن علیهما السلام بوده‌اند. بعد از مرگ اسماعیل، معتقد به امامت محمد بن اسماعیل شدند و به آن‌ها اسماعیلیهٔ مبارکه گفته می‌شد. فاطمیان از نظر اعتقادی، به امامت امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام تا امامت امام صادق علیه السلام و بعد از امام صادق قائل به امامت محمد بن اسماعیل و جانشینان آن‌ها تا عبدالله بن یوسف بن عبدالمجید مشهور به العاضد که آخرین خلیفهٔ فاطمی است اعتقاد داشتند (صابری، ۱۳۸۶: ۱۳۲). اندیشه‌های کلامی فاطمیان با اندیشه‌های کلامی امامیه اختلاف زیادی دارد که مهم‌ترین موارد آن عبارتند از: اعتقاد آن‌ها دربارهٔ خداوند در رابطه با نفی هرگونه صفات از خداوند حتی صفاتی مثل علم و اراده که باید از خداوند نفی گردد (صابری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۴۷)؛ برخلاف امامیه که این صفات را به خداوند نسبت می‌دهند. اعتقاد آن‌ها دربارهٔ نظام آفرینش که خلقت آن نه از طریق فیض بلکه از طریق ابداع است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۷). اندیشهٔ آن‌ها دربارهٔ نبوت که جهان را از لحاظ قدمت به هفت دوره تقسیم می‌کنند و در هر دوره یک پیامبر ناطق قرار می‌دهند و برای هر ناطق وصی قرار داده می‌شود که عبارتند از شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون، صفا و علی علیه السلام که به ترتیب اوصیای آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و حضرت محمد صلی الله علیه و آله بوده‌اند. اسماعیلیان این اوصیا را صامت می‌نامند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۲؛ صابری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۱). دربارهٔ شریعت و آیین حضرت اسماعیل معتقد هستند که شریعت اسماعیل برگرفته شده است از شریعت ظاهری و معنای باطنی آن (صابری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۳) که بر تأویل‌گرایی آن تأکید می‌کنند. از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که از لحاظ اعتقادی در بعضی از مسائل، مثل بحث امامت هیچ‌گونه وجه اشتراکی بین فاطمیان از یک طرف و آل‌بویه و حمدانیان از طرف دیگر وجود ندارد و در نتیجه از لحاظ فرهنگی و اعتقادی، وجهی برای اتحاد آنان وجود نداشته است. در باب اتحاد بین دو دولت آل‌بویه و حمدانی، با توجه به انگیزه‌های مذهبی باید گفت که حمدانیان، به‌خصوص حمدانیان موصل، مسائل مذهبی را در امور سیاسی دخالت نمی دادند. شاید به نوعی این بحث دربارهٔ آل‌بویه هم صدق کند.

ارتباط حمدانیان و آل‌بویه با خلافت عباسی

یکی از علل مهم متحد نشدن حمدانیان و آل‌بویه با فاطمیان، ارتباط حمدانیان و آل‌بویه با خلیفهٔ عباسی است. حمدانیان همواره تابع خلافت عباسی بودند و به‌عنوان بازوی خلیفهٔ عباسی در سرکوب مخالفان خلافت عباسی از جمله قرمطیان و رومیان نقشی بسزا ایفا کردند (معزی، ۱۳۹۰: ۵۱). روابط میان حمدانیان با خلافت عباسی گاهی آن‌قدر صمیمانه بوده است که ناصرالدوله دختر خود را به عقد ولیعهد عباسی درآورد (ابن‌اثیر، ج ۷: ۱۷۶؛ معزی، ۱۳۹۰: ۵۱). حمدانیان هیچ‌گاه در صدد براندازی خلافت بر نیامدند؛

ارتباط با عباسیان و تأثیر آن در عدم ارتباط با فاطمیان

درحالی که آن‌ها شیعهٔ امامی بودند و در اعتقادات شیعه تمام کسانی که خلافت را به‌دست گرفتند و خود را به خاندان پیامبر منتسب کردند به‌جز علی بن ابی‌طالب و امام حسن مجتبی علیهما السلام غاصب خلافت محسوب می‌شوند (معزی، ۱۳۹۰: ۵۲). حمدانیان در روابط خودشان با سایر حکومتگران، تابع خلافت عباسی بوده‌اند و حتی در درگیری‌های خلافت عباسی به‌عنوان نیروی پشتیبان عمل می‌کردند. برای نمونه، به دستور خلیفهٔ عباسی، حمدانیان در سال ۲۹۲ ق با بکر بن عبدالعزیز حاکم جبال وارد جنگ شدند (معزی، ۱۳۹۰، ۵۲). حسین بن حمدان در سال ۲۹۰ ق به دستور مکتفی خلیفهٔ عباسی با حسین بن زکرویه رهبر قرامطهٔ شام وارد نبرد شد که در این نبرد قرامطه شکست خوردند و حسین بن زکرویه دستگیر شده، به بغداد فرستاده شد (چلونگر، ۱۳۹۰: ۱۹۸).

آل‌بویه نیز با عباسیان ارتباط داشتند و مشروعیت حکومت خود را از خلفای عباسی می‌گرفتند. احمد معزالدولهٔ بویهی زمانی که بغداد را به تصرف درآورد، از طرف خلیفه مستکفی، خلعت دریافت کرد و خلیفه او را لقب معزالدوله داد؛ اگرچه بعد از مدتی او را خلع کرد و المطیع را جانشین وی ساخت (همدانی، ۱۴۱۲: ۳۵۵). امرای بویهی هیچ‌گاه درصدد حذف مقام خلافت برنیامدند و هم‌چنان منصب خلافت را خلفای عباسی اداره می‌کردند. احمد معزالدوله اندیشهٔ براندازی خلافت عباسی را در سر داشت تا یک حکومت شیعی برپا کند؛ ولی عواملی باعث شد که باقی بودن خلافت را بیشتر به مصلحت ببیند (همدانی، ۱۴۱۲: ۳۵۴ تا ۳۵۵). شاید او از اصل زیدی «مجاز بودن امامت مفضول با وجود فاضل» پیروی کرد و مصلحت را در این دید که حکومت عباسیان ادامه داشته باشد و تنها مشروعیت حکومت خود را از خلیفه‌ای بگیرد که هیچ‌گونه نقشی در امور ندارد (طقوش، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

در مقابل، فاطمیان که خود را به‌حق خلیفهٔ مسلمین می‌دانستند و نسل خود را به اهل‌بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌رساندند، با خلیفهٔ عباسی که غاصب خلافت اهل‌بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود دشمنی داشتند. هرکدام از این دو درصدد خدشه‌دارکردن طرف مقابل بوده است. یکی از حربه‌هایی که عباسیان برای بدنام کردن و بی‌اعتبارکردن فاطمیان انجام دادند، مخدوش کردن نسب فاطمیان از طریق تنظیم شهادت‌نامه بوده است؛ این شهادت‌نامه در ربیع‌الاول سال ۴۰۲ ق تنظیم شده است. در شهادت‌نامه آمده است: «این چیزی است که گواهان برآن شهادت داده‌اند که معد بن اسماعیل حاکم مصر، همان معد بن اسماعیل عبدالرحمن بن سعید است و اینان به دیصان بن سعدالدین، بنیانگذار دیصانیه منسوبند. سعدالدین یادشده به مغرب رفته و خود را عبیدالله می‌خواند و مهدی لقب می‌دهد. این سرکش حاکم بر مصر، یعنی «منصور» ملقب به حاکم، پسر نزار بن معد بن اسماعیل بن عبدالرحمن بن سعید است. پیشینیان ملعون وی همه نجس و پلید و دروغگو و خارج از دین هستند و هیچ نسبی از میان فرزندان علی بن ابی‌طالب علیه السلام ... و این سرکش حاکم بر مصر و پیشینیانش همه کافر، فاسق، زندیق، ملحد و تارک احکام دین و سد راه اسلام هستند و به مذهب دوگانه‌پرستی و مجوسیت اعتقاد دارند. اینان حدود الهی را تعطیل و نوامیس را هتک کرده‌اند.» (جوینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۷۵ و ۱۷۶).

به نظر می‌رسد رابطهٔ دو دولت آل‌بویه و حمدانیان با خلافت عباسیان مانع از اتحاد این دو دولت با فاطمیان بوده که مدعی خلافت بر مسلمین بودند. یکی از دیگر دلائل متحد نشدن، رقابت دولت‌های حمدانیان، آل‌بویه و فاطمیان بر سر قدرت بوده است. تمایل شدید آن‌ها به قدرت و حکومت از عوامل

مهم عدم اتحاد آن‌ها با یکدیگر است. آل‌بویه برقرای ارتباط با فاطمیان را به‌خاطر گسترش نفوذ آن‌ها در مناطق خلافت شرقی که خود عهده‌دار و متولی آن بودند، مخالف منافع خود می‌دانستند (چلونگر، ۱۳۹۰: ۷۶)؛ و این خود دلیل بر رقابت این دو بر سر حکومت و سرزمین بوده است. حمدانیان نیز همهٔ قدرتشان را معطوف به تصاحب قدرت و سرزمین کرده‌اند و این نزاع بر سر قدرت نیز نابودشان کرد (چلونگر، ۱۳۹۰: ۲۳۰). رقابت‌های آن‌ها بر سر قدرت حتی بر روی منش مذهبی آن‌ها نیز تأثیر گذاشته است. در نقلی آمده است: صیمری یکی از وزیران معزالدولهٔ دیلمی خطاب به معزالدوله گفت: اگر سیدی که لایق امامت باشد، متصدی خلافت گردد، مطاوعت او نمایی یا مخالفت کنی؟ معزالدوله در جواب گفت: تا آنجا که بتوانم، برای رضایت خاطر او بکوشم. وزیر گفت: اگر به تو گوید که دست از حکومت کوتاه کن و به اسم امارت، قانع باش، قبول می‌فرمایی یا نه؟ معزالدوله گفت: اگر نفس با من مسامحت نماید از سر پادشاهی بگذرم و الا عصیان ورزیده، به دوزخ روم (همدانی، ۱۹۶۱: ۳۵۴).

نتیجه‌گیری

دولت‌های شیعیِ آل‌بویه، حمدانیان و فاطمیان از مهمترین دولت‌های تأثیرگذار جهان اسلام بوده‌اند. این سه دولت به رشد و گسترش تشیع کمک‌های شایانی کرده‌اند. با وجود شیعی بودن آنها، هیچ‌گاه با یکدیگر متحد نشدند. از مهم‌ترین عوامل متحد نشدنشان می‌توان به اختلافات و رقابت‌های سیاسی، اختلافات مذهبی، رقابت بر سر قدرت و دیدگاه آن‌ها دربارهٔ خلافت عباسی اشاره کرد. خصومت‌های سیاسی حمدانیان با آل‌بویه منجر به بروز جنگ‌های متعدد شد و علت آن پایبند نبودن حمدانیان به تعهداتشان در قبال آل‌بویه بوده است. آل‌بویه، فاطمیان و حمدانیان به‌خاطر وجود اختلافات سیاسی / مذهبی هرگز به یک اتحاد سیاسی دست نیافتند. اختلافات مذهبی آل‌بویه و حمدانیان با فاطمیان به‌خاطر شیعهٔ امامی بودن آل‌بویه و حمدانیان و اسماعیلی بودن فاطمیان بوده است. رقابت‌های آن‌ها بر سر قدرت و حکومت باعث شد آن‌ها نتوانند به یک اتحاد سیاسی دست یابند. تعامل آل‌بویه و حمدانیان با خلفای عباسی در حالی است که فاطمیان، دشمنان سرسخت خلافت عباسی بوده‌اند. این نگاه متفاوت آن‌ها به خلافت عباسی با توجه به این‌که هر سه دولت، شیعی هستند باعث متحد نشدن آن‌ها شده است.

منابع

- ابن‌جوزی، عبدالرحمان، ۱۴۱۲ق، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، به تحقیقِ عبدالقادرعطاء، بیروت: دارلکتب العلمیه.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی، ۱۳۸۵ق، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالصادر.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی، الکامل فی التاریخ، ترجمهٔ ابولقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران.
- ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹ ش، تجارب الامم، به تحقیقِ ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۰۸ق، تاریخ ابن خلدون، به تحقیقِ خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، البدایه و النهایه، بیروت: دارالفکر.
- پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش، تاریخ تشیع، قم.

کمک آنان شتافته و به‌جز چهار نفر بقیه را نجات داده‌اند.
سوم صفر، یعنی ۱۵ روز بعد از حرکت از مخا، به مسقط رسیده و ۱۴ روز در آنجا توقف کرده‌اند. پس از آن سه روز فاصله مسقط با بندر عباسی را طی کرده و اواخر صفر از راه لار عازم شیراز شده‌اند.
مسافر ما هشتم ربیع الاول به لار رسیده و از آبادی لار و خرابی که به آن سرایت کرده سخن گفته است. سه روز در لار بوده‌اند. سپس به جهرم رفته شش روز آنجا توقف کرده‌اند و اواخر ربیع الاول وارد شیراز شده‌اند. او می‌گوید وضع شیراز مغشوش بود و فرمانفرما هم به کرمان رفته بود.
بدین ترتیب سفر هشت‌ماهه او به پایان رسیده است.
نویسنده در همان صفحه، فهرستی از سفرهای خود را به عراق یادکرده است؛ اما پیش از آن تاریخ ازدواج خود را که ۱۲ جمادی‌الاول سال ۱۲۳۴ بوده نوشته است. این سفرها در مهروموم‌های ۱۲۳۳، ۱۲۳۶، ۱۲۴۱، ۱۲۴۴ و ۱۲۵۲ ق بوده است. در سفر سال ۱۲۴۴ و ۱۲۵۲ عیال وی نیز همراهش بوده است. از تاریخ سفرها پیداست که سعی می‌کرده ایام زیارتی در عتبات باشد. ایامی که یادکرده عرفه، غدیر، عاشورا و ماه رمضان بوده است. دو سفر نیز در شعبان ۱۲۴۱ و رمضان ۱۲۴۴، عید نوروز هم در آنجا بوده است.
در صفحه پشت این سفرنامه، تاریخ ولادت سه فرزندش خدیجه و علی و فاطمه را آورده که در مهروموم‌های ۱۲۳۵ (دو سال پس از ازدواجش) و ۱۲۳۶ و ۱۲۴۴ به دنیا آمده‌اند. برای آن‌ها دعای صالح

متن سفرنامه

در سنه ۱۲۴۷ در یوم ۲۹ شهر شعبان با عیال در فصل زمستان به‌اتفاق حاج کرمانشاهان و آقا محمد صالح و غیره از راه دزفول و بصره و زبیر و زلفی و دفینه به مکه معظمه مشرف شدیم. در راه بادیه تعدی بسیاری از بدوی سکان آن اراضی بحاج شد. لله الحمد شب هشتم وارد مکه معظمه شدیم و غرّه ذی حجه محل اختلاف نبود. حج و عمره تمتع بـه عمل آمد و به جهت تعدی اعراب حرب [؟] از راه دریا مراجعت نموده، با عیال یوم پیستم شهر ذی حجه از مکه معظمه کوچ شد، یوم ۲۲ وارد جده شدیم و در بغله ناصر ابن علی الجاسمی سوار شدیم. سه روز در بندرگاه جده توقف شد. شب عاشورا وارد جدیده شدیم. پنج روز توقف شد. بعد روانه مخا شدیم. یک‌شب طی مسافت شد. دو سه روز در مخا توقف شد. یوم ۱۷ شهر محرم از مخا روانه مسقط شدیم. در شب ۱۷ شهر محرم جاشوهای] بغله ناصر که به جهت کارسازی به مخا رفته بود، جمعی جاشو و جمعی حاج در آن بود، به جهت تلاطم دریا و شدت آن اهل جاشوها مضطرب شده به بغله رسیدند که همگی یک‌دفعه و یک‌بار جاشوها آمده که به بغله داخل شوند جاشوها، منقلب شده اهل آن غریق آن بحر زخار شد. آخرالامر به سعی

بودن و داشتن عمر طولانی کرده است. برای پسر علی که کنیه ابوالحسن را برای او انتخاب کرده، علاوه بر صالح بودن و عمر طولانی، دعا کرده که از علما باشد. نام دخترش هم فاطمه بوده و علاوه بر آن اورا ملقب به زهرا هم کرده است.

- جوینی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۶ش، تاریخ جهان‌گشای جوینی، به تصحیحِ محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: ارغوان.
- چلونگر، محمدعلی، ۱۳۹۰ش، تاریخ فاطمیان و حمدانیان، تهران: سمت.
- چلونگر، محمدعلی، ۱۳۸۶ش، زمینه‌های پیدایش خلافت فاطیمان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خضری، محمدرضا، ۱۳۸۴ش، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل‌بویه، تهران: سمت.
- خضری، محمدرضا، ۱۳۸۵ش، تاریخ تشیع، تهران: سمت.
- دفتری، فرهاد، ۱۳۸۶ش، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزان‌روز.
- دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش، تهران.
- سامر، فیصل، ۱۳۸۸ش، دولت حمدانیان، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صابری، حسین، ۱۳۸۶ش، تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت.
- طقوش، سهیل، ۱۳۸۷ش، دولت عباسیان، ترجمهٔ حجت‌الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- معزی، مریم، ۱۳۹۰ش، تاریخ حمدانیان و فاطمیان، تهران: سمت.
- مسعودی، علی بن الحسین، ۱۴۲۱ق، مروج الذهب و معادن الجوهر، بیروت: الاعلمی.
- مقریزی، احمدبن علی، بی تا، اتعاظ الحنفا بالاخبار الائمه الفاطمیین الخلفاء، به تحقیقِ جمال‌الدین شیال، محمد حلمی، قاهره: المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- ناصری، عبدالله، ۱۳۷۹ش، فاطمیان در مصر، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- همدانی، محمد بن عبدالملک، بی تا، تکمله تاریخ طبری، به تحقیقِ ابوالفضل ابراهیم، بیروت.
- همدانی، محمد بن عبدالملک، ۱۹۶۱م، تکمله تاریخ طبری (ذیل تاریخ طبری)، بیروت: مطبعه الکاتولیکه.

ملاحان،
کشتی غیر از
چهار نفر تمامی خلاص
شدند.
یوم سه شهر صفر وارد مسقط
شدیم. ۱۴ روز در مسقط توقف شد.
سه روز هم از مسقط تا بندر عباسی
طی مسافت از دریا شد. اواخر صفر
از راه لار روانه شیراز
شدیم. یوم ۸ شهر
ربیع الاول وارد لار شدیم.
شهر لار شهری عظیمی بسیار
معمور بوده حال در لار... خرابی را
داشت. سه روز در آن مکان توقف
شد. روانه جهرم شدیم. شش روز
هم در جهرم توقف شد. روانه شیراز
شدیم.
اواخر شهر ربیع الاول وارد شیراز
شدیم. شیراز معشوش بود. فرمان
فرما به کرمان رفته بود.

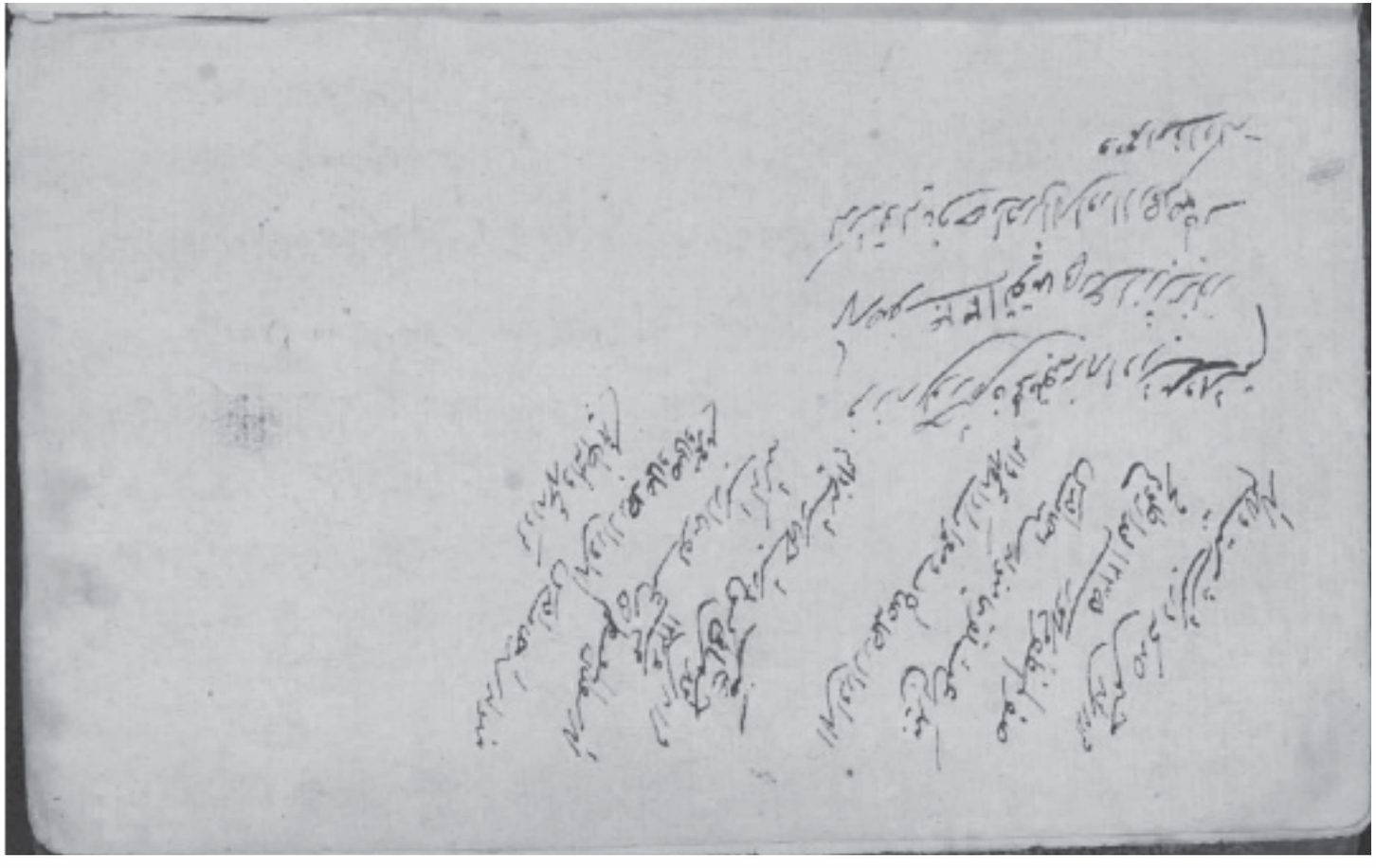
[تاریخ ازدواج مؤلف]

لیلة الزفاف والده اطفال شب
دوازده شهر جمادی الاول سنه
۱۲۴۴ بوده است.

[سفرهای زیارتی مؤلف به عراق]

آنچه خداوند عالم زیارت ائمه
عراق علیهم صلوات الملک
الخلاق را روزی راقم این کلمات
«ابن غفران مآب رضوان ایاب ...
ملا علیرضا طاب ثراه، ابوالقاسم»
نموده است.
زیارت شعبان و رمضان سنه
۱۲۴۱ و نوروز در شهر شعبان بود
زیارت عرفه و غدیر سنه ۱۲۴۲
و زیارت عاشورا سنه ۱۲۴۴
زیارت شهر رمضان بود با عیال
و نوروز در شهر رمضان سنه
مشرف شد. زیارت عرفه و غدیر و
عاشورا سنه ۱۲۵۲

[تاریخ ولادت سه فرزندش]



فرزندی نور چشمی خدیجه در شب بیست و نهم شهر صفر المظفر من شهور سنه ۱۳۲۵ بعد از طلوع فجر به یک ربع ساعت تقریباً متولد شد که جناب اقدس الهی او را از جمله صالحات و معمرات گرداند به محمد و آله.

فرزندی نورچشمی علی مکنی به ابی الحسن در شب چهارشنبه سیزدهم شهر شعبان المعظم سنه ۱۳۳۶ دو ساعت تقریباً از شب گذشته متولد شد. جناب اقدس الهی او را از جمله علما و صلحا و معمرین گرداند به محمد و آله الطاهرین.

فرزندی نورچشمی فاطمه ملقب به زهرا در شب بیست و هشتم شهر صفر سنه ۱۳۴۰ تقریباً دو ساعت از شب مزبور گذشته تولد یافت. جناب اقدس الهی او را از جمله صالحات و معمرات گرداند.

رسول جعفریان

مقالات

آنچه از پی می آید، مقاله ای است در معرّفِ تفصیلی اثری کلان، از یکیِ از نامبردارترین اسلام شناسان و حدیث پژوهان امروز مغرب زمین؛ که با تلاشی در خور تحسین، به شناخت حوزه حدیث در سنّت اسلامی پرداخته، و هر چند در نتایجی که بدان دست یافته چندان کامیاب نبوده، امّا بهرروی تلاشی ارجمند در این زمینه روا داشته، و اثری جامع پدید آورده است. نشر این مقال در کتاب‌گزار، نه بر اساس تأیید یافته های آن، که با نظر به معرّفی نگاه دیگران به حوزه کرامند حدیث است. از اینرو، ضمن نشر این مقاله، امید می بریم که به فضل و عنایت الهی، این اوراق در مجلّه باز مانَد، و نقدهائی چند را در کناره خود ببیند، تا حدیث پژوهی غربیان -که بدون تردید فوائدی چند برای ما بهمراه خواهد داشت-، بیشتر و بیشتر تهذیب و پالایش شود. کتاب‌گزار، بویژه از آنچه در تبیین، توضیح، نقد و بررسی این گفتار پدید آید، استقبال خواهد کرد.

تحریریّهٔ کتاب‌گزار

حدیث از منظر خاورشناس مسلمان، جاناتان براون

مهدی حبیب اللهی

پژوهشگر و دکترای علوم قرآن و حدیث

چکیده

کتاب حدیث، میراث محمد ﷺ در قرون میانه و دنیای جدید، نوشتهٔ دکتر جاناتان براون، اسلام‌شناس آمریکایی معاصر است. وی که تحت تأثیر آموزه‌های غنی و عمیق اسلام به این آئین گرویده است، با مسافرت به کشورهای عربی‌اسلامی و فراگیری زبان‌های شرقی، مطالعات زیادی در تاریخ اسلام، قرآن و حدیث داشته و مقالات و کتب زیادی منتشر کرده است. براون در تحقیقات و تألیفاتش دربارهٔ اسلام، رویکردی مثبت و درعین‌حال بی‌طرفانه دارد. در این مقاله، ضمن معرفی اجمالی این نویسنده و آثار او و بازگوکردن مهم‌ترین نظرات وی در کتاب حدیث، میراث محمد ﷺ در قرون میانه و دنیای جدید، ترجمهٔ

معرفی اجمالی
نویسنده و آثار او

بخشی از کتاب که انعکاس‌دهندهٔ نظرات او دربارهٔ تعریف حدیث، دلائل حجیت آن، جمع و تدوین حدیث و روش نقدالحدیث علمای رجال است، ارائه شده است.
واژگان کلیدی: جاناتان براون، شرق‌شناسی، حدیث، تاریخ حدیث، نقد حدیث

مقدمه

حدیث دومین منبع در شناخت آموزه‌های دینی و استنباط احکام شرعی و به‌لحاظ حجم، گسترده‌ترین سرچشمهٔ معارف اسلامی است و همواره مورد توجه مسلمانان بوده و بی‌تردید نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری و توسعهٔ فرهنگ و علوم اسلامی داشته است. تاریخ حدیث هم‌پا و همراه با تاریخ اسلام، شاهد تحولات و فراز و نشیب‌های زیادی در طول تاریخ بوده است.

اهمیت حدیث در توسعه فرهنگ و علوم اسلامی

اهمیت حدیث در توسعهٔ فرهنگ و علوم اسلامی به‌اندازه‌ای است که شناخت و مطالعهٔ اسلام بدون توجه و تدبّر در احادیث اسلامی غیرممکن است. همین نکته، مد نظر غربیان و مستشرقان علاقه‌مند به مطالعهٔ اسلام قرار گرفته است. حوزهٔ حدیث و معارف حدیثی جزو اولین عرصه‌های مورد توجه مستشرقان در دوران جدید بوده است. پیوند محکم میان حدیث و سایر علوم اسلامی چون فقه، کلام، تفسیر، عرفان و... باعث شد تلاش‌های زیادی از طرف مستشرقان در شناخت و تحلیل حدیث و علوم مربوط به آن انجام گیرد. برای مثال، ویلیام مویر[۱] با تدوین کتابی با عنوان سیرة النبی حدیث را از زاویهٔ زندگانی پیامبر ﷺ بحث و بررسی کرد یا شاخت[۲] با تدوین آثاری نظیر اصول الفقه و أصول الشریعة المحمدیه به تعامل حدیث و فقه پرداخت. مشتشرقان دیگری چون کایتانی[۳]، با کتاب تاریخ اسلام، رابسون[۴] با مقالات خود دربارهٔ اسناد، مونتگمری وات[۵] با کتاب‌هایی در تاریخ و سیره، کارل برکلمان[۶] با تصحیح، ترجمه و فهرست‌کردن برخی از آثار اسلامی و گلدزیهر[۷] با کتاب‌های العقیده و الشریعه فی الاسلام و دراسات المحمدیه، به بررسی ابعاد مختلفی از حدیث پرداختند. هربلو[۸] خاورشناس فرانسوی قرن هفدهم را اولین دانشمند غربی دانسته‌اند که دربارهٔ حدیث اظهارنظر کرده است. وی در دایرة المعارف المکتبة الشرقیة ذیل واژهٔ حدیث، این منبع مهم اسلامی را معرفی می‌کند. از آن زمان به‌بعد، به‌ویژه در دو قرن اخیر، مطالعات حدیثی مستشرقان رو به فزونی گذاشته و حتی در برخی از دانشگاه‌ها درس حدیث‌شناسی به‌عنوان یکی از دروس اسلام‌شناسی ارائه می‌گردد. قطع نظر از انگیزه‌های مستشرقان در روی‌آوردن به مطالعاتی از این دست، در اغلب موارد، این رویکرد، منفی و همراه با ایجاد ابهام و تردید در اصالت تاریخی حدیث بوده است که در این میان بهانه‌هایی نظیر منع تدوین حدیث در قرن اول و شیوع احادیث برساخته در همین قرن، مستمسک اصلی آنان بوده است.

اولین دانشمند غربی که دربارهٔ حدیث اظهار نظر کرده است

گسترش تردیدهای مستشرقانی چون گلدزیهر و شناخت دربارهٔ حدیث و انتشار کتب و مقالات آنان، دو نوع واکنش در جهان اسلام به‌دنبال داشت. گروهی با پذیرش نسبی نظرات مستشرقان، سنت را کنار گذاشته و تنها منبع اعتمادپذیر را قرآن دانسته (ابو شهبه، ۱۴۲۰ق: ۱۳ تا ۳۲)؛ و در وثاقت و حجیت حدیث تردیدهای جدی وارد کردند و در مقابل، اکثر عالمان اسلامی به‌ویژه در جهان عرب، به دفاع از سنت پرداخته، در رد نظرات مستشرقان کتاب‌های فراوانی نوشتند. در جهان غرب نیز در دوران متأخر نشانه‌هایی از رویکرد عالمانه و در عین حال منصفانهٔ برخی از مستشرقان به حدیث را شاهد بوده‌ایم. افرادی چون

موتسکی[۹]، مایکل کوک[۱۰] و تا حدی یونبل[۱۱] با نقد آثار و نظرات افرادی چون گلدزیهر به تحلیل احادیث اسلامی پرداخته و در دفاع از وثاقت آن آثاری پدید آوردند؛ هرچند در مواردی شبهات تازه‌ای را نیز مطرح نموده‌اند (شینی میرزا، ۱۳۸۵ش: ۵۱ تا ۹۰).

جاناتان براون[۱۲] اسلام‌شناس جوان آمریکایی را باید از جمله دانشمندان غربی دانست که در تبیین منصفانهٔ تعالیم اسلام و دفاع از حدیث در چند سال اخیر تلاش‌هایی کرده است.

معرفی نویسنده

جاناتان ای سی براون متولد ۱۹۷۷ میلادی در شهر واشنگتن آمریکاست. وی که به خانواده‌ای تحصیل‌کرده و نسبتاً مرفه تعلق دارد، در ابتدا از هرگونه مذهب و معنویتی گریزان بوده و با دیدی استهزاءآمیز به این‌گونه مفاهیم می‌نگریسته است؛ بااین‌حال، همواره به‌دنبال یافتن پاسخ پرسش‌های اساسی خود دربارهٔ زندگی و هدف آن بوده است. او در دانشگاه با استادی مسلمان روبه‌رو می‌شود که به‌تعبیر وی از اسلام ساده و بی‌پیرایه و به‌دور از خشونت صحبت می‌کند و علی‌رغم مقاومت‌های ابتدایی، بر روح و روانش تأثیر عمیق می‌گذارد. او با خواندن قرآن و مسافرت به اروپا و روسیه و تحقیق بیش‌تر دربارهٔ اسلام و پرسش‌های بی‌شمار خود، سرانجام در سال ۱۹۹۷ اسلام می‌آورد. وی می‌گوید اسلام آن‌قدر بر شخصیت و رفتار من تأثیر مثبت گذاشت که حتّی خانواده‌ام نیز از این تغییر آیین استقبال کردند. او در سال ۲۰۰۰ میلادی پس از گرفتن مدرک لیسانس در رشتهٔ تاریخ از دانشگاه جورج‌تاون به قاهره سفر کرده و به‌مدت یک‌سال به آموزش زبان عربی می‌پردازد. او در بازگشت، در رشتهٔ مطالعات اسلامی ادامهٔ تحصیل می‌دهد و در سال ۲۰۰۶ به اخذ درجهٔ دکتری با رتبهٔ ممتاز از دانشگاه شیکاگو نایل می‌شود. او که در حال حاضر دانشیار گروه مطالعات اسلامی و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه جورج تاون است، دارای مطالعات، مقالات و کتاب‌های زیادی در علوم مختلف اسلامی است. وی بارها به کشورهای مختلف اسلامی از جمله ایران سفر کرده و به زبان‌هایی نظیر عربی، فارسی و اردو مسلط شده است.[۱۳] از جمله کتاب‌های چاپ‌شدهٔ وی می‌توان به کتاب فرآیند صحیح‌سازی بخاری و مسلم[۱۴] (انتشارات بریل)۲۰۰۷، کتاب درآمدی کوتاه بر زندگی پیامبر اسلام، (انتشارات آکسفورد، ۲۰۱۱) و کتاب نقل قول اشتباه از محمد ﷺ، (انتشارات وان‌ورد، ۲۰۱۴)،[۱۵] اشاره کرد. وی در حال حاضر، علاوه بر تدریس، به‌عنوان سرویراستار دایرة المعارف حقوق اسلامی که توسط انتشارات آکسفورد در حال تدوین است، به کار اشتغال دارد.[۱۶]

معرفی اجمالی کتاب

کتاب حدیث، میراث محمّد در قرون میانه و دنیای جدید (Hadith, Muhammad's legacy in the Medieval and Modern World)، از جمله آثار مهم و ارزشمند آقای جاناتان براون دربارهٔ حدیث و مباحث مربوط به آن است که انتشارات وان‌ورد در سال ۲۰۰۹ آن را منتشر کرده است. این اثر را به‌دلیل مسلمان‌شدن نویسنده نمی‌توان جزء آثار مستشرقان به‌حساب آورد؛ ولی ازآن‌جاکه عمدهٔ تحصیلات وی در محیط دانشگاهی غرب انجام گرفته و با نظرات رایج خاورشناسان از نزدیک آشنا بوده و در ضمن با مسافرت‌های زیاد به کشورهای مسلمان از قبیل مصر، سوریه، عربستان سعودی، یمن و ایران و شرکت در جلسات درسی از دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی نیز مطلع گردیده است، به‌عنوان اثری میانه در بین دیدگاه‌های مستشرقان و مسلمانان،

شایستهٔ توجه است. این کتاب که در نُه فصل سامان یافته است. در فصل اول به مباحث مقدماتی، نظیر تعریف حدیث و توضیح واژگان مرتبط با آن و رابطهٔ کتاب و سنت می‌پردازد و دلایل حجیت آن را با اشاره به آیات قرآنی و عصمت پیامبرﷺ بیان می‌کند. در فصل دوم با اشاره به تلاش‌های صحابه در ضبط و ثبت سخنان پیامبرﷺ، شروع تدوین حدیث را از زمان پیامبرﷺ دانسته و احادیث منع را غیرقابل اعتماد معرفی می‌کند. در فصل سوم پدیدهٔ جعل و وضع حدیث را بررسی کرده و آغاز گستردهٔ جعل را به اواخر قرن اول هجری منتسب می‌کند. او شیعیان و طرفداران معاویه را از عمده‌ترین عوامل جعل حدیث می‌داند. سپس به تلاش مسلمین در پالایش احادیث از مجعولات و ابداع شیوه‌های نقد سند و محتوای روایات می‌پردازد. در فصل چهارم، حدیث شیعه و پیدایش و ماهیت آن را معرفی می‌کند. او معتقد است حدیث شیعه بعد از غیبت کبری شکلی جدی به خود گرفته است. او به معرفی جوامع اولیه و ثانویهٔ حدیث شیعه پرداخته و بر این نکته تأکید می‌کند که شیعیان در تدوین کتب شرح‌الحدیث، رجال و درایه همانند اهل سنت توفیق زیادی نداشته‌اند. در فصل پنجم به نقش روایات نبوی در دانش فقه و استنباط احکام شرعیه می‌پردازد و با بازگو کردن دیدگاه مذاهب چهارگانهٔ اهل‌سنت دربارهٔ میزان نفوذ و حجیت سنت به رابطهٔ متقابل کتاب و سنت در فقه بر اساس دیدگاه اهل‌سنت اشاره می‌کند. در فصل ششم به رابطهٔ حدیث و کلام می‌پردازد و تطور مذاهب کلامی اهل‌سنت و دیدگاه‌های آنان را دربارهٔ مسئلهٔ عقل و وحی بازگو می‌کند. فصل هفتم کتاب وی به احادیث واردشده در کتب عرفانی اختصاص یافته که وی این روایت‌ها را به‌لحاظ مضمون و وثاقت براساس دیدگاه‌های مختلف علمای مسلمان و برخی خاورشناسان بررسی می‌کند. در فصل هشتم و نهم نیز مهم‌ترین دیدگاه‌های خاورشناسان و علمای معاصر به‌ویژه روشنفکران مسلمان را دربارهٔ میزان وثاقت حدیث مطرح و ارزیابی می‌کند.

از جمله دیدگاه‌های خاص وی که او را از سایر مستشرقان متمایز می‌کند، اعتقاد وی به اصل وحیانی‌بودن کلمات و سخنان پیامبرﷺ و جنبهٔ قدسی قائل‌شدن برای احادیث است. او هم‌چنین بر اصالت تاریخی اکثر احادیث منقول، صحه می‌گذارد و وجود صحیفه‌های صحابه و تابعین را دلیل بر کتابت حدیث از زمان پیامبرﷺ و ادامهٔ آن در دورهٔ صحابه و تابعین می‌داند. او بر خلاف اکثر مستشرقان که ایجاد اسناد احادیث را منتسب به اواخر قرن دوم می‌دانند (سالم الحاج، ۲۰۰۲م، ج ۱: ۵۰۹)، پیدایش سند را هم‌زمان با گسترش جعل در اواخر قرن اول تخمین می‌زند. بااین‌حال، وی شاید متأثر از برخی از نظرات مستشرقان، دانشمندان اولیهٔ مسلمان را در نقد محتوایی حدیث ضعیف و غیرفعال معرفی می‌کند. او هم‌چنین در بررسی میراث حدیثی شیعه، راه دانشمندان اهل سنت را در پیش گرفته و برخی از ادعاهای بی‌بنیان آنان را تکرار کرده است.

در ادامه، ترجمهٔ بخش‌هایی از فصل‌های اول، دوم و سوم کتاب که انعکاس‌دهندهٔ مهم‌ترین نظرات براون دربارهٔ ماهیت و حجیت حدیث، جمع و نگارش آن و روش نقدالحدیثی قدماست را می‌آوریم.

نظرات مستشرقان دربارهٔ حدیث

تاریخ بخارا، ص ۴۶.

چنانکه همه روستاهای بخارا اندرون (آن) باره بود به شکل سمرقند، تا دست ترکان به ولایت بخارا نرسد. این مهتدی بن حماد بفرمود تا این دیوار برزنند، و اندر فرسنگی دروازه‌ای نهند، و به هر (نیمه) میلی یکی برج استوار (بر آرند). و سعد بن خلف البخاری رحمة الله علیه که قاضی بخارا بود، این شغل را قیام نمود، تا به روزگار محمد ابن منصور بن هلجد بن ورق الله ابن سن منصور بن یحیی بن عبد تمام شده، در سال دویست پانزده. و هر امیری که بودی بعد از آن عمارت می فرمود و نگاه می داشت، و مئونت و خرجی عظیم بر مردمان بخارا بود، و هر سالی مالی عظیم بیایستی، و حشرهای بسیار، تا به روزگار امیر اسماعیل سامانی رحمه الله که او خلق را رها کرد تا آن دیوار خراب شد، و گفت تا من زنده باشم باره ولایت بخارا من باشم، و آنچه پذیرفت تمام کرد، و پیوسته به تن خویش حرب می کرد، و نگذاشت که به ولایت بخارا دشمنان ظفر یابند.

ترجمه و تلخیص بخش‌هایی از کتاب

تعریف سنت و حدیث

هرگاه این سؤال مطرح می‌شود که نظر اسلام دربارهٔ موضوع خاصی چیست، پژوهشگران غربی معمولاً برای پاسخ، به قرآن مراجعه می‌کنند. یک روزنامه‌نگار غربی که دربارهٔ رسوم پوششی زنان مصری مطلب می‌نوشت به من گفت که پوشیدن روسری جزو دستورات و احکام استخراج‌شده از قرآن نیست[۱۷] یا دانشمندانی که در باب مسئلهٔ جهاد کار می‌کنند، در بیان نظر اسلام به قرآن تمسک می‌جویند، آن‌جا که می‌گوید: «کافران را هر کجا یافتید به قتل رسانید.» (توبه: ۵).

مسلماً نزد مسلمانان، قرآن عین کلمات خداوند است؛ متنی است که از طرف خداوند وحی شده و از چنان قداستی برخوردار است که بسیاری از مسلمانان از کودکی به حفظ کل آن مبادرت می‌کنند و نزد برخی داشتن طهارت شرعی برای لمس کردن صفحات آن لازم است.

علی‌رغم این موضوع، قرآن منبعی نیست که خوانندهٔ کنجکاو را به پاسخ همهٔ پرسش‌هایش دربارهٔ نظراسلام در موضوعات مختلف برساند. قرآن کتاب فقه نیست و بسیاری از اصول و عقاید کلام اسلامی هرگز در این کتاب ذکر نشده است. رجوع به قرآن تنها پاسخ‌گوی برخی از حقیقت است. بخش بزرگی از فقه اسلامی، کلام اسلامی و سنت‌های رایج دینی نه از کتابی که در نظر مسلمانان وحی الهی به‌حساب می‌آید، بلکه از میراث به‌جای‌مانده از پیامبر محمد ﷺ به‌دست آمده است، پیامبری که به عقیدهٔ مسلمین خداوند او را برگزید تا با کلمات و رفتارش به توضیح و تفسیر پیام الهی بپردازد. در گفته‌ها و رفتار پیامبر ﷺ است که می‌توان قانون حجاب و پوشش و آئین‌نامه‌ها و محدودیت‌های جهاد را به‌دست آورد. به این میراث ارزشمند پیامبر ﷺ، سنت می‌گویند و هرچند از لحاظ حرمت بعد از قرآن در جایگاه دوم قرار می‌گیرد، در حکم فیلتری است که از طریق آن، کتاب مقدس تفسیر و تفهیم می‌شود. از این جهت، در تمدن اسلامی سنت همواره بر قرآن حاکم بوده، به آن شکل خاص داده، مرادش را تبیین نموده و مطالبی بر آن افزوده است. از این رو، برای فهمیدن این موضوع که چگونه اسلام در قرن هفدهم از مرزهای عربستان گذشت و به سرزمین‌های دیگر گسترش پیدا کرد یا این‌که چگونه ابعاد فقهی، کلامی، عرفانی و فرهنگی اسلام توسعه یافت، باید به سراغ میراث باقی‌مانده از [حضرت] محمد ﷺ برویم.

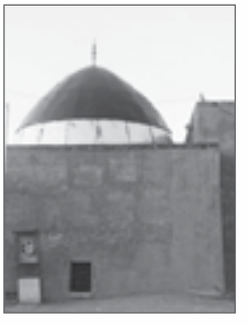
سنت، میراث ارزشمند پیامبر ﷺ

در بخش عمده‌ای از تاریخ اسلام، چیزی که باعث حفظ این سنت شده و آن را به نسل‌های بعدی انتقال داده و امکان فهم آن را برای دیگران فراهم کرده، حدیث نام دارد (جمع عربی آن احادیث است). حدیث عبارت است از گزارشی که کلمات، رفتارها یا عادات پیامبر محمد ﷺ را توصیف می‌کند. برخلاف قرآن، احادیث به‌صورت سریع در زمان پیامبر محمد ﷺ یا بلافاصله بعد از وفات ایشان جمع نگردید. ازآن‌جاکه کار جمع‌آوری، ثبت و نقل احادیث در طی چندین دهه یا حتی چندین قرن انجام گرفت، نمی‌توان احادیث را به‌تنهایی مستندات تاریخی از گفتار و کردار پیامبر محمد ﷺ دانست. یک قرن پس از بعثت پیامبر محمد ﷺ جامعهٔ مسلمانان دست‌خوش حداقل سه جنگ داخلی شد و با اختلافات فرقه‌ای زیادی مواجه گردید. در نتیجهٔ این حوادث احادیث زیادی، به‌هدف سوءاستفاده از نفوذ سنت، توسط گروه‌های مختلف جعل گردید. اعتبارسنجی احادیث و چگونگی تمییز احادیث جعلی از معتبر، دغدغهٔ همیشگی هم

تعریف حدیث

در میان شمار فراوان مزارات منسوب به امامزادگان و پیران و دیگر شخصیت‌های مقدس در ایران، گاه می‌توان قبور منسوب به برخی شخصیت‌های اسطوره‌ای و شاهنامه‌ای را نیز سراغ گرفت که صورت زیارتگاهی اسلامی را یافته است. از مشهورترین این گونه زیارتگاه‌ها، مزار کاوه آهنگر، قهرمان ملی و اسطوره‌ای ایران است که در روستای «مشهد کاوه» در بخش چناروود شهرستان چادگان در استان اصفهان قرار دارد.

«مشهد» بر این روستا که در سده‌های اولیه اسلامی معادل اصطلاح «زیارتگاه» فراوان استعمال می‌شده است، می‌تواند بیانگر قدمت بالای این زیارتگاه باشد. گفته می‌شود این روستا پیش‌تر، «مشهد آهنگران» نام داشته و قبر کاوه و یکی از دو فرزندش قارن در آن قرار دارد.[۱]



میرزا محمدمهدی اصفهانی ابراز عقیده نموده است که روستای «کودلیسه» که مفضل بن سعد مافروخی در کتاب خود «محاسن اصفهان»، به عنوان محل برخاستن «کابی» (کاوه) از آن یاد کرده[۲]، همین رو ستا

برای عالمان مسلمانی که برای توضیح عقاید اسلامی نیازمند سنت هستند و هم برای دانشمندان غربی علاقه‌مند به مطالعات حدیثی بوده است.

ابزاری که عالمان مسلمان برای کمک به اثبات اعتبار و صحت روایت‌ها اختراع کردند، اسناد نام داشت (اسناد در عربی یعنی پشتیبانی و تکیه‌گاه). اسناد عبارت است از سلسله‌ای از راویان و ناقلان که از طریق آن متن روایت به پیامبر محمد ﷺ متصل می‌شود. ایجاد اسناد تلاشی بود به‌منظور اثبات این‌که یک حدیث حقیقتاً از جانب پیامبر محمد ﷺ صادر شده است. عالمان مسلمان از قرن هشتم تا به امروز مدام این جمله را تکرار کرده‌اند:

«اسناد بخشی از دین است. اگر به‌خاطر اسناد احادیث نبود، هر کس هر چه دلش می‌خواست می‌گفت (و به پیامبر مستند می‌کرد).»

البته گفته‌های پیامبر محمد ﷺ همواره نقشی مهم‌تر از ارائهٔ دلیل در بحث‌های فقهی و عقاید اسلامی داشته است. متن و سند حدیث فقط خوراک منازعات دانشمندان اسلامی بر سر اعتبار و چگونگی شکل‌گیری حدیث نبوده است. برای دانشمندان مسلمان دنبال‌کردن سلسلهٔ سند حدیث تا پیامبر محمد ﷺ به‌معنای دنبال کردن شجره‌نامهٔ یک دانش مقدس تا سرچشمهٔ آن است. حتی امروزه قرائت کردن یک سند همانند پا گذاشتن در راه‌روی معبدی است که ما را در ذهن به سمت دانشمندان بزرگی هدایت می‌کند؛ دانشمندانی که تلاش کردند سنت و باورهای اسلامی را بارور نمایند. دانش‌پژوهانی که در آن روز گرم پاییزی به‌دور مفتی آیندهٔ مصر حلقه زده بودند، همگی برگهٔ کاغذی را با احتیاط در دست گرفته بودند. در این برگه، آن عالم مصری نام راویانی که در سلسلهٔ سند او وجود داشته و او را به یکی از قدیمی‌ترین مجموعه‌های حدیثی یعنی موطأ مالک بن انس (م ۱۷۹ق/ ۷۹۶م) متصل می‌کرد، نوشته بود. در این برگه، هم‌چنین سند او که از طریق آن نویسندهٔ موطأ به پیامبر ﷺ متصل می‌شود ذکر شده بود. در این برگه‌ها هم‌چنین اجازهٔ خاص آن عالم به دانش‌پژوهان برای نقل روایت‌های کتاب از طریق سند او داده شده بود. دانش‌پژوهان با شنیدن روایت‌های کتاب از طریق سلسلهٔ سند استاد، به بخشی از فرآیند ابدی انتقال دانش گذشته از نسلی به نسل دیگر تبدیل می‌شوند.

حجیت سنت

نقش پیامبر اسلام، [حضرت] محمد ﷺ به‌عنوان تعلیم‌دهنده، الگو و نمونهٔ زنده‌ای از تعالیم آسمانی که به مسلمانان انتقال داد، در قرآن بیان شده است. قرآن مکرراً به مسلمانان دستور می‌دهد که از خدا و پیامبرش اطاعت کنند (انفال: ۱) و این‌که پیامبر ﷺ بهترین نمونه و الگوی مسلمانان است (احزاب:۲۱). هرچند قرآن به‌صراحت بیان می‌کند که [حضرت] محمد ﷺ نیز فناپذیر است و تنها ویژگی او افتخار دریافت وحی مستقیم الهی است، مسلمانان او را فراتر و مبرای از نقایص اخلاقی می‌دانند. دربارهٔ حدود عصمت پیامبران از گناه، میان شیعه و سنی و حتی فرقه‌های داخلی هر کدام از آن‌ها اختلاف است. البته مسلمانان همگی اتفاق نظر دارند که پیامبر ﷺ بعد از بعثت از هرگونه گناه بزرگ یا نقص اخلاقی مبرا بوده است. در حقیقت، گزارش‌های نادر از اشتباهات و نمونه‌هایی از فراموشی پیامبر ﷺ به‌عنوان بخشی از تعالیم پیامبر ﷺ پذیرفته شده است. برای مثال، قرآن پیامبر ﷺ را به‌خاطر روبرگرداندن از مسلمان نابینایی

که با پرسیدن سؤالی موجب برهم خوردن تمرکز ایشان هنگام مذاکره با مخالفان اهل مکه شده بود، سرزنش می‌کند. قرآن از این واقعه به‌عنوان فرصتی برای آموزش این نکته استفاده می‌کند که هیچ‌کس نباید کافران دارای نفوذ قریش را بر مسلمانان مخلص، هرچند موقع‌نشناس، ترجیح دهد (عبس:۱ تا ۷). در این رابطه حتی حدیثی داریم که پیامبر ﷺ می‌فرمایند: به‌راستی من برخی امور را فراموش می‌کنم یا خداوند باعث فراموشی من می‌شود تا بدین‌وسیله سنت را تکمیل و کامل نمایم (موطأ، کتاب السهو). برای مثال، می‌توان به احادیثی اشاره نمود که بیانگر اشتباه پیامبر ﷺ در رکعات نماز است. مسلمانان از این احادیث به‌عنوان منبعی برای تعیین تکلیف در هنگام مواجهه با این اشتباهات استفاده می‌کنند.[۱۸]

هیچ عالم مسلمان سنتی نمی‌پذیرد که پیامبر ﷺ هیچ‌گاه از روی عصبانیت یا ضعف سخنی گفته یا عملی انجام داده باشد. هنگامی که دشمنان اسلام، صحابی پیامبر عبدالله بن عمر را به‌خاطر نوشتن و ضبط کردن تمامی سخنان پیامبر ﷺ سرزنش کردند، پیامبراسلام ﷺ به او دلداری داده و فرمودند: سخنان مرا بنویس. قسم به کسی که جانم در دستان اوست، چیزی به‌جز حق از دهان من خارج نمی‌شود (دارمی سمرقندی، ۱۴۲۰: باب‌های مقدماتی، باب من رخص فی کتابة العلم). همان‌گونه که قرآن بیان می‌کند «محمد از روی هوس‌های شخصی صحبت نمی‌کند بلکه همگی وحی فروفرستاده شده هستند.» (نجم: ۳ و ۴).

مسلمانان معتقدند که پیامبر ﷺ اسلام انسانی فناپذیر بوده و در غیب‌گویی از توان مستقلی برخوردار نبوده است. او صرفاً واسطه‌ای برای وحی الهی بود واز این رو به زبان پیامبر ﷺ در قرآن آمده است: «من نمی‌دانم که بر من یا شما چه خواهد رفت. من از چیزی جز آنچه که به من وحی شده پیروی نمی‌کنم.» (احقاف: ۹).

بااین‌حال، مسلمانان معتقدند که پیامبر ﷺ به دانش بی‌واسطهٔ الهی دربارهٔ حوادث آینده دسترسی داشت. منبع دانش پیامبر ﷺ از یک طرف آیات وحی شدهٔ قرآن بود که در برخی موارد همچون پیروزی نهایی مسلمانان بر کفار مکه، حوادث آینده را پیش‌گویی کرده بود و از طرف دیگر، الهامات الهی که در خلوت بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌گردید. به‌همین خاطر، احادیث زیادی از پیامبر ﷺ نقل شده که حوادث آینده را پیش‌بینی کرده‌اند؛ مثل روایاتی که از انحطاط اخلاقی بشریت در آخرالزمان صحبت نموده‌اند. در یک حدیث مشهور، پیامبر ﷺ می‌فرمایند:

«**لا یأتی علیکم زمان إلا الذی بعده شر منه**»؛ «دورانی بر شما نمی‌گذرد مگر این‌که دوران پس از آن، بدتر و سخت‌تر باشد.» (بخاری، ۱۴۲۹ق: کتاب الفتن، باب لا یأتی زمان الّا الذّی بعده شر منه).

احادیث می‌توانند میراث معتبر پیامبر ﷺ را از سه طریق بیان کنند: آن‌ها می‌توانند عین کلمات یا رفتار پیامبر ﷺ را گزارش نمایند یا انجام برخی از اعمال در مقابل دیدگان پیامبر ﷺ و عدم رد ایشان نسبت به آن موضوعات را نقل کنند. احادیثی که پیش از این ذکر کردیم بیان‌کنندهٔ دستورات و رفتارهای معیاری پیامبر ﷺ است. بااین‌حال، علمای اسلام بر این گمان هستند که هر عملی که مسلمانان در دوران حیات پیامبر ﷺ انجام داده و رد و منعی از طرف ایشان به آن تعلق نگرفته، یقیناً مورد قبول و رضایت آن [حضرت] بوده است. از این رو، صحابی بزرگوار جابر بن انصاری روایت کرده است: ما در زمان پیامبر ﷺ و در عصر نزول قرآن، هنگام جماع عزل می‌کردیم (بخاری، ۱۴۲۹ق: کتاب النکاح، باب العزل). از این رو، علمای مسلمان با استناد به همین روایت، کنترل جمعیت را در اسلام امری مجاز قلمداد کرده‌اند.

۳. الاصفهانی، محمدمهدی بن محمدرضا، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، تصحیح: منوچهر ستوده، تهران: امیرکبیر، چاپ ۲، ۱۳۶۸، ص ۱۶۳.
۴. محمدی، محمود (سعید)، فرهنگ اماکن و جغرافیای تاریخی بیهق (سبزوار)، سبزوار: آژند، چاپ ۱، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵.

عقیده بر این است که حدیث بیان‌کنندهٔ همهٔ ابعاد زندگی پیامبر ﷺ و اعمال ایشان است؛ بااین‌حال، این‌گونه نیست که هرچه پیامبر ﷺ انجام داده حجت بوده و قابلیت پیروی داشته باشد. پیامبر ﷺ هنگام دریافت اولین وحی الهی، چهل‌ساله بودند. اگرچه ایشان به‌خاطر شخصیت والا و درست‌کاری بی‌نظیرش حتی قبل از بعثت مورد ستایش بوده است، مسلمانان تعالیم و سخنان او را پیش از مبعوث شدن به رسالت معتبر و حجت نمی‌دانند. علاوه بر این، وحی الهی باعث نگردید که پیامبر ﷺ در همهٔ علوم و فنون صاحب‌نظر و استاد گردند. در حدیث معروفی نقل شده است که روزی پیامبراسلام ﷺ به عده‌ای کشاورز برخورد کردند که مشغول گرده‌افشانی نخل‌های کوچک خرما بودند. ایشان به آن‌ها پیشنهاد دادند کار دیگری انجام دهند که بعداً معلوم شد پیشنهاد پیامبر ﷺ صحیح نبوده است. در این هنگام پیامبر ﷺ فرمودند:

«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»؛ «من هم یک انسان هستم، اگر به شما دستوری در راستای دین دادم آن را از من بپذیرید؛ ولی اگر بر اساس قضاوت شخصی مطلبی گفتم پس بدانید که من هم انسان هستم... شما خود به امور دنیایی خویش آگاه‌تر هستید» (مسلم، ۱۴۱۸ق: کتاب الفضایل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً).

قلمرو امور دینی در سنت اسلامی

البته قلمرو امور دینی در سنت اسلامی بسیار وسیع‌تر از دنیای مدرن غربی است. پیامبر ﷺ در امور حکومتی و اتخاذ شیوه‌های نظامی با اصحابش مشورت می‌کرد [درواقع در جاهای زیادی، قرآن نظر صحابی را بهتر از ایدهٔ خود پیامبر ﷺ دانسته است]؛ اما فقهای اسلامی تصمیمات ایشان به‌عنوان حاکم کشور اسلامی و رهبر نظامی را نظراتی معتبر و دارای حجیت قلمداد می‌کنند. به‌هرحال، تصمیمات ایشان در نهایت با راهنمایی خداوند متعال گرفته می‌شد.

کیفیت تقلید و پیروی از زندگی پیامبر ﷺ

البته این‌گونه نیست که همهٔ ابعاد زندگی پیامبر ﷺ و رفتارهای ایشان شایستهٔ تقلید و پیروی باشد. برای مثال، ازآن‌جا که پیامبر ﷺ هیچ‌گاه نفرمود که پوشیدن لباس بلند عربی بر مسلمانان لازم است، این نوع پوشش همواره پوششی اختیاری بوده است. بااین‌حال، دستور پیامبر ﷺ به مردان مسلمان در گذاشتن ریش باعث گردیده فقهای مسلمان، گذاشتن ریش را لازم یا مستحب بدانند. البته با وجود این‌که عوامل مذکور باعث گردیده پیروی از روش، عادات و سلیقه‌های شخصی پیامبر ﷺ از حد وجوب پایین بیاید، هیچ محدودیتی برای تقلید اختیاری از ایشان به نیت استحباب وجود ندارد؛ برای مثال، تقلید از ایشان در کیفیت خوابیدن یا خوردن نوع خاصی از غذا. ابن‌حنبل (م ۲۴۱ق/ ۸۵۵ م)، فقیه و محدث مشهور بغداد، زمانی ادعا کرده بود که هر حدیثی که از پیامبر ﷺ شنیده، حداقل یک‌بار طبق آن عمل کرده است (الخطیب، الجامع، ج ۱: ۲۲۵).

شکل‌گیری اهل حدیث و اهل رأی

در مدینه، شهر جدید پیامبر، محمد بن قاسم بن ابوبکر (م ۷۲۶/۱۰۸)، نوهٔ اولین خلیفهٔ مسلمانان و سعید بن مسیّب (م ۷۱۳/۹۴)، داماد أبوهریره، پرحدیث‌ترین صحابی پیامبر، به مهم‌ترین مفسران آیین جدید بعد از درگذشت اولین نسل مسلمانان تبدیل شدند. تفسیر آن‌ها از قرآن و سنت به‌جای‌مانده از پیامبر ﷺ و دیگر شخصیت‌های تأثیرگذار اسلام نظیر خلیفهٔ دوم؛ عمر بن خطاب، توسط مالک بن انس (م ۷۹۶/۱۷۹)

فقیه مشهور مدینه، جمع‌آوری و دسته‌بندی گردید. در شهر کوفه، صحابی بزرگ پیامبر و یکی از ارکان جامعهٔ اولیهٔ مسلمانان یعنی عبدالله بن مسعود (م ۶۵۲/۳۲)، به تعلیم و تربیت جامعهٔ تازه‌تأسیس کوفه پرداخت و عقاید و شعائر اسلامی را آن‌گونه که تحت تأثیر حضور آیین‌های مسیحیت، یهودیت و زرتشت در عراق تعدیل شده بود، به جامعهٔ آن زمان کوفه معرفی کرد.

شاگرد او علقمة بن قیس (م ۶۸۱/۶۲) این آموزه‌ها را به شاگرد جوان و آینده‌دارش ابراهیم بن نخعی (م ۷۱۴/۹۵) منتقل نمود و او نیز به‌نوبهٔ خود شیوه‌های استدلال فقهی ابن‌مسعود را به حمّاد بن سلیمان (م ۷۳۸/۱۲۰) تعلیم داد. سرانجام، شاگرد هیجده‌سالهٔ او ابوحنیفه (م ۷۶۷/۱۵۰)، بنیان‌گذار علم فقه در عراق و رئیس مکتب فقهی حنفی شد. برخلاف شهر مدینه، به‌عنوان مرکز جامعهٔ مسلمانان که میراث [حضرت] محمد ﷺ را به‌عنوان سنتی زنده و عمومی حفظ کرده، موجب ترقی آن شده بود، شهر کوفه به‌خاطر داشتن فضایی متنوع، مملو از باورها و آداب به‌جای‌مانده از روزگاران قدیم بود که همگی برای جامعهٔ آن روز مسلمانان تازگی داشت.

در چنین فضایی بود که بسیاری از عقاید غیراسلامی با جعل احادیث و نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ شکل مشروع و دینی به خود گرفت. همین امر باعث شد ابوحنیفه جنبهٔ احتیاط را در نظر گرفته و در مکتب فقهی خویش صرفاً بر قرآن، احادیث قابل اعتماد و روش‌های عقلی قابل استفاده در فقه که از استادانش فرا گرفته بود اکتفا کند و از عمل کردن به احادیث گمراه‌کنندهٔ جعلی، خود را محفوظ بدارد.

دو گرایش عمده در تفسیر اسلام

تا اواسط قرن هشت میلادی دو گرایش عمده در تفسیر اسلام و شیوهٔ به‌کارگیری دستورات آن در سرزمین‌های تازه‌فتح‌شدهٔ اسلامی پدیدار گشت. در هر دو گرایش، قرآن و تفسیرهای پیامبر ﷺ از آن، تنها منبع موثق و قابل اعتماد دینی برای مسلمانان بود. رویّه و سیرهٔ رایج در جامعهٔ اولیّهٔ مسلمانان که نقش مهمی در شکل‌گیری دین داشته و در حقیقت میراث‌خوار سنت پیامبر ﷺ بود، به‌عنوان فیلترهایی توسط عالمانی همچون ابوحنیفه و مالک بن انس برای مشاهده و فهم بهتر این دو منبع مورد استفاده واقع شدند. به‌همین دلیل، عالم دیگر این دوره عبدالرحمن الاوزاعی بیروتی (م ۱۵۷/ ۴ ـ ۷۷۳)، معتقد بود که دانش دینی (علم) مطالبی است که تنها از طریق اصحاب پیامبر به ما رسیده است و غیر آن صلاحیت عنوان «دانش» را ندارد (ابن‌عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۲: ۳۶).

نزد اهل سنت، صحابی کسی است که پیامبر ﷺ را در حال مسلمانی ملاقات کرده و به‌صورت مسلمان وفات کرده باشد. هنگامی که جامعهٔ اسلامی با مسائل جدیدی روبه‌رو شد که پاسخی برای آن‌ها در قرآن و تعالیم مشهور پیامبر ﷺ و اصحابش وجود نداشت، عالمانی چون ابوحنیفه مجبور شدند به تفسیرها و استنباطات شخصی خود از این منابع اعتماد کرده، پاسخ سؤالات را پیدا نمایند. این دسته از دانشمندان اسلامی را اصطلاحاً أهل الرأی (طرفداران روش‌های استدلال فقهی) نامیدند.

اهل الرأی؛ طرفداران روش‌های استدلال فقهی

در مقابل، سایر دانشمندان پرهیزکار در جامعهٔ اسلامی ترجیح دادند خود را محدود به نظرات نسل‌های اولیهٔ مسلمانان و نقل‌های ظنی از گفته‌های پیامبر ﷺ نمایند و از اظهارنظر شخصی در اموری که قلمرو انحصاری خدا و رسول است بپرهیزند. عالم بزرگ بغداد، احمد ابن‌حنبل (م ۲۴۱/ ۸۵۵)، این رویکرد نقل‌محور در فهم دین و احکام الهی را با جمله‌ای معروف چنین به تصویر کشانده است:

«به‌ندرت می‌توان کسی را پیدا کرد که اهل رأی و نظر باشد [در مسائل دینی یا فقهی] و در قلبش

سوءنیت نهادینه‌شده یافت نگردد. بنابراین، نزد من روایت‌های غیرقابل اعتماد [از پیامبر] از عقل و نظر عزیزترند.» (محمد ابوزهرا، ابن حنبل، ص ۲۳۹).

اهل الحدیث؛ طرفداران شیوهٔ نقل محور

طرفداران این شیوهٔ نقل‌محور را أهل‌الحدیث (طرفداران حدیث) نامیدند. آن‌ها تفسیرهای ارائه‌شده از دین توسط مسلمانان اولیه را بر نظرات و فهم‌های شخصی خویش ترجیح می‌دادند. نزد این افراد، مواجههٔ اسلام با فضای باز حاکم بر خاور نزدیک آن زمان که محل تلاقی آداب و و عقاید مختلف بود، اسلام خالص و بدون زواید را شدیداً تهدید می‌نمود. در این شرایط، گرایش افراطی به رأی و نظر باعث تسهیل انحراف از جادهٔ صحیح وحی و گرفتارشدن در کفر و الحاد می‌گردید. آنان، تنها راه حفظ اعتبار و خلوص دین را در متابعت سرسختانه از روش و سنت پیامبر ﷺ و جانشینان برحق ایشان می‌دانستند.

اولین تلاش‌ها در تدوین حدیث نبوی

حضور پیامبر ﷺ در دوران شکل‌گیری سنت اسلامی آن‌قدر پررنگ و همه‌جانبه است که گاه فراموش می‌کنیم که بعد از رحلت پیامبر ﷺ این اصحاب ایشان بودند که هر دو نقش رهبری دینی و سیاسی جامعهٔ مسلمانان را به‌عهده گرفتند. اصحابی نظیر ابن‌عباس در مدینه، ابن‌مسعود در کوفه و سلمان فارسی در اصفهان بودند که کار آموزش و تعلیم تازه‌مسلمانان را به‌عهده گرفته و دین پیامبری را که هرگز ندیده بودند به آنان معرفی کردند. نسلی که اسلام را از طریق صحابه شناخت و سنت معتبر پیامبر ﷺ را از طریق آنان به ارث برد، به نسل تابعین معروف شد. این نسل نیز همانند صحابه، به حفظ مطالب برگرفته از تعالیم صحابه و آنچه آنان از جملات، رفتارها و قوانین پیامبر ﷺ در اختیارشان قرار داده بودند، اهتمام زیادی نشان دادند. تابعین علاوه بر تدوین صحیفه‌های خود که براساس آموخته‌هایشان از تعالیم صحابه شکل می‌گرفت، صحیفه‌های اصحاب را نیز گرفته و به نسل بعد منتقل می‌کردند.

به نظر می‌رسد برخی از سلسلهٔ اسناد که به‌صورت مکرر در جوامع حدیثی ذکر شده، در واقع، روایت از این صحیفه‌ها باشد که از استاد به شاگرد، از پدر به پسر و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده‌اند. از این نمونه سند به صحیفه، می‌توان به روایت کردن ابوهریره برای عبدالرحمن و او برای پسرش علاء نام برد. نمونهٔ دیگر، ابوزبیر مکی تابعی است که صحیفهٔ جابر بن عبدالله را دریافت کرده بود یا حسن بصری (م ۷۲۸/۱۱۰) از مشهورترین علمای تابعی که موفق به دریافت صحیفهٔ سُمره بن جندب صحابی شده بود. نمونهٔ دیگر از صحیفه‌هایی که به‌صورت کامل به‌دست ما رسیده، صحیفهٔ تابعی معروف همام بن منبه (م ۷۴۷/۱۳۰) است که دربرگیرندهٔ ۱۳۸ روایت از پیامبر ﷺ از طریق ابوهریره است (همام بن منبه، صحیفهٔ همام بن منبه).

کیفیت روایات تابعین از پیامبر ﷺ

البته بیشتر روایاتی که تابعین از پیامبر ﷺ شنیده و به نقل آن‌ها همّت گمارده‌اند، شکل نوشتاری نداشته است. جامعهٔ عرب در قرن‌های هفت و هشت میلادی دارای سنت بسیار پیشرفتهٔ نقل شفاهی اشعار عرب بود و برپایهٔ همین سنت، اصحاب پیامبر ﷺ غالباً خاطرات و محفوظات خویش از پیامبر ﷺ را به‌شکل شفاهی بازگو می‌کردند. این رویه حتی برای خوانندگان معاصر که به نوشتن و یادداشت کردن هر چیزی عادت کرده‌اند قابل درک است؛ چراکه پیامبر ﷺ اسلام در نظر تابعین به‌مثابهٔ شخصیتی معاصر بود که گفته‌ها و رفتارش در اذهان به‌وضوح ثبت و ضبط شده بود؛ درست مثل وقتی که ما از استادان یا

والدین خود خاطراتی در ذهن ثبت می‌کنیم و کمتر به‌فکر یادداشت کردن آن‌ها می‌افتیم.

البته، چون پیامبر اسلام ﷺ فردی عادی نبود، بسیاری از اصحاب در پی ثبت میراث ایشان حتی در طول زندگی خویش بودند. با وجود این، احادیثی وجود دارد که مضمون آن‌ها این است که پیامبر ﷺ به اصحاب خود اخطار کرده‌اند از نوشتن جملات ایشان به‌منظور جلوگیری از اختلاط گفته‌های پیامبر ﷺ با قرآن و وحی خودداری نمایند. ازآن‌جاکه قرآن را در طول حیات پیامبر ﷺ کاتبان متعددی نوشته و در کتابچه‌های شخصی آنان ثبت و ضبط می‌شد، این احتمال وجود داشت که گفته‌های پیامبر ﷺ در صورت نوشته‌شدن، با قرآن مخلوط گردد. از این رو، حدیث معروفی وجود دارد که صحابی پیامبر ﷺ ابو سعید خُدری نقل می‌کند:

«**وکنا لانکتب إلا القرآن و التشهد**»؛ «ما هیچ چیزی جز شهادت به ایمان در نماز (تشهد) و قرآن نمی‌نوشتیم.» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴ م: ۹۳).

در حدیث دیگری صحابی دیگر پیامبر ﷺ زید بن ثابت، از رسول اکرم روایت می‌کند که آن حضرت یارانش را از نوشتن کلمات خویش باز می‌داشتند (سنن أبی داود، کتاب العلم، باب فی کتاب العلم).

بااین‌حال، بعید به‌نظر می‌رسد که یک قانون‌گذار و رهبر سیاسی همچون پیامبر ﷺ، اجازهٔ هیچ نوع ثبت و ضبط نوشتاری از سخنانش نداده باشد. بدیهی است که برای مسلمانان، امکان حفظ دقیق تعالیمی که از پیامبر ﷺ شنیده بودند وجود نداشت؛ مگر این‌که این تعالیم نوشته و در مواردی به آن‌ها رجوع می‌شد. در مقابلِ احادیث ممنوع‌کنندهٔ تدوین حدیث، روایاتی وجود دارند که آن را تشویق کرده‌اند. از صحابی پیامبر ﷺ، انس بن مالک نقل شده است:

«**کنا لانعد علم من لم یکتب علمه علما**»؛ «ما دانش کسانی را که عادت به نوشتن نداشتند، دانش (واقعی) نمی‌دانستیم.» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴ م: ۹۶).

هم‌چنین احادیثی وجود دارند که پیامبر ﷺ به تازه‌مسلمانان اطراف مدینه اجازه دادند مطالب ایشان را که در خطبه‌هایشان می‌فرمودند نوشته و ثبت نمایند (سنن أبی داود، کتاب العلم، باب فی کتاب العلم).

این شواهدِ متضاد دربارهٔ جواز تدوین حدیث، مشکلاتی را برای حدیث‌پژوهان مسلمان و غربی به‌وجود آورده است. برخی از دانشمندان مسلمان همانند اعجوبهٔ دمشق النووی (م ۱۲۷۷/۶۷۶)، تلاش کرده‌اند این تناقض را این‌گونه حل نمایند که احادیث نکوهش‌کنندهٔ تدوین حدیث، مربوط به سال‌های آغازین رسالت پیامبر ﷺ است؛ زیرا در آن زمان، پیامبر اکرم ﷺ از این که جملات او به‌اشتباه به‌عنوان کلام الهی و جزء قرآن ثبت شود در هراس بود. روایت‌های حاکی از اجازهٔ تدوینِ آموزه‌های پیامبر نیز در سال‌های آخر رسالت صادر شدند. در این زمان، قرآن شکل استواری به‌خود گرفته و در اذهان مسلمین ثبت شده بود و از این رو، امکان اشتباه کم‌تر وجود داشت؛ از طرفی، در این زمان پیامبر ﷺ در نقش حاکم کشور اسلامی بود و این نقش به ثبت و ضبط دستورات نیازمند بود (نووی، محیی‌الدین، شرح صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۵۷).

به عقیدهٔ اهل حدیث، روایت‌هایی که به پیامبر اکرم ﷺ می‌رسید و نام ایشان را در برداشت و گفته‌های ایشان را منتقل می‌کرد، در همان نگاه اول معتبر و پذیرفتنی بود. حتی اگر دانشمندی به قابل اعتماد بودن روایتی مطمئن نبود، این عبارت تأثیرگذار که «رسول خدا فرمودند...»، به آن جمله اعتبار زیادی می‌داد.

بسیاری از احادیث غیرمعتبر در تفسیر مفاهیم و کلمات قرآن، در بازگویی جنگ‌های پیامبر ﷺ در ذکر

بازداشتن صحابه از نوشتن کلمات پیامبر ﷺ

درون‌مایهٔ احادیث غیر معتبر در تفسیر مفاهیم قرآنی

به‌بهانهٔ
چاپ نسخه
برگردان دواثر پربها

چاپ عکسی/ فاکسیمیله، در جهان دیجیتال‌زدهٔ امروز، هر چند نشان از گشاده دستی مالکان خصوصی و دولتی آثار بچاپ رسیده دارد؛ امّا از آن فراتر، نه تنها هموارکنندهٔ مسیر پژوهش برای پژوهشگری است که سر تحقیق آن متن را دارد، که تکثیر حقیقی یک اثر در قالب شمارگانی متعدّد است، تا اهل قلم و فرهنگ، اثری خاص را، «همانگونه که هست»، ببینند، لمس کنند و بر چیستی ظاهری آن داوری نمایند.



در این میان استفادهٔ علمی از آن اثر، که هم مصحّح احتمالی آن اثر، و هم دیگر عالمان را بکار می آید، از فوائد ویژهٔ چاپهای عکسی در این روزگار است.

***

در همین روزها، دو اثر نفیس با چاپی ممتاز، از سوی سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران، عرضه شده است.



«مثنوی مولانا» و «دعای اِعتصام» هر دو متعلّق

فضائل صحابه یا صرفاً در وعظ و نصیحت مسلمانان به داشتن تقوا وارد شده بودند. حتی در خصوص احادیث فقهی که دانشمندانی نظیر ابن‌حنبل به موثق بودن آن‌ها حساس و سخت‌گیر بودند، در برخی موارد، دانشمندان أهل‌الحدیث به روایات ضعیف تکیه می‌کردند. در تعامل و رقابت پیش‌آمده میان دو مکتب أهل‌الحدیث و أهل‌الرأی، حدیث اهل سنت به‌وجود آمد.

تدوین کتاب‌های فقهی؛ پیدایش مجموعه‌های مصنَّف

اولین آثار علمی و منظمِ نگاشته‌شده در اسلام، به مصنّف معروفند. مصنّفات کتاب‌هایی بودند که بر اساس موضوع تدوین می‌شدند. این نگاشته‌ها اساساً نسخه‌هایی بودند که گفتمان فقهی پدیدآمده در دو قرن اول اسلامی را منعکس می‌کردند. مصنّف‌ها دارای بخش‌هایی بودند که به موضوعاتی فقهی یا عبادی اختصاص داشتند و در هر بخش گزارش‌های ثبت‌شدهٔ در آن موضوع از تلاش‌های مسلمانان پرهیزکار در پاسخ به سؤالات اعتقادی یا عبادی بیان می‌شد. قدیمی‌ترین مصّنفی که به‌دست ما رسیده، کتاب موطأ مالک است و به‌خاطر مصنّف بودن آن با ترکیبی از روایات نبوی، آراء صادر شده از صحابه، گزارش‌هایی از عمل اهل مدینه و نظرات شخصی مالک در این کتاب مواجه می‌شویم. آن نسخه از موطأ که در شمال آفریقا و آندلس مشهور شد، دارای ۱۷۲۰ گزارش و روایت است. البته از این تعداد، تنها ۵۲۷ روایت از پیامبر ﷺ، ۶۱۳ روایت از صحابه، ۲۸۵ روایت از تابعین و بقیه، نظرات و آراء خود مالک است (عبدالرؤوف، محمد، ادبیات حدیث: پیدایش دانش حدیث، ص ۲۷۳؛ أبوحسن علی قابسی، موطأ الامام مالک). به‌همین صورت، قدیمی‌ترین مصنّف شناخته‌شده یعنی مصنّف ابن‌جریج (م ۷۶۷/۱۵۰) دربردارندهٔ روایات نبوی، صحابه و تابعینی همچون عطاء بن أبی‌رباح (م ۷۳۲/۱۱۴) است. دانشمند مسلمان دیگری که در این دوره مصّنف تألیف نمود، عالم معروف کوفه، ثفیان ثوری (م ۷۷۸/۱۶۱) است.

مصنّف بزرگ دیگری که از این دوران به‌دست ما رسیده و بسیار بزرگ‌تر از کتاب یک جلدی موطأ است، مصنّف عبدالرزاق صنعانی (م ۷۷۸/۱۶۱)، شاگرد مالک و ابن‌جریج است. مصنّف عبدالرزاق که در یمن ساکن بوده، در یازده مجلد به چاپ رسیده است. عبدالرزاق عمدهٔ احادیث خود را از مشایخ خویش معمر بن راشد و ابن‌جریج دریافت نموده است (موتسکی، بی‌تا: ۳ و ۴). مصنَّف معروف دیگر، تألیف ابوبکر بن أبی‌شیبه از محدثین بزرگ بغداد (م ۸۴۹/۲۳۵) و از نسل شاگردان عبدالرزاق است.

از جهات زیادی، باید مصنَّف‌نگاری را سبکی مجزا در حدیث‌نگاری پیش از پیدایش ادبیات حدیثی خاص در زمان‌های بعدی دانست و نه قسمتی از آن. اگر ویژگی اصلی مجموعه‌های حدیثی را توجه غالبی آن‌ها به روایت‌های نبوی همراه با ذکر سند جهت تسهیل ارزیابی آن‌ها توسط نقادان بدانیم، کتاب‌هایی نظیر موطأ و مصنَّف عبدالرزاق را نمی‌توان اصطلاحاً مجموعهٔ حدیثی نامید. در هر دو کتابِ مالک و عبدالرزاق، نظرات اصحاب و تابعین، به‌مراتب بیش‌تر از نظرات و روایات نبوی بیان شده است. مهم‌تر این‌که در احادیث نبوی نقل‌شده در این کتاب‌ها، هیچ حساسیتی برای نقل کامل و بدون انقطاع سلسلهٔ سند که ویژگی مهم مجموعه‌های حدیثی در دوره‌های بعدی است، وجود ندارد. مالک در موطأ، هنگام نقل روایات نبوی، در شصت‌ویک مورد، سند حدیث را کاملاً حذف نموده، صرفاً می‌گوید: «قال رسول الله...» بنابراین، باید کتاب‌های مصنَّف را به‌عنوان آثار فقهی مستقلی لحاظ کنیم که دربرگیرندهٔ منابع متفاوتی

است که بر اساس آن‌ها سؤالات فقهی و اعتقادی در دو قرن اول بعد از اسلام پاسخ داده می‌شدند. در یک مصنَّف، نویسنده‌ای همچون مالک سعی می‌کرد با استفاده از منابعی که نزد او قابل اعتماد بود، پرسش‌های مطرح‌شده را پاسخ دهد و اصلاً دغدغه نداشت اعتبار این منابع را با لحاظ سیستم پیچیده و دشوار سلسلهٔ سند اثبات کند.

مصنَّف‌ها نقش مهمی در توسعهٔ فقه، ادبیات حدیثی و نقدالحدیث ایفا کردند. در دوره‌های بعد، دانشمندان اسلامی برای آگاهی از نظرات فقهی اصحاب و تابعین، به مصنَّف‌ها مراجعه می‌کردند. نقّادانِ حدیث هنگام بررسی برخی از روایات، به مصنَّف‌ها مراجعه کرده و با استشهاد به این کتاب‌ها، به واقعی‌بودن روایات و انتساب آن‌ها به پیامبر ﷺ یا ساختگی‌بودن و گفته‌شدن آن گزارش‌ها توسط اصحاب و تابعین، حکم می‌کردند.

البته جا دارد پرسید که اگر مفسر و مبیّن نهایی احکام الهی پیامبر ﷺ است، چرا دانشمندی چون مالک کم‌تر بر احادیث و بیانات آن حضرت در مصنَّف خود تکیه می‌کند؟ این پرسش باعث شده که بی‌اعتمادی بر مجموعه‌های روایی سایه افکند. در فصل هشتم این کتاب مفصلاً به این پرسش خواهیم پرداخت. در این جا به ذکر چند توضیح کوتاه بسنده می‌کنیم. در دورهٔ زمانی مالک و ابن‌جریج، نقل و انتشار حدیث، محلی و محدود بوده است.

برای مثال، هنگامی که یکی از شاگردان مالک از وی دربارهٔ لزوم یا عدم لزوم شستن بین انگشتان در وضو سؤال می‌کند، مالک پاسخ می‌دهد که این کار لزومی ندارد. در این هنگام، شاگرد دیگر وی به‌نام عبدالله بن وهب، به این پاسخ اعتراض می‌کند و می‌گوید که او در زادگاهش، مصر، حدیثی از صحابی پیامبر ﷺ مستورد بن شداد شنیده که پیامبر ﷺ میان انگشتان پای خود را در وضو می‌شسته‌اند. مالک پس از شنیدن سند آن روایت می‌گوید: «این حدیث خوب و معتبر است، من تا این لحظه آن را نشنیده بودم.» و از آن زمان به‌بعد، خود، بر اساس آن روایت عمل می‌نمود (رازی، إبن‌أبی‌حاتم، التقدمه: ۳۲ تا ۵۱).

تعجبی ندارد که مالک این حدیث را نشنیده باشد؛ چراکه او فقط برای انجام فریضهٔ حج، شهر خویش مدینه را ترک کرده بود. او از بسیاری از احادیث که در سوریه، مصر یا میان شاگردان ابوحنیفه در عراق پخش شده بود بی‌اطلاع بود. از این رو، بسیار محتمل است که مالک به‌خاطر بی‌اطلاعی از روایت‌های نبوی دربارهٔ یک موضوع، هیچ حدیثی از ایشان در آن مسئله نقل نکرده باشد. مسافرت به مناطق دیگر برای جمع‌آوری و یکسان‌سازی احادیث، در میان نسل بعد از مالک و شاگردان او و هم‌چنین شاگردان آن‌ها مرسوم گردید.

دورهٔ مسندنویسی و پیدایش ادبیات حدیث صحیح

انتقال از دورهٔ مصنَّف نویسی و نگاشتن روایت‌های مختلف به دورهٔ تمرکز بر روی احادیث نبوی که مشخصهٔ اصلی شکل‌گیری ادبیات حدیثی است با پیدایش مجموعه‌هایی به‌نام مسند در اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم میلادی به‌وقوع پیوست. صحیفه‌ها مجموعه‌های نامنظمی از احادیث و مصنَّف‌ها کتاب‌های مرتب‌شده بر اساس موضوع بودند؛ درحالی‌که مسندها بر اساس اسناد روایت‌ها شکل گرفتند. در مسندها همهٔ احادیثی که از یک صحابی خاص روایت شده بود در یک فصل قرار می‌گرفت، سپس روایت‌های



کاتب در پایان نسخه، فوائد این دعا، و در هامش آن، فرائدی مربوط به آن را، بر اصل دعا افزوده است. اصل دست‌نوشت در ۲۸ صفحه / ۳۹ برگ تحریر شده و گذشته از آن، پیشگفتاری نیز در آغاز نسخه قرار دارد.



به «مؤزهٔ نسخ خطّی و آثار هنری دکتر محمّد صادق محفوظی - تهران، ایران»، با مقدّمهٔ سیّد صادق حسینی اشکوری و همّت انتشارات مؤسّسهٔ پژوهشی مهد ابن سینا، دو اثری است که اکنون از چاپ نسخه برگردان آن برخورداریم: إعتصام / إفتتاح - با تفاوتهائی میان این دستنوشت و دعای ممتاز، که «کلب آستان شاه ولایت محمود مشیر نظام» آن را «بجهت یادگار و تذکار خاطر فرزند سعادتمند کامکار مقرّب الخاقان میرزا یوسف خان سرهنگ و آجودانباشی توپخانه آذربایجان حفظه الله الملک المنّان» در «شهر جمادی الآخره سنهٔ ۱۳۰۸» ی.ق. کتابت کرده است.

دستنوشت مثنوی شریف امّا در سال ۱۰۹۹ه.ق بوسیلهٔ محمّد ابراهیم قمّی، خوشنویس نام آور عصر صفوی، کتابت شده، و می توان آن را در شمار زیباترین نسخ مثنوی موجود در عالم، محسوب داشت.

قمّی، این نسخه نویسی را به درخواست محمّد اسماعیل بن تاج الدّین حسن استکتاب کرده، و بدون تردید، در آفرینش نسخه ای هنرمندانه سخت موفّق بوده است؛ گویا از همین روست که مالک فاضل نسخه آقای دکتر محفوظی از میان یکصد و هیجده نسخه ای که از



صحابی دیگر و... می‌آمد. مسندها به دو انگیزه ایجاد شدند؛ یکی توسعهٔ مباحث فقهی و دیگری فعّالیت محدودتر نقادان حدیث.

در خلال سال‌های آخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم میلادی، مکاتب فقهی اسلامی که در مناطق مختلف شکل گرفته و هر یک اصول خود را به تعالیم و تفسیرهای یکی از چهره‌های دانشمند آن زمان چون مالک و ابوحنیفه منتسب می‌نمودند، با چالش جدیدی روبه‌رو شدند. دانشمند جوانی به‌نام محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴/ ۸۲۰) که در مدینه نزد مالک و در عراق نزد ابوحنیفه شاگردی کرده و به کشورهایی نظیر مصر و یمن سفرهای زیادی کرده بود، اعلام کرد که تنها احادیث مستقیم از پیامبرﷺ، و نه احکام فهمیده‌شده از سنت او توسط عالمان محلی، می‌تواند به‌عنوان دومین منبع عمدهٔ فقه اسلامی کنار قرآن قرار بگیرد. شافعی بر این باور بود که پیروان مالک و ابوحنیفه هنگام مواجهه با احادیث نبویِ مخالفی که قبلاً نشنیده‌اند باید آن‌ها را بر نظرات خویش که از اصول مکتبشان ناشی شده، ترجیح دهند. شافعی از طریق تربیت شاگرد و هم‌چنین تعلیم و ترویج کتاب فقهی عمدهٔ خویش به‌نام اُم (کتاب مادر) تأثیری سریع و نافذ بر فقهای اهل حدیث گذاشت. از این زمان به‌بعد، حدیث دچار تحولی اساسی شده، روایات نبوی بر همهٔ گزارش‌های دیگر ترجیح داده می‌شود و تمرکز اصلی در مجموعه‌های حدیثی، به کلام و گفتار پیامبرﷺ معطوف می‌گردد. مسانید، انعکاس‌دهندهٔ این جریان بود؛ چراکه در این مجموعه‌ها تقریباً تمرکز اصلی بر احادیث پیامبرﷺ قرار داشت و اشاره به نظرات اصحاب و تابعین در حد تفسیرهای گاه و بی‌گاه، مطرح می‌گردید.

جدای از پرسش‌های وسیع فقهی و گسترش مباحث شرعی که در ایجاد مسانید نقش داشتند، شکل‌گیری طبقه‌ای نوبنیان از دانشمندان مسلمان در نقد حدیث با استفاده از سلسلهٔ اسناد روایات، عامل مهم دیگری در تحقق این پدیده بود. وجود روایت‌های جعلی زیاد و روبه‌افزایش نبوی باعث شد که بررسی سند احادیث به امری ضروری و غیرقابل اجتناب تبدیل شود. محدود کردن احادیث مذکور در مجموعه‌ها، به گزارش‌های دارای سلسلهٔ سند، اوّلین سنگر مهم دفاعی در مقابل جعل حدیث بود؛ بنابراین، اگر کسی روایتی از پیامبرﷺ نقل می‌کرد ولی نمی‌توانست برایش سلسلهٔ سند ذکر کند، آن حدیث قابلیت قرارگرفتن در مسند را نداشت. علاوه‌براین، مهم‌ترین عامل در تأیید وثاقت یک راوی این بود که مطالب نقل‌شده از وی توسط منابع دیگر تأیید گردد. برای رسیدن به این موضوع، علمای رجال و نقادان حدیث، روایات او را با روایات راویان دیگر که نزد مشایخ مشابهی درس خوانده بودند مقایسه کرده و در صورت مشابهت به وثاقت او حکم می‌نمودند.

قدیمی‌ترین مسند شناخته‌شده که سالم به‌دست ما رسیده، مسند ابوداود الطیالسی (م ۲۰۴/۸۱۸) است. مشهورترین آن‌ها مسند ابن حنبل است که حدود ۲۷۷۰۰ حدیث را در خود جای داده است (یک‌چهارم یا یک‌سوم از این احادیث، تکراری با سند متفاوت هستند). کار ترکیب و یکسان‌سازی آن را در حقیقت فرزندش انجام داده است. ابن‌حنبل مدعی است که این تعداد حدیث را از میان ۷۵ هزار حدیثی که در اختیار داشته جدا کرده تا به‌عنوان منبع و مرجعی برای دانشجویان فقه اسلامی استفاده شود. او می‌پذیرد در مسندش روایاتی غیرقابل‌اعتماد وجود دارد؛ بااین‌حال مدعی است که استناد به روایت‌های این کتاب به‌عنوان سنت پیامبرﷺ جایز است. اگر حدیثی در مسند او نباشد، قابلیت استناد به آن حدیث در فقه اسلامی وجود ندارد (ابن‌نقطة، کتاب تقید لمعرفة روات السنن و المسانید: ۱۶۱).[۱۹]

مثنوی در موزهٔ خود دارند! - نگر: مثنوی مولانا، مقدّمهٔ، ص ۲ (بر اساس صورت بچاپ رسیده، چه مقدّمه فاقد صفحه شمار است) -، این دستنوشت را برای چاپ عکسی برگزیده اند.

***

این دو اثر، و بویژه اثر دوّم، سزاوار تحلیل گسترده و جامع است، تا اختلاف این نسخه با دیگر نسخ، چه از حیث خانواده و



از دیگر مسندهای مشهور قرن نهم می‌توان به مسند حُمیدی (م ۸۳۴۶/۲۱۹)، مسند حارث بن أبی‌أسامه (م ۲۸۲/ ۸۹۶)، مسند مُسدّد (م ۲۲۸/ ۸۴۳)، مسند أبوبکر بزّار (م ۵/۲۹۲ ۹۰۴) و مسند عالم حنفی أبویعلی موصلی (م ۹۱۹/۳۰۷) اشاره کرد. بزرگ‌ترین مسند نوشته‌شده که متأسفانه از بین رفته و به‌دست ما نرسیده، مسند بغی بن مَخلد (م ۸۸۹/۲۷۶) است. برخی از مسندنویسان به‌جای تألیف مجموعه‌های بزرگ که حاوی احادیث منقول از همهٔ اصحاب باشد، مسندهایی نگاشته‌اند که به بیان روایات خاص یک صحابی اختصاص داشت. مسند أبوبکر مروزی (م ۵/۲۹۲ ۹۰۴) از این جمله است؛ کتابی کوچک که تنها به نقل روایاتی بسنده کرده که از ابوبکر روایت شده است.

جنبش صحیح و سنن نویسی

مصنَّف و مسندها دارای فوائد منحصر به خود بودند. مصنَّف‌ها بر اساس موضوع طبقه‌بندی شده و از این جهت به‌راحتی قابل استفاده بودند. ازطرف‌دیگر، مسندها دربرگیرندهٔ احادیث نبوی همراه با سند کامل بودند. از اوائل قرن نهم تا اوائل قرن دهم میلادی تعداد زیادی از فقهای بزرگ أهل‌الحدیث با ترکیب این دو سبک نگارش، شکل جدیدی از کتاب‌های حدیثی به‌نام سنن و صحیح را به‌وجود آوردند. سنن‌ها کتاب‌هایی بودند که بر اساس موضوع سامان یافته بود و ازاین‌رو به‌راحتی برای مراجعات فقهی استفاده می‌شد؛ درعین‌حال، صرفاً دربرگیرندهٔ احادیث نبوی با اسناد کامل بودند. مهم‌تر این‌که فقهایی که کتاب‌های سنن را به‌وجود آوردند، علاوه بر نقل حدیث، بحث‌های زیادی دربارهٔ اعتبار محتوای این کتاب‌ها و احادیث ذکرشده در آن‌ها ارائه دادند. به‌طورکلی، نویسندگان سنن سعی فراوان نمودند تنها احادیثی را منعکس کنند که مورد تأیید علمای اسلام بوده است. اعتماد علما به این روایات، یا به‌واسطهٔ داشتن سلسلهٔ سند معتبر بود یا این‌که محتوای آن به‌خاطر مطابقت با سنت عمومی پیامبرﷺ، از طرف علما به «حدیث معتبر» متصف شده بود.

معرفی فعالان
جنبش سنن نویسی

این گرایش جدید به تدوین مجموعه‌های حدیثی با رعایت اعتبار و صحت روایات، باعث گردید بسیاری از مجموعه‌های حدیثی تدوین‌شده در جنبش سنن‌نگاری، به‌وسیلهٔ خود مؤلفین یا مسلمانان دهه‌های بعد، عنوان صحیح (به معنای معتبر) به خود گیرند. دو نمونه از قدیمی‌ترین کتاب‌های سنن عبارتند از: سنن سعید بن منصور خراسانی (م ۸۴۲/۲۲۷) و سنن عبدالله دارمی (م ۸۶۹/۲۵۵).

دو نفر از فعالان ویژه در جنبش سنن‌نویسی یعنی محمد بن اسماعیل بخاری (م ۸۷۰/۲۵۶) و شاگردش مسلم بن حجاج نیسابوری (م ۸۷۵/۲۶۱) با تدوین مجموعه‌های حدیثی، راه خود را از اهل حدیث که بر استفاده از روایات ضعیف در فقه تأکید داشتند، جدا کردند. بخاری و مسلم برخلاف استادشان ابن‌حنبل، باور داشتند روایات معتبر و صحیح که باعث شود فقهای اهل حدیث از نقل‌های ضعیف و کم‌ارزش بی‌نیاز گردند، به‌اندازهٔ کافی وجود دارد. از این جهت، بخاری و مسلم را باید نخستین تدوین‌گران مجموعه‌های حدیثی دانست که صرفاً احادیثی را جمع‌آوری کردند که سندشان تمام شرایط اعتبار و وثاقت را داشت. کتاب‌های آنان موجب ایجاد اولین موج‌های جریانی شد که برخی نام جنبش صحاح‌نویسی بر آن گذاشتند.[۲۰]

مجموعه‌های حدیثی بخاری و مسلم که عنوان صحیحین را به خود اختصاص دادند، بعدها به‌عنوان

مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی اهل سنت مطرح شدند. ازاین‌رو، شایسته است که این دو کتاب از لحاظ ساختار و محتوا به‌دقت بررسی شوند.

گفته شده است که بخاری ۱۶ سال وقت صرف نمود تا احادیث کتابش را از میان ۶۰۰ هزار روایت جدا نماید (سُبکی، تاج‌الدین، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۲: ۲۲۱). کتاب نهایی که او تدوین نمود صرفاً یک مجموعهٔ حدیثی نبود. وی در این کتاب به‌طورگسترده، نظرات خویش را دربارهٔ فقه و عقاید اسلامی بر اساس احادیثی بیان نمود که نزد او تمام شرائط و معیارهای سخت وثاقت را داشتند. کتاب او علاوه بر موضوعات گستردهٔ فقهی و عبادی، شامل مطالب دیگری نظیر توضیح واژگان اصطلاحی در نقل حدیث نیز می‌شود. کتاب از ۹۷ باب تشکیل شده که هریک دارای بخش‌های فرعی است. عناوین هر بخش اشاراتی فقهی و قانونی دارد که خوانندهٔ آن بخش با خواندن احادیثش به آن می‌رسد. در هر بخش علاوه بر احادیث، توضیح کوتاهی از مؤلف یا بیانی از برخی صحابه و تابعین در توضیح احادیث ذکر شده است. بخاری روایات نبوی را به‌صورت مکرر ولی در باب‌های مختلف ذکر نموده است. نظرات گوناگونی دربارهٔ تعداد دقیق احادیث صحیح بخاری وجود دارد. علت این اختلاف به این نکته باز می‌گردد که حدیث را به «سنت پیامبر» یا «نقل سنت پیامبر» تعریف کنیم. به‌طورکلی، کارشناسان تعداد روایات بخاری که از سند کامل برخوردارند را ۷۳۹۷ عدد دانسته‌اند. از این مقدار، تعداد قابل‌توجهی تکراری یا مشابه هستند که با حذف این‌ها به عدد ۲۶۰۲ روایت می‌رسیم (عسقلانی، ابن‌حجر، هَدی الساری: ۶۶۱).

صحیح مسلم در مقایسه با صحیح بخاری، بیش‌تر یک مجموعهٔ صرف حدیثی است. تعداد باب‌های آن به‌مراتب کم‌تر است (تنها ۵۵ باب) و از تفسیرهای فقهی شبیه آنچه در صحیح بخاری هست خبری نیست. تعداد کل روایات آن بیش‌تر است حدود ۱۲ هزار روایت دانشمندان مسلمان تعداد روایت‌های نبوی آن را چهارهزار می‌دانند. برخلاف بخاری، مسلم تمام نقل‌های مختلف یک روایت را در یک بخش قرار می‌دهد. تفاوت مهم دیگر مسلم از بخاری در این است که در آن گزارش‌های تفسیری صحابه و چهره‌های دیگر ذکر نشده است.

روایت‌های مشابه قابل‌ملاحظه‌ای در صحیحین وجود دارد. علمای مسلمان به‌طور عموم تعداد احادیث مشترک در هر دو کتاب را ۲۳۲۶ دانسته‌اند. بخاری و مسلم راویان یکسانی دارند و در حدود ۲۴۰۰ راوی آن‌ها مشترک است. بخاری ۴۳۰ راوی و مسلم ۶۲۰ راوی منحصربه‌فرد دارد.

چهرهٔ حدیثی شاخص
مکتب شافعی

کتاب‌های بخاری و مسلم بر شاگردان و معاصرینشان تأثیر زیادی گذاشت. ابن‌خُذیمه، یکی از چهره‌های شاخص مکتب شافعی که نزد بخاری و مسلم شاگردی کرده بود، کتاب صحیحی را تدوین نمود که به‌نام صحیح إبن خُذیمه معروف شده است. ابوحفص عمر بجیری سمرقندی (م ۹۲۴/۳۱۱) مجموعه‌ای به‌نام الجامع الصحیح تألیف نمود، حتی مورخ و مفسّر شهیر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ /۹۲۳) درصدد بود کتاب صحیح عظیمی تألیف نماید ولی پیش از تمام‌کردن آن درگذشت. سعید بن سلکان مصری (م ۳۵۳ / ۹۶۴) نیز کتاب صحیح کوچکی گردآوری نمود که روایات ضروری برای استنباط قوانین فقهی را در خود جای داده بود. او مدعی بود که این روایات به اجماع همگی، صحیح و معتبر هستند. ابن‌جارود (م ۳۰۷ /۲۰ ۹۱۹)، شاگرد بن‌خُذیمه کتاب مشابهی به‌نام المنتق (برگزیده) تألیف کرد. صحیح حجیم ابن‌حبان بُستی (م ۳۵۴ / ۹۶۵) معمولاً به‌عنوان آخرین کتاب مطرح در جنبش صحیح‌نگاری معرفی می‌شود.

محمّد بن إسحاق، رحمة الله علیه، گوید که: در عهد پیغمبر، علیه السّلام، دو کس بودند که دعوی پیغمبری کردند: یکی مسیلمة الکذّاب، در یمامه بود، و یکی دیگر أسود بن کعب العنسی، و مقام وی در صنعای یمن بود. و أبو سعید خدری گوید، رحمة الله علیه، که: از پیغمبر، علیه السّلام، شنیدم که بر سر منبر می گفت، چون خطبه می کرد: أیّها النّاس، إنّی قد رأیت لیلة القدر، ثمّ أنسیتها، و رأیت فی ذراعیّ سوارین من ذهب، فکرهتهما، فنفختهما فطارا، فأوّلتهما هذین الکذّابین: صاحب الیمن، و صاحب الیمامة. سیّد، علیه السّلام، بر سر منبر گفت که: ای مردمان، شب قدر در خواب دیدم و می دانستم که آن چه شب بود، و پس مرا فراموش گردانیدند که آن چه شب بود، و دیگر چنان دیدم که دو پیرایه زرّین در دست داشتم و مرا آن پیرایها ناخوش آمدی، پس بادی بدمیدم و آن پیرایها از دست من در افتاد و ناپدید شد. اکنون تأویل آن دو پیرایه به این دو دروغ زن کردم که یکی در یمامه مقام دارد و یکی دیگر أسود العنسی که در یمن مقام دارد. و أبو هریره روایت می کند از سیّد، علیه السّلام، که گفت: لا تقوم السّاعة حتّی یخرج ثلاثون دجّالا، کلّهم یدّعی النّبوّة. گفت: پیغمبر، علیه السّلام، گفت که: قیامت برنخیزد تا سیه مرد بیرون آیند و جمله دعوی

افراد دیگری نیز در جنبش صحیح نگاری وارد شدند و به جمع‌آوری احادیث معتبر و دارای سند قوی دست زدند؛ بااین‌حال، برخی از روایات ضعیف را نیز، یا به‌خاطر عمل عمومی فقها به آن‌ها یا همچون ابن‌حنبل به‌خاطر نبود روایتی قوی دربارهٔ آن موضوع، در کتابشان گنجاندند. چهار مورد از این آثار به‌ویژه دارای شهرت زیادی هستند. سنن أبوداود سجستانی (م ۲۷۵ /۸۸۹) شاگر نزدیک ابن‌حنبل دارای ۴۸۰۰ روایت است که بیشتر در استنباط احکام فقهی کاربرد دارند. نویسنده دربارهٔ روایاتی که سندشان مشکل جدی دارد، هشدار می‌دهد. جامع محمد بن عیسی ترمذی (م ۸۹۲/۲۷۹) از شاگردان بخاری، حدود ۳۹۵۰ روایت را درخود جای داده است. بیش‌تر این روایات، درواقع ادلهٔ فقهی هستند که مکاتب فقهی مختلف اهل سنت به آن‌ها استناد می‌کنند. وی در این کتاب، مباحث مفصلی دربارهٔ اعتبار احادیث نیز گنجانده است. سنن ترمذی برخی از احادیث ضعیف و غیرمعتبر را ذکر نکرده؛ بااین‌حال، به وضعیت آن‌ها به‌لحاظ اعتبار اشاره نموده است. به‌همین‌خاطر است که علمای متأخر، اثر او را صحیح ترمذی می‌نامند. شاگرد دیگر بخاری، احمد بن شعیب نسایی (م ۹۱۶/۳۰۳) دو کتاب سنن تألیف کرد. کتاب بزرگ‌تر، دارای احادیثی است که نویسنده به ضعف آن‌ها تصدیق کرده است. کتاب کوچک‌تر که به مجتبی (برگزیده) شهرت یافته، ۵۷۵۰ حدیث معتبر دارد و به‌همین‌خاطر با نام صحیح نسایی شناخته شده است. و سرانجام، سنن محمد بن یزید بن ماجه (م ۸۸۷/۲۷۳) که موردی جالب‌توجه است. به نظر می‌رسد نویسنده سعی داشته تنها احادیث قابل‌اعتماد را جمع‌آوری کند؛ اما برخی از علمای متأخّر مسلمان به این نتیجه رسیده‌اند که یک چهارم از ۴۴۸۵ حدیث این مجموعه غیرقابل اعتمادند (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳: ۲۷۹).

مدتی طول کشید تا دانشمندان مسلمان به نقش مهم و تاریخی کتاب‌های صحیح و سنن پی برند. تا پیش از آغاز قرن یازدهم، مجموعه‌ای از آن‌ها به‌عنوان کتاب‌های معتبر به‌رسمیت شناخته شده بود. این مجموعه کتاب‌های معتبر، دو هدف مهم را در تمدن اسلامی برآورده می‌کرد: نخست، در اختیار قرار دادن زبان مشترک برای بحث دربارهٔ سنت پیامبر ﷺ، و دیگری، ارائهٔ نمونه‌ای مدیریت‌پذیر از مجموعهٔ عظیم احادیث.

در کمال تعجب، کار بخاری و مسلم در جمع‌آوری صرفاً احادیثی که در نظرشان معتبر و قابل‌اعتماد بود، در ابتدا با اعتراض علمای اهل حدیث روبه‌رو شد. این اعتراض، بر اساس دیدگاه‌های امروزی غیرمنطق به‌نظر می‌رسد. چرا باید افرادی که به‌واسطهٔ پیروی از میراث معتبر پیامبر ﷺ به خود مباهات می‌کنند، به کتاب‌هایی که حاوی احادیث معتبرند، اعتراض نمایند؟ برای فهم این مطلب باید به یاد داشته باشیم که نزد اهل حدیث، روایت‌های معتبر صرفاً نمایندهٔ بخش قابل اعتمادتر از کل مجموعهٔ احادیث بود و لذا احادیث دارای سند ضعیف نیز در فقه قابل استناد بودند؛ همان‌طورکه روایت‌های ضعیف می‌توانستد در وعظ و تبلیغ، تفسیر قرآن و کتاب‌های زهد و اخلاقیات استفاده شوند.

به‌همین‌خاطر، بسیاری از علمای اهل حدیث در زمان بخاری و مسلم منتقد جدی تألیف صحیحین بودند. محدّث مشهوری از اهالی ری در ایران به‌نام ابوزرعهٔ رازی (م ۸۷۸/۲۶۴) دربارهٔ بخاری و مسلم چنین می‌نویسد:

«اینها کسانی هستند که می‌خواستند قبل‌ازآن‌که زمانشان فرا رسد به شهرتی سریع دست یابند؛ بنابراین، کاری انجام دادند که باعث خودنمایی شوند؛ کتاب‌هایی این‌چنین نوشتند که پیش از آن هیچ کس ننوشته بود تا بدین‌وسیله برای خود پیشینه و حق تقدم بسازند.»

اهل حدیث هم‌چنین نگران بودند که اگر محدثین اسلامی کتاب‌های خود را به ذکر احادیث معتبر محدود نمایند، مخالفین آن‌ها از علمای أهل الرأی از آن به‌عنوان سلاحی در مقابلشان استفاده خواهند کرد. ابوزرعه، صحیح مسلم را این‌گونه معرفی می‌کند:

«این کتابی است که سعی دارد برای اهل بدعت در مقابله با ما راهی فراهم نماید؛ چراکه این امکان برای آنان فراهم می‌شود که هنگام استدلال ما به یک حدیث، چنین پاسخ دهند: "این حدیث در صحاح وجود ندارد".»

در مقابل این حملات، بخاری و مسلم از خود این‌گونه دفاع کردند که کتاب‌های آن‌ها دربرگیرندهٔ همهٔ احادیث موجود نیست. بخاری فقط احادیث قابل‌استفاده در مباحث فقهی‌اش را انتخاب کرده و مسلم کتابش را محدود به ذکر احادیثی کرد که اعتبار آن‌ها مورد تأیید اجماع علما بود (ابو زُرعه رازی، ابو زرعهٔ رازی جهوده فی سنة النبویة، صص ۶۷۴ تا ۶۷۶؛ جاناتان براون، فرآیند صحیح‌سازی کتاب بخاری؛ مسلم، ۱۴۱۸ ق: ۹۲ تا ۹۴).

این وضع ادامه داشت تا این‌که در اواسط قرن دهم اهمیت جنبش صحیح/ سنن نگاری شروع به خودنمایی نمود. پیش از آن، مؤلفانِ مسندهای بزرگ، یعنی ابن‌حنبل و حُمیدی که از اساتید بخاری و مسلم بودند، ستون‌های اصلی در عرصهٔ حدیث محسوب می‌شدند. بااین‌حال، در اواخر قرن دهم ابن‌مَندَهٔ اصفهانی (م ۳۹۵ / ۱۰۰۴) اعلام کرد که نویسندگان کتاب‌های بخاری، مسلم، ابوداود و نسایی چهار استوانه در حدیث هستند. ابن‌منده این چهار فرد را به‌همراه افرادی دیگر از نسل آن‌ها به‌عنوان گروه استوانه‌های حدیث توصیف نمود؛ کسانی که تسلطشان مورد تأیید همهٔ علمای اسلام قرار گرفته و دانششان از همه برتری یافته بود (ابن‌منده، شروط الامام: ۶۷ و ۶۸).

نیاز به انتخاب مجموعه‌های حدیثی به‌عنوان مجموعه‌های برتر و مورد تأیید اهل حدیث در آن زمان ضروری می‌نمود. با وجود کتاب‌های مصنَّف، مسند و سنن که به‌واسطهٔ مسافرت محدثین بزرگ به هدف اخذ حدیث، میان شهرهای مختلف اسلامی در گردش بود، این سؤال مطرح می‌گردید که طالبان علم بر کدام یک از این کتاب‌ها به‌عنوان ملاک اصلی فهم میراث پیامبر ﷺ تکیه کنند. هنگامی که عده‌ای از طلاب جوان از ابن‌سکان مصری (م ۳۵۳ / ۹۶۴) این سؤال را پرسیدند، او به خانه‌اش رفت و با چهار کتاب بازگشت و گفت: «اینها پایه‌های اسلام هستند؛ کتاب مسلم، بخاری، ابو داوود و نسایی.» (ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۵۸: ۹۳).

علمای اسلامی در این‌که کدام کتاب‌ها بهتر از بقیه انعکاس‌دهندهٔ سنت پیامبر ﷺ هستند با هم اختلاف دارند. کتاب‌های معتبرِ حدیثی، متغیر بوده، گاهی به‌عنوان «پنج کتاب»، «شش کتاب» یا «کتب معتبر» (الصحاح) مطرح شده‌اند. البته هستهٔ اصلی این کتاب‌ها بدون تغییر بوده و شامل کتاب‌های بخاری، مسلم، ابو داود و نسایی هستند. ابوبکر بیهقی (م ۱۰۶۶/۴۵۸) از علمای شافعی، معتقد است علاوه بر این چهار کتاب، صحیح ترمذی و ابن‌خُذیمه نیز دربرگیرندهٔ میزان زیادی از احادیث معتبر است. محمدطاهر مقدسی (م ۱۱۱۳/۵۰۷) شش کتاب معتبر حدیثی را عبارت از بخاری، مسلم، ترمذی، نسایی، ابو داود و ابن‌ماجه دانست. عبدالکریم رافعی قزوینی (م ۱۲۲۶/۶۲۳) نیز همین شش کتاب را به‌عنوان کتب اصلی معتبر حدیثی معرفی کرد؛ همانند سقانی (م ۱۲۵۲/۶۵۰) عالم حنفی اهل هند که این شش کتاب

وگفت: من با تو در پیغمبری شریک‌ام.
ونامه مسیلمه این بود:
من مسیلمة رسول الله إلى محمّد رسول الله، سلام عليك، أمّا بعد فإنّي قد أشركت في الأمر معك، وإنّ لنا نصف الأرض، و لقريش نصف الأرض، و لكن قريشا [قوم] يعتدون. و دو رسول با نامه بفرستاد، و چون سیّد، علیه السّلام، بفرمود و نامه وی برخواندند، سیّد، علیه السّلام، رسولان وی را گفت: شما چه می گوئید؟ ایشان گفتند: ما همان می گوئیم که مسیلمه نوشته است. پس سیّد، علیه السّلام، گفت: اگر نه آن بودی که رسولان را نشاید کشتن، بفرمودمی و شما را هر دو گردن بزدندی. بعد از ان سیّد، علیه السّلام، بفرمود، و جواب نامه مسیلمة الكذّاب بازکردند. و جواب نامه مسیلمه این بود.
بسم الله الرّحمن الرّحيم، من محمّد رسول الله إلى مسيلمة الكذّاب: السّلام على من اتّبع الهدى، أمّا بعد، فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتّقين.

سیرت رسول الله، ج ۲، ص ۱۰۵۸.

به نجران فرستاد. و علاء بن الحضرمی را به بحرین فرستاد. و علیّ بن أبی طالب مالك بن نويره را بقبيله بنی حنظله بن حاتم را به طیّئ فرستاد. و عدیّ موت فرستاد. و عديّ زياد بن لبيد به حضر می کرد بجنگ وی بیرون آمد. و دیگر این أسود عنسی که دعوی پیغمبری بن المغيره به صنعای یمن فرستاد. و جمله ایشان یکی مهاجر بن أبی أمیّة فرستاد از بهر أحوال جزیت وزکات، واز السّلام، أمراوعمّال به أطراف بلاد پیغمبری کنند. و سیّد، علیه

را به‌همراه سنن دارقطنی معتبر دانست. از طرف دیگر، السرقسطی (م ۱۱۲۹/۵۲۴) محدث اهل آندلس، صحاح سته را عبارت از بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داود، نسایی و مالک دانست. ابو طاهر سلفی اسکندرانی (اصفهانی) (م۱۱۸۰/۵۷۶)، ابوبکر حازمی (م ۹/۵۸۵ ـ۱۱۸۹) و نووی تنها پنج کتاب را جزء صحاح دانستند: کتاب‌های بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داود و نسایی (براون، فرآیند صحیح سازی کتاب بخاری و مسلم: ۳۴۰ تا ۳۴۵). شش کتابِ صحیح در مجموع دارای ۱۹۶۰۰ روایت هستند.

منعطف‌بودن محدودهٔ کتب معتبر حدیث یا همان صحاح با ملاحظهٔ دو وظیفهٔ اصلی این مجموعه‌ها که پیش از این ذکر شد، قابل درک است. حتی در قرن هشتم میلادی، شافعی گفته بود که غیرممکن است کسی بتواند همهٔ احادیث موجود را بداند (شافعی، ۱۳۹۹ ق: ۴۲ و ۴۳). اگرچه سنت پیامبر ﷺ بالضروره نامحدود بود، جامعهٔ مسلمین نیاز داشت تا گزیده‌ای ملموس و مدیریت‌پذیر از کتاب‌های حدیثی به‌عنوان هستهٔ اصلی این سنت در اختیار داشته باشد. این‌که این مجموعهٔ معتبر دارای پنج یا شش کتاب است یا دقیقاً چه کتاب‌هایی جزء این مجموعه قرار می‌گیرند، تأثیری در نقش آن‌ها ندارد.

در قرن‌های ۱۳ و ۱۴ اشتمال کتب صحاح بر کلام پیامبر ﷺ و متبرک بودن آن‌ها باعث گردید این کتاب‌ها به‌ویژه صحیحین دارای اهمیت عبادی و شعائری گردند. در همهٔ شهرهای اسلامی از دمشق در سوریه تا تیمبوکتو در مالی، متن صحیحین در مساجد قرائت می‌شد و این مراسم هر شب تا ماه رمضان ادامه می‌یافت. صحیح بخاری بالاخص برای معالجهٔ بیماران در کشورهای اسلامی از مصر تا هند خوانده می‌شد. حتی نقل شده است که فاتح بزرگ مراکشی موالی اسماعیلی (م ۱۷۲۷)، دستور داده بود هنگام لشکرکشی نسخه‌ای از صحیح را همچون صندوقچهٔ بنی اسراییل پیشاپیش لشکر حمل کنند (براون، فرآیند صحیح‌سازی کتاب بخاری و مسلم: ۳۴۲ تا ۳۴۵).

جنجال نقدپذیر بودن صحیحین

نقش دوم و مهم‌تر این است که مجموعهٔ کتب معتبر حدیثی، منحصر به صحیحین است؛ یعنی تنها کتب از مجموعهٔ صحاح که منحصراً به ذکر احادیث معتبر اختصاص دارند، این دو کتاب‌اند. این نقش عبارت است از رجوع به این دو کتاب به‌عنوان مرجعی برای تأیید اعتبار احادیث. در اوائل قرن یازدهم میلادی دو مکتب فقهی با گرایش أهل الحدیث یعنی حنبلی و شافعی اعلام کردند که محتوای صحیحین به‌طور کامل معتبر است و این اعتبار مورد تأیید همهٔ جامعهٔ اسلامی است. کمی بعد، علمای مکتب مالکی با این اجماع موافقت کردند و تا سال ۱۳۰۰ میلادی حتی مکتب حنفی که رویه‌ای احتیاط‌آمیز در قبال حدیث داشت، پذیرفت که تصدیق این اجماع اجتناب‌ناپذیر است. بدین‌ترتیب، نزد همهٔ مکاتب فقهی و کلامی اهل سنت در منازعات درون‌دینی، صحیحین برای ارزیابی اعتبار روایات، روشی عمومی گردید.

صحیحین به سلاح جدلی ایده‌آلی در مقابله با مخالفان تبدیل شد. البته این بدان‌معنا نبود که همهٔ دانشمندان اسلامی در آثار خویش خود را متعهد به پیروی از همهٔ احادیث موجود در صحیحین بدانند. اگر برای مثال، یک عالم حنفی یا شافعی روایتی در بخاری یا مسلم می‌یافت که مخالف نظر فقهی او بود، بدون هیچ واهمه‌ای در اعتبار آن روایت خدشه وارد می‌کرد (همان: ۲۵۵ تا ۲۶۰).

بنابراین، این‌گونه نبود که صحیحین از هر گونه نقدی مصون و مبرا باشند. تنها در اوائل دوران معاصر و دوران فعلی، نقدپذیربودن صحیحین به موضوعی جنجالی تبدیل شده است. این جنجال هم بیش‌تر به این خاطر است که چون علمای اسلام این دو کتاب را به‌عنوان نمادهای سنت اسلامی در معرض تهاجم

دنیای مدرن دیده‌اند، مشتاق حفاظت از حریم آن‌ها شده‌اند. البته در این‌جا لازم به یادآوری است، علمای اسلام بر این عقیده‌اند که احادیث صحیح دیگری نیز خارج از کتب صحاح قابل شناسایی است که در ادامه مفصل دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت.

معضل جعل حدیث

نقد حدیث

جعل حدیث به‌عنوان یک معضل، هنگامی پدیدار گشت که آن نسل از مسلمانان که پیامبر ﷺ را درک کرده و به‌خوبی او را می‌شناختند از دنیا رفتند. با مرگ آخرین صحابه از اصحاب برجستهٔ پیامبر یعنی انس بن مالک در شهر بصره در سال ۹۳ ق/۷۱۱ م (آخرین صحابهٔ پیامبر أبوطفیل بن واثله بود که بین سال‌های ۷۱۸/۱۰۰ و ۷۲۸/۱۱۰ از دنیا رفت)، دروغ و اخبار جعلی دربارهٔ پیامبر ﷺ چندین برابر شد. پدیدهٔ جعل به‌ویژه در زمان تابعین اتفاق افتاد؛ زمانی که دفترچه‌های حدیثی (صحیفه‌ها) به وجود آمدند. این صحیفه‌ها که احتمالاً از روایت‌های نقل‌شده از امثال انس بن مالک شکل می‌گرفت، پر از روایات مجعولی بود که همگی ماهیتی متعصب‌گونه یا جنجالی داشتند.[۲۱]

از این زمان به بعد، جعل و وضع حدیث به مشکلی همیشگی در تمدن اسلامی تبدیل شد. اوج این فرآیند در چهارصدسال اوّل تاریخ اسلام بود. در این زمان، جوامع حدیثی هنوز تکمیل نشده بود. در اواخر قرن دوازدهم میلادی هر حدیثی که وارد چرخهٔ نقل روایت می‌گشت، اگر قبلاً در هیچ کتاب حدیثیِ موجود ثبت و ضبط نشده بود، سریعاً جعلی پنداشته می‌شد. در مراکز بزرگِ شهری، مانند قاهرهٔ مملوکی و استانبولِ عثمانی در قرن چهاردهم و پانزدهم، توده‌های مردم به‌اشتباه بر این باور بودند که گفته‌های مشهوری چون: «الامة مذنبة و الرب غفور»، «امت اسلامی گناهکار و پروردگارشان بخشاینده است» از آن پیامبر ﷺ است؛ درحالی‌که این‌گونه احادیث در جریان جعل حدیث به وجود آمده بود (اسماعیل بن أحمد عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱: ۲۲۷).

پیدایش اولیّهٔ نقد حدیث اهل سنت - روش سه‌لایه‌ای

هم‌زمان با افزایش انتساب احادیث دروغ به پیامبر ﷺ در اوخر قرن هفتم میلادی، این سؤال مطرح می‌شود که مسلمانانی که در صدد حفظ میراث حقیق پیامبر ﷺ بودند چگونه می‌توانستند احادیث صحیح را از جعلی تشخیص دهند. درحالی‌که عالمان أهل الرأی در شهرهای عراق نظیر کوفه در تلاش بودند که با تکیه بر قرآن، احادیث متواتر قطعی و استدلال‌های فقهی خود را از سیلاب احادیث جعلی نجات دهند، مکتب اهل حدیث که درواقع بانیان اصلی حدیث اهل سنت محسوب می‌شوند، روشی سه‌لایه‌ای برای تشخیص احادیث صحیح و معتبر ابداع کردند. در این روش، لایهٔ ابتدایی، درخواست منبع (همان اسناد) برای خبر بود، در لایهٔ دوم، میزان اعتبار منبع یا همان سند بررسی می‌شد و در لایهٔ سوم برای آن خبر از منابع دیگر مؤیّد استخراج می‌گردید.

سیر تکامل روش سه مرحله‌ای نقد حدیث

روش سه‌مرحله‌ای نقد حدیث تا اواسط قرن هشتم میلادی شکل کاملی نگرفته بود؛ ولی در این زمان نقادانی نظیر مالک بن انس و شعبة بن حجاج این شیوه را در آثار خود به‌کار بستند. البته مسلماً تابعینی چون الزهری و حتی صحابه روش‌هایی برای بررسی انتقادی سخنانی که به پیامبر نسبت می‌دادند داشته‌اند.

علاوه‌براین، در واقع، روش تابعین در نقد احادیث حتماً به‌دست نقادان دوران‌های بعدی رسیده و به آن‌ها در طراحی شیوهٔ نقد حدیث کمک کرده است. بااین‌حال، روش نظام‌مند در درخواست از محدّث برای ارائهٔ سند و بررسی آن مطابق معیارهای مورد توافق و با استفاده از سلسله‌ای از واژگان‌های تخصصی تا زمان مالک اتفاق نیفتاد.

سند یا مدرک، اساسی‌ترین بخش روش نقد حدیث

مرحلهٔ اوّل: سند

سند یا مدرک، اساسی‌ترین بخش در روش نقد حدیث است. اهمیت سند در علم نقدالحدیث اهل سنت به‌قدری است که به نماد واقعی اسلام اهل سنت تبدیل شده است. یکی از شعارهای معروف در میان نقادان حدیث برگرفته از سخن ابن‌مبارک (م ۷۷۹/۱۸۱) دانشمند معروف اهل سنت است که گفته:

«اسناد، بخشی از دین است. اگر سند نبود هرکس هرچه می‌خواست می‌گفت. با وجود سند، اگر از راوی بپرسید چه کسی این را به تو گفت؛ در صورت جعلی‌بودن، جوابی برای گفتن نخواهد داشت.» (مسلم، ۱۴۱۸ ق: ۳۸).

شافعی، فقیه بزرگ اهل سنت نیز سخنی مشابه دارد:

«کسی که به‌دنبال علم بدون سند باشد و هنگام شنیدن سخنی نپرسد که این گفته از کجاست، براستی همانند کسی است که در تاریکی هیزم جمع کرده، بر پشت به خانه حمل می‌نماید. بسیار محتمل است در میان بستهٔ هیزم ماری باشد که او را نیش زند.»

بنابراین، سند به‌عنوان اولین معیار در تشخیص تعالیم صحیح پیامبر ﷺ از سخنان برساخته و وسیله‌ای برای جلوگیری از ورود انحرافات ظریف به داخل باورها و اعمال دینی مسلمانان مطرح گردید (جاناتان براون، چگونه می‌توان فهمید نقادان اولیهٔ حدیث به نقد متن می‌پرداختند: ۱۷۰ و ۱۷۱).

اولین گام مهم در جلوگیری از ورود خبرهای نامعتبر

علت پیدایش سند به‌اندازهٔ نقش و عملکرد آن منطقی به‌نظر می‌آید. هم‌زمان با گسترش پدیدهٔ جعل و وضع، سند نیز پدیدار گردید. محمد بن سیرین تابعی (م ۷۲۹/۱۱۰) شاگرد برجستهٔ صحابی پیامبر انس بن مالک دراین‌باره چنین می‌گوید:

«در دوران اولیهٔ اسلام کسی دربارهٔ سند روایت سؤال نمی‌کرد؛ ولی با شروع فتنه [احتمالاً منظور جنگ دوم داخلی بین سال‌های ۶۸۰ و ۶۹۲ میلادی است]، در هنگام نقل حدیث از راوی خواسته می‌شد که "منبع این خبر را بگو". با این شیوه افرادی که اهل سنت بودند شناسایی شده و حدیثشان پذیرفته می‌شد و اهل بدعت نیز مشخص شده و حدیثشان رد می‌گردید.» (مسلم، ۱۴۱۸ ق: مقدمه، باب الاسناد من الدین).

در دورهٔ اولیهٔ اسلامی، درخواست سند برای اخبار منقول از پیامبر ﷺ اولین گام مهم و ارزشمند در جلوگیری از ورود خبرهای نامعتبر به درون فرهنگ مسلمانان بود. در آن دوره، ساکنان تازه‌مسلمان‌شدهٔ کوفه که هنوز متأثر از معارف مسیحی و زرتشتی خویش بودند یا حتی بادیه‌نشینانی که علاقه‌مند به وارد کردن ارزش‌های عربی خود به داخل اسلام بودند، گاهی برخی گفته‌ها را به پیامبر ﷺ منتسب می‌کردند تا برای عقاید خود گواه و مدرکی فراهم نمایند. اگر آن‌ها برای احادیث خود سندی ارائه نمی‌کردند، روایات آن‌ها به داخل مجموعه‌های مسند عالمانی چون أبوداود و الطیالیسی راه پیدا نمی‌کرد. از نقاد حدیثی پیش‌رو، شعبة بن حجاج (م ۷۷۶/۱۶۰) این سخن نقل شده است که:

معانی مادهٔ «قَوَلَ» در لغت عرب

فعل مبنی للمجهول یُقالُ، از صیغه مضارع، در متون ادب عربی به سه معنای متفاوت آمده است:

یُقالُ: گفته می‌شود چنین

یُقالُ: سخنی

یُقالُ: به خواب قیلوله شدن

یُقالُ: عفو شدن یا اقاله حکم

شدن یا اقاله بیعت شدن

ذیل آمده است: و تمام این سه معنا در ابیات

أَقولُ لِظَبیٍ مُزَیِّنی وَهوَ سائِرٌ
أَأَنتَ أَخو لَیلی؟ فَقالَ یُقالُ

فَقُلتُ أَفی وادِی الأَراکَةِ و الحِمی
یُقالُ بِظِلٍّ فیهِ؟ قالَ یُقالُ

فَقُلتُ: یُقالُ المُستَجیرُ بِعَفوِکُم؟
إِذا ما جَنَی ذَنباً، فَقالَ یُقالُ

کشکول ابن عقیل، ص ۱۹۴.

«علم و دانشی که با جملهٔ "فلانی برای من نقل کرد" یا " او به من گزارش کرد" همراه نباشد [یعنی سند نداشته باشد]، همانند سرکه و جوانه است.» (حاکم، کتاب المدخل الی معرفة کتاب الاکلیل: ۵۸).

مرحلهٔ دوم: ارزیابی راویان و بنای نقل متوالی

سندها به‌خودی‌خود نمی‌توانستند مانع یک جاعل مصمم شوند. همان‌طورکه در احادیث مربوط به عقل دیدیم، سند را می‌توان کاملاً جعل نمود یا خبر غیرمعتبر را با سندی معتبر ضمیمه کرد و آن را وارد چرخهٔ روایات نمود. علاوه‌براین، صرف درخواست از راوی برای بیان منبع حدیث، دلیلی بر این نبود که وی سند قابل‌اعتماد و معتبری را ارائه دهد. بنابراین، دومین لایهٔ نقد حدیث عبارت بود از شناسایی همهٔ افراد مذکور در سند و سپس ارزیابی اعتبار آن‌ها و مشخص‌کردن این‌که آیا خطری به‌واسطهٔ وجود شخص غیرموثق در سلسلهٔ راویان حدیث متوجه حدیث هست یا خیر.

راویان حدیث بر اساس دو معیار، ارزیابی می‌شدند. در معیار اوّل، شخصیت، اعتقادات و میزان تقوای راوی بررسی می‌شد تا عدالت وی ثابت گردد. بر اساس معیار دوم که اهمیت بیش‌تری داشت، مجموعهٔ روایت‌های آن راوی و رفتارش در نقل احادیث ارزیابی می‌شدند و بر اساس این ارزیابی، ضابط بودن راوی مشخص می‌گردید.

نسل اول نقادان معروف حدیثی

کار نقد راویان حدیث (که به جرح‌وتعدیل شهرت دارد) و ارزیابی اسناد را نخست، نسل اوّل نقادان معروف حدیثی چون شعبة بن حجاج، مالک بن انس، سفیان ثوری، لیث بن سعد و سفیان بن عُیینه آغاز کردند. این عالمان مشهور از اواسط قرن هشتم تا اواخر آن در شهرهای بصره، کوفه، فستات (که امروزه به آن قاهره می‌گویند)، مکه و مدینه فعالیت داشتند و به اوج شهرت علمی رسیدند. این عالمان مسلمان، احادیثِ دردست مردم را جمع‌آوری کرده و سپس متن، محتوا و ویژگی‌های راویان آن‌ها را بررسی می‌نمودند تا اعتبار آن‌ها ثابت گردد. مالک اولین عالم مسلمان است که از اصطلاحات رایج این فن، نظیر ثقه (مورد اعتماد) در توصیف راویان استفاده کرد؛ ولی در ارزیابی‌های شعبة هیچ نوع استفاده از اصطلاحات رایج نقدالحدیث وجود ندارد (لوکاس، نقادان سازنده: ادبیات حدیثی و اسلام سنی: ۱۵۶).

ارزیابی‌های انجام‌شده توسط نسل اول نقادان به شاگردانشان منتقل شد و آن‌ها نیز موارد دیگری به این ارزیابی‌ها افزودند. این کار را به‌ویژه دو نقاد شهر بصره یعنی عبدالرحمن بن مهدی (م ۸۱۸/۱۹۸) و یحیی بن سعید القطّان (م ۸۱۳/۱۹۸) با جدیت دنبال کردند.

شمس‌الدین ذهبی، عالم تحلیل‌گر دورهٔ متأخر، دراین‌باره می‌گوید:

«سوگند به خدا، هر کس را این‌دو با هم جرح کرده‌اند کم‌تر کسی توثیق نموده و هر کس را این دو با هم توثیق کرده‌اند حتماً وثاقتش ثابت است.» (ابو غدّه، أربعة رسایل فی علوم الحدیث: ۱۸۰).

اوج شکوفایی نقد حدیث اهل سنت

روش‌های ارزیابی ابن‌مهدی و ابن‌قطّان به سه شاگرد دانشمندشان رسید و در این مقطع، نقد حدیث اهل سنت به اوج شکوفایی خود رسید. این سه تن عبارت بودند از: ابن‌حنبل (م ۸۵۵/۲۴۱)، دوستش یحیی بن معین (م ۲۳۴ /۸۴۸) در شهر بغداد و علی بن مدینی در شهر بصره (م۸۴۹/۲۳۴). شاگردان معروف این بزرگان، یعنی بخاری و مسلم، دو نقاد بزرگ شهر ری (تهران امروزی)، یعنی ابوزرعهٔ رازی (م ۲۶۴/ ۸۷۸) و دوستش ابوحاتم رازی (م ۸۹۰/۲۷۷) و دیگر نقادان حدیثی جوان این دوره چون نسایی (م ۹۱۶/۳۰۳)، نقد

حدیث را به‌شکل دقیق و بادوام آن تبدیل نمودند. قرن دهم میلادی شاهد ظهور نقادان حدیثی زیادی بود که به بررسی و ارزیابی مجدد جرح‌وتعدیل‌های عالمان رجالی پیشین خود پرداختند و وضعیت سایر راویان حدیث که در کارِ همیشه درحال جریانِ نقل حدیث فعال بودند را مشخص نمودند. در این دورهٔ زمانی، دانشمندانی چون ابن‌ابی حاتم رازی (م ۹۳۸/۳۲۷)، ابن‌عدی (م ۳۶۵/ ۶-۹۷۵)، ابن‌حبان بوستی(م ۹۶۵/۳۵۴)، ابوالحسن دارقطنی (م ۹۹۵/۳۸۵) و حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ /۱۰۱۴) در دانش رجال فعال بودند.

قرن هشتم و نهم میلادی اوج نقد رجال حدیث

اگرچه معمولاً اوج کار نقد رجال حدیث و فعال‌ترین دوره در این علم را قرن‌های هشتم و نهم میلادی می‌دانند، نباید از نقش مهم دانشمندان نسل‌های بعدی در رونق این علم غفلت کرد. احادیث تا اوائل قرن سیزدهم میلادی هم‌چنان با اسناد کامل نقل می‌گردیدند؛ به‌همین‌خاطر، امکان داشت راویان جدید احادیثی که تا آن زمان ارزیابی نشده بودند را نقل کنند. همین امر باعث گردید محدثین بزرگی چون خطیب بغدادی (م ۴۶۳ /۱۰۷۱) و ابن‌عساکر (م ۱۱۷۶/۵۷۱) کار جرح‌وتعدیل راویان عصر خود را ادامه دهند. اقدام دیگر آن‌ها این بود که قضاوت‌های موجود دربارهٔ راویان پیشین که دانشمندان رجالی قبلی بیان کرده بودند را با هم ترکیب نموده، در مواردی تناقضات آن‌ها را برطرف ساخته و گاهی بررسی مجدد نمایند.

کار بررسی مجددِ وثاقت راویان پیشین، درواقع هیچ‌گاه متوقف نشده است. اگر به فهرست ذهبی از دانشمندان رجالی که به جرح‌وتعدیل راویان مشغول بوده‌اند نگاهی بیندازیم، متوجه می‌شویم که این کار تا زمان خود ذهبی در قرن چهاردهم ادامه داشته است. برای نمونه، یکی از برجسته‌ترین دانشمندان رجالی اهل سنت ابن‌حجر عسقلانی است که در سال ۸۵۲ ق/۱۴۴۹ م درگذشته است. نقد راویان حدیث تا عصر حاضر ادامه داشته است. همان‌گونه که خواهیم گفت، این کار به این دلیل ممکن شده است که اثبات وثاقت راوی یا عدم آن، به تجربه‌کردن شخصی رفتارهای راوی و دیدن خوبی‌ها یا بدی‌های او وابسته نیست، بلکه با بررسی مجموعهٔ روایات گزارش‌شدهٔ او و تأیید مضمون آن‌ها از طریق دیگر منابع انجام می‌گیرد که به اثبات ضابط‌بودن راوی منتهی می‌شود.

ابن حجر عسقلانی، یکی از برجسته ترین دانشمندان رجالی اهل سنت

نقادان حدیثی بزرگی چون شعبة، بخاری و عدی چگونه یک راوی را ارزیابی می‌کردند؟ نخست، لازم بود هویت این راوی مشخص شود. اگر روایتی نقل می‌شد که در آن عبارت «از شخصی» یا «از احمد» یا «از گروهی از اهالی مدینه» آمده بود، چگونه امکان داشت میزان اعتبار این سند ارزیابی شود؟ تا اواسط قرن نهم میلادی یکی از اصول توافق‌شده میان نقادان حدیث این بود که برای شناسایی کامل یک راوی لازم است دست‌کم دو راویِ شناخته‌شده از او روایت کرده باشند تا بدین‌وسیله وجود خارجی او اثبات شده و صلاحیت ارزیابی شدن را به‌دست آورد. درغیراین‌صورت، آن راوی به‌عنوان راوی مجهول کنار زده می‌شد و به‌صورت طبیعی روایت‌هایش غیرمعتبر اعلام می‌گردید.

دومین اقدام در ارزیابی راوی این بود که همهٔ روایت‌های وی از مشایخش جمع‌آوری و تحلیل می‌شد تا میزان قابل‌اعتمادبودن محتوای آن‌ها روشن شود. به این مرحله از فرآیند «اعتبار» می‌گویند. برای گردآوری تمام احادیثِ یک راوی، کتاب‌های مسند بسیار مفید بودند؛ بااین‌حال، انجام این کار نیازمند داشتن حافظه‌ای بسیار قوی بود که نقاد، تمام اسناد احادیث را در ذهن داشته باشد تا احادیث منقول از راویِ موردنظر را جدا نماید. برای هر حدیثی که راویِ موردنظر از استادش نقل می‌کند، نقاد باید این پرسش را مطرح می‌کرد که: «آیا شاگردان دیگر این استاد، این حدیث را نقل کرده‌اند؟» اگر او می‌توانست احادیث

راوی را در نقل سایر شاگردان بیابد و این دربارهٔ درصد بالایی از روایاتش از سایر اساتیدش صدق می‌کرد، نقاد حکم به وثاقت راویِ موردنظر می‌کرد. هنگامی که از شعبه سؤال می‌شود چه نوع راوی باید کنار گذاشته شود، در پاسخ می‌گوید:

«روایت شخصی که از راویانِ مشهور، زیاد روایت کرده درحالی‌که این راویان او را نمی‌شناسند، باید کنار گذاشته شود. اگر راوی دارای اشتباهات زیادی باشد، روایت‌های او پذیرفته نمی‌شود. اگر راوی متهم به جعل (دورغ) شود روایتش کنار گذاشته می‌شود. اگر راوی حدیثی را روایت کند که به‌اجماع پذیرفتنی نباشد و بعداً مسئولیت نقل آن حدیث را به عهده نگیرد و رد نماید، حدیث آن راوی پذیرفته نمی‌شود.» (عُقیلی، ابوجعفر، کتاب الضعفاء الکبیر، ج ۱: ۱۳).

توصیف نشانه‌های راوی ضعیف

مسلم بن حجاج در توصیف نشانه‌های راوی ضعیف می‌گوید:

«هنگامی که روایت‌های او با منقولات راویانی مقایسه شود که به حفظ‌وحراست حدیث و داشتن شخصیت پرهیزکار معروف بودند، میان آن‌ها تعارض کامل یا توافق اندک مشاهده گردد. اگر اکثریت احادیث او این‌گونه باشد وثاقت او کلاً رد می‌شود.» (مسلم، ۱۴۱۸ ق: مقدمه).

نقادان اولیهٔ حدیث به‌خوبی آگاه بودند که هیچ راوی حدیثی از اشتباه مصون و مبرا نیست. ابن‌مهدی، از نقادان حدیث، معتقد است که هر راویِ معروف و معتبر حدیثی، دارای راویان کم‌اعتباری است که ممکن است دچار اشتباه شوند. احادیث این راوی بااین‌حال پذیرفته می‌شود؛ به‌خاطر این‌که اگر قرار باشد روایات او به این دلیل رد شوند، هیچ حدیثی باقی نمی‌ماند (عُقیلی، ابو جعفر، کتاب الضعفاء الکبیر، ج ۱: ۱۳).

در نهایت، نقاد حدیث، شخصیت راوی، اعتقادات دینی و میزان پرهیزکاری او را ارزیابی می‌نمود تا بدین‌ترتیب عدالت او را اثبات کند. فقهای دوران‌های بعد، برای اثبات عدالت راوی، شرایط ویژه‌ای که مورد توافق علمای سنی قرن ۱۳ به‌بعد بوده را نظیر مسلمان‌بودن، بالغ‌بودن، عاقل‌بودن و نداشتن رفتارهای گناه‌آلود و نداشتن مشکل در شرافت، در نظر می‌گیرند، اما نقادان اولیهٔ حدیث، در اثبات وثاقت راوی بسیار انعطاف‌پذیر و آسان‌گیر بودند.

مرحله سوم: یافتن مؤیّد برای حدیث

تأییدشدن احایث یک راوی توسط منابع دیگر، نقشی مهم در اثبات وثاقت او داشته است. اگر راوی، احادیثی را نقل می‌کرد که هم‌عصران و هم‌شاگردی‌های او چنین روایاتی را از استاد مشترک خود نقل نمی‌کردند، به احادیث او خدشه وارد می‌شد. این امکان همیشه وجود داشت که جعل‌کنندهٔ حدیث با گنجاندن راویان معتبر، سندی جعلی درست کرده و به روایت برساختهٔ خود ضمیمه کند؛ بنابراین، مرحلهٔ سوم در نقد حدیث به‌منظور یافتن منبع تأییدکنندهٔ مضمون روایت طراحی گردید.

گونه‌های تأیید محتوای یک حدیث

تأیید محتوای یک حدیث در دو شکل کلی امکان داشت: «روایت موازی تأییدکنندهٔ نقل» و «روایت شاهد تأییدکنندهٔ نقل». ازآن‌جاکه حدیث از طریق صحابی پیامبر ﷺ به نسل‌های بعدی منتقل می‌شد، این امکان وجود داشت که صحابی دیگری نیز در همان مجلس بوده یا در واقعهٔ دیگری مشابه آن سخن را از پیامبر ﷺ شنیده و نسخهٔ دیگری از آن روایت را نقل کرده باشد. هر دو نمونه حدیث که عین آن روایت را نقل کند یا در واقعه‌ای دیگر مشابه آن سخن را از پیامبر ﷺ شنیده باشد- می‌توانند به‌عنوان مؤیّد

روایتِ راوی تلقی گردند. چنین روایتی را در اصطلاح حدیث، «شاهد» می‌گویند. هنگامی‌که روایت یک راوی، حدیث راوی دیگر را که هر دو از یک منبع گزارش می‌کنند تأیید نماید، به آن «متابع» یا «موازی» می‌گویند. دانشمندان حدیث این دو نوع شکل تأیید را با عبارت‌های: «روایت موازی تأییدکنندهٔ نقل» و «روایت شاهد تأییدکنندهٔ نقل» توصیف می‌کنند.

نیازی نیست روایت شاهد دقیقاً همانند روایت اول باشد. حتی روایتی که الفاظ متفاوتی دارد ولی مضمون و مفهوم آن یکی است، می‌تواند شاهد و مدرکی برای گفتهٔ پیامبر ﷺ باشد. روایات متابع یا موازی نیز باعث استحکام و اعتبار نقل خاص یک حدیث می‌گردد.

روایات متابع یا موازی

ابن‌حبان، نقاد حدیثی قرن دهم میلادی، فرآیند جست‌وجوی مؤیّد احادیث را (که اصطلاحاً به آن اعتبار می‌گویند) چنین توصیف می‌کند:

«گاهی با یک راوی نظیر حمّاد بن سلمی روبه‌رو می‌شویم که روایتی از استادش ایوب سختیانی نقل می‌کند که او نیز از ابن‌سیرین و او از ابوهریره و او از پیامبر ﷺ آن سخن را روایت می‌کنند. با جست‌وجو در منابع متوجه می‌شویم که در میان شاگردان ایوب کس دیگری این حدیث را روایت نکرده است. آنچه لازم است در این لحظه انجام دهیم این‌است‌که از هرگونه اظهارنظر دربارهٔ حمّاد خودداری و در روایات نقل‌شده از هم‌عصران حمّاد دقت کنیم. بنابراین، باید کار تفحص را با تأمل در همین روایت آغاز کنیم: آیا شاگردان حمّاد همگی این روایت را از او نقل کرده‌اند یا فقط یک نفر از آن‌ها این کار را کرده است؟ اگر این‌گونه باشد که همهٔ شاگردانش حدیث را روایت کرده‌اند، نتیجه می‌گیریم که حمّاد واقعاً این روایت را نقل کرده است؛ هرچند از طریق ضعیف از او نقل شده باشد؛ زیرا مجموع روایت‌ها اصل صدور حدیث از وی را تأیید می‌کنند. تا اینجا ثابت شد که حمّاد حدیث را واقعاً از ایوب روایت کرده ولی چون شاگردان دیگر ایوب آن را نقل نکرده‌اند، پس صدور حدیث از ایوب مورد تردید است؛ بااین‌حال، بلافاصله حکم به ضعف روایت نمی‌کنیم، بلکه تفحص می‌کنیم که آیا راویان ثقهٔ دیگری این روایت را از ابن‌سیرین نقل کرده‌اند یا نه. اگر حدیثی از ابن‌سیرین از طریق سایر راویان به همان مضمون بیابیم نتیجه می‌گیریم حدیث مذکور پایه و اصلی دارد (أصل یرجع الیه) ولی اگر چنین نقلی نیافتیم، باید جست‌وجو کنیم که آیا از میان راویانِ معتمَد، کسی روایتی با همین مضمون از ابوهریره نقل کرده است. اگر چنین نقلی یافت شد، ثابت می‌شود که این حدیث دارای اصل است. اگر پیدا نشد باید ببینیم آیا کسی غیر از ابوهریره این حدیث را از پیامبر ﷺ گزارش کرده است یا خیر. اگر چنین روایتی یافت شود، نتیجه می‌گیریم که حدیث مذکور دارای اصل و پایه‌ای است. اگر هیچ روایت دیگری یافت نشد و مضمون آن توسط مجموعه‌های حدیثی این سه طبقه (سه واسطهٔ مذکور در سلسلهٔ سند) تأیید نگردید، به‌صورت قطعی نتیجه می‌گیریم که روایت، برساخته و جعلی است و توسط همان شخصی که به‌صورت منفرد روایت کرده، جعل گردیده است.» (البُستی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۴۴ و ۱۴۵).

تردید در اعتبار نقل راوی از منبع خود

همان‌گونه که ابن‌حبّان بیان کرده است، اگر روایتی در هیچ طبقه تأیید نشود، اعتبار نقل راوی از منبع خود با تردید مواجه می‌شود. اگر روایت در همهٔ طبقات مذکور در سند، بدون مؤیّد باشد، تقریباً بی‌پایگی روایت قطعی خواهد بود. نقادان اولیهٔ حدیث معتقد بودند اگر روایتی در برخی از طبقات مؤیّد نداشت یا به‌طورکلی روایت دیگری به این مضمون از پیامبر ﷺ نقل نشده بود، آن حدیث ناپذیرفتنی و «منکر» است.

پی‌نوشت:

1.Wiliam Muir.

2.Schacht.

3. Caetani.

4.Robson.

5.Montgomery Watt.

6.Carl Brocklmann.

7.Goldziher.

8.Herblot.

9. Mutzki.

10. Michael Cook.

11. Joynbull.

12. Janathan A. C. Brown.

13. Muhammad: A Very Short Introduction.

14. The Canonization of al-Bukhari and Muslim.

15. Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy

۱۶. برگرفته از سی‌وی نویسنده به نشانیhttp://explore.georgetown.edu/people/brownj2

۱۷. رجوع کنید به کتاب ارزشمند مکس رودنبک (Max Rodenbeck) با نام قاهره شهر پیروز، ص ۱۱۱.

۱۸. برخی از مسلمانان اعتقاد دارند پیامبر از روی عمد این اشتباهات را مرتکب شدند تا به اصحاب خود آموزش دهند. (قاضی عیاض، کتاب الشفاء، ص ۳۴۲).

۱۹. بـرای جزئیـات بیش‌تر دربارهٔ تعداد احادیث مسـند رجوع کنید به: کریسـتوفر ملچـرت، (Christopher Melchert)، مسند أحمد بن حنبل، صص ۳۲ تا ۵۱.

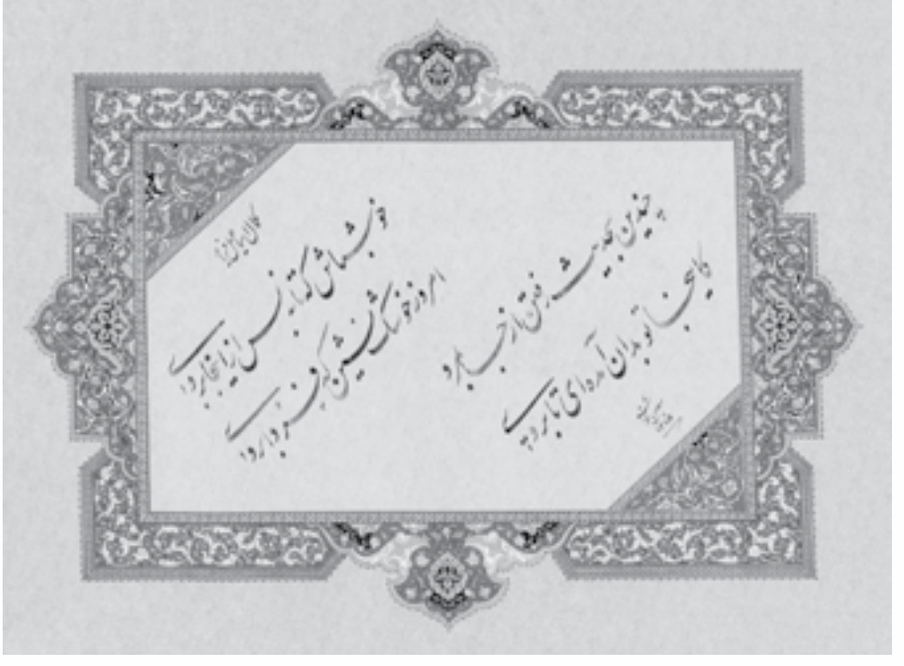
۲۰. ر.ک: محمد عبدالرؤوف، ، ادبیات حدیث: پیدایش دانش حدیث.

۲۱. برای مثال بنگرید: ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ۳۶۹.

منابع

- قرآن کریم.
- إبن‌عسـاکر، علی بن حسـن، ۱۴۱۵ ق، تاریخ مدینة دمشـق، به‌تحقیقِ علی شـیری، ۷۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
- أبو شهبه، محمد، ۱۴۲۰ ق، دفاع عن السنة و رد شبه المستشرقین و الکُتّاب المعاصرین، قاهره: مکتبة السنة.
- البستی، ابن‌حبان، ۱۴۱۳ ق، صحیح ابن‌حبان، بیروت: دارالفکر.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۹ ق، صحیح بخاری، ۴ جلد، به‌تحقیقِ دکتر مصطفی ذهبی، قاهره: دارالحدیث.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی بن ثابت، ۱۴۰۵ ق، الکفایة فی علم الروایة، به‌تحقیقِ أبوعبداللع السورقی و إبراهیم حمدی المدنی، مدینه: المکتبة العلمیة.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی بن ثابت، ۱۹۷۴ م، تقیید العلم، به‌تحقیقِ یوسف العش، بیروت: دار احیاء السنة النبویة.
- دارمی سمرقندی، عبدالله بن عبدالرحمن، ۱۴۲۰ ق، سنن الدارمی، به‌تحقیقِ سید إبراهیم و علی محمد علی، ۱۰ جلد، قاهره: دار الحدیث.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن أحمد، ۱۴۱۳ ق، سیر أعلام النبلاء، به‌تحقیقِ محمد نعیم العرقسوسی، ۲۳ جلد، چاپ نهم، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- سالم الحاج، ساسی، ۲۰۰۲ م، نقد الخطاب الإستشراقی الظاهرة الاستشراقیه و أثرها فی الدراسات الإسلامیه، ج ۱، لیبی: دار المدار الاسلامی.
- شافعی، محمد بن ادریس، ۱۳۹۹ ق، الرسالة، به‌تحقیقِ أحمد محمد شاکر، دار الکتب العلمیه.
- شینی میرزا، سهیلا، ۱۳۸۵ ش، مستشرقان و حدیث، نقد و بررسی دیدگاه‌های گلدزیهر و شاخت، تهران: هستی‌نما.
- عبدالبر، إبوعمر، ۱۴۱۲ ق، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، به‌تحقیقِ علی محمد البحاوی، ۴ جلد، بیروت: دارالجیل.
- مالک بن أنس، ۱۴۲۹ ق، موطأ، تحقیق: خلیل مأمون شیحا، چاپ دوم، بیروت: دار المعرفة.
- مسلم بن حجاج، أبی الحسین، ۱۴۱۸ ق، صحیح مسلم، به‌تحقیقِ محمد فؤاد عبدالباقی، ۵ جلد، قاهره: دارالحدیث.
- موتسکی، هرالد، بی‌تا، مصنف عبدالرزاق صنعانی منبع احادیث صحیح در قرن اول هجری، صص ۳ و ۴.



استاد نصرالله معین‌الکُتّاب. ۱۳۸۵ ک. ش.

قدیم‌ترین کتیبهٔ تهران قدیم

مرحوم محمدتقی مصطفوی به وجود لوح مزار کوچکی از جنس کاشی لعابدار فیروزه‌ای‌رنگ در بقعهٔ امامزاده یحیی واقع در ضلع شمالی خیابان ۱۵ خرداد، در میان بافت قدیمی شهر تهران اشاره کرده که شکل آن مستطیل و طول (ارتفاع) و عرض آن ۴۴ + ۲۹ سانتی‌متر بوده است. به‌گفتهٔ ایشان، این لوح در اصل در پایین قسمت خارجی دیوار خشتی ساختمان بقعهٔ امامزاده یحیی قرار داشته، اما در زمان بازسازی ساختمان بقعه، به‌مدت دو سال در موزهٔ ملی ایران به امانت گذاشته شده است.[۱] درحال حاضر، لوح مشابه با آنچه مرحوم مصطفوی تصویر کرده، بالای سردر کتاب خود منتشر کرده، بالای ساختمان واقع در ایوان شمالی جدید امامزاده نصب شده است؛ اما یک نمونه کاملاً مشابه نیز در بخش دوران اسلامی موزهٔ ملی نگه‌داری می‌شود.[۲] دوست عزیز جناب آقای کیانوش معتقدی پس از رؤیت تصاویر هر دو لوح، یادآوری کردند که لوح موجود در موزهٔ ملی باید نمونهٔ اصلی باشد و لوح موجود در بقعهٔ امامزاده یحیی، درواقع یک مولاژ جدید از لوح اصلی است که احتمالاً در زمان به‌امانت‌گذاری آن در موزهٔ ملی یا سوی مسئولان وقت موزهٔ ملی تهیه شده و ادارهٔ میراث فرهنگی به‌جای لوح اصلی به بقعهٔ امامزاده یحیی تحویل داده شده است. گفتنی است در بخش فوقانی لوح، کتیبه‌ای به خط کوفی و حاوی شهادتین وجود دارد. در پایین آن نیز کتیبهٔ



است: «... ابوالوفا بن ابوالقاسم بن ابوالعبا (؟) سنه ثمان وعشرین وستمائه»[۳] آیهٔ ۵۵ سورهٔ مائده که در کتیبهٔ لوح مزار به‌کار رفته، از آیاتی است که شیعیان برای اثبات ولایت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام به آن استناد می‌ورزند. بنابراین، این اثر تاریخی را می‌توان سند و شاهد کهنی برای تشیع در تهران در سدهٔ هفتم به‌شمار آورد. درعین حال، به‌نظر می‌رسد که این لوح مزار، قدیمی‌ترین اثر کتیبه‌دار در محدودهٔ تهران قدیم به‌شمار می‌آید.

پی‌نوشت:

۱. مصطفوی، سید محمدتقی، آثار تاریخی طهران: اماکن متبرکه، تنظیم و تصحیح: میر هاشم محدّث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ ۲، ۱۳۷۵، ص ۲۰.

۲. با تشکر از سرکار خانم زهرا دانش آرانی که من را از وجود لوح موجود در موزهٔ ملی مطلع ساختند.

۳. آثار تاریخی طهران: اماکن متبرکه، همان جا.

احمد خامه‌یار

آن را به شرح زیر تشخیص داده می‌خورد که مرحوم مصطفوی متن حاوی تاریخ و نام مدفون به‌چشم نیز کتیبه‌ای به‌خط نسخ طرح محرابی میان لوح وَهُمْ رَاكِعُونَ. درون الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الله الرحمن الرحيم إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ الله مائده به‌شرح زیر وجود دارد: «بسم شامل آیهٔ «بسمله» و آیهٔ ۵۵ سورهٔ انتهای حاشیهٔ چپ ادامه دارد، پایین حاشیهٔ راست تا دیگری که از کوفی

مقالات

هفت نُکته در بابِ هفتمِ گُلِستانِ سَعدی

جویا جهانبخش

مصحّح متون و پژوهشگر علوم اسلامی

با یادِ أَدیبِ فَقیدِ خَدوم،

شادروان دکتر خَلیلِ خَطیب‌رَهبَر

یاد و دِریغی بر سَبیلِ «تمهید»

وَحشیِ بافقی فرموده است: «نَقدِ هستی چو می‌رَوَد، باری / صَرفِ گُلگَشت و گُلِستان باشَد!»؛ و خوشا آن دیرینه‌روزان که بخشی از «گُلگَشت و گُلِستان» شان، مَصروفِ «گُلگَشت» در «گُلِستانِ» بیخَزانِ شیخِ أَجَل، سَعدیِ شیرازی، می‌شُد!! ... بسیاری از پیشینگان از این چشم‌انداز از ما بَختیارتر بودند؛ زیرا برکنار از برخی دِلواپَسی‌هایِ کودک‌مِزاجانه، هَمدَم و هَمقَدَمِ بالابُلَندانِ گُسترهٔ دانایی و فرزانگی می‌شُدند و عُمرهایِ عَزیز را در سَرِ خواندن و بازخواندنِ کلامِ کسانی می‌کردند که سخنشان به‌راستی کِرایِ خواندن و بازخواندن می‌کرد.

جایگاه گلستان سعدی در نظام تعلیمی

دستگاهِ فَلاکَت‌زدهٔ تَعلیم و تَربیَت در ایرانِ پیش از دورهٔ تجدُّد، بسیاری چیزها نداشت؛ لیک چیزهایی هم داشت که نِظامِ بی نِظامِ آموزشیِ کنونی با همهٔ عَرض و طول و تَوَرُّمی که دارد از آن بی‌بَهره یا کم‌بَهره است.

در سامانِ تربیَت و تَعلیمِ قَدیم، مَجموعهٔ مَضامین و مَعارِف و کتاب‌هایی را محورِ بحث و مُذاکره و آموزش قرار می‌دادند که نِظامِ تَعلیم و تربیَت در روزگارِ ما از هَضم و اِحتِمالِ آن بسیار عاجِز است. مَتن‌هایِ کهنی چون گُلِستانِ سَعدی در آن نِظامِ تَعلیمی به دانِش‌آموزان تدریس می‌شُد که با اُفتِ علمی و آموزشیِ کُنونی، بازگشتِ مُتونی بدان مَتانَت به قَلَمروِ تَعلیم و تَعَلُّم، کم‌وبیش، مُحالیّ و خَیالی می‌نمایَد، و بیشینهٔ دانش‌آموزان و دانشجویان، در فهمِ باریکی‌هایِ آن‌گونه مَتن‌ها، چُنان کم‌توان شُده‌اند که بحث از ظَرائِفِ متونی چُنین، حتّی از حوصَلهٔ کثیری از محافِلِ دانشگاهیِ امروز نیز بیرون افتاده است. دِریغ‌انگیزتر از هرچیز، آن است که بعضِ مُدَّعیانِ پُرطاق و طُرُنبِ دانایی و دانِشوَری در عصرِ ما و شُماری از دِلباختگانِ إرادت‌کیشِ

خَیال‌اندیشِ ایشان، در خواندنِ متن‌هایِ کهن، از بُن، بایسته‌هایِ این کارِ کارستان را، چونان ریزبینی‌هایِ لُغَوی و تأمُّلاتِ دَستوری و نکته‌سَنجی‌هایِ بَلاغی که مَعهودِ سَلَف بود بیهوده می‌اِنگارند و بی‌ثَمَر وانمود می‌کُنند؛ کوشش‌هایِ مُحتَرَم و ستایش‌برانگیزِ پیشینگانِ سُخَن‌دانی چون سودیِ بُستَوی را بی‌اَرج و مُندَرِس و مَنسوخ می‌شُمارند و مَساعیِ مَحمود و مَشکورِ پیشرُوانی چون زنده‌یاد اُستاد دکتر خَلیلِ خَطیب‌رَهبَر را در توضیحِ فُلان دقیقهٔ لُغَوی یا نکتهٔ دستوری، بر جُمودِ ذوق و اِنحِرافِ ذائقه حَمل می‌کُنند؛ باطل در این خَیال‌اند که از چُنان نازک‌اندیشی‌هایِ واژگانی و روشنگری‌هایِ دَستوری و... مُستَغنی‌اند و آفاقِ متونِ قدیم، بی‌این‌همه، بر ایشان گُشوده است! ... و عَجَب‌تر آن‌که وقتی اِفاداتِ این نوخاستگان را با همان شُروحِ مُلّانُقَطی‌وارِ سُنَّتی که اینان به دیدهٔ خوارداشت می‌نگَرند، بَرمی‌سَنجی، در بَیاناتِ آن گذشتگان، بسیار نُکته‌هایِ باریک‌تر از موی و ناگزیر در فَهمِ نُصوص، دست‌یاب می‌کُنی که این پَسینیان هیچ بدان اِلتفات نکرده و تعرُّض بدان را ولو بر سَبیلِ رونویس از سابقین!!! فُرونهاده‌اند. تو گویی نه خودِ مَتن‌ها را آنسان که بایَد به دیدهٔ تَحقیق و تَدقیق خوانده‌اند و نه هِمَّتی از برایِ تَصَفُّحِ حوصَله‌مَندانهٔ آن شَرح‌ها داشته‌اند.[۱]

لِلّهِ دَرُّ مَن قال:

العُلی مَحظُورَةٌ إلّا عَلَی مَن بَنی فَوقَ بِناءِ السَّلَفِ[۲]

عدم التفات پسینیان به نکته‌های موجود در متون کهن

الغَرَض، روزگار، با همهٔ کَج‌مَداری‌هایش، و بَخت، با همهٔ ناسازگاری‌هایش، به رویِ پدرانِ ما خنده زده بود که در آن سُنَّتِ آموزشی، گُلستان می‌خواندند و نِصاب الصِّبیان فرامی‌گرفتند و در عالَمِ شَرعیّات، با حَدِّ أَقَلّی از واجِب و مُستَحَب و مَکروه و حَرام آشنا می‌شُدند و... آری، می‌دانم که آن کتاب‌ها و آن شیوه‌ها، با مُقتَضَیاتِ تَعلیمِ دانش‌آموزانِ کَم‌سِنّ‌وسال تناسُبِ کافی نداشت؛ ولی هرچه بود، از این شیوه‌هایِ ناتمامِ امروزینه و این کتاب‌هایِ کَم‌جانِ بی‌رَمَقِ اکنونی، ... ...؛ بگذریم؛ «فَظُنَّ خَیرًا وَ لَاتَسأَل عَنِ الخَبَرِ»!!!

خدای را سپاسگُزارم که اگرچَند خود آن نِظامِ آموزِشی و دستگاهِ تَعلیمیِ قدیم را بکَمال درنیافته‌ام و در روزگاری زیسته‌ام که بِساطِ آموزشِ مَکتَبخانه‌ای با هر عَیب و هُنَری که داشت درنوردیده شُده بود و جُز خاطرهٔ شیرین و تلخِ آن بر جای نه، از بَعضِ بَقایایِ سُنَنِ تَعلیمی و پَسَندهایِ تربیَتیِ آن دَستگاه که تا روزگارِ تَحصیلِ ما دَوام یافته بود، محروم نماندَم؛ آموزگارانی را دریافتم که یکسَره از آن آبشخورها دور نیُفتاده بودند، و از این رَهگُذَر، حُظوظِ مَعنَویِ بسیار برگرفتم. یکی از بقایایِ آن سُنَّت‌ها و پَسَندها، اِملا گُفتن گُلستان و ازبَرکُنانیدنِ پاره‌ای از متنِ آن بود که بَعضِ دَبیرانِ روزگاردیده، هَم‌چُنان بر وفقِ پَسَندهایِ سُنَّتی، بدان اِهتِمام داشتَند و ما را به اِحتِمالِ آن وادار کردند؛ جَزاهُمُ اللهُ خَیرَ الجَزاء!

خداوند عُمرِ دَبیرِ عُلومِ إجتماعیِ ما، آقایِ محمَّدِ شَعبانی، را درازتر گرداناد و او را در صحَّت و عافیَت خُرَّم و برخوردار بدارادا! که نخستین بار در سالِ أَوَّلِ راهنمایی به ما تکلیف کرد تا هر یک حکایتی از گُلستانِ سَعدی از بر کُنیم و در کلاسِ درس بَرخوانیم. من از سَرِ آسایش‌خواهی و آسان‌طلبیِ کودکانه، حکایَتی بسیار کوتاه از بابِ نخست را حفظ کردم؛ و کارِ کلاسی سپَری شُد! لیک همان حکایتِ کوتاه، دَریچه‌ای گُشوده و فراخ شُد به جهانِ لَونالَونِ گُلستان؛ که هرگز فُروبَسته مَباد!... و خود، همان حکایتِ کوتاه، چه سال‌هایِ دراز است که گاه‌وبیگاهِ کامِ جانِ این دانش‌آموز را شیرین می‌کُنَد!

دُرّة التّاج و مرقاة المعراج، اثری است در حوزهٔ دانش اخلاق، با تکیهٔ فراوان بر مکتب اخلاق نقلی، که گاه از موضوع خود اندکی بدور افتاده، و سخن داشته است. آنچه دربارهٔ این کتاب عجیب بنظر می آید، چاپ آن، در بیش از یک قرن پیش در روسیهٔ تزاری است. این بنده از چگونگی تألیف این اثر، آگاه نیست، امّا بر اساس آنچه بر صفحهٔ عنوان کتاب آمده، آن را (من تصنیفات العالم الکامل و أجل الأفاضل أفصح المتکلمین فی البیان و أملح المحدّثین بین الأنام و أفضل المحقّقین فی الإسلام تاج الحاجّ میرزامحسن السّراج الوهّاج الحاج میرزابوری الأصل) تاج الواعظین نیسابوری جرائد « نگاشته، و در (مطبعهٔ جرائد « حیات » و « کاسپی » متعلّق به جناب حاجی زین العابدین آقا نقی یوف بهمت و إهتمام مدیر إداره و قانطور جرائد مذکوره جناب حسن آقا حسنوف) به تاریخ ۳ صفر المظفّر سنهٔ ۱۳۲۴ ق.، بچاپ رسانیده است.



در همین صفحه در معرّفی این متن، چنین آورده اند: (کتاب دُرّة التّاج و مرقاة المعراج که مشتمل است نظماً و نثراً از سرگذشت خود مصنّف و

باران بخشایشِ ایزدی بر خاکِ دَبیرِ فَقیدِ أَدَبیّاتمان در سالِ سِوُم راهنمایی، زنده‌یاد سَیّد عَبدالرَّشیدِ صَهبا، فُروریزاد! که ما را مُکَلَّف گردانید دیباجهٔ گُلستان و بابِ هفتمِ آن را به‌دَرس بخوانیم و به‌اِنضِباط از این مُتون به ما إملا می‌گُفت تا از همین راه، خوش‌خوش، با بسیاری از تعابیر و شِگِردهایِ بَیانیِ سعدی نیک خو گرفتیم و بابِ گُلستانِ شیخ را بر خود مَفتوح یافتیم. به‌راستی اگر از آن دورانِ تَحصیلاتِ کَذایی، سَرمایه‌ای یادکَردنی اندوخته باشیم، از رَهگُذَرِ چُنین دَست‌یازی‌هایِ دیده‌وَرانه و روشَن‌بینی‌هایِ فرهنگیِ مَعدودی از دبیران و آموزگارانِ پیش‌بین و ژرف‌نگر و دِلسوز بوده است؛ ورنه، فِی‌المَثَل، کتابِ تعلیماتِ اجتماعیِ آن سال‌ها که جُز مَبالِغی إنشانویسی‌هایِ خُنکِ یکی از بالانشینان! و حِفظیّاتِ بیش از اندازه موقَّتِ قانونِ أَساسی! و تَشریحِ مُناسباتِ دستگاه‌هایِ حکومتی! البتّه به نَحوِ کاغذی‌اش، و نه آنسان که بَعدها دیدیم و لَمس کردیم!!، چیزِ قابلِ ذِکری نداشت! و کتاب‌هایِ دیگر نیز غالِب حال‌وروزی خوش‌تر نداشتند. ...بگذار تا بگذَریم؛ و به قولِ عَمعَق ـ: «سَختا که آدَمیست بر أَحداثِ روزگار!».

أُنسِ این بَنده با گُلستان، تازه اگر سَزا باشد خود را مَأنوسِ کلامِ سَعدی قَلَم دِهَم!، ریشه در همان سال‌ها دارد؛ و خدای را سپاس می‌گُزارَم که این رشتهٔ إرادَت و رَغبَت به میراثِ دِل‌انگیزِ شیخ، به‌ویژه گُلستانِ بی‌خَزانش، تا امروز نه تنها گُسَسته نَشُده، پیوسته اُستوارتر نیز گردیده است.

پَسان‌تر توفیق یافتم از شُروحِ گوناگونِ کتابِ گُلستان و منابعِ مُختَلِفی که هریک گِرهی از فَهمِ آن می‌توانست گُشود، بهره بجویم؛ و در این خواندَن‌ها و بَرَرسیدَن‌ها، به عادتِ قاطِبهٔ طَلَبهٔ عُلوم، گاه‌وبیگاه اِختِلافِ بَرداشتِ خود را با بَعضِ شارحان و گُزارندگانِ آثارِ سَعدی در گوشه‌ای تَعلیق کرده‌ام؛ گاه به داوری و به اصطلاحِ قُدَما «مُحاکمه» میانِ أَقوالِ سَعدی‌پژوهان پرداخته‌ام و گاه در تأیید و إبرامِ دریافتیّ و بَرداشتی، یا نَقض و تَزییفِ خوانِشیّ و گُزارِشی قَلَم فرسوده‌ام.

آنچه در پَیِ این تَمهید، در مَعرِضِ دید و داوریِ خوانندگان نِهاده خواهَد شُد، یادداشتی چَند است از همان یادداشت‌ها. شایَد به کارِ دانشجویانی که چُنین مَتن‌ها را به خواندن می‌گیرند، بیایَد؛ دانشجویانی که پَروایِ دُرُست‌خواندن و دُرُست‌فَهمیدن مَتن‌هایِ کهن را دارند.

یادداشت‌هایِ این مَقال را از تَعالیقِ بابِ هفتمِ گُلستان برگُزیدم که گویا در سامانِ تَعلیمیِ گذشته برخِلافِ بابِ پنجم بسیار موردِ علاقه و إقبالِ آموزگاران بوده است؛ چراکه هم موضوعِ آن، «تأثیرِ تَربیَت» است، و هم زبان و حکایاتش، در مقایسه با آنِ مَقولاتی چون «عِشق و جوانی»، بِهداشتی‌تر!! و درس‌دادنی‌تر!

و مِنَ اللهِ التَّوفیق!

و أَمّا تَعالیقِ هَفتگانه:

۱. روستازادگان

سَعدی فرموده است:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام — هرکس از گوشه‌ای فرارفتند

روستازادگانِ دانشمند — به وزیریّ پادشا رفتند

پسرانِ وزیرِ ناقص‌عقل به گدایی به روستا رفتند

(کُلّیاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۵۴).

شادروانان دکتر محمَّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلستان (چ ۱۳، ص ۶۰۸) و اُستاد دکتر غُلامحُسَینِ یوسُفی در توضیحاتِ گُلستانِ پژوهیده‌اش (چ ۱۰، ص ۴۷۶ و ۴۷۷) و دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلستانِ شَرح‌کَردهٔ خود (چ ۲، ص ۳۴۶) و نیز آقایِ دکتر أَنوَری در گُلستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۵۰)، در مقامِ إیضاحِ تعبیرِ «روستازادگان» برنیامده‌اند.

شارحِ قدیمِ گُلستان، محمَّدِ سودیِ بُسنَوی، نوشته است: «"روستازادگان" یعنی أولادی که در روستا متولّد شده‌اند» (شَرحِ سودی بر گُلستانِ سَعدی، تَرجَمهٔ حَیدَرِ خوش طینَت و ...، ص ۷۹۴).

مَرحومِ دکتر خَلیلِ خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خویش (چ ۲۵، ص ۴۳۵) نوشته‌اند: «روستازادگان: فرزندانِ ده».

در فرهنگِ بزرگِ سُخَن (۴ / ۳۷۳۵)، در مَعنایِ «روستازاده» نوشته شُده است: «متولدشُده در روستا» و در کنارِ عبارتی از جعفرِ شهری، هَمین بیتِ گلستانِ سَعدی را که محلِّ گفت‌وگویِ ماست، شاهِد آورده‌اند.

این مَعن را فرهنگِ شعوری که از فرهنگ‌هایِ نه‌چندان مُعتَبَرِ پیشینِ فارسی است نیز آورده است و در لغتْ‌نامهٔ دِهخُدا، به نَقل از آن فرهنگ، بدین عبارت آورده‌اند: «کسی که در روستا زاده شده باشد.»

پَسانْ‌تر در فرهنگِ فارسیِ تاجیکی (۱/ ۹۱۲) هم، شاید بر گَردهٔ همان اِستِنباط، پیشِ رویِ واژهٔ«روستازادَه» نوشته‌اند: «کسی که در قشلاق [روستا] زائیده و کلان شده است.»

باری، یکی از مَعانیِ واژهٔ «روستا» که در فَرهنگ‌هایِ قَدیم نیز مَسطور است، «روستایی» است. در لغتْ‌نامهٔ دِهخُدا نیز این مَعنی را بر پایهٔ فرهنگ‌هایِ قَدیم ضبط کرده‌اند.

بدین گُفتآورد و گُزارشِ لغتْ‌نامهٔ دِهخُدا از فرهنگ‌ها در معنایِ واژهٔ «روستا» بنگرید: «باشندهٔ ده (برهان قاطع). دهقان و ساکن در ده (ناظم الاطباء). مَجازاً دهقان (آنندراج).»

در فرهنگِ فارسیِ تاجیکی (۱/ ۹۱۲) هم، یکی از معانیِ واژهٔ «روستا» را «دهقان، کشاورز، ده‌نشین» آورده‌اند.[۳]

عَجَب است که در فرهنگِ بزرگِ سُخَن (۳۷۳۵/۴) و حتّی در ذیْلِ آن (ص ۳۱۰)، این مَعنایِ واژهٔ «روستا» از قَلَم افتاده است. به‌هرروی، گویا در دُرُستیِ این مَعنی تردیدی نباشَد؛ و آن‌گاه به گمانِ این بَنده عَفَا اللهُ عَنه! در واژهٔ «روستازاده»، جُزءِ نخست (/ «روستا») به هَمین مَعناست. پس، «روستازاده»، یعنی «روستایی‌زاده»؛ و این، همان مَعنایی است که در بعضِ فرهنگ‌هایِ قَدیم به‌دُرُست بدان تَصریح رفته بوده.

در فرهنگِ آنندراج می‌خوانیم:

«روستازاده: ...دهقان‌زاده. شیخ شیراز: روستازادگان دانشمند / به وزیری به پادشاه[۴] رفتند» (فرهنگِ آنندراج، چاپِ سنگیِ لکهنو،۲۳۴/۲).

در فرهنگِ فارسیِ تاجیکی (۱/ ۹۱۲) هم، پیشِ رویِ واژهٔ «روستازادَه»، پس از مَعنایِ سابِق‌الذِّکر («کسی که در قشلاق [روستا] زائیده و کلان شده است»)، نوشته‌اند: «فرزند روستایی، فرزند دهقان»؛ و همین شِعرِ گُلستانِ سَعدی را که محلِّ گُفت‌وگویِ ماست، به گُواهی یاد کرده‌اند.

آنچه در عمر خویش بردی رنج
باز آمد اگرچه دیر آمد

داد بیزدان لکل بیت
در عوض گنج ناگزیر آمد

از فصوری که بی نظیر آمد
گر بدنیا بود کمال و بال

پیش جاهل اگر حقیر آمد
ابشروا بالمعالج العلیا

جاهلانرا غم ضریر آمد
خط و خال بتان ز کور مپرس

کو ربیش شیر مستطیر آمد
چون کند گر حسد نورزد زانک

پیش صاحب هنر حمیر آمد
بگه امتحان به نزد خرد

لال و مبهوت و سر بزیر آمد
شهد الله به پیش اهل نظر

بهتر از ما خلق خبیر آمد
الغرض در اقامت تبریز

چون دلم از حیات سیر آمد
گفتم ای تاج واعظ عمر گذشت

مرگ را قاصد و سفیر آمد
به که مجموعهٔ ز طبع روان

جمع سازی که دار و گیر آمد
برخی از بحر های نا مطبوع

پیش طبع روان اسیر آمد
گرچه در پیشگاه اهل کمال

شعر من کمتر از شعیر آمد
سال تاریخش از خرد جستم

هاتف غیبم از ضمیر آمد
گفت تاریخ او شد این مصرع

درّة التاج بساج گیر آمد

***

گذشته از محتوای کتاب، که نشان دهندهٔ حجم بالا و بسیار متنوع مطالعات واعظی ساده در - بتقریب - یکصد و پنجاه سالی پیش از این است - واز اینرو، سخت قابل توجّه می نماید -، چاپ آن نیز در خور توجّه است. چه نخست تألیف کتابی در ایران و چاپ

در خیابانِ گُلستانِ سِراج‌الدّین عَلی‌خانِ آرزو (چاپِ سنگیِ لکهنو، ۱۳۲۱ق، ص ۹۶) و شرحِ بَدرعَلی بر گُلستان (چ هند، ۱۲۴۸ق، ص ۳۹۱)، در مقامِ إیضاحِ «روستازادگان» آمده است: «یعنی دهقان‌بچه‌ها».

در کتابِ مَنطِق الحِمارکه از مُنْشَآتِ خواندَنیِ عَصرِ قاجار است و چاپِ سنگیِ آن با عنوانِ الحِمار یَحمِلُ أَسفارًا طَبع گَردیده (و چاپِ حُروفیِ نه‌چندان دَقیق از آن به‌کوششِ آقایِ علیِ دهباشی در سال‌هایِ أَخیر زیرِ نامِ خَرنامه مُنتَشِر و دَستگَرد شُده است[۵]) می‌خوانیم:

«...همانا در شریف‌آباد جُمعه‌بازاری‌ست معروف، که روزهایِ جُمعه دهقانان و روستاییان از أَطراف به آنجا سبزی و میوه و هر نوع حُبوبات و لبنیّات و حیواناتِ أَهلی و پرنده و چرندهٔ مأکول‌اللَّحم به فُروش می‌رسانند... .»

(مَنطِق الحِمار، چاپِ سنگی، ص ۷؛ و: نُسخهٔ خطّیِ کتابخانهٔ مَجلِس، ص ۵ و ۶؛ و: خَرنامه، چ دهباشی، ص ۵۷).

هویداست که نویسَنده، «روستایان» را به‌مَعنایِ «روستاییان» به‌کار بُرده است.[۶]

در ذیلِ فرهنگِ بزرگِ سُخَن (ص ۳۱۰)، واژهٔ «روستاگری» را به‌معنایِ «عادات و صفاتِ روستایی داشتن» آورده‌اند، با این شاهِد از طهرانِ قدیم جعفرِ شَهری:

«بچه‌دهاتی‌ها... روستاگری را رها نموده... وارد اجتماع شوند.»

گُمان می‌کُنَم در واژهٔ «روستاگری» هم، جُزءِ نخست (/ «روستا»)، به هَمان معنایِ «روستایی» ست. پس، «روستاگری»، یعنی «روستایی‌گری»؛ و این، برابرِ همان مَعنایی است که ذیلِ فرهنگِ بزرگِ سخن از برایِ «روستاگری» پیش می‌نِهَد.

باری، عَدَمِ تَفَطُّن به معنایِ دَقیقِ «روستا» و «روستازاده» در عبارتِ گُلستان و فقدانِ مَهارت در شناختِ باریکی‌هایِ زبان، بَعضِ شُرّاحِ قَدیمِ گُلستان را به داوری‌هایی درنگ‌انگیز گرایانیده است.

وَلی مُحَمَّدِ أَکبرآبادی که البتّه به گُواهیِ آثارش، توشهٔ چندان گِرانباری از زبان‌دانی نداشته است (و بیش‌تر از منظَرِ ذهنِ ابنِ‌عَرَبی‌مَآبِ عرفان‌اندیشش در مُواجَهَه با متونِ فارسی، جَلبِ نَظَر می‌کُنَد) در شرحِ فارسیِ گُلستان (چاپِ سنگی، ص ۳۰۵)، نوشته است:

«... "روستا" درینجا به حذفِ "یا"یِ نسبت است به‌جهتِ ضَرورت و شاید که به حذفِ "یا" نبُوَد، لیکن "شهرزاده" یا "دیه‌زاده" مستعمل نیست مگر که استعمالِ لفظِ "زاده" با "روستا" آمده باشد.»

تَنَبُّهِ أَکبَرآبادی بدین که تَعابیری چون "شهرزاده" یا "دیه‌زاده"، از تَعابیرِ مُتَعارَفِ پُرتَداوُلِ فارسی نیست، و به‌احتِمال، "روستا" در "روستازاده" با کاربُردِ شایعِ مُتَداوَلِ واژهٔ "روستا" مُتَفاوِت است، سُتودنی است؛ لیک سپَس در گُشودنِ این گِرِه، دِقَّت و بَصیرَتی بَسَنده به کار نیامده است.

غیاث‌الدّینِ رامپوری هم که مَردِ لُغَویِ فاضلی است، در بهارِباران (چاپِ سنگیِ لکهنو، ص ۳۷۵) نوشته: «درین بیت، لفظِ "روستا" مخفّفِ "روستایی" است.»

چُنان‌که دیده می‌شود، رامپوری از آن "ضرورتِ" موهوم که أَکبَرآبادی مَجالِ طَرح می‌دِهَد، سخنی نگفته است.

در روسیهٔ تزاری، امری نیست که بتوان مصادیق بسیاری برای آن یافت؛ و دو دیگر، حروف سربی کتاب، کاغذ بسیار اعلای آن، تجلید محکم و ممتاز و سرانجام انگشت شمار بودن اغلاط چاپی راه یافته به آن، می تواند در روزگار ما جلب توجّه نماید. این معرّفی کوتاه از این رسالهٔ کمتر دیده شده را، با نقل دو معمّا از بخش معمّاهای کتاب ـ که از صفحهٔ ۳۲۳ تا ۳۲۹، جمعاً ۵۰ معمّا را در خود جای داده است ـ، به پایان می برم. تاج واعظ، می نگارد:

معمّا باسم لا إله إلّا الله

اندر نود و سه طرح کردیم نود
آمد نود و سه تا فزون گشت عدد
در سال و مه و هفته و در ساعت و روز
بیرون ز عدد نمودم الله مدد

دُرّة التّاج، ص ۳۲۳

معمّا باسم سلیمان

بلقیس ببین و تخت بلقیس نگر
کاورده ز اسم اعظم از بحر به بحر
گفتم که بیا آصف جمجاه ببین
گفتا که شدم محاسب نقش حجر

دُرّة التّاج، ص ۳۲۸

۲. عارِض

سَعدی فرموده است:

«...گه عارِضِ سیمینِ یکی را طپنچه زدی و گه ساقِ بُلورینِ دیگری شکنجه کردی...»

(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۵۵).

شادروانان دکتر محمّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلستان (چ ۱۳، ص ۶۱۰) و دکتر خَلیلِ خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خود (چ ۲۵، ص ۴۴۰)، واژهٔ «عارِض» را توضیح نداده‌اند. شادروان استاد دکتر غُلام‌حُسَینِ یوسُفی در توضیحاتِ گُلستانِ پژوهیدهٔ خویش (چ ۱۰، ص ۴۷۹ و ۳۶۲)، «عارض» را «رُخسار، دو طرفِ صورت، چهره، روی» مَعنی کرده‌اند. آقایِ دکتر أَنوری در گُلستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۵۳) و زنده‌یاد دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلستانِ شَرح‌کَردهٔ خود (چ ۲، ص ۳۴۸) و مَرحومِ سَیِّد نورالله ایزدپَرَست در گلستانِ چاپ‌کردهٔ خویش (چ: ۵، دانِش، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹۱)، واژهٔ «عارِض» را «چهره» مَعنی کرده‌اند. در اینجا گُمان می‌کنم «عارِض» همان «صفحهٔ رُخسار مردم» باشَد که در مُنتَهَی الأَرَب صَفی پوری (بِنا بر گُفتآوردِ لغت‌نامهٔ دِهخُدا) بدان تصریح شُده است و خُصوصِ «رُخسار» و «گونه»؛ یعنی همان‌جایی‌که به‌طورِ مُتَعارَف سیلی را به آن می‌زَنَند!! (نه «چهره» که گویا قَدری أَعَم است).

در لغت‌نامهٔ دِهخُدا نیز عبارتِ محلّ بحثِ ما را از گُلستان، شاهِدِ همین مَعنی گرفته‌اند. از دَرِ همین مَعنی نیز هست که برخی از زبان‌آوران، «عارِضَین» (مُثَنّایِ «عارِض») را به مفهومِ دو گونه و رُخسارگان به‌کار بُرده‌اند.

فرُّخیِ سیستانی، در چکامه‌ای در ستایشِ أَحمد بنِ حَسَنِ میمندی، سُروده است:

گُفت وقتِ گُلست، باده بخواه — زان سَمَن‌عارِضَینِ سیمین‌تَن

(دیوانِ حکیم فَرُّخیِ سیستانی، به جَمع و تَصحیحِ عَلیِ عَبدالرَّسولی، ۱۳۱۲ش، صص ۳۰۹).

أَمیرمُعِزّیِ نیشابوری، در چکامه‌ای در مَدحِ أَبوشجاع حبشی بنِ آلتونتاق، گفته است:

گرفته جام به دست و نِهاده جان بر کف — به رزم و بزمِ تو خوبانِ قندهار و تتار

همه شکرلب و بادام‌چشم و پسته‌دهان — بنفشه‌زُلف و سَمَن‌عارِضَین و گل‌رُخسار

(دیوانِ أَمیرالشُّعَراء محمّد بنِ عبدالمَلِکِ نیشابوری مُتَخَلِّص به مُعِزّی، چ عَبّاسِ إقبال، ص ۲۳۲، ب ۵۶۳۷ و ۵۶۳۸ با إِصلاحِ یک غَلَطِ مطبعی، بِنا بر تَصوییباتِ خودِ طابع).

شیخ سَعدی، خود در غَزَلی فرموده است:

گر شاهِدست سَبزه بر اطرافِ گُلِستان — بر عارِضَینِ شاهِدِ گُلروی خوش‌ترست

(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۴۳۷، غ ۶۹).

نیز از همین باب است که مَردی را که بر گونه‌هایش موی تُنُک دارد، «خَفیف العارِضَین» گفته‌اند.[۷]

این‌که «عارِض» گاهی در مَعنایی أَخَصّ از «چهره» به‌کار رفته، پنداری، موردِتَوَجُّهِ کافِی بَعضِ فرهنگ‌نویسان واقع نشُده است. ازجُمله، در فرهنگِ بزرگِ سخن (۵ / ۴۹۴۲)، «عارِض» را در معنایِ گونه و صَفحهٔ رُخسار، از قَلَم انداخته‌اند.

ناگُفته نگذاریم:

شارِحِ قدیمِ گُلِستان، محمَّدِ سودیِ بُسنَوی، در گُزارشِ عبارتِ محلِّ بحث، نوشته است: «... اینجا مراد از "عارض" صورت می‌باشَد.

کسی که به تعبیرکنندهٔ عارض به معنیِ رُخ إیراد کرده و گفته است که دو طرفِ صورت مرادست آنچه می‌گفته نمی دانسته (ردّ سروری)»

(شَرحِ سودی بر گُلِستانِ سَعدی، تَرجَمَهٔ حَیدَرِ خوش‌طینَت و ...، ص ۸۰۰).

اگر تَرجَمَهٔ سخنِ سودی دقیق باشَد، گویا تَوان گفت که حَق به دستِ او نیست.

مَقبول‌تر آن است که «عارِض» را چُنان‌که گفتیم این‌جا، به‌معنایِ "هریک از صَفحَه‌هایِ روی" و "یک طَرَفِ صورت " یا "گونه" و مانندِ آن بگیریم، و «رُخ» نیز به همین معنی به‌کار می‌رفته است. معلومَمان نشُد که سُروری دقیقًا چه گُفته و چه قولی را رَد کرده است که سودیِ بُسنَوی به رَدِّ قولِ او می‌پردازد.

مَعَ الأَسَف از شَرحِ سُروری بر گُلِستان، تا این لَحظه، نُسخهٔ مضبوطِ مُعتَمَدی به نَظَرِ این دانش‌آموز نرسیده است؛ دو نُسخه در میانِ دست‌نوشت‌هایِ مَحفوظ در کتابخانهٔ مَجلِسِ شورایِ إسلامی دیده‌ام که یکی فاقِدِ بابِ هفتمِ گُلِستان است و دیگری گویا در این فِقره دَست‌خوشِ تَسامُحِ رونویسگر گشته و عبارتش ناتمام است؛ وَ العِلمُ عِندَ الله.

۳. شکُنجه / شکَنجه کردن

در همان عبارتِ «...گَه عارِضِ سیمینِ یکی را طپنچه زدی و گَه ساقِ بُلورینِ دیگری شکنجه کردی...» (کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۵۵)، واژهٔ «شکنجه» نیز خورایِ درنگی است جُداگانه.

شادروانان دکتر محمَّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلِستان (چ ۱۳، ص ۶۱۰) و اُستاد دکتر یوسُفی در توضیحاتِ گُلِستانِ پژوهیدهٔ خویش (چ: ۱۰، ص ۴۷۹) و دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلِستانِ شَرحکَردهٔ خود (چ ۲، ص ۳۴۸)، «شکنجه کردن» را مَعنی نکرده‌اند.

آقایِ دکتر أَنوَری در گُلِستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۵۳)، در توضیحِ «شکنجه کردی» مَرقوم داشته‌اند: «شکنجه می‌کرد، می‌آزرد».

شارِحِ قَدیمِ گُلِستان، محمَّدِ سودیِ بُسنَوی، در گُزارشِ عبارتِ محلِّ بَحث، پا را از این هم فراتر نِهاده و در تَبیینِ «شکنجه کردی» نوشته است: «به چوب و فلقه بستی» (شَرحِ سودی بر گُلِستانِ سَعدی، تَرجَمَهٔ حَیدَرِ خوش طینَت و ...، ص ۸۰۱).

بعضِ شُرّاحِ فاضِلِ قدیم، از بُن، عبارتِ سعدی را به ریختِ «...به شکنجه کشیدی» آورده و «شکنجه» را «نوعی از آلاتِ چوبین که پایِ مجرمان در آن نهند و میخش را پیچ دهند» شمرده‌اند (سنج: بهارِ یاران، غیاث الدّینِ رامپوری، چاپِ سنگیِ لکهنو، ص ۳۷۷ و ۳۷۸).

محمد سودی بُسنوی، شارح قدیم گلستان

دکتر محمد خزائلی و دکتر حسن احمدی گیوی، شارحان گلستان

حواشی گلستان مشروح محشای دکتر خطیب رهبر

همین اِستِنباطِ چوب و فَلَک‌آمیز، در تَرجَمهٔ انگلیسیِ اِدوارد رهاتسک (Edward Rehatsek) از گُلستان (نگر: گلستانِ وبوستان، بَرگَردان از: اِدوارد رهاتسک و جی. ام. ویکِنز، اِنتِشاراتِ هِرمِس، ص ۵۶۵) و بَعضِ تَرجَمه‌هایِ عَرَبیِ شاهکارِ شیخِ شیراز (نگر: رَوضَة الوَرد، ص ۲۲۹) نیز راه یافته است.

در لُغَت‌نامهٔ دِهخُدا\این عبارتِ گُلِستانِ سَعدی را ذیلِ «شِکَنجه کَردن» به‌مَعنایِ «سیاست کردن، تعذیب کردن، عقوبت کردن با کیستار، باهَکیدن، عقاب، تعذیب، رنجانیدن و تنگ نمودن کسی را» آورده‌اند؛ کمااین‌که سِراج‌الدّین عَلی‌خانِ آرزو در خیابانِ گُلِستان (چاپِ سنگیِ لکهنو، ۱۳۲۱ق، ص ۹۶)، در اِیضاحِ این عبارتِ شیخِ شیراز نوشته است: «شکنجه إلخ: عذاب».

مَرحومِ دکتر خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلِستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خود (چ ۲۵، ص ۴۴۰)، در این باب دِقَّتِ بیشتری به‌خَرج داده و نوشته است:

«شکنجه کردی: می‌آزرد ولی در این‌جا مراد گرفتن عضوی باشد به سر ناخن و فشردن آن چنان‌که به‌درد آید شکنج: به کسر أوّل و ضمّ ثانی، گرفتن عضوی باشد به سر ناخن چنان‌که به‌درد آید (برهان قاطع).»

معنی اشکنج در لغت‌نامه دهخدا

آری، « شکنجه کردن»، در این عبارتِ سَعدی، به معنایِ نیشگون گرفتن، بسیار مُناسِب می‌آید؛ و گویا به پیشِ کاف (/ شکُنجه) نیز باید خوانده شود.

در لُغَت‌نامهٔ دِهخُدا\ذیلِ «اِشکُنج» می‌خوانیم:

«گرفتن عضوی باشد به سر دو ناخن چنان‌که آن عضو به‌درد آید (برهان) (انجمن آرای ناصری). همان شکنج است و آن گرفتن عضوی باشد به سر دو ناخن چنان‌که آن عضو به‌درد آید (آنندراج). نِشکُنج. نِشگون. نیشگون. وِشگون. در تداول محلی گناباد: نَخچُلُک. خَنجُلُک؛ و رجوع به شعوری، ج ۱، ص ۱۳۵ و شکنج شود».

در لُغَت نامهٔ دِهخُدا\ذیلِ «شِکُنجیدَن» می‌خوانیم:

«گرفتن عضوی باشد به سر ناخن (آنندراج) (غیاث). قرز. نشگون گرفتن. وشگون گرفتن (یادداشت مؤلف)؛ قرض: شکنجیدن به انگشتان. قرص: شکنجیدن به دو انگشت. لمص: شکنجیدن به دو انگشت کسی را. مرز: نرم شکنجیدن به انگشت. (منتهی الارب).»

ذیلِ «نِشکُنج» می‌خوانیم:

«گرفتن گوشت کسی به دو سرانگشت یا بدو سر ناخن چنان که به درد آید (غیاث اللغات). گرفتن اعضا با دو سر انگشت یا دوسر ناخن دست، چنان‌که به درد آید (از برهان قاطع). به ناخن گرفتن (لغت فرس اسدی ص ۵۶) (صحاح الفرس ص ۵۵). گرفتن بدن به ناخن به نوعی که درد کند (از جهانگیری) (از آنندراج) (انجمن آرا). فراگرفتن بود به سر ناخن از اندام و تن و روی کسی چنان که درد کند (اوبهی). فراگرفتن بود از اندام به سر دو ناخن (از حاشیهٔ فرهنگ اسدی نخجوانی). و آن را به عربی قرص و به ترکی چمدک خوانند (برهان قاطع). و آن را نیلک نیز گویند (از جهانگیری) (از انجمن آرا) (آنندراج). امروزه نیشکون و نیشگون گویند (حاشیهٔ برهان چ معین). فراگرفتن و فشردن گوشت تن کسی به دو انگشت ابهام و سبابه به‌قصد درد آوردن. نخجل. قرض. نشگن. وشگون. (یادداشت مؤلف).

به بر چون گرفتش یل نامدار — به نشکنج اندام او شد فکار

فردوسی (از انجمن آرا)

آن صنم را ز گاز و از نشکنج تن بنفشه شد و دو لب نارنج

عنصری(از لغت فرس اسدی)

دربارهٔ «شِکُنجیدَن»، نیز نگر: فرهنگِ ریشه شناختیِ زبانِ فارسی، محمّدِ حَسَن دوست، ۳/ ۱۸۸۹، ش ۳۳۶۶.

در تَفسیری بر عُشری از قُرآنِ مَجید می‌خوانیم:

«هیچ فرزندی نیست که از مادر بیاید، که نه إبلیس پیشِ او آید و او را غمزه کند، أَی که **بشکنجد** و بیفشارَد آن فرزند که بخروشَد در وقتِ آن که بیاید از آن بوَد» (چ مَتینی، ص ۴۱؛ به نقل از: فرهنگِ ریشه شناختیِ زبانِ فارسی، حَسَن دوست، ۱۸۸۹/۳).

«شکنجیدن» به‌معنایِ غَمز و قَرص و لَمص و مانندِ این‌ها، بارها در کتابِ کهن و کِرامَندِ هِدایَة المُتَعَلِّمین أَبوبَکرِ أَخَوَینیِ بُخاری به‌کار رفته است (سَنج: هِدایَة المُتَعَلِّمین فی الطِّب، به‌اِهتِمامِ دکتر جَلالِ مَتینی، ص ۸۹ و ۱۶۱ و ۳۶۷ و ۳۷۱ و ۳۷۳ و ۳۷۸ و ۳۸۵ و ۳۹۲ و ۴۰۳ و ۵۷۱ و ۶۹۹).[۸]

بدین نمونه تَوَجُّه فرمایید:

«... و بیدار کنندشان از ان غشی بدانک رُخ بکشند و **بشکنجند** و کوش‌ها بکشند تا به‌هوش آیند...» (همان، ص ۳۷۳).

در مَقالاتِ شمسِ تَبریزی، در ماجَرایِ بسیار خواندنیِ رفتارِ مُعَلِّمِ کُتّاب با کودکی پُرجوش و بیقَرار و آشوبگر (مَقالاتِ شَمسِ تَبریزی، تَصحیح و تَعلیق: مُحَمَّدعلیِ مُوَحِّد، ص ۲۹۱ تا ۲۹۴)، می‌خوانیم که آن کودک:

«...مشغول وار گرد می‌نگرد، کسی را می‌جوید که با او لاغ کُنَد یا بازی، هیچ کس را نمی بیند که بدو فراغت دارد. می‌گوید با خود که این‌ها چه قومند! موی آن یکی را دزدیده می‌کشد، و آن یکی را پنهان می‌**شکنجد**! ایشان ازآن‌سوتر می‌نشینند و نمی‌یارند ماجرا درازترکردن... .» (همان، ص ۲۹۱).[۹]

پیرِ هُشیوارِ قونیه، مولویِ بَلخی، در دفترِ ششمِ مَثنَویِ مَعنَوی فرموده است:

می شُکُنجَد حور دَستش می‌کشد کور حیران کز چه دَردَم می‌کُنَد

این کَشاکَش چیست بر دَست و تَنَم خُفته‌ام بگذار تا خوابی کنم

(مَثنویِ مَعنوی، چ هِرمِس، ص ۹۶۲).[۱۰]

آوارهٔ یمگان، حَکیم ناصِرِ خُسروِ قبادیانی، آنجا که فرموده است:

رُخسارِ تو را ناخنِ این چَرخ شکنجید تو چند لَب و زُلفکِ بُت‌روی شکنجی؟

(دیوانِ قَصاید و مُقَطَّعاتِ حکیم ناصرخسرو، تصحیحِ تَقَوی و مینُوی، ص ۴۹۵).

در «تو چند لَب و زُلفکِ بُت‌روی **شکنجی**؟»، مانا إشارت به غَمزِ لَب و... و هَوَس‌باختن با رویِ خوبان

می دانیم که شیخ عارفان محیی الدّین بن عربی - ۵۶۰، - ۶۳۸ ه‍.ق.-، در شمار پر کارترین مؤلّفان جهان اسلام بوده است. هر چند امروزه به تحقیق نمی توان عدد مؤلّفات او را باز نمود، امّا دست کم می توان او را پدید آورندهٔ پانصد اثر بزرگ و کوچک خواند. این تألیفات، از آنروست که بدست ما نرسیده، از سوئی عدد نهائی در این زمینه، از سوئی مستلزم بازکاوی تمامی آثاری است که امروزه در کتابخانه های گوناگون جهان به نام او خوانده می شود، و از سوئی دیگر تدقیق در آثاری که در مراجع تراجم و کتابشناسی به او منسوب شده امّا اکنون نسخه ای از آن بدست نیست؛ و بدیهی است که تا به سرانجام رسیدن این دو مرحله، زمانی دراز در پیش است.

***

تا کنون، شماری از رسائل ابن عربی در چندین و چند مجموعه عرضه شده است، مجموعه هائی که گاه تنها به باز چاپ آنچه پیش از آن إرائه شده بود، پرداخته است. گذشته از مجموعهٔ کهن مصری رسائل، دو مجموعه ای که تا کنون بهمّت سعید عبد الفتاح - در هشت مجلّد - و دار المحبّة البیضاء / دار الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم در شمار در سه مجلّد بطبع رسیده، در همین مجموعه‌هاست. یادداشت حاضر امّا، برای معرفی مجموعه ای دیگر، و درنگی کوتاه بر آن، قلمی شده است، مجموعه ای که چون هیچگاه در نمایشگاه بین المللی کتاب تهران مجال حضور نیافت، در میان فرهنگیان ما، شناخته نشد، و بر خلاف

دارد؛ لیک به‌اِحتمال با خوانِشِ «شکَنجی». وانگهی، در لَتِ نخست، گویا مُراد از «شکَنجیدن»، پُر چین و شکَن و چُروکیده کردن است (که حِکایَتگرِ پیری و فرسودگی و پژمردگی است).[۱۱]

۴. مَردَک

سَعدی فرموده است:

«مَردَکی را چشم درد خاست. پیشِ بیطار رفت که دوا کُن!...»

(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۶۰)

واژهٔ«مَردَک»، اگرچه عَلَی‌الظّاهِر ساده است و پیچشی ندارد، از ظَرافَتی برکنار نیست؛ و تَوَجُّه به هَمین ظَرافَت، نمونه را فرا می‌نمایَد ضَبطِ بَعضِ نُسخه‌هایِ گُلِستان که به‌جایِ «مردکی»، «مردی» آورده‌اند (سَنج: خیابانِ گُلِستان، سِراج‌الدّین عَلی‌خانِ آرزو، چاپِ سنگی، لکهنو، ۱۳۲۱ق، ص ۱۰۰؛ و: شَرحِ گُلستانِ فارسی، وَلی مُحَمَّدِ أَکبَرآبادی، چاپِ سنگی، ص ۳۱۱)، با تَفاوتی به‌ظاهِر ساده، چه مایه از دَرونمایهٔ بَلاغیِ تعبیر را بر باد داده است!

شادروانان دکتر محمَّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلستان (چ ۱۳، ص ۶۱۸) و اُستاد دکتر غُلامحُسَینِ یوسُفی در توضیحاتِ گُلستانِ پژوهیدهٔ خویش (چ ۱۰، ص ۴۸۸)، دربارهٔ «مَردَک» هیچ توضیحی قَلَمی نکرده‌اند.

محمَّدِ سودیِ بُسنَوی، نوشته است: «کافِ عربی حرفِ تصغیرست و مراد از تصغیر تحقیر می‌باشَد.» (شَرحِ سودی بر گُلِستانِ سَعدی، تَرجَمهٔ حَیدَرِ خوش طینَت و ...، ص ۸۲۴).

آقایِ دکتر أَنوَری، در گُلِستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۶۲)، در توضیحِ واژهٔ «مَردَک» مَرقوم داشته‌اند: «"ک" اینجا برایِ تحقیر است، مردک یعنی مردِ بی اهمیّت».

مَرحومِ دکتر خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلِستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خود (چ ۲۵، ص ۴۶۱)، نوشته است: «مَردَک: مردِ نادان، ترکیب‌یافته از: مرد + ک پسوندِ مفیدِ تحقیر».

زنده‌یاد دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی هم در گُلِستانِ شَرح کَردهٔ خویش (چ ۲، ص ۳۵۵) نوشته: «مَردَک: مَردِ نادان و نفهم». مَرحومِ سَیِّد نوراللهِ ایزدپَرَست در گلستانِ چاپ‌کردهٔ خود (چ ۵، دانِش، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹۹)، «مَردَک» را «مردِ نادان» مَعنی کرده است.

مُقَدَّم بر این گُزارندگان، غیاث‌الدّینِ رامپوری در شرحِ خویش بر گُلِستان (بهارِستان، چاپِ سنگی، لکهنو، ص ۳۹۳)، گفته است:

«مردکی به یایِ مجهولِ وحدت و کافِ تصغیر که برایِ تحقیر است، یعنی: مردِ أَحمَق».

نه‌تنها سیاق و سِباقِ این حکایتِ گُلِستانِ شیخِ شیراز که پاره‌ای از دیگر کاربُردهایِ واژهٔ«مَردَک» در متونِ قَدیم نیز، گویا حِکایَتگرِ پیوستگیِ مَفهومیِ آن با حَماقَت و بَلاهَت و گولی است.

شیخ سَعدی، خود در قِطعَه‌ای فرموده است:

مَردکی غَرقه بود در جیحون — در سَمَرقند بود پندارم



فهرستی از عناوین رسائل موجود در این مجموعه بهمراه تاریخ إتمام کتابت هر یک، بدینگونه است:
۱. عیون الأعیان؛ پنجشنبه ۶۳۵/۳/۱۴ ک.ق.
۲. خروج الشّخوص من بروج الخصوص؛ چهارشنبه ۶۳۵/۳/۲۱ ک.ق.
۳. کشف سرّ الوعد و بیان علامة الوجد؛ یکشنبه ۶۳۵/۷/۱۱ ک.ق.
۴. الرّدّ علی الیهود؛ چهارشنبه ۶۳۵/۸/۲۰ ک.ق.
۵. خاتمة الرّدّ علی الیهود؛ جمعه ۶۳۵/۹/۱۴ ک.ق.
۶. بحر الشّکر فی نهر النکر؛ یکشنبه ۶۳۵/۹/۱۶ ک.ق.
۷. فصلٌ فی مبتدأ الطّوفان؛ روز عاشورا ۶۳۵/۱/۱۰ ک.ق.

بانگ می‌کَرد و زار می‌نالید — که دِریغا کُلاه و دَستارم!

(کلّیاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۸۳۲).

هَمو در بابِ هشتمِ گُلستان می‌فرماید:

مَردَکی خشک مَغز را دیدم — رفته در پوستینِ صاحبِ جاه

گفتم ای خواجه! گر تو بدبختی — مردمِ نیک‌بخت را چه گناه؟!

(همان، همان چ، ص ۱۸۵).

در فیه ما فیه می‌خوانیم:

«سُلطان محمود را اسبی بَحری آورده بودند عظیم خوب، و صورتی به‌غایت نغز داشت. روزِ عید سوار شُد. جمله خلایق به نظاره بر بام‌ها نشسته بودند و تَفَرُّج آن می‌کردند. مَستی در خانه نشسته بود، او را به زورِ تمام بر بام بُردند که تو نیز بیا تا اسبِ بَحری را ببینی! گفت: من به خود مشغولم، نمی‌خواهم و پروایِ آن ندارم. فی‌الجُمله چاره نبود. چون بر کنارِ بام آمد، سخت سرمست بود. سُلطان می‌گذشت. چون مست سُلطان را بر آن اسب دید، گفت: این اسب را پیشِ من چه محل باشَد؟! در این حالت اگر مُطرِب ترانه‌ای بگویَد و اسب از آنِ من باشَد، فِی‌الحال به مُطرِب ببخشم! چون سُلطان آن را بشنید، عظیم خشمگین شُد. فرمود که او را مَحبوس کردند. هفته‌ای بر آن بگذشت. این مَرد به سُلطان کَس فرستاد که آخِر مرا چه گُناه بود و جُرم چیست؟ شاهِ عالَم بفرمایَد تا بنده را معلوم شود. سُلطان فرمود که او را حاضر کردند. گفت: ای رِندِ بی‌أَدَب! آن سخن را چون گفتی و چون یارستی؟! گفت: ای شاهِ عالَم! آن سخن را من نگفتم. آن لحظه مَردَکی مَست بر کنارِ بام ایستاده بود، آن سخن را او گفت و رفت! شاه را خوش آمد. خلعتش داد و از زندان استخلاص فرمود.»

(فیه ما فیه، تصحیحِ نُزهَت، چ ۱، ص ۱۵۵).

سخن از «مَردَک» را به این مثنویِ کوتاهِ ظَهیرِ فاریابی که اِشتِهاری نیز داشته است[۱۲] پایان می‌دِهیم:

عالِمی بر فرازِ مِنبَر گفت — که: چو پیدا شود سرایِ نهفت

ریش‌هایِ سپید را ز گناه — بخشد ایزد به ریش‌هایِ سیاه

باز ریشِ سیاه روزِ اُمید — باشَد اندر پناهِ ریشِ سپید

مَردکی سُرخ‌ریش حاضِر بود — دست در ریش زد چو این بشنود

گفت: ما خود درین شُمار نه‌ایم — در دو عالَم به هیچ‌کار نه‌ایم!

(دیوانِ ظَهیرالدّینِ فاریابی، تَصحیحِ یَزدگِردی، چ ۱، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۵۳).

۸. المقدار فی نزول الجبّار یکشنبه ۱۳۲۶/۲/۲۲ ق.

۹. بقیّة خاتمة الرّدّ علی الیهود: دوشنبه ۱۳۲۶/۱۰/۱۸ ق.

بدین ترتیب واضح است که مؤلّف، از پرداختن این رسائل ۹ گانه - بجز رسالهٔ اوّل، که از تاریخ آغازش بی خبریم -، در مدّتی کمتر از ۱۵ ماه فراغت یافته است.

***

نشر این مجموعه رسائل را می توان گامی در راستای توسعهٔ مطالعات ابن عربی پژوهانه به حساب آورد. چه تکمیل این مطالعات، در اوّلین گام مستلزم ارائهٔ آثار ابن عربی بصورتی قابل اعتماد است، تا بر اساس این ارائه ها، بتوان نظام اندیشهٔ او را بازشناخت.

این قلم انداز، صرفاً بجهت معرّفی این مجموعه پدید آمده، و از اینرو به نقد چاپ حاضر نمی پردازد. با اینهمه امّا، تنها إشاره می کنم که این عرضه، نچندان قابل اعتماد است، که بتوان در مسیر ابن عربی پژوهی، بدان چندان اتکا کرد. در این راستا، تنها به دو نکتهٔ کوتاه إشاره می کنم:

۱. محقّقان متن، دستنوشت اساس آن را - که در تملّک خویش دارند -، نسخه ای بدستخط خود مؤلّف می شمارند: «... إنّ مخطوطتنا إنّما هي بخطّ ابن عربي نفسه» - رسائل ابن عربي، مقدّمه ص ۸۹ -؛ با آنکه می دانیم نسخ اصل شماری از این رسائل، در دیگر کتابخانه های عالَم، نگاهداری می شود. آیا دو محقّق متن، از کتب پر برگ و بار استاد عثمان اسماعیل یحیی در «تاریخ و تصنیف» مؤلّفات ابن عربی آگاهی نداشته اند؟!

بعنوان نمونه، می دانیم که دستنوشت اصل رسالهٔ بحر الشُّکر، هم اکنون در دمشق ـ نگر: الشیخ الأکبر محیِ الدّین بن عربی / محمّد ریاض المالح، ص ۱۶۹ شمارهٔ ۱۴۲ ـ، و دستنوشت اصل رسالهٔ المقدار فی نزول الجبّار نیز، هم اکنون در بغداد ـ نگر همان، ص ۵۲۸ شمارهٔ ۱۳۵۲ ـ نگهداری می شود.
۲. بدخوانی ها و اغلاط چاپی فراوانی که به این عرضه راه یافته است، هرچندبیش از حدّ متعارف در دیگر آثار چاپی نیست، امّاگاه سخت معنی را مختل می سازد. نمونه را در سراسر این نسخه، از همین کتاب یاد شده، با نام بحر الشُّکر فی نهر النکر، و نه نهر الفکر یاد کرده اند. امید که با ارائهٔ ویراستی پیراسته تر از این مجموعه، گامی درشت در راستای تحقیقات ابن عربی پژوهی برداشته شود.

تحریریهٔ کتاب گزار

۵. جوشَن

سَعدی فرموده است:

نه هرکه موی شکافد به تیرِ جَوشَنْ خای — بـه روزِ حَملهٔ جَنگ‌آوران بدارَد پای

(کُلّیاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۶۲).

مَرحومِ دکتر خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خود (چ ۲۵، ص ۴۷۰)، و شادروان استاد دکتر یوسُفی در توضیحاتِ گُلستانِ پژوهیدهٔ خویش (چ ۱۰، ص ۴۹۲)، و آقایِ دکتر أَنوَری، در گُلستانِ ویراستهٔ خود (چ ۲، ص ۲۶۶) و زنده‌یاد دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلستانِ شَرح‌کَردهٔ خویش (چ ۲، ص ۳۵۸)، در معنایِ «جَوشَنْ خای» آورده‌اند: «زِرِهْ شِکاف».[۱۳] شادروان دکتر محمَّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلستان (چ ۱۳، ص ۶۲۲) و مَرحومِ سَیّد نوراللهِ ایزدپَرَست هم در گلستانِ چاپ‌کردهٔ خود (چ ۵، دانِش، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۰۲)، «جوشن» را «زره» مَعنی کرده‌اند.[۱۴]

گویا، این مَعنی و این برداشت، دَقیق نیست.

«جوشن» آن‌گونه که برخی از فرهنگْ‌نویسانِ قَدیم و جَدید تَوَجُّه کرده و تَوَجُّه داده‌اند (نگر: بُرهانِ قاطِع، چ مُعین، ۲ / ۶۰۰، ذیلِ «جوشَن»؛ و: فرهنگِ بزرگِ سُخَن، ۲۲۲۶/۳، ذیلِ «جوشَن»؛ و: فرهنگِ شاهنامه، رِواقی، ۱ / ۷۶۴، ذیلِ «جوشَن»؛ و: فرهنگِ فارسیِ تاجیکی، ۱ / ۵۸۰) با «زِرِه» تَفاوُت دارد.[۱۵]

جوشن، نوعی لباسِ جنگیِ شَبیهِ زِرِه بوده که به پاره‌ها و پولک‌هایی آهنین آراسته می‌شُده و این پاره‌ها و پولَک‌ها رویِ حَلقه‌هایِ زِرِه آن واقع می‌گردیده است. به‌دیگرسُخَن، زره از حلقه‌هایِ آهنین تشکُّل می‌یابَد و جوشَن از حَلقه‌ها و صَفحه‌ها.

غیاث‌الدّینِ رامپوری که مَردِ لُغَویِ بسیاردان و باریک‌بینی است، در شرحِ خویش بر گُلستان (بهارباران، چاپِ سنگیِ لکهنو، ص ۳۹۷)، گفته است:

«جوشن به فتحِ جیمِ عربی و فتحِ شینِ معجمه و نون ـ: نوعی از لباسِ جنگ که غیر از زره است؛ چه، زره، تمام حلقه باشد، و جوشن، مرکّب از حلقه‌ها و پارچه‌هایِ آهن باشَد.» باری، و به‌هرروی، نمونه‌هایِ پُرشُماری از تصریحاتِ قُدما به دَست است که بر دوگانگیِ «جوشن» و «زره» دَلالَت می‌کُنَد.

فِردوسیِ بُزُرگ در شاهنامه می‌فرمایَد:

زره زیر بُد، جوشن اندر میان — ازان پَس بپوشید ببرِ بیان

(شاهنامه، بر پایهٔ چاپِ مُسکو، اِنتِشاراتِ هِرمِس، ۱ / ۵۳۹)

و:

زِره دارد و جوشن و خود و گبر — بغُرَّد به کردارِ غُرّنده اَبر

(همان، همان چ، ۱ / ۵۸۳).

أَمیر مُعِزّیِ نیشابوری، در چکامه‌ای در مدحِ أَمیرزاده مُعین‌الدّوله، سُروده است:

مَکُن به سَرو و مَه آن دل‌فریب راتَشبیه — که‌اوجُداست‌به‌خوبیّ‌وسَروو‌ماه‌جُدا

زره نپوشد و جوشن، به رَزم، سَروِ بُلَند — قَدَح نگیرد و ساغر، به بَزم، بَدرِ سَما

(دیوانِ أَمیرالشُّعَراء محمَّد بنِ عبدالمَلِکِ نیشابوری مُتَخَلِّص به مُعِزّی، چ عَبّاسِ إِقبال، ص ۳۵، ب ۶۵۰ و ۶۵۱).

در چکامه‌ای دیگر، در مدحِ سُلطان مَلِکشاه، گفته است:

وقتِ سماع و باده و آرام و رامشست — نه‌وقتِ‌جوشن‌وزره‌وخود‌ومغفرست

(نگر: همان، همان چ، ص ۷۸، ب ۱۵۷۳).

قوامیِ رازی، در چکامه‌ای اندرزی فرموده است:

سلاح خانهٔ‌زرّین کند رزان به خزان — ز آب‌ها زره آن‌جا ز برگ‌ها جوشن

(دیوانِ شَرَف الشُّعَراء بَدرالدّینِ قوامیِ رازی، چ مُحَدِّثِ اُرمَوی، ص ۹۲).

سَیِّد حَسَنِ غَزنَوی، در چکامه‌ای در ستایشِ خوارزم شاه، سُروده است:

زابگون‌جوشن و کُحلی‌زره و نیلی‌تیغ — رودِ نیلی شُده پیدا به میانِ لَشکَر

(دیوانِ سَیِّد حَسَنِ غَزنَوی، چ مُدَرِّسِ رَضَوی، ص ۹۳).

حَکیم سَنائیِ غَزنَوی در چکامه‌ای سَرایَد:

جوشنِ‌صبر‌وشکیبائیم‌خون‌نوشُد‌ززخم — تاززُلفِ‌چون‌زره‌تیغی‌برآن‌جوشن‌زَدی

(دیوانِ حکیم سنایی، به کوششِ دکتر مُظاهِرِ مُصَفّا، ص ۳۲۳).

هَمو در غَزَلی گویَد:

کارِ ما کرده ست دَرهَم چون زره — جوشنِ مشکینِ پرجوش شما

(همان، همان چ، ص ۳۷۳).

در خُسرونامهٔ‌مَنسوب به عَطّار، در دیباجهٔ‌کتاب آمده است:

زره پوشید در آب از نسیمی — به ماهی داد جوشن همچو سیمی

(خُسرونامه، چ سُهیلیِ خوانساری، ص ۳، ب ۴۸).

گفتم که شوم سیه سفیدم کردند
گفتم که شوم قفل کلیدم کردند
گفتم که شوم پاک ز آلایش دهر
آلوده نمودند و پلیدم کردند

بدان که مشهور است که بالاتر از سیاهی رنگی نیست، و دیگر سیاه رنگ را رنگ نمی‌کنند، و قابل رنگ دیگر نیست. و مراد قائل آنست که خواستم خود را بجائی برسانم که از زحمات و تکلیفات شاقه فارغ باشم سفیدم کردند، یعنی بجائی افتادم که جمیع تکلیفات از برای من هست. یا اینکه نظر به اینکه سیاه دیگر قابل رنگ نیست و فعلیّت محضه است و سفید انفعال محض است، می‌گوید: خواستم بمرتبه کمال و فعلیّت محض رسم مانند هیولی قابل محضه کردند، همچنانکه سفید قابل جمیع الوان است. یا آنکه مراد از سیاهی وصول بحضرت نور الأنوار است، سفیدی نهایت بُعد از آن، زیرا که هر که بحضرت نور الأنوار رسیده بالمرّة نورانیّت او طی می‌شود، همچنانکه قمر هرگاه با شمس مجتمع شوند قمر محترق می‌شود، و هرگاه نهایت بُعد بهم رسید نور او در نهایت وفور می‌شود. و می‌تواند شد که مراد این باشد که خواستم منبع آب حیات که اسرار حقّ است شوم همچنانکه آب حیات در سیاهی است، مرا سفید کردند و آب حیات را از من دور کردند. «گفتم که شوم قفل کلیدم کردند» یعنی: گفتم که مثل قفل شوم که اسرار بسبب من محفوظ باشد و بر در گنج اسرار مقیم باشم، و بیگانه را مانع باشم، «مانند کلیدم

نِظامِ قاری در دیوانِ اَلْبِسَه گفته است:

خشم وقهر وغضبت، جوشن وجبّه ست وزره　　شهوتت، جامهٔ خوابست و لباست، شبِ تار

(دیوانِ اَلْبسه، تَصحیحِ میرزا حبیبِ اصفهانی، قسطنطنیه، ۱۳۰۳ق، ص ۱۲؛
و: کلّیّاتِ نِظامِ قاری، چ رحیمِ طاهِر، ص ۱۲ با ضَبطِ نادُرُستِ «غضب» به‌جای «غضبت»).

فَقیهِ نَبیهِ نَزیه، شَهیدِ أَوَّل (محمَّد بنِ جَمال‌الدّین مکّیِ عامِلیِ جِزّینی / ۷۳۴ – ۷۸۶ق)، در کتابِ اَرزمندِ ذِکْرَی الشّیعَةِ فی أَحْکامِ الشَّریعَة (تحقیق مؤسَّسَة آلِ‌البَیت عَلَیهِمُ‌السَّلام لِإحیاءِ التُّراث، ۴ / ۳۵۲)، میانِ «جوشن» و «دِرع» (زِرِه) تَفاوُت قائل شُده، در عبارتی می‌فرماید: «الجوشن و الدّرع و المغفر و نحوه».[۱۶] البتّه در روزگارانی هم، گویا «جوشن»، به همان مَعنایِ «زره» و بی لِحاظِ تَفاوُتی مُعتَدٌّ بِه به کار رفته است. نمونه را وقتی صائبِ تَبریزی می‌فرمایَد:

مرا به جوشنِ داودی احتیاجی نیست　　ز جانِ سخت زره زیرِ پیرهن دارم

مرادِ وی از «جوشنِ داودی»، همان «زرهِ داودی» است؛[۱۷] و العِلمُ عندالله.

سخن را از «جوشن» و تفاوتِ آن با «زره»، به بیتی عاشقانه از شیخِ شیراز، سَعدی، ختم کُنیم که در آن نیز نشانی از آن دِگرسانی هست:

توخود به جوشن وبَرگُستوان نه مُحتاجی　　که روزِ معرکه بر خود زره کُنی مو را

(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۴۱۸، غ ۱۹).

۶. مُفتَتَن

سَعدی فرموده است:

«...مُشتی متکبّرِ مغرور مُعجبِ نَفور مشتغلِ مال و نعمت مفتتنِ جاه و ثَروت...»
(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۶۵).

در دست‌نوشتِ کهنه‌ای از گُلِستان که گفته می‌شود کتابت‌شُده بر دَستِ یاقوتِ مُستَعصمی است (نُسخه برگردان، ص ۳۰۱)، «مفتتن» (= مفتتِن به زیرِ تاءِ دُوُم –) آمده.

شادروان دکتر محمَّدِ خَزائِلی در شرحِ گُلِستان (چ ۱۳، ص ۶۲۷) نوشته است: «مفتتن: اسم فاعل از باب افتعال به‌معنی شیفته». از این توضیح، چُنان به‌خاطِر می‌رَسَد که آن فاضلِ «تیره‌چشمِ روشن‌بین»، «مُفتَتَن» را به زیرِ تاءِ دُوُم (/ «مُفتَتِن») می‌خوانده باشد.

در گُلِستانِ ویراستهٔ آقایِ حُسَینِ اُستادوَلی (چ ۲۵، ص ۳۴۸) و گلستانِ چاپ‌کردهٔ مَرحومِ سَیِّد نورالله ایزدپَرَست (چ ۵، دانِش، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۰) هم، «مُفتَتِن» ضبط شُده است.[۱۸]

محمَّدِ سودیِ بُسنَوی، نوشته است: «"مفتتن" اسم مفعول از باب افتعال... .» (شَرحِ سودی بر گُلِستانِ سَعدی، تَرجَمهٔ حَیدَرِ خوش‌طینَت و ...، ص ۸۶۴).

مَرحومِ دکتر خَطیب‌رَهبَر در حواشیِ گُلِستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خویش (چ ۲۵، ص ۴۸۸) نوشته است:

«مفتتن: به ضمّ أوّل و سکون دوم و فتح سوم و چهارم، درفتنه‌افگنده و شیفته‌گردانیده و به‌گمراهی‌افتاده، اسم مفعول از افتتان مصدر باب افتعال به‌معنی درفتنه‌افکندن از مجرّد فتنه به‌معنی ربودن دل و گمراهی و آزمایش.»

شادروان اُستاد دکتر یوسُفی در توضیحاتِ گُلستانِ پژوهیدهٔ خود (چ ۱۰، ص ۱۶۴ و ۵۰۱)، و آقایِ دکتر حَسَنِ أَنوَری، در گُلستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۶)، و زنده‌یاد دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلستانِ شَرح کَردهٔ خود (چ ۲، ص ۳۶۳)، هم‌چُنین «مُفتَتَن» خوانده‌اند.

عَلَی‌الظّاهِر از حیثِ لُغَتِ عَرَب، و در معنایِ موردِ نَظَرِ ما، «مُفتَتَن» و «مُفتَتِن»، هر دو، صحیح تَوانَد بود.

در تَهذیب اللُّغَةِ أَزهَری (ط. قاهره، ۲۹۹/۱۴ و ۳۰۰) می‌خوانیم:

«و یُقال: فَتَنْتُ الرَّجُلَ إذا أَزَلْتَه عمَّا کانَ علیه. و منه قولُ اللّهِ جلّ و عزّ: "وَ إِنْ کادُوا لَیَفْتِنُونَکَ عَنِ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ " أی لیزیلونک.

و قالَ اللّیثُ یقال: فَتَنَهُ یَفْتِنُهُ فُتُونًا فهُوَ فَاتِنٌ و قَد فُتِنَ و افْتَتَن و افْتُتِنَ جعله لازمًا و متعدیًا، أبوزید: فَتِنَ الرّجل یَفْتَن فُتُونًا إذا وقع فی الفِتْنَةِ، أو تحوَّلَ من حالٍ حسنة إلیٰ حالٍ سیّئة، و فَتَن إلی النِّساء فُتُونًا إذا أرادَ الفُجور، و قد فَتَنْتُه فِتْنَةً و فُتُونًا.

و قال أبوالسَّفْر: أَفْتَنْتُه إفْتَانًا فهو مُفْتَن.

و قال ابنُ شمیل یُقال: افْتَتَنَ الرَّجلُ و افْتُتِنَ لُغتان، و هذا صحیحٌ، و أما فَتَنْتُهُ فَفَتَن، فهیَ لغةٌ ضعیفةٌ.»

باری، گویا خوانِشِ «مُفتَتَن» را بر «مُفتَتِن»، دَستِ‌کم از حیثِ تَداوُلِ آن نزدِ سُخَنورانِ پیشین و زبان آورانِ دیرین، رُجحان باشَد.

فَرُّخیِ سیستانی در چکامه‌ای به آغازهٔ «نگارِ من آن لُعبتِ سیمتَن / مَهِ خَلُّخ و آفتابِ خُتَن»، گفته است:

عطایِ تو بر زائران شیفته‌ست — سَخایِ تو بر شاعران مُفتَتَن

و دیگر کَلِماتِ قافیه در این چکامه از این دست است:
«نسترن»، «چمن»، «پُرشکن»، «سَمَن»، «دَهَن»، «سُخَن»، «مَن»، «تَن»، «زَن»، «الحَسَن»، «سُنَن»... .
(نگر: دیوانِ حکیم فَرُّخیِ سیستانی، به‌جَمع و تَصحیحِ عَلیِ عَبدالرَّسولی، ۱۳۱۲ ش، صص ۳۱۰ تا ۳۱۲).

در دیوانِ هَمو، چکامه‌ای است در ستایشِ خواجه أَبوالفتح فرزندِ وزیر، به آغازهٔ «سیَه‌زُلفِ آن سَروِ سیمینِ من / همه تاب و پیچست و بند و شکن» و در آن چکامه گویَد:

بنازم ازو همچو فضل و أَدَب — به فرزندِ دستورِ شاهِ زَمَن

أَبوالفتح کآزادگانِ جهان — شُده‌ستَند بر جودِ او مُفتَتَن

(همان، همان چ، ص ۳۱۳).

فَرُّخی در چکامه‌ای دیگر، در ستایشِ عمیدالملک علیّ بنِ حَسَنِ قُهستانی، به آغازهٔ«دی به سلام آمد نزدیکِ من / ماهِ صمن آن لعبتِ سیمین ذَقَن»، گفته است:

چکامه‌ها

جـود سپاهسـت و تـو او را مَلِـک　　فَضـل عَروسسـت و تـو او را خَـتَن[۱۹]

خواسـته[۲۰] نـزدِ تـو نـدارد خَطَـر　　وَرچـه بـود خَلـق بَـرو مُفتَـتَن

(همان، همان چ، ص ۳۳۱).

در چکامه‌ای در ستایشِ حَسَنکِ وزیر نیز گفته است:

بنشاند جور و فتنه زگیتی به عَدل و داد　　تـا عالَمـی به مِهر بر او گشـت مُفتَتَن

و دیگر کَلِماتِ قافیه در آن، «انجمن» و «مِحَن» و «وطن» و «نارون» و «ذوالمِنَن» و مانندِ این‌هاست (نگر: همان، همان چ، صص ۳۳۳ تا ۳۳۵).

خوانش صحیح و صریح مفتتن

منوچهریِ دامغانی، در چکامهٔ بُلَندآوازهٔ «ای نِهاده بر میانِ فرق جانِ خویشتَن / جسمِ ما زنده به جان و جانِ تو زنده به تَن» که در ستایشِ عُنصُری پرداخته است، گویَد:

رسم ناخُفتَن به روزست و من از بَهرِ تو را　　بی وَسَن باشم همه شب، روز باشم با وَسَن

از فِـراقِ رویِ تـو، گشـتم عـدویِ آفتـاب　　وز وصالت بر شبِ تاری شُده ستَم مُفتَتَن...

(دیوانِ مَنوچهریِ دامغانی، تَصحیحِ یَغمایی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۶).

قَطـرانِ تبریـزی در چکامـه‌ای («در مـدحِ أَبوالمعمّـر»)، «مُفتَـتن» را با «دهَن» و «پیرهَـن» و «رودزَن» و «چمَن» و «سمَن» و «شمَن» و «خُتَن» و «زَمَن» و واژگانی از این دست قافیه کرده است.

(نگر: دیوانِ حکیم قَطرانِ تبریزی، از رویِ نُسخهٔ تَصحیح شُدهٔ مرحوم محمّدِ نخجَوانی، اِنتِشاراتِ ققنوس، ۱۳۶۲ش، ص ۲۶۷).

در سُروده‌هایِ حَکیم ناصِرِ خُسروِ قُبادیانی (نگر: دیوانِ قَصایِد و مُقَطَّعاتِ حکیم ناصرخسرو، تصحیح تَقَوی مینُوی، ص ۳۳۳ و ۳۴۱) و أَمیرمُعِزّی (نگر: دیوانِ أَمیرالشُّعَراء محمّد بنِ عبدالمُلکِ نیشابوری مُتَخَلِّص به مُعِزّی، چ عَبّاسِ إِقبال، ص ۵۶۴، ب ۱۳۱۳۶ و ص ۶۰۷، ب ۱۴۰۷۳) و أَدیبِ صابرِ تِرمِذی (نگر: دیوانِ أَدیبِ صابرِ تِرمِذی، تَصحیح ناصح، ص ۲۳۰) و شُماری دیگر از سُخَنورانِ دیرینه‌روز نیز به‌همین خوانِشِ صریح و بی‌گُمانِ «مُفتَتَن» در قَوافی بازمی‌خوریم.

قـاضی حَمیدالدّیـنِ مَحمـودیِ بَلخـی (ف-: ۵۵۹ق) هـم، در مَقامـاتِ حَمیـدی، آرایه‌گرانه «مُفتَـتَن» را با «مُمتَحَن» هَمنشین ساخته است (نگر: مَقاماتِ حَمیدی، تَصحیحِ اَنزابی نژاد، ص ۱۴۳).

ابو عبد الله گوید که: اگر کسی بیند که ماهیی بگرفت و آن ماهی ماهیئی دیگر اندر دهان داشت او زنی بکند که زن را پسری بود. و ماهی کسی بود که علم دین داند یا قرآن. اگر بیند که: برهنه بودی و ماهی همی گرفتی از رود یا دریا، او مردی بود که مر ورا دین نبود، و لکن دست رنج او حلال بود. امّا ماهی تازه هرچ بزرگ بود خواسته بسیار باشد، و توانگریی بیاید.

اگر ماهیٔ خرد و کوچك بیند چندانك نتوان شمرد، غم و اندوه بود.

اگر بیند که ماهیٔ بیافت تازه یا دو ماهی، زنی یا دو زن بیاید.

هرك در زمین مشرق و شهرهای هندوستان و سند و دریای مشرق در خواب ماهی بیند، تفسیر آن زن باشد.

اگر در شکم ماهی مروارید بیند یا دو فرزند.

و همچنین ماهی بسیار بزرگ اندر تأویل چون ... و دو بیند زن باشد، امّا چون بسیار باشد چندان که شمار نداند خواسته‌ای و توانگریٔ بود.

اگر ماهی شور بیند او را غمی رسد از قبل بنده‌ای یا غلامی یا خادمی، بر آن حدّ که از ان ماهی بیاید و بخورد، و شور را خرد و بزرگ یکی بود.

اگر کسی بود که طبع او اندر خوردن ماهی آمیخته بود، به خلاف این باشد و اگر چی شور بیند، و او را خواسته و نیکی بود.

اگر ماهیی زنده که

پیرِ قونیه، جَلال‌الدّین محمّد مولویِ بَلخی، که خود هَم‌روزگارِ شیخِ شیراز است، در مَثنَوی فرموده:

زآن‌که هست اندر طَریقِ مُفتَتَن — عِلم کمتر از یقین و فوقِ ظَن

(مَثنویِ مَعنوی، چ هِرمِس، ص ۵۱۷)

و:

بلکه چون نُطفه مُبدَّل تو به تَن — نه از حُلول و اتّحادی مُفتَتَن

(همان، همان چ، ص ۹۰۶).

در دیوانِ کَبیر نیز در غَزَلی به آغازهٔ «بوسه بده خویش را ای صَنَمِ سیمتَن! / ای بخَطا! تو مَجوی خویشتن اندر خُتَن!»، می‌خوانیم:

پرده برانداخت دِل از گِلِ آدم چُنانک — سَجده درآمد مَلَک، گشت به دِل مُفتَتَن

(دیوانِ کَبیر، چ انجُمَنِ آثار و مفاخِرِ فرهنگی، ۱/ ۶۱۷، غ ۱۴۷۲، ب ۱۶۰۸۰).

در میانِ پَسینیان هم، زبان‌آورانی چون قاآنی و حَکیم صَفایِ اصفهانی و حاج میرزا حَبیبِ خُراسانی و جیحون یزدی و اُستاد مَلِک‌الشُّعَراء بَهار، به‌همین‌سان، «مُفتَتَن» را در سُروده‌هایِ خویش آورده‌اند.

اُمیدوارم خوانندهٔ‌گرامی را از این إکثارِ شَواهد و اِستِشهادها، مَلالتی بحاصل نیامده باشَد. مقصود از این تفصیل، تبیین و تأکیدِ آن مَعنی بود که در سُنَّتِ أَدَبیِ ما، از قَدیم‌ترین روزگاران تا همین روزگار، سُخَن‌سنجان، واژهٔ «مُفتَتَن» را به زَبَرِ هر دو تاء می‌خوانده‌اند و به کار می‌بُرده.

۷. آذار

سَعدی فرموده است:

«...چون ابر آذارند و نمی‌بارند و چشمهٔ آفتابند و بر کس نمی‌تابند... .»

(کُلّیّاتِ سَعدی، چ أَمیرکبیر، ص ۱۶۶).

روانشاد اُستاد دکتر یوسُفی در توضیحاتِ گُلِستانِ پژوهیدهٔ خویش (چ ۱۰، ص ۵۰۱)، نوشته است: «آذار: ششمین از ماه‌هایِ سریانی، ماهِ أوّلِ بهار.»

در شرحِ گُلِستان شادروان دکتر محمّدِ خَزائِلی، چه در متن و چه در توضیحات (چ ۱۳، ص ۵۹۸ و ۶۲۷)، به‌جایِ «آذار»، «آزار» ضَبط شُده است، و در توضیحِ آن آمده است: «ماه ششم از ماه‌های رومی مقارن با فروردین». نوشتنِ «آذار»، به ریختِ «آزار» البتّه خَطایِ شایِعی بوده است (سَنج: غَلَط ننویسیم، أَبوالحَسَنِ نَجَفی، ص ۴ و ۵).

آقایِ دکتر حَسَنِ أَنوَری در گُلِستانِ ویراستهٔ خویش (چ ۲، ص ۲۷۷)، نوشته‌اند: «آذار: ششمین ماه از ماه‌هایِ سریانی مطابق فروردین ماه.»

خوابگزاری، التعبیر فی علم التعبیر، ص ۲۲۵.

مروارید هم چنین.
و غنیمت ابود؛ و
ماهی تازه توانگری
بودی، آن را تفسیر از گوهران کنند.
بیرون آمدی و در شکم او مروارید
... اگر بیند که ماهی از دهنش
کار ناباست در وجود آید.
بازگردد، و ممکن باشد که ازیشان
آن به حالت زنان و خادمان
مجهول همی کردند،
اندر جایگاه

خودِ آقایِ دکتر أَنوَری در تَعلیقاتشان بر نِصاب الصِّبیان (ص ۳۳) «آذار» را با بخشی از اسفند و بخشی از فروردینِ ما برابر شمرده‌اند؛ و گویا همین دُرُست است؛ چه، عَلَی المشهور «آذار» با ماهِ مارسِ فرنگی برابر است.

زنده‌یاد دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی در گُلستانِ شَرح‌کَردهٔ خود (چ ۲، ص ۳۶۳)، نوشته است: «آذار: نام ماه نخستین از سال رومیان، حدود فروردین.»

در این توضیح، این‌که «آذار» را «حدود فروردین»، و نه برابرِ آن، گفته‌اند، بجاست؛ لیک تعبیرِ «نام ماه نخستین از سال رومیان» دُرُست نمی‌نمایَد.

وانگهی، «آذار» به‌معنایِ مُطلَقِ بهارنیز هست.[۲۱]

فخرالدّین أَسعَدِ گُرگانی در ویس و رامین گفته است:

جهان چون آسیایِ گِردگرد ست — که دادارش چُنین گردنده کردست

نمانَد حالِ او هَرگز به یک سان — گَهی آذار باشَد، گَه زمستان

(ویس و رامین، تَصحیحِ محمَّدِ روشَن، ص ۳۱۵، بندِ ۹۵، ب ۳).[۲۲]

در فرهنگِ بزرگِ سُخَن (۱ / ۷۱)، «آذار»، با همین شاهِدِ ویس و رامین[۲۳] به‌معنایِ فَصلِ «بَهار» آمده است.

منوچهریِ دامغانی گویَد:

برفروز آتشِ برزین که درین فصلِ شتا — آذرِ برزین پیغمبرِ آذار بُوَد

(دیوانِ مَنوچهریِ دامغانی، تَصحیحِ یَغمایی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۵۴).

به قرینهٔ «فصلِ شتا» گمان می‌کُنم در این بیتِ اُستادِ دامغان نیز دور نباشَد اگر «آذار» را به‌معنایِ «بَهار» برگیریم.

در آن عبارتِ گُلستانِ شیخ نیز گویا «ابرِ آذار» یعنی: ابر بهار، ابرِ بهاری.

در أَدَبِ فارسی بارها از «ابرِ آذار» و «ابرِ آذاری» سخن رفته است.

مَرحومِ دکتر خَطیب رَهبَر در حواشیِ گُلستانِ مَشروحِ مُحَشّایِ خویش (چ ۲۵، ص ۴۸۹)، در توضیحِ همین عبارتِ موردِ گفت‌وگوی از بابِ هفتمِ گُلستان، نوشته است: «آذار: نامِ ماهِ أوّلِ بهار از سالِ رومیان ابرِ آذار: ابرِ بهار.»

پس به نَظَر می‌رَسَد آن شارحِ فَقید در تبیینِ «ابرِ آذارِ» سَعدی، به هَمین معنایِ تَوَسُّعیِ «آذار» یعنی «بهار» گراییده باشد.

پی‌نوشت:

۱. هزارافسوس که دَمَدَمه‌هایِ مُشتی ناتمام چُنان در بعضِ دانشجویان می‌گیرد که با نازِش و بالِش، ناسپاسی و حق‌ناشناسی را فریاد می کنند و بر «سودیِ بُسنَوی» ها و «خَطیب‌رَهبَر» ها و... دُرُشتگویانه خُرده می‌گیرند که چرا و به چه حَقّی عیشِ این نورَسیدگان را با مَباحِثِ خُشک و مَلال‌آورِ خود مُنَغِّص داشته‌اند و رشتهٔ "گُل و بُلبُلِ" أَدَبیّات را به تحقیق و تدقیقِ بی‌روح و چه و چه‌ها آلوده‌اند و برایِ این عالی‌جَنابان و تازه‌ازآسمان‌اُفتادگان، «ایدر» و «ایدون» را معنی کرده‌اند!

نمونهٔ این فریادهایِ گُستاخانهٔ حق‌ناشناسانه و مُدَّعیاتِ مُتَهافِتِ پَریشان‌گویانه را در مقالتی زیرِ عنوانِ: «به نامِ دانشجویانِ ناکام...» (جهانِ کتاب، مهرِ ۱۳۹۴ ش.س ۲۰، ش ۷، ص ۵۴) می‌توانید دید و نمونه را مُلاحَظه توانید کرد که دانش آموختهٔ دانشگاهِ ما، با خَشم و خُروش قَلَم می زَنَد، و «هیچ تمایزی» میانِ تاریخِ بیهقیِ مُصَحَّحِ شادروان دکتر فیّاض و تاریخ بیهقیِ مشروح و مُحَشّایِ زنده‌یاد دکتر خطیب‌رَهبَر نمی‌بینَد! ... یعنی تفاوتِ «متن» را با «شرح» نمی‌فهمد!... به‌همین سادگی!!

۲. و چه ترجمَهٔ مَضمونیِ مَنظومِ درخشانی کرده است این سُروده را زنده‌نام رعدیِ آذرخشی:

بُلَندی مر آن را نیُفتَد به دست — که سازد سَرِ کاخِ پیشینه پَست

زمانه کسی را بُزُرگی دِهَد — که لادی به بُنلادِ پیشین نِهَد!

نگر: أَمثال و حِکَمِ دِهخُدا،۱/ ۲۶۳.

۳. پوشیده نمانَد که در فرهنگِ فارسیِ تاجیکی (۱ / ۹۱۲)، ذیلِ این مَعنی، شاهِدی از تاریخِ فرشته یا به‌تعبیر و ضبطِ خودِ تاجیکان: تأریخ فرشته به‌دست داده‌اند که دُرُستی‌اش محلِّ تأمّل است. آن شاهِد، این است: «یکی از روستای مَنج که سرحدنشین هندوستان بود، گرفتارِ محمّد بختیار گردید.»

۴. کذا فی المَطبوع.

۵. تا آن‌جاکه این طالِبِ عِلم اِطّلاع دارد، دَستِ‌کم چاپِ حُروفیِ دیگری نیز از این کتاب، سال‌ها پیش از چاپِ آقایِ دهباشی، اِنتِشار یافته که مَعَ‌الأَسَف لَختی دَست‌خوشِ بی‌أَمانتی و بی‌دِقَّتی هم گردیده و دَست‌کاری شُده است. مُشَخّصاتِ آن چاپ، از این قرار است:

بیوگرافی و خاطِراتِ یک خر [!] (صفحهٔ عنوان: بیوگرافی یا خاطِراتِ یک خر)، کنتس دوسگور، ترجمه [و تَحریر]: اِعتِمادالسَّلطنه (صفحهٔ عنوان:عمادالسَّلطنه)، تهران: مرکزِ اِنتِشاراتِ ملّیِ ایران، بی‌تا، ۱۲۸ ص.

این کتاب، مقدّمهٔ بسیار کوتاهی از سویِ ناشِر دارد، با إمضایِ «پ تندری».

۶. پوشیده نمانَد که در کتابِ یادشُده، در جایِ دیگر، «روستائیان» نیز به‌کار رفته است. نگر: مَنطِق الحِمار، چاپِ سنگی، ص ۴۴؛ و: نُسخهٔ خطّیِ کتابخانهٔ مَجلِس، ص ۴۲؛ و: خَرنامه، چ دهباشی، ص ۹۴.

۷. در المِصباح المُنیرِ فَیّومی می‌خوانیم:

«"الْعَارِضَانِ" لِلْإِنْسَانِ صَفْحَتا خَدَّيْهِ، فَقَوْلُ النَّاسِ: "خَفِيفُ الْعَارِضَيْنِ" فِيهِ حَذْفٌ وَ الْأَصْلُ خَفِيفُ شَعْرِ الْعَارِضَيْنِ» (المِصباحُ المُنیر فی غَریبِ الشَّرحِ الکبیر للرّافعی، القاهِرَة،۱۹۲۲ م.، ص ۵۵۳).

۸. دور نیست برخی از این کاربُردها، شاهِدِ «شکَنجیدن» باشد، نه «شکُنجیدن».
نیز سَنج: فرهنگِ بزُرگِ سُخَن، ۴۵۵۰/۵، ذیلِ «شکَنجیدن».
۹. طابِعِ فاضِلِ مَقالاتِ شَمسِ تَبریزی، اُستاد دکتر مُحَمَّدعلیِ مُوَحِّد، در توضیحِ «آن یکی را پنهان می‌شکنجد!»، نوشته است: «شکنجیدن: أذیت کردن» (خُمی از شَرابِ رَبّانی، ص ۳۱۹)؛ که البتّه دَقیق و دُرُست نیست.
خوشبختانه در فرهنگِ بزُرگِ سُخَن (۴۵۵۰/۵)، این عبارت را اگرچه به نقل از همان خُمی از شَرابِ رَبّانی -، ذیلِ «شکُنجیدن» به‌معنایِ «نیشگون گرفتن» شاهد آورده‌اند.
۱۰. در گزارشِ بیتِ نخست، در ترجَمهٔ دکتر إبراهیم دَسوقی شتا (مثنوی، مولانا جلال‌الدّین الرّومیّ، ۶/ ۱۲۰) آمده است: «إنّه یتعذّب، فالحور تأخذ بیده و الأعمی حائِر یتسائل: لماذا یقومون بتعذیبی؟!»؛ که البتّه برگردانِ نادَقیق است.
۱۱. در لُغَت‌نامهٔ دِهخُدا، این بیتِ ناصر را گواهِ «شکنجیدن» به‌مَعنایِ «به تعذیب درآوردن، در رنج نهادن» آورده‌اند. بی‌گُمان جایِ درنگ است.
۱۲. عُبَیدِ زاکانی را مَثنویی است در مدحِ شاه شیخ أبوإسحاق و شرحِ حالِ خویش که در آن، این سُرودهٔ ظَهیرِ فاریابی را تضمین کرده است. نگر: کلّیّاتِ مولانا نِظام‌الدّین عُبیدالله مَعروف به عبیدِ زاکانی، تَصحیحِ اَتابَکی، چ: ۶، اِنتِشاراتِ زوّار، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.
عبدالرَّحمنِ جامی هم در بهارستان، این مثنویِ ظَهیر را آورده و از «لَطایفِ أَشعارِ او» قَلَم داده است. نگر: بَهارستان، تَصحیحِ حاکِمی، چ ۷، اِنتِشاراتِ اِطّلاعات، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۳.
۱۳. زنده‌یاد دکتر أَحمَدیِ گیوی، «تیز و قوی» را نیز به مثابتِ حاصِلِ معنایِ آن و برایِ توضیحِ بیشتر برافزوده است.
۱۴. در شرحِ بَدرعَلی بر گُلستان (چ هند، ۱۲۴۸ق، ص ۴۱۰)، در مقامِ إیضاحِ «جوشن» آمده است: «یکی از سلاح [کذا] مُبارزان، و قیل: زره.»
چُنان‌که پیداست، گُزارنده، با واژهٔ «قیل»، مَرجوحیَّتِ آن مَعنی را از دیدِ خویش فرا نموده است.
۱۵. البتّه بعضِ فرهنگ‌نویسان هم «جوشن» را همان «زِرِه» مَعنی کرده‌اند. نگر: فرهنگِ لُغاتِ أَدَبی، أَدیبِ طوسی، ۱ / ۱۸۸.
۱۶. «الخواجا جبرائیل بن یوسُف الشَّهیر ب-: المخلع» در تَرجَمَة الجُلِستان الفارسیّ العِبارَة المُشیر إلی مَحاسِنِ الآداب بألطفِ إشارة (ط. ۱۳۴۰ ق،ص ۱۶۵) بیتِ موردِ گُفت‌وگویِ گُلِستان را اینسان تعریب کرده است: «ما کل من خرق الدروع بسهمه / ثبتا علی الاقدام فی الاقدام»، و «درع» و «جوشن» را درآمیخته؛ لیک چُنین خَلطی، در تَرجَمهٔ منظوم، گویا مَعفُوّ است.
۱۷. صائب خود فرموده است:

خاکساریّ و تَحَمُّل زرهِ داودی است　　شورشِ بحر به ساحِل چه تواند کردن؟!

۱۸. در رَوضَة الوَرد (ص ۲۴۹): «المُفتَتِنین بالجاه و الثّروة».
۱۹. خَتَن: داماد.

ابو العتاهیهٔ از فحول شعرای ما تقدم بوده اشعار عذب و نفیس بسیار دارد، چون دید که در بازار روزگار شعر کساد گشت زبان از گفتن شعر دربست و در پس زانوی خاموشی نشست. مهدی عباسی او را طلبیده گفت: چرا ترک شعر گفتن کرده؟ جواب داد که: شرط کرده‌ام که دیگر فکر شعر نکنم زیرا که شرکاء بد پیدا کرده‌ام.

شعر در نفس خویش هم بد نیست ناله من ز خسّت شرکاست

مهدی فرمود تا او را محبوس ساختند. از ابو العتاهیه منقولست که گفت: چون مرا در زندان موحش و دهشت آنموضع عقل از آشیانه دماغ من پرواز کرده، پس موضعی طلبیدم که آنجا نشینم و رفیقی که بمحاورت او مؤانستی حاصل کنم. و در زاویه‌ای از زوایای زندان پیری دیدم نظیف سیمای پاکیزه لباس و علامات تأمل و تغییر در بشره او لایح. قصد صحبت او کردم و بی آنکه سلام بروی کنم در پهلوی او بنشستم، خواستم که ابتدا بسخن کنم زبان برگشاد و ایندو بیت گفت:

تعودت من الصبر حتی القیه
اسلمنی عین القری فی الصبر
طلال عمری وصروفی یابنی من الناس
وانتفی یحسن صنع الله من حیث لاادری

۲۰. خواسته: مال، دارایی.

۲۱. کمااین‌که «نیسان» نیز به‌معنایِ مطلقِ بهار به‌کار رفته است؛ هرچند که این مَعنی از بعضِ فرهنگ‌ها که من بدانها فُرونگریستم فوت شُده.

فَخرالدّین أَسعَدِ گُرگانی در ویس و رامین گفته است:

خوشا مروا به تابستان و نیسان — خوشا مروا به پاییز و زمستان

(ویس و رامین، تَصحیحِ محمَّدِ روشَن، ص ۳۰۲، بندِ ۸۹، ب ۲).

سوزنیِ سَمَرقندی سُروده است:

تا زدوران فلک شاها جهان را دید نیست — تیر و تابستان و نیسان و زمستان دگر

(دیوانِ حکیم سوزنیِ سَمَرقَندی، تَصحیحِ دکتر ناصِرالدّینِ شاه‌حُسینی، مُؤَسَّسهٔ چاپ و اِنتِشاراتِ أَمیرکبیر، ۱۳۳۸ش، ص ۱۷۴).

در اینجا تیر نیز به‌معنایِ «خزان» است؛ و سوزنی، «تیر» را بدین مَعنی باز هم به‌کار بُرده است:

سال عالم عنف و لطف و مهر [و] کینت مایه کرد — تا زمستان و بهار آورد [و] تابستان و تیر

(همان، ص ۱۷۵).

حکیم ناصرِ خسرو در چکامه‌ای به آغازهٔ «این گنبدِ پیروزهٔ بی روزنِ گَردان / چونست گُلِستان گَه و گاهی چو بیابان؟» فرموده است:

جویندهٔ این گوهر را دست چهارست — از تیر و زمستان و ز نیسان و حزیران

(دیوان، تصحیحِ تَقَوی میُنُوی، ص ۳۵۱).

چُنان‌که دیده می‌شود، دیده‌وَرِ یمگان در این بیت، هم «تیر» را به‌معنایِ «پاییز» به‌کار بُرده است و هم «حزیران» را به‌معنایِ «تابستان».

۲۲. در ویس و رامینِ طبعِ کَلکَتّه (ص ۳۳۲)، ضَبطِ این دو بیت از این قرار است:

جهان چون آسیایی گردگرد است — که دادارش چنین گردنده کرداست

نماند حال او هرگز به‌یکسان — گهی آذار باشد، گاه نیسان

پنداری، پیدایِ این ریخت، پیآمدِ بی‌توجُّهی به کاربُردِ «آذار» در معنایِ «بهار» است. وانگهی، آیا «آذار»

و «نیسان» را تَقابُلی هست؟
گویا در سُنَّتِ أَدَبیِ ما تقابُل میانِ «کانون» و «نیسان» است، نه «آذار» و «نیسان».
قَطرانِ تبریزی فرموده است:

أَلا تـا در مَـهِ نیسـان بُـوَد بـازار نیسـان را — أَلا تـا در مَـهِ کانـون بُـوَد مقـدار کانـون را
کناداز بهرِ خصمانت چوکانون چرخ نیسان را — کُناد از بهرِ یارانت چو نیسان دهر کانون را

(دیوانِ حکیم قَطرانِ تبریزی، از رویِ نُسخهٔ تَصحیح شُدهٔ مرحومِ محمَّدِ نخجَوانی، اِنتِشاراتِ ققنوس، ۱۳۶۲ش، ص ۲۴).

و:

تا به نیسان گُل نشانِ چهرهٔ لیلی دهد — تا به کانون ابر وصفِ دیدهٔ مجنون کند

(همان، ص ۸۴)

و:

أَلا تا در مهِ کانون نرویَد سبزه در صحرا — أَلا تا در مهِ نیسـان برویَد لالهٔ نعمان

(همان، ص ۳۱۸)

و:

ز مهرِ او پدید آیَد به کانون اندرون نیسان — ز کینِ او پدید آید به نیسان اندرون کانون

(همان، ص ۳۳۴)

و... .

أَمیرمُعزّی سُروده است:

تا زمین در ماهِ نیسـان چون رُخِ لیلی بُوَد — تـا هوا در ماهِ کانون چون دَمِ مجنون بُوَد
باد کانون همچو نیسان بر خداوندِ جهان — تـا همه نیسـانِ بدخواهـانِ او کانون بُود

(دیوانِ أَمیرالشُّعَراء محمَّد بنِ عبدالمَلِکِ نیشابوری مُتَخَلِّص به مُعِزّی، چ عَبّاسِ إِقبال، ص ۱۵۷، ب ۳۶۳۴ و ۳۶۳۵).

و:

سریرِ نیک خواهانت چو بُستان باد در نیسان — ضمیرِ بدسگالانت چو کانون باد در کانون

(همان، ص ۶۳۲، ب ۱۴۶۰۹).

ظاهر میشود؛ چه در اول ملاقات — با من سلام نکردی و سنتی که
اسمعیل در عقل و ادب تو نقصانی — در میان اسلام معهود است بجا
ابیات را اعاده فرمای؛ پیر گفت: ای — نیاوردی، و چون شعر از من شنیدی
التماس نمودم که نوبتی دیگر این — مانند شخصیکه با کسی دوستی
اضطراب من کمتر شده — قدیم داشته و دارد فی الحال بر
از او استماع نمودم — زبان آوردی که آن ابیات را اعاده
چون این ابیات — نمای!. گفتم: آنچه تقریر نمودی
ز لطفش بسازِ بینائی — حق و صداقت اما معذور دار که
که چشم بخت من یابد — وحشت این منزل و دهشت این
شدم واثق بلطف حق — مکان عنان فضل از دست شما
چو نا امید از خلقم — گرفته است.
و تفسیر
این ابیات اینست:

اگر خود هفت سبع از بر بخوانی
چه آشفتی الف بی می ندانی

تبسمی کرده گفت جرم تو سهل
است و گناه تو پیش ازاین نیستکه
ترك شعر گفتن کرده چون قطعه
در سلك نظم انتظام دهی خلاصی
یابی کار من دشوار استکه همین
ساعت مرا خواهند طلبید و باحضار
علی بن عیسی بن زید بن حسین
و برادرش موسی که جگرگوشگان
رسول و روشنی چشم بتولند مثال
خواهند داد و اگر ایشان را دلالت
کنم کشته شوند و فردای قیامت
در مجمع اکبر خون ایشان از من
طلبند و من تاب خصمی محمد
رسول الله صلی الله
علیه و اله

ندارم و اگر این جماعت را بابیشان ندهم
تو سزاوارتری به تحیر و اینهمه صبر
وسکون مرا مشاهده میکنی پس
آن ابیات را اعاده کرده مسن یاد
گرفتم و گفتم چون میان ما آشنائی
واقع شد بگوی که نام و
نسب تو چیست گفت
من علی بن زیدم تا ما در
این حکایت بودیم جماعتی
آمده ما را بخدمت مهدی بردند
چون نظر او بر پیر افتاد از او پرسید
که عیسی کجا است جوابداد که مرا
معلوم نیست چه در آن عهد که او
متواری شد من در زندان بودم پس
چگونه بر حال او وقوف داشته باشم
مهدی سوگند یاد کرد که اگر مرا
از مکان او خبر ندهی ترا سیاست
کنم پیر گفت هرچه خواهی کن ترا
بفرزند رسول خدا راهنمائی نکنم
او را بی جریمه بقتل رسانی حضرت
مصطفی صلی الله علیه و اله در
عرصه عرصات خون او را از من
طلبد و الله که اگر عیسی در منزل
من باشد ترا اخبار نکنم مهدی در
خشم شده بقتل آن بی گناه فرمان
داد آنگاه مرا مخاطب ساخته گفت
چرا شعر نمی گوئی گفتم زیرا:
آنچه فراز آیدم پسند نباشد
و آنچه پسند آیدم فراز نیاید
مهدی گفت شعر میگوئی یا قتل
اختیار میکنی؟ گفتم شعر میگویم
پس باطلاق من حکم کرد.

زینت المجالس، ص ۴۳۹

۲۳. البتّه با بازبُرد به ویراستی دیگر از این متنِ کهن و ضَبطِ «تو» به‌جایِ «او».

کتابنامه

• الحِمار یَحمِلُ أَسفارًا، [محمَّدحَسَن خانِ اعتِمادالسَّلطَنه (۱۲۵۹ تا ۱۳۱۳ق)]، چاپِ سنگی، طهران، ۱۳۰۶ق.

• الحِمار یَحمِلُ أَسفارًا، [محمَّدحَسَن خانِ اعتِمادالسَّلطَنه (۱۲۵۹ تا ۱۳۱۳ق)]، نُسخهٔ خطّیِ کتابخانهٔ مَجلِسِ شورایِ إسلامی، ش ۲۲۵۰.

• المِصباحُ المُنیر فی غَریبِ الشَّرحِ الکبیر للرّافعی، أَحمد بن محمَّد بن علی المقری الفَیّومی، صَحَّحه: حمزة فَتح الله، راجَعَهُ: محمَّدحُسَین الغمراوی، ط: ۵، القاهِرَة: وزارة المَعارِف العُمومیَّة، ۱۹۲۲ م.

• أَمثال و حِکَم، علّامه علی‌أَکبَرِ دِهخُدا، ۴ ج، چ ۶، تهران: مؤسَّسهٔ اِنتِشاراتِ أَمیرکَبیر، ۱۳۶۳ش.

• بُرهانِ قاطِع، محمَّدحُسَین بنِ خَلَفِ تَبریزی مُتَخَلِّص به «بُرهان» (زنده در ۱۰۶۲ق)، به‌اِهتِمامِ دکتر محمَّدِ مُعین، مُقَدّمه‌ها از: علی‌أَکبَرِ دِهخُدا و إبراهیمِ پورداود و علی‌أَصغرِ حِکمَت و سَعیدِ نَفیسی، ۵ ج، چ ۵، تهران: مؤسَّسهٔ اِنتِشاراتِ أَمیرکَبیر، ۱۳۷۶ش.

• بهارِ‌باران، غیاث‌الدّینِ رامپوری، چاپِ سنگی، لکهنو: مطبعِ مُنشیِ نَوَلکِشور، ط: ۳، ۱۳۲۴ق / ۱۹۰۶ م.

• بَهارستان، عبدالرَّحمنِ جامی (۸۱۷ تا ۸۹۸ق)، به‌تَصحیحِ دکتر إسماعیلِ حاکِمی، چ ۷، تهران: اِنتِشاراتِ اِطّلاعات، ۱۳۹۱ش.

• بیوگرافی و خاطِراتِ یک خر [!] (صفحهٔ عنوان: بیوگرافی یا خاطِراتِ یک خر)، کنتس دوسگور، ترجمه [و تَحریر]: اِعتِماد السَّلطنه (صفحهٔ عنوان: عماد السَّلطنه)، تهران: مرکزِ اِنتِشاراتِ ملّیِ ایران، بی‌تا.

• تَرجَمَة الجُلِستان الفارسیّ العِبارَة المُشیر إلی مَحاسِنِ الآداب بألطفِ إشارة، تَعریب: الخواجا جبرائیل بن یوسُف الشَّهیر ب‌ـ: المخلع، عُنِیَ بنَشرِهِ و طَبعِه: الشَّیخ إبراهیم مُصطَفی تاج الکُتبی بطَنطا، المطبعة الرَّحمانیّة بمصر، ۱۳۴۰ق.

• تَهذیب اللُّغَة، أَبومَنصور محمَّد بن أَحمَد الأَزهَریّ (۲۸۲ تا ۳۷۰ق)، ج ۱۴، تحقیق: یعقوب عبدالنّبیّ، مُراجَعَة: محمَّدعلی النَّجّار، القاهِرَة: الدّار المِصریّة للتَّألیف و التَّرجَمَة، بی تا.

• جهانِ کتاب (ماهنامه)، مِهرِ ۱۳۹۴ ش، س ۲۰، ش ۷ (ص ۵۴: «به‌نامِ دانشجویانِ ناکام...») به‌قَلَمِ فاضِلِ تُرکمن).

• خَرنامه (مَنطِق الحِمار)، محمَّدحَسَن خانِ اعتِمادالسَّلطَنه (۱۲۵۹ تا ۱۳۱۳ق)، به‌کوششِ عَلی دهباشی، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ کتابِ پنجره، ۱۳۷۹ش.

• خُسرونامه، [به‌نادُرُست مَنسوب به]... عَطّارِ نیشابوری، به‌تَصحیح و اِهتِمامِ أَحمَدِ سُهیلیِ خوانساری، [چ: ؟]، تهران: کتابفُروشیِ زوّار، ۱۳۵۵ش.

• خُمی از شَرابِ رَبّانی (گزیدهٔ مَقالاتِ شَمسِ تَبریزی)، انتخاب و توضیح: دکتر مُحَمَّدعلیِ مُوَحِّد، تهران: اِنتِشاراتِ سخن.

• خیابانِ گُلِستان، سِراج‌الدّین عَلی‌خانِ آرزو، چاپِ سنگی، لکهنو: مطبعِ مُنشیِ نَوَلکِشور، ۱۳۲۱ق.

• دیوانِ أَدیبِ صابِرِ تِرمِذی، به‌تَصحیح و اِهتِمامِ محمَّدعَلیِ ناصح، چ ۱، تهران: مُؤَسَّسهٔ مَطبوعاتیِ عِلمی.

• دیوانِ اَلبسهٔ مولانا نِظام الدّین محمود قاریِ یزدی،[«یزدی»بودنِ نِظامِ قاری، جایِ درنگ است. سَنج: کلّیّاتِ نِظامِ قاری، تَصحیح: رحیمِ طاهِر، چ ۱، تهران: کتابخانه [و] موزه و مرکزِ أسنادِ مجلسِ شورایِ إسلامی و- اِنتِشاراتِ سَفیرِ اَردهال، ۱۳۹۱ش، ص بیست.] به‌تَصحیحِ میرزا حَبیبِ اصفهانی، ط: ۱، قسطنطنیه، چاپخانهٔ أبوالضّیا، ۱۳۰۳ق.
• دیوانِ أمیرالشُّعَراء محمَّد بنِ عبدالمَلِکِ نیشابوری مُتَخَلِّص به مُعِزّی، به‌سَعی و اِهتِمامِ عَبّاسِ إقبال، تهران: کتابفُروشیِ إسلامیّه، ۱۳۱۸ش.
• دیوانِ حکیم سنایی، به‌کوششِ دکتر مُظاهِرِ مُصَفّا، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ زوّار، ۱۳۸۹ش.
• دیوانِ حکیم سوزنیِ سَمَرقَندی، تَصحیح و مقدّمه و شَرحِ أحوال و فهرستِ لُغات و ترکیبات و جای‌ها با معانی و تفاسیر از: دکتر ناصِرالدّینِ شاه‌حُسینی، [چ: ۱]، تهران: مُؤَسَّسهٔ چاپ و اِنتِشاراتِ أمیرکبیر، ۱۳۳۸ش.
• دیوانِ حکیم فَرُّخیِ سیستانی، به‌جَمع و تَصحیحِ عَلیِ عَبدالرَّسولی، [چ ۱، تهران، مطبعهٔ مَجلِس]، ۱۳۱۲ش.
• دیوانِ حکیم قَطرانِ تبریزی، از رویِ نُسخهٔ تَصحیح‌شُدهٔ مرحوم محمَّدِ نخجَوانی، با مقالاتی از: بَدیع‌الزَّمانِ فُروزانفر و ذَبیح‌اللهِ صَفا و سَیِّد حَسَنِ تَقی‌زاده، چ: ۱، تهران: اِنتِشاراتِ ققنوس، ۱۳۶۲ش.
• دیوانِ سَیِّد حَسَنِ غَزنَوی مُلَقَّب به أشرَف، به‌تَصحیحِ سَیِّد محمَّدتقیِ مُدَرِّسِ رَضَوی، چ ۲، تهران: اِنتِشاراتِ أساطیر، ۱۳۶۲ش.
• دیوانِ شَرَف الشُّعَراء بَدرالدّینِ قوامیِ رازی، به‌تَصحیح و اِهتِمامِ میرجَلال‌الدّینِ حُسَینیِ اُرمَوی معروف به مُحَدِّث، چ ۱، تهران، ۱۳۳۴ ش / ۱۳۷۴ق.
• دیوانِ ظَهیرالدّینِ فاریابی، تَصحیح و تَحقیق و توضیح: دکتر أمیرحَسَنِ یَزدگِردی، به‌اِهتِمامِ دکتر أصغَرِ دادبه، چ ۱، تهران: نَشرِ قَطره، ۱۳۸۱ش.
• دیوانِ قَصایِد و مُقَطَّعاتِ حکیم ناصرخسرو به‌ضمیمهٔ روشنایی‌نامه و سعادت‌نامه و رساله‌ای به نثر به‌تصحیحِ سَیِّد نَصرالله تَقَوی و مُجتَبی مینُوی، با مقدّمهٔ سَیِّد حَسَنِ تَقی‌زاده، تهران: کتابخانهٔ طهران، ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ش.
• دیوانِ کَبیر، مولانا جلال‌الدّین محمَّد بنِ حُسَینِ بَلخیِ رومی معروف به مولوی، توضیحات [و] فهرست و کشف‌الأبیات: توفیق ه-. سُبحانی، چ ۲، تهران: انجُمَنِ آثار و مفاخِرِ فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
• دیوانِ مَنوچهریِ دامغانی، به‌تَصحیحِ حَبیبِ یَغمایی، به‌کوشش و مقدّمهٔ سَیِّد علیِ آلِ‌داود، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ بُنیادِ موقوفاتِ دکتر محمودِ افشار، ۱۳۹۲ش.
• ذِکْرَی الشِّیعَةِ فی أحْکامِ الشَّریعَة، الشَّهید الأوَّل (محمَّد بن جَمال الدّین مکّی العامِلیّ الجِزّینیّ / ۷۳۴ - ۷۸۶ق)، تحقیق و نَشر: مؤسَّسَة آلِ‌البَیت عَلَیهِمُ‌السَّلام لإحیاءِ التُّراث، ج ۴، ط:۱، قُم، ۱۴۱۹ق.
• ذیلِ فرهنگِ بزُرگِ سُخَن، به‌سَرپَرَستیِ دکتر حَسَنِ أنوَری، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۰ش.
• رَوضَة الوَرد (گلِستان)، سَعدیّ الشّیرازیّ، تَعریب: محمّد الفُراتی، دِمَشق: وزارة الثَّقافَة و الإرشاد القَومیّ (مدیریّة التَّألیف و التَّرجَمَة)، ۱۳۸۱ق.
• شاهنامه، أبوالقاسِمِ فِردوسی، بر پایهٔ چاپِ مُسکو، با کَشف‌الأبیات، ۲ ج، چ: ۵، تهران: اِنتِشاراتِ هِرمِس، ۱۳۹۰ش.

• شرحِ بَدرعَلی بر گُلستان، بَدرعَلی، محلّهٔ مرزاپور (هند)، ۱۲۴۸ق / ۱۸۳۲ م.[تَصویرِ این چاپِ نَفیس و کِرامَند و کُنانه وَ الحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العالَمین -، به حُسنِ دَلالَت و إرشادِ حُجَّةالإسلام‌والمُسلِمین عَلیِ فاضِلی دامت‌إفاضاتُه و به خواستاریِ داعی، از رَهگُذَرِ مِهربانیِ اُستاد محمَّدِ اِسفَندیاری دامَ إفضالُه، و رَواداری و مَرحَمَتِ جَنابِ حُجَّةالإسلام‌والمُسلِمین سَیِّد مَحمودِ مَرعشیِ نَجَفی زیدَ عِزُّهُ‌العَالی، از «کتابخانهٔ بزرگِ آیةالله‌العُظمی مَرعشیِ نَجَفی ره -» تحصیل گردید؛ که یزدانشان مُزدِ نیکان دِهاد!]
• شَرحِ سودی بر گُلِستانِ سَعدی، تَرجَمَهٔ حَیدَرِ خوش‌طینَت و زَین‌العابِدین چاوشی و عَلی‌أَکبَرِ کاظِمی، چ ۲، تَبریز: مرکزِ نَشرِ فرهنگیِ بهترین، ۱۳۷۴ش.
• شَرحِ گُلِستان، دکتر محمَّدِ خَزائِلی، چ ۱۳، تهران: اِنتِشاراتِ بدرقهٔ جاویدان، ۱۳۸۷ش.
• شَرحِ گُلستانِ فارسی، وَلی‌مُحَمَّدِ أَکبَرآبادی، چاپِ سنگی، لکهنو: مطبعِ مُنشیِ نَوَل کِشور، ۱۸۹۰ م.
• غَلَط ننویسیم (فرهنگِ دُشواری‌هایِ زبانِ فارسی)، أَبوالحَسَنِ نَجَفی، چ: ۱۵، تهران: مرکزِ نَشرِ دانِشگاهی، ۱۳۸۹ش.
• فرهنگِ آنندراج، محمَّد پادشاه المُتَخَلِّص ب-: شاد، چاپِ سنگی، ۳ ج، لکهنو: مطبعِ مُنشی نَوَلکِشور، ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ م.
• فرهنگِ بزُرگِ سُخَن، به‌سَرپَرَستیِ دکتر حَسَنِ أَنوَری، ۸ ج، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۸۱ش.
• فرهنگِ ریشه‌شناختیِ زبانِ فارسی، محمَّدِ حَسَن‌دوست، ۵ ج، ج ۱: چ ۲؛ ج ۲ تا ۵: چ ۱، تهران: فرهنگستانِ زبان و أَدَبِ فارسی، ۱۳۹۳ش.
• فرهنگِ شاهنامه، دکتر عَلیِ رِواقی، ۲ ج، چ ۱، تهران: مؤسَّسهٔ تألیف [و] تَرجَمه و نشرِ آثارِ هُنری «متن»، ۱۳۹۰ش.
• فرهنگِ فارسیِ تاجیکی، زیرِ نظَرِ محمّدجان شَکوری و- ولادیمیر کاپرانوف و- رحیم هاشم و- ناصرجان معصومی، برگردان از خطِّ سیریلیک و تصحیحات: مُحسنِ شجاعی، ۲ ج، چ ۱، تهران: فرهنگِ معاصِر، ۱۳۸۵ش.
• فرهنگِ لُغاتِ أَدَبی (شامِلِ لُغات و ترکیبات و تعبیراتی که از متونِ فارسی اِستِخراج شُده است)، محمّدأَمینِ أَدیبِ طوسی، با مقدّمهٔ دکتر منوچهرِ مُرتَضَوی، ۲ ج، چ ۱، تهران: مؤسَّسهٔ مطالعاتِ إسلامیِ دانشگاهِ تهران دانشگاهِ مک گیل، ۱۳۸۸ش.
• فیه ما فیه، مولانا جَلال‌الدّین محمَّدِ بَلخی (۶۰۴ تا ۶۷۲ق)، مقدّمه [و] تصحیح و تَعلیقات: دکتر بهمنِ نُزهَت، چ ۱، تهران: اِنتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳ش.
• کلّیّاتِ مولانا نِظام‌الدّین عُبیدالله مَعروف به عبیدِ زاکانی، تَصحیح و تَحقیق و شَرح و تَرجَمهٔ حِکایاتِ عَرَبی: پَرویزِ اَتابَکی، چ ۶، تهران: اِنتِشاراتِ زوّار، ۱۳۹۳ش.
• کلّیّاتِ سَعدی، به‌اِهتِمامِ محمّدعَلیِ فُروغی [با هَمکاریِ: حَبیبِ یَغمایی]، [بازْچاپ زیرِ نَظَرِ بَهاءالدّینِ خُرَّمشاهی]، چ ۱۵، تهران: مؤَسَّسهٔ انتشاراتِ أَمیرکبیر، ۱۳۸۹ش.
• کلّیّاتِ نِظامِ قاری، محمود بنِ أَمیرأَحمَد نِظامِ قاری، تَحقیق و تَصحیح: رحیمِ طاهِر، چ ۱، تهران: کتابخانه [و] موزه و مرکزِ أَسنادِ مجلِسِ شورایِ إسلامی و- اِنتِشاراتِ سَفیرِ اَردهال، ۱۳۹۱ش.
• گلستانِ سَعدی، به خطِّ یاقوتِ مُستَعصمی، نُسخه بَرگردان، به‌کوششِ بَدری آتابای (مُعاوِنِ

عکس قدیمی نویافته‌ای از برج طغرل شهری

برج طغرل در شهری از شاخص‌ترین و باشکوه‌ترین بناهای آرامگاهی ایران تا سدهٔ ششم هجری به‌شمار می‌آید؛ اما دربارهٔ ماهیت آن میان پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد. باتوجه به نام‌گذاری این بنا به برج طغرل از دورهٔ ناصرالدین شاه، امروزه به‌عنوان آرامگاه طغرل اول سلجوقی شهرت یافته است. اما براساس یک نظریهٔ دیگر، مدفن و آرامگاه ابراهیم خَوّاص (درگذشتهٔ ۴۹۱ق. ق.) صوفی مشهور سدهٔ سوم هجری دانسته شده است.[۱]

برج طغرل در دورهٔ قاجار بسیار موردتوجه جهانگردان اروپایی قرار داشته و شماری از آن‌ها از این برج طراحی‌ها یا عکس‌هایی تهیه کرده‌اند که وضعیت آن را در سدهٔ ۱۹میلادی نشان می‌دهد. از مهم‌ترین این طرح‌ها می‌توان به طراحی پاسکال کوست،[۲] دو طراحی فلاندن،[۳] طراحی برتون،[۴] و گراور منتشرشده در سفرنامهٔ مادام دیولافوا اشاره کرد.

اما یک عکس قدیمی بسیار ارزشمند و کمتر دیده‌شده از برج طغرل، تصویری به حالت عمودی است که عکاس ایتالیایی، لوئیجی پسکی[۵] (۱۸۱۸ـ۱۸۹۱م) فاصلهٔ دهه‌های چهل تا شصت قرن ۱۹میلادی از این برج تهیه کرده است. این عکس که درحال حاضر به شمارهٔ ثبت ۱۹۷۷٫۶۸۳٫۲۸ در موزهٔ متروپولیتن نیویورک نگه‌داری می‌شود، نمای بسیار واضحی از برج طغرل را نمایش می‌دهد.

اما اهمیت دیگر، آن است

کتابخانهٔ سلطنتی)، تهران، ۱۳۴۶ش.

• گلستانِ سَعدی، به‌کوششِ: سَیّد نورالله ایزدپَرَست، چ ۵، تهران: دانِش، ۱۳۷۶ش.

• گلستانِ سَعدی، تَصحیح و توضیح: دکتر غُلامحُسَینِ یوسُفی، چ ۱۰، تهران: شرکتِ سِهامیِ اِنتِشاراتِ خوارَزمی، ۱۳۹۱ش.

• گلستانِ سَعدی، به‌کوششِ: دکتر خَلیلِ خَطیب‌رَهبَر، چ ۲۵، تهران: اِنتِشاراتِ صَفی‌عَلیشاه، ۱۳۹۲ش.

• گلستانِ سَعدی، تَصحیح و توضیح: دکتر حَسَنِ أَنوَری، چ ۲، تهران: نَشرِ قَطره، ۱۳۷۹ش.

• گلستانِ سَعدی، مقدّمه و شَرح و تَعلیقات: دکتر حَسَنِ أَحمَدیِ گیوی، چ ۲، تهران: سازمانِ چاپ و انتشاراتِ وزارتِ فرهنگ و اِرشادِ اِسلامی، ۱۳۸۶ش.

• گلستانِ شیخِ شیراز سَعدی، تَصحیحِ متن و شَرحِ لُغات: حُسَینِ اُستادوَلی، چ ۲۵، تهران: مؤَسَّسهٔ اِنتِشاراتِ قَدیانی، ۱۳۸۷ش.

• گلستانِ وبوستان، برگردان از: ادوارد رهاتسک (Edward Rehatsek) و جی. ام. ویکِنز (G. M. Wickens)، [به‌اِهتِمامِ: هوشنگِ رهنما]، چ ۱، تهران: انتشاراتِ هِرمِس (با همکاریِ: مرکزِ بین المللیِ گفت‌وگویِ تَمَدُّن‌ها)، ۱۳۸۳ش.

• لُغت‌نامه دِهخُدا، لوحِ فَشُرده «مُؤَسَّسه لُغت‌نامه دِهخُدا»/ دانشگاهِ تهران (بر پایهٔ واپَسین چاپِ شانزده جِلدی).

• مثنوی، مولانا جَلال‌الدّین الرُّومیّ، تَرجَمَه و شَرَحَه و قَدَّمَ له: د. إبراهیم الدِّسوقی شتا،۶ ج، القاهرة، ۱۴۱۶ق.

• مَثنویِ مَعنوی، جَلال‌الدّین محمّد بن محمّدِ [بَلخی مَشهور به] مولوی، به‌تَصحیحِ رینولد. ا. نیکلسون، با کَشف‌الأَبیات، چ ۵، تهران: اِنتِشاراتِ هِرمِس، ۱۳۹۰ش.

• مثنویِ ویس و رامین، فَخرالدّین أَسعَد الاسترآبادیّ الفَخریّ الگُرگانیّ، به‌تَصحیحِ: کپتان ولیم ناسولیس صاحِب و مُنشی أَحمَدعَلی صاحِب، کَلکَتّه: کالج پریس، ۱۸۶۴ م.

• مَقالاتِ شَمسِ تَبریزی، شَمس‌الدّین محمَّدِ تَبریزی، تَصحیح و تَعلیق: مُحَمَّدعلیِ مُوَحِّد، چ ۱، تهران: شرکتِ سِهامیِ اِنتِشاراتِ خوارَزمی، ۱۳۶۹ش.

• مَقاماتِ حَمیدی، حَمیدالدّین أَبوبَکر [محمَّد بنِ] عُمَر بنِ [عَلیّ] مَحمودیِ بَلخی (ف-: ۵۵۹ق)، به تَصحیحِ رضا اَنزابی نژاد، چ ۳، تهران: مرکزِ نَشرِ دانِشگاهی، ۱۳۸۹ش.

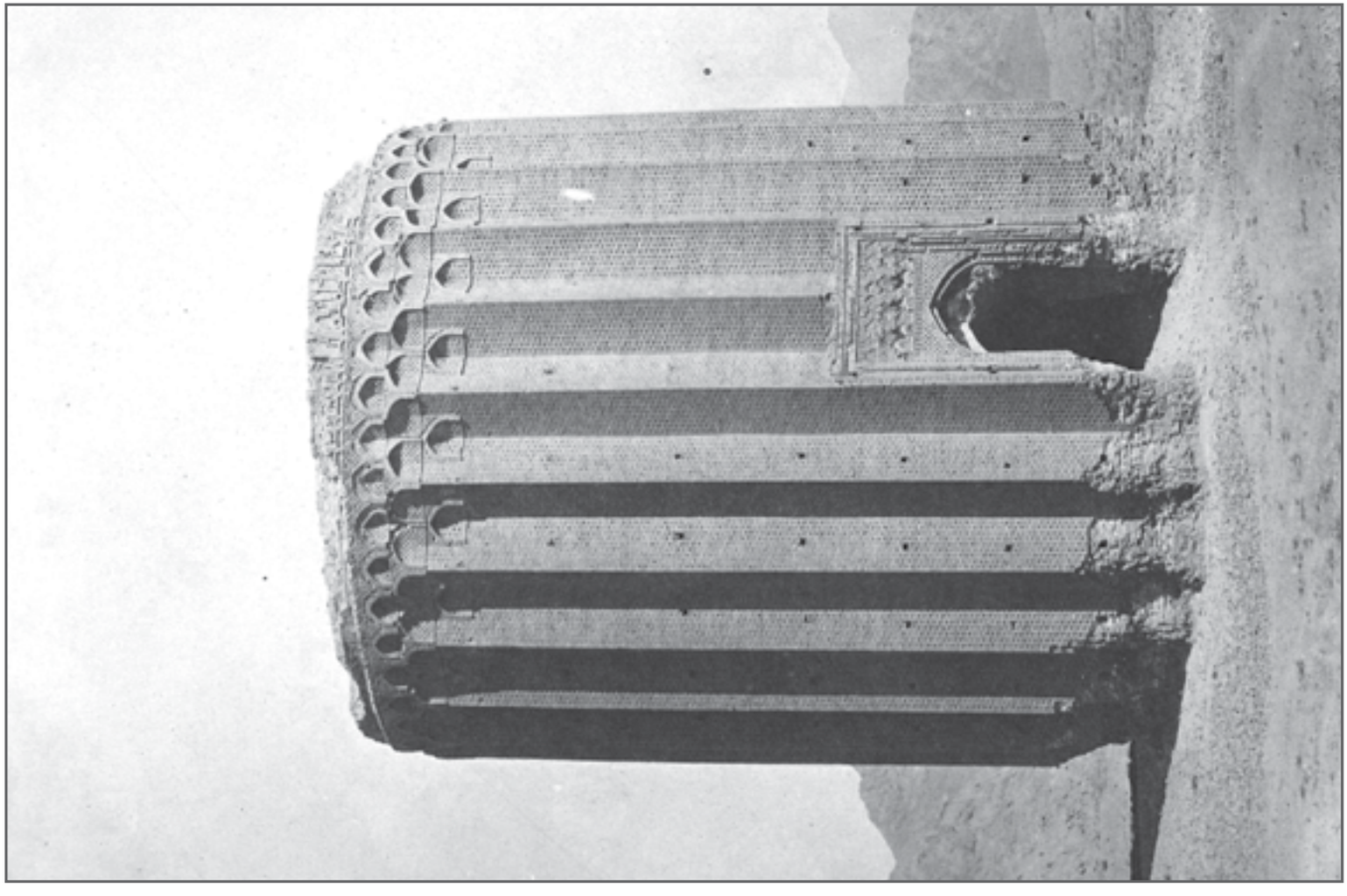
• مَنطِق الحِمار ـ الحِمار یَحمِلُ أَسفارًا.

• نِصاب الصِّبیان، أَبونَصرِ فَراهی، تَصحیح: حَسَنِ أَنوَری، چ ۱، تهران: مرکزِ نَشرِ دانِشگاهی، ۱۳۷۲ش.

• ویس و رامین ـ مثنویِ ویس و رامین.

• ویس و رامین، فَخرالدّین أَسعَدِ گُرگانی، با دو گُفتار از صادِقِ هِدایَت و مینورسکی، با مقدّمه و تَصحیح و تَحشیَهٔ محمَّدِ روشَن، چ ۵، تهران: صدایِ مُعاصِر، ۱۳۹۲ش.

• هِدایَة المُتَعَلِّمین فی الطِّب، أَبوبکر رَبیع بن أَحمد الأَخَوَینی البُخاری، به‌اِهتِمامِ دکتر جَلالِ مَتینی، چ ۲، مَشهَد: اِنتِشاراتِ دانِشگاهِ فردوسیِ مَشهَد، ۱۳۷۱ش.



که در این عکس، بخش باقی‌مانده از کتیبهٔ کوفیِ گرداگرد بخش فوقانی برج طغرل، که تا پیش از بازسازی ساختمان آن در دورهٔ ناصرالدین‌شاه باقی بوده و در جریان این بازسازی از بین رفته، به‌وضوح قابل رؤیت است.

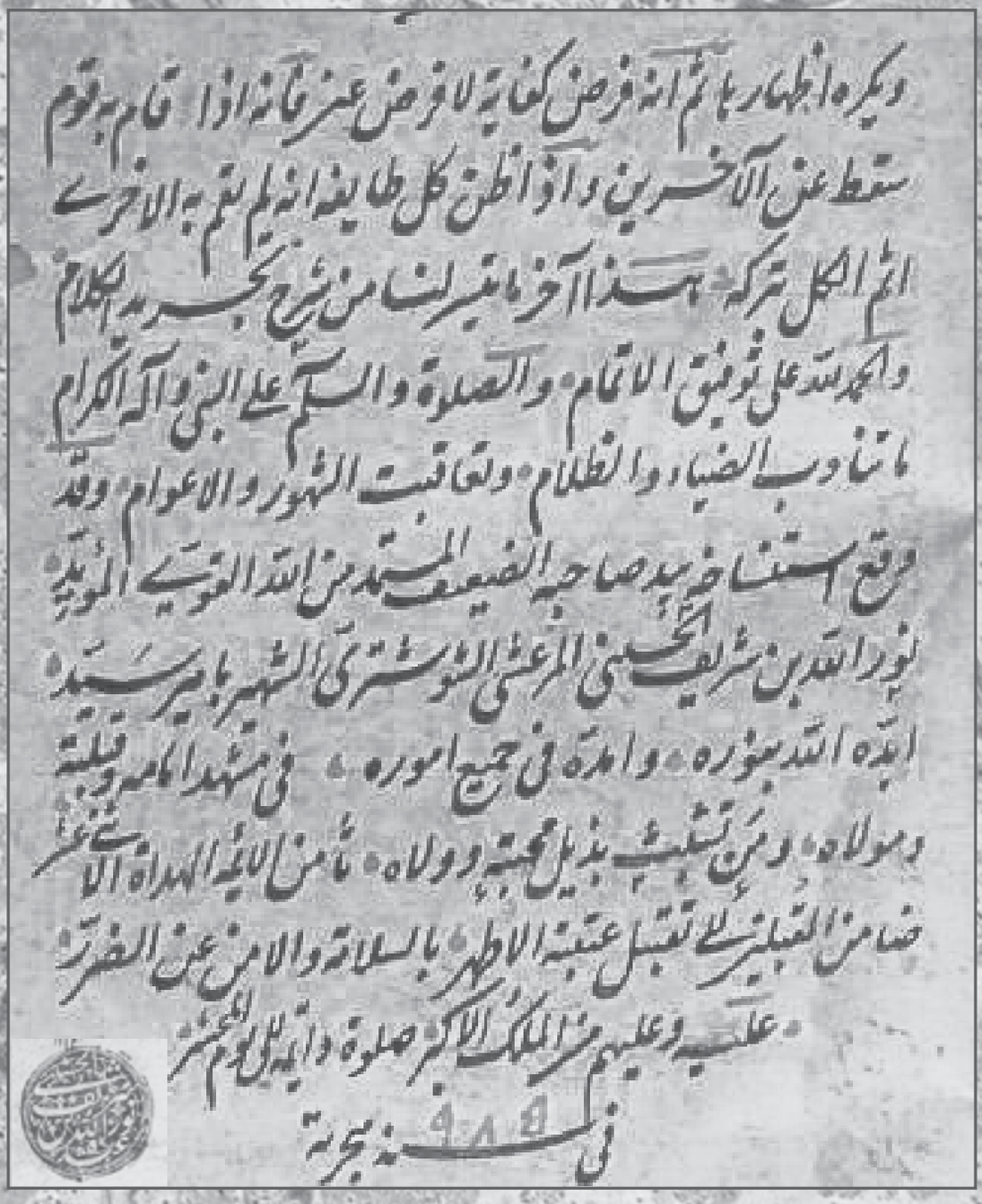
درصورت بازخوانی این کتیبه براساس این عکس و با کمک برخی از دیگر عکس‌ها و طرح‌های باقی‌مانده از برج طغرل، امید می‌رود که سرنخ جدیدی برای حل معمای این بنای آرامگاهی عظیم و تشخیص ماهیت آن به‌دست آید.

پی‌نوشت:

۱. برای آگاهی بیشتر، بنگرید: «گنبد سلطان یا گور درویش»، احمد محیط طباطبایی، در: کیهان فرهنگی، شماره ۴۷، بهمن ۱۳۶۶، صص ۲۰_۲۳.

2. Eugène Flandin.
3. Pascal Coste.
4. Ernest Breton.
5. Luigi Pesce.

احمد خامه‌یار



دستخط و مهر شریف قاضی نوراله شوشتری (شهید ثالث)

(تصویر مهر در اینجا الحاق است.)

مقالات

طرح درسی در روشِ «دستور- ترجمه» و کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی

محمد اجاق

دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات عرب، دانشگاه اصفهان

محمد خاقانی‌اصفهانی

استاد تمام گروه عربی دانشگاه اصفهان

چکیده

روشِ «دستور-ترجمه» یکی از روش‌های آموزش زبان است که از دیرباز در زبان‌آموزی مطرح بوده است. در این روش، همان‌گونه که از نام آن آشکار است، دستور زبان و مهارت ترجمه در فرآیند آموزش و یادگیری زبان دوم/ خارجی نقشی محوری دارد. در عربی‌آموزی نیز قواعد صرفی نحوی و مهارت ترجمه از دیرزمان موردتوجه و تأکید متخصصان و معلّمان بوده است. با توجه به‌همین قرابت، کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی با این روش مقایسه شده است.

رویکرد یا روش در آموزش زبان، از سه سطح تشکیل می‌شود: سطح نخست نمایانگر تئوری، سطح دوم دربرگیرندهٔ برنامه و سطح سوم نشانگر عملکرد آن است. در این مقاله، سطح طرح درسی روشِ «دستور-ترجمه» و کتاب‌های عربی بررسی و مقایسه شده است. در نوشتار پیش رو، اهداف زبان‌آموزی، گزینش و سازماندهی محتوای زبانی، فعالیت‌های آموزشی و یادگیری، نقش زبان‌آموز، نقش معلّم و نقش مطالب آموزشی در طرح درسی روش و کتاب‌های یادشده، تبیین، مقایسه و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان‌آموزی، عربی‌آموزی، روش دستور- ترجمه، کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی، طرح درسی.

مقدمه

جک سی. ریچاردز و تئودور اس. راجرز، در کتابی که با عنوان رویکردها و روش‌ها در آموزش زبان نگاشته‌اند، روش‌ها و رویکردهای آموزش زبان را در سه سطح رویکرد، طرح درسی و رویه، بررسی و تحلیل کرده‌اند. در نظر آنان، سطحِ رویکرد، دیدگاه‌ها و باورهای یک رویکرد یا روش را دربارهٔ ماهیت و کارآیی

زبان و نحوهٔ یادگیری آن مشخص می‌کند. این باورها و فرضیات، در سطح طرح درسی، به‌صورت سازمانی و برنامه در می‌آیند و در سطح رویه، رفتار و عملکرد واقعی یک رویکرد یا روش را در کلاس درس شکل می‌دهند. به‌عبارت‌دیگر، در فرآیند آموزش و یادگیری زبان، سطح رویکرد به‌عنوان تئوری، سطح طرح درسی به‌عنوان برنامهٔ درسی و سطح رویه به‌عنوان رفتار و عملکرد کلاسی یک روش یا رویکرد، به‌شمار می‌رود (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۲۵ تا ۴۹).

الگوی تحلیل روش در آموزش زبان

بنابراین، در الگوی تحلیل روش در آموزش زبان، طرح درسی به‌عنوان دومین سطح یک رویکرد یا روش، بخش سازمانی و برنامه‌ای روش‌های آموزش زبان به‌شمار می‌آید. درواقع در این سطح، مفروضات، باورها، نگرش‌ها و دیدگاه‌های یک روش در سطح رویکرد آن دربارهٔ ماهیت زبان و چگونگی یادگیری آن، به‌صورت برنامه و طرح درسی می‌آید. این سطح از سطوح سه‌گانه، از شش بخش تشکیل می‌شود که همگی با هم ارتباط دارند. این بخش‌ها عبارت‌اند از: اهداف زبان‌آموزی، گزینش و سازماندهی محتوای زبانی، فعالیت‌های آموزشی و یادگیری، نقش زبان‌آموز، نقش معلّم و نقش معلّم.

در مقالهٔ پیش رو، طرح درسی روش دستور-ترجمه و کتاب‌های عربی، توصیف و تحلیل می‌شوند. سپس تحلیل به‌دست‌آمده از هرکدام، با یکدیگر مقایسه می‌شود تا میزان تطابق و تقابل این‌دو در این سطح مشخص گردد. مقایسهٔ روش دستور-ترجمه و کتاب‌های عربی از آن‌رو است که در روش مذکور و عربی‌آموزی، دستور زبان و مهارت ترجمه، نقشی محوری و اساسی در فرآیند آموزش و یادگیری زبان دارند. سطح طرح درسی و بخش‌های شش‌گانهٔ آن در روش مذکور از شرح‌ها و توصیف‌هایی استخراج می‌شود که در کتاب‌های توصیف و تحلیل روش‌های آموزش زبان دربارهٔ این روش ارائه شده است. به‌همین‌خاطر، از ارجاعات و استنادات پی‌درپی پرهیز می‌شود. دربارهٔ کتاب‌های عربی نیز طرح درسی و بخش‌های مختلف آن با استفاده از خود کتاب‌ها و کتاب معلّم استنباط می‌شود.

اهداف زبان‌آموزی

فرایند گرایی و محصول محوری در روش زبان آموزی

نظریه‌های مختلف زبانی و یادگیری بر کانون توجه یک روش تأثیر می‌گذارند؛ یعنی این نظریهٔ زبانی و یادگیری است که تعیین می‌کند یک روش باید به چه اهدافی برسد. بااین‌حال، نظریات زبانی و یادگیری، تنها اهداف عام یک روش را تعیین می‌کنند و اهداف خاص یک روش را باید از طریق طرح درسی مشخص کرد. برخی از روش‌ها، کسب مهارت کلامی یعنی گفتن و شنیدن، و برخی دیگر مهارت مکتوب یعنی خواندن و نوشتن را موردتوجه قرار می‌دهند. برخی روش‌ها فرآیندگرا هستند؛ یعنی بر کسب سلاست زبانی و توانش ارتباطی تأکید دارند؛ به‌همین‌خاطر، کسب تبحّر واژگانی و دستوری و رعایت تلفظ دقیق و درست را مورد تأکید قرار نمی‌دهند. برخی دیگر، محصول‌گرا هستند؛ یعنی بر یادگیری واژگان و قواعد دستوری و تسلط بر آن‌ها و رعایت صحت زبانی تأکید دارند. روش‌هایی نیز یافت می‌شود که هم فرآیندگرا هستند و هم محصول‌محورند (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۳۳).

توفي أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي الكاتب في شوال سنة ٣٨٤، و كان بينه و بين الشريف مودة و مراسلة، فرثاه بهذه القصيدة:

أعلمت من حملوا على الأعواد؟ أرأيت كيف خبا ضياء النادي؟
جبل هوى لو خرّ في البحر اغتدى مسن وفعله متتابع الإرساد
ماكنت أعلم قبل حطّك في الثّرى أنّ الثّرى يعلو على الأطواد
بعدا ليومك في الزّمان و فتّ في الأعضاد أفدي العيون و فتّ في الأعضاد
لا ينفد الدّمع الذي يبكي به؛ إنّ القلوب له من الأمداد
كيف انمحى ذاك الجناب و عطّلت فيك الفجاج و ضلّ ذاك الهادي
طاحت بتلك المكرمات طوائح و عدت على ذاك الجواد عوادي
قالوا: أطاع و قيد في شطن الرّدى أيدي المنون ملكت أيّ قياد
من مصعب لو لم يقده إلهه بفضائله ما كان بالمنقاد
هذا أبو إسحاق يغلق رهنه هل ذا يسد، أو مانع، أو فاد
لو كنت تفدى لافتديناك فوارس مطروا بعارض كلّ يوم طراد
و إذا تألّق بارق لوفيعة و الخيل تفحص بالرّجال بداد
سلّوا الدّروع من العباب و أقبلوا يتخدّبون على القنا المياد
لكن رماك مجبّن الشّجعان عن إقدامهم، و مضعضع الأنجاد
كالّليث يوهن بالتّراب، و يبتلي نوما على الأضغان و الأحقاد
و الدّهر تدخل نافذات سهامه ماوى الضّلال و مربض الآساد

۱،۱. در روش دستور-ترجمه

در روش دستور-ترجمه، عام‌ترین و اصلی‌ترین هدف از آموزش و یادگیری زبان، کسب توانایی فهم و درک متون نوشتاری زبان مقصد از طریق کسب دو مهارت خواندن و نوشتن است؛ چیزی که کاملاً در تقابل با کسب توانایی کاربرد و تولید زبانی است. البته در مواردی کاربرد و تولید زبان در مهارت نوشتن (مانند تلخیص، انشاء و ترجمه) به‌کار می‌رود؛ ولی این توجه بیشتر، معطوف تمرین و ارزیابی دانش زبانی زبان‌آموزان است. یکی دیگر از اهداف عام و مهم این روش، کسب مهارت ترجمه بین زبان مقصد و زبان مادری است. تحقق این دو هدف، یعنی فهم زبانی و مهارت ترجمه، از طریق برآورده‌شدن اهداف دیگری حاصل می‌شود؛ این اهداف که جزو اهداف خاص روش دستور- ترجمه محسوب می‌شوند عبارت‌اند از: به‌دست‌آوردن تبحّر و تسلّط واژگانی و دستوری از طریق حفظ‌کردن مکانیکی، و کسب قدرت تجزیه و تحلیل ساخت‌های واژگانی و دستوری. پرورش و رشد ذهن و فکر زبان‌آموزان، یکی دیگر از اهداف محوری این روش است؛ چون این روش، یادگیری زبان را یک فعالیت ذهنی می‌داند و معتقد است یادگیری زبان خارجی موجب تقویت ذهن می‌شود و تقویت ذهن، خودبه‌خود، تسهیل یادگیری را در پی دارد.

با توجه به اهداف مذکور، به‌دست‌آوردن توانایی فهم زبانی روش دستور- ترجمه، ازطرفی آن را در لیست روش‌های فرآیندگرا قرار می‌دهد، و ازطرف‌دیگر، کسب تبحّر دستوری و واژگانی و رعایت صحّت زبانی، آن را در زمرهٔ روش‌های محصول‌محور به‌شمار می‌آورد. چون کسب تبحّر واژگانی و دستوری، و به‌دست‌آوردن مهارت ترجمه بین دو زبان، در نهایت به کسب توانایی فهم زبان مقصد می‌انجامد، بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که این روش در بخش اهداف آموزشی و یادگیری، هم فرآیندگرا و هم محصول‌محور است؛ هرچند پیروان و شارحان این روش تا کنون چنین ادعایی نداشته‌اند.[۱]

۲،۱. در کتاب‌های عربی

در مقدمه‌هایی که در ابتدای کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی و هم‌چنین مقدمه‌ای که در کتاب معلّم آمده است، برای آموزش زبان عربی اهداف خُرد و کلانی در نظر گرفته شده است. این اهداف کاملاً تحت تأثیر نوع نگرش و رویکرد به زبان، به‌ویژه زبان عربی است. ازآنجایی‌که در این نگرش و رویکرد، زبان عربی منحصر به قرآن و متون دینی است و زبان به واژگان و قواعد صرفی‌نحوی خلاصه می‌شود، اهدافی هم که در آموزش و یادگیری مورد توجه قرار می‌گیرد، تحت تأثیر همین نگرش و رویکرد تعریف و تعیین می‌گردد. به‌همین‌خاطر هدف کلان، مهم و اساسی از آموزش زبان عربی در مدارس، همان کسب مهارت در خواندن و درک متون دینی است؛ همان‌گونه که در مقدمهٔ کتاب معلّم بدان تصریح شده است: «آموزش زبان عربی در مدارس با هدف تقویت قوهٔ فهم و درک از متن تهیه و تدارک [دیده] شده است و لذا همهٔ تلاش‌ها سرانجام باید به اینجا منتهی شود که دانش‌آموز بتواند از یک متن، معنای مناسب و صحیحی را دریافت کند» (ص ۱).

برای تحقق این هدف کلان، می‌باید اهداف خُردتری تعریف کرد و به آن‌ها تحقق بخشید. تقویت قوهٔ حافظه برای حفظ و استظهار واژگان و قواعد دستوری، و تقویت قوهٔ استنباط به‌منظور تجزیه و تحلیل متون دینی، از جمله اهداف خاص این کتاب‌ها تعریف و محسوب می‌شوند؛ یعنی علاوه بر تقویت قوهٔ حافظه و

قوهٔ استنباط، کسب تسلط واژگانی و دستوری، و توانایی تجزیه و تحلیل مفهومی و دستوری متون نوشتاری، از اهداف مورد نظر این کتاب‌ها به‌حساب می‌آید. هدف مهم دیگر، به‌دست‌آوردن توانایی در ترجمهٔ صحیح بین دو زبان است؛ دانش‌آموزان در ترجمه‌کردن به این حد از توانایی باید برسند که بتوانند جملات یا متنی از متون دینی بخوانند و به‌طور صحیح و دقیق ترجمه کنند. چون ترجمه علاوه بر آن‌که بستری برای آزمایش دانش زبانی (واژگان و قواعد دستوری) دانش‌آموزان به‌حساب می‌آید، نشان می‌دهد آن‌ها تا چه‌اندازه‌ای در فهم و درک زبان توانایی کسب کرده‌اند (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۱ تا ۷).

در کنار این دو هدف، معلّم باید تمام تلاش خود را مبذول دارد تا با اِعمال دو سیاست و راهبرد «تسهیل» و «جذابیت یادگیری»، زبان قرآن را برای دانش‌آموزان شیرین و دلنشین نماید و در آن‌ها این انگیزه را به‌وجود آورد که در پایان تحصیلات راهنمایی و دبیرستان، فراگیری این زبان را دنبال کنند. پس ایجاد نگرش مثبت و انگیزش قوی در دانش‌آموز برای یادگیری زبان قرآن، از اهداف ضمنی و مهم در فرآیند آموزش زبان عربی در مدارس است. تأکید بر این هدف ازآن‌رو است که روش‌های سنتی و خشک آموزش عربی ازطرفی، و تبلیغات منفی دربارهٔ این زبان ازطرف‌دیگر، این تلقی را به‌وجود آورده است که یادگیری زبان عربی بسیار دشوار و تا حدودی محال و بی‌فایده است. معلّم به‌منظور تسهیل و جذاب نمودن یادگیری باید در ارائه و تمرین مطالب آموزش و هم‌چنین ارزیابی یادگیری دانش‌آموزان از روش‌های فعال (داستان‌پردای، قصه گویی، اجرای نمایش، گفت‌وگو، مسابقهٔ گروهی، سؤال و جواب، کاردستی) استفاده کند و بهره ببرد. این روش‌ها علاوه بر این‌که موجب تسهیل و جذابیت فرآیند آموزش و یادگیری در کلاس درس می‌شود، مشارکت دانش‌آموزان را نیز در فرآیند یادگیری به‌همراه دارد.

نکتهٔ قابل‌توجهی که در این کتاب‌ها وجود دارد این است که هیچ‌یک از مهارت‌های چهارگانهٔ زبان، یعنی گفتن، شنیدن، خواندن و نوشتن، از اهداف اولیه و اولویت‌دار آموزش زبان عربی نیستند. در کتاب معلّم مکالمه (مهارت گفتن و شنیدن)، تنها به‌عنوان شیوه و تکنیکی برای رسیدن به هدف اصلی، یعنی تقویت قوهٔ درک و فهم از متن و جذاب‌نمودن آموزش، توصیه می‌شود و نه به‌عنوان یک هدف اصلی. در این کتاب چنین آمده است: «توانایی مکالمه، جزء اهداف اولیه و در استراتژی آموزشی این درس مطرح نمی‌شود، بلکه در قسمت روش‌ها و تاکتیک‌های تحقق اهداف مورد استفاده قرار می‌گیرد» (ص ۶).

مهارت خواندن و نوشتن نیز که می‌باید به‌طور طبیعی برای رسیدن به هدف تقویت قوهٔ درک و فهم از متن، بدان‌ها توجه و تأکید شود و در اولویت قرار گیرد، باز جزء اهداف اولیه و اولویت‌دار این کتاب‌ها قرار ندارد. دربارهٔ مهارت نوشتن در این کتاب‌ها هیچ نوع دستورالعمل، توصیه یا تمرینی مشاهده نمی‌شود. مهارت خواندن نیز به درس قرآن حواله می‌شود و از اهداف اولویت‌دار آموزش زبان عربی محسوب نمی‌شود. در کتاب معلّم این نکته چنین آمده است: «هرچند موضوع قرائت از اهداف اوّلیهٔ آموزشی زبان عربی نیست؛ اما آموزش این زبان، بدون اهتمام و توجه به قرائت امکان‌پذیر نیست. در اولویت قرارنگرفتن و جزء اهداف آموزش درس عربی نیامدن قرائت، ازآن‌روست که این مسئله در درس قرآن باید فرا گرفته و به آن پرداخته شود» (ص ۱۵). شاید این مسئله به‌این‌خاطر باشد که مهارت خواندن با قرائتی که مخصوص قرآن است و تجوید نام دارد، نزد نویسندگان این کتاب‌ها یکی محسوب می‌شود!

۳،۱. مقایسه

از مطالب فوق مشخص می‌شود که روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی هردو کسب توانایی در فهم زبان نوشتاری، تسلط واژگانی و دستوری، مهارت ترجمه بین دو زبان، تقویت نیروی حافظه و قوهٔ استنباط، حفظ مکانیکی مواد زبانی، تجزیه و تحلیل مفهومی و دستوری متون نوشتاری را جزو اهداف زبان‌آموزی و آموزشی خود به‌شمار می‌آورند، جزاین‌که کتاب‌های عربی، برخلاف روش مذکور به‌طورصریح به پرورش و رشد ذهنی زبان‌آموزان توجه ندارند و هیچ‌یک از مهارت‌های چهارگانهٔ زبان را جزو اهداف خود حساب نمی‌کنند. درعوض، این کتاب‌ها چند هدف دیگر را (تسهیل و جذاب نمودن یادگیری، تغییر نگرش و ایجاد انگیزش در زبان‌آموزان، استفاده از روش‌های فعال، مشارکت دادن زبان‌آموزان در فرآیند یادگیری) مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند؛ بنابراین، از نظر اهداف زبان‌آموزی و آموزشی، میان روش دستور- ترجمه و کتاب‌های درسی عربی، تطابق کامل وجود ندارد.

گزینش و سازماندهی محتوای زبانی

هر روشی در فرآیند آموزش و یادگیری زبان، محتوایی به‌همراه خود دارد که تحت تأثیر رویکرد و اهداف خود و بر اساس اصول و معیارهایی از زبان مقصد، آن را گزینش و سازماندهی کرده است؛ بنابراین، محتوا یکی از بخش‌های مهم و اساسی در سطح طرح درسی است که در آن مشخص می‌شود یک روش برای آموزش و یادگیری زبان، حاوی کدام و چه تعداد عناصر زبانی (واژه‌ها، ساخت‌ها، الگوهای جمله، زمان‌ها، نقش‌ها، موضوع‌ها و غیره) است و با چه معیارهایی آن‌ها را انتخاب و درجه‌بندی کرده است. آیا انتخاب، درجه‌بندی، توالی‌بندی و تکرار بر اساس دشواری یا بسآمدی عناصر واژگانی و دستوری است یا بر اساس نیازهای ارتباطی زبان‌آموزان صورت گرفته است. معیارهای انتخاب، درجه‌بندی و توالی‌سازی هریک از برنامه‌ها، قطعاً تحت تأثیر نوع رویکرد آن‌ها به زبان و یادگیری و هم‌چنین اهداف تعریف‌شده، شکل می‌گیرند. با توجه به تفاوت همین معیارها است که هفت نوع برنامهٔ درسی ایجاد شده است. این برنامه‌ها عبارت‌اند از: ساخت‌گرا، موقعیتی، موضوعی، نقشی، مفهومی، مهارت محور و تکلیف محور. برخی از روش‌ها و رویکردها از قبل محتوایی را برای آموزش زبان، تهیه و تنظیم می‌کنند و برخی نیز محتوا را در فرآیند یادگیری، مطابق میل زبان‌آموزان تهیه و تنظیم می‌نمایند. تهیهٔ برنامه درسی و محتوای آموزشی برای روش‌های محصول‌محور از اهمیت بیشتری و بسزایی برخوردار است، این درحالی‌است که روش‌های فرآیندمحور چندان به این مسئله اهمیت نمی‌دهند و زبان‌آموزان خودشان در فرآیند یادگیری، محتوایی را طبق سلیقه و نیازهایشان تهیه و دربارهٔ آن صحبت می‌کنند (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۳۳ تا ۳۶).

۱،۲. در روش دستور-ترجمه

روش دستور-ترجمه ازآنجایی‌که در عمل یک روش محصول‌محور است، قبل از شروع فرآیند آموزش و یادگیری زبان، محتوای درسی‌ای تنظیم می‌کند که براساس ساخت‌ها و صورت‌های زبانی انتخاب و باتوجه به آسانی و دشواری این ساخت‌ها سازماندهی می‌شود؛ هرچند معیارها و اصول گزینش و سازماندهی، سطحی و پیش‌پاافتاده باشد. این روش، دستورمحور است؛ به‌همین‌خاطر در آن، قواعد دستوری نقشی عمده در

گزینش و سازماندهی محتوای درسی دارند؛ به‌گونه‌ای که بیشتر اوقات تنها قواعد دستوری اساس قرار می‌گیرد؛ تاجایی‌که گاهی متونی به‌صورت تصنعی نوشته می‌شود تا شامل این قواعد باشد. واژگان نیز در این روش به‌صورت تصادفی انتخاب و ارائه می‌گردند. این واژگان در قالب متونی عرضه می‌شوند که از ادبیات زبان مقصد برای تدریس انتخاب شده‌اند. محتوای درسی در روش دستور-ترجمه معمولاً از چهار بخش تشکیل می‌شود:

۱. متون خواندنی: این متون که برای خواندن در کلاس تهیه می‌شوند، یا از ادبیات زبان مقصد انتخاب شده‌اند یا طراحان و معلّمان به‌صورت تصنعی آن‌ها را نوشته‌اند؛ البته هر متن باید دربرگیرندهٔ یکسری قواعد و واژگان مشخص باشد.

۲. قواعد دستوری: قواعد، بخشی بسیار مهم و اساسی در محتوای درسی به‌شمار می‌آید. در این بخش، قواعد مربوط به هر پدیدهٔ زبانی یا ساخت دستوری به‌صورت کامل و یکجا در درس مربوط بیان می‌شود؛ به‌گونه‌ای که شامل شواهد، امثله، اختلافات، استثنائات و شواذّ باشد. شیوهٔ ارائه، آموزش، یادگیری و تمرین قواعد به‌صورت قیاسی انجام می‌شود.

۳. تمرین‌ها: تمرین در روش دستور- ترجمه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چون از طریق تمرین‌های گوناگون است که زبان‌آموز دانش زبانی ارائه‌شده توسط معلّم و کتاب را تمرین می‌کند و به‌خاطر می‌سپارد. سؤالات درک مطلب، ترجمه، تمرین الگو، پرکردنی، ترادف و تضاد، جمله‌سازی، نگارش و تلخیص، از تمرین‌های متداول در این روش هستند.

۴. فهرست‌های واژگان دوزبانه: در پایان هر درس، فهرستی از واژگان جدید و مهم، همراه معادل‌های آن‌ها در زبان مادری ارائه می‌شود که زبان‌آموزان باید آن‌ها را حفظ کنند تا در متن‌خوانی، ترجمه و نگارش از آن‌ها بهره ببرند.

باتوجه به مطالب فوق، برنامهٔ درسیِ روش دستور- ترجمه، یک برنامهٔ دستوری واژگانی است؛ یعنی واژگان و قواعد دستوری، محور گزینش و سازماندهی محتوای درسی به‌شمار می‌رود. این روش، از چهار بخش متون، قواعد، تمرین‌ها و فهرست‌های واژگانی دوزبانه تشکیل می‌شود. این محتوا را معلّم از قبل تهیه یا طراحی می‌کند.[۲]

۲،۲. در کتاب‌های عربی

از آنجایی‌که مؤلفان کتاب‌های آموزش زبان عربی در دورهٔ راهنمایی به یک نظریهٔ ساخت‌گرای سنتی در باب ماهیت زبان پایبندند، محتوای درسی نیز از قبل بر اساس یک‌سری مقولات دستوری، گزینش، دسته‌بندی شده و تنظیم شده است؛ یعنی بسته به قاعده‌ای که باید آموزش داده شود، متنی تهیه و تمریناتی برای آن تدارک دیده شده است. برای مثال، کتاب معلّم هدف از درس سوم کتاب سوم را چنین بیان می‌کند: «درس سوم با هدف آموزش جملات سؤالی و نحوهٔ منفی‌کردن فعل ماضی و مضارع تهیه شده است. در متن درس نیز این دو موضوع به‌نحوی جاسازی شده که دانش‌آموز با خواندن متن و دقّت روی عبارات، آن را به‌خوبی دریابد و یاد بگیرد» (ص ۴۸). معیارهایی که در دسته‌بندی این قواعد دستوری اعمال شده، عبارت‌اند از: سادگی، ضروری و اساسی بودن. «بر آموزش قواعد دست‌وپاگیر مطلقاً تکیه نشده است و

جسمي يسلّ عليك في الأبرد ... كم من طويل العمر بعد وفاته
بالذّكر يصحب حاضراً أو بادي ... ما مات من جعل الزّمان لسانه
وتلو مناقب عوّدا و بوادي ... فاذهب كما ذهب الرّبيع و إثره
١٤١
باق بكلّ خمائل ونجاد ... لا تبعدنّ و أين فريك بعدها
إنّ المنايا غاية الأبعاد ... صفح الثّرى عن حرّ وجهك أنّه
مغرى بطيّ محاسن الأمجاد ... وتماسكت تلك البنان، فطالما
عبث البلى بأناملٍ الأجواد ... وسقاك فضلك إنّه أروى حيا
من رائح متعرّس، أو غاد ... جدث علي أن لا نبات بأرضه
وقفت عليه مطالب الرّوّاد ... ديوان الشريف الرضي، ج١، ص ٢٥٥.

از آنچه که دانستن آن برای دانش‌آموزان مشکل‌گشا نیست پرهیز شده است. درهرصورت، آموزش قواعد بسیار ساده مطرح شده است» (گروه مؤلفان (ب)، ۱۳۸۸ ش: مقدمه).

عناصر، مفاهیم، الگوها و ساخت‌های دستوری‌ای که در این کتاب‌ها گنجانده شده است، همه، از مقولات اصلی و پایهٔ زبان عربی است. اهم این مقولات عبارت‌اند از: تذکیر و تأنیث، تعریف و تنکیر، صامت‌ها و مصوت‌ها، مفرد و مثنی و جمع، اسم و فعل و حرف، انواع فعل، انواع صفات، اسماء اشاره و پرسشی، انواع جمله و اجزای آن، وزن صرفی کلمات. آنچه دربارهٔ این مقولات بیان می‌شود نکاتی ضروری و اساسی است که دانش‌آموزان نیاز دارند با آن‌ها در زبان عربی آشنا شوند. معلّم نیز باید به همین مطالب اکتفا کند و از پرداختن به چیزی بیشتر از این مطالب یا خارج از برنامهٔ تنظیم‌شده، دوری کند. «در بیان قواعد، فقط به نکاتی اکتفا شده است که طبق برنامه‌ریزی دقیق، برای این مرحله از آموزش مورد نیاز است؛ لذا از معلّمان محترم تقاضا می‌شود که از مطرح ساختن نکات بیش‌تر، جدا خودداری کنند» (گروه مؤلفان (ب)، ۱۳۸۸ ش: ۲). توالی‌بندی این مقولات نیز بر اساس ارتباطی است که بین آن‌ها وجود دارد؛ برای مثال، مجموع دروس کتاب دوم، شامل آموزش ۱۴ صیغهٔ فعل‌های ماضی و مضارع (درس‌ها به‌ترتیب شمارهٔ صیغه‌ها هستند) است.

شیوه‌های جدید آموزش قواعد صرف و نحو

بنابراین، قواعد صرفی نحوی یکی از بخش‌های مهم و تعیین‌کننده در این کتاب‌ها به‌شمار می‌روند. قواعد به‌صورت شیوه‌های جدید، مانند داستان، اجرای نمایش و مسابقه ارائه می‌شوند: «آموزش قواعد در این کتاب با روش نمایشی و با زبان قصّه و روایت مطرح شده و بر محور تقویت قوهٔ استنباط و اکتشاف دانش‌آموزان طراحی شده است» (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۵۱)؛ ولی شیوهٔ به‌کاررفته در آموزش قواعد دستوری درواقع، همان شیوهٔ آموزش قیاسی است؛ به‌این‌صورت که ابتدا قاعده‌ای از طریق داستان یا نمایش ارائه می‌شود و در خلال بیان داستان و اجرای نمایش، مثال‌هایی برای تفهیم این قاعده ذکر می‌شود. بعد از این‌که دانش‌آموزان این قاعده را فهمیدند، آن‌ها باید طبق قاعدهٔ مذکور تمرین‌های درس را انجام دهند.

حفظ تناسب با مقتضیات سنی زبان آموز

باوجوداین‌که مطالب محتوایی براساس نکات دستوری تهیه و تنظیم شده‌اند، واژگان یکی از بخش‌های کلیدی در این کتاب‌ها محسوب می‌شود. واژه‌های اکثر قریب به‌اتفاق به‌کاررفته در این کتاب‌ها، از قرآن و متون دینی (مثل حدیث، تفسیر، ادعیه) انتخاب شده‌اند. این واژه‌ها یا عیناً در قرآن و متون دینی به‌کاررفته‌اند یا مشتقات و هم‌خانوادهٔ آن‌ها به‌کار رفته است. کتاب سوم در بند یکم مقدمهٔ خود، چنین به این مسئله تصریح می‌کند: «مطالب این کتاب نیز - مانند دو کتاب اول و دوم - با استفاده از پراستعمال‌ترین واژگان قرآنی-روایی و هم‌خانواده‌های آن‌ها فراهم آمده است و ساختار عبارات و جملات آن نیز همسو با ساختار عبارات و جملات متون دینی است؛ درنتیجه،انتظار می‌رود دانش‌آموزان به‌طور مستقیم و غیرمستقیم با بخش قابل‌توجهی از متون قرآنی و دینی آشنا شوند» (ص ۱).

معیارهای به‌کار گرفته‌شده در گزینش این واژه‌ها همان سادگی، بسامد و تناسب داشتن با مقتضیات سنی دانش‌آموزان است. دربارهٔ نحوهٔ درجه‌بندی و توالی‌سازی این واژه‌ها در کتاب‌های مذکور و کتاب معلّم نکتهٔ مشخصی بیان نشده است.

با دقت در نحوهٔ توزیع واژگان در هریک از کتاب‌ها و حتی در دروس آن‌ها نیز مشخص می‌شود که هیچ معیاری به‌کار گرفته نشده و بسته به متن درسی و تمرینات در هر درس، تعدادی واژهٔ جدید ارائه شده است؛ مثلاً

در کتاب اول، درس ششم ۳۲ واژه جدید وجود دارد و در درس هفتم تنها هفت واژهٔ جدید به‌کار رفته است.

متون درسی یکی دیگر از بخش‌های مهم محتوای آموزشی در این کتاب به‌شمار می‌آید. این متون به‌منظور آموزش نکات دستوری طراحی و تهیه شده‌اند؛ یعنی یک متن درسی طوری نگاشته شده است که شامل نکاتی باشد که قرار است در بخش قواعد، آموزش داده شود. واژگان، عبارت و جملات این متون برگرفته از قرآن و متون دینی است. مضامین و موضوعات آن‌ها نیز بیشتر برگرفته از داستان‌های قرآنی و اخلاقی است که بیشتر به داستان پیامبران الهی علیهم‌السلام مربوط می‌شود. گاهی نیز از موضوعات اجتماعی و طنز بهره گرفته شده است. این متون کاملاً تصنّعی و ساختگی هستند و تأثیر زبان فارسی در آن‌ها کاملا مشهود است.

جایگاه تمرینات در محتوای کتاب‌های درسی

پس از متون درسی و قواعد، بخش اعظمی از محتوای کتاب‌های درسی به تمرینات گوناگون اختصاص یافته است؛ زیرا تمرینات نقشی محوری و تأثیرگذار در آموزش این کتاب‌ها بر عهده دارند: «نکتهٔ مهم و اصلی در آموزش بر عهدهٔ تمرین‌ها گذارده شده است. تمرین‌ها خود چندان متنوع و جذاب است که کار آموزش را از هرجهت آسان می‌کند» (گروه مؤلفان (الف)، ۱۳۸۸ ش: مقدمه). این تمرینات همراه تصاویر، رنگ‌ها، جداول و اَشکال هندسی طراحی شده‌اند تا دانش‌آموزان برای انجام آن‌ها رغبت بیشتری داشته باشند. این تمرین‌ها عبارت‌اند از: درک مطلب، ترجمه، تمرین الگو، جورچین، پرکردنی، جایگزینی، صحیح و غلط و سؤال و جواب. محتوای این تمرین جز در مواردی که از آیات، روایات و ادعیه استفاده شده است، همگی، ساختگی و به‌منظور یادگیری نکات دستوری طراحی و تنظیم شده‌اند.

برنامهٔ درسی واژگانی دستوری

۳،۲. مقایسه

بنابراین، محتوای زبانی کتاب‌های عربی در نوع و بخش‌های مختلف با محتوای زبانی روش دستور- ترجمه مطابقت دارد. هردو از برنامهٔ درسیِ واژگانی دستوری پیروی می‌کنند و محتوای آموزشی آن‌ها از چهار بخشِ متون، قواعد، تمرینات و فهرست‌های واژگان دوزبانه تشکیل شده است. محتوای زبانی کتاب‌های عربی، باوجود تطابق در نوع و بخش‌ها، در معیارهای انتخاب واژگان و قواعد صرفی نحوی و در شکل و نحوهٔ طراحی و ارائهٔ مطالب آموزشی با روش دستور- ترجمه، تفاوت‌های آشکاری دارند. به‌این‌صورت که واژگان و قواعد با معیارهای بسآمدی، سادگی، ضروری و مناسب‌بودن با سن و فهم دانش‌آموزان انتخاب شده‌اند و به‌منظور تسهیل و جذابیت فرآیند یادگیری در قالب داستان، نمایش، قصه، تمثیل، مسابقه، بازی و سرگرمی طراحی و عرضه شده‌اند و در آن‌ها از رنگ‌های گوناگون، تصاویر مختلف، اَشکال هندسی و جداول استفاده شده است؛ هرچند متون درسی و محتوای زبانی هر دوی آن‌ها یا از ادبیات زبان مقصد انتخاب شده‌اند یا طراحان و معلّمان آن‌ها را به‌صورت تصنعی نوشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که دربرگیرندهٔ واژگان و قواعد دستوری مورد نظر باشند. البته سازماندهی واژگان در کتاب‌ها و روش مذکور، از اصول و معیارهای خاص و مشخصی پیروی نمی‌کند و به‌طور تصادفی شکل گرفته است.

فعالیت‌های یادگیری و آموزشی

نوع فعالیت‌هایی که یک روش در فرآیند آموزش و یادگیری زبان به‌کار می‌بندد، سومین مؤلفه برای تحلیل روش در سطح طرح درسی است که آن را از روش‌های دیگر متمایز می‌سازد. تفاوت روش‌ها در سطح

رویکرد و بخش اهداف، خود را به‌صورت انتخاب انواع مختلف فعالیت‌های یادگیری و آموزشی نشان می‌دهد. فعالیت‌هایی که بر دقت و صحت دستوری تأکید دارند، با فعالیت‌هایی که بر مهارت‌های ارتباطی و نقشی زبان تأکید دارند، کاملاً متفاوتند. برخی از روش‌ها از تمرین‌های الگو بهره می‌برند و برخی دیگر، بازی‌های تعاملی را به‌عنوان فعالیت یادگیری و آموزشی انتخاب می‌کنند. گروهی از روش‌ها نیز وجود دارد که از فعالیت‌های حل مسئله و تبادل اطلاعات در تمرین‌های گروهی یا دونفره استفاده می‌کنند (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۳۶ و ۳۷).

خواندن آثار نوشتاری زبان مقصد

۱،۳. در روش دستور- ترجمه

روش دستور-ترجمه برای رسیدن به هدف اصلی خود، یعنی به‌دست‌آوردن مهارت فهم و درک زبان مقصد از طریق خواندن آثار نوشتاری آن، در فرآیند آموزش زبان برای خود اهداف خُرد دیگری تعریف می‌کند که برای تحقق آن‌ها در فرآیند یادگیری و آموزش زبان از فعالیت‌هایی بهره می‌جوید. این فعالیت‌ها کاملاً تحت تأثیر نظریهٔ زبانی و یادگیری این روش، انتخاب و اِعمال می‌شوند. این فعالیت‌ها عبارت‌اند از:

• **متن‌خوانی:** در ابتدای هر درس، متنی که از ادبیات زبان مقصد انتخاب می‌شود یا معلّم خود آن را می‌نویسد، در کلاس خوانده می‌شود. نخست معلّم آن را می‌خواند و زبان‌آموزان تکرار می‌کنند، معلّم نیز واژه‌های جدید و مشکل را برای آن‌ها توضیح می‌دهد و ترجمه می‌کند. سپس زبان‌آموزان، نوبتی متن را می‌خوانند و ترجمه می‌کنند. رعایت تلفّظ دقیق و درست لازم نیست، بلکه روان‌خوانی و درک مفهوم متن کفایت می‌کند.

• **خواندن سؤالات درک مطلب:** معلّم در پایان تدریس متن مورد نظر، سؤالاتی دربارهٔ متن از زبان‌آموزان می‌پرسد تا مطمئن شود آن‌ها مفهوم آن را فهمیده‌اند. زبان‌آموزان بر اساس فهم خود از متن، به سؤالات پاسخ می‌دهند. جواب‌های این سؤالات یا عیناً در متن وجود دارد یا زبان‌آموز باید با توجه به متن، جواب‌ها را استنباط کند. گاهی نیز سؤالاتی پرسیده می‌شود که زبان‌آموز می‌باید بین متن و تجربیات شخصی خود ارتباط بر قرار کند.

ارتباط دادن زبان آموز با متن و تجربیات شخصی

• **کلمات مترادف و متضاد:** از زبان‌آموزان خواسته می‌شود که مترادف و متضاد یک کلمه را یا از متن یا از جایی دیگر مانند فرهنگ لغت پیدا کنند و به‌خاطر بسپارند. پیدا کردن و حفظ کردن مترادف و متضاد کلمات، یکی از تمرین‌های معمول این روش است؛ به‌طوری‌که گاهی از زبان‌آموز خواسته می‌شود، مجموعه‌ای از واژگان به‌همراه مترادف و متضاد آن‌ها تهیه کند و به‌خاطر بسپارد.

• **کلمات هم‌ریشه:** اگر بین دو زبان شباهت‌هایی در حوزهٔ واژگان وجود داشته باشد، از زبان‌آموزان خواسته می‌شود که واژه‌های مشابه را از متن استخراج و تجزیه و تحلیل کنند تا متوجه تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها در آوا، صرف و معنا بشوند و این موارد را در فهم زبان مقصد و ترجمه رعایت کنند.

• **ترجمهٔ یک متن:** زبان‌آموزان یک متن را که بیشتر اوقات یک متن ادبی است، از زبان مقصد به زبان مادری ترجمه می‌کنند. این متن یا از یک اثر فاخر اقتباس شده یا معلّم خود آن را نوشته است. این متن، تجزیه و تحلیل می‌شود و واژگان و ساختارهای دستوری آن استخراج می‌گردد و مورد تأکید قرار می‌گیرد. ترجمه باید مفهومی باشد و نه لفظ به لفظ تا نشان بدهد که زبان‌آموز مفاهیم متن را فهمیده است. زبان‌آموز ترجمهٔ خود

را به‌صورت شفاهی یا کتبی ارائه می‌دهد و در کلاس درس ارزیابی می‌شود. رعایت استانداردهای یادشده در ترجمه ضروری است. ترجمه از زبان مادری به زبان مقصد، از سطوح متوسط به بالاتر تجویز می‌شود.

• **آموزش و اِعمال قیاسی قواعد:** هر قاعدهٔ دستوری ابتدا به‌صورت کلی ارائه می‌شود، سپس با طرح مثال‌هایی توصیف و تبیین می‌گردد و استثنائات آن نیز مطرح می‌شود. بعد از این‌که زبان‌آموزان این قاعده را خوب فهمیدند، از آن‌ها خواسته می‌شود تا این قاعده را در چند مثال متفاوت به‌کار ببرند و تمرینات الگو را بر اساس آن انجام دهند.

• **پرکردن قسمت‌های خالی در جملات و متون:** به زبان‌آموزان یک‌سری جملات و متون داده می‌شود که قسمت‌هایی از آن خالی است. از آن‌ها خواسته می‌شود که جاهای خالی را با واژه‌ها و عناصر دستوری مناسب، مانند حرف و فعل و اسم، پر کنند.

• **حفظ‌کردن:** به زبان‌آموزان فهرست‌هایی از واژگان زبان مقصد همراه با معادل‌های آن در زبان مادری داده می‌شود و از آن‌ها خواسته می‌شود تا این فهرست‌ها را حفظ کنند. علاوه بر حفظ واژگان، حفظ‌کردن قواعد دستوری نیز مانند صرف افعال، توصیه می‌شود.

جمله سازی، یکی از فنون و تمرین های متداول می باشد

• **جمله‌سازی:** جمله‌سازی یکی از فنون و تمرین‌های متداول در این روش است. انجام این تمرین‌ها نشان می‌دهد که زبان‌آموز معنا و کاربرد واژه‌های جدید را می‌داند و آن‌ها را در جملاتی که می‌سازد، به‌کار می‌برد.

• **نگارش:** معلّم به زبان‌آموزان موضوعی می‌دهد و از آنان می‌خواهد دربارهٔ آن به زبان مقصد چند سطر و گاهی یکی‌دو صفحه بنویسند. گاهی نیز از آن‌ها می‌خواهد متن خوانده‌شده را تلخیص کنند (فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۲۰ تا ۲۳).

۲،۳. در کتاب‌های عربی

کتاب‌های آموزش زبان عربی در دورهٔ راهنمایی نیز فعالیت‌های خود را تحت تأثیر همان رویکرد و اهداف خود انتخاب کرده‌اند. نظریهٔ زبانی این کتاب‌ها از نوع ساخت‌گرایی سنتی و نظریهٔ یادگیری آن‌ها یک نوع نظریهٔ هم فرآیندگرا و هم شرایط‌گراست؛ ازهمین‌رو، باید فعالیت‌هایی انتخاب و اِعمال شوند که با تأکید بر تسلط یافتن بر ساخت‌های زبانی، ایجاد شرایط مطلوب (تغییر نگرش و تحریک انگیزش) و شکل‌گیری یک‌سری فرآیندهای یادگیری (تقویت قوهٔ استنباط، ملکه‌سازی ذهنی، تداعی‌سازی و تقویت قوهٔ حافظه)، تحقّق هدف اصلی و نهایی (یعنی کسب توانایی در فهم زبان نوشتاری) میسّر شود. فعالیت‌هایی که این کتاب‌ها در فرآیند آموزش و یادگیری به‌کار گرفته‌اند، عبارت‌اند از:

• **متن‌خوانی:** متن‌خوانی یکی از فعالیت‌های مهم است که در هر درس بر آن توجه و تأکید فراوان می‌شود؛ تقویت این مهارت، دانش‌آموزان را در رسیدن به هدف اصلی، یعنی استخراج و استنباط معنی و مفهوم متن، بسیار یاری می‌رساند؛ چون خواندن متن مقدمه‌ای ضروری برای فهم آن است. برای این‌که این فعالیت را برای دانش‌آموزان شیرین و جذاب نمود و آن‌ها را بر انجام آن ترغیب کرد، رعایت لهجه، تلفّظ و آهنگ کلمات، عبارات و جملات در متن‌خوانی اهمیت زیادی دارد؛ چون توجه به این نکات، متن را از یک‌سری جملات پشت‌سرهم و خسته‌کننده بیرون می‌آورد و موجب ایجاد تنوّع و نشاط و هیجان بیشتر در دانش‌آموزان می‌شود.

قصّهٔ عجیب

شیخ جلیل شیخ محمدجعفر نجفی- قدس سره الزکی- که از مشایخ اجازهٔ این حقیر است در سفری که به جهت زیارت عسکریین و سرداب مقدس بسُرَّمَن‌رأی مشرف شدیم، با جناب ایشان همسفر بودیم. روزی حکایت کرد که مرا در سرمن‌رأی آشنائی بود از اهل آنجا که هرگاه به زیارت آمدمی به خانه او رفتمی. وقتی آمدم آن شخص را رنجور و نحیف وزار و مریض دیدم که مشرف به موت بود از سبب ناخوشی استفسار کردم گفت: چندی قبل از این قافله‌ای از تبریز به جهت زیارت به اینجا عادت خدّام شدند و من چنانچه عادت هست این قباب و اهل سرمن‌رأی هست به ملاحظه قافله رفتم که مشتری به جهت خود گرفته و استادی آن را در زیارت کرده ازاو منتفع شوم. در میان قافله جوانی را دیدم در زیّ ارباب صلاح و نیکان در نهایت صفا و طراوت با جامه‌های نیکو. برخاست و کنار دجله رفته غسلی بجاآورد و جامه‌های تازه پوشید در نهایت خضوع و خشوع روانه روضه متبرّکه شد، با خود گفتم: از این جوان می‌توان بسیار منتفع شد. پس دنباله او را گرفته رفتم دیدم داخل صحن مقدّس عسکریین شد و در رواق ایستاده کتابی در دست دارد و مشغول خواندن دعای اذن می‌شود، و اشک از دو چشم او جاری بود. به نزد او آمده

• **ترجمه:** ترجمه علاوه بر این‌که از اهداف مهم آموزش زبان عربی در مدارس به‌شمار می‌آید، یکی از فعالیت‌های رایج در فرآیند یادگیری است. به‌طوری‌که از همان سال اول بر آن تأکید می‌شود و در قالب ترجمهٔ متون درسی و برخی از تمرینات و قسمتی با عنوان ترجمه تصویری نمود پیدا می‌کند: «دانش‌آموزی که بتواند برای یک جمله، تصویر و یا نقاشی مناسبی تهیه کند، نشان می‌دهد که مفهوم عبارت را به‌خوبی درک کرده است» (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۳۰).

حتی به معلّمان توصیه می‌شود که با توجه به آموخته‌های دانش‌آموزان، متنی از عبارات و جملات قرآنی و حدیث تهیه و با آن توانایی آن‌ها را در فهم و ترجمه ارزیابی کنند؛ چون ترجمه است که دانش‌آموز دانش و توانایی‌های خود را در انجام آن به‌کار می‌برد و با ترجمه‌های خود نشان می‌دهد تا چه‌اندازه به هدف اصلی آموزش و یادگیری، یعنی استنباط معنا از متن، نزدیک شده است. نوع ترجمه‌ای که از طرف کتاب معلّم توصیه می‌شود، ترجمهٔ تحت‌اللفظی روان از عبارات و جملات است (همان: ۳۵).

• **سؤالات درک مطلب:** در کتاب‌های مذکور پس از خواندن و ترجمهٔ دقیق متن، برای این‌که اطمینان حاصل شود دانش‌آموزان متن خوانده‌شده را خوب فهمیده‌اند و عبارات و مفاهیم آن به‌خوبی در ذهن آن‌ها نقش بسته است، معلّم سؤالاتی را از متن درس طرح می‌کند و دانش‌آموزان باید به‌صورت انفرادی یا گروهی به آن‌ها جواب دهند. جواب‌ها معمولاً بله/ خیر، کوتاه یا گزینه‌ای است. در تمرینات هر درس نیز تمرین اول به سؤالات درک مفهوم درس اختصاص داده شده است. هدف از این تمرین، بالابردن قوهٔ درک و فهم از متن است. معلّم باید با شرح صدر با غلط‌های احتمالی برخورد و آن‌ها را در صورت نیاز تصحیح کند تا دانش‌آموز برای تلاش بیشتر ترغیب و تشویق شود. تأکید می‌شود که دانش‌آموزان جواب‌ها را عیناً از روی متن و به‌صورت حفظ بگویند تا ساختارهای آن‌ها، ملکهٔ ذهنشان شود (همان: ۲۷، ۳۶، ۴۳).

• **ضبط مطالب بر روی نوار کاست:** درراستای تحقق دو سیاست اصلی، یعنی تسهیل و جذاب‌نمودن آموزش و یادگیری زبان عربی در مدارس، معلّم می‌تواند برای ارائه و آموزش متون برخی دروس، از ضبط‌صوت استفاده کند؛ به‌این‌صورت که متن مورد نظر را بر روی نوار کاست ضبط کند و در کلاس درس ارائه نماید تا علاوه بر ایجاد تنوع در فعالیت‌ها، میزان یادگیری دانش‌آموزان نیز افزایش یابد (همان: ۳۴).

• **قصه‌گویی، داستان‌پردازی، تمثیل‌سازی و اجرای نمایش در بخش آموزش قواعد:** برای این‌که بتوان متون درسی و قواعد صرفی و نحوی را بهتر برای دانش‌آموزان تدریس کرد، به معلّم توصیه می‌شود از فنون قصه‌گویی، داستان‌پردازی، تمثیل‌سازی و اجرای نمایش بهره بگیرد. این فنون که روش‌های فعال نامیده می‌شوند، با ایجاد فضای پرتحرک و جذاب در کلاس درس، توجه دانش‌آموزان را جلب و در آن‌ها انگیزه ایجاد می‌کند؛ زیرا دانش‌آموز خود را در فرآیند یادگیری سهیم می‌بیند. ازطرف‌دیگر، یادآوری مطالبی که از این طرق آموخته است برای او آسان‌تر است؛ چون با به‌یادآوردن داستان، نمایش یا تمثیل مورد نظر، مطلبی که در خلال آن‌ها آموخته است را بهتر و راحت‌تر تداعی می‌کند (همان: ۱۷ تا ۲۶).

• **ملکه‌سازی ذهنی:** دانش‌آموز باید یک‌سری از کلمات، عبارات و جملات را آن‌قدر تکرار و تمرین کند که ملکهٔ ذهن او شود تا با ملکه‌شدنِ مطلب مورد نظر در ذهن او، هم نیروی حافظه‌اش تقویت شود و هم از ملکه‌های ذهنی خود در استنباط معنی از متن و ترجمه آن بهره گیرد. برای مثال، کتاب معلّم برای آموزش و یادگیری وزن کلمات چنین توصیه می‌کند: «[قالب‌های وزن کلمات را چندان] تکرار کنیم و آن‌قدر این

روش‌های فعال آموزش زبان عربی

کار را ادامه دهیم که مطمئن شویم وزن‌سازی کلمات، ملکهٔ ذهنی دانش‌آموزان شده است» (همان: ۴۱).

• **تمرینات گوناگون:** در بخش تمرینات این کتاب‌ها از انواع گوناگون تمرین، مانند تمرین‌های الگو، جای خالی، صحیح و غلط، ترجمه، درک مطلب، جایگزینی، جورچین، جمله‌سازی و... استفاده می‌شود. برای جذاب نمودن این تمرین‌ها نیز از تصاویر، رنگ‌ها، جداول و شکل‌های هندسی به‌طور گسترده بهره گرفته می‌شود تا در دانش‌آموز رغبت و انگیزه ایجاد شود و از انجام آن‌ها ملول نگردد. این تمرینات را غالباً دانش‌آموزان به‌صورت گروهی یا انفرادی تحت عنوان تکالیف منزل انجام می‌دهند، سپس در کلاس معلّم با مشارکت دیگر دانش‌آموزان آن‌ها را بازبینی و تصحیح می‌کند.

• **الدّراسات القرآنیة:** هدف از آوردن بخش «الدّراسات القرآنیة» در هر سه کتاب، کاربردی‌تر کردن آموخته‌های دانش‌آموزان است. به‌منظور نشان دادن عملی این مطلب که آموخته‌های دانش‌آموزان در متن درس، آن‌ها را به‌تدریج به فهم و ترجمهٔ آیات قرآن رهنمون می‌کند، در انتهای هر درس، بخشی با این عنوان آمده و آیاتی انتخاب شده که با مطالب آموخته‌شده، ارتباط ملموس‌تر و مشهودتری داشته باشد. در این بخش، دو نوع تمرین وجود دارد: در تمرین اول دانش‌آموزان با واژه‌هایی روبه‌رو هستند که عیناً از متن انتخاب شده‌اند و در آیات قرآن نیز کاربرد دارند. در تمرین دوم واژه‌هایی مورد توجه قرار می‌گیرند که مشتقات و هم‌خانواده‌های آن‌ها در آیات قرآن به‌کار رفته است و نه خود آن‌ها (همان: ۲۹ و ۳۰).

• **دست‌سازه‌ها:** استفاده از وسائل کمک‌آموزشی یکی از شگردهای این کتاب‌ها در آموزش است. یکی از این وسائل، دست‌سازه‌هایی است که معلّم یا دانش‌آموزان می‌سازند. این تکنیک نیز به‌منظور فعال و جذاب کردن فضای کلاس و سهیم نمودن دانش‌آموز در فرآیند یادگیری صورت می‌گیرد تا با افزایش انگیزه در او، یادگیری‌اش نیز افزایش یابد. بخش «إصنع و اعمل» در کتاب سوم، یکی از بخش‌هایی است که بر کارهای دست‌ساز از جانب دانش‌آموزان تأکید زیادی دارد. در این بخش، دانش‌آموزان مطالبی که در یک درس آموخته‌اند را (که اغلب به قواعد دستوری منحصر می‌شوند) به‌صورت کاردستی در می‌آورند تا یادگیری خود را تقویت کنند.

• **فعالیت‌های داوطلبانه:** در این کتاب‌ها فعالیت‌هایی وجود دارند که دانش‌آموزان آن‌ها را با اختیار و میل خود انجام می‌دهند و برای انجام آن‌ها هیچ اجباری وجود ندارد. این تکالیف به‌منظور ترغیب هرچه‌بیشتر دانش‌آموزان به یادگیری زبان عربی در این کتاب‌ها گنجانده شده‌اند. بخش‌های «ترجمهٔ تصویری»، «أنشودة» و «إصنع واعمل» از این قبیل فعالیت‌ها هستند.

چنان‌که مشاهده می‌شود با این‌که فعالیت‌های آموزشی و یادگیری کتاب‌های درسی به‌منظور ترغیب دانش‌آموزان به یادگیری، از تنوع و جذابیت زیادی برخوردارند و اکثر آن‌ها به‌صورت گروهی و مشارکتی انجام می‌شوند، ولی هدف اصلی در طراحی و انجام همهٔ این فعالیت‌ها تسلّط یافتن به قواعد و واژگان مورد نظر است و در همهٔ آن‌ها بر صحت و دقت زبانی تأکید می‌شود. ازطرف‌دیگر، وجود تمرین‌هایی مانند ترجمه و «الدراسات القرآنیة» در میان فعالیت‌های آموزشی یادگیری، به‌منظور کاربردی‌کردن دانش زبانی کسب‌شده توسط دانش‌آموزان صورت گرفته است.

کاربردی نمودن آموخته‌های دانش‌آموزان

مراجعت کردم در عین خضوع
اورا گفتم کتاب را بگذار و البته
من باید به جهت تو، زیارت‌نامه
بخوانم و ردای اورا کشیدم.
این دفعه نیز یک عدد ریال به
من داده و مشغول دعا شد. من
رفتم، باز طمع مرا بر معاودت
داشته مراجعت کردم و همان
مطلب را تکرار نمودم، این دفعه
کتاب را در بغل گذارده و حضور
قلب او تمام شده بیرون آمد، و من
از کردهٔ خود پشیمان شدم و به نزد
او آمدم و گفتم: برگرد و زیارت کن
به هر نوع که می خواهی و مرا با تو
کاری نیست. گریه کنان گفت: مرا
حال زیارتی نماند و رفت. من بسیار
خود را ملامت کرده مراجعت نمودم
از در خانه داخل فضا شدم؛
دیدم سه نفر بر
لب

نیم اشرفی به من داده و اشاره
کرد که: به من رجوع نداشته باش
و برو. من رفتم و با خود گفتم:
نیکو شکاری به دست آمده، باز
تو را تعلیم زیارت دهم. این دفعه
است. باز مزاحم او شده گفتم: باید
و گریه مشغول دعای اذن دخول
کنم. برگشتم دیدم در غایت خضوع
مرا بر آن داشت که باز از آن اخذ
را گرفته قدری راه رفتم، طمع
ده یک این شاکر بودم آن
استادی می کردم به
من که چند روز
نباشد.
کرد که: برو و ترا با من رجوعی
اشرفی به کف من گذارده اشاره
او دست به کیسه کرده و یک دانه
به جهت تو زیارت‌نامه بخوانم.
گرفته گفتم می خواهم
ردای او را
گوشهٔ

بام خانهٔ من
محاذی در خانه روبه‌رو
من ایستاده‌اند. آن که در میان
بود جوانتر بود و کمانی در دست
داشت تیر در کمان نهاد و به من
گفت: چرا رازِ ما را بازداشتی؟ و
کمان را زه کشیده، ناگاه سینه من
سوخت و آن سه نفر غائب شدند و
سوزش سینه من به
تدریج اشتداد کرده بعد
از دو روز مجروح شد، و به
تدریج جراحت آن پنهان شده اکنون
تمام سینه مرا فرو گرفته، و سینه
خود را گشود دیدم مجموع سینهٔ او
پوسیده بود. و دو سه روزی نگذشت
که آن شخص بمرد.

۳،۳. مقایسه

نتایجی که از مقایسهٔ فعالیت‌های آموزشی و یادگیری روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی به‌دست می‌آید این است که برخی فعالیت‌ها مانند متن‌خوانی، ترجمه و برخی تمرینات مثل درک مطلب، تمرین الگو و پرکردنی به‌صورت مشترک در هردو وجود دارند. برخی از فعالیت‌ها و تکالیف (مانند ترادف و تضادیابی، تجزیه و تحلیل متون و جملات، انشاء و خلاصه‌نویسی) نیز تنها در روش دستور- ترجمه و برخی (مانند (آموزش قواعد در قالب داستان‌پردازی، قصه‌گویی، تمثیل‌سازی، بازی و... دست‌سازی، ضبط متون درسی بر روی نوار، تکالیف اختیاری) تنها در کتاب‌های درسی به‌کار می‌روند.

فعالیت آموزشی و یادگیری روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی، علاوه بر اختلاف و اشتراکی که در نوع و تعداد با هم دارند، در اهداف و نحوهٔ طراحی و اجرا نیز با هم اشتراکات و تفاوت‌هایی دارند. فعالیت‌های آموزشی و یادگیری هم در روش دستور- ترجمه و هم در کتاب‌های عربی به‌منظور تسلط یافتن بر واژگان و قواعد دستوری زبان مقصد و با رعایت صحت و دقت زبانی، طراحی و انجام می‌شوند؛ جزاین‌که کتاب‌های عربی علاوه بر این هدف، با تنوع و جذابیت بخشیدن به آن‌ها قصد دارند دانش‌آموزان را به انجامشان ترغیب کنند و فرآیند یادگیری را تسهیل نمایند. ازطرف‌دیگر، فعالیت‌های آموزشی و یادگیری در روش دستور- ترجمه بیشتر به‌صورت انفرادی انجام می‌شوند؛ درحالی‌که این فعالیت‌ها در کتاب‌های عربی به‌صورت گروهی و تعاملی در قالب روش‌های فعال (اجرای نمایش، بازی، سرگرمی، مسابقه و...) طراحی شده و انجام می‌شوند.

انفرادی بودن یادگیری در روش دستور - ترجمه

نقش زبان‌آموز

طرح درسیِ یک روش یا رویکرد آموزشی، به‌شدت تحت تأثیر این موضوع قرار دارد که به زبان‌آموز باید از چه منظری نگریسته شود و نقش و جایگاه او در فرآیند آموزش و یادگیری زبان چیست و کجاست. روش به‌خودی‌خود، به‌صورت صریح یا تلویحی، نقش زبان‌آموزان را در فرآیند یادگیری منعکس می‌کند. فعالیت‌هایی که زبان‌آموزان برای یادگیری انجام می‌دهند، میزان کنترلی که زبان‌آموزان در گزینش و سازماندهی محتوای زبانی دارند، الگوهایی که بر اساس آن زبان‌آموزان گروه‌بندی می‌شوند، میزان تأثیرگذاری‌ای که زبان‌آموزان در یادگیری یکدیگر دارند، برداشت‌هایی که از زبان‌آموز به عنوان پردازشگر، انجام‌دهنده، آغازکننده و حل‌کنندهٔ مسئله دریافت می‌شود، همه، نشان‌دهندهٔ نقش و جایگاه زبان‌آموز در فرآیند آموزش و یادگیری زبان است (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۳۷ و ۳۸).

نقش زبان‌آموز در روش دستور - ترجمه در تهیهٔ محتوای کلاسیک

۱،۴. در روش دستور- ترجمه

زبان‌آموز در روش دستور-ترجمه، نقشی در تنظیم برنامهٔ درسی، تهیهٔ محتوای درسی و ادارهٔ کلاس ندارد. تنها باید اوامر معلّم را اجرا کند و طبق برنامهٔ ازپیش‌تنظیم‌شده و محتوای مشخص شده، یادگیری خود را پیش ببرد. در این روش، فشار زیادی به زبان‌آموز وارد می‌آید؛ چون ازطرفی به‌خاطر نداشتن نقش تعاملی با معلّم و زبان‌آموزان دیگر، و ازطرف‌دیگر تمرین‌های حفظی بی‌شمار و رعایت استانداردهای یادشده در فهم زبانی و ترجمه، کلاس درس را برای او به مکانی کسل‌کننده و یادگیری زبان را برایش به یک تجربهٔ سخت و تلخ

تبدیل می‌کند. زبان‌آموز اگر می‌خواهد در یادگیری زبان موفق شود، باید هرآنچه معلّم می‌داند و می‌گوید و می‌خواهد، بداند و گوش بدهد و عمل کند.

زبان‌آموز باید لیست‌های بی‌شماری از واژگان و قواعد دستوری را از زبان مقصد حفظ کند و آن‌ها را چندان تکرار کند که این مجموعه‌ها در ذهن او ملکه شوند تا در مواقع لزوم و نیاز به‌راحتی آن‌ها را به‌یاد بیاورد. او باید در ترجمه بین دو زبان به نقطه‌ای از مهارت برسد که بتواند ترجمه‌هایی بی‌نقص و عالی از متون ادبی و فاخر انجام دهد. این‌همه درحالی‌است که باید با زبان‌آموزان دیگر در همهٔ این موارد رقابت کند. اگر در پایان دورهٔ آموزشی، زبان‌آموز بتواند متونی را از زبان مقصد درست بخواند، خوب بفهمد و ترجمه‌های صحیح و بی‌نقصی از آن‌ها انجام دهد، در یادگیری به موفقیت مورد انتظار دست یافته است.

بنابراین، زبان‌آموز در روش دستور- ترجمه به‌عنوان انجام‌دهنده و حل‌کنندهٔ مسئله مطرح می‌شود. زبان‌آموز در تهیهٔ محتوا و برنامهٔ آموزشی و ادارهٔ کلاس نقشی ندارد و به‌صورت انفرادی و در رقابت با دیگر زبان‌آموزان زیرنظر معلّم و طبق برنامهٔ درسی ازپیش‌طراحی‌شده، زبان مقصد را یاد می‌گیرد.[۳]

نقش زبان‌آموز در حل کردن مسأله

۲،۴. در کتاب‌های عربی

ازآنجایی‌که کتاب‌های آموزش زبان عربی در دورهٔ راهنمایی را از قبل گروهی از مؤلفان تهیه و تنظیم کرده‌اند، دانش‌آموز نقشی در تعیین محتوای آموزشی ندارد. حتی مشخص نیست آیا دانش‌آموز در برنامه‌ریزی یادگیری خود، نظارت بر آن و ارزیابی‌اش نقشی دارد یا خیر. چنان‌که از محتوا و دستورالعمل‌های کتاب معلّم بر می‌آید، این معلّم است که بر یادگیری دانش‌آموزان نظارت دارد و آن را ارزیابی می‌کند و نه خود دانش‌آموزان.

دانش‌آموز در این دوره از آموزش زبان عربی، به‌عنوان مقلّد و انجام‌دهنده مطرح می‌شود. او باید دستورهای معلّم و فعالیت‌ها و تمرینات موجود و خواسته‌شده در کتاب‌ها را انجام دهد و بسیار کم اتفاق می‌افتد که دانش‌آموز یک فعالیت یا تمرینی را به اختیار خود انتخاب کند، جز در مورد فعالیت‌های داوطلبانه که آن‌ها هم از قبل مشخص و تهیه شده‌اند و دانش‌آموز تنها در انجام‌دادن یا ندادن آن‌ها مختار است. برای مثال، در درس سوم از کتاب سوم، برای این‌که دانش‌آموز بهتر و شیرین‌تر مبحث نفی افعال مضارع را یاد بگیرد، در بخش «إصنع و اعمل» کار دست‌سازی به دانش‌آموزان یاد داده می‌شود که با مقوا درست می‌شود و بر روی آن می‌تواند به‌صورت جذاب و شیرین، مبحث تصریف صیغه‌های مضارع منفی را پیاده و تمرین کند (صص ۴۸ و ۴۹). علاوه بر تقلید کردن و انجام‌دادن، او به‌عنوان مکتشف و حل‌کنندهٔ مسئله نیز مطرح می‌شود.

فعالیت‌های آموزشی و یادگیری طوری انتخاب و تنظیم شده‌اند که برخی به‌صورت انفرادی و برخی به‌صورت گروهی و جمعی از طرف زبان‌آموزان انجام می‌شود. دانش‌آموزان این فعالیت‌ها را در قالب اجرای نمایش، قصه‌گویی، بازی، مسابقه، پرسش و پاسخ و دست‌سازی‌ها انجام می‌دهند. این نوع روش‌های انجام فعالیت‌ها که در کتاب معلّم روش‌های فعال نامیده شده‌اند، تنها به این‌منظور انتخاب و اِعمال می‌شوند که فضای خشک و بی‌نشاط کلاس را با سهیم‌کردن دانش‌آموزان در فرآیند یادگیری، به فضای فعالیت و شور و نشاط تبدیل کنند تا در دانش‌آموزان یک نگرش مثبت به زبان قرآن و انگیزه‌ای مضاعف

وهذه الخصلة الجليل قدرها، العظيم موقعها الشريف موردها و مصدرها. وهي إحدى قواعد المملكة و أساسها، و تاجها و جمالها، تعنو لها الوجوه، و تذل لها الرقاب، و تخضع لها الجبابرة، و يسترق بها الأحرار، و يستكثر بها الأولياء، و يحسن بها الثناء، و يملك بها القلوب، و يستعبد بها الأعداء، و يسود بها في غير عشائرهم الغرباء. و هذه الخصلة بالجمال و المتمّمات، و أشبه منها بالعزائم الواجبات و الالتزام كم قد رأينا من كافر ترك دينه و دين الإسلام ابتغاء عرض قليل من الدنيا بناله، و كم قد سمعنا من مسلم ارتد في أرض الشرك افتتانا بيسير من عرض الدنيا، و أخلق بخصلة يترك لها الإنسان دينه الذي يبذل دونه نفسه، أن تكون جليلة القدر، و عظيمة الخطر، و أحسوج خلق الله إليها أفقرهم إلى عطف القلوب عليه، و صرف الوجوه إليه، و هم: الملوك و الولاة. و اعلموا يا معشر من وسّع الله عليه دنياه، و أسبغ عليه آلاءه و

برای فراگیری آن ایجاد شود. به باور نویسندگان، این فعالیت‌ها حتی امر آموزش را نیز برای معلّمان آسان می‌سازد؛ چون خود دانش‌آموز نیز در یادگیری سهیم و شریک می‌شود (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۱ تا ۷). معلّم برای انجام فعالیت‌های که باید به‌صورت گروهی انجام شود، دانش‌آموزان را به گروه‌هایی تقسیم می‌کند و به هر گروه مسئولیت‌هایی محوّل می‌کند؛ آن گاه دانش‌آموزان کار خود را شروع می‌کنند.

از مطالب پیش‌گفته چنین برداشت می‌شود که دانش‌آموز به‌عنوان یک انجام‌دهنده و حل‌کنندهٔ مسئله، فعالیت‌هایی را به‌صورت فردی و گروهی در فرآیند یادگیری انجام می‌دهد که به او در کلاس درس نقش فعالی می‌دهند. دانش‌آموز در این‌گونه فعالیت‌ها در پی کاربرد یا تولید زبان نیست، بلکه این‌گونه فعالیت‌ها وسیله‌ای برای بهتریادگرفتن مطالب ارائه‌شده در کلاس درس و بهترفهمیدن متون درسی است؛ هرچند در تعیین محتوای آموزشی و انتخاب این فعالیت‌ها نقشی ندارد، یادگیری‌اش را خود برنامه‌ریزی نمی‌کند، بر آن نظارت مشخصی ندارد و دستورالعمل خاصی برای ارزیابی میزان پیشرفت و موفقیت خود در اختیار ندارد.

۳،۴. مقایسه

با توجه به مطالب فوق، زبان‌آموز در کتاب‌های درسی و روش دستور- ترجمه به‌عنوان انجام‌دهنده و حل‌کنندهٔ مطرح است و نقشی در تهیه و طراحی محتوا و برنامهٔ آموزشی ندارد. او حتی بر یادگیری خود نیز نظارتی نمی‌کند. باوجوداین، در میان نقش زبان‌آموز در کتاب‌های عربی و روش مذکور، تنها یک تفاوت و اختلاف وجود دارد و آن این است که دانش‌آموزان فعالیت‌های آموزشی و یادگیری را به‌صورت گروهی و در تعامل با معلّم و یکدیگر انجام می‌دهند. این تفاوت، ریشه در رویکردها و نگرش‌های طراحان این کتاب‌ها دارد؛ به‌این‌صورت که آن‌ها با بررسی‌هایی که انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که اگر زبان‌آموز در فرآیند یادگیری نقشی فعال و پرنشاط داشته باشد، موجب تغییر نگرش، ایجاد انگیزش و افزایش موفقیت او در عربی‌آموزی می‌شود؛ پس باید برنامه و محتوایی تنظیم کرد و فعالیت‌هایی را انتخاب و طراحی نمود که با انجام آن‌ها، مشارکت دانش‌آموز در فرآیند یادگیری و تعامل او با معلّم و دیگر دانش‌آموزان تضمین شود.

نقش معلّم

نقش زبان‌آموز و معلّم در یک روش آموزشی، ارتباطی تنگاتنگ با هم دارد. نقش معلّم، به نظریه‌های زبانی و یادگیری یک روش در سطح رویکرد بستگی دارد. برخی از روش‌ها کاملاً وابسته به معلّم هستند و او را به‌عنوان منبعی از دانش و جهت‌دهنده فرض می‌کنند. برخی دیگر معلّم را به‌منزلهٔ پردازشگر، مشاور و الگوی یادگیری معرفی می‌کنند. برخی نیز با تهیهٔ کتب درسی، پیش‌قدمی و قوهٔ ابتکار معلّم را محدود می‌کنند. درواقع، نقش معلّم و زبان‌آموز، نوع تعامل موجود در کلاس درس را مشخص می‌کند. نوع کارکرد و عملکردی که از معلّم انتظار می‌رود تا انجام دهد، میزان کنترل و نظارتی که معلّم بر فرآیند یادگیری دارد، میزان نقشی که معلّم در انتخاب و تنظیم محتوای درسی دارد، الگوهای تعاملی که بین معلّم و زبان‌آموزان ایجاد می‌شود، همگی، تعیین‌کنندهٔ نقش معلّم در یک روش یا رویکرد آموزشی محسوب می‌شوند. برخی از روش‌ها به یک نوع ارتباط نامتقارن مانند مربی و بازیکن بین معلّم و زبان‌آموز قائلند و برخی دیگر، تلاش می‌کنند بین معلّم و زبان‌آموز ارتباط متقارن مانند دوست با دوست، همکار با همکار ایجاد کنند. نقش معلّم

جایگاه نظریه‌های زبانی در تعیین نقش معلم

نعماءه أنه ليس في الجنة «لا» و حسبك بكلمة لا تدخل الجنة سقوطا و ضعة ٣٤، و إنما أنّست الجنّة على ما تشتهيه الأنفس و تلذّ الأعين. و هذه الخصلة، أعني- الكرم و الجود و السخاء و الإيثار- بمعنى واحد يوصف الباري تعالى بالجود و لا يوصف بالسخاء، كما و لا يوصف بالعلم

درحقیقت، اهداف و نظریهٔ یادگیری یک روش را منعکس می‌کند؛ چون اوست که محتوای درسی یا شرایط یادگیری را فراهم می‌کند (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۳۸ تا ۴۰).

۱،۵. در روش دستور- ترجمه

در روش دستور- ترجمه، معلّم مسئول اصلی کلاس درس است؛ مانند یک حاکم امر و نهی می‌کند و زبان‌آموزان باید به هرآنچه او می‌گوید، گوش فرا دهند، و هرآنچه را می‌خواهد، انجام دهند. معلّم در این روش، به‌عنوان منبع دانش، مُطلّع و الگو مطرح است و تمام تلاش خود را به‌کار می‌برد تا دانش خود را به زبان‌آموزان انتقال دهد، نیازی به مهارت‌های زیاد ندارد، همین‌که بتواند متونی را به زبان مقصد بخواند و بفهمد، از واژگان و دستور زبان آن آگاه باشد و بتواند بین دو زبان ترجمه کند، صلاحیت آموزش پیدا می‌کند و نیازی نیست به زبان مقصد تسلّط داشته باشد و با سلاست به آن صحبت کند یا در حوزهٔ آموزش از دانش و مهارت زیادی برخوردار باشد.

در این روش، بار زیادی بر دوش معلّم نیست؛ چون بیشتر اوقات، کتاب‌های درسی طوری تنظیم شده‌اند که معلّم تنها در کلاس به روخوانی می‌پردازد و خیلی کم پیش می‌آید که خارج از برنامه و مطالب ازپیش‌تهیه‌شده، ابتکاری انجام دهد و بخواهد مطلب جدیدی را به‌شیوه‌ای متفاوت ارائه نماید. البته در مواردی، معلّم خود کتابی را برای تدریس انتخاب می‌کند یا پیش از آغاز دوره، محتوایی را طبق سلیقهٔ خود و براساس اصول روش دستور- ترجمه، طراحی و تدوین می‌کند؛ ولی باز در فرآیند آموزش و یادگیری، از برنامه و محتوای مقرر، فراتر نمی‌رود.

مطالبی که در یک جلسه باید ارائه بدهد، ارائه می‌دهد و از زبان‌آموزان می‌خواهد برای جلسهٔ بعد همان مطالب را عیناً بازگو کنند. هیچ تعامل دوسویه‌ای بین او و زبان‌آموزان نیست؛ جزاین‌که معلّم گوینده است و زبان‌آموز شنونده، معلّم مُطلّع است و زبان‌آموز جوینده.[۴]

محدودیت معلم در روش دستور – ترجمه

۲،۵. در کتاب‌های عربی

ازآنجایی‌که کتاب‌های عربی دورهٔ راهنمایی از قبل تهیه شده‌اند، و در کنار آن‌ها کتابی با عنوان «راهنمای معلّم» تدارک دیده شده است که در آن همهٔ دستورالعمل‌ها، نکات و مسائل مربوط به کتاب‌های مذکور و نحوهٔ آموزش آن‌ها از جزئی‌ترین موارد، مانند نقش یک واژه در جمله تا شیوه‌ها و تکنیک‌های آموزشی در مراحل ارائهٔ مطالب و تمرین و ارزیابی آن‌ها، برای معلّم تشریح شده است، نقش معلّم در تعیین محتوای آموزشی و چگونگی حادث‌شدن یادگیری بسیار ضعیف است. این کتاب‌ها و کتاب معلّم، هیچ نکته‌ای را در این دو مقوله (تعیین محتوا و کنترل چگونگی حادث‌شدن یادگیری) فروگذار نکرده‌اند؛ جز در مواردی که از معلّم خواسته می‌شود در ارائه و تمرین و ارزیابی-طبق الگوهایی که در کتاب معلّم عرضه می‌شود- برای تنوّع و ایجاد فضای جذاب‌تر و فعال‌تر در کلاس درس، به ابتکاراتی دست بزند (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۱ تا ۷). معلّم نباید چیزی پیش‌تر و بیشتر از محتوایی که گزینش و سازماندهی شده است، در کلاس درس ارائه کند؛ حتی اگر برای اطلاع بیشتر دانش‌آموزان باشد. برای مثال، در مقدمهٔ کتاب سوم به معلّم چنین توصیه می‌شود: «در بیان قواعد، فقط به نکاتی اکتفا شده است که طبق برنامه‌ریزی دقیق، برای

و قال الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ۹].

سراج الملوك، أبو بكر محمد بن محمد وليد الفهري الطرطوشي المالكي، ص ۲۵۷.

بين سمرقند و بغداد ستة أشهر، و بين سمرقند و مدينة السلام من أحسن تقدم أن مدينة سمرقند من أحسن بلاد الله تعالى، و لما أشرف قتيبة ابن مسلم عليها، فرأى ما أدهشه لإفراط حسنها. قال: كأنها السماء في الخضرة، و كأنّ أنهارها المجرّة، و الزهرة، و كأنّ قصورها النجوم

شرح مقامات الحريري، ج ۲، ص ۳۳۱.

این مرحله از آموزش مورد نیاز است؛ لذا از معلّمان محترم تقاضا می‌شود که از مطرح‌ساختن نکات بیشتر، جداً خود داری کنند» (ص ۲).

در این دوره از آموزش زبان عربی، کارکردی که از معلّم انتظار می‌رود این است که معلّم به‌عنوان مُطلّع و جهت‌دهندهٔ کلاس درس و فرآیند یادگیری، نقش ایفا کند؛ کسی که باید طبق دستورالعمل‌های کتاب راهنما و محتوای گزینش‌شده و تنظیم‌شدهٔ کتاب‌ها، آموزش و یادگیری را پیش ببرد. معلّم تنها بر فعالیت‌های دانش‌آموزان نظارت می‌کند و انجام بیشتر فعالیت‌های یادگیری برعهدهٔ خود دانش‌آموزان است. معلّم نیز در این میان، مخصوصاً در ترجمه، تنها نقش مصحّح و منقّح را ایفا می‌کند: «به‌هرحال، وظیفهٔ دانش‌آموز، ترجمهٔ متن و وظیفهٔ معلّم، تصحیح و تنقیح است و به‌هیچ‌وجه نمی‌بایست این مسئولیت‌ها را از یاد برد و یا آن‌که معلّم، نقش دانش‌آموز را هم ایفا کند و متن را همراه ترجمه در اختیار او نهد (!)» (گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش: ۱۵). برهمین‌اساس، نوع تعامل و ارتباط معلّم و دانش‌آموز، یک ارتباط نامتقارن است؛ ارتباطی که بین یک مربی و بازیکن نیز مشاهده می‌شود.

معلّم برای آموزش این کتاب‌ها، نیازی به مهارت‌های خاص زبانی ندارد؛ یعنی لازم نیست همانند عرب‌زبان به عربی تکلّم کند؛ همین‌که از واژگان و قواعد صرفی نحوی آن آگاهی کافی داشته باشد، برای تدریس کفایت می‌کند؛ ولی با همهٔ این اوصاف، معلّم در این دورهٔ تحصیلی از نظر مهارت‌های آموزشی، نقشی بسیار دشوار و سنگین بر دوش دارد. ازطرفی، دورهٔ راهنمایی، دورهٔ پایه در آموزش زبان عربی است و ازطرف‌دیگر، بی‌رغبتی دانش‌آموزان به یادگیری زبان عربی به‌علت آموزش‌های سنتی و دشوار آن، نقش معلّم را در این دوره بسیار بااهمیت کرده و از او این انتظار را به‌وجود آورده است که هم با آموزش شیرین و جذاب مطالب، نگرش دانش‌آموزان را به زبان عربی تغییر دهد و در آن‌ها انگیزش ایجاد کند و هم چنان در آموزش موفّق باشد که دانش‌آموزان در دورهٔ دبیرستان مشکلی نداشته باشند. این‌همه درحالی‌است که استفاده از روش‌های فعال مانند بهره‌گیری از داستان، نمایش، بازی، مسابقه و وسائل کمک‌آموزشی در مراحل ارائه، تمرین و ارزیابی، ادارهٔ کلاس را برای معلّم دشوار کرده است. این داستان‌ها و نمایش‌ها را یا خود معلّم به‌تنهایی اجرا می‌کند یا دانش‌آموزان با نظارت و راهنمایی او اجرا می‌کنند. نکتهٔ آخر این‌که معلّم تلاش می‌کند هرچه بیشتر دانش‌آموزان را در ادارهٔ کلاس و انجام فعالیت‌های آموزشی و یادگیری سهیم کند تا از این‌طریق فرآیند آموزش و یادگیری، آسان و شیرین گردد.

۳،۵. مقایسه

باتوجه به مطالب بیان‌شده دربارهٔ نقش معلّم در روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی و با مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر، نتیجه می‌گیریم که معلّم در این روش و کتاب‌های مذکور نقش منبع دانش، مُطلّع، مجری و جهت‌دهنده را در فرآیند آموزش و یادگیری زبان ایفا می‌کند؛ با این تفاوت که معلّم در روش دستور- ترجمه، برخلاف کتاب‌های عربی، گاهی خود، برنامه و محتوای آموزشی را تهیه و تنظیم می‌کند. با این‌که معلّم در کتاب‌های عربی مانند روش دستور- ترجمه، مسئول اصلی ادارهٔ کلاس درس است، استفاده از روش‌های فعال در مراحل ارائهٔ مطالب آموزشی و انجام فعالیت‌های یادگیری این کتاب‌ها، وی را به سهیم‌کردن دانش‌آموز در ادارهٔ کلاس و فرآیند عربی‌آموزی وا داشته و به ارتباط و تعامل با آن‌ها سوق داده است.

نکتهٔ نهایی‌ای که از این مقایسه حاصل می‌شود این است که معلّم در کتاب‌های عربی همانند روش دستور- ترجمه، برای آموزش زبان، به مهارت‌های عالی زبانی مثل مهارت در صحبت‌کردن به زبان عربی نیاز ندارد و همین‌که از واژگان و قواعد دستوری زبان عربی آگاهی و اطلاع کافی داشته باشد، برای آموزش عربی کافی است. ولی معلّم عربی برخلاف روش دستور- ترجمه، باید دارای توانایی و مهارت‌های خاص آموزشی مانند قصه‌گویی، داستان‌پردازی و اجرای نمایش باشد تا بتواند آموزش خود را در قالب روش‌های فعال پیش ببرد.

نقش مطالب آموزشی

نقش مطالب آموزشی در فرآیند آموزش و یادگیری زبان، آخرین مشخصه در سطح طرح درسی یک روش است که اهداف، محتوا، فعالیت‌های یادگیری، نقش معلّم و نقش زبان‌آموز را در آن روش مشخص می‌کند. مطالب آموزشی تعیین می‌کند محتوای زبانی در یک روش شامل چه عناصر زبانی، ساخت‌ها، نقش‌ها، مفاهیم و تکالیف یادگیری است، هدف یا اهداف آنی و روزبه‌روز یک روش از آموزش زبان (که درواقع همان هدف اصلی را محقّق می‌سازند) چیست، برای آموزش و یادگیری نیازی به معلّم هست یا خیر و معلّم باید چه توانایی‌هایی داشته باشد. این، مطالب آموزشی هستند که بسته به نوع طراحی‌اشان، نوع تعامل بین معلّم و زبان‌آموز و زبان‌آموز با زبان‌آموز را معین می‌کنند؛ یعنی تعیین می‌کنند یادگیری زبان باید انفرادی باشد یا جمعی ، خودآموز باشد یا نیازمند معلّمی با مهارت‌ها و توانایی‌های عالی زبانی و آموزشی. به‌طورکلی، تصمیمات گرفته‌شدهٔ یک روش دربارهٔ هدف اصلی مطالب، شکل مطالب (مانند کتاب یا نرم افزار)، ربط مطالب موجود با مطالب دیگر در درون‌داد و توانایی‌های معلّم و فعالیت‌هایی که زبان‌آموز باید در فرآیند یادگیری انجام دهد، با نقش مطالب آموزشی در یک روش یا نظام آموزشی نمایانگر می‌شود (ریچاردز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۴۰ تا ۴۲).

۱،۶. در روش دستور- ترجمه

مطالب آموزشی در روش دستور- ترجمه، با هدف ارائه و تمرین محتوای آموزشی، طراحی و تنظیم می‌شوند و دارای محتوایی واژگانی دستوری هستند که بر اساس قواعد دستوری و به‌طور هدفمند تنظیم می‌شود و شکل می‌گیرد و در قالب یک کتاب یا کتابچه عرضه می‌شود. کتاب، شامل چند درس است و هر درس از یک متن خوانداری، فهرست واژگان، قواعد دستوری و تمرینات مختلف تشکیل می‌شود. تدریس هر درس حدود چهار جلسه طول می‌کشد؛ به‌این‌صورت که در جلسهٔ اول، متن درس خوانده و ترجمه می‌شود و واژگان اصلی و جدید مدنظر قرار می‌گیرد. در جلسهٔ دوم معلّم قواعد دستوری را برای زبان‌آموزان تبیین می‌کند و پس از این‌که مطمئن شد زبان‌آموزان قواعد مورد نظر را فهمیده‌اند، از آنان می‌خواهد قواعد تدریس‌شده را برای جلسهٔ بعد حفظ کنند و طبق آن‌ها تمرینات درس را انجام دهند. در جلسهٔ سوم تمرینات درس انجام می‌شود. جلسهٔ آخر هم معمولاً به دوره‌کردن، رفع اشکال و احیاناً آزمون اختصاص می‌یابد.

مطالب آموزشی طوری تنظیم شده‌اند که تدریس کتاب به معلّم نیاز دارد و معلّم را مسئول اصلی کلاس قرار می‌دهند؛ بدون این‌که دارای توانایی‌ها و مهارت‌های عالی زبانی و آموزشی باشد و به او فشار زیادی

نقش فضای رقابتی بین زبان آموزان در یادگیری زبان

وارد شود. همین‌که از واژگان و قواعد زبان مقصد آگاهی و اطلاع داشته باشد، کافی است و می‌تواند به تدریس مشغول شود. مطالب آموزشی در روش دستور- ترجمه، بیش‌ترین نقش را در یادگیری به‌عهدهٔ زبان‌آموز می‌گذارد. او باید مدام تکرار و تمرین کند، فهرست‌های بی‌شماری از واژگان و قواعد دستوری زبان مقصد را حفظ کند و از این فهرست‌های حفظ‌شده در خواندن متون و ترجمه‌های خود بهره ببرد.

در این روش، مطالب آموزشی، فضایی رقابتی بین زبان‌آموزان، و حالت آمر و مأموری بین معلّم و زبان‌آموزان ایجاد می‌کند. این روش، دربارهٔ نوع تعاملی که باید بین زبان‌آموز و معلّم و زبان‌آموز و دیگر زبان‌آموزان باشد، حرف خاصی ندارد. چون یادگیری از طرف معلّم آغاز و توسط او نیز نظارت می‌شود، زبان‌آموزان نیز باید به معلّم گوش فرا دهند و خودشان یاد بگیرند، فعالیت‌ها و تکالیف را نیز به‌صورت انفرادی و نه گروهی و جمعی انجام دهند. به غیر از قلم و کاغذ، گچ و تخته‌سیاه، تنها وسایل کمک‌آموزشی در این روش به‌شمار می‌روند! نکتهٔ آخر این‌که در سطوح ابتدایی تدریس و یادگیری، تنها به کتاب درسی بسنده می‌شود، ولی در سطوح متوسط به بالا، معلّم زبان‌آموزان را به کتاب‌های فرهنگ لغت و آثار ادبی ارجاع می‌دهد و از آنان می‌خواهد که از آن‌ها نیز در فرآیند یادگیری زبان مقصد استفاده کنند.[۵]

۲،۶. در کتاب‌های عربی

یادگیری یک قاعده یا ساخت زبانی، هدف طراحی درس

مطالب آموزشی کتاب‌های عربی، با هدف ارائه و تمرین محتوای آموزشی طراحی و تدوین شده‌اند که این محتوا همان‌گونه که در بخش محتوای زبانی گفته شد، دربرگیرندهٔ واحدها و عناصر دستوری و واژگانی است. این مطالب در قالب سه کتاب درسی تهیه و تنظیم شده‌اند که هر کتاب در طول یک سال تحصیلی آموزش داده می‌شود؛ به‌این‌صورت که در هر هفته دو جلسهٔ دو ساعتی از برنامهٔ درسی دانش‌آموزان به آن اختصاص می‌یابد. هرکدام از این کتاب‌ها از دروسی تشکیل شده که هر درس دربرگیرندهٔ چهار بخشِ متن، قواعد، تمرینات و فهرست واژگان است. هدف از طراحی هر درس، آموزش و یادگیری یک قاعده یا ساخت زبانی است که باید در بخش‌های مختلف آن یعنی متن درسی، قواعد، تمرینات و فعالیت‌های داوطلبانه دنبال شود و در پایان درس، محقق گردد. علاوه بر تعیین هدف کلی یک درس، کتاب معلّم اهداف آنی و لحظه‌به‌لحظهٔ بخش‌های مختلف آن را نیز مشخص می‌کند. تدریس هر درس تقریباً چهار جلسه طول می‌کشد. جلسهٔ اول متن‌خوانی و ترجمهٔ آن، جلسهٔ دوم آموزش قواعد، جلسهٔ سوم انجام تمرینات و جلسهٔ آخر معمولاً به دوره‌کردن درس، رفع اشکال دانش‌آموزان و در مواردی به آزمون آن‌ها اختصاص می‌یابد.

برای آموزش و یادگیری این کتاب‌ها، ضرورتاً به معلّم نیاز است؛ معلّمی که لازم نیست از مهارت‌های عالی زبانی برخوردار باشد و بتواند مانند بومی‌زبانان تکلّم کند؛ چون مطالب طوری طراحی شده‌اند که معلّم می‌تواند آن‌ها را به زبان فارسی آموزش دهد و بهره‌مندی از دانش زبانیِ کم در حد اطلاع از واژگان و قواعد زبان عربی، برای او کافی است تا بتواند این مطالب را برای دانش‌آموزان آموزش دهد؛ زیرا مطالبی که برای آموزش و یادگیری انتخاب شده‌اند ازطرفی بسیار ساده و ابتدایی و ازطرف‌دیگر، کتاب معلّم تمام نکات مورد نیاز را برای معلّمان شرح داده است؛ از توصیف یک پدیدهٔ زبانی و دستورالعمل‌های آموزشی گرفته تا معنا یا نقش یک واژه در یک جمله.

بااین‌حال، معلّم باید از توانایی‌های آموزش خوبی برخوردار باشد تا بتواند کلاسی که در آن آموزش

ارتباط مطالب آموزشی با درس قرآن

و یادگیری مطالب به‌صورت گروهی و در قالب روش‌های فعال، مانند اجرای نمایش، مسابقه، بازی و سرگرمی انجام می‌شود را به‌خوبی کنترل و اداره کند. معلّم به‌عنوان یک مُطلّع زبانی مطرح است، بر یادگیری دانش‌آموزان نظارت می‌کند و در مواقع لزوم آن را ارزیابی می‌کند.

ازطرف‌دیگر ارائه، آموزش و تمرین مطالب آموزشی، اعم از متون و قواعد و تمرینات، به‌صورت داستان و نمایش و قصه و بازی و مسابقه و سرگرمی و کاردستی، موجب شده است تا معلّم با دانش‌آموزان و دانش‌آموزان با یکدیگر، در فرآیند آموزش و یادگیری در ارتباط و تعامل باشند؛ چون آن‌ها این فعالیت‌ها را در قالب گروه‌های چندنفره و زیرنظر معلّم انجام می‌دهند.

نکتهٔ دیگری که حائز اهمیت است، ارتباط مطالب آموزشی این کتاب‌ها با درس قرآن است؛ یعنی مطالب به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که برای یادگیری درس قرآن مفید و تسهیل‌کننده باشند و دانش‌آموز بتواند از آن‌ها در خواندن و فهم بهتر قرآن بهره ببرد. به غیر از قرآن کریم و درس قرآن، مطالب آموزشی کتاب‌های عربی با کتاب یا درس دیگری ارتباط ندارند؛ به‌عبارت‌دیگر، آموزش و یادگیری به کتاب‌های معین‌شده خلاصه می‌شود. برخی از مطالب آموزشی کتاب‌های عربی به‌گونه‌ای طراحی و تنظیم شده‌اند که در آموزش و یادگیری آن‌ها می‌توان علاوه بر قلم و کاغذ، و گچ و تخته‌سیاه، از برخی وسایل کمک‌آموزشی مانند کارت‌ها، تصاویر، جداول، اَشکال هندسی و نوار کاست نیز استفاده کرد.

۳،۶. مقایسه

با توجه به مطالبی که دربارهٔ نقش مطالب آموزشی و یادگیری در روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی بیان شد، اگر بین آن‌ها مقایسه‌ای صورت گیرد مشخص می‌شود که مطالب آموزشی در این کتاب‌ها و در روش مذکور، با هدف ارائه و تمرین محتوای زبانی طراحی و تدوین شده و در قالب کتاب‌های درسی عرضه شده‌اند. هر کتاب شامل چند درس است و هر درس از چهار بخشِ متن، قواعد، تمرینات و واژگان جدید تشکیل شده است. آموزش و یادگیری هریک از این دروس تقریباً چهار جلسه طول می‌کشد. مطالب آموزشی در این کتاب‌ها و روش مورد نظر به‌گونه‌ای طراحی و تدوین شده‌اند که معلّم نیازی به مهارت‌های زبانی خاصی ندارد و آگاهی نسبی او از واژگان و قواعد دستور برایش کفایت می‌کند؛ ولی معلّم برای آموزش کتاب‌های عربی، به مهارت‌ها و توانایی‌های خاص آموزشی نیاز دارد تا از پس آموزش کتاب‌های عربی برآید؛ چون مطالب آموزشی آن‌ها بر خلاف روش دستور- ترجمه در قالب نمایش، مسابقه، قصه، داستان، بازی و سرگرمی طراحی شده‌اند و باز در همین قالب‌ها ارائه و تمرین می‌شوند. ازطرف‌دیگر، به‌خاطر وجود همین روش‌ها در طراحی و ارائه و تمرین مطالب آموزشی، معلّم با زبان‌آموزان و زبان‌آموزان با یکدیگر در تعامل و مشارکت هستند؛ چیزی که در روش دستور- ترجمه به‌صورت انفرادی و رقابتی صورت می‌گیرد. علاوه بر این تفاوت، در ارائه و تمرین مطالب آموزشی کتاب‌های مذکور به‌جز قلم و کاغذ، و گچ و تخته‌سیاه، معلّم و زبان‌آموزان از وسائل کمک‌آموزشی دیگری مانند تصاویر، جداول، رنگ‌ها، شکل‌های هندسی، نوار کاست و دست‌سازه‌ها استفاده می‌کنند. نکتهٔ پایانی این‌که مطالب آموزشی کتاب‌های عربی با درس قرآن، و مطالب آموزشی روش دستور- ترجمه با ادبیات زبان مقصد، در ارتباط است.

نقش تعامل و مشارکت معلم و زبان آموزان

نتیجه‌گیری

۱. کسب توانایی در فهم زبان نوشتاری، کسب تسلّط واژگانی و دستوری، کسب مهارت ترجمه، تقویت حافظه و قوهٔ استنباط، اهداف مشترک زبان‌آموزی هردو به‌شمار می‌آید؛ جزاین‌که کسب مهارت خواندن و نوشتن و رشد و پرورش ذهنی، مخصوص روش دستور- ترجمه است. این، درحالی است که تسهیل و جذاب‌نمودن فرآیند زبان‌آموزی، تغییر نگرش و ایجاد انگیزش در زبان‌آموزان، استفاده از روش‌ها و وسائل کمک‌آموزشیِ متنوع و سهیم‌کردن هرچه بیشتر زبان‌آموزان، تنها در کتاب‌های عربی به‌عنوان اهداف آموزشی مطرح هستند.

۲. محتوای زبانی هردو، محتوایی واژگانی و دستوری است که از چهار بخشِ متن درسی، قواعد دستوری، تمرینات و واژگان جدید تشکیل می‌شود. این محتوا در روش دستور- ترجمه با معیارها و اصول خاصی گزینش و سازماندهی نمی‌شود؛ درحالی‌که محتوای آموزشی در کتاب‌های عربی با معیارهای سادگی، ضروری، مناسب‌بودن معیارهای گزینش‌شده و در قالب داستان، نمایش، بازی و مسابقه، طراحی و سازماندهی شده است.

۳. متن‌خوانی، ترجمه، آموزش و اِعمال قیاسی قواعد، حفظ‌کردن مواد زبانی، جمله‌سازی و سؤالات درک مطلب، جزو فعالیت‌های آموزشی و یادگیری مشترک کتاب‌های مذکور و روش مورد نظر است؛ ولی ریشه‌یابی، خلاصه‌نویسی و نگارش خاص روشِ دستور- ترجمه و انجام فعالیت‌های یادگیری در قالب نمایش و داستان و مسابقه و بازی و سرگرمی با استفاده از وسائل کمک‌آموزشی، خاص کتاب‌های عربی است. باوجوداین، در هردو، فعالیت‌های آموزشی و یادگیری با هدف ارائه و تمرین محتوای واژگانی و دستوری و رعایت صحت و دقت زبانی، طراحی شده و انجام می‌شوند.

بیان نکات مشترک یادگیری در روش‌ها و کتاب‌های آموزش زبان عربی

۴. در روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی، زبان‌آموز انجام‌دهنده و حل‌کننده است و نقشی در تهیه و طراحی برنامه و محتوای آموزشی ندارد؛ جزاین‌که در کتاب‌های عربی برخلاف روش مذکور، زبان‌آموز فعالیت‌های یادگیری را در تعامل و مشارکت با معلّم و دیگر زبان‌آموزان انجام می‌دهد.

۵. معلّم در روش و کتاب‌های مذکور، مُطلّع زبانی و منبع دانش است؛ او برای آموزش زبان، به مهارت‌های خاص زبانی نیاز ندارد. بااین‌تفاوت که در روش مورد نظر، معلّم گاه خود می‌تواند محتوا و برنامهٔ آموزشی را تهیه و طراحی کند؛ درحالی‌که محتوا و برنامهٔ آموزشی برای معلّمِ کتاب‌های عربی، از قبل مشخص شده است؛ و دیگر این‌که معلم کتاب‌های عربی برای آموزش به مهارت‌های خاص آموزشی مانند داستان‌پردازی و نمایش بازی نیاز دارد تا بتواند مطالب آموزشی را در قالب روش‌های فعال و با استفاده از وسائل کمک آموزشی ارائه دهد و در فرآیند زبان‌آموزی با زبان‌آموزان در تعامل و مشارکت دوطرفه باشد.

۶. هدف مطالب آموزشی در روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی، ارائه و تمرین محتوای زبانی است که در قالب کتاب‌های درسی عرضه می‌شود. این کتاب‌ها شامل چند درس هستند و هر درس از چهار بخشِ متن، قواعد، تمرینات و واژگان تشکیل شده است و معلّم باید آن‌ها را آموزش دهد؛ معلّمی که برای آموزش نیازی به مهارت‌های خاص زبانی ندارد؛ ولی در کتاب‌های عربی بر خلاف روش مورد نظر، معلّم باید توانایی‌های خاص آموزشی داشته باشد؛ چون مطالب آموزشی در قالب روش‌های فعال طراحی و ارائه می‌شوند.

۷. در پایان این‌که روش دستور- ترجمه و کتاب‌های عربی، در هر آنچه مربوط به زبان می‌شود، اشتراک‌نظرِ

نسبی دارند؛ ولی در شیوه‌ها و تکنیک‌های آموزشی اختلاف دارند؛ این، بدان خاطر است که کتاب‌های مذکور، برخی شرایط یادگیری مانند نگرش و انگیزش را مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند.

پی‌نوشت:

۱. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به: فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۶ تا ۲۵؛ ریچادرز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۶ تا ۹؛ آلس، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ ابراهیم، ۱۹۸۷: ۳۹ تا ۴۹.

۲. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به: فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۶ تا ۲۵؛ ریچادرز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۶ تا ۹؛ آلس، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ ابراهیم، ۱۹۸۷: ۳۹ تا ۴۹.

۳. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به: فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۶ تا ۲۵؛ ریچادرز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۶ تا ۹؛ آلس، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ ابراهیم، ۱۹۸۷: ۳۹ تا ۴۹.

۴. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به: فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۶ تا ۲۵؛ ریچادرز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۶ تا ۹؛ آلس، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ ابراهیم، ۱۹۸۷: ۳۹ تا ۴۹.

۵. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به: فریمن، ۱۳۸۳ ش: ۶ تا ۲۵؛ ریچادرز و راجرز، ۱۳۸۸ ش: ۶ تا ۹؛ آلس، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ ابراهیم، ۱۹۸۷: ۳۹ تا ۴۹.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۷ ش، آموزش زبان عربی، (جلد ۱)، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آلس، تئوان، ۱۳۷۲ ش، زبان‌شناسی کاربردی، ترجمهٔ محمود الیاس، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- ابراهیم، حماده، ۱۹۸۷ م، الاتجاهات المعاصرة فی تدریس اللغة العربیة و اللغات الحیة الأخری، القاهرة: دارالفکر العربی.
- چامسکی، نُعام، ۱۳۷۴ ش، ساخت‌های نحوی، ترجمهٔ احمد سمیعی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- حسینی، محمد علی، ۱۳۸۴ ش، فقه اللغة العربیة وعلم اللغة الحدیث، چاپ دوم، تهران: سمت.
- الراجحی، عبده، ۱۴۲۵ ق/۲۰۰۴ م، علم اللغة التطبیقی وتعلیم العربیة، الطبعة الثانیة، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- الرکابی، جودت، ۱۴۲۶/ ۲۰۰۵ م، طرق تدریس اللغة العربیة، الاعداة العاشرة، دمشق: دارالفکر.
- ریچاردز، جک سی و راجرز، تئودور اس، ۱۳۸۸ ش، رویکردها و روش‌ها در آموزش زبان، ترجمهٔ علی بهرامی، چاپ سوم، تهران: رهنما.
- ژیرار، دنی، ۱۳۶۵ ش، زبان‌شناسی کاربردی و علم آموزش زبان، ترجمهٔ گیتی دیهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صیاح، أنطوان، ۱۴۲۹/ ۲۰۰۸ م، تعلّمیة العربیة (الجزء الثانی)، الطبعة الأولی، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- صیاح، أنطوان، ۱۴۳۰/ ۲۰۰۹ م، تقویم تعلّم اللغة العربیة (دلیل عملی)، الطبعة الأولی، بیروت: دارالنهضة العربیة.

• ضیاء حسینی، محمد، ۱۳۸۵ ش، روش تدریس زبان خارجی / دوم، چاپ اول، تهران: رهنما.

• فرانسیس مکی، ویلیام، ۱۳۷۰ ش، تحلیل روش آموزش زبان، ترجمهٔ حسین مرندی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

• فریمن، دیان لارسن، ۱۳۸۳ ش، اصول و فنون تدریس زبان‌های خارجی، ترجمهٔ امیرعلی راسترو، چاپ دوم، تهران: رهنما.

• گروه مؤلفان (الف)، ۱۳۸۸ ش، عربی اول راهنمایی (۱/۱۱۴)، چاپ یازدهم، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

• گروه مؤلفان (ب)، ۱۳۸۸ ش، عربی سوم راهنمایی (۱۴۱)، چاپ یازدهم، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

• گروه مؤلفان، ۱۳۸۴ ش، کتاب معلّم (۹۳)، چاپ اول، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

• گروه مؤلفان، ۱۳۸۷ ش، عربی دوم راهنمایی (۱۲۵)، چاپ یازدهم، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

• مجموعة من الكتّاب، ۱۴۳۰/ ۲۰۰۹ م، تعلّمية اللغة العربية (الجزء الأوّل)، الطبعة الثانية، بيروت: دارالنهضة العربية.

• مختار عمر، احمد، ۱۳۸۵ ش، معناشناسی، ترجمهٔ حسین سیدی، چاپ اول، مشهد: دانشگاه فردسی.





مهرساز، ادوات مهر سازی ومهرهایش

«رَنگ» در اصطلاح هنر و معماری اسلامی، به معنی نشان‌های ویژهٔ پادشاهان و امرای دورهٔ مملوکی است. رنگ پادشاهان مملوکی معمولاً به شکل دایره‌ای حاوی نام و لقب آنها بوده؛ و رنگ امرای این دوره نیز دربردارنده شکل هایی بوده که جایگاه و وظایف رسمی آنها را نشان می داده است.[۱] از مشهورترین رنگ‌های دوره مملوکی، رنگ ملک الاشرف قایتبای (۸۷۲-۹۰۱ق) است که شامل عبارت: «عزّ لمولانا السلطان الملک الاشرف - ابو النصر قایتبای عزّ نصره» به خط ثلث است و در سه سطر، به ترتیبی که با خط فاصله جدا شده، در وسط، بالا و پایین دایره نوشته شده است. از این رنگ نمونه‌هایی در برخی بناهای تاریخی باقی مانده از دوره مملوکی، از جمله بر نمای بیرونی «باب الفرج»، از دروازه‌های تاریخی شهر حلب، باقی مانده است. نمونه دیگر، کتیبه مدوّری است که بر سردر به قطر ۴۰ سانتی متر که به امام اتاق غربی مزار منسوب به امام زین العابدین علیه‌السلام در شمال حماه در سوریه قرار دارد.[۲]

همچنین نمونه‌های متعددی از رنگ قایتبای نیز در قالب شماری از آثار هنری به یادگار مانده است. از آن جمله می‌توان به یک قطعه چوب مستطیل شکل (به طول ۴۶ و عرض ۴۱/۵ سانتی متر) در موزه شهر طنطا در مصر، دو پایه مسی شمعدان و یک گلدان آبگینه در موزه هنر اسلامی قاهره اشاره کرد. اما از زیباترین نمونه‌های این آثار می‌توان به

پی‌نوشت:

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید: معجم مصطلحات العمارة والفنون الاسلامیة، عاصم محمد رزق، القاهرة: مکتبة مدبولی، ۲۰۰۰، ص ۱۲۴ـ۱۲۵.

۲. این زیارتگاه در سال ۸۸۳ق در دوره قایتبای ساخته شده است. در این باره بنگرید به تألیف نگارنده این سطور: آثار پیامبر ﷺ در زیارتگاه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در سوریه، تهران: مشعر، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵ـ۱۷۶.

۳. منبع عکس: «أسوار وأبواب حلب، مثال علی التحصینات الدفاعیة فی المدن العربیة الاسلامیة فی العصور الوسطی»، عبدالهادی نصری، حدیث الدار، العدد ۲۰، ۲۰۰۵، ص ۲۳.

احمد خامه‌یار



رنک قایتبای بر سردر مزار موسوم به امام زین‌العابدین علیه‌السلام در شمال حماه



رنک قایتبای در مجموعهٔ صباح کویت

قطعه‌های کاشی اشاره کرد که یک نمونه آن در موزه هنر اسلامی قاهره و نمونه دیگر به شماره ثبت LNS ۱۹۰C در مجموعه صباح کویت نگهداری می‌شود. تصویر زیر، متعلق به قطعه کاشی موجود در مجموعه صباح است.[۳]

مقالات

نقدی بر کتاب جامعه‌شناسی تاریخی؛ مبانی، مفاهیم، نظریه‌ها

(نوشتهٔ مجیدکافی)

مرتضی دهقان‌نژاد
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
فهیمهٔ رحیمی‌خویگانی
دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی

نقد اصولی، نقدی به‌دور از غرض ورزی

چکیده

نقد کتاب یا هر اثر علمی که در معرض خوانش خوانندگان قرار می‌گیرد، همیشه امری سخت و همراه با بازخوردهای متفاوت بوده است که البته نه گزیری از آن هست و نه گریزی. مطالعهٔ کتاب جامعه‌شناسی تاریخیِ مجید کافی انگیزه‌ای شد تا نگارندگان، نقدی مختصر دربارهٔ این کتاب بر روی کاغذ بیاورند.

پژوهش پیش رو، بر آن است تا به‌صورتی مفید و مختصر، به شرح و نقد محتوا و مضمون و صورت کتاب یادشده بپردازد. برای این‌کار نخست، کلیتِ کتاب معرفی و سپس محتوا و مضمون، فصل‌بندی، نوع ادبیات نویسنده، اهداف وی و موراد دیگر، نقد می‌شود.

یافته‌های مقاله نشان می‌دهد جامعه‌شناسی تاریخیِ مجید کافی، محاسنی فراوان دارد که ازآن‌جمله می‌توان به زبان سلیس و قابلِ‌فهم و ارائهٔ نمایی کلی از علم جامعه‌شناسی تاریخی اشاره کرد؛ با وجود این، از معایبی نیز رنج می‌برد که ازهمه‌مهم‌تر، منسجم‌نبودن مطالب کتاب و وجود مباحثی بی‌ارتباط با عنوان کتاب است.

کلیدواژگان: کتاب جامعه‌شناسی تاریخی، مجید کافی، نقد ظاهر و محتوا.

۱. مقدمه

نقد و نقادی در طول زمان‌های مختلف، پیوسته یکی از نقاط اهتمام محققین در رشته‌های گوناگون بوده است؛ زیرا نقدِ اصولی و به‌دور از غرض‌ورزی، تأثیر فراوانی در سازندگی و بهبود کیفیت متون پژوهشی دارد. ازاین‌رو، سعی نگارندگان در این پژوهش بر آن است تا با نقد یکی از مهم‌ترین منابع درسی جامعه‌شناسی تاریخی، یعنی

کتاب جامعه‌شناسی تاریخیِ مجید کافی، گامی هرچند کوتاه در راستای مطالعهٔ نقادانه آثار علمی بردارند.

جامعه‌شناسی تاریخی باوجود اهمیت زیادی که در بین علوم دارد، در میان محققین ایرانی مورد بی‌مهری قرار گرفته است. این ادعا با بررسی حجم اندک آثار نگاشته‌شده به‌قلم محققین ایرانی اثبات‌پذیر است. کتاب کافی دراین‌بین جزو معدود آثار در این رشته است که همین هم نخستین نقطهٔ قوت آن است. البته ازآنجاکه هیچ محقق هنوز نتوانسته در این حوزه با جامعیت دست به‌قلم برده و از عهدهٔ توضیح تمامی جوانب آن برآید، بدیهی است که کتاب یادشده نیز دارای کاستی‌هایی باشد. ازهمین‌رو، این مقاله در دو بخشِ «نقد ظاهری» و «نقد محتوا» در تلاش است تا به نوعی نقد انتقادی از این کتاب، دست یازد.

نقد ظاهری و نقد محتوی

۲. معرفی کتاب

۱،۲. مشخصات چاپ

کتاب جامعه‌شناسی تاریخی (مبانی، مفاهیم، نظریه‌ها) به‌قلم دکتر مجید کافی در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخ به‌رشته تألیف درآمده است. این کتاب را انتشارات حوزه و دانشگاه در بهار سال ۱۳۹۳ و در هزار نسخه به‌چاپ رسانده است.

۲،۲. بخش‌ها و فصل‌های کتاب

کتاب در پنج بخش و هیجده فصل، در ۴۶۶ صفحه تدوین شده است. بخش‌های مختلف کتاب با عناوین «مطالعات تاریخی»، «جامعه‌شناسی تاریخی»، «نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی» و «نظریه‌پردازان، مکاتب و اندیشمندان مسلمان» تقسیم‌بندی شده است. هر بخش شامل چندین فصل به قرار زیر است:

بخش یکم: تاریخ سنتی، تاریخ تحلیلی، تاریخ اجتماعی و فلسفهٔ تاریخ.

بخش دوم: جامعه‌شناسی تاریخی، پیشینه و سطوح جامعه‌شناسی تاریخی، در باب جامعه‌شناسی تاریخی، روش و روش‌شناسی جامعه‌شناسی تاریخی و آینده‌نگری.

بخش سوم: تعریف و کاربرد نظریه در مطالعات تاریخی، نظریه‌های کارکردگرایی و تضاد و نظریهٔ ساختارگرایی و کنش متقابل.

بخش چهارم: متفکران مُدرن و تاریخ‌نگاری پُست مُدرن.

بخش پنجم: ابن‌خلدون: نظریهٔ عصبیت، سیدجمال‌الدین و نظریهٔ انحطاط، استاد مطهری: تأثیر متقابل اسلام و ایران و دکتر شریعتی: هجرت، عامل تمدن‌سازی.

۳،۲. مباحث کتاب

انواع تاریخ و ارائهٔ تقسیم‌بندی علم تاریخ

مؤلف در بخش نخست کتاب با معرفی انواع تاریخ و ارائهٔ تقسیم‌بندی‌ای از این علم، سعی نموده است تاریخ را به دو نوع سنتی و مُدرن تقسیم نموده و با قراردادن جامعه‌شناسی تاریخی در حوزهٔ تاریخ‌های سنتی، این علم نوظهور را واکنشی به واپسگرایی تاریخ سنتی معرفی نماید. آنچه مسلم است این نکته است که دانش تاریخ با رویکردی بین‌رشته‌ای در دو قرن اخیر مورد توجه قرار گرفته و با هدف دمیدن هوایی تازه در

ریه‌های این علم، موضوعات جدیدی را مورد مطالعه قرار داده است؛ اما نویسنده در این کتاب ظاهراً موفق به تقسیم‌بندی درست با حد و مرزی دقیق در این‌باره نشده است.

آنچه در عنوان کتاب با قید «مبانی جامعه‌شناسی تاریخی» ذکر شده، به‌طور ملموس در بخش دوم کتاب قابل مشاهده است. مؤلف در این بخش به تعریف جامعه‌شناسی تاریخی، اهداف و رهیافت‌های این علم و روش‌شناسی آن پرداخته است. این بخش علی‌رغم کلام طولانی در برخی از مباحث، توانسته بر ادعای نویسنده مبنی بر ذکر مبانی جامعه‌شناسی تاریخی صحه گذارد.

ذکر مبانی جامعه‌شناسی تاریخی

بخش سوم کتاب به‌طورکلی به تبیین نظریه‌های مهم و اثرگذار در جامعه‌شناسی تاریخی پرداخته است. این بخش با تعریف و کاربرد نظریه در مطالعات تاریخی آغاز می‌شود و پس از آن نظریه‌های مهم و بنیادی در این حوزه را توضیح می‌دهد؛ مانند نظریهٔ کارکردگرایی و تضاد، ساختارگرایی و کنش متقابل.

شاید بتوان ادعا کرد که جامعه‌شناسی تاریخیِ اصلی، در بخش چهارم کتاب آورده شده است. این بخش با ذکر متفکرین این حوزه شروع می‌شود و از بنیان‌گذاران این علم تا توسعه‌دهندگان آن را به‌طور مفصل معرفی می‌کند؛ ازهمین‌رو، آنچه این کتاب را با عنوان اصلی پیوند می‌دهد همین بخش است. این بخش از اگوست کنت و ذکر آرای وی سخن به‌میان می‌آورد و با بیان نظریات اسپنسر، دورکیم، مارکس، وبر، کالینگ وود، والرشتاین، اسکاچپول ادامه می‌یابد و با ذکر بنیان‌های مکتب مهم و واثرگذار آنال، تاریخ‌نگاری مُدرن، تاریخ‌نگاری فوکو و نهایتاً تاریخ‌نگاری فمینیستی به‌اتمام می‌رسد.

ابن خلدون و نظریه عصبیت وی در تاریخ و علم العمران

و در نهایت، پنجمین و آخرین بخش کتاب که شاید بسیار قابل نقد باشد، با عنوان «اندیشمندان مسلمان» نام‌گذاری شده است و به آرای ابن‌خلدون و نظریهٔ عصبیت وی در تاریخ و علم‌العمران، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تحلیل او از انحطاط و تکامل جوامع گوناگون، استاد مطهری و تأثیرات متقابل اسلام و ایران در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی و دکتر شریعتی و نظریهٔ هجرت وی که از نظر ایشان عامل اصلی تمدن‌سازی محسوب می‌شود، پرداخته است.

۳. نقد کتاب

تألیف یک اثر علمیِ دانشگاهی، به‌دلیل دارابودن جوانب مختلف علمی، مستلزم ارزیابی همه‌جانبه و نقد و بررسی از جنبه‌های گوناگون است، طبق نظر پژوهشگران برنامه‌ریزی درسی و متخصصان تألیف متون دانشگاهی، یک کتابِ دانشگاهی، باید از پنج منظر «محتوایی»، «روشی»، «زبانی»، «ساختاری» و «شکل ظاهری» مورد ارزیابی قرار گیرد (رضی، ۱۳۸۸: ۲۱ تا ۲۹). در این مقاله، سعی شده نقد محتوا، روش و ساختار، تحت یک عنوان و در دو قالب برتری‌ها و کاستی‌ها واکاوی شود.

۱،۳. طرح جلد و صفحه‌آرایی

ویژگی‌های نقد خوب و کارآمد

نقد خوب و کارآمد نقدی است که به تمام جوانب اثر، توجه نماید. جلد یک کتاب نخستین موردی است که خواننده با آن ارتباط برقرارمی‌کند. در این قسمت، تحلیلی مختصر دربارهٔ جلد و صفحه‌آرایی کتاب ارائه می‌نماییم. جلد این کتاب همخوانی مناسبی با موضوع و محتوای کتاب ندارد. موضوعات جامعه‌شناسی تاریخی ازیک‌سو با جامعه و ازدیگرسو با پیشینهٔ تاریخی وقایع آن سروکار دارند. به نظر می‌رسد طرح جلد آثار

باب اندر دیدن بانگ نماز

کرمانی گفت: اگر مردی بیند که بانگ نماز همی کند او مردم را نیکی خواند.

پسر سیرین گفت: بانگ نماز کردن آن نیکی است که مرد بکند و بدو شهره گردد.

گفت: هرکس که اندر خواب بیند که او بانگ نماز همی کند نیک بود، و اگر بیند که بانگ نماز کند و روی نه به قبله دارد، نه نیک بود و مخالف سنّت باشد. اگر بیند که نماز کردی بی بانگ نماز و قامت، او مرد هرزه‌کار بود، اگر امام باشد.

دانیال گفت: اگر مردی یا زنی بیند که بانگ نماز بکردی و قامت پس نماز کرد او را کرداها تمام گشت و بَرَوَد از مرگ باید ترسیدن.

کرمانی گفت بانگ نماز پادشاهی بود اندر دین و چندان کس که او را اجابت کنند در دین که به نماز آمدند.

اگر بیند که در مسجدی بانگ نماز همی کرد یا بر بام مسجد مردم را به نیکی خواند و مردم او را مطیع گردند.

تألیفی این حوزه، باید متناسب با همین نکته انتخاب شود. جلد این اثر به‌گونه‌ای طراحی شده که در درجهٔ اول نمایی از یک اثر هنری را به ذهن القاء می‌کند و طبیعتا هیچ‌کس با دیدن طرح‌ورقه‌ای بر پس‌زمینهٔ گل‌ها و نقوش اسلیمی، به موضوعات جامعه‌شناسی رهنمون نمی‌شود. اشکال دیگر طراحی جلد کتاب، رنگ سبز مغزپسته‌ای آن است که زیاد مناسب نیست. این رنگ بیشتر در طرح‌های آرام‌بخش استفاده می‌شود و رنگ‌های موضوعات چالش‌برانگیزی چون جامعه‌شناسی و تاریخ باید رنگ‌های گرم از نوع بحث‌های گرم جامعه‌شناسی یا تلفیق از سرد و گرم که نمایانگر برافروختن آتش بحث و بعدازچندی فروکش‌شدن آن است انتخاب شود. در درجهٔ بعد، باید از متن طولانی پشت صفحه انتقاد شود که در حدود یک صفحهٔ کامل در پشت جلد آورده شده که نمای نازیبایی به آن داده است. معمولا متن پشت جلد باید هم مختصر باشد و هم مفید؛ به‌گونه‌ای که انگیزهٔ مطالعهٔ کتاب را در خواننده ایجاد نماید؛ و وقت اندک خریداران کتاب و تصور لحظات کوتاهی که در فروشگاه کتاب حضور می‌یابند، اهمیت این نکته را برای ما ملموس‌تر می‌کند. افزون‌برآن، نوعی دلزدگی از کتاب ایجاد می‌نماید.

۲،۳. نقد ظاهری اثر

گذشته از طرح جلد، با باز کردن کتاب هر خواننده انتظار دارد سخن مؤلف یا مقدمهٔ کتاب را ببیند؛ اما این کتاب پس از صفحهٔ نام، با سخن پژوهشگاه آغاز می‌شودکه کاملاً بی‌ارتباط با محتوا و موضوع کتاب است.

کتاب در بعضی از صفحات، اشتباه تایپی و جمله‌بندی نادرست دارد؛ مانند اشتباه جمله‌بندی صفحهٔ ۳۵۷، پاراگراف اول که این‌گونه نوشته شده است: «در جای‌جای آثار شهید مطهری مباحث مربوط به تاریخ، موضوع‌های بسیاری را در شامل می‌شود» یا در همان صفحه، پاراگراف دوم، نوشته شده است: «تاریخ مشترک لفظی است که دو معنا دارد»، که جملاتی گنگ و نامفهوم هستند. البته ناگفته نماند ازاین‌دست عبارات و کلمات در این کتاب به‌ندرت مشاهده می‌شود و از لحاظ روانی قلم و زبان، این اثر در کمال سادگی نگاشته شده است.حواشی صفحات کتاب، قلم نگارش و خطوط موجود در هر صفحه، مناسب معیارها و استانداردهای روز است و ازاین‌بابت اشکالی بر این اثر وارد نیست.

اشتباه تایپی و جمله‌بندی نادرست

۳،۳. عنوان، بخش‌ها و فصول کتاب

عنوان کتاب همان‌طور که ذکر آن رفت، «جامعه‌شناسی تاریخی» است. درصورتی‌که خواننده با آثاری در این حوزه آشنایی داشته باشد؛ ازجمله کتاب‌های تغییرات اجتماعی گیروشه و برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی دنیس اسمیت، انتظار دارد که تاریخچه‌ای مختصر دربارهٔ جامعه‌شناسی تاریخی با قلم یک ایرانی را پیش‌رو داشته باشد؛ اما با مطالعهٔ محتوای کتاب، آن را ترکیبی از فلسفهٔ تاریخ، تاریخ علم و جامعه‌شناسی می‌یابد که این موضوع جامعیت کتاب را از بین می‌برد؛ مثلا وجود فصولی مانند «تاریخ سنتی»، «تاریخ تحلیلی»، «تاریخ اجتماعی» و «فلسفهٔ تاریخ» که در حدود یک‌پنجم حجم کتاب را به خود اختصاص داده، به‌نظر غیرضرور می‌نمایند و درواقع، مقدمه‌ای بر برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی محسوب می‌شوند که طبیعتاً مقدمه‌ای طولانی است و خلاصه‌ای از این چهار فصل –در حدود دو یا سه صفحه– برای مقدمهٔ بحث کافی به‌نظر می‌رسید.

اگر بیند که بر بام کعبه بودی و بانگ نماز همی کردی مسلمان را عزّ بیفزاید.

اگر بیند که بر سر کوی بانگ نماز همی کند گفتار او پذیرفته شود نزد پادشاهان.

اگر بیند که بانگ نماز همی کند اندر دشتی راه بر وی بریده کنند.

اگر بیند که اندر خانه بانگ نماز همی کند زن خویش را با

نکتهٔ گفتنیِ دیگر در این بخش آن است که نویسنده در فصل «تاریخ اجتماعی» به این نکته اشاره می‌کند که تاریخ اجتماعی، نوعی دیگر از تاریخ است که به‌گونه‌ای با تاریخ سنتی تفاوت‌هایی آشکار دارد و بعد از ذکر ویژگی‌ها و تعریف آن به این نتیجه می‌رسد که تاریخ اجتماعی همان جامعه‌شناسی تاریخی است. اگر این دو یکی است، دیگر لزومی بر جای‌دادن تاریخ اجتماعی در دستهٔ علوم و با عنوانی مجزا وجود ندارد، و اگر متفاوت است، امر بر یکسانی آنان به بیراهه‌رفتن است. این امر، نشانی است ازبی‌ثباتی در فکر و قلم نویسنده.

نکتهٔ تأمل‌برانگیز در فصل پنجم این است که نویسنده در این فصل به اهداف جامعه‌شناسی تاریخی پرداخته است؛ درصورتی‌که تنها یک مورد و آن هم مورد دوم است که با تعاریف موجود از اهداف این علم از جانب سردمداران آن همخوانی دارد؛ دیگر موارد، به‌نظر با موضوع بی‌ربط‌اند. ازیک‌سو، نویسنده نتوانسته پیوندی منطق بین اهداف ذکرشده با جامعه‌شناسی تاریخی برقرار نماید و ازدیگرسو، اهداف مذکور بیشتر در حوزهٔ فلسفهٔ تاریخ قرار دارند، نه جامعه‌شناسی تاریخی.

از طرفی در بعضی از فصول خواننده از اطالهٔ سخن نویسنده احساس خستگی می‌کند و این امر از گیرایی و جذابیت کتاب می‌کاهد. این امر، به‌طوری بارز در فصل هشتم قابل مشاهده است. محقق در عنوان کتاب خود، مدعی جامعه‌شناسی تاریخی است و ادعایی بر روش‌شناسی این علم ندارد؛ اما این فصل که حدود پنجاه صفحه را دربردارد، به ذکر چگونگی نگارش آثار در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی پرداخته که جای آن به‌این‌شکلِ مفصل در این کتاب نیست و ذکر آن در اثری مجزا با عنوان روش‌شناسی جامعه‌شناسی تاریخی زیبنده‌تر می‌نماید.

علم جامعه‌شناسی تاریخی در غرب شکل گرفت (اسکاچپول، ۱۳۸۸: ۴۹۱) و بنیان‌های فکری آن در این ناحیهٔ جغرافیایی تکوین یافت (اسمیت، ۱۳۸۶: ۱۳). متفکرین در دیگر نقاط دنیا نیز به این علم توجه داشته و بنیان‌های نظری آن را می‌شناخته‌اند، اما در برابر همتایان غربی خود حرفی برای گفتن نداشته‌اند. صحت این ادعا، نبود نامی از هیچ‌یک از اینان در کتب معروف جامعه‌شناسی به‌عنوان نظریه‌پرداز است. یکی از اشکالات اساسی این کتاب آن است که تلاش کرده است اندیشمندان مسلمان را نیز وارد تقسیم‌بندی متفکرین جامعه‌شناسی نموده و در کنار غربیان سهمی مهم برای آنان قائل شود. این ادعا از اختصاص بخشی جدا به محققین مسلمان قابل اثبات است. از نظر نگارندگان، این تقسیم‌بندی چندین اشکال اساسی دارد:

جامعه‌شناسی در غرب از دیدگاه‌های اگوست کنت، مارکس و انگلس سر برآورد (گیروشه،۱۷:۱۳۹۲) و با پشت‌سرنهادن فرازوفرود بسیار و صیقل‌خوردن از طریق تلاش‌های متفکرینی چون مور، بلوخ، والرشتاین و... به اوج علمیت خود رسید و بنیان‌های محکمی یافت (اسمیت، ۱۵:۱۳۸۶). ما در جهان اسلام شاهد سیری این‌چنینی در جامعه‌شناسی تاریخی نبوده و نیستیم.

همان‌گونه که از تعریف علم جامعه‌شناسی تاریخی مشخص است، موضوع این علم بررسی سازوکارهایی است که جوامع با استفاده از آن تغییر یا خود را بازتولید می‌کنند (اسمیت،۱۴:۱۳۸۶)؛ اما ما در این کتاب شاهد ارائهٔ نظریه‌ای از جانب متفکّرین مسلمان در باب تغییر جوامع نیستیم. آنچه در آرای اندیشمندان مطرح در این بخش ملموس‌تر است، علمی است که با نام فلسفهٔ تاریخ شناخته می‌شود؛ امری که خود نویسنده هم در بین مطالب به آن اشاره می‌کند و دربارهٔ جامعه‌شناس تاریخی بودن این افراد با تردید سخن می‌گوید.

ارتباط تاریخ اجتماعی و جامعه‌شناسی تاریخی

خوانگزاری، التحبیر فی علم التعبیر، ص ۶۰.

نظریه‌پردازی در زمینهٔ مسائل مهم اجتماعی، از جمله تغییر در دیدگاه این متفکرین، سیری مرحله‌ای داشته و ما شاهد مکاتب مختلفی در این حوزه، نظیر اثبات‌گرایی، ساختارگرایی و... هستیم و هر اندیشمندی یا در قالب جانبداری و دفاع از متفکرین قبلی دست به نظریه‌پردازی زده یا با رد آن و موضع‌گیری انتقادی، دیدگاهی جدید ارائه کرده است؛ اما در میان اندیشمندان مسلمان مذکور در این کتاب، ما نه شاهد تحلیل وقایع جوامع و علل تغییر آن هستیم و نه شاهد افکاری خاص در چارچوب مکاتب این علم؛ و اگر هم نظریات خاصی در این حوزه از برخی از آنان همانند شریعتی ارائه شده باشد، دلیلی بر وجود علم جامعه‌شناسی تاریخی در حوزهٔ ممالک اسلامی نیست.

جایگاه اندیشمندان مسلمان در بین جامعه شناسان تاریخی

ذکر اندیشمندان مسلمان در بین جامعه‌شناسان تاریخی، باوجودآن‌که یک نوآوری محسوب می‌شود، بخشی کاملا بی‌ارتباط با موضوع کتاب به‌نظر می‌آید؛ چون: اولاً کتاب تا متفکران پُست‌مُدرن پیش می‌رود و بعد از اتمام بحث به بخش متفکران مسلمان باز می‌گردد؛ درصورتی‌که برخی از آنان مانند ابن‌خلدون از نظر زمانی متأخّرتر از پُست‌مُدرن‌ها هستند. ثانیاً ازآن‌جاکه جامعه‌شناس تاریخی‌بودن این متفکران مسلمان، با قبول وجود آرایی از جانب آنان در این حوزه، اثبات‌پذیر نیست، گنجاندن این بخش در این کتاب، موضوعی ناهمگن به‌نظر می‌رسد. متفکرانی چون ابن‌خلدون و شهید مطهری همان‌گونه که از مطالب کتاب هم بر می‌آید و نویسنده بر آن مهر تأیید زده، نظریاتی مختصر در این حوزه داشته‌اند؛ اما باز خواننده در انتهای کتاب نمی‌تواند به جامعه‌شناس تاریخی‌بودنِ آن‌ها رأی بدهد و با مطالعهٔ آرای آنان، بیشتر خود را در برابر یک فیلسوف تاریخ می‌بیند تا یک جامعه‌شناس تاریخ. سیدجمال‌الدین نیز در بیشتر آثار با نام یک متفکر سیاسی که درصدد انجام اصلاحاتی در امور جوامع مسلمان است شناخته می‌شود و در ردیف افرادی چون قائم‌مقام و امیرکبیر که در تاریخ ایران خواهان اصلاحاتی بنیادی بودند، قرار می‌گیرد، نه یک متفکر جامعه‌شناس. تنها، شریعتی است که یک جامعه‌شناس، آن‌هم نه کاملا جامعه‌شناس تاریخی، شناخته می‌شود. درکل به‌نظر نگارندگان، وجود چند نظریهٔ مختصر در حوزهٔ جامعه‌شناسی و شرح‌وبسط نیافتن آن‌ها از جانب متفکرین مسلمان، دلیلی بر این ادعا نیست که ما در دنیای اسلام، جامعه‌شناس تاریخی داریم؛ همانند آنچه در غرب وجود دارد.

۴. نقد محتوا

کتاب جامعه‌شناسی تاریخی، اثری مستقل و فارق از اشکالات ترجمه‌ای

نگارش کتابی در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی به‌قلم یک ایرانی، ضرورتی انکارناپذیر بود که در محیط آکادمیک ایران جای خالی‌اش احساس می‌شد. جرأت و جسارت مجید کافی در نگارش این کتاب، درزمانی‌که آثار گران‌سنگ غربی در این حوزه و قبل از وی به‌رشتهٔ تألیف درآمده بود، ستودنی است. وجود این کتاب با نثری سلیس و روان و عامه‌فهم، مزیتی مهم و انکارناشدنی است. کتاب جامعه‌شناسی تاریخیِ مجید کافی، اثری مستقل و فارغ از اشکالات ترجمه‌ای و نافهمی‌ها و کج‌فهمی‌هایی است که بعضا در این حوزه ایجاد می‌شود. همین، بزرگ‌ترین برتری این کتاب محسوب می‌گردد. از دیگر برتری‌های این کتاب نسبت به کتب دیگر این حوزه، ارائهٔ دسته‌بندی‌های دقیق در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی (مکاتب، آراء، سبک‌های تحقیق و مؤلفان بزرگ این حوزه) در این کتاب است؛ به‌گونه‌ای که خوانندهٔ ناآشنا با مباحث و نظریات موجود در این علم، با مطالعهٔ این کتاب به‌راحتی قادر به یافتن راه و هدف موردنظر خود در این

رشته خواهد بود؛ چراکه این کتاب، راهنمایی مناسب و کارآمد در این حوزه است. باوجوداین، طبیعتا نه هیچ نویسنده‌ای کاملا بی‌عیب‌و نقص می‌نویسد و نه هیچ علمی با نگارش یک اثر در حوزهٔ آن علم، از پژوهش و تلاش بیشتر، بی‌نیاز خواهد بود. ازاین‌رو، نگارندگان به شرح ایراداتی چند در این کتاب می‌پردازد تا در جهت بهبود این اثر مفید واقع شود.

نقش باب بندی یک اثر در ارزش سنجی آن

باب‌بندی یک اثر، از موارد مهم و اساسی در ارزش‌سنجی آن محسوب می‌گردد؛ امری که در این کتاب کمتر به آن توجه شده است. در انتخاب عنوانِ مناسب، باید نکاتی چند رعایت شود؛ ازجمله این‌که بخش‌ها و فصل‌های یک کتاب گوشه‌ای از بحث است که با هدف تسهیل در نوشتن در درجهٔ اول و مطالعهٔ اثر در درجهٔ دوم انجام می‌شود؛ به‌این‌معنا که معمولا باب‌بندی، موضوع بحث را محدود و دامنهٔ وسیع بحث را کم می‌کند تا هم مطالب، گنگ و نامفهوم نشود و هم تسلسل منطق مطالب رعایت شود.

در این اثر، عناوین بعضی از بخش‌ها بسیار کلی وگاهی با عنوان کتاب یکی است؛ مثل بخش اول کتاب که عنوان آن «مطالعات تاریخی» است. این عنوان، دامنه‌ای وسیع و البته نامفهوم دارد و خواننده در وهلهٔ اول دچار سردرگمی می‌شود که کدام مطالعهٔ تاریخی مدنظر نویسنده بوده است. این عنوان باید با ذکر قیودی، محدودتر و فهم‌پذیرتر می‌شد؛ مثل: «مختصری در باب تاریخ نگاری و تاریخ نگری».

اشکال هم‌نامی عنوان کتاب و بخش دوم آن

بخش دوم کتاب نیز با عنوانی همانند عنوان کتاب نام‌گذاری شده است که یکی از کاستی‌های این اثر محسوب می‌گردد؛ زیرا نویسنده با آوردن عنوان «جامعه‌شناسی تاریخی» به این بخش، کتاب خود را به همین بخش محدود نموده و بقیهٔ بخش‌ها را ناکارآمد قلمداد کرده است. به‌عبارت‌دیگر، باید گفت اگر هدف از نگارش مجموعهٔ کتاب، نگارش جامعه‌شناسی تاریخی است، اختصاص بخشی مستقل به این موضوع کاری است بیهوده.

آوردن بخش پنجم نیز با عنوان کتاب همخوانی ندارد؛ به‌این‌معنا که خواننده در وهلهٔ اول انتظار ندارد این بخش نیز در کتاب قرار داشته باشد. هم‌چنین، باتوجه به اشکالات وارد به این بخش -که ذکر آن رفت- نبود این بخش، بهتر بود؛ اما اگر نویسنده بر قرارداشتن آن مُصِرّ است باید با آوردن قیدی در عنوان کتاب، ارتباطی منطق بین عنوان و مطالب این بخش ایجاد نماید؛ مثل: «جامعه‌شناسی تاریخی از غرب تا جهان اسلام» یا «مقایسهٔ جامعه‌شناسی تاریخی در غرب و شرق».

به‌طورکلی، دربارهٔ عنوان کتاب و رابطهٔ منطق آن با فصول کتاب، باید گفت که عنوان کتاب در درجهٔ نخست، معرف نویسنده و افکار وی است و باید در عین مفیدبودن مختصر باشد و نیز ارتباطی منطق با بخش‌ها و فصول کتاب داشته باشد و مداری باشد که بخش‌ها و فصول کتاب روی آن در گردش باشند. فصول و مطالب کتاب، همگی با هدف توضیح عنوان و فهم افکار نویسنده ایجاد شده‌اند؛ درحالی‌که وجود اشکالاتی که شرح آن رفت، به این خصیصه آسیب جدی وارد کرده است.

نویسندگان گاهی با هدف جذب مخاطب و فروش بیشتر کتاب، از عناوینی دهان‌پرکن استفاده می‌کنند؛ اما حین نگارش مطالب مرتبط با عنوان، دچار سردرگمی و ناپختگی می‌شوند؛ مشکلی که تا حدودی در این اثر قابل مشاهده است. تقریباً بعد از مطالعهٔ این کتاب این امر بر نگارندگان محرز شدکه نیمی از مطالب کتاب تنها با هدف حجیم‌شدن اثر آورده شده و بی‌توجه به لزوم ارتباط مطالب و تسلسل منطق محتوای کتاب، در کنار هم قرار داده شده‌اند. عنوان کتاب، عنوانی جذاب و دهان‌پرکن می‌نماید و خواننده‌ای که

در وهلهٔ نخست در پی یافتن کتابی جامع و کامل در حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی است جذب آن می‌شود؛ اما در پایان مطالعهٔ کتاب، چیزی که عاید خواننده می‌شود، حجم انبوهی از مطالب پراکنده و برخی اوقات بی‌ارتباط با هم است.

۵. ارجاعات

کاستی‌های کتاب در ارجاعات

از دیگر مشکلات کتاب، کاستی‌هایی در ارجاعات است. وجود ارجاعات مفید و زیاد در یک اثر به چند دلیل حائز اهمیت است: اوّلاً امانت‌داری علمی نویسنده را نشان می‌دهد؛ ثانیاً ادعاهای نویسنده را علمی و مستند می‌نماید؛ و ثالثاً بر علم و مطالعهٔ زیاد نویسنده در آن حوزه دلالت می‌کند. در این کتاب، گاه نویسنده در چندین صفحه بدون آوردن حتی یک ارجاع، دست به‌قلم برده است؛ نمونهٔ آن در: صفحات ۱۵۰، ۱۵۱ و ۱۵۲، ۲۰۵، ۲۰۶ و ۲۰۷.

از دیگر معایب در ارجاع‌نویسی این اثر، ارجاع به منابع دست دوم در این حوزه است که از اهمیت بسیار کمتری نسبت به منابع دست اول برخوردارند؛ مثلا در مطالب مربوط به مکتب آنال، زیبنده‌تر آن بود که نویسنده به آثار نگارش‌یافتهٔ مارک بلوخ یا فور که از مؤسسین این مکتب شناخته می‌شوند ارجاع می‌داد؛ درصورتی‌که نویسنده به ارجاعاتی اندک به مقالات نگاشته‌شده در این حوزه اکتفا نموده است. این بخش، چون به معرفی نقطهٔ اوج جامعه‌شناسی تاریخی -به‌دلیل وجود مکتب آنال- پرداخته، باید پخته‌تر و مستدل‌تر نگارش می‌یافت. نکتهٔ بعد دربارهٔ ارجاع‌نویسی در این کتاب، تکرار ارجاعات در چند صفحهٔ متوالی است که این کار از نظر علمی از ارزش یک اثر می‌کاهد. نمونهٔ این امر را در صفحات ۲۸۹ و ۲۹۰ می‌بینیم. و نهایتا آخرین ایراد موجود در ارجاعات این کتاب -که البته به‌ندرت دیده می‌شود- ذکر مطلب یا کلمه‌ای نامفهوم است که نیازمند تعریف، توضیح بیشتر و ارجاع‌نویسی است، درحالی‌که به این امر پرداخته نشده است؛ مثلاً در صفحهٔ ۲۰۵ در تعریف مطالعه سینکرونیک و دیاکرونیک، توضیحات مختصر و منبعی که خواننده در صورت لزوم بتواند به آن مراجعه کند، وجود ندارد.

۶. ویژگی‌های بارز اثر

امتیاز کتاب در داشتن نتیجه‌گیری پایان هر فصل

شایان ذکر است که این اثر در عین کاستی‌ها و نواقص پیش‌گفته، ویژگی‌های ممتاز و بارزی نسبت به دیگر آثار این حوزه دارد که از این قرار است:

قلم و زبان ساده و همه‌فهم که فارغ از پیچیدگی‌های زبانی این علم، به ذکر مفاهیم، نظریه‌ها و مبانی این علم پرداخته است. اثبات این ادعا که در این اثر به معرفی مبانی، مفاهیم و نظریه‌های موجود در جامعه‌شناسی تاریخی پرداخته خواهد شد نیز از دیگر ویژگی‌های مهم این اثر است. ما در این کتاب به‌گونه‌ای منظم و طبقه‌بندی‌شده، قادر به فهم این موضوعات هستیم.

وجود نتیجه‌گیری در پایان هر فصل و بعضاً یک مبحث خاص نیز به خواننده این امکان را می‌دهد که نمای کلی مطالب موجود در آن فصل را درک کرده و در فرصتی کوتاه اطلاعاتی هرچند مختصر در آن مورد خاص کسب نماید.

وجود بخش آخر کتاب علی‌رغم انتقاداتی که بر آن رفت، از نظر تحلیل افکار و آرای دکتر شریعتی در

حوزهٔ جامعه‌شناسی تاریخی، مفید و نسبت به مباحث کتاب که دربارهٔ ابن‌خلدون، استاد مطهری و سیدجمال‌الدین آمده از انسجام، گیرایی و ارزش علمی بیشتری برخوردار است. ازاین‌رو، با مطالعهٔ آن می‌توان تا حدودی وی را در زمرهٔ افرادی که این علم را درک کرده‌اند قرار داد.

از نظر نگارندگان، وجود مطالب کوتاه در قالب عناوین مشخص که دسترسی به مطالب مورد نیاز خوانندگان را تسهیل می‌نماید، از دیگر برجستگی‌های این کتاب است؛ به‌گونه‌ای که فصول و مباحث گوناگون در دسته‌بندی‌های کوچک‌تر و عناوین مختصرتر توضیح داده شده است.

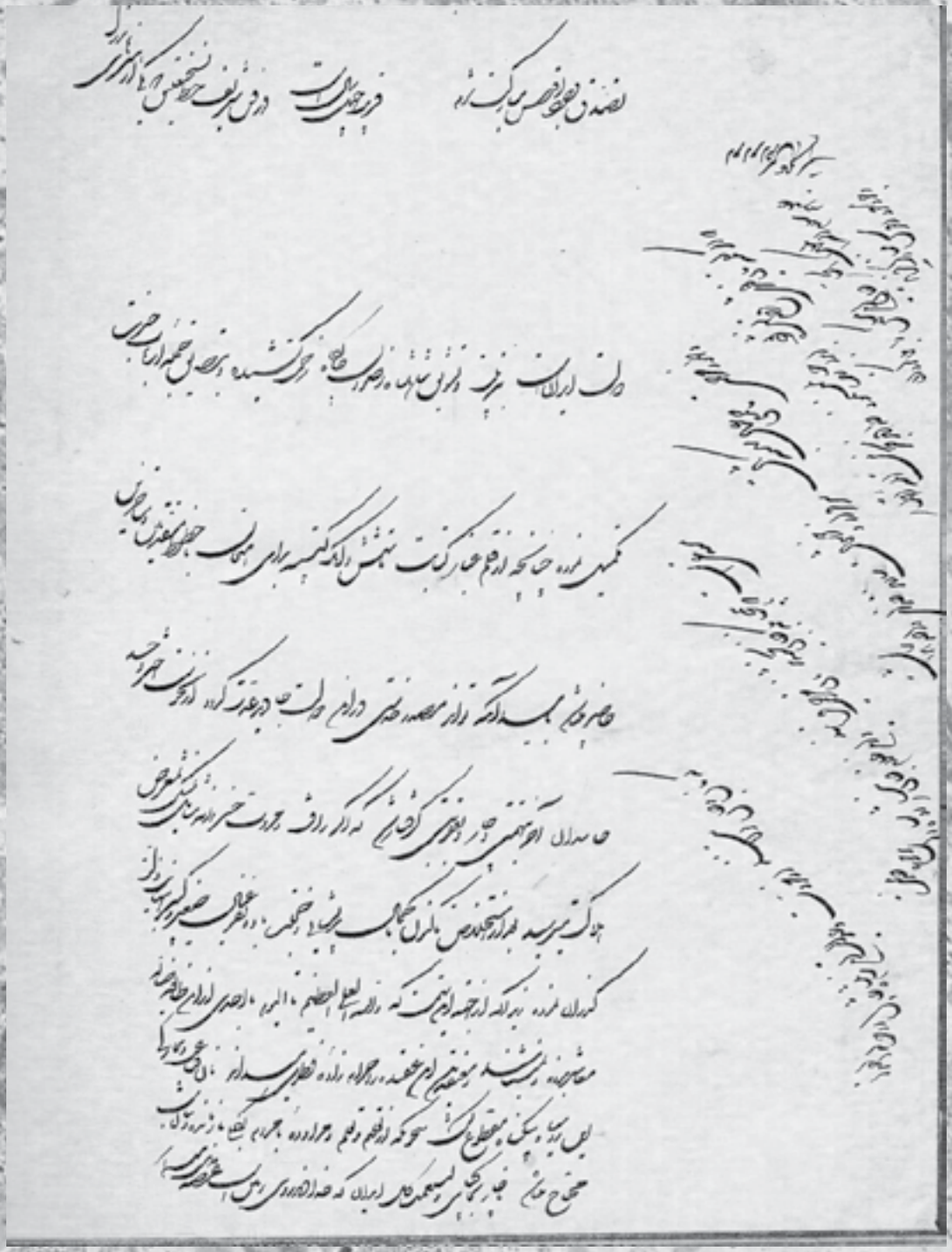
منابع

- اسمیت، دنیس، ۱۳۸۶، برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمهٔ سیدهاشم آقاجری، تهران: مروارید.
- اسکاچپول، تدا، ۱۳۸۸، بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمهٔ سیدهاشم آقاجری، تهران: مرکز.
- رضی، احمد، ۱۳۸۸، «شاخص‌های ارزیابی و نقد کتاب‌های درسی و دانشگاهی»، در: مجلهٔ سخن، صص ۲۱ تا ۳۰، تهران: سمت.
- کافی، مجید، ۱۳۹۳، جامعه‌شناسی تاریخی (مبانی، مفاهیم و نظریه‌ها)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- روشه، گی، ۱۳۹۲، تغییرات اجتماعی، ترجمهٔ منصور وثوقی، تهران: نی.

تصدق وجود اقدس مبارکت شوم قریب چهل سال است در فن شریف خط نسختعلیق که یکی از هنرهای بزرگ دولت ایران است بتربیت و تشویق شاهنشاه رضوان جایگاه زحمت کشیده و بتصدیق جمله ارباب خبرت تکمیل نموده چنانچه از قلم غبارکتابت تا شش دانگ کتیبه برای امتحان با خطوط متقدمین و متاخرین حاضر میباشد بامید آنکه تواند مصدر خدمتی در این دولت جاوید عدت گردد از نحوست اختر و حسد حاسدان آخر بتهمتی دچاروبعقوبتی گرفتار شد که اگر رافت و مروت خسروانه شامل نمیگشت بمعرض هلاکت میرسید بعداز استخلاص تا کنون با کمال پریشانی و خجلت با ده نفر عیال صغیر و کبیر بنهایت ذلت گذران نموده زیراکه از جهة این تهمت که والله العلی العظیم تا الیوم با احدی از این طایفه ضالّه معاشر نبوده و نمیباشد و معتقدین این عقیده را حرام زادهٔ فطری میداند نان قناعت و بیچارگی این روسیاه بیگناه مقطوع گشت بنحویکه از تعلیم و تعلم و مراودهٔ با مردم بکلی بازمانده و بنان شب محتاج می‌باشد ناچار بخاکپای ولینعمت کل ایران که خداوند روی زمین است عرضه داشت می‌نماید که نان و جان توأمانند از مرّوت وعدالت این شاهنشاه عادل روحناله الفدا مستدعی است که همچنانکه جان بخشیدند نان مرحمت فرمایند و این غلام جان نثار روسیاه را رجوع خدمت وظهور مرحمتی تاجمعی عیال شکسته بال سرفراز و خوشحال سازند خدای واحد شاهد است که اگر لقمه نان فقیری قطع نشده بود ابدا" جسارت نمینمود خداوند بحرمت ائمه اطهار علیهم سلام الله الملک الجبّار جان این مسکین را بلاگردان وجود مسعود اقدس مبارک فرماید.

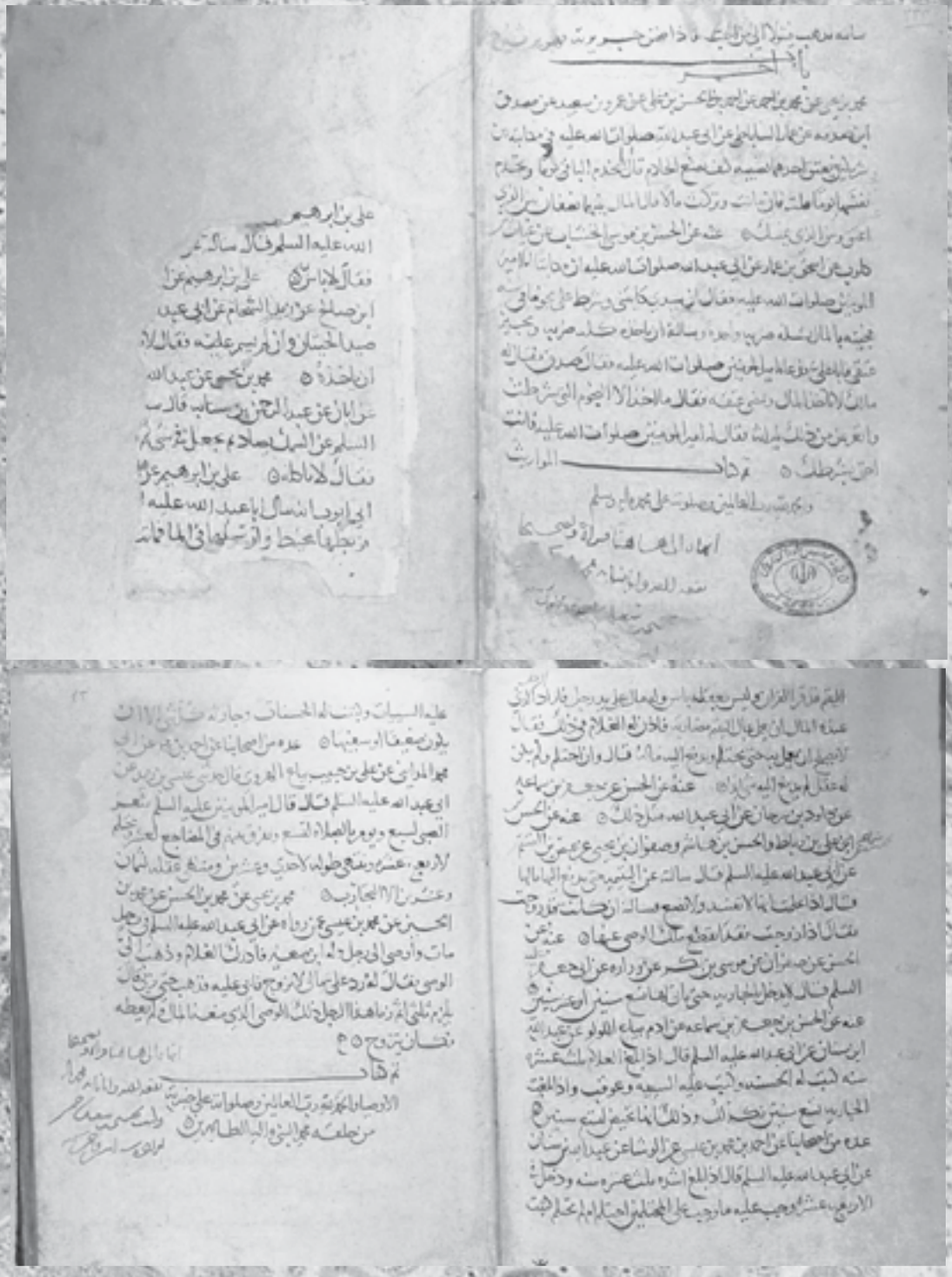
امر امر اقدس همایون است

(مربوط به صفحهٔ بعد)



نامهٔ میرزا غلام‌رضا اصفهانی به ناصرالدین‌شاه

نقد صافی



نسخة ثمينة من كتاب الكافی الشريف و عليها بلاغ الفقيه يحيی بن سعيد الحلی

مـا عوض المعتضد فـي أيّامه للعلويّيـن ولا آذاهم ولا قتل منهم أحداً.

أخبرنا أبو بكر محمّد بـن يحيى الصولـي، قال: حدّثنا محمّد بـن يحيى ابن أبي عبّاد الحسني، قال: رأى المعتضـد، و هو في حبس أبيه، كأنّ شيخا جالسا على دجلة، يمدّ يـده إلى مائها فيصير في يده، ثمّ يردّه من يده، فتعود دجلة كما كانت.

قال: فسألت عنه، فقيل لي: هذا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، فقمت إليه، و سـلّمت عليه، فقال لي: يا أحمـد، إنّ هذا الأمر صائر إليـك، فلا تتعرّض لولدي، و صنهم، و لا تؤذهم.

فقلت: السّمع و الطاعة لك يا أمير المؤمنين.

و حدّثني أبـي رحمه الله بهذا الحديث، علـى أتمّ مـن هذا، بإسـناد ذكره عن ابـن حمدون النديم، قـال: حدّثني أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن حمدون، أو قال: حدّثني مـن قال حدّثني أبو محمّد- أنا أشكّ- لأنّي لم أكتبه، و إنّما حفظته في المذاكرة، و لعلّ الألفاظ تزيـد أو تنقص، قال: قال لي المعتضد بالله و هو خليفة: لمّا قدم أبي، و هو عليـل العلّة الّتي مات فيها، و أنا في حبسـه، ازداد خوفي على نفسـي، و لم أشكّ في أنّ إسـماعيل بن بلبل، سيحمله على قتلي، أو يحتال بحيلة يسفك بها دمـي، إذا وجد أبي قد ثقل، و أيس منه. فنمت ليلة من تلـك



نظـرةٌ الى ديوان أبي‌المجد في طبعته الحديثة

محمّدحسين الواعظ النجفي
المخصّص في الدراسات و البحوث الإسلامية

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربّ العالمين، والصلاة و السلام على محمّد وآله الطاهرين، واللّعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

أَبَـا الْمَـجْـدِ حَسْـب المَـجْدِ فَخْـراً بِأَنَّهُ يكنّيْكَ فِيْـهِ حَاضِرُ النّاسِ والبادِيْ

هكذا يخاطب شاعرَنا المفلقَ الْعَلاّمَةُ الأديبُ الشيخ محمّدعلي اليعقوبي في قصيدةٍ بعثها إلى الْعَلاّمَة الأكبر الشيخ أبي‌المجد محمّدالرِّضا النجفي الإصفهاني.

وقد كان الْعَلاّمَة ذو الفنون الشيخ أبوالمجد شاعراً مجيداً، وأديباً بارعاً، نظم جياد الشِّعر، وملك زمام الأدب، حتّى عُدَّ من الطراز الأوّل، وحاز مرتبةً سامية في مضمار السبق وحلبات الشعر، وميادين الأدب، وفاق أقرانه، وناظر أترابه كالعلاّمة الأديب السَّيِّد محمّدسعيد الحبّوبي و السَّيِّد رضا الهندي، والسيّد جعفر الحلّي، وغيرهم من أعلام الأدب وفحول الشعر.

شاعريّة أبي‌المجد

وقال الأُستاذ عليّ الخاقانيّ النجفيّ في ترجمة الشيخ أبي‌المجد مِن كتابه الكبير (شعراء الغَرِيّ): «...و الحقّ أنّ المترجم له كان آية في الذكاء وحِدّةِ الفهم، برز بين أعلام الأدب في النجف، وتطاول على كثير فهم لِما حواه من مواهِب وقابليّات، ونازَلَ كثيراً من الفُرسان الذين يُحَرِفُوا بالسِّباق والقوّة في سائر الحلبات والأندية الأدبيّة في النجف، وعاشَرَ فريقاً من الذي امتلكوا ناصية الأدب، وبذّوا أقرانهم، كالشيخ جواد الشَبِيبيّ، والشيخ هادي بن العبّاس آل كاشف‌الغطاء و السَّيِّد جعفر الحلّي و السَّيِّد إبراهيم الطباطبائي آل بحرالعلوم.»

قال الإمام الشيخ آقابزرگ الطهراني في ترجمته من الطبقات: «...كان مجتهداً في الفقه مُحيطاً بأُصولهِ وفروعهِ، متبحِّراً في الأُصول، مُتقناً لمباحثهِ ومسائلهِ، متضلِّعاً في الفلسفة، خبيراً بالتفسير، بارعاً في الكلام والعلوم الرِّياضيّة، له في كلّ ذلك آراء ناضحة ونظريّات صائبة، أضِف إلى ذلك نُبوغهُ في الأدب و الشِّعر... .»

«والسيّد محمّد بن سعيد الحَبّوبي النّجفيّ فكانَ من بينهم مرموقاً بعين الإكبار والإعجاب.»

وقال في موضع آخر من ترجمته: «وشِعْرُهُ تأثّر بالصفيّ الحِلّي (ت ٧٥٠ هـ- وقيل ٧٥٢ هـ-) ومَدرسَتِهِ: فقد عشِقَ البَديعَ وأنواعَهُ، وتأثّرَ بالنُّكاتِ الأدبيّة الدقيقة، ويكاد لا يخلو كلّ بيتٍ له من ذلك.»

وقال الإمام الشيخ محمّدالحسين آل كاشف‌الغطاء في وصف أدبهِ: «...وهو من رِقّة الطَّبعِ وبداوَةِ الأخلاق، وكأنّما نَشَأ في الحَيّ اللّقاح من نَجْدٍ بين حاجِرٍ فالغميم، ومِن علوّ الهمّة ورِفْعَة النفس كأنّه [شَبَّ] في البطاح من مَعَدّ بين المَشاعِرِ والحَطيم... إلى أن قال: وَلِأَعاظِم شعراء العصر قصائد بديعة في مديحه ومديح آبائه الكرام.»

وأُضِيفُ هنا: أنّ لِأَعلام عصرهِ ومشايخ العلم والأدب من أصفياء أصدقائه رسائل ضافِيَةً مونِقَةَ الأحجالِ والغُرر في الثناء عليه، والإشادَة بما بَلَغَ إليه من أسمى الدّرجات وأسنى المراتب في العلوم والآداب.

سيرة أبي‌المجد في سطور

- هو الْعَلاّمَة الشيخ أبوالمجد محمّدالرِّضا بن الشيخ محمّدحسين بن الشيخ محمّدباقر بن الشيخ محمّدتقي الرازي النجفي الإصبهاني، المعروف ب-: مسجدشاهي.

والده: الشيخ محمّدحسين الإصفهاني النجفي (م ١٣٠٨ هـ-) من وجوه تلامذة الإمام المجدِّد الشيرازي، صاحب تفسير **مجد البيان في تفسير القرآن**.

والدته: العلويّة السيّدة ربابة سلطان بيگم بنت العالم السَّيِّد محمدعلي المعروف بآقا مجتهد بن السّيّد صدرالدين الصّدر الكبير، وكان السّيّد محمدعلى آقا مجتهد صهراً للسّيّد محمدباقر الإصفهاني المعروف بحجّةالإسلام الشفتي.

ولد في النجف الأشرف سنة ١٢٨٧ هـ- و بها نشأ وتعلّم القراءة والكتابة، وفي التاسعة من عمره ذهب به أبوه إلى إصفهان، فقرأ أوّليّات العلوم على والده والسيّد إبراهيم القزويني.

- وفي شهر ذي الحجّة سنة ١٣٠٠ هـ- عاد إلى النجف الأشرف بصحبة أبيه وجدّه، ودرس فيها على علمائها الأعلام.

من أساتذته: الميرزا حبيب الله الرشتي، والحاج آقارضا الهمداني، والمولى محمّدكاظم الخراساني و السَّيِّد محمّدكاظم الطباطبائي اليزدي، والسيّد إسماعيل الصدر، وشيخ الشريعة الإصبهاني و السَّيِّد محمّد الفشاركي، كما استفاد في مجال الحديث والرِّجال عن الشيخ الميرزا حسين النوري و السَّيِّد مرتضى الكشميري.

عاد إلى إصفهان سنة ١٣٣٣ هـ- بصحبة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، ووصل إصفهان في غرّة شهر محرّم سنة ١٣٣٤ هـ- فقُوبل بحفاوة، ونهض بإعباء الرئاسة والهداية والإرشاد، وقام مقام والده في سائر الوظائف الشرعيّة من الإمامة والتدريس و...؛ و فيها قام بتربية جملة واسعة من الفضلاء والمجتهدين.

يروي عنه خلق كثير من العلماء، كنجليه الشيخ مجدالدّين والشيخ عزّ الدّين والشيخ محمّدباقر النجفي الإصفهاني و السَّيِّد شهاب‌الدّين المرعشي النجفي و السَّيِّد أحمد الخوانساري و السَّيِّد أحمد الزنجاني و السَّيِّد مصطفى الصفائي و السَّيِّد علي الفاني، والعلويّة أمينة الإصبهانيّة، وغيرهم.

خلّف تراثاً مهمّاً في مختلف العلوم، ومن جملة مصنّفاته: نقد فلسفة دارون، أداء المفروض في شرح أُرجوزة العروض، السيف الصنيع لرقاب منكري علم البديع، ذخائر المجتهدين في شرح كتاب معالم الدّين في فقه آل ياسين، وقاية الأذهان في الأُصول، وغيرها من المصنّفات.

- توفّي رحمه‌الله في إصفهان يوم الأحد الرابع والعشرين من شهر المحرّم الحرام سنة ١٣٦٢ ه- ودفن في مقبرة جدّه الشيخ محمّدتقي الإصفهاني بتخت فولاد.

ديوان أبي المجد

قد كان شعر أبي المجد مبثوثاً في مجاميع شعريّة متفرّقة، ومخطوطاً مغموراً في خبايا مكتبات النجف وإصفهان، حتّى طبع بتحقيق وتنسيق سيّدنا الْعَلاّمَة المحقّق السَّيِّد أحمد الحسيني الإشكوري حفظه‌الله ورعاه، سنة ١٤٠٨ ه- من دار الذخائر بقم.

وقد كان اعتماده في تحقيق الدِّيوان على مصوّرة نسخة كتبها الشيخ كاظم آل كاشف‌الغطاء في النجف الأشرف في غرّة شهر رجب سنة ١٣٤٥ ه- في النجف الأشرف، وصحائف أُخرى بخطّ الناظم الْعَلاّمَة أعلى الله مقامه، وصحائف أُخرى بخطّ الْعَلاّمَة المحقّق المغفور له السَّيِّد محمّدصادق بحر العلوم رحمه‌الله.

ثمَّ قابل جملةً من هذه الأشعار على ما سردها الأُستاذ علي الخاقاني في موسوعة شعراء الغريّ، كما استدرك على الديوان ما وجده من شعر الْعَلاّمَة الناظم في سائر كتبه، ككتاب النوافج والروزنامج.

وبعد مضيّ ما يقارب ثلاثة عقود على نشر الديوان بطبعته الأُولى، اشتغلنا بإعداد الديوان وتهيئته إلى الطبع بإشراف أُستاذنا الْعَلاّمَة الحجّة السَّيِّد عبد الستّار الحسني (حفظه‌الله ورعاه)، وإليك تقرير العمل على الديوان ومميّزات هذه الطبعة الجديدة، بعد نبذةٍ من ترجمة حياة الشاعر.

يتضمن الديوان في طبعته الحديثة على ما يلي

١. تقديم بقلم حفيد الناظم الْعَلاّمَة آية‌الله الحاج الشيخ مهدي مجدالإسلام النجفي قدس سره، وهي عبارة عن مقدمة كتبها الفقيد الراحل على ديوان جده الشيخ أبي المجد النجفي الإصفهاني، وتعرض فيه إلى تاريخ الشعر، ونبذة عن منزلة الشعر في الإسلام، وكيفية طبع الديوان وتحقيقه، واهتمامه بنشر الديوان آنذاك (ص ٣ ١١).

٢. تمهيد بقلم الْعَلاّمَة المحقّق السَّيِّد عبدالستّار الحسني البغدادي حفظه‌الله، وهي مقدمة نفيسة ومهمة للغاية، حيث تعرض إلى أدب الشيخ أبي‌المجد، ثم انتقى جملة من المكاتبات والمراسلات التي دارت بينه وبين سائر الأعلام، جمعها من مضان مختلفة، فقد اشتملت على رسائل كل من: شيخ الأدباء الشيخ محمدجواد الشبيبي، وفيها ثلاث رسائل، والأديب الكبير السيد رضا الهندي، والشيخ محمدعلي اليعقوبي، وخليل الشاعر المترجم الشيخ الميرزا مصطفى التبريزي، والشيخ محمدرضا آل كاشف‌الغطاء، ورسالته هذه تطبع لأول مرة. إنّ هذه الرسائل والمكاتبات الأدبية والعلمية تنفع كثيراً في دراسة أدب الرسائل وتاريخ النجف الأشرف (ص ١٢ ٥٧).

٣. ترجمة الشيخ أبي‌المجد النجفي الإصفهاني من كتاب المفصل في تراجم الأعلام للسيّد أحمد الحسيني الإشكوري، وهي ترجمة مبسوطة، ومن مصادر ترجمة أبي المجد (ص ٥٨ ٨٠).

٤. مقدّمة التحقيق بقلم الْعَلاّمَة السَّيِّد أحمد الحسيني الإشكوري، واشتملت على التعريف بالنسخ التي اعتمدها سيدنا المحقق في تحقيقه للكتاب.(ص ٨١ ٨٢).

٥. نماذج من مصوّرات نسخ الديوان، وهي ثلاث نسخ (ص ٨٣ ٨٨).

٦. متن ديوان أبي المجد النجفي الإصفهاني (ص ٨٩ ٣٠٤).

٧. الحاشية على شرح الواحدي لديوان المتنبّي، من تأليف الناظم، بتصحيح حفيدته ليلى نجمي (ص ٣٠٥ ٣٦٥).

دمي
و دمك
مرتهنان بما فيها،
فحفظها.

فما مضى الأيام بسيرة،
حتّى لحقت الموفق غشية،
بشبك الغلمان معها أنّه قد مات،
فأخرجوني، فأتوا بي إلى بيت فيه
الموفق، فلمّا رأيته
علمت أنّه غير ميت،
فجلست عنده، و أخذت
يده أقبّلها و أترشّفها، فأفاق،
فلمّا رآني أفعل ذلك، أظهر التقبّل
لي، و أومأ إلى الغلمان، أن قد
أحسنتم فيما فعلتم، ثمّ مات الموفق
في ليلته تلك، و وليت مكانه(٥)،
فابتدأت بتقرير الأمور، على ما كنت
قرّرته في الرقعة، ثمّ وليت الخلافة،
فأمضيت بقايا تلك التدبيرات كلّها.

فقال لي أبي: قال لي ابن
حمدون: ما عرض المعتضد في
أيّامه للعلويّين، ولا آذاهم، ولا
قتل منهم أحداً.

الفرج بعد الشدة، ج ٢ ص ٢٠٩.

الباب السادس

في من فارق شدة الى رخاء بعد
بشرى منام (لم يشب صدق)
تأويله كذب الاحلام

باب ششم در احوال كسانى كه
به شدت محنت مبتلا بودند واز
روح (و راحت) جدا و به رؤيای
صادق آن غم به شادی و آن بند
به آزادی بدل گشت.

الحكاية الاولى من الباب السادس

(احمد بن) حمدون گويد كه
المعتضد بالله (در ايام خلافت
خويش حكايت كرد كه پدرم
الموفق بالله) در
مرض

٨. إماطة الغَيْن عن استعمال العين في معنَيَيْن، من تأليف الناظم أيضاً، بتحقيق الشيخ مجيد هادي‌زاده (ص ٣٦٦ ٣٨١).

٩. الفهارس الفنيّة (ص ٣٨٣ ٣٩٦).

مميّزات هذه الطبعة

ولمّا كانت نسخ الديوان المطبوع قبل ثلاثين عاماً نافذاً، اهتمّ حفيد الناظم آية‌الله الأُستاذ الشيخ هادي النجفي بطباعة الديوان مرّةً أُخرى، وفّقه الله تعالى لإحياء تراث أُسرته؛ حتّى طبعت هذه الطبعة بمساعيه الجليلة، وضبط وتعليقات سيّدنا الْعَلاّمَة الحسني على خير ما يُرام، وإليك الكلام عن تقرير خصائص هذه الطبعة المنقّحة والمزيدة:

أوّلاً: الاستدراك

الاستدراك على شعر الناظم، فقد سلّم إليّ سيّدنا الإشكوري ما استدركه أصل الديوان، ومنها المقطوعة (رقم: ٥٧)، ما قاله في إجازته للشيخ محمّد الثقفي الطهراني، وهما هذين البيتين:

قد جَدّ في كسب العلوم واجتهد ... فصحَّ فيه القول: مَنْ جَدَّ وَجَدْ

لا غَرْو إنْ حَوَى العلومَ إنّها ... تراثُهُ الموروثُ عن أبٍ وجَد

كما أضاف السَّيِّد الحسني المقطوعة (رقم: ١٥٢)، وهما بيتان أوردهما الحجّة الشيخ فرج العمران (١٣٢٢ ١٣٩٨ هـ) في موسوعته الثمينة الأزهار الأرّجية، حيث قال: وممّا يعجبني ذكره من نوادره ما حكاه لي من أنّه اتّفق ذات يوم أنّ الْعَلاّمَة الشيخ محمّدرضا الإصفهاني المترجَم في شعراء الغريّ زار والده الحجّة آية‌الله الشيخ محمّدرضا آل ياسين، فرأى بيده سبيلاً ممتازاً أُهديَ إليه، وهو يشرب فيه التنباك، فأعجبه فتلطّف في الطلب بهذين البيتين:

أَيَابْنَ الأَكْرَمِيْنَ وَمَنْ نَماهُمْ ... إلى العلْيَا قَبِيْلٌ عَن قَبِيْلِ

تَصَدَّقْ بالسَّبِيْلِ وَفُزْ بأَجْرٍ ... فإنّي بَعْضُ أبْناء السَّبِيْلِ

وقد استدركتُ أيضاً على الديوان بمقطوعتين، إلاّ أنّنا مع الأسف لم نستطع إدراجها في محلّها من القوافي؛ لأنّ الكتاب قد تمّ إخراجه، وإعداد وصناعة فهارسه الفنيّة، فقد أوردتها بعنوان الاستدراك، والمقطوعتين هما:

الأُولى: ما عثرتُ عليه أثناء تحقيقي لكتاب المختار من القصائد والأشعار، وهو كشكولٌ أدبيّ لنجل الناظم، فأورد فيه أبياتاً على قافية الهمزة، نظمها عندما أهدى للسيّد جعفر الحلّي قدّس سرّه ساعةً، فورّى بها في الأبيات.

الثانية: ما نظمه أبوالمجد جواباً لنظم الشيخ محمّدحسن المعروف بأبي المحاسن الكربلائي حيث لغّز باسم (الكنية) في قوله:

رُبَاعيٌّ من الأعلام تزهو ... بِهِ الحَلَبات في يوم الرِّهانِ
يلذَّ لدى الخِلاعَةِ يَوم لهوٍ ... برنَّات المثالثِ والمثانِي

فأجابه الشيخ أبو المجد على الفور بديهةً:

أراكَ أبا المَحاسِنِ فقتَ فَضلاً ... على الأُدَباءِ في هذا الزَمانِ
لقد ألغزت باسم فتىً كريمٍ ... يعَدُّ إمامَ أرباب اللِّسانِ
لهُ في مدحِ أهلِ البيت نظمٌ ... يرصّفُهُ كترصيفِ الجُمانِ

ثانياً: التهذيب

حيث قمنا بحذف ما ليسَ لأبي المجد من الشِّعر، فترى أباالمجد يتمثّل بأبياتٍ، لكنّها ليست من شعره.

فمنها: ما ذكره في تاريخ مولده:

وَإذَا عَدَدْتَ سِنِيَّ ثُمَّ نقصتها ... زمَنَ الهمومِ فتلك ساعةُ مولدِيْ

وهذا البيت لأمامة بن مرشد بن منقذ الكناني الشيزري (م ٥٨٤ هـ).

ومنها: ما وجد بخطّ الناظم، وهو قول عمرو بن معد يكرب:

[يهجّن] سلمانُ بنتَ [البَعي- ... -ث] جهلاً لسلمان بالكاملةْ
فإنْ كان أبصرَ منّي بِهَا ... فأمّي لا أمُّهُ الثاكلة

والكاملة بنت البعيث: فرس عمرو بن معد يكرب، عرضها على سلمان بن ربيعة العامري فهجَّنَها سلمانُ، فأجابه عمرو بالبيتين هذين.

ثالثاً: إضافة الخطب

فإن بعض القصائد اشتملت على خطب قمنا بإضافة الخطب التي نثرها أبوالمجد في ديباجة بعض أشعاره، فإنّها لم ترد في الطبعة السابقة من الديوان.

فمنها: الخطبة التي أنشأها أبوالمجد في مقدّمة قصيدته في تهنئة الشيخ علي ابن الشيخ رضا آل كاشف الغطاء بعرس الشيخ كاظم بن الشيخ موسى كاشف الغطاء، ومطلع قصيدته: «قَلبي بشرْعِ الهَوى تنصّر...»، وهي أشهر قصيدةٍ لناظم، وكان لها دَويٌّ في المحافل الأدبيّة النجفيّة.

ومنها: الخطبة التي كتبها في مقدّمة قصيدةٍ بعثها للشيخ محمّدحسين آل كاشف الغطاء، نظمها جواباً لقصيدةٍ بعثها الشيخ كاشف الغطاء.

جانب)
فرزندان من
رعایت کن چون از خواب
درآمدم آواز او هنوز در گوشم بود از
سرعت بیداری، و به تقلد خلافت
واثق و به حیات خویش متیقن
گشتم و خوف هلاك و بیم قتل
زایل شد. و به امل فصیح و دل
قوی غلامی را که
با من در حبس بود
بفرمودم که چون بخیر و بفرمای
باشد برو و نگینی بنگر و بیاور
تا بر آنجا نقش کنند: احمد المعتضد
بالله، و انگشتری بسازند و آن نگین
در او نشانند و بیاور. چون بیاورد در
انگشت کردم و گفتم: چون
به من رسد خود را المعتضد بالله
لقب نهم. و بعد از آن شب و روز در
تدبیر امور خلافت و عمارت خراب
مملکت و تعیین امرای بلاد و عمال
و تقلید مناصب و ترتیب مراتب
متفکر بودمی. و رقعه‌ای برگرفتم
و بر آنجا نوشتم: الوزیر عبد الله
بن سلیمان الحاجب بدر الفلانی تا
به آخر جملگی مناصب و ولایات و
اعمال به هر کسی مفوض کردم.
و نامه‌ها بر آنجا نوشتم و به غلام
دادم و گفتم: این رقعه نگاه دار که
خون من و توریخته شود اگر کسی
بر این اطلاع یابد. و اندك مدتی
بیش نگذشته بود از این سخن
که موفق را غشیه‌ای افتاد و گمان
بردند که وفاتش رسید و غلامان
بیامدند و مرا از حبس بیرون بردند
و به سر بالین او آوردند.
چون بدیدمش دانستم که زنده
است. نزدیك او بنشستم و دست و
پایش می بوسیدم. چون چشم باز
کرد و مرا بدید اشارت به غلامان
کرد که نیکو کردید که او را حاضر
کردید. و هم در آن روز داعی حق
را اجابت کرد و مرا بر جاوی او
بنشاندند و خلافت بی خلاف) بر
من مقرر گشت.
(بعد از)

آن ر قعه خواستم و جمله امور
بر آن نسق که بر آن رقعه ثبت
کرده بودم به امضا رسانیدم، و در
ایام خلافت خویش متعرض هیچ
علوی نگشتم و با ایشان طریق
اجمال و احسان مسلوك داشتم.

فرج بعد از شدت، ترجمه، ص ۴۵۶.

رابعاً: التعليق على الديوان

تعليقات على اصل الديوان ابى المجد

فقد أدرجنا تعليقات سيّدنا الحسني دام عُلاه على أصل الدِّيوان، حيث تضمّنت على حلّ اللغاز الأدبيّة وتوضيح التوريات، وتبيين المعاني والكلمات الغريبة، زخرت بها تعليقاته رعاه‌الله، كما تجشّم عناء ضبط الديوان، وتجميله بالحركات.

مضافاً إلى ذلك مقدّمته النفيسة التي احتوت على جملة من المراسلات والمكاتبات الأدبيّة التي جرَت بين أبي‌المجد وأترابه الأُدباء كالشيخ جواد الشبيبي و السَّيِّد رضا الهندي و الشيخ محمّدرضا كاشف‌الغطاء، والشيخ محمّدعلي اليعقوبي وغيرهم.

خامساً: المقابلة

مقابلة الديوان مع مخطوطاته

حيث قمنا بمقابلة الديوان مرّةً أُخرى مع مخطوطاته، ورفع بعض الإبهامات، وما ورد مهملاً في الطبعة السابقة، فقد قابلتُ الديوان مرّتين مع أصله المخطوط لرفع بعض الإبهامات، تتجلّى بأدنى ملاحظة مع الطبعة السابقة.

وختاماً أسال من العلي أن يديم في عمر سيدنا الأستاذ العلامة المحقق السيد أحمد الحسيني الإشكوري، وسيدنا الأستاذ العلامة الحجة السيد عبدالستار الحسني، وشيخنا العلامة آية‌الله الشيخ هادي آل أبي‌المجد النجفي الإصفهاني، دامت فضائلهم وفواضلهم.

وكتب أقل الطلبة عملاً وعلماً
وأكثرهم زللاً وأملاً
محمدالحسين
أحسن الله إليه



علي الوردي والإسلام المبكّر

قراءة في كتابه «دراسة في سوسيولوجيا الإسلام»

عماد الهلالي

الباحث في مجال الدراسات الإسلامية

مقدمة

يمثّل عالم الإجتماع الديني العراقي علي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥ م) علامة فارقة و جدليّة غنيّة، سواء على صعيد تاريخ المشهد الإجتماعي والثقافي العراقي أوتاريخ علماء الاجتماع في العالم، أو بنية المفارقات عربيا وعالميّاً أو إثراء المميزات الخصوصية العراقية.

يمكن القول أن لعلي الوردي قيمة جدليّة غنيّة، لكونه بذاته شخصية إشكاليّة، فهو حياديّ العقيدة، عراقي التكوين والبنية والعقل والقلب حتى النخاع. وهو قيمة جدليّة بسيرته الفادحة الألم، حيث تمّ إعطاء لقب استاذ متمرّس في جامعة بغداد وإحالته على التقاعد بسبب بعض الضغوط، لكن عناصره الإبداعيّة وقلمه السلس أبت الانصياع والذوبان والتلاشي في عواصف الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

الوردي لم يتمذهب بمذهب فلسفي محدد

علي الوردي إشكالية فريدة بما قدمه من منجز إبداعي على مستوى العراق والعالم بأسره، بقي يحافظ على الحياديّة والنكهة العراقية، وطرق التفكير والتدقيق في تفاصيل الأمكنة و طبيعة الحضارة والمجتمع العراقي والدول المجاورة له.

فالوردي لم يتمذهب بمذهب فلسفي محدد كما لم يتقلّب بين المذاهب، بل كان مفكراً نقديّاً، حراً في تفكيره، منح نفسه ومنهجه المستحدث مديات بلا كوابح عقائديّة أو فلسفيّة في التعامل مع ظاهريات مجتمع عراقي كان ولا يزال قيد التبلور بعد في عدد من مكوّناته.

مجمل سيرته الذاتية

كُتبه امتدّت لأساليب وفنون الكتابة العراقية، مع تأسيس لأسلوب سلس ومبسّط في الثقافة العراقيّة، وهو جزءاً لا يتجزأ من تاريخ العراق الحديث.

مجمل سيرته الذاتية جزء من حميمة الانتماء إلى الوطن الأم، مهد الولادة بالرغم من القسوة التي لاقاها في الوطن. والدراسة في بيروت وتكساس عكس على روحه حزمة من المنغّصات الروحية والآلآم الإجتماعيّة-الدينيّة،

بالأخص بعد عودته الى العراق. صورته في سيرته الذاتية تتشكل في وحي الروح المحمديّة والعربيّة ملحمة بابليّة، امتثلت في اشتياقها وهوايتها وابداعها إلى الوطن العراق، ولم تغادره ولم تتخلّ عنه رغم كل المغريات.

ارتدى ثوب ثقافته ولغته، وإصراره على الإنتماء لمجتمعه الذي أحبّه ويحبّه.

عاش ومات والمجتمع العراقي في نبضه دوماً ودائماً.

إذن من هو علي الوردي؟

عراقي، بغدادي، ولد علي حسين الوردي عام ١٩١٣ م في أسرة من الأسر الفقيرة التي تسكن بعض أزقّة الكاظميّة القديمة[١]، وفي محلّة الأنباريين تحديداً. وأسرته تعتبر من الأسر العلميّة المعروفة تدعى بيت "أبي الورد" نسبة إلى عمل أسلافها في تقطير ماء الورد، وهي مهنة معروفة في المدينة منذ مئات السنين.

اضطرّه أهله بسبب الفقر إلى ترك المدرسة التقليديّة (الكتاتيب) للعمل عطّاراً عند أحد العطّارين في محلّته، وبقي في هذه المهنة خمس سنين حتّى أنعم الله عليه باطرد منها، لأنّه كان يزعج الزبائن بقراءته للكتب والمجلات، فكان الزبائن ينزعجون من هذه الحالة، كانت العاقبة أن:

"طردني أستاذي شرّ طردة، أحمد الله على هذه الطردة، فقد استطعت بعدها أن اتفرّغ إلى كتبي الحبيبة إلى قلبي."[٢]

عاد الوردي إلى الكتاتيب حيث تعلّم مبادىء القراءة والكتابة والحساب على الطريقة التقليديّة القديمة التي سادت في الكتاتيب حينذاك. وبعد ان ختم الوردي القرآن الكريم أقيمت له في تلك المناسبة "زفّة" من الكتّاب إلى البيت. غير أن والده أعاده إلى المدرسة وقُبل في الصف الثاني الإبتدائي. ولكن والده أخرجه منها ثانية بحجة أنّ المدرسة لاتفيد.[٣] وبعد ان ترك المدرسة اضطرّ للعمل مع والده في محل الصياغة ليتعلّم حرفة أبيه التي تفيده في كبره. وكان العمل في محل الصياغة أوّل تجربة له، تعرّف فيها على أحوال السوق وسير المعاملات، وكيف يتعامل مع الناس. وقد نفعته تلك التجربة في التعرّف على سلوك الناس والطبيعة البشريّة. وقد لاحظ الوردي بأنّ الحرفي الناجح هو من يعامل زبائنه لا على أساس الحق والباطل- كما كان والده يعمل- وإنّما على أساس أنهم على حق دوماً، حسب المثل الشائع" **الزبزن على حقّ دائماً**".

كان العمل في السوق قد امدّه بتجارب عميقة الأثر في حياته المبكّرة التي لم يكن بمقدوره تعلّمها في المدرسة، ولذلك بقيت محفورة في أعماق نفسه وفي ذاكرته لتظهر بين حين وآخر في ثنايا كتاباته واعترافاته ودفاعه عن نفسه، وتعبّر في الوقت ذاته، عن طفولته البائسة وما عاناه في صباه من بؤس وحرمان.

لقد كان الوردي تلميذاً ذكيّاً ومجتهداً ومتفوّقاً على أقرانه في المدرسة، مما جعل الأستاذ مصطفى جواد (ت ١٩٦٩ م) أحد كبار الأساتذة والباحثين واللغويين في العراق، أن ينظم في ذكائه الوقّاد، منذ ذلك الوقت، بيتين من الشعر ما زال الوردي يحتفض بهما، وهما بخط الاستاذ مصطفى جواد.

كان الوردي فقيراً، ولكنّه عصاميّاً مثابراً يعمل ويدرس ويجتهد. وكان إلى جانب ذلك مولعاً بقراءة الكتب والمجلات إلى حد النهم بها.

يقول الوردي:

"كنت مولعاً منذ طفولتي بقراءة الكتب، ولكن العطّار أستاذي المحترم كان يعتقد بأنّ الكتب هي شرّ ما يبتلى بها كاسب يجلس على باب الله، فالكتب في نظره لا تعطي خبزاً ولا تشبع جائعاً... كنت انتهز فرصة غياب

أستاذي عن الدكّان لانهمك في مطالعة الكتب، ولا أبالي آنذاك بمن يأتي أو يذهب عنّي من المشترين."[۴]

انّ فترة طفولة علي الوردي المعذّبة، ومرحلة المراهقة المؤلمة التي مرّ بها والفقر والحرمان الذي عاشه كانت نافعة له من جهة، لانّها أعطته **"دروساً عميقة وبليغة عن طبيعة الإنسان والمجتمع"**، كما يقول، ولكنّها لم تنسه مرارة الحرمان الذي بقي في لسانه، والذي يظهر بين آن وآخر في كتبه وسخريته ونقده الإجتماعي اللاذع.

وبعد أن طرده العطّار من العمل استأجر دكّاناً صغيراً وأصبح لأوّل مرّة حرّاً في عمله وأخذ يذهب إلى سوق السّراي الشهير لشراء بعض الكتب والمجلاّت المستعملة، خصوصاً مجلّتي "الهلال" و"المقتطف"المصريتان وانكبّ على القراءة، التي دفعته إلى محاولة الكتابة تقليداً لبعض الكتّاب والأدباء، وأخذ يرسل بعض ما يكتبه من مقالات إلى الصحف والمجلاّت التي كانت تصدر في بغداد آنذاك. ومع أنّ أغلب المقالات التي كان يرسلها يصيبها الإهمال، كما قال، فقد نُشرت له مقالات عام ۱۹۳۰ م شجعته على مواصلة الكتابة والنشر.

في تشرين الأوّل (أكتوبر) من عام ۱۹۳۲ م دخل الوردي متوسطة الكرخ في بغداد. وقد اضطرّ إلى تغيير ملابسه التقليديّة بملابس عصريّة، وأصبح "أفنديّاً" إذ ارتدى ملابس غربيّة وسدارة فيصليّة، نسبة إلى المرحوم الملك فيصل الأوّل (ت ۱۹۳۳ م)، كانت تأكيداً ذاتيّاً على عراقيّته وانتمائه إلى المجتمع العراقي الجديد، الذي كان يشعر باعتزاز في انتمائه له. وهو ما أحدث في حياته أوّل نقلة اجتماعيّة، حيث كان يرتدي قبل ذلك التاريخ دشداشة وعباءة وكان يضع على رأسه عمامة خضراء، ترمز إلى أنّ لابسها هو"سيّد" و من سلالة الرسول ﷺ وعندما كان يمرّ في أزقّة الكاظميّة وأسواقها كان يتهرّب من عيون الناس ونظرات أقربائه ومعارفه الممزوجة بالتعجب والسخريّة، وكذلك من ألسنتهم الحادّة. وكان يتسلّل من خلال الأزقّة الضيّقة عندما كان يذهب إلى محطّة " ترامواي" الكاظميّة للذهاب الى الكرخ حيث توجد مدرسته. وقد سمع بنفسه مرّة عبارات التوبيخ والتقريع من إحدى العجائز التي وصفته بأنه من أولئك الذين"**باعوا دينهم ودنياهم**".

في عام ۱۹۳۵ م تخرّج الوردي من المدرسة المتوسّطة. وكان متفوّقاً على تلاميذ صفّه. وبسبب تفوّقه في المدرسة حصل على مساعدة ماليّة من وزارة المعارف مقدارها دينار ونصف الدينار في الشهر، ولكن سرعان ما انقطعت تلك المساعدة عنه بسبب وشاية أحد الموظفين الكبار الذي حوّل تلك المساعدة إلى أحد أهالي بلدته.

كان الوردي عصاميّاً وواثقاً من نفسه واستطاع ان يضع رجله في المكان الصحيح وأن يدخل سلك التعليم الابتدائي ويصبح معلّماً في إحدى المدارس الإبتدائيّة في الكاظميّة. وعندما تسلّم أوّل راتب شهري له من المدرسة ذهب مسرعاً إلى سوق السراي ببغداد ليشتري كتاباً أو مجلّة. فكانت مجلّته المفضّلة آنذاك هي مجلّة "الكاتب"المصريّة المعروفة، التي كان يصدرها الأديب المصري الكبير المرحوم أحمد حسن الزيّات (ت ۱۹۶۸ م).

الوردي المتعلّم والثائر

كما كان المحيط الإجتماعي-الثقافي والديني المختلف والمتنوّع في دواوين الكاظميّة الثقافيّة والأدبيّة والدينيّة وميادينها الإجتماعيّة، وشوارعها وأسواقها وأزقّتها الشعبيّة الضيّقة، مدرسة حياة ومختبر أنثروبولوجي ميداني كبير لا حدود له، حصل فيه الوردي على مقدمات تفكيره الإجتماعي والديني في آن واحد. تعلّم الوردي من مجتمعه كيف بأمكانه خلط الجدّ بالهزل أحياناً، مثلما يسخر من سلوك بعض الأشخاص الذين يصفهم ب-"الرقعاء" أو"الوصوليين" أو"المتطفّلين" أو"وعّاظ السلاطين" وغيرهم.

كان الوردي في الحقيقة ثائراً على التقاليد والأعراف القديمة، وثائراً على أساليب النفاق والرياء الإجتماعي-

---

أست
که اگر صفحه‌ای
از نقوش کلك شورانگیز
سحرآمیزش به صورتخانه چین
درآورند،

مصرع:
صورت شود خراب و به دیوار درود
واگرنقش گلی ازگلستان هنرمندیش
بـه گلـزار آورنـد

گل بازغنچه گردد و در خار درود
صورت بوالعجوبه قاضی جادك
را[که] در کثافت ریش به مثابه‌ای
است که نخل سالخورده قامت
وی به منزله حاشیه‌ای است در
تك ریش وی ستاده، و سر و روی
[وی] مثال کنه [ای است] در جوال
پشمی فتاده:

فرد:
چون دم عکه‌ای بودآن ریش درنظر

بیت:
نصابیش پسر قطاس است
که ریشش راست شد اکنون

بحری لطیف پیش آن محاسن
کثیف درنظر ناقص ولکه می آید، و
آن بدن نحیف درپس آن فتیلهای
لغیف مثال میته ضعیف در پوست
تکه می نماید، ارسال مجلس عالی
و محفل متعالی گردانید. و آن
صورت موجب فرح خاطر عاطر و
سبب نشاط ضمیر منیر حضرت
سلطنت شعاری خلد ملکه گردید.

فرد:
یك شکر خنده که ازلعل شکرخندکند
چار بازار جهان پر شکر و قند کند

و طباع اکثر سلاطین روزگار و
خوافین عالی مقدار را به مثل این
صورتها میل بسیار
می باشد.

الديني، الذي كان سائداً في ثلاثينيّات القرن المنصرم. اكتسب وتعلّم الوردي من خلال سنتين في التدريس حقائق اجتماعيّة-دينيّة ونفسيّة دقيقة، كانت قد أثارت انتباهه واهتمامه وكذلك سخريّته في آن واحد، فقد لاحظ بأنّ ما يقرأه التلاميذ في المدارس، وما يتعلّموه من الكتب لا ينطبق ولا يتلائم مع ما يقومون به في حياتهم اليوميّة، بل وتتناقض في أغلب الأحيان معها. وكان هذا التناقض أوّل مفارقة واختلاف وتعارض واجهه في بدء حياته العلميّة.

دخل الوردي المثابر والثائر الثانويّة المركزيّة ببغداد، وحصل على شهادة البكلوريا عام ١٩٣٦ م، وكان الأوّل على العراق. وبسبب كفاءته أرسلته الحكومة العراقيّة على نفقتها الخاصّة إلى لبنان للدراسة في الجامعة الأمريكيّة ببيروت. وقد أكمل دراسته الجامعيّة عام ١٩٤٣ م وحصل على شهادة البكالوريوس بدرجة الشرف. عاد إثرها إلى بغداد وعمل في التدريس لمدة ثلاث سنوات، ثمّ أرسل إلى جامعة تكساس في أمريكا للحصول على الشهادة الأكاديميّة العليا في العلوم الإجتماعيّة. وكان موضوع بحثه المقدّم إلى الجامعة في دراسته لنيل الماجستير"**دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**" الذي نحن الان بصدد دراسة هذه الأطروحة الأكاديميّة، وقد نال الماجستير بدرجة الشرف عام ١٩٤٨ م. ثمّ حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٠ م في الجامعة نفسها، وكان موضوع أطروحته "**نظريّة المعرفة عند ابن خلدون**".

عندما عاد الوردي إلى العراق عُيّن مدرّساً في كليّة الآداب بجامعة بغداد، بعد أن تمّ تأسيس قسم الإجتماع والرعايا الإجتماعيّة.

ثمّ أصبح أستاذاً مساعداً عام ١٩٥٣ م، ثمّ رُقي إلى مرتبة الأستاذيّة في علم الإجتماع. وقد استمرّ الوردي في التدريس حتّ عام ١٩٦٩ م، أحيل بعدها إلى التقاعد بناءً على طلبه، ومنحته جامعة بغداد لقب "أستاذ متمرّس"، وهو أوّل لقب علمي يحصل عليه أستاذ جامعي في العراق، ومن ذلك التأريخ انصرف الوردي إلى البحث والتأليف، ثمّ التأمّل والإعتكاف.[٥]

في نهاية السبعينات دعته جامعة وارشو في بولونيا لإلقاء محاضرات في قسم الدراسات العربيّة والإسلاميّة. وقد لقي الوردي هناك احتراماً وتقديراً من أساتذة وطابة الجامعة، ومن ذلك الوقت أخذ يقضي إجازاته الصيفيّة في "وارشو" بدلاً عن مدينة "الإسكندريّة" في مصر.

وقد أثارت كتابات وتعليقات الوردي بعد الانتفاضة الشعبانيّة في عام ١٩٩١ م، في الصحف العراقيّة السلطة السياسيّة ضدّه واصفة تحليلاته الإجتماعيّة-الدينيّة بعدم الدقّة ويعتريها الخطأ، وبخاصّة حول ازدواجيّة شخصيّة الفرد العراقي وأفكاره حول الطائفيّة والمناطقيّة. كما شنّت صحف النظام البائد حملات ظالمة ضدّه، حتّى وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة. ووصفته إحدى الصحف "بالأستاذ صاقول".[٦]

بقي الوردي على هذا المنوال حتّى وافاه الأجل سنة ١٩٩٥ م، ودفن في مقبرة جامع براثا في الكاظميّة وتحديداً في منطقة العطيفيّة.

مؤلفات الوردي

عرفت الصحف والمجلات العراقيّة الوردي منذ أواسط أربعينيات القرن الماضي، حيث بدأ ينشر مقالات أظهر فيها أسلوبه الخاص والمتميّز، واستمرّ في الكتابة بالصحف العراقيّة إلى أيام قبل وفاته.

أصدر علي الوردي قبل ثورة ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨ م خمسة كتب يمكن وصفها بأنّها أسلوب أدبي-نقدي،

ومضامين تنويريّة جديدة لم يألفها القارىء العراقي، ولذلك واجهت أفكاره وآراءه الإجتماعيّة-الدينيّة الجريئة اتهامات وانتقادات لآذعة وبخاصّة كتابه "**وعّاظ السلاطين**".

أمّا الكتب التي صدرت بعد ثورة تمّور ١٩٥٨ م فقد اتّسمت بطابع علمي، ومثّلت مشروع الوردي لوضع نظريّة اجتماعيّة-دينيّة[٧].

الكتب المنشورة بحسب تاريخ صدورها

١. شخصيّة الفرد العراقي-بغداد-١٩٥٠ م.
٢. **خوارق اللّاشعور**-بغداد-١٩٥١ م.
٣. **وعّاظ السلاطين**-بغداد-١٩٤٥ م.
٤. مهزلة العقل البشري-بغداد-١٩٥٥ م.
٥. أسطورة الأدب الرفيع-بغداد-١٩٥٧ م.
٦. الأحلام بين العلم والعقيدة-بغداد-١٩٥٩ م.
٧. **منطق ابن خلدون**-القاهرة-١٩٦٢ م.
٨. دراسة في طبيعة المجتمع العراقي-بغداد-١٩٦٥ م.
٩. لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث-بغداد-(١٩٦٩-١٩٧٩ م).[٨]

ستة أجزاء من ثمانية كتب وهي كالآتي:

-الجزء الأول-بغداد-١٩٦٩ م.
-الجزء الثاني-بغداد-١٩٧١ م.
-الجزء الثالث-بغداد-١٩٧٢ م.
-الجزء الرابع-بغداد-١٩٤٧ م.
-الجزء الخامس (قسمان: القسم الأول-بغداد-١٩٧٧ م، القسم الثاني-بغداد-١٩٧٨ م).
-الجزء السادس (القسم الأوّل-بغداد-١٩٧٨ م، الملحق-بغداد-١٩٧٩ م).

١٠. **دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**-تكساس-١٩٤٨ م. مكتوبة بالانكليزيّة، وهي شهادة الماجستير، ترجمة إلى العربيّة ونشرت عام ٢٠١٣ م، من قبل دار الورّاق للنشر في لندن و بيروت.[٩]

الغير منشورة

١١. **نظريّة المعرفة عند ابن خلدون**-تكساس-١٩٥٠ م. مكتوبة بالأنكليزيّة أيضاً، وهي شهادة الدكتوراه، يُعمل على ترجمتها من قبل دار الورّاق بإدارة الأستاذ ماجد شبّر، مسؤول طباعة ونشر جميع مؤلفات الدكتور علي الوردي.[١٠]

اكتشاف الوردي لابن خلدون من خلال محسن مهدي

لا شكّ أنّ اطلاع الوردي على كتاب "**فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**" الصادر بالأنكليزيّة[١١]في لندن سنة ١٩٥٧ م للمفكر والفيلسوف العراقي الدكتور محسن مهدي (ت ٢٠٠٧ م)[١٢]، كان السبب المباشر في اكتشافه

شعوره
در
كودنت و حماقت بود.
غايت
حكايت، از خواجه اسماعيل
حصاری كه در بلندی و درازی ريش
در عالم [علم و] از مشاهير عالم
است، حكايت است
كه: كتابی
مطالعه می كرد به نظر وی درآمد كه
قد بلند و ريش دراز را
عقل نمی باشد؛ فی
الحال سر به توبره انديشه
درآورد و ريش را گرفته بگريبان
تفكر فرو برد و با خود گفت: از كمال
بی عقلی است كه من اين عدل را
بر اثبات اين دعوی همراه داشته
باشم! مناسب چنان می نمايد كه
[اين] گواه كه دفع و جرح وی ممكن
است نام و نشان او را از سجل اين
دعوی [بر] تراشم.
القصه بر تراش ريش خاطر قرار
داد، اما پاكی حاضر نبود. وی
در رفع آن شاهد حال، طريق
استعجال پيمود و رفع آن تشويش
به كوتاه ساختن ريش متعين
شد. هرچند به جد و جهد شتافت
مفراضی نيافت. از ريش [خود]
قبضه‌ای گرفت و زيادتی را بر شعله
شمع گذاشت و در بی عقلی خود
را در عالَم بر چراغ داشت. چون
سر محاسنش برافروخت، دست
خود را گذاشت [كه] تمام ريش
وی بسوخت. دوات و قلم حاضر
بود. قلم برداشت و بر حاشيه آن
كتاب نگاشت كه ما تجربه كرديم
و آزموديم اين سخن حق و صدق
است و در راستی اين قول هيچ
شك و ترددی نيست.

بدائع الوقايع، ج٢، ص ١٢٠.

لأعماق فكر ومنطق ابن خلدون (ت ٨٠٨ ه‍ـ/١٤٠٦ م). إذ يمتاز كتاب المرحوم محسن مهدي بكونه أوّل بحث من نوعه يدرس الناحية الفلسفيّة والمنطقيّة في النظريّة الخلدونيّة حول العمران البشري، بعد أن كان الباحثون قبل مهدي لا يشيرون إلاّ إلى الناحية الإجتماعيّة منها. والوردي يسجّل تقديره الصريح لهذا الكتاب وإعجابه بمحسن مهدي، وموافقته على الكثير من آرائه، إلاّ أنّه يخالفه جذرياً في القول بأنّ ابن خلدون جرى في نظريّته الإجتماعيّة على المبادىء المنطقيّة نفسها التي جرى عليها أرسطو (ت نحو ٣٢٢ ق.م) وأفلاطون (ت نحو ٣٤٧ ق.م) ومن تبعهما من فلاسفة الإسلام.

وهكذا بينما يرى محسن مهدي أنّ ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لا سيّما لابن رشد (ت ٥٩٥ ه‍ـ/١١٩٨ م)، وأنّه بنى علمه الجديد على الأسس نفسها التي بنى أولئك تفكيرهم الفلسفي عليها، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك بصحتها، بينما يرى الوردي:

"إنّ ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص."[١٣]

إنّ ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص

والدليل هو أنّه لو كان سائراً على المنهج المنطقي نفسه الذي سار عليه الفلاسفة قبله، لما استطاع أن ينتج لنا عملاً جديداً. ففي رأي الوردي أنّ الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرّر من "المنطق القديم" وأن يتّخذ لنفسه "منطقاً جديداً". ومن هنا تتأتّى ظاهريّاً لديه ضرورة كتابة "**منطق ابن خلدون**" باعتباره الأهم في هذا الشأن.[١٤]

من هنا جاء نقد الوردي للفلاسفة الإغريق الذين كانوا يعيشون بمعزل عن الحياة كما يصفهم، لإنّهم كانوا في الغالب من طبقة الأسياد، أي أصحاب العبيد. ويصدق هذا بوجه خاص على أفلاطون وتلميذه أرسطو الذي تمّ على يده وضع المنطق. ورغم أن الوردي لا ينكر عظمة هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري نظراً لأنّهم أوّل من خرج بالفكر البشري من مرحلة "الخرافة السحريّة" إلى المرحلة "المنطقيّة المنظّمة"، إلاّ أنّه لا يلبث أن يدينهم، ومن خلالهم نظرائهم المسلمين، على أساس أنّ تنظيمهم للفكر كان "طوباويّاً" أكثر مما كان "واقعيّاً"، فهم قد أفادوا الفكر من ناحية وأضرّوا به من ناحية أخرى.

يفضل الوردي السفسطائيون ويعتبرهم معلّمين غرباء، يحصلون على قوتهم عن طريق التعليم، وهم الواقعيون الأحرار في مقابل المثاليين أفلاطون وأرسطو، ويتألّم لخسارتهم المعركة ضد الفلاسفة الأسياد (أصحاب العبيد). تلك الخسارة التي كانت من الأسباب التي جعلت التفكير الإجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة. فقد ظلّت الفلسفة القديمة تلك مشغولة عنه بما وراء المجتمع والحياة من أفكار مطلقة. وإذا تنازل أحد الفلاسفة فنظر في أمور المجتمع، أخذ ينحو في ذلك منحىً طوباويّاً وعظيماً، أي إنّه ينظر في "ما يجب أن يكون" لا في "ما هو كائن فعلاً"، كما فعل أفلاطون في "جمهوريّته"، أو الفارابي في "مدينته الفاضلة".[١٥]

وكلا الشهادتين (الماجستير والدكتوراه) لم يترجما إلى العربيّة في حياة الوردي، وعند سؤاله في حينه عن ذلك، قال: "**كل شيء في وقته.**"

يقول الأستاذ ماجد شبّر متعهّد نشر كتب الوردي:

"وقد أبلغني قبل موته بأشهر بأنه سوف يرسل الكتب التي يرغب بنشرها. وللأسف اختفت بعد وفاته وهي:

١. تكملة للمحات الإجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، الأجزاء السابع والثامن والتاسع.

٢. حياتي أو من حياتي، وهي عبارة عن مذكّرات وانطباعات شخصيّة.

متى تخرج كتب في خزانة الوردى قال:"كل شيء بوقته

٣. كتاب لم ينته المرحوم من وضع عنوانه وأسماه (مشروع العمر). وقد ذكره الأديب والشاعر المرحوم مير بصري (ت ٢٠٠٥ م) في كتابه "'**أعلام الأدب في العراق الحديث**" الجزء الثالث، ص ٤٢١، والمعتقد أنّه يقصد الكتاب نفسه المعنون "**طبائع البشر**".

٤. كتب في خزانة الوردي، كان المرحوم يضع كل كتاب ينتهي منه في مغلف وعليه عنوان الكتاب، ويضعه في خزانة خشبيّة في بيته، وعندما سألناه حينه، متى تخرج هذه الكتب للنشر؟ قال:"**كل شيء بوقته**"!

الكتب التي أعلن عنها في داخل كتبه المطبوعة وهي معدة للنشر ولم تنشر:

١. ازدواج الشخصيّة العراقيّة.

٢. العراق والبداوة.

٣. تاريخ الصراع الطائفي في الإسلام.

٤. الحقيقة الغائبة في الإسلام.

٥. لغز الشخصيّة.

٦. منشأ الحركات الإجتماعيّة في الإسلام.

٧. نشأة الوعي السياسي في العراق الحديث.

وهذا الكتاب ذكره الباحث والمحقق المرحوم كوركيس عوّاد (ت ١٩٩٢ م) في "**معجم المؤلفين العراقيين**"، ج ٢، ص ٤٣٨. وذكره المرحوم مير بصري في كتابه "**أعلام الأدب في العراق الحديث**"، ج ٢، ص ٥٥٠.

وكذلك ذكر الكتاب المرحوم الباحث والكتبي الشهير قاسم الرجب (ت ١٩٧٤ م) في المجلّة التي كانت تصدرها مكتبة المثنّى تحت عنوان "مجلّة المكتبة" العدد: ٦٦، ص ٥٣، تشرين ١٩٦٨:

أنّ الوردي أنهى تأليف الجزأين الأوّل والثاني منه، ويقع كل منهما في ٧٠٠ صفحة، وتدور فكرته حول فترة الانتقال السياسي في العراق بين ١٩٠٦-١٩٢٤ بعد أن تحوّل العراق من مرحلة اللّاوعي السياسي إلى أشهر مراحل الوعي السياسي والعوامل التي لعبت دورها في هذه الفترة الإنتقاليّة. وسيتناول الجزء الثالث من الكتاب الأحداث والعوامل بين ١٩٢٤ والعام ١٩٤١ م، والجزء الرابع يتناول المرحلة المنتهية بعام ١٩٥٨ م أمّا الجزء الخامس والأخير فهو (عراق ما بعد ١٩٦٨ م).[١٦]

تحليل الكتاب

لأوّل مرّة صدر لعالم الإجتماع الديني العراقي الشهير علي الوردي كتاب جديد، غير منشور سابقاً، حمل عنوان: "**دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**"[١٧] تناول ظاهرة انبثاق الدين الإسلامي في بداياته الأولى.

ناقش الدكتور على الوردى، مسئلة الخلافة في الفصل الثاني من الكتاب

صدر الكتاب عن دار الورّاق للنشر المحدودة، بيروت-لندن، عام ٢٠١٣ م، بترجمة: رافد الأسدي، ومراجعة الترجمة والتصدير: ماجد شبّر.

يتكوّن الكتاب من تصدير للباحث في التراث والفلوكلور العراقي الأستاذ ماجد شبّر، يليه بحث رائع للكاتب العراقي الدكتور حسين الهنداوي تحت عنوان: **علي الوردي ومنهجه**، وتوطئة ومقدمة للمؤلف، مع ستّة فصول وخاتمة، وفي نهاية الكتاب هناك مصادر ومراجع البحث، وفهارس عامّة تخدم القارىء والباحث.

تطرّق الدكتور علي الوردي في الفصل الأوّل من الكتاب على الموضوع الأكثر حسّاسيّة في العالم الإسلامي هو: "**الخلاف السنّي الشيعي**"، وفي الفصل الثاني ناقش مسألة "**قضيّة الخلافة**" و "**طبيعة الإسلام**" كان محوره

ذکر ولادت شاه شجاع

در صبح چهارشنبه بیست و دوم جمادی الثانیه، سنه ثلاث و ثلاثین و سبع مایه، جلال الدین شاه شجاع متولد شد و از ظهور آن شهریار مواد استظهار روی نمود.

رخشنده مهری نور داد از آسمان خسروی
صاحبقرانی شد پدید اندر جهان خسروی
شدبادرخشان اختری در گیتی آمد سروری
آورد بیرون گوهری گردون زکان خسروی

در سنه اربع و ثلاثین امیر محمد متوجه اردوی پادشاه ابو سعید شد و پسر بزرگ، شاه مظفر را ملازم خود گردانید. چون به اردو رسید، پادشاه تربیت ایشان کرد، بنوعی که محسود مقربان شد. به حکم یرلیغ و لباس و کمر و کلاه مخصوص گشت و در نوبت دیگر از غایت عنایت، پادشاه او را به جامه خاص و کمر مرصع و طبل و علم و صد هزار دینار مرسوم اطلاقی امتیاز فرمود و این معنی مؤکد حسد ارکان دولت گشت.

در زمستان چون پادشاه ابو سعید عزیمت بغداد کرد، امیر مبارز الدین از خلوص اعتقاد متوجه زیارت سلطان اولیا، سخن گزار منبر سلونی سرور مطلبی، ابن عم نبی،

بیت

آن دُرّ درج هل اتی
آن مهر برج انما
آن شهسوار لافتی
آن پیشوای اولیا

امیر المؤمنین اسد الله الغالب علی بن ابی طالب کرم الله وجهه شد. چه سالها بود تا از سر

للفصل الثالث من الكتاب، أمّا الفصل الرابع من الكتاب فقد خاض الوردي في وادي "**الصراع داخل الإسلام وأصوله**"، والفصل الخامس كان محوره لصراع قديم حديث، سرى على أغلب الأديان ولم يكن الإسلام مستثنىً منه هو "**صراع الظالم والمظلوم**"، ونهاية الفصول كان للفصل السادس، تطرق لشخصيّة الإمام علي الإشكاليّة في التاريخ الإسلامي، حمل عنوان "**علي ومعضلة الإسلام**" و "خاتمة" لخّص فيها الوردي ما طرحه وناقشه في رسالته "**دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**".

يعد الكتاب في حينه، من الكتب القليلة التي درست بجديّة التفاعل الحاصل بين الدين الإسلامي والمجتمع الذي ازدهر فيه من منطلق علم اجتماع الأديان، الذي هو دراسة العلاقات المتبادلة بين الدين والمجتمع وأشكال التفاعل التي تحدث بينهما، وهو ما يسمى ب- "سوسيولوجيا الإسلام". والكتاب معني بجانب من هذا الحقل وهو معضلة الإسلام كصراع بين "**المثالية**" و"**الواقعية**" في تاريخ الإسلام.

إذ يعدّ هذا الكتاب الأوّل من نوعه في العالم العربي، بل بأمكاننا أن نضعه الأوّل على المستوى العالمي، حيث تطرّق إلى أكثر المواضيع حسّاسيّة في التاريخ الإسلامي، هو نشأة الدين الإسلامي وتفاعله مع المجتمع.

يذكر الدكتور الودري في أوّل توطئته للكتاب قائلاً (ص ٤٧):

"تعدّ دراسة التاريخ الإسلامي في ضوء نظريات علم الإجتماع الحديث حقلاً خصباً من حقول البحث، فقد كُتب عدد كبير من الكتب حول الملامح المتنوّعة للإسلام غير أنني أكاد أجزم أنّه لم يحاول أي كاتب أن يدرس بجديّة التفاعل الحاصل بين الدين الإسلامي والمجتمع الذي ازدهر فيه."

لذلك يمكن القول بأن الجديد في هذا الكتاب هو قراءة الصراع السني- الشيعي من وجهة نظر علم الاجتماع، وبالخصوص من زاوية علم اجتماع الأديان، مما يعطيه نكهة خاصة به. لقد

"قام العديد من الكتّاب بدراسة تاريخ الديانة المسيحيّة وحتّى اليهوديّة على هذا المنوال بينما يوجد نقص كبير في الدراسات الإجتماعيّة للإسلام" (ص ٤٨). وكذلك

"قام بعض علماء الإجتماع بدراسة الآثار الإجتماعيّة للمعضلة فيما يخصّ الديانة المسيحيّة. ولكن حسب علمي لم يقم إلى الآن أي شخص بدراسة تلك الآثار وعلاقتها بالإسلام (ص ٥٣).

"المعضلة" بين تاريخ المسيحيّة وتاريخ الإسلام

يذكر الوردي بعض الفروقات المهمّة والجوهريّة بين تاريخ الديانتين المسيحيّة والإسلام، ليوضّح للقارىء الخطط التي انتهجها في بحثه، قائلاً:

"يبدوا لي أن المعضلة لعبت دوراً أكبر في تاريخ الإسلام منه في تاريخ المسيحيّة. في الواقع إنّ الإسلام كما يبيّن ستروثمان هو ظاهرة سياسيّة-دينيّة. إنّه يختلف عن المسيحيّة في حقيقة أنّه تجسيد لنظام كامل للحياة. إنّه لا يقول (**أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله**)، بل إنّه يؤمن بأنّ قيصر[١٨] هو وكيل الله في الأرض، وكلاهما(قيصر والله) يعملان سويّة من أجل الغرض نفسه. لذلك فليس من المستغرب أن نرى صراعاً عميقاً ينشأ في مراحل مبّكرة جداً من تاريخ الإسلام بين تعاليم الله وتعاليم قيصر، أي بين المبادىء الدينيّة والمصالح الدنيويّة، أو بين (المثالي) و (الواقعي)، كما أفضّل أنا أن أستخدم هذا المصطلحات في هذه الدراسة" (ص ٥٣-٥٤).

إذن مبنى الكتاب الأساسي هو وجود معضلة "**المثالية و"الواقعية**" منذ سنوات الإسلام الأولى بين التيارين المكونين للمسلمين: السنة والشيعة. علماً بأنه يؤكد بأن المعضلة ليست محصورة بحقل الدين، بل يمكن أن

الصراع بين المثالية والواقعية في تاريخ الاسلام

توجد في حقول أخرى من المجتمع البشري. بل يعتقد الوردي بأنه في المجتمعات البشريّة الحيّة والنشطة توجد المعضلة لحدٍ ما. يقول:

"أنّ هذا العمل معني بدراسة جانب من جوانب ذلك الحقل وهو: معضلة الإسلام أو، بكلمة أخرى، الصراع بين المثاليّة والواقعيّة في تاريخ الإسلام" (ص ٤٩).

ويؤكد الوردي بأنه استخدم مصطلحي"**المثاليّة**" و"**الواقعيّة**" بالمعنى الشائع، وليس بالمعنى الفلسفي.

لانّ العقليّة العاميّة تحمل فهماً مختلفاً لمصطلح"المثالي" عمّا هو عليه في الإستخدام الفلسفي للمصطلح. اذن كلمة مثالي في المصطلح الشائع يمكن ان تعني:

١. الشخص الذي يرضى ويعيش بمعايير أخلاقيّة وجماليّة ودينيّة سامية، فمثل هذا الإنسان يقال عنه إنّه شخص ذو مُثُل أو مثالي.

٢. الشخص الذي يكون قادراً على رؤية ومناصرة خطّة أو برنامج معيّن لا يوجد بعد على أرض الواقع. فكل مصلح اجتماعي ونبي هو شخص مثالي بالمعنى الأخير، لأنّه يدعم ما لم يأت بعد إلى حيّز الوجود.

"لذلك سيجلب قبل كل شيء معضلة لذلك المجتمع، قد تكون خطيرة ومفيدة في الوقت ذاته" (ص ٥٧).

ويتحدد المعنى الفلسفي لمصطلح المثاليّة بمصطلح"فكرة"،[١٩] و"عقل"[٢٠] أكثر من مصطلح "مثالي".[٢١]

وبأمكاننا ان نعرّف الواقعيّة من خلال المعنى الشائع بأنه الحرص على الحقائق والتفاصيل إزاء الخيال.

إذن كيف ينظر كلا الطرفين: المثاليّة والواقعيّة، للدين والعقيدة والحياة؟

كيف انعكست تلك النظرات على العلاقة بينهما؟

ماذا أنتجت تلك النظرات من واقع معرفي واجتماعي وسياسي؟

كيف أثرت تلك النظرات في قرب أو بعد المجتمعات عن الدين الإسلامي؟

كيف أمسى المجتمع البدوي مواليا لتيار الواقعية، بينما بات المجتمع الحضري مواليا لتيار المثالية؟

وأخيراً كيف ساهم ذلك في ابتعاد البعض عن التدين وانغماس البعض الآخر في التدين؟

كل هذه الأسألة، وأسئلة أخرى يحاول الدكتور علي الوردي الإجابة عنها من خلال هذه الأطروحة الأكاديميّة، وبكل حياديّة.

أهم معضلة حصلت بعد وفات النبي ﷺ: هي الخلاف السني–الشيعي

الخلاف السّنّي ـ الشيعي

افتتح الوردي فصله الأول من الرسالة بأهم معضلة حصلت بعد وفاة النبي ﷺ، وهي معضلة السنّة والشيعة والصراع والخلاف بينهما، قائلاً:

"إنّ الإختلاف الذي يمكن للمشاهد غير المنحاز أن يلاحظه بوضوح، هو الزاوية التي ينظر من خلالها كل من الفريقين إلى التاريخ المبكّر للإسلام والطريقة التي يفسّرونها بها. ينظر السنّة إلى الإسلام على أنّه مشروع سياسي مقدّس، فتح الله أكثر بقاع العالم خلال العصور الوسطى وجلب للعالم النظام والمعرفة والدين. من جهة أخرى، يرى الشيعة أن فتوحات الإسلام ليست مهمّة، فهم لا يقرّون كما يفعل السنّة لهؤلاء الخلفاء والقادة العسكريين ما بنوه من إمبراطوريّة إسلاميّة مترامية الأطراف. إنّهم يؤكدون على الطريقة التي عامل بها الفاتحون رعاياهم ودرجة إخلاصهم لدين الله" (ص ٦٣).

لذلك يؤكد الوردي على أهميّة التركيز والإعان في التاريخ المبكّر للإسلام، لكي نفهم أصل الخلاف السنّي

الشيعي وعلاقته بمعضلة الإسلام، والذي ظهر مباشرة بعد وفاة النبيﷺ. ويعتقد الوردي بأنّ ثنائية السنّة والشيعة، تمثّل الثنائية نفسها بين»الكنيسة» و»المذهب»، أي الصراع بين»الواقعيّة» و»المثاليّة».

في الواقع ذهب السنّة بعيداً في استحسان التطوّر الفعلي للإسلام حتّى أنّهم أضفوا الشرعيّة على الكثير من الأمور التي تتناقض مع ما جاء به النبي، وأغلب فقهائهم كانوا بشراً تابعون للحكومة. من جنب آخر كانت حياة الشيعة حياة ثوريّة والخلفاء بالنسبة لهم ليسوا سوى طغاة غاصبين. وقد أمعن الشيعة إلى حدّ التطرّف في التفسيرات المنطقيّة والغيبيّة للدين الإسلامي، ولذا فإنّهم أتوا بالعديد من العقائد الفكريّة غير العمليّة فيما يتعلّق بقضيّة الخلافة.

يمكن مقارنة السنّة والشيعة بالأحزاب السياسيّة بدون تردد

هنا يأتي الدكتور علي الودي ليقارن بين السنّة والشيعة، ومن ثمّ يحاول أن يخرج ببعض النتائج الأوليّة قائلاً:

"في الواقع، يمكن مقارنة السنّة والشيعة بالأحزاب السياسيّة بدون تردد، وذلك لأنّ مسألة الخلافة كانت القضيّة الإساسيّة التي نشأت حولها هاتين الفرقتين في بادىء الأمر وكما سنرى لاحقاً. بالنتيجة، ربّما من الصواب القول إنّ المذهب السنّي مثّل الحزب الحاكم، بينما يمثّل المذهب الشيعي حزب المعارضة. يمكن أن تساعدنا هذه المقارنة في تفسير بعض الإختلافات التي ميّزت الفريقين في وقت مبكّر من تاريخ الإسلام عندما كانت الخلافة في أوجها" (ص ٦٦).[٢٢]

قضيّة الخلافة

لذلك يعرّج الوردي على قضيّة غاية الأهميّة في التاريخ الإسلامي، والتي شقّت صفوف المسلمين وصنّفتهم إلى فئات مختلفة. في الفصل الثاني من الكتاب يطرح الوردي نظريات المستشرقين ويناقشم في أغلب آراءهم، ويفنّد الكثير منها، على الخصوص تحليلات بعضهم عن فارسيّة التشيّع، وأنّ الفرس في ذلك الوقت كانوا معتادين على اعتبار ملوكهم ذوي شخصيّات إلهيّة وأصول أرستقراطيّة. أو أنّ العنصر العربي محب للحريّة والعنصر الفارسي معتاد على العبوديّة. يقول الوردي:

"في رأيي أنّ الإختلاف بين السنّة والشيعة هو ليس اختلافاً بين الديمقراطيّة وعقيدة الحق الإلهي كما بيدوا عليه الأمر ظاهريّاً، بل إنّه اختلاف بين الواقعيّة والمثاليّة. لقد استخدم السنّة مبدأ الديمقراطيّة كغطاء لموقفهم الواقعي إزاء قضيّة الحكم. إنّهم في الواقع لم يمارسوا الإقتراع الحر في اختيار الخليفة باستثناء مرّة أو مرّتين خلال تاريخ الخلافة الطويل، فجميع خلفائهم تقريباً جاؤوا عن طريق التعيين من قبل أسلافهم أو أنّهم وصلوا إلى السلطة عن طريق القوّة" (ص ٧٩).

انّ الخلاف السنّي الشيعي هو نتاج إجتماعي وليس عرقيّاً

وهنا يناقش العرقيّة التي استند إليها بعض المستشرقين عن بروز الخلاف السنّي الشيعي معلّقلاً:

"ولكن النقطة المهمّة التي غفلوا عنها والتي أريد أن أشدّد عليها في هذا البحث هو انّ الخلاف السنّي الشيعي هو نتاج إجتماعي وليس عرقيّاً... لم يعد التفسير العرقي للتاريخ الذي أكّد عليه الكثيرون خلال القرن التاسع عشر صحيحاً" (ص ٨٢-٨٣). "التسنّن في رأيي ليس ميّزة تخصّ العنصر العربي، بل هي واحدة من خصائص الثقافة البدويّة. جميع البدو الذين دخلوا الإسلام سواء كانوا عرباً أم أتراكاً أو بربراً هم سنّة. يبدو أنّ البدو-الذين يتمتّعون بالميل نحو الشراسة والبطولة-لا يستطيعون تحمّل ميول الإذعان لدى الشيعة. يوجد التشيّع فقط في البلدان الزراعيّة مثل العراق واليمن وفارس والأحساء والهند. لاحظت أنّ البلدان الزراعيّة التي

لم تقع تحت النفوذ الشيعي كانت لسبب من الأسباب سريعة بالتأثيرات الصوفيّة والتي يمكن أن تُعد مشابهة للتشيّع من الوجهة الإجتماعيّة" (٨٣-٨٤).

وهنا يضع الوردي يده على نقطة حسّاسة جداً لدى الشيعة وهي العصمة، حيث يعتقد امكانيّة تفسيرها من منطلقات اجتماعيّة، محللاً:

"يبدو لي أنّ الشيعة الذين يمثّلون الطبقات المضطهدة من الإمبراطوريّة الإسلاميّة جاؤوا بنظريّة عصمة الأئمّة فقط كردّة فعل ضد الظلم الذي وقع عليهم من الخلفاء السنّة" (ص ٨٥).

أنّ بعض الشيعة يعتبرون أئمّتهم ليسوا فقط معصومين، بل وذوي طبيعة إلهيّة.

"صحيح أنّ بعض الشيعة يعتبرون أئمّتهم ليسوا فقط معصومين، بل وذوي طبيعة إلهيّة. أعتقد أنّ الموقف نفسه يمكن أن يوجد لدى جميع الطبقات المضطهدة تقريباً والتي ترزخ تحت الظروف نفسها التي يعيشها الشيعة" (ص ٨٦).

يختم الوردي هذا الفصل الحسّاس والمهم قائلاً

"يمثّل السنّة إلى حدّ ما- بحسب هذه الدراسة- أولئك الذين حصلوا على منافع كبيرة من الإمبراطوريّة الإسلاميّة، بينما يمثّل الشيعة الطبات الفقيرة في الإمبراطوريّة والذين لم يحصلوا على شيء سوى دفع الضرائب الباهظة والمنزلة المتواضعة" (ص ٩١).

ويذكّر بأن الإسلام واجه العديد من المسائل الخلافيّة المذهبيّة المتتابعة وبالأخص في الفترة المبكّرة من تاريخه عندما بلغت الخلافة أوجها. ومن الغريب أيضاً أنّ جميع تلك المسائل اختفت باستثناء واحدة ألا وهي: الخلاف السنّي الشيعي.

ويبدي الوردي هنا رأيه وتصّوره في هذه المعضلة المتمثّلة بالصراع العويص بين المثالي والواقعي، فيجيب: كان لابدّ من أن يكون هناك فريقان فقط، يمثّل أحدهما الواقعي وهو بهذا يدعم الخلافة، بينما يمثّل الآخر المثالي وهو بذلك يعارض الخلافة. وكان لابّد للمذاهب الأخرى التي ظهرت هنا وهناك لأي سبب من الأسباب إمّا الإنضمام إلى أحد الجبهتين الرئيسيتين أو الإضمحلال. وهذا ما حدث على ما يبدو في التاريخ المذهبي للإسلام. يقول الوردي بأنّ هذا التحليل لا يعني بالطبع أنّ السنّة هم واقعيون بكل معنى الكلمة، أو أنّ الشيعة مثاليون على نحو مجرّد، وعلى مدى التاريخ الشيعي هناك الكثير من العلماء أبدوا تفكيراً واقعيّاً نحو التشيّع والحياة.[٢٣]

طبيعة الإسلام

ونبّه على بعض الفروقات بين الإسلام في مكّة والإسلام في المدينة

في الفصل الثالث من الكتاب حلل الوردي طبيعة الإسلام منذ ظهوره، وأكّد على دراسة طبيعة الإسلام الأولى إذا أردنا فهم معضلة الإسلام وعلاقته بطبعة المجتمع المسلم. ونبّه على بعض الفروقات بين الإسلام في مكّة والإسلام في المدينة، وطبيعة المجتمع البدوي، حيث أكّد بأنه لاوجود للدين في المجتمع البدوي، لعدم وجود طبقات مضطهدة بينهم، وربّما البدو غير معتادين أن يلتمسوا في الدين ما يلتمسه فيه عادةً باقي الناس. ولكن في النهاية حدث تحوّلاً مهمّاً لدى البدو، قائلاً:

"وهنا تحققت المعجزة التي أرادها أعداء محمد منه. أدرك البدو أخيراً أن محمداً هو نبي مرسل من الله بحقّ. إنّ الله قاتل معه في بدر، ولذا فقد انتصر بالمعركة وإلّا فإنّه يُهزم" (ص ١٠٩).

نماز شام که فرزانان نشستند فلک نیلی فام شادروان افراسیاب آفتاب را در شهرستان مغرب [برا] افراختند و گلیمهای محفوری شام را در پیش طاق رواق [ایوان] سپهر لاجوردی انداختند، حضرت سلطان الاعظم مولی ملوك العرب و العجم مالك رقاب الامم ناصر كلمة الله العليا المترقی علی الدرجات العلی الممدوح بلسان العبد و الحر مظفر الدين سلطان محمد بهادر در دیوانخانه تخت کیکاوس فرمود که: جشنی ساختند و طرح صحبتی انداختند، یکی از حضار مجلس [به] این بیت که:

درون اردوی آدم ندیده چون تو سوار
قضا که معرکه آرای لشکر قدراست

مترنم گردید. آن عالی حضرت از این کمینه پرسید که این شاه بیت از کیست؟ که از استماع آن بغایت متأثر شدیم. به عرض رسانیده شد که این بیت از مولانا کاتبی است که در منقبت حضرت شاه اولیا سلطان انتقیاء اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب گفته و مطلع آن قصیده این است:

بچشم عقل اقالیم سبعه گنج زراست
ولی چو در نگری ازدهای هفت سراست

آن حضرت فرمود که کاتبی در کدام زمان بوده و از کدام پادشاه تربیت یافته؟ به عرض رسید که شاه بایسنغر بن شاهرخ میرزا مربی او بود و ابتداء اختلاط او به آن پادشاه چنان بوده که وی از

وأيضاً حاول أن يحلل بعض الجوانب من شخصيّة النبي محمد ﷺ.

"في الواقع بدأ الإسلام ديناً محضاً واستمرّ كذلك طيلة الفترة التي كان يدعو فيها النبي بالطرق السلميّة في مكّة. حدث التغير في طبيعة الإسلام بعد أن هاجر الرسول مع اتباعه إلى المدينة حيث أسّس أوّل دولة إسلاميّة على وجه الإرض" (ص ٩٥).

وأمّا عن شخصيّة النبي محمد ﷺ يقول:

"أنّ النبي الذي استمرّ في خضم تلك الظروف طيلة هذه السنين على رسالته لابّد أن ما يحرّكه كان ايماناً دينيّاً عميقاً وأصيلاً فقط، ولابّد أنّه كان مسلّماً بأنه سيضحّي بآفاقه الدنيويّة" (ص ١٠٢).

"وعندما طلب منه الناس أن يدعو بالهلاك على بعض من اضطهده أجاب: إنّي لم أبعث لعّاناً، إنّما بُعثت رحمة للعالمين" (ص ٩٧).

بين المسيحيّة والإسلام، نقاط الإلتقاء والإفتراق

في هذا الفصل من الكتاب أيضاً طرّق الوردي إلى أهم نقاط الإشتراك والإختلاف بين المسيحيّة والإسلام، وأكّد على رأي المستشرقين الذين رأوا بأن هناك شبه كبير بين المسيحيّة وإسلام مكّة، لأنّ كلتا الديانتين اعتقدتا بالمقاومة السلبيّة. يقول الوردي:

"يمكن إذن أن نقول إنّ الإختلاف بين الإسلام والمسيحيّة يكمن بصورة رئيسيّة في حقيقة أنّ الحركات الإسلاميّة مرّت بمرحلة التنظيم الرسمي خلال حياة النبي وكانت تحت إشرافه، بينما ترك عيسى حركته لينظّمها أتباعه بعد موته.

تمكّن محمد في واقع الإمر من توحيد المثالي والواقعي بيديه في نظام واحد وسلّمه إلى خلفائه جاهزاً للإستخدام، بينما لفت عيسى انتباه الناس إلى مثله العليا، حتّى أنّه ضحّى بنفسه من أجلها من غير أن يرينا كيفيّة توحيد تلك المثل مع الواقع" (ص ٩٨).

"لم يكن من المتوقع لذلك أن يأخذ الصراع بين المثالي والواقعي في المسيحيّة الشكل الحاد الذي أخذه في تاريخ الإسلام" (ص ٩٩).

وعلل ذلك الوردي بأن المثل المسيحيّة كانت تعتبر إلهيّة في طبيعتها، لذلك كان يصعب على الإنسان الوصول إليها، بينما النبي محمد ﷺ عندما دخل المعترك الساسي أعطى لإتباعه مثالاً واقعيّاً كان على خلفائه اتباعه بحذر شديد. ويعتقد الوردي من هنا تكمن سرّ المعضلة في الإسلام.

الصراع داخل الإسلام وأصوله

في الفصل الرابع قادنا الوردي إلى الصراع الشديد الذي نشا بين الطبقتين الرئيسيتن في حياة النبي ﷺ، هما:

١. الأشخاص المسحوقون الذين وجدوا في الإسلام بلسماً لمشاعرهم المجروحة.

٢. لبدو الذين رأوا فيه فرصة كبيرة لتعزيز مصالحهم الدنيويّة والتسلط على باقي الناس» (ص ١١٥).

ويؤكد على الدلالة الكبيرة والمهمّة لاعتزال بعض الصحابة الحياة السياسيّة مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ، برغم من الإهمال الذي أولاه مؤرخوا الإسلام.

أما بالنسبة إلى البدو والطبيعة البدويّة فهنا يحاول تشريح هذه الشخصيّة وطبيعتها، يؤكد على الطبيعتها

القتاليّة، وميولها نحو الظلم والوحشيّة، لذلك خالفوا أهم مبادىء الإسلام منذ بدايته، حيث عاملوا المسلمون حديثي العهد معاملة ظالمة. يقول الوردي:

إنّ البدو معتادون جداً على القتال، حتّى أنّهم يقاتلون بعضهم بعضاً إذا لم يجدوا أحداً آخر يقاتلونه...

كان لابدّ إذن أن يقوم الخلفاء بتوجيه ميول البدو القتاليّة نحو العالم الخارجي من أجل الحفاظ على الأمن والنظام في الداخل، وكانت النتيجة أن بنوا إمبراطوريّة عظيمة" (ص ١١٧-١١٨).

ومن خلال سرده إلى الطبيعة الظالمة للبدو، هنا يأتي الوردي ليركز على نشوء المذهب الشيعي من خلال التصادم بين النظريتين، محللاً:

"فيما يتعلّق بموضوع بحثنا أنّ وجود التعاليم السامية الداعية إلى المساواة في الإسلام جنباً إلى جنب مع المعاملة غير العادلة بين الناس في الإمبراطوريّة الإسلاميّة قادت بصورة طبيعيّة إلى تصادم الأيديولوجيّات بين الظالم والمظلوم، وبذلك تكون هناك فرصة لنشوء دين جديد تجد فيه الطبقات المظلومة بلسماً لجراحها، وبهذا نشأ مذهب التشيّع بعقيدته المثاليّة وتمرّده الضعيف" (ص ١٢١).

يرى الوردي أنه من المفيد جداً البحث عن البلد الذي ظهر ونشأ فيه التشيّع لاوّل مرّة، وهو العراق وبالتحديد مدينة الكوفة، ويعلل ذلك بأن العراق تلقّى مقداراً من تعاليم المساواة أكبر من التعاليم التي تلقّاها أي ركن آخر من أركان الإمبراطوريّة الإسلاميّة. حيث العراق استقبل عدداً كبيراً من المسلمين والمؤمنين الفاتحين، وهؤلاء كانوا يؤمنون بقوّة المساواة والأخوّة بين المسلمين، ولم يفرّقوا بين عربيّ وأعجميّ.

لذلك نرى الكثير من الصحابة، أي بحدود مئة وسبعة وأربعين فضّلوا العيش في الكوفة، وكان سبعون منهم على الأقل من البدريين، هذا يدل على نسبة العدالة التي كانت سائدة في الكوفة. أمّا القرشيون-أرستقراطيو مكّة الذين اعتنقوا الإسلام بعد انتصاره-فمن الصعب أن تجدهم في الكوفة، فغالبيتهم فضّلوا الشام على الكوفة. ومن أبرز وجوه هذه العدالة كان الأمام علي بن ابي طالب عليه السلام، صاحب الشخصيّة المميّزة والمثيرة للجدل، الذي ساعد على نموّ التشيّع في العالم الإسلامي بصورة عامّة، وفي العراق بصورة خاصّة. يقول الوردي:

"لم يدع عليّ إلى المساواة فحسب، بل إنّه أعطى مثالاً واقعيّاً للمساواة في تصرّفاته الشخصيّة. لقد عامل جميع أصناف الناس بصورة متساوية بغضّ النظر عن العِرق والأصل والثروة أو حتّى الدين. نراه اعتاد على قضاء بعض من وقت فراغه في محل بقّالة تابع لأحد أصحابه الذي كان يبيع التمر، حتّى أنّه كان يبيع التمر بنفسه عندما يكون صاحبه التمّار غير موجود في المحل" (ص ١٢٩).

"إنّ الوقت القصير الذي قضاه الخليفة عليّ في العراق بلا شكّ جعل الموالي أكثر واعين بحقوقهم في المعاملة العادلة، وفتحت أعينهم على المبادىء للإسلام.

والجدير بالملاحظة أنّ الموالي عانوا ظلماً كبيراً بعد موت عليّ مباشرة" (ص ١٢٩-١٣٠).

لذلك ليس غريباً أن نجد ذكرى علي بن أبي طالب عليه السلام بعد موته أصبحت مجيدة ومقدّسة بين موالي العراق. وهذه الذكرى بقيت مخلّدة لدى الشعب العراقي حيث بدأوا يتوارثها جيلاً بعد جبل، في حبّهم وتقديسهم لعليّ، وحتّى الوقت الحاضر، حيث مقامه وضريحه في مدينة النجف هو واحد من أكثر الأماكن قداسة في العراق، وغالبيّة العراقيين يحبّون أن يُدفنوا بعد موتهم بجوار مرقد ومضجع حبيبهم وإمامهم الملهم.

وفي ختام هذا الفصل المهم والحسّاس يناقش الوردي بعض آراء المستشرقين حول الأصول الفارسيّة للتشيّع ويفنّد الكثير منها، ويعتقد بأنّ الموالي أدّعوا خطأً أنّهم فرس، بل الموالي تبنّوا أصلاً فارسيّاً لغرض

میرزا فرمودند که این قصیده را یاران می باید که جواب گویند، و فرمود که در جوار دیوانخانه از برای مولانا کاتبی حجره تعیین فرمودند. بابا سودایی در سیاه چاه غم گرفتار محنت و اندوه گردید. با خود گفت که کاتبی از مشاهیر عالم است و مرا قوت سرپنجه او نیست،

مصراع: روباه را چه قوت سرپنجهٔ اسد

تا کار من به او به کجا انجامد.

در این فکر و اندیشه بود که جمعی از جوانان که پروانه‌صفت بر حوالی شمع شبستان جاه و جلال آن پادشاه می‌بودند و به بابا سودایی محبتی داشتند، وی را در غایت آشفتگی دیدند. پرسیدند، گفت: ای دوستان من و [ای] ریاحین بوستان جان من، تا غایت به ناموس زیسته‌ام و در عمر خود مغلوب و ذلیل هیچکس نگردیده‌ام و هیچ کس بر من ظفر نیافته و سرپنجه ناموس مرا کسی نتافته، حالا غنیم غالبی پیدا شده و او را پادشاه با من در مقام معارضه و مقابله [در] آورده؛ جوانان گفتند که: بابا شما غمگین نباشید که مولانا کاتبی را امشب چنان مشغول سازیم که وی اصلا به شعر نتواند پرداخت و کشتی اندیشه را در بحر شعر نتواند انداخت، و شما امشب آن قصیده را به دلخواه تمام سازید و صباح کاتبی را در مجلس پادشاه در دایره خجالت و شرمندگی اندازید؛ این گفتند و به خانه کاتبی درآمدند دروقتی که چهار بیت از آن قصیده در سلک نظم کشیده بود [و آن ابیات] این است:

التقليل من شأن الأصل النبيل للفاتحين. ويضيف بأن الفرس الحقيقيين تحوّلوا إلى التشيّع في وقت متأخّر جداً مقارنة بالموالي في العراق.

صراع الظالم و المظلوم

في هذا الفصل من الكتاب الذي يعتبر تكملة للفصول السابقة، يعود الوردي ليتطرّق عن موضوع الصراع بين الطبقة التي وصلت إلى سدّة الحكم في الإسلام "الظالم" والطبقة الأخرى التي بقيت ترزح تحت حكم الظالمين من الموالي والشيعة "المظلوم". حيث أخذ الوردي يقارن بين الموالي في الإمبراطوريّة الإسلاميّة الذين لجأوا إلى التشيّع كردّ فعل ضد مضطهديهم، وبين رعايا الإمبراطوريّة الرومانيّة الذين لجأوا إلى المسيحيّة. يقول:

"يبدوا أنّ ما حدث مع المسيحيين الأوائل قد حدث مع الشيعة الأوائل إلى حدّ كبير جداً" (ص ۱۴۴).

وعن ظاهرة التجلّي بين المسيحيّة والتشيّع يقول:

"وهناك ظاهرة أخرى في التشيّع تذكّرنا هي الأخرى بظاهرة مشابهة في المسيحيّة وهي ظاهرة التجلّي والتي هي شديدة الصلة بدافع الآلآم" (ص ۱۴۱).

"إنّ ظاهرة التجلّي التي يمكن أن نجدها في المسيحيّة فيما يتعلّق بالمسيح والشهداء الآخرين، يمكن أن نجدها أيضاً لدى الشيعة فيما يتعلّق بالإمام علي وذريّته" (ص ۱۴۴).

وعن صفاء التشيّع وتمسّكه بمبادئه الأوليّة معللاً:

"إنّ الشيعة بالفعل لا يعترفون بالتغيير في طبيعة الاسلام بعد الهجرة، فهم ما زالوا ينظرون إلى الإسلام على أنّه دين المظلومين والمتواضعين" (ص ۱۳۸).

يقارن الوردي بين أكبر مناسبة دينيّة لدى السُنّة المتمثّلة بالمولد النبوي الشريف، ولدى الشيعية المتجسّدة بيوم عاشوراء مقتل حفيد النبي الإمام الحسين بن علي (۶۱ ه-)، ويعلل الوردي هذه الظاهرة قائلاً:

"إنّهم-يقصد الشيعة- يفعلون ذلك في الواقع ليس لأنّهم يفضّلون أئمتهم على النبي، بل لأنّهم يجدون في أئمتهم الذين اضطهدهم الخلفاء رموزاً لثوراتهم" (ص ۱۳۹).

بعد طرح عدّة مواضيع عن طبيعة الصراع بين الطبقات في المجتمع الإسلامي ومقارنتها بالمجتمعات الأخرى، والصراع بين السنّة والشيعة، يختتم الوردي هذا الفصل برأيه عن طبيعة هذا الصراع، محللاً:

"يمكننا أن نقول في ختام هذا الفصل إنّ ثنائية الشيعة-السنّة، تمثّل إلى حدّ ما صراع (العبد-السيّد) كما يعبّر عنه نيتشة. إنّه الصراع بين نزعتين متعارضتين جذريّاً هما: نزعة التعالي والكرامة والواقعيّة، ضد نزعة الخضوع والذلّة والمثاليّة. الطرف الأوّل مهتمّاً أكثر بتأسيس دولة، بينما يهتم الطرف الآخر بتأسيس دين. تكمن المعضلة في حقيقة أنّ الإسلام هو دولة ودين في الوقت نفسه. أيّ منهما إذاً ليس أقرب إلى روح الإسلام من الآخر. بيدو أنّ الإختلاف بين الإثنين يكمن في الزاوية التي يحاول أن ينظر كلّ منهما من خلالها إلى الإسلام. فالأول ينظر إلى الإسلام من وجهة نظر سياسيّة، بينما ينظر إليه الآخر من وجهة نظر دينيّة صرفة. الإسلام بالنتيجة مازال بعيداً عن كلا الفريقين ولا زال الفريقان قرني المعضلة الحادّين" (ص ۱۵۱).

ای راست روقضابه کمان تو چون خدنگ
بد ترکش تو چرخ مرصع دم پلنگ
هم مهبجه لوای ترا آسمان غلاف
هم لشکر علو ترا لامکان کرنگ
انجم برای پیشکشت زاطلس سپهر
بالای هم نهاده چو تنجار تنگ تنگ

مرغابیان جوهر دریای تیغ تو
هریك به روز معرکه صیاد صد نهنگ

جوانـان که درآمدنـد، کاتبی را
حیرتی دسـت داد که دوشیزگان
معانی که از در دیوار خلوتخانه دل
به مثابه صـور صورتخانه چین به
جلوه‌گری آمـده بودند، از خجالت
ایشـان در پـس پـرده توارى
مختفی گردیدنـد. القصه تا وقت
صبحدم کاتبی را مشغول داشتند
و نگذاشـتند که به شعر مشغولی
نماید. علی الصبـاح بعد از ادای
ما وجب علی المسـلمین حضرت
[پادشاه] شعرا را طلبید. کاتبی و بابا
سودابی به مجلس حاضر شدند.
حکم شـد که اول کاتبی کاغذی
خود را نشـا نماید. کاتبی کاغذی
که آن چهار بیت در آن نوشـته
بود خواندن گرفت، چون به سی
بیت رسـید جمعی که در پهلوی
او بودند، اظهـار تعجب نمودند.
پادشاه پرسید که: چه می گویید؟
گفتند که:
در این کاغذ چهـار بیت بیش
نیست و این شـخص قریب به
سی بیت خواند و هنوز می خواند،
نمی دانیم که این چه نوع سـری
است! پادشاه پرسید. کاتبی گفت
که: بی‌گاه چهار بیت گفته شده بود
که جمعی از یاران به رسم مهمانی
به بنده خانه آمدند و دیگر مجال
گفتن نماند، صباح که پادشاه
بنـده را طلـب
نمودند،

علي ومعضلة الإسلام

الفصل السادس والأخير من الكتاب بحث الدكتور علي الوردي عن نشأة التشيّع، وعن الشخصيّة الفذّة في تاريخ الإسـلام والتشـيّع ألا وهي شـخصيّة الإمام علي بن أبي طالب (٤٠ هـ)، وأكّد بأنه لا يمكن فهم التشـيّع ومعضلة الإسلام، ما لم نفهم بشكل كامل وصحيح الشخصيّة الفريدة للإمام علي عليه السلام. ويعتبره النواة الأولى للتشّيع، ويصفه بقدّيسهم الأعظم. يقول الوردي:

"لا يمكننـا تصويـر النـزاع بـين المثاليّـة والواقعيّـة بقصّـة أفضـل مـن قصّة حيـاة علي. لقد وضعـت مقاليد إمبراطوريّة هائلة بيد أعظم شخص مثالي لم يأبه لإملاءات النفعيّة أو ضرورات الحلول الوسطى. كانت مُثُل الإسلام العليا دليله الوحيد، بينما كان المجتمع المسلم في ذلك الوقت بعيداً عن تلك المثاليّات" (ص١٥٦).

يعتقد الوردي بأن معضلة الإسلام بدأت قبل علي بن أبي طالب بقليل، وتحديداً في زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب (٢٣ هـ)، حيث بدأت الغنائم تهطل من الهلال الخصيب، مصر وبلاد فارس على أرض الخلافة بسبب الفتوحات الإسلاميّة، وقد اعتاد النبي والخليفة الأول على تقسيم الغنائم بشكل متساوي بين المسلمين، لكن عمر بدأ بتوزيع العوائد الحكوميّة بصورة غير عادلة معطياً كل واحد حسب فضله وسبقه في الإسلام.

ويبـدوا أنّ عمـر بـن الخطّاب أدرك العواقب الوخيمة للثـراء الذي هطل على المجتمع المؤمن، وعندما رأى الغنائم الكبيرة التي جائت من فتح بلاد فارس قال لأحد أصحابه المقرّبين " ألا إنّ الله لا يعطي هذا لقومٍ دون أن يجعـل فيهـم العـداوة".[٢٤] أمّـا الخطوة الثالثة التي قادت إلى ظهور المعضلة برأي الوردي حصلت في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت ٣٥ هـ)، حيث بدأ بإهمال أصحاب الرسـول ومن قاتل معه في تقسـيم الغنائم، قالباً الكفّة لصالح من قاتل ضد الرّسول، وهم الأمويون، فقط لأنّهم أقرباءه المقرّبون. وقد نشأ موقف خطير في التاريخ الإسلامي جرّاء ذلك، حيث هذه العمليّة لا تتماشى وروح الإسلام الذي أكّد على العدالة الإجتماعيّة بين الناس ومن دون تمييز. يقول الوردي:

"ثـارت الجمـوع في النهايـة ضـد عـدم عدالة الخليفـة، فحاصروا الخليفـة في داره وقتلوه، ولكـن النتيجة لم تكن بالحسن الذي توقّعه الصحابة، فالخليفة الذي اختارته الجموع كان مختلفاً عن عثمان وعن عمر أيضاً، فقد قسّـم عائدات الدولة ليس حسـب السـبق في الإسلام ولا حسب رغباته الشخصيّة، بل كان يرى جميع المسلمين متساوين في نظرة" (ص ١٦١-١٦٢).

اختار الجموع عليّاً عليه السلام خليفةً جديداً للمسلمين، لانّه الشخص الوحيد الذي يرمز إلى مثل الإسلام العليا، أي التساوي وأخوّة جميع المسلمين. يذكر الوردي:

"ربّمـا لا نبالـغ إذا قلنـا إنّ الحلـم المثـالي لإفلاطـون في حكـم الفيلسـوف تحقّـق عندما اختيـر علي لخلافة الإمبراطوريّة الإسلاميّة.

غير أنّ عليّاً أثبت إخفاقه الكامل كما فشل أفلاطون من قبل بزمن بعيد عندما طلب منه طاغية سيراكيوس أن يقيم دولته حسب مبادئه المثاليّة" (ص ١٦٢-١٦٣).

هنا يحلل الوردي سبب الفشل في حكم الإمام علي عليه السلام، ويوعز ذلك إلى مثاليّته العالية والمفرطة. وتعامله مع مختلف الأصناف البشـريّة بالسـويّة، كان لا يفضّل شـريفاً على مشروف، ولا عربيّاً على عجميّ، ولا يصانع الرؤساء، ولا أمراء القبائل...

في حين كان معاوية بن أبي سفيان - كما يؤكد الوردي هنا وفي كتبه الأخرى[٢٥]- على النقيض من عليّ

بن أبي طالب، كان معاوية لا يتردد إلى استخدام أي وسيلة يعتقد أنّها مفيدة للوصول إلى الخلافة، وهذا ما كان يبتغيه.

"مثّلت خلافة علي نقطة التحوّل في تاريخ الإسلام، هنا وقفت المثل الدينيّة ضد المصالح الدنيويّة وجهاً لوجه في تشكيلات واضحة" (ص ١٦٧).

يستمر الوردي في تحليل معضلة الإسلام المستمرّة إلى الآن، عن رؤية السنّة في الصراع الذي دار بين علي ومعاوية قائلاً:

"يواجه السنّة واحدة من أكثر القضايا العقائديّة لديهم جدلاً والتي تحتاج إلى تبرير على أساس ديني. إنّهم لا يستطيعون إدانته عليّ لأنّ لا احد يشكّ بتقوى وإخلاص عليّ لدينه. ولا يستطيعون أيضاً أن يدينوا معاوية لأنّه في الواقع حكم كخليفة على رقاب المسلمين، والمعضلة تبدأ من هنا" (ص ١٦٩).

بين التشيّع والتصوّف

يختتم الوردي الفصل الأخير من رسالته الماجستير عن نقطة وثيقة الصلة تتعلّق بالجدل الشيعي-السنّي على وجه الخصوص، وبالصراع المثالي-الواقعي على وجه العموم. تتمثّل هذه النقطة في السؤال التالي: ماهو التصوّف، وماهي علاقته بمعضلة الإسلام؟ يجيب:

"في رأيي على كل حال فإنّ التصوّف سمة أخرى من سمات المثاليّة بالإضافة إلى التشيّع، والذي تطوّر كردّة فعل إزاء النزعة الواقعيّة للإسلام التقليدي. أعتقد أنّ الإختلاف بين التشيّع والتصوّف يكمن في حقيقة أنّ التشيّع هو ردّة فعل جماعي، بينما التصوّف هو ردّ فعل فردي" (ص ١٧١).

يعود الوردي إلى علي بن أبي طالب قائلاً:

"نعود إلى عليّ فنجد أنّ كل من الشيعة والصوفيين يجلّونه وينتقدون معاوية لسلوكه الدنيوي. إنّ الصوفيين ينسبون ملابسهم الصوفيّة التي تميّزهم إلى عليّ" (ص ١٧٢). يقول الوردي، صحيح أنّ عليّاً خسر هذه الدنيا، وعندما مات لم يترك سوى ٦٠٠درهم، إلاّ أنّه حقّق انتصاراً عظيماً.

ما هو التصوف و ما هى علاقته بمعضلة الاسلام

الملاحظات:

١. الكاظميّة، كما هو معروف ضاحية من ضواحي بغداد الشماليّة الهامّة، التي يفصلها عن الرصافة نهر دجلة.

٢. المطبعي، حميد، علي الوردي يدافع عن نفسه، بغداد، ١٩٨٧م، ص ١٣.

٣. انظر الى مجلة التضامن البغداديّة في حوار مع الوردي، الحلقة السابعة، ١٩٧٨م.

٤.المصدر نفسه، ص ٣٨.

٥.انظر في ذلك: الحيدري، إبراهيم، علي الوردي، شخصيّته ومنهجه وأفكاره الإجتماعيّة، ط١، كولونيا(المانيا)-بيروت، منشورات الجمل، ٢٠٠٦م، ص ٢٦-٢٨.

٦.السرّاج، محسن، عالم الإجتماع الراحل علي الوردي، لندن، جريدة بغداد، بتاريخ: ١٣-١١-١٩٩٥

٧. أكّد الوردي في مقالبة صحفيّة معه في سنة ١٩٨٨م، قائلاً:

"إنّ الهزّة الإجتماعيّة التي شهدها العراق في ١٤ تموز ١٩٥٨، قلبت كثيراً من مفاهيمي ونظريّتي إلى الحياة والمجتمع، فقد كنت قبل ذلك أنظر إلى الناس والمجتمع نظرة معيّنة، ثمّ شهدتُ الأحداث الصاخبة التي

حدثت في تموز ١٩٥٨، وما بعده، وأدركتُ عند ذلك أنّي مخطىء في نظريّتي القديمة في طبيعة البشر بوجه عام وطبيعة المجتمع العراقي بوجد خاص".

٨. سلسلة كتب "لمحات إجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث"، في الواقع لا تشمل العراق الجغرافي وحسب، بل تغطّي المنطقة المحيطة بالعراق كتركيا وإيران ومصر وسورية والجزيرة العربيّة. إذ يرى الوردي ومنذ أوّل دراسة للتاريخ من منطلق اجتماعي أنّه لا يمكن فهم تاريخ العراق الحديث دون دراسة المنطقة المحيطة به وتأثيراتها العميقة.

٩. للوردي بحث مهم تحت عنوان: "الأخلاف-الضائع من الموارد الخلقيّة"، نشر في مجلّة "الأبحاث" الصادرة عن الجامعة الأمريكيّة في بيروت، السنة: ١١، ج٢، حزيران ١٩٥٨. ومن ثمّ نشرة دار الورّاق، بيروت-لندن، بشكل كتيّب مستقل سنة ٢٠٠٧م.

١٠. للمزيد انظر: تصدير ماجد شبّر لكتاب: الوردي، علي، دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ترجمة: رافد الأسدي، مراجعة الترجمة والتصدير: ماجد شبّر، ط١، بيروت-بغداد، دار الورّاق، ٢٠١٣م، ص ١٢.

١١. Mahdi, Mahsin, Ibn khalduns philosophy of History.

١٢. محسن مهدي: علامة بارزة في الفلسفة الإسلاميّة والأدب، ولد في مدينة كربلاء العراقيّة عام ١٩٢٤م. حصل على الشهادة الجامعيّة الأوليّة من الجامعة الأمريكيّة في بيروت، ثمّ نال درجة الماجستير ومن بعدها الدكتوراه في الفلسفة من جامعة شيكاغو في أمريكا عام ١٩٤٥م. عمل في جامعة بغداد ثمّ جامعة شيكاغو، ثمّ لينتقل للعمل في جامعة هارفارد عام ١٩٦٩ وحتّى تقاعده ١٩٩٦م.

يُعتبر محسن مهدي عميد دراسات الفلسفة الوسطوية العربية الإسلامية على المستوى العالمي. لقد كان متمكن على نحو شامل من الفلسفة الإغريقية، والفلسفة العربية الإسلامية، والفلسفة اليهودية والمسيحية والفلسفة السياسية الغربية، هذا بالإضافة إلى تبّحره في اللغة العربية وفي تجلّياتها التاريخية والجغرافية بشكل كبير جداً..وبعد أن استوعب مناهج تحقيق النصوص الدقيقة، هذه المناهج التي طورها العلماء الغربيون، فقد قام بنفسه بتأسيس القواعد العامة للبحث في الفلسفة العربية الإسلامية.

وقد عُرِف مهدي خاصة باكتشافه وتحقيقه وترجمته وتأويله لكثير من كتب الفارابي ورسائله. ووضّح كيف أن الفارابي أحدث تغييراً جوهرياً في التراث العربي الإسلامي، وذلك في كتابه "الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية" الصادر عام ٢٠٠٧م، من قبل منشورات جامعة برنستون الأمريكيّة، وترجم الكتاب عام ٢٠٠٩م إلى العربيّة، ونشر من قبل دار الفارابي في بيروت.

١٣. الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيّته، ط٢، لندن، دار كوفان، ١٩٩٤م، ص ١٣.

١٤. للمزيد انظر في ذلك: المصدر السابق، ص ١٢-١٥.

١٥. للمزيد أنظر: المصدر السابق، ص ١٧٧-١٨.

١٦. المصدر السابق، ص ١٣-١٤.

17. A STUDY IN THE SOCIOLOGY OF ISLAM.

١٨. يقول الوردي" استخدمت كلمة قيصر هنا بمعنى مجازي وذلك على سبيل المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة فيما يتعلّق بالحاكم الدنيوي، ويجب التنويه هنا أنّ الإسلام لا يعترف بأي حاكم لا يكون مسلماً".

19. Idea.

20. Mind.

21. Idealist.

٢٢. حاول الوردي التأكيد على أنّ بعض السنّة كأبي حامد الغزالي(ت ٥٠٥ه-) من ذوي النزعة الواقعيّة القليلة، وكذلك بعض أصحاب التقوى والتصوّف، يحاولون الدفاع عن الحكومات غير المتدينة على أساس الضرورة.

٢٣. يشير الوردي في خاتمة الكتاب إلى شخصيّة محمد باقر المجلسي(ت ١٦٩٨م/١١١١ه-) ويصفه بالفقيه الكبير الذي لعب دوراً كبيراً في انتشار التشيّع في بلاد فارس إبان العهد الصفوي، يقول كان يبدي بعض الميول نحو التفكير الواقعي للتشيّع.

٢٤. بن إبراهيم، أبي يوسف يعقوب(ت ١٨٢ه-)، كتاب الخراج، القاهرة، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، ١٣٤٧ه- ، ص ٥٦.

٢٥. الوردي، علي، مهزلة العقل البشري، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة، ط٢، لندن، دار كوفان، ١٩٩٤م، ص ٥١-٦٩.(الفصل الثالث:علي بن أبي طالب).

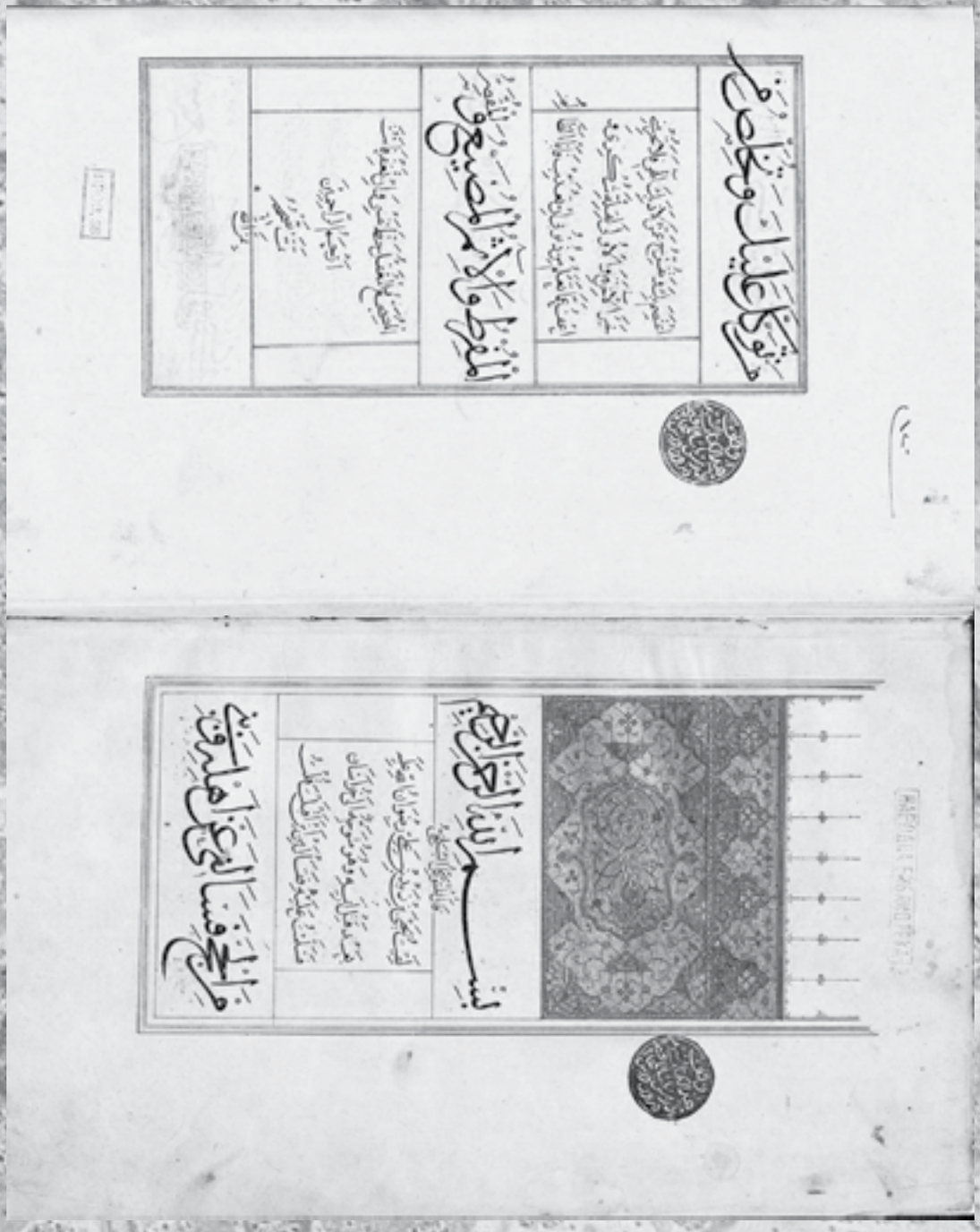


میرزا غلام‌رضا اصفهانی. ۱۲۹۹ ک. ق.

تصویر زکریای قزوینی در پایان یک نسخهٔ خطّی عجائب المخلوقات

در برگ پایانی (صفحهٔ ۱۷۳ر) از یک نسخهٔ فارسی عجائب المخلوقات، نگاره‌ای به سبک هندی وجود دارد که مرد کهنسالی را با عمامهٔ سبز و ریش سفید، در حال تحریر و نگارش به تصویر کشیده است. به نظر می‌رسد این نگاره، تصویری خیالی از مؤلف این اثر یعنی زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (درگذشتهٔ ۶۸۲ق) است؛ چراکه در زیر تصویر، مهری به چشم می‌خورد که تاریخ آن ۹۵۲ و سجع آن چنین است: «مهر کتبه عمادالدین زکریا [کذا] بن محمد بن محمود کُمّونی». نسخهٔ خطی مورد نظر، به شمارهٔ P ۲۹ در کتابخانهٔ ملی طب آمریکا نگه‌داری می‌شود و نام کاتب آن سید حسین یزدی است.





نسخةٌ ثمينةٌ فنّيةٌ من الصّحيفة الشّريفة السجّادية،
وهي من أجمل نسخ الكتاب

نقد و معرفی کتاب

از بهمنیارِ «مؤیَّد» تا لَوکریِ «خانه‌به‌دوش»

(نقدی بر یک ترجمه)

حمید عطائی نظری

دکترای فلسفه اسلامی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نقش ترجمهٔ دقیق در برطرف کردن خلأهای موجود در حوزهٔ تحقیقات دینی و فلسفی

یکی از آسیب‌های بسیار جدی در عرصهٔ مطالعات و تحقیقات دینی و فلسفی امروزی، ارائهٔ تَرجَمه‌های مغلوط و بس‌شتابزده از مقالات و کتاب‌های مستشرقانی است که در حوزه‌های یادشده قلم‌فرسایی می‌کنند. در روزگار حاضر که شاهد روند فرودینِ پژوهش‌های دقیق و عمیق درزمینهٔ معارف دینی و فلسفی هستیم، بی‌گمان، ترجَمهٔ دقیق و نشر شایستهٔ آثار تحقیقیِ برترِ شماری از مستشرقانِ دانشور و باریک‌بین می‌تواند تا حدودی کمبودها و خلأهای موجود در حوزهٔ تحقیقات دینی و فلسفی را برطرف سازد. از سوی دیگر، این امر می‌تواند نمونه‌ها و سرمشق‌هایی مناسب فراروی دین‌پژوهان و فلسفه ورزان جوان قرار دهد تا برای یادگیری روش‌های علمیِ پژوهش در زمینه‌های مذکور بدان‌ها فرو نگرند و رَه چُنان روند که رهروان رفته‌اند؛ اما صد افسوس و هزار دریغ که نوعِ این تَرجَمه‌ها، فاقد معیارها و استانداردهایِ لازم برای یک برگردان روشمند و علمی هستند و اغلب، ترجَمه‌هایی سطحی و آکنده از اغلاط‌اند که نه‌تنها سطح دانش خوانندگان را افزایش نمی‌دهند، بل در مواردی راهزن اذهان و گمراه‌کنندهٔ مخاطبان آن‌ها نیز هستند. در این صورت، ترجَمهٔ متون علمی، کارکرد دانش‌افزایی مورد انتظار خود را از دست می‌دهد و به روشی برای تجارت و کسب‌وکار بدل می‌شود. البته این‌که در ترجَمه‌ای، بنا به دلایل مختلف و گاه اجتناب‌ناپذیر، اشکالات و اشتباهاتی رخ دهد، امری طبیعی و قابل ادراک است؛ اما زمانی که این اشتباهات از حدِّ متعارف بگذرد و نمودار بیگانگی مترجم با قلمرو بحث و عدم اهلیت وی در دست‌یازی به ترجمه باشد، دیگر قابل اغماض و گذشت نیست و چُنین ترجمانی مستحِق تذکر و چه‌بسا سزای سرزنش است!

موضوع مقال حاضر، بررسیِ ترجَمه‌ای شتاب‌زده و سهل‌انگارانه از همین دست است که از قلم یکی از مترجمان پرکار چند سال اخیر تراویده و دست‌کم دو بار به چاپ رسیده است. مقالهٔ «استقبال تشیع دوازده‌امامی از ابن‌سینا در دورهٔ مغول» نوشتهٔ احمد هیثم الرحیم، نخست در سال ۱۳۸۸ ش به قلم خانم مرضیهٔ سلیمانی از انگلیسی به فارسی ترجمه شد که این ترجمه ابتدا در مجموعه مقالاتی با عنوان چکیدهٔ عقل ناب[۱] به طبع رسید و پسان‌تر در مجموعه‌ای دیگر زیر عنوان ایمان و تجدّد بازنشر گردید.[۲] راقم این سطور نیز

قتیبة بن مسلم مسجد جامع بنا کرد، اندر حصار بخارا به سال نود و چهار، و آن موضع بتخانه بود مر اهل بخارا را، فرمود تا هر آدینه در آنجا جمع شدندی، چنانکه هر آدینه منادی فرمودی، هر که به نماز آدینه حاضر شود، دو درم بدهم. و مردمان بخارا به اول اسلام در نماز قرآن به پارسی خواندندی، و عربی نتوانستندی آموختن. و چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی «بکنیتا نکینت». و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی «نکو نیانکوئی» محمد بن جعفر اندر کتاب یاد کرده است که مسجد جامع بخارا دیدم بروی درهای با صورت، تراشیده، و (روی) آن را گفت پرسیدم از استاد خویش که آن درها به اول که نهاده بود. و مردی که عمر یافته بود گفت سبب آن چنان بود که بزمان گفتندی بیرون شهر هفتصد کوشك بود که توانگران آنجا باشیدندی، و ایشان گردنکش تر بودند، و به مسجد جامع بیشتر کس حاضر نشدندی، و درویشان رغبت نمودندی بدان درم تا بگیرند، اما توانگران رغبت نکردندی. یك روز آدینه مسلمانان به در کوشکها رفتند، و ایشان را نماز آدینه خواندند. و الحاح کردند ایشان را به سنگ می‌زدند، حرب شد، و دست مسلمانان قوی آمد، و درهای کوشکهای ایشان بر کندند، و بیاوردند و بدان درها هر کسی صورت بت خویش کرده بودند. چون مسجد جامع زیادت شد آن درها (را) به مسجد جامع خرج کردند، و روی صورت بتراشید

بی‌خبر از زحمتی که خانم سلیمانی پیش‌تر در خصوص ترجمهٔ آن متحمل شده بوده‌اند بار دیگر به ترجمهٔ همین مقاله، البته زیر نظر نویسندهٔ آن و با اذن وی، اقدام نمود که حاصل آن با عنوان «اِقبال تشیع دوازده‌اِمامی به ابن‌سینا در روزگار مغول»، در مجلهٔ کتاب ماه فلسفه منتشر شد.[۳] چندی پیش از برگردان این مقاله از سوی خانم سلیمانی مطلع شدم و به‌قصد ارزیابی ترجَمهٔ خویش از این متن، به مقابلهٔ آن ترجمه با ترجَمهٔ خود دست بُردم. زود دریافتم که برگردان خانم سلیمانی از متن، ترجَمهٔ چندان دقیق نیست و نادرستی‌ها و ناهمواری‌های متعددی در آن رخ نموده است. از آن‌جاکه بررسی و بازگویی اشکالات آن ترجمه، فوایدی در پی خواهد داشت و سِوای مشق ترجُمانی، بی‌اعتباری و غیرقابل اطمینان بودن برخی از ترجمه‌های امروزی را بار دیگر به خوانندگان گوشزد می‌کند، در نوشتار حاضر، به ارزیابی و نقد مختصر آن می‌پردازم. امیدوارم که این نقد، موجب و موجد انگیزه‌ای در مترجم کوشای نامبرده گردد تا زین پس زحمات خود را در کارهای بعدی با دقت بیشتری قرین سازد و دیگران را از ترجمه‌های استوارتر خویش بهره‌مندتر نماید.

از خانم مرضیه سلیمانی تاکنون ترجمه‌های متعددی منتشرشده است که ترجمهٔ کتاب‌های زیر از آن جمله است:

- اینک دین: سرشت ایمان در عصر مدرن، نوشتهٔ جان دی کپیوتو، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
- دین در قرن بیست و یکم، نوشتهٔ ماری پت فیشر، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
- دایرةالمعارف ادیان زندهٔ جهان، تألیفِ ماری پت فیشر، نشر علم، ۱۳۸۹ش.
- شیطان در تصوف: تراژدی ابلیس در روان‌شناسی صوفیانه، تألیفِ پیتر جی. آون، نشر علم، ۱۳۹۰ش.
- زانو می‌زنم و دعا می‌کنم: فرهنگ توصیفی نیایش‌ها و آیین‌های مذهب، نوشتهٔ آکاشا لانسدیل، نشر علم، ۱۳۹۱ش.
- واپسین گام ایمان: نقدها و تأملاتی دربارهٔ الاهیات ناظر به مرگ خدا، تألیفِ جان دی کپیوتو، جیانی واتیمو، نشر علم، ۱۳۹۱ش.
- افق زندگی و اندیشه‌های ابن‌سینا، نوشتهٔ سهیل محسن افنان، نشر علم، ۱۳۹۱ش.
- تاریخ اندیشه در چین: از کنفوسیوس تا مائو دسه دونگ، تألیفِ هرلی گلسنر کریل، نشر ماهی، ۱۳۹۳ش.

این کارنامه نمودار علاقه‌مندیِ تحسین‌برانگیز خانم سلیمانی بدین حوزهٔ مطالعاتی است و بی‌جا نخواهد بود اگر از چُنین مترجم خدومی انتظار دقت و اهتمامی افزون‌تر داشته باشیم.

اما سنجش و نقد ترجَمهٔ موردنظر را با گزارش اشتباهات و اشکالات گوناگون آن در چند قسمت دنبال می‌کنیم:

۱. اشتباه در خوانش نام‌ها

یکی از انواع اغلاط شایع و تأسف‌برانگیزی که در ترجمه فارسیِ مقالات انگلیسیِ نگاشته‌شده در حوزه علوم اسلامی بسیار دیده می‌شود، اشتباه در برگردان نام‌ها (اسامیِ خاص) است. باوجوداین‌که اغلب، نویسندگان انگلیسی‌زبان کوشش کرده و می‌کنند که أعلامِ متعلق به جغرافیای جهان اسلام را در نوشتارهای خود به نحو دقیق و درست ضبط کنند، چُنین دقت و کوششی مع‌الأسف در میان نویسندگان و مترجمان ما کم‌تر دیده می‌شود، به‌ویژه در ترجمه‌ها که این نقیصه و مُعضِل در ضبط اسماء فراوان به چشم می‌خورد. گذشته از سهل‌انگاری و بی‌دقتی که ممکن است علت بروز چُنین اشکالاتی در ترجمه شود، تخصص نداشتن مترجم در زمینه‌ای که در آن قلم می‌زند نیز یکی از علل اصلی راه‌یابی این‌گونه اغلاط به ترجمه‌ها است.

به‌راستی جای این پرسش هست که: وقتی مترجمی، اسامی معروف و متداولِ مطرح در نگاشته‌ها و مکتوبات فلسفی یا دینی را نمی‌شناسد و آن‌ها را به‌غلط ضبط می‌کند، چگونه ممکن است بتواند از عهدهٔ ترجمهٔ صحیح عبارات و اصطلاحات فنی برآید؟

در همین ترجمهٔ مورد گفت‌وگوی ما، اشکال یادشده، در موارد متعددی مشهود است که نمونه‌هایی از آن در زیر بیان می‌شود. ابتدا خوانشِ غلط مترجم و پس‌ازآن، ضبط درست اسم یادشده درج می‌گردد:

مصادیق اشتباه در ضبط اسامی اشخاص

۱،۱. اشتباه در ضبط اسامی اشخاص

ص ۱۴۳ و موارد متعدد دیگر: افضل‌الدین **الجیلانی** – افضل‌الدین **الغیلانی**.

ص ۱۴۵: ابن‌فواتی – **ابن‌فُوَطی**.

ص ۱۵۱: فریدالدین الرازی – **فخرالدین** الرازی.

ص ۱۵۲، پاورقی ۶: **الکُتُبی** – **الکاتبی**.

ص ۱۴۴، پاورقی ۴: خولیف – **خُلِیف**.

ص ۱۴۲: صدرالدین **السَرَخی** – صدرالدین **السَرَخسی**.

ص ۱۴۵، پاورقی ۲: **محمد الکاظمی** – **محمّد الکاظم**.

در اینجا مترجم ارجمند، نام مصحّحِ مَجمَع الآدابِ ابن‌فُوَطی را که طبق آنچه در متن انگلیسی آمده «م. الکاظم» است (همان «محمدکاظم محمودی»)، احتمالاً با این گمان که نام خانوادگیِ مصحّح نمی‌تواند «کاظم» باشد به‌غلط به «کاظمی» تغییر داده است. این اشتباه، مرا به یاد خاطره‌ای انداخت که روزی کتابی به تصحیح «احسان عباس» محقّق و ادیب نامدار عرب را، برای صحافی به صحّافی دادم و پس از دریافتِ آن دیدم جناب صحّاف، نام «احسان عباس» را به «احسان عباسی» تغییر داده است. وقتی اعتراض کردم، پاسخ داد که: مگر می‌شود اسم کسی «احسان عباس» باشد؟ و نامِ درست، همان «احسان عباسی» است! خُب، چُنین اشتباهی از آن صحّاف قابل اغماض است؛ ولی از یک مترجم حرفه‌ای هرگز توقع آن نمی‌رود.

مصادیق اشتباه در ضبط نام کتاب‌ها

۲،۱. اشتباه در ضبط نام کتاب‌ها

ص ۱۴۲، پاورقی ۲: التذکرة فی علم **الحیاة** – التذکرة فی علم **الهیئة**.

ص ۱۴۳: بیان **الحقّ بزمان** الصدق – بیان **الحقّ بضَمان** الصدق.

ص ۱۴۵، پاورقی ۲: **مُقام** الآداب فی مقام الالقاب – **مَجمَع** الآداب فی **معجم** الألقاب.

ص ۱۴۵، پاورقی ۳: **تحصیل** المحصل به انضمام رسائل و فواید **الکلامیه** – **تلخیص** المُحَصّل به انضمام رسائل و فوائد **کلامیه**.

ص ۱۵۳: **ایضاح المظلة** من شرح الإشارات – **ایضاح المُعضِلات** من شرح الإشارات.

ص ۱۵۳: **سبط** الاشارات – **بسط** الإشارات.

ص ۱۵۳: **کشف التلبیس الرئیس** – **کشف التلبیس من کلام الرئیس**.

ص ۱۴۸: **مصارعات** الفلاسفة – **مصارعة** الفلاسفة.

ص ۱۵۳، پاورقی ۱: **رسالات فی تصوروالتصدیق** ـ **رسالتان فی التصوروالتصدیق**.
ص ۱۴۴، پاورقی ۴: کتاب **الجواب ابن‌جیلان** ـ کتابُ **جواب ابن‌غیلان**.
ص ۱۴۲، پاورقی ۴: **طبقات الاعلام الشیعه** ـ **طبقات أعلام الشیعة**.
ص ۱۵۴، پاورقی ۲: کتاب **الغزل** ـ کتاب **الجدل**.
همان: **مکتوبات العلّامه حلّی** ـ **مکتبة العلامة الحلّی**.

۳،۱. اشتباه در ضبط دیگر نام‌ها

ص ۱۴۲، پاورقی ۴: **دارالتعریف** للمطبوعات ـ **دارالتعارف** للمطبوعات.
ص ۱۴۳، پاورقی ۲: **الحیاة** المصریة العامة للکتاب ـ **الهیئة** المصریّة العامّة للکتاب.
ص ۱۴۸، پاورقی ۳: من **مختصات** آیت‌الله المرعشی **العامه** ـ من **مخطوطات** آیةالله المرعشی **العامّة**.

۲. گزینش معادل‌های مغلوط یا مرجوح

عبارت «فیلسوفی خانه به دوش» معادلی نادرست و بی‌معنا

در مواضعی از مقاله، مترجم محترم معادل‌هایی را برگزیده است که یا از اساس غلط است یا دست‌کم مرجوح به نظر می‌رسد. برخی از این موارد به شرح زیر است:

۱) ص ۱۴۴: «لوکری **فیلسوفی خانه‌به‌دوش** در سنّت سینایی.»

"al-Lawkari, **a peripatetic philosopher** in the Avicennan tradition"

عبارت «فیلسوفی خانه‌به‌دوش» در ترجمهٔ ترکیب «peripatetic philosopher» آمده است که در این عبارت، معادلی نادرست و بی‌معنا است. اصطلاح peripatetic در اینجا به معنای لغوی خود یعنی سیّار و غیرثابت یا خانه‌به‌دوشی نیست، بلکه اصطلاحی فلسفی و معروف در برابر واژهٔ زبانزدِ «مشّائی» است؛ بنابراین، ترجمهٔ صحیح عبارت یادشده ازاین‌قرار است: «لَوکَری فیلسوفی مشّایی در سنّت سینوی».

۲) ص ۱۵۰: **اقسام** و صور.

" **bodies** and forms"

ترجمهٔ کلمهٔ «bodies» به «اقسام»، ترجمه‌ای است غلط و معادلِ درست آن در اینجا چُنان‌که خود نویسنده در متن مقاله به‌صورت آوانگاری شده آورده است واژهٔ «اجسام» است.

۳) ص ۱۴۳: «بهمنیار، شاگرد **مؤیَّد** ابن‌سینا».

"Bahmanyar, an **acknowledged** student of Avicenna"

برابر نهاد «مؤیَّد» برای واژهٔ «acknowledged» در عبارت یادشده هیچ مناسبتی ندارد و مفید معنای محصَّلی نتوانَد بود. «شاگرد مؤیَّد ابن‌سینا» یعنی چه؟ چه کسی یا کدامین نِهاد بهمنیار را تأیید کرده است؟ دست‌کم، این بنده که معنای روشنی از این ترجمه درنمی‌یابد! به نظر می‌رسد که در اینجا معنای دیگرِ این واژه، یعنی «معروف / سرشناس / مشهور / بِنام» مراد باشد. بر همین اساس، ترجمهٔ درست عبارت موردبحث، «بهمنیار، شاگرد سرشناس / مشهورابن‌سینا» است.

«دُم نویس» معادلی مهجور و غریب

۴) ص ۱۵۲ پاورقی ۶: «بر اساس **دُم‌نویس** این **امضا**».

"According to the **colophon** of this **autograph**"

اخبرنا ابو اسحق ابراهیم بن
محمد بن یحیی المزکی قال اخبرنا
ابو بکر محمد بن حمویه بن عباد
السراج قال حدثنا
محمد بن الولید بن
ابان ابو جعفر بمکه قال
حدثنا ابراهیم بن صرمه عن یحیی
بن سعید عن نافع عن ابن عمر قال
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم:
فُضِّلت علی آدم بخصلتین: کان
شیطانی کافرا فاعاننی الله تعالی
علیه حتی اسلم وکنّ ازواجي عونا
لي وکان شیطان آدم کافرا وزوجته
عونا له علی خطیئته. رسول علیه
السلام می گوید: مرا تفضیل دادند
بر آدم به دو خصلت: شیطان من
کافر بود. خدای تعالی مرا یاری داد
بروتا اسلام آورد، و زنان من یار من
بودند، و شیطان آدم کافر بود و
زنش یار شیطان بود بر گناه آدم.
حق تعالی فرشتگان را فرمود تا آدم
را سجده کنند و حقیقت سجود
خدای را باشد. و آدم قبله‌ای بود
ایشان را در آن، و محمد را صلی
الله علیه از جنس آن داده است
وسیصد و بیست و سه پیغمبر را
بفرمود تا در شب معراج به بیت_
المقدس از پس رسول علیه السلام
نماز کردند. ادریس را رفعت داد
به آسمان، محمد را رفعت داد
شب معراج و گفت: ﴿سبحان الذی
اسری بعبده لیلاً﴾. ادریس را بعد
از وفات طعام بهشت داد: ابیت عند ربي
یطعمني و یسقیني. نوح را سفینه
بداد تا بر روی آب می‌رفت، و امروز
سفینه بر روی آب می‌رود. مؤمن و
کافر را و رسول را رفتن سنگ بر
روی آب بداد، و این
در معجزه

گزینش معادل مهجور و غریب «دُم‌نویس» برای واژهٔ «colophon»، درحالی‌که برابر نهادهایِ معروف و آشنایی همچون «تَرقیمه» و «انجامه» برای آن وجود دارد و پیوسته در گفتار و نوشتار اهل فن بر زبان‌ها و قلم‌ها روان است؛ اگرنه گزینشی غلط، به‌طور حتم، انتخابی سخت ناخوشایند و نامطلوب است.

از این گذشته، منظور از کلمهٔ «autograph» در عبارت مذکور «امضاء» نیست، بلکه در اینجا معنای دیگر این اصطلاح یعنی «نسخه به خط مؤلف» یا «دست‌نوشت اصلی نویسنده» مراد است؛ بنابراین، ترجمه صحیح عبارت یادشده، «بر اساس ترقیمه این نسخه خط مؤلف» است.

۵) ص ۱۴۶: «این زندگی‌نامه که برای رئیس داعیان اسماعیلی نوشته شده، **گزارشی صناعت‌زده** است از گرایش طوسی، از کلام ظاهری به فلسفه و دعوت باطنی اسماعیلی.»

"Written for the chief Isma'ili da'in, his autobiography is **a stylized rendition** of his conversion from exoteric kalam to esoteric Isma'l philosophy and da'wa".

ترکیب «گزارشی صناعت زده» که مترجم محترم برای برگردان عبارت «a stylized rendition» انتخاب کرده است، به گمانم برای هیچ خوانندهٔ فارسی‌زبان، مأنوس و حتی مفهوم نباشد. بهتر بود ایشان اگر چُنین معنایی را در ذهن می‌داشتند، در برابر واژهٔ «stylized»، به‌جای اصطلاح «صناعت زده»، از دو اصطلاح رایج‌تر و روشن‌ترِ «تصنّعی» یا «ساختگی» استفاده می‌کردند. گذشته‌ازاین، احتمال می‌رود که در عبارت یادشده، معنای دیگری از کلمهٔ «stylized»، یعنی مفهوم «رسمی»، بنابر آنچه در فرهنگ پویا نیز ضبط شده است مدنظر نویسنده بوده باشد؛ یعنی نویسنده نمی‌خواهد رسالهٔ سیر و سلوک منسوب به خواجه نصیر را «**گزارشی ساختگی و تصنّعی** از گرایش خواجه از کلام ظاهری به فلسفه و دعوت باطنی اسماعیلی»، معرفی کند، بلکه می‌خواهد بگوید: «این زندگی‌نامهٔ خودنوشت که خواجه آن را برای داعی‌الدعاة اسماعیلی نوشته است، **ترجُمانی رسمی** است از تغییر مسلک او از کلام ظاهراندیشانه به فلسفه و دعوت باطنی اسماعیلی.»

۳. ترجمهٔ غلط

در چندین موضع از این مقاله، مترجم ارجمند مقصود نویسنده را به‌درستی درنیافته است و متن را اشتباه ترجمه کرده است. در یکی دو مورد، ترجمهٔ ایشان مفیدِ معنایی کاملاً برخلاف نظر نویسنده است. در ادامه، نمونه‌هایی ازاین‌گونه اشتباهات را با هم مرور می‌کنیم.

1) With respect to the Mongol's patronage of the sciences, Bertold Spuler notes, "[h]owever slight an interest the Il-khans may have taken in learning for its own sake, they were far-sighted enough to make use of the Perso-Arab science for their own ends and encourage it so far as they could, or at least not to place obstacles in its way."

ترجمهٔ مترجم، ص ۱۴۱: «با توجه به حمایت مغول‌ها از علوم، برتولد اشپولر اظهار می‌دارد: "باوجود این‌که احتمالاً ایلخانان برای آموزش، به‌خاطر نفس یادگیری، اهمیت کمی قائل بوده‌اند، **آن اندازه آینده‌نگر نبودند** که علم ایرانی عربی را جهت رسیدن به اهداف خویش مورداستفاده قرار دهند و تا آنجا که می‌توانند به تشویق آن بپردازند، یا دست‌کم مانعی بر سرِ راه آن قرار ندهند".»

قوی‌ترست. آورده‌اند که رسول علیه السلام عکرمه پسر بوجهل را به اسـلام دعوت کـرد. عکرمه گفت: اسلام نیاورم تا معجزه‌ای به من ننمائی. و آنجا که رسـول علیه السلام نشسته بود غدیری آب بود گرد آن سنگهای بسیار بود. رسول گفت: برو آن سـنگ را بگوی که محمد ترا می خواند. عکرمه آنجا رفت و بگفت. سـنگ در حال بر روی آب روان شـد تا پیش رسول آمد و راست بایستاد. پس عکرمه ایمان آورد. معلوم است که سنگ بر روی آب راندن دشوارتر است که چوب بر روی آب رانـدن. و گفته‌اند که قوم نوح چون آن همه ایذا و استخفاف بر نوح بکردند، نوح ایشان را دعای بد گفت و خدای تعالی اجابت دعای نوح کرد و خشم نوح به هلاک قوم بنشاند. و محمد را صلی الله علیه چنـدان محنت و نکبـت از قوم برسید چنانکه گفت: هیچ پیغمبر را آن رنج نرسید از قوم که مرا. و خدای عز و علا فرشته‌ای را که موکل است بر کوهها بفرمود تا طاعت محمد علیه السلام به جای آورد و آنچه محمد فرماید از هلاک قوم بکند. محمد علیه السلام صبر برگزید بر انتقام و گفت: اهد قومی فإنّهم لایعلمون.

شرف النبی، متن، ص ۱۲۴.

ترجمهٔ پیشنهادی: «بِرتولد اِشپولِر دربارهٔ حمایت مغولان از علوم خاطرنشان میکند که: «ایلخانان احتمالاً علاقهٔ چندانی به نفس یادگیری و علم‌آموزی نداشـتند؛ اما **آن‌ها به‌اندازهٔ کافی دوراندیش بودند** که از علوم فارسی عربی در راستای رسیدن به مقاصد خویش استفاده کنند و تا آنجا که می‌توانند به تشویق علم‌آموزی بپردازند یا دستکم بر سر راه آن مانعی ایجاد نکنند.»

توضیح اشـکال ترجمه: چنان‌که ملاحظه می‌فرمایید با آن‌که عبارت «they were far-sighted enough» در مـتن نویسـنده، عبـارتی مثبت و به‌معنـای «**آن‌ها به‌اندازهٔ کافی دوراندیش بودند**» اسـت، مترجم محترم آن را به‌صورت منفیِ «**آن اندازه آینده‌نگر نبودند**» برگردانیده است که کاملاً معنایی مخالف با آنچه مراد نویسنده بوده است را می‌رساند. عِلاوه بر این، بهتر بود مترجم ارجمند در برگردان ترکیب «With respect to» به‌جای عبـارت «بـا توجـه بـه»، از معادل دیگر این واژه یعنی «دربارهٔ / در خصوص / راجع به» اسـتفاده می‌کردند که با سیاق متن سازگاریِ بیشتری دارد.

2) There, he prepared his renowned astronomical table, the Zig-i Il-khani, which he completed near the age of seventy under Hülegü's successor, the Il-khan Abaqa (r. 663-680/1265-1282) **to whom it is also dedicated**.

ترجمهٔ مترجم، ص:۱۴۲: «طوسی در اینجا نمودار نجومی مشهور خویش، زیج ایلخانی را آماده ساخت. او در زمان جانشـینِ هولاکو ایلخان آباقا (حدود ۱۲۶۵ - ۱۲۸۲ / ۶۶۳ ت-۶۸۰) **که رصدخانه را نیز بدو وقف کرده است** و در حدود هفتادسالگی، نمودار خویش را تکمیل کرد.»

ترجمهٔ پیشـنهادی: «طوسی در آنجا جدول نجومی مشـهور خود با نام زیج ایلخانی را فراهم آورد که آن را در حـدود هفتادسـالگی و در زمـان جانشـین هولاکـو، ایلخان آباقا (۶۶۳ تـا ۶۸۰ ق) تکمیل کرد و **به هـو نیز تقدیم نمود.**»

توضیـح اشـکال ترجمـه: در عبـارت نویسـنده، صحبـت از زیـج ایلخـانی اسـت نـه رصدخانـه؛ ازاین‌رو، بازگرداندن ضمیر it در عبارت «to whom it is also dedicated» به «رصدخانه» که در جمله‌های پیشـین آمده صحیح نیست و باید آن را به زیج دانست. براین‌اساس، «**وقف کردن رصدخانه به آباقا**» هم که در ترجمهٔ مترجم ذکر شده، عبارتی نادرست است که به‌جای آن باید «**تقدیم کردن زیج به آباقا**» نهاده شود.

ترجمهٔ غلط، ترجمه‌ای مفید معنایی برخلاف نظر نویسنده

3) As for Farid ad-Din Damad, Ibn al-Fuwati (d. 723/1323), the librarian and copyist at the Maragha observatory, names him as Abu Muhammad al-Hasan ibn Muhammad ibn Haydar al-Faryumadi (also known as al-Hakim al-Usuli), without mentioning the nisba an-Nishaburi.

ترجمهٔ مترجـم، ص ۱۴۵: «و امـا در مـورد فریدالدیـن **دامـاد ابن‌فـواتی** (درگذشـته بـه سـال ۱۳۲۳ / ۷۲۳)، کتابـدار و نسـاخ رصدخانـهٔ مراغـه، وی را ابـو محمد الحسـن ابن محمد ابن‌حیدر الفریومـدی (که به الحکیم الاصولی نیز اشتهار دارد) **نامیده‌اند**، بدون ذکر نسبت النیشابوری.»

ترجمهٔ پیشـنهادی: «امـا دربـارهٔ فریدالدیـن داماد، **ابن‌الفُوَطـی** (۷۲۳ ق/ ۱۳۲۳ م) کتابدار و نسـخه‌بردار

معروف در رصدخانهٔ مراغه، از او با عنوان ابو محمدحسن بن محمد بن حَیدَر فَریومَذی (که با عنوان الحکیم الاصولی نیز معروف است)، بدون ذکر نسبت "النیشابوری" یاد کرده است.»

توضیح اشکال ترجمه: مترجم ارجمند در برگردان خود، ظاهراً دو شخصیتِ تاریخی **فریدالدین داماد** و **ابن‌الفُوَطی** را درآمیخته و یکی کرده است. به همین جهت، ایشان به‌جای استفاده از فعلِ مفردِ معلومِ «نامیده است»، ناگزیر از استعمال فعلِ جمعِ مجهولِ «نامیده‌اند» گشته؛ و این درحالی‌است‌که نویسنده در اینجا آشکارا درصدد نقل‌قولی از «ابن‌فُوطی»، دربارهٔ «فریدالدّین داماد» است.

خلط میان دو شخصیتِ تاریخی

4) Specifically, the period between Nasir ad-Din at-tusi (d. 672/1274) and Mir Damad (d. 1041/1631) and the formation of School of Isfahan has received little attention by scholars. A major reason for this neglect is that many works of this period, the majority of which are still unedited, were written in the style of paraphrases, abridgements, commentaries, super-commentaries, glosses, and super-glosses. As such, they are considered unoriginal compositions, unworthy of modern scholars' attention. **Such stylistic assumptions are misleading given the extent of the period, its geographical scope, and the large number of works dating from this period that have yet to be studied.**

ترجمهٔ مترجم، ص۱۴۱: «به بیان دقیق‌تر، دورانِ فیمابین نصیرالدین طوسی (درگذشته به سال ۱۲۷۴ / ۶۷۲) و میرداماد (درگذشته به سال ۱۶۳۱ / ۱۰۴۱) و شکل‌گیری مکتب اصفهان کمتر موردتوجه دانش‌پژوهان قرارگرفته است. دلیل اصلی این بی‌توجهی آن است که بسیاری از آثار این دوره که غالب آن هنوز تصحیح نشده‌اند، به سبک بازگویی، تلخیص (مختصر)، شرح، شرح بر شرح، حاشیه و حاشیه بر حاشیه نوشته شده‌اند. به معنای دقیق کلمه، این آثار تألیفاتی غیر اصلی قلمداد می‌شوند که شایستهٔ توجه دانشمندان مدرن نیستند. **این انگارش‌های سبک‌شناختی، مفروضاتی گمراه‌کننده هستند که به گسترهٔ آن دوره، حوزهٔ جغرافیایی آن و حجم بالای آثاری نسبت داده می‌شوند که تاریخ آن‌ها به این دوره بازمی‌گردد و هنوز باید مورد مطالعه قرار گیرند.»**

ترجمهٔ پیشنهادی: «به بیان دقیقتر، بازهٔ زمانی میان نصیرالدین طوسی (۶۷۳ ق / ۱۲۷۴ م) تا میرداماد (۱۰۴۰ ق / ۱۶۳۰ م) و شَکل‌گیری مکتب اصفهان، از سوی محققان کمتر بررسی و تحقیق شده است. دلیل اصلی این بیتوجهی آن است که بسیاری از آثار این دوره، که بیشتر آن‌ها هم تاکنون تصحیح نشده‌اند، به سبک بازنویسیها، تلخیصها، شرح‌ها، شروح مبسوط (شرح بر شرح)، حواشی و حواشی بر حواشی، نوشته شده است. به معنای دقیق کلمه، این آثار، اغلب، تألیفاتی غیر اصلی قلمداد شده که درخورِ توجه عالمان امروزی نیست. **با توجه به گستره و فراخنای این دوره، محدودهٔ جغرافیایی آن و نیز تعداد بسیار آثار متعلق به این دوره که همچنان باید مطالعه و پژوهش شود، چُنین مفروضات سبک‌شناختی، گمراه‌کننده است.»**

توضیح اشکال ترجمه: نویسنده در اینجا درصدد بیان علت کم‌توجهی محققان به آثار فلسفی نگاشته شده در دورهٔ زمانی نصیرالدین طوسی تا میرداماد است. به نظر او علت اصلی این کم‌توجهی آن است که

بیشتر آثار این دوره در قالب شرح و حاشیه نوشته شده و لذا آثاری غیر اصلی و کم‌اهمیت تلقی گردیده‌اند که ارزش توجه و بررسی چندانی ندارد. این درحالی‌است‌که اگر به گستردگی این دوره و محدودهٔ جغرافیایی آثار پدیدآمده در این بازه و هم‌چنین تَعداد بسیارِ آثارِ فلسفیِ بازمانده از آن دوران که تا به امروز مطالعه و پژوهش نشده‌اند، توجه کنیم آنگاه درمی‌یابیم که چُنین مفروضاتی که تنها بر اساس لحاظِ سبک نگارشی آثار آن دوره شکل گرفته‌اند، پندارهایی نادرست و گمراه‌کننده است. چنان‌که ملاحظه می‌فرمایید این قسمت از ترجمهٔ مترجم که می‌گوید: «این انگارش‌های سبک‌شناختی، مفروضاتی گمراه‌کننده هستند که به گسترهٔ آن دوره، حوزهٔ جغرافیایی آن و حجم بالای آثاری نسبت داده می‌شوند که تاریخ آن‌ها به این دوره بازمی‌گردد و هنوز باید مورد مطالعه قرار گیرند»، به‌هیچ‌روی، مفهوم و روشن نیست. نمی‌دانم آیا خود مترجم محترم از این ترجمه، دریافت روشنی می‌توانند داشت یا نه؟

به‌هرحال، به نظر می‌رسد ریشهٔ اشتباه مترجم در برگردانِ این عبارت، به معادل‌یابی غلط واژهٔ «given» بازمی‌گردد. درواقع، در اینجا این واژه باید به «با توجه به» یا «با درنظرگرفتنِ» ترجمه شود، حال‌آنکه مترجم ارجمند آن را به «نسبت داده می‌شوند» ترجمه کرده است.

معادل یابی غلط واژه‌ها

باری، با عنایت به آنچه گذشت، عیار ترجمهٔ خانم سلیمانی از مقالهٔ احمد هیثم الرحیم هویدا گردید و ازاین‌رو، دیگر ضرورتی برای پرداختن به اشتباهات ویرایشی و لغزش‌های حروف نگاشتی ترجمهٔ موردِ گفت‌وگو نیست. به نظر می‌رسد همین مقدار اشکالات و نادرستی‌های یادشده هم به‌منظور نشان دادن نااستواریِ ترجمهٔ این مقالهٔ ده بیست‌صفحه‌ای کافی باشد. ذکر این نکته ضروری است که به‌طور طبیعی و منطقی، انتقادات پیش‌گفته، تنها در خصوص این ترجمهٔ خانم سلیمانی مطرح شده است و به‌هیچ‌وجه ناظر به کمّ‌وکیف سایر ترجمه‌های ایشان نیست. شخصاً آرزومندم تَرجمهٔ سهل‌انگارانه بررسی‌شده تنها یک استثناء در کارنامه مترجمانه ایشان باشد و هرگز «مشتی نمونهٔ خروار» نباشد. امیدوارم همهٔ مؤلفان و مصحّحان و مترجمان با جدیت و دقت بیشتری در راستای اعتلای فرهنگ اسلامی‌ایرانی بکوشند و چُنین مسامحاتِ اغماض‌ناپذیری در مکتوبات کوشندگان این عرصه هر چه کمتر در نظر آید؛ و مِنَ اللهِ التّوفیق.

پی‌نوشت:

۱. چکیدهٔ عقل ناب (مقالات و گفتگوهایی دربارهٔ ابن‌سینا)، به اهتمام سیدمسعود رضوی، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، [همدان؟]، ۱۳۸۸ش.

۲. ایمان و تجدّد، ترجمه و تألیفِ مرضیهٔ سلیمانی، نشر علم، تهران، ۱۳۸۹ش، صص ۱۴۰تا۱۵۶. در مقالهٔ حاضر، تمام ارجاعات به ترجمهٔ خانم سلیمانی، مربوط به همین نشر سپسینِ ترجمهٔ یادشده در کتاب ایمان و تجدّد است.

۳. مجلهٔ کتاب ماه فلسفه، شمارهٔ ۷۲، شهریور ۱۳۹۲ش، صص ۳۳ تا ۴۰.

یک حرف از هزاران



دین و دلی داشتیم و خاطر جمعی زلف پریشان و چشم مست بلا شد

رضی الدین آرتیمانی. میرزا غلام‌رضا اصفهانی . ۱۳۰۳ ک . ق .

بسم
الله الرحمن الرحیم
مناجات منظوم منسوب
به سرور باوردارن مولانا علی بن
ابیطالب علیه‌السلام
در شمار آندسته از مناجاتهائی
است که - به واسطهٔ عللی
همچون اختصار در لفظ، بلندی
و رقت معنا، انتساب
به امیرمؤمنان علیه‌السلام
و ... - از اشتهاری چشمگیر
برخوردار شده؛ و از اینرو در جای
جای متون اخلاقی، عرفانی وحتی
روائی، می توان نشانی از تمامی یا
شماری از ابیات آن بازجست. هم
بدین روست که نسخ فراوانی از آن
بدست است، و امروزه می توان در
بسیاری از مجموعه های شخصی یا
موزه های جهان دستنوشتهائی از
ان را دست یاب کرد.
در میان این مجموعه ها
شماری مرقّع نیز به چشم می آید
که به خوشنویسی و تذهیب این
سرودهٔ گرامند پرداخته و جلوه
هائی هنری بر کنارهٔ این مناجات
زیبا پدید آورده است.
فراوانی ترجمه های زیر
سطری موجود در شماری از
این دستنوشته‌ها، باز نشان از
اهمیت و اشتهار این مناجات در
میان فارسی زبانان داشته است
. آنچه از پی می آید متن این
مناجات، سپس ترجمهٔ منظوم
آن از مترجمی ناشناس، و زان پس
ترجمهٔ منظوم حاج میرزا آغاسی
صدراعظم نه چندان شایستهٔ عصر
ناصری، وآنگاه یکی از ترجمه های
منثور این مناجات است.
ترجمهٔ نخست را دوست فاضلم
جناب دکتر احمد خامه‌یار پیش
از این ویرایش وبه چاپ رسانیده
بودند. ترجمهٔ حاج میرزا آغاسی
را نیز جناب فاضل ارجمند اقای
سید احمد سجادی
در اختیار

یک کتاب در یک مقاله

نگاهی به کتاب «بندبند سرگذشتم»

(زندگی‌نامهٔ خودنوشت و خاطرات علّامه شیخ محمدحسین کاشف الغطاء)

علی شمس

دیپلمات بازنشسته و مترجم متون عربی

متن عربی دست‌نویس این دفتر، پنجاه‌وچند سال پس از رحلت نویسنده‌اش در نجف به تحقیق و چاپ مزین شد. سبب تأخیر این مثنوی را فرزند وی شیخ شریف کاشف‌الغطاء در مقدمهٔ خود بر کتاب آورده و گفته است که دفتر را در زمان حیات مؤلف به سرقت بردند و چند دهه پس از وفات او، نزد فرزند آن رباینده پیدا شد و به مبلغی پول، از وی بازستاندند و سال ۲۰۱۲ م در نجف چاپ کردند. به نظر حقیر، سبب تازگی این کهن‌دفتر به همین است که تازه‌یاب است و روزگار چندانی از چاپ آن نمی‌گذرد.

ناشر کتاب، مدرسه و کتابخانه عمومی امام کاشف‌الغطاء بود که آن را در ۴۱۴ صفحه با دو مقدمه و فصلی به‌عنوان ضمیمه (حاوی تصویر چند سند) در قطع وزیری با جلدی فاخر نشر داد. کار تحقیق و تصحیح این نسخهٔ دست‌نویس و منحصربه‌فرد را آقای امیر کاشف‌الغطاء، نوهٔ علّامه کاشف‌الغطاء، بر عهده داشته و پانوشت‌های فراوان و ارزنده‌ای به قلم و تحقیق وی در تمام صفحات کتاب دیده می‌شود.

بنده در آن پانوشت‌ها تصحیحاتی کردم و گاه مطالبی افزودم یا نکاتی را که برای آگاهی خوانندگان عرب نوشته شده بود ولی به دانسته‌های خواننده فارسی چیزی نمی‌افزود از پانوشت‌ها کاستم و به‌جای آن‌ها در هر جا که لازم بود، به‌ویژه در فصل‌های مربوط به ایران، توضیحاتی برای معرفی اشخاص و اماکن نوشتم. هم‌چنین تتمهٔ فصل یا دههٔ ششم این خاطرات را که در آخر دفتر آمده بود به انتهای خاطرات دههٔ ششم بردم. این‌ها را به‌تفصیل در یادداشتم بر ترجمهٔ کتاب شرح داده‌ام.

از هنگام چاپ کتاب بندبند سرگذشتم تا امروز که این سطور را می‌نویسم به دو اشتباه در پانوشت‌های کتاب پی برده‌ام که یکی از من سرزده و دیگری از محقق متن عربی.

اشتباه من آن‌که در پانوشت سیّم صفحهٔ ۲۲۲ «بستان المنبع» در مشهد را همان «باغ چشمه» پنداشته بودم و شرحی از باغ چشمه یا همان «باغ خونی» نوشته بودم که با تذکار دوست محترم جناب آقای رضا مروارید متنبه شدم که «باغ منبع» یکی از باغات محلهٔ سناباد است و به خاندان قائم‌مقامی تعلق داشته است و با این ترتیب تشکیک بنده در پانوشت دویّم همان صفحه نیز رفع شد که عبارت مؤلف درباره

«قائم‌مقام التولیة» را نامأنوس دانسته بودم و احتمال داده بودم که این میزبان علّامه کاشف‌الغطاء در مشهد نباید کسی جز مرحوم حاج حسین آقای ملک بوده باشد؛ و اکنون معلوم شد که میزبان علّامه نه مرحوم ملک و نه قائم‌مقام تولیت، بلکه آقای قائم‌مقامی صاحب «باغ منبع» در سناباد بوده است. و ای‌کاش به متن دست‌نویس دفتر دسترسی داشتم تا این التباس‌ها پیش نیاید.

اما اشتباهی که از قلم محقق متن عربی به پانوشت‌های کتاب راه یافت و برخلاف چندین سهو دیگر ایشان که همه را پیدا کرده، به سامان آورده بودم، این‌یکی از چشم من نیز در هنگام ترجمه مخفی ماند، شرح‌حال شریعت سنگلجی در پانوشت شمارهٔ پنج صفحهٔ ۲۰۲ بود که شرح‌حالی از میرزا ابوالقاسم سنگلجی طهرانی را به‌اشتباه متعلق به شریعت سنگلجی، منبری معروف و جنجال‌برانگیز آن روزگار تهران، پنداشته و برای معرفی وی نوشته بود و بنده نیز دقت کافی نکرده و همان را به فارسی ترجمه کرده‌ام. ولی به اذن پروردگار در چاپ بعدی اصلاح خواهد شد. چند غلط مطبعی و یکی دو تشکیک دیگر در پانوشت‌های کتاب یافته‌ام که ان‌شاءالله اصلاح خواهم کرد.

اما با تمام تحقیق و مداقه‌ای که آقای امیر کاشف‌الغطاء یا بنده برای شرح و توضیح این متن کرده‌ایم (و سخنی به‌گزاف نیست اگر بگویم اینک ترجمهٔ کتاب از متن عربی و اصلی آن کم‌غلط‌تر و پرتوضیح‌تر است)، هنوز کار را تمام نمی‌دانم و همچنان به مطالعه برای افزودن بر غنای تحقیقات و توضیحات کتاب مشغولم و تا جایی که خبر دارم آقای امیر کاشف‌الغطاء نیز به همین کار مشغول است و چه کار بجایی می‌کند؛ زیرا این دفتر قرار است که مجلّد آغازین دایرةالمعارف یا مجموعه آثار علّامه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء نیز باشد که در دست تحقیق و تدوین است. و نیز باورم این است که نگارش این دفتر هنوز به انجام نرسیده بود که از دست مؤلف ربودندش و اگر به سرقت نرفته بود بی‌تردید مرحوم علّامه حذف و اضافاتی پرشمار در آن می‌فرمود.

دفتر را بدین منظور ترجمه کردم که شمه‌ای از حال‌وهوای پیشین روزگاران این منطقه از جهان اسلام را در خود داشت، با فراوان اشارت‌ها که مردمان خاورمیانه در گذشته‌ای نه‌چندان دور، با یکدیگر چه صمیمی و همدل و همراه بوده‌اند. می‌خواستم گوشه‌هایی از اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران، عراق و شامات را در برهه‌ای از حوالی انقلاب مشروطه تا حوالی کودتای ۲۸ مرداد و این بار از نگاه یک مجتهدِ مصلحِ آگاه از سیاست و غمخوار امت بنگریم که در خیلی از رویدادها شاهد عینی یا دخیل و بلکه میدان‌دار بوده است؛ شاهدی پرهیزگار و امین که سخنان عالمانه و رمزگشایی‌های زیرکانه و سربسته‌اش از برخی وقایع تاریخی، و راست‌گویی‌های نجیبانه‌اش بسیار خواندنی است؛ با آن قلم استوار و متین، نثر لبریز از هنر بدیع و انشایی رفیع که قلم من را البته یارای همپایی مترجمانه با آن نه!

مؤلف در این دفتر چنان از سر صدق و صفا سرگذشت خود و زمانه‌اش را گفته و آن خاطره‌نویسی بی‌تکلّف را به ماجراهایی دلکش از تاریخ منطقه آمیخته است که نخواندنش را غبنی بزرگ برای خود شمردم و هنگامی‌که خواندم، ترجمه نکردنش به فارسی را بی‌مبالاتی در حق هم‌وطنانم دانستم؛ چراکه سخن‌ها دارد از این سرزمین و مردانش و بسیار گوشه‌های تابناک از فرهنگ و تاریخ معاصر ما را در آن دفتر نگاشته است.

شیخ در آن سال‌ها با گونه‌گون آدمیانی از عالم و حاکم گرفته تا مردم کوچه‌وبازار، نشست‌وبرخاست کرده، تحولات دنیا را با دل و دیدهٔ عبرت‌بین خود نگریسته و در میانشان زیسته بود. او یکی از ناگفته نویسان تاریخ استقلال عراق و تاریخ مشروطهٔ ایران است.

بنده گذاشته‌اند.

این ترجمهٔ منظوم از دیوان مطبوع شاعر برگرفته شده است. ترجمه منثور مورد اشاره را نیز، از مرقّع (مناجات‌نامه حضرت علی علیه السلام بخط میرعلی هروی) - مؤسّسهٔ آفرینشهای هنری آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ - گرفته و در اینجا آورده ام - سه نمونه از آثار اساتید مسلّم خط نستعلیق، بکار رفته در تحریر این مناجات رانگرز: پایان شمارهٔ حاضر - بدون تردید شایسته است تا تحقیقی بلنددامنه دربارهٔ از کتاب‌گزار - اصل این مناجات، صحّت انتساب آن به حضرت امیرمؤمنان علیه السلام، نُسَخ و شروح آن وسرانجام ترجمه‌های منظوم ومنثوران، ارائه گردد؛ و گفتنی های بسیاری که در این زمینه گفتنی است، به عرضه درآید. کتاب‌گزار با سپاس فراوان از آقایان دکتر خامه‌یار و سجادی، وعده می دهد که در شمارهٔ دوم خود نیز ترجمهٔ منظوم منسوب به خواجهٔ شیراز- که بدون تردید انتسابی نارواست - را عرضه، و اندکی از بسیار گفتنی ها را بازگوید. بمنّه وکرمه.

تحریریهٔ کتاب‌گزار

متن مناجات منظوم حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و برخی ترجمه‌های منظوم و منثور آن

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ

لَکَ الْحَمْدُ یَا ذَا الْجُودِ وَالْمَجْدِ وَالْعُلَی
تَبَارَکْتَ تُعْطِی مَنْ تَشَاءُ وَتَمْنَعُ

إلٰهی
و خلافی
و حِرزی و مَوئِلی
إلَیکَ لَدَی الإعسارِ و الیُسرِ أفزَعُ
إلٰهی لَئِن جَلَّ
و جَسُمَ خَطیئَتی
فَعَفوُکَ عَن ذَنبی أجَلُّ و أوسَعُ
إلٰهی لَئِن أعطَیتُ نَفسی سُؤلَها
فَها أنَا فی رَوضِ النَّدامَةِ أرتَعُ
إلٰهی تَرَی حالی و فَقری و فاقَتی
و أنتَ مُناجاتی الخَفِیَّةَ تَسمَعُ
إلٰهی فَلا تُقطَع رَجائی و لا تُرِع
فُؤادی فَلی فی سَیبِ جُودِکَ مَطمَعُ
إلٰهی لَئِن خَیَّبتَنی أو طَرَدتَنی
فَمَن ذَا الَّذی أرجُو و مَن ذَا أشَفَّعُ
إلٰهی أحِرنی مِن عَذابِکَ إنَّنی
أسیرٌ ذَلیلٌ خائِفٌ لَکَ أخضَعُ
إلٰهی فَآنِسنی بِتَلقینِ حُجَّتی
إذا کانَ لی فی القَبرِ مَثوًی و مَضجَعٌ
إلٰهی لَئِن عَذَّبتَنی أ لَفَ حِجَّةٍ
فَحَبلُ رَجائی مِنکَ لا یَتَقَطَّعُ
إلٰهی أذِقنی طَعمَ عَفوِکَ یَومَ لا
وَ أنتَ مُناجاتی الخَفِیَّةَ تَسمَعُ

علّامه شیخ محمدحسین و برادرش آیة‌الله حاج‌شیخ‌احمد (آن مرجع تقلید صاحب‌نام)، هردو اهل نجف، شاگرد، حامی و دستیار خاص آیة‌الله‌العظمی آقاسید محمدکاظم طباطبایی یزدی و هم‌چنین وصی شرعی و قانونی و لاجَرَم محرم اسرار آن مرجع و زعیم عظیم بوده‌اند. در خاطرات او شرح وفات غم‌انگیز صاحب عروة را چنین می‌خوانیم:

«نیمهٔ رجب ۱۳۳۷ [۲۶ فروردین ۱۲۹۸ ش و ۱۶ آوریل ۱۹۱۹ م] آقا بیمار شد. تب شدیدی کرد و دیگر برای نماز جماعت و درس از خانه بیرون نیامد. روز سیّم ناخوشی‌اش، عصر به عیادت رفتیم. ایشان جز به تنی چند از خواص اجازهٔ عیادت نمی‌داد. در اتاق مخصوص خودش با ما خلوت کرد. من و برادر مرحومم بودیم و خود آقا قدّس‌سرّه؛ نفر چهارم فقط خدا بود. آقا فرمود احساس می‌کنم که از این بیماری جان به‌در نمی‌برم و به‌زودی خواهم رفت. نیز می‌دانید پسرهایم که مورد وثوق و تکیه‌گاهم بودند، پیش‌تر از دنیا رفته‌اند و فرزندی که بتوانم کاری به او بسپارم برایم نمانده است. مقدار زیادی بدهی دارم. قدری پول در خانه هست و مبلغ زیادی هم نزد تجار داریم. می‌خواهم شما را وصی خود کنم که آنچه بر ذمه دارم ادا کنید و واجباتم را بر عهده گیرید» (ص ۱۱۳).

قصهٔ روزگارش اگرچه پرغصه و سرگذشتش اگرچه پر مصیبت و حزن است؛ خاطراتش حال‌وهوایی دلچسب نیز دارد. راستی که چه روزگاری بوده و چه حال‌وهوایی داشته‌اند! دوران کودکی و نوجوانی‌اش همان‌گونه گذشته که سال‌های آغازین حیات اکثر عالمان و فقیهان ایران و عراق چنان بوده است:

«... به‌رسم آن روزگار بچه‌ها را نزد خانم معلمی می‌گذاشتند که معمولاً لقبش ملا بود. او به دختران و پسران خردسال که اغلب زیر نُه‌سال داشتند قرآن می‌آموخت. قرآن را که ختم می‌کردند برای هر کودک مبلغی حسب توافق می‌گرفت...» (ص ۳۹).

نوجوانی و جوانی‌اش با ادبیات و شعر عجین بوده است؛ حتی بازی و سرگرمی‌هایش:

«ماه رمضان که می‌شد شب‌های بلند زمستان، پس از افطار و مراسم دعا وعبادت، ده پانزده نفر از ادیبان صاحب‌نام در منزلمان جمع می‌شدند. من از دیوان البحتری یا الأرجانی یا ابن‌نباته برای هریک از رفقا پنج بیت شعر با نوای خوشی می‌خواندم که به حد غنا نمی‌رسید اما از تلاوت آهنگین‌تر بود. قافیهٔ یک بیت را نمی‌گفتم. درنگ می‌کردم و دو دقیقه به طرف مهلت می‌دادم تا فکر کند و آن قافیه را حدس بزند. اگر نمی‌توانست بگوید، یک نفر که نقش جلاد را داشت با شلاق بر کف دستش می‌زد یا مبلغی پول از او می‌گرفت که چای و میوه برای حاضران بخرند. تا سحر این کار ادامه داشت. آن تُرنابازی ادبی گاهی به ایام پس از ماه رمضان هم کشیده می‌شد. گاه در فصل بهار و نیز دیگر فصول به باغ‌های شریعهٔ کوفه یا جزیرهٔ خضراء می‌رفتیم. ده‌پانزده سالی با این شیوهٔ روح‌پرور درس خواندیم. عفت و فضیلت را همواره در مدنظر داشتیم» (ص ۵۰).

یکی از اشارات دلکش این دفتر آن است که زبان فارسی از روزگاران پیشین در نجف زبان علم شمرده می‌شده است و آقا شیخ محمدحسین نجفی که چند پشت از آباء و اجدادش همه عالم و مجتهد بوده‌اند و خود برآمده از خاندانی سربه‌سر فقیه، اصولی، ادیب و شاعر بود و در اواخر کودکی یا اوایل نوجوانی کتاب العبقات العنبریة فی طبقات الجعفریة را تألیف کرده که حاصل هر دو جلد آن یک‌سخن بیش نیست: همهٔ قبیلهٔ من عالمان دین بودند! ... ناگهان در شهر خود نجف، کعبهٔ دانش و میقات دانشوری، به فراست می‌فهمد اگر فارسی نیاموزد از فقیه و ملا شدن خبری نیست! و فارسی می‌آموزد تا بتواند عالم و مجتهد شود. چراکه بیشتر طلبه‌های فاضل، اساتید، علما، فقها و حکمای بزرگ نجف، ایرانی بوده‌اند و تقریباً تمام درس‌ها

را به فارسی می‌گفته‌اند و در مباحثه‌های جان‌دار و نکته‌آموزشان فارسی حرف می‌زده‌اند. کوتاه‌سخن آن‌که زبان علم آن روزگار فارسی بوده است و بی زبان فارسی هیچ‌کس از پیش خود چیزی نمی‌شده است! شیخ محمدحسین دربارهٔ فارسی آموختن خود نوشته است:

«ازجمله تلاش‌هایی که در دهه‌های دوم و سوم زندگی‌ام داشتم یکی یادگیری سخن گفتن و نوشتن به فارسی بود؛ زیرا بیشتر شیوخ و اساتیدی که نزدشان درس فقه‌واصول یا دیگر علوم را می‌خواندم و با آنان مباحثه داشتم ایرانی بودند. آن روزها نجف پر از طلاب، علما و مدرسین ایرانی بود و من بدین سبب فارسی آموختم. علاقهٔ خاصی نیز به ادبیات فارسی پیدا کردم یا بگو شیفتهٔ اشعار فارسی شدم. دواوین شاعران مشهور فارسی مثل دیوان خواجه حافظ، سعدی، مثنوی جلال‌الدین مولوی و یوسف و زلیخای جامی را مطالعه کردم. آن‌ها را به روش تحقیق و یادگیری می‌خواندم. بعضی از کتاب‌های فارسی را به عربی ترجمه کردم...» (ص ۷۴).

ولی ماجرای پدرش (شیخ علی کاشف‌الغطاء[۱]) شگفت‌تر است که وقتی در آموختن علوم دین به حد و پایه‌ای می‌رسد که حسب معمول می‌بایستی بر مسند افتاء و تدریس بنشیند، ناگاه از نجف که تمام عاشقان علم را از همه‌جا و به‌ویژه از ایران به‌سوی خویش می‌خوانده است، بار سفر بسته یکه و تنها به ایران سفر می‌کند و هفت سال تمام «زان سفر دراز خود عزم وطن نمی‌کند». علّامه در سرگذشت خود از این ماجرا، بسیار مختصر و کوتاه یاد کرده است:

«پدرم پیش از آن‌که مرا از شیر بگیرند به ایران رفت و هفت سال آنجا ماند...» (صص ۳۷).

اما هیچ‌کس را خبر نه که دانشوری از خاندان کاشف‌الغطاء هفت سال در ایران چه می‌جست؟

از دیگر شگفتی‌های این دفتر آن‌که شیخ محمدحسین در همان جوانی از نجف، کانون فقه‌واصول و معقول‌ومنقول به شهر قاهره می‌رود و چند ماه پای درس یکی از استادان بزرگ الأزهر می‌نشیند و شاگردی می‌کند. آن دانشور بزرگ مصری، (شیخ بخیت المطیعی) نیز چنان به این طلبهٔ شیعهٔ نجفی دلبسته می‌شود که وی را با خود همه‌جا می‌برده حتی به میهمانی عباس خدیوی حکمران مصر! و شیخ ماجرای آن رفاقت و درس و بحث در قاهره را چنین نوشته است:

﴿أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّا نَأْتِي الأَرضَ نَنقُصُها مِن أَطرافِها وَاللّٰهُ يَحكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ الحِسابِ﴾ (الرعد: ۴۱)

در تفسیرهای صحیح آمده که منظور از «نقص الأرض من اطرافها»، قبض روح عالمان در اطراف و اکناف زمین است. آری اطراف، یعنی همان منازل شریفان. علمای هر بلاد حصارهای محکم و دیوارهای پایدار آنند که امت‌ها را از مهلکه‌ها حفظ می‌کنند و آنان را به استوارترین طریقت‌ها رهنمون می‌شوند.

اوایل سال ۱۳۳۱ق بود که وارد شهر قاهرهٔ مصر شدم. نزدیک سه ماه آنجا ماندم. هدف اصلی‌ام از رفتن به قاهره ملاقات با مردان بزرگ و عالمان برجستهٔ آن دیار یعنی علمای الأزهر و دیگر دانشمندانش بود. از دوردست‌ها شعلهٔ آتشی دیده، به خود گفته بودم که بروم تا پاره‌ای از آن روشنایی و گرما برگیرم یا در پرتو آن راه بجویم. آن روزها شیخِ الأزهر مرحوم شیخ سلیم البشری پیرمردی کهن‌سال بود که روزگاران زیادی از عمرش می‌گذشت. یک روز صبح به حلقهٔ درسش رفتم که در یکی از رواق‌های الأزهر برگزار می‌شد. وقتی آمد یک جلد از کتاب صحیح مسلم را در دست داشت. دو سه حدیث خواند و برخی از جمله‌های حدیث را شرح ساده‌ای گفت و بسطی به کلام نداد. سلامت، روانی، سادگی و برکت در سخنانش دیدم، اما غور و تحقیق و عمق و تدقیق نه! بعد به نزد علّامه شیخ محمد بخیت المطیعی[۲] رهنمون شدم که خدایش رحمت کند. اکنون به جوار پروردگار خویش رفته

إِلٰهِي خَلِيفُ الْحُبِّ فِي اللَّيْلِ سَاهِرٌ
وَيَبْكِي وَيَدْعُو وَالْمُغَفَّلُ يَهْجَعُ
إِلٰهِي وَهٰذَا الْخَلْقُ مَا بَيْنَ نَائِمٍ
وَمُنْتَبِهٍ فِي لَيْلِهِ يَتَضَرَّعُ
وَكُلُّهُمُ يَرْجُو نَوَالَكَ رَاجِيًا
لِرَحْمَتِكَ الْعُظْمَى وَفِي الْخُلْدِ يَطْمَعُ
إِلٰهِي يُمَنِّينِي رَجَائِي سَلَامَةً
وَفَتْحُ خَطِيئَاتِي عَلَيَّ يُشَنِّعُ
إِلٰهِي فَإِنْ تَعْفُ فَعَفْوُكَ مُنْقِذِي
وَإِلَّا فَبِالذَّنْبِ الْمُدَمِّرِ أُصْرَعُ
إِلٰهِي بِحَقِّ الْهَاشِمِيِّ مُحَمَّدٍ
وَحُرْمَةِ أَطْهَارٍ هُمُ لَكَ خُشَّعُ
إِلٰهِي بِحَقِّ الْمُصْطَفَى وَابْنِ عَمِّهِ
وَحُرْمَةِ أَبْرَارٍ هُمُ لَكَ خُشَّعُ
إِلٰهِي فَأَنْشِرْنِي عَلَى دِينِ أَحْمَدٍ
مُنِيبًا تَقِيًّا قَانِتًا لَكَ أَخْضَعُ
وَلَا تَحْرِمَنِّي يَا إِلٰهِي وَسَيِّدِي
شَفَاعَتَهُ الْكُبْرَى فَذَاكَ الْمُشَفَّعُ
وَصَلِّ عَلَيْهِمْ مَا دَعَاكَ مُوَحِّدٌ
وَنَاجَاكَ أَخْيَارٌ بِبَابِكَ رُكَّعُ

است. خداوند از ابرهای رضوان خود بر او ببارد. آن روزها مفتی دادگستری مصر بود. نخستین دیدارمان در دفتر کار دولتی‌اش اتفاق افتاد. زمان و مکان درس‌گفتنش را پرسیدم و به حلقهٔ درسش در مسجد رأس‌الحسین علیه‌السلام رفتم. مشغول تدریس اصول فقه در مبحث عام و خاص بود. پی بردم که دانشی فراوان دارد و حس کردم که گمشدهٔ من است؛ همانی که می‌خواستم. نماز مغرب را در یکی از رواق‌های الأزهر اقامه می‌کرد و سپس به منبر می‌رفت و مباحثه‌ای در تفسیر قرآن کریم به عمل می‌آورد. من نیز در آن حلقه نشستم. موضوع بحث آن شب، اواخر سورهٔ بقره و این فرمایش پروردگار متعال بود که: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفّٰارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ۲۷۶). بسیار از او خوشم آمد و تصمیم گرفتم که رهایش نکنم؛ زیرا همان کسی بود که دنبالش می‌گشتم. تا وقتی در قاهره بودم از این دو درس غایب نمی‌شدم. خیلی وقت‌ها میان درس با او به مناقشه می‌پرداختم و بحث و مجادله را طول می‌دادم. تمام حرف‌هایم را خوب می‌شنید و با سعهٔ صدر و گشاده‌رویی به مجادله می‌پرداخت تا شبهه برطرف و مشکل حل گردد و اشکال از ریشه درآید. شاگردانش گردن می‌کشیدند که مرا بنگرند؛ زیرا لحنی ناآشنا می‌شنیدند، لباس و سرووضعی دیگرگون می‌دیدند و روشی در مباحثه را شاهد بودند که با شیوهٔ خودشان تفاوت داشت. خداوند درجاتش را افزون کند. بیش از آنچه من به او علاقه‌مند شده بودم، او به من علاقه پیدا کرده بود و بیش از اُنسی که من با او یافته بودم، او دلبسته‌ام شده بود. نماز عشاء را نیز در همان الأزهر پس از درس تفسیرش اقامه می‌کرد و بیرون می‌آمد. طلبه‌ها دورش را می‌گرفتند که برخی سؤال و برخی اشکال داشتند. شیخ میان گفت‌وگو با آنان ناگاه وسط راه می‌ایستاد و به پشت سر نگاه می‌کرد و از طلبه‌ها می‌پرسید: کو شیخ بغدادی؟ و یکی از طلاب می‌آمد و می‌گفت: بدو برو استاد صدایت می‌زند! من می‌رفتم و می‌دیدم ایشان منتظر ایستاده است. وقتی به او می‌رسیدم دستم می‌گرفت و پابه‌پا می‌برد. هر شبی به دیدار یکی از دوستانش می‌رفت که از علمای مصر و از خاندان سرشناس و اعیان بودند. بیش از یک ساعت می‌نشست و من را نیز کنار خود می‌نشاند. یک لیوان شیر داغ با کمی بیسکویت می‌خورد که شامش همین بود. شبانه‌روز یک وعده غذا بیشتر نمی‌خورد. تعداد زیادی از تألیفاتش را به من هدیه کرد. من نیز تألیف مشهورم کتاب الدین و الاسلام را به او هدیه کردم که خیلی پسندید و تقریظ بدیعی به خط خود بر آن نوشت]۳[. خطش به رسم اغلب علما، خصوصاً در روزگاران پیشین، خوش نبود.

دهم ربیع‌الاول قصد سفر داشتم؛ ولی مرا نگه داشت تا در مراسم میلاد حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که شب دوازدهم در العباسیة برگزار می‌کردند شرکت کنم. ماندم و آن شب مرا با خود به سراپرده‌ای برد که برای خدیو مصر برپا شده بود (آن روزها عباس حلمی خدیو مصر بود). شیخ، مرا پیش خود نشاند که به جایگاه خدیو مصر نزدیک بود. مولودی را که تا انتها خواندند برخاستیم و سر سفرهٔ غذا رفتیم. شیخِ مرحوم در تمام درس‌ها، مجالس و گفت‌وگوهایش بسیار باوقار و آرام بود. هیچ وقت با چهرهٔ عبوس و درهم‌کشیده ندیدمش. علم و دانش پیوسته از او می‌جوشید و همچون چشمه‌سار جاری می‌شد. در هر موضوعی که سخن می‌گفت حق مطلب را ادا می‌کرد و در اغلب دانش‌ها به‌ویژه علوم اسلامی مانند فقه‌واصول، تفسیر، حدیث و فلسفهٔ تاریخ، قوی‌دست بود. به‌چشم من همچون علمای قرن‌های پیشین مثل زمخشری، رازی، بیضاوی و نظائر آنان می‌آمد که احاطهٔ گسترده، تحقیق عمیق، غور بسیار و دقت نظر را با سنگینی و متانت، خوش‌خلقی و وقار به هم آمیخته بود. از مصر که آمدم دلم آرام گرفته، خاطرم شاد بود که عجب مردانی در این جهانند و خداوند میان مسلمانان چه گنج‌هایی دارد که همه پشت‌وپناه و تکیه‌گاه اسلامند و اسلام به هنگام سختی‌ها در حمایت ایشان است و هنگام

ناملایمات به آنان پناه می‌بَرد. پیوسته آن اطمینان و اعتماد را در دلم حس می کردم؛ مثل کسی که چیزی ذخیره کرده و دلش قرص است. هروقت کسی از قاهره می‌آمد جویای سلامت شیخ بودم و احوالش می‌پرسیدم. خبر وفاتش را نداشتم تا نامه‌ای از کمیتهٔ بزرگ‌داشت او به خط برادر ایمانی‌ام سیدمحمدغنیمی تفتازانی رسید. دست پشت دست به افسوس زدم و إنا لله و إنا إلیه راجعون گفتم که اسلام آن گنج پربها را از دست داد و آن پایگاه استوار از دست رفت.

الدهر أخسر و المکارم صفقة من أن یعیش لها الهمام الأروع[۴]

خداوند درجاتش را افزون کند و او را پاداش نیکو دهد و ما را به ابقای دیگر علمای مسلمین بنوازد و همراه ایشان در قرارگاه رحمت خود با کسانی محشور فرماید که بر آنان نعمت ارزانی داشته است؛ یعنی انبیا و صدیقان که (حَسُنَ أولئکَ رَفیقا) و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم و سلام و رحمت و برکات خداوندی بر آن بزرگان افاضل باد. محمدحسین آل کاشف‌الغطاء» (صص ۹۳ تا ۹۴).

شگفت خاطرهٔ دیگرش این است که در سال ۱۳۵۰ق، چندصد نفر از علمای برجستهٔ دنیای اسلام، شب میلاد پیامبر اعظم ﷺ در مراسم افتتاح کنفرانس قدس در فلسطین با سی‌هزار نفر از اهالی بیت‌المقدس، نمازشان را به همین طلبهٔ شیعهٔ نجفی اقتدا کردند که حالا دیگر مجتهدی علّامه بود و بعد پای منبرش نشستند که او سخن از یک‌دلی و اتحاد مسلمین بگوید و از فردا تمام اعضای کنفرانس، نمازهای پنج وقتشان را به همین آقا اقتدا کردند و صدای رادیو رویتر درآمد که چه خبر است آنجا؟! مگر این شیعه نیست و مگر آن‌ها سنی نیستند؟![۵] دربارهٔ آن رویداد عظیم در این دفتر می‌خوانیم:

«مؤذنان، بانگ نماز عشاء را سردادند. در آن جرگه، عالمان بزرگی از دیگر کشورها و نیز رجال تمام بلاد اسلامی حضور داشتند؛ کسانی چون التفتازانی، النجار، رشیدرضا صاحب مجلهٔ المنار، شیخ نعمان الأعظمی و حتی امثال علّامه سیدحبیب العبیدی مفتی موصل، سیدمحمد زبارة وزیر و رئیس قصر پادشاهی و نمایندهٔ امام یحیی (امام یمن)، محمدعلی پاشا علوبة، هم‌چنین علّامه أحمدرضا و علّامه سلیمان ظاهر و دیگر بزرگانی همطراز آنان و رجال برجستهٔ اسلام که برشمردنشان از عهدهٔ این قلم بیرون است. نیز علمای فلسطین و رجال بزرگ صنعاء، یافا، عکا، جنین و جمعی از رجال سوریه.

درپی اذان عشاء که مهیای برخاستن برای نماز بودیم، جناب مفتی[۶] به‌اتفاق امام مسجدالاقصی با جمعی از علمای قدس آمدند و دست مرا گرفتند و گفتند بیا جلو که مسلمانان نماز عشاء را پشت سر تو بخوانند. تدبیر ما این است که همه به تو اقتدا کنند.

من قدری دودل شدم. دچار حیرت گردیدم و درنگی کردم؛ زیرا امری بی‌سابقه و ناگهانی بود؛ اما به‌هرحال جلو رفتم. منادیان در اطراف و بیرون مسجد بانگ برآوردند که امام جماعت، کاشف‌الغطاء است. من نماز را با تمام آداب و سنن آن اقامه کردم. پس از نماز دیدم یک منبر بلند وسط مسجد گذاشته و رویش پرده‌ها و پارچه‌های پربها انداخته‌اند.

جمعی از آقایان روحانیان و پیشاپیش آنان جناب مفتی که خدایش یاور باد، پیرامونم را گرفتند و دسته‌جمعی مرا از محراب تا کنار منبر بردند. بر منبر نشستم و میان آن جمعیت انبوه یک‌ساعت‌ونیم بی‌آمادگی قبلی سخن گفتم.

شروری!
هر چیز را
خواهی، کنی منع و عطا

بارالها!
ای
پناه خالق و
ملجأ منِ

سوی تو مینالم اندر عُسرت
و فقر و غنا

بارالها! گر چه می
باشد گناهم بس عظیم

عفوت
آونَد
افزونست
ازگناه و
ازخطا و

بارالها!
بخشیدم بنفس خود مراد
گرچه

می کنم اکنون، به بُستان
پیشِ سلمانی حَذَر

بارالها! حال من بینیّ
و فقر و فاقه ام

هم مناجات نهان
و نیز دعا

را بشنوی وقتت مُدام

بار الها! قطع اُمیدم مساز
مکن! مایل

قلب من را زانکه
دارم در تو بس اُمیدها

بارالها!
خوارم و گر رانی ز در
گر کنی

پس کجا آخر امید
آرم شفیع
کَه آرم

بارالها! خود، پناهم از عذابت
ده، که من

در طلیعهٔ کلام نیز این فرمایش خداوند جلّ شأنه را به‌رسم براعت استهلال تلاوت کردم که:

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

﴿سُبحانَ الّذی أسری بِعَبدِه لَیلا مِن المَسجِدِ الحَرامِ إلی المَسجِدِ الأقصی الَّذی بارَکنا حَولَه لِنُریَه مِن ءایاتِنا إنَّه هُوَ السَّمیعُ البَصِیرُ﴾ (الإسراء: ۱).

از سخن مفسران یاد کردم که گفته‌اند معنای برکت در اطراف مسجدالأقصی، کثرت درختان، نهرهای جاری، پاکی هوا و این چیزهاست. افزودم که اما امشب معنای دیگری برای برکت این مسجد پیدا شد که همین اجتماع عظیم و آشنایی حاضران با هم است؛ اگرچه سرزمین‌هایشان از یکدیگر دور، فاصلهٔ شهرهایشان از هم بسیار و زبان‌هایشان گوناگون باشد. سپس فوائد جلسه و مشاورت و تضارب آراء و دیگر جنبه‌های اجتماعی و اخلاق را گفتم.

گروهی روزنامه‌نگار نیز، اطراف منبر سخنانم را می‌نوشتند؛ از جمله سید بزرگوار آقای منیف‌الحسینی صاحب جریدة الجامعة‌الإسلامیة. یکی از آنان گفت از هر ده کلمه‌ات فقط یکی را توانستیم بنویسیم؛ بس که بیانت روان و کلماتت پیاپی و سیل‌آسا بود.

منبرم طول کشید؛ زیرا نمی‌دانستم خطیبان دیگری نیز هستند که می‌خواهند پس از من سخن بگویند. مردی آمد و آهسته زیر گوشم گفت:

استاد! آقایان دیگری هم در جمع نشسته و منتظرند که فرصت را به آنان بسپارید تا سخن بگویند، پس لطفاً به همین مقدار بسنده کنید و به منبرتان پایان دهید.

خواسته‌اش را پذیرفتم و موضوعی را که درباره‌اش سخن می‌گفتم جمع کردم و از منبر پایین آمدم» (صص ۱۳۶ تا ۱۳۹).

ولی محبوبیت او به همین جا ختم نشد و جمعهٔ نیمهٔ شعبان همان سال، بزرگان شیعه و سنیِ شهر صیدا خواهش کردند تا نماز جمعه‌شان را در مسجدجامع العمری امامت کند و همهٔ شهر متفق به مسجد آمدند؛ حتی مسیحیان و کلیمیان! که می‌گفتند برای شنیدن خطبه‌هایش آمده‌ایم. شیخ از آن روز چنین یاد کرده است:

«بعداز ظهر به صیدا رفتیم. جمعی از اهالی‌اش به پیشوازمان آمدند. پیشاپیشِ آنان شیخ عارف‌الزَّین بود. به منزل پرنعمت ایشان فرود آمدیم. روز دوم یا سوم ورودمان، مصادف با جمعه نیمهٔ شعبان بود. بزرگان شیعه و سنی شهر صیدا خواهش کردند بنده نماز جمعه را در مسجدجامع العمری اقامه کنم که مُشرِف بر دریاست. خواستهٔ آنان را پذیرفتم. به‌رغم شدت سرما و بادهای سردی که می‌وزید، مسجد از نمازگزاران پر شد؛ خلایق هم از سایر طوایف، حتی یهودیان و نصارا برای استماع خطبه‌هایم آمده بودند.

وقتی به منزل برگشتیم، سرأُسقف بزرگ نصاری با جمعی از کشیش‌ها و خوری‌ها (معاونان کشیش‌ها) آمدند و از سخنانم در خطبه‌ها تشکر کردند که همبستگی اهالی وطن را با هر دینی که دارند توصیه کرده بودم» (ص ۱۴۶).

شیخ در این توصیه البته عالم بی عمل و واعظ نامتعظ نبوده است؛ چراکه خود در نجف یک‌تنه آستین همت بالا زد تا رسم و آیینی زشت را از میان بردارد:

«یکی از عادت‌های ناپسند در نجف اشرف که سال‌ها بود رو به فزونی می‌رفت و گسترش می‌یافت و احمق‌های شیعه نیز در نجف و دیگر جاها تظاهر به آن می‌کردند، رفتارهای دههٔ نخست ربیع‌الاول بود که آن را شادی حضرت زهرا علیها السلام یا عید عمر می‌نامیدند. مدعی بودند که به قتل رسیدن آن خلیفه، روز نهم این ماه

بنده ای بس خوار و ترسانم، خضوع آرم ترا
بارالها! اُنس دِه تلقین حُجّت را به من
چونکه باشد بَهر من درقبر منزلگاه وجا
بارالها! گر بسوزانی هزاران ساله ام
رشتهٔ امید من، از تو نمی گردد جدا
چشمان روزی که نه لذت عفوت
مال و بنی فرزند آنجا نفع بخشد در جزا
بارالها! گر تو ننمایی رعایت ضایعم
ور مراعاتم کنی، ضایع نگردم دائما
بارالها! گر نیامرزی بغیر از "نیکی کار"
کیست کآمرزد گناهِ صاحب نفس و هوا؟!
بارالها! گرچه نمودم کوتهی در بر نشانِ عفوت اکنون میروم راه هُدا
بارالها! گرچه بد کردم، ولی دارم امید تا بدان غایت که گویندم "نترسد از خدا!"

بوده است؛ با آن‌که مورّخان فریقین همگی می‌گویند قتل وی اواخر ذی‌الحجه رخ داده است. کارکرد این ادعای باطل ابتدا فقط در حد اظهار شادی و سرور و مدیحه‌خوانی برای ائمه علیهم‌السلام بود؛ اما تا فحش دادن به خلفا و لعن و سبّ آنان نیز کشید. از آنان بدگویی می‌کردند. خردمندان و عالمان شیعه راضی به چنین کاری نیستند. خدا و رسولش و ائمهٔ طاهرین علیهم‌السلام نیز راضی نیستند.

رفته‌رفته کار بالا گرفت و به حدی رسید که شبیه دیوانگی بود. همدیگر را آزار می‌دادند، کتک می‌زدند و اهانت می‌ورزیدند. خصوصاً اهل علم و عمامه‌به‌سرها و افراد باتقوا را که از خیابان‌ها و بازارها گذر می‌کردند، با پرتاب آشغال و پوست میوه و سنگ می‌آزردند. گاهی به سر و چشم مؤمنین آسیب می‌رسید. بسیاری از محترمین و آبرومندان، تمام آن ده روز در منزل می‌ماندند و حتی اگر کار ضروری هم داشتند پا از خانه بیرون نمی‌گذاشتند.

آن سال‌ها کار دیگری نیز رایج شده بود. ترقه می‌انداختند و صداهای هولناکی درمی‌آوردند که مانند گلولهٔ توپ ایجاد وحشت می‌کرد. بیشتر در صحن شریف ترقه می‌ترکاندند. محوطهٔ صحن، روز و شب تهی از آرامش بود؛ بس‌که ترقه و فشفشه می‌انداختند. صدایش گوش کَرکُن و دودش چشم کورکُن بود؛ خصوصاً در اوقات نماز و اقامهٔ جماعت.

روز نهم نیز در صحن چنان منکرات و کارهای زشتی به‌راه می‌انداختند که شرحش از عهدهٔ قلم و زبان بیرون است. نماز جماعت را نمی‌شد برگزار کرد. بعضی از مؤمنین هم که به داخل حرم می‌گریختند، آن جماعت هجوم می‌آوردند و به زشتی و آبروریزی بیرونشان می‌بردند.

سالیان سال از ارتکاب این کارهای ناپسند می‌گذشت. نه کسی امر به معروف می‌کرد و نه هیچ‌کس نهی از منکر می‌نمود. من هفت سال بود که می‌خواستم این فساد را به صلاح آورم و این عیب را برطرف کنم و این مرض اجتماعی کُشنده را علاج نمایم؛ اما خردمندان و صاحب‌نظران منع می‌کردند و نمی‌گذاشتند. می‌گفتند کسی حرف تو را در این باب گوش نمی‌کند؛ زیرا این کار در نظر عوام و مردم عادی همانند فریضهٔ دینی شده و بلکه از نماز هم واجب‌تر می‌دانند. خلاصه مرا از این که توهین شدیدی ببینم و از آسمان به زمین بیایم برحذر می‌داشتند. در تأیید این ادعایشان نیز علمای بزرگی را مثال می‌زدند که ستون‌های دین بوده‌اند و صدایی رساتر و شهرت و آوازه‌ای بیشتر از من داشته‌اند ولی این منکرات را که جلوی چشمشان و بالای سر یا زیر گوششان رخ می‌داده، منع نکرده‌اند، زیرا می‌دانسته‌اند اثری ندارد.

با این اوصاف، من آن‌سال پیش از فرارسیدن ماه ربیع، عزم خود را جزم کردم تا قیام به امر کنم. این را میان اطرافیان و یارانم نیز اعلام کردم. خبر همه‌جا پیچید. نصیحت‌گران و دوستدارانم، انفرادی و دسته‌جمعی آمدند و طبق عادتشان مرا منع کردند و گفتند بگذار برای بعد... .

آن حرف‌ها اثری در من نکرد، بلکه عزمم را جزم‌تر و اهتمام و تصمیمم را برای این اقدام جدی‌تر ساخت. با توکل به عنایت حق جلّ‌شأنه و به‌قصد ادای عهد و امانتی که پروردگار برای ارشاد، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر به‌عهدهٔ علما نهاده، دست‌به‌کار شدم و صبح پنج‌شنبه بیست‌وهشتم صفر[۷] روز وفات نبیّ أعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله به منبر رفتم. بازارها تعطیل و خلایق همه در صحن شریف مجتمع بودند. عامهٔ رؤسای شهر و بزرگان نیز حضور داشتند. سخنم را با فرمایش خداوند تعالی شروع کردم که:

﴿لُعِنَ الذینَ کَفَرُوا مِن بَنی إسرائیلَ عَلی لِسانِ داوُدَ وَ عِیسَی ابنِ مَریَمَ ذلِکَ بِما عَصَوا وَ کانُوا یَعتَدُونَ کانُوا لا

بارالها!
گر ز نوبم هست
افزون‌تر ز کوه
عفوت
ارفع از گناه و
افزونست
و جرم ما
بارالها!
یاد الطاف
تسلّی می دهد
یاد عصیان ها
بربزاند ز چشمم اشک ها
بارالها! عفو و فرمان
لغزش
من
خویش و ترسان
بر گناه
در دعا
بارالها!
بردل
رحمت و راحت رسان
من
آرم به
چون درگاه لطفت
الینجا
جز
بارالها! گر مرا دور
و ذلیل
خوار
افکنی،
من
چاره ای کو بهتر
چه سازم دربلا؟
یا ربا! چه
دوستت شب
بارالها! دوستت
میکند
داری
زنده
و غافل
در دعا،
دارد
آنَدر خاک
بارالها! خلق تو بعضی
خفته اند
درین شب
دیگر
در دل
بعض
شب، غرق در سوز و نداء
جمعشان هستند اندر
نعمت امّیدوار

یَتَنَاهُونَ عَن مُنکَر فَعَلُوه لَبِئسَ مَا کَانُوا یَفعَلُونَ﴾ (المائدة: ۷۸ تا ۷۹).

سپس تفسیر آیهٔ شریفه را به‌تفصیل گفتم و انواع منکرات را توضیح دادم. آن‌گاه سخن را به ذکر اعمال ناپسندی کشاندم که عادت بر آن قرار گرفته بود. هولناکی این کار و حرام بودن شدیدش را برشمردم تا سخنانم به ژرفای دل‌ها نشست و آن احساس، دگرگون گشت. تک‌تک افراد و حتی کودکان به خطای خود اعتراف و زشتی آن کارها را باور کردند و سخت از آن اظهار نفرت نمودند.

رؤسا و سران شهر نیز در اثنای منبر من برخاستند و ابراز خشنودی کامل و تعهد کردند که مانع این کارها شوند و نگذارند کسی مرتکب این اعمال گردد. منبرم را پس از یک‌ساعت‌ونیم سخن‌گفتن تمام کردم. همه با تشکر برخاستند و با کمال اطاعت، زبان به دعا و ستایشم گشودند. چنان شد که بحمدالله‌تعالی دههٔ اول ربیع با آرامش، وقار و تعقل همهٔ اقشار، حتی کودکان گذشت که بیشترین عذاب‌ها و اذیت‌ها را می‌کردند. این تأثیر بزرگ و ناگهانی که هیچ‌کس تصورش را هم نمی‌کرد، نشانه‌ای از لطف خدا و یکی از شگفتی‌ها شد. با این دو واقعه ما نیز فهمیدیم که عوام، حاضر به قبول نصیحت هستند؛ ولی کوتاهی از اهل علم است. البته اثرگذاری ما و قبول مردم، تمامش بسته به داشتن اخلاص است. گفتن یک سخن که بار سنگینی هم برای زبان ندارد شاید ترازوی اعمال نیکو را بسیار سنگین گرداند و حاصل فراوانی برای انسان داشته باشد. از خداوند تعالی خواهانم که مرا با قلبی سلیم از مخلصان خود قرار دهد که او صاحب همه چیز است و ستایش اول و آخر از آنِ اوست» (صص ۱۶۵ تا ۱۶۷).

مدتی بعد، شیخ محمدحسین به ایران سفر می‌کند. از قضا همان حاج امین‌الحسینی مفتی کبیر فلسطین نیز به تهران آمده بود. مفتی، خیلی هم برای بازگشتن به کشور خود عجله داشته؛ اما زیارت شاه‌عبدالعظیم را از دست نداده بود! وی در شاه‌عبدالعظیم با علّامه کاشف‌الغطاء دیدار می‌کند. علّامه به‌یاد آن روز، گوشهٔ دفترش چنین نوشته بود:

«... به‌قول ایرانی‌ها:

چه‌خوش بوَد که برآید به‌یک کرشمه دوکار — زیارتِ شه عبدالعظیم و دیدن یار!»

(صص ۲۳۷ تا ۲۳۸).

یگانگی، رفاقت و همدلی عالمان شیعه و سنی و عرب و عجم منطقه در آن سال‌ها غبطه‌انگیز است. مفتی عرب اهل سنت در ایران به زیارت حرم عبدالعظیم‌الحسنی می‌رفته و مجتهد عرب شیعی که از دیدار رفیق سنی‌اش شادمان گردیده آن مثل سائر فارسی را به یاد می‌آورد!

بدیع‌تر این‌که فردای آن روز با اشارت علّامه کاشف‌الغطاء، جمعی از علمای تهران پای گفتار شیخ امین‌الحسینی مفتی کبیر فلسطین می‌نشینند و اخبار شروع تطاول صهیونیست‌ها و آنگلوساکسون‌ها بر سرزمین مقدس را از زبان او می‌شنوند. توصیف علّامه از آن جلسه چنین است:

«... همگی شب در منزل امام‌جمعه گردآمدند و جلسهٔ چشمگیری شد. سخن به درازا کشید و جناب مفتی با زبان فصیح و بیان بلیغ خود به‌تفصیل از مبتلا شدن فلسطین به دو استعمار شوم سخن گفت که یکی استعمار صهیونیستی و دیگری استعمار انگلیسی است. گفت چیزی نمانده که اسلام در فلسطین محو و نابود شود. با این سخنان، عواطف همه را در دست گرفت و احساسات همه را برانگیخت. گفتار دلربا و کلام اثرگذارش حس

پیغمبر و آل گرام!
بار الها! حرمت پاکان که ایشان بر تو آرند الحجا
حرمت پاکان که ایشان بر تو آرند الحجا
پس بحق مصطفی و ابن عمش، کو منم
حرمت نیکان خاشع نزد درگاه خدا
بارالها! حشر فرمایم به احمدی ﷺ شرع
پاک و پاکیزه، که باشم در دعا خاضع ترا
ای خدای من! مکن محرومم ای مولای من
از شفاعات بزرگ "شافع روز جزا"
بار الها! بر رسول و آل او رحمت فرست
تا به درگاهت رکوع است و دعای با صفا
در عظیم رحمتِ پاینده ات روز لقا
بار الها! آرزومندم کند اُمّید ، لیک
زشتی جرم و گناهم می کند تشنیع ها
بارالها! گر ببخشایی تو عفوت یاور است
ور نه اندر معصیت ها خواهم افتادن ز پا
بار الها! حُرمتِ

حماسه را در همه بیدار کرد. آن جلسه بیش از پنج ساعت طول کشید. صبح روز دیگر نیز همگی برای تودیع به محل اقامتش رفتیم؛ زیرا بیش از سه‌شب نمی‌توانست در طهران بماند؛ چراکه تظاهرات شدیدی در فلسطین برپا شده و حکومت ستمگر نیز دست به سلاح برده، سرکوب‌گری کرده، جمعی از خاندان شریف آل‌الحسینی را آماج تیر ساخته بودند؛ از جمله بزرگ و سید آنان سیدکاظم‌پاشا الحسینی هشتادساله را که اندکی پس از این حادثهٔ دردناک درگذشته بود. ناگزیر جناب مفتی باید شتابان به فلسطین می‌رفت تا اگر ممکن شود سروسامانی به آن اوضاع دهد و در این مصیبت که برسر خاندانش آمده است کنارشان باشد. او با بدرقهٔ تمام کسانی که در آن جلسه بودند و با دوستی و مودّتی که به وی ابراز شد و با افسوس از این‌که زمان دیدار کوتاه بود، طهران را ترک گفت. تشکر فراوانی هم از من و امام‌جمعه و برادرش ظهیرالاسلام کرد» (ص ۲۳۸).

پس چرا چنین شد؟ آن همدلی‌ها و رفاقت‌ها کجا رفت؟

کس نمی‌گوید که یاری داشت حق دوستی حق‌شناسان را چه حال افتاد یاران را چه شد؟

آیة‌الله سید ابوالقاسم کاشانی یکی از شخصیت‌های بسیار مورد علاقهٔ علّامه کاشف‌الغطاء بوده و در چند جای این دفتر از وی با احترام نام برده است. گویی مجاهدت‌های او و پدرش برای رهایی مردم عراق از اشغالگری انگلیس را همواره پیش چشم داشته است. سفرش برای معالجه به لبنان همزمان با وقتی است که آقای کاشانی روزگار تبعید را در آن‌جا می‌گذرانده و ملاقات‌هایی با هم می‌کنند:

«پیوسته هیئت‌هایی از لبنانیان و عراقیانی که در ییلاق بودند، صبح و عصر به دیدنم می‌آمدند. چندبار نیز سید جلیل مجاهد آقاسیدابوالقاسم کاشی أیده‌الله به دیدارم آمد. دولت ایران وی را از طهران به لبنان تبعید کرده بود؛ زیرا ایشان پای‌بند به تکلیف دانشوران اهل عمل یعنی امر به معروف و نهی از منکر است؛ منزلش در روستای عالیه بود» (ص ۳۴۶).

شیخ هم‌چنین از روزگارانی یاد می‌کند که آیة‌الله سیدمصطفی کاشانی پدر آیة‌الله سیدابوالقاسم کاشانی در کسوت مجاهدی جان‌برکف با انگلیسی‌ها می‌جنگید:

«کشتی‌های جنگی انگلیس وارد فاو شد. چند روز دیگر بصره سقوط کرد. نیروهای انگلیسی، بصره را به‌منزلهٔ قلب سپاه خود گرفته، جبهة الشعیبیة را میمنه کردند و جبههٔ هویزه، میسرهٔ سپاهشان بود.

مرحوم سیدمحمدسعید الحبوبی به الشعیبیة رفت. آقایان شیخ‌الشریعة، سیدمصطفی کاشی[۸] و سیدمهدی حیدر با یک عده مجاهد بغدادی که سرکردهٔ آنان مرحوم مجاهد حاج داوود ابوالتمن بود از راه دجله به سوی قلب سپاه دشمن رفتند» (صص ۹۷ تا ۹۹).

شیخ محمدحسین در همین دفتر از روزی یاد کرده که آیة‌الله کاشانی از تبعیدگاهش در لبنان به تهران بازگشته بود:

«شنبه بیست‌وسوم شعبان[۹]، سید جلیل‌القدر آقاسیدابوالقاسم کاشانی از تبعیدگاه خویش در بیروت بازگشت. ایشان نزدیک دو سال در تبعید به‌سر برده بود. ملت ایران چنان استقبالی از او کردند و شادی نمودند که نشانگر علاقه و اخلاصشان به این سید مصلح بود. حوالی منزلش سه طاق‌نصرت نصب کردند»[۱۰] (ص ۳۶۰). شیخ کاشف‌الغطاء هم‌چنین در خاطراتش سربسته از وقایع مهمی حکایت می‌کند که به استقلال کشور عراق انجامیده بود:

ترجمه‌ای منظوم از شاعری ناشناخته

حال «فخری» را کنون کز خوف دریاب! حساب
او بُبوَد هر دم، بسه صد درد و غم دل، مبتلا؛
بزرگوار خدایا تو راست حمد و ثنا
که هم مُمانع رزقی و هم تمام عطا
گسریبزگاه آفریدگار و به پناه حق
نویسی و ترس من از فقر و غنا
نوست نزد بزرگی
الهی ار چه گناهانم است و پیر
مثال جرم من و دریا
عفو قطره آرزوی
الهی ار بدهی مرا نفس
من و ریاض ندامت
چو آهوان به چرا
هزار سال بگذاری در عذاب چو بند
چه غم نگلسد قطعا
امید تو مرا
چشان مذاق روزی
طعم عفو خود
که نیست مال و نه فرزند سودمند آنجا

«... نمی‌خواهم وارد جزئیات آن انقلاب و حرف‌وحدیث‌هایش گردم که مثنوی هفتاد من کاغذ شود. کتابی جداگانه باید در آن‌باره نوشت. خیلی از نویسندگان هم چیزهایی نوشته‌اند؛ اما تمام اسرار و نکات دقیق را نیاورده‌اند. حقایقی هست که هنوز در سینه‌ها مانده و به‌رشتهٔ نگارش درنیامده است؛ تا روز قیامت هم نخواهد آمد. الغرض، با شروع انقلاب و شعله کشیدن جنگ میان عشایر منطقهٔ فرات میانی و نظامیان انگلیسی، ما نیز در آن مسائل میهنی شرکت جستیم و دست‌به‌کار شدیم. انگلیسی‌ها که چیره شدند به‌فکر تبعیدم افتادند؛ اما خدا نگذاشت. چندی بعد نیز مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی وفات یافت.

پس از او، رهبری به مرحوم استاد شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی رسید، اما وی آخرین ماه‌های زندگی‌اش را می‌گذراند. نزدیک شش ماه بعد به دار باقی شتافت...» (ص۱۱۷).

سرگذشتِ به استقلال رسیدن عراق با نام‌ها، مجاهدت‌ها و فداکاری‌های علمای ایرانی عجین است. بزرگانی چون آیة‌الله شیخ محمدتقی شیرازی که رهبر انقلاب عراق و جهاد با اشغالگران انگلیسی بود، آیة‌الله سید مصطفی کاشانی و فرزند مجاهدش آیة‌الله سیدابوالقاسم کاشانی، آیة‌الله میرزا احمد کفایی (فرزند آخوند خراسانی)، آیة‌الله شریعت اصفهانی با فرزندانش و خیلی از دیگر ایرانیان، در انقلاب ۱۹۲۰ م عراق پایمردی‌ها و مجاهدت‌ها کرده بودند تا حکومت اشغالگر انگلیسی دست از سر عراقیان بردارد؛ اما چند دههٔ دیگر، در پی چند کودتا و دست‌به‌دست شدن بغداد و جان‌گرفتن بعثی‌ها، انگار اهالی بین‌النهرین گذشته‌ها را از یاد بردند و آن‌هایی که چیزی یادشان بود همه مُردند! اکثر عراقی‌ها چنان قافیهٔ همسایگی و رفاقت را باختند و خود را مطیع حزب بعث ساختند که جز تنی چند، بقیه دلشان نخواست یا جرأت نکردند به بعثی‌ها بگویند چرا ایرانی‌تبارها را اخراج می‌کنید، چرا زیارت عتبات را برای ایرانیان محدود یا ممنوع می‌کنید. مگر ایرانی‌ها کاری جز کمک به استقلال عراق کرده‌اند؟!... به همین منوال، در شهریور ۱۳۵۹ تنها تنی چند از عراقیان جرأت کردند به صدام اعتراض کنند که چرا حمله به ایران؟... و جان بر سر آن اعتراض گذاشتند.

لعلی از کان مروّت برنیامد سال‌هاست تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد؟

و این رویدادها البته که بی‌علت نبود. حکومت کودتایی بعثی صدامی در عراق و حکومت کودتایی رستاخیزی آریامهری در ایران، با ادعای قومیت‌گرایی و میهن‌پرستی و هزار ضرب‌وزور جورواجور تلاش کرده بودند اخوت اسلامی و همدلی شیرین و دیرین ملل منطقه را برهم زنند. اخراج ایرانی‌تباران از عراق و بستن راه زیارت عتبات، نقشه‌ای برای واگرایی دو ملت مسلمان و همسایه بود. سفرهای زیارتی از دیرباز عامل اُنس و الفت میان ملت‌های منطقه بوده و هست؛ اما این زمینهٔ همدلی را به بهانهٔ دگرگونی سیاست و تفاوت در قومیّت برچیدند و کوشیدند که عصبیت قومی را جایگزین دلبستگی‌های دینی هزاروچهارصدساله کنند تا عرب با ایرانی و ایرانی با عرب دشمنی ورزد.

خاطرات علّامه کاشف‌الغطاء آینهٔ تمام‌نمای دوستی‌ها و همدلی‌های اهالی خاورمیانه است و روزگاری دوست‌داشتنی را نشان می‌دهد که باید بازآید و ماندگار گردد. چنین باد.

عفو تو بر امید عطا / راه طاعت نرفتم از چه بسی
گرفته‌ام پی / و تقوی

ز کوه اگرچه گناهان من / آن را که شد اسیر هوا؟
گذشت / که چاره‌پذیر شود

چه غم چو عفو تو بسی / تو غیر نیکوکار
نواز جرم من بود اعلا / چو نیست لایق عفو

اگر ز جهل خطا / و کرده‌ام
کرده‌ام امید خطا / وگرنه تمام

به‌غایتی است که / ضایع
گویند: گریه نیست ترا / هبا

ز یاد، مژت / رعایت تو
دور کرد سوزش من / گرم هست نیستم ضایع

مرا ز یاد خطا / ریزد از دو دیده بُکا
بکش خطی به خطایا و عفو / کن گناهم

که سخت زارم و / ترسان و معترف به خطا

پی‌نوشت:

* بندبند سرگذشتم./ خاطرات علّامه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء./ ترجمه و بازپژوهی: علی شمس./ مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران، ۱۳۹۴./ ۴۴۸ صفحه با عکس و فهارس./ قطع رقعی، جلد نرم.

۱. شیخ علی (۱۲۶۸–۱۳۵۰ق) فرزند شیخ محمدرضا و نوهٔ شیخ موسی کاشف‌الغطاء، دانشوری فاضل و محقق و دارای هوش و حافظه‌ای نیرومند بود. پیش بزرگانی چون شیخ مرتضی انصاری، شیخ هادی طهرانی و شیخ جعفر شوشتری دانش آموخت. کتاب الحصون المنیعة فی طبقات الشیعة در ۱۰ جلد، تألیف اوست. اثر دیگرش نهج الصواب فی الکاتب والکتابة والکتاب در چهار جلد است که برخی آن را از کتاب صبح الأعشی فی کتابة الإنشا اثر قلقشندی مهم‌تر دانسته‌اند. تعلیقاتی نیز بر کتاب روضات الجنات خوانساری و تعلیقاتی بر کتاب کشف الظنون دارد. کتاب شوقی إلی بغداد نیز نوشتهٔ اوست و کتاب دیگری هم در پنج مجلد به‌نام سمیر الحاضر و انیس المسافر دارد. شیخ علی کاشف‌الغطاء از سال ۱۲۹۵ق به مدت هفت‌سال در ایران بود و با عالمان، ادیبان و نخبگان اصفهان، شیراز، تهران و مشهد معاشرت داشت. مجموعهٔ نفیسی از اشعار، نکته‌ها، بحث‌های ادبی و سرگذشت‌های خواندنی و عبرت‌آموز را از آن هم‌نشینی‌ها فراهم آورد. او چهارسال نیز در استانبول اقامت و با نامورانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی دیدار و با وزرای دولت عثمانی ملاقات داشت. به سوریه، حجاز و هند رفت و مجموعهٔ نفیس دیگری از نوادر حکایات، اشعار و نکته‌ها جمع آورد. شوق عجیبی به جمع‌آوری کتاب داشت و نسخه‌های خطی زیادی از کشورهای گوناگون خرید و به نجف برد. بیش از یک‌صد کتاب را به خط خود از روی نسخه‌های نایاب رونویسی کرده بود. تا هنگام مرگ از نوشتن دست برنداشت (نک: نقباء البشر، ج ۴، صص ۱۴۳۷–۱۴۴۱).

۲. شیخ محمد بخیت بن حسین المطیعی الحنفی (۱۲۷۱–۱۳۵۴ق) مفتی دیار مصر و از بزرگ‌ترین فقیهان آن سامان بود. در قصبهٔ المطیعة از توابع أسیوط مصر به دنیا آمد و در الأزهر درس خواند و تدریس کرد. سال ۱۲۹۷ق به دیوان القضاء الشرعی رفت. با سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز آشنا بود. سپس از مخالفان سرسخت جنبش اصلاحاتی شد که شیخ محمد عبده به راه انداخت. بین سال‌های ۱۳۳۳–۱۳۳۹ق مفتی دیار مصر بود. در قاهره از دنیا رفت. از وی تألیفات زیادی به‌جا مانده است (نک: الاعلام، الزرکلی، ج ۶، ص ۵۰).

۳. تقریظ شیخ بخیت المطیعی در نشریهٔ دوفصلنامهٔ کتاب شیعه، شمارهٔ ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۳۱ تا ۱۳۲ چاپ شده است.

۴. معاملهٔ روزگار با صاحبان مکرمت‌ها، پرزیان‌تر از آن است که بزرگواران و آبرومندان را مجال زندگانی بخشد (نک: دیوان أبی الطیب المتنبی، بشرح أبی البقاء العکبری، المسمّی بالبیان فی شرح الدیوان، تصحیح مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ط ۲، شرکة مصطفی البابی الحلبی، القاهره، ۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۲۷۱).

۵. بندبند سرگذشتم، ص ۱۴۲.

۶. محمدامین معروف به حاج امین الحسینی (۱۳۱۱–۱۳۹۴ق) در عصر خود رهبر سیاسی کشور فلسطین بود. در قدس متولد شد و همان‌جا دانش آموخت. دو سال نیز در جامع الأزهر و دارالدعوة و الإرشاد درس خواند که محمدرشیدرضا در مصر دایر کرده بود. وی نخستین کسی است که پس از وعدهٔ بالفور (سال ۱۹۱۷ م)

هشدار داد که روند افزایش جمعیت یهودیان در فلسطین بوی خطر می‌دهد. سال ۱۹۲۵م که بالفور با کمیسر عالی انگلیس برای بازدید از حرم قدس آمده بودند وی راهشان نداد. هیچ جنبش ملی در فلسطین یا برای فلسطین نبود که او گردانندهٔ پنهانی یا علنی‌اش نباشد. پای ثابت همهٔ قیام‌ها بود. همواره در هیئت‌هایی که به همایش‌ها می‌رفتند حضور داشت. در جلسات و اجلاس‌های پرشماری شرکت کرد. در پی یک عمل جراحی از دنیا رفت. در بیروت دفنش کردند. تألیفی به‌نام المذکرات دارد که در شماره‌هایی از مجلهٔ فلسطین چاپ شده است (نک: الأعلام، الزرکلی، ج ۳، صص ۱۴۵-۱۴۶).

۷. برابر با یکم تیرماه ۱۳۱۲ ش. (مترجم).

۸. آیةالله سید مصطفی کاشانی (۱۲۶۸-۱۳۳۶ق) فرزند علّامه حاج سید حسین حسینی کاشانی طهرانی نجفی، در کاشان به دنیا آمد. از سن هفت تا بیست‌سالگی در کاشان درس خواند. سپس به اصفهان رفت و شاگرد علّامه حاج شیخ محمدباقر اصفهانی شد و از وی اجازهٔ اجتهاد یافت. در علوم عقلی نیز شاگرد علّامه آقا محمدرضا قمشه‌ای بود. در بیست‌وچهارسالگی جامع اکثر علوم و فنون و در دانش‌هایی چون فقه‌واصول، الهیات، ریاضیات، تفسیر، تاریخ و ادبیات عربی و فارسی صاحب‌نظر گردید. خط خوشی نیز داشت که زبانزد دانشوران بود. پس از وفات پدرش به تهران رخت کشید و مدتی تدریس کرد. سال ۱۳۱۲ق راهی عتبات گردید و پس از تشرف به حج و بازگشت به نجف همان‌جا به تدریس پرداخت. علمای بزرگ آن روزگار همچون میرزای خلیلی، آخوند خراسانی، فاضل شربیانی و فاضل ممقانی او را حرمت بسیار می‌نهادند. شیخ آقابزرگ می‌نویسد من خود شاهد بودم که میرزای خلیلی در نماز به او اقتدا کرد تا جلالت شأن وی را به مردم بفهماند. با شروع جنگ اول جهانی آیةالله کاشانی برای جهاد با انگلیسی‌ها که بصره را اشغال کرده بودند، به جبههٔ جنگ شتافت و چند ماه فرماندهی مجاهدان را در القرنة و العمارة بر عهده داشت. در همان جبهه بیمار شد و برای مداوا به نجف بردندش ولی چون اخبار پیشروی انگلیسی‌ها را شنید از بستر برخاست و باز راهی جنگ شد. بیماری‌اش در کاظمین شدت یافت و بر اثر همان مرض درگذشت و مصداق درست این آیهٔ شریفه گردید که: ﴿وَ مَن یَخرُج مِن بَیتِهِ مُهاجِرا إلی اللهِ و رسُولِه ثُمَّ یُدرِکهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ أجرُهُ عَلَی اللهِ﴾ (النساء/۱۰۰) (نک: نقباءالبشر، ج ۵، صص ۳۷۵-۳۷۸).

۹. مطابق با ۱۳۲۹/۳/۲۰ ش (مترجم).

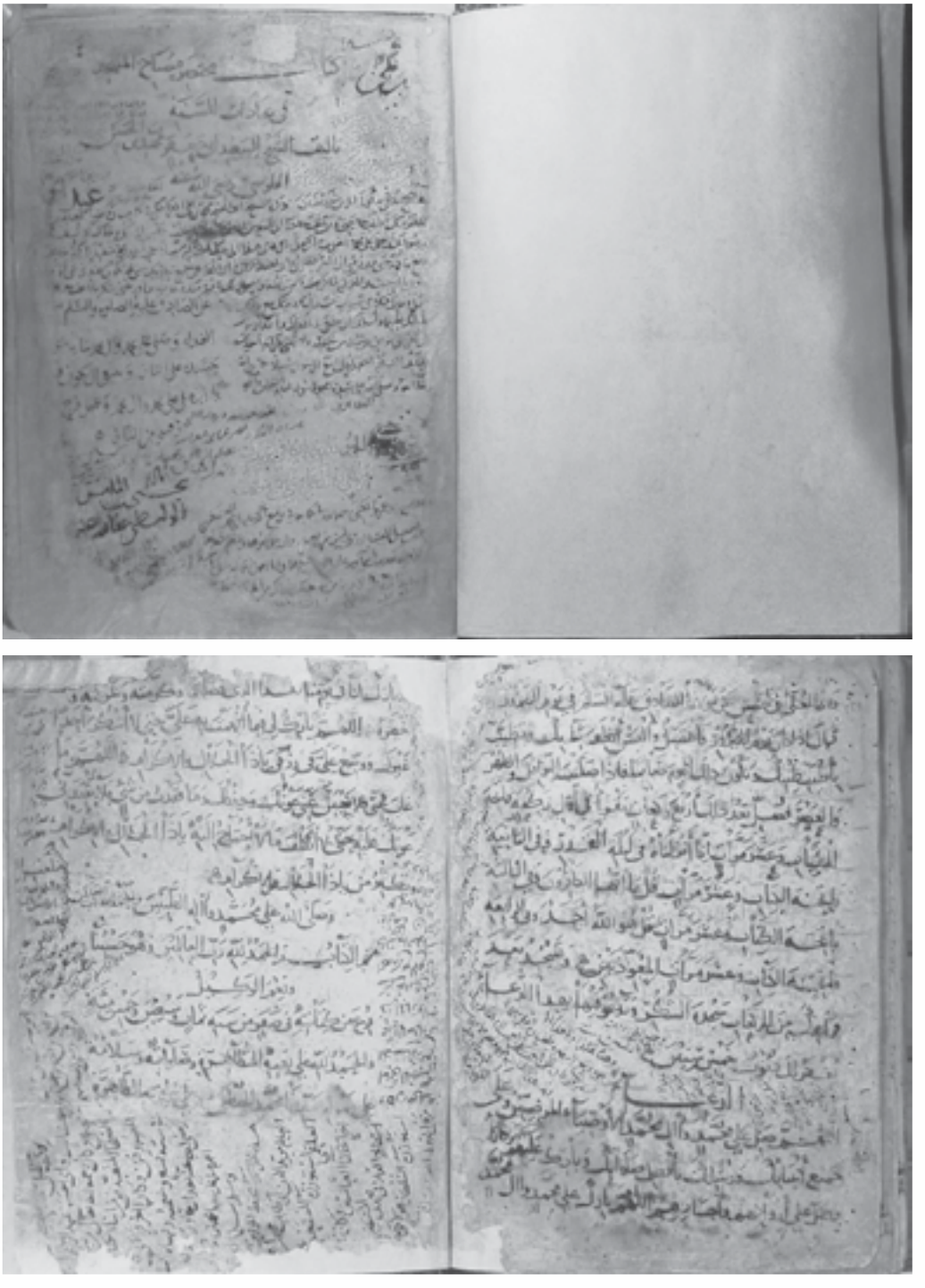
۱۰. روزنامهٔ اطلاعات نوشت:«ساعت چهار بعدازظهر امروز آیت‌الله کاشانی پس از شانزده ماه اقامت اجباری در خارج از ایران به تهران مراجعت نمودند. به‌طوری‌که خوانندگان عزیز اطلاع دارند پس از واقعهٔ سوءقصد پانزده بهمن، آیت‌الله کاشانی چندی در برج فلک‌الافلاک خرم‌آباد به‌سر برده و سپس به‌صورت تبعید مجبور به ترک ایران گردیدند. ایشان در حدود شانزده‌ماه در کشورهای سوریه و لبنان به‌سر برده و چون در انتخابات دورهٔ شانزدهم مجلس شورای ملی از طرف مردم تهران به نمایندگی مجلس انتخاب گردیدند، امروز به‌وسیلهٔ یک هواپیمای مصری وارد تهران شدند. به مناسبت ورود ایشان به تهران با آن‌که از طرف آقای کاشانی فرزند آیت‌الله کاشانی تأکید شده بود که آیت‌الله مایل به هیچ‌گونه تظاهراتی نمی‌باشند، بااین‌همه، علاقه‌مندان و طرفداران ایشان با نشر بیانیه‌های مختلف ورود ایشان را به ایران خیرمقدم گفته و با ساختن سه طاق نصرت در مسیر ایشان در منطقهٔ پامنار نهایت علاقه‌مندی و ارادت خود را به ایشان به منصهٔ ظهور رسانیده‌اند...» (نک: روزنامهٔ اطلاعات ۱۳۲۹/۳/۲۰ش، صفحهٔ اول).

بسرده طاعت و تقوی گذشته از گنه و
وزان شفیع مرا مکن مشفع محروم
ندای چو در دهند شفاعت کبری
مدام، تا بخوانند اهل توحیدت
همیشه، تا به تو گویند راز اهل صفا
مر تراست ستایش ای خداوند و بزرگواری و بلند قدری

ترجمهٔ کهن منثور مناجات

مر تورا است ستایش ای خداوند جود و بزرگواری و بلندقدری
بزرگی تو عطا می دهی هر کرا می خواهی و باز می گیری زهر که می خواهی

شفیع امم برانگیزان مرا به دین و حیدر کرّار
ابرار باخضوع و خشیا به حق حرمت به حق احمد مختار
نیکان باخشوع و رضا همه به حرمت اولاد هاشم عربی به حق زیادهٔ



أهم نسخ المصباح الصّغير لشّيخ الطائفه. كُتبت عام ٥٧٨ ك . ق. يُقال أنّها بخطّ ابن‌العلقمي الوزير. وهي قُوبلت بنسخة الأصل الّتي هي بخطّ المؤلّف.

یک کتاب در یک مقاله

آرمیدن در دل طوفان: هنر رواقی زیستن در زمانهٔ ما

دکتر سید حسن اسلامی اردکانی

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

بازگشت فلسفه رواقی

تقریباً تا اوائل نیمه دوم قرن بیستم، فلسفه و اخلاق رواقی بیشتر اعتبار تاریخی داشت و به نظر می‌رسید پیوندش را با واقعیت زمانه گسسته است. به همین سبب، حتی غالب دانشجویان فلسفه متون اصلی رواقیان را نمی‌خواندند و صرفاً اطلاعاتی تاریخی درباره این فلسفه به دست می‌آوردند. افزون بر آن، اطلاعاتی خطا درباره آن ازجمله ایده بی‌تفاوتی کسب می‌کردند. اما به‌تدریج وضع دگرگون شد و امروزه شاهد اقبال تازه و گسترده‌ای به اخلاق رواقی هستیم. نباید این توجه را نوعی گریز از جامعه و گرایش انزواجویانه دانست. برعکس، به نوشته خانم جولیا آناس، آثار سنکا، فیلسوف رواقی رومی، جزو محبوب‌ترین آثار خودیار، آن هم در مسائل تجاری، به شمار می‌رود.[۱] همچنین ژنرال جیمز استاکدیل، فرمانده نیروی دریایی آمریکا که نزدیک به هفت سال در اسارت ویتکنگ‌ها در ویتنام بود، از این فلسفه برای نوعی زیستن مقاومتی بهره برد و روحیه خود را تا آخر حفظ کرد. سپس گزارش آن را در کتاب «شجاعت زیر آتش: آزمون نظریات اپیکتتوس در آزمایشگاه رفتار انسانی»[۲] منتشر کرد. باز خانم نانسی شرمن در کتاب «رزمنده‌های رواقی: فلسفه کهن در پس ذهن نظامی»[۳] حضور این اندیشه را در میان نظامیان معاصر نشان داده است. این ادبیات گسترنده نشان می‌دهد که امروزه فلسفه و اخلاق رواقی به گونه نگرشی فعال در جامعه طرح می‌شود و به شکلی تبیین می‌شود که با زیست مدرن و اجتماعی سازگار باشد. سرانجام آن‌که لارنس سی. بکر در پی آن است با بسط نورواقی‌گری آن را در عرصه اخلاق پزشکی به کار گیرد.

ویلیام بی. ایروین، استاد فلسفه که خود از قربانیان ناآشنایی با فلسفه رواقی بود، پس‌ازآن که در دهه پنجم زندگی خود با این فلسفه آشنا شد و آن را خوب خواند و هضم کرد، تصمیم گرفت آموزه‌های بزرگان این فلسفه را در زندگی به کار بندد و یک رواقی تمام‌عیار گردد. در پی آن، به این نتیجه رسید کتابی آسان‌یاب در باب اندیشه‌ها و توصیه‌های اصلی رواقیان بنویسد و آن را در اختیار مخاطبان قرار دهد. بدین ترتیب،

فضل تو بکوبیم
پس نیستم من که جز درهای
آسودگی و رحمتی
خدای من برسان مرا از خود
کننده و ترسناک زاری کننده ام
پس بدرستی که من اقرار
محو کن گناه مرا
خدای من عفو کن لغزش مرا و
باشیدن و جای خفتن
وقتی که باشد مرا در قبر جای
قرار به آن دهی مرا حجت من
من پس ده مرا با آنکه
خدای
خدای من اگر دور گردانی مرا یا
خوار سازی مرا
پس چیست چاره من ای
پروردگار من چگونه کنم من
خدای من یکسو می کند یاد
کردن لطف تو... مرا
و یاد کردن گناهان چشم مرا از
من می گرداند
خدای من هم سوگند دوستی
شب بیدار است
فریاد می کند و می خواند و غافل
گردانیده خواب می کند
خدای من پس مبر امید مرا و
مگردان
دل مرا پس در باران بخشش تو
طمع است

کتاب حاضر زاده شد که هم ازنظر استنادی و تحلیلی کتابی دانشگاهی و دقیق به شمار می‌رود و هم ازنظر سادگی و عملی بودن از جنس کتاب‌های خودیار و مردم‌پسند است. به تعبیر ایروین، اگر فلاسفه رواقی یونان باستان می‌خواستند برای مردم قرن بیست و یکم دست نامه‌ای برای زیستن بنویسند، آن را به صورت کتاب حاضر فراهم می‌کردند.

در تعطیلات عید امسال، فرصتی یافتم تا این کتاب را بخوانم و از آن لذت ببرم. دریغم آمد که این لذت را با دیگران به اشتراک نگذارم. اهمیت این کتاب در آن است که فلسفه‌ای را معرفی می‌کند که در سنت اسلامی بسیار ریشه‌دار است و ردپای آن را در ادبیات عرفانی ما آشکارا می‌توان دید. برای مثال، آنجا که حافظ توصیه می‌کند، «رضا به داده بده وز جبین گره بگشا» یکی از آموزه‌های اساسی فلسفه را رواقی را بازگو می‌کند. این بحث مجال دیگری برای بسط می‌طلبد و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنم.

پس‌ازآن که کتاب را به پایان رساندم، ترجمه آن به دستم رسید و فرصت نکردم در حین خواندن آن را با متن اصلی مقابله کنم. بااین‌همه، به شکل مروری آن را دیدم و در مواردی هم مقایسه کردم. درمجموع این ترجمه را پسندیدم و کم غلط یافتم. بااین‌حال، برخی نکات در این ترجمه یافتم که در انتهای این نوشته به آن اشاره خواهم کرد. لذا فعلاً اصل کتاب را با هم مرور کنیم تا نوبت به ترجمه آن برسد.

ساختار و مباحث

ایروین کتاب راهنمای زندگی خوب: هنر باستانی لذت رواقی، را در چهار بخش سازمان داده است و در آن‌ها از برآمدن این فلسفه، ترفندهای روان‌شناختی آن، توصیه‌های رواقی، و اندیشه رواقی در دوران معاصر سخن می‌گوید. همچنین طی مقدمه‌ای برانگیزاننده در پی آن است تا خواننده را به مطالعه این کتاب ترغیب کند. وی در این مقدمه تأکید می‌کند که هدفش صرفاً بحثی نظری نیست، بلکه در پی به دست دادن برنامه‌ای برای زیستن است. به نوشته وی، برای خوب زیستن نیازمند دو چیز هستیم: نخست هدف کلان خود را از زیستن مشخص کنیم، و دوم راهبردی خوب برای کسب این هدف داشته باشیم.

برآمدن رواقی‌گری

ایروین در سه فصل بخش نخست گزارشی تاریخی از پیدایش رواقی‌گری، رواقیان نخستین و رواقیان معروف رومی به دست می‌دهد و می‌کوشد تصویری روشن از این نحله فکری ارائه کند. برای یونانیان باستان، به‌ویژه از زمان سقراط به بعد، فلسفه صرفاً تفننی نظری نبود، بلکه شیوه‌ای زیستن به شمار می‌رفت و سبک زندگی مدافعان کلبی‌گری با رواقی‌گری یا لذت‌گرایی اپیکوری عمیقاً متفاوت بود و آنان به فلسفه خود به‌مثابه دینی می‌نگریستند که حاضر بودند در راه آن نیز کشته شوند. نخستین رواقی زنون رواقی بود که پدرش تاجر بود و او را با کتاب، فلسفه، و آتن آشنا کرد. در سفری کشتی او شکست و از سر اضطرار به آتن آمد. در آنجا سراغ مردانی سقراط‌منش را گرفت. کریتس [۴] را که می‌گذشت به او معرفی کردند. بعدها زنون گفت که کشتی شکستگی من مایه سفری شکوفان گشت.

زنون از کریتس سادگی و بی‌تعلقی را آموخت. اما حس کرد که عمدتاً وی به مسائل عملی توجه دارد. حال‌آنکه زنون خود دلبستگی نظری هم داشت و می‌کوشید مانند سقراط نظر را با عمل درآمیزد. از این‌رو،

منطق، فیزیک و اخلاق
سه عنصر تفکر و تعلیم زنون

زنون نزد استیلپو رئیس مکتب مگارایی و سپس نزد پولِمو در آکادمی رفت و از آنان نظرورزی آموخت، تا آن‌که در حدود سال ۳۰۰ قبل از میلاد مکتب خود را بنیاد نهاد. وی در فلسفه خود نظر و عمل را ترکیب کرد و به‌سرعت نظریه وی مقبول افتاد و شهرت یافت. وی زهدگرایی کلبیان را کنار نهاد و گفت که از مواهب طبیعی می‌توان لذت برد بی‌آنکه به آن‌ها دل بست.

تفکر و تعلیم زنون سه عنصر داشت: منطق، فیزیک، و اخلاق. از منطق شروع می‌شد و بعد به فیزیک و سرانجام به اخلاق می‌رسیدند. توجه رواقیان به منطق معقول است، زیرا آنان معتقد بودند که شاخصه انسان قدرت تعقل است و به همین سبب منطق را گسترش دادند و بر قضایای شرطی کارکردند. بااین‌حال، اهمیت اصلی را به اخلاق می‌دادند که میوه و ثمر منطق و فیزیک و شناخت درست به شمار می‌رفت. حکیم رواقی خدا گونه و از همه رذایل رها بود.

پس از مرگ زنون، ریاست مدرسه به کلئانتس رسید. در دوره او شاگردانش کم شدند و به دیگر مدارس روی آوردند. بعد از مرگ وی نوبت به خروسیپوس رسید که توانست اعتبار این مکتب را دوباره زنده کند. پس از وی عده‌ای جانشنیش شدند تا آن که نوبت به پانتیوس اهل رودس رسید. اهمیت وی در آن است که در سال ۱۴۰ قبل از میلاد آیین رواقی را به روم برد و در آنجا معرفی و مستقرش کرد.

با انتقال آیین رواقی به روم یک تفاوت اصلی آشکار شد. در یونان هدف رواقیان کسب فضیلت و خدا گونه زیستن بود، نه صرفاً آرامش خیال. در روم این مسئله به حاشیه رانده شد و در مقابل آرامش خیال اهمیت یافت. لذا در کل نوشته اپیکتتوس سخنی از فضیلت نیست. همه بحث از کسب آرامش است. علت اهمیت این مسئله آن می‌تواند باشد که رواقیان رومی در حال مغلوب شدن به دست اپیکوریان بودند. لذا با پیش کشیدن بحث آرامش امتیازی برای خود در نظر گرفتند. این جذابیت برای انسان امروز هم، که چندان دغدغه فضیلت را ندارد، مطرح است. به همین سبب ایروین نیز در این کتاب شیوه رومی را دنبال می‌کند و شیوه رسیدن به آرامش، نه کسب فضیلت، را به بحث می‌گذارد.

خدای من وقتی که تو عفو نکنی
از غیر نیکوکار
پس کیست عفو کننده مر بد کردار
را که بهوای نفس تمتع می کرد

در فصل سوم این بخش، مهم‌ترین رواقیان رومی، یعنی سنکا، موسونیوس روفوس، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس، معرفی می‌شوند. سنکا مهم‌ترین نماینده این تفکر نیست، تفکر او هم اصیل نیست، بااین‌همه بسیار تأثیرگذار بوده است. وی نمایشنامه‌نویسی درجه یک و بانکدار و سیاستمداری موفق بود. بین سال‌های چهارم تا یکم قبل از میلاد زاده و در ۶۵ میلادی به دستور نرون کشته شد. نخست رگ‌های دستش را زدند، اما به دلیل کهولت سن، خون‌ریزی کند بود، لذا رگه‌ای زانویش را نیز زدند. بااین‌حال اثری نکرد. خودش گفت که برایش سم بیاورند و نوشید. اما بازهم اثر نکرد. سرانجام او را به حمام کشاندند و با جریان آب او را کشتند. در همه این حالات نیز او آرامش کامل خود را حفظ کرده بود.

سنکا، موسونیوس
روفوس، اپیکتتوس و
مارکوس اورلیوس از
مهم‌ترین رواقیان رومی

موسونیوس روفوس در خاندان سیاستمداری در سال ۳۰ میلادی زاده شد و انتظار می‌رفت که به سیاست روی بیاورد، اما مدرسه فلسفه گشود و به تعلیم رواقی‌گری پرداخت. در سال ۶۵ میلادی به دستور نرون تبعید شد. بعد از مرگ نرون به رم بازگشت. اما امپراتور وسپاسین همه فلاسفه ازجمله موسونیوس را تبعید کرد. موسونیوس معتقد بود که همه باید فلسفه بخوانند و از آن برای بهتر زیستن بهره بگیرند. به همین سبب، وی خواستار آن بود که زنان نیز فلسفه بخوانند.

خدای من اگر خطا کردم از جهت
نادانی بس بسیار

اپیکتتوس معروف‌ترین فیلسوف رواقی رومی و شاگرد موسونیوس روفوس بود که در حدود ۵۰–۶۰ میلادی

در بردگی زاده شد. بعدها خریداری شد و به دربار راه یافت و جزو بردگان یقه سفید (یا محترم) شد. وی در سال‌های اولیه زندگی خود به فلسفه روی آورد و پس از مرگ نرون ظاهراً آزاد شد و مدرسه فلسفه خود را تأسیس کرد. اما در زمان دومیتیان همراه دیگر فلاسفه تبعید شد و او مدرسه خود را در نیکوپولیس غرب یونان بنیاد نهاد. پس از مرگ دومیتیان، رواقی‌گری اعتبار بالایی یافت و اپیکتتوس با آن که می‌توانست به روم بازگردد در همان نیکوپولیس ماند و استاد مسلم رواقی‌گری گشت و توانست دانشجویان فراوانی از سراسر امپراتوری روم به خود جلب کند. وی فلسفه را شیوه زیستن خوب می‌دانست و می‌گفت اگر بتوانیم با غم، فقر، تبعید، ناکامی، و اهانت و مرگ کنار بیاییم زندگی خوبی خواهیم داشت. وی انسان را نیمی حیوان و نیمی خدا می‌دانست. آنچه ما را از دیگر جانداران متمایز و به خدا شبیه می‌سازد، قدرت تعقل ما است. بااین‌حال، رفتارهای غریزی ما را به حیوانات نزدیک می‌کند.

این هم توصیه‌ای از یکی استادان رواقی، «هرروز را با گفتن این سخنان به خودت آغاز کن: امروز من با مزاحمت، ناسپاسی، بی‌ادبی، بی‌وفایی، بدخواهی، و خودخواهی مواجه خواهم شد و همه این‌ها زاده جهل به‌خوبی یا بدی است.» این سخنان را یک برده نگفته، بلکه مقتدرترین شخص روم باستان، یعنی امپراتور مارکوس اورلیوس نوشته است. او (۱۲۱–۱۸۰) اوج مکتب رواقی به شمار می‌رود. وی در اوج قدرتْ تشنه قدرت نبود و رواقی‌وار زندگی می‌کرد و با مشکلات زیادی مواجه بود، زنش به او وفادار نبود، بدنی نحیف داشت و شورش‌هایی در دوران او درگرفته بود، بااین‌همه کوشید درست زندگی کند.

توصیه‌ای از یکی از اساتید رواقی

ترفندهای روان‌شناختی

رواقیان برای مواجهه با مشکلات و غلبه بر آن‌ها، تکنیک‌ها و شیوه‌هایی ابداع کردند یا گسترش دادند که هنوز هم می‌توان از آن‌ها بهره برد. ایروین در پنج فصل، این شیوه‌ها را به تفصیل بیان می‌کند و نحوه کاربست آن‌ها را بازمی‌گوید. نخستین شیوه، تمرین تجسم منفی[۵] است. خلاصه این شیوه آن است که بیاموزیم هرگاه در موقعیت بدی قرار گرفتیم، به‌جای گله و شکایت، تصور کنیم که موقعیت ما می‌توانست بدتر از این باشد. تأمل و تصور وضع بدتر، وضع بدِ فعلی را تحمل‌پذیر و گاه خوشایند می‌سازد.

ترفندهای رواقیان برای غلبه بر مشکلات

اصولاً یکی از تعالیم رواقیان آن است که باید درباره امور ناخوشایند تأمل کنیم و بخشی از وقت خودمان را صرف آن‌ها کنیم. سه دلیل برای این کار وجود دارد: (۱) با تأمل در امور ناخوشایند آماده پیشگیری از آن‌ها می‌شویم؛ (۲) با تأمل درباره اموری که رخ می‌دهند یا رخ‌داده‌اند و با تأکید بر این‌که هیچ‌چیز پایدار نیست، از تأثیر آن‌ها بر خودمان کم می‌کنیم؛ و (۳) از دام «انطباق لذت‌طلبانه»[۶] رها می‌شویم. روان‌شناسان نشان داده‌اند که زود به امور خوشایند عادت می‌کنیم، آن‌ها را مسلم می‌گیریم، دیگر قدر آن‌ها را نمی‌دانیم، و درنتیجه دچار ملال می‌شویم. حال‌آنکه تجسم منفی و تمرین مداوم آن، مانع این حالت می‌شود. با این نگاه است که سنکا توصیه می‌کند همواره فکر کنیم امروز آخرین روز زندگی ما است. این نگرش باعث تازگی نگاه ما به زندگی می‌شود.

البته نباید پنداشت که رواقیان خواهان تسلیم شدن به وضع موجود هستند. برعکس، آن‌ها می‌گویند همه تلاش خود را برای تغییر وضع ناخوشایند به‌کارگیریم. اما تا وقتی‌که در آن وضع هستیم همواره احتمال بدتر از آن را بدهیم و در هم نشکنیم. باز ممکن است تصور شود که تمرین سناریوهای منفی، رواقیان را به

سمت بدبینی سوق دهد، اما خلاف آن درست است و آنان درواقع با این کار به خوشبیان تمام عیاری تبدیل می‌شوند.

دومین تکنیک آن است که با انتخابی اساسی در زندگی خود برای همیشه شکست‌ناپذیر شویم. از نظر اپیکتتوس مهم‌ترین انتخاب ما در زندگی آن است که درگیر امور بیرون از خود شویم یا درون خویش. غالب مردم اولی را انتخاب می‌کنند و می‌پندارند با مهار و تغییر امور بیرونی وضع درونی آن‌ها خوب خواهد شد. حال‌آنکه ازنظر اپیکتتوس عکس آن صادق است. مسائل دو دسته هستند: وابسته به ما، و خارج از قدرت ما. حال باید انتخاب کنیم بر اموری که در اختیار ما است متمرکز شویم، نه امور بیرونی. سلامتی و دانش جزو امور درونی، و شهرت و مقبولیت جزو امور بیرونی است.

دومین ترفند

البته اموری که بر آن‌ها قدرت نداریم، خود دو گونه‌اند: آن‌ها که کاملاً خارج از قدرت ما هستند، مانند گردش ستارگان و اموری که بر آن‌ها تسلط کامل نداریم، مانند پیروز شدن در مسابقه تنیس؛ هیچ قهرمان جهانی نمی‌تواند مطمئن باشد که در مسابقه خاصی پیروز خواهد شد. بدین ترتیب بی‌فایده است نگران اموری شویم که یکسره خارج از کنترل ما است. در مقابل، باید ذهن خود را معطوف اموری کنیم که در اختیار ما است. بدین ترتیب از منظر رواقی، ما بر عقاید، اهداف، ارزش‌ها، و منش خود کنترل کامل داریم. لذا یک ورزشکار رواقی، هرگز هدفش را پیروزی در مسابقه تعیین نمی‌کند، چون این هدف خارج از سیطره او است. برعکس، هدفش را ارائه بهترین بازی در مسابقه تعیین می‌کند و به همین سبب اگر پیروز شد، که شده است، در غیر این صورت احساس ناکامی نخواهد کرد. زیرا وظیفه خودش را انجام داده است.

سومین ترفند

سومین ترفند، تقدیرگرایی است. توصیه رواقیان آن است که خود را در معرض تقدیر قرار دهیم و هرچه پیش آید را با آغوش باز بپذیریم. لذا به‌جای آن‌که انتظار آن را داشته باشیم که نقش خاصی به عهده ما در بازی زندگی گذاشته شود، همان نقشی را که داریم و سرنوشت به عهده ما گذاشته است، خوب ایفا کنیم. رواقیان مانند دیگر مردم روم باستان به سرنوشت اعتقاد داشتند. این سرنوشت به دست سه الهه رقم می‌خورد: کلوثو، الهه‌ای که پارچه زندگی را می‌بافت، لاشسیس، که آن را اندازه می‌گرفت، و آتروپوس که آن را می‌برید. هیچ کس از سرنوشتی که این سه الهه رقم می‌زدند رهایی نداشت. بااین‌همه، رومیان و رواقیان دست از زندگی و کوشش نمی‌کشیدند و شجاعانه با فرازوفرود زندگی مواجه می‌شدند و به جنگی دست می‌زدند که می‌دانستند نهایت آن از قبل معین است. حال پرسش این است که چگونه آن‌ها در عین اعتقاد به جبر فعالیت می‌کردند و کوتاه نمی‌آمدند؟

پاسخ آن است که جبرگرایی دو حالت دارد: نسبت به آینده و نسبت به گذشته. کسی که نسبت به آینده جبرگرا است، اعتقاد دارد که در قبال آنچه رخ خواهد داد هیچ کاری نمی‌تواند بکند و آینده تغییرپذیر نیست. منتها کسی که معتقد به جبر گذشته است، بر این باور است که گذشته را به‌هیچ‌روی نمی‌توان تغییر داد. رواقیان نسبت به گذشته جبرگرا بودند نه آینده. لذا به مادری که فرزند بیماری داشت، توصیه می‌کردند با همه توان بکوشد او را درمان کند و چون می‌مرد به او توصیه می‌کردند دیگر به گذشته تغییرناپذیر فکر نکند و اندوه نخورد. مسئله آن است که در گذشته زندگی نکنیم و با منطق «اگر» خود را آزار ندهیم. درعین‌حال می‌توان از طریق تفکر در گذشته درس آموخت و آن را برای آینده به کار گرفت.

آیا این نگرش به تسلیم شدن به وضع موجود نمی‌انجامد؟ یادمان باشد رواقیان اولیه خودشان جاه‌طلب و

حاج جواد صباغ که از معتبرین تجار وثقه و معتمد بود و در سرمن رأی سرکار تعمیر روضه متبرکه عسکریین در سرداب مقدس بود از جانب جعفر قلیخان خوئی، در سنه یك هزار و دویست و ده که حقیر به عزم زیارت بیت الله الحرام به آن حدود مشرف شده به زیارت سر من رأی رفتم او در آنجا بود. حکایت کرد که سید علی نامی بود که سابق بر این از جانب وزیر بغداد حاکم سر من رأی بود، حقیر او را در سنه یك هزار و دویست و پنج، که مشرف شده بودم، دیده بودم؛ گفت: او از زوار عجم وجهی که هر سری یك ریال بود می گرفت و ایشان را رخصت زیارت و دخول در روضه می داد؛ و به جهت امتیاز وجه دادگان و ندادگان مهری برای ساق پای داشت هر که وجه داده بود می زد به جهت دفعات دیگر که داخل روضه می شوند نشان باشد.

چهارمین ترفند

بسیار موفق بودند. ایده اصلی آنان این است که در عین قبول وضع موجود و لذت بردن از داشته‌های خود، هر یک باید بکوشیم بافضیلت شویم و کامل گردیم و در زندگی روزانه رواقی‌گری را اعمال کنیم.

چهارمین شیوه تعلیمی رواقیان آن است که آزادانه و آگاهانه خودمان را در معرض برخی حوادث تلخ و دشوار قرار دهیم، مثلاً مدتی با فقر واقعی زندگی کنیم، پای برهنه راه برویم و تن به سرما و گرما بسپاریم. این کارها از سر خودآزاری نیست، بلکه تلاشی آگاهانه برای گسترش ظرفیت لذت بردن از داشته‌های خویش است. نمونه آن را در داستانی که سعدی نقل می‌کند آشکارا می‌توان دید. غلامی در نخستین سفر دریایی خود در کشتی نشسته بود و بی‌تابی می‌کرد، حکیمی توصیه کرد او را به دریا بیندازند و پس از چند لحظه او را بیرون بکشند. این کار را کردند و زان پس او آرام در کشتی نشست و قدر آن را دانست.

تن به سختی سپردن، سه خاصیت دارد. نخست آن‌که خود را آماده قبول موقعیت‌های دشوار می‌کنیم. از این منظر، انتخاب سختی به شکل ارادی نوعی واکسن می‌ماند که ما را از رنج کشیدن غیر اختیاری در آینده مصون می‌سازد. دوم آن‌که مایه کسب اعتمادبه‌نفس و افزایش شجاعت می‌شود، و سوم آن‌که مایه لذت بردن بیشتر از داشته‌های خود می‌گردد.

پنجمین و آخرین شیوه ارائه‌شده در این بخش، مراقبه روزانه و مستمر است. سنکا زمانی مطلبی نوشت و دیگران او را نقد کردند. رنجید و منتقد را دشمن ارزیابی کرد. سپس فکر کرد که خودش نیز کار دیگران را نقد می‌کند و چه بسا انتظار ندارد که دیگران او را دشمن بدانند. درنتیجه با خود اندیشید هر کس اثری می‌نویسد باید انتظار نقد دیگران را داشته باشد. بدین ترتیب، مراقبه بخشی ناگسستنی از زندگی روزانه رواقیان است. اما تفاوت مراقبه رواقی با مراقبه ذن آن است که در این یکی شخص سالک ذهن خود را کاملاً خالی می‌کند. اما شخص رواقی ذهنی فعال دارد و در حال بازرسی و ارزیابی کار خویش در طی روز است. مهم‌ترین نشانه پیشرفت در تفکر و عمل رواقی آن است که حس کنیم به‌طور مستمر عواطف منفی کمتری تجربه می‌کنیم. برخلاف تصور عامیانه، رواقیان فاقد عاطفه نیستند. بلکه عواطف منفی کمتری تجربه می‌کنند. وقتی‌که نظام عالم و ساز و کار آن را بدانیم و بر گذشته افسوس نخوریم و تکنیک‌های دیگر را به‌کارگیریم به‌تدریج از داشته‌های خود بیشتر لذت خواهیم برد و اسیر عواطف منفی نخواهیم شد.

پنجمین ترفند

روزی بر در صحن مقدس نشسته بود و سه نفر ملازم او هم ایستاده و چوبی بلند در پیش خود نهاده و قافله زواری از عجم وارد شده بود، پای هر یك را مهر می کرد و وجه را می گرفت و رخصت دخول می داد. و جوانی از اخیار عجم آمد و زن او نیز همراه بود و از جمله اهل شرف و ناموس و حیاء و جمال بود، و آن

توصیه‌های رواقیان برای زندگی

ایروین در سومین بخش طی ده فصل نحوه مواجهه با مسائل گوناگون زندگی از تمسخر تا تبعید و مرگ را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه رواقیان واقعی با ابعاد زندگی دست و پنجه نرم می‌کنند.

بودن با دیگران منبع شادی و عشق است. درعین‌حال حضور و داوری دیگران آرامش ما را به هم می‌زند، آنان ما را محدود می‌سازند، ذهن ما را پریشان می‌کنند و داوری‌شان ما را می‌رنجاند و این‌همه مغایر سکینه خاطر است. اینجاست که باید فکری کرد. آیا باید از دیگران برید و تنها زیست؟ نه. هر موجودی غایتی و قابلیتی دارد و قابلیت انسان درگرو شکوفاندن عقل خویش است. با بررسی عقل خود متوجه می‌شویم غایت ما زیستن در میان همنوعان خود و همکاری متقابل با آنان است. لازمه با دیگران بودن و در جمع زیستن، همکاری با و کمک به دیگران است. اما یک رواقی انتظار پاداش یا سپاسگزاری از دیگران را ندارد. زیرا هدف انسانْ انسان‌وار زیستن است که عمدتاً از طریق انجام وظایف خود و خوبی کردن به دیگران

حاصل می‌شود و زندگی خوب در گرو آن است.

اما چگونه می‌توان هم آرامش خود را حفظ کرد و هم با مردم در ارتباط بود. رواقیان با تأمل و کار جدی بر خود، توصیه‌هایی کرده‌اند تا از طریق کاربست آن‌ها بتوانیم به هر دو هدف برسیم. مهم آن است که به گفته آن‌ها، قبل از مواجهه با مردم در خود منشی مناسب را فراهم کنیم تا هنگام مواجهه از عهده کار برآییم. یکی از آموزه‌های رواقی آن است که در انتخاب دوستان گزینشگر باشیم و با هر کسی دوست نشویم. سنکا هشدار می‌دهد که رذایل مسری هستند. درنتیجه باید دوستانی را انتخاب کنیم که واجد معیارهای اخلاقی بالایی باشند تا بتوانیم از آن‌ها بیاموزیم. در مقابل، از افرادی که همواره می‌نالند و شکایت دارند دوری کنیم.

بااین‌حال، گاه ناگزیر با افراد نابابی معاشر می‌شویم. اینجاست که باید آموزه جبر رواقی را به کاربندیم و بپذیریم که هر کس چنان عمل می‌کند که باید عمل کند و هیچ‌کس جز کاری که کرده، نمی‌توانسته است کار دیگری بکند. بدین ترتیب، با آنان معاشرت می‌کنیم، بی‌آنکه مانند آن‌ها شویم. از نظر مارکوس اورلیوس بزرگ‌ترین انتقامی که می‌توانیم از آدم‌های ناباب بگیریم آن است که مثل آنان نباشیم. با این نگاه، کسانی را که به ما توهین می‌کنند می‌توان کودکان درشت اما نابالغ پنداشت و از آن‌ها نرنجید. به‌واقع، اشخاص توهین‌کننده دارای شخصیت‌های معیوبی هستند و ما به‌جای خشگمین شدن باید نسبت به آن‌ها احساس ترحم کنیم.

به میزانی که تفکر رواقی را تمرین می‌کنیم، نسبت به داوری‌ها و خوشایند و بدآیند دیگران بی‌تفاوت می‌شویم و برای آن‌ها زندگی نمی‌کنیم. نکته دیگر آن است که هیچ توهینی ما را رنج نمی‌دهد، مگر آن‌که خودمان آن را به‌گونه‌ای توهین‌آمیز تفسیر کنیم و یا برای منبع و گوینده آن ارزش خاصی قائل شویم. لذا اگر برای کسی هیچ اهمیتی قائل نباشیم، از سخنش نخواهیم رنجید. حال که موفق شدیم از اهانت‌ها نرنجیم، این پرسش پیش می‌آید که چه پاسخی به اهانت‌ها بدهیم. دو تکنیک وجود دارد: یکی پاسخ طنزآمیز و به شوخی گرفتن کل اهانت که البته کاری است دشوار و نیازمند حضور ذهن و ظرافت. دومی که آسان‌تر است سکوت و نادیده گرفتن کل اهانت است. گاه اثر این یک بیشتر است، زیرا گویی ما اصلاً متوجه توهین هم نشده‌ایم. در این حال، ما شخص توهین‌کننده را از لذت اینکه موفق شده است ما را برنجاند محروم کرده‌ایم. این کیفر سنگینی است، زیرا وی نمی‌داند که متوجه توهینش نشده‌ایم یا شده‌ایم و نرنجیده‌ایم و یا به روی خود نیاورده‌ایم. با این کار وی در خماری می‌ماند.

این برخورد ممکن است مایه بدفهمی شود و عده‌ای تصور کنند که رواقیان منفعل بودند و می‌گفتند که به هیچ توهینی نباید پاسخ داد. چنین نیست. گاه سکوتْ توهین‌کننده را جری‌تر می‌کند و به دیگران آسیب می‌زند. برای مثال دانشجویی که سر کلاس توهین می‌کند، معلم باید در صورت نیاز تأدیبش کند. زیرا سکوت او موجب بدآموزی می‌گردد. اما مسئله آن است که ما نباید خشمگین شویم. در این‌گونه مواقع به توهین پاسخ می‌دهیم اما از سر تأدیب.

این باور که رواقیان عاطفه‌ای در قبال فقدان از خود نشان نمی‌دهند رایج، اما خطا است. اندوه عاطفه‌ای طبیعی و مقداری از آن لازم است. مسئله آن است که اسیر این عاطفه نشویم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نمی‌توان یکسره اندوه را از آن زدود. اما می‌توان میزان آن را کاست. یکی از راه‌های کاهش میزان اندوه آن است که در مواجهه با حوادث تلخ مانند از دست دادن عزیزی، تأمل کنیم که ممکن بود او را اصلاً نداشته

جوان دو ریال داد، سید علی ساق پای آن جوان را مهر کرد و گفت: آن زن نیز بیاید تا ساق پای او را نیز مهر کنم آن جوان گفت: هر دفعه این زن می‌آید و یک ریال می‌دهد این فضیحت ضرور نیست، سید علی گفت: ای رافضی بی‌دین، عصبیت و غیرت می‌کنی که ساق پای زن تو را ببینم!! گفت: اگر در میان این جمعیت مردم غیرت کنم غلطی نکرده خواهم بود، سید علی گفت ممکن نیست تا ساق پای او را مهر نکنم اذن دخول بدهم. آن جوان دست زن را گرفته گفت: اگر زیارت است همین قدر هم کافی است و خواست مراجعت کند، سید علی شفی گفت: ای رافضی گفته من بر تو شاق و گران آمد؟ همچنان که زن او رفت بگذرد سر چوبی بر شکم او زد که افتاده و مکشوف و نمایان پس رفته بدن او مکشوف و نمایان شد؛ آن مرد دست آن زن را گرفته بلند کرد و رو به روضه مقدسه کرد و عرض کرد: اگر شما بپسندید بر من نیز گوارا است!، و به منزل خود مراجعت نمود.

حاجی جواد گفت: من در خانه بودم بعد از گذشتن سه یا چهار ساعت به تعجیل آدمی به نزد من آمده که مادر سید علی نورا می خواهد، تا من روانه می شدم دو سه نفر دیگر آمدند، من به تعجیل رفتم، مرا به اندرون خانه بردند. دیدم سید علی مانند مار زخم خورده بر زمین می غلطد و امان از درد دل می کند و عیال او در دور او جمع شده چون مرا دیدند مادر و زن و دختران و خواهرانش بر پای افتادند عجز و زاری کردند که من آن جوان را راضی کن و سید علی فریاد می کند که بار الها برو و آن غلط کردم و بد

باشیم. حال بین نداشتن و این‌که او را داشتیم و اینک ازدست‌داده‌ایم، حالت دوم بهتر است و این به ما تسکین می‌دهد. همچنین هنگام همدردی با دیگران در عین ابراز همدردی، باید به‌هوش باشیم در درون واقعاً احساس اندوه نکنیم و اندوه او را درونی خود نسازیم. ممکن است این توصیه نوعی نفاق قلمداد شود. اما ازنظر رواقیان همدردی واقعی با دیگران، یعنی احساس و تجربه اندوه دیگران، مانند آن است که اگر کسی مسموم شده باشد ما هم از سر همدردی سم بخوریم یا اگر کسی سرما خورده است بکوشیم ما هم سرما بخوریم. مسئله رواقیان آن است که بکوشیم عواطف منفی را کمتر تجربه کنیم نه آن‌که با مشارکت در تجربه غمخوارگی، آن را گسترش دهیم.

یکی از عواطف نابودکننده آرامش ذهنی، خشم است. بهترین متن رواقی درباره خشم از سنکا است. وی آن را جنون کوچک می‌خواند. خشمگین شدن به سود ما نیست و نباید خشمگین شد. مقصود آن نیست که در برابر مسائل بیرونی و تهاجم به خویش بی‌تفاوت باشیم، بلکه سخن آن است که با خونسردی و تسلط و عقلانیت بهتر می‌توانیم از خودمان دفاع کنیم. سنکا می‌گوید نباید عصبانی شد، اما در برابر کسانی که فهم درستی ندارند و راه عقلانیت را درک نمی‌کنند، می‌توان وانمود به عصبانیت کرد. او توصیه‌هایی برای مهار و پیشگیری از خشم می‌کند ازجمله: (۱) از تفسیر نادرست رفتار دیگران و ذهن‌خوانی دوری کنیم؛ (۲) از شتاب در نتیجه‌گیری بپرهیزیم؛ (۳) خودمان را قوی کنیم و بیش‌ازحد حساس نباشیم. در این صورت همان‌گونه که از صدای در عصبانی نمی‌شویم، از اهانت دیگران نخواهیم رنجید؛ (۴) اموری که ما را عصبانی می‌کنند واقعاً هیچ گزندی به ما نمی‌رسانند. اما تأثیر عصبانیت بیشتر است؛ و (۵) به امور خشمگین کننده بخندیم. به‌جای آن‌که امور ناخوشایند را بد بدانیم، با تفسیر خنده‌دار آن‌ها می‌توانیم در موقعیت‌های تلخ خنده‌رو باشیم.

غالب مردم ناشادند و فکر می‌کنند با کسب شهرت خوشبخت می‌شوند. اما از منظر رواقی هزینه این کار بالا است و شهرت در کنار خود مشکلاتی دارد که ارزش دنبال کردن ندارد. درواقع، با تلاش در جهت کسب شهرتْ خود را وابسته به دیگران می‌کنیم تا در ما اعمال نفوذ کنند و این خلاف آزادی است. لذا باید نسبت به خوشایند و بدآیند دیگران بی‌تفاوت باشیم. این بی‌تفاوتی برآیند همان توجه و تمرکز بر اموری است که در اختیار ما است. ما نمی‌توانیم نظر دیگران را مهار کنیم. بنابراین خطا است که وقت خود را صرف جلب آن‌ها کنیم. اگر هم ما را ستودند باید در دل برای آن اهمیتی قائل نشویم، هرچند درست نیست که به روی خودمان بیاوریم و بدین ترتیب، آن‌ها را برنجانیم.

ما غالباً دنبال شهرت و ثروت هستیم و عمدتاً ثروت را برای شهرت می‌خواهیم. اما ازآنجاکه در پی شهرت بودن بی‌ارزش است، در پی ثروت بودن نیز ارزشی ندارد. موقعیت ذهنی مهم‌تر از موقعیت مالی است و بهتر است انسان با ذهنی آرام در فقر زندگی کند تا با ذهنی پریشان در اوج تنعم. ما تصور می‌کنیم ثروت شادمانی می‌آورد حال‌آنکه چنین نیست. از آن بدتر گاه ثروت مایه بدبختی می‌شود. به همین سبب برخی رواقیان می‌گفتند اگر می‌خواهید کسی را بدبخت کنید به او پول بدهید. زندگی متنعمانه ما را بدعادت می‌کند و پس‌ازآن که مدتی غذاهای خوب خوردیم و در بستر نرم و گرم خفتیم، دیگر زندگی ساده و غذای معمولی به مذاق ما خوش نمی‌آید و ما را آزار می‌دهد. از این منظر، زندگی متنعمانه مایه تباهی تن و روح می‌شود و باید زندگی اسپارتی[۷] و سختگیرانه بر خود تحمیل کرد. از طنز روزگار، کسی که رواقی‌وار زندگی می‌کند به

خشم، یکی از عواطف نابودکننده آرامش ذهنی

یکی از مشکلات شهرت

سگ سیاهی از رواق بیرون دویـد رفت، من خشمناک شده به خدامی که بودند گفتم: چرا اول شب درست رواق را ندیده‌اید؟ گفتند: ما غایت تفحص را نمودیم و هیچ چیز در رواق نبود!. پس چون روز شـد آمدند و جنازه سید علی را برداشته تا او را دفن کنند دیدند کهن خالی در تابوت است و هیچ چیز در آنجا نیست!.

خزائن، ص ۴۷۶.

دلیل دل کندن از زندگی پرتجمّل بخش زیادی از درآمدش محفوظ می‌ماند و بدین ترتیب از دیگران ثروتمندتر می‌شود. سنکا و مارکوس اورلیوس خود افراد دولتمندی بودند.

لازم است که تفاوت بین رواقیان و کلبیان را فراموش نکنیم. کلبیان خواستار زندگی نکبت‌بار و سرشار از فقر بودند. اما رواقیان در پی فقر نبودند و می‌گفتند باید زندگی ساده‌ای داشت. حتی داشتن ثروت به‌شرط عدم تعلق به آن اشکالی نداشت. مهم آن بود که شخص در حال فقر و غنا یکسان رفتار کند. البته ازنظر موسونیوس و اپیکتتوس داشتن ثروت شخص را فاسد می‌کند، حال‌آنکه سنکا و مارکوس معتقد بودند که می‌شود در کاخ زیست و درعین‌حال رواقی ماند. همین مسئله درباره شهرت صادق است. رواقیان در پی شهرت نیستند، اما اگر به دست آوردند برایشان مهم نیست. درعین‌حال از این شهرت برای انجام وظایف اجتماعی خود استفاده می‌کنند.

لزوم توجه به تفاوت بین رواقیان و کلبیان

فلاسفه رواقی به دلیل جدیت در پیگیری وظایف خود و نهراسیدن از نام و ننگ معمولاً در معرض تبعید یا اعدام بودند. از میان چهار فیلسوف رواقی رومی، سه تن تبعید شدند، اپیکتتوس، سنکا، و موسونیوس. چهارمی، یعنی مارکوس اورلیوس، چون امپراتور بود، نمی‌توانست خودش خودش را تبعید کند! رواج پدیده تبعید، که مجازات سختی به شمار می‌رفت، در امپراتوری روم مایه آن شده بود تا رواقیان بر آن تأمل کنند و توصیه‌های عملی برای مواجهه آرام و رواقی‌وار به آن بدهند. پاسخ پاکونیوس رواقی به حکم تبعید نمونه روشنی از برخورد رواقیان را نشان می‌دهد. هنگامی‌که به او خبر دادند که دارد محاکمه می‌شود، علاقه‌ای نشان نداد و در پی ورزش و حمام روزانه خود رفت. چون به او گفتند که محکوم شده است، پرسید: به اعدام یا تبعید؟ گفتند تبعید. باز پرسید که آیا ملکی که در آریسیا (یا آریچا) داشته است مصادره شده است یا خیر. پاسخ دادند که مصادره نشده است. آنگاه پاکونیوس گفت: «پس برویم آریسیا شام بخوریم.»

در جوانی فکر می‌کنیم هر کاری از ما برمی‌آید و عالم و آدم باید در خدمت ما باشند. زمانی متوجه نادرستی این باور خطا می‌شویم که پیر شده‌ایم. درست در این زمان است که فلسفه رواقی به یاری می‌آید و نحوه کنار آمدن با واقعیت‌ها و مشکلات دوران پیری را به ما تعلیم می‌دهد. به همین سبب، هیچ فلسفه‌ای مانند رواقی‌گری مناسب دوران سالمندی نیست. ازنظر رواقیان بهترین زمان آموختن رواقی‌گری جوانی است تا بتوانیم خود را برای زمان پیری آماده کنیم. بااین‌حال، حتی در پیری هم می‌توان آموزه‌های آن را به‌آسانی آموخت و به کار گرفت.

توصیه‌ای از رواقیان

فکر مردن و مرگ، زندگی ما را تلخ می‌کند. به همین سبب، می‌کوشیم به آن فکر نکنیم، به گورستان سر نزنیم، سالمندان را که در آستانه مرگ هستند از خود دور کنیم و خلاصه خود را به بی‌خیالی بزنیم. اما توصیه اصلی رواقیان در این باب آن است که برای آن‌که از زندگی خود بهتر لذت ببریم و قدر آن را بدانیم، بهتر است روزانه تمرین مردن کنیم. درست از دل این تناقض است که ارزش تفکر رواقی پدیدار می‌گردد. باید بیاموزیم تا زمانی که هستیم وظایف خود را مجدانه انجام دهیم و وقتی هم که قرار شد برویم با زیبایی و شکوهی رواقی‌وار زندگی را ترک کنیم و بر زندگی خوب خود مرگی پرافتخار هم بیفزاییم. نمونه این‌گونه با افتخار مردن را در کاتوی جوان، سنکا، و از همه آشکارتر جولیوس کانوس دیده می‌شود. هنگامی‌که کالیگولا، امپراتور روم، حکم اعدام جولیوس کانوس را صادر کرد، از او تشکر کرد. ده روز بعد که برای اجرای حکم اعدام آمدند، او مشغول بازی تخته‌ای (یا صفحه‌ای) بود. همان‌جا مجری حکم را شاهد گرفت که در این بازی یک گام از

حریفش پیش است و با خونسردی به‌سوی مرگ رفت. در میانه راه، کسی از او وضع روحی‌اش را پرسید. کانوس پاسخ داد که دارد خودش را آماده می‌کند تا ببیند که هنگام مرگ، آیا روحش متوجه می‌شود که دارد بدنش را ترک می‌کند.

رواقی‌گری برای دوران مدرن

ایروین در در سه فصل واپسین بخش کتاب، زوال رواقی‌گری و برآمدن دوباره آن را به بحث می‌گذارد و وضع فعلی آن را بازمی‌گوید. باآنکه مارکوس اورلیوس رواقی، امپراتور روم و قدرتمندترین شخص زمانه خود بود، نکوشید تا این فلسفه را حاکم سازد و در پی مرگ وی این فلسفه نیز راه زوال پویید. اما چرا؟ ازنظر لِکی گسترش فساد و تباهی در روم باستان، رواقی‌گری را که عمدتاً مستلزم خویشتن‌داری بود، از رونق انداخت. کلارک تحلیل متفاوتی ارائه می‌کند. این فلسفه به دلیل نداشتن معلمان کاریزماتیک، در پی مرگ اپیکتتوس، از رونق افتاد. بیان اصول یک فلسفه کار دشواری نیست. اما اعتبار و جذابیت فلسفه رواقی آن بود که استادان آن چون موسونیوس و اپیکتتوس خود تجسم این فلسفه بودند. علت دیگر زوال رواقی‌گری مسیحیت بود. مسیحیت با رواقی‌گری مشابهت‌های زیادی به‌خصوص درباره عشق به انسانیت داشت. این مشابهت آن دو را به رقابت برای کسب هواخواه واداشت و در این رقابت مسیحیت یک امتیاز عمده بر رواقی‌گری داشت و آن تضمین سعادت در حیات اخروی بود. درحالی‌که رواقی‌گری در عین تأیید وجود حیات اخرویْ سعادت در آن را قطعی نمی‌دانست، مسیحیت مدعی بود که قادر به تأمین سعادت دنیوی و اخروی است و همین باعث رواج مسیحیت و جذب اندیشه‌های رواقی در خودش بود.

مسیحیت، یکی از علل زوال رواقی گری

در قرن بیستم این فلسفه تقریباً فراموش شده بود و غالب مردم آن را شیوه‌ای خوب برای زیستن نمی‌دانستند، زیرا آن را فلسفه‌ای خشک و عبوس، تلخ و فاقد عاطفه ارزیابی می‌کردند. به نظر می‌رسد نوعی خصومت به رواقی‌گری وجود دارد. یکی از دلایل اصلی این خصومت آن است که دیدگاه روان‌شناسی مدرن درباره عواطف با آن مغایر است. روان‌شناسی امروز می‌گوید که با عواطف خود کنار بیاییم و با آن‌ها نجنگیم. لذا هنگامی که غمگین هستیم این واقعیت را قبول کنیم و نزد مشاور برویم. پاسخ این اشکال آن است که رواقیان نمی‌گویند باید با عواطف جنگید و یا آن‌ها را انکار کرد. آن‌ها می‌گویند تمرین کنیم تا مانع رخ دادن عواطف منفی شویم و اگر هم رخ داد بکوشیم بر آن غلبه کنیم. غلبه کردن با جنگیدن فرق می‌کند.

سیاست جدید، از علل دیگر آن

سیاست جدید نیز مانع دیگری سر راه قبول رواقی‌گری است. سیاستمداران متعددی در سراسر عالم مدعی هستند اگر مردم بدبخت هستند عامل آن دولت است و با انتخاب این یا آن نامزد یا قبول آن برنامه، مردم خوشبخت می‌شوند. ازاین‌جهت، ریشه مشکلات بیرون از ما است نه درون ما. رواقیان این نگرش را قبول ندارند. در این‌که شرایط بیرونی می‌تواند اندکی به شادمانی ما کمک کند شکی نیست. اما میزان آن بسیار محدود است. برعکس، می‌توان انسانی مطرود در جزیره دورافتاده‌ای را یافت که شادمان‌تر از کسی است که در مرکز کشور زندگی متنعمانه ای دارد.

البته آن‌ها فعالیت اصلاحی و تلاش در جهت رفع مشکلات و محرومیت را قبول دارند. تفاوت اصلی آن‌ها با نگرش اصلاحگران اجتماعی آن است که مدعی هستند که ریشه حل مشکلات در درون فرد است نه جای دیگر و شخص نباید خودش را قربانی جامعه یا چیز دیگری بداند.

فلسفه جدید،
سومین علت آن

سومین مخالفت با فلسفه رواقی از سوی فلسفه مدرن بوده است. اصولاً در قرن بیستم، با طرح این ایده که مسائل فلسفی زاده سوء فهم زبانی است و به‌جای تأمل در عالم باید به تأملات زبانی پرداخت، فلسفه به مثابه شیوه زندگی به فراموشی سپرده شد. یک مانع دیگر اصلی قبول رواقی‌گری در دوران مدرن، تأکید آن بر خویشتن‌داری است. اساس این فلسفه بر قناعت و ریشه‌کنی عطش ثروت و شهرت است. حال آن که تفکر مدرن بر ترویج این مسائل و مصرف‌گرایی و در پی شهوات خود بودن است.

در فصل بیست و یکم ایروین می‌کوشد جانی دوباره به رواقی‌گری ببخشد. فلسفه‌های زندگی، از جمله رواقی‌گری، دو عنصر اصلی دارند: نخست می‌گویند در زندگی چه چیزی ارزشمند است و دوم آن که چگونه می‌توان آن را به دست آورد. ازنظر آنان آرامش خاطر مهم‌ترین هدف ارزشمند است و ساده زیستن و در پی شهرت و در بند گذشته نبودن و درعین‌حال از داشته‌های خود لذت بردن شیوه رسیدن به این آرامش است. این‌که آرامش هدف مطلوبی است مثل جهش ایمانی است و باید آن را پذیرفت. درعین‌حال رواقیان کوشش می‌کردند آن را مدلل کنند. ازنظر رواقیان زئوس انسان را آفرید و می‌خواست که کاملاً خوشبخت باشد، اما قادر به این کار نبود. لذا به انسان عقل را بخشید تا بتواند بیشترین شادی و کمترین رنج را برای خود فراهم کند. درنتیجه، زیستن بر اساس عقل بهترین شیوه است. بعدها ادیان آمدند و خدا را جای زئوس گذاشتند. اما امروزه که کسانی خدا یا زئوس را قبول ندارند، نیازمند تبیین دیگری هستند. لذا ایروین از تبیین تکاملی برای دفاع از اندیشه رواقی استفاده می‌کند.

در فصل پایانی کتاب، ایروین تجارب خود را در اختیار علاقه‌مندان می‌گذارد تا رواقی‌گری را بیازمایند و در زندگی به‌کارگیرند. نخستین گام آن است که رواقی‌گری زیر جلکی یا نهانی[۸] را تمرین کنیم. یعنی آن‌که بی‌سروصدا کار خود را بکنیم و از منافع آن بهره‌مند شویم بی‌آنکه متحمل مخالفت‌ها و متلک‌های دوستان و آشنایان شویم. دومین توصیه آن است که هم‌زمان بر تکنیک‌های مختلف کار نکنیم. بلکه سعی کنیم در هر زمان تنها یک تکنیک را به‌کارگیریم و پس از تسلط بر آن سراغ تکنیک‌های دیگر برویم. همچنین برای مواجهه با توهین‌ها و اهانت‌ها و متلک‌ها خود را آماده کنیم. بدترین کار در قبال توهین‌ها، خشمگین شدن است که مایه آشفتگی ذهن می‌شود. تأمل مدام درباره ماهیت و ابعاد خشم و به کار گرفتن طنز راه خوبی برای مهار آن است. همچنین خوب است خود را در معرض برخی سختی‌های خودخواسته قرار دهیم، مانند تحمل گرما و سرما.

درباره ترجمه این کتاب

خوشبختانه این کتاب به‌تازگی به دست آقای محمود مقدسی[۹] ترجمه شده است و علاقه‌مندان می‌توانند با اعتماد به وفاداری مترجم، آن را بخوانند و از آن استفاده کنند. در مرور مختصری که بر این ترجمه داشتم، آن را بسیار نزدیک به متن یافتم و ازاین‌جهت کار مترجم، به‌خصوص انتخاب معادل‌های زیبایی چون «توهین‌بازی» (ص ۳۳۴) برای «insult game» ستودنی است.

بااین‌حال، لغزش‌هایی دیدم که برخی جزیی و برخی نیازمند اصلاح و بازنگری است. در اینجا نمونه‌هایی یاد می‌کنم و قضاوت را به خوانندگان وامی‌گذارم.

یک. نبود وحدت رویه در ترجمه اصطلاح «stoicism» در این کتاب آشکار است و این واژه به شکل‌های

مختلفی ترجمه شده است. آغاز بخش چهارم این کلمه به «رواقی زیستن» (ص ۲۷۳)، در عنوان فصل بیستم به «مکتب رواقی» (ص ۲۷۵) و در عنوان فصل بیست و یکم (ص ۲۹۷) به «فلسفه رواقی» ترجمه شده است.

دو. به نظر می‌رسد تعبیر «طنز همراه با شکسته‌نفسی» (ص ۳۳۶) و «شکسته‌نفسی همراه با طنز» (همان) معادل دقیق و مناسبی برای اصطلاح«self-deprecating humor» (p. 255) نباشد. مترجم همین اصطلاح را در فصل یازدهم، به صورت «دست انداختن خود» (ص ۱۹۷) ترجمه کرده است. حال‌آنکه به نظرم بهتر است آن را به «خودنکوهی طنزآمیز» ترجمه کرد. به نوشته ایروین، ما خواسته و ناخواسته معمولاً در معرض توهین دیگران قرار داریم، شیوه جاافتاده ما در برابر این توهین‌ها، مقابله به مثل یا قهر کردن و خشگمین شدن است. اما توصیه رواقیان چیز دیگری است. یکی از شیوه‌های کارآمد سنگ روی یخ کردن کسی که توهین می‌کند، آن است که در برابر توهینی که به ما می‌شود یا عیبی که از ما گرفته می‌شود، ما هم با حریف همدست شویم و به شکلی طنزآمیز، بر عیب‌های دیگر خودمان دست بگذاریم و خودمان را بنکوهیم و اگر مثلاً گفت که ذهن تو آشفته است، بیفزاییم که اصولاً کل زندگی من در آشفتگی مطلق است. عجیب به نظر می‌رسد، اما این شیوه واقعاً کارآمدی است و حریف را از رو می‌برد. خوب، با توجه به نکته است که به نظر می‌رسد تعبیر شکسته‌نفسی همراه با طنز، ایده اصلی ایروین و رواقیان را منتقل نمی‌کند.

سه. تمرین تجسم منفی «negative visualization» به «فکر کردن به اتفاقات ناگوار» (ص ۹۳) ترجمه شده است که دقت کافی ندارد. سخن از تنها فکر کردن به حوادث ناگوار نیست، مقصود به‌کارگیری یک تکنیک است که در مقابل تجسم مثبت، به تجسم حوادث تلخ می‌پردازد.

چهار. در این ترجمه می‌خوانیم: «درست است که کاتو در جوانی دست به خودکشی زد» (ص ۲۶۱). حال‌آنکه کاتو هنگام خودکشی ۴۹ ساله (۹۵-۴۶ قبل از میلاد) بود و در این سن به کسی جوان گفته نمی‌شود. در متن انگلیسی این عبارت آمده است:

And although it is true that Cato committed suicide while in his prime (p. 200)

که باید این‌گونه ترجمه کرد، «هرچند کاتو زمانی خودکشی کرد که در اوج بود.»

اصطلاحاً تعبیر«in his prime» یعنی در اوج قدرت و فعالیت خود بودن است.

پنج. هنگام اشاره به داستان اعدام جولیوس کانوس ادعا می‌شود که وی «در این بازی (شطرنج) از حریف» پیش بوده است (ص ۲۵۹). حال‌آنکه در متن انگلیسی تعبیر «board game» آمده است که به معنای بازی صفحه‌ای، مانند تخته نرد است. لذا آوردن تعبیر شطرنج کمی غلط‌انداز است، به‌خصوص آن‌که ظاهراً شطرنج در روم باستان شناخته شده نبوده است و تنها از قرن نهم میلادی وارد اروپا شد.

شش. یک اشتباه لپی کوچک هم در این ترجمه رخ داده است. در داستان پاکونیوس و خبر تبعید او، که قبلاً از آن سخن رفت، می‌خوانیم پس از آن‌که متوجه شد همچنان ملکش در آریسیا، بر جای است، گفت: «خب، پس برویم و ناهار را در آریکیا بخوریم.» (ص ۲۴۲) حال آنکه در متن اصلی سخن از شام خوردن (to dine) است نه ناهار.

هفت. سرانجام آن‌که عنوان کتاب دقیق ترجمه نشده است و کاش به‌تدریج به سمتی برویم که همواره در نظر داشته باشیم که نویسندگان برای انتخاب عنوان کتاب خود دقت می‌کنند و لازم است که ما در مقام مترجم نیز بکوشیم به این دقت و انتخاب توجه کنیم. بااین‌همه، این ترجمه خواندنی است و اگر پیش از خواندن

متن اصلی به دستم رسیده بود، چه‌بسا تا آخر آن را می‌خواندم و به مروری بسنده نمی‌کردم.

پی‌نوشت:

*. A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy, William B. Irvine, Oxford, Oxford University Press, 2009, 316 p.

1.Seneca: Stoic philosophy as a Guide to living, Julia Annas, in The practice of virtue: Classic and contemporary readings in virtue ethics, edited by Jennifer Welchman, Hackett Publishing, Indianapolis, 2006, p. 156.

2.Admiral James B. Stockdale, Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior, (Stanford, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University Press, 1993.

3.Nancy Sherman, Stoic Warriors: the Ancient Philosophy behind the Military Mind, New York, Oxford University Press, 2005.

4.Crates.

5.Negative visualization.

6.Hedonic adaptation.

7.Spartan lifestyle.

8. Stealth stoicism.

۹. این هم مشخصات کامل ترجمه: فلسفه‌ای برای زندگی: رواقی زیستن در دنیای امروز، ویلیام اروین، ترجمه محمود مقدسی، تهران، نشر گمان، ۱۳۹۳، ۳۷۷ صفحه. البته ترجمه دیگری از این کتاب با مشخصات زیر منتشر شده است که من خود آن را ندیده‌ام:

فلسفه ای برای زندگی : روشهای کهن رواقی برای زندگی امروز، ترجمه محمد یوسفی، تهران، نشر ققنوس.

بسر طاق سردر یکی از اتاق‌های حرمسرا از داخل یک بیت شعر فارسی حجّاری و در پایان آن، تاریخ ۱۰۷۷ ثبت شده است. متن این بیت چنین است:

ساعت همیشه سرنگون دم به دم ساعت به ساعت
دوشمنت چون شیشه باد اقبالت فزون

احمد خامه یار



قاب فوقانی لنگهٔ چپ درِ چوبی مسجد کاخ توپکاپی



طاق سردر داخلی یکی از اتاق‌های کاخ توپکاپی
(عکس‌ها از نگارنده، به‌تاریخ ۲۲ اسفند ۱۳۹۳)

معرفی تفصیلی کتاب

داستان یک کتاب و تحلیلی کوتاه از یک دیدگاه

عبدالحسین ارزایش

پژوهشگر متون

آنچه در این صفحات می‌آورم، به چند مطلب که به‌گونه‌ای از پی هم پدید آمد و سلسله‌ای درهم پیوسته را نشان داد، اشاره می‌کند؛ و افسوس که سرانجام نشان می‌دهد چگونه یک طرح پژوهشی کرامند که در پس پُشت، تخصّصی کم‌نظیر در زمینهٔ خود را پشتوانه داشت، در میانهٔ راه از حرکت باز ایستاد، و تنها یکی از سه بخش آن، که کمتر از یک‌سوم از آن را تشکیل می‌داد، به‌صورت مکتوب، عرضه شد. هرچند نخستین جزء این سلسله، اکنون کامل شده است، اگر آن دو بخش دیگر نیز فرصتی برای ارائه می‌یافت، اکنون شاهد حضور دوره‌ای کامل در یکی از دانش‌های حوزهٔ تمدّن اسلامی، بر اساس مبانی یکی از معروف‌ترین استادان آن حوزه در دنیای معاصر بودیم، و افسوس که: تجری الرِّیاح بما لا تشتهي السُّفن! و سخنی است قدیم که گفته‌اند:

فرشته‌ای است بر این بام لاجورداندود — که پیش آرزوی سائلان کشد دیوار!

فقیه اخلاق‌پژوه، اخلاق‌باور و اخلاق‌زی، حضرت آیة‌الله العظمی مظاهری ـ حفظه‌الله تعالی وجعله في رعیه ـ را، براستی می‌توان از نادرفقیهان معاصری دانست که گذشته از زیست اخلاقی ـ همچون دیگر فقیهان و مؤمنان امت ـ به تدریس اخلاق شهره بوده، و گذشته از آن، به پژوهش در شاخهٔ نظری این دانشِ استوار، دلبستگی‌ای تامّ و تمام داشته‌اند.

در ناحیهٔ نخست، به جلسات تدریس اخلاق ایشان اشاره می‌کنم که از دههٔ چهل شمسی تا امروز، در مکان‌های مختلف از حوزهٔ علمیّهٔ قم وسپس حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان اما پیوسته و بدون انقطاع، ادامه داشته است. جلسات شورانگیز، تنبّه‌آفرین و معرفت‌زای هفتگی ایشان در مسجد اعظمِ قم، هنوز در خاطر بسیاری از طالب‌علمان، یادآور لحظاتی شیرین از مشق درس عشق است که از پی خواندن آیتی مبارک یا حدیثی کرامند و توضیحی عمیق، پدید می‌آمد و گاه تا چند روز حالتی بر شنونده می‌رفت که دریافتنی بود، و نه گفتنی.

در ناحیهٔ دوم اما تدوین آثاری در زمینه‌های گوناگون اخلاقی- که مجموعه‌ای پربرگ و پربار را باز آفرید- نشان از این دلبستگی دارد. در اینجا تا سخن به‌درازا نکشد، تنها اشاره می‌کنم که آثار اخلاقی ایشان، به بیش از ۵۰ جلد، بالغ می‌شود.

***

طرحی جامع در ارائهٔ یک دوره دانش اخلاق اسلامی

به‌قول عرب و کان و کان تا آن‌که استاد بزرگوار ما، طرحی جامع برای ارائهٔ یک دورهٔ دانش اخلاق اسلامی، بر پایهٔ مبانی خود- که در ادامهٔ این نوشتار به آن اشاره‌ای گذرا خواهم کرد- در افکندند. تدوین این طرح از اواخر دههٔ شصت آغاز، و نخستین ثمرهٔ آن، به‌سال ۱۳۷۱ ه.ش. به‌چاپ رسید. در این طرح، حضرت استاد بر آن بودند که در طی سه مرحله، تمامی آنچه در ذیل این دانش به‌نظر ایشان ارائه‌کردنی بود را ارائه نمایند.

مرحلهٔ نخست، ارائهٔ یک دورهٔ فضائل و رذائل اخلاقی؛ مرحلهٔ دوم یک‌دورهٔ مباحث فضائل و رذائل اخلاقیات، مرحلهٔ سوم تدبیر منزل و سیاست مُدُن (اخلاق خانواده و اخلاق سیاست و حکومت) ؛ و سرانجام مرحلهٔ سوم بررسی اسرار عبادات. این سه مرحله به ترتیب در سه، سه و چهار مجلّد عرضه می‌گردید.

اخلاق اسلامی در قالب چندین باب کلّی و فصول تحت آن، که صورت مکتوب آن سرانجام در سه مجلّد تدوین شد؛ و مرحلهٔ دوم یکدوره مباحث فضائل ورذائل اخلاقیات، مرحلهٔ سوم بررسی حکمت عبادات از دیدگاهی عرفانی، با تأکید بر منهج عرفان عاشقانه، و نه زاهدانه و مبدأگریز. این بخش، بنابر آنچه جناب استاد در نظر داشتند، در هفت مجلّد تدوین و سرانجام تمامی دوره، در ده جلد، به اتمام می‌رسید، و صد افسوس که چنین نشد! چه - آن‌گونه که خواهیم دید - تنها مرحلهٔ نخست این طرح به‌انجام رسید، و مرحلهٔ دوم آن، مجالی برای ظهور نیافت.

***

بازتاب نخستین نشر کتاب دراساة في الاخلاق

مجلّد نخست از بخش اوّل این مجموعه، به‌سال ۱۳۷۱ شمسی - با مشخصات کتاب‌شناختیِ دراساتٌ في الاخلاق و شؤون الحکمة العملیّة، الطبعة الاولی، ۱۴۱۳ ه.ق.، دارشفق للمطبوعات، قم، ایران - عرضه شد. این مجلّد، گذشته از صفحاتی که به ضرورت نشر، بدان افزوده می‌شد، در درون خود، چندین قسمت را جای داده بود: بدین ترتیب، پرواضح بود که این اثر، به‌عنوان اثری بنیادین در حوزهٔ دانش اخلاق تدوین شده، و حضرت مؤلف، سر آن دارد که گذشته از بررسی بُن‌مایه‌های اخلاق اسلامی، از تمامیِ فضائل و رذائلِ عارض بر نفس انسان نیز به‌تفصیل سخن گوید.

نشر همان مجلّد اوّل، با استقبال فراوان دانشیِ مردان این مُلک روبه‌رو شد؛ چه، گذشته از اظهارات شفاهی شمار بسیاری از فضلای حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها، نامه‌های بسیاری نیز از سوی همانان، به مؤسسهٔ فرهنگی - مطالعاتی الزّهراء علیها السلام که در آن سال‌ها «مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاقی» خوانده می‌شد- واصل شد که تمامی آن‌ها، به‌طور عمده، بر سه محور تأکید می‌نمود:

أربعة أيام بلياليهن ما أكلن شيئا، فوجدت في نفسي؛ ويحك يا هذا! أين من تقع بيده هذه الفرصة و الغنيمة الموصولة بشفاعة جدها سيد البرية؛ حين السؤال عند الصراط؛ يوم يفر المرء من أبيه و أمه و أخيه، و صاحبته و بنيه، يوم لا ينفع مال و لا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم، يا علوية خذي ما أعطاك الله عزّ و جلّ مدى ازدراك، فمدته فصببت فيه جميع تلك الخمسمائة دينار... ٢٤٠ مطرقا رأسها و لم أرفط حصل عندي إلى منزلي، و لم أرفط حصل عندي شوقا للحج، فلما قضوا مناسكهم و عادوا إلى أوطانهم فبزت في جملة الملاقين لهم للتهنئة و الزيارة لقدومهم، فكلما قلت لأحد منهم: تقبل الله حجك و شكر سعيك! قال لي مثل ذلك، فبقيت مفكرا في أمري من قوله و عدم حجي، فرأيت في منامي رسول الله ﷺ تلك الليلة وهو يقول لي: يا عبد الله لقد أغثت ملهوفين من ولدي فسألت الله عزّ و جلّ أن يخلق على صورتك ملكا فيحج عنك كل عام إلى يوم القيامة، و ان شئت فحج و إلّا فلا، فهو يحج عنك.

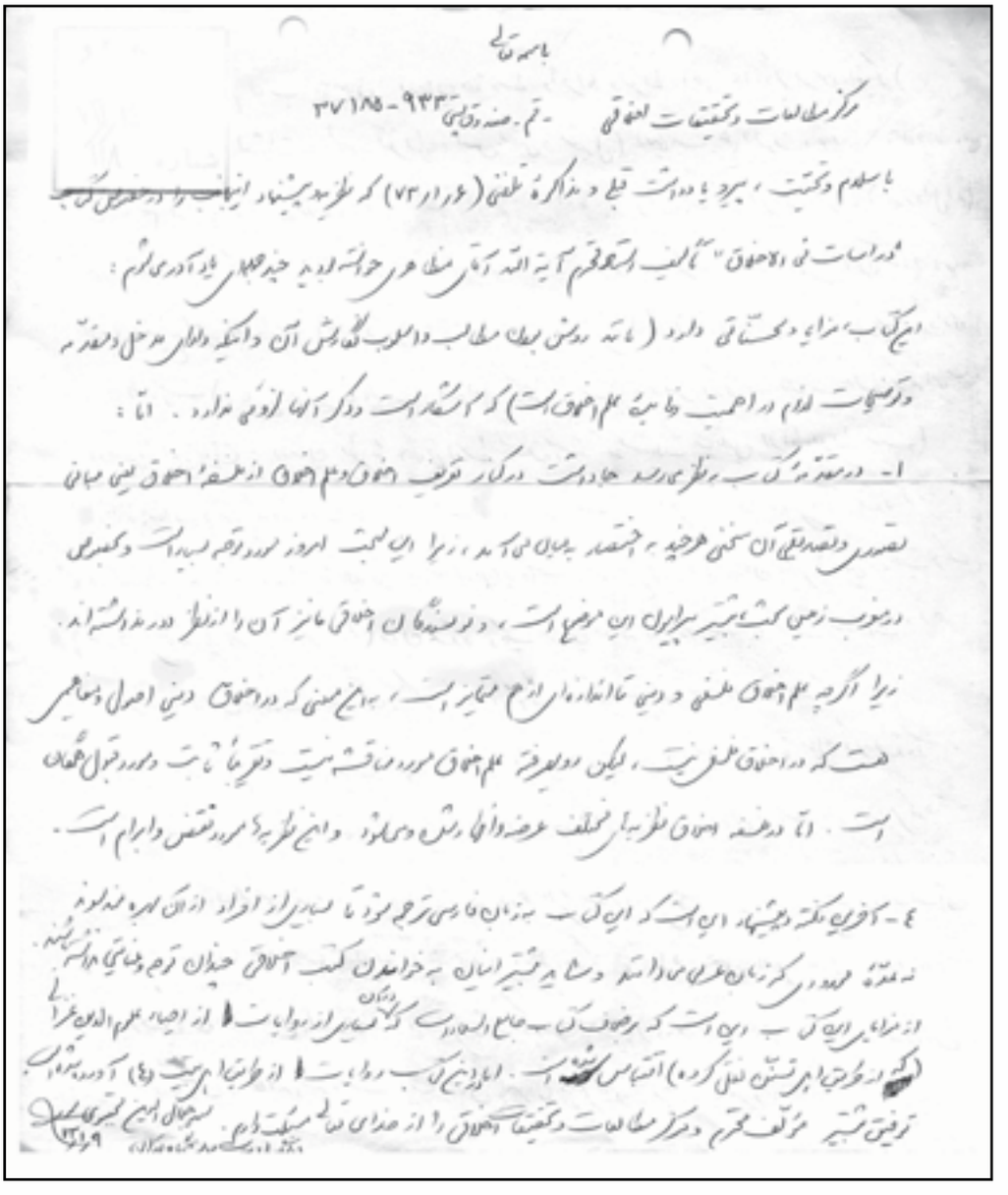
دار السّلام في ما يتعلّق بالرؤيا و المنام، ج ۲، ص ۱۲.

۱. لزوم انجام برخی اصلاحات در متن و شیوهٔ حروف‌نگاری آن.

۲. لزوم تسریع در نشر دو مجلّد باقی‌ماندهٔ کتاب.

۳. لزوم اقدام به ارائهٔ ترجمه‌ای فارسی از آن.

در اینجا، تنها بخش‌هایی از مراسلات شماری از دانشوران این مُلک، که برخی از آنان اینک در جوار رحمت الهی غنوده‌اند را به یاد آنان، و با نیّت نمودن اهتمامی که در کار این طرح علمی داشتند، در این صفحه به ودیعت می‌نهم؛ تا داستان کتاب حاضر، اندکی به‌تفصیل بیشتر، حکایت شود.



بسمه تعالی

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی - قم. صندوق پستی ۹۳۳-۳۷۱۸۵

با سلام و تحیت، پیرو یادداشت قبلی و مذاکرهٔ تلفنی (۷۲/۱۲/۱۲) که طرح پیشنهاد انتشار [redacted] "مدارات فی الاحوال" تألیف [redacted] آیة الله آملی مطرح شده بود به چند مطلب یادآوری می‌شود:

این کتاب، مزایا و محاسنی دارد (مانند روشن بودن مطالب و اسلوب گفتار آن و اینکه واقعاً مدخل و مقدمه و توصیات لازم در اهمیت و فایدهٔ علم اخلاق است) که ما را مصمم‌تر در درک آنها لزومی ندارد. امّا:

۱- در مقدمهٔ کتاب، نظری در مورد جایگاه علم اخلاق و علم اخلاق از نظر [redacted] اخلاق یعنی چه؟ تعریف و تصدیقی آن چگونه هرچند به اختصار بیان می‌آمد، زیرا این کتاب امروز مورد توجه [redacted] و کسانی در صدد تألیف و تدوین کتب شبیه برای این موضوع است، و نویسندگان اخلاق مانیز آن را از نظر دور نداشته‌اند. زیرا اگرچه علم اخلاق علمی و دینی تا اندازه‌ای از نوع فلسفی است، و مباحثی که در اخلاق دینی اصول و مبانی فلسفی است که در اخلاق علمی نیست، لیکن در هر دو مورد مباحثی نیست که قرآن و سنت در مورد آن ساکت باشد و قول قاطع نداشته باشد. امّا در علم اخلاق نظریات مختلف عرضه و ارزیابی می‌شود و رأی نظریه‌پرداز مورد نقض و ابرام است.

۲- از نکات دیگری که این است که این کتاب به زبان فارسی ترجمه شود تا بسیاری از افراد از آن بهره مند شوند. نمونه‌ای که در زبان عربی موجود است و شاید شبیه آنان به خواندن کتب اخلاق چندان رغبتی ندارند. از مزایای این کتاب این است که مؤلف آن جامع الاطراف است و [redacted] از احیاء علوم الدین غزالی (که در مواردی نیز نقل کرده) اقتباس شده است. اما این کتاب روایات از طریق اهل بیت (ع) آورده شده است. توفیق شبیه مؤلف محترم و مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی را از خداوند متعال مسئلت دارم.

سید جلال الدین مجتبوی

۱۳۶۹/۱۲/۱۹

مرقومهٔ استاد دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی

المدينة و تعالى و لم يزل معظما لشرفاء مصالحهم.

و غيرهم و يسعى في بحيث انه سافر إلى مصر مع بعض الأشراف لقضاء حاجة له عند الملك الكامل، و كان سبب قضائها معه لان الملك كان يجل الشيخ المذكور، بحيث انه كان يأتيه محله لزيارته.

فاستيقظ فاستغفر الله سبحانه عانبته قائلة ألم يسع جاهنا مطيرا؟

فاستعطفها حتى أقبلت عليه و

فاطمة الزهراء عليها السلام فأعرضت عنه

النبي صلى الله عليه و آله في المنام و معه ابنته

بموجب ذلك، فرأى

فترك الصلاة عليه

يلعب بالحمام،

انتقل إلى رحمة الله تعالى و كان

القرطبي كان له جار من أهل البيت

عبد الله محمد بن عمرو الأنصاري

الفاسي في العقد الثمين ان أبا

و فيه نقل الحافظ تقي الدين

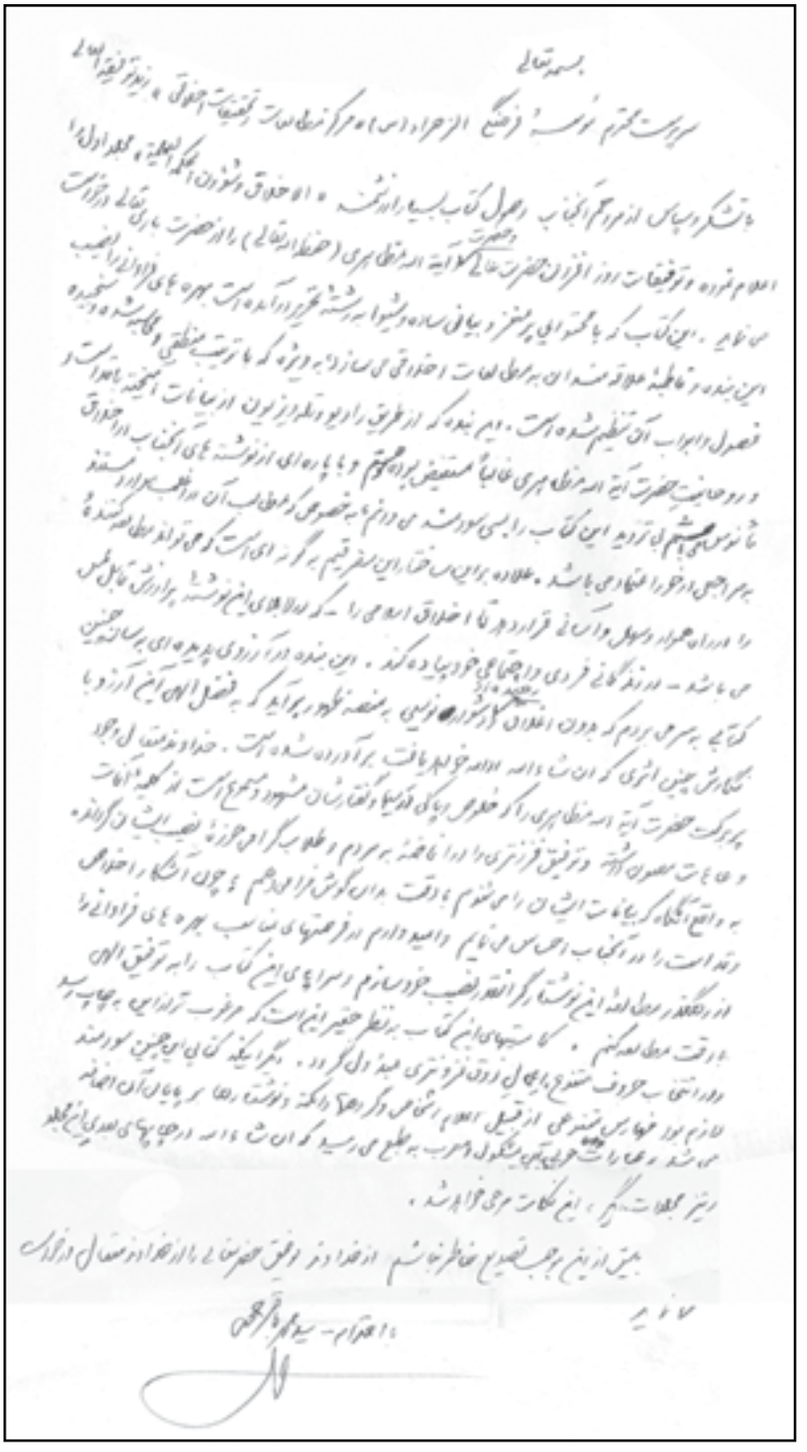
آخر من هذا القبيل

منام

مرقومهٔ استاد دکتر
سید محمدباقر حجتی

رؤيا أخرى عجيبة في اكرام العلوية و فيها معجزة لأمير المؤمنين عليه السلام

قال الشيخ المحدث الجليل علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي فيما ألحقه بار بعينه من الحكايات: أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الكريم بن محمد القلانسي العدل اجازة، أخبرنا الإمام أبو سعيد عبد الواحد بن عبد الكريم القشيري، أخبرنا أحمد بن المأمون، أخبرنا أبو علي أحمد بن عبد الله الأصفهاني بالري، حدثنا محمّد بن أحمد بن



صديق الأصبهاني، حدثنا عبدالله بن عمر بن منصور، حدثنا محمّد بن عثمان الكاتب عن أبي عيسى الناقد عن إبراهيم بن مهران، قال: كان بالكوفة في جيراننا رجل فامي وكان يكنى أبا جعفر، وكان حسن المعاملة، وكان إذا أتاه إنسان من العلوية يطلب ما عنده لا يمنعه، فكان معه ثمنه أخذه، وإلّا فإن كان معه أكتب هذا ما أخذه علي بن أبي طالب، وفي نسخة أكتب ما أخذه علي عليه السلام فعاش على ذلك زمانا ثم افتقر وجلس في بيته، فكان ينظر في دفاتره فإن وجد من غرمائه من هو حي بعث إليه من قد مات وليس له شيء ضرب على اسمه، فبينا هو ذات يوم جالس على باب داره ينظر في ذلك الدفتر، إذ مر به رجل

مرقومهٔ استاد
بهاءالدّين خرّمشاهی

من الناصبة فقال له كالمستهزئ: ما فعل غريمك الأكبر يعني علي بن أبي طالب، فاغتم الفامي بذلك وقام و دخل منزله، فلما كان من الليل رأى النبي صلى الله عليه وآله في المنام و معه الحسن و الحسين عليهما السلام يمشيان بين يديه، فقال صلى الله عليه وآله: أين أبو كما؟ فأجابه أمير المؤمنين عليه السلام و كان من ورائه، فقال: ها أنا ذا يا رسول الله فقال: مالك لا تدفع إلى هذا الرجل حقه؟ فقال: يا رسول الله هذا حقه في الدنيا قد جئت دار السلام في ما يتعلق بالرؤيا و المنام، ج ۲، ص: ۱۵

به، قال: فاعطه، فناولني كيسا من صوف و قال: هذا حقك فقال

ليس فيه مما كتب على علي بن أبي طالب عليه السلام قليل و لا كثير، و نقلها صاحب الوسيلة عن كتاب توثيق عرى الإيمان للبازي، و كذا صاحب تحفة الأزهار و رواها أيضا الشيخ الجليل شاذان بن جبرئيل القمي في كتاب الروضة و كتاب الفضائل.

دارالسّلام في ما يتعلّق بالرؤيا والمنام، ج ٢، ص ٥.

فدعى بالدفتر الذي فيه حسابه فإذا

قلت: لا و الله و لكن القصة هذه،

بعض هؤلاء التجار فأخذت ماله؟

الفقر حملك على ان خدعت

يا رجل اتق الله لا يكون

فيه ألف دينار، فقالت:

الكيس فنظرت فيه و إذا

قلت: اسرجي، فأسرجت فناولتها

أنت أم يقظان؟ قالت: بل يقظان،

بيدي، فنايت امرأتي يا امرأة أنائم

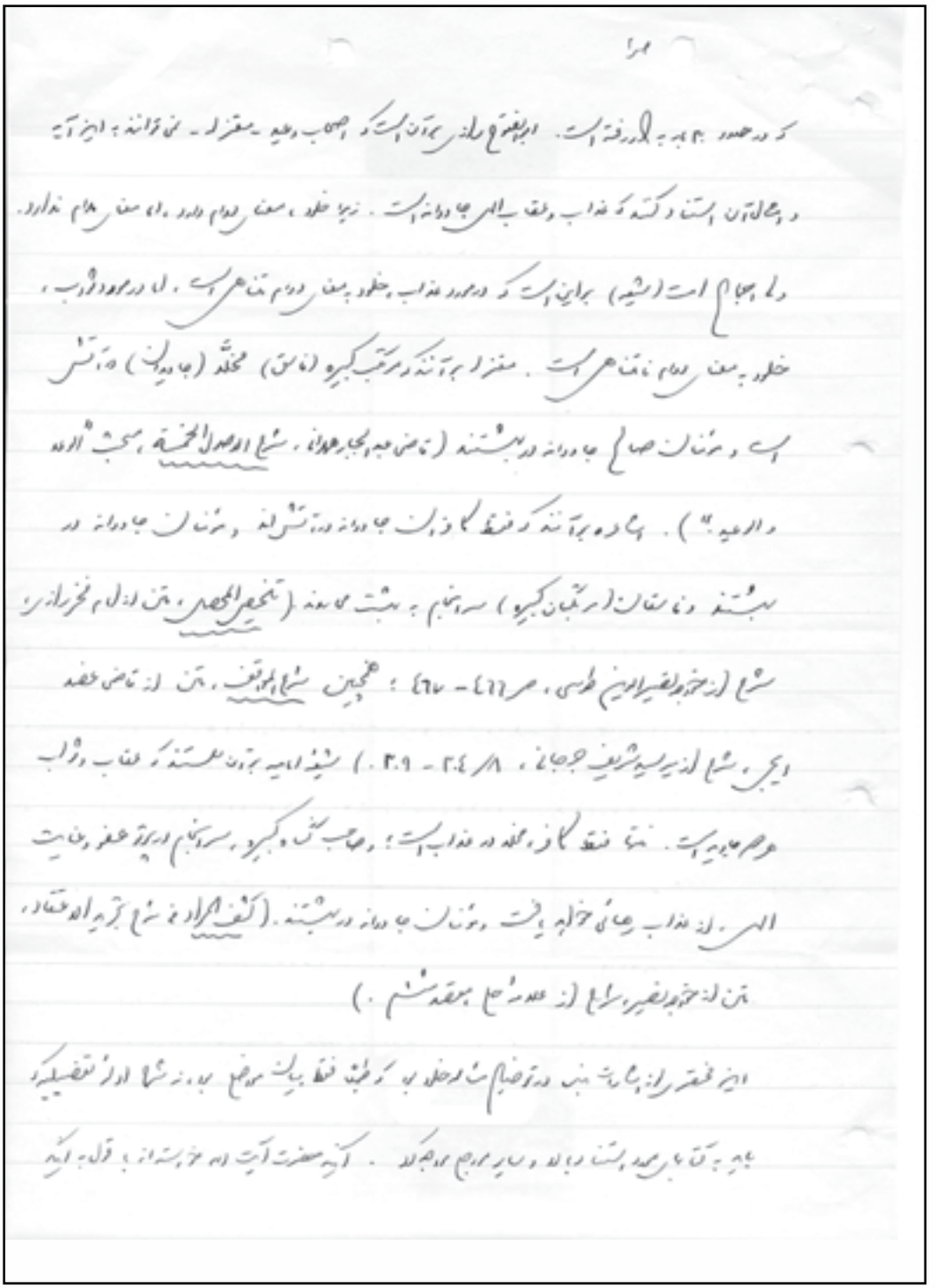
عليك بعد اليوم، فانتبهت و الكيس

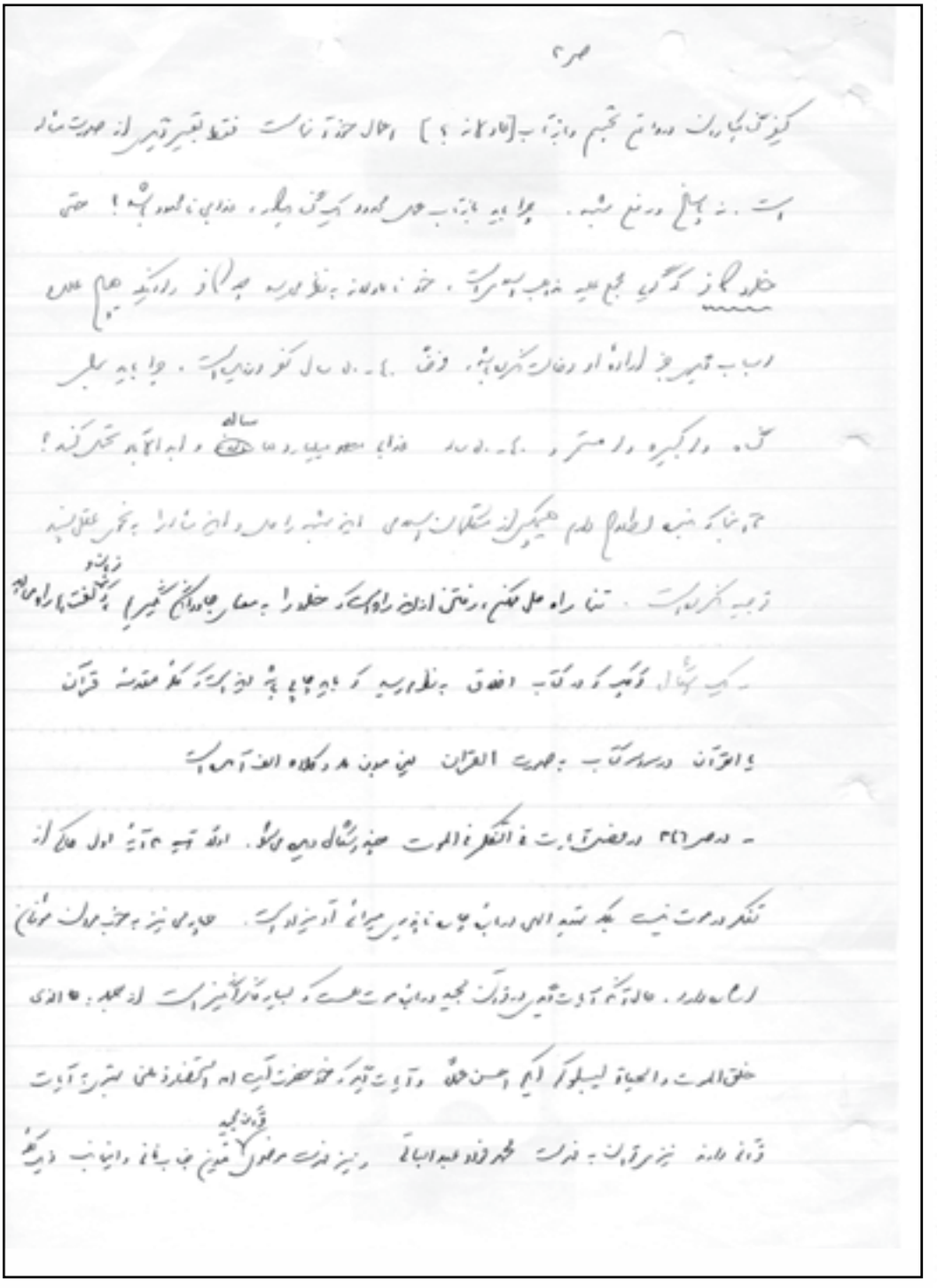
ولده يطلب ما عندك، و امض لا فقر

و لا تمنع من جاءك من

رسول

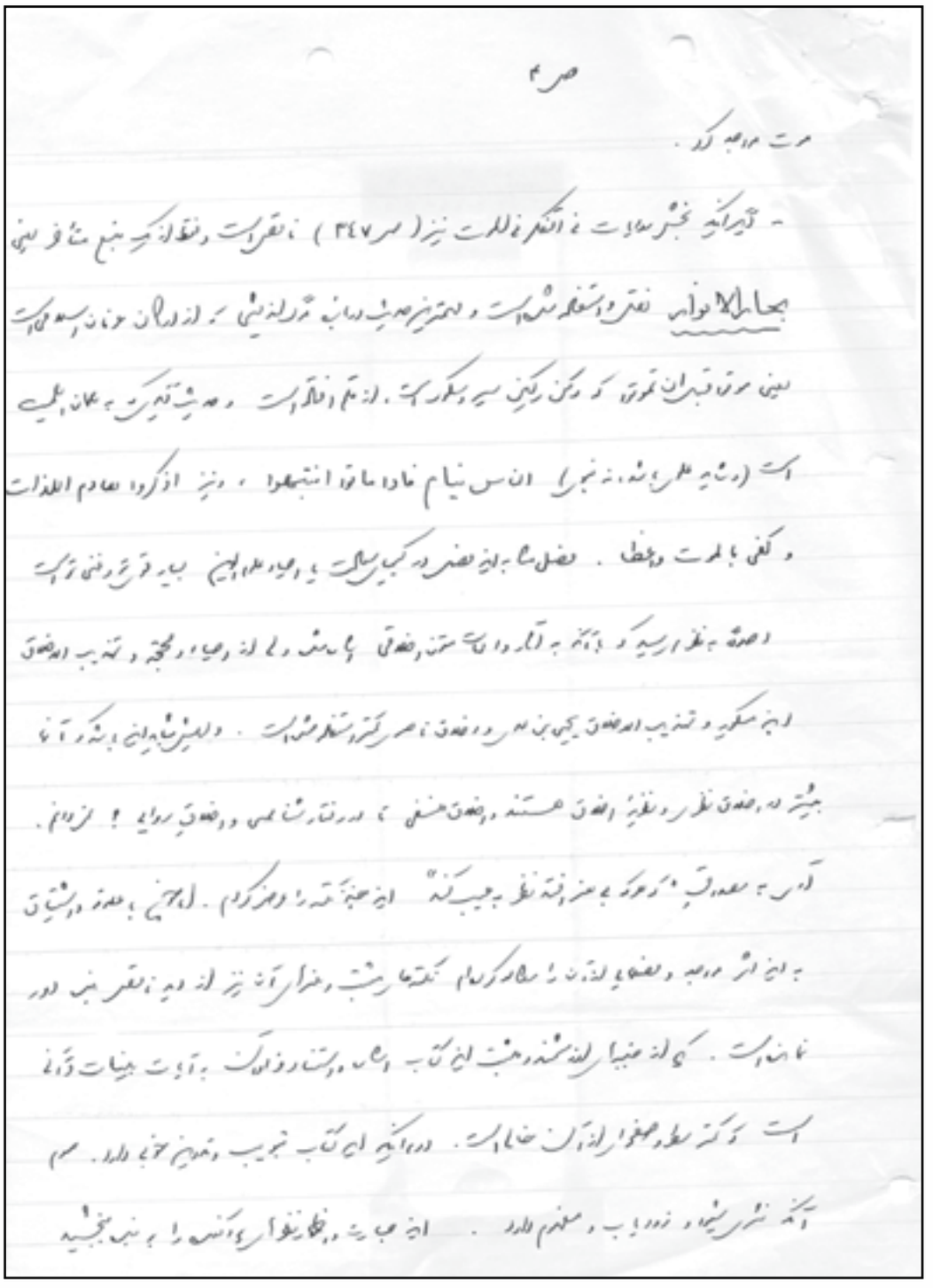
الله صلى الله عليه و آله: خذه





أ أشکر أم أکفر، تا رایات ظفر نگار
می شود، ﴿و هذا من فضل ربّی لیبلوني
لشکری مأسور قهر و مأمور فرمان
دولت ادامها الله می آید، و برکضی
کشوری در تصرّف و تدبیر بندگان
و عزمات همایون کرده، بنهضی
قدرت را قرین نهضات میمون
گردانیدست، و تأیید و
اقبال ما هم عنان
و رایات مملکت
ظفر و نصرت را با رای دولت زای
ثنای آفریدگار را جلّ ذکره و علا که
و الشکنة هذه: سپاس و حمد و

نصرت پیکر ما حفّها الله بالنّصر بر
حدود ممالک ارمن خفقان یافته
است و حوالی شهر اخلاط را مدّت
هشت ماه مرکز ساخته آیات وعد و
وعید بر جماعت مخالفان دولت
بکرّات خواندیم و مقدّمات انذار
و تحذیر از برای الزام حجّت و
اقامت بیّنت بدفعات تقدیم فرمود
تا باشد که راه سلامت خویش
بدیده بصیرت ببینند و از ره‌گذر
عواصف قهر و صواعق سخط که
کوه طاقت آن ندارد برخیزند و از
تلاطم امواج خشم حشم جهانگیر
با جودی طاعت و عبودیّت گریزند
و باستغفار و استیمان پیش آیند و
در بگشایند بهیچ وجه درین مدّت
مدید دعای اللّهمّ اهد قومي فإنّهم
لا یعلمون را اجابتی پیدا نگشت.
جماعت مخالفان روزبروز بر غوایت
و ضلالت مصرّتر می بودند، ﴿لیقضی
الله أمراً کان مفعولاً﴾، لشکری بسیار
از دیاربکر و سواحل فرات و بلاد
مصر و شام و بعضی از بلاد شرقی
و طوایف تراکمه و اتراک در آن
شهر ازدحام نموده و من کلّ أوبٍ و
وجهة فرق مختلف فراهم آمده و
بر قوّت بازو و حصانت
باروو کثرت



صرم

مت مواجه کرد.

- ذیراکه بخبر سعادت و انکسار ذلت نیز (ص ۳۴۷) تقرّرات و نقلاتی که هنوز شافی بین
بحال الا نواحی نقرر و استقامت نیافته است و بهتر نیز صعب و مانع تر دانند، یعنی از دیار سعادت
بین مرتا قبال ان تموتوا که رکن رکین سیر و سلوک است. از تمام اخلاط و حصار تکریت و عمان علیا
است (دشایه علی ما شاء ربّنا) ان شاء الله تعالی انشاء الله تعالی و نیز از کردو تعادم الذات
و کفی بالمرء و خطا. فضل شاه با این نصرت و کبر سلک یا وجود این همه قوّت و شوکت
و صدمه بنظر رسید که با آنکه به آثار و ادای سنن و حقوق پای بند شد و از وجوه و مجتبه و تذهیب اوقاف
اینجا میکرد و تذهیب اوقاف یکی بن عمر و وقف ناصر کمتر استعمال مینمود. و این شاه این بنده را آنها
بیشتر در وقف نظر و تلقی اوقاف هستند و وقف منفی، و در تفتیش امین و وقف روایا! نزدیک.
آمد: صدقه ای کردم که به مزاحمت نظر بعیب کند" این جمله را در مخزن کردم. این جمله را بعد از وقایع
با این اثر مواجه و مقضای اذان را بشمار کردم. کتابت و مخارج آن نیز از وجه تقرب دور
نمانده است. که از جنبار الله شده و بهت این کتاب ایشان و دوستان و دولت به آیات بینات و آیا
است که کتاب سطور صفوار از آن خالی است. و در اکثر این کتاب تعریف و تعریف خوب دارد. هم
آنکه نثر بیاض و نرم و ساده دارد. این جمله و نظام نوار و کنه را به نیز نیچیده

استعداد
از چرخ و ناوک و
منجنیق و نفط و جرّهای
ثقیل اعتماد نموده، و الحقّ بروج
آن با فلک البروج در مبارات آمده
و خندق آن بقعر و عمق از پشت
گاو ماهی اخبار کرده تأثیرات و
تأثّرات ارضی و سماوی در تکمیل
اسباب احکام آن
دست درهم داده و
رسوم و قواعد آن چون
اوضاع فلک استوار افتاده،
سودای غرور در سویدای ضمایر
متمرّدان از نوعی راه یافته بود
که جای قبول هیچ موعظت باز
نداده و خیال فاسد در دماغهای
مخالفان چنان تمکّن یافته که
اندیشهٔ صواب در نگنجید، تا در آخر
جمادی الأولی که حشم
نصرهم الله و قوّاهم رخصت جنگ
یافتند و فرمان شد که هر کس
بجای خویش نقب بردارند و هر
قومی بموضع خویش راه جویند
شیران خدم و دلیران حشم [که]
از امتداد مدّت مقام بستوه شده و
بوسایط و وسایل التماس اجازت
جنگ می کرده مدّت سه شبانروز
بر محاربت مصابرت کرد و از جوانب
مضاربت مثابرت نمود و بر
بشهر راه جستند روز یکشنبه بیست
و هشتم جمادی الأولی که وقت
طلوع برجها و شرف بطلایع اعلام
و سناجق چون آسمان بکواکب
آراسته گشته بود و از جوانب شهر
گیراگیر و نعره برخاسته مخالفان
دولت بقلعه که در میان شهر است
تحصّن نمودند و حشم منصور لا
زال منصور بغارت و تاراج مشغول
گشت، هرچند اهالی اخلاط از
اصراری که بر غوایت نمودند جای
مرحمت ندانستند رای عطوف
دادگستر بر جان ایشان ببخشود
فرمان فرمودیم تا دست از غارت
و تاراج بازداشتند فیضی از سحاب
مکرمت بی دریغ نصیب
حال آن ستم

بنی ایّوب امروز روعا و طوعا در سلك
عبودیّت منتظم‌اند و بجانی که
بخشیده‌ایم و امانی که یافته‌اند
دست برداشته مزید قدرت و
جهانداری و دوام دولت و کامگاری
ما میخواهند، بدین نهضت مبارك
اقلیمی بدین شگرفی در ممالك
موروث و مکتسب زادها الله بسطة
افزود تا نه بس دیرزود ممالك شام
و روم در تصرّف بندگان دولت
خلّدها الله

مرقومهٔ مرحوم
آیة‌الله مهدوی‌کنی

و نصرهم خواهد آمد، چون این
سعادات روی نمود و چنین مرادات
دست داد امیر فلان رایّده الله
فرستادیم تا این بشارت بأمرا و اکابر
و صدور و معارف و قضاة و رؤسا و
مشایخ و ازکیا و اعیان و معتبران
و کافّهٔ اهالی همدان عمرها الله
و احسن احوالهم رساند همگنان
بدین الطاف که از حضرت آفریدگار
عزّ و علا در حقّ ما می فرماید شادی

و عزّ الدّین ایسك و صاحب ارزن
و امیر اقسم بأسرهم و اجمعهم و
اسد عبدالله و تمامت ارکان ملك

اشرف مجیر الدّین و تقیّ الدّین
همه مجرمان بازگشاد برادران ملك

بدین مکرمت بی اندازه در امید بر
تجاوز و اغماض رفت و

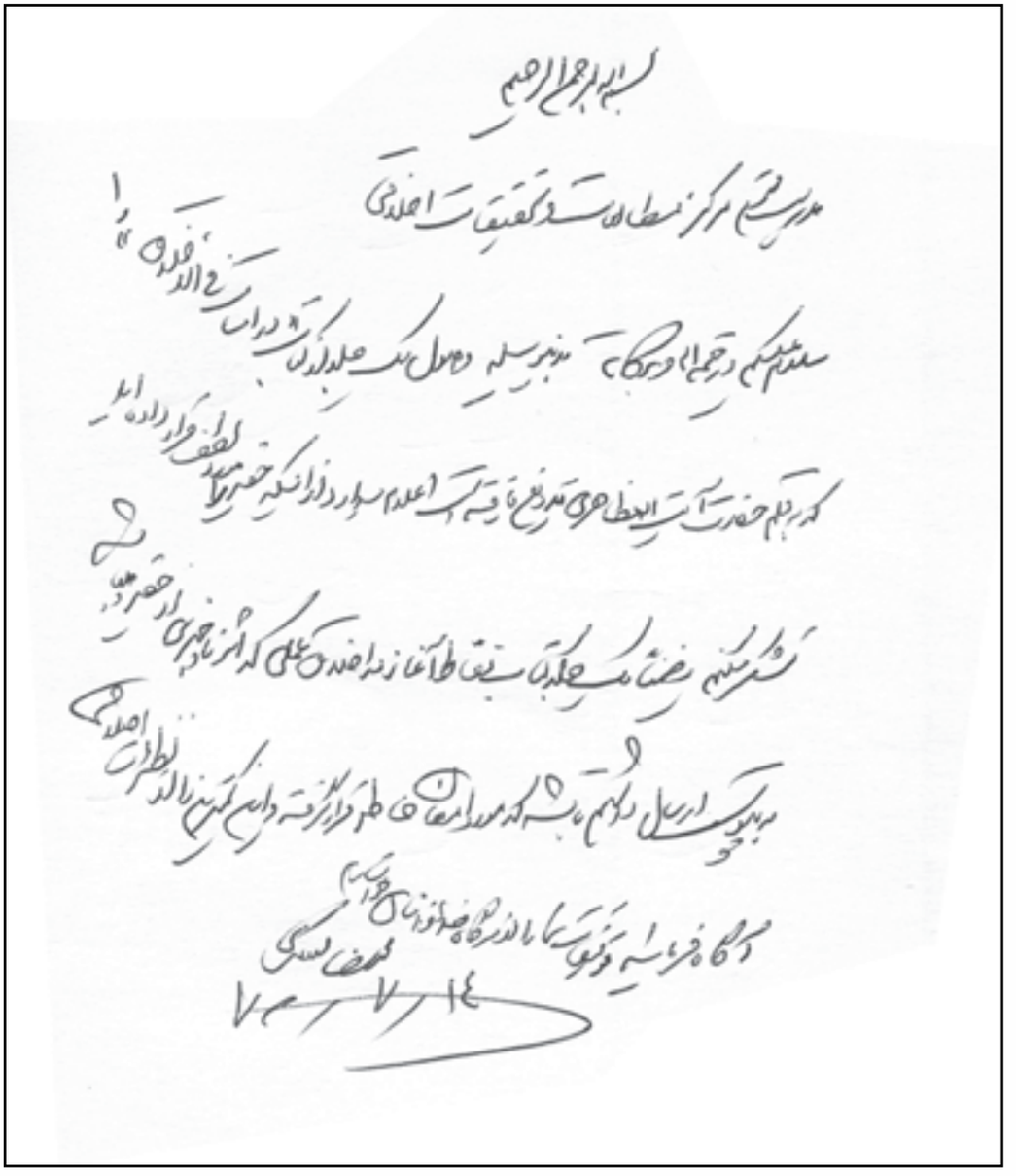
و از هفوات ایشان
بریشان ترحّم فرمود

بخشای سعادت بخش
ربّنا ظلمنا گویان گشتند رای زلّت

گشوده دیدند باعتذار و استغفار
راه فرار بسته و در مرحمت شامل

ورد ساخت، جماعت مخالفان چون
و دعای دولت قاهره شیّد الله ارکانها

بجای خویش آرام گرفتند
دیدگان گشت همگنان



واهتزاز نمایند و
بمواتیات دولت قاهره لازالت
راستخة البنیان ثابتة الأرکان که
طوایف امم را فواید آن عامّ‌تر
مستظهر و مستبشر شوند و
در وظایف دعوات صالحه بیفزایند
ان شاء الله تعالی وحده

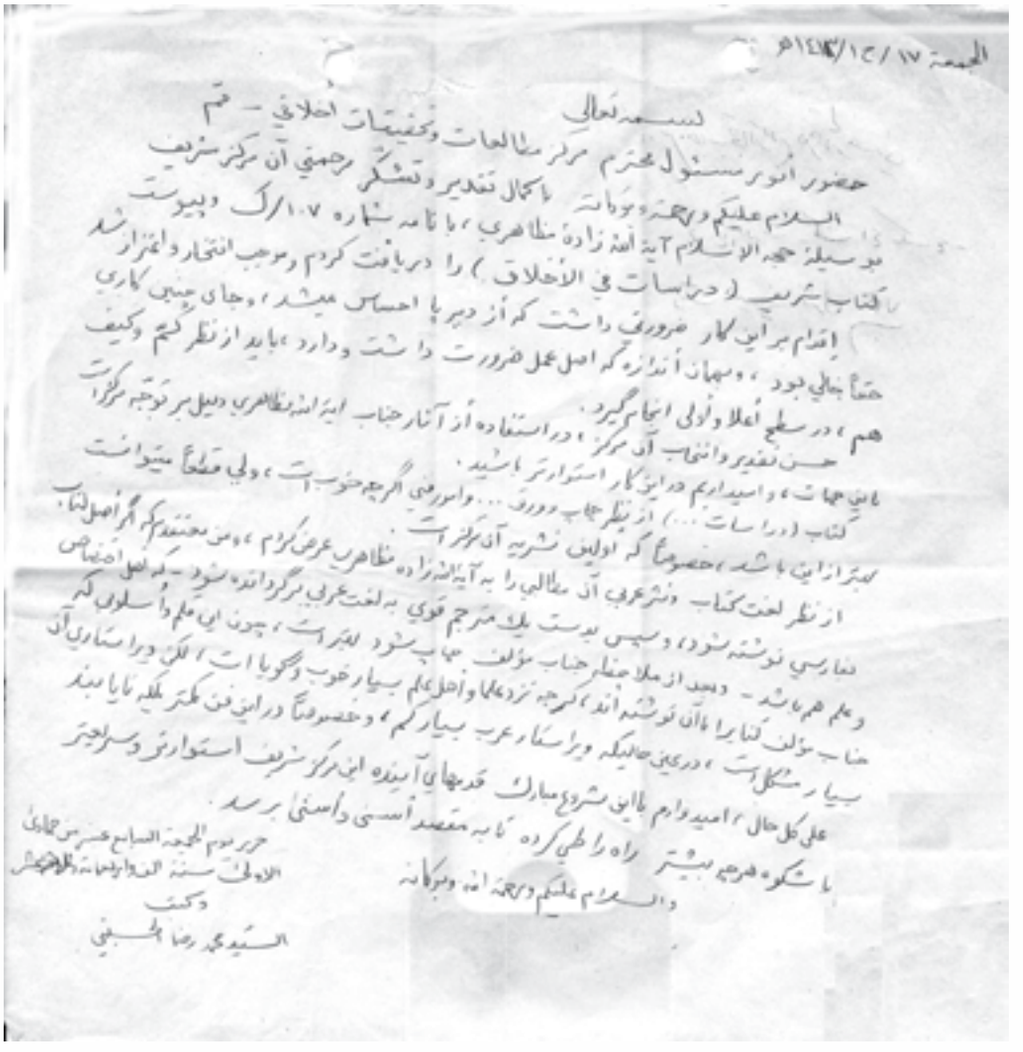
۲۴۵

تاریخ جهانگشای جوینی، ج ۲، ص ۱۷۴.

مرقومهٔ مرحوم استاد
دکتر ابوالقاسم گرجی



مرقومهٔ استاد علّامه
سیّد محمدرضا جلالی



الجمعة ١٧ / ج ١ / ١٤٢٣ هـ

بسمه تعالی

حضور انور مسئول محترم مرکز مطالعات وتحقیقات اخلاقی - قم

السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

با کمال تقدیر و تشکر رجعنی آن مرکز شریف بوسیلهٔ حجة الاسلام آیة الله زادهٔ مظاهری، با نامه شماره ١٠٧/ک وپیوست کتاب شریف (دراسات في الأخلاق) را دریافت کردم وموجب افتخار و امتنان شد اقدام بر این کار ضروری داشت که از دیرباز احساس میشد، وجای چنین کاری حقاً خالی بود، وچنان اندازه که اصل عمل ضرورت داشت و دارد، باید از نظر کم وکیف هم، در سطح اعلا و اولی انجام گیرد.

حسن تقدیر وانتخاب آن مرکز، در استفاده از آثار جناب آیة الله مظاهری دلیل بر توجه مرکز به این جهات، و امیدواریم در این کار استوارتر باشید.

کتاب (دراسات ...) از نظر چاپ وورق ... واموری اگرچه خوب است، ولی قطعاً میتوانست بهتر از این باشد، خصوصاً که اولین نشریه آن مرکز است.

از نظر لغت کتاب ونثر عربی آن مطالبی را به آیة الله زاده مظاهری عرض کردم، ومن معتقدم که اگر اصل کتاب فارسی نوشته شود، وسپس بدست یک مترجم قوی به لغت عربی برگردانده شود - بدلیل اختصاص وعلم هم باشد - وبعد از ملاحظهٔ جناب مؤلف چاپ شود بهتر است، چون این علم واسلوبی که جناب مؤلف کتابرا با آن نوشته اند، گرچه نزد علما واهل علم بسیار خوب وگویا است، لکن در اساتید آن بسیار مشکل است، در حالیکه ویراستار عرب بسیار کم، وخصوصاً در این فن کمتر یافت میشود

علی کل حال، امیدوارم با این شروع مبارک قدمهای آینده این مرکز شریف استوارتر وسریعتر باشد وهرچه بیشتر راه را طی کرده نا به مقصد أسنی واصلی برسد.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

حرر یوم الجمعة السابع عشر من جمادی الاولی سنة الف واربعمائة وثلاثة وعشرین

وکتب

السید محمد رضا الجلالی

پس از هجرت مؤلف فقیه به اصفهان، به‌مناسبتی، صورت ابتدای هر سه مجلّد کتاب، در اختیار محقّق متن عربی، و مترجم آن به‌فارسی، دوست فاضلم جناب حجةالإسلام هادی زاده قرار گرفت. ایشان که از دیرباز با آن متن آشنا، و با آن نرد محبّت می‌باختند، سر آن داشتند که در فرصتی مناسب، هر سه مجلّد کتاب را - که تمامی بخش نخست آن طرح را در بر می‌گرفت- با اسلوبی واحد، به نشر سپارند. اما قلم تقدیر، چنان رقم خورده بود که بنابر اصرار مدیران محترم وقت مرکز مطالعات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، شعبهٔ اصفهان، ویراستی از این کتاب، در فرصتی بسیار کوتاه عرضه شود.

ایشان در این ویراست، با نظر به فرصت محدودی که برای آن مقرّر شده بود، تنها به اصلاح برخی از کاستی‌های نگارشی و حروفی و نمودن مصادر آیات و روایات بسنده کرده، و ارائهٔ ویراست نهایی اثر را به مجالی دگر وانهاد. بدین‌ترتیب، اوّلین گام در ارائهٔ کتاب و انجام آنچه آن دانشوران گرانقدر بدان سفارش نموده بودند، برداشته و به‌انجام رسید. زان‌پس در گام دوم، هم ایشان، باز به‌دعوت دوستان دست‌اندرکار همان مرکز، تحریری فارسی از تمامیِ سه مجلّد کتاب را در قالب چهار مجلّد عرضه نمود، تا دومین موردی که مورد اهتمام محبّان آن کتاب بود، جامهٔ عمل پوشد. خدای را سپاسگزارم که در آن زمان، فرصتی فراخ مقدّر فرمود، تا ویراست نهایی آن تحریر، در همان گام نخست عرضه شود، و هم‌چنان چشم آمید به لطف او می‌برم تا توفیق دهد تا ویراست نهایی متن نیز به طبع رسد.اکنون آنچه در این میان باقی مانده است، چاپ صورت کوتاه‌شدهٔ همان تحریر فارسی است که با حجمی معادل یک‌هشتم دورهٔ پیش‌گفته- یک جلد کوچک - باز به‌وسیلهٔ ایشان آماده شده است، و امید تا راهی به بازار نشر یابد. ولله الحمد و المنّة.

***

استاد دکتر مجتبوی -رحمة الله علیه رحمةً واسعةً - در مرقومهٔ خود، از لزوم بررسی مبانیِ نظری دانش اخلاق، و نیز پذیرش نظریّهٔ اعتدال ارسطویی، به‌عنوان یکی از اصول موضوعهٔ این علم، که در تبیین قواعد این دانش بسیار کارایی دارد، این‌گونه سخن داشته بودند: « ....مؤلّف محترم مبنای نظریه های علمای گذشته اخلاق را نقد و بررسی کرده اند (از ص ۳۸ تا ۴۲)، مانند اینکه فضائل و رذائل به قوای ثلاثهٔ نفس (فکریّه، شهویّه و غضبیّه) نسبت داده شده است و حدّ وسط در این قوای ثلاثه فضائل، و افراط و تفریط آنها رذائل است. این مبنا مورد قبول استاد مظاهری نیست. ممکن است حق با ایشان باشد و لزومی به چنین مبنا و اسناد و نسبتی نباشد واثبات آن هم ممکن نباشد، امّا از آنجاکه در هر علمی مبنائی برای تقسیم و طبقه بندی مسائل و مطالب آن اگر چه به عنوان (اصل موضوع) در نظر گرفته می شود، در علم اخلاق نیز ظاهرا چنین اصل و مبنائی لازم و درخور است. مثلا نویسندهٔ کتاب جامع السعادات که مبنای فوق الذکر را اختیار کرده در همه جا بخوبی از عهدهٔ توجیه برآمده و به اصطلاح آن را جا انداخته است؛ وشاید همین را بتوان دلیل صحت فرض او شمرد... ».

این دغدغه هرچند در زمان تدوین ویراست نخست متن عربی کتاب نیز با محقّق همراه بود، در جریان تحریر فارسی آن، خود را بیش از پیش به نمایش درآورد.

سؤالاتی از این لون که «مبنای تدوین این کتاب چیست؟»، «این اثر در کدامین مکتب از مکاتب اخلاق‌نگاری قرار می‌گیرد؟»، «مبانی نظری اقبال یا کم‌اقبالی مؤلف علّامه به مواریث منقول در حوزهٔ

اخلاق‌پژوهان متقدّم، چه بوده؟» و... سخت دامنگیر متن بود، و عنایت به آن‌که این تحریر فارسی، سر آن دارد تا در تهذیب نفس عموم مراجعان فارسی‌زبان بکوشد، ازاین‌رو، در گام نخست باید مبانیِ نظری آن را در اختیار خوانندهٔ جستجوگری که از بُن، از چیستیِ آن مبانی جستجو می‌کند نهاد، محرّر متن فارسی را بر آن داشت تا اندکی با درنگ بیشتر آن مقدّمه را به سامان رساند، و پاسخی برای این‌گونه سؤالات فراهم نماید. آن مقدّمه هرچند از سوی استاد گرانقدر، مؤلف متن کتاب حضرت آیة‌الله‌العظمی مظاهری ـ أدام‌الله‌تعالی ایّام‌افاداته‌العالیّة ـ به‌دیدهٔ تحسین نگریسته شد، و بسیار کسان نیز محقّق گرامی را بر آن نواختند، دریغ که در فضای فرهنگیِ اخلاق‌پژوهی بسیار کم دیده شد؛ چه، توزیع محدود مجموعهٔ «دانش اخلاق اسلامی» و کلان‌بودن آن که حجمی بالغ بر ۵۲۷ صفحه داشت ـ باعث شد تا کمتر بدان پرداخته شود، و کتاب هرچند بسیار نواخته شد، از موهبتِ آختن بی‌بهره ماند. ازاین‌رو، گزارشی نه‌چندان بلند از آنچه فاضل مکرّم جناب استاد هادی زاده در آنجا آورده‌اند را، با اندکی پیرایش و افزایش، در اینجا باز می‌آورم؛ بدان امید که باب نقد و جرح گشوده شود، تا از پی آن، تحریر این مبانی به کمال خود نزدیک‌تر گردد.

تهذیب نفس مراجعان فارسی زبان، فلسفهٔ تحریر فارسی دراسات

***

در آن مقدّمه، نخست در فصلی با عنوان «جایگاه دانش اخلاق در طبقه‌بندی علوم، در اندیشهٔ متفکران اسلامی»، به‌اختصارِ تمام از طبقه‌بندی علوم و جایگاه علم اخلاق در آن میان، از منظر شماری از بزرگ‌ترین متفکران جهان اسلام و مکاتب موجود در آن، سخن رفته است. فهرست اسامی این متفکران و مکاتب به این‌گونه است: ۱. جابر بن حیّان ـ م. ۲۰۰ ق ـ؛ ۲. کِنْدی ـ م. ۲۶۰ ق ـ؛ ۳. فارابی ـ م. ۳۳۹ ق ـ؛ ۴. اخوان‌الصَّفا؛ ۵. خوارزمی ـ م. ۳۸۸ ق ـ؛ ۶. ابن‌سینا ـ م. ۴۲۸ ق ـ؛ ۷. غزالی ـ م. ۵۰۵ ق ـ؛ ۸. خواجه نصیرالدِّین طوسی ـ م. ۶۷۲ ق ـ.

جایگاه دانش اخلاق در طبقه‌بندی علوم، در اندیشهٔ متفکران اسلامی

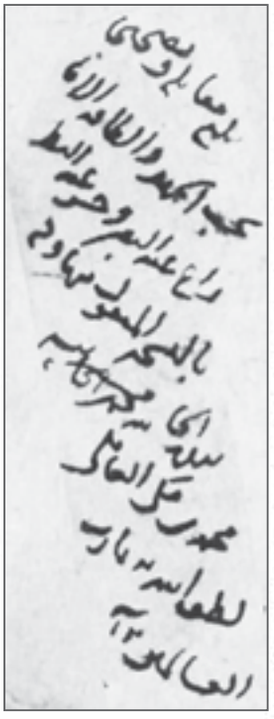
نتیجه‌ای که همین پژوهش کوتاه نشان داد، آن بود که مسیر تفکر اخلاقی و اخلاق‌پژوهی، در میان متفکران سده‌های نخستین تمدّن اسلامی ـ در ناحیهٔ شرقی آن ـ در بستر مکتب اخلاق فلسفی ارسطوئی بالیده است، و هرچند کسانی ـ همچون غزالی در بعضی وجوه شخصیتی خود ـ از این مکتب فاصله گرفته‌اند، باز آنچه در آن روزگاران بر اندیشهٔ اخلاقی غلبه یافته، سیطرهٔ همان مکتب بوده است. در قرون بعدی نیز تنها، مکتب «اخلاق تلفیق» بوده که در ناحیهٔ تولید آثار فاخر و جاودانه، توانسته است با این مکتب هماوردی کند.

در اینجا، در فصلی دیگر، باز به‌اختصار از مکاتب اخلاق‌نگاری در میان مسلمین سخن داشته، و با این توضیح که منظور از «مکاتب اخلاق‌نگاری در میان مسلمین»، انواع روش‌هایی است که آنان در ارائهٔ مفاهیم اخلاقی به‌کار برده‌اند، اشاره کرده‌اند که ازاین‌رو، این عنوان تنها آثار پرداخته‌شدهٔ مسلمین را در بر نمی‌گیرد، بلکه آثار دیگر اقوام و مللی که به‌وسیلهٔ آنان ترجمه و در فضای فرهنگی مسلمین وارد شد را نیز شامل می‌شود. بدین ترتیب، واضح است که این آثار را می‌توان در دو بخش بزرگ تقسیم‌بندی نمود:

مکاتب اخلاق‌نگاری در میان مسلمین

۱. آثار پدیدآمده در دورهٔ پیش از اسلام؛

۲. آثار پدیدآمده در دورهٔ اسلامی.



دستخط مبارک فقیه بزرگ محمد بن مکّی عاملی - ش.
۷۸۶ ی.ق. - بر انجامهٔ دستنویسی از اختیار معرفة النّاقلین.

آثار اخلاقی ایرانی و یونانی، آثار پدید آمده در دورهٔ پیش از اسلام

«آثـار پدیدآمـده در دورهٔ پیـش از اسـلام»، ایـن عناویـن را در بـر می‌گیرد: ۱. آثار اخلاقی ایـرانی؛ ۲. آثار اخلاقی یونانی.

اما دومین بخش، یعنی «آثار پدیدآمده در دورهٔ اسلامی» نیز عنوان عامی است که همهٔ کتب تألیف‌شده به‌وسیلهٔ مسـلمانان را شـامل می‌شـود؛ هرچند برخی از این آثار مستقیماً تحت تأثیر آثار دیگر تمدن‌ها، یا با بیشترین استفاده از آن‌ها، پدید آمده باشد. در اینجا این آثار عمدتاً در ذیل چهار دسته طبقه‌بندی شده و گروه‌ها و شاخه‌های منشعب از هرکدام نیز، بدین‌گونه نموده شده است:

الف: اخلاق فلسفی

می‌دانـیم کـه مکتب‌هـای اخـلاق در میان یونانیـان از گرایش‌های مختلفی بهره‌مند بوده اسـت. از آن میان، چهار گرایش- عمدتاً در اثر نهضت ترجمه - به فضای مسلمین وارد شد، و اندك‌اندك چهارمین گرایش آن، به مکتب رسمی بزرگ‌ترین شاخهٔ اخلاق‌پژوهیِ مسلمین تبدیل گردید. این گرایش‌ها عبارتند از:

۱. اخلاق فلسفی جالینوسی
۲. اخلاق فلسفی افلاطونی
۳. اخلاق فیثاغورسی
۴. اخلاق ارسطوئی

ب: اخلاق عرفانی

۱. اخلاق عرفانی غیرروشمند
۲. اخلاق عرفانی روشمند

ج: اخلاق نقلی

۱. تصنیف آیات قرآن کریم
۲. اخلاق نقلیِ نبوی
۳. اخلاق نقلیِ جامع

د: مکتب اخلاق تلفیقی

۱. مکتب تلفیق با غلبهٔ عناصر فلسفی
۲. مکتب تلفیق با غلبهٔ عناصر عرفانی
۳. مکتب تلفیق با غلبهٔ عناصر نقلی

در اینجـا بـا اشـاره بـه ایـن مطلب که آثار پدیدآمـده در حوزهٔ اخلاق‌پژوهیِ مسـلمین را می‌توان در چهار شاخهٔ عمده یا در دوازده - و با محاسبهٔ مجموعه‌هایی که از دو حوزهٔ تمدنی پیش از ظهور اسلام پدید آمدند، در چهارده گرایش اصلی- طبقه‌بندی نمود، به پاسـخ به این پرسـش پرداخته‌اند که: «کتاب حاضر اما به کدامین گرایش تعلق داشته، حکایتگر علائق مؤلف فقیه به کدامین سبك است؟»

در اینجا مهم‌ترین نقطهٔ اختلاف مؤلف علّامه با دیگر اخلاق‌پژوهان مکتب اخلاق فلسفی ـ که از آن مکتب به دیگر شاخه‌های اخلاق‌پژوهی نیز سرایت کرد ـ یعنی نقد ایشان بر نظریهٔ اعتدال ارسطوئی را طرح، و به‌کوتاهی به تبیین دیدگاه ایشان پرداخته‌اند. ازاین‌رو، با اندکی تفصیل بیشتر به نقل این بخش می‌پردازم.

مهم‌ترین نقطهٔ اختلاف مؤلف علّامه با دیگر اخلاق‌پژوهان مکتب اخلاق فلسفی

نظریّهٔ اعتدال و نقد مؤلّف علّامه بر آن

می‌دانیم که نظریّهٔ اعتدال کلیدی‌ترین تئوری اخلاق ارسطوئی است که چگونگیِ حرکت دست‌کم دو شاخهٔ بزرگ اخلاق فلسفی و اخلاق تلفیق را در پهنای دوازده‌قرنه‌ای به‌تبیین گرفت.

ازاین‌رو در اینجا، به‌اختصارِ تمام، نخست به چیستیِ آن تئوری اشاره می‌کنم، و آن‌گاه نقد استاد بر آن را تحریر می‌نمایم.

نظریّهٔ اعتدال کلیدی‌ترین تئوری اخلاق ارسطوئی

این نظریّه در آراء حکیمان متقدّم بر ارسطو نیز دیده شده است [۱]، اما ارائهٔ نخستین تحلیل جامع از آن در آراء و آثار ارسطو، باعث شد تا آن را به‌نام وی ثبت نمایند. ارسطو در اخلاق نیکوماخس [۲] به‌روشنی از این نظریّه سخن گفته [۳]، و زان‌پس در تمامی متون اخلاق فلسفی، ردپای آن دیده می‌شود.

از نخستین کسانی که به تحریر آن در عالم اسلام پرداخته‌اند، می‌توان به فارابی اشاره نمود. او در رسالهٔ بسیار عزیز فصول منتزعة، در فصلی کوتاه به زیبایی تمام می‌نویسد: «الأفعال الّتي هي خيراتٌ هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شرٌّ، أحدهما إفراطٌ و الآخر نقصٌ؛ و كذلك الفضائل فإنّها هيئاتٌ نفسانيّةٌ و ملكاتٌ متوسطةٌ بين هيئتين و كلتاهما رذيلتان، إحداهما أزيد و الأخرى أنقص؛ مثل العفّة فإنّها متوسطةٌ بين الشرّه و بين عدم الإحساس باللّذّة، فأحدهما أزيد و هو الشّره و الآخر أنقص؛ و السّخاء متوسطٌ بين التّقتير و التّبذير، والشّجاعة متوسطةٌ بين التّهوُّر و الجُبن... و كذلك سائرها» [۴].

پس از او، تلمیذ نامورش یحیی بن عَدِی [۵] نیز هرچند در تهذیب الأخلاق مبحث اعتدال را به‌استقلال به‌بررسی نگرفته، در بسیاری از مباحث، و ازآن‌جمله در بررسی نخستین فضیلت اخلاقی، می‌نگارد: «و امّا الّتي تُعدُّ الفضائل فإنّ منها العفّة و هي ... اجتناب السَّرَف و التّقصير في جميع اللّذّات و قصد الاعتدال...»[۶].

خواجهٔ طوسی نیز پس از توضیحی خواندنی در این زمینه، می‌نویسد: «و اینست مراد حکما از آنچه گویند: فضیلت در وسط بود و رذائل در اطراف»[۷]. این مطلب به‌همین‌ترتیب ـ با اندکی زیاده یا نقصان ـ در تمامیِ کتب مکتب اخلاق فلسفی تکرار شده است.

اکنون بر اساس مجموعه‌سخنان آنان، می‌توان گفت که با پذیرش چندساحتی‌بودن انسان، بدن او موضوع علم طب، و نفس او در چند دانش، و از آن جمله در دانش اخلاق، به بررسی گرفته می‌شود. این نفس از سه قوّهٔ اصلیِ ناطقه، شهویّه و غضبیّه تشکیل شده، که هریك شماری از وظائف را بر عهده دارند. مجموعهٔ این وظائف، در اصطلاح حکیمان فعل نفس، و وظیفهٔ کلّی و مجموعیِ آن، تدبیر بدن خوانده می‌شود. این وظائف بر اساس غرض حکیمانهٔ خلقت، که بقای انسان، رسیدن او به مراتب والای انسانی، و سکونت در مدینهٔ فاضله است، تعیین می‌شود. حال، اگر هریك از این قوا وظیفهٔ خود را به‌درستی انجام دهد، انسان در محدودهٔ آن قوّه به فضیلت دست یافته؛ اما اگر وظیفهٔ خود را به‌درستی به انجام نرساند، آن قوّه برای انسان معدن رذیلت و مایهٔ پیدایش آن خواهد شد.

پذیرش چندساحتی‌بودن انسان

حکیمان، نظریّهٔ اعتدال ـ حدّ وسط ـ را در همینجا مطرح می‌کنند، تا به‌وسیلهٔ آن، «فضیلت» و

فضائل و رذائل اخلاقی

«رذیلت» اخلاقی را تبیین نمایند. به نظر اینان، اگر هر قوّه در فعلیّت خود در نقطهٔ وسط قرار گیرد ـ که آن نقطهٔ وسط به‌وسیلهٔ عقل/ قوّهٔ عاقله مشخص می‌شود ـ فضیلت حاصل شده؛ و چنانچه در دو سویهٔ افراط یا تفریط/ تندروی یا کندروی، حرکت نماید، به رذیلت اخلاقی دچار شده است. نمونه را به نظر اینان حدّ وسط در قوّهٔ ناطقه، درك و فراگرفتن علوم نافع برای دین و دنیاست؛ حدّ افراط آن تفکّر و مطالعهٔ مسائلی است که درك آن از توان این قوّه خارج است ـ همچون ادراك احکام عالَم مجرّدات محض ـ و تفریط در آن نیز رضایت به نادانی ـ تا آنجا که از آموزش ضروریّات و لوازم زندگی دینی / مادّیِ خود نیز بازمانَد ـ یا به‌کاربردن عقل در امور غیرنافع ـ همچون کهانت و شعبده‌بازی[۸] ـ است. به نظر اینان، دو طرف افراط و تفریط در ضدّیت کامل بوده، آنچه در حدّ میان این‌دو است، وجه جامع میان آن‌دو ضد، یا مرز آن‌دو خواهد بود.

نقد استاد علامه بر نظریهٔ اعتدال

تضادّ میان دو سوی فضائل در سخن فارابی و ابن‌عدی به‌تصریح نیامده بود، اما این مطلب ـ که نقطهٔ ثقل نقد استاد بر این نظریّه است ـ در سخنان دیگر نویسندگان این نحله آمده است. مسکویه به‌وضوح می‌نگارد: «... فقد عرفنا الرَّذائلَ الَّتي تُضادُّ الفضائلَ، لأنَّه يُفهَم من كلِّ واحدةٍ من تلك الفضائل كلِّها ما يقابلُها، لأنَّ العلم بالأضداد واحدٌ ... هذه الفضائلُ هي أوساطٌ بين أطرافٍ و تلك الأطراف هي الرَّذائل...» [۹]. علّامه مولی احمد نراقی نیز عنوان فصل ششم از باب دوم کتاب خود را: «در بیان این‌که هر صفت نیکی خُلق بدی که ضدّ آنست در مقابل اوست»، قرار داده است[۱۰]. نراقی اوّل نیز می‌نگارد: «لاريب في أنّه بازاء كلِّ فضيلةٍ رذيلةٌ هي ضدُّها»[۱۱].

نقد استاد بر این اندیشه

نقد استاد بر این نظریه اما برپایهٔ چند مبنا ـ و از آن جمله ارائهٔ تفسیری جدید از منبع تولید فضائل و رذائل در نفس انسان، که خود برپایهٔ تبیینی جدید از نفس ناطقه و نفس اَمارّه بنا شده ـ استوار گشته که به برخی از آن‌ها در بخش «مبانی اخلاقی مؤلف» اشاره می‌کنیم.

تفسیری جدید از منبع تولید فضائل و رذائل در نفس انسان

به‌نظر ایشان، برخلاف نظر حکیمان اخلاق‌پژوه، نمی‌توان حدّ وسط را فضیلت، و عدول از آن ـ که از عرضی عریض برخوردار است ـ را، رذیلت نامید؛ چه، فضائل مشکَّك بوده، از نخستین مرتبه رو به قوّت می‌نهند، و به مراتب بالاتر و سرانجام به بالاترین مرتبهٔ خود می‌رسند؛ ازاین‌رو، اگر آنچه در نقطهٔ وسط قرار دارد «فضیلت» است، مرتبهٔ کناری آن ـ که در اندیشهٔ حکما نخستین مرتبهٔ رذیلت است ـ مرتبهٔ دوم، سوم و... که به‌ترتیب در دوسویهٔ افراط و تفریط در کنار آن قرار می‌گیرند نیز، نه رذیلت که فضیلت خواهند بود.

استاد بر آنند که مشکَّك‌بودن فضائل، مقتضی آنست که «مقتضای حقیق» هر قوّه، چه در کاربرد بسیار اندك آن ـ که دیگران آن را تفریط می‌خوانند ـ و چه در کابرد زیاد و حتی بسیار زیاد آن ـ که دیگرانش افراط دانسته‌اند ـ از فضیلت‌بودن خارج نشده، هم‌چنان فضیلت دانسته شود. ازاین‌رو، کاربرد قوّهٔ مفکّره در مثال‌های پیشین، نه رذیلت که فضیلت است. به‌تعبیری دیگر، از آغازین نقطهٔ حدّ تفریط تا آخرین نقطهٔ حدّ افراط، کارکردهای «حقیق» هر قوّه سراسر فضیلت است، و نمی‌توان تنها نقطهٔ میانین این محور را فضیلت دانست؛ چه، تشکیکی‌بودن فضائل مانع از آنست که مراتب ضعیف یا قوی آن، از فضیلت‌بودن خارج و در حیطهٔ رذائل ـ که با آن در تضادّ است ـ وارد شود.

اکنون جای آنست که بپرسیم: بر اساس این نظریّه، رذیلت چیست؟ و آیا عرض عریض فضائل، جای را بر اتّصاف نفس انسان به رذائل تنگ نکرده است؟

بیان نقطهٔ اساسی فارق میان فضائل و رذائل

استاد در پاسخ به این پرسش، بر آن رفته‌اند که نقطهٔ اساسی فارق میان فضائل و رذائل، همان به‌کاربردن «حقیق» هر قوّه در «مقتضاهای حکیمانهٔ آفرینش، یا استفادهٔ غیرحقیق از آن» است، در آنچه «مقتضای حکیمانهٔ آفرینش» نیست. بر این اساس، در مثال پیشین نه جُربُزه در شمار رذائل است و نه بلاهت؛ بلکه این هردو چون در محور قوّهٔ مفکّره قرار دارد، اساساً فضیلت خوانده می‌شود. آری! به‌کاربردن آن در آنچه آفرینش حکیمانه آن را اقتضا نمی‌کند، از محور فضائلش خارج و به محور رذائل وارد می‌کند[۱۲].

بدین‌ترتیب، تفکر در عالم مجرّدات و ذات الهی از سوئی، و اندیشه در شعبده و سحر از سوئی دیگر، یا تیزفهمی و کندی در فهم، نه رذیلت که هر دو فضیلتند؛ اما آنچه آن‌ها را به رذیله‌بودن متّصف ساخته، به‌کاربردن قوّهٔ مفکّره در چیزی است که حکمت آفرینش و آفرینش حکیمانه مقتضی آن نیست.

این اندیشهٔ بنیادین حضرت استاد را، به‌تعبیری دیگر می‌توان این‌گونه خلاصه نمود که: ما در دانش اخلاق با محورهای چهارگانه‌ای مواجه نیستیم، که چهار نقطهٔ میانی آن‌ها -: حکمت، عفّت، شجاعت و سرانجام عدالت - فضیلت، و دیگر نقاط بی‌شمار واقع بر آن، رذیلت خوانده شود؛ بلکه با چهار محور که تمامی نقاط آن - از ابتدا تا میانه و تا انتها - فضیلت است، مواجه خواهیم بود؛ که نشان‌دهندهٔ محوری مشکّك - و نه مرکّب از دو سوی متضاد و یك نقطهٔ میانی جامع - خواهد بود. حال، اگر هریك از این نقاط / مراتب آن محور در امری خارج از آنچه حکمت مستور در آفرینش برای آن مقرّر کرده، به‌کار رود، رذیلت خوانده می‌شود.

تشکیک در محور رذائل

به‌این‌ترتیب، محور رذائل نیز مشکّك بوده، از پائین‌ترین مرتبه تا نقطهٔ میانی و نقاط انتهائی محور، سراسر نشان‌دهندهٔ رذائل خواهد بود: «إنَّ الفضائل كلّها ملكاتٌ ذات تشكيكٍ موجودةٌ في النَّفس النَّاطقة بالقوَّة، ثمَّ تظهر و تتبلور مرتبةً بعد أخرى ... فليست تلك الخُلقيَّات من باب حدِّ الوسط بين الإفراط و التَّفريط، بل كلَّما سمَتْ رتبةً و قوَّت ظهوراً و تبلوراً ازدادت حُسناً و فضلاً، و كلَّما نقصتْ لاتخرج عن كونها فضيلةً، بل هي فضيلةٌ كامنةٌ في النَّفس غير ظاهرةٍ فيها. كما أنَّ الرَّذائل كلَّها ملكاتٌ ذات تشكيكٍ ... فبينَهما بونٌ بعيدٌ، و كلُّ واحدٍ منهما يضادُّ الآخر؛ بحيث لايمكن أن يجمعهما موضوعٌ واحدٌ.

فما قيل: «إنَّ التَّهوُّر افراط الشَّجاعة و الجُبن تفريطها، ليس بشيءٍ مقبولٍ»[۱۳].

پس از ارائهٔ تقریری کوتاه از نقد ایشان بر نظریّهٔ اعتدال، به بحثی بسیار مهم که مبانی نظری این کتاب را تبیین می‌کند، پرداخته شده است. در اینجا با طرح فصلی با عنوان «مبانی اخلاقی مؤلف علّامه در کتاب حاضر، و روش ایشان در تدوین مبانی خود » آورده‌اند: جای آنست که بخشی از این پیش‌نوشت را به این دو پرسش و پاسخ آن اختصاص دهیم که:

مبانی اخلاقی مؤلف علّامه در کتاب حاضر

الف: با عدول از مبانی مشهور پیشینیان، مبانی اخلاقی ایشان در کتاب حاضر چیست؟

ب: با عدول از روش آنان در تدوین این دانش، روش مختار ایشان در تدوین مبانی خود کدام است؟

زان‌پس، درپی یافتن جوابی برای این دو سؤال به تبیین «مبانی اخلاقیِ مؤلف علّامه در کتاب حاضر» پرداخته شده، و بر آن رفته‌اند که پانزده نکتهٔ اصلی، مبانی اخلاقی استاد ما حضرت آیة‌الله‌العظمی مظاهری - دامت معالیه! - را تشکیل می‌دهد.

هرچند می‌توان نکاتی دیگر را نیز به این پانزده نکته افزود یا برخی از این نکات را در نکته‌ای دیگر نهاد؛

اما می‌پندارم که توضیح نه‌چندان تفصیلی مبانی ایشان، در قالب این نکات ممکن خواهد بود.

بدیهی است که برخی از این نکات قاعده‌گون، به‌تصریح در رسالهٔ حاضر آمده و برخی دیگر تنها در لابه‌لای متن به اشارت گرفته شده است؛ ازاین‌رو، مأخذ صریح برخی از این قواعد در متن حاضر نشان داده شده، و برای برخی دیگر مأخذی ذکر نشده است.

آن‌گاه به ارائهٔ «فهرستی از پانزده مبنای اصلی استاد» بدین سیاق، پرداخته‌اند:

۱. چند ساحتی بودن انسان؛
۲. برخورداری انسان از قوّهٔ فاهمه؛
۳. تبیین منبع فضائل و رذائل؛
۴. غیرذاتی‌بودن رذائل برای انسان؛
۵. فطری‌بودن ادراك فضائل و رذائل؛
۶. مطلق‌بودن اخلاق؛
۷. تقدّم برخی از فضائل بر برخی دیگر در افراد مختلف؛
۸. ممکن‌بودن تهذیب نفس؛
۹. تبیین محور طولیِ فضائل؛
۱۰. شبکه‌ای‌بودن فضائل و رذائل؛
۱۱. وظیفهٔ علم اخلاق، تبیین فضائل متشابه؛
۱۲. تفاوت‌نهادن میان «اخلاق» و «اخلاقی»؛
۱۳. تقدّم اخلاق عاشقانه بر اخلاق زاهدانه؛
۱۴. ارشادی‌بودن آیات و احادیث اخلاقی؛
۱۵. کوتاه‌بودن مسیر و سیر اخلاقی؛

پرواضح است که در آن مقدّمه، هریك از این پانزده اصل را به‌توضیح گرفته و دربارهٔ هریك از آن‌ها سطوری آورده‌اند.

زان‌پس به «روش مؤلف علّامه در تدوین مبانی خود» پرداخته و در تبیین این «روش»، به این ده اصل اساسی اشاره کرده‌اند:

۱. احتراز از نقل تُراث تمدّن‌های پیشین.

حضرت استاد علی‌رغم دست‌یاب‌بودن منابع نقل تُراث پیشینیان، و دست‌کم حضور بخش‌های کلانی از آن در منابع اخلاقی مشهوری همچون اخلاق ناصری و تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، که استفاده از آن را سخت آسان می‌سازد، نه‌تنها به‌شدّت از آن احتراز جسته، هیچ‌گاه حتی به‌عنوان شاهد - و نه دلیل - نیز به نقل آن نمی‌پردازند؛ که گذشته از آن، یکی از نقدهای ایشان بر شماری از آثار مکتب اخلاق فلسفی، استفاده - و گاه استفادهٔ بیش از حدّ - این آثار از میراث اخلاق یونانی است. ایشان استفادهٔ بیش از حدّ مسکویه از این تراث - تا آنجا که گاه فصلی کامل از کتاب خود را بدان اختصاص می‌دهد - و نیز روش خواجه نصیرالدّین در به‌اتمام‌رسانیدن اخلاق ناصری با وصایای افلاطون را، در شمار معایب این کتاب‌ها دانسته‌اند[۱۴].

مجادلات کلامی، که در میان فرق مختلف- در اینجا: اسلام- از دیرباز جریان داشته است، در هر دوره، بیشتر و بیشتر در میانهٔ دو یا چند جریان کلامیِ حاکم در یک منطقه خاص، جریان میان کمتر می‌توان به است. در این میان ثلاثهای کلامی ای دست یافت، که در آن تمامیِ فرق مسلمین، بر علیه گروهی خاص، دست به قلم برده، و از هستی اسلام در برابر آن گروه، دفاع کرده باشند.

ردّیه هـای فـراوان علیه فرقه وهابیّه، در شمار همین موارد نادر است. چه می دانیم که گذشته از

فهرستی از پانزده مبنای اصلی استاد علامه

شیعه، امروزه می توان ردّیه های بسیاری از تمامیِ مذاهب مسلمین نشان جست، که هر چند از راههای گوناگون، امّا با هدفی واحد، به نقد و جرح و ردّ اندیشه های وهابیان پرداخته اند. شایسته توجّه است که در این میان، از ظاهر گراترین عالمان عصر، تـا صوفیانی که از طرق گوناگون تصوّف را می توان بـاز یافت، که بـسـه تبیین اخطاء وهابیّت دون تا بیان پرداخته اند.

***

معجم المؤلّفات الاسـلامیة فی الردّ علی الفرقة الوهابیّة، نگاشته عبدالله محمّد علی، اثری اسـت که برای نمودن همین عناوین و مشخصات اجمالی پدید آمده

طُرفه آن‌که مسکویه در سراسر کتاب خود، تنها به چند آیه و حدیث انگشت‌شمار اشاره می‌کند و بس!

۲. احتراز از نقل قصص و حکایات عامیانه.

یکی از نقاط اساسی افتراق کتاب حاضر از میراث اخلاق عرفانی، به‌کارنبردن قصص و حکایات عامیانه است، که گاه علاوه بر غیرمسندبودن، از عامیانه‌گیِ آزاردهنده‌ای نیز رنج می‌برند.

در این کتاب به‌هیچ‌روی نمی‌توان نشانی از این‌گونه داستان‌ها بازجست.

۳. احتراز از روش خطابی مُذکِّرانه.

استاد در احتراز از این روش، که به‌ویژه در مکتب اخلاق‌نگاریِ «اخلاق عرفانی غیرروشمند» - که پیش از این بدان اشاره کردیم - سخت شایع است نیز اصراری روشمند در پیش گرفته‌اند؛ چه، مخاطب ایشان در این کتاب، نه قوّهٔ خیال مخاطب که قوهٔ عاقلهٔ اوست؛ و ازآن‌رو که نمی‌توان روش خطابی مذکّرانه را محرّك مفیدی برای عاقله دانست، ایشان از این روش سخت احتراز نموده‌اند.

۴. نقد اندیشه‌های معارفی در بستر دانش اخلاق.

پرواضح است که مراد از «اندیشه‌های معارفی» در اینجا، اندیشه‌هائی است که با آموزه‌های اخلاقی در تضاد قرار دارند.

۵. نقد اندیشه‌های اخلاقیان.

از آنجا که روش استاد نقل متون پیشینیان نیست، این موارد در کتاب حاضر پرشمار نیست.

۶. نقد روش‌های اخلاق‌نگاری.

نمونه را به نقد ایشان بر تبعیّت عمدهٔ اخلاقیان شیعه از غزالی و احیاء او، اشاره می‌کنم. غزالی در این کتاب، گشاده‌دستانه روایاتی را از آنان که در دروغ‌زن‌بودنشان هیچ تردیدی نیست، نقل نموده، فتاوای فقهی غریبی که تنها جاهلان صوفی‌مزاق را خوش می‌آید، به‌عنوان احکام واضح فقهی آورده، در مسائل اعتقادی در مواردی گذشته از دیگر فِرَق، حتی با عموم اهل‌سنّت نیز به مخالفت برخاسته، کراماتی غریب را برای مشایخ صوفیان در شمار مسلّمات قلمداد کرده و... .

بااین‌همه اما حضرت فیض کاشانی به تهذیب چنین کتابی پرداخته است!

آیا سزاوار نبود که او با دانش گستردهٔ تفسیری، روائی، فلسفی و اخلاقی‌اش، خود دست در کار تألیف کتابی نو می‌برد؟ نیز اشاره کردیم که مسکویه، که در شمار فاضل‌ترین اخلاق‌پژوهان مسلمان قرار دارد، چه بهرهٔ عظیمی از کتاب خود را به سخنان حکمای یونانی اختصاص داده؛ و عجیب آن‌که افتخار عالمان شیعه جناب نصیرالدّین طوسی، همان روش را در پیش گرفته و به‌جای استفاده از قرآن کریم و متون مأثور از معصومان، آن‌چنان در نقل سخنان یونانیان گرم‌پویی کرده، که سرانجام نتوانسته صحت مطالب کتاب خود را، خود بر عهده گیرد!: «و پیش از خوض در مطلوب، می‌گوییم آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد از

احتراز از روش اخلاق عرفانی غیر روشمند

مسکویه از فاضل‌ترین اخلاق‌پژوهان مسلمان

جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت از حکیمان متقدّم و متأخّر باز گفته می‌آید؛ بی‌آن‌که در تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود، یا به‌اعتبار معتقَد، ترجیح رأیی و تزییف مذهبی خوض کرده شود. پس اگر متأمّل را در نکته‌ای اشتباهی افتد، یا مسئله‌ای را محلّ اعتراض شمرد، باید که داند محرّر آن صاحب عهده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست»[۱۵]. آیا چون اوئی را سزاوار است که دست به این روش بَرَد؟!

علّامه ملّامهدی نراقی نیز هرچند بدون تردید از متونی همچون احیاء و نظائر آن بی‌نیاز است، اما آنچنان به آن مقیّد شده، که گاه به نقل لفظ‌به‌لفظ برخی از عبارات آن پرداخته است.

دراین‌میان، تکلیف معراج السَّعاده ـ که تحریری فارسی از جامع السَّعادات است ـ روشن است.

به‌هرروی، نقد ایشان بر این مجموعه متون، نشانگر طرح‌واره‌ای است که در تدوین اثر خود در ذهن داشته‌اند.

۷. تأکید بی‌پایان بر استفاده از قرآن و سنّت.

در این قسمت تنها به این بند از کتاب دراساتٌ في الاخلاق اشاره می‌کنم، که حضرت مؤلف آورده‌اند: «... إنّي أردتُ أن أؤَلِّفَ كتاباً في الأخلاق والأخلاقيّات لايبتني على شيءٍ إلّا على الكتاب الكريم و روايات اهل‌البيت عليهم‌السلام »[۱۶].

کتاب دراسات، بر قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام استوار است

۸. برخورد تحلیلی با آیات و روایات.

در این کتاب گاه یکایک متون مقدّسِ منقول، گاه دیگرشماری از آن‌ها که در موضوعی خاص در کنار یکدیگر نشسته‌اند، و گاه مجموعه‌آیاتی که موضوعی یگانه را تعقیب می‌نمایند، نقل و به تفسیر موضوعی آن دست برده شده است.

تفسیر موضوعی روایات

۹. توجّه دائم به بارگاه باری- تعالی! -

عباراتی نظیر: «... نظراً إلى كونه- تعالى! - هو المعلِّمُ فقط»[۱۷] که به‌دفعات در این کتاب با آن برخورد می‌کنیم، نشان‌دهندهٔ تنبّهی است که ایشان دائماً فراروی مخاطب خود قرار می‌دهند.

۱۰. توجّه دائم به کسب فیض از ساحت معصومان.

فراوانی استفاده از روایات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت مطهّر ایشان، ما را از هر توضیحی در این زمینه، بی‌نیاز می‌سازد. محرّر ارجمند، زان‌پس به بستر اندیشگیِ «دراساتٌ في الأخلاق...» پرداخته، و در پی پاسخ به این سؤال برآمده است که«کتاب حاضر بر اساس چه نگاهی به دانش اخلاق اسلامی تدوین شده و متعلّق به کدامین مکتب اخلاق‌نگاری است؟» آن‌گاه می‌افزاید که بر اساس آنچه در اشاره به «مکاتب اخلاقی و سبک‌های اخلاق‌نگاری» آوردم، اکنون به‌وضوح اضافه می‌کنم که، این کتاب با ارائهٔ روشی نو در «نگاه» و «سبک تدوین»، در هیچ‌یک از مکاتب پیش‌گفته قرار نمی‌گیرد؛ چه:

در غرهٔ شهر ربیع الآخر سنه ۹۱۸
بود که امیر نجم[ثانی] با هشتاد هزار
قزلباش اوباش از آب آمویه گذشته،
بر فراز اسپان بادپای
تازی نژاد و با تاج و دواج
تو گوئی که از تصادم ریاح
آتش در نیستانی افتاده بود و از
کثرت کچم و وزه و جوشن کوه آهنی
بود، که کریمه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا
جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ دروقت
مشاهده آن بخاطر می‌رسید، [و] پا
از صدمت طنطنه ابهت و عظمت
عبید الله خانی کوه آهنی مذاب
گشته، دریای آبی می‌نمود که در
وی صد هزار نهنگ کاینات آشام
جلوه‌گر بود. به سمرقند خبر آمد
که امیر نجم گفته: سمرقند را که
می‌گیرم شهر او را هموار ساخته
فالیز می‌کارم و خربزه او را به رسم
تحفه به شاه اسماعیل می‌فرستم،
بعد از آن متوجه ختای می‌شوم.
ساکنان بلده سمرقند چون این
خبر شنیدند، به مثابه بیاره فالیز
دست و پای ایشان شل گردید
و سرهای خود را خربزه صفت بر
صحرای ناامیدی افتاده دیدند.
عالی جناب قدوة العلما، مولانا
حاجی تبریزی، [با جمعی از طلبه
اتفاق] نمودند که به حکم علیکم
بالسّواد الأعظم متوجه هندوستان
می‌باید گردید و آب حیات [و]
زندگانی را در آن ظلمات می‌باید
طلبید.
در همان شب که این اتفاق
نمودند، منهیان غیب و مبشران
لاریب در مرآت رؤیای این فقیر
چنین نمودند که: ستاره‌های آسمان
بر مثال پستانهای گوسفند شیر
باران شده و کوچه‌ها
و بازارها

۱. از نظر صورت:

الف: نظریّه اعتدال را نمی‌پذیرد؛

ب: همراهی اخلاق با سیاست مُدُن را الزامی نمی‌داند؛

ج: نگرشی تمثیلی به عالَم ندارد؛

ازاین‌رو، در قالب مکتب اخلاق فلسفی، جای نمی‌گیرد.

۲. با عبور از مبانیِ اخلاق فلسفی:

الف: هیچ عنایتی نیز به اقوال حکیمان یونانی یا یونانی‌مسلك، ندارد؛

ب: از حکایات و مأثورات برخوردار از نوعی سهل‌انگاری صوفیانه، احترازی روشمند دارد؛

ازاین‌رو، در قالب مکتب اخلاق تلفیق، جای نمی‌گیرد.

۳. پس از این‌دو:

الف: نه در پی تبیین منازل و مقامات، یا توضیح نازکی‌های خیال عارفانه است؛

ب: و نه از زبان خطابی، و عناصری همچون شعر و حکایت، بهره می‌برد؛

ازاین‌رو، در قالب مکتب اخلاق مُذکِّرانه و عرفانی، جای نمی‌گیرد.

۴. در عین حال:

الف: صرفاً ناقل متون مقدّس نیست [۱۸]، بلکه:

A: مفاهیم اخلاقی را به تحلیل می‌گیرد؛

B: سیستم شبکه‌ای فضائل و رذائل را توضیح می‌دهد؛

C: وظیفهٔ علم اخلاق را توضیح فضائل و رذائل مشابه و مشتبه می‌داند؛

ب: اخلاق عاشقانه را بر اخلاق زاهدانه ترجیح می‌دهد؛

ج: آیات و روایات را ارشادی – و نه تأسیسی – می‌خواند؛

ازاین‌رو، در قالب مکتب اخلاق نقلی، جای نمی‌گیرد.

حال، اگر کتاب حاضر نه در نوع نگاه، و نه در سبك تدوین، تابع مکاتب اخلاق فلسفی، عرفانی، نقلی و تلفیق نیست؛ می‌توان آن را پیش‌رو در ارائهٔ مکتبی دانست که:

۱. بر خلاف دیگر روش‌ها، «کردار انسانی» – در مفهوم عامّ آن، شامل قول، فعل و اندیشه – را به‌صورت طبیعی بر محور فضائل می‌انگارد؛

۲. تحصیل ملکه هر فضیلت را، تنها وابسته به مداومت بر آن فضیلت، و نه قرار گرفتن بر نقطهٔ اعتدال آن، می‌شمارد؛

۳. و در این هر دو امر، فطرت انسان را کاملاً مُکفی می‌داند؛

۴. فـراوانیِ متـون مقـدّس در زمینـهٔ آموزه‌هـای اخـلاقی را نیز، تنبیهـی برای فطرت‌های غبارآلوده محسـوب می‌نماید.

مکتب اخلاق «اَصالةُ الفطرة / فطرت‌بنیاد»

حیاة طیبهٔ انسانی
حیاة اخلاق مدا

بر این اساس، آیا می‌توان اندیشهٔ اخلاقی حضرت استاد و کتاب تدوین‌شده در بستر آن اندیشه را، مُعرّف مکتب اخلاقی «اَصالةُ الفطرة / فطرت‌بنیاد» دانست؟؛ مکتبی که:

۱. فطرت و عمل فطری، و نه تلاشی عظیم برای قرارگرفتن در نقطهٔ اعتدال در قوای سه‌گانه نفس را: منبع فضائل؛

۲. مداومت بر آن را: مُوجِد ملکات؛

۳. انحراف از آن را: منبع رذائل؛

۴. و اصل در حیات انسان را، به‌صورت طبیعی: بر سیر کمالی او می‌داند.

زان‌پس مترجم فاضل به ضرورت تألیف این اثر در عصر حاضر پرداخته و از ممیزات زبانی و محتوائی آن سخن داشته است.

به‌باور ایشان، مؤلف ارجمند، هرچند زبان عربی را برای نخستین ارائهٔ کتاب خود برگزیده‌اند ـ تا جمعی فراتر از فارسی‌خوانان، بتوانند از آن استفاده کنند ـ به «امروزینه»بودن ریختهٔ خامهٔ خود سخت توجّه داشته‌اند؛ ازاین‌رو، تحریری از دانش اخلاق اسلامی عرضه کرده‌اند، که:

۱. در ناحیهٔ زبان:

الف: در آن نشانی از اصطلاحات و ترکیبات ویژهٔ حکیمان نیست؛

ب: اغلاق‌های زبانی متونی همچون تهذیب الأخلاق، اخلاق ناصری و معراج السَّعادة را در آن نمی‌توان یافت.

۲. در ناحیهٔ مادّه:

الف: درشتی‌های تئوری‌پردازی فیلسوفانه؛

ب: سهل‌انگاری‌های حکایت‌گری صوفیانه؛

ج: ریزه‌خواری از تُراث غیرمسلمین؛

را در آن نمی‌یابیم.

۳. در ناحیهٔ سیاق:

مشکلات جامعهٔ امروز را از دید این دانش، به بررسی می‌گیرد. فقر اقتصادی، بی‌توجّهی به معنویّات، اضطراب‌های روحی، ناتوانی شماری از مردم در پرداختن به ازدواج، تهیهٔ مسکن و... شماری از مشکلاتی است که در این کتاب، به‌تفاریق به‌اجمال یا تفصیل به بررسی گرفته شده است؛

چه «حیات طیّبهٔ انسانی»، حیات اخلاق‌مدارانه‌ای است که برآوردن نیازهای مادی آدمی، نخستین شرط نزدیك‌شدن به آن است. «دهشت» امروز اخلاقیان، نه آن دهشتی است که به‌عنوان نودوششمین مقام، در میان دو مقام اُنس و مشاهده افتاده است؛ بلکه دهشتی است که از بی‌توجّهی جمعی از مردمان به معنویّات / اخلاقیّات، برخاسته است!؛ بی‌توجهی‌ای که بخش بزرگی از آن، دست‌کم در میان بخش بزرگی از مردمان، مدیون ناتوانی آنان از پرداختن به ضروریات زندگی ـ همچون ازدواج ـ است؛ و می‌دانیم

قطعه:
باچرخ گفت کیوان کآخر عبیدخان را
معموره ممالک گردد تمام حاصل
فی الحال چرخ گفتش کای پیر سالخورده
هرچندحاضری توماهم نه‌ایم غافل
مادیده‌ایم و خوانده ازروی طالع او
این شکل درمبادی این نقش دراوایل
رایات کامگاری ازرای اوست عالیا
آیات شهریاری درشأن اوست نازل

عبده و اعزّ جنده و هزم الاحزاب.
الحمد لله الذی صدق وعده و نصر
ثانی مغلوب گردیدند.
آن پیشرو صفهانی نیجم
عساکر همایون، به
ساخته، به نیریز طرب انگیز تیرباران
راست چون دل عشاق بینوا تنگ
دایره بسیط عالم را بر عرب و عجم
ساز بزرگی آهنگ کرده بودند و
حیدری] مخالف که از مقام [عراق]
و خروش برآمد که آن [کوچکان
سفیده دم دمیدند. نفیر
در
سفید مهره

که شیطان در میان دام‌های خود، در انداختن تور فقر و جمع‌کردن آن، سخت چالاك است!

۴. و سرانجام در ناحیهٔ شواهد:

قرآن عظیم و سنّت درخشان معصومان اُمّت: را، به‌عنوان مهم‌ترین ابواب اتّصال زمین به آسمان و کامل‌ترین گنجینه‌های کمال، به‌طور کامل به استفاده گیرد.

زان‌پس به ساختار کتاب پرداخته شده است. از نظر محرّر متن فارسی، سازمان کلّی این مجلّدات را بر اساس تقسیم آن به:

الف. بخش کوتاه مقدّماتی؛

ب. بخش بلند متن؛

می‌توان تحلیل نمود. در بخش نخست، پس از مقدّمهٔ مؤلف، در طی پنج فصل، از بیش از شصت مطلب مقدّماتی سخن رفته است؛ تعریف علم اخلاق، موضوع این علم، فوائد آن، وجوب تهذیب نفس و کیفیّت تزکیه، عناوین این فصول پنچگانه است، که در طی آن مباحثی - گاه درازدامن - همچون فطری‌بودن اخلاق، هدف از آفرینش انسان، تفاوت میان فضائل و رذائل، هماهنگیِ ادلّه چهارگانه بر وجوب تهذیب نفس، راه‌های شش‌گانهٔ آن و... ارائه شده است.

پس از این بخش - که به‌تقریب یك‌هفتم حجم کتاب را به خود اختصاص داده - بخش بلند متن، در قالب سی‌وهفت فصل ارائه شده؛ که در آن از ۳۹ رذیلت و ۴۱ فضیلت اخلاقی، سخن رفته است. نکته‌ای که باعث شده تا شمارگان فضائل و رذائل در کتاب حاضر هماهنگ ننماید، آنست که حضرت استاد در آخرین فصل، به چهلمین فضیلت، یعنی عُزلت می‌پردازند؛ اما صفت نفسانیِ مقابل آن -: اُلفت - را نیز استثنائاً در شمار فضائل می‌نهند؛ ازاین‌رو، مجموعاً ۳۹ رذیلت و ۴۱ فضیلت اخلاقی در این کتاب به بررسی گرفته شده است.

پس از اتمام این بخش، خاتمه‌ای بس موجز - در ۳ برگ - قرار دارد، که هم نقدی است بر روش اخلاق‌نگاریِ پیشینیان - که در همین صفحات به چگونگی آن پرداختم - هم عرض ارادتی است به ساحت معصومان، و هم وصف حالی است از چگونگی به‌کتابت‌درآمدن این اثر. این چند برگ شدّت اهتمام مؤلف علّامه به این دانش را نیز به‌خوبی منعکس می‌سازد.

زان‌پس به تبیین ساختار درونی فصول کتاب اهتمام شده است.

و در آخرین بخش مقدمه به بیان هشت نکتهٔ اساسی دربارهٔ تحریر فارسی‌ای که از متن عربی به‌دست داده‌اند، سخن رفته است. برخی از این نکات به کیفیت زبان کتاب، برخی دیگر به بیان اختلافاتی که در میان نصّ عربی دراساتٌ في الأخلاق و شؤون الحکمة العلمیّة و تحریر فارسی آن به‌چشم می‌آید، و دیگر نکات نیز به اموری این‌گونه می‌پردازد. وسرانجام، ستایش خدای راهنمای راهگشا، آخرین سخنی است که مترجم در پیش‌نوشت خود آورده است.

این پیش‌نوشت نه‌تنها سخت مورد توجه حضرت آیة‌الله‌العظمی مظاهری قرار گرفت، که می‌پندارم می‌تواند در تبیین زوایای مغفول دانش اخلاق اسلامی نیز به‌کار آید؛ و امید که عرضهٔ صورت کوتاه‌شدهٔ آن در اینجا اهتمام دانشوران این مُلك را بدان جلب نماید. و آخرین سخن آن‌که اگر تحریر کوتاه‌شدهٔ این

نقدی بر روش
اخلاق‌نگاری پیشینیان

متن ـ که در همین سطور به آن اشاره کردم ـ نیز به ارائه درآید، بدون‌تردید طالبان مکارم اخلاق اسلامی را به‌کار خواهد آمد؛ و ما ذلك على اللّه بعزيزٍ، إنَّه وليُّ التَّوفيق!.

کتاب حاضر اما، کامل‌ترین اثر ایشان در این موضوع است؛ اثری با طرح‌واره‌ای بسیار گسترده، که در صورت تدوین در ده مجلّد عرضه می‌شد:

۱. سه مجلّد در مباحث فضائل و رذائل اخلاقی ـ که هم‌اکنون عرضه شده است ـ؛

۲. سه مجلّد در مباحث فضائل و رذائل اخلاقیّات [۱۹]؛

۳. چهار مجلّد در اسرار عبادات.

از این مجموعه، تا کنون تنها سه مجلّد نخستین، بر کاغذ آمده است.

پی‌نوشت‌ها

۱) اشاره به مبانی افلاطونی آن را، نگر: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص ۳۷.

۲) از آن جمله در فصل ۵ از کتاب دوم، ص ۶۳.

۳) هرچند این کتاب، همچون دیگر کتابش اخلاق اودموس، و نیز کتاب کوچکش ـ که اخلاق کبیر خوانده شده ـ تقریر درس او و نه قلم اوست.

۴) فصول منتزعة، ص ۳۶، فصل ۱۸.

نیز: التَّنبيه على سبيل السَّعادة ـ در رسائل فارابی ـ، ص ۵۹.

۵) این سخن، فارغ از آنست که این رساله در حقیقت ساختهٔ یحیی است، یا ابن‌هیثم. ما در اینجا نظر مشهور که در چاپ‌های مختلف این کتاب آمده را منعکس کرده‌ایم.

ندیم ورّاق که خود در شمار دوستان یحیی بوده، قدیم‌ترین اطلاعات را دربارهٔ او به‌دست داده، و نکاتی شگفت از حوصلهٔ او در کتابت نقل کرده است؛ نگر: الفهرست ـ چاپ محقَّق الفرقان ـ ج ۲/۱، ص ۲۰۲.

۶) تهذيب الأخلاق، ص ۱۱.

۷) اخلاق ناصری، ص ۱۱۷.

۸) مثالی است از علّامه حاج مولی احمد نراقی؛ نگر: معراج السَّعادة، ص ۴۱.

۹) تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص ۴۲.

من در اینجا از چاپی از تهذیب که به‌وسیلهٔ شیخ حسن تمیم تحقیق، و به‌واسطهٔ دار مکتبة الحیاة عرضه شده استفاده کرده‌ام؛ هرچند تصحیحی که دوست فاضل شیخ عماد الهلالی از این کتاب ارائه کرده‌اند را متقن‌تر می‌دانم. متأسّفانه به‌هنگام نوشتن این مقدّمه، به نسخهٔ خود از آن چاپ دسترسی نداشتم.

۱۰) معراج السَّعادة، ص ۲۹.

۱۱) جامع السَّعادات، ج ۱ ص ۵۹.

۱۲) تا نظر حضرت استاد در اینجا بیشتر آشکار، و تفاوت میان مبنای ایشان و مبنای مشهور واضح‌تر شود، اضافه می‌کنم که مسکویه در توضیح سفاهت ـ که آن‌را به‌معنای جربزه به‌کار می‌برد ـ می‌آورد: «و أعني بالسَّفَه هيهنا استعمال القوَّة الفكريَّة في ما لاينبغي و كما لاينبغي»؛ (تهذيب الأخلاق، ص ۴۶)؛ ازاین‌رو، سفاهت نقطه‌ای در مقابل حکمت شمرده می‌شود.

حال آن‌که در نظر حضرت استاد، سفاهت نه یك نقطه، که کاربرد غلط تمامی محور افعال قوّهٔ عاقله خواهد بود. ازاین‌رو در همین قوّهٔ عاقله، با دو محور طولی مستقل فضیلت و رذیلت مواجه خواهیم بود، و نه یك محور که نقطهٔ میان آن فضیلت، و بی‌شمارْ نقاط اطراف آن رذیلت شمرده شود.

۱۳) دراساتٌ في الأخلاق و...، ج ۱، ص ۵۲.

۱۴) دراساتٌ في الأخلاق...، ج ۳، ص ۵۹۴.

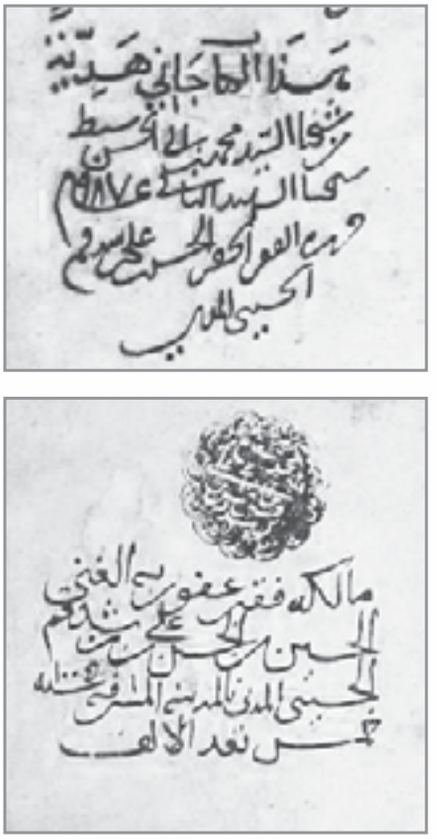
۱۵) اخلاق ناصری، ص ۱.

۱۶) دراساتٌ في الأخلاق...، ج ۳، ص ۵۹۵.

۱۷) نمونه را نگر: همان، ج ۳، ص ۳۸۹.

۱۸) در حالی که آثار مکتب اخلاق نقلی، «عهده‌دار جمع‌آوری روایات اخلاقی و حداکثر دسته‌بندی آن‌ها هستند»؛ کتابشناخت اخلاق اسلامی، ص ۵۴.

۱۹) پیش‌ازاین، از تفاوت «اخلاق» و «اخلاقیّات» در اندیشهٔ حضرت استاد، سخن داشته‌ام.



دو پشت‌نویسی نسخه. نسّابهٔ بزرگ حسین بن علی بن شدقم حسینی مدنی. ۹۸۷ ک .ق.
وفرزندش حسین بن حسن. ۱۰۰۵ ک .ق.

با فنوس گرد شهر


بسم الله الرحمن الرحيم
عن علي رضي الله تعالى عنه كان إذا وصف النبي صلى الله عليه وسلم قال لم يكن بالطويل الممغط ولا بالقصير المتردد كان زبعة من القوم ولم يكن بالجعد القطط ولا بالسبط كان جعدا رجلا ولم يكن بالمطهم ولا بالمكلثم وكان في وجهه تدوير أبيض مشرب بحمرة أدعج العينين أهدب الأشفار جليل المشاش والكتد أجرد ذو مسربة شثن الكفين والقدمين إذا مشى تقلع كأنما يمشي في صبب وإذا التفت التفت معا
محمد
لا إله إلا الله محمد رسول الله
بين كتفيه خاتم النبوة وهو خاتم النبيين
أجود الناس صدرا وأصدق الناس لهجة
وألينهم عريكة وأكرمهم عشرة
من رآه بديهة هابه ومن خالطه معرفة
أحبه يقول ناعته لم أر قبله ولا بعده مثله
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

معرّفی شخصیّت‌های علمی

برگشتراسر و مطالعات وی در حوزهٔ زبان‌شناسی عربی

سیدمحمدرضی مصطفوی نیا
استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم
امیرصالح معصومی
دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان

چکیده
مستشرقان فعالیت‌هایی بسیار مهم و انکارناپذیر در حوزهٔ زبان و ادبیات عربی داشته‌اند. این فعالیت‌ها به هر قصد و غرضی که صورت گرفته باشد، دست‌آوردهای باارزشی به همراه داشته که ازجملهٔ آن‌ها می‌توان به بازشناسی تاریخ زبان و ادبیات عربی، تصحیح نسخه‌های خطی و حفظ میراث عربی- اسلامی اشاره کرد. گوتهلف برگشتراسر (۱۸۸۶ - ۱۹۳۲) از برجسته‌ترین مستشرقان آلمانی و از پیشگامان احیای تراث عربی است. وی هم‌چنین مطالعات گسترده‌ای دربارهٔ زبان‌های سامی و به‌ویژه زبان آرامی و عربی داشته و تألیفات متعددی در این زمینه از خود به‌جای گذاشته است. وی با رویکرد زبان‌شناسانه به زبان عربی و به‌کارگیری روش تاریخی- تطبیقی در بررسی این زبان، نظرات خاصی ارائه کرده است که با دیدگاه زبان‌شناسان عرب تفاوت بسیار دارد. در این مقاله کوشیده‌ایم با معرفی آثار و فعالیت‌های این زبان‌شناس بزرگ و بررسی یکی از آثار او، التطور النحوی للغة العربیة، به گوشه‌ای از تلاش‌های وی در حوزهٔ مطالعات زبان‌شناختی زبان عربی اشاره کنیم.
واژگان کلیدی: زبان عربی، زبان‌شناسی عربی، مستشرقان، گوتهلف برگشتراسر.

به‌کارگیری روش تاریخی- تطبیقی در بررسی زبان عربی

۱. مقدمه
زبان و ادبیات عربی از دیرباز یکی از رشته‌های مورد توجه مستشرقان بوده است. آن‌ها با علاقهٔ فراوان، به تصحیح و نشر تراث عربی- اسلامی پرداختند و در این راه به دست‌آوردهای مهمی نیز دست یافتند. از خدمت یا خیانت ایشان در گفتاری دیگر باید سخن گفت، اما دراین‌بین، حرکت استشراق در آلمان از سایر فعالیت‌هایی که درزمینهٔ شرق‌شناسی صورت گرفته، متمایز است؛ زیرا در راستای اهداف سیاسی و

استعماری صورت نگرفت؛ چون از سویی این فرصت برای آلمان به وجود نیامد که مانند برخی کشورهای اروپایی مثل انگلستان، ایتالیا و فرانسه مستعمره‌ای در سرزمین‌های اسلامی داشته باشد و از سوی دیگر، آلمانی‌ها برای تبلیغ مسیحیت در شرق فعالیتی از خود نشان ندادند؛ ازاین‌رو، انگیزه‌های استعماری و دینی نتوانست بر مطالعات شرق‌شناسی در آلمان تأثیر بگذارد (منجد، ۱۹۷۸م: ۷).

پژوهش‌های مستشرقان آلمانی دربارهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی غالباً از روح دشمنی و مقابله با اسلام تهی است و هرچند، گاه آراء و نظریاتی که با عقاید مسلمانان و عرب‌ها مخالفت دارد به چشم می‌خورد؛ ولی این سخنان بسیار اندک هستند و باید آن‌ها را ناشی از درک نادرست مستشرقان از اسلام و تمدن عربی دانست. شرق‌شناسان آلمانی نه‌تنها تخریب چهرهٔ اسلام و دشمنی با فرهنگ عربی را شیوهٔ کار خود قرار نداده بودند، بلکه شیفتهٔ آن بوده و آن را می‌ستودند. برای نمونه می‌توان به ریسکه[۱] اشاره کرد. وی به دلیل علاقهٔ شدید به ادبیات عربی خود را «شهید ادب عربی» می‌نامید. او بر آن بود که خلافت مسلمین پس از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام اختصاص دارد. وی حضرت علی علیه‌السلام را بهترین حاکم تاریخ اسلام به شمار می‌آورد و جنگ بین ایشان و معاویه را نبرد قدرت واقعی با مکر و حیله می‌دانست (بدوی، ۱۹۹۳م: ۳۰۰).

مستشرقان آلمانی خدمات بسیار گسترده‌ای به نشر تاریخ و تمدن اسلامی ارائه کرده‌اند. ایشان با تحقیق و چاپ بسیاری از متون کهن ادب عربی و تحقیقات گسترده درزمینهٔ قرآن و علوم قرآنی و معرفی آن‌ها به مجامع علمی، گام بزرگی در راستای حفظ تراث اسلامی- عربی برداشتند؛ چنان‌که قرآن‌شناسان بزرگ جهان همگی مليتی آلمانی داشته‌اند (فامیل ربیعی، ۱۳۸۰ ش: ۱۱۸). آنچه مستشرقان آلمانی درزمینهٔ تاریخ و ادب عربی به چاپ رسانده‌اند، از مجموع آثار مستشرقان انگلیسی و فرانسوی بیشتر است. این امر نشانهٔ اهتمام فراوان ایشان به نشر فرهنگ اسلامی- عربی است (منجد، ۱۹۷۸م: ۷). یکی از برجسته‌ترین مستشرقان آلمانی، گوتهلف برگشتراسر (۱۸۸۶ - ۱۹۳۲) است. او از پیشگامان تصحیح و احیای تراث عربی به شمار می‌آید. او به همراه عبدالسلام هارون و صالح‌الدین منجد از کسانی هستند که به حرکت تصحیح نسخه‌های خطی صورتی روشمند و علمی دادند و ازاین‌جهت، ما را وامدار تلاش‌های خویش کردند (حفیان، ۲۰۱۱م: ۳۲۸).

او در فقه اسلامی و قرائات قرآنی نیز مطالعات بسیاری داشته و آثار فراوانی از خود به‌جای گذاشته است. برگشتراسر افزون بر فعالیت در این زمینه‌ها، زبان‌شناسی ماهر نیز بود.

وی علاوه بر زبان عربی، از دیگر زبان‌های سامی چون عبری، اکدی، آرامی و سریانی و نیز زبان‌های شرقی چون فارسی و سانسکریت اطلاع داشت و از این زبان‌ها در مطالعاتی که بر روی زبان عربی انجام می‌داد، بهرهٔ فراوان می‌برد. روش او در بررسی این زبان، استفاده از منهج زبان‌شناسی تاریخی است و آشکار است که در این روش، آگاهی از زبان‌های هم‌خانوادهٔ زبان مورد پژوهش، اگر از ملزومات نباشد، بسیار می‌تواند مفید و سودمند باشد.

یکی از برجسته‌ترین آثار این مستشرق آلمانی در حوزهٔ زبان‌شناسی عربی، کتابی است با عنوان **التطور النحوی للغة العربیة**[۲] که در اصل، مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او به زبان عربی در الجامعة المصرية[۳] به‌سال ۱۹۲۹ میلادی است که در ۱۹۸۲میلادی توسط دکتر رمضان عبدالتواب به چاپ رسید. ازآنجاکه این سخنرانی‌ها در حدود چهار سال پیش از درگذشت ناگهانی برگشتراسر (به سال ۱۹۳۳) انجام شده، می‌توان

خدمات مستشرقان آلمانی به نشر تاریخ و تمدن اسلامی

کتاب التطور النحوی للغة العربیة اثر برگشتراسر

آن را حاصل آخرین تحقیقات وی در این حوزه دانست. در این مقاله، ابتدا شرح‌حال و معرفی آثار وی را مطالعه کرده، سپس به معرفی و بررسی کتاب التطور النحوی للغة العربیة خواهیم پرداخت.

۲. زندگی‌نامه

شرق‌شناس و پژوهشگر علوم اسلامی و زبان‌های سامی، گوتهلف برگشتراسر[۴] در پنجم آوریل سال ۱۸۸۶ میلادی در دهکدهٔ اوبرلوزا[۵] در حومهٔ شهر پلاوِن[۶] از توابع ایالت ساکسونی[۷] آلمان به دنیا آمد (گوتشالت[۸]، ۱۹۳۷م: ۱۸۵). افراد خانوادهٔ وی همگی از مأموران حکومتی، عالمان و مدرّسان بودند (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶) و پدر و پدربزرگ او نیز هر دو از کشیشان پروتستان به شمار می‌آمدند (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳؛ برجستراسر، ۱۹۹۵ م: ۶).

برگشتراسر تحصیلات خویش را در مدرسهٔ دولتی پلاون آغاز کرد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰). در این مدرسه به شیوهٔ مدارس قدیم مذهبی، زبان‌های یونانی، لاتین، عبری و فرانسه آموزش داده می‌شد. هم‌چنین برخی گویش‌های ارمنی قدیم که به قرون‌وسطی اختصاص داشت و نیز بعضی از زبان‌های ژرمنی کهن مانند زبان گوتی[۹] نیز در این مدرسه تدریس می‌شد. دراین‌بین، دانش‌آموزان آزاد بودند که بین فراگیری زبان عربی و انگلیسی یکی را انتخاب کنند. برگشتراسر زبان عربی را برگزید و معلمان استثنائاً به وی اجازه دادند تا زبان انگلیسی را نیز بیاموزد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).

وی در ادامه، به فراگیری زبان‌های سامی روی آورد؛ زیرا به هنگام مطالعهٔ دستور زبان عبری، به مواردی از مطابقت بین این زبان با دیگر زبان‌های سامی برخورده بود و این مسئله کنجکاوی او را برانگیخته بود. او هم‌چنین نشریات انجمن علمی لایپزیک[۱۰] را امانت می‌گرفت و از این راه زبان مصری قدیم، زبان آشوری و عربی را هم فرا گرفت. یکی از معلمان مدرسه نیز زبان هندی کهن یعنی زبان سانسکریت را به او معرفی کرد و کتاب‌هایی دربارهٔ مطابقهٔ زبان‌های هندی با زبان‌های اروپایی به او داد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).

برگشتراسر در سال ۱۹۰۴ موفق شد جواز ورود به دانشگاه را کسب کند و بدین ترتیب به دانشگاه لایپزیگ[۱۱] راه یافت (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶). او در آنجا به فراگیری فلسفه و زبان‌شناسی و به‌ویژه زبان‌شناسی کلاسسیک[۱۲] (یونانی و لاتین) پرداخت (مایرهوف[۱۳]، ۱۹۳۶م: ۶۰).

در همان سال با دکتر آوگوست فیشر[۱۴] آشنا شد و از او درخواست کرد که به او اجازهٔ شرکت در کلاس‌های زبان عربی را بدهد. فیشر نیز به او این اجازه را داد و بدین‌سان، در سال اول دانشگاه، آموختن درس زبان عربی را که به‌سال دوم مربوط می‌شد، نزد فیشر آغاز کرد (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).[۱۵]

نقش آوگوست فیشر در شکل‌گیری شخصیت علمی برگشتراسر

این دوره در شکل گیری شخصیت علمی برگشتراسر اهمیت بسیار داشته است. با نگاهی گذرا به زمینه‌های مطالعاتی فیشر می‌توان تأثیرات استاد بر شاگرد را به‌خوبی مشاهده کرد. فیشر به بررسی لهجه‌های عربی علاقهٔ شدیدی داشت؛ زیرا به نظر وی، این گویش‌ها نه تنها نکات ظریفی از زبان عربی را آشکار می‌کردند، برای فهم سایر زبان‌های سامی نیز مفید بودند (حمدان، ۱۹۹۸م: ۲۱۸). اهمیتی که فیشر به بررسی گویش‌های زبان عربی می‌داد و نیز مطالعات قرآنی او، در آیندهٔ علمی برگشتراسر و حوزهٔ مطالعاتی وی بسیار تأثیرگذار بوده است.

ای دو ست
مرا ز هجر رویت
جز گریه چو هیچ نیست چاره
بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم
چون ابر بود بروی خورشید
آن زلف سیاه
و
روی
خوبی بتو می برازد الحق
آنگونه که سلطنت به جمشید
شادان بغلامی تو بهرام
نازان به کنیزی تو ناهید
آن را که کُشی به تیغ ابرو
باید چو خضر حیات جاوید
عکس تو میان چشم پر خون
باشد چو میانه شفق شید
خواهم برخ تو بینم ارچه
دیدن نتوان جمال خورشید
گریم همه از غم تو چون تاک
لزم همه بی رخ تو چون بید
نومید شدم ز وصل و آن به
کامروز که گشتم از تو نومید
بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم
ای دوست بدوستی و یاری
این نیست طریق دوستداری
تو دوست نه‌ای و کرده ام من
در دوستی تو جان نثاری
بازآی و بده قراری آخر
کز حد بگذشت بیقراری
ای گلبن تازه آخر از تو
تا چند کشم جفا و خواری
نازم بملایکی مقرّب
کمتر سگ خویشم ار شماری
بر خاک اگر کشی بزورم
یا آنکه کشی بخون بزاری
دارم سر آنکه گر تو ما را
بر حالت خویش وانگذاری
بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم
اوّل بدرست عهد بستی

پس از کسب مدرک لیسانس در سال ۱۹۰۸ اجازهٔ تدریس «زبان» و «تاریخ اسلام» را به دست آورد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶) و به عنوان معلم، در دبیرستانی در شهر درسدِن،[۱۶] پایتخت ایالت ساکسونی، که به شیوهٔ نظام قدیم اداره می‌شد، به تدریس مشغول گردید (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵).

در سال ۱۹۱۱ با ارائهٔ پایان‌نامهٔ خود با نام حروف نفی در قرآن که با راهنمایی فیشر آن را به اتمام رسانده بود، به اخذ درجهٔ دکتری از دانشگاه لایپزیگ نائل آمد (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).[۱۷] این رساله آغاز مطالعات وی دربارهٔ قواعد تاریخی زبان قرآن به‌شمار می‌آید (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۶). پس از آن در یکی از مدارس شهر لایپزیگ به تدریس پرداخت (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).

در ۱۹۱۲ پس از ارائهٔ رساله‌ای با عنوان حنین بن إسحاق[۱۸] و مکتب وی در ترجمه موفق شد اجازهٔ تدریس زبان‌های سامی و علوم اسلامی را از دانشگاه لایپزیگ کسب کند (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶). وی در این رساله، شیوهٔ حنین بن اسحاق در ترجمهٔ متون یونانی به عربی و سریانی را بررسی کرد (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰). او به کار بر روی آثار این مترجم بزرگ ادامه داد و چند کتاب دیگر دربارهٔ حنین بن اسحاق نگاشت. در همان سال به مطالعهٔ فقه و کتاب‌هایی در زمینهٔ قرائات قرآن روی آورد و سپس به مطالعهٔ خود قرآن و تاریخ زبان عربی پرداخت (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۶).

در آغاز سال ۱۹۱۴ دکتر برنارد موریتز[۱۹] از ریاست دار الکتب المصریه کناره‌گیری کرد؛ از این رو، حکومت مصر از دولت آلمان تقاضا کرد که دو نفر را معرفی کند تا آن‌ها از میانشان یکی را برای به‌عهده‌گرفتن این منصب انتخاب کنند. دولت آلمان نیز دکتر آرتور شاده[۲۰] را به‌عنوان نفر اول و برگشتراسر را به عنوان نفر دوم معرفی کرد. حکومت مصر نفر اول، یعنی دکتر شاده را برمی‌گزیند و دانشگاه لایپزیگ در مقابل، به برگشتراسر مرخصی می‌دهد تا بتواند به سرزمین‌های شرق سفری تحقیق بکند (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۷). وی در سال ۱۹۱۴ از این امکان استفاده کرده، به استانبول و سپس به سوریه می‌رود و در شهرهای آن، اختلافات موجود بین گویش‌های رایج را بررسی می‌کند (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵.؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۴۸؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۷). او نخست به دمشق و سپس به شهر معان،[۲۱] و پس از آن به حلب، فلسطین و لبنان سفر می‌کند. حاصل این سفر کتابی به زبان آلمانی دربارهٔ جغرافیای گویش‌های عربی رایج در سوریه و فلسطین است که در سال ۱۹۱۵ در دانشگاه لایپزیگ به چاپ می‌رسد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۷؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷).[۲۲]

در این بین به معلوله،[۲۳] دهکده‌ای در شمال شرقی دمشق رفته، زبان آرامی را از ساکنان آنجا فرا می‌گیرد. برگشتراسر در این زمینه چند کتاب و رساله نوشت که از میان آن‌ها می‌توان به قاموس گویش آرامی جدید در معلوله و داستان‌هایی به زبان آرامی جدید و دیگر متون از گویش معلوله اشاره کرد که هر دو در سال ۱۹۱۵ منتشر می‌شود (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۷).

در راه بازگشت به آلمان، نخست به مصر می‌رود و تا چند روز پیش از آغاز جنگ جهانی اول، به مدت یک هفته در قاهره توقف می‌کند (عقیق، ۲۰۰۲، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵: ۷)، سپس در حالی که روسیه نیز به جنگ وارد شده بود، قاهره را به مقصد تریسته[۲۴] ترک می‌کند. این سفر برای برگشتراسر سفری دشوار و سخت بود؛ چنان‌که تمام کتاب‌هایی را که در دمشق، بیروت و قاهره خریداری کرده بود، از دست داد (برجستراسر، ۱۹۹۵: ۷). مجموع این سفرها تقریباً پنج ماه، از فوریه تا ژوئن سال ۱۹۱۴، به طول

می‌انجامد (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸).

برگشتراسر، در اکتبر سال ۱۹۱۵ و در خلال جنگ جهانی اول،[۲۵] به‌عنوان استاد دانشگاه استانبول به تدریس می‌پردازد و تا پایان جنگ در این سمت باقی می‌ماند.[۲۶] وی در این دانشگاه و نیز دانشگاه‌های آلمان سخنرانی‌هایی در زمینهٔ علوم اسلامی و زبان‌های سامی ایراد می‌کند (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳).

او در زمان اقامتش در استانبول، در میان مجموعه ذخائر کتابخانهٔ ایاصوفیه به نوشته‌های جدیدی از ترجمه‌های حنین بن اسحاق دست یافت که کمی پیش از مرگ نابهنگامش، آن‌ها را با عنوان مواد جدید از رسالهٔ حنین بن اسحاق در مجموعه تألیفات جالینوس در لایپزیگ به چاپ می‌رساند (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰).

برگشتراسر از فوریه سال ۱۹۱۸ تا ماه مه آن سال به مدت چهار ماه از طرف وزارت جنگ آلمان مأمور به سفری اکتشافی در سوریه و فلسطین می‌شود (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵). در این سفر ابتدا از استانبول با راه آهن به شهر حلب می‌رود و از کتابخانهٔ ملک ظاهر بَیبَرس[۲۷] دیدن می‌کند و در این کتابخانه به مطالعهٔ کتاب‌هایی در زمینهٔ قرائت قرآن و طبّ می‌پردازد. او در این سفر فرصت می‌یابد که دانسته‌های خود از گویش معلوله و گویش رایج در شام را تکمیل کند و کتابی با عنوان دربارهٔ گویش عربی دمشق به نگارش درآورد. این کتاب در سال ۱۹۲۴ به چاپ می‌رسد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸).

برگشتراسر در ادامهٔ این سفر به حیفا، ناصره و طبریه می‌رود؛ ولی به دلیل این‌که نیروهای انگلیسی جنوب فلسطین را اشغال کرده بودند، نتوانست به آن منطقه برود و در آخر، پیش از تصرف استانبول به دست نیروهای متفق در دسامبر ۱۹۱۸، از راه پروس با پوشیدن لباس سربازان آلمانی در سفری سخت و دشوار به آلمان و به دانشگاه لایپزیگ باز می‌گردد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸).

وی پس از پایان جنگ، در آغاز سال ۱۹۱۹ به سمت استادیاری در دانشگاه برلین انتخاب می‌شود و در همان سال استاد تمامی دانشگاه کونیسبرگ[۲۸] را نیز به دست می‌آورد (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۶) و رشتهٔ زبان‌های سامی و علوم اسلامی را در این دانشگاه تأسیس می‌کند (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸). سپس در سال ۱۹۲۲ برای تدریس همین رشته‌ها به دانشگاه برسْلاو[۲۹] می‌رود و در سال بعد، یعنی سال ۱۹۲۳ سمت استادی دانشگاه هایدلبرگ[۳۰] را نیز به دست می‌آورد (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۶).

برگشتراسر در سال ۱۹۲۶ تا زمان مرگ ناگهانی‌اش، به مدت هفت سال استاد رشتهٔ زبان‌های سامی و مطالعات اسلامی دانشگاه مونیخ گردید (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸). او هم‌چنین به‌عنوان رئیس دانشکده در فاصله سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۲۹ انتخاب شد (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸) و سرپرستی مجلهٔ آلمانی پژوهش‌های زبان‌شناسی سامی[۳۱] را نیز به عهده گرفت (عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳) و هم‌چنین در مجلهٔ ادبی شرق‌شناسی[۳۲] و مجلهٔ شرق و باستان[۳۳] نیز مشارکت داشت (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱).

با انتشار نسخهٔ رسمی قرآن در مصر در سال ۱۹۲۴، نیاز به طراحی یک الگوی انتقادی برای بررسی متن قرآن احساس شد. برگشتراسر و آرتور جفری[۳۴] چنین طرحی را آماده کردند. این طرح توجه انجمن علمی باواریا[۳۵] را به خود جلب کرد؛ بدین ترتیب، این انجمن تصمیم گرفت تا مجموعه‌ای از منابع کهن در زمینهٔ

عهد درست را شکستی
میتوانستی از بهر من نشینی
با غیر من از چه بستی آنچنان سخت
اوّل ز چه می نشستی
چون رشته مهر می گسستی
بر خُم کمند مهر ما را
بستی و خود از کمند جستی
آه از تو که
پاکشیدی از من
دیدی چو مرا به تنگ دستی
تا شام ابد بهوش نابد
آن را که زچشم تست مستی
تا چند کنی ز گریه منعم
ناصح تو و آنکه می پرستی
بگذار بحال خود زمانی
آسوده زنیستی و هستی

بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم

بر خاستی ای بلند قامت
بنشین که بپاشده قیامت
دل خون شده از جدائی تو
ها دیدهٔ خونفشان علامت
در هجر تو ای ندیم جانها
هیچم نبود بجز ندامت
ای ترک بگش که در صف حشر
کس از تو نمی کشد غرامت
در جنّتم ار بزنند بسی تو
وانجا نکنند کسم ملامت

بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم

آتش زده عشق تو بهر بوم
چه مُلخ و چه فرنگ و چه روم
ابروی کجت چو تیغ ظالم
تیر نگهت چو آه مظلوم
با من نشدی انیس یک شام
فریاد زدست اختر شوم
کردی دلب چو نوش دوروم
وانگاه گداختیم چون موم

قرآن و قرائات آن را گردآوی کند و این وظیفه را به عهدهٔ برگشتراسر گذاشت (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷). وی به تصویربرداری از نسخه‌های خطی قرآن در خاورمیانه و شمال آفریقا روی آورد؛ ولی با مرگ ناگهانی وی در ۱۹۳۳ این کار به عهدهٔ همکار او، اوتّو پریتزل[۳۶] گذاشته شد (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۲؛ عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۶۲). متأسفانه این مجموعه، در طول جنگ دوم جهانی از بین رفت (منجد، ۱۹۷۸م: ۹). دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه مصر[۳۷] در سال تحصیلی ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ برگشتراسر را برای ایراد چند سخنرانی در زمینهٔ تطور نحوی زبان عربی دعوت کرد که نتیجهٔ آن، کتاب التطور النحوی للغة العربیة شد (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸).

سپس در سال تحصیلی ۱۹۳۱- ۱۹۳۲ برای بار دوم از وی دعوت می‌شود تا سخنرانی‌هایی در موضوع نقد متن و قواعد چاپ کتاب ایراد کند. این سخنرانی‌ها توسط دکتر حمدی البکری و دکتر خلیل عساکر که هر دو از شاگردان او بودند، در کتابی با عنوان أصول نقد النصوص و نشر الکتب در مرکز تحقیق التراث دار الکتب المصریة در سال ۱۹۶۹ به چاپ رسید (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵؛ عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۸).

تسلط برگشتراسر بر زبان عربی و آگاهی وسیع او از زبان‌های سامی شگفتی همگان را بر می‌انگیزد. دکتر محمد حمدی البکری، یکی از شاگردانش که در جلسات سخنرانی او حاضر بوده، در این باره چنین می‌نویسد: «با این‌که عجم بود، ولی به یاد نمی‌آورم که هیچ‌گاه از او لحنی سر زده باشد... در زبان‌های عبری، ترکی و عربی کسی به پای او نمی‌رسید و به شکل ویژه‌ای، از زبان سریانی و حتی گویش جدید آن در معلوله اطلاع داشت و مانند یکی از آنان سخن می‌گفت» (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۵).

در طول این سخنرانی‌ها با دکتر طه حسین که ریاست دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره را در آن ایام به‌عهده داشت، رابطهٔ خوبی برقرار می‌کند؛ به‌گونه‌ای که وقتی طه حسین به‌خاطر مخالفتش با حکومت وقت از ریاست دانشکدهٔ ادبیات برکنار می‌شود،[۳۸] برگشتراسر تأسف شدید خود را ابراز می‌دارد و اعلام می‌کند که اگر ایشان به دانشگاه باز نگردد، او نیز دیگر به دانشگاه قاهره نمی‌آید (طه حسین، ۱۹۷۲م: ۱۰۹).

برگشتراسر از زمان اقامت خود در قاهره استفاده کرد و از آوازخوانی کودکان قاهره و قرائت چند قاری مشهور آن زمان صفحات گرامافون ضبط کرد (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۹؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۵۸؛ عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰) و بعضی از آن قرائت‌ها را نیز به صورت نت‌های موسیقی درآورد (عقیقی، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰).

وی هم‌چنین به مطالعهٔ مخطوطات دار الکتب المصریه در زمینهٔ قرائات قرآن پرداخت. نتیجهٔ این مطالعات، تصحیح و انتشار کتاب طبقات القراء ابن‌جزری بود که در مجموعهٔ «Bibliotheca Islamica» جلد ۸ به چاپ رسید. برگشتراسر به کوهنوردی بسیار علاقه داشت. در ۱۶ آگوست سال ۱۹۳۳، هنگام کوهنوردی در واتزمن،[۳۹] یکی از کوه‌های سلسله‌جبال آلپ، در نزدیکی دهکدهٔ برشتسگادن[۴۰] واقع در ایالت باواریا،[۴۱] در حادثه‌ای از کوه سقوط کرد و جان خویش را از دست داد. وی در این هنگام تنها چهل و هفت سال داشت (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۵؛ زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹). در زمینهٔ مسائل سیاسی می‌توان او را ضد نازی به شمار آورد. وی آشکارا از هیتلر و سیاست‌های حزب نازی انتقاد می‌کرد؛ از این رو، برخی احتمال دادند که حادثهٔ سقوط او از کوه از روی عمد و به دستور آدولف هیتلر بوده است (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹).[۴۲]

رابطهٔ برگشتراسر و استاد طه حسین

غم یار من است و همنفس آه
اشک آب من است و ماحضر خون
ای طعم لب تو چون طَبَرزَد
وی رنگ رخ تو چون طَبَرخون
تا چند روا بود که بی تو
در گوشهٔ غم منِ جگرخون
بنشینم و زار زار گریم
چون ابر به نوبهار گریم

۳. آثار و تألیفات

مرگ نابهنگام برگشتراسر پایانی برای مطالعات بسیار ارزشمند شرق‌شناسی وی به شمار می‌آید. او از نبوغ ویژه‌ای در زبان‌شناسی برخوردار بود. تسلط او بر زبان‌های عربی و عبری و سریانی، به درک بهتر وی از ساختار نحوی این زبان‌ها یاری می‌رساند. او هم‌چنین از استعداد موسیقیایی و قدرت شنوایی بالایی برخوردار بود و چنان‌که گذشت، از این استعداد در ثبت گویش‌های سریانی و ضبط نغمه‌های کودکان قاهره و بررسی تلاوت‌های قرآن بهره می‌گرفت.

تسلط برگشتراسر بر زبان‌های عربی، عبری و سریانی

از برگشتراسر تألیفات گوناگونی به‌جای مانده است که موضوعات مختلفی چون زبان‌شناسی، قرآن و فقه اسلامی را در بر می‌گیرد. در میان این آثار، کتاب‌هایی به زبان عربی نیز به چشم می‌خورد که برخی از آن‌ها تصحیح نسخه‌های خطی عربی و برخی دیگر نوشته‌های خود او به این زبان هستند. گستردگی و تنوع موضوعاتی که برگشتراسر بدان‌ها پرداخته، به‌خوبی نشان‌دهندهٔ شخصیت برجستهٔ علمی اوست. تبحر وی در زبان‌هایی چون یونانی، عربی و سریانی و آشنایی او با علوم اسلامی در تمام آثاری که نگاشته، به وضوح قابل مشاهده است. آثار و نوشته‌های وی را می‌توان به موضوعات زیر تقسیم کرد:[۴۳]

۱.۳. مطالعات زبان‌شناسی

۱. التطور النحوی للغة العربیة

از آثار برگشتراسر؛ تصحیح نسخه‌های خطی عربی

سخنرانی‌های برگشتراسر به زبان عربی در دانشگاه قاهره در سال ۱۹۲۹ است که دکتر رمضان عبدالتواب تصحیح کرده و به چاپ رسیده است. چاپ اول این کتاب را در سال ۱۹۸۲ مکتبة الخانجی انجام داده و چاپ دوم آن نیز در سال ۱۹۹۴ در همین مکتبه انجام شده است. دربارهٔ این کتاب به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۲. حروف نفی در قرآن (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲:۴۵۰).[۴۴]

Die Negationen im kuran. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen, leipzig: 1911.

۳. نفی و ادات پرسشی در قرآن (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷).

Verneinungs und Fragepartikeln und verwandten im kuran. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des arabischen, Leipzig: J. C. Hinrichs, ۱۹۱۴.

۴. گزیده‌ای از بخش‌های عبری عهد عتیق

Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. Vogel, Leipzig 1920.

۵. تصحیح کتاب اللامات، اثر احمد بن فارس (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).

Das Kitāb al-Lāmāt des Aḥmad ibn faris. Aḥmad ibn Faris al-Kazwïnï. im Islamica, vol. I, pp 77 - 99, Leipzig, ۱۹۲۴.

۶. دستور زبان عبری (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵ ؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۴۵]

Hebräische Grammatik. Mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage

von Wilhelm Gesenius‘ hebraischer Grammatik, Mit Beitragen von M. Lidzbarski: 1. Teil, Elinleltung, Sehrift und Lautlehre, Leipzig, 1918. 2. Teil, 1 Hafte, Verbum, Leipzig, ۱۹۲۶. 2. Teil, 2 Hafte, Verbum, Leipzig, 1929.

معتبرترین اثر در زمینه دستور زبان عبری

ایـن اثـر، تـلاشی بـرای تجدید کتاب گسـنیوس[۴۶] در نحو عبری بود که یکـی از معتبرترین آثار در زمینهٔ دستور زبان عبری به شمار می‌آمد. متأسفانه وی موفق به اتمام آن نشد و تنها جزء اول آن در سال ۱۹۱۸ و جزء دوم آن در سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۲۹ در قالب چاپ بیست و نهم کتاب به چاپ رسید. این کتاب شامل بخش‌هایی دربارهٔ خط، صوت و فعل است.

۷. درآمـدی بـر زبان‌هـای سـامی (گوتشـالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۵؛ مایرهـوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ فـوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۴۷]

Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und Grammatische Skizzen, 1928.

معرفی زبان‌های سامی

نویسـنده در این کتاب، پس از یک فصل عمومی، زبان‌های سـامی مختلف را معرفی کرده و به توضیح مختصری از دسـتور زبان آن‌ها می‌پردازد و سـپس برای هر زبان، یک متن به‌عنوان نمونه به همراه ترجمهٔ آن می‌آورد (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۵).

۸. دربارهٔ آواشناسی زبان ترکی (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۹۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰).

Zur Phonetik des Türkischen. naeh gebildeter Konstantinopel, Aussprache, im Z.D.M.g. Bd. 72, Leipzig, 1918.

۹. داسـتان‌هایی به زبان آرامی جدید و دیگر متون از گویش «معلوله» (برجستراسـر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶). [۴۸]

Neuaramaeische Maerchen und andere Texte aus Ma’lula. Abhandl. f. die Kunde des Morgenlandes. bd. XIII no 2 & 3, Leipzig, 1915.

۱۰. اطلس لغوی، از سوریه تا فلسطین (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰).[۴۹]

Sprachatlas von Syrien und Palästina. Leipzig, 1915.

۱۱. متونی از گویش آرامی «معلوله» (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۵۰]

Texte von aramaeischen Dialect von Ma’lula. Critique de neuaram. Maerchen u. andere Texte aus Ma™lula, Z. für Assyriologie. Bd XXXI, strassburg, 1919.

۱۲. متون جدید در گویش آرامی «معلوله» (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰).

Neu Texte im aramaeischen Dialekt von Ma’lula. Zeitschrift für Assyriologie, Band XXXII, Berlin, 1919.

۱۳. قاموس گویش آرامی جدید در «معلوله» (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).

Glossar des neue aramäischen Dialekts von Ma'lūla. Bergsträsser, Gotthelf (1921). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 15, 4), Leipzig (Nachdr. Lichtenstein).

۱۴. دربارهٔ گویش عربی دمشق (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰).[۵۱]

Zum arabischen Dialekt von Damaskus. Phonetik und Prosatexte. Heft 1. Hannover, 1924.

۲.۳. علوم و موضوعات متفرقه

۱۵. رسالة حنین بن إسحق إلی علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس، مع مقدمة ألمانیة (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹).[۵۲]

۱۶. حنین بن اسحاق و مکتب وی در ترجمه (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۸، برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹؛ عقیق ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۵۳]

Hunain ibn Ishaq und seine Schule. Leiden, 1913.

۱۷. رسالهٔ حنین بن اسحاق در ترجمه‌های سریانی و عربی از کتاب‌های جالینوس (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۹؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶).[۵۴]

ترجمه‌های سریانی به عربی از کتاب‌های جالینوس

Hunain ibn Ishaq, Über die syrischen und arabischen Galen-bersetzungen. hg. und übersetzt, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17/2, Leipzig 1925.

۱۸. مواد جدید از ترجمهٔ حنین بن اسحاق از تألیفات جالینوس (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۹؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۵۵]

Neus Materialien zu Hnain ibn Ishaq's Galen Bibiographie. Leipzig, 1932.

۱۹. سخنان منسوب به جالینوس در ترجمهٔ حنین بن اسحاق از شرح کتاب أسابیع بقراط (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۹؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶).[۵۶]

Pseudogaleni in Hippocratis de Septimanis Commentarium ab Hunaino Q.F. Arabice Versum, Leipsig, 1914.

۲۰. ترجمهٔ متن عربی کتاب شرح پاپوس اسکندرانی بر کتاب دهم از اصول اقلیدس (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۵۷]

Pappos' Kommentar zum Zehnten Buch von Euklid's Elementen. Der Islam. Volume 21, Issue 2-3, Pages 195-222. Jan 1933.

۲۱. ترجمهٔ آلمانی کتاب «الآثار العلویة»، اثر تئوفراستوس، با عنوان «قطعات جدید از تئوفراستوس دربارهٔ هواشناسی» (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۰؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۹؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶).[۵۸]

Neue meteorologische Fragmente des Theophrast. arabisch und deutsch. hrsg. v. G. Bergsträsser mit Zusätzen vorgelegt von F. Boll. Heidelberg, 1918.

۲۲. دربارهٔ تاریخ کهن خط کوفی (برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۵۹]

Zur aeltesten Geschichte der Kufischen Schrift, Zwei altarabïsche Grabsteine im Leipziger Kulturmuseum, Zeitschr. Des d. Vareins f. Buchwesen u. schriftum. nr. 5/6, Mai - Juni 1919. 49 - 72.

باب نوزدهم در چوگان زدن

اگر نشاط چوگان زدن کنی مادام / خلق را در چوگان زدن بد رسیده

چوگان زدن عادت مکن که بسیار / است.

حکایت چنانکه / عمرو بن اللیث را گویند

که یک چشم داشت. آنگه / [که] امیر خوراسان گشت روزی

بمیدان رفت که گوی زند. ویرا سپه / سلاری بود، ویرا ازهر خر گفتندی.

این ازهر خر بیامد و عنان او بگرفت / و گفت: نگذارم کـه تو گوی زنی.

عمرو گفت: چون تو چوگان زنی روا / نبود که من چوگان زنم؟ گفت:

نه!. عمرو گفت: چرا؟ گفت: ازیرا / که ما را دو چشم است اگر گوی بر

یک چشـم آید ما را، و بیک چشم / کور شویم یک چشم دیگر داریم که

بدان ببینیم و تو یک چشم داری / اگر باتفاق گوی بر چشـم تو آید

امیری خوراسـان بدرود باید کرد. / عمرو گفت:

با همه خری خود راست گفتی، / پذیرفتم که هرگز تا من باشم گوی

نزنم.

قابوس نامه، ص ۹۶.

مجموعه سخنرانی‌های برگشتراسر در دانشگاه قاهره

۲۳. دمشق اسلامی (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۰]

Das islamische Damaskus. G, Bergsträßer, Orientalistische Literaturzeitung 29, 5 (1926): cols. 317-324.

۲۴. منابع یاقوت حموی در الإرشاد (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۹۰؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۱]

Die Quellen von Jāqūt's Iršad. Zeiotschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, bd. 2, pp: 184 - 218. Leipzig, 1924.

۲۵. نقد النصوص و نشر الکتب.

مجموعه سخنرانی‌های برگشتراسر در دانشگاه قاهره در سال تحصیلی ۱۹۳۱ – ۱۹۳۲ است که شاگرد وی، محمد حمدی البکری در سال ۱۹۶۹ با عنوان «أصول نقد النصوص ونشر الکتب» در دار الکتب المصریه به چاپ رساند. چاپ دوم آن نیز در سال ۱۹۹۵ بوده است. این کتاب را همراه کتاب «تحقیق النصوص ونشرها» از عبدالسلام هارون، دکتر جمال‌الدین شیرازیان به فارسی ترجمه کرده و نشر لک لک در سال ۱۳۷۰ شمسی آن را با عنوان «روش انتقادی تصحیح متون» چاپ کرده است. اگر ترجمهٔ نویسنده مقاله از کتاب التطور النحوی را در نظر نیاوریم، این کتاب تنها اثر برگشتراسر است که به‌طور رسمی به زبان فارسی برگردان و منتشر شده است.

۳. ۳. علوم قرآنی

۲۶. قرائت قرآن به شیوهٔ حسن بصری (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ بدوی،۱۹۹۳م: ۶۱).[۶۲]

Die koranlesung des Hasan von Basra. Islamica 2, 1926, 11 - 57.

۲۷. قرائت قرآن در قاهره (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۱۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶).[۶۳]

Koranlesung in Kairo. Von G. Bergestrasser. mit einem beitrag von K. Huber. Islām 20, 1932, 1 - 42; 21, 1933, 110 - 140.

۲۸. کتاب غایة النهایة فی طبقات القراء، اثر شمس‌الدین محمد بن محمد الجزری (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۵۸؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰ – ۴۵۱؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶).[۶۴]

kitāb Ghayat al - Nihayah fī Tabaqāt al - Qurra. Ibn al - jazari, Muhammad Ibn Muhammad, 1350 - 1429. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in kommission bei F. A. Brockhaus, 1933 - 1935. 3 vols. In 2.

۲۹. قرائت‌های شاذ قرآن در کتاب المحتسب، اثر ابن‌جنی (گوتشالت، ۱۹۳۷: ۱۸۷؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۵]

Nichtkanonische Koran Lesarten im Muhtasib des Ibn Ginni. München, 1933.

۳۰. مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع یا کتاب القرآءات الشاذة، اثر ابن‌خالویه (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۶؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۶؛ برجستراسر، ۱۹۹۵م: ۹؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۶]

Mukhtasar fī shawadhdh al - Qurān. Ibn khalawayh, Husayn Ibn Ahmad, d. 980 or

81. Foreword also in English by Arthur Jeffery, Leipzig: Deutsche Morgenländiche Gesellschaft, 1934.

این کتاب با عنوان «مجموعه‌ای از قراءات شاذ ابن‌خالویه» نیز به چاپ رسیده است:

Ibn Halawaih's Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten, herausgegeben vo G. Bergsträsser, Stambul 1934 (Bibliotheca Islamca, VII).

۳۱. منابع جدید از متن قرآن، پژوهش و پیشرفت.

Neue Quellen zum Koran-Text, Forschungen und Fortschritte. 9. Jahrg. Nr. 6, 20 Februar 1933, p. 78.

۳۲. طرح تفسیر کامل قرآن.

Plan eines apparatus oritious zum Koran. München: Verlag der Bayerischen Akademie der wissenschaften, 1930.

این کتاب با عنوان «طرح ابزار انتقادی قرآن» نیز به چاپ رسیده است (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ بدوی، ۱۹۹۳م:۸۷):

Plan eines Apparatus Criticus zum Koran. Sitrungsberichte Bayer. Akad, München, 1930.

۳۳. بخش سوم تاریخ قرآن نولدکه (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۵؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۷؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۷]

Die Geschichte des Qorans. Von Theodor Noldeke, bearb. Von Friedrich schwally. Leipzig: T. weicher, 1909 - 1938. 3 vols.

مهم‌ترین اثر برگشتراسر درزمینهٔ مطالعات قرآنی

این کتاب، مهم‌ترین اثر وی درزمینهٔ مطالعات قرآنی است. در ۱۹۱۹ پس از درگذشت فردریک شوالی،[۶۸] سمت او در دانشگاه کونسیبرگ به برگشتراسر سپرده شد تا ادامهٔ کار چاپ دوم تاریخ قرآن نولدکه را ادامه دهد. این کار هفت سال به طول انجامید و به‌خوبی نشان‌دهندهٔ دستاوردهای عظیم نولدکه بود (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۶).

۳. ۴. فقه اسلامی

۳۴. مبانی فقه اسلامی (مایرهوف، ۱۹۳۶م: ۶۱؛ گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۷؛ عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).[۶۹]

Grundzüge des islamischen Rechts.[70] Bearbeitet und hrsg von Joseph Schacht, Berlin/Leipzig, 1935.

این کتاب را جوزف شاخت،[۷۱] یکی از شاگردان برگشتراسر، بعد از درگذشت وی تصحیح کرد و به چاپ رسید. کتاب در اصل سخنرانی‌های برگشتراسر دربارهٔ فقه حنفی است که در ترم زمستانی سال ۱۹۲۸ ـ ۱۹۲۹ ایراد کرده است.

۳۵. مبانی و ویژگی‌های اندیشه‌های فقهی در اسلام (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷؛ فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۷).[۷۲]

Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam. In: Der Islam. 14, 1925, S. 76-81.

۳۶. کار بر روی فقه اسلامی (واکین، ۲۰۰۳م: ۳۴).

Arbeiten zum islamischen Recht. im orientalistische literaturzeitung ۳۸, ۱۹۳۵.

۴. معرفی کتاب التطور النحوی للغة العربیة

بیان تفاوت معرفی کتاب و بررسی کتاب

معرفی کتاب با بررسی آن تفاوت دارد؛ اما ازآنجاکه بررسی هر کتاب غالباً با معرفی آن همراه است، ما نیز در آغاز به معرفی اجمالی کتاب پرداخته و سپس آن را بررسی می‌کنیم. در این بخش، دربارهٔ کتاب‌شناسی، موضوع کتاب، معرفی بخش‌های آن، روش کار نویسنده و جایگاه کتاب در مجامع علمی سخن می‌گوییم.

۱.۴. کتاب‌شناسی

این کتاب، چنان‌که گفته شد، مجموعه‌ای از سخنرانی‌های برگشتراسر به زبان عربی در دانشگاه قاهره است که در سال تحصیلی ۱۹۲۹ ـ ۱۹۳۰ یعنی سه سال پیش از مرگ نابهنگام وی در ۱۹۳۳ ایراد شده است. چاپ اول این کتاب مدت‌ها پس از درگذشت نویسنده، به کوشش دکتر رمضان عبدالتواب در سال ۱۹۸۲ در مطبعهٔ خانجی قاهره منتشر شده است. چاپ دوم نیز در سال ۱۹۹۴ توسط همین مطبعه در ۲۳۰ صفحه انجام گرفته است.

آن‌گونه که در مقدمهٔ دکتر رمضان عبدالتواب بر این کتاب آمده، ایشان زمانی که در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۳ از جانب دانشگاه عین شمس برای تحصیل دکترا به دانشکدهٔ زبان‌های سامی دانشگاه مونیخ فرستاده شده بود، به نسخهٔ شخصی برگشتراسر دست یافته است که خودِ نویسنده اشتباهات چاپی آن را تصحیح نموده و تعلیقاتی نیز بر حواشی آن نگاشته است. سپس از روی آن، نسخه‌ای دست‌نویس برای خود تهیه می‌کند تا در تحقیقات خویش از آن بهره گیرد و با اصرار دوستان و شاگردان بر آن شد تا به تصحیح و ویرایش کتاب پرداخته، آن را به چاپ برساند. چنان‌که دکتر عبدالتواب نوشته است، تصحیح کتاب کار آسانی نبوده زیرا عبارات آنگاه دارای پیچیدگی و ابهام بوده و حتی اشتباهاتی نیز در آن به چشم می‌خورده است. برخی از مثال‌ها نیز نادرست بود و در بعضی از جمله‌ها، جاافتادگی‌هایی نیز دیده می‌شده است. سرانجام با اصلاح این کاستی‌ها، کتاب آمادهٔ چاپ شد و در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفت (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۴ـ۵).

۲.۴. موضوع کتاب

روش زبان‌شناسی تاریخی

کتاب تطور نحوی زبان عربی، کتابی در باب زبان‌شناسی عربی است. نویسنده در این کتاب تلاش کرده است تا با روش زبان‌شناسی تاریخی، خاستگاه ساختارهای صرفی و نحوی زبان عربی و سیر تطور این ساختارها و چگونگی جدایی آن‌ها را از دیگر زبان‌های سامی توضیح دهد. وی در کنار این موضوع، مباحثی نیز در آواشناسی زبان عربی مطرح نموده و در بخش آخر کتاب، به مطالعهٔ واژگان دخیل و معرّب در زبان عربی و بررسی خاستگاه آن‌ها پرداخته است.

۴. ۳. بخش‌های کتاب

این کتاب در چهار بخش تنظیم شده است که در زیر دربارهٔ هر یک از آن‌ها توضیح مختصری می‌دهیم.

۴. ۱. ۳. بخش اول: اصوات زبان

این بخش به دو قسمت تقسیم شده است: ۱. حروف یا صامت‌ها؛ ۲. حرکات. برگشتراسر در این بخش به پیروی از کتاب‌های زبان‌شناسی عربی، نخست به معرفی حروف زبان عربی و چگونگی تلفظ آن‌ها پرداخته است. وی تفاوت‌هایی که بین عربی با دیگر زبان‌های سامی در شیوهٔ تلفظ این حروف وجود دارد را توضیح داده، گاه سبب این تفاوت‌ها را نیز بیان کرده است. نویسنده در این بخش، مسائلی چون ادغام، قلب مکانی حروف و حالات همزه را مطرح کرده، برای تبیین هر مسئله، نمونه‌هایی را از دیگر زبان‌های سامی با نمونه‌های عربی مقایسه نموده است. او سپس حرکات و تغییرات آن‌ها را بررسی کرده است. اِماله، حذف حرکات و ترخیم از دیگر مباحثی است که در این بخش مطرح می‌شود.

برگشتراسر از مطالب این دو بخش در چند جای کتاب خود استفاده کرده است؛ ولی باید گفت این بخش ارتباط چندانی با موضوع اصلی کتاب، یعنی تطور نحوی زبان عربی ندارد، بلکه بیشتر به تطور زبان عربی مربوط می‌شود.

۴. ۲. ۳. بخش دوم: ساخت‌ها

برگشتراسر در این بخش به توضیح ساخت‌های صرفی می‌پردازد؛ چراکه به نظر برگشتراسر بررسی ساخت‌های صرفی نیز در مطالعهٔ تطور نحوی زبان عربی لازم است. مطالب این بخش از کتاب به سه قسمت تقسیم شده است: ۱. ضمائر؛ ۲. افعال؛ ۳. اسم‌ها. نویسنده در قسمت اول از انواع ضمائر سخن می‌گوید و شیوهٔ ساخت آن‌ها را توضیح می‌دهد. وی بحث از اسم‌های اشاره و اسم‌های موصول و نیز اسم‌های استفهام را به‌خاطر شباهتشان با ضمیر و به‌کار رفتن عنصر اشاره در آن‌ها، در این قسم آورده است. او در این بررسی از زبان‌شناسی تطبیقی بهره گرفته و با مقایسهٔ ساخت‌های یادشده در زبان عربی با معادل‌های آن‌ها در دیگر زبان‌های سامی، چگونگی تغییرات ایجاد شده در آن‌ها را توضیح داده است.

قسمت دوم این بخش به مطالعهٔ فعل در زبان‌های سامی و بررسی ویژگی‌های آن در زبان عربی اختصاص دارد. برگشتراسر در این قسمت به توضیح ساخت فعل ماضی و مضارع و تفاوت کاربرد آن‌ها در زبان‌های سامی با زبان عربی می‌پردازد. وی هم‌چنین به تغییرات حرکتی فعل‌های معتل در زبان عربی اشاره کرده، با مقایسهٔ آن‌ها با معادل‌های سامی این افعال، می‌کوشد تا تطور ساخت‌های صرفی زبان عربی را نشان دهد.

قسم سوم این بخش نیز به بررسی ساخت‌هایی چون جمع تکسیر و جمع سالم، مثنی، مؤنث و مذکر و اسم‌های عدد اختصاص یافته است. در این بخش نیز با استفاده از روش زبان‌شناسی تطبیقی به مطالعهٔ تفاوت‌های موجود این ساخت‌ها در عربی با دیگر زبان‌های سامی می‌پردازد.

۴. ۳. ۳. بخش سوم: ترکیبات

این بخش اصلی‌ترین و مهم‌ترین قسمت کتاب برگشتراسر به شمار می‌آید؛ زیرا دو بخش پیشین، ارتباط مستقیمی با مسئلهٔ تطور نحوی زبان عربی نداشتند؛ چنان‌که موضوع بخش اول، تطور آوایی زبان عربی و موضوع بخش دوم نیز تطور ساخت‌های صرفی این زبان بود. موضوع بخش چهارم هم دربارهٔ واژگان معرّب و دخیل است. ازاین‌رو، تنها قسمت کتاب که درزمینهٔ تطور نحوی نگاشته شده، بخش سوم آن است. البته

دعا مولىً يقال له ربيع كان على خيله، فقال: انطلق بهذا فاقتله، وائتني بعينيه، فلا أراه إلا سيشأمنا. فانطلق به ربيع، فاستودعه جبلاً منيفاً، و علم أن أباه سيندم على قتله إذا صحا، وعمد إلى جؤذرٍ كان عنده فأتى فنحره، و امتلخ عينيه، فجاء بهما إلى حجر، فقال حجر: أقتلته؟ قال: نعم، قال: فأين عيناه؟ قال: هما هاتان. فندم حجر، حتى همّ بقتل ربيع؛ فلما رأى ربيع ذلك قال: أبيت اللّعن، إنّي لم أقتله. قال: فأين هو؟ قال: استودعته جبل كذا. قال: فأتني به. فانطلق ربيع، فوجد امرأالقيس قد قال بعده حين تركه ورجع:

لا تسلمني يا ربيع لهذه
فكنت أرأني قبلها بك واثقا

فقال له ربيع: وبحك. دع الشّعر فإنّه يرديك. فيزعمون أنه لم يقل شعراً في حياة أبيه، فلمّا قُتل أبوه جاش بحر شعره.

شرح ما يقع فيه التّصحيف و التّحريف، ص ۴۲۳.

توضیح خواهیم داد که مراد از واژهٔ «نحو» در عنوان کتاب، اصطلاحی عام است که هر دو علم نحو و صرف را شامل می‌شود؛ بدین ترتیب می‌توان بخش دوم را نیز مرتبط با موضوع کتاب دانست.

این بخش در پنج قسمت تنظیم شده است: ۱. شبه جمله؛ ۲. جملهٔ بسیط؛ ۳. ترکیب کلمات در داخل جمله؛ ۴. انواع جمله؛ ۵. ترکیب جمله‌ها با یکدیگر.

در قسمت اول نویسنده از عبارتی سخن می‌گوید که معنی کاملی می‌دهند ولی از مسند و مسندٌالیه تشکیل نشده‌اند؛مانند نداء و فعل امر مخاطب و اسم فعل‌ها. برگشتراسر نام این عبارات را شبه جمله می‌گذارد؛ اصطلاحی که با آنچه در کتاب‌های نحوی دیده می‌شود، تفاوت دارد. در قسمت دوم، از جملهٔ فعلیه بحث می‌شود و در قسمت سوم، نقش‌های نحوی چون بدل، صفت، تمییز، اضافه و حروف جرّ بررسی می‌شود. قسمت چهارم نیز به مطالعهٔ استفهام، نفی و استثناء اختصاص دارد. و در آخر، قسمت پنجم به بحث از رابطهٔ دو جمله با یکدیگر می‌پردازد و آن‌ها را در قالب جملات وصفیه، حالیه، ظرفیه و شرطیه بررسی می‌کند. در همهٔ این قسمت‌ها، برگشتراسر با استفاده از روش زبان‌شناسی تاریخی- تطبیقی به مطالعهٔ ساختار نحوی زبان عربی پرداخته است و در این راه به نتایج جدیدی دست یافته که گاه با دیدگاه سنتی نحویان عرب تفاوت کامل دارد.

۴.۳.۴. بخش چهارم: مفردات

بخش چهارم، آن‌گونه که خود نویسنده در پایان بخش سوم می‌گوید، ارتباطی با موضوع کتاب، یعنی تطور نحوی زبان عربی ندارد؛ زیرا درواقع به بررسی تطور مفردات زبان عربی می‌پردازد، نه ساخت‌های نحوی آن. برگشتراسر در این بخش به نمونه‌هایی از واژگان معرّب و دخیل اشاره کرده، دربارهٔ خاستگاه آن‌ها صحبت می‌کند. نکتهٔ جالب‌توجه در این باب استفادهٔ نویسنده از زبان‌شناسی تاریخی در تعیین خاستگاه کلماتی است که اصلی مشکوک دارند. برگشتراسر در این بخش از واژگان دخیل از فارسی، آرامی، حبشی، اکدی و یونانی سخن می‌گوید.

۴.۴. جایگاه کتاب در دیگر تألیفات

کتاب التطور النحوی برگشتراسر تأثیر عمیق در آثار و نوشته‌های پس از خود داشته است؛ به‌گونه‌ای که نام این کتاب در فهرست منابع بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتی که دربارهٔ زبان‌های سامی و زبان‌شناسی تطبیقی نوشته شده، به چشم می‌خورد. دکتر رمضان عبدالتواب در مقدمه‌ای که بر کتاب التطور النحوی نوشته است، چنین می‌گوید: «بسیار اندک است که در حوزهٔ فقه‌اللغه و زبان‌شناسی عربی نویسنده‌ای به زبان عربی بیابیم که در طول نیم‌قرن گذشته از این کتاب ارزشمند استفاده نکرده باشد» (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۶). در زیر به مواردی چند از کتاب‌ها و مقالاتی که از این کتاب بهره گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم:[۷۳]

الف: کتاب‌ها

- أصول النحو العربی فی نظر النحاة و رأی ابن‌مضاء، محمد عید.
- البحث اللغوی عند العرب، أحمد مختار عمر.
- تاریخ الأدب العربی، العصر الجاهلی، شوقی ضیف.

- التعریب فی القدیم والحدیث، محمدحسن عبدالعزیز.
- الخصائص اللغویة لراویة حفص، علاء إسماعیل الحمزاوی.
- الدراسات النحویة واللغویة عند الزمخشری، فاضل السامرائی.
- فصول فی فقه العربیة، رمضان عبدالتواب.
- مدخل إلی علم اللغة، محمود فهمی حجازی.
- معانی النحو، فاضل السامرائی.
- نزع الخافض فی الدرس النحوی، حسین بن علوی بن سالم الحبشی.

ب: مقالات

- «الإبدال فی لغات الأزد»، أحمد بن سعید قشاش.
- «الاشتقاق فی اللغة»، إسماعیل أحمد عمایرة.
- «الأفعال اللاشخصیة فی القرآن»، علاء إسماعیل الحمزاوی.
- «التذکیر و التأنیث»، جمعان بن ناجی السلمی.
- «الجملة الدنیا و الجملة الموسعة فی کتاب سیبویه»، علاء إسماعیل الحمزاوی.
- «الحذف الصوتی فی الأفعال المعتلة بین العربیة و العبریة»، محمد صالح توفیق.
- «الدخیل من اللغات القدیمة علی القرآن من خلال کتابات بعض المستشرقین»، مساعد بن سلیمان بن ناصر الطیار.
- «ألفاظ النصر و التمکین فی القرآن الکریم»، عبدالوهاب محمدعلی العدوانی و عماد عبد یحیی.
- «دور البصرة فی نشأة الدراسات الصوتیة»، محمد جبار المعیبد.
- «دور التنغیم فی تحدید معنی الجملة العربیة»، سامی عوض، عادل علی نعامة.
- «السلب و مظاهره فی العربیة، علاء إسماعیل الحمزاوی.
- «الصوت و الدلالة»، محمد بو عمامة.
- «ظاهرة «بجد کفت» بین العربیة و اللغات السامیة»، إسماعیل أحمد عمایرة.
- «موقف شوقی ضیف من الدرس النحوی»، علاء إسماعیل الحمزاوی.
- «نظرات فی التطور الصوتی للعربیة»، إسماعیل أحمد عمایرة.
- «نظرة مقارنة إلی المدرسة النحویة العربیة من خلال باب الشرط»، إسماعیل أحمد عمایرة.

تأثیر برگشتراسر بر آثار دکتر شوقی ضیف

افزون بر این، نشانه‌هایی از نظریات برگشتراسر و حتی اصطلاحاتی که وی در کتاب خویش از آن استفاده کرده است را می‌توان در سخن معاصرانی چون دکتر شوقی ضیف مشاهده کرد. وی در مقدمه‌ای که بر کتاب الردّ علی النحاة اثر ابن‌مضاء قرطبی نوشته است، پیشنهاد می‌کند تا از تقدیر گرفتن عامل نحوی در ابوابی چون اشتغال، اغراء و تحذیر، نداء و مفعول مطلق خودداری شود و نیز ضروری می‌داند که همهٔ ساخت‌هایی راکه نحویان برای تصحیح وجه اعراب آن‌ها از تقدیر یاری می‌گیرند، در بابی جداگردآوردی کرده و نام «باب الصیغ الشاذة» یا «باب شبه الجملة» بر آن‌ها بگذاریم.

برای نمونه، در عبارت **(لَؤلا دُعَاؤُکم)** (فرقان، ۲۵: ۷۷)[۷۴] نیازی نیست تا «دعائُکم» را مبتدایی

برای خبر محذوف یعنی «موجودٌ» مقدر در نظر بگیریم، بلکه کافی است تا آن را شبه جمله‌ای مرفوع بدانیم (ابن‌مضاء، بی‌تا: ۶۰).

چنان‌که دیده می‌شود، ایشان «شبه الجملة» را در معنایی جدید استفاده کرده‌اند که با معنی سنتی آن در کتاب‌های نحوی یعنی «ظرف» و «جار و مجرور» تفاوت دارد. این اصطلاح را می‌توان در کتاب التطور النحوی نیز دید[۷۵] و جالب آن‌که یکی از مثال‌های برگشتراسر در این زمینه، همین آیهٔ **(لَوْلا دُعَاؤُكُمْ)** است (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۱۲۷).

۵. بررسی کتاب

پس از معرفی کتاب، نوبت به بررسی آن می‌رسد. «هدف اصلی بررسی کتاب آن است که خوانندهٔ احتمالی کتاب پیشاپیش آگاه شود که آیا باید کتاب موردبحث را برای مطالعه برگزیند یا خیر» (حری، ۱۳۸۸ ش: ۱۹۸). در این بخش، نخست ساختار شکلی کتاب را بررسی کرده، سپس به محتوا و درون‌مایهٔ آن می‌پردازیم.

۵. ۱. بررسی ساختار شکلی

در این قسمت کتاب را از جهت ظاهر آن بررسی می‌کنیم. هدف از این بررسی آن است که ببینیم آیا کتاب شرایط ظاهری یک اثر فنی را رعایت کرده است و آیا از ویژگی‌های شکلی یک نوشتهٔ علمی برخوردار است یا خیر. در این بخش از مسائلی چون عنوان کتاب، مقدمهٔ کتاب، فصل‌بندی کتاب، مصادر و منابع و فهرست کتاب سخن خواهیم گفت.

۵. ۱. ۱. عنوان کتاب

بررسی نام کتاب نخستین گام در راه بررسی آن است؛ زیرا عنوانی که نویسندهٔ یک اثر علمی برای کتاب خویش برمی‌گزیند، باید تصویر روشنی از موضوع و محتوای کتاب ارائه کند. عنوان کتاب حاضر، التطور النحوی للغة العربیة است.

برای بررسی این عنوان، لازم است در آغاز کمی دربارهٔ مفهوم «تطور» سخن بگوییم.

«تطور» در لغت به معنی دگرگونی و از حالتی به حالت دیگر شدن است؛[۷۶] ازاین‌رو، باید «تطور زبان» را به معنی «دگرگونی» آن در طول تاریخ دانست. زبان ازآنجاکه یک نهاد اجتماعی است و عنصر زمان پیوسته بر آن تأثیر می‌گذارد، نمی‌تواند از تغییر و تحول در امان باشد. البته دگرگونی در یک زبان همیشه با حفظ اصول و ریشه‌های آن صورت می‌گیرد؛ برای همین نمی‌توان زبانی را یافت که آثار و نشانه‌های آغازین پیدایش خود را از دست داده باشد. دو سوسور،[۷۷] پدر دانش زبان‌شناسی عمومی، دراین‌باره می‌گوید: «نشانه به دلیل تداوم در زمان، در حال دگرگونی است و آنچه بر هر دگرگونی حاکم است، پابرجایی و ماندگاری مادهٔ دیرینهٔ زبان است. بی‌وفایی به گذشته امری نسبی است و به همین دلیل است که دگرگونی بر بنیادِ اصلِ تداوم قرار گرفته است» (دو سوسور، ۱۳۸۲ ش: ۱۰۸).

دگرگونی در یک زبان همیشه با حفظ اصول و ریشه‌های آن صورت می‌گیرد

دگرگونی یک زبان به مفهومی دوگانه اشاره دارد: ۱. تغییر بافت قدیمی زبان؛ ۲. رشد و توسعهٔ ساختارهای آن. به‌بیان‌دیگر، گاه ساختارهای یک زبان تغییر می‌کند و مثلاً شیوهٔ ترکیب کلمات در جمله عوض می‌شود، و گاه توسعه می‌یابد؛ بدین معنی که یکی از ترکیب‌های آن، معانی جدیدی پیدا می‌کند یا نقش‌های

دستوری دیگری به نقش‌های قدیمی افزوده می‌گردد. در حقیقت، توسعه و رشد ساختارهای یک زبان نیز نوعی تغییر به شمار می‌آید.

هر یک از این دو نوع دگرگونی، یا در ساختار صرفی و مفردات یک زبان رخ می‌دهد یا در ساختار نحوی و ترکیبات آن؛ پس اگر شیوهٔ گویش یک کلمه تغییر کند، دگرگونی در ساختار صرفی اتفاق افتاده است و اگر ترکیب جدیدی به زبان اضافه شود یا ترکیبات قدیمی در معانی جدید به کار روند، دگرگونی در ساختار نحوی ایجاد شده است.

با این توضیح می‌توان دید که عنوان «التطور النحوی للغة العربیة» تنها به دگرگونی‌های دستوری و نحوی اشاره می‌کند، نه تغییراتی که در واژگان و ساخت‌های صرفی زبان عربی ایجاد شده است؛ پس چنین انتظار می‌رود که مطالب کتاب هم در خصوص تغییرات نحوی زبان عربی باشد، حال آن‌که برگشتراسر تنها در بخش سوم کتاب خویش، یعنی «التركيبات»، از این نوع تغییرات سخن گفته است و سه بخش دیگر کتاب، یعنی «الأصوات»، «الأبنية» و «المفردات»، ارتباطی با عنوان کتاب ندارند.

آنچه در برخورد اول با عنوان کتاب به ذهن می‌رسد نیز بررسی جنبه‌های نحوی زبان عربی است، نه مطالعهٔ مفردات و اصوات و ابنیهٔ آن. این نکته شاید در آغاز نادرست به نظر بیاید؛ اما باید دقت داشت که اصطلاح «نحو» تنها به آنچه «علم نحو» نامیده می‌شود و در برابر «علم صرف» قرار می‌گیرد، اختصاص ندارد، بلکه اصطلاحی عام است که مباحث صرفی را نیز در برمی‌گیرد. هم‌چنین باید اشاره کرد که علم صرف در آغاز، جزئی از علم نحو بوده و سپس از آن جدا شده و به‌صورت علمی جداگانه در آمده است.

استعمال کلمهٔ نحو در دو اصطلاح «نحو مقسمی» و «نحو قسمی»

درواقع، کلمهٔ «نحو» در دو اصطلاح به کار می‌رود: ۱. «نحو مقسمی» که در انگلیسی معادل «grammar» است؛ ۲. «نحو قسمی» که معادل واژهٔ «syntax» است و در برابر علم صرف قرار دارد. با این تفسیر، باید گفت که مقصود از واژهٔ «نحو» در عبارت «التطور النحوی»، اصطلاح اول است که بر هر دو ساختار نحوی و صرفی زبان دلالت دارد و بدین‌جهت، می‌توان مباحث دوم کتاب حاضر را نیز با عنوان کتاب در ارتباط دانست.

البته مباحث بخش اول و چهارم حکمی متفاوت دارند؛ زیرا مسائل مربوط به آواشناسی که در بخش اول بررسی شده، نیز مطالبی که دربارهٔ واژگان معرّب و دخیل در بخش چهارم مطرح شده است، ارتباطی با تطور نحوی زبان عربی ندارند. آری، اگر موضوع کتاب حاضر، تطور زبان عربی و نه تطور نحوی آن بود، می‌توانستیم طرح مباحث مربوط به آواشناسی و واژگان بیگانه را هم ضروری بدانیم.

باید توجه داشت که در بسیاری از کتاب‌ها، بخش‌هایی الحاقی دیده می‌شود که وابستگی چندانی به‌عنوان کتاب و حتی به موضوع آن ندارند. برگشتراسر، خود، بخش چهارم را بخشی الحاقی به کتاب دانسته و در انتهای بخش سوم چنین می‌گوید:

تا اینجا، بحث در باب موضوع اصلی این سخنرانی، یعنی «تطور نحوی زبان عربی»، به پایان رسید. اکنون به این مباحث، بخش دیگری می‌افزاییم که در آن هم از تطور زبان عربی سخن می‌گوییم، ولی نه از جهت [ساختار] نحوی آن، یعنی اصوات و ساخت‌ها و ترکیب جمله‌ها، بلکه از جهت کلماتی که این زبان از آن پدید می‌آید. این بخشِ الحاقی را به‌عنوان بخش چهارم که مخصوص مفردات است، قرار می‌دهیم (برجستراسر، ۱۹۹۴: ۲۰۱).

بنابراین، می‌توان با اندکی تسامح، این اشکال را نادیده گرفت.

۲.۱.۵. مقدمهٔ کتاب

مقدمهٔ هر کتاب شامل معرفی موضوع، بیان تاریخچه‌ای از پیشینهٔ کارهای انجام شده و بیان هدف از تألیف آن است. مقدمهٔ کتاب التطور النحوی، مقدمه‌ای بسیار مختصر است؛ ولی درعین‌حال، همهٔ بخش‌های گفته‌شده را در بردارد. نباید این نکته را ازنظر دور داشت که کتاب حاضر در اصل، سخنرانی بوده است؛ ازاین‌رو، نباید انتظار داشت که مقدمهٔ آن، مانند مقدمهٔ کتاب‌های کنونی، ظاهری فنی داشته باشد. در حقیقت، مقدمهٔ این کتاب نیز جملاتی است که برگشتراسر در ابتدای سخنرانی خود ایراد کرده است؛ بنابراین، باید آن را به‌عنوان مقدمهٔ یک سخنرانی در نظر گرفت، نه چیزی بیشتر.

۳.۱.۵. فصل‌بندی کتاب

ازآنجاکه کتاب حاضر یک گردآوری از مجموعه سخنرانی‌های برگشتراسر است، فصل‌بندی کاملی ندارد. فصول کتاب بیشتر شبیه به سرفصل‌های جداگانهٔ جلسه‌های سخنرانی هستند که چندان با یکدیگر مرتبط نیستند؛ جز این‌که در تمام آن‌ها سخن از تطور زبان عربی به میان آمده است.

البته فصل‌بندی بخش اول و بخش چهارم منطقی و مرتب است؛ ولی بخش دوم و به‌ویژه بخش سوم که اصلی‌ترین قسمت کتاب است، از نظم چندانی برخوردار نیست و گاه به نظر می‌رسد که می‌توان یک فصل را به دو یا سه فصل جداگانه تبدیل کرد.

قسمت مصادر یک اثر علمی نقشی مهم در شناساندن آن ایفا می‌کند.

۴.۱.۵. مصادر و منابع

از مواردی که موثق‌بودن یک اثر را اثبات می‌کند، کتاب‌هایی است که نویسنده در نگارش کتاب خود از آن‌ها استفاده کرده است.

خواننده با دیدن مصادر و منابع کتاب و بررسی آن‌ها، به اهمیت کتاب و درجهٔ علمی آن پی می‌برد. ازاین‌رو، قسمت مصادر یک اثر علمی نقشی مهم در شناساندن آن ایفا می‌کند. بااین‌همه، کتاب التطور النحوی برگشتراسر فاقد این بخش است و در انتهای کتاب جز فهرست مطالب، چیز دیگری دیده نمی‌شود. در پانوشت‌های کتاب نیز تنها تعلیقات دکتر رمضان عبدالتواب به چشم می‌خورد و نام هیچ کتاب دیگری جز قرآن کریم و عهد عتیق و نام چند شاعر نوشته نشده است.

این کاستی به خاطر غفلت نویسنده یا مصحح نیست، بلکه بدین سبب است که کتاب یادشده اثری تألیفی به شمار نمی‌آید و باید آن را حاصل مطالعات شخصی برگشتراسر دانست؛ ازاین‌رو، نباید انتظار داشت که وی برای مطالب خود منبعی ذکر کند. مانند این است که از سیبویه بخواهیم تا مطالب کتاب خود را مستند کند؛ بنابراین، نمی‌توان ازاین‌جهت بر برگشتراسر خرده گرفت.

۵.۱.۵. فهرست کتاب

فهرست مندرجات یک کتاب از اجزاء مهم آن شمرده می‌شود؛ زیرا بیانگر تصویری عام و کلی از کتاب و نشان‌دهندهٔ توالی مباحث نسبت به یکدیگر است. هم‌چنین با نگاهی گذرا به فهرست یک کتاب می‌توان به موضوع آن پی برد؛ بنابراین، ترتیب منطقی بخش‌ها و فصول در ترسیم فضای کلی کتاب و نمایاندن موضوع آن نقشی بسیار مهم دارد.

کتاب التطور النحوی، چنان‌که گفته شد، مجموعه‌ای از سخنرانی‌های برگشتراسر بوده که دکتر رمضان عبدالتواب آن را تصحیح کرده و به چاپ رسیده است. فهرست مندرجات کتاب نیز ساختهٔ رمضان

عبدالتواب است؛ چنان‌که همهٔ سرفصل‌ها و عناوین بخش‌ها با علامت «[]» مشخص شده‌اند که نشانهٔ اضافه شدن آن‌ها به متن اصلی توسط مصحح کتاب است.

در بخش فهرست مطالب، کاستی‌هایی دیده می‌شود؛ چراکه بسیاری از مطالب کتاب در آن دیده نمی‌شود. هم‌چنین، عناوین فصل‌ها بسیار کلی است و خواننده در برخورد اول نمی‌داند که با چه کتابی روبه‌رو خواهد شد و چه‌بسا مطالب کتاب را ناچیز بپندارد. این امور شاید به خاطر گسستگی مطالب خود کتاب است که ایجاد یک فهرست منظم و منطقی را دشوار می‌سازد. از فهرست آیات قرآنی، شواهد شعری و دیگر فهرست‌های فنی هم خبری نیست. هنگام ترجمهٔ کتاب بارها سعی کردیم تا این فهرست را گسترش دهیم، ولی به سبب ساختار کلی کتاب که با وجود تصحیح و تنقیح، هنوز شکل اصلی خویش یعنی اسلوب خطابی را حفظ کرده است، توفیق چندانی نیافتیم؛ ازاین‌رو، باید تلاش دکتر عبدالتواب را در تهیهٔ این فهرست ارج نهیم و ایرادی که ازاین‌جهت بر فهرست مطالب کتاب وارد است را به دید تسامح نگاه کنیم.

۲.۵. بررسی محتوایی کتاب

این قسمت، مهم‌ترین بخش بررسی کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد. درون‌مایه و مطالب یک اثر و شیوهٔ تنظیم آن‌ها برای یک محقق و پژوهشگر نسبت به ساختار شکلی کتاب اهمیت بیشتری دارد. به‌بیان‌دیگر، می‌توان کاستی‌های ظاهری یک کتاب را نادیده گرفت؛ ولی نمی‌توان با محتوای ضعیف و نابسامان آن کنار آمد. در این بخش، به بررسی اسلوب نگارش کتاب، روش کار نویسنده و شیوهٔ برخورد او با مطالب، و درنهایت، ویژگی‌های علمی کتاب می‌پردازیم.

۱.۲.۵. اسلوب کتاب

سبک و اسلوب سخنرانی گونهٔ نگارش کتاب برگشتراسر

ازآنجاکه کتاب حاضر درواقع مجموعه‌ای از سخنرانی‌های نویسنده بوده، سبک و اسلوب نگارش آن نیز بر همین اساس قرار گرفته است؛ ازاین‌رو، گاه ارتباط منطقی چندانی بین دو مطلب دیده نمی‌شود و بیشتر به نظر می‌رسد که نویسنده، چند مسئله را به‌صورت فهرست‌وار و جدا از هم بیان کرده است. این امر، ظاهری نامناسب به کتاب بخشیده است؛ به همین دلیل، کوشیدیم تا در ترجمهٔ کتاب، در حد امکان و تا جایی که به اصل نوشته آسیب نرسد، با افزودن عباراتی ربطی، آن را به اثری مکتوب، و نه شفاهی، تبدیل کنیم.

از ویژگی‌های متن کتاب می‌توان به استفادهٔ برگشتراسر از اسلوب «أمّا» اشاره کرد. وی غالباً در ابتدای هر مسئله از این واژه برای جدا ساختن مطالب از یکدیگر بهره برده است. «اشتغال» نیز از دیگر اسلوب‌هایی است که وی از آن استفادهٔ فراوانی کرده است. کاربرد اسلوب‌هایی چون «و ممّا... أنّ...» و « غیر أنّ...» و استفادهٔ فراوان وی از جملات اسمیه از دیگر مشخصات متن کتاب است.

برگشتراسر گاه از جملاتی بسیار طولانی برای توضیح یک مسئله استفاده کرده که این امر به فهم درست سخنان وی آسیب می‌رساند. مواردی نیز در متن کتاب به چشم می‌خورد که ارزش ادبی آن را پایین می‌آورد. برای نمونه می‌توان به کاربرد بسیار زیاد حرف «فاء» در عطف جملات به یکدیگر اشاره کرد؛ بدین شکل که گاه سه یا چهار جمله با این حرف به یکدیگر عطف شده‌اند که هر یک علت جملهٔ بعد به شمار می‌آیند. این شیوهٔ استفاده از حرف «فاء» کار ترجمه را در بسیاری موارد به‌دشواری افکنده است.

با وجود تلاشی که مصحح کتاب در راه ویرایش آن به خرج داده، هنوز هم می‌توان مواردی از خطاهای نحوی و عدم تطابق مثال با موضوع بحث را یافت که در پانوشت‌های ترجمهٔ کتاب، بدان اشاره کرده‌ایم؛

هرچند به نظر می‌رسد که بیشتر آن‌ها را باید ناشی از اشتباهات چاپی دانست. در کنار این موارد، استفاده از عبارات و ترکیب‌های تکراری، ظاهر متن را به صورتی یکنواخت تبدیل کرده است که این امر گاه موجب خستگی خواننده شود. در برخی موارد هم نمی‌توان مرجع ضمیر را به‌درستی معین کرد و بدین سبب، معنی جمله با ابهام مواجه می‌شود.

عبارات نویسنده از نظر ساختار نحوی، ساده و به‌دور از پیچیدگی است؛ هرچند ممکن است خواننده به سبب ناآشنا بودن با فضای کلی موضوع موردبحث در فهم مطالب آن دچار مشکل شود. نویسنده از به کار بردن واژگان غریب و نامفهوم پرهیز کرده است و جمله‌های کتاب غالباً روان و بی‌تکلف است؛ با وجود این، جمله‌های بسیار طولانی و با ساختاری نامرتب نیز دیده می‌شود که حتی با چند بار خواندن، معنی واقعی آن‌ها آشکار نمی‌شود.

۲.۲.۵. شیوهٔ نویسنده در تألیف کتاب

برخلاف کتاب‌های سنتی چون الخصائص ابن‌جنی و المزهر جلال‌الدین سیوطی که درزمینهٔ فقه‌اللغه و زبان‌شناسی عربی نگاشته شده، نویسنده تنها به مطالعهٔ زبان عربی نپرداخته، بلکه در بیان هر مسئله، به خاستگاه زبانی آن نیز اشاره کرده است. به‌بیان‌دیگر، زبان عربی را در مجموعهٔ زبان‌های سامی بررسی کرده است؛ کاری که زبان‌شناسان سنتی زبان عرب از آن غفلت ورزیده ولی شرق‌شناسان بدان توجه بسیار داشته‌اند. مستشرقان از این روش حتی در تألیف کتاب‌هایی که درزمینهٔ نحو و دستور زبان عربی است، بهره برده‌اند. برای نمونه، می‌توان به کتاب دستور زبان عربی نوشتهٔ ویلیام رایت [۷۸] اشاره کرد. رمز موفقیت کتاب‌های مستشرقان را نیز باید در همین نکته دانست. دکتر رمضان عبدالتواب دراین‌باره می‌نویسند:

بدون شک، بررسی و شناخت زبان‌های سامی فوائد بسیاری را با خود به همراه می‌آورد؛ زیرا کسی که درزمینهٔ زبان‌های سامی به پژوهش و تحقیق می‌پردازد، افزون بر آشنا شدن با تاریخ، تمدن، ادیان، آداب‌ورسوم و سنت‌های این قوم، بر اثر تطبیق و مقایسهٔ این زبان‌ها با زبان عربی به یکسری احکام و قواعد زبانی دست می‌یابد که اگر تنها به بررسی زبان عربی بسنده کنیم، هرگز به چنین قواعدی دست نخواهیم یافت. راز پیشرفت خاورشناسان در بررسی‌های خود پیرامون زبان عربی و کشف قواعدی بی‌سابقه در این زبان، در همین مسئله نهفته است؛ زیرا آنان زبان عربی را به‌تنهایی مورد بررسی قرار نمی‌دهند، بلکه در چهارچوب زبان‌های سامی به مطالعهٔ آن می‌پردازند (عبدالتواب، ۱۳۶۷ش: ۵۴).

نویسنده در آغاز هر مسئله، ابتدا به بیان اسلوب آن در زبان عربی پرداخته، سپس با ذکر نمونه‌هایی از زبان‌های سامی و مقایسهٔ آن‌ها با ساختار به‌کاررفته در عربی، چگونگی تطور این زبان را نشان می‌دهد. وی با این روش، به‌خوبی توانسته است ویژگی‌های زبان عربی را به تصویر کشیده و مزیت و برتری آن بر دیگر زبان‌های هم‌خانواده‌اش را اثبات کند.

مزیت و برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌های سامی

افزون بر این، برگشتراسر گاه به مقایسهٔ اسلوب‌های زبان عربی با زبان‌هایی خارج از حوزهٔ زبان‌های سامی نیز می‌پردازد و به زبان‌هایی چون سانسکریت، فارسی، ترکی، آلمانی، فرانسه و لاتین نیز اشاره می‌کند. او بدین ترتیب کوشیده است تا پا را از محدودهٔ زبان‌شناسی عربی فراتر نهاده، به قلمرویی گسترده‌تر، یعنی زبان‌شناسی عمومی، وارد شود و بدین‌سان، قواعد کلی حاکم بر زبان را بیان کند.

برگشتراسر پیش از سخنرانی‌هایش در بخش تطور نحوی زبان عربی کتاب‌هایی چون تصحیح دستور زبان

عبری گسنیوس و درآمدی به زبان‌های سامی و نیز چندین کتاب دربارهٔ گویش آرامی در فهرست تألیفات خویش داشت و نباید فراموش کرد که وی زبان عربی را از استادی چون آگوست فیشر آموخته است. همهٔ این‌ها کتاب التطور النحوی را به‌صورت چکیده‌ای از آموخته‌های پیشین او درآورده است؛ به‌گونه‌ای که در جای‌جای آن می‌توان نشانه‌هایی از آموخته‌های پیشین برگشتراسر را مشاهده کرد.

تلاش‌های شخصی نویسنده در تألیف کتاب

آن‌گونه که از متن کتاب برمی‌آید، نویسنده در تألیف آن از تلاش‌های شخصی خود بهره برده و بسیار کم از کتاب‌های نگاشته‌شدهٔ نحویان و زبان‌شناسان عرب استفاده کرده است؛ چنان‌که در تمام کتاب در چند مورد انگشت‌شمار به سخنان بعضی از نحویان چون زمخشری و ابن‌یعیش اشاره کرده است.

با تمام دقتی که برگشتراسر در بررسی مسائل از خود نشان می‌دهد، گاه نمی‌تواند به‌شکلی قطعی دربارهٔ آن توضیحی درست ارائه دهد؛ گویی نظر مشخصی دراین‌باره ندارد و مسئله را نیازمند تحقیق بیشتر می‌داند. وی در این موارد از واژهٔ «غامض» برای توصیف مسئلهٔ موردبحث استفاه می‌کند و در برخی موارد اعتراف می‌کند که اطلاعات کاملی از مسئله در دست نیست و بدین جهت نمی‌توان آن را به شکل کامل توضیح داد.

وی هم‌چنین کوشیده است دربارهٔ مسائل مطرح شده، تحلیل‌هایی زبان‌شناسانه ارائه دهد؛ اما گاه سخنان وی جنبهٔ صرفاً اخباری پیدا می‌کند که هیچ تحلیلی در آن‌ها دیده نمی‌شود. شاید این حالت نیز به خاطر اسلوب خطابی کتاب باشد.

برگشتراسر غالباً در بیان یک موضوع، به پیگیری آن در ابواب دیگر نیز می‌پردازد. این کار از سویی به فهم دقیق‌تر از مسئلهٔ موردبحث می‌انجامد؛ ولی از سوی دیگر باعث آشفتگی مطالب مطرح شده نیز می‌شود. گاه نیز به نظر می‌رسد چند موضوع بی‌ارتباط به هم در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند.

با در نظر گرفتن ویژگی‌های یادشده دربارهٔ اسلوب نگارشی این کتاب، به نظر می‌رسد که تصحیح مجدد آن خالی از فایده نباشد. این کاری است که اگر نویسنده خود فرصت آن را می‌یافت، به‌طور حتم به آن اهتمام می‌ورزید.

۵. ۲. ۳. رویکرد نویسنده به موضوع

از مواردی که در بررسی یک کتاب در نظر گرفته می‌شود، مطالعهٔ رویکرد نویسنده به موضوع موردبحث و نحوهٔ برخورد او با مسائل است. موضوع کتاب حاضر، بررسی تاریخی تطور زبان عربی است. نویسنده کوشیده است تا با دیدی کاملاً علمی به این مسئله بپردازد و از غرض‌ورزی‌های غیرعلمی اجتناب کند. در این میان، چند نکته به نظر می‌رسد که اشاره به آن‌ها خالی از فایده نیست:

قضاوت برگشتراسر دربارهٔ زبان عربی

۱. از نکات بارزی که در بین سخنان برگشتراسر دیده می‌شود، قضاوت او دربارهٔ زبان عربی است. وی با مقایسهٔ این زبان با دیگر زبان‌های سامی به این نتیجه می‌رسد که این زبان در برخی جهات کامل‌ترین زبان در مجموعهٔ زبان‌های سامی است. وی در بخش دوم کتاب چنین می‌گوید: «زبان عربی کامل‌ترین زبان سامی در باب کاربردهای زمانی فعل و غیر آن است و بااین‌حال نوظهورترین آن‌ها نیز شمرده می‌شود. [ساختارهای] این زبان از وضوح بیشتری نسبت به زبان‌های دیگر برخوردار است و از خاستگاه [اولیهٔ سامی] فاصلهٔ بیشتری دارد» (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۹۰).

البته در مواردی، ترکیبات این زبان را از زبان‌های غربی ضعیف‌تر می‌داند. برای نمونه، در بخش سوم کتاب، پس از توضیح کاربرد حرف «فاء» در زبان عربی، چنین می‌گوید: «با وجود برخورداری [زبان

عـربی] از حـروف عطـف دیگـری چـون «ثمّ»، «أو»، «أم»، «لکـن» و «بل»، این زبان نتوانسـته اسـت به غنای زبان‌های غربی در این زمینه دست یابد و این به خلاف برتری‌ای است که در باب اِعمال جملات در یکدیگر به دست آورده است» (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۱۳۱).

۲. برگشتراسر در برابر آراء نحویان و لغت‌شناسان عرب موضعی دوگانه دارد: گاه نظر آن‌ها را تأیید کرده، به توجیـه آن می‌پـردازد. بـرای نمونه، در بخش سـوم، پس از توضیح مختصـری که دربارهٔ «واو معیت» می‌دهد، چنین می‌گوید: «گمان می‌کنم که قدمای نحویان در نظر خویش صائب بودند که «واو» در جملهٔ «ما أنت والـکلام؟» معـنی «مـع» می‌دهـد و عمل نصب می‌دهد و به‌درسـتی آن را «واو معیت» نام نهاده‌اند هرچند اصل آن معنی بسـیار پیچیده‌ای دارد» (برجستراسـر، ۱۹۹۴م: ۱۳۱). ولی در موارد متعددی، سـخن ایشـان را مورد انتقاد قرار داده، غفلت ایشـان را از بعضی مسـائل نکوهش می‌کند. برای نمونه، می‌توان به مبحث جملهٔ اسمیه در بخش سوم اشاره کرد. نویسنده در این قسمت، بر تقسیم‌بندی جمله از دیدگاه نحویان خرده می‌گیرد و آن را نادرست می‌پندارد (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۱۳۲).

موضع دوگانهٔ برگشتراسر در برابر آراء نحویان و لغت‌شناسان عرب

در چند مورد نیز ایشان را به سبب ندانستن زبان‌های سامی سرزنش می‌کند و عدم اطلاع ایشان از این زبان‌ها را سـبب خطاهای بسـیار می‌داند. وی در بخش اول کتاب چنین می‌گوید: «و ازاینجا می‌بینیم که بیشـتر گمراهی نحویان و لغت‌شناسـان قدیم از ناآگاهی ایشـان به زبان‌های سـامی ریشـه می‌گیرد، باوجود این‌که کاربرد برخی از این زبان‌ها در زمان آن‌ها [هنوز] رایج بوده است» (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۵۳). نمونه‌ای از چنین اشتباه‌هایی را می‌توان در بحث «ضمائر» دید. نحویان به سبب غفلت از مقایسهٔ زبان عربی با دیگر زبان‌های سامی نتوانسته‌اند تا در برخی موارد آراء درستی در مورد تبیین ساخت‌های صرفی و ساختارهای نحوی مطرح کنند. برای نمونه، می‌توان به گردآوردی اسـم‌های اشـاره از گویش‌ها و زبان‌های مختلف سـامی و معرفی آن‌ها به‌عنوان اسم‌های اشارهٔ عربی اشاره کرد (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۷۴).

۵. ۲. ۴. ویژگی‌های علمی کتاب

کتاب التطور النحوی دارای خصوصیت‌ها و ویژگی‌هایی است که بررسی آن‌ها در فهم بهتر این کتاب سودمند است. در زیر به چند ویژگی مهم اشاره می‌کنیم:

۱. مثال‌های به‌کاررفته در متن کتاب از منابع مختلفی گردآوری شـده اسـت. در این کتاب از عباراتی چون: «ضَرَبَ زیدٌ بکراً» و دیگر مثال‌های معمول کتاب‌های فقه‌اللغه و دستور زبان عربی استفاده نشده است. در هنـگام اسـتخراج شـواهد ایـن اثـر بـه عبـاراتی از اغانی، امـالی ابوعلی قـالی، نهایة الأرب نویـری، امالی ابن‌شجری، عقد الفرید، تاریخ طبری، و نیز اشعاری از ابوالعتاهیه، اعشی الکبیر، حسان بن ثابت، حطیئه، ابو الأسود دوئلی، شماخ بن ضرار، عنترة بن شداد، نابغهٔ ذبیانی و دیگران برخورد کردیم که نشان‌دهندهٔ اطلاع وسـیع نویسـنده از منابع ادب عربی اسـت. هم‌چنین از آیات قرآن، حدیث نبوی و شـعر و عبارات کتاب مقدس نیز فراوان استفاده شده است.

۲. اصطلاحات به‌کاررفته در کتاب نیز گاه با آنچه در کتاب‌های سنتی آمده است، تفاوت بسیار دارد که در جـای خـود بـدان اشـاره کرده‌ایم. اصطلاحاتی چون شـبه جمله (ص ۱۲۵)، اصـوات (ص ۱۲۶)، جملهٔ اسمیهٔ مرکب (ص ۱۳۸)، اضافـهٔ غیـر حقیقیـه (ص ۱۴۷)، اسـتفهام از کلمه و اسـتفهام از جمـله (ص ۱۶۴)، جملهٔ وصفیه (ص ۱۸۲)، جملهٔ مصدریه (ص ۱۹۰). این مسـئله ممکن اسـت کار را بر خواننده دشـوار کند و او را

در مواردی به‌اشتباه بیندازد. برای نمونه، وی اصطلاح «جزم» را در چند مورد به‌جای «سکون» به‌کاربرده است که این کار به پیروی از سنت نحویان کوفه صورت گرفته است.

۳. برگشتراسر در این کتاب بیشتر به معانی نهفته در پس ترکیب‌ها و اسالیب توجه دارد تا به ظواهر لفظی آن‌ها. همین امر سبب شده تا عباراتی که از نظر دستوری ساختار متفاوتی دارند، با یکدیگر قیاس شده و در یکجا جمع شوند. در همین راستا، تقدیرات لفظی که نحویان معمولاً برای توجیه حالت‌های اعرابی از آن استفاده می‌کنند، در نظر وی نادرست است. او هیچ لزومی برای در تقدیر گرفتن کلمات یا عباراتی که تنها جنبهٔ لفظی دارند، نمی‌بیند و در مقابل، برای تقدیراتی که از پشتوانهٔ معنایی برخوردارند، ارزش بسیاری قائل است.

اشارهٔ برگشتراسر به زبان‌های خارج از حوزهٔ زبان‌های سامی

۴. پیش‌تر به آشنایی برگشتراسر با زبان‌های مختلف اشاره کردیم. وی در تهیهٔ مباحث کتاب حاضر، نه‌تنها از زبان‌های سامی چون عبری، آرامی، اکدی، حبشی و گویش‌هایی چون سریانی، مندائی و مهری استفاده کرده است، بلکه به زبان‌های دیگری خارج از حوزهٔ زبان‌های سامی چون سانسکریت، فارسی، ترکی، روسی، لاتین، ایتالیایی، فرانسه، انگلیسی، آلمانی و حتی زبان بَنتو که از زبان‌های آفریقایی است، اشاره کرده و ساختار نحوی زبان عربی را با ساختمان دستوری آن‌ها مقایسه کرده است.

موضوع زبان‌شناسی تطبیقی

۵. از اهدافی که برگشتراسر در این کتاب دنبال می‌کرده، آشنا ساختن دانشجویان و محققان عرب با روش زبان‌شناسی غربی بوده است و در این راستا از شاخه‌های متعدد علم زبان‌شناسی استفاده کرده است. برای نمونه، می‌توان به رشته‌های زیر اشاره کرد:

مفهوم زبان‌شناسی تطبیقی

زبان‌شناسی تطبیقی:[۷۹]موضوع زبان‌شناسی تطبیقی، بررسی پدیده‌های آوایی، صرفی، نحوی و قاموسی در زبان‌های وابسته به یک خانوادهٔ زبانی واحد یا یکی از شاخه‌های خانوادهٔ زبانی واحد است (حجازی، ۱۳۷۹ ش: ۳۹). نویسنده در جای‌جای کتاب از این روش برای پژوهش موضوع کار خود، یعنی بررسی تطور نحوی زبان عربی استفاده کرده است. وی با مقایسهٔ زبان‌های سامی چون اکدی، حبشی، آرامی، عبری و عربی با یکدیگر تلاش کرده تا ریشه‌ها و خاستگاه‌های کهن زبان عربی را پیگیری کند.

زبان‌شناسی توصیفی:[۸۰] زبان‌شناسی توصیفی به بررسی علمی یک زبان یا یک لهجه در زمان و مکان مشخص می‌پردازد (حجازی، ۱۳۷۹ ش: ۴۲). در کتاب حاضر مواردی دیده می‌شود که برگشتراسر گویش خاصی از زبان عربی را مطالعه کرده و از آن به‌عنوان شاهدی برای توضیح سیر دگرگونی زبان عربی یا ارتباط آن با دیگر زبان‌های سامی استفاده کرده است.

زبان‌شناسی تاریخی:[۸۱] زبان‌شناسی تاریخی به بررسی تحول یک زبان در طول قرن‌ها می‌پردازد (حجازی، ۱۳۷۹ ش: ۴۳). شاید بتوان گفت که در بیشتر بخش‌های کتابِ برگشتراسر از این روش استفاده شده است. وی گاه به قواعد مهمی از این رشته اشاره می‌کند؛ به‌ویژه در بخش سوم و چهارم. وی در مقدمهٔ کتاب می‌گوید:

هدف از سخنرانی‌هایی که برای شما ایراد خواهم کرد، مطالعهٔ زبان عربی از دیدگاهی تاریخی است؛ یعنی مطالعهٔ این زبان از جهت پیدایش و شکل‌گیری، ریشهٔ کلمات و ساخت‌های صرفی آن‌ها، و بررسی شکل‌های مختلف جمله و تغییراتی که با گذر زمان در آن پدید آمده است...[۸۲]

دیدگاه دومی که می‌توانیم از آن در بحث‌های زبان‌شناسی استفاده کنیم، دیدگاه ساختارشناسانه است؛ بدین شکل که به دورهٔ معینی از مراحل تاریخ یک زبان بنگریم و از خود بپرسیم: ویژگی‌های زبان در این

دوره چیست؟[۸۳] چگونه هرکدام از این ویژگی‌ها با یکدیگر مرتبط‌اند؟... (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۷).

۵. برگشتراسر از دانش روان‌شناسی نیز برای توضیح ساختار زبان عربی استفاده کرده است. برای نمونه، در توضیح عبارت: «أمیران! هلک القومُ» چنین گفته است:

گویندهٔ این سخن، آن را در حالت خشم و هیجان بیان کرده است؛ پس معنی شبه‌جملهٔ به‌کاررفته در این سخن چنین است: «وُجِدَ أمیران»... . در مثال مذکور، اگر متکلم به هیجان نیامده بود و در مقابل از آرامش روحی برخوردار بود و نیز ذهنی به‌دوراز خشم و غضب داشت، چنین می‌گفت: «إنّا نجدُ للقوم أمیرین، فنخافُ أن نُهلِک» (برجستراسر، ۱۹۹۴م: ۱۲۸).

۶. نتایج

با توجه به مطالب یادشده دربارهٔ گوتهلف برگشتراسر، می‌توان نکات زیر را به‌عنوان برخی از نتایج این پژوهش به شمار آورد:

۱. آثار و نوشته‌های برگشتراسر گسترهٔ متنوعی را دربر می‌گیرد. از مجموع ۳۶ اثر به دست رسیده از او، ۱۴ اثر درزمینهٔ زبان‌شناسی، هشت اثر در حوزهٔ مطالعات قرآنی، سه اثر درزمینهٔ فقه اسلامی و ۱۱ اثر با موضوعات متفرقه هستند.

۲. برگشتراسر درزمینهٔ تصحیح نسخ خطی و احیای تراث اسلامی نیز فعالیت‌های چشمگیری داشته است. او تنها دربارهٔ حنین بن اسحاق پنج اثر به چاپ رسانده است. اثر مشهور وی درزمینهٔ تصحیح نسخ، کتاب نقد النصوص و نشر الکتب است که در سال ۱۹۶۹ م به چاپ رسید. این کتاب را باید از نخستین نوشته‌هایی به شمار آورد که با هدف علمی ساختن روش تصحیح نسخه نگاشته شده است.

۳. اطلاعات گستردهٔ برگشتراسر از زبان‌های سامی چون عبری، اکدی، حبشی و سریانی، هم‌چنین آگاهی او از گویش‌ها و لهجه‌های مختلف زبان عربی و نیز مطالعات وی در زمنیهٔ اختلاف قرائت‌های قرآن از مواردی است که در مطالعات زبان‌شناختی وی بر روی زبان عربی بسیار مؤثر بوده و آن‌ها را از عمق و پختگی بیشتری نسبت به بررسی‌های کلاسیک برخوردار کرده است.

۴. کتاب التطور النحوی للغة العربیة نمونهٔ بسیار گویایی از دیدگاه برگشتراسر به زبان عربی و روش خاص زبان‌شناختی اوست. وی کوشیده است با اتخاذ روش زبان‌شناسی تاریخی به تحلیل ساخت‌های صرفی و ساختارهای نحوی زبان عربی بپردازد. نگاه او به زبان عربی، به‌عنوان یکی از زبان‌های سامی، سبب شده است که وی در تحلیل ساختارهای این زبان روشی متفاوت از زبان‌شناسان مسلمان را در پی گیرد.

خاوران

مهمترین آن سرزمین‌ها است، بیش از همه جا دانشمند دارد، جای نیکوکاری و مرکز دانش و پایگاه اسلام و دژ استوار آن است. شاه آنجا سرآمد شاهان و سربازانش بهترین سربازان‌اند. مردمی صاحب رای، نامدار، کشورگشا نیرومند، ثروتمند، سوادار، و پیروزمند دارد. چنانکه به عمر نوشته شده بود. ایشان مردمی هستند پوشاکشان آهنین، خوراکشان گوشت خشکانیده، آشامیدنشان آب یخ است. روستاهای معتبر، دیه‌های گرانمایه با درختان سر در هم کشیده و رودخانه‌های روان و نعمت فراوان و ناچیتهای گسترده دارد. در آنجا دیانت در ستین، دادگری راستین، دولت پیروزمند و کشورداری هموار است. در آنجا دانشمندان به حکومت رسند و در جز آنجا بردگان سلطنت می کنند. این سرزمین سدّ راه ترکها و سپر غزها و ترسانندهٔ رومها و فخرآور برای مسلمانان است، مرکز دانشمندان جان بخش دو حرم خدا و مالك هر دو سوی رود است. جزیرة العرب از خاوران گشاده‌تر است ولی این از جزیره آبادتر، استانها و روستاها و ثروتش بیشتر است.

أحسن التقاسیم /ترجمه، ج ۲، ص ۳۷۹.

پی‌نوشت:

1. Reiske, Johann Jakob (1716 - 1774).

۲. این کتاب را نویسندهٔ دوم مقاله در سال ۱۳۹۰ به‌عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ زبان و ادبیات عربی دانشگاه قم به فارسی برگردانده است.

۳. الجامعة المصرية پس از انقلاب سال ۱۹۵۲ به جامعة القاهرة تغییر نام داد.

4. Gotthelf Bergsträsser (Bergsträßer).

در عربی به‌صورت «برجشتراسر»، «برجستراسر»، «برجشترسر»، «برجشتریسر»، «برغستراسر»، «بیرجشتراسر»، «بیرج شتراسر» و «براجشتراسر» نوشته می‌شود. بنابر گفتهٔ زرکلی گویش درست آن در آلمانی «برْک شْتْرِیزَر» است و حرف «کاف» بین «K» و «G» تلفظ می‌شود (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳).

5. Oberlosa.

6. Plauen.

بدوی در کتاب موسوعة المستشرقین، به‌جای این شهر، از وُگتلند (vogtland) نام می‌برد (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵). این سخن چندان دقیق نیست؛ زیرا اوبرلوزا شهری در جنوب پلاون است، و پلاون خود در محدوده‌ای به‌نام وُگتلند «vogtlandkreis» واقع شده است.

7. Sachsen (Saxony).

8. Gottschalk, Hans Ludwig.

۹. گوت‌ها (Goths) یکی از قبیله‌های ژرمنی شرقی بودند که در اصل به منطقهٔ اسکاندیناوی تعلق داشتند.

10. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. (Saxon Academy of Sciences in Leipzig)

11. Leipzig.

12. Classical philology.

این اصطلاح، مربوط به یکی از شاخه‌های علم زبان‌شناسی است که به نام‌های دیگری چون: «comparative philology» و «historical linguistics» و «comparative historical linguistics» نیز شناخته می‌شود. این شاخه به بررسی تغییرات زبان و مسئلهٔ خویشاوندی زبانی می‌پردازد. با مقایسهٔ شکل کهن یک زبان با ظاهر بعدی آن و نیز با مقایسهٔ زبان‌های مختلف باهم می‌توان خویشاوندی و قرابت زبان‌های خاصی چون زبان‌های هندو-اروپایی را با یکدیگر نشان داد. هم‌چنین می‌توان ساخت‌های یک زبان خاص را که گمان می‌رود پیش از مدارک مکتوب موجود بوده‌اند، بازسازی کرد. به‌طور مثال، گفته شده است که آوای «p» در زبان مادری همهٔ زبان‌های هندواروپایی با /p/ در زبان سانسکریت، مانند کلمهٔ «pita» و /f/ در انگلیسی، مانند: «father» مرتبط بوده است (ریچاردز، ۲۰۱۰م: ۹۲). این اصطلاح در زبان فارسی به‌صورت: «زبان‌شناسی تاریخی» یا «لغت‌شناسی تاریخی» و هم‌چنین «فیلولوژی» و «فقه‌اللغه» برگردان شده است (همایون، ۱۳۷۹ ش: ۱۵۰).

13. Meyerhof, Max.

14. Fischer, August (1865 - 1949).

مستشرق آلمانی که در بررسی و تحقیق نصوص به شیوهٔ استاد خویش فلایشر، به فقه‌اللغه توجه بسیاری داشت. روش علمی او باعث تجدید آموزش زبان عربی در دانشگاه‌های آلمان شد. وی به‌عنوان عضو المجمع اللغوی مصر و المجمع العلمی العربی دمشق برگزیده شد. از آثار وی می‌توان به تصحیح کتاب الأوائل أبو هلال عسکری، ألف لیلة ولیلة، و تذکرة الحفاظ ذهبی اشاره کرد (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۱۵). فیشر با انتشار مقاله‌ای با نام آیة مقحمة فی القرآن از المجمع اللغوی اخراج شد (بدوی، ۱۹۹۳م: ۴۰۳؛ حمدان، ۱۹۹۸م: ۲۱۸).

۱۵. عبدالرحمن بدوی افزون بر آموختن عربی، به یادگیری زبان‌های سامی از فیشر نیز اشاره کرده است ولی آنچه از فیشر می‌دانیم تخصص وی در زبان عربی است.

16. Dresden.

عبدالرحمن بدوی، از شهر لایپزیگ به‌عنوان محل اول تدریس وی نام برده است (بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۵).

۱۷. عبدالرحمن بدوی به‌تبع دکتر مایرهوف، سال اخذ مدرک دکتری را ۱۹۱۲ و نام رسالهٔ وی را نیز حنین بن اسحاق و مکتب وی در ترجمه ذکر کرده است (مایرهوف، ۱۹۳۶: ۶۰؛ بدوی، ۱۹۹۳: ۸۵). چنان‌که خواهد آمد، این مشخصات، مربوط به کسب اجازهٔ تدریس است، نه اخذ مدرک دکتری.

۱۸. ابوزید، حنین بن اسحاق العبادی (۱۹۴ ـ ۲۶۰ ق) از بزرگ‌ترین مترجمان نهضت ترجمه در عصر مأمون عباسی بود. او به زبان‌های یونانی، سریانی و فارسی آگاهی داشت و زبان عربی را نیز به‌خوبی می‌دانست. مأمون او را به ریاست دیوان ترجمه منصوب کرد. وی بسیاری از کتاب‌های بقراط و جالینوس را ترجمه و شرح کرد (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۲۸۷).

19. Moritz, Bernhard (1859 - 1939).

وی در سال ۱۸۹۶ مدیر دار الکتب المصریة شد و از بین مخطوطات این کتابخانه، ۱۸۸ تصویر عکاسی برگزید که شامل خطوط مختلف عربی بود. وی این تصاویر را در مجموعه‌ای به نام «Arabic Palaeography» در سال ۱۹۰۶ به چاپ رسانید (بدوی، ۱۹۹۳م: ۵۷۵).

20. Schaade, Arthur (1883 - 1952).

وی نیز مانند برگشتراسر از دانش‌آموختگان لایپزیگ و از شاگردان فیشر بود. با برگشتراسر نیز رفاقتی داشته. شاده مدتی به‌عنوان استاد دانشگاه هامبورگ، و دانشگاه قاهره مشغول به تدریس شد و سپس مدیر دار الکتب المصریه گردید. از آثار وی کتاب‌هایی در باب مقایسهٔ زبان عربی و سریانی، عربی و ترکی، و عربی و زبان‌های سامی است. او هم‌چنین کتابی دربارهٔ سیبویه نگاشته که در سال ۱۹۱۱ در لیدن به چاپ رسید (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۴۸).

۲۱. روستایی در شمال شهر حماة در سوریه.

۲۲. دکتر رمضان عبدالتواب مقاله‌ای با عنوان «الجغرافیا اللغویة و أطلس برجستراسر» در شمارهٔ ۳۷ مجلهٔ مجمع اللغة العربیة مصر نوشته و در آن شیوهٔ برجستراسر را در این کتاب توضیح داده است.

۲۳. معلوله یا معلولا (Ma'lūlā) شهری در پنجاه کیلومتری شمال دمشق است. معلولا به زبان آرامی به معنی شهر مرتفعی است که هوای تازه دارد. شهرت این شهر به دلیل وجود بناهای مذهبی مسیحی و دیگر ابنیهٔ کهن است که سابقهٔ آن به قرن دهم قبل از میلاد مسیح بازمی‌گردد؛ به‌گونه‌ای که ساکنان آن هنوز هم

در اخبار مسلمین آمده که پیامبران صد و بیست و چهار هزار تن بوده‌اند. از مجموع ایشان سیصد و سیزده تن پیامبر مرسل بوده‌اند و بعضی گوید پانزده تن گفته‌اند. وهب گوید پنج تن از ایشان از عبرانیان بودند: آدم، شیث، ادریس، نوح و ابراهیم، و پنج تن از اعراب بودند: هود، صالح، اسماعیل، شعیب و محمد ﷺ، و گوید پیامبران بنی اسرائیل هزار تن بوده‌اند: نخستین ایشان موسی و آخرینشان عیسی. و گوید که پیغمبر در جنگ بدر به یاران طالوت فرمود: «شما به اندازه یاران طالوت هستید، و بر شماره رسولان. چرا که از میان پیامبران بعضی هستند که صدا را می‌شنوند و بعضی در خواب بدیشان وحی می‌شود.» و در حدیث سخن گفته می‌شود.» و در حدیث آمده که «جبرییل نزد من می‌آید مانند دوستی که به نزد دوستی می‌آید در جامه‌ای سپید، آراسته به مروارید و یاقوت، سرش همچون حبك است و مویش بسه مانند برف با مرجان و رنگش به مانند برف در دو بال سبز و پاهایش فرو رفته در سبزی» و چنین و چنان».

از زبان آرامی در کنار عربی در مکالمات روزمرهٔ خود استفاده می‌کنند (عبودی، ۱۹۹۱م: ۷۹۹).

24. Trieste.

شهری در شمال ایتالیا، نزدیک به اسلوونی است که تا قبل از جنگ جهانی اول متعلق به اتریش بود و پس‌ازآن به ایتالیا پیوست؛ اما وقوع جنگ دوم جهانی و پس‌ازآن جنگ سرد باعث تغییراتی سیاسی در مرزهای آن شد.

۲۵. جنگ جهانی اول از ماه اوت ۱۹۱۴ تا نوامبر ۱۹۱۸ به طول انجامید. بدین ترتیب، یک ماه پس از سفر برگشتراسر به استانبول این جنگ آغاز شده است.

۲۶. در کتاب الأعلام از این دانشگاه با نام جامعة الآستانة یاد شده است (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۴۳). آستانه نام دیگر شهر استانبول در ترکیه است و در عربی بدان الأسِتانه می‌گویند.

۲۷. الملک الظاهر رکن‌الدین بَیبَرس البندقداری (۶۲۵ – ۶۷۶ ق) چهارمین پادشاه دولت ممالیک بود. وی خلافت عباسی را که به دلیل حملهٔ مغول در بغداد سقوط کرده بود، بار دیگر در قاهره تجدید کرد. اخراج کامل نیروهای صلیبی از سرزمین‌های مقدس در زمان وی به انجام رسید (زرکلی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۷۹).

28. Königsberg.

کونیسبرگ پایتخت پروس شرقی و مهد تمدن آلمانی بود. این شهر پس از جنگ دوم جهانی در سال ۱۹۴۵ پس از مقاومتی سخت، به تصرف حکومت شوروی سابق درآمد. ساکنین آلمانی این شهر قبل از اشغال، آنجا را ترک گفتند و ارتش سرخ، روس‌ها را جایگزین آن‌ها نمود. این شهر هم‌اکنون در خاک روسیه قرار دارد.

29. Breslau.

30. Heidelberg.

31. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik.

32. orientalistische literaturzeitung.

33. Orient und Antike.

34. Jeffery, Arthur (1892 - 1959).

از شرق‌شناسان استرالیایی‌تبار بود که استادی رشتهٔ زبان‌های سامی دانشگاه قاهره و سپس دانشگاه کولومبیا را به عهده داشت. از او آثاری چند در زمینهٔ تاریخ اسلام و علوم قرآنی به‌جای مانده است. از میان آن‌ها می‌توان به تحقیق کتاب المصاحف سجستانی و نصوص من القرآن اشاره کرد (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۳: ۱۵۸).

35. Bayerische Akademie der Wissenschaften (Bavarian Academy of Sciences and Humanities).

36. Pretzl, Otto (1893 - 1941).

وی از دانش‌آموختگان دانشگاه مونیخ بود. او استاد زبان‌های سامی در دانشگاه مونیخ، عضو مجمع علمی باواریا و نیز عضو جمعیت مستشرقان آلمان بود. وی به بسیاری از سرزمین‌های عربی سفر کرد و گویش‌های آنان را فراگرفت (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۶۲).

۳۷. الجامعة المصرية که پس از انقلاب سال ۱۹۵۲ به جامعة القاهرة تغییر نام داد.

۳۸. در ۱۹۳۲ حکومت مصر بر آن شد تا چند مدرک دکترای افتخاری به برخی از رجال سیاسی اعطا کند. طه حسین به‌شدت در برابر این عمل ایستاد و به همین خاطر از کار برکنار شد.

39. Watzmann.

40. Berchtesgaden.

41. Bavaria (Bayern).

۴۲. زمان مرگ برگشتراسر تقریباً شش ماه پس از برگزیده شدن آدولف هیتلر به صدراعظمی آلمان در ۳۰ ژانویهٔ ۱۹۳۳ بود. نازی‌ها که قبل از این تاریخ با تشکیل گروهی به نام SA به سرکوب و ترور مخالفان خود پرداخته بودند، پس از صدارت هیتلر و دریافت کمک‌های مالی از جانب طرفداران وی، بر شدت عمل خود افزودند.

۴۳. کتاب‌ها و مقالاتی که به شرح زندگی برگشتراسر و معرفی آثار او پرداخته‌اند، اسامی آلمانی نوشته‌های وی را به فارسی، عربی یا انگلیسی ترجمه کرده‌اند. این امر باعث شده که گاه چند عنوان مختلف برای یک اثر ذکر شود و درنتیجه چنین تصور شود که هر یک از آن‌ها، تألیفی جداگانه‌اند. برای جلوگیری از این اشتباه، عنوان اصلی کتاب به همراه اطلاعات کتاب‌نامهٔ آن آورده شده است.

۴۴. فوک: الإنکار فی القرآن. عقیق: حروف النفی فی القرآن.

۴۵. عقیق: قواعد اللغة العبریة... وی هم‌چنین به دو کتاب دیگر با عنوان الأصوات و الفعل اشاره می‌کند که درواقع، دو بخش از کتاب یادشده هستند، نه کتابی مجزا (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۱).

۴۶. Gesenius, Wilhelm (۱۷۸۶ – ۱۸۴۲).

۴۷. فوک: الدلیل الأصلی إلی اللغات السامیة. عقیق، بکری، و بدوی: المدخل إلی اللغات السامیة.

۴۸. بکری و بدوی: حکایات باللغة الآرامیة الحدیثة و نصوص أخری من لهجة قریة معلولا.

۴۹. فوک: أطلس سوریا اللغوی و فلسطین. عقیق: اللهجات العربیة العامیة فی سوریا و فلسطین معتمداً علی مواد سوسین.

۵۰. بکری و عقیق: نصوص باللهجة الآرامیة الحدیثة لمعلولا.

۵۱. فوک: نصوص نثریة باللهجة الدمشقیة. بکری و عقیق: اللهجة الدمشقیة بنصوصها النثریة.

۵۲. فوک: حول ترجمات أبقراط و جالینوس العربیة التی تمّ نشرها حتی الآن.

۵۳. عقیق: حنین بن اسحاق و مدرسته.

۵۴. بدوی: رسالة حنین بن اسحاق فی الترجمات السریانیة و العربیة لکتب جالینوس.

۵۵. بدوی: مواد جدیدة عن رسالة حنین فی مجموع مؤلفات جالینوس. عقیق: مواد جدیدة حول کتاب حنین بن إسحاق عن جالینوس.

۵۶. ۳ بدوی: المنحولات علی جالینوس فی شرح الأسابیع لبقراط بترجمة حنین بن إسحاق.

۵۷. بدوی: شرح بَبّس الرومی علی المقالة العاشرة من إقلیدس. عقیق: ترجمة کتاب إقلیدس.

۵۸. بدوی: شذرات جدیدة لثیوفرسطس فی الآثار العلویة.

۵۹. عقیق: الکتابة الکوفیة.

۶۰. عقیق: تاریخ دمشق.

اندر قصهٔ ابرهه
الصباح [با] عبد المطلب
نخستین بار که بمکه آمدند

چون ابرهه کرّهٔ نخستین بیامد
و قصد ویران کردن مکّه کرد،
عبدالمطلب بزرگان عرب را گفت
بدین باب هیچ دل
مشغول نباید داشت
که او آن ویران نیارد کرد
که آنرا خداوندی توانا است
نگذارد و این خانه را نگاه دارد، پس
ابرهه بیامد تا نزدیکان حرم فرود
آمد و اشتر و گوسفند مکّیان براندند
و اندر میانهٔ آن، چهار صد اشتر سرخ
عبد المطلب را بود، چون خبر یافت
برنشست با گروهی بزرگان قریش
چون بکوه ثبیر برسید آن نور بر
چون عبد المطلب مدوّر شد و
چنین ماه تابیدن گرفت، و ز آنجا
بر مکّه تافت، بزرگان قریش زان
تعجّب ماندند، گفتند باز گردید که
این نور هرگز نتافت بر جای الّا ظفر
آنرا بود، باز گشتند، خبر بنزدیک
تابید، ز آنجا باز گشتند قریش بیامدند
ابرهه شد که بزرگان قریش بیامدند، او را
و باز گشتند، او خشمناک شده، او را
سرهنگی بود که با هزار سوار برابری
کردی حبّاطة الحمیر ای را گفتندی
بفرستادش که برو عبد المطلب را
بیار، بیامد بمکّه اندر شد چون عبد
المطلب را بدید و آن نور بر جبین
او، بترسید و لرزان گشت و هوش
ازو بشد تا یك زمان که بهوش آمد
گفت که حقّا سیّد قریش توئی پس
او را ساجد گشت و گفت ملك ابرهه
میگوید بیامدی و باز گشتی سبب
چه بود، کنون فضل کند و رنجه
باشد تا او را ببینیم، [عبد المطّلب]
بر نشست با بزرگان قریش و برفت
چون بمیان لشگر اندر شد رسول
بجا جبی پیش وی برفت تا
پیش ملك درشد و
گفت اینك

۶۱. نام کامل کتاب چنین است: إرشاد الأریب إلی معرفة الأدیب، یا معجم الأدباء.

۶۲. بدوی: قراءة الحسن البصری.

۶۳. بدوی: قراءة القرآن فی القاهرة.

۶۴. فوک: المعجم الطبیعی لمعلم القرآن لابن‌الجزری؛ بدوی: طبقات القراء؛ العقیق: معجم قراء القرآن و تراجمهم و: طبقات القراء لابن‌الجزری. نام دیگر این کتاب به آلمانی «Das Lexikon der Koranleser des Ibn al-Öazari» است (گوتشالت، ۱۹۳۷م: ۱۸۷) که در عربی به معجم قراء القرآن و تراجمهم برگردان شده است. برخی مانند عقیق به همین سبب آن را تألیفی مستقل از کتاب غایة النهایة پنداشته‌اند.

۶۵. بدوی و عقیق: القراءات الشاذة فی کتاب المحتسب لابن‌جنی.

۶۶. فوک: کتاب القراءات لابن‌خالویه؛ برجستراسرو بدوی: القراءات الشاذة فی القرآن؛ عقیق: مختصر شواذ القراءات لابن‌خالویه.

۶۷. عقیق: تاریخ النص القرآنی.

7577668. Schwally, Friedrich (1863 - 1919).

وی زبان عربی را از نولدکه آموخت. از آثار او می‌توان به: المحاسن والمساوئ بیهقی و مشارکت در چاپ کتاب الطبقات ابن‌سعد اشاره کرد (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۱۰).

۶۹. فوک: الملامح الأساسیة للتشریع الإسلامی فی المذهب الحنفی؛ بدوی: الملامح العامة للفقه الإسلامی؛ عقیق: أحکام الشریعة الإسلامیة علی المذهب الحنفی.

۷۰. برخی از منابع به دو کتاب با عناوین الفقه علی مذهب أبی حنیفة و المیزات الأساسیة للشریعة الإسلامیة اشاره کرده‌اند که هر دو را جوزف شاخت بعد از درگذشت برگشتراسر در سال ۱۹۳۵ به چاپ رسانده است (عقیق، ۲۰۰۲م، ج ۲: ۴۵۰؛ بدوی، ۱۹۹۳م: ۸۷). یوهان فوک از کتاب اول با عنوان الملامح الأساسیة للتشریع الإسلامی فی المذهب الحنفی نام برده است (فوک، ۲۰۰۱م: ۳۲۷). این عناوین درواقع همان مبانی فقه اسلامی است که بدان شاره کرده‌ایم.

71. Schacht, Joseph (1969 - 1902)

مستشرق آلمانی و متخصص در فقه اسلامی بود. زبان شناسی کلاسیک و الهیات مسیحی را در دانشگاه برسلاو و لایپزیگ فراگرفت. از ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ در دانشگاه قاهره به تدریس فقه اللغهٔ عربی و زبان سریانی پرداخت. وی هم‌چنین در دانشگاه لیدن و کلومبیا نیز تدریس کرد. از وی آثاری در تصحیح نسخ کتاب‌های فقه اسلامی، علم کلام و تاریخ علوم و فلسفه اسلامی در دست است (بدوی، ۱۹۹۳م: ۳۶۶).

۷۲. فوک: بدایات وسمات الفکر التشریعی فی الإسلام؛ بدوی: أولیات وخصائص الفکر الفقهی فی الإسلام.

۷۳. برای رعایت اختصار در تعداد کلمات مقاله، از ذکر مشخصات کتاب‌ها خودداری کرده‌ایم.

۷۴. ﴿قُلْ مَا یَعْبَأُ بِکُمْ رَبِّی لَوْلَا دُعَاؤُکُمْ﴾ (فرقان، ۲۵: ۷۷)؛ «بگو: اگر دعای شما نباشد، پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند.»

۷۵. منظور برگشتراسر از «شبه جمله» غیر از آن چیزی است که در اصطلاح نحو عربی معمول است که شامل «ظرف» و «جار و مجرور» می‌شود، بلکه مقصود وی چیزی است که در دستور زبان آلمانی به «Satzäquivalent» شناخته می‌شود که به معنی «نائب جمله» است و می‌توان آن را به «جملهٔ تک‌قسمتی» نیز تعریف کرد.

پیلان ابرهه را سجده کردی و آن پاک
پیل نکردی، فرمان داد که آن پیل
را بیارید، آن پیل را پیش آوردند
آراسته، چون پیل عبد المطلب را
بدید بزانو اندر آمد و عبد المطلب را
را سجده گرفت و بزبان آدمیان
بانگ کرد چنانکه همه خلق آواز او
بشنیدند، که سلام بر آن بزرگی که
بر جبین تو است که شرف و عزّ دنیا
و آخرت اندروست یا عبد المطلب
تو هرگز خوار نگردی و کسی
تو ظفر نباشد، ملك را از آن عجب
آمد و بدل اندیشه کرد که مگر
عبد المطلب ساحرست، اندر وقت
سحره و کهان خود را بخواند،
گفت مرا راست گوئید که این سبب
چیست که این پیل هرگز مرا سجده
نکرد و عبد المطلب را سجده کرد
و سخن با او بگفت آنگه گفت این
ساحرست؟ گفتند این پیل سجده
نکرد ساحری او را و لکن آن نوری
را که اندرو مودّع است که آخر زمان
بیرون آید و او محمّد باشد و دنیا
همه بگیرد و ملوك را خوار کند و
دین کننده این خانه آشکارا کند-
یعنی ابراهیم صلوات الله
علیه- و ملك اوی
بسیار

بزرگوار چنانکه دندان او مرصّع کرده
بود بجواهر و بر همه ملوك خویشتن
و باز نگاه کرد و او را پیلی سفید بود
گفت شما شرف ملوك و بزرگانید،
همه پدران مرا همچنین بود.
المطلب گفت این میراثست،
را این نور بود؟ عبد
عبد المطلب پدرانت
و بدو نگاه همی کرد، باز گفت یا
گرفت و بنخت بر آورد و بنشاند
بپای خاست و عبد المطلب را دست
این سیّدست با این بزرگ نور، پس
هر که این را به‌بیند یقین گردد که
این سیّد را نباید تعریف کرد که
ابرهه چون بدید گفت
قریش آمد،

۷۶. «تطوّرَ: تحوّلَ من طورٍ إلی طورٍ (مج) والتطوّر: التغیر التدریجی الذی یحدث فی بنیة الکائنات الحیة وسلوکها، ویطلق أیضاً علی التغیر التدریجی الذی یحدث فی ترکیب المجتمع أو العلاقات أو النظم أو القیم السائدة فیه» (المعجم الوسیط، مادهٔ «ط‌ور»). این واژه از مصوبات مجمع اللغة العربیة است و کلمه‌ای جدید به شمار می‌آید؛ از این رو، در معاجم کهن ثبت نشده است.

77. Ferdinand de Saussure. (1913- 1957).

78. Wright, William (1830 - 1889): A Grammar of The Arabic Language. 1896.

79. Comparative Linguistics.

80. Descriptive Linguistics.

81. Historical Linguistics.

۸۲. به این روش مطالعهٔ زبان، «زبانشناسی درزمانی» می‌گویند. این اصطلاح و نیز اصطلاح «زبان‌شناسی هم‌زبانی» از پیشنهادهای دوسوسور است (دوسوسور، ۱۳۸۲ ش:۱۱۷).

۸۳. به این روش مطالعهٔ زبان، «زبان‌شناسی هم‌زمانی» می‌گویند (نگر: پیشین).

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌مضاء، أبوالعباس أحمد بن عبدالرحمن القرطبی، الردّ علی النحاة، حققه شوقی ضیف، القاهرة: دار المعارف، [د.ت].
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۹۳م، موسوعة المستشرقین، ط ۳، بیروت: دار العلم للملائین.
- برجستراسر، جوتلهف، ۱۹۹۵م، أصول نقد النصوص و نشر الکتب، أعدها و قدّم لها: محمد حمدی البکری، ط ۲، القاهرة: دار الکتب المصریة.
- برجستراسر، جوتهلف، ۱۹۹۴م، التطور النحوی للغة العربیة، صحّحه رمضان عبدالتواب، ط ۲، القاهرة: مکتبة الخانجی.
- حجازی، محمود فهمی، ۱۳۷۹ش، زبان‌شناسی عربی، ترجمهٔ سید حسین سیدی، تهران: سمت.
- حری، عباس، ۱۳۸۸ ش، آیین نگارش علمی، چاپ پنجم، تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.
- حفیان، فیصل، ۱۴۳۲ق/ ۲۰۱۱م، مناهج تحقیق التراث: جدل النظر و التطبیق، مجلة التفاهم، العدد ۳۴، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف و الشئون الدینیة.
- حمدان، نذیر، ۱۹۹۸م، مستشرقون: سیاسیون، جامعیون، مجمعیون، الطائف: مکتبة الصدیق.
- دو سوسور، فردینان، ۱۳۸۲ ش، دورهٔ زبان‌شناسی عمومی، ترجمهٔ کورش صفوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
- زرکلی، خیرالدین بن محمود، ۲۰۰۵م، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین والمستشرقین، ط ۱۶، بیروت: دار العلم للملائین.
- طه حسین، سوزان، ۱۹۷۹م، معک، ترجمهٔ بدرالدین عرودکی، القاهرة: دار المعارف.
- عبدالتواب، رمضان، ۱۳۶۷ ش، مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی،

فزون
شود از ملك
وی و آن از ملوك که
بودند اندر جهان تاکنون، پس
گفتند ما را دستوری ده تا همه
دست و پای عبد المطلب بوسه
دهیم، دستوری داد، دست و پای
عبد المطلب بوسه دادند و پس ملك
برخاست و سر او بوسه
داد و او را عطاء بسیار
داد و آن اشتر و گوسفند
همه باز داد و ز آنجا باز گشت

تاریخ سیستان، ص ۵۵.

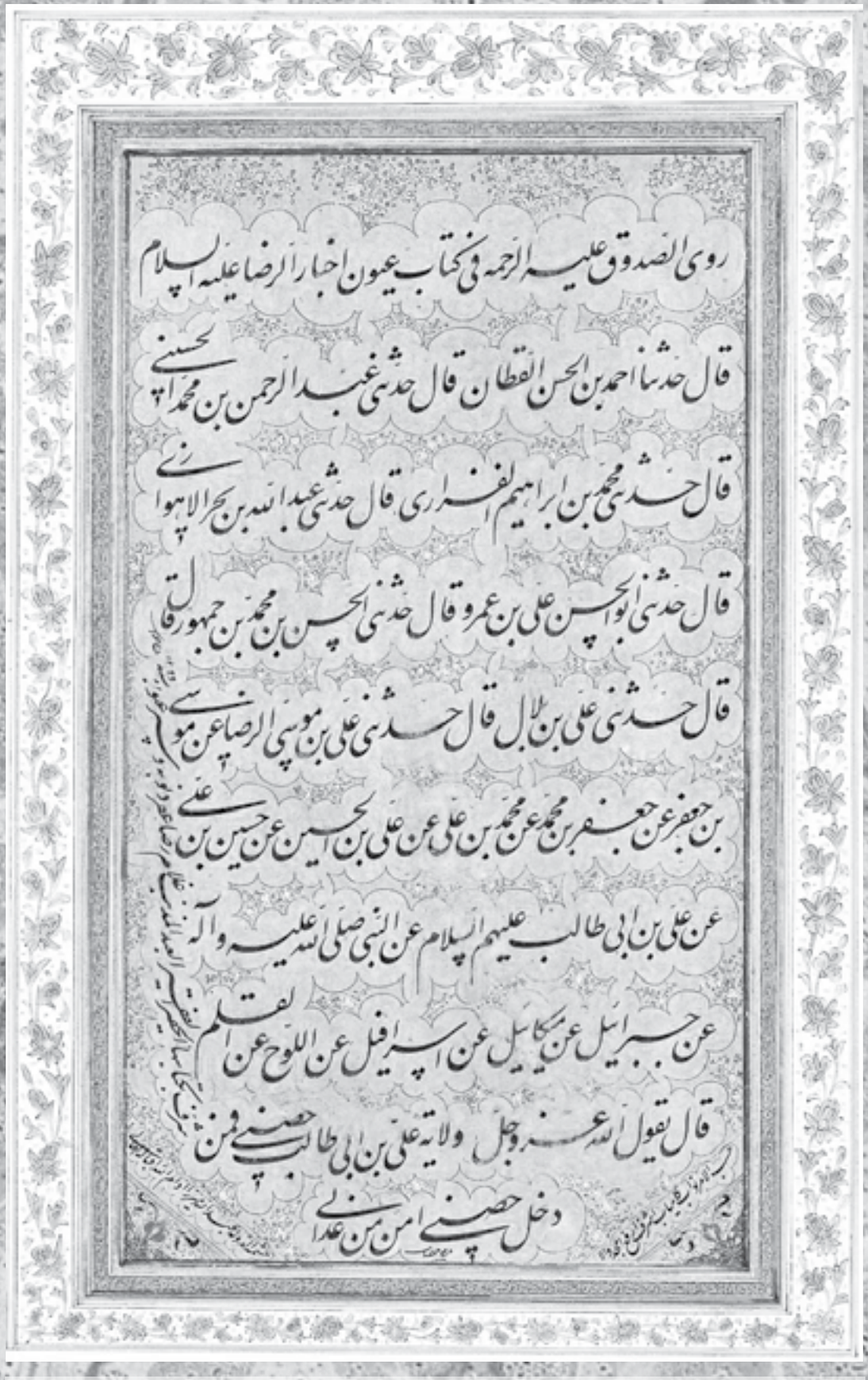
مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

- عبودی، هنری سعید، ۱۹۹۱م، معجم الحضارات السامیة، ط ۲، طرابلس: جروس برس.
- عقیق، نجیب، ۲۰۰۲م، المستشرقون، ط ۵، القاهرة: دار المعارف.
- فامیل ربیعی آستانه، مسعود، ۱۳۸۰ ش، «معرفی چند اثر برجستهٔ مستشرقان»، در: مجلهٔ بینات، سال هشتم، شمارهٔ ۳۰.
- فوک، یوهان، ۲۰۰۱م، تاریخ حرکة الاستشراق، ترجمة عمر لطفی العالم، ط ۲، بیروت: دار المدار الإسلامی.
- منجد، صلاح‌الدین، ۱۹۷۸م، المستشرقون الألمان، ط ۱، بیروت: دار الکتب الجدید.
- همایون، همادخت، ۱۳۷۹ ش، واژه‌نامهٔ زبان‌شناسی و علوم وابسته، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Gottschalk, Hans Ludwig, Gotthelf Bergsträsser, Der Islam, Issue 2, Vol: 24, 1937: p: 185-191.
- Meyerhof, Max, Gotthelf Bergsträsser, Isis, No 1, Vol 25, 1936: 60 - 62.
- Richards, Jack c; Schmidt, Richard, Longman dictionary of language teaching & applied linguistics, London: Longman, Third edition, 2010.
- Wakin, Jeanette, Remembering Joseph Schacht", Islamic Legal Studies Program, Occasional Publications 4, January 2003, p 34.



سطر نویسی نستعلیق، میرزا کاظم خوشنویس


روی الصدوق علیه الرحمه فی کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام
قال حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنی عبد الرحمن بن محمد الحسینی
قال حدثنی محمد بن ابراهیم الفزاری قال حدثنی عبد الله بن بحر الاهوازی
قال حدثنی ابو الحسن علی بن عمرو قال حدثنی الحسن بن محمد بن جمهور قال
قال حدثنی علی بن بلال قال حدثنی علی بن موسی الرضا عن موسی
بن جعفر عن جعفر بن محمد عن محمد بن علی عن علی بن الحسین عن حسین بن علی
عن علی بن ابی طالب علیهم السلام عن النبی صلی الله علیه و آله
عن جبرائیل عن میکائیل عن اسرافیل عن اللوح عن القلم
قال یقول الله عز و جل ولایة علی بن ابی طالب حصنی فمن
دخل حصنی امن من عذابی

حدیث ولایت. میرزا غلام‌رضا اصفهانی. ۱۲۹۹ ک. ق.

مصاحبه با پژوهشگران

درآمد

شیخ آقا بزرگ و دو موسوعهٔ کرامند او

الذّریعه إلی تصانیف الشیعة، طبقات اعلام الشیعة، مصفّی المقال، تاریخ حصر الاجتهاد و ... عناوین شماری از آثار خُرد و کلان مردی است، که در عمری که بلندی و برکت را همزمان بهمراه داشت، کارنامه ای بس پربرگ و پربار از خود بجای گذاشت. شیخ بزرگِ کتابشناسان و تراجم نگارانِ قرن پانزدهم قمری، حضرت علامة المحقّقین شیخ آقا بزرگ طهرانی که تنها دو موسوعهٔ کرامند او الذّریعة و طبقات اعلام الشیعة، کافی است تا نام او، بر بلندای آنچه از تاریخ تراث و فرهنگ اسلامی در پیش رو داریم را بدرخشش درآورد و مکانتی عظیم به او بخشد، در روزگاری که ـ بویژه ـ فهرست نگاری را نه چنان قُربی بود که کسی بدان دست بَرَد، و نه چنان ارجی که بر سر آن تنافس رود، دست غیرت از آستین همّت برون آورد و در حدّ توان خویش کوشید تا بمعرّفی میراث مکتوب شیعه بپردازد، و میراث بانان و میراث داران این حوزه گرانسنگ را، به بازشناسی گیرد.

مقارنه ای میان آنچه او، و حاج خلیفه کاتب چلبی پدید آوردند ـ و از یاد نبریم که کاتب چلبی از امکاناتی بسیار گسترده تر از آنِ شیخ تهرانی بهره مند بوده ـ، گوشه ای از جِدّ و جهد و جهاد علمیِ شیخ را باز می نماید.

حاج خلیفه، کشف الظنون را در ساحت کتابشناسی پدید آورد، و سلّم الوصول إلی طبقات الفحول را در حوزهٔ تراجم نگاری؛ و شیخ، الذّریعة را در آن ساحت، و طبقات اعلام الشّیعة را در این حوزه؛ و پر واضح است که کدامیک در این هردو کامیاب تر بوده اند، و پر تلاش تر.

هم از اینروست که از نیم قرنی پیش از این تا بروزگار ما، هر کس دل به ساحت تراث شیعی بسته و به جستجو در این میدان پرداخته، خود را وامدار آن بزرگ دانسته، و بر کناره خوان علم او یافته است. و باز هم از اینروست که کنکاش در زوایای میراث او، سخت مفید است و کارآ.

***

کتاب‌گزار هر چند ـ باذن الله و عونه ـ ویژه نامه ای با یاد و به نام آن شیخ دانشمند محقّق پدید خواهد آورد، امّا باز شایسته ندید که این اوّلین شمارهٔ خود را، با نام او، مزیّن ننماید.

ابوعلی مُقْلِه که واضع خط نسخ است و از اکابر وزرای بنی عباس بوده، روایت کرد که پیش از تقلد امر وزارت در شهر فارس محبوس بودم و امیر فارس یاقوت بود نزدیک من آمده گفت امیر ترا سلام میرساند و میگوید که النفات من باستخلاص تو بسیار است اما «المأمور معذور» من بمحافظت تو مأمورم اکنون اگر آرزوئی داشته باشی بفرمای که مبذولست من گفتم دبیریست که قبضی عظیم در خاطر من استیلا یافته است و اندیشه عاقبت حال در لذت زندگانی من نقصانی فاحش ظاهر ساخته امیر لطف فرموده مغنئی را بفرستد تا لحظه باستماع نغمات خاطر حزین را بهجتی و دل غمگین را مسرتی روی نماید چون التماس کردم رفیقی که داشتم با من محبوس بود فریاد برآورد که چه وقت این التماس است غناو سماع مفتاح ابواب عشرت و مصباح لیالی لذتست در این محنت که ما گرفتاریم چه جای آنست گفتم «لا خصومة فی الشهوات» میخواهم که ازآن افعال قالی گیرم وزیر یاقوت بیرون رفته مغنی خوش لهجه با اسباب طرب نزد ما فرستاد چون آنشخص آغاز ساز کرد و بیت اول که برزبان آورد من بآن تفأل نموده گفتم عنقریب ما را از این بلا فرجی خواهد رسید چون مغنی بیرون رفت رفیق گفت تفأل شما بکجا رسید گفتم شنبه دیگر ما را خلاصی روی خواهد نمود چون هفته باخر

از اینرو در همین شماره، مصاحبه ای را به خوانندگان ارجمند خود تقدیم می نماید، که جناب مهندس حسن بهشتی پور ـ از احفاد دختری شیخ ـ با دائی خود، که در جریان تنظیم مطبعی و چاپ الذّریعة، دستیار ارشد پدر بوده به انجام رسانیده است. در اینجا تنها متن آن مصاحبه، و ملحق کوتاه که نشان دهندهٔ برخی اختلاف آراء میان مصاحبه شونده و تحریریّهٔ مجلّه بود، تقدیم می گردد؛ تا در آن ویژه نامه، بتفصیل از آنچه بدان اشاره ای کوتاه خواهیم داشت، سخن رود.

روان شیخ تهرانی در باغهای مینو خوش باد، و خاک بر خلف او سیّدنا الاستاذ مرحوم علّامه حاج سیّد محمّدعلی روضاتی ـ که از تکملة الذّریعة و تعلیقات او بر طبقات أعلام الشّیعة، در همان ویژه نامه سخن خواهیم گفت ـ ، خوش، که بارها و بارها، الذّریعة را « ذریعهٔ اشتراکی » می خواند؛ سخنی که دیگر محقّقان بزرگ عصر ما ـ همچون حضرت آیة الله العظمی شبیری زنجانی، و حضرت آیة الله مددی حفظهما الله تعالی ـ نیز، بدان اشارت کرده اند.

***

پرواضح است که کتاب‌گزار، در نشر این مصاحبه تنها به این وجه نظر داشته، و دیدگاههای ویژه مصاحبه شونده مرحوم در ساحت دین و تاریخ تمدّن اسلامی را، در این مجال، نه قابل طرح می داند، و نه قابل بررسی.

و له الحمد في الآخرة و الأولی
تحریریهٔ کتاب‌گزار

چگونگی تألیف الذّریعه

(گفت‌وگو با دکتر علی‌نقی منزوی)

مهندس حسن بهشتی‌پور
پژوهشگر تاریخ معاصر

شیخ آقا بزرگ و دو موسوعهٔ کرامند او

بدون شک، بیش از هر کس دیگر، دکتر علی نقی منزوی- فرزند ارشد علّامه، بزرگِ کتابشناسان و تراجم‌نگاران روزگار ما، شیخ محمدمحسن، نامبردار به آقابزرگ تهرانی، صاحب کتاب گرانسنگ الذّریعه إلی تصانیف الشّیعه- می‌تواند دربارهٔ چگونگی تألیف این کتاب عظیم، توضیح دهد؛ چراکه ایشان از مراحل ابتدایی تألیف الذریعه در کنار مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی، به تلاش در این زمینه مشغول بوده است.

به‌همین‌منظور، خدمت ایشان رسیدم و تلاش کردم طی یک مصاحبهٔ بی‌تکلّف، از چگونگی تدوین کتاب نفیس الذّریعه آگاه شوم. بدون شک، آگاهی از زحماتی که برای تهیهٔ این کتاب کشیده شده است،

رسید روز شنبه خورشید طلایه نور باطراف و اکناف فرستاد، یاقوت نزد ما آمده زبان بتهنیت گشوده مرا بوزارت خلیفه بشارت داد و مثال القاهر بالله بمن نمود که منصب وزارت را نامزد تو ساخته‌ایم اموال فارس جمع کرده بادلی قوی و املی فسیح وی توجه بدرگاه ما آورد و من بند از رفیق خود برداشته در انداء روزی اموال آن ولایت را جمع کرده بدارالسلام بغداد شتافتم و ازآن بلیه خلاص یافتم.

زینت المجالس، ص ۴۹۶.

ما را به ارج‌نهادن بیشتر برای این تألیف، و نیز شناخت بیشتر عظمت کاری که انجام شده است، رهنمون خواهد ساخت.

• کتاب الذّریعه از لحاظ ادبی چه جایگاهی در تاریخ معاصر ایران دارد؟ و انگیزهٔ شیخ آقابزرگ برای تدوین چنین اثری چه بوده است؟

انگیزهٔ تألیف الذریعه

– در اینجا دو مسئلهٔ بزرگ مطرح است:

یکی در مورد کتاب الذّریعه، و دیگری، مؤلف آن و انگیزهٔ او برای تألیف این کتاب. به عقیدهٔ این‌جانب، اثر شیخ آقابزرگ – الذّریعه– از خودشان بزرگ‌تر است. الذّریعه واقعاً اثری بسیار بزرگ است که حداقل در زمان زندگی ایشان بی‌نظیر بوده است. اما در مورد انگیزه‌هایی که ایشان را واداشت تا این کتاب ارزشمند را تألیف کند، این انگیزه‌ها در حقیقت با زندگی ایشان آمیخته است.

مرحوم آقابزرگ در (۱۲۵۵ش/ ۱۲۹۳ق) در یکی از خانه‌های محلّهٔ پامنار تهران متولّد شد که جا دارد دولت این خانه را خریداری کند و به‌عنوان یک موزه یا یک کتابخانه در معرض بازدید عموم علاقه‌مندان قرار دهد. باتوجه‌به‌آن‌که شاگرد ایشان علّامه امینی صاحب کتاب الغدیر یک تالار دانشگاه تهران به‌نام ایشان است، علّامه شیخ آقابزرگ تهرانی که استاد ایشان بودند و مقدمهٔ کتاب الغدیر را هم ایشان نوشته‌اند– و درواقع کتاب الغدیر به‌وسیلهٔ علّامهٔ امینی در منزل آقابزرگ تهرانی شکل گرفته است– جا دارد مقام استاد را نیز همچون شاگردش گرامی بداریم. به‌هرحال، شیخ آقابزرگ تا سال ۱۳۱۳ق در همان محلّهٔ پامنار زندگی کرد. ایشان در سال ۱۳۱۱ق کتاب ایساغوجی ابهری را در همین منزل استنساخ کرده است. اما کار جدی دیگر ایشان نسخه‌برداری از کتاب فهرست حضرت شیخ طوسی[۱] بوده است. که نشان می‌دهد شیخ آقابزرگ از همان جوانی با تاریخ و تألیفات شیعه سروکار داشته، و بر این مهم اهتمام می‌ورزیده. فهرستی از آثار قدیم ایشان را بنده در مقدّمهٔ کتاب نوابغ الرّواه نوشته‌ام. شیخ آقابزرگ در سال ۱۳۱۳ق از تهران به قصد تحصیلات عالی حوزوی به عراق می‌روند، و در همین حال خبر قتل ناصرالدین‌شاه را در بین راه در کرمانشاه می‌شنوند. ایشان از ۱۳۱۳ تا ۱۳۲۰ق مدت هفت سال را در نجف، به شاگردی مرحوم حاج میرزاحسین نوری می‌پردازند. حاج میرزاحسین نوری از بزرگ‌ترین علما و محدّثین شیعه است، که کتاب‌های او هم‌اکنون نیز در مراکز علمی روحانی شیعه –یعنی نجف، قم، مشهد و غیره– مورد استناد همهٔ علمای شیعه قرار می‌گیرد؛ به‌طوری‌که هیچ مجتهدی نمی‌تواند به خود اجازه دهد که فتوا صادر کند بدون این‌که به احادیث مراجعه کند. احادیث را هم در کتاب‌هایی مانند بحارالانوار– که دایرةالمعارف بزرگی است– و کتب مرجع دیگر– مثل وسائل الشیعة شیخ حر عاملی، و مستدرک الوسائل میرزاحسین نوری و غیره– می‌توان جستجو نمود، و برای فتوا به آن‌ها استناد کرد.

درواقع، تألیف حاج میرزاحسین نوری– یعنی مستدرک الوسائل– را می‌توان آخرین مجموعهٔ بزرگ تهیه‌شده در زمینهٔ گردآوری احادیث و روایات شیعه دانست. حاج شیخ آقابزرگ تهرانی افتخار شاگردی چنین استادی را داشته است. بعد جنبش مشروطیت در ایران پیش آمد. به‌دلیل حسّ وطن‌پرستی که در مرحوم شیخ بود، ایشان به‌طرف نظریات آخوند خراسانی گرایش پیدا می‌کند.

پس از فوت آیت‌الله میرزاحسین نوری در ۱۳۲۰ق، شیخ آقابزرگ به مدت ده سال بر سر کلاس درس مرحوم آخوند ملّامحمدکاظم خراسانی– که جزء مشروطه‌خواهان بود– حاضر شد. شیخ آقابزرگ در این ده

سال با سایر روحانیون آزادیخواه در نجف نیز تماس داشت؛ از جمله با آقامیرزااسماعیل محلاتی پدر شیخ محمد محلاتی صاحب کتاب یارقلی- که از کتاب‌های طنز و آزادی‌خواهانه‌ای بود که از طرف روحانیون نجف منتشر شد و در کتاب الذریعه هم به‌طور پراکنده از آن یاد می‌شود- در ارتباط بود. به باور شیخ آقابزرگ، شیخ اسماعیل محلاتی و آخوند خراسانی متأثر از جریانات سیاسی دورهٔ قرون دوازدهم و سیزدهم هجری بوده‌اند. در واقع، آن‌ها قصد داشته‌اند مشروطیت ایران را با تحولات جهانی آن دوران پیوند دهند.

فعالیت‌های سیاسی‌اجتماعی شیخ آقابزرگ

شیخ آقابزرگ علاوه بر شرکت در کلاس‌های درسی میرزاحسین نوری و پس از آن آخوند خراسانی، در فعالیت‌های سیاسی‌اجتماعی نیز شرکت فعال داشت؛ تا این‌که در سال ۱۳۳۰ق آخوند خراسانی فوت کرد. پس از وفات ایشان، یادم هست شیخ آقابزرگ تعبیری داشت و می‌گفت: «ما مشروطه‌خواهان نجف تقریباً بی‌پشت‌وپناه و بی‌سرپرست شدیم.»

در دوران پس از آخوند خراسانی در عمل، بین روحانیون مشروطه‌خواه چنددستگی رخ داد:

یک گروه از روحانیون مشروطه‌خواه حرف‌های خودشان را پس گرفتند و گفتند مشروطه چیز درستی نبود؛ از جملهٔ این افراد مرحوم میرزاحسین نائینی بود که کتاب خود به‌نام تنبیه الأُمّه و تنزیه المِلّه را، نخست در ستایش مشروطیت نوشته بود، ولی بعداً از رأی خود بازگشت و من شنیدم که مقداری از آن کتاب‌های چاپ‌شدهٔ تنبیه الأمّه و تنزیه المِلّه را خریداری و جمع‌آوری کرد.

عده‌ای دیگر از روحانیون تصمیم گرفتند که به تهران بازگردند و در جهت اصلاح مشروطیت اقدام کنند. این عده از روحانیون معتقد بودند اصل انقلاب مشروطیت خوب بود؛ اما تندروی‌های عده ای از مشروطه‌خواهان در مجلس آن را خراب کرد. روحانیون مذکور می‌خواستند با رفتن به تهران و واردشدن در مجلس، جلوی تندروی‌ها را بگیرند. از جملهٔ تندروی‌ها، کشف حجاب در دوران رضاخان و درخواست برقراری نظام جمهوری بود.

در میان دیدگاه‌های متفاوتی که مطرح می‌شد، مرحوم آقابزرگ با شکسته‌نفسی می‌گفت: «من نه جرأت آن‌ها را داشتم که ایستادگی کنم و به تهران بروم، و نه این‌قدر رو داشتم که حرف خودم را پس بگیرم؛ به همین دلیل، با چند هزار جلد کتابی که داشتم از نجف به سامرا مهاجرت کردم.» سامرا در آن زمان ده کوچکی بود در کنار رود دجله، که بعد از مرحوم میرزاحسن شیرازی آنجا دیگر متروکه شده بود. مرحوم آقابزرگ آنجا را انتخاب کرده بود تا هم جای دنجی داشته باشد، و هم مشغول اجرای برنامهٔ مورد نظر خود بشود.

جرجی زیدان و روحانیّت شیعه

• این برنامه چه بود؟

- از اوّل قرن بیستم روحانیت شیعه کم‌کم با نظرات اروپاییان دربارهٔ اسلام و تشیّع آشنا شدند. از آنجا که ما در نجف زبان اروپاییان را نمی‌دانستیم، زیاد برخورد مستقیم و علنی با نظرات اروپاییان در مورد اسلام نداشتیم؛ تا این‌که جُرجی زیدان- نویسنده و مؤلف معروف لبنانی- کتاب تاریخ تمدّن اسلام را نوشت. این کتاب وقتی چاپ شد، در بحث مربوط به ملل مختلفی که به اسلام گرویده‌اند در مورد ایرانی‌ها و شیعیان اظهارنظر خلافی کرده بود که مورد اعتراض شیعیان و روحانیت شیعه قرار گرفت. در واقع، قضاوت او ظالمانه بود. علّتش هم این است که او مسیحی عرب بود و مسیحیان در دورهٔ ناسیونالیسم عرب- که عرب‌ها تحت حکومت ترک‌های عثمانی بودند- هیچ احساسات ملّی در کشورهای عربی نداشتند، و چنین

احساساتی از طرف ترک‌های عثمانی سرکوب می‌شد این مسیحی، به‌ویژه در لبنان می‌زیست که تابعیّت مطلق و کورکورانه‌ای از خلافت عثمانی نداشت، و آزادانه به ملیّت عربی خود افتخار می‌کرد؛ هم‌چنان‌که از زمان انعقاد قرارداد صلح بالکان، دولت عثمانی مجبور شده بود حاکم لبنان را یک فرد مسیحی معین کند. مسیحیان لبنان اسلام را به‌عنوان مظهر ناسیونالیسم عرب می‌شناختند؛ بنابراین، در کتاب جرجی زیدان نیز ملل غیرعربِ مسلمان‌شده، با دیدگاه بی‌طرفی مورد بررسی قرار نمی‌گرفتند. از جمله در مورد تشیّع، آن را یک زائده و یک چیز کم‌اهمیت در میان مذاهب اسلامی حساب کرده است. البته او در مورد نظر خود، به نظرات مستشرقین اروپا استناد کرده است. به‌هرحال، وقتی کتاب او به زبان عربی به نجف رسید، روحانیون بزرگ شیعه تازه متوجه شدند دنیای اروپا دربارهٔ آن‌ها چگونه قضاوت می‌کند. پدرم می‌فرمودند که من و مرحوم آیت‌الله سیدحسن صدر- پدر سیدمحمد صدر که نخست‌وزیر عراق شد- و مرحوم کاشف‌الغطاء- که هم‌سن‌وسال یکدیگر بودند- با هم قرار گذاشتیم که پاسخ مناسبی به جرجی زیدان بدهیم. مرحوم شیخ آقابزرگ می‌گوید که من تعهّد کردم یک کتاب‌شناسی از متون مکتوب شیعه تهیه کنم. آقای سیدحسن صدر تعهد کرد که تقدّم شیعه در علوم اسلامی را با تألیف کتابی نشان دهد. هم‌چنین مرحوم کاشف‌الغطاء نقد کتاب آداب اللُّغه را تعهد کرد.

ازهمین‌زمان شیخ آقابزرگ نوشتن دایرةالمعارف کتاب‌شناسی شیعه، یعنی کتاب الذّریعه الی تصانیف الشّیعه را آغاز کرد که انتشار آن در ۲۹ جلد تا قبل از انقلاب اسلامی به پایان رسید.

البته کتاب الذّریعه درواقع ۲۶ جلد است، اما جلد نهم آن به تنهایی چهار جلد است؛ که به‌همین‌دلیل، در مجموع کتاب الذریعه در ۲۹ جلد چاپ شده است.

مرحوم سیدحسن صدر کتاب تأسیس الشیعه لعلوم الإسلام را در یک جلد تهیه کرد. مرحوم کاشف‌الغطاء نیز کتاب خود را در نقد تاریخ آداب اللّغه، در یک جلد تهیه کرد.

اما چرا کار شیخ آقابزرگ تا این حد طول کشید؟ شاید علّتش آن بود که مرحوم صدر در کار سیاست وارد شد و کمتر به کار تألیف رسید، و مرحوم کاشف‌الغطاء هم به مرجعیت تقلید رو آورد و درنتیجه کمتر به کارهای قلمی پرداخت؛ اما شیخ آقابزرگ از سال ۱۹۱۱م. (۱۲۹۰ق) تا ۱۹۳۶م. (۱۳۱۵ق)، یعنی نزدیک به ۲۵ سال، مشغول تألیف این اثر عظیم بود. او در این مدت به کتابخانه‌های متعدد در نجف، کربلا و شهرهای مختلف ایران مثل قم، مشهد و تهران و نیز شهرهای مکه در عربستان، دمشق در سوریه و قاهره در مصر سرکشی کرد. او تقریباً همهٔ کتابخانه‌های بغداد را نیز دیده بود، تمام کتاب‌های بسیاری که خریداری کرده بود را به سامرا منتقل کرد؛ به‌طوری‌که در سال ۱۳۱۴ق (۱۹۳۶م.) وقتی می‌خواستند به نجف بازگردند، کتابخانهٔ ایشان در حدود سه الی چهار هزار کتاب داشت.

دست نویس الذریعه

• **فرمودید کتاب الذّریعه در ۲۹ جلد چاپ شده است، در مورد نسخهٔ دست‌نویس این کتاب توضیح بفرمایید.**

- کتاب الذّریعه در شش جلد دست‌نویس بزرگ، که هر جلد بالغ بر ۵۰۰ صفحه دارد، جمع‌آوری شده است. نسخهٔ اصلی آن در کتابخانهٔ این‌جانب محفوظ است، و بنده وصیت کرده‌ام که پس از مرگم به کتابخانهٔ مجلس یا دانشگاه بدهند.

علت مهاجرت شیخ آقابزرگ به نجف

باب اندر دیدن بانگ نماز

کرمانی گفت: اگر مردی بیند که بانگ نماز همی کند او مردم را نیکی خواند.

پسر سیرین گفت: بانگ نماز که مرد بکند و بدو شهره گردد.

کردن آن نیکی است

گفت: هرکس که اندر خواب بیند که او بانگ نماز همی کند نیک بود. و اگر به قبله دارد، نه نیک بود و مخالف سنّت باشد. اگر بیند که نماز کردی بی بانگ نماز و قامت، او مرد هرزه‌کار بود، اگر امام باشد.

دانیال گفت: اگر مردی یا زنی بیند که بانگ نماز بکردی و قامت پس نماز کرد او را کردارها تمام گشت و بر واز مرگ باید ترسیدن.

کرمانی گفت بانگ نماز پادشاهی بود اندر دین و چندان کس که او را اجابت کنند در دین که به نماز آمدند.

اگر بیند که در مسجدی بانگ نماز همی کرد یا بر بام مسجد مردم را به نیکی خواند و مردم او را مطیع گردند.

اگر بیند که بر بام کعبه بودی و بانگ نماز همی کردی مسلمان را عزّ بیفزاید.

اگر بیند که بر سر کوی بانگ نماز همی کند گفتار او پذیرفته شود نزد پادشاهان.

اگر بیند که بانگ نماز همی کند اندر دشتی راه بر و بریده کنند.

اگر بیند که اندر خانه بانگ نماز همی کند او را با زن خویش جنگ افتد.

اگر بیند که به در سرای خویش بانگ نماز همی کند او را جنگ افتد با مردم آن محلّه.

اگر که بیند

• آقای دکتر، لطفاً در مورد علت مهاجرت شیخ آقابزرگ از سامرا به نجف توضیح دهید.

ـ علت مهاجرت ایشان از سامرا به نجف، مسئلهٔ درگیری بین شیعیان و سنّی‌ها در سامرا در سال ۱۳۱۴ق (۱۹۳۶م.) بود. در این سال، در اثر کشته‌شدن یک شیعه در سامرا، درگیری بین سنّیان و شیعیان به‌وجود آمد، و چون شیخ آقابزرگ را هم تهدید کرده بودند، ایشان تصمیم گرفتند به نجف بازگردند. من یادم هست در آن دوران سیزده یا چهارده ساله بودم. پدرم در اتاق کارش عکسی نصب کرده بود که در آن دوران، آن عکس معروف به مادر وطن بود؛ یک نقشهٔ بزرگ ایران بود و رضاخان پشت سرش ایستاده بود، و این یک صورت وطن‌پرستی در خارج از ایران برای متجددها داشت. این مطلب را از آن جهت ذکر می‌کنم که معلوم شود روزی که پدرم از سامرا به نجف می‌آمدند، این روح تجدد در او بوده، و عکس رضاخان که بعداً آدم بدی شد در کتابخانهٔ شیخ آقابزرگ بود.

اولین چاپ الذریعه

• ممکن است بفرمایید کتاب الذّریعه برای اوّلین بار در کجا و چگونه چاپ شد؟

ـ وقتی ما به نجف آمدیم، مرحوم عموی پدرم حاج حبیب‌الله محسنی به نجف آمد. او یک بازاری باشعور و فرهنگ‌دوست بود؛ درست مانند پدر و پدربزرگِ خود شیخ آقابزرگ که بازاری بودند و از روشنفکران بازاری به حساب می‌آمدند. حاج حبیب‌الله محسنی به پدرم ۵۰۰ تومان پول داد تا به‌عنوان سهم امام بتواند کتاب الذّریعه را چاپ کند.

مرحوم پدرم این پول را قبول نکرد؛ چه، معتقد بود که سهم امام مصارفی دارد که معیّن است، و من نمی‌دانم که آیا حق دارم از آن برای چاپ کتاب الذّریعه استفاده کنم یا نه؟ آقای حاج حبیب‌الله محسنی هفت‌هشت روزی در منزل ما میهمان بودند، و من یادم هست حداقل دو الی سه جلسه با مرحوم پدرم بحث داشتند که این پول را بپذیرد؛ چون حاج حبیب‌الله می‌گفت من آن‌قدر پول ندارم که این پول را به‌صورت جداگانه برای چاپ کتاب بدهم؛ او به شیخ آقابزرگ می‌گفت شما باید آن‌را به‌عنوان سهم امام بپذیرید، اما مرحوم پدرم باز هم نمی‌پذیرفت؛ تا آن‌که سرانجام حاج حبیب‌الله ۵۰۰ تومان را به مرحوم پدرم هدیه کرد. این خدمت بزرگ هیچ‌گاه از یاد پدرم نرفت و در مقدمهٔ الذّریعه نیز از این خدمت او در چند جا یاد کرده است. حتی سال آخر قبل از فوتش، چند بار اسم حاج حبیب‌الله محسنی را پیش من یاد کرد و گفت: من مدیون این مرد هستم و چاپ الذّریعه هم مدیون خدمت این مرد است.

• پانصد تومان در آن زمان چقدر ارزش داشت که شیخ آقابزرگ این‌چنین از آن یاد می‌کرد؟

ـ برای این‌که ارزش این ۵۰۰ تومان در آن زمان مشخص شود، باید عرض کنم من و آقامهدی ـ پسر میرزامحمد عسگری، شوهر مرضیه‌خانم دختر شیخ آقابزرگ ـ با این پول توانستیم در بغداد یک ماشین چاپ دوصفحه‌ای و یک گارسه حروف کامل سُربی به‌اندازهٔ هشت صفحه ـ یکی خوابیده و یکی ایستاده، که روی یک چهارپایه نصب شده بود ـ خریداری کنیم. علاوه بر این، چندین بند کاغذ برای چاپ جلد اوّل الذّریعه خریداری کردیم. پس از خریداری وسایل چاپخانه، آن‌را به اتاقی که در نجف، در گاراژی واقع بود، منتقل کردیم. این مکان، مکانی اجاره‌ای بود که حروفچینی الذّریعه در آنجا به‌وسیلهٔ شیخ عبدالرسول انجام شد. در این دوران، حکومت عراق به ناسیونالیسم عرب گرایش پیدا کرده بود. روزگار حکومت

بد به زنی کند زنی را به نماز همی کند بانگ
اگر بیند که بر سر بستر همی کند همچنین زنی کند.
اگر بیند که میان بازار خواسته‌ای ازو بشود، چنانک نماز کند بازار بانگ کند به مفلسی او.
اگر بیند که اندر خیمه بانگ نماز همی کند بیماری رسدش سخت.
اگر بیند که میان باغها و بستانها بانگ نماز همی کند بروی از آن باید ترسیدن که زنا و حرام کند.
اگر بیند که بر آفتاب و ماه بانگ نماز همی کند او ملکی بزرگ و منزلت و حرمتی تمام یابد.
اگر بیند که سرنگون بانگ نماز همی کند او را از درگاه خدای ادب کنند و او را بر در پادشاه به تازیانه
اگر بیند که بر خر بانگ همی دارد.
اگر بیند که مرده را حیّ روزی همی کنند و او را اجابت همی کنند آنک خدای عزّ و جلّ شود، از بهر آنک «وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا».

شیوع ناسیونالیسم عربی در عراق

ملک‌فیصل، اوّلین پادشاه عراق بود. ازهمین رو گفتند ایرانی نمی‌تواند چاپخانه داشته باشد. دولت عراق که تا سال ۱۹۱۸ جزء امپراطوری عثمانی بود، پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اوّل، تا سال ۱۹۳۳ مستعمرهٔ انگلیس بود. در این سال، عراق به استقلال دست یافت که اوّلین پادشاه آن ملک‌فیصل بود که در دوران او ناسیونالیسم عرب رشد کرد. ما ناچار شدیم شخص عربی را پیدا کنیم تا چاپخانه به نام او باشد و مشکلی برای ما پیش نیاید. با وجود این، رشد ناسیونالیسم عرب از یک‌سو و مخالفت با شیعه از سوی دیگر، موجب شد فقط سه جلد الذّریعه در نجف اجازهٔ چاپ پیدا کند.

در این دوران در کلاس‌ها و مدارس، همه‌جا از ناسیونالیسم عرب صحبت می‌شد. به‌هرحال، در اثر پیگیری چنین سیاستی، ما بالاخره مجبور شدیم چاپخانه را به یک عرب بفروشیم. شیخ محمدعلی که شاگرد عبدالرسول (اوّلین حروفچین الذّریعه) بود، چاپخانه را از ما خرید. همین‌جا یک نکته را از ناسیونالیسم عرب یاد کنم که بسیار جالب است. زمانی که جلد اوّل الذّریعه را چاپ کردیم، اسم مؤلف آن- یعنی شیخ آقابزرگ تهرانی- روی جلد چاپ شد. دولت عراق جلوی توزیع آن‌را به‌مدت شش ماه گرفت؛ چراکه اسم فارسی نمی‌توانست روی جلد کتاب باشد. ما مجبور شدیم کلیشه را عوض کنیم و به‌نام محمدمحسن چاپ کنیم و اسم آقابزرگ را کوچک زیرش نوشتیم؛ آن‌هم به‌این‌شکل: «محمدمحسن المشهور بآقا بزرگ». بدین ترتیب، جلدهای اوّل و دوم و سوم الذّریعه در همان چاپخانه‌ای که شرح دادم، در نجف به چاپ رسید.

پسر سیرین گوید اگر کسی بیند که نماز همی کند بی‌بانگ نماز و قامت او مردی بود که اندر نماز سستی کند.

خوابگزاری، التعبیر فی علم التعبیر، ص ۶۰.

• جناب دکتر منزوی، چاپ این سه جلد چند سال طول کشید؟

- پشت چاپ اوّل جلدهای مذکور، سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸م. چاپ شده است. سه الی چهار سال طول کشید. با آغاز جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۳۹م. همه‌چیز متوقف شد. نه تنها از لحاظ سیاسی، بلکه زندگی مردم از همهٔ جهات تحت تأثیر جنگ قرار گرفت. در همین دوران، [جنگ] علیه استعمار انگلیس در عراق- در سال ۱۹۴۰م.- شروع شد. در این دوران، عراق مجدداً به اشغال انگلیس درآمد و ما عملاً دیگر نتوانستیم کاری انجام بدهیم. پس از آن‌که ایران هم در شهریور ۱۳۲۰ش اشغال شد، دیگر سخت‌گیری‌ها برای رفت‌وآمد به عراق و ایران کاهش یافت. پدرم برای این‌که کار انتشار الذّریعه ادامه پیدا کند، من و برادرم (استاد احمد منزوی) را به‌همراه مقداری از مجلّدات الذّریعه به تهران اعزام کرد. مرحوم پدرم (شیخ آقابزرگ)، نامه‌ای به آسیّد نصرالله تقوی- که رئیس دیوان کشور بود- نوشت. پدرم به او علاقه داشت و او را آدم خوبی می‌دانست و می‌گفت: این مرد بچه‌ها و نوه‌های شیخ فضل‌الله نوری را اداره کرده است.

پدرم برای سیّد نصرالله تقوی نوشت این بچه‌ها را به تو می‌سپارم، و در ضمن پسرعموهای ما هم در تهران بودند که به ما کمک کردند. من و برادرم به تهران که آمدیم با کمک ابن‌یوسف شیرازی جلد چهارم را در چاپخانهٔ مجلس به چاپ رسانیدیم.

ابن یوسف شیرازی و نقش او در چاپ الذریعه

• اگر امکان دارد مقداری در مورد ابن‌یوسف و نقش او در چاپ جلد چهارم توضیح بفرمایید.

- جلد چهارم الذّریعه درواقع از لحاظ تأمین اعتبار مالی برای چاپخانه، به کمک سیّد نصرالله تقوی چاپ شد. اما ابن‌یوسف شیرازی که نام اصلی او ضیاء الدّین هدایت بود، نقش سرپرستی علمی ما را در چاپ این کتاب داشت. ابن‌یوسف شیرازی خود را از اولاد شیخ یوسف بحرانی (تولّد ۱۳۰۷ق، مرگ ۱۳۸۶ق)

می‌دانست. شیخ یوسف که در اثر حملهٔ وهابیان به بحرین، از آن بلاد خارج و به‌همراه خانواده‌اش مجبور شدند به شیراز بیایند، الحدائق الناظره را در ایران نوشت، و سپس به کربلا رفت و در همان‌جا درگذشت. ابن‌یوسف خود را از نوادگان این شیخ بحرانی که شرح دادم، می‌دانست.

این ابن‌یوسف نقش سرپرستی علمی ما را در چاپخانه و کتابخانهٔ مجلس داشت. تا اواسط جلد چهارم هم به ما کمک کرد؛ ولی دیگر بقیه‌اش را خودم کردم و بعدش هم اخویم که مجلّدات الذّریعه را چرکنویس و پاکنویس می‌کردیم، می‌دادیم به چاپخانه. از چاپخانه که می‌آمد باید یکدفعه، دودفعه، سه‌دفعه خوانده شود. وسطش من رفتم بیروت؛ فرار کردم رفتم بیروت. جلد ۱۶ الذّریعه زیر چاپ بود (۱۳۴۶ش). این جلد ۱۶ و جلد ۱۵ در دانشگاه چاپ می‌شد. در آن دوران، حقوق من تضمین شده بود. ما که پولی نداشتیم که به چاپخانه بدهیم؛ چاپخانهٔ دانشگاه که اعتباری برای ما قائل نبود. ۱۱۰ عدد از هر جلدی را وزارت فرهنگ آن روزگار به قیمت روز از ما خریداری می‌کرد که اوّلین‌بار، قیمت آن را جلدی ۲۰ ریال پرداخت کردند. حقوقم را به‌نوبت به چاپخانه داده بودم و سر ماه حقوقم را می‌دادند به چاپخانه. من کتاب را آخر سر که می‌گرفتم می‌بردم می‌دادم به کتابفروشی. قیمت کتاب را دانه‌دانه از این‌ها می‌گرفتیم همه‌اش و می‌خوردیم؛ برای این‌که زندگی‌مان هم باید تأمین شود. دوباره همین‌طور آنجا چاپ می‌شد؛ از حقوق من می‌رفت به چاپخانه، باز این شکلی پس می‌گرفتیم.

• این دوران در زمان حیات آقابزرگ بود؟

– بله، در زمان حیات خود ایشان بود. خود ایشان هم جلدهای چاپ‌شده را ملاحظه می‌کرد. البته چون فُرم می‌فرستادیم، هر فُرمی که چاپ می‌شد هفت‌هشت‌ده نسخه‌اش را می‌فرستادیم برای آقابزرگ و اظهارنظر هم می‌کردند؛ ولی بعد از چاپ کردن؛ یعنی چاپ‌شده‌اش را باز می‌فرستادیم نجف، و غلط‌هایش را هم می‌گرفتند برای جلد بعدی. غلط‌نامه‌اش را هم در پایان جلد بعد چاپ می‌کردیم.

• کل این دوران در حیات شیخ آقابزرگ تمام شد یا نه؟ و تا جلد چندم آقابزرگ، حیات داشتند؟

– تا جلد بیستم، من جلد ۱۶ رفتم بیروت. برادرم احمد منزوی مشغول کارهایی شد که من می‌کردم. در زمان من این تضمین‌ها را هم کتابخانهٔ دانشگاه می‌کرد و حقوق من هم تضمین مالی آن بود؛ حقوق را می‌گرفتند، و بعد هم ما کتاب را می‌گرفتیم. در مرحلهٔ بعد در دورهٔ اخوی‌ام کتابفروشی اسلامیه که مدیرش آقای سیداحمد کتابچی بود، چاپ، کاغذ و همهٔ چیزها به گردن او بود، و اخوی‌ام تصحیح می‌کرد تا جلد ۲۳. من برای جلد ۲۴ بازگشتم و از این جلد، کار دقیق، روی آن کردم؛ یعنی از نو شروع کردم؛ تجدیدنظر می‌کردم روی آن.زمان میرزااحمد من تجدیدنظر نمی‌کردم؛ ولی از جلد ۲۴ به‌بعد، من مجدداً بررسی و تجدیدنظر می‌کردم.

• منظور از تجدیدنظر چیست؟

– یعنی به مراجع نگاه می‌کردم. جلدهای ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲ و ۲۳ مسئولش من نبودم. از جلد ۲۴ به‌بعد، مسئولیّتش با من بود؛ افزوده‌هایش هم با من بوده. منظورم از این تجدیدنظر همین بود؛ چون برای بعضی‌ها شناخته‌شده نیست؛ چون برای خیلی‌ها ناآشناست این موضوع.

• من می‌خواهم بگویم که شما این جمله را بیان بکنید که چه مجلّداتی از آن مستقیماً زیر نظر حاج آقابزرگ بود و چه مجلّداتی دست شما و فرزندان حاج آقابزرگ افتاد در حیاتشان؟ و چه مجلّداتی بعد از آن مانده؟ همهٔ این‌ها ساده و صریح است و زنده است و آن اثری که این کسان می‌گذاشتند در چه حدی بوده و موافقت مؤلف در چه حدی بوده؟ آیا موافق بوده؟ نبوده؟ آیا آگاه بوده یا نبوده؟ این آگاهی‌اش بعد از انتشار جلد معیّن می‌شده؟ یا این‌که این آگاهی به‌تدریج بوده؟ آیا الآن از آیات و از علما هستند کسانی که آگاه باشند که شما وقتی که این را چاپ می‌کردید و به نجف می‌فرستادید نظر حاج آقابزرگ روی این مثبت بوده، و آیا تأیید می‌کرده یانه؟،من گمان می‌کنم برای نسل جوان، این صحبت‌های شما خیلی روشنگر خواهد بود.

پاره‌ای کشفیات شیخ آقا بزرگ در الذریعه

– متشکرم. امیدوارم که بتوانم مقداری از مجهولات را روشن کنیم. عرض می‌شود که خوب، کتاب‌های چاپ‌شده زیر نظر آقا در نجف، جلد اوّل و دوم و سوم بود؛ و این در وقتی چاپ شده، [سال] ۳۸ و ۱۹۳۷ شروع شده، ۱۹۴۰ تمام شده؛ یعنی جنگ بین‌المللی دوم مانعش شده که قطع شده این سه جلد. مشخص و معلوم است و ما هم در سنّی بودیم که هیچ تأثیری نداشتیم. بچه بودیم. فقط پادوی چاپخانه بودیم و خوانندهٔ مقابله‌گرِ تصحیح فُرم چاپ‌شده‌اش. این مال آن سه جلد بود. جلد چهارم را که آوردیم از نجف به تهران، آقا ما را سپرده بود زیر نظر تقوی. تقوی هم که رئیس دیوان کشور بود، شیرازی را به من معرفی کرد و من را پیش او گذاشته بود و او آخرین تصحیح را اجازه چاپش را می‌داد؛ ولی من تصحیح می‌کردم و تصحیح دوم را می‌دادم به او، و او اجازهٔ چاپ می‌داد؛ این مال جلد چهارم. از جلد پنجم در اختیار بنده بوده و نصف جلد چهارم را اجازهٔ چاپش را من می‌دادم. وقتی که من را شناختند دیگر قبول کردند. بله، جلد پنجم را اصلاً خودم بردم چاپخانه و قراردادش هم با من بود. قرارداد جلد چهارم با تقوی بود و قرارداد جلد پنجم با من بود و از جلد پنجم که به نظر تعلیقات هم دارد، یادم نیست تعلیق دارم یا ندارم، ولی آن مسئله جزیره الخضراء در جلد پنجم است.

کسانی که اعتراض دارند به جزیره الخضراء من افتخار می‌کنم که مال من باشد. من مطالبش را قبول دارم؛ چون نظر پدرم است و پدرم به من تعلیم داده، و من اگر چیزی بلد هستم از او گرفتم؛ ولی من کوچک‌تر از آن بودم که من جزیره الخضراء را کشف کنم که جعلی است. جعل‌بودنش را آقا کشف کرد؛ مثل قصّهٔ ۲۳ سال، اگر بگویم مال من است، مال من نیست. جلد پنجم الذّریعه در آن مرحوم آقا آدمی است که محقّق است، زحمت کشیده. آماری که ما گرفتیم– خودش که آمار نداشت– بین ۵۴ هزار تا ۶۰ هزار فیش داشت. ۶۰ هزار تا که آدم فیش بنویسد، یک روشنفکری و نرمش پیدا می‌شود؛ قشرگری که در چنین انسانی تا ابد نمی‌ماند. ناچار تحقیقاتی کرده؛ از جمله تحقیقات مربوط به جزیره الخضراء که این افسانه است و برای این‌که اهانتی به مقدّسات و معتقدات مردم نشده باشد اصلاً نمی‌گوید همه‌اش جعل است، می‌گوید این‌ها افسانه‌هایی است که برای یاد از دوست ساختند که حضرت صاحب‌الزمان را توی جزیره الخضراء گذاشتند. نمی‌گویند جعل کردند، می‌گویند برای یادآوری از امام، قصّه را ساختند. من آن را نفی نمی‌کنم که افتخار هم می‌کنم که هم‌چنین مطلبی را کشف کرده باشم؛ ولی این کشف مال آقاست. بله، این مال اوست و هم‌چنین خیلی مسائل دیگر؛ از جمله در کتاب حدیقه الشیعه[۲] قصهٔ حدیقه الشیعه، آقا شک کرد جلد ششم مطرح شده، آقا شک داشت. من این شکش را به قطعیت رساندم؛ یعنی پاورقی نوشتم، جدا نوشتم با امضا، ولی خوب، مربوط به خود والد است. دیگر این‌که پارسال نشریهٔ دانشگاهی مربوط به دکتر پورجوادی به‌کلی حلّاجی

کرد کتاب حدیقه الشیعه را، حرف‌های من و آقا پیشرفت کرد و یک کتاب نوشته، به من هم بد گفته.

• بهتر است اگر موافق باشید در مورد شیوهٔ نگارش و چگونگی تدوین الذّریعه نیز توضیحاتی ارائه فرمایید.

- شیوهٔ نگارش این‌گونه فهرست‌ها امروز برگه‌نویسی است؛ بدین‌گونه که کتاب آب حیات در یک برگه نوشته می‌شود و خصوصیات آن کتاب در آن برگه توضیح داده می‌شود. همین‌گونه کلمهٔ بحارالانوار تا کتاب یوسف و زلیخا. ولی در سابق چنین نبود، کتاب را به‌صورت دفتری می‌نوشتند؛ یعنی یک دفتر ۲۰۰ برگی گرفته و در آغاز آن به‌نام کتاب آب حیات شروع می‌کردند و در صفحهٔ آخر نام کتاب یوسف و زلیخا را ثبت می‌کردند و در هر یک معرفی کامل از آن کتاب می‌آوردند و کل دفتر را به ۲۸ بخش- به تعداد حروف الفبا- تقسیم می‌کردند و در هر یک، کنارش توضیحی می‌آوردند، و بنابراین، گاهی برخی از صفحات که پر شده و کتاب تازه‌ای را که شناخته و می‌خواستند در آن وارد کنند، ناگزیر علامتی نهاده و در کنار صفحه و یا در صفحهٔ بعد، آن را درج می‌کردند. و به این طریق، شش جلد کتاب الذّریعه نگارش یافته و پیداست که پاکنویس‌کردن آن بسیار دشوار و احتیاج به کارشناسی دقیق دارد. و به‌همین‌دلیل، از کتاب الذّریعه دو دورهٔ کامل به خط مؤلف وجود دارد:

دورهٔ اوّل در یک جلد بزرگ است که از الف تا حرف یاء را در بر گرفته است؛

دورهٔ دوم در شش جلد بزرگ، که وقتی به دست ما در تهران رسید، آن‌قدر کاغذ سفید در لای آن گذاشته بودیم که ناگزیر آن‌را به‌صورت هفت جلد تجلید کردیم. البته برای چاپ، تصحیح‌کنندگان ناگزیر بودند که آن کتاب مدوّن را به‌صورت برگه‌نویسی درآورده و به چاپخانه تحویل دهند.

• تا اینجا شکل کار صاحب الذّریعه در تألیف کتاب را فرمودید، خواهشمندم شیوهٔ انتخاب کتاب‌ها و منابع ایشان را هم بیان فرمایید.

شیوهٔ انتخاب کتب و منابع توسط شیخ آقا بزرگ

- صاحب الذّریعه برای دستیابی به کتاب‌های تشیع، چند منبع اصلی داشته است:

یکی سرکشی به کتابخانه‌های مختلف در عراق و ایران و کشورهای دیگر و بیرون کشیدن تک‌تک کتاب‌ها از قفسه‌ها یا صندوقچه‌ها یا بقچه‌های کتاب و مطالعهٔ بالینی آن کتاب‌ها، و ثبت نتیجهٔ مطالعات خود در مورد آن کتاب.

دوم: تورّق کتب اهل تشیّع و حتی اهل تسنّن و یافتن نام‌هایی از کتاب‌های شیعیان که در آن کتاب‌ها از آن‌ها ذکری رفته است؛ کتاب‌هایی که منبع کار آن‌ها بوده است یا به آن کتاب‌ها ردی نوشته‌اند و نشانه‌هایی که آن کتاب‌ها از کتاب دیگری داده‌اند. مثلاً در یک منبع می‌یابند که کتابی به فلان نام از فلان کس در فصل ششم آن این موضوع را نقل کرده است و صاحب الذّریعه نام آن کتاب و نام آن مؤلف و اطلاعاتی را که منبع کار به او داده است در الذّریعه می‌آورده است.

سوم: مطالعهٔ کتاب‌نامه‌ها و فهرست‌های کتابخانه‌های جهان، اعم از این‌که نویسندهٔ آن کتابخانه‌ها و فهرست‌ها مسلمان یا غیرمسلمان باشند؛ به‌عنوان نمونه، کشف الحجب کنتوری و کشف الظنون حاجی خلیفه و اکتفاء القنوع ادوارد فندیک و استخراج کتاب‌های شیعه از آن منابع با ذکر منبع.

چهارم: برخی مؤلفان، فهرست تألیفات خود را، و برخی از کتابداران فهرست نسخه‌های خطّی خود را برای صاحب الذّریعه می‌فرستادند، و صاحب الذّریعه از آن نامه‌ها بهره‌مند می‌شده و آن کتاب‌ها را به‌نام

«دانشنامهٔ تخت‌فولاد اصفهان» عنوان دانشنامه‌ای است پراراج، که گویا در نوع خود، می‌توان آن را کاری جدید و بی‌سابقه محسوب داشت. پیش از این، در بسیاری از متون، می‌توانستیم نشانی از درگذشتگان یک صنف، یک شهر، درگذشتگان در یک مکان - و با آرمیدگان در یک مقدس - را بیاز جوئیم؛ تدوین دانشنامه‌ای جامع برای یک گورستان کهن بزرگ، که خود از دهها گورستان کوچک - تکیه - تشکیل شده امّا، پیش از این نمونه‌های چندانی - بویژه در ایران و حوزهٔ کشورهای همسایه و فارسی‌زبان - نداشته است. اهمّیّت این دانشنامه، گذشته از این، به آنست که در طیّ چهار مجلّد رحلی قطور، به معرّفی تمامی آنچه که به نوعی به این آرامستان بزرگ مربوط است، می پردازد.



شخصیتهای مدفون در تخت فولاد - از انبیاء عظام، امامزادگان، علما و دانشمندان، شهدای انقلاب و دفاع مقدس، هنرمندان، شخصیتهایی تاثیرگذار اجتماعی - ، تکایای آن، آثار هنری برجا مانده در آن، و در کوتاه سخن، هر آنچه به این زمین پر ارج در حوزهٔ ارتباط می یافته،

خود ارسال‌کننده در الذّریعه ثبت می‌کرد؛ از جمله جعفر سلطان القرّائی، محمدعلی معلّم حبیب‌آبادی، سید محمدعلی روضاتی، سیداحمد روضاتی، آقامحمدباقر الفت.

برخی از شاگردان نگارنده و یا مریدان ایشان، کتاب‌های کتابخانهٔ شخصی خود را زیر بغل گرفته و یا در دستمال پیچیده، به حضور ایشان می‌آوردند تا مطالعه کرده و در الذّریعه ثبت نماید. نام این آقایان نیز در الذّریعه آمده است.

حال، ببینیم که کدام مجلداتش تحت نظر کی چاپ شده است؟ جلد چهارم اوایلش را آقای اخوی کرده، نصف بیشترش را من با او بودم، بعد هم من مستقلاً کار کردم. جلد پنجم را هم من همه را انجام دادم. جلد ششم را اصلاً من تغییر وضع دادم برای این‌که آقا هر حاشیه را مستقل می‌نوشت. جلد ششم را جلد حواشی نام گذاشته بودند؛ برای این‌که همهٔ آن حاشیه است. دنبال هم می‌نوشت آن‌ها را؛ ولی ما آمدیم اوّل متن را بعد حاشیه را توی دوسه سطر معرفی کردیم، بعد تعداد زیادی برایش توضیح دادند. حال، شما آن توضیحات را با حروف کوچک‌تر در ذیلش و آن متن را با حروف ریزتر با سطر کوتاه‌تر نوشتیم.

به‌عنوان نمونه، حاشیه الروضه البهیّه خیلی زیاد است. این کتاب متن کلاسیک درسی شده، ۴۰۰ سال کلاسیک شده. این حاشیه‌ها اگر غیرمستقل باشد ذکر نمی‌شود؛ اما آن‌هایی که به‌صورت مدوّن درآمده، یک کتاب ۱۰ صفحه‌ای ۲۰ صفحه‌ای ۵۰ صفحه‌ای است، ذکر می‌شود. یک‌وقت هم می‌بینید این حاشیه‌ها حاشیهٔ چندم است. ما اوّل یک شرح از کتاب می‌نویسیم و آن‌را معرفی می‌کنیم، بعد حاشیه‌اش هفت یا هشت یا ده صفحه می‌نویسیم. درواقع، به‌صورت متدیک شده. اصلاً الذّریعه را اگر نخواهیم شکسته‌نفسی کنیم، من و اخوی احیاء کردیم، متدیک‌اش کردیم. ما از جلد پنجم به فهرست‌های اروپایی مراجعه کردیم. نقل کردیم این کتاب در فلان فهرست یا فلان فهرست این‌جور بود. درواقع، از جلد پنجم به‌بعد، منظمش کردیم. پس بنابراین، متدیک‌کردن و پیشوندی‌شدن این‌ها را ما توی الذّریعه می‌کردیم و آن‌ها را بعد از چاپ به نجف می‌فرستادیم. از هر کدام ده نسخه می‌فرستادیم نجف؛ فُرم فُرم، نه این‌که بماند تا آخر جلد، و ده نسخه می‌فرستادیم پیش همین کارشناسان و دوستان و می‌فرستادیم پیش شاگردان مرحوم آقا، و مرحوم علّامه شیخ عبدالحسین امینی صاحب الغدیرکه این‌ها شاگردان آقا بودند، کمکش می‌کردند و ده تا را بین این‌ها تقسیم می‌کرد. این‌ها می‌خواندند، غلط‌هایش را می‌گرفتند، آخر جلد که تمام می‌شد توی غلط‌نامه می‌نوشتند و از لحاظ غلط راحت بودیم. ما دیگر غلط نمی‌گرفتیم. در ایران نیز برای سیدمحمدعلی قاضی (شهید قاضی طباطبایی) می‌فرستادیم.

محمدعلی حبیب‌آبادی در اصفهان و در تبریز نیز مرحوم فاضل چرندابی، فُرم‌های چاپ‌شده را ملاحظه می‌کردند. محمدعلی مدرّس خیابانی نیز از جمله کسانی بود که فُرم‌ها را می‌دید. این مال جلد پنجم و ششم و هفتم و هشتم بود. جلد نهم که شروع شد، من دیگر خیلی مداخله کردم در این زمینه؛ برای این‌که تمام تذکره‌ها را برداشتم فیش کردم. آنچه داشتم، آنچه یادداشت کرده بودم، هنوز هست، یک‌مقدارش چاپ نشده است. درواقع، گشاده‌دستی کردم، یعنی توسعه دادم این را. آقا خودش نوشته چند جا، خود آقا، توی الذّریعه توی طبقاتی که نجف چاپ شده، این‌ها ثبت شده که فلانی این کار را کرده و خوب کاری کرده است، بهتر شده است. این مطلب در مجلد نهم (مجلد دیوان‌ها) نیز همین‌گونه است؛ یعنی تقریبا می‌شود گفت چهار برابر شده است. آقا هرچه نوشته بود، سه‌برابر رویش آمده. بعد، جلد دهم و یازدهم را به‌طور معمولی تصحیح کردیم

و بعضی جاها حاشیه زدم. آن مجلد (منظور جلد دیوان‌ها است) از این جهت سه‌برابر شده که یعنی مثلاً یک کتاب معرفی می‌شده، شما می‌رفتید در تذکره‌هایی دیگر که هم بود آن را معرفی می‌کردید، شعرای دیگری که آقا اصلاً نگفته بوده، ما رفتیم آوردیم با کتاب‌هایشان. در جلد دوم این‌جور زیاد شده که چهاربرابر شده بود (چه حروفی بوده که این قدر تعلیقاتش از قلم افتاده) حروف (دال) کلمهٔ دیوان از حروف دال است. جلد هشتم هم حرف دال است. البته توی آن من هم تحقیقات دارم، دایره‌المعارف را من تاریخچه‌اش را نوشتم. کلمهٔ دال، حروف دال دایره‌المعارفش را من نوشتم و امضا هم کردم. حال، آن‌هایی که انتقاد می‌کنند یک‌عدهٔ آن‌ها حسودند، یک‌عدهٔ آن‌ها ناراحت هستند، یک‌عدهٔ آن‌ها هم از روی عقب‌افتادگی فکری اتهاماتی را مطرح می‌کنند.

جلدهای ده و یازده و دوازده در تهران چاپ شد به‌دست ما، به‌دست خود من. تصحیح آن هم با من بوده، تحقیقاتش هم با من بوده. در اینجا حضرت آیة‌الله آقای مرعشی در قم شروع کردند به حرف‌زدن، که این‌ها بچه‌های حاج آقا کتاب‌های کسروی و توده‌ای را وارد الذّریعه کردند؛ یعنی در مجلّدات ۱۰ و ۱۱ و ۱۲. این‌که گفته شد، ما هم بنابر آن اعتراض، حذف کردیم آنچه که به اسم کسروی و توده‌ای‌ها خود حاج آقا وارد کرده بودند، حذف کردیم. این‌ها را می‌فرستادیم نجف و آقا هم وارد می‌کرد می‌فرستاد. این‌ها یک مقداری چاپ شد. زود برخی از آقایان صدایشان درآمد. ما جلویش را گرفتیم و این‌ها را حذف کردیم. وقتی حذف کردیم، آقا اعتراض کرد، در نامه‌هایش به ما اعتراض کرد که چرا این را حذف کردی. گفتیم فلانی در قم اعتراض کرده‌اند. آقا فرمودند که ما ضامن بهشت و جهنم این نویسندگان شیعه نیستیم. این، شیعه بوده، توی خانواده شیعه چیزی نوشته. این، فرهنگ شیعه دارد، خانواده‌اش شیعه است، پدرش شیعه است، مادرش شیعه است. ما وقتی می‌نویسیم شیعه است، نمی‌نویسیم که بهشتی است، نمی‌گوییم که تا دم مردنش هم شیعه مانده. به ما چه که آن دنیا تکلیف آن چی است؟ کسروی تا ۱۰ سال امام جماعت مسجد تبریز بوده است. حال، اگر برگشته و خراب شده، به من چه؟ من ضامن بهشت و جهنم کسروی و توده‌ای‌ها نیستم. و بعداً مرحوم شیخ در کتاب در جلد ۱۳ و ۱۴ که در نجف چاپ شده، و هیچ ما در آن دخالتی نداشتیم، آقا شخصاً اسم این افراد را، بدون مشورت ما، اسم کسروی و چی‌ها را در آن دو جلد وارد کرده است؛ که در جلد ۱۳ و ۱۴ که در نجف چاپ شده است، حال، همه‌اش نباشد، بعضی‌هایش هست؛ هر کدام که می‌خورده به آنجا، آوردند. در نجف آقا عادتش این بود و ما آنجا خودمان هم این کار را می‌کردیم. وقتی می‌دیدیم که یک کتابی ازش فوت‌شده، اسم آن را به یک‌گونه‌ای- حال لقبی داشت، چیزی داشت- یک‌جای دیگر می‌آوردیم؛ مثلاً در علم منطق بوده یا در رجال، به‌هر حال، این رجال اسم داشت و گذاشتیم توی رجال. من هم این کار را می‌کردم، آن‌ها هم می‌کردند، اسم کتاب با موضوعش عوض می‌شود و ما سعی می‌کردیم نکنیم این کار را، ولی می‌کردیم؛ چون در آن تاریخ این کتاب را پیدا نکردند یا ندیده بودند بعداً وارد می‌کردیم؛ چه کتاب باشد یا رساله. بعد از [جلد] ۱۵ دوباره برگرداندیم تهران؛ یعنی ما اعتراض کردیم که چرا این کار را کردید.

• برای ما این سؤال ایجاد شد که چرا چاپ این کتاب به نجف برگشت و در تهران انجام نشد؟

- از جمله مواردی که من با برادرم مشورت می‌کردم، در مورد چند مقتل، که در جلد ۲۲ در عنوان مقتل،

چرا الذریعه در تهران چاپ نشد

تحریریهٔ کتاب‌گزار

آن بعنوان پایان بخش مجموعه، سال ۱۳۸۹ عرضه شد، و جلد چهارم جلد نخست این دانشنامه، در امتیازات دانشنامهٔ حاضر است. شماری از این مؤلّفات، در شمار شده، نمودن تصاویری از این دانشنامه ارائه بسیاری از مدخلهای گذشته از تحقیقات فراوانی که در و متأخران می‌توان بازیافت، امّا در بسیاری از کتب تراجم متقدّمان عالمان مدفون در این گورجای را می دانیم که فهرست مؤلّفات قرار داشته است. این دانشنامه موضوع بسال ۱۳۹۴ بدست فرهنگ‌دوستان و تراث پژوهان رسید. دوست فاضل ما جناب آقای دکتر اصغر منتظرالقائم مدیریّت علمی این دانشنامه را بعهده داشته‌اند، و هیئتی کلان- با حدود یکصد عضو- ایشان را در تدوین آن یاری رسانده‌اند. کتاب‌گزار برای «مجموعه فرهنگی مذهبی تخت فولاد» وابسته به شهرداری اصفهان، که تولیت این طرح پژوهشی را بعهده داشته، و آن را از آغاز تا انجام به پیش برده است، آرزوی موفقیّت می نماید، و تدوین چنین اثر پربهائی را به آنان، مدیر محترم طرح و یکایک همکاران ایشان، تهنیت می گوید. امید که در مقاله‌ای بلند، به بررسی تفصیلی این دانشنامه بنشینیم.

در مدخل‌های مدخل عمر و عثمان بود، که من به دنبال این نام علامت «رض» (رضی‌الله‌عنه) قرار داده بودم و برادرم از بیروت فریادش بلند شد که چرا این علامت را پس از نام آن دو نفر قرار دادید.

بعد از پانزدهم دوباره برگرداندیم تهران. یعنی ما اعتراض کردیم که چرا این کار را کردید بعد از آن تا شانزدهم بود که من رفتم بیروت. از شانزدهم که توی چاپخانهٔ دانشگاه بود آنجا چاپ شد، که من باز آمدم. بعد از هفدهم و هجدهم و نوزدهم و بیستم تا بیست‌وسوم توسط احمد منزوی درآمد که نگاه کردم توش یا نکردم، شاید مورد تعجب باشد که خودمان نمی‌دانیم کدام جلد را بررسی مجدّد کردیم یا نکردیم؛ برای این‌که این کار آن‌قدر برایمان مهم نبود؛ چون پشت‌سرهم فقط مشغول این بودیم که در بیاید؛ ولی این را یادم هست که جلد ۲۴ را من رویش خیلی کار کردم. آن‌قدر یادم نیست که روی بیست‌وسوم کار کرده باشم. اگر بیست‌وسوم را من دیده باشم، فقط یک تصحیح ظاهری بود گمان نمی‌کنم.

خوب، بد نیست که استاد در این مورد توضیح دهید که آیا بعداً روی این مجلّدات، کار خاصی انجام دادید.

من اعتقادم این است که در این مجلّدات باید از برادرم صحبت بشود. حقیقتش این است که کار کتاب‌شناسی من حتی بعد از چاپ جلد بیست‌وسوم شروع شد؛ چه، من بعد از آن روزهای آخر کار بر الذریعه به کار فهرست‌نویسی پرداختم و در این مدت هم، باز یک حالت شاگردی نسبت به برادرم داشتم در کتابخانهٔ مجلس، تا موقعی که برادرم مسافرت کرد. از آن به‌بعد، من مستقلاً در فهرست‌نویسی دست‌به‌کار شدم و کارهای من در نسخه‌های خطی فارسی و کتاب‌های فارسی است؛ ولی کار الذّریعه و این چیزی که انجام گرفته، کار برادرم است. من واقعاً نمی‌توانم به خودم این حق را بدهم یا نه. برای یکی‌دوسال بزرگ‌تری برادر، برای پیش‌کسوتی و بزرگی آن مقام علمی و ادبی‌اش، من به خودم اجازه نمی‌دهم. من خودم بعد از این‌که کار الذّریعه را گذاشتم کنار، کارهای معیّنی مستقلاً انجام دادم. دلم می‌خواهد که برادرم این نکات را توضیح بدهد: یکی این است که چه تغییراتی در الذّریعه داد، چه چیزهایی در الذریعه می‌افزود و این تغییرات و افزودگی‌های چه‌طور به نظر پدرم می‌رسید و چه‌طور مورد تأیید او بود؟

منزوی و تدقیق در فهارس کتابخانه‌های اروپایی

• راجع به این مطلب توضیحاتی بدهید.

– من از جلد پنجم به‌بعد، فهرست‌های اروپایی را نگاه می‌کردم و کتاب‌ها را خودم می‌دیدم، در کتابخانهٔ ملک، توی کتابخانهٔ مجلس و کتابخانه‌های دیگر. فهرست‌های مختلفی در می‌آوردم. فهرست دانشگاه که چاپ می‌کردیم، فهرست مجلس که چاپ می‌کردیم، فهرست سپه‌سالار که چاپ می‌کردیم، این‌ها توی ذهنمان بود. وقتی که الذّریعه را می‌نوشتیم وارد می‌کردیم. دیگر نمی‌گفتیم این را من وارد کردم. و در الذّریعه از جلد پنجم، نقل از فهرست‌های اروپایی و نسخه‌های رؤیت‌شده آغاز شده است با خط لاتین، و خودش نشان می‌دهد خودش را. و وقتی می‌رفت نجف، آقا می‌دیدند در جلد پنجم در حروف لاتین نقل ازفلان منبع غربی است، می‌گفت آن‌ها تأیید می‌کردند من را. خودم سفرهایی که می‌رفتم نجف روبه‌رو می‌شدیم. حال هر روز نه، هر هفته دوسه مرتبه (در مدرسهٔ قوام در خدمت مرحوم آقا سیدمحمدصادق بحرالعلوم و آقا شیخ محمدعلی أردوبادی در منزلش ما را در مورد الذّریعه راهنمایی می‌کردند). اتاق داشت، حجره داشت، خانه‌اش می‌رفتیم، راهنمایی می‌کرد ما را.

• **پس پدر آگاه بود؟**
– بله، آگاه بود.

• **تا جلد چندم در حیات شیخ آقابزرگ چاپ شد؟**
– تا جلد نوزدهم را خود او دیده است و از بیستم که اوّلین جلدی که بعد از مرگش درآمد، شرح‌حالش آنجا نوشته شده است. نوشته است که چه سالی فوت کرده است. پدرم به تهران می‌آمد، من فرصتش را نداشتم، ولی برادرم علی‌نقی به اتفاق پدرم با این سن‌وسال به مسافرت می‌رفت، به شهرهای ایران می‌رفت، به مشهد می‌رفت، پیش آیه‌الله میلانی می‌رفتند، پیش نهاوندی در مشهد می‌رفت، در سمنان پیش حاج شیخ صالح سمنانی می‌رفت. همهٔ این‌ها می‌دانستند که این دارد الذّریعه را چاپ می‌کند و این هم پدرش است. هیچ‌کسی نمی‌توانست آن موقعی که پدرم زنده بود شکی داشته باشد که بگویند این فرزندان بدون رضایت پدرم کاری بکنند (در آن زمان، هیچ‌کس شک نمی‌کرد که مبادا فرزندان بدون اجازهٔ پدر کاری را در الذّریعه انجام دهند).

فوت شیخ در میانهٔ طبع الذریعه

• **بعد از فوت ایشان شما به کار چاپ و نشر ادامه دادید؟**
– جلد بیستم را ایشان درآورد. شرح‌حالی هم که سید صالح حسینی نوشته بود، «حسینی» امضا کرده بوده و ما هم کمکش کردیم. خودش نوشته بود و سیدعلی نجفی هم ترجمه‌اش کرده بود به عربی. این شرح‌حالی است که در مقدمهٔ جلد بیستم چاپ شد در تهران.

• **بعد، شما کی تشریف آوردید به تهران؟**
– سال ۱۳۵۵ آمدم تهران. وقتی آمدم تهران، جلد بیست‌وسوم تمام شده بود. هیچ یادم نمی‌آید که من کار سنگینی در رابطه با این جلد کرده باشم.

دیدمش و جلد بیست‌وچهارم و بیست‌وپنجم و بیست وششم، نه اصلاً بیست‌وششم هم ندارد. بیست‌وششم یک داستانی دارد که این داستان را من نمی‌دانم که در این شرایط می‌توانم بگویم؟! – هیچ اشکالی ندارد– نه، نمی‌توانیم. تمام ریش‌وقیچی دست این‌هاست. می‌گویم؛ ولی نمی‌دانم باید نوشته بشود یا نه؟

• **نه، ما این را نمی‌نویسیم. می‌ماند؛ مثل یک سندی که بعدها دیگران بتوانند از آن استفاده کنند.**
– جلد بیست‌وششم هم داستان خاصی دارد. نمی‌خواستم مطرح شود. اکنون هم خیلی‌کوتاه از آن یاد می‌کنم. جلد بیست‌وششم هم ذیل تکمیل‌کنندهٔ الذّریعه است که آقا به خط خودشان نوشته بودند و ما نمی‌خواستیم ذیل الذّریعه منحصر به آن باشد، بلکه قصد داشتیم در فرصت کافی آن‌را بیشتر تکمیل کنیم و حتی فیش‌های پراکنده‌ای به خط پدر داشتیم که می‌بایست در ذیل الذّریعه جای داده می‌شد، ولیکن چون ما در مدتی که مشغول چاپ الذّریعه بودیم نسخ چاپ‌نشده، نسخهٔ ذیل الذّریعه را به‌صورت فتوکپی در اختیار کتابشناسان قم و تهران گذارده بودیم، یکی از آن‌ها به‌نام سیداحمد اشکوری نسخهٔ فتوکپی ذیل

فائدة

قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إن الله يحب بغاة العلم». فقهاء گويند: مراد علم فروع است از عبادات و معاملات: متكلمين گويند: علم كلام است؛ اهل تفسير و حديث گويند: علم كتاب و أحاديث است؛ متصوفه گويند: عمل سلوك است؛ ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ من مى گويم اولى تعميم است مسروا جبات عينية و كفائية را، و تعميم طلب را به استدلال و تقليد و كشف. و همين است مراد از لفظ، نه همين تحصيل - چنان كه شيخ بهاء الدين عاملى به آن تصريح فرموده از ادله تفصيليه - و از اين جهت است كه جناب

حكايت چاپ
مستدرک الذريعه

مقدس نبوى صلّى الله عليه وآله وسلّم فرموده «لاينفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله ويرى للقرآن وجوهاً كثيرة، ثم يقبل على نفسه فيكون أشد مقتاً لها». و مؤيد اين است: ﴿و ليندروا قومهم﴾ - الى آخر الآية -؛ چه انذار مجرد تعليم فروع نيست.

خزائن، ص ۴۷۹.

را بدون مشورت با ما در اختيار آستان قدس رضوى قرار داد و چاپ كرد به‌عنوان ذيل. نمونهٔ خط پدرم را هم در آنجا چاپ مى‌كند، ولى نمى‌گويد اين از كجاست از كى است. اين اصلاً به‌اجازهٔ كى اين كار را كرد؟ جلد بيست‌وششم الذّريعه به اين شكل چاپ مى‌شود. از من با ترس مى‌گيرد با تهديد. سال ۱۳۵۸ انقلاب شده بود. از ترس اين‌كه بگويند جلوى چاپ كتاب‌هاى پدرش را گرفته، دادم. از كجا مى‌دانست اين الذّريعه چى است؟

يعنى اين جلد بيست‌وششم حرف «ى» است، نه حرف ذيل است. اضافاتى كه به خط آقا وجود داشت درواقع حرف «ى» در ۲۵ تمام شده است.

• **در بيست‌وشش كه آقاى اشكورى از شما گرفته، ولى به‌تصحيح خود چاپ كرده.**

- به‌نام خودش نوشته، بعد تصحيح كرده به‌نام تصحيح‌كننده. اين را نگفته در مقدمه كه اين نسخه از كجا دست تو بوده. نمونهٔ خط الذّريعه را چاپ كرده و من حال اعتراضى به چاپ اين كتاب ندارم. چرا نبايد بگويد كه اين نسخه از پسرهاى صاحب الذّريعه گرفته شده است؟ اين كتاب كتابخانهٔ ابن‌طاووس، يک يهودى در فلسطين، استاد دانشگاه اورشليم، كتابى نوشته فلان كتاب خوبى است و چاپش كردند، ترجمه‌اش كردند به فارسى، توى اين هر چى اسم منزوى بوده درآورده.

• **در آن كتاب به چه مناسبت اسم منزوى آمده بوده؟**

- مثلاً كتاب آقابزرگ نوشته كتاب فلان، تحقيق فلان. حذف نام ما، يعنى (منزوى) از پدر و از فرزندان مسئلهٔ معمول اين ده‌پانزده سال اخير است. يک شركت انتشاراتى دورهٔ الذّريعه را بدون اجازه در بيروت چاپ افست مى‌كند و نام فرزندان مؤلف را كه مصحّح مجلّدات همان چاپ بوده‌اند حذف مى‌كند. نمونهٔ ديگر آقاى حكيمى كتابى به‌نام شيخ آقابزرگ تهرانى در شرح‌حال او چاپ مى‌كند و در سراسر كتاب لقب منزوى كه در شناسنامهٔ شيخ آقابزرگ است و خود آن مرحوم در جلد پانزدهم صفحهٔ ۱۳۸، سطر ۱ و ۲ به آن تصريح كرده است، حذف مى‌كند و هيچ‌جاى كتاب از فرزندان او نام نمى‌برد. كتاب آقابزرگ را مى‌نويسد، تحقيق آن را نمى‌نويسد، حذف مى‌كند.

حال، يک چيزى كه در مورد الذّريعه بايد حتماً گفته بشود اين‌كه الذّريعه فقط صفحهٔ اوّلش با حذف اسم پسران مؤلف چاپ مى‌شود، و پسران مؤلف تا به‌حال به هيچ‌يک از مقامات قضايى شكايت نبردند. اين طبعاً دزدى است و دزدى صريحى است كه يک كتابى مال ما است، مؤلفين زنده هستند و الآن در اكثر خانواده‌هاى طلبه‌هاى قم اين الذّريعه است، حتى مقدمه‌اش هم همان مقدمه است.

• **حال، اين كار را كى كرده؟ وزارت ارشاد كرده يا در بيروت چاپ شده؟**

- از وزارت ارشاد شده. به‌خاطر اين‌كه سال‌هاى سال در وزارت ارشاد پخش مى‌شده.

• **وزارت ارشاد در بيروت بوده يا در تهران بوده؟**

- در بيروت؛ ولى پولش را وزارت ارشاد مى‌داده و سوبسيدش را وزارت ارشاد مى‌داده. اينجا وزارت

ارشـاد به هر کمیته‌ای می‌نوشـت که به فلانی بدهید، می‌دادند. با سوبسـید به دیگران با سـه هزار تومان می‌فروختند. سـه هزار تومان در صورتی که خودش ۲۰ هزار تومان قیمتش اسـت، سـه هزار تومان می‌دادند به کسی که کمیته برایش بود.

• حال، من تا آنجا که اطلاع دارم یک فهرست اعلامی هم شما تهیه کردید. جا دارد یک توضیح هم در این رابطه بفرمایید. به‌عنوان جلد بیست‌ونهم محسوب می‌شود ظاهراً؟

– هنوز چاپ نشده. پایهٔ فهرست اعلام را برادرم از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۳ گذارد. بعد از برادرم شاید ده‌بیست نفر روی آن کار کردند و الان ۲۹ جلد موجود الذّریعه فهرست اعلام دارد. اعلام آن فراهم آمده، جلد نشده، اصلاً چاپ نشـده اسـت و فتوکپی آن‌را برای برخی از مراکز علمی قبل از چاپ هم فرسـتاده‌ام. ازآن‌میان، کتابخانهٔ ملی ایران و دایره‌المعارف بزرگ اسـلامی، در آنجا مورد اسـتفاده پژوهشـگران و اسـاتید قرار می‌گیرد. ما این را زیراکس کردیم و به‌صورت کپی در کتابخانه مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسـلامی هسـت، در کتابخانهٔ مجلس هست.

• چه مشکلی دارد؟

– مشکلی ندارد. معطلی دارد و تمام ۲۴ ساعت ما را گرفته است.

قرارداد چاپ این فهرست با دانشگاه تهران بسته شده و اکنون زیر چاپ است و احتمالاً یک مجلّد ضخیم و یا در دو مجلّد چاپ خواهد شد. در جلد اوّل در صفحهٔ فلان، در این صفحهٔ فلان اگر مؤلف بوده علامت خاص، اگر کاتب بوده دارای علامت خاص، اگر کتابدار بوده با علائم خاص. بنابراین، اگر فهرست اعلام را بگذارند جلوی دست کسی، می‌فهمد علّامه امینی در این مجلدات به‌نام مؤلف قرار دارد، چهار تا کتاب دارد، چند جا کتابخانه داشته، چند جا نویسنده است، چند جا کاتب، چند جا چاپچی است.

• خـوب، یعـنی یـک محقـق لازم اسـت که این را چـاپ بکند، یا خودتان وقـت ندارید؛ یعنی یـک چیزی به این ارزشمندی حیف نیست که مثلاً همین‌طوری مانده؟

– یکی این‌که بعضی از حرف‌ها زشت است. ما بهتر است این حرف‌ها را نزنیم. این کار، کار پدرم، من خودم هم زحمت کشـیده‌ام؛ اما کسـانی که از ما بخواهند که این کار را تکمیل کنید بدهید به ما چاپش کنیم به‌نام شمـا به‌نـام پـدر شمـا، هنوز پیدا نشـده. ما ایـن را خودمان فیش‌هـا را فتو کردیم، الان نمی‌تـوانم بگویم ولی در حدود یک قفسـهٔ یک کتابخانهٔ دایره‌المعارف اسـت، ۲۸ جلد اسـت، خطی است، دستی است که خط من اسـت، خط داداشـم اسـت، خط کسـانی که می‌شناسیم آن‌ها را، کسـانی که مدت کوتاهی زیر دست ما کار کردند و با این خطوط مختلف و خط خودرگی‌های زیاد و ما این‌ها را فتو کردیم و برای سه مرکز علمی که از ما خواستند دادیم. مجانی در اختیارشان گذاشتیم، بدون این‌که چیزی بگیریم. بله، یک کسی باید بیاید آن را تصحیح و چاپ کند. ما دیگر در ۷۰ سالگی نمی‌توانیم این کار را انجام دهیم.

• احتیاج به تصحیح هم دارد؟

– نه، تصحیح چاپخانه‌ای؛ وقتی رفت توی چاپخانه کسی باید آن را بررسی بکند.

• درست؟ خوب، خیلی متشکر. به‌هرحال، خسته کردیم شما را. من امیدوارم که بتوانیم این مصاحبه را به یک‌شکلی که واقعاً معرّف زحمت شما باشد، ارائه و عرضه کنیم.

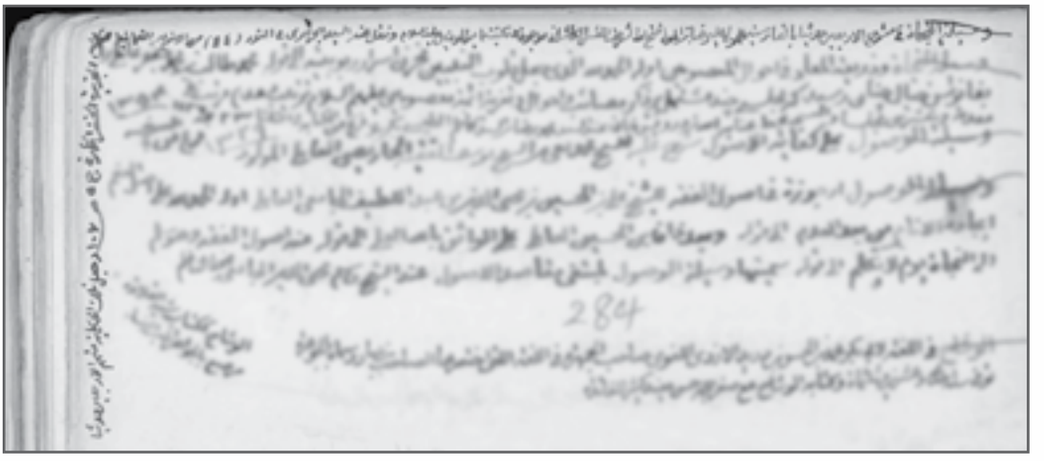
– من می‌دانم که یک‌سوم آن را هم نگفتم؛ برای این‌که مسئله آن‌قدر زیاد و بزرگ است که در یک جلسه نمی‌توان آن را بیان کرد.

حالا ما یک جلسهٔ دیگر خدمتتان می‌آییم، هم در مورد الذّریعه و هم در مورد آن طبقات الشیعه، از حضورتان استفاده می‌کنیم.

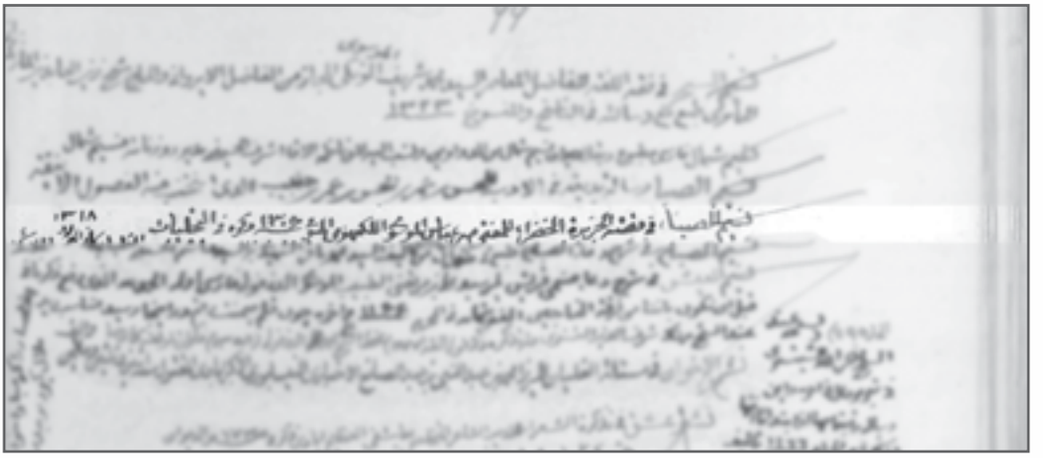
پی‌نوشت:

۱. کتاب فهرست طوسی را شیخ آقابزرگ در ایام سفر به مشهد و پس از آن به مازندران استنساخ کرده که عکس دستخط ایشان در مقدمهٔ کتاب طبقات قرن چهارم که در بیروت چاپ شده است موجود است.

۲. کتاب حدیقه الشیعه کتابی است که چندین‌بار به‌نام ملا احمد مقدّس اردبیلی متوفی به سال (۹۹۳ ق) چاپ شده است. مرحوم شیخ آقا در انتساب این کتاب به مؤلف شک داشت، هم‌چنان‌که در جلد ششم، شمارهٔ ۲۷۰۸ می‌گوید نسخه‌ای از این کتاب به تاریخ ۱۰۷۸ دیدم که او را به ملّا احمد اردبیلی نسبت داده. سپس من تحقیق کردم و در...؟ توضیح‌ها کتاب برای ملا احمد...؟ و آن بخش ضد صوفی این کتاب تألیف کس دیگری است و در آن ما حدس زده که املای کتاب تألیف معزّالدین اردستانی، عارف صوفی باشد و بعد دکتر مهدی تدین در مجلهٔ معارف، این نظریهٔ را در مورد کتاب حدیقه الشیعه به‌تفصیل اثبات کرده و افزود که در کتاب از مجلسی نقل دارد.



(٣٨٣: وسيلة النجاة) شرح لأربعين حديثاً بالفارسية لملا علي رضا بن ملا فتح الله الشريف المفسّر الكاشاني . نقل عنه السيد الجزائري في النور ١٣ من « الأنوار النعمانية » حكاية « الجزيرة الخضراء » القصة الرمزية المذكورة في ٥ : ١٠٧ الذي جعلها متمّماً للأربعين . وقد ذكرنا مؤلّف القصة في « الحقائق الراهنة » ص١٣٥.

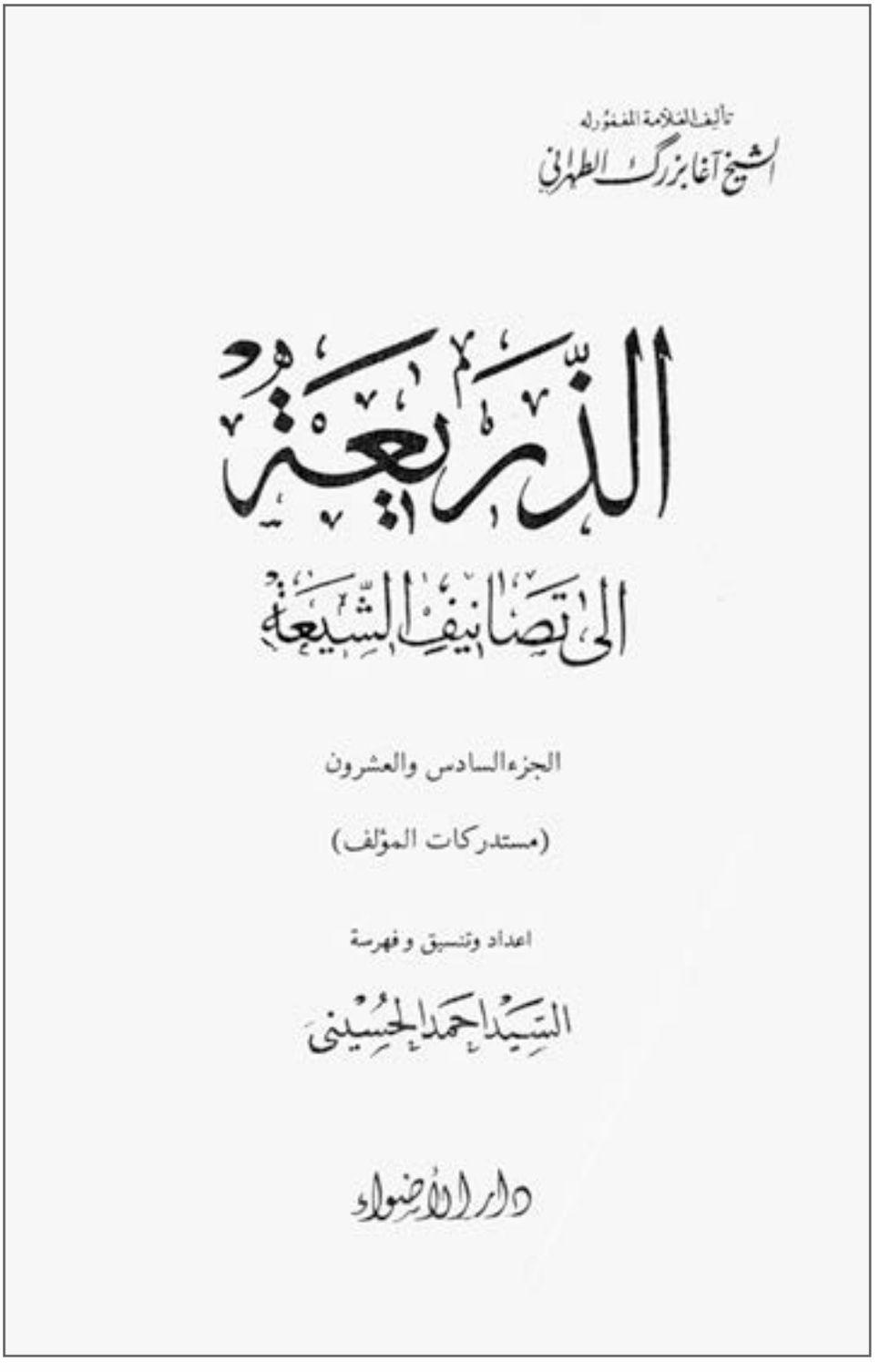




١٥٦ (ن س ى) الذريعة : ٢٤

انتخب منه « الفصول الأنيقة » (ذ ١٦ : ٢٣٧) .

(٨٠٣ : **نسيم الصبا في قصة الجزيرة الخضراء**) اسطورة على منوال « عنقاء مغرب » ذكرناها في (ذ ٥ : ١٠٥ ـ ١٠٨) والحقائق الراهنة ص ١٢١و١٣٥ فسّرها المفتي محمد عباس اللكهنوي قمـ ٥٥٣ ذكر في « التجليات » .


تألیف العلامة المفنّن له

الشیخ آغا بزرگ الطهرانی

الذّریعة

الی تصانیف الشّیعة

الجزء السادس والعشرون

(مستدرکات المؤلف)

اعداد وتنسیق و فهرسة

السّید احمد الحسینی

دار الأضواء

بر عکس آنچه در متن مصاحبه آمده است، واضح است که علّامهٔ سخت‌کوش جناب حسینی اشکوری این مجلّد را بوضوح به مؤلف آن منسوب داشته، و تنها آماده‌سازی آن‌را به‌نام خود ثبت کرده‌اند.

معرفی مؤسسات و مراکز پژوهشی

درآمد

در سخن سردبیر به اختصار نشان دادم که در هرشماره این مجله به معرفی یکی از موسسات پژوهشی ـ اعم از داخلی و خارجی ـ خواهیم پرداخت. طبیعی است که این معرفی، بیشتر بر پایه شناخت آثاری که بوسیله این موسسه ها تولید می شود، تدوین خواهد شد. شناخت موسسات پژوهشی که امروزه در فضای ایران اسلامی وخارج از آن به تولید و بازتولید علم می پردازند، هم از انرو که حوزهٔ فعالیت این نهادهای پژوهشی را باز می‌نماید مفید است، و هم از انرو که این اثار را بیشتر و بیشتر در معرض نظر جویندگان آن قرار خواهد داد، نافع خواهد بود. در اولین شماره، این بخش را با معرفی مکتبة العلامة المجلسی که به شایستگی تحقیق دائرةالمعارف بیش بهای بحار الانوارراسرلوحهٔ فعالیتهای پژوهشی خود قرار داده ـ واز اینرو در نخستین گام به تصحیح شایسته و ارائهٔ بسیار شکیل مجموعه مصادر این کتاب عظیم القدر دست برده است ـ ، پرداخته ایم . این معرفی‌نامه به درخواست مجله ، بوسیله فاضل مفضال جناب حجة الاسلام والمسلمین سید حسن موسوی بروجردی بنیانگذار و مدیر مکتبة العلامة المجلسی تدوین شده است . کتاب‌گزاربدین وسیله سپاس خود را به ایشان تقدیم می دارد.

سردبیر

نگاهی سریع به فعالیت‌های علمی پژوهشی «کتابخانه علامهٔ مجلسی؛ مرکز تحقیق و پژوهش میراث مکتوب شیعه»

در راستای احیای میراث مکتوب شیعه

حجة الاسلام والمسلمین سیدحسن موسوی بروجردی

بنیانگذار و مدیر مکتبة العلامة المجلسي و پژوهشگر متون روایی

الحکایة الاولی- حکایت کرد ابوالقاسم سلیمان بن الحسن بن مخلد گفت: چون پدرم از بغداد نفی کردند و به مصر فرستادند، و من در بغداد تنها و بی شغل بماندم، انس من شب و روز با بحتری شاعر و ابومعشر منجّم بودی و بیشتر اوقات ملازم من بودندی. یك روز با من حکایت کردند که او را وقتی دست تنگی و عسرتی رسید و ما با یکدیگر صحبت می داشتیم و در آن وقت صحبت معتزّ باللّه محبوس بود ما وقت المعتزّ باللّه که به نزدیك با هم اتّفاق کردیم که به حبس و دوستی و معتزّ رویم به حبس و حقّی بر او هواداری فرا نماییم و حقّی ما را ثابت گردانیم باشد که وقتی او رفتیم. مفید باشد و به نزدیك او رفتیم بحتری گفت: چند بیت گفته بودم در حق محمد بن یوسف الشّعری در آن وقت که محبوس بود. آن بیتها بر معتزّ خواندم و چنان (فرا نمودم) که (این ابیات) در حق تو نظم داده‌ام و ابیات اینست:

جعلت فداك الدّهر ليس بمنفك
من الحادث المشكو والنازل المشكي
وما هذه الأيام الّا منازل
فمن منزل رحب ومن منزل ضنك
وقد هذّبتك الحادثات و انّما
صفا الذهب بالسّبك قبلك

اما فی رسول الله یوسف اسوة لمثلك محبوسا علی الظلم و الاثم
اقام جمیل الصبر فی السجن برهة و نال به الصبر الجمیل الی الملك
علی انه قد ضیم فی حبسك العلی واصبح عزالدین فی قبضة الشرك

الترجمه:
فدات باد تنم روزگار نیست جدا — که زر زبوته پذیرفت وقت سبك صفا
ز واقعات و نوازل ز حادثات و بلا — به حادثات مهذّب شدی ازآن گونه
منازلند شب و روز و منزلی باشد — بسست پیش روت یوسف اندرین زندان
که تنگ باشد و منزل بود فراخ فضا — که دید چون تو به ناحق زدهر رنج وعنا
چو صبر کرد در آن خوای و بلایك چند — عزیز مصر برون شد ز سجن و کامروا
ز حبس تست ستم بر معالی اسلام — که عزّ دین شد در جور و ظلم ناپیدا

پیش نوشت

عرصهٔ میراث شیعه دریایی است پرگوهر که هر کس به قدر طاقت خویش و به مقدار رفاقت توفیق الهی از آن توشه بر می‌دارد و چه سعادتمند مؤلف و محقق است که از موفقین این عرصه به شمار رود و بتواند در مزرعة دنیا چنین حصاد عظیمی را فراهم آورد.

خادمان میراث کهن و تمدن غنی تشیع افتخار دارند که در تلاشند تا این میراث را به پژوهشگران و محققین و علاقه‌مندان این عرصه معرفی کنند. مسئله احیای میراث شیعه که امروزه وجهه همّت برخی از دلسوزان میراث کهن مذهب حقّه جعفری قرار گرفته است از چند نظر حائز اهمیّت می باشد:

اوّل: پر واضح است که آب را باید از سرچشمه جست. بنابر این احیای میراث اصحاب امامیه ـ شکّر الله مساعیهم ـ این فرصت را در اختیار می گذارد تا هر نسلی به فراخور همّت و مایه های علمی خویش به متون غنی دست اوّل مراجعه کند و چه بسا از زاویه ای دیگر به مطالبی وقوف یابد که گذشتگان از آن بی اطّلاع بوده اند. این امر حتّی می تواند به تبویب دیگرگون بعضی کتب بینجامد و گاه ضرورت نوشتن مستدرک بعضی مجامع روایی و معارفي را ایجاب نماید.

دوّم: علّتي که یقیناً از اهمّیت کمتری نسبت به آنچه گفته شد بر خوردار نیست، آشنا ساختن همه جویندگان حقیقت با میراث عظیم به جای مانده از امامان معصوم شیعه علیهم‌السلام و در دسترس همگان قرار دادن معارف ناب ولایی است. این مهم ـ همان گونه که گفتیم ـ با دسترسي مستقیم به اصل فرمایشات ائمّه هداة مهدیّین راحت تر حاصل مي شود و مي تواند گفتار امرای کلام را بي هیچ پیرایه ای به اذهان منتقل کند.

سوّم: منابع حدیثی، فقهي، کلامی و عقیدتی شیعه بخش اعظم این تراث را تشکیل می دهد و احیای آن با روشهای خاص خود کمک شایانی به دستیابی به منابع منقّح و پیراسته حدیثی و .. می کند و شاید بتوان از این رهگذر به برخی اختلاف روایتها پایان داده، یا لا اقل تکلیف بسیاري از زوایای مبهم این موضوع را روشن ساخت. بعلاوه از آن جا که گاه در امر مقابله متون کهن روایی از نسخه هایی نزدیک به عصر مؤلّفین آنها استفاده می شود که داراي بلاغ تصحیح ومقابله توسط مشایخ حدیثي شیعه ـ رضوان الله تعالي علیهم اجمعین ـ است، دقّت در نقل حدیث فزون تر شده و وثوق بیشتری نسبت به احادیث حاصل مي گردد و چه بسا اختلاف متونی که در این میان رخ می نماید بسی شگفت انگیزتر از حدّ تصوّر باشد.

چهارم: بدیهی است با چاپ فهارس نسخ خطی و معرفی تعداد انبوهی از نسخ خطی به عالم تحقیقات، بسیاري از نسخ کهن و قدیمی که مورد اعتماد و اعتنا در تصحیح و تحقیق است پدیدار شده که این امر برای تصحیح کتب ـ چه مفقوده و چه مطبوعه ـ امري است بس مهم و جدّي، خصوصاً در رابطه با کتبی که به اتهام اصالت نداشتن و آن که ساخته دست بعضی از متأخّران می باشند مورد هجوم تعدادی از نا آگاهان قرار گرفته؛ طبعاً بسیاري از نسخی که تا کنون برای تصحیح و مقابله این کتب شریف مورد استفاده واقع شده، تحت الشعاع آن قرار می گیرد و نیز پاسخی ضمنی و نقضی به گمانهای بعضی از غرض ورزان داده می شود.

پنجم: آنچه ضرورت احیای میراث را بیش از پیش ایجاب می کند، به سامان نمودن وضعیت کتب قدیم و گرفتن غبار از رخ متونی است که در گذر زمان بنا به عللی به بوته فراموشی سپرده شده و یا گم شده اند و اینک محقّقی از دیار مجاهدتهای خاموش نا خودآگاه در ضمن تتبّعات خویش در گوشه کتابخانه ای متروک

چون این ابیات برخواندم — بستد و به خادمی داد که ملازم او
رقعه‌ای که ابیات بر آنجا بود ازمن — بود و گفت: این راز پنهان دار اگر
خدای مرا از این ورطه برهاند با — یاد من ده تا در حق این آزاد مرد
نیکویی می کنم. (و ابو معشر) گفت: — روز که عقد ولیعهدی او بستند و آن
در طالع مولود او نظر کردم و در آن — طالع بنگر ستم و طالع آن روز که
مستعین را به خلافت بیعت کردند — بدیدم و در اتصالات کواکب و سعود
و نحوس و مواضع سیّارات و ثوابت — تأمّلی شافی و تدبری کافی به جای
آوردم، حکم کردم بر آن جمله که — خلافت بر معتزّ مقرّر گردد، بعد از آن
فتنه‌ای انگیخته شود و حریها برود — و مستعین را بکشند. و آن احکام
بنوشتم و به معتز دادم و ما هر — دو بازگشتیم.

و یا در انبار کتابداری کتاب ناشناس به آن بر می خورد.

ششم: بي خبر بودن از کارهای انجام شده و تألیفات سامان یافته در سده های گذشته گاه منجر به انجام تألیفات موازی، به هدر رفتن سرمایه های انسانی و محروم شدن از نو آوری ها می گردد. قهراً احیای میراث علمی گذشتگان به کاهش این نقاط ضعف خواهد انجامید.

هفتم: تولید علم گرچه در جای خود ضروری می نماید، امّا این مهم نباید به بهای فدا نمودن سرمایه های عظیم علمی بشری تا قرن حاضر حاصل گردد. طبعاً می توان در کنار اهتمام به فرایند تولید علم، معارف گرانبهای حاصل شده تا کنون را نیز به شکلی نوین احیا نموده و حتی از آن برای رهیافتهای جدید به سوی افقهایی نو بهره برد.

هشتم: کاری که فرقه های دیگر مسلمان از چند دهه قبل آغاز نموده و امروز از ثمرات آن بهره می برند ما را نیز وا می دارد که با صرف هزینه ها ی مادی و معنوی لازم به این مهم اقدام نماییم تا پس از مدّتی امّهات متون تراثي را به شکلی کاملاً پیراسته و در نهایت وثوق در اختیار داشته باشیم تا در جای جای تحقیقات علمي بتوانیم آنها را مرجع خویش بیابیم و با آسودگی کامل و در صد احتمال خطایی بسیار نا چیز به آنها ارجاع دهیم.

نهم: دست آخر این که چون امروزه نام شیعه بیش از هر زمان دیگر در اطراف و اکناف عالم طنین افکن گشته است، معرّفی و شناساندن غنای فکری این مکتب در تمام زمینه ها جز با کتاب مقدور نمی نماید. لذا از آن جا که دشمنان اهل بیت ـ علیهم‌السلام ـ نه تنها دغدغه حفظ وتقویت مبانی فکری تشیّع را در سر ندارند، بلکه تمام همّ خویش را صرف ریشه کن نمودن این مکتب حقّه نموده اند، جای دارد که با احیای تراث شیعه ضمن پاسداشت زحمات جانکاه سلف صالح، گستردگی، عمق و تسلسل دانش شیعی را در معرض دید همگان قرار دهیم.

جایگاه بحار الانوار و منابعش:

در اعصار مختلف بزرگانی در مکتب شیعه پرورش یافتند که تأثیر بسزایی در انتقال صحیح معارف اسلامی و مکتوبات شیعی به قرون پس از خود داشتند، که در این میان برخی از علما بیشترین نقش را ایفا نمودند. از آن جمله می توان از افرادی چون: ثقة الإسلام کلیني در قرن سوّم، شیخ صدوق در قرن چهارم، شیخ مفید و طوسي در قرن پنجم، قطب الدین راوندی و ابن شهر آشوب مازندرانی در قرن ششم، سیّد بن طاوس و محقّق حلّی در قرن هفتم، علاّمة حلّی و شهید اوّل در قرن هشتم، ابن فهد حلّی و مقداد سیوری در قرن نهم، محقّق کرکی وشهید ثانی در قرن دهم، شیخ بهائی و مجلسی اوّل و ثانی در قرن یازدهم، وحید بهبهانی و شیخ یوسف بحرانی در قرن دوازدهم، شیخ انصاری و صاحب جواهر در قرن سیزدهم، محدّث نوری و شیخ آقا بزرگ تهرانی در قرن چهاردهم ... نام برد.

از آن رو است که ما با دریایی از میراث پر مایه تفسیری، حدیثی،کلامی، فقهی و اصولی این دانشمندان به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های خطی دنیا روبرو هستیم. این میراث گران بها که بیانگر عمق فرهنگي و غنای این مکتب هستند و صحّت و درستی این مکتب مرهون تألیفات سلف صالح و نزدیکان به پیشوایان خود می باشد، با مجاهدت‌های بی دریغ و تلاش جانکاه این دانشوران به دست آمده که خود را وقف

و روزگاری
برآمد و آن حکمها
که کرده بودم تمامت راست شد
و معتزبه خلافت بنشست، و من
و بختری هر دو برفتیم و تهنیت
خلافت بگفتیم. معتّز گفت:
مرا حکمهای تو فراموش نشده
است و تمامت آن راست آمد و نرا
در هر ماه صد دینار
رزق مجبری گردانیدم
و بسی دینار نزل و ریاست
منجیمان به تو دادم و به نقد هزار
دینار صله فرمودم. (آن نقد) در حال
قبض کردم و آن رزق و نزل را بروات
بستدم. و بختری گفت: من بعد از
آن فرا پیش رفتم و قصیده‌ای گفته
بودم در تهنیت خلافت و مدح او و
هجو مستعین، برخواندم ° و مطلع
قصیده این بود:

العربیة:
یجانبنا فی الحّب من لا نجانبه
ویبعد عنّا فی الهوی ونقاربه

الترجمة:
زمن جدا شود آنکس کزونگردم دور
وصال جویم ازاو ومراکند مهجور

این قصیده بخواندم تا بدین
ابیات رسیدم که گفته بودم:

العربیّة:
فکیف رایت الحّق قرّ قراره
وکیف رایت الظّلم آلت عواقبه
ولم یکن المعتز باللّه آلت سری
لیعجز و المغتر باللّه طالبه
رمی بالقضیب عنوة و هو صاغر
و عزّی من بعد النبی مناکبه

الفارسیّة:
چگونه دیدی (احوال کو) یافت قرار(ی)
چگونه دیدی ظلم‌وستم که شد مقهور؟

اگر چنانکه ز معتز گمان برد معتز
که جان تواند بردن بدانکه هست غرور
قضیب ملک بیفکند زود و خوار برفت
تنش به برد پیمبر نشد دگر مستور
چون اینجا رسیدم چند نوبت این
ابیات را استعادت
فرمود، بعد از آن خادم
را که آن روز در حبس با او بود
طلب فرمود و آن رقعه از او طلب
کرد که آن شعر در آنجا مکتوب بود.
چون حاضر کرد گفت: به هر بیت
که در آن رقعه است فرمودم تا هزار
دینار به تو رسانند و در آن رقعه شش
بیت بود. شش هزار دینار در حال به
من رسانیدند، (بعد از آن فرمود که)
در تو می بینم که بیرون روی و این
زرها در بهای کنیزك و غلام و اسب
و فروش و اوانی صرف کنی و تلف
کنی، چنان مکن که ترا بعد از این
از من و وزرای من و ارکان دولت
من و اولیای مملکت من چون
محل تو به نزدیك من بشناسند
عنایتی هرچه تمامتر بود. بدین
مال ضیعتی بخر که ترا و اولاد ترا
بدان استظهاری باشد. گفتم
(السمع و الطاعة)، (بیرون آمدم) و
ضیعه‌ای بخریدم به منبج و بعد از
آن هر روز کار من با او نیکوتر بود و
نعمت هر سال زیادت و خدمت هر
لحظه بیشتر.

الفرج بعد الشدة، ج ۲، ص ۲۵۹.

در احیای اندیشه صحیح قرار دادند و تألیفات فراوانی را به یادگار گذاشته‌اند که در حقیقت این تألیفات کارنامه تشیّع و نوابغ بزرگ و هویت نامه ما شیعیان هستند، لذا بر هر مسلمانی واجب است که به نوعی از این میراث عظیم پاسداری نماید.

ولی در میان این مرزداران ایمان و مرزبانان اسلام که در عصر غیبت امام و حیرت انام طیّ قرون و اعصار برای حفظ و حراست از حدود و ثغور اسلام و ایمان تلاش بی امان و کوشش فراوان انجام دادند «شیخ المحدثین و محیي معالم الدین العلاّمه الثبت الثقه شیخنا المولی محمد باقر بن محمد تقي المجلسي الإصفهاني ـ تغمده الله برحمته و رضوانه ـ» (۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۰ هـ ق) جایگاه ویژه و رفیعی دارد که با گذشت حدود بیش از سیصد سال از رحلت این شخصیّت برجسته هنوز صحبت از این عالم نامی بر سر زبانهاست، و تشیّع وامدار زحمات طاقت فرسای این فقیه نامدار می باشد.

در فضل و مقام این علاّمة فهّامه همین بس که دوست و دشمن به مقام علمی و زحمات فراوانی که ایشان در ترویج مذهب کشیدند اعتراف دارند. «عبد العزیز دهلوی» در کتاب «تحفة اثنی عشریه» که آن را بر ردّ شیعه و به فارسی نوشته است ـ و در هند به طبع رسیده ـ درباره مقام علاّمة مجلسی نوشته: «باقر مجلسی صاحب بحار الأنوار و او خاتم مؤلّفان این فرقه است. معتمد إلیه این طائفه است که آنچه از روایات سابقه بر محک امتحان زده و کامل العیار ساخته و نزد ایشان حکم وحی منزل من السماء دارد، بلکه بالفعل مذهب ایشان را مذهب باقرمجلسی گفته شود راست تر باشد از آن که به قدماء سابقین نسبت کرده آید». (تحفة اثنی عشریه: ۱۰۸)

شیعه قبل و بعد از علاّمه مجلسی هزاران محدّث، مفسّر، حکیم، فقیه، ادیب، فیلسوف، متکلّم و .. داشته است، امّا از میان ایشان کسی که همچون کوهی استوار در مقابل دزدان عقاید ایستادگی کرد و ناخدای کشتی ایمان در غیبت امام بود و دین را از خطر محافظت نمود، «علاّمه مجلسی» است که نامش بر تارک قرون و اعصار چونان خورشید تابانی درخشان است.

از بهترین راههای شناخت این عالم جلیل القدر، مطالعه در سیره علمی و تألیفات اوست که به خوبی گویای وسعت علمی و احاطة او در علوم گوناگون است. تا حدّی که تألیفات این عالم عظیم الشأن با اقتباس از بحار انوار الهی گوئیا رنگ خلود پذیرفته و جاودانی شده اند.

مهمترین خدمات این عالم عظیم الشأن برای احیای متون و معارف دینی را می توان در سه نکته خلاصه کرد:

اوّل: عبارت است از جمع و ترتیب احادیث موجود در کتاب های کوچک و بزرگ به نسق بسیار دقیق و عالی در مجموعه بزرگی به نام: «بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار» این اثر پر ارج در شمار مهم ترین کتب اربعه متاخره قرار دارد.[۱]

در این مجموعه بزرگ ابتدای هر باب به آیاتی از قرآن کریم در ارتباط با موضوع آن باب و تفسیر این آیات مزیّن شده است. به علاوه پس از بیان هر حدیث شرح مقاصد و دلالت آن حدیث تا حدّ امکان آورده شده است. این شیوه معارف دور افتاده احادیث أهل بیت علیهم‌السلام در مصادر گوناگون قدیم شیعه را از کهنگی و اندراس و اتلاف محفوظ نگاه داشت و جمیع احادیث موجود در یک موضوع دینی را در یک باب گرد آورد تا محقّقین و مؤلّفین بتوانند با در نظر گرفتن تمام آن احادیث نظری صحیح و دقیق در هر موضوع دینی بدهند.

امّا نکته دوّمی: که علاّمه مجلسی برای حفظ تراث شیعی به کار بست همان طریقه مشایخ خود یعنی تربیت

مجموعه عظیمی از شاگردان و دانشوران و تربیت ایشان بر علوم حدیث و قراءت و کتابت مصادر و مقابله نسخ و تصحیح آنها است تا جایی که گفته شده در مجلس درس حدیث او قریب به هزار نفر طالب شرکت می کردند.

هر کس کوچکترین اطّلاعی از کتب خطّی و عالَم مخطوطات داشته باشد می تواند وسعت خدمات این عالم عظیم الشأن به مکتب و میراث عزیز أهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام را به طور واضح و آشکار مشاهده نماید. او در بین تمام عالمانی که در زمینهٔ تصحیح کتب قدمی برداشته اند بیشترین سهم را دارد که امضای تصحیح و قراءت من البدو إلی الختم را حتّی در آخر کتب غیر متداول او می توان دید، چه رسد به کتب مشهور و متداول. و با چاپ هر فهرست جدید نسخ خطّی نیزکارنامه ای از پشتکار و تلاش های این عالم نستوه بر ملا می شود.

با توجه به این که کوشش هایی در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخائر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آن ها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و تعداد معتنابهی از مصادر شیعه و منابع این کتاب بزرگ به تحقیق و چاپ نرسیده و یا آن که به صورت چاپ سربی و سنگی به طبع رسیده و احتیاج به ویرایش تحقیقیِ مناسب با روش علمی روز که در خور این کتب باشد دارند؛ لذا جمعی از دوستان و محقّقین برجسته در صدد انجام این پروژه (احیاء مصادر شیعی) بر آمده.

و دست آخر آنکه: به اعتقاد بسیاری از دانشمندان شیعی و غیر شیعی، وی مروج مذهب امامیه در سده یازدهم هجری در ایران بوده. آثار انبوه و پر حجم او، اعم از تالیفات فارسی و عربی، در موضوعات گوناگون مانند: تاریخ معصومین علیهم‌السلام عقاید، ادعیه، اخلاق و آداب و سنن، از زمان تالیف آن ها، مورد توجه و استفاده خواص و نیز عموم مردم بوده است.

علامه مجلسی از راه شناخت نیازهای علمی و فکری جامعهٔ شیعه، به تغذیه روحی و فکری جامعه مبادرت ورزیده و با الهام از مکتب ائمه علیهم‌السلام در زمینه های گوناگون، به تالیف و تصنیف کتب و رسائل فارسی برای طبقات مختلف جامعه پرداخت.

درباره کتاب «بحارالانوار» باید گفت که این اثر بزرگترین مجموعه حدیثی شیعه و به عبارت دیگر، دائرة المعارف فکری شیعه است، که در این کتاب منظومه‌ای کامل از افکار و آراء علمای شیعه تدوین شده است و تمامی باورهای اصیل شیعه در این کتاب مندرج شده است. به جرأت می-توان گفت که «بحار الانوار» عصری جدید را برای امامیه رقم زد و بسیاری از علمای شیعه بعد از این کتاب عظیم متأثر از آن هستند. طبعا این اثر مشتمل بر بسیاری از مباحث و مسائل مختلف معارفی شیعی است؛ مباحثی که درقالب عناوین کلی و چارچوب اندیشه‌های معارف شیعه مطرح شده است، و قبل از این به صورت غیر مرتب در منابع فکری شیعی پراکنده بوده است، که در این اثر پر ارج مرتّب و مبوَّب شده‌اند.

نکتهٔ مهم دربارهٔ این اثر آن است که علامه کتاب خود را از مجموعهٔ بسیار زیادی از منابع کهن و دست اول علمای شیعه در ابواب و فصولی که در بین علمای شیعه شناخته شده بودند جمع و تدوین کرده است.[۲] این منابع از مؤلفات مشهوره و غیر مشهوره‌ای در موضوعات مختلف از حدیث، ادعیه، تفسیر، فقه، اصول، کلام، عقائد.. دیگر موضوعات معارف اسلامی است که از علمای پیشین چون ثقة الاسلام کلینی (ت ۳۲۹ هـ ق) شیخ صدوق (ت ۳۸۱ هـ ق) و شیخ مفید (ت ۴۱۳ هـ ق) و سید مرتضی (ت ۴۳۶ هـ ق) و شیخ طوسی

(ت ۴۶۰ هـ ق) و قطب الدین راوندی (ت ۵۷۳ هـ ق) و سید ابن طاوس (ت ۶۶۴ هـ ق).. بر جای مانده بوده جمع آوری شده است.

از آنجا که منابع و مصادر مرحوم علامهٔ مجلسی در تألیف بحار مصادری بسیار در خور اهمیت هستند و از طرف دیگر بسیاری از مطالب و روایات این منابع در این موسوعهٔ عظیم نیامده و دست آخر برای رفع ابهام در اصالت احادیث منقول در بحار الانوار که ناقل این مطالب در قرن یازده از منابع کهن است، بسیاری از مؤسسات دست به انتشار این منابع با عنوان «سلسله مصادر بحار الانوار» زده‌اند تا از این رهگذر اولا پژوهشگران را در ارجاع به منابع کهن کمک کرده و در ضمن به شبهات وارده در خصوص عدم اصالت مرویات علامهٔ مجلسی پاسخ داده باشند. یکی از این مؤسسات «کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی؛ مرکز تحقیق و پژوهش میراث مکتوب شیعه» در شهر قم؛ شهر کریمهٔ اهل بیت فاطمهٔ معصومه علیها السلام می‌باشد که در این مسیر به توفیقات بلندی دست یافته است.. ولله الحمد.

دربارهٔ کتابخانه

«کتابخانهٔ علامه مجلسی ـ رحمه الله ـ؛ مرکز تحقیق و پژوهش میراث مکتوب شیعه» در سال ۱۳۸۳ با همت آقای سید حسن موسوی بروجردی در مشهد مقدس تأسیس شد و بعد از مدتی این مؤسسه به قم منتقل گردید و از همان ابتدا همت آن بر تحقیق در زمینهٔ احیای میراث مکتوب شیعه با محوریت منابع کهن امامیه‌ای که در تألیف «بحار الانوار» از آن استفاده شده آغاز گردید. اولین کتاب‌ها از سلسله مصادر بحارالانوار در سال ۱۳۸۴ منتشر شد و تا کنون بیش از ۴۰ عنوان کتاب که بعضی از آنها دارای مجلدات متعددی هستند را منتشر کرده است.

این کتابخانه بر آن است که ـ با توفیق الهی ـ با بهره‌گیری گروهی از محققین برجسته و علاقه‌مندان حوزهٔ میراث مکتوب امامیه، احیای مصادر اصیل و کهن امامیه را به قدر وسع خویش آنچه را که گفته شد از گفته به فعل در آورد. و در حال حاضر بیش از ۴۰ پروژهٔ تحقیقاتی را در دستور کار خود دارد که با فاصله‌های کوتاهی از یکدیگر منتشر می‌شوند.

این کتابخانه دارای اساسنامه و بخش‌های متعددی است که از آن جمله می‌توان به این بخش‌ها اشاره نمود: کتابخانه، واحد دیجیتال نسخه‌های خطی، سازمان ریاست، ادارهٔ تحقیقات، واحد تحقیق و پژوهش متون شیعی، واحد مطالعات میراث مکتوب شیعه، مدیریت اجرایی، ادارهٔ تبلیغات و روابط عمومی، ادارهٔ چاپ و نشر، امور مالی و حسابداری.

ویژگی‌های تحقیقی

تحقیق یک اثر مکتوب به شکل مطلوب و علمی دارای شناسه‌هایی متعدد است که هر اجارایی کردن هر یک از این شناسه‌ها در مسیر تحقیق کاری بس دشوار و پیچیده است که متأسفانه در زمان ما آثار زیادی دارای منتشر می‌شوند که در این موارد دارای ضعف هستند. «کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی» در تلاش می‌کند

الف) انتخاب نسخه‌ها وتصحیح متن:

مهمترین بخش در تحقیق و تصحیح یک متن کهن انتخاب نسخه‌های متعدد و ارزشمند آن می‌باشد، مرحلهٔ بعد مقابلهٔ دقیق و انتخاب یک متن علمی با در نظر داشتن مصادر و منابع دیگر است تا بتوان متنی بسیار نزدیک به متن مؤلّف را تهیه کرد. درج اختلافات بین نسخه‌ها در هامش و حذف اغلاط آنها از دیگر مواردی است که از ضروریات تصحیح انتقادی از یک متن تراثی به حساب می‌آید.. این امر برای آن صورت می‌پذیرد تا پژوهشگران در خواندن متن گیج و سردر گم نشده و با کلمات مختلف دیگر نسخه‌ها نیز آشنا شوند تا اگر مصحّح در فهم متن دچار اشتباه شده باشد و کلمهٔ صحیح غیر از لفظ ضبط شده در متن باشد لا اقل در هامش ذکری از آن برده شود و خوانندگان را در تصحیح متن شریک کرد.

ولی متأسفانه در حال حاضر بسیاری از متون کهنی که توسط بعضی از محققین منتشر می‌شود در تحقیق آنها نه تمام نسخه‌های مفید و خوب کتاب استفاده شده، و یا درج اختلافات نسخ در هامش را محقق برای خود کسر شأن می‌داند و یا این کار را بیهوده و فهم خود در تصحیح متن را صائب و دقیق می‌پندارد و از این را در ضبط اختلاف نُسَخ را امری باطل می‌شمرد.

از اموری که در تحقیق مصادر منتشر شده توسط «کتابخانه علامه مجلسی» به آن تأکید فراوانی شده است انتخاب بهترین نسخه‌ها است. در این راستا در کتابخانهٔ واحدی با عنوان: تصاویر نسخ خطی وجود دارد که در آن تلاش می‌شود تا تصاویر نسخه‌هایی را که یک پژوهش‌گر شیعی به آن نیازمند است جمع آوری و فهرست شود. دایرهٔ جمع آوری تصاویر این نسخ نیز به کتابخانهٔ شناخته شده منحصر نیست بلکه در این راستا به بیشتر شهرهای کوچک و بزرگ، معروف و غیر معروف، داخل و خارج از ایران سرکشی شده و می‌شود تا شاید اثری از میراث گران‌بهای امامیه در آن یافت و با پرداخت هزینه‌ای گزاف در دسترس پژوهشگران قرار گیرد. لذا تحقیقاتی که در این کتابخانه صورت پذیرفته با مقابلهٔ دقیق و انتخاب متنی پاکیزه و علمی از میان این نسخه‌ها، همراه با ضبط اختلافات نسخ در هامش از اموری است که با مشاهدهٔ هوامش منابعی که به چاپ رسیده بسیار مشهود و عیان است، چنانکه در مقدّماتی که در ابتدای این آثار منتشر شده به تفصیل دربارهٔ نسخه‌های مورد استفاده در تصحیح این متون سخن گفته شده و تصاویر متعددی از این نسخه‌ها را نیز در پایان مقدمات قرار داده‌اند.

ب) استخراج منابع:

بعد از تصحیح و تنقیح یک متن کهن بر مبنای نسخ خطی آن یکی از موارد مهم پیدا کردن ارجاعاتی است که مؤلّف در متن دارد و یافتن نسبتهایی است که در متن به افراد یا فرقه‌هایی داده می‌شود. به عنوان مثال اگر متنی کلامی یا فقهی را تحقیق می‌کنیم در صورتی که مؤلّف مطلبی را به یک فرقه از فرق اسلامی یا یک فقیه از فقهای اسلامی نسبت می‌دهد باید تلاش شود به جهت صحت این نسبت‌ها مطالب را از منابع همان اشخاص یا فرق استخراج نمود. متأسفانه در پژوهش-های زیادی که در زمینه متون کهن صورت می‌پذیرد بیشتر آنها فاقد این نگاه بوده و مطالب نسبت داده شده را از منابع فرق و مذاهب فکری آنها استخراج نمی‌کنند و یا حد اقل استقصاء بسیار ضعیف و کمی را دارند.

کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی با در نظر داشتن آنکه هر کتابی فراخور موضوع خود از حدیث، رجال، فقه، اصول،

کلام و عقائد.. و دیگر موضوعات در استخراج منابع شیوه‌ای خاص را دار هستند، حتی شیوهٔ استخراج منابع در هر کتابی اقتضائات خود را دارد و نمی‌توان به طور مثال تمام کتاب-های حدیثی را به یک روش خاص استخراج منبع کرد با دقت فراوان و روشمند و دادن شیوه و کیفیت تحقیق و پژوهش از ابتدای کار بر یک پروژهٔ تحقیقاتی با محقق خود در ارتباط بوده و با دادن شیوهٔ عملکرد کار آن را رصد می‌کند.

ج) زیبایی در انتشار

یکی از مهمترین امتیازات مهم مصادری که از «کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی» منتشر می‌شوند، زیبایی و فاخر بودن طرح جلدها و صفحه بندی هاست. باید تصریح کرد که در تألیف و انتشار منابع دینی نباید تنها به مراقبت و مسئولیت محتوی اکتفا کرد، در این زمان علاوه بر مراقبت محتوایی و نصی باید به مسئلهٔ عرضهٔ درست با رعایت ذوق عصر و اهتمام به جذابیت کتب شیعی نیز توجه وافری داشت تا شأن کتب منتشره در حوزهٔ دین حفظ شوند. ولی متأسفانه این موضوع چندان مورد توجه قرار نگرفته است و کتابهای شیعی چاپ زیبا و مناسبی ندارند.



آثاری که در این کتابخانه به سامان رسیده عبارتند از :

۱. سرور أهل الإیمان فی علامات ظهور صاحب الزمان

تألیف: السیّد عليّ بن عبد الكريم بن عبد الحميد الحسيني النيلي النجفي (زنده در ۸۰۳ هـ).

مؤلّف از اعاظم و افاضل عصر خویش و صاحب مقامات و کرامات و از شاگردان مرحوم شهید اوّل (۷۸۶هـ ق) و فخر المحقّقین (۷۷۱هـ ق)، فرزند علاّمه حلّی، و سیّد عمید الدین و سیّد ضیاء الدین، فرزندان خواهران علاّمه حلّی، است و بزرگانی همچون أبو العبّاس ابن فهد حلّی (۸۴۱.۷۵۷ هـ) و حسن بن سلیمان حلّی (ق۸ و۹) از او حدیث روایت می کنند.

او دارای تألیفات فراوانی در موضوعات مختلف؛ چون: «إصلات القواضب في الردّ على المخالفين والنواصب» «الإنصاف في الردّ على صاحب الكشّاف» «الأنوار المضيئة في الحكمة الشرعيّة الإلهيّة» «إيضاح المصباح لأهل الصلاح» «تبيان انحراف صاحب الكشّاف» «الدرّ النضيد في تعازي الإمام الشهيد» «الرجال» «الزبده» «السلطان المفرّج» «الغيبة» و غيره مي باشد.

از جمله تألیفات او که تا به حال به زینت طبع آراسته نشده بود، کتابی است که عنوان آن در ابتدا گذشت (يعني سرور اهل الايمان). این کتاب ـ چنان که از نام آن هویداست ـ در بیان برخی از اخبار و احادیثی است که در رابطه با علائم ظهور حضرت بقیّة الله الأعظم ـ عجّل الله تعالی فرجه الشریف ـ وارد شده، و بعلاوه احادیثی درباره وقایع ایّام آن حضرت را نیز داراست و از قراین متعدّدی مشخّص می گردد که توسط بعضی از فضلا از تألیف دیگر او به نام «کتاب الغیبة» گرفته شده است، از مهم ترین امتیازاتش این است که نزدیک به هفتاد در صد کتاب مشتمل بر روایات «کتاب القائم» فضل بن شاذان نیشابوری (۲۶۰هـ) از اصحاب امام رضا علیه السلام است.

تحقیق این کتاب با استفاده از نسخه منحصر به فرد آن در کتابخانه ملّی ملک مزیّن به طبع گردید. کتابت

این نسخه به قرن دهم باز می گردد و در فهرست کتابخانه با عنوان «کتاب الغیبة» معرّفی شده و در آخر آن قصیده ای از مؤلّف آمده است.

محقّق این کتاب دوست عزیز و ادیب جناب حجّة الاسلام آقای شیخ قیس بهجت العطّار است.



۲. السلطان المفرّج عن أهل الإيمان

تألیف: السیّد علیّ بن عبد الکریم بن عبد الحمید الحسیني النیلي النجفي (زنده در ۸۰۳).

چنان که در اول نسخه منحصر به فرد آن تصریح شده گزیده ای است از اصل تألیف او. کتاب یاد شده اخبار و قصص صادق را در بر دارد که مؤلّف از بزرگان مورد وثوق شیعه در رابطه با تشرّف بعضی از علما و مؤمنین به خدمت حضرت بقیّة الله الأعظم ـ عجّل الله تعالی فرجه الشریف شنیده است .

نسخه این کتاب ملحق به همان نسخه کتاب سابق بود، و محقّق محترم آن نیزجناب آقای شیخ قیس بهجت العطّار است. در آخر کتاب استدراکاتی در رابطه با داستان های نقل شده از این کتاب در کتب دیگر ـ که در نسخه ما نیامده ـ آورده شده است.

۳. مصائب النواصب [فی الردّ علی نواقض الروافض]

تألیف: القاضي نور الله بن شریف الدین بن نور الله المرعشی الحسیني التستري، معروف به شهید ثالث، (شهید ۱۰۱۹ه).

مؤلّف از بزرگان متکلّمین و فقهای امامیّه است. وی از تستر به شهر مشهد مهاجرت کرده و از اساتید و مشایخ بزرگ شیعه استفاده نموده، سپس به دیار هند سفر کرده و از مقرّبین سلطان اکبرشاه شد و منصب قاضی القضاتي را در دست گرفت و بر فقه مذاهب اربعه تدریس می نمود. وی پس از تألیفات فراوان و خدمات شایانی که به مذهب شیعه اثنی عشری کرد، به دست مخالفین این مذهب به شهادت رسید.



وي دارای تألیفات فراوانی است که می توان از کتاب های: «إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل» «الصوارم المهرقة فی ردّ الصواعق المحرقة» «مجالس المؤمنین» «مصائب النواصب» وغیره نام برد.

اما کتاب «مصائب النواصب» کتابی است کلامی، اعتقادی و تاریخی که بر ردّ کتاب «نواقض الروافض» میرزا مخدوم شریفی (۹۸۸ه . ق) نگاشته شده است. این شخص که در بحث و مناظره علمی فردی بسیار هتّاک و بی ادب بوده، در کتاب خود تهمت هایی ناروا و دروغ به مکتب وحی و عصمت زده و هتّاکی های بسیاری به علمای شیعه و دوستداران اهل بیت پیامبر صلّی الله علیه وآله نموده است و چنان که از مقدمه این کتاب مشخّص می شود، آن را برای تقرّب به دربار سلاطین عثمانی ـ که در آن وقت در حال مبارزه مذهبی با دولت صفوی بودند ـ نگاشته. به هر حال مرحوم قاضی نورالله در این کتاب تهمت های نا روای میرزا مخدوم را به بهترین وجه و محکم ترین شکل باطل کرده.

این اثر گران بار با استفاده از ۶ نسخه از نفایس مخطوطات این کتاب تحقیق و تصحیح شده و حواشی مؤلّف در هامش کتاب را نیز در بر دارد و در ۲ جلد به طبع رسیده است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب حجة الاسلام آقای شیخ قیس بهجت العطار انجام پذیرفته است.

۴. تاريخ أهل البيت عليهم‌السلام

در تعيين مؤلّف اين كتاب همچون نام آن بين فهرست نگاران و كتاب شناسان اختلاف است و منشأ اين اختلاف ناشي از صحّت نسبت كتاب نيست، بلكه از تعدّد راويان آن است. بعضى كتاب را به ابن الخشّاب و بعضى به نصر بن عليّ الجهضمى (۲۵۰هـ) و عدّه اى به احمد بن محمّد الفاريابي و ديگران آن را به ابن أبي الثلج نسبت داده اند و در تمامى اين روايتها يک سياق وجود دارد.



در اين كتاب به طور خلاصه و مجمل از اين فصول بحث شده: ۱. أعمار النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۲. ذكر أولاد النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۳. أسماء أمّهات النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۴. ألقاب النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۵. كنى النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۶. قبور النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم‌السلام ۷. أبواب النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة ـ عليهم‌السلام ـ .

محقّق اين اثر نفيس استاد علامه جناب آقاى حاج سيّد محمّد رضا حسينى جلالى اند كه با مقدّمه اى بسيار بسيط ومفصّل در رابطه با كتاب و راويان آن و نسخ وچاپهاى مختلف آن بحث كامل وجامعى را انجام داده اند.

۵. غرر الأخبار ودرر الآثار فى مناقب أبى الأئمّة الأطهار عليهم‌السلام

تأليف: الحسن بن أبي الحسن عليّ بن محمّد الديلمي (از اعلام قرن هشتم).

او فقيهى محدّث و متكلّمى ماهر و شاعرى متبحّر و صاحب تأليفات معروف و نافعى چون «إرشاد القلوب» و «أعلام الدين في صفات المؤمنين» است.



امّا اين اثر گران سنگ كه ازقلمى با اخلاص و از محبّت او به اهل بيت عصمت و طهارت بر خاسته است، يكى از تأليفات بسيار مهّم و منحصر به فردى است كه در باب فضائل أمير المؤمنين و خاندان پاكش تأليف شده و دلالت بر روحى ولايى و با ايمان دارد.

از خصوصيّات منحصر به فرد آن اين است كه در يكى از فصول كتاب ۱۰۰ نام از نامهاى أمير المؤمنين عليه السلام ـ را با بيان مفصّل و شرح كامل براى هر يک از اين اسامى مبارک آورده است. اين كتاب نيز چون كتب ديگرش شامل اشعار زيادى است و يكي از مطالب جالب آن اين است كه مؤلّف از روايات ساير كتبش در اين كتاب استفاده ننموده، مگر در موارد ضرورى كه به كتابهاى ديگر خود ارجاع داده.

اين نكته قابل ذكر است كه در دو نسخه اى كه اساس تحقيق اين كتاب شريف قرار گرفت، خلطى در متن و ذكر عناوين فصول و تعداد آنها روى داده است و اين چاپ با وجود سعى فراوان در تصحيح و تنقيح آن، به عنوان مرحله اى مقدّماتى براى دستيابى محقّقين به مضامين و مطالب آن است وإن شاء الله با پيدا شدن نسخه اى كامل از آن بار ديگر به تصحيح آن همّت خواهيم گمارد.

تحقيق و تصحيح اين كتاب شريف توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمايه، جناب استاد آقاى اسماعيل ضيغم همداني انجام پذيرفته است.

۶. سلوة الحزين وتحفة العليل

تأليف: قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي (۵۷۳هـ).

مؤلّف از سرزميني عالم خيز (راوند) و از فقها و ثقات و صاحبان فضل و فضيلت است. وي از محدّثان و مشايخ بزرگ حديث زمان خويش چون أبو علي طبرسي (۵۴۸هـ) صاحب «مجمع البيان» و عماد الدين طبري صاحب «بشارة المصطفى» و ... روايت مي كند، و رجاليوني چون ابن شهر آشوب مازندراني (۵۸۸هـ)، صاحب كتاب «مناقب آل أبي طالب عليهم السلام» و منتجب الدين بن بابويه صاحب «فهرست علماء الشيعة» از او اجازه نقل حديث دارند.



او داراى تأليفات نافع فراوان در موضوعات مختلف اسلامي است؛ مانند كتاب «منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة»، «فقه القرآن من كلام الملك الديّان»، «قصص الأنبياء»، «الخرائج والجرائح».

وي پس از عمرى مملو به تحقيقات وخدمات در شهر مقدّس قم دار فانى را وداع گفته و در صحن مطهّر حضرت معصومه ـ عليها السلام ـ به خاك سپرده شده.

يكى از تأليفاتش كتابى است كه هم اكنون در صدد معرّفي آن مى باشيم و به زيور طبع آراسته شده. عنوان كامل اين كتاب ـ كه به «دعوات» شهرت دارد ـ نامى بود كه در صدر گذشت، ولى فهرست تأليفات وي به طونه اي آورده مى شود كه خواننده تصوّر مي كند با دو كتاب جدا يعنى سلوة الحزين به عنوان يك كتاب و تحفة العليل به عنوان يك كتاب ديگر رو به روست.

بر خلاف شهرتى كه اين كتاب پيدا كرده ـ يعنى دعوات ـ در آن يادى از اذكار، اوراد ودعوات نشده، بلكه ابواب اين كتاب به ترتيب در رابطه با دعا واقسام آن، و صحّت و حفظ آن، و مرض و منافع آن، و احوال موت و مسائل پيرامون آن بحث مى شود. دراين كتاب تماما از روايات خاندان پاك معصومين ـ عليهم السلام ـ استفاده شده.



خصوصيت اين چاپ نسبت به چاپ قبلى آن ـ به غير از نوع تحقيق و استفاده از نسخ نفيس وقديم و دقّت در ضبط ـ كامل بودن متن كتاب نسبت به طبع قبلى است. از آن جا كه ابواب زيادى از دو نسخه مورد استفاده در چاپ قبل ناقص بوده كه در نسخ به دست آمده جبران شده، و تعداد انبوهي از روايات اين كتاب يافت شده، با اين وجود تعداد ديگرى از اين ابواب ناقص مانده كه از خداوند متعال توفيق دست يابي به نسخه كامل كتاب را خواستاريم تا بار ديگر در تحقيق آن بكوشيم.

تحقيق و تصحيح اين كتاب شريف توسط دوست ارجمند محقّق گرانمايه جناب حجة الاسلام آقاى شيخ عبد الحليم حلى انجام پذيرفته است.

۷. التعريف بوجوب حقّ الوالدين

تأليف: أبو الفتح محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي (۴۴۹هـ).

او داراي سفرهاي زيادي بوده و از محضر اساتيد گران قدرى همچون شيخ مفيد و شريف مرتضى و سلار استفاده نموده و در نهايت در كشور لبنان در شهر صور دار فاني را وداع گفت.

كراجكى در بيشتر علوم مانند حديث، فقه، اصول، كلام، رياضيات، نجوم، اخلاق و ... مهارت فوق العاده اي داشته و به خاطر تبحرش بر علوم گوناگون، تأليفات فراواني كه بر جاي گذاشته داراى ابداعاتى است كه كمتر در كتب مؤلّفين زمان ايشان ملاحظه مى شود. از همين روي يكي از شاگردانش رساله اى در ذكر اسامى كتب مرحوم كراجكى تأليف نموده است كه مشتمل بر قريب به (۸۵) كتاب مى باشد. مع الاسف

از کتب او تعداد اندکی به دست ما رسیده است که شامل: «کنز الفوائد» ـ که مشتمل بر تعدادي از رسائل اوست ـ، «معدن الجواهر» «الرسالة العلويّة» «الإبانة عن المماثلة بين طريقي النبوّة والإمامة» مي باشد.

اما کتابی که در طلیعه نام بردیم یکی از سه رساله ای است که وي برای فرزندش موسی نگاشته و چنان که از نامش هویدا است درباره حقوق والدین تذکّراتی با لسان قرآن، حدیث، امثال و حکم بیان نموده و در لا بلای مطالب اخلاقی، متذکّر مطالب اعتقادی هم شده که همان طهارت اصلاب و ارحام نبی مکرّم اسلام و انبیای الهی ـ علی نبیّنا وعلیهم السلام ـ است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای سیّد حسین موسوی بروجردی انجام پذیرفته است.



٨. نـوادر المعجزات فی مناقب الأئمّه الهداة عليهم السلام

تألیف: أبو جعفر محمّد بن جریر بن رستم الطبری الإمامی الصغیر (از اعلام قرن پنجم).

او که معاصر با شیخ طوسی و نجاشی صاحب رجال است در کتب تراجم و رجال به خاطر تمییز با طبری کبیر شیعی و صاحب کتاب «المسترشد فی الامامه» به (صغیر) موصوف گشته. مؤلّف از رجالیونی چون تلّعکبری و أبو المفضّل شیبانی و جوهری، صاحب کتاب «مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمّة الهداة» و ابو التحف مصری روایت می کند و در ضمن او صاحب کتاب مشهور «دلائل الإمامة» است.

مؤلّف در کتاب حاضر روایات نادری را در رابطه با معجزات ودلائل ائمّه هداة معصومین و فاطمه زهراء عليها السلام ـ از طریق مشایخ زیاد خویش در سیزده باب جمع آوری کرده است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای باسم اسدي انجام پذیرفته است.



٩. الإهليلجه في التوحيد

این کتاب به قلم امام صادق جعفر بن محمّد ـ علیهما السلام ـ و به روایت صحابی خاصّش مفضّل بن عمر جعفی کوفی است.

از مهمترین ویژگی های این کتاب نسبت به «کتاب فکّر» کتابت آن توسط خود وجود مقدّس امام صادق ـ علیه السلام ـ می باشد.

در قرن دوم وسوم هجری قمری که متکلّمین دهری الحاد و زندقه و کفر را شیوع می داده و از آن جمله اطبا منکر خالق و ماورائیات می شدند و در اثبات مدعای خود به قوانین طب و تأثیرات آن تمسّک می جستند، حضرت صادق ـ علیه السلام ـ مناظره ای را که با طبیبی هندی انجام داده و در آن با روش اطبا و حکما به اثبات توحید باری تعالی پرداخته بودند، به رشته تحریر در آوردند.

کتاب یاد شده در واقع دارای سه محور است:

اوّل: اثبات صانع عزّ و جلّ به روش اطبا و منجّمین، و ردّ شبه تسلسل در خلق و ردّ شبه خلق خود به خودی اشیاء و اثبات آن که اصول علوم مختلف از جانب خداوند متعال بوده و پس از آن توسط بشر تطوّر و گسترش یافته.

دوم: نفی شریک برای باری تعالی.
سوم: صفات باری تعالی.
که در نهایت، این نقاش و مناظره منتهی به ایمان طبیب هندی به حضرت حق می شود.
این کتاب نیز مورد وصیّت سیّد بن طاوس ـ رحمه الله ـ به فرزندش قرار گرفته که باید انسان آن را به همراه داشته باشد و در سفر وحضر مورد مطالعه و مداقّه قرار دهد.
برای بهره وری کافی خوانندگان شروح و تعلیقات علامه مجلسی ـ رحمه الله ـ در آخر این طبع به کتاب ملحق شده است.
محقّق محترم آن باز هم جناب آقای شیخ قیس بهجت العطار است.



۱۰. کتاب فکّر المعروف بالتوحید

این کتاب به املاي امام صادق جعفر بن محمّد ـ علیهما السلام ـ و به روایت صحابی خاصّش مفضّل بن عمر جعفی کوفی بوده و مشهورتر از آن است که توصیف شود. سیّد بن طاوس (۶۶۴هـ) به فرزندش وصیت به مصاحبت و مطالعه این کتاب در سفر وحضر می کند. در آن عجایب مخلوقات و زوایای مختلف عالم هستی توسط امام بیان شده است و در مجموع کتابی است بسیار جالب و خواندنی. از این روی مرحوم علامه مجلسی ـ رحمه الله ـ (۱۱۱۰هـ) تمام نصّ این کتاب را در کتاب التوحید «بحار الانوار» آورده است، و نیز ترجمه ها و شروح بسیار زیادی برآن نگاشته شده که از آن جمله ترجمه علامه مجلسی بر آن می باشد.
از مهمترین امتیازات این چاپ، به غیر از تصحیح و تحقیق دقیق آن، اضافه شدن مجلس آخر آن است که در نسخ متداول و چاپ سابق آن نیامده است و نیز برای بهره کافی خوانندگان شروح و تعلیقات علامه مجلسی در آخر این طبع به کتاب ملحق شده است.
تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب حجة الاسلام آقای شیخ قیس بهجت العطار انجام پذیرفته است.



۱۱. الرساله العلویّه في فضل أمیر المؤمنین علیه السلام علي سائر البریّه سوي سیّدنا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
تالیف: أبو الفتح محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي (۴۴۹هـ).
این کتاب شریف یکي از معدود کتبی است که در این موضوع از قدمای امامیه برجای مانده و همچنین از معدود کتب بر جاي مانده از مؤلّف عظیم الشأن می باشد.
نام این رساله ما را به محتویات ـ که همان بحث از افضلیّت امیر مومنان علی ـ علیه السلام ـ بر تمام مخلوقات غیر از حضرت ختمی است و لا جرم منتهی به اثبات خلافت و امامت آن حضرت می گردد ـ هدایت می نماید و مؤلّف آن را با آیات قرآنی و روایاتی از طرق مؤالفین و مخالفین و قضایای تاریخی متّفق فریقین و مطالب کلامی و عقلی و غیره به کرسی اثبات نشانده است.
از این روی بعضی از مفهرسین و کتابشناسان این کتاب را به عنوان: «کتاب التفضیل» نام گذاری کرده اند، ولی نام این کتاب همان است که در صدر ذکر نمودیم که در این باره محقّق ارجمند در مقدّمه کتاب بحث مبسوطی را ایراد فرموده اند. تالیف این رساله شریفه در آن قرن، اهمیت مباحث موجود و ریشه دار بودن

این بحث و عظمت شخصیّت کراجکی ما را بر آن داشت که این کتاب را به صورت مجزّا وشکیل تحقیق کرده و به زیور طبع بیاراییم.تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای سیّد عبد العزیز کریمی انجام پذیرفته است.



۱۲. المناقب

تالیف: محمّد بن عليّ بن الحسين العلويّ (از اعلام قرن پنجم).

کتابي است در بیان برخی از روایات فضائل و معجزات اهل بیت ـ علیهم السلام ـ که از آن میان می توان به حدیث نورانیّة و حدیث خیط اصفر اشاره کرد ودر آخر کتاب مولّف حدیثی را از امام علیّ بن موسی الرضا ـ علیهما السلام ـ ذکر می کند که مشتمل بر اسماء خطب امیر مومنان ـ علیه السلام ـ می باشد.

مولّف از بزرگانی همچون ابو جعفر الدوریستی، ابو الحسن المرزبان وشیخ طوسی حدیث نقل می کند.

برخی از منقولات این کتاب منحصر به فرد می باشد و آنها را در منابع موجود و به چاپ رسیده نیافتیم.

ایـن کتـاب دارای اهمیّـت زیـادی مـی باشـد که مرحوم علامه مجلسـی رحمه الله ـ در کتاب شـریف «بحار الأنوار» متذکّر برخی از منقولات آن شده است، ولی چون به نام مولّف و عنوان کتاب وقوف پیدا نکرده آن را به عنوان «کتاب عتیق فی فضائل أهل البیت ـ علیهم السلام ـ لبعض محدّثي أصحابنا» ذکر نموده است.

مع الاسف تمامی نسخه های این کتاب که به سختی به دست ما رسیده از ابتدا ناقص است وامیدواریم با پیدا شدن نسخه ای کاملتر بار دیگر به تحقیق آن همّت بگماریم.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای سیّد حسین موسوی بروجردی انجام پذیرفته است.



۱۳. معارج الفهم في شرح النظم

تالیف: أبو منصور الحسن بن یوسف بن المطهّر المعروف بالعلامه الحلّي (۶۴۸ـ۷۲۶هـ).

نام مولّف، تالیفات و خدماتش به مذهب اهل بیت ـ علیهم السلام ـ پر آوازه تر از آن است که بخواهیم آنها را معرّفی کنیم. مرحوم علامه حلّی در خانواده ای رشد و نمو کرد که می توان گفت تمام نزدیکان او از علمای تراز اوّل زمان خویش بودند.

وی از محضر بزرگانی همچون پدر بزرگوارش، سـیّد بن طاوس، خواجه نصیر الدین طوسی و دایی خود، محقّق حلّی و غیره استفاده های وافری برد و پس از مدّتی خود زعامت مذهب را به دست گرفت و شاگردان فراوانی تربیت کرد.

در زمـان وی مدرسـه حلّـه رونـق فـراوانی یافت و به واسـطه مجاهدتهای او سـلاطین مغول رو به مذهب شیعه آوردند و کتبش به خاطر پر بار بودن در تمام اعصار و امصار مورد رجوع اهل علم و فضل بوده است.

مرحوم علامه حلّی در کلام و علوم عقلی مهارت زیادی داشته و کتاب های زیادی را هم به رشته تحریر در آورده است.کتابی را که در صدر نام بردیم شرحی است بر کتاب دیگر وی «نظم البراهین في أصول الدین» و از آن روی که این کتاب دارای متن بسیار متقن و دقیق، ولی بسیار موجز و کوتاه بوده، برخی از نزدیکانش از وی در خواست شرحی بر این کتاب را کردند و مرحوم علامه حلّی نیز کتاب مورد بحث را شرح نموده و

به «معارج الفهم» نام گذاری کرد، و در واقع می توان گفت که متن کلامی آن بسیار سخت و پیچیده و از معدود کتب او است که به این شکل تالیف شده است و در ضمن دارای نسخ نفیس و قدیمی متعدّدی می باشد. تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای عبد الحلیم عوض الحلّي انجام پذیرفته است.



۱۴. منهاج الصلاح في اختصار المصباح

تالیف: أبو منصور الحسن بن یوسف بن المطهّر المعروف بالعلامه حلّي (۶۴۸ـ۷۲۶هـ).

یکی از معدود کتب وی که تا کنون به طبع نرسیده کتابی است که در طلیعه ذکر کردیم. این کتاب در بیان ادعیه، اذکار، اوراد و اعمال سال و ماه های قمری است که به ترتیب و مبنای کتاب «مصباح المتهجّد» شیخ الطائفة طوسی ـ رحمه الله ـ تالیف کرده. این کتاب منحصر به تلخیص کتاب مصباح نیست، بلکه در بعضی از مسائل اختلافی نظر خود را بیان کرده و ودر لابلای کتاب احادیث و ادعیه فراوانی را نقل می کند که در کتاب مصباح المتهجّد نمی باشد.

مؤلّف بزرگوار ـ رحمه الله ـ در باب یازدهم مسائل کلامی و اعتقادات شیعی را به طور بسیار مجمل ومتقن بیان نموده است، از آن روی شرح های فراوانی بر این کتاب نگاشته شده.

«مکتبة العلامة المجلسی رحمه الله» پس از دست یابی به نسخ معتبر و گاه هم عصر مولّف تصمیم به تحقیق و انتشار این کتاب ارزشمند گرفت.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط محقّق و مؤلّف گرانمایه، جناب آقای سیّد عبد المجید میر دامادی انجام پذیرفته است.



۱۵. تفضیل الأئمّه علی الأنبیاء علیهم السلام

تألیف: حسن بن سلیمان بن محمّد الحلّی العاملی (بعد ۸۰۲هـ).

یکی از ضروریّات مذهب حقّه اهل بیت ـ علیهم السلام ـ اعتقاد به افضلیّت این بزرگان بر انبیای الهی است که شواهد قرآنی و روایی بسیاری دارد، ولی عدّه قلیلی از متقدّمین در آن اوان به علّت در دسترس نبودن و واقف نشدن بر روایات و ادلّه و یا هر دلیل دیگری در این اعتقاد توقّف نموده اند که مولّف این توقّف را حمل بر قصور نموده، کتابی را در اثبات افضلیت ائمّة اطهار ـ علیهم السلام ـ با تمسّک به آیات شریفه قرآن وروایات معتبر فراوان در غالبی کلامی جمع و تالیف کرده است.

مؤلّف این اثر مهمّ یکی از معروفترین شاگردان شهید اوّل (۷۸۶هـ) و علی بن عبد الحمید نیلی نجفی (بعد۸۰۳هـ) است. او عالمی محدّث و متکلّمی با ورع بوده که در شهر حله ساکن و محضر بزرگان آنجا را درک و شاگردان زیادی را هم تربیت نموده است.

از آن جا که مولّف به کتابخانه منحصر به فردی ـ که همان باقی مانده کتابخانه سیّد بن طاوس است ـ دسترسی داشته و در تالیفات خود از کتب معتبر قدما که به دست ما نرسیده تالیفاتش دارای اهمیّت خاصّی بوده و به خاطر این که این تالیف تا کنون به طبع نرسیده و پیش از این کتاب دیگر ایشان (یعنی کتاب المحتضر) به شکل ناقص چاپ شده، «مکتبة العلامة المجلسی رحمه الله» تصمیم به تحقیق و چاپ

موسوعه کتب مولّف را نموده تا از این رهگذر روایات متعدّدی را که ایشان از کتب قدمای امامیه نقل می کند در دسترس پژوهشگران حوزه دین و مشتاقان معارف الهی قرار دهد.

مقدّمه ای مفصّل در مورد مؤلّف و کتابخانه وی توسط کاتب سطور سیّد حسن موسوی بروجردی در ابتداي آن آورده شده است و متن آن توسّط برادر ارجمند، فاضل محترم، جناب آقای مشتاق صالح المظفّر تحقیق و تصحیح شده است.



۱۶.المحتضر [في معاينه المحتضر للنبيّ والأئمّه عليهم السلام]

تألیف: حسن بن سلیمان بن محمّد الحلّی العاملی (بعد ۸۰۲هـ).

از شواذ مطالب موجود در کتب شیخ مفید ـ علیه الرحمة ـ (۴۱۳هـ) اعتقاد او نسبت به عدم رؤیت وجود پاک پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه وآله ـ و ائمه اطهار ـ علیهم السلام ـ توسط شخص محتضر است. این اعتقاد که مخالف صریح تعدادی از روایات و ادلّه است، مورد نقاش و بحث یکی از اعاظم محدّثان و متکلّمین و شاگردان شهید اوّل قرار گرفته.

مؤلّف دانشمند ما پس از مطرح نمودن مباحثی پیرامون کسب معارف و اعتقادات از طریق خاندان وحی ـ علیهم افضل صلوات المصلّین ـ ادلّه مرحوم شیخ مفید را به چالش می کشد و در نهایت در قسم دوّم کتاب روایات متعدّدی را در فضایل اهل بیت ـ علیهم السلام ـ از کتب مختلف ـ که تعداد انبوهی از آنها مفقود و یا غیر مطبوع است ـ نقل می کند.

از مهمترین ویژگی های این چاپ کامل بودن نسخ مورد استفاده در آن است؛ از آن روی که مرحوم علامه مجلسی (۱۱۱۰هـ) و محدّث نوری (۱۳۲۰هـ) و بزرگان دیگری از این کتاب روایات متعدّدی را نقل می کنند که در چاپ سابق آن دیده نمی شود و نیز روایات موجود در مطبوع تماماً مرسل است، ولی منقولات از کتاب محتضر مسند می باشد، که تمام این نواقص در این چاپ با استفاده از نسخ جبران شده است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف نیز توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای مشتاق صالح المظفّر انجام پذیرفته است.



۱۷.المجموع الحديثيّ المعروف بمختصر بصائر الدرجات

تألیف: حسن بن سلیمان بن محمّد الحلّی العاملی (بعد ۸۰۲هـ).

کتاب مجموعه ای است بسیار نفیس و پر قیمت که مؤلّف عظیم الشأن گزیده ای از متون حدیثی و اعتقادی کهن شیعی را در آن گرد آورده است و تلاش شده تا این روایات بر حسب موضوع در کنار هم چیده شوند.

در این مجموعه مؤلّف از طریق استادش شهید اوّل (۷۸۶هـ) از کتب زیادی روایات بسیار مهمّی را نقل می فرماید که تعدادی از این کتب در این زمان در عداد کتب مفقوده به شمار می آید.

قسمت عمده ای از این مجموعه مشتمل بر اختصار کتاب «بصائر الدرجات» تالیف سعد بن عبد الله الأشعری (۲۹۹هـ) است، و آن غیر از کتاب «بصائر الدرجات» محمّد بن الحسن الصفّار (۲۹۰هـ) است که مکّرراً به چاپ رسیده است، و نیز گزیده ای از روایات کتاب های «تأويل ما نزل في أهل البيت عليهم السلام» ابن

الجحام، و «کتاب المشیخة» ابن محبوب، و «القراءات» سیّاری، و «البشارة» سیّد بن طاوس، و «خطب أمیر المؤمنین علیه السلام» را نیز در بر دارد.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف نیز توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب آقای مشتاق صالح المظفّر انجام پذیرفته است.



۱۸. معدن الجواهر ورياضة الخواطر

تالیف: أبو الفتح محمّد بن علیّ بن عثمان الکراجکی (۴۴۹هـ).

این کتاب مانند کتاب خصال شیخ صدوق رحمه‌الله بر طبق اعداد تالیف شده و دارای ۱۰ باب می باشد و طلیعه هر باب به این صورت آغاز شده: «باب ذکر ما جاء فی واحد» تا عدد۱۰ و شامل احادیثی از نبی مکرّم اسلام و انبیای الهی و ائمّه اهل البیت علیهم‌السلام . و کلمات حکمت آمیز بعضی ازحکما، عبّاد، زهّاد و عقلا می باشد و مشتمل براقوالی از این بزرگان است که دارای مضامین توحیدی، معارفی، اخلاقی، اجتماعی و ادبی می باشد که در خور تأمّل، تدبّر و به کار گیری آنها در زندگی روز مرّه است.

مکتبه با قدر دانی وافر از محقّقین قبلی این کتاب ارزشمند و با در نظر گرفتن نسخی که در چاپهای قبلی استفاده شده و تاریخ کتابت آنها و بعد از دست یابی به نسخ قدیمی تر تصمیم گرفت که با بهره گیری از تمام نسخه ها متن آراسته تری را در دسترس محقّقین و علاقمندان به تراث ناب شیعی قرار دهد.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای سیّد حسین موسوی بروجردی انجام پذیرفته است.



۱۹. قصص الأنبياء (الحاوي لأحاديث كتاب النبوة للشيخ الصدوق) (۲ مجلداً)

تألیف: قطب الدین أبی حسین سعید بن هبة الله راوندی (۵۷۳ هـ)

در تعالیم اسلامی حجم قابل توجهی از آیات قرآنی و روایات مروی از ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام دربارهٔ انبیای پیشین است. در این مواریث گرانبها زندگی انبیای پیشین، شرح وقایع و مصائب آنها، حوادث اصلی دوران نبوت و رسالت و آموزه های اخلاقی و معارفی برای مسلمانان و معتقدان به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وجود دارد.

مهم ترین و کهن ترین اثر شیعی در شرح زندگی پیامبران پیشین، کتاب «قصص الأنبیا» است. این کتاب حدیثی در حقیقت مختصری از احادیث کتاب النبوه شیخ صدوق (۳۸۱ ق.) می باشد که توسط قطب الدین سعید بن عبه الله راوندی (۵۷۳ ق.) تبویب و روایت شده است. در این کتاب حدیثی، احادیث روایت شده از ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام به شکل مسند و به ترتیب پیامبران ذکر گردیده است.

از مزیت‌های تحقیق جدید این اثر به غیر از مقابله‌های متعدد با نسخه‌های خطی می‌توان به افزودن حواشی آیت الله سید موسی شبیری زنجانی و مرحوم شیخ غلامرضا عرفانیان بر چاپ پیشین و مقاله‌ای تفصیلی به قلم آقای سید حسن موسوی بروجردی است. این مقاله که پیش از این به طور مستقل انتشار یافته و «بین الصدوق و القطب الراوندی: دراسة فی کتابیهما «النبوه» و «قصص الأنبیا» نام دارد، با استدلال های بسیار نشان می دهد که قطب راوندی اغلب مطالب کتاب « قصص الأنبیا» را از کتاب

«النبوة» شیخ صدوق اخذ کرده است. این مقاله همچنین حاضر مشتمل بر مباحثی دربارهٔ مصادر شیخ صدوق در نقل این دسته از احادیث می باشد.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای شیخ عبد الحلیم حلی و اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.



۲۰. الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح

تألیف: زين الدين علي بن يونس البياضي النباطي العاملي (ت ۸۷۷ هـ).

مسئلهٔ نفس و روح انسانی، یکی از مسائل مهم و سرنوشت‌ساز در تصور هر مذهب و مکتب نسبت به انسان است. ادیان و مذاهب اغلب در اینباره اظهار نظر کرده و نسبت به وجود یا عدم وجود و نیز چگونگی این امر در انسان مواضعی را اتخاذ کرده‌اند. دین اسلام نیز از این امر مستثنی نیست و ما همواره شاهد شماری از آیات و حجم قابل توجهی از روایات در اینباره هستیم. در این روایات ساحت‌های مختلف روح و نفس انسانی و نسبت آن با خلقت انسان و مسائل متعدد دیگر مورد اشاره قرار گرفته است.

کتاب «الباب المفتوح الی ما قیل فی النفس و الروح» نوشتهٔ متکلم برجستهٔ شیعی علی بن یونس بیاضی نباطی عاملی (متوفی ۸۷۷ ق.) یک نمونه از این آثار است که دربارهٔ مسئلهٔ نفس و روح انسانی با تمرکز به آیات قرآنی و روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به رشتهٔ تحریر درآمده است.

ویژگی مهم این رساله این است که مسئلهٔ نفس و روح انسانی را که بیشتر مورد توجه فلاسفه بوده و با رویکرد فلسفی بررسی شده، با رویکرد کلامی مورد پژوهش قرار داده است. وی در این کتاب آراء متکلمین دربارهٔ موضوع کتاب را ذکر می‌کند اما از بیان نظرات فلاسفه در اینباره خودداری می‌کند. از ویژگی‌های این کتاب می‌توان به ذکر آراء متکلمین دربارهٔ نفس و نقد استدلالی شماری از این آرا اشاره کرد. علامه مجلسی این رساله را به علت شمول به «جمّه الفوائد، کثیره العوائد، مشتمله علی جلّ ما قیل فی هذا الباب، من غیر اسهاب و اطناب».



تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای حمید عطایی نظری با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

۲۱. ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه

تألیف: أبي القاسم سعد بن عبد الله اشعری قمی (ت ۳۰۱ هـ).

کتاب حاضر را یکی از آثار متقدم حدیثی اسلامی در موضوع علوم و معارف قرآنی می باید در نظر گرفت. این کتاب همواره مورد استفاده علمای شیعه بوده و کثرت نسخه‌های خطی موجود از آن و خطوط و توقیعات علمای بزرگ شیعه، دلالت کاملی بر رواج علمی آن در قرون مختلف دارد.

روایات این کتاب اساساً منسوب به امیرالمومنین علیه السلام می باشد که به واسطهٔ امام صادق علیه السلام و به روایت شماری از محدثین شیعه به دست ما رسیده است. کتاب دارای مقدمه‌ای تحقیق و مفصل به قلم آقای سید حسن موسوی بروجردی می‌باشد که می‌باید آن را تحقیق‌ترین بررسی دربارهٔ این کتاب از جنبه‌های گوناگون در نظر گرفت. در مقدمه این کتاب، از جمله، نشان داده شده که به سبب این

که عبارات کتاب از حیث فصاحت و بلاغت با احادیث قطعی الصدور از امیرالمومنین علیه السلام قابل مقایسه نیست و نیز این که مطالب کتاب مشتمل بر اصطلاحاتی در علوم اسلامی است که در قرون میانی تاریخ اسلام رواج یافته، نباید تمامی این عبارات را کلمات امیرالمومنین علیه السلام دانست و لاجرم می باید قائل به این امر شد که این کتاب تالیف یکی از علمای شیعه است که از روایات و اخبار ائمه اطهار در این زمینه استفاده کرده است. در این مقدمه همچنین به این نکته اشاره شده که ممکن است چهار متن موجود از این کتاب که دارای مشابهت زیادی با هم هستند (کتاب سعد بن عبدالله اشعری، مقدمه تفسیر علی بن ابراهیم بن هاشم قمی و تفسیر محمد بن ابراهیم نعمانی والمحکم والمتشابه سید مرتضی) از کتاب «فضائل القرآن» نوشته حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی اخذ شده باشد.

بر اساس آنچه ذکر شد کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه را باید یکی از آثار اساسی در تفسیر و علوم قرآن در نظر گرفت. این کتاب کهن شامل صدها آیه از قرآن کریم است که تحت ابواب و عناوین گوناگون مورد بررسی قرار گرفته اند. از این رو کتاب حاضر را می توان اثری کلامی نیز در نظر گرفت. این کتاب بر اساس آنچه ذکر شد، به خوبی می تواند اسلام شناسان و پژوهشگران علوم اسلامی قرار گیرد.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای عامر الشوهانی زبیدی، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.



۲۲. اختیار المصباح الکبیر وما أضیف إلیه من الأدعیة

تألیف: مجد الدین علی بن حسین ابن باقی قرشی حلی (من اعلام قرن هفتم).

چگونگی ارتباط با خالق به عنوان یکی از نیازهای روحی و فکری انسان یکی از دغدغه های اصلی وی بوده، او برای پیدا کردن این حلقه اتصال، دعا را به عنوان بهترین راه و زیباترین شیوه انتخاب کرده است. خداوند متعال نیز در قرآن کریم انسان را به سوی این ارتباط معنوی سوق داده و تشویق کرده، چنانچه حجّت های او نیز بر این سیره بوده، و بندگان او را نیز به این روش رهنمون می شدند. گواه این مطلب آثار و مؤلفاتی است که در طول تاریخ از اصحاب ایشان به جای مانده است، که کتاب «اختیار المصباح الکبیر» یکی از این دست کتابهاست.

همانگونه که از اسم کتاب بر می آید، این کتاب گزیده وترتیبی است از مشهورترین اثر دعایی شیعه، یعنی: کتاب «مصباح المتهجد الکبیر» نوشته شیخ طوسی. و اگرچه کتاب مصباح دارای تلخیصها و گزیده های دیگری نیز می باشد، اما به جرأت می توان گفت که کتاب «اختیار المصباح» ابن باقی بهترین آنهاست؛ چه آنکه علاوه بر نیکوترین انتخاب دارای اضافات فراوانی نیز می باشد که ارزش کتاب را دو چندان کرده، و دیده ها را به سوی خود معطوف داشته، به گونه ای که علاوه بر نقل بزرگان علمای شیعه مثل: سید طاوس و کفعمی و علامه مجلسی، این کتاب، مدتی کتاب دعایی شیعیان مخصوصاً شیعیان بحرین بوده است.

این کتاب به سبب ارائهٔ متن متقن و مبوب، یکی از کهن ترین منابع دعایی شیعه می باشد، که می تواند در این زمینه مرجعی برای محققین و پژوهشگران و حتّی عامه مردم باشد و یکی از آثار ارزشمند در مطالعات اسلامی قرار گیرد.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای مهدی دلیری گلپایگانی،

با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

۲۳. مجمع البحرين في مناقب السبطين؛



تألیف: سید ولی بن نعمة الله حسینی رضوی حائری (زنده ۹۸۱ هـ).

کتاب حاضر ـ در حقیقت ـ فرهنگنامه ای است کوچک، در بیان روایات موجود از حیات و مناقب و فضائل دو سبط نبی مکرّم اسلام ﷺ و دو سید جوانان اهل بهشت امام حسن وحسین علیهما السلام. این کتاب که در موضوع و نوع خود، بسیار جالب و جامع می باشد، شامل روایات و اخبار در این موضوع است که در کتب فریقین ـ شیعه وسنی ـ نقل شده. مؤلّف اعتماد زیادی به دو کتاب «مناقب آل أبي طالب» تألیف محمّد ابن شهر آشوب مازندرانی (متوفّی ۵۸۸ هـ) و«کشف الغمّه» تألیف علی بن عیسی أربلی (متوفّی ۶۹۲ هـ) دارد.

کتاب دارای مقدّمه و ۲۵ باب است که به طور کل ابواب آن به دو نوع تقسیم می شود: نوع اوّل: در فضائلی است که مشترک است بین امام حسن وحسین علیهما السلام. نوع دوّم: در بیان فضائلی است که مختص است به هر یک از این دو بزرگوار علیهما السلام؛ این قسم به نقل بعض وقایع و مناقبی پرداخته که اختصاص به هر یک از این دو امام به تنهایی دارد؛ به طور مثال: اوّل به تاریخ ولادت امام حسن بن علی علیهما السلام و سپس به بیان ولادت یا تاریخ شهادت امام حسین بن علی علیهما السلام، پرداخته شده.

دو باب آخر این کتاب به امام حسین علیه السلام مختص مي باشد و در آن یادی از امام حسن علیه السلام نشده؛ این دو باب به بیان: فضل زیارت مولانا أبي عبد الله الحسین علیه السلام، و باب بعدی در فضل زمین کربلا وطلب شفا به تربت شریفهٔ آن، پرداخته شده است.

با این حال بیشتر مضامین کتاب به تاریخ و مناقب امام شهید و مظلوم أبي عبد الله الحسین علیه السلام اختصاص یافته، و ناگفته پیداست که این امری است طبیعی، و نشأت از کثرت احادیث وارده از خاندان عصمت و طاهرت در باب حرکت و شهادت امام حسین علیه السلام و تأثیر آن دارد.



لازم به ذکر است که از مطالب بسیار مهم و مفید این کتاب، روایاتی است که مؤلّف آنها را از کتاب «بهجه المباهج» تألیف أبو سعید شیعي سبزواري (شاگرد علاّمهٔ حلی) این کتاب ترجمهٔ فارسی است از کتاب «مباهج المهج» تألیف: شیخ أبو الحسن قطب الدین کیدری (متوفّی ۵۷۶ هـ) وشارح نهج البلاغة که در حال حاضر از کتب مفقوده به شمار می رود. سبزواری کتاب مباهج را به فارسی بر گردانده و اخباری بر آن افزوده است، و در واقع ـ با مفقود شدن کتاب مباهج کیدری ـ این دست روایات برای بار اوّل به میراث عربی وارد شده است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای سیّد حسین موسوی بروجردی، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

۲۴. المزار الكبير؛

تألیف: ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عکبری بغدادی، معروف به شیخ مفید (ت ۴۱۳ هـ).

این کتاب همان گونه که از اسمش پیداست مشتمل بر زیارات پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت طاهرینش می‌باشد. سابق بر این از همین مؤلف کتابی با نام « المزار الصغیر» منتشر شده بود ولی بیشتر منقولاتی که

محدثین از شیخ مفید در زمینه زیارات نقل کرده اند در این کتاب نیامده است. کتابخانه علامهٔ مجلسی بعد از تحقیق و تفحص در این منقولات و بررسی منابع کتابشناسی دریافت که به مرحوم شیخ مفید کتاب دیگری با همین موضوع نسبت داده شده است که یکی از این افراد علامهٔ مجلسی است. لذا بر آن شدند تا نسخه ای از این کتاب را تحصیل و تحقیق کند. که بحمد الله موفق به دستیابی به دو نسخه از این کتاب شد و به جهت آنکه این کتاب در بعضی از منابع کتابشناسی توصیف به مزار کبیر شده بود آن را با همین عنوان در مقابل مزار صغیر چاپ و منتشر ساخت. و نکتهٔ قابل تذکر این است که مزار کبیر محتوی اکثر زیارات مزار صغیر می‌باشد البته تعداد کمی از زیارات را می‌توان در مزار صغیر یافت که در مزار کبیر موجود نیست. و جالب توجه اینکه ظاهرا این کتاب از منابع سید بن طاوس در مصباح الزائر و شهید اول در مزارش می‌باشد.



تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند محقّق گرانمایه، جناب آقای احمد مجید الحلی با مقدمه ای از آقای سیّد حسین موسوی بروجردی، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

۲۵. کتاب الأربعین عن الأربعین من الأربعین في فضائل أمیر المؤمنین علیه السلام؛

تألیف: منتجب الدین ابو حسن علی بن عبید الله ابن بابویه رازی (از اعلام قرن ششم هجری).

مؤلف در این کتاب چهل حدیث در فضائل امیرالمومنین علیه السلام را جمع آوري کرده، و هر حدیث را از یک شیخ و استاد خود، و از یک صحابه از صحابي پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است، والبته مشایخ وصحابه هر حدیث با حدیث دیگر متفاوت بوده باشد، وانصافا به خوبی این کتاب را به انجام رسانده.

کتاب اربعین را کتابي نیکو و زیبا، و شاهدي گویا بر بسیاری مشایخ وی، و تسلّط مولّف آن بر حدیث دانسته اند. او پس از اتمام چهل حدیث، چهارده حکایتِ زیبا ولطیف - والبته به صورت مسند- در فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده وآن را به کتاب ملحق نموده است.



تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط گروهی از محققین کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

۲۶. مصباح المتهجد الصغیر؛ تألیف: شیخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ۴۶۰ ه).

کتاب «مصباح المتهجد» از مهمترین کتب در باب دعاست که شیخ طوسی پیش از بین رفتن اصول و مصادر اولیه دعا آن را تدوین و مبوّب کرد و حاوی بسیاری از ادعیه از مصادر معتبر کهن است. این کتاب در زمان کوتاهی محور بسیاری از تالیفات دعایی قرار گرفت و گروهی به تلخیص و برخی به ترجمه آن و عده ای به تکمله نگاری بر آن پرداختند. نام برخی تلخیص ها از این قرار است: «قبس المصباح» سلیمان بن الحسن الصهرشتي معاصر شیخ طوسي، «اختیار المصباح » سیّد ابن باقي (که در سال ۶۵۳ آن را نگاشت)، «منهاج الصلاح في اختیار المصباح» علّامه حلّي. و از میان تکمله ها باید به آثار دعایی سید بن طاوس اشاره کرد که تحت عنوان جامع: «مهمّات في صلاح المتعبّد وتتمّات لمصباح المتهجّد» نگاشته شده است.

مهمترین و اولین تلخیص بر کتاب «مصباح المتهجد» کتاب «مصباح صغیر» است که خود شیخ طوسی پس از درخواست مردم به انجام آن همت گمارد. از کتاب در فهارس به نامهای «مختصر المصباح في عمل السنة» و و«مختصر مصباح المتهجّد»، و«مصباح المتهجّد الصغیر»، و«عمل السنة»، و«المصباح الصغیر»،

و«مختصر الشيخ» یاد شده است. این کتاب پس از نگارش، مانند اصلش مورد توجه بزرگان قرار گرفت و محور تالیفات بسیاری شد.

میان مصباح صغیر و مصباح کبیر از جهت ترتیب ابواب اختلاف کمی است ولی از جهت تعداد ادعیه و حجم کتاب مصباح صغیر به واقع تلخیص اصلش است و شیخ بسیاری از ادعیه کبیر را در این کتاب ذکر نکرده و به اصل ارجاع کرده است و اما از نظر اضافات و زیادات می توان گفت که هیچ بر ادعیه مصباح کبیر نیفزوده است برخلاف تلخیصهای دیگران مانند مصباح ابن باقی که افزوده هایش به صد صفحه می رسد.



تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط دو برادر ارجمند و محقّق گرانمایه، جناب آقایان محمد جواد شعبانی و محمد حسن آموزگار، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

٢٧. عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار؛ (٢ مجلداً)؛

تألیف: شمس الدین یحیی بن الحسن اسدی حلی، معروف به ابن البطریق (ت ٦٠٠ هـ).

این کتاب معروف‌ترین و مشهورترین اثر حافظ ابن بطریق است. چنان که بیش‌تر علما او را با عنوان «صاحب العمدة» معرّفی کرده‌اند. او در این کتاب گرانسنگ احادیث روایت شده از پیامبر اسلام (صلّی الله علیه وآله) را دربارهٔ مناقب اهل بیت علیهم‌السلام از کتاب‌های معتبر و صحیح در نزد اهل سنّت. همچون صحیح بخاری و صحیح مسلم، مسند احمد، جامع ترمذی، الجمع بین الصحیحین حُمَیدی، و الجمع بین الصحاح الستّهٔ عَبْدَری، و کتاب الفردوس دیلمی، و مناقب أمیر المؤمنین ابن مغازلی شافعی. انتخاب و گردآورده است.



او کتاب حاضر را در ٣٦ فصل در فضایل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام نگاشته، سپس ٨ فصل دیگر بدان افزوده: در فضایل همسر گرامی‌اش صدّیقهٔ کبرا فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام، و امام حسن و امام حسین علیهماالسلام، وأُمّ المؤمنین خدیجهٔ کبرا علیهاالسلام، وجعفر طیّار علیه‌السلام و آنچه دربارهٔ جناب ابو طالب علیه‌السلام وارد شده، وفصلی دربیان آنچه که در مورد دوازده جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده، همچنین آنچه دربارهٔ حضرت مهدی علیه‌السلام نقل شده، وفصلی هم در ذکر برخی از حوادث بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و ذکر دشمنان امیر المؤمنین علیه‌السلام. بنابراین کتاب مجموعا در ۴۴ فصل تنظیم شده که مشتمل بر ۹۱۳. یا ۹۲۰. حدیث است. تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند و محقّق گرانمایه، جناب آقای سعید عرفانیان، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.

٢٨. المستدرك المختار في مناقب وصي المختار؛ تألیف: شمس الدین یحیی بن الحسن الأسدي الحلي المعروف بابن البطریق (ت ٦٠٠ هـ).

مصنّف این کتاب را تالیف نموده تا فضایل و مناقبی را که در کتاب «العمدة» ذکر نکرده در آن بیاورد و تقریبا ۶۰۰ حدیث از کتاب‌های اهل سنّت غیر از کتاب‌هایی که در «العمدة» از آنها نقل کرده بود در آن جمع‌آوری نموده است. مثل: کتاب «ما نزل من القرآن في أهل البیت (علیهم السلام)» و «حلیة الأولیاء»، هر دو از ابو نعیم اصفهانی، «المغازي» ابن اسحاق، «کتاب الشریعهٔ» آجری، «الفردوس» ابن شیرویه، «مناقب الصحابهٔ» سمعانی و ... .

یکی از امتیازات این کتاب آن است که ابن بطریق از مصادر مهمّی روایت کرده که متأسّفانه امروزه مفقودند و به دست ما نرسیده‌اند. مثل: «ما نزل من القرآن في أهل البيت (عليهم السلام)» تالیف ابو نعیم اصفهانی، «المغازي» ابن اسحاق، «مناقب الصحابة» سمعانی و ... .

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط برادر ارجمند و محقّق گرانمایه، جناب آقای سعید عرفانیان، با اشراف کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی انجام پذیرفته است.



۲۹. درر اللآلي العمادية في الأحاديث الفقهية؛

تألیف: شمس الدین محمّد بن علی بن ابراهیم، معروف به ابن ابی جمهور احسائی (از اعلام قرن دهم).

این کتاب دومین موسوعهٔ احادیث فقهی است که ابن ابی جمهور بعد از کتاب مشهورش «عوالی اللآلی» آن را تألیف کرده است. روش او در تألیف این کتاب نیز مانند تألیف کتاب عوالی است مگر آنکه تعداد احادیث این کتاب بیشتر و دارای بیانات زیادی در ذیل احادیث می‌باشد. او در این بیانات به نقل آرای فقهاء و بررسی سندی احادیث و جمع احادیث متعارضه پرداخته.

از فوائد بسیار مهم در این کتاب که در جای دیگری یافت نمی‌شود این است که مؤلف نسخه‌ای منحصر به فرد از کتاب «مصباح الشريعة» منسوب به امام صادق علیه‌السلام را در این کتاب نقل می‌کند که محتویات این کتاب را به دو قسم تفکیک کرده؛ در این نسخه در هر باب ابتدا مقداری از متن به امام صادق علیه‌السلام نسبت داده سپس باقی متن آن باب را به عنون شرحی بر کلام امام علیه‌السلام با نسبت دادن به بعضی از عرفا یا حکما می‌آورد که در نسخ متداول مصباح این شروح متصل به کلام امام علیه‌السلام شده با حذف عبارات (بعض الحكماء) یا (بعض العرفاء) که در نسخهٔ ابن ابی جمهور وجود داشته که گمان می‌رود که این شروح یا بیانات جزئی از کلام امام علیه‌السلام است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط گروهی از محققین کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی زیر نظر آقای سید حسن موسوی بروجردی انجام پذیرفته است.



۳۰. صفوة الصفات في شرح دعاء السمات

تألیف: تقی الدین ابراهیم بن علیّ بن حسن بن محمّد اللویزي العاملي الكفعمي (۹۰۵ه)

مولّف در این کتاب به شرح دعای «سمات» یا «الشبور» پرداخته. این دعای شریف دارای اسانید معتبر و طرق متعدّد است و از امامین همامین الباقر و الصادق ـ علیهما السلام ـ وهمچنین محمّد بن عثمان العمری ر حمه الله نائب خاصّ حضرت حجّت ـ عجّل الله تعالی فرجه الشریف ـ روایت شده. دعای شریفی است که علمای سلف اهتمام بسیاری به قرائت آن داشته اند و در کتب معتبر ادعیه شیعه ذکر شده و شروح متعدّدی هم دارد.

مولّف در ابتدای تألیف خود مقدّمه ای در سند دعا و روایت و فضیلت این دعای شریف ذکر می کند و سپس به شرح دعا می پردازد این دعا با این که دارای شروح زیادی است، ولی شرحی که مولّف گران مایه بر آن نگاشته به عنوان اولین شرح دارای اهمیت خاصّی می باشد که مرحوم علامه مجلسی ـ رحمه الله ـ در تألیف بحار الانوار از آن استفاده کرده و آن را یکی از مصادر کتاب خود قرار داده است.

تحقیق و تصحیح این کتاب شریف توسط دوست ارجمند، محقّق گرانمایه، جناب استاد آقای عبد الحلیم حلی انجام پذیرفته است.

مصادر بحار الانوار که در حال تحقیق هستند:

۱ـ الكافئة في إبطال توبة الخاطئة؛ تألیف: محمّد بن محمّد بن النعمان بن المعلّم عکبری بغدادی، معروف به شیخ مفید (ت ۴۱۳ هـ).

۲ ـ مصباح الأنوار في مناقب إمام الأبرار (۴ جلد)؛ تألیف: هاشم بن محمد (از اعلام قرن هفتم هجری).

۳ـ تمهید الأصول في علم الكلام (۳ جلد)؛ تألیف: شیخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن طوسی (ت ۴۶۰ هـ).

۴ـ تحفة الأبرار في مناقب إمام الأبرار (۳ مجلد)؛ تألیف: سیّد حسین بن مساعد حائری استاد کفعمی (از اعلام قرن نهم هجری).

۵ـ نوادر؛ تألیف سیّد فضل الله بن علی بن عبیدالله حسنی راوندی (از اعلام قرن ششم هجری).

۶ـ جامع سرائر العلماء = جامع الأحادیث والأقوال (۴۵ مجلد حدودا)؛ تألیف: قاسم بن محمد جواد کاظمی نجفی، معروف بابن الوندی (از اعلام قرن یازدهم هجری).

۷ـ تفسیر علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (از اعلام قرن سوم هجری).

۸ـ كفایة الأثر في النصّ علی الأئمّة الاثنیٰعشر؛ تألیف: ابو القاسم علی بن محمّد علی خزّاز رازی قمّی (از اعلام قرن چهارم هجری).

۹ـ فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم؛ تألیف: سیّد علی بن موسی بن طاوس حلی (ت ۶۶۴ هـ).

۱۰ـ كلمات سیّد العرب أبي الحسن علي بن أبي طالب صلوات الله علیه؛ جمع الأشرف أبي الحسن محمّد بن طاهر الجعفري (از اعلام قرن هشتم هجری).

۱۱ـ مصباح المتهجد الكبیر؛ تألیف: شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی (ت ۴۶۰ هـ).

من تراث الشیعه

احیای میراث مکتوب کهن شیعه (من تراث الشیعه): این عنوان تحقیق و احیا شماری از آثار را شامل می‌شود که در جز مصادر کتاب شریف بحارالانوار نیستند، اما به سبب اهمیت علمی، تحقیق و احیای آنها در دستور کار کتابخانه قرار گرفته است. این آثار یا پیش از این منتشر نشده اند و یا این که انتشارشان توسط کتابخانه علامه مجلسی بر اساس برتری خاصی در نسخه یافت شده است. هم اکنون چندین اثر در این زمینه در دست تحقیق است و شواهد از افزایش همکاری‌های محققین برجسته در این زمینه حکایت دارد.

۱ـ الإجازة الكبیرة؛ این کتاب إجازة السیّد حسن صدر کاظمی به شیخ آقا بزرك تهرانی است، در این تحقیق تعالیق آیات سیّد موسی شبیری زنجانی و سیّد محمّد صادق بحر العلوم و سیّد محمّد رضا حسینی جلالی افزوده شده، تحقیق این اثر را جناب آقای شیخ عبد الله دشتی انجام داده است.

۲ـ تسلیة الحزین، تألیف: سیّد عبد الله حسینی شبّر، تحقیق آقای محمد جواد شعبانی.

۳ ـ إقرار الصحابة بفضل إمام الهدى والقرابة، تألیف: أبو القاسم محمّد بن جعفر بن علی مشهدی حائری (از اعلام قرن ششم هجری) گروه محققین در کتابخانهٔ علامهٔ مجلسی.
۴ ـ جوامع الکلام فی دعائم الاسلام عن طریق أهل البیت علیهم‌السلام، تألیف: سیّد محمّد بن شرف الدین علی موسوی جزائری (متوفّای حدود ۱۰۹۸ هـ) این کتاب حدود ۲۵ جلد است که بزودی منتشر خواهد شد.

إلی التراث الشیعي

مطالعات و بررسی‌های میراث مکتوب شیعه (الی التراث الشیعی): این عنوان مشعر به مطالعات و پژوهش‌های میراث حدیثی، فقهی، کلامی، تاریخی.. و هر آنچه در منظومهٔ فکری امامیه قرار می‌گیرد می‌باشد که توسط محققین و عالمان برجستهٔ شیعه به رشتهٔ تحریر درآمده. در این سلسله تلاش می‌شود بعضی از موضوعات مبهمی که در میراث بجای مانده از معارف مکتب تشیع وجود دارند را مورد بحث وبررسی قرار گیرد و ابهامات آن بر طرف گردد.

از این سلسله که جدیدا در کتابخانه تشکیل شده است تا به حال دو کتاب منتشر و عناوین دیگری در حال تدوین می‌باشد؛ دو عنوان از این قرار است:

۱ ـ مسند نهج البلاغة؛ (۳ مجلد)، تألیف: سیّد محمّد حسین حسینی جلالی.
۲ ـ نهایة التحقیق فیما جری لأمر فدك للصدیقة والصدّیق بالنصّ والتوثیق؛ تألیف: علامه محقق سید محمد مهدی موسوی خرسان.

نسخه برگردان (فاکسیمیله)

منظور از این عنوان، آماده‌سازی، مقدمه‌نویسی و انجام امور فنی بر روی کهن‌ترین نسخه‌های خطی و عرضهٔ آنها به صورت عکسی است. آماده‌سازی آثار به صورت فاکسیمیله (نسخه‌برگردان) فعالیتی است که در مغرب زمین و نیز در میان محققین میراث علمی و فارسی کشور ما از سالیان دور آغاز شده است. کتابخانه علامه مجلسی چندی است این مسئولیت دینی ـ علمی را بر عهده گرفته و آماده‌سازی ده‌ها عنوان اثر فاکسیمیله را در دستور کار خود دارد.

آثاری که تا به حال از این سلسله منتشر شده‌اند عبارتند از:

۱ ـ «نهج البلاغة»؛ تألیف: سیّد محمد بن الحسین موسوی بغدادی، معروف به شریف رضی (ت ۴۰۶ هـ)؛ این نسخه که به روایت سه نفر از مشایخ بزرگ اسلامی و شراح نهج البلاغة در قرن ششم هجری؛ سیّد فضل الله راوندی و قطب الدین راوندی و ابن فندق بیهقی است؛ بنابر نسخهٔ دار المخطوطات العراقیة که مؤرّخ سال ۵۵۶ هـ، چاپ و منتشر شده است. مقدمهٔ مفصل تحلیلی این اثر را جناب آقای سید حسن موسوی بروجردی نگاشته که در یک جلد مجزا و به ضمیمهٔ اصل نسخه قرار داده شده است.

۲ ـ «أعلام نهج البلاغة»؛ تألیف: صدر الدین علي بن ناصر نیسابوری سرخسی (از اعلام قرن هفتم)، این کتاب بر مبنای نسخهٔ کتابخانهٔ علامه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در نجف اشرف چاپ شده که تاریخ آن سنهٔ ۷۰۱ هـ است، مقدمهٔ مفصل تحلیلی این اثر با نام «جهود الزیدیة حول نهج البلاغة» را جناب آقای سید حسن موسوی بروجردی نگاشته که در یک جلد مجزا و به ضمیمهٔ اصل نسخه قرار داده شده است.

۳ ـ نهج البلاغة؛ تألیف: سیّد محمد بن الحسین بغدادی، معروف به شریف رضی (ت ۴۰۶ ه)، این نسخه که مورخ سال ۷۰۱ هجری است از لحاظ هنری اهمیت زیادی دارد از آنجا که کاتب آن یاقوت بن عبد الله مستعصمی خطاط مشهور دنیای اسلام در قرن هفتم است. اصل این نسخه در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی علیه السلام نگهداری می‌شود.

۴ ـ کفایة الأثر في النصّ علی الأئمّة الاثني عشر؛ تألیف: أبي القاسم علي بن محمّد علي الخزّاز الرازي القمّي. این کتاب بر مبنای نسخه‌ای بسیار کهن با تاریخ ۵۸۴ هجری و اجازات و تصحیحات مشایخ بزرگ شیعه چون شاذان بن جبرئل قمی و خاندان ابن زهره حلبی و ابن ادریس حلی با مقدمهٔ آقای سید حسن موسوی بروجردی منتشر شده است.

۵ ـ آداب السیاسة بالعدل وتبیین الصادق الکریم الرحیم بالعقل من الأحمق اللئیم الوضیع بالجهل؛ تألیف المبارك بن خلیل الخازندار البدري الموصلي الأرموي (من أعلام القرن السابع الهجري). این کتاب به زودی منتشر خواهد شد.

پی‌نوشت

۱. در عهد صفوی، چهارتن از عالمان شیعی، چهار اثر حدیثی سترگ را خلق کردند، که به کتب اربعه متاخره شهرت یافت که به ترتیب عبارتند از: ۱ـ جوامع الکلام فی دعائم الاسلام عن طریق اهل البیت علیهم‌السلام، از سید میرزا محمد بن شرف الدین علی حسینی جزائری. ۲ ـ کتاب الوافی، از ملا محسن فیض کاشانی، (متوفی ۱۰۹۱ هـ ق). ۳ ـ وسائل الشیعة، از شیخ محمد بن حسن حر عاملی، (متوفی ۱۱۰۴ هـ ق). ۴ ـ بحارالانوار، از ملا محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ هـ ق).

۲. ابواب کتاب بحار برگرفته شده از ابواب کتاب کافی تألیف کلینی است.

نگارِ برقعِ پوش



چلیپا. استاد غلام‌حسین امیرخانی.

بایسته‌های پژوهش

اهمیت دست‌نویس‌های اعجمی در پژوهش‌های تراثی

(بررسی موردی سنّتِ کتابت متونِ کهن یونانی، بوسنیایی و کاستیلی با الفبای عربی)

حسین متقی

پژوهشگر متون کهن و دانشجوی دکتری مطالعات شیعی در دانشگاه ادیان و مذاهب

چکیده

در کتابخانه‌های تراثی جهان، با نوعی از دست‌نویس‌های نادر مواجهیم که صرف‌نظر از تنوع زبانی، در یک مسئله اشتراک کامل دارند و آن این‌که همهٔ این آثار به خط و الفبای عربی نگارش یافته‌اند. این آثار به لحاظ تعریف، جزو نسخ خطی اسلامی به‌شمار می‌روند؛ بااین‌حال، در روند پژوهش‌های تراثی در مجامع علمی، به محتوای این نوع آثار کم‌تر توجه شده است. معرفی علمی، رمزگشایی، روان‌سازی متن، همچون تبدیل علمی متن آن‌ها به خط کتابتی زبان نسخه و ترجمهٔ این متون کهن به عربی یا انگلیسی، از ضرورت‌های پژوهشی در این موضوع‌اند. این متونِ کهن می‌توانند در بازشناختِ بخش‌های مفقود تاریخ علوم الهی و بشری، نقشی بنیادین ایفا نمایند. وجود دست‌نویس‌های عجمی متعدد دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام به زبان‌های بوسنیایی، رومی و کاستیلی در برخی کتابخانه‌های جهان، ضرورتِ بازشناختِ این متون به‌ظاهر متروکه و مندرس را دوچندان می‌سازد. برای نمونه کسی که دربارهٔ تاریخ آندُلس و جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام یا خط باریکِ جامعهٔ شیعی در آن دیار، پژوهشی انجام می‌دهد، تحقیقاً دستیابی‌اش به دست‌نویسی کاستیلی (با خط عربی) که مشحون از اطلاعاتِ منحصربه‌فرد دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام باشد، بسترهای مطالعاتی جدیدی را برای وی فراهم می‌آورد. در این نوشتار، سنّتِ نگارشی مسلمانان در متون اعجمی در برخی مناطق اسلامی، به‌اجمال بررسی شده است.

واژگان کلیدی: اهل‌بیت علیهم‌السلام، متون اعجمی، نسخ خطی، ترکیه، بوسنی، آندُلس (اسپانیا)، زبان عربی، خط کتابتی عربی.

نیم قرنی پیش از این، سیّد مجتبی کیوان اصفهانی، فرزند سید محمّد زرگرباشی، متولّد ۱۳۰۰ قمری، که بواسطه تخلّص کیوان، بدین نام شهره شد، فرهنگی ای اصفهانی بود، که در طلب علم و کسب روزی تا نوشتن چند می شناسیم، که گه‌گاه در مجلّات آن روزگاران بطبع رسیده است.

مهمترین اثر این شاعر اصفهانی امّا، گویا قصیده ای است در ۱۶۰۰ بیت، با یک وزن و قافیه وروی! اهمیّت این قصیده، گذشته از زیبائی آن، بیشتر در آنست که کیوان با جستجو در دیوان های بسیاری از شاعران، به تعبیر خود« چهل قصیده فاخر از چهل استاد شاعر» را، که بر همین وزن و قافیه سروده شده، یافته، و با سرودن ابیاتی باز بر همین گونه، که نقش رابط میان آن قصائد را بر عهده دارد، در مجموع قصیده ای ۱۶۰۰ بیتی را، مجموعاً بر اساس سخن چهل و یک شاعر، تنظیم و تدوین نموده است.

شماری از این شاعران متقدّم عبارتند از: رودکی، دقیقی، کسائی مروزی، عنصری، فردوسی، فرّخی، منوچهری، ناصرخسرو، قطران تبریزی، علی باخزری، عماد زوزنی و...

این قصیده پر برگ، با دستخط خود کیوان، و حواشی کوتاه او بر شماری از ابیات قصیده، ظاهراً بسال ۱۳۵۰، بوسیله انتشارات

۱. درآمدی بر پیشینهٔ خط و الفبای عربی و سنت‌های نگارشی آن

۱/۱. خط و الفبای عربی پیش از ظهور اسلام و منشأ اصلی آن

باستان‌شناسان و زبان‌شناسان بر این باورند که خط عربی، بنیادی آرامی [۱] دارد و نخستین‌بار به‌وسیلهٔ ساکنان عرب‌زبان نبطیه به مرکزیت پترا[۲] از سدهٔ دوم میلادی به استقلال رسید و گویشی از زبان آرامی در آن رایج بود که با خطی مشتق از آرامی، نوشته می‌شد. از خط مزبور خطی موسوم به سینایی نو، تحوّل یافت که تا سدهٔ چهارم میلادی در شبه‌جزیرهٔ سینا رواج داشته است. اعراب ساکن نبطیه، همین خط را برای نوشتن زبان عربی اقتباس کردند که درنتیجه، به صورت‌های کوفی (در حیره و بعد در کوفه) و نسخ (در مکه و مدینه) در آمد و خط نسخ بعدها، اساس نظام‌های نوشتاری در عالم اسلام قرار گرفت. الفبای عربی با افزودن شش صامتِ ویژهٔ زبان عربی (ث، خ، ض، ظ، ذ، غ) که در خط آرامی وجود نداشت، تکمیل گردید. برای این منظور نقطه‌ای بر هریک از نشانه‌های موجود افزودند. توالی ابجدی الفبای آرامی نیز برهم زده شد تا حروفِ هم‌شکل در پی یکدیگر قرار گیرند.

باید دانست که تا پیش از اسلام، مدرکی دال بر خط و سواد داشتن عرب‌های حجاز نیست، ولی از عرب‌های شمالی عربستان پنج مدرک به دست آمده است که کهن‌ترین آن‌ها مربوط به ۵۱۲ میلادی است. از عرب‌های جنوبی (مردم یمن) نیز آثاری به دست آمده است که با حروفِ مسند می‌نوشتند. مردم حجاز بر اثر صحرانشینی از نوشتن خط بی‌بهره مانده بودند؛ اما اندکی از آن‌ها که کمی پیش از اسلام به عراق و شام رفت‌وآمد داشتند، نوشتن را از آن‌ها آموختند و عربی خود را با حروف نبطی یا سُریانی (کرشونی) و عبری می‌نوشتند.

برخی تاریخ‌دانان اسلامی بر این باورند که اعراب، از اساس، خط نداشته‌اند و خطی از حِمیر و انبار در عراق، به عربستان رفته و در زمان ظهور اسلام نشر یافته است. مستند این‌ها نقل‌هایی است از عبدالله بن عباس، ابن‌اسحاق، واقدی، حمزه بن الحسن و دیگران (ملک‌الشعرای بهار، ۱۳۶۹، ج ۱). بنابراین دیدگاه، خط زبان عربی، متعلق به آن زبان نیست، بلکه زبان عربی به این خط نوشته می‌شده است و چون آثار مخطوط در قرون اولیهٔ اسلامی و پس‌ازآن، به زبان عربی نوشته می‌شد، خطی که ب-ا آن، زبان عربی ثبت می‌گردید، به‌نام «خط عربی» مشهور گردیده است. خط عربی در آغاز در کلک (قلم) نسخ، برگرفته از شیوهٔ نگارش خط نبطی نوشته می‌شد. با فتح تیسفون پس از نبرد قادسیه، کلکِ کوفی نیز بر آن اضافه شد که در کوفه رایج شد و این همان کلکی است که دیوان‌سالاران، اصلاحاتِ خود را بر آن اعمال کردند که به‌زودی در کلک (قلم) نسخ نیز انجام شد. بعضی نوشته‌اند که پیش از ۲۰۰ق خطوطی به‌جز خط کوفی دیده شده است؛ اما اکثر دانشمندان ابن‌مقله را اولین مبتکر و مخترع خط عربی دانسته‌اند (رفیعی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۶۸۴).

۲/۱. خط و الفبای عربی پس از اسلام و سنّت‌های کتابتِ متون

پس‌ازاین‌که آئین روح‌بخش اسلام، با فتوحات اسلامی، به‌تدریج جهان‌گیر شد، تدریس و تدرّس ادبیات، بلاغت، کتابت و صنایع ادبی و فنون نظم و نثر زبان عربی نیز که زبان قرآن کریم به‌شمار می‌رفت، در میان تازه‌مسلمانان گسترش یافت. با هدف اشاعهٔ فرهنگِ قرآن‌خوانی در میان غیرعرب‌ها و این‌که بتوانند بر کلام

اعراب و مسألهٔ خط

الهی و ظرایف نکات ادبی آن کتاب آسمانی وقوف یابند و دلائل دیگری همچون شیوه‌های زیباشناسانه و هنری نوشتاری زبان عربی و نیز التزام به فرهنگ اسلامی، به‌تدریج، سنّتی خودجوش و بدیع، در جوامع اسلامی میان مسلمانان رواج یافت و آن این بود که فردی که در جامعهٔ اسلامی زندگی می‌کرد، با حفظ تنوع زبان تکلّمی خود، هنگام کتابتِ هر متنی، مطالبِ نگارشی خود را با خط و الفبای عربی می‌نوشت. از همان سال‌های نخستینی که پیام رحمت‌بخش قرآن کریم، به سمع جوامع غیرعرب رسید، در اثر شوق به فراگیری آموزه‌های قرآن کریم و کلمات نورانی اولیای دین که طبعاً مفاهیم آن‌ها همه به زبان عربی بودند، متأثر از این جایگاه و اهمیت این زبان مبین، به‌تدریج تألیف و نگارش به زبان، خط و الفبای عربی نیز گسترش یافت؛ تاجایی‌که خط و الفبای برخی زبان‌ها، مانند فارسی و ترکی، تحت تأثیر شدیدِ فرهنگ اسلامی عربی قرار گرفت و کاملاً تغییر یافت و خطوط اصلی و نگارشی این دو زبان، یعنی خطوطِ پهلوی و اورخون، به‌تدریج در میان مسلمانان، به بوتهٔ فراموشی سپرده شد. البته در این میان، برخلاف این نظرات شایع، برخی زبان‌شناسان ایرانی بر این باورند که چنین نیست که خط فعلی نگارشی زبان فارسی، خط و الفبای عربی بوده باشد، بلکه در حقیقت، این خط، تکامل‌یافتهٔ خط و الفبای پهلوی یا اوستایی است.

در سیر و تحول تاریخی برخی زبان‌ها، باید گفت که برای دوره‌ای، خط و الفبای عربی، جایگزین خطوط اصلی آن زبان‌ها قرار گرفته است؛ لیکن به‌جز زبان‌های فارسی (در ایران و افغانستان) و ترکی (لهجه‌های آذری و اویغوری)، اردو، سندی، پشتو و کردی، تقریباً بیشتر این زبان‌ها، در مواجهه و مقابله با فرهنگ‌های مهاجم در دورهٔ اسلامی، به‌تدریج با تغییر خط به لاتین یا کریل، دچار تغییر خط شده‌اند. شاید نمونهٔ اخیر آن را بتوان تغییر خط و الفبای عربی مورداستفادهٔ ترکان عثمانی (ترکیه) برشمرد که در پی سقوطِ امپراتوری عثمانی، طبق دستورِ کمال مصطفی پاشا آتاتورک (حک-. ۱۹۲۳-۱۹۳۸)، خط و الفبای عربی که متأثر از زبان قرآن کریم بود، از سال ۱۹۲۸ ملغی گردیده و الفبای آوایی لاتین (با اندکی تغییرات) به‌جای آن نشست و کلماتِ بی‌شماری از عربی و فارسی را از آن زبان پیراست.

۲. بررسی لغوی واژهٔ عجمی یا اعجمی

لغت‌شناسان برجستهٔ زبان عرب، همانند فیروزآبادی (۲۰۰۸، القاموس: ۱۰۲۴) و ابن‌منظور (۲۰۰۳، لسان العرب، ج ۲: ۴۹)، کلمهٔ «عجم» از ریشهٔ (ع، ج، م) را به‌معنای «مبهم» گرفته‌اند. ازنظر این دو دانشمند شهیر، «عجم»، به «غیر عرب» اطلاق می‌شود و کسی که به‌خوبی نتواند به زبان عربی تکلّم نماید را «عجمی» گویند؛ اما زمخشری، با تفریق واژگانِ «عجمی» و «اعجمی»، بر این اعتقاد است که لغتِ «اعجمی» یعنی ناروشن صحبت کردن و واژهٔ «عجمی» یعنی فُرس. اصطلاح عجمی یا اعجمی، در طول تاریخ کاربردهای متعددی داشته است و به گونه‌های مختلفی به‌کار رفته است. در برهه‌ای از تاریخ، به کسی که زبان عربی را نمی‌دانست اعجمی می‌گفتند و آن در دورهٔ موالی و بیش‌تر به ایرانیان اطلاق می‌شده است. این اصطلاح برای نخستین بار در دورهٔ بنی‌امیه، کاربرد تحقیرآمیزی یافت و کلمهٔ عجم، بیش‌تر برای مترادفِ پارسی و مجوس بیان می‌شده است. عجم در زبان فارسی و در بیش‌تر زبان‌های آسیایی مانند زبان هندی، زبان اردو، زبان پشتو، زبان بلوچی، زبان ترکی، معنی ایرانی و زبان فارسی می‌دهد؛ اما در زبان عربی، امروزه بیشتر به معنی غیرعرب به کار می‌رود.

بررسی اصطلاح عجمی یا اعجمی

دانشگاه اصفهان، زیل فروست ۱۴۳ بطبع رسیده است.
در اینجا شماری از بندهای سرودهٔ کیوان، و آنچه از شاعران منقدّم بر خود نقل کرده است ثبت می نماییم، تا سبک او در این قصیده، و آنچه حاصل کرده است، نمایان شود.
رگفتار پیشینیان چند شاهد
بیارم که خاطر زغم وارهانی
رو بیت گزین است مر رودکی را
رلاویزتر از گل بوستانی
یکی را مغری نموده است تضمین
چه گوهر که برخاتم زر نشانی
اگر چه مسلّم ندانم که باشد
زسر حلقهٔ شاعران بیت ثانی
ولی هر دو را چون دو یکدانه گوهر
بیارم تو چون قدر گوهر بدانی
رودکی سمرقندی
نه جزغیب چیزی است کان تونداری
نه جزغیب چیزی است کان تونداری
کسی را چو من دوستکانی چه باید
که دل شاد دارد بهر دوستکانی
***
بتدبیر ملک و به بسط فضیلت
به نشر محاسن به نقل میانی
بسی نغز گفته است ودلخواه وزیبا
رفیقی کهن شاعر باستانی
جوانی سخنگو که استاد طوسی
ستوده است اورا بروشن روانی
بشهنامه اشعار او نیک بنگر

کسائی مروزی

ازو بوی دزدیده کافور و عنبر
وزو گونه برده عقیق یمانی
بماند گل سرخ همواره تازه
اگر قطره‌ای زو بگل برچکانی
عقیقی شرابی که در ابگینه
درخشان شود چون سهیل یمانی

***

چکامهٔ ابوالقاسم عنصری را
سزد گر چو عنوان بدیوان نشانی
چکامه همه ابتکار و عذوبت
چکامه همه انسجام و روانی
مرصّع بلفظ و مزیّن بمعنی
مخمّر بجان بخشی و دلستانی

عنصری بلخی

شه مشرق و شیر زابلستانی
خداوند اقران و صاحب قرانی
بدولت یمینی بملّت امینی
مر این هر دو را اصل یمن و امانی
تو محمود کاری و محمود نامی

دقیقی بلخی

زدو چیز گیرند مر مملکت را
یکی ارغوانی یکی زعفرانی
یکی زر نسام ملک بر نبشته
دگر آهن آب داده یمانی
که را بویهٔ وصلت ملک خیزد
یکی جنبشی بایدش آسمانی

***

کنون چند بیتی ز شعر کسائی
بخوانیم بوصف می ارغوانی
مهین شاعر مروزی کز ستیزش
زبان دید بغداد و آن حکمرانی

روند تاریخی نویسه‌های نسخ خطی عجمیه

تو محمود سانی و محمود جانی
زمانه دلست و تو اوراضمیری
بزرگی تن است و تو اوراروانی

۳. نسخه‌های خطی اعجمی/عجمی/عجمیه (= الجامیادو)

دانشمندان علم کودیکولوژی در تعریفِ نسخهٔ خطی اسلامی متفق‌القولند، هر دست‌نویسی که با خط و الفبای عربی کتابت گردیده باشد، در دایرهٔ شمول نسخهٔ خطی اسلامی قرار دارد؛ براین پایه، تمامی متونی که به زبان‌های غیرعربی، اما با خط و الفبای عربی، کتابت شده باشند، حتی چنان‌که از سوی یک غیرمسلمان نگارش یافته باشند، به آن دست‌نویس، نسخهٔ خطی اسلامی می‌گویند. در آثار اسلامی، به متونی که زبان آن‌ها غیرعربی باشد، نسخهٔ خطی اعجمی یا عجمیه گویند. با این تعریف، دست‌نویس‌های مغولی، ارمنی، سریانی، امهری (حبشی)، قبطی، گرجی، روسی، لاتینی، یونانی، هندی (سانسکریت) و مانند آن‌ها که با خط و الفبای خودِ آن زبان‌ها کتابت شده باشند، جملگی از دایرهٔ شمول تعریفِ اصطلاحی یک نسخهٔ خطی اسلامی خارج‌اند؛ هرچند موضوع آن آثار، اسلامی بوده باشد! برای نمونه یک نسخهٔ خطی فارسی که با الفبای عبری (فارسی‌هود)[۳] کتابت شده باشد، چنان‌که در میان یهودیان ایران طی قرون متمادی مرسوم بوده است، نسخهٔ خطی اسلامی تلقی نمی‌شود. بااین‌حال، اگر دست‌نویسی به زبان عبری با خط و الفبای عربی کتابت شده باشد، اگرچه به لحاظ موضوع، متنی اسلامی نیست، ازاین‌جهت که کتابتِ آن با خط و الفبای عربی بوده است، در عِداد و تعریفِ اصطلاحی «دست‌نویس‌های اسلامی» می‌گنجد.

باید دانست امروزه در کتابخانه‌های تراثی بیش‌تر کشورها، با دست‌نویس‌هایی مواجهیم که صرف‌نظر از تنوع زبانی آن‌ها، در یک مسئله اشتراک دارند و آن این‌که همهٔ آن آثار، به خط و الفبای عربی نگارش یافته‌اند. این متون کتابت‌شده با الفبای عربی، برخی جزو زبان‌های گروه سامی به‌حساب می‌آیند، مانند عبری، سریانی، آرامی، حبشی، قبطی، جزّی و ...؛ برخی جزو گروه زبان‌های اسلاوی، مانند روسی، رومی (یونانی)، بلغاری، بوسنیایی و ... که بیشتر در دورهٔ عثمانی نوشته شده‌اند؛ بعضی جزو گروه زبان‌های هندواروپایی، مانند لاتینی، ایتالیایی، فرانسوی، پرتغالی، اسپانیولی، آلبانیایی، فارسی، کردی، سانسکریت و...؛ برخی جزو گروه زبان‌های آلتایی، مانند مغولی، مجاری و ترکی (با لهجه‌های متعددِ عثمانی، چغتایی، اویغوری، آذری، باشقیری، ترکمنی، اوزبکی، قرقیزی، قزاقی، قریمی، تاتاری و...) و تعدادی نیز به زبان‌های دیگر مانند فولبی، جاوی، افریکانر، مالاوی، مالیزی، اندونزیایی، بورو، ساساکی، سیرامی، مادوری، سندانی، بوجینی، آچی، مننجابی، مکساری، بربری، مازیغی، هوسا، سواحلی، اردو، سرائیکی، سندی، پشتو، آواری، درگینی و جز این‌ها.

در این نوشتار، روند تاریخی چگونگی نویسه‌های نسخ خطی عجمیه (کتابت شده با خط و الفبای عربی) در سه زبان فارسی، ترکی و اردو را بررسی نمی‌کنیم؛ بااین‌که می‌دانیم این سه زبان مهم، به لحاظ تکثر نسخ خطی در جهان، بعد از زبان عربی، حائز دومین، سومین و چهارمین رتبه هستند. ما به‌جهت گستردگی ابعادِ مختلفِ بررسی آن‌ها، بحثی از این نوع دست‌نویس‌های غیرعربی (کتابت شده با خط و الفبای عربی) نخواهیم کرد. به‌این‌ترتیب، تمرکز سخنِ این مقال، از میان ۹۰ تا ۹۵ درصد نسخ خطی اسلامی موجود در کتابخانه‌های تراثی جهان (۶۵ درصد عربی، ۲۰ درصد فارسی، ۵ درصد ترکی، ۵ درصد اردو)، تنها روی ۵ درصد باقیماندهٔ آن‌هاست که به‌جز این چهار زبان (عربی، فارسی و ترکی) هستند، ولی به خط و الفبای عربی کتابت گردیده‌اند. با توجه به برآورد کارشناسان، مبنی بر وجود پنج میلیون نسخهٔ خطی اسلامی در جهان، در حالتِ بیشینه، تعداد کل نسخ خطی اعجمی (عجمیه) در جهان (به‌جز نسخ به زبان‌های

بجز یار چیزی نیست کان نه داری
بجز غیب چیزی است کان تو ندانی
***
ز فردوسی آن سرور سرفرازان
که کاخ سخن راست معمار و بانی
سخن گویم اکنون چو دریای آتش
که سوزد دل و جان بسوزد نهانی
گرچه ندیدم چنین ایزدی فرّه و آسمانی
بزرگی اوستادا تو کاخ سخن را
پی افکنده ای محکم و جاودانی
با جیحای ایران و شهنامهٔ آن
تراصوف شد هستی وزندگانی
فردوسی طوسی
بسی رنج بردم بسی نامه خواندم
زگفتار تازی و از پهلوانی
بچندین هنر شصت وسه سال ماندم
که توشه بردم ز اشکار و نهانی

بیشترین سهم
در آثار عجمی

بجز حسرت و جز وبال گناهان
ندارم کنون از جوانی نشانی
بیاد جوانی کنون مویه آرم
بدین بیت بوطاهر خسروانی
جوانی مسن از کودکی یاد دارم
دریغا جوانی دریغا جوانی
***
کنون شعری از فرخی باز گویم
بشیرینی روزهای جوانی
خدای سخن آنکه باغ ادب را
نکرده است چون او کسی باغبانی
شه غزنوی گه ازو نام گیرد
گهی بوالمظفر امیر چغانی
سخن باید اینگونه شیوا و دلکش
زهی فرّخا شاعر سیستانی
فرخی سیستانی

فارسی، ترکی و اردو)، حدود دویست و پنجاه‌هزار نسخه تخمین زده می‌شود. در حالتی خوش‌بینانه، به‌جهتِ اولویت‌های غیرعلمی مراکز دارای نسخ خطی در جهان، تاکنون شاید کمتر از ۱۰ درصد این نوع آثار کهن، معرفی شده باشد. به اعتقاد راقم، شاید بیش‌ترین سهم آثار اعجمی معرفی‌شده در جهان امروز هم مربوط به دست‌نویس‌های بوسنیایی (حمایدو) بوده باشد که طی پانصد سال حضور ترکان و حاکمیتِ امپراتوری عثمانی بر این سرزمین، از سوی دانشمندان بومی مناطق بالکان، تألیف گردیده‌اند. برپایهٔ برخی تتبعاتِ اولیه، به نظر راقم، رتبهٔ دوم این آثار به نسخ خطی الخامیادو (متون اسلامی متعلق به مسلمانان آندُلس = موریسکوها) و رتبهٔ سوم نیز به نسخ خطی رومی (یونانی) که مربوط به مسلمانان تحتِ حاکمیتِ سلجوقیان آناتولی (قرن ۶ تا ۷ هجری) و اوائل امپراتوری عثمانی (قرن ۸ هجری) است، اختصاص خواهد داشت.

گفتنی است که در جلد نخستِ کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های خطی قرآن کریم، ۵۸ دست‌نویس ترجمهٔ قرآن کریم، به ۵۸ زبان معروف یا گویش محلی معرفی گردیده است. مشروح‌ترین و معروف‌ترین این زبان‌ها، لاتین، انگلیسی، اسپانیولی = کاستیلی (نجات سفرچی اوغلو، ۲۰۰۰م، ج ۱: ۵ تا ۲۱)، فرانسوی، مالایی و سواحلی بوده است. از میان زبان‌ها و گویش‌های محلی، دو زبان هوسا (از ریشهٔ زبان‌های آسیایی- آفریقایی رایج در آفریقای مرکزی) و زبان جاوا نیز (از ریشهٔ زبان‌های مالایی، متداول در آسیای جنوب شرقی) با تفصیل و اهمیت بیش‌تری مطرح شده‌اند که درخور توجه و بررسی است.

۴. زبان بوسنیایی و بررسی موردی چند دست‌نویس بوسنیایی با خط و الفبای عربی (یامیادو/ حمایدو)

زبان بوسنیایی، یا به تعبیر دقیق‌تر، زبان صربوکرواتی، شاخهٔ جنوبی از گروه زبان‌های اسلاوی محسوب می‌گردد. پس از فتح بوسنی و هرزگوین در قرن پانزدهم میلادی توسط عثمانیان، به‌تدریج زبان ترکی و زبان عربی و هم‌چنین زبان فارسی (= زبان علمی ادبی ترکان)، میان تازه‌مسلمانان بوسنی رواج یافت. دربارهٔ دست‌نویس‌های بوسنیایی (حمایدو) که نوعاً از سوی مسلمانان منطقهٔ بالکان (با مرکزیتِ یوگسلاوی سابق) و با خط و الفبای عربی کتابت می‌شده است، باید گفت که بر اساس منابع محلی بوسنیایی، این نوع متون کهن، به نام‌های یامیادو یا حمایدو شناخته می‌شوند. دکتر جمال‌الدین سید محمد، در کتاب الأدب الیوغسلافی المعاصر در خصوص اصطلاح حمایدو، بر این نظر است که ریشه‌ای اسپانیولی دارد (الاعجمیة = الخامیادو). وی می‌افزاید که این نوع متون برای نگارش متون به زبان غیرعربی با خط و الفبای عربی به‌کار می‌رفته است و بیش‌تر طی قرن ۱۷ تا پایان قرن ۱۹ میلادی، برای قصیده‌سرایی، الهیات، حکایات، عرض حال و مانند آن موضوعات مرسوم بوده است: «و أمامنا نوع آخر من أدب المسلمین الیوغسلاف یعرف بالأدب «الیامیادو» أو «الحمایدو» و هی الصیغة الأسبانیة للکلمة العربیة و الأدب الأعجمی؛ و هذا الأدب الأعجمی، عبارة عن أدب مؤلَّف باللغة الأمّ أی لغة البلد و هی اللغة الصربوکرواتیة و مکتوب بالحروف العربیة. و من أجناسه الأدبیة المشهورة «القصیدة» و هی شعر للمدح أو الرثاء أو شعر دینی و «الإلهیات» و هی شعر دینی خالص و «الحکایات» و هی قصص دینیة أو أسطوریة و منها «العرضحال» و هو عبارة عن شکوی أو دعوی أو التماس أو قصیدة سیاسیة أو رسالة و «المحضر» و هو طلب جماعی أو شکوی. و قد استمرّ هذا النوع من الأدب منذ منتصف القرن السابع عشر و حتّی نهایة القرن التاسع عشر (سید محمد، ۱۹۸۴: ۱۶).

بمن بساز گرد
ای چو جان و جوانی
که تلخ است بی تو مرا زندگانی
من اند فراق تو ناچیز کردم
جمال و جوانی دریغا جوانی
دریغا تو کز پیش رویم جدائی
دریغا تو کز پیش چشمم نهانی
سفر کردی و راه
گرفتی
غربت
براه انداز
بست همی دیر مانی
چه گوئی بتو راه جستن توانم
چه گویم بمن بازگشتن توانی
***
شناسی جهان را اگر نیک بینی
بشعر منوچهری دامغانی
جهان را چنوکس نکرده نکوهش
بدین تلخکامی و شیرین زبانی
سخن پارسی همچو مهر درخشان

کتابخانهٔ غازی خسروبیک خزانهٔ نسخ عجمی

به باور صاحب قلم، شاید بزرگ‌ترین تمرکز و تجمع نسخ خطی بوسنیایی در حال حاضر، کتابخانهٔ غازی خسروبیک در شهر سارایوو و برخی کتابخانه‌های محلی و منطقه‌ای در بوسنی و هرزگوین بوده باشد. برای نمونه، تاکنون صدها نسخهٔ خطی ازاین‌دست آثار ارزشمند، در میانِ هفده جلد فهرست، با عنوانِ فهرست نسخه‌های خطی عربی، فارسی، ترکی و بوسنیایی در کتابخانهٔ غازی خسروبیک سارایوو (لندن/ سارایوو، ۱۹۶۵ تا ۲۰۱۳)، معرفی و فهرست گردیده است.

به‌جز صدها اثر دست‌نویس به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی عثمانی، با محوریتِ اهل‌بیت علیهم‌السلام، اختصاصاً در میان آثاری که طی سه قرن (۱۷ تا ۱۹م)، به زبان بوسنیایی و خط و الفبای عربی نگارش یافته‌اند، چندین نسخهٔ خطی با موضوع امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و بانوی دو سرا، حضرتِ فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام در کتابخانه‌های بوسنی و هرزگوین وجود دارند که نشان‌دهندهٔ ارادتِ عمیق مردمان این خطهٔ سرسبز، به خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام است. از آن جمله‌اند این دو نسخه که در کتابخانهٔ غازی خسروبیک در سارایوو نگه‌داری می‌گردد (Popara, ۲۰۰۸, pp. ۶۸۷ تا ۶۹۳):

- أبیات فاطمه علیهاالسلام، گویا از محمد رشدی (د. ۱۹۰۵)، نسخهٔ شمارهٔ ۷۰۰۶۵.R. آغاز و انجام آن چنین است:

حضرتی فاطمه قد بی شیقالا	حسن ای حسین قد بی لولالا
اوز بَشِقو اوواقو بی اوچیلا	او جَنتو اود ملبقا وره لو ایما

***

اود مکیه دو یمنا دولینا	اود ضفیه دو عدَنا شیرینا
راد حسنا ای حسینا ای اوچا	حضرت علی بوغیه داو ای واما

- وفاة فاطمة علیهاالسلام، از ناشناخته، همان نسخه (رسالهٔ نوزدهم). آغاز و انجام آن چنین است:

قد محمد حبیب‌الله وفات بی	فاطمه مو سکر اوستاده ژالنه بی
شأس مَیسچی سوه اوپلاچو پرویاتی	ای اودویشه تغوبا یوی پرولاتی

***

سواق ویدییو قویه بیو اوتودا	شتوی اود بوغا تُویه سلاکه اود مدا
پلاچنو قوکی وراتیشأ اوداتلن	ره قوشه إنا إلیه راج-عون

بر او شعر تازی کند سایبانی
بطبع گهربار و فضل مسلّم
مر او را سزد خلعت قهرمانی

منوچهری دامغانی

جهانا چه بی مهر و بدخو جهانی
چو آشفته بازار بازارگانی
بدرد کسان صابری اندر و تو
بد نامی خویش همداستانی
بهر کار کردم ترا آزمایش
سراسر فریبی سراسر زیانی
وگر آزمایمت صد بار دیگر
همانی همانی همانی همانی

***

سخن آرم از ناصر خسرو اکنون
رگنجور گنجینهٔ پنبقانی
حکیم گزین بو معین حجّت آنکو
بود شهره در فضل و
روشن روانی

در نظم و نثر و فضیلت
حکیمی که
بود شخص او آیتی آسمانی

ناصر خسرو

جهانا مرا خیره مهمان چه خوانی
که تو میزبانی نه بس نیک خوانی
کس از خوان تو
سیر خورده نرفته است
ازین
من که
گفتمت
بد
میزبانی
چو سیری نیابد همی کس ز خوانت
همان به که کس رایخوانت نخوانی
یکی نان دهی خلق رامی و لیکن
اگر شان یکی نان دهی جان ستانی
***
معطر کن از شعر قطران دماغی
که شعرش بود چون گل بوستانی
به تبریز صد آفرین گفت باید
زهی شاعر آذر آبادگانی
چه دریاست قطران
چرا خوانندش
بتعریض خاقانی شیروانی

قطران تبریزی

خریدم بدل دلبری رایگانی
که هست او بجان و بدل رایگانی
ز نادیدنیش زندگانی بکاهد
بیفزاید از دیدنش زندگانی
جوانیش در کار کردیم و لیکن
ازو هم زمان باز یابم جوانی
می زعفرانی فرازی من آرد
زعکس رخ او شده ارغوانی

۵. زبان رومی (یونانی) و بررسی موردی چند دست‌نویس رومی (عجمیه) با خط و الفبای عربی

زبان رومی (یونانی)، سومین زبان کهن رایج در منطقهٔ آناتولی بوده است. این زبان در حقیقت شاخهٔ شرقی زبان یونانی از ردهٔ زبان‌های اسلاوی جنوبی است. این زبان تا پیش از حاکمیتِ کامل عثمانیان بر آناتولی، زبان گویش مردمان بومی آناتولی یا همان آسیای صغیر (ترکیه) بوده است. در سال ۱۰۴۷م/۴۳۹ق، پس از حملهٔ سلجوقیان (جنگ ملازگرد) به آناتولی که تا آن زمان جزو مناطق مسیحی‌نشین (ارتودکس) و درواقع بخشی از روم و بیزانس شرقی به‌شمار می‌رفت، به‌تدریج به تصرّف مسلمانان و بالمآل سلجوقیان درآمد. زبان رومی، زبانِ رسمی بومیان مسیحی (ارتودکس) آناتولی بوده و مسیحیان این منطقه، طبق سنّتِ دیرین، در نگارش متونِ خود، از خط و الفبای یونانی بهره می‌جستند و به‌احتمال‌قوی، نگارش متون به زبان یونانی و با خط و الفبای عربی، بیش‌تر از سوی تازه‌مسلمانان تحتِ حاکمیتِ سلجوقیان آناتولی (قرن ۶تا۷ هجری) صورت می‌گرفته است که با زبان عربی آشنایی چندانی نداشتند و برای این‌که به‌تدریج با نگارش قرآن کریم و آموزه‌های دینی آشناتر شوند، در نوشته‌های رومی خویش از نویسه‌های عربی بهره می‌جستند و در این سنّتِ نگارشی، احتمالاً به این طریق، می‌خواسته‌اند وجه تمایزی هم باشد بین نگارش‌های بومیانِ مسیحی آناتولی و کتابتِ تازه‌مسلمانان بومی منطقه؛ چه، گویش هر دو به زبان رومی (یونانی) بوده است.

پس از قرن پنجم و ششم هجری و فتح مناطق دیگر از آناتولی توسط سلجوقیان، هم‌چنین از اوائل امپراتوری عثمانی در قرن هشتم هجری، زبان رومی (یونانی) با خط و الفبای عربی، به‌تدریج رواج یافته است و از قرن هشتم هجری، به جهتِ شیوع و غلبهٔ زبان ترکی و حمایتِ حاکمانِ ترکِ عثمانی، اصلِ زبان یونانی و تکلّم و گویش به آن، به‌تدریج در مناطق مختلفِ آناتولی به محاق افتاده و به‌تبع آن، این سنّت نگارشی (= کتابت یونانی با خط عربی) به افول گراییده است. بنا به نوشتهٔ استاد نوابی، اصل زبان رومی (یونانی) تا یکی دو قرن پیش نیز ادامه داشته است: زبان رومی، تا آغاز سدهٔ بیستم میلادی، هنوز در بعضی جاهای ترکیه رواج داشته است (نوابی، همان: ۶۸۶).

پس از حضور سلجوقیان در آناتولی در قرن ششم هجری، طی چندین دهه، هم‌زمان با حملهٔ مغولان در اوائل قرن هفتم هجری، به‌تدریج دانشمندان و شاعران بی‌شماری از آسیای مرکزی و فلاتِ شمالی و مرکزی ایران به منطقهٔ امن و ادیب‌پرورِ آناتولی، مهاجرت کردند. در مرکز حکومتِ سلجوقیان، یعنی قونیه، در میان مسلمانان این منطقه، جز برخی مکاتباتِ رسمی و اداری به زبان عربی، سه زبان نیز کم‌وبیش حضور داشت که یکی از آن‌ها ترکی سلجوقی است. سلجوقیان (حاکم) در محاورات و مراودات عادی خود طبق سنّت رایجشان به زبان ترکی سلجوقی سخن می‌گفتند. ابیاتی چند از مولانا در دیوان کبیر و مثنوی و نیز اشعاری از سلطان ولد (فرزند مولانا) در ولدنامه و دیگر آثار منظوم وی، به زبان ترکی سلجوقی وجود دارد.

نباید ازنظر دور داشت که در این میانه، بوده‌اند کسانی از دانشمندان و شاعران مسلمان غیربومی (مهاجر) که با هدفِ تبلیغ دینی یا بهره‌مندسازی بومیان تازه‌مسلمان این منطقه از مفاهیم عالی دین و فرهنگ اسلامی، عرفانی و ادبی، در قالبِ وعظ، نصیحت و گفت‌وگو، به زبان رومی (یونانی)، اشعاری سروده یا متونی را به زبان رومی اما با خط و الفبای عربی، می‌نوشته‌اند. در این حوزه، مولانا جلال‌الدین رومی (نیری و دیگران، ۱۳۹۲، ش ۱: ۲۱ تا ۵۸.) و فرزند ادیبِ او، سلطان‌ولد، دارای سهمی وافر و از پیشگامان

حملهٔ مغول و
مهاجرت دانشمندان

اگر چه می تلخ و بد من کند او
می تلخ شیرین، به شیرین زبانی
می ومشک و سرو و
می ار نیست بستان
گل

علی باخزری
تا من نیایم بخوانی شد آنگه که
چنان باشد ایدون که آیم برانی
نخوانی مرا چون بخوانی کسی را
که مدح تو خواند چو او را بخوانی
کرا در خور خویش بر من گزینی
کرا در بر خویش چون من نشانی
که گر کهتر استاده باید من آنم
و گر مهتر آزاده بایـد تو آنی
چهلچراغ، ص۹۰
لب و خط و قدّش نشانی ز زلف و
***
زباخزی اکنون بگویم حدیثی
که دل را بود مایهٔ شادمانی
سخن در ندیمی و مجلس فروزی
نشاط آفرینی و آداب دانی

این عرصه‌اند. ابیاتی به رومی (یونانی) از این دو ادیبِ برجستهٔ ایرانی بر جای مانده است. چند بیتِ ذیل ازجمله اشعارِ یونانی (رومی) منسوب به ملاّی رومی است:

افندس مسین کاغا یومیندن کابیکینونین کالی زویمسن

– ای سرورم! دوستت دارم؛ ازاین‌رو، حیات ما بهتر و زیباتر می‌شود.

بوسیسی افندیمو هم محسن و هم مه رو نیپو سر کینیکا چونم من و چونی تو

– ای سرور احسانگر و ماه‌روی من! کجایی؟ تو را می‌جویم که بپرسم من چگونه‌ام و تو چگونه‌ای.

یتی بیرسس یتی قومسس بیمی تی پاتیس بیمی تی خسس

– چرا بازگشتی؟ چرا چنگ را به صدا درآوردی؟ بگو چرا در پیچ‌وتابی؟ چه کم داری؟

ایلا کالیمو ایلا شاهیمو خاراذی دیدش ذتمش انیمو

– بیا گل من، بیا پادشاه من، اگر نشئه‌ای نمی‌دهی، باری نفسی بخش و رایحه‌ای نثار کن!

یوذ پسه بنی پوپونی لالی میذن چاکوسش کالی تویالی

– هر کس تشنه شود آب می‌خورد، هرکس بیمار باشد می‌نالد؛ اما عزیز من، زنهار که قدح را نشکنی!

استاد نوابی دربارهٔ محیط زندگی مولانا در آناتولی، می‌نویسند: «روزگاری که مولانا و پسرش سلطان ولد، در کشور روم (آناتولی) می‌زیستند، زبان ادبی و درباری آن دیار زبان فارسی، زبان مهاجمان سلجوقی، ترکی و زبان مردم بومی، گویشی یونانی بوده است؛ بنابراین، طبیعی است اگر واژه‌هایی از این دو زبان اخیر یعنی ترکی و یونانی در دیوان آن‌ها یافت می‌شود (نوابی، ۱۳۶۹، آینده: ش۹ تا ۱۲، ص ۶۸۶).

محیط زندگی مولانا

باید افزود که استاد نوابی به‌واسطهٔ دوست دانشمندش دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، با اشعار یونانیِ سلطان‌ولد آشنا می‌شود و به او یادآوری می‌کند که سلطان‌ولد هم اشعاری به یونانی [و ترکی] دارد که در دیوان چاپ‌شدهٔ او در تهران نیامده است.[۴]

ناگفته نماند که مرحوم دکتر عبدالباقی گلپینارلی، شاید از نخستین کسانی باشد که دربارهٔ الفاظ و ترکیباتِ یونانی اشعارِ مولانا تحقیق کرده است. به اعتقاد وی، زبان یونانی که در اشعار مولانا به کار رفته، زبان متداول مردم قونیه در قرن هفتم هجری است و تمام خصوصیات زبانِ یونانی امروز را که در آناتولی رایج است، داراست. این‌قدر هست که مولانا باآن‌که تمام دقایق زبان فارسی و ادبیات ایران را می‌دانست، اما هم

آشنایی مولانا با زبان یونانی

در مثنوی معنوی و هم در دیوان کبیر، زبان عامیانه را به کار برده و به زبان متداول عام سخن گفته است. تنها در دیباچه است که نشان داده است استادترین نویسندهٔ فارسی ادبی و کلاسیک است. زبان عربی مستعمل در ملمّعات یونانی هم مانند عربی به‌کاررفته در دیگر اشعار مولانا، عربی عامیانه است؛ درحالی‌که مولانا زبان عربی را با تمام ظرایف آن می‌دانست؛ لذا به گمان ما مولانا زبان یونانی را هم تا حدی می‌دانسته است که قادر باشد آثار فلاسفه و اشعار شاعران کهن یونانی را در متون اصلی آن‌ها بخواند. او برای مردم و به زبان مردم و به لهجهٔ مردم سخن گفته است. وی دوستانی از راهبانِ مسیحی داشت؛ حتی با راهب دیر افلاطون در نزدیکی قونیه دوستی داشت و بعضی شب‌ها به زیارت او می‌رفت. نمی‌توان دانست که مولانا با این راهب عارف دربارهٔ چه مسائلی بحث می‌کرد و دربارهٔ آثار و افکار افلاطون بین آن دو چه مناظراتی درمی‌گرفت. خلاصهٔ اشعار یونانی مولانا، علاقهٔ وی به مسیحیان و راهبان مسیحی را نیز نشان می‌دهد (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۴۱۶ تا ۴۱۷).

تشکیک استاد شفیعی کدکنی در انتساب اشعار یونانی و ترکی به مولانا

البته هستند استادانی که در نسبتِ اشعار یونانی و ترکی به شخصِ مولانا تردید نموده‌اند. برای نمونه، استاد شفیعی کدکنی در مقدمهٔ غزلیات شمس، ذیل عنوان شعرهای ترکی و یونانی در دیوان کبیر، می‌گوید: «در دیوان کبیر، مقداری غزل به زبان ترکی و چند غزل نیز به زبان یونانی دیده می‌شود؛ برای تحقیق در انتسابِ این شعرها به مولانا باید تکلیف مسائل نسخه‌شناسی دیوان شمس روشن شود تا دانسته آید که پس از یک تصحیح انتقادی دیوان بر اساس قدیم‌ترین نسخه‌ها، چه مقدار ازاین‌گونه شعرها در دیوان کبیر باقی می‌ماند. اگر چیزی باقی ماند، آن‌گاه فرصتِ آن خواهد بود که دربارهٔ آن‌ها بحث و تحقیق شود (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۵).

***

بر پایهٔ تحقیقاتِ میدانی راقم، در کتابخانهٔ سلیمانیه (استانبول)، در کنار مجموعه‌ابیات یونانی دیوان کبیر مولانا و نیز ابیات رومی سلطان ولد، دست‌نویس‌هایی [۵] مستقل، به زبان رومی (یونانی) با خط و الفبای عربی نگه‌داری می‌گردند که برخی نیز اتفاقاً دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام نگارش یافته‌اند؛ ازجملهٔ آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- مجموعهٔ یازما باغشلار، نسخهٔ شمارهٔ ۳۴۵۰ برگ‌های ۸۹ تا ۱۱۵، با عنوان وفات فاطمة الزهری علیهاالسلام، اوّله: شکری تافند تو ثغور پر شور ختوخوما....
- مجموعهٔ یازما باغشلار، نسخهٔ شمارهٔ ۳۹۵۴، ۷۹ برگ، با عنوان شروط الصلوة از حسن شأنی، اوّله: افتخار سیس یس امترس نفس توپدیستی جلادس پا بوستالا ماتیاندو پیسنیزی واسیلاذس... باید دانست که در میان برگ‌های ۸ بتا ۱۶ الف همین نسخه، مناقب الحسن و الحسین رض، اوّله: پو پیسه کتون اقامه تو حسینی شهیدی...
- مجموعهٔ یازما باغشلار، نسخهٔ شمارهٔ ۲۲۹۵/۱. رسالهٔ نخست این مجموعه برگ‌های ۱ تا ۱۰۴، با کتابت ۱۲۷۹ق با عنوان ترجمهٔ وصیت‌نامه برکوی، اوّله: شکر اکتوپماس اذوکه سنتی نبس هدایت اوپماس اقامه اماسی تو محمد امت... رسالهٔ دوم آن، به شماره نسخهٔ ۲۲۹۵/۲، برگ‌های ۱۰۸ تا ۱۲۹، شامل منظومه‌ای

ناشناخته به رومی (یونانی)، اوّله: تو حمد نه یازن ثغوپوبحی بولی رحمتی بیاتوس تورقوس[۶] اولتوس حاضر سپه جنتی... و رسالهٔ سوم مجموعه نیز به شماره نسخهٔ ۲۲۹۵/۳، برگ‌های ۱۲۹ تا ۱۴۹، به ترکی و یونانی با عنوان مولدیه ترجمه سی، اوّله: الله آدینی ذکر ایده لم اولا / واجب اولدر جمله ایشیده هر قولا / توتیماس تونوما اینته ابر پیومارا / اوپاسا اسقلاوس تا توبینی لسنوتن پرونازا.

• مجموعهٔ ایاصوفیا، نسخهٔ شمارهٔ ۴۷۴۹، رسالهٔ نخست برگ‌های ۱ تا ۵۲، رساله‌ای در علم منطق به زبان‌های عربی، فارسی، رومی و یک زبان ناشناختهٔ دیگر است که مترجم یا مؤلف ناشناس آن اگر شیعی نباشد، تشیع وی با تعبیر «و آله الطاهرین اجمعین» تقریباً محرز است. آغاز: بسم‌الله الرحمن الرحیم/ به‌نام خدای بخشایندهٔ مهربان/ان دوانوامات توثاو قوپوا لینا لاء تو الیمونواس/سا ایمنوام بوارخیم پو افلانانّ میلواستیو... رسالهٔ دوم این مجموعه، رساله‌ای با عنوان لغت دانستن برگ ۵۳ تا ۶۱ که به دو زبان فارسی و یونانی است. آغاز: دانستن/اقسورما شناختن/ قریگزما... رسالهٔ سوم با عنوان مقولات عشر به دو زبان عربی و یونانی، برگ ۶۲ب با آغاز: مقولات عشر/ذاقا قاتیغوارياس/عرَض/سموریقواس... رسالهٔ چهارم برگ‌های ۶۳ تا ۶۶ با عنوان اصطلاحات الیونانیة المنطقیة به دو زبان عربی و یونانی، اوّله: ایساغوجی/ ایساغوایی، جزئی/ مریقوان... رسالهٔ پنجم برگ‌های ۶۷ تا ۷۲، با عنوان أمثلة مطرّدة المعلوم به دو زبان عربی و یونانی، اوّله: نصر/ ووائیتوا تنصر/ووائتیس... و رساله ششم برگ‌های ۷۳ تا ۱۰۱ یک فرهنگ لغت یونانی فارسی است.

***

در تکملهٔ این بخش باید گفت، دومین زبانی که در آن دروان در این منطقه رواج داشته است، زبان شیرینِ فارسی بوده است و آن، به‌جهت حضورِ دانشمندان و شاعران برجستهٔ ایرانی، همچون نجم‌الدین دایه رازی و مولانا جلال‌الدین بلخی و مانند آن‌ها که به دعوت و تشویق پادشاهان ادیب‌پرور سلجوقی در حوزهٔ آناتولی، به‌خصوص شهر فرهنگی و ادبی قونیه گرد آمده بودند. زبان فارسی در آسیای صغیر، به‌عنوان زبان ادبی ترکان، همواره جایگاهی بس رفیع و ممتاز داشته است؛ چه، این زبان در دورهٔ حاکمیتِ سلجوقیان آناتولی، زبان رسمی دربار بوده و طبقهٔ مبرّز بدان سخن می‌گفته و شعر می‌سرودند و کتاب می‌نوشتند. مکاتبات دربار سلجوقی به فارسی بوده و وعظ و تدریساتِ رسمی نیز به فارسی بوده است. در آن مدت علاوه بر کتاب‌هایی که در محل (قونیه) تألیف گردیده، هزاران نسخهٔ خطی از دیگر متون فارسی را در آن دیار استنساخ کرده‌اند که همه اسنادی گویا از نفوذ عمیق زبان فارسی در این سرزمین بوده است (ریاحی، ۱۳۵۰: ۶ تا ۷).

وضعیت زبان فارسی در آسیای صغیر

۶. مسلمانان آندُلس (موریسکوها)[۷] در یک نگاه

دربارهٔ موریسکوها، از بهترین‌های پژوهشی در معرفی آنان، کتابِ اسلام و غرب؛ تاریخ، فرهنگ و جامعهٔ موریسکوها،[۸] تألیف انور چِینی است که به زبان انگلیسی انجام گرفته است. در این اثر دربارهٔ واژهٔ موریسکو و تاریخچهٔ آن آمده است که واژهٔ موریسک، در اصل از مورو گرفته شده است و مورو کلمه‌ای

است که مسیحیانِ اسپانیایی برای مسلمانان این کشور که در اصل از مراکش[۹] آمده بودند، به کار می‌برند. موریسکوها، مغربی‌های مسلمان ساکن اسپانیا بودند که پس از اشغال مجدد این کشور به دست مسیحیان، در ظاهر، به مسیحیت گردن نهادند. این مسلمانان تا سال ۱۴۹۲م می‌توانستند عقاید دینی خود را در پس پردهٔ تقیه حفظ کنند؛ ولی ازآن‌پس، بین دو تصمیم بزرگ، ناگزیر شدند؛ این‌که یا مسیحی شوند یا از آن کشور بیرون بروند.

موریسکوها آخرین باقیماندهٔ جامعهٔ مسلمانان اسپانیایی

استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه آلیکانته در اسپانیا نیز در مقاله‌ای[۱۰] دراین‌باره می‌نویسد: «موریسکوها آخرین باقیماندهٔ جامعهٔ مسلمانان اسپانیایی به‌شمار می‌آمدند که پس از روآوردن اجباری به دین مسیحیت در اوائل قرن شانزده (۱۵۰۲ تا ۱۴۹۹) در گرانادا (غرناطه) و کاستیلا (قشتله) سکنی گزیدند. آن‌ها در سال ۱۵۱۵م در ناوارا و در سال ۱۵۲۶م در آرگون (ثغر اعلی) و والنسیا (بلنسیه) ساکن بودند. ایمان‌آوردن اجباری به مسیحیت، به‌یک‌باره به حضور قانونی مسلمانان در اسپانیا پایان داد؛ ولی در سال ۱۶۰۹م علی‌رغم این‌که روی‌آوردن اجباری به مسیحیت متوقف شده بود، جامعهٔ موریسکوها از کشور اسپانیا به بیرون رانده شدند. بعدازآن بود که یک جامعهٔ پراکنده از آن‌ها در کشورهای حاشیهٔ دریای مدیترانه، ازجمله فرانسه، ایتالیا، امپراتوری عثمانی و به‌ویژه در شمال آفریقا شکل گرفت. بخش اعظمی از این جامعهٔ پراکنده برای داشتن امنیتِ بیش‌تر در محل حکومت نایب‌السلطنه در شهر تونس، سکنی گزیدند.»

۱.۶. زبان کاستیلی و بررسی موردی یک متن شیعی (خامیادو) متعلّق به موریسکوها با خط و الفبای عربی

تسلط اعراب (مسلمان) بر اسپانیا (آندلس)

زبان اسپانیایی که در اصل کاستیلی نام دارد، از اعضای خانوادهٔ زبان‌های رومانس و هندواروپایی است. این زبان، متعلّق به منطقهٔ کاستیا در اسپانیا است که بعد از فتح هیسپانیا به‌دست رومی‌ها در قرن ۳ میلادی، از لاتین منشعب شد. اسپانیا یا همان اندلس، حدود هشت قرن تحتِ تسلّط اعراب (مسلمان اموی) بود. به‌این‌دلیل، در حدود چهارهزار واژهٔ اسپانیایی، اکنون ریشهٔ عربی دارد؛ اما پس از تسلّط مجدّد مسیحیان بر اسپانیا از اوائل قرون پانزدهم میلادی، با خروج تدریجی مسلمانان (موریسکوها) از اسپانیا و قدرت‌گیری روزافزون امپراتوری اسپانیا به‌تدریج، این زبان به زبانی قدرتمند تبدیل شد.

نگارش متون اعجمی، به‌خصوص پس از سقوط آخرین سلسلهٔ پادشاهی مسلمانان در شبه‌جزیرهٔ ایبری (مانند گرانادا)، نقشی بسیار مهم در حفظ اسلام و زبان عربی مسلمانان موریسکو داشته است. این نوع خط و زبان، سال‌ها وسیلهٔ ارتباطی مسلمانان در برخی مناطق آندُلس بوده است. موریسکوها باورها و سنّت‌های اسلامی خود را مخفیانه از طریق استفاده از نگارش اعجمی، حفظ می‌نمودند. آنان با روش رمزنگاری، به‌رغم ممنوعیتِ قانونی دین اسلام در آندُلس مسیحی‌شده، توانستند به‌خوبی عقاید اسلامی را محافظت نموده و مفاهیم اسلامی و متون خود را به نسل‌های بعدی مسلمانان آندُلس (موریسکوها)، منتقل نمایند.

انور چِینی در بخشی از کتاب خود بیش‌تر بر نسخه‌های خطی الجامیادو (خط نگارشی مسلمانان اندلس) اعتماد کرده است، بر این باور است که شواهد تاریخی نشان می‌دهند این نوع نگارش‌ها، به لحاظ موضوعی، ابتدا برای مکاتبات و مضامین عاشقانه به‌کار می‌رفته است؛ سپس به‌تدریج این خط نگارشی برای بیان

مفاهیم دینی و اسلامی، تغییر جهت داده است. وی در ادامه می‌افزاید: در سال ۱۵۶۷، طبق دستور فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا، موریسکوها از هرگونه به‌کارگیری متون عربی، صحبت کردن و نوشتن رسمی و غیررسمی به این زبان منع شدند؛ به‌نحوی‌که ازآن پس، هر نوع استفاده از زبان عربی، به معنی واقعی کلمه می‌توانست جرم تلقّی گردد. وی هم‌چنین برای یادگیری زبان اسپانیایی و پیروی از دین مسیحیت دستور اکید صادر نموده و فرمان جمع‌آوری تمامی مصاحف و متون عربی را نیز به مأموران خود، ابلاغ کرد. موریسکوها در این مدت (دوران تقیه)، به‌صورتی مخفی، به نگارش متونی همچون ترجمهٔ نماز و سخنان پیامبر خود محمد ﷺ با کتابتِ عجمیه به زبان اسپانیایی، اقدام می‌نمودند. مورخان متون کهن، برای نخستین بار توانستند در اوائل قرن نوزدهم میلادی روی «ادبیات عجمی» پژوهش‌هایی انجام دهند. برخی از متون و کتیبه‌های عجمیه (الجامیادو) در کتابخانهٔ ملی اسپانیا در مادرید نگه‌داری می‌شوند.

تحقیق در ادبیات مکتوب موریسکوها

دکتر کوتیاس، ضمن مقالهٔ پیش‌گفته می‌نویسد: تاکنون تحقیقاتِ بسیار خوبی نیز درزمینهٔ ادبیاتِ مکتوبِ موریسکوها به زبان اسپانیولی صورت گرفته است. ادبیاتِ کاستیلی کتابت‌شده با حروفِ عربی (الخامیادو، به‌معنی زبان خارجی اقتباس از واژهٔ عربی اعجمیه) از جملهٔ آن‌هاست. یکی از آن متون ارزشمند، متنی مربوط به قرن ۱۷م موسوم به وقایع‌نامه (کرونیکا) است. این متن، در اصل به جامعهٔ موریسکوها برمی‌گردد که به کشور تونس مهاجرت کرده بودند. به گفتهٔ وی، نخستین تحقیق بر روی متن وقایع نامه که خُوان پنیا در سال ۱۹۷۲ انجام داد، بیش‌تر بر مطالب و مفاهیم شیعی آن تأکید دارد. هدفِ اصلی این متن، تشریح سجایای اخلاقی فرزندان علی علیه‌السلام و هم‌چنین نقل وقایع مربوط به شهادتِ [امام] حسین علیه‌السلام است. این متن، بیش‌تر ازاین‌جهت برای ما جالب توجه است که ما هرگز انتظار نداشتیم که چنین اثری را در محیطی سنّی‌مذهب (از نوع اسلام اموی) و به زبان اسپانیولی، بیابیم. اهمیت این متن بیش‌تر به این دلیل است که چنانچه اعتقاداتِ شیعی در میان موریسکوها رواج داشته است، می‌توان دریافت که شاید در فاصلهٔ زمانی قرون هشتم تا شانزدهم میلادی، افرادی شیعی‌مذهب در آندُلس (اسپانیا و پرتغال امروزی) زندگی می‌کرده‌اند.

حضور افراد شیعه مذهب در آندلس

وقایع‌نامه (کرونیکا) یکی از سه متن موجود در [ضمن] نسخهٔ خطی به شمارهٔ (MS D ۵۶۵) است که امروزه در کتابخانهٔ دانشگاه بولونیا در ایتالیا نگه‌داری می‌شود. این اثر (کرونیکا) به‌احتمال‌زیاد در اصل، یک اثر به زبان عربی بوده است که به زبان کاستیلی (اسپانیولی) ترجمه شده و با خط و الفبای عربی که خط نگارشی مقبول میان مسلمانان آندُلس بوده، کتابت گردیده است. برپایهٔ داده‌های درون‌متنی، ترجمهٔ این اثر در سال ۱۶۳۹م (۱۰۴۹ق) تکمیل شده است (برگ ۱ الف). ترجمهٔ آن به عربی، یا در شهر تونس یا در تستور در کشور تونس انجام شده است. موضوع اصلی این متن، علی علیه‌السلام و فرزندان اوست و تشیع دوازده‌امامی نویسندهٔ متن (کرونیکا)، محرز است؛ چنان‌که در آغاز می‌گوید: «سپس ما به فرزندان مطهّر علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به ترتیب زیر خواهیم پرداخت: حسن، حسین، علی زین‌العابدین، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسی الکاظم، علی الرضا، محمد التقی، علی العسکری، حسن الهادی و محمد المهدی که آخرین امام و معروف به امام منتظر علیهم‌السلام است. همهٔ این افراد از اصل و نسب محمد مصطفی، علی بن ابی‌طالب و فاطمه علیهم‌السلام می‌باشند.» [برگ ۲۱ پ]. باید توجه داشت که این متن، با نگاهی نزدیک به نگرشِ شیعی، به بیان وقایع کربلا و چگونگی شهادت حسین علیه‌السلام (برگ ۲۶رتا۶۵پ) در سال ۶۸۰ق می‌پردازد و ازاین‌روست

که ما می‌توانیم وقایع‌نامه را درست همانند متونی که به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی یافت می‌شود،[۱۱] منبعی درزمینهٔ «مقتل‌سرایی» قلمداد کنیم.

وقایع‌نامه منبعی در زمینهٔ مقتل سرایی

استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه آلیکانته در اسپانیا، دربارهٔ این نسخه می‌افزاید که رد پای دیگری از تشیع در این متن به چشم می‌خورد و آن نوع نگاهی است که به امام دوازدهم علیه‌السلام دارد. از این امام، به‌عنوان امام منتَظر علیه‌السلام یاد شده است. واژهٔ منتَظر، نشانی از غیبتِ طولانی او دارد. این امام علیه‌السلام، طبق تأیید وقایع‌نامه، رهبری مؤمنین را در جنگ نهایی علیه استبداد بر عهده خواهد گرفت: «نام او ابوالقاسم است. او خلیفه‌ای است باتقوا. او دوازدهمین و آخرین امام محسوب می‌شود. امام مهدی علیه‌السلام همان کسی است که پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمدنش را از مدت‌ها قبل خبر داده بود. و او در آخرالزمان ظهور خواهد کرد تا با عیسی مسیح ملاقات کند. به خلافت رسیدن [ابوالقاسم] در زمان خلافت معتمد عباسی که حاکمی ظالم و مستبد بود، ضربه‌ای به پیکرهٔ سلسلهٔ [عباسی] وارد کرد. و به همین دلیل [برگ ۸۳ پ] بود که خداوند متعال فرمان غیبت او را از انظار عمومی صادر نمود... خوشبختی و رستگاری از آن کسی خواهد بود که به زمان او برسد و در کنار او قرار گیرد. رستگار کسی است که به دست او به راه راست ایمان آورده و از او پیروی کند. یاران و سربازان او ناپاکی را از چهرهٔ جهان خواهند زدود و فساد را که در همه‌جای آن ریشه دوانده است، از میان خواهند برد، و آن، زمانی است که قربانیان ظلم، غرامت خواهند گرفت، استبداد پایان خواهد یافت و قدرت از دولت‌های مستکبر، پس گرفته خواهد شد. خوشا به حال کسانی که شاهد آن زمان خواهند بود!» [برگ ۸۳ ر].

نتیجه

متون کهن اعجمی کتابت‌شده با خط و الفبای عربی، بخشی از میراث کهن اسلامی

منابع تراثی گران‌سنگِ نادر و نفیس، یعنی متون کهن اعجمی کتابت‌شده با خط و الفبای عربی، بخشی از میراث کهن اسلامی به‌شمار می‌روند. بدون این‌که بخواهیم دربارهٔ محتوای آن‌ها ارزش‌گزاری علمی کنیم، تردیدی نخواهیم داشت که جامعهٔ علمی ما نیازمند عنایتِ ویژهٔ متخصصان این نوع زبان‌ها در معرفی علمی این آثار (دست‌کم تهیهٔ یک فهرست نام‌گوی)، سپس در گام دوم، محتاج حرکت علمی مصحّحان این متون برای روان‌سازی آن‌ها (حداقل تبدیل علمی متن آن‌ها به خط نگارشی رسمی فعلی همان زبان نوشتاری آن‌ها)، و بالمآل در گام سوم، نیازمند تلاش مترجمان این نوع آثارِ گران‌سنگ تراثی، به‌ویژه ترجمهٔ این متون به زبان‌های رسمی روز، مانند زبانِ مشترکِ علوم اسلامی یعنی عربی یا زبان بین‌المللی انگلیسی است.

سبب قتل ملك مجد كالپوني

چون شهور سنه اربعین و ستمایه (۶۴۰) درآمد، خرلغ، نجم الدین مرجان خوافی را، و امیر محمد مقدم، پهلوان محمد دایه را پیش ارغون آقا فرستادند، با عرضه داشتی بر آن جمله که ملك مجد کالپونی سر از خطّ انقیاد و طاعت‌داری و پای از دایره رحم بیرون نهاده و اگر سال دیگر بدین نهج و آیین بماند، همانا که هیچ پادشاه را منقاد نگردد. ارغون آقا برفور بورنکول مهتر یوزوانان را با هفتصد سوار فرمود که به تعجیل برو و ملك مجد کالپونی را بسته، پیش من آر و پا به قتل رسان. بورنکول دو روز را از شهر طوس به بادغیس رسید، و در شب از دره زنگی سوار شد و به عقاب و کرداب آمد و مغولی ترقتای نام را با دو پست سوار بفرستاد، تا بر راه گذر ملك مجد کمین کنند. ترقتای در غیزان و محله بوالیان کمین کرد. ملك مجد بر قاعده هر روز، به اسم تفرّج شکار با ده سوار روی به کارتبار آورد، چون به وسط بوالیان رسید، مغولان کمین بگشادند و او را گرفته، پیش بورنکول آورد. بورنکول در حال بر سر سه پل عقاب او را به قتل آورد. بعضی می گویند که بورنکول امیر هزار بود. پیش از آمدن او ایسن نام- برادرزاده او- به ایلچی گری از پیش امیر ارغون آقا به هرات آمد. به وقت مراجعت، از ملك مجد خدمتی طمع می داشت. ملك مجد ده گز کرباس و یك جفت دوال رکاب نزد او فرستاد. ایسن آزده

پی‌نوشت:

۱. زبان آرامی، زبان کتابِ تَلمود و زبان گویشی حضرت عیسی علیه‌السلام بوده است.

۲. از شهرهای مرزی قدیم ایران و روم، در اردن امروزی است.

3. Farsīhūd.

۴. برپایهٔ تعاریفی که استادان گران‌قدر ارائه نموده‌اند، تصحیح یک متن، در حقیقت ارائهٔ متنی است دقیقاً همانند یا نزدیک به متنی که از قلم پدیدآور صادرشده است؛ لذا به جهتِ «رعایت امانت» اگر متن، دارای بیتی به زبان دیگری است، بایستی از سوی متخصصان خوانده شده و در متن مصحَّح درج گردد و مصحِّح متن مذکور، به‌هیچ‌روی نمی‌تواند آن را از متن اثر، ساقط نماید و متنی ناقص، منتسب به مؤلفِ آن اثر ارائه دهد. ناگفته نماند اگر مصحّح تمایل دارد تنها بخشی از اثر مؤلف را تصحیح نماید، بایستی بر روی جلد، به‌صراحت، عنوان نماید که این متن مصحّح، «منتخب» است.

۵. در عرف فهرست نگاران ترکیه، به این نوع دست‌نویس‌ها «عجمیه» گفته می‌شود.

6. Τόρκυς ترکی

7. Moriscos.

8. Islam and the West; The Moriscos, a cultural and social History.

9. Morocco.

۱۰. کوتیاس، «توطئه‌های سیاسی جاسوسی و یک متن شیعی در دست موریسکوها»، ترجمهٔ مریم متقی، در: نشریهٔ بساتین (قم)، س ۱، ش ۱ (بهار- تابستان ۱۳۹۳)، صص ۱۱-۳۰.

۱. همچون روضة الشهداء تألیف ملا حسین واعظ کاشفی (درگذشتهٔ ۱۵۰۴م) به زبان فارسی، یا حدیقة السعداء، تألیف محمد بن سلیمان فضولی [بغدادی] (۱۴۸۳-۱۵۵۶م) که به زبان ترکی نگارش یافته است.

منابع

- ابن‌منظور مصری، محمد بن مکرّم، ۲۰۰۳، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- برجیان، حبیب، ۱۳۷۹، کتابت زبان‌های ایرانی، چاپ اول، تهران: سروش.
- دوبراچا، قاسم و دیگران، ۱۹۶۵ تا ۲۰۰۸، فهرست نسخه‌های خطی عربی، فارسی، ترکی و بوسنیایی در کتابخانه غازی خسروبیک سارایوو، ۱۶ج، لندن/ سارایوو: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامی.
- رفیعی، علی، ۱۳۷۷، ابن‌مقله، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۴، زیرنظرِ محمدکاظم بجنوردی، چاپ دوم، تهران: مرکز دائرة المعارف اسلامی.
- روبر، جیفری، ۲۰۰۰، المخطوطات الإسلامیة فی العالم، ترجمه و تحقیقِ عبدالستار الحلوجی، ۴ جلد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامی.
- ریاحی، محمدامین، ۱۳۵۰، نفوذ زبان فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: امیرکبیر.
- سفرچی اوغلو، مصطفی نجات، ۲۰۰۰م، کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های مخطوط قرآن کریم، با ویرایش و مقدمهٔ اکمل‌الدین احسان اوغلو، جلد اول (به‌استثنای ترجمه‌های ترکی، فارسی و اردو). ۲۰۹۵۴ صص، استانبول: مرکز تحقیقات تاریخ، هنر و فرهنگ اسلامی (ایرسیکا).

• سید محمد، جمال‌الدین، ۱۹۸۴، الأدب الیوغسلافی المعاصر، الکویت: عالم المعرفة.

• فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۲۰۰۸، القاموس المحیط، بیروت: دارالفکر.

• قبادیانی، ناصرخسرو،۱۳۳۲ش، جامع الحکمتین، به کوشش محمد معین و هانری کربن، تهران و پاریس: انجمن ایران‌شناسی.

• کوتیاس، ف. خوزه، بهار تابستان ۱۳۹۳، «توطئه‌های سیاسی جاسوسی و یک متن شیعی در دست موریسکوها»، ترجمهٔ مریم متقی، در: بساتین، سال ۱، شمارهٔ ۱، قم.

• گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۷۵، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه و توضیحاتِ دکتر توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

• ماهیار نوابی، یحیی، ۱۳۶۹، «غزلی از مولانا با قافیهٔ یونانی»، در: آینده، س۱۶، ش ۹ تا ۱۲.

• ملک‌الشعرای بهار، محمدتقی، ۱۳۶۹، سبک‌شناسی، جلد اول، تهران: امیرکبیر.

• مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۷، غزلیات شمس تبریز، جلد ۱ و ۲، مقدمه و گزینش و تفسیرِ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

• نیری، محمدیوسف، شیرین رزمجو بختیاری و الهام خلیلی جهرمی، تابستان ۱۳۹۲، «اشعار یونانی در دیوان کبیر مولوی»، در: ادب فارسی، دورهٔ ۳، ش ۱.

• همایون‌فرخ، رکن‌الدین، ۱۳۸۴، سهم ایرانیان در پیدایش و آفرینش خط در جهان، تهرانک اساطیر.

• Chejne, Anwar G.: Islam and the West; The Moriscos, a cultural and social History, Albony: state university of Newyork press, 1983, 248 pp.

• Cutillas, José. F. “Political Plots, Espionage, and a Shi›a Text among the Moriscos”, in Journal of Shi’a Islamic Studies, Vol. V, No. 1 (winter 2012), 49-64.

• Ghods, M. Reza, A Comparative Historical Study of the Causes, development and Effects of the Revolutionary Movements in Northern Iran in 1920-21 and 1945-46, University of Denver, 1988.

• Popara, Haso, Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library, Sarajevo, Vol. XVI, London - Sarajevo, Al-Furqan, 2008.

• http://fa.wikipedia.org

• http://www.ibna.ir

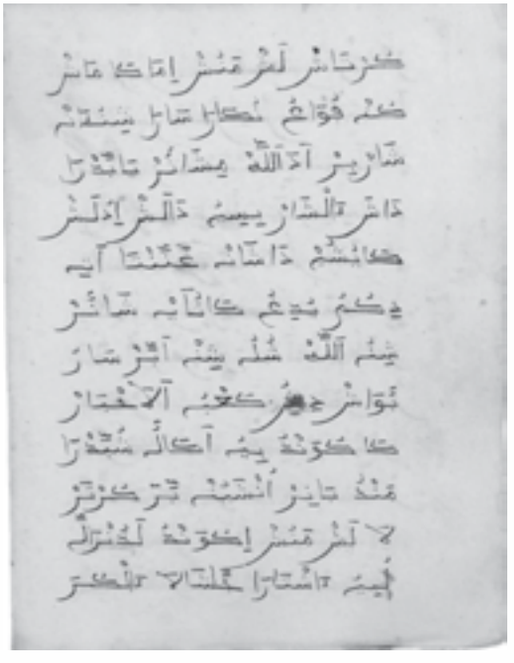
• http://dabire.org

را تا زیا نه
چند بـــزد و با خود
برد. ملك مجد، شمس الدین
لاجین را با سی سوار بفرستاد تا ایس
را بزنند. ایس پیش ارغون آقا رفت
و احوال باز نمود. ارغون آقا به امراء
لشکر گفت: بنگرید که تازیکی با ما
چه نوع زندگانی می کند؟ و بورنکول
را به گرفتـــن ملك
مجد نصب گردانید.
بورنکـــول چـــون بـــه
فهلدستان (کهلدستان) رسید به
خرلغ مکتوبی نوشـــت و از احوال
اعلام داد. خرلغ در جواب نوشـــت
که مصلحت در آن اســـت که نزد
ملك مجد چیزی بفرستد. بورنکول
جهت ملك مجد شمشیری فرستاد
واز بـــرای خرلغ کلاهی. خرلغ، ملك
مجـــد را گفت کـــه بورنکول امیر
نامدار است. مصلحت در آن است
که پیش او رویم. ملك مجد سخن
مزخرف خرلغ را قبـــول کرد. او را
بگرفتند و بورنکول بفرمود تا او را بر
سر پل ریگینه به قتل رسانند.

پیوسته تاریخنامهٔ هرات، ص ۳۳.



نمونه (۱) از یک متن اعجمی به زبان کاستیلی (اسپانیولی)



نمونه (۲) از یک متن اعجمی به زبان کاستیلی (اسپانیولی)

طبرسی و شرحی کرامند بر دیوان الحماسة

مجید هادی‌زاده
پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مفسّر نامدار شیعی، به‌واسطهٔ اثر کرامند تفسیری‌اش مجمع البیان لعلوم القرآن، سخت نامبردار است؛ و در میان تفسیرپژوهان، در شمار چند چهرهٔ مشهور تمامی روزگاران. از این‌رو، راقم این سطور در این یادداشت کوتاه، سرآن ندارد که به زیست‌نامهٔ آن بزرگمرد بپردازد؛ به‌ویژه آن‌که این یادداشت، تنها به بهانهٔ معرفی دست‌نویسی بیش‌بها، از یکی از آثار ارزشمند او، که دریغ در این قرون متأخّر از یادها رفته و- آن‌گونه که خواهیم دید- تراجم‌نویسان و کتاب‌شناسان این دوران، نه از آن یادی کرده، و نه هیچ‌گاه بدان پرداخته‌اند، قلم‌اندازانه تهیه شده است.

با این‌همه اما، باز به اختصار اشاره می کنم که - آنگونه که در منابعی که پس از این از آن یاد می‌کنیم، آمده است - طبرسی در یکی از درخشان‌ترین دوره های تمدّن اسلامی از مادر بزاد. بدون تردید ظهور نام‌آورانی که سراسر حوزه تمدّن اسلامی تا به امروز تحت تاثیر آنان قرار دارد - و از آن جمله می‌توان به نیای مادری همو، شیخ الطائفه شیخ ابوجعفر طوسی اشاره کرد - ، در درخشش این برهه بسیار موثر بوده است. ابوعلی فضل د رچنین دورانی و در خاندانی نژاده و عالم خیز و علم پرور، بسال ۴۶۸ یا ۴۶۹ ک . ق. و - فارغ از انکه طَبْرسی و زاده تفْرِش، و یا طَبَرسی وزاده طبَرستان / مازندرانش بدانیم - ، از همان سنین صباوت تحصیل دانشهای اسلامی را در مشهد مقدّس رضوی بیاغازید. او بواسطهٔ حضور در مجلس درس شماری از ناموران مذاهب گوناگون اسلامی به تسلّطی کم مانند در ادبیات عرب، فقه واصول آن، کلام و ... و برتر ووالاتر از همه، دانش تفسیر قرآن کریم دست یافت.

در شمار اساتید پرتعداد طبرسی - که به تقریب می‌توان باور نمود که امروزه تنها از تعداد اندکی از آنان خبری بدست داریم - ، می‌توان به دائیش شیخ ابوعلی طوسی، موفق الدین حسین واعظ بکرآبادی، حسن بن حسین بن بابویه قمی رازی، ابوالبقاء عبدالجبّار مقری نیشابوری رازی، ابوعبدالله جعفر بن محمد دوریستی، سیّد ابوالحمد مهدی بن نزار حسینی قائنی، الحاکم موفق بن عبدالله نوغانی، و ابوالقاسم محمود بن حمزه کرمانی - نامبردار به تاج القرّاءکرمانی - ، اشاره کرد.

شیخ ابوعلی پس از آنکه نیم قرنی را در مشهد مقدس رضوی بسر برد، بسال ۵۲۳ ک . ق. از آن شهر به

سبزوار کوچید و تا پایان عمر در آن دیار به تحقیق و تالیف پرداخت. بر اساس برخی گزارشها، در این دوران مدرسه باب العراق - که او سمت مدرّسی و پیشوائی آن را بر عهده داشت - در شمار فعالترین و پرتحرک ترین مدارس آن زمان بوده، و بسیاری از تلامیذ نامبردار او - همچون پور برومندش حسن بن فضل، شیخ منتجب الدین رازی، قطب الدین راوندی، ابن شهرآشوب مازندرانی، شاذان بن جبرائیل قمی - ، در همین دوران محضر او را دریافته اند.

در فهرست آثار او گذشته از الباهر - که درهمین سطور بدان خواهم پرداخت - ، می توان به مجمع البیان لعلوم القرآن، جوامع الجامع، الکافی الشافی، اعلام الوری باعلام الهدی، الانوار فی الاخبار، تاج الموالید و جز آن اشاره کرد.

طبرسی سرانجام در شب نهم ذی حجه سال ۵۴۸ ک . ق. در همان سبزوار، چشم از جهان فروبست.

***

یادکرد بیهقی از معاصر نامدارش شیخ ابوعلی طبرسی

ابوالحسن علی بن زید بیهقی - که به‌تقریب در دههٔ آخر قرن پنجم هجری قمری بزاد و در سال ۵۶۵ق. روی در تیرهٔ تراب پنهان کرد - در تاریخ بیهق، به‌هنگام یاد کرد از معاصر نامدارش شیخ ابوعلی طبرسیِ مفسّر- که ۱۷سالی پیش از او درگذشت - ضمن آن‌که مقام ادبی طبرسی را می‌ستاید و او را صاحب تصانیف بسیار می‌خواند، وجه غالب بر مؤلفات او را، اختصار آثار نامدار، و اختیار نکات برجستهٔ آن دانسته، و در این میان از تلخیصی که او از شرح مرزوقی بر دیوان الحماسة به‌دست داده است، یاد می‌کند: «... و تصانیف بسیار است او را. و غالب بر تصانیف او، اختیارات است. و اختیار از کتب، رتبهٔ بلند دارد؛ فانّ اختیار الرّجل یدلّ علی عقله. مثلاً از کتاب مقتصد در نحو اختیاری نیکو کرده است به‌غایتِ کمال، و از شرح حماسهٔ مرزوقی اختیاری کرده است بغایت نیکو...» (تاریخ بیهق، ص ۲۴۳).

شرح مرزوقی بر دیوان الحماسة در شمار برترین شروح دیوان

می‌دانیم که شرح مرزوقی بر دیوان الحماسة، در شمار برترین و درعین‌حال دستگردترین شروح دیوان الحماسه بوده، و کسانی چند، اختصاراتی از آن پرداخته‌اند.

اختصار شیخ طبرسی از آن اما، چه بوده و چه سرانجامی یافته است؟

تا آنجا که راقم این سطور می‌داند، گویا این رساله هیچ‌گاه در میان آثار طبرسی، شهرتی نیافته است. آیا این از آن‌روست که شهرت او به مفسّربودن، بر وجههٔ ادبی‌اش غالب آمده، و به‌ویژه دو اثر گران‌سنگ مجمع البیان و جوامع الجامع، دیگر آثار او را به محاق برده است؟ گویا چنین است؛ چه، عمدهٔ دیگر آثار او نیز، سرنوشتی این‌گونه یافته‌اند. به‌هرروی آنان که به آثار طبرسی اشاره کرده‌اند را می‌توان در دو ساحت اصلی قرار داد تا از لابه‌لای آثار آنان، سرنوشت این کتاب ادبی ارزشمند، فراچنگ آید:

نخست: رجال‌پژوهان، که در آثار «رجالی» خود، از شماری از پرداخته‌های او یاد کرده‌اند. در اینجا، تا سخن به‌درازا نکشد، تنها به نام مؤلفان آن مصادر، که به کتبی از طبرسی اشاره می‌کنند، اما هیچ یادی از الباهر نکرده‌اند، اشاره می‌کنم:

- شیخ منتجب الدّین- که به مصاحبت خود با او و حتی تلمّذ نزد او تصریح کرده، اما از رسالهٔ الباهر یاد نمی‌کند. (الفهرست، ص ۹۷، شمارهٔ ۳۳۶).

- میر مصطفی تفرشی (نقد الرّجال، ج ۴، ص ۱۹، شمارهٔ ۴۱۰۷).
- شیخ حرّ عاملی (أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۱۶، شمارهٔ ۶۵۰).
- میرزا عبدالله اصفهانی، در تعلیقه بر آن ـ که به شمار بسیاری از این آثار اشاره، و مواضع نگه‌داری آن را نیز بیان می‌کند ـ (تعلیقهٔ أمل الآمل، ص ۲۲۶، شمارهٔ ۶۵۰).
- علّامهٔ مجلسی (الوجیزه، ص ۱۳۹، شمارهٔ ۱۴۳۵).
- شیخ ابوعلی حائری (منتهی المقال، ج ۵، ص ۱۹۴، شمارهٔ ۲۲۷۹).
- محدّث نوری (خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۶۹).
- آیة‌الله خوئی (معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۳۰۴، شمارهٔ ۹۳۶۲).
- دوم: کتاب‌شناسان و مورّخان که گه‌گاه به زندگی‌نامهٔ او و نیز شماری از آثارش اشاره کرده‌اند، اما کتاب پرارج الباهر را یکسر مغفول نهاده‌اند. در این شمارند:
- آیة‌الله سبحانی در تذکرة (تذکرة الأعیان، ص ۱۹۴، شمارهٔ ۳)؛ و موسوعة (موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۲۲۵، شمارهٔ ۲۲۶۴).
- علّامه امین عاملی (اعیان الشّیعه، ج ۸، ص ۳۹۹).
- شیخ المحقّقین علّامه آقابزرگ طهرانی در الذّریعة (در مواضعی چند که به آثار او پرداخته است).
- چهارسوقی اصفهانی (روضات الجنّات، ج۵، ص۳۵۷).
- مدرّس تبریزی (ریحانه الأدب، ج ۴، ص۳۶).
- حاج خلیفه نیز هر چند از شش رساله با نام الباهر یاد می‌کند (کشف الظّنون، ج ۱، ستون ۲۱۹) و اسماعیل پاشا نیز از شش الباهر دیگر (ایضاح المکنون، ج ۱، ستون ۱۶۷)، اما هیچ‌کدام به این الباهر اشاره نمی‌کنند. جمیل العظم نیز در دیگر ذیل کشف الظُّنون، یکسر این نام را مهمل نهاده است.
- زرکلی (الأعلام، ج ۵، ص ۱۴۸) و عمر رضا کحّاله (معجم المؤلفین، ج ۸، ص ۶۶) نیز به‌همین‌گونه از آن یاد نمی‌کند. وزیر قفطی نیز به این اثر اشاره نمی‌کند (انباه الرّواه، ج ۳، ص ۶، شمارهٔ ۵۴۲) و دیگر تاریخ‌نگاران نحاة و ادبا، همچون یاقوت در معجم الادباء، ابوالبرکات الأنباری در نزهه الالبّاء، سیوطی در بغیة الوعاة و ابن‌قاضی در تراجم طبقات النّحاة، یکسر ذکر طبرسی را وا گذاشته و از او یاد نکرده‌اند.

اینان هیچ‌کدام به کتاب کرامند الباهر اشاره نمی‌کنند. در میان فهرست‌نگاران، گویا تنها علی رضا قره‌بلوط نخستین‌بار در معجم المخطوطات الموجودة في مکتبات استانبول و آناطولی (ج ۲، ص ۱۰۵۰)، و دومین‌بار در کتاب بیش‌بهای معجم تأریخ التراث الإسلامي في مکتبات العالم (ج ۳، ص ۲۳۵۲) بدان اشاره؛ و نسخهٔ حاضر را، در هر دو کتابش، تنها با عبارت: «الباهر في شرح دیوان الحماسة لأبي تمّام» معرفی، و به محل نگاه‌داری آن اشاره کرده است. در این میان اما، دو تن از نامداران در ساحت فقه و ادب عربی، این کتاب را به‌دست داشته و از آن یاد کرده‌اند:

نخست فقیه نامدار نیمهٔ دوم قرن هشتم و نیمهٔ نخست قرن نهم، ابن‌فهد حلّی، که در شرح گرانمایه‌ای که بر المختصر النّافع نگاشت، به‌وضوح می‌نویسد: «روی ابو علي بن الفضل بن الحسن الطّبرسي في کتابه المسمّی بالباهر في شرح الحماسة قال...» (المهذب البارع، ج ۵، ص ۴۱۷)؛

و دو دیگر ادیب نحریر عبد القادر بن عمر بغدادی، در شرح بیت:

وددتُ و ما تغني الودادة أنّني بما في ضمير الحاجبيّة عالِمُ

آن را بیت نخست از قطعه‌ای چهاربیتی، سرودهٔ کثیّرعزّة می‌شمارد، که ابو تمّام آن را در دیوان الحماسة نقل کرده است. آن‌گاه در شرح همان بیت نخست می‌نویسد: «قال الطّبرسي في شرح الحماسة: يقول تمنّيتُ...» (خزانة الأدب، ج ۸، ص ۳۸۵). همو، مرتبه‌ای دیگر، باز سخنی از شرّاح حماسه نقل می‌کند، و آن‌گاه می‌نویسد: «قال الطّبرسي: و هذا ليس بشيءٍ» (خزانة، ج ۸، ص ۳۱۵)، که پرواضح است سخنش به همین اثر طبرسی اشاره می‌کند. این موارد، به‌تقریب ۴۰ مرتبه در خزانة الأدب تکرار می‌شود.

آنچه در این میان سخت عجیب می‌نماید، آن است که ادیب شیعیِ بزرگ فضل‌الله بن علی راوندی- که دو دهه‌ای پس از طبرسی بدرود حیات گفت - اما در حواشی دیوان الحماسة، هیچ اشاره‌ای به الباهر نداشته است. گذشته از تصفّح اجمالی متن شش جلدی کتاب، بررسی جلد هفتم - مجلّد فهارس- نیز مؤیّد همین مطلب است.

عبدالسّلام محمد هارون، ادیب پرکار و خوش‌کار روزگار ما نیز، در مقدمه‌ای که بر تصحیح خویش از شرح دیوان الحماسهٔ مرزوقی پرداخته است، از ۳۰ شرح بر دیوان الحماسة یاد می‌کند؛ و در آن میان، در شمارهٔ ۲۷، می‌نگارد: «۲۷. و إلى شرحٍ (أي: و أشار البغداديُّ إلى شرحٍ) لأبي الفضل الطبرسي، و قد نقل منه نحو ثلاثين نصّاً في مواضع متفرقة» (شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، مقدّمهٔ مصحّح، ص۱۵).

این عبارت، نشان از آن دارد که عبدالسّلام محمد هارون نیز، هر چند از وجود این شرح اطلاع داشته، اما هیچ‌گاه به نسخهٔ آن دست نیافته است.

براین‌اساس می‌توان دریافت که الباهر در شمار آثار مغفول طبرسی بوده، و تا آنجا که بررسی اجمالی فوق نشان می‌دهد، جز دو تن از نامبرداران ساحت تمدّن اسلامی، دیگران ازاین رساله یاد نکرده‌اند. تا آنجا که حتی فقیهان متأخّر بر ابن‌فهد نیز، هرچندگاه از روایات و دیگر منقولات او در المهذّب البارع استفاده‌ها برده‌اند، اما گویا هیچ‌یک نام این کتاب را پس از او نقل نکرده‌اند. ابن‌طاوس نیز علی‌رغم کتابخانهٔ کرامندی که داشته، اما - به‌شهادت کتاب کتابخانهٔ ابن‌طاوس-، یادی از این رساله در آثار خود نکرده است.

***

می‌دانیم که سنّت «اختیار» نویسی، در میان ادیبان حوزهٔ ادبیات عرب، از سابقه‌ای درشت برخوردار است. دیوان الحماسهٔ ابوتمّام، حلقه‌ای از مجموعهٔ همین اختیارات است، که در کنار آثاری همچون القصائد المفضّليّات، الأصمعيّات و جمهرة أشعار العرب، پاره‌ای از منتخباتِ برگرفته از دیوان شعر عرب را به نمایش می‌گذارد. در این میان، دیوان الحماسة از دو جهت، سخت بختیار بود:

نخست آن‌که ادبیات «حماسه نگاری» از پی آن پدید آمد، و شماری دیوان الحماسهٔ دیگر، با نام‌هایی که در میان این دواوین، تمایز می‌نهاد، گردآوری شد.

از آن میان، می‌توان به الحماسة الشّجريّة، گردآوردهٔ هبةالله علی بن حمزهٔ علوی حسيني ابن‌الشّجري- م. ۵۴۲ق- و الحماسة البهرية، از آنِ صدرالدّین علی بن ابی الفرج بن حسن البصري - م. ۶۵۶ق.- و بسیاری دیگر از این‌گونه آثار، و در این اواخر از مختاراتٌ من الحماسة الأحوازية، تدوین دکتر حسین علی محفوظ

اکابر این شهر و اینمرد پسر عم من بود بارها مرا از پدر خطبه نمود اما پدرم بمناکحت او رضا نداده به بیگانه عقد بست و این عم‌زاده‌ام کینه در دل گرفته منتهز فرصت میبود تا بامروز که من با جمعی زنان بتماشای باغ رفته بودم در حین مراجعت با دو مفسد دیگر از کمینگاه غدر بیرون آمده مرا بزور کشیده اینجا آورده میخواست قصد جان من کند خداوند جل جلاله ترا وسیله حیات من گردانید جوان آنرن را بوثاق آورده شرط از یاران برد و هم در آنشب عورت را بخانه پدرش آورد و مردم بشجاعتش قائل شده زبانها بتحسین وی گشودند و آنمرد پریشان کار مفسد از دیار خود آواره شده ببلای غربت گرفتار آمد.

زینت المجالس، ص ۶۷۲.

جایگاه «اختیار نویسی» در میان ادیبان حوزهٔ ادبیات عرب

بقصاص خونی که از دیده ریخته‌ام خونست بریزم. ناگاه آواز زنی شنید که از روی تضرع جواب می داد که چرا مرا از عدم اطاعت پدر مانع بود و عفت نمیگذاشت که بحرام با تو دست در آغوش کنم و آن بدیها گناه پدرم بود. آنمرد باین سخنان ملتفت نشده خواست که او را هلاك کند جوان بانگ بروی زده بوزینه را در روی او انداخت و بوزینه در گردنش چسبید جوان از عقبش با تیغ کشیده آهنك او کرد آنمرد دست از عورت برداشته جان بنك پای بیرون برد. جوان دست زنرا گشوده از حال او سؤال نمود زن گفت من دختر فلانم از

كاظميني- م. ١۴٣۵ق.- اشاره كرد، كه هنوز ٣۵ سالى از زمان پيدايش آن بيشتر نمى‌گذرد.

دو ديگر آن‌كه، ديوان الحماسة در ميان اديبان متأخّر بر ابوتمّام، سخت مقبول افتاد؛ چه، گذشته از ابوسعيد على بن محمد (الكاتب - م. ۴١۴ق.)كه آن را با نام منثور البهائي، از سياق نظم به صورت نثر عرضه كرد، كسان بسيارى نيز بر كنارهٔ آن، شروحى -گه‌گاه - بسيار كرامند تدوين نمودند.

اين شروح، بدون آن‌كه در مقام استقراء آن برآيم، و تنها بر اساس آنچه در چند مصدر آمده- همچون مقدّمهٔ استاد عبد السّلام محمد هارون بر تصحيح شرح ديوان الحماسهٔ مرزوقى، بحثى كه حضرت علّامهٔ امينى در الغدير، ج ٢ ص ۴٨٠ به ابوتمّام و شروح ديوان الحماسهٔ او اختصاص داده‌اند، و كتاب جامع الشرُّوح و الحواشي-، چنين است:

١. شرح الحماسة

از ابوبكر محمد بن يحيى الصُّولي- م. ٣٣۵ق-.

٢. شرح الحماسة

از ابوريّاس احمد بن ابراهيم القيسي- م.٣٣٩ق-.

٣. تفسير الحماسة

از ابو محمّد القاسم محمّد بن علي الأصفهاني- م. ٣۵۵ق-.

ذكر شروح الحماسة

۴. شرح الحماسة

از ابوالقاسم حسن بنِ بسر الآمدي البصري- م. ٣٧١ق-.

۵. شرح الحماسة

از علىِ بن محمد السمشاطي- م.حدود ٣٧٧ق-.

۶. معانى الحماسة

از حسين بن على النمري البصري- م. ٣٨۵ق-.

ابو محمد حسن بن احمد الغندجاني- م. بعد از ۴٣٠ق-، در كتاب «اصلاح ما غلط فيه أبو عبدالله الحسين بن على النمري ممّا فسّره من أبيات الحماسة»، به تصحيح برخى مطالب اين كتاب پرداخته است.

٧. التّنبيه على شرح مشكلات أبيات ديوان الحماسة

از ابوالفتح عثمان بن جنّي الموصلي- م.٣٩٢ق-.

٨. المُبهِج في شرح أسماء رجال الحماسة

از همان شارح قبل.

٩. شرح الحماسة

از ابوالحسين احمد بن فارس القزويني- م. ٣٩۵ق-.

١٠. رسالة الماسّة فيما يُضبَط من الحماسة

ابوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري- م. ٣٩۵ق-.

١١. شرح الحماسة

از همان شارح قبل.

١٢. شرح الحماسة

ذكر شروح الحماسة

از ابوالمظفّر محمد بن آدم الهروي النحوي- م. ۴۱۴ق-.

۱۳. شرح ديوان الحماسة

از ابوعلى احمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني- م. ۴۲۱ق-.

۱۴. شرح الحماسة

از ابوعبدالله محمد بن عبدالله الخطيب الأسكاني البغدادي- م.۴۲۰ق-.

۱۵. شرح أشعار الحماسة

از ابوالفتوح ثابت بن محمد العدوي الجرجانى الأندلسي- م. ۴۳۱ق-.

۱۶. شرح الحماسة

از ابوالفضل عبيدالله بن احمد الميكالي الأديب- م.۴۳۶ق-.

۱۷. الرّياشي المُصطَنِعي

از ابوالعلا احمد بن عبدالله المعرّي- م. ۴۴۹ق-.

۱۸. شرح ديوان الحماسة

از همو.

۱۹. الأنيق فى شرح الحماسة

از ابوالحسن على بن اسماعيل بن سيدة الأندلسي- م. ۴۵۸ق-.

۲۰. شرح ديوان الحماسة

از ابوالقاسم زيد بن على بن عبدالله الفسوي الفارسي- م.۴۶۷ق-.

۲۱. شرح الحماسة

ابونصر القاسم بن محمد الواسطي- م.حدود ۴۶۹ق-.

۲۲. شرح الحماسة

از ابوالحسين عبدالله بن احمد الشاماتي النحوي- م.۴۷۵ق-.

۲۳. شرح الحماسة

از ابوالحجّاج يوسف بن سليمان الشنتمري الأعلم- م. ۴۷۶ق-.

۲۴. شرح الحماسة

از ابوحكيم عبدالله بن ابراهيم بن عبدالله الخبري- م. ۴۷۶ق-.

۲۵. شرح الحماسة

از ابوبكر عاصم بن ايّوب البطليوسي- م. ۴۹۴ق-.

۲۶. شرح ديوان الحماسة

از ابوالحسن على بن الحارث البياري- م. قرن پنجمق-.

۲۷. شرح الحماسة

از ابوزكريّا يحيى بن على بن محمد التبريزي الخطيب- م. ۵۰۲ق-.

۲۸. شرح الحماسة

از ابوالحسن على بن عبد الرحمن بن مهدي بن عمران الإشبيلي- م. ۵۱۴ق-.

بها قبر عبد الله بن المبارك، و قيل: إنه مات بهيت، و هو الذي كتب إلى الفضيل بن عياض الأبيات المشهورة، و كان بينهما أخوة في الله تعالى، و كان الفضيل قد لزم العبادة بحرم مكة، و ابن المبارك قد لزم الجهاد و الرباط بأرض الشام، و الأبيات هذه:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا
لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يتعب خيله في باطل
فخيولنا يوم الكريهة تتعب
أو كان يخضب خدّه بدموعه
فنحورنا بدمائنا تتخضّب
ريح العبير لكم و نحن عبيرنا
وهج السنابك و الغبار الأشهب
و لقد أتانا عن مقال نبينا
قول صحيح صادق لا يكذب
لا يستوي و غبار خيل الله في
أنف امرئ و دخان نار تلهب
فلما بلغته الأبيات بكى الفضيل و قال: «صدق أخي و نصحني».

الإشارات الى معرفة الزيارات

ذكر شروح الحماسة

ص ۱۶.

۲۹. شرح الحماسة

از فخرالزمان ابوالمحاسن مسعود بن على البيهقي- م.۵۴۴ق-.

۳۰. الباهر فى شرح الحماسة

ابوعلى الفضل بن الحسن الطبرسي- م. ۵۴۸ق-.

۳۱. شرح الحماسة

از على بن أبي‌القاسم زيد البيهقي- م.۵۶۵ق-.

۳۲. شرح الحماسة

از ابوالرضا فضل‌الله بن على بن عبيدالحسيني الراوندي- م.۵۷۰ق-.

۳۳. شرح الحماسة

از ابوالبركات كمال‌الدّين عبدالرحمن بن أبي‌الوفا الأنباري- م.۵۷۷ق-.

۳۴. إيضاح المنهج فى شرح الحماسة

از ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن منذر بن ملكون الإشبيلي- م.۵۸۴ق-.

۳۵. شرح الحماسة

از ابوعلى الحسن بن احمد الأسترآبادى- م. قرن ششم‌ق-.

۳۶. اللماسة في شرح الحماسة

از على بن الحسن بن عنتر الحلّي- م. ۶۰۱ق-.

۳۷. شرح الحماسة / إعراب أبيات الحماسة

از ابوالبقا عبدالله بن حسين بن عبدالله العُكبري- م.۶۱۶ق-.

۳۸. زيادات الحماسة

از شرف‌الدّين ابوالبركات المبارک بن احمد بن موهوب- م. ۶۳۷ق-.

۳۹. شرح الحماسة

از ابويوسف الفضل بن نظر الجزري- م. بعد از ۶۴۷ق-.

۴۰. مقتضى السّياسة فى شرح نكت الحماسة

از يوسف بن قزاوغلى سبط بن الجوزي- م.۶۵۴ق-.

۴۱. شرح ديوان الحماسة

از على بن مؤمن بن محمد الإشبيلي اين عصفور- م.۶۶۹ق-.

۴۲. شرح الحماسة

از ركن الدّين الحسن بن رضي الدّين محمد الأسترآبادى الحسينى- م.۷۱۵ق-.

۴۳. عنوان النّفاسة في شرح الحماسة

از ابوعبدالله محمد بن القاسم الوزير الفارسي- م.۱۱۲۰ ق-.

۴۴. شرح الحماسة

از نجف على بن عظيم الدّين الجهجري الهندي- م. ۱۲۹۹ق-.

۴۵. شرح الحماسة

از ذوالفقار علي بن محبوب الأعظمي- م. قرن سيزدهم ق-.

۴۶. شرح الحماسة

از فيض الحسن على بخش السهار نفوري- م. قرن چهاردهم ق-.

۴۷. شرح دُرَر الحماسة

از محمد بن عبدالقادر سعيد الرافعي- م. ۱۳۴۵ق-.

۴۸. اسرار الحماسة

از سيّد بن على المرصفي الأزهري- م. ۱۳۴۹ق-.

۴۹. شرح ديوان الحماسة

از احمد بن الشيخ محمد بن احمد الحسيني- م. قرن چهاردهم ق-.

***

کتاب حاضر، یکی از حلقات زنجیرهٔ شروح دیوان الحماسة است، که در این سلسله، از نظر زمانی، می‌تواند سی امین شرح، به‌حساب آید.

الباهر، شرحی بر پایهٔ شرح ابوعلی مرزوقی بر دیوان الحماسة

اکنون در تبیین دورنمایهٔ الباهر- با تصفّح کوتاه متن و مقابلهٔ برخی صفحات آن با شرح مرزوقی و دیگر شروح اصلی دیوان الحماسة- به‌اختصار تمام اشاره می‌کنم که ساختار کتاب، بر اساس سنّت «اختیار/ اختصار» نویسی متقدّمان، که در تهذیب و تکمیل متنی خاص می‌کوشیدند، بر پایهٔ شرح ابو علی مرزوقی بر دیوان الحماسة استوار شده است. بیفزایم هرچند طبرسی گاه با عبارتی همچون «قال الشيخ ابو علي احمد بن محمّد المرزوقي» به نقل مستقیم از او می‌پردازد، جز از این موارد، شاکلهٔ الباهر، بر پایهٔ همان شرح مرزوقی قرار دارد. طبرسی در این اختصارنویسی، به دو کار عمده پرداخته است:

۱. نخست آن‌که بخش درشتی از متن مرزوقی را، که به‌نظر او، چندان مفید نبوده، یا اصولاً خارج از فضای شرح متن الحماسة نگاشته شده، سترده، و در کوتاه‌سازی آن کوشیده است.

۲. دوم آن‌که در تکمیل آن، و آراستنش به فرائد و فوائدی بسیار، کوشیده است.

گذشته از اطلاعات ادبی خود او، شرح مشکلات الحماسة ابن جنّي، آثار مکتوب شیخ عبدالقاهر جرجاني، و بسیاری از کتب لغویان و نحاة، دستمایهٔ اصلی او در این بخش بوده است. ازاین‌رو، هرچند الباهر فرزند مستقیم شرح دیوان الحماسهٔ شیخ ابوعلی مرزوقی است، بدون تردید از نظر اشتمال بر آنچه دیگر ادیبان دستیاب کرده‌اند، بر شرح مرزوقی فزونی و برتری بسیار دارد. از تمامی این موارد نمی‌توان در این معرفی اجمالی یاد کرد؛ و امید آن‌که اگر صاحب همتی دست در کار تصحیح آن بَرَد، به تفصیل این موارد را باز نماید.

***

دست‌نوشت حاضر، نسخه‌ای است که از پیشینه و سیر تداول آن در میان دانشیان خبری به‌دست نداریم؛ چه، هیچ‌گونه نوشته‌ای در اوراق عطف و بدرقهٔ آن به‌چشم نمی‌آید، که مسیر تاریخی آن را روشن سازد.

بـر رویـهٔ نخسـتین‌برگ عطـف آن، در همـین زمان معاصر ما، با مداد، عبارت «شـرح الحماسـة لأبی تمّام» را نوشته‌اند، و بر پشت آن، هیچ عبارتی دیده نمی‌شود. بر رویهٔ دومین‌برگ عطف کتاب، در دوسوم صفحه، به‌قلم اصل نسـخه، توضیحاتی در باب چیسـتی نظم واهمیت آن آمده، و در پایان آن این عبارت به‌چشـم می‌آید: «و هذا القول کافٍ، و اذ قدأتینا بما أردنا و وفینا بما وعدنا فأشتغلُ بما هو القصد من شرح الاختیار.» هرچنـد کاغـذ، قلـم و مرکّـب ایـن صفحه، بدون تردید همـان کاغذ و قلم و مرکّب متن اسـت، به‌وضوح این برگ به ابتدای نسـخه وصّالی شـده، یا بعد ها، برای اسـتحکام آن، مجدداً وصّالی شـده اسـت. این بخش، متن مقدّمهٔ مرزوقی بر شرح دیوان الحماسة است، که بدون هیچ تغییر و کاست و فزودی، در ابتدای نسخه نهاده شده است.

دست‌نوشت هم‌اکنون در کتابخانهٔ ملّت استانبول، با شمارهٔ ۱۶۴۲ از مجموعهٔ فیض‌الله افندی، نگاه‌داری می‌شـود. فیـض‌الله کـه در پایان قرن یازدهم و آغازین‌سـال‌های قـرن دوازده، در شمار عالمان قدرتمند دولت عثمانی قرار داشت، زمانی این نسخه را به تملّک در آورده، و بدون ثبت تاریخ، تنها بر صفحهٔ عطف کتاب، نوشته است: «من کتب الفقیر السّیّد فیض‌الله المفتی فی السّلطنة العلیّة العثمانیّة عُفی عنه.» آن‌گاه مهر مدوّر مایـل بـه بیضـیِ او- کـه بر تمامی کتبِ کتابخانه‌اش دیده می‌شـود- در کنار آن حـک، و زان‌پس امضای او در پایین مهر به‌چشم می‌آید. بر فراز این صفحه، به‌خط اصل قدیم، که بدون تردید از کاتب اصل نسخه است، چنین آمده: «کتاب الباهر في شرح الحماسة ممّا جمعه الشّیخ الإمام أمین الدّین رضيّ الإسلام أبي عليّ الفضل الطبرسي سقی الله ثراه و جعل الفردوس مثواه.» بر فراز این عنوان نیز، به‌خطی جدید ـ که نمی‌تواند متأخّر بر قرن دوازده باشد- افزوده‌اند: «کتاب الباهر».

دست‌نوشت، پس از بسمله، با عبارت دعائیّهٔ «ربِّ یسِّر» و خطبه‌ای کوتاه در حمد الهی و نعت او و نیز صلوات بر پیامبر اکرم و خاندان و اصحاب ایشان آغاز، و پس از این خطبهٔ کوتاه ـ که کمی بیش از سه سـطر را به‌خود اختصاص داده- به توضیح کلمهٔ «الحماسـه» می‌پردازد. و آن‌گاه مسـتقیماً به شـرح ابیات روی می‌آورد. ازاین‌رو، در دست‌نوشـت، هیچ خطبه‌ای که نشـان از مؤلف یا چیسـتی موضوع کتاب داشته باشد، به‌چشم نمی‌آید.

دست‌نوشـت حاضر، پس از بسـمله ناقص اسـت و در آخرین سـطر صفحهٔ پایانی آن، نخسـتین بیت از هجوی که عبدالله بن أوفی الخزاعی در مذمّت همسر خویش سرود، به‌چشم می‌آید:

نکحتُ ابنة بندقٍ نکحةً علی الکُرهِ ضَرَّت و لم تنفعُ

این قطعه، بر اساس ویراست احمد حسن بسج از دیوان الحماسة، که جمعاً ۸۹۵ قطعهٔ بزرگ و کوچک را در خود جای داده، قطعهٔ شمارهٔ ۶۵۹ است، که در صفحهٔ ۳۰۸ از این چاپ ـ با حجم جمعاً ۴۰۳صفحه- آمده؛ و بدین ترتیب، می‌توان دریافت که دست‌نوشـت حاضر، شـرح بیش از سـه چهارم ابیات را در خود جای داده است. بااین‌همه، دریغ، که یک چهارم پایانیِ آن از دست رفته است.

می‌دانیم که متن شرح مرزوقی بر دیوان الحماسة، در دو جلد و چهار قسم و جمعاً ۱۸۸۶ صفحه، به‌وسیلهٔ استاد ادیب دانشمند عبدالسّلام محمد هارون، به‌گونه‌ای شایسته و خوشخوان، عرضه شده است. نسخهٔ کنونیِ الباهرتا میانهٔ صفحهٔ ۱۵۱۸ این چاپ را، در خود دارد، و ادامهٔ آن ـ دریغ ـ هم‌اکنون به‌دست نیست.

دست‌نوشت الباهر هم‌اکنون در کتابخانهٔ ملّت استانبول، با شمارهٔ ۱۶۴۲ از مجموعهٔ فیض‌الله افندی، نگاه‌داری می‌شود.

بخش برجای‌ماندهٔ نسخه، در ۱۵۰ برگ / ۳۰۰ صفحه، به‌قطع وزیری، و با خطی قدیم اما واضح و تا حدودی خوشخوان، عمدةً با مرکّب قهوه‌ای و گاه مرکّب مشکی نوشته شده، و تنها در دو برگ / چهار صفحهٔ پایانی، که به‌خطی دیگر اما باز هم کهن، در همان روزگاران دیرین تحریر شده، در کتابت ابیات، شنگرف به‌کار رفته است.

نسخه تا ظهر برگ ۶۰ به‌قلمی قدیم تصحیح، و مصحّح در پایان تصحیحاتی که بر کنارهٔ اوراق نگاشته، از رمز «صح» استفاده کرده است؛ گه‌گاه حواشی‌ای نیز به همان قلم بر کنارهٔ صفحات به‌چشم می‌آید. این حواشی و تصحیحات در نیمهٔ دوم دست‌نوشت انگشت‌شمار است، و تنها در مواردی- همچون رویهٔ برگ ۱۴۲ و ۱۴۳ و ۱۴۸ - به‌چشم می‌آید.

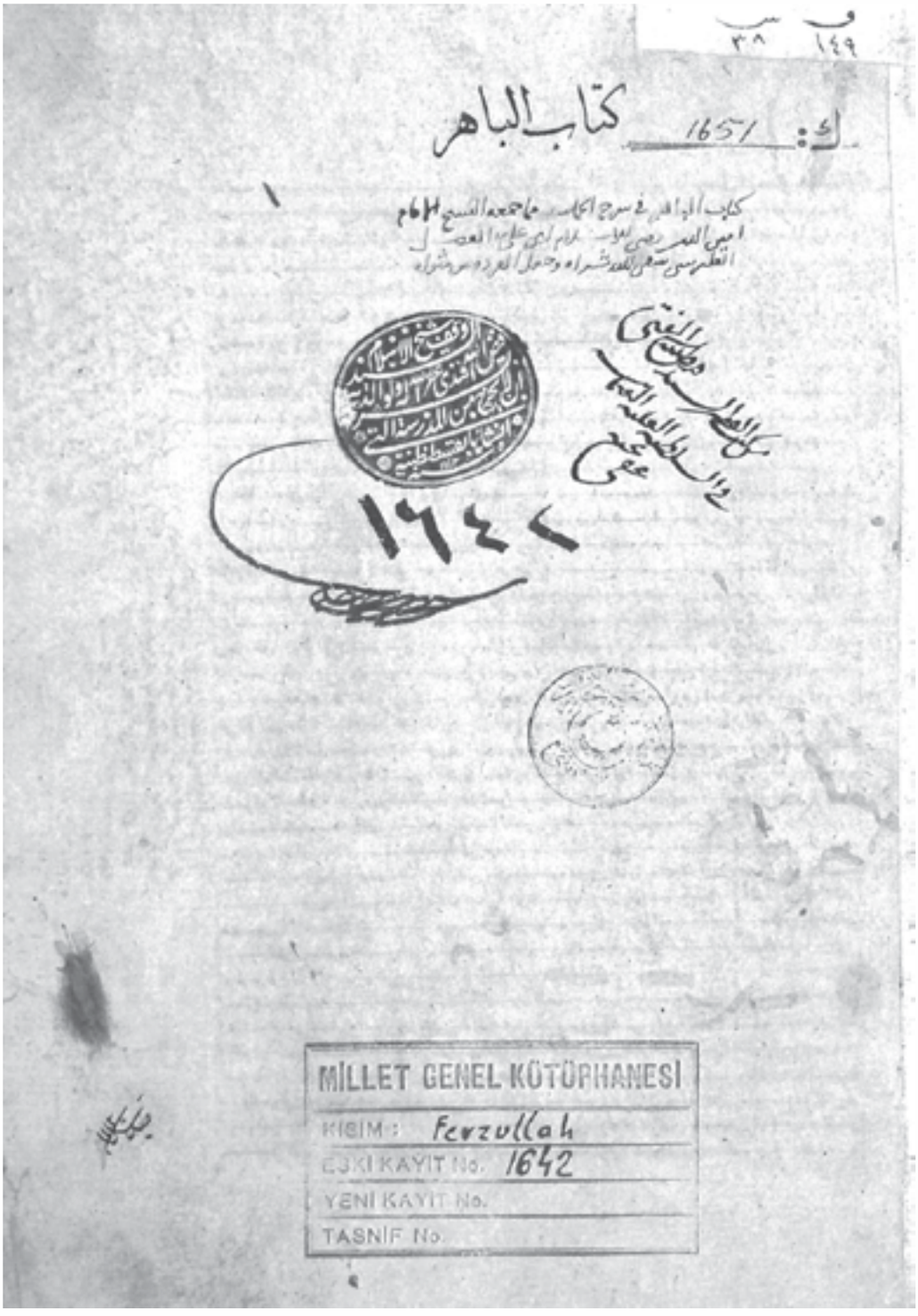
***

«الباهر» بدون تردید نشانگر گوشه‌ای از دلبستگی‌های ادبی مردی است که به‌تقریب، نهصدسالی است تا بر صدر اریکهٔ تفسیرپژوهی شیعی نشسته، و در شمار ارجمندترین عالمان این حوزه از تمدّن اسلامی قرار دارد.

طبرسی رسالهٔ حاضر را گویا در دوران طولانی اقامت ۲۵ ساله در بیهق پرداخته است، و ازاین‌رو که عالمی نامور، در سرزمین ادیبان، اثری ادبی رهاورد کرده است، شایسته است تا به تصحیح و نشر آن اهتمام شود.

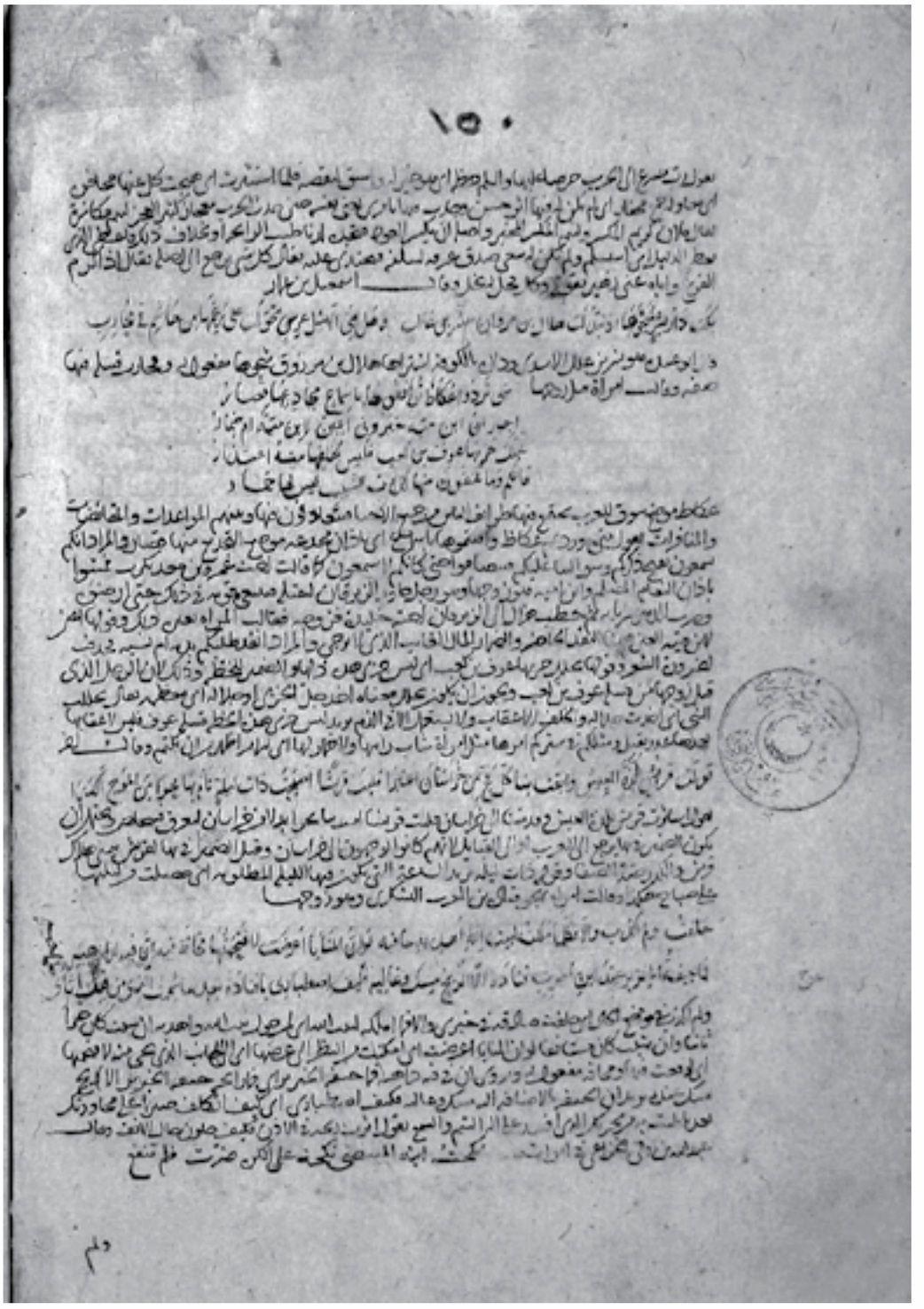
این نوشتهٔ کوتاه را با سخنی از ابن‌فندق بیهقی به پایان می‌برم، که در «فصل. در ذکر مضاف و منسوب به هر شهری» می‌نویسد: «در هر ناحیتی و ولایتی، چیزی بود بدان ناحیت و ولایت منسوب. گویند: حکمای یونان... و ادبای بیهق» (تاریخ بیهق، ص ۲۸).

والحمدلله ربِّ العالَمین


ك: 1651 كتاب الباهر
١٦٤٢
MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Feyzullah
ESKİ KAYIT No. 1642
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.







کتاب‌گزار / شمارهٔ اوّل / طبرسی و شرحی کرامند بر دیوان الحماسة

حکایت

حکایت: ابراهیم بن عباس صولی گفت من دبیر احمد بن ابی خالد وزیر مامون بودم. روزی بخدمت او رفتم و علامات تحیر در ناصیه او ظاهر بود از سبب آن پرسیدم رقعه پیش من انداخت در آنبود که فلان کنیزک خاصه در حرم تو خیانت میکند و اگر خواهی که صدق اینحال بر تو روشن شود از دو خادم که در حرمند استفسار نمای خادمانرا طلبیده سؤال نمودم اول انکار نمودند و بعد از تهدید بسیار بموجب نوشته اقرار آوردند وزیر گفت من از دیروز باز هیچ نخورده‌ام اگر کنیزک را سیاست کنم نموده‌ام داغ هجرانش جان مرا بسوزد و اگر تحمل کنم غیرت چنگ در دلم زند ابراهیم گوید من آیه برآمد برداشته تفأل نمودم این آیه برآمد که قوله تعالی ﴿یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ﴾ چون نظر من بر این آیه افتاد متضمن گشتم که کنیز بیگناه است خادمانرا بگوشه بردم و برفق و مدارا و حیله و زبان چربی از ایشان اقرار کشیدم که کنیز از آن بیگناه است و خاتون بزرگ ایشانرا فریفته بوده تا در حق آن کنیز گواهی دادند احمد بن ابی خالد مسرور و خوشحال شده مرا بانعام دوهزار مثقال طلا مبتهج گردانید

زینت المجالس، ص ۳۱۱.



یادی از یادگاران

(قسمت اوّل)

احمد خامه‌یار

دکتری تاریخ تمدّن اسلامی و پژوهشگر

اشاره

کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌ها را می‌توان اسناد مهمی به‌شمار آورد که آگاهی‌های قابل‌توجهی دربارهٔ پیشینیان و بناهای تاریخی به‌جامانده از آنان در اختیار ما قرار می‌دهد. بسیاری از کتیبه‌ها حاوی نکته‌های تاریخی، اجتماعی و ادبی فراوان و گاه حاوی اسامی شخصیت‌ها و اعلام جغرافیایی است که در کتاب‌ها و متون تاریخی ثبت نشده است. بخش معتنابهی از کتیبه‌ها نیز حاوی اشعاری است که نمایان‌گر فرهنگ و ادب روزگاران گذشته شمرده می‌شود. در بیشتر بناهای تاریخی دورهٔ اسلامی در ایران، کتیبه‌های متعددی وجود دارد که آگاهی‌هایی دربارهٔ تاریخ ساخت و نام واقفان یا بانیان این بناها به‌دست می‌دهد. بااین‌حال، می‌توان کتیبه‌های فراوانی را در ایران سراغ گرفت که تا کنون بازخوانی نشده، یا در صورت خوانده‌شدن، متن آن‌ها منتشر نشده است. با توجه به ارزش هنری، تاریخی و حتی سندی این آثار که هر زمان امکان از بین رفتن آن‌ها نیز وجود دارد، نگارندهٔ این سطور می‌کوشد تا از این پس در قالب یادداشت‌هایی با عنوان «یادی از یادگاران»، به بازخوانی شماری از کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های این مرز و بوم بپردازد.

کتیبهٔ شکّیات نماز در مسجد امام تهران

مسجد امام خمینی (مسجد شاه سابق)، واقع در ضلع جنوبی خیابان پانزده خرداد، در شمال محلهٔ بازار تهران، از بناهای ارزشمند دورهٔ قاجار به‌شمار می‌آید که بین سال‌های ۱۲۲۲ تا ۱۲۴۰ق به‌دستور فتحعلی‌شاه قاجار ساخته شده است. در زمان ناصرالدین‌شاه نیز تعمیراتی در آن صورت گرفته و گلدسته‌هایی به آن افزوده شده است.

ساختمان مسجد با مساحت حدود ۱۱ هزار متر مربع، با طرح چهارایوانی کامل ساخته شده و شامل صحن وسیع میانی، ایوان‌های چهارگانه، گنبدخانه و شبستان‌های ستون‌دار، رواق‌ها، سردرها و جلوخان شمالی، به

محل قرار گرفتن کتیبه

همراه تزئینات زیبای کاشی‌کاری، گچ‌کاری، حجّاری، مقرنس و کتیبه‌های گوناگون است (مساجد تاریخی، ۱۳۷۸: ۱۰۵).[۱]

درون ایوان جنوبی مسجد، کتیبه‌ای حجّاری‌شده بر سنگ به‌خط نستعلیق وجود دارد که به‌صورت یک نوار باریک، سرتاسر بالای ازارهٔ مسجد را فراگرفته است. در نقطهٔ اتصال ایوان به فضای شبستان مسجد، این کتیبه در انتهای ضلع غربی ایوان قطع شده و ادامهٔ آن در ضلع شرقی ایوان از سر گرفته شده است. محتوای کتیبه شامل احکام اجمالی شکیات نماز است و ازاین‌رو در موضوع خود، منحصربه‌فرد به نظر می‌رسد. متن کامل کتیبه به شرح زیر است:

[ضلع غربی ایوان:]

بامر اعلیحضرت قدرقدرت شاهنشاه دین‌پناه خلّدالله ملکه که قضا را ادای حکم او فرض است و فلک را از پی نماز او هر صباح و مسا جبهه بیضا بر ارض، نیتش در اتمام ارکان دین بی‌قصر و سهو است و عزمش در اکمال ملت متین بی‌شک بری از محو این چند مسئله که در احکام سهو و شک نماز است بر قطعات احجار منصوبه نقش و ثبت افتاد تا عالِم را مذکّر معلومات خاطر و عامی را از ...[۲] «کالنقش فی الحجر» باشد:

بدانکه در نماز خللی که از روی سهو باشد اگر محل آن باقیست تدارک آنرا باید کرد. و اگر محلش گذشته باشد پس اگر رکنی زیاد یا کم گشته نماز باطل میشود مگر در متابعت امام و در نماز احتیاط. و اگر غیر رکن زیاد شده، نماز صحیح است. و اگر سلام بی‌جا گفته یا قیامی یا قعودی زیاد شده، بعد از نماز دو سجده سهو کند. و اگر چیزی کم شده تا محل آن باقی است آن را بجا بیاورد. و اگر تشهد یا بعض آن را ترک کرده یا یک سجده را ترک کرده، بعد از سلام قضای آن را بکند و دو سجدهٔ سهو بکند. و محل هر فعلی باقی است تا داخل در رکن بعدازآن نشده. و اگر رکعتی زیاد کرده تا داخل رکوع نشده بنشیند و نماز را تمام کند و دو سجدهٔ سهو کند؛ و اگر داخل رکوع شده، نماز باطل می‌شود. و اگر رکعتی کم کرده پس اگر منافی نماز به‌عمل‌آورده، نماز باطل میشود. و اگر منافی بعمل نیاورده برخیزد و نماز را تمام کند و دو سجده سهو بجهة سلام بجا نماید. و خللی که بجهة شک است پس اگر در افعال است و محل آنچه شک کرده گذشته، شکش اعتبار ندارد و نماز صحیح است و اگر باقی است یعنی هنوز داخل فعل بعد از آن نشده، مشکوک را بجا آورد و اگر شک در عدد رکعات باشد پس شک در نماز صبح و نماز قصر و نماز جمعه و نماز عید و نماز آیات و نماز طواف و نماز مغرب، نماز باطل میشود و هم‌چنین اگر

[ضلع شرقی ایوان:]

در نماز چهاررکعتی شک کند در میان دو و زیاده بر دو یا میان دو و سه قبل از اتمام دو سجده یا زیاده بر سه یا نداند که چند رکعت نماز کرده یا شک کند میان دو و زیاده بر چهار، چون شش و هفت، نماز باطل می‌شود. بلی اگر شک کند میان پنج و شش بنشیند و تشهد و سلام بدهد و دو سجده سهو کند و احتیاطاً نماز [را] [۳] اعاده کند و در سایر فروض که یقیناً رکن زیاده شده، نماز را حتماً اعاده کند.

و بدانکه شک در رکعات را پنج فرض است: اول شک میان دو و سه، بعد از اکمال سجدتین بنا را بر سه گذارد و یک رکعت دیگر بجا آورد و بعد از سلام یک رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته نمازِ احتیاط

کند. دویم شک میان دو و سه و چهار، بعد از اکمال سجدتین بنا را بر چهار گذارد و بعد از سلام دو رکعت نشسته پس دو رکعت ایستاده نمازِ احتیاط کند. سیم شک میان دو و چهار، بعد از اکمال سجدتین بنا را بر چهار گذارد و بعد از سلام دو رکعت ایستاده نمازِ احتیاط کند. چهارم شک میان سه و چهار، بنا را بر چهار گذارد و بعد از سلام یک‌رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته نمازِ احتیاط کند. پنجم شک میان چهار و پنج، پس اگر بعد از اکمال سجدتین باشد، تشهد بخواند و سلام دهد پس دو سجدهٔ سهو کند؛ و اگر قبل از رکوع باشد بنشیند و تشهد بخواند و سلام دهد و بعد از سلام یک رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته نمازِ احتیاط کند و دو سجدهٔ سهو کند؛ و در غیر این دو صورت، نماز را تمام کند پس دو سجدهٔ سهو کند و احتیاطاً نماز را اعاده کند. و در غیر این فروض از فروضِ شک در رکعات، اگر یقین کند زیادتی رکعت را نماز را اعاده کند؛ و اگر یقین نکند عمل چهار و پنج را بجا آورد و احتیاطاً نماز را اعاده کند و در آن‌ها نماز احتیاطی نمیباشد. و کیفیت سجدهٔ سهو چنان است که نیّت کند دو سجده می‌کنم به‌جهت خلل معین که رو داده قربة الی الله پس سجده کند و بگوید: «بسم‌الله و بالله و صلی‌الله علی‌محمد وآله» پس سر بردارد و بنشیند، پس سجده کند و بنشیند و تشهد گوید.

بقعهٔ «سر قبر آقا»، واقع در خیابان صاحب‌جمع

سنگ‌قبر نفیس ضیاءالسلطنه دختر ناصرالدین‌شاه در بقعه سر قبر آقا

بقعهٔ «سر قبر آقا»، واقع در خیابان صاحب‌جمع، در جنوب چهارراه مولوی تهران، مقبرهٔ چند تن از ائمهٔ جمعهٔ تهران در دورهٔ قاجار است. نخستین شخصیت مدفون در این محل، میر محمدمهدی فرزند سید مرتضی خاتون‌آبادی اصفهانی (درگذشتهٔ ۱۲۶۳ق) اولین امام‌جمعهٔ تهران در دورهٔ قاجار است. پس‌ازاین‌که جانشین وی سید ابوالقاسم اصفهانی (درگذشتهٔ ۱۲۷۱ق)، دومین امام‌جمعهٔ تهران، در این‌جا به خاک سپرده شد، فرزندش حاج میرزا زین‌العابدین معروف به «ظهیرالاسلام» (درگذشتهٔ ۱۳۲۱ق) در سال ۱۲۷۴ق بر قبر وی این مقبره را بنا کرد. ظهیرالاسلام که داماد ناصرالدین‌شاه بود و با دختر وی ضیاءالسلطنه ازدواج کرده بود، پس از مرگ در کنار پدر خود مدفون گشت و پس از وی نیز اَعلام دیگری در این مقبره به خاک سپرده شدند.[۴]

سر قبر آقا ازنظر معماری، از برجسته‌ترین بناهای تاریخی دورهٔ قاجار در تهران و از باشکوه‌ترین بناهای آرامگاهی این دوره در ایران به‌شمار می‌آید. این بنا شامل گنبدخانهٔ اصلی، چهار ایوان در چهار جهت اصلی آن و دو پیش‌فضای شرقی و غربی است. گنبد بنا دوپوسته و مرتفع و پوشش بیرونی آن از کاشی‌های فیروزه‌رنگ است. در میان گنبدخانه، ضریح چوبی مشبّکی به‌چشم می‌خورد که بر قبر سید زین‌العابدین امام‌جمعه نصب شده است.

سنگ‌قبر بزرگ و نفیسی از سنگ مرمر سفید

در کنار ضلع شمالی این ضریح، سنگ‌قبر بزرگ و نفیسی از سنگ مرمر سفید وجود دارد که بر روی مدفن همسر وی ضیاءالسلطنه دختر ناصرالدین‌شاه قاجار نصب شده است. این سنگ قبر ازنظر هنری بسیار نفیس و متن روی آن به خط نستعلیق زیبایی حجّاری شده است. این سنگ دارای حاشیه‌ای از نقوش اسلیمی گلدار است که در میان حاشیه‌های هر ضلع، چهار مصرع یک دوبیتی زیر، به ترتیب در بالا، راست، پایین و چپ، حجّاری شده است:

وفدتُ علی الکریم بغیر زاد　　من الحسنات والقلبِ السلیم

به بخارا (بازاری بوده است که آن را بازار ماخ روز خوانده‌اند، سالی دو بار، هر باری یک روز) بازار کردندی. و هر باری که بازار بود (دروی) بتان فروختندی و به هر یک روز زیادت از پنجاه هزار درم بازرگانی شدی.

و محمد بن جعفر اندر کتاب آورده است که این بازار به روزگار ما بوده است. و من بغایت عجب داشتمی که این را از بهر چه کرده‌اند. پرسیدم از پیران و مشایخ بخارا که سبب این چه بوده است. گفتند اهل بخارا در قدیم بت‌پرست بوده‌اند این بازار مرسوم شده بود، تا از آن تاریخ (باز) دروی بت فروختندی، حالا نیز همچنان مانده است.

و ابو الحسن نیشابوری در کتاب خزاین العلوم آورده است که در قدیم پادشاهی بوده به بخارا نام او ماخ، این بازار وی فرمود ساختن. و درودگران و نقاشان را فرمود که سال تا سال بتان تراشیدندی و بدین بازار به روز معین حاضر کردندی و فروختندی، و مردمان خریدندی، و هر گاه آن بت گم شدی یا شکستی یا کهنه شدی دیگری چون روز بازار شدی آن کهنه را بینداختندی، و آنجا که امروز مسجد جامع ماخ است صحرائی بوده است بر لب رود و درختان بسیار چنانکه در سایه درختان بازار بودی، و آن پادشاه بدین بازار آمدی و بر تخت نشستی بدین موضع که امروز مسجد ماخ است، تا مردمان رغبت کردندی به خریدن بت. و هر کس خویشتن را بتی خریدی و به خانه بردی. باز این موضع آتش خانه شدی و در روز بازار چون مردم

وحملُ الزّادِ اقبحُ کلِّ شیئ اذا کان الوفودُ علی الکریم

بدنهٔ اصلی سنگ، شامل قاب مستطیل اصلی حاوی متن سنگ قبر، و قاب کوچک‌تری در بالای آن است. درون قاب فوقانی، قاب بیضی‌شکلی وجود دارد که درون آن به خط نستعلیق جلی و با قلم بسیار بزرگ‌تری از دیگر خطوط روی سنگ، عبارت زیر حجّاری شده است: «هُوَ الحَیُّ الَّذِی لا یَمُوتُ». در طرفین قاب بیضی نیز نقوش اسلیمی گلدار و دو فرشته به شکل برجسته حجّاری شده است.

متن اصلی سنگ قبر شامل سیزده سطر است که در پایان آن، این رقم به‌چشم می‌خورد: «عمل استاد قاسم حجّار»؛ اما نامی از خوشنویس دیده نمی‌شود. بااین‌حال، با توجه به شیوهٔ نگارش خط و مقایسهٔ آن با سنگ قبر مهدعلیا مادر ناصرالدین‌شاه در موزهٔ آستانهٔ حضرت معصومه علیها السلام که حاوی رقم میرزا غلام‌رضا اصفهانی (درگذشتهٔ ۱۳۰۴) است، می‌توان گفت کتیبهٔ نستعلیق این سنگ نیز از آثار این خوشنویس برجستهٔ دورهٔ قاجار به‌شمار می‌آید. متن کامل کتیبه چنین است:

(۱) ﴿اَینَما تکونوا یُدرِک کُمُ[۵] الموت ولو کُنتُم فی بُروجٍ مُشَیَّدة﴾[۶] هذه روضةٌ حُفّت بِالرّحمة والرِّضون[۷] وَجَنّةٌ

(۲) اُحیطَت بالعَفوِ والغُفران، قد اضطَجعت بتُرابِها عقیلةٌ مِن بیتِ السّلطَنةِ العُظمی، وتوارَت بحجابها

(۳) کَریمَةٌ مِن حَرَمِ الخِلافَةِ الکُبری ذاتُ خَدرٍ تَظَلَّلَت بِاَروِقَةِ سُرادِقُها المَقصُوراتُ فی الخیام، وَرَبّةُ سَترٍ انتَصَبَت

(۴) لِحَراسَةِ اَعنابِها حَفَظة اللّیالی وَالاَیّامِ العالیة العَلیّة والراضیة المَرضیّة والمَلِکة القُدسیّة والحوریة الانسیّة ضیاء السلطنة خُلاصة بنات

(۵) سُلطان السّلاطین و خاقان الخواقین ناصرالدین‌شاه قاجار شاهنشاه ایران و خَلیلة العالِمِ العامِل والانسان الکامل مَلجأ الانام

(۶) وکهف الارامِل والایتام الحاجی سیّد زینُ العابدین امام الجُمعة والجَماعة سَقَی الله تربتهُم بسحائب الرّحمة وشفّع

(۷) فیهم اهل بیت الطهارة والعصمة واتّفق میلادها فی سنة اثنتین وسبعین ومأتین بعد الالف من الهجرة

(۸) وقد انتقلت من مَشرقها حریم السلطنة الی مُستَقرّها بیت الامانة فی تاسع ذالحَجَّة[۸] مِن عام اِحدی وتسعین وماتین

(۹) بعد الالف ثمّ دعا ربَّها نفسها المُطمئنّة الی مادبة نعمته[۹] واستأثرها الی جوار رحمته[۱۰] فی ثامن عشر ذالحَجَّة

(۱۰) من حجّة خامس عشر وثلاث ماء والالف فضجّت دارُ الخلافة بالبُکاء والعَویل واعتلّت خُطّة الامامة بالسهر

(۱۱) الدائم والحُزن الطّویل فدُفنت بجوار مشهد حموها الامام الهمام عَلَم الاَعلام حُجّة الاسلام الا یَضرِبُ بجلالة قدره وعظمة امره

(۱۲) علی مَرّ الشُهور والاعوام صاحب هذه القُبّةِ الخضراء وراقِدُ هذه الحدیقة الغَنّاء سیّدنا الحاج میرزا

(۱۳) ابوالقاسم الحَسَنی الحُسینی امامُ الجُمعة والجماعة قَدّس الله روحَهُ ونوَّر ضَریحَهُ. عمل استاد قاسم حجّار

جمع شـد ند ی همه به آتشـخانه اندر آمدندی، وآتش پرسـتندی. وآن آتشخانه تا به وقت اسلام به جای بود. چون مسلمانان قوت گرفتند، آن مسجد را بر آن موضع بنا کردند، وامروز از مسـجدهای معتبر بخارا است.

تاریخ بخارا، ص ۲۹.

سنگ مزار آقا علی مدرّس زنوزی در آستان حضرت عبدالعظیم

آقا علی زنوزی (زادهٔ ۱۲۳۴قمری در اصفهان، و درگذشتهٔ ۱۳۰۷قمری در تهران)، مشهور به «مدرّس»، فرزند ملا عبدالله زنوزی، از حکمای متأخر شیعه و از برجسته‌ترین شارحان حکمت صدرایی در ایران به‌شمار می‌آید. این حکیم عالی‌قدر در آستان مقدس حضرت عبدالعظیم در شهرری به خاک سپرده شده و قبر ایشان نیز تاکنون در رواق آیت‌الله کاشانی، که پیش از این به‌عنوان مقبرهٔ ناصرالدین‌شاه قاجار شهرت داشته، باقی مانده است. سنگ مزار ایشان حاوی کتیبه‌ای به خط نستعلیق در ده سطر و به شرح زیر است:

(۱) هذا المرقد المنوّر والمضجع المطهّر للعالم الربّانی[۱۱] والعارف الصمدانی، الحکیم

(۲) المحقّق والعلیم المدقّق، فیلسوف الاسلام داعی الخلق الی دار السلام، البحر المُحیط والعقل البسیط،

(۳) السالک مسالک الحقیقة، الناهج لمناهج الشریعة، الهادی الی معالم الطریقة، خاتم ائمة الحکماء الراشدین فی عصره

(۴) وزمانه، خاتم انمِلة العرفاء السالکین فی وقته وأوانه، المُظهر لأسرار الجبروت، والمَظهر لأنوار الملکوت، وهو فی

(۵) هیکل الناسوت، کاشف بواطن اسرار التنزیل، عارف مواطن ابکار التأویل، شمس سماء العقل والکمال،

(۶) قطب فلک المعرفة والافضال، صدر الحکماء والمتألّهین، الکاشف لحقائق الصعود،

(۷) والمبیّن لدقائق النزول، وهو اللوذعی الالمعی الکیّس، الجناب الاجلّ الاکرم،

(۸) الاکمل الکامل المکمل، آقا علی المدرّس، نوّر رمسه ومأواه، وعُطّر مضجعه ومثواه، وحُشر مع من تولاه،

(۹) قد ارتحل من هذاه[۱۲] الدّار، وانتقل الی عالم القرار، فی منتصف ذی‌القعدة

(۱۰) الحرام من سنة سبع وثلثماة[۱۳] بعد الالف من الهجرة النبویة علی هاجرها الف الف الثناء والتحیّة

پی‌نوشت:

۱) مساجد تاریخی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چاپ ۱، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵.

۲) به علت آسیب‌دیدگی واضح نیست.

۳) به‌علت آسیب‌دیدگی واضح نیست.

۴) برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تاریخچه و توصیف معماری بنا، بنگرید: امامزاده‌ها و تربت برخی از پاکان و نیکان (جلد اول: تهران، شمیرانات و شهرری)، کار گروهی بنیاد ایران‌شناسی، صص ۴۶۸-۴۷۳.

۵) کذا.

۶) نساء، ۷۸.

۷) الف در کلمهٔ رضوان به‌صورت مقصوره نوشته شده است.

۸) کذا.

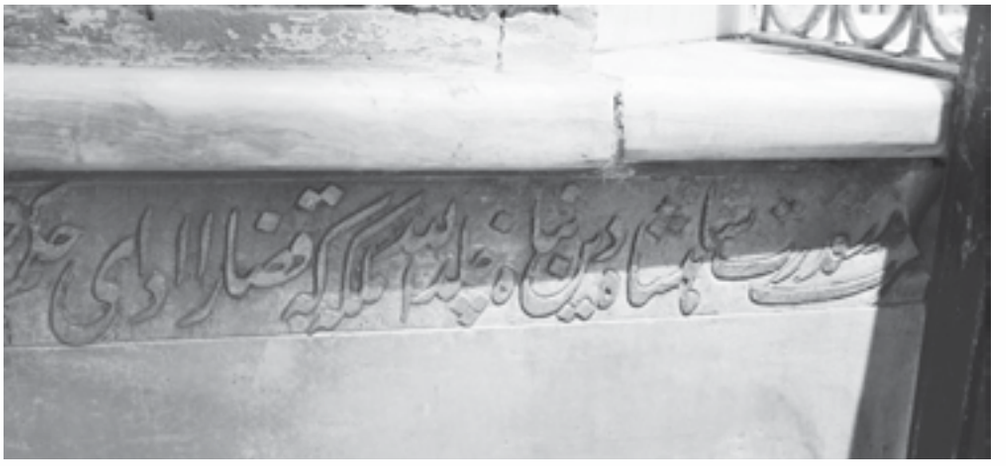
۹) ظاهراً در سنگ به‌صورت «نعمة» حجّاری شده است.

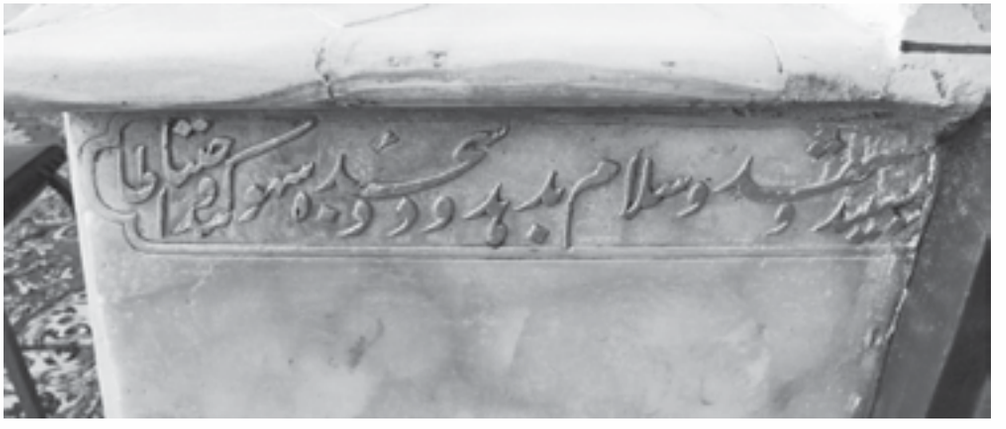
۱۰) ظاهراً به‌صورت «رحمة» حجّاری شده است.

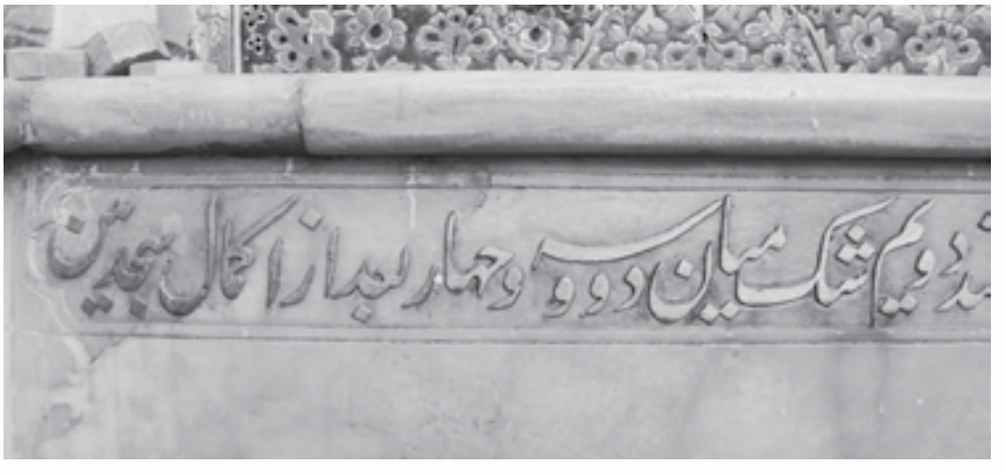
۱۱) با توجه به قرار داشتن سنگ در محل رفت‌وآمد مردم، تعمداً این کلمه را محو کرده‌اند.

۱۲) کذا.

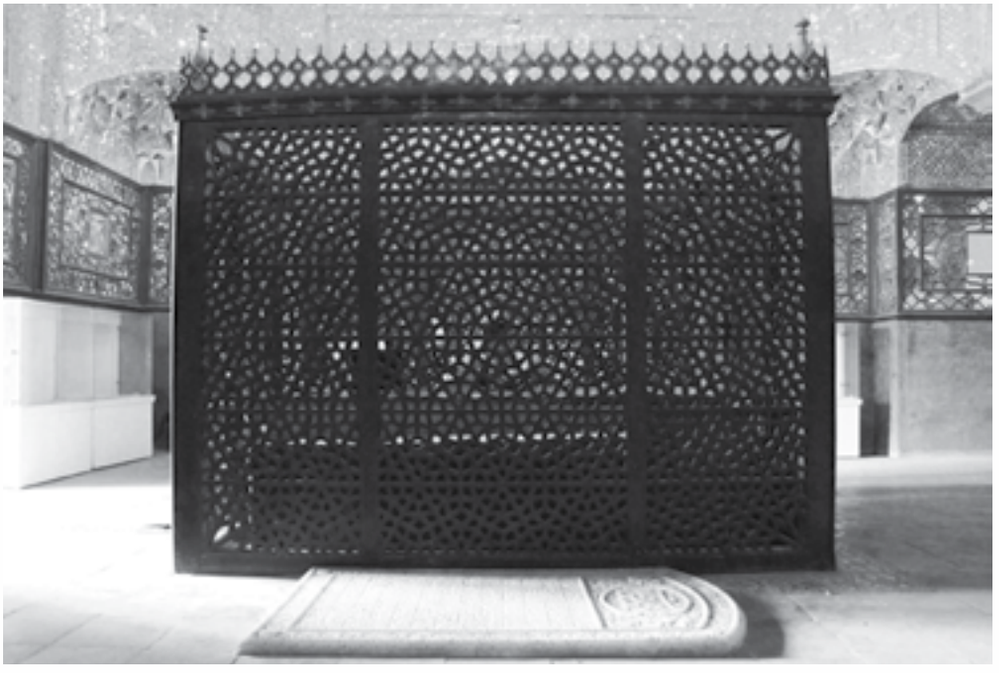
۱۳) کذا.







بخش‌هایی از کتیبهٔ شکیات نماز در ایوان جنوبی مسجد امام تهران



ضریح سید زین‌العابدین امام‌جمعه و قبر ضیاءالسلطنه در بقعهٔ سر قبر آقا



قاب فوقانی سنگ قبر ضیاءالسلطنه دختر ناصرالدین‌شاه



تصویر کامل سنگ قبر نفیس ضیاءالسلطنه در بقعهٔ سر قبر آقا



سنگ مزار حکیم آقا علی مدرّس زنوزی در آستان حضرت عبدالعظیم در شهرری



وصف پیامبر اکرم ﷺ. ثلث و نسخ. عبدالله چلبی.

حکایت عجیب

روایت از خواجه مقبول القول، که او را رشید الدین حکیم بلخی گفتندی سماع افتاده است در سنه ثمان و اربعین و ستمائة که از خراسان بهندوستان بتجارت آمده بود، و با کاتب این طبقات منهاج سراج در سفر ملتان همراه بود، برین موضع آورده شد، تا منظور نظر سلطان سلاطین اسلام گردد. این خواجه رشید الدین حکیم چنین تقریر کرد که یکی از مهتران مغل که خیل و خدم و مال (و حشم) بسیار داشت، در زمین قراقرم مغل بدوزخ رفت بجهت دفن آن ملعون موضعی بغایت با تکلف مرتب گردانیدند و خواستند، که دوست ترین و سلاح و مال او را با او دفن کنند و بسیار (که) با وافر و فرش و اوانی بسیار آراسته او (بود) بنهادند و تخت آراسته [او] مهیا گردانیدند (و خواستند که دوست ترین کسان او را با او دفن کنند). رای زدند که از خدم او کدام کس را دفن کنند تا مونس او باشد؟. جوانی بود از حدود ترمذ و خراسان در طفولت اسیر آن گبر مغل شده بود در اوایل واقعه

اختلاف متن قصیدهٔ عینیه در نسخ مطبوعش

خراسان، (و) چون ببلوغ رسید (و) برنا مرد شد و بمرتبه رجولیت برآمد بغایت جلد و زیرک بود، و کاردان و با کفایت گشت چنانچه تمامت کلی و جزوی آن ملعون در تصرف او آمد (و) او را چون پسر خوانده بود (بدین سبب) همه اموال [آن مغل] و مواشی و آنچه در

از کمتر دیده‌ها

قصیدهٔ عینیهٔ سید حمیری در مدح امام علی علیه‌السلام به‌همراه ترجمهٔ منظوم (نسخه‌ای نویافته)

محمد رحیمی خویگانی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان

چکیده

تصحیح نسخِ خطی ادبی، یکی از مهم‌ترین کارهای پژوهشی است که می‌تواند به غنای زبان و ادبیات هر منطقه‌ای کمک کند. باتوجه به این امر، پژوهش حاضر قصد دارد قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری و ترجمهٔ منظوم آن را از روی نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۳۳۹۵- ۱۰ مجلس شورای اسلامی، تصحیح و ارائه کند. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که متن قصیدهٔ عینیه در نسخهٔ مورد بحث، با نسخ مطبوع دیگرش، هم در تعداد ابیات و هم در واژگان و تعابیر، اختلافاتی دارد. شایان ذکر آن‌که هرچند مترجم تا حد زیادی در انتقال معانی متن اصلی موفق عمل کرده، در موارد مختلفی تحت تأثیر ایدئولوژی خود بوده است.

کلیدواژگان: امام علی علیه‌السلام، سید حمیري، قصیدهٔ عینیه، ترجمهٔ منظوم، نسخهٔ خطی.

پیش‌گفتار

پژوهش حاضر درصدد است تا قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری را به‌همراه ترجمه‌ای منظوم، که در یکی از نسخ خطی مجلس شورای اسلامی به‌صورت عکس آمده است، به علاقه‌مندان شعر و ادب ارائه کند.

در تصحیح و ارائهٔ متون، باید یک نسخه، «اصل» قرار داده شود. براي شعر حميری که نُسخ مطبوع و مصحّح دیگری دارد، متنی که در نسخهٔ خطی مجلس به‌همراه ترجمهٔ منظوم آمده است را «اصل» قرارداده و اختلافات این نسخه را با دیوان مطبوع سیدحمیری و هم‌چنین کتاب‌های الغدیر علّامه امینی، بحار الأنوار علّامه مجلسي، الأغاني ابوالفرج اصفهاني و أخبار شعراء الشيعة مرزبانی بیان کرده‌ایم. شایان ذکر است که این قصیده در نسخهٔ اصل ۵۳ بیت، در بحار الأنوار۵۴ و در دیوان ۵۰ بیت است؛ حال‌آن‌که در اغاني و اخبار شعراء الشيعة، تنها قسمت‌هایی از آن ذکر شده است. شمار ابیات این قصیده در الغدیر۵۴ بیت ذکر شده، اما تنها ۲۸ بیت از آن آورده شده است!

زندگی سیدحمیری

سیداسماعیل حمیری، شاعر شیعهٔ اواخر عصر اموی و اوائل عصر عباسي است. لقب «السید» در کودکی و به‌خاطر هوش فراوانش به او داده شد (المرزباني، ۱۹۹۳: ۱۵۱). این شاعر بزرگ شیعی که زبانش همیشه یکی از برترین ابزار دفاع از حقوق اهل‌البیت علیهم‌السلام بود، متأسفانه در میان شیعیانِ فارسی‌زبان چندان شناخته‌شده نیست. او در سال ۱۰۵ق در خانواده‌اي «إباضي»[۱] در عمان دیده به جهان گشود (الاصفهاني، ۲۰۰۸: ۱۷۸/۷) و نخست در بصره و سپس در کوفه تربیت یافت، علوم آن زمان را فراگرفت و به سرعت به شخصیتي علمی و ادبی تبدیل گشت. محبت او به خاندان رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله در خانواده‌ای شکل گرفت که بسیار مخالف او و اهل‌بیت بودند؛ اما همین مخالفت، سید را به هوادار حریم ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام بدل کرد و به‌قول خودش: «غاصَت عليّ الرحمة غوصاً/ رحمت الهی ناگهان بر من باریدن گرفت» (همان)؛ تا آنجا که با بانگ بلند و بدون ترس، تشیع خود را فریاد می‌زد (همان) و در اشعار خود از حق از پایمال‌شدهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام دادِ سخن سر می‌داد و بر دشمنانشان لعن می‌فرستاد؛ حتی اگر پدر و مادر خود او باشند:

لَعَنَ اللهُ والدَيّ جميعاً ثُمَّ أصلاهُما عَذابَ الجَحيمِ
لَعَنا خَيرَ مَن مَشَى فَوقَ هذه الـ أرضِ أو طافَ مُحرِماً بالحَطيمِ

(الأميني، ۱۹۹۴: ۲۷۴/۲)

او نخست بر مذهب کیسانی و از قائلین به رجعت «محمد بن حنفیه» فرزند امام علی علیه‌السلام بود تا این‌که با امام «جعفر صادق علیه‌السلام» در مکه دیدار کرد و به مذهب جعفری پیوست (ابن‌المعتز، بی‌تا: ۳۳). او خود دراین‌باره می‌گوید:

تَجعفَرتُ باسمِ اللهِ واللهُ أكبرُ وأيقنتُ أنَّ اللهَ يَعفُو ويَغفِرُ
ويُثبِتُ مَهما شَاءَ رَبّي بِأَمرِهِ وَيمحُو وَيَقضي في الأُمورِ وَيَقدِرُ

(همان)

سیدحمیري نه‌تنها در زبان که در عمل هم تشیع خود را نمایان و هویدا کرد و ازهمین‌روست که بسیاری از ائمه و از جمله امام صادق علیه‌السلام از سید به‌نیکي یادکرده و برایش دعاي خیر کرده‌اند (الأميني، ۱۹۹۴: ۲/ ۲۷۴ تا ۲۷۵ و الاصفهاني، ۲۰۰۸: ۷/ ۱۹۴)؛ و باز ازهمین‌روست که عده‌ای از پیشینیان از روی ناآگاهی سید را در شمار رافضی‌ها و شیعهٔ غلاة آورده‌اند (ابن‌عبدربه، بي‌تا: ۲۴۷/۲). سید سرانجام در سال ۱۷۱ق، بعد از عمری مرارت، چهره در نقاب خاک کشید (المرزبانی، ۱۹۹۳: ۱۵۲).

معرفی نسخه

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، این پژوهش قصد دارد قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری را به‌همراه ترجمه‌ای منظوم از نسخه‌ای نویافته تصحیح کند. این نسخهٔ خطی به‌شمارهٔ ۱۳۳۹۵ـ ۱۰ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

سید حمیری، شاعر شیعهٔ اواخر عصر اموی و اوائل عصر عباسی

سید حمیری در کلام ائمه علیهم‌السلام

بقدر سر سوزنی بر رخسار آن جوان افتاد و بسوخت و جراحت کرد، از آن دو شخص یکی گفت: که دریـن موضع مسلمانی می‌نماید، آن دیگری روی بدان جوان کرد، که تو کیستی؟ جوان می‌گوید، من گفتم عاجزی (و) ضعیفی بدست این مغل گرفتار، گفتند: از ترمذ. سر حربه خود برگوشه آن خانه بشکافت، به مقدار دری، مرا گفتند بیرون رو، من پای بیرون نهادم، خود را در زمین ترمذ دیدم و از آنجا که فراغروم مغل است، تا ترمذ فریب شش ماهه راه زیادت باشد، تا باین وقت آن جوان در حدود

ترمذ بر سر املاک و اسباب خود ساکن است و هر مرهم که (بر بس) جراحت آن شرار آتش [را] می‌کند به هیچ وجه مندمل نمی‌گردد (و) همچنان (بر قرار بقدر) سر سوزنی می‌تراود و ترشح می‌کند سبحانه المقدر ما یشاء «ملک تعالی سلطان اسلام را بر سریر سلطنت و مملکت باقی و پاینده دارد آمین!»

طبقات ناصری، ج۲، ص ۱۷۷.

ثبت و در ربیع‌الثانی ۱۲۶۱ق، با خط نسخ «مرادعلی بن علی‌محمد شیرازی» نوشته شده است.

این نسخه ۲۹۲ برگ دارد و از آنجا که برگ‌های ابتدایی‌اش افتاده و نسخه از نقطه‌ای که معلوم است نقطهٔ آغاز نیست، شروع می‌شود، نویسنده (مترجم) آن مشخص نیست.

نسخه با موضوع «حجة الوداع امام حسین علیه‌السلام» شروع می‌شود و ماجرای سفر امام علیه‌السلام از مکه به سوی کربلا و نحوهٔ شهادت ایشان و یارانشان را روایت می‌کند. در این نسخه، به مقتل تمام یاران امام حسین علیه‌السلام از حر ریاحی تا حضرت عباس علیه‌السلام پرداخته شده است (نسخهٔ خطی ش ۱۳۳۹۵- ۱۰، برگ‌های ۱۵- ۲۰۰). در ادامهٔ نسخه، ماجرای به‌آتش‌کشیدن خیمه‌های حضرت أبا عبدالله علیه‌السلام و به‌اسارت‌رفتن اهل‌بیت گرامی‌اش و سفر آن‌ها به کوفه و شام و هم‌چنین مراجعت آن‌ها به مدینة النبی ذکر شده است (همان، ۲۰۰ تا ۲۸۸).

اما قصیدهٔ سید و شرح آن از صفحهٔ ۲۸۸ و به‌عنوان فصل ختام کتاب آمده و به‌طور کامل، ترجمهٔ همهٔ ابیات ذکر شده است (همان، ۲۸۸ تا ۲۹۲). قالب ترجمهٔ منظوم، «قصیده» و در بحر «رمل مسدس محذوف» و با رَویّ «الف» است. شایان ذکر آن‌که این رَوی دست شاعر را در انتخاب کلمات قافیه بسیار باز می‌گذارد؛ چه، تعداد کلماتی که در زبان فارسی به «ا» ختم می‌شوند فراوان است و معمولاً شاعران در این‌گونه موارد دچار تکرار و عیوب قافیه نمی‌شوند؛ با وجود این، مترجم متأسفانه در مواردی با تکرار «ها»ی نشانهٔ جمع مثلاً شیرها و مارها به‌عنوان قافیه، نوعی ضعف از خود نشان داده است.

البته باید گفت که ترجمهٔ منظوم و بازسُرایی به‌مراتب از سُرایش سخت‌تر است؛ چراکه فکر و اندیشه و معنی از آن دیگری است و مترجم، مقیّد و ملزم به رعایت اصل وفاداری محض نسبت به متن اصلی است؛ به‌ویژه در متونی این‌چنین که از نوعی قداست برخوردار است.

حجة‌الوداع امام حسین علیه‌السلام، شروع نسخهٔ قصیده



تصویر برگی از نسخهٔ خطی «قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری و ترجمهٔ منظوم آن»

قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری یکي از مشهورترین قصائد شیعی

شعر سیدحمیري به‌همراه ترجمهٔ بیت به بیت

بی‌تردید، قصیدهٔ عینیهٔ سیدحمیری یکي از مشهورترین قصائد شیعی است و روایات متعددی از شأن و منزلت قصیده و سُراینده‌اش در نزد ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام در دست است. شاید مهم‌ترین روایت در این‌باره همانی است که ابوالفرج اصفهاني از قول «فُضَیل الرسان» آورده که گفته است: روزي به محضر امام جعفر بن محمد علیه‌السلام رسیدم تا به ایشان بابت شهادت عمویشان زید تسلیت بگویم و سپس از ایشان اجازه گرفتم تا شعری بخوانم. چون شعر به پایان رسید، امام از شاعر آن پرسید و گفتم که «سید» و ایشان برایش طلب رحمت کردند. من گفتم: جانم به فدایتان، من دیدم که او شراب می‌نوشد. ایشان در جواب گفتند: «فما ذنبٌ علي اللهِ أن يغفِرَه لآلِ عليّ، إنّ محبَّ عليّ لاتزلّ قدمُ إلّا تَثبُتُ الأخري!» (الاصفهاني، ۲۰۰۸: ۷/ ۱۹۳). شروح بسیاري بر این قصیده نوشته شده و علّامهٔ امینی در الغدیر تعداد آن‌ها را ۱۳ مورد ذکر کرده است که مهم‌ترینشان از آنِ افرادي است مثل جمال‌الدین خوانساری، بهاءالدین الاصبهانی، مدرّس هزارجریبی،

حاج مولی محمدحسین قزوینی و شیخ علی‌رضا خوئی (الاميني، ۱۹۹۴: ۲۶۵/۴). در اینجا، شعر سیدحمیری به‌همراه ترجمهٔ بیت به بیت آن ذکر می‌شود و به شرح آن که وجههٔ اهتمام این پژوهش نیست پرداخته نخواهد شد و تنها به ذکر واژگان غریب اکتفا می‌گردد.

متن قصیدهٔ سید حمیری همراه با ترجمه منظوم

۱. لِأُمِّ عَمرٍو بِاللِّوَى مَربَعُ طامِسَةٌ أعلامُها بَلْقَعُ[۲]
داشت جاها امّ عمرو اندر لوی مانده آثار کهن از وی به‌جا

۲. تَروحُ عَنهُ الطَّيرُ وَحشيَّةً والأُسْدُ مِن خِيفَتِه تَفزَعُ
مرغ از آنجا می‌رود وحشت‌زده در فزع افتد ز بیمش شیرها

۳. بِرَسمِ دارٍ ما بِها مُونِسٌ إلا صِلالٌ في الثَّرَى وُقَّعُ
نیست در آثار آنجا مونسی غیر مارانی فتاده در ثرا

۴. رُقشٌ يَخافُ المَوتُ نَفْثاتِها والسُمُّ في أنْيابِها مُنْقَعُ[۳]
مار ابلق کز دَمش ترسیده مرگ زهر چسبیده به نیش آن مارها

۵. لَمّا وَقَفْنَ العِيْسُ في رَسْمِه والعَيْنُ مِن عِرفانِه تَدمَعُ[۴]
چون در آنجا ایستادند اشتران اشکریز از دیدن آن چشمِ ما،

۶. ذَكَرتُ ما قَد كُنتُ أَهْوى بِهِ فَبِتُّ وَالقَلْبُ شَجٍ مُوجَعُ[۵]
یادم آمد آن که عاشق بودمش. دل غمین، با درد خفتم در بلا

۷. كأنَّ بِالنّارِ لِما شَفّني من حُبِّ أروى كَبِدي تُلذَعُ[۶]
بود در آتش جگر گو یا کباب زان چه تن از دوست لاغر شد مرا

۸. عَجَبتُ مِن قَومٍ أَتَوا أَحمداً بِخُطبَةٍ لَيسَ لَها مَوقِعُ
این عجب زین قوم کایشان آمدند با بدی کردند بی‌جا ادعا

۹. قالُوا لَهُ لَو شِئْتَ أعلمْتَنا إلَى مَنِ الغايةُ والمَفزَعُ؟
کاش می‌گفتی به اصحاب ای رسول جانشینت کیست در حکم قفا؟

۱۰. إذ تَوَفَّيتَ وَفارقتَنا وَفيهِمُ في المُلكِ مَن يَطْمَعُ
چون که جا کردی ز ما با آن‌که بود در میان‌شان اهل خواهش ملک را

۱۱. فقالَ لَو أَعلمْتُكُم مَفزَعاً كُنتُم عَسَيتُم فيهِ أن تَصنَعوا
گفت اگر این قول را سازم صریح می‌شود نزدیک، این کار شما

۱۲. صَنيعَ أَهلِ العِجلِ إذ فارَقوا هارونَ فالتَّركُ له أَوسَعُ
چون به هارون، قوم گوساله‌پرست پس نگفتن بهتر از گفتن مرا

مقولـهٔ انتحـال در روزگار ما، مقوله‌ای است پرهیجان؛ چه برای منتحلانی که بصرف بی اطلاعی دیگران - و یا بی اطّلاع از انگاشتن آنان - به نانی و نامی و نوائی می‌رسند، و گاه کتابی یا مقاله ای را به نام خود عرضه کرده بدون آنکه رنجی برند گنجی بحاصل می آورند، و چه برای کسانی که پس از تتبّعْ کتابی یا مراجعه به مقاله‌ای، و از پی کشف انتحالی که در آن در کار شده است، سخت به وادی حیرت فرو می شوند. این کاروان هرروز هرروز در حرکت است، و گویا نه آن گروه نخستین را سر آن است که از انتحال دست کشد، و نه آن دوّمین گروه را این نیّت، که به این امر خو کند و از دیدن سرقتهای خُرد و کلان و جزئی و کلّی، به تحیّر فرو نشود.

***

یکی از موارد انتحال کلّی کلان، که سالها پیش بدان برخوردم و در نوشته‌ای، اشاره‌ای دوسطری بدان داشتم، کتابی است که در روزگار ما، در وادی عرفان و تصوّف، در قالب سه مجلّد با نام اصلی «جامع الأُصول في الأَولياء» و با نامهای جزئی جزء اوّل: الطّرق الصوفيّه و جزء دوّم: الكلمات الصوفيّة، عرضه شده است. احمد النقشبندی الخالدی، بر روی تمامی مجلّدات دوره، خود را مؤلّف کتاب خوانده، و کسی با نام أدیب نصرالله نیز، در همانجا محقّق کتاب خوانده شده است. در این یادداشت کوتاه، سر آن دارم که تنها به انتحالی غریب که در مجلّد سوّم این مجموعه

۱۳. وفي الّذي قال بيانٌ لِمَن كان إذا يَعْقِلُ أو يَسْمَعُ[۷]
هم در این مجمل، بیانی گرچه بود بهر اهل سمع و ارباب ذکا

۱۴. ثُمَّ أَتَتْهُ بَعْدَ ذا عَزمةٌ مِن ربِّه ليس لها مَدفَعُ
بعد از آن از حق رسیده آیتی کِش نبُد تأویل و تعویقش روا

۱۵. أبلِغْ وإلّا لَمْ تَكُن مُبْلِغاً وَاللهُ مِنهُم عاصِمٌ يَمْنَعُ
هان، رسان ورنه مبلّغ نیستی حق ز اعدا می‌شود حافظ تو را

۱۶. فَعندَها قامَ النبيُّ الّذي كانَ بِما يَأمُرُه يَصدَعُ[۸]
مصطفی برخاست زود از آن‌که بود بندهٔ فرمان بر امر خدا

۱۷. يَقولُ والأَملاكُ مِن حَولهِ واللهُ فيهِمْ شاهدٌ يسمَعُ
گفت بر حالی که بر دورش مَلَک بود حاضر در میان سامع خدا

۱۸. رافِعَها أكرِم بكفِّ الذي يَرفَعُ والكَفُّ الّتي تُرفَعَ
بر کَفَش خوش‌تر گرامی‌دست‌هاست رافع و مرفوع در هر دو سرا

۱۹. يَخْطُبُ مَأموراً وفي كَفِّه كَفُّ عليٍّ ظاهراً يَلمَعُ[۹]
خطبه گفت و در کفش دست علی بود تابان و عیان و برملا

۲۰. من كُنتُ مَولاهُ فهذا له مَولَىً فَلَمْ يَرضَوا وَلم يَقنَعوا[۱۰]
هر که را مولا منم، مولا علی است پس نشد راضی کسی زان مقتدا

۲۱. فاتّهَموهُ وحَنَتْ مِنهُمُ على خِلافِ الصّادقِ الأضلُعُ[۱۱]
متهم کردندش و پیچیده شد بر خلاف صدق پهلو، قوم را

۲۲. وَضَلَّ قومٌ غاضَهُم قولُهُ كَأنّما آنافُهُم تُجدَعُ[۱۲]
خشمگین گشتند قوم از کار او شد بریده بینی‌اشان گوئیا

۲۳. حَتّى إذا واروه في قَبرِهِ وانصَرَفوا مِن دَفنِه، ضَيّعُوا[۱۳]
تا که بعد از امر دفن و انصراف اکثرش کردند ضایع آنچه را

۲۴. ما قالَ بالأَمسِ وأوصَى بهِ واشتروا الضُرِّ بما ينفَعُ[۱۴]
دی سفارش کرد پیغمبر به قوم [سود را بفروختند در این][۱۵] شرا

۲۵. وَقَطّعُوا أَرحامَه بَعدَه فَسَوفَ يُجزَون بِما قَطّعَوا
قطع ارحام ورا کردند قوم زود می‌یابند در عقبی جزا

۲۶. وأزمَعُوا غَدْراً بِمَولاهِمِ تَبّاً لِما كانوا بِهِ أَزمعُوا
قصد با مولای خود کردند مکر بیخ برکندند با این قصدها

۲۷. لا هُم عَليه يَرِدوا حَوضَه غَداً ولا هُوَ فِيهِم يَشفَعُ
کی بر او وارد به حوضش می‌شوند؟ کی شفاعتشان کند روز جزا

۲۸. حَوضٌ لهُ ما بَينَ صَنعاءِ إلَى أَيلَةَ أرضِ الشّامِ أو أوسَعُ[۱۶]
حوض او باشد زصنعاء یمن تا زمین شام بل بیشش فضا

۲۹. يَنصَبُ فيهِ عَلَمٌ لِلهُدَى والحَوضُ مِن مآءٍ لَهُ مُتْرَعُ[۱۷]
در میانشان ایستد برپا علي حوض کوثر پر [ز] آب و با صفا

۳۰. يفيضُ مِن رحمتِه كَوثرٌ أبيضُ كالفِضّة أو أنصَعُ[۱۸]
آب آن لبریز فیض رحمت است صاف چون نقره سفید و پر ضیا

۳۱. حَصاهُ ياقوتٌ ومرجانَةٌ ولُؤلؤٌ لَم تَجْنِهِ إصبَعُ
ریگش از یاقوت و از مرجان و دُر گوهری کآن را نچید انگشت‌ها[۱۹]

۳۲. بَطحاؤُه مِسكٌ وحافاتُه يَهتَزُّ مِنها مُونِقٌ مُربِعُ[۲۰]
جای آن مشک و کنار نهر آن سبزه‌هایی تازه، لرزان از صبا

۳۳. أخضرُ ما دونَ الوَرى ناضِرٌ وفاقِعٌ أصفرُ أو أنصَعُ[۲۱]
سبز و خرم در نظرها آن کنار با گلی رنگین و زرد و با صفا

۳۴. والعَطرُ والرَّيحانُ أنواعُه تَسْطَعُ إنْ هَبَّتْ به زَعزَعُ[۲۲]
بوی خوش، ریحان زهر نوع[ی]ش هست می‌وزد بر وی نسیم خوش هوا

۳۵. فيهِ أباريقٌ وقِدحانُه يَذُبُّ عَنها الرَّجُلُ الأَصلَعُ[۲۳]
کوزه‌ها و جام‌ها بر دور آن مرد اصلع دور سازد خلق را

۳۶. يذُبُّ عنها ابنُ أبي طالبٍ ذَبّاً كَجَربي إبِلٍ شُرَّعُ[۲۴]
دورشان سازد علی از آب حوض دوری کرکین شتر از آب‌ها

۳۷. إذا دَنَوا منهُ لِكَي يَشرَبوا قيلَ لهُم تَبّاً لكم فَارجِعُوا[۲۵]
نزد قرب شربِ آن گویندشان ز آب برگردید، خسران بر شما

۳۸. دونَكُموا فالتَمِسوا مَنهَلاً يَرويكم أو مَطعماً يُشبِعُ
راه خود گیرید نهری بطلبید با طعامي بهر سیری زین دوتا

۳۹. هذا لِمَن والى بَني أحمَدَ ولَم يكُنْ غيرَهُم يُتبَعُ
این برای شیعهٔ آل نبی است غیر ایشان نیست تابع آب را

۴۰. فالفوزُ للشارِبِ مِن حَوضِه والويلُ والذُّلُّ لمن يُمنَعُ[۲۶]
رستگار آن کاو ز حوضش نوش‌کرد ویل و خواری بهر ممنوعش سزا

روی
د ا د ه ،
که سابقهٔ معاجم تخصّصی
اصطلاحات صوفیان، به چندین
قرن پیش از این باز می‌گردد، و از
همین رو، هم اکنون از دهها کتاب
و رساله، در این زمینه می‌توان
نشان جُست. در میان
این رسائل بسیار، دو
اثری که محیي الدّین ابن
عربي و شیخ عبدالرّزاق کاشانی
پرداخته اند اُمّا، از شهرت و در عین
حال اهمیّت بیشتری برخوردار
بوده است. اصطلاحات الصوفیّه
عبدالرّزاق، تا کنون بیش از بیست
مرتبه، بگونه های مختلف عرضه
شده، و چندین ترجمه و شرح فارسی
نیز، از آن بدست است. مجلّد سوّم
مجموعهٔ جامع الأُصول في الأولیاء
- با زیر عنوان «معجم العرضه ها
الصوفیّة - یکی از همین عرضه ها
است، که در کمال تعجّب، بدون
کاست و فزود حتّی یک کلمه در
سراسر کتاب، یکجا به نام أحمد
النقشبندی الخالدی، بچاپ
رسیده است!. جالب آنکه محقّق
کتاب حبائب أدیب نصر الدّین نیز،
یا از سر جهل و یا از سر همراهی با
مؤلّف محترم!، از بازنمودن این
انتحال روی برگردانده، و از آن
سخن نداشته است!. کتاب با
مقدّمه ای بیک برگی - که هیچ
دانسته نیست که از کیست؟، از
مؤلّف کتاب یا محقّق آن - آغاز
می شود.
در این مقدّمهٔ بیک برگی، و به
کمال این اثر سخن رفته، و به
چهار عالم معاصر که این کتاب را
به دیدهٔ تجلیل نگریسته و بر آن
ثنا خوانده اند، إشاره شده است،
طبیعی است که نام این چهار
عالم نیز بر ما پوشیده است!. پس
از آن مقدّمه ای کوتاه - با
حجمی کمتر از
یک

بخشم می آید، که از موارد شاهکار انتحال در روزگار ما است. مقدّمه با این عبارت آغاز می شود: «و قد شرعتُ بعد تتميم كتاب جامع الأصول في هذه الشّتمات، و بدأتُ بكلمات الصوفيّة وجميع اصطلاحاتهم على حروف الهجاء و مراتب العباد .. و أخّرتُ تفريعاتها في آخر الكتاب، و بيّنتُ كثيراً من الآداب و الشروط و المشاكل و الكلمات البديعة ... و هذا عديم المثل و الوجود»! عجیب آنکه محقّق کتاب، از غایت امانتداری ای که در این سرقت واضح داشته است، در حاشیه همین چند سطر، تصریح می کند، که در متن مؤلّف، کلمهٔ «السموات» نوشته شده بود، و ما آن را بدینگونه اصلاح کردیم! گذشته از این انتحال که می توان آن را سرقتی تام و تمام دانست، دانش مؤلّف و محقّق و نیز سطح آگاهی آندو از اصطلاحات عرفانی نیز سخت تحیّر برانگیز است؛ و عجیب‌تر آنکه آندو، گویا حتّی با ساختار معجمی کتاب ـ که به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده ـ نیز، هیچ آشنائی نداشته اند. این مطلب از همان صفحهٔ آغاز کتاب ـ که عبارت «في الأزل» را بعنوان اصطلاحِ بشرح گرفته شده، با حرف درشت در آغاز پاراگراف نهاده، و بدین ترتیب معنای عبارات متقدّم و متأخّر بر آن را نیز یکسر از بین برده اند! ـ، بچشم می آید. بدین ترتیب پر واضح است که جملات و عبارات نامفهوم و بی معنی نیز، در این کتاب، بسیار دیده می شود.

***

این قلم انداز کوتاه را در همینجا به پایان می برم و با خود می اندیشم: آیا

۴۱. فالنّاسُ يَومَ الحَشْرِ راياتُهُم خُمْسٌ فَمِنهُم هالكٌ أَربَعُ
مردمان را روز محشر از عَلَم پنج باشد، در سقر زان چار تا

۴۲. فَرايةُ العِجْلِ وفِرعَونُها [۲۷] وسامريُّ الأمّةِ المُشنِعُ
رایت گوساله و فرعونشان سامریّ قوم ابوبکر دغا

۴۳. ورايةٌ يَقدَمُها حَبْتَرٌ لِلزّورِ والبُهتانِ قد أبدَعُ[۲۸]
یک عَلَم در پیش روباه عمر مبدع بهتان و [مکر و ادعا]

۴۴. ورايَةٌ يَقدَمُها نَعْثَلٌ لا بَرّدَ اللهُ له مَضجَعُ[۲۹]
یک عَلَم در پیش عثمان یهود گرم آتش جایگاهش دائما

۴۵. ورايةٌ يقدَمُها أدْلَمٌ عبدٌ لئيمٌ لُكَعٌ أوكَعُ[۳۰]
رايتي از ابن‌سفيان سگ [است] برده معیوبِ گردن پیش را

۴۶. أربعةٌ في سَقَرٍ أودَعُ ليس لهُم مِن قَعرِها مَطْلَعُ[۳۱]
در جهنم هست جای این چهار از تهش نبود طلوعِ این چهار[۳۲]

۴۷. ورايةٌ يَقدَمُها حَيدرٌ ووجهُه كالشّمسِ إذ تَطلَعُ[۳۳]
رایت حیدر بود در پیش آن از رخش مهر علی هم در ضیا

۴۸. غَداً يُلاقي المُصطَفى حَيدرٌ ورايةُ الحمدِ له تُرفَعُ
مصطفی فردا به حیدر برخورَد رایت حمدش به سربال هما

۴۹. مَولىً لهُ الجَنّةُ مَأمورةٌ والنّارُ مِن إجلالِه تُفزَعُ
هست در فرمان آن موی بهشت آتش از پیشش فزع آرد به‌جا

۵۰. إمامُ صِدقٍ وله شِيعةٌ يَروَوا مِن الحَوضِ ولَم يُمنَعوا
آن امام صدق دارد پیروان می‌خورند از آب حوض با صفا

۵۱. بِذاك جاءَ الوَحيُ مِن ربّنا يا شيعَةَ الحَقِّ فَلا تَجزَعوا
آمده وحی از خدای ما چنین از فزع فارغ شوید ای شیعه‌ها

۵۲. الحميريُّ مادحُكم لَم‌يزِل ولو تَقطّعَ إصبِعاً إصبعُ
حمیری مدح شما گوید مُدام گر کنند انگشت، انگشتش جدا

۵۳. وبَعدَهُ صَلّوا على المصطَفى وصِنوِه حَيدَرةِ الأصْلَعُ[۳۴]
[هان، سلام بر احمد ختم رسل بعد از او بر جانشین مصطفی]

نتایج

تعداد ابیات قصیدۀ عینیه در نسخۀ خطی مورد تحقیق، ۵۳ بیت است که مترجم به‌جز بیت آخر، بقیۀ آن‌ها را به شعر فارسی ترجمه کرده است. این ترجمه در بحر رمل مسدس محذوف و با رَویّ «ا» است.

این نسخه با نسخ مطبوع دیگر قصیدۀ عینیه مثل نسخۀ «بحار» اختلافاتی دارد که در مقاله بدان اشاره شد. به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین ویژگی که به ترجمۀ قصیدۀ عینیه توسط مترجم-شاعر فارسي انجامیده است، این است که این قصیده در زمرۀ شاهکارهای ادبیات شیعی و متعهد قرار می‌گیرد که به‌وضوح ایدئولوژی شیعه را به تصویر کشیده است.

ملاحظات

شایان ذکر است، این قصیده به‌خاطر اهمیت والایی که در نزد شیعه دارد، دو بار دیگر نیز به شعر فارسی ترجمه شده است؛ یک بار به‌طور ناقص تنها سی‌وسه بیت و توسط شخصی مجهول (احتمالا در قرن نُه یا ده) و یک‌بار هم به‌طور کامل و توسط مترجم و شاعر معاصر «غلامرضا اسدی‌مقدم». ترجمۀ اول را حامد ناجی اصفهانی از فهرست نسخ خطی مجلس ج ۲۲، ص ۳۵۶ به‌کوشش عبدالحسین حائری استخراج کرده و در مجلۀ حوزۀ اصفهان، پاییز ۱۳۷۹، ش ۳ صص ۲۰۳ تا ۲۰۹ منتشر کرده است (ناجی، ۱۳۷۹: ۲۰۳ تا ۲۰۹). این ترجمه در قالب مثنوی و چند بیت اول آن این‌چنین است:

یـار در کهسـار دارد خانـه‌ای — مـرغ را آنجـا نمی‌افتـد گـذار
در زمینـی کانـدر آن غمخـوار جـان — ابلـق کـز وی هراسـان اسـت اجـل
بی‌نشـان ز آبـادی و ویرانـه‌ای — شـیر می‌ترسـد از آن روبـاه‌وار
نیسـت جـز ماری به خـاک آن نهان — زهـر در هـر نیـش آن دارد محـل

(همان)

اما ترجمۀ دوم در قالب قصیده است:

از بـرای امّ‌عمـرو انـدر زمـین رمـل‌زار — می‌گریزد مرغ، وحشتناک از آن جایگاه
وه، چه دار و منزلی کاو را نباشد مونسی — مارها کز نفث آن‌ها مرگ دارد اضطراب
در زمینی قفر و ویران منزلی شد برقرار — شیر درنده زبیمش در جزع باشد دچار
جز گزنده مار، کاو را گشته در آنجا قرار — در بن دندان آن‌ها زهر باشـد پایدار

(اسدی، ۱۳۷۱: ۶۰)

پی‌نوشت:

۱. هواداران عبدالله بن إباضه که در زمان مروان بن محمد خروج کردند. ایشان هم مخالفان خود و هم بسیاری از بزرگان و صحابه از جمله حضرت علی علیه‌السلام را کافر می‌دانستند وآنان را سبّ می‌کردند (الاصفهانی، ۲۰۰۸: ۱۷۸/۷).

۲. طامسة: صفت مَرْبَع، از میان رفته، محو شده؛ بَلقَع: الأرض القفر التي لاشيء فيها، زمین خالی از هر چیزی.

۳. صِلال: ج صِلَّة، مار، افعی، رُقش: ج رقشاء، حية رقشاء: ماری که روی پوستش خال سیاه و سفید دارد.

۴. العيس: ج العيساء: شتري که رنگ سفیدش با سیاهي درآمیخته است.

۵. شجٍ: من شجا ـه حزُن، موجع: وجع ـِ مرُض وتألّم.

۶. تُلذِّعُ: لَذَعَت النارُ الشيءَ: مسّته واحترقته: در آن در گرفت و سوزاند.

۷. در دیوان: كانّ له أذنٌ بها يسمعُ.

۸. صَدَعَ الأمرَ: بيّنه وجَهَر به: مشخص کرد و آشکار ساخت. در قرآن: «فاصدع بما تؤمَر»: یعنی«آنچه را که به تو امر شده آشکار ساز.»

۹. در دیوان: «نورها يلمع» و در الغدير: ظاهرٌ تلمع

۱۰. در اخبار شعراء الشيعة، این‌گونه آمده است:

من كنتُ مولاهُ فهذا لهُ ... مولى له بالنّارِ يستدفِعُ
كونوا له بعدي كما كنتُمُ ... معي فلم يرضَوا ولم يقنعُوا
وقَتَلوُا أولادَه بعدَه ... كلٌّ لكلٍّ في الأذى يتبَعُ

(المرزباني،۱۹۹۳: ۱۵۹)

۱۱. در دیوان: «وانحنت» و در الغدير: «وحَنَت فيهم»؛ حني ـه: عطف و مال.

۱۲. در دیوان و بحار الانوار: «غاظهم» و در الغدير: «فعلُه»؛ «الغيظ»: الغَضب أو الشدّة أو سَوْرَتُه: شدت خشم، «تُجدع آنافُهم»، کنایه از شدت غضب و خشم.

۱۳. در الغدير: «في لَحدِه».

۱۴. أرحام: ج رَحِم، رَحْم، و رُحْم: القرابة أو أسبابها: خويشاوندي، قطع الأرحام: قطع خويشاوندي.

۱۵. موارد این‌چنین که داخل [ ] قرار دارند را مصحّح افزوده است. این امر به‌خاطر کاستی‌های وزنی یا نامشخص‌بودن قسمتی از متن در نسخهٔ خطی است.

۱۶. أيلة: جبل بين مكّة والمدينة قرب يَنبُع وموضعٌ بين ينبع ومصر. وإيلة بالكسر -: قرية بباخرز، (الفيروزآبادي، ۱۴۱۲: ۴۶۸/۳).

۱۷. مُترع: من أترع الإناء: ملأه: پُر، لبریز.

۱۸.أنصَع: أخلص وأصفي: صاف‌تر و خالص‌تر.

۱۹. در این قصیده چندبار «الف» در «ها»ی نشانهٔ جمع، به‌عنوان حرف رَویّ آمده است که عیب آن بر اهل فن پوشیده نیست. حَصي: ج حصاة، الصغار من الحجر: سنگریزه.

۲۰. در دیوان: «مونِق مونِع»، مونق: آنقه الشيء إيناقا: أعجبه: مونق: شگفت‌انگیز، مُربِعُ: أربع الماءُ: كثُر.

۲۱. در دیوان: «دون الجني» و «وفاقعٌ أصفرُ ما يطلع»؛ فاقع: فقَع اللونُ: نصع وصفا: صاف و خالص.
۲۲. زعزع: الريح الشديد: تندباد.
۲۳. در دیوان: «الأنزع الأصلع»؛ «أباريق»، جمع «بريق»: معرّب آبريز؛ «قِدحان»، جمع قَدَح: جام.
۲۴. در دیوان: «ذبّک جربي»؛ جربي: مؤنث «أجرب»: مبتلا به بيماري پيسي؛ شُرّع: جمع «شارع»: حيوانی که به آبشخور وارد مي‌شود.
۲۵. تبّا: تبّ فلانٌ: زيان ديد و هلاک شد.
۲۶. در نسخهٔ ديوان «يَمنع» آمده است که به‌نظر اشتباه می‌آيد.
۲۷. در ديوان و الغدير: «قائدها العجل» و «سامري الأمة الم-فظِع» و در الاغاني:

قائدُهـــا العجـــلُ وفرعونُهم وســـامريُّ الأمـــةِ المـــفظِعُ

۲۸. اين بيت در ديوان و الاغاني و الغدير ذکر نشـده اسـت؛ و واژهٔ «الزور» به‌دليل ناخوانابودن در نسـخهٔ خطی از بحار ذکر شده است.
حَبْتَر: القصير و من أسماء الثعالب: کوتاه‌قد و يکی از اسامی روباه (ابن‌منظور، بي‌تا: ۱۰/ ۷۴۷).
۲۹. اين بيت در ديوان، الاغاني و الغدير ذکر نشده است؛ نَعْثَل: الذَکَر من الضِباع: کفتارِ نر، احمق و نادان (همان ۵۰/ ۴۴۷۰).
۳۰. اين بيت در ديوان و الغدير ذکر نشده است و در الاغاني بصورت:

ومـــارقٌ مـن دينِـــه مُخـرَجٌ أســـــودُ عبـــدٌ لُکَـــعٌ ألکَـــع

ضبط شده است .
أدْلَم: دَلِم: مرد سياه و درازقامت؛ و دَلِمَت شفاهه: تهدّلت فهو أدلم: آويزان‌لب (همان، بي‌تا: ۱۶/ ۱۴۱۴)؛ لُکَع: أحمـق، قليل‌العقـل «وفي حديـث أهـل البيت: لايحبنا ألکعُ!» (همان: ۴۵/ ۴۰۶۸)؛ أوکع: وکِع ـَ: الرجل الأوکع: الأحمق الطويل صفة للعبيد، اللئيم. (همان: ۵۴ /۴۹۰۷).
۳۱. اين بيت در ديوان ذکر نشده است.
۳۲. با توجه به رعايت‌نشدن قافيه «ا» در متن ترجمه به‌نظر می‌رسد اين مسئله از روی اهمال مستنسخين باشد وگرنه پنهان‌ماندن چنين مسئله‌ای از مترجم غريب می‌نمايد.
۳۳. در ديوان و در الغدير:

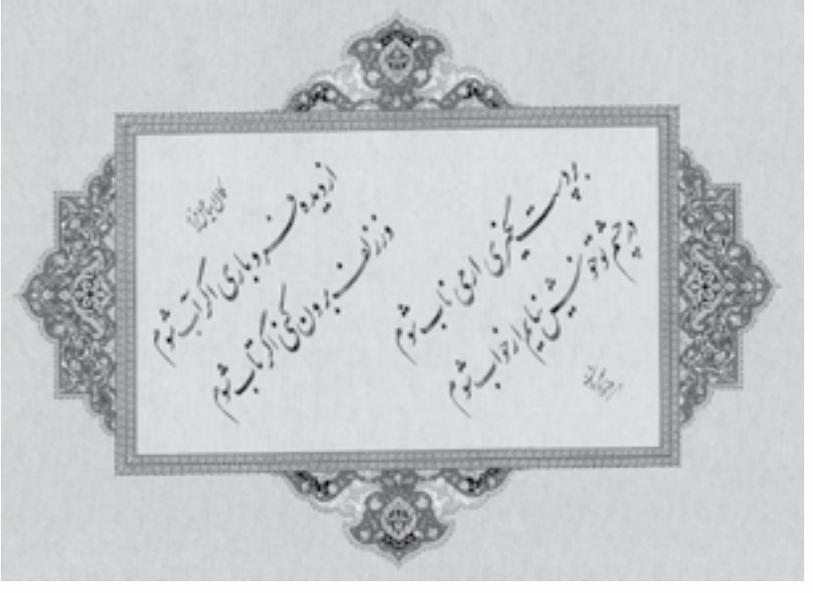
ورايـــــةٌ قائدُهـــا وجـــهُه کأنّـه الشـــمسُ إذا تَطـــلَعُ

۳۴. اين دو بيت آخر، در ديوان ذکر نشده است.

منابع

• ابن‌عبـد ربـه، ۱۹۸۳م، أحمـد بـن محمـد، العقـد الفريـد، تحقيـق: مفيـد محمـد قميحـة، ط ۱، ج ۲، بيـروت: دارالکتب العلمية.

- ابنُ‌المعتزّ، (بی‌تا)، طبقات الشعراء، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، القاهرة: دارالمعارف.
- اسدی‌مقدم، غلامرضا، ۱۳۷۱ش، استغاثه به امام زمان، چ ۱، مشهد: سحاب.
- الأصبهاني، محمد بهاءالدين المعروف بالفاضل الهندي، ۱۴۲۱ق، اللآلي العبقرية في شرح العينية الحميرية، تقديم: جعفر سبحاني، ط ۱، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام.
- الاصفهاني، ابوالفرج، ۲۰۰۸م، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، ط ۳، بيروت: دار صادر.
- الأميني‌النجفي، عبدالحسين، أحمد، ۱۹۹۴م، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، الجزء ۲، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- السيدالحميري، اسماعيل بن محمد، بی‌تا، ديوان السيد الحميري، شرحه و ضبطه و قدّم له: ضياء حسين الأعلمي، بيروت: منشورات الأعلمي.
- المرزباني، ابي‌عبدالله محمد بن عمران، ۱۹۹۳م، أخبار شعراء الشيعه، أخبار السيدالحميري، تحقيق: محمد هادى الأميني، ط ۲، بيروت: شركة الكتبي.
- الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، ۱۴۱۲ق، القاموس المحيط، ج ۳، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- قصيده عينيه سيداسماعيل حميرى با ترجمهٔ منظوم فارسى، نسخهٔ خطى مجلس شورای اسلامى به‌شمارهٔ ۱۳۳۹۵ـ ۱۰، مؤلف مجهول، به‌خط نسخ «مرادعلى بن على‌محمد شيرازى»، ۲۹۴ برگ ۱۸ سطرى.
- المجلسي، محمدباقر، ۱۹۸۳م، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، جزء ۱۱، ط ۳، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ناجى، حامد، ۱۳۷۹، «ترجمهٔ منظوم قصيدهٔ حميرى»، مجلهٔ حوزهٔ اصفهان، ش ۳، صص ۲۰۳ تا ۲۰۹.
- مدرّس هزارجريبى، محمدقاسم، ۱۳۹۱/۱۲/۲۰، شرح و ترجمهٔ قصيدهٔ عينيهٔ سيدحميرى، در:
http://lib.ahlolbait.com/parvan/reslource/49495

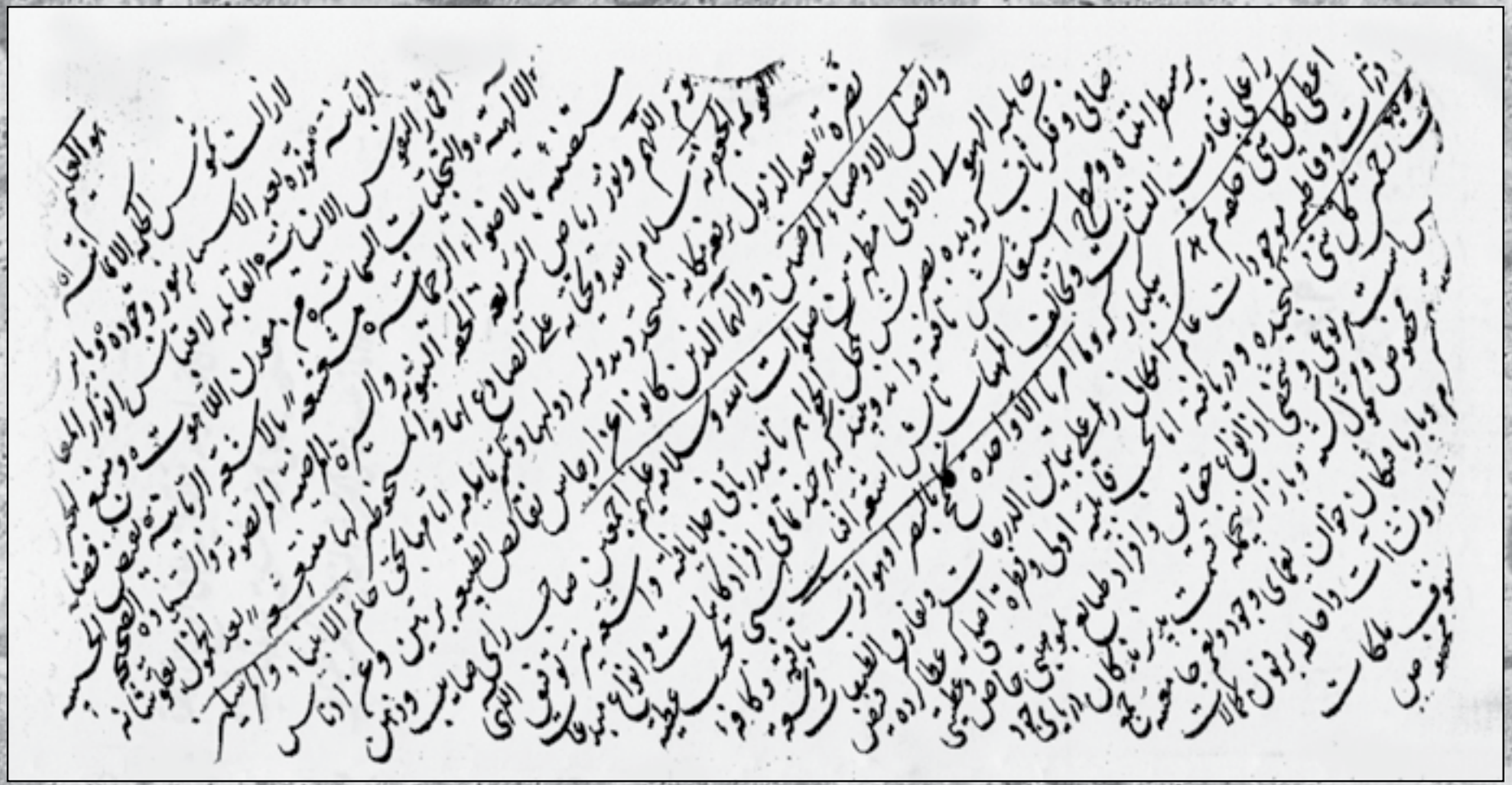


چلیپا. استاد نصرالله معین‌الکُتّاب اصفهانی.

جام جهان‌بین

فصلنامه کتاب / شماره اول

دست‌خط مبارک جناب صدرالمتألّهین شیرازی ـ م. ۱۰۷۰ ـ. صفحهٔ نخست نامه‌ای منتشر نشده به جناب میر داماد ـ م. ۱۰۴۱ـ.



پس چون منصور بمرد، خلیفه پسر وی بود مهدی، و نام وی محمّد بود و کنیت وی ابو عبدالله بود و مادر وی امّ موسی بنت منصور بن عبدالله بن سهم بن یزید الحمیری بود، و مولد وی به ایذه بود از دیار خوزستان. و چون به خلیفتی بنشست از عمر وی سی و دو سال و چند ماه شده بود، و ده سال و یک ماه و پنج روز خلیفتی کرد، و ببرد ماسبذان فرمان یافت. و پسر وی هارون الرّشید بر وی نماز کرد و هم آنجا وی را دفن کردند. و مهدی مردی بسود گندم‌گون دو بهری نیکوروی بلندبینی جعدموی، بر چشم راست نقطه‌ای سپید داشت. وزیر وی یعقوب بن داود بود و حاجب وی ابوالفضل بن الربیع بود و قاضی وی عافیة بن یزید بود. و نقش انگشتری وی این بود: رضیت بالله ربّا. و جامع رصافه بغداد وی بنا کرده است. چون به خلیفتی بنشست و یک سال برآمد به حجّ رفت، و چون از حجّ باز آمد

کتاب‌شناسی موضوعی

کتاب‌شناسی معلّقات در ایران

سیدمحمدرضا ابن‌الرسول

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان

فاطمه اشراقی

دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان

چکیده

«معلّقات» چکامه‌های بلند جاهلی و ازجمله شاهکارهای ادبیات عرب به‌شمار می‌آید؛ تا به‌آنجا که بنابر روایات، آن‌ها را به آب زر نوشته، بر پردهٔ کعبه آویزان می‌کردند. درخصوص اصالت و عدم‌اصالت معلّقات کوشش‌هایی فراوان صورت گرفته، لکن از دیرباز، نه‌تنها در میان ادبا و شعرای عرب، بلکه نزد شاعران فارسی‌سرا، به‌ویژه شاعران سبک خراسانی، جایگاه بسیار ویژه‌ای یافته است.

جایگاه ویژهٔ معلّقات سبع در ادبیات عربی و فارسی باعث شده که در گذر زمان، پژوهش‌ها و تحقیقات انبوهی در قالب پایان‌نامه، کتاب و مقاله در زمینهٔ شرح و تحلیل جنبه‌های گوناگون معلّقات و بررسی میزان تأثیرگذاری آن بر شاعران فارسی‌سرا انجام گیرد. بدین‌منظور، بر خود لازم دانسته‌ایم که دراین‌باره یک کتابشناسی عرضه کنیم تا ازسویی پژوهش‌های در پیش رو با سهولت و روانی بیشتری انجام شود و ازدیگرسو، تمامی منابع موجود و چاپ‌شده در ایران در دسترس پژوهشگران قرار گیرد و از انتخاب موضوعاتی که پیش‌تر بحث و بررسی شده، بازداشته شوند.

این کتابشناسی به‌شیوهٔ «کتابخانه‌ای بنیادی» تنظیم شده و براساس آن می‌توان دریافت که پژوهش‌های انجام‌شده از سال ۱۳۴۵ تا پایان سال ۱۳۹۲ از نظر ساختاری، تاریخی و محتوایی به چند دسته تقسیم می‌شوند و میزان پراکندگی آن‌ها چگونه است. همچنین در پایان، به‌منظور تسهیل کار پژوهشگران، فهرست موضوعی پژوهش‌ها و تألیفات را درج نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: معلّقات سبع، کتاب‌شناسی، پایان‌نامه، مقاله، کتاب.

جایگاه معلقات سبع در ادبیات عربی و فارسی

خلیفتی بدو راست بیستاد. و او را دو پسر بود یکی را نام او موسی و دیگر هارون. و بیعت از پس او عیسی بن موسی را بود. چون سه سال برآمد از خلافت مهدی خواست که مر عیسی را خلع کند و بیعت مر پسر خویش را کند. و عیسی از اوّل ایّام منصور به کوفه امیر بود و آنجا ضیاع داشت بسیار.

او دعوی کند که در این سالها بر او ستم کرده است همه بر وی درست کند. پس روح برفت و به کوفه شد، و عیسی شهر بدو سپرد و خود به ضیعت بیرون شد و بنشست و کس را پیش خویش بارنداد. و کس او را ندیدی مگر روز آدینه که به شهر اندر آمدی به نماز جمعه. و مزگت را رحبه‌ای بود بزرگ بر در مزگت که مردمان اندر آنجا نماز کردندی. عیسی بر اسب به رحبه اندر آمدی و بر در مزگت فرود آمدی و به رحبه اندر نشستی. و کس مر او را تا دیگر آدینه ندیدی. و مهدی شتاب داشت که روح نامه کند به عیسی از عیسی، تا مهدی مردمان را از آن عیب آگاه کند. و ایدون گوید که او مر خلیفتی را نشاید. و بدان بهانه

بیان وجه تسمیهٔ معلقات

او را خلع کند. پس هر چند روح بر عیسی عیب جست بدین [سیزده] سال، هیچ عیب و بهانه نیافت. و مهدی نامه کرد و وی را گفت تو وی را میل

عیسی چه بهانه یابی اگر کسی بر

مهدی روح را بفرمود که بنگر تا بر

و ده سال عیسی امیر کوفه بود.

فرستاد.

بس مهلّب را داد و او را به کوفه

کوفه روح بن حاتم بن قبیصة

را از کوفه بازکرد، و امیری

نکرد. پس مهدی او

کند. عیسی اجابت

که او را بدهد اگر خویش را خلع

بار هزار هزار درم بر وی عرض کرد

آورد از بیعت. بدو کس فرستاد و ده

آمدش که او را خلع کند و او را بیرون

برادو دست بازداشت. پس رای آن

بنشست، کوفه همچنان

مهدی چون

۱. درآمد

امروزه بهره‌گیری از اطلاعات پیشین برای تداوم حیات انسان امروزی امری لازم و ضروری می‌نماید؛ تا به آنجا که پیشرفت فردا در گرو استفاده و بهره‌گیری از داده‌ها و اطلاعات دیروز و امروز است و این همان چیزی است که اهمیت کتاب‌شناسی را در دنیای امروزی دوچندان کرده است (صبا، ۱۳۸۷: ۴۲). به‌دیگرسخن، امروزه انجام پژوهش‌های جدید بدون مطالعهٔ پژوهش‌ها و تحقیقات پیشین امری ناممکن به‌شمار می‌آید؛ چراکه دراین‌صورت ممکن است پژوهش جدید تنها تکرار پژوهش‌های پیشین باشد و هدررفت زمان و امکانات را به‌همراه داشته باشد. ازاین‌رو، رجوع به کتاب‌شناسی‌هایی مرتبط با موضوع پژوهش، نخست گسترهٔ دید پژوهندگان را وسعت می‌بخشد و دودیگر آن‌که به پژوهشگر این اطمینان را می‌دهد که موضوع برگزیده کاملاً جدید است و سه‌دیگر آن‌که آشنایی و وقوف بر موضوعات انجام‌گرفته گاه می‌تواند به‌منزلهٔ راهنمایی در گزینش موضوعات جدید باشد و مسیر جدیدی را در امر پژوهش فراروی پژوهشگر بگشاید و وی را به ادامهٔ کار دیگر پژوهشگران و تکامل‌بخشیدن به یافته‌های آن‌ها در آن موضوع رهنمون سازد (همان، ۴۳؛ بیگی و ابن الرسول، ۱۳۹۰: ۷۶۹).

برجسته‌ترین شاعران عرب دورهٔ جاهلی، سرایندگان اشعار معروف به «معلّقات» هستند. آن‌گونه که از روایات برمی‌آید و مورخان و ادبایی از جمله ابن‌عبد ربه، ابن‌رشیق و ابن‌خلدون بر آن صحه گذاشته‌اند، معلّقات از همان آغاز از دیگر اشعار متمایز بوده، آن‌ها را به آب زر می‌نوشتند و بر دیوار کعبه آویزان می‌کردند. ازاین‌رو است که این هفت چکامه را «مذهبات» نیز خوانده‌اند (عبدالجلیل، ۱۳۸۱: ۴۲). این درحالی‌است که برخی از جمله ابوجعفر النحاس این رأی را مردود دانسته‌اند و بر این باورند که حماد راویه، راوی معروف کوفی، این اشعار را خود سروده و نام معلّقات را بر آن نهاده است. گفتنی است که برخی دیگر از پژوهشگران در وجه تسمیهٔ معلّقات گفته‌اند که چون راویان شعر، این قصاید را بر لوح حافظهٔ خود نقش بسته‌اند، آن‌ها را معلّقات نام نهاده‌اند و یا به‌علت آن‌که این هفت قصیده در عصری که تدوین آثار گذشته معمول شد، پیش از هر شعر دیگری به قید تعلیق و کتابت درآمده‌اند (همان و فاخوری، ۱۳۶۱:.۴۶).

بسیاری از مورّخان معلّقات را هفت چکامه‌ای می‌دانند که هفت شاعر بزرگ جاهلی، امرؤالقیس، طرفه بن عبد، زهیر بن ابی‌سلمی، لبید بن ربیعه، عمرو بن کلثوم، عنتره بن شداد عبسی و حارث بن حلزه، آن‌ها را به‌رشتهٔ نظم کشیده‌اند. دراین‌میان، برخی دیگر تعداد معلّقات را تا ده چکامه برشمرده‌اند و از نابغهٔ ذبیانی، اعشی و عبید بن ابرص از جمله معلّقه‌سرایان نام می‌برند (همان).

آنچه در باب هفت چکامهٔ بلند جاهلی باید دانست آن است که این هفت قصیده از جمله شاهکارهای ادبیات عرب به‌شمار می‌آید که نه‌تنها در میان ادبا و شاعران عرب، بلکه نزد شاعران فارسی سرا به‌ویژه شاعران سبک خراسانی، جایگاه بسیار ویژه‌ای یافته است. بسیاری از شاعران این سبک از جمله منوچهری، معزی و لامعی از مضامین شعری معلّقات الهام گرفته‌اند و با تضمین ابیات آن بر زیبایی اشعار خود افزوده‌اند. دراین‌میان، بسیاری از پژوهشگران در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه به شرح، توضیح و تحلیل ساختاری و محتوایی معلّقات همت گماشته‌اند که درنهایت به چاپ تألیفات نسبتاً متنوع در این زمینه منجر شده است.

ازاین‌رو، لازم آمد که به‌منظور سهولت کار پژوهشگران، کتاب‌شناختی از تألیفات و پژوهش‌هایی که در باب معلّقات و معلّقه‌سرایان انجام گرفته، تدوین گردد تا ازسویی منابع موجود دراین‌باره در دسترس پژوهندگان

قرار گیرد و ازسوی دیگر آن‌ها را از پژوهش‌ها و تحقیقات انجام‌گرفته آگاه سازد و از انجام پژوهش‌های تکراری و مشابه که هیچ سودی به‌همراه ندارد، باز دارد.

این کتابشناسی به‌صورت الفبایی و در سه بخشِ پایان‌نامه، کتاب و مقاله و بر اساس مقالهٔ «آیین تدوین کتابشناسی» تألیف محمد اسفندیاری تنظیم شده است و تقریباً تمامی پژوهش‌های انجام‌گرفته را در ایران از سال ۱۳۴۵ تا سال ۱۳۹۴ پوشش می‌دهد. هم‌چنین در پایان مقاله به‌منظور تسهیل کار پژوهشگران، فهرست موضوعی مقالات را درج نموده‌ایم که به پژوهشگر می‌نمایاند که در موضوعی خاص، چه پژوهش‌هایی انجام گرفته است. گفتنی است پایان‌نامه‌های مقطع کارشناسی، و مقالات ارائه‌شده در همایش‌ها در این فهرست نیامده است. نیز در این مختصر سعی بر آن داشته‌ایم که تنها به آثاری که عبارت معلّقه یا معلّقات سبع در عنوان آن‌ها ذکر گردیده، بپردازیم. ازاین‌رو از کتابهای تاریخ ادبیات یا تألیفاتی که صفحاتی از آن‌ها به پیشینهٔ معلّقات یا زندگینامهٔ معلّقه‌سرایان اختصاص یافته، نامی برده نشده است. همچنین نسخ خطی، کتاب‌های سنگی و تألیفاتی که در خارج ایران تدوین شده و شمار آنها از حوصلهٔ این مقاله خارج است و خود، مقاله‌ای مستقل می‌طلبد، چشم‌پوشی کرده‌ایم.

۲. کتاب‌شناسي معلّقات سبع

۱،۲. پایان‌نامه‌ها

• آقاجانی علیشاه، زهرا، «التطور الدلالي بين دواوين أصحاب المعلّقات العشر والقرآن الكريم (حقل الحزن والفرح نموذجا)»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی زهرا مشکین‌فام. دانشگاه الزهرا، ۱۳۹۲.

• آوج، حاجیه، «وصف طبیعت در قرآن در مقایسه با قبل (معلّقات) و بعد از آن (نهج البلاغه)»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی صغری فلاحتی، دانشگاه خوارزمی، ۱۳۸۵.

• ابراهیمی، صدیقه، «اوزان صفت مشبهه در قرآن و معلّقات سبع»، دانشگاه آزاد ـ واحد فلاورجان، ۱۳۸۵.

• ابن‌الرسول، سیدمهدی، «نکته‌های قرآنی در شروح معلقات»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، ۱۳۹۱.

• اسماعیل‌زاده، اکرم، «تأثر شاعران دوران سامانی و غزنوی از معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی عبدالله طلوعی آذر، دانشگاه ارومیه، ۱۳۸۸.

• اکبری آذر شربیانی، حسن، «ترجمه و شرح کتاب أحسن السبك في شرح قفا نبك»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی قیس آل قیس، ۱۳۸۸.

• انگورج تقوی، حسین، «صفات حمیده و اخلاق ذمیمه در اشعار معلّقات و دیگر شاعران جاهلی»، دکتری، به‌راهنمایی امیرمحمود انوار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۸۳.

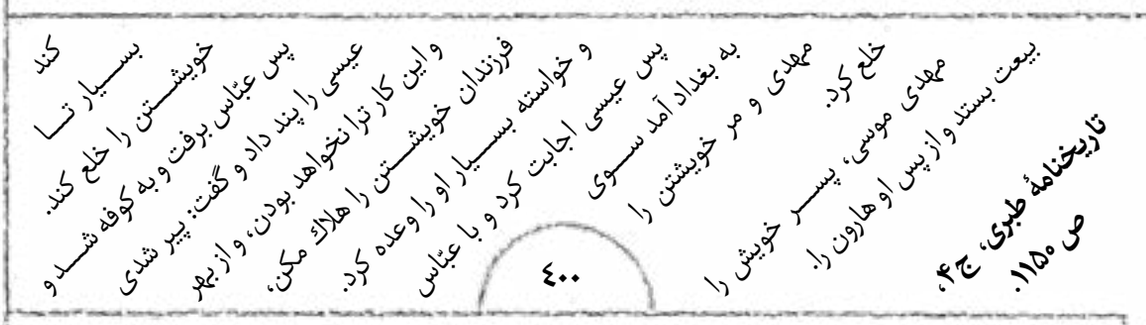
• باقری، خاطره، «حب در اشعار جاهلی (معلّقات سبع)»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، ۱۳۹۲.

• باقری مرمتی، جواد، «غزل در معلّقات عشر»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی ـ واحد بابل، ۱۳۹۴.

همی کنی، و مردی که امیر بود به شهری سیزده سال، ایدون معصوم نبود که بروی عیبی نیابد. وروح بر عیسی هیچ عیب نیافت. متحیّر شد و نامه کرد به مهدی و گفت: بر در مرگت آدینهٔ کوفه رجعه‌ای است فراخ که مردمان روز آدینه نماز کنند. عیسی آنجا راست اندر می‌آید با اسب، و گاه بود که اسب بول کند و سرگین اندازد، و می‌رسد. مهدی نامه کرد مر روح را و گفت: بفرمای تا در رجعه را چوب بزنند تا سوار اندر نتواند آمدن، و بر این قدر عیسی را عیب نتوان کردن، کار نیاید. پس روح بفرمود تا بر در رجعه چوبها بنهادند تا سوار اندر نتواند رفتن، و تا امروز آن چوبها هنوز مانده است بر در رجعهٔ مرگت کوفه، و آنجا موضع الخشاب خوانند.

شیوهٔ تنظیم
کتابشناسی معلقات

عیسی چون آگاه شد که این از بهر وی کردند، حیلت کرد و سرابیی بخرید از ورثهٔ مختار بن ابی عبیده به بهای گران. چون نیامدی روز آدینه بسه رحبه اندر آمدی، و از آنجا به رحبه اندر نماز آمدی، و آن رحبه‌ای بزرگ بود، او را پیاده بایستی رفتن تا به مرگت اندر شدی. پس چون مدتی برآمد مهدی دانست که بر عیسی عیب نمی‌یابد، پسر عمّ خویش را عبّاس بن محمّد بن علی سوی عیسی فرستاد به کوفه تا او را پند دهد و خواسته وعده



• بختیان، حمزه، «الأخلاق في المعلقات»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی خضیر جعفر، دانشگاه علّامه طباطبایی، ۱۳۷۳.

• پوراحمدی، محبوبه، «زن در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فلاورجان، ۱۳۸۹.

• پورغلام، پرویز، «فخر در معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، ۱۳۸۹.

• تیموری جروکانی، زهرا، «تصویر طبیعت در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فلاورجان، ۱۳۸۵.

• جاویدان، ماهتاب، «تأثیر معلّقات (ادبیات دورهٔ جاهلی) دراشعار دورهٔ سامانی و غزنوی»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۵.

• جعفردوست، هوشنگ، «وصف در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، ۱۳۸۹.

• جعفری، محمد، «تطبیق الفاظ و اصطلاحات مشترك معلّقات و قرآن کریم»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی حسن قلی‌پور، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، ۱۳۸۶.

• جلالوند، داود، «بررسی و مقایسهٔ تشخیص در جزء ۳۰ قرآن کریم با معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، ۱۳۸۸.

• حسن‌پور آزاد، لیدا، «بررسی تطبیق وصف در دیوان منوچهری و اشعار شاعران جاهلی (معلّقات عشر)»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۸۹.

• حسنعلیان، سمیه، «منهجیة شروح المعلّقات»، دکتری، به‌راهنمایی سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۰.

• حمیدی، مرتضی، «دراسه و تحقیق مخطوطه مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات ومقارنتها مع الشروح المعتبره (معلقتي طرفه بن العبد و عمرو بن کلثوم)»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۷۴.

• خردمندی، محمدحسن، «دراسة وتحقیق المخطوطة المسماة ب- مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات (معلقة امرئ القیس بن حجر الکندي و معلقة لبید بن ربیعه العامري) للسید أحمد بن محمد بن عبد الکریم الموسوي»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی ابراهیم دیباجی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۷۴.

• دهقان، مهدی، «وصف مراکب در شعر اصحاب معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی امیرمحمود انوار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۸۹.

• رسولی، فاطمه، «تحلیل و بررسی شرح حماسهٔ ابوتمام و شرح معلّقات عشر خطیب تبریزی»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، بی تا.

• رضائیان کوچی، ایمان، «دلشورگی در شعر شاعران معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی عباس اقبالی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۱.

• رضایی تفتی، نسیبه، «وصف طبیعت در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی علیرضا میرزامحمد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.

• رضاییان کوچی، «ایمان، دلشوریدگی در شعر شاعران معلّقات سبع»، به‌راهنمایی عباس اقبالی، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۱.

• رنجبری، محمد، «وصف طبیعت در معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی.
• زهره‌ای، حمیدرضا، «ارزش و جایگاه آب در شعر اصحاب معلّقات سبع»، دکتری، به‌راهنمایی فیروز حریرچی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۸۸.
• سالکی‌نیا، محمدعلی، «تصحیح و تعلیق لمخطوطه مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات (معلّقات زهیر بن أبي سلمي، عنتره و الحارث بن حلزه) للسيد أحمد بن محمد بن عبدالكريم الموسوي»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی محمد فاضلی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۷۴.
• شاوردی شهرکی، فاطمه، «بررسی صرفی واژه‌های معلّقات هفتگانه و برابریابی فارسی براي آن‌ها از همزه تا خاء»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۹.
• شیخ‌سیاه، محمد، «توصیف حیوان در شعر اصحاب معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی محمد فاضلی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۷۲.
• صمدی ملایوسفی، مجید، «زیبایی‌شناسی موسیقی شعر در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی مرتضی قائمی، دانشگاه بوعلی همدان، ۱۳۸۷.
• عبید، مونیه، «مقایسهٔ اشعار فرخی و منوچهری با اشعار معلّقات در وصف طبیعت»، دکتری، به‌راهنمایی امیرمحمود انوار، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
• غلام‌نیا روشن، احمد، «اخلاقیات در اشعار معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، ۱۳۸۸.
• فتاحی‌زاده، رقیه، «معجم المعاني للمعلّقات العشر الطوال مع ذكر الشواهد الشعريه وشرحها بالعربيه»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی امیرمحمود انوار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۷۹.
• فیضی، داود، «جلوهٔ محبوبه در جلوه‌گاه معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی امیرمحمود انوار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۸۹.
• قاسمی، ماهره، «بررسی ویژگی‌های عاشقانهٔ کلاسیک عرب در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی- واحد همدان، ۱۳۹۲.
• قربانی، کریم، «بررسی قصر در ۱۰ جزء قرآن کریم و مقایسهٔ آن با قصرهای اشعار معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، ۱۳۸۹.
• قلی‌زاده کندی، فاطمه، «وجوه بدیعی در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی عباس پورعباسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۳.
• کردی، منوچهر، «مبالغه در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بابل، ۱۳۹۲.
• کریمی، وجیهه، «مقایسهٔ سیمای زن در قرآن با سیمای زن نزد اصحاب معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی فیروز حریرچی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، ۱۳۸۸.
• کوششی، شهلا، «بررسی مفاهیم شب و روز در اشعار خاقانی و مقایسهٔ آن با معلّقات سبع دوران جاهلیت»، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد ابهر، ۱۳۹۴.
• گزمه، خدیجه، «بررسی مشکلات ترجمه در اشعار معلّقات و صعالیک»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی مصطفی کمال‌جو، دانشگاه مازندران، ۱۳۹۲.

شبانگاره‌ای دیر بوده، و مدّتی نیز صاحب دیوان بود، و گویا تخلّص صاحب نیز بر همین مبنا پدید آمده است. صاحب در مقدّمهٔ منظومه، اینگونه از نام این سروده بلند یاد می کند:

«دفتر دلگشا» نام منظومه‌ای است کهن، که در شمار منظومه‌های حماسه‌سرا که از پی شاهنامه، و با توجّه فراوان به آن فراهم آمد، پدید آمده است. پدید آورندهٔ این منظومه «صاحب» نامی است، از شاعران قرن هشتم، که امروزه متأسّفانه هیچ اطلاع دقیقی از کار و روزگار او بدست نداریم؛ همانگونه که از نسب و نیز خاندان و فرزندان او نیز هیچ آگاهی ای نداریم. همین می دانیم که شاعر در دیوان نظام‌الدّین طیّب‌شاه

شنو تو از این دفتر راستان
نبشتم بآب زر این داستان
شکر با نمک در هم آمیختم
یکی شور شیرین برانگیختم
... گرفتم بدست دعا خامه ای
بیفکندم اندر جهان نامه‌ای
که تا آدمیزاد باشد بجای
بود نام این دفتر دلگشای

یگانه نسخه این منظومه، پنجاه و پنج سالی پیش از این، بسال ۱۹۵۹م. بوسیلهٔ مرحوم پروفسور رسول هادی‌زاده در کتابخانهٔ آکادمی علوم تاجیکستان شوروی قدیم یافته، و در سفری که یکسال بعد مرحوم استاد سعید نفیسی به آن سامان داشت، بر ایشان عرضه، و با مشورت ایشان، قرار بر آن می‌رود که تمامی نسخه به چاپ عکسی درآید.

مرحوم

• محمدی، سکینه، «بررسی صرفی واژه‌های معلّقات هفتگانه و برابریابی فارسی برای آن‌ها از ضاد تا قاف»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۹.
• محمدی، مریم، «بررسی عواطف در معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی علیرضا میرزامحمد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
• نجدمحمدی، علی، «بررسی بازتاب زندگی اجتماعی عرب جاهلی در اشعار صاحبان معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد دانشگاه آزاد اسلامی- واحد تبریز، ۱۳۸۷.
• نظامی عنبران، افسانه، «آسمان و عناصر آن در دیوان شعرای معلّقات»، کارشناسی‌ارشد، به‌راهنمایی یدالله رفیعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۱.
• نظرزاده، فرشته، «نقش تشبیه و تمثیل در تقریب مفاهیم با تکیه بر معلّقات سبع»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد دزفول.
• نظیف‌کار، نجمه، «بررسی موضوع الهامات شعری در اشعار عرب دورهٔ جاهلی با تأکید بر معلّقات عشر»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی- واحد دزفول.
• نوروزی، جواد، «الحیوانات في المعلّقات دراسه و تحلیل»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بابل، ۱۳۹۱.
• هدایت‌زاده، محبوبه، «وصف لیل در در شعر شعرای معلّقات عشر»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بابل، ۱۳۹۳.

۲،۲. کتاب‌ها

• آیتی، عبدالمحمد، معلّقات سبع، تهران، اشرفی، ۱۳۴۵، ۱۴۴ ص / چ ۳: تهران، سروش، ۱۳۷۱، ۱۳۲ ص. [۱]
• اسدی، ایران، تجزیه و ترکیب معلّقات سبع: همراه با نکته‌های مهم صرفی و نحوی، کرمان، دانشگاه آزاد اسلامی جیرفت، ۱۳۸۹.
• اسماعیل‌زاده، اکرم، نگاهی به تأثر شاعران دوره سامانی و غزنوی از معلّقات هفتگانهٔ عربی، تهران، راز نهان، ۱۳۹۱، ۳۰۰ ص.
• امام‌زاده، سیداحمد، متون نظم عربی: معلّقات و قصائدی از متنبی، تهران، کلک سمین، ۱۳۸۹، ۲۰۸ ص.
• باقری فشکچه، مرتضی، معلّقات هفتگانه، گیلان، رستم و سهراب، ۱۳۹۱، ۸۶ ص.
• ترجانی‌زاده، احمد، شرح معلّقات سبع، تبریز، شفق، ۱۳۴۸، ۲۵۵ ص / چ ۲: تهران، سروش، ۱۳۸۲، ۲۹۳ ص.[۲]
• جعفر دوست، هوشنگ، وصف در معلّقات سبع، تهران، اندیشه خلاق، ۱۳۹۲، ۱۲۲ ص.
• شکیب، محمود، چکامه‌های بلند جاهلی، تهران، پایا، ۱۳۷۸، ۲۵۳ ص.[۳]
• فتاحی‌زاده، رقیه، معلّقات سبع، کرج: انتشارات ملرد، ۱۳۹۲، ۳۰۲ ص.
• مدرسی، کمال‌الدین، شرح معلّقات دهگانه، ارومیه، نشر حسینی، ۱۳۷۸، ۳۰۸ ص/ چ ۲: تهران، حسینی اصل، ۱۳۸۱.

• مرتاض، عبدالملک، بررسی نشانه‌شناختی و مردم‌شناختی معلّقات سبع، ترجمهٔ سیدحسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۶، ۳۳۴ ص.

• مصطفوی‌نیا، محمدرضی و مرتضی امیری‌نژاد، آینه خیال: شرح فارسی و عربی قصاید سبع طوال، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب، ۱۳۸۹، ۲۹۶ ص.

۳،۲. مقالات

• ابن‌الرسول، محمدرضا، و محمد خاقانی و سمیه حسنعلیان، «منهج الزوزني في شرح المعلّقات السبع»، لسان مبین، ش ۵، پاییز ۱۳۹۰، ص ۴۹ تا ۸۱.

• ـــــــــــــــ و سمیه حسنعلیان، «منهج تعامل شرّاح المعلّقات مع الشواهد في شرحهم»، بحوث في اللغه العربیه وآدابها، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۳ – ۲۴.

• اصغری بایقوت، یوسف، و مهدي دهرامی، «مقایسهٔ تطبیقی ساختار و محتوای قصاید عربی خاقانی با معلّقات سبع»، فصلنامهٔ پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیق، ش ۳، پاییز ۱۳۹۱، ص ۲۷ تا ۴۷.

• اقبالی، عباس، «تصویرهای شنیداری در معلّقات سبع»، مجلهٔ زبان و ادبیات عربی، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۵ تا ۴۱.

• بختیاری، شهلا، و هدیه تقوی، «معناشناسی واژهٔ علم در معلّقات سبع و قرآن کریم از منظر روابط معنایی»، پژوهش‌های علم و دین: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۵، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱ – ۲۰.

• پارسا، سیداحمد، «بررسی میزان تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلقهٔ امرؤالقیس»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، ش ۳، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱۹ تا ۳۴.

• پیشگر، احد، «بررسی فنّ تشبیه در معلقهٔ امرؤالقیس»، نشریهٔ ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۲۹، بهار ۱۳۹۰، ص ۴۳ تا ۶۲.

• ـــــــــــــــ «تأثیرپذیری امیرمعزی از معلقهٔ امرؤالقیس»، فصلنامهٔ علمی پژوهشی ادبیات تطبیق، س ۲، ش ۶، ۱۳۸۷، ص ۷۱ تا ۸۷.

• ـــــــــــــــ «تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلقهٔ امرؤالقیس»، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۷۹، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۱۵ تا ۱۳۰.

• پیشوایی، محسن، «طبیعت در معلقهٔ امرئ القیس»، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۵۵، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۴۳ تا ۱۶۲.

• حسن‌پور آزاد، لیدا، و فضل‌الله رضوی‌پور، «بررسی تطبیقی وصف در شعر منوچهری با معلقهٔ طرفه بن العبد»، مجلهٔ زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۴، تابستان ۱۳۹۱، ص ۲۳۹ – ۲۵۵.

• حسنعلیان، سمیه، و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، «منهج تعامل ابن‌الأنباري مع الشاهد في شرحه علی المعلقات»، پژوهش‌نامه زبان و ادبیات عربی، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۷۵ تا ۱۰۴

• ـــــــــــــــ «فضاء النقد في شرح المعلقات: دراسة سانکرونية»، إضاءات نقدية، س ۲، ش ۷، پاییز ۱۳۹۱، ص ۴۹ تا ۸۲.

استاد نفیسی پس از بازگشت به ایران، مقالـه‌ای تدویـن، و در آن به تفصیل به این حماسه‌نامهٔ باشکوه پرداخت - مجلّه راهنمای کتاب، دیماه ۱۳۳۹ شماره ۵، صفحات ۶۵۴، ۶۵۵ -.

صاحب - آنگونه که در مقدّمه منظومه می‌آورد - ، نوبتی حکیم طوس را بخواب دیده، و زان پس به تشویق او به سرودن این منظومه پرداخته است. ناله‌های او در پایان منظومه نیز، نشان از آن دارد که او نه در حالتی شادان، که با دلسردی از روزگار یاد، و با کامه‌ای تلخ دست در کار این نظم داشته است:

هنر عیب گشت اندرین روزگار
بسوزم کنون کلک گوهر نگار
بسی گوهر اندر نهان منست
کلیدش بدست و زبان منست
جهانا خرابی هنر پروری
چرا روی آزادگان ننگری
من از دست دانش بزنج اندرم
چه بودی که دانش نبودی برم!

نسخه بسیار خوش خط است و کاتبی هنرمند، با قلم نستعلیق آن را در ۲۶۳ صفحه کتابت کرده. دستنوشت، متأسّفانه در شمار اندکی از اوراق، دستخوش دستبرد روزگار شده، و کودکی نادان، پس از آنکه پاره ای از اییات آن را سترده، با قلمی سهمناک، ابیات، عبارات و نقوشی را بر آن نوشته است. این تصرّفات اندک است، و هنوز می توان در تصحیح نسخه، بدان امید فراوان داشت. گویا این منظومه بسیار کم نسخه است و بگونه ای که در دنا - ج ۴ ص ۱۲۱۸ - از آن یاد نشده، و مشار نیز بدان

• ـــــــــــــــــــــــــــ، «النحو و قضایاه في شرح النحاس علی المعلّقات دراسه وصفیه»، مجله الجمعیة العلمیة الإیرانیة للغة العربیة وآدابها، ش ۲۷، تابستان ۱۳۹۲، ص ۴۳ تا ۶۳.

• ـــــــــــــــــــــــــــ، «أبو عمرو الشیباني و منهجه في الشرح المنسوب إلیه علی المعلّقات التسع»، مجلة اللغة العربیة وآدابها؛ س ۹، ش ۳، پاییز ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ه- ص ۱۰۱ تا ۱۲۵.

• ـــــــــــــــــــــــــــ، «منهج ابن‌الأنباري في شرح ألفاظ المعلقات»، مجله دراسات في اللغه العربیه وآدابها، ش ۱۷، بهار ۱۳۹۳، ص ۴۰ تا ۷۶.

• ـــــــــــــــــــــــــــ، «روش‌شناسی شرح خطیب تبریزی بر معلقات»، فصلنامهٔ لسان مبین، س ۵، ش ۱۶، تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۶ تا ۱۰۵.

• رضایی، رضا، «تحلیلی بر جنبه‌های مضمونی و زیبایی‌شناسی تغزل جاهلی در معلقات»، پژوهشنامه ادب غنایی، س ۱۲، ش ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۹ تا ۱۶۴.

• رضایی، ابوالفضل، و علی ضیغمی، «الحکمة في معلقة زهیر بن أبي سلمی»، مجله اللغة العربیه وآدابها، س ۲، ش ۴، بهار و تابستان ۱۴۲۷ / ۱۳۸۵، ص ۳۳ تا ۵۰.

• رضوی پور، فضل‌الله، و لیدا حسن‌پور آزاد، «بررسی تطبیقی وصف در شعر منوچهری با معلقه طرفة بن العبد»، فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، ش ۳۴، تابستان ۱۳۹۱، ص ۲۴۰ - ۲۵۶.

• زارع، آفرین، «فاعلیه التأویل في تحلیل الشعر الجاهلي: التحلیل الوظائفي والارتیاد الدلالي في معلقه امرئ القیس»، فصلنامهٔ لسان مبین، س ۶، ش ۱۸، زمستان ۱۳۹۳، ص ۳۵ - ۵۷.

• زینی‌وند، تورج، و زینب منوچهری، «تأثیرپذیری سعدی از معلقهٔ امرؤالقیس»، دو فصلنامهٔ ادبنامه تطبیق، س ۱، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۶۵ - ۷۴.

• صدقی، حامد، و یاسین ویسی، «المرأه المعشوقه في أشعار المعلّقات السبع»، إضاءات نقدیه، س ۲، ش ۶، تابستان ۱۳۹۱، ص ۹۷ تا ۱۱۳.

• طلوعی آذر، عبدالله، «تأثر منوچهری از معلّقات سبع»، نشریهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۴۶، ش ۱۸۹، زمستان ۱۳۸۹، ص ۶۱ تا ۷۹.

• عرب، عبّاس، و کلثوم صدیق، «نمود پارناسیسم در معلّقه امرؤالقیس»، مجلهٔ زبان و ادبیات عربی، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۵ تا ۱۲۱.

• قائمی، مرتضی، و علی‌باقر طاهری‌نیا و مجید صمدی، «فضای موسیقیایی معلقه امرؤالقیس»، مجلهٔ انجمن زبان و ادبیات عربی، ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱۰۷ تا ۱۳۴.

• ـــــــــــــــــــــــــــ و مجید صمدي، «بررسی تأثیر چیدمان حروف در موسیقی و معنای ابیات وصفی معلّقات سبع»، دوفصلنامهٔ علمی پژوهشی زبان پژوهی دانشگاه الزهراء، س ۳، ش ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۹ تا ۱۱۰.

• قادره، غیثاء، «الثنائیات الضدیه وأبعادها في نصوص من المعلقات»، دراسات في اللغة العربیة وآدابها، س ۲، ش ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۹۱، ص ۲۵ تا ۴۶.

• کرمی، بیژن، و جلال مرامی، و محسن خوش‌قامت، «دور الفونیم الوظیفي وانزیاحاته في مطلع وصف الناقه

لمعلقه طرفه»، إضاءات نقديه، ش ۱۴، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷ تا ۱۵۹.
• نجاریان، محمدرضا، «تأثیرپذیری اشعار لامعی از معلقه امرؤالقیس»، فصلنامهٔ لسان مبین، س ۳، ش ۶، زمستان ۱۳۹۰، ص ۲۱۸ تا ۲۴۰.
• نویدی ملاطی، علی، «کهن‌ترین ترجمه معلّقات سبع گنجینه لغات فارسی»، گزارش میراث، س ۳، ش ۲۹ و ۳۰، بهمن و اسفند ۱۳۸۷، ص ۸ تا ۱۱.
• هاشمی عرقلو، سیدعلی، «نگاهی به ترجمهٔ کتاب بررسی نشانه‌شناختی و مردم‌شناسی معلّقات سبع»، کتاب ماه ادبیات، ش ۳۸، خرداد ۱۳۸۹، ص ۹۴ تا ۹۶.

۳. فهرست موضوعی پژوهش ها و تألیفات

در فهرست موضوعی پژوهش‌ها و تألیفات، گاه یک پژوهش را در ذیل چند موضوع گنجانده‌ایم.

۱،۳. امرؤالقیس و امیر معزی

• تأثیرپذیری امیرمعزی از معلقهٔ امرؤالقیس، احد پیشگر، (مقاله)، ۱۳۸۷.

۲،۳. معلّقات سبع و بررسی روش‌شناسی شارحان آن:

• منهج الزوزني في شرح المعلّقات السبع، محمدرضا ابن‌الرسول و محمد خاقانی و سمیه حسنعلیان، (مقاله)، ۱۳۹۰.
• منهج تعامل ابن‌الأنباري مع الشاهد في شرحه على المعلّقات، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۳۹۰.
• منهجیه شروح المعلّقات، سمیه حسنعلیان، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۰.
• منهج ابن‌الأنباري في شرح ألفاظ المعلّقات، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۳۹۳.
• منهج تعامل شرّاح المعلّقات مع الشواهد في شرحهم، سیدمحمدرضا ابن‌الرسول و سمیه حسنعلیان، (مقاله)، ۱۳۹۳.
• روش‌شناسی شرح خطیب تبریزی بر معلقات، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۳۹۳.
• أبو عمرو الشيباني و منهجه في الشرح المنسوب إليه على المعلّقات التسع، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۴۳۴ تا ۱۴۳۵ه‍ـ.

۳،۳. امرؤالقیس و لامعي

• تأثیرپذیری اشعار لامعی از معلقهٔ امرؤالقیس، محمدرضا نجاریان، (مقاله)، ۱۳۹۰.

۴،۳. امرؤالقیس و وصف طبیعت

• طبیعت در معلّقهٔ امرئ القیس، محسن پیشوایی، (مقاله)، ۱۳۷۹.

کنون درگاه ایوان تست(؟)
بیایم بیاراییم آئین خویش
بدامادی آرایش دین خویش
چو سالار اتابک ز شاه جوان
شنود این سخن خوب و روشن‌روان
بپاسخ چنین گفت اتابک بدوی
که ای نوجوان خسرو نامجوی
همه گنج و
لشگر بفرمان توست
بمردی روانم گروگان توست
عنان سواران سپردم به تو
بسی نامداران شهردم به تو
تو دانی و گنج و سپاه کمین
دلیران و شیران ایران زمین
بروبا سباهی و پیلان مست
که چشمت مبیناد روی شکست
برو هر چه خواهی کن اندر جهان
ولیکن بدار این سخن در نهان
بپای لشگر سپاهی تمام
چنان چونکه باشد سزاوار کام
صد و سی هزاران پلنگ دلیر
سوار و پیاده بکردار شیر
بپای با اختر و پیل و کوس
چنان رو که رفتندگودرز و طوس
بسرو تا بر تخت‌گاه پدر
بخنجر بسوزان همه بوم و بر
مظفر به بند اندر آور سرش
وزو بازگردان همه کشورش
کلید در گنج ملک و سپاه
درفش نیاکان و تخت و کلاه
همه‌هرچه‌هست‌اندرآن‌بوم‌رست
زدستش بدر کن که میراث تست
وگر خود بدو دست یابی بخون
بزیر اندر آور سرش رانگون
چو در بندت سر بد کمان(؟)
زتن بگسلانش هم اندر زمان
سر مار اگر زیر سنگ آوری
مبادا که یک دم درنگ آوری
بتندی و تیزی براشوب سر
بسنگ گرانش فرو کوب سر
بخنجر جدا کن سر اژدها
درنگی مکن در چنین کارها
وگرنه پشیمانی و
رنج و درد

- بررسی مفاهیم شب و روز در اشعار خاقانی و مقایسهٔ آن با معلّقات سبع دوران جاهلیت، شهلا کوششی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۴.
- وصف در معلّقات سبع، هوشنگ جعفردوست، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- وصف طبیعت در معلّقات سبع، نسیبه رضایی تفتی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۰.
- توصیف حیوان در شعر اصحاب معلّقات سبع، محمد شیخ سیاه، (پایان‌نامه)، ۱۳۷۲.
- الحیوانات في المعلّقات دراسة وتحلیل، جواد نوروزی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.
- وصف مراکب در شعر اصحاب معلّقات، مهدی دهقان، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- مقایسهٔ اشعار فرخی و منوچهری با اشعار معلّقات در وصف طبیعت، مونیه عبید، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۶.
- وصف لیل در شعر شعرای معلّقات عشر، محبوبه هدایت‌زاده، (کارشناسی‌ارشد)، ۱۳۹۳.
- تصویر طبیعت در معلّقات سبع، زهرا تیموری جروکانی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۵.

۵،۳. امرؤالقیس و مکتب پارناسیسم

- نمود پارناسیسم در معلّقهٔ امرؤالقیس، عباس عرب و کلثوم صدیق، (مقاله)، ۱۳۹۰.

۶،۳. امرؤالقیس و منوچهری

- بررسی تطبیق وصف در دیوان منوچهری و اشعار شاعران جاهلی (معلّقات عشر)، لیدا حسن‌پور آزاد، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- بررسی میزان تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلقهٔ امرؤالقیس، سیداحمد پارسا، (مقاله)، ۱۳۸۸.
- تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلقهٔ امرؤالقیس، احد پیشگر، (مقاله)، ۱۳۸۵.

۷،۳. زهیر بن ابي سلمی و حکمت

- الحکمة في معلقة زهیر بن أبي سلمی، ابوالفضل رضایی و علی ضیغمی، (مقاله)، ۱۳۸۵.

۸،۳. معلّقات سبع و اخلاق

- الأخلاق في المعلقات، حمزه بختیان، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- اخلاقیات در اشعار معلّقات سبع، احمد غلام‌نیا روشن، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.
- صفات حمیده و اخلاق ذمیمه در اشعار معلّقات و دیگر شاعران جاهلی، حسین انگورج تقوی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۳.
- دل‌شوریدگی در شعر شاعران معلّقات سبع، ایمان رضاییان کوچی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.
- بررسی بازتاب زندگی اجتماعی عرب جاهلی در اشعار صاحبان معلّقات سبع، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۷.

۹،۳. معلّقات سبع و بررسي كتب خطی

- تصحیح و تعلیق لمخطوطة مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات (معلّقات زهير بن أبي سلمى، عنترة و الحارث بن حلزة) للسيد أحمد بن محمد بن عبدالكريم الموسوي، محمدعلی سالکی‌نیا، (پایان‌نامه)، ۱۳۷۴.
- دراسة و تحقيق مخطوطة مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات ومقارنتها مع الشروح المعتبرة (معلّقتي طرفة بن العبد و عمرو بن كلثوم)، مرتضی حمیدی، (پایان‌نامه)، ۱۳۷۴.
- دراسة وتحقيق المخطوطة المسماة ب: مفتاح المغلقات في شرح المعلّقات (معلّقة امرئ القيس بن حجر الكندي و معلّقة لبيد بن ربيعه العامري) للسيد أحمد بن محمد بن عبدالكريم الموسوي، محمدحسن خردمندی، (پایان‌نامه)، ۱۳۷۴.

۱۰،۳. معلّقات سبع و بررسی روانی سرایندگان آن

- دلشورگی در شعر شاعران معلّقات سبع، ایمان رضائیان کوچی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.

۱۱،۳. معلّقات سبع و بلاغت

- بررسی قصر در ۱۰ جزء قرآن کریم و مقایسهٔ آن با قصرهای اشعار معلّقات، کریم قربانی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- بررسی و مقایسهٔ تشخیص در جزء ۳۰ قرآن کریم با معلّقات سبع، داود جلالوند، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.
- وجوه بدیعی در معلّقات سبع، فاطمه قلی‌زاده کندی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۳.
- مبالغه در معلّقات سبع، منوچهر کردی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۲.
- بررسی فنّ تشبیه در معلّقهٔ امرئ القیس، احد پیشگر، (مقاله)، ۱۳۹۰.
- -نقش تشبیه و تمثیل در تقریب مفاهیم با تکیه بر معلّقات سبع، فرشته نظرزاده، (پایان‌نامه).

۱۲،۳. معلّقات سبع و پیشینهٔ آن

- کهن‌ترین ترجمهٔ معلّقات سبع گنجینهٔ لغات فارسی، علی نویدی ملاطی، (مقاله)، ۱۳۸۷.

۱۳،۳. معلّقات سبع و تحلیل معنایی و دستوری آن

- آسمان و عناصر آن در دیوان شعرای معلّقات، افسانه نظامی عنبران، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.
- آینهٔ خیال: شرح فارسی و عربی قصاید سبع طوال، محمدرضی مصطفوی‌نیا و مرتضی امیری‌نژاد، (کتاب)، ۱۳۸۹.
- الثنائيات الضدية وأبعادها في نصوص من المعلّقات، غیثاء قادرة، (مقاله)، ۱۳۹۱.
- النحو وقضاياه في شرح النحاس على المعلّقات دراسة وصفية، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۳۹۲.
- بررسی صرفی واژه‌های معلّقات هفتگانه و برابریابی فارسی برای آن‌ها از همزه تا خاء، فاطمه شاوردی شهرکی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- بررسی صرفی واژه‌های معلّقات هفتگانه و برابریابی فارسی برای آن‌ها از ضاد تا قاف، سکینه محمدی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.

- بررسی عواطف در معلّقات سبع، مریم محمدی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.
- بررسی نشانه‌شناختی و مردم‌شناختی معلّقات سبع، مرتاض، عبدالملک، (کتاب)، ۱۳۸۶.
- تجزیه و ترکیب معلّقات سبع: همراه با نکته‌های مهم صرفی و نحوی، ایران اسدی، (کتاب)، ۱۳۸۹.
- ترجمه و شرح کتاب أحسن السبك في شرح قفا نبك، حسن اکبری آذر شربیانی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۳.
- تصویرهای شنیداری در معلّقات سبع، عباس اقبالی، (مقاله)، ۱۳۸۸.
- چکامه‌های بلند جاهلی، محمود شکیب، (کتاب)، ۱۳۷۸.
- شرح معلّقات دهگانه، کمال‌ا لدین مدرسی، (کتاب)، ۱۳۷۸.
- شرح معلّقات سبع، احمد ترجانی‌زاده، (کتاب)، ۱۳۴۸.
- فضای موسیقیایی معلّقهٔ امرؤالقیس، مرتضی قائمی و علی‌باقر طاهری‌نیا و مجید صمدی، (مقاله)، ۱۳۸۸.
- متون نظم عربی: معلّقات و قصائدي از متنبی، سیداحمد امام‌زاده، (کتاب)، ۱۳۸۹.
- معجم المعاني للمعلّقات العشر الطوال مع ذكر الشواهد الشعرية وشرحها بالعربية، رقیه فتاحی‌زاده، (پایان‌نامه)، ۱۳۷۹.
- ـ معلّقات سبع، رقیه فتاحی‌زاده، (کتاب)، ۱۳۹۲.
- معلّقات سبع، عبدالمحمد آیتی، (کتاب)، ۱۳۴۵.
- معلّقات هفتگانه، مرتضی باقری فشکچه، (کتاب)، ۱۳۹۱.
- وصف در معلّقات سبع، هوشنگ جعفر دوست، (کتاب)، ۱۳۹۲.
- فاعلية التأويل في تحليل الشعر الجاهلي: التحليل الوظائفي والارتياد الدلالي في معلّقه امرئ القيس، آفرین زارع، (مقاله)، ۱۳۹۳.
- بررسی موضوع الهامات شعری در اشعار عرب دورهٔ جاهلی با تأکید بر معلّقات عشر، نجمه نظیف‌کار، (پایان‌نامه).
- دور الفونيم الوظيفي و انزياحاته في مطلع وصف الناقه لمعلّقه طرفه، بیژن کرمی و جلال مرامی و محسن خوش‌قامت، (مقاله)، ۱۳۹۳.

۱۴،۳. معلّقات سبع و تحلیل موسیقیایی آن

- بررسی تأثیر چیدمان حروف در موسیقی و معنای ابیات وصفی معلّقات سبع، مرتضی قائمی و مجید صمدی، (مقاله)، ۱۳۹۱.
- زیبایی‌شناسی موسیقی شعر در معلّقات سبع، مجید صمدی ملایوسفی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۷.
- فضای موسیقیایی معلقه امرؤالقیس، مرتضی قائمی و علی‌باقر طاهری‌نیا و مجید صمدی، (مقاله)، ۱۳۸۸.

۱۵،۳. معلّقات سبع و جایگاه آب

- ارزش و جایگاه آب در شعر اصحاب معلّقات سبع، حمیدرضا زهره‌ای، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.

۱۶٫۳. معلّقات سبع و جایگاه زن

- جلوهٔ محبوبه در جلوه‌گاه معلّقات سبع، داود فیضی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- زن در معلّقات سبع، محبوبه پوراحمدی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- المرأة المعشوقة في أشعار المعلّقات السبع، حامد صدقی و یاسین ویسی، (مقاله)، ۱۳۹۱.
- مقایسهٔ سیمای زن در قرآن با سیمای زن نزد اصحاب معلّقات، وجیهه کریمی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.

۱۷٫۳. معلّقات سبع و خاقاني

- مقایسهٔ تطبیق ساختار و محتوای قصاید عربی خاقانی با معلّقات سبع، یوسف اصغری بایقوت و مهدی دهرامی، (مقاله)، ۱۳۹۱.

۱۸٫۳. معلّقات سبع و شاعران دوره سامانی و غزنوی

- تأثر شاعران دوران سامانی و غزنوی از معلّقات سبع، اکرم اسماعیل‌زاده، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.
- تأثیر معلّقات (ادبیات دورهٔ جاهلی) دراشعار دورهٔ سامانی و غزنوی، ماهتاب جاویدان، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۵.
- نگاهی به تأثر شاعران دورهٔ سامانی و غزنوی از معلّقات هفتگانهٔ عربی، اکرم اسماعیل‌زاده، (کتاب)، ۱۳۹۱.

۱۹٫۳. معلّقات سبع و عشق

- حب در اشعار جاهلی (معلّقات سبع)، خاطره باقری، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۲.
- ـتحلیلی بر جنبه‌های مضمونی و زیبایی شناسی تغزل جاهلی در معلّقات، رضا رضایی، (مقاله)، ۱۳۹۳.
- ـغزل در معلّقات عشر، جواد باقری مرمتی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۴.
- بررسی ویژگی‌های عاشقانهٔ کلاسیک عرب در معلّقات سبع، ماهره قاسمی، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۲.

۲۰٫۳. معلّقات سبع و فخر

- فخر در معلّقات، پرویز پورغلام، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.

۲۱٫۳. معلّقات سبع و فرخي

- مقایسهٔ اشعار فرخی و منوچهری با اشعار معلّقات در وصف طبیعت، مونیه عبید، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۶.

۲۲٫۳. معلّقات سبع و قرآن کریم

- تطبیق الفاظ و اصطلاحات مشترك معلّقات و قرآن کریم، محمد جعفری، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
- مقایسهٔ سیمای زن در قرآن با سیمای زن نزد اصحاب معلّقات، وجیهه کریمی، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۸.
- نکته‌های قرآنی در شروح معلّقات، مهدی ابن‌الرسول، (پایان‌نامه)، ۱۳۹۱.
- وصف طبیعت در قرآن در مقایسه با قبل (معلّقات) و بعد از آن (نهج البلاغه)، حاجیه آوج، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۵.

باب سیوم
در استیلای حکام بیگانگان
در رویان از نواب و خلفا و سادات
علویه و داعیان.

اگرچه بحث دخیلان طبرستان،
از بسط و اطناب خالی نیست، الا
آنچه به تخصیص به
رویان تعلق دارد، بعضی
از آن یاد کرده شود، به طریق
اجمال انشاء الله تعالی.
بدانکه بعد از انقضای دولت
اکاسره و ثبات دولت اهل اسلام
واستقرار دین محمدی صلی الله
علیه و آله و سلم و تسلط ملت
احمدی بر سایر مسالک و ادیان و
غلبه آن بر موجب وعده ﴿لِيُظْهِرَهُ
عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ در
عهد خلافت اصحاب از قبل خلفاء
راشدین، هیچکس به تخصیص
به طبرستان نیامد. و آنچه در
تاریخ طبرستان مسطور است که در
ایام خلافت عمر بن الخطاب، امام
ابو محمد الحسن بن علی علیهما
السلام و عبد الله بن عمر و مالك
ابن حارث الاشتر و قثم بن العباس
به طبرستان آمده‌اند، به حقیقت
اصلی ندارد، چه [از] احوال امام
الحسن بن علی علیه السلام و مالك اشتر
به تحقیق معلوم است که به
طبرستان نرسیده‌اند. بنابر آنکه
تمامت احوال ووقایع واسفار و نیك
و بد و قوت و ضعف و جمله سیر و
بودن و نابودن ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین، در هر
جائی پیش شیعه امامیه، ثابت و
محقق است.
و علما و مشایخ و مجتهدان
ایشان در آن باب تواریخ و کتب
بسیار کرده، تا حدی که سال‌های
عمر ائمه را تعیین کرده‌اند. که
هریك سال و دو سال و کمتر
و بیشتر، مقام کجا
داشته‌اند

۲۳،۳. معلّقات سبع و منوچهری

- بررسی میزان تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلّقهٔ امرؤالقیس، سیداحمد پارسا، (مقاله)، ۱۳۸۸.
- تأثر منوچهری از معلّقات سبع، عبدالله طلوعی آذر، (مقاله)، ۱۳۸۹.
- تأثیرپذیری منوچهری دامغانی از معلّقهٔ امرؤالقیس، احد پیشگر، (مقاله)، ۱۳۸۵.
- بررسی تطبیق وصف در شعر منوچهری با معلّقهٔ طرفه بن العبد، فضل‌الله رضوی پور و لیدا حسن‌پور آزاد، (مقاله)، ۱۳۹۱.
- مقایسهٔ اشعار فرخی و منوچهری با اشعار معلّقات در وصف طبیعت، مونیه عبید، (پایان‌نامه)، ۱۳۸۶.
- بررسی تطبیق وصف در شعر منوچهری با معلّقهٔ طرفه بن العبد، لیدا حسن‌پور آزاد و فضل‌الله رضوی‌پور، (مقاله)، ۱۳۹۱.

۲۴،۳. معلّقات سبع و نقد

- فضاء النقد في شرح المعلّقات: دراسه سانکرونیه، سمیه حسنعلیان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، (مقاله)، ۱۳۹۱.
- نگاهی به ترجمهٔ کتاب بررسی نشانه‌شناختی و مردم‌شناسی معلّقات سبع، سیدعلی هاشمی عرقلو، (مقاله)، ۱۳۸۹.

۲۵،۳. معلّقات عشر و حماسهٔ ابوتمام

- تحلیل و بررسی شرح حماسهٔ ابوتمام و شرح معلّقات عشر خطیب تبریزی، فاطمه رسولی، (پایان‌نامه)، بی‌تا.

۲۶،۳. معلّقات سبع و معناشناسي

- معناشناسی واژهٔ علم در معلّقات سبع و قرآن کریم از منظر روابط معنایی، شهلا بختیاری و هدیه تقوی، (مقاله)، ۱۳۹۳.
- التطور الدلالي بين دواوين أصحاب المعلّقات العشر والقرآن الكريم (حقل الحزن والفرح نموذجا)، زهرا آقاجانی علیشاه، (پایان‌نامه، ۱۳۹۲).

۲۷،۳. معلّقات و سعدي

- تأثیرپذیری سعدی از معلّقهٔ امرؤالقیس، تورج زینیوند و زینب منوچهری، (مقاله)، ۱۳۹۴.

۴. نتیجه

براساس پژوهش انجام‌گرفته، تألیفات و پژوهش‌هایی که دربارهٔ مقامات سبع در ایران و از سال ۱۳۴۵ تا سال ۱۳۹۲ به چاپ رسیده (۹۵ اثر) را می‌توان به چهار صورت تقسیم‌بندی کرد:

الف) تقسیم‌بندی ساختاری:

براین‌اساس، تألیفات و پژوهش‌های انجام‌گرفته را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

- پایان‌نامه‌ها (۵۱ عدد).
- مقالات (۳۲ عدد).
- کتاب‌ها (۱۲ عدد).

این تقسیم‌بندی به ما نشان می‌دهد که بیشترین تألیفات و پژوهش‌های انجام‌گرفته در قالب پایان‌نامه و سپس در قالب مقاله و در نهایت کتاب، عرضه شده است.

ب) تقسیم‌بندي بر اساس زبان اثر:

- پایان‌نامه‌ها: ۴۳ فارسی، ۸ عربی.
- مقالات: ۱۹ فارسی، ۱۳ عربی.
- کتاب‌ها: ۱۲ فارسی، ۰ عربی.

بنابراین، بیشتر آثار به زبان فارسی نگاشته شده و البته شمار نسبی آثار عربی در بخش پایان‌نامه‌ها به‌ترتیب بیشتر از کتب و مقالات است.

ج) تقسیم بندی تاریخی:

براین‌اساس، تألیفات و پژوهش‌های انجام گرفته را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

- تألیفات و پژوهش‌هایی که قبل از انقلاب به چاپ رسیده است (۱ عدد).
- تألیفات و پژوهش‌هایی که بعد از انقلاب به چاپ رسیده است (۹۰ عدد).
- تألیفات و پژوهش‌هایی که بی‌تاریخ اند (۴ عدد).

این‌گونه تقسیم‌بندی به ما می‌نمایاند که بیشترین تألیفات و پژوهش‌ها بعد از انقلاب انجام گرفته است.

د) تقسیم‌بندی محتوایی:

براین‌اساس، تألیفات و پژوهشهای انجام‌گرفته را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

- تألیفات و پژوهش‌هایی که به شرح و تحلیل جنبه‌های مختلف معلّقات سبع پرداخته است (۸۲ عدد).
- تألیفات و پژوهش‌هایی که به بررسی تأثیرگذاری هفت چکامه بر ادبا و شاعران فارسی‌گوی پرداخته است (۱۳ عدد).

این‌گونه تقسیم‌بندی به ما می‌نمایاند که بیشترین تألیفات و پژوهش‌ها به شرح و تحلیل جنبه‌های مختلف معلّقات پرداخته است.

پی‌نوشت:

۱. کتاب «معلّقات سبع» ترجمهٔ آقای آیتی چندین‌بار به چاپ رسیده که تنها در سال ۱۳۷۱ و چاپ سومش، با تجدیدنظر همراه بوده است.

۲. کتاب شرح معلّقات سبع چندین‌بار روانهٔ بازار شده، ولی از آن جهت که تنها در چاپ دوم با تجدیدنظر همراه بوده است، از ذکر دیگر چاپ‌های آن خودداری ورزیده‌ایم.

۳. کتاب چکامه‌های بلند جاهلی هرچند در عنوان عبارت معلّقات سبع را یدک نمی‌کشد، ازآن‌رو که از بهترین برگردان‌های این هفت قصیده به‌شمار می‌آید، چاره‌ای جز ذکر آن نیافتیم.

منابع

الف)کتاب‌نامه

- اسفندیاری، محمد، ۱۳۷۴، «آیین تدوین کتاب‌شناسی»، آینه پژوهش، ش ۳۵، ص ۴ تا ۱۶.
- افشار، ایرج، ۱۳۸۴، فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیگی، وجیهه و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، آذر و دی ۱۳۹۰، «کتاب‌شناسی فخرالدین عراقی»، کتاب ماه ادبیات، ش ۵۶ و ۵۷، ص ۷۶ تا ۸۳.
- حسنعلیان سمیه و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول، ۱۳۹۲، بررسی پایان‌نامه‌های دانش‌آموختگان گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان در نیم‌قرن گذشته، از آغاز تأسیس تا پایان سال ۱۳۹۱ (توصیفی انتقادی)، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- رضایی هفتادری، غلام‌عباس و رقیه اسماعیلی کرکشه، ۱۳۹۰، کتابنامه پایان‌نامه‌های زبان و ادبیات عربی در سراسر کشور (۲)، تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی، عبدالله، ۱۳۸۲، کتابنامه پایان‌نامه‌های زبان و ادبیات عرب (کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه‌ها و آموزش عالی)، با مقدمهٔ دکتر ابوالحسن امین مقدسی، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
- صبا، ایرج، شهریور ۱۳۸۷، «کتابشناسی‌ها: مقدمه‌ای بر شناخت و تدوین»، کتاب ماه کلیات، ص ۴۲ تا ۵۱.
- عبدالجلیل، ج. م. ۱۳۸۱، تاریخ ادبیات عرب، ترجمهٔ دکتر آذرتاش آذرنوش، تهران: امیر کبیر.
- فاخوری، حنا، ۱۳۶۱، تاریخ ادبیات عربی، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: توس.

ب) تارنما

http://www.database.irandoc.ac.ir

http://www.ensani.ir

http://www.journals.ut.ac.ir

http://www.library.ui.ac.ir

http://www.magiran.com

http://www.nlai.ir

http://www.tc.iau.ir/report_searching_kol.asp

http://www.noormags.com

http://www.nosabooks.com

http://www.searchlib.ut.ac.ir

http://www.sika.iau.ir

حکایت علاء الدین ابو الشامات
چنین گویند که: در زمان
گذشته بمصر اندر، بازرگانی بود
نکورو و راست‌گو که مال فراوان و
خادمان و بندگان و کنیزان داشت
و شمس الدین شاه
بندرش می‌گفتند. و با
زن خود، محبت بی‌اندازه
در میان داشتند و هریك دوستدار
آن دیگری بود. و لکن آن بازرگان،
پسری با دختری نداشت. روزی
بدکان نشسته بود. بازرگان را دید
که هرکدام، یك پسر و دو پسر و
بیشتر دارند و بجای پدران در دکان
نشسته‌اند. و آن روز، آدینه بود.
شمس الدین برخاسته، از برای
غسل جمعه بگرمابه اندر شد.
چون از گرمابه بدرآمد، آئینه دلاك
راگرفته، صورت خود مشاهده کرد.
وصلوات بر پیغمبر خدا فرستاد.
پس از آن بریش خویش نظر کرد.
دید که سفیدی آن بسیاهی غلبه
کرده. محزون شد و مرگ را بخاطر
آورد. زن بازرگان هم وقت خانه
آمدن او را میدانست. برخاسته،
غسل کرد و خود را از برای شوهر
بیاراست. پس شمس الدین بخانه
درآمد. زن گفت: مسائلك بالخیر.

حجیت اجماع،
موضع اختلاف

بازرگان گفت: خیری نمی‌بینم.
پس از آن زن، کنیزك را بآوردن
سفره بفرمود. چون طعام حاضر
آمد، شمس الدین خوردنی نخورد
و روی از سفره بگردانید. زن گفت:
سبب اعراض تو چیست و از
بهرچه محزونی؟

یک نکته از یک علم

بازخوانی اجماع از نگاه اصولیان اهل سنت

سیدعدنان فلاحی
پژوهشگر حوزهٔ علوم اسلامی

چکیده
بیشتر اصولیان اهل سنت، اجماع را اصل سوم از اصول استنباط ادلهٔ شرعی و جایگاه آن را پس از قرآن و سنت دانسته‌اند؛ اما از زمان تأسیس اصولیِ این اصل توسط امام شافعی (۲۰۴ ق)، مناقشات و مجادلات بسیاری دربارهٔ این موضوع و جزئیات مربوط به آن وجود داشته است: اختلاف بر سر حجیت اجماع، اختلاف بر سر تعریف اجماع، اختلاف بر سر امکان حصول اجماع، اختلاف بر سر امکان اطلاع از حصول اجماع، اختلاف بر سر کیفیت نقل خبر اجماع و... . در این نوشتار می‌کوشیم با نگاه به گوشه‌ای از این مناقشات و اختلافات پردامنه، عدم حجیت مطلق اجماع و ندرت حصول آن را نشان دهیم.
واژگان کلیدی: اجماع، توافق، مجتهد، متواتر، اختلاف.

۱. مقدمه: تعریف اجماع
واژهٔ «إجماع» در زبان عربی معانی متعددی دارد. نابغة الذبیانی (متوفی حدود ۱۸ سال پیش از هجرت) (الزَّرکلی، ۲۰۰۲: ج ۳، ۵۴ و ۵۵). می‌گوید: «اِجمَعْ مِحاشَک یا یزیدُ فإنّی... أعدَدتُ یربُوعاً لکم وتَیماً» (الفراهیدی، بی‌تا: ج ۳، ۲۶۱)؛ یعنی: «ای یزید! افرادت را جمع کن که من گوشتی از راسته و مازه برایتان آماده کرده‌ام.» هم‌چنین در قرآن کریم آمده که نوح علیه‌السلام خطاب به معاندانش گفت: «فَأَجْمِعُواْ أَمْرَکمْ وَشُرَکاءکمْ»(یونس ۷۱) که در اینجا نیز «اَجمعوا» به معنای «گردآوردن» و «واحد شدن جمع» است. روشن است که این جمع شدن و گردآمدن می‌تواند از سر اراده و اختیار یا اتفاقی و غیرارادی باشد و این دو قضیه (گردآمدن و اراده به آن) تلازمی ندارند (ابن امیر حاج الحنفی، ۱۹۹۶: ج ۳، ۱۰۶)؛ یعنی ممکن است این گردآمدن به واسطهٔ ارادهٔ قبلی باشد، و یا این‌که ناخودآگاه چنین چیزی حاصل شود؛ اما لغویان معتقدند که اجماع، گردآمدنی از سر عزم و اراده است؛ فلذا «اجمع الأمر» یا «اجمع علی الأمر» را به عزمِ چیزی کردن و اراده کاری داشتن معنا نموده‌اند (الجوهری، ۱۹۸۷: ج ۳، ۱۱۹۹). نتیجتاً بیشتر اصولیان نیز دو معنا را برای

شمس الدین گفت: سبب حزن من تو هستی. چون قصه بدینجا رسید، بامداد شد و شهرزاد لب از داستان فروبست. چون شب دویست و چهل و نهم برآمد گفت: ای ملک جوان‌بخت، شمس الدین با زن خود گفت: سبب حزن من تو هستی. زن گفت: چه روی داده که سبب حزن تو من گشته‌ام؟ شمس الدین گفت: امروز چون دکان بگشودم، هرکدام از بازرگانان را دیدم که یک پسر و دو پسر و بیشتر دارند. بجای پدران در دکان نشسته‌اند. و تو در شب نخست، مرا سوگند بدادی که من جز تو زن نگیرم و کنیزک حبشی یا رومی نیز نیاورم و یک شب از تو دور نخسبم. من نیز خلاف سوگند نکردم و چندین با تو بسر بردم. و اکنون دانسته‌ام که تو عقیم و نازاد هستی. زن گفت: نه چنین است. بلکه جرم از تست. پس تاجر، آن شب را بروز آورده، صبح برخاست و از سرزنش زنش پشیمان بود. و

اختلاف در معنای لغوی و اصطلاحی اجماع

زن نیز از سرزنش شوهر، بندامت اندر بود. چون بازرگان بیازار عطارها درآمد، از عطاری پرسید: داروئی که بیضه را سخت کند، داری یا نه؟ عطار گفت: داشتم. اکنون تمام گشته. از همسایه بازپرس. پس بازرگان، دکه‌ها همی گردید و دارو همی‌پرسید. تا اینکه همه عطاران بگشت و ایشان بسخن او می خندیدند. پس از آن بدکان بازگشته، بنشست. و در آن بازار، مردی بود شیخ دلّالان که

اجماع ذکر کرده‌اند: «اتفاق» و «عزم». بعضی از آن‌ها مانند امام ابو حامد غزالیِ شافعی (۵۰۵ ق) معتقدند اجماع، یک مشترک لفظی است که توأماً بر هر دو معنای فوق دلالت داشته و عزم و اتفاق نیز یکی هستند (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۷). عده‌ای دیگر با این سخن وی مخالفت کرده و گفته‌اند: «این موضوع که واژهٔ اجماع چنان‌که غزالی گفته مشترک لفظی بین این دو معنا [عزم و اتفاق] است درست نمی‌باشد و درحالی‌که تفاوتی بنیادین بین این دو معنا وجود دارد، هیچ راهی به این سخن نیست.» (ابن‌امیر حاج الحنفی، ۱۹۹۶: ج ۳، ۱۰۶).

اصولیان علاوه بر معنای لغوی در تعریف اصولی اجماع نیز اختلاف دارند. الفَناری حنفی (۸۳۴ ق) در تعریف اجماع می‌گوید: «اتفاق مجتهدین امت محمد ﷺ در یک دورهٔ زمانی بر سر یک حکم شرعی.» (الفَناری الحنفی، ۲۰۰۶، ج ۲: ۲۸۵). عده‌ای از اصولیان به‌جای واژهٔ مجتهدین، از اصطلاحاتی چون «اهل الحَلّ والعقد» (الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۲۰)، «علمای امت» (ابن‌حزم الظاهری، بی‌تا، ۴: ۱۲۹) و «اهل رأی و اجتهاد»(البخاری الحنفی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۹) استفاده کرده‌اند که غالباً مراد از این اصطلاحات چنان‌که امام فخر رازی شافعی نیز به این نکته اشاره کرده همان مجتهدین است (الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۲۰)؛ اما پاره‌ای از اصولیون هدف اجماع را محدود به «امر شرعی» ندانسته، بلکه آن را شامل هر موضوع دیگری نیز دانسته‌اند (همو، ج ۴: ۲۰). مثلاً زکریا الانصاریِ شافعی (۹۲۶ ق) می‌گوید: «اجماع به معنای اتفاق مجتهدین امت به شکل قول یا فعل یا تقریر پس از وفات محمد ﷺ در یک دوره زمانی و بر سر هر موضوعی اعم از دینی یا دنیوی یا عقلی یا لغوی است» (الأنصاری الشافعی، بی‌تا: ۱۱۲).

اندکی از اصولیان نیز اجماع را محدود به مجتهدین ندانسته و شرط حصول اجماع را اتفاق تمام مسلمانان اعم از مجتهد و غیر مجتهد دانسته‌اند. ابوالحسن الآمِدیِ شافعی (۶۳۱ ق) می‌گوید: «اکثریت معتقدند که موافقت و مخالفت عامی اهل قبله، در انعقاد اجماع اهمیتی ندارد و اقلیت، آن را مهم شمرده‌اند که قاضی ابوبکر [باقِلّانی] به این نظر [اقلیت] مایل است و رأی برگزیدهٔ ما نیز همین است» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۶). هم‌چنین او از دانشمند بزرگ معتزلی، ابراهیم بن سَیّار النَظّام (۲۳۱ ق)، نقل می‌کند که وی اجماع را این‌چنین تعریف کرده است: «هر سخنی که حجت آن سخن، استوار شده است [دلیل قدرتمندی برای آن سخن اقامه گردیده است] و لو این‌که سخن یک نفر باشد» (همو، ج ۱: ۱۹۵).

نتیجتاً اصولیان اهل سنت در تعریف اجماع اعم از موضوع مورد اجماع و صلاحیت افراد تشکیل دهنده آن هیچ توافقی ندارند.

۲. حجیت اجماع و دلایل آن

حجیت اجماع نیز از موارد بسیار اختلافی بین علمای مسلمان است. فارغ از چندوچون کیفیت و تعریف اجماع، بعضی از مذاهب، مطلقاً اجماع را حجت شرعی به‌حساب نیاورده‌اند. الآمِدیِ شافعی می‌گوید: «بیشتر مسلمانان متفق‌اند که اجماع، حجتی شرعی است و عمل به آن بر هر مسلمان واجب است؛ برخلاف شیعه و خوارج و النَظّام از معتزله» (همو، ج ۱: ۲۰۰). تقی‌الدّین السُّبکیِ شافعی (۷۷۱ ق) در مورد آنچه از النَظّامِ معتزلی دراین‌باره نقل شده است می‌گوید: «ابن‌حاجب نقل کرده که النَظّام، اجماع را غیرممکن شمرده و این، خلاف نقل جمهور از اوست. شیخ ابواسحاق در شرح اللّمَع تصریح کرده که النظّام، اجماع را غیرممکن

نمی‌دانست و این صحیح‌ترین نقل‌قول از النَظّام، در میان این دو نقل مختلف است» (السُبکی الشافعی، ۱۹۹، ج ۲: ۲۳۵)؛ بنابراین، در این نقل‌قول از النظّام تردید وجود دارد؛[۱] اما مثلاً شیخ مفید (۴۱۳ ق) از علمای امامیه می‌نویسد: «اجماع امت از حیث اجماع بودن حجت نیست و لکن از حیث حضور امام معصوم در آن اجماع، حجت است» (المفید الشیعی، ۱۹۹۳: ۴۵).

اما مدافعان اصل اجماع برای اثبات ادعای خود، به آیاتی از قرآن و پاره‌ای اخبار آحاد استناد کرده‌اند؛ چنان‌که مخالفان نیز آیاتی از قرآن را دستاویز رأی خود قرار داده‌اند.

الآمدیِ شافعی دربارهٔ آیهٔ ﴿وَمَن يشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَينَ لَهُ الْهُدَى وَيتَّبِعْ غَيرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ۱۱۵) می‌گوید: «این آیه، قوی‌ترین آیه جهت استدلال بر حجیت اجماع است و شافعی رضی‌الله‌عنه به این آیه متمسک شده است. وجه احتجاج به این آیه، آن است که خدای تعالیٰ، بر پیروی راهی غیر از راه مؤمنان، وعدهٔ دوزخ داده است» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۰). ابن‌امیرحاج حنفی (۸۷۹ ق) می‌گوید: «سُبکی گفته که شافعی از این آیه، استدلال بر حجیت اجماع را استنباط کرده و کسی قبل از شافعی از این آیه چنین استدلالی را برداشت ننموده است. نقل شده که شافعی سه بار قرآن را تلاوت کرد تا موفق شد چنین استدلالی را از این آیه استخراج نماید. این چیزی است که بَیهقی در المدخل روایت کرده و با سند خودش، به ماجرای طولانی و غریبی دراین‌باره پرداخته است؛ و شافعی هیچ‌گاه دراین‌باره [استخراج حجیت اجماع از این آیه]، ادعای قطعیت نکرد.» (ابن‌امیر حاج الحنفی، ۱۹۹۶: ج ۳، ۱۱۳ و ۱۱۴).

بنابراین، باوجود این‌که این آیه قدرتمندترین دلیل قرآنیِ موافقان اصل اجماع است، خود موافقان معترف‌اند که دلالت آیهٔ مذکور قطعی نیست؛ تا جایی که کسانی چون امام‌الحَرَمین ابوالمعالی جوینیِ شافعی (۴۷۸ ق) معتقدند استدلال به این آیه در جهت اثبات اصل اجماع، ساقط است (الجوینی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۱: ۲۶۲)؛ چنان‌که شاگرد وی امام غزالی نیز معتقد است که این آیه هیچ دلالتی در اثبات حجیت اجماع ندارد (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۸).

موافقان استنباط حجیت اجماع از این آیه، به عبارت ﴿وَيتَّبِعْ غَيرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ در آن استناد می‌کنند و «سبیل المؤمنین» (راه مؤمنان) را به اجماع تفسیر می‌نمایند؛ درحالی‌که نگاهی به نص آیه نشان می‌دهد راه مؤمنان چیزی جدای راه رسول و هدایت نیست: ﴿وَمَن يشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَينَ لَهُ الْهُدَى﴾؛ و در این آیه هیچ اشاره‌ای به اکثری یا اقلی بودن این مؤمنان نشده است بلکه مؤمنان، به پیروی از رسول و هدایت پس از روشن شدن هدایت توصیف شده‌اند و نه به اجتماع یا تفرّد. طبری (۳۱۰ ق) نیز ذیل تفسیر این آیه به همین نکته اشاره کرده که منظور، منحرف شدن از راه تصدیق‌کنندگان هدایت و صراط مستقیم است و هیچ نامی از اجماع یا اتفاق نبرده است (الطبری، ۲۰۰۰، ج ۹: ۲۰۴ و ۲۰۵) نتیجتاً استناد به این آیه برای اثبات حجیت اجماع، بسیار بعید و توجیه‌ناپذیر می‌نماید. ابن‌حاجب مالکی (۵۷۱ ق) نیز می‌گوید: «این دلیل، به‌صورت قطعی بر حجیت اجماع دلالت ندارد؛ چراکه احتمال دارد منظور آیه، پیروی یا همراهی یا اقتداء به رسول‌الله یا در مورد ایمان آوردن [به او] باشد؛ بنابراین، این استدلال به دور دچار می‌شود؛ چراکه تمسّک به‌ظاهر لفظ، فقط به‌وسیلهٔ اجماع ثابت می‌شود» (ابن‌الحاجب المالکی، ۱۳۲۶ ق: ۳۸). منظور ابن‌حاجب این است که موافقین اجماع، به‌ظاهر آیه ۱۱۵ سوره النساء متمسّک شده‌اند و تنها دلیل تمسّک

بزاد. دایه‌ها و قابله‌ها شادی
پیچیده، بگوشش تکبیر گفتند.
آنگاه بمادرش سپردند. مادرش
پستان بدهان او گذاشت. چون
شیر خورد، بخفت. و دایه نیز سه
روز در نزد ایشان بخفت. پس از
آن حلوا پختند، پخش کردند. در
روز هفتم، کودک را نمک پاشیدند.
آنگاه شمس الدین درآمد و بسلامت
جفت خود تهنیت گفت و از او
پرسید که: امانت خدا در کجاست؟
کودک را پیش او بردند. و او هفت
روزه بود ولی هرکه او را میدید،
طفل یك ساله‌اش گمان میکرد.
چون بازرگان بروی او نظر کرد، دید
که بدری است درخشنده و در دو
رخسار او خال‌های عنبرین هست.
پس با زوجه خود گفت: چه نامش
نهاده؟ زن گفت: اگر دختر میبود،
منش نام مینهادم. چون پسر
است، جز تو کس نباید که نامش
نهد. و در آن زمان، اولاد را بنام
نهادن، مشورت می‌کردند. که ناگاه
کسی با رفیق خود گفت: یا سیّدی

بازرگان همه آنها را مهیّا کرده، بنزد زوجه خود بفرستاد و باو گفت: این رانیکو طبخ کن و معجون را نگاه دار تا وقتی که من بخواهم. زن بازرگان بدانسان که سپرده بودش، ترتیب داد. هنگام شام، طعام حاضر آورد. بازرگان خوردنی بخورد و معجون بطلبید و قدری از او بخورد. همان شب، زن شمس الدین آبستن شد. پس از آن، نه ماه و اندی بگذشت. حمل بسر رسید. درد زادنش بگرفت و پسری

به این ظاهر، اجماع خود آن‌ها در چنین برداشتی از آیه است؛ بنابراین، آن‌ها برای استخراج حجیت اجماع از این آیه، خود به دامانِ اجماعِ تفسیری پناه برده‌اند و به تعبیر منطق، برای اثبات یک اصل، به خودِ آن اصل استناد کرده‌اند که این منطقاً به‌منزلهٔ دور باطل است؛ چنان‌که غزالیِ شافعی نیز می‌گوید: «نمی‌توان با توسّل به خود اجماع، اصل اجماع را ثابت کرد» (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۸).

اما آیهٔ دومی که مستند حجیت اجماع قرارگرفته این آیه است: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ (البقره: ۱۴۳).

الآمِدی می‌گوید: «دلیل احتجاج به این آیه آن است که خداوند، این امت را عادل دانسته و آنان را به‌عنوان حجتی بر مردمان، در پذیرش سخنانشان قرار داده؛ چنان‌که رسول در پذیرفتن اقوالش برای ما مسلمانان، حجت قرار داده‌شده است؛ و حجیت اجماع هیچ معنایی جز حجیت اقوال این امت بر سایرین، ندارد» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۱)؛ اما اللَّكْنَوِي حنفی (۱۲۲۵ ق) چنین استدلالی را نپذیرفته و می‌گوید: «همانا عدالت [ذکرشده در آیه] مطلقاً منافی با خطاپذیری نیست، بلکه فقط منافی با خطایی است که گناه باشد؛ بنابراین، احتمال خطای ناشی از اجتهاد باقی است... و این آیه علاوه بر این‌که مناسبِ اثباتِ قاطعِ اصل اجماع نیست، دلالتی ظنی دارد؛ و ایضاً اگر دلالتش هم قطعی باشد، فقط بر حجیت اجماع صحابه و نه مطلق اجماع دلالت دارد» (اللَّكنَوی الحنفی، ۲۰۰۰، ج ۲: ۲۶۶).

به نظر می‌رسد که وصف این آیه، وصفی مشروط به پیروی از حق باشد وگرنه نظیر همین توصیف دربارهٔ بنی‌اسرائیل نیز آمده است: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (الجاثیه: ۱۶) و روشن است که بنی‌اسرائیل یکدست نبوده و حتی بیشترشان مسیر گمراهی را پیمودند: ﴿**وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران: ۱۱۰). طبری هم در تفسیر این آیه هیچ اشاره‌ای به مفهوم حجیت اجماع امت نکرده و می‌گوید: «منظور از وسط بودن امت، میانه‌روی آنان در دین است که نه مانند مسیحیان که با رهبانیت، در دین غلو کردند اهل غلو هستند... و نه مانند یهودیان که کتاب خدا را تحریف کرده و پیامبران خود را کُشتند و به خدایشان دروغ بستند و به او کفر ورزیدند اهل تفریط هستند» (الطبری، ۲۰۰۰، ج ۱: ۱۴۲).

آیهٔ سومی که مستند اثبات حجیت اجماع قرار گرفته آیهٔ ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ (آل عِمران ۱۱۰) است (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۴ و ۲۱۵؛ البخاری الحنفی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۵).

بخاریِ حنفی در توجیه استناد به این آیه می‌گوید: «خداوند از خیریت این امت با لفظ تفضیل خبر داده است؛ چراکه واژهٔ خَیر در اینجا به معنای تفضیل آمده و بر نهایت خیریت دلالت دارد و این، حقانیّت هر آنچه که امت بر آن اجتماع کنند را موجب می‌شود» (البخاری الحنفی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۵)؛ لکن دقت در این آیه نیز نشان می‌دهد که این خیریت، ابدی و قطعی نبوده، بلکه مشروط به عبارت ﴿**تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ است. در تفسیر المنار آمده است: «همانا خیریت امت و فضل آن بر سایرین، به‌واسطهٔ این امور است: امربه‌معروف، نهی از منکر و ایمان به خدای تعالی» (عبده، ۱۹۹۰، ج ۴: ۴۷).

طبری می‌گوید: «مفسران در تأویل آیهٔ ﴿**كنتم خير امّة اخرجت للناس**﴾ اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: منظور کسانی هستند که همراه رسول‌الله ﷺ، از مکه به مدینه مهاجرت کردند و آن‌ها اصحاب ویژهٔ

اختلاف مفسران در تأویل آیهٔ ﴿كنتم خير امّة اخرجت للناس﴾

رسول‌الله ﷺ بودند» (الطبری، ۲۰۰۰، ج ۷: ۱۰۰ و ۱۰۱). طبری این تفسیر را از مفسرینی چون: ابن‌عباس، قَتادة، ضَحّاک، سُدّی و... نقل می‌کند (همو، ج ۷: ۱۰۱ و ۱۰۲). او ادامه می‌دهد: «عده‌ای دیگر گفته‌اند معنی آیه... این است که هرگاه شما به این شروطی که خداوند امت را با آن وصف کرده پایبند بودید، بهترینِ امت‌ها هستید.» طبری در ادامه، این تفسیر را از ابوهُرَیره و مفسر بزرگ عهد تابعین، مجاهد بن جبر، نقل می‌کند (همو، ج ۷: ۱۰۲ و ۱۰۳).

چهارمین آیه‌ای که موافقان اصل اجماع به آن استناد کرده‌اند این آیه است: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ (آل‌عمران: ۱۰۳).

الآمِدیِ شافعی می‌گوید: «دلیل احتجاج به این آیه آن است که خداوند از تفرّق و پراکندگی نهی نموده است و مخالفت با اجماع، به‌منزلهٔ تفرق بوده و حرام می‌باشد و هیچ معنایی در این آیه، دال بر حجیت اجماع وجود ندارد مگر نهی از مخالفت با اجماع» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۷).

اما این استدلال نیز تمام نیست؛ چراکه نهی از تفرقه، منوط به چنگ زدن به «حبل‌الله» یعنی قرآن است وگرنه صرف گردآمدن، مراد آیه نیست و اساساً قرآن خواستار حفظ هرگونه اجتماع و اتحادی نیست؛ چنان‌که در ماجرای سامری، هارون از ترس ایجاد تفرقه بین بنی‌اسرائیل، مانع بت‌پرستی آن‌ها نشد و به همین علت مورد ذم و عتاب موسی علیه‌السلام نیز قرار گرفت: ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه: ۹۴).

طبری نیز به همین نکته اشاره کرده که منظور از تفرقه و پراکندگی، دور شدن از دین خداوند و نه لزوماً اکثریت مردم است: «منظور از سخن خداوند، ﴿لاتفرّقوا﴾، این است که از دین خداوند و پیمانی که در کتابش دال بر گردآمدن و اجتماع در پیروی او و رسولش ﷺ بر دوش شما گذاشته است، جدا نشوید» (الطبری، ۲۰۰۰، ج ۷: ۷۴). نتیجتاً این اتحاد و اجتماع نیز منوط به پیروی از برهان حق و دلیل الهی است ولا غیر؛ و صرف گردآمدن، به‌خودی‌خود، مطمح نظر و مطلوب نیست.

واپسین آیه‌ای که مستند معتقدان به اجماع قرار گرفته، این آیه است: ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ۵۹).

الآمِدیِ شافعی می‌گوید: «دلیل احتجاج به این آیه آن است که حل تنازع را به وجوب عرضهٔ آن بر کتاب و سنت، مشروط کرده است و امر مشروط بر عدم [یعنی عدم وجود اتفاق]، به هنگام عدم شرط [یعنی عدم رجوع به کتاب و سنت] رخ می‌دهد و این دلالت دارد که اگر تنازع و اختلافی پیدا نشد پس این اتفاق بر حکم، بر اساس کتاب و سنت کافی است و این آیه، به‌جز این معنا هیچ دلالتی بر حجیت اجماع ندارد.» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۸).

این تمام ادلهٔ قرآنی‌ای بود که دستاویز موافقان اصل اجماع قرار گرفته است. الآمدیِ شافعی دربارهٔ استدلال به این آیات می‌گوید: «بدان که [برای اثبات حجیت اجماع] تمسّک به این آیات [پنج‌گانه]، صورت می‌گیرد؛ هرچند که [چنین برداشتی از] این آیات، مفید ظن بوده و غیرمفید قطع است؛ و هرکس گمان کند که این مسئله، قطعی است احتجاج او به امر ظنی برای رسیدن به هدف، بی‌فایده است» (همو، ج ۱: ۲۱۸).

البته پاره‌ای اصولیان برای اثبات حجیت اجماع به آیات دیگری نیز استناد کرده‌اند که فحوای آن‌ها بسیار

گفت: علاء الدین، بازرگان نامش بنهید.
علاء الدین ابو الشامات یعنی علاء الدین عنبرین. پس از برای او خال‌های ترتیب دادند. دو سال تمام شیر خورد. پس از آن از شیرش بازداشتند و سالگی برسید. او را از بیم زخم چشم، بسردابه کردند. و شمس الدین گفت: تا او را خط ندمد، از سردابه بیرون نیاید. و از بسرای او کنیزی و غلامی بدادند. کنیز، چاشت و شام حاضر میکرد و غلام بنزد او میبرد. بازرگان، او را ختنه کرده، ولیمه بزرگ بداد. آنگاه آموزگاری بدو بگماشت که خط و قرآن و عملش بیاموزد. اتفاقا خادم، روزی سفره از برای او بنهاد و فراموش کرده، در سردابه بازگذاشت. علاء الدین از آن مکان بدر شد و بنزد مادر بیامد. و در نزد او جماعتی از زنان بزرگان بودند. علاء الدین چون از در درآمد، زنان، او را بدیدند. روی بپوشیده و گفتند: چگونه این بیگانه بنزد ما آوردی؟ زن شمس الدین گفت: او نه بیگانه است. او پسر من است و پسر شاه بندر شمس الدین است. زنان گفتند: ما در همه عمر از برای تو پسر نمی‌دانستیم. زن شمس الدین گفت: چون پدر او از چشم بد بر او ترسیده، او را بسردابه اندر پرورش میدهد. چون قصه بدینجا رسید، بامداد شد و شهرزاد، لب از داستان فروبست.

هزار و یک شب، ج ۲، ص ۲۳۴.

دور از معنای مورد نظرشان است که غزالیِ شافعی در پاسخ می‌نویسد: «تمام این آیات، به‌منزلهٔ ظواهری هستند که هیچ قطعیتی بر این هدف [اثبات حجیت اجماع] ندارند، بلکه حتی فحوای ظاهری این آیات نیز دلالتی بر این موضوع ندارد» (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۸).

اما مخالفان حجیت اجماع نیز به آیاتی از قرآن مانند ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحجرات: ۴؛ المائدة: ۱۰۳ و...) استدلال کرده‌اند که اکثریت را سرزنش می‌کند (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۴۶ و ۱۴۷). عده‌ای نیز به این آیه استناد کرده‌اند: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ۶۹) که ابن‌حاجب مالکی در پاسخ می‌گوید: «پس از پذیرفتن ظهورِ امر قاطع [=اجماع]، نمی‌توان با آن مقابله کرد.» (ابن‌الحاجب المالکی، ۱۳۲۶ ق: ۳۹).

استناد مخالفان حجیت اجماع به آیهٔ ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

مخالفان حجیت اجماع، به این آیه نیز استناد کرده‌اند: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ۵۹).

اللکنویِ حنفی، استدلال این گروه را بیان می‌کند: «[منکرین اجماع می‌گویند که بر اساس این آیه] هیچ مرجعی برای اجماع وجود ندارد و حجیت اجماع بر اساس قیاس [به این آیه] مردود است؛ چراکه اجماع به منزلهٔ ارجاع حکم به رأی و نظر است [و نه حکم خدا و رسول]؛ و [در جواب] گفته شده که اجماع نهایتاً به کتاب و سنت بازمی‌گردد؛ یعنی این قیاس، راجع به کتاب و سنت بوده؛ چراکه اجماع، مظهر حکم خداوند و در حجیت، با آن‌ها مشترک است» (اللَّکنَوی الحنفی، ۲۰۰۰، ج ۲: ۲۶۶).

هم‌چنین ابن‌امیر حاج حنفی دربارهٔ سایر آیاتی که دستاویز مخالفان اجماع است می‌گوید: «آیهٔ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: ۳۳) و سایر آیاتی که نهی امت به شکل عام در آن‌ها وارد شده و مفید جواز خطای آن‌ها یعنی امت می‌باشد [بر عدم حجیت اجماع، دلالت دارند]؛ زیرا خطاب این آیات، عام است؛ و اگر نبود جواز صدور تمام این مَنهیات از کل امت، این آیات مفید نهی نبودند؛ چراکه نهی کردن از امر ممتنع، بی‌معناست. [به این استدلال منکرین اجماع، چنین] پاسخ داده می‌شود: از این‌که نهی، منعی برای همه باشد، لازم نمی‌آید که همگی خطاکار باشند و چنان‌که شما گفتید و چنین معنایی را بر آیه مترتب نمودید، کل امت خطاکار نیست؛ چراکه نهی در این آیه با امتناع بالغیر [استثناء] توأم شده؛ یعنی خطاکارِ بودن تمام امت به خاطر عارضی از عوارض، ممتنع است. پس براین‌اساس که جواز عقلی، به معنای چیزی است که اگر واقع شد منجر به محال عقلی نگردد، از این آیه، جواز خطای تمام امت لازم نمی‌آید و مفاد این آیه یعنی نهی در اینجا، به ثواب ارادهٔ ترک منهی به هنگام خطور سودای انجام آن در ذهن اشاره دارد و این از بزرگ‌ترین فوائد است.» (ابن‌امیر حاج الحنفی، ۱۹۹۶: ج ۳، ۱۱۴ و ۱۱۵).

قرآن کریم در امور اعتقادی و ایمانی و شرعی، اکثریت یا اقلیت را ملاک حق و باطل ندانسته است.

اما آنچه می‌توان به شکل خلاصه دربارهٔ دلائل قرآنی مخالفان و موافقان اصل اجماع بیان نمود این است که قرآن کریم در امور اعتقادی و ایمانی و شرعی، اکثریت یا اقلیت را ملاک حق و باطل ندانسته و بها را به حجت و برهان می‌دهد؛ چنان‌که در امور دنیوی، اهمیت ویژه‌ای به اصل شورا و طبعاً نظر اکثریت اهل شورا داده است[۲]و مؤید سخن ما دربارهٔ ساکت بودن قرآن در اثبات حجیت اجماع، این سخن امام غزالیِ شافعی است: «معتقدان به حجیت اجماع، از تلقّی کتاب و سنت و عقل، به اثبات حجیت اجماع طمع کرده‌اند که قوی‌ترین دلیل، همان سنت است» (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۸).

نتیجتاً قوی‌ترین دستاویز موافقان اجماع، پاره‌ای از اخبار آحاد است؛ چنان‌که علاءالدین البخاریِ

حنفی (۶۳۰ ق) شارح اصول البزدوی برای اثبات حجیت اجماع، به اخبار آحادی استناد می‌کند که در مدح «جماعت» و ذم «تفرقه» وارد شده‌اند؛ مانند: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَةِ: امت من بر گمراهی گرد نمی‌آیند.»، «عَلَیکمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ: بر شماست که از سَواد اعظم [اکثریت مردم] پیروی کنید.»، «مَنْ خَرَجَ مِنْ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِیتَةً جَاهِلِیةً: هرکس از اطاعت [جمع] خارج شود و از جماعت جدا گردد به مرگ جاهلی مرده است.» و... (البخاری الحنفی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۸). لکن فارغ از اصل مسلّم عرضهٔ حدیث به قرآن با جستجو در سند و منابع این اخبار، آشکار می‌شود که بیشتر آن‌ها دارای سندهای ضعیف یا حداکثر حَسَن هستند. مثلاً دربارهٔ خبر واحد «لا تجتمع اُمّتی علی الضَّلالة» باید گفت که سند این خبر واحد از نظر بیشتر محدثین به درجهٔ صحیح نمی‌رسد؛ چنان‌که جز الترمذی و ابن‌ماجة کسی از اصحاب الصحاح الستة، آن را روایت نکرده است و الحوت شافعی (۱۲۷۷ ق) دربارهٔ آن می‌گوید: «در این حدیث، اضطراب وجود دارد و دربارهٔ صحتش اختلاف است»(الحوت الشافعی، ۱۹۹۷: ۳۱۶) یا محدث مشهور سلفی ناصرالدین الألبانی (۱۴۲۰ ق) می‌گوید: «این حدیث با توجه به تمام طرق روایتش، حَسَن است» (الألبانی السلفی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۱۴). ایضاً خبر واحد «عَلَیکمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ» نیز از سوی محدثین ضعیف شمرده شده است (السَّخاوی، ۱۹۸۵: ۲۸۳).

وضعیت سند خبر واحد «لا تجتمع اُمّتی علی الضَّلالة»

غزالی مدعی است که نظیر این اخبار برای نسل صحابه و تابعین مشهور بوده است (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۳۹)؛ درحالی‌که این ادعای امام غزالی با مستندات روایی و تاریخی سنخیتی ندارد؛ زیرا برای مثال در قدیمی‌ترین و به روایت بعضی از بزرگان فقهای مالکیه، موثق‌ترین منبع روایی یعنی الموطّاامام مالک (۱۷۹ ق)، هیچ اثری از این احادیث به‌ظاهر مشهور وجود ندارد و حتی بیشتر این اخبار آحاد به‌جز یکی از آن‌ها برای امام شافعی ناشناخته بوده و او در بحث از حجیت اجماع مطلقاً به آن‌ها استناد نکرده است (الشافعی، بی‌تا: ۴۷۳). درواقع، بیشتر این اخبار، در تألیفات محدثین قرن سوم هجری ظاهر گشت. دربارهٔ اخبار آحاد مربوط به جدایی از جماعت و مرگ جاهلیت فارغ از مناقشه در صحت آن‌ها، با توجه به وجود صنعت جعل این اخبار در دل گفتمان استبدادی عصر اموی و عباسی و دوری این اخبار از منطق قرآنی و سیرهٔ نبوی قابل‌توجه است که شارحان بخاری و مسلم، ذیل بحث از این اخبار، آن‌ها را در بافتار اعتراض علیه حاکمان و گفتمان قدرت سیاسی تفسیر کرده و به استنباط اجماع فقهی ازاین‌گونه اخبار کوچک‌ترین اشاره‌ای نکرده‌اند.[۳] و بعضی از حدیث‌شناسان و علمای معاصر، اساساً نظایر این اخبار را موضوع دانسته‌اند (البَنّا، ۲۰۰۸: ۳۴۰ و ۳۴۱؛ (الزَّلمی، ۲۰۱۳: ۴۱؛ الزَّلمی، ۲۰۱۴، ج ۱۱: ۱۲۰).

نظر فخر رازی دربارهٔ ادعای غزالی

هم‌چنین امام فخر رازی شافعی درحالی‌که خود از باورمندان به اصل اجماع است ادعای غزالی دال بر شهرت یا تواتر این اخبار را به چالش کشیده و می‌گوید: «ما می‌پذیریم که این اخبار، همگی جزء اخبار آحادند و ادعای ظن نسبت به صحت این اخبار آحاد داریم... [اما] ادعای تواتر [دربارهٔ این اخبار] ادعایی دور از حقیقت است و ما نمی‌پذیریم که مجموع این اخبار، به درجهٔ تواتر رسیده باشد» (الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۹۱). گفتنی است نظر إسنویِ شافعی (۷۷۲ ق) نیز دراین‌باره موافق با نظر امام فخر رازی است (الإسنَوی الشافعی، ۱۹۹۹: ۲۸۸) و نهایتاً الآمدیِ شافعی دربارهٔ تمام ادلهٔ نقلی مورد استناد باورمندان به اجماع، می‌گوید: «این ادلهٔ نقلی، تماماً ظنی هستند» (الآمِدی الشافعی، ۲۰۰۳: ۵۶).

از آن‌سو، مخالفین اصل اجماع نیز روایتِ نقل‌شده از مُعاذ بن جبل را دستاویز قرار داده‌اند که بر اساس

قال: اجتمع أبو يوسف القاضي والكسائي عند الرشيد، فقال الكسائي: يا أبا يوسف! لو قتل غلامك فقال لك رجل: أنا قاتلٌ غلامَك - ، و قال آخر: أنا قاتلٌ غلامَك - بالإضافة - ، و قال بالتنوين والنصب - فأيّهما كنت تأخذ به؟ فقال القاضي: كنت آخذهما جميعاً، فقال له الرشيد: أخطأت إنّما يؤخذ بالقتل الّذي جرّ دون الّذي نصب. و الوجه فيه أنّ اسم الفاعل المضاف بمعنى الماضي فيكون إقراراً، و غير المضاف يحتمل الحال والاستقبال أيضاً فلا يكون إقراراً.

خزائن، ص ۱۴۸.

یکی از قدیمی‌ترین روایت‌ها، ازاین‌قرار است: «از معاذ بن جبل نقل شده: وقتی رسول‌الله ﷺ، مرا به یمن فرستاد به من گفت: اگر قضاوتی به تو عرضه شود، بر چه اساسی قضاوت می‌کنی؟ گفتم: بر اساس آنچه در کتاب خدا (قرآن) آمده است. رسول‌الله ﷺ فرمود: اگر [حکم آن] در کتاب خدا نبود، چه؟ گفتم: بر اساس آنچه رسول قضاوت کرده، قضاوت می‌کنم. رسول‌الله ﷺ گفت: اگر [حکم آن] در آنچه رسول قضاوت کرده، وجود نداشت چه؟ گفتم: اجتهاد می‌نمایم [و بر اساس رأی خودم قضاوت می‌کنم] و در این کار درنگ نمی‌نمایم. معاذ می‌گوید که پیامبر ﷺ [دستی] به سینه‌ام زد و فرمود: سپاس کسی را گویم که فرستادهٔ رسول خدا را موفق کرد تا رسولش را خشنود نماید» (ابن‌سعد، ۵۸۴/۳).[۴]

الفَناریِ حنفی در پاسخ مخالفانی که این خبر واحد را دلیل عدم حجیت اجماع می‌دانند می‌گوید: «عدم ذکر اجماع در حدیث معاذ، به خاطر عدم حجیت اجماع در آن زمان بود» (الفَناری الحنفی، ۲۰۰۶، ج ۲: ۲۹۱). امام فخر الرازی شافعی نیز همین پاسخ را می‌دهد که اجماع در زمان حیات رسول ﷺ حجت نبود (الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۶۴ و ۶۵) در این پاسخ، نکتهٔ ظریفی نهفته است و آن، اعتراف به این مهم است که اجماع، یک اصل برساخته و پَسینی است که در صدر اسلام موضوعیتی نداشت.

استناد عقلی اجماع

پاره‌ای از اصولیان نیز سعی کرده‌اند اصل اجماع را به استناد دلیل عقلی ثابت کنند که حاصل، گرفتار شدن در دور منطق است؛ فلذا امام شوکانی (۱۲۵۰ ق) در پاسخ می‌گوید: «بیشتر باورمندان به اصل اجماع، معتقدند که دلیل اجماع، فقط سمع [نقل] است و ثبوت اجماع به جهت عقل را منع کرده‌اند. آن‌ها می‌گویند: اگر به لحاظ عقلی اجماع تعداد زیادی بر دروغ، بعید باشد؛ لکن بعید نیست که همان تعداد بر خطا اتفاق کنند، مانند اتفاق کفار بر انکار نبوت؛ و گروهی دیگر از اینان می‌گویند: استدلال به ثبوت اجماع، به‌وسیلهٔ خود اجماع صحیح نیست؛ مثل این سخنشان: آن‌ها به واسطهٔ اجماع، بر تخطئهٔ مخالف اجماع کرده‌اند. این سخن، اثبات چیزی با خود آن چیز است و این استدلال، باطل می‌باشد» (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۱۹۸).

توسل به عرف، مستند حقیق اجماع

عده‌ای نیز فقط توسل به عرف را مستند حقیقی اجماع می‌دانند. غزالیِ شافعی می‌گوید: «هیچ مطمعی در روش عقلی [برای اثبات حجیت اجماع] وجود ندارد؛ زیرا در روش عقلی چیزی که بر اجماع دلالت کند، وجود ندارد و از میان دلایل شنیداری، نه خبر متواتری و نه نصی از کتاب به حجیت اجماع گواهی نمی‌دهند و اثبات اجماع با خود اجماع نیز تناقض‌گویی است و قیاس هم ظنی است و مجالی برای اثبات قطعیات به‌وسیلهٔ قیاس وجود ندارد و این‌ها مدارک احکام‌اند؛ پس ورای این‌ها چیزی باقی نمی‌ماند مگر روش‌های عرف؛ و شاید ما [بتوانیم] اجماع را از روش‌های عرفی اخذ نماییم» (الغزالی الشافعی، ۱۴۰۰ ق: ۳۰۶). گفتنی است که در میان باورمندان به بازنگری و بازخوانی اصول فقه از میان علمای معاصر، استاد جمال‌البنا (۲۰۱۲ م) نیز معتقد است ازآن‌رو که اختلافات پرشماری در فروع تعریفات اجماع وجود دارد، باید از «اجماع» به‌سوی «عُرف» گذر کرد که خود یکی از دلائل اصولیان در استنباط احکام است (البَنّا، ۲۰۰۱: ۱۷۷).

اندکی از اصولیان، ادعای قطعیت حجیت اجماع را داشته و منکران اجماع را کافر یا گمراه خوانده‌اند؛[۵] لکن این‌همه اختلاف بر سر حجیت اجماع باعث شده تا بیشتر اصولیان، حجیت اجماع را به موارد ضروری و قطعی و آنچه به شکل متواتر نقل شده است محدود نمایند و بعضی از اصولیان نظیر فخر رازی و الآمدی نیز اجماع را اصلی ظنی و نه یقینی بدانند (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۰۹)؛ چنان‌که ابن‌حاجب مالکی می‌گوید: «اتفاق وجود دارد که انکار حکم اجماعِ ظنّی، موجب تکفیر شخص نیست و در مورد انکار حکم اجماعِ

قطعی اختلاف وجود دارد؛ به‌طوری‌که عده‌ای منکرِ اجماع قطعی را تکفیر کرده و عده‌ای نیز مخالف تکفیر چنین کسی هستند؛ اما ظاهر مسئله چنین است که منکرِ اجماع در مورد موضوعاتی مثل [وجوب] نمازهای پنج‌گانه و یگانگی خداوند و نبوت و شبیه به این‌ها که هیچ مسلمانی در مورد آن‌ها اختلافی با دیگران ندارد کافر است» (ابن‌الحاجب المالکی، ۱۳۲۶ ق: ۴۶).

امام جوینیِ شافعی نیز می‌گوید: «در کلام فقها چنین شایع شده که خارق حکم مورد اجماع، کافر می‌شود و این سخن، قطعاً باطل است؛ [زیرا] همانا کسی که خودِ اصلِ اجماع را انکار می‌کند، کافر نمی‌شود؛ و سخن گفتن در باب تکفیرِ [اشخاص] و تبرّی [از آنان]، به این آسانی نیست.» (الجوینی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۱: ۲۸۰).

نظر غزالی در رسالهٔ فیصل التفرقة درمورد اجماع

امام غزالیِ شافعی در رسالهٔ فیصل التفرقة می‌گوید: «اگر شخص، آنچه با اجماع ثابت شده را انکار کرد در [کفر او] جای تأمل وجود دارد؛ زیرا در درک این‌که خود اصل اجماع، حجتی قاطع است، ابهامی وجود دارد که محصلین علم اصول فقه آن را می‌دانند؛ و النظّام حجیت اجماع را انکار کرده و بنابراین، حجیت اصل اجماع، امری اختلافی است» (الغزالی الشافعی، بی‌تا: ۲۰۶).

امام فخر الرازیِ شافعی می‌گوید: «برخلاف نظر بعضی فقها، جاحدِ[۶] حکم مورد اجماع، کافر نمی‌شود و ازنظر ما ادلهٔ اثبات اصل اجماع، مفید علم نیستند و بنابراین آنچه بر اصل اجماع، فرع می‌شود به‌طریق اولی مفید علم نیست، بلکه غایت آن ظن است و منکر امر ظنّی، اجماعاً کافر نمی‌شود و ایضاً به فرض که اصل اجماع، حجتی معلوم (قطعی) و نه مظنون باشد، لکن با این فرض نیز، شناخت اصل اجماع، جزء ماهیت ذاتی اسلام نیست وگرنه بر رسول ﷺ واجب می‌شد که به اسلام احدی حکم نکند الّا این‌که آن شخص بداند اجماع حجت است» (الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۲۰۹ و ۲۱۰).

او در جای دیگری می‌گوید: «مخالف اجماع را نه تکفیر و نه تفسیق نمی‌کنیم و ایضاً ادعای قطعیت اجماع را نداریم و چگونه ادعای قطعیت کنیم درحالی‌که اصل اجماع از نگاه ما ظنّی است» (همو، ج ۴: ۶۴).

ابن‌الوقت حنبلی (۷۲۸ ق) نیز می‌گوید: «همانا بسیاری از علماء، مخالف اجماع را تکفیر نمی‌کنند... و خود النظّام، مخالف حجیت اصل اجماع است؛ ولی بااین‌حال، ابن و سایرین او را تکفیر نمی‌کنند» (ابن‌تیمیة الحَرّانی الحنبلی، ۱۹۹۸: ۳).

و شوکانی می‌گوید: «حاصل سخن این‌که اگر در آنچه ما در این مقامات بیان کردیم، تدبّر کنی و متوجه شوی که حقِ معرفت در اینجا ادا شده است، حقیقتی که شک و شبهه‌ای در آن نیست، برایت روشن می‌شود؛ و اگر تمام آنچه معتقدان به حجیت و امکان اجماع و امکان علم به آن گفته‌اند را بپذیریم، نهایت چیزی که از این پذیرش لازم می‌آید این است که هر آنچه آنان بر سرش اجماع کنند حق می‌باشد؛ و لکن از حق بودن یک‌چیز، وجوب پیروی از آن لازم نمی‌آید. چنان‌که گفته‌اند هر مجتهدی، مُصیب است و بر هیچ مجتهد دیگری و حتی هیچ مقلدی واجب نیست که در مورد آن اجتهاد، از مجتهد مذکور پیروی نماید» (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۰۸).

معذوریت منکر اصل اجماع نزد اصولیان

نتیجتاً اکثریت بزرگان اصولیان مذاهب معتقدند که منکر اصل اجماع معذور بوده و آن اجماعِ قطعی‌ای که انکارش به کفر یا گمراهی بینجامد فقط محدود به موارد قطعاً ضروری دین است؛ چنان‌که خود امام شافعی (۲۰۴ ق) به‌عنوان مؤسس اصل اجماع صراحتاً می‌گوید: «نه من و نه هیچ‌یک از اهل علم نمی‌گوییم فلان

حکم مورد اجماع است؛ مگر در مورد حکمی که هر عالمی را پیدا کنی همان حکم را برای تو بگوید و ایضاً همان حکم را از پیشینیان نقل نماید؛ مانند چهار رکعت بودن نماز ظهر، حرمت خَمر و چیزهایی شبیه به این» (الشافعی، بی‌تا: ۵۳۴).

درواقع، کنکاش دقیق در آنچه اصولیان از آن به‌عنوان حجت قطعی لازم‌الإتباع نام‌برده‌اند نشان می‌دهد که چنین اجماعی، در حقیقت چیزی جز همان ضروریات دین نیست که گویی در مسیر یک بازی لفظی، به اجماع تغییر یافته است؛ چنان‌که تتبّع در نوشته‌جات شافعی نیز مؤید این نکته است که او نهایتاً اجماع را در «متواترات» حصر می‌کند.[۷]

۳. امکان اجماع

فارغ از بحث بر سر حجیت اجماع و به فرض پذیرش آن، چالش اجماع در سه فرع دیگر که وجود هریک از آن سه فرع، بر وجود فرع پیشین استوار است ادامه می‌یابد:

پرسش از امکان پیدایش اجماع

اگر حجیت اجماع را بپذیریم آیا امکان پیدایش اجماع وجود دارد؟ و به فرض پذیرفتن امکان حصول اجماع، آیا می‌توان از اجماع، اطلاع حاصل کرد؟ و به فرض امکان اطلاع از اجماع، آیا نقل این اجماع به طریق خبر واحد کافی است یا به خبر متواتر نیاز است؟

خواهیم دید که با دقت نظر و تأمل در این سه فرع فارغ از اختلافات ریشه‌ای دربارهٔ حجیت اجماع سخن گفتن از اجماع به‌عنوان یک اصل کاملاً قطعی و یقین‌آور، بیش‌ازپیش سست و نامنقّح می‌نماید.

اللّکنَوی حنفی می‌گوید: «بعضی از نَظّامیه و شیعه گفته‌اند که وقوع اجماع محال است و چندین نفر نیز این نظر را به خود النَظّام منسوب دانسته‌اند. سُبکی گفته: این نظر بعضی اصحاب النظّام است اما نظر خود وی این است که اجماع، قابل تصور است لکن حجیتی ندارد» (اللّکنَوی الحنفی، ۲۰۰۰، ج ۲: ۲۶۰).

بعضی اصولیان نیز امکان وقوع اجماع را فقط محدود به عصر صحابه دانسته‌اند و به علت پراکندگی و اختلافات بسیار مجتهدین در دوران‌های بعدی، منکر اجماع نسل از پس از صحابه شده‌اند که داود ظاهری[۸] و اصحاب وی و ابن‌اندلسی (۴۵۶ ق) چنین نظری دارند (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۴۹؛ ابن‌حزم الظاهری، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷ تا ۱۵۱).

ایضاً این سخنِ مشهور احمد حنبل (۲۴۱ ق) نشان می‌دهد که وی نیز در امکان حصول اجماع، تردیدهای جدی داشته است: «هرکس ادعای اجماع کرد، دروغ‌گوست؛ چراکه شاید مردم در مورد آن حکم اختلاف کرده باشند و او متوجه این اختلاف نشده باشد» (ابن‌حزم الظاهری، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۸؛ ابن‌الفرّاء الحنبلی، ۱۹۹۰، ج ۴: ۱۰۵۹ و ۱۰۶۰).

این سخن احمد، دیدگاه وی را تا حد زیادی به دیدگاه شافعی نزدیک می‌کند که اجماع را فقط محصور در ضروریات بدیهی می‌دانست؛ از همین رو، اصولی و فقیه بزرگ معاصر، شیخ محمد ابوزَهرَة (۱۹۷۴ م)، می‌گوید: «اختلاف اساسی فقها در مورد اجماع، به امکان وقوع آن برمی‌گردد و شافعی و احمد وقوع اجماع را جز در عهد صحابه و جز در اصول فرائض، تقریباً انکار می‌نمایند» (ابوزَهرَة، ۱۹۹۸: ۱۷۱).

پیوند انکار وقوع اجماع در عصر پس از صحابه، با انکار اطلاع از آن

درواقع، انکار وقوع اجماع در عصر پس از صحابه، با انکار اطلاع از آن، پیوند خورده است و علاوه بر ظاهریه و احمد حنبل و... بسیاری از اصولیان معاصر اهل سنت؛ نظیر شیخ محمد عبده (عبده، ۱۹۹۰، ج

۵: ۱۶۹)، شیخ محمد الخُضَری بک (الخُضَری بک، ۱۹۶۹: ۲۸۴ و ۲۸۵) شیخ محمود شلتوت[۹] و... منکر رخداد اجماع جز در ضروریات دین هستند. مثلاً شیخ عبدالوهاب خَلّاف (۱۹۵۶ م) می‌گوید: «رأیی که به نظر من راجح می‌باشد این است که انعقاد پدیدهٔ اجماع بر اساس تعریف آن و ارکانش که پیش‌تر بیان نمودیم معمولاً ممکن نیست... آیا اجماع در عمل در دوره‌ای از دوره‌های بعد از وفات رسول منعقد شده است؟ جواب، خیر است؛ و هرکس به وقایعی که صحابه در مورد آن‌ها حکم داده‌اند و حکم آن‌ها به‌عنوان اجماع پذیرفته شده، رجوع کند درمی‌یابد که در این موارد، اجماع به معنای اصولیِ آن واقع نشده است... اجماع صحابه در حقیقت، حکمی صادرشده، از شورای جماعت بوده و نه رأی فرد... بنابراین آنچه فقها، اجماع [صحابه] نامیده‌اند چیزی نبوده جز تشریع جماعت و نه فرد... اما بعد از دورهٔ صحابه به‌غیراز فترت کوتاه در دولت اموی اندلس هیچ‌گاه اجماعی منعقد نشد» (خَلّاف، بی‌تا: ۴۹ و ۵۰).

اجماع صحابه: تشریع جماعت یا فرد

شیخ محمود شلتوت نیز می‌گوید: «فحوای آنچه شافعی و ابن بیان کرده‌اند این است که اجماع وجود ندارد مگر در مواردی که بالضروره جزء دین هستند و راه علم به آن‌ها، فقط تواتری است که مفید قطعیت و برطرف کنندهٔ شک باشد... و شکی نیست که عمل به چنین اجماعی، درواقع عمل به خود اجماع بماهو نیست، بلکه عمل به چیزی است که جمعی از جمع دیگری دریافت کرده‌اند درحالی‌که هیچ شبهه‌ای در ثبوت آن از جانب صاحب شرع وجود ندارد؛ و اجماع در چنین موارد متواتری، چیزی نیست جز اثری از آثار ثبوت بر اساس وجه تواتر؛ بنابراین اجماع به‌خودی‌خود، نه مصدری برای چنین احکامی و نه دلیلی در ثبوت آن‌هاست؛ و از اینجاست که علماء مقرر کردند منکر حجیت اجماع، کافر نیست» (شلتوت، ۲۰۰۱: ۶۸ و ۶۹).

اما فرع دیگر این بحث، چگونگی اطلاع از اجماع است؛ یعنی به فرض وقوع اجماع، چگونه می‌توان از آن مطلع شد؟ اصولیان در این مورد نیز مانند تمام موارد پیشین اختلاف دارند.

الآمدیِ شافعی می‌گوید: «اصولیان در مورد ثبوت اجماع از طریق خبر واحد، اختلاف دارند و گروهی از اصحاب ما [شافعیان] و اصحاب ابوحنیفه رحمه‌الله [حنفیان] و حنابله، آن را درست دانسته‌اند و جماعتی از اصحاب ابوحنیفه و تعدادی از اصحاب ما مانند غزالی، ثبوت چنین اجماعی را انکار کرده‌اند» (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۱).

ابن‌تیمیة حنبلی نیز معتقد است که بر اساس رأی اکثریت، بایستی علم به اجماع، از طریق تواتر حاصل شده باشد (ابن‌تیمیة الحَرّانی الحنبلی، ۱۹۹۸: ۴) و از میان اصولیان معاصر، شیخ محمد عیدالمَحلاویِ حنفی معتقد است که اجماع قطعی از طریق اخبار آحاد حاصل نمی‌شود (عیدالمحلاوی الحنفی، ۱۳۴۱ ق: ۱۷۶).

۴. مستند اجماع

مستند اجماع: دلیل ظنی یا دلیل قطعی

اصولیان دربارهٔ دلیلی که اجماع بر سر یک حکم، بر اساس آن دلیل منعقد می‌شود اختلاف دارند که آیا خبر واحد، قیاس و... می‌تواند دلیل حکمی قرار گیرد که بر سر آن حکم، ادعای اجماع می‌شود یا خیر (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۱۰ و ۲۱۱). به دیگر سخن، آیا اجماع می‌تواند بر أمارهٔ (دلیل ظنّی) بنا شود یا باید مستند آن حتماً دلیل قطعی نظیر نص قطعی‌الدلالة قرآن یا حدیث متواتر باشد؟

علاءالدین بخاریِ حنفی می‌نویسد: «داود ظاهری و پیروانش، شیعیان، طبری و هم‌چنین قاشانی از معتزلیان، معتقدند که مستند اجماع حتماً باید دلیل قطعی باشد؛ بنابراین اجماع، به‌وسیلهٔ خبر واحد و

قیاس منعقد نمی‌شود؛ چراکه اجماع، حجتی قطعی است، حال این‌که خبر واحد و قیاس، قطعاً موجب علم نیستند» (البخاری الحنفی، بی‌تا، ج ۳: ۲۶۳ و ۲۶۴).

نتیجتاً بسیاری از احکامی که مذاهب در مورد آن‌ها ادعای اجماع کرده‌اند و مبتنی بر اخبار آحاد هستند، خودبه‌خود از حجیت مطلق خارج می‌شوند.

۵. کیفیت حصول اجماع

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که غالباً از چشم فقهای مذاهب دور مانده است، مسئلهٔ مخالفت اقلیت با توافق اکثریت است؛ یعنی بر اساس نظر بیشتر اصولیان اهل سنت، اجماعِ حقیقی جز از طریق موافقت تمامی مجتهدین و به روایت باقلّانی و الآمدی: تمامی مسلمانان اعم از مجتهد و غیر مجتهد حاصل نمی‌شود؛ لکن عملاً می‌بینیم که بسیاری از فقهای مذاهب، نظر خود را به‌رغم وجود مخالفین، اجماع خوانده‌اند. صاحبِ جمع الجوامع و شارح آن، جلال‌الدین المَحَلّی شافعی (۸۶۴ ق) می‌گویند: «جمهور معتقدند که اجماع، شامل همهٔ مجتهدین یا مکلفین] است و حتی مخالفت یک نفر هم به اجماع ضرر می‌رساند» (العطار، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۲).

شوکانی می‌گوید: «هرگاه فقط یکی از مجتهدین با موافقت اهل اجماع، مخالفت کند، در این حالت، نظر جمهور اصولیون این است که نه اجماعی واقع شده و نه این موافقت، حجت می‌باشد» (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۳۴).

ابوبکر الجَصّاصِ حنفی (۳۷۰ ق) می‌گوید: «عده‌ای، اجماع اکثریت را معتبر می‌دانند و اینان همان اهل حَشو [حشویه] هستند؛ اما اهل علم می‌گویند موافقت اکثریت، موجب حصول اجماع نیست و باید به دلیل رجوع کرد... همانا ممکن است که حق با اقلیت باشد... دلیلش این است که خداوند در مواضعی از قرآن، اقلیت را مدح و ثنا کرده است: ﴿وَقَلِيلٌ مِن عِبادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ ۱۳]... و قطعاً بیشتر مردمان زمان بنی اُمیّه، معتقد به حاکمیت سیاسی معاویه و یزید و افراد شبیه به این دو از میان شاهان بنی‌مروان بودند و اقلیتی خلاف این نظر را داشتند، درحالی‌که معلوم است حق با همان اقلیت بود و نه اکثریت» (الجَصّاص، ۱۹۹۴، ج ۳: ۳۱۵ تا ۳۱۷).

غزالیِ شافعی می‌گوید: «هرگاه یک یا دو نفر از افراد امت، با اجماع مخالف باشند، بدون این‌ها، اجماع منعقد نمی‌شود» (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۵۵). این، نظری است که بزرگان اصولیان معاصر نیز آن را تأیید کرده‌اند؛ مثلاً دکتر عبدالکریم زیدان می‌گوید: «به نظر ما بنا بر مقتضای تعریف، راجح این است که اتفاق باید از طرف همهٔ مجتهدین بدون هیچ استثنایی باشد و حتی اگر یک نفر هم مخالف باشد، اجماع منعقد نمی‌شود... کثرت افرادِ موافق نمی‌تواند دلیل قاطعی بر درستی رأی آنان باشد؛ چون‌که گاهی رأی اکثریت خطا بوده، حق با اقلیت است» (زیدان، ۱۳۹۰ ش: ۱۷۶).

بحث دیگری که اصولیان اهل سنت دربارهٔ کیفیت حصول اجماع پیش کشیده‌اند حجیت مخالفت مجتهدِ مبتدع (مجتهد دارای عقاید کلامی متفاوت) و مجتهد فاسق است که آیا با وجود مخالفت چنین مجتهدی، بازهم اجماع رخ می‌دهد یا نه. اصولیان دراین‌باره نیز اختلافات مفصلی دارند![۱۰]

حجیت مخالفت یا موافقت مجتهد مبتدع

تقریباً تمام اصولیان بزرگ شافعی معتقدند که اجماعِ امت بدون موافقت مجتهد مبتدع واقع نمی‌شود؛ چنان‌که زَرکشی (۷۹۴ ق) این را، نظر خود امام شافعی می‌داند (الزَّرکَشی الشافعی، ۱۹۹۲، ج ۴: ۴۶۸ تا

۴۷۱). در میان اصولیان متأخر شافعیه، علاوه بر الصفی الهندی، الآمدی و إسنوی نیز چنین نظری دارند (الآمِدی الشافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۹؛ الإسنَوی الشافعی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۳۰۱). اسفرائینی شافعی، ابوسفیان حنفی و ابوالخطاب حنبلی نیز با این رأی موافق‌اند (ابن‌الفرّاء الحنبلی، ۱۹۹۰، ج ۴: ۱۱۴۰)؛ و ایضاً اصولیان برجستهٔ معاصر، کسانی چون شیخ محمد الخُضَری (الخُضَری بک، ۱۹۶۹: ۲۷۱)، شیخ عبدالوهاب خَلّاف (خَلّاف، بی‌تا: ۴۶) و دکتر عبدالکریم زیدان (زیدان، ۱۳۹۰ ش: ۱۷۶) عقاید مجتهد را در موافقت یا مخالفت او با اجماع، دخیل نمی‌دانند.

اما دربارهٔ مجتهد فاسق، امام محمد غزالیِ شافعی معتقد است که اجماع، بدون موافقت مجتهد فاسق و مسلمان مبتدع که بدعتش به کفر نینجامیده است واقع نمی‌شود (الغزالی الشافعی، ۱۹۹۳، ج ۱: ۱۴۵)، ایضاً استادِ غزالی یعنی امام‌الحرمین جوینیِ شافعی نیز با استناد به عمل امام شافعی در پذیرفتن شهادت اهل اهواء، حضور مبتدع تکفیر نشده در اجماع را معتبر می‌داند (الجوینی الشافعی، ۱۹۹۷، ج ۱: ۲۶۶)، قاضی ابواسحاق شیرازیِ شافعی (۴۷۶ ق) نیز، تنها مسلمان بودن و اهل اجتهاد بودن را از شرایط اعتبار در اجماع دانسته و فسق یا مهجوریت شخص را در معتبر بودن او بی‌اثر می‌داند (الشیرازی الشافعی، ۲۰۰۳: ۹۱).

مقایسهٔ اجماع سکوتی با اجماع صریح

اما آخرین بحثی که ما ذیل کیفیت حصول اجماع به آن خواهیم پرداخت، بحث از حجیت یا عدم حجیت «اجماع سکوتی» در مقایسه با «اجماع صریح» است که این مبحث نیز اختلافات دامنه‌داری را میان اصولیان به وجود آورده و بنابراین، ابتدا لازم است این دو اصطلاح را تعریف کنیم.

اجماع صریح: آن است که نظرات مجتهدان دربارهٔ حکم بر سر یک موضوع معین، به‌واسطهٔ سخنان و اعمالشان یکسان باشد؛ نظیر آن‌که علما در یک مجلس واحد گرد آیند و هرکدامشان صراحتاً نظر خود را بیان کند و تمام نظرات بر یک حکم واحد متفق باشد یا این‌که تمام فتوادهندگان در آن موضوع، یک نظر داشته باشند و فتواها یکسان باشد (الزحیلی، ۱۹۹۹: ۵۲).

اجماع سکوتی: آن است که بعضی مجتهدین در یک دورهٔ زمانی دربارهٔ موضوعی حکمی دهند و مابقی پس از اطلاع از این حکم بدون انکار آن حکم سکوت کنند (همو: ۵۲). البته بعضی متقدمین حنفیه، اجماع سکوتی را رخصت، و اجماع قولی یا اجماعِ فعلی را، عزیمت نیز می‌نامند (عبدالرازق، بی‌تا: ۷۴).

نظرات پیرامون اجماع سکوتی

علی‌ای‌حال این مورد نیز در عین اهمیت، بسیار اختلافی بوده تا جایی که شوکانی دوازده نظر متفاوت را دراین‌باره از اصولیان مذاهب مختلف اهل سنت نقل می‌کند:

«در مورد اجماع سکوتی، چندین نظر وجود دارد:

• اول) چنین چیزی، اجماع نیست و حجیتی ندارد. داود ظاهری و پسرش و مرتضی[۱۱]چنین نظری دارند و قاضی [باقلّانی] این نظر را به شافعی منسوب دانسته و خودش نیز همین نظر را برگزیده است و گفته که این نظر، جزء آخرین نظرات شافعی است. غزالی و [فخر] رازی و آمدی گفته‌اند این نظر، نص شافعی در مذهب جدیدش است.[۱۲] جوینی گفته این نظر، ظاهر مذهب شافعی است.

• دوم) اجماع و حجت است و گروهی از شافعیان و اصولیان چنین نظری دارند و نظیر آن از شافعی نقل شده است. استاد ابواسحاق [اسفرائینی] می‌گوید: اصحاب ما در نامیدن چنین پدیده‌ای به‌عنوان اجماع با وجود اتفاق بر وجوب عمل به آن اختلاف دارند. ابو حامد اسفرائینی[۱۳] گفته: اجماع سکوتی، حجتی قطعی است و از نظر شافعیه، دربارهٔ نامیدن آن به‌عنوان اجماع، دو نظر وجود دارد: نظر اول این است که

جایز نیست آن را اجماع بنامیم ولی همانا به‌مانند خبر، حجت است؛ و نظر دوم این است که اجماع سکوتی نیز اجماع نامیده می‌شود و این، همان نظر ماست... .

• **سوم)** حجت است، لکن اجماع نیست. ابوهاشم[۱۴] چنین نظری دارد و همان‌طور که گذشت، [حجت بودنِ آن]، یکی از دو نظر شافعی است و صَیرَفی[۱۵] و الآمِدی نیز چنین نظری اختیار کرده‌اند... .

• **چهارم)** چنین چیزی، به‌شرط انقراضِ عصر،[۱۶] حجت است [یعنی تمام علمای عصر تا انقراض آن عصر، در مورد حکمی سکوت کرده باشند]. ابوعلی جُبّایی[۱۷] و احمد [حنبل] در روایتی از او چنین نظری دارند و ابن‌فورَک[۱۸] این نظر را از اکثر اصحاب شافعی نقل کرده است؛ و استاد ابوطاهر بغدادی[۱۹] آن را از متخصصین اصول نقل کرده است. ابن‌قَطّانِ [شافعی] و رویانی[۲۰] نیز همین نظر را برگزیده‌اند. رافعی[۲۱] گفته این صحیح‌ترین وجه، از نظر اصحاب شافعی است و شیخ ابواسحاق شیرازی در اللُّمَع گفته این نظر، مذهبِ [شافعیان] می‌باشد... .

• **پنجم)** چنین چیزی اگر فتوا باشد و نه حکمِ [حاکم] اجماع است و ابن‌ابی‌هُرَیرَة[۲۲] چنان‌که از او حکایت کرده‌اندچنین نظری دارد... .

• **ششم)** اگر چنین چیزی برآمده از حکم و نه فتوا باشد، اجماع است. ابواسحاق مَروَزی[۲۳] چنین نظری دارد و ابن‌قطّان همین نظر را از صَیرفی حکایت کرده است.

• **هفتم)** اگر اتفاق سکوتی در مورد حکمی مربوط به ستاندن جان انسانی یا حلال شدن دو نفر به هم باشد، به‌طوری‌که امکان تصحیح و جبران آن حکم از بین رود، چنین چیزی اجماع و در غیر این صورت، حجت است و در مورد اجماع بودن مورد اخیر، دو نظر وجود دارد که زرکشی حکایت کرده و این دو نظر را به کسی منسوب ننموده است.

• **هشتم)** اگر مجتهدینِ ساکت، کمتر [از مجتهدین نظر دهنده] باشند، اجماع است و در غیر این صورت، اجماع نیست. ابوبکر رازی [جَصّاص حنفی] چنین نظری دارد... .

نظر ماوردی در الحاوی و رویانی در البحر در رابطه با اجماع

• **نهم)** اگر چنین چیزی در عصر صحابه رخ دهد، اجماع است، وگرنه اجماع نیست. ماوردی در الحاوی و رویانی در البحرمی‌گویند: هرگاه در عصر صحابه، یکی از صحابه چیزی بگوید یا به چیزی حکم دهد و مابقی صحابه از اظهارنظر خودداری کنند، دو حالت دارد: حالت اول مربوط به حکمی مثل ستاندن جان انسانی یا حلال شدن دو نفر به هم که امکان جبران و تصحیح آن از بین می‌رود است که در این حالت، سکوت صحابه اجماع است؛ زیرا اگر سایر صحابه عقیدهٔ مخالف این حکم داشتند، قطعاً به آن اعتراض می‌کردند؛ به این دلیل که صحیح نیست صحابه بر ترک انکار یک عمل منکر، متفق باشند. حالت دوم مربوط به حکمی است که امکان تصحیح و جبران آن از بین نمی‌رود که در این حالت، سکوت صحابه حجت است؛ اما دربارهٔ اجماع بودن این حالت به‌طوری‌که مانع اجتهادِ [نسل‌های بعد] شود دو نظر از اصحاب ما [شافعیان]، وجود دارد... .

• **دهُم)** اگر در مورد مسئله‌ای که ادامه پیدا می‌کند و مرتباً تکرار می‌شود باشد، سکوت پیرامون چنین مسئله‌ای، اجماع است و امام‌الحرمین جوینی چنین نظری دارد... .

• **یازدهم)** اگر بر اساس قرائن، رضایتِ [مجتهدان ساکت] معلوم شود، اجماع است. بدین شکل که چیزهایی از قرائن احوال یافت شود که بر رضایت ساکتین نسبت به آن حکم، دلالت کند. غزالی در المستصفی، این

مشتاق نوازنسوی فنا مرحله دارد / کی جاده خبر از ره این قافله دارد
مجنونم و سر بر خط زنجیر ندارم / دیوانه من بحث درین مسئله دارد
با آنکه به یک گام ز کونین گذشتیم / از کوتهی شوق بیابان گله دارد
هر پیچش موی تو پریشان کن عقلی است / زنجیر جنون رونق ازین سلسله دارد
رفتار ره بیخودی، آمد شد راهست / اینجا نفس راهروان آبله دارد
مستانه مکن خودبین / پیمانه آیینه کی این حوصله دارد
جلوه ای گل / مشو کام دوجهان چیست که ارزد به تمنّا؟
دیوانه ما کی سر این مشغله دارد / خون آب زلالست چو از رنگ برآید
راه من و منصور همین فاصله دارد / صد شکر که معشوق سخن فهم برآمد
تنها غزلی گفته و حکم صله دارد

دیوان قاضی سعید، ص ۱۱۸

این خانه که دلگشای هر محزونی است / هر صورت اونگار پُر افسونی است
هر آینه اش، ماه رخ سیمبری است / هر بیت کتابه، نوخط موزونی است
***
دروادی عشق، بی سر انجامی هست / کام دل بسی قرار، ناکامی هست
زاهد شده نیک نام و عاشق بدنام / چون نیک نظر کنیم، بدنامی هست

رباعیات فکری، ص ۴۹ و ۹۲

امرؤالقیس ولیدو اخطل و اعشی قیس / بر طلل ها نوحه کردندی و بررسم بلا
ما همه بر نظم و شعر و / قافیه نوحه کنیم

نظر را برگزیده و بعضی متأخّرین گفته‌اند این نظر، صحیح‌ترین این نظرها است... .

• **دوازدهم)** چنین چیزی قبل از استقرار مذاهب و نه پس‌ازآن حجت است... و بایستی تمام نظرهای سابق به‌مانند این نظر، تفصیل داده شوند» (الشوکانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۲۴ تا ۲۲۶).

ماحصل مهم‌ترینِ این نظرات را دکتر وهبة الزُحَیلی این‌چنین بیان می‌کند که اجماع سکوتی از نظر شافعیه و مالکیه، نه اجماع و نه حجت است ولی از نظر حنفیه و حنابله، اجماع سکوتی، هم اجماع و هم حجتی قطعی به شمار می‌آید (الزحیلی، ۱۹۹۹: ۵۲).

هم‌چنین یکی از فروع مسئلهٔ فوق، آن است که اگر یکی از مجتهدین یا مکلفین بر اساس نظر الآمدی بگوید: «در این موضوع اختلافی نمی‌بینم»، آیا در این صورت این سخن، به‌منزلهٔ رخداد اجماع است یا خیر؟

الآمِدی بـه وجـود اختـلاف در این فرع نیز اقـرار کرده و می‌گوید: «اصولیان دراین‌بـاره، اختلاف دارند و اکثریت معتقدند که چنین چیزی اجماع نیسـت و این، نظرِ برگزیدهٔ ماسـت.» (الآمِدی الشـافعی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۵).

نتیجتاً از منظر بیشتر اصولیان شافعی و مالکی، اگر فقها دربارهٔ یک حکم شرعی سکوت اختیار کرده و مخالفتی ننمودند این سکوت آن‌ها لزوماً به حساب موافقت گذاشته نمی‌شود و اجماع قطعی، تنها آنگاه پدید می‌آید که تک‌تک مجتهدان نظر صریح خود را بیان کنند.

۶. نتیجه‌گیری

شـاید بهتریـن تعبیـر پـس از تدقیق در انبوه اختلافات اصولیان اهل سـنت دربـارهٔ اصل اجماع که به گفتهٔ استاد شلتوت دربارهٔ هیچ‌چیز به‌اندازهٔ اصل اجماع اختلاف نکرده‌اند (شلتوت، ۲۰۰۱: ۵۶) این سخن استاد جمال‌البنا باشد که: «در حقیقت، خودِ اجماع، محل اجماع نیست» (البَنّا، ۲۰۰۱: ۱۷۴).

با این تفاصیل، سستیِ ادعای اجماع بر سر اکثریت قریب به‌اتفاق مسائل فقهی یا کلامی آشکار می‌شود و ما در پایان به همان سخن امام شافعی که در آغاز نقل کردیم اشاره می‌کنیم که بیانگر تقلیل اجماع به موارد کاملاً ضروری و غیرقابل اختلاف میان یکایک مسلمانان است:

«نه من و نه هیچ‌یک از اهل علم نمی‌گوییم فلان حکم مورد اجماع است؛ مگر در مورد حکمی که هر عالمی را پیدا کنی همان حکم را برای تو بگوید و ایضاً همان حکم را از پیشینیان نقل نماید؛ مانند چهار رکعت بودن نماز ظهر، حرمت خَمر و چیزهایی شبیه به این» (الشافعی، بی‌تا: ۵۳۴).

پی‌نوشت:

۱. زمانهٔ النظّام، با رشد و گسترش گرایشات الحادی و شیوع مدارس حدیثی و تدوین مکتوبات حشویه، توأم بود. از این رو، النظّام حملات سنگینی را به اهل حدیث و ملحدان وارد می‌کرد و به‌همین‌سبب هیچ‌یک از علمـای معتزلـه به‌انـدازهٔ او مـورد اهانـت و مفتریات آن‌ها، قرار نگرفته‌اند. در ایـن میان، ملحدین نیز در منسوب‌کردن اکاذیب و مفتریات به او کوتاهی نکردند. دو قرن بعد از فوت النظّام، محدث متعصّب عبدالقاهر البغدادی(۴۲۹ق) معروف به ابن‌طاهر بغدادی، مفتریات بی‌سابقه‌ای را به او منسوب کرده و تا مرز تکفیر او پیش می‌رود (ر.ک: البغدادی صص۱۱۳ ۱۱۵). و این در حالی‌است که بسیاری از مرویات ابن‌طاهر بغدادی

در باب نظرات النظّام به‌خصوص دربارهٔ روایات تاریخی منسوب به او، تازگی داشته و بررسی کامل آثار امام أبوالحسن الأشعری(۳۲۴ق) از منتقدان سرسخت معتزله نشان می‌دهد که او با وجود نزدیکی زمانی به امام النظّام و نقل کثیری از آراء کلامی او، کوچک‌ترین اشاره‌ای به این مفتریات وارد بر او نکرده و آراء کلامی النظّام را ذیل نظرهای مسلمانان و نمازگزاران بیان کرده است (ر.ک: الاشعری، ج۱ صص:۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۸ و ج۲ صص:۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵ ، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳ ، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۶۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۲).

بسیاری از مفتریات بسته‌شده به النظّام که ابن‌طاهر بغدادی نقل کرده، به‌وسیلهٔ ملحد معروف عصر عباسی، ابن‌الراوَندی(۲۹۸ق) در کتاب فضائح المعتزلة جعل شد و بعدها این اکاذیب در کتب کلامی قرون بعد به النظّام منتسب گشت؛ به‌طوری‌که دانشمند برجستهٔ معتزلی امام ابوالحسین الخَیاط (حدود۳۰۰ق) در کتابش الإنتصار و ردّ علی ابن‌الراوندی الملحد به این اتهامات وارده بر امام النَظّام، پاسخ گفته و از او دفاع به عمل آورده است. الخیاط خطاب به ابن‌الراوندی می گوید: «کذبتَ علی ابراهیم و قلتُ باطل: بر ابراهیم[النظّام] دروغ بسته‌ای و من می‌گویم این نقل قول تو از او، باطل است» (الخیاط ص۹۹). الخیاط، بسیاری از اخبار تاریخی‌ای را که ابن‌الراوندی به‌دروغ به امام النظّام نسبت داده و بعدها توسط البغدادی و شهرستانی.. دستاویز طعن بر النظام شده را افترائات و دروغ‌هایی بیش نمی‌داند: «ثُمّ ذَکَرَ قَولَ ابراهیم فِی الأخبارِ فَکَذَبَ فی اکثَرِه: ابن‌الراوندی سپس سخن ابراهیم(النظّام) را دربارهٔ اخبار (وقایع تاریخی) بیان کرده درحالی‌که در اکثر موارد، به النظّام دروغ بسته است» (همو: ص۵۱). علّامه احمد امین در همین زمینه می نویسد: «محدثین از النظّام به‌شدت متنفر بودند و این طبیعی است؛ چراکه ما قبلا گفتیم او منتقد شدید اهل حدیث بود و از این رو، اهل حدیث، النظّام را به‌صورت فاسق دائم‌الخمر به‌تصویر کشیده‌اند» (احمد امین۱۱۸/۳). اتهامات بدیع بیان‌شده توسط ابن‌طاهر بغدادی دو قرن پس از فوت النظّام بعدها توسط شهرستانی در الملل والنحل، الصَفَدی در الوافی بالوفیات و.. تکرار شد. اما برخلاف گمان باطل ابن‌طاهر بغدادی دال بر تکفیر النظام توسط معتزله، آثار معتزلیان گواهی می‌دهد که آنان همواره امام النظّام را از اکابر خود محسوب کرده و برای مثال ابوالحسین الخیاط در کتاب خود مفصلاً به این افترائات وارده بر او پاسخ گفته است. از جمله الخیاط می گوید: «معتزله تمام این مطالب را منکر هستند و این اکاذیب را از جعلیات محدثین و افراد بی‌حیا می‌دانند، معتزله همواره النظّام را به نیکی یاد کرده و در دفاع او از اسلام اتفاق دارند» (همو:۱۲۰/۳). و امام جاحظ می‌گوید: «اگر جایگاه رفیع متکلمین وجود نداشت عوام ملل مختلف هلاک می‌شدند و اگر جایگاه رفیع معتزله وجود نداشت عوام تمام نحله‌ها هلاک می‌گشتند؛ لکن شاید نتوانم بگویم که اگر ابراهیم[النظّام] و اصحاب او وجود نداشتند تمام معتزله نابود می‌شدند؛ ولی می‌گویم که او راه‌ها را به معتزله نشان داد و مسائل آن‌ها را حل کرد» (قاضی عبدالجبار، ص۲۶۵).

۲. ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشوری: ۳۸).

۳. برای مثال ر.ک: النووی، ۲۳۶/۱۲ تا ۲۴۲.

۴. ابن‌سعد، ۵۸۴/۳.

همواری میکده ام
بیاز ببر سر افتاده است
هزار شکر که کارم
به این در افتاده است
به کنج صومعه خود
راچنان کنم محبوس
مراکه گوشه میخانه
خوشتر افتاده است
زبوسه در گه چون تو
آستان را نکنم
در ببر سر به تو لبریز
توام افتاده است
ای صبا به شاه کار
که گوهر افتاده قدح
مکدر به دستم این مبین
بگو از نظر ما
به حقیر است که
سبز را ست
زمردی افتاده است
تاج منجر هما ز شهان را
چه زینگ آینه
نموده که ز دست
رخ از آن زمان افتاده سیاهی
سکندر است
به داغ لاله هنر است
اگر زند غنچه احسان
به دست افتاده ما
سراسر میکده صحن
به قاف تا قاف است
که سفره احسان
بیا که افتاده چه
سراسر مور را
ز حرص سلیمان که
غم سفره خواه است
تو عمر افتاده است
روزی مقدّر عیب ندارید
نظر به نمی بینید
و بد تماشای
نگاه ما به است
دیگر افتاده سر
ز آستانه میخانه مجذوب
مکش

۵. شوکانی این نظر را از شمس‌الدین الاصفهانی شافعی(۶۸۸ق) نقل کرده و می‌گوید او این رأی را به جمهور منسوب کرده است(الشوکانی، ۲۰۹/۱).

۶. گفتنی است که «جاحِد» با «مُنکِر» تفاوت دارد؛ زیرا جاحد با وجود علم به حقانیت چیزی، آن را انکار می‌کند؛ اما منکر، کسی است که دچار شبهه شده و انکار او برعکس انکار جاحد، نه از روی لجاجت که از سر ناآگاهی است؛ لذا هر انکارکننده‌ای لزوماً جاحد نیست. و این، نکتهٔ بسیار مهمی است که لغویان در فرق بین جحد و انکار، بیان کرده‌اند. برای مثال الجوهری(۳۹۳ق) ذیل مدخل جحد می‌نویسد: «جحود: الإنکار مع العلم» (الجوهری، ۴۵۱/۲).

۷. برای مطالعهٔ بیشتر ن.ک: ابوزید: الإمام الشافعی و تأسیس الأیدیولوجیة الوَسَطیة، صص۸۵ تا ۹۰.

۸. داود بن علی بن خلف، مشهور به داود الظاهری(۲۷۰ق) یکی از مجتهدین مشهور قرون اولیه است که بنیانگذار فقه ظاهری بود (ر.ک: الزرکلی، ۳۳۳/۲). فقه ظاهریه بعدها با ابن‌حزم به اوج خود رسید. ظاهریان فقط به ظواهر نصوص تکیه کرده و از قیاس و رأی و تأویل روی گرداندند (ر.ک: احمد امین، ۲۳۶/۲).

۹. استاد شیخ محمود شلتوت نیز معتقد است وقوع اجماع به‌معنای اتفاق تمامی مجتهدان امت، امری غیرقابل تحقق است.(ر.ک: شلتوت، صص۵۴۵،۵۴۴).

۱۰. ن.ک: الشوکانی، ۲۱۲/۱.

۱۱. علی بن الحسین بن موسی، معروف به السید المرتضی و الشریف المرتضی (۴۳۶ق)، از علمای بزرگ کلام و ادب و فقه است (ر.ک: الزرکلی، ۲۷۸).

۱۲. امام شافعی پس از سفر به مصر، در برخی نظراتش تجدیدنظر کرد که به مذهب جدید شافعی معروف شد.

۱۳. احمد بن محمد بن احمد، ملقب به ابوحامد اسفرائینی (۴۰۶ق) از بزرگان شافعیه (ر.ک: الزرکلی، ۲۱۱/۱). گفتنی است که نباید او را با دیگر فقیه و متکلم بزرگ شافعی یعنی ابراهیم بن محمد، ملقب به استاد ابواسحاق اسفرائینی (۴۱۸ق)، اشتباه گرفت.

۱۴. عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهّاب، معروف به ابوهاشم الجُبّایی (۳۲۱ق)، از بزرگان علمای معتزله و متکلمین (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ص۳۰۴ به‌بعد؛ الزرکلی، ۷/۴).

۱۵. محمد بن عبد الله الصَّیرَفی (۳۳۰ق)، از علما و متکلمین شافعی (ر.ک: الزرکلی، ۲۲۴/۶).

۱۶. منظور از انقراض یک عصر یا یک دورهٔ زمانی، فوت علما یا سایر افرادی است که در آن عصر، زندگی می‌کردند.

۱۷. محمد بن عبد الوهّاب بن سلام، معروف به ابوعلی الجُبّایی (۳۰۳ق)، پدر ابوهاشم جبّایی و در زمرهٔ بزرگان علمای معتزله بود (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ص۲۸۷ به‌بعد؛ الزرکلی، ۲۵۶/۶).

۱۸. محمد بن الحسن بن فورَک (۴۰۶ه‍ـ) از متکلمان و اصولیان بزرگ شافعی (ر.ک: الزرکلی، ۸۳،۸۴/۶).

۱۹. احمد بن علی بن عبیدالله، ملقب به ابوطاهر ابن‌سِوار (۴۹۶ق) از علمای حنفی بغداد (ر.ک: الزرکلی، ۱۷۳/۱).

۲۰. عبدالواحد بن اسماعیل، ملقب به فخرالاسلام الرُّویانی (۵۰۲ق) از علمای بزرگ شافعی و از اهالی رویان طبرستان (ر.ک: الزرکلی، ۱۷۵/۴).

شکفته
باش که کارت
به این در افتاده است
دیوان مجذوب، ص ۶۴.

ما بدین در نیز در عجز و
نیاز آمده ایم
بی خود آرائی و
بی خودی عجز و
نیاز است این
رو بدرگاه تو بی
عجز و نیاز آمده ایم
آمدیم از همه عالم
به سر کوی تو باز
هم از آن خانه که
باز آمده باز آمده ایم
به حقیقت گرویدیم
چو از اینسی راه مجاز
بمجاز از راه حقیقت
از فراز آمده ایم
به نشیب همه عالم
واز نشیب افتادیم
عالم بفراز آمده ایم
همه قیمت
را پس قرب وطن
که بشناسیم
دور و دراز آمده زره
راز بپوشیده ایم
در با نگشتیم
محرم بر جلوتیان
ما همان خلوتیان
که در پرده چنگ
به عراق و عجم و
ترکی و حجاز آمده ایم
روح محمود
که از نفخه ایازیم
باز در قالب عشق
و ایاز آمده ایم
قبله روی تو دیدم در
اصراف و جهات

۲۱. عبدالکریم بن محمد، ملقب به ابو القاسم الرافعی القزوینی از بزرگان علمای شافعی (ر.ک: الزرکلی، ۵۵/۴).

۲۲. الحسن بن الحسین بن ابی هریرة (۳۴۵ق) بزرگ فقهای شافعی عراق، در زمان خود بود (ر.ک: الزرکلی، ۱۸۸/۲).

۲۳. ابراهیم بن احمد، معروف به ابواسحاق المَروَزی (۳۴۰ق) از فقهای شافعی بزرگ عراق (ر.ک: الزرکلی، ۲۸/۱).

منابع

- الآمِدی الشافعی، ابوالحسن، بی‌تا، الإحکام فی اصول الأحکام، بیروت: المکتب الإسلامی.
- الآمِدی الشافعی، ابوالحسن، ۲۰۰۳، مُنتَهَی السُّول فی علم الأصول، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌امیر حاج الحنفی، محمد بن محمد، ۱۹۹۶، التقریر والتحبیر فی علم الأصول، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌تیمیة الحَرّانی الحنبلی، تقی‌الدین، ۱۹۹۸، نقد مراتب الإجماع، ط- ۱، بیروت: دار ابن‌حزم.
- ابن‌الحاجب المالکی، جمال‌الدین، ۱۳۲۶ ق، المُنتهی الوصول والأمَل فی عِلمَیْ الأصول والجدل، ط- ۱، مصر: مطبعة السعادة.
- ابن‌حزم الظاهری، علی بن احمد، بی‌تا، الإحکام فی اصول الأحکام، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- ابن‌الفرّاء الحنبلی، القاضی ابویعلی، ۱۹۹۰، العُدَة فی اصول الفقه، تحقیق: د. احمد بن علی المبارکی، ط- ۲، الریاض: بدون ناشر.
- ابوزَهرَة، محمد، ۱۹۹۸، الجریمة فی الفقه الإسلامی، القاهرة: دار الفکر العربی.
- أبوزید، نصر حامد، ۱۹۹۲، الإمام الشافعی و تأسیس الأیدیولوجیة الوَسَطیة، ط- ۱، القاهرة: سینا للنشر.
- الأسدآبادی المعتزلی الشافعی، القاضی عبدالجبار، بی‌تا، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، دار التونسیة للنشر.
- الإسنَوی الشافعی، جمال‌الدین، ۱۹۹۹، نهایة السّول شرح مِنهاج الوصول، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الأشعری، ابوالحسن، ۲۰۰۵، مقالات الإسلامیین و اختلاف المُصَلّین، ط- ۱، المکتبة العصریة.
- الألبانی السلفی، ناصرالدین، ۱۹۹۵، سلسلة الاحادیث الصحیحة، ط- ۱، الریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع.
- أمین، أحمد، بی‌تا، ضُحَی الإسلام، القاهرة: الهَیئة المصریة العامة للکتاب.
- الأنصاری الشافعی، زکریا بن محمد، بی‌تا، غایة الوصول فی شرح لُبّ الأصول، مصر: دار الکتب العربیة الکبری.
- البخاری الحنفی، علاءالدین، بی‌تا، کشف الأسرار شرح اصول البَزدَوی، دار الکتاب الإسلامی.
- البغدادی، محمد بن سعد، بی‌تا، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
- البغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۷۷، الفَرْق بین الفِرَق، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- البَنّا، جمال، ۲۰۰۱، قضیة الفقه الجدید، ط- ۱، القاهرة: دار الشروق.
- البَنّا، جمال، ۲۰۰۸، تجرید البخاری ومسلم من الأحادیث التی لاتُلزِم، ط- ۱، القاهرة: دار الفکر الإسلامی.

بی جهت روبه تو قائم به نماز آمده ایم
شعله ای بیدل ما در زدی ای آتش غیب
که سراپا همه در سوز و گداز آمده ایم
چون کبوتر که شود عنصر او طعمه باز
در هستی باز آمده ایم فانی از خود شده
باسبب سازی وچون دل ما آمده ساز
زین سبب هست که ما با همه سازآمده ایم
آنچه دیدیم تو ای خدا یا همه از لطف تو بود
بنده نواز آمده ایم تو استعانت ز
جستیم و بر آئینه ی تو چون فتوّاد از همه
سو رو به نماز آمده ایم.

دیوان شمع جمع، ص ۲۴۴.

- الجَصّاص، ابوبکر الرازی، ۱۹۹۴، الفصول فی اصول الفقه، ط- ۲، الکویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة.
- الجوهری، إسماعیل بن حَمّاد، ۱۹۸۷، الصحاح فی اللغة، ط- ۴، بیروت: دار العلم للملایین.
- الجوینی الشافعی، ابوالمعالی، ۱۹۹۷، البرهان فی اصول الفقه، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الحوت الشافعی، محمد بن محمد، ۱۹۹۷، أسنی المطالب فی أحادیث مختلفة المراتب، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الخُضَری بک، محمد، ۱۹۶۹، اصول الفقه، ط- ۶، القاهرة: المکتبة التجاریة الکبری.
- خَلّاف، عبدالوهاب، بی‌تا، علم أصول الفقه وخلاصة تاریخ التشریع، مصر: المؤسسة السعودیة: مطبعة المدنی.
- الخیاط، ابوالحسین، ۱۹۹۳، الإنتصار و رَدُّ علی ابن‌الراوَندی الملحد، ط ۲، بیروت: اوراق شرقیة.
- الرازی الشافعی، ۱۹۹۷، فخر الدین، المحصول فی علم الاصول، ط ۳، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- الزحیلی، وهبة، ۱۹۹۹، الوجیز فی اصول الفقه، ط- ۱، دمشق: دار الفکر.
- الزَّرکَشی الشافعی، بدرالدین، ۱۹۹۲، البحر المحیط فی اصول الفقه، ط- ۲، الکویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة.
- الزَّرکلی، خیرالدین، ۲۰۰۲، الأعلام، ط- ۱۵، بیروت: دار العلم للملایین.
- زیدان، عبدالکریم، ۱۳۹۰ ش، الوجیز فی اصول الفقه، ترجمهٔ فرزاد پارسا، چ- ۲، سنندج: انتشارات کردستان.
- الزَّلمی، مصطفی ابراهیم، ۲۰۱۳، لارجمَ فی القرآن، ط- ۲، اربیل: بدون ناشر.
- الزَّلمی، مصطفی ابراهیم، ۲۰۱۴، الکامل للزلمی فی الشریعة والقانون، ط- ۱، تهران: نشر احسان.
- السُّبکی الشافعی، تقی‌الدین، ۱۹۹۵، الإبهاج فی شرح المِنهاج، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- السَّخاوی، شمس‌الدین، ۱۹۸۵، المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة، ط- ۱، بیروت: دار الکتاب العربی.
- الشافعی، محمد بن ادریس، بی‌تا، الرسالة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شلتوت، محمود، ۲۰۰۱، الإسلام عقیدة و شریعة، ط- ۱۸، القاهرة: دار الشروق.
- الشوکانی، محمد بن علی، ۱۹۹۹، إرشاد الفُحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، ط- ۱، بیروت: دار الکتاب العربی.
- الشیرازی الشافعی، أبواسحاق، ۲۰۰۳، اللُّمَع فی اصول الفقه، ط- ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الطبری، محمد بن جریر، ۲۰۰۰، جامع البیان فی تأویل القرآن، ط- ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- عبدالرازق، علی، بی‌تا، الإجماع فی الشریعة الاسلامیة، القاهرة: دار الفکر العربی.
- عبده، محمد، رشیدرضا سیدمحمد، ۱۹۹۰، تفسیر المَنار، القاهرة: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- العطار، حسن بن محمد، بی‌تا، حاشیة العطار علی شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عیدالمحلاوی الحنفی، محمد، ۱۳۴۱ ق، تسهیل الوصول إلی علم الاصول، القاهرة: مطبعة مصطفی البابی الحلبی و أولاده.

- الغزالی الشافعی، ابوحامد، ۱۴۰۰ ق، المنخول فی تعلیقات الاصول، دِمَشق: دار الفکر.
- الغزالی الشافعی، ابوحامد، ۱۹۹۳، المُستَصفیٰ من علم الاصول، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الغزالی الشافعی، ابو حامد، بی‌تا، رسائل الغزالی، القاهرة: مکتبة التوفیقیة.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد، بی‌تا، العین، دار و مکتبة هلال.
- الفَنَاری الحنفی، محمد بن حمزة، ۲۰۰۶، فصول البدائع فی اصول الشرائع، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- اللَّکنَوی الحنفی، عبدالعلی، ۲۰۰۰، فواتح الرَّحَموت بشرح مُسَلّم الثبوت، ط- ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- المفید الشیعی، محمد بن محمد، ۱۹۹۳، التذکرة بأصول الفقه، ط- ۲، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
- النَّوَوی الشافعی، یحیی بن شرف، ۱۳۹۲، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحَجّاج، ط- ۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.



منسوب به درویش عبدالمجید طالقانی

یک نکته از یک علم

ملوک شیعهٔ ری و ورامین در دورهٔ ایلخانی

احمد خامه‌یار
دکتری تاریخ تمدّن اسلامی و پژوهشگر

در سدهٔ هفتم هجری، ریاست و حکمرانی ری و توابع آن از جمله ورامین را چند تن از رجال یک خاندان سادات علوی حسینی به توارث از یکدیگر برعهده داشته‌اند که در برخی منابع، از آن‌ها به‌عنوان ملوک ری یاد شده است. آگاهی‌های موجود دربارهٔ این خاندان در منابع تاریخی، بسیار اندک و پراکنده است و درواقع می‌توان ملوک ری را یک خاندان ناشناخته به‌شمار آورد. در این نوشتار، به معرفی اجمالی این خاندان می‌پردازیم.

از میان اجداد این خاندان، احتمالاً نخستین کسی که به ورامین مهاجرت کرد، شخصی به‌نام «علی کیاکی» بوده که ابن‌عنبه از وی با عنوان «جدّ ملوک ری» یاد کرده است (ابن‌عنبه، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: ۳۸۴). مروزی و صاحب شجرهٔ مبارکه از وی با نسبت «طبری» یاد کرده‌اند (مروزی علوی، ۱۴۲۸ق/۱۳۸۵ش: ۷۴؛ فخر رازی (منسوب به)، ۱۴۱۹ق/۱۳۷۷ش: ۱۶۱) که اصالت طبرستانی وی را نشان می‌دهد؛ لقب «کیاکی» وی نیز تعلّق وی به خطهٔ شمال ایران را می‌رساند؛ ضمن آن‌که دربارهٔ «علی بن ابراهیم بن اسماعیل المنقذی»، از اجداد همین شخص، گفته‌اند که اعقاب فراوانی در طبرستان داشته است (همان‌جا).

اختلاف در نسب علی کیاکی تا امام زین‌العابدین علیه‌السلام در منابع انساب

در منابع انساب، در نسب علی کیاکی تا امام زین‌العابدین علیه‌السلام، اختلاف نظر وجود دارد. ابن‌عنبه، نسب کیاکی را با هفت واسطه به امام زین‌العابدین علیه‌السلام رسانیده؛ اما مروزی و صاحب شجرهٔ مبارکه دو واسطهٔ دیگر به این نسب افزوده‌اند.[1] ابن‌طقطق و ابن‌فوطی، به‌جای نام علی کیاکی، «کیاکی بن علی» گفته‌اند (ابن‌فوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۳۶۹؛ ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: ۲۸۵). هم‌چنین در نسب ملوک ری تا علی کیاکی نیز آشفتگی و اختلاف نظر شدیدی وجود دارد که تشخیص نسب دقیق ملوک ری را با سختی و دشواری مواجه می‌سازد.

مروزی و صاحب شجرهٔ مبارکه، برای علی کیاکی، سه فرزند دارای نسل نام برده‌اند که دو تن از آن‌ها عبدالله ملقّب به الناصر و ابوطالب بوده‌اند و نام فرزند سوم را به دو صورت «ابوزید» یا «بازید» ضبط کرده‌اند. در عمدة الطالب، پسر و پدری به‌نام‌های «عبدالله بن ناصر»، جایگزین «عبدالله الناصر» شده است و ابن‌عنبه از نسل وی، یکی از رجال علمی این خاندان را به‌نام عزالدین ابوالفتح محمد بن قاسم

بـن محمـد بـن عـلی بـن مهدی بن نوح بن عبدالله بن ناصر بن علی کیاکی برشمرده و از وی با تعبیر «الفقیه بورامین» یاد کرده است (ابن‌عنبه، ۱۴۲۵ق/۱۳۸۳ش: ۳۸۵).

صاحـب شـجرهٔ مبارکهٔ «ابوزیـد» فرزنـد علی کیاکی را جدّ رؤسـای ورامین دانسـته و از فرزنـد و نوهٔ وی، به‌ترتیب به نام‌های «هادی» و «ابوزید»، با تعبیر «الرئیس بورامین» یاد کرده است (فخر رازی (منسوب بـه)، ۱۴۱۹ق/۱۳۷۷ش: ۱۶۱تـا۱۶۲). ابن‌عنبـه و ابن‌طقطقی و ابن‌فوطی، به‌جای «هادی»، نام «علی» ذکر کرده‌انـد (ابن‌عنبـه، ۱۴۲۵ق/۱۳۸۳ش: ۳۸) کـه البتـه در نسـب‌نامه‌های متأخـر، «هـادی» به‌عنـوان لقب «علی» به‌کار رفته است. هم‌چنین ابن‌فوطی و ابن‌طقطقی، میان ابوزید اول و کیاکی، دو واسطه به نام‌های «هادی» و «مانکدیم» افزوده‌اند (ابن‌فوطی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۹؛ ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: ۲۸۵).

امروزه شماری از مزارات امامزادگانی که تا کنون در منطقهٔ ورامین باقی مانده، متعلق به افراد این خاندان دانسـته شـده اسـت. به‌عنـوان مثـال، مزار سـید علی کیاکـی، امـروزه در «جعفرآباد جنگل» واقـع در حدود ۱۷کیلومتری ورامین قرار دارد (بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۲۲). هم‌چنین بقعهٔ امامزاده زید ابوالحسن، مدفـن ابی‌زیـد بـن عـلی کیاکی (همان: ۳۱۹) و بقعهٔ امامزاده قاضی عـلی الهادی، مدفن علی بن ابی‌زید بن علی کیاکی دانسته شده است؛ و گفته می‌شود محلهٔ حصار قاضی ورامین به همین شخص منسوب است.

به‌گفتهٔ ابن‌طقطـقی، حسـن بـن ابی‌زیـد بن عـلی / هادی بـن ابی‌زید بن عـلی کیاکـی دارای دو فرزند به نام‌های قاسم و جلال‌الدین محمد بوده است. قاسم دختری داشته است که در حیات پدرش، به ازدواج رضی‌الدیـن شـحنهٔ ورامـین درآمـد (ابن‌طقطـقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: همان‌جـا). به‌گفتـهٔ ابن‌عنبـه، «زهـره» دختـر قاسـم بـن جلال‌الدیـن محمـد، به ازدواج پادشـاه سمنان درآمد و از وی صاحـب دو فرزند به نام‌های «جلال‌الدین» و «شرف‌الدین» گردید؛ و این شرف‌الدین، پدر عارف مشهور، علاءالدوله سمنانی (درگذشتهٔ ۷۳۶ق) است (ابن‌عنبه، ۱۴۲۵ق/۱۳۸۳ش: ۳۸۵).

نخستین شخصیت خاندان ملوک ری

اما نخسـتین شـخصیت این خاندان که از وی با عنوان «ملک ری» یاد کرده‌اند، فخرالدین حسـن فرزند جلال‌الدین محمد بن حسن بن ابی‌زید است. امروزه در روستای «ساران» شهرستان دماوند، در حد فاصل آبسـرد به ایوانکی، زیارتگاهی به‌نام امامزاده سـید فخرالدین و سـید جلال‌الدین وجود دارد که قاعدتاً باید مدفن فخرالدین حسن و پدرش جلال‌الدین محمد باشد.

فخرالدین حسن دارای شش فرزند به نام‌های قاسم، عربشاه، قتلغشاه، شادبادشاه، مهدی و علاءالملک مرتضی بوده است. ابن‌طقطقی دربارهٔ «مهدی» فرزند فخرالدین حسن نقل کرده است که: «کان هذا مهدی جبـاراً متسـلطاً، رأی أبـوه منـه ما رابه، فقلع عینیه بعد أن کان شملـه، فلم یذهب بصره بالکلّیة، و بعد ذهاب بصره لم یقلع عما کان علیه من سـوء المسـیرة والتعرض بالملوک والأکابر، فسـعی به إلی السـلطان، فقتله.» (ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: ۲۸۶).

جانشـین فخرالدیـن حسـن، علاءالدین مرتضی بوده اسـت کـه ابن‌فوطی از وی با عنـوان «علاءالدین ابوالحسن المرتضی بن الحسن بن محمد بن الحسن العلوی الحسینی الرازی ملک الری» یاد کرده و نسبش را تا امام زین‌العابدین علیه‌السلام بیان کرده اسـت (ابن‌فوطی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۹). ابن‌طقطقی نیز او را سـتوده و در توصیف وی نوشـته اسـت: «و أما المرتضی علاءالدین بن الحسـن، فکان ملکاً جلیلاً مهیباً، عظیم السیاسة والضرامة والشهامة مقداماً، جریاً علی الأمور، سیداً محتشماً وجیهاً، ذا نعمة ضخمة، و أملاک سنیة، وصیت

محمّد غایب، شاعر معاصر تاجیکی، از گرمپوترین شاعران معاصر تاجیکستان است، که هم نشان «شرف» را دریافته، و هم عنوان «شعر خلقی تاجیکستان» را به او ارزانی داشته اند. محمّد بسال ۱۹۵۴م. در ناحیّه زنّعره، بدنیا آمد، در ولایت کولاب بتحصیل پرداخت، و در همین ولایت پاره ای مشاغل دولتی را بعهده گرفت. از او، تا سال ۱۳۸۲، بیست و یک منظوم و منثور چاپ شده بود. برخی از اشعار او به بیش از پنج زبان ترجمه شده، و او خود نیز شماری از اشعار شاعران روسی، داغستانی، اوکراینی و قزاقی را به زبان فارسی تاجیکی ترجمه کرده است. «لالهٔ چشم» عنوان بیست و دوّمین دیوان این شاعر معاصر تاجیک است، که در سال ۱۳۸۲ در دوشنبه بچاپ رسیده. نمونه ای از رباعیات اورا، در اینجا بازمی خوانیم:

برفت به نهالم گل بادام شود
برفت به رهم ستاره شام شود
خاکی که زکینه بر سرم می ریزی
دیوار محبت مرا بام شود

***

ازفکر توچشم شربت خواب نخورد
ازذکر تولب خشک شدوآب نخورد
درسینه هزار تاب غم خورد دلم
درسینه ولی دل تو یک تاب نخورد

***

مشکل زتودرس عشق آموختن است
کار تو جگر بریدن و دوختن است
مثل تو ندیدم به جهان افسونگر
آتش تویی ونصیب من سوختن است

***

طائر، و ذیل طویل.» (ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: ۲۸۶). گفتنی است برج مقبرهٔ تاریخی معروف به «برج علاءالدوله» در شهر ورامین- مدفن علاءالدین مرتضی است که از آثار معماری شاخص دورهٔ ایلخانی در ورامین به‌شمار می‌آید. این بنای تاریخی عظیم، به‌تقلید از برج طغرل شهرری، از داخل مدوّر و از بیرون به‌شکل چند ترک ساخته شده و البته در شکوه و عظمت، به‌پای برج طغرل نمی‌رسد.

در بالاترین قسمت بدنهٔ برج، کتیبه‌ای سراسری به خط کوفی وجود دارد که ریختگی بخش‌هایی از آن، بازخوانی متن کامل کتیبه را با مشکل مواجه ساخته است. به نظر می‌رسد در میان پژوهشگرانی که تا کنون تلاش کرده‌اند متن این کتیبه را بازخوانی کنند، بازخوانی آقای عبدالله قوچانی دقیق‌تر بوده و بر اساس بازخوانی ایشان، متن کتیبه برج علاءالدوله به شرح زیر است:

«[بسم] الله [الر] حمن الرحیم... ذکره... امره... [الاس] لام... الأنام علاء الدولة والدین رکن الإسلام والمسلمین کهف العترة الطاهرة المرتضی ابن‌المولی الأعظم فخر الدولة والدین حسن الحسینی الورامینی رض [وان ا] الله علیه و [علی أ] رواح أجد [اده مس] خن الاکام (؟) بمحمد وآله مصابیح الظلام توفی فی رابع صفر سنة [خم] س وسب [عین] وستمائة وتمّت هذه القبة فی ۸۸[۶]» (قوچانی: ۱۳۶۷).

بر اساس این کتیبه، نسبت علاءالدین مرتضی «حسینی ورامینی» بوده و در چهارم صفر سال ۶۷۵ق از دنیا رفته و این گنبد در سال ۶۸۸ق بر فراز قبر وی بنا شده است. دربارهٔ فخرالدین حسن فرزند علاءالدین مرتضی، سومین حاکم ری از این خاندان، چندین منبع معاصر یکدیگر آگاهی‌هایی به‌دست داده‌اند. ابن‌طقطقی دربارهٔ وی نوشته است: «ورد الحسن هذا الی الحجاز حاکماً، وکان بالری والٍ علیه، له رئاسة و وجاهة و تقدّم و سیاسة و ضرامة و شهامة» (ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش: همان‌جا).

ابن‌فوطی نیز دوباره زندگی‌نامه مختصری از وی ارائه داده است. البته به نظر می‌رسد قصد وی ارائهٔ زندگی‌نامهٔ جدّ وی یعنی فخرالدین حسن پدر علاءالدین مرتضی بوده؛ چراکه در زندگی‌نامهٔ نخست، نسب فخرالدین حسن اول را بیان کرده است؛ اما به‌هرحال، اطلاعات ارائه‌شده در هر دو زندگی‌نامه، متعلق به فخرالدین حسن دوم است. به‌هرحال، چنان‌که از این دو زندگی‌نامه بر می‌آید، فخرالدین حسن در سال ۶۹۱ وارد بغداد شد و سلطان وقت (غازان خان)، امر سلطانیه را بدو تفویض کرد، و او به ساخت آنجا به بهترین وجه اهتمام ورزید و در سال ۷۰۹ در همان شهر از دنیا رفت.[۲]

اما صاحب الحوادث الجامعة، از ورود «فخرالدین رازی علوی» به‌همراهی «ملک امام‌الدین یحیی قزوینی بکری» به بغداد در سال ۶۹۳ق و تفویض امر عراق بدانها از سوی پادشاه ایلخانی سخن گفته است (ابن‌فوطی (منسوب به)، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م: ۳۲۵). حمدالله مستوفی نیز پس از این‌که به خرابی ری در نتیجهٔ نزاع مردم این شهر و ویرانی آن در دورهٔ مغول اشاره کرده، از نقش «ملک فخرالدین ری» (در برخی نسخه‌ها: ورامینی) در «عمارت اندک ری» در عهد غازان خان و اسکان جمعی از مردم در آن، سخن گفته است (مستوفی: ۵۷).

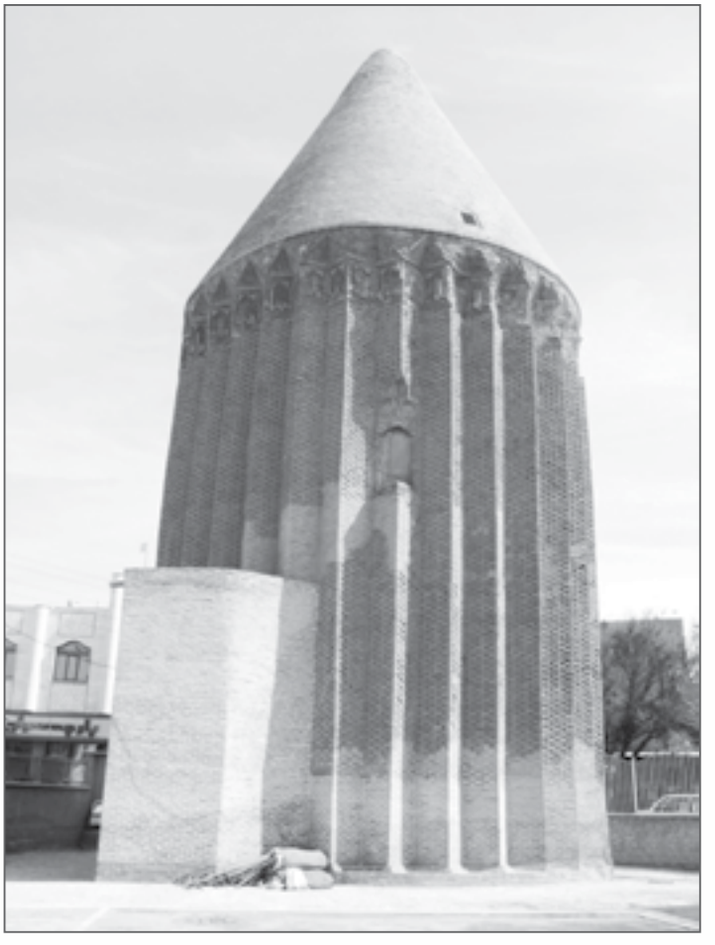
گفتنی است که آقابزرگ طهرانی از اثری به‌نام تزکیة الارواح عن موانع الافلاح یاد کرده است که نویسنده‌ای ناشناس آن را از اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی برگزیده و به فخرالدین حسن دوم اهدا کرده است. نسخهٔ خطی کهنی از این اثر که در ۷۶۴ق کتابت شده، در کتابخانهٔ سید محمدباقر یزدی در نجف وجود داشته است و در آغاز آن، فخرالدین حسن با این اوصاف یاد شده است: «الملک الاعظم المرتضی

العالم العادل الحاکم الفاضل السید فخرالدین الحسن بن السید علاءالدین المرتضی بن الحسن الحسینی.» (طهرانی، ج ۸: ۵۰ و ج ۴: ۱۷۱).

در منابع تاریخی، نشان چندانی از رجال و شخصیت‌های نسل‌های بعدی این خاندان به‌چشم نمی‌خورد؛ اما می‌دانیم که نسل ملوک ری تا به امروز ادامه یافته است و گروهی از آن‌ها در دوره‌های بعد به مناطق شمالی تهران امروزی مهاجرت کرده‌اند. گفته می‌شود بقعهٔ امامزاده اسماعیل، واقع در محلهٔ قدیمی «زرگنده» (امروزه در حوالی قلهک در ضلع غربی خیابان شریعتی)، مدفن یکی از نوادگان ملوک ری است.[۳]

این شجره‌نامه، احتمالاً از شجره‌نامه‌های قدیمی‌ترِ محفوظ نزد سادات متأخر همین خاندان برگرفته شده است. بر اساس این شجره‌نامه‌ها، فخرالدین حسن دوم فرزندی به‌نام شرف‌الدین علی داشته و نسب امامزاده اسماعیلِ زرگنده با چهار واسطه به این شخص می‌رسد. امروزه طوایف مختلفی از سادات حوزهٔ استان تهران، نسب خود را به‌واسطهٔ امامزاده اسماعیلِ زرگنده، به ملوک ری می‌رسانند که از آن جمله می‌توان به طوایف میراسماعیلی[۴]، میرمحمدی[۵] و مرتضایی اشاره کرد.

بقعهٔ امامزاده اسماعیلِ زرگنده مدفن یکی از نوادگان ملوک ری



برج علاءالدولهٔ ورامین. عکس از نگارنده، به‌تاریخ ۲۹ اسفند ۱۳۸۹

پی‌نوشت:

۱. منابع پیشین. نسب موردپذیرش ابن‌عنبه چنین است: «علی کیاکی بن عبدالله بن علی بن ابراهیم بن اسماعیل المنقذی بن جعفر صحصح بن عبدالله بن حسین اصغر بن امام زین‌العابدین علیه‌السلام». اما مروزی و صاحب شجرهٔ مبارکه، میان عبدالله و علی بن ابراهیم، «احمد بن ابراهیم» را افزوده‌اند.

۲. زندگی‌نامهٔ نخست ابن‌فوطی دربارهٔ فخرالدین حسن چنین است: «فخرالدین ابو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن ابی‌زید العلوی الحسینی، ملک الری. من أکابر السادات العلویة، ذوی الهمم العلیة و الأنفس الأبیة، قدم بغداد و فوّض سلطان الوقت خلّد الله ملکه أمر السلطانیة [إلیه]، فاهتمّ فی عمارتها أحسن اهتمام، رأیتُه غیر مرّة و لم یتفق لی أن أکتب عنه، و توفی سنة تسع و سبعمائة بالسلطانیة» (بنگرید: مجمع الآداب فی معجم الالقاب، ج ۲، ص ۵۸۹؛ تلخیص مجمع الآداب، ج ۴، ص ۱۴۹).

در زندگی‌نامهٔ دوم ابن‌فوطی دربارهٔ فخرالدین حسن نیز آمده است: «فخرالدین أبو محمد الحسن بن علاءالدین المرتضی بن الحسن العلوی الرازی، ملک الری. من البیت المؤسّس علی التقوی الذی افتخر بخدمته جبرئیل و أهل السماوات العُلا، سلالة السادة الأطهار و الأئمّة الأماثل الأخیار و الصدور الأکابر الأبرار، قدم بغداد حاکماً سنة إحدی و تسعین و ستمائة.» (بنگرید: مجمع الآداب فی معجم الالقاب، ج ۲، ص ۵۹۰؛ تلخیص مجمع الآداب، ج ۴، ص ۱۵۱).

۳. در این بقعه شجره‌نامه‌ای وجود دارد که در آن نسب امامزاده به شرح زیر بیان شده است: «اسماعیل بن ابراهیم بن موسی بن عبداللطیف بن مرتضی بن شریف‌الدین علی بن فخرالدین حسن بن علاءالدین مرتضی بن فخرالدین حسن بن جمال‌الدین محمد بن حسن بن ابی‌زید بن قاضی علی الهادی بن ابی‌زید بن علی الکیاکی بن عبدالله بن قاضی‌القضات شرف‌الدین ابراهیم بن اسماعیل المنقذی بن جعفر صحصح بن عبدالله بن شرف الاشراف فخرالعلویین القدوة فی الفقه والحدیث والنسابة المحدث ابی‌عبدالله الحسین الاصغر بن السید السجاد زین‌العابدین علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب.» (بنگرید: امامزاده‌ها و تربت برخی از پاکان و نیکان (جلد اول: تهران، شمیرانات و شهرری)، کار گروهی بنیاد ایران‌شناسی، ص ۶۹).

۴. طایفهٔ میراسماعیلی بر اساس شجره‌نامه‌های خود، نسب خود را به شرح زیر به یکی از نواده‌های امامزاده‌اسماعیل زرگنده می‌رسانند: «اسماعیل بن ابی‌الحسن مستجاب الدعوه بن مرتضی بن اسماعیل بن ابراهیم بن موسی بن عبداللطیف بن مرتضی بن شرف‌الدین علی بن فخرالدین حسن.»

۵. طایفهٔ میرمحمدی نسب خود را به یکی دیگر از نوادگان امامزاده اسماعیل می‌رسانند؛ بدین‌شرح: «میر محمد بن احمد بن اسماعیل بن جمال‌الدین بن کمال‌الدین بن اسماعیل بن ابراهیم بن موسی بن عبداللطیف بن مرتضی بن شرف‌الدین علی بن فخرالدین حسن.»

منابع

- ابن‌طقطقی، ۱۴۳۳ق/۱۳۹۰ش، الاصیلی فی انساب الطالبیین، به‌تحقیقِ سید مهدی رجایی، ط ۲، قم: مکتبة آیة‌الله‌العظمی المرعشی النجفی الکبری.
- ابن‌عنبه، ۱۴۲۵ق/۱۳۸۳ش، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، به‌تحقیقِ سید مهدی رجایی، ط ۱، قم: مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی الکبری.
- ابن‌فوطی، بی‌تا، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، به‌تحقیقِ مصطفی جواد، [بغداد:] وزارة الثقافة والإرشاد القومی.
- ابن‌فوطی (منسوب به)، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة، به‌تحقیقِ مهدی النجم، ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌فوطی، ۱۴۱۶ق، مجمع الآداب فی معجم الالقاب، به‌تحقیقِ محمد الکاظم، ط ۱، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامی.
- بنیاد ایران‌شناسی (کارگروهی)، ۱۳۸۸، امامزاده‌ها و تربت برخی از پاکان و نیکان (جلد اول: تهران، شمیرانات و شهرری)، تهران: بنیاد ایران‌شناسی.
- بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۹، شماری از بقعه‌ها، مرقدها و مزارهای استان‌های تهران و البرز، تهران: بنیاد ایران‌شناسی.
- طهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة.
- طهرانی، آقابزرگ، طبقات اعلام الشیعة، ج ۸ (الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة).
- فخر رازی (منسوب به)، ۱۴۱۹ق/۱۳۷۷ش، الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیة، به‌تحقیقِ سید مهدی رجایی، ط ۱، قم: مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- قوچانی، عبدالله، ۱۳۶۷، «بررسی کتیبهٔ آرامگاه علاءالدین»، در: اثر، شمارهٔ ۱۵تا۱۶، پاییز و زمستان.
- مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، تصحیحِ سید محمد دبیرسیاقی، چاپ ۱.
- مروزی علوی، اسماعیل بن حسین، ۱۴۲۸ق/۱۳۸۵ش، الفخری فی انساب الطالبیین، به‌تحقیقِ سید مهدی رجایی، ط ۲، قم: مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی الکبری.

یک نکته از یک علم

درآمد

آنچه از پی می آید، مقاله ای است بلند در معرّفی یکی از جنجال برانگیز و تاریخ سازترین اندیشه های سه قرن گذشته، که هر چند از ساحت علوم تجربی برخاست، امّا در علوم انسانی و بویژه علوم الهی نیز، تأثیراتی شگرف داشت، بگونه ای که گاه آن را به پیدایش زلزله ای سترگ در الهیّات مسیحی تشبیه کرده اند.

نظریّه تکامل، گذشته از صحّت و یا بطلان آن، و نیز با چشم پوشی از تطوّراتی که از دوران پیدایش تا زمان حاضر بخود دیده، همچنان قابل توجّه است، و بویژه از نظر سنّتی که در فرهنگ ما، نفیاً و اثباتاً، پدید آورد، بررسیدنی و کاویدنی است. از اینرو کتاب‌گزار، مقاله حاضر را، با نظر به اهمیّت آن نظریّه از سوئی، و دوران سازی آن از سوئی دیگر، در بخش یک نکته از یک علم خود عرضه می نماید، تا پس از پایان این مقاله بلند- که نخستین بخش آن در این شماره می آید -، کتابشناسیِ آنچه در تثبیت و یا نقد این نظریه، در حوزه ادب فارسی و عربی پدید آمده را، عرضه دارد.

از اینرو، پرونده مقاله حاضر که در اینجا گشوده می شود، به تقریب - باذن الله و عونه - تا سه شماره پیاپی، مفتوح خواهد بود.

تحریریهٔ کتاب‌گزار

داستان نظریهٔ تکامل

(بخش نخست)

امیراحسان کرباسی‌زاده

دکتری فلسفهٔ علم و استادیار دانشگاه اصفهان

نظریهٔ داروین؛ انقلابی در نحوهٔ تفکر انسان در مورد جایگاهش در آفرینش

داستان نظریهٔ تکامل مثل خود آن جذاب و خواندنی است. گفته می‌شود که داروین با بیان نظریهٔ خود، انقلابی در نحوهٔ تفکر انسان در مورد جایگاهش در آفرینش به‌وجود آورد. نظریهٔ تکامل آن‌قدر جذاب و بدیع به نظر می‌رسد که بسیاری از مورّخان قدیم و دانشمندان، ظهور آن را انقلابی در زیست‌شناسی تلقی

می‌کنند. با نگاهی دقیق به تاریخچهٔ پیدایش این نظریه، در می‌یابیم که این نظریه چندان هم انقلابی و نو نیست. ایدهٔ تکامل گونه‌های زیستی مختص به داروین نیست و پیش از او، بعضی از فلاسفهٔ طبیعی و دانشمندان آلمانی و فرانسوی نیز قائل به تکامل موجودات بوده‌اند. اگر طرح ایدهٔ تکامل زیستی مختص داروین نیست، پس چرا داروین این‌گونه شهرت پیدا کرده است. پاسخ به چنین پرسشی البته نیازمند تحقیق دقیق در تاریخ زیست‌شناسی است.

آنچه در این مقاله بدان خواهیم پرداخت، نگاهی مختصر به زمینه‌های پیدایش نظریهٔ تکامل است. البته، تمرکزمان بیشتر بر زندگی داروین و تأثیر معاصران وی بر اندیشه‌ها و افکارش است. در مقالات بعدی، صورت‌بندی و دفاع داروین از تکامل را در جامعهٔ علمی قرن نوزدهم دنبال می‌کنیم. بدیهی است در این مختصر نمی‌توان تمامی عوامل تأثیرگذار در پیدایش و تکوین نظریهٔ تکامل را شرح دهم و به ناچار داستان من گزینشی خواهد بود. اجازه دهید داستان را با کتاب مقدس شروع کنم. روایت کتاب مقدس از آفرینش موجودات، روایتی ساده است.

زمینه‌های پیدایش نظریهٔ تکامل

در سِفر تکوین می‌خوانیم:

سپس خدا فرمود: «انواع نباتات و گیاهان دانه‌دار و درختان میوه دار در زمین بروید و هریك، نوع خود را تولید کنند. همین‌طور شد و خدا خشنود گردید. شب گذشت و صبح شد. این، روز سوم بود.»

سپس خدا فرمود: «آب‌ها از موجودات زنده پر شوند و پرندگان بر فراز آسمان به‌پرواز درآیند. پس خدا حیوانات بزرگ دریایی و انواع جانوران آبزی و انواع پرندگان را آفرید. خدا از این نیز خشنود شد و آن‌ها را برکت داده، فرمود: موجودات دریایی بارور و زیاد شوند و آب‌ها را پُرسازند و پرندگان نیز روی زمین زیاد شوند. شب گذشت و صبح شد. این، روز پنجم بود.»

و بعد اندکی جلوتر می‌خوانیم:

سپس خدا فرمود: «زمین، انواع جانوران و حیوانات اهلی و وحشی و خزندگان را به وجود آوَرَد. و چنین شد. خدا انواع حیوانات اهلی و وحشی و تمام خزندگان را به وجود آورد، و از کار خود خشنود گردید.»

روایت کتاب مقدس از آفرینش موجودات

سرانجام خدا فرمود: «انسان را شبیه خود بسازیم، تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید. او انسان را زن و مرد خلق کرد.»

آنچه از داستان کتاب مقدس بر می‌آید این است که اولاً خداوند همهٔ موجودات را به فاصلهٔ یکی از هم آفریده است؛ ثانیاً گونه‌های زیستی به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند؛ چراکه هر گونه‌ای را مستقیماً خدا به‌وجود می‌آورد. چنین تلقی‌ای از گونه‌ها و حیات زیستی در قرن هیجدهم رواج داشت. خداوند تمامی گونه‌های زیستی که تعدادشان به حدود ۱۰۰هزار می‌رسیده آفریده بود. کار فلاسفهٔ طبیعی و مورّخانِ طبیعت، طبقه‌بندی موجودات زنده بود و بازشناسی مکان آن در نظام سلسله‌مراتبی که از موجودات پست شروع می‌شد و به انسان و ملائک می‌رسید. این تلقی با به‌پایان‌رسیدن قرن هیجدهم از میان رفت. در قرن نوزدهم، زیست‌شناسی تولد یافت. میشل فوکو مورّخ اندیشمند فرانسوی می‌گوید: تا قبل از قرن نوزدهم، حیات وجود نداشت؛ آنچه بود موجودات زنده بودند. این جمله بدین معناست که کار مورّخان طبیعت، طبقه‌بندی موجودات در کنار کانی‌ها بود. (Foucault, M, 1970)

قوانین حاکم بر موجودات همان قوانین مکانیکی بودند و طبیعت به‌سان یک ماشین یا ساعتی بود

که اجزایش را ستارگان و سنگ‌ها و آب‌ها و موجودات زنده تشکیل می‌دادند (پائولو روسي، ۱۳۹۳، صص۲۸۱تا۳۱۳)؛ اما در قرن نوزدهم بررسی موجودات زنده شکل دیگری به خود گرفت. استعارهٔ طبیعت به‌مثابه ساعت یا ماشین جای خود را به طبیعت نه به‌مثابه یک موجود زنده داد.

بررسی حیات و تنوع و سازوکارهای تبدیل اشکال آن به یکدیگر در آلمان رواج یافت. از دید متفکران و فلاسفهٔ طبیعی آلمانی (Naturphilosophie)، حیات ویژگی و قوانین مخصوص‌به‌خود را داشت. قوانین حاکم بر حیات در بالاترین سطح قوانین حاکم بر جهان ما بودند و ماهیتاً با قوانین مکانیکی تفاوت داشتند. رسالت مهم برای این دانشمندان، نخست، چگونگی رشد و تکامل جنین بود. دراین حوزه، دو نظریه با هم رقابت داشتند: نظریهٔ پیش‌زایی و نظریهٔ پیچیدگي. طبق نظریهٔ نخست، جنین در خود الگویی را به‌همراه داشت که بر طبق آن رشد می‌کرد؛ اما طبق نظریهٔ دوم، جنین از ماده‌ای کاملاً بی‌شکل رشد و تکامل می‌یافت و به موجودی زنده با نیروی حیاتی بدل می‌گشت. کارل فردریک کایل مایر[۱] در فوریهٔ ۱۷۹۳م در مدرسهٔ کارل شوله[۲] سخنرانی مهمی کرد که نقطهٔ عطفی دربارهٔ تولد در زیست‌شناسی جدید محسوب می‌شود. این سخنرانی «دربارهٔ روابط نیروهای زیستی بین یکدیگر» نام داشت و در کلِ آن، دو نکتهٔ محوری طرح شد: نخست این‌که موجودات زنده نیروهایی حیاتی دارند که کاملا با نیروهای مکانیکی و فیزیکیِ شناخته‌شدهٔ آن روز متفاوتند؛ دوم این‌که نیروهایی که میان گونه‌های زیستی متفاوت وجود دارد، همان نیروهایی است که مربوط به رشد جنین و تکامل یک فرد از گونهٔ حاکم است. (Richards, R. 2002, chapter 6).

بنابراین، رشد و تکامل جنین هر موجود زنده، آینهٔ رشد و تکامل و تحول گونه‌های زیستی است. این دیدگاه که به دیدگاه «recapitulation» معروف است تأثیر به‌سزایی در پذیرش نظریهٔ تکامل داشت. بعدها ارنست هکل که از طرفداران جدی نظریهٔ داروین بود با توسل به همین اندیشه، از نظریهٔ داروین دفاع نمود. جالب این‌جاست که بدانید واژهٔ آلمانی «Entwicklung» برای تکامل گونه‌ها و جنین در این حوزه به‌کار می‌رفت؛ اما در زبان انگلیسی به «Development» یا رشد ترجمه شد.

اکنون بهتر است در مدرسهٔ کارل شوله اندکی درنگ کنیم. یکی از کسانی که در همین مدرسه درس می‌خواند، شخصی به‌نام ژان لئو پولد نیکولاس فردریک کوویه [۳] است. پس از مرگ برادرش، وی را جورج می‌خوانند. کوویه پس از تحصیل در آلمان در ۱۷۹۵م به پاریس رفت. تقریباً در همان دوران انقلاب فرانسه و در همان زمان ناپلئون، هم به پاریس آمده است. در فاصلهٔ کوتاهی، کوویه مدیر موزهٔ تاریخ طبیعی پاریس شد. کوویه استاد اندام‌شناسی تطبیق بود؛ تا جایی که گفته می‌شد با دیدن استخوان یک موجود می‌توانست رده، نوع و جنس آن را بگوید.

خودش دلیل این توانایی را این‌گونه توصیف می‌کند:

چراکه تعداد، جهت‌گیری و شکل استخوان‌هایی که اجزای بدن حیوان را می‌سازند همواره رابطه‌ای ضروری با سایر اجزاء دارند؛ به‌گونه‌ای که انسان می‌تواند تمام کل را از هر جزء استنتاج کند .(Larson, E.J. (2004, p11

کوویه سپس چنین ادامه می‌دهد: اگر دندان‌های حیوانی به‌گونه‌ای برای خوردن و تغذیهٔ گوشت باشند، باید بدون تردید مطمئن باشیم که تمام سیستم هضم و اندام هاضمه‌اش مناسب این نوع غذاست و تمام

بررسی حیات و تنوع و سازوکارهای تبدیل اشکال آن به یکدیگر

رشد و تکامل جنین هر موجود زنده، آینهٔ رشد و تکامل و تحول گونه‌های زیستی است

اسکلت و اندام‌های حرکتی‌اش و حتی اندام‌های حسی‌اش به‌گونه‌ای سامان یافته‌اند تا به حیوان مهارت دنبال کردن و تعقیب طعمه‌اش را ببخشند (Ibid, p12).

کوویه با مطالعهٔ ساختار اندام حیوانات به آموزهٔ تناسب و هماهنگی اجزای حیوانات قائل شد. هر موجود سازمان‌یافته‌ای، کل منحصربه‌فرد و سامانه‌ای بسته است که در آن تمامی اجزاء با یکدیگر جفت‌وجور شده‌اند و با عکس‌العمل‌های متقابل، عمل مورد انتظار را به‌وجود می‌آورند. کوویه افزون بر این، اعتقاد داشت که هیچ‌یک از اجزاء را نمی‌توان بدون تغییردادن سایر اجزاء تغییر داد. چنین برداشتی با تکامل تعارض داشت؛ چراکه تکامل وقتی رخ می‌داد که تغییراتی هر چند جزئی در بعضی از اندام‌ها رخ دهند و سایر اندام‌ها را تحت تأثیر قرار ندهند.

کوویه با فسیل‌هایی که از روسیه و مصر و سایر مستعمرات دوران تاپلئون به پاریس می‌آمد، مجموعه‌ای بی‌نظیر از استخوان‌های حیوانات ماقبل‌تاریخ در موزهٔ تاریخ طبیعی ساخت. کوویه در شواهد فسیلی، تغییراتی از حیوانات مشاهده نکرد؛ فی‌المثل فسیل ماموت‌ها، تفاوت‌های ساختاری چندانی با فسیل‌های امروزی نداشتند. بنابراین، تبدیل گونه‌ها برای کوویه از لحاظ علمی ناپذیرفتنی می‌نمود. علاوه بر این، کوویه فسیل‌هایی از موجودات منقرض‌شده پیدا نمود. ماستادون و ماموت دو نمونه از این فسیل‌ها بودند. با نگاهی دقیق به شواهد فسیلی، کوویه به نوعی گسست در آن‌ها مشاهده نمود. هر لایه از زمین فسیل‌هایی را داشت که در لایه‌های جدیدتر نبودند. بنابراین، هر لایهٔ فسیلی را متناسب با دوران‌های متفاوت زمینی دانست. کوویه، پدر دوران‌های متفاوت زمین‌شناسی است. توجیه وی برای گسست شواهد در لایه‌ای مختلف، وجود فجایع عظیمی بود؛ وقایعی هولناک و فاجعه‌هایی در مقیاس عظیم که زمین را از عرصهٔ موجودات خالی می‌کردند. طوفان نوح شاید آخرین آن‌ها بود که در طی آن، آب تمام زمین را فرا گرفت.

کویه پدر دوران‌های متفاوت زمین‌شناسی

هم‌زمان با تلاش کوویه در فرانسه برای نمایش موجودات عجیب و غریب منقرض‌شده، در انگلستان ویلیام باکلند، کشیش انگلیسی و عضو کالج کورپوس کرایست اکفود، موفق به کشف دایناسور شد(Bowler, P. 2007, P.45)

باکلند همانند کوویه معتقد بود که فاجعه‌های زمین، زمین را شکل داده‌اند و باعث انقراض گونه‌های زیستی شده‌اند. کوویه نظری کاملاً مخالف با همکار خود لامارک داشت. لامارک که نام اصلی‌اش ژان اپیستت میچ انتوان دوموند بود، در ۱۸۰۲م برای نخستین‌بار نظریهٔ تکاملی خود را دربارهٔ مواد آلی و حیوانات منتشر کرد (Larson, E.J.2004, P38). این نظریه را نظریهٔ تبدل (Transmutation) خواندند. لامارک مُلحدی سرسخت بود و حیات را ناشی از خلق دفعی از مواد بی‌جان فیزیکی می‌دانست که محلی برای نیروهای حیاتی از جنس الکتریسیته یا شاره‌های عصبی حیوانات بودند. الکتریسیته یا شارهٔ عصبی مادهٔ بی‌جان را به جانداری ابتدایی و ساده بدل می‌کرد. با به‌وجودآمدن جاندار ساده، نیروی حیاتی به کار خویش ادامه می‌داد و به‌همراه شرایط محیطی، آن‌ها را تغییر شکل می‌داد؛ بدین‌گونه که با تمرکز بر قسمتی که بیشتر مورد استفادهٔ جاندار قرار می‌گرفت، آن قسمت را تغییر می‌داد و آن‌قدر پیچیده می‌ساخت تا از پس شرایط محیطی برآید.

برای مثال فرض کنید چندین گوزن در محیطی که پوشش گیاهی آن چندان سبز نیست و درختان و بوته‌های بلند سرسبز دارد گرفتار شوند. دراین‌صورت، گوزن‌ها برای خوردن برگ درختان ناچار به کشیدن

نصّ اجازة الإمام العلّامة الشّيخ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي للمولىٰ العلّامة محمّد طاهر بن الحاج مقصود علي الأصفهاني

باسمه تعالى

اما بعد حمد الله على سوابغ الإنعام، و الصّلاة على رسوله محمّد سيّد الأنام و آله البررة الكرام:

فيقول الفقير إلى عفو ربّه الغافر محمّد بن محمّد تقي المدعو بباقر أوتيا كتابهما يميناً و حوسبا حساباً يسيراً.

إنّه لمّا كان المولى الفاضل الصالح الفالح النقي المتوقّد الذكي الألمعي ولدي العقلائي و خليلي الروحاني مولانا محمّد طاهر بن الحاج مقصود علي الأصبهاني ممّن وفّقه الله لطلب المعالي و وصل كدّ الأيام بسهر الليالي و كان ممن زيّنته بالعلم صغيرا و راقبته على الأحوال كبيرا فطيرته مطاري و أودعته نتايج أفكاري، و قرأ علي و سمع منّي الكثير من العلوم العقلية و النقلية و الاخبار المأثورة عن الأئمّة الهادية المهدية صلوات الله عليهم أجمعين؛ تأسّياً بسنّة سلفنا ثمّ استجازني رضوان الله عليهم الصالحين، فاستخرت الله و أجزت له أجمعين، فاستخرت الله و أجزت له دام تأييده كلّ ما صحّت لي روايته و إجازته مما صنّف في الإسلام من مؤلفات الخاصّ و العام في فنون العلوم العقلية و النقلية من التفسير و الحديث و الدعاء و الكلام و الأصول و الفقه و النحو و المعاني و اللغة و الصرف و غيرها، بحقّ روايتي عن مشايخي الكرام و أسلافي الفخام عليهم رحمة الملك العلّام، و

گردن خود هستند. استفادهٔ مکرر از عضلهٔ گردن باعث تجمع نیروی حیاتی در آن می‌شود و عضو رفته‌رفته کشیده‌تر می‌شود (Ibid, p40).

اما نکتهٔ مهم این است که عضو کشیده و بزرگ‌شدهٔ والدین به فرزندان نیز انتقال می‌یابد و این پدیده همان اصل توارث صفات اکتسابی است. رفته‌رفته فرزندان نیز گردن‌های بلندتر خواهند داشت و گونه‌ای جدید به نام زرافه به‌وجود می‌آید. لامارک علاوه بر اعتقاد به نظریهٔ تبدیل انواع، معتقد بود که تمامی اَشکال حیات و گونه‌های زیستی از چند گونهٔ ساده یا شکل سادهٔ حیات به‌وجود آمده‌اند که هر یک پس از گذشت زمان به اَشکال پیچیده‌تر بدل شده‌اند. افکار لامارک با مخالفت شدید کوویه روبه‌رو شد و چون رابطهٔ تند مادی‌گرایانه داشت، مورد پذیرش جامعهٔ علمی آن‌زمان قرار نگرفت؛ هرچند در انگلستان و حدوداً ۱۵سال قبل از انتشار کتاب منشأ انواع، دو کتاب با عنوان‌های طرحی از اندام‌شناسی طبیعی روبرت گرافت و آثار تاریخ طبیعی چیمبرز منتشر شد و از نظریهٔ تبدّل انواع دفاع می‌کرد. کتابِ نخست از روبرت گرافت بود و کتاب دوم از روبرت چیمبرز. هر دو کتاب، تأکید بیش‌ازاندازهٔ هر دو کتاب بر جریان پیشرفت از اَشکال ساده به اَشکال پیچیده در شواهد فسیلی بود؛ اما نظریهٔ تبدیل انواع، از نظر منتقدان علمی آن همچون کوویه و اوِن،[۴] سازوکاری دقیق برای تبدّل انواع ارائه نمی‌داد. همان‌گونه که ذکر شد مایع حیاتی و تمرکز آن و چگونگی تأثیر آن بر اعضای بدن حیوانات، کاملاً تخیلی بود.[۵]

اکنون که به سابقه‌ای مختصر از نظریات دربارهٔ گونه‌های زیستی پرداختیم، نوبت به نگاهی مختصر به زندگانی داروین می‌رسد. چارلز روبرت داروین در ۱۸۰۹م در خانواده‌ای معروف در انگلستان چشم به جهان گشود. پدرش پزشک بود و از تجارت و سرمایه‌گذاری در املاک، ثروتی به‌هم زده بود. مادرش نیز از خانواده‌ای معروف و تاجر بود.

داروین در ۹سالگی مادرش را از دست داد؛ اما این واقعه تأثیر روحی چندانی بر وی نداشت؛ چراکه دو خواهر بزرگ‌تر جای خالی مادر را برای او پر می‌کرد. از همان کودکی، عاشق طبیعت و جمع‌آوری حیوانات و حشرات و گل و گیاه بود. به آزمایش با مواد شیمیایی هم علاقه داشت و با برادرش آزمایشگاه کوچکی ترتیب داده بود. (Browne, J. ۲۰۰۶, p۱۱).

پس از پایان تحصیلات، به دبیرستان دانشگاه ادینبورگ رفت تا در آنجا پزشکی بخواند؛ اما از دروس لذت نمی‌برد. تشریح بدن انسان نیز حالش را به‌هم می‌زد. خودش می‌نویسد:

در دو جلسه عمل در سالن عمومی بیمارستان ادینبورگ شرکت کردم و دو عمل بسیار بد دیدم که یکی‌شان بر روی یک کودک بود. قبل از اتمام عمل‌ها، از سالن بیرون رفتم و دیگر هیچ‌وقت به سالن تشریح و عمل نرفتم؛ چراکه انگیزه‌ای قوی برای رفتن به چنین مکانی وجود نداشت. این عمل‌ها خیلی قبل از روزهای خوش کلروفورم بود. (Darwin, C. 2002, p23)

داروین در کلاس‌های زمین‌شناسی و شیمی نیز شرکت کرد؛ اما به این دو موضوع علاقه‌مند نشد. خودش می‌نویسد:

در سال دوم در ادینبورگ در دروس زمین‌شناسی و جانورشناسی جیمزسون شرکت کردم که هر دو به‌طوری باورنکردنی خسته‌کننده بودند. تنها اثری که بر روی من گذاشت این بود که تصمیم گرفتم تا زمانی که زنده‌ام کتابی دربارهٔ زمین‌شناسی یا علم نخوانم (Ibid, pp25-26). اما اقامت کوتاه داروین در ادینوز باعث

لمّا كانت طرقي إلى مؤلّفيها أكثر و أغزر من أن أثبتها له في تلك الأوراق، أثبت له هنا ما هو أوثق عندي و أعلى و أقوى و بالذكر أحرى، و إن أراد الاطّلاع عليها كاملاً فعليه بالرجوع الى كتابنا الكبير، فإنّي قد أثبت فيه جلّها:

(فمنها) ما أخبرني به عدّةٌ من الأفاضل الكرام و جماعةٌ من العلماء الأعلام:

(منهم) والدي العلّامة، و شيخه الأفضل الأكمل مولانا حسن علي التستري، و سيّد الحكماء المتألّهين ميرزا رفيع الدين محمّد النائيني، و الفاضل الصالح مولانا محمّد شريف الرويدشتي - قدس الله أرواحهم - بحقّ روايتهم و إجازتهم:

عن شيخ الاسلام و المسلمين بهاء الملّة و الحق و الدين محمّد العاملي، عن والده الفقيه النبيه عزّالدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي - نوّر الله ضريحهما - عن أفضل الفقهاء المتأخّرين الشيخ السعيد الشهيد زين الملّة والدين ابن عليّ بن أحمد الشامي - رفع الله درجته - الى آخر إجازته المبسوطة المعروفة.

(ح) و منها: ما أخبرني به العدّة المتقدم ذكرهم - طيّب الله أرماسهم - بحق روايتهم قراءةً و سماعاً و إجازةً عن شيخهم العالم العابد الزاهد البدل النقي مولانا عبدالله بن الحسين التستري - برّدالله مضجعه - ، عن شيخه الجليل النبيل نعمةالله بن احمد بن محمد بن خاتون العاملي، عن أبيه النبيه احمد عن جدّه الأمجد محمّد - رحمة الله تعالى عليهم -، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن الحاجّ علي العيناثي عن الشيخ زين الدين جعفر بن الحسام، عن السيّد الأجل

آشنایی او با عقاید مختلف و رشد علاقهٔ وی به طبیعت‌گردی و مشاهدهٔ میدانی آن شد. داروین به انجمن دانشجویی پلینی پیوست؛ جایی که با روبرت گرانت آشنا شد. روبرت گرانت استاد جذاب و پرشور جوانی بود که به عقاید لامارک گرایش پیدا کرده بود. داروین با راهنمایی گرانت به مطالعه در باب نرم‌تنان دریای شمال پرداخت و موفق به اولین کشف علمی خود شد؛ نوعی کرم شناور (Browne, J. 2006, p12). گرانت داروین را به تاریخ طبیعی شدیداً علاقه‌مند ساخت و داروین به مطالعهٔ تولید مثل (جنسی و غیرجنسی) و جنین بی‌مهرگان نظیر اسفنج‌ها و پولیپ‌ها و نرم‌تنان دریایی مشغول شد. داروین کتاب لامارک را خواند و حتی روزی از آن تعریف کرد؛ اما نظریهٔ لامارک برای داروین چندان عجیب و غریب نبود؛ چراکه پدربزرگش اراسموس نیز در کتاب Zoonomia نظری شبیه به آن داشت. داروین علی‌رغم نارضایتی پدرش، ادینورو را ترک کرد، به خانه برگشت و پس از مشاجرهٔ تلخی که با پدر داشت بالاخره تصمیم گرفت که به کمبریج برود و دروس حوزوی بخواند تا کشیش شود.

پدرش دائم به او گوشزد می‌کرد که جز شکار و سگ و گرفتن موش به هیچ چیز اهمیت نمی‌دهد. پدر، چارلز را مایهٔ شرم خانه‌اش خواند(Ibid,p14).

ظاهراً داروین چاره‌ای جز انتخاب دروس حوزوی نداشت. دروس کلاسیک کمبریج داروین را راضی نمی‌کرد؛ اما در آنجا دوستان یک‌دلی مانند جان استیون هنسلو، استاد جوان گیاه شناسی و آدام سجویک، دیگر استاد جوان زمین‌شناسی، پیدا کرد. علاوه‌براین، با ویلیام هیوم، فیلسوف و دانشمند مهم آن دوران نیز آشنا شد. سه سال اقامت در کمبریج فرصت و فراغت تحقیق دربارهٔ تاریخ طبیعی را فراهم ساخت؛ اما از لحاظ نظری نیز داروین با کتاب‌های مهمی آشنا شد. به راهنمایی هنسلو کتاب گفتار مقدماتی در باب فلسفهٔ طبیعی هر شل و روایت شخصی الکساندرفون هوسیوت را خواند و بسیار تحت تأثیر این دو کتاب قرار گرفت (Lewnes, 2007, p101).

البته داروین به‌عنوان کشیش ناچار بود کتاب‌های ویلیام پیلی، مقالهٔ معروف اوایل قرن نوزدهم انگلستان را نیز بخواند. داروین کتاب آخر پیلی [الهیات طبیعی] (۱۸۰۲م) را به‌دقت مطالعه کرد. حرف اصلی پیلی در این کتاب اقامهٔ برهان نظم بر اساس سازش خیره‌کنندهٔ موجودات زنده با محیط پیرامونشان بود. ادعای پیلی این بود که نظم خارق‌العاده‌ای که در موجودات زنده مشاهده می‌شود قرینه‌ای بر وجود ناظم هوشمند است. همان‌گونه که با دیدن ساعتی در سواحل ماسه‌ای جزایر دورافتاده یقین پیدا می‌کنیم که حتما ساعت‌سازی آن را به‌وجود آورده است، نظم مکانیکی و زیستی اندام‌واره‌ها نیز دلالت بر خالق هنرمند و مدبر دارد.

داروین دربارهٔ نوشته‌های پیلی می‌نویسد:

کتاب‌های پیلی به‌نحواحسن نوشته شده بودند و معتقدم که من می‌توانستم تمام کتاب شواهدش را طابق‌النعل‌بالنعل بنویسم؛ هرچند نه به‌زبان روشن و فصیح پیلی. منطق این کتاب و کتاب الهیات طبیعی‌اش همانند خواندن کتاب اقلیدس مرا جذب خود کرد. مطالعهٔ دقیق چنین آثاری تنها تحصیلات رسمی من بود که حداقل استفاده را در تربیت ذهنی من داشت. درآن زمان مقدمات پیلی برای من درست بودند و با اطمینانی که به مقدساتش داشتم اسیر استدلال طولانی آن بودم (Darwin, C. 2002, pp30–31).

داروین در اوایل سال ۱۸۳۱م مدرک خود را گرفت؛ اما بنا به قوانین دانشگاه باید دو ترم دیگر در کمبریج

می‌ماند. ظاهراً دوباره با زمین‌شناسی آشتی کرد. به همراه آدام سجویک در اگوست ۱۸۳۱م به سفری اکتشافی در شمال ولز رفت. در انتهای سفر سجویک را ترک کرد و به زادگاه خود بازگشت. در شروزبري[۶] نامه‌ای از هنسلو[۷] دریافت کرد که می‌گفت کاپیتان کشتی‌ای به‌نام بیگل به‌دنبال مرد جوانی طبیعت‌شناس است که داوطلبانه همراه او بیاید و البته هیچ هزینه‌ای نپردازد. داروین ابتدا دودل بود؛ اما بالاخره به پلی موت رفت و در ۲۷ دسامبر ۱۸۳۱م به‌همراه کشتی بیگل به دریا زد.

سفر به همراه کشتی بیگل نقطهٔ عطفی در کار داروینِ طبیعت‌شناس بود. خودش می‌نویسد:

سفر کشتی بیگل مهم‌ترین واقعهٔ زندگی من بوده است و کار آینده را مشخص کرد. همواره احساس می‌کرده‌ام که اولین آموزش یا ترتیب ذهنی خود را مدیون این سفر هستم. در این سفر بود که با دقت به حوزه‌های گوناگون تاریخ طبیعی سر کشیدم و مشاهداتم دقیق‌تر شد؛ هرچند قبلاً نحوهٔ مشاهده‌کردن را تقریباً آموخته بودم (Darwin, C. 2002, p42).

هدف اولیهٔ داروین مشاهدهٔ حیوانات نبود، بلکه می‌خواست به مطالعهٔ زمین‌شناسی صخره‌های مرجانی و نرم‌تنان و بی‌مهرگان بپردازد. برای این کار جلد اول کتاب اصول زمین‌شناسی چارلز لایل را به‌همراه خود بُرد. مطالعهٔ کتاب لایل داروین را دگرگون ساخت (Browne, J.2006. p22). کشتی بیگل به سنت یاگو جاکو بزرگ‌ترین جزیره در دماغهٔ رسیده بود.

داروین در مجلهٔ سفر خود نوشت: با رسیدن به بندر، نوار کامل سفید افقی بر سروروی صخره‌های سنگی کشیده شده بود که چندین مایل طول داشت با ارتفاع تقریباً ۴۵ پا از سطح دریا.

وی با مطالعهٔ صخره‌ها دریافت که صخره‌ها ناشی از مرجان‌های گداخته و صدف‌های له‌شدهٔ میان لایه‌های آتش‌فشانی هستند.

توضیح داروین برای تشکیل نوار سفید چنین بود: صدف‌ها و مرجان‌هایی که نوار سفید را ساخته‌اند باید زمانی روی صخرهای آتش‌فشانی زندگی می‌کرده‌اند که با فوران گداخته‌های مذاب و مواد آتش‌فشانی به زیر آن‌ها رفته‌اند؛ اما ازآنجاکه دهانه‌های آتش‌فشانی در عمق دریا بودند، پس شکل‌گیری این صخره‌های مرجانی به زمانی طولانی برمی‌گردد. داروین اکنون قانع شده بود که شکل‌گیری زمین و صخره‌ها و کوه‌ها حاصل نیروهای زیرزمینی و آب و باد و خاک است که در مدت‌زمانی طولانی پستی‌ها و بلندی‌ها و شکاف‌هایی را در زمین و خشکی ایجاد می‌کنند.

اما این، همان ادعای لایل بود. لایل معتقد بود که عواملی که مشغول تغییر شکل زمین هستند، همین امروزه نیز درکارند و بنابراین، علل فرایندهای کُند طبیعی در مقیاس زمانی بلندمدت نتایج عجیب و خارق‌العاده‌ای به‌وجود می‌آورند. اگر زمین چنین شکل و تنوع بصری دارد، حتماً عمری طولانی داشته است که آب و باد و آتش‌فشان و عوامل طبیعی دیگری سر و رویش را چنین شکل داده‌اند.

این نوع دیدگاه، به دیدگاه یکنواخت‌گرایی مشهور است و در تقابل با دیدگاه کوویه که فاجعه‌گرایه نام دارد، قرار داشت. همان‌طور که گفتم ادعای کوویه و زمین‌شناسان فاجعه‌گرا این بود که طوفان‌ها و فجایع عظیمی که دفعتاً رخ داده‌اند و آخرین آن‌ها طوفان نوح بوده زمین را به‌شکلی که می‌بینیم درآورده‌اند؛ اما داروین در شیلی و جزایر دماغه یکباره به قدرت نظریهٔ لایل پی بُرد؛ زلزله‌ای که داروین در فوریهٔ ۱۸۳۵م دربارهٔ آن می‌نویسد: «حرکتی که به من سرگیجه داد.» جهان، همان نشانهٔ تمام‌عیار سختی و سکون، مثل

تکه‌ای بر روی جریان آب، زیر پاهایمان تکان می‌خورد. داروین جابه‌جایی لایه‌های زمین و گسل‌های ایجاد شده را دو هفته بعد از وقوع زلزله مشاهده کرد و نوشت: «به‌راستی زلزله یکی از عظیم‌ترین پدیده‌هایی است که در زمین رخ می‌دهد.»

مقصد بعدی، جزایر گالاپاگوس بود که در پانصد مایلی ساحل اقیانوس آرام آمریکای جنوبی قرار داشت. البته داروین علاوه بر جزایر گالاپاگوس، فیجی ،ریو دو ژانیرو، مونته ویدئو و راوید، به استرالیا و زلاند نو نیز رفت. نکتهٔ جالب این بود که در تیرادل فیگو دید؛ آدم‌ها و انسان‌های قبایل وحشی که به نظرش نازل‌ترین نوع انسان بودند. در عرصهٔ کشتی البته سه نفر فوجی‌یاییِ متمدن‌شده هم بودند که به اسارت به انگلستان برده شده و قرار بود هنگام بازگشت به فوجی، به قبایل خود برگردند و آن‌ها را متمدن سازند. داروین با یکی از این سه تن به نام جیمی باتون دوست شده بود.



نستعلیق، عصر صفوی

پی‌نوشت:

1. Karl Friedrich Kielmeyer.
2. Karlsschule.
3. Georges Cuvier.
4. Richard Owen.

۵. برای خلاصه‌ای مختصر و دقیق از نظریات علمی و فلسفی دوران قبل از داروین نک:
(Ruse, M. 1999. Chapter 3).

6. Shrewsbury.
7. Henslow.

منابع

• روسی، پائولو، ۱۳۹۳، تاریخ پیدایش علوم جدید، ترجمهٔ بهاءالدین بازرگانی گیلانی، تهران: سروش.

• Bowler, P. (1984) Evolution: The History of an Idea, Los Angeles: University of California Press.

• ———— (2007) Monkey trials and gorilla sermons : evolution and Christianity Harvard University Press.

• Browne, J.(2006) Darwin's Origin of Species, Atlantic Books: London.

• Darwin, C. (1959) The Origin of Species by Charles Darwin: A Variorum Text, M. Peckham(ed.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

• ———— (1989) The Voyage of the Beagle, J. Browne and M. Neve (eds) London:Penguin Classics.

• ———— (1998) The Expression of the Emotions in Man and Animals, London:HarperCollins, first published in 1889, third edition.

• ———— (2002) Autobiographies, M. Neve and S. Messenger (eds) London: Penguin Classics.

• Foucault, M, (1970) The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.

• Larson, E.J. (2004) Evolution: A the Remarkable History of a Scientific Theory, The Modern Library, New York.

• Lovjoy, A.(1971) The Great Chain of Being, Harvard University Press.

• Richards, R. (2002) The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe, Chicago University Press.

• Ruse, M. (1999) Darwinian Revolution: Science Red in Tooth and Claw, University

الأطهرين الأنجبين.
المرسلين محمّد و عترته الأطيبين
لله أوّلاً و آخراً، وصلّى الله على سيّد
ثمانين بعد الألف الهجرية و الحمد
جمادي الأولى من شهور سنة سبع و
و كتبتُ تلك الأحرف بيميني
الفانية الجانية في عاشر شهر
والد الرّحم و النّسب.
والد العلم و الأدب أعظم من حقّ
خلواته و أعقاب جلواته، فإنّ حقّ
مشايخي في حياتي و بعد وفاتي في
و ألتمس منه أن لاينساني و
شرورهما،
أعاذالله المؤمنين من فتنهما و
وراء ظهورهما و السنّة

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله على سوابغ الانعام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام واكرم الدرر ذات الكرام فيقول العبد الفقير الى عفو الله الغافر محمد تقي المدعو باقوا ويا كنيته بهائيا وحوشيا جابا سيرا انه لما كان المولى الفاضل الصالح الفالح التقي المتورع الذكي الالمعي ولوذ المتعلق وربيب الروحاني مولانا محمد طاهر بن الحاج مقصود علي الاصبهاني حمن ونفعه الله تعالى بطلب العالي وصل كد الايام بسهر الليالي وكان من بدايته بالعلم صغيرا وراقبها حمل الاحوال الكبيرا فطلب مني بطاري واودعته نتايج افكاري وزاد على ريحاني كثيرا من العلوم العقلية والنقلية والاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار المهديه صلوات الله عليهم اجمعين ثم اجتمع بي تاسيا بسنة سلفنا الصالحين رضوان الله عليهم اجمعين فاستخرت الله تعالى واجزت له وما بينت ان يروي عني كل ما يصح لي روايته واجازته لي مصنفاتي الاسلام من مؤلفات الخاص والعام الى فنون العلوم العقلية والنقلية من التفسير والحديث والدعاء والكلام والاصول والفقه والنحو واللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وغيرها بحق رواياتي واجازتي عن مشايخي الكرام واسلافي الفخام عليهم رحمة الملك العلام وكما كانت طرق الى مؤلفيها اكثر واعز من ان انتهتها الى تلك الاوراق انتخبت هنا ما هو اوثق عندي واعلا واقوى وبالذكر احرى وان اراد الاطلاع عليها كاملا فعليه بالرجوع الى كتابنا الكبير فانا قد اثبتنا فيه جلها فمنها ما اخبرني به جملة من افاضل الكرام وجماعة من العلماء الاعلام منهم والدي العلامة وشيخه الافضل الاكمل مولانا حسن على التستري وسبط الكاظم المتالهين مير زاد رفيع الدين محمد النائيني والفاضل الصالح مولانا محمد رفيع الاديب التستري قدس الله ارواحهم بحق رواياتهم واجازاتهم عن شيخ الاسلام والمسلمين بهاء الملة والحق والدين محمد العاملي عن والد العلامة البهية عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي نور الله ضريحهما عن افضل الفقهاء المتاخرين الشيخ السعيد الشهيد زين الملة والدين ابن علي بن احمد الشامي رفع الله درجته الى آخر اجازته المبسوطة المعروفة ومنها ما اخبرني به العدة المتقدم ذكرهم طيب الله ارماسهم بحق رواياتهم قراءة وسماعا واجازة عن شيخهم العالم العابد الزاهد البدل التقي مولانا عبد الصمد بن الحسين التستري برد الله مضجعه عن شيخه الجليل

صفحهٔ نخست اجازهٔ روائی علّامهٔ مجلسی به شیخ محمّدطاهر اصفهانی.
نسخهٔ اصل به خطّ مبارک مُجیز



درآمدی بر یک دیدگاه در حوزهٔ خوشنویسی

تحریریّهٔ کتاب‌گزار

وحی الهی، که با امر به ﴿اقرأ﴾ آغاز شده بود، ساحت تمدّن اسلامی را صریحاً برپایهٔ خواندن، و به‌تبع آن، برپایهٔ نوشتن، استوار ساخت؛ و هم ازاین‌رو بود که «کتابت» به‌عنوان روشی در جهت حفظ نصوص و اندیشه‌ها، در این تمدّن، ارزشی مثال‌زدنی یافت. اگر دیگر اقوام- همچون مغولان- در پهنه‌ای چندهزارساله، از ذاکرهٔ خود به‌عنوان دفتر ثبت ایّام استفاده می‌کردند، مسلمانان اما، آنچنان در کتابت و تدوین گرم‌پویی نمودند، که بزرگ‌ترین مجموعهٔ میراث مکتوب بشری را باز آفریدند؛ و می‌دانیم که در این زمینه، هیچ تمدّن دیگری، حتی با فاصله‌ای بسیار، از پس پشت آنان قرار ندارد.

قرآن کریم به‌صراحت از نوشتن سخن می‌گوید-: ﴿وَ ما کُنتَ تَتلُوا مِن قَبلِه مِن کتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِیَمینِکَ﴾ (العنکبوت / ۴۸)-، و این «نوشتن»، مفهومی است که در ساحت صورت، می‌تواند عرضی عریض را دربرگیرد. گذشته از صحّت در کتابت - که به مادّهٔ آن مربوط است - زیبایی آن، عرضِ مورد اشاره را تشکیل می‌دهد، و هم ازاین‌روست که توصیهٔ به آن، از همان نخستین دوران پایه‌گذاریِ فرهنگ اسلامی، آغاز شده است.

تأثیر حسن خط بر افادهٔ معنای مراد

آنچه در میان این توصیه‌ها - که در احادیث معصومان امت علیهم‌السلام فراوان به‌چشم می‌آید- نخست چشمگیر است، تأثیر حُسن خط بر افادهٔ معنای مراد است، از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آورده‌اند که : «الخطّ الحَسَن یزید الحقَّ وضوحاً» (مکاتیب الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله، ج۱ ص ۳۸۶)؛

و نیز تشبیه آن به زبان دست، که گویا آن را که خطّی بکمال نیست، دستی به‌تمام نیست. لیثی واسطی- از ناموران قرن شش قمری- از امیرمؤمنان روایت می‌کند که: «الخطّ لسان الید» (عیون الحکم و المواعظ، ص ۵۰، حدیث ۱۲۹۸)؛ جمال‌المحقّقین با اشاره به همین مطلب، در ذیل این حدیث شریف، می‌نگارد: «خط، زبان دست است؛ یعنی به‌منزلهٔ زبان است از برای او، که به‌آن مطالب را بر دیگران بفهماند؛ پس دستی که خط نداشته باشد، گنگ و ناقص است» (شرح غررالحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۱۸۶).

نیز از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آورده‌اند که پیامبری از پیامبران الهی «خط» می‌پرداخت، و هرکس خطش مطابق خط ایشان باشد، علمش با علم آن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله همانندی شود. گذشته از آن‌که منظور از این خط، خطِ مصطلح کنونی - آن‌گونه که ابن‌منظور بدان قائل است (لسان العرب، ج ۴، ص۷) - باشد، یا دانشی از

و آن جزایر را «جزایر سعادات» نیز می نامند. و این جزایر در دریای محیط و زمینهای مغرب واقع است، و حکمای بسیار در آن مکان، مقام داشته‌اند، و طول اقالیم را حکما، از آن جزایر فرض نموده‌اند. ابوریحان خوارزمی گوید که آن، شش جزیره است در میان دریای محیط که نزدیك به دویست فرسنگ است. و آن جزایر را برای آن جزایر سعادات [نامیده‌اند] که در صحراها و بیشه‌های آن جزایر، اقسام درختان میوه و انواع گلها، بدون کاشتن و تربیت نمودن، خودرو بعمل می آید. و عوض گیاه، گندم و جو و سایر حبوبات در آن زمین می باشد و از عوض خار، انواع ریاحین از سنبل و نرگس و غیره می‌روید.

روایت کرده‌اند که در هریك از این شش جزیره، قدما، صورت انسانی از هفت جوش که هریك به قدر صد ذراع است، ریخته و در کنار جزیره نصب نموده‌اند، برای آنکه مسافرین دریا، به دیدن آن صورتها، راه را گم ننمایند و از آن صورتها نگذرند و نیز بدانند که پس از آن جزایر راهی و طریقی نیست.

آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه، ص ۷.

دانش‌های فراموش‌شدهٔ بشری که حازیان بدان می‌پرداخته‌اند- آن‌گونه که ابن‌اثیر بر آن رفته است (النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۲، ص ۴۷)؛ باز به‌هرحال می‌دانیم که هم ایشان خط را «أثارةٌ من علمٍ (الأحقاف/ ۴): بازمانده‌ای از دانش» خوانده‌اند (مكاتيب الرّسول، ج۱، ص ۳۷۱) .

امیرمؤمنان علیه‌السلام را حدیثی است مشهور که سیّد رضی رحمه‌الله آن را در مخاطبهٔ ایشان با عبیدالله بن أبي‌رافع کاتب، نقل نموده است: «أَلِق دَواتَکَ و أَطِل جِلفَةَ قَلَمِکَ و فَرِّج بَينَ السُّطُورِ و قَرمِط بَينَ الحُرُوفِ فَإِنَّ ذلکَ أَجدَرُ بِصَباحَةِ الخَطِّ» (نهج البلاغة، ص۵۳۰، الكلمة ۳۱۵). این فرمایش ایشان را- که مبیّن آئین خوشنویسی است- بسیاری از محدّثان باز آورده‌اند؛ در آن شمارند آمدی (غرر الحكم، ص۱۴۸، حدیث ۳۳۳)، شیخ حرّ عاملی (وسائل الشّيعة، ج ۱۷، ص ۴۰۴، حدیث ۲۲۸۴۸) و علّامهٔ مجلسی (بحار الأنوار، ج ۳۴، ص ۳۲۰).

محقّق خوانساری در ترجمهٔ این عبارت می‌آورد: «لیقه بگذار دوات خود را، و اصلاح کن مرکّب آن را، و دراز کن زبانهٔ قلم خود را، و جدا کن میانهٔ سطرهای خود، و نزدیک به یکدیگر بنویس حرف‌های خود را؛ پس به‌درستی که این سزاوارتر است به‌حُسن خط» (شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحكم، ج۲، ص ۲۳۲). آیا جز از این است که سرور باورداران علیه‌السلام در این کلام نفیس خود، به آموزش فنون تحسین خط- که در روزگاران بعدی، به خطاطی شهره شد- پرداخته‌اند؟ و آیا جز از این است که ایشان، بابی چنان فراخ فراروی هنری که در خدمت علم است، باز فرموده‌اند؟

محقّق خویی در ذیل این حدیث، کلامی بسیار ارجمند آورده، که سزاوار تفصیل و توضیحی بلند است. ما، رعایت اختصار را، در اینجا صرفاً به‌نقل عبارت او بسنده می‌کنیم:

«الخطّ أدبٌ يخدم الإجتماع و المدنيّة من وراء العصور، و يكون ركناً للتمدّن والتديّن لكونه وسيلةً لحفظ القوانين و الكتب السّماويّه. و قد اهتمّ الإسلام بتعليم الخطّ و تعلّمه بين المسلين من عهد النبّي صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. و حُسن الخطّ أحد أسباب الرّزق؛ و قد قام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بتعليم آداب الكتابة. و افتتح بكلامه هذا مكتباً أدبيّاً صناعيّاً في تأريخ الإسلام، و رغّب في السّعي وراء تحسين الخطّ و الاهتمام بصباحته. و قد قام كُتّاب الاسلام بهذا الدّستور و حسُّنوا الخطّ و حوّلوه إلى صورٍ شتّى و أقلام عدّة يناسب كلٌّ منها لفنٍّ من الفنون» (منهاج البراعة، ج ۲۱، ص ۴۰۳).

این دو حدیث شریف نیز، به‌خوبی نگاه هنری معصومان علیهم‌السلام به خط، به‌عنوان عاملی در ثبات تمدّن که درعین‌حال پذیرای عناصر زیبایی‌شناسانه نیز هست، را به نمایش می‌گذارد؛ نخست آن‌که امیرمؤمنان علیهم‌السلام فرموده‌اند: «إفسَح / افتَح بَريَةَ قلَمِکَ و اسمُک شَحمَتَهُ و أيمِن قطَّتَکَ يَجُد خَطُّکَ» (غرر الحكم، ص ۱۴۸، حدیث ۲۳۹): «واکن تراشیدهٔ قلم خود را، و دستبرگردان پرّهٔ آن را، و راست بزن قطّ زدن خود را تا نیکو شود خط تو» (شرح غرر الحكم خوانساری، ج ۲، ص ۲۳۴)؛

و دو دیگر آن‌که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باز آورده‌اند که به برخی از کاتبانشان فرمودند: «أَلِق الدَّواةَ و حَرِّف القلَم و أَنصِبِ الباءَ و فَرِّقِ السِّينَ و لا تُعَوِّر الميمَ و حَسِّن الله و مُدَّ الرَّحمن و جَوِّدِ الرَّحيمَ و ضَع قَلَمَکَ على أُذُنِکَ اليُسرى فإنَّهُ أَذكرُ لکَ.» این حدیث شریف در بسیاری از مصادر فریقین روایت شده است؛ به‌عنوان نمونه، تمامی یا بخش‌هایی از آن را می‌توان به نقل از متّقی هندی (كنز العمّال، ج ۱۰، ص ۳۱۴، حدیث ۲۹۵۶۶)، قلقشندی (صبح الأعشى، ج ۳، ص ۳۹) هیثمی (مجمع الزّوائد، ج ۷، ص ۱۰۷) و سیوطی

(الجامع الصّغیر، ج ۱، ص ۳۴) باز یافت، و از دانشمندان شیعی ناقل آن نیز، می‌توان به شهید ثانی (منیة المرید، ص ۳۵۰)، علّامهٔ مجلسی (بحار الأنوار، ج۲، ص ۱۵۲) و محدّث نوری (مستدرک الوسائل، ج۴، ص ۳۷۱، حدیث ۴۹۷۲) اشاره کرد.

***

بر اساس آنچه گذشت، اکنون می‌توان دریافت که چرا در همان سده‌های نخست تاریخ اسلام، خوشنویسی چنان فراگیر بوده است که در میانهٔ قرن چهارم قمری، ندیم ورّاق می‌توانسته از شماری از آنان یاد کند. طُرفه آن‌که ندیم برخی از کاتبان را تنها ناسخ می‌خواند (الفهرست، ج ۱، ص ۲۴۱)، برخی دیگر را دارای خطی صحیح (همان، ص ۲۴۱)؛ برخی دیگر را دارای خطی صحیح و زیبا (همان، ص ۲۴۴)، گروهی دیگر را دارای خطی که مردمان بدان راغب بودند (همان، ص ۲۴۳)، و برخی را علاوه بر این، دارای خطی که در برابر آن بهایی پرداخت می‌شده (همان، ص ۲۴۴)، برخی را دارای خطی ملیح (همان، همان ص ۲۵۲)، و برخی را مشهور به زیبایی خط (همان، ص ۴۰۷)، و در مقابل آنان، برخی دیگر را در غایت بدخطی (همان، ص ۲۴۵) می‌شمارد. می‌دانیم که ندیم به‌سال ۳۷۷ ق. از تحریر کتاب خود فارغ شده. او در این کتاب به‌وضوح خالد بن أبي‌الهيّاج را «اوّل من كتب المصاحف في الصدر الاوّل و يوصف بحُسن الخطِّ» (همان، ج ۱، ص ۱۵) معرفی می‌کند، و آن‌گاه از قسمتی از قرآن کریم – از سورهٔ مبارکهٔ شمس تا آخر قرآن کریم– یاد می‌کند که با طلا در سوی قبلهٔ مسجد نبوی، نگاشته بودند. نیز از مالک بن دینار – که نژادی ایرانی داشت، و به‌سال ۱۳۰ق. درگذشت – به‌عنوان اولین کسی که به کتابت قرآن می‌پرداخت و از این راه ارتزاق می‌نمود، یاد می‌کند. همو در جایی دیگر از کتاب خود (همان، ص۱۰۷) از قرآنی به‌خط همان خالد بن أبي‌الهيّاج که تا زمان او باقی بوده و ندیم به زیارت آن مشرّف گشته، خبر می‌دهد؛ و آن‌گاه به‌تصریح این خالد را «صاحبُ عليٍّ عليه‌السلام» معرفی می‌کند.

***

دیدیم که بر اساس آنچه ندیم می‌نویسد، در همان روزگاران کهن خطوط شماری از خطاطان، ارزشی مادی داشته، و دست‌به‌دست می‌شده است. بدون تردید، جعل خطوط خطاطان نامور– که در روزگاران متأخر و عصر معاصر، از شدت وفور، می‌توان آن را صنعتی خاص خواند– از انگیزه‌هایی چند برخوردار بوده که مهم‌ترین آن را می‌توان همین استفاده‌های شایان مادی دانست. در کشور ما، جعل قطعات یا مرقّعاتی با امضای ناموران این ساحت، نه مطلبی جدید، که امری سابقه‌دار قلمداد می‌شود. دراین‌میان، به‌ویژه خطوط کسانی همچون میرعماد و زان‌پس‌تر میرزا غلامرضا اصفهانی، به‌وفور تقلید، و با جعل امضای همانان آثاری گاه زیبا اما فاقد اصالت تولید شده. پرواضح است که رونق مجموعه‌داریِ شخصی در این دوره‌های اخیر، گذشته از میل موزه های دولتی به تملّک آثار خطاطان نامور، عاملی بوده تا برخی کسان، به بازآفرینی این‌گونه قطعات مجعول روی آورند؛ تا بدانجا که برخی مجموعه‌داران اهل هنر خوشنویسی، یکسر از

[را] که مردی چنانکه عامه را پند دادی
و علم گفتی، و پارسا و نیک مرد
بود، نام او محمّد بن اللّیث و کنیت
او ابو ربیع، و با علمش نیز دبیر بود.
او از یحیی بیازرد و رقعه برداشت
به رشید و گفت: یا امیر المؤمنین،
چه گویی و چه حجّت آری تا یحیی
خدای را عزّ و جلّ به روز رستخیز
بن خالد را و فرزندان و اهل بیت او
را بر گردن مسلمانان بدو سپردی، و او
و کار مسلمانان بدو سپردی، و او
زندیق است و مذهب زنادقه دارد از
پنهان، و فرزندان او و اهل بیت او
بدین مذهب‌اند و او را دین نیست
و نه ایشان را. و یحیی از حدیث آن
رقعه آگاه شد و خاموش بود. پس
یک روز رشید او را پرسید و گفت:
یا یحیی، اندر محمّد اللّیث چه
گویی چه مرد است؟ یحیی گفت:
یا امیر المؤمنین، او منافق است و
بد دین، و مردمان به حدیث وی
فریفته شده‌اند و او را دین نیست،
و بدگوی است و بد زبان، و او را هم
از این گونه بگفت تا دل رشید
بد محمّد اللّیث بد
کرد، و
و دیگر اتّفاق غیب بسود به رقّه از اهل

نهادن قطعات میرزای هنرمند اصفهانی در مجموعه‌های خود استنکاف می‌نمایند؛ چه، قطعات جعلیِ به‌نام او را چنان زیاد می‌دانند که حضور قطعه‌ای از او در یک مجموعه را نشان‌دهندهٔ بی‌اعتباری آن مجموعه، می‌شمارند! و دریغ و افسوس که هنرِ چنان هنری‌مردِ بیش‌بهایی، چنین دستخوس تقلید سودجویانه، و نه تحقیق هنرآفرینانه، واقع شود؛ بدون تردید، تحقیق در هنر اساتید، گشایندهٔ آفاقی جدید در هنر معاصر است؛ اما تقلید صرف از آن، هیچ گوهری به این گنجینه نخواهد افزود.

آنچه از پی این مقال می‌آید، یادداشتی کوتاه از یکی از استادان خوشنویسی معاصر است که با نیّت نمودن یکی از همین بازآفرینی‌های مقلّدانه که به جعلی درشت انجامیده، پدید آمده است. در این یادداشت کوتاه، از مادّه و نیز صورت این قطعه سخن رفته؛ وکتاب‌گزار، علی‌رغم کوتاهی آن، تنها به نیّت گشودن این باب، با نشر آن موافقت کرده است. بدیهی است که این صفحات برای نشر نقدهای گسترده‌تر، و نیز پاسخ‌های احتمالی، هم‌چنان مفتوح خواهد ماند.

و له الحمد و المنّة.



میرزا غلامرضا ابن میرزا جان خوشنویس اصفهانی. ۱۲۴۶ ک. ق.- ق. ۱۳۰۴ ک. ق.

از چیزهای دیگر

حقیقت تلخ

دکتر علی فرزانه

دارای مدرک درجهٔ یک هنری و استادیار دانشگاه فرهنگیان

به‌جان پیر خرابات و حقّ صحبت او — که‌نیست‌درسرمن‌جزهوای‌خدمت‌او

چراغ صاعقهٔ آن سحاب روشن باد — که زد به‌خرمن ما آتش محبّت او

یکی از آثار ذی‌قیمت که امروزه در رسانه‌ها و فضای مجازی بسیار به‌چشم می‌آید و خودنمایی می‌کند، سیاه‌مشق است با امضای استاد بزرگ و پهلوان خطّهٔ خط نستعلیق، مرحوم خُلدآشیان میرزا غلامرضا اصفهانی. در این وجیزه، به جعلی و فاقد اصالت‌بودن این قطعه، به‌جهت اطلاع علاقه‌مندان به میراث مخطوطات این سرزمین کهن، می‌پردازیم.

بر پیشانی این سیاه‌مشق کلمهٔ مبارک «هو العزیز» آمده، و در ذیل آن بیتی این‌گونه نوشته شده:

دوش مرغی به صبح می‌نالید — مگرش ناله‌ام رسیده بگوش

و در بالا و سمت چپ، (تحریر آمد)؛ و تاریخ (سنه ۱۳۰۳) سعدی رحمه‌الله در گلستان این بیت را این‌گونه سروده:

دوش مرغی به صبح می‌نالید — عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش

(گلستان ، باب دوم، در اخلاق درویشان، حکایت ۲۶؛
کلیات شیخ سعدی، با تصحیح محمدعلی فروغی، ص ۱۲).

صاحب‌نظران و کارشناسان خبره‌ای که با آثار میرزا غلامرضا اُنس دارند، با رؤیت این اثر به این حقیقت تلخ گواهی می‌دهند که این قطعه، فاقد روح و احساس میرزاست، و کلمات و حروف، اثر دست‌وپنجهٔ این استاد یگانه نیست.

همچنین
بود و من خواستم
گفتن تراء و دل من با دل تو
راست است. و خاموش بود و آن
اندر دل گرفت.
و چهارم آن بود که رشید را
خواهری بود، عبّاسه نام، و از
برادرش هادی مهتر بود به سال. و
چون هادی با رشید
جفا کردی، این عبّاسه
او را نگذاشتی و گفتی برادر
است و از پس تو ولی عهد است،
و نتوان دانست که کارها چگونه
بود، و او را پند دادی. چون رشید
بنشست این خواهر را بزرگ داشتی
و دوست داشتی و رازهای خویش
او را گفتی و با او شراب خوردی، و
بروی از او نزدیک‌تر کس نبودی. و
جعفر را با این خواهر و کنیزکان به
مجلس شراب بنشاندی. و جعفر را
گرانی آمدی با عبّاسه به مجلس
اندر نشستن، ترسیدی که از چشم
یا از زبان او خطایی آید. و جعفر
خویشتن را از مجلس بازکشید.
و رشید بدانست که جعفر را همی
گران آید. او را گفتا: یا جعفر، من
عبّاسه را به زنی به تو دهم بدان
شرط که تو خواهی، و او را جز اندر
مجلس من نبینی و هیچ چیزی که
اندام وی نیاید، و هیچ میان تو و او
به میان زن و شوی بود میان تو و او
نبود، و لیکن از بهر آن تا به مجلس
اندر گستاخ درآیی و بنشینی. جعفر
گفت: هرچه امیر المؤمنین بیند من
فرمان بردارم. رشید عبّاسه را بدو
داد به زنی. و بیاك جای به مجلس
رشید همی بودی و از دور حدیث
کردندی. و عبّاسه نیکوترین کسی
بود اندر سرای رشید از زنان آزاد و
بنده، و جعفر نیز نیکو بود. و چون
ایشان هر دو را با یك دیگر رای گرد
آمدن آمد از پنهان با یك دیگر گرد
آمدند. و عبّاسه بارگرفت از جعفر و
پسری بیاورد، و آن پسر
را پنهان به

تاریخنامهٔ طبری، ج۴، ص ۱۱۹۴.

آن حدیث به دل اندر همی داشت.
به میان کنیزکان خویش فرستاد، و
و آن کنیزک را از عبّاسه بستد و
حدیث پیش کس مگوی.
کرد. رشید گفت: این
آورده بود از جعفر خبر
و رشید را از آن کودک که عبّاسه
خورد که بکشمت. آن کنیزک برفت
خویش جنگ کرد و او را بزد و سوگند
سالی بیود، عبّاسه با یک کنیزک
فرستاد تا او را آنجا بدارند. و چون
خواسته بسیار به مکّه
دو کنیزی با
دست

با نگاهی کلی مشهود است که ترکیب این مشق، تصنّعی، و از اندیشه و سلیقهٔ نازک بین میرزا به‌دور است. کاغذ این قطعه ـ که علامت به‌اضافه‌ای به‌رنگ آبی روی آن چاپ شده ـ متعلّق به‌دورهٔ پهلوی اوّل است، و هنوز نمونهٔ آن در بازار یافت می‌شود، و جاعل به این نکته ظریف توجه نکرده، چون میرزا رحمه‌الله در سال ۱۳۰۴ق بدرود حیات گفته است.

چیدمان و ترکیب کلمات و حروف این قطعه از ذهن یک خوشنویس معاصر شکل گرفته، و شور و شوق و رهایی سیاه‌مشق‌های میرزا، با آن فرسنگ‌ها فاصله دارد. برای نمونه، جملهٔ «تحریر آمد» بسیار فشرده طراحی شده و نزدیکی «تحر» با «یر» و «آ» نازیبا، و از ذهن وقّاد و پویای میرزا نیست. مضاف بر آن‌که جملهٔ «تحریر آمد» در سیاه‌مشق‌های میرزا مشاهده نشده، و این، عدم مطالعهٔ جاعل در آثار میرزا را نشان می‌دهد.

نکتهٔ مهم و قابل‌توجه در جعل بودن این اثر، قواره و اندام هندسی کلمات و حروف است که با سلیقه و اندیشهٔ متعالی میرزا فاصله دارد. در کلمهٔ هوالعزیز، سر «عین» به‌شیوهٔ میرزا، قلاب‌گونه نیست. هم‌چنین ساختار کلمات «دوش»، «مینالید»، «ناله‌ام»، و دائرهٔ شین در کلمهٔ «بگوش»، طول زیاد «بصبح» دوم که به‌صورت نکشیده اجرا شده است. در کلمهٔ رسید «سید» کشیده و نکشیده، و نحوهٔ اتصال «سین» به «ید» و «آمد» از پختگی و اصول و شیوهٔ میرزا در اجرای این کلمات فاصله دارد، و کاملاً مشهود است دستی که در نوشتن این مشق به‌کار گرفته شده، تحت تأثیر استادان معاصر بوده است.

ترکیب سیاه‌مشق‌های میرزا کاملاً هماهنگ و اصل توازی و همسویی در کلمات و ایجاد فضاهای مثبت و منفی و خلوت و جلوتِ چشم‌نواز، در آثار میرزا با نگاهی استادانه رعایت شده، و کلمات با شناخت فضا و ترکیب در جای خود تکرار شده است. در این قطعه، جاعل به اصل توازی و همسویی توجه لازم را نداشته، برای مثال کلمهٔ «رسیدِ» کشیده و «رسید» ناکشیده، همسو نیست و این عدم توازی، هارمونی و تعادل سیاه‌مشق را کم‌رنگ کرده است.

همان‌گونه که کارشناسان خبره مستحضرند، میرزا غلامرضا اصفهانی امضاهای مختلفی داشته است.

از جمله «یا علی مدد»، یا «علی مدد است»، یا این‌که نام خود را می‌نوشته و در قطعاتی علاوه بر نام خود؛ «یا علی مدد است» را هم مرقوم نموده است.

علی‌أیّ‌حال، این قطعهٔ جعلی با تذهیب ماهرانه‌ای که به‌شیوهٔ قاجار انجام شده، بسیاری از خوشنویسان و مجموعه‌داران را به‌اشتباه انداخته و آن‌را با قیمت‌های گزاف خریداری می‌کنند. متأسفانه امروزه به‌دلیل استفاده‌نکردن از کارشناسان متبحّر، آثار جعلی در بین آثار مجموعه‌داران رخنه کرده و امنیت و اعتماد علاقه‌مندان برای خرید و حفظ و صیانت آثار هنری را تضعیف نموده است. در اینجا و با نیّت آشنایی بیشتر علاقه‌مندان، دو اثر جعلی و یک اثر اصیل از این استاد خلّاق و جاویدان را به نمایش می‌گذاریم.

در خاتمه ضمن تقدیر و تشکر از حافظان و مجموعه‌داران خطوط استادان سلف ـ که خدمتی شایسته در جهت اعتلای فرهنگ و هنر ایران اسلامی است ـ امیدواریم مراجع ذی‌ربط با همّتی بلند و با جدیت، مجازاتی برای جاعلان آثار هنری مقرر فرمایند، تا مخازن جامعهٔ هنری کشور از وجود آثار جعلی پاک شده، چنین آثاری با بهایی که شایستهٔ آن نیست، اعتماد طالبان هنر خوشنویسی را سلب ننماید.

از چیزهای دیگر

ترجمهٔ چند برگ از یادداشت‌های روزان علّامه شیخ محمدرضا المظفر

علی شمس

دیپلمات بازنشسته و مترجم متون عربی

مقدمهٔ مترجم

ریاست شیخ محمد رضا المظفر بر جمعیت علمی فرهنگی منتدی النشر

شیخ محمدرضا المظفر (۱۳۲۲تا۱۳۸۳ق/۱۹۰۴تا۱۹۶۴م) فرزند شیخ محمد المظفر از مشهورترین علما، ادبا و اصلاح‌جویان دینی اهل نجف اشرف بود. دروس حوزوی را نزد استادان برجستهٔ آن روزگار نجف طی کرد و در تمام عمر به فعالیت‌های علمی، ادبی، دینی و فرهنگی مشغول بود. او سال‌ها ریاست جمعیت علمی‌فرهنگی منتدی‌النشر را در نجف برعهده داشت و هم‌چنین رئیس دانشکدهٔ فقه و عضو فرهنگستان علوم عراق بود. شاگردان بسیاری تربیت کرد و برای بهینه‌ساختن شیوه‌های تدریس در حوزه‌های علمیه و هم‌چنین در راه نوین‌ساختن شیوهٔ خطابه و منبر مذهبی کوشید. شیخ المظفر در میان اصلاح‌جویان دینی قرن چهاردهم هجری از برترین‌ها بود. تألیفاتی از او بر جای مانده که بیشتر آن‌ها به شیوهٔ درسنامه‌های نوین نوشته شده و در بسیاری از حوزه‌های علوم دینی و دانشگاه‌ها تدریس گردیده است. از کتاب‌های معروف وی می‌توان به اصول الفقه، المنطق [در ایران معروف به منطق مظفر]، عقائد الإمامیة، الحاشیة علی المکاسب، محاضرات فی الفلسفة، السقیفة، و أحلام الیقظة اشارت کرد. شیخ المظفر هم‌چنین دیوان شعری داشته است و بنا بوده چاپ گردد.

فلسفهٔ تأسیس جمعیت منتدی النشر

آن‌گونه که خود شیخ محمدرضا المظفر یادداشت کرده است،[۱] در سال ۱۳۴۹ق که سیل کتاب‌های دشمنان اسلام و خصوم تشیع به نجف سرازیر شده بود، وی و تنی چند از همفکرانش درصدد تأسیس نهادی برمی‌آیند تا کتاب‌هایی در پاسخ آنان بنویسند و منتشر سازند و این سببی برای تأسیس جمعیت منتدی‌النشر گردید. انگیزهٔ دیگر از تأسیس آن جمعیت این بوده که در همان سالیان نیمهٔ قرن چهاردهم هجری قمری، وی و جمعی از جوانان فاضل حوزهٔ نجف با این عنایت که شیوهٔ درس و بحث و محتوای کتب درسی حوزه از زمان شیخ طوسی تا آن روزگار تغییری نکرده و برای روزگار نوین ناکارآمد و نابسامان می‌نمود، همت گمارند و به روزآمد کردن شیوه‌ها و کتب درسی حوزوی بپردازند. آنان جمعیت علمی خود را به ثبت رساندند و با

وسواس زیاد به گزینش اعضای کمیته‌های علمی آن انجمن پرداختند تا در زمینهٔ تصحیح و نشر علمی کتب، اصلاح روش‌های تدریس، اصلاح روش‌های خطابه و منبر و تبلیغ و... کار کنند. این حرکت با حمایت مرجعیت وقت، مرحوم آیة‌الله‌العظمی آقا سیدابوالحسن اصفهانی رحمه‌الله، همراه گردید و آن جمعیت بعدها دارای دانشکده ای نیز شد. مرحوم شیخ محمدرضا المظفر که از سلسله‌جنبانان و فعالان اصلی این جمعیت بود به یُمن پشتکار و علاقهٔ وافری که به این هدف والا داشت توفیقات چندی در زمینهٔ نگارش، تألیف، تحقیق و تدریس حاصل کرد.

بدیهی است که مردی چون او در پی یک عمر تحقیق، مطالعه و اندیشه، یادداشت های فراوان و نوشته های قابل اعتنایی از خود برجای گذارَد؛ اما با گذشت پنجاه سال از وفات وی آنچه در عراق و به عنوان دست نوشته ها و یادداشت های روزانهٔ آن دانشور پرآوازه به چاپ رسید بسیار کمتر از حد انتظار به چشم آمد؛ از این قرار که در سال ۱۳۹۳ق (۲۰۱۴م)، بخشی از یادداشت‌های آن شادروان به صورت کتابی با نام من أوراق الشیخ محمدرضا المظفر و آمیخته با شرح و تحقیق محمدرضا القاموسی در بغداد منتشر شد. آقای القاموسی در نوشتار کوتاهی که پیش از مقدمهٔ خویش بر کتاب، آورده است توضیح داده که بیشتر این یادداشت‌ها که حالا در قالب کتاب منتشر کرده است پیش تر در مجلهٔ آفاق نجفیة (شماره‌های ۸، ۹، ۱۰، و ۱۳) منتشر شده بود.

کتاب من اوراق الشیخ محمدرضا المظفر

القاموسی در مقدمه نیز شرحی آورده که این کتاب حاوی تنها یک بخش از یادداشتهای روزانهٔ آن دانشی‌مرد بلندآوازه است[۲] که از تطاول روزگار ایمن مانده و دست‌به‌دست گشته تا به او رسیده و نیز نوشته است جمعیت منتدی‌النشر که مرحوم شیخ با تنی چند از یاران نجفی خود آن را تأسیس کرده بود، در سال ۱۹۷۹م، یعنی پانزده سال پس از وفات او، تمام یادداشت‌ها، نامه‌ها و کاغذهایش را به دو تن از پژوهشگران عراق به نامه‌ای حامد المؤمن و دکتر محمدجواد الطریحی سپرد تا در تألیف و تدوین مجموعهٔ نثرنوشته‌های آن شادروان به‌کار آید. قاموسی می‌افزاید که اشعار شیخ مظفر را پیشتر از آن، خود وی جمع و تحقیق کرده بود؛ اما ناگهان در همان سال دولت بعث عراق، حکم به تعطیلی جمعیت منتدی‌النشر و تحویل دارایی‌های مادی و معنوی آن به مجمع‌الأدبای عراق می‌کند و تلاش رئیس وقت[۳] و اعضای هیئت‌مدیرهٔ جمعیت برای منصرف‌ساختن بعثیان از آن حکم به‌جایی نمی‌رسد. بدتر اینکه آن دو نفر پژوهشگر نیز که قرار بود آثار نثر علّامه شیخ مظفر را پژوهش و آمادهٔ چاپ کنند، از آن کار بازمانده، هر یک از گوشه‌ای فرا می‌روند.[۴]

از آن پس تصور می‌شد که اوراق دست‌نوشته و یادداشت‌های روزانهٔ شیخ المظفر همه بر باد تطاول رفته است؛ اما با گذر زمان برگ‌های پراکنده‌ای هرچند ناچیز از آن‌ها به‌دست القاموسی می‌افتد. وی نیز دست به کار شده، همان‌ها را برحسب تاریخ منظم می‌کند و با شرح و توضیحاتی که به آن پریشان‌ورق‌ها می‌افزاید، بیشترشان را به چاپ می‌رساند.[۵]

یادداشت‌های پراکنده مربوط به سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۹ هـ.ق

مجموعه‌ای که القاموسی چاپ کرده، حاوی یادداشت‌های پراکنده‌ای مربوط به سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۹ هجری قمری است و البته برای هر سال بیش از چند یادداشت در این کتاب دیده نمی‌شود. القاموسی می‌گوید برخی از یادداشت‌های روزانهٔ شیخ را در این کتاب چاپ نکرده؛ زیرا به نظر می‌رسیده که خیلی خصوصی و خانوادگی هستند؛ اما خاطرنشان کرده که آنچه به چاپ رسیده با رعایت امانتداری علمی و بی دست‌کاری است.[۶]

وإلى جانب هذا الدير، مشهد عمرو بن الحمق الخزاعي، و مسجد بنته بنو حمدان ينتصل بالقبر، و لعمرو بن الحمق صحبة و كان من أصحاب علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، و شهد معه مشاهده كلها. و كان معاوية طلبه دهرا، و هو ينتقل من مكان الى مكان، ثم ظفر به بالموصل، و كان قد شفي بطنه و اشتدت علّته، فدل عليه عبدالرحمن بن أمّ الحكم الثقفي و هو ابن أخت معاوية، فكبسه في غار بالموصل وقتله، و هو أول رأس حمل الى معاوية، و هو أول رأس حمل في الاسلام من بلد الى بلد، و دفنت جثّته في هذا الموضع.

و كانت إمرأة آمنة بنت الشريد بدمشق، فحبسها معاوية حبسا طويلا. فلما حمل رأس عمرو اليه، و وجّه به الى آمنة الى السجن، و قال للرسول: ألقه في حجرها و احفظ ما تقول. فلما أتاها، ارتاعت له و أكبت تقبله. ثم قالت: واضيعتا في دار هوان، نفيتموه طويلاً و أهديتموه الىّ قتيلاً. فأهلاً و سهلاً بمن كنت له غير قالية، و أنا له غير ناسية. قل لمعاوية: أتيتم الله ولدك و أوحشت منك أهلك، و لا غفر لك ذنبك! فعاد الرسول بما قالت. فأمر بها، فأحضرت، و عنده جماعة فيهم اياس بن شرحبيل و كان في شدقيه نتوء لعظم لسانه. فقال معاوية لها: يا عدوة الله أنت صاحبة الكلام؟ قالت: نعم، غير نازعة (عنه) و لا معتذرة منه (و لا منكرة له). و قد لعمري اجتهدت في الدعاء و أنا اجتهد ان شاء الله و الله من وراء العباد (و ورائك) بالنقمة من ورائك. فأمسك

با این ترتیب، باز هم روشن نیست که مابقی یادداشتهای گمشدهٔ علّامه المظفر چقدر بوده و چه بر سر آن‌ها آمده و آن تعداد که القاموسی به تشخیص خود مصلحت ندیده چاپ کند چقدر است؛ اما به‌هرحال همین‌ها که چاپ شده و یکصد و ده صفحه یا تقریبا نیمی از کتاب را پر کرده، خود غنیمت است؛ اگرچه رفع عطش نمی‌کند.

کتاب را که ورق می‌زنیم عمدهٔ یادداشت‌های چاپ‌شده در آن مربوط به دیدارها و مذاکرات شیخ المظفر با دانشوران و علاقه‌مندان تأسیس جمعیت منتدی‌النشر است و چگونگی مذاکرات و تبادل نظرات برای تهیهٔ اساسنامه و نظام‌نامهٔ داخلی آن را شرح می‌دهد و از دغدغه‌های خود و یارانش برای انتخاب اعضای هیئت مدیره و نیز بحث بر سر آثاری می‌گوید که باید به‌دست پژوهش می‌سپرده‌اند و بعد از آن نیز تشویش تهیهٔ کاغذ و هزینهٔ چاپ و... اما در لابه‌لای یادداشت‌ها به خاطرات کم‌شمار یا اظهارنظرهایی کوتاه دربارهٔ افراد و اشخاص مختلف برمی‌خوریم که از فایدت تاریخی تهی نیست و با خواندن آن‌ها به نظرگاه‌های شیخ و نیز به چندوچون برخی رویدادهای تاریخ معاصر پی می‌بریم که شاید جای دیگری از آن‌ها یاد نشده است. ای کاش بقیهٔ یادداشت‌ها نیز روزی پیدا شود؛ زیرا از اشاراتی که در این چاپ‌شده‌ها به چشم می‌خورد، شیخ المظفر ناگفته‌های تاریخی فراوانی از عصر حکومت پادشاهی عراق تا روزگار جمهوریت را ثبت کرده بوده است. من چند برگ از یادداشت‌های چاپ‌شده در این کتاب را که شاید ربطی نیز به ایران و ایرانیان داشت برای ترجمه برگزیدم. ماجراهایی مثل توقیف چاپخانهٔ متعلّق به مرحوم علّامه شیخ آقابزرگ تهرانی در نجف از سوی حکومت عراق یا اشاراتی به فعالیت‌های تقریب بین مذاهب که آیة‌الله شیخ عبدالکریم زنجانی به انجام می‌رسانده و جمعیت منتدی‌النشر در صدد تضییع شخصیت ایشان بوده است؛ اما چون حس می‌کنند که آیة‌الله شیخ محمدحسین کاشفالغطاء از وی طرفداری خواهد کرد، دست از تضییع ایشان برمی‌دارند. هم‌چنین استفتایی که علّامه المظفر از آیة‌الله نائینی کرده بود و پاسخ ایشان. گفتنی این‌که در پایان کتاب نیز یک رسالهٔ کوتاه به قلم شیخ المظفر با عنوان الآراء الصریحة چاپ شده که آن را نیز در میان اوراق دست‌نویس و یادداشت‌هایش یافته‌اند و تأکیدی هم از او نقل شده که تا زنده‌ام این رک‌گویی‌هایم نباید منتشر گردد. ترجمه و معرفی آن رسالهٔ مهم را به آینده موکول می‌کنم. یادداشت‌های جذاب دیگری نیز دارد؛ مثل مجلس‌های شعرخوانی که تا یک ماه بعد از ازدواجش به افتخار او در نجف برگزار می‌شده و هرروز یکی از دوستان یا هم‌درسانش مجلس سُرور و قصیده‌خوانی برای او برپا می‌کرده است. البته آن‌ها را در این مقال ترجمه نکردم؛ اما به‌هرحال گوش‌های از فرهنگ اجتماعی نجفی‌ها را نشان می‌دهد. تمام توضیحات پای صفحه‌ها به قلم آقای محمدرضا القاموسی است و من ترجمهٔ آن‌ها را غالبا به تلخیص آمیختم.

چند نمونه از یادداشت‌های روزانهٔ علّامه شیخ المظفر

• **جمعه، بیستم جمادی‌الأول [۱۳۴۵ق]**

دیشب نزد شیخ محمد طه الحویزی[۷] استخاره کردم که بر تحصیل جزو دوم الکفایة[۸] پیش [آیة‌الله العظمی] سیدمحسن حکیم[۹] باقی بمانم یا نه؟[۱۰] جواب استخاره‌ام نهی از این کار آمد.

فقال ایاس: اقتل هذه، فما کان زوجها معاویة.
بالحق بالقتل منها. فقالت: ما
لک، ویلک، بین شدقیک جثمان
الضفدع، و أنت تأمره بقتلی کما
قتل بعلی (بالأمس) ﴿إِن تُرِيدُ إِلَّا
أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن
تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾
فضحک معاویة و
الجماعة و بان الخجل
فی ایاس. ثم قال لها معاویة:
أخرجی عنی فلا أسمع بک فی شیء
من الشام! قالت: سأخرج عنک،
فما الشام لی بوطن، ولا أعرج فیه
علی حمیم و لا سکن. و لقد عظمت
فیه مصیبتی، و ما قرّت به عینی،
و ما أنا الیک بعائدة و لا لک حیث
کنت حامدة. فأشار الیها بیده أن
أخرجی! فقالت: عجبا لمعاویة
یبسط علیّ غرب لسانه و یشیر الیّ
بنانه. فلمّا خرجت قال معاویة:
یحمل الیها ما یقطع به لسانها عنی
و یخف به الی بلدها. فقبضت ما
أمر لها به، و خرجت ترید الکوفة،
فلمّا وصلت الی حمص تُوفّیت بها.

الدیارات، ص ۱۷۹.

• **چهارشنبه، ۲۶ رمضان ۱۳۴۵ق**

چند روز پیش فتوایی از [آیة‌الله‌العظمی] میرزا حسین نائینی[۱۱] خواسته بودم. امروز جوابش به دستم رسید. متن استفتایم چنین بود:

مولانا الآیة البالغة حجة‌الإسلام‌والمسلمین مدّالله‌علی‌المسلمین‌رواقه

دربارهٔ تشبیب[۱۲]چه می‌فرمایند؟ آیا مطلقاً حرام است یا خصوص در مورد معیّن دارد یا خصوص در مؤنث دارد و در مذکر ندارد؟ و در مسئلهٔ تشبیب برای شخص معیّن اگر کسی که تشبیب درباره‌اش سروده میشود، راضی باشد آیا حرمت تشبیب رفع می‌گردد؟ و نیز چنانچه فرض کنیم [حرمت] شامل [مورد] غیر معیّن هم می‌شود، آیا شامل این مورد هم می‌گردد که سرودن آن تشبیب صرفاً برای اظهار توان شاعری و قدرت سخنوری یا مثلاً برای آوردن مقدمات مدح یا دیگر اغراض شعر باشد ـ که عادت معمول شاعران است ـ و شعر سرودنشان در این دو شیوه از روی هوای نفس نیست و انگیزهٔ عشق ندارند؟ و در هر فرض، چون تشبیب شامل بیان احساس‌های دیگر هم می‌شود مثل ابراز اشتیاق و عشق یا گلایه از فراق و این چیزها که وصف زیبایی‌های مخاطبِ تشبیب یا فرد معیّن هم در آن نیست، آیا [حرمت] مختص به خصوص وصف است و مورد اول حرام نیست ولو دربارهٔ فردی معیّن باشد؟ دیگر این که سال گذشته فتوایی صادر و راجع به مسابقه با غیر آلات قمار فرموده بودید که اگر از روی لهو نباشد و برای مقصود مشروع صحیحی باشد، جایز بودنش بعید نیست. پرسش این است که آیا مسابقه‌هایی همچون مطارده[۱۳] و تقفیه[۱۴] در شعر و همچون بازی‌های ورزشی یا انگشتربازی[۱۵] و شبیه این چیزها هم جزو لهو به حساب می‌آید؟ خواهشمند است تعریف لهو را بفرمایید. و دیگر این‌که آیا ایجاد سرگرمی و سرخوشی جزو کارهای مشروع صحیح به حساب می‌آید؟ لطفاً بیان فتوا فرمایید.

متن جواب:

بسم الله الرّحمن الرّحیم

تشبیب حرام آن است که در مورد شخص معیّنی باشد و اقوی آن است که فرقی در آن، بین مذکر و مؤنث نیست و حرمت آن هم با رضایت مخاطبِ تشبیب رفع نمی‌گردد. اما آن عادت شاعران که تغزلی با عنوان کلی می‌سرایند و یک محبوب خیالی را چنین و چنان توصیف می‌کنند، از نوع تشبیب حرام نیست. دیگر این‌که در آن تشبیب که خطاب به [شخصی] معیّن باشد فرقی نمی‌کند که توصیف او به حُسن و جمال باشد یا ابراز شوق و آرزوی دیدار یا اظهار ناراحتی از فراق او. بلی، اگر اظهار ناراحتی از دوری آقایی از رفقا باشد، این از عنوان تشبیب بیرون است. هم‌چنین اگر زن مشخص یا پسر نابالغ را مدح گوید، اما مدحش به حُسن و جمال نباشد و از باب کمالات معنوی باشد، این هم بیرون از باب تشبیب است. چون مدار تشبیب علی‌الظاهر بر این است که فرستندهٔ قوای شهوی حیوانی به سوی آن شخص باشد. والله العالم.

در فتوای سابق، جواز مسابقه را به سه قید مقید کرده بودیم:

اول: پرداخت پول به برنده در میان نباشد وگرنه مجاز بودن آن مسابقه به باب السبق و الرمایه [درفقه] اختصاص می‌یابد و هرچه در غیر آن دو باب باشد قمار حرام است.

دویم: مسابقه نباید با آلات قمار باشد.

ترجمهٔ نامهٔ حضرت آیت الله العظمی نائینی به شیخ علامه المظفر

سیوم: لهو نباشد و برای غرض مشروع صحیحی مسابقه دهند.

در تفسیر و تعریف لهو گفته‌اند چیزی است که نفس از آن لذت می‌برد و برخاسته از قوای شهویه است. پس ایجاد سرگرمی و سرخوشی همان چیزی است که لهو از آن نشأت می‌گیرد و معقول نیست که مجوّز لهو باشد؛ حال‌آن‌که غرض صحیح مشروع بر مداری غیر از آن است. و مشاعره و مانند آن که نشان‌دهندهٔ توانمندی مسابقه‌دهنده در حفظ اشعار و احاطه بر قوافی و مانند آن است، اگر به همان هدف برگزار گردد و قصد از آن سرخوشی و خوشگذرانی و بطالت نباشد، بعید نیست که خارج از عنوان لهو باشد. و مسابقه در اموری مثل حساب و هندسه و اِعمال قواعد جبر و مقابله و مانند آن که مربوط به مسائل علمی است و برنده‌شدن در آن به‌سبب تقویت توان نظری است، اولی چنان است که از عنوان لهو بیرون باشد. اما انگشتربازی بعید نیست که از کارهای لهو حرام باشد. هم‌چنین برخی بازی‌های ورزشی. و احوط آن است که شدیداً احتیاط گردد که به مسابقه بر سر مسائل علمی بسنده کنند و از مسابقه جز در این امور مطلقاً پرهیز نمایند. والله العالم.

الأحقر

محمدحسین الغروی النائینی

۲۵ رمضان ۱۳۴۵ق

• **پنج‌شنبه، ۲۱ شوال ۱۳۵۴**

امروز شروع به غلط‌گیری جزو دوم کردم.[۱۶] علی الخاقانی[۱۷] پیشنهاد کرد که اگر ما موافقت کنیم نام چاپخانه‌ای را که قصد خریدنش را دارد «چاپخانهٔ منتدی‌النشر» بگذارد؛ ولی هیئت‌مدیرهٔ ما قبول نکرد. فردا قرار است جلسه داشته باشیم که تصمیم بگیریم.

• **جمعه، ۲۲ شوال ۱۳۵۴ق**

صبح در دفتر منتدی‌النشر جلسه داشتیم و پس از بحثی طولانی قرار شد با پیشنهاد علی الخاقانی موافقت نکنیم؛ زیرا به وی اطمینان نداریم و می‌ترسیم چیزی آنجا چاپ کند که با مصلحت و خوش‌نامی جمعیت منتدی‌النشر سازگار نباشد. بدین جهت سیدموسی بحرالعلوم را مکلّف کردیم که نتیجهٔ جلسه را به او خبر دهد.[۱۸]

• **شنبه، ۲۳ شوال ۱۳۵۴ق**

شیخ علی الخاقانی گفت: «فرماندار نجف به من گفت که با نمایندهٔ منتدی‌النشر جلسه داشتیم و او [یعنی نمایندهٔ منتدی‌النشر] به من [یعنی فرماندار] گفت ما موافق نیستیم که آن چاپخانه منسوب به ما باشد؛ زیرا منتدی‌النشر رابطه‌ای با آن ندارد.» این در حالی است که نمایندهٔ منتدی‌النشر اصلاً ملاقاتی با فرماندار نکرده بود. به همین سبب تصمیم گرفتیم جلسه‌ای با فرماندار برگزار کنیم که این‌قدر حرف و سخن دروغ در پیرامون این موضوع درست نشود.

• **یک‌شنبه، ۲۳ شوال ۱۳۵۴ق**

من و سید موسی [بحرالعلوم] به دیدن فرماندار رفتیم ولی حضور نداشت. به حائل[۱۹] رفته و سفرش یک هفته طول خواهد کشید. ما نزد معاون او رفتیم و گفتیم آن چاپخانه که درباره‌اش با شیخ علی الخاقانی و دیگران بحث و سخن دارید هیچ ربطی به ما ندارد. از حرف‌های معاون متوجه شدیم که حکومت نیز نمی‌داند با این چاپخانه چه کند. حکومتیان ظنین شده‌اند که گروهی مخفیانه از جمله محمدعلی البلاغی[۲۰] می‌خواهند این چاپخانه را به‌نام غیر خودشان تأسیس کنند؛ ولی این صحت ندارد و برخی افراد مغرض این‌گونه حالیِ حکومتیان کرده‌اند. حقیقت این است که آقابزرگ سامرائی[۲۱] مبلغ هشتاد دینار به یک نفر داده که چاپخانه‌ای خریداری کند تا در آن به چاپ کتاب‌هایش دربارهٔ تألیفات شیعه و رجال شیعه[۲۲] بپردازند؛ اما حکومت اینطور گمان برده که از تأسیس آن چاپخانه قصد بدی دارند.

• **دوشنبه، ۲۵ شوال ۱۳۵۴ق**

جعفر الخلیلی[۲۳] آمد. کار اخذ تابعیت عراقی‌اش به‌انجام رسیده و حکومت عراق به وی تابعیت عراقی داده است؛ اما خیلی اذیتش کرده‌اند و شش ماه او را دوانیده‌اند و مبلغ زیادی هم از جیبش رفته است.[۲۴]

• **چهارشنبه، ۱۰ ذوالحجة ۱۳۵۴ق**

فرماندار برای جشن عید [قربان] به دارالحکومة دعوتمان کرده بود؛ ولی از ما فقط سیدموسی بحرالعلوم به آن مراسم رفت. سید موسی می‌گفت فرماندار گلایه کرده که چرا ما نرفته‌ایم.

• **شنبه، ۲۷ ذوالحجة ۱۳۵۴ق**

فرماندار [نجف] برای جشن تولد پادشاه [ملک فیصل دوم] دعوتمان کرد (من و شیخ محمدجواد و سید موسی را)؛ ولی هیچ‌کدام نرفتیم.

• **یکشنبه، ۲۸ ذوالحجة ۱۳۵۴ق**

حکومت تصمیم دارد از قمه‌زنی و زنجیرزنی و زدن طبل و سنج و روشن‌کردن مشعل نفتی در دههٔ محرم جلوگیری کند. دنبال شیوخ و رؤسای تکیه‌ها و هیئت‌هایی هم فرستاده که این کارها در آن جاها می‌شود و تعهدات سنگین گرفته که از این کارها نشود. البته این اول ماجراست و نمی‌دانیم چه خواهد شد.

• **دوشنبه، ۲۹ ذوالحجة ۱۳۵۴ق**

امروز جلسه داشتیم و هیئت مؤسسان جمعیت منتدی‌النشر تصویب کرد که شیخ عبدالهادی الشیخ راضی و سیدعلی بحرالعلوم را اگر قبول شدند، به‌عنوان عضو اصلی بپذیریم.

• **چهارشنبه، ۱ محرم ۱۳۵۵ق [آوریل ۱۹۳۶م]**

شیخ عبدالهادی [آل‌الشیخ راضی] برای عضویت در جمعیت منتدی‌النشر قبول شد؛ زیرا تفأل به قرآن کریم زدیم و آمد: ﴿وَهُدُوا إلى الطَّيِّبِ مِنَ القَول وَ هُدُوا إلى صِراطِ الحَميد﴾ (سورهٔ حج، آیهٔ ۲۴).

سخت خواندنی است و عبرت زا و درس آموز. در اینجا به آنچه او دربارهٔ برخی از دانشمندان بیشتر آشنا برای فضای فرهنگی ایران و ایرانیان آورده، اشاره می کنیم.

خلیل مردم بیک ۱۳۱۲ - ۱۳۷۹ هـ. ق. رئیس پیشین المجمع العلمی العربی دمشق. کتابخانهٔ او به مجمع اللّغة العربیّة دمشق اهداء شد.

رمضان عبدالتوّاب ۱۳۴۸ - ۱۴۲۲ هـ. ق. ادیب و لغت‌شناس برجسته. کتابخانه او به جامع ابن تیمیه در ریاض فروخته شد. این کتابخانه ۲۷۸۵ جلد کتاب داشت، که بسیاری از آنها را، مؤلفین آن کتب پشت‌نویسی کرده بودند.

سید بن علی المرصفی م. ۱۳۴۹ هـ. ق. ادیب و لغت‌شناس برجسته. دانشگاه الازهری اسکندریه کتابخانه او را خریداری نمود.

شاکر الفحام ۱۳۳۹ - ۱۴۲۹ هـ. ق. ادیب و وزیر سوری. او در زمان حیات بخشی از کتابخانهٔ خود را به مرکز جمعة الماجد، مستقر در دبی فروخت، که در کتابخانه آن مرکز، خزانه‌ای خاص به آن اختصاص داده شد. بقیه کتابخانهٔ او نیز پس از فوتش بوسیلهٔ خانوادهٔ همو به کتابخانهٔ اسد اهداء شد.

شوقی ضیف ۱۳۲۸ - ۱۴۲۶ هـ. ق. پژوهشگر و متخصّص تاریخ ادبیات عرب. یکسال پس از فوت او،

• **شنبه، ۴ محرم ۱۳۵۵ق**

امروز خبر فوت سیدمحمدعلی بحرالعلوم[۲۵] آمد. بعدازظهر فوت کرده است. تصمیم دارم قصیده‌ای در رثای او بسرایم.

یک‌شنبه، ۵ محرم ۱۳۵۵ق

امروز با جمعی از معمّمین و اهالی نجف روانهٔ کربلا شدیم برای تشییع جنازه. کمی قبل از ظهر جنازه رسید و غسل داده شد. ۹ساعت از روز رفته برگشتیم و ده‌ونیم ساعت از روز رفته به نجف رسیدیم.

• **چهارشنبه، ۸ محرم ۱۳۵۵ق**

امر حکومت به ممنوع بودن طبل‌زنی و مشعل‌گردانی و زنجیرزنی و شمشیرگردانی به اجرا درآمده و اتفاق بدی هم نیفتاده است.

• **جمعه، ۱۰ محرم ۱۳۵۵ق**

شب‌هنگام دستهٔ عزاداری اهالی علم به‌طرز باشکوه و آبرومندی از مدرسهٔ میرزاحسین خلیلی بیرون آمد. روز هم از مسجد آل‌جواهر بیرون آمدند. قه‌زنان هم بیرون نیامدند. حکومت اکثر رؤسایشان و قمه‌زنان بالفعل را دستگیر کرده است.

• **شنبه، ۱۷ صفر ۱۳۵۵ق**

جانم درآمد! امروز از دردسر مراسم چهلم سیدمحمدعلی بحرالعلوم فارغ شدیم. برای برگزاری این مراسم چه جانی کندم! حسابی دستمان را توی حنا گذاشته بودند. این جماعت اول خاطرجمعمان کردند که کمک میکنند و بعد در تنگنا که ماندیم پا پس کشیدند. این مردم چه مرگشان است پدرآمرزیده‌ها! ما حتی در خفا از این‌ها میترسیم؛ اما از تو ای خدای بزرگ نمی‌ترسیم!! تو به ما رحم کن و از ما درگذر.

الحمدلله از آن مراسم خلاص شدیم و حالا باید برویم سراغ مهره‌چینی برای اعضای هیئت‌مدیرهٔ سال جدید؛ اما چگونه و با چه کسانی؟ این چیزی است که هر وقت تنها هستم از خودم می‌پرسم. ...اعضای سال پیش به‌درد پیش‌برد کار منتدی‌النشر نمی‌خورند. باید عناصری نیرومند بیاوریم؛ اما از کجا؟

مروری بر اعضای مجمع عمومی کنم. ولی همه‌شان راکه روی هم بگذاری چیزی از حالایی‌ها بیشتر ندارند. این‌ها که حالا هستند تک‌تک‌شان مثل زن بچه‌مُرده هستند. زن بچه‌مُرده هم که نمی‌تواند مثل مستخدمه کار کند! حالا از کجا آدم خلق کنیم که کارکن باشد و شب بیدار؟ آن‌هم این زمان که می خواهیم یک مدرسهٔ عالی علوم دینی تأسیس کنیم!

شیخ علی ثامر؟[۲۶] آوردنش به هیئت مدیره مرجّح است؛ ولی در خشک‌بودن دست‌کمی از شیخ محمدجواد معتمد ندارد... .

شیخ محمد شرارة؟ صاحب‌همت و کارکن است؛ ولی مستخدم‌مآب است و از خودش مایه نمی‌گذارد. تجددمآب[۲۷] هم هست و خیلی با اصول ما همخوانی ندارد... اما به او نیاز داریم... .

درآمد.
بملکیّت دارالکتب قاهره
بسا ۳۷۰۰ مجلّد کتاب،
مصری. کتابخانه او
- ۱۴۲۰ هـ.ق. دانشمند و ادیب
عائشة بنت الشاطئ ۱۳۲۰
مالکیّت دارالکتب قاهره درآمد.
کتابخانه بزرگ او سرانجام در
اللّغة العربیّة در قاهره اهداء شد.
به کتابخانهٔ مجمع
کتابخانه‌اش

شیخ محمد شریعت؟[۲۸] ایرانی است و تابعیت عراق گرفته؛ اما حس عربی‌اش بدک نیست. ما می‌خواهیم خدمتی به روحیهٔ اسلامی کنیم که درحال موت است. و هرچند به ایرانی ها کلاً سوء ظن داریم[۲۹] ولی در میانشان افراد قابل اعتماد هم هست. و این رفیقمان دارای همت است و اهل کار. عقل و اندیشه نیز دارد و قدری هم فرهنگ روزگار نو را گرفته. بهترین یاورم همین مرد است و آوردنش به هیئت‌مدیره خیلی ترجیح دارد؛ اما کاش این تسامح دینی را نداشت که من در او میبینم![۳۰] و این‌قدر هم خودش را قبول نداشت! و این‌قدر هم دنبال زندگی مُدرن نبود!

- **جمعه، ۲۶ جمادی‌الاولی ۱۳۵۵ق**

پیش‌ازظهر آیة‌الله‌العظمی و مرجع تقلید ما میرزاحسین نائینی أعلیالله‌درجته وأسکنه‌فسیح‌جنته، به جوار رحمت حق شتافت و یک‌ساعت از شب رفته در مقبرهٔ دوم در سمت شرقی صحن شریف، اول زاویهٔ جنوب شرقی دفن گردید.[۳۱]

- **[پنج‌شنبه] ۸ رجب ۱۳۵۵ق**

چهلم نائینی در مسجد الهندی.

- **پنج‌شنبه، ۲۰ ذوالحجه ۱۳۵۵ق**

دیروز صالح حمام فرماندار نجف، من و موسی بحرالعلوم را فراخواند و از ما خواست در مجلس سالگرد وفات جمیل صدقی الزهاوی[۳۲] شرکت کنیم. ما اجابت این خواسته را به مشورت با اعضای جمعیت منتدی‌النشر موکول کردیم.

امروز با فرماندار ملاقات کردم و گفتم اعضای جمعیت با شرکت در مراسم سالگرد الزهاوی موافق نیستند و میگویند الزهاوی آشکارا اظهار بیدینی میکرده و شایستهٔ یک جمعیت دینی نیست که در مراسم سالگرد او شرکت کند. بحثم با فرماندار به درازا کشید. او اصرار می‌کرد و من با آوردن دلایلی، بر درستی نظر اعضای جمعیت تأکید می‌ورزیدم تا پس از یک‌ساعت‌ونیم بی‌نتیجه از هم جدا شدیم. از وی خواستم تلاش کند که یک‌قطعه زمین برای جمعیت منتدی‌النشر بگیرد. وعدهٔ مساعد داد.

- **یک‌شنبه، ۱ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق [۱۴ مارس ۱۹۳۷م]**

شب یک‌شنبه حلول ماه محرم بود با هلال واضحی که رؤیت شد. حکومت هم‌چنان خروج دستجات با طبل و زنجیر را مثل سال قبل ممنوع داشته است. من هم قمه‌زنی را منع کردم؛ اگرچه وقتی از نجف برای وزیر کشور عرض‌حال می فرستادند [که قمه‌زنی را آزاد کنند] من هم یکی از آن‌ها را امضا کرده بودم. [۳۳]

- **سه‌شنبه، ۱۰ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

اهالی علوم دینی شب دهم در یک دستهٔ عزاداری از مدرسهٔ میرزاحسین خلیلی بیرون آمدند و صبح هم از منزل بزرگ آل بحرالعلوم دسته راه انداختند. هنگام طلوع خورشید دست‌های نزدیک به یکصدنفر در حال

قمه‌زدن و طبل‌زدن وارد صحن شدند. مردم نیز آنان را درمیان گرفتند و دورشان جمع شدند و حمایتشان کردند. خبر به شرطه که رسید، آمدند و دنبال این‌ها کردند؛ ولی به جمعیت انبوه مردم حاضر در صحن برخوردند و تا بخواهند به قمه‌زنان برسند، آنان یک دور هم در صحن طواف کرده و بیرون رفته، متفرق شده بودند... .

• **چهارشنبه، ۱۱ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

از امروز سه روز در منزلمان مجلس روضه‌خوانی داریم.

...این سه شب را میرزاحسن[۳۴] [قزوینی] روضه خواند؛ ولی آن‌طور که باید و شاید خوب نخواند و طوفانی از انتقاد مردم را بر سر من ریخت که این کیست می‌آوری؟ البته میرزاحسن به آن بدی هم که این‌ها می‌گفتند روضه نخوانده بود؛ ولی چون این‌ها تعصب نجفی دارند و من میرزاحسن را از کوفه دعوت کرده بودم این‌طور معترض شدند. میرزاحسن از جیب خودش پول کرایهٔ ماشین می‌داد و از کوفه می‌آمد که سر وقت برسد.

مطلع شدیم که شیخ عبدالکریم زنجانی[۳۵]سرکاغذهایی برای نامه‌نگاری چاپ کرده، با اسم «مجلس اعلای علمی نجف» و به‌نام «دفتر امور اصلاح دینی شیخ عبدالکریم زنجانی». و نامه‌ای هم به دفتر شیخ البیطار[۳۶] در دمشق فرستاده بود با امضای «مجلس اعلای علمی علمای نجف برای متحدسازی مذاهب اسلامی» و در آن نوشته بود: «مجلس اعلای علمی علمای نجف اشرف با مصوبات مشترک ما و شیخِ الأزهر و سایر علمای اسلام موافقت اصولی دارند و ملاحظات سازنده‌ای نیز ابراز کرده‌اند.» جمعیت منتدی‌النشر تصمیم گرفت که این اقدامات وی را برهم زنیم و دروغی را که با این مجلس علمی موهوم به نجف بسته است برملا کنیم.[۳۷]

• **پنج‌شنبه، ۱۲ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

از میرزاحسن قزوینی خواستم امسال روضهٔ مجلس جمعیت منتدی‌النشر را هم او بخواند. قرار شد هرشب از کوفه به نجف بیاید. عذر شیخ محمدعلی یعقوب را هم خواستیم که پارسال برایمان روضه خوانده بود. چون نمی‌تواند آنگونه که ما می‌خواهیم مجلس را طول بدهد.[۳۸]

مخارج روضه‌خوانی در جمعیت منتدی‌النشر:

حمال فرش: ۲۰ فلس

قهوهٔ نکوبیده: ۱۴۰ فلس

آب و نفت و قهوه‌کوبی: ۲۸ فلس

سیم برق: ۸۰ فلس

حمال فرش: ۱۲ فلس

جمع: ۷۶۹ فلس

[هر یک‌هزار فلس = یک دینار]

ابو جعفر خواجه نصیر الدّین محمّد بن حسن اصلش از جهرود ساوه است و طوس مولد و منشأ او است، شاگرد فرید الدّین داماد صدر الدّین حسنی و او شاگرد افضل الدّین غیلانی، و او شاگرد ابو العباس لوکری است و او شاگرد بهمنیار است و بهمنیار شاگرد أبو علي سینا است، ولادتش در پانصد و نود و هفت، و تصنیف شرح اشارات در ششصد و چهل و چهار است. ملّا بهشتی اسفراینی از شاگردان خواجه نصیر است، و شرحی بر تجرید العقاید خواجه نوشته، ثقه‌ای که آن شرح را دیده بود نقل خوبی آن شرح می نمود.

وقایع السّنین و الأعوام، ص ۲۶۴.

• **پنج‌شنبه، ۲۱ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

با [آیة‌الله شیخ] عبدالکریم زنجانی جلسه داشتم. بهانه‌های واهی می‌آورد که به فلان سبب مدعی شده دفترش مجلس اعلای علمی نجف است و به فلان علت درپی متحدسازی مذاهب اسلامی است. البته گفت که از این جایگاه کنار میکشد تا دیگری متصدیاش گردد. و گفت من تلاش جدی برای چنین جایگاهی نکردم و فقط آن را طریقه‌ای برای رسیدن به هم‌گرایی میان اهل سنت و شیعه دیدم. به من وعده نیز داد که به تأسیس یک مدرسه برای منتدی‌النشر کمک کند. گفت مدتی پیش با چند تن از امیران و تاجران هند، دربارهٔ تأسیس یک مدرسه در نجف صحبت کرده و از آنان وعده گرفته که برای تأسیس یک مدرسهٔ دینی مساعدت مالی کنند. این‌ها همه‌اش برای تخدیر و آرام‌کردن اعصاب [من] بود. منتدی‌النشر تصمیم دارد دربارهٔ این مجلس اعلای علمی از حضرات علما سؤال کند که دروغگوخواندن زنجانی مستند به فرمایش‌های علما باشد.

من روز ۱۵ محرم با شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء جلسه داشتم. او میگفت از این مجلس وهمی بی‌خبر است. ولی من دیدم گرایشی به زنجانی دارد. از او پرسیدم: نظرت دربارهٔ این مجلس چیست؟ جواب نداد و بفهمی‌نفهمی معلوم بود که اگر زنجانی را دروغگو اعلام کنیم شیخ کاشف‌الغطاء به مساعدت و حمایتش خواهد پرداخت. و البته اگر شیخ محمدحسین [کاشف‌الغطاء] همراه ما نشود ما را هم از گام برداشتن در این مسیر [ضدیت با زنجانی] باز خواهد داشت.[۳۹]

• **جمعه، ۲۲ محرم ۱۳۵۶ق**

عقیده‌ام الآن این است که زنجانی را به‌حال خودش بگذاریم. شاید در جهت آن اصلاحاتی که ما می‌خواهیم، کاری هم از دست وی برآید. هر وقت هم بخواهیم دروغگوبودنش را اعلام کنیم، یعنی وقتی بخواهد چیزی بر خلاف مبادی ما بنویسد راحت با او این کار را می‌کنیم. این روزها تمام کوششم آن بود که نگذارم رفقایم طرح دروغگومعرفی‌کردن وی را به‌انجام برسانند؛ چون اگر این کاری که وی دارد انجام می‌دهد و با علمای اهل سنت توافقاتی می‌کند، فایده‌ای نداشته باشد ضرری هم ندارد. از طرف دیگر، اگر علنی اعلام کنیم او دروغگو است به خوش‌نامی علمای نجف هم آسیب می‌رسانیم؛ چون این مرد در مصر و سوریه به‌عنوان یکی از علما و مجتهدین نجف معرفی شده و چقدر هم تحویلش گرفته‌اند و گرامی‌اش داشته‌اند.

• **یک‌شنبه، ۲۴ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

فرماندار نجف مرا و الحجامی را صدا زده بود که در محل اداره‌اش با استاندار کربلا ملاقات کنیم. در جلسه، استاندار گفت درخواست ما برای زمین را فرستاده و قرار شده بود که بدهند ولی نامه‌ای از نخست‌وزیر عراق حکمت سلیمان یا منشی مخصوص وی هاشم جواد (که یادم نیست کدام) آمده بود با این مضمون که حاضر نیست ملک خان الشفاء[۴۰] را به ما بدهد و گفته از ما بپرسند که در جای دیگری از نجف اگر می‌خواهید زمین به شما بدهیم. از استاندار پرسیدم: قضیهٔ خان الشفا چیست که نمی‌دهند؟ گفت: پنجم ذی‌حجهٔ ۱۳۵۵ق دربارهٔ این منزل از نخست‌وزیر پرسیدم و از محمدجعفر ابوالتمن [وزیر دارایی وقت عراق] نیز خواستم که وی هم با نخست‌وزیر صحبت کند. محمدجعفر پس از صحبتش با نخست‌وزیر به من گفت

دلش نمی‌خواهد این ملک را به آن‌ها بدهد. گفتم: ما نیز وقتی مأیوس شدیم درخواست زمین کردیم. استاندار گفت: شما باید یک ماده در اساسنامهٔ جمعیت منتدی‌النشر بگنجانید که اموال غیرمنقول جمعیت به تملّک دولت درمی‌آید و هر وقت این جمعیت منحل شود به دولت باز می‌گردد.

• **دوشنبه، ۲۵ محرم‌الحرام ۱۳۵۶ق**

امروز جلسه گذاشتیم که آن مادهٔ پیشنهادی استاندار را در اساسنامه بگنجانیم و گزارشش را برای وزیر کشور بفرستیم. پس از صحبت‌های زیاد، اعضا گفتند با وضع چنین ماده‌ای موافق نیستیم زیرا جلوی مردم آبرویمان می رود که چنین مصوبهای داشته باشیم. این کار نفعی هم برای جمعیت منتدی‌النشر ندارد. من شدیدا با آن‌ها بحث و مجادله کردم و خیلی هم رنجیدم ولی زیر بار نرفتند. به نظرم رسید که هیئت مؤسسان را جمع کنم و این موافقت را از آن‌ها بگیرم.

• **دوشنبه، ۱۱ صفر ۱۳۵۶ق**

بیست‌وهفت‌نسخه از کتاب حقایق التأویل را برای علی پسر شیخ حسن شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی فرستادیم که ۲۵ نسخه‌اش را به ایران بفرستد... .

امروز هیئت مؤسسانِ جمعیت تشکیل جلسه داد و آن مادهٔ پیشنهادی استاندار را تصویب کردیم.[۴۱]

پی‌نوشت:

۱. نک: من اوراق الشیخ محمدرضا المظفر، إعداد و تعلیق محمدرضا القاموسی، بغداد، المکتبة العصریة، ۲۰۱۴م، ص ۱۳۲.

۲. نک: من اوراق الشیخ محمدرضا المظفر، همان، صص۳-۵.

۳. دکتر شیخ محمود المظفر.

۴. حامد المؤمن را به خدمت سربازی میبرند و دکتر الطریحی را به منصب قضاوت شهر کرکوک عراق میگمارند.

۵. نک: همان، ص۷.

۶. همان، ص۸.

۷. محمد طه الحویزی (۱۳۱۷تا۱۳۸۸ق) و معروف به الکرمی فرزند شیخ نصرالله، از بزرگان علم و ادب و از متقیان بود و شیخ مظفر به شاگردی او مباهات میکرد.

۸. کفایة الأصول اثر گران‌سنگ آیة‌الله‌العظمی آخوند خراسانی أعلی الله‌مقامه از زمان نگارش تا کنون جزو درسنامه‌های مهم دانش اصول در حوزه‌های علمیهٔ شیعه است.

۹. مرحوم آیة‌الله‌العظمی سیدمحسن طباطبایی حکیم (۱۳۰۶تا۱۳۰۹ق) از مراجع بزرگ طایفهٔ شیعه و بزرگ خاندان مجاهدپرور و شهیدپرور حکیم بود. وی در زمان مرجعیت خود شجاعانه متحمل رنج‌های فراوان گردید. زندگینامهٔ او را به چندین قلم نگاشته‌اند و موافقان و مخالفان پرشماری به تحلیل رویدادهای زمانهٔ او و نقش وی در آن رویدادها پرداخته‌اند.

۱۰. در هیچ‌یک از منابع و مآخذ مربوط به سرگذشت‌نویسی دیده نشده بود که علّامه شیخ محمدرضا مظفر

نزد آیة‌الله سیدمحسن حکیم تحصیل سطوح حوزوی می‌کرده است. آنچه از نام‌های استادان شیخ مظفر در کتاب‌های سرگذشت‌نویسان معاصر یاد شده، می‌توان شریعت اصفهانی، میرزای نائینی، سیدجمال گلپایگانی، میرزا حسن بجنوردی، سیدعبدالهادی شیرازی، شیخ مرتضی طالقانی را یاد کرد. هم‌چنین نقل شده که مرحوم علّامه مظفر نزد آیة‌الله سیدعلی‌آقا قاضی نیز شاگردی کرده و این توفیق اثر بارزی بر رفتار و زندگی او گذاشته بود. (نک: من اوراق الشیخ محمدرضا المظفر، همان، صص۲۲تا۲۵).

۱۱. محمدحسین غروی نائینی (۱۲۷۶تا۱۳۵۵ق). از شاگردان میرزای شیرازی بود. شهرتش در علم اصول است و نظرات جدیدي در این فن آورد. او را «نوآور علم اصول» دانسته‌اند. وی کتاب تنزیه‌الملة و تنبیه‌الامة را براي اثبات مبانی اسلامی مشروطه نوشت. آیة‌الله آخوند خراسانی و آیة‌الله شیخ عبدالله مازندرانی بر کتاب او تقریظ نوشته، مشروع بودن مشروطیت را تأیید و امضا کردند. (نك : امین، سیدمحسن، اعیان الشیعه، ج ۴۲، ص ۲۵۷).

۱۲. تشبیب در شعر یعنی توصیف زیبایی‌های زنان و سخن‌گفتن از مغازله و عشق.

۱۳. مطارده در شعر نوعی مسابقه است که در ایران به آن مشاعره می‌گوییم؛ با این ترتیب که یک نفر بیت شعری می‌خواند و نفر بعدی باید بیت شعری را در جواب بخواند که مصراع نخستین‌اش با حرف آخر بیت شعری شروع شود که نفر قبلی خوانده بود. یک نوعِ دشوارتر از مشاعره نیز چنان است که قافیهٔ بیت آن حریف باید آغاز بیت این حریف باشد.

۱۴. مسابقه‌ای شعری و با این ترتیب است که یک نفر مطلع، قصیده‌ای از یک دیوان شعر را تماماً در حضور ادیبان یا ادب‌آموزان می‌خواند که وزن و قافیهٔ شعر را دریابند. سپس شروع به خواندن ابیات بعدی آن قصیده می‌کند، اما قافیهٔ هر بیت را نمی‌خواند و از حاضران می‌خواهد که بگویند قافیه‌اش چیست و باید حدس بزنند.

۱۵. نام این بازی المحیبس و از بازی‌های مرسوم در عراق است؛ چیزی شبیه «گل یا پوچ» در ایران البته با نفرات بیشتر و قواعد و نظارت و داوری جدی‌تر. (برای توضیح بیشتر نک: النجف الأشرف؛ عاداتها و تقالیدها، الشرقی، طالب علی، النجف، ۱۹۷۸م).

۱۶. منظور، کتاب حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، اثر شریف رضی است که جلد پنجم آن را با شرح شیخ محمدرضا آل کاشف‌الغطاء در دست تصحیح داشته‌اند و همگی اعضای مؤسس، همت بر تصحیح و نشر آن در جمعیت منتدی‌النشر گماشته بودند.

۱۷. شیخ علی الخاقانی (۱۳۳۰تا۱۳۹۹ق) از پژوهشگران، ادیبان و روزنامه‌نگاران بسیار سرشناس عراق و صاحب تألیفات فراوان و ارزشمندی است.

۱۸. الخاقانی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست با امثال شیخ محمدرضا مظفر کنار آید؛ زیرا مبنای فکری و رفتاری متفاوتی داشتند و این‌که الخاقانی در کتاب شعراء الغری (ج۸، ص۴۵۵) آن‌گونه به شیخ مظفر تاخته است به همین اسباب تواند بود.

۱۹. شهری در عربستان سعودی.

۲۰. از ادیبان و فاضلان شهر نجف و صاحب تألیفاتی چند.

۲۱. منظور، جناب شیخ‌الباحثین آیة‌الله شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳تا۱۳۸۹ق) است و این که با نسبت

السامرائی از وی یاد شده بدان سبب است که ایشان مدتی ساکن سامراء شد تا در کتابخانهٔ میرزا محمد عسکری به تحقیق و پژوهش بپردازد. هم‌چنین دربارهٔ خرید آن چاپخانه و ظن و گمان‌هایی که ایجاد کرده بود، در مقدمهٔ جلد بیستم کتاب الذریعه شیخ‌آقابزرگ آمده که ایشان در سال ۱۳۵۴ تدارک چاپ الذریعه را میدید و بدین منظور سامراء را ترک کرد و به نجف آمد و چاپخانه‌ای به‌نام السعادة تأسیس کرد تا کتابش را در آن چاپ کند؛ اما دولت پادشاهی عراق مانع شد و بهانه آورد که ایشان ایرانی است و نباید اینجا چاپخانه داشته باشد. شیخ‌آقابزرگ چاپخانه را به یک فرد عراقی سپرد و متحمل زیان نیز گردید؛ اما حکومت عراق باز هم مانع‌تراشی کرد تا شیخ مجبور شد چاپخانه را بفروشد که با پولش بتواند کتاب را چاپ کند.

۲۲. منظور، دو دائرة المعارف پرآوازهٔ الذریعة إلی تصانیف الشیعة و طبقات أعلام الشیعة، دو اثر گرانسنگ مرحوم آیة‌الله شیخ‌آقابزرگ تهرانی است.

۲۳. استاد جعفر خلیلی (۱۳۱۹تا۱۴۰۵ق) فرزند شیخ اسد الخلیلی از ادیبان بزرگ روزگار خویش بود و آثاری در قصه‌نویسی، تاریخ، روزنامه‌نگاری و نیز ترجمه از وی باقی مانده است. مشهورترین اثر وی کتاب سرگذشتنامه موسوم به هکذا عرفتهم در هفت جلد است و در آن نظرات و برداشت‌های خود را دربارهٔ کسانی نوشته است که معتقد بوده بیشتر برای دیگران زندگی کرده‌اند تا خودشان. اثر مهم دیگرش نیز کتاب موسوعة العتبات المقدسة است که سیزده جلد آن زیر نظر خود وی چاپ شده است.

۲۴. آنچه در این یادداشت از به‌زحمت‌افتادن استاد جعفر الخلیلی برای اخذ تابعیت عراق آمده است، سرگذشت بسیاری از دیگر خاندانهای شیعی مقیم نجف و دیگر عتبات عالیات در عصر پادشاهی و دوران جمهوری عراق نیز هست. آنان را که چند نسل در عراق زیسته بودند، غیرعراقی و عجمی دانستند؛ زیرا یکی از اجدادشان از بیرون عراق آمده و مقیم عراق شده بود. و پرواضح است که این آزارها با انگیزه‌های طایفه‌ای همراه بود. بسیاری از رنج‌دیدگان از این سیاست نفرت‌آورِ دولتیان قدیم عراق که از ادیبان و شاعران (همچون استاد محمدمهدی الجواهری) بودند گلایه‌های خود رادر قالب شعر و قطعات ادبی در تاریخ ثبت کرده‌اند و هرگز فراموش نخواهد شد.

۲۵. سید محمدعلی بحرالعلوم (۱۲۸۷تا۱۳۵۵ق)، از عالمان دینی مشهور در خاندان بحرالعلوم بود. در نجف زاده شد و نزد پدر و دیگر عالمان، ادبیات عرب و علوم حوزوی را فرا گرفت. در مبارزات سیاسی مردم عراق با استعمار انگلیس و سپس قیام مردم عراق (قیام ۱۳۴۰ معروف به ثورة العشرین) شرکت کرد و از رهبران قیام شمرده می‌شد؛ بدین سبب دستگیر و به اعدام محکوم شد؛ اما با پادرمیانی برخی چهره‌های سرشناس دینی و نیز از ترس شورش مردم، حکم اعدامش را اجرا نکردند. پس از آن روزگار، رهبران جنبش و علمای عراق او را به نمایندگی در مجلس سنا (مجلس الشیوخ) برگزیدند.

۲۶. شیخ علی ثامر (۱۳۱۱تا۱۳۴۸ق) عالمِ ادیبِ متخصص در علوم بلاغت بود و از برجسته‌ترین مدرّسان بلاغت در حوزه به‌شمار می‌رفت. وی در دانشکدهٔ جمعیت منتدی‌النشر نیز تدریس کرد.

۲۷. این صفت کنایه‌آمیز است و به‌سبب چهارچوب‌ناپذیری شیخ شرارة و رفقایش به آنان داده شده بود.

۲۸. شیخ محمد شریعت (۱۳۲۳تا۱۳۹۹ق) فرزند مرجع دینی، شیخ‌الشریعه اصفهانی بود و خود نیز عالمی زبردست و از برجسته‌ترین پیشگامان اصلاح دینی در نجف به‌شمار می‌رفت. مدتی عضو جمعیت منتدی‌النشر بود و بعد از ماجرایی، به پاکستان رخت کشید و آنجا به هدایت و ارشاد پرداخت.

۲۹. شیخ مظفر اینجا اشارتی به کشمکش‌هایی کرده که میان برخی عرب‌ها و بعضی از ایرانی‌ها در حوزهٔ نجف جریان داشته و هر گروه حساسیت خاصی به طرف مقابل داشته‌اند؛ اما روی‌هم‌رفته در آن روزگار پدیده‌ای طبیعی بوده و ریشه‌های اقتصادی و اجتماعی داشته است. شیخ در نکوهش این پدیده مطالبی در رسالهٔ الآراء الصریحة نوشته است. این پدیده در شعر معاصر نجف نیز بازتاب‌هایی داشته است و حتی به برخی روزنامه‌های نجف نیز کشیده شد و شماری از افراد به تندروی در این زمینه پرداخته بودند.

۳۰. خلیلی در کتاب هکذا عرفتهم می‌نویسد: شیخ محمد شریعت معروف به داشتن ذهن باز و روشن و اندیشهٔ آزاد بود. اخبار و احادیث دینی را خیلی منطقی، امروزی و شرعی به شرح و بیان می‌کشید. او در این کار از نوآوری همگام با شریعت و فلسفهٔ اسلامی پیروی می‌کرد. خلیلی هم‌چنین می‌نویسد: معمولاً کبوتران حرم را کسی نمی‌خورد و مردم قداستی برای آن‌ها قائل بودند و عوام که اصلاً خوردنش را حرام می‌دانستند. هیچ‌کس جرأت نداشت علناً به خوردن گوشت کبوتران حرم بپردازد... ولی شیخ محمد شریعت خیلی اوقات رفقایش را که برای شام یا ناهار دعوت می‌کرد، غذای اصلی سفره‌اش از گوشت همین کبوتران حرم بود که مخفیانه و دورازچشم مردم در خانه‌اش صید می‌کرد (نک: هکذا عرفتهم، الخلیلی، جعفر، قم، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۲۴).

۳۱. بعدها در همین حجره، شماری از شاگردان برجستهٔ میرزای نائینی هم دفن شدند که عبارت بودند از: شیخ موسی خوانساری (متوفای ۱۳۶۳ق) ، شیخ محمدعلی جمالی خراسانی (متوفای ۱۳۶۵ق) و شیخ میرزا باقر زنجانی (متوفای ۱۳۹۴ق).

۳۲. جمیل صدقی الزهاوی (۱۲۷۹تا۱۳۵۴ق) از شعرای پرآوازهٔ عراق و فرزند مفتی بغداد محمدامین فیضی است که اهل سرپل‌ذهاب ایران بوده است. جمیل صدقی، افکار مادی‌گرایانه داشت.

۳۳. شیخ محمدرضا مظفر در آن برهه از زندگی خود حامی برگزاری چنین مراسمی بوده و خود با تنی چند از اعضای معروف خاندانش به تشویق این‌گونه مراسم می‌پرداخته‌اند؛ اما (به‌گفتهٔ برخی شاگردان و نزدیکانش) بعدها از این موضع دست برداشت و شروع به دعوت برای اصلاح شعائر و پاکسازی آن‌ها از شائبه‌ها کرد.

۳۴. سیدحسن موسوی قزوینی (۱۳۱۷تا۱۳۵۰ق) از خطبای فاضل کوفه بود. چند تألیف هم دارد که هنوز چاپ نشده است.

۳۵. شیخ عبدالکریم زنجانی (۱۳۰۴تا۱۳۸۸ق) فرزند محمدرضا، از علمای نجف و از شاگردان سید یزدی بود که از ایشان اجازهٔ اجتهاد نیز داشت. او به چند کشور عربی و اسلامی سفر کرد و با علما و پادشاهان آن کشورها ملاقات نمود و مورد توجه آنان واقع شد.. دربارهٔ او نظرات متفاوتی بین مؤید و مخالف در منابع و مآخذ و کتب سرگذشت‌نویسان آمده است.

۳۶. شیخ محمد بهجة البیطار (۱۳۱۱تا۱۳۹۶ق) عالم ادیب و مورّخ، متولد و درس‌خواندهٔ دمشق که در برخی مساجد آن شهر عهده‌دار امامت جماعت و خطابه بود و در جامعة الدمشق نیز تدریس می‌کرد.

۳۷. آیة‌الله زنجانی نیز متقابلاً به ضدیت با منتدی‌النشر پرداخت و دربارهٔ طرح آن جمعیت برای اصلاحات در شکل و محتوای منبرهای روضه سیدالشهداء علیه‌السلام موضع مخالف گرفت و مریدانش نقل می‌کنند که گفته بود: «امام حسین علیه‌السلام دو مرتبه به قتل رسیده است: یک‌بار در سال ۶۱ هجری به‌دست یزید بن معاویه و

یک‌بار هم امسال به‌دست منتدی‌النشر» و مخالفت‌های این دو گروه همواره ادامه داشته و نقل‌ها از آن در کتب تاریخ معاصر عراق دیده می‌شود.

۳۸. الیعقوبی و خطبای معروف مانند وی آن‌قدر فرصت نداشتند که مجلس روضه را طول دهند؛ زیرا جاهای دیگر هم منبر می‌رفتند.

۳۹. بی‌شک علّامه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء با جمعیت منتدی‌النشر اهداف مشترکی داشته و هردو خواهان اصلاحات دینی بوده‌اند؛ ولی رابطهٔ آن‌ها دچار افت‌وخیز بوده است.

۴۰. خان دارالشفاء بیمارستانی برای درمان مجاوران، زائران و فقرای ایرانی بوده است که شاه‌صفی صفوی وقتی در سال ۱۰۴۲ق به نجف اشرف مشرف می‌شود، به احداث بنای آن امر می‌کند. و معروف به خانهٔ دارالشفاء بوده و در سمت شرق صحن مطهر حیدری علیه‌السلام قرار داشته و عبارت از منزلی چهارگوش و بزرگ با پی‌های ضخیم بوده و دورتادور حیاط آن را اتاق‌هایی فراگرفته بود (نک: تاریخ النجف الاشرف، حرزالدین، ج۱، ص۳۸۳).

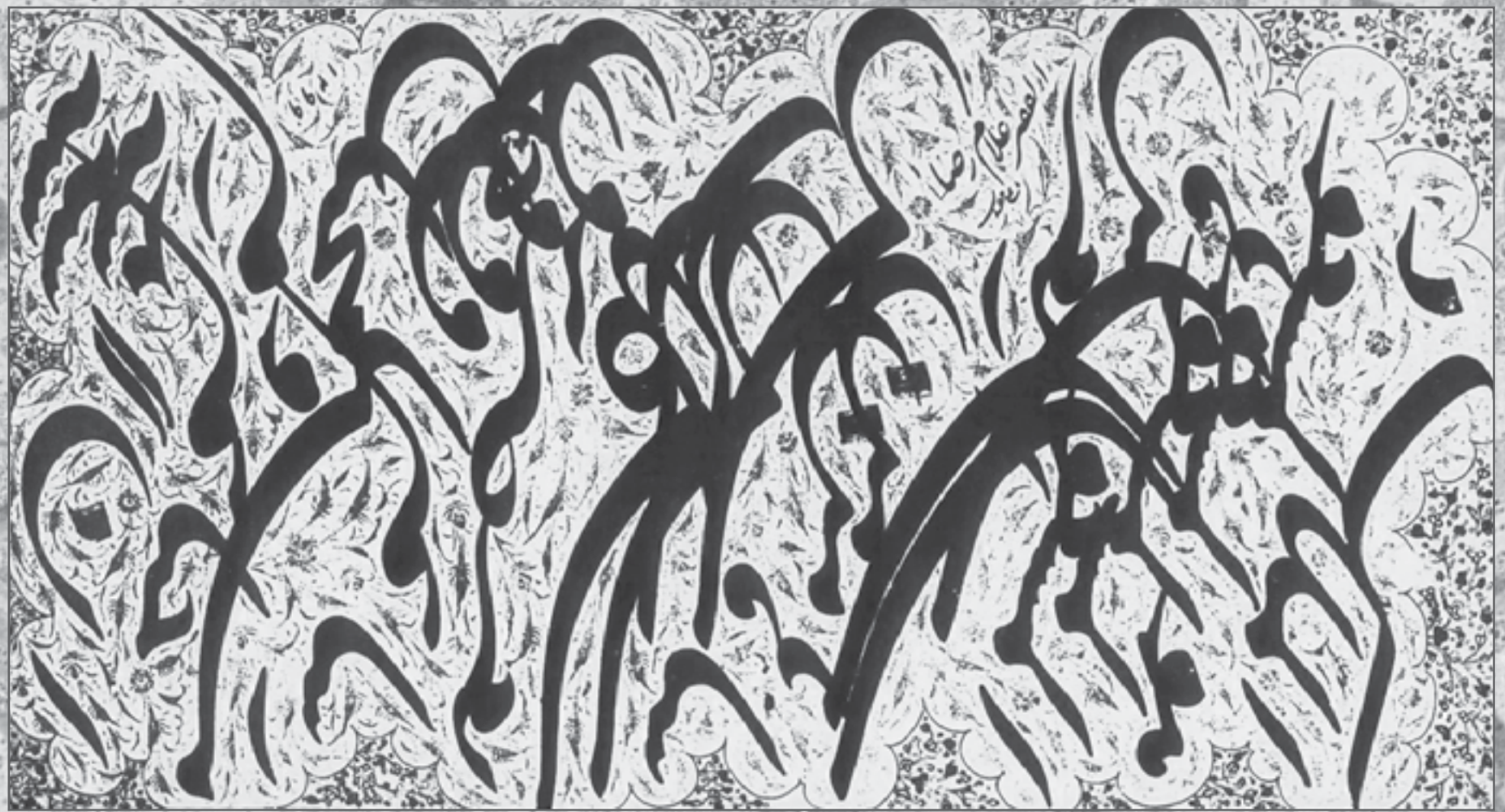
۴۱. سرانجام در سال ۱۳۶۵ هجری قمری جمعیت منتدی‌النشر با حمایت مرحوم آیة‌الله‌العظمی آقا سیدابوالحسن اصفهانی آن ملک جنب حرم حیدری علیه‌السلام موسوم به خانهٔ دارالشفاء را اجاره می‌کند؛ زیرا معلوم میشود از تملک آن عاجزند. اجازهٔ استیجار از اوقاف را هم آقا سیدابوالحسن می‌دهند. بعدها وقتی صحن را بزرگ می‌کردند قسمت عمدهٔ این ملک هم خراب شد و ضمیمهٔ صحن گردید و جمعیت منتدی‌النشر نیز با پیگیری‌هایی بقیه‌اش را تملک کرد و ساختمانش را در آن ساخت. اما در سال ۱۹۷۹م، دولت بعث عراق با سوءاستفاده از همان ماده‌ای که در اساسنامهٔ جمعیت گنجانده شده بود جمعیت را منحل کرد و طبق مفاد آن ماده، ملک را تصرف نمود و تخریب کرد و زمینش را به صحن اضافه نمود.

ترین مجموعه‌های ادبی منقّدمان فرار دارد، که هنوز هم مطالعه آن، گذشته از مباحث ادبی، حتّی در مطالب تاریخی و جغرافیائی کارگشا و راهنماست.

***

بگانه نسخهٔ این کتاب، در سال ۱۹۰۱ م. بوسیله معهد الشعر الآسیاویه، بعنوان دوازدهمین حلقه از سلسله منشورات «آثار الآداب الشرقیّة» در مسکو بچاپ عکسی رسید چهل و هفت سالی بعد مصطفی حجازی سقّا، آن را بثابیستگی تحقیق و در مجموعه منشورات الهیئة المصریّة العامّة للکتاب، بسال ۲۰۰۸ م. بچاپ رسانید. نکته ای که دستنوشت عکس برگردان این نسخه را بدستخط جلب توجّه می کند، آنست که در آن چاپ، نسخه بدلهائی که در مؤلّف و نسخه بدلهائی از صفحات کتاب- شماری اندک از صفحات ۱۴۴ و ۱۴۵ - بخط همچیون ص اصل کاتب بچشم می آید، نشان می دهد که این نسخه، با نسخه ای دیگر مقابله و تصحیح شده است. با اینهمه طابعان نسخه بر اساس یادداشتی بسیار جدید که ۵۲۱ سال پس از فوت مؤلّف بر انجامه آن نوشته شده، آن را بخط همو دانسته اند!. بهرروی شایسته است که با بازنشر این اثر در ایران، هم توجّه بیشتر محقّقان ما بدان جلب شود، و هم ترجمه ای پیراسته و فاخر از آن عرضه گردد. تا بخش بزرگ و بسیار مهمّی از تراث ادب عربی، به گنجینه بیش بهای زبان فارسی افزوده گردد.

تحریریّه کتاب‌گزار

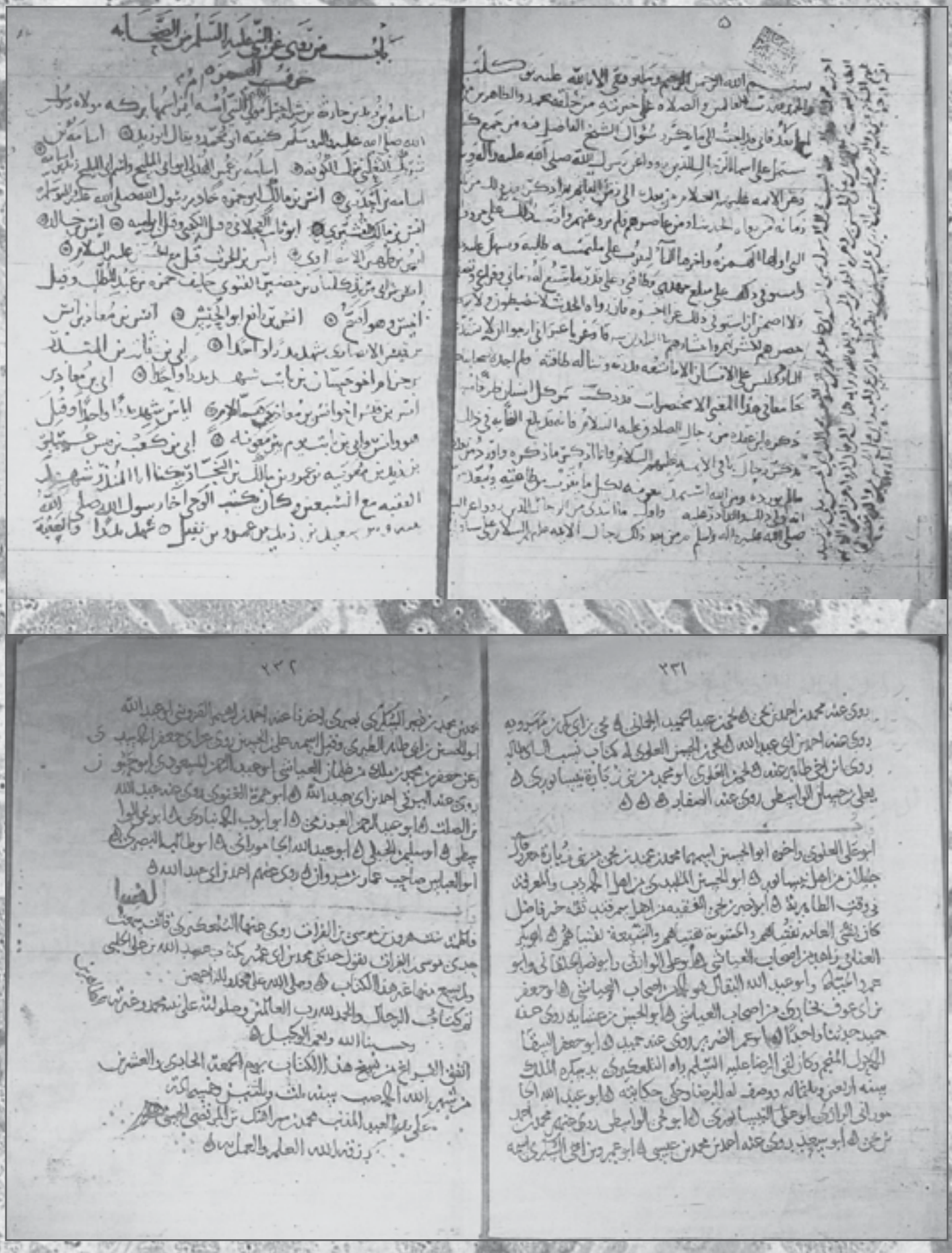


شاها من ار بعرش رسانم صریر کلک　　مشـــتاق آن جـــنابم و محـــتاج آندرم

میرزا غلام‌رضا خوشنویس اصفهانی. ۱۲۹۹ک .ق.

از گنجینه میراث

فصلنامه کتاب / شماره اول



من أهمّ نسخ رجال شيخ الطّائفه. نسخها محمّد بن سراهنک بن المرتضى الحسيني عام٥٣٣ ک.ق. وهو من تلاميذ الشّيخ أبي علي بن الشّيخ.

نسخه برگردان‌ها

درآمدی بر دست‌نوشت اصل «شرح منازل السّائرین» رکن‌الدّین مسعود بیضاوی

مجید هادی‌زاده

پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان

رکن‌الدّین مسعود بن عبدالله بیضاوی شیرازی

رکن‌الدّین مسعود بن عبدالله بیضاوی شیرازی، عارف برجستهٔ قرن هشتم قمری، همچون شمار معتنابهی دیگر از ناموران حوزهٔ تمدّن اسلامی، از روستای بیضا برخاست؛ و هرچند نه در شمار ناموران حوزهٔ علوم و نه در شمار دانشمندان پرکار قرار نگرفت، در مدت چند قرن، تأثیر فرهنگی بسیاری بر منطقهٔ اصفهان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق فرهنگی ایرانِ بزرگ نهاد.

از تاریخ تولّد او بی‌اطلاعیم و بیشتر آنچه امروزه دربارهٔ او می‌دانیم، برگرفته از یادکردهایی است که او خود، در گزارشی که بر فصوص الحکم با نام نصوص الخصوص في ترجمة الفصوص پرداخت، جای‌جای، از خود داشته است. برپایهٔ این اطلاعات، او از کودکی در ادراک معانی عرفانی و حتی برخی معانیِ توحید، گرم‌پو بوده است (نصوص الخصوص، ص۴). براین‌اساس، آیا می‌توان او را در شمار مجذوبان سالک، به‌حساب آورد؟

از استادان او، تنها چهار تن را می‌شناسیم، و همین مقدار را نیز وامدار اشارات خود او هستیم؛ چه، او در همان کتاب (صص ۵، ۲۲۳، ۲۳۳ و ۲۴۹) به خواندن فصوص و کشف مشکلات آن نزد شیخ دانشمند آن روزگار کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی (م. سوم محرّم ۷۳۶ق)، تلمیذ نامور او شیخ داود قیصری (م. ۷۵۱ق) و خواجه نعمان خوارزمی اشاره، و از استفاده از محضر شیخ امین‌الدّین بلیانی یاد می‌کند. بنابراین، می‌توان پنداشت که او در طلب رموز عارفان و سلوک عملی دست‌کم از بیضا تا اصفهان، آن‌گاه تا شیراز و سرانجام باز تا اصفهان را طی کرده، و سرانجام در همین شهر، روی در تیرهٔ تراب پنهان کرده است. آن‌گونه که در پایان همین مقال خواهیم دید، رکن‌الدّین دست‌کم هیجده سال پیش از وفات، مدتی را در شهر خوست – واقع در افغانستان امروزی – گذرانیده است. اما این مدت، چه‌اندازه به‌درازا انجامیده؟ آیا او از اصفهان بدانجا کوچیده یا از دیگر مناطق ایران همچون شیراز بدان صوب ره سپرده و باز از همانجا یا مکانی دیگر به اصفهان بازگشته است؟ این‌ها سؤالاتی است که فعلاً هیچ پاسخی برای آن‌ها به‌دست نداریم.

گذشته از این، پاره‌ای نقل‌های مشکوک نیز دربارهٔ او وجود دارد که نمی‌توان بدان اعتماد چندانی داشت.

در ایـن شمارسـت آنچـه خاتون‌آبـادی از معاصرت وی با هلاکوخـان و خواجه نصیرالدّین طوسی نقل، و به ملاقات آنان، و درخواست وی از خان مغول برای دست‌کشیدن از قتل‌عام اهالی اصفهان، یا تخفیف در آن، یاد می‌نماید. در این نقل، هلاکوخان درخواست رکن‌الدّین را می‌پذیرد (وقائع السّنین و الأعوام، ص ۳۶۴).

نیـز او را از زعمـای ملامتیـان، دارای نهایـت عـزّت و احتـرام در اصفهـان، و مـورد توجـه خواجـه حافظ دانسـته‌اند؛ و توجـه حافـظ بـدو را چنـان برشمرده‌اند کـه او در برخی از غزلیّات دُردانـه‌اش، به بابارکنا نظر داشته‌است! تحقیق در صحّت این‌گونه منقولات، از وظیفه و حوصلهٔ این پیش‌نوشت کوتاه خارج است.

مذهب رکن‌الدّین

امروزه به‌درستی نمی‌توان از مذهب رکن‌الدّین سخن گفت؛ اما برخی اشارات، مؤید تشیّع اوست. علّامه شیخ محمدتقی مجلسی ـ مجلسی اوّل ـ از زیارت مرقد او به‌همراه استادش شیخ بهاءالدین محمد عاملی یاد می‌کند، و ضمن آن‌که برای او همچون استادش شیخ بهایی، از جملهٔ دعائیّهٔ «رضی‌الله‌عنه» استفاده می‌کند، کرامـتی بـرای شـیخ- که گویـا ارتباطی روحانی با رکن‌الدّین یافته- نقل می‌نمایـد (روضه المتّقین، ۴۳۵/۱۴). برخی از معاصران ما، ابقای مرقد او در زمان صفویان و بل تلاش آنان در توسعه و آبادانی آن را نیز از علل تشیّع وی دانسته‌اند (القول المتین في تشیّع الشّیخ الأکبر محي‌الدّین بن العربي، ج ۲، ص ۳۰۳).

هرچنـد در ایـن یادداشـت کوتـاه، نمی‌تـوان به تفصیل این معنی پرداخت، بـدون تردید، می‌باید در مجالی فراخ، به تأثیر فرهنگیِ عرفایی که با عنوان «بابا» از عموم مشایخ متمایز می‌شده‌اند، پرداخت؛ چه، اینان کسـانی بوده‌انـد کـه گذشـته از حیـازت مقامی‌بلنـد در عرفان ـ عمدتـا ـ عملی، از مقبولیّـت در میان مردم برخوردار می‌شده‌اند، و وجهه‌ای درخور در میان عموم مردمان می‌یافته‌اند.

تأثیر فرهنگی عارفانی با عنوان بابا

کثرت مراجعات مردم به مزار بابا رکن‌الدّین تا روزگار ما، نشان‌دهندهٔ همین تأثیر فرهنگی او، و دیگر ملقّبان به این لقب است. محمدمعصوم شیرازی شمار این باباها را هفت، و رکن‌الدّین را در این شمار دانسته است (طرائق الحقائق، ج۳، ص۴۹۳).

از قرن‌ها پیش تا امروز، برفراز مرقد رکنا، سنگی سترگ در دیوار قرار دارد که به‌اعتقاد مراجعان، اگر سنگی خُرد برآن نهند و آن سـنگ خُرد بر دیوارهٔ آن سـنگ سـترگ بایسـتد و به‌سـوی زمین رها نشـود، صاحب آن سنگ به حاجت خود می‌رسد. این اعتقاد تا امروز نیز باقی است، و کسان بسیاری با مراجعه به این آرامگاه و قرائـت فاتحـه‌ای یـا انجـام نـذری، به این عمل دسـت می‌برند. بیفزایم که پایهٔ این سـنگ سـترگ، قرن‌ها محلّ برافروختن شمع در این بقعه بوده و سیاهی دوده‌های شمع، تاکنون و به‌وضوح بر تمامی آن سنگ دیده می‌شود. چربی آن ـ که در طول دهه‌ها بلکه سده‌ها، از دودهای همان شمع‌ها، بر جرم سنگ نشسته- نیز اکنون قابل مشـاهده اسـت، و همین چربی موجود در برخی نقاط سـنگ، موجب الصاق قطعات کوچک سنگ بر آن قطعهٔ بزرگ می‌گردد.

همینجا اشاره می‌کنم که گذشته از این رکن‌الدّین مسعود، از حکیم رکنا رکن‌الدّین مسعود متخلّص به مسیح کاشی (که در بسیاری مصادر متأخّر می‌توان به زیست‌نامهٔ او دست یافت، و علّامه قزوینی نیز به‌مناسبتی در مقدمهٔ زین الأخبار، ص ۱۵، از او یاد کرده، و شیخ آقابزرگ در الذّریعه، ج ۹، ص۱۰۴۱، شمارهٔ ۶۷۷۶، به دیوان او اشاره می‌کند) نیز خبر داریم؛ و پرواضح است که اشتباه میان این‌دو هم‌نام، سخت محتمل می‌نماید. و از آن محتمل‌تر، اشتباه میان او و رکن‌الدّین مسعود استرآبادی، دیگر شارح فصوص الحکم (م.۹۴۶ش)، و شیخ رکن‌الدّین شیرازی که شیخ اصیل‌الدّین از او خرقه ستاند (نفحات الأنس، ص ۲۶۴) است، که البته

هیچ‌گاه این‌دو شهرت این هم‌نام خود را نیافتند. این اشتباه میان او و دیگر هم‌نامانش، متأسفانه گه‌گاه در میان نوشته‌های متأخّران دیده می‌شود (نمونه را نگر. آشنایان ره عشق، ص ۴۴۲، حاشیهٔ ۴).

اگر بتوان بر آنچه بر سنگ‌نوشتهٔ کهن خاکجای او آمده اعتماد کرد، وفات او در ۲۶ ربیع‌الأوّل سال ۷۶۹ق روی داده است.

از آثار رکن‌الدّین، تا کنون این عناوین را می‌شناخته‌ایم:

۱. نصوص الخصوص في ترجمة الفصوص

شرحی فارسی بر فصوص الحکم ابن‌عربی، که هرچند مهم‌ترین اثر رکنا است، هیچ‌گاه در میان شروح فصوص، از اهمیت چندانی برخوردار نبوده است؛ چه- گذشته از نثر دشوار آن- در کنار دو شرحی که دو استادش کاشانی و قیصری بر همان فصوص پرداختند، نه آنچنان مایه‌ور بود که بتواند در حوزهٔ شروح فصوص الحکم، به جایگاهی بلند دست یابد. مقدمه و شرح سه فصل نخست این کتاب، نخستین‌بار به‌همت مرحوم دکتر رجبعلی مظلومی، به‌سال ۱۳۵۹ش به‌همراه مقدمه‌ای بلند و استادانه از مرحوم استاد جلال‌الدّین همایی در تهران ارائه شد، و سپس به‌صورت کامل در دو جلد کلان به‌همت دوست دانشورم آقای دکتر حامد ناجی به‌سال۱۳۸۹ش در همان تهران، به‌طبع رسید.

۲. کشف الضُّر في نظم الدُّر

شرحی فارسی بر تائیّهٔ کبرای بسیار معروف ابن‌فارض، که نه به چاپ رسیده و نه نسخ چندانی از آن به‌دست است. از این کتاب تنها یک نسخه، به‌خط نسخ علی بن محمدحسن تونسي، از قرن ۹ق - دنا، ج ۸، ص ۶۳۴ - می‌شناسیم.

۳. کنوز الرُّموز

استاد علّامه مرحوم جلال الدّین همایی در مقدمهٔ پیش‌گفته بدان اشاره کرده است (نصوص الخصوص، مقدمه، ص ۱۵۵).

هیچ نسخه‌ای از این کتاب، در فهرست دنا - ج ۸ ، ص ۸۴۹- و مصادری همچون تاریخ التّراث الإسلامي معرفی نشده است.

۴. قلندریه

استاد مرحوم اقبال آشتیانی، در مقاله‌ای که در مجلهٔ یادگار، دربارهٔ رکن‌الدّین و مقبرهٔ او نوشت، بدان اشاره کرده است. ایشان می‌نویسد: «شیخ آذری در کتاب جواهرالاسرار در شرح این رباعی:

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم — وز ننگ مرا در نپذیرد عالم

دیده چو نظر کرد به‌صحرای قدم — جان در صف عشق بود پیش از آدم

گوید: «بدان أعزّک الله فی الدّارین که شرح این رباعی را حبیب العارفین شیخ رکن‌الدّین شیرازی رحمه‌الله رساله‌ای نوشته است و آن‌را قلندریه نام کرده» (مجلّهٔ یادگار، سال دوم، شمارهٔ ۴، ص۴۶).

در فهرست دنا - ج۸، ص ۲۷۵ - به رساله‌ای کوتاه در چهار برگ با نام «قلندری» اشاره شده است. این نسخه نام مؤلف را بر خود ندارد، و لذا از چیستی آن و کیستی مؤلفش، آگاهی نداریم.

۵. معلوم الخصوص من مفهوم النصوص

گویا شرحی دیگر بر فصوص الحکم بوده، و بخش‌هایی از آن را همزمان با نصوص الخصوص یا پیش از آن، به تحریر آورده است. این اطلاع را، مدیون آنچه در نصوص الخصوص - ص ۳۳۸ - آورده، هستیم.

رسالهٔ حاضر

بر اساس تفحّصی گذرا در منابع کتاشناسیِ موجود، همچون الذّریعه - ج ۱۴، ص ۸۸، و برخی مواضع متفرق دیگر- فهرستوارهٔ دستنوشت‌های ایران ، دنا، ج۶، ص ۱۱۰۲؛ کشف الظُّنون، ج۲، ستون ۱۸۲۸؛ مقدّمهٔ استاد بیدارفر بر تصحیح خود از شرح منازل عفیف‌الدّین تلمسانی، ص ۵۹؛ و کامل‌تر از تمامی مصادر، آنچه عبدالله محمد الحبشي گردآوده - جامع الشروح و الحواشی، ج ۳، ص ۲۱۷۳ - امروزه می‌توان از ۳۳ شرح بر منازل السّائرین نشان جست.

فهرست اجمالی این شروح، که در مصادر گوناگون از آنان یاد شده، چنین است:

۱. شرح منازل السّائرین

از ابو محمد عبدالمعطي بن محمود اللخمي الاسكندري - م. ۶۳۸ق- به‌سال ۱۳۷۳ق، در قاهره، المعهد الفرنسی، به‌طبع رسیده است.

۲. شرح منازل السّائرین

از عفیف‌الدّین سلیمان بن علی التلمساني الدمشق - م. ۶۹۰ق- به‌سال ۱۴۰۹ق در دمشق، و به‌سال ۱۹۹۰م. در تونس به‌طبع رسیده.

زان‌پس، همین چاپ به‌وسیلهٔ انتشارات بیدار، قم، افست شده است. آن‌گاه به‌سال ۱۳۹۰ش به‌وسیلهٔ همین ناشر، در ۲ جلد، تحقیق و به‌طبع رسیده است.

۳. شرح منازل السّائرین

محمد بن علی ابن‌دقیق العید- م.۷۰۲ق- تصویر دست‌نوشت قابل‌اعتنایی از این شرح، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران - فهرست میکرو فیلم‌ها، ج ۱، ص ۳۴۷ - نگاه‌داری می‌شود.

۴. شرح منازل السّائرین

از احمد بن ابراهیم بن عبد الرحمن الواسطي البغدادي الدمشق - م. ۷۱۱ق-

۵. شرح منازل السّائرين

از کمال‌الدّین عبدالرزاق الکاشاني - م.۷۳۶ق- به‌سال ۱۳۱۵ق در تهران به‌صورت سنگی به‌طبع رسیده، و زان‌پس به‌سال ۱۴۱۵ق در بیروت، و به‌سال ۱۳۷۶ به‌صورت شایسته‌ای در قم، انتشارات بیدار، تحقیق و نشر شده است.

۶. تنزّل السّافرين في شرح منازل السّائرين

از محمود بن محمد الدر گزيني الهمداني - م. ۷۴۳ق-

۷. تعليقةٌ على منازل السّائرين

از ابوطاهر محمد بن احمد الفيشی - م. ۷۴۷ق-

۸. تنزيل السّائرين في شرح منازل السّائرين

از شمس‌الدّین ابن‌قیّم الجوزيّة الدمشقي - م. ۷۵۱ق-

شروح منازل السائرين

۹. مدارج السّالكين بين منازل ايّاک نعبد و ايّاک نستعين

از مؤلف شرح پیشین، ابن‌قیّم.

به‌سال ۱۳۳۱ق در مصر، و زان‌پس در سه جلد - بی تا - در بیروت به‌طبع رسیده است. مدارج را می‌توان حاوی دیدگاه‌های ابن‌تیمیة و تلامیذ و یاران او، در نقد و ردّ سخنان انصاری دانست. از نظر عرفانی، این شرح بسیار ضعیف، و بیشتر حاوی گزاره‌هایی کلامی در ردّ سخنان خواجه است.

در همان روزگار ابن‌قیّم، ابوطاهر محمد بن احمد القیسی - م. بعد از سال ۷۴۷ق- حاشیه‌ای بر مدارج پرداخته است.

۱۰. شرح منازل السّائرين

از محمد بن حسن بن محمد الفركاوي القادری - م. بعد از ۷۹۵ق-

به‌سال ۱۳۷۳ق، در مصر، در مجموعهٔ ذخائر التّراث، به‌صورتی شایسته به‌چاپ رسیده است.

۱۱. موضحة الأسرار و مرآة النّاظرين شرح منازل السّائرين

از جمال‌الدّین یحیی بن علي بن داوود بن سلیمان السجستاني - م . بعد از ۸۲۷ق-

۱۲. شرح منازل السّائرين

شمس‌الدّین محمّد التستري - زنده در سال ۸۲۷ق-. دست‌نوشت مصنّف، هم‌اکنون با شمارهٔ ۲۴۴۵ در کتابخانهٔ ایاصوفیا نگاه‌داری می‌شود.

١٣. شرح منازل السّائرين
از صائن‌الدّين على بن داود بن سليمان الفارسي - م. ٨٣٦ق-

١٤. شرح منازل السّائرين
از زين‌الدّين ابوبكر محمد بن محمد الخوافي الهروي - م. ٨٣٨ق-

١٥. الحواشي على منازل السّائرين
از عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله الإيجي- م. ٨٦٤ق-

١٦. تسنيم المقرّبين شرح منازل السّائرين
از شمس‌الدّين محمد بن محمد التبّادكاني - م. ٨٩١ق- شرح است فارسى كه به‌سال ١٣٨٢ش در تهران منتشر شده است.
صفى‌الدّين ابوالفضل عبدالرحمن بن محمد الإيجي - م. ٨٦٤ق- حاشيه‌اى بر اين رساله پرداخته است.

١٧. شرح منازل السّائرين
از عبدالغنى بن عبدالجليل التّلمساني - م. ٨٩٣ق-

١٨. الإشارات الخفيّة في المنازل العليّة
از عائشة بنت يوسف الباعونية - م. ٩٢٢ق- اختصارى است از منازل، به‌همراه توضيحاتى بر آن.

١٩. شرح منازل السّائرين
از نورالدّين ابوالحسن على بن محمد بن محمّد المنوفي الشاذلي - م. ٩٣٩ق-

٢٠. عيون النّاظرين في شرح منازل السّائرين
از محمد بن على الأندلسي البرجى مشهور به الحاج الشطيبي - م. بعد از ٩٦٣ق-

٢١. شرح منازل السّائرين
از محمد بن ابراهيم الحنبلي - م. ٩٧١ق-

٢٢. مرآة الناظرين شرح منازل السّائرين
از جمال‌الدّين يوسف بن داود بن سعيد الفارسي. اين شرح، در پاره‌اى موارد ناظر به شرح عبدالرزاق كاشانى بوده، و در مقام جرح و نقد برخى سخنان اوست.

۲۳. شرح منازل السّائرین
عبدالرؤف بن تاج العارفین المناوی - م. ۱۰۳۱ق-

۲۴. مقامات العارفین شرح منازل السّائرین
از محمد مؤمن بن محمد بن قاسم بن ناصر الجزائري الشیرازی - م. ۱۲۱۸ق-

۲۵. الکشف عن منازل السّائرین
از محمد بن اسماعیل الشّریف الحسینی الکجائی.

۲۶. منهاج المریدین إلی شرح منازل السّائرین
از علوی بن عبدالله بروم.

۲۷. شرح منازل السّائرین
از کمال‌الدّین حسین گازرگاهی.

۲۸. شرح منازل السّائرین
از مولانا صفی‌الدّین محمد طارمی - زنده در قرن ۱۲ش-
شرحی است فارسی که می‌توان آن را ترجمهٔ شرح منازل السّائرین عبدالرزاق کاشانی خواند. این شرح به‌سال ۱۳۷۷ش در تهران به‌چاپ رسیده است.

۲۹. شرح منازل السّائرین
از لطف‌الله الکوکسی.

۳۰. التّمکین شرح منازل السّائرین
محمد ابو الفیض المنوفی - معاصر -
این شرح نه‌چندان قابل اعتنا، به‌سال ۱۳۸۹ق در مصر به‌چاپ رسیده است.

۳۱. بصائرالدّین في ترجمة شرح منازل السّائرین
از محسن عماد الفقراء اردبیلی.
شرحی است به فارسی، و سخت متأثّر از شرح عبدالرزاق کاشانی.

۳۲. مقامات معنوی
از آقای محسن بینا. شرحی است در دو جلد، به‌زبان فارسی.

۳۳. ترجمه و تعلیق منازل السّائرین

از دکتر روان فرهادی. شرح فارسی منازل است، که به‌سال ۱۳۵۰ش در کابل به‌چاپ رسیده، و سپس به‌سال ۱۳۷۰ش در تهران افست شده است.

براساس این فهرست- که به‌هیچ‌روی مدّعی کامل‌بودن آن نیستم، و در آن به شروح و ترجمه‌های معاصری چونان شرح منازل السّائرین آقایان دکتر علی شیخ‌الإسلامی و علی شیروانی اشاره نکرده‌ام- دیدیم که تاکنون ۳۳شرح، ترجمه و تعلیقه بر منازل السّائرین نوشته شده است. این فهرست، هم‌چنین نشان می‌دهد که در هیچ‌یک از منابع کتابشناسی، و نیز مواضع یادکرد از شروح منازل، به شرح رکن‌الدّین شیرازی مطلقاً اشاره نشده، و گویا تاکنون، هیچ‌یک از کسانی که پیرامون این کتاب و شروحش قلم زده‌اند، از وجود آن خبر نداشته‌اند. در فهرست حاضر، که بر اساس ترتیب فوت شارحان تنظیم شده است، شرح حاضر را می‌توان پس از شرح شمارهٔ ۹، به‌عنوان دهمین شرح منازل السّائرین محسوب داشت.

***

درونمایهٔ این شرح

شرح حاضر را، رکن‌الدّین به‌هنگام تدریس متن منازل برای شماری از طالبان سلوک عملی، پدید آورده است: «فرغب في قراءته عليّ طايفةٌ من الطّالبين و كانوا في الطّلب مواظبين، أردتُ أُن أُسهّل عليهم طريقَ فهم ألفاظه حالة المطالعة و إلحاظه. فكتبتُ عليه ما سنح لي على قدر فهمي و الإستطاعة مع قِصر الباع و قلّة البضاعة» - دست‌نوشت / A ۲ -. او خود نخست اشاره می‌کند که در این شرح، راه میانه را برگزیده، و از اجمال و نیز تفصیل زائد، دوری کرده است: «غير مُطوّلٍ (مخلّ) يعسر ضبطه على المستفيد و لا (مختصرٍ) مخلٍّ إذا أراد أن يُدرِّس أو يعيد» (همان، B ۲)؛ و زان‌پس، نگاشتهٔ خود را حاصل تعلیماتی دانسته که از مشایخش باز یافته است:

«و أُفضتُ عليهم ما استفضتُ من مشايخي الرّاسخين في العلوم مستمدّاً من الله الحيّ القيّوم» (همان، همان).

آن‌گونه که دیدیم، و مقایسهٔ این دست‌نوشت با شروح چاپ‌شدهٔ منازل- همچون شروح فرکاوی، عفیف‌الدّین تلمسانی، عبدالرزاق کاشانی و ابن‌قیّم جوزیه - نیز مؤیّد آن است، این شرح در شمار شروح میانه‌حجم منازل قرار دارد، و در شمار هیچ‌کدام از مفصّلات و مختصرات، جای نمی‌گیرد.

مقابلهٔ این رساله با دیگر شروح کتاب، نشان از آن دارد که رکن‌الدّین در تدوین شرح خود، به آراء استادش کمال‌الدّین عبدالرزاق کاشانی نظر داشته، و هرچند در تهذیب الفاظ و اختصار جملات کوشیده است، بدون تردید، مهم‌ترین مُعین او در این امر، همان آراء بوده است.

رکن‌الدّین، خود در پایان کتاب، این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد: «و هذا مختتم كلامي في شرح هذا الكتاب الّذي عجز عن ادراک معانيه اولوا الألباب. و ما كان شرحه حدّ استعدادي و فهمي، لكّني كنت مقتطفاً ثمار المعاني من أشجارٍ غرستها (كذا!) شيخي و استاذی قدوة المحقّقين و أسوة الموحّدين وحيد عصره و فريد دهره ينبوع ماء حيوة الحقائق فارس ميادين الدقائق كمال الحقّ و المّلة والدّين عبدالرزاق القاشي أفاض الله القدوسَ على روحه المقدّس من فيضه الأقدس الأنفس ... ثمّ إنّي اقول: لمّا باشرتُ هذا الأمر

الخطير ما كان في نظري شرحٌ من شروح هذا الكتاب سوى فوائد مسموعةٍ عن حضرة الشيخ المذكور قدّس سرّه مكتوبةً على الحاشية» (همان،A۱۸۷).

رکنا، شرح خود را در سوم ماه ذی‌القعدهٔ سال ۷۵۱ق یعنی هشت سالی پس از فراغت از تدوین نصوص الخصوص، و هیجده سالی پیش از وفاتش، در شهر خوست، از توابع بدخشان واقع در جغرافیای سیاسی افغانستان امروز، و نزدیک به مرز پاکستان، به پایان برده است (همان،همان).

نسخهٔ حاضر، تحریر نخست کتاب است. این سخن، بر این مبنی گفته شد که مؤلف در پایان آن، اشاره می‌کند که اگر خداوند، عمری به او ببخشاید، در اصلاح این متن، باز خواهد کوشید.

توصیف نسخه

در آنچه گذشت اشاره کردم که دست‌نوشت حاضر، یگانه دست‌نوشت شناخته‌شدهٔ کتاب است، که پیش‌ازاین، مطلقاً از وجود آن نشانی به‌دست نداشتیم؛ چه، ذکر آن نه در منابع کتابشناسی رفته، و نه در منابع تراجم‌نگاران، بدان اشاره شده است. نسخهٔ حاضر در ۱۸۸صفحه/ ۹۴برگ، با سطرشمار ۲۱سطر در هر صفحه با مرکّب مشکی و عناوین شنگرف، نوشته شده است.

برفراز صفحهٔ ۲A عباراتی با مهری مستطیل شکل بوده است، که آن را بعداً سترده‌اند. بر فراز صفحهٔ ۲B / ۲A / مهری هشت ضلعی با عبارت «قطب‌الدّین محمّد الحسیني»خوانده می‌شود؛ از این مهر، تنها همین قسمت آن دیده می‌شود. تقریباً تمامی صفحات، تحشیه شده؛ و حواشی برخی صفحات، به‌خط اصل نسخه است. این حواشی بیشتر توضیحی است؛ گاه به‌زبان فارسی عبارتی را توضیح می‌دهد و گاه از دیگر شروح منازل – همچون شرح تلمسانی – مطالبی را می‌افزاید. صراح اللّغة، اصطلاحات کاشاني و برخی آثار ابن‌عربی نیز، در شمار منابعی است که در حواشی، به ذکر نام از آن یاد شده است. نسخه، تصحیح شده است و در چند جای آن، پس از اتمام حاشیه، علامت «صح» به‌چشم می‌آید.دست‌نوشت، سخت خوشخوان است، و به‌خط کاتبی است که پیش از این، کهن‌ترین دست‌نوشت موجود از شرح فصوص الحکم شیخ عبدالرّزاق کاشانی را نیز، به‌دستخط همو، دیده، و در مقدّمهٔ آن شرح، معرفی کرده بودم.نسخهٔ حاضر هم‌اکنون در کتابخانهٔ عمومی کاشف‌الغطاء / نجف أشرف / عراق نگاه‌دار ی می‌شود. متأسّفانه مخطوطات این کتابخانه فهرست نشده؛ ازاین‌رو، نسخهٔ حاضر، فاقد شمارهٔ ثبت است. دو سالی پیش، دوست فاضلم، جناب رحیم قاسمی، در جریان بررسی لوح‌های فشردهٔ حاوی تصاویر دست‌نوشت‌های آن کتابخانه، این نسخه را ملاحظه، و آن را باز شناخته بود. راقم این سطور، همان‌زمان به‌وسیلهٔ ایشان از وجود این نسخه آگاه شد؛ ازاین‌رو، در اینجا سپاس خود را به گرامی‌دوست خویش تقدیم می‌کند.

آنچه در این نسخه بیش از دیگر حواشی جالب توجه است، عبارتی است که بر کرانهٔ سمت راست صفحهٔ A۲ به‌چشم می‌آید. در این حاشیه، پس از آن‌که بر روی عبارت متن که در مقام معرفی مؤلف، نگاشته شده- : «امام اهل التحقیق و همام ارباب التدقیق شیخ الشیوخ الإسلام (کذا) عبدالعزیز الملقّب برکن الملّة والدّین الشیرازی سلّمه الله و أبقاه و جعل آخرته خیراً من ولاه (کذا. ظ: أولاه)، – با شنگرف خط کشیده‌اند، در حاشیهٔ این موضع افزوده‌اند: «العبد الضعیف النحیف الجانی الملقّب برکن‌الدّین الشیرازی عفا الله عنه بکرمه». سیاق این خط که جز از خط متن است، نشانگر آن است که دستخط خود مؤلف است؛ چه،

بدو ن‌تردید کسی جز خود او، القاب فخیم یادشده برای مؤلف را به‌عبارتی متواضعانه در یادکرد از او، عوض نمی‌کند. اگرچه نمی‌توان به این مطلب یقین نمود، ظن قریب‌به‌یقین بر صحّت این سخن است.

***

احیاء این اثر ـ که تصویر کامل دست‌نوشت آن، در اینجا تقدیم اهل فرهنگ و تراث‌پژوهان گرامی می‌گردد ـ بدون‌تردید در شناخت زنجیرهٔ شروح منازل السّائرین و تأثیر و تأثّرات متقابل آنان، ضروری است؛ و امید تا صاحب‌همتی دست در کار کند و ویراستی منقح از آن ارائه نماید. اختصار در مقدمهٔ حاضر هم از همین روست؛ چه، مباحث تفصیلی مربوط به این دست‌نوشت را نه در این معرفی اجمالی، که در پیش‌نوشت تحقیق کامل اثر می‌توان ارائه کرد؛ و ما ذلک علی الله بعزیزٍ!

منابع

نصوص الخصوص في ترجمة النصوص، رکن الدین شیرازی، انجمن اثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ایران.

وقائع السنین والأعوام، خاتون آبادی سیّد عبدالحسین حسینی، کتابفروشی اسلامیّه، تهران، ایران.

روضة المتّقین في شرح من لایحضره الفقیه، مجلسی اصفهانی محمّد تقی، ۱۴ج، مؤسّسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانپور، تهران، ایران.

القول المتین في تشیّع الشّیخ الاکبر محي الدّین بن العربي،

طرائق الحقائق

زین الاخبار، گردیزی ابوسعید عبدالحي بن ضحّاک بن محمود، دنیای کتاب، تهران، ایران.

الذّریعة إلی تصانیف الشّیعة، تهرانی آقابزرگ، ۲۵ج، انتشارات اسماعیلیان، قم، ایران.

نفحات الانس

آشنایان ره عشق

دنا/ فهرستوارهٔ دستنوشت های ایران، مصطفی درایتی، ۱۲ج، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ایران.

معجم تاریخ التراث الاسلامي في مکتبات العالَم، علي الرضا قره بلوط، ۶ ج، دارالعقبة، قیصری، ترکیه.

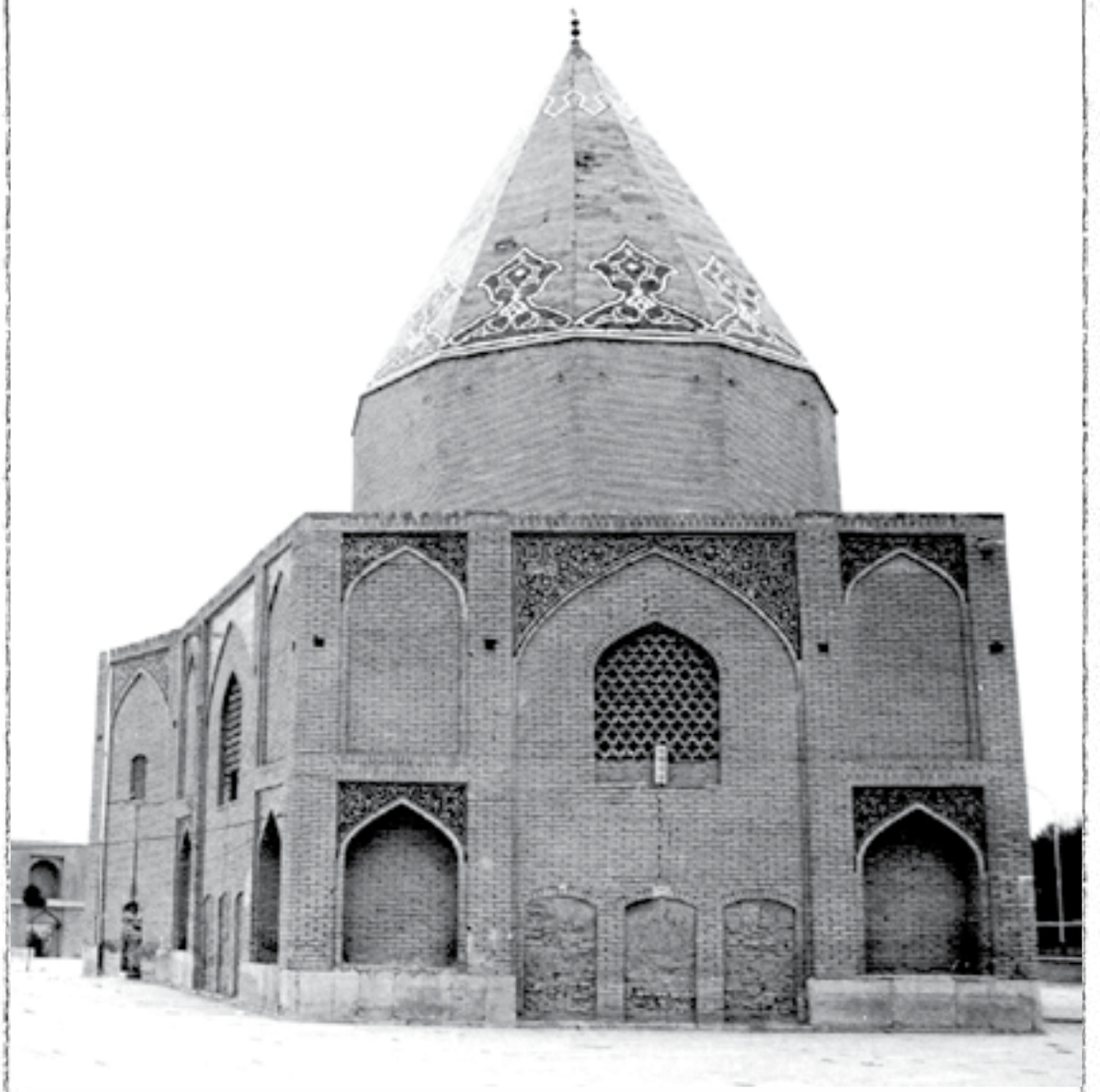
مجلّه یادگار، اقبال آشتیانی عبّاس، ۶ ج، کتابفروشی خیام، تهران، ایران.

کشف الظُّنون عن اسامي الکتب و الفنون، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله، ۲ج، وکالة المعارف الجلیلة في مطبعتها البهیّة، استانبول، ترکیه.

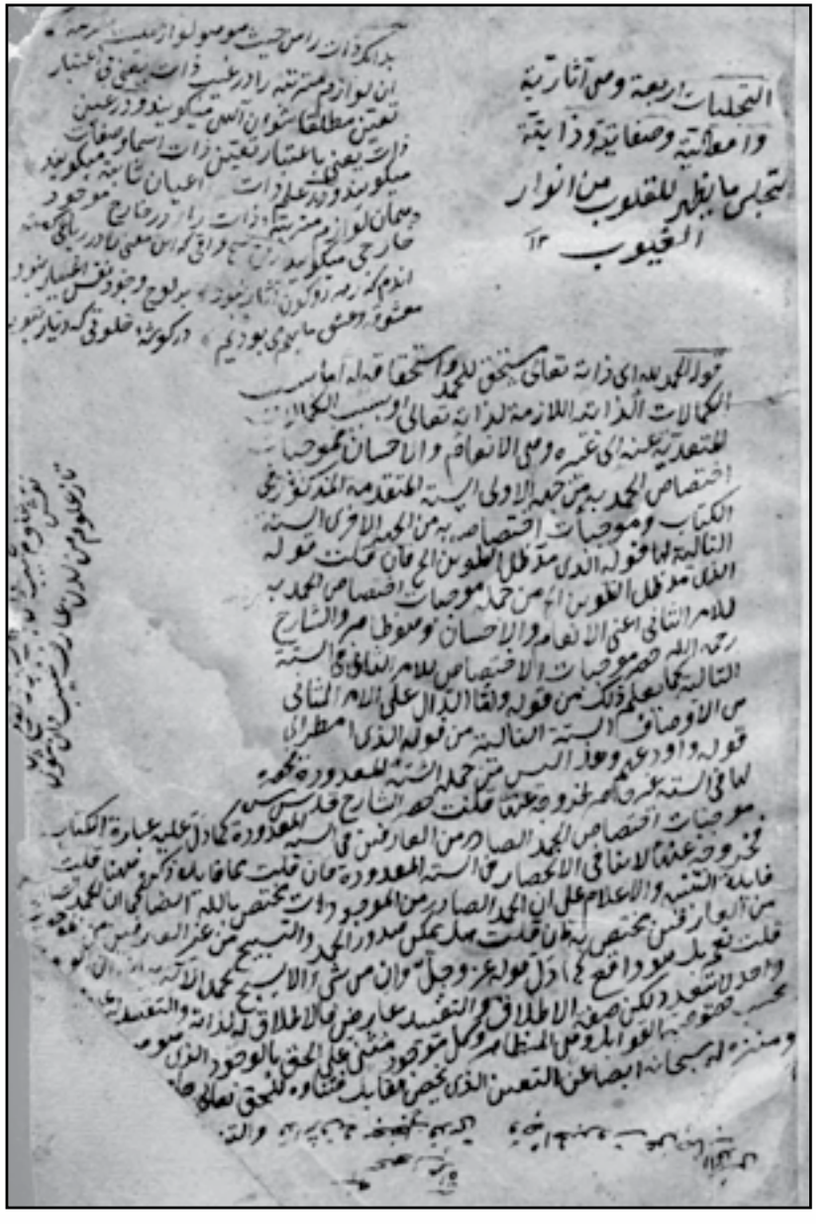
شرح منازل السائرين، عفيف الدّين التلمساني، ٢ج، انتشارات بيدار، قم، ايران.
جامع الشّروح و الحواشي، الحبشي عبدالله محمّد، ٣ ج، هيئة ابوظبي للثقافة و التراث، ابوظبي، الامارات المتّحدة العربيّة.



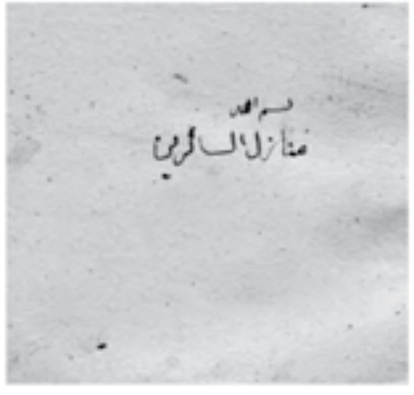
سنگ یادبود ورودی مزار شارح



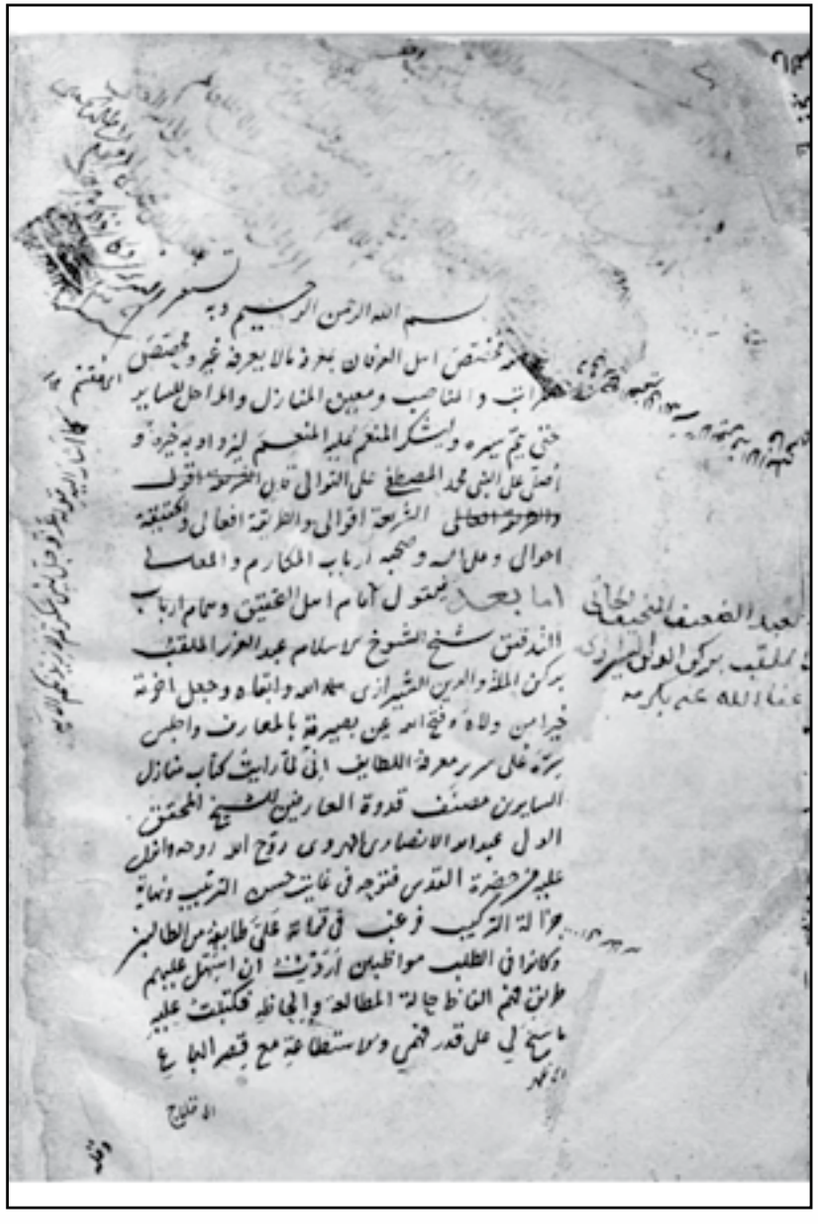
بقعهٔ شارح در آرامستان تخت فولاد. اصفهان



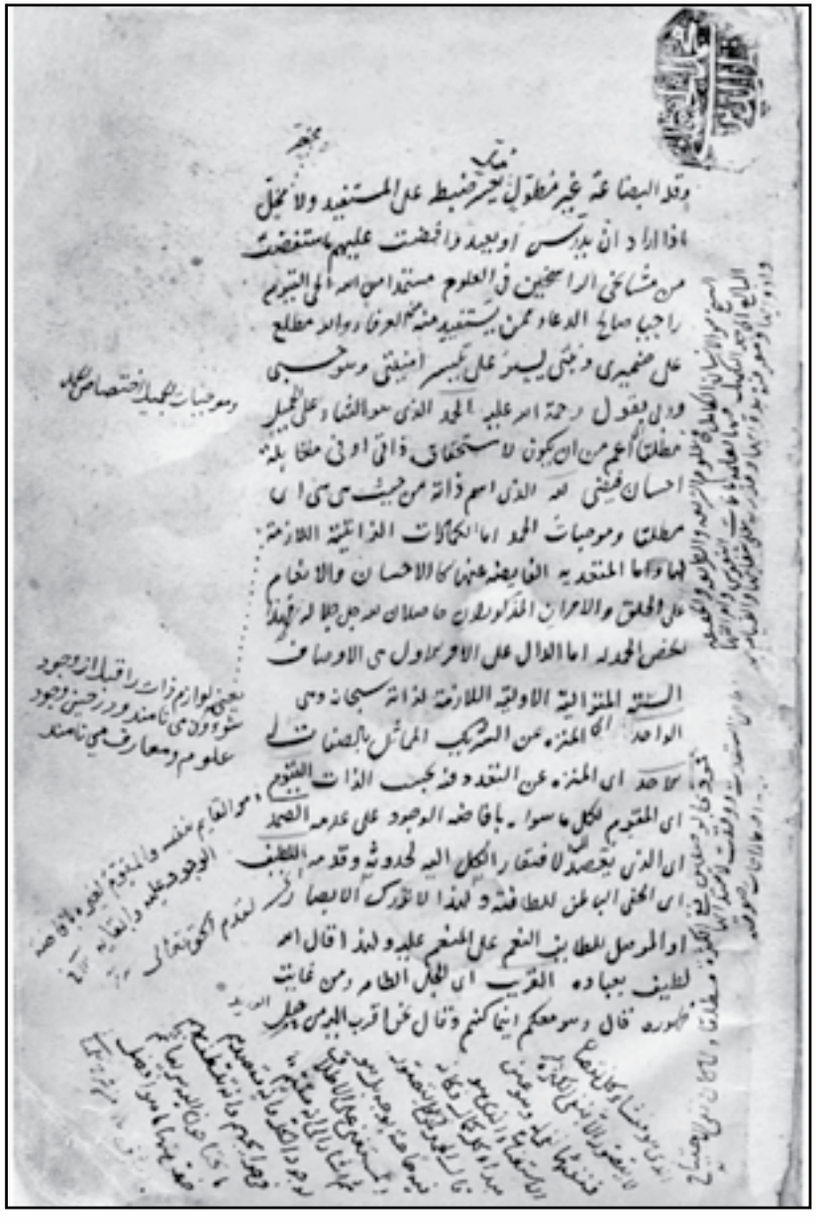
B1



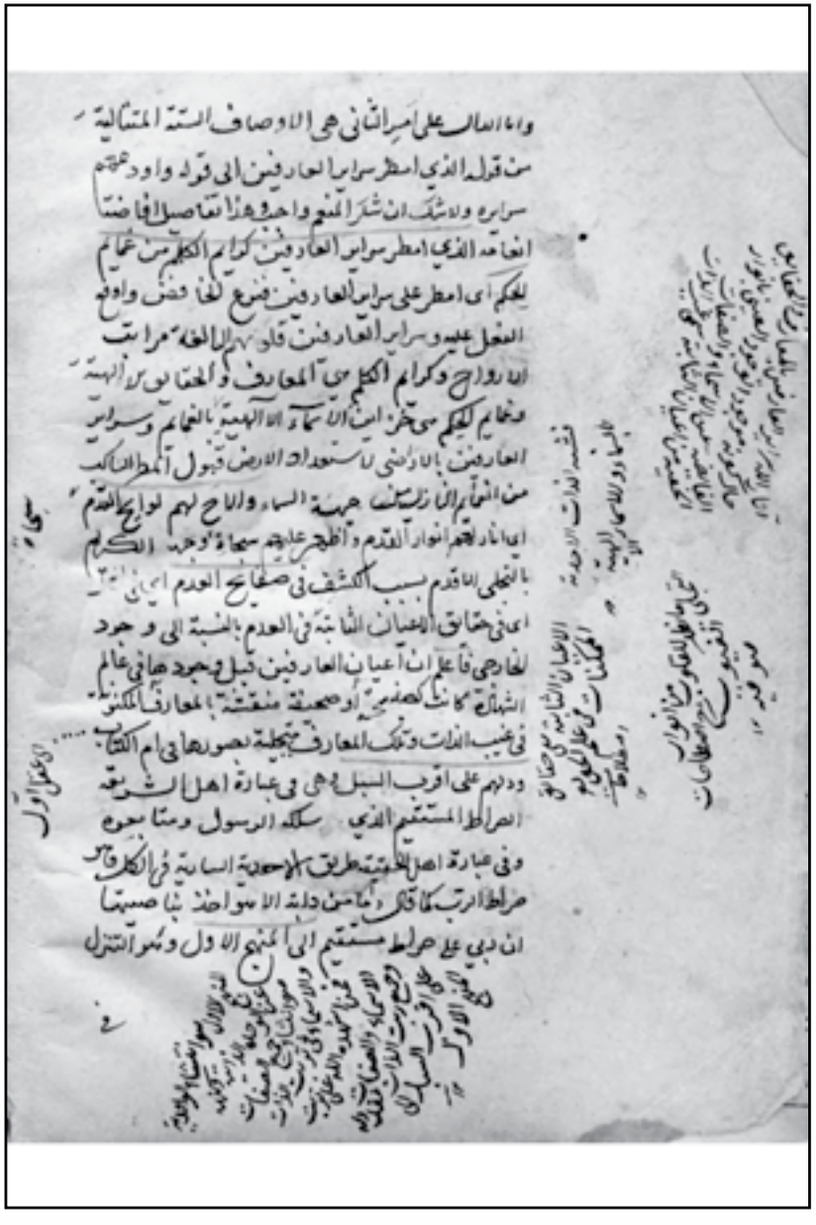
A1



A 2



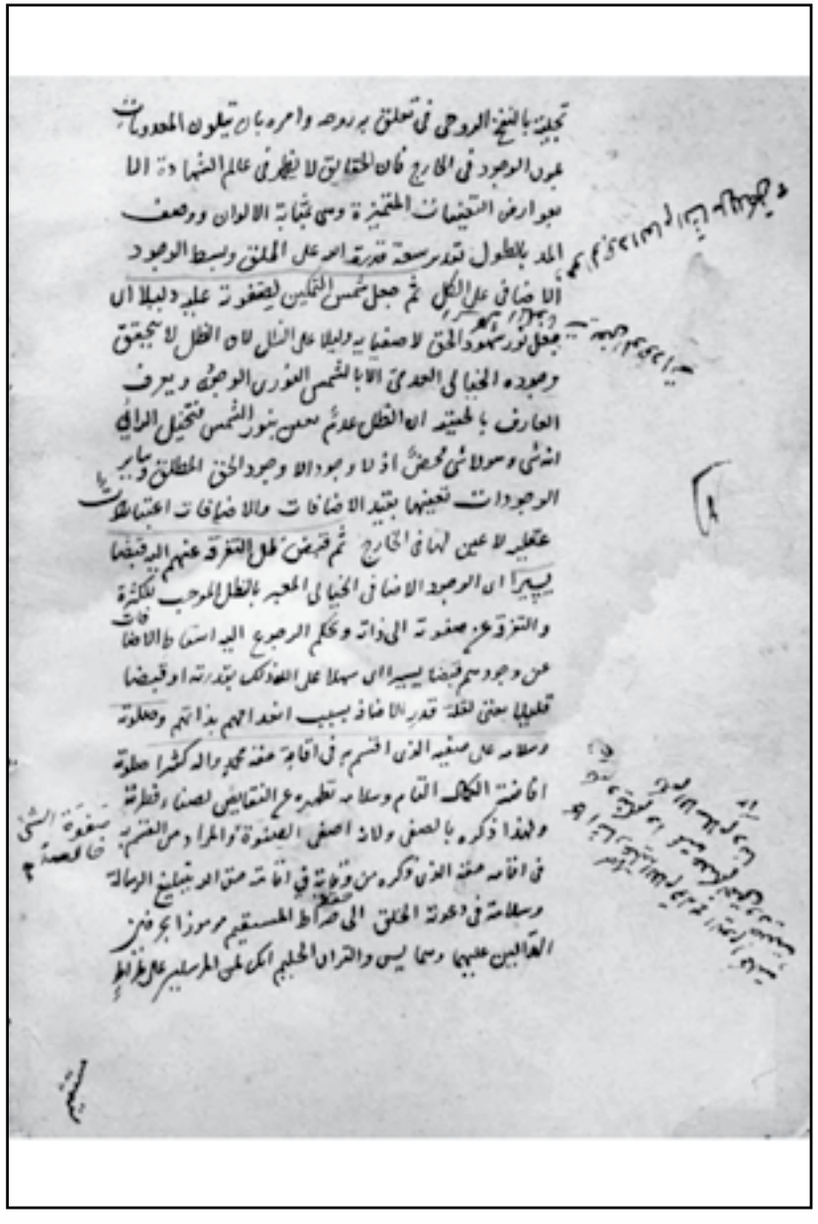
B 2



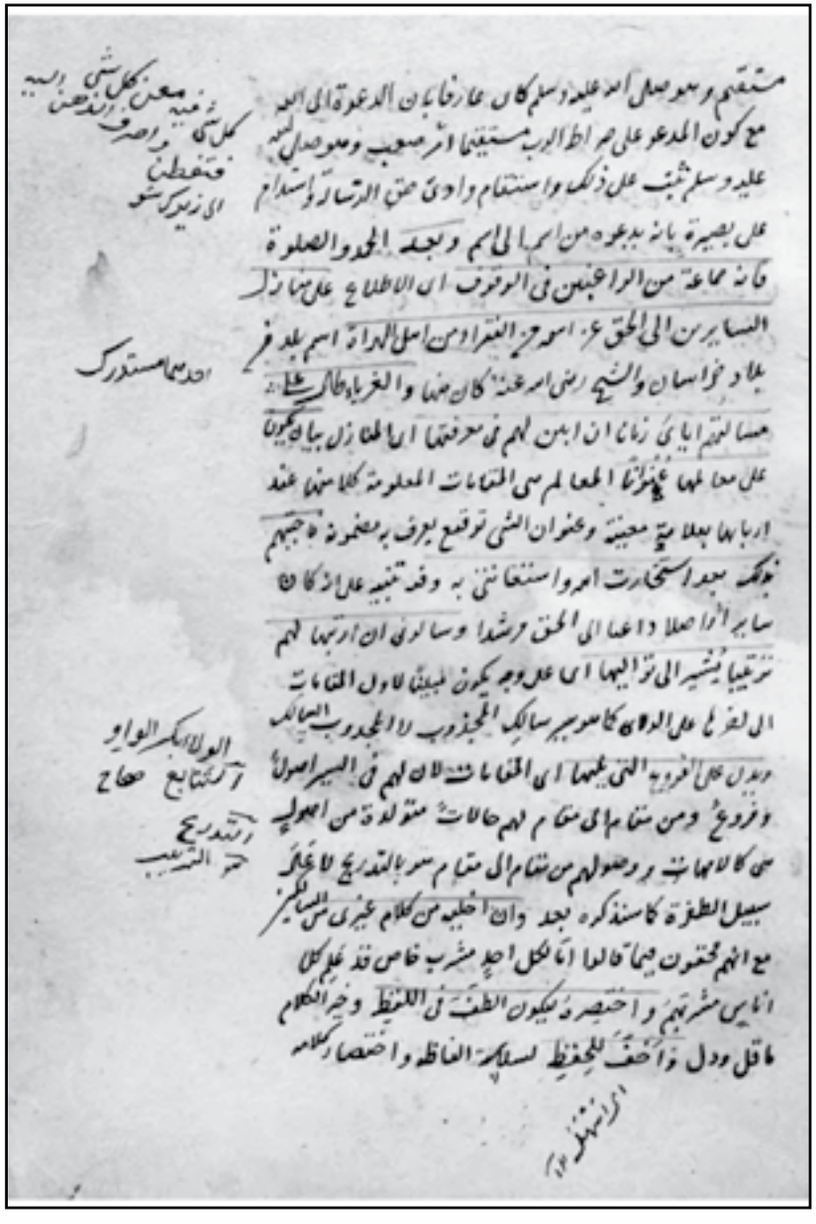
A 3



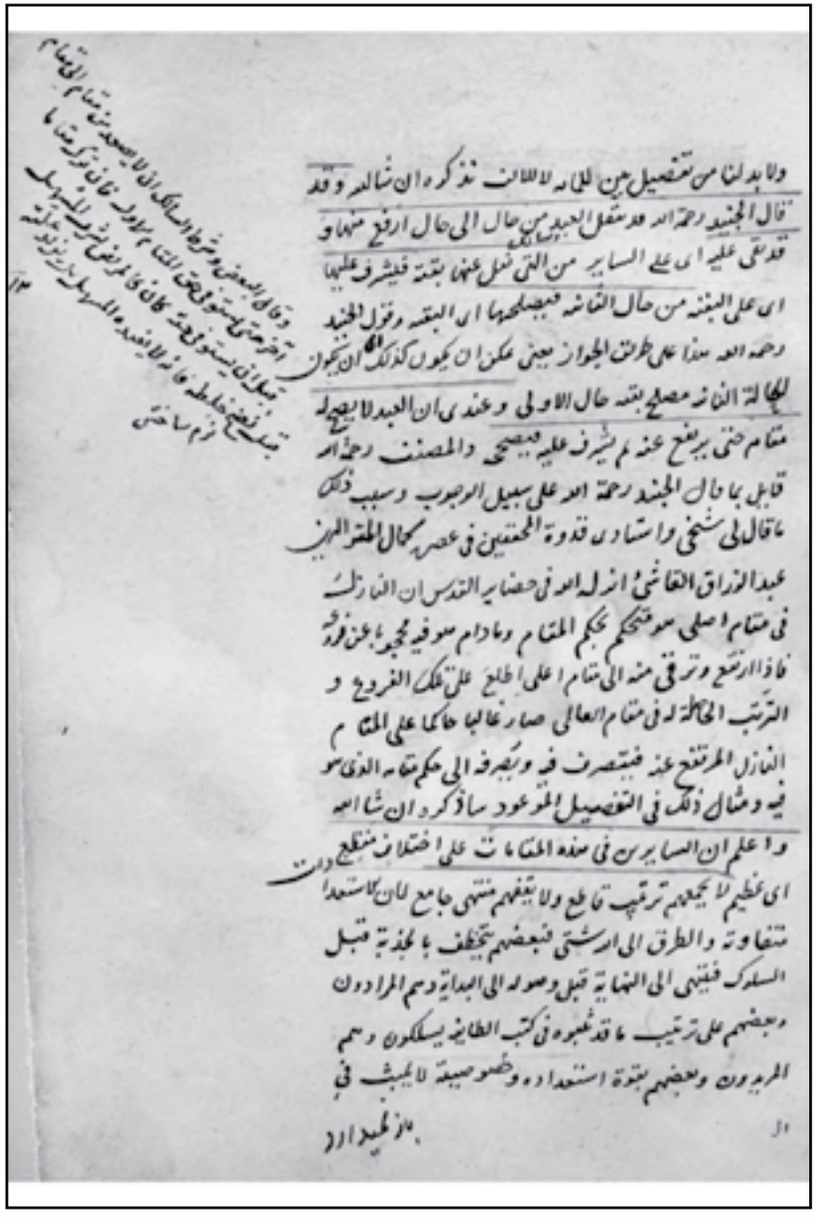
B 3



A4



B4



B5



A5

بعض المقامات وبعضهم لا يقع في السكر وبعضهم لا يصحو فلهذا
لا يجمعهم الترتيب القاطع ولا يقفهم المنتهي الجامع وما ذكر الشيخ
رحمه الله من الترتيب هو حال المتوسطين في الاستعداد و
اهل السلامة والفطرة السليمة وقد صنف جماعة من المتقدمين
والمتاخرين في هذا الباب تصانيف حسنة لا تزال او اكثرها
على حسنها معيبة كافة منهم من اشار الى الاصول ولم يكشف
الى عالم الغرض بالتفصيل كما ذكر الشيخ في هذا الكتاب على ترتيبه
ومنهم من جمع الحكايات ولم يلخصها تلخيصا اي لم يميز العرض
من الحكاية تمييزا ولم يخلص الكلمة تخليصا اي لم يبين الوقفة
التي فيها وهي المقصود بالحقيقة ومنهم من لم يميز بين مقامات الخاصة
وهو مقام عالي لا يكون لغير الخاصة فيه قدم ولو كان اسم المقام
مشتركا بالنسبة الى الخاصة والعامة كالزهد في الزهد
وضروريات العامة كالزهد في الدنيا بالنسبة الى العامي المبتدي
فان ذلك ضروري لان الدنيا كانت لها قدر او وقعا عند العالم
فيقبل ان يتركها حتى لا تصير له مانعة من الترقي بخلاف الخاصة
فانه لا يرى لها قدرا حتى يكون الزهد فيها متساوي الطرفين عدمها
ووجودها عنده وامير المؤمنين علي رضي الله عنه منهم ومن ذلك
المقام قال الفقر والغنا مطيتان لا ابالي ايهما اعتلى ومنهم من
يدرج المغلوب مقاما وهو كلام يشم منه رائحة الدعوى
كقول قال لي ربي حتى سوى الله وهو ليس بمقام عند الشيخ
رحمه الله وجعل نوح الواجد كقول من قال انا الحق

الى الظهار

الان مقام

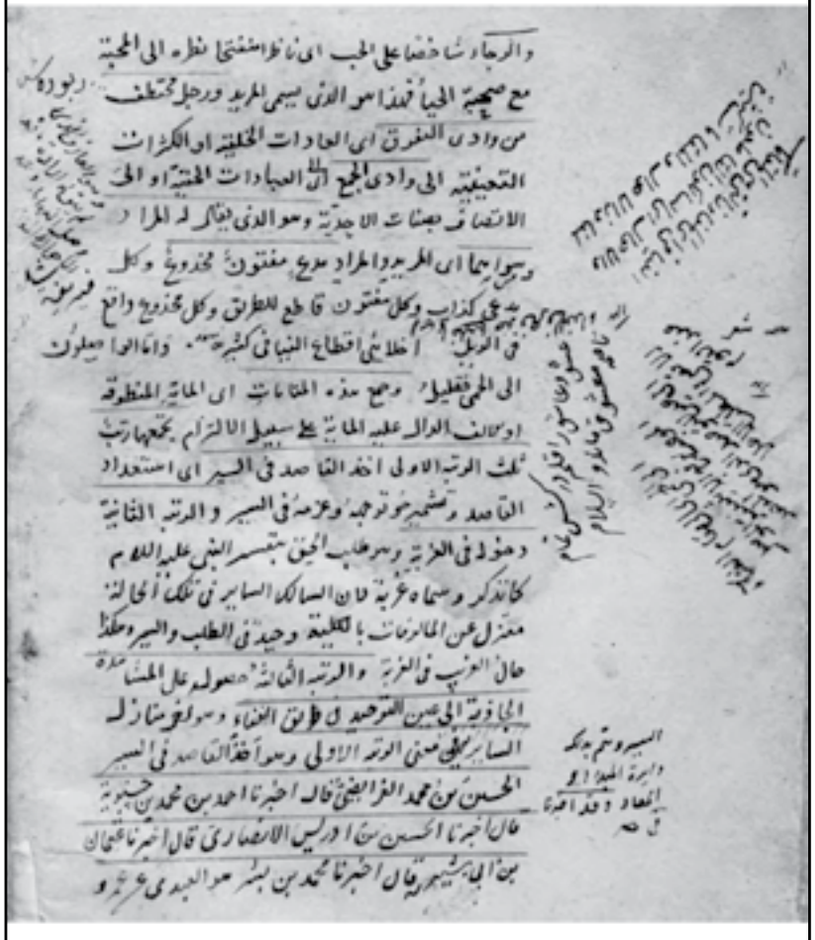
الى

ورمز المكن شيا عاما واكثرهم ينطق عن الدرجات كقول من قال
انا الباقي ببقاء الحق والشطح والبوح والرمز حال خاص
يظهر على بعض السالك دون البعض في مقام من المقامات
واكثرها في السكر يستغفرون من قولهم بعد الصحو فلا يكون
مقاما ولا عاما واعلم ان العامة من على هذه الطايفة والمشرين
الى هذه الطريقة اتفقوا على ان النهايات لا تصح الا بتصحيح
البدايات كما ان لا بنية لا تقوم الا على الاساس ولا يمكن
ذلك الا بنظر الشيخ عالم مرشد سوكا لاساس في بنيان الناس الى ارشاد الناس
وتصحيح البدايات سواقاه الاعراض امثاله كما ورد به الحكم
في الشريعة الاسلام واخبار الرسول عنه عليه السلام على
مشاهدة الاخلاص وذلك بقطع النظر عن العوض وسد
باب تعليش الغرض ومتابعة السنة وتعظيم النهي على مشاهدة
الخوف امثالا لامر الله تعالى حيث قال وما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا ورعاية الحرمة والشفقة على العالم بذل
النصيحة وكف الهوى ليزين حاله بالتعظيم لامر الله والشفقة
على خلق الله ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت وكل سبب
يفتق القلب لانها مبعدان للسالك عن الوصول لان
صاحب السوء شيطان انسي وما يفتق القلب سواعل
والولد والمال والجاه لقوله عليه السلام ولا يضع في قلب
المتوجه الى الله ما سواه على ان الناس في هذا الشان
ثلثة فقراء على ثلثة اقسام واصناف اجل يعمل بين الخوف

ولا يهمل



B 7



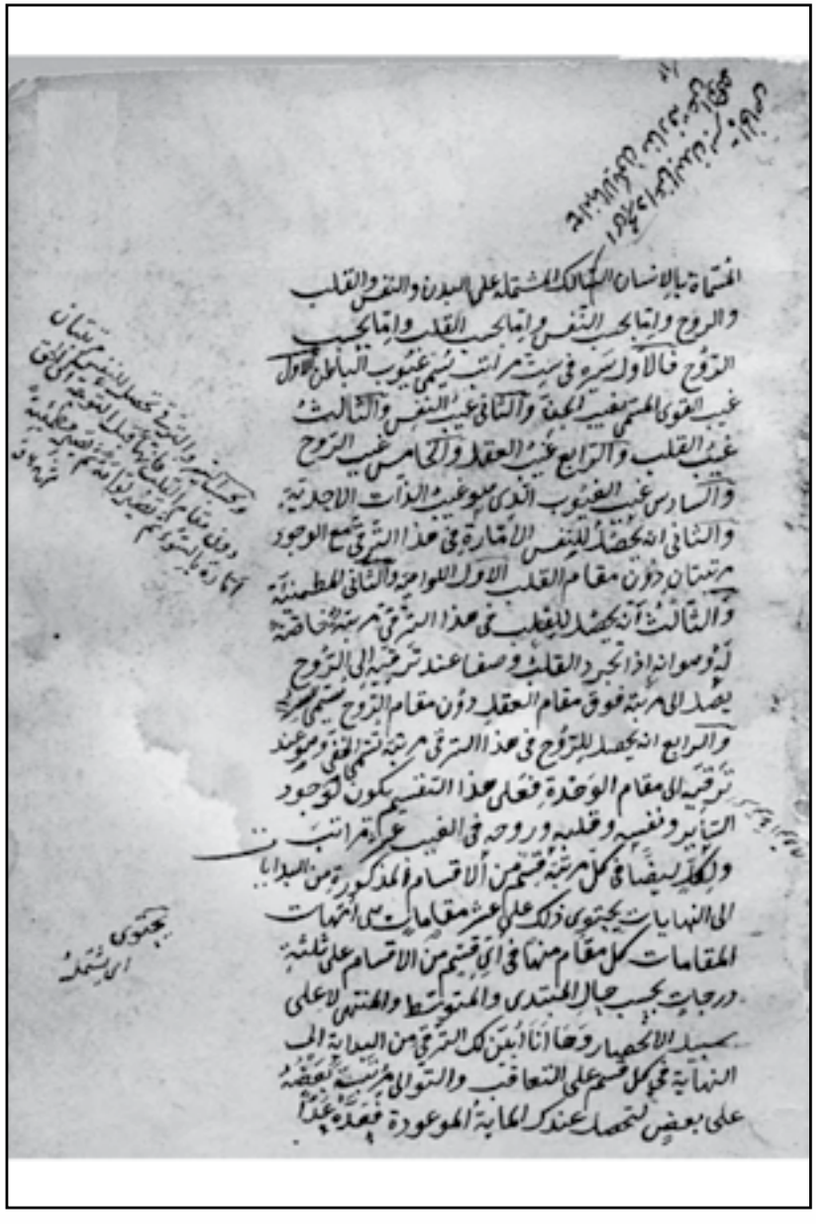
A 7



B8



A8



B9



A9



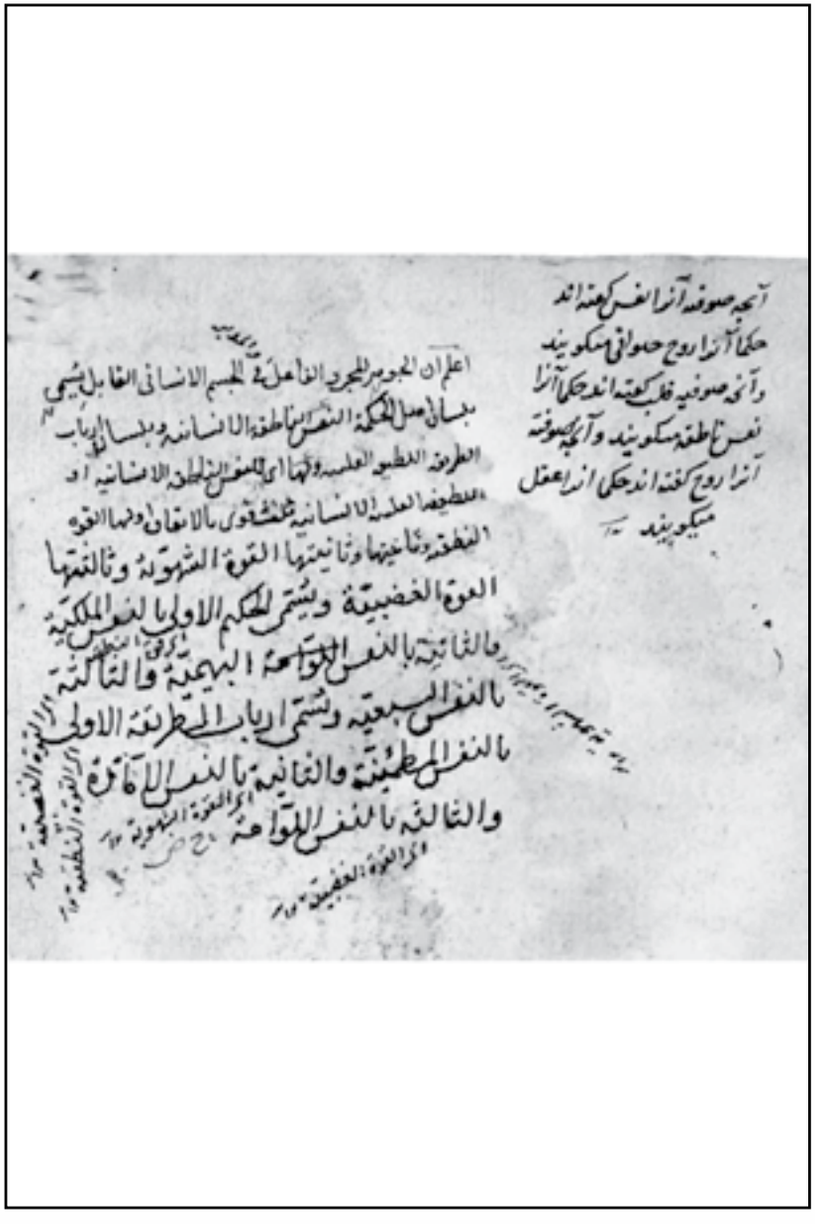
B 10



A 10



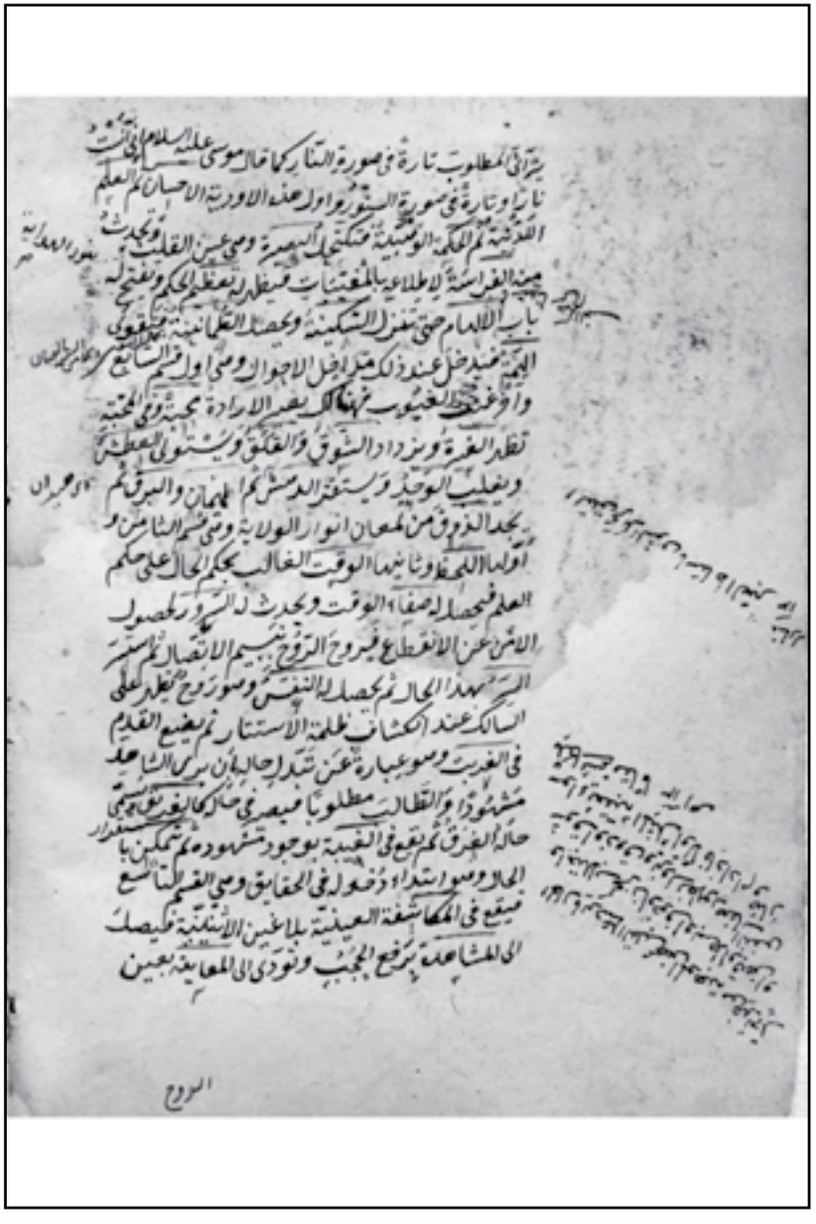
B 11



A 11



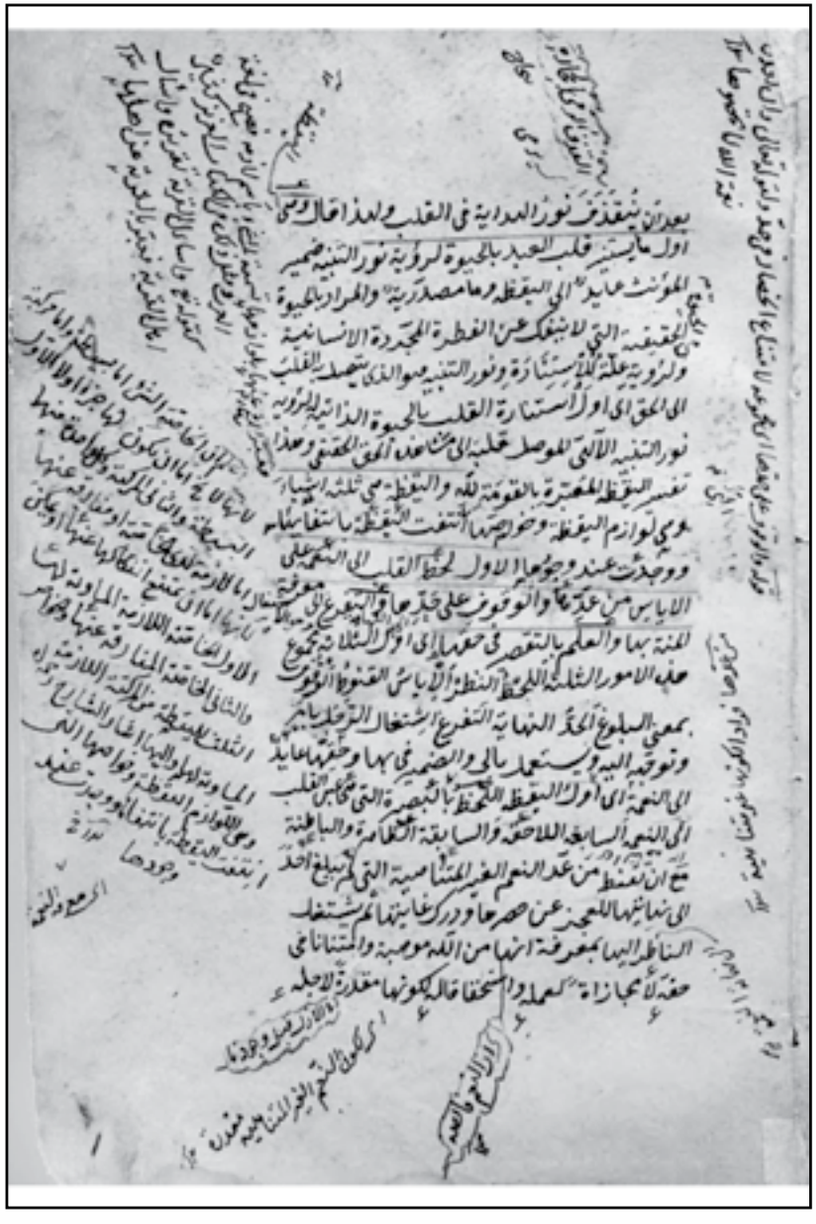
B 12



A 12



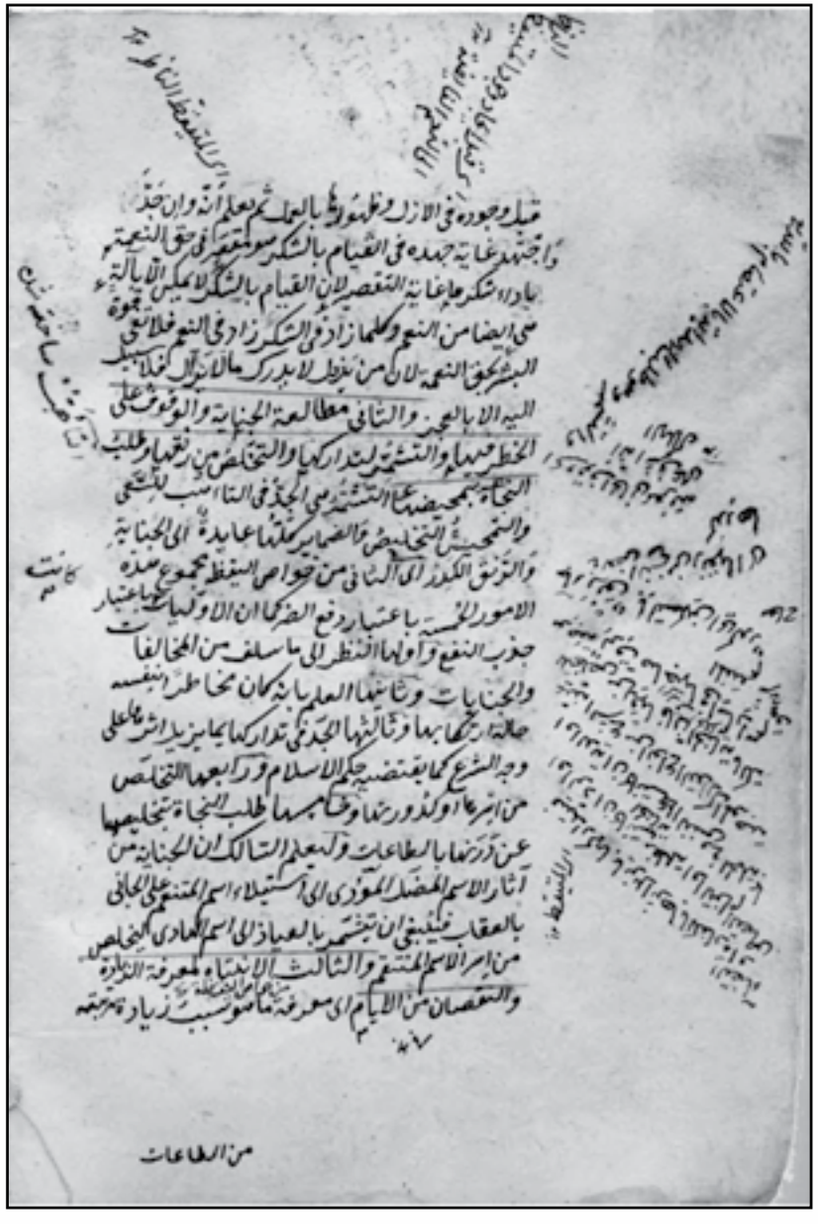
A 13



B 13



B 14



A 14



B 15



A 15

B16

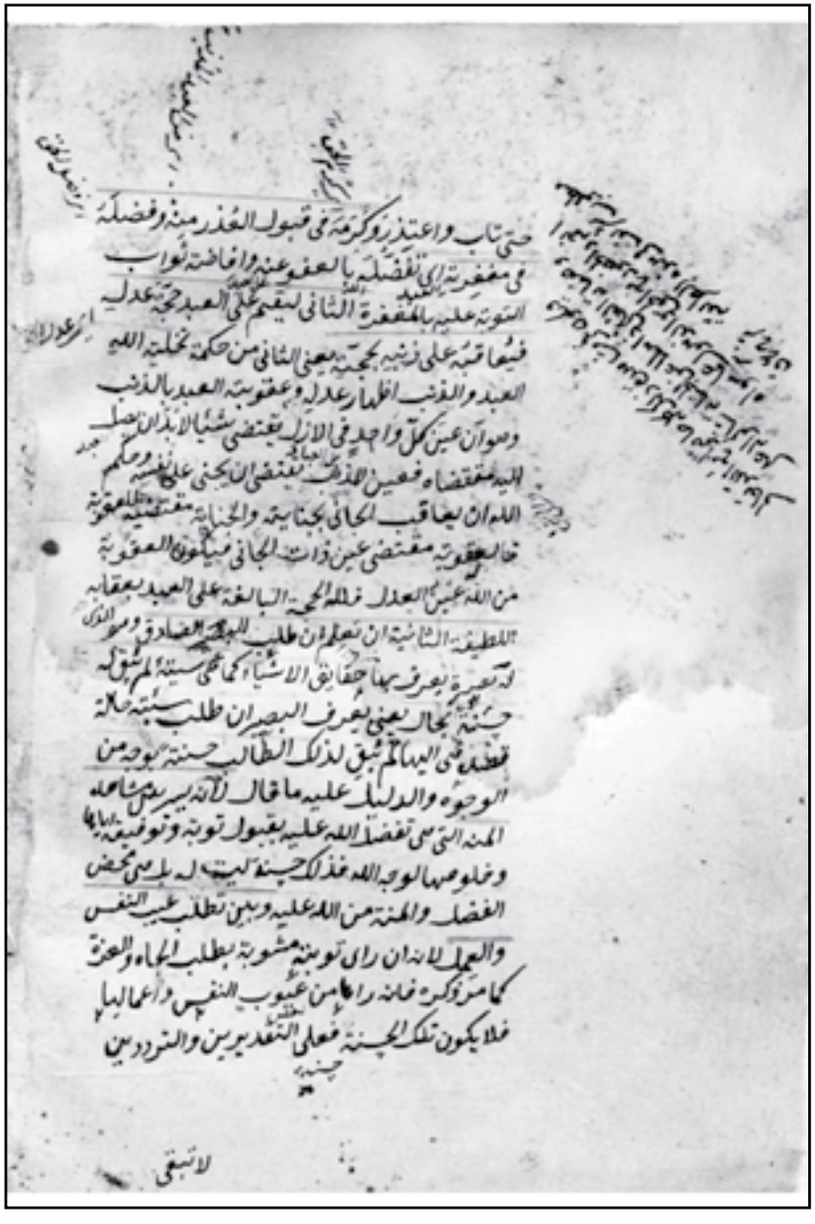


A16





B 17



A 17



B 18



A 18



B 19



A 19



A 20



B 20



A 21



B 21

B 22

A 22



B 23



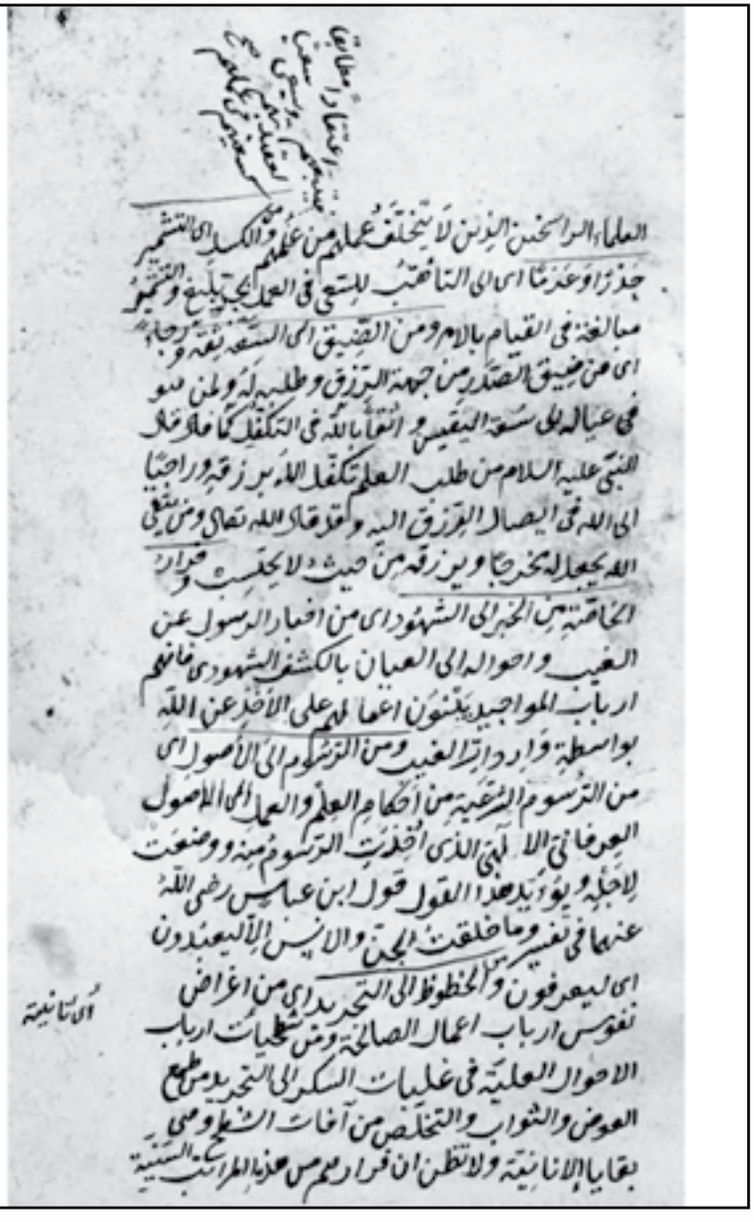
A 23



B 24



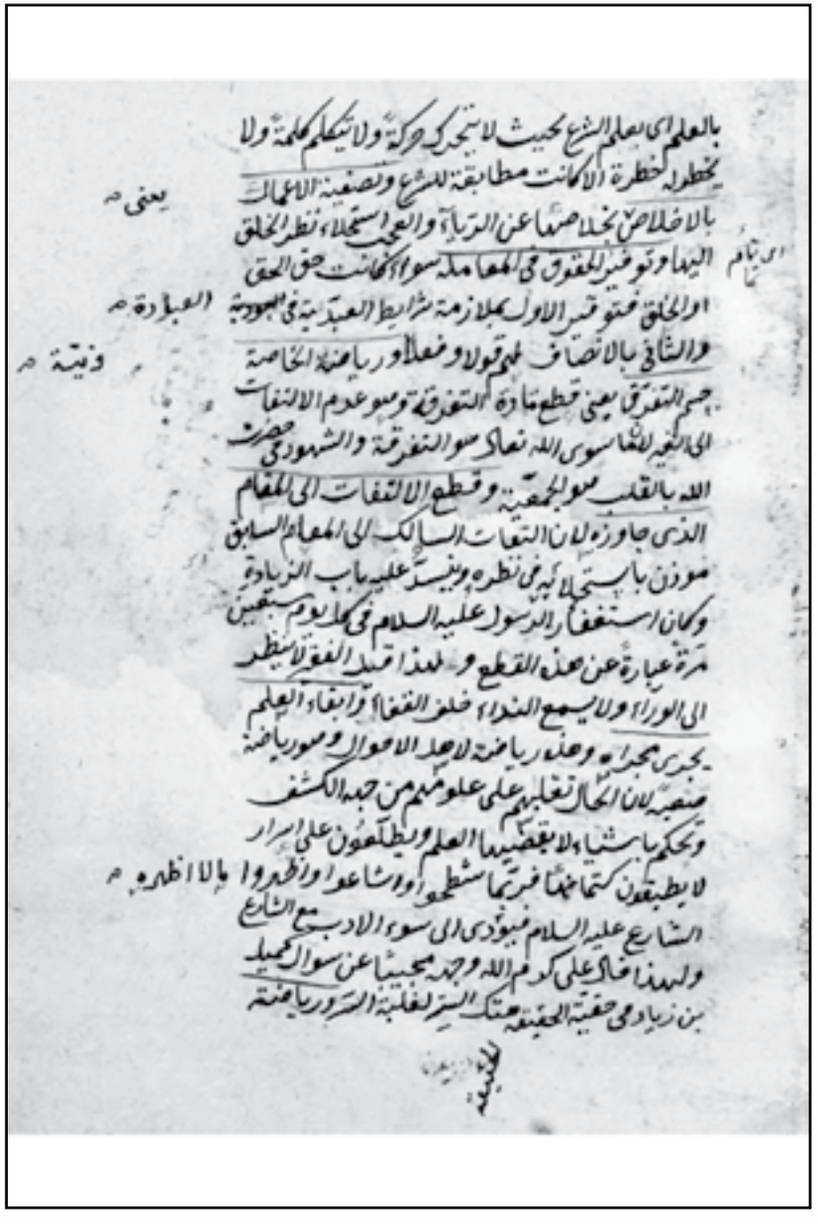
A 24



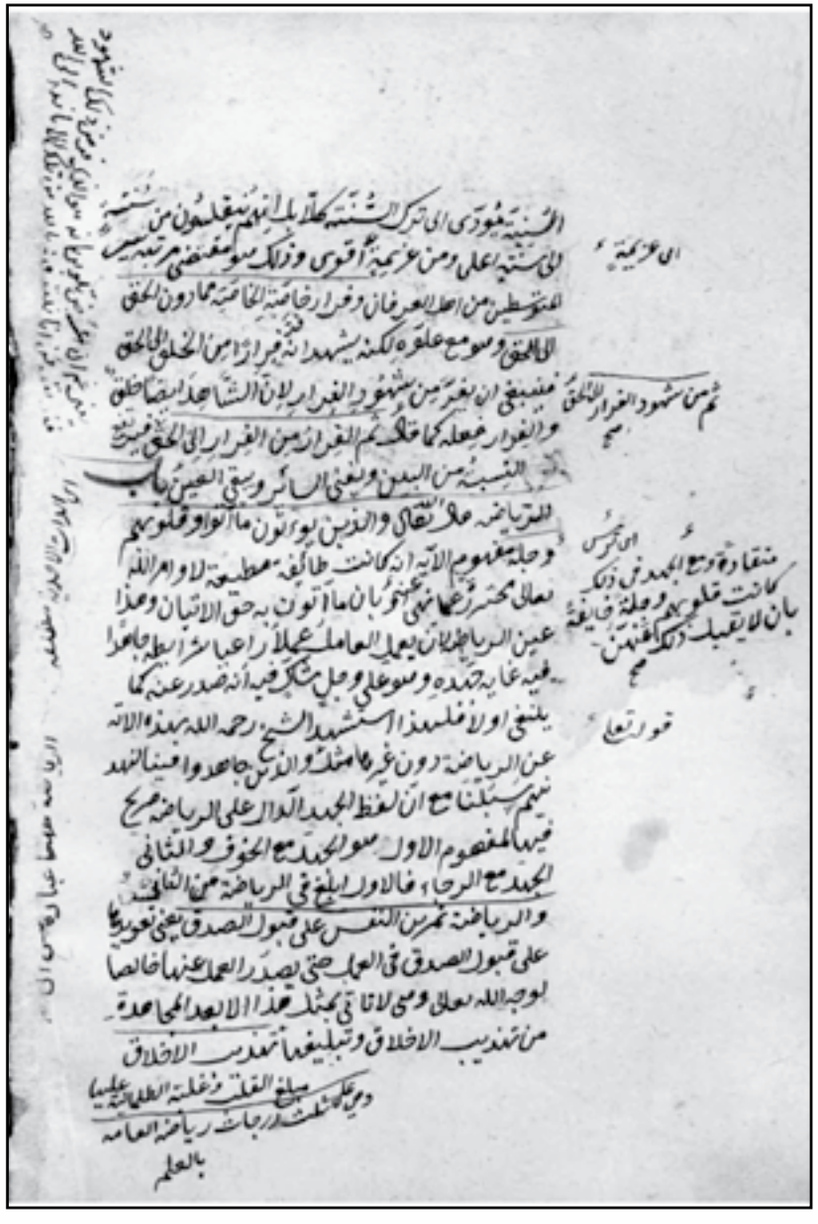
B 25



A 25



B 26

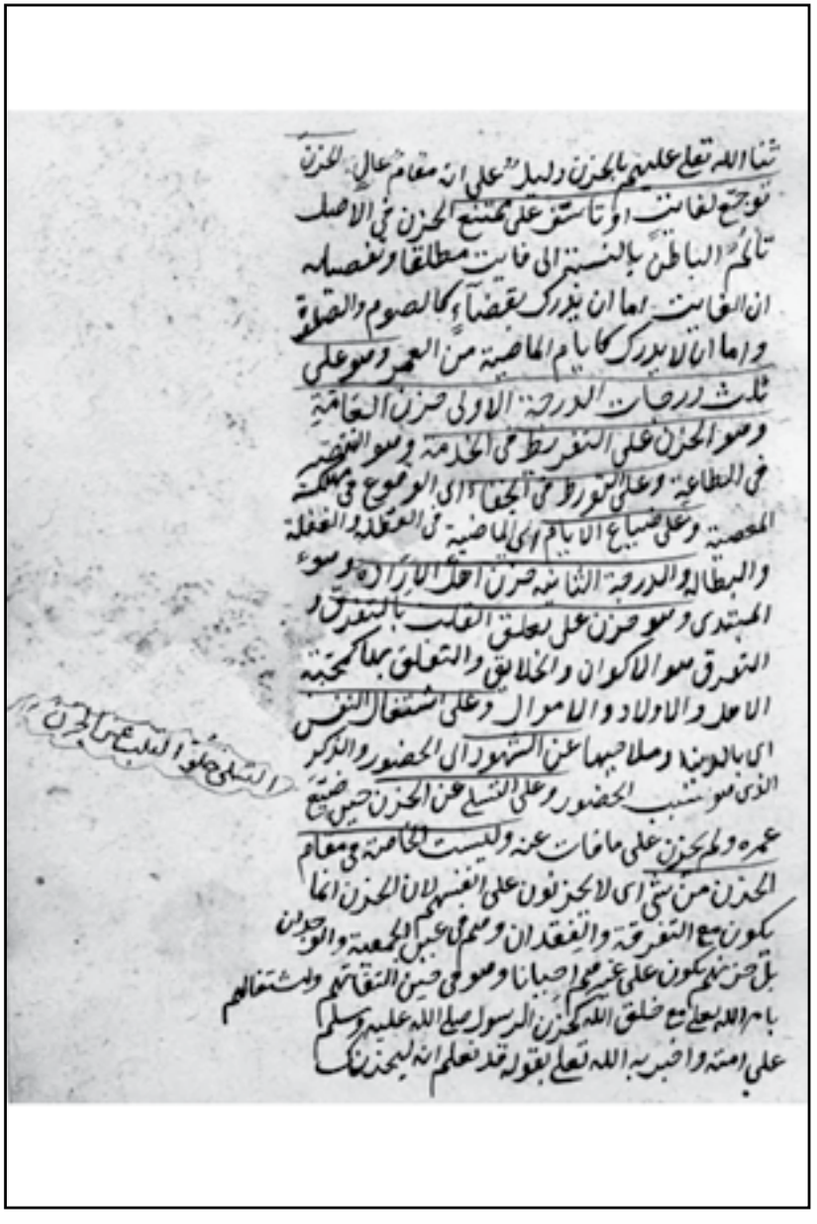


A 26

خاصة الخاصة تجريد الشهود اى تخليصه من الكثرات يتجلى احدية
الذات والصعود الى الجمع بفنايه فى احدية عين الجمع
ورفض المعارضات اى رفض الاسماء المتقابلة
كالمنع والمنتقم ومعناه والنظر الى حضرت الاحدية التى
لايسمح هناك اطلاق اسم ولا رسم ولا غير ولا عين و
قطع المعاوضات بان يرى انه افنا شيأ من افعاله
فى فعل الله ومن صفاته فى صفات الله وهى التى
من كثرات الاسماء اى رؤية احدية الذات فى جمع
فى مقابلته عوضا عن الله يك ينبغى ان يعرف ان الفانى
فانى فى الازل والباقى باق لم يزل فينشرح صدره
انشراحا يسمع فيه الحق والخلق ولم يحجب احدهما بالآخر
ولا الوحدة بالكثرت ولا الكثرت بالوحدة بل يرى
الشى الواحد حقا باعتبار الحقيقة الالهية خلقا
باعتبار التعين والهيئة وهذه الرياضة المخصوصة
الخاصة لايمكن اصلا بالكسب بل يحصل بمحض
الوهب والله ذو العطاء العظيم **باب السماع**
حاك الله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم اى لاسمعهم
الخير وهو ما فيه صلاح احوالهم دينا ودنيا ولكنه
السماع حقيقة الانتباه ولكنه الشى لطيفة و
حقيقة الانتباه انما يكون بحسب المنتبه ومرتبته
ونصيبه منه ومقصوده عنه وقول الطائفة السماع

حاد

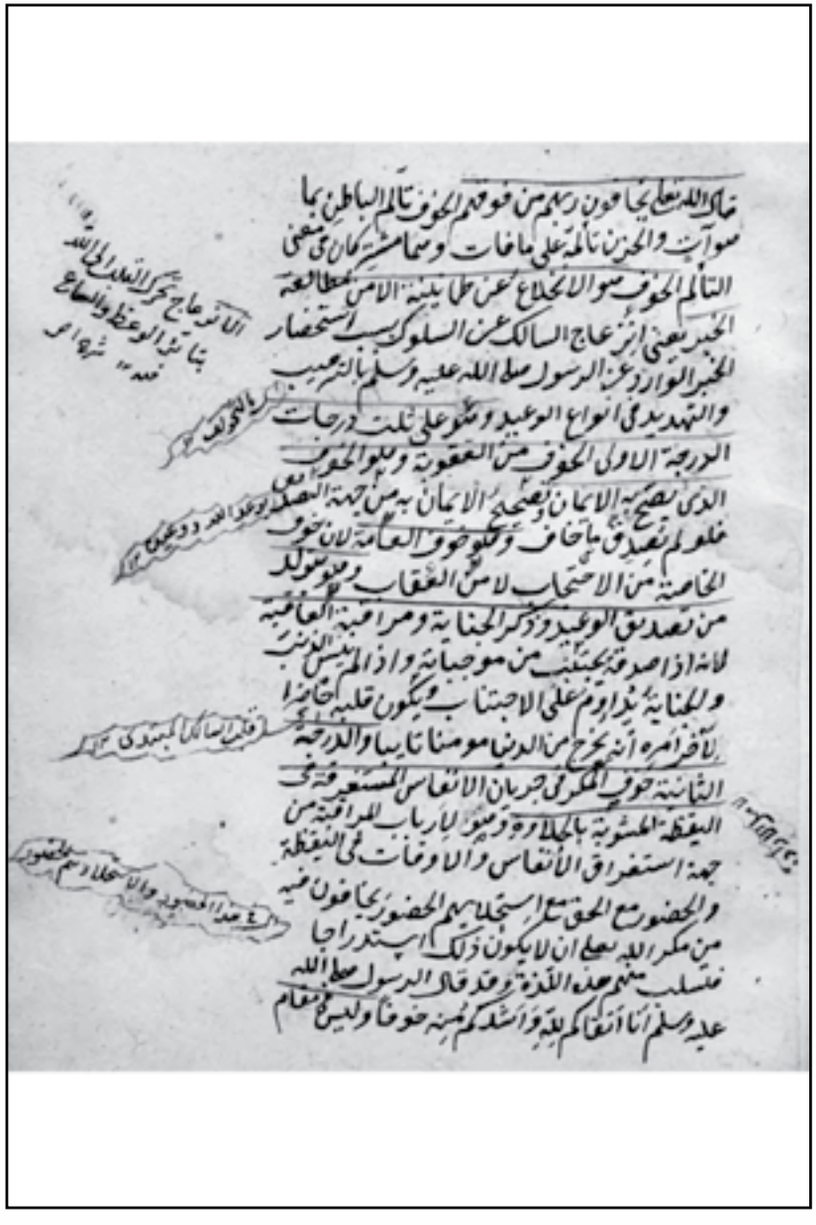
حاد بحد وكل احد الى وطنه اشارة الى هذا المعنى وهو
على ثلث درجات سماع العامة ثلثة اشياء احدها
زجر الوعيد رعبة اى من جهة الورع والانقطاع مما ينهاه
الزاجر عنه طاعة له لاخوفا عن نقض الوعيد وعلى
هذا فاذا خوفه المحبوب بالفراق والصد مثلا
فيجب عليه اجابته لان مراد المحبوب وكل ما يفعل
المحبوب محبوب واجابته فى مثل هذا بان يتلقى
ذلك بالاعتذار والتنصل واجابته دعوة الوعد جدا
يعنى سعيا بالفعل امتثال الامر لاطلبا للوصول
الى الموعود وبلوغ مشاهدة المنة استبصارا يعنى
بلوغ السامع الى مشاهدة ما يجرى عليه من النعم والنعم
نور البصيرة انه منه من الله تعالى عليه اما النعم كمن
يعطى بمحض فضله من غير استحقاق منه فيكون منه و
اما النعم فلاختصاص الله العبد بذلك ليمتحنه و
ذلك ايضا منه بانه ما اعلم والتفت اليه وفى مثل
هذا الحال يتلقاه بالرضا فى هذا المعنى قد قيل
شعر فى هذا المعنى من كل معنى لطيف احتى قد حا
وكيل ناطقة فى الكون تطرب بنى و الخلاص من التلوين
بالتفرق يعنى والخلاص من الالتذاذ بما سوى الله بطل
لان كل ما سواه هو تفرقة فذلك لالتذاذه بالجمع
الذى هو ضد التفرقة فنى عنه المريد يسمع من الحق
على مقامه ويصرفه للسبع وحال
حال ووجد مقبل لما سبقه قال
سمعت من الحق انه قال سبعتر
يترى والوصول على الغاية فى
كل حبس بعض والاطلاع على الحق



B 28



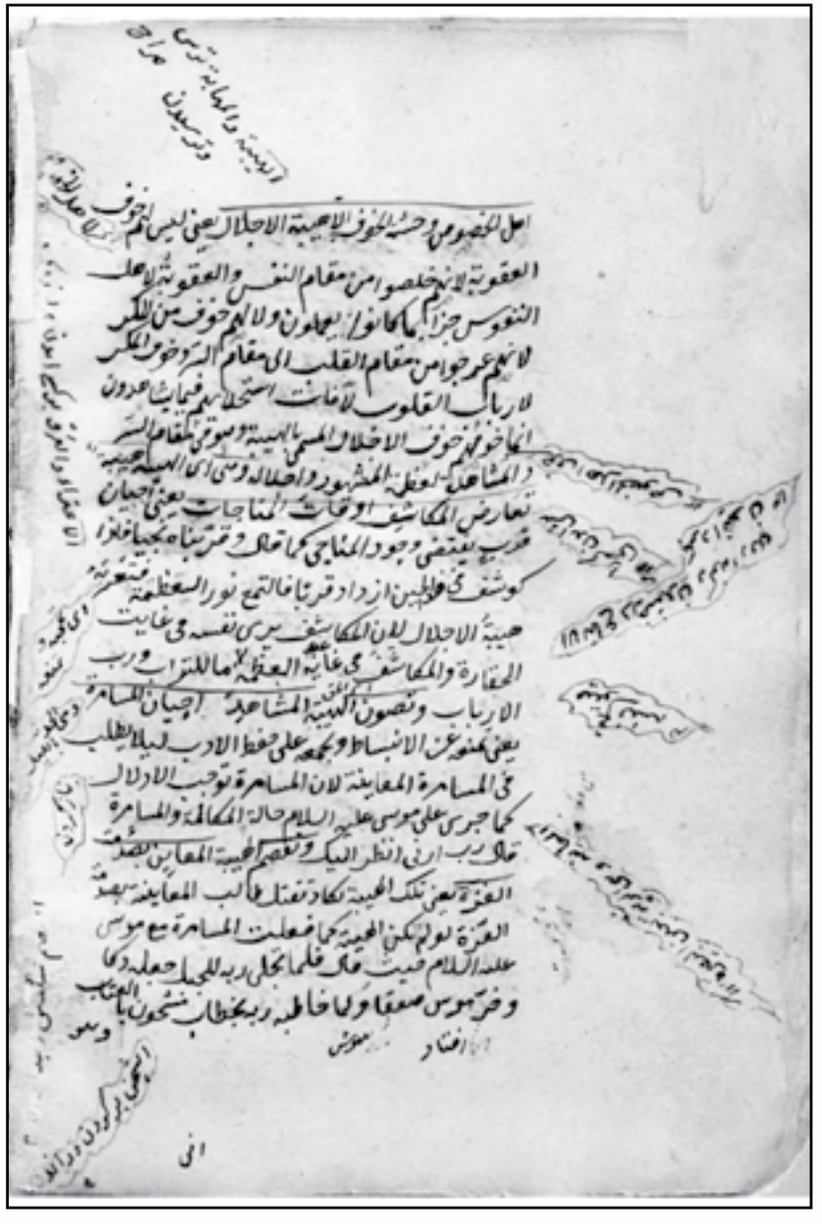
A 28



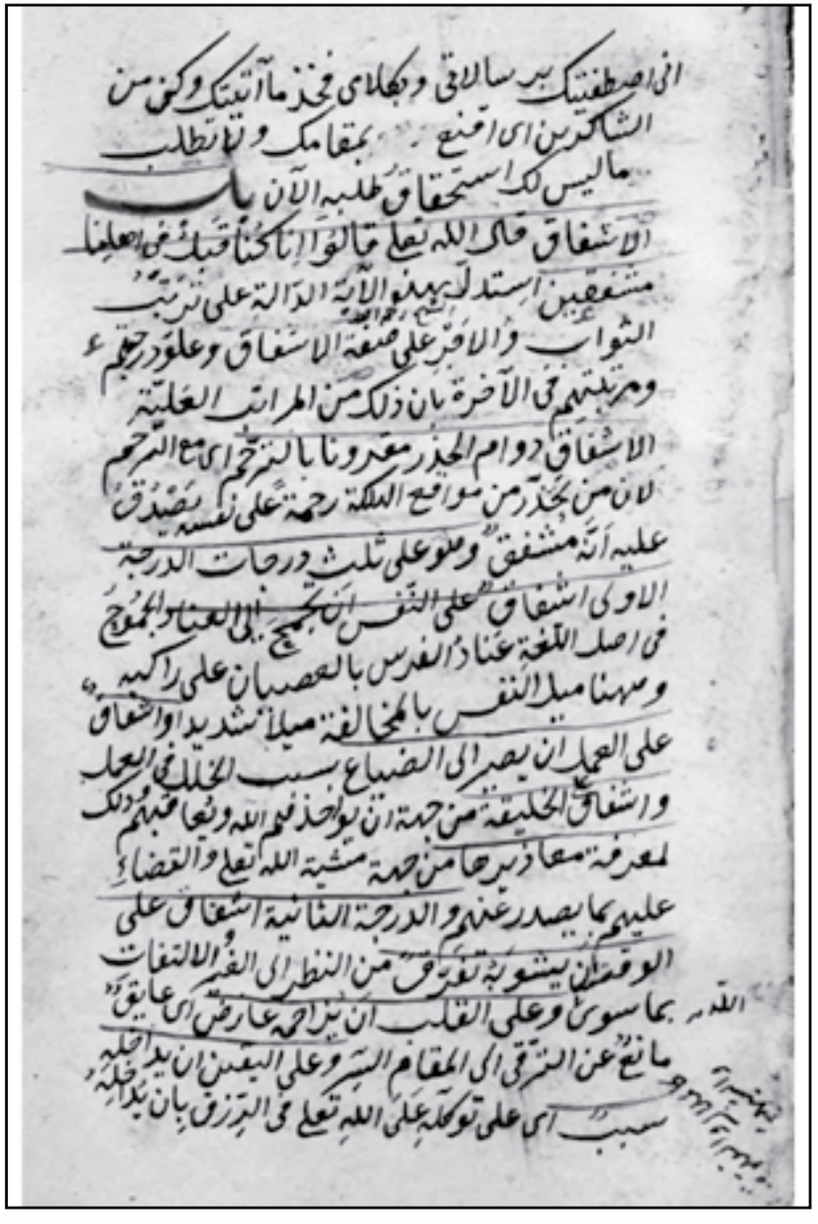
B 29



A 29



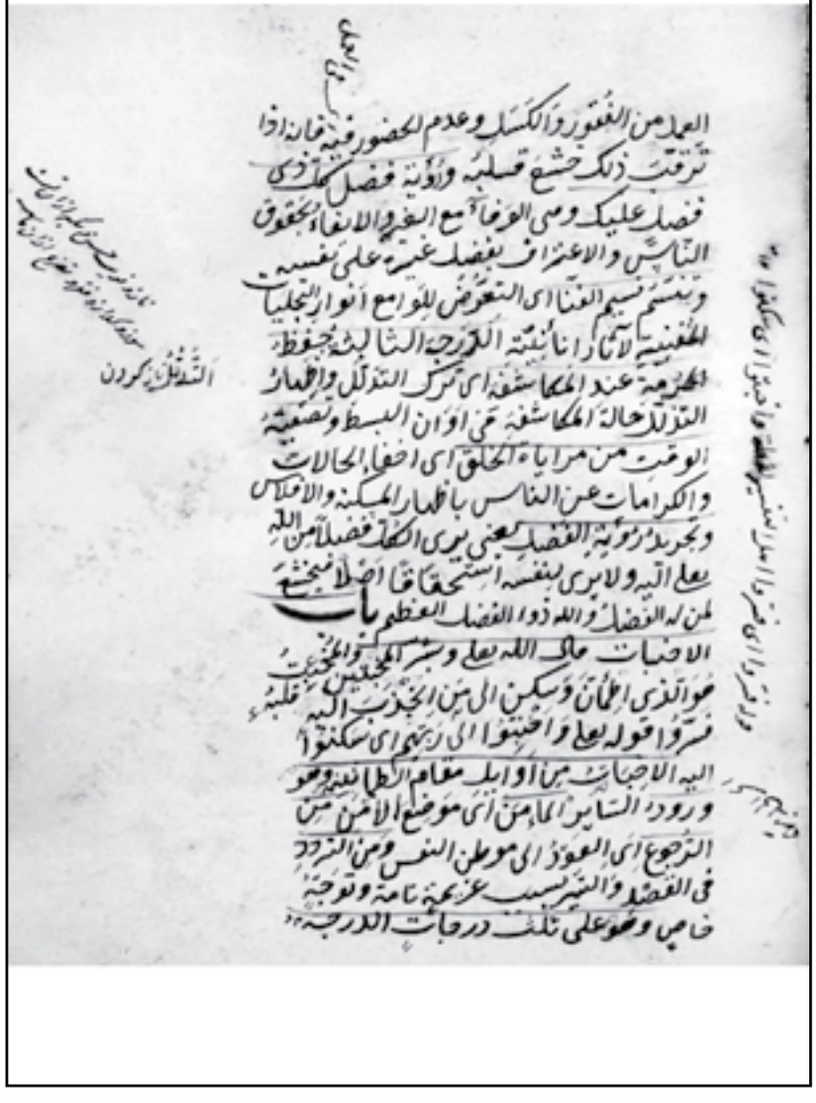
A 30



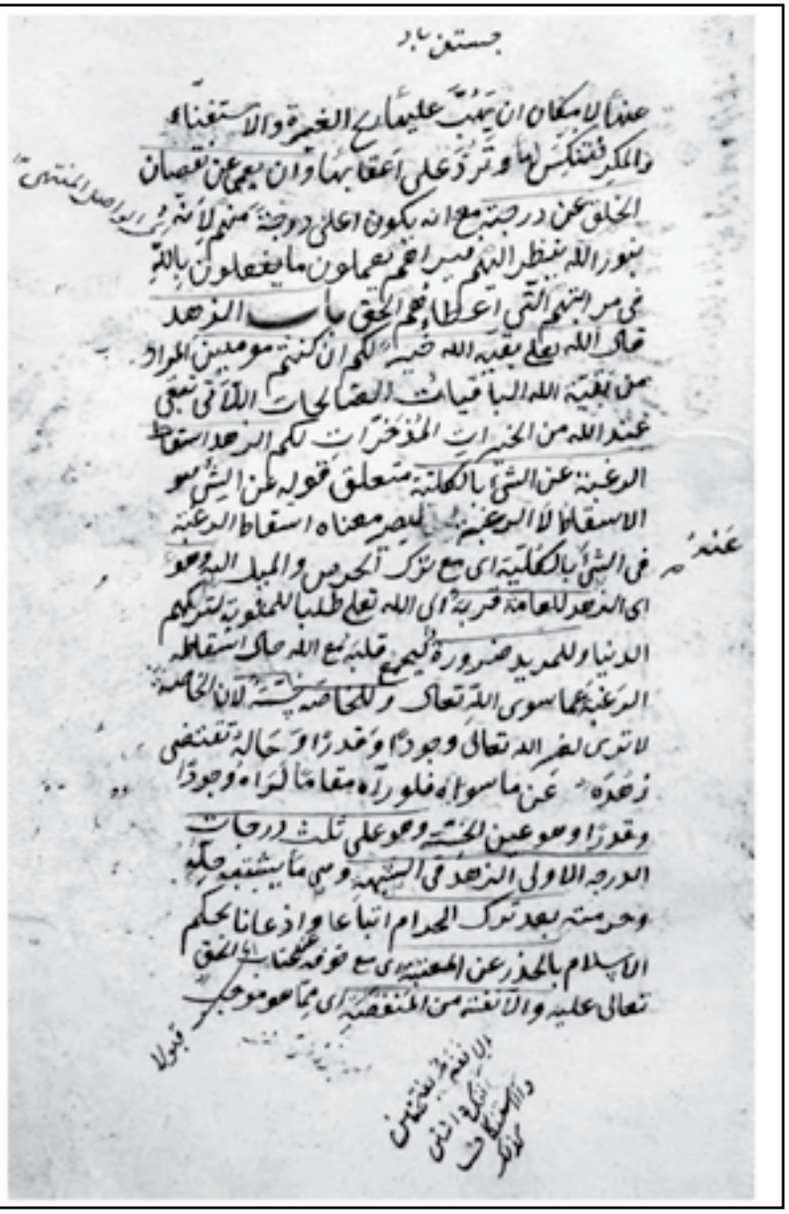
B 30



A31



B31



B 32



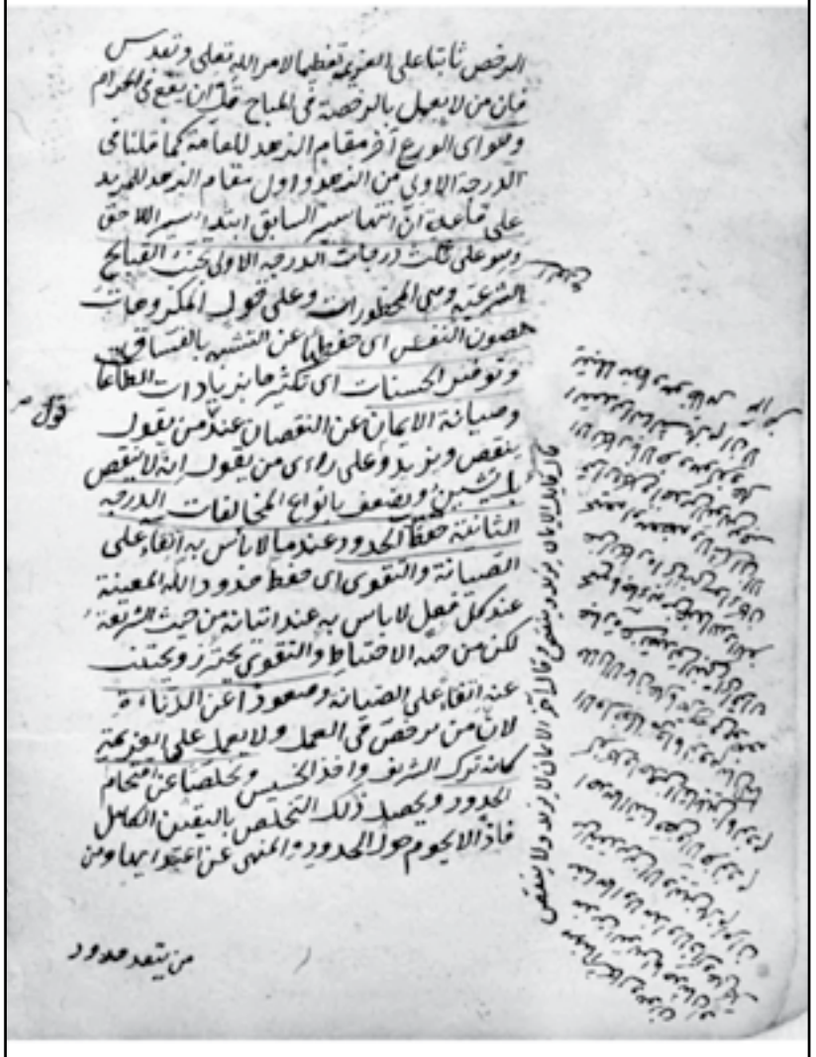
A 32



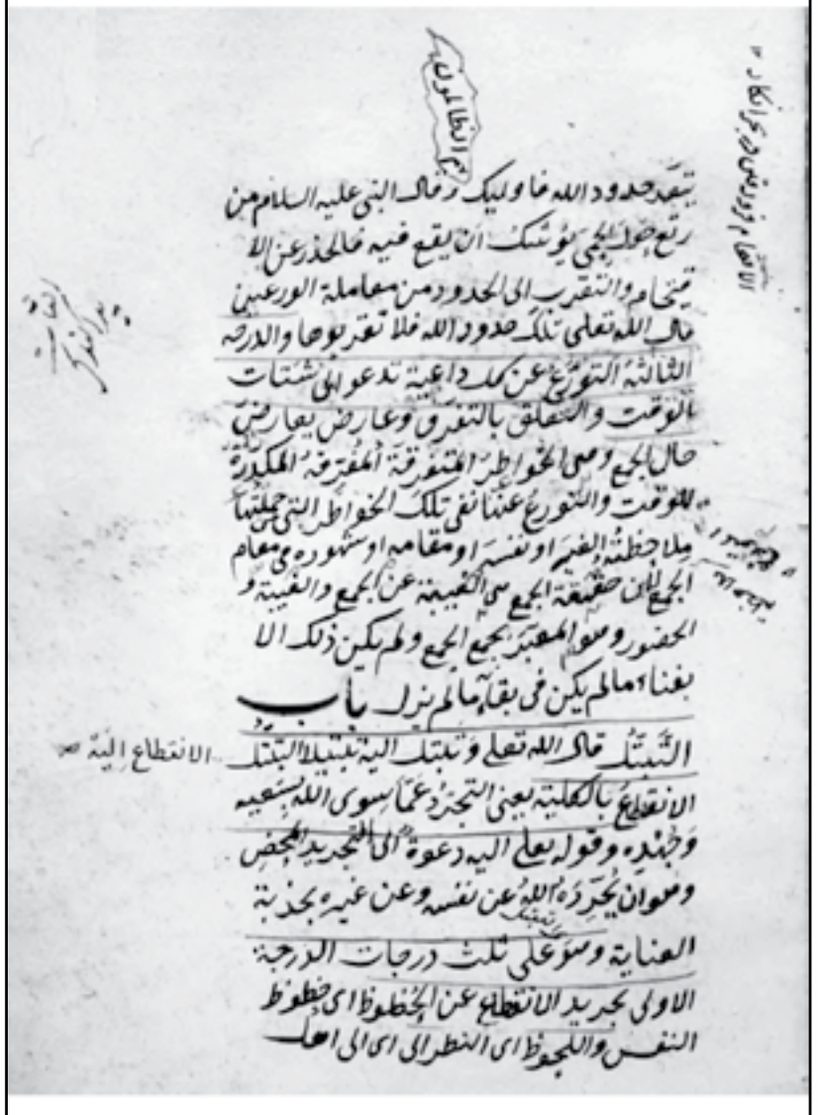
A 33



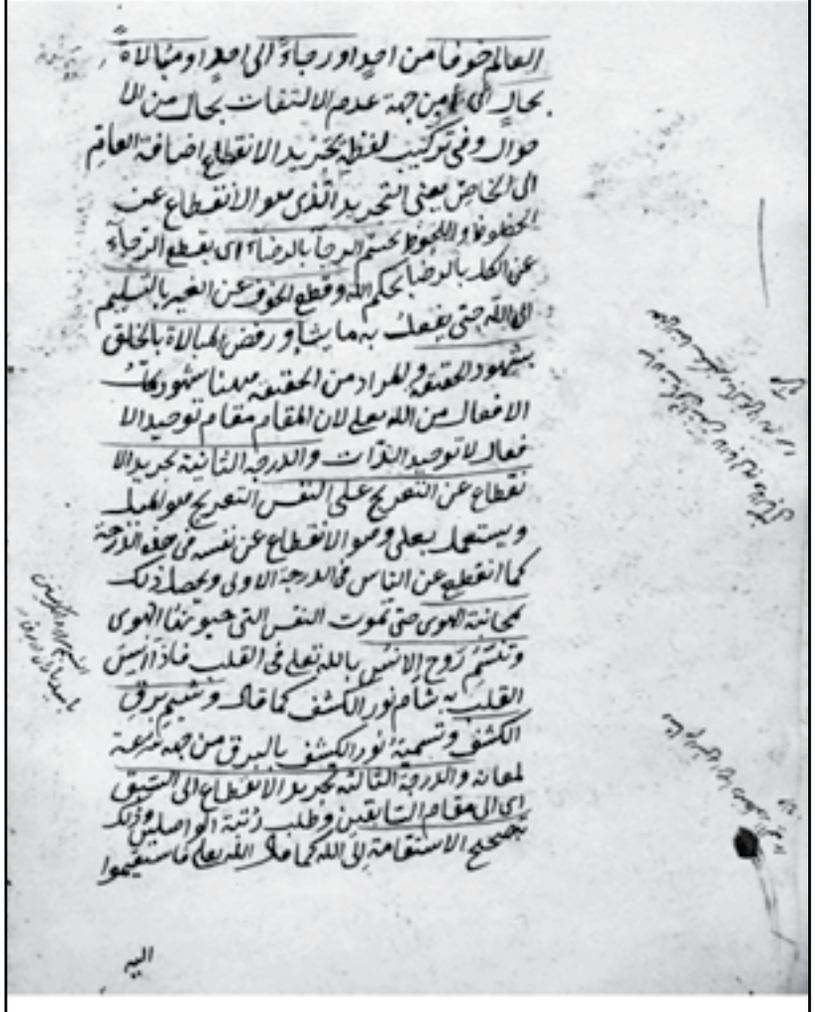
B 33



A 34



B 34



العالم خوفا من احد او رجاء الى احد او مبالاة
بحاله الى غير من جهة عدم الالتفات بحال من الا
حوال وفي تركيب لفظ تجريد الانقطاع اضافة العام
الى الخاص يعني التجريد الذي هو الانقطاع عن
الحظوظ واللجوء لحسم الرجا بالرضا اي بقطع الرجاء
عن الخلق بالرضا بحكم الله وقطع الخوف عن الغير بالتسليم
الا الله حتى يفعل به ما يشاء ورفض المبالاة بالخلق
بشهود الحقيقة والمراد من الحقيقة ههنا شهود كل
الافعال من الله تعالى لان المقام مقام توحيد الا
فعال لا توحيد الذات والدرجة الثانية تجريد الا
نقطاع عن التعريج على النفس التعريج هو العمل
ويستعمل بمعنى هو الانقطاع عن نفسه في حق الدرجة
كما انقطع عن الناس في الدرجة الاولى ويحصل ذلك
بمجانبة الهوى حتى تموت النفس التي هي منبع الهوى
وتتسلم روح الانس بالله تعالى في القلب فاذا انس
القلب به شام نور الكشف كما قال وشيم برق
الكشف وتسمية نور الكشف بالبرق من جهة سرعة
لمعانه والدرجة الثالثة تجريد الانقطاع الى التشبث
الى المقام السابقين وطلب رتبة الواصلين وذلك
بتصحيح الاستقامة الى الله كما مر الى قوله تعالى كما سيفهموا

اليه



اليه الاستقامة به وفيه خان ثلاثين الاستقامتين
لم يكن الا في البقا بعد الفنا او الاستغراق في قصد
الوصول وذلك بان لا يشغله شئ عن قصد الوصول
والنظر الى اوائل الجمع ولم يكن ذلك الا بعد
استيلا نور الاحدية باب الرجاء تملك الله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن
كان يرجو الله الاسوة المقتدى اسم مفعول في محل
الاية زيادة مدح للراجين من المومنين المقتدين
برسول الجمعي المصدر وهو الاقتدا صلى الله عليه
وسلم ولو صدر الشيخ المصنف روح الله روحه الباب
بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا كان اكد واحق
على الرجاء الرجاء اضعف مقارن التريد فحاجة اي
الرجاء معارضة من وجه مع الله تعالى لان الرجاء
اظهار ارادة العبد المحامد والملايم وعدم ارادته
في المذام ومالا يلايم ولا يدري مراد الله ويمكن
ان يكون بخلاف ارادته فاذا رجح مراده على مراد الله
وعارض ارادته بارادته وفي ضمنه مع المعارضة
مخالفة لان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام يا
داود انت تريد وانا اريد ولا يكون الا ما اريد

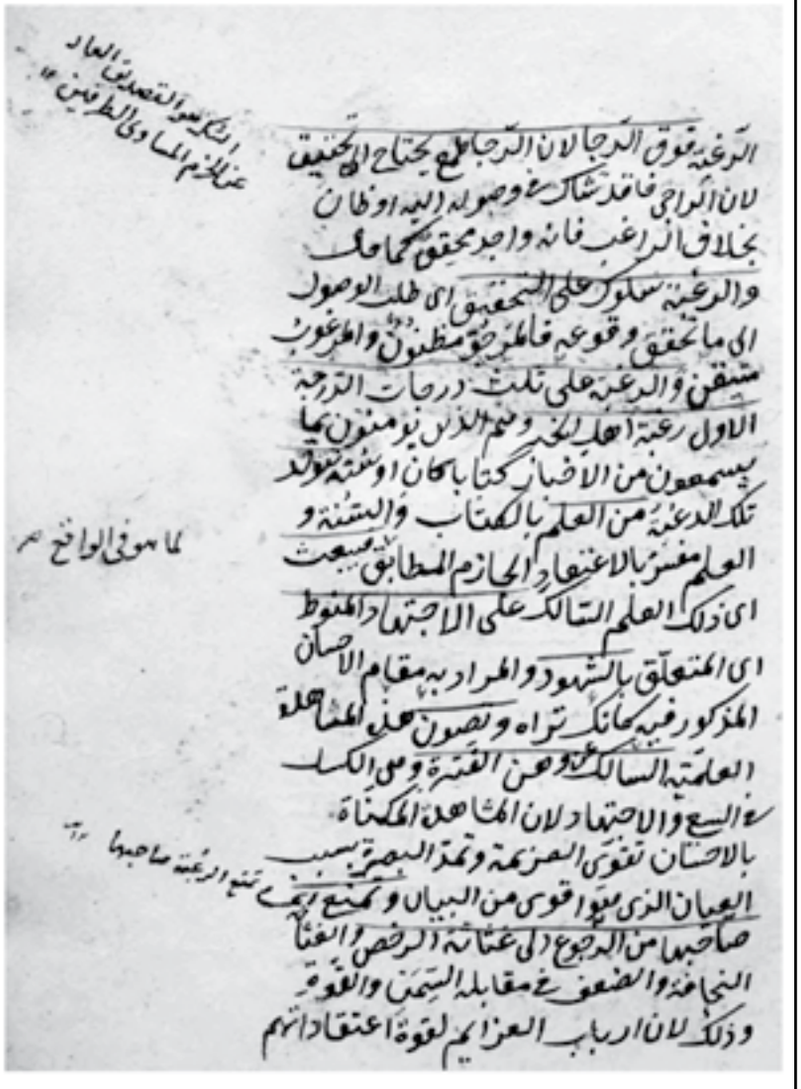
تكن كما اريد اكن كما تريد فحق العبد ان يرضى بحكم مولاه
ويقنع بما اعطاه واعتراض من وجه لانه بحسن
فطنه في عناد انه تعالى عن تعذيب العباد يقول عليه
ان يعفو عنهم ما لا يضره وينفعهم ومع غافل عن مقتضيات
اسمائه القهرية انه لا بد لها من محل تصرف ومظهر وذلك
من جملة حكمة الله الحكيم المطلق الذي يضع كل شئ محله
فكانه يعترض ويقول لم لا تعمل كذا ويفعل كذا او
مع هذا كانه يدعي ان ما رجا منه اولى من الذي حكم
به المولى وهو وقوع
في مذهب هذه الطائفة لان الراجي تعلق بما يوافق
نفسه من اللذات والراحات وليست الرعونة
الا موافقة النفس حظوظها وبنا امر هذه الطائفة
على مخالفتها لا على موافقتها الا ما فيه اي في
الرجاء من فايدة واحدة ولها اي لاجل هذه الفايدة
نطق باسمه اي باسم الرجاء التنزيل والسنة
ودخل صاحب الرجاء في مسالك المحققين وتلك
الفايدة هي كونه اي كون الرجاء يقينا اي ينزع حرارة
الخوف حتى لا يعدو الى الاياس لانه لو بقيت لغلب الخوف
على الرجاء يميل صاحبه الى الاياس والياس رئيس
الياس على النفس وان غلب الرجاء يميل الى الامن وترك
الاعتذار والايا من مكر الله الا القوم الخاسرون

نعم

A 36

نعم وجوده فايدة كما ان في عدمه مضرة وفي اعتدال الخوف والرجاء
فوايد عظيمة منها انهما في قلب السايرين كجناحي
الطير للطاير ومنها انهما معويان للداعية
الباعثة على الطاعة والعبادة والرجاء على
ثلث درجات الدرجة الاولى رجاء ينبعث
العامل على الاجتهاد لانه لولم يرجو لم يكد
في العمل ويلزمه الكسل وتولد التلذذ بالخدمة
والتلذذ بالخدمة في العاجل يوجب الكمال
في الاجل ويوقظ الطباع للسماجة بترك
المناهي لان الطبيعة مجبولة باستيفاء اللذات
في العاجل نايمة في رقاد الغفلة فارغة من
كيفية الاحوال في الاجل فاذا غلب عليها الرجاء
تولد الزيادة وتطمع في كثير من السعادات فتيقظ
وتنتبه وتدع الملاهي وتسمح طبقة بترك الملاهي
والدرجة الثانية رجاء ارباب الرياضات
وهم المتوسطون في السير الذين ارتاضوا مراكب
نفوسهم الامارة بتسخير مهم اياها بضرب انحاذ التهمة بالعلية
عليها ان يبلغوا موقفا يصفو فيه همهم وذلك
في قطع التعلقات وتوحيد التهمة ولا يحصل

B 36



ذلك الابرفض الملوذات اى بتركها ولزوم
شروط العلم اى علم الشريعة ومن مطابقة العمل
بالكتاب والسنة على وجه العزيمة لا الرخصة
ومستقصاء جدود الجنة يعنى بطلب بلوغ
الغاية من حماية النفس عن التنزل بخسيسة الدنيا و
الانفة عن المشاركة مع الاخساء وصواحب النفوس
الدنية لشرف مقاصدهم العلية العلوية وعلو
كلمانفسية الجنية والدرجة الثالثة رجاء ارباب القلوب
وهم الذين لا يسع فى قلوبهم الغير وجدوا غاية
الجد فى السير وصور رجاء لقاء الحق عزوجل وهذا انتجة
صفاء النية والقطع عما سوى الله بعلم بالحالية الباعث
اى ذلك الرجاء هو الحامل على الاشتياق
وهو شدة الشغف بزيادة القرب فى حالة
الوصل المنغص للعيش اى العيش الدنيوى
لانه ضده المزهد فى الخلق لغلبة قوة الرغبة فى الحق

باب الرغبة قال الله تعالى يدعوننا رغبا
ورهبا الاستدلال فى الباب بهذه الاية
الشريفة اوضح من ان يقال الرغبة للحق بالحقيقة
من الرجاء اى اوصله والصقها علم من تعريف
الرجاء ان نهاية بدايتها كما قال ومن اى

الرغبة

الرغبة فوق الرجا لان الرجا قد يحتاج الى التحقيق
لان الراجى قد تشاك فى وصوله اليه او ظان
بخلاف الراغب فانه واجد محقق كما مر
والرغبة سلوك على التحقيق اى طلب الوصول
الى ما تحقق وقوعه فالمرجو مظنون والمرغوب
متيقن والرغبة على ثلث درجات الدرجة
الاول رغبة اهل الخير وهم الذين يؤمنون بما
يسمعون من الاخبار كتابا كان او سنة تولد
تلك الرغبة من العلم بالكتاب والسنة و
العلم مفسر بالاعتقاد الجازم المطابق صبغت
اى ذلك العلم السالك على الاجتهاد المنوط
اى المتعلق بالشهود والمراد به مقام الاحسان
المذكور فيه كانك تراه وتصون هذه المشاهدة
العلمية السالك عن وهن الفترة وعن الكسل
فى السعى والاجتهاد لان المشاهد المكنى
بالاحسان تقوى العزيمة وتمد البصيرة بسبب
العيان الذى هو اقوى من البيان وتمنع ربما
صاحبها من الرجوع الى عثاثة الرخص والغثا
النجاسة والضعف فى مقابلة السمن والقوة
وذلك لان ارباب العزايم لقوة اعتقاداتهم

لا يعيشون بالترخص ويقولون ان اكثر اهل الترخص
في عقيدتهم ضعف وقلما تجد صاحب رخصة لا يكون
في اصل عقيدته ضعف ولا وهن الدرجة الثانية
ارباب الحال وهي رغبة لا تبقي من المجهود الا
مبذولا لانهم قوم مسلوب عنهم الاختيار مغلوب
تحت سلطنة الاحوال وتلك الرغبة رغبة لا
تبقي ولا تذر من سعي يمكن الناعي ان يسعى به
ويذر الابذل جهده فيه حتى يبلغ وطره ولا تدع
للهمة ذهولا اي ضعفا ولا تترك عين المقصود الذي
هو الحق تعلى ما هو لا اي ما يؤمله والدرجة
الثالثة رغبة اهل الشهود والمراد به ههنا شهود
الحقيقة لا الشهود الاجمالي الذي ذكرناه وهي
تشرف تشوفا بقية اي توصل الى المحبوب الحقيقي
مع جذر عن التعلق بما سواه وقيل التشرف
بمعنى الاستشراف كالتعجل بمعنى الاستعجال
ومعناه التشوق وجملة نعمة بقية اي تقوى
جملة نعمة بقية عن دنس الالتفات الى الغير حتى
يوصله الى غاية مرتبة الوصول ولا تبقي معه
من التفرق بقية يعني لا من التشرف ولا من غيبة

واما

A 38

واما قسيم المعاملات وهو القسم الثالث
فهو عشرة ابواب وهي الرعاية والمراقبة
والجرمة والاخلاص والتهذيب والاستقامة
والتوكل والتفويض والثقة والتسليم وانما
سمي هذا القسم قسم المعاملات لانه لما دخل
السالك في الابواب بعد افتتاح باب الغيب
عليه وانقادت النفس للطاعة وتمذنت بالعبادات
صاحد القلب في المعاملة لقوة يقينه مع الحق
وتطمين النفس وتترقى مع القلب الى مقامه
وتكتسب خواص القلب فاول ما يشرع فيه القلب
ويبتدي به من المعاملة هي الرعاية كما قال

باب الرعاية حاك الله تعالى فما رعوها حق رعايتها
وجه الاستدلال بالاية هو التشابه والتناسب
بين الرهبانية والتصوف فكما كانت الترهبانية في
دين عيسى عليه السلام كتب الله عليهم ابتغاء مرضات
الله فكذلك التصوف كتبه الله علينا ابتغاء رضوان
الله وكما ان رعاية الرهبانية على طريقتهم الخاصة
واجبة عليهم فكذلك يجب علينا حق رعايته على
طريقتنا الخاصة مثل ما قال الرعاية صون ...
بالعناية يعني صون معنى كتاب الله علينا الذي
اعطانا بمحض العناية وخصنا من غير نا بالهداية

اي حفظ

B 38



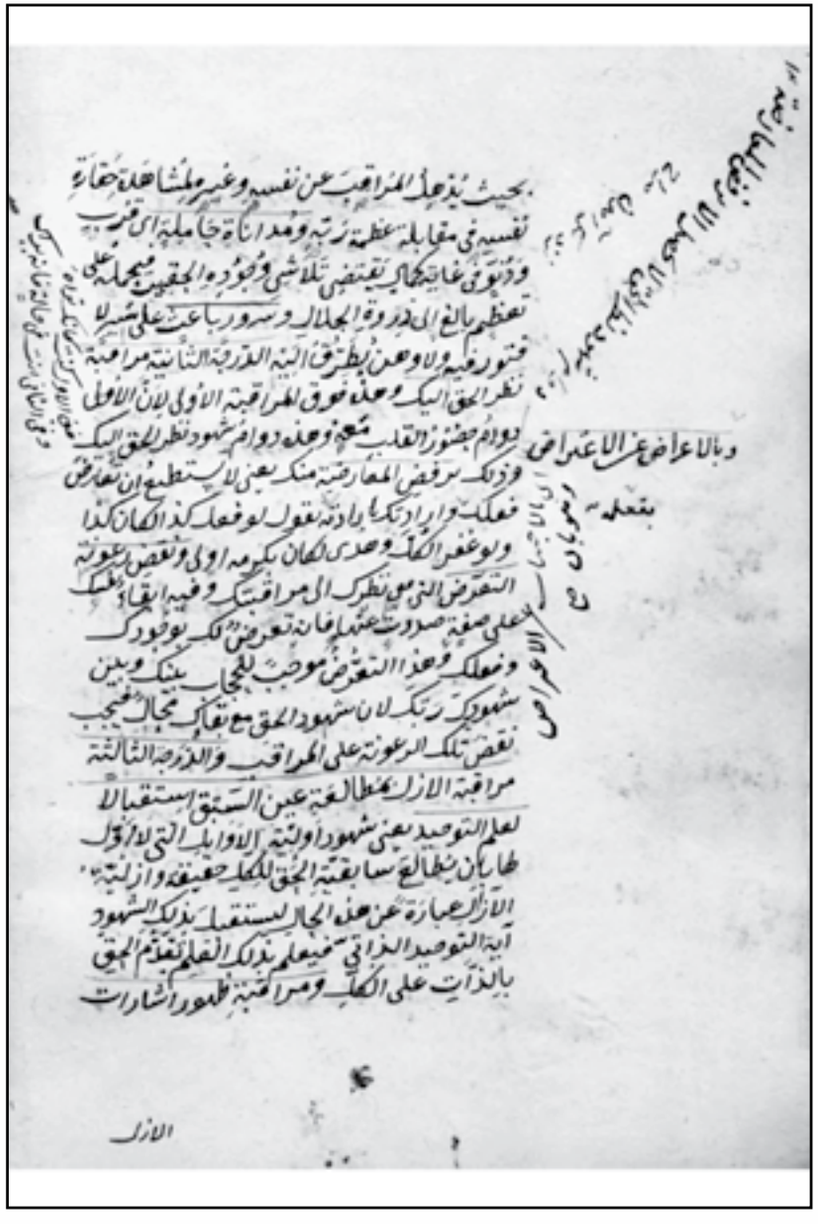
B 39



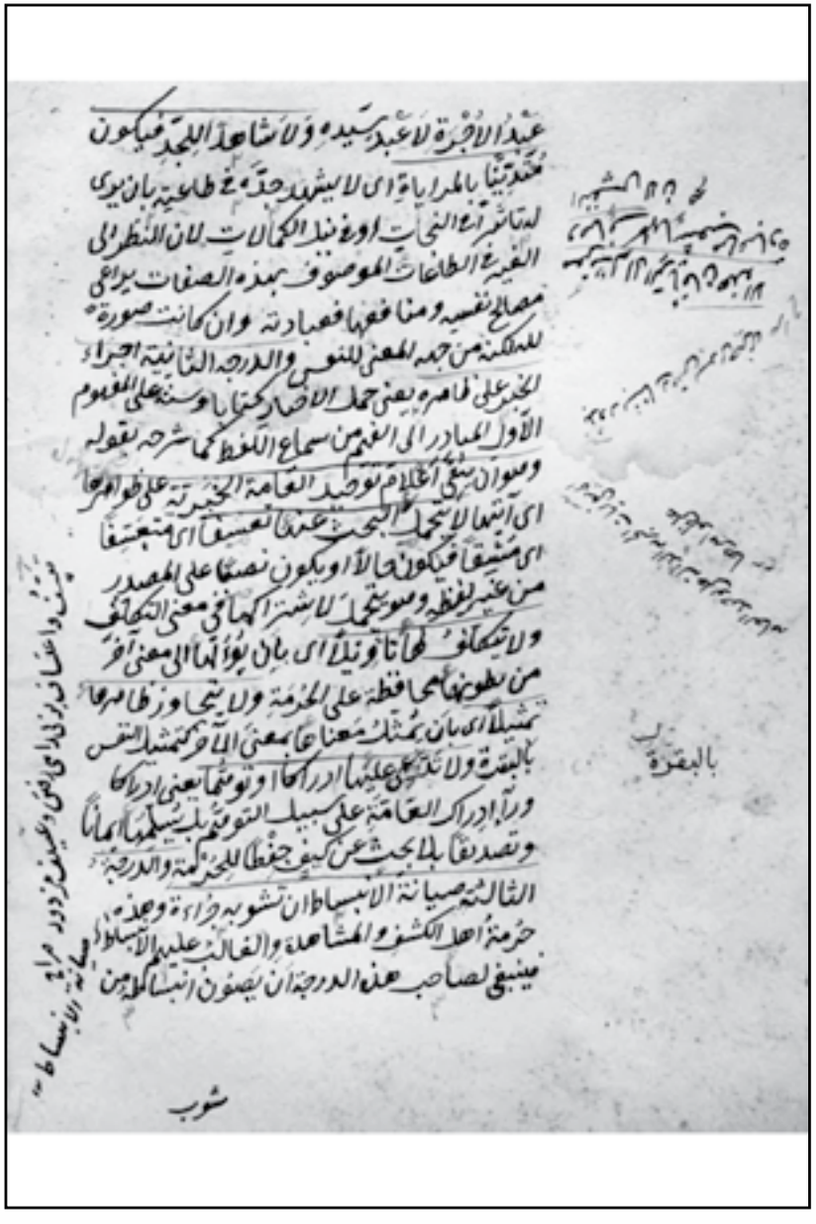
A 39



B 40



A 40



A41



B41



باب الاخلاص قال الله تعالى الا لله الدين الخالص

اى الصافى عن الشوائب كلها من كل الجهات كما قال

الاخلاص تصفية العمل من كل شوب والشوب هى

الرياء والعجب والتزين وامثاله وهو على ثلث درجات

الدرجة الاولى اخراج رؤية العمل من العمل بان لا يرى

العمل من كسب نفسه بل موهبة من الله والخلاص

من طلب العوض على العمل لرؤيته ذلك من محض الفضل

وليس له مدخل ولا حول ولا قوة الا بالله فكيف

يطلب جزاء ما لم يعمل صالحا بنفسه والنزول عن الرضا بالعمل

ومعناه انه لا يستحسن عمله من غاية تقصيره فى اداء

كما ينبغى فيرضى به لنفسه بدلا من عمل صدر عنه صورة

لنقصانه فيسقط عن عينه والدرجة الثانية الخلاص من

العمل مع بذل المجهود وذلك بان رأى نفسه محلا للعمل

فيرى نقص العمل من نقص المحل فيخجل من عيب العمل

كملوحة الماء العذب لجريانه على السبخة مع انه بذل

جهده فيه قياما بحق العبودية وامتثالا لامر الآمر

الحقيقى وتوفير الجهد بالاضافة من الشهود اى من شهود

الجند او من شهود الحكم فى المعنى وسورية العمل

من الشهود لامنه فيترك السعى والجهد لان شهود حال

الباطن يجرئ حكمه على الباطن وسو فى القيد الظاهرى

فيمثل بدله

فينبغى ان يكون حاله حال العبد المحكوم عليه فيمثل امر السيد

ورؤية العمل من نور التوفيق من عين الجود من الله الجواد

وخص النور بالتوفيق لان يشير الى ان التوفيق والسعى

والجهد والقدرة ومطاوعة النفس لكل مواهب

من الله ذى الجود بمحض الجود والجود صفة ذاتى للجواد

يفيض النعم به على المستفيض من غير عمل صدر منه

حتى يكون ذلك عوضه والدرجة الثالثة اخلاص العمل

بالخلاص من العمل اى اخلاص العمل من حكم شوب

ليس بكونه اليك لان العمل من حيث انه عمل يقتضى

عاملا فمخلص العمل من هذا الاقتضاء عين اخلاص

العمل بتدعه بسير مسير العلم يعنى بترك العمل كسير مقتضى

العلم الظاهر لان العلم بنفسه من حيث ظهوره يقتضى

العمل المطابق له فلا تعلق للعمل بك ولا لك بالعمل

وتسيرانت فى وسط العلم والعمل مشاهد للحكم اى

لحكم الرب تعالى عليك بموجب حكمته الكاملة الازلية

فيكون خارجا من رق التسخير الذى هو الاثر اى منك ومن الخلق

فانك وما سوى الحق رسوم وآثار فاذا شاهدت

جريان حكم الله عليك صرت عبدا خالصا مخلصا من

رق الكون اجمعه باب التهذيب قال الله تع

فلما افضل مكارم الاخلاق واكمل معانى

التهذيب تحسين الادب والخلق والعمل وابراهيم

B 42

A 42

عليه السلام حين لاح له في حالة الاستدلال بالكوكب
والقمر والشمس على الله بهذا القول المرضي وعرف ان الأ
فول صفة الممكن وانقطع التعلق منه وسعى في الاجتهاد و
الاستدلال حتى بلغ المقصود الكلي وتوجه نحو المطلوب
الحقيقي وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
الى آخر الآية فوجه الاستشهاد على التهذيب بهذه الآية
في غاية المناسبة سيما ان التهذيب لا يحصل الا
بالسعي والتعب والنظر الدقيق والفهم الرقيق وكان
ذلك حال ابراهيم عليه السلام في هذه الحالة ولهذا قال
الشيخ رحمه الله التهذيب محنة ارباب البدايات
اي التخليص والتطهير من درن الطبايع ودنس العلائق
لذوي البدايات وهو شريعة من شرائع الرياضة اي
طريقة من طرايق المرتاضين في تمرين النفس وتعويدها
بترك العادات وقطع المالوفات وهو على ثلث
درجات الدرجة الاولى تهذيب الخدمة ان لا يخالجها
جهالة اي تهذيب خدمة الحق على وجه لا تتوارثها جهالة
طبيعية فيخرج عن سنن الاستقامة لان الخادم
في الخدمة اذا لم يكن عالما بآداب الخدمة يصدر
عنه ما لا يوافق حضرة المخدوم فيطرد عن بابه ويبعد
عن جنابه ولا تسوقها عادة اي ان لا تجريها عادة
نفسانية فيفسد الخدمة ومن جملتها الطمئنة في الخدمة

لا يتسوى عليها

وروحها

ورد شيئا عن نفسها ولا تقف عندها همة اي لا تقف همته
بان يستحسن تلك الخدمة عن نفسها ويرضى بها ولا
يرتقي الى ما فوقها فيحرم الخير الكثير فانه بقدر الخدمة
يجد القربة والدرجة الثانية تهذيب الحال وهو ان لا
تجنح اي لا تميل الحال الى علم اي الى حكم من احكام
العلم ومقتضياته فتضعف الحال لان حكم الحال
هو الغلبة على العلم اذ الحال ميراث العمل وروحه
الذي يحيى العلم به والمعرفة ميراث الحال وروحه
فان عارض حكم العلم الحال فقد رجع القهقرى وردّ
الى مرتبة الاولى ولا يخضع لرسم اي لا يخضع صاحب
الحال لرسم من رسوم العلم فان الرسم اثر وصاحب
الحال ترقى منه الى طلب العين فينبغي ان لا يغلبه
اثر ولهذا اصحاب الاحوال لا يسمون اهل العلم
الظاهر المكتفي به علما الرسوم ولا يلتفت الى حظ اي
صاحب الحال لا يعتد بحاله ولا يفرح به ولا يعتبه حظا
منه ليفتح عليه باب المزيد الدرجة الثالثة تهذيب
القصد اي تخليص النية من الاغراض وهو تصفيته
اي القصد من ذل الاكراه فان القصد اذا لم يكن
صافيا عن كدورة الاغراض والاعواض تنوع التلبيس
كل لحظة اما ووعدة الاجر بمقتضى الخبر الى الآخرة
فلا بد وان لا تكون النفس حاملة للمشقة في الرياضة

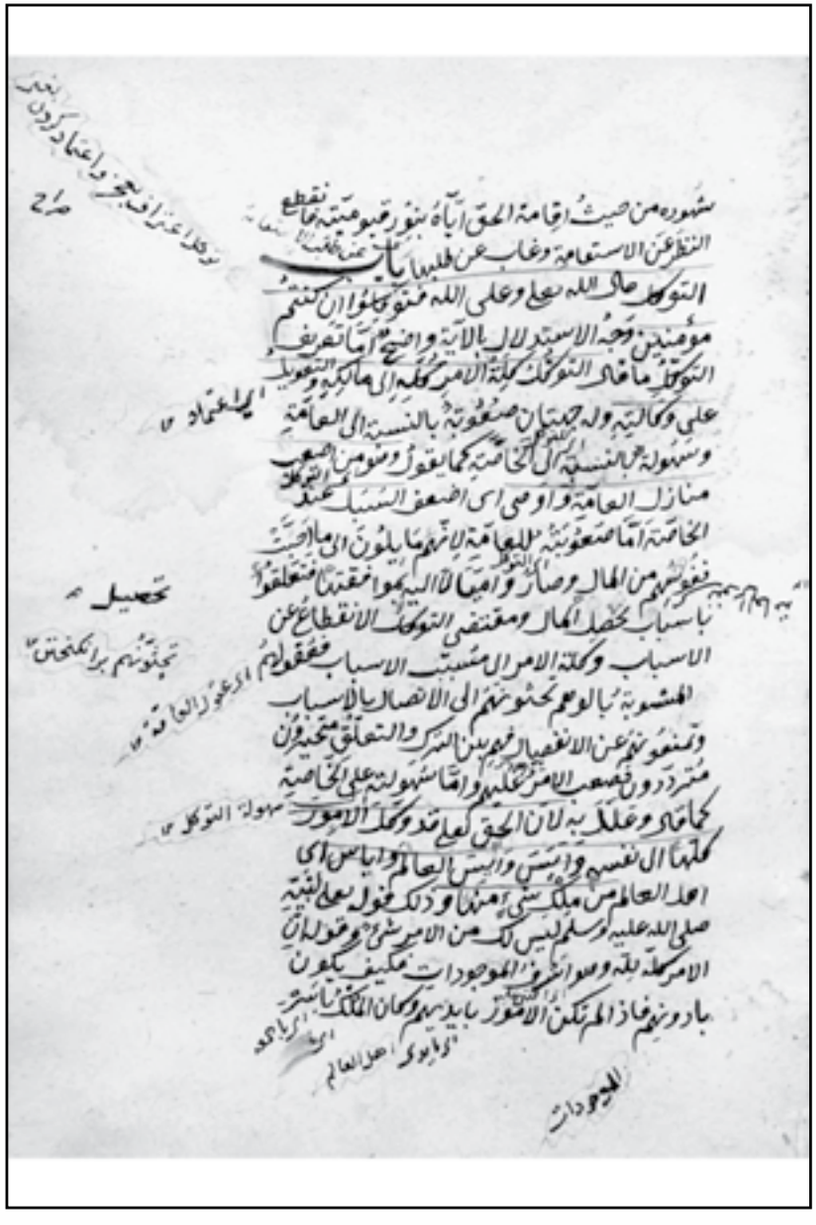
والعلم ميراث العلم وروحه
الذي يحيى العلم به

لانها خلقت مستعجلة وابن العاجل من الاجل واما
اذا كانت الرياضة صادرة عن صفو المحبة لم تحسن
صاحبها بمشقة بل يصور قرب المحبوب ولذلك ان
الكره في العبادة من علامات النفاق الا ترى ان الله
عالى نعى وصف المنافقين واذا قاموا الى الصلوة
قاموا كسالى اى كرها وتحفظه من مرض الفتور الى
تحفظ القصد من آفة الفترة وانما يفتور بمنزلة المرض
لانه من امراض القلب ولما كان المنافق ذا فتور في
الاسلام والعمل اخبر عن حال قلوبهم بالمرض وقال تعالى
في قلوبهم مرض ولمناسبة المرض اختار لفظ التحفظ الذي
هو الاحتماء والمريض يحتاج الى الاحتماء ونصرة على مسار
عات العلم اى نصرة القصد والمنازعة من باب المباغلة
وهو من الطرفين ويريد به ان التهذيب مقتضى لتجريد القصد
عن الخوف والرجاء عن زوية العمل وان العلم مقتضى
لقصد العبادة رجاء الى الوعد وخوفا من الوعيد فيكفيها
تنازع وتجاذب دائمي فالواجب على السالك نصرة
القصد على تلك المنازعات حتى يبقى القصد صافيا
عن كدورة الغرض والعلل فالمراد من نصرته اجراه على
مقتضاه لا نصرته على ترك العمل بالعلم فافهم باب
الاستقامة قال الله فاستقيموا اليه اعلم ان الاستقامة
ثلثة استقامة بمعنى استواء القصد في السير الى الله باحدية

الطريق

الى الاحدية للجمع بالوحدة

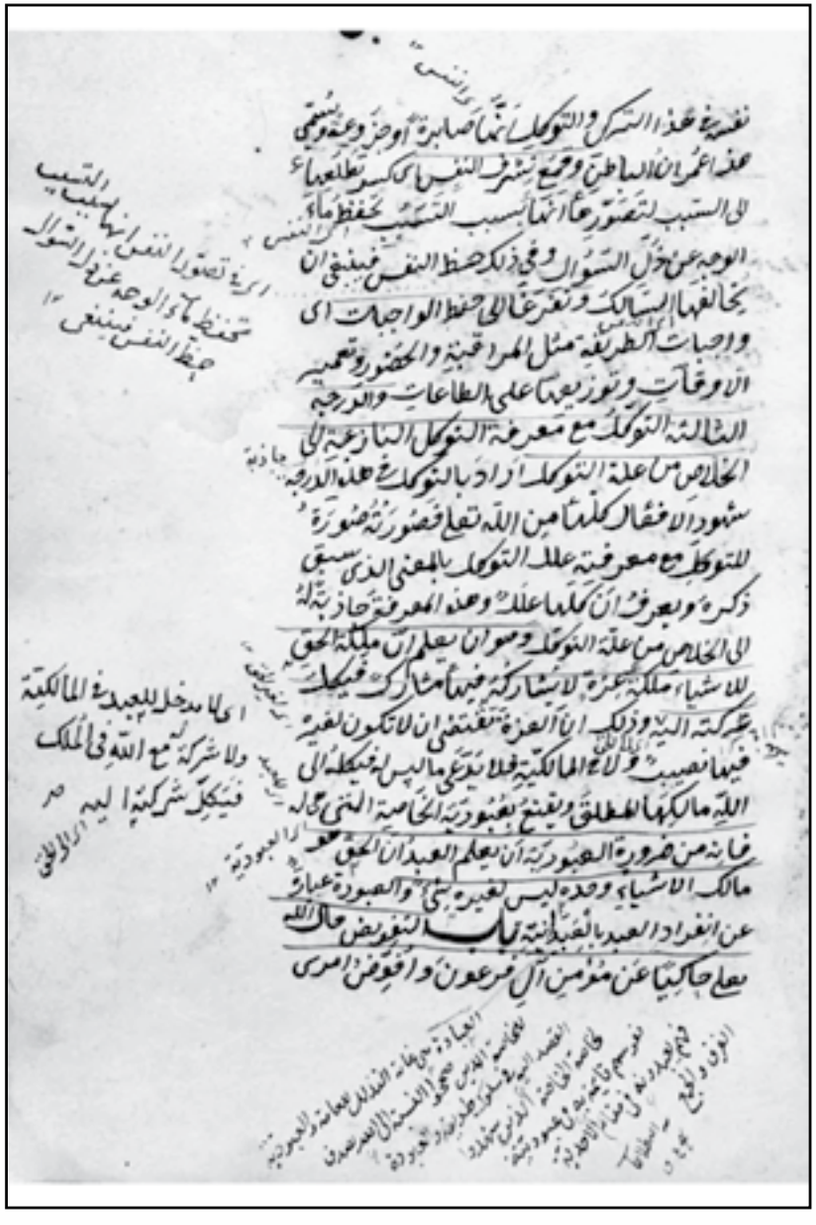
الطريق المستقيم وهو للمريدين واستقامة في السير الى الله
بمعنى الاتصاف بصفات الله وهو للمتوسطين واستقامة
مطلقة في مقام جمع الجمع والبقاء بعد الفناء وهو للمنتهين
كما فاستقم كما امرت للرسول عليه السلام والمراد
من الاستقامة في الباب الاستقامة الاولى ولهذا
قال رحمه الله قوله تعالى اليه اشارة الى عين التفريد يعني
قوله فاستقيموا اليه امر للسالكين بالتوجه الى عين
احدية الجمع في سلوكهم يعني التوجه الى الذات وحدها
لا الى التعدد ولا الى غير الله والاستقامة روح يحيى
بها الاحوال كما تربو اللعاعة عليها الاعمال اى الشبات
في الامور بمثابة الروح في الابدان تقويها وتبقيها
واذا فارقها تفنيها فاحوال السالك بالثبات
تقوى وتحيى كما ان اعمال اهل البداية به تزيد وتنمو
ولذا قيل من ثبت نبت وقال عليه السلام افضل الا
عمال ادومها والى الاستقامة يرجع اى حاجز
بين اوهاد التفرق اى رسوم الخلقية ورواسم الجمع اى
تجليات احدية الذات وهي على ثلث درجات
الدرجة الاولى الاستقامة على الاجتهاد في الاقتصاد
وهذه بالنسبة الى المبتدى يعني بدايي الاعتدال هي الا
عتداد بالاعمال بين التفريط والافراط حكما ان التقصير في
العمل مذموم كذلك الغلو فيه مذموم لاعتبار رسم العلم



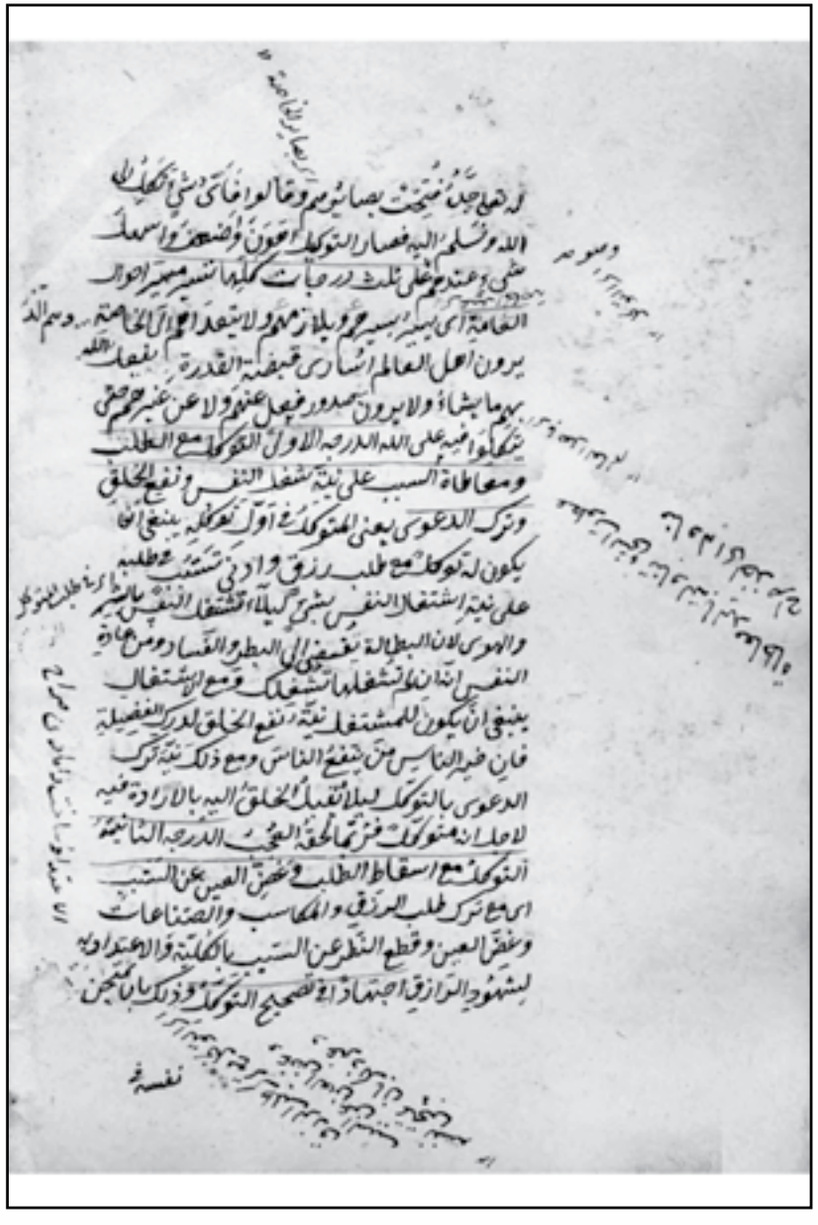
B 45



A 45



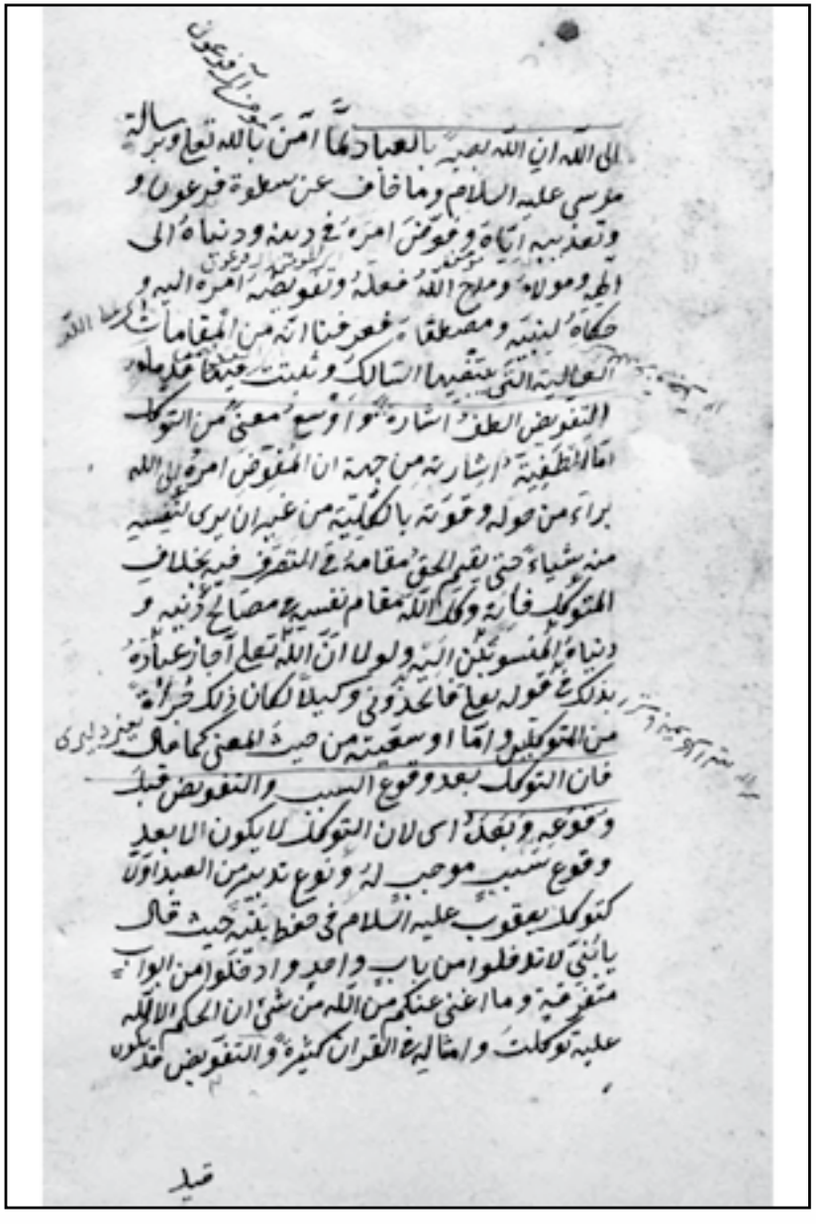
B 46



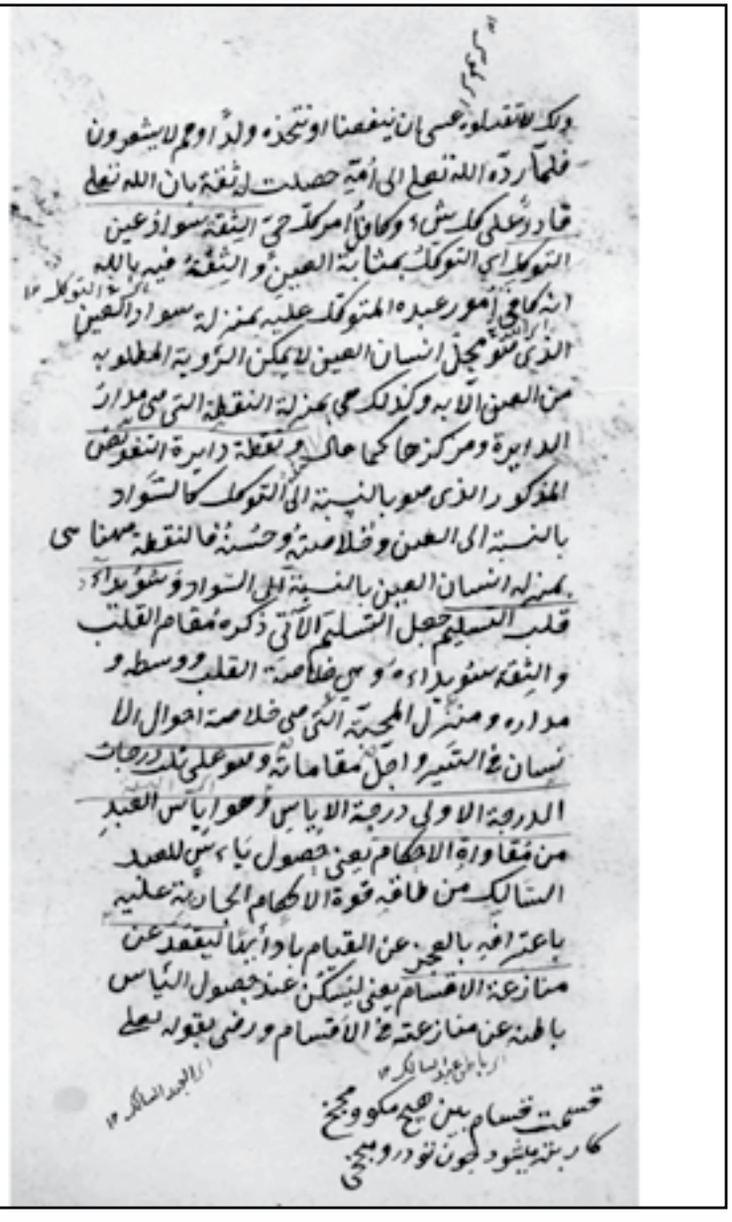
A 46



B 47

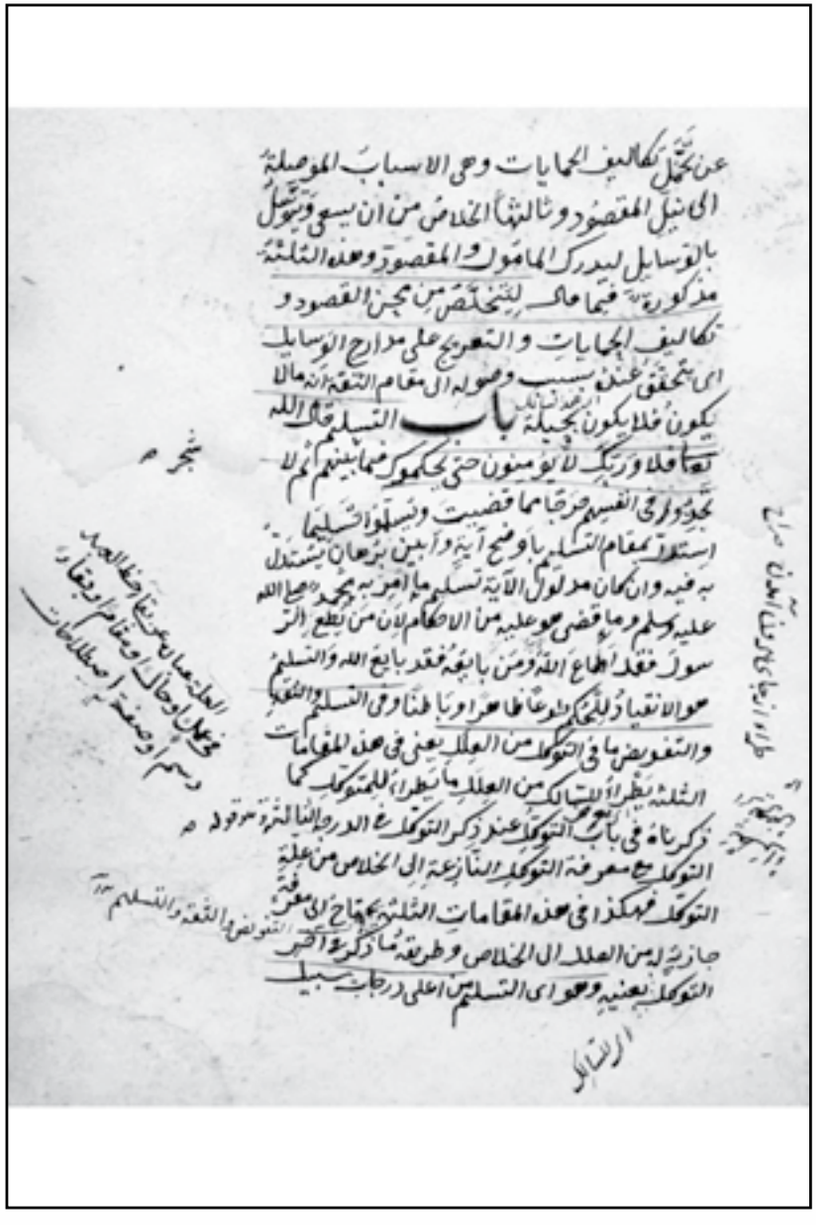


A 47



A 48

B 48



نحن قسمنا بينهم معيشتهم وهو من جملة احكام الاحكام
ليتخلص صاحب مقام الثقة من فجاة الاقدام والفجاة
عدم الحياء يعني لا يجسر ويستحي من الاقدام بلم
وكيف اذا تحقق ان الاقسام مقدرة والاحكام
عليها جارية الدرجة الثانية درجة الامن وهو امن
العبد من فوت المقدور يعني بان يامن العبد السالك
في الدرجة الثانية من الثقة من فوات المقدر عنه
يعني يعلم حقيقة ان المقدر في الازل يصل اليه ولا
يفوت عنه وان المسطور في اللوح المحفوظ والكتاب المبين
وام الكتاب باسمه لا ينغير ولا ينقض حكمه وهو ما
قال وانقاض المسطور عطفا على قوله من فوت
المقدور فينطفئ بروح الرياض اى عند الاياس
الحاصل له في الدرجة الاولى والاقبعين اليقين عند
الامن من فوت المقدر والاقبلطف الصبر عند الامن
من انقاض المسطور ولا شك ان من رضى بالقضاء
ووصل الى مرتبة اليقين وصبر على ما قدر الله له فاز
وظفر وما خاب وفي الدرجة الثالثة من الثقة
معاينة ازلية الحق المقتضى لابدية فلا ينفصلهما
كان عليه ازلا وابدا ونتيجة هذه المعاينة
التخلص من ثلثة اشياء اولها عن محنة نيل المقصود
فانه ان قدر في الازل نال والا فلا وثانيها

عن تحمل

عن تحمل تكاليف الجايات وهي الاسباب الموصلة
الى نيل المقصود وثالثها الخلاص من ان يسعى ويتوصل
بالوسايل ليدرك المامول والمقصود وهذه الثلثة
مذكورة فيما هاك لتخلص من تحمل القصود و
تكاليف الجايات والتعريج على مدارج الوسايل
اى تحقق عنده بسبب وصوله الى مقام الثقة انه مالا
يكون فلا يكون بجبلة الباب التسليم قال الله
تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما بينهم ثم لا
يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
استدل بمقام التسليم باوضح اية وابين برهان يستدل
به فيه وان كان مدلول الاية تسليم ما امر به محمد صلى الله
عليه وسلم وما قضى هو عليه من الاحكام لان من يطع الر
سول فقد اطاع الله ومن بايعه فقد بايع الله والتسليم
هو الانقياد للحكم طوعا ظاهرا وباطنا وفي التسليم والتفو
يض ما في التوكل من العلل يعني في هذه المقامات
الثلثة يظهر الفرق بين التوكل من العلل وما يظهر للمتوكل كما
ذكرناه في باب التوكل عند ذكر التوكل في الدرجة الثانية وقوله
التوكل مع معرفة التوكل النازعة الى الخلاص من علة
التوكل فهكذا في هذه المقامات الثلثة يحتاج الى معرفة
جازية من العلل الى الخلاص وطريقه ما ذكرنا في
التوكل يعني وهو اى التسليم من اعلى درجات سبيل

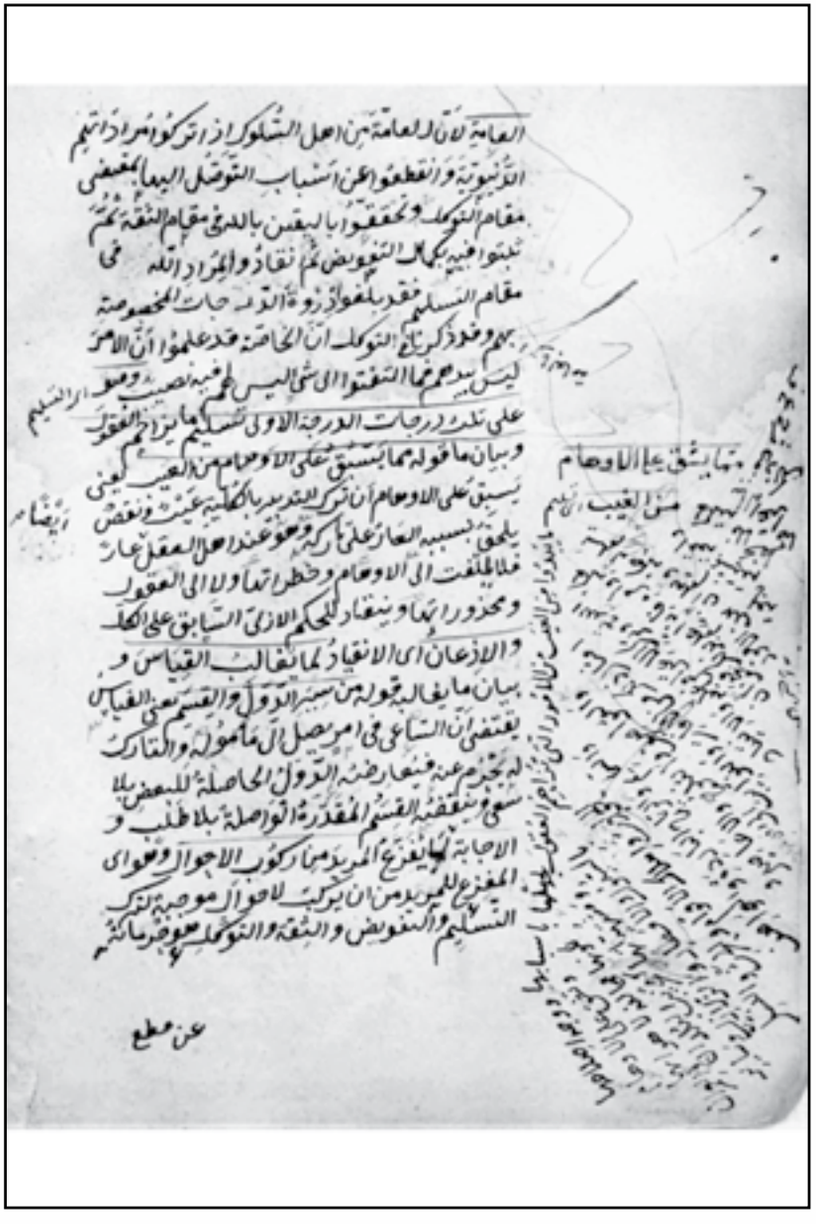
السالك

B 49

A 49



B 50



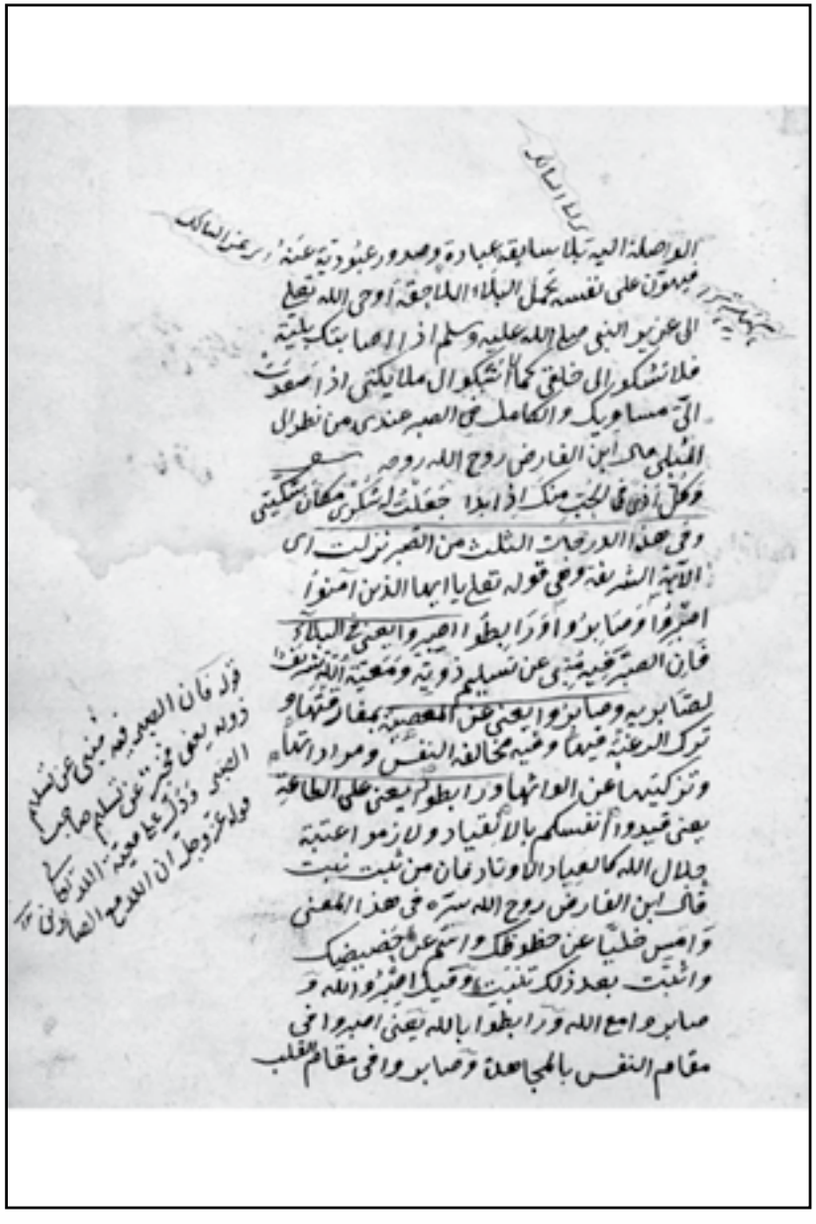
A 50



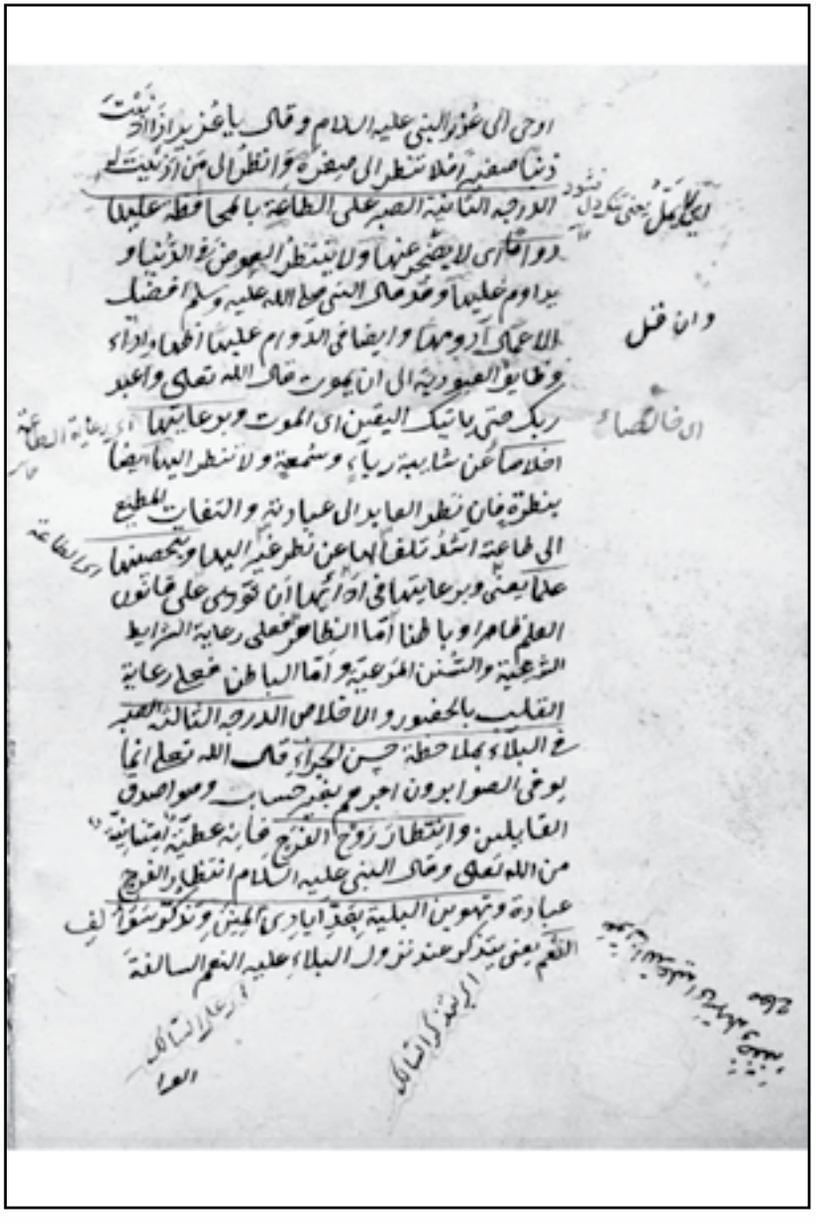
A 51



B 51



B 52



A 52

مع سطوات تجليات الجلال والجمال بالمكاشفة ورأ
بطوائي مقام الروح ذو انكم بالمشاهدة ومن ملاحظة هذا
المعنى قال رحمه الله عليه وافضل الصبر الصبر لله لانه فيه
اظهار تحمل كافة وهو صبر العامة اى المبتدى وقوته بالصبر
بالله لانه يرى فيه معاملة ربه وهو صبر المريد
اى المتوسط المقتصد في السير وقوتها الصبر على الله لانه
وصل الى مبادى الفناء وهو صبر السالك اى الذى صح
ان يطلق عليه اسم السالك تحقيقا وهو الثابت

باب الرضا

قال الله تعالى ارجعي الى ربك
راضية مرضية دعوة الله تعالى النفس المتصفة بصفة
الاطمينان وامره جل جلاله بالرجوع عما الى ربها في حال
الرضا يعني ان تكن كمل الصفات فالتسكني اليه
وارجعي الاذات في حال الرضا الذى هو كمال مقام
الصفات والرضا عن الله تعالى لا يكون الا بعد رضى الله
عنها كما قال عز اسمه رضي الله عنهم ورضوا عنه ولهذا
قال لم يدع في هذه الآية للمستخط اليه سبيلا لانه ذكر
بصيغتي اسم الفاعل المستفاد منهما محض الرضا وشرط
القاصد في السير الدخول في الرضا حتى يصدر ما يصدر
منه رغبة وذوقا ولا يجعل العمل ضجرة وملالا والرضا
اسم للموقوف الصادق جعل الرضا اسما للنفس
فعل الفاعل السائر مبالغة حيث ما وقف العبد

لا يلتمس مقدما ولا متاخرا اى يقدر مع نفسه ان هذا
هو نصيبك الذى يصيبك فارضى به ولا يستبد برأيه دونه
من حيث ان العبد ليس له مراد بل مراده مراد
مولاه لا بمعنى انه يرضى عن نفسه بما عملت من عمل
حاك الله تعالى لموسى عليه السلام خذ ما اتيتك و
كن من الشاكرين ولا يستبدل حالا اى لا يطلب
حالا اعلى مما فيه بلا كان او عطاء بيقينه ان المالك
متصرف في ملكه كيف يشاء وهو ملكه فيفعل به
ما يشاء ويعطيه ويمنع منه ما يشاء وهو من اوائل
مسالك اهل العموم تحقيقا للتسليم امر معبودهم و
اظهارا بان الرضا اتم مقصودهم واشقها على العامة
لان حال المبتدى الآخذ بالسير تستند عن ان يكون في
السير كالطير ونفس الرضا مستدعية للوقوف
بما هو فيه فلا بد ان يشق عليها وهو على ثلث
درجات الدرجة الاولى رضا العامة وهو الرضا
بالله ربا وهو يحصل ويتحقق بسخط عبادة ما دونه
اى ما دون الله واشار بهذا المعنى النصرى صلوات
الله عليه ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا وبمحمد
رسولا فان الذوق مبادى حال الطاعم للطعام
فاطلاقه بحال المبتدى مناسب له وهذا التقيد
رضى الاسلام اى مذاقه الذى يدور به الاسلام وهو الرضا

يظل العامة بل سائر المسلمين من الشرك الاكبر اى
الجلى الا الخفى وهو اى الرضا صح بثلث شرائط اولها
ان يكون الله عز وجل احب الاشياء الى العبد لان
محبتك الشئ يرضيك عنه بكل ملايم ومنافر كما
قيد كل ما يفعل المحبوب محبوب وثانيها ان
يكون الله سبحانه اول الاشياء بالتعظيم لان المربى
واجب التعظيم عقلا وعقدا وثالثا ان يكون الله
احق الاشياء بالطاعة شكر اللمربى وتربيته اياه
الدرجة الثانية الرضا عن الله بكل ما يفعل على وفاقه
يحسب حالاته منعما او معطاء وبهذا الرضا تطبقت
آيات التنزيل منها قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه
مما استبهد من حيث اللفظ ومن حيث المعنى وهو
الرضا عنه فى كل ما قضى وقدر وفى الحقيقة ليس
من شان الانسان ان يرضى عن الله تعالى لانه ظلوم
كفار وانما رضاه عن الله من نتائج رضى الله عنه يعنى
اذا رضى عن العبد يوفقه للرضا عنه والاجل هذه
النكتة اطبقة سالك بعض المحققين ان الرضا من الا
جوال لا من المقامات لانه محض الموهبة والمقاما
من مكاسب السالك قال موسى عليه السلام الهى
دلنى على عمل اذا عملته رضيت عنى فقال انك لا تطيق
ذلك فخر موسى عليه السلام ساجدا متضرعا وحتى

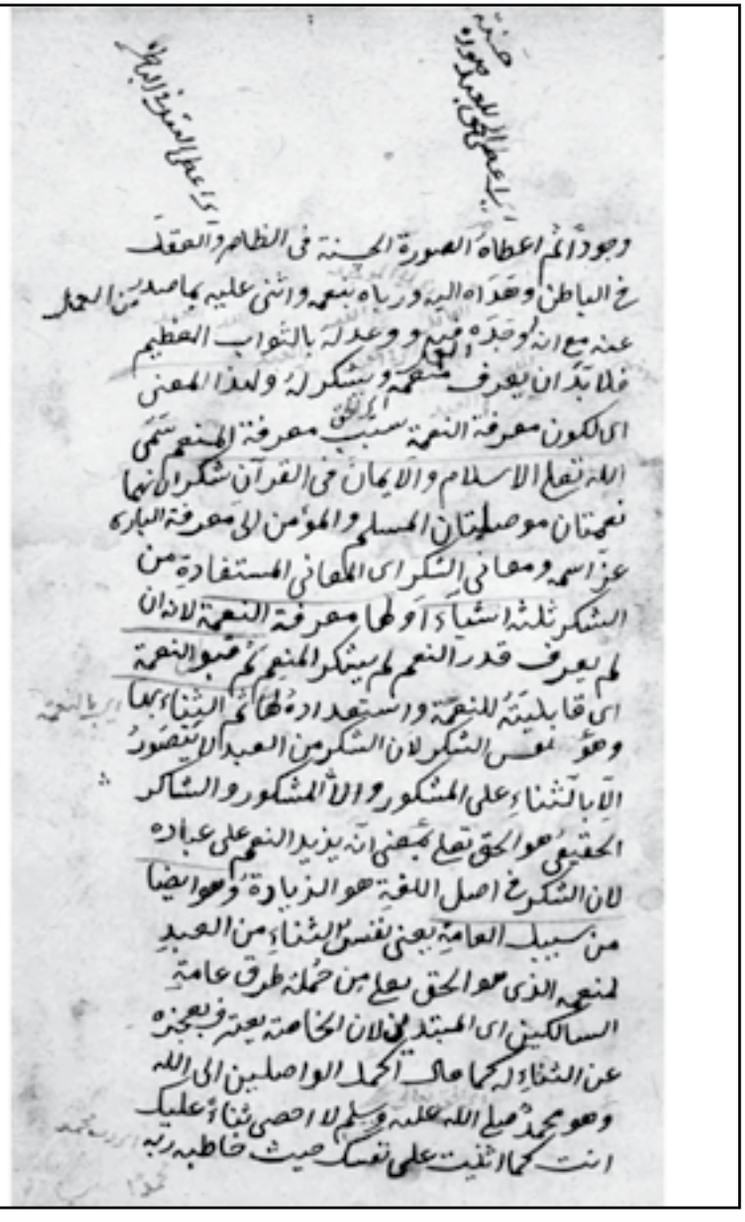
الله تعالى

A 54

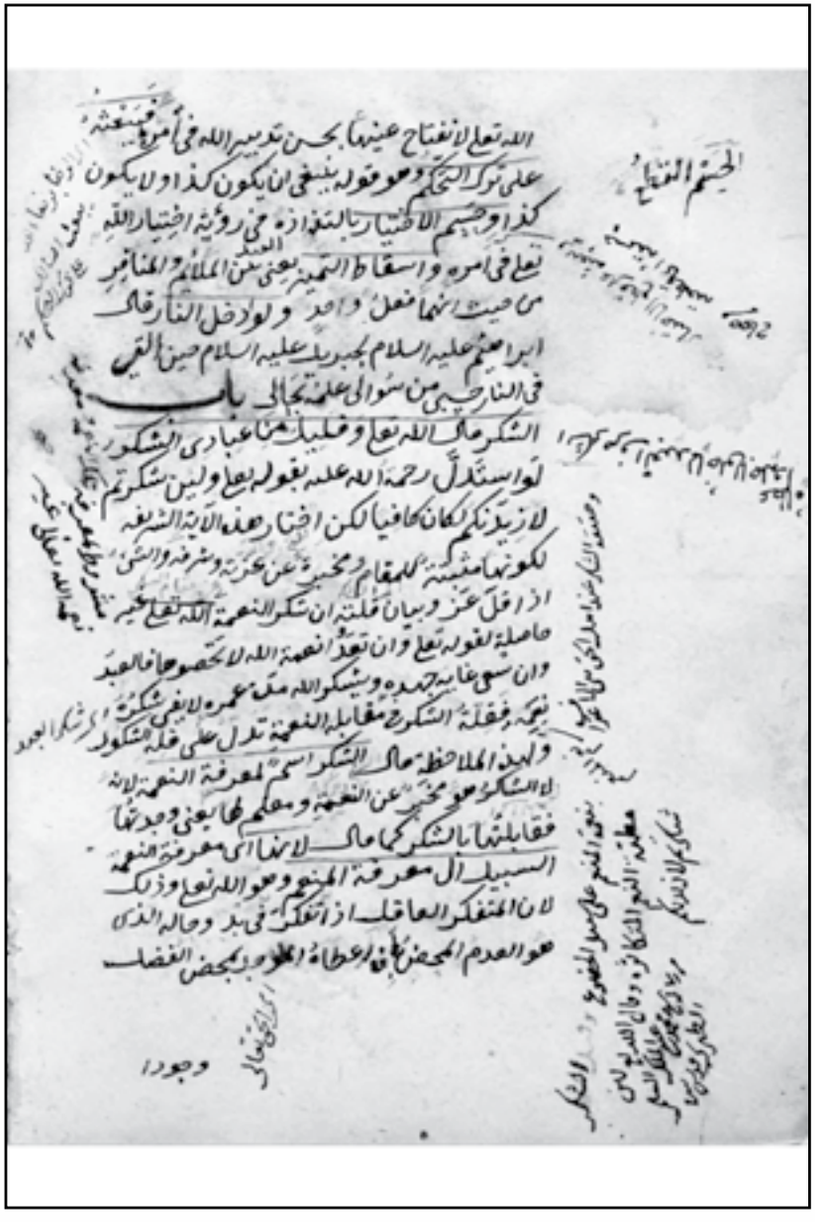
فى رضاك

الله تعالى اليه يا ابن عمران ان رضاى عنك بقضائى
وهذا من اوايل مسالك اهل الخصوص من حيث
ان بداية الرضا مكتسبة يحصل بتمرين النفس
فى اواخر مقامات التوكل ونهاية موهبية لانه
يترتب على انشراح الصدر والقلب وانشراحهما لا
يحصل الا بقذف نور اليقين فى القلب وهو محض
الموهب ويصح الرضا بثلث شرائط باستواء
الحالات عند العبد يعنى باى حال يتقلب على وقته
ويكون فى مقام الرضا عن الله كما قال يحيى بن معاذ
رحمة الله عليه اذا اقام السالك نفسه على اربعة احوال
ينزل بحبوحة الرضا بقول ان اعطيتنى قبلت
وان منعتنى رضيت وان تركتنى عبدت وان دعوتنى
اجبت سعد از دست از آتش بود مارا زكل مفرش بود
مرجه از تو آيد خوش بود خواهى شفا خواهى الم
وسقوط الخصومة مع الخلق لنظره الى المقدر المعطى
المانع فلا يرى من الخلق ما يوجب وحشة وبالخلاص
من المسئلة والاحتجاج لتيقنه بان المقدر كاين والمقضى
واصل وهو سواد عين الرضا حقيقة الدرجة الثالثة
الرضا برضا الله تعالى فيرضى العبد بان يفعل المالك
فى ملكه ما يشاء ان شاء احيانى وان شاء اتلفنى فلا يريد
العبد لنفسه بحكم الرضا الا طمينانها بما فعل

B 54



B 55



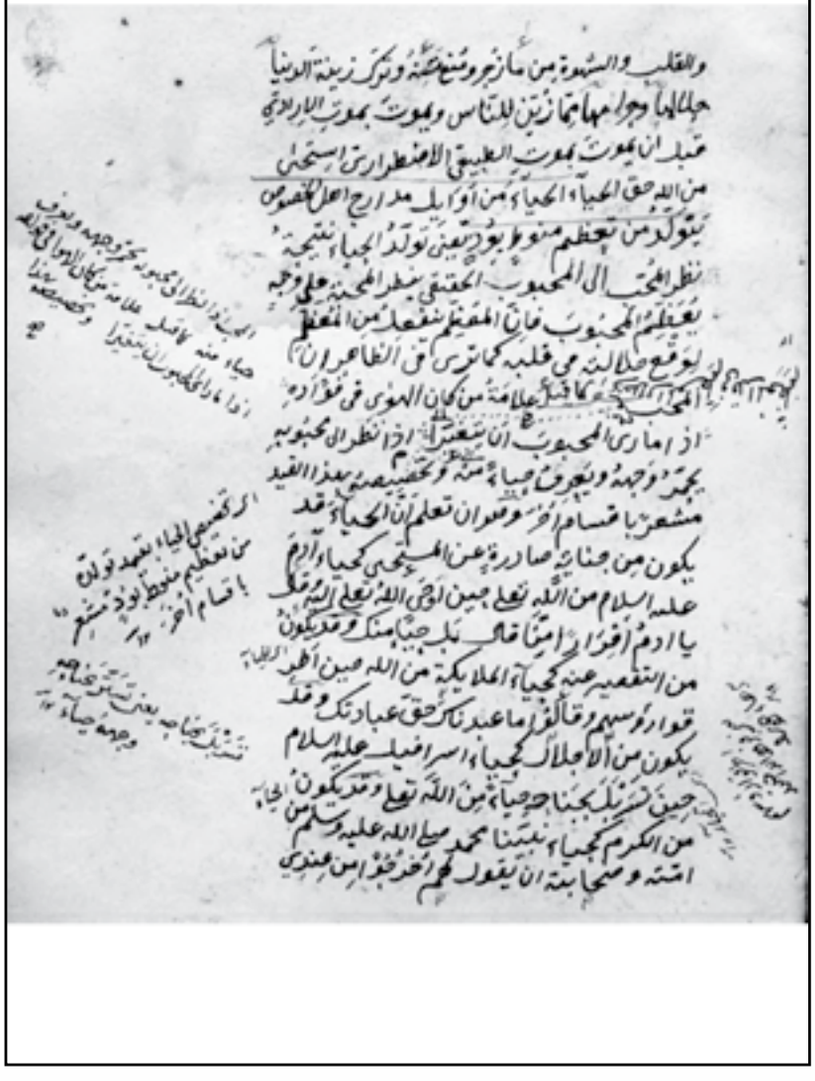
A 55



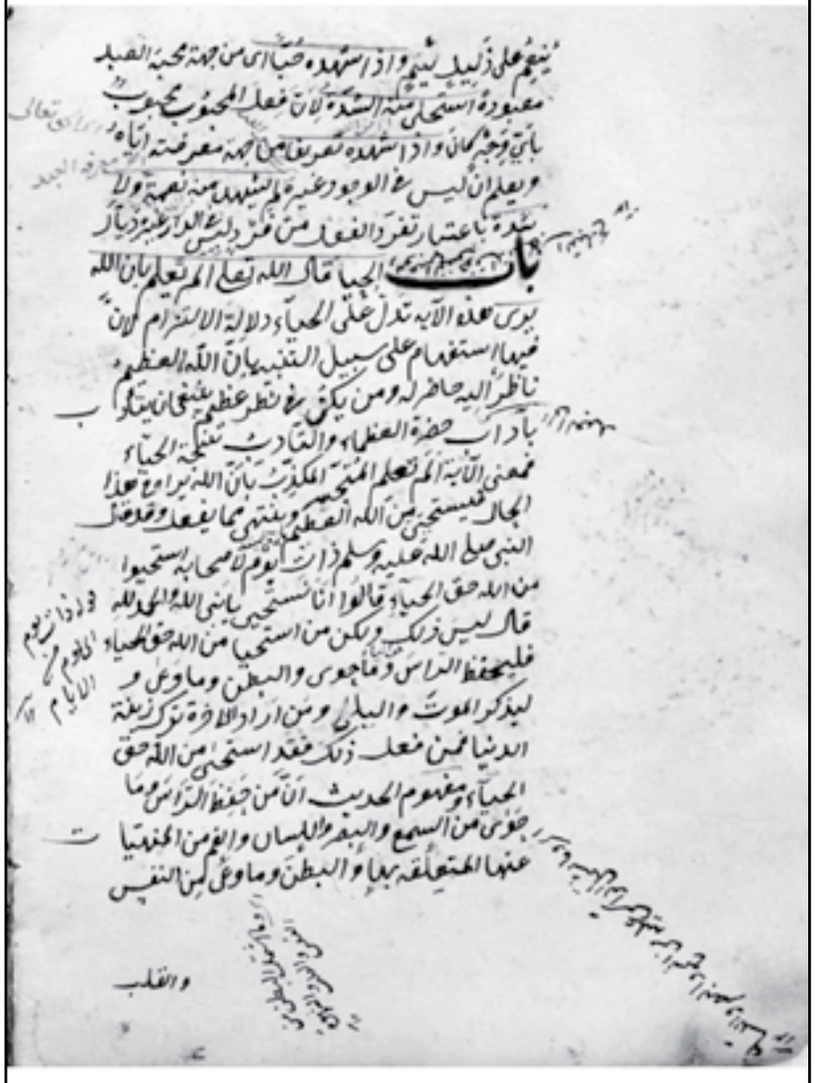
B 56



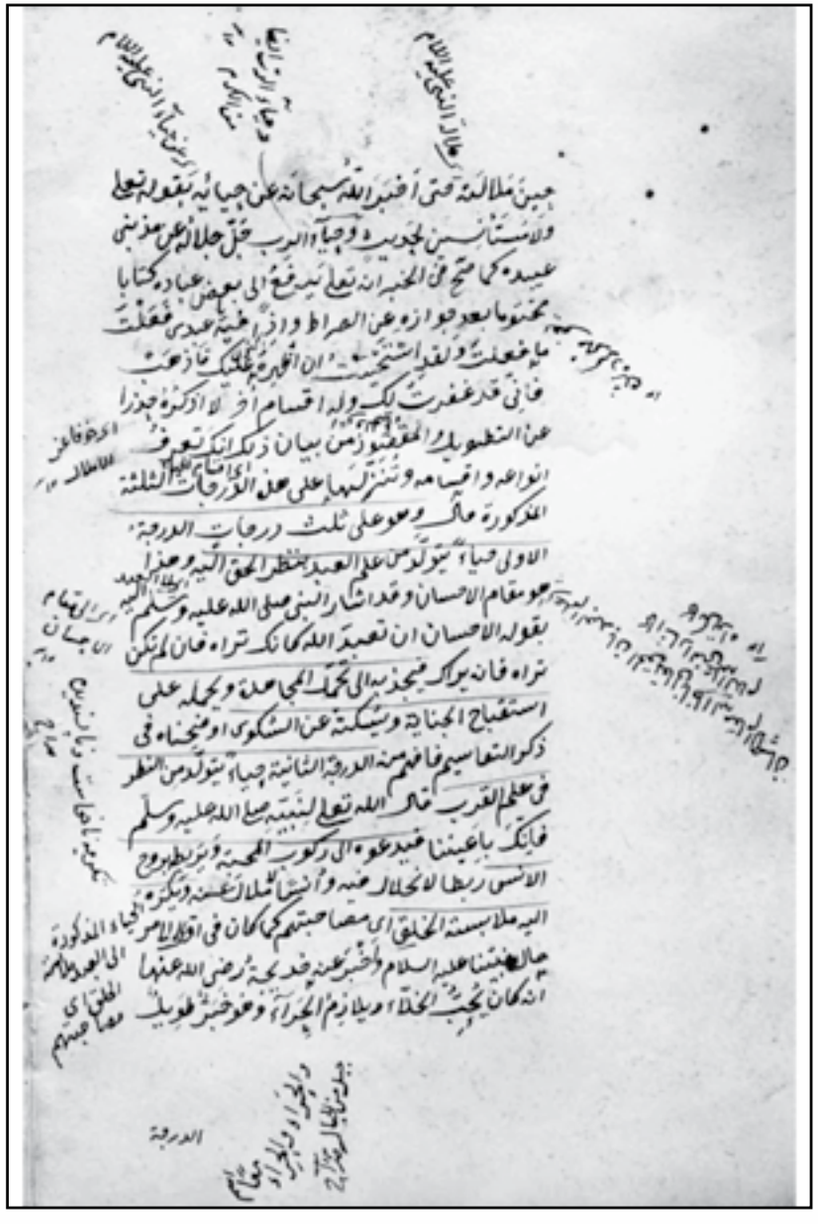
A 56



B 57



A 57



A 58



B 58



B 59



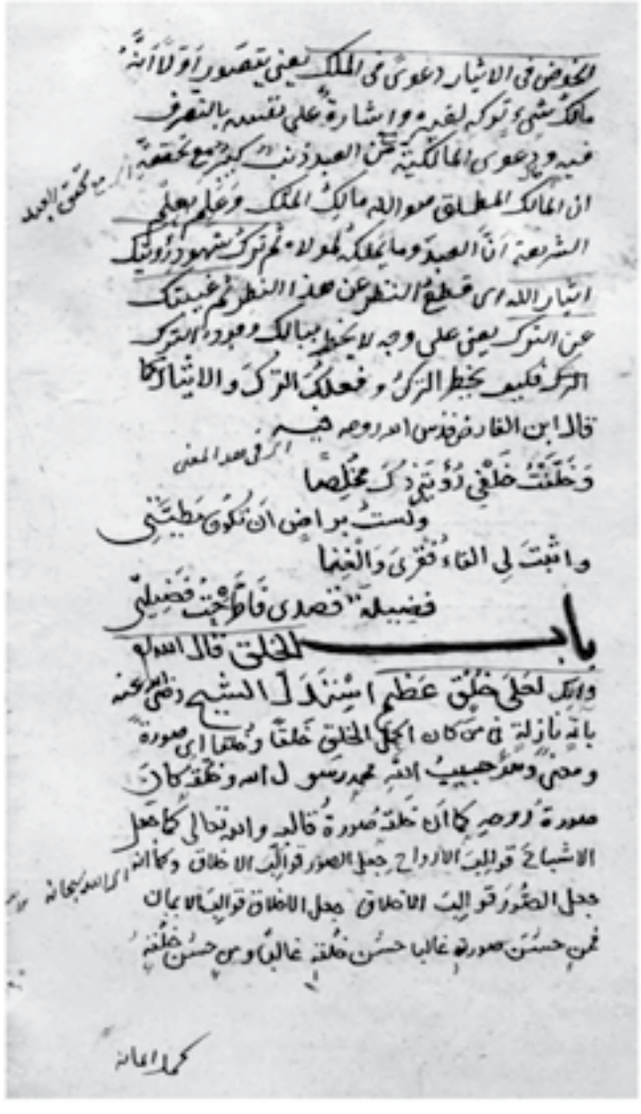
A 59



B 60



A 60



الخوض في الاشيار دعوى في الملك يعني بتصور اولا انه
مالك شيء وتركه لغيره واشارة على نفسه بالتصرف
فيه ودعوى المالكية من العبد ذنب كبير مع تحقيقه
ان المالك المطلق هو الله مالك الملك وعلم بعلم
الشريعة ان العبد وما يملكه لمولاه ثم ترك شهود ذلك
اشيار الله اي قطع النظر عن هذا النظر ثم غيبتك
عن الترك يعني على وجه لا يخطر ببالك وجود الترك
الترك فكيف بخطر الترك وفعلك الترك والاشيار كما
قال ابن الفارض قدس الله روحه فيه

وخليت خلقي دون ذكرك مخلصا
ولست براض ان تكون مطيتي
واثبت لي الفقر والغنا
فضيلة قصدي فاطرحت فضيلتي

باب الخلق قال الله
وانك لعلى خلق عظيم استدل الشيخ رضي الله عنه
بانه نازلة في من كان اجمل الخلق خلقا واحسنهم صورة
ومعنى وهو حبيب الله محمد رسول الله وخلقه كان
صورة وسيرة كان خلقه صورة قالبه والله تعالى كما جعل
الاشباح قوالب الارواح جعل الصور قوالب الاخلاق وكما انه
جعل الصور قوالب الاخلاق جعل الاخلاق قوالب الايمان
فمن حسن صورته غالبا حسن خلقه غالبا ومن حسن خلقه

كمل ايمانه

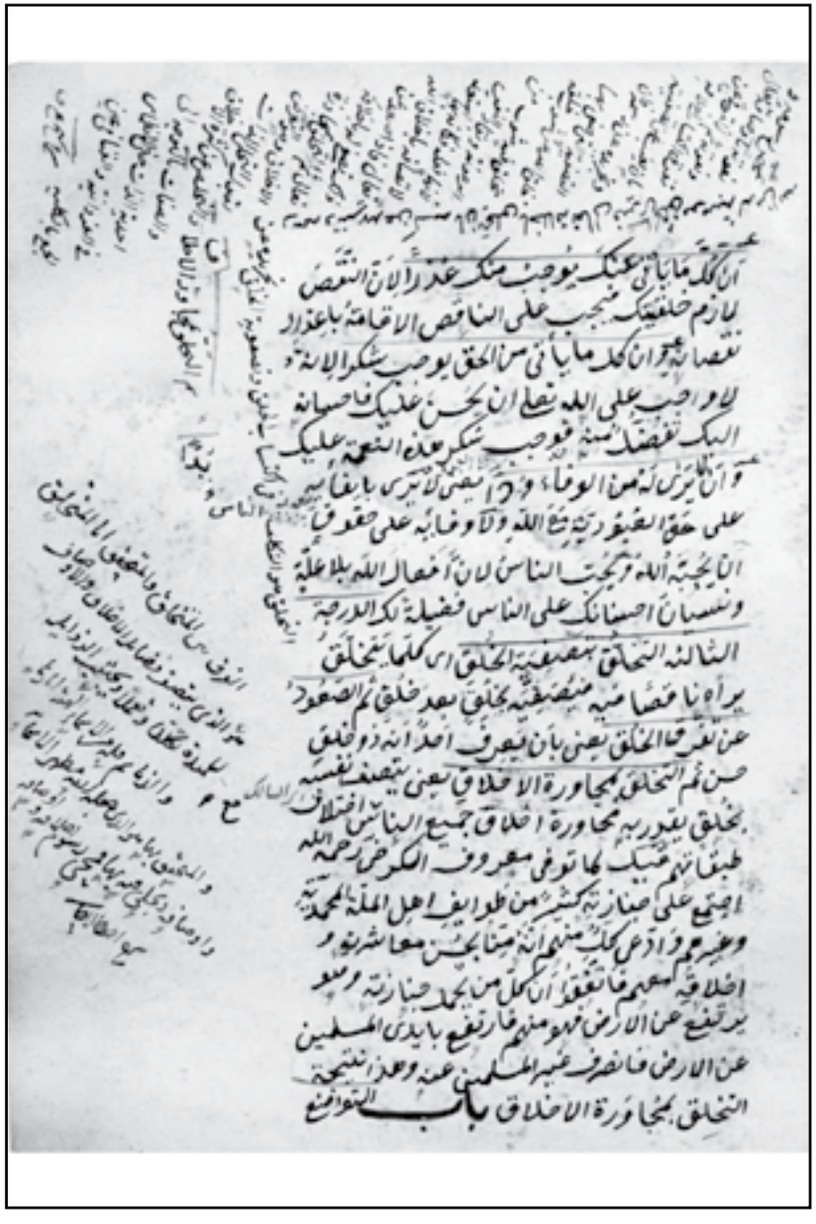
B 61

كمل ايمانه غالبا ونبينا صلى الله عليه وسلم كان كذلك
ولهذا وصف خلقه بالعظم لعظم ايمانه واستقامته
واستقامة قلبه وخلقه وكما سئل عن النبي عليه السلام
اي المؤمنين احسنهم ايمانا قال احسنهم خلقا فعرفنا
ان استقامة الاخلاق هي استقامة الايمان واستقامة
الايمان هي استقامة القلب وقد قال عليه السلام لا
القلب حتى يتجلى الرب بجميع صفاته فاذا بصير لتخلقا
باخلاق الله فيكون خلقه خلق الحق كما كان النبي صلى الله
عليه وسلم كان خلقه القرآن والقرآن موصفة الله و
خلقه فلهذا وصفه بالعظم وقال وانك لعلى خلق
عظيم وعرف الشيخ الخلق وقال الخلق ما يرجع اليه
المخلوق من نعته يعني مما رجوعك عن نعوتك الخلقية
بالكلية الى النعوت الحقية وهذا لا يكون الا بفناء
كينونتك تحت اشعة كينونية الحق تعالى بان يكون
موجل جلاله سمعك وبصرك ولسانك ويدك ورجلك
كما ورد الحديث به فافهم هذا المعنى تسعد ان شاء الله
واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم اي التفقت
اقوال الكاملين من اهل التصوف ان التصوف هو الخلق
كما ذكر الشيخ ابو طالب المكي رحمه الله في قوته والشيخ
السهروردي في عوارفه وغيرهما في تصانيف التصوف
كله اخلاق وجماع الكلام اي جميعه يدور على مطلب اي

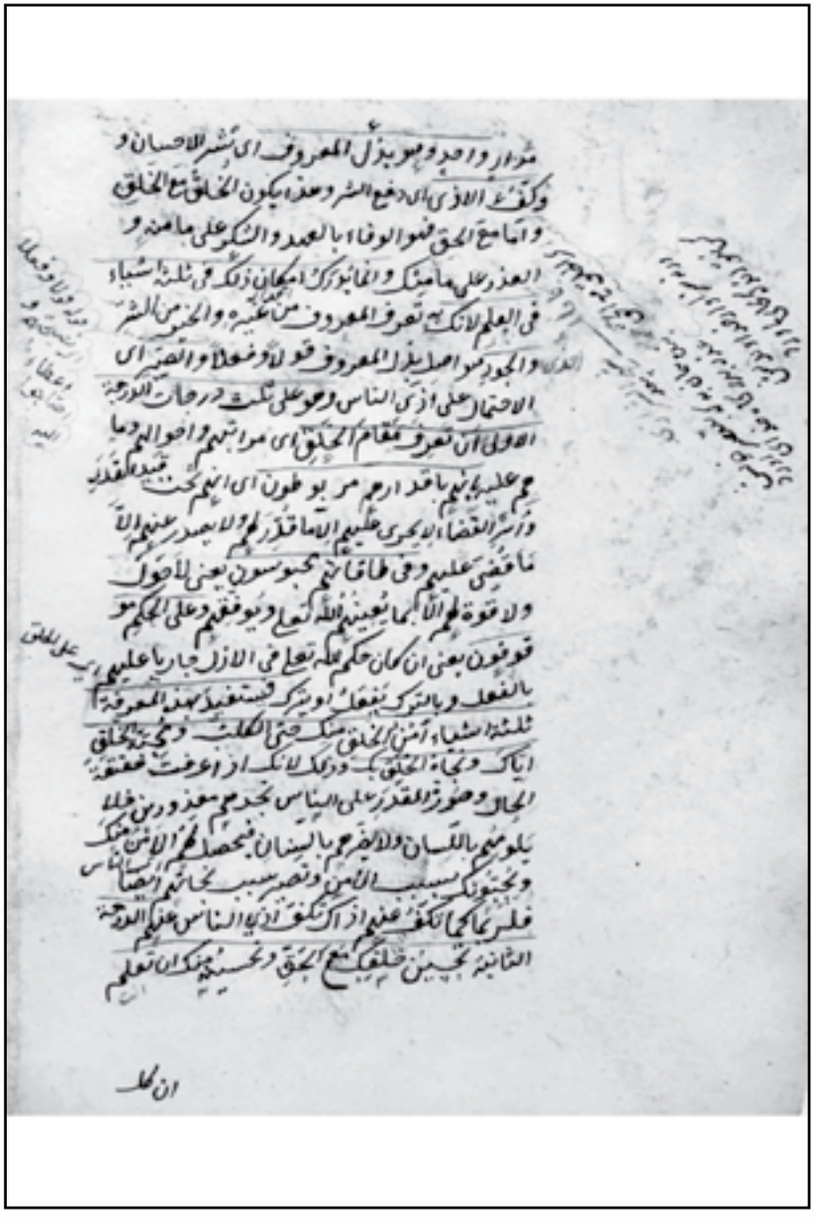
الخلق ملكة تصدر عن النفس بالبيهولة

قوت القلوب وغيره

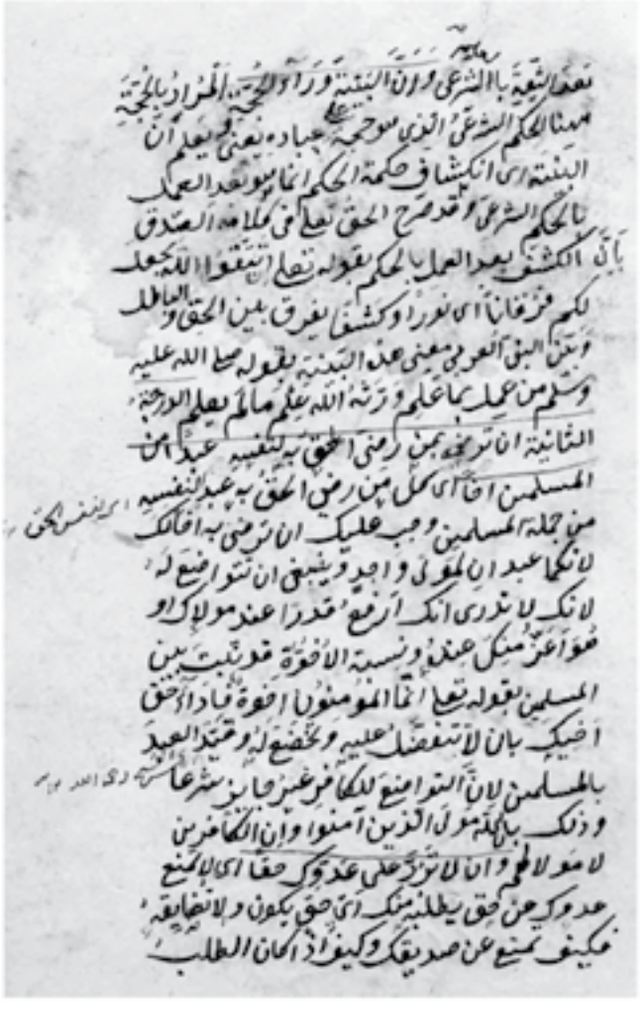
A 61



B 62



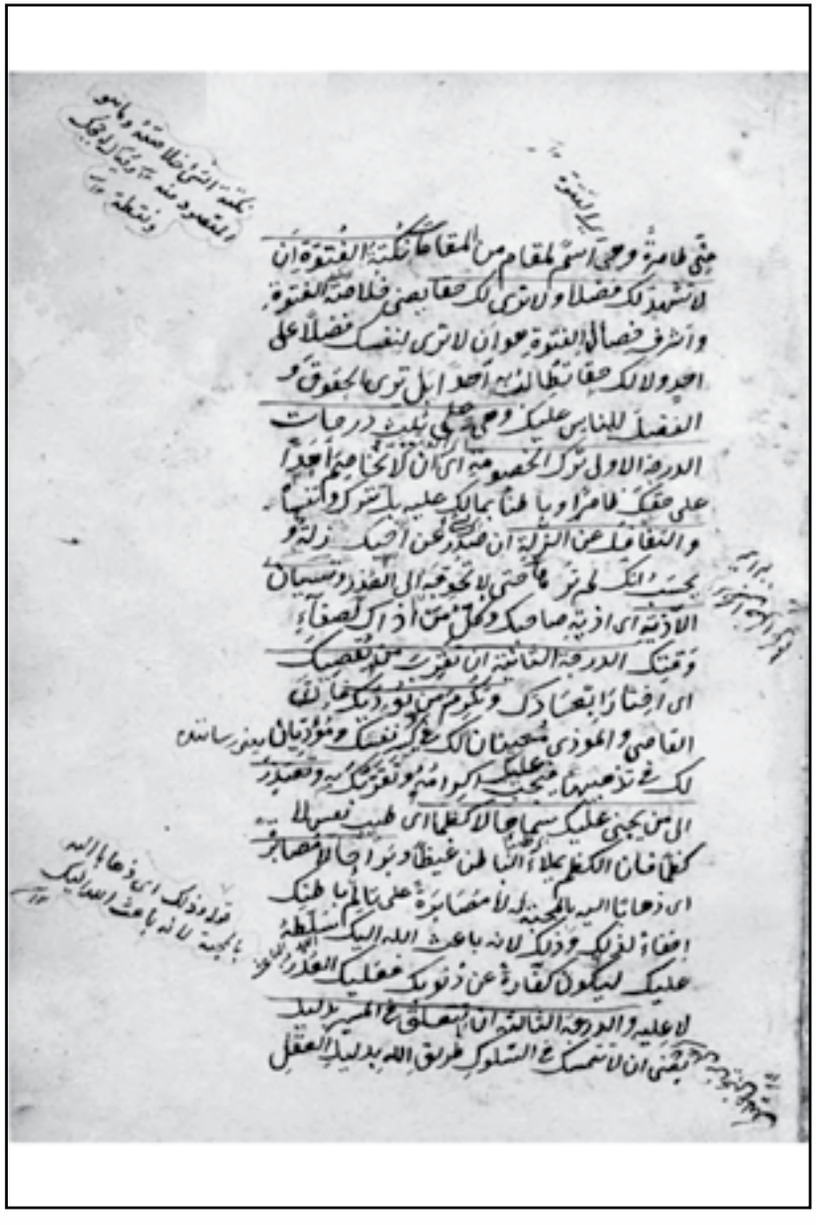
A 62



B 63

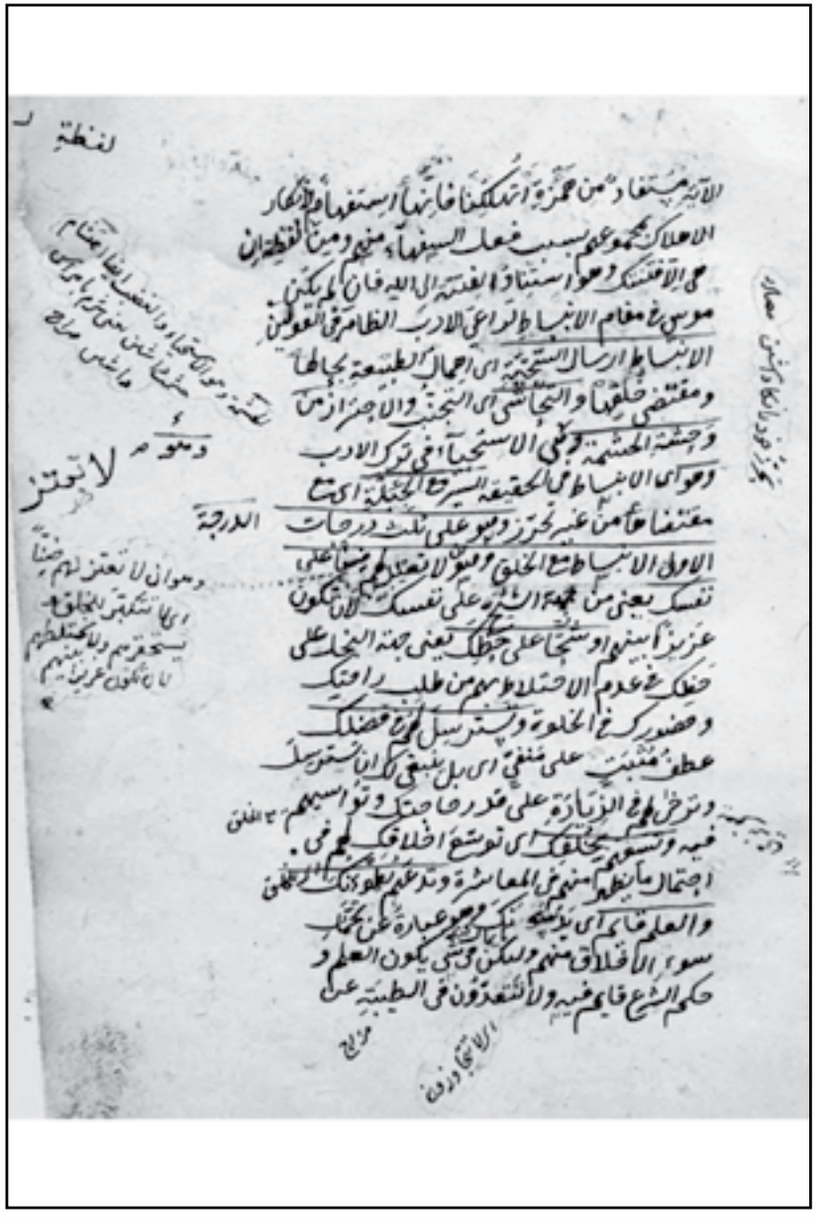


A 63



A 64

B 64



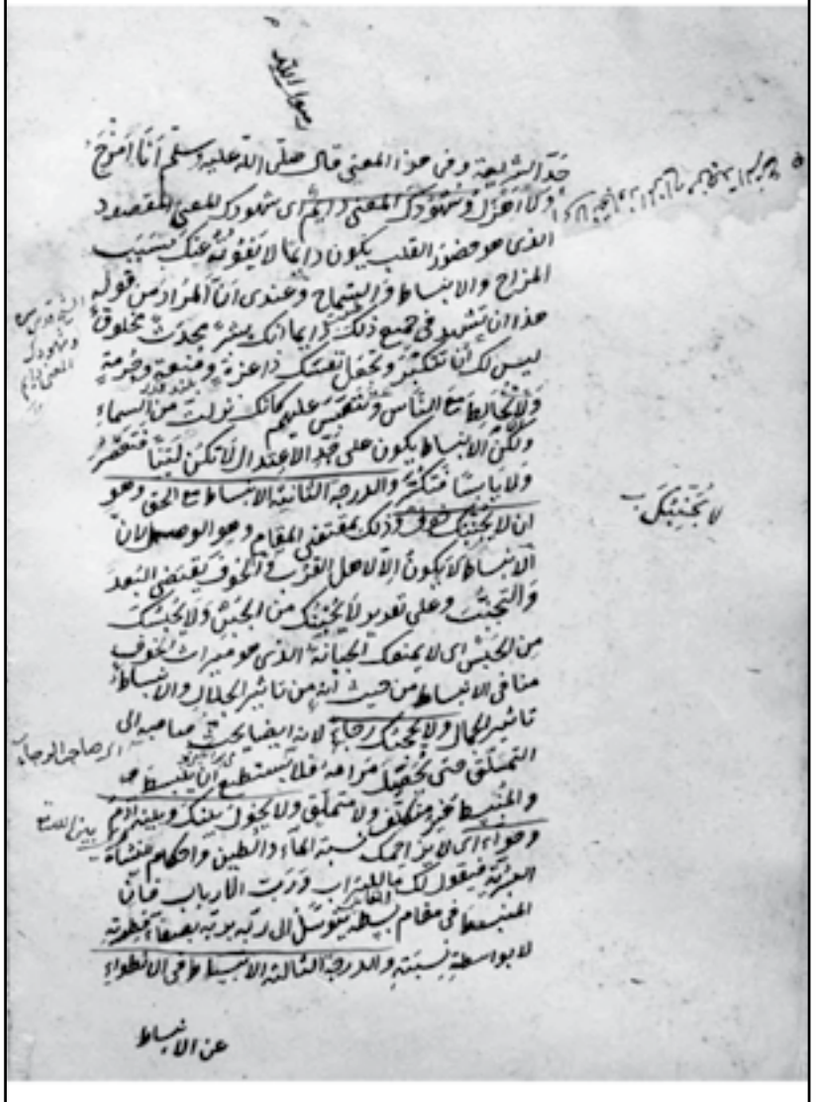
B 65



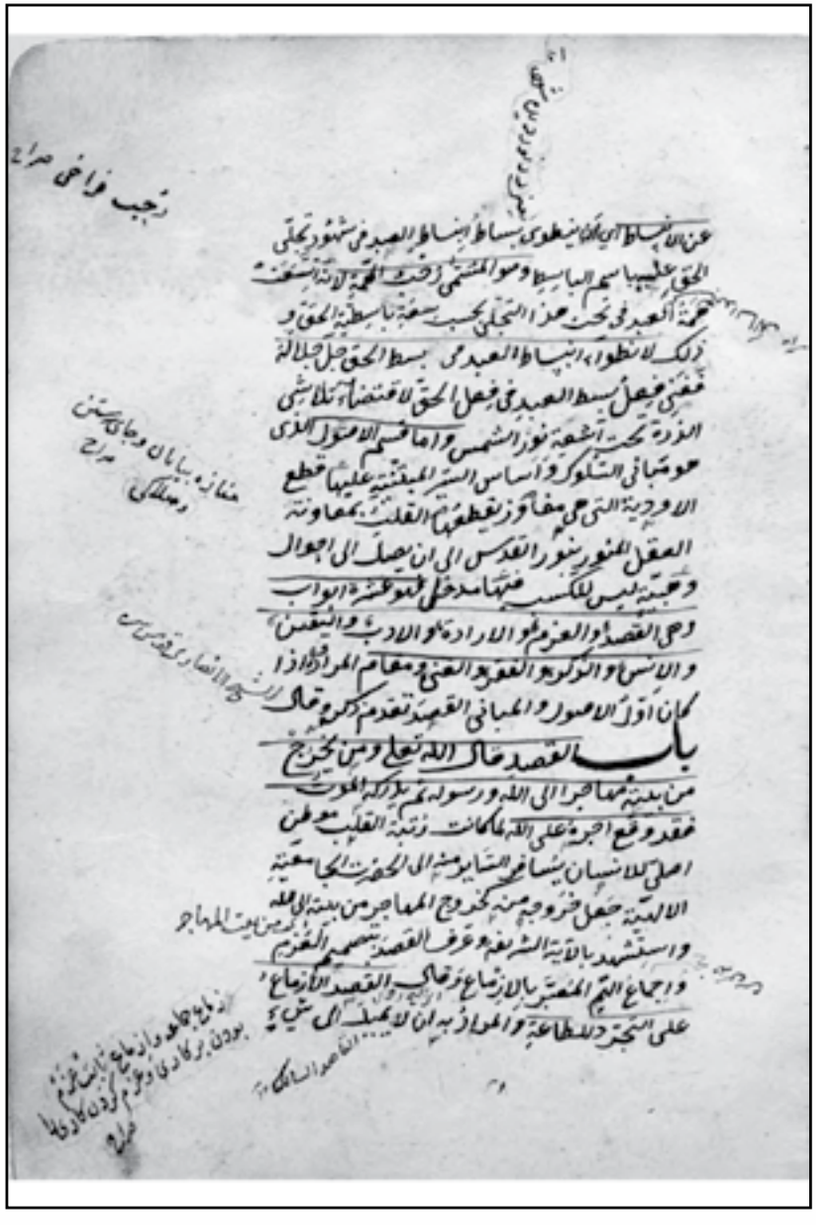
A 65



B 66



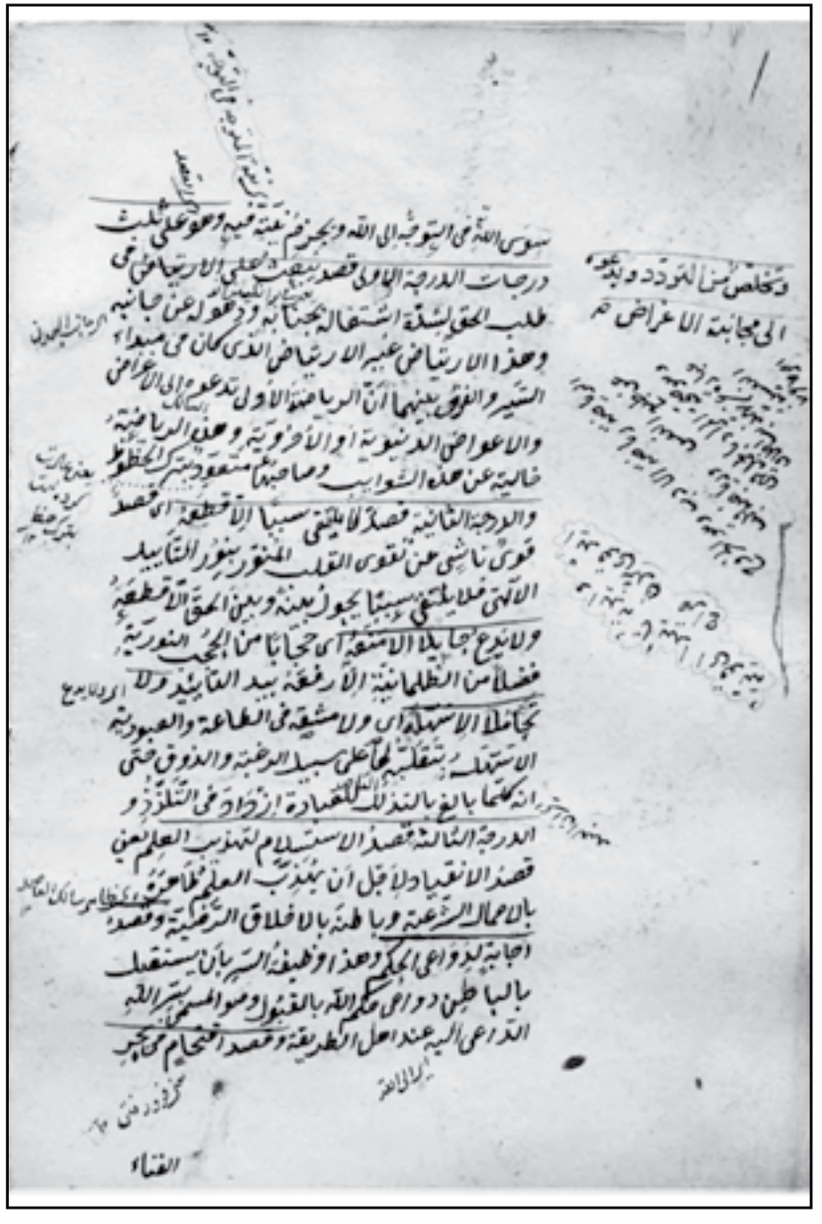
A 66



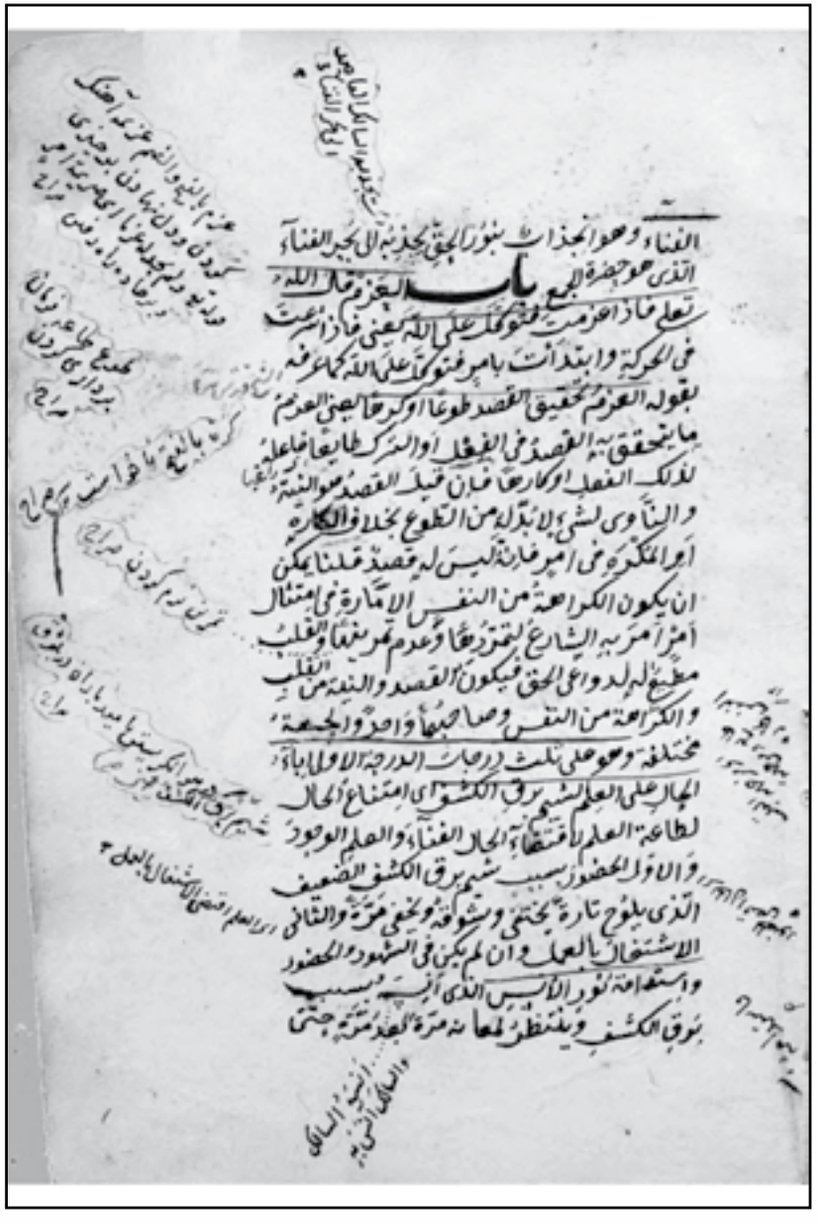
B 67



A 67



A 68

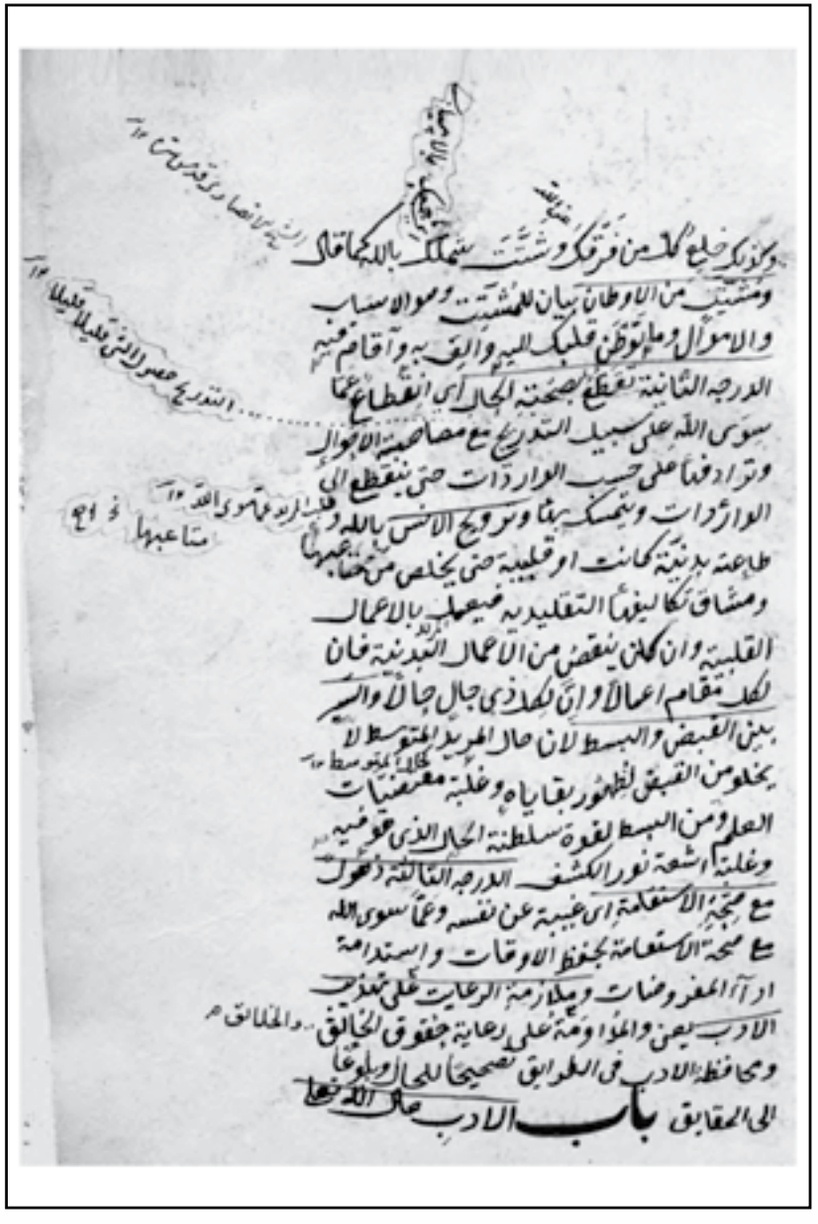


B 68



A 69

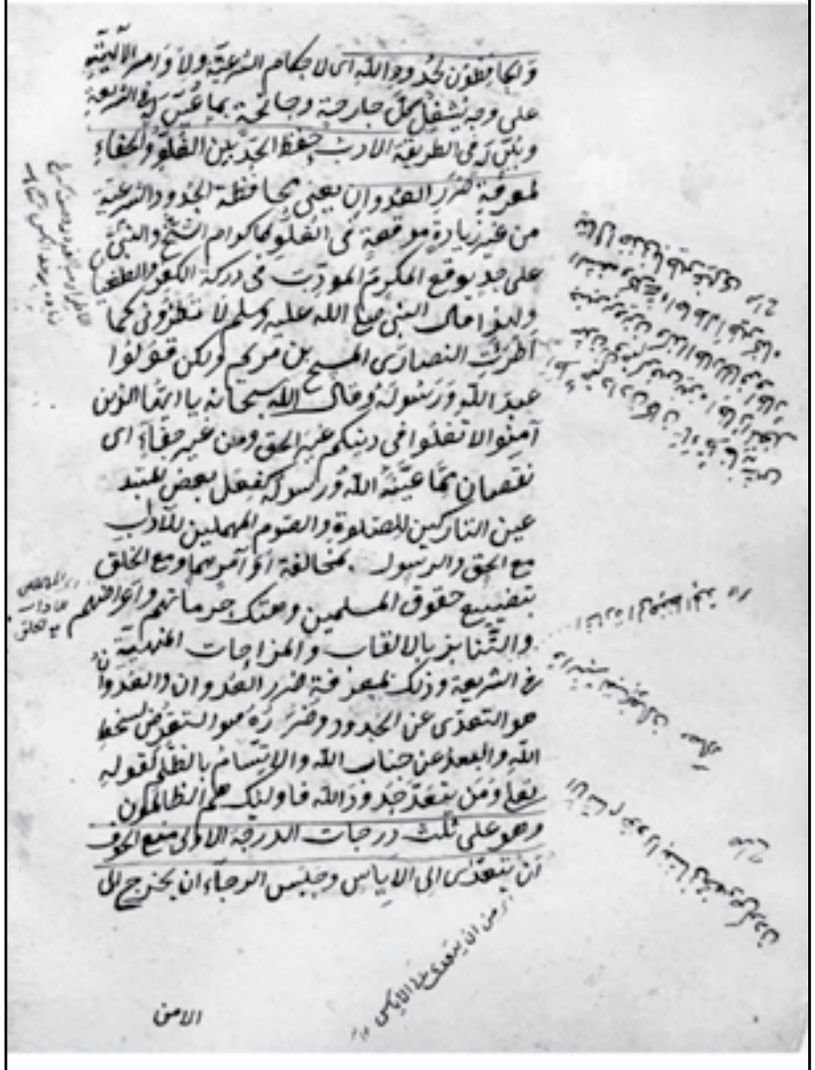
B 69



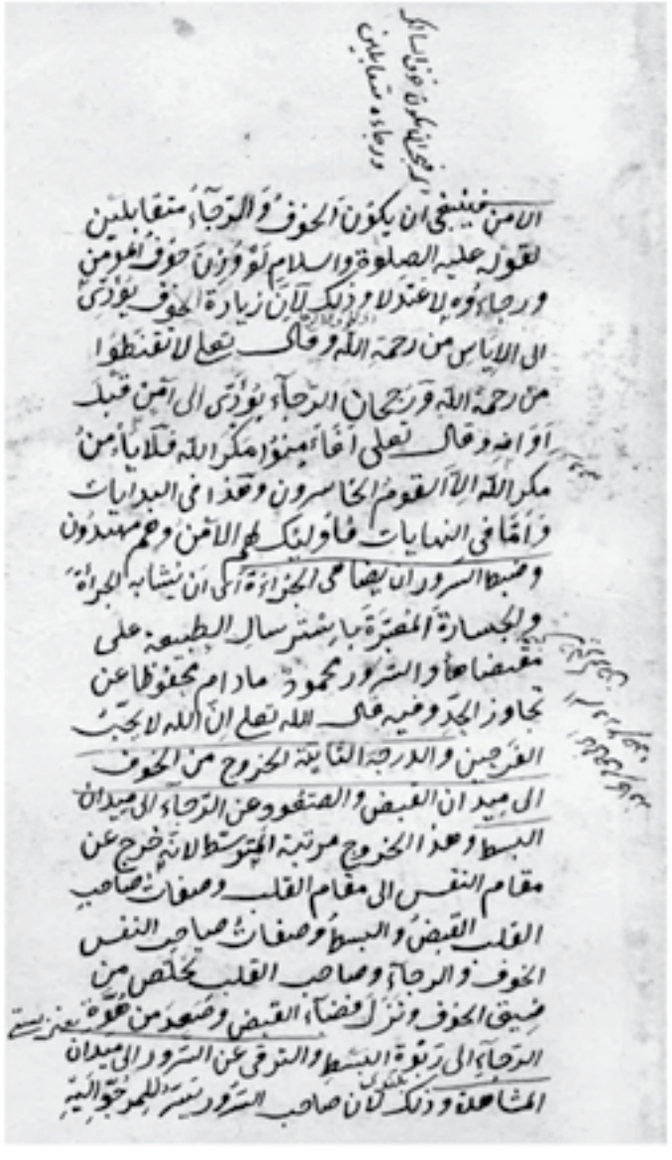
B 70



A 70



A 71



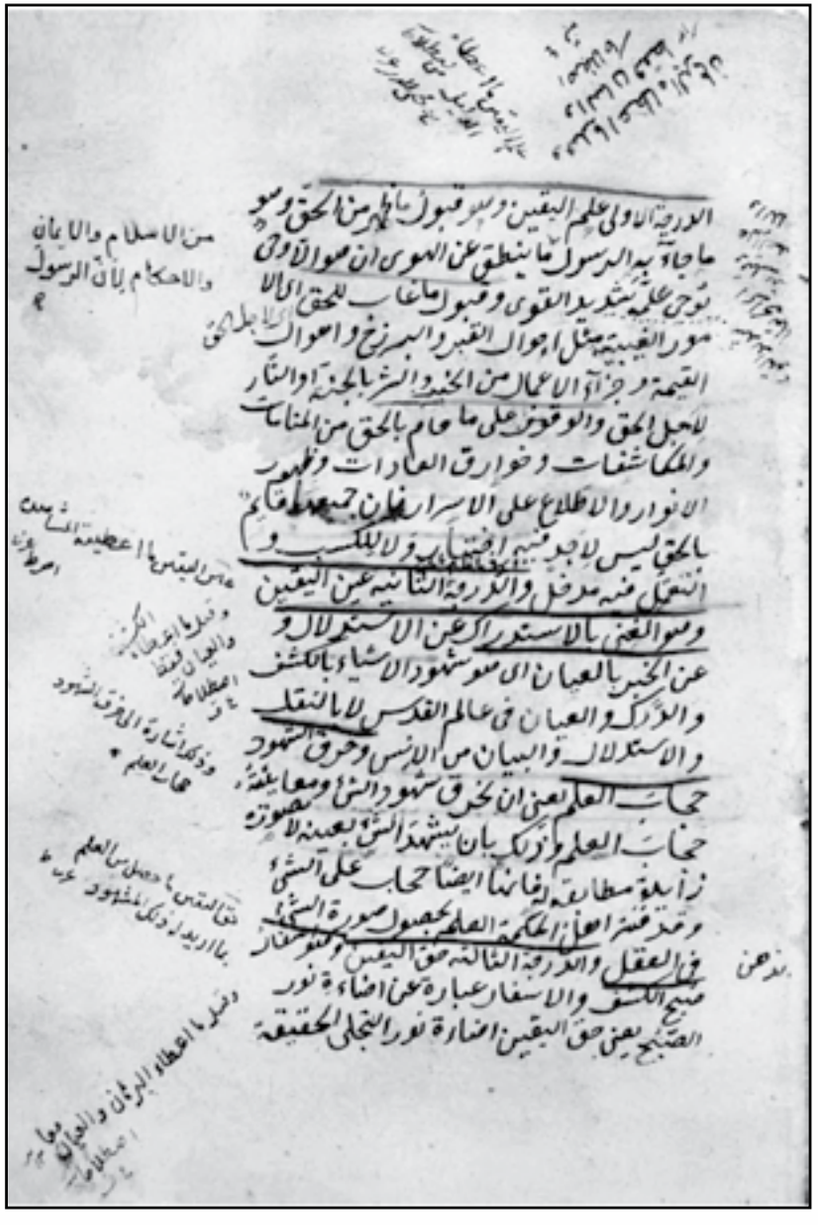
B 71

وصاحب المشاهدة في عين ما ارتجابه فالمشاهدة اوسع
ميدانا من التجلي الذي يحصل به السرور والدرجة الثالثة
معرفة الادب في الدرجات الثلثة ثم انفنا عن
التأدب بتاديب الحق وذلك بشهود المؤدب
فشهوده يقتضي غيبة ثم الخلاص من شهود اعناء الادب
اي اثقاله وتكليفاته وذلك لفنائه عن رسومه وآثاره

باب اليقين قال الله تعالى وفي الارض
ايات للموقنين وجه الاستدلال بالآية واضح لان
الموقن اسم صاحب اليقين والفضيلة هذه الصفة خص
ايات الارض للموقن لان اليقين مركب الاحدى هذا الطريق
اي الشارع في السلوك واستعارة اليركب الذي هو جمال
المسافر في النقلة من بلد الى بلد ليس لمن ليس له الحال الذي
وهو ان لولا اليقين لما سلك احد هذا الطريق
وهو اي اليقين غاية درجات العامة يعني نهاية
ما يترقى اهل الظاهر لان قل منهم من يبلغ الى عالم اليقين
بل يخلص عن مملكة الشك ورباطة الوهم وضعف
الظن الى ذروة اليقين وقيل اول خطوة الخاصة
يعني مبدأ سلوك الخاصة وهو الحد الفاصل بين
الخاصة والعامة اي هو منتهى سير العامة ومبتدا
سير الخاصة لان المقامات العالية التي للخاصة
لا تحصل لهم الا بقدم اليقين وهو على ثلث درجات

اليقين

الدرجة الاولى



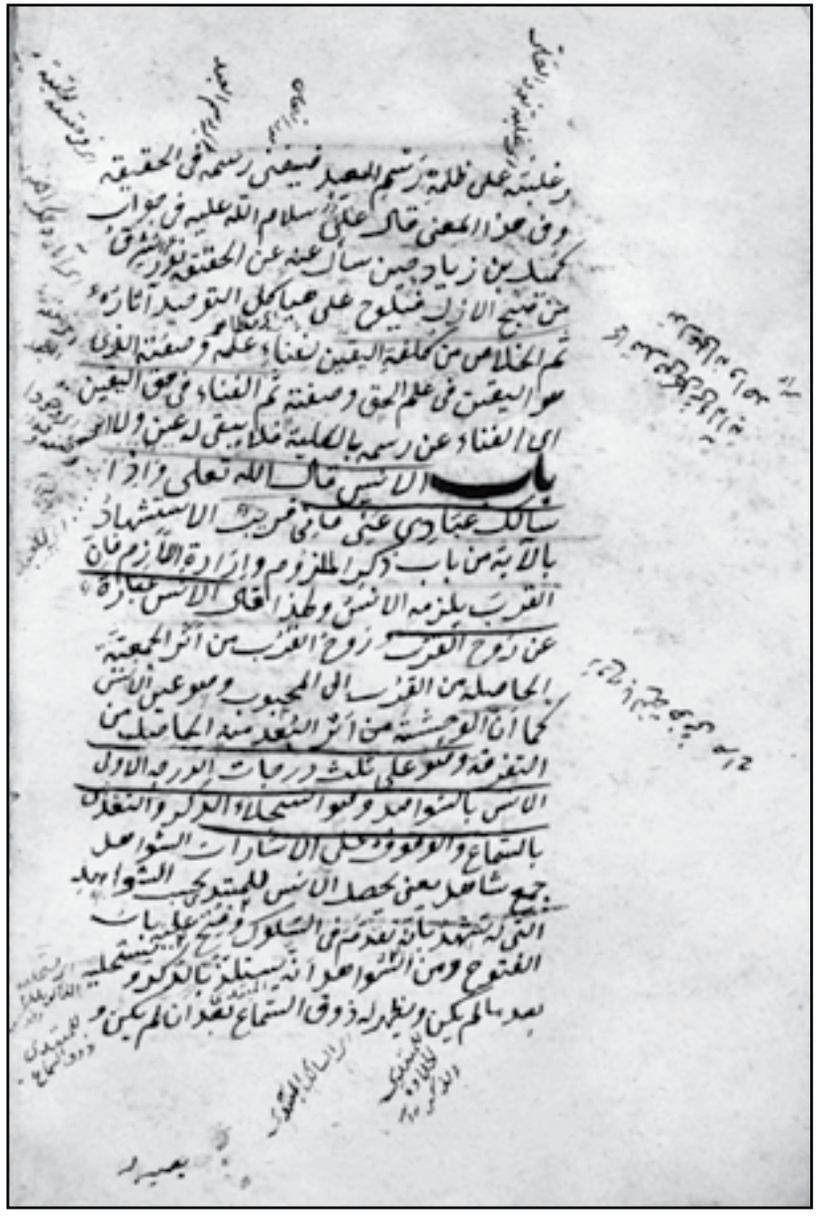
الدرجة الاولى علم اليقين وهو قبول ما ظهر من الحق وهو
ما جاء به الرسول ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوجب علمه بتشديد القوى وقبول ما غاب للحق الا
مور الغيبية مثل احوال القبر والبرزخ واهوال
القيمة وجزآء الاعمال من الخير والشر بالجنة او النار
لاهل الحق والوقوف على ما حام بالحق من المنامات
والمكاشفات وخوارق العادات وظهور
الانوار والاطلاع على الاسرار فان جميعها قائم
بالحق ليس لاحد فيه اختيار ولا للكسب و
التعمل فيه مدخل والدرجة الثانية عين اليقين
وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال و
عن الخبر بالعيان اي هو شهود الاشياء بالكشف
والادراك والعيان في عالم القدس لا بالنقل
والاستدلال والبيان من الانس وحرق الشهود
حجاب العلم يعني ان خرق شهود الشئ ومعاينته
حجاب العلم وذلك بان يشهد الشئ بعينه لا بصورته
زائدة مطابقة له فانها ايضا حجاب على الشئ
وقد فتنة اهل الحكمة العلم بحصول صورة الشئ
في العقل والدرجة الثالثة حق اليقين وهو حقيقة
صبح الكشف والاسفار عبارة عن اضاءة نور
الصبح يعني حق اليقين اضاءة نور التجلي الحقيقة

B 72

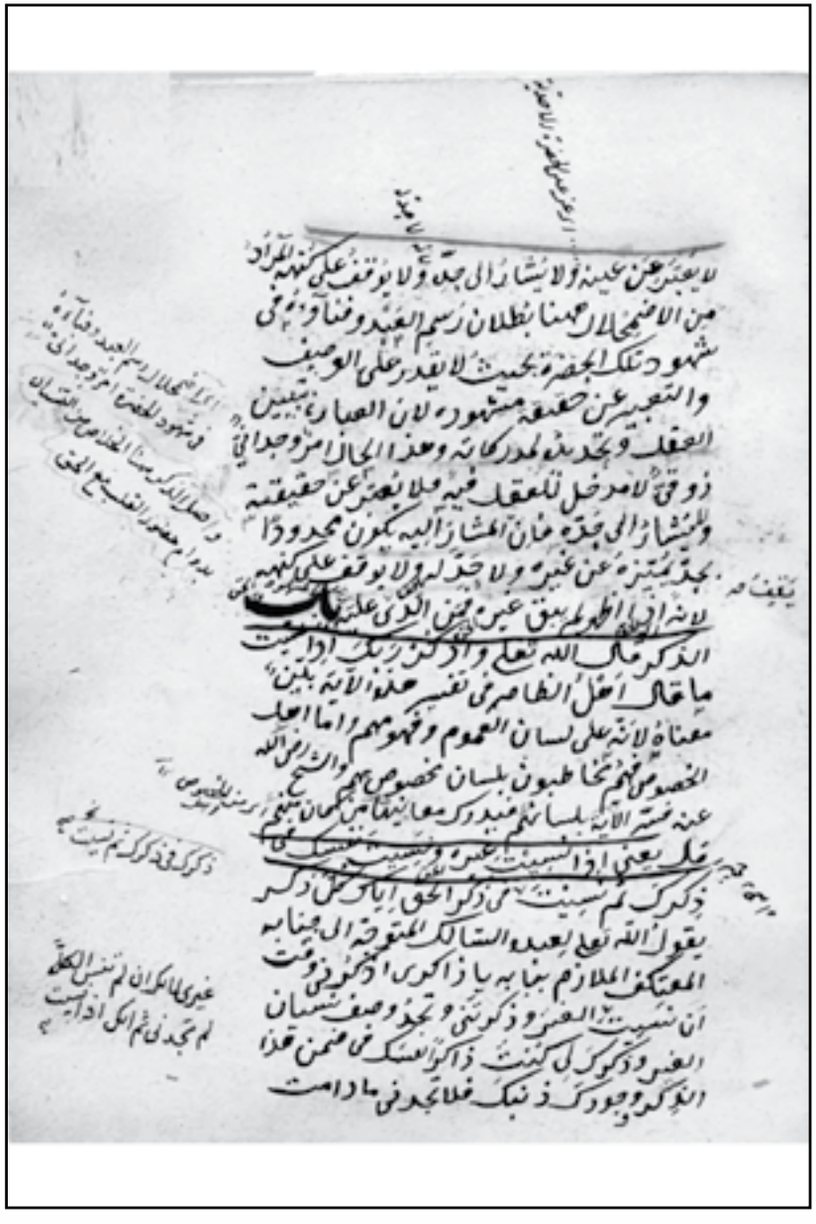
A 72



B 73

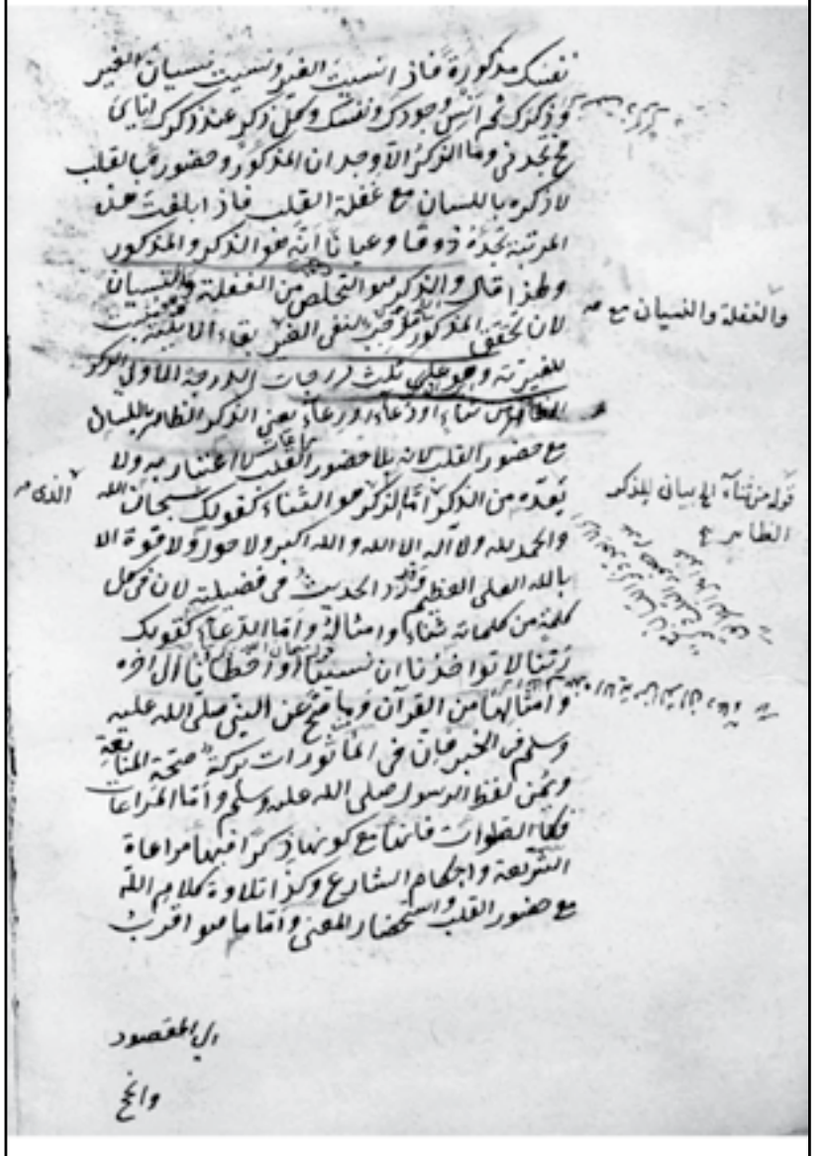


A 73

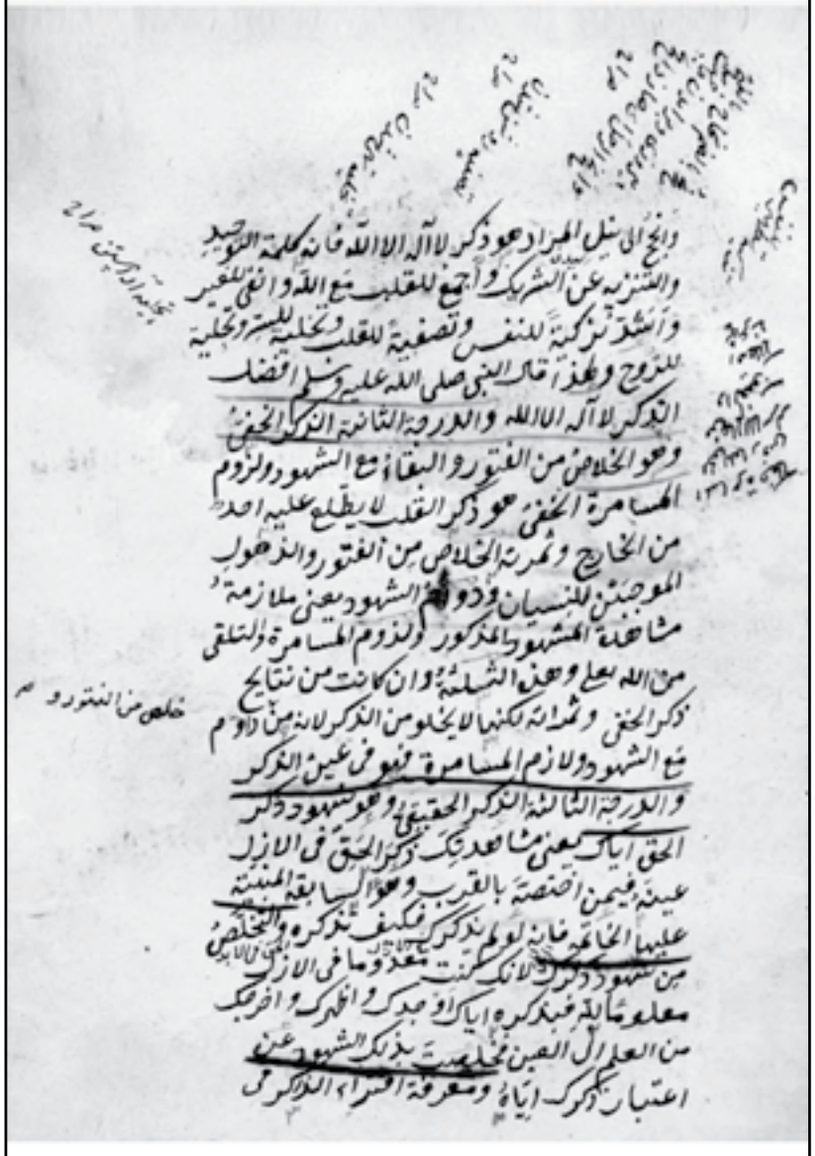


A 74

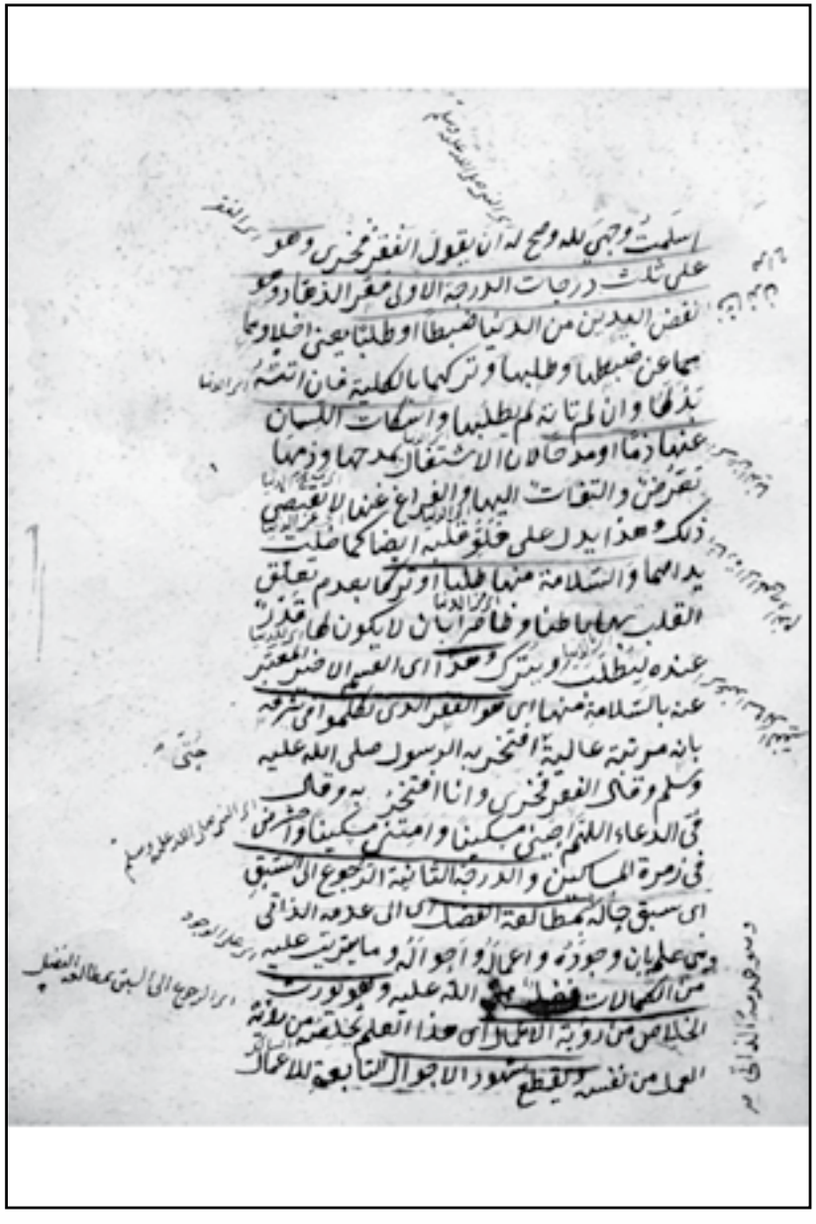
B 74



A 75



B 75



B 76

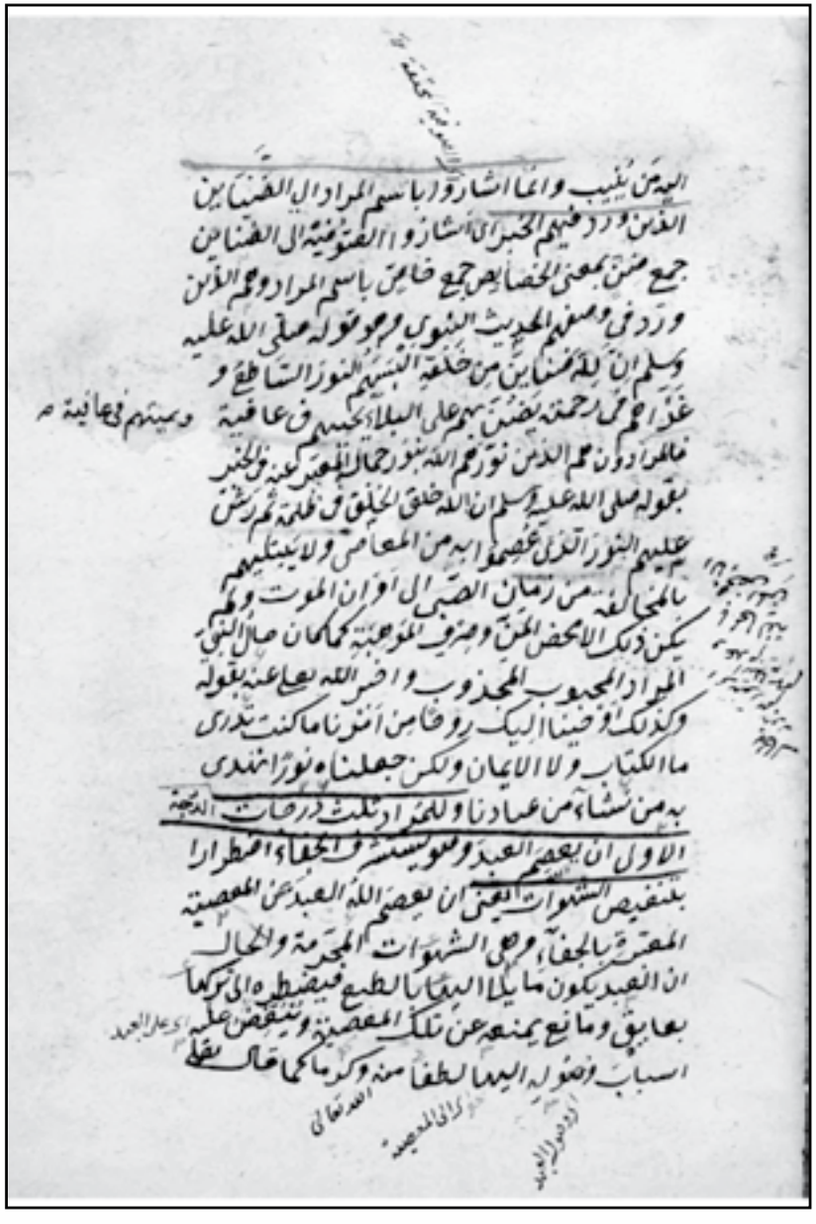


A 76



A 77

B 77



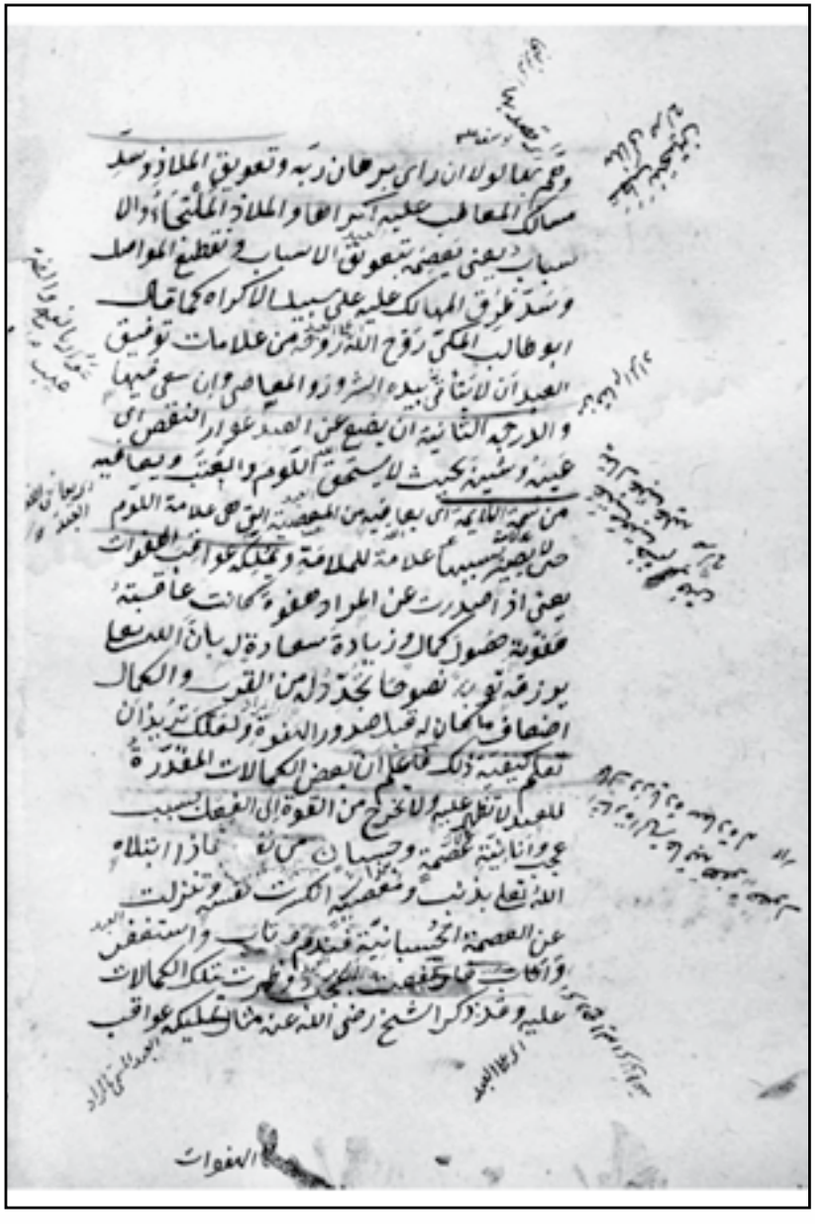
B 78



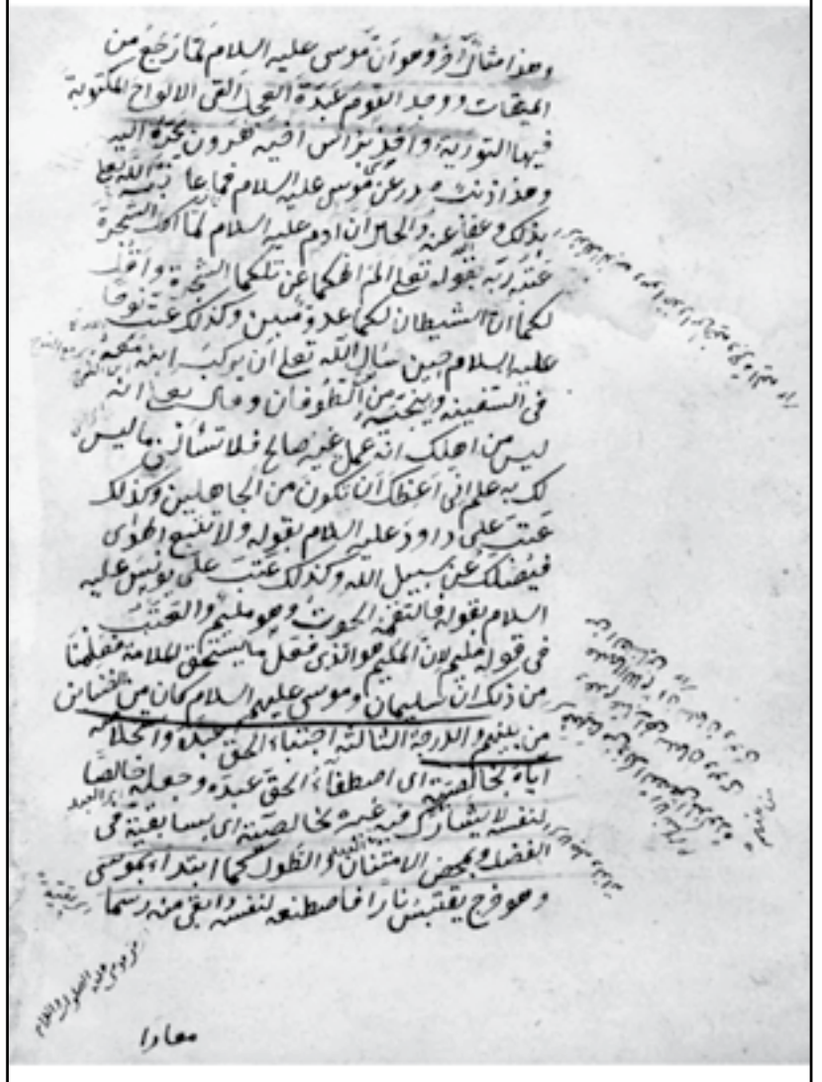
A 78



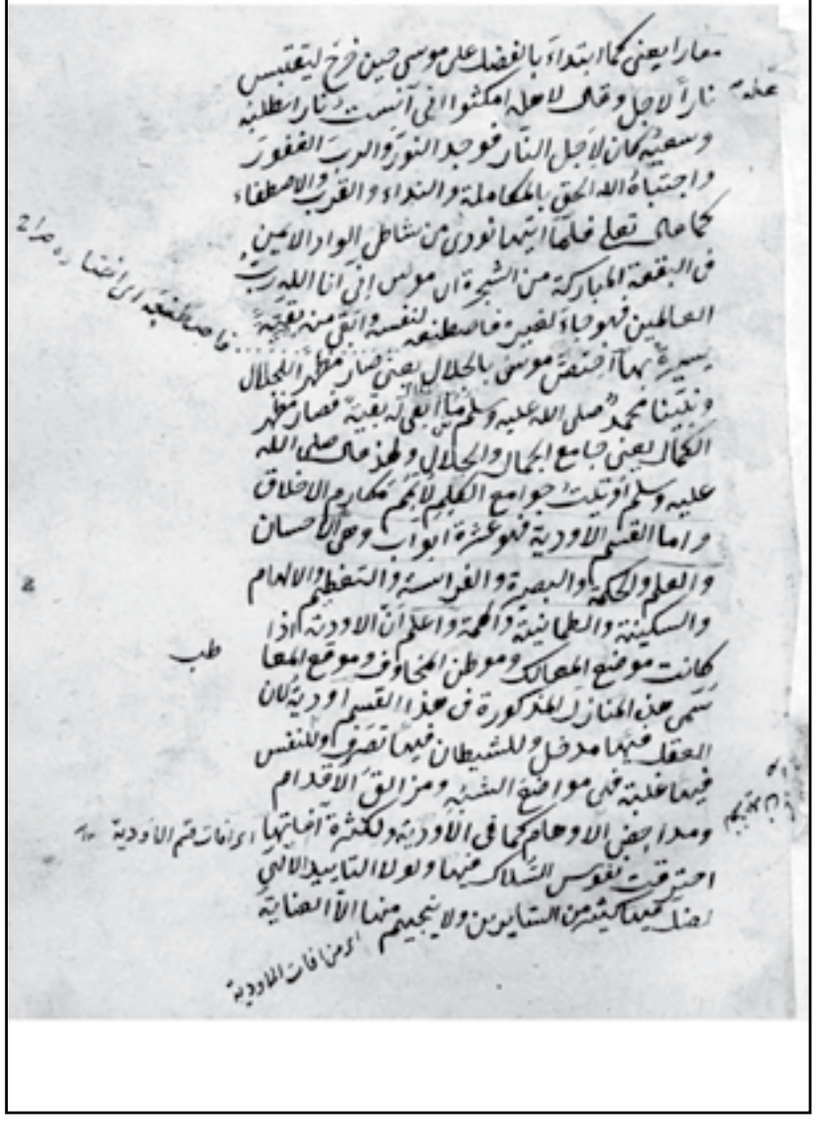
B 79



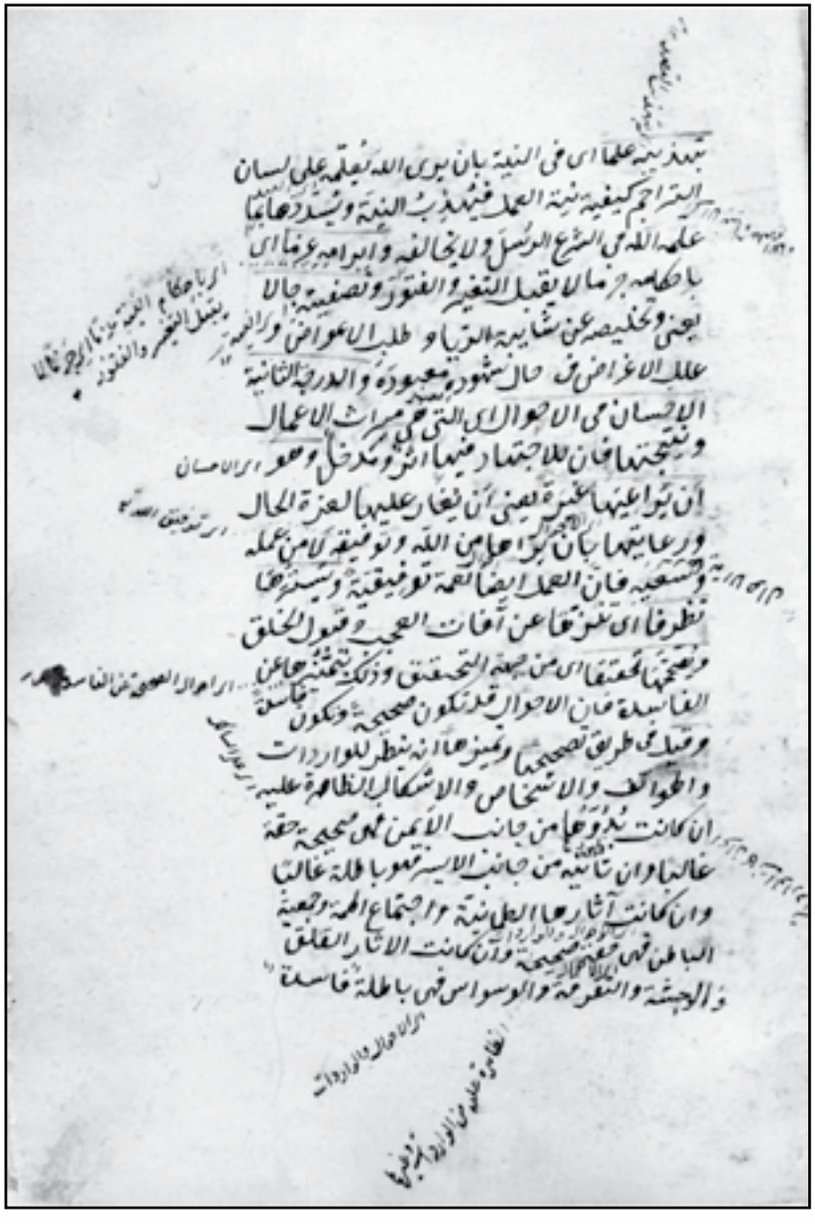
A 79



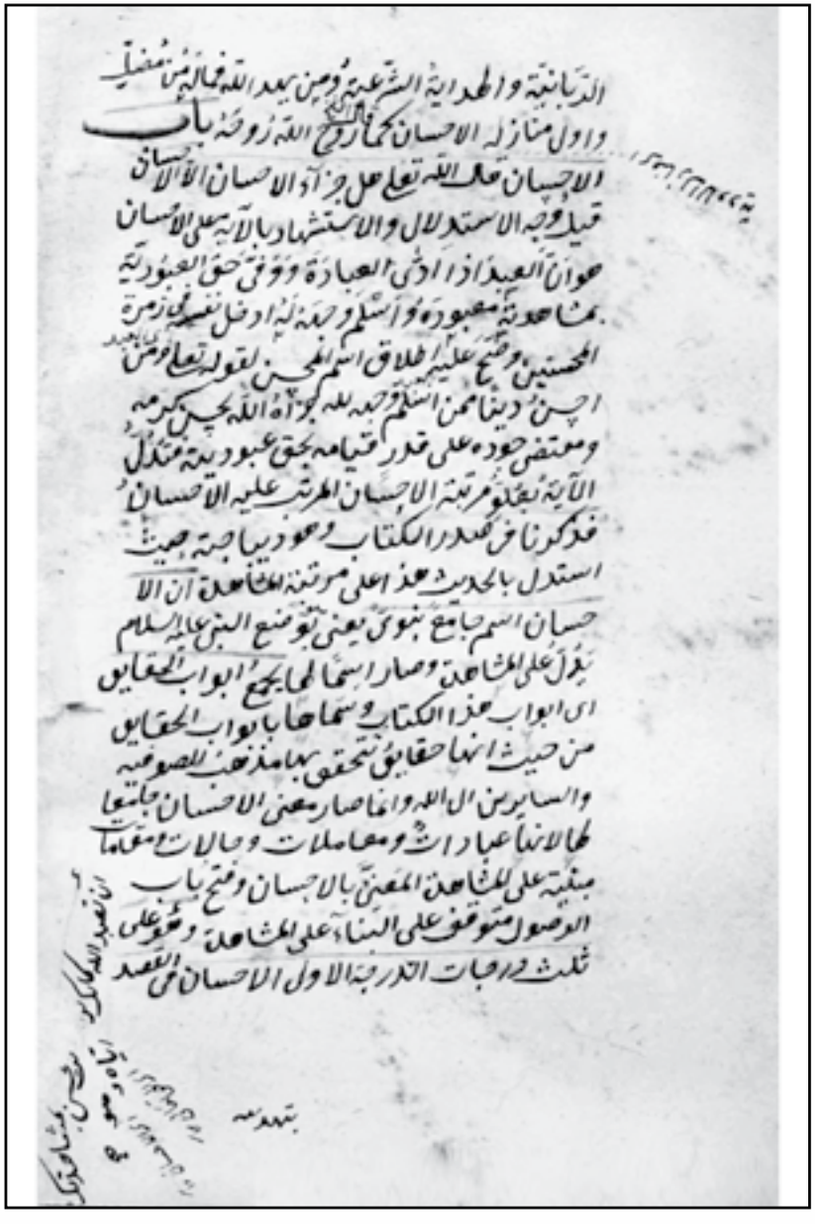
A 80



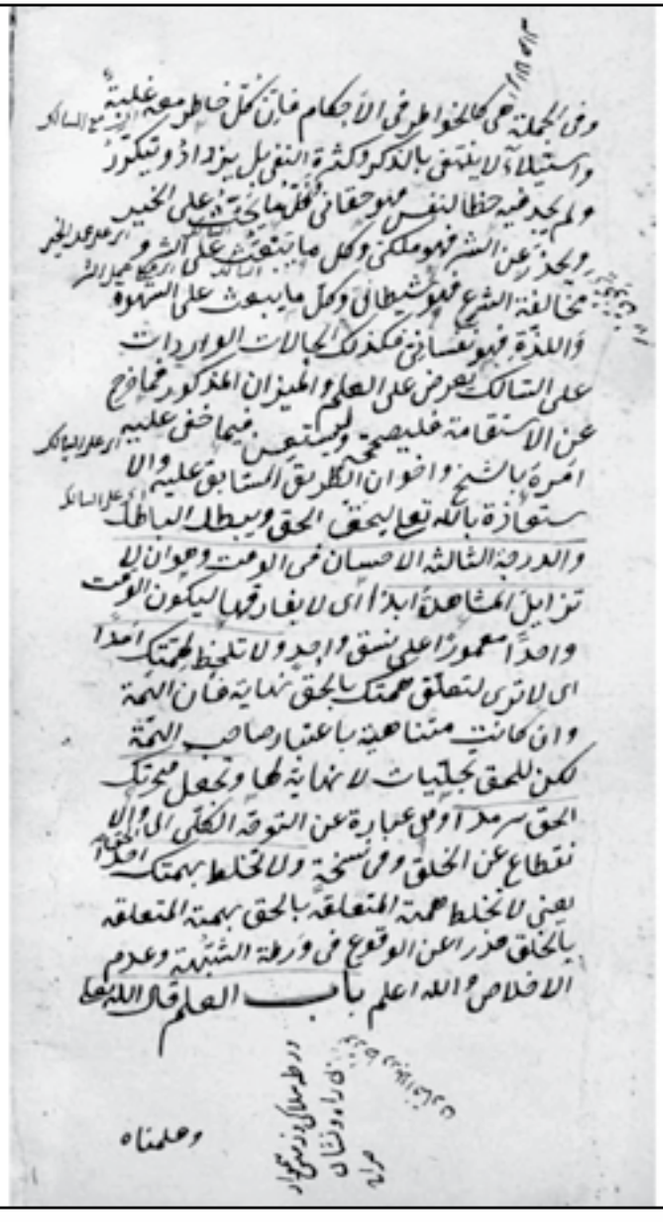
B 80



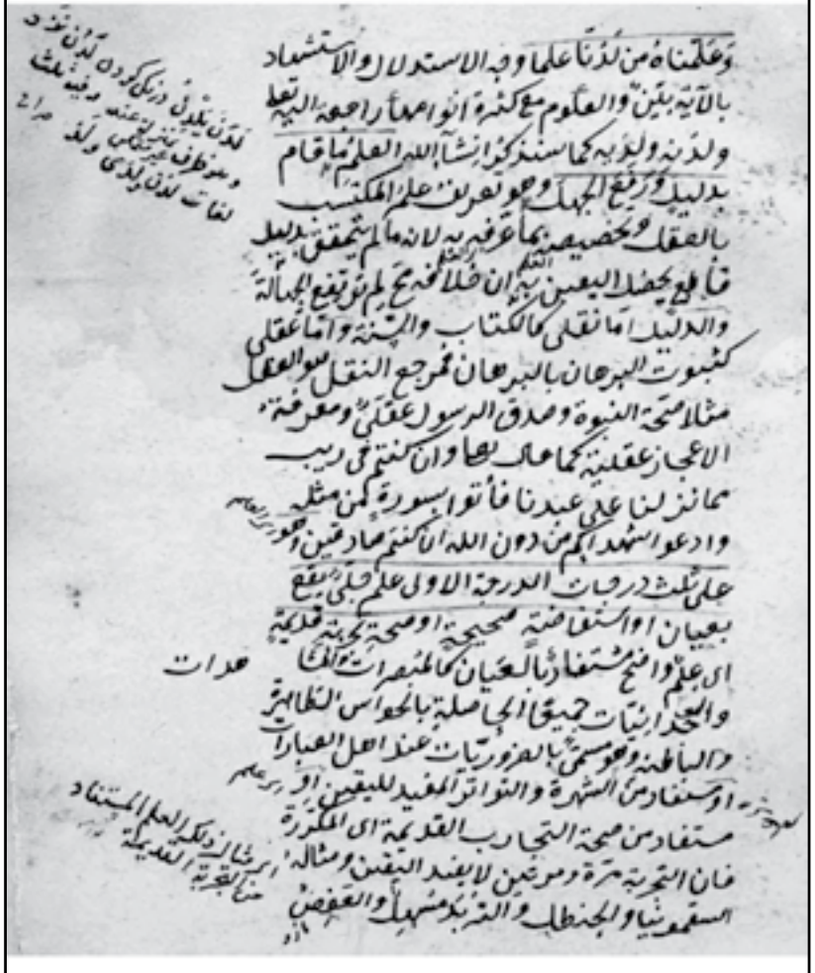
B 81



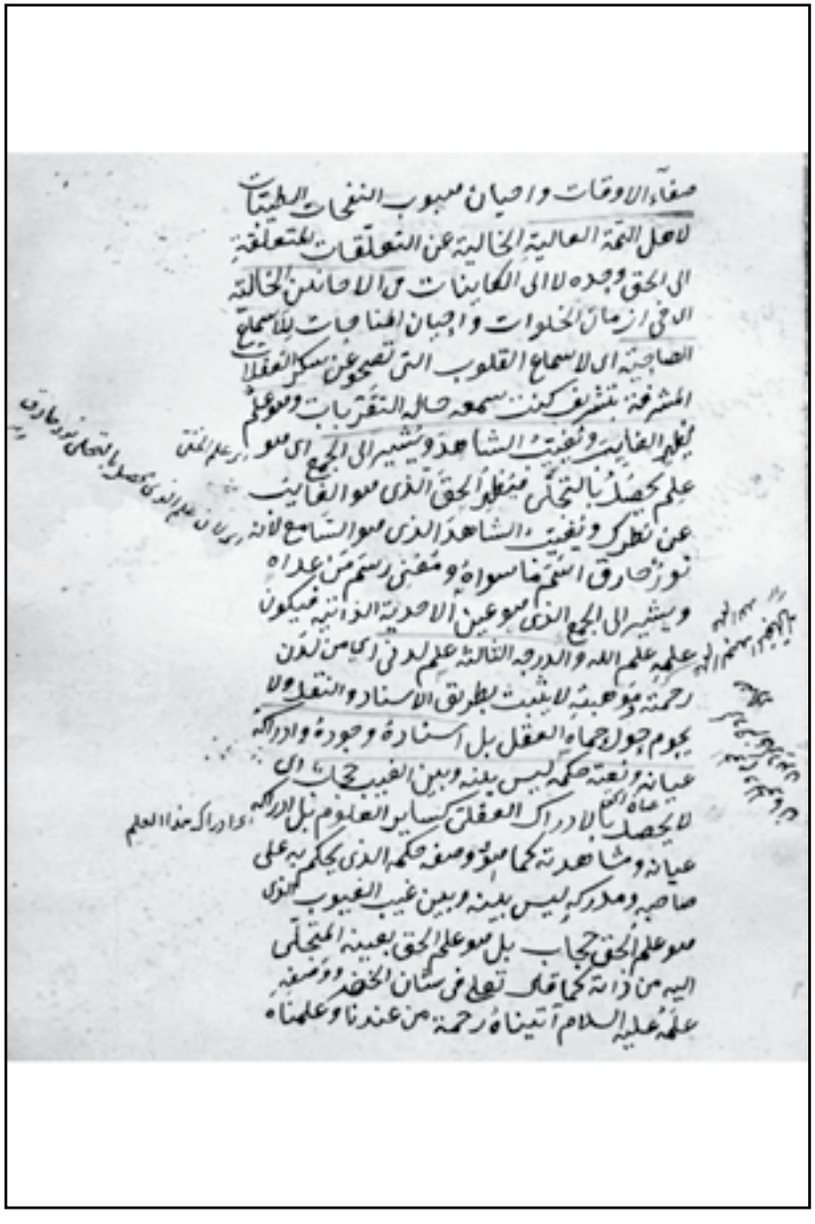
A 81



A 82



B 82



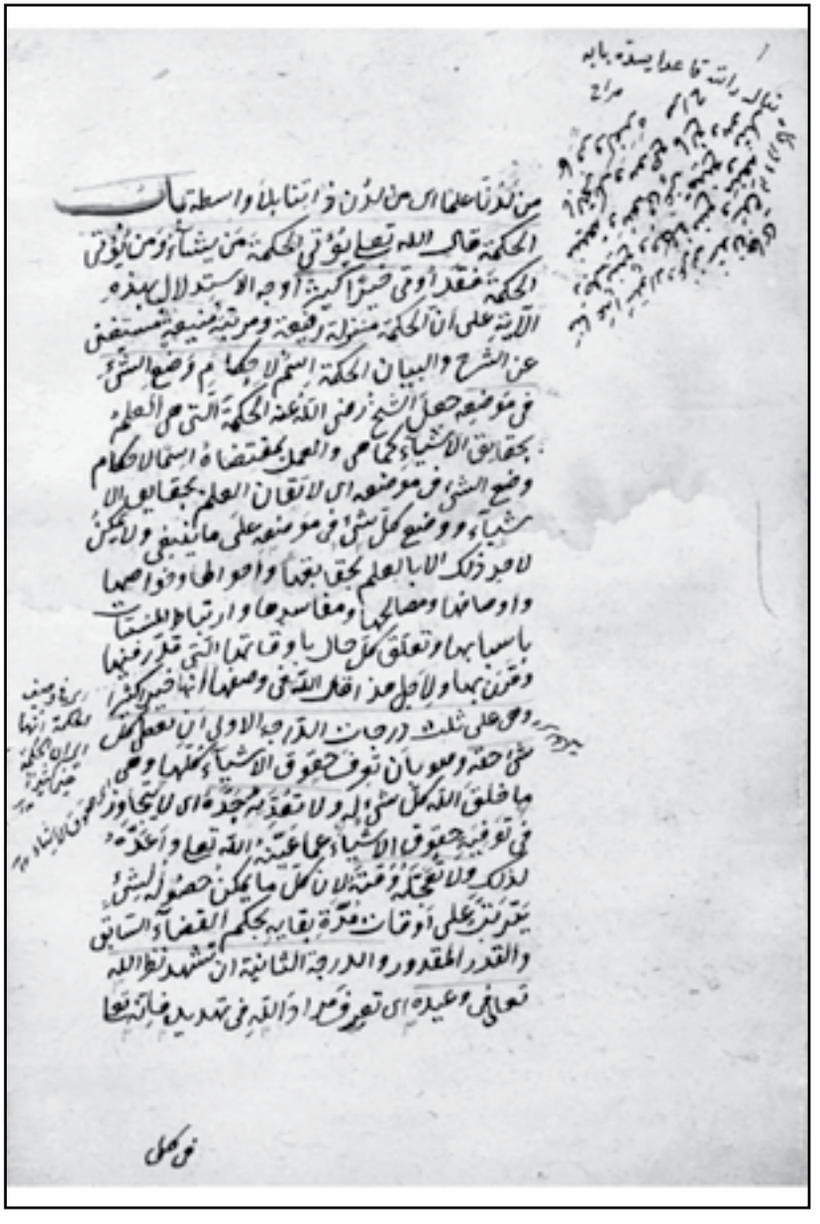
والبسوط قابض والدرجة الثانية علم خفي اي بالنسبة الى
علوم الدراسة تثبت من الاسرار الطاهرة من المابرار
المزاكية بها الرياضة الخالصة انما وصف هذا العلم
بالخفاء لانه مخفي عن ارباب علوم الدراسة المجردة الرعلم الخفي
لكنه جلي على اهله وهم ارباب علوم الوراثة وهو
مشبه بالزرع فانه ينبت من الارض الطيب بسبب
الماء النابع من العيون او النازل من السماء وثمر
بهبوب الرياح اللاقحة الفالحة في احايينه المعينة
وفصوله اللايقة فكذلك هذا النوع من العلوم ينبت
في اراضي القلوب الطاهرة من اكدار الصفات
النفسانية واقذار الطبايع الدنية من الصلحاء
البررة الاتقياء المجتهدين من اكل المحرمات والشبهات
المجتنبين عن ارتكاب الشهوات واثواب المعاصي
والسيئات المستقين اراضي قلوبهم بماء الرياضات
من عيون المجاهدات وسماء المشاهدات
الخالصة من الاغراض والاغواض من الحبات
والدرجات وطلب الكشف والكرامات فان
كلها تعلقات والتفاتات مانعات عن الوصول
الى درجات غناء الافعال والصفات والذات
تظل اولئك النبات في الانفاس القادمة
اي في اوقات الفتوح والراحات وساعات

صفاء

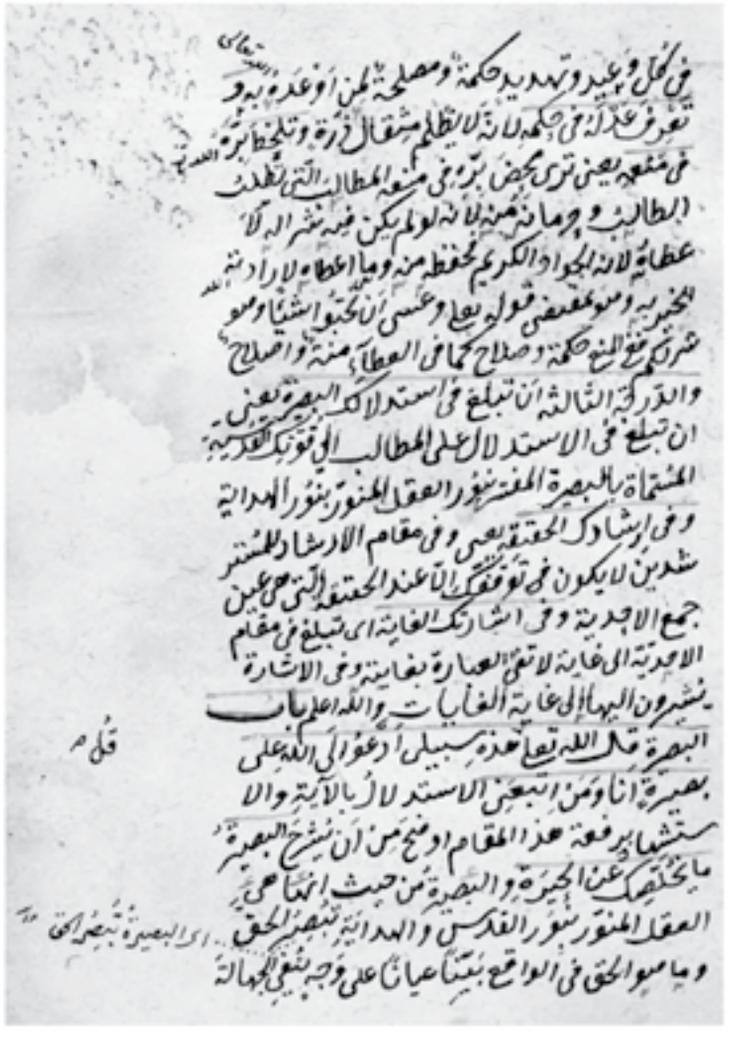
صفاء الاوقات واحيان مهبوب النفحات الطيبات
لاهل الهمة العالية الخالية عن التعلقات المتعلقة
الى الحق وجده لا الى الكاينات من الاماني الخالية
الا في ازمان الخلوات واحيان المناجات للاسماع
الصاجية الى الاسماع القلوب التي تصحو عن سكر الغفلا
المشرفة بتشريف كنت سمعه حالة التقربات وهو علم
نظر العايب وتغيب الشاهد ويشير الى الجمع اي هو علم
علم يحصل بالتجلي فينظر الحق الذي هو الغايب
عن نظر كل وتغيب الشاهد الذي هو السامع لانه
نور خارق اتم ما سواه ومحق رسم من عداه
ويشير الى الجمع الذي هو عين الاحدية الذاتية فيكون
علمه علم الله والدرجة الثالثة علم لدني اي من لدن
رحمة موهبية لا يثبت بطرق الاسناد والنقل ولا
يحوم حول حماه العقل بل اسنادة وجوده وادراكه
عيانه ونعته حكمه ليس بينه وبين الغيب حجاب اي
لا يحصل بالادراك العقلي كسايل العلوم بل الادراك
عيانه ومشاهدته كما هو ووصف حكمه الذي يحكم به على
صاحبه ومدركه ليس بينه وبين غيب الغيوب الذي
هو علم الحق حجاب بل هو علم الحق بعينه المتجلي
اليه من ذاته كما قال تعالى في شان الخضر ووصفه
علمه عليه السلام اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه

B 83

A 83



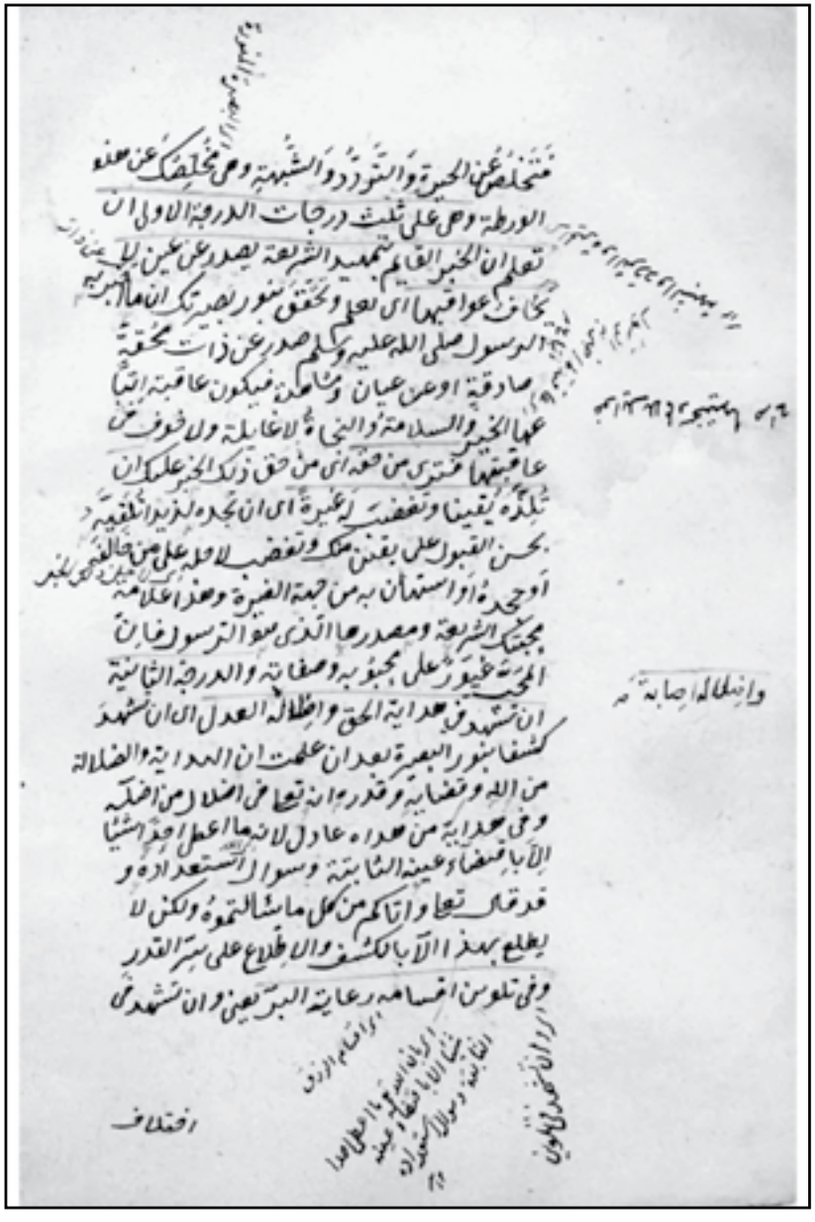
A 84



B 84



B 85

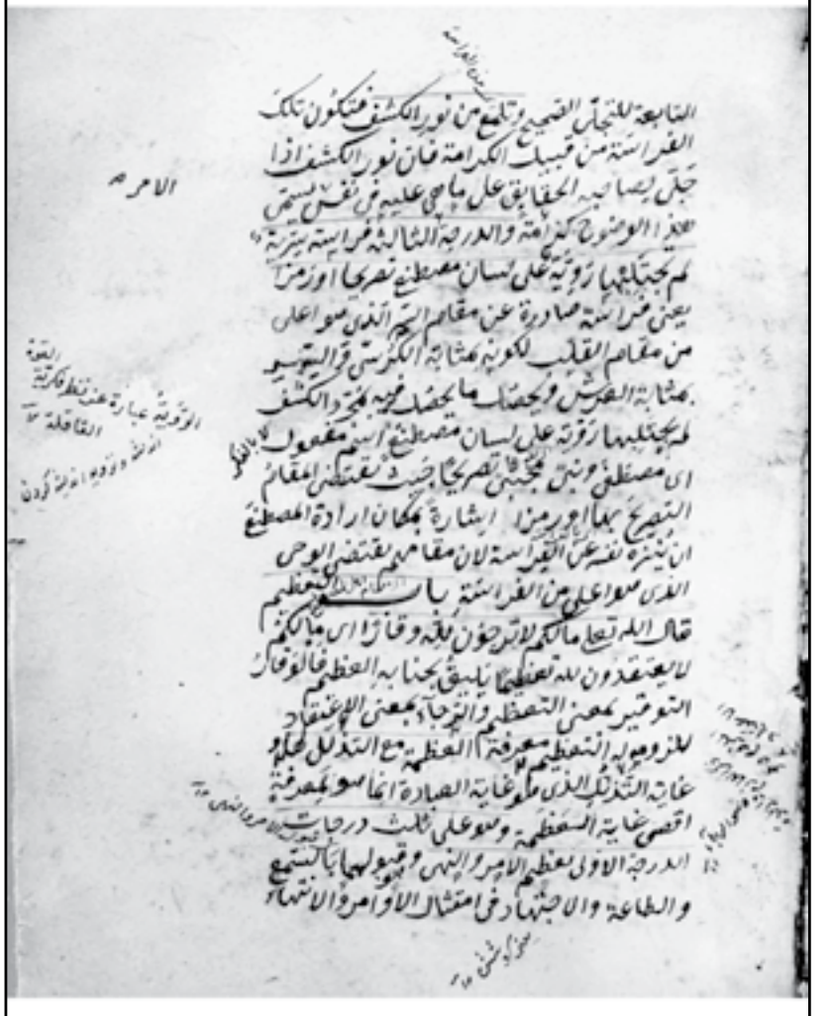


A 85

لانها صارت بمنزلة الماء الطيب الجارى من العيون
فتنبت الفواكه فى ارض القلب وتظهر فيها الحكمة
ويعلم صاحبها اشارات العرفاء مالا يفهم علماء
الرسوم لان المعرفة روح العلم اللطف من ان يضبط عينا
بالعبارة والفراسة نوعان تفرس احوال الباطن
من الاستعدادات وفهو نور الحق فيه بنور البصيرة
من غير استدلال وتفرس احوال الصور من الظاهر
بالاستدلال تعرف النافذ الجاذق منه احوال الباطن
والاخلاق والاول اليق بالكمل والصوفية والثانى
اعجب عند اهل البدايات واصحاب الرياضات
من اليهود والنصارى والمجوس للكتبة واصحاب
الرياضات من القسم الاول واما من القسم الثانى
فهم شاركه فيه وقد يجمعهما الله تعالى فى قوم من العرفاء
لسعة استعدادهم وقوم من العرفاء لا التفات
لهم الى احوال الخلق وتتبع امورهم لاشتغالهم
بالحق وهم اعلى مرتبة من الكمل ما
الفراسة قال الله تعالى ان فى ذلك لآيات
للمتوسمين المتوسم من يتطلب حقايق الاشياء
من الآيات الدالة عليها بصفاء الباطن لا بآلة
من الخارج كما قال التوسم التفرس وعرفها الفرس
بقوله وهو استيناس حكم غيب من غير استدلال

بشاهد

بشاهد اول اختيار تجربة اى صوابا ناس وابصار حكم
غيب وتلقيه بصفاء النفس المزكاة من دنس الاخلاق
الذميمة وسموا المعين من الفراسة عند المحقق
لان يكون استدلاله بشاهد على غيب كالاستدلال
بالبرق على المطر وباختلاج الشفة على حدوث
القى ولان يكون اختيار تجربة كاختلاج عين
اليمنى على المسرة واليسرى على الغم لمن جربها
وفى الجملة الترمل وضرب الحصا والنظر الى الكف والجبين
وخطوط وشيط الشاة وامثالها من باب الكهانة
والاستدلال بالاشكال والهيات والحركات على
الاخلاق وان عدوه من الفراسة لكنه من الفراسة
الحكمية وهو على ثلث درجات الدرجة الاولى فراسة
طارية نادرة يسقط على لسان وحش فى الصحراء
لحاجة سمع مريد صادق اليها لا يوقف على مخبرها ولا
لا يؤبه بصاحبها يقضى الفراسة ثلثة فراسية فراسة
طارية يغير اختيار صاحبها نادرة فى العمر مرة واحدة
يسقط على لسان من لم يأنس بذكر الله ولا يعد من
اهل الله وهذا هو المراد من الوحش سمع مريد صادق
ضعيف اليقين فى طريقه فيحتاج الى سماع ذلك ليقوى
نفسه به فينسمعه الله تعالى على لسان اجنبى عن السلوك
بحض قدرته ازالة الشبهة وذلك المريد واعتداد



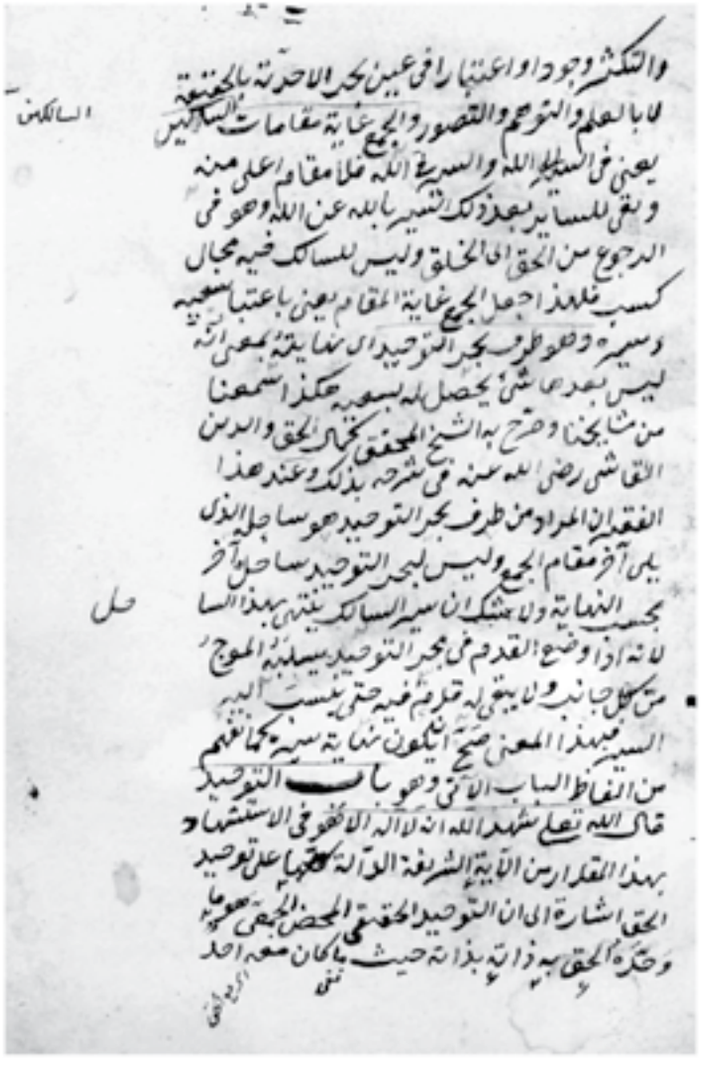
A 87

B 87

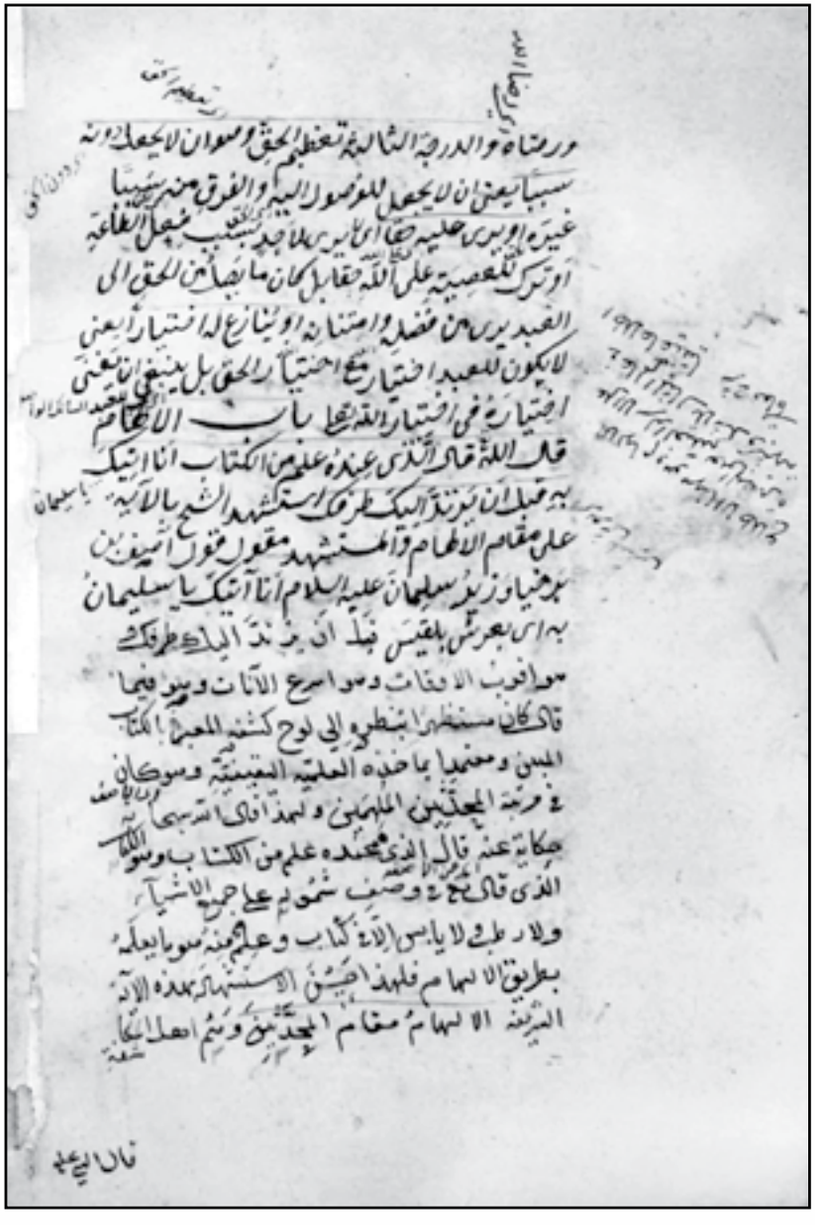


A 88

B 88



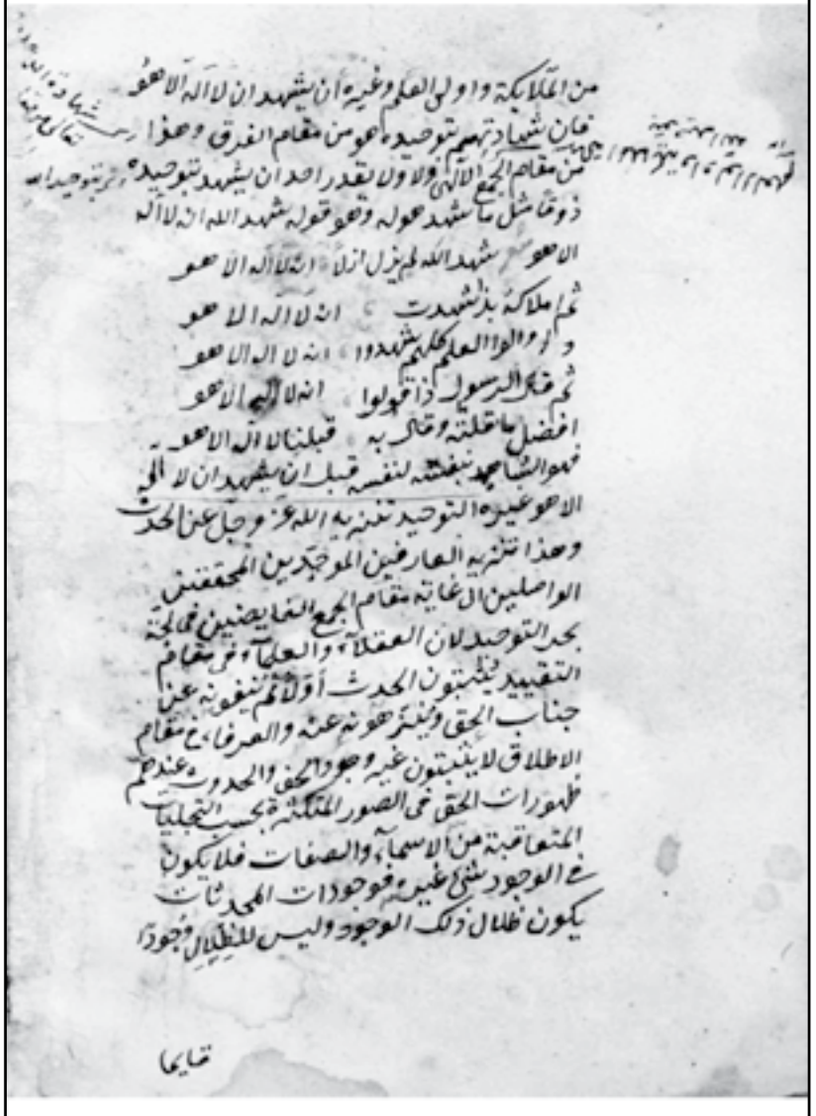
B 89



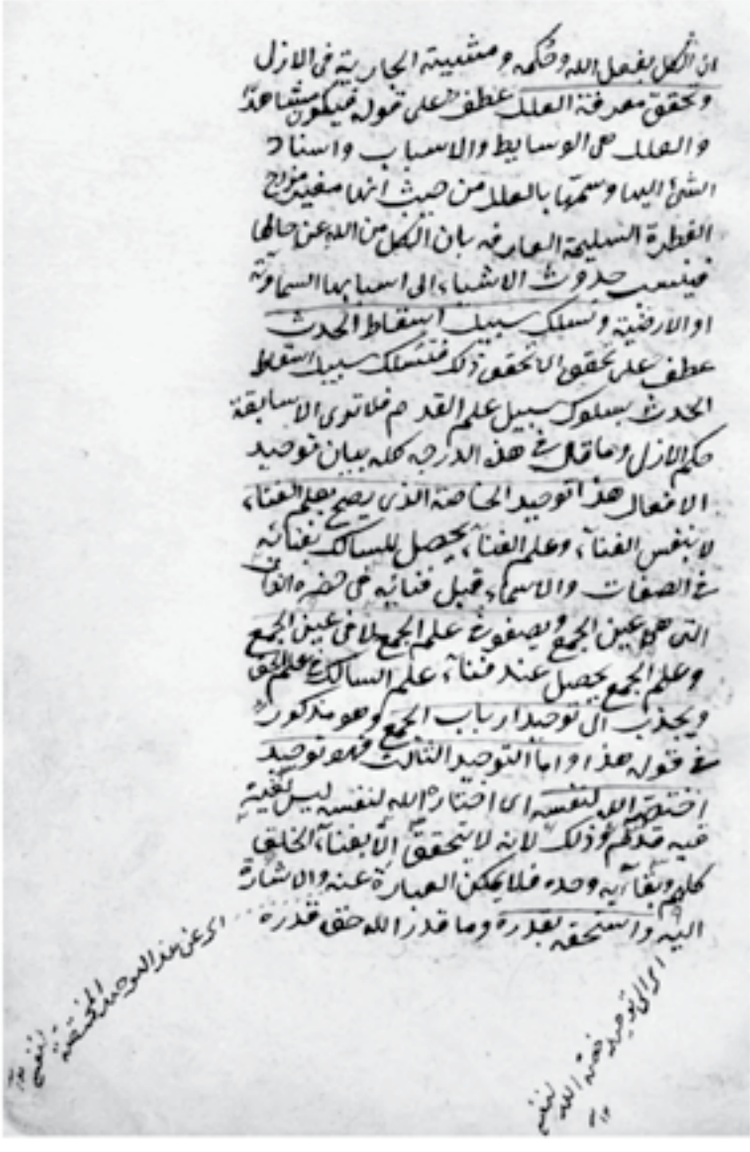
A 89



B 90



A 90



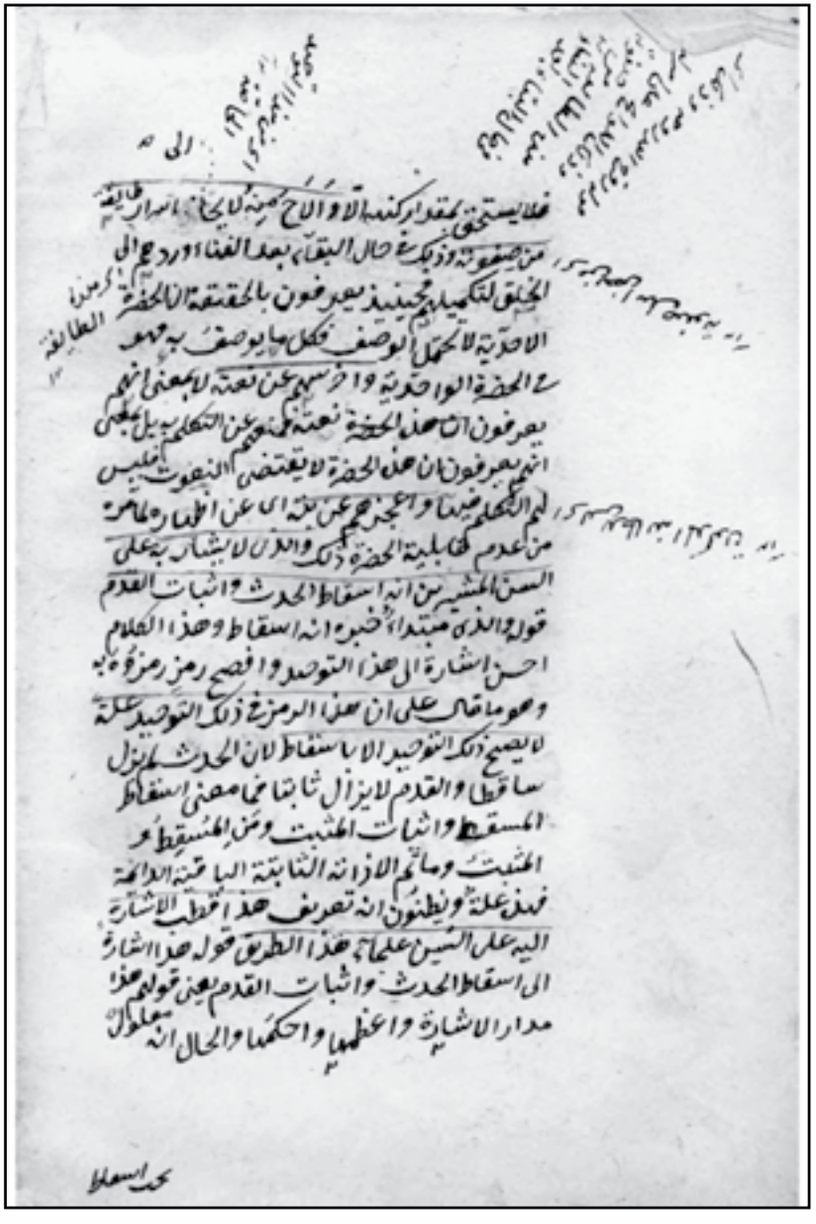
المشتهرة بين الناس وهو ان لا يرى المسبب والمؤثر
الا الله والصعود عن منازعات العقول فهو بالترقي
والعروج الى مقام الكشف فيرى بنور الكشف
ان المنازعين بعضهم بعضا في الاحكام باحتجابهم
عما في الوامع منازعين مخالفين عن التعلق بالشواهد
الى الصعود عن التعلق بالاستدلال بواسطة نور
التجلي وهو ان لا تشهد في التوحيد دليلا وهو بيان
الصعود الى وذلك الصعود بان يكون التوحيد
عندك اجلى من كل دليل تستدل به الى التوحيد
ولا في الوجود كل سببا الى ان لا تشهد فيه سببا القوة التعين
وقلا شيء الاسباب في المسبب ولا للنجاة وسيلة
اى لا يشهد للنجاة من عقاب الله او طرده لك
نعوذ بالله منه وسيلة من الاعمال الصالحة قل
بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا فليكون
سبق الحق بحكمه على الاشياء في الازل فلا يكون
الا لما حكم وعلمه اى سبق علمه بالاشياء على
ما هو عليه وحكمه تابع لعلمه ووضعه الاشياء
مواضعها اى مشاهد ابوضع الحق كل شيء موضعه
بحكمته الكاملة ومقتضاها وتعليقه اياها باحا
فلا يقع شيء ولا يظهر الا في وقته واخفايه اياها
في رسومها عن اعين اهل الحجاب حتى لا يرون

ان الكل

A 91

ان الكل بفعل الله وحكمه ومشيته الجارية في الازل
وتحقق معرفة العلل عطف على قوله فيكون مشاهدا
والعلل هي الوسايط والاسباب واسناد
الشيء اليها وسمها بالعلل من حيث انها مغيرة مزاج
الفطرة السليمة العارفة بان الكل من الله عز حالها
فينسب حدوث الاشياء الى اسبابها السماوية
او الارضية وسلك سبيل اسقاط الحدث
عطف على تحقق الا تحقق ذلك فتسلك سبيل اسقاط
الحدث بسلوك سبيل علم القدم فلا تورى الا سابقة
حكم الازل وما قال في هذه الدرجة كله بيان توحيد
الافعال هذا توحيد الخاصة الذي يصح بعلم الفنا
لا بنفس الفنا وعلم الفنا يحصل للسالك بفنائه
في الصفات والاسماء قبل فنائه في حضرة الذات
التي هي عين الجمع وبصفوة علم الجمع هو الفناء في عين الجمع
وعلم الجمع يحصل عند فنا علم السالك في علم الحق
ويجذب الى توحيد ارباب الجمع وهو مذكور
في قوله هذا واما التوحيد الثالث فهو توحيد
اختصه الله لنفسه اى اختاره الله لنفسه ليس لغيره
فيه قدم وذلك لانه لا يتحقق الا بفنا الخلق
كلهم وبقائه وحده فلا يمكن العبارة عنه والاشارة
اليه والاستحقاقه بقدره وما قدر الله حق قدره

B 91



A 92



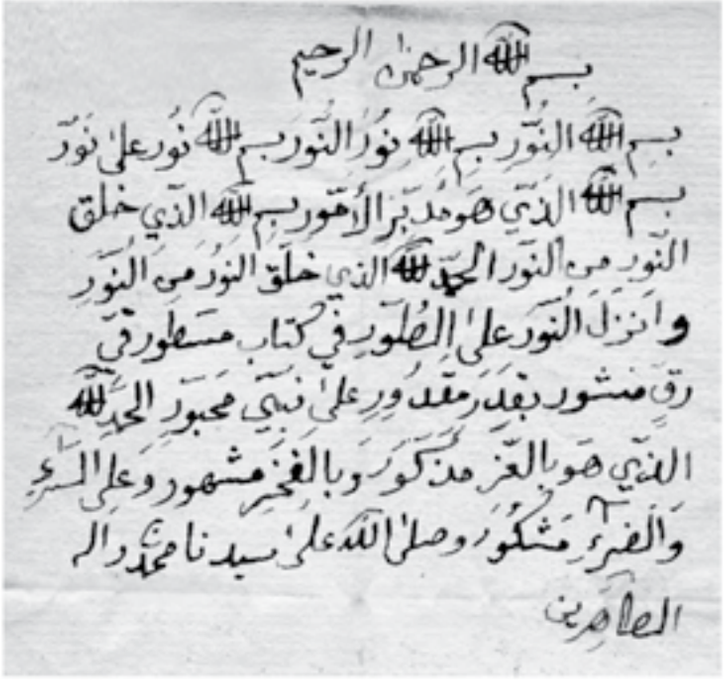
B 92



A 93



B 93



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله النور بسم الله نور النور بسم الله نور على نور
بسم الله الذي هو مدبر الامور بسم الله الذي خلق
النور من النور الحمد لله الذي خلق النور من النور
وانزل النور على الطور في كتاب مسطور في
رق منشور بقدر مقدور على نبي محبور الحمد لله
الذي هو بالعز مذكور وبالفخر مشهور وعلى السراء
والضراء مشكور وصلى الله على سيدنا محمد واله
الطاهرين

B 94



واسوة الموحدين وحيد عصره وفريد دهره ينبوع
ماء صيوة الحقائق فارس ميادين الدقائق كمال
الحق والملة والدين عبد الرزاق القاشي افاض الله
القدوس على روحه المقدس من فيضه الاقدس
الانفس فانه بسط بساط فوايد واعقد في
على موائد جزاه الله عني وعن جميع الطالبين
خير الجزاء واكرمه بلقائه الكريم اكرم اللقاء ثم اني
اقول لما باشرت هذا الامر الخطير بالكاد نخ تتفرى
شرح من شروح هذا الكتاب يحوي فوايد مسموعة
عن حضرة الشيخ المذكور قدس سره مكتوبة على
الحاشية واوردت حل الفاظ الكتاب وايراد
مراد المصنف على وجه يكون بمثابة اللباب ليلا
يشوش ذهن المبتدي فيه من الاطناب فبذلت
فيه جندي جهد المقل خايفا خوف المزل مستمدا
من روح مصنفه الشيخ الانصاري ليكون فيه
من انصاري وفرغت عن تحقيقه وتنميقه ببلدة
مسماة بخوست من نواحي بدخشان حماها الله
ووالديها من الحدثان في الثالث من شهر ذي القعدة
سنة احدى وخمسين وسبعمايه فان يكن زخى الله
الحي الحيوة ان اصيبه فهو من لطفه ونصه والا
فالمسؤل من كرم كل من يطالعه تصحيحه بفضله وكرمه

ان الله

A 94