آینهٔ پژوهش

دوماهنامهٔ نقد کتاب، کتاب‌شناسی و اطلاع‌رسانی در حوزهٔ فرهنگ اسلامی

سال سی و دوم، شمارهٔ سوم

مرداد و شهریور ۱۴۰۰

SSN:1023-7992

۱۸۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیهٔ قم

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی | سردبیر: محمدعلی مهدوی راد | دبیر تحریریه: اسماعیل مهدوی راد

چکیده مقالات: فائزه سادات طباطبایی | ترجمه عربی چکیده: محمدحسین حکمت | ترجمه انگلیسی چکیده: مهدی حبیب الهی

طراح نشانه: مسعود نجابتی | چینش مطالب: استودیو "هاما" | حروفچینی: حمیده یوسف زاده

هیئت تحریریه:

محمدتقی سبحانی (مدیر مسئول و عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدعلی مهدوی راد (سردبیر و عضو هیات علمی دانشگاه تهران)

رضا مختاری (مدیر موسسه کتابشناسی شیعه)

احمد عابدی (عضو هیات علمی دانشگاه قم)

رسول جعفریان (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)

احمد پاکتچی (عضو شورای علمی عالی دایره المعارف بزرگ اسلامی)

حمید عطائی نظری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

جویا جهانبخش (پژوهشگر)

عبدالهادی فقهی زاده (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)

شادی نفیسی (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)

روح الله شهیدی (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)

تهیه و نشر: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

شاپا: ۷۹۹۲-۱۰۲۳

نشانی: قم، چهارراه شهداء، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم | صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۶۳۹۳

تلفکس: ۳۷۷۴۲۱۵۲ (۰۲۵)

سامانه نشریه و ارسال مقالات: Jap.isca.ac.ir

اشتراک

قیمت: ۲۵۰,۰۰۰ ریال

هزینه اشتراک سالانه: ۱,۵۰۰,۰۰۰ ریال

حساب سیبای بانک ملی ایران به شمارهٔ ۰۱۰۸۷۳۹۴۲۹۰۰۲

به نام مرکز توزیع مجلات تخصصی

توزیع و اشتراک: ۳۱۱۵۱۱۶۲ (۰۲۵)

آینه پژوهش مشتمل بر مطالب ذیل است:

- مقالاتی که برای پژوهش های علمی و تحقیقی، ویژگی «روش‌دهی» داشته و یا به گونه ای با اهداف زیر تناسب داشته باشد.
- شناساندن متون بایسته تصحیح، ترجمه و طرح های شایستهٔ پژوهش.
- نقد و معرفی کتاب های تحقیقی و تخصّصی.
- گزارش تصحیح متون، تالیف و ترجمه های در دست اجرا.
- معرفی تازه ترین کتاب ها و مقالات تحقیقی نشریات.
- شناساندن مراکز علمی - فرهنگی و اهداف آنها.
- اخبار پژوهشی و فرهنگی

یادآوری:

- مطالب آینه پژوهش تنها در حوزه فرهنگ اسلامی خواهد بود.
- مسئولیت آراء و نظریات به عهده نویسندگان مقالات است.
- آینه پژوهش در ویرایش مطالب آزاد است.
- مقالات رسیده، بازگردانده نخواهند شد.
- مقالات نویسندگان به شرط برخورداری از جنبه علمی پژوهشی منتشر خواهد شد.
- طول مقالات حداکثر بیست صفحه و نقدها حداکثر پانزده صفحه (A۴ یک رو) باشد.

شیوه‌نامه نگارش مقالات دوماهنامهٔ آینهٔ پژوهش

۱. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی باشد.
۲. مقالات ارسالی در هیچ نشریهٔ داخلی و خارجی چاپ نشده باشد.
۳. مقالات ارسالی همزمان به سایر مجلات فرستاده نشده باشد.
۴. مقالات فرستاده‌شده به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می شوند.
۵. حجم مقالات از ۲۵ صفحه فراتر نرود.
۶. در مقالات ترجمه شده ارسال متن اصلی ضروری است.
۷. مقالات روی یک طرف کاغذ A۴ با فاصله کافی میان سطرها، خوانا، حروف چینی شده در برنامه word به همراه CD یا با پست الکترونیکی ارسال شود.
۸. ذکر مشخصات کامل نویسنده به همراه نشانی کامل، شماره تماس، نشانی پست الکترونیک و درجه علمی ضروری است.
۹. مقالات ارسالی باید دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، فصل بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه باشد.
۱۰. درج معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور ضروری است.
۱۱. ارسال تصویر جلد کتاب نقد یا معرفی شده به همراه مقاله ضروری است.
۱۲. ارجاعات مقاله در پایین هر صفحه به شکل زیر آورده شود: نام، نام خانوادگی، عنوان کتاب، شماره جلد، شماره صفحه.
۱۳. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه ای جداگانه براساس حروف الفبا (نام خانوادگی) و به صورت زیر تنظیم شود:

▪ کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم /-مصحح؛ نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار. ▪ مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ نام مجله، شماره مجله، سال انتشار. ▪ پایان نامه: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان نامه»؛ پایان نامه کارشناسی ارشد / دکتری، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع. ▪ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.

مقاله

۵-۳۷ | سیّدصادق حقیقت استاد تمام رشته علوم سیاسی در دانشگاه مفید
نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی

۳۹-۶۲ | رسول جعفریان
ورود تنباکو از غرب به شبه قاره و ایران و بالاگرفتن بحث های طبی درباره آن
مروری بر رساله فواید تنباکو از حسام‌الدین ماچینی (اوایل قرن دوازدهم)

۶۳-۸۲ | زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی / ترجمه ابوالفضل غریبی
کلام شیعه دوازده امامی

۸۳-۸۹ | سید احمد رضا قائم‌مقامی استادیار دانشگاه تهران
بود و هست و خواهد بود

۹۱-۱۱۸ | رسول جعفریان
نسخه خوانی(۲۶)

۱۱۹-۱۶۲ | مرتضی کریمی‌نیا
نسخه شناسی مصاحف قرآنی (۱۴)
«مصحف نجف»: قرآن کوفی شمارهٔ ۱ منسوب به امام علی علیه السلام در حرم علوی

۱۶۳-۱۷۹ | جویا جَهانبَخش
نَه «بر پای بست» و نَه «بر نای بست»
گِرِهْگُشایی از خوانِش و گُزارِشِ نیم‌بیْتی از داستانِ بَهْرامِ چوبینه دَر شاهنامه

۱۸۱-۱۹۰ | فرزاد ضیایی حبیب‌آبادی پژوهشگر متون کهن فارسی
محمّدصالح یا میرزا (ابو) صالح؟
بازشناسیِ مؤلفِ لطایف الخیال و جواهر الخیال

۱۹۱-۲۱۸ | سیدعلی میرافضلی
مصطفی عالی افندی و حکیم عمر خیّام

نقدوبررسی کتاب

۲۱۹-۲۳۲ | طاها عبداللهی
رگ رگ است این آبِ شیرین و آبِ شور
بررسی و نقد فرهنگنامه تصوف و عرفان تألیف دکتر محمد استعلامی

۲۳۳-۲۴۱ | سید محسن اسلامی
بیراهه موفقیت دانشگاهی

۲۴۳–۲۶۹ | حبیب راثی تهرانی پژوهشگر مطالعات اسلامی
معرفی کتاب «شعر الإمام الحسن بن علی(ع)»

۲۷۱–۲۸۵ | سیّدمحمدرضا صفوی
نقدنگاشت ترجمه های قرآنی (۶)
نقد و بررسی ترجمهٔ جناب آقای گرمارودی و جناب آقای استادولی از قرآن کریم دو ترجمهٔ برگزیدهٔ سال ۱۳۹۰، بخش سوم

۲۸۷–۳۰۰ | فاطمه توفیقی استادیار دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
تأملاتی درباره دین در فلسفه قاره‌ای، به بهانه انتشار کتاب فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین

۳۰۱–۳۱۴ | فرزاد ضیائی حبیب‌آبادی پژوهشگر متون کهن فارسی
اگرچه قصّه ای بس دلنواز است ...
نقدی بر چاپ حروفیِ «قصّهٔ سلیمان»

۳۱۵–۳۶۲ | حمید عطائی نظری استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
انتحال از خویشتن،
با اقتباس از دیگران!

۳۶۳–۳۷۸ | روح‌الله شهیدی | رسول جعفریان | احمدرضا قائم‌مقامی |
نکته |
حاشیه |
یادداشت |
نکاتی از آثار استاد علامه جلال الدین همایی (۶)
رساله جدول معرفت تواریخ در سنه ۹۶۱ نوشته شد
چشمهٔ خورشید

۳۷۹–۳۸۹ | ناصرالدین انصاری
درگذشتگان

|مقـــــــــاله|

|سیّدصادق حقیقت استاد تمام رشته علوم سیاسی در دانشگاه مفید

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مـردادوشهـریـور ۱۴۰۰

نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی

۵-۳۷

چکیده: در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قابلیت طرح دارد؛ و در نظریه همروی، تأکید اصلی بر نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است. سه سطحی که، در این‌جا، تأکید کمتری بر آن وجود دارد، سطح روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و نسبت سنت و تجدد است. مدعا در سطح معرفتی، این است که عقل، نقل، تجربه، شهود و تاریخ با هم تضاد ندارند، و نهایتاً یک هدف را دنبال می‌کنند. در این مقاله سعی می‌شود همروی به عنوان یک «نظریه» در حوزه اندیشه سیاسی اسلام مطرح شود. «نظریه» مجموعه سازماندهی شده مفاهیم و گزاره‌هایی است که اجزاء آن در راستای تبیین امور با هم یگانگی پیدا کرده‌اند، و مدعای واحدی را اثبات می‌کنند. در این صورت، نظریه عبارت‌هایی منظم دربارهٔ واقعیت‌های اجتماعی مبتنی بر سیستم‌های منطقی است که در یک علم یا یک مکتب وجود دارد. آندرو سایر نظریه را شیوه‌ای از نظم‌بخشی به رابطه بین مشاهداتی (یا داده‌هایی) می‌داند که معنای آن‌ها قطعی است. بر اساس نظریه همروی، در این‌جا، این مدعا قابلیت طرح خواهد داشت که «هرچند فلسفه سیاسی، طبق تعریف، مستقل از وحی است، اما برای بررسی مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام، هم به پاسخ فلسفی نیاز داریم، هم به پاسخ فقهی». به بیان دیگر، نه تنها فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌توانند به شکل جداگانه پاسخگوی مسائل سیاست باشند، بلکه پاسخ‌های آن دو قابل مقایسه نیز خواهند بود. در واقع، مدعا این است که برای حل مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام هم به پاسخ فلسفی نیاز داریم، هم به پاسخ فقهی، هم به مقایسه آن دو. البته، اعتبار فقه سیاسی با محدودیت‌هایی خاص روبرو است. نظریه همروی از واقع و امری موقعیت‌مند خبر می‌دهد؛ به این معنا که ارتباط دو دانش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را برمی‌رسد. این امر منافاتی با وجود ابعاد هنجاری و تجویزی در این نظریه ندارد. به طور مثال، می‌توان بر اساس این نظریه گفت محقق علوم سیاسی در درجه اول «باید» هر مسئله‌ای را در این دو حوزه طرح نماید؛ و سپس «لازم است» به ارتباط نتایج به دست آمده در این دو حوزه بپردازد. نگارنده این کار را در خصوص توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه انجام داده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه همروی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، رویکرد حداکثری، رویکرد حداقلی

نظريّة التزامن والتلازم في ميدان الفكر السياسي الإسلامي

السيّد صادق حقيقت

الخلاصة: من المسائل التي يمكن البحث فيها في الفكر السياسي للإسلام هي مسألة التلازم بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسي، والتأكيد الأساس في نظريّة التلازم هو على العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسي.

والمستويات الثلاث التي قلّما يجري التركيز عليها هنا هي مستوى الأُسلوب والمعرفة والعلاقة بين السنّة والتجدّد.

وما ندّعيه في مستوى المعرفة هو عدم وجود التناقض بين العقل والنقل والتجربة والشهود والتاريخ، بل كلّها تسعى إلى هدفٍ واحد في النهاية.

وهذه المقالة تسعى لتقديم فكرة التلازم باعتبارها إحدى النظريّات في مجال الفكر السياسي الإسلامي. والنظريّة هي مجموعة مفاهيم ومقولات تمّ تنظيمها بحيث تتّحد أجزاؤها نحو هدفٍ واحد هو تبيين الأُمور وإثبات ادّعاءٍ واحد. وفي هذه الحالة تكون النظريّة هي مجموعة عبارات منظّمة حول حقائق اجتماعيّة مبنيّة على أساس الأنظمة المنطقيّة الموجودة في أحد العلوم أو العقائد.

ويرى أندرو ساير أنّ النظريّة هي كيفيّة من التنظيم للعلاقة بين المشاهدات – أو المعطيات – التي يكون معناها قطعيّاً.

وبناءً على نظريّة التلازم فإنّه يمكن الادّعاء هنا بأنّه رغم أنّ الفلسفة السياسيّة – طبقاً لتعريفها – مستقلّة عن الوحي، إلاّ أنّنا إذا أردنا بحث المسائل السياسيّة من المنظار الإسلامي فإنّنا نحتاج إلى الإجابة الفلسفيّة وإلى الإجابة الفقهيّة أيضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: لا يتوقّف الأمر عند قابليّة الفلسفة السياسيّة والفقه السياسي على أن يجيبا بشكلٍ مستقلّ على المسائل السياسيّة، بل يمكن المقارنة بين أجوبتهما أيضاً.

وما ندّعيه – في الواقع – هو إنّنا نحتاج لحلّ المسائل السياسيّة في المنظار الإسلامي إلى الجواب الفلسفي وإلى الجواب الفقهي، مثلما نحتاج إلى المقارنة بينهما. ولا شكّ أنّ اعتبار الفقه السياسي يجابه بعض القيود الخاصّة.

ونظريّة التزامن والتلازم تخبرنا عن أمرٍ واقعيّ معيّن، بمعنى أنّها تبحث عن العلاقة بين علمَي الفلسفة السياسيّة والفقه السياسي. وهذا الأمر لا يتنافى مع وجود أبعاد معياريّة وتعليميّة في هذه النظريّة. فعلى سبيل المثال يمكن القول وفقاً لهذه النظريّة إنّه (يجب) على المحقّق في العلوم السياسيّة بالدرجة الأُولى أن يطرح أيّ مسألة في هذين العلمَين، ثمّ (يلزم) عليه أن يبحث في الصلة بين النتائج التي يتمّ التوصّل إليها في هذين العلمَين.

وقد تولّى كاتب المقال القيام بهذا العمل في ما يخصّ توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي.

المفردات الأساسيّة: نظريّة التلازم والتزامن، الفلسفة السياسيّة، الفقه السياسي، مسلك الحدّ الأعلى، مسلك الحدّ الأدنى.

Concurrency Theory in the field of Islamic Political Thought

Seyyed Sadiq Haqiqat

Abstract : In the field of Islamic political thought, concurrency of political philosophy and political jurisprudence can be proposed; in concurrency theory, the main emphasis is on the relationship between political philosophy and political jurisprudence. The three levels that are less emphasized here are the methodological level, the epistemological level, and the relationship between tradition and modernity. The claim at the epistemological level is that reason, narration, experience, intuition, and history do not contradict each other, and they ultimately pursue a single goal. This article tries to present concurrency as a «theory» in the field of Islamic political thought. «Theory» is an organized set of concepts and propositions whose components are united in order to explain things, and prove a single claim. In this case, theory is regular expressions of social realities based on logical systems that exist in a science or school. Andrew sees other theories as a way of regulating the relationship between observations (or data) whose meaning is definite. According to the theory of concurrence, here, the claim can be made that «although political philosophy, by definition, is independent of revelation, but to study political issues from the perspective of Islam, we need both a philosophical answer and a jurisprudential answer. ». In other words, not only can political philosophy and political jurisprudence answer political questions separately, but the answers to the two will also be comparable. In fact, the claim is that in order to solve political problems from the Islamic point of view, we need a philosophical answer, a jurisprudential answer, and a comparison of the two. Of course, the validity of political jurisprudence faces certain limitations. Concurrency theory informs of fact and something situational; In other words, the relationship between the two sciences of political philosophy and political jurisprudence is reached. This does not contradict the normative and prescriptive dimensions of this theory. For example, based on this theory, it can be said that a political scientist should first and foremost raise any issue in these two areas; And then it is «necessary» to relate the results obtained in these two areas. The author has done this regarding the distribution of power in Shiite political thought.

Keywords: Coherence Theory, Political Philosophy, Political Jurisprudence, Maximum Approach, Minimum Approach

تبار نظریه همروی

نظریه مجموعه‌ای از فرضیه‌ها و عبارت‌های نسبتاً مجرد و عمومی در داخل یک علم است که کلیت واحد قابل فهمی را تشکیل می‌دهند و در تعیین بعضی از وجوه حیات جمعی به کار برده می‌شود.[۱] تا کنون از صاحب این قلم دو مقاله و یک کتاب انتشار یافته است که به شکل مستقیم به موضوع بحث حاضر مربوط می‌شود. مقاله «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» که در سال ۱۳۷۶ ایده اولیه این بحث را مطرح کرد[۲] و مقاله «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» که در سال ۹۲ انتشار یافت [۳] و کتاب همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی که در سال ۹۶ به زینت طبع آراسته شد،[۴] تنها یک سطح از سطوح چهارگانه نظریه همروی را پوشش می‌دهند. خوشبختانه همروی توسط دبیرخانه حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی (زیر نظر شورای عالی انقلاب فرهنگی) در تاریخ دوم اردیبهشت‌ماه سال ۱۴۰۰ به عنوان یک «نظریه» شناخته شد. نگارنده همچنین تا کنون این نظریه را بر چند مورد تطبیق داده است: مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی،[۵] توزیع قدرت،[۶] توزیع ثروت (و عدالت اقتصادی)[۷] و حقوق بشر.[۸] گفتنی است که اخیراً کتابی به قلم نگارنده در حوزه سیاست خارجی بر اساس نظریه همروی آماده چاپ شده است.[۹]

«همروی» که ترجمه confluence است، در جغرافیا به معنای همسویی و ادغام‌شدن دو رود یا دو جریان آبی (همریزگاه)، در معماری به معنای پیوندگاه و در پزشکی به معنای تلاقی رگ‌هاست. این اصطلاح علاوه بر این، در علوم مهندسی و فیزیک، همانند «همروی بازتابشی» و «همروی ستارگان» نیز کاربرد دارد. در علوم انسانی همروی به «تلاقی و تعامل هر دو موضوع» تعریف می‌شود.[۱۰] ویلیام جیمز در بحث معرفت‌شناسی خود بر اساس اصول عملگرایی، به همروی یا هم‌آمیزی روش‌های معرفتی میل می‌کند،[۱۱] در حالی که همروی در جغرافیا و علوم پزشکی نوعی تلاقی و یکی‌شدن را به همراه دارد، در (فیزیک و) علوم انسانی ضرورتاً به معنای یکی‌شدن و ایجاد شیء ثالث نیست. برای مثال روش‌های معرفتی (و همچنین ستارگان) با هم تعامل و همسویی دارند، ولی ترکیب نمی‌شوند و چیز سومی را

---

1 . Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, p 701.

۲ . سیّدصادق حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی».

۳ . همان، «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی».

۴ . همان، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی.

۵ . همان، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی.

۶ . حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه.

۷ . سیّدصادق حقیقت، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، ص ۱۰۹– ۱۱۵.

۸ . همان، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی».

۹ . حقیقت، جمهوری اسلامی، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل.

10 . Oxford Advanced Learner's Dictionary, p 319.

11 . William James, «The Thing and its Relations», pp 92-122.

ایجاد نمی‌کند. همروی چیزی بیش از تعامل[۱۲] و همکاری[۱۳] را می‌رساند. همروی معرفت‌شناختی به معنای تعامل روش‌های مختلف معرفتی در اندیشه اسلامی در متفکرانی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی سابقه دارد. حکمت متعالیه در صدد است روش فلسفی، عرفانی (شهودی) و حتی وحیانی (شریعت و فقه) را با هم جمع کند. همروی روش‌شناختی نیز همان‌گونه که خواهیم دید، در نظریه‌های ترکیبی سابقه دارد. بر این اساس امکان استفاده از روش‌شناسی‌های مختلف، اعم از سنتی، مدرن و پسامدرن با شرایطی خاص وجود دارد.

درباره پیشینه نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در بین فلاسفه به نمونه‌هایی می‌توان اشاره کرد. فارابی به عنوان اوّلین فیلسوف مطرح در جهان اسلام، وظیفه فلسفه (سیاسی) را بررسی کلیات و وظیفه فقه (مدنی) را رسیدگی به جزییات می‌داند.[۱۴] علی‌الظاهر چون او جزییات را به فقه وامی‌گذارد، فلسفه سیاسی عملاً کارایی‌اش را از دست می‌دهد. در واقع او نوعی تقسیم کار بین فلسفه سیاسی و فقه مدنی قائل شده است. پس فلسفه سیاسی و فقه مدنی در فارابی در طول هم هستند. هر چند ابهامی در عملکرد فلسفه سیاسی در امور جزئی به چشم می‌خورد. او رهبری سنت را فقیه می‌داند و به نوعی راه فقه را به حکومت می‌گشاید. هر چند منظور او از فقه، فقه اکبر است، نه آنچه امروز فقه می‌نامیم. البته نباید فراموش کرد که طبق آراء اهل المدینة الفاضلة در درجه اوّل هر یک از رؤسای سنت باید حکیم و در درجه دوم فقیه باشند، اما طبق الفصول المدنیة و الملة حکمت در رئیس سنت شرط نیست.[۱۵] فقیه در اصطلاح فارابی معادل «دین‌شناس» است که علاوه بر مطرح‌نبودن «ولایت» وی، هم دایره علوم او وسیع‌تر از فقه اصطلاحی است و هم بر جهاد قدرت دارد. پس هر چند نسبت‌سنجی و همروی فلسفه‌سیاسی و فقه‌سیاسی در فارابی ریشه دارد، اما تفاوتی بارز بین آن مبنا و نظریه همروی به چشم می‌خورد. ابن رشد نیز هر چند در زمره فلاسفه جای می‌گیرد، وحی وشریعت را حتی برای فیلسوف ضروری می‌داند.[۱۶] به نظر وی نه‌تنها فلسفه از نظر دینی و فقهی نهی نشده، بلکه شریعت با روش فلسفی و عقلی موافق است و از نظر معرفتی باید از موافقت معقول و منقول سخن گفت.[۱۷] اهمیت ابن رشد در این نکته محوری نهفته است که نه حکمت عملی را از دخالت در جزئیات منع می‌کند و نه فقه را جایگزینی مطلق برای حکمت مدنی در جوامع دینی می‌داند.

---

12 . interaction

13 . colaboration

۱۴ . الفارابی، الملة، ص ۵۲: «و الفقیه فی الآرآء المقدرة فی الملة ینبغی ان یکون قد علم ما علمه الفقیه فی الاعمال. فالفقه فی الاشیاء العملیة من الملة (اذن انما) یشتمل علی اشیاء هی جزئیات الکلیات التی یحتوی علیها (المدنی)؛ فهو اذن جزء من اجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفة العملیة. و الفقه فی الاشیاء العملیة من الملة مشتمل اما علی جزئیات الکلیات التی تحتوی علیها الفلسفة النظریة و اما علی (ما هی) مثالات (لاشیاء تحت الفلسفة النظریة)، فهو اذن جزء من الفلسفة النظریه و تحتها».

۱۵ . ر.ک به: محسن مهاجر، «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»، ص ۱۱۸-۱۳۴؛ (الملة، ص ۶۰: اما التابعة لها التی رئاستها سنیة فلیس تحتاج الی الفلسفة بالطبع)

۱۶ . ابن رشد، تلخیص السیاسة لافلاطون، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۱۷ . ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۳-۳۸.

ملاصدرا از نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی سخن نگفته است، اما مبنای نظری نسبت‌سنجی عقل و نقل را برای اساس حکمت متعالیه تمهید می‌کند.[۱۸]

در بین فقهای سیاسی کسی به شکل دقیق نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را مشخص نکرده است. البته میرزای نائینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه المله که اثری در حوزه فقه سیاسی محسوب می‌شود، ابتدا به تقسیم حکومت‌ها به استبدادی (تملیکیه) و غیراستبدادی (ولایتیه) می‌پردازد. بدون تردید این‌گونه مباحث در فلسفه سیاسی جای می‌گیرد و نویسنده کتاب با تأثیرپذیرفتن از عبدالرحمن کواکبی سعی کرده برخی مبانی فلسفه سیاسی را بر مباحث فقه سیاسی مقدم بدارد.[۱۹] از سویی دیگر اندیشه سیاسی علامه طباطبایی اساساً شکل فلسفی دارد. از آن جمله می‌توان به نظریه استخدام، اصالت اجتماع و نظریه تعاون اشاره کرد. ایشان از ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به شکل کبروی بحثی به میان نیاورده، اما فقه سیاسی جایگاهی خاص در دستگاه اندیشه سیاسی وی دارد. در بین متأخرین احمد واعظی ارتباط فقه سیاسی و فلسفه سیاسی را این‌گونه بیان می‌کند:

فقه سیاسی هرگز نمی‌تواند ما را از فلسفه سیاسی بی‌نیاز کند. نظر به اینکه فلسفه سیاسی در مقایسه با فقه سیاسی به مباحث بنیادی‌تر می‌پردازد، همواره این امکان وجود دارد که بعضی مبانی تنقیح‌شده در فلسفه سیاسی در استنباط بعضی مباحث فقه سیاسی سهیم باشد.[۲۰]

هستی‌شناسی و غایت‌شناسی

هستی‌شناسی نوع نگاه انسان به جهان را تبیین می‌کند. از آنجا که در هستی‌شناسی که بخشی از دانش فلسفی است به سه مسئله ماهیت هستی، چرایی هستی و غایت هستی پرداخته می‌شود، لازم است به این سه وجه به شکل مختصر بپردازیم. دین اسلام با پشتوانه وحی تعریفی از هستی ارائه کرده است که فراتر از ابعاد علمی، ذهنی و تجربی بشر است. مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی مکتب اسلام عبارتند از: رئالیسم معرفتی، نیازمندی جهان نسبت به خداوند، غایت و هدفمندی هستی، حاکمیت نظام علت و معلول (خداوند و مخلوقات)، فناپذیری جهان طبیعت و ایمان به غیب. انسان و جهان مخلوق خداوند هستند و گیتی از دو بخش عالم محسوسات و غیب (الذین یؤمنون بالغیب)[۲۱] تشکیل شده است. خداوند این عالم را برای تکامل انسان آفریده و هدف خلقت چیزی جز عبودیت و تکامل انسان نیست. هستی‌شناسی و غایت‌شناسی در نظریه همروی به اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی که سعادت‌محور است، نزدیک و از فلسفه سیاسی مدرن و سکولار دور است. طبق قرآن کریم اگر تمکنی در زمین ایجاد شد، هدف آن هم مسائل مادی است و هم مسائل معنوی:

---

۱۸ . صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۷.
۱۹ . محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه المله، ص ۲۸ – ۳۳.
۲۰ . احمد واعظی، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، ص ۱۹۶.
۲۱ . بقره: ۳.

الَّذِينَ إِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.[۲۲]

انتظار از دین

نظریه همروی را می‌توان راه سومی بین دو رویکرد حداکثری و حداقلی تلقی کرد. در کتاب همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مدعا این است که نظریه همروی بر نقد همزمان دو رویکرد حداکثری و حداقلی به دین ابتنا دارد.[۲۳] در حالی که حداکثری‌ها انتظار دارند دین تکلیف همه امور را مشخص کرده باشد، حداقلی‌ها فقط انتظار مبدأ و معاد را از دین دارند. به تعبیری دیگر می‌توان گفت هفت تفاوت اساسی بین این دو رویکرد وجود دارد:[۲۴]

۱. **قلمرو عقل انسانی:** عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسنده و از دیدگاه حداکثری ناخودبسنده است.

۲. **کمال و جامعیت دین:** برخی نگرش‌های حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار داده و از ادعای کمال دین به جامعیت آن می‌رسند.

۳. **تفسیر دین:** حداکثری‌ها بر اساس مرجعیت انحصاری دین بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشت‌ها معتبر و قابل استناد است.

۴. **اعتبار فقه‌سیاسی:** حداقلی‌ها بر خلاف حداکثری‌ها فقه‌سیاسی را غیرمعتبر و ناکارآمد می‌دانند.

۵. **اجرای احکام شریعت:** طبق نظر حداکثری‌ها رسالت و اهداف دین تنها با بیان تعالیم و احکام لازم برای سعادت انسان‌ها محقق نمی‌شود، بلکه به اجرای آنها در قالب حکومت اسلامی وابستگی دارد.

۶. **ارتباط معرفت دینی با دیگر معارف بشری:** در نگرش حداقلی بر اساس مطالب پیش‌گفته، معرفت دینی چون امری بشری است، از دیگر معارف انسانی تغذیه می‌کند.

۷. **نسبت با تجدد:** رویکرد حداکثری نسبت به تجدد یا بی‌تفاوت است یا با آن تخاصم دارد.

کامل‌بودن دین و هدایت دینی غیر از مدعای جامعیت و برداشت حداکثری از دین و تجددستیزی است. دین در حوزه هدایت کامل است، اما ضرورت ندارد به تمامی گزاره‌های مورد نیاز در علوم مختلف پرداخته باشد. دلیل عقلی از اثبات مدعای دین حداکثری قاصر است. دلیل عقل صرفاً می‌تواند کلیت نظامی اسلامی را اثبات کند. مؤید این نقد آن است که ایشان نتوانستند به نظام جامع دین حداکثری خود در طول چندین دهه دست یابند. نقطه‌ضعف حداقلی‌ها آن است که خود را از

---

۲۲ . حج: ۴۱.

۲۳ . حقیقت، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، ص ۳۳- ۷۴.

۲۴ . صورت‌بندی و تفاوت‌های این دو رویکرد مربوط است به: سیّدعلی میرموسوی، «اعتبار و قلمرو فقه سیاسی»، ص ۵۵-۹۵؛ «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»، ص ۱۲۲-۱۲۴.

ادله متنی در امور اجتماعی (و از فقه سیاسی) بی‌نیاز می‌دانند. نظریه همروی علاوه بر انتظار بشر از دین، به انتظار دین از بشر نیز می‌پردازد. لازمه همروی نگاه به دین از دیدگاه بشر و نگاه به بشر از منظر الهی است. در نظریه همروی راه رجوع به ادله درون دینی باز است؛ خواه دین به مسئله مورد نظر به شکل وسیع بپردازد یا راهبردهای کلی ارائه و بقیه امور را به عقل بشری واگذار کند. ادله فرامتنی و برون‌دینی بر ادله متنی و درون‌دینی تقدم رتبی دارند. بنابراین در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بر جمله ادله نقلی تقدم خواهد داشت، اما تمام سخن در این است که لااقل در بعضی موارد ادله فرامتنی فصل‌الخطاب نیستند. بنابراین راه رجوع به ادله متنی در این‌گونه موارد بازمی‌ماند. این مدعا را در بخش‌های آتی ادادمه خواهیم داد.

انسان‌شناسی

آن طور که کانت و لاک معتقدند سرشت بشر نیک و خوب و طبق نظر هابز و ماکیاول شرور است. صف‌بندی رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها در این موضوع مهم، اثری مستقیم در دیگر آرای حوزه فلسفه سیاسی ایشان دارد. به نظر نمی‌رسد هیچ یک از دو گروه فوق برهان یقینی یا حتی مستقلات عقلیه برای مدعای خود داشته باشد. تجربه تاریخی هم شاید به سود مدعای هر دو رأی دهد و به همین دلیل نمی‌تواند مورد اتکا باشد. در گام آخر، چه بسا بتوان ادعا کرد که منابع دینی به این بحث پرداخته باشد. اگر برهان و عقل و تجربه در این زمینه به شکلی باشند که راه را برای رجوع به ادله متنی نبندند، باید دید آنها تا چه حد به این بحث پرداخته‌اند. هر چند «نظریه استخدام» علامه طباطبایی به شروربودن ذات انسان نظر دارد،[۲۵] ولی ایشان به فطرت و روحیه تعاون و اینکه انسان موجودی مرکب از دو جوهر مادی و مجرد است نیز اشاره کرده‌اند.[۲۶] بر اساس نظریه همروی، درباره این مسئله، شاید بتوان گفت که برخی آیات قرآنی سرشتی دوگانه برای ذات بشر معرفی کرده‌اند: «فالهمها فجورها و تقویها»،[۲۷] «و لقد کرمنا بنی آدم»،[۲۸] «فطرة الله التی فطر الناس علیها»،[۲۹] «ان الانسان لربه لکنود»،[۳۰] «ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی».[۳۱] پس انسان ملغمه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌هاست؛ و می‌تواند از حیوان بدتر، یا از فرشته بهتر شود.

معرفت‌شناسی

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه همروی در این بعد مسبوق به سابقه است. اندیشمندان اسلامی،

---

۲۵ . سیّدمحمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۵۱.
۲۶ . همان، المیزان، ج ۲، ص ۱۱۳.
۲۷ . شمس: ۸.
۲۸ . اسراء: ۷۰.
۲۹ . روم: ۳۰.
۳۰ . عادیات: ۶.
۳۱ . علق: ۶-۷.

همانند فارابی، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی از تعاضد عقل و نقل (و شهود) سخن گفته‌اند. علاوه بر آن، ویلیام جیمز نیز از همروی روش‌های معرفتی در راستای مکتب عمل‌گرایی سخن گفته است. البته، معرفت‌شناسی جیمز پراگماتیستی است، در حالی که اکثر اندیشمندان اسلامی به تئوری مطابقت[۳۲] متمایل‌اند. جیمز که «حقیقی» را همان «مصلحتی»[۳۳] می‌دانست، در واقع منکر حقیقت مطلق می‌شد.[۳۴] نظریه صدق در اینجا زیرمجموعه مکتب واقع‌گرایی[۳۵] (فلسفی) قرار می‌گیرد. جهان مستقل از فهم انسان وجود دارد و فهم انسان می‌تواند کاشف بعضی از امور در عالم خارج باشد. گزاره‌های درست امری از جهان واقع را چنان‌که هست توصیف می‌کنند. نظریه صدق در نظریه همروی، همانند اکثر متفکران مشرق و مغرب‌زمین، تئوری مطابقت است، نه تئوری تلائم،[۳۶] نظریه پراگماتیسم،[۳۷] نظریه نسبیت[۳۸] و تئوری کاهشگرا یا حشو اظهاری.[۳۹]

ملاصدرا به عقل اتکا می‌کند و از شهود و نقل تأیید می‌آورد. نظریه همروی در سطح معرفت‌شناختی در صدد جمع و توفیق بین عقل و نقل به عنوان مهم‌ترین روش‌های شناخت در حوزه اندیشه اسلامی و همچنین تجربه، شهود و تاریخ است. نکته مهم اینکه نسبت عقل و نقل مبنای نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی محسوب می‌شود. ظاهرگرایان، اخباریون و تفکیکی‌ها هر یک به شکلی عقل‌گرایی را زیر سؤال می‌برند. شاید بتوان نظریه همروی را در مقابل دو رویکرد تلفیقی و تفکیکی قرار داد. اخوان‌الصفا را می‌توان از این جهت تلفیقی دانست که به شکلی عقل و نقل را به هم می‌آمیزند. تفکیکی‌های امروزین کسانی همچون محمدرضا حکیمی را شامل می‌شود که برای فهم دین نیازی به فلسفه و مباحث عقلی یونان نمی‌بینند. در عین حال از دیدگاه منتقدان این مکتب، خلوص برداشت دینی «رؤیایی» بیش نیست.[۴۰] بر عکس رویکرد تفکیکی، رویکرد توفیقی، مانند فارابی در الجمع بین رأیی الحکیمین معتقد است فلسفه و دین یک چیز را تأیید می‌کنند. حکمت متعالیه ملاصدرا نیز بین راه عقل و نقل و شهود جمع کرد.

آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود این است که نسبت دلیل عقل و نقل در این مکتب با نظریه همروی، هم مشابهت دارد و هم تفاوت. مشابهت آن دو در این است که اگر در کلام یا فلسفه (یا در کلام سیاسی و فلسفه سیاسی) دلیل عقل شکل برهانی و یقینی نداشته باشد، به هنگام تعارض

---

32 . correspondence theory.

33 . expedient.

۳۴ . ویلیام جیمز، پراگماتیسم، مقدمه مترجم، ص ۱۰-۱۱.

35 . realism.

36 . coherence theory.

37 . pragmatic theory.

38 . relative theory.

39 . (assertive) redundancy theory.

۴۰ . سیّدحسن اسلامی، رؤیای خلوص.

با دلیل نقلی معتبر باید کنار گذاشته شود. در عین حال در نظریه همروی شقوق مسئله به شکل دقیق‌تری باز شده است. مراد از دلیل عقل می‌تواند عقل نوع بشر باشد که باز اعتبار دارد. از طرف دیگر، ادله نقلی نیز ظنی هستند؛ چراکه ما دسترسی بدون واسطه به شارع مقدس نداریم. پس نسبت دلیل عقل و نقل در اکثر موارد به سبک و سنگین‌کردن دلایل ظنی بازمی‌گردد و باید دید کدام دلیل ظنی اقوی است.

نظریه همروی و تجربه

تجربه به چند معنا به کار می‌رود. تجربه به معنای عام تمام معلوماتی است که انسان بعد از تولد از راه‌های مختلف به دست می‌آورد. تجربه به این معنا در برابر معلومات پیشین است و می‌تواند شکل درونی، عقلی یا حسی داشته باشد. وقتی از «تجربه بشری» در طول تاریخ سخن می‌گوییم، معنای عام از آن اراده می‌کنیم. گاهی تجربه به معنای تجربه دینی به کار می‌رود که نوعی علم حضوری تلقی می‌شود.

یکی از انواع ادله فرامتنی که در راستای نظریه همروی از آن سخن به میان می‌آید، مباحث علمی به معنای امور تجربی است. در علوم انسانی و علوم اجتماعی، اما تجربه معنای دیگری دارد. در اینجاست که نسبت دانش تجربی سیاسی با دانش‌های سیاسی دینی قابلیت بررسی پیدا می‌کند. دلیل تجربی در این علوم به معنای تجربه بشری یا برای مثال استفاده از آمار و ارقام است. مثلاً علم اثباتی و تجربه بین فقر و توسعه‌نیافتگی ارتباط مستقیمی اثبات می‌کند. اگر این تجربه قطعی تلقی شود، در نظریه همروی جایگاه خاصی می‌یابد. بنابراین ظواهر آیات و روایات در مقابل بنای عقلا یا عقل همگانی و همچنین تجربه قطعی باید تأویل شوند. دستاوردهای بشری، علوم تجربی و علوم عقلی جملگی اهمیت دارند. در واقع نمی‌تواند با هم دلیل شرعی تعارض داشته باشند. نمی‌توان تصور کرد که خداوند به عنوان رئیس عقلا چیزی خلاف علم و عقل گفته باشد. بر عکس اگر استحسانات بشری در مقابل قرآن و روایات قرار گیرند، تعبد اقتضا می‌کند به متون تمسک کنیم و آنها را مقدم داریم. قرآن می‌گوید که ربا مبارزه با خداست و حکم قتل عمد قصاص است، هر چند استحسانات بشری در زمانی خاص آن را برنتابد.

همروی روش‌شناختی

همان‌گونه که اشاره شد، امکان ترکیب روش‌ها و روش‌شناسی‌های مختلف مسبوق به سابقه است. تاد جیک در سال ۱۹۷۹ از اصطلاح «روش ترکیبی» برای همروی روش‌های کمی و کیفی در پژوهش‌های علوم اجتماعی استفاده کرد. بر اساس این مبنا می‌توان به «راه سوم» درباره دوگانه‌های زیر رسید: متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، روش‌های کمی و کیفی (و حتی تفهمی)، ساختار و کارگزار و ادله فرامتنی و متنی (که در عنوان قبل اشاره شد). به اعتقاد تشکری و کرسِول «پژوهش ترکیبی

مطالعه‌ای است که پژوهشگران با استفاده از رویکردها یا روش‌های پژوهش کمی و کیفی اقدام به گردآوری، تحلیل و ترکیب یافته‌ها و تفاسیر به‌دست‌آمده از روش‌های مختلف در یك مطالعه خاص می‌کنند».[۴۱] در کتاب رهیافت‌ها و روش‌ها در علوم اجتماعی: دیدگاهی کثرت‌گرایانه که توسط پورتا و کیتینگ ویراستاری شده، اصطلاح‌هایی همانند هم‌نهاد،[۴۲] سه‌گوش‌سازی،[۴۳] چشم‌انداز متکثر،[۴۴] کثرت‌گرایی،[۴۵] باروری (پیوند) متقابل،[۴۶] ترکیب[۴۷] و پل‌زدن[۴۸] برای رساندن این معنا استفاده شده است.[۴۹] علاوه بر آن می‌توان به دو اصطلاح دیگر نیز اشاره کرد: راه سوم[۵۰] و ادغام.[۵۱] همچنین درباره متن‌گرایی و زمینه‌گرایی به نظر می‌رسد «همروی» آن دو کارآمدتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. به شکل خاص، روش کوئنتین اسکینر بین متن و زمینه ارزیابی می‌شود. نگارنده این سطور سعی کرده است کتاب روش‌شناسی علوم سیاسی را بر اساس همروی روش‌شناختی به رشته تحریر درآورد.[۵۲] در نظریه همروی نوعی کثرت‌گرایی روش‌شناختی به رسمیت شناخته شده است؛ چراکه هر روش کارایی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را دارد.

تقدم دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اوّل

هر دانشی که موضوع آن پدیده‌ها باشد، دانش درجه اوّل[۵۳] محسوب می‌شود. همان‌گونه که هر دانشی که موضوع آن دانشی دیگر باشد، درجه دوم[۵۴] قلمداد می‌گردد. برای مثال موضوع سیاست، قدرت است. پس سیاست دانش درجه اوّل است، اما موضوع فلسفه علم سیاست خود علم سیاست است. پس دانشی درجه دوم است. بر این اساس، فلسفه هر علمی دانش درجه دوم است. هر چند از نظر زمانی ابتدا دانش‌های درجه اوّل رخ داده‌اند، سپس دانش‌های درجه دوم، آن هم در دهه‌های اخیر رشد کرده‌اند، اما از نظر رتبی دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اوّل تقدم دارند. برای فارابی و دیگر اندیشمندان کلاسیک، دانش درجه دوم مطرح نبوده است. امروز اما دانش‌های درجه دوم رشد

---

41 . Abbas Tashakkori, (and John W. Creswell), «Editorial: The New Era of Mixed Methods», pp. 1 . 3.

42 . Synthesis.

43 . Triangulation.

44 . multiple perspective.

45 . Pluralism.

46 . cross . fertilization.

47 . Combination.

48 . Bridging.

49 . Donatella Della Porta (and Michael Keating), Approaches and Methodologies in the Social Sciences, pp. 225, 232, 322.

50 . the third way.

51 . Integration.

۵۲ . سیّدصادق حقیقت، روش‌شناسی علوم سیاسی.

53 .first order.

54 . second order.

کرده‌اند و لازم است نسبت آنها با دانش‌هایی همچون فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مشخص شود. برای مثال اگر در حوزه دانش‌های درجه دوم تحولی رخ دهد، اجتهاد فقیه نیز متحول می‌شود.

جایگاه عقل در نظریه همروی

قبل از هر چیز باید دید از عقل[۵۵] و عقلانیت (تعقل)[۵۶] چه معنایی را اراده می‌کنیم.[۵۷] عقل قوه‌ای است که انسان به واسطه آن داده‌های اولیه را فهم و ترکیب می‌کند، منطق را به کار می‌گیرد، روایی واقعیت‌ها را برمی‌رسد و نهادها و اعمال را توجیه می‌کند یا تغییر می‌دهد، در حالی که عقلانیت مفهومی است که به انطباق عقاید و اعمال شخص با دلایل او اطلاق می‌شود. بر این اساس، عقیده یا عملی عقلانی است که به دلیل انطباق مذکور، قابل انتخاب‌شدن باشد، در حالی که فلاسفه تحلیلی عقلانیت را امری مستقل از زمینه تعریف می‌کنند و فلاسفه قاره‌ای آن را زمینه‌مند می‌دانند. استاد مصطفی ملکیان تعقل را به «تابع استدلال مجاز[۵۸] بودن» تعریف می‌کند. مقصود از «مجاز» در اینجا «مُجمع علیه نوع بشر» است. وی سپس از دیدگاه جاناتان کوهن[۵۹] نُه معنا را برای تعقل برمی‌شمارد:[۶۰] تبعیت از قواعد منطق صوری قیاسی، تبعیت از قضایای تحلیلی، تبعیت از استدلال‌های ریاضی، تبعیت از قواعد حساب احتمالات، تبعیت از استقراء، تبعیت از امور متعارف در میان بشر، عقلانیت در غایات زندگی، عقلانیت در روش‌ها (عقلانیت ابزاری) و عقلانیت گفتاری.[۶۱] شش مورد اوّل مربوط به شناخت و سه مورد اخیر مربوط به عمل است و نسبت اکثر موارد فوق با دین قابلیت بحث دارد. به تعبیر دیگر، «عقلانیت در یک تعریف ساده، یعنی پیروی از شریعت عقل. مجموعه دستورات و توصیه‌ها و بایدها و نبایدهای عقل. یا پیروی از مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی که از عقل سرچشمه می‌گیرند. از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که عقل مقدم بر دین است ... . عقلانیت بر دو نوع نظری و عملی و عقلانیت عملی به دو نوع ابزاری و غیرابزاری و نیز به دو نوع اخلاقی و اقتصادی تقسیم می‌شود».[۶۲]

نقطه تمرکز بحث آن است که مدرکات عقل گاه با مفاد آنچه از نقل به دستمان رسیده است، نوعی ناهمخوانی (و گاه تعارض) پیدا می‌کند. به طور کلی درباره نسبت دلایل عقلی و نقلی دو تصور کلی وجود دارد: همخوانی و تعارض. در صورت نخست، اختلافی بین رویکردهای مختلف وجود ندارد،

---

55 . reason.

56 . rationality.

۵۷ . جان راولز در نظریه عدالت خود معنای مضیق‌تری از امر معقول (reasonable) و امر عقلانی (rational) قصد می‌کند: جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص ۲۹.

58 . legitimate

59 . Jonathan Kohen

۶۰ . جاناتان کوهن، «معقولیت»، ص ۲۰۵.

۶۱ . مصطفی ملکیان، ایمان و تعقل، ص ۴۶-۸۲.

۶۲ . ابوالقاسم فنایی، اخلاق دین‌شناسی، ص ۲۰۴-۲۰۵.

اما در صورت تعارض و ناهمخوانی صور شش‌گانه‌ای قابل تصور است؛ چراکه مقصود از دلیل عقل، یا دلیل عقل قطعی (عقلی و برهانی) است یا (دلیل) عقل نوع بشر یا غیر آن (دلیل عقل غیرمعتبر، مانند استحسانات عقلی) و مراد از دلیل نقل نیز یا دلیل نقل معتبر است (که نوعی «حجت» به شمار می‌رود) یا نقل غیرمعتبر. از دیدگاه نظریه همروی اگر دایره عقل محدود شود، فقه شیعه از اشعری‌گری سر درمی‌آورد. عقل قطعی شکل برهانی دارد و فرازمانی و فرامکانی است، در حالی که عقل نوع بشر زمینه‌مند است. عقل نوع بشر یقین از نوع برهان به دست نمی‌دهد، بلکه مفید ظنونی است که اعتبار دارند. در مقایسه و رویارویی این ظنون با ظنون برآمده از نقل، ملاک قوت ظنون خواهد بود. به عنوان یک قاعده کلی، معیار اصلی در نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قوت اعتبار آن دو است. دلیل این مسئله آن است که کمتر گزاره‌ای می‌توان در این دو حوزه پیدا کرد که برهانی و یقینی باشند. پس عمدتاً با گزاره‌های ظنی روبرو هستیم. به اعتقاد ابوالقاسم فنایی لازمه تقدم اخلاق بر شریعت در عالم ثبوت، تقدم علم اخلاق بر علم فقه در عالم اثبات است.[۶۳]

گفتنی است که عقل در معظم گزاره‌های فلسفه سیاسی، عقل برهانی نیست. فلسفه سیاسی و فقه سیاسی هر دو دانش‌های بشری‌اند که یکی آزاد از وحی است و دیگری عمدتاً متکی به نقل. عقل به این دلیل اعتبار دارد که قوه مشترک بین بشر است و نقل به این دلیل معتبر است که به خداوند و معصومان(ع) انتساب دارد. اگر مفاد فلسفه سیاسی و فقه سیاسی درباره مسئله‌ای خاص (همانند توزیع قدرت و عدالت) یک چیز بود و معاضد یکدیگر تلقی شدند، پاسخ مسئله روشن است. در فرض مقابل، امکان ناهمخوانی این دو نوع دانش به وجود می‌آید. گزاره‌های دینی منقول ممکن است عقلانی، عقل‌ستیز یا عقل‌گریز باشند.[۶۴] یک نوع ناهمخوانی، تعارض این دو نوع یافته‌ها، یعنی تعارض گزاره‌های بشری عقلی با گزاره‌های وحیانی (در اینجا در قالب فقه سیاسی) عقل‌ستیز است. بدیهی است این تعارض بدوی است و اساساً نمی‌توان تصور کرد که شارع مقدس گزاره‌ای ضدعقلی داشته باشد. پس به شکل قاعده کلی می‌توان گفت اگر گزاره‌های فقه سیاسی با عقل (یا تجربه قطعی) تعارض پیدا کرد، یا تأویل یا کنار گذاشته می‌شود. از سویی دیگر می‌توان گفت بسیاری از گزاره‌های فقه سیاسی ابهام و اجمال دارد و در این صورت است که فلسفه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند. در نظریه همروی بر خلاف رویکرد حداقلی، مهم آن است که راه رجوع به فقه سیاسی باز است. فرض بر عکس این تصور نیز امکان‌پذیر است: نوعی ابهام در فلسفه سیاسی با فرض قوت دلیل در طرف فقه سیاسی.

فرض اخیر به این دلیل اهمیت دارد که برخی گمان می‌کنند فلسفه سیاسی متکی به عقل به شکل موجبه کلیه راهگشای کلیه امور در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. بنابراین به فقه سیاسی نیازی نیست. به نظر می‌رسد نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرالیست‌ها در مبحث عدالت اجتماعی به تکافؤ ادله

---

۶۳. ابوالقاسم فنایی، دین در ترازوی اخلاق، ص ۲۶۲.
۶۴. ر.ک به: مصطفی ملکیان، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی».

منجر شده باشد. به بیان دیگر امکان قانع‌کردن طرف مقابل در این‌گونه استدلال‌ها از بین می‌رود. در اینجاست که امکان یافتن موضع شرع مقدس (در دین و فقه سیاسی) باز می‌شود. مشابه این مسئله را می‌توان برای مک‌اینتایر درباره حقوق بشر مثال زد. از دیدگاه وی انسان خودمختار عصر روشنگری نمی‌تواند چنین حقوقی را برای خود تعریف کند.[۶۵] او اما رأی متأخری در سال ۲۰۱۷ در این زمینه دارد. به نظر وی هر چند حقوق بشر توجیه معرفت‌شناسانه ندارد اجتناب‌ناپذیر است. دلیل وی اقتضائات زمانه و مانند آن نیست، بلکه استناد به اعتقادنامه کلیسای کاتولیک[۶۶] است که حقوق بشر را تأیید می‌کند.[۶۷] در واقع او بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی خویش به این شکل جمع می‌کند.

در مجموع ملاک کلی در نسبت بین مجاری معرفتی، اعم از دلیل عقل و نقل و شهود و تجربه، قوت آنهاست. به این معنا که دلیل قوی‌تر همواره مقدم است. پس اگر دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی ظنی بود، دلیل نقلی را باید تأویل کرد یا کنار گذاشت. اگر دلیل عقلی ظنی و دلیل نقلی معتبر و یقینی بود، دلیل نقلی مقدم می‌شود. اگر هم هر دو ظنی بودند، مورد اقوی را باید اخذ کرد. در این بین مهم آن است که موارد یقینی را از موارد ظنی تشخیص دهیم. کارکرد عقل در سه جاست: اوّل در مباحث هنجاری (باید و نبایدهای اخلاقی)، دوم عقل به عنوان منبع معرفت به شکلی که عقل استدلالگر می‌شود و سوم عقل به عنوان منبع معرفت اما به شکل شهودی، یعنی بدون واسطه استدلال که خودش دو نوع است: قطعی (مثل ریاضیات) و ظنی (مثل اخلاق و معرفت‌شناسی و مانند آن). عقل استدلال‌گر صغری و کبری درست می‌کند و می‌تواند مواد خامش را از شهودات عقلی و مانند آن بگیرد. نتیجه آنکه حکم عقل در ریاضیات و معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی یکسان نیست.

توسعه حکم عقل

مسئله محوری در کارایی عقل به عنوان یک منبع در استنباط احکام شرعی و همچنین بهره‌برداری از آن در مسائل اجتماعی این است که شیعه با وجود اعتقاد به حسن و قبح عقلی و قرارگرفتنش در گروه عدلیه در مقابل اشاعره، چندان از این منبع بهره نمی‌برد. آخوند خراسانی بر اساس حسن و قبح عقلی، عقل را دارای توان حکم به خوبی یا بدی کارها می‌شمارد و مدعی می‌شود چنین نیست که نزد عقل کارهای مختلف یکسان باشند و عقل به ستایش و نکوهش عاملان نپردازد.[۶۸] به اعتقاد وی از وجوب شرعی می‌توان وجوب عقلی را استنتاج کرد، حال آنکه از وجوب عقلی نمی‌توان لزوماً حکم شرعی وجوبی را استخراج کرد.[۶۹] برخی از اصولیون، مانند محمدحسین اصفهانی عقل مستقلی را که

---

65 . MacIntyre, Alasdair, After Virtue, p 67.

66 . The Catechism of the Catholic Church

67 . Alasdair MacIntyre, «Common Goods, Frequent Evils».

۶۸ . محمدکاظم الخراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۳.

۶۹ . همان، ص ۱۳۳.

نزد شارع مقدس حجت است، به بنای عقلا برمی‌گردانند. همان‌گونه که سیّدحسن اسلامی معتقد است:

او با استناد به گفته‌های ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی مسئله حسن عدل و قبح ظلم را بر خلاف آخوند که عقلی و ذاتی و وجدانی می‌شمرد، از مشهورات قلمداد می‌کند. تو گویی صرفاً گویای تطابق عاقلان است و نه بیش از آن. حاصل نظر وی آن است که خوب و بدبودن امور، درست بر خلاف مدعای استادش آخوند خراسانی امری ذاتی نیست، بلکه چون هر کس در پی مطلوب خویش است، هر چه که به این مطلوب یاری برساند خوب و هر چه را مخل آن باشد بد می‌انگارد و به‌تدریج بر این حکم نوعی توافق صورت می‌گیرد. لذا چیزی به نام حسن و قبح ذاتی نداریم.[۷۰]

بر این اساس اگر قضایای عقلی را به آرای محموده (قضایایی که عقلا برای حفظ نظام نوع انسانی بر آن توافق دارند) تفسیر کنیم، تفاوتی میان قضایای عقلی و بنای عقلا، بما هم عقلا، مشاهده نمی‌شود.[۷۱] خلاصه استدلال محقق اصفهانی چنین است:

۱. هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد.

۲. در نتیجه هر فعلی که به کمال وی کمک کند محبوب اوست.

۳. انتظام جامعه به انسان کمک می‌کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد.

۴. عدل به انتظام جامعه کمک می‌کند و ظلم به عدم انتظام.

۵. بنابراین انسان‌های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند و درنتیجه:

۶. انسان‌های عاقل، بما هم عقلا، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می‌گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.[۷۲]

این دیدگاه مورد انتقاد بسیاری از متفکران واقع شده است.[۷۳] در واقع وقتی ملاک، اعتبارات عقلا بود، یقینی یا ظنی‌بودن دلیل منتفی می‌شود؛ چراکه معیار صرفاً اعتبار معتبرین است و نه حسن و قبح ذاتی. محمدحسین اصفهانی هر چند عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمی‌کند و حکمت عملی را به بنای عقلا برمی‌گرداند، اما مقصود او از بنای عقلا صاحبان عقل از جنبه عاقل‌بودنشان

---

۷۰ . حسن اسلامی، «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع»؛ تعبیر خود محقق اصفهانی چنین است: «و المعتبر فی القضایا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما علیه آراء العقلاء حیث لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها». (محمدحسین الغروی الاصفهانی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۲، ص ۳۱۱)

۷۱ . ابوالقاسم علیدوست، فقه و عقل، ص ۲۱۸.

۷۲ . محمدحسین اصفهانی، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، با ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، ص ۱۵۷.

۷۳ . همان و مهدی حائری‌یزدی، کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق، ص ۲۵۹.

است. بنای عقلا نزد او با احکام عرفی و عقل جمعی مساوی نیست. به نظر می‌رسد نوعی نسبیت در این مبنا نهفته است؛ چراکه حکم عقلا از یک قوم به قوم دیگر. با توجه به تغییر زمان و مکان. ممکن است تفاوت کند.

حال باید دید چگونه بر اساس مبنای آخوند خراسانی و محمدحسین اصفهانی توسعه حکم عقل میسر می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد، آخوند معتقد است اگر عقل ما به چیزی حکم کرد، خداوند به عنوان رئیس عقلا به آن حکم می‌کند و اگر حکمی را الزام نکرده باشد، از روی مصلحت و امتنان است. پس اگر عقل به حسن توزیع قدرت یا دموکراسی حکم کرد، درمی‌یابیم که نظر خداوند نیز چنین است. بر اساس مبنای اصفهانی مسئله سهل‌تر می‌شود؛ چراکه مقصود از حکم عقل چیزی جز بنای عقلا نخواهد بود که هم قابل کشف است و هم امری زمانمند و مکانمند می‌شود. این نسبیت هر چند ممکن است مستمسکی به دست مخالفان این نظر بدهد، از دیدگاه نظریه همروی چاره‌ای جز تعیین نسبت عقل با زمینه[۷۴] وجود ندارد. شاید بتوان نوعی نسبی‌گرایی معقول و اعتدالی را در نظریه آیت‌الله محمدحسین اصفهانی (در بین فقهای اسلامی) و در مکتب جماعت‌گرایی (در بین مکاتب غربی) دنبال کرد. عقل در حکم به قضایایی مثل استحاله تناقض استقلال دارد، اما در حکم‌کردن به مسائل عقل عملی همواره با توجه به محدودیت‌های زمینه‌های اجتماعی و سیاسی حکم می‌کند. شاید به همین دلیل باشد که جماعت‌گرایان حقوق منفی[۷۵] را جهانشمول[۷۶] و حقوق مثبت[۷۷] را زمینه‌مند می‌دانند. از دیدگاه نظریه همروی اگر عقل مستقل و بنای عقلا حجیت و اعتبار دارد، دلیل آن را باید در ودیعه‌ای جستجو کرد که خداوند در نهاد بشر قرار داده است. بنابراین همواره حجیت خواهد داشت. عقلی که بین همگان مشترک است و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند، همان دلیل عقل مستقل است که اصولیون از آن به عنوان مستقلات عقلیه یاد کرده‌اند. اگر عقلا، بما هم عقلا، بر سیره‌ای بدون توجه به کیش، ملیت، منافع، سلایق و مانند آنها حکم کردند، چیزی جز دلیل عقل مستقل نخواهد بود. به بیان دیگر، هر چند عقل «حکم» می‌کند و بنای عقلا نوعی «رفتار» به شمار می‌آید، اما این دو با هم ارتباط دارند و مبنای بنای عقلا، بما هم عقلا، همان حکم عقل است. ملاک کشف حکم عقل، اکثریت آراء و مانند آن نیست، بلکه به تعبیر روسو باید ملاکات لازم را داشته باشد. پس می‌توان به شکلی حکم عقل و عقلا را به هم بازگرداند. نگارنده برای اینکه بحث فوق شکل کاربردی پیدا کند و از کلی‌گویی خارج شود، سیزده مثال برای توسعه حکم عقل در نظریه همروی برشمرده است.[۷۸]

---

74 . Context.

75 . negative rights.

76 . Universal.

77 . positive rights.

۷۸ . حقیقت، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، ص ۱۲۵-۱۴۴.

رویکرد / نسبت دلیل عقل و نقل	اجتهاد کلاسیک	روشنفکری	همروی
۱. دلیل عقل قطعی، دلیل نقل غیرمعتبر	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل (تعارض نیست)	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل
۲. دلیل عقل نوع بشر، دلیل نقل غیرمعتبر	رجوع به اصول عملیه	اعتبار عقل نوع بشر	اعتبار عقل نوع بشر
۳. دلیل عقل غیرقطعی، دلیل نقل غیرمعتبر	تعارض نیست	تعارض نیست	تعارض نیست
۴. دلیل عقل قطعی، دلیل نقل معتبر	ممکن تنها در بدو نظر، اما به هر حال اعتبار حکم عقل	حکم عقل	ممکن در بدو نظر، اما به هر حال اعتبار حکم عقل
۵. دلیل عقل نوع بشر، دلیل نقل معتبر	اعتبار نقل	اعتبار عقل	ملاک قوت ظنون است
۶. دلیل عقل غیرقطعی، دلیل نقل معتبر	اعتبار نقل	اعتبار نقل	اعتبار نقل

نسبت عقل و نقل در سه گفتمان

همروی ادله فرامتنی (و عقلی) و ادله متنی (و نقلی)

در نظریه همروی سعی می‌شود نسبتی تعاملی و خالی از ابهام بین ادله فرامتنی و متنی برقرار شود. در نظریه همروی ادله فرامتنی از چند نظر بر ادله متنی تقدم دارند، اما مانع از رجوع به خود متون مقدس (آیات و روایات) در مسائل اجتماعی نمی‌شود. ادله فرامتنی بستر فهم از متن را آماده می‌کنند. بنابراین بر آن تقدم رتبی دارند. فقیه یا مفسر مردم‌سالار متون دینی را متفاوت از فقیه یا مفسر نخبه‌گرا یا توتالیتر می‌بینند. ادله فرامتنی چند دسته هستند. یکی ادله عقلی و برهانی است. برای مثال اگر بحثی به دور یا تسلسل منجر شود، شرط آن هم باطل خواهد بود. دسته دوم مباحثی است که به حسن و قبح عقلی مربوط می‌شود. یکی از مباحث مهم بین اشاعره و معتزله بحث حسن و قبح عقلی است که عدلیه و از جمله شیعه یک طرف هستند و اشاعره طرف دیگر. عدلیه معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، ولی اشاعره حسن و قبح عقلی را قبول ندارند. اگر عقل به خوب‌بودن چیزی حکم کرد، باید از آن پیروی کرد. نکته محوری همان‌گونه که گذشت، توسعه حکم عقل در مسائل سیاسی و اجتماعی است. دسته دیگر از مباحث فرامتنی، مباحث روش‌شناسانه است؛ موضوعی که در عنوان بعدی مطرح خواهد شد. امروز روش‌شناسی به عنوان یکی از مباحث بین‌رشته‌ای بسیار مهم مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار دارد.

همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

بر اساس مبانی مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روش‌شناسانه، همروی

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از یک سو مبتنی بر مبانی فوق است و از سویی دیگر نتایج و پیامدهای خاصی در بر دارد:

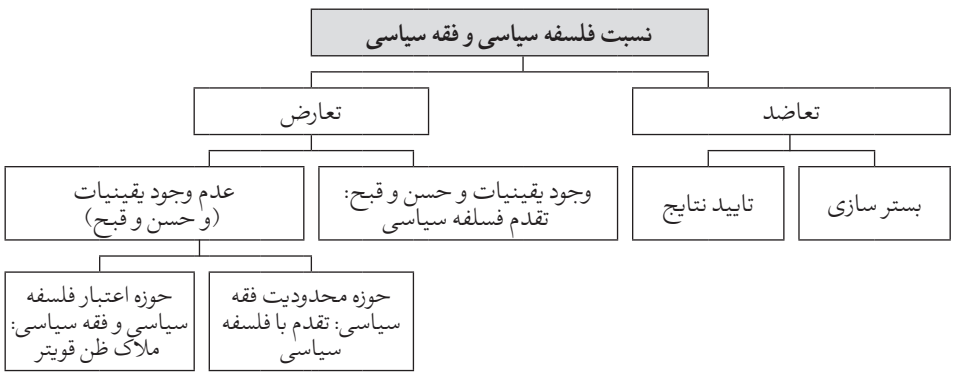
مبانی نظریه همروی	
مبانی انسان شناسانه / هستی شناسانه	مبانی معرفت شناسانه / روش شناسانه
↓	
همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی	
اعتبار فلسفه سیاسی	اعتبار فقه سیاسی
↓	
پیامدهای نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی	
اصول سیاست خارجی، حقوق بشر، جهاد ابتدایی، مسئولیتهای فراملی و...	توزیع قدرت و ثروت، مردم سالاری، مرزبندی با سکولاریم، تحزب و...

مبانی و پیامدهای نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی

هر چند بین سه حوزه فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست نوعی تعامل و همروی وجود دارد، موضوع بحث در اینجا علوم هنجاری هستند.بنابراین علم سیاست به طور تخصصی از عنوان حاضر خارج می‌شود. علم سیاست نوعی علم تجربی است. به دیگر بیان، بین سه حوزه فلسفی، فقهی و علمی سیاست همروی وجود دارد، اما در این متن بر دو حوزه اوّل و دوم متمرکز می‌شویم و از ارتباط این دو حوزه با حوزه‌های دانشی دیگر (همانند کلام سیاسی، عرفان سیاسی و اخلاق سیاسی) صرف‌نظر می‌کنیم. اگر بین روش‌های مختلف معرفت نوعی همروی وجود داشته باشد، علی‌القاعده بین دانش‌های فوق نیز همروی وجود خواهد داشت. در عرفان واقعی شئون گوناگون زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی انسان در تعامل و تناسب با عالم غیب قرار می‌گیرد. بر این اساس عارف به حوزه سیاست کشانده می‌شود. فلسفه اخلاق از نظر رتبی مقدم بر فلسفه سیاسی است و به شکل خاص در فارابی این دو دانش از هم تفکیک نمی‌شوند. کلام سیاسی و فلسفه سیاسی دو تفاوت اصلی با هم دارند: اوّلاً کلام سیاسی مقید به اثبات گزاره‌های وحیانی و دینی است، در حالی که فلسفه سیاسی آزاد از وحی است. ثانیاً کلام سیاسی چندروشی و فلسفه سیاسی تک‌روشی (عقلی) است. مدعای نظریه همروی در اینجا آن است که مسائل سیاسی را نمی‌توان صرفاً پاسخ فلسفی یا فقهی داد، بلکه باید این‌گونه مسائل ابتدا در دو حوزه فوق طرح و سپس نسبت آنها نیز به بحث گذاشته شود. مدعای نظریه همروی در سطح سوم دو گزاره است: اوّلاً هر مسئله‌ای در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی «باید» به دو حوزه فقه سیاسی و فلسفه سیاسی عرضه شود. ثانیاً نتایج دو حوزه فوق لازم است با هم مقایسه شوند. در نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی چهار صورت متصور است: تعاضد گزاره‌های

آن دو (که بدون شک در راستای حل مسئله‌ای همچون عدالت یا آزادی مؤید هم خواهند بود)، تعارض ظاهر گزاره‌های مستنبطه در فقه سیاسی با عقل (برهانی یا عقل نوع بشر) در فلسفه سیاسی (که چاره‌ای جز تأویل یا کنارگذاشتن نوع اوّل باقی نمی‌ماند)، اجمال یا ابهام در گزاره‌های فقه سیاسی با فرض اعتبار فلسفه سیاسی (در این‌باره باید معیار را گزاره‌های فلسفه سیاسی قرار داد) و بالاخره ابهام در گزاره‌های فلسفه سیاسی (مانند تکافوی ادله مکاتب مختلف در مسئله‌ای خاص) با فرض روشن‌بودن گزاره‌های فقه سیاسی (که در این صورت فقه سیاسی می‌تواند راهگشا باشد). از آنجا که گزاره‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نوعاً ظنی هستند، قاعده کلی قوت اعتبار آن دو است.

الگوریتم همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی



وجوه اعتبار فلسفه سیاسی

فیلسوف (سیاسی) از آن حیث که تفلسف می‌کند، خود را به پذیرش گزاره‌های دینی و وحیانی مقید نمی‌داند و در مقدمه‌های برهان‌های خود از آنها استفاده نمی‌کند. فیلسوف (سیاسی) اسلامی، اما می‌تواند از پیش‌فرض‌های دینی استفاده کند و این مسئله منافاتی با تفلسف آزاد وی ندارد. بحث از تقدم و اعتبار، تقدم زمانی نیست؛ چراکه به تعبیر خود فارابی کلام و فقه نسبت به فلسفه تأخر زمانی دارند.[۷۹] فلسفه سیاسی دست‌کم از سه نظر نسبت به فقه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند:

۱. بسترسازی: فلسفه‌سیاسی مثل کلام و فلسفه بستر فهم از متون دینی را آماده می‌کند. کسی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، برابری، حکومت آرمانی، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون وحیانی (کتاب و سنت) را به شکل خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه در قالب خاصی می‌فهمد. اجتهاد و فهم متن با ذهن خالی صورت نمی‌گیرد و خواه‌ناخواه پیش‌فرض‌هایی در این فرایند لحاظ می‌شوند. هرمنوتیک به شکل کلی نشان می‌دهد که تفسیر و فهم متون بر پیش‌فرض‌ها، وابستگی‌ها و انتظارهای مفسر تکیه می‌زند. فقیهی که در

۷۹ . ابونصر محمد فارابی، کتاب الحروف، ص ۱۳۱.

فلسفه سیاسی خود آزاداندیش است، نمی‌تواند دین را به شکل استبدادی و توتالیتاریستی بفهمد. بر عکس کسی که در فلسفه سیاسی خود به تمرکز قوا و بدبینی نسبت به آزادی و توزیع قدرت رسیده است، نمی‌تواند برداشتی مردم‌سالار از دین داشته باشد و نهایتاً به «کلمه خبیثه آزادی» و مانند آن خواهد رسید. فارابی نیز از شأن بسترسازی کلام برای فقه سخن می‌گوید. وی تفاوت کلام و فقه را در این می‌داند که کلام به آرا و افعال بیان‌شده توسط واضع ملت (شریعت) می‌پردازد، در حالی که فقه از آرای بیان‌شده، احکام جدیدی را استنباط می‌کند. پس متکلم به مباحثی کمک می‌کند که فقیه برای استنباط از آنها کمک می‌جوید.[۸۰]

مرحوم نائینی برداشتی دموکراتیک و متجددانه از فقه سیاسی دارد، اما نکته مهم این است که ریشه این مسئله را باید در فلسفه سیاسی و پیش‌فرض‌های او جست. تقسیم حکومت‌ها به تملیکیه و ولایتیه که نقطه شروع تحلیل اوست، بحث فقهی محسوب نمی‌شود و تحت تأثیر کواکبی و مدرنیته بوده است. تأیید مشروطه به این دلیل که در آن یک ظلم صورت می‌گیرد و در استبداد سه ظلم، از نظر شکل در دانش فقه و از نظر محتوا در فلسفه سیاسی جای می‌گیرد. بحث او علاوه بر این، یک پیش‌فرض سنگین دارد و آن هم اینکه دین در این‌گونه امور حکم مولوی دارد. چه بسا بر اساس مبانی خود مرحوم نائینی بتوان گفت این‌گونه امور که در حوزه مالانص فیه قرار می‌گیرد، حکم شرعی علیحده ندارد و اگر هم داشته باشد، صرفاً ارشادی است. همچنین اینکه نائینی مبنای مشروعیت را رضایت قرار داده، نه عدالت و مانند آن، بحثی در حوزه فلسفه سیاسی است، نه فقه سیاسی. از سوی دیگر شیخ فضل‌الله (و تبریزی) استبداد را بر مشروطه ارجح می‌دانند، ولی باید توجه داشت که همان استدلال (دفع افسد به فاسد) را مطرح می‌کنند، با این تفاوت که استبداد را فاسد و مشروطه را افسد می‌دانند. از دیدگاه ایشان استبداد نوعی فسق و مشروطه مصداق کفر است. به اعتقاد وی سلطنت رکن اسلام است و منظورش اجرای شرع است، ولی به شاه مستبد رضایت می‌دهد.[۸۱] نکته محوری در این بحث آن است که این‌گونه قضاوت‌ها نیز مبنای پیشافقهی دارد. اینکه مصداق فاسد و افسد چه باشد، به مبانی فلسفه سیاسی فقیه بازگشت می‌کند، نه به خود اجتهاد و فقه.

۲. یقینیات (برهانی): روش عقلانی در فلسفه سیاسی چند شکل دارد. صورت اوّل آن است که بر اساس قیاس نظریات بر بدیهیات مبتنی شود. روش دوم به تعبیر پیرس، استدلال از راه بهترین تبیین[۸۲] است که قدما از آن استفاده نمی‌کردند. کار سوم و چهارمی که در فلسفه (سیاسی) انجام می‌شود، بررسی تطور مفهومی و تحلیل زبان است.[۸۳] پس نه‌تنها مقصود از روش عقلانی در فلسفه سیاسی صرف ادله

---

۸۰ . الفارابی، احصاء العلوم، ص ۷۱.

۸۱ . غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۲۱۵.

82 . Abduction.

۸۳ . ر.ک به: مصطفی ملکیان، «فلسفه اسلامی: پویایی و پایایی»، ص ۶۴.

یقینی نیست، بلکه اساساً ادله برهانی یقینی در فلسفه سیاسی به‌ندرت یافت می‌شوند. در فلسفه سیاسی لیبرالیستی و سوسیالیستی، برای مثال کمتر باید به دنبال این‌گونه ادله گشت. در آنجا که فلسفه تحلیل مفهومی می‌کند، دلیل برهانی و یقینی وجود ندارد. نکته حائز اهمیت آن است که عقل در صورتی کاشف حکم شرعی (از باب ملازمه) تلقی می‌شود که بتواند به شکل یقینی به مسئله‌ای حکم کند. بنابراین باید بین دو نوع حکم عقلانی در فلسفه تمایز قائل شویم. گاهی عقل بر اساس قیاس به بدیهیات می‌رسد و حکم قطعی صادر می‌کند و گاهی در منطقة الفراغ روش عقلانی دارد، ولی به حکم یقینی نمی‌رسد. در جایی که فلسفه تحلیل زبانی یا مفهومی می‌کند، به وظیفه عقلانی خود عمل کرده، ولی کاشف از حکم شرعی نیست.، اما در صورتی که عقل بتواند فطری‌بودن یا امتناع اجتماع متناقضین را به شکل قطعی ثابت کند، بدون تردید بر ادله نقلی و فقه سیاسی مقدم است. در این صورت حتی اگر ادله‌ای مخالف حکم قطعی عقل یافت شود، چاره‌ای جز تأویل یا طرد آنها وجود ندارد. دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مسئله‌ای را به شکل قطعی ثابت کند که در نهایت به بدیهی‌بودن، امتناع دور، تسلسل و اجتماع دو نقیض برسد. عقل بشری (در فلسفه سیاسی) در برخی از موارد می‌تواند به احکام قطعی دست پیدا کند.

۳. کشف حسن و قبح افعال: در بحث مشهورات از نیکوبودن عدل و ناپسندی ظلم سخن به میان آمد. این‌گونه گزاره‌ها در فلسفه سیاسی به‌خودی‌خود معتبرند، اما اگر عقل (بما هو عقل) به حسن و قبح فعلی حکم کند، شرع نیز از باب ملازمه به آن حکم خواهد کرد. برای نمونه عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم و شرع نیز آن را تأیید می‌کند. حکمت نظری دایر مدار براهین و حکمت عملی متمرکز بر حسن و قبح است؛ همان‌گونه که ماده قضایای کلامی می‌تواند جدلی باشد. عقل می‌تواند به نیکویی برخی از ناملایمات (مثل مجاهده با شهوات و دفاع از خانواده و ملت) و ناپسندی لذت‌هایی که پیامدهای شوم دارند (مثل نوشیدن شراب) حکم کند.[۸۴] در بحث ملازمات عقلیه، ملازمه حکم عقل و شرع (به عنوان کبرای کلی) در علم اصول و صغری همواره در دیگر علوم بحث می‌شود. بر اساس نظریه همروی دلیلی برای انحصار حکم کلی عقل در حسن عدالت و قبح ظلم وجود ندارد. برای نمونه عقل بما هو عقل از بین حکومت‌های موجود جهان، حکومت دیکتاتوری را نمی‌پذیرد و به قبح آن حکم می‌کند. بالاتر اینکه عقل تمرکز قدرت در دست یک نفر غیرمعصوم، بدون وجود کنترل‌های بیرونی لازم را ناپسند می‌شمارد.

عقل گاه حکم یقینی (از راه کشف حسن و قبح افعال یا کشف ارتکازهای ذهن) صادر می‌کند و گاهی به دلیل عدم احاطه به تمامی ملاک‌ها، احکام استحسانی ارائه می‌کند. در نوع دوم، هیچ‌گونه دلیلی برای تأیید حکم عقل از جانب شرع وجود ندارد. تمیز این دو نوع حکم در مباحث فلسفه سیاسی از اهمیت

---

۸۴. ر.ک به: محمد عبده، رسالة التوحید، ص ۴۵-۹۱.

ویژه‌ای برخوردار است. بسیاری از بحث‌های عقلی در فلسفه سیاسی تنها بر استحسان تکیه می‌زند.

اعتبار فقه سیاسی

علم فقه علاوه بر احکام وضعیه در صدد است عمل مکلفان را از حیث احکام خمسه (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) بررسی کند.[۸۵] ابونصر محمد فارابی فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی مجهولات را استنباط کرد، تعریف می‌کند.[۸۶] وی نیاز به صناعت فقه را در صورت فقدان رئیس اوّل و ائمه ابرار که ملوک حقیقی هستند ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌کند.[۸۷] فقه مدنی به معنای فقه اجتماعی است. بنابراین اعم از فقه سیاسی است. شأن فقیه تعیین دستورالعمل هر حادثه در زندگی انسان است و موضوع آن، احکام شرعی یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله است. فقه در معنای عام خود مساوی با دین است. پس فقه به دو قسم فقه اکبر و فقه اصغر تقسیم می‌شود. فقه اسلامی شامل بخش‌های زیر می‌شود: فقه عبادی، فقه احوال شخصیه، فقه معاملات و عقود و ایقاعات، فقه اخلاق، فقه عرفان، فقه سیاست، فقه صنعت، فقه ارتباطات بین‌الملل، فقه فرهنگ، فقه مدیریت، فقه جهاد و دفاع، فقه علوم، فقه اکتشافات، فقه حقوق، فقه قضا و فقه مبارزه با ظلم و فساد. فارابی که شرع را قرینه عقل و دین را شبیه فلسفه می‌داند، به علم مدنی عامی نظر دارد که از دو گفتمان فقه مدنی و فلسفه مدنی تشکیل می‌شود. این تقسیم دوگانه مبنای تقسیم سه‌گانه اروین روزنتال (فلسفه سیاسی، فقه سیاسی یا شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی یا آیینه شاهی) قرار گرفت.[۸۸] بخشی از مسائل فقهی با سیاست مرتبط هستند و این ارتباط ممکن است به گونه مستقیم یا غیرمستقیم باشد. برخی از مسائل فقهی در ذات خود سیاسی‌اند و برخی دیگر به نحو غیرمستقیم با مسائل سیاسی مرتبط می‌شوند. قضایای فقه سیاسی از سنخ گزاره‌های هنجاری است. حکم تکلیفی به طور مستقیم به افعال انسان مربوط می‌شود، مانند وجوب خواندن نماز، در حالی که حکم وضعی به طور مستقیم به افعال انسان مربوط نمی‌شود، مانند زوجیت و ولایت یا حکمی است که از یک حکم تکلیفی دیگر انتزاع شده است، مثل شرطیت یا صحت و بطلان. فقه سیاسی فاقد هر گونه گزاره تحلیلی است و از این نظر و در شناخت موضوع، وابسته به دیگر دانش‌هاست.

نقطه قوت متن‌گرایان این است که به هر صورت وارد اصل متن می‌شوند و مراد شارع مقدس را از این بین درمی‌یابند. مفسر قرآن روایات ائمه‌اند. فقیه با استفاده از علومی همانند رجال و درایه حکم شرعی را استخراج می‌کند. دانشی که در حوزه مسائل سیاسی حجیت می‌یابد، فقه سیاسی است. حداقلی‌ها فقه

---

۸۵ . سیّدمحمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولی، ص ۶۵.
۸۶ . ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، ص ۶۹.
۸۷ . فارابی، الملة، ص ۵ و ۴۶-۴۷.
88 . Erwin I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, pp. 62-84.

سیاسی را حجت نمی‌دانند. بر اساس رویکرد همروی، اگر فقه (سیاسی)، با تعریف و اعتبار مشخص، در حیطه مسائل سیاسی و اجتماعی اعتبار خواهد داشت. فقه (سیاسی) برای هر موضوعی می‌تواند حکمی داشته باشد و اگر غنای برنامه‌ای ندارد، لااقل غنای حکمی دارد. ما به عنوان افرادی متعبد باید به ادله متنی مورد نظر در فقه (سیاسی) توجه داشته باشیم، اما معنای این سخن حداکثری‌بودن نیست. در نظریه همروی فقه و فقه سیاسی اعتبار خواهد داشت، ولی برای مثال جایگاه عقل در آن اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. هر چند منابع برای فقیه چهار چیز است (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یکی از منابع اجتهاد عقل است، ولی در عمل، فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقلات عقلیه مستند هستند. اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود؛ چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود. فقها معتقدند عقول انسانی عقول جزئی هستند و عقل جزئی معتبر نیست. بر اساس نظریه همروی این سخن درست است، ولی آن قدر کلی است که کارایی ندارد. عقلی که نزد شارع مقدس حجت است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند.

اگرچه فلسفه سیاسی دانشی معتبر تلقی می‌شود، ما را از رجوع به متون وحیانی بی‌نیاز نمی‌کند. قرآن و سنت مجموعه وسیع و گرانبهایی است که برای یافتن تکالیف فردی و اجتماعی و همچنین مسائل مربوط به مبدأ و معاد باید به آنها مراجعه کرد. درست است که انتظار از دین مسئله‌ای برون‌دینی است و دیدگاه ما را نسبت به برداشت و فهم از دین تغییر می‌دهد، ولی باید توجه داشت که در آن ناحیه، دلیل عقلی و برهان خاصی وجود ندارد که ما را از رجوع به قرآن و سنت بی‌نیاز کند. علاوه بر اینکه مقوله انتظار از دین با رجوع به خود دین نیز ارتباط تعاملی و دوجانبه دارد. برای نمونه اگر کسی در مراجعه به متون مقدس با انبوه مسائل سیاسی و اجتماعی غیرزمانمند برخورد کرد، انتظار خود از دین را وسعت می‌بخشد. پس «انتظار دین از ما» در ارتباط مستقیم با «انتظار ما از دین» است. از سوی دیگر فلسفه سیاسی در آنجا که نتایج معتبر ارائه می‌کند، به طور معمول در سطح کلی محدود می‌شود و نمی‌تواند وارد قلمرو «باید»ها و «نباید»های جزئی شود. بحث‌هایی همچون حق و عدالت هنگام توصیف بسیار سعه و وسعت دارند، اما آنجا که برای تعیین مصداق‌های آن نیاز به تحدید این مفاهیم داریم، عقل ما را به شکل کامل یاری نمی‌کند.[۸۹] تحدید مرزهای عدالت، آزادی و حق به طور کامل برای عقل میسر نیست. در این ناحیه اگر اثبات شود که شارع در قالب ادله درون‌دینی فرمان‌های خاصی دارد، در واقع ادله نقلی به کمک عقل خواهند شتافت و ابهام‌های آن را از بین خواهند برد. همان‌گونه که خواهیم دید فقه سیاسی نیز به نوبه خود محدودیت‌هایی دارد و این‌گونه نیست که در تمامی جزئیات زندگی اجتماعی دخالت کند. اگر پس از رجوع به ادله درون‌دینی به این نتیجه رسیدیم که خداوند حق حاکمیت خود را به دیگری واگذار کرده است، بی‌تردید باید آن را

۸۹ . «فالحق اوسع الاشیاء فی التواصف و اضیقها فی التناصف». (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴)

پذیرفت. به عکس اگر ادله درون‌دینی از اثبات این مسئله ناتوان باشند، باز نوبت به سنجش نسبت اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌رسد. تأثیر این مبنا را در نظریه نظارت خواهیم دید. پس رجوع به ادله درون‌دینی به طور حتم به معنای پذیرش دخالت دین در کلیه امور اجتماعی و سیاسی و مبنا قراردادن دین حداکثری نیست. مورد مهم دیگری که با مبحث قدرت نیز ارتباط دارد، آن است که اگر عقل جمعی و تجارب بشری به مسائلی حکم کرد که با نظریه‌ای از نظریه‌های فقه سیاسی سازگار نبود، چه چاره‌ای باید اندیشید؟ برای نمونه اگر توزیع قدرت در قرائتی از نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکلی بود که با عقل (جمعی) و سیره عقلا سازگاری و همخوانی نداشت، از کدام یک باید رفع ید کرد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که اگر عقل جمعی در مسئله‌ای خاص حکمی قطعی دهد، باید در فهم خود از شریعت و در تبیین آن نظریه خاص تشکیک کرد. اگر فلسفه سیاسی بتواند به شکل مستقل به این قضیه حکم کند که قدرت بی‌مهار نباید در دست فردی غیرمعصوم قرار گیرد، نظریه‌ای خاص در فقه سیاسی. همان‌گونه که خواهیم دید. نمی‌تواند به نتیجه‌ای متضاد با فرض یادشده برسد. مهم در اینجا تحقق چنین شرطی است.

اصل تداوم احکام شریعت

با توجه به بازبودن راه برای رجوع به ادله متنی از یک طرف و اعتبار فقه سیاسی از طرف دیگر، این سؤال به وجود می‌آید که تا چه حد می‌توان به این‌گونه ادله پایبند بود و تأثیر زمان و مکان در آن چه حد است. نظریه همروی، مانند نظریه‌های سنتی، اصل را تداوم احکام می‌داند.[۹۰] بنابراین اگر شک شود که حکمی تا زمان حاضر ادامه دارد یا به زمان خاصی محدود می‌شود، اصل آن است که ادامه داشته باشد. برای مثال حکم قصاص ممکن است با توجه به مقتضیات زمان در شرایط حاضر مورد شک قرار گیرد. در چنین مواردی «اصل تداوم احکام» حکم می‌کند که این حکم برای زمان ما نیز وجود داشته باشد. هر چند اصل با تداوم احکام است، یک حکم یا گروهی از احکام با توجه به قرائن و شواهد لازم می‌توانند از تحت این قاعده خارج شوند.

محدودیت‌های فقه سیاسی

فقه همه نیاز ما را در امور اجتماعی و سیاسی برآورده نمی‌کند و این نه به دلیل نقص آن، بلکه به دلیل محدودیت‌هایی است که در تعریفش وجود دارد. علاوه بر این توجه به این نکته لازم است که فقه در همه ابواب و مسائل به یک اندازه حکم ندارد. فقه در ابوابی که رجوع زیادتری به ائمه وجود داشته یا حتی به دلایل تاریخی و اغراض سیاسی حاکمان جور فربه شده است. فقه برخی حوزه‌ها را به عقل بشر واگذار کرده است که از آن به منطقة الفراغ تعبیر می‌شود و در برخی از حوزه‌ها نیز احکام کلی دارد که صرفاً راهکارها و سیاست‌های کلی شرع در آن زمینه‌ها را مشخص می‌کند.

---

۹۰. سیّدصادق حقیقت، «استنباط و زمان و مکان».

مطهری، انزوای بحث عدل و اصل عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنارماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌دانست. به عقیده وی «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما، مورد غفلت واقع شده، در حالی که از آیاتی چون: «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است».[۹۱] فقه سیاسی موجود دیدگاهی تکلیف‌محورانه دارد و کمتر از «حق» بحث می‌کند. البته شاید بتوان از فقه سیاسی حق‌مدار نیز سخن گفت. در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، ساختار هرمی قدرت مفروض گرفته شده است. سیاست قدیم در پاسخ به سؤال «چه کسی باید حکومت کند» بر صفات حاکم متمرکز بوده، نه بر ساختار نظام سیاسی و پاسخ به سؤال «چگونه باید حکومت کرد».

یکی دیگر از محدودیت‌های فقه (سیاسی) آن است که نمی‌تواند نظام‌سازی کند. وظیفه فقه یافتن احکام وضعیه و تکلیفیه پنج‌گانه است و اگر بخواهد به حیطه نظام‌سازی وارد شود، به مباحث پیشینی (در حوزه فلسفه فقه، کلام و فلسفه) نیاز خواهد داشت. از فقه نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی به سؤال مرز حوزه خصوصی و عمومی، عدالت و مانند آن پاسخ دهد؛ چراکه این‌گونه سؤال‌ها مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در باب دولت است. نظریه دولت هم با تأمل فلسفی حاصل می‌شود، نه به جمع جبری احکام شرعیه برآمده از فقه. فقه سیاسی در طراحی نظریه دولت ناتوان است. هر چند فقه سیاسی اعتبار فی‌الجمله دارد و می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد، اما این امر به آن معنا نیست که بتواند راجع به ماهیت دولت، چگونگی پدیدآمدنش و حداقلی یا حداکثری‌بودنش اظهارنظر کند. سنخ گزاره‌های موجود در یک نظریه دولت از نوع «هست» است. برای مثال گفته می‌شود که دولت نهادی حداکثری/ حداقلی است، بین نهادهای چنان ارتباطی برقرار است، قدرت و ثروت به شکل خاصی توزیع می‌شود و مانند آن. فقه (و فقه سیاسی) از ماهیت دولت، حداکثری یا حداقلی‌بودن آن، ماهیت عدالت و آزادی و مسائلی از این دست سخن نمی‌گوید. دلیل این ادعا آن است که «ماهیت دولت»، یعنی اینکه امری طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن، اساساً امری فلسفی است و فقه (سیاسی) که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه (سیاسی) به فلسفه (سیاسی) است. انتظار این نیست که فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخگو باشد.[۹۲]

موضوع به مثابه سبب و حکم به مثابه مسبب است و از این لحاظ، وظیفه فقه روشن‌کردن حکم موضوع است، نه تحلیل موضوع خود. فقه سیاسی (مطلوب) هم می‌تواند وظایف افراد و هم دولت را از

۹۱ . مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۶-۲۷.
۹۲ . سیّدصادق حقیقت،«فقه سیاسی و نظریهٔ دولت»، ص ۱۹۱-۲۲۲.

نظر احکام خمسه تکلیفیه مشخص کند، اما راجع به ماهیت خود آن دو موضوع بحث نمی‌کند. شرع مقدس فقط در مواردی به خود موضوع می‌پردازد که انگیزه‌ای برای تغییر و تصرف در آن داشته باشد؛ چیزی که از آن به «حقیقت شرعیه» تعبیر می‌شود و در بحث ما منتفی است. شارع مقدس نخواسته معنای جدیدی از دولت ارائه و فهم عرفی در این زمینه را تغییر دهد.

در اینجا ممکن است این سؤال به وجود آید که درست است که فقه می‌تواند احکام جزئی صادر کند، اما مجموع این‌گونه احکام جزئی یک کل را تشکیل می‌دهد که در واقع همان نظام فکری و از آن جمله نظریه دولت است. به بیان سیستمی، کل سیستم چیزی جز جمع جبری زیرسیستم‌ها نیست. پس فقه در مرحله نخست احکام جزئی انشائیه ارائه می‌کند، اما فقیه در رتبه بعد می‌تواند به شیوه انّی نظام‌سازی کند. مؤید این مسئله این است که سیدمحمدباقر صدر همان‌گونه که اشاره شد، به چنین کاری زده و اعتقاد داشته است که می‌توان بده این شیوه نظام اقتصادی اسلام را طراحی کرد. مشابه این عمل را می‌توان نسبت به نظام سیاسی اسلام انجام داد. در پاسخ به این سؤال باید به دو نکته اساسی توجه کرد. اوّلاً نظام‌سازی وظیفه فقه، بما هو فقه، نیست و اگر فقیه به چنین کاری دست می‌زند، از این باب پرداختن به کاری با شأنی دیگر (فلسفه فقه یا فلسفه‌سیاسی) است. نکته دوم و مهم‌تر این است که همان عمل نظام‌سازی را باید واکاوی کرد. فقیه سیاسی چندین حکم جزئی شرعی در حوزه سیاست استنباط کرده است و اکنون می‌خواهد حدس بزند که نظام سیاسی اسلام کدام است، ماهیت دولت چیست، مرز عدالت و آزادی چیست و مانند آن. هر چند ممکن است فقیه با شأنی دیگر به این کار دست بزند، نکته مهم آن است که به شکل ناخودآگاه مبانی پیشینی عقلی را برای خود منقح می‌کند و آنها را به شکل پیش‌فرض می‌پذیرد، سپس به سوی فهم از متون مقدس پیش می‌رود. در اینجاست که فقیه مردم‌سالار و اقتدارگرا متن را به دو شیوه می‌فهمند و به قول مرتضی مطهری حتی فقیه شهری و روستایی هم فهم واحد ندارند. طراحی اقتصاد اسلامی نزد سیدمحمدباقر صدر نیز در مقابل اقتصاد مکاتبی همچون کاپیتالیسم و مارکسیسم مبتنی بر داشتن نظریه دولت است. به تعبیر دیگر بدون برخورداری از نظریه دولت، نمی‌توان تصور کرد که نظام اقتصادی برای دولت داشته باشیم.

حکومت اسلامی و نظریه نظارت

«ولایت» نوعی قدرت و اقتدار برای سرپرستی است که به شخص یا اشخاص معینی اعطا می‌شود، در حالی که «نظارت» عبارت است از بررسی انطباق احکام و اعمال موجود در یک حکومت بر اساس شریعت که اصولاً بر اساس درخواست مردم صورت می‌پذیرد. به شکل خاص، آیت‌الله منتظری گذاری از نظریه ولایت به نظریه نظارت داشته‌اند.[۹۳] بین این دو نظریه شش تفاوت اساسی به ذهن می‌رسد:

---

۹۳ . سیّدصادق حقیقت، بررسی و نقد متون سیاسی، ص ۳۰۰-۳۰۶.

در نظریه نخست ایشان، ماهیت ولایت فقیه به عنوان تداوم ولایت الهی تصور شده است.[۹۴] بر عکس، کتاب حکومت دینی و حقوق انسان به‌صراحت ولایت فقیه در حوزه اجرا را منتفی می‌داند. در دیدگاه جدید ضرورتی ندارد فقیه در رأس امور باشد. تفاوت دوم در محدوده ولایت است. بر اساس نظریه اخیر ایشان اساساً فقیه ولایتی برای تشکیل حکومت و اداره آن را ندارد و تنها (در صورتی که مردم بخواهند) بر اعمال صحیح احکام شریعت «نظارت» خواهد کرد. نکته سوم آن است که بر اساس کتاب حکومت دینی، «ولایت فرد یا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد» و شرط اعلمیت فقط به حوزه افتاء محدود شده است.[۹۵] مسئله بعد به شخصی یا گروهی (شورایی) بودن این منصب بازمی‌گردد. شورایی‌بودن این مسئولیت خطر استبداد را کاهش می‌دهد.[۹۶] بر اساس تفاوت پنجم، مشروعیت ولایت انتخابی الهی. مردمی و مشروعیت نظارت کاملاً مردمی است. مورد آخر به ساختار نظام اسلامی بازمی‌گردد. در نظریه اخیر از آنجا که فقیه دارای ولایت در امور اجرایی نیست، به شکل روشن‌تری می‌توان از مدل تفکیک قوا سخن گفت.[۹۷] به اعتقاد استاد مطهری، «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته‌اند و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد».[۹۸]

به نظر می‌رسد روایاتی که به آنها در باب ولایت فقیه استناد شده، قصور سندی یا دلالتی داشته باشند. ادله عقلی نیز چیزی جز اصل حکومت اسلامی را ثابت نمی‌کنند. بدون شک حکومت اسلامی که توسط خود مردم تشکیل می‌شود، به متخصصان امور دینی و فقهی نیز نیاز خواهد داشت. به همین دلیل است که ضمانت نظارت فقها بر قوانین، یا نقش ایشان در قوه قضاییه، جز با نظر مثبت مردم نخواهد بود. به همین سبب و با توجه به آیات و روایات[۹۹] می‌توان گفت نه در اصل پذیرش حکومت اسلامی اجبار وجود دارد و نه در تداوم یا اجرای احکام آن.

توزیع قدرت و مردم‌سالاری

مسئله مهم و محوری در نظام مطلوب اسلامی کیفیت توزیع قدرت است. قدرت در هر نظام سیاسی تولید و توزیع می‌شود. توزیع قدرت می‌تواند اقتدارآمیز یا غیراقتدارآمیز باشد. غیراقتدارآمیزبودن توزیع

---

۹۴ . حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.
۹۵ . منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۱۳- ۳۲.
۹۶ . حسینعلی منتظری، دیدگاه‌ها، ص ۵۳.
۹۷ . همان، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۲۱-۲۲.
۹۸ . مرتضی مطهری؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ قم، صدرا، بی‌تا، ص ۸۲-۸۶.
۹۹ . لیس لی ان احملکم علی ما تکرهون. (خطبه ۱۹۹)

قدرت به معنای دموکراتیک بودن آن است. حداقلی‌ها پاسخ سؤال توزیع قدرت را در بیرون ادله متنی جستجو می‌کنند، در حالی که حداکثری‌ها سعی می‌کنند جواب خود را در ادله متنی جستجو کنند. پاسخی که در کتاب توزیع قدرت وجود دارد این است: بنا بر فلسفه سیاسی کلاسیک شیعه ـ مثل فارابی و تابعین او ـ قدرت به صورت اقتدارگرایانه توزیع شده است. نظریه وکالت دکتر مهدی حائری به عنوان یک نظریه مدرن کاملاً دموکراتیک تلقی می‌شود. بین فقها طیف وسیعی از کسانی که غیردموکراتیک فکر می‌کنند تا کسانی که شبه دموکراتیک فکر می‌کنند وجود دارد. در یک طرف طیف، برداشت خشونت‌گرا از نظریه ولایت مطلقه وجود دارد و در سر دیگر طیف، نظریه حکومت اسلامی مغنیه و شمس‌الدین است که به‌مراتب بیشتر از دیگر نظریه‌ها شاخص‌های توزیع قدرت را برمی‌تابد. به نظر می‌رسد نظریه آیت‌الله محمدتقی مصباح تفاوت‌هایی با نظریه امام خمینی دارد و به همین دلیل است که همه قرائت‌های نظریه ولایت مطلقه را نباید همانند هم تصور کرد.[۱۰۰] در فقه شیعه، نظریه‌های بینابینی، مثل نظریه انتخاب هم وجود دارد که مشروعیت را الهی ـ مردمی می‌داند و مابین دو سر طیف قرار می‌گیرد.

اگر بخواهیم با ادبیات نظریه همروی سخن گوییم، باید گفت گام اوّل این است که ببینیم ادله برهانی و عقلی در اینجا وجود دارد یا خیر. بر اساس نظر آیت‌الله دکتر مهدی حائری و دکتر عبدالکریم سروش امکان وجود این‌گونه ادله وجود دارد، اما درباره این دو استدلال اشکالات مصداقی وجود دارد. گام دوم مستقلات عقلیه و حوزه و گستره عقل است. عقل حکم می‌کند که نمی‌توان قدرت بی‌مهار را به غیرمعصوم سپرد. اگر عقل چنین حکم کرد، بر نقل مقدم است.[۱۰۱] گام سوم توجه به روش‌شناسی‌ها و دستاوردهای جدید بشر مدرن است. در این بحث باید به اندیشه‌های مدرن و پسامدرن و تحلیل ماهیت قدرت توجه کرد. در باب فسادآوربودن قدرت بحث‌های مهمی در بین اندیشمندان سیاسی مطرح شده است. اساساً در سیاست پیشامدرن بحث بر سر این است که قدرت را به چه کسی بسپاریم (چه کسی باید حکومت کند؟)، در حالی که سیاست مدرن بر سؤال چگونگی توزیع قدرت (چگونه باید حکومت کرد؟) تمرکز دارد. تجربه بشر امروز این است که دموکراسی بدون نقص نیست، اما لااقل بهترین بدترهاست. اگر ادله در سه‌گام نخست راه را برای رجوع به ادله متنی منسد نکردند، باید به ادله متنی هم رجوع کرد. پس گام چهارم توجه به ادله متنی است. ما باید به عنوان افرادی متعبد به قرآن و روایات درباره قدرت و مشروعیت رجوع کنیم. البته شاید ادله متنی پاسخ روشنی نداشته باشند یا حتی بین عقل و نقل در ظاهر امر تعارض پیش آید. شاید هم عقل مستقل و روایات تنها اثبات‌کننده اصل حکومت اسلامی باشند. رجوع به قرآن و روایات به این معنی نیست که الزاماً همه‌چیز در آنها وجود دارد. چه بسا برخی ابعاد را گذاشته که عقل بشر در هر زمانی بررسی کند. چه

---

۱۰۰. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، ص ۲۷۷-۲۸۱.
۱۰۱. همان، ص ۳۵۲-۳۸۴.

بسا بتوان مجموعه‌ای از راهبردها و خطوط کلی را از متون پیدا کرد. متون دینی همان‌گونه که اشاره شد، چیزی بیش از نظارت فقها را اثبات نمی‌کند. تجربه بشر از سوی دیگر بر این نکته صحه گذاشته که کم‌ضررترین نظام‌های سیاسی دموکراسی یا مردم‌سالاری است. دموکراسی می‌تواند با دین (اسلام) جمع شود؛[۱۰۲] امری که ضرورتاً به سکولاریسم نمی‌انجامد.[۱۰۳]

توزیع ثروت در حکومت اسلامی

به مثابه بحث توزیع قدرت می‌توان از توزیع ثروت نیز سخن گفت. یک پاسخ کلیشه‌ای همواره وجود داشته که اقتصاد اسلامی چیزی بین اقتصاد کاپیتالیستی و اقتصاد مارکسیستی است.[۱۰۴] در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ابتدا تمایل به اقتصاد سوسیالیستی وجود داشت، (برای مثال صنایع مادر، ملی اعلام شده بود) اما در طول زمان از رنگ آن کاسته شد (همانند اجرای خصوصی‌سازی بر اساس اصل ۴۴). این ابهام انعکاسی از ابهام در مسئله توزیع ثروت تلقی می‌شود. پاسخ مشخص‌تری از سوی شهید مرتضی مطهری،[۱۰۵] استاد محمدرضا حکیمی[۱۰۶] و آیت‌الله محمود طالقانی[۱۰۷] به این پرسش داده شده است. به اعتقاد ایشان نظام سوسیال دموکراسی نزدیک‌ترین نظام به اسلام است. حداقلی‌ها اساساً این‌گونه مسائل را برون‌دینی می‌دانند. پاسخ نظریه همروی این است که اصل مسئله برون‌دینی است، ولی چه بسا در دین نیز راهبردهای کلی فرازمانی و فرامکانی نیز وجود داشته باشد.[۱۰۸] با توجه به محرومیت‌های زمان غیبت و کوتاه‌بودن دست مردم از دامان امام معصوم(ع) نباید انتظار داشته باشیم نظام اقتصادی و سیاسی اسلام به شکل کامل در اختیار ما باشد. قرآن که می‌فرماید: «کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم»[۱۰۹] تعلیل می‌کند که ثروت نباید بین اغنیاء جامعه در تداول و گردش باشد و مناط و ملاکی عام به دست می‌دهد. شاید بتوان با تسامح آن را به ایده دولت رفاهی[۱۱۰] نزدیک دانست. هر چند شأن قرآن بالاتر از آن است که در قالب این اصطلاحات محدود شود. در رفتار حضرت علی(ع) هم این گرایش قوت دارد که نمی‌گذارد فاصله طبقاتی بیش از حد زیاد شود. قرآن و روایات معصومان(ع) با سیاست‌های اقتصادی سرمایه‌داری لجام‌گسیخته مخالفت دارند. نکات محوری در این بین عبارتند از: جلوگیری از ازدیاد فاصله طبقاتی، تأمین حداقل زندگی برای کلیه مردم (نظام دولت رفاه و تأمین اجتماعی)، حداقل دستمزد برای طبقات محروم، تحدید و

---

۱۰۲ . حقیقت، سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، ص ۱۷۵-۱۹۳.
۱۰۳ . همان، ص ۴۳-۹۹.
۱۰۴ . سیّدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، صفحات مختلف.
۱۰۵ . مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۵۷.
۱۰۶ . محمدرضا حکیمی، الحیاة، ج ۶، ص ۳۴۶ و صفحات دیگر.
۱۰۷ . حسین رفیعی، «طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی»؛ و محمود طالقانی، اسلام و مالکیت.
۱۰۸ . سیدصادق حقیقت، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، ص ۱۰۹-۱۱۵.
۱۰۹ . حشر: آیه ۷.

110 . welfare state.

سرشکن‌کردن سرمایه‌ها، ایجاد فرصت‌های برابر برای همه افراد، نظارت دولت، عدم دخالت دولت در حوزه خصوصی افراد، جلوگیری از افتادن اموال در دست افرادی محدود و ایجاد سلطه، نفی اتراف و فساد و کنز و ربا، وجود ابزارهای قوی برای ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی همچون مالیات‌های تصاعدی، منع احتکار، جلوگیری از اسراف و تبذیر، تأمین آزادی‌های فردی و حقوق بشر.

حقوق بشر

حداقلی‌ها معتقدند که این بحث فرامتنی است. بنابراین نمی‌توان پاسخ را در روایات و قرآن جستجو کرد. پس ملاک اصلی درباره حقوق بشر حکم عقل است. حداکثری‌ها پاسخ را در قرآن و روایات می‌جویند. راه سوم در نظریه همروی تجلی پیدا می‌کند؛ به شکلی که هم به قرآن و روایات رجوع کنیم و هم به عقل مستقل و مقتضیات آن.[۱۱۱] در گام نخست می‌توان گفت ادله برهانی و عقلی چندانی در بین نیست. در مرحله دوم و سوم نوبت به مستقلات عقلیه و تجارب بشری می‌رسد که در اینجا جولانگاهی وسیع دارد. آزادی‌های بشر جزء مواردی است که حداقل آن را عقل به شکل استقلالی می‌فهمد. علاوه بر این ممکن است چیزی قبلاً جزء حقوق بشر نبوده باشد، ولی امروز در آن زمره محسوب شود، مثل حقوق زنان و کودکان. امروز کودکان هویت مستقل پیدا کرده‌اند و دقیقاً از حقوق خودشان دفاع می‌کنند. از دیدگاه نظریه همروی غالب نقدهای جماعت‌گرایان[۱۱۲] به لیبرال‌ها وارد است. همان‌گونه که جماعت‌گرایان معتقدند حقوق بشر می‌تواند توسط سنت و فرهنگ فربه شود، بر اساس نظریه همروی امکان غنی‌شدن آن توسط مبانی دینی نیز وجود دارد.[۱۱۳]

جهاد ابتدایی و خشونت

خشونت امر ذاتی برای هیچ دینی تلقی نمی‌شود. بنابراین ریشه خشونت متدینان را باید در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی جست. علاوه بر آن چیزی که در زمان صدر اسلام هنجار اجتماعی بوده، ضرورتاً امروز هنجار تلقی نمی‌شود. با برداشت هرمنوتیکی از متون مقدس می‌توان دریافت که جهاد مدنظر در اندیشه سیاسی اسلامی، جهاد دفاعی است.[۱۱۴] عقل مستقل نیز حکم می‌کند که اگر جهاد ابتدایی را برای مسلمانان جایز بدانیم، باید برای همه ادیان (الهی) جایز باشد. نتیجه چنین سخنی جنگ ادیان در طول تاریخ می‌شود، چیزی که مسلماً خدا به آن راضی نبوده و نیست.

مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی

---

۱۱۱ . سیدصادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی».

112 .communitarians.

۱۱۳ . ر.ک به: سیّدصادق حقیقت، «دین و حقوق بشر نحیف و فربه».

114 . Seyed Sadegh Haghighat, «Jihad from a Shi›a Hermeneutic Perspective», in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context, Palgrave Macmillan, 2010.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نظریه همروی ابتدا درباره سیاست خارجی دولت اسلامی کاربرد پیدا کرد.[۱۱۵] مسئولیت‌های فراملی تکالیفی است که دولت ایدئولوژیک در خارج از مرزهای خودش تعریف می‌کند. دولت‌های غیرایدئولوژیک، یعنی دولت‌های سکولار مسئولیت‌های فراملی به آن معنا ندارند و اگر در بیرون از مرزها عملی انجام می‌دهند، در راستای منافع ملی تلقی می‌شود. در واقع این‌گونه دولت‌ها منافع ملی خودشان را آن قدر بزرگ تعریف می‌کنند که خارج از مرزها را هم در برمی‌گیرد. دولت‌های ایدئولوژیک، اعم از دولت‌های دینی و مارکسیستی در بیرون از مرزهای خود «مسئولیت»هایی دارند که از «تکالیف» آنها ناشی می‌شود. تکلیف باید انجام شود، حتی اگر با منافع ملی (به معنای معهود آن) در تعارض باشد.

در راستای تطبیق نظریه همروی بر موضوع فوق، گام اوّل بررسی ادله برهانی و عقلی است. درباره مسئولیت‌های فراملی دلیلی که به دور و تسلسل و اجتماع متناقضین منجر شود وجود ندارد. گام دوم رجوع به مستقلات عقلیه است. عقل مستقل به چیزی بیش از مورد ضرورت و اولویت نیازهای فوری حکم نمی‌کند. عقل به شکل استقلالی حکم می‌کند که در جایی که جان انسان‌ها در خطر است، باید به ایشان کمک کرد، هر چند ضرری به منافع وارد شود. تنها در این مورد است که مسئولیت‌های فراملی تقدم پیدا می‌کند. چون عقل تکلیف همه مسائل را روشن نمی‌کند، راه برای رجوع به ادله متنی باز می‌شود. بنابراین گام سوم این خواهد بود که مستقیماً به خود قرآنی و روایی مراجعه کنیم. ادله متنی نه‌تنها تعارضی با حکم عقل ندارند، به شکل کامل آن را تأیید می‌کنند. پیامبر(ص) فرمودند: «مَن سَمِعَ رَجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فَلیسَ بمسلم».[۱۱۶] ملاک برای کمک‌کردن مسلمان‌بودن نیست، بلکه انسان‌بودن است. اگر انسانی از گرسنگی در معرض مرگ قرار دارد، با شرط وجود تمکن و قدرت برای ما، عقل و نقل حکم می‌کند که با پرداخت هر هزینه‌ای باید به وی کمک کرد، اما کمک‌های غیرفوری و غیرضروری (مثل جاده‌سازی و خودروسازی و مانند آن) جزء قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی نیست و باید در راستای منافع ملی تعریف شود. در مجموع می‌توان گفت عقل و نقل تنها در موارد ضروری و فوری دولت اسلامی را مکلف می‌کنند که مسئولیت‌های فراملی را بر منافع ملی مقدم دار و در بقیه موارد به حکم عقل و تخصص باید مانند دیگر کشورها منافع ملی را مدنظر قرار داد. پس اگر قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی را استثنا کنیم، ساختن داخل مقدم بر ساختن جهان خواهد بود.

نتیجه

نظریه همروی سعی دارد در پاسخ به مسائل اندیشه سیاسی، در درجه اوّل پاسخی فلسفی (در حوزه فلسفه سیاسی) و فقهی (در حوزه فقه سیاسی) ارائه و در درجه بعد، نتایج آن دو را با هم مقایسه کند.

---

۱۱۵. سیّدصادق حقیقت، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی.
۱۱۶. ابوجعفر الکلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

این نظریه که در نوع خود بدیع به نظر می‌رسد، ریشه در اندیشه سیاسی متفکرانی همچون فارابی، مرحوم نائینی و استاد مطهری دارد. درباره بحث توزیع قدرت و ثروت است که استاد شهید نزدیک‌ترین نظام به اسلام را سوسیال دموکراسی معرفی می‌کند. بدون تردید اسلام دارای اصالت وحیانی است و غرض ایشان آن نیست که دین الهی را به مکتبی انسانی و سکولار تقلیل دهیم. در واقع می‌توان گفت تبار نواندیشی دینی در سده اخیر به نائینی و مطهری می‌رسد. نواندیشی دینی بر خلاف روشنفکری دینی، دانش فقه اجتماعی و فقه سیاسی را معتبر می‌داند و به این دلیل سکولار تلقی نمی‌شود. سکولاریسم در این معنا رابطه دین و سیاست است، نه رابطه نهاد دین و نهاد سیاست. هر چند در دهه‌های قبل مرز مشخصی بین نواندیشی دینی و روشنفکری دینی ترسیم نشده بود، ولی امروز این مسئله با توجه به تفاوت‌های آنها امری بایسته به نظر می‌رسد. گفتمان غیرسکولاری که بتواند در شرایط کنونی قرائتی مردم‌سالار و حقوق بشری از سنت و دین به دست دهد، همانا نواندیشی دینی است. نظریه همروی در ذیل گفتمان نواندیشی دینی در صدد است از ظرفیت‌های فقه سیاسی و فلسفه سیاسی استفاده کند.

کتابنامه

ابن رشد؛ فصل المقال؛ مصر، مکتبة التجاریة، ۱۳۸۸ق.

ـــــ؛ تلخیص السیاسة لافلاطون؛ بیروت، دارالفرقد، ۲۰۰۹.

اسلامی، سیّدحسن؛ رؤیای خلوص،؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

ـــــ؛ «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع»، مقاله در دست انتشار.

الاصفهانی؛ نهایهٔ الدرایة فی شرح الکفایه؛ قم، مؤسسة سیّدالشهداء، ۱۳۷۴.

ـــــ؛ «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»؛ ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی؛ مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲، زمستان ۷۵.

جیمز، ویلیام؛ پراگماتیسم؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

حائری‌یزدی، مهدی؛ «کاوش‌هایی در خرد سیاسی»؛ روزنامه صبح امروز؛ ۲۷ مرداد ۱۳۷۸.

حقیقت، سیّدصادق؛ همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛ تهران، هرمس، ۱۳۹۶.

ـــــ؛ جمهوری اسلامی، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل (در دست چاپ).

ـــــ؛ «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»؛ آینه پژوهش؛ ش ۱۴۳- ۱۴۴،آذر-اسفند ۱۳۹۲.

ـــــ؛ «دین و حقوق بشر نحیف و فربه»؛ مجله حقوق بشر، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

ـــــ؛ «فقه سیاسی و نظریه دولت»؛ فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه شناسی، ش ۳۸، تابستان ۱۳۹۱.

ـــــ؛ بررسی و نقد متون سیاسی؛ تهران، کویر، ۱۳۹۹.

ـــــ؛«مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی»؛ در: مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

ـــــ؛ توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه،؛ تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.

ـــــ؛ مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی؛ تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶.

ـــــ؛ «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»؛ مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.

ـــــ؛ «استنباط و زمان و مکان»؛ در اجتهاد و زمان و مکان (مجموعه مقالات)؛ ج ۲، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی، ۱۳۷۴.
ـــــــ ؛ «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»؛ کیهان اندیشه؛ ش ۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳.
خراسانی، محمدکاظم؛ «حسن و قبح عقلی»؛ ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی؛ مجله نقد و نظر؛ ش ۱۳-۱۴، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷.
ـــــــ ؛ فوائد الاصول ،؛ تصحیح سیّدمهدی شمس‌الدین؛ تهران، وزارت فرهنگ و اسلامی، ۱۴۰۷ق.
(موسوی) خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه و حکومت اسلامی ؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
راولز، جان؛ عدالت به مثابه انصاف؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
رفیعی، حسین؛ «طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی»؛ نسیم بیداری ؛ ش ۱۰، آبان ۱۳۸۹.
زرگری‌نژاد، غلامحسین (به‌کوشش)؛ رسائل مشروطیت: هیجده رساله و لایحه درباره مشروطیت؛ تهران، کویر، ۱۳۷۴.
سایر، آندرو؛ روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی؛ ترجمه عماد افروغ؛ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
الصدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصادنا؛ بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.
ـــــــ ؛ دروس فی علم الاصول ؛ الحلقة الاولی ، قم، پژوهشگاه صدر، ۱۳۹۰.
طباطبایی، سیّدجواد؛ جدال قدیم و جدید؛ تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
طباطبایی،سیّدمحمدحسین؛ روابط اجتماعی در اسلام ؛ ترجمه محمدجواد حجتی کرمان؛ تهران، اطلاعات، ۱۳۸۸.
ـــــــ ؛ المیزان ؛ بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳.
عبده، محمد؛ رسالة التوحید؛ مصر، مطبعة المنار، ۱۳۵۱ق.
علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل ؛ قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۲.
الفارابی، ابونصر محمد؛ کتاب الملة؛ تحقیق محسن مهدی؛ بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸.
ـــــــ ؛ احصاء العلوم؛ مقدمه: عثمان محمد امین؛ مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.
ـــــــ ؛ کتاب الحروف؛ بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰.
فنایی، ابوالقاسم؛ اخلاق دین‌شناسی ؛ تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
الکلینی، ابوجعفر؛ الکافی ؛ تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
کوهن، جاناتان؛ «معقولیت»؛ ترجمه سعید ناجی؛ مجله ارغنون ؛ ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۸.
مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی ؛ تهران، حکمت، ۱۴۰۳ق.
ـــــــ ؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ قم، صدرا، بی‌تا.
ملکیان، مصطفی؛ «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی»؛ مجله کیان ؛ ش ۵۱، اردیبهشت ۱۳۷۹.
ـــــــ ؛ «فلسفه اسلامی: پویایی و پایایی»؛ نقد و نظر، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
ـــــــ ؛ ایمان و تعقل (جزوه)؛ دروس فلسفه دین دوره دکتری کلام، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۲.
المنتظری، حسینعلی؛ حکومت دینی و حقوق انسان ؛ قم، ارغوان دانش، تابستان ۱۳۸۷.
ـــــــ ؛ دیدگاه‌ها؛ چاپ سوم، قم، دفتر آیت‌الله منتظری، ۱۳۸۲.
ـــــــ ؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی ؛ ترجمه محمود صلواتی؛ تهران، سرایی، ۱۳۷۹.
مهاجرنیا، محسن؛ «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷.

میرموسوی، سیّدعلی؛ «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»؛ مجله شهروند امروز؛ (۱۳۸۷/۵/۱۳).

ـــــــــ؛ «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»؛ مجله شهروند امروز؛ (۱۳۸۷/۵/۱۳).

نائینی، محمدحسین؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.

واعظی، احمد؛ درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی؛ قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۹۵.

References:

- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* U.K, Cambridge Univ, 1999.
- Eisenstadt, Shmuel N. (ed). (2002). *Multiple Modernities*. US: Transaction Publishers.
- Haghighat, Seyed Sadegh, "Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective", in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*, Palgrave Macmillan, 2010.
- James, William, "The Thing and Its Relations", Chapter 3, in: *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green and Co, 1912.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London, Gerald Duckworth & Co, 1981.
- ----------, "Common Goods, Frequent Evils": https://www.youtube.com/watch?v=9nx-0kvb5u04
-Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2005.
- Porta, Donatella Della (and Keating, Michael), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, 2008.
- Tashakkori, Abbas (and Creswell, John W.), "Editorial: The New Era of Mixed Methods", *Journal of Mixed Methods Research*, (Jan, 2007).

|مقـــــــــاله|

|رسول جعفریان

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مـردادوشهـریـور ۱۴۰۰

ورود تنباکو از غرب به شبه قاره و ایران و بالاگرفتن بحث های طبی درباره آن

مروری بر رساله فواید تنباکو از حسام‌الدین ماچینی (اوایل قرن دوازدهم)

۶۲-۳۹

چکیده :علاوه بر تحقیقات تاریخی و ادبی محققان پیرامون زمان ورود تنباکو به ایران و شبه قاره هند، از نظر طبی نیز درباره آن، مباحثی مطرح شده و آثاری به رشته تحریر درآمده است. یکی از این آثار، رساله فواید تنباکو از حسام الدین ماچینی است که در دوره صفویه نوشته شده و دست کم سه نسخه از آن بر جای مانده است. نویسنده در نوشتار پیش رو، مروری بر رساله مذکور دارد. وی در راستای این هدف، نخست کلیاتی درباره رساله مطرح و نسخه های باقی مانده از آن را معرفی می نماید. سپس، محتوای رساله را مورد مداقه قرار داده و درنهایت، متن آن را ارائه می دهد.

کلیدواژه ها: تنباکو، ایران، رساله فواید تنباکو، طب، حسام الدین ماچینی، استفاده از تنباکو، دوره صفوی، رساله طبی.

The Importation of Tobacco from the West to India and Iran and the Rise of Medical Debates About it
A Review of the Treatise on the Benefits of Tobacco by Hesamuddin Machini (Early Twelfth Century)

Rasul Jafarian

Abstract: In addition to historical and literary research done on the time of the importation of tobacco to Iran and the Indian subcontinent, there have also been discussions about it from a medical point of view, and some works have been written on this subject. One of these works is the treatise on the benefits of tobacco by Hesamuddin Machini, which was written during the Safavid period and at least three manuscripts of it are available. In the following article, the author has an overview of the mentioned treatise. In line with this goal, he first introduces generalities about the treatise and the remaining manuscripts of it. Then, it examines the content of the dissertation and finally, presents its text.

Keyword: Tobacco, Iran, Treatise on the Benefits of Tobacco, Medicine, Hesamuddin Machini, Tobacco Use, Safavid Period, Medical Treatise.

ورود التنباكو من الغرب إلى شبه القارّة الهنديّة وإيران، وازدياد البحوث الطبّيّة حول ذلك
إطلالة على رسالة فوائد التنباكو لحسام الدين ماچيني (أوائل القرن الثاني عشر)

رسول جعفريان

الخلاصة: لم تقتصر أبحاث المحقّقين على الجوانب التاريخيّة والأدبيّة من تاريخ ورود التنباكو إلى إيران وشبه القارّة الهنديّة، بل امتدّت لتشمل الأمور الطبّيّة ذات الصلة بذلك الموضوع، وألّفوا عدداً من المؤلّفات حول ذلك.
وأحد هذه التأليفات هي رسالة فوائد التنباكو التي ألّفها حسام الدين ماچيني في العهد الصفوي، والتي يوجد منها الآن ما لا يقلّ عن ثلاث نسخ.
والكاتب في مقاله الحالي يستعرض الرسالة المذكورة، وفي سياق هدفه هذا يبدأ بملاحظات عامّة حول الرسالة وتعريف النسخ الباقية منها، ثمّ يدقّق في محتوياتها، ليصل في نهاية مقاله إلى تقديم نصّها.

المفردات الأساسيّة: التنباكو، إيران، رسالة فوائد التنباكو، الطبّ، حسام الدين ماچيني، استعمال التنباكو، العهد الصفوي، الرسالة الطبّيّة.

درآمد

تا کنون تحقیقات زیادی توسط محققان فرنگی و ایرانی درباره زمان ورود تنباکو به ایران و شبه‌قاره هند و اینکه از چه مسیری وارد شده انجام شده است. مسلم است که این پدیده به دنبال کشف آمریکا به دست آمده و در زمان صفویه به شبه‌قاره و ایران رسیده است. با آمدن و شیوع آن، ادبیات ویژه‌ای در اطرافش شکل گرفت. به‌جز بحث‌های تاریخی و ادبی، مانند سرودن اشعار و پدیدآوردن نثرهای زیبا درباره تنباکو از نظر طبی هم درباره آن مباحثی مطرح شد. این در حالی است که تا پیش از آن مواد افیونی فراوانی در اختیار مردم بود و این بار تنباکو موج گسترده و وسیعی را دربرگرفت. در مسئله تنباکو، موضوع دیگری که محل نزاع فراوانی میان علما شد، حکم فقهی استفاده از آن بود. به طوری که انواع و اقسام رساله‌های فقهی نوشته شد و اخباری‌ها و اصولی‌ها بر اساس مبانی‌شان در این‌باره نوشتند. در مورد اخیر، مقاله‌ای مفصل در این‌باره با عنوان «تطور و تحول در احکام شرب تتن» (۱۰۱۲-۱۲۴۱) توسط آقای علیرضا اباذری در جشن‌نامه آیت‌الله شیخ ابراهیم امینی (قم، مورخ، ۱۳۹۴، ص ۵۰۷-۵۷۷) نوشته شد. [پیش از آن، این بنده خدا هم مقاله‌ای با عنوان «توتون و تنباکو در دوره صفوی»، به ضمیمه رساله شیخ حر عاملی در: صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۱۴۱-۱۱۴۷ نوشتم]. همین طور استاد حسین مدرسی در مجموعه مقالات «تاریخیات» مقاله‌ای با عنوان «دخانیات فقه: نموداری از مشترکات فرهنگی میان دو سنت فقهی سنی و شیعه»، ص ۱۷۹-۲۰۴ نوشته است. در مقاله جناب اباذری فهرستی از آنچه درباره تاریخچه تنباکو در فارسی نوشته شده، آمده که به تکرار آن مباحث نیازی نیست. در اینجا صرفاً جمله‌ای از مخزن الادویه (از عقیلی خراسانی و تألیف‌شده در سال ۱۱۸۵) درباره تاریخ ورود تنباکو نقل می‌کنم. او می‌نویسد:

> بدان که آن از ادویه جدیده و قریب سه صدسال است که بهم رسیده و دو صد و کسری است که شیوع تمام یافته و باعث شهرت و وفور آن در ایران و توران و هندوستان شده و گویند پرتگیس [Portuguese پرتغالی‌ها] که گروهی از نصارا است بوده که از ارض جدید [ینگه دنیا = امریکا] بدست آورده و تخم و برگ آن به سمت ایران و هندوستان برده و از آنجا به جاهای دیگر منتشر گشته، به نحوی که شاید بالفعل هیچ مملکتی و بلدی و قریه‌ای نباشد که آن را استعمال ننمایند، خواه به عنوان کشیدن غلیان و خواه به خوردن جرم آن و خواه به سعوط[1] نمودن سفوف[2] جرم آن به دماغ، خواه در آن قریه و بلده بهم رسد و یا از جاهای دیگر آورند و به قیمت اعلی بخرند. و گویند بدو شیوع آن زمان شاه‌عباس ثانی و در هندوستان اواخر اکبر شاه و اوایل جهانگیر پادشاه بوده. و آن انواع و اقسام می‌باشد و بهترین آن برگ‌های بزرگ ضخیم چسبنده تندبوی زرد مایل به سرخی است که

---

۱. عطسه‌آور.
۲. کوفته، آرد بیخته.

خال‌های سرخ مایل به تیرگی بر آن افتاده باشد که چون نرم نموده با آب بسرشند، شیره‌دار چسبنده باشد، خواه کاریونی و خواه کازرونی و یا طونی یا طبسی و یا بلخی و یا ملتانی باشد و خواه از غیر از آن اماکن هر جا که خوب شود. (مخزن الادویه؛ عقیلی خراسانی؛ تهران، ۱۳۹۶، ذیل مدخل تنباکو، ص ۲۸۳)

هدف ما از این مقاله ارائه یک مقاله طبی درباره تنباکو با عنوان فواید تنباکو است.

متنی درباره تنباکو از محمدابراهیم ذوالشرفین کرمانی زمان شاه‌صفی

درباره بحث فقهی هم از میان هزاران صفحه مطلب که طی چند قرن گذشته در این‌باره نوشته شده، سخن آخوند ملامحمدتقی مجلسی (م۱۰۷۰) در این‌باره به عنوان نمونه نقل می‌شود. وقتی درباره حکم تنباکو از او پرسیدند، نوشت:

مولی محمدتقی مجلسی (م۱۰۷۰ق) یکی از نزدیک‌ترین افراد به زمان رواج قلیان در ایران، از حکم به حرمت تنباکو خودداری کرده است. وی در سؤالی راجع به تنباکو می‌گوید: اگر نفعی داشته باشد بد نیست و اگر نداشته باشد و ضرر داشته باشد، بد است و اگر نفع و ضرر نداشته باشد، دغدغه اسراف می‌شود و اگر نکشد بهتر است و اگر بکشند، حکم به حرمت نمی‌کنم. و شاید که به نظر ایشان ضرر داشته باشد، اما گفتن که حرام است، مناسب علما نیست که جز قول بما لا یعلم نمایند.[۳]

ماچینی و رساله فواید تنباکو

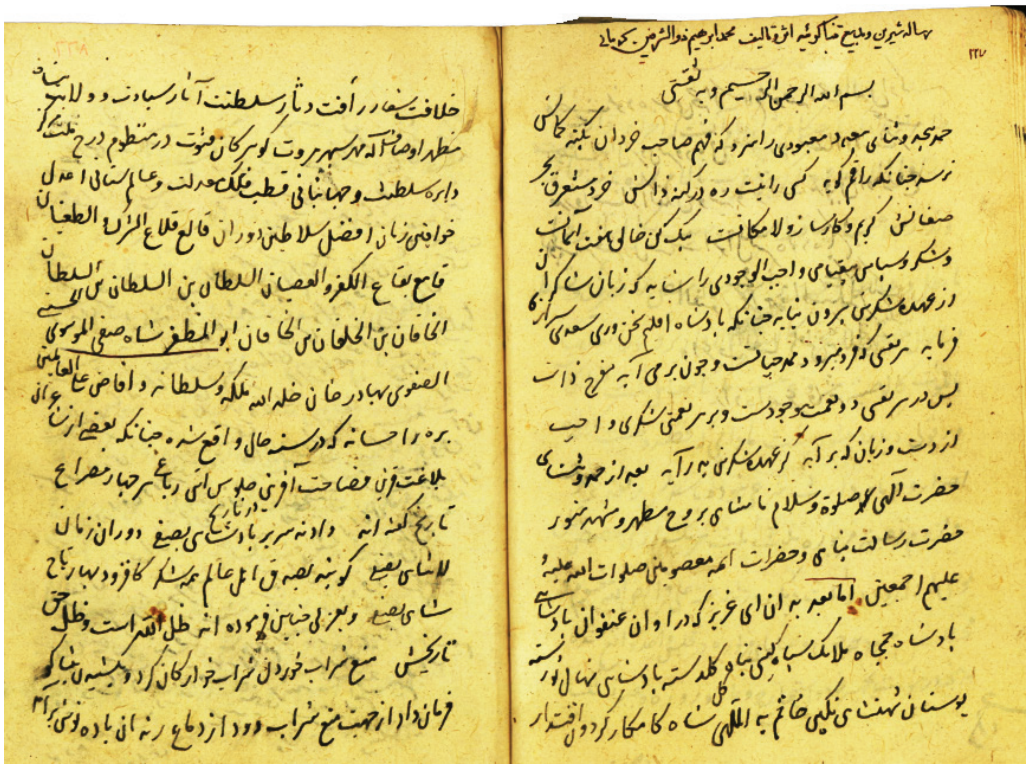
رساله فواید تنباکو از حسام‌الدین ماچینی بن افلاطون در دوره صفوی نوشته شده و دست‌کم سه نسخه از آن بر جای مانده است. محل نگارش کتاب شهر ماچین است. او می‌گوید این اولین نوشته‌ای است که آن را در ماچین نوشته است. ماچین همان مهاچین است و چنان‌که دوست عزیزم جناب دکتر وثوقی یادآور شدند و در واتساپ برایم نوشتند:

ماچین یا به نقل ابوریحان بیرونی به شکل درست آن مهاچین واژه‌ای سانسکریت به معنای چین بزرگ است و در متون مقصود از این جاینام نواحی شرقی و جنوبی چین باشد. هر چند با تکیه بر متون نمی‌توان محدوده جغرافیایی واحدی برای آن متصور شد، اما به طور عام به نواحی شرقی و جنوبی چین اطلاق شده است.[۴]

---

۳ . کتاب المسئولات؛ محمدتقی مجلسی؛ تصحیح ابوالفضل حافظیان،؛ چاپ‌شده در میراث اسلامی ایران، دفتر سوم، قم، کتابخانه حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۸.

۴ . تفصیل این بحث را بنگرید به:مقاله «ماچین و ختا در تصور جغرافیایی مسلمانان»، مجله پژوهش‌های تاریخی، دوره ۱۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۹، صفحات ۱۹۵–۲۱۷؛ محمدباقر وثوقی و مهران رضایی، با این لینک:
https://jhss.ut.ac.ir/article_78030.html



بدین ترتیب و ظاهراً شهر خاصی به اسم ماچین وجود ندارد و این اشاره به همان نواحی است. زبان کتاب فارسی و اشاره او به هند و حتی رفتن به سیاحت فرنگ، فضای جغرافیایی نگارش کتاب را شبه‌قاره نشان می‌دهد. تا اینجا اطلاعاتی خارج از این رساله از نویسنده نداریم. اگرچه شاید با جستجوی بیشتر اطلاعاتی به دست آید. نویسنده در خاتمه کتاب، نام خود را به صورت «حسام‌الدین الماچینی المتطبّب بن افلاطون» آورده است.

رساله فواید تنباکو به فارسی نوشته شده و بعدها به عربی ترجمه و حتی شرح و نقد شده است. میرزا عبدالله افندی نوشته است که در سجستان نسخه‌ای از رساله فارسی «افلاطون الزمان حسام‌الدین الماچینی فی تحقیق احوال التنباک» [در متن چاپی به غلط: النساک] را دیده، سپس نوشته است: ملا عبدالله بن حاج حسین بابا سمنانی شاگرد میرداماد آن را ترجمه کرده است. (ریاض العلماء، ج ۲، ص۲۳۹) او در جای دیگری از ریاض، ذیل شرح حال ملا عبدالله سمنانی با ستایش از وی و اینکه شاگرد میرداماد بوده، باز از ترجمة الرسالة الفارسیة از «افلاطون الزمان حسام‌الدین الماچینی فی احوال الحشیشة المعروفة بالتنباک بالعربیة» یاد کرده و گفته که او علاوه بر ترجمه، آن را شرح و نقد هم کرده است. افندی می‌افزاید:

این بعینه همان رساله فارسی [ایضاً بالفارسیه] محمد مقیم بن محمدحسین سمنانی

است که او [یعنی همین ملامحمد مقیم] آن را سرقت و به نام خود کرده است. [بنگرید: ذریعه، ج ۴، ص۴۳۶] ملاعبدالله آن را به درخواست علی بن حسن بن شدقم حسینی مدنی [به عربی] ترجمه کرده و در سال ۱۰۲۰ در مدینه آن را شرح کرده است. شارح در مقدمه این ترجمه، مطالبی درباره سته ضروریه (شاخه‌ای از طب سنتی) و مطالب مناسب آن آورده که فواید خوبی است. گویا مطالبی از میرداماد هم در نسخه‌ای از آن ترجمه که یادداشتی هم از سیّدخلف بن سید عبدالمطلب مشعشعی داشته، روی این نسخه بوده است. این سیّدخلف، کتاب را از خود ملاعبدالله سمنانی، مترجم و شارح عربی گرفته و نزد او خوانده است.

افندی می‌افزاید:

مدار کلام این دو فاضلِ سید [مطالب ابن شدقم و میرداماد، بنگرید به: ذریعه، ج ۴، ص۴۳۶] اقامه دلیل بر مفیدبودن تنباکو و نفع آن برای برخی از مزاج‌ها و ضرر آن برای برخی دیگر است. و اما مدار سخن این مترجم در افزوده‌هایش، رد سخن آنان در بسیاری از موارد است. افندی در ادامه می‌گوید فایده‌ای هم در پشت این نسخه ترجمه در ارائه دلیل بر مذمت تنباکو دیدم که دوست دارم آن را اینجا بیاورم و آورده است. (ریاض العلماء، ج ۳، ص۲۰۷)

آنگاه افندی در ادامه به نقد و ایراد مفصل این سخن از نظر پزشکی قدیم و نیز حکم فقهی آن پرداخته است. (همان، ج۳، ص ۲۰۹-۲۱۲)

افندی در جای دیگری از ریاض نوشته است:

ملاعبدالله بن حاج حسین بابا سمنانی شاگرد میرداماد رساله‌ای به عربی در ترجمه رساله ماچینی در فی احوال الحشیشة المعروفة بالتنباک از مولی محمد مقیم بن حکیم محمدحسین سمنانی و حسام‌الدین الماچینی. آن نیز به فارسی. به درخواست ابن شدقم همراه با شرح و رد دارد. (ریاض، ج ۳، ص۴۰۲) خلاصه این مطالب را آقابزرگ در ذریعه [ج ۴، ص ۴۳۶-۴۳۷] آورده است. [و بنگرید به: ذریعه، ج ۲۲، ص۳۱۱ که از ترجمه عربی محمد مقیم یاد شده که نزد آقای مرعشی بوده است.]

همه این مطالب نشان می‌دهد که رساله ماچینی پیش از سال ۱۰۲۰ [ذریعه، ج ۴، ص ۴۳۶] که ترجمه و شرح عربی بر آن در مدینه نوشته شده، [بنگرید: طبقات اعلام الشیعه، ج ۸، ص ۳۴۹] تألیف شده است. آقابزرگ تألیف آن را به سال ۱۰۱۲ دانسته است. این کتاب، اصل و ترجمه و یادداشت‌های اطراف آن نشان می‌دهد که در این سال‌ها بحث درباره تنباکو که تازه در حال رواج در ایران و نواحی دیگر بوده جریان داشته است.

اکنون ما رساله فارسی ماچینی را در اختیار داریم، اما اگر نسخ عربی و حواشی آنها و نیز مطالبی دیگری که در اطراف آنها بوده است، یافت شود، باید درباره آنها هم بحث کرد.

نسخه‌های رساله فواید تنباکو

از این رساله سه نسخه می‌شناسیم:

اوّل: نسخه شماره ۷۳ کتابخانه مجلس اهدایی نجم‌الدوله مجموعه‌ای است که رساله فواید تنباکو در آغاز آن است. در ادامه و تا پایان نسخه، مجموعه مطالب مختلفی از نثر و نظم، نکاتی از پزشکی قدیم و بیشتر اشعار شاعران است. متن‌های فراوانی از کتاب‌های مختلف در آن درج شده و گاه در یک مورد به طور پیوسته درباره برخی از شهرها مطالبی آمده است. در فریم ۱۲۹ شعری آورده و می‌گوید: «کتبه ناظمه محمد بن اسعد فی آخر صفر سنة تسع و تسعین و ثمانمائه ببلدة خوی من بلاد آذربایجان»، اما گویا در ادامه کسی می‌گوید از روی خط او نوشت و طبعاً تاریخ آن متأخر است. محتوای این کشکول غالباً مطالب و اشعاری از قدماست. هر چند در مواردی اندک از دوره صفوی هم مطالبی آمده است. برای مثال در فریم ۲۲۸ بندی از انیس الوحده گلستانه آمده است. برخی افراد به درخواست صاحب مجموعه مطلبی در آن نوشته‌اند. از جمله در فریم ۲۴۷ آمده است: «حسب‌الامر صاحب مجموعه، بنده صاحب مجموعه کلب رضا نوشت». در همان صفحه مطلبی از العبد محمدابراهیم برای صاحب مجموعه نوشته شده است. در کل در مطالب این کشکول یا جنگ هیچ اشاره قاجاری در آن یافت نشد و گمان این است که در اواخر دوره صفوی کتابت شده است و بیم آن می‌رود که بگوییم رساله فواید تنباکو که در آن آمده، از روی نسخه‌ای که اکنون در کتابخانه ملک نگهداری می‌شود، کتابت شده باشد؛ زیرا دقیقاً عین هم و در مواردی نسخه ملک کامل‌تر و دقیق‌تر است. مقدمه چندسطری رساله تا پیش از شروع مقدمه اصلی مقاله هم در نسخه مجلس نیامده، اما در نسخه کتابخانه ملک موجود است. رساله فواید تنباکو در آغاز این رساله از فریم ۵ تا ۲۲ آمده است.

دوم: نسخه ملک به شماره ۵۴۴۵ مجموعه‌ای است که یکی از رسائل آن فواید تنباکو است. (برگ‌های ۴۱-۴۴) این مجموعه شامل ۶۱ متن از رساله و کتاب است و رساله ما، چهل‌ودومین رساله از این رسائل بر اساس معرفی آن در فهرست ملک (ج ۸، ص ۳۸۲-۳۹۰) در ص ۳۸۶ است. در معرفی نسخه گفته شده است: نستعلیق محمد شاه قاضی، با تاریخ‌هایی از ۱۰۳۴ تا ۱۰۴۷.

سوم: نسخه مجلس به شماره ۶۶۵۳ (برگ‌های ۸۸-۹۹) وجود دارد که تاریخ کتابت ندارد، اما رساله بعدی این مجموعه (درباره آن بنگرید به فهرست مجلس، ج ۲۰، ص۱۸۰-۱۸۲) در سال ۱۲۴۲ در مدرسه ملارضا همدانی در تبریز کتابت شده است و نسبت به آن دو نسخه ویژگی خاصی ندارد. در

آغاز رساله با رنگ قرمز نوشته شده است: رساله تنباکو:

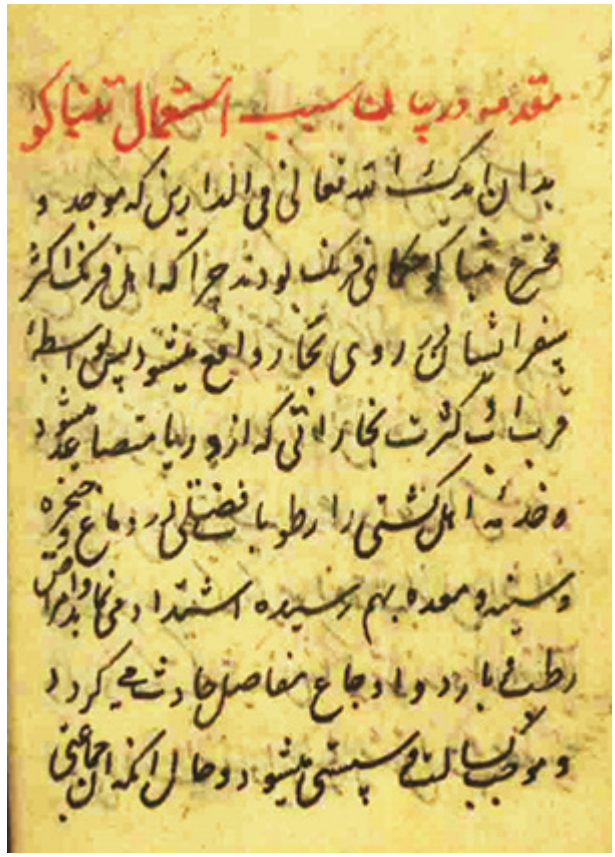
بهـــر رفـــع غـــم تـــو تنباکـــو بکش گلرخـــی پیـــدا کـــن و بـــا او بکـــش

متن حاضر با دو نسخه اوّل مقابله شده، هر چند بر اساس نسخه اوّل تایپ و با نسخه دوم مقابله و اگر غلط روشنی در متن اوّل بوده، اصلاح و اگر چیزی اضافه در نسخه دوم بوده، در کروشه افزوده شده است. مقدمه چند سطری ابتدا، از نسخه ملک است.

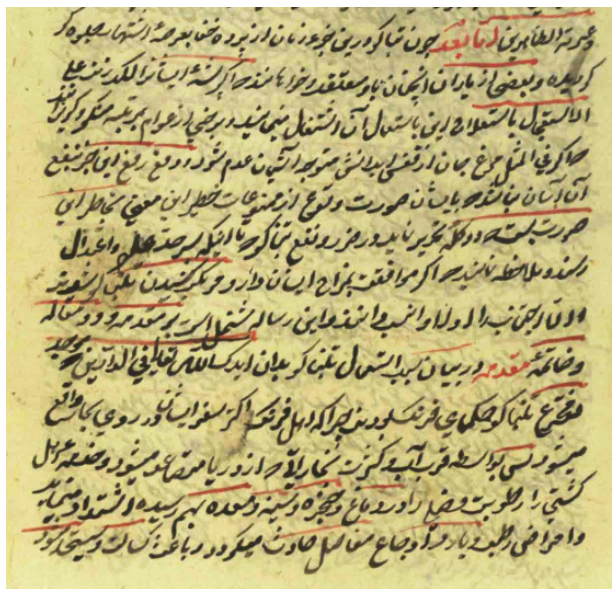
محتوای رساله فواید تنباکو و روش بحث ماچینی

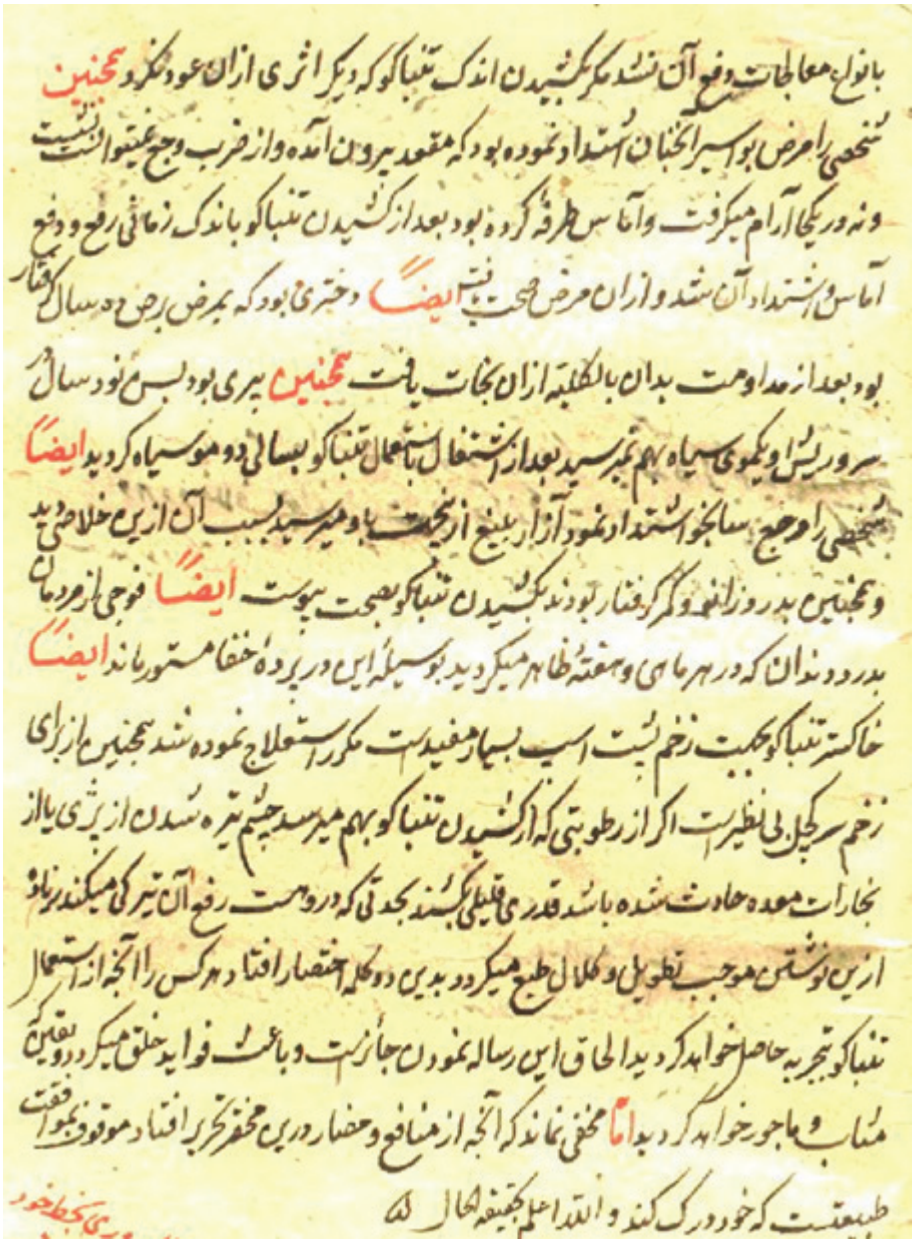
در اینجا ما با یک رساله طبی در مواجهه با تنباکو روبرو هستیم؛ بحثی که در تمام دوران بیش از پانصد سالی که از آمدن تنباکو به میان انسان‌های اروپایی، آسیایی و آفریقایی گذشته در جریان بوده است. آیا تنباکو به هر صورتی که مصرف شود، ضرر دارد یا خیر و اگر خیر، نفعی هم دارد یا ندارد؟ علم طب وقت در مواجهه با این پدیده جدید مکلف بوده است در این‌باره توضیح دهد و دلایل ضررداشتن یا نداشتن آن را روشن کند. طبیعی است که طبیبی مانند حسام‌الدین ماچینی در این زمینه تلاش کرده تا با استفاده از روش‌های شناخته‌شده طبی آن روزگار به حل این مسئله بپردازد. او در برابر دو گروه قرار داشته است: گروه نخست آنانی که سخت به تنباکو و استفاده از آن باور و دلبستگی داشتند و مصرف آن را برای هر امری سودمند می‌دانستند و دوم کسانی که مخالف تنباکو بودند و به هیچ وجه حاضر به استفاده از آن نبودند.

ماچینی در همان مقدمه چند سطری می‌گوید که میان دو گروه افراطی و تفریطی در این‌باره قرار دارد و سعی می‌کند تا آنها را به «اعتدال» بازگرداند و بر اساس مبانی طب رایج، منافع و مضار آن را شرح دهد. اساس این امر بر مفهوم مزاج و آن هم بر پایه طبیعت و طبیعت اشیا هم بر پایه ترکیب آنها از عناصر اوّلیه چهارگانه در طبیعیات قدیم است. می‌دانیم اساس طب سنتی بر پایه طبیعیات قدیم است که برای جهان مادی چهار عنصر، چهار طبیعت و چهار مزاج را می‌شناسد و ایجاد «تعادل» در میان آنها را شرط صحت و سلامتی می‌داند. داستان «طبیعت» از این قرار است که بر اساس فیزیک ارسطویی جهان مادی از چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش تشکیل شده و هر کدام از اینها طبیعت و مزاج ویژه‌ای دارند: آتش دارای طبیعت گرم و خشک با خلط صفرا؛ خاک، طبیعت سرد و خشک با خلط سودا؛ هوا، طبیعت گرم و تر با خلط خون و آب طبیعت سرد و تر با خلط بلغم. وجود آدمی دارای همان چهار عنصر و محل ترکیب این طبیعت‌ها و مزاج‌هاست. زمانی که طبیب دارویی را تجویز می‌کرد یا برای مثال درباره آثار چیزی برای مثال به نام تنباکو بحث می‌کند، در چهارچوب این طبیعت و مزاج و اینکه چه نسبتی با آن دارو یا خوراکی دارد و چه تأثیری می‌گذارد و چگونه اعتدال را پدید می‌آورد، سخن می‌گوید. دارو باید بر اساس اصل اعتدال میان این آثار، نقش خود را ایفا و در اصل ملاحظه آن


مقدمه در بیان سبب استعمال تنباکو
بدان امدک الله تعالی فی الدارین که موجد و
مخترع تنباکو حکمای فرنگ بودند چرا که اهل فرنگ اکثر
سفر اشنا بی روی بخار دریا واقع میشود پس بواسطه
قرب و کثرت بخاراتی که از دریا متصاعد میشود
و خدمهٔ اهل کشتی را رطوبتی فضلی در دماغ و حنجره
و سینه و معده بهم رسیده اشتهای دخانیات بدا میکند
رطوبتی بارد و اوجاع مفاصل حادث میکرد
و موجب سل و سپستی میشود و حال انکه این جماعتی

نسخه مجلس، اهدایی نجم‌الدوله، ش ۷۳


نسخه مجلس، ش ۶۶۵۳



نسخه کتابخانه ملک، ش ۵۴۴۵

طبیعت و مزاج ناشی از آن را کند. اگر کسی مزاج سرد و تر داشته باشد، بیماری‌های ناشی از آن سبب می‌شود تا او را به داروهایی توصیه کنید تا آن مزاج را معتدل کند و به حالت طبیعی برگرداند. شما در هر کتابی که کلیات طب سنتی قدیم را بحث می‌کند و نیز آنچه درباره داروها نوشته شده، می‌توانید این نقشه را ملاحظه کنید. اینجا جای تفصیل آن نیست. نویسنده ما حسام‌الدین ماچینی هم در همین دایره استدلال می‌کند و می‌کوشد تا اوّلاً بر اساس این اصول و ثانیاً تجربه‌های شخصی یا آنچه شنیده، مسیر بحث را دنبال کند.

تنباکو، نویسنده ما و فرنگ

و اما نخستین ویژگی این رساله گزارش تاریخی درباره ریشه و شرح محل اوّلیه «تنباکو» و گذر آن در تاریخ است. اینکه تنباکو از کجا آمده است. در این تاریخچه او قصد دارد درباره سابقه آن در ارتباط با جنبه طبی آن سخن بگوید. در واقع بستر تاریخی تنباکو را در ارتباط با نوع مصرف آن برای درمانی خاص بررسی و ذهن مخاطب را آماده استدلال‌های خود درباره منافع تنباکو می‌کند. در این تحلیل «تنباکو» و «فرنگ» به هم پیوند می‌خورد و از نکات شگفت این است که نویسنده برای اینکه به شما اطمینان دهد از این امور آگاه است، می‌گوید که وی علاوه بر هند، فرنگ را نیز دیده است. این برای کسی که در اوایل قرن دوازدهم و بهتر است بگوییم در قرن یازدهم هجری می‌زیسته جالب است.

در این رساله در چندین جا از «فرنگ» یاد شده که بهتر است آن موارد را اشاره کنیم. در نخستین مورد وقتی او درباره تنباکو و مبدأ آن سخن می‌گوید، از ارتباط آن با فرنگ یاد می‌کند و اینکه نخستین‌بار فرنگی‌ها بودند که به دلیل آنکه روی دریا بودند، گرفتار رطوبات فضلی در دماغ و حنجره و ... خود شدند؛ امری که ناشی از بخارات روی آب بود و همین امر زمینه استفاده از تنباکو را برای رفع این رطوبات فراهم کرد:

> بدان ایّدک الله تعالی فی الدّارین که موجد و مخترع تنباکو حکای فرنگ بودند؛ چراکه اهل فرنگ اکثر سفر ایشان در روی بحار واقع می‌شود. پس به واسطه قرب آب و کثرت بخاراتی که از دریا متصاعد می‌شود و خدمه‌ی اهل کشتی را رطوبات فضلی در دماغ و حنجره و سینه و معده به هم رسیده اشتداد می‌نماید.

چاره این کار از نظر طب قدیم استفاده از تنباکو بوده است.

وی در جای دیگری می‌نویسد:

> چون حکمای فرنگ، تنباکو را به مزاج حرارت و یبوست ادراک کرده بودند، به سر حدّی که اکل آن سم است و تجربه نموده بودند، نزد اطبا این هم به ثبوت رسیده که دود هر چیز گرم و خشک است و اخراج اخلاط از دماغ می‌کند ... لهذا استنباط کردند که رطوبات فضلی

مسافران و مجاوران بحار را از سینه و دماغ و سایر اعصاب و اعضا فی‌الفور مدافعه نمی‌توان کرد مگر به استعمال دود.

بر اساس طب سنتی اگر مزاجی روی به سردی و تری دارد، باید دارویی مصرف کرد که گرمی و خشکی را وارد بدن کند و این اساس روشی است که او در بحث از تنباکو دارد. ماچینی می‌گوید اگر حکمای فرنگ خواص تنباکو را کامل می‌شناختند، اصلاً اجازه نمی‌دادند تنباکو به این نواحی آورده شود:

و فی الحقیقه به کثرت تجربه این ضعیف، فایده‌ی چند که بتوفیق الله تعالی در خاتمه کتاب بیان خواهد شد، معلوم نموده که اگر حکمای فرنگ را مفهوم می‌گشت، اعلام آن بدین دیار هرگز جایز نمی‌داشتند.

نویسنده در خاتمه رساله باز به سراغ فرنگی‌ها رفته و خود را «سیّار ولایت هند و بقاع فرنگ» معرفی کرده و نوشته است:

در تحریر آن چه از آثار تنباکو بدین حقیر راجی، ابن افلاطون، حسام‌الدین الماچینی المتطبّب ظاهر گشته، به تجربه پیوست در حینی که سیّار ولایت هند و بقاع فرنگ بود. بر ضمیر روشندلان کِشنده تنباکو مخفی نماند که تنباکو علفی است که اوّل در کوه‌های انگلیس می‌بود و حکمای آنجا آن را تنب می‌گویند. اکثر معالجه ریشه‌های ناسور و قرحها و اوجاع و زخم‌های اسب و شتر بدین می‌کردند تا آن‌که احتیاجی تمام اهل کشتی را به استعمال همچنین چیزی به هم رسید، چنان‌که مذکور شد، در اوّل رساله چون کم بود به خوردن جایز نبود و به ضمادکردن و لخلخه فایده‌ای که مطلوب بود نمی‌داد. پس بالضّروره به کشیدن دود آن قرار دادند.

این موارد اشارتی بود که در رساله وی درباره فرنگ به چشم می‌خورد.

تنباکو، رفع رطوبت اضافی بدن و درمان انواع بیماری‌های ناشی از آن

چنان‌که اشاره شد، گفتمان طبی این رساله در چارچوب مبانی طب سنتی و بر اساس همان مفاهیم، کلیدواژه‌ها، اصول اوّلیه آن و نظامی است که بر آن حاکم است. طبیعی است که بیش از این هم نمی‌توان از چنین رساله‌ای انتظار داشت. البته به‌جز اصول کلی طب سنتی، تجربه‌های موردی هم چنان‌که می‌دانیم، در این قبیل رساله‌ها و دستورالعمل‌ها وجود داشت. استناد به موارد خاصی که فلان دستورالعمل منتج به نتیجه و بهبودی شخص شده است، در بسیاری از موارد قید می‌شود. روشن است که اینها بر اساس مفهوم روش تجربی امروزین در علم نیست و در آن، همین اندازه که چند مورد نتیجه‌بخش بوده، بدون آنکه علت آن روشن باشد یا مبانی تعمیم داشته باشد، مورد استناد

قرار می‌گیرد. در واقع هیچ‌گاه به مواردی که آن درمان عمل نمی‌کرده، توجهی نمی‌شده و بر مواردی که پاسخ مثبت بوده و حتی ممکن است تسکین درد به علل دیگری بوده باشد، حساب باز و عمل به آن توصیه می‌شده است.

نویسنده ما رساله را در دو مقاله، یکی منافع تنباکو و دیگری مضار آن و یک خاتمه که بیشتر آن هم درباره منافع تنباکو و موارد تجربی در بهبود بخشیدن به برخی از بیماران است، مرتب کرده است. ابتدا آن را با شراب و بنگ مقایسه کرده و آن دو را به دلیل «سستی در اعمال» و دسته‌بندی‌شان در ردیف «افیون» مورد انکار قرار داده و کسالت ناشی از آنها را مضر دانسته است. «بنگ» سبب تولید «افکار فاسده و اوهام عجیبه» و حتی «جنون» می‌شود. این در حالی است که تنباکو به دلیل داشتن دو ویژگی «حرارت» و «یبوست» می‌تواند بیماری‌هایی را که ناشی از «سردی» و «رطوبت» است درمان کند. اروپاییان چون فراوان روی دریا می‌روند، گرفتار رطوبت اضافی و سردی هستند و تنباکو مزاج آنها را گرم و خشک می‌کند. اساس این استدلال چنان‌که گذشت، بر پایه مفاهیم طب سنتی است. بر این اساس شما می‌توانید طیفی از بیماری‌هایی را که ناشی از مزاج سرد و رطوبت است با تنباکو درمان کنید. به نظر نویسنده، اروپایی‌های گرفتار دریا به دلیل اینکه بخارات آب زیاد بود و در آنها رطوبت ایجاد می‌کرد، با استفاده از تنباکو خود را درمان کردند. زمانی که آنها استفاده درمانی از آن را یاد گرفتند، تنباکو از طریق آنها به نقاط دیگر رسید و امروز همه عالم را گرفته است:

> بعد از استعمال اهل کشتی و مسافران دریا، چون بسی فواید عاید دیدند، همه کس را به اشتغال این امر مأمور ساختند تا صغیر و کبیر بهره‌ور گردند. بعد از مرور ایّام با تأمّل تمام بدین دیار تجویز فرمودند. الحال آن چنان رواج یافته و شایع گردیده که از خواص و عوام، از جاهل و عالم، از صغیر و کبیر، از جوان و پیر از امیر و وزیر، از اعلی و ادنی، از شهری و روستا، در خلا و ملا، بالصحّة و العناء و مع الفقر و الغنی، باللّحن و الغنا مشغول‌اند.

و اما تنباکو به نظر نویسنده ما از مهم‌ترین منافعش در ارتباط با تعدیل مزاج و اخلاط، خارج‌کردن بلغم یا همان خلط و دیگر رطوبات فضلی «از سینه و دماغ» است. همچنین و به همان دلیل، تنباکو هضم طعام می‌کند، رطوبت اضافی اطراف چشم را از بین می‌برد.

از دیگر فواید تنباکو «ادرارزا» [مدرّ] بودن تنباکو است. اینجا هم پای رطوبت اطراف جگر در میان است و وقتی «اجزای لطیف دخانی به جگر می‌رسد» این رطوبت را گرفته و ادارا زیاد می‌شود. به علاوه، لذع در معده و امعا تولید کرده و محتوای داخل آن را دفع می‌کند.

بر خلاف آنچه اکنون عده‌ای بر اساس طب جدید، تنباکو را سبب آسیب‌رساندن به ریه می‌دانند، ماچینی ما بر این باور است که تنباکو برای «صاحب مرض ربو و ضیق النفس» بسیار مفید است؛ زیرا

باز هم به گفته او، بلغم یا همان خلط را از سینه دور می‌کند. زکام و نزله هم که ناشی از خلط است، به وسیله تنباکو از بین می‌رود و «همه کس را این به استعمال تنباکو تجربه افتاده» است.

تنباکو برای معده که رطوبت و سردی در آنجا هست مناسب است؛ زیرا گرمی و حدّت آن سبب هضم طعام و نیز رفع نفخ می‌شود و همه اینها باز بر محور ازبین‌بردن رطوبت است.

تنباکو برای درمان سنگ کلیه یا سنگ گرده هم مفید است. گرمای تنباکو و حدتی که «در دود تنباکو هست، سنگ گرده را می‌گدازند».

همچنین تنباکو برای ازبین‌بردن «سنگ گرده عظیم‌النفع است»؛ چراکه «مذکور شد که تنباکو اذابه‌ی رطوبات فضلی می‌کند از جگر و آن رطوبت به گرده می‌ریزد و باعث انزلاق سنگی که در او باشد می‌کند تا به قوت حدتی که در دود تنباکو هست سنگ گرده را می‌گدازاند». «نیز به جهت لقوه و فالج و استرخا و تشنج خلطی بسی فایده‌مند آمده است و وجهش ظاهر و هویداست».

تنباکو «بن دندان» را هم محکم می‌کند، چنان‌که «کرم بیخ دندان را و کرم معده و امعا را می‌کشد». دلیلش باز در گرمی و حدتی است که در آن هست. به علاوه گویی «در وی سمّی هم هست».

لکنت زبان هم ناشی از رطوبت و بلّت است و تنباکو آن را درمان می‌کند.

تأثیر او در درمان بواسیر هم از آن است که «از کشیدن تنباکو خون غلیظ، میل به اسافل اعضا می‌کند و از مجرای بواسیر دفع می‌شود و موجب تسکین وجع و ریاح او می‌شود». اساس آن هم رفع رطوبت فضلی است.

نکته دیگر اینکه ریه با رطوبت فاسد می‌شود و سبب بوی بد در دهان می‌شود و تنباکو آن را هم از میان می‌برد.

اما اینکه «تنباکوکشیدن قوّت حافظه را زیاده می‌کند» از همه جالب‌تر است؛ زیرا «هر گاه رطوباتی بر دماغ زیادتی نماید، صورت اشیا هر گاه در قوّت حافظه مرتسم می‌شود باز زود منفکّ می‌گردد، مانند آن‌که در روی آب به انگشت نقش چند بکشند، اگرچه قبول می‌کند، امّا بقایی ندارد». وی مثال جالب و البته مضحکی زده است. نقش روی آب نمی‌ماند؛ زیرا رطوبت و تری آب، آن تصویر را از بین می‌برد. به همین ترتیب تصاویر هم در ذهن مرطوب نمی‌ماند و تنباکو که حالت حارّ و گرم دارد، رطوبت را خشک می‌کند. بنابراین حافظه زیاد می‌شود.

فکر کنید وقتی تنباکو حرارت دارد و ضد رطوبت است، جلوی ریختن اشک زیاد یا همان بیماری دمعه را می‌گیرد. حتی برای «شب‌کوری» هم خوب است.

تنباکو از نظر نویسنده، برای تقویت قوه باه یا همان شهوت جنسی هم مهم است. اوّلاً هاضمه را قوی می‌کند، ثانیاً باز رطوبت را در بدن که به نظر بسیاری در آن وقت، فراوانی آن سبب کاهش قدرت جنسی است، از بین می‌برد و آن را تقویت می‌کند:

رفع رطوبات فضلی که آن موجب سستی اعصاب و شرایین و غیره است و محرّک بخارات صالح که سبب تحریک نعوظ است می‌شود. و این به تجربه نیز معلوم شد.

تأکید اخیر، یعنی تجربه هم به‌ویژه در این زمینه از هر دلیلی قوی‌تر است.

تنباکو برص را هم از بین می‌برد «و دلیل ظاهر است». اشاره‌ای نکرده، اما لابد آن هم اثر رطوبت است. تنباکو در افراد با مزاج سرد و تر سبب «درک و شعور» می‌شود. به طور کلی تنباکو سبب تنگ‌کردن مسامات بدن می‌شود، چه مسامات مربوط به موی سر و ریش و چه «مسامات نساء، دُبرا و قُبلا». اصل «موی بغل و پای» را هم از بین می‌برد. شپش هم ناشی از رطوبت زیاد است و تنباکو آن را از بین می‌برد.

در آغاز بحث دیدیم که تنباکو را در مقایسه با شراب و بنگ ترجیح می‌دهد. در اینجا و در ادامه، نویسنده ما معتقد است که تنباکو می‌تواند بدل افیون باشد. افیون سمی است که وقتی به قلب که به گفته وی «تختگاه روح است می‌رسد، روح از آن متنفر می‌شود». اگر تنباکو هم ضمیمه افیون شود، «بدن گرم می‌شود و بشره‌ی رو سرخ می‌گرداند» و به هر حال عوارض بدی دارد. اکنون بهتر است تنباکو به جای سایر افیون‌ها که سبب کیفیات نامناسب در بدن می‌شوند باشد. دلیل تأثیر منفی افیون این است که سرد است و افراد تریاکی با استفاده از آن گرفتار «خلط رطب و بارد در مفاصل» می‌شوند و این سبب «سستی و کسل و خمیازه متواتر» می‌شود. در جوان‌ها هم همین رطوبت سبب «احتلام» می‌شود، «بی‌آنکه عملی به فعل آید!». در این صورت اگر تنباکو به جای افیون استفاده شود، بسیار عالی خواهد بود:

> اگر به عوض آن تنباکو بکشد، اذابه‌ی آن خلط بارده‌ای که سیلان کرده به تحلیل می‌برد و چیزی نمی‌ماند که سبب کسل و سستی گردد. پس از این جهت به ترک‌کننده افیون هم نافع است و بدل افیون این را استعمال می‌توان کرد.

تنباکو حتی می‌تواند جای شراب هم استفاده شود:

> از برای کسی که اعتیاد به خوردن شراب داشته باشد و چون بخورد متضرّر گردد، تنباکو را بدان استعمال نماید آزار نیابد.

با مرور آنچه به عنوان منافع تنباکو گذشت، می‌تواند روش استدلال نویسنده را بر اساس طب سنتی نشان داد. دو مفهوم رطوبت و خشکی یا گرمی و سردی، تمام امعاء و احشاء بدن را به علاوه سر و صورت و ریش

و مو تا لکنت زبان و ... و مسامات بدن و از آنجا تا برسد به بواسیر و غیره، همه را درمان می‌کند.

و اما مقاله دوم که در مقایسه با مقاله اوّل بسیار کوتاه است، درباره مضار تنباکو است. اینجا می‌شود همه چیز را عکس کرد. اگر کسی مزاج تند و تیز و گرم دارد، تنباکو برای او ضرر دارد و «تشویشی در روح ایشان به هم می‌رسد»، چنان‌که «ضعف بصر» هم می‌آورد. سبب «مالیخولیا» هم می‌شود. بیماری «سل» را هم تقویت می‌کند. اصلاً چنین آدمی را گرفتار مرض «دق» می‌کند. تنباکو «صاحب مزاج حار و یابس را زود به سر حد کهولت می‌رساند. بیماری‌های دیگری از انواع و اقسام «امراض سوداوی و صفراوی کسانی را که حرارت غریزی در بدن ایشان اشدادی باشد تنباکو مضرّ است».

چنان‌که اشاره شد، او بیشتر طرفدار فواید تنباکو است، اما از اوّل هم گفت که ضرر و نفع در تنباکو بستگی به مزاج دارد و مزاج هم مربوط به همان امر گرمی و سردی است.

نویسنده در خاتمه بار دیگر با اشاره به اینکه خود «سیار ولایت هند و بقاع فرنگ بود»، سراغ تاریخ تنباکو می‌رود و می‌نویسد: «تنباکو علفی است که اوّل در کوه‌های انگلیس می‌بود» که از آن برای «معالجه ریشه‌های ناسور» استفاده می‌کردند؛ چیزی که «تمام اهل کشتی را به استعمال همچنین چیزی به هم رسید». ابتدا به عنوان ضماد استفاده می‌شد، اما «بالضّروره به کشیدن دود آن قرار دادند». معلوم شد برای برخی مفید و برای عده‌ای مضر است. شروع به کار روی آن کردند «حکمای باهر به دوایی که مصلح آن بود پرورش دادند و به ادویه‌ای که باعث قوت و سرعت اثر او بود ممزوج گردانیدند». این ایام تنباکو از نقاط مختلف مانند هند، قبرس و روم به دست می‌آید، اما بهترین آنها همان است که از فرنگ می‌آید که همان هم چند نوع است که نوع خوب آن را «بورمه ستبر» می‌نامد. از نظر استفاده از آن در فرنگ، توضیح می‌دهد که «در فرنگ از یک نفس بیشتر نمی‌کشند، یک قلیون را پنج کس به آخر می‌رسانند».

در اینجا تجربه‌هایی از سودمندی تنباکو را هم بیان می‌کند: «عورتی [زنی] بود که پنج سال بود که وی را درد نیمه سر بود که آن را شقیقه گویند، به انواع معالجات دفع آن نشد، مگر به کشیدن اندک تنباکو که دیگر اثری از آن عود نکرد». دیگری مرض بواسیر داشت، «بعد از کشیدن تنباکو به اندک زمانی رفع و دفع و آماس و اشتداد آن شد». «دختری بود که به مرض برص ده سال گرفتار بود. بعد از مداومت بدان، بالکلّیه از آن نجات یافت» و نمونه‌های دیگر.

در پایان، خاتمه آن را هم باید بخشی از مقاله اوّل دانست، می‌افزاید که تنباکو «برای زخم سر کچل بی‌نظیر است». در اینجا می‌گوید که نباید بیش از این بنویسد که «موجب تطویل و کلال طبع» خواهد شد، اما از دیگران می‌خواهد «آن‌چه از استعمال تنباکو تجربه‌ای حاصل خواهد گردید، الحاق این رساله نمودن جایز است و باعث فواید خلق می‌گردد و یقین که مثاب خواهد گردید».

آخرین توصیه اینکه «آن‌چه از منافع و مضار در این مختصر تحریر افتاد، موقوف به موافقت طبیعت است که خود درک کند».

متن رساله

[اما بعد، چون تنباکو در این زمان از پرده خفا به عرصه اشتهار جلوه‌گر گردیده و بعضی از یاران آنچنان به آن معتقد و خواهانند که اگر پشه‌ای ایشان را لگد زند، علی‌الاستعجال به استعلاج آن اشتغال می‌نمایند و برخی از عوام به مرتبه‌ای منکر و گریزانند که اگر فی‌المثل مرغ جان از قفس [اصل: قفص] ابدانشان متوجه آشیان عدم باشد و دفع و رفع این جز به نفع آن آسان نباشد که به ایشان صورت وقوع از ممنوعاتست، این معنی به خاطر خطیر این حقیر صورت بست که دو کلمه تحریر نماید در ضرر و نفع تنباکو تا همگی از بادیه جهل و تقلید به سر حد علم و اعتدال رسند و ملاحظه فرمایند که اگر موافقت به مزاج ایشان دارد، مرتکب کشیدن تنباکو شوند و الّا اجتناب اولی و انسب دانند.

و این رساله مشتمل است بر مقدمه و دو مقاله و خاتمه]

مقدمه در بیان سبب استعمال تنباکو

بدان ایّدک الله تعالی فی الدارین که موجد و مخترع تنباکو حکمای فرنگ بودند؛ چراکه اهل فرنگ اکثر سفر ایشان در روی بحار واقع می‌شود، پس به واسطه قرب آب و کثرت بخاراتی که از دریا متصاعد می‌شود و خدمه‌ی اهل کشتی را رطوبات فضلی [اضافی] در دماغ و حنجره و سینه و معده به هم رسیده اشتداد می‌نماید و امراض رطب و بارد و اوجاع مفاصل حادث می‌گردد و موجب کسالت و سستی می‌شود و حال آن‌که آن جماعتی که در روی آب مسافر باشند حرکات بدنی و نفسانی ایشان را از لوازم و ضروریات است، خصوصاً کسانی که متصدی خدمات کشتی باشند؛ سیّما خدام ناخدا که با کمال زیرکی و ذکا و حدّت فهم و صحت ادراک متّصف می‌باید بود تا قصوری در ادراک باد مراد از مخالف و ستاره و راه و غیرذلک از علوم ضروری کشتی واقع نشود.

و جمعی دیگر از خدمه را احتیاج به کمال قوت است در بستن و برداشتن لنگر و غیر ذلک؛ و این رطوبات آب و بخارات هر گاه فتوری در آن نماید، انواع ضرر به کشتی می‌رسد، بلکه موجب شکستگی نیز بشود.

و بعضی را به کمال حدّت و سرعت و قوّه محرکه احتیاج باشد و آن نیز به رطوبات مذکور کمال نقصان روی می‌دهد.

مجملاً این رطوبت باعث کسالت این جماعت می‌شود و این کسالت باعث سستی در اعمال و سستی موجب غرق. پس بالضّروره چیزی که رفع آن رطوبات کند لازم آمد، هم از دماغ و هم از سینه و معده و

جز مکیّفات و مغیّرات چیزی این کار نمی‌تواند کرد و این مغیّر، **افیون** نمی‌تواند بود؛ به واسطه آن‌که اظهر من الشّمس است که کسانی که مرتکب اکل افیون می‌شوند، کسالت ایشان به مراتب زیاده از کسالت مسافران دریاست؛ نه‌تنها در کسالت، بلکه در جمیع موارد و ذکر آن موجب اطناب بی‌فایده خواهد شد.

اما شراب: اگرچه دماغ را قوتی می‌دهد و باعث زیادتی حس و حرکت می‌شود، لکن از اکثار و تکرار آن، بیهوشی و سستی اعصاب به هم می‌رسد و از قِبَل آن متأثر و مستفید نمی‌گردند و از استعمال آن به قدر اعتدال، اگرچه موجب تنفیه دماغ می‌شود، اما آن گاهی احتمال دارد که در غیر دریا به کار برند. علی ایّ حال، آن هم دفع رطوبات فصلی از ایشان نمی‌کند.

اما بنگ: آن هم بر سلیم‌الحسّ ظاهر و هویداست که آن باعث افکار فاسده و اوهام عجیبه می‌گردد، بلکه بالاخره جنون می‌آورد و در مطالب ایشان مفید نیست و مضر است.

اما اداوی دیگر مثل جوز و غیر ذلک، اگرچه سبب یبوستی می‌شود، اما باعث بر اکل غذاهای تر می‌گردد، به مرتبه‌ای که باعث ازدیاد مواد فاسده می‌گردد.

پس بالضروره دست مراد ایشان از گریبان این مغیّرات کوتاه گردید و چون حکمای فرنگ، تنباکو را به مزاج حرارت و یبوست ادراک کرده بودند، به سر حدّی که اکل آن سم است و تجربه نموده بودند، نزد اطبا این هم به ثبوت رسیده که دود هر چیز گرم و خشک است و اخراج اخلاط از دماغ می‌کند؛ چنان‌که صاحب زکام و نزله را به دود سیاه‌تخم معالجه می‌نماید. و لهذا استنباط کردند که رطوبات فضلی مسافران و مجاوران بحار را از سینه و دماغ و سایر اعصاب و اعضا فی‌الفور مدافعه نمی‌توان کرد مگر به استعمال دود این‌چنین دوایی حادّ حار. بدین روش که از دهن بکشند و از منخرین اخراج نمایند تا اثر آن به سینه و معده و اعصاب و عظام و سر و دماغ و غیرهم در آن ساعت واحد برسد.

این را به استعمال درآوردند و تجربه آن‌چه مطلب و مراد بود، به احسن وجه و اسرع وقت مع شیء زاید . چنان‌چه در مقاله اوّل سمت تحریر یافت؛ و ان شاء الله تعالی وحده‌العزیز سمت تحریر خواهد یافت . یافتند.

بعد از استعمال اهل کشتی و مسافران دریا، چون بسی فواید عاید دیدند، همه کس را به اشتغال این امر مأمور ساختند تا صغیر و کبیر بهره‌ور گردند. بعد از مرور ایام با تأمل تمام بدین دیار تجویز فرمودند.

الحال آن‌چنان رواج یافته و شایع گردیده که از خواص و عوام، از جاهل و عالم، از صغیر و کبیر، از جوان و پیر از امیر و وزیر، از اعلی و ادنی، از شهری و روستا، در خلا و ملا، بالصحّة و العناء و مع الفقر و الغنی، باللّحن و الغناء مشغول‌اند.

و فی‌الحقیقه به کثرت تجربه این ضعیف، فایده‌ی چند که بتوفیق الله تعالی در خاتمه کتاب بیان

خواهد شد، معلوم نموده که اگر حکمای فرنگ را مفهوم می‌گشت، اعلام آن بدین دیار هرگز جایز نمی‌داشتند؛ و الله اعلم بحقیقة الاشیاء.

مقاله اوّل: در بیان اندکی از بسیار و یکی از هزار منافع تنباکو

بدان ای عزیز من. نفعنا الله و ایّاک من نفعه. که از قول حکمای حاذق آن چه استماع افتاده و از علم طب صادق آن چیزی که استنباط به قدر طاقت البشریه شده، از منافع و فواید تنباکو از حکایتی اشارتی خواهد رفت و دلیلی از طب بر آن شاهد خواهد آورد تا منکران این معنی از شهد صورت اعتقاد، رطب‌اللّسان و عذب‌البیان گردند. مأمول از کرم خرده‌بینان مدرک آن است که نظر کنند در این مختصر به عین عنایت و وداد، اعراض نمایند از تعرّض و اعتراض به جدل و عناد؛ زیرا که انسان مشتق است از سهو و نسیان، هذا اوّل صنّفته فی مدینة الماچین [الماجین]، بالله الاستعانة، وهو معین.

مخفی نماند که تنباکو به واسطه اخراج بلغم از سینه و دماغ بی‌نظیر است و حنجره را صاف می‌کند و هاضم طعام است و اشتها می‌آورد و رفع تشنگی که از بلغم مالح باشد می‌نماید و اگر در نواحی چشم رطوبت فضلی باعث گردد، بر ضعف باصره و شب‌کوری و تخیّلات فاسده و نمودهای بی‌بود، استعمال تنباکو به غایت‌الغایت به دفع آن مسری و مسرع است و همچنین مدرّ[۵] است؛ زیرا که در حین کشیدن تنباکو، اجزای لطیف دخانی به جگر می‌رسد و به سبب حدّت اذابه‌ی اخلاط فاضل از جگر و نواحی آن می‌کند و مصبّ خود که کرده است رفع می‌نماید. و این رطوبت مائی، چون به گرده می‌رسد، به واسطه مائیتی که دارد به کار گرده نمی‌آید، از خود دفع می‌کند، به مجرای بول می‌ریزد و این موجب ادرار می‌گردد. و نیز باعث اطلاق می‌شود به واسطه حرارتی و حدّتی که دارد، محرّک صفرای حادّ می‌گردد و این صفرا به مصبّ خود که امعا و معده است ریخته و موجب لذع می‌شود و لذع باعث دفع آن چه در معده و امعاست به مخرج خود می‌شود.

ایضاً از برای صاحب مرض ربو و ضیق النفس که از ماده با روده و اشیای رطب حادث گردیده باشد، مفید و مجرّب است؛ زیرا که آن بلغم غلیظ که در مجرای قصبه ریه منشبث [کذا] شده، تنباکو اذابه‌ی آن می‌کند به اندک زمانی.

ایضاً به واسطه زکام و نزله به غایت خوب است و همه کس را این به استعمال تنباکو تجربه افتاده و لهذا مستغنی از بیان و دلیل است و لکن دو کلمه اشاره بدان گستاخی می‌رود. مخفی نیست که زکام و نزله هم از خلط حارّ و هم خلط بارد حادث می‌گردد و کشیدن تنباکو هر دو را زائل می‌گرداند، اما آن‌چه از حارّ به وجود آمده باشد، بدان سبب دفع می‌کند که تنباکو ترقیق اخلاط حار به حدّتی که در

---

۵. ادرارآور.

او متکوّن است می‌نماید، پسِ برگشت، سبب حرکت او از آن موضع و حرکت، موجب دفع او از بینی و حلقوم لابد خواهد بود.

به واسطه مستسقی نیز خوب است؛ زیرا که چون حدّتی با این دود هست، نفوذ در منافذ مسدوده صاحب این مرض می‌کند و باعث رفع سده و ترقیق آن خلط می‌شود و لهذا نفع عظیم می‌یابد.

ایضاً به واسطه‌ی معده که در او رطوبت غالب باشد، یا برودت بر او مستولی گردیده باشد، یا در هضم طعام او فتوری واقع شده، کمال نفع می‌بخشد و باعث اشتها می‌گردد. و به جهت رفع نفخ معده و قولنج ریحی به غایت مفید است، بلکه مطلق قولنج را زایل می‌گرداند؛ زیرا که به واسطه تحلیل نفخ ریحی و انصباب صفرا و اذابه‌ی رطوبات بی‌شبیه است.

و همچنین به واسطه سنگ گرده عظیم‌النفع است؛ چراکه مذکور شد که تنباکو اذابه‌ی رطوبات فضلی می‌کند از جگر و آن رطوبت به گرده می‌ریزد و باعث انزلاق سنگی که در او باشد می‌کند تا به قوت حدّتی که در دود تنباکو هست سنگ گرده را می‌گدازاند.

و نیز به جهت لقوه و فالج و استرخا و تشنج خلطی بسی فایده‌مند آمده است و وجهش ظاهر و هویداست.

و هم به واسطه اِحکام بُن دندان بی‌مثل و ردع ریحی که از دروج[۶] حادث شده باشد می‌کند.

و همچنین موی سر و ریش که از دروج سفید شده باشد سیاه می‌کند.

و ایضاً در صداعی که از ماده رطب و یابس به هم رسیده باشد، یا از زکام ظاهر گردیده باشد عظیم‌الأثر است.

و همچنین کرم بیخ دندان را و کرم معده و امعا را می‌کشد، به واسطه آن‌که تنباکو گرم است در درجه چهارم و خشک است در درجه سوم و در وی سمّی هم هست، در این امور سریع‌النفع است.

و از جهت استرخا زبان و لهات و گرفتگی در تکلم که از غلبه بلّت به ظهور آید، نافع و مؤثر است.

و نیز در بواسیر را هر نوع آن که باشد، سریع‌الاثر است؛ چراکه از کشیدن تنباکو خون غلیظ میل به اسافل اعضا می‌کند و از مجرای بواسیر دفع می‌شود و موجب تسکین وجع و ریاح او می‌شود و به جهت وجع مفاصل عام و خاص به غایت مسریست؛ زیرا که گفته شد که تنباکو اذابه‌ی رطوبات فضلیه می‌کند و ماده‌ی وجع مفاصل رطوبت مذکور است.

---

۶. گویا «درونج»: گرم و خشک است اندر درجه سوم، علت‌های دل را سود کند، خاصه که از سردی باشد و بادهای غلیظ براند خاصه از رحم.

و همچنین از برای بوی دهان، خواه علت آن از بن دندان باشد و خواه از بخار معده، بسیار فایده دارد. و هم از جهت بودادن دماغ مفید است، خصوصاً وقتی که ماده بارد سبب آن باشد. و همچنین از برای کسی که فتوری در قوت شامه او واقع شده باشد، از اخلاط بارده و از برای فساد حواس ظاهری و باطنی که سبب فساد ریه رطوبت باشد بسیار مفید است.

و تنباکو کشیدن قوّت حافظه را زیاده می‌کند؛ زیرا که هرگاه رطوباتی بر دماغ زیادتی نماید، صورت اشیا هر گاه در قوت حافظه مرتسم می‌شود، باز زود منفک می‌گردد، مانند آن‌که در روی آب به انگشت نقش چند بکشند، اگرچه قبول می‌کند، اما بقایی ندارد.

و همچنین از برای کسانی که خواب ایشان بسیار گران باشد و از جهت مرض سبات که بسیار خوابیدن است، تنباکو عظیم است، به واسطه دوار و طنین بسی نافع است. و دفع بخار از معده و دماغ می‌نماید. و همچنین به سبب حرارتی که دارد دمعه[۷] و شب‌کوری را به غایت نافع و رافع است.

و در امر باه، مُقوّی است؛ زیرا که باعث اصلاح قوت هاضمه و رفع رطوبات فضلی که آن موجب سستی اعصاب و شرایین و غیره است و محرک بخارات صالح که سبب تحریک نعوظ است می‌شود و این به تجربه نیز معلوم شد.

و همچنین مرض برص را زائل می‌گرداند و دلیل ظاهر است. و باعث درک و شعور است در مزاج سرد و تر و موجب جلادت در حس و حرکت می‌شود.

ایضاً قوت بدن و بازو و زانو می‌افزاید. و به جهت تحلیل و اذابه رطوبات از اعصاب و مفاصل و پی [: وی].

و از برای مرض آتشک نیز بسی نافع است.

و همچنین جمیع مسامات را تنگ می‌گرداند. ولهذا سبب نرمی موی سر و ریش و باعث کم‌برآمدن موی بدن و موجب تضییق مسامات نساء، دُبُرا و قُبلاً، بلکه سبب یبوست و حرارت آن. و از این جهت است که موی بغل و پای را برطرف می‌سازد.

و همچنین مدرّ حیض است، به مرتبه‌ای که زنی بود از حیض مقطوع‌الطمع، به کشیدن تنباکو ادرار آن زیاده از عادت او شد.

و همچنین باعث عدم توالد شپش است، به جهت تحلیل رطوبتی که ماده وجود او از این است.

و از برای صاحبان امتلا فایده‌مند است؛ زیرا که مذکور شد که تنباکو به جهت حدّتی که در اوست

---

۷ . علتی است که پیوسته می‌گرید و بی‌مراد اشک می‌آید. (فرهنگ و مصطلحات طب سنتی، میری، ج ۴، ص ۵۱)

باعث هضم و سبب اطلاق طبیعت است. و این هر دو موجب رفع ابتلاست.

ایضاً بر رفع تب بلغمی به غایت مؤثر است.

و همچنین از برای زودرسانیدن کیفیّات و مغیّرات، خصوصاً افیونیات، هیچ چیز به تنباکو نمی‌رسد. و وجهش آن است که کیفیت افیون آن است که چون افیون سم است، هر گاه اثر آن به قلب که تختگاه روح است می‌رسد، روح از آن متنفر می‌شود، از باطن به ظاهر میل می‌نماید. و این جهت است که بدن گرم می‌شود و بشَره‌ی رو سرخ می‌گرداند و دماغ قوتی به هم می‌رساند و تغیّر تمام در حال آن شخص ظاهر می‌گردد. و هرگاه تنباکو نیز که برأسه سمّ است، با کیفیت افیون ضم می‌گردد و باعث تأثیر او و زیادتی در کیفیت می‌گردد، پس از این جهت است که بدل افیون هم می‌توان استعمال کرد؛ چراکه افیون سرد است در درجه چهارم و تریاکی از تکرار اکل آن خلطی رطب و بارد در مفاصل و مغیّره به هم می‌رساند. و لهذا یک لحظه از وعده مقرری که می‌گذرد، آن اخلاط سیلان کرده بر بدن منتشر می‌گردد و موجب سستی و کسل و خمیازه‌ی متواتر و آب از چشم‌رفتن می‌شود و آن خلطی که در دماغ منجمد شده بود به جهت سیلان آن، عطسه بسیار می‌آید. و اگر در جوان باشد احتلام، بی‌آنکه عملی به فعل آید واقع می‌شود. باز به جهت خوردن افیون آن اخلاط منجمد می‌شود و آن چه مذکور شد فی‌الحال رفع می‌شود. پس اگر به عوض آن تنباکو بکشد، اذابه‌ی آن خلط بارده‌ای که سیلان کرده به تحلیل می‌برد و چیزی نمی‌ماند که سبب کسل و سستی گردد. پس از این جهت به ترک‌کننده افیون هم نافع است و بدل افیون این را استعمال می‌توان کرد.

و همچنین از برای رفع خمار بی‌مثل است. و از برای کسی که اعتیاد به خوردن شراب داشته باشد و چون بخورد متضرّر گردد، تنباکو را بدان استعمال نماید آزار نیابد.

مقاله دوم: در بیان مضار تنباکو

بدان رحمک الله فی الدّارین که صاحبان دماغ گرم و صفراوی‌مزاجان در هوای حار، از بسیاری استعمال تنباکو متضرر می‌گردند و تشویشی در روح ایشان به هم می‌رسد. و رطوبت فضلی هر گاه در بدن نیاید، رطوبت اصلیه را می‌گدازاند و باعث ضعف بصر ایشان می‌گردد. و از این جهت است که چشم را در کوری اندازد. و گاه باشد که سبب نزول آب گردد، به واسطه آن‌که هر گاه بگذارد رطوبت را و از آن رطوبت حصّه‌ای، اگر بر سوراخ طبقه عِنبیه ریخته شود، باعث عدم رؤیت باشد.

و گاه باشد که در مزاج حار باعث مالیخولیا گردد و همچنین از برای ضیق‌النفس پیسی ضرر تمام دارد.

و ایضاً به مرض سل ضرر بسیار دارد. و از برای دق نیز مضر است. و همچنین از برای صاحبان ذبول،

باعث ذبول می‌شود؛ چراکه تنباکو حرارت غریزی را زیاده می‌گرداند. همچنین صاحب سرطان را نیز مضر است به واسطه احتراق خلط سوداوی. ایضاً جگر گرم را هم موافق نخواهد بود. گاه باشد که صفراوی‌مزاجان را موجب یرقان شود. یحتمل که صاحبان مزاج حار و یابس را زود به سر حدّ کهولت رساند. همچنین این جماعت را باعث غشی شود، وقتی که حصّه‌ای از دود تنباکو به دل رسد.

و قس علی هذا، امراض سوداوی و صفراوی کسانی را که حرارت غریزی در بدن ایشان اشدادی باشد، تنباکو مضرّ است. والله اعلم بحقیقه الحال.

خاتمه

در تحریر آن‌چه از آثار تنباکو بدین حقیر راجی، ابن افلاطون حسام‌الدین الماچینی المتطبّب ظاهر گشته، به تجربه پیوست در حینی که سیّار ولایت هند و بقاع فرنگ بود.

بر ضمیر روشندلان کشنده تنباکو مخفی نماند که تنباکو علفی است که اوّل در کوه‌های انگلیس می‌بود و حکمای آنجا، آن را تنب می‌گویند. اکثر معالجه ریشه‌های ناسور و قرحها و اوجاع و زخم‌های اسب و شتر بدین می‌کردند تا آن‌که احتیاجی، تمام اهل کشتی را به استعمال همچنین چیزی به هم رسید، چنان‌که مذکور شد در اوّل رساله. چون کم بود به خوردن جایز نبود و به ضمادکردن و لخلخه فایده‌ای که مطلوب بود نمی‌داد. پس بالضّروره به کشیدن دود آن قرار دادند. بعد از کثرت استعمال به بعضی مضر و به جمعی بی‌اثر دیدند. حکمای باهر به دوایی که مصلح آن بود پرورش دادند و به ادویه‌ای که باعث قوت و سرعت اثر او بود ممزوج گردانیدند، مثل کجوله[۸] و عرق تاتوله[۹] و جوزبوا[۱۰] و بسباسه و غیر ذلک و تخم او را از کوه‌ها آوردند و در باغ‌ها کِشتند.

الحال هر کس را هر چه به خاطر می‌رسد، تنباکو نام می‌گذارد. وقتی کم یافت شد، مردم برگ‌های درخت و علف‌های شبیه بُوَرمه کرده، مبلغ کلی از قیمت آن فروختند.

به هر حال از هند می‌آورند و آن برگیست پهن و رنگ آن جگری‌مانند است. و نوعی دیگر از قبرس می‌آورند و آن را رنگ سبزی مایل است، لکن چیزی نیست و استعمال آن ضرر بلاعدّ و احصی دارد. و قسمتی دیگر از روم می‌آورند و آن برگیست تنک و بزرگ و سبز و آن هم چیزی نیست.

و آن‌چه از فرنگ می‌آورند چند نوع است. بهترین آن بورمه ستبر [سطبر] است که برهم چوبش[۱۱] نباشد و رنگ او جوزی سیر باشد و طعم دود آن خوشمزه باشد و رنگ دودش سفیدی مایل و خاکسترش

---

۸ . میوه درخت وومیکیه با رنگ خاکستری و مغز سفید بسیار تلخ که از آن ماده‌ای قلیایی به دست می‌آید. (فرهنگ عمید).
۹ . گیاه و درختی زهرناک. اسم فارسی جوز مائل، گوز مائل. و نیز بنگرید به لغت: تاتوره.
۱۰ . جوزبوا یا جوز بویا نوعی درخت در یمن و هند که در هند به آن مین پهل گویند. پوست آن را بسباسه می‌گویند.
۱۱ . در هر دو نسخه کلماتی شبیه به همین. پر هم چوبش؟

سفید گردد و در قوت، حدّت آن چنان باشد که یک نفس تمام توان کشید. در فرنگ از یک نفس بیشتر نمی‌کشند. یک قلیون را پنج کس به آخر می‌رسانند و لهذا عورتی بود که پنج سال بود که وی را درد نیمه سر بود که آن را شقیقه گویند، به انواع معالجات دفع آن نشد، مگر به کشیدن اندک تنباکو که دیگر اثری از آن عود نکرد.

همچنین شخصی را مرض بواسیر آن چنان اشتداد نموده بود که مقعد بیرون آمده و از ضرب وجع نمی‌توانست نشست و نه در یک جا آرام می‌گرفت و آماس طرفه‌ای کرده بود. بعد از کشیدن تنباکو به اندک زمانی رفع و دفع و آماس و اشتداد آن شد و از آن مرض صحّت یافت.

ایضاً دختری بود که به مرض برص ده سال گرفتار بود. بعد از مداومت بدان، بالکلّیه از آن نجات یافت. همچنین پیری بود پسِ نود سال، در سر و ریش او یک موی سیاه به هم نمی‌رسید. بعد از اشتغال به استعمال تنباکو به سالی دو مو [سیاه] گردید.

ایضاً شخصی را وجع سپانجو/ سابخو/ سانجو[۱۲] اشتداد نمود، آزار بلیغ از این جهت به او می‌رسید. به سبب آن از این خلاصی دید.

همچنین به درد زانو و کمر گرفتار بودند، به کشیدن تنباکو به صحّت پیوست.

ایضاً فوجی از مردمان به درد دندان که در هر ماهی و هفته ظاهر می‌گردید، به وسیله این در پرده جفا مستور ماند. ایضاً خاکستر تنباکو به جهت زخم پشت اسب و غیر اسب بسیار مفید است؛ مکرر استعلاج نموده شد.

همچنین از برای زخم سر کچل بی‌نظیر است، اگر از رطوبتی که از کشیدن تنباکو به هم می‌رسد [کذا]، چشم تیره‌شدن از پیری یا از بخارات معده حادث شده باشد، قدری قلیلی بکشند، به حدّتی که درو هست، رفع آن تیرگی می‌کند.

زیاده از این نوشتن موجب تطویل و کلال طبع می‌گردد. بدین دو کلمه اختصار افتاد. هر کس را آن چه از استعمال تنباکو تجربه‌ای حاصل خواهد گردید، الحاق این رساله‌نمودن جایز است و باعث فواید خلق می‌گردد و یقین که مثاب خواهد گردید.

اما مخفی نماند که آن چه از منافع و مضار در این مختصر تحریر افتاد، موقوف به موافقت طبیعت است که خود درک کند. والله اعلم بحقیقة الحال.

---

۱۲. این کلمه به چند صورت در این سه نسخه ضبط شده است.

|مقـــــــــاله|

|زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی / ترجمه ابوالفضل غریبی

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مـردادوشهـریـور ۱۴۰۰

کلام شیعه دوازده امامی

۶۳-۸۲

چکیده: این مقاله به بررسی کلام شیعه دوازده امامی از دوره ایلخانی در قرن هفتم تا پایان دوره صفوی در قرن دوازدهم می‌پردازد. در بخش اول ابتدا به نقش نصیر الدین طوسی پرداخته می‌شود که با وارد کردن مفاهیم ابن سینایی به مباحث کلامی، کلام شیعه دوازده امامی را متحول کرد، تحولی که ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی در میان اشاعره پدید اوردند. پس از طوسی به متکلمان امامی توجه شده است. علامه حلی و پسرش فخر المحققین و علمای بحرین از جمله ابن سعادة بحرانی، میثم بحرانی، علی ابن سلیمان بحرانی و در نهایت ابن ابی جمهور احسایی از جمله متکلمانی هستند که آثار و آرایشان بررسی شده است. این مقاله در بخش دوم به دوره صفوی می پردازد. تلفیق کلام و فلسفه در آثار برخی متکلمان این دوره، نقش منابع حدیثی در جهت گیری های کلامی، روی آوری برخی از علمای این دوره به کلام امامی متقدم و تلاش مخالفان کلام برای تثبیت خود به عنوان نمایندگان رسمی شیعه دوازده امامی از جمله مسائلی است که در این فصل مطرح شده است.

واژگان کلیدی: شیعیان اثنا عشری، نصیرالدین طوسی، کلام شیعه دوازده امامی، کلام، فلسفه ابن سینا، تشیع دوازده امامی، حلّه، سلسله صفویه، کلام

The Kalam of Twelver Shiism

Sabine Schmidtke and Reza Pourjavadi
Translated by: Abolfazl Gharibi

Abstract: This article examines the Shiite theology of the Twelver Shi›ism from the Ilkhani period in the seventh century to the end of the Safavid period in the twelfth century. In the first part, the role of Naṣir al-Din al-Ṭūsi is discussed, who, by introducing Ibn Sinā›s philosophical concepts into theological discussions, transformed the Shiite theology of the Twelver Shi›ism, a change that Abū Ḥāmid al-Ghazāli and Fakhruddin Rāzi brought about among the Ash›arites. After Ṭūsi, attention has been paid to Imami theologians. ‘Allāma ḤillĪ and his son Fakhr al-Muhaqiqin and Bahraini scholars including Ibn Sa’ādah Baḥrāni, Meysam Baḥrāni, Ali Ibn Sulaymān Baḥrāni and finally Ibn Abi Jumhūr Aḥsāi are among the theologians whose works and Ideas have been studied. The second part pf this article deals with the Safavid period. The combination of theology and philosophy in the works of some theologians of this period, the role of hadith sources in theological orientations, the conversion of some scholars of this period to the earlier Imami theology and the efforts of the opponents of theology to establish themselves as official representatives of the Twelver Shiites are among the issues discussed in this chapter.

Keywords: Twelver Shiites, Nasir al-Din Ṭūsi, Twelver Imam Shiite Theology, Theology, Ibn Sina Philosophy, Twelver Imam Shiism, Hilla, Safavid Dynasty, Theology

كلام الشيعة الإماميّة الإثناعشريّة

زابينه اشميتكه ورضا پورجوادي
ترجمة: أبو الفضل غريبي

الخلاصة: تهدف هذه المقالة إلى البحث في كلام الشيعة الإماميّة الاثناعشريّة من العصر الإيلخاني في القرن السابع إلى آخر العصر الصفوي في القرن الثاني عشر.

يبدأ القسم الأوّل بالبحث في دور نصير الدين الطوسي الذي أدخل مفاهيم ابن سينا في المباحث الكلاميّة وساهم في تطوّر كلام الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة، وهو تطوّر يشبه ذلك الذي أدخله أبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي في أوساط الأشاعرة.

ثمّ ينتقل البحث بعد الطوسي إلى باقي متكلّمي الإماميّة وآرائهم وما خلّفوه من آثار كالعلاّمة الحلّي وابنه فخر المحقّقين وعلماء البحرين ومنهم ابن سعادة البحراني وميثم البحراني وعليّ بن سليمان البحراني وآخرهم ابن أبي جمهور الأحسائي.

أمّا القسم الثاني من هذه المقالة فيختصّ بالبحث عن العهد الصفوي، ويطرح عدداً من المسائل كتلفيق الكلام والفلسفة في آثار بعض المتكلّمين، ودور المصادر الحديثيّة في الاتجّاهات الكلاميّة، وميول بعض علماء هذه الفترة نحو الكلام الإماميّ المتقدّم، ومساعي مخالفي الكلام لتثبيت أنفسهم كممثّلين رسميّين للشيعة الإماميّة الاثناعشريّة.

المفردات الأساسيّة: الشيعة الاثنا عشريّة، نصير الدين الطوسي، كلام الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة، الكلام، فلسفة ابن سينا، التشيّع الإمامي الاثنا عشري، الحلّة، السلسلة الصفويّة، الكلام.

بخش اوّل: دوره ایلخانی و پس از آن (نگاشته زابینه اشمیتکه)

معمولاً متحول‌کردن کلام شیعه دوازده امامی را به نصیرالدین طوسی (م۶۷۲) نسبت می‌دهند که با واردکردن مفاهیم ابن سینایی به مباحث کلامی تحولی را به وجود آورد که ابوحامد غزالی (م۵۰۵) و مهم‌تر از او فخرالدین رازی (م۶۰۹) در میان اشاعره آغاز کرده بودند. طوسی بر مذهب امامی رشد کرد. استاد اصلی وی در کلام، معین‌الدین ابوالحسن سالم بن بدران المازنی المصری (زنده در ۶۲۹ق) بود که خود نزد متکلم برجسته شیعه دوازده‌امامی ابوالمکارم عزالدین حمزه بن علی بن زهره الحسینی الحلبی (۵۱۱-۵۸۵) شاگردی کرده بود. الحلبی نویسنده غنیة النزوع إلی علم الأصول والفروع یکی از جامع‌ترین مجموعه‌های موجود در کلام، فقه و اصول فقه امامیه در قرن ششم است. طوسی این کتاب را نزد ابن بدران خواند و پس از آن بود که در روز هیجدهم جمادی‌الثانی سال ۶۱۹ استادش به وی اجازه اجتهاد داد.[۱] طوسی با وجود آموزش‌هایی که در علم کلام دیده بود، بیشتر زندگی علمی خود را وقف فلسفه ابن سینا، نجوم و ریاضیات کرد. علاوه بر آن، میان سال‌های ۶۳۰ تا سقوط قلعه الموت اسماعیلیان در سال ۶۵۴ که وی به اسماعیلیان پیوسته بود، آثار متعدد و مهمی در باب اندیشه اسماعیلیه نگاشت. او در زمان فتح عراق توسط ایلخانیان در سال ۶۵۶ با جلب توجه هولاکوخان توانست او را متقاعد کند که اماکن مقدس شیعیان را تخریب نکند. در سال ۶۵۷ ایلخان مسئولیت بازسازی و مدیریت رصدخانه مراغه را به طوسی سپرد. این مکان بعدها به یک مرکز اندیشه‌ورزی برای منجمین، فلاسفه و متکلمان شیعه و غیرشیعه تبدیل شد. خواجه نصیرالدین طوسی تا چند ماه پیش از فوتش در سال ۶۷۲ در مراغه ماند و پس از آن به بغداد بازگشت.[۲]

طوسی پس از جدایی از اسماعیلیان در سال ۶۵۴ چندین رساله اعتقادی از جمله رسالة الامامه را در دفاع از مقوله امامت در تشیع اثناعشری و همچنین دو رساله مختصر در باب کلام به نام‌های قواعد العقائد و تجرید الاعتقاد را به رشته تحریر درآورد. این دو رساله خیلی زود با استقبال فراوانی روبرو شدند و به گواهی شروح بسیار زیادی که بر آنها نوشته شده است، نقش بسزایی در تحولات بعدی تشیع اثناعشری ایفا کردند.[۳] طوسی در این دو اثر، مباحث کلامی را با واژگان، روش و سبک فلسفی در هم آمیخت و بخشی از مفاهیم ابن سینا را با اعتقادات کلامی امامیه سازگار کرد. بدین ترتیب در ادامه

---

۱ . بنگرید به: محمدتقی مدرس رضوی؛ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۶۱-۱۶۷، ۱۳۷۰.

2 . Hans Daiber and Jamil Ragep. ‘al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn’, The Encyclopaedia of Islam. New Edition, 2000, vol. 10, 746–52.

همچنین بنگرید به: مقالات کتاب دانشمند طوس: مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به‌کوشش نصرالله پورجوادی و ژیوا وسل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران فرانسه در ایران، ۱۳۷۹.

۳ . برای شروح تجرید الاعتقاد بنگرید به: علی صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۲. نیز بنگرید به: مقدمه زابینه اشمیتکه بر الحمصی الرازی؛ محمود بن علی بن محمود. کشف المعاقد فی شرح قواعد العقائد؛ چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه دولتی برلین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶، چهار تا شش.

سنتی که با ابوالحسین بصری (م۴۳۶) بنیانگذار مکتب نوآور معتزلی با آمیختگی کلام و فلسفه شروع شده بود، از قرن هفتم به بعد متکلمان امامیه در مواضعی از فلسفه مشائی تبعیت کردند. آثار فخرالدین رازی از منابع اصلی طوسی بود. فخرالدین با در نظر گرفتن آموزه‌های ابوالحسین بصری و فلسفه ابن سینا، بازنگری اساسی در تفکرات اعتقادی اشاعره انجام داد. با وجود تضاد بین جهان‌بینی معتزلیِ نصیرالدین طوسی در آثار اعتقادی‌اش و مواضع اشعری فخرالدین رازی، طوسی و شیعیان اثناعشری، پس از وی مبانی اعتقادی ابوالحسین را از طریق آثار فخرالدین رازی به دست آوردند.

تفکرات اعتقادی نصیرالدین طوسی در وهله اوّل بر محافل علمی حلّه تأثیرگذار بود که از مراکز اندیشه‌ورزی پیشرو در تشیع اثناعشری محسوب می‌شد[۴] و از زمانی که سدیدالدین محمود بن علی بن الحسن الحمصی رازی کتاب جامع کلامی خود به نام المنقذ من التقلید را در روز نهم جمادی‌الاوّل سال ۵۸۱ در این شهر به پایان رساند، مباحث کلامی هم در آن جایگاهی پیدا کرد. حمصی در طول اقامتش در حلّه، متکلمان این شهر را با آموزه‌های ابوالحسین بصری آشنا کرد. از برجسته‌ترین علمایی که قبل و در طول اقامت طوسی در این شهر فعال بودند، می‌توان به سدیدالدین سالم بن محفوظ الصوراوی الحلی (م حدوداً ۶۳۰)، شاگرد وی نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید (محقق حلی) (م ۶۷۶)[۵] محمد بن علی بن محمد بن جهیم (م۶۸۰) و سدیدالدین یوسف بن مطهر حلی اشاره کرد. در طول همین دوران بود که بنوالعود که چند نسل پی‌درپی متکلم بودند در حلّه ظهور کردند.[۶]

پسر سدیدالدین یوسف، حسن بن یوسف (علامه حلّی، م ۷۲۶) یکی از برجسته‌ترین شاگردان نصیرالدین طوسی بود. وی شرح‌های متعددی بر آثار طوسی نگاشت که مهم‌ترین آنها شرح او بر تجرید الاعتقاد طوسی با نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد است که در سال ۶۹۶ پایان یافت. دست‌نوشته‌های متعدد این اثر و حواشی و تعلیقاتی که بر آن نوشته شده همگی نشانگر آن است که این شرح اعتبار و شهرت خود را در طول تاریخ حفظ کرده است.[۷] علاوه بر آن، علامه حلّی شرحی بر یکی دیگر از رسالات عقیدتی طوسی به نام قواعدالعقائد نوشت.[۸] او همچنین در

---

۴ . بنگرید به: ابوالحسین طالعی؛ فقیه حلّی: مروری بر زندگی و آثار علامه حلّی؛ تهران: همشهری، ۱۳۹۲، ۱۹ – ۷۸.

۵ . درباره او بنگرید به:

Hassan Ansari and Sabine Schmidtke,'The Shīʿī Reception of Muʿtazilism II: Twelver Shīʿīs', in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*,, Oxford: Oxford University Press, 2016, 196-214.

6 . Sabine Schmidtke, 'The Doctrinal Views of the Banu l-ʿAwd (early 8th/14th century): An Analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)', in M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, S. Hopkins (eds.), *Le shiʿisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout: Brepols, 2009, 357–382.

7 . Sabine Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991, 90 no. 85;
سیدعبد العزیز طباطبایی؛ مکتبه العلامه الحلی؛ قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، ۱۶۳–۱۶۶: ۷۵، ۱۳۷۴؛
صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۳۵–۴۱، ش ۱۹.

8 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 51, 90 no. 84;
طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص۱۶۲ و بعد، ش ۷۴.

کلام آثار مستقل و متعددی به رشته تحریر درآورد که بسیار تأثیرگذار بودند. معروف‌ترین اثر مستقل وی در عقاید، احتمالاً رساله مختصر او با نام الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلفین من معرفة اصول‌الدین است که آن را به عنوان فصل یازدهم به کتاب منهاج الصلاح فی اختصار المصباح (با تاریخ اتمام ۷۲۳) افزود. همان طور که از عنوان آن برمی‌آید، این کتاب نه صرفاً برای طلاب علم کلام بلکه عامه مردم نوشته شده است. بر این کتاب حلّی نیز مانند شرح او بر تجرید شروح متعددی نوشته شده است. مشهورترین شرح آن به قلم المقداد السیوری (م ۸۲۶) است که همراه با آن به چاپ‌های متعدد رسیده و ترجمه انگلیسی و فارسی هر دو موجود است.[۹] از میان آثار کلامی بلندتر حلّی، باید به مناهج الیقین (با تاریخ اتمام ۶۸۰) اشاره کرد که در میان متکلمین امامی متأخر مشهور بوده است.[۱۰] همچنین کتاب نهایة المرام فی علم الکلام که ظاهراً آخرین اثر او در علم کلام بوده و تنها بخشی از آن باقی مانده و احتمالاً هیچ‌گاه به اتمام نرسیده است.[۱۱]

حلّی در کلام صاحب تفکر خاصی نبود و امتیاز او بیشتر به دلیل توفیقی است که در ترویج نوآوری‌های کلامی طوسی کسب کرد. به علاوه، حلّی نویسنده پرکاری بود. شاگردان بسیاری داشت که یا در حله نزدش شاگردی کردند یا زمانی که در دربار ایلخان، اولجایتو (حک ۷۰۳-۷۱۶) حاضر بود یا در مدرسه سیّاری که اولجایتو بنا کرد تا ایلخان را همراه کند.[۱۲] پیش از آنکه اولجایتو در سال ۷۰۹ به تشیع تغییر مذهب دهد، حلّی و پسرش فخر المحققین (۷۷۱-۶۸۲) به دربار او فراخوانده شدند و به مدت چندین سال در آنجا اقامت داشتند. در طول همین سال‌ها حلّی به درخواست ایلخان کتب متعددی را از جمله آثاری در باب پرسش‌های کلامی نگاشت.[۱۳] بعدها فخرالمحققین خود به عالم شهیری تبدیل شد با آثار متعددی در کلام و از آن مهم‌تر در فقه. از جمله او چندین شرح بر آثار پدرش نگاشت. پس از وفات علامه، فخرالمحققین تعلیم شمار زیادی از شاگردان پدر را بر عهده گرفت. علمایی چون نظام‌الدین علی بن عبدالحمید النیلی (م پس از ۷۹۱)، عالم مشهور شمس‌الدین محمد بن مکّی (شهید اول، ۷۸۶-۷۳۴)[۱۴] و المرتضی ابوالسعید الحسن بن عبدالله ابن محمد بن علی ابن الأعرج الحسینی از جمله شاگردان او بودند.[۱۵]

---

9 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 55, 80f. no. 36;
طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۶۵-۷۱، ش ۲۵.

10 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 47, 94 no. 107;
طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۱۹۱-۱۹۳ ش ۹۹.

11 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 50f., 96 no. 117;
طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۲۰۸ و بعد، ش ۱۱۲.

12 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 35–40

13 . Ibid., ۲۳–۳۲

۱۴ . ر. المختاری؛ الشهید الأول: حیاته وآثاره.؛ قم: مرکز النشر المکاتب العلمیه الإسلامیه، ۶۴-۶۷، ۱۴۲۶/ ۱۳۸۴.

15 . Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), 35.

از میان شاگردان شهید اول می‌توان به فخرالدین احمد بن عبدالله بن سعید مشهور به ابن المتوّج البحرانی (م. میان سال‌های ۸۰۲ و ۸۳۶)[۱۶] و همچنین مقداد بن عبدالله السیوری الحلی الأسدی[۱۷] که یکی دیگر از متکلمان صاحب نام حلّه بود اشاره کرد. عمده شهرت مقداد به دلیل شرح‌هایی است که بر برخی از آثار کلامی علامه حلّی نگاشت، مانند النافع یوم الحشر در شرح الباب الحادی عشر[۱۸] و ارشاد الطالبین در شرح نهج المسترشدین فی اصول‌الدین.[۱۹] از جمله آثار کلامی مستقل او اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة است که جامع‌ترین کتاب وی در این علم به شمار می‌رود.[۲۰]

علمای حلّه ارتباط نزدیکی با علمای بحرین داشتند. بحرین از قرن هفتم به بعد یکی از مراکز اندیشه‌ورزی تشیع اثناعشری محسوب می‌شد.[۲۱] یکی از شخصیت‌های طراز اول قرن ششم نصیرالدین راشد البحرانی (م۶۰۵) و پس از او کمال‌الدین احمد بن علی بن سعاده البحرانی (م۶۴۰) بود. راشد و ابن سعاده هر دو در حلّه تحصیل کرده بودند. جمال‌الدین علی بن سلیمان البحرانی (م۶۷۰) و یکی از شاگردان ابن سعاده با خواجه نصیرالدین طوسی در ارتباط بود. وی رساله استادش ابن سعاده مشتمل بر ۲۴ پرسش درباره صفت علم باری به نام رسالة العلم یا مسئلة العلم را برای خواجه فرستاد و از او خواست تا نظر خود را درباره‌اش بنویسد و خواجه این درخواست را اجابت کرد. علی بن سلیمان خود نیز مؤلف رساله‌ای اعتقادی به نام مصباح العرفان ومفتاح البیان است.[۲۲] نوشته‌های به‌جامانده از ابن سعاده و بیش از آنها آثار علی بن سلیمان بیانگر آن است که فلسفه، عرفان و کلام در بحرینِ آن زمان ریشه‌دار بوده است.[۲۳] از شاگردان علی بن سلیمان می‌توان پسرش حسین و میثم بن میثم البحرانی (زاده ۶۳۶ و م. پس از ۶۸۱) را نام برد.[۲۴] گفته‌اند که میثم شاگرد طوسی و در عین حال استاد فقه او بوده است. البحرانی در حوزه کلام کتاب قواعد المرام را تألیف کرد که از شهرت ماندگاری برخوردار شد و به آثار اعتقادی طوسی و حلّی شباهت داشت،[۲۵] اما برخلاف آن، شرح جامع و مفصل البحرانی بر نهج‌البلاغه به نام مصباح‌السالکین نشان‌دهنده آشنایی نزدیک او با سنت عرفانی است.

---

۱۶ . م.ج؛ انوار؛ ۱۹۹۱ و ابن متوج؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ جلد ۴، ۵۶۹ و بعد، ۱۳۷۷.

17 . ‘al-Fāḍil al-Miqdād’, d. 826/1422–3

۱۸ . معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۳۵۰ و بعد، ش ۱۱۹۵۹.

۱۹ . همان، ج ۱، ص ۲۲۹، ش ۷۸۴.

۲۰ . همان، ج ۴، ص ۵۷۲ و بعد، ش ۱۰۲۰۳.

21 . A. Al-Oraibi, *Shi'i Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*, PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1992; idem, 'Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective,' in *Shī'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, ed. L. Clarke, Binghampton, NY, 2001, 331–343.

۲۲ . حسن انصاری؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی،۱۳۹۰.

23 . W. Madelung, ‘Baḥrānī, Jamāl-al-Dīn’, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, 1989, p. 529; A. S. Tāghavi, ‘Al-Baḥrānī, Abū al-Ḥasan Jamāl al-Dīn’, *Encyclopaedia Islamica*, vol. 4, 2013, pp. 187–188.

۲۴ . یوسف، ع. ا.؛ العلامه الشیخ میثم البحرانی: رجل العلم والأخلاق والسیاسه؛ بیروت: دارالرسول الأکرم، ۲۰۰۷.

۲۵ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۴۶۹، ش ۹۷۶۰.

تفسیرها و تطبیق‌های مفاهیم ابن عربی در شرح علی بن سلیمان البحرانی بر نهج‌البلاغه و پس از آن آثار بهاءالدین حیدر بن علی العاملی (م. پس از ۷۸۷) اعتبار بسیاری یافت و تأثیر شگرفی بر تفکر اعتقادی تشیع اثناعشری از قرن هفتم به بعد نهاد.[۲۶] این مقوله به طور خاص با آموزه ابن عربی در خصوص دو خاتم ولایت مربوط می‌شود که برای انطباق با امام‌شناسی شیعی تفسیر جدیدی از آنها شد.[۲۷] علاوه بر کلام سنتی معتزلی، فلسفه مشّاء و عرفان ابن عربی، فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی (م۵۸۷) نیز به یکی از مکاتب برجسته فلسفه اسلامی تبدیل شد و تأثیر ماندگاری بر کلام و فلسفه امامیه از قرن هفتم به بعد گذاشت. از آن پس اکثر متفکران امامی آموزه‌های مکتب اشراق را از منظر شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری (که در سال ۶۸۷ می‌زیسته) مؤلف مشهور دائرةالمعارفی فلسفه، الشجرة الإلهیه فی علوم الحقائق الرّبانیه (که در سال ۶۸۰ به اتمام رسید) می‌دیدند.[۲۸] ابن ابی جمهور احسایی (۹۰۶-۸۳۳) اولین شخصی بود که در مهم‌ترین اثر خود کلام معتزلی و اشعری، فلسفه مشّاء و اشراق و همچنین عرفان نظری را در هم آمیخت و تلفیق بی‌سابقه‌ای از این مباحث ایجاد کرد.[۲۹] ابن ابی جمهور اهل احساء بود و در همان‌جا نزد علمای برجسته بحرین تحصیل علم کرد. پس از آن در محضر علمای متعددی در نجف، جبل عامل و کاشان تلمذ کرد. او در دوره پختگی عمر خود بارها و برای مدت‌های طولانی در مشهد اقامت کرد و ظاهراً این شهر حکم خانه دوم او را داشت.

با ملاحظه تمامی آثار ابی جمهور در حوزه کلام درمی‌یابیم که او از یک متکلم سنتی که آرای اعتقادی‌اش متأثر از مواضع معتزلیان بود، به متفکری تبدیل شد که غالب آرائش با مفاهیم عرفانی و فلسفی بیان می‌شد.[۳۰] یکی از خصایص ویژه آثار او در طول زندگی‌اش روحیه جمع بین آرای فکری متضاد بود، چه در حوزه کلام (معتزلیان در مقابل اشعریان) و چه ورای آن (تفکرات اعتقادی در مقابل مفاهیم فلسفی). این مدعا به‌وضوح در مشهورترین اثر وی به نام کتاب مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف که در سال ۸۹۵ به اتمام رسید قابل مشاهده است. این کتاب شرح خودنوشتی است بر کتاب النور المنجی من الظلام که در سال ۸۹۳ به اتمام رسید که به نوبه

---

۲۶ . آقابزرگ تهرانی؛ الذریعه الی تصنیف الشیعه؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳-۱۴۰۶.

27 . cf. Al-Oraibi, *Shi'i Renaissance*, 216.

۲۸ . R. Pourjavady and S. Schmidtke. 'Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī's Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya', Die Welt des Islams ۴۶ (۲۰۰۶): ۷۶-۸۵.

29 . S. Schmidtke, Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 - nach 906/1501), Leiden: Brill, 2000; idem, 'New Sources for the Life and Works of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī'. Studia Iranica 38 (2009): 49–68; Idem, 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his Kitāb Mujlī Mir'āt al-munjī', Oxford Handbook of Islamic Philosophy, eds. Kh. El-Rouayheb and S. Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, 397–414.

۳۰ . عبدالله الغفرانی؛ فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی جمهورالاحسائی: کشّاف ببلیوغرافی للمصنفات ابن ابی جمهور المخطوطة والمطبوعه وإجازاته فی الروایة وطرقه فی الحدیث؛ بیروت: دارالمحجّه البیضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۳۴.

خود شرحی بر رساله بسیار مختصر خود مؤلف به نام کتاب المسلک (یا مسالک) الأفهام فی علم الکلام است. همان طور که از عنوان کتاب اخیر برمی‌آید، اساساً موضوع آن کلام است. نویسنده در کتاب النور المنجی شرح جامعی بر کتاب المسلک می‌نویسد و گاهی ابعاد عرفانی و فلسفی (عموماً فلسفه اشراق) مباحث مورد نظر را به‌تفصیل توضیح می‌دهد. ابن ابی جمهور در کتاب مجلی به توضیح مباحث عرفانی یا اشراقی خاص که در دو کتاب دیگر به آنها اشاره شده بسنده می‌کند. در کتاب مجلی آزادانه کلام سنتی معتزلی را با مفاهیم فلسفه مشّاء و اشراق و همچنین عرفان نظری در هم می‌آمیزد و در همین راستا تلاشش بر این است تا مبانی اعتقادی معتزلی و اشعری را جمع کند.

مفاهیم فلسفی به‌کاررفته در کتاب مجلی در مباحث مرتبط با قدرت باری بروز کرده است؛ در مسائلی همچون اینکه آیا خدا فاعل موجَب است یا قادر مختار، آیا خدا عالم را از هیچ آفرید یا اینکه خلقت نیز از ازل با خدا همراه است، علت نخستین خلقت چیست و آیا خداوند قادر است بدون واسطه مخلوقات متنوعی را ایجاد کند یا آنکه از خداوند که از همه لحاظ واحد است تنها یک معلول صادر می‌شود و خلقت در تمامیت آن در سلسله مراتب علی و معلولی از او صادر می‌شود، ابن ابی جمهور در همه این مسائل آرای فلسفی را بر آرای متکلمان ترجیح می‌دهد و ادعا می‌کند آرای فلاسفه و متکلمان در اساس یکی هستند. علاوه بر آن، ابن ابی جمهور در کتاب مجلی در آنجا که اراده الهی را با مفهوم فلسفی عنایت الهی برابر می‌داند، برداشت فلسفی از خداوند را تأیید می‌کند. با مفهوم عنایت الهی او همچنین «چرایی» فعل خداوند را نیز بیان می‌کند. ابن ابی جمهور عقیده معتزلیان مبنی بر اینکه فعل خداوند مبتنی بر دلایل مشخص و خاص است رد می‌کند و اظهار می‌دارد که فعل خدا بر پایه قصد اولی و ذاتی خداست، یعنی همان علم او به ذات او و به نظام احسن. در تمامی این موضوعات که ابن ابی جمهور دیدگاه فلسفی دارد، توضیحاتش در کتاب مجلی بر اساس کتاب شجرة الهیه شهرَزوری بنا شده است. ابن ابی جمهور درباره تناسخ ارواح ناقص پس از مرگ در جسم حیوانات به منظور طهارت و تزکیه نیز از شهرَزوری تبعیت می‌کند، اما او بر خلاف شهرَزوری به معاد جسمانی معتقد است. با این حال مانند شهرزوری او معتقد بود که ارواح ناقص انسان‌ها پس از مرگ به جسم حیوانات متناسب با ویژگی‌های اخلاقی‌شان انتقال می‌یابد. این ارواح به‌تناسب پیشرفتی که در تزکیه و خلوص دارند، به حیوانات عالی‌رتبه‌تر منتقل می‌شوند تا پس از اصلاح کامل به پایین‌ترین درجه بهشت نائل شوند. ارواحی که نتوانند مراحل تزکیه را با موفقیت بگذرانند نیز به جسم حیوانات در عالم مثال انتقال می‌یابند. ابن ابی جمهور تنها با شهرَزوری در این مورد اختلاف دارد که مطابق با باور اسلامی اصرار دارد که خداوند پس از نابودی ساختار و نظم عالم، گوشت و استخوان‌های انسان را برای قیامت اعاده می‌کند. وی به منظور هماهنگ‌کردن این اعتقاد با مفهوم تناسخ از برخی مؤلفه‌های رأی‌ناشناخته‌ای که در کتاب شجره شهرَزوری در بحث تناسخ مطرح شده بهره گرفته است. طرفداران این رأی مفهوم تناسخ را با اعتقاد به معاد جهان مادی در هم آمیخته‌اند. آن‌گونه که برای حامیان این

نظریه عنوان شده است، ابن ابی جمهور بین قیامت صغری که عبارت است از خروج نفس از بدن و قیامت کبری به معنی رستاخیز نهایی جهان مادی پس از نابودی آن تمایز قائل می‌شود.

ابن ابی جمهور همچنین در کتاب مجلی از مفاهیم کلیدی بهره می‌گیرد که از عرفان نظری اخذ کرده است. عقیده وحدت وجود برای فهم وی از توحید نقش اساسی دارد. وی توحید را در سه مرتبه ترسیم می‌کند: توحید وجودی در مرتبه اول و توحید صفاتی در مرتبه بعد. پایین‌ترین مرتبه که مطابق تعریف سنتی اسلام از توحید است، یعنی توحید اسلامی همان نفی شرک است، آن‌گونه که در آیه ۱۹ سوره محمد عنوان شده است. مفهوم عرفانی وحدت وجود نحوه تصور ابن ابی جمهور از صفات الهی را نیز متأثر کرده است. بنا بر استدلال وی، صفات الهی در عالی‌ترین مرتبه توحید وجودی محو می‌شوند، در حالی که در مرتبه پایین‌تر توحید صفاتی به عنوان تجلیات ذات الهی قابل مشاهده‌اند. بنابراین نه در ذهن و نه در خارج از آن نمی‌توان صفات را زائد بر ذات خدا دانست. علاوه بر آن، مفاهیم عرفانی بر دیدگاه‌های ابن ابی جمهور درباره مسئله اختیار انسان نیز تأثیر گذاشته‌اند. وی با تکیه بر مفهوم وحدت وجود، موضع متعادلی بین جبر و اختیار را اتخاذ می‌کند. در مرتبه شرع، اعمال انسان به خود او نسبت داده می‌شوند، اما از منظر بالاتر، در مرتبه وجود که در آن فهم عمیق‌تر وحدت وجود امکان‌پذیر است، تمام تکثرات از میان می‌رود و ناظر درک می‌کند که همه چیز مشمول عنایت الهی است. درک صحیح از موضع بینابینی میان جبر و اختیار به طور ضمنی به هر دو مرتبه به صورت همزمان اشاره دارد. از دیگر مقولاتی که در آن ابن ابی جمهور تحت تأثیر سنت عرفانی قرار دارد مسئله نبوت و امامت است. وی ضرورت پیام‌آوری پیامبر و نصب امام را با مفهوم عرفانی لزوم وجود انسان کامل تأیید می‌کند. پیامبر و امام به مثابه تجلیات کمال الهی نقش واسطه‌ای را میان حقیقت مطلق و متعالی الهی و انسان ایفا می‌کنند. علاوه بر آن، ابن ابی جمهور مفاهیم اخباریان در باب رسالت، نبوت و ولایت را نیز می‌پذیرد و در تطبیق با مفاهیم تشیع اثناعشری، ولایت را با امامت برابر می‌داند. از آن گذشته، همگام با میثم بحرانی و حیدر آملی تعبیر ابن عربی در مطابقت عیسی با خاتم ولایت مطلقه را رد و امام علی و امام غایب را جایگزین آن می‌کند.[۳۱]

بخش دوم: دوره صفویه (نگاشته رضا پورجوادی)

در سال ۹۰۷ شاه اسماعیل اول مؤسس سلسله صفویه (حک ۹۰۷ - ۹۳۰) تشیع اثناعشری را به عنوان مذهب رسمی دولت نوپای صفوی اعلام کرد. در نتیجه چنین اقدامی، نگارش کتب اعتقادی تشیع اثناعشری در دربار صفوی مورد استقبال قرار گرفت. نخستین کتاب اعتقادی تشیع اثناعشری که در دوران حکومت صفویه به نگارش درآمد، شرحی بود که نجم‌الدین محمود نیریزی (م. پس از ۹۳۳) بر

31 . Schmidtke, Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts; idem, ‘Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī and his Kitāb Mujlī Mir’at al-munjī’.

کتاب تجرید الاعتقاد طوسی نوشت. نگارش این شرح که تحریر تجرید العقائد نام داشت، پیش از ۹۱۶ به پایان رسید و شارح آن را به شاه اسماعیل تقدیم کرد. در روزگار نیریزی تجرید الاعتقاد را معمولاً همراه با دو شرح اشعری می‌خواندند، یعنی شرح شمس‌الدین اصفهانی (م۷۴۹) که همراه با حواشی سیدشریف جرجانی (م۸۱۶) خوانده می‌شد و شرح علاءالدین علی قوشچی (م.۸۷۹).[۳۲] قوشچی در شرح خود به‌صراحت از طوسی را به دلیل مواضع تشیع اثناعشری‌اش به‌خصوص در فصل امامت انتقاد می‌کند. به همین دلیل قصد اولیه نیریزی در نگارش شرح تجرید خود تصحیح آنچه وی «سوء تفسیر» و «مغالطه» این شروح می‌نامید بوده است. وی در سراسر کتاب تحریر آرای امامیه را تصدیق می‌کند که به اعتقاد او در موارد متعددی با آرای معتزلی مطابق است. برای مثال اینکه انسان بر اعمال خود اختیار دارد و از طریق عقل می‌تواند ارزش اخلاقی اعمال خود را دریابد. وی هم‌راستا با معتزلیان دیدگاه اشعریه و ماتریدیه مبنی بر خارجی‌بودن صفات خدا را انکار می‌کند، اما تأکید می‌کند که معتزلیان در تمامی این موارد از آرای امامان شیعه پیروی کرده بودند.[۳۳]

علمای ایرانی دیگری نیز در آن زمان تجرید را شرح کردند، اما همگی آنان بر خلاف نیریزی اساس را شرح قوشچی قرار دادند و بر آن حاشیه نوشتند. این علما عبارت بودند از: غیاث‌الدین دشتکی (م ۹۴۹)، شمس‌الدین خفری (م۹۴۲)، حسین الهی اردبیلی (م۹۵۰)، جمال‌الدین محمود شیرازی (م۹۶۲) و فخرالدین سمّاکی استرآبادی (م۹۸۴).[۳۴] حواشی آنان عمدتاً به دو فصل اول تجرید معطوف است که به مباحثی درباره امور عامه و جواهر و اعراض می‌پردازد. خفری و سمّاکی استرآبادی به طور جداگانه شروحی نیز بر فصل سوم کتاب در الهیات بالمعنی الأخص نگاشتند. احمد بن محمد مقدس اردبیلی (م۹۹۳) نیز چنین کرده است.[۳۵] به هر حال به نظر می‌رسد هیچ یک از این علما بر فصل امامت تجرید شرح ننوشته‌اند که اگر چنین می‌کردند، مجبور بودند عقاید خاص تشیع اثناعشری را تأیید یا انکار کنند. آنان ترجیح دادند به مسائلی بپردازند که به طور مشخص محل اختلاف نباشد. این رویکرد عمومی تنها در قرن یازدهم تغییر کرد. سیداحمد علوی عاملی (م. بین ۱۰۵۴-۱۶۰۲) شرح ریاض‌القدس را بر تجرید نوشت که در سال ۱۰۱۱ به اتمام رسید.[۳۶] عبدالرزّاق لاهیجی (م۱۰۷۲) نیز شرح جدیدی بر تجرید نوشت به نام شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.[۳۷] در قرن دوازدهم نیز سیّد محمد اشرف علوی عاملی (م۱۱۴۵) شرحی به زبان فارسی بر تجرید نوشت به نام علاقه التجرید. هر سه مؤلف کل کتاب تجرید از جمله مبحث امامت را از منظر تشیع اثناعشری شرح کردند. نکته قابل

---

۳۲ . صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۴۲-۹۵.

33 . R. Pourjavady, Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings, Leiden: Brill, 2011, pp. 65–67.

۳۴ . صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۳۶ و بعد.

۳۵ . علی صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۴-۱۴۸.

۳۶ . معجم التراث الکلامی، ج ۳، ص ۴۸۷، ش ۷۱۶۱.

۳۷ . همان، ج ۴، ص ۲۷۴، ش ۸۸۲۳.

توجه دیگر آن است که حاشیه خفری بر فصل الهیات شرح قوشچی در قرون یازدهم و دوازدهم اقبال بسیار یافت، چنان‌که در این دوره بیش از سی تعلیقه بر این حاشیه نوشته شده است.[۳۸]

علاوه بر تجرید، در طول دوره صفویه شروح متعددی نیز بر کتاب باب حادی عشر اثر علامه حلی نوشته شد.[۳۹] پس از شروح اولیه مقداد سروری و ابن ابی جمهور احسائی، علمای مهاجر ایرانی مقیم هند مانند شاه طاهر دکنی (متوفای ۹۵۲ الی ۹۵۶) و محمد بن احمد خواجگی شیرازی (زنده در ۹۵۳) در طول دهه‌های آغازین حکومت صفویه شروحی را بر باب حادی عشر نوشتند.[۴۰] از بین علمایی که در ایران مطرح شدند، به نظر می‌رسد میرابوالفتح بن مخدوم حسینی عربشاهی (م۹۷۶) نخستین کسی است که بر این کتاب شرح نوشته است. وی شرح خود به نام مفتاح الباب را به شاه‌طهماسب صفوی (حک ۹۳۰- ۹۸۴) تقدیم کرد.[۴۱] او در این شرح به دفاع از مبانی اعتقادی صوفیان می‌پردازد.[۴۲]

گونه دیگری از آثار که در دوران صفویه با اقبال مواجه شد، رساله‌های جداگانه‌ای در باب وجود و صفات خدا بود که نوعاً رساله فی اثبات الواجب و صفاته نام داشتند.[۴۳] در این‌گونه آثار عمدتاً به مسائلی مانند ادله اثبات وجود خدا، توحید، صفات باری و ارتباطشان با ذات او پرداخته می‌شد. اولین نویسنده‌ای که در این باب قلم‌فرسایی کرد، جلال‌الدین دوانی (م۹۰۸) فیلسوف سنی و اشعری شیراز بود که دو رساله متمایز در باب اثبات وجود و صفات خدا نگاشت.[۴۴] افراد متعددی از جمله علمای امامی دوران صفویه بر این رساله‌ها شرح و حاشیه نوشتند و بسیاری از آنها نظرات دوانی را مورد انتقاد قرار دادند. به علاوه رساله‌های دوانی به الگویی برای علمای بعدی تبدیل شد تا در این حوزه قلم‌فرسایی کنند. شمس‌الدین خفری،[۴۵] نجم‌الدین نیریزی، ابوالحسن علی بن احمد قائنی کاشانی (م ۹۶۶)،[۴۶] افضل‌الدین محمد ترکه اصفهانی (م ۹۹۱)[۴۷] و احمد بن محمد مقدس اردبیلی[۴۸]

---

۳۸ . صدرایی خویی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۲–۱۲۹.

39 . J. Firouzi, ‘Al-Bāb al-Ḥādī ʿashar’, *Encyclopaedia Islamica*, 2011, 3/1002–4.

۴۰ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۳۶، ش ۷۶۸۸؛ همچنین بنگرید به: فصل ۳۴ همین کتاب (The Oxford Handbook of Islamic Theology).

۴۱ . معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۲۱۵ و بعد، ش ۱۱۲۹۹؛ جمال‌الدین الحسن بن یوسف الحلّی، المقداد السیوری وابوالفتح الحسینی العربشاهی، الباب الحادی عشر للعلامه الحلّی مع شرحیه النافع یوم الحشر للمقداد عبدالله السیوری والمفتاح الباب لأبی الفتح ابن مخدوم الحسینی؛ تصحیح مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه مک گیل، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۱۳۶۵، ۲۰۶.

42 . S. Rizvi, ‘A Sufi Theology Fit for a Shīʿī King: The *Gawhar-i murād* of ʿAbd al-Razzāq Lāhījī’, in *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 83–98 (94).

۴۳ . معجم التراث الکلامی، جلد ۱، ۱۴۲–۱۵۹.

44 . Pourjavady, Philosophy in Early Safavid Iran, 12, 13f.;
معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۱۵۱–۱۵۳، ش ۴۷ و ۴۲۸.

۴۵ . همان، ج۱، ص ۱۵۰ و بعد، ش ۴۲۵.

۴۶ . همان، ج ۱، ص ۱۴۶ و بعد، ش ۳۹۶.

۴۷ . همان، ج ۱، ص ۱۵۳ و بعد، ش ۴۲۹.

۴۸ . همان، ج ۱، ص ۱۴۳ و بعد، ش ۳۸۷.

از جمله علمایی هستند که در این باب مطلب نوشته‌اند.

ممکن است بپنداریم که عقیده‌نامه‌های شیعه اثناعشری نقش مؤثری در گسترش این مذهب جدید در تب‌وتاب گرایش‌های مذهبی در ایران داشته است، اما نکته قابل توجه آن است که در اوایل دوران صفوی عقیده‌نامه شیعی شایان ذکری نگاشته نشده است. نخستین عقیده‌نامه شناخته‌شده در دوره صفویه را بهاءالدین العاملی (م۱۰۳۰) شیخ‌الاسلام اصفهان مدت کوتاهی قبل یا در طول حکومت شاه‌عباس (حک ۹۹۶- ۱۰۳۸) به رشته تحریر درآورد. این کتاب که به عربی بود و اعتقادات الامامیه (یا به‌اختصار الاعتقادات) نامیده شد، بنا بر اظهارات مؤلف در اصل برای سایر فِرَق شیعه نوشته شد تا دیدگاه‌های اثنا عشریه را با آن دسته از مذاهب شیعی که عقاید فاسد داشتند اشتباه نگیرند.[۴۹] عقیده‌نامه عاملی از نظر ساختار و محتوا مبتنی بر عقیده‌نامه کوتاهی است که فخرالمحققین نگاشته است.[۵۰] این رساله به جای اینکه صرفاً به مسائل اعتقادی بپردازد، توضیحات مفصلی هم درباره انجام فرایض دینی و پرهیز از گناهان به دست می‌دهد. بعدها این اثر به فارسی نیز ترجمه شد و برخی از علما از جمله ادهم خلخالی (م ۱۰۵۲) و سلطان حسین استرآبادی (م پس از ۱۰۷۷) بر آن شرح نوشتند.[۵۱]

پس از عاملی، علمای بسیاری به تألیف آثار اعتقادی روی آوردند. در این آثار اغلب مفاهیم فلسفی و کلامی به طور التقاطی تلفیق و با بیانی جدلی همراه شده است. برخی از مؤلفان نیز کتب کلامی جامع‌تری را نگاشتند. برای مثال رفیع‌الدین محمد بن حیدر الحسینی الطباطبایی النائینی (م۱۰۹۹) در سال ۱۰۴۷ کتاب شجره الاهیه را نوشت و آن را به شاه صفی (حاکم ۱۰۳۸ الی ۱۰۵۲) تقدیم کرد.[۵۲] وی همچنین در سال ۱۰۷۰ اثر موجزی بر اساس شجره نگاشت که آن را ثمرهٔ شجره الاهیه نامید.[۵۳] عبدالرزاق لاهیجی رساله اعتقادی فلسفی تحریر کرد به نام گوهر مراد. او این اثر را در سال ۱۰۵۳ به پایان رساند و به شاه‌عباس دوم (حاکم ۱۰۵۲ الی ۱۶۴۲) تقدیم کرد.[۵۴] لاهیجی پس از آن، رساله اعتقادی دیگری به فارسی به نام سرمایه ایمان نگاشت که آن را نیز در سال ۱۰۵۸ به شاه‌عباس دوم تقدیم کرد.[۵۵] مدت کوتاهی پس از لاهیجی، ملا محسن فیض کاشانی (م۱۰۹۰) کتاب عین‌الیقین فی اصول‌الدین

---

۴۹ . همان، ج ۱، ص ۳۹۰ و بعد، ش ۱۶۲۳.

۵۰ . بهاءالدین عاملی؛ اعتقادات شیخ بهایی: متن عربی رسالات الاعتقادات شیخ بهاءالدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن؛ با مقدمه و تصحیح جویا جهانبخش؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹-۱۹۴.

۵۱ . همان، ص ۲۰۲-۲۶۶.

۵۲ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۱۴، ش ۷۵۷.

۵۳ . همان، ج ۲، ص۴۰۰ ، ش ۴۳۴۹.

۵۴ . همان، ج ۴، ص ۵۵۱، ش ۱۰۱۱۷.

۵۵ . ح. عطایی نظری؛ «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او»؛ آیینه پژوهش؛ شماره ۱۲۸، ص ۷-۲۶؛ معجم التراث الکلامی؛ ج ۳، ص ۵۳۰ و بعد، ش ۷۳۴۳.

خود را در سال ۱۰۶۳ تألیف کرد[۵۶] که از نظر سبک و سیاق تداعی‌کننده آثار کلامی لاهیجی است. کتاب العقائد الجامع محمدباقر سبزواری (م۱۰۹۰) و رساله در اصول‌الدین جمال‌الدین محمد بن حسین خوانساری (م۱۱۲۲) از جمله آثار دیگری هستند که در دوران حکومت شاه‌عباس دوم تألیف شده و به وی تقدیم شده‌اند.[۵۷] در اواخر دوران صفویه، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (م۱۱۲۱) و محمد بن عبدالفتاح تنکابنی (م۱۱۲۴) نیز دست به تألیف آثار اعتقادی زدند. لاهیجی کتاب شمس‌الیقین در اصول‌الدین را در سال ۱۰۹۲[۵۸] و تنکابنی کتاب ضیاء القلوب را در سال ۱۱۰۲[۵۹] نگاشتند.

در اواخر دوره صفویه نوعی دیگری از آثار اعتقادی نیز فراگیر شد که هدف آنها تکفیر و طرد دسته‌ای از افراد بود که به عقاید و مناسک خاصی باور داشتند. از جمله این آثار می‌توان به اصول العقائد والجامع الفوائد اشاره کرد که آن را محمدهادی سبزواری مشهور به میرلوحی (م ۱۰۸۳) از علمای مخالف صوفیه در سال ۱۰۸۱ به فارسی نگاشت. محمد شفیع استرآبادی (م۱۱۱۷) نیز رساله‌ای به نام اصول‌الدین یا آب حیات نوشت و آن را به شاه‌سلیمان (حک ۱۰۷۶- ۱۱۰۵) تقدیم کرد.[۶۰] همچنین اسماعیل خاتون‌آبادی که از معلمان مدرسه وابسته به جامع عباسی بود، رساله اعتقادیه خود را به همان شاه تقدیم کرد. این اثر شامل مقدمه و سه فصل است که عناوین آنها عبارت است از: «در اقسام موجودات»، «در مخالفات اصول مذاهب ارباب کمالات و سائر طبقات» و «در سرمایه نجات طالبین وصول به رفیع درجات». نویسنده در این اثر علاوه بر مسائل اعتقادی به اعمالی مانند غنا که به زعم او حرام است نیز پرداخته است.[۶۱] محمدباقر مجلسی نیز کتاب حقائق الیقین فی اصول‌الدین را در سال ۱۱۰۹ نوشت و آن را به شاه‌سلطان حسین (حک ۱۱۰۵ - ۱۱۳۵) تقدیم کرد.[۶۲]

متکلمان امامیه در اوایل دوره صفوی عمدتاً در صدد دفاع از مواضع خود در مقابل انتقادات اشاعره بودند. آنان کاملاً بر تطابق عمومی آرای خود با معتزلیان واقف بودند و استدلال می‌کردند که معتزله آرای امامان شیعی را اتخاذ کرده‌اند؛ ادعایی که در سال‌های ابتدایی غیبت نیز مطرح شده بود. برای مثال این موضوع در شرح فوق‌الذکر نیریزی بر تجرید مشخص است.[۶۳] به همین صورت میر ابوالفتح حسینی عربشاهی به‌وضوح اظهار می‌کند که عمده عقاید امامیه با عقاید معتزله یکی است و تا حدی

---

۵۶ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۳۱۹ و بعد، ش ۹۰۵۱.

۵۷ . آقابزرگ تهرانی، ج ۲، ص ۱۸۶ و ج ۱۵، ص ۲۸۲؛ معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۳۳۵، ش ۱۳۲۴ و ج ۴، ص ۲۴۸، ش ۸۶۸۴.

۵۸ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۱۱۲، ش ۸۰۶۵.

۵۹ . همان، ج ۴، ص ۱۸۴، ش ۸۴۰۰.

۶۰ . معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۶۳، ش ۲.

۶۱ . اسماعیل خاتون‌آبادی؛ «رسالات الاعتقادیه»؛ تصحیح فاطمه فنا؛ در گنجینه بهارستان: حکمت ۲؛ به‌کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۲۱۹-۷۳ (۲۶۶ و بعد)، ۱۳۸۷.

۶۲ . معجم التراث الکلامی، ج ۳، ص ۱۲۳، ش ۵۳۱۳.

63 . Pourjavady, Philosophy in Early Safavid Iran, 66.

نیز با عقاید حکما همخوانی دارد. وی همچنین بین عقاید امامیه متقدم و متأخر تمایز قائل می‌شود و خود غالباً به عقاید متأخر تمایل نشان می‌دهد که احتمالاً منظور وی از این عبارت، آن دسته از عقاید است که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی شکل گرفته است. برای مثال وی در بحث معاد عنوان می‌کند که محققان از میان قدمای معتزله و متأخران امامیه مؤید معاد جسمانی و روحانی بودند، در حالی که متقدمان امامیه مانند سایر متکلمان تنها به معاد جسمانی اعتقاد داشتند.[۶۴]

از نیمه دوم قرن دهم به بعد، علمای امامی ایران با چهار منبع حدیثی اصلی، یعنی کافی نوشته محمد ابن یعقوب کلینی (م۳۲۸ یا ۳۸۱)، من لا یحضره الفقیه نوشته محمد ابن بابویه قمی (الصدوق، م۳۸۱)، تهذیب الاحکام و الاستبصار تألیف محمد بن حسن طوسی (م۴۶۰) آشنا شدند. میرابوالفتح حسینی عربشاهی که به نظر می‌رسد به برخی از این منابع حدیثی دسترسی داشته است، اظهار می‌دارد تا جایی باید از احادیث تبعیت کرد که قابل پذیرش باشند.[۶۵] یکی از نتایج افزایش دسترسی به این منابع حدیثی بالارفتن آگاهی عمومی نسبت به برخی از اظهارات انتقادی ائمه درباره پرداختن به علم کلام بود؛ چنان‌که حتی در برخی از احادیث ورود به بحث کلامی آشکارا منع شده است. متکلمان امامی برای حل این مشکل در صدد بودند تا این بیانات را طوری تعبیر و تفسیر کنند تا حداقل پرداختن به برخی از مباحث کلامی جایز باشد. گروهی نیز این‌گونه استدلال کردند که تنها آموزه کلامی که مشمول منع ائمه نمی‌شود، آموزه‌ای است که مبتنی بر اخبار ائمه باشد. در نتیجه حامیان این دیدگاه در مباحثات کلامی‌شان بیشتر بر روایات تکیه داشتند. اشخاصی مانند محمدامین استرآبادی (م۱۰۳۶) مؤسس شاخه اخباری چنین دیدگاهی داشتند. استرآبادی استدلال می‌کرد که مطابق روایات ائمه اتکا بر عقل ممنوع است. همچنین تعلیم و تعلم علم کلام نیز مجاز نیست، مگر علم کلامی که از گفته‌های ایشان (ائمه) مأخوذ باشد.[۶۶] استرآبادی در آثار خود بین کلام و اصول فقه متقدم امامی و کلام و اصول فقه متأخر امامی تمایز قائل می‌شد. در حالی که آموزه‌های کلامی و مبانی اصول فقه متقدم امامی صرفاً از بیانات ائمه اخذ می‌شد، علمای متأخر امامی عقل و استدلال عقلی را یکی از روش‌های دستیابی به قطعیت در این زمینه‌ها دانستند.[۶۷] به عقیده وی این تغییر از قرن چهارم به‌تدریج رخ داد؛ زمانی که محمد بن احمد اسکافی (زنده در ۳۴۰) و ابن ابی عقیل العمانی (م۳۴۰) به دلیل تقیه، استدلال عقلی را در کلام و اصول فقه به کار بستند. پس از آن شیخ مفید که اطلاع نداشت تکیه آنان بر عقل به دلیل تقیه بوده، از استدلال عقلی در مواجهه خود با کلام و اصول فقه بهره جست.[۶۸]

---

۶۴ . الحلّی، السیوطی و العربشاهی، الباب الحادی عشر، ص ۲۰۶.
۶۵ . همان، ص ۲۰۸– ۲۱۴.
66 . R. Gleave, Scriptualist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shīʿī School, Leiden: Brill, 2007, 104.
۶۷ . محمدامین استرآبادی، دانشنامه شاهی، نسخه کتابخانه مرعشی ۱۰۱۴۴، برگ‌های ۳ر–۴ر.
۶۸ . همان جا.

کتاب کافی کلینی در این دوره به گواهی شروح متعددی که بر آن نوشته شد، به متن مهمی برای ورود به مباحث کلامی تبدیل شد.[۶۹] ظاهراً محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (م۱۰۴۰) عالم برجسته اصفهان در اوایل قرن یازدهم، نخستین کسی بود که بر کافی شرح نوشت. پس از وی علمای متعددی در همان قرن از جمله محمدامین استرآبادی، صدرالدین شیرازی (ملا صدرا م. ۱۰۴۵)، سیداحمد علوی، رفیع‌الدین نائینی، خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹)، محمد بن صالح بن احمد مازندرانی (م۱۰۸۶) و محمدباقر مجلسی (م۱۱۱۰ که اثر خود را مرآة العقول نامید)، شروح و حاشیه‌هایی را بر این کتاب نوشتند و در آنها به بحث درباره مسائل اعتقادی پرداختند.[۷۰] کتاب دیگری که در این دوره اقبال یافت، کتاب التوحید ابن بابویه است که به الگویی برای نوشتن کلام سنتی تبدیل شد. این کتاب که در نیمه اول قرن دهم حتی در ایران به‌آسانی در دسترس نبود، در قرن بعد به یکی از آثار برجسته اعتقادی بدل شد. مریم تفضلی در فهرست نسخ خود از آثار ابن بابویه، نودودو نسخه این کتاب را در کتابخانه‌های ایران شناسایی کرده است. قدیمی‌ترین نسخه موجود کتاب التوحید که او یافته در سال ۹۵۳ به اتمام رسیده است. این کتاب در طول دهه‌های بعدی به‌ندرت کتابت شد. ظاهراً تقاضا برای این کتاب در اوایل قرن یازدهم به یکباره افزایش یافته است و در نیمه دوم همان قرن به اوج خود رسیده است، به طوری که میان سال‌های ۱۰۴۸ تا ۱۰۹۸ بیش از پنجاه‌بار کتابت شده است. در همین مقطع شروح متعددی نیز بر آن نوشته‌اند.[۷۱] ظاهراً محمدباقر سبزواری شیخ‌الاسلام اصفهان، نخستین عالمی است که شرح فارسی این اثر را تحریر کرد.[۷۲] در پی آن دست‌کم دو شرح عربی نیز به رشته تحریر درآمد، سیدنعمت‌الله جزایری (م۱۱۱۲) در سال ۱۰۹۹ انیس الوحید فی شرح التوحید را نگاشت[۷۳] و قاضی سعید قمی (م۱۱۰۷) در سال ۱۱۱۰ شرح دیگری را بر این اثر تحریر کرد.[۷۴] برخی آثار اعتقادی از سایر علمای متقدم امامیه مانند اوائل المقالات نوشته شیخ مفید و الفصول المختاره تألیف شریف مرتضی (م۴۳۶) نیز در این دوره با اقبال روبرو شد که از اکثر آنها از جمله همین دو اثر اخیر، هیچ نسخه‌ای متعلق به ما قبل قرن یازدهم موجود نیست.[۷۵]

طولی نکشید که این تغییر نگرش، خود را در قالب سبک متفاوتی از تألیفات کلامی نشان دهد. به نظر می‌رسد کتاب علم‌الیقین فیض کاشانی که در سال ۱۰۴۲ نگارش آن به اتمام رسید، از نمونه‌های اولیه است که در آن شیوه قدیم عقیده‌نویسی امامی دوباره احیا شده است. فیض در این اثر مواضع کلامی

69 . R. Pourjavady and S. Schmidtke. 'An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries ad)', *Intellectual History of the Islamicate World* 3 (2015): 248-290 (255ff.).

70 . S. Rizvi, Mullā Ṣadrā *Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford University Press, 2007, 47-50.

71 . R. Pourjavady and S. Schmidtke, 'An Eastern Renaissance?', 255ff.

۷۲ . آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۳، ص ۱۹۳ و بعد.

۷۳ . معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۵۰۲، ش ۲۲۱۳ .

۷۴ . همان، ج ۴، ص ۴۴، ش ۷۷۲۹.

۷۵ . سیدعبدالعزیز طباطبایی، الشیخ المفید و عطائه الفکر الخالد، تراثنا ۱۸–۲ (۱۴۱۳): ۱۰– ۱۴۳ (۱۰۷ و بعد).

امامی را با بهره‌گیری از روایات مرتبط ائمه بیان می‌کند و عمدتاً به کافی و التوحید ارجاع می‌دهد. مؤلف در تنظیم ساختار کتاب نیز مبدعانه عمل کرده است. کتاب شامل چهار فصل است: فصل اول درباره خداوند، فصل دوم درباره فرشتگان، فصل سوم درباره کتاب‌های مقدس و انبیا و فصل چهارم درباره آخرت. نویسنده خلاصه‌ای از این کتاب را نیز با عنوان انوار الحکمه به رشته تحریر درآورده است.[۷۶]

گرایش علمای صفویه به کلام شیعه امامی متقدم نه‌تنها در سبک و نحوه استدلال، بلکه در عقاید نیز مشهود است. گواه این مدعا دیدگاه آنان در مسئله بداء است؛ آنچه معنای تحت‌اللفظی‌اش قدرت خداوند در تغییر اراده خود است. از آنجا که این مفهوم از گفته‌های ائمه اخذ شده، بسیاری از متکلمان امامی لازم می‌دیدند تا این مفهوم خاص شیعی را به نوعی در مباحث کلامی وارد کنند. از دیدگاه شیخ صدوق، شیخ مفید و شریف مرتضی این مفهوم به همان معنای نسخ است که خود عقیده‌ای است که مسلمانان بر سر آن اتفاق دارند و برگرفته از قرآن است. شریف مرتضی روایات دالّ بر بداء را اخبار آحاد می‌داند که شاهدی قطعی به دست نمی‌دهد. خواجه نصیرالدین طوسی بداء را به طور کلی انکار و ادعا می‌کند که مبنای این معنا خبر واحد است. بنابراین قابل اعتنا نیست.[۷۷] علمای دوران صفویه با اتکا بر اخبار متعدد ائمه که در آنها به بداء تصریح شده، مجدداً مهر تأیید بر آن زدند. به نظر می‌رسد میرداماد نخستین عالم صفوی بود که به بحث در این‌باره پرداخت. وی در کتاب نبراس الضیاء و تسواء السواء که رساله‌ای است درباره همین موضوع،[۷۸] به استدلالات طوسی پاسخ می‌دهد.[۷۹] محمدامین استرآبادی، محمدحسن شیروانی (م۱۰۹۸)، محمدباقر مجلسی (م۱۱۱۰) و محمد شفیع گیلانی (زنده در ۱۰۹۰) نیز رساله‌هایی درباره این موضوع نوشتند.[۸۰] بسیاری از متفکران دیگر دوره صفوی از جمله ملا صدرا، رفیع‌الدین نائینی و فیض کاشانی نیز در نوشته‌های خود به این موضوع پرداخته‌اند.[۸۱]

در اواخر دوره صفویه موضوع غیبت و رجعت مجدداً توجه علما را به خود جلب کرد. طبق دیدگاه شیعه دوازده امامی، رجعت به معنی بازگشت گروهی از مسلمانان به دنیا پس از ظهور حضرت مهدی و پیش از قیامت است. میرلوحی برای نگارش کفایة المهتدی فی معرفة المهدی نسخه‌ای از متن

---

۷۶ . معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۵۲۱، ش ۲۳۰۴.

۷۷ . S. J. Sajjadi, ‘Badā”, *Encyclopaedia Islamica*, ۲۰۱۳, iv. ۴۳۳–۴۳۹ (۴۳۵–۴۳۷).

۷۸ . معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۳۵۵، ش ۱۱۹۷۵.

79 . Sajjad H. Rizvi, “Between Time and Eternity: Mīr Dāmād on God's creative agency.” *Journal of Islamic Studies*, *17 2* (2006): 158–176 (173f.).

۸۰ . معجم التراث الکلامی، ج ۲، ص ۳۰، ش ۲۶۲۲.

۸۱ . ج. سبحانی؛ «بداء».؛ دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۲. تهران، ۴۵۱–۴۵۵؛ ۱۳۷۵؛

Sajjadi, ‘Badā”, 433–439.

رساله فی اثبات الرجعه منسوب به فضل بن شاذان نیشابوری (م۲۶۰) را در اختیار داشت.[۸۲] ظاهراً محمد بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) نیز برای نگارش الإیقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه به این منبع دسترسی داشته است.[۸۳] همچنین علامه مجلسی در رساله مختصری به موضوع رجعت پرداخته است.[۸۴]

همان‌گونه که در بخش اول این مقاله گذشت، اکثر متکلمان شیعه امامی از اوایل قرن هفتم مفاهیم و استدلال‌های فلسفی را با مباحث کلامی در هم آمیختند. در طول دوره صفویه و به‌خصوص در قرن یازدهم، فلسفه نقش پررنگ‌تری در نوشتارهای کلامی پیدا کرد. برخی از متکلمان در تلفیق فلسفه و کلام تا آنجا پیش رفتند که دیگر کلام به عنوان موضوع جداگانه‌ای به شمار نمی‌آمد. آثار عبدالرزاق لاهیجی هم به فلسفه و هم به کلام مربوط می‌شود. لاهیجی اظهار می‌کرد فلسفه حقه دربرگیرنده حقیقت مشترکی است که هم امامان معصوم و هم فلاسفه حقه آن را بیان می‌کنند. بنابراین بخش اعظم اصول تشیع امامی، آن‌گونه که از گزارش‌های ائمه به دست آمده است، به طور کامل با اصولی که از فلاسفه برجسته مسلمان و پیش از آنان از فلاسفه یونان به دست آمده مطابقت دارد.[۸۵] لاهیجی اظهار می‌دارد که این تطابق شباهت‌های میان کلام معتزلی و امامی را توجیه می‌کند. نمی‌توان گفت که یکی از آنان اصول اعتقادی دیگری را اخذ کرده، بلکه واقعیت آن است که هر دوی آنها در روش فلسفه را به کار بسته‌اند.

لاهیجی می‌پذیرد که متکلمان متقدم امامی رویکرد متفاوتی به کلام داشتند. غایت آنان استخراج عقاید در مواضع مختلف از روایات ائمه بوده است. اما ظاهراً به اعتقاد لاهیجی این غایت دیگر حاصل شده است. بنابراین به نظر او آنچه اکنون باید به آن پرداخت، تحقیق در ماهیت این عقاید از طریق استدلال است. استدلال از دید وی همان استدلال قیاسی، یعنی برهان است تا همان درجه از یقین که امکان دارد از طریق گفته‌های امامان معصوم به دست آید حاصل شود.[۸۶] اگرچه الهیات و کلام از نظر موضوع و روش شباهت دارند، لاهیجی بین آنها تمایز قائل می‌شود. الهیات بر خلاف کلام، وظیفه‌ای برای دفاع از دین بر عهده ندارد. اگر میان استدلال برهانی و یک روایت تعارضی وجود داشته باشد، در صورت امکان باید حکم به نادرستی روایت داد یا اینکه مشکل را از طریق تفسیر و توضیح حل کرد. حل این‌گونه تعارضات بر عهده کلام است، نه الهیات.[۸۷] یکی دیگر از علمای صاحب‌نام

---

۸۲ . معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۵۱۷، ش ۹۹۵۸.

۸۳ . همان، ج ۱، ص ۵۵۳، ش ۲۴۵۲؛ حسن انصاری؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰، ۷۲۶ و بعد.

۸۴ . معجم التراث الکلامی، ج ۲، ص ۲۷، ش ۲۶۱۳.

۸۵ . ح. عطایی نظری؛«نقش فیاض لاهیجی در فلسفی‌شدن کلام شیعه»، اندیشه نوین دینی ۷؛ (پاییز ۱۳۹۰): شماره ۷۴، ص ۶۵–۹۲.

۸۶ . همان، ۷۷–۷۹.

۸۷ . همو، «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او»، ص ۲۶–۲۷.

که در این دوره وارد عرصه کلام فلسفی شد، فیض کاشانی بود که اعتقاد داشت طلبه‌های عادی نباید به کلام عقلی مشغول شوند. بر همین اساس وی از انتشار برخی از آثار کلامی خود برای مخاطبان عام خودداری کرد.

با وجود تلاش‌های علمایی همچون لاهیجی و فیض کاشانی در توجیه کلام، مخالفان فلسفه با تلاش‌های بی‌وقفه خود سعی داشتند خود را به عنوان نمایندگان تشیع دوازده امامی مطرح کنند. آنها نه‌تنها به روایاتی استناد می‌کردند که در آنها ائمه ورود به کندوکاوهای عقلانی را منع کرده‌اند، بلکه ادعا می‌کردند برخی از آراء فلسفی با اصول عقاید سازگاری ندارند. از آن میان می‌توان به نظریه وحدت وجود محی‌الدین عربی اشاره کرد که برخی فلاسفه آن دوران به‌خصوص ملا صدرا و شاگرد وی فیض کاشانی آن را پذیرفته‌اند. آن دو همچنین معاد در قالب بدن‌های مثالی را به جای معاد جسمانی محتمل دانستند که این موضع‌گیری مخالفت علمای نقل‌گرا را برانگیخت. در حدوث دهری میرداماد هم که در آن خلقت فعل خالق مختار تلقی می‌شود، مفهوم فلسفی ضرورت ازلی و ابدی عالم از جانب خداوند فرض شده که در تعارض با دین محسوب می‌شد. این آرا را حتی برخی از فلاسفه آن دوره نیز مورد انتقاد قرار دادند. برای مثال عبدالرزاق لاهیجی و آقاحسین خوانساری (م ۱۰۹۸) هستی‌شناسی ملاصدرا را نقد کردند و جمال‌الدین خوانساری نیز نظریه میرداماد را رد کرد و به جای آن دیدگاه غزالی مبنی بر وجود فاصله زمانی موهوم پیش از خلق عالم را پیشنهاد کرد،[۸۸] اما این انتقادهای برخاسته از محافل فلسفی نتوانستند مخالفان افراطی را که هیچ‌گونه استدلال عقلی در مسائل کلامی را برنمی‌تافتند راضی کنند. محمدباقر مجلسی در کتاب اعتقادات خود کسی را که به عقول مجرد ازلی و یا هیولی اعتقاد داشته باشد یا حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی را انکار کند کافر دانسته است.

کتابنامه

آقابزرگ تهرانی؛ الذریعه الی تصنیف الشیعه؛ ۲۵ مجلد، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳-۱۴۰۶.

ابن ابی جمهور الأحسائی؛ مجلی مرآت المنجی فی الکلام والحکمتین والتصوف؛ تصحیح ر. یحیی پور فارمد؛ ۵ مجلد، بیروت: دارالمحجّة البیضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۲۰۱۲.

اربع رسائل الکلامیه؛ المقاله التکلیفیة والباقیات الصالحات للشهید الأول. الرسالة الیونسیة والکلمات النافعات للعلامة البیاضی؛ قم: مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیه. قسم احیاء التراث الإسلامیه، ۱۳۸۰/۲۰۰۱.

استرآبادی، محمدامین؛ دانشنامه شاهی؛ قم، نسخه کتابخانه مرعشی ۱۰۱۴۴، برگ‌های ۱ب–۷۳ب.

انصاری، حسن؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران: کتابخانه؛ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.

ـــــ؛ از گنجینه‌های نسخ خطی: معرفی دست‌نوشته‌های ارزشمند از کتابخانه‌های بزرگ جهان در حوزه علوم اسلامی؛ جلد ۱، اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴.

الأنصاری، مرتضی؛ فوائد الاصول؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ قم: مؤسسة نشر اسلامی، ۱۴۰۸ق.

88 . Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Birgham Young University Press, 2000, 30–8.

انوار، م.ج؛ ابن متوج. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ جلد ۴، ص ۵۶۹ و بعد، ۱۳۷۷/۱۹۹۱.

البحرانی، میثم بن میثم؛ شرح نهج البلاغه؛ ۳ مجلد، تهران: موسسة النصر، ۱۳۷۸ق.

البیاضی، محمد بن یونس؛ عصرة المنجود فی علم الکلام؛ تصحیح حسین التنکابنی؛ قم: موسسة الإمام الصادق(ع)، ۱۴۲۸ق.

پورجوادی، ن. و ژ. وسل؛ دانشمند طوس: مجموعهٔ مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران فرانسه در ایران، ۱۳۷۹.

تفضّلی، م؛ کتابشناسی نسخه‌های خطی آثار شیخ صدوق در ایران؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،۱۳۸۱.

الحلّی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف، المقداد السیوری، وابوالفتح الحسینی العربشاهی؛ الباب الحادی عشر للعلامه الحلّی مع شرحیه النافع یوم الحشر للمقداد عبدالله السیوری والمفتاح الباب لأبی الفتح ابن مخدوم الحسینی؛ تصحیح مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه مک گیل، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۱۳۶۵.

الحمصی الرازی، محمود بن علی بن محمود؛ کشف المعاقد فی شرح قواعد العقائد؛ چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه دولتی برلین؛ مقدمه و فهرست‌ها ز.اشمیتکه؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.

خاتون‌آبادی، اسماعیل؛ «رسالات الاعتقادیه»؛ تصحیح فاطمه فنا؛ در گنجینه بهارستان: حکمت ۲؛ به‌کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۲۱۹-۷۳، ۱۳۸۷.

سبحانی، ج. 'بداء'؛ دانشنامه جهان اسلام؛ جلد ۲، تهران، ۴۵۱-۴۵۵، ۱۳۷۵.

صدرایی‌خویی، علی؛ کتابشناسی تجرید الاعتقاد؛ قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۲.

طالعی، ابوالحسین؛ فقیه حلّی: مروری بر زندگی و آثار علامه حلّی؛ تهران: همشهری، ۱۳۹۲.

الطباطبایی، السید عبدالعزیز؛ الشیخ المفید و عطائه الفکر الخالد؛ تراثنا ۱/۸-۲: ۱۰- ۱۴۳، ۱۴۱۳.

ـــــــــــ؛ مکتبه العلامه الحلی؛ قم: موسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، ۱۳۷۴.

عاملی،بهاءالدین محمد؛ اعتقادات شیخ بهایی: متن عربی رسالات الاعتقادات شیخ بهاءالدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن؛ با مقدمه و تصحیح جویا جهان‌بخش؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۷.

عباس،د. بهاءالدین عاملی؛ عابدان و فقیهان و عالمان؛ بیروت: دارالحوار، ۱۹۹۵.

عطایی نظری، ح؛ «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او». آیینه پژوهش؛ ۲ ۲۲: ۲۶-۲۷، ۱۳۹۰.

عطایی نظری، ح؛ «نقش فیاض لاهیجی در فلسفی‌شدن کلام شیعه»؛ اندیشه نوین دینی ۷: ۶۵–۹۲، پاییز ۱۳۹۰.

الغفرانی، عبدالله؛ فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی جمهور الاحسائی: کشّاف ببلیوغرافی للمصنفات ابن ابی جمهور المخطوطة والمطبوعه وإجازاته فی الروایة وطرقه فی الحدیث؛ بیروت: دارالمحجّه البیضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۳۴.

قمی، میرزا؛ رسالات در اصول‌الدین؛ چاپ سنگی تهران، ۱۳۰۸.

المختاری، ر؛ الشهید الأول: حیاته وآثاره؛ قم: مرکز النشر المکاتب العلمیه الإسلامیه، ۱۴۲۶/ ۱۳۸۴.

مدرّسی رضوی، م. ت؛ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

معجم التراث الکلام؛ تألیف اللجنه العلمیه فی موسسة‌الإمام الصادق؛ تقدیم وإشراف جعفر السبحانی؛ قم: موسسة الإمام الصادق، ۱۴۲۴.

یوسف، ع. ا؛ العلامه الشیخ میثم البحرانی: رجل العلم والأخلاق والسیاسه؛ بیروت: دارالرسول الأکرم، ۲۰۰۷.

Agha-Tehrani, M. *Sayyid Haydar Amuli (719–787/1319–1385): An overview of his doctrines*. MA dissertation, University of Toronto, 1996.

Ansari, H. and S. Schmidtke, 'The Shīʿī Reception of Muʿtazilism II: Twelver Shīʿīs', in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, 196–214.

Daiber, H. and J. Ragep. 'al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn', *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, 2000, 10/746–52.

Firouzi, J. 'Al-Bāb al-Ḥādī ʿashar', *Encyclopaedia Islamica*, 2011, 3/1002–4.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *The Incoherence of the Philosophers*, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Birgham Young University Press, 2000.

Gleave, R. Scriptualist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shīʿī School, Leiden: Brill, 2007.

Landolt, H. 'Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismāʿīlism, and Ishrāqī Philosophy', in *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophe et savant du xiiie siècle. Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran (6-9 mars 1997)*, eds. N. Pourjavady and ž. Vesel Tehran: Presses universitaires d'Iran/ Institut français de recherche en Iran, 2000, 13–30.

Madelung, W. (1989). 'Baḥrānī, Jamāl-al-Dīn', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, 529.

Al-Oraibi, A. Shiʿi Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century, PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1992.

Al-Oraibi, A. 'Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective,' in *Shīʿite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, ed. L. Clarke, Binghampton, NY, 2001, 331–343.

Pourjavady, R. Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings, Leiden: Brill, 2011.

Pourjavady, R. and S. Schmidtke. 'Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī's Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya', *Die Welt des Islams* 46 (2006): 76–85.

Pourjavady, R. and S. Schmidtke. 'An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries ad). ' In Dimitri Gutas, Sabine Schmidtke, Alexander Treiger, *New Horizons in Graeco-Arabic Studies* (eds.) = *Intellectual History of the Islamicate World* 3 (2015): 248-290.

Rizvi, Sajjad H. "Between Time and Eternity: Mīr Dāmād on God's creative agency." *Journal of Islamic Studies*, *17 2* (2006): 158–176.

Rizvi, S. 'A Sufi Theology Fit for a Shīʿī King: The *Gawhar-i murād* of ʿAbd al-Razzāq Lāhījī', in *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 83–98.

Rizvi, S. Mullā Ṣadrā *Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford University Press, 2007.

Sajjadi, S. J. 'Badā", *Encyclopaedia Islamica,* 2013, iv. 433–49.

Schmidtke, S. The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), Berlin: Klaus Schwarz, 1991.

Schmidtke, S. Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 - nach 906/1501), Leiden: Brill, 2000.

Schmidtke, S. 'The Doctrinal Views of the Banu l-ʿAwd (early 8th/14th century): An Analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)'. In M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, S. Hopkins (eds.), Le shiʿisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg. Turnhout: Brepols, 2009, 357–382.

Schmidtke, S. 'New Sources for the Life and Works of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī'. Studia Iranica 38 (2009): 49–68.

Schmidtke, S. 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his Kitāb Mujlī Miʾat al-munjī', Oxford Handbook of Islamic Philosophy, eds. Kh. El-Rouayheb and S. Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, 397–414.

Taghavi, A. S. 'Al-Baḥrānī, Abū al-Ḥasan Jamāl al-Dīn', Encyclopaedia Islamica, vol. 4, 2013, pp. 187–188.

|مقـــــــــاله|

|سید احمدرضا قائم‌مقامی استادیار دانشگاه تهران

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

بود و هست و خواهد بود

۸۳-۸۹

چکیده: «بود و هست و خواهد بود» در اوستا تعبیری است مکرر که محققان سابقهٔ قدیم‌تر آن را در دیگر زبان‌های هندی‌واروپایی نیز نشان داده‌اند. در نوشته‌های پهلوی این عبارت گاهی وصف خداست. در نوشته‌های مانوی نیز چنین تعبیری نظایری دارد. این نوشته جست‌وجویی مختصر در سابقهٔ این تعابیر زردشتی و مانوی است.

کلیدواژه‌ها: مانویت، فارسی میانه، اوستایی، تعبیرات قالبی، صفات خدا.

(كان ويكون وسيكون)

السيّد أحمد رضا قائم‌مقامي / معاون أُستاذ في جامعة طهران

الخلاصة: (كان ويكون وسيكون) هي العبارة التي يتكرّر ذكرها في كتاب الأوفستا – وهو الكتاب المقدّس لدى الزرادشتيّة – والتي ذكر المحقّقون ورودها أيضاً قبل ذلك في اللغات الأُخرى الهنديّة والأوربيّة. وهذه العبارة ترد أحياناً في النصوص البهلويّة في سياق وصف الله، وهناك نظائر لها في الكتابات المانويّة أيضاً.
والمقال الحالي هو بحث مختصر عن خلفيّات هذه التعابير في اللغات الزرادشتيّة والمانويّة.

المفردات الأساسيّة: المانويّة، الفارسيّة الوسطى، الأوفستائي، التعابير التقليديّة، صفات الله.

«The one who was and is and will be»

Seyed Ahmad Reza Ghaem Maghami, (Assistant Professor, University of Tehran)

Abstract: «The one Who was and is and will be» in the Avesta is a recurring phrase that the scholars have shown its older usage in other Indo-European languages. In Pahlavi writings, this phrase sometimes describes God. There is a similar expression in Manichean writings. This article is a brief search on the history of these Zoroastrian and Manichean expressions.

Keywords: Manichaeism, Middle Persian, Avesta, stereotypes, attributes of God

«بود و هست و خواهد بود» بیانی است از سرمدیت خداوند در متون زردشتی. دربارهٔ سابقهٔ این عبارت و نظایر آن در بعضی زبان‌های هندی‌واروپایی در مقالهٔ «منشأ کهن بعضی ترکیبات و عبارات فارسی دری» (فرهنگ‌نویسی، ۱۲، ص ۴۴) اشاره‌ای شده است. در اینجا مطلب مختصر دیگری از سنت ایرانی و یهودی و مسیحی به آن می‌افزاییم.

مانی انجیلی داشته که قطعات پراکنده‌ای از آن به دست است، از آن جمله قطعاتی به فارسی میانه. در آغاز آن می‌گوید (نسخه افتادگی دارد): «من، مانی، حواری (یا رسول) عیسی اَریامان، به خواست (= ارادهٔ) پدر، خدای راستین، او که هستی من از اوست ... هرچه بود و هست و خواهد بود به قدرت او ایستد (= برجاست).»

بعضی نویسندگان مسلمان، مانند ابوریحان بیرونی و عبدالکریم شهرستانی و ابن مرتضی و جز ایشان، بخش‌هایی از انجیل مانی را در نوشته‌های خود نقل کرده‌اند (مرحوم افشار شیرازی، به خواست مرحوم تقی‌زاده، آقای جان ریوز و آقای شکری فومشی این عبارات را جمع آورده‌اند). این نویسندگان از جمله متذکر شده‌اند که مانی در انجیل خود گفته است که «پادشاه جهان نور» ظاهر و باطن و لایتناهی است.

در نسخه‌ای یونانی دربارهٔ زندگی مانی که در کلن محفوظ است، و به همین جهت به نسخهٔ کلن مشهور شده و در بین متخصصانِ مانویت معروف است، همین عبارت انجیل مانی به یونانی نقل شده است (آلبرت هنریکس و لودویگ کونن متن را تصحیح و ترجمه کرده‌اند و چند سال بعد، کونن و محققان دیگر در تصحیح و ترجمهٔ متن تجدیدنظرهایی کرده‌اند): «من، مانی، حواری عیسی مسیح، به ارادهٔ خدا، پدر راستی، که هستی من از اوست، که تا جاودان زنده است و پاینده است، پیش از هر چیز بوده و پس از هر چیز بر جا خواهد بود، هرچه بوده و خواهد بود به قدرت اوست ...»

شاگردان مانی این سخن او را تکرار کرده‌اند. در چند موضع از کفالایای قبطی محققان مانند این عبارت را یافته‌اند. در واقع، «آنچه بوده و خواهد بود» یا «آنچه حادث شده و حادث خواهد شد» تعبیری است قالبی که در سیاق‌های مختلف چند بار در آن کتاب تکرار شده است، از جمله:

> چنین بود که هرآنچه حادث شده بود و حادث خواهد شد به توسط فارقلیط بر من آشکار شد (یک، ۱۹/۱۵–۲۰).

> پدر نخستین پدر بزرگی [ابوالعظمه به تعبیر ابن ندیم] است ... که ... تا ابد هست و پیش از هر چیز که بوده و خواهد بود موجود بوده است (هفت، ۲۱/۳۴ به بعد).

> هرچه حادث شده و خواهد شد بر آنها (= پیامبران) مکشوف شد (صد و دو، ۹/۲۷۵).

در آغاز بندهشن تعبیری در مورد هرمزد آمده که از آنچه در گفتهٔ اصلی مانی (به آن صورت که در نسخهٔ کلن آمده و انعکاس آن را در کفالایا می‌توان دید) است یک جزء بیشتر دارد و استمرار تعبیری کهن‌تر است (رجوع شود به همان نوشتهٔ پیشین دربارهٔ «منشأ کهن ...») و به ظن قوی مانی (یا مترجم انجیل او به فارسی میانه) به آن نظر داشته است. آن تعبیر چنین است:

būd ud (h)ast ud hamē bawēd.
بود و هست و تا جاودان خواهد بود.

گئو ویدنگرن (ص ۱۵۰) به این زمینهٔ زردشتیِ سخن مانی توجه داشته است (نیز مقایسه شود با کتاب زروان رابرت زینر، ص ۲۸۷؛ در مورد منابع رجوع شود به پایان نوشته. نیز مقایسه شود با تعبیر kē (h)ast būd ud bawēd در نوشته‌های پهلوی).

اما محققان توجه کرده‌اند که تعبیر «آنکه زنده است و پاینده است» (یعنی سرمدی است) در انجیل مانی تعبیری یهودی است که در متون گنوسی و قرآن نیز نشان آن را می‌توان یافت. در ادامه سعی می‌کنیم بعضی نظایر آن را در سنت یهودی و مسیحی نشان دهیم.

اینکه در نامه‌های پولس گفته شده است که همه چیز به واسطهٔ مسیح و برای او به وجود آمده و به او راجع است (قرنتیان، ۶/۸؛ کولسیان، ۱۶/۱؛ رومیان، ۳۶/۱۱) ناظر بر همین معنی است در مورد **کلمهٔ** خداوند (مقایسه شود با «لولاک لما خلقت الافلاک» و احادیث مشابه دربارهٔ پیامبر اسلام و نور محمدی که در گذشته موضوع بحث محققان بوده است).

در دو سطر از یک لوح سربی[1] به زبان آرمانی از حدود قرن ششم میلادی، که به قصد خلاص زنی از دست دیو نوشته شده و فلیکس کلاین-فرانکه آن را چاپ و شرح کرده، خطاب به دیو، چنین آمده است:

بیرون شو از تن او به نام کسی که پاینده است و زنده است و آسمان را بدون زنجیرها آویخته است و زمین را بدون ستون‌ها استوار کرده است ...

تعبیر «زنده و پاینده» (ḥy wqym) برابر با «حی و قیّوم»، به عنوان صفت خداوند، در دعای ارمانی «یقوم فرقان» (Yekum Purkan)، که بعضی یهودیان آن را در روز شنبه می‌خوانده‌اند، سابقه دارد و این برابر است با «الحیّ و القیّوم» قرآن که آن نیز در اسلام ذکری است مهم (به منابع آرتور جفری در الفاظ دخیل در قرآن، ذیل **قیّوم**، نیز رجوع شود).

---

۱. سرب، چون فلز کیوان است و کیوان سرور جهان مردگان است، در ساختن الواحی که در سحر و جادو مصرف داشته بسیار به کار می‌رفته است (به نوشتهٔ کلاین-فرانکه رجوع شود).

در ردّیهٔ قدیس هیپولوتوس بر شمعون ساحر (در فارسی به غلط گاه «شمعون مغ»)، که بنا بر ادعای آباء کلیسا پدر گنوسیان بوده و خود را صادر اول از خداوند می‌شمرده و پیروانش برای او به مقام الوهیت قائل بوده‌اند، آمده است که شمعون اصل اول یا «قدرت بزرگ» را چنین وصف کرده است (در منابع مختلف از این گفته یاد شده است، از جمله در کتاب‌هایی که مشتمل بر منتخب متون است؛ مثلاً رجوع شود به کتاب‌های رابرت گرانت و روبرت هارت در بخش منابع):

ho hestōs stas stēsomenos.

او که ایستاده است، می‌ایستد و خواهد ایستاد.

و این بیان دیگری است از همان معنی. معروف است (یعنی به واسطهٔ آنچه در مواعظ منسوب به کلمنس آمده معروف شده است) که پیروان شمعون او را «پاینده» یا «ایستاده» (ho hestōs) می‌نامیده‌اند به این معنی که او را زوال و فسادی نیست (از جمله رجوع شود به کتاب گرانت، ص ۲۶-۲۷، مقالهٔ وان دن بروک، ص ۱۰۷۲، و مخصوصاً کتاب هارت، ص ۳۷). بنابراین، سخن مانی در انجیل (یا لااقل تحریر ایرانی آن) به احتمال قوی دو آبشخور داشته است، یکی ایرانی و دیگری مسیحی و گنوسی.

مانویان به تعابیر مشابه دیگر نیز این معنی را بیان کرده‌اند. از جمله در یک سرودهٔ ابجدی به زبان پهلوی اشکانی، که فریدریش مولر و مری بویس چاپ کرده‌اند، گویندگان خطاب به خداوند چنین می‌گویند:

tū/tō istāwišn-aržān ay pidar kirbak(k)ar, nyāg hasēnag. āfrīd ay tū/tō baγ kirbak(k)ar.
ālif naxwēn tū/tō xwadāy ud tā istomēn pad tō angad ud būd spurr tō kām kirbag.

تو سزاوار ستایشی ای پدر نیکوکار، ای نیای قدیم[۲]. ستوده‌ای تو ای بغ نیکوکار. **الفِ** نخستین تویی، ای خداوند، و **تاء** واپسین. خواست نیکوی تو به (دست خود تو) محقق و تمام شد.[۳]

مولر، شارح متن، توجه داده که این تعبیر نیز ریشه در سنت مسیحی دارد و بویس همین را نقل کرده است. در مکاشفات یوحنا (۱۳/۲۲)، خداوند می‌گوید: «من الفم و یاء[۴]، اول و آخر، آغاز و پایان.»

تعبیر دیگری که در مکاشفات یوحنا آمده، و دلالت بر سرمدیت خداوند دارد و مانند است به آن صفت خداوند که در آغاز این نوشته آمده است، چنین است (۸/۴): «قدّوس، قدّوس، قدّوس خداوند قادر که بود و هست و می‌آید.» آغاز این تسبیح از کتاب اشعیاء (۳/۶) مأخوذ است، اما نه آن قسمت

---

۲. ضد «حادث».

۳. ممکن است بتوان عبارت را چنین ترجمه کرد: «الف نخستین تویی و تاء واپسین به تو تمام شد و خواست نیکوی تو محقق شد.» اگر چنین باشد، گویندهٔ شعر به عمد نحو عبارت خود را پیچیده کرده است.

۴. در تحریر یونانی «امگا».

که موضوع بحث ماست. آن قسمت که موضوع بحث ماست در مکاشفات باز هم تکرار شده است؛ مثلاً در آیات ۸/۱ و ۱۷/۱ و ۶/۲۱. در ۱۷/۱ صفت «زنده» نیز اضافه شده است. قسمت دوم نیز گویا از عبارت دیگری از کتاب اشعیاء مأخوذ باشد. یهوه (اشعیاء، ۴/۴۱؛ ۶/۴۴) گفته است: «من اول هستم و آخر هستم و غیر از من خدایی نیست». بنابراین، سابقهٔ عبارت را می‌توان لااقل تا کتاب اشعیاء پی گرفت و اگر نظریهٔ معروف مورتون اسمیت (در شمارهٔ ۸۳ از مجلهٔ انجمن امریکایی تتبّعات شرقی) دربارهٔ تأثیر عقاید ایرانی در کتاب اشعیاء درست باشد، ممکن است در تحلیل نهایی بتوان تأثیر ایران را در این صفت خداوند در متون سامی نیز جست‌وجو کرد.

صفت «پاینده»، یا به تعبیر دقیق‌تر «ایستاده» (ho hestōs)، در یهودیت دوران یونانی‌مآبی نیز شواهدی دارد. از جمله فیلون اسکندرانی آن را به عنوان صفت خداوند به کار برده است. فیلون معنی دیگری از آن مراد کرده، ولی آنچه در مواعظ منسوب به کلمنس آمده که شمعون را «همیشه ایستاده» می‌نامیده‌اند، به تصریح خود کتاب مواعظ، به این معنی است که زوال و فساد در او راه ندارد و جاوید است. چنین نامی را در متون سامری نیز به خداوند داده‌اند و بعضی احتمال داده‌اند که شمعون، که خود سامری بوده، این را از عقاید سامری گرفته باشد. با این همه، همه با چنین رأیی موافق نیستند و کل مسأله، که جزئی از آن برای فهم سابقهٔ صفتِ «قیّوم» (از الفاظ دخیل در قرآن کریم که پیوسته با صفت «حی» به کار رفته) اهمیت دارد، دامنه‌ای دارد که آن را از حدود این یادداشت کوتاه، که در واقع برای شرح بعضی عبارات مانوی بر سر درس «متون مانوی» آماده شده، خارج می‌کند[۵] و چون در زبان فارسی در این موضوعات ظاهراً مباحث دقیقی مطرح نشده (در تحقیقات غربی، در حد اطلاع نویسنده، مسأله تا حدود زیادی روشن است)، بحث دقیق‌تر دربارهٔ آن موکول است به تألیفی دربارهٔ مانویت در آینده. در آنچه به تتبّعات اسلامی مربوط است لابد اهل آن کارهایی را که بایست کرده‌اند یا خواهند کرد.[۶]

---

۵. به مقالهٔ وان دن بروک و کتاب فسوم (صص ۱۲۰ به بعد، ۱۳۸ به بعد، ۱۶۹ به بعد)، مذکور در بخش منابع، رجوع شود.

۶. مهم‌ترینِ منابعی که از پی می‌آید عبارت است از مقالات Koenen و Scibona. نویسنده بحث خود را به اختصار تمام محدود به یک جنبه از مسائلی کرده که در این نوشته‌ها طرح شده است. در واقع آنچه در این یادداشت آمده در حکم اقتباس و جمع و ترکیبی است از آراء و مواد دانشمندانی که نام آثارشان در پایان یا در ضمن یادداشت آمده است. دربارهٔ قسمی از مسأله، که ماهیت ثنویت مانوی باشد، در سخنرانیی که در خرداد ماه ۱۴۰۰ ایراد کرده به نحوی ناقص مباحثی طرح کرده است. تکمیل آن مباحث نیز موکول است به زمانی دیگر. از دوست ارجمند، آقای میثم محمدی، که با زحمت نسخه‌ای از مقالهٔ کونن را برای نویسنده فرستادند، تشکر بسیار می‌کند. تمامی منابعی که نامشان در متن نوشته آمده به جهت رعایت اختصار در فهرست پایانی درج نشده‌اند. فرض نویسنده آشنایی اهل تحقیق با آن منابع بوده است.

منابع

Boyce, M., "Some Parthian Abecedarian Hymns," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14 (1952), 435-450.

Fossum, J. E., *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985.

Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher*, Brill, 1995.

Grant, R. M., *Gnosticism, a Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York, 1978.

Haardt, R., *Gnosis, Characters and Testimony*, Brill, 1971.

Klein-Franke, F., "Eine aramäische *tabella devotionis*," *Zeitschrift der Papyrologie und Epigraohik*, 7 (1971), 47-52.

Koenen, L., "How Dualistic is Mani's Dualism," in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Cosenza, 1990, 1-34.

Scibona, C. G. "How Monotheistic is Mani's Dualism," *Numen*, 48/4 (2001), 444-476.

Van den Broek, R., "Simon Magus," in Hanegraaff *et al.* (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, 2006, 1069-1073.

Widengren, G., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961.

Zaehner, R. C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

|مقـــــــــاله|

|رسول جعفریان

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مـردادوشهـریـور ۱۴۰۰

نسخه خوانی (۲۶)

۹۱-۱۱۸

چکیده: نویسنده در نوشتار حاضر در قالب بیست و ششمین سلسله انتشارات با عنوان نسخه خوانی، متن چند نسخه را مورد مداقه قرار داده است. این متون بدین شرح اند:

سندی از منازعه میان زرتشتی ها و مسلمانان در یزد (اواسط قرن سیزدهم هجری)
سندی درباره یک وقف از سال ۱۲۹۴
زلزله خوی و تبریز در سال ۱۲۵۹ قمری
تاریخ خوانی هم کار دشواری است!
تاریخ دقیق تولد شیخ بهایی و شهید ثانی از پشت یک نسخه
در باره نسخه دستنوشته کیانوری در نقد خاطرات انور خامه ای
قضاوت یک نویسنده قاجاری درباره علامه مجلسی و....
تفاوت مشی شیخ علی کرکی و شیخ بهایی در معاشرت با اهل سنت
علم هواشناسی ما تا دوره قاجار
شرح حال خودنوشت عبدالعلی معتمد الدوله در «تذکره صدر اعظمی»
متنی برای تعیین وکیل برای طلاق
فتوای شیخ بهایی درباره املاکی در خراسان
استفتاء درباره یک دیگ وقفی: نمونه ای از استفتاءات دوره قاجاری

کلیدواژه: نسخه خوانی، نسخه خطی، خوانش متون

Manuscripts (26)

Rasul Jafarian

Abstract: In the present article, the author has examined the text of several manuscripts in the twenty-sixth part of the writing entitled manuscripts. These texts are as follows:
A document of the conflict between Zoroastrians and Muslims in Yazd (mid-thirteenth century AH)
A document about a waqf (endowed property) from 1294
Khoy and Tabriz earthquake in 1259 AH
Reading history is also a difficult task!
Exact date of birth of Sheikh Bahā›i and Shahīd Thānī based on the back cover of a manuscripts
About the Kianuri manuscript in the critique of Anwar Khamei›s memoirs
Judgment of a Qajar writer about Allameh Majlisi and ....
Differences in the policy of Sheikh Ali Karaki and Sheikh Bahā›i in associating with Sunnis
Our meteorology up to the Qajar period
Autobiography of Abdul Ali Motamed
Al-Dawlah in «Tazkereh Sadr Azami»
A Text about appointing a lawyer for divorce
Sheikh Bahā›i Fatwa on some Real Estates in Khorasan
An Istiftā about an endowed pot: An example of Istiftā in the Qajar period

Keywords: Reading Manuscripts, Manuscripts, Reading Texts

قراءات في المخطوطات (٢٦)

رسول جعفريان

الخلاصة: يقدّم الكاتب في مقاله الحالي – الذي يمثّل الحلقة السادسة والعشرون من سلسلة مقالاته عن المخطوطات – نصوصَ عددٍ من النسخ مع ملاحظاته النقديّة عليها.
والنصوص هي:
١ – وثيقة عن النزاع بين الزرادشتيّين والمسلمين في يزد (أواسط القرن الثالث عشر الهجري).
٣ – وثيقة حول أحد الأوقاف تعود إلى سنة ١٣٩٤.
٣ – زلزال خوي وتبريز في سنة ١٣٥٩ الهجريّة.
٤ – قراءة التاريخ عمليّة صعبة أيضاً !
٥ – التاريخ الدقيق لولادة الشيخ البهائي والشهيد الثاني على ظهر إحدى النسخ.
٦ – حول النسخة المكتوبة بخطّ يد كيانوري في نقد ذكريات أنور خامه‌اي.
٧ – رأي أحد كتّاب العهد القاجاري حول العلاّمة المجلسي و... .
٨ – اختلاف طريقتَي الشيخ علي الكركي والشيخ البهائي في التعامل مع أهل السنّة.
٩ – علم الأنواء الجويّة عندنا حتّى العهد القاجاري.
١٠ – السيرة الذاتيّة لعبد العلي معتمد الدولة في (تذكرة صدر أعظمي).
١١ – أحد النصوص حول اختيار وكيل في قضيّة طلاق.
١٣ – فتوى الشيخ البهائي حول بعض الأملاك في خراسان.
١٣ – استفتاء حول أحد القدور الموقوفة؛ نموذج من استفتاءات العهد القاجاري.

المفردات الأساسيّة: مطالعة المخطوطات، المخطوطة، قراءة النصوص.

سندی از منازعه میان زرتشتی‌ها و مسلمانان در یزد (اواسط قرن سیزدهم هجری)

سند زیر نامه‌ای است که یکی از یزدی‌ها که خود را میرزا مهدی معروف به شیخ مهدی نامیده، برای عالمی که پیش از این در یزد بوده و زمان نگارش این نامه به اصفهان منتقل شده بوده «میرزا محمدتقی» نوشته است. در این نامه، از یک منازعه بر سر یک کوچه میان زرتشتی‌ها و مسلمانان یزدی صحبت شده و ظاهراً اینکه «ملعون دستور شهریاری» در دفاع از مجوسی‌ها بوده و سبب تصرف کوچه‌ای از سوی آنها شده است. مضمون نامه، مورد اختلاف را در محله خلف خانعلی می‌داند که به ادعای نویسنده این نامه، کوچه مزبور از طرف زرتشتی‌ها تصرف شده است. محله «خلف خانعلی» از محلات قدیمی یزد و محل سکونت مشترک مسلمانان و زرتشتی‌ها بوده است و به گویش یزدی «خَلِف خونَلی» تلفظ می‌شود. نویسنده نامه در ادامه درباره ساختن بنای به قول او معبد زرتشتی‌ها، همان آتشکده، صحبت کرده و به اختلاف فتاوای علما درباره بازسازی این مکان پرداخته است. اینکه فتوای برخی عدم جواز تجدید بنا و برخی دیگر اجازه تجدید آن بوده است. نویسنده از عالم مزبور خواسته است او هم فتوای خود را بیان کند. پشت نامه آدرس را چنین یادداشت کرده است:

یا حفیظ! عریضه:

این عریضه عبودیت فریضه در دارالسلطنه اصفهان به نظر فیض منظر خداوندگاری جناب شریعتمدار اعلم العلماء و افقه الفقهاء فقهاء آقای آقا میرزا محمدتقی ـ دام افضاله العالی ـ مشرّف باد، ان شاء الله! ۲۴۶۸ [که به حساب جمّل، همان «بدوح» یا فرشته نامه‌رسان است.]

گفتنی است که منابع بر آن‌اند که مجوسی و مسلمان در کنار هم در این محله زندگی می‌کردند و طبعاً گاهی هم میان آنها اختلاف بوده است. این نامه که از لحاظ اطلاعات داخل آن ارزش قابل توجهی دارد، مع‌الاسف تاریخ ندارد و معلوم نیست مربوط به چه زمانی است. محتمل است که مربوط به اوایل دوره ناصری و پس از سال ۱۲۶۹ق باشد. این نامه داخل نسخه ش ۶۹۱۷ دانشگاه قرار گرفته است.

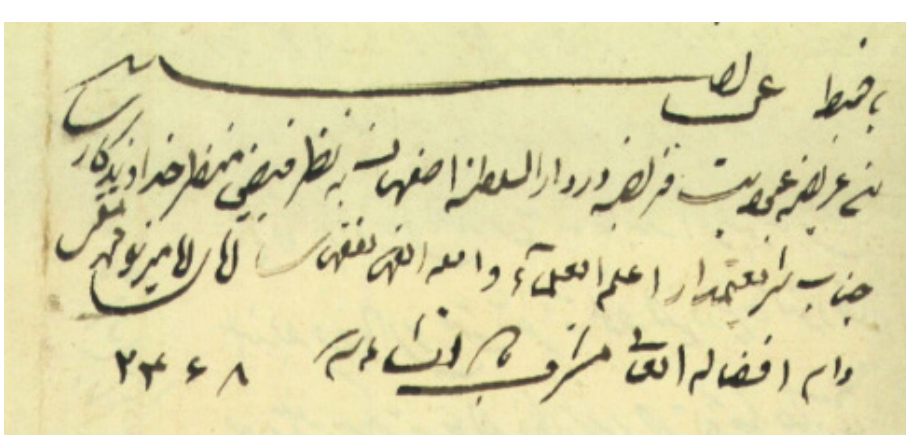
متن نامه

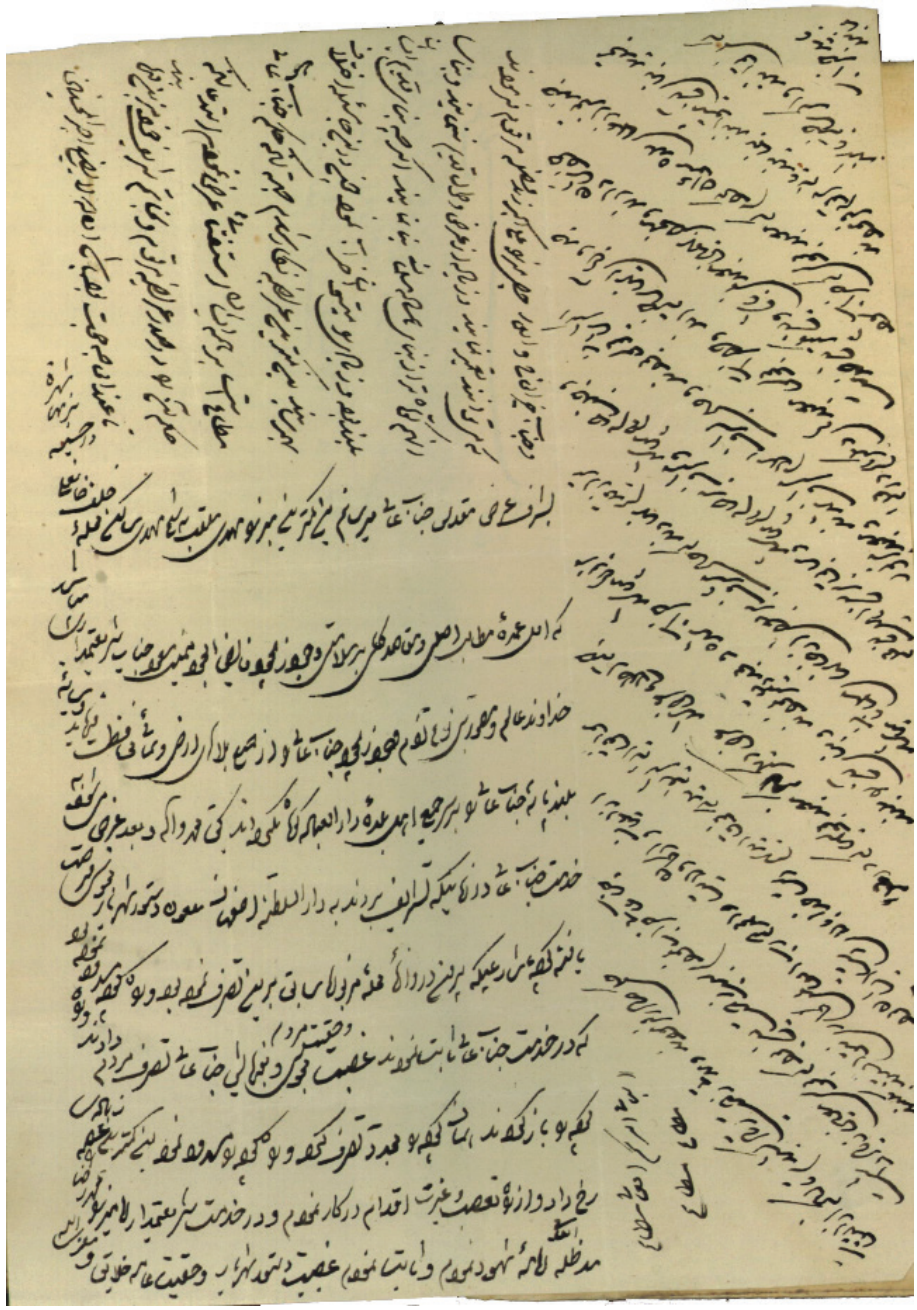
به شرف عرض مقدس جناب‌عالی می‌رسانم این کمترین میرزا مهدی ملقب به شیخ مهدی ساکن محله خَلف خانعلی ... که اوّل، عمده‌ی مطالب اصلی و مقاصد کلی، بر سلامتی وجود ذی جود فائض‌الجود میمنت مسعود جناب شریعتمداری می‌باشد. خداوند عالم و مُصور بنی نوع آدم، وجود ذی جود جناب‌عالی را از جمیع بلاهای ارض و سمائی محافظت فرماید و سایه بلندپایه جناب‌عالی را بر سر جمیع اهل بلده دارالعباده کوتاه نگرداند، بحق محمد و آله.

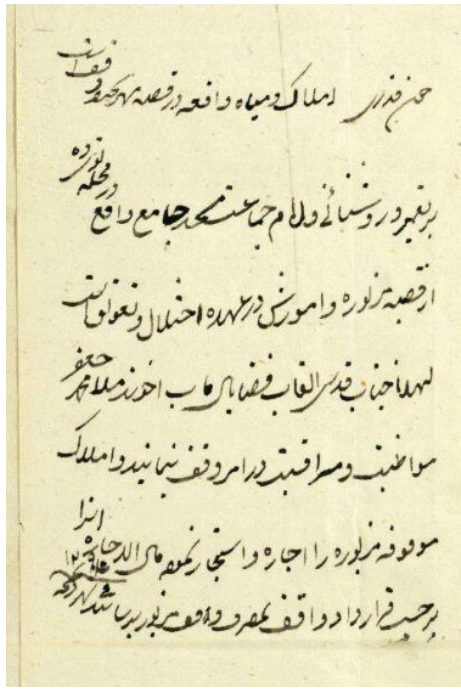
و بعد عرض می‌شود به خدمت جناب‌عالی در زمانی که تشریف بردند به دارالسلطنه اصفهان، ملعون دستور شهریار، مجوسی فرصت یافته، کوچه‌ی شارعی که بیرون دروازه محله مزبوره سابق برین تصرف

نموده بود و راه کوچه مسدود نموده بود که در خدمت جناب‌عالی ثابت نمودند، غصب مجوسی و حقّیت مردم، و به فرمایش جناب‌عالی تصرّف مردم دادند و راه کوچه را باز کردند، همان کوچه را مجدد تصرف کرده و راه کوچه را مسدود نمود. این کمترین غصه زیادی رخ داد و از راه تعصّب و غیرت اقدام در کار نمودم، و در خدمت شریعتمدار آقا میرزا محمدرضا. مدّ ظله العالی. اقامه شهود نمودم، و ثابت نمودم غصبیّت دستور شهریار و حقّیت عامه خلایق. و مُعزّی الیه حکمی صادر فرمودند و مدتی زحمت زیاد کشیدم تا آنکه از التفات جناب‌عالی خراب نمودم. سبب زحمت این بود که مجوس معین زیاد داشت از اعیان و ارکان ولایت، و الحمدلله ربّ العالمین کاری نتوانستند بکنند موافق آیه شریفه: «یدالله فوق ایدیهم» دست خدا بالای دست ایشان بود. جهت اطلاع عرض شد.

عرض دیگر آنکه معبد مجوسی‌ها که در محله مزبوره می‌باشد، خراب شده و مجدد تعمیر نمودند و بنای آن را بلندتر از قدیم نهادند که حال مشرف بر بعضی از خانه‌های مسلمانان می‌باشد، و جنب حمام هم می‌باشد، و مشرف بر حمام هم می‌باشد، و سابق بر این اهل این محله اکثرشان مجوس بودند و حال به شرف اسلام مشرف شدند، و معبد مزبور جد و آبای اینها ساخته‌اند، و حضرات مجوس معبدهای دیگر هم در محله خودشان دارند، و منحصر به همین معبد نمی‌باشد. و این کمترین خدمت چند نفر از علمای بلده سؤال کردم که معبد مجوس که خراب شود تجدید بنای آن می‌توانند بنمایند یا نه. مرقوم فرمودند که نمی‌توانند و اگر ساخته باشند باید خراب نمایند، و جناب خیر الحاج و العمار، حضرت میرزا علی‌اکبر. زید فضله. مرقوم فرمودند که می‌توانند تعمیر نمایند، و زیاد از عرض و طول قدیم ننمایند، و بنای آن هم کوتاه‌تر از بنای همسایه مسلمان بنا نمایند، اگرچه بنای قدیم ایشان بلند بود و زیادی را می‌توان خراب نمود. چون در این‌جا مسئله اختلاف به هم رسانید، این کمترین عریضه‌نگار شدم جهت آنکه حکم جناب‌عالی مطاع است بر همه ایشان، استفتایی عرض نمودم. استدعا آنکه حکم آن را در صدر عریضه مرقوم و به خاتم شریف خود مزین فرمایند تا عندالحاجه حجت بوده باشد. «انّ الله لا یضیع اجر المحسنین».







سندی درباره یک وقف از سال ۱۲۹۴

چون قدری املاک و میاه واقعه در قصبه مهریجرد وقف است بر تعمیر و روشنایی و امام جماعت مسجد جامع واقع در محله توی ده از قصبه مزبوره، و امورش در عهده اختلال و تعویق است.

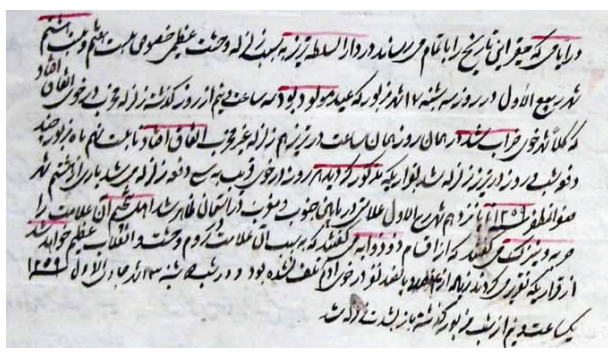
لهذا جناب قدسی‌القاب فضائل‌مآب آخوند ملامحمدجعفر مواظب و مراقبت در امر وقف بنمایند و املاک موقوفه را اجاره و استجار نموده، مال‌الاجاره آن را بر حسب قرار داد واقف به مصرف وقف مزبور برسانند. فی شهر ذی‌حجه ۱۲۹۴.

زلزله خوی و تبریز در سال ۱۲۵۹ قمری

در ایامی که حقیر این تاریخ را به اتمام می‌رساند، در دارالسلطنه تبریز به سبب زلزله، وحشت عظیمی خصوص بیست‌وهفتم و بیست‌و هشتم شهر ربیع‌الاوّل.

در روز سه‌شنبه ۱۷ شهر مزبور که عید مولود بود، سه ساعت و نیم از روز گذشته زلزله مخرب در خوی اتفاق افتاد که کلاً شهر خوی خراب شد. در همان روز همان ساعت در تبریز هم زلزله غیرمخرب اتفاق افتاد تا بیست‌ونهم ماه مزبور چند دفعه شب و روز در تبریز زلزله شد، به قراری که مذکور گردید. هر روز در خوی قریب به سی‌دفعه زلزله می‌شد.

باری، از هشتم شهر صفرالمظفر سنه ۱۲۵۹ تا پانزدهم ربیع‌الاوّل علامتی در پایین جنوب و مغرب در آسمان ظاهر شد. اهل تنجیم آن علامت را حربه و نیزک می‌گفتند که از اقسام ذوذؤابه می‌گفتند که به سبب آن علامت، در روم وحشت و انقلاب عظیم خواهد شد. از قراری که تقریر کردند، زیاد از چهارصد پانصد نفر در خوی آدم تلف شده بود. و در شب دوشنبه ۱۳ شهر جمادی‌الاولی ۱۲۵۹ یک‌ساعت‌ونیم از شب مزبور گذشته باز بشدت زلزله شد.



در اوقاتی که این عاصی تاریخ را نوشت، از سن کمترین پنجاه‌وسه سال گذشته بود که با عینک به جهت بچه‌ها نوشته شد. (نسخه شماره ۹۸۹ مسجد اعظم، جهانگشای نادری)

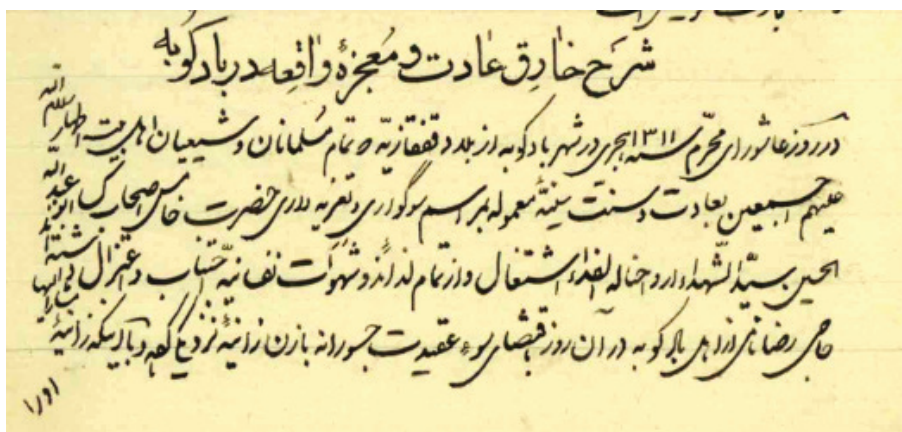
تاریخ‌خوانی هم کار دشواری است!

متن زیر از میرزا علی‌محمد شیبانی معروف به مجیرالدوله است. درباره زندگینامه او این چند خط آمده است: میرزا علی‌محمد شیبانی ملقب به مجیرالدوله در حدود سال ۱۲۲۵ خورشیدی متولد شد. فردی بسیار خوش‌خط و خوش‌تحریر بود و مدت‌ها در دستگاه محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات و غیره مشغول کار بود. مدیر داخلی روزنامه‌هایی بود که زیر نظر اعتمادالسلطنه در زمان ناصر الدین‌شاه به چاپ می‌رسید، مانند روزنامه ایران (در سال ۱۲۸۸ قمری) و روزنامه اطلاع (در سال ۱۲۹۸ قمری). بعدها در زمان وزارت انطباعات اعتمادالسلطنه به معاونت آن وزارتخانه منصوب شد.

مجیرالدوله در اواخر عمر وارد خدمت در وزارت دادگستری شد و مدتی نیز رئیس استیناف خراسان بود. عاقبت در شب چهارشنبه ۲۳ محرم ۱۳۴۷ قمری برابر با ۱۳۰۷ خورشیدی در تهران درگذشت. (زندگینامه رجال و مشاهیر ایران، ج ۴، ص ۱۴۸)

وی در یادداشت‌های شخصی خود که به صورت خطی مانده (مجلس: ش ۸۰۱۸) چنین آورده است:

در روز عاشورای محرم سنه ۱۳۱۱ هجری در شهر بادکوبه از بلاد قفقازیه که تمام مسلمانان و شیعیان اهل بیت اطهار. سلام الله علیهم اجمعین. به عادت و سنت سنیه معموله به مراسم سوگواری و تعزیه‌داری حضرت خامس اصحاب کساء ابوعبدالله الحسین سیدالشهداء. ارواحنا له الفداء. اشتغال و از تمام لذایذ و شهوات نفسانیه اجتناب و اعتزال داشته‌اند، حاجی رضا نامی از اهل بادکوبه در آن روز به اقتضای سوء عقیدت، جسورانه با زن زانیه‌ای نزدیکی کرده و با این‌که زانیه مشارة الیها او را از این عمل منع کرده بود، آن خبیث شهوت‌پرست ممتنع نگشت و از معجز و کرامت امام. علیه الصلوة و السلام. در همان حال مقاربت زانی با زانیه التصاق یافته، چندان که کوشش کرده بودند انفصال ممکن و مقدور نگشته، و به همان حالت بستگی و پیوستگی، زانی و زانیه را به مریضخانه برده بودند، و قریب چهار شبانروز این حالت غریب به طول کشیده تا رسوایی و فضاحت به حد کمال رسیده و آنها مورد


شرح خارق عادت و معجزهٔ واقعه در بادکوبه

طعن و لعن خاص و عام گردیده بودند، و مسلمین و شیعیان اهل بیت طاهرین از بروز و ظهور این کرامت و خارق عادت در تمام بلاد اسلامیه، خاصّه در بادکوبه و بلاد قفقازیه و تمام شهرهای ممالک محروسه ایران سه شب، شهرها و بازارها را چراغان کرده، وظایف شکر الهی به جای آوردند. و شرح این واقعه غریبه و خارق عادت را به بسط و تفصیلی تمام در بسیاری از جراید روسیه با اذعان به اینکه این واقعه جز معجزه امام و خارق عادت محمول بر هیچ چیز دیگر نبوده است نگاشته و سپس در ذیل نقل این خبر از جراید روسیه در روزنامه اطلاع ایران این بنده، مجیرالدوله مقاله وافیه در این معنا انشاء و نگارش نموده است که عین آن مقاله در اینجا نقل و درج می‌شود ... .

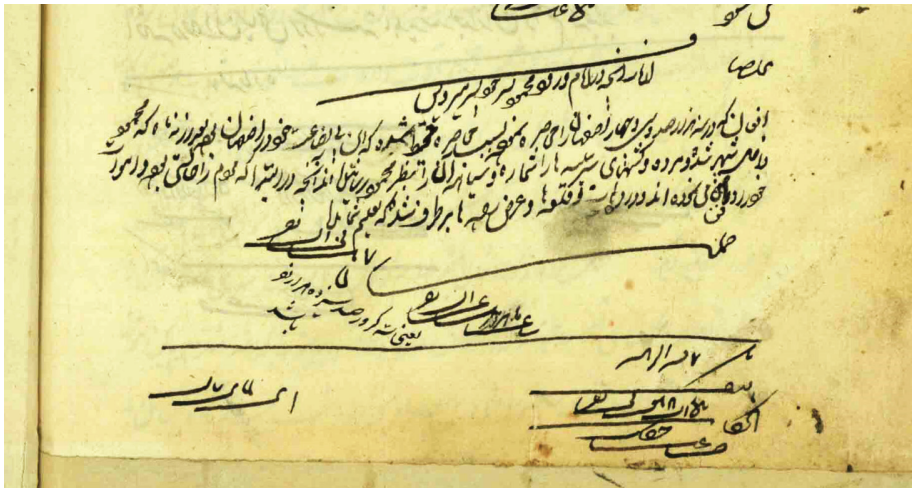
در محاصره نه ماه اصفهان توسط افاغنه قندهاری ۷۰۰ هزار نفر کشته شدند

کتاب زبدة التواریخ اثر محمدحسن مستوفی که خود در محاصره اصفهان حضور داشته، آمار بالا را به عنوان شماره کشته‌ها و مرده‌ها در جریان این محاصره یاد کرده است. وی می‌گوید خود افغان‌ها این سرشماری را انجام داده و مجموعه کسانی را که مرده و دفن شده یا هنوز جنازه‌های آنها در اطراف دهات و قلعه‌ها و سرسیبه ها بود شمارش کردند. کشته‌شدن هفتصدهزار نفر از شهری مانند اصفهان که بسا آن زمان یک‌ونیم تا دو میلیون جمعیت داشته، می‌توانسته اساساً این شهر را از لحاظ تمدنی نابود کرده باشد.

متن یادشده در کتاب به این شرح است:

> از بابت مقتول و متوفی ایام محاصره که این فقیر بی‌بضاعت [به موجب این دفتر] از ابتداء محاصره خودش در اصفهان عامل دیوان بوده که محمود مردود پسر میر ویس افغان غلیجایی در سنه ۱۱۳۴ق/ ۱۷۲۲م هزار و یکصد و سی‌وچهار از هجرت از قندهار آمده و اصفهان را محاصره نموده، نه ماه اصفهان محصور بوده. در اصل شهر قحط شده به مرتبه‌ای که جانوران حلال و حرام آنچه بوده خورده‌اند و بعد از آن گوشت میته. و چند نفر از زنان را گرفتند که اطفال را غافل گرفته می‌کشته‌اند و قورمه و یخنی می‌کرده می‌فروخته‌اند.

و در روز سیزدهم محرم سنه ۱۱۳۵ق/ ۱۷۲۲م امان‌الله وزیر اعظم محمود طرف عصری با جمعی از افاغنه داخل اصفهان گردیده، بعد از ورود به شهر که اصفهان را به تصرف درآورده پادشاه را در عمارت آینه‌خانه که همیشه خلوت پادشاه بوده محبوس نموده. کشیکچیان افغان قرار داده و مقرری به جهت پادشاه نمودند و از تالار چهل‌ستون عمارت پادشاهی مجلس کرده، تمامی سرکردگان و رؤسای افاغنه را و امرای قزلباشیه را در مجلس نشانیده و شیلان کشیده، بعد از شیلان سیاهه اموات را که از گرسنگی مرده بودند که دفن نشده و کشته‌هایی که در سرسیبه‌ها در دور شهر قلعه‌داری و شهربندی بوده افغان به قتل رسانیده بود، حسب‌الفرموده آن مردود شماره و سیاهه نموده بودند. به نظر شقاوت اثر آن ملعون مطعون دنیا و عقبی رسانیده، یعنی آنچه در ابتداء محاصره در شش‌ماه اوّل که مردم را



جانی بوده و اموات خود را دفن می‌نمودند و جمعی که از شهر فرار کرده در عرض راه دهات به قتل رسیده و برطرف شده بودند: هفتصدهزار نفر. (زبدة التواریخ، ص ۱۸۵-۱۸۶)

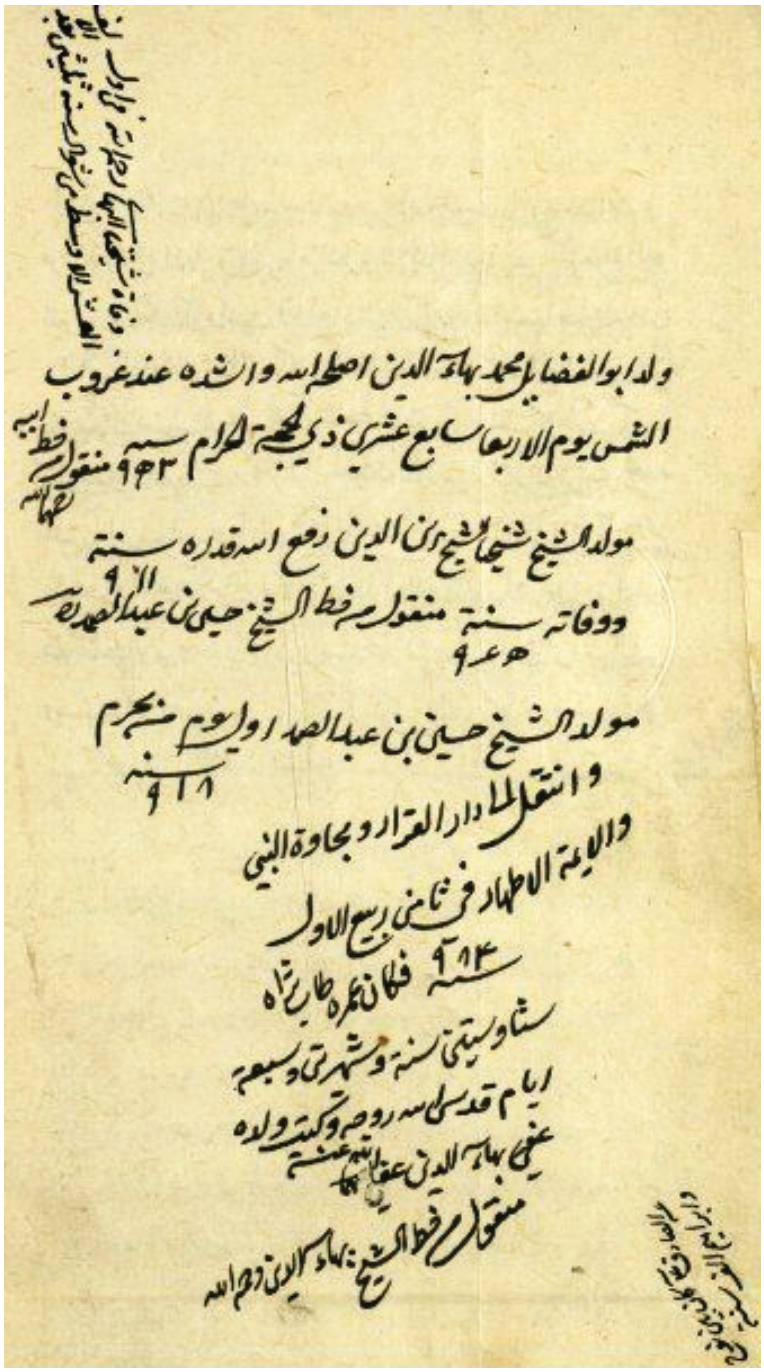
متن بالا در نسخه چاپی آمده، اما در نسخه خطی دیگری از این کتاب، عبارت بالا به این شکل خلاصه آمده، اما آمار دقیق‌تر یاد شده است.

الاضافه: از بابت آنچه در ایام ورود محمود پسر خودسر میرویس افغان که در سنه هزاروصدوسی‌وچهار اصفهان را محاصره نموده، به سبب محاصره قحط شده که این بی‌بضاعت خود در اصفهان بوده. بعد از نه ماه که محمود داخل شهر شده و مرده و کشته‌های سرسیبه‌ها را شماره و سیاهه آن را به نظر محمود رسانیده‌اند. آنچه که در ابتدا که مردم را حالتی بوده و اموات خود را دفن می‌نموده‌اند و دور دهات و قلعه‌ها و عرض راه‌ها برطرف شده که به قلم نیامده: ۶۹۳ هزار نفر. (نسخه مجلس، ش ۸۰۲۰، برگ آخر)

گفتنی است که بخش مهمی از این کتاب، تاریخ قدیم به علاوه تاریخ اسلام و ایران و نیز تاریخ روم و فرنگ است که مصحح به دلایلی که خود در مقدمه یادآور شده، از تصحیح و چاپ آن خودداری کرده است.

تاریخ دقیق تولد شیخ بهایی و شهید ثانی از پشت یک نسخه

تولد ابوالفضائل محمد بهاءالدین (شیخ بهایی): غروب روز چهارشنبه ۱۷ ذی‌حجه سنه ۹۵۲
وفات شیخ بهایی میانه [۱۱] شوال سال ۱۰۳۰
تولد زین‌الدین (شهید ثانی) سنه ۹۱۱، وفات (چنان‌که شیخ حسین بن عبدالصمد نوشته) سال ۹۶۵
تولد شیخ حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی) اوّل محرم ۹۱۸



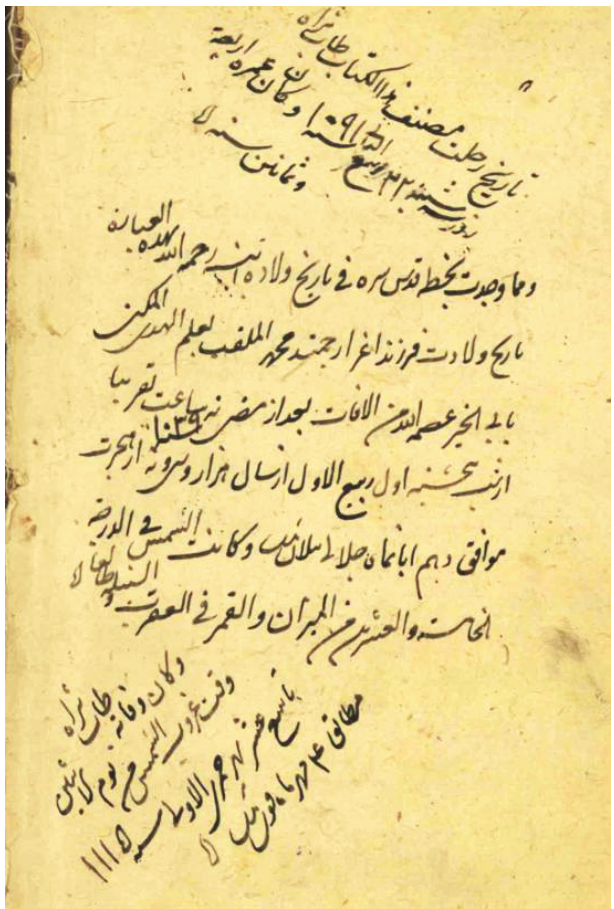
ولد ابو الفضایل محمد بهاء الدین اصطخ الله و انشده عند غروب
الشمس یوم الاربعاء سابع عشری ذی الحجة الحرام سنة ۹۶۳ منقول من خط ابیه
رحمه الله

مولد الشیخ شجاع الشیخ رشن الدین رفع الله قدره سنة ۹۱۱

ووفاته سنة ۹۷۰ منقول من خط الشیخ حسین بن عبد الصمد رحمه الله

مولد الشیخ حسین بن عبد الصمد اول یوم من محرم سنة ۹۱۸

و انتقل الی دار القرار و مجاورة النبی
و الائمة الاطهار فی ثامن ربیع الاول
سنة ۹۸۴ فغفران همراه باد شاه
شاه و ستی سنه و شهرتی و سبعه
ایام قدس الله سره و کنت ولده
غنی بهاء الدین عفا الله عنه
منقول من خط الشیخ بهاء الدین رحمه الله



وفات شیخ حسین بن عبدالصمد هشتم ربیع‌الاول سنه ۹۸۴ (سن او ۶۶ سال و دو ماه و هفت روز) (بر اساس خط شیخ بهایی)

تاریخ فوت فیض کاشانی و علم‌الهدی از پشت یک نسخه

تاریخ دقیق فوت فیض کاشانی: ۲۲ ربیع‌الثانی ۱۰۹۱ در سن ۸۴ سالگی

تولد پسرش علم‌الهدی: شب پنج‌شنبه ۱ ربیع ۱۰۳۹

درگذشت علم‌الهدی: غروب دوشنبه ۱۹ جمادی‌الاولی ۱۱۱۵ مطابق ۴ مهر قوی ئیل (مجلس، ش ۸۰۷۸)

درباره نسخه دست‌نوشته کیانوری در نقد خاطرات انور خامه‌ای

در سال ۸۳ مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین فاکر تعدادی کتاب چاپی به کتابخانه ما اهدا کرد. یک اثر خطی هم که دست‌نوشته کیانوری دبیر کل حزب توده بود، در میان آنها وجود داشت. این دست‌نوشته نقدی بود که آقای کیانوری بر خاطرات انور خامه‌ای [تازه درگذشته] درباره تحولات مربوط به حزب توده در میانه دهه بیست تا ملی شدن صنعت نفت نوشته بود. تاریخ یادداشت کیانوری ۱۲ اردیبهشت سال ۱۳۶۵ است، یعنی وقتی که در زندان بوده و معلوم است که اینها را در زندان نوشته است.

یادداشت آقای کیانوری که عکس آن را هم (پایین) گذاشته‌ام این است:

ضروری می‌دانم این نکته را یادآوری کنم که برای تهیه این نقد بر مطالب جلد سوم خاطرات آقای انور خامه‌ای به نام از انشعاب تا کودتا در قسمت مربوط به حکومت هژیر و علا و دکتر مصدق، کودتای ۲۸ مرداد و بخش مربوط به افسانه طلا جز در موارد استثنایی که مربوط به خاطرات شخصی خودم است، به طور عمده از دو اثر گرانبهای رفیق گرانقدرم ف. م. جوانشیر، یعنی: ۱. کتاب ۲۸ مرداد تاریخ جنبش ملی‌کردن نفت ایران ۲. افسانه طلا از انتشارات حزب توده ایران سال ۱۳۵۹ استفاده کرده‌ام. این را هم اضافه کنم که همراه بر نقل اسناد گردآوری‌شده در این دو اثر، در قسمت بسیار عمده، تحلیل‌های انجام‌شده در ارتباط با این اسناد را عیناً و در موارد بسیار نادر با کمی اختصار در این نقد

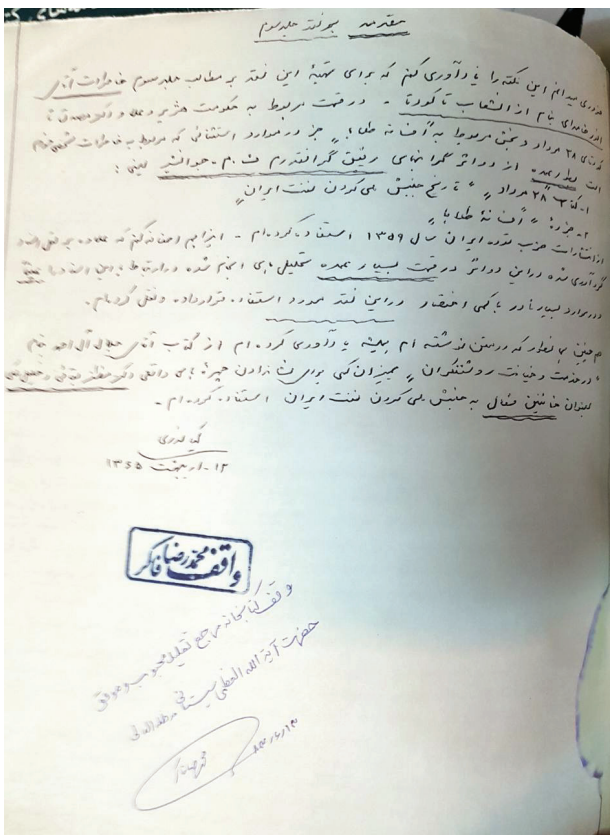
مورد استفاده قرار داده و نقل کرده‌ام. همچنین همان طور که در متن نوشته‌ام همیشه یادآوری کرده‌ام از کتاب آقای جلال آل‌احمد بن نام در خدمت و خیانت روشنفکران به میزان کمی برای نشان‌دادن چهره‌های واقعی دکتر مظفر بقایی و خلیل ملکی به عنوان خائنین فعال به جنبش ملی‌کردن نفت ایران استفاده کرده‌ام. کیانوری ۱۲ اردیبهشت ۱۳۶۵.

چنان‌که اشاره شد، این کتاب از سوی مرحوم آقای فاکر وقف کتابخانه تاریخ شد. عبارت ایشان با مهر «واقف محمدرضا فاکر» این است:

برای کتابخانه مرجع تقلید محبوب و موفق حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی مد ظله العالی است با امضای ایشان و تاریخ ۱۳۸۳/۶/۱۳.

طبعاً نسخه را به بنده خدا [رسول جعفریان] تحویل دادند که در کتابخانه تاریخ بگذارم.

سال‌ها پیش تصویری از این کتاب را به دوستم آقای حقانی سپردم تا در مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر چاپ کنند، اما تا کنون خبری از آن نشده است.

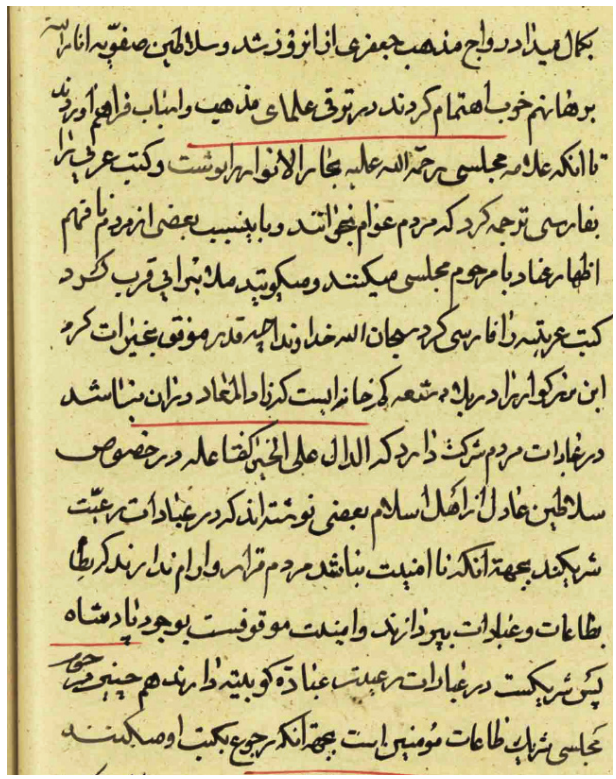


قضاوت یک نویسنده قاجاری درباره علامه مجلسی و ...

نسخه‌ای درباره حیوان و در واقع، موضوع حیوان‌شناسی و مباحث مختلف آن در مجلس هست که در شانزده مجلس تنظیم شده و در فهرست مجلس ۱/۲۷: ص ۲۳۱ به بعد معرفی شده است. (ش ۸۱۲۳) در یک مورد، نویسنده از مردمان بدفهمی یاد می‌کند که از مرحوم مجلسی به دلیل ترجمه آثار عربی به فارسی انتقاد کرده‌اند. توضیح او در این‌باره جالب است. دنبال آن یکی دو نکته دیگر هم گفته است که نقل خواهم کرد. در آغاز با اشاره به حکایت سلطان محمد خدابنده و نقش او در تشیع ایران می‌گوید:

> رواج مذهب جعفری از آن روز شد و سلاطین صفویه ـ انار الله برهانهم ـ خوب اهتمام کردند در ترقی علمای مذهب و اسباب فراهم آوردند تا آن‌که علامه مجلسی رحمة الله علیه بحارالانوار را نوشت و کتب عربی را به فارسی ترجمه کرد که مردم عوام بخوانند و به این سبب بعضی از مردم نافهم اظهار عناد با مرحوم مجلسی می‌کنند و می‌گویند ملا تبرایی [؟] قرب کرد، کتب عربیه را فارسی کرد. سبحان الله، خداوندا چه قدر موفق بخیرات کرد این بزرگوار را در بلاد شیعه. کم خانه‌ای است که زاد المعاد در آن نباشد. در عبادات مردم شرکت دارد که الدالّ علی الخیر کفاعله. در خصوص سلاطین عادل از اهل اسلام بعضی نوشته‌اند که در عبادات رعیت شریک‌اند، به جهت آن‌که امنیت نباشد مردم قرار و آرام ندارند که به طاعات و عبادات بپردازند. و امنیت موقوف است به وجود پادشاه. پس شریک است در عبادات رعیت ... . هم چنین مرحوم مجلسی شریک طاعات مؤمنین است به جهت آن‌که رجوع به کتب او می‌کنند عوام و خواص، و لا سیما در زیارات ائمه هدی در ثواب و زیارت زوار شرکت دارد؛ به جهت [آن‌که] غالباً زوار کتاب تحفة الزائرین دارند و زیاراتی که در آن نوشته می‌خوانند ... گویا مرحوم مجلسی به لسان حال خواهش کرده از قادر متعال که پروردگارا، زیارت سیّدالشهداء را در تمام ایام سال نصیب من کن به جهت نوشتن مزار و تحفة الزائرین. تا آن قبّه مبارکه هست و زوار زیارت می‌کند شریک است ... . (ص ۳۸۵)

نویسنده در مجلس بعد، قدری درباره پوست حیوانات و تجارت و نجاست و مسائل دیگر در این‌باره صحبت می‌کند و می‌نویسد: وقتی که به دارالخلافه طهران آمده بودم، شخصی برای مرحوم ظل السلطان پسر خاقان مغفور [فتحعلی‌شاه] نقل کرد دیروز از قم می‌آمدم. در این دره شیری پیدا شد که همه حیوانها رمیدند. اهل قافله بر جای خود خشکیدند. من شمشیر کشیدم و رفتم رو به شیر. شیر آمد، دهن گشاده برای کله من. من چنان شمشیری بر کله او زدم که دو حصّه شد. ظل السلطان فرمود: فیل را ببرید، شیر را باز کنید بیاورید، تماشا کنیم. صاحب آن شجاعت چون دروغ گفته بود، دید بروند



رسوا خواهد شد. عرض کرد: قربانت سرکار اقدس، شیری که چنان ضربتی بخورد تا حالا آنجا می‌ماند! تا حالا صد فرسنگ راه گریخته. (ص ۳۹۲)

وی باز در ادامه از پوست بز تمجید کرد. برخی نکات تاریخی درباره تجارت پوست و مسائل دیگر آورده و سپس می‌افزاید: نظیر همین عمل جماعت انگریزی مقدار پوست گاوی به زمین در هندوستان خریدند و آن پوست را مثل خیاطه بریدند و به اطراف زمین کشیدند و کم‌کم هندوستان را تصرف کردند. (ص ۳۹۵) گویا می‌خواهد بگوید نفوذ انگلیسی‌ها و سپس تسلطشان بر هند از راه تجارت پوست و کاری بود که روی آن انجام می‌دادند.

شیخ بهایی و فرنگ

در دوره صفوی کم‌کم تعبیر «فرنگ» و «فرنگان» پراستعمال می‌شود و جاهای مختلفی به کار می‌رود. در همین دوره به‌تدریج شماری از نخبگان به دلیل آشنایی با مسافران فرنگ با آن ناحیه آشنایی بیشتری پیدا می‌کنند و در کتب تواریخ هم از تاریخ فرنگان یاد می‌شود. یکی از آثار این آشنایی همین است که نقاشی‌های فرنگ مورد توجه شماری از نقاشان قرار گرفته و از آن تقلید کرده‌اند. شاه‌عباس رفت‌وآمد زیادی با فرنگیان داشت و این می‌بایست تأثیر خاصی در جامعه صفوی گذاشته باشد که مقدار باقی‌مانده اندک است. امروز شرح حال شیخ بهایی را از کتاب تذکره خیرالبیان [بخشی که جناب عارف نوشاهی درباره شعرای صفوی آن چاپ کرده، «مقالات عارف، دفتر دوم، چاپ موقوفه افشار»] مطالعه می‌کردم. شرح حال دقیقی است که فردی معاصر با شیخ بهایی آن را نوشته و به‌تفصیل از تحصیل و آثار تألیفی و احترام شاه‌عباس به او و مسائل دیگر سخن گفته است. در ضمن چندی از اشعار وی آورده، از جمله دو رباعی که اشارتی به اهل فرنگ دارد:

از بس که زدم به شیشـــه‌ی تقوا ســـنگ — وز بـــس که به معصیت فـــرو بردم چنگ
اهـــل اســـلام از مســـلمانی مـــن — صـــد ننـــگ کشـــیدند ز کفـــار فرنگ

رباعی دیگر:

آنم که به هیچ کس ندارم سر جنگ — از من ناید مذمّت اهل فرنگ
آنجا که فتد کار به مشرب هستم — در وادی هفتادودو ملت یک رنگ

این رباعی به مشرب صوفیانه شیخ بهایی هم نزدیک است و قدری شگفت. رباعی دوم در آنچه به عنوان دیوان شیخ چاپ شده نیامده، اما به جای آن یک رباعی دیگر هست که باز از اهل فرنگ در آن یاد شده است:

در چهره ندارم از مسلمانی رنگ — بر من دارد شرف، سگ اهل فرنگ
آن روسیه‌ام که باشد از بودن من — دوزخ را ننگ و اهل دوزخ را ننگ

تفاوت مشی شیخ علی کرکی و شیخ بهایی در معاشرت با اهل سنت

سیّد نعمت‌الله جزایری (م۱۱۱۲) در شرح عوالی اللئالی به مناسبتی و از این بابت که نویسنده این اثر متمایل به حکمت و فلسفه بوده، بحثی را مطرح می‌کند که جالب است. محور این بحث به‌تدریج درباره مواضع شیخ بهایی در مسائل مختلف و شاید از همه مهم‌تر تفاوت دیدگاه و رفتار او با شیخ علی کرکی است. به نظرم بحثی خواندنی است.

سیّدنعمت‌الله جزایری در همان آغاز به ستایش از مؤلف، یعنی ابن ابی جمهور احسایی می‌پردازد و می‌گوید: این‌که او کمال معرفت را نسبت به دانش فلسفه و تصوف دارد، قدحی در شأن و منزلت علمی او نخواهد بود؛ چراکه بیشتر علمای قدیم و متأخر ما در این دو علم ورود داشتند؛ همین طور در ریاضی و نجوم. این نیاز به شرح ندارد. طبعاً تحقیقات آنان در این علوم و امثال آن به معنای اعتقاد و باورشان به آن علوم نیست، بلکه «لمعرفتهم بها و الاطلاع علی مذاهب اهلها» صرفاً برای اطلاع بر آنهاست.

سپس می‌گوید: یکی از فرزندان [نوادگان] شیخ ما شهید ثانی به من می‌گفت: در زمان حیات شیخ [شهید ثانی] کسانی او را متهم به تسنن می‌کردند؛ زیرا در بعلبک و دیگر شهرهای مخالفان روزها مذاهب چهارگانه را می‌خواند و شبها بر اساس مذهب امامیه تدریس می‌کرد؛ چنان‌که شناخت او نسبت به مذاهب اربعه و کتب حدیث و فقهشان بیش از خود آنها بود. همین طور شیخ کمال‌الدین بن میثم بحرانی در تحقیقات فلسفی «فی تحقیق حکمة الفلاسفة» و مانند آن، شأنش از افلاطون و ارسطو و دیگر اساطین از حکما بالاتر بود. کسی که شرح نهج‌البلاغه او را بخواند، درستی این سخن را درخواهد یافت، اما آنچه که در آن کتاب از تأویلات [فلسفی] آورده که مطابق ظاهر لسان شریعت

نیست، به نظر می‌رسد نقل از آرای حکما و صوفیه و قائلان به سخنان آنهاست، نه آن‌که خودش به آن تأویلات بعیده باور دارد.

اما شیخ ما بهاء الملة و الدین، برخی او را متمایل به علوم صوفیه می‌دانند، گاهی از سماع غنا توسط او سخن می‌گویند، برخی از معاشرت او با طوائف اسلام و اهل ملل و حتی ملاحده و قائلان به اقوال باطله یاد می‌کنند. [اینها چند اشکالی است که در ذهن‌ها نسبت به شیخ بهایی بوده و سیّدنعمت‌الله می‌خواهد از آنها جواب بدهد.] وی درباره اتهام شیخ به تسنن می‌گوید: زمانی من وارد بصره شدم. اعلم آنان شخصی به نام شیخ عمر بود. با وی گفتگو کردیم تا رسیدیم به شیخ بهایی. به من گفت: شما تصور می‌کنید او از امامیه است! نه به خدا، بلکه او از اهل سنت و جماعت است، اما از سلطان وقت تقیه می‌کرده است. وقتی این را شنیدم، مذهب شیخ را برای او شرح دادم و این‌که او از امامیه است. خیلی به حیرت افتاد و در مذهب خودش هم شک کرد. حتی گفته شد که باطناً از مذهب خودش برگشت.

برخی از موثق‌ترین مشایخ من در اصفهان به من گفتند در یک وقتی شماری از علمای ملاحده که خواستار گفتگو با اهل ادیان بودند، در زمان سلطان اعظم شاه‌عباس اول به اصفهان آمدند. شاه آنان را نزد شیخ بهایی فرستاد. آنها در وقت درس بر او وارد شدند. به او اطلاع دادند و وی همانجا به نقل و معرفی مذاهب ملاحده و دلایل آنان و جوابشان پرداخت تا روز تمام شد. ملاحده برخاسته زمین را بوسیدند و گفتند: این شیخ عالم ما و دین ماست و ما پیرو او هستیم. بعد که درباره مذهب او تحقیق کردند [و دیدند که مسلمان است]، به اسلام گرویدند. طبعاً اگر به عنوان خصم با آنان گفتگو می‌کرد، آنها از باطل خویش بازنمی‌گشتند. این روشی لطیف در مناظره است که انبیاء و امامان در گفتگوی با معاندان و اهل تعصب در مذاهب باطل دارند. روشی که قرآن در آیه: «و جادلهم بالتی هی احسن» بر آن تأکید دارد. همان که از قول رسول هم آمده که: «انا و ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین» و در سوره کافرون هم با تعبیر «لا اعبد ما تعبدون» آمده است. کسی که احتجاج طبرسی را بنگرد، درخواهد یافت که روش درست همین است تا بتوان مخالفان را وارد دین قویم کرد.

همین شیخ من برایم تعریف کرد که دو نفر از اهالی بهبهان، یکی سنی و دیگری شیعی در مذهب با یکدیگر مباحثه می‌کردند. به این نتیجه رسیدند که به اصفهان آمده و از شیخ درباره مذهبش بپرسند. به اصفهان که رسیدند، فرد شیعی پنهانی نزد شیخ آمد و گفت که با دوستش چه بحث‌هایی کرده است. وقتی آن دو نفر نزد شیخ آمدند، از اوّل صبح شروع به نقل آرای دو مذهب کرده و دلایل اصحاب آنها را بازگفت و پاسخ‌های هر یک به دیگری را بیان کرد تا روز تمام شد. بحث او به گونه‌ای بود که هر کدام از آن دو مدعی بودند شیخ مذهب او را دارد، اما وقتی مرد سنی دریافت که شیخ بر مذهب امامیه است، عقیده او را پذیرفت.

شیخ بهایی سفرهای زیادی در بلاد مخالفین داشت. وطن و خویشان و عشایر او هم در آن بلاد بودند. او با آنها معاشرت نیکویی داشت «فکان یحسن المعاشرة معهم».

جزایری می‌گوید: کسی که مورد اطمینان و وثوق من است، به من گفت: برخی از علمای فرقه حقه که در شهر مکه ـ زاد الله شرفا ـ سکونت داشتند، به علمای اصفهان که اهل محراب و منبر بودند، [نامه] فرستادند که: «انّکم تَسبّون ایمتهم فی اصفهان و نحن فی الحرمین تعذّب بذلک اللعن و السب». شما در اصفهان به امامان آنها دشنام می‌دهید و ما در حرمین به خاطر لعن و سب شما در عذاب هستیم.

سیّدنعمت‌الله در اینجا به تفاوت مشرب شیخ علی کرکی با شیخ بهایی می‌پردازد. اینکه روش شیخ علی سبب بالاگرفتن فتنه میان سلاطین شد، اما شیخ بهایی با ملاحظه آن سابقه تلاش کرد روش دیگری را در پیش گیرد تا سبب فتنه نشود.

جزایری می‌گوید: همین طور شیخ ما شیخ علی بن عبدالعالی وقتی در عصر سلطان عادل شاه‌طهماسب وارد اصفهان و قزوین شد، شاه [خواست] سلطنت و ملک به وی دهد. به او گفت: انت احقّ بالمُلک، لانک النائب عن الامام علیه السلام، و أنا اکون من عمّالک، اقوم بأوامرک و نواهیک. من [جزایری] احکام و نامه‌هایی از شیخ علی دیده‌ام که برای نقاط مختلف در ممالک شاهیه برای علما و اهل اختیار آنها فرستاده و مشتمل بر قوانین عدل و کیفیت رفتار عمال با رعایا در گرفتن خراج و مقدار آن و دستور به اخراج مخالفان است تا موافقان را گمراه نکنند. او دستور داده است که در هر قریه‌ای عاملی و امامی باشد تا برای مردم نماز بخواند و شریعت را به آنان تعلیم دهد. شاه هم نامه‌هایی به عمال خود می‌نوشت تا دستورات شیخ را اطلاع کنند و اینکه او اصل در این اوامر و نواهی است. شیخ [کرکی] هم هیچ کجا نمی‌رفت جز آنان «سبّاب» [تبرائیان] در رکاب او می‌رفتند و آشکار لعن به شیخین و تابعان آنان می‌کردند. زمانی که ملوک مخالف این را شنیدند، «ثارت الفتن بین السلاطین، و سفکت الدماء و ذهبت الاموال» فتنه ها میان سلاطین بالاگرفت، خونها ریخته شد و اموال از میان رفت.

این در حالی بود که شیخ بهایی ملاحظه این امور را می‌کرد و با ارباب مذهب معاشرت خوبی داشت؛ برای آنکه ترس از بالاگرفتن فتنه داشت!

اما حکایت سماع غنا و آواز از سوی شیخ بهایی، باید گفت او نص بر تحریم غنا دارد و اجماع بر آن را نقل کرده و به مناقشه کسانی از علمای اهل سنت، مانند غزالی و گروهی از شافعیه برخاسته که گفته‌اند آنچه از غنا [آوازخوانی] همراه آلات لهو مانند عود و طنبور و مانند اینها باشد حرام است، اما خود غنا حرام نیست. من در این‌باره بحث خواهم کرد و آرای فاضل کاشی را در کتاب وافی که مطابق آنچه ما غزالی نقل کردیم نظر داده رد خواهیم کرد.

بله، گفته‌اند که شیخ بهایی به شنیدن اشعاری که با لحن خوانده می‌شد می‌پرداخت؛ چون آنها را از مصادیق غنای حرام نمی‌دانست. گرچه این هم از مواردی است که اصحاب ما اجماع بر حرمت آن دارند، جز این‌که در تحقیق معنای آن اختلاف دارند. برخی [صدق کلمه غنا را بر مورد خاص] راجع به عرف و عادت دانسته، برخی سراغ اهل لغت می‌روند و مسأله، مسأله اجتهادی است که هر قولی دلایل خاص خود را دارد و شیخ هم قولی از اینها را دارد.

اما این‌که او برخی از اشعار صوفیه، مانند اشعار منثوی و محیی‌الدین اعرابی و امثال اینها را استحسان کرده، این نوعی تحسین کلام است: «فانما هو تحسین الکلام» و حکمت هم گمشده مؤمن است.

جزایری در اینجا به بیان روش سیّدمرتضی در برخورد با مخالفان و اهل ادیان می‌پردازد: اما سیّدنا، سیّدمرتضی هم تمایل به گفتگوی با اهل دیان داشت و در اشعارش کسی را که به خاطر مرتبت علمی‌اش شایسته بود مدح می‌کرد. به‌ویژه اسحاق صابی را که ملازم مجلس و مصاحب او در سفر و حضر بود و وقتی مرد، در قصیده‌ای رثای او گفت که فکر می‌کنم مانند آن را برای برادرش سیّدرضی نگفت. گویند وقتی که سوار بود و به قبر او می‌رسید، پیاده می‌شد و بعد از ردشدن از آن دوباره سوار می‌شد. علت را پرسیدند، گفت: من به خاطر عظمت این مرد و مرتبت کمالی که داشت، پیاده می‌شوم، نه به خاطر مذهب او.

اما نسبت به آنچه از شیخ [بهایی] درباره مولوی رومی نقل شده، من در کتابی ندیده‌ام و برایم ثابت نشده است. حتی اگر درست باشد، از همین بابی است که گفتیم.

علم هواشناسی ما تا دوره قاجار

بودن قمر در فوق‌الارض دلیل است بر ارزانی غله و اطمعه و اشربه، بودن سهم‌الامطار در برج عقرب که برج آبی است، دلیل است بر کثرت امطار و بسیاری آب چشمه و رودخانه‌ها و قنوات، چون سهم‌الماء و ... و سهم‌الحنطه در سرطان است، دلالت کند بر بسیاری آبها و خوبی و ارزانی غله‌بودن.

این دانش هواشناسی رایج در ایران پیش از دوره جدید است. امسال بارانی است؛ چون ... و عبارات بالا از تقویم ۱۳۰۸ق از اواخر دوره ناصری و بعد از قریب پنجاه سال از بازگشایی دارالفنون است. تعجبی ندارد. می‌شود گفت هنوز بسیاری از ذهن‌ها آماده پذیرش تغییر پارادایم‌های علم جدید نبوده است، اما وقتی اطلاعیه‌ای در قم کنار مسجدی دیدم که یک روحانی بناست در بحث سبک زندگی از این مباحث صحبت کند، شگفت‌زده شدم: «مزاج و اخلاط بدن، تغذیه مناسب با هر مزاج، آشنایی با بیماری‌ها و درمان‌های عمومی، مبانی طب اسلامی، چهارچوب و قوانین درمان از دیدگاه اهل بیت». خاطرم نمی‌آید از مشروطه تا اندکی قبل اطلاعیه‌ای دیده باشم که موضوع سخنرانی یک روحانی این قبیل عناوین باشد. ما عقب رفته‌ایم یا به جلو! وقتی یکسره از اسلامی‌کردن همه علوم سخن می‌گوییم، باید شاهد همین آثار باشیم.



شرح حال خودنوشت عبدالعلی معتمدالدوله در «تذکره صدر اعظمی»

تذکره صدر اعظمی اثر تقی دانش مشهور به ضیاء لشکر از شاعران و دبیران دربار قاجاری است که تا دوره پهلوی دوم زنده بود و در سال ۱۳۲۶ش درگذشت. شرح حال وی به قلم خودش در مجله ارمغان آمده و از همان در مدینة‌الادب: ۱/ ۱۰۲۶ درج شده و در تاریخ تذکره‌های فارسی: ۳۰۶/۱ و ۳۰۷ هم آمده است. همین طور در سخنوران نامی معاصر ایران: ۱۳۳۳/۲ و اثر آفرینان: ۹/۳. ذیل مزار وی در تربت پاکان قم: ۱/ ۴۴۳-۴۴۵ فهرستی از آثارش هم آمده است. این تذکره حاوی شرح حال‌های دست اولی است که بعدها کسانی هم از آن استفاده کرده‌اند. بنده از اینکه چاپ شده یا خیر، بی‌خبرم و جستجوی اوّلیه نتیجه‌ای نداد. اصل کتاب درباره شرح حال شاعرانی است که امین‌السلطان را ستایش کرده‌اند. نسخه‌ای از آن که حاوی صفحات سفید فراوانی است در مجلس هست و اوّلین شرح حال آن، شرح حال خودنوشت عبدالعلی پسر شاهزاده معتمدالدوله است. وی دستی در ادب و عرفان و تصوف و شعر داشته و از ستایشگران ناصرالدین‌شاه است. شعری هم از وی درباره ناصرالدین‌شاه پس از بازگشت از سفر اخیرش به اروپا در سال ۱۳۰۷ق آورده است. تبحر وی در متون مذهبی از آثاری که از او بر جای مانده است به دست می‌آید و در این شرح حال هم، علایق خود را به تصوف نشان می‌دهد. این شرح حال خودنوشت برخی از نکات مهم مربوط به تعلیم و تربیت آن دوره را نشان می‌دهد و به نظرم حاوی نکات ارزشمندی است. به علاوه نام شماری از استادان برجسته علوم رایج آن روزگار را آورده که جالب توجه است. وی می‌گوید این شرح حال را در چهل‌سالگی نوشته و با توجه به تولد وی در سال ۱۲۷۶ق شرح حال باید در سال ۱۳۱۵ ق نوشته شده باشد که ناصرالدین‌شاه کشته شده بوده و در اینجا هم با عنوان شهید از او یاد شده است. عین آن متن را در اینجا می‌آورم:

[متن شرح حال خودنوشت]

من بنده در شب سه‌شنبه بیست‌وهشتم شهر ربیع‌الثانی هزارودویست‌وهفتادوشش هجری [۱۲۷۶] از مادر به زمین افتادم به طالع اسد، و نامم را پدر عبدالعلی نهاد. پدرم و جدم از نهایت اشتهار کالشّمس فی رابعة النّهار از اظهار بی‌نیاز است.

هم به بغداد شناسند مرا هم به دمشق گر چه نَزِ اهل دمشق و نه ز بغدادم من

مادر مرحومه‌ام صبیّه مرضیه شاهزاده جنّت‌مکان محمدعلی میرزا دولتشاه است که جد امی‌ام نیز از

فرط شهرت مستغنی از شرح و تحریر است؛ چون سخت در نزد پدر و مادر محبوب بودم، مرا عبدی می‌خواندند، و شاهنشاه رضوان جایگاه شهید ناصرالدین‌شاه ـ طاب ثراه ـ نیز از بدایت ایام صبی و کودکی مرا به همین تخلّص سامی و اسم گرامی همی خواند.

گفـــت یـــا عبـــدی مـــرا هفتـــاد بار　　کعبـــه را یک بـــار بیتـــی خوانـــد یار

در سن شش‌سالگی پدر مرا به کتاب فرستاد. [کذا] به طالعی سخت خوش و اختیاری نیکو و مناسب آن‌چه را که کودکان در یک هفته فرامی‌گرفتند، من از برکت اولیا در یک روز و شب می‌آموختم و از همان ایام صباوت از کسب دانش گریزان نبودم، بلکه ولع و حرص تمام داشتم تا از طی کتب فارسی گذشته به مقدمات عربیّت پرداختم. در اخذ این مطالب نیز سریع‌السیر بودم. در این اثنا در حدود سنه هزارودویستوهشتادوپنج [۱۲۸۵] در ملازمت پدر ستوده‌گوهر بزرگوارم که مأمور حکومت قلمرو علیشکر بود، به سنندج کردستان رفتم و هفت سال در آن بلده مینونشان در اقتنای فنون ادب و استقرار در لغت عرب دمی نیاسودم و طرفةالعینی تن نزدم تا بر غالب طلاب فائق آمدم و کمتر مسئله از ادبیّه و تفسیر و لغت و معانی و بیان و عروض و نحو و صرف در میان می‌افتاد که مرتجلاً بی‌رویه آن را حل نکنم، و فی‌المجلس شقوق آن را به شرح ندهم. و هم علم تجوید و قرائت کلام ملک علّام را در آن ولایت در خدمت سیّداسماعیل قاری موصلی حنفی‌المذهب به طور کامل فراگرفتم تا به درجه‌ای که در قرائت و تجوید رساله تألیف کردم و قرآن را به الحان خوش قرائت می‌کردم و کثیرالقرائه بودم. چنان‌که شد در یک رمضان پانزده ختم نمودم، و روشنی چشم خود را در تتبّع در تأویل و تفسیر و انحای قرائت و ضبط لغات و حفظ سور و آیات کریمه قرآن مجید می‌دیدم.

مشاغل ریاست و امارت را هرگز مانع کار علوم قرار نمی‌دادم تا در حدود هزارودویست‌ونود [۱۲۹۰] که شاهنشاه رضوان جایگاه شهید ـ طاب ثراه ـ عزیمت مسافرت اوّل اروپا را نمودند، پدرم را از کردستان به دارالخلافه احضار فرمودند و ازمّه و مقالید کلیه امور و ادارات دولتی را بی‌استثنا به پدرم سپرده و در کف کافی آن بزرگوار آن پادشاه حق‌شناس تاجدار گذاردند. من در آن وقت بیش از چهارده پانزده سال نداشتم و از جانب دولت علیه بشخصه مأمور حکومت و سرحدداری آن سامان شدم و قدری آلوده به مشاغل دیوان گشتم، ولی نه چنان بود که از تحصیل فراغت جویم. در هر وقت التقاط فرصت و انتهاز وقت نموده، به مطالعه و مباحثه علوم و علمای آن دیار می‌پرداختم.

و هم از آغاز صباوت طبعی موزون داشتم و به گفتن اشعار مایل بودم تا رفته‌رفته کار به جایی رسید که افزون از چهل‌هزار بیت از اشعار عرب و عجم به یاد فراگرفتم و به خط خود در دفاتر ثبت کردم. و از نخست علم قافیه و عروض را آموختم که ناچار چون شاعر قافیه و عروض ندارند در لحن افتد و ایمن از لغزش نباشد [هر] چند که قوی‌الطّبع بود.

مع‌الجمله پدر بزرگوارم طاب ثراه بعد از هفت سال حکومت در قلمرو علیشکر احضار به دربار پادشاه گردون اقتدار شد. من نیز ناگزیر چون سایه ملازم آن آفتاب بودم. چون به دارالخلافه آمدیم، در باکوره شباب و عنفوان جوانی بودم. رغبت به آموختن زبان فرانسه و علوم خارجه از ژِاگُرافی و حساب و غیره نمودم و حظّ وافر بل اوفر از هر یک بردم، و زبان فرانسه را نوشتم و ترجمه کردم و خواندم و به‌خوبی در کمال سلاست تلفظ و تکلم کردم. معلمین بزرگ مدرسه مبارکه مانند مسیو ریشار و پروسکی صاحب و غیره، سخت از کار من و ترقیاتی که فوق‌العاده و المتصور در این زبان و علوم می‌کردم به شگفت اندر بودند که این طفل یک‌شبه ره صدساله می‌رود.

و هم بالطبع به آموختن علم و عمل ایقاعات و ادوار از بدو کودکی راغب بودم و زمانی دیرباز در این فن رنج‌ها بردم تا بر جمله ارباب این حرفه استاد آمدم که جملگی مرا بر خویش ترجیح دادند، بلکه خود را طرف نسبت ندانستند. و خطوط مختلفه را خصوصاً نستعلیق کامل کردم و از خط نسخ و تعلیق نیز بهره مستوفی بردم، اما این علوم مختلفه و فنون متفاوته که فراگرفته بودم، مرا مشبع نبود و چشم و دلم را سیر نمی‌کرد، و این‌همه را خدا داناست به چیزی نمی‌شمردم و وزنی نمی‌نهادم.

تا در این اثنا پدر بزرگوارم در سنه هزارودویست‌ونودویک [۱۲۹۱] به عزم زیارت بیت‌الله الحرام و تربت تابناک حضرت فخرالانام (ص) مسافرت نمود. مراجعت از بیت‌الله به فاصله چهل روز از طرف مقرون‌الشّرف شاهنشاه شهید مأمور به فرمان‌فرمایی ملکت جم و اقلیم فارس شد. من نیز در ملازمت رکابش بودم مگر روزی در شیراز جنّت‌طراز خدمت مرحوم مبرور الفیلسوف الکامل الاجل الاوحد میرزا آقای حکیم جهرمی رسیدم و از فیض صحبت آن بزرگوار سعادت‌ها یافتم. دیدم درمان خستگی و علاج شکستگی من در نزد آن حکیم تحریر و دانشمند بی‌نظیر است. بی‌آنکه وقت را فوت کنم اختیاری نیکو و ساعتی خوش تعیین کرده، مشغول به تحصیل حکمت عالیه و مسائل فلسفه و علوم ماقبل الطبیعه و بعدها گشتم. چهار سال تمام از زلال مکرمت آن استاد سیراب شدم.

و هم در آن اوان در شیراز در خدمت حکیم کامل و فیلسوف الهی مکمّل میرزا عباس دارابی. رحمة الله علیه. که از اجله تلامذه شمس سماءالحکمة و العرفان استاد الاساتید و سند الاسانید مرحوم حاجی ملا هادی سبزواری. اسکنه الله فی بحابیح الجنان. بود، کسب فیوضات و حل مشکلات حکیمه را می‌کردم و در ظرف پنج سال توقف در شیراز یک دور حکمت را من البدو الی الختم مباحثه کردم.

و هم در آن شیراز جنّت‌طراز به خدمت جنیدالزّمان و ابویزید دوران فخرالاقطاب و ذخالموحّدین والمکاشفین العارف بالله مرحوم مبرور مغفور منوّر علی‌شاه حاجی آقا محمد. طاب ثراه. مشرف شد و آداب فقر سلسله علیّه نعمة اللّهیه را به‌درستی و راستی آموختم. «فسالت أودِیةٌ بِقَدَرها».

وهم غالباً در صحبت مرحوم میرزا احمد متخلص به وقار ولد ارشد، مرحوم وصال شیرازی. طاب

ثراهما. که در شاعری و علوم ادبیه از اعاجیب روزگار به شمار همی‌رفت، نکته‌ها از عروض و قافیه و دقایق و مضایق سخنوری می‌آموختم.

بعد از پنج سال پدرم احضار به دارالخلافه شد و مرحوم مبرور آقامیر علامة‌الزّمان میرزا محمدعلی قاینی که در علوم ریاضی گوی سبقت از خواجه نصیر و غیاث‌الدین جمشید دربوده و در حل علوم و مشکلات ریاضیات کتب دقیقه تألیف و تصنیف فرموده، در ملازمت پدرم بود. من نیز در خدمت آن بزرگوار اشتغال به تحصیل تحریر اقلیدس و ریاضیات ورزیدم و قریب پنج سال روز و شب در طهران ملازم خدمت استاد الجلیل والحبر النّبیل الفیلسوف الأمجد اعجوبه الدّهر و احدوثة العصر مرحوم آقا محمدرضای قمشاوی بودم و لحظه‌ای آرام نمی‌گرفتم تا کرّت دیگر دوره حکمت اعلی را از مشّاء و اشراق تکمیل کرده به پایان آوردم، و کتب معتبره علمای صوفیه. رضوان الله علیهم اجمعین. را مانند فصوص و مجلی و قدری از فتوحات بدرسه خواندم و تصحیح کردم.

و آن چه را دل به دل آموزد که بر جلود میته نتوان نوشت، در حضرت و خدمت فخرالاقطاب و ذخر اولی الألباب بحرالعرفان و سماء الایقان العارف المکاشف حضرت صفی‌علی‌شاه حاج میرزا حسن روحی فداه آموختم و اجازه گرفتم که خود نیز شخصاً مطالب عرفا را افاده و تدریس کنم.

و هم از فیض صحبت و انوار حضرت مستطاب سیّد المتألّهین و ذخر الحکماء الرّاسخین آقا میرزا ابوالحسن طباطبائی. ادام الله ایّام افاضاته و من الله علینا بطول حیاته. بهره‌ها بردم و تألیفات من در این علوم موجود است بدین شرح:

نبراس النّور فی لیالی الدیجور: تعلیقات و حواشی بر اشارات و تنبیهات شیخ‌الرّئیس قریب هشت‌هزار بیت

حواشی مدوّنه: بر معنی ابن هشام به تازی

رساله در تجوید: به پارسی و تازی موسوم به درّالنضید

رساله موسوم به جنّات اربعه به فرمان شاهنشاه شهید در شرح جنّات اربعه ارض به پارسی

برق الخاطف: در بحث از هیولی و صورت، و انّ قدم الهیولی یجری فی عالم الآخرة بنحو من الانحاء به تازی نگاشته شده.

شروق القدس: به تازی فی سرّ الصّلواة ببراهین حکمیّه

حواشی: به تازی بر سیوطی نحو

فهرست الکتب: به فارسی خوش به امر شاهنشاه شهید نگاشته شده، اسامی کتب از عربی و فارسی و ترکی به حروف تهجی از بعثت الی کنون با شرح احوال نگارندگان

دیوان اشعار: قریب چهارهزار بیت پس از آن‌که یک دیوان مرا سوختند.

فروض العروض: به پارسی در عروض

نکات الادب: فی دقایق لسان‌العرب به تازی به طرز کامل مبرّد

مناقب جلالی: در احوال مولانا جلال الدّین محمد رومی قدس سره

حواشی بر مطوّل: خصوصاً در بیان

باری، در هزا وسیصدوده [۱۳۱۰] مأمور به حکومت خمسه و ایلات آن سامان شدم و به امر دولت به مسافرتی رفتم که علی‌الغفله دچار کارزاری صعب و جنگی هولناک آمدم و دو زخم منکر از گلوله برداشتم.

اکنون دامن قناعت درکشیده دعای دوام دولت همی‌گویم. هنوز سنین عمرم به عقد اربعین نرسیده پدر و مادر و برادر و اعمام بزرگوار همه رفتند و رخ به تراب بنهفتند و انتظار برم تا کی زمان من نیز در رسد.

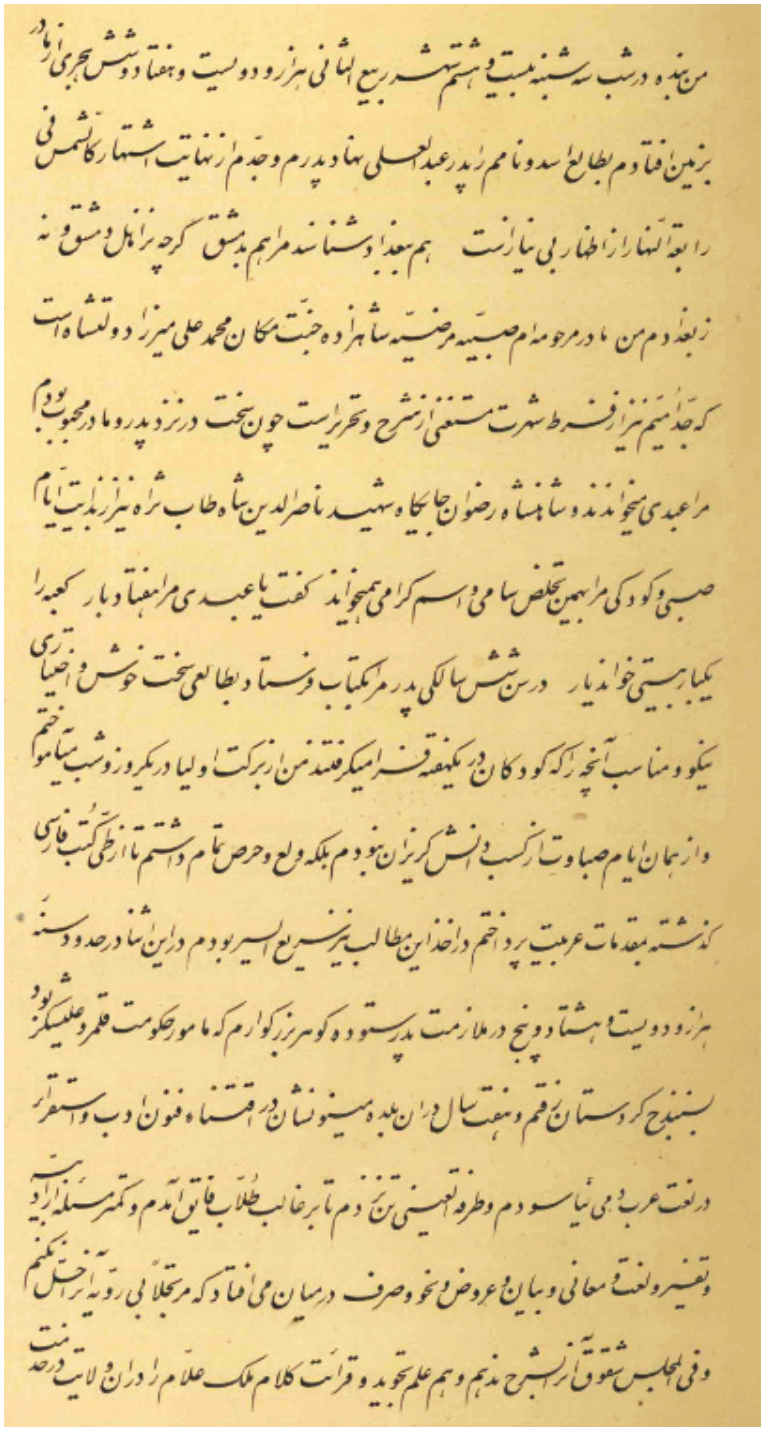
کـــم مـــن أخٍ لـــی ماجـــد بوأتـــه بیـــدیّ لحـــدا

ذهـــب الذیـــن أُحبّهـــم و بقیـــتُ مثـــل الســـیف فـــردا

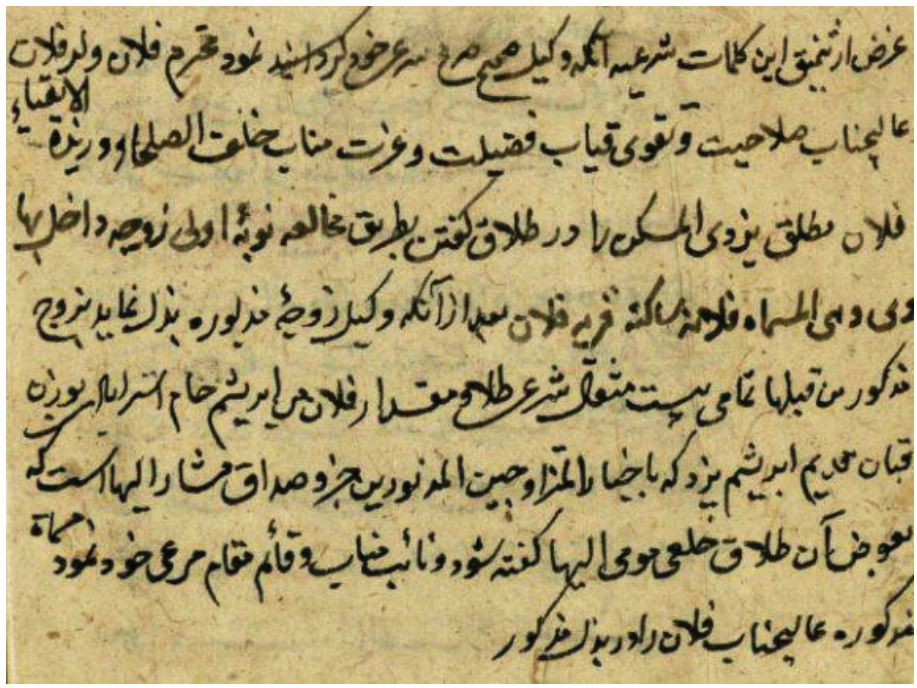
تقی دانش در تذکره صدر اعظمی نوشته است: این شرح حال آن حضرت بود که به نگارش مبارک خویش من بنده را فرستادند. آنگاه قصیده‌ای از او را که پس از بازگشت شاه از سفر سومش به فرنگ سروده آورده است. در حاشیه کتاب می‌افزاید: در اودئیل ۱۳۰۷ چون موکب شاهنشاه از اروپ به دارالملک رسید، این چکامه غرا را به سرح آذربادگان در تهنیت ورود مسعود موکب خسروی تقدیم داشتند و به این توقیع مبارک سرافراز آمدند. آنگاه متن توقیع را که نوشته‌ای از شاه در ستایش این قصیده و شاعری اوست آورده است: معتمدالدوله! عریضه و قصیده فرنگیانه شما در سرحد به توسط جناب امین‌السلطان به حضور رسید. ملاحظه فرمودیم. واقعاً خالی از همه چیز، قصیده را خیلی خیلی خوب گفته بودی، آفرین‌آفرین، مرحبا! هیچ دخلی به قصاید و شعرهای پیش ما ندارد و بسیاربسیار از شعرهای ممتاز و مؤثر داشت. الحمدلله در این سفر به ما خیلی خوش گذشت. برای ورود به تهران ما باید قصیده‌ای خوب‌تر از این عرض کنی و ان شاء الله خودت حضوراً به عرض ما برسانی!

متنی برای تعیین وکیل برای طلاق

متن زیر نمونه‌ای از دستورالعمل نگارش تعیین «وکیل طلاق» است که وظیفه‌اش خواندن صیغه طلاق خلع است، طلاقی که زوجه مهریه خود را می‌بخشد و در عوض طلاق داده می‌شود. در این متن مهریه



بیست مثقال طلا است و علاوه بر آن مقداری هم از ابریشم خام استرآباد که البته در این وکالت‌نامه، چون یک نمونه و فرضی است، مقدارش ذکر نشده است. در متن زیر از قپان قدیم ابریشم یزد هم یاد شده است. غرض از تنمیق این کلمات شرعیه آن که وکیل صحیح صریح شرعی خود نمود فلان ولد فلان عالی‌جناب صلاحیت و تقوی قباب فضیلت و عزت مناب، خلف الصلحاء و زبدة الاتقیاء، فلان مطلق یزدی المسکن را در طلاق‌گفتن به طریق مخالعه نوبه اولی زوجه داخلٌ بها وی، و هی المسماة فلانة ساکنة قریة فلان، بعد از آن‌که وکیل زوجه مزبور بذل نماید به زوج مذکور من قبلها تمامی بیست مثقال شرعی طلا و مقدار فلان ابریشم خام استرآباد، به وزن قپان قدیم ابریشم یزد که به اخبار المزاوجین جزو صداق مشارالیها است که به عوض آن طلاق خلعی مومی الیها گفته شود، و نایب مناب و قائم‌مقام مرعی خود نمود مسماة مذکوره عالیجناب فلان را در بذل مذکور.



فقیه از عشق خوبان می‌فرارد

شعر زیر از طرزی کرمانشاهی و از نسخه‌ای است که اشعار وی در کتابخانه مجلس بر جای مانده است. نوعی نگاه رندانه حافظی در آن دیده می‌شود. علاوه، از این شعر معلوم است که طرزی در زمان شاه صفی بوده است.

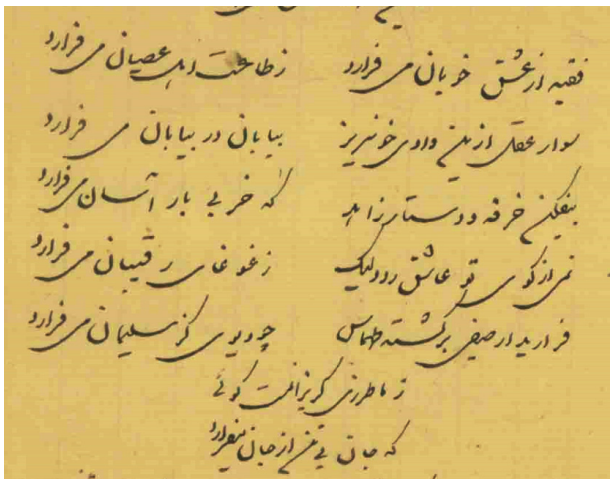
فقیه از عشق خوبان می‌فرارد — ز طاعت اهل عصیان می‌فرارد

سوار عقل از این وادی خونریز — بیابان در بیابان می‌فرارد

بیفکـــن خرقـــه و دســـتار زاهـــد | کـــه خـــر بی‌بـــار آســـان می‌فـــرارد
نمـــی از کـــوی تـــو عاشـــق رود لیک | ز غوغـــای رقیبـــان می‌فـــرارد
فرارید از صفـــی برگشـــته طهمـــاس | چو دیـــوی کـــز ســـلیمان می‌فـــرارد
ز مـــا طـــرزی گریزانســـت گویـــی | که جـــانِ بی‌تـــن از جـــان می‌فـــرارد

فتوای شیخ بهایی درباره املاکی در خراسان

متن زیر پاسخ استفتایی است از شیخ بهایی درباره املاکی که در خراسان محل اختلاف بوده است. این املاک پیش از «فترت ازبکیه» در دست مولانا عمادالدین علی قاری بوده، اما بعد از این ماجرا



به دلایلی که اینجا نیامده، کسان دیگری متصرف شده‌اند. اکنون از شیخ بهایی درباره ملکیت این اراضی سؤال شده است، آن هم به استناد اینکه جمعی از مؤمنین شهادت می‌دهند که این املاک در اختیار مولانا عمادالدین و وکیل شرعی او بوده است. شیخ هم با استناد این استشهاد می‌گوید که املاک باید به ملکیت ورثه عمادالدین بازگردانده شود.

ممکن است از این استفتاء استفاده شود که در اوضاع شلوغی خراسان در جریان تصرف ازبک‌ها پس از درگذشت طهماسب در سال ۹۸۴، کسانی با حمایت آنها یا در بازار آشفته املاکی را تصرف کرده‌اند. پس از بازگشت قدرت صفویه آنها برای پس‌گرفتن املاک خود مراجعه کرده و این نمونه استفتاء شاهد آن است. می‌دانیم که پدر شیخ بهایی سال‌ها در هرات شیخ‌الاسلام بود و طبیعی است که شیخ بهایی هنوز در آن دیار نفوذی داشته باشد، به‌خصوص در دوره عباس اوّل قدرت روحانی طراز اوّل بود. اکنون متن استفتاء:

علمای امامیه و فقهای اثنی عشریه ـ خلدت افاداتهم بین البریه ـ چه می‌فرمایند در بیان این مسأله که هر گاه املاک معینه با حقآبه متعلقه به آن در مشهد مقدس معلی، ملک متصرف فیه مرحوم مولانا عمادالدین علی قاری بوده باشد و تا حین وفات مومی‌الیه و قبل از فترت ازبکیه در تصرف مولانای مشارالیه و وکیل او بوده باشد و املاک مزبور را جمعی بغیر حق تصرف نموده، ادعای ملکیت نمایند، هر گاه جمع کثیر از مؤمنین که به سر حد شیاع رسند، اخبار نمایند که املاک معینه از راه ملکیت در تصرف مولانا مشارالیه و وکیل او بوده تا حین فوت موکل او ... آن عالم نیستم شرعاً و الحال هذه بعد از اخبار مذکور ملکیت ورثه مولانای مذکور ثابت می‌شود و طلب وجه انتقال از متصرفین می‌تواند نمود یا نه. بینوا توجروا.

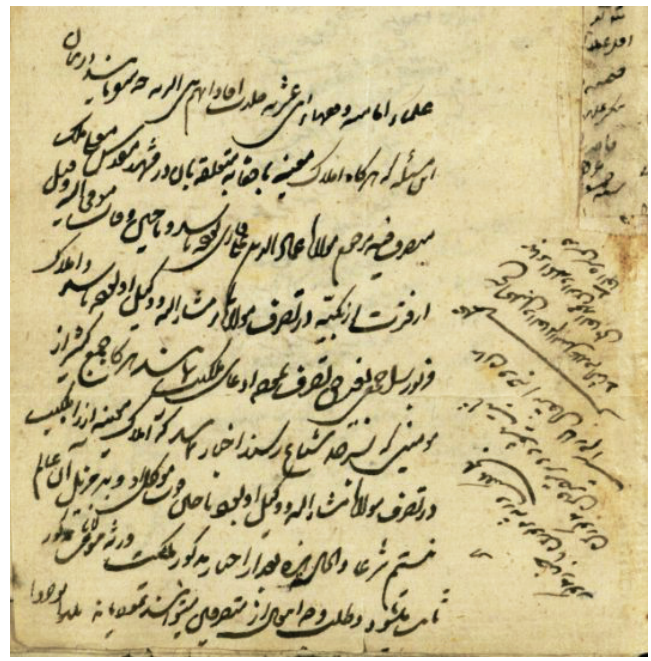
[پاسخ شیخ بهایی]

بلی، ملکیت ورثه مزبورین به اخبار مذکور ثابت می‌شود و بر متصرفین مذکورین بیان وجه انتقال لازم است.

محل مهر شیخ الجلیل و العالم النبیل علامه الثانی بهاءالمله و الدین محمد العاملی قدس سره العالی

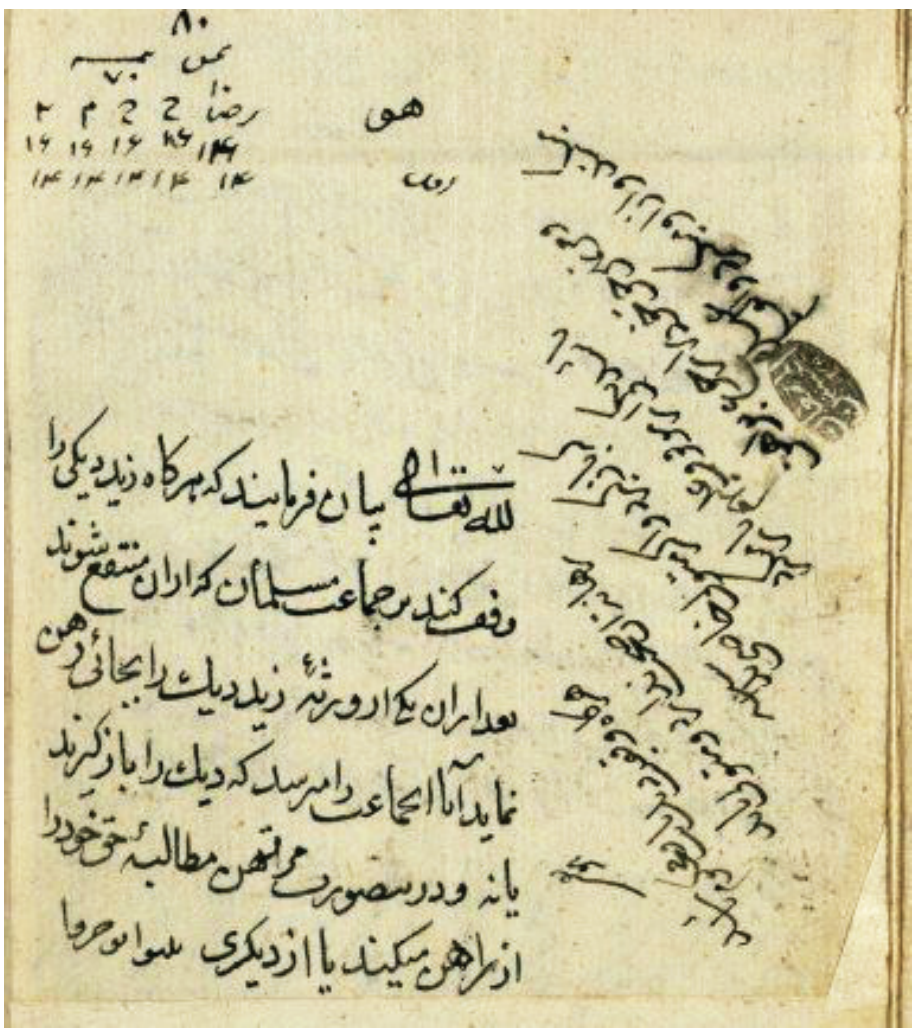
استفتاء درباره یک دیگ وقفی: نمونه‌ای از استفتاءات دوره قاجاری

لله تعالی! بیان فرمایند که هر گاه زید دیگی را وقف کند بر جماعت مسلمانان که از آن منتفع شوند،



بعد از آن یکی از ورثه زید دیگ را به جایی رهن نماید، آیا آن جماعت را می‌رسد که دیگ را بازگیرند یا نه؟ و در این صورت، مرتهن مطالبه حق خود را از راهن می‌کند یا از دیگری؟ بینوا تؤجروا

هر گاه وقفیت دیگ ثابت و محکوم باشد، رهانت آن صحت ندارد و متولی باید که بازگیرد. و اگر متولی خاصی نداشته باشد، یکی از موقوف علیهم بازمی‌گیرد و مرتهن حق خود را رجوع به راهن می‌کند و از او می‌گیرد و العلم عندالله.



|مقـــــــــاله|

|مرتضی کریمی‌نیا

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مـرداد و شهـریـور ۱۴۰۰

نسخه شناسی مصاحف قرآنی (۱۴)

«مصحف نجف»: قرآن کوفی شمارهٔ ۱ منسوب به امام علی علیه السلام در حرم علوی

۱۶۲-۱۱۹

چکیده: یکی از معروف‌ترین نسخه‌های قرآن منسوب به دستخطِ امام علی علیه السلام، قرآن کوفی کاملی به شمارهٔ ۱ در کتابخانهٔ حرم امام علی علیه السلام در نجف اشرف است. انتساب قطعی این نسخه به دستخطِ امام علیه السلام پذیرفتنی نیست، اما این نسخه را می‌توان یکی از باارزش‌ترین نسخه‌های کوفی متعلق به سدهٔ دوم هجری به شمار آورد. مقالهٔ حاضر برای نخستین بار، جوانب مختلف نسخه‌شناختی، خط، تذهیب، رسم و املا، قرائات، عدالآی، و سایر ویژگی‌های قرآن شناسانهٔ این قرآن کوفی را بررسی می‌کند. در این نسخه که آن را «مُصحف نجف» می‌نامم، همانند اغلب نسخه‌های کوفی سده‌های دوم و سوم هجری، ویژگی‌های بَصْری در کتابت قرآن غلبه دارد: اغلب کلمات اختلافی در میان مصاحف نخستین شهرها، مطابق با مصحف بصره نوشته شده؛ نظام شمارش آیات (عد الآی) کاملاً بر نظام بَصْری منطبق است؛ و اختلاف قرائات ثبت شده در نسخه عمدتاً به قرائت قاریان بصره (ابوعمرو و یعقوب) و گاه کوفه (حمزة و کِسائی) نزدیک است.

کلیدواژه‌ها: المکتبة الغروية؛ مکتبة الروضة الحيدرية؛ کتابخانهٔ حرم امام علی علیه السلام؛ مُصحف نجف؛ قرآنِ کوفی به خط امام علی علیه السلام؛ اختلاف قرائات

Codicology of the Qur'ānic Manuscripts (14) "Najaf Codex": Kufic Qur'ān MS No. 1 attributed to Imam Ali in His Shrine in Najaf

Morteza Karimi-Nia

Abstract: One of the most famous manuscripts of the Qur'ān attributed to Imam Ali is the complete Kufic manuscript (No. 1) in the library of Imam Ali Shrine (*Maktaba al-Rawḍa al-Ḥaydariyya*) in Najaf. The definite attribution of the manuscript to Imam Ali is not acceptable; however, it can be considered as one of the most valuable Kufic manuscripts of the second/eighth century. This article, for the first time, examines the various aspects of the manuscript, including its codicology, calligraphy, illumination, spelling and orthography, variant readings, and verse-numbering. In this manuscript, named the "Najaf Codex" in this paper, like most Kufic manuscripts of the second/eighth and third/ninth centuries, Basran features predominate in the transcribing of the Qur'ān: most of the regional differences in the early Qur'ānic codices of the cities have been transcribed according to the Basra reading; the verse counting system is completely consistent with the Basra one; and the variant readings are mainly close to the readings of the readers (*qurrā'*) of Basra, i.e., Abū 'Amr and Ya'qūb and sometimes of Kufa, i.e., Ḥamza and al-Kisā'ī.

Keywords: Codicology the Qur'āns; The Qur'ān manuscripts; *al-Khizānat al-Gharawiyya*; *Maktaba al-Rawḍa al-Ḥaydariyya*; Library of Imam Alī's Shrine (Najaf); Najaf Codex; Qur'āns attributed to the Imams; Codex of Imam Ali ;Variant Readings ;Qur'ānic Orthography.

نسخ المصاحف القرآنيّة (١٤)
(مصحف النجف الأشرف): القرآن الكوفيّ رقم ١ المنسوب إلى الإمام عليّ عليه السلام في العتبة العلوية المقدسة (النجف الأشرف)

مرتضى كريمي نيا

الخلاصة: من أشهر النسخ القرآنيّة المنسوبة إلى خطّ الإمام عليّ عليه السلام هي نسخة القرآن الكوفي الكامل الذي يحمل الرقم ١ في مكتبة الروضة الحيدريّة المقدّسة في مدينة النجف الأشرف.
ولا يمكن الجزم بقطعيّة انتساب هذه النسخة إلى خطّ يد الإمام عليّ عليه السلام، لكن يمكن القول بأنّ هذه النسخة هي واحدة من أهمّ المخطوطات الكوفيّة التي يعود تاريخها إلى القرن الثاني الهجري.
والمقالة الحاليّة تبحث للمرّة الأُولى في الجوانب المختلفة من مزايا هذه النسخة وخطّها وتذهيبها وتدوينها وإملاءها وقراءاتها وعدّ آياتها وسائر المزايا القرآنيّة لهذا القرآن الكوفي.
وهذه النسخة ـ التي سمّاها الكاتب (مصحف النجف) ـ تشبه أغلب النسخ الكوفيّة المكتوبة في القرنين الثاني والثالث الهجريّين من حيث اتّباعها للتقاليد البَصْريّة في كتابة القرآن، حيث كتبت أغلب الكلمات التي تباينت طريقة كتابتها في مختلف مصاحف الأمصار (أي: المدينة، ومكة والشام، والبصرة والكوفة) طبقاً للشكل الذي وردت فيه في مصحف البصرة، كما انطبق نظام عدّ الآي انطباقاً تامّاً مع النظام البصْري، والأمر نفسه في اختلاف القراءات حيث كانت أغلب القراءات المُثبتة في النسخة قريبة من قراءة قرّاء البصرة (أبو عمرو ويعقوب) في حين كانت في بعض الأحيان قريبة من قراءة قرّاء الكوفة (حمزة والكسائي).

المفردات الأساسيّة: مصحف النجف، المكتبة الغرويّة، مكتبة الروضة الحيدريّة، مكتبة مرقد الإمام عليّ عليه السلام، القرآن الكوفي بخطّ الإمام عليّ عليه السلام، اختلاف القراءات.

مقدمه

مصاحف و نسخه‌های کهن قرآنی امروزه صرفاً آثاری برای تبرّک جستن یا نمایش دادن در موزه‌ها نیستند. این آثار علاوه بر ارزش فوق العاده به جهت قدمت و کهنگی‌شان، اسناد و شواهد بسیار مهمی برای مطالعهٔ تاریخ قرآن و کتابت قرآن در جهان امروز به شمار می‌آیند. بررسی و پژوهش در خصوص این نسخه‌های کهن تنها به نسخه‌های بسیار قدیمی متعلق به قرن نخست هجری محدود نمی‌شود، بلکه حتی نسخه‌های قرون بعدی تا حدود قرن چهارم و پنجم نیز در بسیاری موارد می‌تواند گوشه‌هایی از روند تحول در کتابت، اعراب، نَقط، تذهیب، قرائات و سایر وجوه مصاحف قرآنی را بر ما روشن کند. برخلاف نسخه‌های غیر قرآنی که در یکصد سال اخیر در میان محققان مسلمان مورد توجه بوده و دانش نسخه پژوهی ما را بسیار افزون ساخته است، نسخه پژوهان مسلمان کمتر به نسخه‌های قرآنی و ارزش آنها در تحقیقات تاریخی توجه نشان داده‌اند.

در کتابخانهٔ غرویه و روضهٔ علویه در نجف اشرف، نسخه‌ها و مصاحف قرآنی متعددی به خط کوفی و غیرکوفی هست. در این میان، شاید معروف‌ترین نسخه، قرآن کاملی باشد که خط آن منسوب به امام علی علیه السلام شده است (تصویر ۲). این اثر یکی از قدیم‌ترین مصاحف قرآنی است که از قرون نخست به دست ما رسیده و همواره از قدیم، به سبب وجود امضایی در انتهای آن با رقم «کتبه علی بن ابیطالب»، به امام اول شیعیان حضرت علی علیه السلام نسبت داده شده، و از این رو، در میان مسلمانان و برخی از محققان غیرمسلمان مشهور یا شناخته شده بوده است. مقالهٔ حاضر می‌کوشد ضمن معرفی جوانب مختلف این نسخهٔ بسیار کهن از قرآن کریم، به بررسی ویژگی‌های متنی این قرآن بپردازد. روشن است که انتساب کتابت این قرآن و دیگر نمونه‌های مشابه به امام علی علیه السلام به دلایل مختلف نادرست و غیرقطعی است. نخست آنکه همانند عموم مصاحف قدیم، اغلاط و اشتباهات متعدد در کتابت کلمات قرآنی در این نسخهٔ کوفی رخ داده که صدور آن از امام معصوم نامحتمل می‌سازد. دودیگر آنکه نشانه‌های واضحی از افزودن نام امام علیه السلام به عنوان کاتب در انتهای نسخه آشکار است (تصویر ۲).[۱] با این همه، چنین نسخه‌های کاملی از قرآن که تاریخ کتابت آنها را می‌توان به سده‌های دوم و سوم هجری نسبت داد، آثار تاریخی بسیار ارزشمندی برای شناخت تاریخ کتابت قرآن در قرون نخست به شمار می‌آیند؛ چه پژوهش‌های مختلف درباب نسخه‌های کوفی باقی‌مانده در قرون نخست، می‌تواند ما را با جوانب جدیدی از سیر تکوین و تحولات کتابت متن قرآنی و هنرهای پیرامون آن در سده‌های آغازین آشنا کند.

---

۱. من پیشتر به تفصیل در این باره دلایل و شواهدی اقامه کرده‌ام. برای بحثی کامل در این باره، و نیز فهرستی از نسخه‌های قرآنی منسوب به خط ائمه علیهم السلام، نک. مرتضی کریمی‌نیا، «نسخه‌شناسی مصاحف قرآن (۱۳). مصاحف قرآنی منسوب به خط ائمه علیهم السلام: واقعیت یا جعل»، آینه پژوهش، سال ۳۲، ش ۲/ پیاپی ۱۸۸، خرداد و تیر ۱۴۰۰، ص ۶۷-۱۰۴.

«مصحف نجف»: تاریخ و پیشینه

کتابخانهٔ حرم علوی در نجف اشرف معروف به «مکتبة الروضة الحیدریة»، یا «الخزانة الغرویة»[۲] از قدیم‌ترین کتابخانه‌های شیعی است که سابقه‌ای بیش از یکهزار سال دارد.[۳] تأسیس آغازین آن را به عَضُدالدوله ابوشجاع پناه‌خسرو (فناخسرو) دیلمی (۳۲۴-۳۷۲ ق)، امیر آل بویه در حوالی سال ۳۷۱ هجری نسبت می‌دهند، با این همه، نباید حرم علوی را تا پیش از این زمان، خالی از وجود کتاب و مصحف دانست، چه وقف مصاحف قرآنی بر حرم امامان شیعه از قرون نخست امری رایج بوده است و نمونه‌های متعدد آن را در حرم رضوی در مشهد می‌توان یافت. از سوی دیگر، نسخه‌های قرآنی متعددی طی قرون گذشته، به خط و کتابت امام علی علیه السلام منتسب شده است. گزارش‌هایی در دست است که برخی از این نسخه‌های قرآنی در سده‌های اخیر در حرم امام علیه السلام در نجف اشرف قرار داشته و کسانی آن‌ها را دیده‌اند. قدیم‌ترین گزارش‌ها از وجود مصحف منسوب به امام علی علیه السلام در حرم علوی و روضة غروية را ابن‌عنبة در قرن هشتم هجری ذکر کرده است. وی می‌نویسد:

> وقد كان بالمشهد الشريف الغروي مصحف في ثلاث مجلدات بخط أمير المؤمنين علي عليه‌السلام احترق حين احترق المشهد سنة خمس وخمسين وسبعمائة؛ يقال انه كان في آخره: وكتب علی بن أبو طالب ولكن حدثني السيد النقيب السعيد تاج الدين أبو عبد الله محمد بن القاسم بن معية الحسني النسابة؛ وجدي لأمي المولى الشيخ العلامة فخر الدين أبو جعفر محمد بن الحسين بن حديد الأسدي رحمه‌الله: أن الذي كان في آخر ذلك المصحف علي بن أبي طالب؛ ولكن الياء مشتبهة بالواو في الخط الكوفي الذي كان يكتبه علي عليه‌السلام. وقد رأيت أنا مصحفا بالمذار في مشهد عبيد الله بن علي بخط أمير المؤمنين عليه‌السلام في مجلد واحد وفي إخره بعد تمام كتابة القرآن المجيد: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ كتبه علي بن أبي طالب». ولكن الواو تشتبه بالياء في ذلك الخط كما حكياه لي عن المصحف بالمشهد الغروي ، واتصل بي بعد ذلك أن مشهد عبيد الله احترق واحترق المصحف الذي فيه (ابن‌عنبة، عمدة الطالب، ص ۲۰-۲۱)

بر اساس سخنان ابن‌عنبة درمی‌یابیم که هیچ یک از نسخه‌های ادعا شده اکنون باقی نمانده، بلکه همگی در اثر آتش سوزی در سال ۷۵۵ هجری از میان رفته‌اند. از سوی دیگر، فهرست‌های کتابخانهٔ حرم علوی

---

۲. نام‌های دیگر در زبان عربی عبارتند از: الخزانة العلوية، المكتبة الغروية، المكتبة الحيدرية، مكتبة العتبة العلوية، و مكتبة الصحن، مكتبة الامام علی (ع)، که دو نام اخیر بسیار جدید و کم کاربُردند. نک. سید هاشم میلانی، مکتبة الروضة الحیدریة: جهود و جهاد، ص ۶۴.

۳. دربارهٔ خزانهٔ کتب و مصاحف قرآنی در حرم امام علی علیه السلام، نک. سید هاشم میلانی، مکتبة الروضة الحیدریة: جهود و جهاد، قم: منشورات الإجتهاد، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م. کورکیس عواد، خزائن الکتب القدیمة فی العراق منذ أقدم العصور حتی سنة ۱۰۰۰ للهجرة، چاپ دوم، بیروت: دار الرائد العربی، ۱۴۰۶/۱۹۸۶، ص ۱۳۰.۱۳۶؛ جعفر بن شیخ باقر آل محبوبة النجفی، ماضی النجف و حاضرها، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۶، ص ۱۴۸.۱۵۲؛ کاظم الدجیلی، مقالهٔ «مکتبات النجف»، لغة العرب: مجلة شهرية أدبية علمية تاريخية، السنة الثالثة، الجزء ۱ (رجب ـ شعبان ۱۳۳۱/ تموز ۱۹۱۳)، ص ۵۹۳.۶۰۰.

نشان می‌دهد اکنون دو نسخۀ قرآنی منسوب به خط امیرالمؤمنین علیه السلام در حرم علوی هست. لذا این هر دو نسخۀ کوفی بایست در سده‌های بعدی وقف حرم علوی در نجف اشرف شده باشند. وقف‌نامۀ نسخۀ شمارۀ ۱ (نک. ادامۀ مقاله) نیز بر وقف نسخه در سده‌های اخیر دلالت دارد. استاد سید احمد حسینی اشکوری، در فهرست خود، به این هر دو نسخه، ذیل رقم ۷۷۴ اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> ۷۴۴- نسخة تحتوی علی أوراق من القرآن، کتبت علی الرق بخط کوفی قدیم جداً هذا، بالإضافة الی أن فی الروضة نسختین من القرآن تنسب کتابة إحداهما الی الإمام أمیرالمؤمنین (علیه السلام) والثانیة الی الإمام الحسن (علیه السلام)، وقد وضعتا داخل الضریح المقدّس.[۴]

کسانی دیگر نیز در سدۀ اخیر این نسخه را به چشم خود در حرم علوی دیده و از آن خبر داده‌اند. فی‌المثل ابوعبدالله الزنجانی در تاریخ القرآن، (ترجمۀ فارسی، ص ۸۶) می‌نویسد: «در ماه ذیحجه سال ۱۳۵۳ قمری در دارالکتب العلویة در نجف، قرآنی دیدم بخط کوفی که در پایان آن آمده بود: کتبه علی بن ابی طالب فی سنة اربعین من الهجرة.»

> ورأیت في شهر ذي الحجة سنة ۱۳۵۳ هـ في دار الکتب العلویة في النجف مصحفًا بالخط الکوفي کُتِبَ علی آخره: کَتَبَه عليٌّ بن أبي طالب في سنة أربعین من الهجرة، لتشابه أبي وأبو في رسم الخط الکوفي قد یَظُنُّ من لا خبرة له أنه: کتب علي بن أبو طالب بالواو. (متن عربی، ص ۷۳)

با وجود شهرت بسیار فراوان نسخه قرآن منسوب به خط امام علی علیه السلام در روضۀ غروية (حرم امام علی علیه السلام در نجف اشرف)، در خصوص این نسخۀ کهن قرآنی تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. اطلاعات منتشر شده در این باره نیز بسیار اندک و محدود به چند کتاب فهرست نویسی است.[۵] تنها غانم قدوری الحمد سالها پیش با مطالعۀ چند برگ آن، در کتاب خود با عنوان رسم المصحف، اشاره‌ای کوتاه به این نسخه کرده است.[۶] همچنین استاد سید علی شهرستانی مقاله‌ای با عنوان «المصحف المنسوب إلی أمیرالمؤمنین علي علیه السلام في الخزانة الغروية: عرض و دراسة» در مجلۀ مخطوطاتنا[۷] تألیف کرده و سپس صورت کامل‌تر آن را در کتابی با عنوان مصحف امیر المؤمنین علي بین المُنزل والمفسّر: دراسة حول المصحف المنسوب الي الإمام في الخزانة العلوية المقدسة (قم: دارالبراق، ۱۳۹۶ش) منتشر ساخته است، اما در هیچ یک از این دو اثر، سخنی

---

۴ . سید احمد حسینی اشکوری، فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة فی النجف الاشرف، ص ۱۵.

۵ . برای نمونه بنگرید به: حسین جهاد الحسانی، فهرس المصاحف المخطوطة في خزانة العتبة العلوية المقدسة، ص ۲۱۸.

۶ . غانم قدوری الحمد، رسم المصحف: دراسة لغویة تاریخیة، ص ۱۹۴.

۷ . السید علی الشهرستانی، «المصحف المنسوب إلی أمیرالمؤمنین علي علیه السلام في الخزانة الغروية: عرض و دراسة»، مجلة مخطوطاتنا، العددین الثالث والرابع، شتاء وربیع ۲۰۱۵ م / ۱۴۳۶ هـ.

دربارۀ اصل قرآن کوفی منسوب به امام علی علیه السلام در کتابخانۀ حرم امام علی علیه السلام مطرح نشده است. بنابراین مقالۀ کنونی را باید نخستین و کامل‌ترین بررسی از نسخۀ قرآن منسوب به امام علی علیه السلام در نجف اشرف دانست.

وقف‌نامه

در صفحۀ نخست نسخه (تصویر ۱)، وقف‌نامه‌ای با خط بسیار جدید نستعلیق نوشته شده است که بسیار متأخر می‌نماید. این وقف‌نامه نشان می‌دهد نسخۀ قرآن شمارۀ ۱ در کتابخانۀ حرم امام علی علیه السلام تا اواخر قرن دوازدهم هجری در حرم علوی قرار نداشته، بلکه در سال ۱۱۸۹ هجری قمری از سوی واقفی به نام محمدمهدی در این مکان وقف شده است. لذا این نسخه نمی‌تواند همان نسخه‌ای باشد که افرادی چون ابن‌عنبة در قرون قدیم در نجف اشرف دیده‌اند یا از دیگران گزارش کرده‌اند.[۸] در این وقفیة چنین آمده است:

> هو الواقف علی الضمائر/ غرض از تحریر این کلمات آنکه حاضر گردید حضرت گرامی‌منزلت ستوده‌خصلت آقا محمدمهدی ولد مرحمت و غفران‌پناه و جنت و رضوان‌آرامگاه، طائف الحرمین الشریفین آقای / حاجی محمدهاشم؛ و وقف صحیح شرعی نمود این قرآن مجید و فرقان عظیم را مشروط باینکه در روضه مقدسه منور و عرش‌درجه امام الانس و الجان ... / در درون ضریح منور در روی صندوق بوده باشد و از آن موضع شریف بجای دیگر نبرند و قرآن مزبور، واقف موفق بتصرف وقف داده که ثواب / آن ذخیره خود نموده که فی (یوم لا ینفع مال و لا بنون) به کار او آید. و تغییر دهنده وقف بغضب خدا و نفرین رسول گرفتار شود. و هر کس بعد از این / این قرآن مجید را در معرض بیع یا رهن یا هبه یا انواع دیگر از تصرفات مالکانه برآورد یا موضع مزبور بجای دیگر نقل نماید داخل / در مصداق آیه کریمه (فَمَن بَدَّلَهُ) خاهد بود و صیغه شرعیه جاری گردید و این دو کلمه بجهة وقفیة قلمی گردید. تحریراً فی تاریخ شهر ربیع الآخر ثامن شهر / سنه ۱۱۸۹. مهر: «المهدی من هدیت»[۹] (تصویر ۱)

گفتنی است سجعِ «المهدی من هدیت» غالباً در مُهر مالکان و واقفان با نام «مهدی» حک می‌شده و در دوران صفویه و قاجار نمونه‌های فراوان دارد. چند نمونه از این سجع در مهرهای نسخه‌های وقفی دیگر اینهایند: نسخۀ شمارۀ CBL Per.175 در کتابخانۀ چستربیتی. نسخۀ تفسیر آیه ولکن

---

۸. گفتنی است در گزارش کاظم الدجیلی، در مقالۀ «مکتبات النجف» که در حدود ۱۱۰ سال پیش منتشر شده، اشاره‌ای به این مصحف کامل منتسب به خط امام علی علیه السلام نیامده است. علت این امر احتمالاً آن بوده که نسخۀ مذکور در آن زمان در ضریح مقدس قرار داشته و وی نتوانسته آن را ببیند. او در صفحۀ ۵۹۸ مقاله‌اش، به مصحفی دیگر در ۱۲۷ برگ ۱۱ سطری اشاره می‌کند که به دستخط امیرالمؤمنین علیه السلام انتساب دارد. بنا به اطلاع من، چنین نسخه‌ای اکنون در کتابخانۀ حرم علوی موجود نیست.

۹. از دوست گرامی، جناب استاد عمادالدین شیخ الحکمایی سپاسگزارم که مرا در خواندن بخش‌های مبهم این وقف نامه یاری رسانید.



تصویر ۱: وقف نامهٔ آغازین در برگ نخست مصحف نجف، در سال ۱۱۸۹ ق

تصویر ۲: رقم الحاقی در آخرین صفحهٔ مصحف نجف: «کتبه علی بن ابی طالب فی سنة أربعین من الهجرة»



حق القول، از محمد بن اسعد دوانی، نسخۀ ش ۸۹۶۰ در کتابخانۀ مجلس (ص ۱۱۵ مهر چهارگوش: «المهدی من هدیت ۱۱۵۳»). نسخۀ العمل بالکرة الفلکیة، از قسطا بن لوقا بعلبکی، نسخۀ ش ۱۵۸۶۵ در کتابخانۀ مجلس (در اول نسخه، مهر مربعی به سجع «المهدی من هدیت»). نسخۀ شرحی بر تحریر المجسطی از خواجه نصیرالدین محمّد طوسی، نسخۀ ش ۸۱۳۹ در کتابخانۀ آیة الله مرعشی (یک مهر مربع «المهدی من هدیت ۱۱۵۳» به همراه عبارتی مبنی بر اینکه نسخه از سوی "ملا علی کتابفروش ساکن مسجد شاه" خریداری شده است). نسخۀ الآداب الدینیة للخزانة المعینیة از ابوعلی الفضل بن الحسن بن الفضل طبرسی، نسخۀ ش ۱۰۷۹۹ در کتابخانۀ آیة الله مرعشی (روی برگ اول تملك محمد مهدی بن محمد نصیر در اصفهان با مهر مربع «المهدی من هدیت»).

معرفی عمومی نسخه

بر روی قرآن منسوب به امام علی علیه السلام در نجف اشرف، دو شماره نسخه می‌یابیم. نخست شمارۀ ۱ که در زیر وقف‌نامه ذکر شده است (تصویر ۱) و دوم شمارۀ مسلسل «۴,۳,۳۰۳» که درواقع راهنمای کتابدار کتابخانه برای قرار دادن آن در قفسۀ مربوطه است. این نسخۀ قرآن در یک مجلد واحد، در قطع بیاضی (اندازۀ اوراق: ۱۲/۳×۱۸/۲ سانتی متر) در ۳۰۹ برگه (۶۱۸ صفحه) بر روی پوست نگاشته شده است. مساحت بخش مکتوب در هر صفحه حدوداً ۸×۱۳/۵ سانتی‌متر است. در پایان نسخه (برگۀ ۳۰۹پشت = ص ۶۱۸) نوشته شده است: «کتبه علی بن أبی طالب فی سنة أربعین من الهجرة» (تصویر ۲)، و همین امر سبب اشتهار این نسخۀ قرآن و انتساب کتابت آن به دستخط امام علی علیه السلام گردیده است. تعداد سطور نسخه در هر صفحه یکسان نیست: از آغاز قرآن تا پایان ص ۷۴، در هر صفحه ۱۶ سطر و پس از آن، در هر صفحه، ۱۷ سطر نوشته شده است.[۱۰] این امر با آنکه در میان نسخه‌های کوفی سده‌های دوم و سوم کمی عجیب می‌نماید، اما در نسخه‌های حجازی (یا مایل) از قرن نخست و اوایل قرن دوم رواج داشته است.

قرآن موسوم به «مصحف نجف» در اصل، کامل و حاوی تمام سوره‌های قرآن به ترتیب معهود عثمانی است، اما به سبب آسیب دیدگی ابتدا و انتهای نسخه، بخش‌هایی از آغاز و انجام آن با خط کاتبی دیگر تدارک و ملحَق شده است. دو برگ آغازین نسخه (حاوی سورۀ فاتحة و آیات آغازین سورۀ بقرة) همراه با دو برگ از انتهای نسخه (حاوی سوره‌های لیل، ضحی، همزة، فیل، قریش، ماعون و کوثر) در قرون متأخر به دست کاتبی ناآشنا کتابت شده، و به صورتی مغلوط اعراب گذاری شده است. همچنین چند برگ از سوره‌های پایانی نسخه با استفاده از اوراق مصحفی دیگر، رفع نقص شده است. از این جهت، مجموعاً سه گونه خط در این مصحف می‌یابیم:

---

۱۰. از آنجا که کتابداران و متولیان کتابخانه، در زمان گذشته، بر روی این نسخه شمارۀ صفحات را از ۱ تا ۶۱۸ حک کرده‌اند و این امر در تصاویر تمام صفحات قرآن مشهود است، من نیز در نوشتۀ حاضر بر خلاف رایج، به شماره برگه‌ها ارجاع نمی‌دهم و تنها به ذکر شمارۀ صفحه بسنده می‌کنم.

بخش اعظم و اصلی این نسخه (۲۹۵ برگه) با خطی یکدست و یکنواخت کتابت شده است. کاتب این قسمت را «کاتب الف» می‌نامیم. این کاتب سرسوره‌ها را با رنگ طلایی می‌نویسد. برای سرسوره‌ها هیچ‌گونه قاب مستطیلی یا مشابه آن قرار نمی‌دهد و در هیچ جا از درون‌مایه‌های مختلف گیاهی یا هندسی در تذهیب استفاده نمی‌کند. کاتب الف در آغاز هر سوره، تنها به نام سوره و تعداد آیات آن اشاره می‌کند. وی در این جا، اختصار را رعایت می‌کند و حتی از کلمهٔ "سورة" نیز استفاده نمی‌کند. مثلا می‌نویسد: «نوح عشرون و سبع» (برگهٔ ۲۹۰پشت؛ ص ۵۸۰)؛ «المزمل سبع عشرة» (برگهٔ ۲۹۲پشت؛ ص ۵۸۴)؛ «المدثر خمسون و ست آیت» (برگهٔ ۲۹۳پشت؛ ص ۵۸۶). همین سه مثال نشان می‌دهد که اولاً عد الآی در این نسخه متفاوت از نسخهٔ رایج و شمارش کوفی است، ثانیاً کاتب متن، همانند بسیاری از کاتبان نسخه‌های قدیم، در عبارت عربی، عدد و معدود را درست نمی‌نویسد. به جای سبع و عشرون می‌نویسد: عشرون و سبع، و به‌جای ست و خمسون آیة، می‌نویسد: خمسون و ست آیت.

بخشی کوتاهی از سوره‌های پایانی قرآن به قلم «کاتب ب» کتابت شده است. این بخش شامل ده برگه از مصحف، در جزء‌های ۲۹ و ۳۰ قرآن می‌شود. ظاهراً این بخش در اصل متعلّق به مصحفی دیگر بوده و به سبب افتادگی برگه‌ها در این مصحف، به آن افزوده شده است. ص ۵۸۸ (برگهٔ ۲۹۴پشت)، به آیهٔ التفّت السّاق بالسّاق (قیامة، ۲۹) ختم می‌شود، اما صفحهٔ بعد، از آیهٔ فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه (قیامة، ۱۸) آغاز می‌شود. مشخص است که کاتبِ بخش اصلی مصحف نمی‌توانسته خود این قسمت را مکرّر نوشته باشد. این بخش به خط کوفی متفاوت و با قلم نازک‌تر نوشته شده است و در آن، بر خلاف بخش اعظم مصحف (یعنی دستخط کاتب الف)، سرسوره‌ها را با رنگ قرمز - و نه طلایی - نوشته‌اند. در این قسمت، ۱۰ برگه، معادل با بیست صفحه (از برگهٔ ۲۹۵ تا ۳۰۴؛ ص ۵۸۸- ۶۰۸) با همین خط وجود دارد. (به نظر می‌رسد بخش‌هایی از این نسخه در مجموعه خلیلی باشد)

کاتب آخر - که وی را کاتب ج می‌نامیم - تنها ۴ برگه - دو برگ در آغاز مصحف، و دو برگ در پایان مصحف - را نگاشته است. برگهٔ ۱پشت، برگهٔ ۲رو و پشت (از آغاز سورهٔ فاتحة تا بقرة، ۲۴)، برگهٔ ۳۰۵ (ص ۶۰۹-۶۱۰) (از آیهٔ ۲ سورهٔ لیل تا آیهٔ ۶ سورهٔ ضحی) و برگهٔ ۶۰۸ (صفحات ۶۱۵-۶۱۶) (سوره‌های عصر، همزة، فیل، قریش، ماعون و کوثر، آیهٔ ۱) با این دستخط نوشته شده است. خط این کاتب درشت‌تر از خط کاتب ب و نزدیک به خط کاتب الف است، اما سرسوره‌ها در این بخش، همانند کاتب ب، با رنگ قرمز - نه طلایی - مشخص شده‌اند. این کاتب علاوه بر اشاره به نام و تعداد آیات هر سوره، با عباراتی درست از نظر عربی، مکی یا مدنی بودن آن سوره را نیز مشخص می‌کند. مثلاً می‌نویسد: «الهمزة مکیة و أنها تسع آیات» (برگهٔ ۳۰۸رو)؛ «الفاتحة مکیة و أنها سبع آیات» (برگهٔ ۱پشت)؛ «البقرة مائتان و ست و ثمانون آیة» (برگهٔ ۱پشت). این کاتب از هیچ نشانهٔ عدّ الای و نیز علامات تخمیس و تعشیر استفاده نمی‌کند، و اعراب‌گذاری‌اش با استفاده از نقطه‌های قرمز رنگ کاملاً مغلوط، و نشانهٔ بی‌اطلاعی او از نظام ابوالاسودی است.

افتادگی و جابجایی اندکی در اوراق نسخه به چشم می‌خورد. مثلاً بعد از صفحۀ ۱۸ (آیۀ «لهم فی الدنیا خزی»، بقرة، ۱۱۴)، یک برگ افتاده است. این برگ، حاوی آیات بقرة، ۱۱۴-۱۲۸، اشتباهاً در میانۀ سورۀ انعام (صفحات ۱۳۳ و ۱۳۴) قرار گرفته است. همچنین پیش از صفحۀ ۱۹ (آیۀ «ولا تسئلون عما کانوا یعملون» بقرة، ۱۴۱)، یک برگ حاوی آیات ۱۲۸-۱۴۱ بقرة مفقود است که آن را در جای دیگری از این نسخه نمی‌یابیم. نیز ما بین صفحۀ ۳۸۰ و ۳۸۱، یک برگ افتاده است. این برگ حاوی آیات «لا یؤمنون» (شعراء، ۲۰۱) تا «العزیز الحکیم» (نمل، ۹) بوده است.

ویژگی‌های کلی خط کاتب

نوع خط کوفی در این نسخه را می‌توان در ردۀ B II از تقسیمات فرانسوا دروش طبقه بندی کرد. نسخه به خط کوفی با دانگ قلم نسبتاً ریز کتابت شده است. خط کوفی آن از سادگی بسیار زیادی برخوردار است. برخلاف کوفی نویسان حرفه‌ای در قرون دوم و سوم هجری، کاتب نسخۀ حرم امام علی علیه السلام در نگارش حروف و کلمات و سطربندی، بسیار ساده و ابتدایی عمل می‌کند و چندان دربند زیبایی و ظرافت نیست. فاصلۀ میان سطور بسیار نزدیک است و همین امر سبب شده است بسیاری از حروف در دو سطر متوالی، درهم فرو رفته شوند. اندازۀ سطور نیز برعکس عموم کاتبان حرفه‌ای در خط کوفی، غالباً به دقت تراز نشده (برای نمونه صفحات ۵۴، ۳۲۷ و ۳۵۲) و استقامت سطور نیز رعایت نشده است (مثلاً در صفحات ۳۷۴ و ۵۳۲). کاتب همچنین در سطربندی خود، از تکنیک «مشق» (یا همان کشیدگی بدنۀ افقی حروف) استفاده نمی‌کند. تنها نمونۀ بهره‌گیری از «مَشق» در کتابت عبارت «واصطنعتک» (طه، ۴۱) در ص ۳۱۸ رخ داده است که تقریباً تمام کاتبان قرآن کوفی از سدۀ دوم به بعد در این آیه چنین کرده‌اند.

به طور طبیعی، کتابت این نسخه همانند بسیاری از نسخه‌های قرآنی کهن از نوع کتابت پیوسته (*scriptio continua*) است. این ویژگی از نخستین نمونه‌های مصحف نگاری قرآنی پدید آمده و تا قرن‌ها ادامه یافته است. از این رو، کتابت پیوسته در مصاحف حجازی و سایر مصاحف به خط کوفی مشترک است. در این شیوه از کتابت به فضای میان کلمات و داخل کلمه، در جایی که حروف به هم متصل نیستند، چندان اهمیت داده نمی‌شود. در حقیقت مجموعه‌های حروف به شکل تقریباً منظمی در صفحه پراکنده شده‌اند. احتمال شکسته شدن یک کلمه در پایان سطر در صورت لزوم، از تبعات این روش است. منشأ این شیوه را احتمالاً باید در روش "پیوسته نگاری" (*scriptio continua*) مربوط به دوران باستان متأخر جستجو کرد که نمونه‌هایش در بسیاری از مصاحف یهودی و مسیحی آن روزگار باقی مانده است.پ[11] کتابت پیوسته در دوره‌های مختلف تحولاتی اندک یافته است. فی‌المثل در

---

۱۱. برای شرحی کامل‌تر در خصوص این سنت کهن در پیوسته نگاری نک.: مرتضی کریمی‌نیا، «نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۱۰). قرآن کوفی ۴۲۸۹ در موزۀ ملی ایران، ودیگر پارۀ مسروقۀ آن در موزۀ پارس (شیراز): طغیان علیه "کتابت پیوسته" در قرآن‌نویسی کوفی»، آینه پژوهش، سال ۳۱، ش ۴/ پیاپی ۱۸۴، مهر و آبان ۱۳۹۹، ص ۱۱۱-۱۷۷، به ویژه صفحات: ۱۴۶-۱۵۰.

مصاحف اولیه (عمدتاً حجازی)، به ندرت کلمه‌ای در پایان صفحه شکسته می‌شود تا ادامهٔ آن در صفحهٔ بعدی نوشته شود، اما این امر در مصاحف کوفی از نیمهٔ قرن دوم و قرون سوم به بعد بسیار فراوان است و طبیعی است که در مصحف نجف نیز نمونه‌های آن فراوان است. برای نمونه نگاه کنید به کلمهٔ «تشکرون» در دو صفحهٔ ۶۵ و ۶۶: و عبارت «تدخلوا الجنة» در دو صفحهٔ ۶۷ و ۶۸.

به‌جز این، در نگارش سطرها، هرگاه در انتهای سطر اندکی جای خالی باقی می‌ماند، کاتب آن را با گذاشتن دو نقطه (شبیه به دو خط مورّب در تنوین کسره: ٍ) و گاه یک نقطه پُر می‌کند (ص ۱۸ سطر ۹ و ۱۰؛ ص ۸۸، سطر ۴ و ۵؛ ص ۱۰۸ و ۱۱۰ مکرر). به ندرت، وی این جای خالی را با گذاشتن یک خط تیره پر کرده است: مثلاً ص ۸۰، سطر ۵؛ ص ۲۱۴، سطر ۶؛ ص ۱۲۱، سطر ۱؛ ص ۱۳۶، سطر آخر. این نمونه از پرکنندهٔ سطر در موارد زیادی در انتهای سطور آمده است، اما گهگاه در ابتدای سطر (مثلاً در ص ۱۶، سطر ۴) و گاه حتی در وسط یک کلمه (مثلاً در ص ۷۵، سطر ۶: در عبارتِ «بما ا- توا») نیز، از علامت خط تیره (-) استفاده شده است تا فضای خالی به وجود آمده پُر شود و مانع از نگارش بعدی بشود.

نسخه‌های مشابه با مصحف نجف

با بررسی فرم کتابت، نوع خط کوفی و شیوهٔ علامت گذاری در نسخهٔ حرم امام علی علیه السلام، و مقایسهٔ آن با سایر نسخه‌های کوفی کهن، من به چندین نسخه کوفی دیگر در کتابخانه‌ها و موزه‌های جهان دست یافته‌ام که شباهتی کامل یا نسبتاً زیاد با نسخهٔ نجف اشرف دارند. من تصاویر برخی از این آثار قرآنی را جهت مقایسه با دستخط و فرم مصحف نجف در اینجا می‌آورم. مهم‌ترین این آثار را باید دو نسخهٔ شمارهٔ ۲۰ در کتابخانهٔ فاتح (استانبول)، و نسخهٔ شمارهٔ Or. 6814 در کتابخانهٔ دانشگاه لایدن دانست که شباهت تام و تمام با قرآنِ نجف دارند. در این میان، قرآن شمارهٔ Or. 6814 در لایدن، نسخه‌ای ۱۶ سطری (حاوی تنها ۳۹ برگ) است که اریک فون شِرلینگ (درگذشتهٔ ۱۹۴۵ م)، مالک سوئدی یک عتیقه فروشی در اوخست‌خیست (Oegstgeest) در جنوب هلند آن را در سال ۱۹۳۸ میلادی به کتابخانهٔ دانشگاه لایدن فروخته است.[12] آزمایش کربن ۱۴ بر روی این نسخه که در چارچوب پروژهٔ آلمانی فرانسویِ کورانیکا (coranica) صورت گرفته، در سطحِ دو انحراف معیار (σ۲)، آن را با احتمال بالاتر از ۹۵٪ متعلق به بازهٔ زمانی ۶۸۰-۷۹۸ میلادی دانسته است.[13] تفاوت نسخهٔ دانشگاه لایدن با مصحف نجف در اندازهٔ برگه‌ها و شکل سرسوره‌هاست. مصحف نجف در قطع ۱۸٫۲×۱۲٫۳ و نسخهٔ لایدن در قطع ۱۶٫۳×۱۰٫۳ سانتی متر است. سرسوره‌ها در مصحف نجف به قلم زر، و در نسخهٔ لایدن به قلم شنگرف است.

12 . Witkam, Jan Just, p. 311.

13 . Marx, Michael Josef Marx and Tobias J. Jocham, p. 216.



تصویر ۳: تصویری از آغاز سورهٔ مؤمنون در «مصحف نجف» در کتابخانهٔ حرم امام علی علیه السلام

تصویر ۴: نسخهٔ شمارهٔ Or. 6814 در کتابخانهٔ دانشگاه لایدن





تصویر ۵: نسخهٔ شمارهٔ ۲۰ در کتابخانهٔ فاتح (استانبول)

تصویر ۶: نسخهٔ Arabe 5103(b) در کتابخانهٔ ملی فرانسه (پاریس)





تصویر ۷: نسخهٔ Yahuda Ms.Ar.972 در کتابخانهٔ ملی اسرائیل (بیت المقدس)

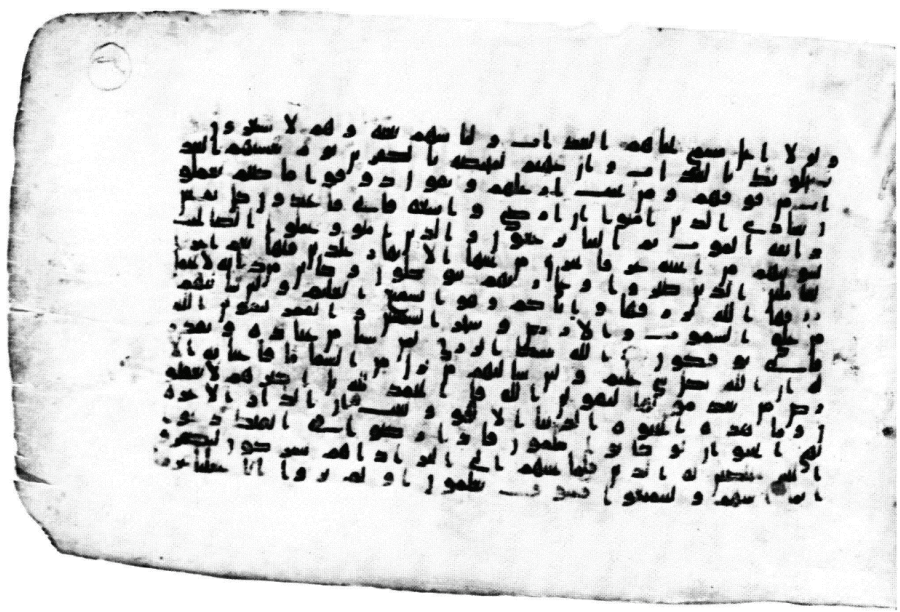
تصویر ۸: برگی از قرآن منسوب به خط امام زین العابدین علیه السلام در موزهٔ آثار فرهنگی و نسخ خطی دکتر محمدصادق محفوظی (تهران)





تصویر ۹: نسخهٔ Marcel 101 در کتابخانهٔ ملی روسیه (سن پترزبورگ)

تصویر ۱۰: برگهٔ فروخته شده با شمارهٔ ۲۰۷ در حراج ساتبیز (۲۲-۲۳ می ۱۹۸۶)



چند نسخۀ دیگر کوفی را می‌توان به نسخۀ نجف بسیار نزدیک و مشابه دانست. این نسخه‌ها عبارتند از: دو نسخه به شماره‌های Arabe 5122 و Arabe 5103(b) در کتابخانۀ ملی فرانسه (پاریس)؛ نسخۀ Yahuda Ms.Ar.972 در کتابخانۀ ملی اسرائیل (بیت المقدس)؛ نسخۀ Marcel101 در کتابخانۀ ملی روسیه (سن پترزبورگ)؛ نسخۀ قرآن شمارۀ ۳۵۴۹ در کتابخانۀ آستان قدس رضوی؛ یک برگ قرآن کوفی ۱۵سطری به شمارۀ ۱۲۶۲۱ در کتابخانۀ آستان قدس رضوی؛ برگی از قرآن بر روی پوست منسوب به خط امام زین العابدین علیه السلام در موزۀ آثار فرهنگی و نسخ خطی دکتر محمدصادق محفوظی (تهران)؛[۱۴] برگۀ فروخته شده با شمارۀ ۲۰۷ در حراج ساتبیز (۲۲-۲۳ می ۱۹۸۶)؛ برگۀ فروخته با شمارۀ ۱۲ در حراج کریستیز (۱۵ اکتبر ۲۰۰۲)؛ برگۀ فروخته شده با شمارۀ ۲ در حراج بنهامز (۱۵ آوریل ۲۰۱۰). مقایسۀ جزییات این نسخه‌های مشابه برای دست یافتن به نشانه‌هایی از قواعد یکسان در کتابت متن قرآن و کتاب آرایی قرآن‌های مختلف کوفی در سده‌های نخست امری بایسته است، اما در مجال نوشتار کنونی نمی‌گنجد.

عدالآی و بسمله:

کهن‌ترین نسخه‌های قرآنی که با رسم حجازی (مائل) و در قطع عمودی کتابت شده‌اند، تقریباً همگی نشانه‌هایی را برای جداسازی آیات به‌کار می‌گیرند. این امر شامل بسملة هم می‌شود و اغلب این مصاحف کهن، بسملة را نیز آیه‌ای جدا می‌شمارند. نشانۀ شمارش آیات معمولاً از چند نقطه به صورت مثلثی ۵ یا ۶ نقطه‌ای یا ستونی از چند نقطه بر روی هم یا خطی مورب تشکیل شده است. بدین طریق می‌توان پایان هر آیه را از ابتدای آیۀ بعد تشخیص داد. به دلایل مختلف، از میانۀ قرن دوم این امر در کتابت مصاحف قرآنی به‌تدریج متوقف می‌شود و کاتبان قرآنی در قرون بعدی، آیات قرآن را بدون نشانۀ عدّ الآی می‌نویسند. بعدها - و در مواردی در قرن سوم و چهارم، همزمان با کتابت نسخه - کسانی این مصاحفِ مجرّد از علامت پایان آیه را تخمیس و تعشیر می‌کنند؛ یعنی دسته‌های ۵ تایی و ۱۰ تایی آیات را با علائمی خاص مشخص می‌کنند.

در سراسر این نسخه (مصحف نجف) علائم پایان آیه یا جداکنندۀ آیات وجود ندارد، اما تخمیس و تعشیر یعنی شمارش پنج‌تایی و ده‌تایی آیات با علامات خاصی مشخص شده است. با این همه، باید اشاره کنیم که علائم تخمیس و تعشیر تنها در بخش کتابت شده به خط کاتب الف (یعنی بدنۀ اصلی مصحف) دیده می‌شود، اما در بخش‌های کتابت شده به دست کاتب ب و کاتب ج، چنین علائمی وجود ندارد. بر این اساس، با شمارش آیات هر سوره، و دقت در علائم تخمیس و تعشیر، می‌توان دریافت که بسمله در این مصحف به جز در سورۀ فاتحة، آیۀ مستقل شمرده نشده است. مثلاً علامت تخمیس در آغاز سورۀ جن (ص ۵۳۳) در پایان آیۀ «علَّمَهُ شدید القُوی» قرار داده شده و این به معنای عدم محاسبۀ بسمله به عنوان آیۀ نخست است.

---

۱۴. سید محمدتقی هاشمیان و محمد صادق محفوظی، آیینه مآثر، ص ۱۸.

به طریقی دیگر نیز می‌توان درباب جزئیت بسملة در کتابت این مصحف داوری کرد. در آغاز تمام سوره‌ها، نام سوره همراه با تعداد آیات آن ذکر شده است. در برخی نمونه‌ها، از جمله در برخی سوَر پایانی قرآن، شمارش آیات بدون محاسبۀ بسملۀ صورت گرفته است. مثلاً سورۀ جن دارای ۶۱ آیه، قیامة دارای ۳۹ آیه، زلزلة دارای ۷ آیه، و بینة دارای ۷ آیه شمرده شده است. اگر عدّ الآی کوفی (در مصحف قاهره یا مدینه) را در نظر داشته باشیم و بخواهیم بسملة را نیز آیه به شمار آوریم، باید سورۀ جن را ۶۳ آیه، قیامة را ۴۱ آیه، زلزلة را ۹ آیه، و بینة را نیز ۹ آیه بدانیم. از اینجا می‌توان دریافت که کاتب این نسخه، بَسملة را جز در سورۀ فاتحه در شمار آیات سوره محاسبه نکرده است. علاوه بر بسملة، گاه برخی حروف مقطعه در آغاز سوره‌ها نیز آیۀ مستقل محاسبه نشده است. مثلاً در سورۀ طه، علامت تخمیس بعد از کلمۀ «تحت الثری» (آیۀ ششم) قرار داده شده و این نشان می‌دهد که کاتب، «طه» را آیۀ مستقل به شمار نیاورده است. همچنین است در آغاز سورۀ مریم، علامت تخمیس بعد از رضیاً (آیۀ ششم) قرار گرفته است. این امر نشان می‌دهد که تخمیس و تعشیر نسخه و شمارش آیات آن بنا بر مکتب کوفی انجام نگرفته است.

جدول زیر نشان می‌دهد که کاتب و مذهّب نسخه هر یک از سوره‌های قرآن را حاوی چند آیه دانسته‌اند. بررسی ۲۵ نمونۀ زیر، در جدول شمارۀ ۱، نیک نشان می‌دهد نظام عدّ الآی در مصحف نجف، مطابقت صد در صد با نظام شمارش آیات بَصْری دارد. این امر در اغلب نسخه‌های کوفی قرون دوم تا چهارم هجری و نیز در سایر نسخه‌ها غیرکوفی تا قرن‌ها رایج و متعارف بوده است.

جدول ۱: تعداد آیات ذکر شده (بر اساس نظام بَصْری) در آغاز هر سوره در مصحف نجف و مقایسۀ آن با نظام‌های مختلف عدّالآی

نام سوره	تعداد آیات در نظام کوفی	تعداد آیات ذکر شده در آغاز هر سوره در نسخۀ نجف	مطابق با نظام شمارش آیات در:
آل عمران	۲۰۰	۲۰۰	همه شهرها
نساء	۱۷۶	۱۷۵	بصره، مکه، مدینه
مائدة	۱۲۰	۱۲۳	بصره
انعام	۱۶۵	۱۶۶	بصره، شام
اعراف	۲۰۶	۲۰۵	بصره، شام
انفال	۷۵	۷۶	بصره، مکه، مدینه
توبة	۱۲۹	۱۳۰	همه شهرها جز کوفه
یونس	۱۰۹	۱۰۹	همه جز دمشق و حمص

هود	۱۲۳	۱۲۱	بصره، مکه، مدینه ثانی
یوسف	۱۱۱	۱۱۱	همه شهرها
رعد	۴۳	۴۵	بصره
ابراهیم	۵۲	۵۱	بصره
حجر	۹۹	۹۹	همه شهرها
نحل	۱۲۸	۱۲۸	همه شهرها
اسراء	۱۱۱	۱۱۰	همه شهرها جز کوفه
کهف	۱۱۰	۱۱۱	بصره
مریم	۹۸	۹۸	همه جز مکه و مدینه ثانی
طه	۱۳۵	۱۳۲	بصره
انبیاء	۱۱۲	۱۱۱	همه شهرها جز کوفه
حج	۷۸	۷۵	بصره
مؤمنون	۱۱۸	۱۱۹	بصره، دمشق، مکه، مدینه
نور	۶۴	۶۴	بصره، کوفه، دمشق
فرقان	۷۷	۷۷	همه شهرها
شعراء	۲۲۷	۲۲۶	بصره، مکه، مدینه ثانی

تذهیب و سرسوره‌ها:

مصحف نجف از تذهیب‌های رایج خالی است. سرسوره‌ها بسیار ساده‌اند. بر خلاف قرآن‌های کهن حجازی (یا مایل) از قرن اول هجری، هیچ‌گاه در این نسخه میان دو سوره، یک سطر خالی فاصل قرار داده نشده؛ و برخلاف قرآن‌های کوفی متأخر، از هیچ قاب مستطیل شکلی هم برای مشخص کردن آغاز سورهٔ جدید استفاده نشده است. در آغاز هر سوره (نام و تعداد آیات سوره) تنها با رنگ طلایی کتابت شده است. پس از پایان هر سوره، بلافاصله نام سورهٔ بعدی همراه با تعداد آیات آن با قلم کوفی و به رنگ زر ذکر می‌شود. اگر سطر بیشتر از نیمش خالی مانده باشد، در همان سطر این کار انجام می‌شود؛ اما چنانچه باقی ماندهٔ سطر برای این کار کافی نباشد، کاتب آن را خالی رها کرده، و در آغاز سطر بعدی به نام سوره و تعداد آیات آن اشاره می‌کند. در سراسر این نسخه، تنها در سه جا، تذهیب آغازین سوره به تُرنجی نخل وار در حاشیهٔ صفحه متصل شده است: نخست در ص ۳۰۸، برگهٔ ۱۵۴پشت در سرآغاز سورهٔ مریم؛ و دوتای دیگر در ص ۶۱۴، برگهٔ ۳۰۷پشت، در آغاز دو سورهٔ قارعة و تکاثر. همچنان‌که گذشت، سرسوره‌ها در بخش الحاقی (کتابت شده به خط کاتبِ ب و ج) با رنگ قرمز نوشته شده‌اند.



تصویر ۱۱: نمونهٔ تذهیب موجود در حاشیهٔ سرآغاز سورهٔ مریم، در مصحف نجف ص ۳۰۸؛ برگهٔ ۱۵۴پشت

تصویر ۱۲: نمونهٔ تذهیب موجود در حاشیهٔ سرآغاز دو سورهٔ قارعة و تکاثر، در مصحف نجف ص ۶۱۴، برگهٔ ۳۰۷پشت



تعشیر آیات (دسته بندی کردن ده‌تایی آیات) با دایره‌های زراندود انجام گرفته است که در آن دو یا سه دایرۀ متحد المرکز همراه با نقطه‌هایی رنگی (معمولاً ۸ نقطه) در اطراف دایرۀ بزرگ‌تر دیده می‌شود. همچنین برای تخمیس آیات، از حرف «ها» به نشانۀ عدد پنج در حساب ابجد، همانند بسیاری از قرآن‌های کوفی کهن استفاده شده است. کسی که آیات قرآن را تعشیر و تخمیس کرده، همان فردی است که سرسوره‌ها را با قلم زر نوشته است. این نکته را از مقایسۀ سرسوره ها با نشانهای زرین تخمیس و تعشیر (مثلاً سرسوره انفال در ص ۱۷۹) می‌توان دریافت. از آنجا که در این نسخه ظاهراً هیچ نقطه به‌کار نرفته است، علائم عدّ الای یا پایانۀ آیات وجود ندارد، نشان‌های تخمیس و تعشیر، تذهیب‌ها و سرسوره‌ها همگی با رنگ طلایی متأخر از زمان کتابت اصل آیات هستند، می‌توان نتیجه گرفت که نسخۀ حاضر متعلق به دوره‌ای است که کاتبان در صدد تجرید مصحف از هر علامت غیر قرآن بوده‌اند. این امر ما را به نیمۀ دوم قرن دوم و بعد از آن می‌رساند.

بخش‌بندی مصحف:

مصاحف قدیم قرآنی بخش‌بندی‌های مختلف داشته‌اند که به تقسیمات قرآنی معروف است. تقسیم‌بندی قرآن و صحافی قرآن در دو پاره؛ تقسیم‌بندی به ۴ پاره، تقسیم بندی به ۳۰ جزء؛ و تقسیم‌بندی به هفت پاره از معروف‌ترین آنهاست. به جز این، در یک مصحف یکپارچه و واحد، غالباً مواضع تقسیم‌بندی قرآن به سه، چهار، پنج، شش، هفت، هشت، نه یا ده و چهارده بخش معین می‌شده است.[۱۵] تنها تقسیمی که در مصحف حاضر صورت گرفته و معین شده، تقسیم هفت پاره یا هفت سُبع قرآن (جمع: أسباع) است. این علائم در هفت موضع در حاشیۀ مصحف نجف با رنگ طلایی قرار گرفته است. بر این اساس، هفت سُبعِ مصحف حاضر چنین است:

* ابتدای قرآن کریم تا پایان آیۀ ۶۱ سورۀ نساء (... یصدون عنک صدودا)؛ برگۀ ۴۴پشت، ص ۸۸.
* از آیۀ ۶۲ سوره نساء تا پایان آیۀ ۱۷۰ سورۀ اعراف (... انا لا نضیع اجر المصلحین)؛ برگۀ ۸۷رو، ص ۱۷۵.
* از آیۀ ۱۷۱ سوره اعراف تا پایان آیۀ ۲۵ سورۀ ابراهیم (... لعلهم یتذکرون)؛ برگۀ ۱۳۱رو، ص ۲۶۱ (تصویر ش ۱۳).
* از آیۀ ۲۶ سورۀ ابراهیم تا آیۀ ۵۵ سورۀ مؤمنون (... ایحسبون انما نمدهم به من مال وبنین...)؛ برگۀ ۱۷۳رو؛ ص ۳۴۹.
* از آیۀ ۵۶ سورۀ مؤمنون تا پایان آیۀ ۲۰ سورۀ سبا (... فاتبعوه الا فریقا من المؤمنین)؛ برگۀ ۲۱۸پشت، ص ۴۳۶.
* آیۀ ۲۱ سورۀ سبا تا آخر سورۀ فتح؛ برگۀ ۲۶۱رو؛ ص ۵۲۲.

---

۱۵. یکی از نسخه‌های کامل برجا مانده از قرآن به خط کوفی از سدۀ دوم هجری که تمام اجزای فوق (جز تقسیم‌بندی چهارده بخشی) را می‌توان در آن یافت، نسخۀ شمارۀ ۴۲۵۱ در موزۀ ملی ایران است.

* از آغاز سورۀ حجرات تا آخر قرآن کریم؛ برگۀ ۲۰۹رو؛ ص ۶۱۷.

این تقسیم‌بندی مطابق با قدیم‌ترین دیدگاه دانشمندان علوم قرآنی در تعیین جای دقیق اسباع هفتگانه است. ابن ابی داود سجستانی آن را در روایات مختلف از کسانی چون حمزۀ بن حبیب زیات در قرن دوم هجری نقل می‌کند و در سدۀ پنجم تا هفتم هجری نیز عیناً در آثار کسانی چون ابوعمرو دانی و علم الدین سَخاوی انعکاس یافته است.[۱۶] با این حال، صورت‌های دیگری از تقسیم بندی هفتگانۀ قرآن در مصادر قدیم و نیز در مصاحف کتابت شده تا سده‌های هشتم و نهم هجری یافت می‌شود. فی‌المثل زرکشی در سدۀ هشتم هجری، انتهای هفت قسمت قرآن را در کتاب خود به این صورت نقل کرده است: سُبْع اول) حرف دال در آیۀ ۵۵ سورۀ نساء: «فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه»؛ سُبْع دوم) حرف تاء در آیه ۱۴۷ سورۀ اعراف: «حبطت اعمالهم»؛ سُبْع سوم) الف دوم در کلمۀ «أُکُلها» از آیۀ ۳۵ سورۀ رعد؛ سُبْع چهارم) حرف الف در: «جعلنا منسکا» حج، آیۀ۶۷ یا حج، آیۀ۳۴. سُبْع پنجم) حرف هاء در «وما کان لمؤمن ولا مؤمنة» احزاب، ۳۶. سُبْع ششم) حرف واو در «الظانین بالله ظن السوء» فتح، ۶. سُبْع هفتم) تا آخر قرآن.[۱۷]

رسم یا هجای مصحف نجف:

مسئلۀ هجاء المصحف یا شیوۀ رسم و املای کلمات در نسخه‌های کهن قرآنی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. معروف است که رسم صحیح کلمات قرآن در مصاحف مختلف بر پایۀ رسم عثمانی بوده است. جزییات دقیق این رسم را (که به آن رسم عثمانی اطلاق می‌شود) برخی عالمان اسلامی چون مهدوی، ابوعمرو دانی و ابوداود سلیمان بن نجاح در آثار خود در قرن پنجم ثبت کرده‌اند. تفاوت مهم این گونه رسم قرآنی با املای رایج کنونی کلمات در زبان عربی (که به آن رسم قیاسی یا رسم املایی گفته می‌شود) این است که کاستی یا فزونی حروف متعدد در آن هست که سبب شده رسم عثمانی در بسیاری موارد استثنا بَردار شود. مصاحف رسمی کنونی، یعنی اغلب قرآن‌های چاپی مختلف کشورهای اسلامی مانند مصحف قاهره، مصحف مدینه و مانند آن، عمدتاً قواعد رسم خود را بر پایۀ گزارش‌های رسم عثمانی در آثار ابوعمرو دانی و ابوداود سلیمان بن نجاح مبتنی کرده‌اند. اما باید به‌یاد داشته باشیم که هیچ‌یک از مصاحف قرآنی کهن در قرون نخست که امروزه در اختیار ماست، با رسم و املای کنونی و رایج (موسوم به رسم عثمانی) مطابقت صد در صد ندارند. این امر به‌ویژه در ثبت یا حذف الف، شیوۀ کتابت همزه، نحوۀ نگارش واو و یاء بسیار مشهود است.

مصحف نجف نیز در چنین مداری قرار می‌گیرد. در بسیاری موارد رسم کلمات در این نسخه، از

---

۱۶. ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ص ۲۸۰؛ نیز نک. ابوعمرو دانی، البیان في عدّ آی القرآن، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ علی بن محمد سخاوی، جمال القراء وکمال الإقراء، ج ۱، ص ۱۲۷.

۱۷. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج۱، ص۲۵۰.

شیوۀ ناقص و متداول در رسم عثمانی پیروی می‌کند. مثلاً کلماتی مانند کتٰب، خلدین، السموت، الصلحت، ابرهیم، اسمعیل، اسریل، ... تقریباً بدون استثنا همواره با حذف الف و املای ناقص و مطابق با رسم عثمانی نوشته شده‌اند.[۱۸] اما این مطابقت و متابعت صد در صد نیست. از این رو در آن، مواردی می‌یابیم که بر خلاف رسم عثمانی (در مصحف قاهره)، با اثبات الف و به املای کامل کتابت شده است. فی‌المثل در مصحف نجف، کلماتی مانند جنات، الانهار، نصاری، تجارة، أبصار، صراط، ثمرات، واحد،[۱۹] و رواسی، برخلاف رسم عثمانی (در مصحف قاهره)، همواره با املای کامل و همراه با الف نوشته شده‌اند؛ در مقابل، کلماتی چون امام، هنالک، أسباط، شیاطین و برخلاف رسم عثمانی (در مصحف قاهره)، به حذف الف و به صورت امم، هنلک، أسبط، و شیطین نوشته شده‌اند. در اینجا ضمن تأکید بر اینکه مصحف نجف در مجموع به شیوۀ رسم عثمانی بسیار نزدیک‌تر از شیوۀ رسم قیاسی و املایی است، به فهرستی گزیده از برخی موارد در مصحف نجف اشاره می‌کنم مطابقت با رسم عثمانی ندارند. روشن است که این امر در عموم نسخه‌های کوفی کهن دیده می‌شود و مصحف نجف از این نظر در قرآن نویسی سده‌های دوم و سوم هجری استثنا نیست.

فهرستی گزیده از برخی موارد در مصحف نجف که برخلاف رسم عثمانی (در مصحف قاهره یا امیری)، کلمات با املای کامل و به اثبات الف نوشته شده‌اند، حال آنکه رسم عثمانی آنها را با حذف الف می‌شناسد: صراط (فاتحة، ۶)، ص ۲؛ صراط (فاتحة، ۷)، ص ۲؛ رزقناهم (بقرة، ۳)، ص ۲؛ یخادعون الله (بقرة، ۹)، ص ۳؛ شیاطینهم (بقرة، ۱۴)، ص ۳؛ تجارتهم (بقرة، ۱۶)، ص ۳؛ فراشاً (بقرة، ۲۲)، ص ۴؛ الثمرات (بقرة، ۲۲)، ص ۴؛ جنات (بقرة، ۲۵)، ص ۵؛ الانهار (بقرة، ۲۵)، ص ۵؛ فأحیاکم (بقرة، ۲۸)، ص ۵؛ مواقیت (بقرة، ۱۸۹)، ص ۲۷؛ والدة (بقرة، ۲۳۳)، ص ۳۶؛ البینات (بقرة، ۲۵۳)، ص ۴۰ (در همین آیه، مجدداً بیٮٮت آمده است)؛ الأنهار (بقرة، ۲۶۶)، ص ۴۳؛ در نحل، ۱۵، ص ۲۷۱؛ برعکس نسخۀ رسمی کامل (انهاراً) آمده است. الثمرات (بقرة، ۲۶۶)، ص ۴۴؛ تجارة (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ فواحدة (نساء، ۴)، ص ۷۷؛ واحدة (نساء، ۱۱)، ص ۷۸؛ الفاحشة (نساء، ۱۵)، ص ۸۰؛ بفاحشة (نساء، ۱۹)، ص ۸۰؛ تجارة (نساء، ۲۹)، ص ۸۲؛ موالی (نساء، ۳۳)، ص ۸۳؛ قوامون (نساء، ۳۴)، ص ۸۳؛ جنات (نساء، ۵۷)، ص ۸۷؛ جنات (نساء، ۱۲۲)، ص ۹۷؛ واسعاً (نساء، ۱۳۰)، ص ۹۹؛ البینات (نساء، ۱۵۳)، ص ۱۰۲؛ صراطاً (نساء، ۱۷۵)، ص ۱۰۵؛ صراط (مائدة، ۱۶)، ص ۱۱۰؛ قاعدون (مائدة، ۲۳)، ص ۱۱۱؛ غالبون (مائدة، ۲۴)، ص ۱۱۱؛ خلاف (مائدة، ۳۳) ص ۱۱۳؛ النصاری (ماندة، ۵۱)، ص ۱۱۶؛ جنات (مائدة، ۶۵)، ص ۱۱۸؛ جنات تجری من تحتها الانهار (مائدة،

---

۱۸. در مواردی بسیار معدود (مثلاً در ص ۴۵۸، صافات، ۱۵۷)، "کتب" با اثبات الف (کتاب) نوشته شده، که علت آن، قرار گرفتن کلمه در انتهای سطر بوده است. از آنجا که کاتب فضای کافی برای نوشتن حرف ب نداشته، به‌ناچار با گذاشتن الف، کلمه را شکسته، و حرف ب را در سطر بعد نوشته است.

۱۹. کلمۀ «وٰحد» تنها در یک جا در مصحف نجف، صفحۀ ۱۷۸ (الاعراف، ۱۸۹) مطابق با رسم عثمانی و به حذف ألف نوشته شده است.

۸۵)، ص ۱۲۲؛ بالغ الکعبة (مائدة، ۹۵)، ص ۱۲۴؛ جنات تجری من تحتها الانهار خالدین (مائدة، ۱۱۹)، ص ۱۲۸؛ الانهار (انعام، ۶)، ص ۱۲۹؛ صراط (انعام، ۳۹)، ص ۱۳۵؛ ابواب (انعام، ۴۴) ص ۱۳۵؛ ابصار (انعام، ۴۶)، ص۱۳۶؛ عالم (انعام، ۷۳)، ص ۱۳۹؛ صراط (انعام، ۸۷)، ص ۱۴۱؛ غمرات (انعام، ۹۳)، ص ۱۴۲؛ بنات (انعام، ۱۰۰)، ص ۱۴۳؛ الابصار (انعام، ۱۰۳)، ص ۱۴۴؛ ابصار (انعام، ۱۱۰)، ص ۱۴۴؛ صراط (انعام، ۱۲۶)، ص ۱۴۷؛ بغافل (انعام، ۱۳۲)، ص ۱۴۸؛ مکنتکم (انعام، ۱۳۵)، ص ۱۴۸؛ عاقبة (انعام، ۱۳۵)، ص ۱۴۸؛ الانعام (انعام، ۱۳۶)، ص ۱۴۸؛ انعام سه بار (انعام، ۱۳۸)، ص ۱۴۸؛ الانعام (انعام، ۱۳۹)، ص ۱۴۹؛ جنات (انعام، ۱۴۱)، ص ۱۴۹؛ ازواج (انعام، ۱۴۳)، ص ۱۴۹؛ صراطی (انعام، ۱۵۳)، ص ۱۵۱؛ عابدین (انبیاء، ۱۰۶)، ص ۳۳۵؛ لحافظون (حجر، ۹)، ص ۲۶۵.

در مقابل، به فهرستی گزیده از برخی موارد در مصحف نجف اشاره می‌کنم که برخلاف رسم عثمانی (در مصحف قاهره یا امیری)، کلمات با املای ناقص و به حذف الف نوشته شده‌اند، حال آنکه رسم عثمانی آنها را با اثبات الف می‌شناسد: جٰعل (بقرة، ۳۰)؛ اخرٰج اهله (بقرة، ۲۱۷)، ص ۳۲؛ کٰفر (بقرة، ۲۱۷)، ص ۳۲؛ هٰجروا (بقرة، ۲۱۸)، ص ۳۲؛ اصلٰح (بقرة، ۲۲۰)، ص ۳۳؛ تخٰلطوهم (بقرة، ۲۲۰)، ص ۳۳؛ مَرَّتٰن (بقرة، ۲۲۹)، ص ۳۴؛ الا أن یخٰفا حدود الله (بقرة، ۲۲۹)، ص ۳۴؛ حولین کٰملین (بقرة، ۲۳۳)، ص ۳۶؛ الرضٰعة (بقرة، ۲۳۳)، ص ۳۶؛ فِصٰلا (بقرة، ۲۳۳)، ص ۳۶؛ تَشٰور (بقرة، ۲۳۳)، ص ۳۶؛ فرِجٰلاً او رُکبٰناً (بقرة، ۲۳۹)، ص ۳۷؛ فیضٰعفه له أضعٰفاً (بقرة، ۲۴۵)، ص ۳۸ (اولی مطابق مصحف قاهره است)؛ دیٰرنا و أبنٰئنا (بقرة، ۲۴۶)، ص ۳۸ (اولی مطابق مصحف قاهره است)؛ طٰلوت (بقرة، ۲۴۷)، ص ۳۹ (در آیهٔ ۲۴۹ همین سوره، طالوت آمده است)؛ التٰبوت (بقرة، ۲۴۷)، ص ۳۹؛ جٰوزه (بقرة، ۲۴۹)، ص ۳۹؛ لِجٰلوت (بقرة، ۲۵۰)، ص ۴۰ (در آیهٔ ۲۴۹ همین سوره، جالوت آمده است)؛ لجٰلوت (بقرة، ۲۵۱)، ص ۴۰؛ فأمٰته (بقرة، ۲۵۹)، ص ۴۲؛ حِمٰرک (بقرة، ۲۵۹)، ص ۴۲؛ صفوٰن (بقرة، ۲۶۴)، ص ۴۳؛ فأصٰبه (بقرة، ۲۶۴)، ص ۴۳؛ أصٰبها (بقرة، ۲۶۵)، ص ۴۳؛ أعنٰب (بقرة، ۲۶۶)، ص ۴۳؛ و أصٰبه (بقرة، ۲۶۶)، ص ۴۴؛ فأصٰبها إعصٰر (بقرة، ۲۶۶)، ص ۴۴؛ الجٰهل (بقرة، ۲۷۳)، ص ۴۵؛ إلحٰفاً (بقرة، ۲۷۳)، ص ۴۵؛ علٰنیة (بقرة، ۲۷۴)، ص ۴۵؛ تَدٰینتم (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۶؛ کٰتب (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۶ (دو بار) نیز در (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ فرَجُلٌ و امرتٰن (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ ألّا ترتٰبوا (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ تجارة حٰضرة (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ کٰتباً (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ غفرٰنک (بقرة، ۲۸۵)، ص ۴۸؛ تؤخذنا (بقرة، ۲۸۵)، ص ۴۸؛ تعٰلوا ندع ابنٰنا و أبناکم و نسٰنا و نساکم (آل‌عمران، ۶۱)، ص ۵۷؛ رِجٰلاً (نساء، ۱)، ص ۷۷؛ الارحٰم (نساء، ۱)، ص ۷۷؛ بِدٰراً (نساء، ۶)، ص ۷۸؛ عٰشروهن (نساء، ۱۹)، ص ۸۰؛ استبدٰل (نساء، ۲۰)، ص ۸۰؛ قنطٰراً (نساء، ۲۰)، ص ۸۱؛ أخذٰن (نساء، ۲۵)، ص ۸۲؛ المضٰجع (نساء، ۳۴)، ص ۸۳؛ مختٰلاً (نساء، ۳۶)، ص ۸۴؛ عٰبری (نساء، ۴۳)، ص ۸۵؛ الغٰیط (نساء، ۴۳)، ص ۸۵؛ باعدٰئکم (نساء، ۴۵)، ص ۸۵؛ مؤضعه (نساء، ۴۶)، ص ۸۵؛ ادبٰرها (نساء، ۴۷)، ص ۸۵؛ یتحٰکموا (نساء، ۶۰)، ص ۸۷؛ تعٰلوا (نساء، ۶۱)، ص ۸۷؛ لیطٰع (نساء، ۶۴)، ص ۸۸؛ أطٰع الله (نساء، ۸۰)، ص ۹۰؛ اذٰعوا

(نساء، ۸۳)، ص ۹۱؛ یهْجروا (نساء، ۸۹)، ص ۹۲؛ مغْنم (نساء، ۹۴)، ص ۹۳؛ ظلْمی (نساء، ۹۷)، ص ۹۴؛ یهْجر (نساء، ۱۰۰)، ص ۹۴؛ مهْجراً (نساء، ۱۰۰)، ص ۹۴؛ قیْماً (نساء، ۱۰۳)، ص ۹۵؛ یختْنون (نساء، ۱۰۷)، ص ۹۵؛ خوْناً (نساء، ۱۰۷)، ص ۹۵؛ یشْقق (نساء، ۱۱۵)، ص ۹۷؛ بأمْنیکم (نساء، ۱۲۳)، ص ۹۸؛ أمْنی (نساء، ۱۲۳)، ص ۹۸؛ اعرْاضاً (نساء، ۱۲۸)، ص ۹۸؛ جْمع (نساء، ۱۴۰)، ص ۱۰۰؛ کُسْلی (نساء، ۱۴۲)، ص ۱۰۱؛ بعذْبکم (نساء، ۱۴۷)، ص ۱۰۱؛ شُکراً (نساء، ۱۴۷)، ص ۱۰۱؛ اتّبْع (نساء، ۱۵۷)، ص ۱۰۳؛ الاسبْط (نساء، ۱۶۳)، ص ۱۰۳؛ عبْدته (نساء، ۱۷۲)، ص ۱۰۵؛ رِجْلاً (نساء، ۱۷۶)، ص ۱۰۶؛ تعْونوا (مائدة، ۱)، ص ۱۰۶؛ الغْیط (مائدة، ۶)، ص ۱۰۸؛ شُهدا (مائدة، ۹)، ص ۱۰۸؛ ادبْرکم (مائدة، ۲۱)، ص ۱۱۱؛ جبرْین (مائدة، ۲۲)، ص ۱۱۱؛ رِجْلن (مائدة، ۲۳)، ص ۱۱۱؛ یخْفون (مائدة، ۲۳)، ص ۱۱۱؛ قُربْناً (مائدة، ۲۷)، ص ۱۱۲؛ ببْسط (مائدة، ۲۸)، ص ۱۱۲؛ غرْباً (مائدة، ۳۱)، ص ۱۱۲؛ فَسْداً (مائدة، ۳۳) ص ۱۱۳؛ مؤْضعه (مائدة، ۴۱)، ص ۱۱۴؛ الاحبْر (مائدة، ۴۴)، ص ۱۱۵؛ منهْجاً (مائدة، ۴۸)، ص ۱۱۶؛ نْدیتم (مائدة، ۵۸)، ص ۱۱۷؛ الخنْزیر (مائدة، ۶۰)، ص ۱۱۸؛ مبسوطتْن (مائدة، ۶۴)، ص ۱۱۸؛ فسْداً (مائدة، ۶۴)، ص ۱۱۸؛ رسْلته (مائدة، ۶۷)، ص ۱۱۹؛ ثْلث (مائدة، ۷۳)، ص ۱۲۰؛ رُهبْناً (مائدة، ۸۲)، ص ۱۲۱؛ کفّْرة (مائدة، ۸۹)، ص ۱۲۲؛ الانصْب (مائدة، ۹۰)، ص ۱۲۳؛ طعْم (مائدة، ۹۵)، ص ۱۲۴؛ طعْمه (مائدة، ۹۶)، ص ۱۲۴؛ فیقسمْن (مائدة، ۱۰۶)، ص ۱۲۵؛ فیقسمْن (مائدة، ۱۰۷)، ص ۱۲۵؛ مدرْراً (انعام، ۶)، ص ۱۲۹؛ قرطْس (انعام، ۷)، ص ۱۲۹؛ کْشف (انعام، ۱۷)، ص ۱۳۰؛ القْهر (انعام، ۱۸)، ص ۱۳۰؛ آذْنهم (انعام، ۲۵)، ص ۱۳۱؛ حیْتنا (انعام، ۲۹)، ص ۱۳۱؛ اوزْرهم (انعام، ۳۱)، ص ۱۳۲؛ باییْت (انعام، ۳۳)، ص ۱۳۲؛ بجنْحیه (انعام، ۳۸)، ص ۱۳۵؛ امثْلکم (انعام، ۳۸)، ص ۱۳۵؛ خزْئن (انعام، ۵۰)، ص ۱۳۶؛ حسْبهم (انعام، ۵۲)، ص ۱۳۶؛ حسْبک (انعام، ۵۲)، ص ۱۳۶؛ مفْتح (انعام، ۵۹)، ص ۱۳۷؛ یْبس (انعام، ۵۹)، ص ۱۳۷؛ اعقْبنا (انعام، ۷۱)، ص ۱۳۹؛ حیرْان (انعام، ۷۱)، ص ۱۳۹؛ اصنْماً (انعام، ۷۴)، ۱۳۹؛ بْزغاً (انعام، ۷۷)، ص ۱۴۰؛ بْزِغَة (انعام، ۷۸)، ص ۱۴۰؛ الیْس (انعام، ۸۵)، ص ۱۴۱؛ ابْیئهم [آبائهم] (انعام، ۸۷)، ص ۱۴۱؛ قرْطیس (انعام، ۹۱)، ص ۱۴۲؛ مبرْک (انعام، ۹۲)، ص ۱۴۲؛ یحْفظون (انعام، ۹۲)، ص ۱۴۲؛ بْسطوا (انعام، ۹۳)، ص ۱۴۲؛ حُسبْناً (انعام، ۹۶)، ص ۱۴۳؛ قنْوان (انعام، ۹۹)، ص ۱۴۳؛ اعنْب (انعام، ۹۹)، ص ۱۴۳؛ بصْئر (انعام، ۱۰۴)، ص ۱۴۴؛ باهوْئهم (انعام، ۱۱۹)، ص ۱۴۶؛ بْطنه (انعام، ۱۴۰)، ص ۱۴۶؛ اولْیهم (انعام، ۱۲۱)، ص ۱۴۶؛ بخْرج (انعام، ۱۲۲)، ص ۱۴۶؛ رسْلته (انعام، ۱۲۴)، ص ۱۴۶؛ اولْیهم (انعام، ۱۲۱)، ص ۱۴۷؛ خطوْت (انعام، ۱۴۲)، ص ۱۴۹؛ ارحْم (انعام، ۱۴۳)، ص ۱۴۹؛ تعْلوا (انعام، ۱۵۱)، ص ۱۵۱؛ تمْماً (انعام، ۱۵۴)، ص ۱۵۲؛ مبْرک (انعام، ۱۵۵)، ص ۱۵۲؛ درْستهم (انعام، ۱۵۶)، ص ۱۵۲؛ امثْلها (انعام، ۱۶۰)، ص ۱۵۳؛ محیْی (انعام، ۱۶۲)، ص ۱۵۳؛ وْزرة (انعام، ۱۶۴)، ص ۱۵۳؛ مْرد (صافات، ۷)، ص ۴۵۲.

کلمات بر وزن فِعال، چون: لِسْناً (ابراهیم، ۴)، ص ۲۵۸؛ کثْب (حجر، ۴)، ص ۲۶۴؛ رِجْلاً (انبیاء، ۷)، ص ۳۲۶؛ إمْماً (احقاف، ۱۲)، ص ۵۰۹؛ لِسْناً (احقاف، ۱۲)، ص ۵۰۹؛ فِصْله (احقاف، ۱۵)، ص

۵۰۹؛ طبْـقاً (نوح، ۵۸۱)، ص ۵۸۱؛ بِسْـطاً (نوح، ۱۹)، ص ۵۸۱؛ شِهْـباً (جن، ۹)، ص ۵۸۳؛ و کلمات بر وزن فاعِل، چون: جْعل (بقرة، ۳۰)؛ کْفر (بقرة، ۲۱۷)، ص ۳۲؛ الجْهل (بقرة، ۲۷۳)، ص ۴۵؛ کْتب (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۶ (دو بار) نیز در (بقرة، ۲۸۲)، ص ۴۷؛ جمع (نساء، ۱۴۰)، ص ۱۰۰؛ کْشف (انعام، ۱۷)، ص ۱۳۰؛ القْهر (انعام، ۱۸)، ص ۱۳۰؛ یْبس (انعام، ۵۹)، ص ۱۳۷؛ بْزغاً (انعام، ۷۷)، ص ۱۴۰؛ هْدی (اعراف، ۱۸۶) ص ۱۷۷؛ قْرعة (رعد، ۳۱)، ص ۲۵۶؛ فْطر (ابراهیم، ۱۰)، ص ۲۵۹؛ ثْبت (ابراهیم، ۲۴)، ص ۲۶۱؛ سْفل (حجر، ۷۴)، ص ۲۶۸؛ لَبِالْم (حجر، ۷۹)، ص ۲۶۸؛ بْلغیه (نحل، ۷)، ص۲۷۰؛ سْدس (کهف، ۲۲)، ص ۲۹۹؛ مْرد (صافات، ۷)، ص ۴۵۲؛ جْنِب (صافات، ۸)، ص ۴۵۲؛ جْنِب (طه، ۸۰)، ص ۳۲۱؛ عکف (طه، ۹۷)، ص ۳۲۲؛ لْهیة (انبیاء، ۳)، ص ۳۲۶؛ ظْلمة (انبیاء، ۱۱)، ص ۳۲۷؛ عْصفة (انبیاء، ۸۱)، ص ۳۳۲؛ ثْقب (صافات، ۱۰)، ص ۴۵۲؛ لْزب (صافات، ۱۱)، ص ۴۵۲؛ الخْلص (زمر، ۳)، ص ۴۶۵؛ وْزرة (زمر، ۷)، ص ۴۶۵؛ صْحب (نجم، ۲)، ص ۵۳۳؛ وْقعة (واقعة، ۱)، کْذبة (واقعة، ۲)، خْفضة رْفعة (واقعة، ۳)، ص ۵۴۱؛ عْرضاً (احقاف، ۲۴)، ص ۵۱۱؛ ... نمونه‌هایی دیگر از مواردی‌اند که برخلاف رسم عثمانی، با حذف الف کتابت شده‌اند.

در برخی موارد در مصحف نجف، رفتار کاتب در رسم و املای کلمات چنین حسی به خواننده القا می‌کند که گویا دقیقاً برخلاف مصحف عثمانی عمل می‌کند. مثلاً «الظْهر و الباطن» (حدید، ۳) به صورت «الظاهر و البْطن» (ص ۵۴۵)، «و أنْهراً و من کل الثمرْت» (رعد، ۳) به صورت «و أنهاراً و من کل الثمرات» (ص ۲۵۲) نوشته شده؛ «الاعناب و من کل الثمرت» (نحل، ۱۱)، به صورت «الاعنب و من کل الثمرات» (ص ۲۷۰)، «فی الاصفاد سرابیلهم من قطران» (ابراهیم، ۴۹-۵۰) به صورت «فی الاصفْد سرْبیلهم من قطرْن» (ص ۲۶۴)، «وصینا الانسان بوالدیه» (احقاف، ۱۵) به صورت «وصینا الانسْن بوْلدیه» (ص ۵۰۹) کتابت شده است. همچنین «ظلمْت و رعد و برق یجعلون اصْبعهم فی آذانهم من الصوْعق» (بقرة، ۱۹) به این صورت نوشته شده است: «ظلمات و رعد و برق یجعلون اصابعهم فی آذْنهم من الصواعق» (ص۴)؛ یعنی سه املای ناقص به کامل و یک املای کامل به ناقص تبدیل شده است.

در بسیاری از کلمات در مصحف نجف، همزۀ میانی برخلاف رسم عثمانی حذف شده که نمونه‌های زیر شماری از این موارد است: الموی (سجده، ۱۹)، ص ۴۲۱؛ أخطتم (احزاب، ۵)، ص ۴۲۳؛ بالبسا (انعام، ۴۲)، ص ۱۳۵؛ بالبسا (اعراف، ۹۴)، ص ۱۶۵؛ اطمنوا (یونس، ۷)، ص ۲۱۱؛ لاملنّ (هود، ۱۱۹)، ص ۲۳۸؛ لاملنّ (اعراف، ۱۸)، ص ۱۵۵؛ یستخرون (حجر، ۵) ص ۲۶۵؛ نبنا (توبه، ۹۴)، ص ۲۰۴؛ الظمن (نور، ۳۳)، ص ۳۵۹؛ تبرنا (قصص، ۶۳)، ص ۳۹۷؛ انشنا (قصص، ۴۵)، ص ۳۹۵؛ انشنا (انعام، ۶)، ص ۱۲۹؛ اشمزت (زمر، ۴۵)، ص ۴۷۰؛ شطه (فتح، ۲۹)، ص ۵۲۱؛ امرتک (هود، ۸۱)، ص

۲۳۴؛ منسته (سبأ، ۱۴)، ص ۴۳۵؛ کسا[۲۰] (طور، ۲۳)، ص ۵۲۳.

کلماتی چون یُحْی، اُحْی، نُحْی، مُحْی، یَستحی، نَستحی، و نظائر آن همواره در مصحف نجف، بر خلاف رسم عثمانی با دو یاء به صورت یُحیی، اُحیی، نحیی، محیی، یستحیی، و نستحیی نوشته شده‌اند (برای نمونه در صفحات ۵، ۴۱، ۴۲، ۷۰، ۱۶۸، ۱۷۳، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۶۶، ۳۵۱، ۳۶۹، ۳۸۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۳۰، ۴۴۶، ۴۵۱، ۴۸۷، ۵۰۲، ۵۱۲، و ۵۲۷). افعالِ «رأوا»، و «آوَوا» همواره به حذف الف زینت از انتهای فعل (مثلاً در صفحات ۲۳، ۱۷۱، ۱۸۹، ۲۱۸، ۲۴۲، ۳۱۴، ۳۹۷، ۴۳۷، ۴۵۲، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۴، ۵۶۲، ۵۶۳، و ۵۸۴) نوشته شده است. کلماتی چون باية، بايْت، بايْته، بايْتنا، بالآيْت، و بأيِّ، همواره همراه با یک یاء یا دندانهٔ اضافه به صورت: بايية، بايِيت، بايِيته، بايِيتنا، بالآيِيت، و بأيِي کتابت شده‌اند. این امر اگرچه مطابق با رسم عثمانی (در مصحف قاهره) نیست، تقریباً در عموم نسخه‌های کوفی قرون دوم تا چهارم هجری رایج و متداول است. کلماتی چون آبائِکم، آبائِهم، آبائِهن، آبائِنا، و آباؤنا همواره به حذف الف میانی، و به صورت آبئکم، آبئهم، آبئهن، آبئنا، آبونا (مثلاً در صفحات ۱۴۱، ۲۵۵، ۲۹۶، ۳۴۷، ۳۹۴، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۷۴، ۵۰۳، ۵۰۶، و ۵۴۳) کتابت شده‌اند. کلمهٔ «جزاء» در آیات بقرة، ۱۹۱ (ص ۲۷)، مائدة، ۹۵ (ص ۱۲۴)، توبة، ۲۶ (ص ۱۹۴)، یونس، ۲۷ (ص ۲۱۴)، یوسف، ۲۵ (ص ۲۴۱)، کهف، ۸۸ (ص ۳۰۶)، طه، ۷۶ (ص ۳۲۰)، سبأ، ۳۷ (ص ۴۳۸)، زمر، ۳۴ (ص ۴۶۹)، با کرسی واو و به صورت «جزاؤ» کتابت شده و کاتب در جاهای دیگر نیز، رسم عثمانیِ «جزاؤا» را به حذف الف پایانی کتابت کرده است: مائدة، ۲۹ (ص ۱۱۲)، مائدة، ۳۳ (۱۱۳)، شوری، ۴۰ (۴۹۳)، حشر، ۱۷ (ص ۵۵۵). و سرانجام کلمهٔ «أيّاً ما تدعوا» (اسراء، ۱۱۰) در ص ۲۹۶ به صورت «أيّما تدعوا» مطابق با رسمی کهن (و غیرعثمانی) نوشته شده است که این رسم را در مصاحف دیگر قرون نخست چون نسخهٔ شمارهٔ ۱ در کتابخانهٔ رضا (رامپور)، نسخهٔ قرآن شمارهٔ ۲۶ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، نسخه‌های ش Arabe370(c) و Arabe334(c) در کتابخانهٔ ملی فرانسه، نسخهٔ WetzsteinII 1913 در کتابخانهٔ دولتی برلین، و نسخهٔ Marcel13 در کتابخانهٔ ملی روسیه (سن پترزبورگ) نیز عیناً می‌یابیم.

فصل و وصل کلمات نیز در مصحف نجف مطابقت کامل با رسم عثمانی ندارد. در جاهایی که رسم عثمانی، تاکید بر فصل و جدایی دو کلمه دارد، کاتب مصحف نجف، گاه کتابت متصل را برگزیده است. فی‌المثل «أين ما» همواره به صورت «أينما» نوشته شده است: (بقرة، ۱۴۸)، ص ۲۰؛ (آل عمران، ۱۱۲)، ص ۶۴؛ (اعراف، ۳۷)، ص ۱۵۷؛ (شعراء، ۹۲)، ص ۳۷۶؛ (غافر، ۷۳)، ص ۴۸۱؛ (حدید، ۴)، ص ۵۴۵؛ (مجادلة، ۷)، ص ۵۵۰. «كُلّ ما» در (نساء، ۹۱)، ص ۹۲ و (مؤمنون، ۴۴)، ص ۳۴۸ به صورت متصل «كُلّما» نوشته شده است. «مِن ما» (منافقون، ۱۰) به صورت مِمّا نوشته شده است (ص ۵۶۴). «أنْ لا» (انبياء، ۱۷) به صورت ألّا نوشته شده است (ص ۳۳۳). و سرانجام «فی ما» در آیات

---

۲۰. چنین املایی در کتابت کلمهٔ «کأساً» که بسیار غریب می‌نماید، بنا به جستجوی من، در هیچ یک از مصاحف کهن حجازی (مایل) و کوفی یافت نشد.

(بقرة، ۲۴۰)، ص ۳۸؛ (مائدة، ۴۸)، ص ۱۱۶؛ (انعام، ۱۴۵)، ص ۱۵۰؛ (انعام، ۱۶۵)، ص ۱۵۳؛ (انبیاء، ۱۰۲)، ص ۳۳۴؛ (نور، ۱۴)، ص ۳۵۵؛ (شعراء، ۱۴۶)، ص ۳۷۸؛ (روم، ۲۸)، ص ۴۱۱؛ (زمر، ۳)، ص ۴۶۵؛ (زمر، ۴۶)، ص ۴۷۰؛ (واقعة، ۶۱)، ص ۵۴۳ به صورت متصل «فیما» کتابت شده است.

تصحیح‌های متن قرآنی:

تصحیحات با جوهر جدید در متن این نسخه بسیار فراوان به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک. تصویر ۱۴). این امر به ویژه در طرف گوشتی پوست‌برگه‌ها مکرر اتفاق افتاده است. در ص ۲۶، ۳۵، ۹۵، ۱۲۹، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۷، با جوهری مشکی مجددا نوشته و پررنگ شده است. کلمهٔ «إنّا» (احزاب، ۵۰) در ص ۴۲۹ افتاده بوده و سپس افزوده شده است. در ص ۴۲۴، «سوأً» (احزاب، ۱۷) بدون الف نوشته شده و بعدا با خط متمایزی اصلاح شده است. در ص ۴۶۲، آیات ۵۵-۵۶ سورهٔ ص، پاک شده و مجددا با جوهر مشکی‌تری نوشته شده‌اند. همین اتفاق در ص ۸۹، و در کتابت بخشی از آیات ۷۴ و ۷۵ سورهٔ نساء رخ داده است. کلمهٔ «هدی» (زمر، ۲۳) در ص ۴۶۸ اصلاح شده است و با جوهر مشکی‌تری نوشته شده است. افتادگی کلمهٔ «شیء» (مائدة، ۱۹)، در ص ۱۱۱ با قلم متفاوتی تصحیح شده است. در کتابت «الذین من قبلهم» (انعام، ۱۴۸)، ص ۱۵۰، کلمهٔ «من» افتاده بوده است و سپس با پاک کردن متن، با جوهر متفاوتی افزوده شده است. در ص ۱۰۳، حرف الف در کلمهٔ «عزیزاً» افتاده بوده و بعداً در تصحیح افزوده شده است. در ص ۳۱۹، عبارت «لسٰحرٰن یریدٰن» (طه، ۶۳) با افزودن دو الف، به «لسحران یریدان» تغییر یافته است.

اختلاف مصاحف الأمصار:

بنا به گزارش نسخه‌شناسان و عالمان قرون نخست، مصاحف موجود در ۵ شهر اصلی جهان اسلام (مکه، مدینه، کوفه، بصره، و شام) در قرون نخست، تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته‌اند. این اختلاف‌ها به بیش از ۴۰ مورد بالغ می‌شود. از این امر به اختلاف مصاحف الامصار یاد می‌شود.[۲۱] با آنکه اکنون هیچ مصحف کاملی از سه قرن نخست سراغ نداریم که در تمام مواضع اختلاف چهل‌گانه، مطابقت صد در صد با یکی از شهرهای پنج‌گانهٔ فوق داشته باشد، اما بررسی این مواضع در هر از مصاحف کهن موجود، می‌تواند به ما نشان دهد که آن نسخه با چه تقریبی به کدام یک از این بوم‌شهرها نزدیک‌تر است. بررسی موارد اختلاف المصاحف در مصحف نجف (نسخهٔ ش ۱ در حرم علوی)، نشان از بصری بودن نسخه دارد: این موارد را در جدول شمارهٔ ۲ در زیر مشاهده می‌کنیم.

---

۲۱ . ابن ابی داود السجستانی، کتاب المصاحف، ص ۱۴۴.۱۵۵؛ برای فهرست کاملی از اختلاف امصار در مصاحف قرآنی کهن بر اساس گزارش‌های ابوعبید قاسم بن سلام در فضائل القرآن، و ابوعمرو دانی در دو کتاب المقنع فی معرفة رسم مصاحف الامصار و المبانی لنظم المعانی، فی‌المثل نک. جلد سوم کتاب تاریخ قرآن (نولدکه ـ شوالی) در زیر:
Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Vol. 3, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938, pp. 11–14
و برای تحلیلی از این اختلاف‌ها، نک. مقالهٔ مایکل کوک با این مشخصات:
Michael Cook, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran", *Graeco-Arabica* 9–10 (2004) pp. 89–104.

جدول ۲: مطابقت مواضع اختلاف مصاحف الامصار با مصحف نجف، منسوب به امام علی علیه السلام در نجف اشرف

صفحه	سوره و آیه	نجف	کوفه	مصحف نجف مطابق است با:
۱۳۸	انعام، ۶۳	انجییتنا	انجینا	غیرکوفه: انجیتنا
۲۹۴	اسراء، ۹۳	قل سبحان	قل سبحان	کوفه و بصره و مدینه. بقیه: قال سبحان
۳۰۱	کهف، ۳۶	خیرا منها	خیرا منها	کوفه و بصره. بقیه: منهما
۳۲۶	انبیاء، ۴	قل ربی	قال ربی	غیرکوفه: قل رب
۳۵۱	مومنون، ۸۷و۸۹	سیقولون الله	سیقولون لله	بصره. بقیه: سیقولون لله
۳۵۳	مومنون، ۱۱۲	قل	قال	غیرکوفه: قل
۴۶۷	غافر، ۲۶	او ان یظهر	او ان یظهر	کوفه. بقیه: و ان یظهر
۴۹۳	شوری، ۳۰	فبما کسبت	فبما کسبت	کوفه و بصره و مکه. بقیه: بما کسبت
۵۰۰	زخرف، ۷۱	ماتشتهی	ماتشتهی	مکه، کوفه و بصره. بقیه: ماتشتهیه
۵۰۹	احقاف، ۱۵	حسنا	احسنا	غیرکوفه: حسنا
۵۱۵	محمد، ۱۸	ان تاتیهم	ان تاتهم	بصره، شام و مدینه: ان تاتیهم
۵۴۸	حدید، ۲۴	الله هو الغنی	الله هو الغنی	کوفه و بصره و مکه. بقیه: الله الغنی

در ص ۱۳۸، انعام، ۶۳، «انجینا» به صورت «انجیتنا» نوشته شده که مطابق همه جا است جز کوفه.
در ص ۲۰۶، «والذین اتخذوا مسجدا ضرارا» (توبه، ۱۰۶) آمده است که مطابق مکه و کوفه وبصره است.
در ص ۲۹۴، «قل سبحان» (اسراء، ۹۳) آمده است که مطابق مدینه و کوفه و بصره است.
در ص ۳۰۱، «خیرا منها» (کهف، ۳۶) آمده است که مطابق کوفه و بصره است.
در ص ۳۲۶، انبیاء، ۴ نوشته شده است: «قل ربی» که مطابق همه جا است جز کوفه.
در ص ۳۵۱ آیات مومنون ۸۵-۸۹ «سیقولون الله» آمده است که تنها در بصره ثبت شده است (نک. تصویر ۱۵).
در ص ۳۵۳، مومنون ۱۱۲ و ۱۱۴ «قل» به صورت «قال» نوشته شده که مطابق همه جا است جز کوفه.
در ص ۴۶۷، «أو أن یظهر» (غافر، ۲۶) ثبت شده است که تنها در کوفه ثبت شده است.
در ص ۴۹۳، «فبما کسبت» (شوری، ۳۰) ثبت شده است که مطابق مکه و کوفه و بصره است.
در ص ۵۰۰، «ما تشتهیه» (زخرف، ۷۱) «ما تشتهی» آمده است که تنها در مکه و کوفه و بصره ثبت شده است.
در ص ۵۰۹، «إحسنا» (احقاف، ۱۵) «حُسنا» ضبط شده است که مطابق همه جاست جز کوفه.
در ص ۵۱۵، «أن تاتیهم» (محمد، ۱۸) نوشته شده است که مطابق با بصره، شام و مدینه است.
در ص ۵۴۸، «فان الله هو الغنی الحمید» (حدید، ۲۴) نوشته شده که مطابق مکه و کوفه و بصره است.

وجه اشتراک تمام موارد فوق (جز آیهٔ ۲۶ سورهٔ غافر)، مصاحف بصره است. این امر یکی دیگر از نشانه‌هایی است که بر اساس آن می‌توان گفت مصحف نجف، تباری بصری دارد.

قرائت‌های قرآنی در مصحف نجف

از بررسی‌هایی که تاکنون در مصاحف کتابت شده در قرون نخست انجام گرفته، و بخشی از آنها در سلسله مقالات پیشین از صاحب این قلم، به انتشار رسیده است، چنین درمی‌یابیم که عموم قرآن‌ها و مصاحف کتابت شده در قرون نخست (به ویژه در مشرق جهان اسلام) به یک قرائت واحد از ابتدا تا انتها کتابت نشده‌اند. در این قرآن‌ها، اغلب یکی از اختیارهای قرائی رایج در ایران، یا سایر مناطق جهان اسلام مانند اختیار ابوعبید یا اختیار ابوحاتِم مورد نظر کاتب بوده است. قرآن منسوب به دستخط امام علی علیه السلام در نجف اشرف نیز از این امر استثنا نیست و در آن قرائت ابوعمرو (از قراء سبعة) و یعقوب حضرمی (از قراء عشره)، هر دو از قاریان بصری بسیار غلبه و برجستگی دارد.[۲۲] بخشی از این اختلافات در بدنهٔ اصلی کتابت کلمات قرآنی (مثلاً در تفاوت لله/ الله و تشتهی/تشتهیه و حُسناً/ احساناً) دیده می‌شود، اما بخش بزرگ‌تر این اختلاف قرائات از شیوهٔ نَقط الاعراب نسخه با استفاده از نقاط قرمز رنگ شناخته می‌شود. جدول شمارهٔ ۳، فهرستی از مهم‌ترین مواضع اختلاف قرائت (مخالف با روایت حفص از عاصم) در قرآن نجف اشرف را نشان می‌دهد.

نقطه‌گذاری کلمات (نقط الاعجام و نقط الاعراب) در نسخهٔ حرم علوی در نجف اشرف، چند ویژگی دارد. نخست آنکه نقطه‌های اعجام هیچ گاه در آن به کار نرفته است. برخلاف برخی نسخه‌های کوفی قرن دوم و سوم که مجرد از نقطه‌اند، اما برخی حروف آن صرفاً برای نشان دادن اختلاف قرائات (در کلماتی مانند یکن/تکن، یوحی/نوحی) نقطه‌دار شده‌اند، در این نسخه از قرآن کریم هیچگاه چنین مواردی مشخص نشده است.[۲۳]

نقطه‌های اِعرابی (نَقط الاعراب) نیز صرفاً با یک رنگ (قرمز یا شنگرف) و برای نشان دادن یک وجه اعرابی در نسخه به‌کار رفته‌اند. برخلاف بسیاری از نسخه‌های کوفی از سده‌های دوم و سوم هجری که در آنها با استفاده از نقاط سبز رنگ (و گاه زرد و آبی)، به سایر وجوه اعرابی و قرائت‌های دیگر در یک کلمه اشاره شده، در نسخهٔ نجف اشرف از هیچ رنگ دیگری جز قرمز، برای اشاره به قرائت‌های بدیل استفاده نشده است. این رنگ قرمز نیز در برخی صفحات (برای نمونه: ص ۱۵۹، ۳۱۹ و ۳۳۸ و ۵۷۶)

---

۲۲ . نتایج تحقیق در مصحف قرآنی شمارهٔ ۱ منسوب به دستخط امام علی علیه السلام در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نیز این امر را در مورد یکی دیگر از نسخه‌های قرآنی کهن به خط کوفی از سدهٔ دوم هجری اثبات می‌کند. نک.: مقدمهٔ مصححان در مصحف شریف، منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام (نسخهٔ شمارهٔ ۱ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی)، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن ج.ا.ا.، ۱۳۹۶ ش، ص ۸۵.۷۰، جدول شمارهٔ ۱.

۲۳ . در مواردی بسیار اندک، مثلاً در صفحهٔ ۹۳، کلمهٔ «فتبیّنوا» (نساء، ۹۴) به صورت «فتثبّتوا» (مطابق با قرائت حمزة، کِسائی و خَلَف) نقطه گذاری شده است.

بر اثر مرور زمان از میان رفته است. از همین رو، نقاط اعرابی قرمز رنگ در این نسخه حداقلی است و تنها برای نشان دادن اعراب‌های لازم در یک کلمه به کار رفته‌اند مثلاً در کلمهٔ «فیضاعفَه» (بقرة،۲۴۵) تنها یک نقطهٔ قرمزرنگ بر روی فاء به نشانهٔ فتحه قرار گرفته است تا آن را از قرائت دیگر، فیضاعفُه، متمایز کند. همچنین علائم تجویدی چون تسهیل همزه، اماله، ادغام و مانند آن در نظام اعراب گذاری این نسخه وجود ندارد.

جدول ۳: فهرست مهم ترین مواضع اختلاف قرائات در مصحف نجف که تفاوت آن با روایت حفص از عاصم را نشان می‌دهد

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۲۴	بقرة، ۱۷۷	لیس البرَّ	لیس البرُّ	نافع، ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، کِسائی، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۳۰	بقرة، ۲۱۰	تُرجَعُ الأُمورُ	تَرجِعُ الأُمورُ	ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، یعقوب، خَلَف
۳۹	بقرة، ۲۴۹	غُرفَةً	غَرفَةً	ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۴۰	بقرة، ۲۵۴	بیعٌ	بیعَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۴۰	بقرة، ۲۵۴	خلةٌ	خلةَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۴۰	بقرة، ۲۵۴	شفاعةٌ	شفاعةَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۴۳	بقرة، ۲۶۵	بِرَبْوَةٍ	بِرُبْوَةٍ	نافع، ابوعمرو، حمزة، کِسائی، ابن‌کثیر، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۴۴	بقرة، ۲۷۱	فَنِعِمَّا	فَنَعِمَّا	ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، خَلَف
۴۷	بقرة، ۲۸۲	تِجارَةٌ حاضِرَةٌ	تِجارَةً حاضِرَةٌ	ابن‌کثیر، نافع، ابن‌عامر حمزة، کِسائی، ابوعمرو، یعقوب، ابوجعفر، خَلَف
۶۲	آل عمران،۹۷	حِجُّ	حَجُّ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۷۰	آل‌عمران، ۱۵۴	کُلَّه	کُلُّه	ابوعمرو، یعقوب
۷۱	آل‌عمران، ۱۶۱	یَغُلَّ	یُغَلَّ	نافع، ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۷۸	نساء، ۱۱	فَلِاُمِّهِ	فَلِاِمِّهِ	حمزة، کِسائی
۸۱	نساء، ۲۴	وَ اُحِلَّ	وَ اَحَلَّ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابن‌عامر
۸۲	نساء، ۲۵	اُحصِنَّ	اَحصَنَّ	شُعبَة، حمزة، کِسائی، خَلَف
۸۷	نساء، ۵۸	نِعِمَّا	نَعِمَّا	ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، خَلَف

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۹۳	نساء، ۹۴	فتبینوا	فتثبتوا[۲۴]	حمزة، کِسائی، خَلَف
۹۸	نساء، ۱۲۸	اَن یُصلِحا	اَن یَصّالَحا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۰۰	نساء، ۱۳۶	نَزَّلَ	نُزِّلَ	ابن‌کثیر، ابن‌عامر، ابوعمرو
۱۰۰	نساء، ۱۴۰	وَ قَد نَزَّلَ	وَ قَد نُزِّلَ	نافع، ابن‌کثیر، ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، ابوعمرو، ابوجعفر، خَلَف
۱۱۹	مائدة، ۶۷	رِسالَتَه	رِسالاتِه	شُعبَة، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۲۶	مائدة،۱۰۷	الأولَیانِ	الأوّلِینَ	شُعبَة، حمزة، یعقوب، خَلَف
۱۳۷	انعام، ۵۷	یَقُصُّ	یَقضِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌عامر
۱۳۸	انعام، ۶۳	لَئِن اَنجانا	لَئِن اَنجیتنا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۴۱	انعام، ۸۳	دَرَجاتٍ	دَرَجاتِ	ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۴۲	انعام، ۹۴	بینَکُم	بینُکُم	ابن‌کثیر، ابن‌عامر، حمزة، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابوجعفر، خَلَف
۱۴۳	انعام، ۹۶	وَ جَعَلَ الَّیلَ	وَ جاعِلُ الَّیلِ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۵۵	اعراف، ۲۵	تُخرَجُون	تَخرُجُون	ابن‌ذکوان، حمزة، کِسائی، یعقوب، خَلَف
۱۶۰	اعراف، ۵۴	یُغشِي	یُغَشِّي	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، یعقوب
۱۶۳	اعراف، ۸۰	اِنَّکُم	اَاِنَّکُم	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۱۶۷	اعراف، ۱۱۱	ارجِهْ	ارجئهُ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۱۶۷	اعراف، ۱۱۳	اِنَّ لَنا	اَاِنَّ لَنا	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌عامر
۱۶۹	اعراف، ۱۳۸	یَعکُفونَ	یَعکِفونَ	حمزة، کِسائی، خَلَف
۱۷۱	اعراف، ۱۴۶	سبیل الرُّشْدِ	سبیل الرَّشَدِ	حمزة، کِسائی، خَلَف
۱۷۴	اعراف، ۱۶۴	مَعذِرَةً	مَعذِرَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۱۷۵	اعراف، ۱۷۲	ذُرِیَّتَهم	ذُرِیّاتِهم	نافع، ابوعمرو، ابن‌عامر، ابوجعفر، یعقوب

۲۴ . این کلمه از معدود مواردی در «مصحف نجف» است که کاتب برای تعیین قرائت در آن، از نَقط الإعجام استفاده کرده است.

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۱۸۲	انفال، ۱۸	موهِنُ کَیدِ	موهِنٌ کَیدَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، یعقوب، ابن‌عامر
۱۸۲	انفال، ۱۹	وَاَنَّ اللهَ	وَ اِنَّ اللهَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۱۸۵	انفال، ۴۴	تُرجَعُ	تَرجِعُ	ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، یعقوب، خَلَف
۱۸۷	انفال، ۶۱	لِلسَّلمِ	لِلسِّلمِ	شُعبَة
۱۹۴	توبة، ۳۰	عُزَیرٌ ابنُ اللهِ	عُزَیرُ ابنُ اللهِ	نافع، ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، حمزة، ابوجعفر، خَلَف
۲۰۰	توبة، ۶۶	اِن نَعفُ	اِن یُعفَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۰۰	توبة، ۶۶	نُعَذِّب طائِفَةً	تُعَذَّب طائِفَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۱۴	یونس، ۲۳	مَتاعَ	مَتاعُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۱۹	یونس، ۶۱	ولا أصغرَ/ ولا أکبرَ	ولا أصغرُ/ ولا أکبرُ	حمزة، یعقوب، خَلَف
۲۲۳	یونس، ۱۰۳	نُنْجِ	نُنَجّ	نافع، ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، ابوجعفر، خَلَف
۲۲۰	هود ۴۰	کُلٍّ زوجینِ	کُلِّ زوجینِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۳۳	هود، ۷۱	یَعقوبَ	یَعقوبُ	کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۲۳۷	هود، ۱۰۸	سُعِدوا	سَعِدوا	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۳۸	هود، ۱۲۳	یُرجَعُ	یَرجِعُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۴۰	یوسف، ۱۹	یا بشری	یا بشرایَ	نافع، ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، ابوجعفر، یعقوب
۲۴۱	یوسف، ۲۴	المُخلَصینَ	المُخلِصینَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۲۴۴	یوسف، ۴۷	دَاَبًا	دأبًا	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۴۷	یوسف، ۷۶	نَرفَعُ دَرَجاتٍ	نَرفَعُ دَرَجاتِ	ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۲۵۲	رعد، ۴	وزرعٌ ونخيلٌ صنوانٌ وغيرُ	وزرعٍ ونخيلٍ صنوانٍ وغيرِ	نافع، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، ابوجعفر، خَلَف
۲۵۸	ابراهیم، ۲	اللهِ	اللهُ	نافع، ابن‌عامر، ابوجعفر
۲۶۵	حجر، ۸	ما نُنزِّلُ الملائكةَ	ما تَنَزَّلُ الملائكةُ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۶۶	حجر، ۴۰	المُخلَصينَ	المُخلِصينَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۲۷۰	نحل، ۱۲	وَالنُّجومُ مُسَخَّراتٌ	وَالنُّجومَ مُسَخَّراتٍ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۲۹۱	اسراء، ۶۴	وَرَجِلِكَ	وَرَجْلِكَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲۹۴	اسراء، ۹۲	كِسَفاً	كِسْفاً	ابن‌کثیر، ابوعمرو، حمزة، کِسائی، یعقوب، خَلَف
۳۰۴	کهف، ۵۹	لِمَهلِكِهِم	لِمُهلَكِهِم	نافع، ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، حمزة، کِسائی، یعقوب، ابوجعفر، خَلَف
۳۰۴	کهف، ۶۶	رُشدًا	رَشَدًا	ابوعمرو، یعقوب
۳۰۵	کهف، ۷۷	لَتَّخَذتَ	لَتَخِذتَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۳۰۶	کهف، ۸۸	جَزاءً	جَزاءُ	شُعبَة، ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۰۷	کهف، ۹۳	السَّدَّينِ	السُّدَّينِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۰۷	کهف، ۹۸	دَكّاءَ	دَكّاً	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۱۰	مریم، ۲۳	نَسيًا	نِسيًا	کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۱۰	مریم، ۲۴	مِنْ تَحتِها	مَنْ تَحتَها	ابن‌کثیر، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، رویس
۳۱۱	مریم، ۳۴	قَولَ	قَولُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۳۱۲	مریم، ۵۱	مُخلَصًا	مُخلِصًا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۱۳	مریم، ۶۰	يَدخُلونَ	يُدخَلونَ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابوجعفر
۳۲۱	طه، ۸۷	بِمَلكِنا	بِمِلكِنا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۳۲۱	طه، ۸۷	حُمِّلنا	حَمَلنا	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، روح
۳۲۶	انبیاء، ۷	نوحي	یوحَي	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۲۸	انبیاء، ۲۴	مَعِیَ	مَعِی	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۳۱	انبیاء، ۶۷	اُفٍّ	اُفَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو
۳۴۰	حج، ۳۹	اُذِنَ	اَذِنَ	ابن‌کثیر، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، خَلَف
۳۴۱	حج، ۵۱	مُعاجِزِین	مُعَجِّزِین	ابن‌کثیر، ابوعمرو
۳۴۴	حج، ۷۶	تُرجَعُ	تَرجِعُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، یعقوب، ابن‌عامر
۳۴۷	مؤمنون، ۲۷	مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ	مِنْ کُلِّ زَوْجَیْنِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۴۹	مؤمنون، ۵۰	رَبوة	رُبوة	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۳۵۱	مؤمنون، ۸۷	سیقولون للّٰهِ	سیقولون اللّٰهُ[۲۵]	ابوعمرو، یعقوب
۳۵۱	مؤمنون، ۸۹	سیقولون للّٰهِ	سیقولون اللّٰهُ	ابوعمرو، یعقوب
۳۵۳	مؤمنون، ۱۱۵	تُرجَعون	تَرجِعون	حمزة، کِسائی، یعقوب، خَلَف
۳۵۴	نور، ۶	اَربَعُ	اَربَعَ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۵۴	نور، ۷	اَنَّ لعنتَ اللّٰهِ	اَن لعنتُ اللّٰهِ	نافع، یعقوب
۳۵۴	نور، ۹	والخامسةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ	والخامسةُ اَن غَضَبُ اللّٰهِ	یعقوب
۳۶۱	نور، ۵۲	یتقْهِ	یتقِهِ	ابن‌کثیر، نافع، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، خَلَف، یعقوب، ابوجعفر
۳۶۸	فرقان، ۴۸	بُشْراً	نَشْراً	حمزة، کِسائی، خَلَف
۳۷۰	فرقان، ۶۷	وَلَم یَقتُروا	وَلَم یقتِروا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۸۰	شعراء، ۱۸۷	کِسَفاً	کِسْفاً	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر

۲۵ . برای این موضع اختلاف قرائت، نک. تصویر ش ۱۵ در انتهای مقاله.

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۳۸۰	شعراء، ۱۹۳	نَزَلَ به الروحُ الامینُ	نَزَّلَ به الروحَ الامینَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، یعقوب، ابن‌عامر
۳۸۲	نمل، ۲۲	فمکَث	فمکُث	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، رویس، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۸۳	نمل، ۳۶	ءاتانِیَ	ءاتانِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، روح، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۳۸۵	نمل، ۴۹	مَهلِکَ	مُهلَکَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۸۷	نمل، ۶۶	بَلِ ادّارَکَ	بَل اَدرَکَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابوجعفر
۳۸۹	نمل، ۸۹	فزعٍ یَومَئِذٍ	فزِعِ یَومِئِذٍ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۳۹۳	قصص، ۲۹	جَذوة	جِذوة	کِسائی، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۰۲	عنکبوت، ۲۸	إنَّکُم	أئِنَّکُم	ابوعمرو، شُعبَة، حمزة، کِسائی، خَلَف
۴۰۹	روم، ۱۰	عاقِبَةَ	عاقِبَةُ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر
۴۱۰	روم، ۲۲	لِلعالِمینَ	لِلعالَمینَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۱۴	روم، ۵۴	ضَعف	ضُعف	کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۱۶	لقمان، ۱۳	یا بُنیَّ	یا بُنیِّ	نافع، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۴۱۷	لقمان، ۱۷	یا بُنیَّ	یا بُنیِّ	نافع، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۴۲۰	سجدة، ۷	خَلَقَه	خَلْقَه	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۲۴	احزاب، ۱۳	مُقامَ	مَقامَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۲۵	احزاب، ۲۱	اُسوَةٌ	اِسوَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۲۸	احزاب، ۴۰	وَخاتَمَ	وَخاتِمَ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۳۰	احزاب، ۵۱	تُرجی	تُرجیءُ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۴۳۳	سبأ، ۵	اَلیمٌ	اَلیمٍ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۳۴	سبأ، ۹	کِسَفًا	کِسْفاً	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۳۵	سبأ، ۱۵	مَسکَنِهِم	مَساکنِهِم	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۴۰	فاطر، ۴	تُرجَعُ	تَرجِعُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، یعقوب، ابن‌عامر
۴۴۴	فاطر، ۳۳	وَلُؤلُؤًا	وَلُؤلُؤٍ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۴۴۵	فاطر، ۴۰	بَیِّنَتٍ	بَیِّناتٍ	کِسائی، شُعبَة، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۵۰	یس، ۶۲	جِبِلاً	جُبُلاً	حمزة، کِسائی، خَلَف، رویس، ابن‌کثیر
۴۵۲	صافات، ۶	بِزینَةِ الکَواکِبِ	بِزینَةٍ الکَواکِبِ	کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۵۲	صافات، ۸	لایَسَّمَّعونَ	لایَسْمَعونَ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۵۳	صافات، ۴۰	المُخلَصینَ	المُخلِصینَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۴۵۶	صافات، ۱۰۲	یا بُنیَّ	یا بُنیَّ	نافع، ابوعمرو، ابن‌عامر، شُعبَة، حمزة، کِسائی، ابوجعفر، یعقوب، خَلَف
۴۵۷	صافات، ۱۳۰	اِل یاسینَ	آلِ یاسینَ	یعقوب، نافع، ابن‌عامر
۴۵۸	صافات، ۱۶۰	المُخلَصینَ	المُخلِصینَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۴۵۸	صاقات، ۱۶۹	المُخلَصینَ	المُخلِصینَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابن‌عامر
۴۶۲	ص، ۶۳	سِخرِیًّا	سُخرِیًّا	حمزة، کِسائی، خَلَف، نافع، ابوجعفر
۴۶۹	زمر، ۳۸	کاشِفاتُ ضُرِّه	کاشِفاتٌ ضُرَّه	ابوعمرو، یعقوب
۴۶۹	زمر، ۳۸	مُمسِکاتُ رَحمَتِه	مُمسِکاتٌ رَحمَتَه	ابوعمرو، یعقوب
۴۷۸	غافر، ۳۵	کلِّ قَلبِ	کلِّ قَلبٍ	ابوعمرو، ابن‌ذکوان
۴۷۸	غافر، ۳۷	فَاَطَّلِعَ	فَاَطَّلِعُ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۴۷۸	غافر، ۴۰	یَدخُلونَ	یُدخَلونَ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، ابوجعفر
۴۹۷	زخرف، ۲۴	قالَ	قُل	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۵۰۰	زخرف،۷۱	تشتهیه	تشتهی	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۵۰۱	زخرف، ۸۸	وَ قیلِه	وَ قیلَه	کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۰۲	دخان، ۷	رَبِّ	رَبُّ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۰۵	جاثیة، ۱۱	اَلیمٌ	اَلیمٍ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۰۹	احقاف، ۱۵	اِحسانًا	حُسنًا	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۱۰	احقاف، ۱۶	نَتَقَبَّلُ عنهم اَحسَنَ	یُتَقَبَّلُ عنهم اَحسَنُ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۱۰	احقاف، ۱۶	وَ نَتَجاوَزُ	وَ یُتَجاوَزُ	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۱۰	احقاف، ۱۷	اُفٍّ	اُفِّ	حمزة، کِسائی، شُعبَة، ابوعمرو، ابوجعفر، خَلَف
۵۱۶	محمد، ۲۶	اِسرارَهُم	اَسرارَهُم	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۱۶	محمد، ۳۵	السَّلمِ	السِّلمِ	حمزة، خَلَف، شُعبَة
۵۱۸	فتح، ۱۰	علیهُ	علیهِ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۳۱	طور، ۲۳	لا لغوٌ ولا تأثیمٌ	لا لغوَ ولا تأثیمَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۵۳۵	نجم، ۵۱	و ثمودَا	و ثموداً	کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۴۲	واقعة، ۱۹	وَلایُنزِفونَ	وَلایُنزَفونَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۴۵	حدید، ۱۹	وَلایُنزِفونَ	وَلایُنزَفونَ	ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۵۱	مجادلة، ۱۱	انشُزوا فانشُزوا	انشِزوا فانشِزوا	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة (خَلَف)، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۵۵۳	حشر، ۲	یُخرِبونَ	یُخَرِّبونَ	ابوعمرو

صفحه	سوره و آیه	قرائت حفص	قرائت مصحف نجف	مصحف نجف مطابق است با قرائتِ:
۵۵۷	ممتحنة، ۴	اُسوَةٌ	اِسوَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۵۸	ممتحنة، ۶	اُسوَةٌ	اِسوَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۵۸	مجادلة، ۱۰	ولا تُمْسِکُوا	ولا تَمَسَّکُوا[۲۶]	حسن بصری، ابن‌ابی لیلی، ابوحیوة، ابن‌عباس، عکرمة، روایت معاذ از ابوعمرو
۵۶۰	صف، ۸	مُتِمُّ نورِه	مُتِمٌّ نورَه	شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۶۷	طلاق، ۳	بالِغُ اَمرِه	بالِغٌ اَمرَه	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۶۹	تحریم، ۴	و جِبریل	وَ جَبرَئیل	حمزة، کِسائی، خَلَف
۵۷۱	ملک، ۳	تَفاوُت	تَفَوُّت	حمزة، کِسائی
۵۷۸	معارج، ۱۶	نَزّاعَةً	نَزّاعَةٌ	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۵۸۱	نوح، ۲۱	وَ وَلَدُه	وَ وُلْدُه	حمزة، کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر
۵۸۲	نوح، ۲۸	بیتیَ	بیتی	حمزة، کِسائی، خَلَف، شُعبَة، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌ذکوان
۵۸۳	جن، ۲۰	قُل	قالَ	کِسائی، خَلَف، ابوعمرو، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابن‌عامر
۵۸۴	مزّمّل، ۶	وَطئاً	وِطاءً	ابوعمرو، ابن‌عامر
۵۸۵	مزّمّل، ۲۰	وَ نِصفَه وَ ثُلُثَه	وَ نِصفِه وَ ثُلُثِه	ابوعمرو، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر

سهو یا خطای کاتب در مصحف نجف:

وجود اغلاط کاتب و رخداد آن در اغلب نسخه‌های کهن امری متداول و طبیعی است. از همین رو، این امر از نخستین سال‌های کتابت قرآن می‌توانسته است رخ دهد. هم در روایات کهن تاریخی و هم در آثار باقی مانده از کهن‌ترین مصاحف قرآنی می‌توان نمونه‌ها و شواهد روشنی بر این امر یافت. بسیاری از گزارشگران مصاحف قدیم، به ندرت به اشکالات املایی ابتدایی در مصاحف قدیم اشاره می‌کنند. بنابراین اصل وجود این امر طبیعی در مصاحف کهن را نمی‌توان عقلاً - و نیز با توجه به شواهد برجای

۲۶. این کلمه از معدود مواردی در «مصحف نجف» است که قرائت آن خارج از یکی از قراء سبعة یا عشرة مشخص شده است.

مانده در مصاحف کهن - انکار کرد.[۲۷] تقریباً در تمامی مصاحف کهن به خط کوفی برجا مانده از سه قرن نخست، اشتباهاتی هنگام کتابت آیات می‌توان یافت. گاه می‌شود که کاتب هنگام کتابت متوجه سهو خود شده و آن را تصحیح کرده است. گاه فردی دیگر هنگام بازخوانی نسخه، آن را با قلمی متأخر اصلاح می‌کند. و در برخی موارد این اشتباهات همچنان تا عصر حاضر در نسخه باقی مانده است. در تمام این احوال، باید بخاطر داشت که هیچ یک از موارد اختلاف مصاحف، اختلاف قرائات، و اختلاف در رسم و املای کلمات، شاهدی بر سهو و خطای کاتب به‌شمار نمی‌رود.

مصحف نجف نیز از این امر مستثنا نیست (برای نمونه، نک. تصویر ش ۱۶). در این نسخه، علاوه بر مواردی از اختلاف مصاحف الامصار، اختلاف قرائات، و اختلاف در رسم و املای کلمات، نمونه‌های متعددی از خطاهای کاتب را می‌توان یافت که شماری از آنها همچنان بدون اصلاح باقی مانده‌اند. این امر یکی از دلایلی است که در آغاز همین مقدمه به عنوان شاهدی بر عدم انتساب صحیح این نسخه و نظایر آن به امام علی علیه السلام ذکر کردیم، چه از منظر شیعیان، سهو و اشتباه امام علیه السلام در چنین امری پذیرفتنی نیست. جدول شمارهٔ ۴ در زیر، ۳۵ نمونه از سهو یا اشتباهات کاتب در مصحف نجف، نسخهٔ شمارهٔ ۱ در حرم امام علی علیه السلام در نجف اشرف را نشان می‌دهد:

جدول ۴: فهرست سهو و اشتباهات کاتب در نسخهٔ قرآن منسوب به امام علی علیه السلام در نجف اشرف

صفحه	سطر	سوره و آیه	سهو کاتب در مصحف نجف	الصحیح فی القرآن	توضیح
۷۳	۶	آل‌عمران، ۱۷۶	حظا فی فی الاخرة	حظا فی الاخرة	فی اضافه
۸۰	۱	النساء، ۱۵	الفاحسه	الفاحشة	دندانه اضافه
۸۲	۸	النساء، ۲۵	لعذاب	العذاب	نقص الف
۹۲	۷ و ۸	النساء، ۹۰	الا	الی	خطا در کتابت حرف
۹۴	۱۰	النساء، ۹۹	یعفوا	یعفُوَ	الف اضافه
۱۰۶	۱۴ و ۱۵	المائدة، ۲	علی ا البر	علی البر	الف اضافه

۲۷ . برای نمونه، طیار آلتی قولاج در مقدمهٔ خود بر چاپ فاکسیمیله از نسخهٔ منسوب به عثمان بن عفان در المشهد الحسینی (قاهره)، ضمن معرفی چهار نسخهٔ معروف منسوب به خلیفه سوم (مصحف تاشکند در سمرقند، نسخهٔ ش H.s.32 در توپقاپی سرای، نسخهٔ ش ۴۵۷ در موزهٔ هنرهای ترکی و اسلامی، و نسخهٔ المشهد الحسینی در قاهره)، به برخی از اشتباهات کاتب در آن نسخه‌ها اشاره کرده است. نک. مقدمة طیار آلتی قولاج، مقدمهٔ المصحف الشریف المنسوب إلی عثمان بن عفان رضی الله عنه: نسخة المشهد الحسینی بالقاهرة، استانبول، ۱۴۳۰ ق/ ۲۰۰۹ م، ج ۱، ص ۱۰۱.۱۰۲، ۱۰۹.۱۱۰، ۱۳۶.۱۳۸. همچنین اشتباهات کاتب در نگارش قرآن شمارهٔ ۱ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، منسوب به دستخط امام علی علیه السلام در مقدمهٔ چاپ فاکسیمیلهٔ این نسخه ذکر شده است. نک. مصححان در مصحف شریف، منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام (نسخهٔ شمارهٔ ۱ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی)، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن ج.ا.ا.، ۱۳۹۶، ص ۲۵.۲۶ و ۴۴.۴۹.

صفحه	سطر	سوره و آیه	سهو کاتب در مصحف نجف	الصحیح فی القرآن	توضیح
۱۱۰	۱۶	المائدة، ۱۸	ممن یخلق[۲۸]	ممن خلق	یاء اضافه
۱۳۵	۱۴	الانعام، ۴۴	ذکروا له	ذکروا به	خطا در کتابت حرف
۱۵۰	۵	الانعام، ۱۴۵	مسوحا	مسفوحا	نقص فاء
۱۷۰	۱۶	الاعراف، ۱۴۴	بکلمی	بکلمی	دندانۀ اضافه
۱۷۴	۱۲	الاعراف، ۱۶۳	ذلک	کذلک	نقص کاف
۲۱۶	۴	یونس، ۳۵	الی	إلا	خطا در کتابت حرف
۲۳۰	۱	هود، ۴۳	حسال	حال	دندانه اضافه
۲۸۰	۸	النحل، ۹۴	صددکم	صددتم	خطا در کتابت حرف
۳۰۵	۱۳	کهف، ۷۸	سطع	تستطع	نقص دندانه
۳۱۱	۱۶	مریم، ۴۲	سطر	یبصر	خطا در کتابت حرف
۳۱۳	۶	مریم، ۵۹	اظعوا	اضاعوا	خطا در کتابت حرف
۳۲۳	۱۷	طه، ۱۱۱	هظما	هضما	خطا در کتابت حرف
۳۴۲	۱	الحج، ۵۲	امسه	امنیته	نقص دندانه
۳۸۳	۱۳	النمل، ۴۴	حسسه	حسبته	نقص دندانه
۳۸۵	۲	النمل، ۴۷	فالو ا طیرنا	قالوا اطیرنا	نقص الف
۴۰۲	۱۲ و ۱۳	العنکبوت، ۱۹	یروا ا کیف	یروا کیف	الف اضافه
۴۳۰	۲	الاحزاب، ۵۱	تویی	توی	دندانۀ اضافه
۴۴۵	۴	فاطر، ۴۰	علی سات مه[۲۹]	علی بَیِنَتٍ منه	الف اضافه
۴۴۸	۲	یس، ۲۹	الا کانت	ان کانت	خطا در کتابت حرف
۴۸۲	۲	غافر، ۷۶	المسکرس	المتکبرین	نقص دندانه
۴۹۳	۱۷	الشوری، ۴۲	السسل ا	السبیل	الف اضافه
۵۱۱	۱۱	الاحقاف، ۲۶	و ابصربا	وأبصاراً	دندانه اضافه
۵۱۲	۱۱	الاحقاف، ۳۳	و لم یعی	وَلَم یعی	یاء اضافه
۵۴۲	۱	الواقعة، ۸	المسمه	المیمنة	نقص دندانه
۵۴۵	۱۵	الحدید، ۹	بینت	---	جا افتادن یک کلمه
۵۵۲	۱۶	المجادلة، ۲۲	یومنوا بالله	یؤمنون بالله	خطا در کتابت حرف

۲۸ ـ از آنجا که در دو سطر بالاتر یکبار دیگر کلمۀ «یخلق»، این احتمال هست که کاتب بر اثر اشتباه چشمی، این کلمه را به جای «خلق» نوشته باشد.

۲۹ ـ از آنجا که این نحوۀ کتابت مطابق با قرائت نافع، شُعبَة، کِسائی و ابن‌عامر است، می‌توان آن را سهو یا اشتباه کاتب به شمار نیاورد.



تصویر ۱۳: انتهای سُبع سوم در مصحف نجف در ص ۲۶۱ نسخه

تصویر ۱۴: نمونه‌ای از اوراق مصحف نجف، صفحهٔ ۲۸۳، همراه با اصلاح متن در سطر سوم





تصویر ۱۵: نمونه‌ای از اختلاف قرائات و اختلاف مصاحف الامصار در مصحف نجف: «سیقولون الله» در آیات مؤمنون، ۸۷و۸۹

تصویر ۱۶: نمونه از سهو کاتب در مصحف نجف: جا افتادن کلمهٔ «بینات» (حدید، ۹) در ص ۵۴۵، سطر ۱۵



منابع

قرآن کریم، «مصحف نجف»، نسخهٔ شمارهٔ ۱ در مکتبة الروضة الحیدریة، حرم امام علی علیه السلام در نجف اشرف، شمارهٔ مسلسل «۴،۳،۳۰۳».

قرآن کریم، مصحف القاهرة، یا المصحف الأمیری، چاپ اول: جُمع و رُتب في المطبعة الأمیریة ببولاق، ۱۳۴۲هـ/ ۱۹۲۴م. چاپ دوم: إدارة أقسام الرسم والتصویر والطباعة بمصلحة المساحة و تم ترتیبه و تجلیده بمطبعة دار الکتب المصریة، ۱۳۷۱هـ/ ۱۹۵۲م.

آل محبوبة النجفی، جعفر بن شیخ باقر. ماضی النجف و حاضرها، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۶.

ابن ابی داود السجستانی، کتاب المصاحف، تحقیق محمد بن عبده، قاهره: الفاروق الحدیثة، ۱۴۲۳ ق/۲۰۰۲م.

الحسانی، حسین جهاد. فهرس المصاحف المخطوطة في خزانة العتبة العلویة المقدسة، نجف: مکتبة الامام امیرالمؤمنین العامة + مرکز الأمیر لإحیاء التراث السلامی، ۱۴۳۵ق/ ۲۰۱۴م.

حسینی اشکوری، سید احمد. فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة فی النجف الاشرف، نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م.

الحمد، غانم قدّوری. رسم المصحف: دراسة لغویة تاریخیة، بغداد، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.

الدانی، ابوعمرو. البیان في عدّ آی القرآن، تحقیق غانم قدوری الحمد، کویت: مرکز المخطوطات والتراث والوثائق، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م.

الدجیلی، کاظم. مقالهٔ «مکتبات النجف»، لغة العرب: مجلة شهریة أدبیة علمیة تاریخیة، السنة الثالثة، الجزء ۱ (رجب - شعبان ۱۳۳۱/ تموز ۱۹۱۳)، ص ۵۹۳-۶۰۰.

الزرکشی، أبوعبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر. البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، قاهرة: دار إحیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی وشرکائه، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م.

الزنجانی، ابوعبدالله، تاریخ القرآن، قاهرة: مؤسسة هنداوي للتعلیم والثقافة، ۲۰۱۲م.

السخاوی، علی بن محمد. جمال القراء وکمال الإقراء، تحقیق علی حسین البواب، قاهرة: مکتبة الخانجی، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م.

الشهرستانی، السید علی. «المصحف المنسوب إلی أمیرالمؤمنین علي علیه السلام في الخزانة الغروية: عرض و دراسة»، مجلة مخطوطاتنا، العددین الثالث والرابع، شتاء وربیع ۲۰۱۵ م / ۱۴۳۶ هـ.ص ۱۲-۱۱۴.

طیار آلتی قولاج، مقدمهٔ المصحف الشریف المنسوب إلی عثمان بن عفان رضی الله عنه: نسخة المشهد الحسینی بالقاهرة، استانبول، ۱۴۳۰ ق/ ۲۰۰۹م.

عواد، کورکیس. خزائن الکتب القدیمة فی العراق منذ أقدم العصور حتی سنة ۱۰۰۰ للهجرة، چاپ دوم، بیروت: دار الرائد العربی، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۶م، ص ۱۳۰-۱۳۶.

کریمی‌نیا، مرتضی. «نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۱۰). قرآن کوفی ۴۲۸۹ در موزهٔ ملی ایران، ودیگر پارهٔ مسروقهٔ آن در موزهٔ پارس (شیراز)؛ طغیان علیه "کتابت پیوسته" در قرآن‌نویسی کوفی»، آینه پژوهش، سال ۳۱، ش ۴/ پیاپی ۱۸۴، مهر و آبان ۱۳۹۹، ص ۱۱۱-۱۷۷.

کریمی‌نیا، مرتضی. «نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۱۳). مصاحف قرآنی منسوب به خط ائمه علیهم السلام: واقعیت یا جعل»، آینه پژوهش، سال ۳۲، ش ۲/ پیاپی ۱۸۸، خرداد و تیر ۱۴۰۰، ص ۶۷-۱۰۴.

مصحف شریف، منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام (نسخهٔ شمارهٔ ۱ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی)، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن ج.ا.ا.، ۱۳۹۶ ش.

المیلانی، سید هاشم. مکتبة الروضة الحیدریة: جهود و جهاد، قم: منشورات الإجتهاد، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸م.

هاشمیان، سید محمدتقی و محمد صادق محفوظی. آیینه مأثر (گزیده‌ای از آثار گنجینه مرکز دائرة المعارف انسان

شناسی و مؤسسهٔ تحقیقاتی تاریخ تمدن شرق)، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

Cook, Michael. "The Stemma of the Regional Codices of the Koran," *Graeco-Arabica* 9–10 (2004) pp. 89–104.

Marx, Michael Josef and Tobias J. Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qurʾān Manuscripts," *Qurʾān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th–10th Centuries*, edited by Andreas Kaplony and Michael Marx, Leiden: Brill, 2019, pp. 188-221.

Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Vol. 3, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938.

Witkam, Jan Just, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*, vol. 7, Leiden: Ter Lugt, 2007.

|مقـــــــــاله|

|جویا جَهانبَخش

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مـرداد و شهـریـور ۱۴۰۰

نَه «بر پای بست» و نَه «بر نای بست»

گِرِهْگُشایی از خوانِش و گُزارِشِ نیم‌بیْتی از داستانِ بَهْرامِ چوبینه دَر شاهنامه

۱۶۳-۱۷۹

چکیده: داستان بهرام چوبینه در شاهنامه فردوسی ازجمله داستان های حماسی و تاریخی در فرهنگ ایرانی به شمار می رود. این داستان، هم از چشم انداز ظرافت های روایی و پرداخت هنری، و هم از چشم انداز دلالت های تاریخی، داستان بسیار مهمی است. در روایت شاهنامه از این داستان، موارد قابل تأمل حتی در ظاهر الفاظ و صور واژگان، بسیار است. یکی از این موارد، پیامی است که بهرام چوبینه به پرموده (پژموده) می فرستد. نویسنده در نوشتار پیش رو، نیم بیت از داستان را «به گیتی نخورد آن که بر پای بست»، مورد مداقه قرار داده و اینگونه بیان می دارد که خوانش صحیح آن، «به گیتی نخورد آن که زد نای، پست» است.

کلیدواژه ها: داستان بهرام چوبینه، شاهنامه، فردوسی، داستان های حماسی، داستان های تاریخی، خوانش متن، خوانش صحیح.

حلّ مشكلة قراءة ورواية شطر أحد الأبيات الشعريّة من قصّة بهرام چوبينه في الشاهنامة

جويا جهانبخش

الخلاصة: تعدّ قصّة بهرام چوبينه الواردة في شاهنامة الفردوسي إحدى القصص الحماسيّة والتاريخيّة في الثقافة الإيرانيّة. وهذه القصّة تحظى بأهمّيّة فائقة من جهة جمالها الروائي وصياغتها الفنّيّة، مثلما تحظى بذلك من جهة دلالاتها التاريخيّة.

وهناك نقاط كثيرة تستحقّ التأمّل في رواية الشاهنامة لهذه القصّة، حتّى في ظاهر الألفاظ وشكل المفردات.

وأحد هذه الموارد هي الرسالة التي يبعثها بهرام چوبينه إلى پرموده (پژموده).

والمقال الحالي يبحث الكاتب فيه عن شطرٍ من أحد الأبيات الواردة في هذه القصّة، وهو الشطر الذي يقول: (به گیتی نخورد آن که بر پای بست) قائلاً إنّه يرى أنّ القراءة الصحيحة لهذا الشطر يجب أن تكون على الشكل التالي: (به گیتی نخورد آن که زد نای، پست).

المفردات الأساسيّة: قصّة بهرام چوبينه، الشاهنامة، الفردوسي، القصص الحماسيّة، القصص التاريخيّة، قراءة النصّ، القراءة الصحيحة.

Clarifying the Ambiguity in the Reading and Reporting Half a Verse Regarding the Story of Bahram Choobineh in Shahnameh

Juya Jahanbakhsh

Abstract: The story of Bahram Choobineh in Ferdowsi›s Shahnameh is one of the epic and historical stories in Iranian culture. This story is very important both from the perspective of narrative subtleties and artistic consideration, and from the perspective of historical implications. In the Shahnameh narration of this story, there are many things to consider, even in the usage and forms of the words. One of these cases is the message that Bahram Choobineh sends to Parmoudeh (Pajhmudeh). In the following article, the author examines half a verse of the story, «Be Giti Nakhurad Ān Ke Bar Pāy Bast.» and concludes that the correct reading is «Be Giti Nakhrad Ān Ke Zad Nāy, Past».

Keywords: The story of Bahram Choobineh, Shahnameh, Ferdowsi, epic stories, historical stories, text reading, correct reading.

"داستانِ بَهْرامِ چوبینه" دَر شاهنامه‌یِ فِردوسی، از دِلآویزتَرین داستان‌هایِ "بَخشِ تاریخی" آن نامهٔ سالْخوردِ اَرج‌آوَر و یکی از یادگارهایِ درَخشانِ هُنَرِ "داستانْ‌پَردازیِ تاریخی" دَر فَرهَنْگِ ایرانی است که دَر روزگارِ شاهَنْشاهیِ ساسانیان و نَخُستین سَده‌هایِ إسلامی، مَراحِلِ نَظَرگیری از تَکامُلِ خود را پُشْتِ سَر می‌نِهاده است.

أَصلِ داستانِ بَهْرامِ چوبینه ـ که رِوایَتهائی چَنْد از آن بازمانده است و یکی هَم رِوایَتِ شاهنامه‌یِ فِردوسی است ـ نمونه‌ای مُمْتاز و بَدیع از داستان‌هایِ حَماسیِ شگَرفِ باستانیِ ما به شُمار می‌رَوَد که بَرخِلافِ بسیاری از دیگَر داستان‌هایِ حَماسیِ ایرانِ پیش از إسلام، بَر زَمینهٔ تاریخیِ نِسْبَةً مُتَأَخِّری اِتِّکا دارَد و ما از حال‌وهَوایِ وُقوع و بیشینهٔ شَخصیَّت‌هایِ مُهِمِّ آن تا حُدودی شناختِ تاریخی داریم و جُز اَفْسانه هَم چیزهائی دَرباره‌شان می‌دانیم!

این داستان ـ که بازْپَرداختهٔ وَقایِعی تاریخی است دَر قالبی قِصَصی، و بی‌شَک، عیْنِ واقِعیَّتِ تاریخی نیست ـ دَر نِهادِ خود، تَصَوُّراتِ بسیاری از ایرانیانِ أَواخِرِ عَصرِ ساسانی را دَربارهٔ فَرمانْدِهی بُزُرگ آینگی می‌کُنَد که بَر پادشاهِ زَمانِ خویش می‌شورَد و خود زِمامْداری می‌گَردَد که ـ با هَمهٔ شایستگی‌ها ـ فَرّهٔ شاهی نَدارَد[1]. از هَمین داستان می‌تَوان پیْ بُرد که دَغْدَغهٔ مَشْروعیَّت یا عَدَمِ مَشْروعیَّتِ زِمامْداریِ چُنین کَسی، بظاهِرْ مَشْغولیَّتِ ذِهْنیِ بسیاری از نُخْبگانِ ایرانیِ آن روزگاران بوده است. وُجودِ گرایش‌هایِ ناسازِ إجْتِماعی دَر این باب، به نَحوی نمایان دَر آینهٔ داستانِ بَهْرامِ چوبینه بازتافته، و هَمین بازتاب، بروشنی نشان می‌دِهَد که تَصْویرِ مِثالیِ پادشاهِ نژادهٔ فَرّه‌مَندِ ساسانی و اِخْتِصاصِ مَشْروعیَّتِ حُکومت به وی، دَر این دوران، رو به زَوال می‌رَفته است. ... اَگَر کَسی بخواهَد براستی زَمینه‌هایِ فُروپاشیِ شاهَنْشاهی ـ بَل: جَهانْشاهیِ ـ شُکوهْمَندِ ساسانیان را بکاوَد و دَریابَد که چگونه آن کاخِ آسمانْ‌فَرسایْ شَهْریاری با تازِشِ کِشْوَرگُشایانِ مُسَلْمان فُروریخت، از این تَحَوُّلاتِ عَمیقی که دَر تَصَوُّراتِ هَمَگانی پَدید آمَده بوده است و از جامِعهٔ ناهَمگونی که دیگَر دَر لیاقَت و کِفایَتِ نِژادگانِ فَرّه‌مَند و میراثْبَرانِ سَلْطَنَتِ موروثیِ ساسانیان تَردیدهایِ عَمیق داشته، نَبایَد غَفْلَت کُنَد. داستانِ بَهْرامِ چوبینه، آینه‌دارِ شُماری از آن دیدگاه‌ها و اَندیشه‌ها و گرایش‌هایِ حاضِر دَر صَحْنهٔ واپَسین سَدهٔ پادشاهیِ سِلْسِلهٔ ساسانی و نمودارِ سُستیِ‌گِرِفتَنِ پایگاهِ آن سَلْطَنَتِ موروثیِ فَرسوده و کَمْ‌جان است. صَدایِ کَسانی را که مَشْروعیَّتِ پادشاهیِ زاد و رودِ ساسان را به چالِش می‌کَشیدَند و به پُرسِش می‌گِرِفتَند، از لابه‌لایِ سُطورِ بازمانده از این داستانِ سیاسی و تاریخی می‌تَوان شنید.[2] خاوَرشناسِ نامی، مَأْسوفٌ‌عَلَیْه "آرتور اِمانوئِل

---

۱ . سَنْجِ: کارنامهٔ شاهان دَر رِوایاتِ ایرانِ باستان، آرتور [اِمانوئِل] کریسْتِنْ‌سِن، تَرجَمهٔ: باقِرِ أَمیرخانی ـ و ـ بَهْمَنِ سَرکاراتی، چ: ۱، تَبْریز: اِنْتِشاراتِ آیْدین ـ و ـ اِنْتِشاراتِ یانار، ۱۳۹۹هـ.ش.، ص ۵۳.

۲ . بَرداشْتِ بَعْضِ مُعاصِرانِ ما که لُبِّ داستانِ بَهْرامِ چوبینه را تَأْکید بَر حِمایَتِ بی‌دِریغِ خُداوَند از دودمانِ ساسانی و خِذْلانِ مُخالِفانِ ایشان و نیز تَأْکید بَر لُزومِ پیْرَویِ بی‌چون‌وچَرا از پادشاهِ ساسانی دانِسته‌اند (سَنْجِ: ناگُفته‌هایِ امپراتوریِ ساسانیان، دکتر تورَج دَریایی، تَرجَمهٔ: آهَنْگِ حَقّانی ـ و ـ مَحمودِ فاضِلیِ بیرجَندی، چ: ۱، تِهْران: کِتابِ پارسه، ۱۳۹۱ هـ.ش.، ص ۹۴)، نَتیجهٔ نوعی سَرسَریِ‌خوانیِ داستان و بی‌تَوَجُّهی به أَهَمیَّتِ بازتاب و پَژواکِ دیدگاه‌ها و اَندیشه‌ها و گرایش‌هایِ مُخالِف دَر چُنین داستانِ

کریسْتِنْ‌سِنِ" دانمارکی (۱۸۷۵ـ۱۹۴۵ م.)، دَربارهٔ داستانِ بَهْرامِ چوبینه می‌گویَد: «... حماسه‌ای است که پایانِ قَریبُ‌الْوُقوعِ روزگارِ ایرانِ باستان را [به مُخاطَبانِ خود] إعلام می‌داشت»[۳]؛ پایانی که مُحَقَّق شُد. ... .

الْغَرَض، داستانِ بَهْرامِ چوبینه، هَم از چَشْم‌اندازِ ظَرافَتْ‌هایِ رِوایی و پَرداختِ هُنَری، و هَم از چَشْم‌اندازِ دَلالَتْ‌هایِ تاریخی، داستانِ بسیار مُهِمّی است، و جایِ بازاندیشی و بَرَسَیِ خوانی فَراوان دارَد.

دَر هَمان رِوایَتِ شاهنامه از این داستانِ نَه چَندان کوتاه وَلی پُرکَشِش و دِلْخواه، جایْ‌هایِ گُفت‌وگوخیز و تَأَمُّلْ‌بَرانگیز، حَتّیٰ دَر ظاهِرِ أَلْفاظ و صُوَرِ واژگان، بسیار است؛ و یکی از آن شُمار، پَیامی است که بَهْرامِ چوبینه به پَرموده (به رِوایَتِ دیگر: پژموده) می‌فِرِستَد.

بَر پایهٔ داستانِ یادشُده، "پَرموده" (به رِوایَتِ دیگر: پژموده)[۴]، پَسَرِ ساوه‌شاه، پَس از آن که پدَرَش کُشته

جَذّابی است. ... داستانِ بَهْرامِ چوبینه، چُنان "إنْشا"یِ بَسیط و حِکایَتِ سَر و سادهٔ طِفْلانه‌ای نیست که تَنْها با تَمَرکُز بَر پایانِ کارِ قَهْرَمانَش بتوان چُنین نَتیجهٔ دَم‌دَستیِ سَهْلی گِرِفت. ... کیست که رِوایَتِ شاهنامه را از داستانِ بَهْرامِ چوبینه به دیدهٔ تَفَرُّس بخوانَد و دَر اینجا و آنجایِ داستان با بَهْرامِ إحساسِ هَمْدِلی و هَمْسویی نَکُنَد و دَر اِنْکارهٔ مَشْروعیَّتِ مُطْلَقِ شاهِ ساسانی رَخْنهٔ تَردید نَیَنْدازَد؟!

۳ . کارنامهٔ شاهان دَر رِوایاتِ ایرانِ باستان، هَمان ص.

۴ . اِحْتِمال داده‌اند «پَرموده» ریخْتِ دِگرگُشْتهٔ «پریوک» (Pariovk) باشَد که از شاهانِ هَیاطِله / هِپْتالیان بوده است.
نگَر: تاریخِ ساسانیان (تَرجَمهٔ بَخْشِ ساسانیان از کِتابِ تاریخِ طَبَری و مُقایسهٔ آن با تاریخِ بَلْعَمی)، تَرجَمه [و] تَحْقیق و تَعْلیقات: عَلیرِضا شاپور شَهْبازی، چ: ۱، تِهْران: مَرکَزِ نَشْرِ دانِشْگاهی، ۱۳۸۹ هـ.ش.، ص ۵۸۶.
(دَربارهٔ «پریوک» / «پریووک»، نیز نگَر:
تاریخِ سِبِئوس، بَر پایهٔ تَرجَمهٔ آر. دبلیو. تامسون. و مقابله با نسخهٔ رابرت پتروسیان، تَرجَمهٔ: مَحمودِ فاضِلیِ بیرجَندی، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ ققنوس، ۱۳۹۶ هـ.ش.، صص ۱۳۱ـ۱۳۳).
اَز بَرایِ گُمانه‌زَنی‌هائی دیگَر و شَرح و تَفْصیلِ بیشتَر، نگَر:
فَرهَنْگِ شاهنامه: نامِ کَسان و جایْها، حُسَیْنِ شَهیدیِ مازَنْدَرانی (بیژَن)، چ: ۱، تِهْران: نَشْرِ بَلْخ (وابَسته به: بُنْیادِ نیشابور)، ۱۳۷۷ هـ.ش.، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ و: یادداشْت‌هایِ شاهنامهٔ فِردوسی ـ با إصْلاحات و اَفْزوده‌ها ـ، جَلالِ خالِقیِ مُطلَق، بَخْشِ دُوُم و سِوُم، چ: ۴، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پژوهِشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، بَخْشِ سِوُم، ص ۳۹۷ و ۳۹۸.
شاهنامه‌شناسِ اَرجمَند، اُستاد مُهَنْدِس مُصْطَفیٰ جیْحونی، دَر ویراستِ خویش از شاهنامه، به جایِ «پَرموده»، «پِژموده» ضَبْط کَرده‌اند.
نگَر: شاهنامهٔ فِردوسی، تَصْحیحِ اِنْتِقادی، مُقَدّمهٔ تَحْلیلی، نُکته‌هایِ نویافته از: مُصْطَفیٰ جیْحونی، چ: ۲، اِصْفَهان: اِنْتِشاراتِ شاهنامه‌پژوهی، ۱۳۸۰ هـ.ش.، ۴ / ۱۹۴۱؛ و: حَماسه‌آفَرینانِ شاهنامه، مُصْطَفیٰ جیْحونی، چ: ۱، اِصْفَهان: اِنْتِشاراتِ شاهنامه‌پژوهی، ۱۳۸۰ هـ.ش.، ص ۱۰۹.
نویسِش «بزموده / بژموده / پژموده» (به جایِ «پَرموده»)، دَر بَعْضِ نُسَخِ عَتیقِ شاهنامه نیز به چَشْم می‌خورَد. نگَر:
شاهنامهٔ فِردوسی هَمْراه با خَمْسهٔ نِظامی (چاپِ عَکسی از رویِ نُسْخهٔ مُتَعَلّق به مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسْلامی مَربوط به سَدهٔ ۸ هِجریِ قَمَری)، با مُقَدّمهٔ: دکتر فَتْح‌اللهِ مُجْتَبائی، چ: ۱، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسْلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.، ص ۸۹۱ و پَس از آن؛ و: شاهنامه، أبوالقاسِمِ فِردوسی، به‌کوشِشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق ـ با هَمْکاریِ: أبوالْفَضْلِ خَطیبی و مَحمودِ اُمیدسالار ـ، چ: ۶، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پژوهِشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، ۷ / ۵۴۶، حاشیه‌هایِ ۸ و ۱۸؛ و: یادداشْت‌هایِ شاهنامهٔ فِردوسی ـ با إصْلاحات و اَفْزوده‌ها ـ، جَلالِ خالِقیِ مُطلَق، بَخْشِ دُوُم و سِوُم، چ: ۴، بَخْشِ سِوُم، ص ۳۹۷.
دَر جامِعِ التَّواریخ هَم، نامِ این شَخصیَّت، «پژموده» است. نگَر: جامِعِ التَّواریخ ـ تاریخِ ایران و إسلام ـ، رَشیدالدّین فَضْلُ‌اللهِ هَمَدانی، تَصْحیح و تَحْشیه: مُحَمَّدِ روشَن، چ: ۱، تِهْران: میراثِ مَکتوب، ۱۳۹۲ هـ.ش.، ۱ / ۸۲۹ و ۸۳۰ و ۸۳۱، و: ۳ / ۱۶۸۲.

شُد و سپاهشان دَرهَم شکَست[۵] و بیکْباره خود را از ایستادگی دَر بَرابَرِ بَهْرامِ چوبینه ناتَوان دید، به دِژْ پناه بُرَد و آنجا مَحْصور مانْد. بَهْرامِ چوبینه که می‌خواست کارِ این کَشاکَش و کوشاکوش را یکسَره کُنَد و نابِرهٔ جَنگ را مُنْطَفی سازَد و خَطَرِ دُشمَن را بکُلّی مُنْتَفی گَردانَد، بَرایِ پَرموده (/ پژموده) پیامی فِرِستاد. ... دَر شاهنامه می‌خوانیم:

پَیامـــی فِرِسْـــتاد پَرمـــوده را — مَـــرآن مِهْتَـــرِ کِشْـــوَر و دوده را
کـــه: ای مِهْتَـــر و شـــاهِ تُـــرکانِ چین[۶]! — زِ گیتـــی چـــرا کَـــردی ایـــن دِز گُزین؟
کُجـــا آن جهانْجُســـتَنِ ساوه‌شـــاه؟! — کُجـــا آنْهَمه گَنْـــج و آن دَســـتگاه؟!
کُجـــا آنْهَمـــه پیـــل و بَرگُسْـــتوان؟! — کُجـــا آن بُـــزُرگانِ روشَـــنْ‌رَوان؟!
کُجـــا آنْهَمـــه تُنبُـــل و جـــادُوی؟! — که اَکنون ازیشـــان تـــو بَر یکْســـوی؟!
هَمـــی شَـــهْرِ تُرکان تـــو را بَـــس نَبود؟! — چو بابِ تـــو اَنْـــدَر جهان کَـــس نَبود
نِشَسْـــتی بَریـــن بـــاره بَر چـــون زَنان — پُـــر از خونْ دِل و دَســـت بَر سَـــر زَنان!
دَرِ بـــاره بگْشـــای و زِنْهـــار خـــواه — بَـــرِ شـــاهِ کِشْـــوَر مَـــرا یـــار خـــواه
زِ دِز گَنْـــج دینـــار بیـــرون فِرِســـت — بـــه گیتی نَخـــورد آن که بر پای بســـت
اَگـــر گَنْـــج داری تـــو کِشْـــوَر مَـــدار[۷] — کـــه دینـــار خوارَســـت بَـــر شَـــهْریار!
بـــه دَرگاهِ شـــاهَت میانجـــی مَنَـــم — کـــه بَـــر شَـــهْرِ ایـــران گُوانْجـــی[۸] مَنَم
تـــو را بَـــر هَمـــه مِهتَـــران مِـــهْ کُنَـــم — از اندیشـــه و رایِ تـــو بِـــهْ کُنَـــم!
وَر ایـــدون کـــه رازیســـت نَزدیـــکِ تو — که روشَـــن کُنَـــد جـــانِ تاریـــکِ تو،

---

۵ . این داستانِ دَرگیری‌هایِ بَهْرامِ چوبینه با ساوه‌شاه و پَسَرَش، بازتابِ دَرگیری‌هایِ تاریخیِ سَردارِ ساسانی است با «هَیاطِله / هِپْتالیانِ» مُتَجاوِز به مَرزهایِ شَرقیِ ایران دَر سالهایِ ۵۸۸ و ۵۸۹ م.

سَنْج: تاریخِ تَحَوُّلاتِ سیاسیِ ساسانیان، دکتر شَهْرامِ جَلیلیان، چ: ۲، تِهْران: سازمانِ مُطالعه و تَدوینِ کُتُبِ عُلومِ إنْسانیِ دانِشْگاهها (سَمْت) / پژوهِشْکَدهٔ تَحقیق و توسِعهٔ عُلومِ إنْسانی، ۱۳۹۷ هـ.ش.، صص ۴۲۹ـ۴۳۱.

۶ . دَر ویراستِ سِوُم چاپِ مُسْکو: تُرکان و چین.

۷ . دَر مَتنِ ویراستِ نَخُستِ مُسْکو: ز کِشوَر بیار. بِنا بَر ضَبْطی که به حاشیه بُرده بودَند إصْلاح کَردیم. دَر ویراستِ سِوُم چاپِ مُسْکو، مَتن هَمچُنان است که ما ضَبْط کَردیم.

۸ . دَربارهٔ واژهٔ «گُوانجی» و بَحْثهایِ پیرامونِ آن، نگَر: فَرهَنْگِ شاهنامه، دکتر عَلیِ رِواقی، چ: ۱، تِهْران: مُؤَسَسهٔ تَألیف [و] تَرجَمه و نَشْرِ آثارِ هُنَری «متن»، ۱۳۹۰ هـ.ش.، ۱ / یکصَد و هَفتاد و چهار. یکصَد و هَشتاد.

گُشـــاده کُـــن آن راز و بـــا مَـــن بگویْ | چو کارَت چُنین گَشـــت، دوری مَجویْ!
وگَـــر جَنـــگ را یـــار داری کَســـی، | هَمـــان گَنـــج و دینـــار داری بَســـی،
بـــزَن کـــوس و ایـــن کینه‌هـــا بازْخواه! | بُـــوَد خواســـته، تَنْـــگ نایَد ســـپاه![۹]

دَر هَمین پیامِ کوتاه، جایْ‌هایِ درَنگ و بَحْث و فَحْصِ مَتْنْ‌پژوهانه، یکی دو تا نیست؛ لیک ما دَر این سُخَنگاهْ، تَنها یک نیمْ‌بیْت از آن را به کاوِش می‌گیریم و بَس:

«**به گیتی نخورد آن که بر پای بست**».

براستی مَعْنایِ این لَت چیست؟! ... آن کَس، چه چیزی را بَر پای بَست؟! ....

نارَسائی و تاریکیِ این عِبارَت و فُروبَستگیِ مَعْنائیِ آن، بَر درَنْگَنْدگانِ باریک‌بین و خُرده‌سَنْج هیچ پوشیده نَمی‌مانَد.

راست آنَست که خوانِش و گُزارِشِ دُرُستِ این نیمْ‌بیْت، از دیرباز، شُماری از خوانَندگان و پژوهَندگانِ شاهنامه را سَرگَشْته ساخته است.

بیایید بیشتَرَک باریک بنگَریم:

«زِ دِز گَنـــج دینـــار بیـــرون فِرِســـت | **بـــه گیتی نخـــورد آن که بر پای بســـت**»

دَر هَردو ویراستِ شاهنامه‌یِ مَعْروف به چاپِ مُسْکو که بَر این بیْت اِشْتِمال دارَنْد، یَعْنی: ویراست‌هایِ نَخُست و سِوم چاپِ مُسْکو (چه، ویراستِ دُوُمِ آن تَصْحیح که ـ از بُنْ ـ تا بدین جایِ شاهنامه نَرَسید)، ضَبْطِ بیْت از هَمین قَرار است و ـ چُنان که دیده می‌شَوَد ـ قَرینِ إبْهام.

دَر ویراستِ نَخُستِ تَصْحیحِ آقایِ دکتر جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق، مِصْراعِ دُوُم چُنین ضَبْط شُده است: «**به گیتی نخورد آنک بر پای بست!**»[۱۰].

دَر یادداشتهایِ ویراستِ یادشُده، هَم خودِ آقایِ دکتر خالِقیِ مُطْلَق، و هَم آقایِ دکتر أَبوالفَضْلِ خَطیبی که دَر تَصْحیحِ این بَخْشِ شاهنامه هَنبازِ دکتر خالِقیِ مُطْلَق بوده‌اند، دَربارهٔ این مِصْراع إظْهارِ نَظَر

---

۹ . شاهنامهٔ فِردوسی (مَتنِ اِنتِقادی)، تَصْحیحِ مَتن به‌اِهتِمام: رُستَمِ عَلی‌یف، زیرِ نَظَرِ: ع. آذَر، ج ۸، مُسْکو: آکادِمیِ عُلومِ اِتِّحادِ شورَوی (انستیتوی خاوَرشناسی / إدارهٔ اِنْتِشاراتِ «دانِش»، شُعْبهٔ أَدَبیّاتِ خاوَر)، ۱۹۷۰ م.، ص ۳۸۱ و ۳۸۲، ب ۱۱۱۰ـ۱۱۲۵.
نیز سَنْج: شاهنامه، أَبوالقاسِمِ فِردوسی، ویرایشِ سِوُم [چاپِ مُسْکو]، به تَصْحیح و اِهْتِمامِ: مُحَمَّد نوری عُثْمانوف. و. رُستَم موسیٰ عَلی‌أُف. و....، زیرِ نَظَرِ: مَهْدیِ قَریب، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُروش. با هَمْکاریِ: دانِشْگاهِ خاوَرشناسیِ مُسْکو.، ۱۳۹۱ هـ.ش.، ۸ / ۳۳۵، ب ۱۱۰۹ـ۱۱۲۴.

۱۰ . شاهنامه، أَبوالقاسِمِ فِردوسی، به‌کوشِشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق. با هَمْکاریِ: أَبوالْفَضْلِ خَطیبی و مَحمودِ اُمیدسالار.، چ: ۶، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پژوهشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، ۷ / ۵۵۹، ب ۱۱۲۵.

کَرده‌اند.

آقایِ دکتر خَطیبی نوشته‌اند:

«گویا این مصراع ضرب‌المثلی بوده که امروزه جزئیات آن بر ما معلوم نیست، ولی چنانکه از بافت کلام برمی‌آید، باید چنین مضمونی داشته باشد: در این جهان لذّت نبرد کسی که گنج اندوخت و از آن بهره نبرد. در اینجا **خوردن** به معنی "لذت بردن و بهره‌مند شدن" آمده است. ممکن است به جای **بر**، نویسش **بد** که در یکی از دستنویسهای ما آمَده است، درست باشد. در این صورت می‌توانیم **پای‌بست** را به همان معنی "آن که پایش بسته است"، کنایه از "گرفتار" که بارها در متون قدیم و جدید به کار رفته است، بگیریم. ولی انتظار می‌رفت، مضافٌ الیه آن که همان **گنج** باشد ذکر می‌شد. به هر روی با این نویسش معنی مصراع چنین است: کسی که گرفتار و پای‌بند گنج باشد و از آن بهره نبرد، از زندگی لذّت نخواهد برد. هفت تا از دستنویسهای ما نویسش "همه بدره‌ها سوی هامون فرست" دارند که آشکارا نویسش ساده‌شده‌ای است.»[۱۱].

آقایِ دکتر خالِقیِ مُطْلَق نوشته‌اند:

«مضمون مصراع دوم داستانزدی است که نگارنده نمی‌شناسد. از این رو نمی‌دانم که **بر پای بستن** درست است یا **بر نای بستن**. و آیا در اینجا **نای** به معنی "گلو" است یا به معنی "نی". اگر به معنی "گلو" باشد، گویا می‌گوید: "هرکس که راه گلوی خود را بست و نخورد و مصرف نکرد، لذتی از جهان برنگرفت." »[۱۲].

دَر ویراستِ دُوُم تَصْحیحِ دکتر خالِقیِ مُطْلَق، اِسْتِدراکی رَفته و ضَبْط مِصْراعِ دُوُم تَغْییر داده شُده و بدین ریخْت دَرآمَده است: «**. به گیتی نخورد آن که بر نای بست!** .»[۱۳،۱۴]

دَر ضَبْطِ این مِصْراعِ شاهنامه، دِگَرسانی‌هایِ دَسْتنِوِشْت‌ها، بِنا بَر گُزارِشِ مَبْسوطِ آن سازْوارهٔ اِنْتِقادی

---

۱۱ . یادداشْت‌هایِ شاهنامهٔ فِردوسی . با اِصْلاحات و اَفْزوده‌ها ـ جَلالِ خالِقیِ مُطلَق ، بَخْشِ دُوُم و سِوُم، چ: ۴، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پِژوهِشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، بَخْشِ سِوُم. پارهٔ یادداشْت‌هایِ دکتر خطیبی ـ ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

۱۲ . یادداشْت‌هایِ شاهنامهٔ فِردوسی . با اِصْلاحات و اَفْزوده‌ها ـ جَلالِ خالِقیِ مُطلَق، بَخْشِ چَهارُم، چ: ۴، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پِژوهِشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، پیوست، ص ۱۸۹.

۱۳ . شاهنامه، أبوالقاسِم فِردوسی، پیرایِشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق [ویراستِ دُوُمِ تَصحیحِ خالِقیِ مُطْلَق]، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳هـ.ش.، ۲ / ۸۴۵، ب ۱۱۲۳.

۱۴ . دَر فَرهَنْگی هَم که اَز بَرایِ أمثالِ شاهنامه، بَر پایهٔ تَصْحیحِ دکتر خالِقیِ مُطلَق، فَراهم آمَده است، هَمان ضَبْطِ «**به گیتی نخورد آن که بر نای بست**» با پاره‌ای از هَمان یادداشت‌هایِ آقایانِ دکتر خالِقی و دکتر خَطیبی دَرج شُده است. نگَر:
داستانْ‌نامه (فَرهَنْگِ أمثالِ شاهنامه)، فَرهادِ أصلانی . و . مَعصومه پورتَقی، چ: ۱، تِهْران: نَشْرِ نِگاهِ مُعاصِر (وابَسته به: مُؤَسَّسهٔ پِژوهِشیِ نِگاهِ مُعاصِر)، ۱۳۹۸ هـ.ش.، ص ۵۲.

که دَر ویراستِ نَخُستِ تَصْحیحِ دکتر خالقیِ مُطلَق دَرج گَردیده، از این قَرار بوده است:

«**س۲** [= کتابخانهٔ طوپقاپوسرای در استانبول مُوَرَّخِ ۹۰۳] (نیز **لن** [= کتابخانهٔ عمومیِ دولتیِ لنینگراد مُوَرَّخِ ۷۳۳]، **پ** [= کتابخانهٔ ملّیِ پاریس مُوَرَّخِ ۸۴۴]): نای بست؛ **ل** [= کتابخانهٔ بریتانیا در لندن مُوَرَّخِ ۶۷۵]: بـخورد آنک بر بـای بست (حرف یکم واژه‌های نخست و چهارم بی‌نقطه)؛ (**ق۲** [= دارالکتبِ قاهره مُوَرَّخِ ۷۹۶]: بخورد آنک بد بـای (بی‌نقطه) بست)؛ **س** [= کتابخانهٔ طوپقاپوسرای در استانبول مُوَرَّخِ ۷۳۱]، **ق** [= دارالکتبِ قاهره مُوَرَّخِ ۷۴۱] (نیز **لی** [= کتابخانهٔ دانشگاهِ لیدن مُوَرَّخِ ۸۴۰]، **ل۳** [= کتابخانهٔ بریتانیا در لندن مُوَرَّخِ ۸۴۱]، **و**[= کتابخانهٔ پاپ در واتیکان مُوَرَّخِ ۸۴۸]، **آ** [= کتابخانهٔ دانشگاهِ آکسفورد مُوَرَّخِ ۸۵۲]، **ب** [= کتابخانهٔ دولتیِ برلین مُوَرَّخِ ۸۹۴]): همه بدره‌ها سوی هامون فرست؛ متن [/**به گیتی نخورد آنک بر پای بست!**] = **ک** [= موزهٔ ملّیِ کراچی مُوَرَّخِ ۷۵۲] (نیز **لن۲** [= انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی در لنینگراد مُوَرَّخِ ۸۴۹] (پس از تصحیح **آنکه** به **آنک**)).»[۱۵].

رَواست هَمین جا ضَبْطِ نُسخهٔ کُهْنهٔ دیگَری را نیز بیَفْزایم؛ و آن، "دَستْنِوِشْتِ سَعْدلو" است مُتَعَلِّق به "مَرکَزِ دائِرةالْمَعارفِ بُزُرگِ إسلامی". دَر دَستْنِوِشْتِ سَعْدلو، این مِصْراع، چُنین ضَبْط گَردیده است: «**ز کیتی نخورد آنکه بد پای بست**». رونویسْگَر، «پ»یِ «پای» را نیز بوُضوح با سه نُقْطه کِتابَت کَرده است.[۱۶]

شاهنامه‌پژوهانِ اَرجمَند، اُستاد مُهَنْدِس مُصْطَفیٰ جیْحونی و اُستاد دکتر میرجَلال‌الدّینِ کَزّازی، مِصْراعِ موردِ بَحْث را دَر ویراست‌هایِ خویش از شاهنامه چُنین ضَبْط کَرده‌اند: «**همه بَدره‌ها سویِ هامون فرست**»[۱۷].

گُمان می‌کُنَم ـ هَمان گونه که آقایِ دکتر خَطیبی هَم دَر داوَری حولِ نویسِش‌هایِ گوناگونِ مِصْراعِ موردِ بَحْث تَلَقّی کَرده بودَند ـ این ضَبْطِ «**همه بَدره‌ها سویِ هامون فرست**» که دَر غالِبِ چاپ‌هایِ سابِقِ شاهنامه نیز هَست و قولِ مَشْهورِ نُسَخِ مُتَأَخِّرِ آن کِتابِ کُهَنْسال به حِساب می‌آیَد، ضَبْطِ "ساده‌شده"یِ نِسْبَةً مُتَأَخِّری است که رونویسگَران ـ به چاره‌جویی و تَرفَنْد ـ آن را جانشینِ ضَبْطِ مُشْکِلِ مَحَلِّ بحْثِ ما ساخته‌اند، تا به تَزْویرِ تَبْدیلِ عَویص و از رَهْگُذَرِ تَخْفیف و تَلْطیف و تَلْبیس دَر نویسِشِ

---

۱۵ . نگَر: شاهنامه، اَبوالقاسِم فِردوسی، به‌کوشِشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق. با هَمْکاریِ: اَبوالْفَضْلِ خَطیبی و مَحمودِ اُمیدسالار.، چ: ۶، تِهْران: مَرکَزِ دائِرةالْمَعارفِ بُزُرگِ إسلامی (مَرکَزِ پژوهشهایِ ایرانی و إسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، ۸ / ۵۵۹.

۱۶ . نگَر: شاهنامهٔ فِردوسی هَمْراه با خَمْسهٔ نِظامی (چاپِ عَکسی از رویِ نُسْخهٔ مُتَعَلِّق به مَرکَزِ دائِرةالْمَعارفِ بُزُرگِ إسلامی مَربوط به سَدهٔ ۸ هجریِ قَمَری)، با مُقَدّمهٔ: دکتر فَتْح‌اللهِ مُجْتَبائی، چ: ۱، تِهْران: مَرکَزِ دائِرةالْمَعارفِ بُزُرگِ إسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.، ص ۸۹۳.

۱۷ . شاهنامهٔ فِردوسی، تَصْحیحِ اِنْتِقادی، مُقَدّمهٔ تَحْلیلی، نُکته‌هایِ نویافته از: مُصْطَفیٰ جیْحونی، چ: ۲، اِصْفَهان: اِنْتِشاراتِ شاهنامه‌پژوهی، ۱۳۸۰ هـ.ش.، ۴ / ۱۹۴۲، ب ۱۱۲۲؛ و: شاهنامهٔ فِردوسی، ویرایِشی دانِشْوَرانه و نوآیین از: دکتر میرجَلال‌الدّینِ کَزّازی، چ: ۱، تِهْران: نَشْرِ تُرُنْگ، ۱۳۹۸ هـ.ش.، ۳ / ۴۲۳، ب ۶۳۴۰؛ و: نامهٔ باستان (ویرایِش و گُزارِشِ شاهنامهٔ فِردوسی)، دکتر میرجَلال‌الدّینِ کَزّازی، ج ۸، چ: ۲ (با إصْلاحات)، تِهْران: سازمانِ مُطالعه و تَدوینِ کُتُبِ عُلومِ إنْسانیِ دانِشْگاهها (سَمْت) / مَرکَزِ تَحقیق و توسعهٔ عُلومِ إنْسانی، ۱۳۹۰ هـ.ش.، ص ۲۷۱، ب ۶۳۴۱.

آن لَتِ بیْت، گِریبانِ خویش را از آن إشْکالِ عَسیر و إعْضالِ عَنیف که دَر نویسِشِ پیشِ رویِ ایشان رُخ می‌نموده است برَهانَند. دَر غیْرِ این صورَت، بایَد فَرض کَرد: رونویسگَرانی مُتَصَرِّف، آن ضَبْطِ مُشْکِلِ گِرهْناک را از پیشِ خویش بَرساخته و جانِشینِ چُنین ضَبْطِ سادهٔ سَرراستی کَرده‌اند. ... پیداست که فَرضی است بسیار بَعید، و أَصالَتِ «**همه بَدره‌ها سویِ هامون فرست**»، سَخت نامُحْتَمَل می‌نمایَد.

*

تَردید نَدارم آقایانِ دکتر خالِقی و دکتر خَطیبی دَر تَشْخیصِ این مَعْنی که مِصْراعِ موردِ بَحْث بَر مَثَلی قَدیم و «داستانْزَد»ی مَهْجورِ اِشْتِمال داشته است، مُصیب اند. آنچه ایشان بدان دَست نَیافته‌اند، خودِ «داستانْزَدِ» مَذکور است (و البَتّه حَدس‌هائی هَم که دَربارهٔ جُزئیّاتِ آن زَده‌اند چَندان به إصابَت مَقْرون نیست). بی‌توفیقیِ ایشان دَر وُقوف بَر آن مَثَل و صورَتِ صَحیحِ سُخَنِ فِردوسی، شایَد از آن روست که «داستانْزَدِ» مَذکور دَر کِتابهایِ مُتَداوَلِ أَمثال و حِکَمِ فارسی چونان تَأْلیفِ مُنیفِ عَلّامه عَلی‌أَکبَرِ دِهْخُدا. رِضْوانُ اللهِ تَعالیٰ عَلَیْه. نَیامَده[۱۸]، و شایَد از آن روی که دَر خوانِشِ ضَبْطِ نُسخه‌ها نیز سَهْل‌اِنگاری کَرده و از ریختِ مُناسِبِ آن «داستانْزَد» قَدرَکی دور افتاده‌اند.

از بَرایِ روشَنْ‌شُدَنِ موضوعِ ناگُزیرَم لَخْتی توضیح دِهَم.

نَخُست بایَد بگویَم:

آنچه ایشان «**بست**» خوانده‌اند و دَر این بیْتِ شاهنامه با «فِرِست» قافیه شُده است، نَه «**بَست**» است و نَه «**بِست**». این واژه، «**پست**» است. بیشینهٔ رونویسگَرانِ قَدیم، بایِ تازی و بایِ پارسی را به یک ریخت و با اِکتِفا به یک نُقْطه کِتابَت می‌کَردَند، و لذا «پست» را نیز «بست» می‌نِوِشتَند. مَعَ‌الْأَسَف قاطِبهٔ طابِعانِ شاهنامه نیز، تا آنجا که مَن دیده‌ام و بَرَرَسیده، دَر ضَبْطِ این مِصْراع، آنجا هَم که به مَضْبوطِ نُسَخِ أَصَحّ و أَقدَم تَوَجُّهی و اِلْتِفاتی نموده‌اند و گِریبانِ خویش را از آن نویسِشِ ساده‌شُدهٔ «**همه بَدره‌ها سویِ هامون فرست**» رَهائی داده‌اند، بازْ، دَر دُرُسْت‌خواندَنِ «**پست**» فُرولَغْزیده، و به جایِ «**پست**»، هَمان «**بست**» را ضَبْط کَرده‌اند.

«**پست**»، واژهٔ شناخته‌شُده‌ای است. هَم دَر مَتن‌هایِ کُهَن بارها آمَده است و هَم دَر فَرهَنْگ‌ها دَرج گَردیده.

---

۱۸ . سَنْج: أَمثال و حِکَم، عَلّامه عَلی‌أَکبَرِ دِهْخُدا، چ: ۶، تِهْران: مُؤَسَّسهٔ اِنْتِشاراتِ أَمیرکَبیر، ۱۳۶۳ هـ.ش.، ۱ / ۵۰۵ (دَر رَدیفِ أَلِفبائیِ «پِست») و ۴ / ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴ (دَر رَدیفِ أَلِفبائیِ «نای»).
گویا جایِ این مَثَل که خواهیم گُفت دَر دیگَر مُتونِ شِعْرِیِ فارسی نیز آمَده است، دَر مَثَلها و حِکمَتهایِ شادرَوان دکتر رَحیمِ عَفیفی هَم خالی است. دَستِ کَم، دَر آن کِتاب، دَر رَدیفِ أَلِفبائیِ «پِست» و «نای» این مَثَل را نَدیدَم.
سَنْج: مَثَلها و حِکمَتها (دَر آثارِ شاعِرانِ قَرنِ سوُم تا یازدهُمِ هِجری)، دکتر رَحیمِ عَفیفی، چ: ۱، تِهْران: سُروش (اِنْتِشاراتِ صدا و سیمایِ جُمهوریِ إسلامیِ ایران)، ۱۳۷۱ هـ.ش.، ص ۲۰۰ و ۷۴۰.

«**پِسْت**»، یَعْنی: آرْدِ جو یا گَنْدُم بوداده، و به قولِ عَرَبی‌زَبانان: "سَویق". دَر واقِع، و آنسان که از تَصْریحاتِ أَهلِ لُغَت بَرمی‌آیَد، هَر آرْدی را «پِسْت» گویَند عُمومًا و آرْدی که گَندم و جو و نُخودِ آن را بریان کَرده باشَند خُصوصًا. «پِسْت» را گاه با شَکَر می‌آمیخته و از آن نوعی شیرینی دُرُست می‌کَرده‌اند. نمونهٔ رایِج اِمروزینهٔ «**پِسْت**» را، ما اینْروزگاریان، بیشتَر به نامِ "قاووت" (که واژه‌ای تُرکی است؛ و دَر اِصْفَهانِ ما، "قُویت" گُفته می‌شَوَد، و دَر بَعضِ نَواحیِ دیگَر، "قُوَتو") می‌شناسیم.[۱۹]

باری، لابُد بَعضِ نِصابْ‌خوانان، این بیْت را ـ که دَر هَمهٔ نُسَخِ نِصاب الصِّبْیانِ فَراهی نیز نیست و ای بَسا إِلْحاقی باشَد ـ دَر یاد دارَند که:

یَتیـــم بی‌پدَر اســـت و لَطیـــم بی‌أَبَوَیْن　　سَـــویق پِسْـــت بُوَد، أَلْیَه دُنْبـــهٔ قوچان[۲۰]

واژهٔ «پِسْت» باز هَم دَر خودِ شاهنامه آمَده است (دَستِ کَم: سه بارِ دیگَر / دَر داستانِ اَردَشیرِ بابَکان با دُختَرِ اَردَوان)[۲۱]؛ فَرهنگْ‌نویسانِ شاهنامه این واژه را می‌شناسَند[۲۲] و دَر این که فِردوسی این واژه را می‌شناخته و به کار می‌بُرده است، جایِ گُمانْمَنْدی نیست.[۲۳]

و أَمّا ضَبْطِ دُرُستِ مِصْراعِ موردِ بَحْثِ ما:

---

۱۹ . از بَرایِ «پِسْت»، نگَر: لُغَتْ‌نامهٔ دِهْخُدا، ذیْلِ «پِسْت» و «قاووت»؛ و: فَرهَنْگِ بُزُرگِ سُخَن، به‌سَرپَرَستیِ: دکتر حَسَنِ أَنْوَری، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۸۱ هـ.ش.، ۲ / ۱۳۶۹؛ و: تَعْلیقات و حَواشی بَر تَجارِب السَّلَف، حَسَنِ قاضیِ طَباطَبائی، چ: ۱، تَبْریز: اِنْتِشاراتِ "نَشریّهٔ دانِشْکَدهٔ أَدَبیّات و عُلومِ إِنْسانیِ" تَبْریز، ۱۳۵۱ هـ.ش.، ص ۷۱؛ و: یادداشْت‌هایِ شاهنامهٔ فِردوسی ـ با إِصْلاحات و اَفْزوده‌ها ـ، جَلالِ خالِقیِ مُطلَق، بَخْشِ دُوُم و سِوُم، چ: ۴، تِهْران: مَرکَزِ دائِرَةُالْمَعارِفِ بُزُرگِ إِسلامی (مَرکَزِ پژوهِشهایِ ایرانی و إِسلامی)، ۱۳۹۶هـ.ش.، بَخْشِ سِوُم، ص ۶۰.

۲۰ . نِصاب الصِّبْیان، أَبونَصْر مُحَمَّد بَدرالدّین فَراهی، بِرلین: شرکَتِ کاویانی، ۱۳۴۱ هـ.[ق.] / ۱۹۲۳م.، ص ۸؛ و: قَطْرات دَر شَرحِ نِصاب، عَبدالله بن مُحَمَّدحَسَنِ خوراسگانیِ اِصْفَهانی، تَبریز: کِتابفُروشیِ صابِری، ۱۳۸۷ هـ.ق.، ص ۵۱.

۲۱ . نگَر: شاهنامهٔ فِردوسی (مَتْنِ اِنتِقادی)، تَصْحیحِ مَتن به‌اِهتِمامِ: م.ن. عُثْمانوف، زیرِ نَظَرِ: ع. نوشین، ج ۷، مُسْکو: آکادِمیِ عُلومِ اِتِّحادِ شوروَی (انستیتویِ مِلَلِ آسیا / إِدارهٔ اِنْتِشاراتِ «دانِش»، شُعبهٔ أَدَبیّاتِ خاوَر)، ۱۹۶۸ م.، ص ۱۵۷، ب ۳۶ و ۳۷ و ۴۲؛ و: شاهنامه، ویرایِشِ سِوُم [چاپِ مُسْکو]، به تَصْحیح و اِهْتِمامِ: مُحَمَّد نوری عُثْمانوف. و. رُستَم موسیٰ عَلی‌اُف. و. ....، زیرِ نَظَرِ: مَهْدیِ قَریب، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُروش. با هَمْکاریِ: دانِشْگاهِ خاوَرشِناسیِ مُسْکو.، ۱۳۹۱ هـ.ش.، ۷ / ۱۳۸ و ۱۳۹، ب ۳۶ و ۳۷ و ۴۲؛ و: شاهنامه، پیرایِشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق [ویراستِ دُوُمِ تَصحیحِ خالِقیِ مُطْلَق]، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳هـ.ش.، ۲ / ۳۷۴، ب ۳۴ و ۳۵ و ۴۰.

۲۲ . نگَر: مِعْیارِ لُغاتِ قَویم (فَرهَنْگِ شاهنامه)، میرزا مُحَمَّدِ کَشْمیری مُتَخَلِّص به: مُجرِم، مُقَدّمه و تَصْحیح: دکتر مُرتَضیٰ چرمگیِ عمرانی، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۹هـ.ش.، ص ۱۱۰؛ و: فَرهَنْگِ شاهنامه، دکتر رِضازاده شَفَق، به‌کوشِش و تَصْحیح: دکتر مُصْطَفیٰ شِهابی، چ: ۲، تِهْران: اَنجُمَنِ آثارِ مِلّی، ۱۳۵۰ هـ.ش.، ص ۸۱؛ و: واژه‌نامهٔ شاهنامه (شاملِ شَرحِ لُغات، اِصْطِلاحات، نامها و جایهایِ شاهنامه)، پَرویزِ اَتابَکی، چ: ۲، تِهْران: نَشْر و پژوهِشِ فَرزانِ روز، ۱۳۸۶ هـ.ش.، ص ۶۴؛ و: فَرهَنْگِ شاهنامه، دکتر عَلیِ رِواقی، چ: ۱، تِهْران: مُؤَسَّسهٔ تَألیف [و] تَرجَمه و نَشْرِ آثارِ هُنَری «متن»، ۱۳۹۰ هـ.ش.، ۱ / ۵۵۷؛ و: واژه‌نامهٔ شاهنامه، جَلالِ خالِقیِ مُطلَق، به‌کوشِشِ: فاطِمه مِهری. و. گلاله هُنَری، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۶هـ.ش.، ص ۱۰۷.

۲۳ . می‌اَفْزایَم:
بُنْداریِ اِصفَهانی هَم، «پِسْت» را دَر داستانِ اَردَشیرِ بابَکان، ـ آنسان که اِنْتِظار می‌رَوَد ـ به «السّویق» تَرجَمه کَرده است.
نِگَر: الشّاهنامَه، نَظَمَهَا بالفَارِسیَّة: أَبوالْقاسِم الْفِردوسیّ، تَرجَمَها نَثْرًا: [قوام‌الدّین] الْفَتح بنُ عَلیّ [بنِ مُحَمَّد] الْبُنْداریّ [الْأَصفهانیّ]، قَارَنَهَا بالْأَصلِ الْفارِسیّ، و أَکْمَلَ تَرجَمَتَهَا فی مَواضِع، و صَحَّحَهَا و عَلَّقَ عَلَیها، و قَدَّمَ لَها: الدُّکتور عَبدالْوَهّاب عَزّام، ط: ۱، الْقاهِرَة: مَطْبَعَة دار الْکُتُب الْمِصْریَّة، ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ هـ.ق.، ۲ / ۵۰.

ضَبْطِ دُرُستِ مِصْراعِ موردِ بَحْث، نَه «**به گیتی نخورد آن که بر پای بست [/ پِست]**» است و نَه «**به گیتی نخورد آن که بر نای بست [/ پِست]**».

خوانِشِ صَحیح و أَصیلِ آن لَت، این است:
«**بـــه گیتی نخورد آن که زَد نای، پِسْـــت**».

یَعنی: هَرکَس نای زَنَد / نیْ بزَنَد، نَمی‌توانَد پِسْت (قاووت) بخورَد؛ یا به تَعْبیرِ عَبدالْجَلیلِ قَزوینیِ رازی، «**پِسْت خوردَن و نایْ زَدَن به هَم راست نَیایَد**»[۲۴]؛ و این، مَثَلی بوده است که دَر کِتابِ نَقْضِ عَبدالْجَلیل و بَعضِ دیگَر یادگارهایِ قُدَمایِ ما دَرج شُده و پیْداست که نَزدِ ایشان بغایَت مَعْروف بوده.

دَربارهٔ این مَثَل، تَوَجُّهِ شُما را به تَعْلیقهٔ فاضِلانهٔ اُستادِ اَنوشه‌یاد میر جَلال‌الدّینِ حُسَیْنیِ اُرمَوی مَعْروف به مُحَدِّث. قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الشَّریف. راجِع به هَمان عِبارَت کِتابِ نَقْضِ عَبدالْجَلیل (که دو بار هَم دَر کِتابِ عَزیزِ نَقْض آمَده است)، جَلْب می‌کُنَم:

«عبارت مذکور، مَثَلی مشهور است که در کتب آن زمان بسیار به آن تمثّل می‌شده است، اگرچه در کتب معروف که در باب مَثَل تألیف شده است ذکری از آن به میان نیامده است لیکن چنانکه گفتیم در کتب مؤلّفه در آن زمان شواهد صدق مدّعا و استعمال آن به صورت مَثَل دیده می‌شود. اینك به ذکر چند مورد که در نظر است می‌پردازیم.

قوامی رازی گفته است در ترجیع‌بندی (ص ۱۰ دیوان مطبوع او):

"ابروئـــی پُـــرْ ز خشـــم؛ عشـــق مبـــاز دهنـــی پُـــرْ ز پِسْـــت؛ نـــای مـــزن"

انوری گفته است (ص ۲۰۲ دیوان او؛ چاپ تبریز):

«داغ داری به سُـــرین بر، نَتَوانی شـــد حُر پِسْـــت داری به دهان بر، نَتَوانی زد نای»

خاقانی گفته (ص ۲۳۸ چاپ عبد الرّسولی، و ص ۱۰۳ ج ۱ چاپ بمبئی):

«اشك چشمم در دهان افتد گه افطار از آنك جز که آب گرم پِســـتی نگذرد از نایِ من»

در معارف بهاءالدّین محمّد والد جلال‌الدّین محمّد مولوی آمده است (ص ۳۴۱ نسخهٔ چاپی به تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر):

"هم پِسْـــت خوری مها و هـــم نای زنی نیکـــو نبـــود دو دم به یك جـــای زنی"

---

۲۴ . نَقْض. مَعروف به: بَعض مَثالِبِ النَّواصِب فی نَقضِ "بَعضِ فَضائِحِ الرَّوافِض"، نَصیرالدّین أَبوالرَّشید عَبدالجَلیلِ قَزوینیِ رازی، به تَصْحیحِ: میرجَلال‌الدّینِ مُحَدِّثِ اُرمَوی، تِهْران: اَنْجُمَنِ آثارِ مِلّی، ۱۳۵۸ هـ.ش.، ص ۱۸۴ و ۵۵۸.

و نیز در آن کتاب در ص ۳۳۷ این بیت بار دیگر نقل شده است لیکن در آنجا به جای «پست»، «پسته» ذکر شده است، و بدیهی است که آن غلط است؛ چنانکه بیت مذکور در مورد اوّل از معارف بهاءالدّین محمّد را در رباعیّات ملّای رومی غلط چاپ کرده‌اند زیرا در رباعیّات مذکور آن را چنین آورده‌اند (ص ۳۶۷ چاپ استانبول):

"چون مســـت شـــوی قرابه بر پـــای زنی　　با دشـــمن جـــان خویشـــتن رای زنی
هم بـــاده خوری مهـــا و هم نـــای زنی　　این حرص مکن که هـــر دو یکجای زنی»

مرحوم مجتبیٰ مینُوی از مجموعهٔ فارسی و عربی کشکول‌واری نسخهٔ بریتش میوزیوم مورّخ ۸۰۷.۱۱ ... مَثَلِ مذکور را چنین نقل کرده است:

"نیکـــو نبـــود دو دم بیکجـــای زنـــی　　هم بِسْـــت خـــوری بتا و هم نـــای زنی"

خوشبختانه عربیِ این مَثَل را نیز قبل از این بیت در مجموعهٔ نامبرده به این صورت آورده است:

"لا یتأتّـــی اثنتـــان فـــي قَـــرَنٍ　　ســـفّ ســـویق و نقـــر مزمـــار"

و این دو بیت را هنگام تصحیح دیوان قوامی بسالهای ۱۳۷۳- ۱۳۷۴ هجری قمری از یادداشتهای مرحوم مینوی که دیوان مزبور را نیز از اوّل تا به آخر با آن مرحوم مقابله می‌کردم نقل نموده‌ام.

پس بخوبی روشن شد که عبارت مذکور مَثَل است.»[۲۵].

یادآوریِ این مَعْنی بیراه نَخواهَد بود که:

آن بیْت که اُستادِ فَقید مُحَدِّث از خاقانی گُواه آوَرده‌اند، شاهِدِ اِستِعْمالِ آن مَثَلِ موردِ بَحْث نیست، لیک بِاحْتِمالْ سَرایَندهٔ سُخَنْ‌سَنجِ شَروان را، دَر إِنْشایِ آن بیْت، از این مَثَل و زَبانْزَدیِ آن نَزدِ مَردُمان نیز یادی دَر خاطِر بوده و با هَمْنِشین ساختَنِ "پِسْت" و "نای"، بابِ تَداعیِ مَثَلِ مَزْبور را گُشوده است[۲۶]؛ بَلْ

---

۲۵ . تَعْلیقاتِ نَقْض، میر جَلال‌الدّین حُسَیْنیِ اُرمَوی (مُحَدِّث)، چ: ۱، تِهْران: اَنْجُمَنِ آثارِ مِلّی، ۱۳۵۸ هـ.ش.، ۱ / ۳۸۳ و ۳۸۴.
دَربارهٔ آن تَعْبیرِ «سفّ سویق» گُفتَنی است:
ثَعالِبیِ نیشابوری دَر کتابِ اَرجْدارِ فِقْه اللُّغَة و سِرّ الْعَرَبیَّة، دَر فَصْلی که به «تَقْسیمِ الْأَکْلِ وَالشُّرْبِ عَلَیٰ أَشْیَاءَ مُخْتَلِفَةٍ» ویژه داشته است، گویَد:
«بَلَعَ الطَّعَامَ، سَرَطَ الفَالُوذَجَ، لَعِقَ العَسَلَ، جَرَعَ المَاءَ، سَفَّ السَّوِیقَ، أَخَذَ الدَّوَاءَ، حَسَا المَرَقَةَ».
(کتاب فِقْهِ اللُّغَة و سِرّ الْعَرَبیَّة، أَبومَنْصور [عَبدالْمَلِك بن مُحَمَّد بن إِسماعیل] الثَّعالِبیّ، تَحقیق: الدُّکتور فائِز مُحَمَّد، مُراجَعَة: الدُّکتور إِمیل یَعقوب، ط: ۲، بَیْروت: دار الْکِتاب الْعَرَبیّ، ۱۴۱۶ هـ.ق.، ص ۱۶۴).

۲۶ . می‌اَفزایَم:
ضَبْطِ بیْتِ خاقانی، دَر تَصْحیحِ رَوانْشاد دکتر سَیِّد ضیاءُالدّینِ سَجّادی از دیوانِ او، از این قَرار است:
اَشـــکِ چشـــمم دَر دَهان افتَد گَهِ إِفطار ازآنک　　جُز کـــه آبِ گَرم چیـــزی نگُذَرَد بر نـــایِ مَن
(دیوانِ خاقانیِ شَروانی، به‌کوشِشِ: دکتر سَیِّد ضیاءُالدّینِ سَجّادی، چ: ۱۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ زَوّار، ۱۳۹۳ هـ.ش.، ص ۳۲۲).

گویا سُخَنْسالارِ شَروان را بدین هَمْنِشین ساختَنِ "بِسْت" و "نای" و گُشودَنِ بابِ تَداعیِ مَثَلِ یادشُده، اِهْتِمامی بَلیغ بوده است؛ چه، اَفزون بَر بیْتِ پیشگُفته، هَم دَر مَثنَویِ شگَرفِ تُحْفَةُ الْعِراقَیْن[۲۷] و هم دَر تَضاعیفِ مُنْشَآتِ خویش[۲۸]، باز هَمین کار را کَرده است.

اُستاد مُحَدِّث. آنسان که خود فَرمود. دَر دیوانِ قوامی هَم به تَحقیق دَر این مَثَلِ کُهَنْسال پَرداخته است.[۲۹]

*

بازگَردیم به صورَتِ صَحیحِ مِصْراعِ فِردوسی (آنسان که ما پیشْنِهاد می‌کُنیم):

«**به گیتی نَخوَرْد آن که زَدْ نایْ، بِسْت**».

نگارَندهٔ این سَطرها، نَخُست، با همهٔ مُناسَبَتی که دَر میان می‌دید، دَر بابِ این پیشْنِهاد، دودِلْ‌تَر از آن بود که بآسانی سَزایِ دَراندآخْتَنَش بیابَد. آنچه مَرا یکدِله کَرد و از گُمانْمَنْدی رَهانید و این پیشْنِهاد را دَر دیدهٔ راقِم از پایگاهِ "حَدسِ خام" به رُتْبهٔ قابِلیَّت و مَقْبولیَّت بَرکَشانید، دَر آغاز، مُراجعه به ضَبْطِ آن دَستْنِوِشْتِ نِسبَةً نویافتهٔ شاهنامه بود که مُتَعَلِّق است به کِتابخانهٔ شَرقی وابَسته به دانِشْگاهِ سَنْژوزفِ بیْروت و بروشَنی هَمین حَدسِ مَرا تَأْیید می‌کُنَد. سپَسْ‌تَر مُتَوَجّهْ شُدَم دو دَستْنِوِشْت از دَستْنِوِشْت‌هایِ موردِ اِستِفاده دَر چاپِ مُسْکو نیز بنا بَر آنچه دَر گُزارِشِ دِگَرسانی‌هایِ دَستْنِوِشْت‌هایِ این چاپ آمَده است، هَمین ضَبْط را پُشتیبانی می‌کُنَند.

دَر هَمان تَصْحیح، دَر حاشیهٔ لَتِ دُوُم، به نَقْل از چَند نُسخه (بَعضًا کُهْنه و جُمْلگی مُعْتَبَر) آوَرده‌اند: «جز به آب گرم پستی». گُمان می‌کُنَم که ضَبْطِ اَصیلِ شِعْرِ خاقانی، هَمین است که دَر این نُسَخ درج شُده وَلی طابِعِ دیوان آن را به حاشیه بُرده است.
اُستاد دکتر میر جَلال‌الدّینِ کَزّازی نیز دَر ویراستِ خویش نَظیرِ هَمین ضَبْطِ مُختارِ ما را اِخْتیار کَرده‌اند: «اَشکِ چَشمَم دَر دَهان افتَد، گَهِ اِفْطار؛ ازآنْکْ / جُز، به آبِ گَرم، بِسْتی نَگُذَرَد از نایِ مَن». نگر: دیوانِ خاقانی، ویراستهٔ: دکتر میر جَلال‌الدّینِ کَزّازی، چ: ۱، تِهْران: نَشْرِ مَرکَز، ۱۳۷۵ هـ.ش.، ۱ / ۴۷۸، ب ۲۵؛ و: گُزارِشِ دُشواریهایِ دیوانِ خاقانی (بیْتها و تَعبیرهایِ پیچیده، واژه‌شناسی، نُکته‌هایِ اَدَبی و هُنَری)، دکتر میر جَلال‌الدّینِ کَزّازی، ویراستِ دُوُم، چ: ۶، تِهْران: نَشْرِ مَرکَز، ۱۳۸۹ هـ.ش.، ص ۴۹۱.

۲۷ . نگر: تُحْفَةُ الْعِراقَیْن (خَتْمِ الغَرایب)، خاقانیِ شَروانی، به‌کوشِشِ: عَلیِ صَفَریِ آقْ‌قَلعه، چ:۱، تِهْران: مَرکَزِ پژوهشیِ میراثِ مَکتوب، ۱۳۸۷ هـ.ش.، ص ۱۹۷، ب ۲۳۷۲ (: «جُز اَشک نَشُسته گَردِ دَلقَش / جُز بِسْت نَجُسته نایِ حَلقَش»)

۲۸ . نگر: مُنْشَآتِ خاقانی، اَفْضَل‌الدّین بَدیل بنِ عَلیِ خاقانی، به تَصْحیح و تَحْشیَهٔ: مُحَمَّدِ روشَن، چ: ۲، تِهْران: کِتابِ فَرزان، ۱۳۶۲ هـ.ش.، ص ۱۰۹ (: «نَه نایِ حَلْق را قُوَّتِ بِسْت خوردَن، نَه لَبَک را طاقَتِ لَبَیْک داشتَن»).
اِستِظْرادًا می‌گویَم:
«**لَبَک**» را با «**بِسْت**» نوعی پیوَنْدِ اِیهامی هَست؛ و این، از آنجاست که «لَبَک»، در جایِ خود، تَداعیِ‌گَرِ «**لَبَک**» است، و «لَبَک» یَعنی: «آمیختنِ **بِسْت** با اَنگَبین و جُز آن» (مُنْتَهَی الْأَرَب فی لُغاتِ الْعَرَب، عَبْدالرَّحیم بنِ عَبْدالْکَریمِ صَفیِ‌پوری، مُقَدّمه، تَصْحیح، تَعْلیقات و فَهارِس: دکتر عَلیرِضا حاجیان‌نژاد، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۷ هـ.ش.، ۴ / ۲۸۵۶).
دور می‌دانَم سُخَنوَری سُخَنْ‌شِناس چون خاقانیِ شَروانی، این مُناسَبَت را به چَشْمْ نَکَرده بوده باشَد.

۲۹ . دیوانِ شَرَف‌الشُّعَراء بَدرالدّینِ قوامیِ رازی، به تَصْحیح و اِهْتِمامِ: میر جَلال‌الدّینِ حُسَیْنیِ اُرمَوی مَعْروف به مُحَدِّث، چ:۱، تِهْران، ۱۳۳۴هـ. ش. / ۱۳۷۴هـ.ق.، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.
دَر میانِ آنچه دَر یادداشت‌هایِ دیوانِ قوامی دَرج گَردیده است و آنچه دَر تَعلیقاتِ نَقَض نوشته شُده است، مُخْتَصَرْ تَفاوُتی هَست، و خاصّه دَر بابِ مُشَخَّصاتِ آن مَجْموعهٔ کَشْکولْ‌وارِ مَحْفوظ دَر لَندَن، جویَنْده از مُراجعه به دیوانِ قوامی بی‌نیاز نیست.

روشَن‌تَر و بشَرحْ‌تَر بگویَم:

بِنا بَر آنچه دَر گُزارِشِ دِگَرسانیِ دَستْنِوِشْت‌ها دَر ویراستِ نَخُستِ چاپِ مُسْکو[۳۰] و ویراستِ سِوُم چاپِ مُسْکو[۳۱] آمَده است، دَستْنِوِشْتِ کِتابخانهٔ دولَتیِ لِنینْ‌گِرادِ سابِق / سنْ‌پِطِرزْبورگِ أَسْبَق و کُنونی (مُوَرَّخِ ۷۳۳ هـ.ق.) و دَستْنِوِشْتِ انستیتو خاوَرشناسیِ لِنینْ‌گِرادِ سابِق / سنْ‌پِطِرزبورگِ أَسْبَق و کُنونی (مُوَرَّخِ ۸۴۹ هـ.ق.) به جایِ «**بَر**»، «**زد**» ضَبْط کَرده‌اند.

بِنا بَر آنچه دَر گُزارِشِ دِگَرسانیِ دَستْنِوِشْت‌ها دَر ویراستِ دُوُمِ چاپِ خالِقیِ مُطْلَق[۳۲] آمَده است نیز، دَستْنِوِشْتِ کِتابخانهٔ دانِشْگاهِ سَنْژوزِفِ بَیْروت ـ که دَستْنِوِشْتی است بسیار مُهِمّ و کُهْنه و بااَرج ولی بی‌تاریخ ـ به جایِ «**بَر**»، «**زد**» ضَبْط کَرده است.

بَر اینِ أَساس، ضَبْطِ پیشْنِهادیِ ما: «**به گیتی نَخوَرْد آن که زَد نایْ، پِسْت**»، نَه تَصحیحِ قیاسی و اِستِحْسانی و حَدسی، که مُستَنَد به (دَستِ کَم) سه دَستْنِوِشْت از نُسَخِ قَدیمِ شاهنامه‌یِ فِردوسی است که دو نُسخه از این سه نُسخه نیز، أَعْنی: دَستْنِوِشْتِ سَنْژوزِف و دَستْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۷۳۳یِ لِنینْ‌گِراد، از أَصَحِّ نُسَخِ خَطّیِ شاهنامه‌یِ فِردوسی به شُمار می‌رَوَند.

دَر نَظَرِ نَخُست که دِگَرسانی‌هایِ دَستْنِوِشْت‌هایِ شاهنامه را بِنا بَر گُزارِشِ ویراستِ نَخُستِ تَصْحیحِ دکتر خالقیِ مُطلَق می‌دیدَم و بَرمی‌رَسیدَم، البَتّه أَثَری از نویسِشِ «**زد**» دَر میان نَبود: ... دَستْنِوِشْتِ کِتابخانهٔ دانِشْگاهِ سَنْژوزِف (که از بُنْ کَشفِ آن به سالهایِ أَخیر بازمی‌گَردَد و پیش از سالِ ۱۳۸۶ هـ.ش. دَر میانِ أَهلِ فَرهَنْگ آوازه‌ای بُلَند نَداشته است)، دَر ویراستِ نَخُستِ خالِقی دَر سازوارهٔ اِنْتِقادی دَخیل نَبوده است. ... دَستْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۷۳۳یِ لِنینْ‌گِراد، دَر شُمارِ نُسَخِ مَبْنایِ تَحقیق و تَصْحیحِ خالِقی بوده است لیک پیْداست که حَتّیٰ دَر اینِ بیْتِ موردِ مُداقّهٔ ویژه نیز، دَر گُزارِشِ ضَبْطِ آن سَهْل‌اِنْگاری کَرده‌اند[۳۳]. ... دَر بابِ ضَبْطِ دَستْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۸۴۹ نیز گزارِشِ نُسخه‌بَدَل‌هایِ چاپِ مُسْکو چیزی می‌گویَد و سازوارهٔ چاپِ خالِقی چیزِ دیگَر؛ و مَن بَعید نَمی‌دانَم خَطا از سازوارهٔ چاپِ خالِقی باشَد؛ چه، دَر بابِ هَمین بیْت باز هَم از سازوارهٔ چاپِ خالِقی سَهْل‌انگاری و نابسامانی دیده‌ام.

---

۳۰ . نگَر: شاهنامهٔ فِردوسی (مَتنِ اِنتِقادی)، تَصْحیحِ مَتن به‌اِهتِمام: رُستَمِ عَلی‌یف، زیرِ نَظَرِ: ع. آذَر، ج ۸، مُسْکو: آکادِمیِ عُلومِ اِتِّحادِ شورَوی (انستیتویِ خاوَرشناسی / إدارهٔ اِنْتِشاراتِ «دانِش»، شُعْبهٔ أَدَبیّاتِ خاوَر)، ۱۹۷۰ م.، ص ۳۸۲، هامِش.

۳۱ . نگَر: شاهنامه، ویرایشِ سِوُم [چاپِ مُسْکو]، به تَصْحیح و اِهْتِمامِ: مُحَمَّد نوری عُثْمانوف ـ و ـ رُستَم موسیٰ عَلی‌اُف ـ و ـ ...، زیرِ نَظَرِ: مَهْدیِ قَریب، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُروش ـ با هَمْکاریِ: دانِشْگاهِ خاوَرشناسیِ مُسْکو ـ، ۱۳۹۱ هـ.ش.، ۸ / ۶۱۵.

۳۲ . نگَر: شاهنامه، پیرایشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق [ویراستِ دُوُمِ تَصحیحِ خالِقیِ مُطْلَق]، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳هـ.ش.، ۲ / ۱۱۵۶.

۳۳ . این سَهْل‌اِنْگاری، دَر ویراستِ دُوُمِ تَصْحیحِ خالِقی هَم تَکرار شُده است. نگَر: شاهنامه، پیرایشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق [ویراستِ دُوُمِ تَصحیحِ خالِقیِ مُطْلَق]، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳هـ.ش.، ۲ / ۱۱۵۶.

از راهِ اِستِطْراد عَرض می‌کُنَم:

از بُـن، عَلیٰ‌رَغـمِ آنچـه اینجـا و آنجـا دَر بـابِ مَحاسِـنِ نُسـخه‌بَدَل‌هایِ فَـراوانِ چـاپِ دکتـر خالِقـیِ مُطلَـق و زحمـاتِ مَصْـروف دَر تَنْظیـمِ ایـن سیاهۀ اَنبـوه از دِگرسـانی‌هایِ دَسْتْنِوِشْـت‌ها می‌شـنویم (و بَخشِ مُعْتَنابِهـی از آن نیـز بجاسـت و سَزاسـت)، اُفتادگـی و لَغْـزِش و خَلْـط هَـم دَر نُسـخه‌بَدَل‌هایِ تَصْحیـحِ دکتـر خالِقـی کَـم نیسـت. تذکُّراتِ اِصلاحـی و اِسْـتِدراکیِ فَراوانـیِ کـه دَر یادداشـت‌هایِ شـاهنامه‌یِ خـودِ آقـایِ دکتـر خالِقـی دَربـارهٔ سـازوارهٔ اِنْتِقـادیِ تَصْحیـحِ ایشـان آمَـده اسـت و یادداشـت‌هایِ اِنْتِقـادیِ دیگَـر شـاهنامه‌پژوهان دَر ایـن بـاره[۳۴]، نشـان می‌دِهَـد سـازوارهٔ اِنْتِقـادیِ پُـر و پیمـانِ شـاهنامه‌یِ ویراسـتهٔ دکتـر خالِقـی، بـا همـهٔ اَرزْمَنْدی‌هـایِ بیشُـمارَش، هَمواره بایـد بـا اِحتیـاط موردِ اِسـتِفاده و اِسـتِناد قَـرار بگیـرَد و دَسـتِ کَـم دَر بَحثْ‌هـایِ دَقیـقِ متنْ‌شـناختی، هیچـگاه مـا را از باژْبینـیِ تَصْویـرِ خـودِ نُسـخه‌هایِ خَطّـی بِکُلّـی بی‌نیـاز نَمی‌گردانَـد. ... ای کاش آقـایِ دکتـر خالِقـی، بـا گُشـاده‌دِلی، زَمینـهٔ اِصْـلاح و باژْویرایـیِ سَرتاسَـریِ سـازوارهٔ اِنْتِقـادیِ مَبْسوطی را کـه اَز بَـرایِ شـاهنامه تَرتیـب داده و بی‌شَـک خـود دَر سـامانْدِهیِ آن خونِ‌دِل‌هـا خـورده و نَقْـدِ عُمـر و جوانـی مَصـروف داشـته‌اند فَراهَـم می‌آوَردَنـد تـا تَکیـه‌گاهِ اُسـتوارتَری اَز بَـرایِ پژوهَنـدگانِ سپَسـین حاصِـل آیَـد؛ چـه، بـی هیـچ تَردیـد یکـی از مُهِمْ‌تریـن اِمتیـازاتِ پژوهِـشِ ایشـان، هَمیـن سـازوارهٔ اِنْتِقـادیِ مَبْسـوط اسـت کـه هَرچـه دَقیقْ‌تَـر باشـد، دیگـران را از باژْبینـیِ دوبـارهٔ نُسَـخِ خَطّـی و صَـرفِ وَقـت و سَـرمایهٔ بیشـتَر دَر باژْپیمایـیِ ایـن راهِ دور و دراز بی‌نیازتَـر خواهَـد کَـرد، و دَر صـورَتِ بِهْسـازی، بـه مَرجِعـی مُعْتَبَـر و شـالوده‌ایِ مُعْتَمَـد اَز بَـرایِ هَمـهٔ تَحقیقـاتِ سپَسـین بَـدَل خواهَـد شُـد. ... ایـدون بـاد![۳۵]

بیَفْزایَم:

تَصْویرِ آن دو دَسْتْنِوِشْتِ مُهِمِّ أَخیرالذِّکر که از أَصَحِّ نُسَخِ شاهنامه به شُمار می‌رَوَنْد، أَعْنی: دَسْتْنِوِشْتِ دانِشْگاهِ سَنْ‌ژوزِفِ بیْروت (که تاریخِ اِسْتِنْساخِ آن را دَر حُدودِ سالِ ۷۰۰ هِجْریِ قَمَری بَرآوَرد کَرده‌اند و نُسخهٔ بسیار کِرامَندی است)، و دَسْتْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۷۳۳یِ لِنینْ‌گِراد، بحَمْدِ الله دَر اِخْتیارِ مَن هَست. زینْ رویْ خود به این هَردو دَسْتْنِوِشْتِ فُرونگَریستَم.

دَر دَسْتْنِوِشْـتِ سَـنْ‌ژوزِفِ بیْروت، صَریحًا واضِحًا نوشته شُـده است: «**بکیتی نخورد انک زد نای پست**»

---

۳۴ . نمونه را، نگَر: فَرهَنگِ شاهنامه، دکتر عَلیِ رِواقی، چ: ۱، تِهْران: مُؤَسَّسهٔ تَألیف [و] تَرجَمه و نَشْرِ آثارِ هُنَری «متن»، ۱۳۹۰ هـ.ش.، ۱ / هَفتاد و دو. هَفتاد و چهار؛ و: نامهٔ خُسرَوان (گُزارِش و ویرایِشِ شاهنامه بَر أَساسِ دَسْتْنویسِ سَنْ‌ژوزِف. بَیْروت.)، به‌کوشِشِ: غُلامْ‌مُحَمَّدِ طاهِرِی مُبارَکه، دَفْتَرِ یکُم: دیباچهٔ شاهنامه، چ: ۱، تِهْران: آرادکِتاب، ۱۳۹۲ هـ.ش.، صص ۲۱ ـ ۲۷.

۳۵ . باز تَأْکید می‌کُنَم:

مَباد آن که کَسی از این سُخَنانِ داعی بویِ ناسِپاسی و قَدرناشِناسی اِسْتِشْمام کُنَد و بِپِنْدارَد این دانِش‌آموز ـ عَفَا اللهُ عَنْه ـ شوخْ‌چَشْمانه زَحَماتِ طاقَتْ‌فَرسایِ آقایِ دکتر خالِقی را دَر تَحْصیل و مُقابلهٔ نُسَخ و تَرتیبِ سازوارهٔ اِنْتِقادی ـ که براستی کاری است عُمْرکاه و تابْ‌رُبای ـ خوار داشته است و سَهْل اِنْگاشته. ... حاشَ للهِ! ... سُخَن دَر بایائیِ زْدایِشِ لَغْزِش‌ها و ضَرورَتِ بِهْسازیِ ناگُزیرِ کارِ بُزُرگی است که صورَت گِرفته، تا آن کوشِش‌هایِ قَدْرنهادَنیِ سالیانِ بسیار، ثَمَری سَزاوارتَر داشته باشَد.

با هَر سه نُقطهٔ حَرفِ نَخُستِ «**پست**». ... این دَر حالی است که دَر ویراستِ دُوُم چاپِ دکتر خالِقیِ مُطْلَق[۳۶]، دَر بَخْشِ "برگزیده‌ای از دگرنوشت‌ها"، ضَبْطِ نُسخهٔ سَنْژوزِف را چُنین گُزارِش کَرده‌اند: «**زد نای بست (؟)**». ... دَر واقِع آقایِ دکتر خالِقی نَه تَنها ـ به گُواهیِ آن "نِشانِ پُرسِش" که دَر میانِ کَمانکان نِهاده‌اند ـ به مُفاد و مَفْهومِ ضَبْطِ دَستنِوِشْتِ سَنْژوزِف راهی نَبُرده‌اند، حَتّیٰ "حِکایَتِ" دَقیق و أَمینی هَم از آن به دَست نَداده‌اند. ... سه نُقطهٔ «**پ**»، دَر دَستنِوِشْتِ سَنْژوزِف، به کَمالِ وُضوح خوانده می‌شَوَد. ... خوشْبَختانه نُسْخه‌بَرگَردانِ این دَستنِوِشْتِ پُرآرَج هَم دَر دَسْتَرَسِ هَمَگان هَست؛ و هَرکه خواهَد خود بدان دَر تَوانَد نگَریست.[۳۷]

دَر دَستْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۷۳۳یِ لِنینْگِراد هَم که منْبَنده به تَصْویرِ آن نیز فُرونگَریستَم، مِصْراعِ موردِ نَظَر چُنین نوشته شُده است: «**بکیتی نخورد انک زد نای بست**». ... پَس گُزارِشِ مُصَحِّحانِ چاپِ مُسْکو از این نُسخه، دُرُست است و مُعْتَمَد، و گُزارشِ دکتر خالِقیِ مُطلَق، نادُرُست و نادَقیق.

اَفْسوس که تَصویرِ آن دَستْنِوِشْتِ مُوَرَّخِ ۸۴۹ (مَحفوظ دَر لِنینْگِرادِ سابِق) را دَر دَست نَداشتَم تا از بَرایِ مَزیدِ تَثَبُّت خود بدان فرونگَرَم و ببینَم آیا آن نُسخه هَم ـ چُنان که گُفته‌اند ـ «... زد پای بست» دارَد یا نَه.

عَلیٰ أَیِّ حال، با این تَفاصیل که مَعْروض افتاد و با تَأْییدِ دَستْنِوِشْت‌هایِ کُهَن و مُعْتَبَرِ پیشْگُفته، دیگَر سَرِ سوزَنی تَردید نَدارَم که ضَبْطِ صَحیحِ مِصْراعِ شاهنامه، هَمان «**به گیتی نَخوزْد آن که زَد نایْ، پِسْت**» است که گُذَشت؛ و این، یَعنی هَمان «پِسْت خوردَن و نایْ زَدَن به هَم راست نَیایَد»[۳۸]؛ و به عِبارَتی امروزی، "کسی که در دهان آرد دارد، نمی‌تواند نی بنوازد"[۳۹].

مَقْصودِ بَهْرام چوبینه از بَیانِ این مَثَل دَر پَیامی که به پَرموده (/ پژموده) می‌فِرِستَد، بظاهِرْ آنَست که:

با این حال و روز آنچه تو می‌کُنی بی‌نَتیجه است و به نَتیجهٔ دِلْخواهِ تو مُنْجَر نَخواهَد شُد؛ أوضاعَت

---

۳۶ . نگر: شاهنامه، پیرایشِ: جَلالِ خالِقیِ مُطْلَق [ویراستِ دُوُمِ تَصحیحِ خالِقیِ مُطْلَق]، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ سُخَن، ۱۳۹۳هـ.ش.، ۲ / ۱۱۵۶.

۳۷ . نگر: شاهنامه، سُرودهٔ: حَکیم أَبوالْقاسِم فِردوسی، نُسخه‌بَرگَردان از رویِ نُسخهٔ کِتابَتِ أَواخِرِ سَدهٔ هَفْتُم و أَوایِلِ سَدهٔ هَشْتُم [/ حُدودِ سالِ ۷۰۰] هِجْرِیِ قَمَری (کِتابْخانهٔ شَرقی، وابَسته به دانِشْگاهِ سَنْژوزِفِ بیْروت، شُمارهٔ NC.۴۳)، به کوشِشِ: ایرَجِ اَفْشار ـ و ـ مَحمودِ اُمیدسالار ـ و ـ نادرِ مُطَلِبیِ کاشانی، با مُقَدّمه‌ای از: جلالِ خالِقیِ مُطْلَق، چ: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ طَلایِه، ۱۳۸۹ هـ.ش.، ص ۸۶۴ (۴۲۵b).

۳۸ . نَقْض، تَصْحیحِ مُحَدِّثِ اُرمَوی، تِهْران: اَنْجُمَنِ آثارِ مِلّی، ۱۳۵۸ هـ.ش.، ص ۱۸۴ و ۵۵۸.

۳۹ . بازنِگاشتِ «نَقْضِ» عَبدالْجَلیلِ رازیِ قَزْوینی (زنده دَر ۵۶۰ هِجریِ قَمَری) بَرَ أَساسِ تَصحیحِ أُستادِ فَقید دکتر میرجَلال‌الدّینِ مُحَدِّثِ اُرمَوی (۱۲۸۳ـ۱۳۵۸ هـ.ش.)، دکتر سَیِّد عَلیِ موسَویِ گَرمارودی، تَهیّه‌کُننده: مَرکَزِ هَمایِشْ‌هایِ عِلْمی و پژوهِشْ‌هایِ آزادِ دارالْحَدیث، چ: ۱، قُم: سازمانِ چاپ و نَشْرِ دارالْحَدیث، ۱۳۹۶ هـ.ش.، ص ۱۹۷.
اُستاد گَرمارودی دَر جایِ دیگَرِ هَمین بازنِگاشت (ص ۵۸۲)، دَر مَقامِ تَحریر و بازنویسی، این مَثَل را با مَثَلِ دیگَر جایْگُزین کَرده‌اند؛ فَلْیُراجَع.
از بَرایِ توضیحِ مَعْنایِ این مَثَل، نیز نگَر: تُحْفَةُ الْعِراقَیْن (خَتْمِ الغَرایِب)، خاقانیِ شَروانی، به‌کوشِشِ: عَلیِ صَفَریِ آقْ‌قَلعه، چ: ۱، تِهْران: مَرکَزِ پژوهشیِ میراثِ مَکتوب، ۱۳۸۷ هـ.ش.، ص ۶۷۴.

طوری نیست که تَوَقُّعِ رَسیدَن به نَتیجهٔ دِلْخواه داشته باشی؛ (یا اِحْتِمالًا:) **با أوضاعی که پیدا شُده است، دیگر اِحْتِمالِ اِسْتِمْتاعِ تو از آن ذَخائِر و گَنجها مُنْتَفی است، هَمان طور که نایْزَدَن و پِسْت‌خوردَن با هَم جَمْع نَمی‌شَوَد** (/ خُلاصه: کوتاه بیا و تَسلیم شو!).

و خُدایْ داناتَر است.
اِصْفَهان / آغازِ فَصْلِ گَرمِ ۱۴۰۰ هـ.ش.

|مقـــــــــاله|

|فرزاد ضیایی حبیب‌آبادی پژوهشگر متون کهن فارسی

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مـرداد و شهـریـور ۱۴۰۰

محمّدصالح یا میرزا (ابو) صالح؟

بازشناسیِ مؤلفِ لطایف الخیال و جواهر الخیال

۱۹۰-۱۸۱

چکیده: میرزا ابوصالح رضوی فرزند میرزا محسن نواب و نوادهء دخترِ شاه عباس اول است. او و پدرش هر دو متولی آستان قدس رضوی بودند.جز این، میرزا ابوصالح بانی مدرسهء صالحیهء نوّاب و نیز ایوان مصلا در مشهد مقدس است.وی در ۱۰۹۰ق وفات یافت. محمد صالح رضوی فرزند میرزا محمدباقر متولی و برادرِ میرشاه تقی الدین محمد متولی است و تالیفاتی چون لطایف الخیال، جواهرالخیال، دقایق الخیال و معارج الخیال دارد. از دیرباز، شرح حال این دو، با یکدیگر آمیختگی یافته و باعث بروز اشتباهاتی در بابِ معرفیِ مولف جواهرالخیال ، لطایف الخیال و دقایق الخیال شده است. در این مقاله، ضمن بررسی سرچشمه های این اشتباه، حقیقت مساله بیان شده است.

کلیدواژه: محمدصالح رضوی، جواهرالخیال، لطایف الخیال، میرزا ابوصالح نواب رضوی، مدرسهءصالحیهءنواب، ایوان مصلای مشهد مقدس

Muḥammad Ṣāliḥ or Mirzā (Abū) Ṣāliḥ? Recognition of the author of Laṭāif al-Khiyāl and Jawāhir Al-Khiyāl

Farzad Ziaei Habibabadi

Abstract: Mirzā Abū Sāliḥ Razavi is the son of Mirzā Muhsen Nawāb and the granddaughter of Shah Abbas I. Both he and his father were the custodians of Astan Quds Razavi. Also, Mirzā Abu Saleh was the founder of the school of Ṣālehiyeh and Muṣallā Porch in Mashhad. Mohammad Sāliḥ Razavi is the son of Mirzā Mohammad Bāqir Motavli and the brother of Mir Shāh Taqi al-Din Mohammad Motavli and the author of the works Laṭāif al-Khiyāl, Jawāhir al-Khiyāl, Daqāiq al-Khiyāl and Ma›ārij al-Khiyāl. The biographies of the two have long been intertwined and have led to errors in the introduction of the author of Jawāhir al-Khayal, Laṭāif al-Khayal, and Daqāiq al-Khayal. In this article, while examining the sources of this confusion, the truth of the matter is stated.

Keywords: Mohammad Sāliḥ Razavi, Jawāhir al-Khayal, Laṭāif al-Khayal, Mirzā Abu Sāliḥ Nawāb Razavi, Sālehiya Nawab School, Holy Muṣallaā porch of Mashhad

محمّد صالح أم الميرزا (أبو) صالح ؟
التعرّف على هويّة مؤلّف لطائف الخيال وجواهر الخيال

فرزاد ضيائي حبيب آبادي

الخلاصة: الميرزا أبو صالح الرضوي هو ابن الميرزا محسن نوّاب وسبط الشاه عبّاس الأوّل، وكان هو وأبوه كلاهما متولّياً للعتبة الرضويّة المقدّسة، وكان الميرزا أبو صالح هو المؤسّس لمدرسة صالحيّة نوّاب ولإيوان المصلّى في مدينة مشهد المقدّسة، وقد توفّي في سنة ١٠٩٠ الهجريّة.
أمّا محمّد صالح الرضوي فهو ابن الميرزا محمّد باقر المتولّي، وشقيق مير شاه تقيّ الدين محمّد المتولّي، وله تأليفات منها لطائف الخيال، جواهر الخيال، دقائق الخيال ومعارج الخيال.
وقد تداخلت ترجمتا هاتين الشخصيّتين ببعضهما، ممّا أدّى إلى حصول الاشتباه والارتباك عند تعريف مؤلّف جواهر الخيال، لطائف الخيال و دقائق الخيال.
وهذه المقالة ضمن بحثها عن منشأ هذا الالتباس تسعى لبيان حقيقة الأمر في هذا المجال.

المفردات الأساسيّة: محمّد صالح الرضوي، جواهر الخيال، لطائف الخيال، الميرزا أبو صالح نوّاب الرضوي، مدرسة صالحيّة نوّاب، إيوان مصلّى المشهد المقدّس.

پیشکش به سیدعلی میر افضلی
به پاس مهرها که می‌ورزد

در ایامی که مشغول کار بر روی رسالهٔ اجتهادیهٔ خویش با عنوان تصحیح جواهرالخیالِ محمدصالحِ رضوی بودم، به هنگام تحقیق دربارهٔ ترجمهٔ حال مؤلف دریافتم که در نام و نشان و مشخصات وی نوعی دوگانگی پدید آمده است. به عبارت دیگر شرح احوال و آثار وی را با شخص دیگری درآمیخته‌اند. بنابراین در مقدمهٔ رسالهٔ اجتهادیه (صفحات «ن» تا «ص») این مسئله را به شرح بازنمودم، اما از آنجا که این مطلب در کمال اهمیت است، پیش از چاپ رساله نیز در قالب مقاله‌ای مستقل عرضه می‌شود. باشد که در تحقیقات محققان سودمند افتد و مانع از بروز اشتباهات بعدی شود.

۱. دو شخصیتی که در این موضوع، ترجمهٔ حالشان با هم درآمیخته است از این قرارند:

۱-۱. محمدصالح رضوی که صاحب تألیفاتی چون لطایف الخیال (برگزیدهٔ غزلیات شاعرانی از عهد صفویه) و سه رباعی‌نامه به نام‌های جواهرالخیال، دقایق الخیال و معارج الخیال است.

۱-۲. میرزا صالح یا میرزا ابوصالح رضوی که متولی آستان قدس رضوی و بانی مدرسهٔ صالحیهٔ نواب بوده است.

اکنون سیر تاریخی این اشتباه را بررسی می‌کنیم:

۲. قدیم‌ترین منبعی که در این باب تخلیط کرده، ظاهراً الکُنی و الالقاب مرحوم حاج شیخ عباس قمی است و این، همهٔ آن چیزی است که وی در این‌باره نوشته است:

> **صدرالممالک:** میرزا صالح رضوی نقیب‌الاشراف رضویه در مشهد مقدس رضوی، سلام الله علی مُشَرِّفِهِ، مصدر امور خیریه بود و از آثار او مدرسهٔ صالحیه معروف به مدرسهٔ نواب مشهد رضوی است. سال ۱۰۸۶ آن را ساخت و املاک بسیاری بر آن وقف کرد و اثر دیگرش ایوان مصلی در مشهد مقدس است. سال ۱۰۸۷ به فرمان پادشاهان صفویه آن را ساخت و کتب بسیاری بر طلاب مدرسهٔ نامبرده وقف کرد و رساله‌ای به نام دقایق الخیال تألیف کرد که رباعیات فارسی را در آن آورد و من آن را مختصر کردم و منتخب دقایق الخیال نامیدم. در حدود سال ۱۰۹۰ فوت کرد.[۱]

۳. میرزا محمدعلی مدرس نیز چنان‌که خود یادآور شده، نوشتهٔ حاج شیخ عباس قمی را در ریحانة

---

۱. مشاهیر دانشمندان اسلام (ترجمهٔ الکُنی و الالقابِ حاج شیخ عباس قمی)؛ محمدباقر کمره‌ای؛ انتشارات کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۴۰۶.

الادب نقل کرده است:

صدرالممالک: میرزا صالح رضوی در مشهد مقدس رضوی، نقیب اشراف رضویه و مصدر خیرات و مبرّات بود. مدرسهٔ صالحیهٔ آن بلدهٔ شریفه که به مدرسهٔ نواب معروف است، از آثار خیریهٔ او می‌باشد که در سال هزاروهشتادوششم هجرت بنایش نهاده و املاک و کتب بسیاری وقف آن نموده است. ایوان مصلی مشهد مقدس نیز از آثار خیریهٔ او به شمار می‌رود که یک سال بعد از آن به امر سلاطین صفویه تأسیس داده است. از آثار قلمی او کتاب دقایق الخیال می‌باشد که رباعیات فارسی شعرا را در آن جمع کرده است و در حدود یکهزارونود تمام از هجرت درگذشت.[۲]

۴. پس از منبع مذکور، نوبت به کتاب شجرهٔ طیبه می‌رسد که مسئله را با تفصیل بیشتری بیان کرده است. اکنون ما به گونه‌ای که مطلب اصلی فوت نشود، خلاصهٔ آن را نقل می‌کنیم:

سومی از اولاد میرزا محسن، نواب مستطاب، میرزا ابوصالح بانی مدرسهٔ نواب و مصلای ارض اقدس در دروازهٔ پایین خیابان است و در سنهٔ هزاروهشتادوهفت به حکم سلاطین صفویه ساخته و پرداخته و مدرسهٔ صالحیه را که معروف به مدرسهٔ نواب است، در سنهٔ هزاروهشتادوشش بنیاد کرده و املاک کثیره وقف بر مصارف آن و طلاب علوم دینیه نموده است. در سردرِ مدرسه کتیبه‌ای است در سنگ، خوش‌خط به خط نستعلیق. در خط اوّل به خط خفی مرقوم است: «بسم الله الرحمن الرحیم. بعد حمدالله سبحانه». بعد به خط جلی نوشته شده: «قد اتّفق اتمام بناء هذه المدرسة الرفیعة الصالحیة فی ایام خلافة [...] شاه سلیمان الحسینی الموسوی الصفوی [...] من مال خالص نواب مستطاب [...] میرزا صالح النقیب الرضوی،[۳] کتبهُ محمدصالح سنهٔ ستّ و ثمانین بعد الف» و این اشعار هم در آنجا مسطور است:

به عهد شاه سلیمان، شهنشه دوران/که زنگ کفر ز مرآت کائنات زدود [...]

سپهرِ عزّ و شرف، میرزا ابوصالح/محیط مکرمت و علم و فضل و بخشش و جود

مدارِ عالَم و صدر ممالک ایران/همای اوج سعادت، عزیز مصر وجود

بنای مدرسه‌ای، خالصا لوجه الله/ز بهر طالب علم و عمل تمام نمود [...]

---

۲. ریحانة الادب؛ علامه محمدعلی مدرس تبریزی؛ انتشارات خیام، تهران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۳۴.

۳. ظاهراً میرزا صالح سهوالقلم است و صحیح «میرزا ابوصالح [...] است؛ چنانکه در سابق و در اشعار بعد هم میرزا ابوصالح ذکر شده».(شجرهٔ طیّبه، ص ۴۶۱)

به سعی مصدر خیرات، میرزا صدرا/تمام گشت به وقت و به ساعت مسعود [...]

بالجمله، نواب میرزا ابوصالح مصدر خیرات و مبرّات بود؛ به لقب صدرالممالکی مشتهر و مفتخر و از وی عقبی نماند، ولی رساله‌ای تألیف کرده مسمّی به دقایق الخیال که تمام رباعیات شعراء متقدمین و متأخرین را به ترتیب قوافی بر حروف تهجّی درج کرده و هر رباعی را نسبت به قائلش داده [...].[۴]

۵. کتاب بعدی که این اشتباه در آن دیده می‌شود، اعیان الشیعه است. البته مؤلف آن از خود چیزی نیاورده، بلکه ابتدا عین مطالب کتاب مطلع الشمس در باب «میرزا ابوصالح» را نقل کرده است که می‌گوید از اشراف رضویّهٔ مشهد بود. گویند مادرش دختر شاه عباس ماضی بود و خود در زمان شاه عباس ثانی صدرالممالک کل ایران شد و مدرسهٔ صالحیه و مصلای ارض اقدس از آثار اوست.[۵] سپس همان عبارات شجرهٔ طیّبه را بدان افزوده است، بدین ترتیب:

الّف رسالة سمّاها دقایق الخیال اورد فیها رباعیات الشعراء المتقدمین و المتأخرین بترتیب حروف الهجا منسوبة لقایلها.[۶] (قس: پایان‌بخش ۳)

۶. تا اینجا دربارهٔ اینکه بانی مدرسهٔ صالحیهٔ نواب و پسر میرزا محسن نواب «میرزا (ابو)صالح» است، در میان منابع اختلافی نیست، اما ناگهان در «فهرست سپهسالار» چنین می‌خوانیم: «امیر «محمد» صالح نواب رضوی پسر میرزا محسن نواب می‌باشد ...»،[۷] در حالی که معلوم نیست این «محمد» از کجا به «صالح» افزوده شده! جالب است که مرحوم ابن یوسف شیرازی در ادامهٔ همین مطلب اشاره می‌کند که: «بر کتیبهٔ آن مدرسه، بانی را به نثر «میرزا صالح» و به نظم «میرزا ابوصالح» معرفی نموده»، اما چنان‌که دیدیم، خود (ابن یوسف)، میرزا صالح و میرزا ابوصالح را به «امیر محمدصالح» تبدیل کرده است.

۷. شادروان احمد گلچین‌معانی هم در مقالهٔ خویش با نام «جواهرالخیال، تألیف امیر محمدصالح رضوی مشهدی در اواخر قرن یازدهم هجری»، این «امیر محمدصالح» را از قول مرحوم ابن یوسف شیرازی بانی مدرسهٔ صالحیه معرفی کرده و دو کتاب لطایف الخیال و جواهرالخیال را نیز جزء آثار او قلم داده است.[۸]

---

۴ . شجرهٔ طیّبه (در انساب سادات علویّهٔ رضویّه)؛ میرزا محمدباقر الرضوی؛ به اهتمام سیدمحمدتقی مدرس‌رضوی؛ چاپخانهٔ حیدری، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۳۲– ۲۳۴.

۵ . مطلع الشمس؛ محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه؛ به‌اهتمام تیمور برهان لیمودهی؛ تهران، انتشارات فرهنگسرا، زمستان ۱۳۶۲، ص ۷۰۰.

۶ . اعیان الشیعه؛ محسن امین؛ محقق حسن امین؛ دارالتعارف للمطبوعات، لبنان، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۲.

۷ . فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار؛ ض – حدائق (ابن یوسف شیرازی)؛ چاپخانهٔ مجلس، دی‌ماه ۱۳۱۸، ص ۴۷۹.

۸ . جواهرالخیال؛ احمد گلچین معانی؛ نامهٔ آستان قدس، آذر ۱۳۴۳، شمارهٔ ۱۹، ص ۹۰– ۹۶. (توجه: از عجایب اینکه این مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور (نور مگز)، ذیل عنوانِ «کشور اسلامی لیبی» ثبت شده است! بنابراین ممکن است پیداکردنش غیرممکن یا بسیار دشوار باشد.)

کمی بعدتر عبدالحمید مولوی در مقاله‌ای به نام «مدرسهٔ دینیهٔ قدیمهٔ نواب» می‌نویسد:

> بانی و واقف اوقاف صالحیهٔ نواب، دو کتاب به نام جواهرالخیال و لطایف الخیال دارد و این دو کتاب، هر یک مجموعه‌ای است از اشعار و رباعیات شعرای معاصر مؤلف که اتفاقاً غالب آن شعرا نامشان در هیچ یک از تذاکر شعرا نیامده و ازین جهت بسیار مورد توجه و مطلوب است [...].[۹]

باری، این مسئله به تحقیقات جدیدتر نیز راه یافته و همهٔ کسانی که مقالاتی در این باب نوشته‌اند، پسرِ میرزا محسن نواب بانیِ مدرسهٔ صالحیهٔ نواب را «محمد»صالح نامیده‌اند و چون صاحب لطایف الخیال، جواهرالخیال، دقایق الخیال و معارج الخیال نیز «محمدصالح» است، این دو را یکی انگاشته‌اند. منابع مذکور بدین قرارند:

۹. مهرداد چترایی (عزیزآبادی) نوشته است:

> میرزا محمدصالح رضوی فرزند میرزا محسن نواب رضوی که هم خود وی و هم پدرش، یعنی میرزا محسن نواب، در زمان شاه عباس اوّل صفوی تولیت آستان قدس رضوی را بر عهده داشته‌اند، سه جنگ شعر تدوین کرده است.[۱۰]

۱۰. فردوس مرادی و حمید رضایی در مقاله‌ای «مشترک» به نام «معرفی جُنگ لطایف الخیال» که گویا به صورت کنفرانس ارائه شده و متن آن در آرشیوِ SID موجود است[۱۱] نوشته‌اند: «میرزا «محمد»صالح رضوی ملقب به صدرالممالک در قرن یازدهم می‌زیسته».[۱۲] سپس مطالب ریحانة الادب را نقل کرده‌اند. (ر.ک به: شمارهٔ ۳ در متن مقالهٔ راقم این حروف) البته در میانهٔ قول ریحانة الادب نیز مطالبی از منابع دیگر آورده‌اند، از جمله اینکه صاحب ترجمه که به گمان ایشان صاحب کتاب لطایف الخیال نیز هست، پسر میرزا محسن نواب بوده و این هر دو، متولی آستان قدس رضوی بوده‌اند. نیز اینکه صاحب لطایف الخیال نوهٔ دخترِی شاه عباس اوّل بوده است.[۱۳]

۱۱. همین دو نویسنده، باز هم با یکدیگر کاری مشترک انجام داده و مقاله‌ای با عنوان «شاعران ایرانی مقیم هند در تذکرهٔ لطایف الخیال» ترتیب داده‌اند[۱۴] و پیداست که در این مقاله نیز همان مطالب

---

۹. مدرسهٔ قدیمهٔ دینیهٔ نواب (معرفی ابنیهٔ تاریخی خراسان)، عبدالحمید مولوی، نامهٔ آستان قدس، بهمن ۱۳۴۴، شمارهٔ ۲۲ و ۲۳، ص ۲۱۲.

۱۰. سی‌وسه رباعی تازهٔ منسوب به کمال اسماعیل در دو جنگ رباعی؛ مهرداد چترایی؛ گزارش میراث، شمارهٔ ۴۰، مرداد و شهریور ۱۳۸۹، ص ۴.

۱۱. هشتمین همایش بین‌المللی انجمن زبان و ادب فارسی، ایران، دانشگاه زنجان، ۱۳–۱۵ شهریور ۱۳۹۲.

۱۲. همان، ص ۲.

۱۳. همان.

۱۴. شاعران ایرانی مقیم هند در تذکرهٔ لطایف الخیال؛ حمید رضایی. فردوس مرادی؛ نامهٔ فرهنگستان (ویژهٔ شبه‌قاره)، سال دوم،

مقالهٔ پیشین را تکرار کرده‌اند. البته در اینجا مطلبی را نیز از کتاب مطلع الشمس آورده و نوشته‌اند در کتاب مطلع الشمس دربارهٔ «میرزا محمدصالح» چنین آمده است:

> محمدصالح اصلاً تربتی است، ولکن بعد از تحصیل و تکمیل علوم شرعیه در عتبات ائمهٔ عراق(علیهم السلام،) مجاورت مشهد مقدس رضوی اختیار کرد و پس از فوتش او را در قبرستان قتلگاه به خاک سپرده‌اند. (اعتمادالسلطنه، ج ۲، ص ۷۰۶)».[۱۵]

۱-۱۱. آنچه در اینجا مایهٔ حیرت است، «جعل و تحریف»ی است که نویسندگان این مقاله، «مشترکا»! در قول اعتمادالسلطنه کرده‌اند! عین کلمات اعتمادالسلطنه در این باب چنین است:

> حاج مولی محمدصالح اصلاً تربتی است، ولکن بعد از تحصیل و تکمیل علوم شرعیه در عتبات ائمهٔ عراق علیهم السلم، مجاورت مشهد مقدس رضوی اختیار کرد و در هزار و دویست و چهل‌وشش[!] برحمت ایزدی پیوسته در قبرستان قتلگاه به خاک سپرده شده.[۱۶]

یعنی این «حاج مولی محمدصالح» اساساً شخصی دیگر است که حدود ۱۵۰ سال پس از صاحب لطایف الخیال وفات یافته است، اما بر راقم معلوم نشد که چرا نویسندگان این مقاله، تاریخ ۱۲۴۶ق را از سخن اعتمادالسلطنه زدوده‌اند!

۱۲. آخرین مطلبی که تا لحظهٔ نگارش این سطور در ما نحن فیه نگاشته آمده، مقاله‌ای است ممتّع و فاضلانه از دوست مهربانم، دانشمند رباعی‌پژوه، استاد سیّدعلی میرافضلی[۱۷] که من در اثنای تصحیح و تحقیقِ جواهرالخیال حقیقةً به الطاف ایشان بسیار مسعود بوده‌ام و از این پس نیز به نواخت‌هایشان امیدوارم.

اما چه می‌توان کرد؟ استاد میرافضلی نیز چاره‌ای جز این نداشته‌اند که برای یافتن احوال و آثار صاحب لطایف الخیال و سه رباعی‌نامهٔ او، به منابعی چون اعیان الشیعه، قصص الخاقانی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، شجرهٔ طیّبه، تاریخ شاه صفی، وقایع السنین و الاعوام، مشاهیر دانشمندان اسلام و ... مراجعه کنند و ترجمهٔ احوال «میرزا ابوصالح» و «محمدصالح» را که در منابع مذکور آمیختگی یافته است، در مقالهٔ خویش نقل کنند.[۱۸]

اکنون که سرچشمه‌های تخلیط این دو شخصیت، یعنی «میرزا ابوصالح» متولی آستان قدس رضوی

شمارهٔ ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۸۵-۱۱۴.

۱۵. همان، ص ۸۷.

۱۶. مطلع الشمس، همان، ص ۷۰۶.

۱۷. محمدصالح رضوی و رباعی‌نامه‌های او؛ سیّدعلی میرافضلی؛ در جشن‌نامهٔ دکتر سیروس شمیسا؛ به‌کوشش دکتر یاسر دالوند؛ چاپ اول، کتاب سده، تهران، ۱۳۹۸، ص ۹۰۵-۹۱۴.

۱۸. همان، ص ۹۰۶-۹۰۷.

و بانی مدرسۀ صالحیۀ نواب و «محمدصالح» صاحب لطایف الخیال و سه رباعی‌نامۀ مشهور آشکار شد، به بیان حقیقت مسئله می‌پردازیم.

۱۳. پیش‌تر گفتیم که یکی از نخستین کسانی که مرتکب این اشتباه شده، مؤلف کتاب شجرۀ طیبه»، یعنی میرزا محمدباقر مدرس رضوی بوده است. شجرۀ طیبه را پس از فوت مؤلفش، فرزند نامدار وی محمدتقی مدرس رضوی تصحیح و تکمیل می‌کند و در سال ۱۳۵۲ش به چاپ می‌رساند. آن شادروان در پایان کتابِ پدر (از صفحۀ ۴۵۱ به بعد) مستدرکات و توضیحاتی نیز می‌افزاید. از جملۀ این مستدرکات یکی هم دربارۀ بحث ماست.

۱-۱۳. در استدراکِ این عبارتِ پدر که میرزا ابوصالح «رساله‌ای تألیف کرده مسمی بدقایق الخیال» می‌نویسد:

> دقایق الخیال و همچنین لطایف الخیال تألیف میرزا [محمد]صالح رضوی است، نه میرزا ابوصالح رضوی و به امر میرزا [محمد]صالح رضوی، محمدنصیر بن محمدجعفر بصری [صح: نصیری] متخلص به نصرت، اشعار جمع‌شده را به ترتیب حروف اواخر منظم نموده، رباعیات را در جزوی گرد کرده و نامش را دقایق الخیال نهاده و بقیه را در دفتر دیگر به نام لطایف الخیال مرتب کرده و این نظم و ترتیب در سال ۱۱۰۴[ق] انجام یافته. و خالصاء استرآبادی در تاریخ تنظیم و ترتیب آن، این قطعه را سروده:
>
> خالـــص! ایـــن تحفـــۀ تمام‌عیـــار هســـت مجموعـــۀ بهشـــت و بهـــار
> خواهـــی ار زیـــن کتـــاب، تاریخـــش شـــد «گلِ انتخاب» تاریخـــش (۱۱۰۴)

نصرت در مقدمۀ خویش از جامع با مدح و ستایش بسیار چنین یاد کرده:

> جناب مقدس القاب، خلف الصدق دودمان مصطفوی و سلالۀ امجاد خاندان مرتضوی، امیر محمدصالح الرضوی ادام الله تعالی ظلالَ اقبالِه الی یوم الدین.

و ظاهر است که در تاریخ منظم و مرتب‌کردن دقایق الخیال [صح: لطایف الخیال] جامع اشعار [= محمدصالح رضوی] در قید حیات بوده[۱۹] و میرزا ابوصالح صدرالممالک [= بانیِ مدرسۀ صالحیۀ نواب] (چنان‌که از کتاب وقایع السنین خاتون‌آبادی نقل شد) در تاریخ ۱۰۹۸ درگذشته است. بنابراین جامع و گردآورندۀ این اثر بدیع، «میرزا [محمد]صالح» رضوی است که بسیاری از اشعارش در این کتاب ذکر شده.

---

۱۹. به دلیل دعای «ادام الله تعالی ظلال اقباله الی یوم الدین» که در حق زندگان کنند.

و این میرزا محمدصالح رضوی، فرزند میرزا محمدباقر متولی و برادر میرشاه تقی‌الدین محمد متولی است.

این سیّد جلیل‌القدر از اعاظم سادات عالی درجات ارض اقدس و جامع علوم معقول و منقول بوده است. شیخ حُرّ عاملی قدس سره اجازهٔ غرّایی دربارهٔ وی صادر نموده که دلالت بر بزرگی قدر او می‌نماید و برای نمودن جلالت و بلندی مقام علمی او، چند سطر از ابتدای آن اجازه به عین عبارت در اینجا ایراد می‌شود:

> الحمد لله علی افضاله و الصلوة و السلام علی محمد و آله و بعد فإن العلم اشرف الخصال و اکمل الکمال و احسن الخلال ...

المولی الجلیل الفاضل النبیل الحسیب و النسیب النقیب العلّامة الفهّامة المحقّق المدقّق جامع المعقول و المنقول حاوی الفروع و الاصول العالم الفاضل و الاوحد الکامل میرزا محمدصالح ولد المرحوم المبرور المقدس المغفور میرزا محمدباقر الرضوی المتولی حرس الله مجدَه و زاد عزّه قرأ عندی ما تیسّر من کتاب من لایحضره الفقیه الخ.

تاریخ تحریرِ اجازه، سال ۱۰۸۵ است (شمارهٔ ۳۲ کتب رجال و انساب کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسه وقفی نادرشاه افشار. تاریخ وقف ۱۱۴۵). این ابیات از اشعار اوست که از سفینهٔ نصرت نقل شد [...].[۲۰] (۴ بیت)

اکنون برای تتمیم فایده می‌افزاییم که شادروان محمدتقی مدرس رضوی در مستدرکات کتاب شجرهٔ طیّبه در دو موضع دیگر نیز از محمدصالح رضوی نام برده است:

۲-۱۳. یک‌جا می‌نویسد:

> میرزا محمد صالح رضوی یا صالحاء رضوی در سفینهٔ نصرت، مکرر نامش آمده و محتملا [؟!] وی همان است که اشعار تذکره را فراهم کرده و بعد، نصرت آنها را مرتب نموده است [...].[۲۱]

با وجود توضیح مفصّلی که آن مرحوم، خود پیش‌تر در این باب داده است معلوم نیست که چرا اینجا قید «محتملاً» را به کار گرفته است. شاید میان اصلِ این دو یادداشت فاصلهٔ زمانی زیادی واقع شده بوده و ایشان تصریح پیشین خویش را از یاد برده بوده‌اند.

۳-۱۳. در صفحهٔ بعد نیز مصرّحا نوشته‌اند:

---

۲۰ . شجرهٔ طیّبه، ص ۴۶۱-۴۶۳.
۲۱ . همان، ص ۴۷۵-۴۷۶.

در سفینهٔ لطایف الخیال که جمع آن از میرمحمدصالحای رضوی و ترتیب آن از محمدنصیر بن محمدجعفر بصری [صح: نصیری] متخلص به نصرت است، نام عده‌ای از سادات رضوی مقیم مشهد مقدس با اشعاری از آنها درج است [...].[۲۲]

فرجام سخن

در این مقاله بازنمودیم که نام و نشان و شرح احوال و آثار دو شخصیت تاریخیِ مستقل، یعنی «**میرزا ابوصالح رضوی**» و «**محمدصالح رضوی**» ظاهراً نخستین‌بار در کتاب الکُنی و الالقاب مرحوم حاج شیخ عباس قمی (متوفای ۱۳۱۹ شمسی) آمیخته شده است. از آن پس نیز مؤلفانی دیگر، یا خود در شناسایی این دو نفر به خطا می‌روند یا آن را از حاج شیخ وام می‌گیرند تا اینکه در سال ۱۳۵۲ شمسی شادروان محمدتقی مدرس رضوی در مستدرکاتی که بر کتاب شجرهٔ طیّبهٔ پدرش می‌نویسد، خطای پدر را اصلاح می‌کند و معلوم می‌دارد که **میرزا ابوصالح نواب رضوی، بانی مدرسهٔ صالحیهٔ نواب و مصلای ارض اقدس و متولی آستان قدس رضوی که فرزند میرزا محسن نواب بوده و بنا بر قولی در ۹۰۱ق وفات یافته، دیگر است و محمدصالح رضوی، صاحب آثاری چون لطایف الخیال، جواهر الخیال، دقایق الخیال و معارج الخیال که فرزند میرزا محمدباقر متولی و برادر میرشاه تقی‌الدین محمد متولیِ شاعر بوده و در سال ۴۰۱۱ق نیز حیات داشته است دیگر**، اما از آنجا که کتاب ارجمند شجرهٔ طیّبه به شکلی بسیار بَدَوی و بدون هیچ‌گونه نمایه و فهرستی (حتی فهرست مطالب!) چاپ شده، هیچ یک از نویسندگان یا محققان پس از وی نیز بدان راه نبردند و چراغی که شادروان محمدتقی مدرس رضوی افروخته بود، تا زمستان سال ۱۳۹۹ شمسی از چشم‌ها پنهان ماند! اینجاست که روشن می‌شود هر قدر هم موضوع و متن کتابی سودمند و پراهمیت باشد، چاپ آن بدون تهیهٔ فهرست‌ها و نمایه‌های متعدد، نویسندگان را به کار نیاید و اهل تحقیق را زحمت افزاید.

آنچه در این مقاله در باب محمدصالح رضوی صاحب لطایف الخیال و سه رباعی‌نامهٔ مشهور، از دو سه موضع کتاب شجرهٔ طیّبه نقل کردیم، اگرچه مختصر می‌نماید، تا روزی که شرح حال مفصّل‌تری از وی به دست آید بسیار مغتنم است. اکنون دامن سخن را با یاد ساقی مسکین‌نواز خویش، استاد جمشید مظاهری (سروشیار) فراهم می‌چینم. ذکرش به خیر بادا!

سه‌شنبه ۲۶ مردادماه ۱۴۰۰ شمسی
برابر با ۸ محرّم ۱۴۳۳ قمری
شاهین شهرِ عزیز

---

۲۲. همان، ص ۴۷۷.

|مقـــــــــاله|

|سیدعلی میرافضلی

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مـردادوشهـریـور ۱۴۰۰

مصطفی عالی افندی و حکیم عمر خیّام

۲۱۸-۱۹۱

چکیده: «مکتب خیّام» در رباعی، از آغاز بالندگی تا امروز، گستره‌ای به طول ده قرن و حوزۀ نفوذی به اندازۀ همۀ سرزمین‌های پارسی‌گوی، از شبه قارۀ هند تا اقصای آناتولی داشته است. فهرست دوستداران، همراهان و پیروان خیّام در رباعی فارسی، نمایه‌ای پُربرگ و بلندبالاست. یکی از ایشان که در منابع فارسی کمتر درباره‌اش سخنی رفته است، مصطفی عالی افندی (د. ۱۰۰۸ ق)، شاعر، منشی و تاریخ‌نگار نامدار عثمانی در دورۀ حکومت سلطان سلیم و سلطان مراد است که به سه زبان ترکی، فارسی و عربی شعر می‌گفت و «عالی» تخلّص می‌کرد. وی در سال ۱۰۰۳ هجری دفتری از رباعیات فارسی را به اقتفای رباعیات خیّام به همراه دیباچه‌ای مفصّل در شرح حال خود و حکیم عمر خیّام ترتیب داد. این دفتر، با نام‌های «بدیع الرقوم»، «ربیع المنظوم» و «ربیع المرسوم» شناخته می‌شود. در نوشتۀ حاضر، به معرفی و بررسی این دفتر اشعار پرداخته‌ام.

کلیدواژه: رباعی، عمر خیّام نیشابوری، مصطفی عالی افندی، ربیع المرسوم، بدیع الرقوم، ربیع المنظوم

Muṣṭafā ʻĀlī Effendi and Hakim ʻUmar Khayyām

Sayyed Ali Mir Afzali

Abstract: «Khayyām School» in the quatrain, from the beginning of its development until today, has a history of as long as ten centuries and enjoys a sphere of influence as vast as all the Persian-speaking lands, from the Indian subcontinent to the ends of Anatolia. The list of Khayyam›s lovers, companions and followers in Persian quatrain is a long and long list. One of them who is less mentioned in Persian sources is Muṣṭafā ʻĀlī Effendi (d. 1008 AH), a famous Ottoman poet, secretary and historian during the reign of Sultan Salim and Sultan Murad, who wrote poetry in three languages: Turkish, Persian and Arabic and was referred to as « Ālī « in his poems. In 1003 AH, he compiled a book of Persian quatrains to follow Khayyam›s quatrains along with detailed biography of his own and that of ʻUmar Khayyām. This book is known as «Badi' ‹al-Raqūm», «Rabi› al-Munzūm» and «Rabi' ‹al-Mursūm». In the present article, I have introduced and reviewed this book of poems.

Keywords: Quartet, ʻUmar Khayyām Neyshābūri, Muṣṭafā ʻĀlī Effendi, Badi' ‹al-Raqūm», «Rabi› al-Munẓūm» and «Rabi' ‹al-Mursūm».

مصطفى عالي أفندي والحكيم عمر الخيّام

السيّد علي مير أفضلي

الخلاصة: على مدى عشرة قرون منذ بداية تألّق (مدرسة الخيّام) في الرباعي وحتّى اليوم، اتّسعت ساحة نفوذ وتأثير هذه المدرسة لتشمل كافّة البلدان الناطقة بالفارسيّة من شبه القارّة الهنديّة وحتّى أقصى الأناضول. وتطول قائمة محبّي ومقلّدي وأتباع الخيّام في الرباعي الفارسي لتملأ ما لا حصر له من الصفحات.

وأحد هؤلاء، والذي قلّما ورد الحديث عنه في المصادر الفارسيّة، هو مصطفى عالي أفندي (م ١٠٠٨ هجريّة) الشاعر والكاتب والمؤرّخ العثماني المشهور في فترة حكم السلطان سليم والسلطان مراد، والذي كان ينظم الشعر باللغات التركيّة والفارسيّة والعربيّة، وكان يتخلّص بكلمة (عالي).

وقد نظم هذا الشاعر سنة ١٠٠٣ هجريّة ديواناً من الرباعيّات الفارسيّة اقتفى فيه آثار رباعيّات الخيّام مع ديباجة مفصّلة ضمّنها ترجمة له وللحكيم عمر الخيّام. وقد اشتهر هذا الديوان بعنوان (بديع الرقوم)، (ربيع المنظوم) و (ربيع المرسوم).

والمقال الحالي يتولّى التعريف بهذا الديوان والبحث عن محتوياته.

المفردات الأساسيّة: الرباعي، عمر الخيّام النيشابوري، مصطفى عالي أفندي، ربيع المرسوم، بديع الرقوم، ربيع المنظوم.

نام حکیم عمر بن ابراهیم خیّامی نیشابوری (د. ۵۲۶ ق)، دانشمند و شاعر ایرانی، با رباعیات منسوب به او، پیوندی دیرینه و ناگسستنی دارد و بخش زیادی از شهرت جهانی او، مدیون همین رباعیات است. شمار دقیق رباعیّات خیّام دانسته نیست و در منابع مختلف، از ۲۰ تا ۲۰۰۰ رباعی در نوسان است. رباعیّات منسوب به خیّام، میان او و تعداد دیگری از شاعران مشترک است و «رباعی سرگردان» محسوب می‌شود. علّت آن هم این است که اغلب رباعیات خیّامانهٔ تاریخ رباعی فارسی، به فرد شاخص این مکتب منسوب شده و به نام حکیم عمر خیّام شهرت یافته است؛ نه گویندهٔ اصلی آن‌ها.

«مکتب خیّام» در رباعی، از آغاز بالندگی تا امروز، گستره‌ای به طول ده قرن و حوزهٔ نفوذی به اندازهٔ همهٔ سرزمین‌های پارسی‌گوی، از شبه قارهٔ هند تا اقصای آناتولی دارد. فهرست دوستداران، پیروان و حتی معترضانِ خیّام در رباعی فارسی، نمایه‌ای پُربرگ و بلندبالاست و احصای همهٔ آن‌ها به دفتری جداگانه محتاج است. یکی از ایشان که در منابع فارسی در موردش سخنی به میان نیامده، مصطفی عالی گلیبولی (د. ۱۰۰۸ ق)، شاعر، منشی و تاریخ‌نگار دورهٔ عثمانی است که به سه زبان ترکی، فارسی و عربی شعر می‌گفت و «عالی» تخلّص می‌کرد. شعر فارسی عالی، در حد متوسط است، اما خود بدان اعتقادی بیش از اندازه داشت. وی دفتری از رباعیات فارسی به پیروی و پاسخِ رباعیات خیّام ترتیب داده است که در بیشترِ منابع ترکی و فارسی به اسم «بدیع الرقوم» ثبت شده و نام درستِ آن، ربیع المنظوم یا ربیع المرسوم است. شمار منابع ترکی و لاتین در مورد مصطفی عالی افندی بسیار زیاد است و ما برای آشنایی مختصر مخاطبان فارسی زبان با زندگی و آثار عالی افندی، علاوه بر منابع اندک‌شمارِ فارسی، از مقالات محققان ارجمند ترکیه آقایان اسماعیل حقی آکسویاک، طورغای شفق، مصطفی ارآوجی، رمضان ششن، قاسم ارتاش، عمر فاروق آکون، محمد آتالای و اورهان بشران بهره بُرده‌ایم. به نظر می‌رسد جای یک تحقیق جداگانه در معرفی آثار این نویسنده و شاعر مورد احترام در ترکیه که به زبان فارسی نیز شعر می‌سرود، خالی است.

پیشینهٔ پژوهش

متأسفانه به رغم شهرت عالی افندی در تاریخ ادبیات عثمانی، منابع فارسی از ذکر نام این شاعر، تهی است و آنچه دربارهٔ او در دست داریم، ترجمه از منابع ترکی است که مهم‌ترین آن‌ها، نخست، مقدمهٔ دکتر توفیق هاشم‌پور سبحانی بر ترجمهٔ کتاب مناقب هنروران عالی افندی است؛ دیگر، ترجمهٔ دو مقالهٔ مصطفی ارآوجی پژوهشگر ترک در کتاب تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی به همّت نصرالله صالحی و صفیه خدیو؛ و دیگر، مقالهٔ رمضان ششن با عنوان «مورخان عثمانی» که به همت نصرالله صالحی ترجمه و در کتاب تاریخ‌نگاری و مورّخان عثمانی به چاپ رسیده است. این مقالهٔ مفصّل به معرفی تاریخ‌نگاران عثمانی اختصاص دارد و در آن در مورد زندگی و آثار مصطفی عالی افندی نیز سخن رفته است.

در مورد شعر عالی رومی، رباعیاتش و مجموعۀ ربیع المنظوم او، هیچ تحقیق مستقلی در ایران صورت نگرفته است. تنها اشاره‌ای که به این رساله شده، در یکی از مقالات شادروان محیط طباطبایی است. آن استاد به مناسبت ذکر طربخانۀ رشیدی تبریزی، از رسالۀ عالی افندی یاد کرده و یادآور شده که عالی، حکایات یاراحمد را در مقدمۀ رساله‌اش نقل کرده است: «اعتبار این کتاب، به مراتب از اصل طربخانه کمتر است» (محیط طباطبایی، ۶۴). آنچه فهرست‌نگاران ایرانی در مورد نسخ خطی آثار عالی افندی نوشته‌اند، اگرچه بسیار مختصر است، اما به عنوان سابقۀ این موضوع قابل ذکر است. به ترتیب تاریخی، احمد منزوی به سال ۱۳۴۵ شمسی در معرفی ربیع المرسوم کتابخانۀ مجلس (منزوی، ۳۱-۳۲)، علی صدرایی خویی به سال ۱۳۷۶ در معرفی دیوان فارسی عالی متعلّق به کتابخانۀ مجلس (صدرایی، ۳۳۷-۳۳۸) و محمدتقی حسینی به سال ۱۳۹۳ در توصیف بدیع الرقوم کتابخانۀ قاضی‌زاده محمد افندی استانبول (حسینی، ۶۶) در حد چند سطر، در مورد محتوای نسخه و گویندۀ اشعار سخن گفته‌اند.

در ترکیه، اولین کسی که در مورد ربیع المنظوم عالی افندی تحقیق کرده، ابن الامین محمود کمال‌بک اینال (د. ۱۹۵۷ م) است. وی به سال ۱۹۲۸ در نشریۀ انجمن تاریخ ترک[1] مقالۀ کوتاهی با عنوان «ربیع المرسوم و تربیع المنظوم» نگاشت و این اثر ناشناختۀ عالی را معرفی کرد. نسخه‌ای که وی در اختیار داشت، دستنویسی به خط مؤلف بود که در محرم سال ۱۰۰۳ هجری قمری در قسطنطنیه کتابت شده است (ابن الامین، ۵۵). ابن‌الامین محمود کمال، پیش‌تر در سال ۱۹۲۶ کتاب مناقب هنروران اثر مهم عالی افندی را با مقدمه‌ای در شناخت نویسنده منتشر کرده بود. وی پیشگام محققان ترک در معرفی شخصیت ادبی مصطفی عالی افندی و تحقیق در احوال و آثار او به شمار می‌رود (رک. آکون، ۲۱: ۲۵۹).

بیشترین تحقیقات در مورد ربیع المنظوم عالی افندی و رباعیات فارسی آن، به همّت دو تن از پژوهشگران ترک، محمد آتالای و اورهان بشران، صورت گرفته است. این دو، در سال ۲۰۱۰ میلادی ترجمۀ ترکی رباعیات عالی را با عنوان نظیره‌های خیّام منتشر کردند و سپس در سال ۲۰۱۲ میلادی متن فارسی آن را بر اساس دستنویس قاضی‌زاده محمد افندی طی دو شماره در مجلۀ مطالعات شرقی[2] عرضه داشتند.[3]

---

1) Türk Tarih Encümeni Mecmuasi

2) Doğu Araştirmalari

۳) دکتر اسماعیل حقی آکسویاک، استاد دانشگاه قاضی آنکارا، اهتمام ویژه‌ای در معرفی و نشر آثار ترکی مصطفی عالی افندی داشته است. آکسویاک، سه دیوان ترکی، ریاض السالکین، تحفۀ العشّاق و منشأ الانشاء عالی را در قالب کتاب منتشر کرده ومقالات بسیاری در مورد سایر آثار او نوشته است.

زندگی و آثار عالی

مصطفی عالی افندی فرزند احمد، در دوم محرّم سال ۹۴۸ هجری در گلیبولی، شهری در استان چناق قلعهٔ ترکیه (در منطقهٔ مرمره) و به قول خودش در «ساحل خلیج بحر روم» به دنیا آمد. تحصیلات خود را در آن شهر به پایان بُرد و زبان فارسی را نزد مصطفی سروری (د. ۹۶۹ ق) آموخت. بعد از تحصیل، به استانبول رفت و در ۹۶۸ ق به خدمت شاهزاده سلیم دوم درآمد. وی دوست داشت در استانبول نزد سلطان سلیم انجام وظیفه کند، اما در جلب نظر سلطان توفیق چندانی نیافت و سلطان او را به خدمت اطرافیان خود در آورد. عالی افندی، روزگاری دراز در مقام دفتردار، منشی و وقایع نویس در خدمت لالا مصطفی پاشا و سپس فرهاد پاشا بود و به تناسب شغل خود، سال‌های زیادی از عمرش را دور از وطن در مصر و شام و حلب و بوسنی در دستگاه اداری امپراتور عثمانی خدمت کرد. وی بارها از مشاغل دیوانی برکنار شد. بعد از مرگ مصطفی پاشا (در ۹۸۸ ق) مورد بی مهری سلطان مراد سوم قرار گرفت. در نهایت، با جلب نظر سلطان، به شغل دفترداری گماشته شد و از ۹۹۳ تا پایان عمر، به تفاریق در ارزروم، بغداد، روم‌ایلی، و آناتولی مشغول خدمت بود؛ تا آنکه در سال ۱۰۰۸ هجری در شهر جدّهٔ عربستان درگذشت (ششن، ۳۰۴-۳۰۵). ناکامی عالی در راهیابی به دربار شاه عثمانی، دوری او از وطن، سعایت بدخواهان و عزل‌های پیاپی، در آثار او، از جمله دیباچهٔ رباعیاتش، بازتابی روشن یافته است.

عالی در جوانی و در آغاز شاعری، «چشمی» تخلّص می‌کرد، سپس آن را به «عالی» تغییر داد. از وی سه دفتر شعر ترکی به جای مانده که اشعار او را از ۹۷۵ تا ۱۰۰۸ ق در بر می‌گیرد. وی دیوان شعری نیز به زبان پارسی دارد. نسخه‌ای از دیوان فارسی عالی که تا مدت‌ها پنداشته می‌شد از بین رفته است، به شمارهٔ ۷۸۵۸ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود. مژدهٔ پیدا شدن این نسخه را محقق ترک طورغای شفق در سال ۲۰۱۹ طی مقالهٔ «نسخهٔ مفقودهٔ دیوان اشعار فارسی مصطفی عالی»، به علاقه‌مندان ادبیات عثمانی داد. نسخهٔ دیگری از دیوان فارسی عالی به شمارهٔ Or.1043 در کتابخانهٔ لیدن هلند موجود است. دستنویس لیدن، شامل نصیحت‌السلاطین، فرصت‌نامه و دیوان اشعار فارسی عالی افندی است (ویتکام، ۲۳). قالب اصلی در اشعار فارسی عالی افندی، غزل است. وی تقریباً اغلب غزل‌های خود را به اقتفای حافظ شیرازی سروده است. کتاب مجمع البحرین عالی، دربردارندهٔ نظیره‌های او بر ۵۳ غزل حافظ است که به خواهش شاگردش نفعی در حدود ۱۰۰۴ هجری فراهم آورده است.[۴] برخی از غزل‌های فارسی مجمع البحرین در دیوان عالی نیز نقل شده است.

عالی در قطعه‌ای، خود را در نظم و نثر هم‌ردیف خواجو، خواجه‌جهان (عمادالدین محمود گاوان)،

---

۴) رسالهٔ فارسی مجمع البحرین را محمد آتالای و اورهان بشران تصحیح و در دو شمارهٔ مجلهٔ مطالعات شرقی (۲۰۱۰-۲۰۱۱م) منتشر کرده‌اند.

سلمان، حافظ، ابن یمین و خیّام دانسته است (عالی افندی الف، ۷۹پ):

منم به نظم چو خواجو، به نثر خواجه جهان — شدم به شعر و قصاید چو حافظ و سلمان

به قطعه ابن یمین، بـــا رباعی چون خیّام — ز جمع فضل و هنر خاطرم پریشـــان دان

شمار تألیفات عالی افندی را تا شصت عنوان نیز گفته‌اند که از برخی از آن‌ها تا کنون نسخه‌ای شناسایی نشده است. وی در دیباچهٔ رباعیاتش گوید که در ۵۳ سالگی، به تعداد هر سال عمرش، یک اثر خلق کرده است (عالی الف، برگ ۹۲ر). برخی از این آثار، رساله‌های کم حجمی در حد چند ورق است و برخی نیز آثاری پُر حجم است. مناقب هنروران تنها اثر مصطفی عالی است که به همّت دکتر توفیق سبحانی ترجمه و در ایران منتشر شده است (تهران، سروش، ۱۳۶۹).این کتاب، جزو مهم‌ترین آثار عالی افندی است و در سال ۹۹۵ ق در پنج فصل تألیف شده و در آن، شرح حال خوشنویسان، کاتبان، مصوّران و مذهّبان ایران و روم آمده است و منبعی ارجمند در تاریخ خوشنویسی به شمار می‌رود.

از جملهٔ آثار منظوم عالی افندی، منظومهٔ مهر و ماه است که نخستین اثر او به شمار می‌رود و در ۹۶۸ ق به انجام رسیده و ۱۱۶۴ بیت شعر دارد و به شاهزاده سلیم تقدیم شده است. دیگر، تحفة العشّاق در ۳۰۰۶ بیت است که به اقتفای مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی سروده شده است. صدف صد گوهر دفتری است مشتمل بر یک‌صد غزل و در ۱۰۰۱ ق در سفری به زادگاهش فراهم آمده است. ریاض السالکین، سبحة الابدال، و گل صد برگ (۱۰۰ غزل) از دیگر آثار عالی است. منظومهٔ مهر و وفا و روضة اللطایف از جمله آثار این شاعر است که ذکرشان در منابع آمده، ولی نسخه‌ای از آن‌ها شناسایی نشده است (ارتاش، ۲۰۰-۲۰۳).

برخی از آثار عالی در موضوع تاریخ است و از این جهت، مورد توجه خاص پژوهشگران تاریخ عثمانی قرار گرفته و پیرامون آن‌ها، تحقیقات فراوانی شده است. کنه الاخبار، مهم‌ترین اثر تاریخی عالی افندی است. موضوع آن تاریخ عمومی جهان است و بین سال‌های ۱۰۰۱ تا ۱۰۰۷ نگاشته شده است. عالی، تاریخ جهان را از زمان خلقت آدم تا روزگار خود در یک مقدمه و چهار رکن روایت کرده است. آنچه به این اثر اهمیت بخشیده، بخش‌های سوم و چهارم آن است که به سرگذشت ترکان، مغولان و شاهان عثمانی مربوط است. رکن چهارم که به تاریخ عثمانی اختصاص دارد، وقایع تاریخی را تا زمان حکومت سلطان محمد سوم فرزند سلطان مراد سوم دنبال می‌کند (ششن، ۳۰۵). آنچه آثار تاریخی عالی افندی را متمایز کرده، روایتی است که از نگاه یک فرد علاقه‌مند به تاریخ به دست می‌دهد؛ و از آنچه مورّخان رسمی دربار عثمانی به عنوان یک وظیفهٔ اداری نگاشته‌اند، عینی‌تر و به واقع امر، نزدیک‌تر است. ویژگی دیگر نگارش‌های تاریخی او آن است که از منابع خود، گاه تا ۱۵۰ اثر، نام بُرده

است (ارتاش، ۱۹۶-۱۹۷). از دیگر آثار مهم عالی می‌توان به زبدةالتواریخ، نصرت‌نامه (و دنبالهٔ آن به نام فرصت‌نامه)، نصیحةالسلاطین، منشأ الانشاء، انیس‌القلوب، نصیحةالسلاطین، مرآة العوالم و هفت مجلس اشاره کرد (ششن، ۳۰۷-۳۰۹؛ ارتاش، ۱۹۷-۲۰۸).

رباعیّات عالی

بخشی از دیوان فارسی مصطفی عالی افندی را رباعیات او تشکیل می‌دهد که بالغ بر بیست رباعی است (عالی‌ج، برگ ۱۲۸ ر-۱۳۰پ). اغلب این رباعیات، قافیه و ردیف یکسان دارند. فی المثل، در آغاز رباعیات، چهار رباعی با ردیف «می‌خواهم» دیده می‌شود که در لفظ و مضمون شباهت بسیار به هم دارند (عالی‌ج، ۱۲۸ ر):

من بی تو نـــه گل نه نســـترن می‌خواهم　　نـــی تازه ســـمن نـــه نـــارون می‌خواهم

من بـــا تو دمی بـــزم چمـــن می‌خواهم　　یک‌من مَی و رخصتـــی که من می‌خواهم

رباعی فوق، به احتمال بسیار مطابق الگوی رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر سروده شده است (نفیسی، ۶۷):

نی باغ نه بُســـتان نه چمـــن می‌خواهم　　نی ســـرو و گل و نه یاســـمن می‌خواهم

خواهم ز خدای خویـــش کُنجی که درآن　　من باشـــم و آن کســـی که من می‌خواهم

در بخش رباعیاتِ دیوان، چندین قطعهٔ متشکّل از دو بیت در اوزان مختلف دیده می‌شود که طبق تعریف خود شاعر در رسالهٔ ربیع المنظوم، آن‌ها را رباعی قلمداد می‌کند؛ ولو آنکه فاقد وزن رباعی باشد (رک. عالی‌الف، ۱۲۲ ر). برخی از رباعیات دیوان فارسی عالی در ربیع المنظوم نیز یافت می‌شود، اما خیّامانه‌هایش را به دیوان نبُرده است.

ربیع المنظوم، مجموعه رباعیاتی است به فارسی که در چهار فصل گرد آمده است و ملحقات آن، اشعار پراکندهٔ دیگر را در بر می‌گیرد. عالی این دفتر را در سال ۱۰۰۲ هجری در ایّام «بطالت و عزل» آغاز نهاد و در ۱۰۰۳ هجری به پایان بُرد. در منابع ترکی، از این اثر عالی افندی اغلب با عنوان بدیع الرقوم نام بُرده‌اند. در مورد محتوای این دفتر، کمی بعدتر سخن خواهیم گفت. با اینکه عالی اعتقادی تام به رباعیات خود داشته و با تفاخر بسیار از نظیره‌سرایی خود یاد کرده است، اما رباعیات او نه فقط در قیاس با آثار برتر تاریخ رباعی فارسی، حرفی برای گفتن ندارد، بلکه در میان اشعار پارسی‌سرایان حوزهٔ آناتولی از قبیل نفعی ارزرومی نیز در حد متوسط جلوه می‌کند.

دستنویس‌های کتاب

از ربیع المنظوم عالی افندی، در حال حاضر سه دستنویس شناسایی شده است. نخست، مجموعه‌ای از منشآت و اشعار است که به شمارۀ ۴۲۹ در مجموعۀ قاضی‌زاده محمد افندی در کتابخانۀ سلیمانیۀ استانبول نگهداری می‌شود (حسینی، ۶۶). بخش نخست این مجموعه، رسالۀ منشأ الانشاء مصطفی عالی است (برگ ۱پ-۷۰پ) و بخش بعدی، دفتر رباعیات اوست (۸۲ پ-۱۲۴ر) . عموم تحقیقاتی که پژوهشگران ترک در مورد این رسالۀ عالی افندی انجام داده‌اند، متکی به این نسخه بوده است و این دستنویس را تنها نسخۀ کتاب می‌دانسته‌اند.

نسخۀ دوم، از آنِ کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی (به شمارۀ ۴۰۲۷) است. متأسفانه نسخه از میانه و انتهای کتاب (بخشی از فصل سوم و کلّ فصل چهارم و خاتمه و لاحقه) دارای افتادگی است. در بخش رباعیاتِ رساله، ما شاهد جابه‌جایی صفحات و افتادگی اوراق هستیم. به طوری که می‌توان گفت دستنویس مجلس، کمتر از نیمِ دفتر ربیع المنظوم را در بر دارد. با اینکه این دستنویس در سال ۱۳۴۵ در فهرست کتابخانۀ مجلس معرفی شده است (رک. منزوی، ۳۱-۳۲)، توجه پژوهشگران را به خود جلب نکرد. به احتمال زیاد، اشاره‌ای که محیط طباطبایی به عالی افندی و نقل قول‌های او از طربخانه کرده، بر اساس این دستنویس بوده است.

یک نسخۀ دیگر از کتاب، در کتابخانۀ دارالمصنفین علامه شبلی نعمانی، واقع در اعظم گره هند موجود است که در فهرست آن کتابخانه با عنوان «جواب رباعیات عمر خیّام» معرفی شده است. کتابت این نسخه به سال ۱۱۰۰ ق به دست تقی‌الدین بن محمد عبدالغفور صورت گرفته است. اطلاع ما از این نسخه به واسطۀ سایت فهرستگان نسخ خطی[۵] است.

ابن الامین محمود کمال حدود صد سال پیش توصیفی از یک نسخۀ بسیار با ارزش ربیع المنظوم عالی افندی به دست داده که خودِ مؤلف آن را در محرم سال ۱۰۰۳ هجری در قسطنطنیه کتابت کرده بوده است (ابن‌الامین، ۵۵). به نوشتۀ ابن‌الامین، این دستنویسِ ناشناخته را دکتر مصطفی منیف پاشا، یکی از مسئولین موزۀ آثار ترک و اسلام، در اختیار او گذاشته بود. وی در بررسی این نسخۀ مندرس، به ارزش‌های آن پی بُرد و آن را در نشریۀ انجمن تاریخ ترک معرفی کرد (۱۹۲۸ م). متن نسخه به خط نستعلیق و انجامۀ آن به خط نسخ و تعداد اوراق آن ۱۰۴ برگ است (همان، ۵۲).[۶] متأسفانه از سرنوشت این نسخه اطلاعی در دست نیست.

ما در این بررسی، از نسخۀ قاضی‌زاده محمد افندی (الف) و دستنویس مجلس (ب) بهره بُرده‌ایم. متن حروفی رساله که اورهان بشران و محمد آتالای بر اساس دستنویس الف فراهم کرده‌اند نیز پیش روی ما بوده است.

---

5) https://scripts.nlai.ir

۶) از دکتر علی شاپوران به خاطر ترجمۀ بندهایی از مقالۀ ابن الامین محمود کمال سپاسگزارم.

نام رسالهٔ عالی چیست؟

یکی از مشکلاتی که در مطالعهٔ تحقیقات مربوط به عالی افندی با آن مواجه می‌شویم، سه نام متفاوت است که بر مجموعه رباعیات فارسی او نهاده‌اند: بدیع الرقوم، ربیع المرسوم و ربیع المنظوم. در قدیم‌ترین تحقیقی که ابن‌الامین محمود کمال در مورد این رساله انجام داده، به نقل از دستنویس خودِ شاعر، نام آن را ربیع المرسوم و تربیع المنظوم ذکر کرده است (ابن‌الامین، ۵۳). نسخه‌ای که مورد استفادهٔ ابن الامین محمود کمال بوده، معلوم نیست به کجا رفته و فی الحال، از دسترس محقّقان خارج شده است. مقالهٔ ابن‌الامین به دلیل فاصلهٔ زمانی زیاد تا روزگار ما و خط عربی آن، چندان مورد توجه نسل جدید پژوهشگران ترک قرار نگرفت. بنابراین، در اغلب منابع، نام این اثر عالی افندی، «بدیع الرقوم» ثبت شده است (برای نمونه، رک. ارتاش، ۲۰۲؛ آکسویاک، ۲۵؛ آکون، ۲: ۴۱۹). علت این امر، آن است که کاتبِ تنها نسخهٔ موجود از این رساله در کتابخانه‌های ترکیه، هنگام تحریر متن، جای نام رساله را خالی گذاشته است: «**نام این رسالهٔ بدیع الرقوم، موسوم [ـ سفید ـ] بمانْدْ**» (رک. تصویر شمارهٔ دوم). بنابراین، شاید محققان از سرِ ناگزیری، عبارت «بدیع الرقوم» را که توصیفِ شاعر از رساله است، جایگزین نامِ از قلم افتاده کرده باشند.

آتالان و بشران که به طور تخصصی دو اثر فارسی عالی افندی را بررسی و منتشر کرده‌اند، بدیع الرقوم را اشتباه دانسته و رساله را ربیع المنظوم نام نهاده‌اند (بشران و آتالای، ژانویهٔ ۲۰۱۲: ۶۶). این دو، به پژوهش ابن‌الامین محمود کمال دسترسی داشته‌اند و بنده آشنایی با مقالهٔ ابن‌الامین را مرهون ارجاعات آن‌ها هستم. آتالان و بشران، هنگام نقل این بخش از دیباچهٔ عالی افندی، عبارت **[ربیع المرسوم و تربیع المنظوم]** را به همین شکل در کمانک قرار داده و به متن افزوده‌اند (همان، ۷۱). با این همه، چه در عنوان مطلب و چه در مقدمهٔ مقاله، از اسم ربیع المنظوم برای نامیدنِ رساله استفاده کرده‌اند. طورغای شفق نیز در فهرست آثار منظوم عالی، از این اثر با عنوان ربیع المنظوم نام بُرده (شفق، ۵۸۷) که احتمالاً متأثر از تحقیق آتالان و بشران بوده است. به نظر می‌رسد که بشران و آتالای این نام را از جملهٔ آخر دیباچه گرفته باشند: «اگر در مقابل رباعیات خیّام، به نظم گفتار حکمتْ خیام، جواب‌ها و صوابْ ایهام بیفزاید، و به هر چارفصل ایّام، به **ربیع المنظوم** بهاءْ انجام، این چنین چار فصل بدایع فرجام بسازد، شاید» (عالی‌الف، ۹۷ ر)؛ یا از یادداشت ذیل رساله: «بعد از تکمیل **ربیع المنظوم** و انضمام خاتمهٔ نزاکتْ رسوم...» (همان، ۱۲۰ پ)؛ «تا که بهار **ربیع المنظوم** به شکوفه زار خیالات و رسوم به آخر رسد» (همان، ۱۲۱ ر). اما قرینهٔ مهمی که برای تأیید نظر بشران و آتالای وجود دارد آن است که عالی خود در دیباچهٔ مجمع البحرین، از این اثرش با نام ربیع المنظوم یاد کرده است: «در آن ولا که تألیف **ربیع المنظوم** را به اتمام رسانیدم...» (آتالای و بشران، ۲۰۱۰، ۸۱). به دلیل تکرار چندبارهٔ این عبارت، هم در خود رساله و هم در مجمع البحرین، ما عنوان ربیع المنظوم را ترجیح داده‌ایم.

در دستنویس مجلس، نام رساله، به صراحت ربیع المرسوم قید شده (عالی‌ب، برگ ۹ پ) و این، تأییدی است بر آنچه مرحوم ابن‌الامین از نسخهٔ اصل مؤلف نقل کرده است. علّت این دوگانگی در نامگذاری یک کتاب، به معمّا شبیه‌تر است. در دستنویس مجلس، دنبالهٔ نام اثر، یعنی «تربیع المنظوم» از قلم کاتب ساقط شده است. نام‌های عربیِ مسجّعِ دو قسمتی که با حروف «و»، «فی» و «مِنْ» به هم مرتبط می‌شوند، در نامگذاری متون ادبی و تاریخی در جهان اسلام بسیار مرسوم بوده است. گاهی اوقات، به جهت سهولت کار، به ذکر جزء اول یا جزء دوم نام بسنده شده است. از این رو، ممکن است خود مؤلف با کنار هم گذاشتنِ کلمات اول و آخر عبارت «ربیع المرسوم و تربیع المنظوم»، عنوان ربیع المنظوم را برای رسالهٔ خود به‌کار بُرده باشد. این نکته را نیز بیفزایم که استاد محیط طباطبایی در مقالهٔ خود، نام این رساله را ربیع الموسوم ذکر کرده است (محیط طباطبایی، ۶۴) که به نظر می‌رسد اشتباه در نقل اسم باشد.

گزارش محتواییِ ربیع المنظوم

برای آشنایی مخاطبان، گزارش بسیار مختصری از مجموعه رباعیات عالی افندی به دست می‌دهیم.

الف) دیباچه. عالی در آغاز مجموعه رباعیاتش، دیباچه‌ای در شرح حالات خود و احوال حکیم عمر خیّام آورده است. از ویژگی‌های نثر فارسی عالی، چه در دیباچهٔ ربیع المنظوم و چه مجمع البحرین، علاقهٔ زیاد او به سجع‌های متکلّف و پی‌درپی است که گاه باعث می‌شود درک منظور او دشوار شود و رشتهٔ سخن در پیچ و تابِ لفّاظی‌های بی‌شمار از دست برود. ما اهمّ مطالب دیباچه را ذکر می‌کنیم. نویسنده در تحمیدیهٔ دیباچه، با نام خیّام و کلمات مرتبط با آن بازی کلامی کرده است:

> ستایش‌های نامحدود بی‌شمار به موحّد یگانهٔ دوگانهٔ لیل و نهار، و صانع هفت بحر و هشت خلد و نُه فلک دوّار، و نقشبند رباعیات صفحات عذار و رسمْ پیوندِ نوخطان رنگینْ رخسار، می‌شاید که در زیر گنبدهای نیل خیام، ز چارابرویان مه‌رویان موزونْ خرام، جواهر بی‌شمار به چهار سطرِ مُعَنبرْ شطر تیغ اشتهار چون منظومهٔ رباعیات خیّام پیموده (عالی‌الف، برگ ۸۱ پ؛ عالی‌ب، برگ ۱ پ–۲ ر).

عالی در بخش بعدی دیباچه که از «اما بعد» آغاز می‌شود، از انگیزه‌ها و زمینه‌های سرودن رباعیّات خیّامانه سخن به میان می‌آورد و می‌گوید که در سال ۱۰۰۲ هجری «در ایّام بطالت و عزل» به سر می‌بُرد و دل و دماغ سرودن نداشت. اما خاطر خود را گاهی به تتبع غزلیّات حافظ مشغول می‌داشت و گاه با نگاشتن حوادث تاریخی سرگرم می‌کرد؛ تا آنکه یکی از دوستان مشفق او که «عالمی بود ستوده اطوار» بر او وارد شد و از شاعر خواست که با سرودن اشعاری چند، از این خمولی به درآید: «آن یگانهٔ نامدار به التماس بسیار استدعاء نظم تکرار می‌کرد». در اثنای کلام، سخن از رباعیّات حکیم عمر خیّام نیز

به میان آمد:

> در سیاق این کلام، وصف رباعیات مولانا عمر خیّام در سلک مدایح آن جواهر کلام، به طریقی انتظام پذیرفته و به چنین اداهای رنگین می‌گفته که قرون بسیار می‌باید گذشت که مانند آن حکیمی نکته‌دان و علیمی مُعجزْبیان در مصطبهٔ ظهور، میر مجلس صدور می‌شود... الحق نادره‌دانی است که به سمت رباعیات سربلند و ممتاز شده و به متقدّمین بلاغتْ طراز، به طرز بلند و سلیقهٔ شاعر پسند، الی الآن به امتیاز شأن و اعتلاء قدر معرفت و توان، انگشت‌نمایِ سرافراز گشته (عالی‌الف، برگ ۸۴پ–۸۵ر؛ عالی‌ب، برگ ۵ پ–۶ پ).

عالی، به‌ملاحظاتی، نامی از این دوست خود نمی‌برد، اما می‌گوید که «منصب تدریس و دراست» داشته و از خوشه‌چینان خرمن دانش مولانا ابوالفتح محمد مالکی و شیخ‌الاسلام محی‌الدین بستان زاده بوده است (عالی‌الف، برگ ۸۵ر–۸۵پ؛ عالی‌ب، برگ ۶ پ–۷ ر). بنابراین، به احترام نظر او، به سرودن رباعیات در تتبّع حکیم عمر خیّام مشغول شد و قریب دو ماه، اکثر رباعیّات خیّام را جواب گفت. بعد از اتمام کار، همان دوست، شاعر را ترغیب کرد که به تدوین رباعیاتش بپردازد:

> در این ولا تا دو ماه سحرگاه و شبانگاه تتبع رباعیّات خیّام و تمتّع به مخترعات ستوده نظام به حدّی رسید که اکثر گفتار او را نظیره‌ها گفتم. اندکی ماند که از جواهر تقابل و تأمل به سوزن زبان تکلّم و تخیّل نمی‌سفتم. آن‌ها جز از مخترعاتی است که همه زادهٔ طبع گوهرزای منند. یعنی که از پیروی نظم خیّام دواردور و مهجورترند.... فلاجرم، باز آن همنشین خجسته قدم، ستایش‌های اتمّ می‌فرمود و الحاح و ابرام می‌نمود که‌آن جمله را همه ترتیبی نگارم و به توزیع و تقریبی برآرَم که ابیات عاشقانه و گفته‌های توحید یگانه و رباعیّات تعیّش جاودانه و مخترعات مختلف‌البحور بی‌بهانه، از یکدیگر ملخّص و ممتاز می‌شود و و نظایر و غیرها به ترتیب فصولِ حیرتْ وصول، از فروع و اصول، مشمول و موصول می‌رسد. تا به مناسبت دوگانه که یکی رباعیات یگانه، دگر چار فصول بی بهانه‌ای است، نام این رسالهٔ بدیع الرقوم، موسوم به ربیع المرسوم[۷] بمانْد. و ترجمهٔ حکیم معلوم و اجمال سرگذشت این مغموم به مقدمهٔ بلاغتْ رسوم، به فیصلی رسانْد (عالی‌الف، برگ ۸۶ر–۸۶پ؛ عالی‌ب، ۸ پ–۹ پ).

در ادامهٔ دیباچه، عالی به سرگذشت خیّام پرداخته است و به نقل از تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی، ماجرای دوستی خیّام و خواجه نظام الملک و حسن صبّاح را نقل کرده است (عالی‌الف، ۸۷ ر؛ عالی‌ب، ۱۰ ر؛ مقایسه شود با: سمرقندی، ۱۳۸–۱۳۹). بقیهٔ اطلاعاتی که عالی در ادامهٔ کار

---

۷) همان‌طور که پیشتر گفتیم، ابن‌الامین محمود کمال، نام کامل رساله را به نقل از دستنویس خود شاعر، ربیع المرسوم و تربیع المنظوم ذکر کرده است.

آورده، همگی برگرفته از طربخانهٔ رشیدی تبریزی است. وی، منبع خود را رسالهٔ ده فصل مولانا احمدبن حسین رشیدی تبریزی نامیده است. رشیدی تبریزی طربخانه را به سال ۸۶۷ ق در ده فصل گرد آورده است. نُه فصل آن مربوط به رباعیات منسوب به خیّام (در حدود ۵۵۰ رباعی) با ترتیب موضوعی است و در فصل دهم کتابش، حکایاتی در مورد خیّام نقل کرده که اغلب آن‌ها جنبهٔ داستان‌سرایی دارد. عالی افندی بیشتر آن داستان‌های افسانه‌وار را با برداشت‌های شخصی خود درآمیخته و در دیباچه‌اش آورده است:

- شاگردی خیّام نزد محمد منصور که استاد سنایی نیز بوده است (عالی‌الف، ۸۷ ر؛ عالی‌ب، ۱۰ ر؛ رشیدی، ۱۴۹-۱۵۰)

- هم‌عصر بودن خیّام با شیخ ابوسعید ابوالخیر، حکیم ناصرخسرو، شمس الحکماء سنایی غزنوی، حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی (عالی‌الف، ۸۷ پ؛ عالی‌ب، ۱۱ ر)

- رباعی فرستادن خیّام نزد ابوسعید و پاسخ منظوم ابوسعید بدو (عالی‌الف، ۸۷ پ؛ عالی‌ب، ۱۱ پ؛ رشیدی، ۱۴۱)

- تناسخی دانستنِ خیّام و ماجرای تعمیر مدرسهٔ نیشابور و رباعی خواندن خیّام در گوش چارپایی که فرمان نمی‌بُرد (عالی‌الف، ۸۸ ر؛ عالی‌ب، ۱۲ ر؛ رشیدی، ۱۴۲-۱۴۳)

- حکمت آموختن امام محمد غزالی نزد خیّام و رسوا کردنِ خیّام او را (عالی‌الف، ۸۸ پ؛ عالی‌ب، ۱۳ ر؛ رشیدی، ۱۴۵)

- ماجرای محتسب بلخ و شکستن جام شراب خیّام و ذکر رباعی او در این باب و افتادن محتسب در چاه (عالی‌الف، ۸۹ ر؛ عالی‌ب، ۱۳ پ؛ رشیدی، ۱۴۶-۱۴۷)

- سفر خیّام به بخارا و جذبهٔ او بر سر مزار خواجه اسماعیل بخاری. طبق این روایت، خیّام دوازده شبانروز در کوه و صحرا می‌دوید و رباعی معروف «گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز...» را زمزمه می‌کرد (عالی‌الف، ۸۹ ر؛ عالی‌ب، ۱۴ ر؛ رشیدی، ۱۴۷).

- مرگ خیّام در سال ۵۵۵ در مقام دهک از بلوک استرآباد در سن ۵۲ سالگی (عالی‌الف، ۸۹ ر؛ عالی‌ب، ۱۴ پ). عالی افندی تاریخ ولادت خیّام را که رشیدی تبریزی در ۴۵۵ در استرآباد ذکر کرده (رشیدی، ۱۴۷)، با تغییر رقم صدگان، تاریخ فوت او تلقی کرده است.

- ماجرایی که رشیدی تبریزی از مطالعهٔ نسخه‌ای از چهار مقالهٔ نظامی عروضی در سبزوار نقل کرده و مربوط به داستان ملاقات عروضی با خیّام در سال ۵۱۲ ق در شهر بلخ و پیش‌بینی خیّام از محل

دفن خود است (رشیدی، ۱۵۰) ، عالی افندی با عباراتی بسیار مغشوش و مغلوط بازنوشته است (عالی‌الف، ۸۹ پ؛ عالی‌ب، ۱۴ پ- ۱۵ ر).

- آخرین حکایت، دیدار نظامی عروضی با مادر خیّام در نیشابور است که خواب خود را برای عروضی باز می‌گوید و رباعی «ای سوختهٔ سوختهٔ سوختنی...» را از زبان خیّام نقل می‌کند (عالی‌الف، ۹۰ ر؛ عالی‌ب، ۱۵ پ؛ رشیدی، ۱۵۲).

عالی به طورِ دربست، آگاهی‌های خود را در مورد خیّام از طربخانه گرفته و کاری به منابع دست اولِ زندگانی خیّام نداشته است. رشیدی تبریزی با صورت‌بندی ویژه‌ای که از خیّام شاعر در کتابش ارائه داده، نیز با نوع تدوین رباعیات منسوب به خیّام و چیدمان حکایات افسانه‌وار در مورد زندگی و شعر خیّام، مسیر شناخت نسل‌های بعدی را از خیّام حکیم و شاعر، به سمت دلخواه خود بُرده است. اطلاعات نادرستِ رشیدی تبریزی در مورد رابطهٔ خیّام با ابوسعید و ناصرخسرو و جعل شأن نزول برای رباعیات خاص، در متون بعدی، با برداشت‌هایِ نقل‌کنندگان در آمیخته و موجب انباشتِ اطلاعات گمراه‌کننده در مورد خیّام شده است.

در ادامهٔ دیباچه، عالی شرح حال مختصری از خود می‌آورد که در «مرزبوم روم» در خطهٔ گلیبولی به دنیا آمده و بعد از تحصیل به خدمت سلطان سلیم پیوسته و به کار منشی‌گری مشغول شده است (عالی‌الف، ۹۰ پ؛ عالی‌ب؛ ۱۷ پ). بعد از آن، در قصیده‌ای ۳۲ بیتی، به بیان احوال خود و تفاخر و گلایه می‌پردازد (عالی‌الف، ۹۱ ر-۹۱ پ؛ عالی‌ب، ۱۸ ر- ۲۰ ر):

منّت خـــدای را که به دانش ســـخنورم ســـردفترِ افاضل و ســـرخیلِ کشـــورم

آنچه عالی در دیباچه از التفات سلطان سلیم و فرزند او سلطان مراد گفته (عالی‌الف، ۹۱ پ-۹۲ ر؛ عالی‌ب، ۲۰ پ)، بیشتر تعارف آمیز و مصحلت‌جویانه است. از گلایه‌های مکرّر شاعر در اغلب آثارش و در همین دفتر ربیع المنظوم و بیکاری‌های پی‌درپیِ او، مشخّص است که چنین سخنی، دور از واقعیت است.

عالی سپس یادآور می‌شود که هنگام نگارش دیباچه که سنش به پنجاه و سه سال رسیده، تعداد مجلدات آثارش از ۵۰ درگذشته است (عالی‌الف، ۹۲ ر؛ عالی‌ب، ۲۱ ر).[۸] اما از قرار معلوم پادشاه،

---

۸) عالی در دیباچهٔ مجمع البحرین گوید: «به رأس الف هجری که در سنّ پنجاه و دو سال بودم» (آتالای و بشران، ۲۰۱۰، ۷۹)، و در دیباچهٔ ربیع المنظوم آورده: «حالة تحریر که تاریخ هجری به سنهٔ ثلث و الف رسیده، سنین سنّ این حزین در حدود پنجاه و سیّوم دمیده» (عالی‌الف، ۹۲ ر). با توجه به اینکه عالی در ۹۴۸ به دنیا آمده است، در ۱۰۰۳ سن او بالغ بر ۵۵ سال می‌شود. نمی‌دانم این تناقض را باید بر پریشان‌حواسی حمل کرد یا لغزش قلم. عالی همچنین تعداد مجلدات آثارش را در مجمع البحرین ۲۴ جلد گفته است و در ربیع المنظوم ۵۰ اثر (همان دو منبع). از آنجا که این دو کتاب در فاصله‌ای نزدیک به هم تدوین یافته‌اند (بین ۱۰۰۰ تا ۱۰۰۳ ق)، این تفاوت ارقام، بسیار عجیب است.

ارزش و برتری او را بر شعرای هم‌عصرش مثل مولانا یحیی رومی، املح الشعراء مولانا رحمی، افصح البلغاء مولانا نوعی و مولانا باقی به چشم نیاورده است؛ در حالی که بارها تفوّق خود را بر آنان در «تتبّع و آزمایش» به اثبات رسانیده و «اعالی موالی ملک روم و اکابر اهالی معلوم العلوم، در مدایح معارف این مهموم، امضاءهای نباهتْ رسوم بنوشتند که الی هذا الآن، از قدماء نادره‌دان در حق یکی از مؤلفان روشناسان، آن‌چنان وصف و تعریف و بیان نبوده، و از اکابر فضلاء اهل عرفان، در مدایح کسی این‌گونه اتفاق متکاثر البرهان نشنوده» است (عالی‌الف، ۹۲ ر؛ عالی‌ب، ۲۲ ر- ۲۲ پ).

عالی، علت برتری خود را آن می‌داند که علاوه بر تفوّق در شعر ترکی، بر شعر فارسی نیز تسلّط بسیار دارد؛ و برای آنکه مراتب فضل خود را کامل نشان دهد، به ذکر اسم و اهمیت بعضی از شعرای عجم می‌پردازد و نمونه‌ای از اشعار خود را که در پاسخ آنان سروده، ذکر می‌کند. این شاعران عبارتند از: فردوسی، عبدالله هاتفی، خاقانی، کاتبی، سلمان ساوجی و ظهیر فاریابی (عالی‌الف، ۹۳ پ-۹۵ ر؛ عالی‌ب، ۲۳ ر-۲۶ر). عالی می‌گوید اگرچه زبان دری، لسان اصلی او نیست، ولی بهتر از دیگر شاعران روم، از عهدهٔ تتبّع اشعار اعاظم عجم برآمده است.

نکتهٔ جالبی که در دیباچهٔ عالی هست و از لحاظ شناخت مراودات بین شاعران ایران و روم (ترکیهٔ کنونی) در دورهٔ صفوی، در خور اهمیت است، آن است که عالی برای آنکه جایگاه ادبی خود را به سلطان مراد و شاعران هم‌طراز خود نشان دهد، به مکاتبهٔ خود با محتشم کاشانی اشاره می‌کند و می‌گوید که او و محتشم، اقلیم سخن را یکی در روم و دیگری در ایران، تحت تصرّف خود دارند. به نوشتهٔ عالی، وی «پیش از فتوحات شروان و محاربات رومیان با سرخ‌سران که طریق آمدشد تجّار و مسافران، بری از گزند و مضرّت رهزنان بودی»، «به دست سیّاحی چرب‌زبان» نامه‌ای منظوم به محتشم کاشانی، شاعر نامدار دورهٔ صفوی (د. ۹۹۶ ق) فرستاده است. اما چون راه مکاتبه از ایران به روم بسته بود، پاسخ منظوم محتشم کاشانی به تمامی به دست او نرسید، و فقط یک رباعی که مولانا شرف‌الدین شروانی به خاطر سپرده بود، دستگیرِ عالی شد (عالی‌الف، ۹۵ پ؛ عالی‌ب، ۲۷ر- ۲۷پ). رباعی محتشم این است:

ای آنکـــه تـــو هســـتی ز موالـــی عالی　　شـــد گوهـــر نظمـــت ز لآلـــی عالی
گفتـــم که بـــود در تـــو عالی یـــا چرخ　　گفتـــا خـــردم: درگـــه عالـــی، عالی!

رباعی بالا در دیوان محتشم کاشانی نیست. نامهٔ منظومی که عالی به محتشم فرستاده، مثنویی است در ۲۷ بیت که شاعر در آن مفاخره را به حد اعلا رسانده و شعر خود را در دو زبان فارسی و ترکی، ستوده است. از آنجا که نام سلطان مراد در این شعر آمده (عالی‌الف، ۹۶ ر؛ عالی‌ب، ۲۸ر):

دُرّ دعـــا در پـــی نظـــم مبیـــن　　بـــاد بـــر آن شـــاعر سِـــحرْ آفریـــن

آنکه بسا خامه کند سر فرو　　پرورش حشمت دیوان او
محتشمی با حشم معنوی　　محترمی در حرم مثنوی
یافتم از دولت سلطان مراد　　بهرهٔ بسیار و هزاران مراد

این مکاتبه باید بین سال‌های ۹۸۲ که زمان روی کار آمدن سلطان مراد است و ۹۹۶ که سال فوت محتشم است، صورت گرفته باشد. دیباچه عالی با گفتاری کوتاه در تعریف شاعر از خود به پایان می‌رسد و بلافاصله، بخش اصلی رساله که مشتمل بر اشعار عالی است، آغاز می‌گردد.

ب) اشعار. عالی افندی دفتر رباعیات خود را در چهار فصل سامان داده است: توحید، عشق، خمریّات، متفرقات. این دفتر، یک خاتمه و یک ذیل نیز دارد که مربوط به اشعاری غیر از رباعی و از عوالمی دیگر است و در جای خود، بدان خواهیم پرداخت. با مرور رباعیات هر فصل متوجه می‌شویم که موضوع‌بندی عالی چندان دقیق نیست و بیشتر جنبهٔ صوری دارد. روش کار شاعر چنان است که ابتدا رباعی خیّام را آورده و سپس، رباعی خود را که در همان قافیه و ردیف و موضوع است، گنجانده است. این رباعیات، گاهی در تأیید و تکرار همان موضوع رباعی منسوب به خیّام است؛ گاهی در نقد آن و گاهی نیز در موضوعی کاملاً متفاوت است. رباعیاتی که در وزن و قافیهٔ رباعیّات منسوب به خیّام نیست، تحت عنوان «مخترعات» در هر فصل مشخص شده است.

فصل اول ربیع المنظوم به رباعیات توحید اختصاص دارد: «این فصلی است اول به رباعیات توحید باری مزیّل، و به تقابل و نظائر گفته‌های خیّامی مکمّل». این فصل، مشتمل بر ۱۹ رباعی خیّام، ۲۰ رباعی عالی و یک رباعی میر سید شریف جرجانی (د. ۸۱۶ ق) است. رباعیات خیّام که در این فصل نظیره‌سازی شده‌اند، عبارتند از:

۱) ای از حرم ذات تو عقل آگه نی
۲) گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز
۳) از خالق کردگار وز ربّ رحیم
۴) با تو به خرابات اگر گویم راز
۵) یارب بگشای بر من از رزق دری
۶) با رحمت تو من از گنه نندیشم
۷) ناکرده گناه در جهان کیست بگو
۸) بر سینهٔ غم‌پذیر من رحمت کن
۹) آنم که پدید گشتم از رحمت تو
۱۰) هر روز پگاه در خرابات شوم

۱۱) جان‌ها همه آب گشت و دل‌ها همه خون
۱۲) جامی است که عقل آفرین می‌زندش
۱۳) از جرم حضیض خاک تا اوج زحل
۱۴) ما و تو به‌هم نمونهٔ پرگاریم
۱۵) نقشی است که بر وجود ما ریخته‌ای
۱۶) ای چرخ فلک خرابی از کینهٔ توست
۱۷) ای دل چو نصیب تو همه خون شدن است
۱۸) عاقل به چه امید در این شومْ سرا
۱۹) گفتم که دلم ز علم محروم نشد

عالی، رباعی شمارهٔ ۱۶ را با دو رباعی نظیره‌سازی کرده است. نمونه‌ای از نظیره‌های این فصل را نقل می‌کنم که شاعر در آن، علاوه بر نظیره‌گویی، طعنه‌ای نیز در کار خیّام کرده است (عالی‌الف، ۱۰۰ ر):

خیام

گفتـــی کـــه دلم ز علـــم محروم نشـــد　　کـــم بـــود ز اســـرار کـــه مفهوم نشـــد
اکنـــون کـــه همی‌بنگـــرم از روی خرد　　عمـــرم بگذشـــت و هیچ معلوم نشـــد

سیدشریف جرجانی

هرگـــز دل مـــن ز علـــم محروم نشـــد　　کم مانـــد ز اســـرار کـــه مفهوم نشـــد
هفتـــاد و دو ســـال علم حاصـــل کردم　　آخرمعلوم شـــد کـــه هیچ معلوم نشـــد

عالی

فهمـــی که بـــه او ذات تو مفهوم نشـــد　　علمـــی کـــه درو کنـــه تو معلوم نشـــد
از هردوچوحرمـــان تـــو پیداســـت چرا　　گویـــی کـــه دلم ز علـــم محروم نشـــد

به نام علاّمه جرجانی، شعر بسیار کمی روایت شده است (رک. اوحدی، ۳: ۱۹۳۵) که رباعی بالا در میان آن‌ها نیست. ضمن اینکه رباعی منسوب به او و خیام، دو روایت از یک رباعی‌اند و رباعی مستقل محسوب نمی‌شوند. در مصراع چهارم رباعی جرجانی، آشفتگی وزنی وجود دارد و درست آن چنین است: معلومم شد که هیچ معلوم نشد (رک. میرافضلی، ۲۴۹-۲۵۰).

فصل دوم، مخصوص رباعیات عاشقانه است: «وین فصلی است دوم به ابیات عاشقانه مسلّم و

رباعیات شوق‌آمیز و طرب‌انگیز به او ملحق و منضم شده». اغلب رباعیاتی که در این فصل آمده، فاقد مضمون عاشقانه است و عنوان فصل با محتوای آن مطابقت زیادی ندارد. در این فصل، عالی علاوه بر نظیره‌گویی بر دوازده رباعی خیّام، دو رباعی عربی نیز در تتبّع قاضی نظام‌الدین اصفهانی، شاعر ذواللسانین قرن هفتم هجری، سروده است. بخشی از رباعیات این فصل به «مخترعات» عالی اختصاص دارد (سیزده رباعی) که یکی از آن‌ها در فُرم مستزاد است و یکی در فُرم ملمّع، اما خارج از وزن رباعی. رباعیات خیّام در این فصل به قرار زیر است:

۲۰) چند از پی حرص و آز تن فرسوده
۲۱) چندین غم مال و حسرت دنیا چیست
۲۲) اجرام که ساکنان این ایوانند
۲۳) ای بی‌خبر این شکل مجسّم هیچ است
۲۴) خیّام ز بهر گنه این ماتم چیست؟
۲۵) خیّام که خیمه‌های حکمت می‌دوخت
۲۶) هشیار که روزگار شورانگیز است
۲۷) چون نیست مقام ما در این دیر مقیم
۲۸) از دفتر عمر برگرفتم فالی
۲۹) غم چند خوری به کار نا آمده پیش
۳۰) عشقی که مجازی بود آبش نبود
۳۱) ای گل! تو به روی دلربایی مانی

مجموع رباعیات این فصل عبارت است از: دوازده رباعی خیّام، دوازده نظیرهٔ عالی، دو رباعی عربی قاضی نظام، دو رباعی نظیرهٔ عالی بر آن‌ها و سیزده رباعی «مخترع». یک نمونه از نظیره‌های این فصل (عالی‌الف، ۱۰۱ پ):

خیام

چون نیســـت مقام ما در ایـــن دیر مقیم — پس بی‌می‌ومعشـــوق خطایی‌است عظیم
تا کـــی ز قدیم و محدث ای مرد ســـلیم — چون‌من‌رفتـــم جهان‌چه‌محدث چه‌قدیم

عالی

تـــا چند مـــرا مغلطـــه با قـــول حکیم — تا چند کنـــم بحث ز محـــدث به قدیم
انـــکار در این کار خطایی اســـت عظیم — کس نیســـت درین‌خانه پس از بنده مقیم

عالی در دو رباعی این فصل، به موضوع شهادت امام حسین (ع) و ماجرای کربلا پرداخته و به شکلی گلایه‌آمیز با خداوند سخن گفته است (عالی‌الف، ۱۰۳ پ؛ عالی‌ب، ۳۴ ر):

آن پـــور علـــی را کـــه علیمـــی ربّی[۹] لب‌تشـــنه ســـرش کرده دو نیمـــی ربّی

محبـــوبِ حبیبت بـــه عـــدو رنجانی گویـــا نـــه کریمـــی نـــه رحیمـــی ربّی

فصل سوم، در خمریّات است: «وین فصلی است ثالث به رباعیات خمریات حادث و به تعیّش روحانی باعث که مزیّل است به مخترعات و مکمّل است به ملمّعات». در این فصل که مفصل‌ترین فصل ربیع المنظوم است، ما شاهد ارتباط محکم‌تری بین عنوان فصل و رباعیات خیّامانهٔ آن هستیم. اما در سایر رباعیات و اشعار، بی‌نظمی معنایی و اغتشاشِ فُرمی عجیبی حاکم است. عالی، در این فصل، همانند فصل اول، یکی از رباعیات خیّام را با دو رباعی نظیره گفته است (عالی‌الف، ۱۰۴ ر؛ عالی‌ب، ۳۵ پ):

خیام

چون عمر به‌ســـر رود چه بغداد و چه بلخ پیمانه چو پُرشود چه شـــیرین و چه تلخ

خوش‌باش‌که بعد از من‌وتو این مَه و سال از ســـلخ به غرّه آیـــد، از غرّه به ســـلخ

عالی

دور از ســـر کوی تو چه شـــیراز چه بلخ بی شـــهد لبت لذّت عالم شـــده تلخ

با مهـــر تـــوام هیـــچ ندانم بـــه فلک یا غـــرّه شـــود یا برســـد غرّه به ســـلخ

عالی

ای قند لبت شـــهره به شـــهر ری و بلخ شـــیرینیِ عالم بـــه فراقت شـــده تلخ

کم ناز به حُســـن خویش، خـــطّ تو دمید رو غرّه مشـــو که غرّه‌ات رفته به ســـلخ

تعداد رباعیات خیّام که در این فصل نظیره‌گویی شده، ۲۲ رباعی است:

۳۲) در روی زمین اگر مرا یک خشت است
۳۳) چون عمر به‌سر رود چه بغداد و چه بلخ
۳۴) من ظاهر نیستی و هستی دانم

---

۹) در هر دو دستنویس: «آن نور علیمی که علی را ربی». متن، بر اساس صورتِ قافیهٔ رباعی و سازِ معنا، تصحیح شد.

۳۵) در ده پسر آن می که جهان را تابی است
۳۶) سرمست به میخانه گذر کردم دوش
۳۷) عاقل غم و اندیشهٔ لاشی نخورد
۳۸) ما خرقهٔ زهد در سر خُم کردیم
۳۹) ما و می و معشوق در این کنج خراب
۴۰) چندان بخورَم شراب کز بوی شراب
۴۱) این صورت کَوْن جمله نقش است و خیال
۴۲) گویند مرا که می پرستم، هستم
۴۳) ایزد به بهشت وعده با ما می کرد
۴۴) ای می! لب لعل یار می‌دار به دست
۴۵) تا چرخ فلک بر آسمان گشت پدید
۴۶) حکمی که از او محال باشد پرهیز
۴۷) آب رخ نوعروس رَز پاک مریز
۴۸) یاقوتْ لبا! لعل بدخشانی کو؟
۴۹) گویند که فردوس برین خواهد بود
۵۰) پیری دیدم به خواب مستی خفته
۵۱) گویند مرا بهشت با حور خوش است
۵۲) دریاب که از روح جدا خواهی شد
۵۳) خورشید کمند صبح بر بام افکند

در دنبالهٔ این ۲۲ رباعی خیامانه، دو رباعی عربی به پیروی از قاضی نظام‌الدین اصفهانی، یک قطعهٔ عربی به اقتفای ابونواس، و دوازده رباعی در قالب مخترعات آمده است. تعدادی از این رباعیات در «بیان احوال خود» است و موضوع آن‌ها، کسادی بازار هنر، دلشکستگی از عزلت اجباری، بزرگی قدر و منزلت خود، غدر حاسدان و ستایش خسرو پادشاه است؛ از جمله در یکی از آن‌ها گوید (عالی‌الف، ۱۰۶ پ):

ماییم به بیغوله چو عالی بی‌قدر — نادیده هلالیم فروزندهٔ بدر
پامال و فرومانده و زار از سر غدر — افتاده به خاک تیره، شایستهٔ صدر

در ادامه، یازده قطعهٔ چهارمصراعی تحت عنوان «رباعیات در بحر دیگر» آمده که موضوعاتی پراکنده دارد. در همین بخش، هشت رباعی در هزل و هجو هم درج شده است. بخش آخر این فصل، شامل

هشت رباعی[۱۰] و چهار قطعه دوبیتی است که تحت عنوان «عشرت‌نامه» و در موضوع ساقی و شراب گنجانده شده است.

در مورد فصل سوم ربیع المنظوم این نکته گفتنی است که دستنویس (ب) فاقد بخش اعظم اشعار این فصل است و دستنویس (الف) نیز دچار اغتشاش و جابه‌جایی اوراق شده است. بشران و آتالای در تصحیح این بخش، با جابه‌جایی شعرها، نظمی نسبی را بر آن حاکم کرده‌اند (رک. بشران و آتالای، ژوئن ۲۰۱۲: ۵-۲۰) و گزارشی که ما از این فصل ارائه کردیم، مبتنی بر چیدمان مصحّحان بوده است.

فصل چهارم، در متفرقات و مخترعات متنوّعه است. عالی پیش از نقل اشعار، توضیح جالبی در مورد قطعات دوبیتیِ خارج از وزن رباعی آورده که دیدگاه او را در مورد «رباعی» نامیدنِ چنین قطعاتی روشن می‌دارد:

> وین فصلی است رابع، در مخترعات متنوعهٔ ما واقع؛ به بحور گوناگون ما منظوم، مختلفة المضمون و المفهوم. نه به بحری است که به وزن رباعی شایع شده. چراکه بحر مخصوص به رباعیات در عروض‌های ثقات، غیر واقع شده. باعث، آن است بلغاء عرب و عجم چندان رباعیات به بحور گوناگون بگفتند. اما مولانا عمر خیّام به میل تمیّل طبیعی، دُرهای خود را در یک بحر سفتند. از آن سبب بعضی نوهوسان نومَطلب، آن را بحر مخصوص رباعیات شناختند و نقش‌های کج باختند (عالی‌الف، ۱۱۲ ر).

دیدگاهی که عالی در عبارت بالا مطرح کرده، به نظر، ابداعِ خودِ اوست و من جای دیگر به آن برخورد نکرده‌ام. البته، در برخی کتاب‌های قدیم دیده‌ام که مؤلف یا کاتب، عنوان قطعات دوبیتی را فارغ از وزن آن، رباعی نهاده است. ولی عروض‌دانان چنین دیدگاهی نداشته‌اند. این نظر عالی که خیّام به میل و اختیار خودش، رباعیاتش را در یک بحر گفته، بسیار شگفت‌آور است. گویی او هرگز مرور دقیقی بر جریان رباعی فارسی نداشته است. تعریف رباعی در نزد شاعران و ادیبان قدیم تا امروز، مشخّص است و هیچ کدام قائل به این موضوع نبوده‌اند که رباعی را می‌شود در اوزان دیگر هم سرود. ارتباط دادن وزن رایج رباعی به «نوهوسان»، در حالی که این کار تا زمانِ برآمدنِ عالی افندی، سابقه‌ای به قدمت ششصد سال داشته است، قابل درک نیست و دانسته نشد منظور او از «نوهوسان» کدام طایفه بوده‌اند.

باری، آنچه در فصل چهارم ربیع المنظوم آمده، یازده رباعی است. هیچ کدام از این رباعیات، نظیرهٔ رباعیات منسوب به خیّام نیست. مضمون همهٔ این یازده رباعی، شکایت از وضع موجود است؛ از

---

۱۰) در آغاز این بخش، تعداد رباعیات «عشرت‌نامه» هفت عدد ذکر شده: «هفت رباعی که مسمّاست به عشرت‌نامهٔ طباعی» (عالی‌الف، ۱۱۱ ر). اما در انتهای آن، چنین سروده: «این هشت رباعی که بگفتی عالی...» (عالی‌الف، ۱۱۱ پ). یکی از این هشت رباعی، در وزنی غیر از رباعی است.

جمله، این رباعی (عالی‌الف، ۱۱۲ پ):

یک محبس تاریک بود دارِ جهان — در قید کشاکشند پیران و جوان
هر پیر چو یعقوب به بیت الاحزان — یوسف صفتان نیز به چاهِ زندان

بنده بنا به قراینی، حدس می‌زنم که بخشی از رباعیات و قطعاتی که در فصل سوم جای گرفته، مربوط به فصل چهارم است. قرینهٔ اول آنکه در عنوان فصل سوم، اشاره‌ای به عشرت نامه و دیگر اشعار نشده است. قرینهٔ دوم آنکه، توضیحی که شاعر در ابتدای فصل چهارم آورده، بیشتر با اشعار متفرقهٔ موجود در فصل سوم منطبق است. قرینهٔ سوم آنکه تناسبی میان تعداد اشعار این دو فصل مشهود نیست. فصل سوم، در وضعیت فعلی، ۹۳ قطعه شعر دارد و فصل چهارم (با نُه‌سطر توضیح)، فقط یازده رباعی.

عالی در خاتمهٔ رساله، چهار مستزاد عربی در قالبی غیر از رباعی درج کرده که از موضوع اصلی رساله دور است، اما گویا وی مجال دیگری برای عرضهٔ آن‌ها نمی‌شناخته است. وی ابتدا توضیحی در مورد این بخش رساله داده و گفته که شیوهٔ مستزادگویی را در بلاد روم محی‌الدین بن نجار شاگرد مولانا اسحاق اسکویی بر اساس طرز استادش مرسوم کرده است. سپس به نقل چهار مستزاد مورد اشاره پرداخته است. مستزاد نخست، سرودهٔ مولانا خضر بیگ است. مستزاد دوم، زادهٔ طبع افصح الوزارء احمد پاشا بن ولی‌الدین است. مستزاد سوم، سرودهٔ عالی افندی است و مستزاد چهارم، از گفتار مولانا اسحاق. بعد از نقل این اشعار، عالی اظهار نظر برخی از علماء روم را در مورد این چهار مستزاد در قالب استفتاء و در تأیید اهمیت، تازگی و کیفیت این نوع شعر گنجانده است.

در آخر رساله (تذییل)، عالی افندی قصیده‌ای به فارسی در ستایش فضل و بزرگی خود آورده و در آن از شاعران بزرگ فارسی زبان، همچون فردوسی، نظامی، امیرخسرو دهلوی، سعدی، جامی، انوری، کمال اسماعیل، آذری، امیدی، خواجوی کرمانی، حافظ، سلمان، کاتبی، ظهیر، وصّاف و خاقانی به نیکی یاد کرده و خود را در ردیف آنان و «سخنور پنجاه گنج چار ارکان» دانسته است و می‌گوید که اگر رومیان قدر او را نمی‌دانند، نباید ملول شود. چرا که زمانه ارزش‌های او را آشکار خواهد کرد (عالی‌الف، ۱۲۴ر):

دهن ببند تو عالی که خودفروشی چند — تویی سخنور پنجاه گنج چار ارکان
مشو ملول اگر رومیان ندانندت — که قدر مردم دانا زمان بداند، دان!
خموش و ختم سخن کن، دگر مجنبان لب — به صولجان زبان، گوی گفت‌وگوی مران

عالی در دیباچهٔ مجمع البحرین (آتالای و بشران، ۲۰۱۰، ۸۱) نیز از این قصیده یاد کرده و سه بیت آن

را به مناسبت ذکر نام حافظ در آن، آورده است:

سخن که گشته چو نعمت به مطبخ گیتی — ورا ز گفتـــهٔ حافـــظ بـــود نمک‌ریـــزان

از آن ســـبب به ادب اولیای نعمت عشق — بگفته‌انـــد نمکدان ماســـت آن دیوان

ســـپاس و شـــکر ز بهـــر نواله ایـــزد را — که کرده‌انـــد به دیـــوان حافظم همخوان

سخن پایانی

در قرن دهم و یازدهم هجری، رباعیّات خیّام یکی از الگوهای ادبیِ شاعران حوزهٔ آناتولی و آسیای صغیر بوده است. عالی افندی، یکی از این شاعران است که علاوه بر تصریح در شعرهایش به این موضوع، دفتر شعر ربیع المنظوم را به اقتفای رباعیات خیّام سروده است. با اینکه رباعیات ربیع المنظوم ارزش ادبیِ ویژه‌ای ندارد، گواه روشنی از نفوذ رباعیّات منسوب به خیّام در محافل ادبیِ این منطقه عرضه می‌دارد. از رسالهٔ عالی افندی بر می‌آید که یکی از اصلی‌ترین منابع تُرکان پارسی‌گوی در شناخت شعر و زندگی خیّام، کتاب طربخانهٔ یاراحمد رشیدی تبریزی بوده و شاید تبریزی بودنِ او در این مسئله تأثیر داشته است. وجود نسخه‌های نسبتاً کهن طبرخانه در کتابخانه‌های ترکیه، از توجه خاص ترکان به این اثر خبر می‌دهد. ضمن اینکه اولین تصحیح علمی طربخانه، توسط عبدالباقی گلپینارلی یکی از پژوهشگران نامدار ترک انجام پذیرفته است (رک. میرافضلی، ۷۲-۷۴).

عالی، در ربیع المنظوم، ۵۳ رباعی منسوب به خیّام را نظیره‌سازی کرده است[۱۱]. نظیره‌های او کمتر روح خیّامانه دارد و برخی از آن‌ها، حتی در تعارض با رباعیات خیّام است. از ۵۳ رباعی که عالی از خیّام پنداشته، فقط دو رباعی آن (شمارهٔ ۱۹ و ۲۷) در منابع کهن به اسم خیّام آمده است (همان، ۲۴۹، ۱۹۷). این امر، به خوبی دیدگاه حاکم بر محافل ادبی حوزهٔ آناتولی را در مورد رباعیّات منتسب به خیّام نشان می‌دهد. این دیدگاه، همان‌طور که گفتیم، متأثر از تصویری است که رشیدی تبریزی در اواسط نهم هجری از خیّام ساخته است. همهٔ ۵۳ رباعی منسوب به خیّام در ربیع المنظوم، در طربخانهٔ یار احمد رشیدی موجود است و برخی از آن‌ها (رباعیات،۳۱، ۳۲)، منحصر به این منبع است (رک. رشیدی، ۷۷، ۶۸).

حسین دانش در مقدمهٔ ترجمهٔ رباعیّات خیّام مدّعی است که «هیچ شاعری در عثمانی و ترکیه ندیدیم که تتبّع طرز و روش خیّام را کرده باشد» (دانش، ۸۴). ظاهراً او از مجموعه رباعیات عالی افندی اطلاعی نداشته است. البته دانش در دنبالهٔ این سخن، نفعیِ شاعر را استثنا کرده است. نفعی ارزرومی (د. ۱۰۴۴ ق) در شعر شاگرد عالی محسوب می‌شود. از وی دیوان شعری به زبان فارسی باقی

---

۱۱) عدد ۵۳ در نظیره‌سازی رباعیات خیام، یادآور ۵۳ غزل حافظ در مجمع البحرین عالی افندی است.

مانده است و در آن ۱۷۰ رباعی به چشم می‌خورَد که از لحاظ کمیّت و کیفیت، بر رباعیات استادش برتری دارد. نفعی در یکی از فخریه‌هایش گوید که اگر عزم رباعی کند، هم‌طراز خیّام خواهد بود (دانش، ۸۵)[۱۲]:

حافـــظ و ابن‌یمینم غـــزل و قطعه‌ده گر　　سویله‌ســـم بلکه رباعیده اولـــوردُم خیّام

فهیم قدیم (د. ۱۰۵۷ ق)[۱۳]، به نسل شاعران بعد از عالی افندی تعلّق دارد که در قرن یازدهم می‌زیست. در دیوان او، تعداد اندکی شعر فارسی نیز دیده می‌شود. وی در یکی از رباعیات ترکی‌اش، سرنوشت خود و اشعارش را با خیّام و رباعیاتش یکسان دانسته است (فهیم، ۷۸ ر):

ناچار که مســـت عشـــق خیّـــام اولدم　　بـــر چارســـوی جهانـــده بدنـــام اولدم

عشـــقیله ایـــدوب رباعی‌یه میـــل فهیم　　خیّـــامْ صفـــت شـــهرهٔ ایّـــام اولـــدم

بنابراین، عالی افندی را می‌توان آغازگر توجه و تمرکز شاعران عثمانی بر رباعیّات خیّام به عنوان رباعی سرای شاخص دانست.

در مورد سبک شاعری عالی در غزل‌ها و رباعیاتش، این نکته را باید در نظر داشت که وی بیشتر آثار خود را در فُرم «نظیره» پدید آورده است. از آنجا که شاعر خود را در اقتفای غزلیات حافظ یا رباعیات خیّام ملزم به رعایت ردیف و قافیهٔ اشعار اصلی می‌دانسته، مجالِ سخنوری او بسیار محدود بوده است. از این رو، غزل‌ها و رباعیات عالی، فاقد شور شاعرانه و خلاقیّت و ابتکار است. کوشش عالی افندی در ربیع المنظوم، چیزی به سرمایهٔ رباعی خیّامانهٔ پارسی نیفزوده و منجر به خلق اثری متمایز و اثرگذار نشده است. اگرچه، خودِ او به سروده‌هایش اعتقاد زیادی داشته و آن‌ها را شاهکارهایی در ردیف شعرهای حافظ و خیّام می‌دانسته است. به نظر می‌رسد عالی در این شیوهٔ شاعری، یعنی نظیره‌سازی، دیوان امیرعلیشیر نوایی وزیر سرشناس سلطان حسین بایقرا را الگوی خود قرار داده باشد. نوایی در شعر فارسی «فانی» تخلّص می‌کرد و بسیاری از غزل‌های دیوانش، به اقتفای آثار شاعران مشهور، از جمله حافظ، گفته شده است. وی معدودی از اشعارش را که در قالب نظیره‌گویی نیست، «مخترع» نام نهاده است (حکمت، ۱۲). عالی نیز رباعیاتش را در دو گروه نظیره و مخترعات جای داده است. شاید بتوان گفت که با توجه به جایگاه ویژهٔ نوایی در شعر ترکی، عالی فُرم نظیره‌سازی را به عنوان هنجار مطلوب شاعری از او اقتباس کرده است.

---

۱۲) نفعی در رباعیاتش، بیشتر به عطار و مولانا گرایش داشته است و می‌شود گفت رباعی خیّامانهٔ بارزی در بین آن‌ها به چشم نمی‌خورَد. با این همه، شاخص رباعی‌سرایی نزد او، خیّام بوده است.

۱۳) پژوهشگران ترک، صفت «قدیم» را از آن رو در دنبالهٔ تخلّص او می‌آورند که با «سلیمان فهیم افندی» (سدهٔ ۱۹ م) اشتباه گرفته نشود.

فهرست منابع

آتالای، محمد و بشران، اورهان، «مجمع البحرین عالی گلیبولی»، مطالعات شرقی، شمارۀ ۶، ژوئن ۲۰۱۰، ۷۵-۹۰ (بخش اول)؛ شمارۀ ۷، ژانویۀ ۲۰۱۱، ۸۳-۱۱۶ (بخش دوم) (رک. ATALAY)

آکسویاک، اسماعیل حقی، «مجمع البحرین مصطفی عالی گلیبولی: آزمونی در نظیره‌گویی» (رک. AKSOYAK)

آکون، عمر فاروق، «ابن‌الامین محمودکمال»، دانشنامۀ اسلام، بنیاد دیانت ترکیه (TDV)، جلد ۲۱، ۲۴۹-۲۶۲ (نسخۀ برخط)

---------- ، «عالی مصطفی افندی: جنبۀ ادبی»، دانشنامۀ اسلام، بنیاد دیانت ترکیه (TDV)، جلد ۲، ۴۱۶-۴۲۱ (نسخۀ برخط)

ابن الامین محمود کمال، «ربیع المرسوم و تربیع المنظوم»، نشریۀ انجمن تاریخ ترک، شمارۀ ۱۹ (پیاپی ۹۶)، ژوئن ۱۹۲۸ م، ۵۳-۵۶

ارتاش، قاسم، «زندگی و آثار مصطفی عالی گلیبولی»، (رک. ERTAŞ)

اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، عرفات‌العاشقین‌وعرصات‌العارفین، تصحیح: سیدمحسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۸، ۷ ج

بشران، اورهان و آتالای، محمد، «ربیع المنظوم عالی گلیبولی»، مطالعات شرقی، شمارۀ ۹، ژانویۀ ۲۰۱۲، ۶۵-۹۸ (بخش اول)؛ شمارۀ ۱۰، ژوئن ۲۰۱۲، ۴-۳۱ (بخش دوم) (رک. BAŞARAN)

حسینی، سید محمدتقی، فهرست دستنویس‌های فارسی کتابخانۀ قاضی زاده محمد افندی (استانبول)، تهران، منشور سمیر، ۱۳۹۳

حکمت، علی‌اصغر، «نسخۀ دیوان فانی (امیرعلیشیر)»، چاپ شده در: دیوان امیرنظام‌الدین علیشیر نوایی «فانی»، به اهتمام رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵، ۹-۱۶

دانش، حسین، توفیق، رضا، خیّام نیشابوری: زندگی، افکار و رباعیات، ترجمه و توضیح شیخ ابراهیم زنجانی، تصحیح و تدوین: مسعود جعفری جزی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۴۰۰

رشیدی تبریزی، یاراحمد بن حسین، طربخانه (رباعیات خیّام)، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ دوم: ۱۳۶۷

سمرقندی، دولتشاه، تذکرة الشعراء، به اهتمام ادوارد برون، لیدن، مطبعۀ بریل، ۱۹۰۰ م

ششن، رمضان، «مورخان عثمانی»، چاپ شده در: تاریخ‌نگاری عثمانی و مورخان عثمانی، ترجمه و تدوین نصرالله صالحی، تهران، پژوهشکدۀ تاریخ اسلام، ۱۳۹۱، ۲۶۳-۳۸۰

شفق، طورغای، « نسخۀ مفقودۀ دیوان اشعار فارسی مصطفی عالی گلیبولی» (رک. ŞAFAK)

صدرایی خویی، علی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی، قم، جلد ۲۶، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶

عالی افندی، مصطفی (الف)، منشآت و رباعیات، دستنویس شمارۀ ۴۲۲ کتابخانۀ قاضی‌زاده محمد افندی (سلیمانیه)، بدون رقم، سدۀ یازدهم ق، ۱۲۴ برگ

---------- (ب)، ربیع المرسوم، دستنویس شمارۀ ۴۰۲۷ کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی، بدون رقم، ۳۹ برگ

---------- (ج)، دیوان اشعار فارسی، دستنویس شمارۀ ۷۸۵۸ کتابخانۀ مجلس، ، بدون رقم، ۱۳۲ برگ

----------، مناقب هنروران، ترجمۀ توفیق سبحانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹

فهیم، مصطفی، دیوان اشعار، دستنویس شمارۀ ۱۲۴۹ Sup. Turc کتابخانۀ ملی پاریس، رجب ۱۰۸۴ ق، ۷۹ برگ

محیط طباطبایی، سیدمحمد، خیامی یا خیام، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۰

منزوی، احمد، فهرست کتابخانۀ مجلس شورای ملی، تهران، جلد یازدهم، چاپخانۀ مجلس، ۱۳۴۵

میرافضلی، سیدعلی، رباعیات خیّام و خیامانه‌های پارسی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۹
نفعی ارزرومی، عمر، دیوان فارسی، دستنویس شمارهٔ ۴۹۵ لالا اسماعیل، بدون رقم، ۵۹ برگ
نفیسی، سعید، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تهران، کتابخانهٔ سنایی، چاپ دوم: ۱۳۵۰
ویتگام، جان جاست، فهرست دستنویس‌های شرقی کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (رک. WITKAM)

AKSOYAK, İ. Hakkı, "Bir Mizaç Şairinin Acem Lisanıyla İmtihanı: Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mecma'u'l-Bahreyn'I", *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15-16 Mayıs 2009, 2010, 19-43

ATALAY, Mehmet, BAŞARAN, Orhan, "GELİBOLULU ÂLÎ'NİN REBÎU'L-MANZÛM ADLI ESERİ-I", *Doğu Araştırmaları*, Sayı 6, 01.06.2012, 75-90

----------,"GELİBOLULU ÂLÎ'NİN REBÎU'L-MANZÛM ADLI ESERİ-II", *Doğu Araştırmaları*, Sayı 7, 01.01.2011, 83-116

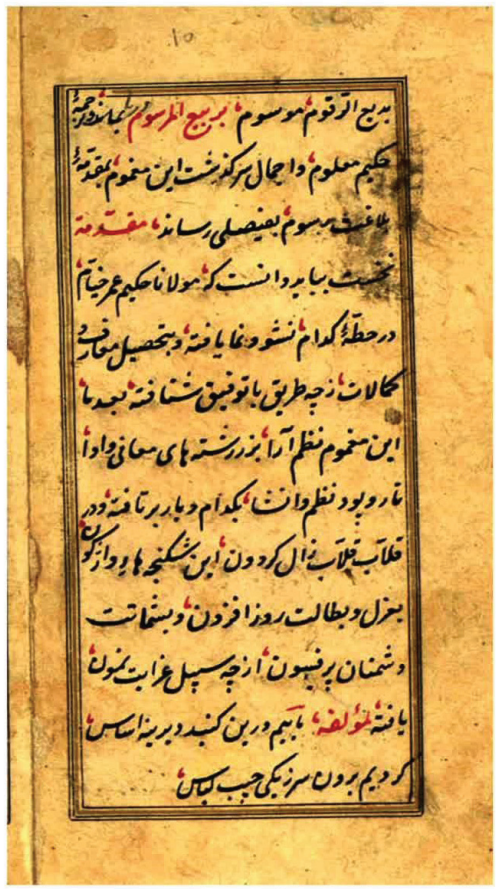
BAŞARAN, Orhan, ATALAY, Mehmet,"GELİBOLULU ÂLÎ'NİN MECMAU'L-BAHREYN ADLI ESERİ-I", *Doğu Araştırmaları*, Sayı 9, 01.01.2012, 65-98

----------, "GELİBOLULU ÂLÎ'NİN REBÎU'L-MANZÛM ADLI ESERİ-II", *Doğu Araştırmaları*, Sayı 10, 01.06.2012, 4-31

ERTAŞ, Kasim, "*GELIBOLULU MUSTAFA ALI'′S LIFE AND WORKS*", Article in: *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, Volume 6 Issue 3, March 2013, p. 191-211

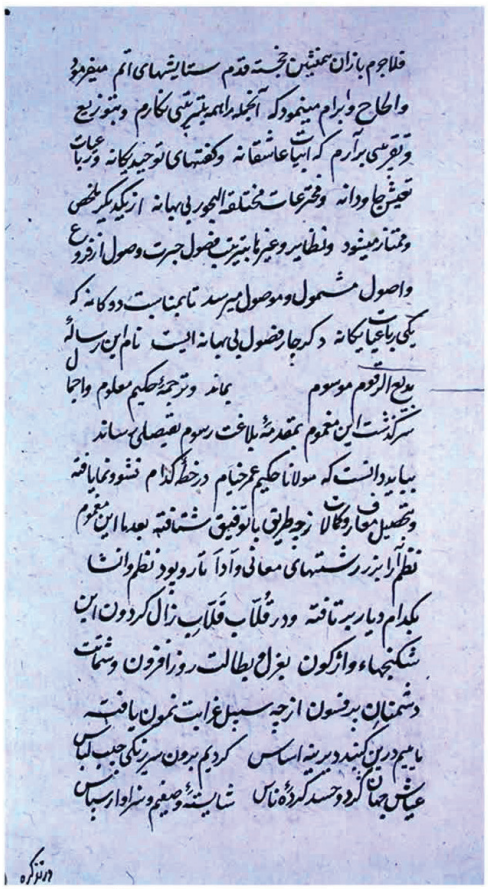
ŞAFAK, Turgay, "GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ VE KAYIP FARSÇA DİVANI", Article in: *VAKIF İNSAN PROF. DR. HİKMET ÖZDEMİR ARMAĞANI*, Istanbul. 2019, 582-606

WITKAM, Jan Just, *INVENTORY OF THE ORIENTAL MANUSCRIPTS OF THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF LEIDEN*, Vol. 2, Leiden, 2007



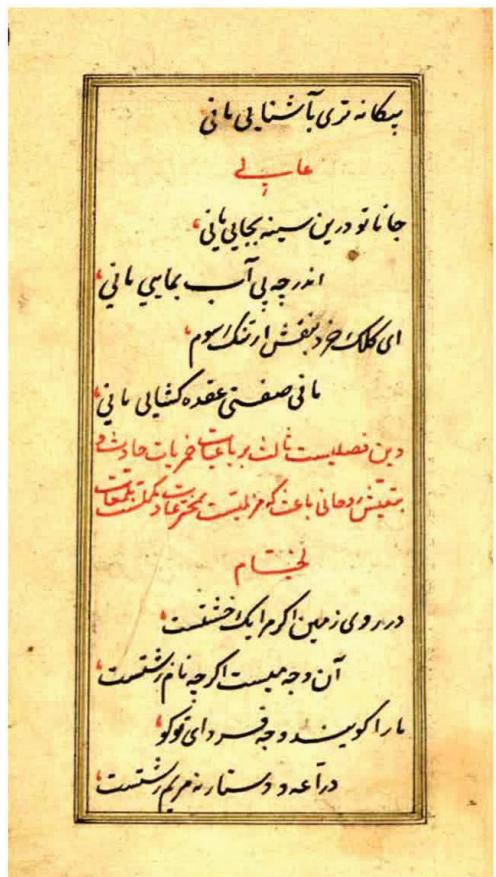
بدیع الرقوم موسوم بربیع الرسوم شمه‌ای در جمله
حکیم معلوم و اجمال سرگذشت این مغموم بمقدمه
بلاغت رسوم بفصلی رساند مقدمه
نخست بباید دانست که مولانا حکیم عمر خیام
در حطهٔ کدام نشو و نما یافته و بتحصیل معارف
کمالات از چه طریق با توفیق شتافته بعد ما
این مغموم نظم آرا بزر رشته های معانی و ادا
تار و پود نظم دانش بکدام دیار بر تافته و در
قلاب قلاب زال کردون این شکنجه ها باز از کون
بغزل و بطالت روزافزون و بشماتت
دشمنان پرفسون از چه سبیل غرابت نمون یافته
بالیم درین کبد دیرینه اساس
کردیم برون سر زیکی جیب لباس
عیش جهان کرد و حسد کردهٔ ناس
شایستهٔ صیغم شد از ارباس

دستنویس مجلس، برگ ۹ پ



فلاجرم بازان همچنین خجسته قدم ستایشهای اتم میفرود
و الحاح و ابرام مینمود که انجله را همه بتر تبی نگارم و بتوزیع
و تقریبی برآرم که ابیات عاشقانه و کلمات توحیدیگانه و رباعیات
تعیش جاودانه و مخترعات مختلفه البحور بی بهانه از یکدیگر ملخص
و ممتاز میشود و نظایر و غیر با تبیز تب فصول جزت و وصول از ذروع
و اصول مشمول و موصول میرسد تا بمناسبت دو کانه که
یکی رباعیات یکانه دگر چار فصول بی بهانه است نام این رسالهٔ ل
بدیع الرقوم موسوم بماند و ترجمهٔ حکیم معلوم و اجما
سرگذشت این مغموم بمقدمهٔ بلاغت رسوم بفصلی میساند
بباید دانست که مولانا حکیم عمر خیام در خطهٔ کدام نشو و نما یافته
و بتحصیل معارف و کمالات از چه طریق با توفیق شتافته بعد ما این مغموم
نظم آرا بزر رشته های معانی و ادا تار و پود نظم دانش
بکدام دیار بر تافته و در قلاب قلاب زال کردون این
شکنجه ها و از کون بغزل بطالت روز افزون و شماتت
دشمنان پرفسون از چه سبیل غرابت نمون یافته
بالیم درین کبد دیرینه اساس کردیم برون سر زیکی جیب لباس
عیش جهان کرد و حسد کردهٔ ناس شایستهٔ صیغم شد از ارباس

دستنویس قاضی‌زاده، برگ ۸۶ پ



پیکانه تری با آشنایی مانی

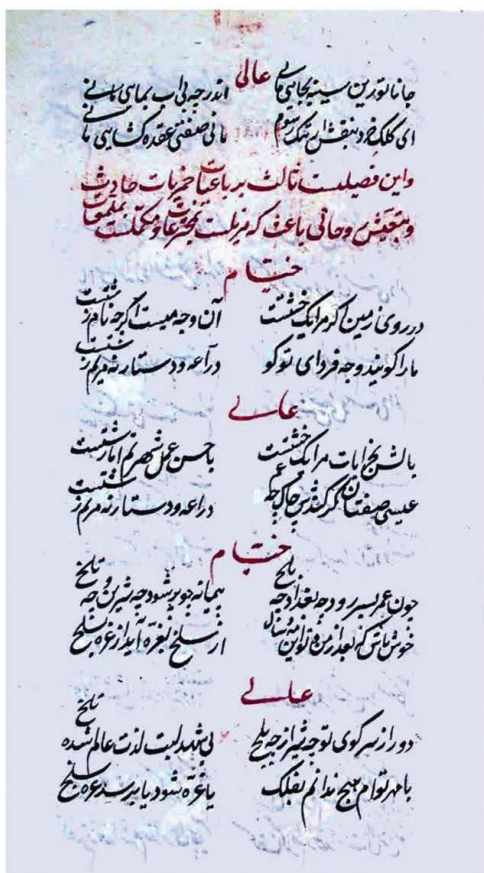
عالی

جانا تو درین سینه بجایی مانی
اندر چه پی آب بجایی مانی
ای کلک خرد بنقش ارتنگ سوم
مانی صفتی عقده کشایی مانی

وین فصلیست ثالث بر باعیات خرّیات حادث
بتعیش روحانی باعث که مزلیست بحر عقاد مکملت بلمعات

خیّام

در روی زمین اگر مرا یک خشتست
آن وجه میست اگر چه نام زشتست
مارا گویند وجه فردای توکو
در آعه و دستار نه مریم رشتست



عالی

جانا تو درین سینه بجایی مانی
اندر چه پی آب بجایی مانی
ای کلک خرد بنقش ارتنگ سوم
مانی صفتی عقده کشایی مانی

وین فصلیست ثالث بر باعیات خرّیات حادث
بتعیش روحانی باعث که مزلیست بحر عقاد مکملت بلمعات

خیّام

در روی زمین اگر مرا یک خشتست
آن وجه میست اگر چه نام زشتست
مارا گویند وجه فردای توکو
در آعه و دستار نه مریم رشتست

عالی

بالشن نخ بات مرا یک خشتست
باحسن عمل شصر مرا بار شتست
عیبی صفتان گر کندش حاک بخاک
در آعه و دستار نه مریم رشتست

خیّام

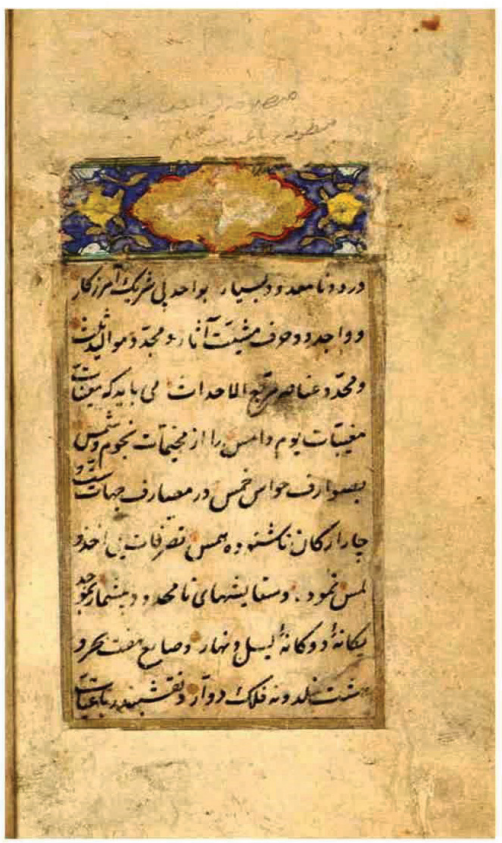
چون عمر بسر رود چه بغداد چه بلخ
پیمانه چو پر شود چه شیراز چه بلخ
خوش باش کنون بعد از ین رمز تو این
از سلخ بغره آید از غره بسلخ

عالی

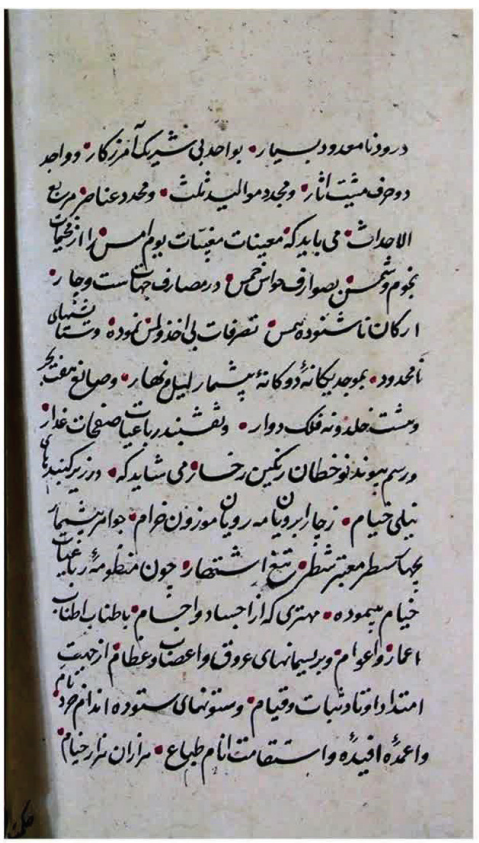
دور از سر کوی تو چه شیراز چه بلخ
بی شهد لبت لذت عالم شده تلخ
با مهر تو ام هیچ ندانم بفلک
یا غره شود یا بسر آید ز غره سلخ

دستنویس مجلس، فصل سوم رساله

دستنویس قاضی‌زاده، فصل سوم رساله



دستنویس مجلس، آغاز رساله



دستنویس قاضی‌زاده، آغاز رساله

|نقدوبررسی کتاب|

|طاها عبداللهی

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

رگ رگ است این آبِ شیرین و آبِ شور

بررسی و نقد فرهنگنامه تصوف و عرفان تألیف دکتر محمد استعلامی

۲۱۹-۲۳۲

چکیده: نگارنده در مقاله پیش رو پس از بیان پیشینه فرهنگنامه نگاری در حوزه تصوف و همچنین معرفی فرهنگِ حاضر، انتقاداتی نیز به ساختار و محتوای کتاب وارد ساخته‌است.

کلیدواژه: نقد و بررسی کتاب، کتاب فرهنگ عرفان و تصوف

فرهنگنامه تصوف و عرفان، محمّد استعلامی، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ دوم (سال ۱۳۹۹)، ۱۸۸۸ صفحه + شانزده صفحه پیشگفتار، در دو جلدِ قطع وزیری

بحران هذا عذبٌ فرات وهذا ملحٌ أُجاج
دراسة نقديّة لمعجم التصوّف والعرفان من تأليف الدكتور محمّد استعلامي
طه عبد اللّهي
الخلاصة: يتطرّق الكاتب في مقاله الحالي إلى تاريخ تدوين المعاجم في مجال التصوّف، كما يذكر بعض المعلومات عن المعجم الحالي، ثمّ ينتقل لبيان بعض ملاحظاته النقديّة حول شكل ومضمون الكتاب المعني.
المفردات الأساسيّة: نقد ومراجعة الكتاب، كتاب فرهنگ عرفان و تصوّف (= معجم العرفان والتصوّف).

A Critique of the Dictionary of Sufism and Mysticism by Dr. Mohammad Estelami
Taha Abdullahi
Abstract: In the present article, after stating the background of lexicography in the field of Sufism and also introducing the above-mentioned dictionary, the author has mentioned some points about the structure and content of the book.
Keywords: Book Review, Dictionary of Mysticism and Sufism

پیشینه فرهنگنامه‌نگاری در حوزه تصوف

تصوف که در ابتدا نوعی دین‌ورزی زاهدانه و نگاهی زیبایی‌شناسانه به الهیات بود، طی چند قرن به صورتِ یک مکتب درآمد. مانند همه مکاتب، صوفیان نیز اصطلاحات و تعابیر مختلفی را برای بیان مقاصدشان برساختند و به دسته‌ای از اصطلاحاتِ متداول نیز معنایی نو بخشیدند و از این طریق انبان تصوف را پر و پیمان کردند.

فهم آثار صوفیان در گرو فهم درست و دقیق این اصطلاحاتِ پیچیده است. از آنجاکه این اصطلاحات معمولاً معنایی ژرف‌تر و استعاری‌تر از معنای لغوی‌شان دارند، فهم آنان به شرح و تفسیر نیازمند است. صوفیان در جای‌جای آثارشان به این مهم پرداخته‌اند، در بیشتر کتاب‌های کلاسیک صوفیه، فصل یا فصولی به شرح اصطلاحات تخصیص یافته است که معمولاً گردآوری اقوال پیشینیان در باب یک مصطلح هستند. (برای مثال ر.ک به: رساله قشیریه و البیاض و السواد) برخی از صوفیان، مانند عبدالرزاق کاشانی نیز اصطلاح‌نامه‌هایی برای توضیح اصطلاحات صوفیانه به نگارش درآورده‌اند که به جای گردآوری صرفِ اقوال بزرگان، به تعریفِ یک مصطلح پرداخته‌اند.

در چندین دهه اخیر نیز کتاب‌های گوناگونی برای توضیح و شرح این اصطلاحات تألیف شده است. برخی از این کتب (مانند: اصطلاحات و تعبیرات مثنوی، دانشنامه اصطلاحات ابن عربی) به شرح مصطلحاتِ کتاب یا صوفی‌ای خاص می‌پردازند و برخی دیگر (مانند: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، فرهنگ نوربخش و کتابِ حاضر) نیز شامل گستره وسیع‌تری از اصطلاحات هستند.

معرفی کتاب

فرهنگنامه تصوف و عرفان حاصل چندین دهه مطالعه و پژوهش و تدریس استاد استعلامی است. یادداشت‌های اولیه این فرهنگنامه اندک‌اندک در طول سالیان دراز فراهم شده است. خود در مقدمه می‌فرمایند:

> حاصل سالیانی که من در سایه تعلیم و ارشاد استاد بزرگی چون بدیع‌الزّمان فروزانفر و با برخورداری از دیدار و استفاده از آثار استادان نسل اول و دوم دانشگاه تهران گذرانده‌ام و پس از آن، هزاران ساعت کار در نقد و تحلیل و ویرایش و تعلیق تذکرةالاولیاء عطار و مثنوی مولانا جلال‌الدین و غزل‌های حافظ و قصاید خاقانی شَروانی، ذخیره‌ای است که اگر آن را در کار تألیف مرجعی در شرح مباحث و اعلام و اصطلاحات و تعبیرات تصوف و عرفان بگذارم، پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را خواهد داد ... . (ص ۷۴)

در نگاه نخست با فرهنگنامه‌ای به نسبت حجیم مواجه هستیم که علاوه بر شرح اصطلاحات و تعبیرات به مسائل دیگری نیز پرداخته است، به گفته نویسنده مقالات این کتاب به سه مسئله اصلی

می‌پردازند:

> **۱.** مباحث تصوف و عرفان **۲.** شناخت درستی از سرگذشت و اندیشه و آثار نامداران این مکتب و **۳.** تفهیم معنای درستِ تعبیرها و اصطلاحات به زبانی ساده و روشن. (ص چهارده)

بنا بر گفته مؤلف محترم «بیش از یک نیمه این فرهنگ‌نامه سرگذشت و شرح فشرده‌ای از اندیشه و تحلیل آثار نامداران تصوف و عرفان ایران [است]». (ص ۱۱)

کتاب مستطاب فرهنگنامه تصوف و عرفان از جهاتی (بنا بر ادعای مؤلف محترم) با برخی از آثار پیشین تفاوت دارد. ایشان در جای‌جای این فرهنگنامه بر اهمیت به‌دست‌دادن تعریف (definition) از اصطلاحات و تعابیر صوفیانه تأکید می‌ورزند:

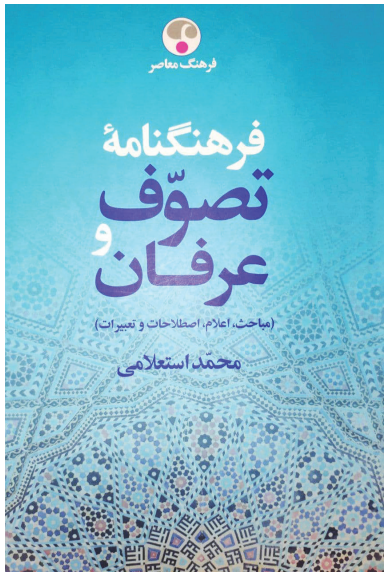
> آنچه از منابع گذشته در آن دو اثر نقل شده [فرهنگنامه‌های استادان گوهرین و سجادی]، گاه تعریفی نیست که معنای یک اصطلاح یا تعبیر را برای جوینده این روزگار روشن کند و بسیاری از عبارات نقل‌شده از یک متن صوفیانه ... تعریف به معنایی که در یک فرهنگ لغات و اصطلاحات باید بیاید (یک definition) نیست». (ص ۱۰)

> البته این سخن شاید چندان دقیق نباشد. این دو فرهنگنامه و نیز فرهنگنامه‌های دیگری مانند: فرهنگ اصطلاحاتِ عرفانیِ دانش‌پژوه، اصطلاحات الصوفیه، فرهنگنامه تاریخی تصوف (به زبانِ انگلیسی) و فرهنگ نوربخش نیز در بسیاری از موارد **تعریفی** ساده و قابل فهم ارائه کرده‌اند و به نقلِ قول از مصادر صوفیانه اکتفا نکرده‌اند.

مخاطب این فرهنگنامه پژوهشگران و ژرف‌کاوان حوزه تصوف نیستند، بلکه در نگارش این فرهنگ، خوانندگانِ نوآموز کتاب‌های صوفیانه مدنظر قرار داده شده است. با این حال خوانندگان محترم خواهند دید که فرهنگنامه تألیفی استاد استعلامی بیشتر به کارِ خوانندگان مثنوی، غزلیات حافظ و برخی از متون ادبی ـ عرفانی دیگر می‌آید تا خواننده آثار ابن عربی و شارحان او.

مؤلف، اثر خود را چنین توصیف می‌کند:

> در این کتاب معنای یک اصطلاح یا تعبیر صوفیانه، شرح یکی از مباحث تصوف و عرفان، شناخت صوفیان و عارفان نامدار و نقد آثار برجسته ادب صوفیانه تا آنجا که ممکن باشد، به زبان ساده و قابل فهم برای همه خواهد آمد، اما نه اینکه تأکید بر سادگی و روشنی کلام به دور از سندیت و استواری باشد. (ص ۷۴)



ساختارِ کتاب

کتاب با پیشگفتاری انتقادی در باب روایات و نقل‌قول‌های صوفیانه آغاز می‌شود و پس از گزارشی کوتاه درباره چند فرهنگِ اصطلاحات صوفیانه و توضیحاتی در باب چندوچونِ فرهنگنامه و تألیف آن ادامه پیدا می‌کند و با سپاسگزاری از دوستان و همراهان به پایان می‌رسد.

فرهنگنامه عرفان و تصوف چندین مقدمه بلند دارد که در مجموع صدویک صفحه ابتدایی کتاب را در بر می‌گیرند. مؤلف در مقدمه اول که چهارده بخش دارد، زمینه‌های فکری، دینی و فلسفی تصوف را بر سبیل اختصار و به نحو اجمال بررسی کرده و توضیحاتی کلی در باب آیین‌هایی عرفانی بیان فرموده‌اند. در مقدمه دوم که شامل پنج بخش است، منابع مطالعاتی تصوف و عرفان را برشمرده‌اند. در بخش دومِ مقدمه دوم، تاریخچه کوتاهی از آثار و مکاتب صوفیانه و در بخش سوم گزارشی انتقادی از مناقب‌نامه‌ها ارائه کرده‌اند، در این بخش می‌خوانیم:

> مناقب‌نامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها و تذکره‌ها پیش از آن و بیش از آنکه یک سند تاریخی روزگار و سرگذشت آنها باشد، متأثر از حسن ظن و ارادت معتقدان و مریدان است و از آغاز تا انجام گزارش واقعیت نیست. (ص ۴۷)

پس از آن در دو بخش دیگر مقدمه نیز شمه‌ای از پژوهش‌های این حوزه را بازگفته و یادی از پژوهشگران داخلی و خارجی حوزه تصوف کرده‌اند. مقدمه سوم شاملِ «گزارش کار و فهرست‌های مآخذِ» کتاب است. مؤلف در بخش نخستِ این مقدمه به ساختار و کاربرد کتاب پرداخته است و در بخش‌های دوم و سوم فهرستی الفبایی (در مآخذ فارسی و عربی بر حسب نام کتاب و در مآخذ به زبان‌های اروپایی بر حسب نام مؤلف) از مآخذ فارسی و عربی و زبان‌های اروپایی کتاب به دست داده است.

تعداد و ساختار مقالات

مؤلف محترم در مصاحبه‌ای با آکادمی مطالعات ایرانی لندن پیش از انتشار کتاب فرموده‌اند: «این فرهنگنامه چیزی بالای ۳۵۰۰ مدخل دارد»، اما تعداد مقالات بسی کمتر از عددی است که ایشان فرموده‌اند. بنا بر شمارش نگارنده[۱] فرهنگنامه تصوف و عرفان حدود دو هزار مقاله دارد. تعداد بسیاری از این مقالات نیز موضوعات به هم مرتبطی هستند که جملگی ذیل یک مقاله شرح و بسط داده

---

۱. کار شمارش مقالات کتاب به دلیل نبود هر گونه نمایه یا فهرست بسیار توان‌فرسا بود. در حین مطالعه کتاب از مقالات کتاب فهرستی تهیه و مقالات را شماره‌گذاری کرده‌ام. تعداد دقیق مقالات بنا بر شمارش نگارنده ۱۹۹۱ است که البته احتمال خطا و اشتباه در شمارش نیز هست.

شده‌اند. برای مثال مقالات ابن عربی، فصوص الحکم، فتوحات مکیه و محیی‌الدین بن العربی جملگی ذیل مقاله محیی‌الدین بن العربی شرح داده شده‌اند. از آن گذشته سوره‌های قرآن نیز در شمار مقالات آمده‌اند و درباره هر کدام توضیحی یک خطی (محل نزول، تعداد آیات و شماره سوره) داده شده است. اگر مقالات مرتبط و همچنین سوره‌های قرآن را حذف کنیم، شاید تعداد مقالاتی که ذیل آنان مطلبی شرح داده شده است، به کمی بیش از نصف عدد پیش‌گفته، یعنی در حدود هزار مقاله[۲] تقلیل یابد. طول مقالات نیز از نیم‌خط تا بیش از ۳۰ صفحه متغیر است.

در ابتدای مقالاتی که از مصطلحات بحث می‌کنند، نخست به معنای لغوی مصطلح پرداخته، سپس معنای صوفیانه‌اش را بیان کرده و آنگاه شواهدی متناسب با معنای صوفیانه اصطلاح بیان شده است. مؤلف محترم راجع به این شواهد می‌فرمایند:

> تکیه بر گزینش شواهدی از دیوان سنایی غزنوی، حدیقةُ الحقیقه او، دیوان و چهار منظومه بلند فریدالدین عطار، کلام مولانا جلال‌الدین و بیشتر مثنوی او و دیوان حافظ بوده که چهار نقطه تابناک شعر صوفیانه فارسی است. (ص ۱۱)

در برخی از مقالات به نقل شاهدی اکتفا شده، اما در برخی دیگر چندین شاهد پی‌درپی آمده است. در آخر مقالات نیز مآخذ مقاله و منابعی که خوانندگان برای مطالعه بیشتر می‌توانند به آن مراجعه کنند و همچنان مآخذ مربوط فهرست شده است:

> در هر کجا مفاد یک مقاله با یک یا چند مقاله دیگر ربط دارد، آن دو یا چند مقاله را به یکدیگر ربط داده‌ام ... . (ص ۷۵)

پس از این معرفی اجمالی به سراغِ نقد کتاب می‌رویم. اما پیش از آن تمهیدِ عذری لازم است.

تمهیدِ عذر

نقد به‌خودی‌خود سوزنده است، اگر هم سازندگی‌ای در میان باشد، به برکتِ دیالکتیکِ ناقد و منقود حاصل می‌شود. گویی که نقدِ سازنده ترکیبی متناقض‌نما یا کلیشه‌ای بی‌جان است که تنها با برقراری دیالوگ روحی تازه در آن دمیده می‌شود.

از زمان انتشار فرهنگنامه تصوف و عرفان به سال ۹۸ خورشیدی چند معرفی کوتاه روزنامه‌وار از این اثر منتشر شده است که تنها به معرفی بسیار اجمالی و نادقیقِ اثر و همچنین بیان چند غلط چاپی اکتفا کرده‌اند.

---

۲ . یعنی به طور میانگین کمی کمتر از دو صفحه به هر مقاله اختصاص داده شده است.

بیشینه انتقادات مطرح‌شده در این مقاله، انتقاداتی به ساختار و محتوای مقالاتِ کتاب است. در خلال مطالعه و بررسی مقالات چندین سهو القلم و غلطِ چاپی نیز به چشم خورد که در پایان به‌اجمال بیان می‌شوند.

۱. اشکالاتِ ساختاری

۱-۱. عدم تمایزِ مآخذِ مقالات و منابع مربوطه

همان‌طور که بیان شد، در پایان هر مقاله ارجاعاتی به دیگر مقالاتِ فرهنگنامه و همچنین مآخذ مربوط داده شده است. گروهی از این منابعِ فهرست‌شده، مآخذ مؤلف در نگارش آن مقاله و گروه دیگری نیز صرفاً منابعی برای مطالعه بیشتر هستند. مؤلف محترم می‌فرمایند:

> در زیر هر مقاله، اشاره به مآخذ مورد استفاده یا مربوط به موضوع آن، گواه سندیت مفاد مقاله است. (ص ۷۴)

اما میان این دو گروه هیچ تفکیکی صورت نگرفته است. در بسیاری از موارد هیچ نقلِ‌قول مستقیم یا غیرمستقیمی هم از منابع و مآخذ نشده است. بنابراین حتی اگر از تمام مآخذ ذکرشده در آخر مقالات نیز برای نگاشتن مقاله استفاده شده باشد، خواننده نمی‌تواند تشخیص دهد که کدام قسمت مقاله از کدام یک از مآخذ اخذ شده است. البته در برخی از مقالات به دلیل استفاده از نقلِ‌قول‌های مستقیم و غیرمستقیم خواننده از این سردرگمی رهایی پیدا می‌کند.

۱-۲. تشویش در ضبط و ارجاع‌دهی اعلام و اصطلاحات

ضبط‌های مختلف یک نام یا صورت‌های مختلف یک مصطلح، جملگی ذیل یک مقاله شرح داده شده است. بنابراین یک ضبط یا صورت معیار قلمداد شده و تمامی ضبط‌ها و صورت‌های دیگر آن عَلَم یا مصطلح به آن صورت معیار ارجاع داده شده است. پرسش ما در اینجا از ضوابطِ گزینش/تشخیصِ ضبط یا صورتِ معیار است.

برای مثال: «جواسیس القلوب» که صورتِ جمع «جاسوس القلوب» است، معیار قرار داده شده و صورت مفردش به آن ارجاع داده شده است، اما «حقیقت» که صورت مفردِ «حقایق» است، معیار قرار داده شده و صورت جمعش به آن ارجاع داده شده است، یعنی درست بالعکس صورت نخست. البته شاید ضبط پرکاربردتر ملاک قرار داده شده است، اما سخنی از این مطلب به میان نرفته است.

یا برای مثال: «عزیزالدین نسفی» معیار قرار داده شده و «نسفی، عزیزالدین» به آن ارجاع داده شده است. حال آنکه «شبلی، ابوبکر» معیار قرار داده شده و «ابوبکر شبلی» به آن ارجاع داده شده است. در بیشتر موارد ضبط‌های گوناگون نام‌های صوفیان ذکر شده است. ای کاش در همه موارد چنین

عمل می‌شد. برای مثال: «ابوبکر کلابادی» (صاحب التعرف لمذهب التصوف) به صورت «کلابادی/ کلاباذی» نوشته می‌شد و ضبط دیگر نام «کاشانی»، یعنی «قاسانی»[۳] نیز ذکر می‌شد. مخاطبان فرهنگنامه تصوف و عرفان همیشه پژوهندگان و ژرف‌کاوان حوزه تصوف نیستند که از ضبط‌های گوناگون نام‌های صوفیان مطلع باشند.

۳-۱. عدم تناسبِ طولِ مقالات

متأسفانه طول مقالات به هیچ روی تناسبی با یکدیگر ندارند. طول برخی از مقالات از چند خط و یک پاراگراف تجاوز نمی‌کند، اما در مقابل طول برخی از مقالات بیش از ده صفحه است. نگارنده تفطن دارد که برخی از مصطلحات و اعلام از اهمیت بیشتری برخوردارند. بنابراین طولانی‌ترشدن مقالاتِ مهم‌تر امری ناگزیر است، اما گویا مؤلف محترم بنا بر سلیقه خود برخی از مصطلحات و اعلام را مهم‌تر پنداشته و به آنان فضای بیشتری را اختصاص داده‌اند، اما به برخی از مصطلحات و اعلامِ مهم چنان‌که شایسته است نپرداخته‌اند. این عدم تناسب در جای‌جای کتاب به چشم می‌خورد. برای مثال مقاله «ابن فارض» تنها یک صفحه است![۴] در حالی که به مقاله «مولانا جلال‌الدین محمد» حدود ۳۳ صفحه و به مقاله «حافظ، شمس‌الدین محمد» حدود ۱۷ صفحه اختصاص داده شده است.

ایشان حتی به «ذات الصور»[۵] نیز که تنها یک داستان از داستان‌های مثنوی معنوی است، مقاله‌ای جداگانه در حدود سه صفحه اختصاص داده‌اند، اما به دو کتابِ فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه به صورت جداگانه نپرداخته‌اند.

۲. اشکالاتِ محتوایی

۱-۲. محدودیت منابع و کمبود شواهد

۱-۱-۲. عدم اعتنا به برخی منابع/مآخذِ مهم

پرواضح است که مراجعه به‌تمامی منابع مرتبط با یک پژوهش از عهده توان بشری خارج است، اما مراجعه به امهاتِ متون مرتبط با یک پژوهش امری بایسته است. متأسفانه مؤلف محترم در تألیف بسیاری از مقالات از برخی متونِ دست‌اولِ پژوهشی یا کلاسیک غفلت ورزیده‌اند.

کتاب‌های به ظاهر نامرتبطی مانند بوستان سعدی و شاهنامه فردوسی نیز در خلال مآخذ آمده‌اند،

---

۳. قاسان یا کاسان از قصبات کاشغر است، برخی از پژوهشگران انتساب ایشان به قاسان را محتمل‌تر دانسته‌اند، اما متأسفانه مؤلف محترم اشاره‌ای به این مطلب نفرموده‌اند.

۴. در نظر بگیرید که شرح آثار و مؤلفات ابن فارض نیز در همان یک صفحه خلاصه شده است!

۵. ذات‌الصور یا دژ (یا دزِ) هوش ربا: نام آخرین داستان مثنوی معنوی.

اما به کتابِ کهن و مایه‌وری مانند: البیاض و السواد اعتنایی نشده است؛ با آنکه البیاض و السواد سال‌ها پیش از انتشار این فرهنگنامه، در سال ۱۳۹۰ خورشیدی به‌تصحیح محسن پورمختار، به‌همت انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه و همچنان در لایدن و مصر به‌تصحیح بلال ارفه‌لی در سال ۲۰۱۲ و ۲۰۱۹ میلادی به چاپ رسیده است.

در مقاله «ابوالحسن بُستی» نامی از کتابِ ارزشمند استاد پورجوادی در باب احوال و آثار بستی به میان نیامده است. در مقاله «ابوعبدالرّحمن سُلَمی نیشابوری» سخنی از مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی گردآورده استاد پورجوادی و در مقاله «الست» نیز سخنی از کتاب ایشان به نام عهد الست و در مقاله «غزالی، احمد» به کتابِ سلطان طریقِ ایشان و در مقاله «عین‌القضاة همدانی» به کتاب‌های آگاهاننده خاصیتِ آینگی، عین‌القضات و استادان او، ماتیکان عین‌القضات همدانی و Beyond death اشاره‌ای نشده است، یعنی این آثار مهم، نه مآخذ مقاله قرار گرفته‌اند و نه حتی برای مطالعه بیشتر به مخاطبان پیشنهاد شده‌اند.

مؤلف محترم برای بیان آرای ملاصدرا نیز به جای مراجعه به آثار ملاصدرا یا شارحان و دستِ‌کم کتاب‌های تخصصی راجع به فلسفه ملاصدرا که اندک‌شمار نیستند، از دائرةالمعارف فارسی و در قلمرو وجدانِ مرحوم زرین‌کوب بهره برده است.

برای شرح و توضیح اصطلاحات ابن عربی معمولاً به ترجمه و شرح برادران بزرگوار موحد از فصوص الحکم مراجعه شده است. (برای مثال: ص ۵۵۵) متأسفانه این ترجمه و شرح ارزشمند تنها شامل ده فصل نخستین فصوص الحکم است. فرهنگ‌های سودمندی درباره اصطلاحات ابن عربی تألیف شده است، مانند: فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی و دانشنامه جامع اصطلاحات ابن عربی که متأسفانه مورد اعتنای مؤلف محترم نبوده‌اند.

در عصر همه‌گیری اینترنت، آگاهی از کتاب‌های جدیدالانتشار چندان کارِ وقت‌گیر و توان‌فرسایی نمی‌نماید، کندی اینترنت و فیلترینگ اگر بگذارد، اما متأسفانه اطلاعات کتابشناسانه فرهنگنامه اندک است و در بسیاری از موارد روزآمد نیست. برای مثال در مقاله «ابن فارض» می‌خوانیم: «منتهی المدارک در سال ۱۲۹۳ق در استنبول چاپ شده است». حال آنکه این کتاب در قم و توسط انتشارات آیات اشراق در سال ۱۳۹۰ نیز منتشر شده است.

از آن گذشته برخی از اطلاعاتِ مرتبط با طریقت‌ها نیز روزآمد نیستند. ایشان در مقاله «نعمت‌اللهیان/ نعمت‌اللهیه» می‌فرمایند: «...آخرینِ گنابادیان سلطان حُسَین گنابادی، با لقب رضا علیشاه و در مدارک رسمی، نام خانوادگی او تابنده است»، در صورتی که پس از ایشان علی تابنده (محبوب‌علیشاه) و پس از ایشان نورعلی تابنده (مجذوب‌علیشاه) و در حال حاضر سیدعلیرضا جذبی (ثابت‌علیشاه)

صاحب‌منصب قطبیت این سلسله‌اند.

۲-۱-۲. عدم اعتنا به منابعِ متنوع در ذکر شواهد

مؤلف محترم در اکثر مقالات به ذکر شواهدی از آثار مولانا و دیوان حافظ بسنده کرده‌اند و با آنکه بسیاری از این اصطلاحات در منابع کهن‌تر صوفیانه یافت می‌شوند، نویسنده به آن منابع اشاره‌ای نکرده است. خوانندگان فاضل این کتابگزاری می‌دانند که سنت تصوف کتاب‌های مهم‌تر و جریان‌سازتر و **کهن‌تر** از دیوان شمس و مثنوی مولانا و غزلیاتِ حافظ کم ندارد. بسامد شواهدی که از آثار مولانا و حافظ نقل شده‌اند، چنان بالاست که گویی با فرهنگنامه اصطلاحات مولانا و حافظ سر و کار داریم که در حواشی آن به اصطلاحات دیگر نیز پرداخته شده است. می‌توان گفت از مقالاتی که به شرح مصطلحات پرداخته‌اند، کمتر مقاله‌ای یافت می‌شود که در آن شاهد یا شواهدی از مثنوی ذکر نشده باشد.

در مواردی مؤلف محترم تنها به ذکر یک شاهد از آثار مولانا یا حافظ نیز اکتفا نکرده‌اند و چندین شاهد را پی‌درپی آورده‌اند بدون آنکه شاهدی از آثار دیگر آورده باشند، مانند مقالات: «آینه/آیینه»، «ارض الله»، «از قاف تا قاف»، «اضداد»، «اعمی»، «بحر»، «برون شو»، «روح‌الامین»، «زاده ثانی»، «زاری».

حتی در مقاله «اعیان ثابته» که تعبیری متعلِق به ابن عربی و شارحان اوست نیز پس از بیان شاهدی از فصوص‌الحکم و مطلبی از در قلمرو وجدانِ مرحوم زرین‌کوب، باز هم چهار شاهد از مثنوی مولانا بیان کرده‌اند.

گویی برای مؤلف محترم ارزش آثار ادبی ـ عرفانی بسیار بیشتر از ارزش دیگر آثار صوفیانه است. برای مثال در مقاله «آز» (ص ۱۲۷ و ۱۲۸) علاوه بر ذکرِ شاهدی از مثنوی شاهدی نیز از شاهنامه فردوسی ذکر فرموده‌اند که البته کتابی صوفیانه نیست، اما شاهدی از دیگر متون مهم صوفیانه آورده نشده است.

۲-۲. وجودِ مطالبِ تکراری و غیر مرتبط

ربط و نسبت برخی از مقالات به تصوف چندان روشن نیست. بسیاری از اصطلاحات گویا از اصطلاحات صوفیانه نیستند، یعنی نه چنان‌اند که برساخته صوفیان باشند و نه چنان‌که صوفیان معنایی نو به آنها بخشیده باشند. برخی اعلام نیز از صوفیان نیستند.

در یک فرهنگ تخصصی تصوف و عرفان انتظار می‌رود که تنها به اصطلاحات و اعلام صوفیه/عرفا پرداخته شود. بسیاری از تعبیرات و اصطلاحات و اعلامی که صوفیان در کتاب‌های خود به کار برده‌اند، مصطلح یا عَلَمی مخصوص به ایشان نیست، بلکه آن معنا یا عَلَم میان مسلمین متداول

است. ایشان نیز از آن مصطلح معنای دیگری مراد نکرده‌اند. به نظر می‌رسد وظیفه یک فرهنگنامه تصوف و عرفان پرداختن به اصطلاحات و اعلامِ خاص ایشان باشد، نه هر اصطلاحات و عَلَمی که در آثارشان یافت می‌شود!

خوشه‌ای از خرمن این اصطلاحات و اعلام: آدم، آزر، آل‌عمران، آیةالکرسی، اباحت، ابراهیم، ابوجهل، ابولهب، احزاب، احقاف، اصحاب کهف، اعتکاف، امام الحرمین جوینی، انعام، انفال، بدعت، چارده روایت و ... .

همان‌طور که بیان شد، در مقدمه بخشی به بیان احول و آثار پژوهشگران داخلی و خارجیِ حوزه تصوف اختصاص داده شده است. اگرچه گزاردِ حق استادان و پژوهندگان حوزه تصوف کاری بس شایسته و بایسته است، اما اختصاصِ شانزده صفحه از مقدمه یک فرهنگانه تخصصی به این امر چه وجهی دارد؟ در حالی که بسیاری از مقالات ـ احتمالاً به دلیل محدودیت‌های چاپ و نشر ـ با یکدیگر ادغام شده‌اند و به بسیاری از مصطلحات نیز پرداخته نشده است!

به علاوه تقریباً تمام افرادی که در مقدمه یادی از ایشان شده، در مقالات کتاب نیز با تفصیل بیشتری به ایشان پرداخته شده است (برای مثال آربری، آرثر جان و آشتیانی، جلال‌الدین و افشار، ایرج). این تکرار مکررات در حالی است که متأسفانه چندان از امور فنی‌تری مانندِ چندوچونِ گزینش مقالاتِ کتاب و ضوابطِ ضبط اعلام و مانند اینها سخنی نرفته است.

گذشته از ورود برخی از مطالب نامرتبط به فرهنگنامه و همچنین تکرار برخی مطالب، خودِ مقالات نیز می‌توانستند بسیار کوتاه‌تر باشند. برای مثال ذکر شمه‌ای از داستان رستم در مقاله «آبِ حیات/آبِ حیوان» (ص ۱۰۹) یا استشهاد به سیزده بیت از مولانا در مقاله «جرعه بر خاک ریختن» چه ضرورتی دارد؟

۳-۲. غیابِ برخی مصطلحات

در این فرهنگنامه بیش از همه بر اصطلاحات و تعبیرات مولانا و حافظ انگشت تأکید نهاده شده است و مؤلف محترم به بسیاری از اصطلاحات، به‌خصوص اصطلاحات ابن عربی و شارحانِ او کمتر اعتنا داشته است. کم‌مهری مؤلف نسبت به ابن عربی در نوشتار و گفتارشان نیز مشهود است. در مقاله «محی‌الدین بن العربی» ابن عربی را خیالاتی (ص ۱۶۲۴) می‌نامند و در مصاحبه مزبور پیش از انتشارِ کتاب، ایشان را چنین توصیف می‌کنند:

> ابن عربی شاید آدمی متظاهر بوده که مریدان را خوب گول می‌زده.[۶]

---

۶ . گفت‌وگو با «آکادمی مطالعات ایرانی لندن» در اینجا.

با چنین نِگرش خصمانه‌ای نسبت به ابن عربی البته عدم اعتنای ایشان به اندیشه و دستگاه عرفانی ابن عربی امری طبیعی به نظر می‌رسد. حال گوشه‌ای از اصطلاحاتی که بدان نپرداخته‌اند: احدیت جمع، اندماج، تجلی، تجلی اولی، تجلی ثانی، تَعَیُن، جمع‌الجمع، حقیقت محمدی، غیب هویت و غیب مطلق، قابلیت اولی، قابلیت ظهور، کلمه، لُب، ممد همم، نفس رحمانی، واحدیت و ... .

اگر بخواهیم این فهرست را ادامه دهیم، شاید چندصفحه‌ای را پُر کند. بی‌اعتنایی به این مصطلحات در حالی است که مؤلف محترم تنها به اصطلاحات مشتق‌شده از «آب» ـ مانند: آبِ آب، آب تلخ و ... ـ بیست‌ویک مقاله و به اصطلاحات مشتق‌شده از «آتش» شانزده مقاله اختصاص داده است. شاید با ابن عربی و شارحان او بر سر مهر نباشیم، اما نمی‌توان تأثیر او را بر سنت صوفیانه کمتر از مولانا و حافظ پنداشت. علاوه بر این به بسیاری از صوفیان، به‌خصوص کسانی که در هند و آفریقا می‌زیسته‌اند و همچنین بسیاری از طریقت‌ها پرداخته نشده است.

در برخی از مقالات دو یا چند معنای یک اصطلاح همراه با شواهد ذکر شده است، مانند مقاله «آشنا/ آشنایی» و «آینگی». ای کاش در همه‌جا چنین می‌بود. در برخی موارد تنها یک معنای مصطلح بیان شده است. برای مثال در مقاله «صحرا/تعبیرهای صحرا» می‌خوانیم: «صحرا و بیابان هم می‌تواند اشاره به عالم معنا یا عوالم اهل معنا باشد». خوانندگانی که با آثار فارسی عین‌القضاتِ همدانی آشنایی داشته باشند، می‌دانند که تعبیرِ «صحرا» یا «بر صحرانهادن» در آثار او به معنایی کاملاً متفاوت، یعنی افشای اسرار الهی به کار رفته است: «دریغا اگر اسرار و جمال این کلمات بر صحرا نهادندی، همه جهان را تمام بودی!» (تمهیدات، بند ۳۴۶)، «دریغا ببین که چند نمّامی و جاسوسی بکردم و چند اسرار الهی بر صحرا نهادم!» (تمهیدات، بند ۳۵۳)، «بیش این اسرار بر صحرا منه» (تمهیدات، بند ۴۶۹).

یا در مقاله «بون» نیز اشاره‌ای به مبحث مهم بینونت میان خالق و مخلوق و در مقاله «نَفَس» هیچ اشاره‌ای به بحث «نَفَس رحمانی» نشده است.

از اینها گذشته فقدانِ نگرشِ تاریخی در مقالات به چشم می‌خورد. مؤلف محترم تقریباً اشارتی تاریخی به سیر تطور و تکامل مفاهیم صوفیانه نداشته‌اند. البته تدوین فرهنگنامه تاریخی مفاهیم صوفیانه کاری سترگ است که به سال‌ها زمان و ده‌ها پژوهنده نیاز دارد.

۴-۲. غلط‌های محتوایی و چاپی

غلط‌های محتوایی و چاپی به ترتیب اهمیتشان به‌اختصار بیان می‌شوند:

در مقاله «خاتم/خاتم‌الاولیاء» می‌خوانیم: «صوفیان متمایل به تشیع، ولایت را خاصِّ اولاد علی بن ابی طالب(ع) و امام منتظَر را ختم ولایت می‌دانند». این سخن اگرچه مایه‌ای

از حقیقت دارد، نمی‌تواند سربه‌سر درست باشد. اگر صوفیان متمایل به تشیع، ولایت را خاص اهلُ البَیت بدانند، آنگاه دیگر وجود قطب (پیر/شیخ/مراد) در سلسله ایشان چه معنایی دارد؟ قطبی که از ولایت بهره‌ای ندارد، به چه کار سالکان می‌آید و اگر خود را واجد وَلایت (ولو در مرتبت نازل‌تر از اهل البَیت) نمی‌دانند، چگونه به کارِ ارشاد مریدان می‌پردازند؟ البته ایشان خود را در مقامی پایین‌تر از اهل البیت می‌دانند، ولی این بدان معنا نیست که یکسره از مقامِ وَلایت بی‌بهره باشند.[۷]

در مقاله «فلسفه/فلسفی» می‌خوانیم:

[فلسفه] ترکیبی از دو ریشه یونانی و لاتینی Philos به معنای دوستار و Sophos به معنای بیداری و دانش و آگاهی [است].

این جمله اندکی کژتابی دارد و مشخص نیست که آیا فلسفه ترکیبی از ریشه‌ای یونانی (Philos) و ریشه‌ای لاتینی (Sophos) یا ترکیبی از ریشه‌هایی یونانی. لاتینی «Philos» و «Sophos» است. هر دو صورت پیش‌گفته اگرچه می‌توانند به معنایی درست باشند، دقیق نیستند. «Philos» و «Sophos» در درجه اول واژه‌هایی یونانی هستند که رومیان آنان را از زبان یونانی وام گرفته و وارد زبان لاتینی کرده‌اند. پس ریشه اصلی این دو واژه در واقع یونانی است، نه لاتینی، اما چون زبان‌های اروپایی این واژه را از زبان لاتینی وام گرفته‌اند، می‌توان گفت که این دو واژه در زبانِ لاتینی نیز ریشه دارند. بنابراین جمله مؤلف محترم باید به طوری بازنویسی شود که از این کژتابی مبرا شود.

مؤلف محترم در دو موضع (ص ۴ و ص ۱۳۲۹) در برابر «نقدِ خردِ محض»، «critique of practical reason or pure reason» نهاده‌اند. خوانندگان فاضل این سیاهه می‌دانند که critique of pure reason عنوانِ مهم‌ترین کتابِ ایمانوئل کانت و یکی از نقدهای سه‌گانه مشهور اوست که به نقدِ خردِ محض (یا سنجشِ خردِ ناب یا نقد عقل محض) بازگردانده می‌شود، اما «critique of practical reason» نامِ کتابِ دیگری از کانت است که معمولاً به «نقد عقل عملی» بازگردانده می‌شود. نگارنده درنیافت که نویسنده محترم از چه روی در برابر نام این دو کتابِ کانت تنها برابرنهاد «نقدِ خردِ محض» را نهاده‌اند.

در مقاله «محی‌الدین بن العربی» می‌خوانیم:

آیا تألیف پانصد کتاب و رساله در عمر متوسط یک انسان [ابن العربی] ممکن است؟

حکما به‌درستی فرموده‌اند: «اَدَلُّ الدَّلیلِ عَلَی اِمکَانِ الشَّیءِ وُقُوعُه». هنگامی که مؤلفانِ پُرکاری مانند

---

۷. برخی از صوفیان ولایت را به دو مرتبت شمسیه و قمریه تقسیم کرده‌اند. ایشان ولایت اهلُ البَیت را شمسیه و وَلایت صوفیانِ صافی را قمریه می‌دانند.

مرحوم آیت‌الله سیدمحمد شیرازی با بیش از هزار کتاب و رساله (تنها یکی از آنان موسوم به الفقه بیش از صد جلد است!) را پیش چشم داشته باشیم، دیگر امکان تألیف ۵۰۰ یا ۲۵۰ کتاب و رساله چندان غریب به نظر نمی‌رسد[۸] و این استبعادات چندان دلیلِ متقنی برای نادرست‌شمردن فهرستِ مؤلفاتِ ابن عربی (به قلمِ خودش) نمی‌توانند باشند.[۹]

در مقاله «پارسا، خواجه محمد» مصحح کتابِ فصل الخطاب را به‌غلط احمد طاهری عراقی دانسته‌اند،. مصحح این اثر جناب آقای جلیل مسگرنژاد است.

در مقاله «برکه/ برکه همدانی» می‌خوانیم: «برکه همدانی ... از دوستان احمد غزالی و عین‌القضاه همدانی بوده است». تا جایی که نگارنده می‌داند برکه استاد عین‌القضات بوده است، نه دوست او.

در مقاله «شبستری، محمود» می‌خوانیم: «لئونارد لویزون و برزگر خالقی ویراستار شرح گلشن راز از آنها یاد کرده‌اند». به جای ویراستار معمولاً مصحِح گفته می‌شود.

عنوان مقاله «طاووس الفقراء» به‌اشتباه «طاووس الفقزاء» نگاشته شده است.

در عنوان مقاله «مُغ، مُغان» به جای «/» از «،» استفاده شده است.

واپسین سخن

فرهنگنامه تصوف و عرفان تألیف جناب دکتر استعلامی در مقایسه با دیگر فرهنگ‌های تألیفی این حوزه ـ جز در زمینه اعلام ـ چندان برتری چشمگیری ندارد و چنان نیست که آن فرهنگ‌ها را از اعتبار ساقط کند یا جایگزین آنان شود. گذشتگان نیز در فرهنگ‌ها و اصطلاح‌نامه‌های تصوف و عرفان به ارائه تعریف و همچنین شواهدی دال بر آن تعاریف پرداخته‌اند، اما با وجود همه انتقادها، این اثر ممکن است برای پژوهندگان و خوانندگان نوآموزِ متون ادبیِ فارسی حوزه تصوف سودمند باشد.[۱۰]

---

۸ . البته این کمین نگارنده به هیچ روی با پرنویسی بر سر مهر نیست!

۹ . ابن العربی‌شناسانی مانند عثمان یحیی ۸۴۸، کورکیس عواد ۵۲۷ و مرحوم محسن جهانگیری ۵۱۳ اثر از آثار و مؤلفات ابن العربی را فهرست کرده‌اند (به نقل از کتاب محی‌الدین ابن العربی، محسن جهانگیری، ص ۱۲۰)

۱۰ . از استاد گرامی دکتر یاسر میردامادی که این نوشته را ویراسته و پیراسته کردند صمیمانه سپاسگزارم.

|نقدوبررسی کتاب|

|سید محسن اسلامی

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

بیراهه موفقیت دانشگاهی

۲۳۳-۲۴۱

چکیده: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی در سال ۱۳۹۵ کتابی با عنوان «جامعه‌پذیری دانشگاهی: مهارت‌ها و راهبردهایی برای بهبود کیفیت زندگی و موفقیت دانشگاهی» منتشر کرده است. این کتاب پیرامون بعضی ابعاد کیفیت اوضاع دانشگاهی به رشته تحریر درآمده است. نویسنده در نوشتار حاضر، با مقایسه محتوای کتاب مذکور با کتاب: Your Guide to College Success اثر Santrock Strategies to Achieving Your Goals و Holonen، کتاب جامعه پذیری دانشگاهی را در بوته نقد و بررسی قرار داده است.

کلیدواژه ها: کتاب «جامعه پذیری دانشگاهی»، موفقیت دانشگاهی، کیفیت اوضاع دانشگاهی، نقد کتاب.

جامعه‌پذیری دانشگاهی: مهارت‌ها و راهبردهایی برای بهبود کیفیت و زندگی و موفقیت دانشگاهی، سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۵.

Success in Academic Life

Mohsen Islami

Abstract: In 2016, Jihad Daneshgahi Publishing Organization published a book entitled «University Socialization: Skills and Strategies for Improving the Quality of Life and Academic Success». This book has been written about some aspects of the quality of the university situation. In the present article, the author compares the content of the book with another book «Your Guide to College Success: Strategies to Achieving Your Goals» by Santrock and Holonen, and reviews the book.

Keywords: The book «Academic Socialization», academic success, the quality of the academic situation, book review.

النجاح في الانتحار الجامعي

محسن إسلامي

الخلاصة: أصدرت مؤسّسة انتشارات الجهاد الجامعي في سنة ١٣٩٥ الشمسيّة كتاباً باللغة الفارسيّة تحت عنوان جامعه‌پذيرى دانشگاهى: مهارت‌ها و راهبردهايى براى بهبود كيفيت زندگى و موفقيت دانشگاهى (= التنشئة الاجتماعيّة الأكاديميّة: مهارات وتوجيهات لتحسين مستوى المعيشة والنجاح الجامعي). وهذا الكتاب يبحث عن بعض أبعاد كيفيّة الأحوال الجامعيّة.

والمقال الحالي يقوم كاتبه بمقارنة محتويات الكتاب المذكور مع كتاب Your Guide to College Success: Strategies to Achieving your Goals من تأليف Santrock و Holonen (= دليلك للنجاح الجامعي: أساليب كي تصل إلى أهدافك) ليصل من خلال ذلك إلى تقديم بعض ملاحظاته النقديّة على الكتاب المذكور.

المفردات الأساسيّة: كتاب جامعه‌پذيرى دانشگاهى (= التنشئة الاجتماعيّة الأكاديميّة)، النجاح الجامعي، كيفيّة الأحوال الجامعيّة، نقد الكتاب.

درآمد

سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی در سال ۱۳۹۵ کتابی با عنوان جامعه‌پذیری دانشگاهی: مهارت‌ها و راهبردهایی برای بهبود کیفیت زندگی و موفقیت دانشگاهی[۱] را منتشر کرده است. این کتاب دربارهٔ بعضی از ابعاد کیفیت اوضاع دانشگاهی ما گویاست.

«موفقیت» دانشگاهی

مخاطب کتاب کیست؟ کتاب‌ها متناسب با مخاطب دانشجو و دانشگاهی انواع مختلفی دارند. برای مثال کسی که قصد ورود به دانشگاه را دارد، باید درک اولیه‌ای از رشته‌های مختلف و ویژگی‌های هر یک از آنها داشته باشد. همچنین غالب دانشجوها می‌خواهند بدانند چطور مفیدتر درس بخوانند و عملکرد بهتری در امر تحصیل و مراحل بعد از آن داشته باشند. بسیاری از آنها هم در کنار درس، دغدغهٔ زندگی اجتماعی در دوران دانشجویی را دارند. به همین ترتیب، بعدتر این سؤال پیش می‌آید که ادامهٔ تحصیل تا چه مقطعی لازم است و چگونه بدانیم چه دانشگاه‌هایی برای مقاطع بالاتر بهترند. در نهایت هم شاید کسانی به فکر شغل دانشگاهی بیفتند و بخواهند بدانند که ویژگی‌های این شغل چیست،؛ مزیت و عیبش کدام است؛ راه به دست آوردنش چیست و چگونه می‌توان در آن پیش رفت.

چند نمونه از این کتاب‌ها را در نظر بگیرید. کتاب مختصر دانشجوی موفق: راهکارها و توصیه‌های عملی برای موفقیت درسی دانشجویان[۲] نمونهٔ خوبی برای مقاطع اولیه تحصیل است. فن مطالعه[۳] مخاطب عمومی‌تری دارد، اما با تفصیل و جزئیات بیشتری هم به این موضوع می‌پردازد و برای مخاطبِ کمی پخته‌تر است. گاهی هم کتاب‌ها برای مخاطب محدودتری هستند. برای مثال فوت‌وفن فلسفه: راهنمای عملی موفقیت در رشته فلسفه[۴] برای دانشجویان کارشناسی فلسفه یا کسانی است که ممکن است در دانشگاه درس فلسفه پیش روی داشته باشند. گاهی هم کتاب‌های این حوزه برای مقاطع تحصیلات تکمیلی و بعد از آن هستند. کار خوبی است جز آنکه نیست: مسیر موفقیت در دانشگاه[۵] بیشتر درباره تصمیم به ادامهٔ تحصیل در مقاطع دکتری و شغل دانشگاهی است. از جمله درباره درآمد اعضای هیئت علمی و نسبت مناسب آموزش/پژوهش و مانند آنها هم توضیح داده است.

کتاب مورد بحث ما در کجای این تصویر قرار می‌گیرد؟ عنوان کتاب در این‌باره قیدی ندارد و معلوم

---

۱ . روی جلد اثر ذکر شده است: «مؤلفان: دکتر ... (دانشیار گروه روانشناسی تربیتی، دانشگاه الزهرا) / ... (دانشجوی دکتری روانشناسی تربیتی، دانشگاه الزهرا)».

۲ . مت هکتیو تیلور و ماری بونسال؛ ترجمه محمد سعیدی‌مهر؛ قم: بغضة‌الرسول، ۱۳۸۱.

۳ . لیندار فریل انیس؛ ترجمه علی صلحجو؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۷ (چاپ ششم).

۴ . نایجل واربرتون؛ ترجمهٔ علیرضا حسن‌پور؛ قم: طه، ۱۳۹۷. (همین ترجمه قبل‌تر با عنوان اصلی چگونه فیلسوف شویم منتشر شده بود: تهران: رویش نو، ۱۳۸۶)

5 . Jason Brenna, Good Work If You Can Get It: How to Success in Academia, Johns Hopkins University Press, 2020. البته عنوان این کتاب در متن دقیق ترجمه نشده است.



نیست برای کدام گروه از مخاطبان دانشگاهی است، ولی عنوان اصلی آن نسبتاً درشت و سنگین است: جامعه‌پذیری دانشگاهی، اما عنوان فرعی عمومی‌تر است: مهارت‌ها و راهبردهایی برای بهبود کیفیت زندگی و موفقیت دانشگاهی. کتاب را که باز کنیم و سراغ فهرست برویم، ابهام کمتر می‌شود. کتاب سیزده گفتار دارد و بعضی از آنها درباره «مهارت‌های خواندن و نوشتن» و «مهارت‌های مطالعه و حافظه» و «موفقیت در آزمون» (گفتارهای هفت تا نه) است. اگر از فهرست بگذریم و پیش‌گفتار «مؤلفان» را بخوانیم، دیگر درباره مخاطب ابهامی نمی‌ماند.

این کتاب به عنوان منبع درس مهارت‌های زندگی برای تمامی دانشجویان در تمامی رشته‌ها و دوره‌های تحصیلی سودمند است. البته مخاطب اصلی آن دانشجویان سال اول دانشگاه هستند که در ابتدای راه تحصیلات دانشگاهی قرار دارند و به دلیل تفاوت‌های دانشگاه با دبیرستان به مهارت‌هایی برای سازگاری با محیط آموزشی جدید نیاز دارند. (ص ۸)

این توضیح بسیار نویدبخش است. به ویژه چون در فهرست کتاب عناوینی درباره «بهداشت جسمی و روانی» و «مدیریت مالی» (گفتارهای یازده و دوازده) نیز دیده می‌شوند؛ موضوعاتی که در اهمیتشان تردیدی نیست، ولی معلوم نیست در چه بخشی از کدام مقطع تحصیلی باید آنها را یاد گرفت. پس قاعدتاً جای خوش‌وقتی است که هیئت علمی دانشیارِ دانشگاهی دولتی همراه دانشجوی دکتری همان دانشگاه چنین کتابی را تألیف کرده‌اند و ناشر سازمان انتشارات «جهاد دانشگاهی» است؛ جایی که به نظر می‌رسد دقیقاً متکفل پرکردن خلأها و تأمین منابع آموزشی مفید برای کمک به جامعهٔ دانشگاهی است، جز آنکه اوضاع و احوال این کتاب هیچ طبق قاعده نیست. با نگاه به یک کتاب دیگر موضوع روشن می‌شود.

پدیده بی‌نام

بیایید به کتاب دیگری نگاهی بیندازیم که برای سطح کالج است:

Your Guide to College Success: Strategies to Achieving your Goals (2010)

کتاب را جان دابلیو. سنتراک[6] و جین اس. هالونن[7] نوشته‌اند و ناشر آن ودزورث است. ویراست ششم کتاب که در سال ۲۰۱۰ منتشر شده است ۱۲ فصل دارد. در میان فصول کتاب عناوین: «هضم کنید:

6 . John W. Santrock.

7 . Jane S. Halonen.

یادداشت‌برداری و مطالعه»، «بهبود مهارت‌های مطالعه و حافظه» و «موفقیت در آزمون»، (فصل‌های ۶ و ۷ و ۸) «مسئول سلامت جسمی و روحی خودتان باشید» و «در امور پولی مدیر خوبی باشید» (فصل‌های ۱۰ و ۱۱) دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که شباهت عنوان کتاب انگلیسی با هدفی که «مؤلفان» کتاب فارسی ذکر کرده بودند و همچنین مطابقت عناوین فصول مذکور و ترتیب آنها موجب سوءظن می‌شود. در ادامه بررسی می‌کنیم که این سوءظن بجاست یا خیر.

شاید توضیحی که در «پیشگفتار مؤلفان» ذکر شده است این بدبینی را برطرف کند:

> محتوای این کتاب، تجربی-کاربردی است که بر پایه اصول روانشناسی تربیتی (آموزشی) و با الهام از یک الگوی راهبردی شش قسمتی (سنتروک و هالونن، ۲۰۱۰) تدوین شده است. (۸)

بالاخره به این کتاب انگلیسی اشاره شده است. در واقع مشخصات این اثر در بخش منابع نیز آمده است. پس شاید شباهت چند عنوان از فصل‌های دو کتاب جامعه‌پذیری دانشگاهی فارسی و راهنمای موفقیت در کالج انگلیسی و شباهت ترتیب آنها اتفاقی و در حد ایده‌گرفتن باشد. خواهیم دید که چنین نیست.

مواردی از شباهت فصل‌ها که ذکر شد، صرفاً نمونه بود و مشتی نمونهٔ خروار. عملاً کل فصل‌ها یکسان هستند. البته کتاب فارسی ۱۳ گفتار دارد و کتاب انگلیسی ۱۲ فصل. پس شاید لااقل یک گفتار از کتاب فارسی باید متفاوت باشد! ولی این طور نیست. در کتاب فارسی عنوان گفتار اول «تعهد برای موفقیت دانشگاهی» است. حال آنکه در کتاب انگلیسی «به موفقیت در کالج متعهد شو» عنوان «پیش‌گفتار» کتاب است. حتی یک «گفتار» متفاوت هم در کار نیست.

شباهت دو کتاب فقط در عنوان فصل‌ها نیست. برای نمونه جدول زیر مقایسهٔ عناوین اصلی فصل اولِ کتاب فارسی و پیش‌گفتار کتاب انگلیسی است:

گفتار اول: تعهد برای موفقیت در دانشگاه	Prologue: Commit to College Success
گذار آرام[۸] به محیط دانشگاه (۱۱)	Make a Smooth Transition to College
ارزش‌هایتان را تعریف کنید (۱۵)	Clarify Your Values
شایستگی‌های خود را رشد دهید (۱۷)	Develop Your Competence
زندگی‌تان را مدیریت کنید (۲۱)	Manage Your Life
منابعتان را گسترش دهید (۲۴)	Expand Your Resources
خودتان را بشناسید (۲۴)	Know Yourself

۸ . در کتاب فارسی، در اینجا معادل «smooth transition» هم در پاورقی هم ذکر شده است.

BUILD A BRIGHT FUTURE: Take Steps Toward Career Success	در مسیر آینده‌ای روشن: به سوی موفقیت حرفه‌ای گام بردارید (۲۶)
SUMMARY STRATEGIES FOR MASTERING COLLEGE	چکیده‌ای از راهبردهای موفقیت در دانشگاه (۲۶)
REVIEW QUESTIONS	
Know Yourself SELF-ASSESSMENT 1: What Are my Values?	خودارزیابی: ارزش‌های من چه هستند؟ (۲۸)
Your Journal	

گویا مطلب خاصی در کتاب فارسی نیست که در کتاب انگلیسی نباشد. در عین حال متن فارسی کاملاً هم مطابق با متن انگلیسی نیست. برای مثال بعضی از قسمت‌ها در آن حذف شده‌اند. به علاوه هر یک از این عناوین دارای عناوین جزئی‌تری هم هستند. در کتاب انگلیسی عناوین اصلی و فرعی به واسطهٔ فونت‌های مختلف متمایز شده‌اند. در کتاب فارسی همهٔ عناوین فرعی و اصلی به یک اندازه هستند و تشخیص آنها ساده نیست، مگر با رجوع به کتاب اصلی. حذفیات متن فارسی شامل موارد دیگری هم هست که در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می‌کنم.

البته نمی‌توان گفت که تمام متن فارسی از روی کتاب انگلیسی است. در «گفتار دوم: آشنایی و رابطه با محیط دانشگاه» قسمتی با عنوان «آشنایی با ساختار دانشگاه‌های ایران» (۳۹-۴۵) آمده است. علی‌القاعده این مطلب نمی‌تواند برگرفته از کتاب انگلیسی باشد! در پاورقیِ ابتدای این قسمت هم ذکر شده است که «اطلاعات از سامانه‌های دانشگاه‌های مختلف کشور ... گردآوری شده است» (تأکید از من) و نام تعدادی از دانشگاه‌ها قید شده است. طبعاً به این قسمت می‌توان خوشبین بود که بالاخره «مؤلفان» نقشی در محتوای کتاب دارند. با این حال اولین و تنها عبارتی که از این قسمت بررسی کردم این بود:

معاونت فرهنگی. اجتماعی

معاونت فرهنگی. اجتماعی دانشگاه وظیفه ارتقای ارزش‌های اسلامی، افزایش مهارت‌ها و باورهای فرهنگی و اجتماعی ... . (۴۲)

اتفاقاً عین این عبارت و ادامهٔ آن متن را در صفحهٔ معاونت اجتماعی و فرهنگی دانشگاه محقق اردبیلی یافتم.[۹] شاید بهتر باشد نظرمان را به همان قسمت‌های برگرفته از کتاب انگلیسی جلب کنیم. می‌توانیم برای نمونه قسمتی از متن را که به صورت اتفاقی انتخاب شده است مقایسه کنیم:

9 . https://uma.ac.ir/page.php?slct_pg_id=743&sid=11&slc_lang=fa.

(دسترسی: ۴ اردیبهشت ۱۴۰۰)

از قانون ۸۰/۲۰ استفاده کنید قانون ۸۰/۲۰ یکی از سودمندترین قوانین در زمینه مدیریت زمان است. این قانون توسط پارتو اقتصاددان ایتالیایی مطرح شد و به اصل پارتو نیز معروف است. بر اساس این قانون بیست درصد از فعالیت‌های روزانه شما ارزشمند است و هشتاد درصد فعالیت‌های دیگر ارزش چندانی در آینده تحصیلی و حرفه‌ای‌تان ندارد. متأسفانه بیشتر افراد حتی در مورد همان بیست درصد هم تنبلی می‌کنند و بیشتر زمان خود را به هشتاد درصد غیرمهم اختصاص می‌دهند. اگر بتوانید هشتاد درصد از زمان خود را صرف بیست درصد امور مهم خود کنید یا به بیان دیگر روی امور ارزشمند تمرکز کنید، موفقیت بیشتری کسب خواهید کرد. برای مثال فرض کنید حدود بیست درصد از مقاله‌ای که می‌خوانید ارزشمند است. پس بهتر از بقیه را روخوانی کنید. بسیاری از افراد با وجود اینکه در فعالیت دائمی هستند، اما نتیجه کمی می‌گیرند؛ زیرا دقیقاً روی چیزی که به نتیجه دلخواه می‌انجامد تمرکز نمی‌کنند. جداکردن کارهای مهم از کارهای بیهوده به شما در مدیریت اثربخش کمک می‌کند.	Put the 80–20 Principle into Action You might think all your responsibilities are so important that you can't drop any of them completely or reduce the time they take (Davis, Eshelman, and McKay2000). Vilfredo Pareto, an Italian economist, conceived of the 80–20 principle. He observed that about 80 percent of what people do yields about 20 percent of the results they achieve, while about 20 percent of what people do produces about 80 percent of the results. For example, approximately 20 percent of a newspaper is worth your while to read. It is a good idea to skim the rest. At least 80 percent of people's mail (e-mail and postal mail) is junk and best not read at all. Many people spend their time in a frenzy of activity but achieve little because they are not concentrating on the things that will produce positive results for them. Separating the important stuff from the junk will help you become a better time manager. The Journal activity "The 80–20 Principle in Your Academic Life" on page 87 will help you learn to apply this theory.

قسمت‌هایی که زیر آنها خط‌کشیده شده از روی متن انگلیسی است. قسمتی که زیر آن خط کشیده نشده است، عملاً محتوای خاصی نیست، جز توضیح جملات قبل و بعد، اما از مقایسه متن معلوم می‌شود که مشکل کتاب فارسی فقط برگرفتن از کتاب انگلیسی نیست.[۱۰] نخست در متن فارسی مطالب مهمی حذف شده‌اند. برای نمونه مثال مفیدی از متن حذف شده یا عبارات ابتدای متن که ارجاعی هم در آن هست حذف شده است. توجه کنیم که این نکته حاشیه‌ای نیست. کتاب انگلیسی در ضمن بحث‌ها و توصیه‌ها به مخاطب خود مثال‌های واقعی و خوب و همچنین ورزه‌های درست دانشگاهی مثل ارجاع را یاد می‌دهد، اما کتاب فارسی ارجاعات بسیار بسیار کمتری دارد و با تورق کتاب این مطلب جلب نظر می‌کند؛ حتی وقتی برای بار اول آن را ورق بزنیم و هنوز نگران عنایت خاص این اثر به کتابی انگلیسی نشده باشیم. به علاوه بعضی از تمرین‌ها و فعالیت‌ها (چنان‌که در

۱۰. در ادبیات مربوط، برگرفتن ایده یا جملات یا بندهایی از منبعی دیگر بدون ارجاع و استناد کافی که وامداری را به‌روشنی توضیح دهد، «انتحال» یا «سرقت علمی» نامیده می‌شود. شاید گاهی چنین مواردی تا چند صفحه هم باشد. وقتی آثار کسی از این حیث از سایت‌ها حذف می‌شود و اعتبار فرد زیر سؤال می‌رود، در موارد زیادی موضوع در همین حد است، اما اگر آن موارد انتحال است، اینکه کل اثر برگرفته از اثر دیگری باشد دقیقاً چیست؟

این قسمت نیز دیده می‌شود) حذف شده‌اند. همچنین کتاب انگلیسی دارای کادرهایی است که در آنها حکایت‌ها و معرفی‌هایی از تجربهٔ دانشجویان واقعی ذکر شده است. با توجه به مخاطب چنان کتابی، این قسمت‌های مختلف همه به خواندنی‌شدن آن کمک می‌کنند. کتاب فارسی گذشته از عنوان نسبتاً پرطمطراق و صفحه‌آرایی نامناسب، این قسمت‌ها را هم حذف کرده است.

دوم: کتاب فارسی حتی در کار «ترجمه» هم عملکرد بدی دارد. موضوع کیفیت نثر و نگارش نیست و بهتر است این وجه را کنار بگذاریم، بلکه در همین قسمت کوتاه هم که اتفاقی انتخاب شده است چند مشکل می‌بینیم: **الف)** در متن فارسی نام پارتوی اقتصاددان ناقص آمده است. در انگلیسی نام کامل «ویلفردو پارتو» ذکر شده است. در متن آموزشی برای مخاطبان سال‌های اول یا پیش از دانشگاه این نکات مهم‌اند. **ب)** در متن فارسی مثالِ اصلی تغییر کرده و به یک توصیهٔ بد تبدیل شده است. کتاب اصلی می‌گوید: اگر «روزنامه» می‌خوانید، احتمالاً فقط ۲۰ درصد از مطالب آن ارزش خواندن دارند. پس می‌توانید باقی روزنامه را صرفاً تورق کنید و گذری ببینید. این مثال به طور غیرمستقیم به مخاطب نوجوان و جوان خود می‌گوید که لابد گاهی روزنامه هم می‌خواند. در فارسی روزنامه به «مقاله» تبدیل شده و توصیهٔ فارسی این است که ۲۰ درصد مقاله ارزش دارد و باقی را «روخوانی» کنید! گذشته از «روخوانی» به عنوان معادل «skim» (به معنای نگاه گذری و مروری یا تورق) مسئله این است که به دانشجوی جوان یاد می‌دهند باعجله و بی‌دقت بخواند، به‌خصوص اگر سر و کارش با «مقاله» باشد.

تصور کنید دانشجوی سال اولی دانشگاه که اگر هنر کند و «دانشجو» باشد و از تیر بلاهای اقتصادی و اجتماعی زمانه در امان مانده باشد، رجوع کند به «جهاد دانشگاهی» تا کتاب «دانشیار» دانشگاه کشورش را بخواند که چگونه در دانشگاه «موفق» شود. با تعلیم عملیِ برگرفتن از آثار دیگران و «روخوانی» مقاله؟

جهاد دانشگاهی

گاهی خبط و خطای پدیدآورندگان کتاب جدی است، اما ناشر جایگاهی دارد که باعث می‌شود نگاهمان بیشتر به سمت او جلب شود. (حتی اگر یکی از دو اسمی که روی جلد به عنوان «مؤلف» ذکر شده است دانشیار دانشگاه دولتی بوده باشد؟ حتی اگر اینک استاد شده باشد و شاید همین «کتاب» هم در این ارتقا لحاظ شده باشد؟) به هر حال در این مواقع مسئله فقط این نیست که پیش از این چه اتفاقی افتاده است. نظام‌های انتشاراتی، همچنان که نظام‌های داوری مجلات و مانند آنها، از اساس و صرفاً برای تشخیص جرم و خطا شکل نگرفته‌اند، بلکه به نظر مبنای آنها بر حدی از اعتماد است. گرچه انتشاراتی‌ها آثار دریافتی را ارزیابی می‌کنند، اما ارزیابی در سطح خاصی است. نه انتشارات و نه ارزیابانی که با انتشارات همکاری می‌کنند احتمالاً به این فکر نمی‌کنند که ممکن است پدیدآوری با اسم و رسم، رسماً و علناً، بگوید «این کتاب را من نوشته‌ام»، در حالی که ننوشته است. حق هم دارند

که چنین فکری نمی‌کنند. مگر در میان چه کسانی هستیم که حتی در این حد که «این کتاب را من نوشته‌ام» نتوانیم به ایشان اعتماد کنیم؟[۱۱]

با این حال، ناشر می‌تواند و باید پس از اتفاق واکنش نشان دهد. شاید شرایط فعلی ما تا حدی توضیح دهند که چرا ممکن است از این مجله و آن ناشر زیاد دلخور نشویم که چرا چنین و چنان اثری را منتشر کرده است، اما مسئولیت ناشر و نهادهای مربوط به جای خود باقی است. در اینجا نیز جهاد دانشگاهی چنین اثری را منتشر کرده است، اثری که بناست «موفقیت دانشگاهی» را یاد بدهد ولی خودش به ساده‌ترین و اولیه‌ترین اصول دانشگاهی تعرض می‌کند. شاید ناشر راجع به آنچه گذشته است تا حدی معذور باشد اما دست‌کم می‌توان انتظار داشت که واکنش مناسبی به این موضوع نشان دهد؛ انگار که من و شما برای اولین بار چنین مواردی مواجه شده‌ایم و جا خورده‌ایم و نگرانیم که مبادا تکرار شود و تشدید شود و عادی شود و کم‌کم آن را نبینیم و به «خرده‌گیر»ها تندی کنیم و آخر سر اوضاع دانشگاهی‌مان بشود مثل ... .

۱۱. بنابراین هنوز در مجلات معتبر ممکن است مطالبی منتشر شوند و بعداً معلوم شود که در آنها انتحال رخ داده است. برای مثال ویواریوم (Vivarium) مجله‌ای بین‌المللی در حوزهٔ تاریخ فلسفه در قرون میانه و اوایل دورهٔ مدرن است که انتشارات بریل آن را منتشر می‌کند. در سال ۲۰۲۰ با موردی از مقالهٔ مرتکب انتحال مواجه شدند و در ضمن حذف مقاله از مجله، یادداشتی در این باره منتشر کردند و موضوع را توضیح دادند. برای نمونه‌ای پیچیده‌تر می‌توان به دیدریک استاپل (Diederik Stapel) اشاره کرد که بیش از ۵۰ مقالهٔ او از مجلات علمی معتبر حذف شده است.

|حبیب راثی تهرانی پژوهشگر مطالعات اسلامی

|آینۀ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارۀ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

معرفی کتاب «شعر الإمام الحسن بن علی(ع)»

۲۶۹-۲۴۳

چکیده: در کلام رسول خدا (ص) و ائمه (ع) می توان استشهاد و تمثل و بعضا انشاد شعر را مشاهده نمود. آنچه انشاد شعر توسط ایشان را با شگفتی مواجه می سازد، آیاتی از قرآن کریم است که در مذمت شعر و شاعری و دور بودن ساحت مقدس رسول خدا (ص) از آنها، نازل شده و گمان می رود که دامنه آن بعد از رسول خدا (ص)، شامل اهل بیت (ع) نیز گردد. تدقیق در اشعار منسوب به ائمه و بررسی صحت و سقم انتساب آنها، تلاشی مفید محسوب شده و تبیین نحوه انشاد و صحت اشعار منتسب به ایشان، علیرغم این منع قرآنی، فواید فراوانی برای اهل تحقیق به همراه خواهد داشت. نویسنده در مقاله پیش رو بر آن است تا ضمن بررسی مختصر این مسئله و ذکر نمونه هایی از اشعار منسوب به امام حسن مجتبی (ع)، به معرفی اثری در این حوزه با عنوان «شعر الإمام الحسن بن علی» اثر ابوالحسن مدائنی بپردازد.

کلیدواژه ها: معرفی کتاب، کتاب ««شعر الإمام الحسن بن علی»، ابوالحسن مدائنی، ائمه اطهار، انتساب شعر، رسول خدا، شعر، اشعار، امام حسن مجتبی.

Introducing the Book «Poetry of Imam Al-Hassan Ibn Ali»

Habib Rathi Tehrani

Abstract: Among the sayings of the Prophet Muhammad (PBUH) and the Imams (AS), one can see their references to poems, allegory, and sometimes saying poetry. What can be surprising about their saying poetry, is the verses from the Holy Quran that were revealed in condemnation of poetry and the necessity of the Prophet's avoidance from poetry, and it is believed that this prohibition would also include the Ahl al-Bayt (AS). Examining the poems attributed to the Imams and examining the correctness of this attribution is considered a useful effort and explaining the composition and accuracy of the poems attributed to them, despite this Qur›anic prohibition, will bring many benefits to researchers. In the following article, the author intends to briefly review this issue and mention examples of poems attributed to Imam Hassan Mojtaba (AS), and introduce a work in this field entitled «Poem of Imam Al-Hassan Ibn Ali» by Abul Hassan Madāinī.

Keywords: Introduction of the book, the book «Poetry of Imam Al-Hassan Ibn Ali», Abul Hassan Madāinī, Imams, attribution of poetry, the Messenger of God, poetry, poems, Imam Hassan Mojtabā.

تعريف كتاب (شعر الإمام الحسن بن علي)

حبيب راثي الطهراني

الخلاصة: يلاحظ في النصوص الواردة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وعن الأئمّة عليهم السلام أنّهم قد يستشهدون بالأبيات الشعريّة ويمثّلون بها، بل قد ينشدون الشعر في بعض الأحيان.

وما يثير التعجّب والاستغراب في إنشادهم للشعر، هي تلك الآيات القرآنيّة الواردة في ذمّ الشعر وكراهة إنشاده، ونزاهة مقام رسول الله صلّى الله عليه وآله عن ذلك، وما يتبع ذلك من امتداد هذه النزاهة لتشمل أهل البيت عليهم السلام أيضاً.

ويُعدّ التدقيق في الأشعار المنسوبة إلى الأئمّة والتدقيق في صحّة وسُقم هذا الانتساب أمراً مفيداً، خصوصاً إذا تضمّن ذلك التدقيق بياناً لكيفيّة إنشادهم وصحّة الأشعار المنسوبة لهم رغم هذا المنع القرآني، حيث لا يخلو ذلك من الفوائد الجمّة لأهل التحقيق.

والكاتب في مقاله الحالي ضمن دراسته المختصرة لهذه المسألة وبيانه لنماذج من الأشعار المنسوبة إلى الإمام الحسن المجتبى عليه السلام يسعى للتعريف بأحد الآثار المعنيّة بهذا الموضوع والذي يحمل عنوان (شعر الإمام الحسن بن علي) وهو من تأليف أبو الحسن المدائني.

المفردات الأساسيّة: تعريف الكتاب، كتاب شعر الإمام الحسن بن علي، أبو الحسن المدائني، الأئمّة الأطهار، انتساب الشعر، رسول الله، الشعر، الأشعار، الإمام الحسن المجتبى.

مقدمه

شعر به مثابه دیوان قوم عرب است که تمام فرهنگ‌ها و سنت‌ها و آداب و رسوم، اجتماعیات، اخلاقیات و باورهای اعراب در مطاوی دواوین و اشعار و قصاید ایشان نمود پیدا می‌کند و انشاد شعر و تمثل به آن را می‌توان جزء ارکان سخن در لغت عرب دانست. از این‌رو سخنوران و نویسندگان همواره کوشیده‌اند تا آن را دست‌مایه فصاحت و بلاغت بیشتر سخن خود قرار دهند و شواهد شعری و سخنان منظوم را زینت‌افزای متون نثر و مقوّم سخن و کلام خود کنند. اهل‌بیت(ع) نیز مستثنا از این سنت دیرینه نبودند. در کلام رسول خدا(ص)، امیرالمؤمنین و سایر ائمه(ع) نیز می‌توان استشهاد و تمثل و بعضاً انشاد شعر را مشاهده کرد. باری، تمثل به شعر در کلام اهل‌بیت(ع) سنت رایج و معمول عرب بود و غرابتی ندارد، ولی آنچه انشاد شعر توسط ایشان را با شگفتی مواجه می‌کند و آن را تحفه‌ای بس ارزشمند می‌گرداند، آیاتی از قرآن کریم است که در مذمت شعر و شاعری و دوربودن ساحت مقدس رسول خدا(ص) از آنها نازل شده است و گمان آن می‌رود که دامنه آن بعد از رسول خدا(ص) شامل اهل‌بیت(ع) نیز شود. بنابراین توغّل و تدقیق در اشعار منسوب به ائمه(ع) و بررسی صحت و سقم انتساب آنها تلاشی بس ارزشمند و مفید محسوب می‌شود و تبیین نحوه انشاد و صحت اشعار منتسب به ایشان با وجود این منع قرآنی، فواید فراوانی برای اهل تحقیق و ارباب ادب به همراه خواهد داشت. این مقاله بر آن است تا ضمن بررسی مختصر این مسئله و ذکر نمونه‌هایی از اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع)، به معرفی اثری جدیدالانتشار در این حوزه با نام شعر الإمام الحسن بن علی(ع) بپردازد.

اهمیت شعر نزد اعراب

همان طور که گفته شد، شعر جایگاهی رفیع و مستحکم در بین اعراب داشته و دارد که قصائد معلقات سبع مَثَل اعلای آن در زمان جاهلیت به شمار می‌رود. این هنر ظریف و دقیق با ظهور اسلام در شبه‌جزیره عربستان بالیدن گرفت و شعرای عصر اسلامی توانستند با تمسک به قرآن کریم، حدیث نبوی و سخنان معصومین آثار ادبی و هنری گران‌قدر و تأثیرگذاری از خود به یادگار بگذارند. از این‌رو اهمیت شعر نزد عرب امری بسیار بدیهی می‌نماید که ارباب ادب را نیازی به تطویل در این‌باره نیست. نویسنده و ادیبی چون ابن قتیبه دینوری درباره اهمیت شعر نزد عرب می‌نویسد:

> الشِّعرُ مَعْدِنُ عِلمِ العَرَبِ، وسِفْرُ حِكمَتِهِم، ودِيوانُ أَخبَارِهَا، ومُسْتَوْدَعُ أَيَّامِهَا، والسُّورُ المَضرُوبُ عَلى مَآثِرِهَا، والخَندَقُ المَحجُوزُ على مَفَاخِرِهَا، والشَّاهدُ العَدْلُ يَومَ النِّفَار، والحُجَّةُ القاطِعَةُ عِندَ الخِصَامِ.[1]

همچنین در خصوص انتخاب اشعار و استفاده متناسب آن در سخن چنین گفته شده است:

---

۱. عیون الأخبار، ج ۲، ص ۱۸۵.

شِعْرُ الرَّجُلِ قِطْعَةٌ مِنْ كَلامِهِ، وَ اخْتيارُهُ، قِطْعَةٌ مِنْ عَقْلِهِ.[۲]

از این‌رو جای شگفتی نیست که شعر را «دیوان عرب»[۳] گفته‌اند. أبوفراس حَمدانی شاعر شیعه در دیوان خود در این‌باره چنین می‌سراید:

[در بحر مجزوء کامل]

۱. الشِّـــــــعْرُ دِيوَانُ الْعَرَبْ أَبَدًا، وعُنْوَانُ النَّسَـــــــبْ
۲. لَمْ أَعْدُ[۴] فِيـــــــهِ مَفَاخِرِي ومَدِيحَ آبَائِـــــــي النُّجُبْ
۳. ومُقَطَّعَـــــــاتٍ رُبَّمَـــــــا حَلَّيْتُ مِنْهُـــــــنَّ الكُتُبْ
۴. لَا فِي المَدِيـــــــحِ ولَا الهِجَا ءِ ولَا المُجُـــــــونِ ولَا اللَّعِبْ[۵]

۱. شعر همواره محل گردآوری و ثبت مجموعه سنت‌ها و فرهنگ اعراب و عنوانی برای نام و نسب آنان بوده است.

۲. من هیچ‌گاه در شعر خود از ذکر افتخارات و مدح پدران نجیب و بزرگوارم صرف‌نظر نمی‌کنم.

۳. و چه‌بسا قطعات و قصایدی که با سرودن آنها کتاب‌های بسیاری را زینت داده‌ام؛

۴. و موضوع آنها نه در مورد مدح و هجو کسی و نه هزل و شوخی و بازی بوده است!

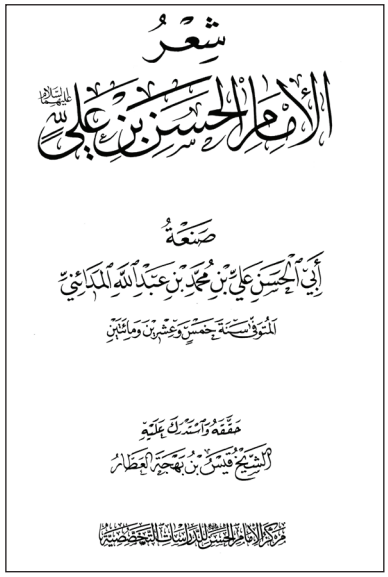
جاحظ در خصوص ماندگاری شعر نسبت به نظم، در تاریخ تراث ادب عربی در البیان و التبیین از قول رقاشی چنین نقل می‌کند:

> ومَا تَكلَّمَتْ بِهِ الْعَرَبُ مِنْ جَيِّدِ المنْثُور، أَكثَرُ مِمَّا تَكلَّمَتْ بِهِ مِنْ جَيِّدِ الموزون، فَلَمْ يُحْفَظْ مِنَ المَنثُورِ عُشْرُهُ، ولَا ضَاعَ مِنَ الموزونِ عُشْرُهُ:[۶] آنچه اعراب از متون نثر فاخر بدان تکلم کرده و به سلک سخن کشیده‌اند، از جمله اشعار نغز و زیبایی که سروده‌اند بسیار بیشتر است، اما از همه متون نثر، جز یک‌دهم آن باقی نمانده و از تمام متون نظم، جز یک‌دهم آن از بین نرفته است.

این سخن مشعر به آن است که اعراب در حفظ و انتقال شعر و نظم نسبت به متون خطابه و نثر

---

۲. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۷۷.
۳. المغنی لابن قدامة، ج ۱۴، ص ۱۶۴.
۴. فعل مضارع متکلم مجزوم از عَدَی، یَعْدُو أَیْ خَلَا، غَیرَ.
۵. دیوان ابی فراس الحمدانی، ص ۲۸.
۶. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۸۷.



اهتمامی جدی‌تر داشته‌اند و از این رهگذر، بُعد دیگری از اهمیت شعر نزد عرب، آشکار می‌شود.

کتاب شعر الإمام الحسن بن علی(ع)

کتاب حاضر، مجموعه شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) است که به‌اهتمام ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالله مدائنی (درگذشته به سال ۲۲۵ هجری قمری) گردآوری و تدوین شده و با تحقیق و استدراک جناب استاد شیخ قیس بهجت‌العطار و به‌همت مرکز تحقیقات تخصصی حضرت امام حسن مجتبی(ع) وابسته به عتبه مقدسه حسینیه(ع) در ۳۱۲ صفحه در سال ۱۴۴۰ق/۲۰۱۹م در شهر مقدس کربلا به زیور طبع آراسته شده است.

مخطوطه نسخه حاضر از اشعار حضرت امام حسن مجتبی(ع) مربوط به اوایل قرن دوازدهم هجری است،[۷] اما پس از گردآوری اشعار حضرت امام حسین(ع) به‌همت ابومخنف، دیوان فوق کهن‌ترین مجموعه‌ای است که در مجموع اشعار ائمه اهل‌بیت(ع) تا کنون [به‌صورت تدوین‌شده و منظم] باقی مانده و به دست آمده است. این نسخه ضمن مجموعه‌ای به شماره ۷۰۵۹ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود و شامل چهار رساله زیر است:

فهرست القواعد؛ شهید اول

اشعار حضرت امام حسن بن علی(ع) به روایت مدائنی

اشعار حضرت امام حسین بن علی(ع) به روایت ابومخنف

اشعار حضرت ابوطالب(ع) به روایت احمد بن عبدالعزیز الجوهری بنا بر آنچه در فهرست کتابخانه مندرج است، ولی پس از مراجعه به نسخه، اشعار حضرت ابوطالب(ع) در آن یافت نشده است.

جایگاه شعر نزد پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع)

جناب استاد شیخ قیس العطار محقق محترم کتاب شعر الإمام الحسن بن علی(ع) مقدمه‌ای مبسوط و مستوفی در باب جایگاه شعر نزد پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) نوشته است که مطالب بسیار مفیدی در تبیین علل و نحوه انشاد شعر توسط اهل بیت(ع) و تحسین اشعار نیکو و تشویق شعرای مکتبی در آن ارائه شده است که به منظور استفاده خوانندگان محترم این مقاله، گزیده‌ای از ترجمه آن در ادامه تقدیم می‌شود.

---

۷. این دیوان در ضمن مجموعه‌ای شامل چهار رساله است که بنا بر نوشته ناسخ، کتابت رساله نخست آن، با عنوان فهرست القواعد از شهید اوّل در تاریخ ۱۱ ذی‌القعده سال ۱۱۰۸ هجری قمری به پایان رسیده است.

شعر از ابتدا جایگاه رفیعی نزد پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) در دفاع از دین اسلام و حریم معنوی پیشوایان آن داشته است. شعرا از همان ابتدا با الهام‌گرفتن از آیات قرآن و استفاده از کلمات و معانی آن، جانی تازه به شعر عرب بخشیدند که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در شعر شاعرانی چون حَسّان بن ثابت، کعب بن زهیر، نابغه جعدی و دیگران یافت. از این‌رو می‌توان به‌روشنی مشاهده کرد که سیره پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) تشویق شعر نیکو و مکتبی، اعطای صله و تکریم شعرای مدافع حقیقت بوده است.

از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است که فرمود:

إِنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِكَمًا: همانا برخی از اشعار مضمونی حکمت‌آمیز دارند.

سیره ایشان چنان بود که منبری برای حسان بن ثابت قرار داده بودند تا او در هجای هر شاعری که رسول خدا(ص) یا مسلمانان را هجو کرده بود، شعر بگوید. همچنین کعب بن زهیر قصیده مشهور خود با مطلع «بَانَتْ سُعادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولُ»[۸] را در مسجد برای حضرت خواند.

> عمرو بن شرید می‌گوید: روزی رسول خدا(ص) مرا بر تَرک مرکب خویش سوار کرد و فرمود: آیا از اشعار امیة بن ابی الصلت چیزی به خاطر داری؟ گفتم: بله و بیتی از او را برای حضرت خواندم. پس فرمود: «هِيْه».[۹] پس بیتی دیگر خواندم و باز فرمود: «هِيْه» تا اینکه یکصد بیت برای آن حضرت خواندم ... و در مباح‌بودن شعر هیچ رأی خلافی نیست، در حالی که بسیاری از صحابه پیامبر(ص) و علما به سرودن آن مبادرت ورزیده‌اند. نیاز به شعر سبب روی‌آوردن به آن است تا بتوان در فهم لغت و عربیت از آن بهره برد و در تفسیر قرآن به‌درستی به اشعار مربوط استشهاد و معانی کلام خدا و رسول(ص) بهتر تبیین کرد. همچنین با استفاده از شعر بر [صحت] انساب، تاریخ و رویدادهای مهم اعراب نیز استدلال می‌شود. از این‌رو شعر را دِیوانُ العَرَب گفته‌اند.[۱۰]

پیامبر اکرم(ص) به حَسّان بن ثابت فرمود:

مشرکان را با شعر خود هجو کن که همانا جبرئیل در این کار همراه توست.[۱۱]

علامه امینی می‌نویسد:

پیامبر اکرم(ص) جهاد را برای شعرا این‌گونه به تصویر می‌کشید و می‌فرمود: «[در مقابل

---

۸. سُعاد رفت و دل من در فراق او بیمار عشق و شیدای محبتش شده است.

۹. عبارتی است که عرب به منظور تشویق و بیان خشنودی و بهجت خاطر به زبان می‌آورند و معادل آن را در فارسی می‌توان «آفرین» یا «به‌به» دانست.

۱۰. المغني لابن قدامة، ج ۱۴، ص ۱۶۲-۱۶۴.

۱۱. نگاه کنید به: مسند أحمد، ج ۴، ص ۲۹۹.

هجو] مشرکان و دشمنان اسلام، آنها را با شعر خود هجو کنید. همانا مؤمن با جان و مال خویش جهاد می‌کند و سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، گویی شما [با این اشعار هجوآمیز] آنها را هدف تیرهای خود قرار می‌دهید.[۱۲]

از عبدالله بن الفضل الهاشمی نقل شده است که حضرت امام جعفر صادق(ع) فرمود:

هر کس برای ما اهل بیت، بیت شعری بگوید، خدا به ازای آن یک بیت، خانه‌ای در بهشت برای او بنا می‌کند.[۱۳]

همچنین سایر ائمه(ع) نیز نه‌تنها به تشویق شعرا پرداخته‌اند، بلکه هر کدام یک یا چند شاعر مخصوص به خود داشته‌اند، اما شعرای رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) فراوان بوده‌اند و تا کنون اسامی و اشعار بیش از دویست شاعر امیرالمؤمنین(ع) را شناسایی و جمع کرده‌ایم که مشهورترین آنها قیس بن عَمرو النَّجاشی شاعر اهل عراق در جنگ صفین است.[۱۴]

ابن‌صبّاغ مالکی شاعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) را زنی به نام ام سِنان المذحجیة معرفی کرده[۱۵] و نام دو شاعر [مشهور] دیگر به نام‌های قیس بن سَعد بن عُبادة الأنصاري و حُجرِ بنِ عَدِيّ الكِنديّ را نیاورده است.

شاعر حضرت امام حسین(ع) یحیی بن الحکم و گروهی دیگر از شعرا بودند.[۱۶]

دو شاعر حضرت امام سجاد(ع) فرزدق و كُثَيِّر عَزَّة بودند.[۱۷]

دو شاعر حضرت امام محمدباقر(ع) کمیت و سید حمیری بودند.[۱۸]

شاعر حضرت امام صادق(ع) سیّد حمیری بود، ولی صاحب الفصول المهمة نام شعرایی چون جعفر بن عفّان الطائی، منصور النَّمَرِی و سفیان بن مصعب العبدي الكوفی و برخی دیگر را نیاورده است.[۱۹]

شاعر حضرت امام موسی کاظم(ع) سیّد حمیری بود.[۲۰]

---

۱۲. الغدیر، ج ۲، ص ۷.
۱۳. نگاه کنید به: عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۵، ح ۱.
۱۴. دیوان نجاشی به طور مستقل توسط جناب استاد شیخ قیس العطار به طبع رسیده است. (نگاه کنید به: دیوان قیس بن عَمرو النَّجاشی در بخش منابع)
۱۵. نگاه کنید به: الفصول المهمة، ص ۱۵۳.
۱۶. نگاه کنید به: الفصول المهمة، ص ۱۷۱.
۱۷. همان، ص ۲۰۱.
۱۸. همان، ص ۲۱۱.
۱۹. همان، ص ۲۲۳.
۲۰. همان، ص ۲۳۲.

شاعر حضرت امام علی بن موسی‌الرضا(ع) دعبل بن علی الخزاعی بود.[۲۱]

شاعر حضرت امام محمد الجواد(ع) حمَّاد بود.[۲۲]

دو شاعر حضرت امام هادی(ع) العونی و الدیلمی بودند.[۲۳]

شاعر حضرت امام حسن عسکری(ع) ابن الرومی بود.[۲۴]

اما امام غائب حضرت حجة بن الحسن العسکری که تا به امروز تمام شعرای شیعه شاعر و ثناگوی آستان مقدسش هستند.

انشاد شعر و استشهاد به آن توسط معصومین(ع)

در ابتدا باید متذکر این نکته شویم که رسول خدا(ص) به دلیل آیه مبارکه «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ»[۲۵-۲۶] از این بحث مستثناست و آنچه از اشعار آن حضرت روایت شده، مانند اشعار زیر در بحر رَجَز که در جنگ حنین از آن حضرت نقل شده و ممکن است گمان شاعربودن حضرت را تقویت کند، پس جواب‌هایی معین و مشخص دارد که در جای خود بیان خواهد شد:

[در بحر رجز]

أَنَــا النَّبِــيُّ لا كَــذِبْ أَنَــا ابــنُ عَبــدِ المُطَّلِــبْ[۲۷]

به‌راستی من پیامبری برحق هستم و دروغین نیستم. من فرزند عبدالمطلب [بزرگ قبیله قریش] هستم.

امثال این ابیات و اشعار، تنها رجزهایی شبیه به نثر هستند که بسیاری از ارباب عروض آنها را شعر ندانسته و در زمره شعر نشمرده‌اند. به همین سبب افراد «شاعر» و «راجز» را از یکدیگر تفکیک می‌کنند؛ زیرا زمانی که کلام کوتاه به طور تصادفی و بدون قصد انشاد شعر، وزن و قافیه پیدا کند، به آن شعر گفته نمی‌شود[۲۸] و هیچ متکلمی را نمی‌توان یافت که در طول عمرش بدون اینکه شاعر باشد

---

۲۱ . همان، ص ۲۴۴.
۲۲ . همان، ص ۲۶۶.
۲۳ . همان، ص ۲۷۸.
۲۴ . همان، ص ۲۸۵.
۲۵ . یس: ۶۹. معنای آیه: «و او را شعر نیاموخته‌ایم و در خور وی نیست».
۲۶ . در ترجمه آیات قرآن کریم از ترجمه استاد کریم زمانی استفاده شده است.
۲۷ . روایت شده است که حضرت شعر را بدین صورت خواند [تا از صورت شعری و نظم خارج شود]: «أَنَا النَّبِيُّ لاكَذِبْ أَنَا ابنُ عَبدِ المُطَّلِب» که بدین ترتیب نه شعر باشد و نه رَجَز. (نگاه کنید به: بحارالأنوار، ج ۹، ص ۱۴۰ و شعر الإمام الحسن بن علی، ص ۲۱ و الدُّرُّ الثَّمین، ص ۲۳ و ۶۴)
۲۸ . البهوتی در کشف القناع، ج ۵، ص ۲۵ می‌گوید: و اما قول حضرت که فرمود: «أَنَا النَّبِيُّ لاكَذِب أَنَا ابنُ عَبدِ المُطَّلِب» و مانند آن را نمی‌توان شعر دانست؛ زیرا سخنی است که بدون قصد انشاد شعر موزون شده است و همه عالمان علم عروض و ارباب ادب بر این اتفاق‌نظر دارند که انشاد شعر جز با قصد قبلی شکل نمی‌گیرد، ولی درباره رجز با هم اختلاف دارند که آیا می‌توان آن

یا نیت انشاد شعر داشته باشد، برخی سخنانش موزون و با وزن و قافیه همراه نباشد، در حالی که در قرآن کریم نیز همانند آن آمده است، مانند آیات شریفه ذیل:

وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ.[۲۹]

وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ.[۳۰]

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ.[۳۱]

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ.[۳۲]

ملاحظه می‌شود که در عین حال که کلام [موزون] است، همچنان به نثر بوده و جزء آیات قرآن شمرده شده است.[۳۳] مضاف بر اینکه بسیاری از محققان جدید و همچنین صاحب‌نظران قدیمی، اصل وجود عنصر «خیال» و «تخیل» را در [انعقاد صورت و معنای] شعر شرطی ضروری دانسته‌اند،[۳۴] در حالی که نه در آیات قرآن کریم و نه در سخنان [موزون] پیامبر اکرم(ص) این شرط به هیچ وجه رعایت نشده است.

دلایل موجود نشان می‌دهد که حتی یک حدیث هم مبنی بر عدم جواز یا منع انشاد شعر توسط ائمه(ع) وجود ندارد. بنابراین اصل [حکم] در خصوص انشاد شعر توسط ایشان، مباح‌بودن آن است و اگر انشاد شعر در خصوص رسول گرامی(ص) به دلیل خاصی ممنوع شده، [این دلیل اختصاص به ایشان دارد] و درباره ائمه(ع) منتفی است.

راوندی می‌گوید:

> همانا رسول خدا(ص) از انشاد و سرودن شعر معاف شده بود و خداوند به وی چنین دستوری داده بود تا کفار گمان نکنند که قرآن [نیز] از گفته‌های خود اوست و قلب و زبانش برای انتقال کلام وحی و قرآن خالص شود و آیات قرآن از [شائبه دخالت] صنعت و فنون شعری مصون بماند؛ زیرا مشرکان درباره قرآن می‌گفتند که همانا قرآن شعر است،

را [نوعی] شعر دانست یا خیر؟

۲۹ . سبأ: ۱۳. [آن جنّیان برای حضرت سلیمان(ع)] کاسه‌هایی بزرگ به اندازه حوض‌ها و دیگ‌های بزرگ و استوار [که از فرط بزرگی و سنگینی غیرقابل‌انتقال بود] فراهم می‌آوردند.

۳۰ . التوبة: ۱۴: تا خداوند خوارشان کند و شما را بر ایشان پیروز گرداند و دل‌های گروه مؤمنان را آرامش دهد.

۳۱ . الکوثر: ۱: به‌راستی که ما به تو خیر بسیار داده‌ایم.

۳۲ . آل‌عمران: ۹۲: هرگز به [گوهر راستین] نکوکاری نخواهید رسید، مگر آنکه از آنچه دوست می‌دارید انفاق کنید.

۳۳ . نگاه کنید به: الخرائج و الجرائح، ج ۳، ص ۱۰۵۱؛ والمغنی لابن قدامة، ج ۱۲، ص ۵۳.

۳۴ . ابن عطیة در المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴۴، ص ۴۶۲ می‌گوید: و همانا منع‌کردن خداوند رسول خدا را از انشاد شعر [و شاعری] نبود مگر برای بالاتربردن مقام وی نسبت به آنچه از سخنان خیال‌انگیز و دروغ‌پردازانه در اشعار شاعران وجود داشت.

در حالی که می‌دانستند شعر نیست و اگر پیامبر اکرم(ص) مشهور به سرودن شعر و شاعری می‌بود، با وی دشمنی می‌کردند و شاعری را برای او عیب برمی‌شمردند.[۳۵]

ولی با گسترش اسلام و ثبت آیات قرآن و ایمان مردم به آن، دیگر این علت درباره ائمه(ع) وجود [و مصداق] نداشته و هیچ فردی نیست که مانند مشرکان قائل به شعر بودن قرآن باشد. بنابراین منع سرودن شعر برای پیامبر به دلیل خاتمیت ایشان و معجزه‌بودن قرآن کریم بوده است تا با منع انشاد شعر توسط پیامبر(ص) به دستور خدا، جای خطور هیچ‌گونه شبهه و سرزنشی برای مشرکان و معارضان وجود نداشته باشد، ولی این ممنوعیت درباره ائمه(ع) منتفی است.

موضوعی که ادعای فوق را اثبات می‌کند این است، در حالی که پیامبر(ص) حتی یک بیت شعر هم نسرود، بر خلاف وی، ائمه(ع) هم شعر روایت می‌کردند، هم خود شعر می‌سرودند و هم در سخنان، خطابه‌ها، نامه‌ها و کتاب‌های خود به اشعار [سایر شعرا] استشهاد می‌کردند.

استشهاد ائمه اطهار(ع) به شعر

استشهاد ائمه(ع) به شعر در خطبه‌ها، سخنان، کتاب‌ها و نامه‌هایشان ثبت شده است. حضرت امام حسن مجتبی(ع) در نامه‌ای به معاویه چنین فرمود: اما بعد، ... پس حکایت تو همانند کسی است که یکی از شاعران گذشته درباره‌اش گفته است:

[در بحر طویل]

۱. وَقُلْ لِلَّذِي يَبْغِي خلافَ الَّذي مَضَىٰ تَجَهَّزْ لِأُخْرَىٰ مِثْلِها فَكَأَنْ قَدِ

۲. وإِنَّا ومَنْ قَدْ مَاتَ مِنَّا لَكَالَّذي يَرُوحُ و يُمْسِي فِي المَبيتِ لِيَغْتَدِي[۳۶]

۱. به کسی که در پی رفتن راهی مخالف راه درگذشتگان است [یعنی خواهان زندگی بوده و از مرگ گریزان است] بگو: خود را برای مرگی همانند مرگ دیگران آماده کن. گویا که هم اکنون زمان آن فرارسیده است.

۲. و همانا ما و پیشینیان مرحوم ما، مانند کسی هستیم که شب را تا صبح در منزلگاهی بیتوته می‌کند تا بامدادان از آن منزل نیز کوچ کند [و به منزلگاهی دیگر برسد].

این طریقی است که همه ائمه(ع) به آن عمل کرده‌اند و در مناسبت‌ها و موقعیت‌های مختلف به منظور رسایی بیشتر و لطافت‌بخشیدن به سخن، نه تنها به شعر شعرا استشهاد کرده‌اند، بلکه خود

---

۳۵ . الخرائج و الجرائح، ج ۳، ص ۱۰۵۱ و نگاه کنید به: الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، ج ۱، ص ۶۰.

۳۶ . شعر الإمام الحسن بن علی(ع)، ص ۲۶-۲۷. همچنین نگاه کنید به: مقاتل الطالبیین، ص ۳۳. اصل این ابیات از قصیده عبید بن الابرص به مطلع: «لِمَنْ دِمْنَةٌ أَقْوَتْ بِحَرَّةِ ضَرْغَدِ/ تَلُوحُ كَعُنْوَانِ الْكِتَابِ الْمُجَدَّد» است. (دیوان عبید بن الأبرص، ص ۶۸)

نیز با هدف هدایت و موعظه مردم و بیان اندرز و سخنان حکمت‌آمیز به روایت شعر پرداخته‌اند. برای نمونه روزی مأمون به حضرت امام رضا(ع) گفت:

آیا شما [تا کنون] شعری [از شعرای دیگر] روایت فرموده‌اید؟ حضرت فرمود: «من بسیار شعر روایت کرده‌ام». پس مأمون عرض کرد: لطفاً زیباترین شعری را که درباره حلم و بردباری روایت کرده‌اید برای من بخوانید و حضرت فرمود:

[در بحر طویل]

إذا كانَ دُونـــي مَـــنْ بُلِيـــتُ بِجَهْلِـــهِ أَبَيْـــتُ لِنَفْـــسِي أَنْ تُقابِـــلَ بالجَهْلِ[۳۷]

- هنگامی که به رویارویی و همنشینی با فردی جاهل مبتلا [و مجبور] شوم، هر آینه در برابر رفتار جاهلانه او، از مقابله به مثل با اعمال جاهلانه خودداری می‌کنم.

سرودن شعر توسط أئمه(ع)

و اما سرودن شعر توسط أئمه(ع) به تواتر. هرچند تواتر اجمالی. نقل شده است، لذا هیچ امامی از بین ائمه اطهار(ع) نیست، مگر اینکه [انشاد] شعری به او منسوب شده باشد که انتساب برخی از این اشعار بدون ذره‌ای شك و شبهه، صحیح است؛ زیرا نقل آن در بسیاری از مصادر و منابع فراوان آمده است و ازجمله این اشعار که کوچك‌ترین شکی در صحت انتساب آن نیست، قصیده‌ای سروده حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) با مطلع زیر است:

[در بحر وافر]

مُحَمَّـــدٌ النَّبـــيُّ أَخـــي وصِنْـــوي وحَمْـــزَةُ سَـــيِّدُ الشُّـــهداءِ عَمِّـــي[۳۸]

. حضرت سیّد انبیا محمد مصطفی(ص) برادر و پسرعم من و حمزه سیّدالشهدا عموی بزرگوار و پرافتخار من است.

علامه امینی ۱۱ منبع از مصادر شیعی و ۲۶ منبع از مصادر عامه برای این شعر امیرالمؤمنین(ع) ذکر کرده است. حضرت این اشعار را در جواب نامه‌ای سروده است که معاویه در آن به امیرالمؤمنین(ع) مفاخره کرده بود.[۳۹]

آیا شعر منافی عصمت است؟

از مباحث بسیار مهم در این موضوع، تصور برخی در خصوص منافات‌داشتن شعر با عصمت یا مقام

---

۳۷ . شعر الإمام الحسن بن علی(ع)، ص ۲۹.
۳۸ . همان، ص ۳۱؛ الدُّرُّ الثَّمین، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ انوار العقول فی اشعار وصی الرسول(ص)، ص ۳۶۸-۳۶۹.
۳۹ . نگاه کنید به: الغدیر، ج ۲، ص ۲۵-۳۰.

معصوم(ع). غیر از پیامبر اکرم(ص). است، به اعتبار اینکه درست نیست که امام معصوم شاعر باشد. در اینجا ذکر چند نکته ضروری است.

۱. نخست اینکه ارکان چهارگانه شعر عبارت است از وزن، قافیه، قصد و تخیل. فَیُّومی می‌گوید:

> شعر عربی همان نظم موزون است و تعریف آن عبارت است از: ترکیبی [از کلمات و عبارات] که در کنار هم مکمل معنای یکدیگر باشند و از عناصر وزن و قافیه برخوردار بوده و در ترکیب کلام، این دو عنصر قصد شده باشند. پس به غیر از این، هر متن [منظومی] که فارغ از همه این شروط و یا یکی از آنها باشد، شعر نامیده نمی‌شود و گوینده آن نیز شاعر شناخته نمی‌شود. بنابراین به آنچه از کلام موزون در کتاب و سنت وارد شده، شعر اطلاق نمی‌شود؛ زیرا دو عنصر قصد انشاد شعر و قافیه‌پردازی در آن دخیل نبوده است. همچنین است که درباره بسیاری از سخنان موزونی که به طور تصادفی بر زبان مردم جاری می‌شود، هیچ‌گاه عنوان «شعر» اطلاق نمی‌شود.[۴۰]

و اما عنصر چهارمی به نام «تخیل و خیال» نیز به عناصر سه‌گانه فوق اضافه می‌شود. ابن عطیه اندلسی می‌گوید:

> و همانا خداوند پیامبر(ص) را فقط به این علت از سرودن شعر و شاعری منع کرد تا جایگاه و مقام او را از سرودن شعر که از تخیل و آراستن سخن به صنایع لفظی و بدیعی سرچشمه می‌گیرد بالاتر ببرد؛ زیرا قرآن کریم حاوی بیان حقایق و براهین است ... در حالی که شعر جایگاه نازل‌تری [در بهره‌گیری از حقایق ثابته و عقلانی] از قرآن کریم دارد [و آمیخته با عنصر خیال و تخیل است].[۴۱]

بنابراین آنچه گفته می‌شود منافات با عصمت دارد، عنصر تخیل و آراستن سخن به صنایع لفظی و بدیعی است که مستلزم دروغ‌پردازی در سخن است و هر گاه که عنصر خیال، صنایع لفظی و معنوی، دروغ‌پردازی و مواردی مشابه اینها در شعر موجود باشد، آن شعر «مذموم و نکوهیده» تلقی می‌شود و

---

۴۰ . باقلانی در کتاب اعجاز القرآن، ص ۵۴ در این‌باره می‌گوید: آیا ندیده‌ای که مثلاً یک فرد عادی به دوستش می‌گوید: «أَغلق الباب وائتني بالطَّعام» [در را ببند و برای من غذا بیاور] و یا مردی به همراهانش چنین می‌گوید: «أکرموا مَن لقیتُمُ من تمیم» [هر کسی از اهل قبیله تمیم را که دیدید، احترام و اکرام کنید] و اگر انسان در پی مواردی مانند دو مثال فوق باشد، به موارد بسیاری برمی‌خورد و درمی یابد که در محاورات و کلام عادی روزمره مثال‌های فراوانی برای کلام موزونی که بدون قصد و نیت قبلی فرد بر زبان جاری شده بسیار است.

ابن فارس نیز در کتاب الصاحبی فی اللغة، ص ۲۶۵ به جای قصد و نیت، تعدد ابیات را مد نظر قرار داده و نوشته است: شعر سخنی موزون و قافیه‌دار است که بر معنایی دلالت داشته و بیشتر از یک بیت باشد و این شرط اخیر را تنها به این دلیل اضافه کردیم که گاه ممکن است یک سطر از کلام به طور اتفاقی بر وزنی شبیه بحور و اوزان شعری بدون قصد و نیت انشاد شعر از متکلمی صادر شود.

۴۱ . المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۴۶۲.

صفتی ناقص و منافی عصمت به شمار می‌آید، ولی غیر از این، هر آنچه خالی از موارد فوق باشد، مانند اشعار معصومین(ع) پس مانعی برای [اطلاق «شعر» به آن و شاعر نامیدن سراینده آن] نیست.

۲. ضروری است که در اینجا به فرق بین شاعر و سراینده شعر، به‌خصوص در عصر جاهلیت و در زمان ائمه معصومین(ع) توجه کنیم؛ زیرا در عصر جاهلیت معنا و مفهوم شاعر مساوی با کاذب و دروغگو بود؛ به طوری که راغب اصفهانی در مفردات در تفسیر قول کافران که می‌گفتند: «بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ»[۴۲] و می‌گفتند: «لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ»[۴۳] و می‌گفتند: «شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ»[۴۴] می‌گوید:

> برخی از محصلین گفته‌اند: مقصود کافران از دادن نسبت شاعری به پیامبر اکرم(ص) این نبوده که ایشان شاعر به معنای امروزی و سراینده اشعار منظوم است؛ زیرا از ظاهر قرآن به‌راحتی دریافت می‌شود که آیات قرآن در قالب‌های مرسوم و رایج شعری نازل نشده است ... پس همانا مقصود آنها از دادن نسبت شاعری به پیامبر(ص) دروغگوخواندن ایشان بوده است؛ زیرا در آن زمان از شعر به کذب و دروغ و از شاعر به کاذب و دروغگو تعبیر می‌شده است تا جایی که گروهی ادله کاذبه را ادله شعریّه نامیدند. از همین‌رو نیز خداوند متعال در وصف شاعران در قرآن کریم می‌فرماید: «وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ»[۴۵] و به سبب آنکه شعر [در عصر جاهلیت] جایگاه و مَقرّ دروغ‌پردازی بوده است گفته‌اند: زیباترین شعرها دروغ‌ترین‌ها آنها [از نظر مضمون و محتوا] است. همچنین برخی حکما گفته‌اند: هیچ فرد مؤمن و متدین راستگویی دیده نشده که شعری نیکو و شگفت بسراید و در شاعری همگان را به تعجب و شگفتی درآورد.[۴۶]

۳. آنچه در مذمت شعر و شاعری وارد شده، بر دو وجهی که گفته شد استوار است یا اینکه می‌توان گفت مراد از شعر مذموم، شعری است که در آن مقاصد و اغراض ممنوع و نهی‌شده در شرع، مانند اشعار خمریه (وصف شراب و شراب‌خواری)، تشبیب و نسیب (وصف جمال معشوقه و راز دل گفتن با زنان سیمین‌تن و ماهرو) و مدح ظالمان و مبالغه و غلوهای ناپسند و امثال اینها به کار رفته باشد که شعر و شاعر را در معرض نکوهش قرار می‌دهد و آنچه از مطلق نهی درباره شعر وارد شده، مثل اینکه نقل شده: «اگر درون [قلب و فکر] انسانی از چرک و خون پر شده باشد، بهتر است برای او تا اینکه [حافظه او] مملو از شعر باشد».[۴۷] [مفهوم شعر در اینجا]. از باب جمع بین ادله. بر یکی از وجوه فوق

---

۴۲. الأنبیاء: ۵: [مشرکان گفتند] بلکه پیامبر قرآن را به دروغ برساخته است! بلکه [اصلًا او] شاعر و [خیال پرداز] است!
۴۳. الصافات: ۳۶: [مشرکان می‌گفتند] آیا به خاطر یک شاعر دیوانه!؟
۴۴. الطور: ۳۰: او شاعری است که انتظار مرگش را می‌کشیم!
۴۵. الشعراء: ۲۲۴.: شاعران را فقط گمراهان پیروی می کنند.
۴۶. مفردات الفاظ القرآن،ص ۴۵۶، مادة «شعر».
۴۷. نگاه کنید به: مستطرفات السرائر، ص ۲۵۴ (مستطرفات من کتاب عبدالله بن بکیر بن أعین)؛ وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۷۰؛ رجال الکشی، ص ۱۸۴.

حمل می‌شود. می‌توان چنین حکمی را بین اشتغال به شعر و شاعری از یک سو و ترک حفظ قرآن و حدیث و امور مقدس شرعی از سوی دیگر روا دانست.

بنابراین نکوهش شعر در مواردی خاص مطرح است که از ماهیت شعر فی‌نفسه و شعر بما هو شعر خارج است.

پس مراد از آنچه در باب مذمت شعر و شاعری در کتاب و سنت وارد شده، سخنانی خیال‌انگیز و غیرواقعی است که به اصطلاح اهل علم منطق حقیقتی در جهان خارج ندارد، خواه در قالب سخن منظوم بیان شود یا منثور.

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که هیچ مانعی برای اینکه سخن معصومان(ع) به غیر از نبی اکرم(ص) در قالب شعر باشد وجود ندارد. به‌خصوص بیان شد که صرفِ شعربودن یک سخن [و موزون‌بودن آن] در ذات خود نه‌تنها عیب و نقصی برای سخن نیست، بلکه از جمله صفات کمال آن محسوب می‌شود.

همچنین اشکالی نیز در این خصوص مطرح شده است که چرا اشعار منسوب به ائمه معصومین(ع) با سخنان منثور آنها که در منتهای فصاحت و بلاغت است برابری نمی‌کند. جواب این است که شعر ائمه(ع) خالی از انواع مبالغه، گزافه‌گویی و دروغ‌پردازی‌های شاعرانه است که جملگی به زیباترشدن شعر کمک می‌کند. همچنین اشعار ایشان به دور از تأکید بر مُحَسَّنات بدیعی و مقاصد و اغراضی است که شاعران به یاری آن در آسمان خیال به پرواز درمی‌آیند [و سخنانی مبالغه‌آمیز و دور از ذهن بر زبان می‌آورند]، بلکه شعر اهل‌بیت(ع) شعری مکتبی است که هدفی جز رساندن حقایق و تأکید بر آن ندارد. بنابراین می‌توان آن را نزدیک به شعر تعلیمی دانست. همچنین صحیح نیست که سراینده این نوع از اشعار را شاعر به معنایی که در عصر جاهلیت رواج داشته است بنامیم، بلکه شاعرنامیدن ائمه(ع) در اینجا از باب مَجاز و تسامح در تعبیر است.

انگیزه‌های سرودن شعر و استشهاد به آن توسط ائمه(ع)

درباره انگیزه‌های موجود برای انشاد و استشهاد به شعر توسط ائمه(ع) همان طور که گفته شد، اجمالاً هیچ شک و شبهه‌ای درباره صدور شعر از ذوات مطهر ایشان وجود ندارد. بنابراین دلایلی که می‌توان به عنوان انگیزه انشاد شعر برشمرد عبارتند از:

تأثیر بسیار زیاد شعر بر طبع انسان‌ها [در مقایسه با نثر] به‌خصوص در مورد عرب‌ها که طبعی پرجوش و خروش [و ذوقی سرشار از شعر] دارند.

سخن موزون و همراه با قافیه در نفوس برخی از افراد تأثیر بیشتری نسبت به سخن منثور می‌گذارد که

این به دلیل مؤانست ذهن آنها با اشعار عرب و راه و روش سخن شاعران است.

اینکه شعر [نسبت به نثر] ماندگاری بیشتری در ذهن انسان دارد؛ زیرا به خاطرسپردن و یادآوری آن بسیار ساده‌تر از متون منثور است. بنابراین بسیار پیش می‌آید که شعر [برای ماندگاری در ذهن] نیازی به نوشتن در کتاب نداشته باشد، بلکه بدون هیچ زحمتی و بدون فکر [مثلاً با تداعی معانی] از ذهن انسانی به انسان دیگر راه می‌یابد.

دشمنان اهل‌بیت(ع) به بدترین شکل از سلاح شعر استفاده می‌کردند؛ به طوری که هیچ خطبه یا سخنی از آنان نمی‌توان یافت، مگر اینکه با اشعاری [مرتبط] آراسته و همراه کرده باشند و هیچ فرمانروایی را سراغ نداریم، مگر اینکه گروهی از شعرا را به منظور تحقق خواسته‌ها و نیل به اهدافش همواره جزو خواص خود قرار داده باشد. پس اهل بیت(ع) نیز با آن حکام ظالم، با سلاحی همانند سلاح خودشان [یعنی شعر] مقابله می‌کردند.

ابوالحسن مدائنی و مذهب او

گردآورنده و تدوین‌کننده دیوان حاضر، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالله بن ابی سیف مدائنی متولد سال ۱۳۵ه و درگذشته به سال ۲۲۵ه است که زادگاه اصلی وی بصره بوده، ولی در شهر مدائن زندگی می‌کرده است، سپس به بغداد رفته و باقی عمر را در آنجا بوده است. همچنین نقل شده که او در مکه درگذشته است. وی فردی ثقه و معتبر و حقیقتاً دارای آثار و تألیفات فراوانی بوده است.[۴۸]

شیخ طوسی در کتاب الفهرست به‌صراحت وی را جزء علمای عامه نام می‌برد.[۴۹] علامه حلی در خلاصة الأقوال،[۵۰] ابن داود حلی در کتاب رجال[۵۱] خود و بقیه ارباب رجال پس از آنها نیز همگی از شیخ طوسی پیروی کرده‌اند، اما آثار باقی‌مانده از او حکایتی غیر از این موضوع [مذهب تسنّن وی] دارد؛ زیرا وی همواره تشیع خود را اظهار می‌کرده و در ذکر آثار و مناقب اهل‌بیت(ع) و یادکرد بدی‌های دشمنان آنها اهتمامی تامّ داشته است. بنابراین شیخ آقابزرگ تهرانی این عبارت [شیخ در الفهرست] را به دلیل تقیه و درآمیختن او با عامه دانسته است و اینکه وی در بین مردم خود را این‌گونه [یعنی از اهل عامه] معرفی می‌کرده و بدان مشهور بوده، اگرچه در حقیقت پیرو ائمه اهل بیت(ع) بوده است.

شیخ آقابزرگ تهرانی می‌نویسد:

شاید قرینه [علمای رجالی فوق] برای تشیع [امثال این افراد] این باشد که کتب رجالیِ

---

۴۸ . نگاه کنید به: الفهرست لابن ندیم، ص ۱۱۳-۱۱۷؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۴۰۰-۴۰۲؛ الترجمة، ص ۱۱۳؛ الوافی بالوفیات، ج ۲۲، ص ۲۹-۳۲؛ اللباب فی تهذیب الأنساب، ج ۳، ص ۱۸۲؛ الأنساب للسمعانی، ج ۵، ص ۲۳۲.

۴۹ . نگاه کنید به: الفهرست، ص ۱۵۹؛ الترجمة، ص ۴۰۵.

۵۰ . نگاه کنید به: خلاصة الأقوال، ص ۳۶۵؛ الترجمة، ص ۱۱.

۵۱ . نگاه کنید به: رجال ابن داود، ص ۲۶۲؛ الترجمة، ص ۳۵۵ و ۳۱۲، الترجمة ۴ از باب کنیه رجال ضعیف.

تألیف‌شده در خصوص تراجم اعلام شیعه. همان‌گونه که از قصد و نیّت مؤلفان آنها برمی‌آید و انتظار می‌رود. ناگزیر و اساساً خالی از ذکر احوالات و آثار علمای اهل سنت واقعی است؛ زیرا بنای مؤلف از ابتدا بیان احوالات علمای شیعه بوده است [و دلیلی ندارد تا از فردی که مذهب عامّه وی مُسلَّم است، بین علمای شیعه ذکری به میان آورد]. پس اگر در این کتاب‌ها اصطلاح «عامی» احیاناً بر فردی اطلاق شده باشد، منظور مؤلف این بوده که وی «عامیّ المشرب» است، [یعنی با اهل تسنن نشست و برخاست دارد و در بین آنها زندگی می‌کند و با آنها مراوده و معاشرت دارد]، نه اینکه «عامیّ العقیدة» [یعنی دارای عقیده اهل سنت و پیرو خلفای راشدین] باشد، چه رسد به اینکه قرائن و دلایلی [قوی و محکم] برای مذهب تشیع او در دست باشد.[۵۲]

حقیقت هم چیزی جز آنچه مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی به آن دست یافته و به‌صراحت بیان کرده است نیست؛ زیرا تمام آثار و روایات به‌جامانده از ابوالحسن مدائنی جملگی دلالتی تام بر تشیع یا تمایل وی به تشیع دارد و از بهترین آثار وی که نشانه‌های تشیع در آن به‌وضوح مشاهده می‌شود، کتاب أخبار أهل البیت(ع) فی تراث المدائنی المکتوب[۵۳] است که با تحقیق استاد شیخ حسین مرادی‌نسب اخیراً منتشر شده است.

مدائنی و شعر امام حسن مجتبی(ع)

از آنجا که تاریخ کتابت نسخه مورد مراجعه در کتاب حاضر متأخر بوده و از طرفی این تألیف جزء آثار مدائنی ذکر نشده است، ناگزیر باید بحثی درباره دلایل و قرائن موجود برای صحت انتساب آن به مدائنی و همچنین اجمالاً بحث دیگری نیز درباره صحت انتساب اشعار یادشده به حضرت امام حسن مجتبی(ع) داشته باشیم. دلایل و قرائن موجود عبارتند از:

آنچه درباره تشیع مدائنی یا میل او به مذهب تشیع گفته شد، سبب شده است تا وی به گردآوری و تدوین میراث تاریخی و ادبی اهل بیت(ع) اهتمام کند.

اهتمام فراوان و قابل ملاحظه مدائنی به [گردآوری و تدوین] تراث اهل بیت(ع)، به‌طوری‌که از فهرست کتب وی در این زمینه به‌خوبی دریافت می‌شود. در ادامه به چند مورد از آنها برای نمونه اشاره می‌شود:

الف) کتاب مقتل الإمام الحسین(ع)، در حالی که وی [مدائنی] یکی از دو راوی کتاب مقتل الحسین(ع) ابومخنف است.

---

۵۲. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۷، ص ۱۷۳-۱۷۰، شماره ۸۹۹.

۵۳. این کتاب به‌همت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در قم با همکاری مرکز پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی در مشهد مقدس در سال ۱۳۹۶ش/۲۰۱۷م منتشر شده است.

ب) کتاب الخونة لأمیرالمؤمنین(ع)

ج) کتاب حروب أمیرالمؤمنین(ع)

د) کتاب خطب أمیرالمؤمنین(ع) و کتبه إلی عماله

ه) کتاب أسماء من قتل من الطالبیین

و) کتاب أخبار الفاطمیات

ز) کتاب أخبار الخلفاء

ح) کتاب أخبار أبي طالب(ع) وولده

مضاف بر اینکه مدائنی اخبار و اشعار سیّد حمیری، ابی دهبل الجمحی و کثیّر عزّة را که همگی از شاعران بزرگ شیعه به شمار می روند، روایت کرده است که نشان از شدت اهتمام وی به [تدوین و گردآوری] شعر شیعی دارد.

به علاوه وی تألیفات بسیاری همچون خصومات الأشراف، أخبار الشعراء و کتاب‌هایی از این دست درباره اخبار خلفا و اشراف و شاعران دارد که مجموعه شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) بخشی از آنها بوده است.

مجموعه مخطوطی که در این کتاب استفاده شده، متضمن دیوان حضرت امام حسین(ع) به روایت ابومخنف نیز است که پس از مراجعه، تطبیق و دقت‌نظر، صحت انتساب اشعار موجود در آن با اشعار روایت‌شده توسط أابومخنف از حضرت امام حسین(ع) محقق شد؛ زیرا با اشعاری که اربلی در کتاب کشف الغمة به روایت از ابومخنف از حضرت امام حسین(ع) نقل می‌کند مطابقت دارد.

سبک گردآوری و تدوین مدائنی شباهت بسیاری با سبک دانشمندان و مؤلفان قدیمی و قرون اوّلیه اسلام دارد. از آنجا که در مقدمه می‌نویسد:

> پیوسته در پی اشعار مولای خود حضرت امام حسن بن علی(ع) بودم و آن را جزء نفیس‌ترین و گرامی‌ترین تحفه‌ها می‌شمردم، لذا به کتاب‌ها و نسخ بسیاری مراجعه کردم و پیوسته ملازم آنها بودم و تصفّح و تدقیق فراوانی در آنها کردم، لیکن چیزی از شعر حضرت امام حسن(ع) نیافتم تا اینکه روزی شیخی از اهل مدینه که عالم به امور و اخبار اهل بیت پیامبر(ص) و حافظ سیره و سنت آنها بود، نزد ما آمد و برای من مقداری از شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) را خواند. سپس بانویی از نسل پسران حضرت جعفر بن

ابی طالب(ع) را دیدم و او نیز مقداری دیگر از شعر حضرت را برایم روایت کرد، لذا من این دو روایت را در کنار هم گذاشتم و به یکدیگر اضافه کردم.

سبک و اسلوب اشعار و نحوه ترکیب‌بندی جملات و کلمات به کار رفته، به طور کلی دلالت بر کهن‌بودن اشعار این دیوان دارد.

سبک (۲۲ قطعه) شعر موجود در این نسخه و مناسبت و انگیزه‌هایی که برای سرودن برخی از آنها ذکر شده است، سازگاری بسیاری با سایر اشعار امام حسن مجتبی(ع) و نیز مناسبت‌های برخی اشعار دارد که در مستدرکی که از خلال کتب و مصادر دیگر استخراج کرده‌ایم[۵۴] و تا کنون به ۳۳ قطعه شعر رسیده است، [عیناً تکرار و] ذکر شده است.

وجود سه بیت از قصیده لامیه‌ای با مطلع زیر که در کتاب مناقب آل ابی طالب (ج ۳، ص ۱۷۶) به نقل از کتاب امالی حاکم [نیشابوری][۵۵] آمده است و همچنین به همراه یک بیت دیگر در کتاب مقتل الحسین خوارزمی (ج ۱، ص ۱۸۱) ذکر شده و به حضرت امام حسین(ع) منسوب شده، همگی از دلایل تأکید بر اصالت اشعاری است که در این نسخه خطی وجود دارد:

[در بحر مجتثّ]

مَنْ كَانَ يَبْأَى بِجَدٍّ فَإِنَّ جَدِّي الرَّسُولُ[۵۶]

. هر گاه کسی به آبا و اجداد خویش بنازد و افتخار کند، پس همانا [فخر من بر تمام عالمیان رجحان دارد؛ زیرا] جدّ من حضرت رسول‌الله(ص) است [که مایه مباهات جهانیان و برترین کائنات است].

وجود ابیات سه‌گانه‌ای با قافیه «لام» در کتاب امالی الحاکم الجشمی درگذشته به سال ۴۹۴ق موسوم به جلاء الأبصار با تصریح بر اینکه کلیه اشعار و اخبار حضرت امام حسن مجتبی(ع) گردآوری و تدوین شده است[۵۷] و شاید مراد حاکم جشمی همین دیوانی است که مدائنی گردآوردی و تدوین کرده است.

وجود برخی شروح لغوی که یافتن نص عبارات آن در لغت‌نامه‌ها و معجم‌های لغوی برای محقق میسر نشد و حدس محقق بر این است که این شروح و توضیحات از آنِ خود مدائنی بوده باشد. همچنین

---

۵۴ . پیش از این علامه سیّدمحمود المقدس الغُرِیفی ۲۹ قطعه شعر پراکنده از حضرت امام حسن مجتبی(ع) را جمع آوری کرده که در مقاله‌ای با عنوان «دیوان الإمام الحسن(ع) » در شماره ۲۴ مجله علوم الحدیث در سال ۱۴۲۹ق چاپ و منتشر شده است.

۵۵ . برای اطلاع از کتاب امالی العشیات ابوعبدالله حاکم نیشابوری نگاه کنید به: کشف الظنون، ج ۱، ص ۱۶۵؛ هدیة العارفین، ج ۲، ص ۵۹؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۳۱۴، ش ۱۲۴۹.

۵۶ . شعر الإمام الحسن بن علی(ع)، ص ۵۰ و ۷۴؛ دیوان اهل البیت(ع)، ص ۴۰۷.

۵۷ . نگاه کنید به: امالی الحاکم الجشمی، نسخه [خطی] علامه مؤیدی در شهر صعده یمن A-۲۰.

قرائن و شواهدی بر وجود نسخه دیگری از شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) دلالت و تأکید دارد که توسط مدائنی گردآوری و تدوین شده است.

مضامین شعر امام حسن مجتبی(ع)

استفاده از سلاح شعر در احتجاج با دشمنان و معاندان، به‌خصوص درباره حضرت امام حسن مجتبی(ع) به نحوی قابل توجه در مکاتبات ایشان با معاویه و عمروعاص و مروان و اذناب ایشان قابل مشاهده است؛ زیرا اینان دهان به سخن‌سرایی باز می‌کردند و سخنان طولانی [و باطل خود] را همواره به الفاظ مسجّع و اشعار موزون و مقفّی می‌آراستند و. العیاذ بالله. امام(ع) را به درماندگی در سخن و گنگ‌زبانی متهم و منسوب می‌کردند و چه دور است این انتساب به حریم پاک امام(ع) که خود مظهر بلاغت و فصاحت و ثمره شجره طیبه أفصح من نطق بالضاد است! پس امام(ع) ناگزیر به منظور دفع یا ردّ حملات و سخنان باطل و جاهلانه دشمنان، سلاح شعر را به خدمت می‌گرفت و پاسخ آنها را با زبان شعر و سخن موزون می‌فرمود. به همین سبب است که می‌بینیم اغلب اشعار حضرت در مناسباتی مانند احتجاج با دشمنان، دفع شبهات و بیان حقانیت خود و سایر اهل بیت(ع) سروده شده است. همانا مضامین موجود در شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع) حول چند محور قرار دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. افتخار به جد بزرگوار، پدر، مادر، برادر و نفس شریف و تعدادی از مناقب و اوصاف پسندیده خود. در نمونه شعرهای حضرت با مضمون فخر می‌توان شعر هدفمند را به‌خوبی مشاهده کرد و اینکه مفاخره حضرت تنها محدود به صفات الهی و نسب پاک خویش است و ذره‌ای از گزافه‌گویی‌های مبالغه‌آمیز و فخرفروشی‌های متبخترانه و کذب‌آلود که اشعار عرب مشحون از نمونه‌های این‌چنینی است در آن راه ندارد.

۲. هجای دشمنان خدا، مانند شعر حضرت در هجای معاویه، عمرو بن العاص و مروان بن الحکم و نابغه حبشیه مادر عمرو بن العاص که در این دیوان ذکر شده است.

۳. ذکر علت مدارا و صلح با معاویه

۴. یادکرد حضرت از سخاوتمندی خود و حفظ آبروی نیازمندان و سرزنش صفت ناپسند بخل و مذمت بخیلان

۵. یادکرد واقعه غدیرخم و اهل نجات‌بودن معتقدان به ولایت [و خلافت بلافصل] حضرت امیرالمؤمنین علی و ائمه اهل بیت(ع) پس از پیامبر(ص) و عاقبت سوءِ کسی که مُنکِر اندک چیزی از آن شود.

۶. بیان سخنانی حکمت‌آمیز

۷. رثاء که از مهم‌ترین مضامین شعری نزد عرب محسوب می‌شود و معمولاً دارای بیشترین درجه از میزان صحت عواطف و احساسات در بین اشعار است.

۸. قناعت و زهد
۹. مناجات با پروردگار

این مضامین همراه چند مورد دیگر ازجمله محورهایی است که خواننده اشعار حضرت در این مخطوطه و مستدرک آن با آنها مواجه خواهد بود.

مستدرک دیوان

مستدرکی برای مخطوطه حاضر تهیه و اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع) در سه بخش ذیل در آن گردآوری و تدوین شده است:

الف) اشعار منسوب به حضرت که به فرد دیگری نسبت داده نشده‌اند.
ب) اشعاری که هم به حضرت و هم به شعرای دیگر نسبت داده شده است، اما صحت نسبت آنها به حضرت به اقوال دیگر برتری و رجحان دارد.

ج) اشعاری که هم به حضرت و هم به شعرای دیگر نسبت داده شده، ولی صحت نسبت آنها به دیگران در مقابل انتساب اشعار به حضرت، قوت بیشتری دارد که این موضوع و تشخیص صحت انتساب اشعار به حضرت یا شعرای دیگر از خلال ملاحظات، تخریجات، تعلیقات و تحقیقات محقق اثر قابل مشاهده است. همچنین هر گاه سرایش شعری بنا به مناسبتی بوده، به منظور حفظ امانت علمی و بیان هدف شاعر از آن، شعر به طور کامل ذکر شده است.

در بخش مخطوط این دیوان ۲۲ قطعه شعر و در بخش مستدرک ۳۳ قطعه شعر (جمعاً ۵۵ قطعه شعر) گردآوری و تنظیم شده است. همچنین کتاب دارای ضمیمه‌ای شامل نمایه‌های فنی لازم و تصویر رنگی مخطوطه است تا محققان از کیفیت آن اطلاع حاصل کنند و مراجعه به اعلام و اشعار و ... برای پژوهشگران ساده‌تر شود.

تمام شد آنچه از مقدمه جناب شیخ قیس العطار بر کتاب شعر امام حسن مجتبی(ع) انتخاب شده بود.

گفتنی است ترجمه کامل این کتاب ارزشمند به زودی با ترجمه راقم این سطور توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی که پیش از این نیز کتاب‌هایی به اشعار اهل‌بیت(ع) اختصاص یافته‌اند که در ادامه به معرفی مختصر آنها پرداخته می‌شود.

دیوان أهل البیت(ع)

اثر فوق دربرگیرنده اشعار چهارده معصوم(ع) از نبی اکرم(ص) تا حضرت حجت(عج) می‌باشد که به‌همت شیخ علی حیدر المؤید (ساکن کویت) گردآوری و تدوین شده و چاپ اوّل آن در ۶۵۱ صفحه از سوی انتشارات دارالعلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع در سال ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۲م در بیروت منتشر شده است. محقق در مقدمه خویش بر این کتاب به بحثی مختصر درباره ماهیت و جایگاه شعر در صدر اسلام و نحوه برخورد رسول خدا(ص) و اهل بیت(ع) با شعر و شعرا و انشاد و استشهاد به شعر توسط ایشان پرداخته و در پایان مقدمه، روش تحقیق خود در تدوین این اثر را بر پایه مراجعه به بیش از ۱۵۰ مصدر از منابع و مآخذ فرق مختلف اسلامی معرفی کرده است. از ویژگی‌های این کتاب می‌توان به ارجاعات و استخراجات فراوانی اشاره کرد که محقق درباره هر یک از اشعار و قصاید منسوب به معصومین(ع) در ذیل ابیات ارائه کرده است. همچنین تفسیر و توضیح عبارات و اصطلاحات دشوار و لغات غریب نیز بخش دیگر پانویس‌های این کتاب را تشکیل می‌دهد. درباره اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع) قطعات شماره ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴ و ۵۵ در کتاب دیوان أهل البیت(ع) ذکر شده است. گفتنی است قطعات ذکرشده همگی جزء بخش مستدرک کتاب شعر الامام الحسن بن علی(ع) هستند.

الدُّرُّ الثَّمین أو دیوان المعصومین(ع)

این کتاب شامل اشعار منسوب به چهارده معصوم(ع) است که به‌همت میرزا محمدعلی مدرس تبریزی خیابانی [صاحب ریحانة الأدب] (متوفای ۱۳۷۳ه) تألیف و تحت اشراف و با مقدمه آیت‌الله جعفر سبحانی در ۷۱۲ صفحه از سوی انتشارات مؤسسه امام صادق(ع) در سال ۱۴۲۶ه/۱۳۸۳ش در قم منتشر شده است. در این کتاب پیش از ذکر اشعار منسوب به هر یک از معصومین(ع) ابتدا به مختصری از سیره و حیات ایشان اشاره شده، سپس اشعار منسوب، به ترتیب قافیه ذکر شده و مفردات و ابیات مشکل به زبان عربی در پاورقی صفحات شرح داده شده است. از مجموعه اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع) قطعات شماره ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۵ در کتاب الدُّرُّ الثَّمین ذکر شده است.گفتنی است قطعات ذکرشده همگی جزء بخش مستدرک کتاب شعر الامام الحسن بن علی(ع) هستند.

معجم أشعار المعصومین(ع) الواردة في بحارالأنوار؛ ما نظموه و ما أنشدوه

همان‌گونه که از عنوان کتاب حاضر پیداست، این اثر شامل اشعار منسوب به چهارده معصوم(ع) در کتاب شریف بحارالانوار است که به‌همت دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم و با مقدمه غلامحسین مهدوی‌نژاد در ۵۷۶ صفحه از سوی مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم در سال ۱۴۲۰ه‍ /۱۳۷۸ش منتشر شده است. در این کتاب پیش از ذکر اشعار منسوب به هر یک از معصومین(ع)، ابتدا مقدمه‌ای مبسوط درباره تاریخ شعر قبل و بعد از اسلام، جایگاه شعر نزد اهل بیت(ع) و انشاد شعر توسط ائمه(ع) و همچنین فصول و فهارس مختلف کتاب ارائه شده است. سپس اشعار مربوط به هر یک از معصومین(ع) به ترتیب درج در مجلدات بحارالانوار ذکر شده و مشخصاتی شامل شماره جلد و صفحه و حدیث مربوطه همراه اوزان شعری در کنار ابیات و در پانویس صفحات درج شده است. این کتاب از فهارسی کاربردی برای یافتن ابیات برخوردار است که امر تحقیق و جستجو را برای محققان سریع‌تر و ساده‌تر کرده است. گفتنی است از مجموعه اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع) قطعات شماره ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۴۵، ۵۵ در کتاب شریف بحارالأنوار ذکر شده‌اند که قطعات مذکور، همگی جزء بخش مستدرک کتاب شعر الامام الحسن بن علی(ع) هستند.

ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا(س) و امامان معصوم(ع) از فرزندان آن حضرت

کتاب فوق شامل اشعار منسوب به حضرت فاطمه زهرا(س) و امامان معصوم(ع) از فرزندان آن حضرت بوده و فاقد اشعار منسوب به حضرت رسول اکرم(ص)، حضرت امیرالمؤمنین(ع) و حضرت حجة بن الحسن(ع) است. این اثر به‌همت دکتر حسن عبداللهی تألیف و در ۳۴۴ صفحه از سوی انتشارات بوستان کتاب قم در سال ۱۴۲۶ه‍ /۱۳۸۳ش در قم منتشر شده است. در این کتاب پس از پیشگفتاری مختصر، اشعار منسوب به هر یک از معصومین فوق به ترتیب قافیه ذکر شده و در پانویس صفحات مورد ترجمه و شرح به زبان فارسی قرار گرفته است. از مجموعه اشعار منسوب به حضرت امام حسن مجتبی(ع) تنها قطعات شماره ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴ و ۵۵ در کتاب ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا(س) و امامان معصوم(ع) از فرزندان آن حضرت ذکر شده است که با اندکی تأمل می‌توان دریافت که قطعات ذکرشده همگی در بخش مستدرک کتاب شعر الامام الحسن بن علی(ع) قرار دارند.

نمونه‌ای از شعر حضرت امام حسن مجتبی(ع)

برای آشنایی بیشتر نمونه‌ای از شعر حضرت(ع) از بخش مخطوط کتاب انتخاب و ترجمه شده است که در ادامه تقدیم می‌شود.

در فخر به حَسَب و نَسَب بزرگوارش:

[در بحر مجتثّ]

۱. مَنْ كَانَ يَبْأَى بِجَدٍّ فَإِنَّ جَدِّي الرَّسُولُ

۲. أَوْ كَانَ يَبْـــأَى بِـــأُمٍّ فَـــإِنَّ أُمِّـــي البَتُـــولُ
۳. أَوْ كَانَ يَبْـــأَى بِـــزَوْرٍ فَزَوْرُنَـــا جَبْرَئِيـــلُ
۴. أَنَـــا الْبَـــرُوزُ لِباغـــي رِفـــدِي العَطُـــوفُ الوَصُـــولُ
۵. أَنَـــا ابْنُ مَـــنْ جَاءَ فِيـــهِ التْـ ـــتَأْوِيلُ والتَّنْزِيـــلُ
۶. أَنَـــا ابْنُ مَـــنْ لا يُـــرَى في الـ أَنَـــامِ مِنْهُـــمْ عَدِيـــلُ
۷. أَنَـــا ابْـــنُ أَحْمَـــدَ حَقًّـــا مَـــنْ مِثْـــلَ قَوْلـــي يَقُـــولُ؟!
۸. سِـــوَى أَخـــي وشَـــقِيقي وَهْـــوَ الشَّـــقِيقُ الخَلِيـــلُ[۵۸]

۱. هر گاه کسی به آباء و اجداد خویش بنازد و افتخار کند، پس همانا [فخر من بر تمام عالمیان رجحان دارد؛ زیرا] جد من حضرت رسول‌الله(ص) است [که مایه مباهات جهانیان و برترین کائنات است].

۲. یا اگر کسی به مادر خویش بنازد، پس همانا [افتخار من بر تمام مردم برتری دارد؛ زیرا] مادرم حضرت فاطمه، زهرای بتول(س) است.

۳. و هر کس به زائران خود مباهات کند، پس همانا [مباهات ما اهل بیت(ع) از تمام جهانیان برتر و والاتر است؛ زیرا] زائر ما، فرشته وحی و مَلَک مقرب درگاه خدا جبرئیل است.

۴. بله، من همان کسی هستم که ابر بخشش مُشفقانه و مستمر من همواره بر سر سائلان سایه افکنده است.

۵. من فرزند همان کسی هستم که تأویل و تنزیل (ظاهر و باطن قرآن کریم) در خصوص وی نازل شده است.

۶. من فرزند همان کسی هستم که در میان همه خلق جهان مثل و مانندی برای او یافت نمی‌شود.

۷. به‌راستی که من فرزند رسول خدا(ص) احمد مختار هستم. پس جز من چه کسی می‌تواند افتخار چنین حَسَب و نَسَبی را برای خود بیان کند؟!

۸. جز برادر تَنی و همانند من در حسب و نسب (حضرت امام حسین بن علی(ع)) که به‌راستی برادرِ پدری و مادری و یار مخلص و از جان بهتر من است.

---

۵۸. شعر الإمام الحسن بن علی(ع)، ص ۵۳-۵۴ و ۷۴-۷۶؛ دیوان اهل البیت(ع)، ص ۴۰۷.

پایان سخن

نظر به جایگاه معنوی اهل‌بیت(ع) و محوریت ایشان در جامعه، اشعار معصومین از دیرباز مورد توجه محققان و ادیبان بوده است و همین علاقه و توجه موجب شده است تا طی قرون و اعصار، ضمن تدوین و گردآوری اشعار ایشان، ابیاتی زیاده بر اشعار اصیل اهل‌بیت(ع) به دواوین آنها راه یابد. برای نمونه می‌توان از دیوان امیرالمؤمنین(ع) یاد کرد که برخی از اشعار منسوب به آن حضرت قطعاً از سروده‌های ایشان نیست و از ملحقاتی است که بعداً به دیوان افزوده شده. باری، آنچه امر تحقیق در این حوزه را با دقت، حساسیت و دشواری همراه می‌کند، جستجو در نسخ خطی مربوط به شعر اهل‌بیت(ع) و احیای اشعار اصیل و بعضاً مغفول ایشان و تعیین و تفکیک اشعار دارای نسبت صحیح و سقیم از یکدیگر است که جز با توغّل در ادب اهل‌بیت(ع) دستیابی به آن دشوار می‌نماید.

آنچه درباره کتاب شعر امام حسن مجتبی(ع) اهمیت دارد، منحصربه‌فردبودن اشعاری است که در این دیوان کم‌حجم، ولی پربار و گران‌قدر گرد آمده است؛ به طوری که با نگاهی دقیق به آثاری که تا کنون درباره شعر اهل‌بیت(ع) تدوین شده است (و در انتهای مقاله بدان اشارتی رفته است)، می‌توان مشاهده کرد که تقریباً هیچ یک از اشعار دیوان امام حسن مجتبی(ع) در مجموعه‌های فوق ذکر نشده است.

باری، تلاش محقق محترم جناب استاد شیخ قیس العطار در تصحیح، تحقیق و احیای این دیوان که اقدامی بی‌سابقه در تدوین دیوان شعر اهل‌بیت(ع) محسوب می‌شود، از چند بُعد شایسته دقت‌نظر و تحسین است.

نخست: تا کنون هیچ اثر مدوّنی درباره شعر امام حسن مجتبی(ع) منتشر نشده بود و اشعار منسوب به آن حضرت عمدتاً از کتب تاریخی، حدیثی و مانند آن استخراج شده (همه آنها در بخش مستدرک دیوان حاضر نیز ارائه شده است) و این نخستین‌بار است که دیوانی مدوّن و مرتب از حضرت امام حسن مجتبی(ع) به صورت یک جا گردآوری و روایت‌شده توسط یکی از رجال مطرح قرن سوم، یعنی ابوالحسن مدائنی (متوفای ۲۲۵ه) با تحقیقی علمی و شایسته به زیور طبع آراسته می‌شود.

دوم: استفاده از منهج تحقیقی علمی دقیق و حسن سلیقه‌ای است که در تصحیح و شرح این اشعار مشاهده می‌شود؛ به طوری که می‌توان این اثر را به عنوان الگویی مناسب برای امر تصحیح نسخ خطی به‌خصوص در باب شعر و ادب معرفی کرد؛ زیرا التزام به نکات روش‌شناسی و تحقیقی، مشخصه بارز این کتاب چه در متن اصلی و چه در تعلیقات و حواشی مفصلی است که محقق به منظور تبیین مراد امام(ع) و توضیح غرایب لغات، اشعار و مانند آن ارائه کرده است.

سوم: ارائه فهارس متنوع فنی دقیق و منابع و مآخذ منظمی است که نشان از اهتمام محقق به پایبندی

به اصول روش تحقیق علمی داشته و امر مطالعه و جستجوی ابیات، اشعار، اعلام و ... کتاب را برای خوانندگان بسیار ساده‌تر کرده است. در کنار همه امتیازات فوق، مواردی چون بسیار کم‌غلط بودن، طبع ممتاز و شکیل آن از نظر انتخاب نوع جلد، جنس کاغذ، قلم مورد استفاده، صفحه‌آرایی و ظاهر چشم‌نواز کتاب نیز از دیگر مزایایی است که نمی‌توان از ذکر آن چشم‌پوشی کرد.

امید است در آینده شاهد آثار بیشتری از این دست از ایشان و سایر محققان ارجمند تراث شیعی باشیم و میراث مکتوب ارزشمند شیعی بتواند به گونه‌ای شایسته و با برخورداری از معیارهای علمی روش تحقیق و تصحیح به عرصه‌های علمی بین‌المللی راه یابد. والحمد لله أوّلًا وآخرًا.

کتابنامه

قرآن کریم؛ ترجمه کریم زمانی؛ تهران، نشر نامک، چاپ اوّل، ۱۳۸۹شمسی.

اخبار اهل البیت(ع) فی تراث المدائنی المکتوب؛ حسین مرادی‌نسب؛ قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، مرکز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۶ش/ ۲۰۱۷م.

اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشّي؛ للشیخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي؛ تحقیق جواد القیومي الإصفهاني؛ جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانیة، ۱۴۲۶ه/۱۳۸۴ش.

الأُزریّة في مدح النّبيّ و الوَصيّ و الآل(ع)؛ للشّیخ محمّدکاظم الأُزري؛ دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۹ه.

إعجاز القرآن؛ لأبي بکرمحمد بن الطیب الباقلاني؛ تحقیق السید أحمد صقر؛ دارالمعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۴ه/۱۹۵۴م.

أمالي الحاکم الجشمي؛ نسخه خطی علامه مؤیدی در شهر صعده یمن، به شماره A-۲۰.

الأنساب؛ لأبي سعد عبدالکریم بن محمّد بن منصور التمیمي السَّمعانيّ؛ تحقیق محمّد عوامة؛ مکتبة ابن تیمیة، القاهرة، الطبعة الثالثة.

أنوار العقول في أشعار وصي الرسول(ص)؛ لقطب الدین محمد بن الحسین البیهقي الکیدري؛ تحقیق کامل سلمان الجبوري؛ دارالمحجة البیضاء، دارالرسول الأکرم، الطبعة الأولی، بیروت، ۱۴۱۹ه/۱۹۹۹م.

بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)؛ للشّیخ محمّدباقر المجلسي؛ تحقیق لجنة من العلماء؛ الطبعة الثالثة المصححة، دار إحیاء التّراث العربي، بیروت، ۱۴۰۳ه/۱۹۸۳م.

البیان و التبیین؛ لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ؛ مصر، المکتبة التجاریة الکبریٰ، لصاحبها مصطفی محمد، ۱۳۴۵ه.

ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا(س) و امامان معصوم(ع) از فرزندان آن حضرت؛ حسن عبداللهی؛ انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۶ه/۱۳۸۳ش.

الخرائج و الجرائح؛ لقطب الدین الراوندي؛ تحقیق مؤسسة الإمام المهدي، الطبعة الاولی، قم، ۱۴۰۹ه.

خلاصة الأقوال في معرفة الرّجال؛ للعلامة الحلّي؛ تحقیق الشّیخ جواد القیومي؛ مؤسسة نشر الفقاهة، قم المقدسة، الطبعة الرابعة، ۱۴۳۱ه.

الدُّرُّ الثَّمین أو دیوان المعصومین(ع)؛ میرزامحمدعلی مدرس تبریزی خیابانی؛ تحت اشراف آیت‌الله جعفر سبحانی؛ قم، انتشارات مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۶ه/۱۳۸۳ش.

در کربلا چه گذشت (ترجمه نَفَسُ المهموم)؛ شیخ عباس قمی؛ ترجمه محمدباقر کمره‌ای؛ انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ بیست‌وسوم، قم، ۱۳۸۶.

دیوان أبي فراس الحمداني؛ عني بجمعه و نشره و تعلیق حواشیه و وضع فهارسه سامي الدّهان؛ المعهد الأفرنسي

بدمشق، مجموعة النصوص الشرقية، ۱۳۶۳هـ.

ديوان الإمام الحسن(ع)؛ سيّدمحمود المقدس الغُريفي؛ شماره ۲۴، مجله علوم الحديث، ۱۴۲۹هـ.

ديوان امرئ القيس و ملحقاته؛ بشرح أبي‌سعيد السُّكَّري (المتوفّى سنة ۲۷۵هـ)؛ دراسة و تحقيق د. أنور عليان أبوسويلم، د. محمّدعلي الشوابكة؛ مركز زايد للتّراث و التّاريخ، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.

ديوان اهل‌البيت(ع)؛ تحقيق الشيخ علي حيدر المؤيد؛ بيروت، دارالعلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۲م.

ديوان طرفة بن العبد (شرح الأعلم الشنتمري) و تليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة؛ تحقيق درية الخطيب، لطفي الصقّال؛ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ۲۰۰۰م.

ديوان عبيد بن الأبرص؛ شرح أشرف أحمد عدرة؛ دارالكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۱۴هـ/۱۹۹۴م.

ديوان قيس بن عَمرو النَّجاشي؛ تحقيق و شرح الشيخ قيس العطار؛ منشورات دليل ما، قم، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۳۲هـ/۱۳۹۰ش.

الذَّريعة إلى تصانيف الشّيعة؛ للعلّامة الشّيخ آقابزرگ الطّهراني؛ دارالأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۳هـ/۱۹۸۳م.

رجال ابن‌داوود؛ المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، ۱۳۹۲هـ.

سير أعلام النبلاء؛ للإمام شمس‌الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذَّهَبي (المتوفّى سنة ۷۴۸هـ./۱۳۷۴م)؛ حققه و ضبط نصه و علق عليه الدكتور بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح السمر؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۶م.

شرح نهج‌البلاغه؛ لابن أبي الحديد؛ تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم؛ دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه، القاهرة، ۱۹۶۳م.

شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي بتفسير أبي رياش أحمد بن إبراهيم القيسي،؛ تحقيق داود سلّوم، نوري حمّودي القيسي؛ بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶هـ/۱۹۸۶م.

الصاحبي في الفقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها؛ للعلامة الإمام أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرّازي اللغوي؛ تحقيق الدكتور عمر فاروق الطبّاع؛ بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۱۴هـ/۱۹۹۳م.

الصِّراط المستقيم إلى مستحقّي القديم؛ للشيخ زين‌الدّين أبي محمّد علي بن يونس العاملي النّباطي البياضي؛ تحقيق محمّدالباقر البهبودي؛ طهران، مكتبة المرتضوية، الطبعة الأولىٰ، ۱۳۸۴هـ.

عيون أخبار الرضا(ع)؛ لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي؛ تحقيق الشيخ حسين الأعلمي؛ بيروت، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۰۴هـ.

عيون الأخبار؛ لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري؛ تعليق و شرح يوسف علي طويل؛ بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۴هـ.

الغدير في الكتاب و السّنّة و الأدب؛ للشّيخ عبدالحسين الأميني النجفي؛ طهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة السابعة، ۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴ م.

الفصول المهمة في معرفة الأئمة(ع)؛ لعلي بن محمد بن أحمد المالكي المكي الشهير بابن الصبّاغ المالكي؛ طبع مطبعة العدل في النجف الأشرف، بتقديم توفيق الفكيكي.

كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون؛ للعالم الفاضل الاديب و المؤرخ الكامل الأريب مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفه و بكاتب چلبى، عنى بتصحيحه و طبعة و تعليق حواشيه محمد شرف الدين يالتقايا و المعلم رفعت بيلگه الكليسى مع مقدمة للعلامة الحجة آية الله العظمى السيد شهاب الدين النجفى المرعشى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۴۱م.

كشف القناع عن متن الإقناع؛ للشيخ منصور بن يونس البهوتي الحنبلي؛ تحقيق محمد حسن اسماعيل الشافعي؛ بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ۱۴۱۸هـ.

كتاب الفهرست؛ لأبي الفرج محمّد بن إسحاق النديم؛ تحقيق دكتر أيمن فؤاد سيّد؛ مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ۱۴۳۰ه/۲۰۰۹ م.

كشف الغُمّة في معرفة الأئمة(ع)؛ لأبي الحسن علي بن عيسى الإربلي؛ تحقيق علي آل‌كوثر؛ مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لأهل‌البيت(ع)، دارالتعارف، بيروت، ۱۴۳۳ه/۲۰۱۲ م.

اللُّباب في تهذيب الأنساب؛ لعزالدّين ابن‌الأثير الجزري؛ بيروت، دار صادر، ۱۴۰۰ه/۱۹۸۰م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ لأبي محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن عطية الغرناطي؛ تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد؛ بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ه.

مستطرفات السرائر (باب النوادر) [الجزء السابع من موسوعة ابن إدريس الحلي]؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي؛ تحقيق السيد محمد مهدى السيد حسن الموسوي الخرسان؛ منشورات دليل ما، مكتبة الروضة الحيدرية، قم، الطبعة الأولى، ۱۴۲۹ه/۱۳۸۷ش.

مسند أحمد بن حنبل؛ تحقيق أحمد محمّد شاكر، حمزة أحمد الزين؛ دارالحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۶ه/۱۹۹۵م.

المغني؛ لموفق‌الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (۵۴۱-۶۲۰ه)؛ تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الدكتور عبدالفتاح محمد الحلو؛ دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ه/۱۹۹۷م.

مفردات ألفاظ القرآن؛ للراغب الإصفهاني؛ تحقيق صفوان عدنان داوودي؛ دارالقلم دمشق، الطبعة الرابعة، ۱۴۳۰ه/۲۰۰۹ م.

مقاتل الطالبيين؛ لأبي الفرج علي بن الحسين الإصفهاني؛ تحقيق كاظم المظفر؛ النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۵ه.

مناقب آل أبي طالب؛ لأبي جعفر محمّد بن علي بن شهرآشوب السّروي المازندراني؛ تحقيق يوسف البقاعي؛ دارالأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۲ه/۱۹۹۱م.

الوافي بالوفيات؛ لصلاح‌الدّين خليل بن ايبك الصَّفَدى؛ تحقيق س. ديدرينغ، أيمن فؤاد سَيِّد، شكري فيصل؛ دارالنشر فرانزشتاينر شتوتغارت، النشرات الإسلامية أسسها هلموت ريتر، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۱ه/۱۹۹۱م.

وسائل الشّيعة ومستدركها؛ للشّيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي وللمحدث الخبير الحاج ميرزا حسين نوري إعداد رحمةالله رحمتي؛ جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ۱۴۳۵ه/۱۳۸۴ش.

وقعة صفين؛ لنصر بن مزاحم المنقري؛ تحقيق و شرح عبدالسلام محمدهارون؛ القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ۱۳۸۲ه.

هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛ لإسماعيل باشا البغدادى؛ طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة فى مطبعتها البهية استانبول، اعادت طبعة بالاوفست، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۵۱م.

|سیّدمحمدرضا صفوی

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

نقد نگاشت ترجمه های قرآنی (۶)

نقد و بررسی ترجمهٔ جناب آقای گرمارودی و جناب آقای استادولی از قرآن کریم دو ترجمهٔ برگزیدهٔ سال ۱۳۹۰، بخش سوم

۲۷۱-۲۸۵

چکیده: نویسنده در نوشتار پیش رو، در تلاش است دو ترجمه از قرآن را (ترجمه سیدعلی گرمارودی و حسین استادولی) که حائز رتبه اول کتاب سال ۱۳۹۰ شده‌اند؛ ضمن مقایسه، در بوته نقد و بررسی قرار دهد. وی در راستای این هدف، با بیان آیات ۲۵ تا ۳۴ از سوره بقره هر دو ترجمه را مطابق با چاپ سوم ترجمه استادولی و چاپ دوم ترجمه گرمارودی، بیان کرده و سپس، دیدگاه خود را مطرح می‌سازد.

کلیدواژه ها: ترجمه قرآن، قرآن، کتاب سال ۱۳۹۰، سیدعلی گرمارودی، حسین استادولی، نقد ترجمه

Review of Quranic translations (6)
Review of the two Translations Won the Annual Book Reward of 1390, part three

Mohammad Reza Safavi

Abstract: In the following article, the author is trying to compare and criticize two translations of the Quran (translated by Seyyed Ali Garmarudi and Hussein Ustadwali) that have won the first prize in the annual book reward of 2011. In line with this goal, by stating verses 25 to 34 of Surah Al-Baqarah, he expresses both translations in accordance with the third edition of the Ustadwali translation and the second edition of the Garmarudi translation, and then presents his point of view.

Keywords: Translation of Quran, Quran, annual book reward of 2011, Seyyed Ali Garmarudi, Hussein Ustadwali, translation criticism

مقالات نقديّة للترجمات القرآنيّة (٦)
نقد وتدقيق الترجمتين الفائزتين بجائزة كتاب العام ١٣٩٠ – القسم الثالث

السيّد محمّد رضا الصفوي

الخلاصة: يحاول الكاتب في المقال الحالي مقارنة ترجمتين من القرآن – ترجمة السيّد علي الكرمارودي وحسين أُستاد ولي – الفائزتان بالمرتبة الأُولى لجائزة كتاب العام ١٣٩٠ في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، ومن ثمّ وضعهما في بوتقة النقد والتدقيق.
وفي سياق هدفه هذا يذكر بعض الآيات – من الآية ٢٥ إلى ٣٤ من سورة البقرة – كما وردت في هاتين الترجمتين طبقاً للطبعة الثالثة من ترجمة أُستاد ولي والطبعة الثانية من ترجمة الگرمارودي، ثمّ يبيّن رأيه في الموردين.

المفردات الأساسيّة: ترجمة القرآن، القرآن، كتاب العام ١٣٩٠، السيّد علي الگرمارودي، حسين أُستاد ولي، نقد الترجمة.

در مقالهٔ پیشین به نقد و بررسی ترجمه‌های مزبور پرداخته شد و تا آیهٔ ۲۴ از سورهٔ بقره پیش رفت. اکنون در ادامهٔ آن مقال ترجمهٔ آیهٔ ۲۵ تا آیهٔ ۳۴ بررسی می‌شود.

آیهٔ ۲۵: كُلَّما رُزِقوا مِنها مِن ثَمَرَةٍ رِزقًا.
گرمارودی: هر گاه میوه‌ای از آن بوستان‌ها روزی آنان گردد.
استادولی: هر گاه از آن بهشت‌ها میوه‌ای روزی‌شان شود.

بررسی: بی‌گمان هر دو ترجمه مفاد جمله را به‌خوبی منتقل می‌کنند. تنها نکته‌ای که منعکس نشده است، مجهول‌بودن «رُزِقوا» است. بهتر آن بود که نوشته می‌شد: «هر گاه میوه‌ای از آن بوستان‌ها (یا بهشت‌ها) روزی ایشان کنند» و دقیق‌تر: «هر گاه از میوهٔ آن بوستان‌ها (یا بهشت‌ها) رزقی به ایشان دهند». ازآن‌رو دقیق‌تر است که مفعول دوم «رُزِقوا»، «رِزقًا» است، ولی در ترجمه‌های یادشده «مِن ثَمَرَةٍ» مفعول دوم شمرده شده است. البته اگر روا باشد که «مِن ثَمَرَةٍ» بیان برای «رِزقًا» دانسته شود، این ترجمه: «هر گاه میوه‌ای از آن بوستان‌ها روزی ایشان کنند» هم موجه به شمار می‌آید.

- قالوا هٰذَا الَّذي رُزِقنا مِن قَبلُ.
گرمارودی: می‌گویند این همان است که از پیش روزی ما شده بود.
استادولی: گویند: این همان است که از پیش روزی ما شده بود.

بررسی: هر دو ترجمه یکسان و بی‌مشکل است، اما آقای استادولی برای توضیح اینکه چطور میوه و رزق بهشتی چیزی است که پیش‌تر به بهشتیان داده شد، در پاورقی دو وجه را یاد می‌کند:

۱. یعنی «این میوه‌های بهشتی پاداش اعمالی است که در دنیا انجام داده‌ایم و از آنجا روزی ما شده است».

۲. «این میوه‌ها شبیه همان میوه‌هایی است که در دنیا روزی ما بود، ولی بسیار بهتر و عالی‌تر».

در وجه اول موهبت‌های بهشتی را پاداش کارهای دنیا می‌شمرد، درحالی‌که آیه می‌فرماید خود آنهاست. به‌این‌معنا که خود اعمال نیک به صورت مواهب جلوه‌گر می‌شود و تجسم می‌یابد، اما وجه دوم که فرض می‌کند مواهب بهشت همسان نعمت‌های دنیاست نه خود آنها، برابر ظاهر آیه نیست؛ چون آیه خالی از ادات تشبیه است، یعنی آیه نمی‌فرماید: «هٰذَا كَالَّذي رُزِقنا مِن قَبلُ: اینها مانند میوه‌های دنیایی است». بر فرض که این‌گونه باشد و جمله بر استعاره حمل شود، عبارت «ولی بسیار بهتر و عالی‌تر» از آن برنمی‌آید، یعنی آیهٔ مورد بحث دلالت نمی‌کند میوهٔ بهشتی بسیار بهتر و عالی‌تر است، ولی مترجم آن را به آیه نسبت می‌دهد. بی‌گمان واقعیت این است که نعمت‌های بهشت بس عالی‌تر است، ولی در ترجمه و تفسیر نمی‌توان واقعیت‌ها را بر معانی آیات تحمیل کرد.

- وَأُتوا بِهِ مُتَشابِهًا.

گرمارودی: و همانند آن برای آنان آورده می‌شود.

استادولی: آن میوه را همانند برایشان آورند.

بررسی: قوت و دقت دو ترجمهٔ مزبور در این است که بر خلاف عده‌ای از مترجمان «أُتوا» را که ثلاثی مجرد است، «أوتوا» از باب اِفعال معنا نکرده‌اند.[۱] البته پیراسته از اشکال هم نیستند. اگر توجه کنیم که ضمیر «بِهِ» در «وَأُتوا بِهِ مُتَشابِهًا» به «رزقًا» در جملهٔ قبل برمی‌گردد و «مُتَشابِهًا» حال برای آن است، مفاد جمله چنین می‌شود: «رزق و میوه‌ای را که روزی آنها می‌کنند همسان‌اند»، ولی ترجمه آقای گرمارودی می‌گوید: «همسان آن را برایشان می‌آورند». مفهومش این است که خود آن میوه‌ای که روزی آنان کرده‌اند نمی‌آورند. ترجمهٔ مذکور برگردان چنین عبارتی است: «أُتوا بِمُتَشابِهِ».

از ترجمهٔ آقای استادولی (آن میوه را همانند برایشان آورند) معنای روشنی برنمی‌آید. «مُتَشابِهًا» قید برای ضمیر «بِهِ» است. بنابراین اگر نوشته می‌شد: «آن میوه‌ها را که همسان است برایشان می‌آورند»، روشن‌تر و با وجه ادبیِ «مُتَشابِهًا» همخوان‌تر بود.

- وَلَهُم فيها أَزواجٌ مُطَهَّرَةٌ.

گرمارودی: و آنها در آن همسرانی پاکیزه دارند.

استادولی: در آن بهشت‌ها همسرانی پاکیزه [در جسم و جان و خلق و خوی] دارند.

بررسی: هر دو ترجمه مانند بسیاری از ترجمه‌ها «مُطَهَّرَة» را «پاکیزه» معنا می‌کنند که البته ناصواب تلقی نمی‌شود، ولی حقیقت این است که «پاکیزه» ترجمهٔ «طاهرة» است و «مُطَهَّرَة» اسم مفعول و به معنای پاک‌گشته و پیراسته‌شده است. انتخاب «مُطَهَّرَة» نه «طاهرة» اشاره دارد به اینکه خدا آنها را برای اهل ایمان پاک و پاکیزه گردانده است و این از کمال طهارت حکایت می‌کند؛ چراکه خدا آنان را پاک گردانده است:

الَّذي أَحسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ: همان کسی که نیکو ساخت هر چیزی را که آفریدش. (سجده: ۷)

ولی ترجمهٔ «مُطَهَّرَة» به پاک و پاکیزه این نکته را حکایت نمی‌کند.[۲]

آیهٔ ۲۶: إِنَّ اللَّهَ لا يَستَحيي أَن يَضرِبَ مَثَلًا ما بَعوضَةً فَما فَوقَها.

گرمارودی: خداوند پروا ندارد که به پشه یا فراتر از آن مثلی بزند.

استادولی: به‌راستی خداوند شرم نمی‌دارد از اینکه [در بیان حقایق] هر گونه مثلی زند، پشه

---

۱. در ترجمهٔ آقای دکتر خرمشاهی آمده است: «و به ایشان همانند آن داده شود» و آقای دکتر مجتبوی می‌نویسد: «آن میوه‌های همانند بدیشان دهند». در این دو ترجمه «أتوا»، أوتوا» معنا شده است.

۲. ر.ک به: أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۱، ص ۶۱.

باشد یا فراتر از آن (کوچک‌تر یا بزرگ‌تر).

بررسی

۱. آقای گرمارودی «فَما فَوقَها» را فراتر از پشه و به تعبیر دیگر بزرگ‌تر از پشه معنا می‌کند و از پاورقی ایشان برمی‌آید که مراد از «فَما فَوقَها» فراتر در کوچکی است. بنابراین می‌نویسد: می‌توان آن را به فروتر، یعنی کوچک‌تر نیز معنا کرد. مشکل این معنا آن است که اگر مراد از «فَما فَوقَها» خصوص کوچک‌تر بود، عبارت مناسب برای رساندن این معنا «فَما دونَها» است، نه «فَما فَوقَها». نتیجه اینکه ترجمهٔ ایشان بی‌ایراد است، ولی ایراد در پاورقی است که به ترجمه نیز سرایت می‌کند.

آقای استادولی «فَما فَوقَها» را چنین معنا می‌کند: «فراتر از آن (کوچک‌تر یا بزرگ‌تر)»، یعنی عبارت «فَما فَوقَها» حامل دو معناست، نه خصوص بزرگ‌تر و نه خصوص کوچک‌تر. این نظر می‌تواند موجه باشد؛ چون عبارت «فَما فَوقَها» تاب هر دو معنا را باهم دارد.

- فَأَمَّا الَّذينَ آمَنوا فَيَعلَمونَ أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَبِّهِم.

گرمارودی: پس آنان که ایمان دارند می‌دانند این از سوی پروردگار آنها درست است.

استادولی: اما آنان که ایمان آورده‌اند می‌دانند که آن حق است از جانب پروردگارشان،

بررسی: ترجمهٔ آقای گرمارودی از جملهٔ مزبور علاوه بر اینکه نارساست، معلوم نیست مبتنی بر چه وجه اعرابی است. چنین می‌نماید که ایشان «الحَقُّ» را خبر برای «أَنَّهُ» می‌داند که وجهی درست است و «مِن رَبِّهِمْ» را حال برای ضمیر «أَنَّهُ» می‌شمرد که خلاف ظاهر است و از مفسران و معربان قرآن کسی یافت نشد که این وجه را یاد کرده باشد. از ترجمهٔ عبارات مشابه در ترجمهٔ آقای گرمارودی دو نوع وجه اعرابی برمی‌آید. ایشان در ترجمهٔ «قالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنا» (قصص: ۳۵) می‌نویسد: «می‌گویند: ما بدان باور داریم که راستین است، از سوی پروردگار ماست». از این ترجمه برمی‌آید که ایشان «الْحَقُّ» را خبر اول «إِنَّهُ» و «مِنْ رَبِّنا» را خبر دوم شمرده شده است که هر دو درست است و از ترجمهٔ «لِيَعلَمَ الَّذينَ أوتُوا العِلمَ أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَبِّكَ» (حج: ۵۴) به: «تا بدانند که این (قرآن) راستین، از سوی پروردگار توست» برمی‌آید که «الْحَقُّ» را صفت ضمیر در «أَنَّهُ» می‌شمرد که در نادرستی آن تردیدی نیست و «مِنْ رَبِّك» را خبر «أَنَّهُ» می‌داند که وجهی درست است. حاصل اینکه مترجم در ترکیب نحوی «أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَبِّكَ» و نظایر آن دچار تردید است. در نتیجه ترجمه‌های متفاوتی از عبارت‌های همسان عرضه می‌کند؛ برخی درست و برخی ناموجه است و برخی ناموجه و نارساست.

مفاد ترجمهٔ آقای استادولی از جملهٔ مزبور آشکار است و با هر دو وجه ادبی آیه نیز سازگار است:

۱. «مِن رَبِّهِمْ» حال برای «الْحَقُّ» است.

۲. خبر دوم برای «أَنَّهُ»، ولی مترجم گرامی به «الف» و «لام» «الحقّ» توجه نشان نمی‌دهد و «أَنَّهُ الحَقُّ» را «أَنَّهُ حَقٌّ» معنا می‌کند. «ال» در «الحقّ» استغراق خصایص افراد و گویای کمال است، یعنی حق کامل، پیراسته از هر باطل. بی‌گمان میان دو عبارت «إِنَّه عالِمٌ» با «إِنَّهُ العالِمُ» تفاوت معنایی هست. عبارت دوم می‌رساند که او عالمی کامل است، بر خلاف عبارت اول که گویای کمال نیست. مترجم گرامی در دیگر موارد مشابه نیز به «الف» و «لام» توجهی نشان نمی‌دهد و بود و نبود آن را همسان معنا می‌کند. در ترجمهٔ «فَوَ رَبِّ السَّماءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ» می‌نویسد: «پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که این سخن حق است» و در ترجمهٔ «إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ» می‌نویسد: «بی‌شک وعدهٔ تو حق است». این ایراد در ترجمهٔ آقای گرمارودی نیز دیده می‌شود.

– فَيَقولونَ ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهٰذا مَثَلًا.

گرمارودی: می‌گویند: «خداوند از این مثل، چه می‌خواهد».

استادولی: گویند: «خداوند از این مثل، چه خواسته است».

بررسی: نمی‌توان در درستی ترجمه‌های مزبور تردید داشت، ولی می‌توان گفت اندک تفاوتی با آیه دارد. توضیح: «مَثلاً» تمییزِ «هٰذا» است و مشارٌالیه «هٰذا» مثلی است که در عبارت «أَن يَضْرِبَ مَثَلاً» آمده است، یعنی «ماذا أرادَ اللهُ بِهذا المَثَلِ مَثَلاً: خدا از این مَثَل از آن حیث که مثل است چه اراده کرده است». ترجمه‌ها در حقیقت «المثل» را که محذوف است در معنا آورده‌اند و «مَثَلاً» را که تمییز است منعکس نکرده‌اند.

آقای گرمارودی در پاورقی این نکته را تذکر می‌دهد که جملهٔ «ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهٰذا مَثَلًا» پایان سخن کافران است، یعنی جملهٔ «يُضِلُّ بِهِ كَثيرًا ...» تا آخر آیه ادامهٔ سخن کافران نیست. این تذکر بجاست؛ زیرا از ترجمهٔ عده‌ای از مترجمان برمی‌آید که جملهٔ مزبور نیز سخن کافران است که بی‌گمان نادرست است؛ چون ممکن نیست کافران بگویند خدا به وسیلهٔ قرآن یا مثل‌های قرآنی بسیاری را هدایت می‌کند. آنها قرآن را کتابی الهی نمی‌دانند، چه رسد که آن را مایهٔ هدایت به شمار آورند.

- يُضِلُّ بِهِ كَثيرًا وَيَهدي بِهِ كَثيرًا.

گرمارودی: با آن بسیاری را بیراه و بسیاری (دیگر) را رهیاب می‌کند.

استادولی: خداوند بسیاری را با آن گمراه می‌کند و بسیاری را هدایت.

بررسی: هر دو ترجمه در این بخش رسا و دقیق است. به‌ویژه ترجمهٔ آقای گرمارودی که با ترجمهٔ «يَهدي» به «رهیاب می‌کند» نشان می‌دهد که هدایت در اینجا ایصال به مطلوب است، نه ارائهٔ طریق. بر خلاف برخی از مترجمان که آن را «راهنمایی می‌کند» یا «ره می‌نماید» ترجمه کرده‌اند که نادرست است؛ زیرا خدا همگان را راهنمایی می‌کند و رهنمودش را از کسی دریغ نمی‌دارد. هدایتی که

نصیب برخی می‌شود و از برخی بازداشته می‌شود، هدایت به معنای ایصال به مطلوب است.

نکته: در آیهٔ ۲۶ چندین فعل ماضی به کار رفته است که عبارتند از: «آمَنُوا»، «کَفَرُوا» و «أَرادَ». آقای گرمارودی همهٔ آنها را مضارع و آقای استادولی آنها را ماضی معنا می‌کند. ماضی معناکردن افعال مزبور برابر اصل است که فعل ماضی، ماضی معنا شود. با این حال بر ترجمهٔ آقای گرمارودی نیز ایرادی وارد نیست؛ زیرا در مواردی رواست که فعل ماضی، مضارع معنا شود، از جمله آنجا که فعل ماضی صلهٔ موصول باشد و افعال یادشده در آیه همه صله هستند، ولی شگفت است که ایشان در این موارد رویهٔ یکسانی ندارد، مانند: «بَلیٰ مَن کَسَبَ سَیِّئَةً وَأَحاطَت بِهِ خَطیئَتُهُ فَأُولـٰئِكَ أَصحابُ النّارِ هُم فیها خالِدونَ * وَالَّذینَ آمَنوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ أُولـٰئِكَ أَصحابُ الجَنَّةِ هُم فیها خالِدونَ» (بقره: ۸۱ و ۸۲): نه چنین است، آنان که گناهی انجام دهند و گناهشان آنان را فراگیرد دمساز آتش‌اند. آنان در آن جاودان‌اند. * و کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند بهشتی‌اند. آنان در آن جاودان‌اند».

در این دو آیه فعل‌های «کَسَبَت»، «أَحاطَت»، «آمَنوا» و «عَمِلُوا» همه ماضی و صلهٔ موصول‌اند و در یک سیاق هستند، ولی «کَسَبَت» و «أَحاطَت» مضارع معنا شده و فعل‌های «آمَنوا» و «عَمِلُوا» ماضی ترجمه شده‌اند.

آیهٔ ۲۷: الَّذینَ یَنقُضونَ عَهدَ اللَّهِ مِن بَعدِ میثاقِهِ.

گرمارودی: همان کسان که پیمان با خداوند را پس از بستن آن می‌شکنند.

استادولی: همان کسانی که پیمان خدا را پس از استوار ساختنش می‌شکنند

بررسی: در ترجمه‌های مزبور دو تفاوت دیده می‌شود:

۱. «عَهدَ اللَّهِ» در ترجمهٔ اول پیمانی دانسته شده است که انسان با خدا می‌بندد، مانند سوگندی که کسی بر انجام‌دادن یا ترک‌کردن کاری می‌خورد یا نذری که می‌کند، ولی در ترجمهٔ دوم «عَهدَ اللَّهِ» پیمانی شمرده شده است که خدا بر عهدهٔ انسان‌ها نهاده است. بنابراین مترجم گرامی در تفسیر آن از فطرت انسانی می‌گوید و از عهدهایی که در کتب آسمانی پیشین مبنی بر ایمان به پیامبر اسلام آمده است.

۲. «میثاق» در ترجمهٔ نخست به «بستن» برگردان و در ترجمهٔ دوم به «استوارساختن» معنا شده است. هر دو ترجمه در تفاوت اول از پشتیبانی ادبی برخوردارند؛ زیرا «عَهدَ اللَّهِ» می‌تواند نظیر اضافهٔ مصدر به مفعولش باشد و فاعل آن محذوف فرض شود؛ یعنی عهدی که شما با خدا دارید. ترجمهٔ اول بر این مبناست و می‌تواند نظیر اضافهٔ مصدر به فاعل باشد و مفعولش محذوف فرض شود، یعنی عهدی که خدا با شما دارد. میثاق نیز در لغت به معنای بستن و ایجادکردن پیمان به کار می‌رود و نیز به

معنای محکم‌کردن پیمان و استوارساختن آن. پس هر دو ترجمه با وجود تفاوتی که دارند درست تلقی می‌شوند. البته به نظر نگارنده در این‌گونه موارد که کلمه یا جمله تاب دو معنا را دارد، چنان‌که قرینه‌ای تعیین‌کننده در میان نباشد، باید ملتزم شد که هر دو معنا مراد است و هر دو را در ترجمه منعکس کرد یا ترجمه نیز به گونه‌ای پرداخته شود که تاب هر دو معنا را داشته باشد.

آقای استادولی «عهد الله» را پیمان الهی در فطرت انسان‌ها و نیز عهدهایی که در تورات و انجیل دربارۀ رسول آخرالزمان از یهودیان گرفته است تفسیر می‌کند. در این توضیح و تفسیر دو ایراد به نظر می‌رسد:

۱. عهد الهی با مردم به موارد یادشده اختصاص ندارد که دامنه‌ای گسترده‌تر دارد. بهتر آن بود که از اینها به عنوان برخی مصادیق یاد می‌شد و با کلمه‌ای مانند نظیر کذا و کذا بیان می‌شد.

۲. یهودیان انجیل را باور ندارند و پیامبری حضرت مسیح را نمی‌پذیرند. بنابراین معنا ندارد که گفته شود از یهودیان در انجیل پیمان گرفتیم و آن را استوار کردیم که به پیامبر ایمان آورید. وانگهی اگر در انجیل این پیمان باشد که هست، چرا در توضیح، خصوص یهودیان آمده و از مسیحیان سخن نگفته است؟!

– وَيَقطَعونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يوصَلَ.

گرمارودی: و چیزی را که خداوند فرمان به پیوند آن داده است می‌گسلند.

استادولی: و پیوند خود را با آنچه خدا به پیوند آن فرمان داده [مانند پیمان با اولیای دین و با خویشان و مؤمنان] می‌برند.

بررسی

۱. «ما» در «ما أَمَرَ اللَّهُ» در ترجمۀ اول نکرۀ موصوفه شمرده شده و به «چیزی» برگردان شده است و در ترجمۀ دوم موصول شمرده شده و «آنچه» معنا شده است. هر دو وجه موجه است، ولی بر این اساس که «ما» نکرۀ موصوفه باشد، در جمع و مفرد به کار می‌رود. بنابراین بهتر بود ترجمۀ آقای گرمارودی که بر پایۀ نکره‌بودن «ما» تنظیم شده است، به «چیزهایی» ترجمه می‌شد؛ زیرا با وجه دیگر «ما» که موصول است همخوان‌تر بود. آقای گرمارودی در ترجمۀ آیۀ ۲۵ رعد که همین عبارت آمده است (يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ)، «ما» را موصول می‌شمرد و چنین ترجمه می‌کند: «آنچه را خداوند فرمان به پیوند آن داده است می‌گسلند».

۲. عبارت «پیوند خود را» که در ترجمۀ آقای استادولی آمده است، معادلی در آیه ندارد و حذف آن هم به فهم آیه زیانی نمی‌زند. بنابراین بهتر بود این‌گونه ترجمه می‌شد: «و آنچه را خدا به پیوند آن فرمان

داده است ... می‌برند».

۳. در دو ترجمهٔ مزبور ضمیر «بِهِ» در «ما أَمَرَ اللَّـهُ بِهِ» انعکاسی ندارد؛ چنان‌که در دیگر ترجمه‌ها نیز منعکس نشده است. البته ضرورتی هم ندارد؛ زیرا آن ضمیر چیزی جز همان «أَن یُوصَلَ» نیست؛ چراکه «أَن یُوصَلَ» بدل آن است.

۴. ترجمه‌های یادشده و بسیاری از ترجمه‌ها «أَن یُوصَلَ» را مصدری معنا کرده‌اند. این تبدیل دو نکته از آیه را پهنان می‌کند. مجهول‌بودن «یُوصَلَ» و مضارع‌بودن آن را. گمان بر این است که اگر نوشته شود: «و آنچه را خدا فرمان داده است که همواره پیوند داده شود می‌گسلند»، حاوی همهٔ نکات آیه است و فهم آیه را هم مخدوش نمی‌کند.

- وَيُفسِدونَ فِي الأَرضِ أُولئِكَ هُمُ الخاسِرونَ.
گرمارودی: و در زمین تباهی می‌ورزند، آنان‌اند که زیانکارند.
استادولی: و در زمین فساد می‌کنند، آنان‌اند که زیانکارند.

بررسی: هر دو ترجمه گویاست و ایرادی در آن دیده نمی‌شود. نکته مثبت هر دو ترجمه آن است که ضمیر منفصل را که حاکی از حصر است به‌خوبی منعکس کرده‌اند. دقت این دو ترجمه آنگاه نمود می‌کند که می‌بینیم عده‌ای از مترجمان ضمیر فصل را با کلمهٔ «خود»، «خودشان» و «همان» منعکس می‌کنند و می‌نویسند: «آنها خودشان زیانکاران‌اند» یا «آنان همان زیانکاران هستند» که بی‌گمان اینها مفاد ضمیر فصل نیستند؛ چون ضمیر فصل اگر حاکی از تأکید باشد، تأکید مضمون جمله است، نه تأکید مسندٌالیه، ولی «خودشان» در جملهٔ «آنها خودشان زیانکاران‌اند» تأکید مسندٌالیه است، مانند اینکه گفته می‌شود: «جاء زیدٌ نفسُه».

آیهٔ ۲۸: كَيفَ تَكفُرونَ بِاللَّهِ وَكُنتُم أَمواتًا فَأَحياكُم ثُمَّ يُميتُكُم ثُمَّ يُحييكُم ثُمَّ إِلَيهِ تُرجَعونَ.
گرمارودی: چگونه به خداوند کفر می‌ورزید با آنکه مرده بودید، شما را زنده گردانید. آنگاه شما را می‌میراند، دگرباره زنده می‌گرداند و سپس به سوی او بازگردانده می‌شوید.
استادولی: چگونه به خدا کافر می‌شوید با آنکه مردگانی بودید (به صورت خاک و نطفه‌ای بی‌جان). پس شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند و باز زنده می‌کند. آنگاه به سوی او بازگردانده می‌شوید.

بررسی: هر دو ترجمه رساست و در آن کاستی یا ایراد درخوری دیده نمی‌شود. البته به دو نکته می‌توان توجه نشان داد:

۱. در ترجمهٔ آقای استادولی «مردگان» با این عبارت «به صورت خاک و نطفه‌ای بی‌جان» توضیح داده

شده است، در حالی که نطفه را موجودی بی‌جان به شمار نمی‌آورند.

۲. تفاوتی هم در دو ترجمه ملاحظه می‌شود: در ترجمۀ آقای گرمارودی «أَمواتًا» مفرد (مرده) و در ترجمۀ آقای استادولی جمع (مردگانی) معنا شده است. گویی آقای گرمارودی به اقتضای زبان فارسی کلمه را معنا می‌کند و آقای استادولی می‌بینند که اگر آن را جمع معنا کند می‌تواند نکره‌بودن آن را به گونه‌ای که ذوق بپسندد، منعکس کند، بر خلاف اینکه مفرد نکره معنا شود که چندان وجیه نمی‌آید (شما مرده‌ای بودید).

آیۀ ۲۹: ... ثُمَّ استَوىٰ إِلَى السَّماءِ فَسَوّاهُنَّ سَبعَ سَماواتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ.
گرمارودی: ... آنگاه به (آفرینش) آسمان (ها) رو آورد و آنها را (در) هفت آسمان سامان داد.
استادولی: ... سپس به آسمان پرداخت و آنها را به صورت هفت آسمان سامان داد.

بررسی: در ترجمه بخش نخست آیه ایرادی دیده نشد، اما قسمت یادشده:

۱. در ترجمۀ آقای گرمارودی افزودۀ «آفرینش» دیده می‌شود. این افزوده چه در پرانتز و کروشه و چه در متن آورده شود افزوده‌ای نابجاست؛ زیرا هیچ قرینه‌ای در کلام نیست که آن را اقتضا کند، بلکه قرینه بر خلاف آن است؛ چون ظاهر جمله این است که خداوند آسمان را پیش‌تر آفریده بود و با جملۀ «ثُمَّ استَوىٰ إِلَى السَّماءِ» مرحله‌ای را گزارش می‌کند که سامان‌دهی آنها را آغاز کرده است. علاوه بر این آوردن افزودۀ «آفرینش» این تلقی را برای مخاطب پدید می‌آورد که آیه باید می‌گفت: «ثُمَّ استَوىٰ إِلَىٰ خَلقِ السَّماءِ»، ولی خلق را نیاورد و مترجم به یاری آیه شتافت و کاستی آن را برطرف کرد!

۲. ایشان «السَّماءِ» را جمع معنا می‌کند و آن را به صورت «آسمان (ها)» عرضه می‌کند. این ترجمه خالی از اشکال نیست؛ زیرا روا نیست «سماء» که مفرد است جمع معنا شود و از آن ناروا‌تر آوردن ضمیر جمع در پرانتز است؛ چون تلقی مخاطب هوشیار این است که آیه باید «سماء» را به صورت جمع (سماوات) می‌آورد، ولی نیاورد. پس مترجم به کمک آیه آمده و آن را تصحیح کرده است!

شاید مترجم گرامی بازگشت ضمیر جمع «هُنَّ» در «فَسَوّاهُنَّ» را به «سماء» نشانۀ آن شمرده است که مراد از «سماء»، «سماوات: آسمان‌ها» است. اگر این‌گونه باشد، نباید ضمیر جمع در پرانتز می‌آمد تا برای مخاطب توهم تصحیح آیه ایجاد شود. البته بازگرداندن ضمیر جمع به مفرد نکته‌ای دارد و آن اینکه «سماء» قبل از سامان‌دهی و پردازش آن یک آسمان بود، ولی در عین حال چنان بود که استعداد هفت آسمان‌شدن را داشت. بنابراین ضمیر جمع به آن برگردانده شد تا به استعداد و قابلیت آن اشاره کند.

نظیر این آیه در آیات ۱۱ و ۱۲ سورۀ فُصِّلت آمده است:

ثُمَّ استَوىٰ إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلأَرضِ ائتِيا طَوعًا أَو كَرهًا قالَتا أَتَينا طائِعينَ * فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَماواتٍ في يَومَينِ وَأَوحىٰ في كُلِّ سَماءٍ أَمرَها.

آقای گرمارودی در ترجمهٔ آن می‌نویسد:

سپس به آسمان رو آورد که (چون) دودی بود و به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید! گفتند: فرمانبردارانه آمدیم. آنگاه آنها را در دو روز (به گونه) هفت آسمان برنهاد و در هر آسمانی کار آن را وحی کرد.

مترجم در این آیه راه صواب پیموده است و بر خلاف آیهٔ سورهٔ بقره «سماء» را جمع (آسمان‌ها) ترجمه نکرده است.

گفتنی است که در ترجمهٔ این آیه نیز چند نقطهٔ ضعف دیده می‌شود:

۱. «سپس به آسمان رو آورد که (چون) دودی بود». در جملهٔ «وَهِيَ دُخانٌ» ادات تشبیه وجود ندارد، یعنی نیامده است: «وَهِيَ كَدُخانٍ». بنابراین آوردن «چون» در ترجمه موجه نیست و آوردن آن در پرانتز نه‌تنها آن را توجیه نمی‌کند که موجب می‌شود مخاطب گمان کند مترجم آیه را تصحیح کرده است، یعنی این توهم را پدید می‌آورد که درست آن بود که قرآن می‌فرمود: «وَهِيَ كَدُخانٍ».

۲. ایشان در ترجمهٔ «فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَماواتٍ» می‌نویسد: «آنگاه آنها را (به گونه) هفت آسمان برنهاد». در این ترجمه نیز «(به گونه)» افزوده‌ای است که قرینه‌ای بر آن نیست و همان ایراد یاده‌شده در فقرهٔ پیشین را با خود دارد. علاوه بر این جای این سؤال هست که چرا در ترجمهٔ آیهٔ سورهٔ بقره قید «به گونه» نیامده است؟

آیهٔ ۳۰: وَإِذ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنّي جاعِلٌ فِي الأَرضِ خَليفَةً.
گرمارودی: و (یاد کن) آنگاه را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: می‌خواهم جانشینی در زمین بگمارم.
استادولی: و (یاد آرید) آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گمارد.

بررسی

۱. در هر دو ترجمه «إِذ» مفعول فعل مقدر شمرده شده است، با این تفاوت که آقای گرمارودی فعل مقدر را «أذكُر» و آقای استادولی «أُذكروا» دانسته است. بی‌گمان تقدیر آقای گرمارودی اگر متعین نباشد اولویت دارد؛ زیرا خطاب در آیه مفرد است (رَبُّكَ). ضمناً «یاد آرید» در ترجمهٔ آقای استادولی چندان

مناسب نیست؛ زیرا می‌نمایاند که مخاطب یا مخاطبان در صحنهٔ گفت‌وگو حضور داشتند و اکنون خدا به آنها می‌فرماید به یاد آرید.

۲. آقای گرمارودی «إِنّي جاعِلٌ ...» را به: «می‌خواهم بگمارم» معنا می‌کند، در حالی که کلمه‌ای مانند «أردتُ» در جمله نیست و ضرورتی هم نیست که گفته شود «جاعِلٌ» در معنای ارادهٔ جعل به کار رفته باشد. بنابراین در اینجا ترجمهٔ آقای استادولی دقیق‌تر است.

جناب استادولی در پاورقی دربارهٔ مراد از «خلیفه» دو نظر را یاد می‌کند: **۱.** جانشینی انسان‌های پیشین **۲.** جانشینی خدا.

ایشان جانشینی خدا را درست‌تر می‌شمرد و آگاهی فرشتگان را از آیندهٔ بشر (یعنی فسادگر و خونریزبودنش) را برخاسته از لوح محفوظ می‌داند. دربارهٔ خلافت انسان از خدا این اشکال باید پاسخ داده شود که اگر فرشتگان از «إِنّي جاعِلٌ فِي الأَرضِ خَليفَةً» خلافت الهی را فهمیده باشند و مراد آیه نیز همین باشد، چگونه ممکن است بگویند: چرا در زمین خونریز و فسادگر می‌گماری؟ این اهانتی لا یغفر به ساحت خداوند متعال است. مانند آن است که مرجع تقلیدی بگوید در فلان شهر نماینده‌ای از خود می‌گذارم. آنگاه عده‌ای بگویند: آیا می‌خواهی دزد و اختلاسگر و آدمکش برای ما بگذاری. وانگهی اگر فرشتگان از لوح محفوظ فسادگری انسان را دریافتند، چگونه از آن لوح درنیافتند که در این انسان گوهری است که فسادگری‌اش را جبران می‌کند و از آن پیامبرانی چون پیامبر اسلام و اولیایی چون اهل بیت آن حضرت پدید می‌آیند؟

- قالوا أَتَجعَلُ فيها مَن يُفسِدُ فيها وَيَسفِكُ الدِّماءَ.

گرمارودی: گفتند: آیا کسی را در آن می‌گماری که در آن تباهی می‌کند و خون‌ها می‌ریزد؟!

استادولی: گفتند: آیا کسی را در زمین می‌گماری که در آن فساد به پا می‌کند و خون‌ها می‌ریزد؟!

بررسی: هر دو ترجمه «مَن» در «مَن يُفسِدُ» را به «کسی» معنا کرده‌اند. می‌دانیم که «مَن» از موصولات مشترک است که در مفرد، مثنا و جمع با یک لفظ به کار می‌رود. اینکه آن را «کسی» یا «کسانی» ترجمه کنیم در گرو قرینه است. برای مثال «مَن» در آیهٔ: «فَإِمّا يَأتِيَنَّكُم مِنّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوفٌ عَلَيهِم وَلا هُم يَحزَنونَ» (بقره: ۳۸) به دلیل بازگشت ضمیر جمع به آن، معنای جمع دارد و به کسانی ترجمه می‌شود. پس آقایان گرمارودی و استادولی آن را جمع ترجمه کرده‌اند: «کسانی که از رهنمود من پیروی کنند، نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می‌گردند». (گرمارودی) «آنان که از رهنمود من پیروی کنند، نه بیمی بر آنهاست و نه اندوهی خواهند داشت». (استادولی)

به نظر می‌رسد «مَن» در «مَن يُفسِدُ» نیز باید جمع (کسانی) ترجمه شود؛ چون آشکار است که یک نفر

نمی‌تواند در زمین فساد انگیزد و خون‌ها بریزد. وقتی چنین تصوری پدید می‌آید که جمعیتی باشند. بنابراین پیشنهاد این است که جملهٔ مزبور این‌گونه ترجمه شود: «آیا کسانی را در زمین می‌گماری که در آن فساد می‌کنند و خون‌ها می‌ریزند؟!». نباید پنداشت که بازگشت ضمیر مفرد در «یُفسِدُ» و «یَسفِكُ» نشان می‌دهد که مراد از «مَن» معنای مفرد است؛ زیرا بازگشت ضمیر مفرد از نظر لفظ است و از این قبیل در آیات قرآن فراوان است. از جمله آنها همان آیهٔ ۳۸ سورهٔ بقره است که در چند سطر پیش گذشت. در این آیه ضمیر مفرد در «تَبِعَ» و نیز ضمیر جمع در «عَلَیهم» به «من» برگشته است؛ ضمیر مفرد از نظر لفظ و ضمیر جمع از نظر معنا.

- وَنَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ.
گرمارودی: ما تو را با سپاس به پاکی می‌ستاییم و تو را پاک می‌شمریم.
استادولی: ما تو را سپاس می‌گوییم و به پاکی می‌ستاییم و تو را تقدیس می‌کنیم.

بررسی: ترجمهٔ آقای استادولی روان‌تر است، ولی حرف «باء» در «بِحَمدِكَ» را منعکس نمی‌کند. گویی عبارت آیه این‌گونه است: «نَحنُ نُسَبِّحُكَ وَنَحمَدُكَ». نظیر جملهٔ مذکور مکرر در قرآن آمده است و مترجم گرامی در مواردی همچون آیهٔ موردبحث حرف «باء» را نادیده می‌انگارد. البته در مواردی آن را معنا می‌کند، از جمله: «تَوَكَّل عَلَى الحَيِّ الَّذي لا يَموتُ وَسَبِّح بِحَمدِهِ: بر آن زنده‌ای که مرگ ندارد توکل کن و او را همراه با سپاس و ستایش به پاکی بستای». (فرقان: ۵۸) دیگر اینکه آقای استادولی حمد را سپاس و ستایش معنا می‌کند؛ چنان‌که در آیهٔ سورهٔ فرقان آمده است، ولی در آیهٔ مورد بحث فقط سپاس را می‌آورد. این در حالی است که اگر باید یکی از این دو (سپاس و ستایش) بیاید، بی‌گمان ستایش اولی است؛ زیرا سپاس در برابر نعمت است و در آیه سخنی از نعمت به فرشتگان مطرح نشده است.

- قالَ إِنّي أَعلَمُ ما لا تَعلَمونَ.
گرمارودی: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.
استادولی: قطعاً من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

بررسی: هر دو ترجمه «ما» در «ما لا تَعلَمونَ» را نکرهٔ موصوفه گرفته‌اند که بجا و درست است. «ما» آنگاه که نکره موصوفه باشد، می‌تواند به معنای چیزی یا چیزهایی باشد که قرائن تعیین‌کننده است. در اینجا به قرینهٔ آیهٔ ۳۳ سوره (قالَ أَلَم أَقُل لَكُم إِنّي أَعلَمُ غَيبَ السَّماواتِ وَالأَرضِ وَأَعلَمُ ما تُبدونَ وَما كُنتُم تَكتُمونَ: آیا به شما [فرشتگان] نگفتم که همانا من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و آنچه را آشکار می‌کنید و آنچه را کتمان می‌کردید می‌دانم؟» مراد از «ما» چیزهایی است؛ زیرا در این آیه که ناظر به جملهٔ: «قالَ إِنّي أَعلَمُ ما لا تَعلَمونَ» است، چندین مورد از علم الهی را یاد می‌کند.

برخی از مترجمان به این نکته توجه داشته و در ترجمۀ جملۀ مورد بحث نوشته‌اند: «خداوند متعال به آنان فرمود: من می‌دانم چیزهایی را که شما نمی‌دانید» (آدینه‌وند) و در ترجمه‌ای دیگر آمده است: «پروردگار فرمود: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». (مکارم)

آیۀ ۳۴: وَ إِذ قُلنا لِلمَلائِكَةِ اسجُدوا لِآدَمَ.

گرمارودی: و (یاد کنید) آنگاه را که به فرشتگان گفتیم: برای آدم فروتنی کنید.

استادولی: و آنگاه که به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید.

بررسی

۱. ظاهر این است که آیه عطف به آیۀ ۳۰ است: «إِذ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ». بنابراین در اینجا نیز باید همچون آن آیه مخاطب را مفرد شمرد. در نتیجه بهتر بود آقای گرمارودی همچون آیۀ ۳۰ می‌نوشت: «(یاد کن) آنگاه را ...».

۲. ایشان سجده را به فروتنی معنا می‌کند و در پاورقی تذکر می‌دهد که در اصل: «بر آدم سجده برید» است. گویی چنین می‌گوید: معنای اصلی «اسجُدوا» همان «سجده کنید» است، ولی بنا به ملاحظاتی ناگزیر باید آن را «فروتنی کنید» ترجمه کرد. شاید ملاحظه این است که مترجم محترم سجده برای غیر خدا را روا نمی‌شمرد. اگر این‌گونه باشد باید گفت اینجا از موارد تحمیل نظریه فقهی یا کلامی بر مفاد آیه است و به تعبیر روشن‌تر فداکردن معنای آیه به پای مسائل فقهی و گزاره‌های کلامی است. دیگر اینکه آیاتی به گونۀ روشن می‌نمایاند که مراد از سجده همان معنای معروف سجده است، نه مجرد فروتنی‌کردن. در آیۀ ۲۹ سورۀ حِجر و آیۀ ۷۲ سورۀ ص می‌خوانیم:

فَإِذا سَوَّيتُهُ وَنَفَختُ فيهِ مِن روحي فَقَعوا لَهُ ساجِدينَ: پس وقتی او را درشت‌اندام ساختم و از روح خود در او دمیدم، فروافتید و سجده‌اش کنید.

این آیه به دلیل کلمۀ «قَعوا: فروافتید» حاکی است که سجده به آدم(ع) مجرد فروتنی نیست، بلکه همان معنای معروف سجده، یعنی پیشانی بر خاک‌نهادن و مانند آن است.

آقای استادولی «اسجُدوا» را سجده کنید» ترجمه می‌کند، ولی در پاورقی توضیح می‌دهد که مراد این نیست که آدم(ع) را سجده کنید، بلکه سجده برای خداست و آدم قبلۀ این سجده است. نظیر سجده‌ای که اهل ایمان در نمازها دارند که خدا را سجده می‌کنند و روی به کعبۀ معظمه دارند. این توجیه نیز برخاسته از ملاحظات کلامی و فقهی است. وگرنه از آیات مربوط به حضرت آدم و داستان سجدۀ فرشتگان چنین معنایی برنمی‌آید. هر چند برخی از مفسران بزرگ نیز به این معنا گرایش داشته‌اند.

- فَسَجَدوا إِلّا إِبليسَ أَبىٰ وَاستَكبَرَ وَكانَ مِنَ الكافِرينَ.

گرمارودی: همه فروتنی کردند جز ابلیس که سرباز زد و سرکشی کرد و از کافران شد.

استادولی: پس سجده کردند جز ابلیس که سرباز زد و گردن‌فرازی نمود و از کافران بود.

بررسی: ترجمه‌های مزبور جملهٔ «كانَ مِنَ الكافِرينَ» را دو گونه معنا کرده‌اند. ترجمهٔ اول «كانَ» را به معنای «صارَ: گردید» دانسته است. در نتیجه جمله را این‌گونه معنا می‌کند: «از کافران شد»، یعنی چون تکبر کرد و از سجده بر آدم سرباز زد کافر شد، ولی ترجمهٔ دوم بر معنای اصلی «كانَ: بود» تحفظ می‌کند و در معنای جمله می‌نویسد: «از کافران بود»، یعنی حتی پیش از آنکه از فرمان خدا سرپیچی کند کافر بود و امتناعش از سجده کفر او را آشکار کرد.

سیاق و ساختار کلام با معنای اول سازگارتر است؛ زیرا «كانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» عطف بر «أَبىٰ» و «استَكبَرَ» است. پس همان‌گونه که مضمون این دو فعل بعد از امر به سجده تحقق یافته‌اند، باید «كانَ...» نیز بعد از امر به سجده تحقق یافته باشد و نتیجهٔ آن به شمار آید و این با «كانَ» به معنای صار تناسب دارد. نیز اگر معنای دوم مراد بود، ظاهر آن بود که جمله بدون حرف عطف و به این صورت می‌آمد: «أَبىٰ وَاستَكبَرَ إِنَّهُ كانَ مِنَ الكافِرينَ».

|فاطمه توفیقی استادیار دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۱

تأملاتی درباره دین در فلسفه قاره‌ای، به بهانه انتشار کتاب فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین

۲۸۷-۳۰۰

چکیده: کتاب فلسفه قاره ای و فلسفه دین به سر ویراستاری مورنی جوی و ترجمه محمدابراهیم باسط توسط نشر طه در سال ۱۳۹۷ به زیور طبع آراسته شده است. نویسنده در نوشتار پیش رو، پس از معرفی اجمالی فلسفه قاره ای، مروری بر جایگاه دین در فلسفه قاره ای داشته و به دو مفهوم مهم دینی در فلسفه قاره ای یعنی الاهیات سلبی و بازگشت به پولس قدیس می پردازد. سپس، با شرحی کوتاه بر خود کتاب، نکاتی درباره ترجمه این اثر و جایگاه آن در فضای فکری ایران بیان می دارد.

کلیدواژه ها: ین، فلسفه قاره ای، کتاب فلسفه قاره ای و فلسفه دین، مورنی جوی، فلسفه دین، جایگاه دین، ترجمه کتاب، معرفی کتاب.

فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین، مورنی جوی، ترجمه محمدابراهیم باسط، قم: کتاب طه، ۱۳۹۷، ۴۳۲ ص.

Reflections on Religion in Continental Philosophy, On the Occasion of Publishing a Book on Continental Philosophy and Philosophy of Religion

Fatima Tofighi

Abstract: The book Continental Philosophy and Philosophy of Religion, edited by Morney Joy which has been translated by Mohammad Ibrahim Basit, was published by Taha Publishing in 1397. In the following article, after a brief introduction to continental philosophy, the author reviews the position of religion in continental philosophy and discusses two important religious concepts in continental philosophy, namely negative theology and the return to St. Paul. Then, with a brief description of the book itself, it states some points about the translation of this work and its place in the Iranian intellectual space.

Keywords: Religion, Continental Philosophy, the Book Continental Philosophy and Philosophy of Religion, Morney Joy, Philosophy of Religion, The Place of Religion, Book Translation, Book Introduction.

تأمّلات حول الدين في الفلسفة القارّيّة،
بمناسبة انتشار كتاب الفلسفة القارّيّة وفلسفة الدين

فاطمة توفيقي

الخلاصة: أصدرت دار نشر طه في سنة ١٣٩٧ الشمسيّة كتاب فلسفه قارەای و فلسفه دين (= الفلسفة القارّيّة وفلسفة الدين)، وقد تولّى تحريره مورني جوي وقام بترجمته محمّد إبراهيم باسط.
يبدأ الكاتب مقاله الحالي بتقديم تعريف إجمالي عن الفلسفة القارّيّة ثمّ يلقي نظرة على مكانة الدين في الفلسفة القارّيّة، لينتقل إلى البحث عن مفهومين دينيّين مهمّين في الفلسفة القارّيّة، وهما: الإلهيّات السلبيّة، والعودة إلى القدّيس بولس.
وينتهي المقال بشرحٍ مختصر عن الكتاب، مع بعض الملاحظات حول ترجمته ومكانتهً في عالم الفكر في إيران.

المفردات الأساسيّة: الدين، الفلسفة القارّيّة، كتاب فلسفه قارەای و فلسفه دين (= الفلسفة القارّيّة وفلسفة الدين)، مورني جوي، فلسفة الدين، مكانة الدين، ترجمة الكتاب، تعريف الكتاب.

انتشار کتاب فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین رخدادی مبارک است، به‌ویژه از آن‌رو که بسیاری از اهمیت دین در فلسفه قاره‌ای ناآگاه‌اند. فلسفه دین معمولاً با مسائل کلامی یا الاهیات فلسفی سر و کار دارد که در قالب فلسفه تحلیلی (انگلیسی ـ آمریکایی) بررسی می‌شود. بسیاری این نگاه فلسفی را بسیار انتزاعی می‌دانند که چندان دل‌مشغول حل مسائل روزمره انسان نیست. همچنین در فضای انگلستان و آمریکا فلسفه تحلیلی به نگاه محافظه‌کارانه، (نو)لیبرالیستی و غیرتحول‌خواه شناخته می‌شود. فیلسوفان تحلیلی کار خودشان را در ادامه سنت فلسفی پیشین در ادیان (ابراهیمی) می‌بینند. متکلمان مسلمان و الهیدانان فلسفی قرون وسطایی مسیحی و یهودی احتمالاً با فیلسوفان انگلیسی و آمریکایی هم‌سخنان خوبی خواهند بود، اما فیلسوفان قاره‌ای یا به دنیای الاهیات کاری نداشته‌اند یا با بدعت‌گزاران و در بهترین حالت عارفان هم‌سخن می‌شوند. این امر اصلاً تعجبی ندارد. بیشتر فیلسوفان قاره‌ای تردیدی ندارند که خدا مرده است. آنان در عین اینکه عمدتاً خداناباور بوده‌اند، دلیلی نمی‌دیدند که دین را با محک عقلانیت بسنجندند و سپس به آن حمله کنند. مهم‌تر از دفاع عقلانی از کارهای خدا در جهان و هدف انسان و جهان این است که چگونه دین محدودیت قوای شناختی انسان را به رخ وی می‌کشد. آنچه به «بازگشت دین» یا «چرخش به دین»[1] در فلسفه قاره‌ای مشهور شده است، به جریانی اطلاق می‌شود که برداشتی خاص از دین را برای فلسفه الهام‌بخش می‌دانست. به طور خاص این فیلسوفان آنجایی که به دین پرداختند، بر نگاه عرفانی و اخلاقی در مواجهه با دیگری (خدا یا همنوع) تمرکز کردند. در این منظر هم الاهیات سلبی و هم پولس رسول بسیار مورد توجه قرار گرفتند. در این مقاله به بهانه انتشار کتاب فوق مروری بر جایگاه دین در فلسفه قاره‌ای خواهم داشت. در این مرور که صورت تاریخی هم دارد، بر دو موضوع فوق تمرکز می‌کنم. در پایان هم نکاتی را درباره ترجمه این اثر و جایگاه آن در فضای فکری ایران بیان خواهم کرد.

گرایش‌های فلسفه قاره‌ای

فلسفه قاره‌ای را می‌توان در چهار گرایش پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم و هرمنوتیک و پساساختارگرایی که سه گرایش پیشین را در خود جمع می‌کند خلاصه کرد. می‌توان حتی کل فلسفه قاره‌ای را پانوشتی بر آثار ویلهلم دیلتای[2] و ادموند هوسرل[3] دانست. دقیقاً بر خلاف آنچه در بسیاری از محافل فلسفه (دین) تحلیلی مطرح می‌شود، فلسفه قاره‌ای به معنای اظهارنظر دلبخواهی و ذوقی نیست، بلکه از زمان بنیان‌گذارنش به دنبال یافتن راهی بوده است تا منطق بی‌طرفانه را با منظر اوّل شخص آشتی دهد.. دقیقاً در زمانی که گاتلب فرگه[4] منطق جدید را بر مبنای قواعد ریاضی تدوین کرد، ادموند هوسرل هم در پی ایجاد علمی برای «مطالعه ساختار آگاهی اوّل شخص» (یا همان

1 . return of the religious/turn to religion.

2 . Wilhelm Dilthey.

3 . Edmund Husserl.

4 . Gottlob Frege.

پدیدارشناسی) بود. هوسرل می‌خواست مرز خود را با روان‌شناسی‌گری[5] یا نگاه صرفاً سابجکتیو به امور عالم مشخص کند، اما در عین حال نمی‌توانست از این هم چشم‌پوشی کند که بخش زیادی از دریافت‌های انسان حاصل نگاه اوّل شخص اوست. کار پدیدارشناسی یافتن ساختار آگاهی اوّل شخص است، اما هنگامی که تجربه و دریافت اوّل شخص اهمیت دارد، چگونه می‌توان مطمئن بود که پیش‌داوری‌های اوّل شخص در مورد هستی یا نیستی شیء در تجربه دخالت ندارد؟ در اینجا هوسرل مفهوم اپوخه[6] یا در پرانتزگذاشتن (یعنی به تعلیق درآوردن)[7] را وارد بازی می‌کند. به عبارت دیگر تجربه من از شیء فارغ از این است که آن شیء وجود داشته باشد یا نداشته باشد. محتوای تجربه نوئما[8] نامیده می‌شود و آگاهی من از آن نوئسیس.[9] بدین معنا، پدیدارشناسی ناواقع‌گراست. علاوه بر اپوخه، راه‌های دیگر برای دستیابی به معنای عینی وجود دارد. برای مثال همدلی[10] یا فهم بین‌الاذهانی،[11] به گونه‌ای که من تصور می‌کنم من‌های دیگر هم مانند من تجربه می‌کنند و با کنار هم گذاشتن این تجربیات، این دریافت‌ها از حالت دلبخواهی درمی‌آیند. همچنین این دریافت‌ها در یک زیست‌جهان[12] قابل فهم هستند. در ادامه خواهیم دید چگونه پدیدارشناسی در آثار مارتین هایدگر[13] به بالندگی رسید.

دومین جریان محوری در فلسفه قاره‌ای هرمنوتیک است. ویلهلم دیلتای که پیش از هوسرل فعالیت می‌کرد، مانند وی می‌خواست ضمن توجه به شرایط تاریخی (مانند هگل) به ساختار ادراکی انسان (از منظر نوکانتی) نیز بپردازد و در عین حال مانند پیشگام خود اشلایرماخر[14] به این توجه داشته باشد که چیزی فراتر از عقل و ساختارهای زبانی در فهم دخالت دارد. اشلایرماخر فهم را حاصل دو فرایند زبان‌شناختی و روان‌شناختی می‌دانست. اگر در فهم زبان‌شناختی به شرایط تاریخی توجه می‌شود، در فهم روان‌شناختی بخشی از وجود انسان که در چارچوب تاریخی نمی‌گنجد و به احساسات و شهودهای درونی مربوط می‌شود، به کار گرفته می‌شود. دیلتای از سخن اشلایرماخر الهام گرفت، اما از آن هم فراتر رفت تا نشان دهد همدلی بر مبنای امری تاریخی، یعنی تجربه زیسته[15] صورت می‌پذیرد. این تجربه زیسته قابل انتقال و فهم، اما در عین حال منحصربه‌فرد و نیازمودنی است. دقیقاً همین نکته

---

5 . Psychologism.

6 . Epoché.

7 . Bracketing.

8 . Noema.

9 . Noesis.

۱۰ . empathy، این اصطلاح بیشتر در آثار دیلتای مطرح می‌شود.

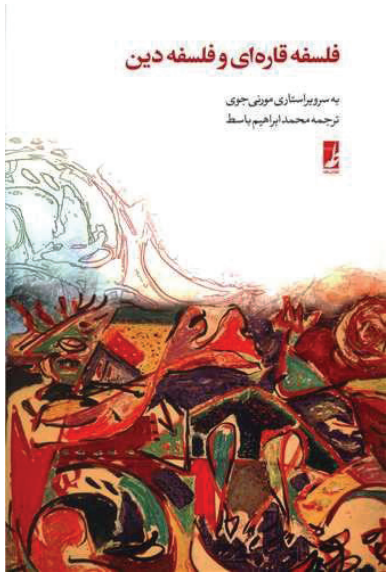
۱۱ . intersubjectivity، این اصطلاح بیشتر در آثار هوسرل مطرح می‌شود.

12 . lebenswelt lifeworld.

13 . Martin Heidegger.

14 . Friedrich Schleiermacher.

۱۵ . lived experience، معادل آلمانی چنین تجربه‌ای erlebnis است که از ریشه leben، یعنی زیستن می‌آید.



علوم تجربی را از علوم انسانی متمایز می‌کند. باز هم روشن می‌شود که اگرچه دیلتای تجربه را در فهم دخالت می‌دهد، مراقب است به وادی دلبخواهی بودن یافته‌های علوم انسانی نیفتد، بلکه دقیقاً ساختار زبانی است که به همدلی میان افراد کمک می‌کند. پیروان دیلتای اگرچه نیک می‌دانستند سخنشان در میان پوزیتویست‌های منطقی هم‌عصرشان طرفداری ندارد، خرسند بودند که توانسته‌اند راهی بیابند تا به چیزی فراتر از آنچه در زبان ریاضی یا تجربه آزمایشگاهی می‌گنجد دست پیدا کنند.

سومین جریان مهم فلسفه قاره‌ای اگزیستانسیالیسم بود. نماینده این جریان برای ما آغازگر آن مارتین هایدگر است. این عنوان را نخستین‌بار در واقع گابریل مارسل[16] به فلسفه ژان پل سارتر[17] اطلاق کرد، اما هایدگر با بازیابی اندیشه الهیدان مسیحی سورن کرکگور[18] و با استفاده از بینش‌های پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی فلسفه قاره‌ای را به بالندگی نو رساند. در ادامه فلسفه قاره‌ای را شاگردان حقیقی و مجازی هایدگر ادامه دادند. اگر دیلتای به تجربه زیسته در فهم علوم انسانی و هوسرل به تجربه‌های اوّل شخص در زمینه زیست‌جهان مشترک توجه کرده بود، هایدگر در ادامه و با الهام از کرکگور از تجربه اوّل شخص موقعیت مرزی (شورمندی، اضطراب عدم، حوصله سررفتن و جز آنها) سخن گفت. به گفته هایدگر ادراکات انسان سه گونه است که باید به هر سه توجه کرد: ادراکاتی که به عقلانیت ابزاری مربوط می‌شود، یعنی زمانی که انسان دارد از وسایل استفاده می‌کند؛ ادراکاتی که حاصل تأملی است که محل بحث عموم فیلسوفان و حتی پدیدارشناسانه بوده است، اما نوع ادراکی که در موقعیت مرزی وجود دارد از جنس تجربه خود وجود است. انسان در این موقعیت‌ها به‌خوبی تجربه می‌کند که می‌تواند نیست شود و دقیقاً به همین دلیل است که هستی را تجربه می‌کند. از این‌رو هایدگر به هرمنوتیک هستی‌شناسانه مشهور است؛ زیرا در کار او هدف از فهم فهمِ هستی خودمان است.

مکتب چهارم فلسفه قاره‌ای که به نوعی برآیند رهیافت‌های آنها بود، پساساختارگرایی است. پساساختارگرایان هم مانند ساختارگرایان در پی کشف ساختارهای خرد و کلان در جامعه و زبان بودند و هم به این نکته توجه کردند که خود این ساختارها حاصل نظامی برساختی است. یکی از پیشگامان

16 . Gabriel Marcel.
17 . J. P. Sartre.
18 . Søren Kierkegaard.

پساساختارگرایی میشل فوکو[19] بود. وی که در اصل به بررسی‌های تاریخی آرشیوها می‌پرداخت، با الهام از فریدریش نیچه[20] از دو روش دیرینه‌شناسی[21] و تبارشناسی[22] بهره برد. در دیرینه‌شناسی کوشش می‌شود خاستگاه یک مفهوم در تاریخ ردگیری شود و در تبارشناسی کوشش می‌شود گسست‌های تاریخی کاربرد یک مفهوم در طی تاریخ شناسایی شود. طبعاً یکی از نتایج چنین بررسی‌هایی آن است که آنچه ما نرمال می‌دانیم، در دوره‌ای از تاریخ به دلایلی خاص نرمال‌سازی شده است و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. گفتمان[23] در بیان فوکویی در واقع همان چیزی است که چیزهایی را نرمال می‌کند و چیزهایی دیگر را غیرنرمال جلوه می‌دهد. گفتمان وابسته به قدرت است که به صورت خرد در پنهان‌ترین لایه‌های زندگی انسان نفوذ دارد. (توجه داشته باشیم «قدرت» در اینجا به معنای سلطه سیاسی نیست و چه‌بسا در مواردی با سلطه سیاسی هم تفاوت داشته باشد.) قدرت و معرفت (یا علم)[24] یکدیگر را تقویت می‌کنند، یعنی معمولاً علمی تولید می‌شود که قدرت را تثبیت و نرمال و غیرنرمال‌های گفتمان حاکم را تأیید کند. از سوی دیگر قدرت هم علم را پیش می‌برد تا نیازهای خود را تأمین کند. اینکه چگونه در این شرایط تغییرات اجتماعی رخ می‌دهند و نقش عاملیت[25] انسان چیست، بحثی درازدامن است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.

ژاک دریدا[26] که از نسل بعدی فیلسوفان پساساختارگرا بود، با توجه به دستور زبان نشان داد چگونه معناسازی وابسته به دوگانه‌های ارزشی است؛ یعنی دلالت حاصل این است که هر دال[27] با دال دیگر تفاوت دارد. برای مثال سفید» در هر جمله زمانی معنا می‌یابد که بدانیم با «قرمز» یا «سیاه» یا «سبز» متفاوت است. دال‌ها در دوگانه‌هایی[28] قرار می‌گیرند (مانند سفید/سیاه) و در این دوگانه‌ها معمولاً یک عنصر ارزشمندتر از دیگری است. برای مثال سفید ارزشمندتر از سیاه است. اگر در دوگانه‌ها عنصری سوم وارد بازی شود یا دوگانه کم‌ارزش‌تر در جای بالاتر قرار گیرد، معناسازی به مشکل برمی‌خورد. این خلاصه‌ای از فرایند واسازی[29] است. در واسازی در پی آن نیستیم که نشان دهیم معنا وجود ندارد یا ارزش‌ها ضد ارزش‌اند، بلکه می‌خواهیم هشدار دهیم که همه معناها وابسته‌ها به نظام

19 . Michel Foucault.
20 . Friedrich Nietzsche.
21 . Archeology.
22 . Genealogy.
23 . Discourse.
24 . power and knowledge.
25 . Agency.
26 . Jacques Derrida.
27 . Signifier.
28 . Binary.
29 . Deconstruction.

ارزشی است؛ نظام ارزشی‌ای دلبخواهی[۳۰] و برساختی[۳۱] که اگر نباشد جهان به صورتی دیگر دیده می‌شود.

بر این اساس می‌توان گفت فلسفه قاره‌ای چند عنصر اصلی دارد:

. تأکید بر فهم اوّل شخص که نه در ذهن مجرد، بلکه در تجربیات زیسته و در جوامع انسانی رخ می‌دهد.

. تأکید بر موقعیت‌مندی[۳۲] فهم و در ادامه آن استفاده از فهم موقعیت‌های به حاشیه‌رانده برای گسترش بینش‌ها و نیز تغییر وضعیت.

. تأکید بر تأثیر زبان بر فهم انسان و انتقال پیام میان انسان‌ها. تجربه انسانی در چارچوب زبانی قابل فهم است.

. توجه به اموری که در دایره عقل محض نمی‌گنجد، مانند تجربه‌های اوّل شخص از موقعیت‌های مرزی.[۳۳]

. گذاشتن نگاه تفاوت‌محور به جای نگاه جوهرمحور و مقوله‌محور. مقوله‌ها را می‌توان زیر سؤال برد و به تفاوت‌های جزئی عناصر روی یک طیف توجه کرد.

. توجه به نقش رابطه من و دیگری در فهم و اخلاق. در جاهایی می‌توان گفت که در فلسفه قاره‌ای اخلاق جای متافیزیک را می‌گیرد.

. رادیکالیسم سیاسی و زیرسؤال‌بردن مقوله‌بندی‌های لیبرال دموکراسی.

از آنجا که پسامدرن‌ها به موقعیت‌مندی توجه دارند، معمولاً به نسبی‌گرایی متهم می‌شوند. این اتهام را خود پسامدرن‌ها نمی‌پذیرند و بسیاری از ارزش‌های رادیکالشان را جهان‌شمول می‌دانند. در عین حال باور دارند که مصادیق ارزش‌های جهان‌شمول باید مورد بحث قرار گیرد و در زمینه خاص خود به صورت جزئی بررسی شود. همچنین غیرمتخصصان معمولاً از این گله می‌کنند که متون فلسفه قاره‌ای به زبانی غیرقابل فهم و مغلق نوشته شده است. این سخن هم چندان نادرست نیست. فهم متون فلسفه قاره‌ای نیازمند دانشی از پرسش‌های مهم در این رشته و متون گذشته و معاصر است. به محض اینکه این آگاهی حاصل شود، زبان این متون هم قابل فهم خواهد بود. همچنین فیلسوفان

30 . Arbitrary.

31 . Constructed.

32 . Situatedness.

33 . border situation.

قاره‌ای می‌کوشیدند با استفاده از جناس و ایهام محدودیت‌های زبان را در انتقال تجربه نشان بدهند و همچنین به ریشه‌های یک واژه که طبق تبارشناسی نیچه‌ای می‌تواند معانی پنهان آن را آشکار کند، ملتزم باشند.

پس از معرفی اجمالی فلسفه قاره‌ای به دو مفهوم مهم دینی در فلسفه قاره‌ای می‌پردازم: الاهیات سلبی و بازگشت به پولس قدیس.

الاهیات سلبی و فلسفه قاره‌ای

الاهیات سلبی[۳۴] به معنای توصیف خدا با صفاتی است که ندارد. کسانی که الاهیات سلبی را برمی‌گزینند، تصور می‌کنند خدایی که فراتر از ادراک انسان است، نمی‌تواند با زبان انسانی توصیف شود. به کار بردن صفات ایجابی برای خدای متعال حق مطلب را ادا نمی‌کند و به چیزی شبیه شرک نزدیک می‌شود، اما الاهیات سلبی برای فیلسوفان قاره‌ای به این دلیل جالب است که کمکشان می‌کند از تجربه‌شان درباره کسی سخن بگویند که حتی ممکن است وجود نداشته باشد. به یاد داشته باشیم که در پدیدارشناسی سخن از وجود به تعلیق درمی‌آید. بنابراین حتی اگر خدا مرده باشد، می‌توان از تجربه اوّل شخص حضور یا غیبت او به صورت معتبر سخن گفت. این سخن در زیست جهانی گفته می‌شود و اوّل‌شخص‌های دیگر هم آن را تجربه می‌کنند و حتی اگر تجربه نکرده باشند، به وسیله ساختارهای فهم بین انسانی آن را متوجه می‌شوند. تجربه امر قدسی، تجربه غیبت خدا، تجربه هراس و امید و اضطراب و شورمندی و خواهش ملتمسانه نیز از تجربیات مرزی هستند که به زندگی معنا می‌دهند. در این چارچوب می‌توان این سخن دریدا را فهمید:

چنان‌که می‌دانید، نیایش چیزی نهانی است. دست‌کم برای من تا جایی که نیایش می‌کنم، اگر نیایش کنم. مطلقاً نهانی است. البته نیایش‌های جمعی وجود دارد. افرادی در یک جامعه دینی هستند که با هم نیایش می‌کنند. نخستین چیزی که به شما می‌گویم این است: هنگامی که کم‌سن بودم، نخستین شورشم بر ضد محیط دینی‌ام به نیایش جمعی مربوط می‌شد. اگر نیایش کنم، شیوه نیایشم مطلقاً خصوصی است. حتی اگر در جمع باشم، حتی اگر در کنیسه باشم و با دیگران نیایش کنم، می‌دانم نیایش خودم در سکوت و نهان است و چیزی را در آن جمع به هم می‌زند ... .

از یک سو نیایش باید ترکیبی از چیزی مطلقاً منحصربه‌فرد و نهانی. با زبانی سرشار از اصطلاحات خاص و ترجمه‌ناپذیر. و آیینی باشد که بدن را با حرکات مشخص و زبان مشترک و قابل فهم را دربردارد. این شیوه نیایش من است اگر نیایش کنم. و من همواره نیایش می‌کنم، حتی همین الان، اما مشکلی هست. شیوه نیایش من (اگر نیایش کنم) همزمان چند جنبه دارد. چیزی کودکانه هست و

34 . negative theology, apophatic theology.

هنگام نیایش انسان کودک می‌شود. اگر تصاویری را از کودکی‌ام گرد آورم، تصاویری از خدا به مثابه پدر می‌بینم. پدری جدی و عادل با ریش. و نیز همزمان تصاویر مادری که فکر می‌کند بی‌گناهم و حاضر است مرا ببخشد. این سطح کودکانه نیایش‌هایم است؛ آن نیایش‌هایی که روزی یک بار می‌گزارم، مثلاً وقتی می‌روم بخوابم یا نیایشی که همین الان شاید مشغولش باشم. البته سطحی دیگر نیز هست که تجربه فرهنگی و فلسفی مرا دربرمی‌گیرد؛ تجربه من از نقد دین که از فوئرباخ تا نیچه می‌رسد. این تجربه یک بی‌ایمان است؛ کسی که پیوسته به آن کودک سوءظن دارد، کسی که می‌پرسد: «به چه کسی نیایش می‌کنم؟ چه کسی را خطاب می‌کنم؟ خدا کیست؟» در این سطح. این سطح یک تجربه عقلانی‌تر، اگر این بیان درست‌تر باشد. راهی برای تأمل درباره کسی که نیایش می‌کند و کسی که نیایش را دریافت می‌کند وجود دارد. می‌دانم این سخن منفی به نظر می‌آید، اما چنین نیست. این یک شیوه از اندیشیدن است که در آن نیایش صرفاً نیایش را نفی نمی‌کند. یک شیوه از پرسیدن همه سؤال‌هایی است که در این کنفرانس طرح می‌کنیم؛ همه این سؤالات. این سؤالات بخشی از تجربه من از نیایش‌اند.

هنگامی که نیایش می‌کنم، به الاهیات سلبی می‌اندیشم، به ناامیدنی، به امکان اینکه شاید باورم مرا فریب داده باشد و غیره. این نیایشی بسیار «شکاکانه» است. من از کلمه «شکاکانه» خوشم نمی‌آید، اما اینجا این کلمه به کار می‌آید و در عین حال این شکاکیت بخشی از نیایش است. به جای «شکاکیت» می‌توانستم از اپوخه، یعنی تعلیق قطعیت و نه تعلیق باور سخن بگویم. تعلیق قطعیت بخشی از نیایش است. به نظر من این تعلیق قطعیت، این تعلیق آگاهی، بخشی از پاسخ به این سؤال است که «توقع دارید چه کسی این نیایش‌هایتان را پاسخ دهد؟». این تعلیق باید رخ دهد تا نیایش اصیل باشد. اگر پاسخ را می‌دانستم یا صرفاً توقع آن پاسخ را داشتم، نیایش پایان می‌یافت. صرفاً سفارشی مانند سفارش‌دادن پیتزا بود. [خنده حضار] نه، من توقعی چنین چیزی را ندارم. تصور می‌کنم که باید هر توقع یا قطعیتی را کنار بگذارم، مانند کس یا کسانی که مخاطب نیایشم هستند، اگر این نیایش باشد. البته کودکی که نیایش می‌کند توقع پاسخ دارد. توقع حمایت برای خودش و عزیزانش، خویشانش، همسرش، کودکانش، دوستانش و دیگران دارد، اما نمی‌توانم بگویم که آیا به درگاه شخصی نامرئی نیایش می‌کنم، شخصی متعالی، یا اینکه به درگاه دیگرانی نیاش می‌کنم که در من هستند و من می‌خواهم از سر محبت و برای حمایت از زندگی‌شان خطاب کنم.[۳۵]

در این سخن می‌بینیم چگونه برای دریدا سوژه نیایش مهم است و نه ابژه آن. ابژه نیایش اگر هم مطرح شود، دیگری مطلق است، کسی که مطلقاً با من متفاوت است و در عین حال باید به سویش گشوده باشم و آیا دیگری مطلق فقط موجودی فراطبیعی است و نمی‌تواند یکی از همنوعان من باشد؟ یکی

35 . Yvonne Sherwood and Kevin Hart (eds.), *Derrida and Religion: Other Testaments, (*London and New York: Routledge, 2005), pp. 30-31.

از برجسته‌ترین الهیدانان پسامدرن، ژان لوک مریون[۳۶] تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید استفاده از صفات برای خدا به معنای فروکاهش او به بت[۳۷] و چیزی معادل بت‌پرستی است. بت حاصل نگاه و روی‌آورندگی[۳۸] انسان به خدای درک‌ناشدنی است، اما در عوض شمایل[۳۹] تجربه دیگر دوست‌دارنده به معنای روی‌آورندگی خدا به انسان است. الاهیات سلبی مریون با دریدا این تفاوت را دارد که اوّلی به عنوان یک دیندار خدا را موجود می‌داند و در عین حال مراقب است که چگونه درباره وی سخن می‌گوید، در حالی که دومی خداناباور است و در نتیجه به تجربه غیبت خدا پس از مرگ وی می‌پردازد. این تجربه در آثار فیلسوفان دیگر هم مورد بحث قرار گرفته است.

اهمیت پولس در چرخش به دین در فلسفه قاره‌ای

تعجبی ندارد که پولس رسول در آثار فیلسوفان قاره‌ای حضوری پررنگ داشته باشد. هر چه باشد او اغلب به عنوان قهرمان نمادین تفکر اروپایی و مسیحیت غربی شناخته می‌شود، اما جالب است که متفکرانی که بیشتر گرایش‌های چپ رادیکال دارند نیز به پولس رجوع کرده‌اند. مارتین هایدگر در سال‌های آغازین فعالیت در درس‌گفتارهایی که بعداً با عنوان پدیدارشناسی زندگی دینی[۴۰] منتشر شد، به تفسیر برخی از رساله‌های پولس پرداخت، اما آغاز این چرخش به سوی پولس را می‌توان در آثار فیلسوف مسیحی چپ فرانسوی استانیسلاس برتون[۴۱] یافت. برتون شباهت فراوانی را میان آثار پولس و فلسفه دوست خود لویی آلتوسر[۴۲] می‌دید. آلتوسر به تبعیت از فیزیک اپیکوریان می‌گفت رخدادهای اجتماعی خارج از محاسبه‌اند و صرفاً در فضایی پوچ با برخورد تصادفی دو اتم به وجود می‌آیند. از نظر برتون، پولس از آنجا که به کنوسیس[۴۳] (تهی‌شدن عیسی از الوهیت، طبق تفسیر مسیحی از رساله پولس به فیلیپیان (۲: ۷)) توجه دارد، می‌تواند برای مقابله با لوگوس‌محوری[۴۴] فلسفی (برای نمونه در آثار یوحنایی) به کار آید.[۴۵] یکی دیگر از پیشگامان چرخش فلسفی جدید به پولس یاکوب تاوبز[۴۶] فیلسوف یهودی آلمانی بود که در اواخر عمرش در آمریکا سلسله سخنرانی‌ای درباره رساله پولس به

---

36 . Jean-Luc Marion.

37 . Idol.

38 . Intentionality.

39 . Icon.

40 . Martin Heidegger, The Phenomenology of Religious Life, translated by M. Fritsch and J. A. Gosetti-Ferencei, (Bloomington and Indianapolis: The University of Indiana Press, 2010).

41 . Stanislas Breton.

42 . Louis Althusser.

43 . Kenosis.

۴۴ . logocentrism، محوریت عقل و نوشتار و حضور که در پساساختارگرایی به باد انتقاد گرفته شد.

45 . Stanislas Breton, A Radical Philosophy of St. Paul, trans. Joseph N. Ballan, (New York: Columbia University Press, 2011); Louis Althusser, Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87, trans. G. M. Goshgarian, (London: Verso, 2006).

46 . Jacob Taubes.

رومیان داشت. از نظر تاوبز فهم کتاب مقدس و فلسفه با هم به فهم هر یک از آنها کمک می‌کند و پولس به عنوان حکیمی یهودی و به دلیل پیش‌بینی نزدیک آخرالزمان تفکراتی رادیکال را مطرح می‌کند که به مفهوم کلیدی عشق به هم‌نوع در یهودیت بسیار نزدیک است. متفکران رادیکال دیگر مانند جورجیو اگامبن ایتالیایی،[۴۷] اسلاوی ژیژک اسلونیایی،[۴۸] الن بدیو[۴۹] از فرانسه به ترتیب به مفاهیم موعودگرایی، عشق و رستاخیز به مثابه رخداد در آثار پولس توجه کردند تا نشان دهند چگونه او سخنی مشابه نظریه‌های فلسفی‌شان می‌گفت.[۵۰]

سخنی درباره ترجمه

تا این مرحله هم فلسفه قاره‌ای را اجمالاً معرفی کردم و هم دو مفهوم «الاهیات سلبی» و «پولس» را در آن شرح دادم. به مناسبت ترجمه کتاب فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین به سرویراستاری مورنی جوی و ترجمه محمدابراهیم باسط (قم، طه: ۱۳۹۷) درباره این کتاب هم شرحی کوتاه بر خود کتاب و ترجمه آن خواهم داد. کتاب با دو مقدمه به قلم مترجم و سرویراستار آغاز می‌شود. از نظر مترجم دانستن درباره دین در فلسفه قاره‌ای از آنجا حائز اهمیت است که فلسفه دین کلاسیک بسیاری از مسائل را پوشش نمی‌دهد. درباره مسائل غیرمسیحی سخن چندانی برای گفتن ندارد. فلسفه باید برای مواردی غیر از استدلال فلسفی، مثلاً تجربه پدیدارشناسانه هم سخنی برای گفتن داشته باشد. به گفته سرویراستار انگلیسی مورنی جوی، برخی از نکات مورد نظر بسیاری از فیلسوفان قاره‌ای چیزی است که اصولاً در فلسفه تحلیلی مطرح نمی‌شود. برای نمونه ایده مرگ خدا، تردید در آگاهی و سوژگی در نتیجه نظریه‌های مارکس و فروید، رهیافت‌های پدیدارشناختی، سلب اعتماد از یقینیات عقلانیت مدرن و ارزش‌های مسیحی غربی و افشای ایدئولوژی پنهان در بسیاری از آثاری که ظاهراً بی‌طرفانه قلمداد می‌شوند (۲۲-۲۳). از نظر سرویراستار کتابی چون کتاب حاضر می‌تواند نویدبخش نگاهی تازه در فلسفه دین و فلسفه قاره‌ای باشد. در ادامه شرحی مختصر از تأثیر پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک هایدگر می‌آید. کتاب هشت فصل دارد که هفت فصل به یک متفکر و یک فصل به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت پرداخته است. (فصل سوم درباره نگاه فمینیستی دو متفکر است.) فصل آخر کتاب هم به «مواجهه با دیگریت» در فلسفه قاره‌ای به قلم خودِ سرویراستار اختصاص دارد. هر فصل با تاریخچه‌ای مختصر از زندگی آن فیلسوف آغاز می‌شود و سپس جایگاه دین در آثار آنان با

47 . Giorgio Agamben.

48 . Slavoj Žižek.

49 . Alain Badiou.

50 . Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute: Or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For*? (London: Verso, 2000); Žižek, The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity, (London: Verso, 2003); Alain Badiou, Saint Paul: The Foundation of Universalism, trans. Ray Brassier, (Stanford: Stanford University Press, 2003); Giorgio Agamben, The Time That Remains: A Commentary to the Letter to the Romans, trans. Patricia Dailey, (Stanford: Stanford University Press, 2005).

توجه به کتاب شناسی‌شان مطرح می‌شود. فصل اوّل درباره پل ریکور فرانسوی و توجه او به محدودیت براهین اثبات و رد وجود خدا، مسئله شر و اخلاقیات است. فصل دوم درباره ژاک دریدا، فیلسوف اصالتاً یهودی الجزایری ـ فرانسوی است که به اذعان نویسنده مقاله محل مراجعه و بحث بسیاری از الهیدانان و دین‌پژوهان بوده است. در این مقاله بر الاهیات سلبی، زیرسؤال‌بردن سلطه غرب بر اندیشه و اگزیستانسیالیسم تأکید می‌شود. در پایان نویسنده می‌گوید که مهم‌ترین خدمت دریدا به فلسفه دین واردکردن نگاه مسئولانه است. فصل سوم درباره امانوئل لویناس فیلسوف اخلاق یهودی فرانسوی است که مسئولیت اخلاقی در برابر غیرمطلق را مطرح می‌کند. فصل بعد درباره جولیا کریستوا متفکر بلغاری ـ فرانسوی و لوس ایریگاره متفکر بلژیکی است. خاستگاه هر دوی اینها روانکاوی فمینیستی است که به شکل جالبی به نسخه‌ای نو از ذات‌گرایی جنسیتی هم تنه می‌زند؛ زیرا آنان به دنبال به رسمیت‌شناختن زنانگی و مادرانگی در فلسفه هستند و الاهیاتی را پیشنهاد می‌کنند که به چیزی غیر از متافیزیک فالوس‌محور و لوگوس‌محور غربی توجه می‌کند. فصل پنجم که مربوط به میشل فوکو است، بر فلسفه اخلاق وی تمرکز می‌کند. به نظر نویسنده نگاه فوکویی به معنای بازاندیشی محوریت اندیشه غربی و جست‌وجو برای بدیل‌های آن و تمرکز بر عمل اخلاقی است. فصل بعد به ژیل دلوز متفکر رادیکال فرانسوی اختصاص دارد. دیدگاه دلوز به این دلیل جالب است که در نگاه اوّل واقعاً خالی از بحث دینی به نظر می‌رسد، اما از نظر دلوز خودِ خداناباوری هم در چارچوب دینی قابل فهم است. به علاوه توجه وی به اخلاق اسپینوزایی جایگزین بسیاری از تأملات متافیزیکی و تعالی‌محور درباره خداست. فصل بعد درباره تنها الهیدان مسیحی این دایره ژان لوک ماریونُ پدیدارشناس فرانسوی است. به آرای او درباره زبان دینی در بالا اشاره شد. ماریون از یک سو مرگ خدا را می‌پذیرد و از سوی دیگر خدا را پدیدار اشباع‌شده می‌خواند؛ چیزی که خودش را ارزانی می‌دارد و سرشار از عشق است. از نظر ماریون باید به یاد داشت که خدا سوژه امر دینی است و نه ابژه آن. فصل هشتم به جایگاه دین در آثار فیلسوفان مکتب فرانکفورت یعنی والتر بنیامین، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و یورگن هابرماس می‌پردازد. این متفکران که همگی به ماتریالیسم ملتزم بودند، نشان می‌دادند که دین در چه موقعیت‌هایی حالت کالاگونه و مصرفی پیدا می‌کند و در چه موقعیت‌هایی می‌تواند بخشی از آرمان‌شهر مورد نظرشان باشد. در فصل پایانی سرویراستار مفهوم «دیگریت» را که یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه قاره‌ای قرن بیستم است، به طور مفصل معرفی می‌کند. هر بخش از این مقاله به فیلسوفانی که در فصل‌های پیشین مورد بحث بودند اختصاص دارد. اگرچه فیلسوفان قاره‌ای مورد بحث در کتاب خدای متافیزیکی را رد می‌کنند، تجربه‌شان از خدا معمولاً مبتنی بر این غیربودن مطلق یا تفاوت است.

نکاتی درباره ترجمه

محمدابراهیم باسط یکی از مترجمان جوان و شناخته‌شده است. از این‌رو تعجبی ندارد که ناشر برای

ترجمه این کتاب نوآورانه و پیچیده به او اعتماد کرده است. یکی از مشکلات ترجمه کتاب‌های مربوط به فلسفه قاره‌ای آن است که دانش عمومی در میان متخصصان فلسفه هم در ایران چندان زیاد و دقیق نیست. تأثیرگذارترین فیلسوفان اروپایی در جامعه و سیاست ایرانی مانند هگل، مارکس، هایدگر و سارتر هم به‌خوبی ترجمه و فهمیده نشده‌اند. به‌ویژه از آن جهت که برای فهمیدن آثار هر یک از این نویسندگان باید زمینه بحث در میان متفکران معاصر و پیش از آنها به‌خوبی فهمیده شود، سؤالی که ذهنشان را مشغول کرده مشخص شود و آثارشان با هم خوانده شود و نه به صورت تک‌تک. بسیاری از اوقات تأثیر این متفکران، نه از طریق خواندن خود آثارشان، بلکه خواندن چیزهایی بود که روشنفکران ایرانی از سخنان آنان برداشت کرده بودند. برای نمونه هایدگر و سارتر از طریق علی شریعتی و احمد فردید یا جلال آل احمد و ... فهمیده شدند. مشکل دیگر نامأنوسی ادبیات فلسفه قاره‌ای با فلسفه اسلامی بود. نه‌تنها سنخ مسائل فلسفه قاره‌ای با آنچه در فلسفه کلاسیک مطرح می‌شود تفاوت داشت، فیلسوفان قاره‌ای در موارد فراوانی با اشاره به روایت‌هایی خاص و منحصربه‌فرد در سنت یهودی و مسیحی سخن می‌گفتند که باید برای فهم در زمینه اسلامی از نو ترجمه می‌شد. برای نمونه مسئله مهم برهان‌های وجود خدا یا جاودانگی یا پاسخ به مسئله قرینه‌ای و مسئله منطقی شر و جز آن در میان یهودیت، مسیحیت و اسلام صورت‌بندی نسبتاً مشابهی داشته است، اما دیالکتیک تثلیث‌گونه هگل در فضایی مسیحی و غیراخلاقی و غیرعقلانی‌بودن قربانی ابراهیم (در آثار کرکگور) در گفتمان روشنگری مسیحی قابل فهم است. بنابراین تعجبی ندارد که حتی کلیدواژه‌های فلسفه قاره‌ای پساساختارگرا مانند «واسازی» یا «قدرت» یا «لوگوس‌محوری» و جز آن در میان متخصصان هم چندان آشنا نیست. از این‌رو ترجمه اثری درباره رابطه فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین بسیار مغتنم است، اما دقیقاً به دلیل همین نامأنوس‌بودن فلسفه قاره‌ای در جامعه علمی ایرانی چیزی که آن را قابل‌استفاده‌تر می‌کرد، این بود که در ابتدای فصل یا در پانوشت‌ها کل نظام‌واره فکری یک فیلسوف و واژگان پرکاربرد وی شرح داده شود. با وجود اینکه مترجم به‌خوبی از پسِ ترجمه بسیاری از واژگان تازه برآمده و ساختارها را هم به‌خوبی منتقل کرده است، در مواردی کلیت یک بند قابل فهم نیست و باز هم پانوشت‌ها یا مقدمه‌ها می‌توانستند در این مسیر کارآمد باشند. در واقع این کتاب در ابتدا برای کسانی نوشته شده است که با فلسفه قاره‌ای آشنا هستند و صرفاً دنبال یافتن جای دین در آن هستند.

یادآوری چند نکته درباره ترجمه هم می‌تواند برای عموم مترجمان متون فلسفی و ویراست‌های بعدی کتاب مفید باشد. واژه‌نامه پایان کتاب و معادل‌های انگلیسی در پانوشت‌ها برای خوانندگان بسیار مفید است، اما در مواردی معادل‌های فارسی قابل مناقشه هستند. برای نمونه گذاشتن پسوند «یت» در انتهای واژه فارسی «دیگری» پسندیده نیست و شاید می‌شد از واژه‌هایی مانند «غیریت» یا «دیگربودگی» بهره برد. بهتر بود کلمه theology به صورت الاهیات ترجمه می‌شد و نه «خداشناسی»؛ زیرا «خداشناسی» صرفاً یکی از مسائلی است که در الاهیات مطرح می‌شود. در صفحه ۸۸ نویسنده

بر تعمدش از استفاده از ضمیر مذکر برای خدا تأکید می‌کند که این تعمد باید در زمینه بحث‌ها درباره جنسیت‌زدایی از زبان دینی فهمیده می‌شود. بهتر بود که مترجم در پانوشتی به این بحث‌ها می‌پرداخت.

در مجموع ترجمه این کتاب را بسیار مبارک می‌دانم و آن را به علاقمندان به فلسفه قاره‌ای و الاهیات و فلسفه دین توصیه می‌کنم. امیدوارم زیادشدن کتاب‌هایی با موضوع فلسفه قاره‌ای باعث شود هم بحث‌هایی درباره دین در آن شکل بگیرد، هم خود این کتاب قابل استفاده‌تر شود و هم جامعه علمی ایرانی هم چیزهایی را به فلسفه اروپایی اضافه کند؛ چنان‌که قبلاً هم این اتفاق به‌ویژه در دوران منتهی به انقلاب اسلامی افتاده است. همچنین امیدوارم در فضای کلی فلسفه دین رهیافت‌های فلسفه قاره‌ای به عرفان و ادبیات فروکاهیده نشود و خوانده و جدی گرفته شود.

|فرزاد ضیائی حبیب‌آبادی پژوهشگر متون کهن فارسی

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مردادوشهریور ۱۴۰۱

اگرچه قصّه ای بس دلنواز است ...

نقدی بر چاپ حروفیِ «قصّهٔ سلیمان»

۳۱۴-۳۰۱

قصه سلیمان (ع)، ابویعقوب یوسف بن علی بن عمر تبریزی، مصحح: علیرض قصه سلیمان (ع)، ابویعقوب یوسف بن علی بن عمر تبریزی، مصحح: علیرضا امامی، اردوان امیری نژاد، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن، ص ۴۵۴.
| امامی، اردوان امیری نژاد، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن، ص ۴۵۴.

چکیده: کتاب «قصهء سلیمان» تالیف ابویعقوب یوسف بن علی بن عمر تبریزی در اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ قمری است. این کتاب اخیرا به چاپ حروفی رسیده، اما شوربختانه، غلطهای فراوان بدان راه یافته، چندان که متن از حیّز انتفاع بیرون شده است. این بی سامانی، البته محصولِ اهلیت نداشتن مباشران چاپ این کتاب است. مقالهء حاضر، که نمونه هایی اندک از آشفتگیهای بسیارِ کتاب مزبور را نشان داده، گواهی است بر این دعوی.

کلیدواژه: قصهء سلیمان، ابویعقوب یوسف بن علی بن عمر تبریزی، نقد

و إن كانت قصّة ممتعة للغاية ...
(ملاحظات نقديّة على الطبعة الحروفيّة لقصّة سليمان)
فرزاد ضيائي حبيب آبادي
الخلاصة: (قصّة سليمان) هو عنوان كتاب ألّفه أبو يعقوب يوسف بن علي بن عمر التبريزي في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجريّين، وقد تمّ مؤخّراً طباعة هذا الكتاب طبعة حروفيّة. ولكن - ولسوء الحظّ - وجدت أخطاء كثيرة طريقها إلى هذه الطبعة حتّى جعلتها غير قابلة للاستفادة، والسبب في ذلك هو عدم كفاءة وأهليّة المسؤولين عن هذه الطبعة.
والدليل على هذا الادّعاء هو ما ورد في المقالة الحاليّة التي تذكر نماذج قليلة من تلك الاشتباهات الكثيرة التي وردت في الطبعة الحروفيّة من الكتاب المذكور.
المفردات الأساسيّة: قصّة سليمان، أبو يعقوب يوسف بن علي بن عمر التبريزي، النقد.

A Critique of the Published Version of «The Story of Solomon"
Farzad Ziaei Habibabadi
Abstract: The book «The Story of Solomon» is a book written by Abū Ya›qūb Yūsuf ibn Ali ibn ‘Umar Tabrīzī in the late 6th and early 7th lunar centuries. This book has recently been published, but unfortunately, many mistakes have been made in it, so many that the text has become totally useless. This disorder is, of course, the product of the incompetence of the editors of this book. The present article, which shows a few examples of the book›s many problems, is a testament to this claim.
Keywords: The Story of Suleiman, Abu Ya'qūb Yusuf Ibn Ali Ibn 'Umar Tabrīzī, Critique

قصّهٔ سلیمان(ع) کتابی است که در تابستان ۱۳۹۸ توسط انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن به چاپ حروفی رسیده است. این کتاب که «ظاهراً در پایان قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری تألیف شده»،[۱] اثر ابویعقوب یوسف بن علی بن عمر تبریزی است. اکنون آقایان دکتر علیرضا امامی (عضو هیئت علمی دانشگاه تهران) و اردوان امیری‌نژاد (از اهالی فرهنگستان زبان و ادب فارسی) دست به دست هم داده و آهنگ تصحیح این متن دیرینه سال نموده‌اند، اما در این کار بیش از یک نسخه در اختیار نداشته‌اند و چنان‌که می‌دانیم، تصحیح متون کهن بر اساس نسخهٔ منحصربه‌فرد، دشواری‌ها و دست‌اندازهای خاص دارد و بیرون‌شد از این مضایق را جدّ و جهدی بلیغ‌تر باید.

من در اثنای مطالعهٔ این متن دلپذیر، یادداشت‌هایی در حواشی کتاب نگاشتم و چون شمار آن یادداشت‌ها فزونی گرفت، بر آن شدم تا بهری از آن را منتشر کنم،. باشد که در چاپ‌های بعدی این کتاب نافع آید. البته در این مقاله نیز بر عادت مألوف به نسخهٔ خطی مراجعه‌ای نداشته و آنچه نگاشته‌ام بر اساس قواعد صرف و نحو و بلاغت و روابط میان کلمات و عبارات در متن مزبور بوده است.

۱. ضبط‌های نادرست یا مشکوک

در قصّهٔ سلیمان به مواردی پرشمار برخوردم که یا قطعاً نادرست است یا محل تأمل می‌نموده و لازم بوده است که موارد نادرست در متن تصحیح شود و به آنچه درخورِ تأمل است در حاشیه اشاره شود. از جملهٔ آن موارد، حدود پنجاه نکته را استخراج کرده بودم که نه عضو هیئت علمی دانشگاه تهران بدان التفاتی داشته‌اند و نه دوستشان در فرهنگستان بدان عنایتی. اکنون از آن‌همه، برخی را می‌آورم:

- «هل رأیتَ احداً اطاعَ اللهَ فعصاهُ شیءٌ، یعنی هرگز کس را دیدی که فرمان حق را استادگی نمود، آنگه چیزی از فرمان او سر **«بتابد»**؟» (ص ۴۸)

به قرینهٔ عبارت عربی (... **فعصاه** ...) واضح است که به جای «بتابَد»، باید **«بتابید»**، به صیغهٔ ماضی باشد.

- ای شب اگرت هزار **«کاری‌ست»** مرو/وی صبح گرت هزار شادی‌ست مخند

در حاشیه نوشته‌اند: «کاری ست» «در ابتدا «شادیست» نوشته شده بوده است. سپس خط خورده و به صورتِ «کاریست» درآمده»، (پایان حاشیهٔ مصححان) اما نحو جملهٔ «اگرت هزار **کاریست**» در مصراع نخست، عیبناک است. یا واژه‌ای که کاتب نوشته، **«کارست»** (= کار است) بوده یا بایستی توسط

---

۱. پیشگفتار، ص ۱۵.

مصححان بدین وجه تصحیح شده باشد.

- «اگر در عرصهٔ قیامت او دامن من بگیرد و داد خود از من بطلبد، از عهدهٔ خون او **«که بداریَم؟»**». (ص ۶۴)

هر چه اندیشیدم، درنیافتم «که بداریَم» چه صیغه‌ای است! می‌دانیم که در بسیاری از دست‌نوشته‌ها به‌ویژه آنچه کهن‌تر است، حرف ربطِ «که» را که به «یاء» مجهول تلفظ می‌شده، به صورتِ «کی» می‌نوشته‌اند. مثلاً: «هر کی آمد عمارتی نو ساخت»، اما یکی از ویژگی‌های رسم‌الخطی دست‌نویس قصهٔ سلیمان عکس اتفاق مزبور است، یعنی کاتب این نسخه در موارد متعدد، «کِی» (= چه وقت) را به صورتِ «که» نوشته است. از جمله در سطر ۱۶ از همین صفحه که اتفاقاً در پاورقی شمارهٔ ۴ بدان اشاره کرده‌اند و نیز در صفحهٔ ۱۴۳ پاورقی ۱، اما در موضوع مورد بحث گویا متوجه نبوده‌اند. جز این، «بداریَم» نیز به نظر می‌رسد تحریفِ **«بِدَرایَم» (به درآیم)** باشد. پس جملهٔ مورد نظر چنین می‌شود: از عهدهٔ خون او **«کِی بدرآیم»**؟

موارد دیگری که در این متن به جای «کی»(چه وقت)، واژهٔ «که» آمده و مورد بی‌التفاتی واقع شده از این قرار است: ص ۹۸، س ۱؛ ص ۱۷۸، س ۵؛ ص ۱۸۰، س ۱۶؛ ص ۱۸۳، س ۱ و ۲؛ ص ۱۹۰، س ۲۳؛ ص ۱۹۹، س ۱۷.

- «اگرچه شریعت کشتن **«او را»** داشت، آخر واجب نکرد». (ص ۶۶)

ظاهراً این‌گونه باید باشد: اگرچه شریعت، کشتن **«روا»** داشت ... .

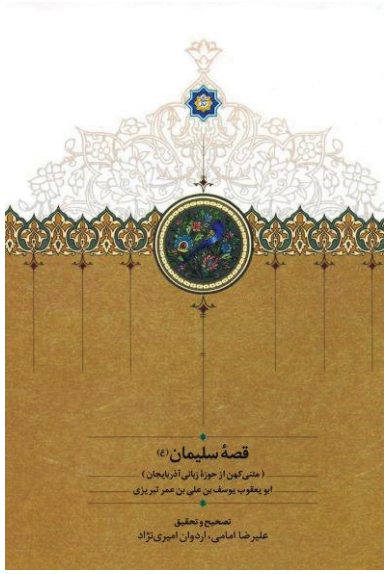
- «چون بحث به چنین بُوَد، برابرِ غزا بُوَد و ثواب در شمار **«نیاید»**. و اگر - والعیاذ بالله - ترویج بازار خود کند و در تقریر باطل کوشد، مستوجب ملامت قیامت و عقوبت آخرت گرد». (ص ۷۳)

اینجا هم روشن است که در عبارت نخستین، به جای «نیاید»، وجهِ مثبت، یعنی **«بیاید»** درست است.

- «بایستی که بدانستی که پیدا بوَد که ذکای طفلی تا کجا بوَد. کودکان نورسیده به **«تک»** رسند، اما به فرهنگ نرسند». (ص ۷۵)

با توجه به آرایهٔ سجع که در این متن کاربرد فراوان دارد، گمان می‌برم به جای «تک»، باید **«هنگ»** بوده باشد که آن را غلط خوانده‌اند. از جمله معانی «هنگ»، «زور و قوّت و قدرت» است (لغتنامهٔ دهخدا) و اتفاقاً شاعران نیز این دو را با هم به کار داشته‌اند:

مردمان زمانه بی‌هنرند/ زآنکه فرهنگشان ندارد هنگ (مسعود سعد، لغتنامهٔ دهخدا، ذیل «هنگ»)



پر و بال از تو یافته رادی/فرّ و هنگ از تو یافته فرهنگ (سنایی، همان)

پس عبارت مورد بحث، این‌گونه خواهد شد: کودکان نورسیده به «**هنگ**» رسند، اما به فرهنگ نرسند. عبارات پس از آن نیز مؤید نظر راقم است.

- «و اگرچه ملکهٔ خوب‌سیرت به کمال فطنت و صفای درون، ذوقِ این سخن بشناسد، اما به حکم آنکه این کتاب پارسی‌ست، ناچار «**مطیعِ**» نظرِ عوام هم خواهد بود». (ص ۸۵)

ظاهراً نه عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و نه دوست فرهنگستانی‌شان با تعبیرِ «**مَطمَحِ نظر**» سابقهٔ معرفتی نداشته‌اند!

- «کافر چو در پای ماچانِ «**طبعی**» پایمال هوای خود شده بود و از آن‌همه لذات آخرت محروم مانده [...]». (ص ۹۲)

پای ماچانِ «**طبع**» درست است.

- عافیتی دارد و «**خرسندگی**»/اینت حقیقت مَلِکِ راستین (ص ۱۰۶)

«خرسندگی» را جز اینجا در فهرست اشعار فارسی کتاب (ص ۴۵۰) نیز آورده‌اند و به دیوان سنایی (ص ۵۴۵) ارجاع داده‌اند، اما در دیوان سنایی «خرسندیی» ضبط شده است.[۲]

- «داود گفت متی کی «**می‌مرد**»؟ گفت این زمان از دفن او می‌آیم». (ص ۱۲۵)

در اینجا نیز به جای «می‌مرد» قاعدةً باید «**مُرد**» باشد.

- «و «**آوردند**» که چهل‌هزار مرد از بنی‌اسرائیل به تشییع جنازهٔ داود حاضر بودند». (ص ۱۳۱)

«آوردند» غلطی آشکار است و صورت درست، «**آورده‌اند**» است.

- «و ما الدنیا بباقیةٍ **بِحَیٍّ**/و ما حیٌّ علی الدنیا **بباقی**

تزدد من تقی الدنیا فانّی/اری الدنیا تجهّز **لانطلاقی**». (ص ۱۳۲)

در باب این دو بیت که در فهرست اشعار عربی کتاب (ص ۴۵۳) هم عیناً به همین شکل ضبط

---

۲ . دیوان سنایی غزنوی؛ به‌سعی و اهتمام [محمدتقی] مدرس رضوی؛ انتشارات سنایی، چاپ چهارم، تهران، بی‌تا، ص ۵۴۶.

شده، ذکر چند نکته دربایست است:

نخست اینکه در منابعی که راقم این حروف جستجو کرد، در بیت اوّل همه‌جا «**لِحیٍ**» آمده[۳] و همین درست است.

دو دیگر: معلوم است که کلمات قافیه (بباقی - لانطلاقی) باید به صورت «**بباقِ - لانطلاقِ**» (بدون یاء) نوشته شود و اگرچه نوشتن این «یاء» که شاید در حکمِ تأکید بر اشباعِ کسره به هنگام خواندن بوده، نزد کثیری از کاتبان آن قرون رواج و شیاع داشته، اما سکوت مصححان در اینجا وجهی ندارد، بلکه لازم بوده است که در متن یا حاشیه بدین نکته اشارتی رود.

سه دیگر: واژهٔ «تزدد» در آغاز بیت دوم نیز ظاهراً غلط است. البته من در جستجوهای خویش در منابع این بیت را نیافتم، اما به قرینهٔ آیتی از قرآن کریم و عبارتی از حضرت علی(ع) گویا ضبط درست، «**تَزَوَّد**» است:

وَ تَزَوَّدوا فإنَّ خَیرَ الزّاد التَّقوی. (بقره:۱۹۷)
تَزَوَّدوا مِن الدنیا ما تُحرِزونَ انفسَکم بِهِ غَداً. (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۸)[۴]

و چهارم اینکه جز آنچه گفتیم، در ضبط اجزای دیگرِ بیت نخست نیز در میان منابع اختلاف‌هایی هست.[۵]

- «گفت: یا نبی‌الله سپر تدبیر دفع تیر تقدیر نکند و قضا و قدر احتیاط و حذر سود ندارد». (ص ۱۴۰)

نحوِ جملهٔ دوم بدین صورت، بیمار است و گویا باید پس از «قضا و قدر»، حرفِ «**را**» افزوده شود.

- «منادیان ندا کردندی در لشکر که سلیمان چنین می‌فرماید که رحمت خدا بر آن کس باد که **طعامی آرزو دارد، بخواهد**، از بهر وی بسازیم». (ص ۱۴۸)

در حاشیه نوشته‌اند: ««دارد» بالای سطر نوشته شده» (پایان حاشیه)، اما توجه نداشته‌اند که واژهٔ «دارد»، هر جای سطر نوشته شده باشد، این جمله بدین صورت باز هم خالی از خللی نیست و احتمالاً پس از «طعامی» نیز یک حرف ربطِ «**که**» از قلم کاتب افتاده، یعنی جمله ظاهراً چنین وضعی داشته است: ... رحمت خدا بر آن کس باد **که طعامی «که»** آرزو دارد، بخواهد. از بهر وی بسازیم.

---

۳ . ر.ک: لوح رایانه‌ای، «تراث ۳».
۴ . نهج‌البلاغه، ترجمهٔ دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۹.
۵ . ر.ک به: لوح رایانه‌ای «تراث ۳» و کشف‌الاسرار و عدة الابرار؛ رشیدالدین میبدی؛ به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت؛ امیرکبیر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۰۲. ضمناً در نگاشتن مطالب راجع به دو بیت مذکور از راهنمایی‌های عالمانهٔ دوست بزرگوارم حضرت جویا جهانبخش طالَ بقاه/بقاءُه فیض‌یاب گشته‌ام.

- «چنانکه رسم و آیین ملوک است که نقیبان بر لشکر گمارند در وقت کار تا صف لشکر برقرار بدارند و یکی بر صف پیشی **بگیرد**». (ص ۱۵۴)

اصلاً به معنای جمله عنایتی نفرموده‌اند که نقیبان را برای چه بر لشکر گمارند! می‌گوید نقیبان را بر لشکر گمارند تا ... یکی بر صف پیشی **«نگیرد»**! یعنی به تعبیر امروز، کسی صف را به هم نزند.

- «و در جمله هر که در حق مریدان پاسِ این حقایق نگه **«دارد»**، او را پیشواییِ طالبان‌کردن حرام است و بر وی دعوی پیری غرامت است». (ص ۱۹۰)

اگر یک عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و یکی از اهالی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، این عبارت قصّهٔ سلیمان را به همین شکل وانهاده باشند و بدین کار خویش نامِ «تصحیح و تحقیق»(!) داده باشند، قصّه به که باید برداشت؟! مگر در سخن مؤلف، غُموضتی بوده است که مقصود وی را درنیافته و آن را باژگونه کرده‌اند؟! متن با توجه به آنچه پیش از این عبارت آمده می‌گوید: هر کس به تربیت مریدان خویش اقدام «نکند»، حرام است که پیشوای آنان گردد. پس به جای «نگه دارد» نیز باید **«نگه ندارد»** باشد.

- «اکنون دل زنگِ نفس گرفته است و استقبال هوای نفس دو اسپه می‌دود». (ص ۱۹۱)

در اینجا نیز ظاهراً پیش از واژهٔ «استقبال»، حرفِ **«به»** افتاده است: ... **به** استقبالِ ... .

- «زیرا که آنِ صدیق از سرِ طاقت بود و آن علی از سرِ **فاقه**». (ص ۲۰۷)

آخرین واژهٔ این جمله حتماً **«فاقة»**(با تاء مدوّرهٔ منقوطه) است، اما یک نکتهٔ دیگر نیز مورد غفلت کاتب و مباشران چاپ کتاب واقع شده و آن این است که همسانی در نگارشِ دو واژهٔ «طاقت - فاقة» نیز مورد نظر مؤلف بوده، یعنی یا باید هر دو را به شکل «طاقت - فاقت» نوشت، یا به صورت «طاقة - فاقة».

- «یکی از ظلم‌های او آن است که دختران را چو خراجِ قانونی ستانَد و یک دو شب بیش برِ خود **بنشانَد**». (ص ۲۱۹)

عجیب است که باز هم عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و یکی از اهالیِ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، این جمله را وارونه فهمیده‌اند! البته شاید هم عجیب نباشد! به هر حال مقصود واضح است. می‌گوید: پادشاه ما اوّلاً دختران را حق قانونی خویش می‌پندارد و ثانیاً هر یک از آنان را یکی دو شب پس از تصرف، رها می‌کند. پس فعل جملهٔ پایانی باید منفی باشد: ... یک دو شب بیش برِ خود **«ننشانَد»**.

- «[...] ناگاه بلقیس [...] از پرده بیرون آمد [...] قامتی **«مگر»** بر صنوبر خنده می‌زد و زلفی که بر عنبر

افسوس می‌داشت». (ص ۲۲۳)

اینجا چه جای واژهٔ «مگر» است؟! مگر در عبارت بعد، حرف ربطِ «که» قرینه نیست؟ پس به جای «مگر» نیز باید حرفِ «که» باشد: **قامتی «که»** بر صنوبر خنده می‌زد و **زلفی که** بر عنبر افسوس می‌داشت.

- «پس گفت این هدیه‌ها با ملکهٔ خود بر که **«دینار»** در نظرِ ما خطری ندارد؛ آن شمایید که نظرتان بر دنیا بوَد که از دین و معرفت خود بی‌خبرید. و اگرنه، آنچه آفریدگار عالم مرا داده است از نبوّت و معرفت، خود دنیا را در جنب آن چه خطر؟». (ص ۲۳۶-۲۳۷)

هم بدین قرینه که واژهٔ «دنیا» دو بار دیگر نیز در عبارت مذکور آمده و هم با توجه به اینکه هدیه‌هایی که بلقیس برای سلیمان(ع) فرستاده بود، پیش از این (ص ۲۳۴) برشمرده شده و اصلاً «دیناری» در آن نبوده، در عبارت مورد بحث نیز به جای «دینار» باید **«دنیا»** باشد.

- «باد هم در زمان طفل را - بر مثالِ مادرِ **«مهربانی»** که فرزندِ غایب بوده را بعد العود - در کنار گرفت و روی بر بالا نهاد». (ص ۲۶۴)

«مادرِ «مهربانی» که ...» تعبیری امروزین است. قدما این «یاء» را به موصوف می‌چسبانده‌اند. پس باید **«مادری مهربان»** باشد. البته **«مادرِ مهربان»** نیز می‌تواند باشد.

- «گفتند: عاقلی **«از آباد»** روی به صحرایِ خراب نهد، بی‌آنکه مقصدی معیّن در دلِ او بوَد؟». (ص ۲۸۹)

«آباد» همچون «خراب» در همین عبارت، صفت است و موصوف می‌خواهد. موصوف آن از قلم کاتب افتاده و مباشران چاپ کتاب را نیز پروای آن نبوده است! این موصوف محذوف و نیز واژهٔ «صحرایِ» با «یاء» نکره هم توانند بود، چنان‌که «مقصدی» نیز این‌گونه است. پس عبارتِ متن با تصورِ آن موصوف محذوف، چنین می‌شود: ... عاقلی از **[شهری] آباد** روی به **صحرایی خراب** نهد، بی‌آنکه **مقصدی معیّن** در دل او بود؟ البته منظور راقم حروف، این نیست که موصوف محذوف (شهری) می‌بایست وارد متن می‌شد، بلکه مقصود این است که بایست در حاشیه به این نقص اشاره می‌کردند.

- «چه شود اگر از جهتِ دلداریِ من از بهرِ بتِ من قربانی کنی تا من بدانم که «بهرِ» من در دل تو قراری دارد». (ص ۲۹۲-۲۹۳)

معلوم است که «بهرِ» دوم تکرارِ اشتباهیِ «بهرِ» نخست است و واژهٔ درست، **«مِهر»** است.

- «آفتِ سیُم آنکه شفقتی که نیمهٔ مسلمانی است، از دل **«کم»** گردانَد که سیران از رنج گرسنگان **بی‌خبر** باشند و از اینجا بود که یوسف صدیق [...] گفتی که ترسم که چون گرسنگی **فراموش کنم**،

گرسنگان را نیز **فراموش کنم**». (ص ۳۰۲)

ظاهراً به جای واژهٔ «کم» (با کاف پارسیِ مفتوح)، باید «گُم»(با کاف تازیِ مضموم) باشد. کلمات «بی‌خبر» و «فراموش» نیز مؤید این نظرند.

- «کارِ ما آراستنِ خَمر و زَمر بوَد در درونِ مردم و همچنین انواعِ ملاهی آن، صنج و نی و **«بیشه»**». (ص ۳۲۲)

اگرچه واژهٔ «بیشه» را لغتنامهٔ دهخدا«سازی از نی که شبانان نوازند» معنی کرده، این مطلب را نیز افزوده است:

> رشیدی گفته به معنیِ نی که نوازند **نیشه** است نه بیشه و اصح آنست که در خراسان نایی است که اصل آن از نی است و آنرا نوازند و آنرا به زبان خود، فیگو گویند و مؤلف گوید همانا اصلِ آن، نیچه است که به نیشه شهرت دارد. (لغتنامهٔ دهخدا، ذیلِ «بیشه»)

نکتهٔ دیگر اینکه در لغتنامهٔ دهخدا ذیلِ «بیشه» (با حرف «باء» در آغاز) در معنای موردبحث ما، هیچ شاهدی از متون نظم و نثر نیامده، بلکه شواهد این معنی ذیلِ «نیشه»(با نون) آمده است. و اما در باب **«فیگو»** که گفته‌اند به زبان اهل خراسان است، نگارنده حدس می‌زند - و البته بر آن پای نمی‌فشارد - که **«فیگو»** تلفظی از **«پیغو»** باشد که از جملهٔ معانی آن، **«منقار مرغان»** است (لغتنامهٔ دهخدا) و «منقار» با **«نیش»** و **«نیشه»** بی‌ربطی نیست. و العلم عندالله.

بنابراین در جملهٔ مورد بحث از قصّهٔ سلیمان، هنگام برخورد با واژهٔ «بیشه»، از «نیشه» نیز در متن یا حاشیه نباید غفلت می‌شد.

- «بدان که سلیمان را - علیه السلام - در غزاکردن رغبتی صادق بود و قمع اعدای دین او را موافق می‌نمود و به سبب آن همواره دلش **«پاسبان لیک»** نگران بودی و به هر طرف که از اسبِ نیک نشان دادندی، دیوان و پریان را بفرمودی تا آن را حاضر کردندی و نیز او را از پدر، اسبان نیک از نژاد اسبان عمالقه مانده بود». (۳۸۱)

اگرچه در مقدمهٔ این مقاله گفتیم که تصحیح نسخه‌های منحصربه‌فرد آسان نیست، دست‌کم در اینجا آن مایه هم دشوار نبوده که عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دوستتشان در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، **«بِاَسبانِ نیک»(به اسبانِ نیک)** را **«پاسبان لیک»** بخوانند! خاصه آنکه در ادامهٔ عبارت، **«اسب نیک»** و **«اسبان نیک»** باز هم آمده است!

- «غفلت آدمی نگر که غرابی با عمر **«اند ساله»** از خرابی به آبادی رفتن روی نمی‌بیند و آدمیزاد با عمر

کوتاه [...]». (۳۸۹)

حتی اگر مباشران چاپ این متن تا کنون سخنی در باب «جان درازیِ» زاغان به گوششان نرسیده باشد، در همین متن و در همین صفحه، درست هفت سطر بالاتر از جملهٔ مورد بحث چنین آمده است: «غراب گفت یا نبی‌الله، یک سبب این است و سبب دوم آن است که **چندین هزار سال** از عمر گذرانیدم ...». بنابراین در ما نحن فیه نیز به جای «اند ساله» باید **«اند هزارساله»** باشد.

- «آفریدگار عالم خاتمت عمر **همه** بر سعادت کناد و رحمت و مغفرت در **حقِ کرامت**؛ بمنّه و جوده [...]». (ص ۴۲۲)

باز هم چراغی پیش روی داشته‌اند، اما به بیراهه رفته‌اند! میان دو واژهٔ «حقِ» و «کرامت»، واژهٔ **«همه»** جا افتاده است. این کلمه (همه)، چنان‌که می‌بینیم، در جملهٔ قبل نیز آمده، اما آقایان نه به بی‌معنی‌بودن «حقِّ کرامت» توجه فرموده‌اند و نه به ذکر واژهٔ «همه»، در جملهٔ پیشین!

۲. تصحیح‌ها و حدس‌ها

در پاورقی‌های کتاب قصّهٔ سلیمان برخی افادات آمده است که شماری بسیار از آنها نیز جای تأمل دارد. از آن موارد پرشمار، حدود بیست مورد را استخراج کرده بودم که چند مورد را در اینجا مطرح می‌کنم:

- «[...] آواز شنیدی که خنک تو را ای پسر داود که خلافتِ آدم و ملکِ روی زمین، نام زدِ توست **و اگرچه سلیمان از آن در جوال نشدی که او هنوز ولی بود نه نبی»**. (ص ۶۳)

در حاشیه نوشته‌اند: «جملهٔ اخیر خالی از تشویشی نیست»، (پایان حاشیه) در حالی که جملهٔ مزبور هیچ تشویشی ندارد و اگر حرف «و» در «و اگرچه» زائد به نظر می‌رسد، باید دانست که این کاربرد، ویژگیِ سبکی است و حرف «و» زائد نیست. حرف ربط مرکبِ «و اگرچه» که در این کتاب بارها به کار رفته، به معنی همان «اگرچه» (= هر چند) است. پس معنای جملهٔ مورد بحث این است: «هر چند» سلیمان از آن [آواز] فریب نمی‌خورد؛ زیرا او هنوز ولی بود و به پیامبری مبعوث نشده بود.

مقصود اینکه «ولی» برخلاف نبی ممکن است فریب بخورد، اما سلیمان(ع) در حالت «ولایت» نیز فریب نمی‌خورد.

- «**آدابِ خدمتِ** پادشاهان بدانند، بایستی که در فرمانبریِ حق آن کردندی که از نایبان خود در فرمانبرداری چشم دارند». (ص ۶۴)

در حاشیه نوشته‌اند که «به نظر می‌رسد» در این عبارت، «آشفتگی باشد، یا عبارتی مثلِ «آنان که» از سرِ

سطر ساقط شده یا کلّاً سطری افتاده باشد». (پایان حاشیه)

اگر عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دوستشان در فرهنگستان زبان و ادب فارسی به جای کسرهٔ واژهٔ «خدمت»، «دو نقطه» (:) در مقابل آن نهاده بودند، دیگر لازم نبود که این‌همه افادات بی‌وجه بفرمایند. در آن صورت، عبارت مذکور چنین شکلی به خود می‌گرفت: «**آدابِ خدمت:** پادشاهان بدانند بایستی که در فرمان‌بریِ حق، آن کردندی که از نایبان خود در فرمانبرداری چشم دارند». لابد اکنون دریافته‌اند که معنای این جمله این است که پادشاهان بدانند که باید خدای را چنان اطاعت کنند که انتظار دارند زیردستانشان آنان را اطاعت نمایند.

- «و سلیمان ایشان را منع می‌کرد و می‌گفت که خلیفهٔ خداست و مخالفت فرمان شریعت «**بُوَد**» و از اشارت او چسبیدن سببِ عقوبت باشد». (ص ۷۸)

در حاشیه دربارهٔ واژهٔ «بُوَد» نوشته‌اند: «کذا و ظاهراً بخشی از عبارت افتاده است. مثلاً شاید چنین بوده: «مخالفتِ فرمانِ او و مخالفتِ فرمان شریعت بُوَد»». (پایان حاشیه)

در این باب، حدسِ آسان‌تر این است که واژهٔ «بُوَد»، زائد است. در این صورت جملهٔ دوم از تعقید خواهد رَست و بدین صورت درخواهد آمد: **... و مخالفتِ فرمان شریعت و از اشارتِ او چسبیدن، سببِ عقوبت باشد.**

- «داود نبی را در آن وقت که آن زلّت افتاده بود وقَدَرش به غرامتِ آن، چو «**یاوگیان**»، سر و پا برهنه می‌دوانید [...]». (ص ۸۷)

در حاشیه با نوشتن کلمهٔ «کذا» در باب واژهٔ «یاوگیان» نشان داده‌اند که واژهٔ مذکور از نظر ایشان مورد شک و تردید بوده است، در حالی که «یاوگیان» (به همین شکل، بدونِ «هاء هوز») در لغتنامهٔ دهخدا به معنای «**گمراهان**» آمده و شواهد آن نیز یک مدخل بالاتر ذیلِ «یاوگی» ذکر شده است.

- «چون آفریدگار عالم، خطبهٔ جلالتِ بنده[ای] یاد کند که بر زیردستی خشم «**ندانَد**»، از کرم کی روا دارد که بر بندگان مومن [...] **خشم رانَد**؟ [...]. در خشم‌شدن دیگر است و **خشم‌راندن** دیگر. در خشم‌شدن اختیاری نیست، اما **خشم‌راندن** اختیاری بُوَد». (ص ۹۷)

در حاشیه در بابِ «ندانَد» نوشته‌اند: «**ظاهراً**: نرانَد»، (پایان حاشیه) اما با وجودی که در ادامهٔ عبارت، «خشم‌راندن» دو بار و «خشم رانَد» یک بارِ دیگر آمده، قید «ظاهراً» وجهی نداشته است و ضبطِ «**خشم نرانَد**» قطعی است.

- «الهی، به فضلِ خود مرا از اهوالِ قیامت سلامت ده و به لطفِ «**خودم**» از عقوبتِ آن جهان امان

فرست». (ص ۱۲۱)

در حاشیه در بابِ واژهٔ «خودم» نوشته‌اند: «کذا؛ شاید: خود مرا». (پایان حاشیه)

الله اکبر! یعنی یک عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با یکی از اهالیِ فرهنگستان زبان و ادب فارسی(!) اگر عقلشان را سر هم کنند، باز هم متوجه نمی‌شوند که در جملهٔ مزبور، «به لطفِ خودم» نیز یعنی «به لطفِ خود، مرا»؟!

- «یا نبی‌الله، بدان که در عنفوان عمر و **«شروعِ»** جوانی من نیز جامهٔ رعنایان پوشیدمی». (ص ۱۳۸)

در حاشیه در باب واژهٔ «شروع» نوشته‌اند: **«اصل: شرح»**. (پایان حاشیه) می‌بینیم که ضبط متن را به واژهٔ «شروع» تحریف فرموده‌اند و این تحریف، بی‌تردید از این‌رو بوده که نه عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و نه دوست فرهنگستانی‌شان تا کنون واژهٔ **«شَرخ»** با «خاء» معجمه، در اینجا به معنای «اولِ جوانی و امر» (لغتنامهٔ دهخدا) و نیز تعبیرِ **«شَرخِ شباب»** به سمعِ مبارکشان نرسیده است! طوبی لهم و حُسنُ مآب!

- «و هو علی کل شی ءٍ **قدیر والله اعلم**». (ص ۱۶۵)

در حاشیه نوشته‌اند: **«اصل: قد یرواه اعلم»**، (پایان حاشیه) اما باز هم در متن، دخلی بی‌وجه نموده‌اند؛ زیرا ضبط متن درست بوده است. با این توضیح که همچنان‌که امروز برخی واژهٔ «الله» را احتیاطا «ا...» می‌نویسند، کاتبان کهن نیز نظیر همین کار را انجام می‌داده و کلمهٔ **«الله»** را به صورت **«اه / اهّ»** می‌نوشته‌اند. شواهدی چند از این کاربرد را از جمله می‌توان در کتاب ارجمند رسائل العشاق و وسائل المشتاق[۶] که چندی پیش جناب جواد بشری چاپ عکسی آن را ارائه کرد و سعیش مشکور باد، در صفحات ۳۱، ۷۹، ۸۴، ۱۲۸، ۱۸۲ (رَحِمَهُ اهّ) و ۵۵ (انشا اهّ) دید. بنا بر این مقدمات، ضبط عبارت مورد بحث نیز با رعایت فاصلهٔ درست میان کلمات چنین بوده: و هو علی کلِّ شَی ءٍ قدیر و اهّ [= و الله] اعلم؛ و نیازی به «شَکُرسنا» نداشته است.

- «مفسّران بر آنند که درخت انگور بود؛ عجب درختی بود که میوهٔ او آدم را از بهشت به درآورد و **آدمیان را** به دوزخ می بَرَد». (ص ۲۹۲)

در حاشیه مطلبی نوشته‌اند حاکی از اینکه قبل از **«آدمیان را»** «ظاهراً عبارتی مانند **«شراب او»** از متن افتاده است»،(پایان حاشیه) اما چه می‌توان کرد که این حاشیه نیز راهی به دهی نیست! مگر ضبط متن به همان صورتی که بوده، چه عیبی داشته است؟! می‌گوید: عجب درختی بود که میوهٔ او (یعنی

۶. رسائل العشاق و وسائل المشتاق (نسخه برگردان دست‌نویس شمارهٔ ۳۰۰۵ در کتابخانهٔ آلمالی ترکیه، کتابت ۶۸۵ق)؛ به‌کوشش جواد بشری؛ انتشارات دکتر محمود افشار، با همکاری انتشارات سخن، چاپ اوّل، تهران، بهار ۱۳۹۹.

انگور) آدم را از بهشت به درآورد و [همین انگور، آنگاه که شراب گردد] آدمیان را به دوزخ می‌بَرَد.

- «آن بت به وی داد و به امیدِ آن‌که **مگر با وی تودّد می‌نمود**». (همان)

در حاشیه آورده‌اند: «کذا، ظاهراً باید وجهی التزامی از فعل بیاید». (پایان حاشیه)

عجیب است که مباشران چاپ کتاب که این مایه علاقه به افزودن عباراتی به جای‌جای متن داشته‌اند، در اینجا التفات نفرموده‌اند که گویا پس از واژهٔ «**مگر**» عبارتی افتاده و در این عبارتِ افتاده بوده که «وجهی التزامی» به کار رفته بوده است! می‌توان تصور کرد که عبارت متن همراه با جملهٔ فرضیِ محذوف، چیزی در این حدود بوده است:

«... به امید آن‌که مگر **[مسلمان شود]** با وی تودّد می‌نمود».

و عبارت بعدیِ متن نیز مؤیّد این حدس تواند بود، آنجا که می‌گوید: «... سلیمان را از وی جز مشاهده و مکالمه حظّی نبود و آن هم **ازبهرِ دعوت‌کردن به اسلام**».

- «به پیمبرِ آن عهد وحی آمد از حق که این ظالم را بگو که من تو را در میانِ بندگانِ خود نیابت دادم تا «**تشنیعِ**» مظلومان و فریادِ ستم‌رسیدگان از حضرتِ من دور داری یا تو روز را «**واقفِ**» شکار و شراب کنی و شب را موسم عشرت و خواب گردانی؟». (ص ۴۰۰)

در حاشیه در باب «**تشنیع**» نوشته‌اند: «**اصل: تشفیع**» (پایان حاشیه) و ظاهراً ضبط متن **(تشفیع)** درست بوده و نیازی به تضییعِ آن نبوده است. «**تشفیع**» یعنی «**شفاعتِ کسی بدادن**». (لغتنامهٔ دهخدا) پس معنای عبارت این است که: ... به این پادشاه ظالم بگو آیا من تو را در میان بندگانم جانشین خود کردم تا به نیابت از من **شفاعت** مظلومان کنی و فریادرسشان باشی و رسیدگی به این امور را از بارگاه من دور کنی، یا مشغول شکار و عیش و عشرت گردی؟!

همچنین در حاشیه در باب واژهٔ «**واقف**» با قیدِ «**کذا**» به‌درستی تردید کرده‌اند، اما گام بعدی این بوده که حدس بزنند واژهٔ مورد نظر «**وقف**» بوده است، یعنی جمله چنین شکلی داشته: «... یا تو روز را **وقفِ** شکار و شراب کنی ...؟».

۳. کتابی بدون فهرست منابع

از عجایب کتاب قصّهٔ سلیمان این است که فهرست منابع و مآخذ ندارد! در واقع ماجرا از این قرار است که دو تن از اهل «علم» و «فرهنگ» متنی از حدود قرن هفتم هجری را به چاپ حروفی رسانده‌اند و بر این کار نام «تصحیح و تحقیق» نهاده‌اند و لابد چون یکی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دیگری از اهالی فرهنگستان زبان و ادب فارسی بوده‌اند، در این «تصحیح و تحقیق» خویشتن را

از مراجعه به هر کتاب و مقاله‌ای مستغنی یافته و در برساختن این کتاب، چشم بر هر مسطوری بسته‌اند. البته در اینجا باید افزود که در این چاپ حروفی زحمت کشیده‌اند و در بخش «فهرست اشعار فارسی» مشخصات بیست‌وهشت کتاب را در حاشیهٔ صفحات آورده و اشعار را بدان‌ها ارجاع داده‌اند!

فرجام سخن

آنچه در این مقاله آوردیم، اندکی بود از بی‌سامانی‌های پرشمارِ راه‌یافته در این متن ارجمند که برای پرهیز از اطالهٔ کلام به ذکر همین موارد بسنده کردیم. هم بدین خاطر از سخن‌گفتن در باب فهرست‌های نه‌گانهٔ کتاب چشم پوشیدیم و خدای را سپاس که قصهٔ سلیمان از بندِ «تعلیقات» نیز آزاد بود و کار را آسان کرد! باید امیدوار بود تا روزی که شایستگیِ قابل توجهی برای «تصحیحِ» متون نیافته‌ایم، شهوتِ تصحیح را که حاصلی جز ویران‌کردنِ نفایسِ متونِ عتیق ندارد، به تیغِ تقوا در نفسِ خویش نابود گردانیم و برای کسب رتبه‌ها و امتیازهای اداری تمهیداتی دیگر بیندیشیم.

|حمید عطائی نظری استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
h.ataee@isca.ac.ir

|آینهٔ پژوهش ۱۸۹
|سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
|مرداد و شهریور ۱۴۰۰

انتحال از خویشتن، با اقتباس از دیگران!

۳۱۵-۳۶۲

چکیده: ارائهٔ مکتوبات پژوهشیِ سودمند و روش‌مند منوط است به رعایت دقیق ضوابط و قواعد مرسومی که تخلّف از آنها موجب تولید آثار پژوهشی نااستوار و نامطلوب می‌شود. نقدِ نگاشته‌هایی که بدون توجّه به معیارهای علمیِ مقبول در نگارش مقالات پژوهشی فراهم آمده است و بازنمودنِ خطاها و کاستی‌های آنها بی‌تردید در ارتقای سطح کیفی تحقیقات و تألیفات پژوهشگران اثرگذار است. از این رو در نوشتار پیش‌رو، با بررسی شماری از مقالات یکی از نویسندگان پرکار، به سنجش و نقد برخی از روش‌ها و منش‌های پژوهشی ناهنجار در نگارش مقالات علمی پرداخته می‌شود که از آن جمله است: اقتباس کلان از آثار سایر محقّقان و درهم‌آمیختن تألیف و ترجمه، ارجاع‌دهی مبهم و غیر دقیق و انتحال به‌سبب ارجاع نابَسَنده، بازیافت مطالب پیشترمنتشرشدهٔ خود در مقالات تازه یا انتحال از خویشتن، بازنشر مکرّر یک مقاله یا کتاب در صورت‌های مختلف (مقاله‌سازی و کتاب‌سازی)، ارائهٔ ترجمه‌های غیر دقیق و افراط در ترجمهٔ آزاد، نمایش نادرستِ نقش پژوهشی نویسنده در فراهم‌آوردن آثار و نادیده انگاشتن حقوق معنوی صاحبان اصلی اندیشه‌ها، و نیز انشاء نامنظّم و نگارش شتابزده با نثری نارس و نارسا.

کلید واژه‌ها: انتحال از خویشتن، انتحال به‌سبب ارجاع نابَسَنده، اقتباس، نقد، ارجاع‌دهی، کتاب‌سازی، ترجمهٔ آزاد، محمّدکاظم رحمتی.

Self-Plagiarism and Adaptation from Others!

Hamid Ataei Nazari
(Assistant Professor, Institute of Islamic Sciences and Culture)

Abstract: The submission of useful and methodical research papers is subject to the strict observance of common rules and criteria, the violation of which leads to the production of defective and undesirable research works. Criticism of writings that have been provided without considering the accepted scientific criteria in writing research articles and revealing their errors and shortcomings undoubtedly has an effect on improving the quality of research and writings of the researchers. Therefore, in the present article, by reviewing a number of writings by one of the prolific authors, some of the anomalous research methods and sources in writing scientific articles are evaluated and criticized, including, large adaptations of the works of other researchers and combining authorship and translation, vague and inaccurate citations and plagiarism due to improper citations, recycling of previously published material in new articles or self-citations, repeated republishing of an article or book in various forms (essay making and bookmaking), providing inaccurate translations and applying excessive free translation; having Improper role of authorship for himself in providing research works and ignoring the rights of the original owners of ideas, as well as disorganized composition and hasty writing with immature and inadequate style.

Keywords: self-Plagiarism, Plagiarism due to improper citation, adaptation, critique, citation, bookmaking, free translation, Mohammad Kazem Rahmati.

انتحالٌ من الذات، مع اقتباسٍ من الآخرين !

حميد عطائي نظري
مساعد أُستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة

الخلاصة: يعتمد تقديم المقالات التحقيقيّة المفيدة والمنهجيّة على الالتزام الدقيق بالقواعد والأُصول المعتمدة التي يعتبر التخلّف عنها سبباً في ولادة آثارٍ تحقيقيّة ركيكة وغير رصينة.
إنّ نقد مثل هذه الكتابات التي يتمّ إعدادها دون الالتزام بالمعايير العلميّة المقبولة في تدوين المقالات التحقيقيّة وتأشير أخطائها ونواقصها له أثره الذي لا شكّ فيه في الارتقاء بالمستوى الكيفي لتحقيقات المحقّقين وتأليفاتهم.
ومن هنا نسعى في المقال الحالي إلى البحث في عددٍ من مقالات أحد الكتّاب غزيري الإنتاج والقيام بتقييم ونقد بعض الأساليب والطرق التحقيقيّة غير الصحيحة في كتابة المقالات العلميّة، والتي يمكن الإشارة إلى بعضها، وهي: الانتحال والاقتباس الواسع من آثار سائر المحقّقين واختلاط التأليف بالترجمة، الإرجاعات غير الدقيقة والمبهمة والانتحال بسبب الإرجاعات غير الكافية، إعادة صياغة المطالب التي سبق نشرها للكاتب في مقالات جديدة أو الانتحال من الذات، تكرار إعادة النشر لإحدى المقالات أو الكتب بأشكال متنوّعة (تدوين المقالات والكتب)، تقديم الترجمات غير الدقيقة والإفراط في الترجمة الحرّة، وكلّ ذلك يمثّل نموذجاً لأداء غير صحيح للدور التحقيقي للكاتب في تهيئة آثاره، وتجاوزه على الحقوق المعنويّة لأصحاب الأفكار الأصليّين، بما يؤدّي في النهاية إلى تقديم نصٍّ مرتبك وتدوينٍ عجول بعباراتٍ لا هي بالمحكمة ولا بالمفهومة.

المفردات الأساسيّة: الانتحال من الذات، الانتحال بسبب الإرجاع غير الكافي، الاقتباس، النقد، الإرجاعات، تدوين الكتب، الترجمة الحرّة، محمّد كاظم رحمتي.

نیک می‌دانیم که برای ارزیابی مقالات علمی و مکتوبات پژوهشی معیارها و قواعدی خاص تعریف شده است که بر اساس آنها میزان اعتبار و ارزش هر نوشته‌ای سنجیده و تعیین می‌شود. هر مقاله‌ای که از آن معیارها و سنجه‌ها بیشتر بهره‌ور باشد، از ارج و ارز بیشتری نیز برخوردار است و به‌هر نسبت که فاقد آنها باشد، از اعتبار آن کاسته می‌گردد. یکی از معیارهای اصلی در بررسی نگاشته‌های علمی، ارجاع‌دهی و مستندسازی دقیق مطالب مطرح در مقاله است؛ یعنی در هر نوشتار علمی باید مأخذ هر سخن و مستند هر مطلب، به‌نحو صحیح و صریح، نموده شود تا بر خواننده معلوم باشد که صاحب و قائل یکایک گزاره‌های آن نوشته کیست. این امر از جِهات گوناگون ضرورت دارد و حائز اهمّیّت ویژه است: نخست آن‌که، موجب حفظ حقوق معنوی محقّقان و امتیاز علمی دستاوردهای آنان می‌شود و میزان مساهَمَت هر یک از پژوهشگران را در فرایند تاریخی پیشرفت دانش مشخّص می‌کند؛ دوم این‌که، ارزیابی ادّعاها و مطالب و مستندات مطرح‌شده در یک نوشتهٔ علمی را برای خواننده امکان‌پذیر می‌سازد؛ سه‌دیگر آن‌که، مقدار بهره‌گیری نویسندهٔ مقاله را از منابع و آثار دیگران و میزان وابستگی نوشتهٔ او را به منابع مزبور نشان می‌دهد. بر این اساس، هر مقاله‌ای که مرجع و قائل گزاره‌های مندرج در آن آشکارا مشخّص نباشد و خواننده درنیابد ادّعاها و نظرگاه‌های مکتوب در مقاله متعلّق به کدام محقّق است، فاقد ارزش و اعتبار علمی لازم ارزیابی می‌شود.

گذشته از ضرورت ارجاع‌دهی دقیق به مآخذ مورد استفاده در هر مقالهٔ علمی، نکتهٔ شایان توجّه دیگری که باید در هنگام بهره‌گیری از منابع مختلف مدّ نظر قرار گیرد این است که میزان استفادهٔ هر نویسنده‌ای از مآخذ دیگر و دستاوردهای علمی سایر محقّقان تابع قواعد و مقرّرات خاصّی است. نویسندهٔ مقالهٔ پژوهشی مجاز نیست که تمام یا بخش اعظم نتائج تحقیقات فرد دیگری را یکجا در نوشتهٔ خود نقل و درج کند. اساساً اقدام به نگارش مقالهٔ پژوهشی به این معناست که نویسندهٔ آن درصدد بیان نِکات تازه و نویافته‌ای است که پیشتر منتشر نشده است. حال اگر پژوهنده‌ای تمام یا بیشتر محتوای مقالهٔ خویش را از نوشتهٔ پژوهشگر دیگری برگیرد، در حقیقت گام تازه‌ای برنداشته است و حقّ ثبت تألیف مقالهٔ تحقیقی را به نام خود ندارد. بنابراین، استفاده از آثار و دستاوردهای پژوهشی دیگران منوط است به رعایت قوانین و اصول متعارفی که هر نویسنده‌ای باید آنها را بشناسد، و آگاه باشد که در صورت تخطّی از آنها مرتکب جرم علمی و بی‌اخلاقی در امر تحقیق می‌شود. تأکید بر اعمال دقّت در ارجاع‌دهی به منابع مورد استفاده در تحقیق از آن جهت است که دستاوردها و نوآوری‌های علمی نویسندهٔ مقاله، به‌نحو صریح و دقیق، از حاصل کوشش‌ها و ثمرات تحقیقات دیگران متمایز و مشخّص شود و نقش وی در گسترش دانش معلوم گردد. واضح است که این الزام به اِعمال دقّت در ارجاع‌دهی، به‌طور خاص مربوط است به نگاشته‌های پژوهشی امّا در متونی که با اهداف آموزشی یا ترویجی نوشته می‌شوند چنین سخت‌گیری‌هایی ضرورت ندارد و نحوهٔ ارجاع‌دهی در آنها باید بر اساس قواعد متعارف دیگری صورت پذیرد.

اکنون با توجّه به مقدّمات یادشده که شاید تا حدودی نیز توضیح واضحات به‌نظر رسد، به معرّفی و نقد شیوه‌ای نامعتبر در نگارش و نشر مقالات علمی می‌پردازیم و ایرادات گوناگون وارد بر آن را با بررسی نمونه‌های مختلف بازمی‌نماییم. اگرچه استفاده از این شیوهٔ نامعتبر خوشبختانه در جامعهٔ علمی ما شیوع چندانی ندارد، معرّفی و نقد آن جهت آگاهی عموم محقّقان ضروری می‌نماید و به‌احتمال، موجب انتباه نویسندگان معدودی می‌شود که، خواسته یا ناخواسته، از این روش سقیمِ نامستقیم در نگارش مقالات خود بهره می‌گیرند و آثاری ناهنجار ارائه می‌نمایند. در شیوهٔ نامتعارف و نامعتبر مورد بحث، نویسندهٔ مقاله، با اقتباس کلان و بهره‌گیری کلّی از آثار سایر محقّقان، به تدوین و تألیف مقاله به نام خویش اقدام می‌نماید و به‌تعبیری، سقف تألیفات خود را بر ستون تحقیقات دیگران بِنا می‌کند بی‌آنکه ارجاعات کافی و دقیق و مشخّصی به مآخذ تألیف خود دهد و نقش واقعی خویش را در فراهم آمدن مقالهٔ خود آشکار سازد. هدف نگارندهٔ این سطور از طرح این بحث، در وهلهٔ نخست، شناساندن و نقد شیوهٔ نگارشی و تألیفی به‌کار گرفته‌شده در تدوین این‌گونه مقالات اقتباسی است و در مرتبهٔ بعد، جلب توجّه نویسندگانی که ـ به‌قصد یا سهو ـ از چنین شیوه‌ای برای تألیف مقاله بهره می‌گیرند به پیامدهای اخلاقی و حقوقی و علمی آن.

بر این اساس، نوشتار پیش‌رو، جستاری است آسیب‌شناسانه در حوزهٔ تحقیق و تألیف که با بررسی شماری از مقالات یکی از نویسندگان پرکار، به بازشناسی و نقد برخی از روش‌ها و منش‌های پژوهشی ناهنجار در نگارش آثار علمی می‌پردازد. عادات پژوهشی ناهنجاری که در این مقاله به‌اجمال، مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد عبارتست از: اقتباس کلان از آثار سایر محقّقان و درهم‌آمیختن تألیف و ترجمه، ارجاع‌دهی مبهم و غیر دقیق و انتحال از طریق اخلال و ابهام در ارجاع یا به‌تعبیر دیگر: انتحال به‌سبب ارجاع نابَسَنده[1]، بازیافت مطالب پیشترمنتشرشدهٔ خود در مقالات تازه یا انتحال از خویشتن[2]، بازنشر مکرّر یک مقاله یا کتاب در صورت‌های مختلف (مقاله‌سازی و کتاب‌سازی)، ارائهٔ ترجمه‌های غیر دقیق و افراط در ترجمهٔ آزاد، نمایش نادرستِ نقش پژوهشی نویسنده در فراهم‌آوردن آثار و نادیده انگاشتن حقوق معنوی صاحبان اصلی اندیشه‌ها، و نیز انشاء نامنظّم و نگارش شتابزده با نثری نارس و نارسا.

در ادامه، چهار نمونه از آثار یکی از نویسندگانی که در تألیف برخی مقالات و کتاب‌های خود از روش نامعتبر «اقتباس کلان» بهره گرفته است مورد بررسی قرار می‌گیرد و پیامدهای ناگوار استفاده از شیوهٔ مزبور در نگارش آنها بازنموده می‌شود. موارد و نمونه‌های دیگری از این قبیل اقتباس‌ها نیز قابل طرح و بحث است که به‌دلیل فرصت و فُسحَت اندک از یادکرد آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

---

1 . Pawn Sacrifice.

2 . Self-Plagiarism.

۱ـ نمونهٔ نخست: مقدّمهٔ ویراستِ المعتمد فی أصول الدّین

نویسندهٔ این سطور چندی پیش به‌مناسبت ارزیابی دو ویراستِ نشریافته از کتاب المعتمد فی الأصول نگاشتهٔ رکن‌الدّین محمود مَلاحِمی خوارزمی (د: ۵۳۶ هـ.ق.) درصدد بررسی مقالاتی برآمد که در باب این اثر منتشر شده است و پژوهش‌های مختلف را در این زمینه از نظر گذراند. در بررسی صورت‌گرفته از این مقالات، مشابهت چشمگیر چند مقاله با یکدیگر جلب توجّه نمود. مقاله‌ای زیر عنوان «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین» به قلم آقای هادی آزاد در مجلّهٔ کتاب ماه دین به‌چاپ رسیده است[۳] که مشابهت بسیار دارد با مقالهٔ دیگری که آقای دکتر محمّدکاظم رحمتی شش سال بعد از آن با عنوان «المعتمد فی اصول الدین» در همان مجلّهٔ کتاب ماه دین منتشر کرده‌اند.[۴] مقایسهٔ محتوای این دو مقاله نمودار آن است که دو نوشتار مزبور، در اصل، یک نوشته است و نه دو جستار مختلف؛ یعنی مقالهٔ آقای رحمتی در واقع همان نوشته‌ای است که شش سال پیش از آن با انتساب به نویسنده‌ای به نام هادی آزاد منتشر شده بوده و تفاوتی با آن ندارد جز در اصلاح برخی اشتباهات جزئی و تغییرات اندک در پاره‌ای از تعابیر و افزودن شماری پی‌نوشت به آن.

ابتدا گمان کردم که «انتحالی» صورت گرفته است، لیک با توجّه به مشابهت‌های بسیار میان این دو مقاله و نیز توضیحی که به‌طور مشترک در پی‌نوشت نخست هر دو نوشتار آمده است با این مضمون که «نوشتار حاضر برگرفته است از مقدّمهٔ محقّقان کتاب المعتمد فی أصول الدین با اندکی حذف و اضافه» بر بنده معلوم شد که نویسندهٔ هر دو مقاله در واقع یک نفر است. از آنجا که با نام و کار و کارنامهٔ آقای دکتر محمّدکاظم رحمتی آشنا بودم، به‌راحتی دریافتم که نام «هادی آزاد» در حقیقت اسمی است مستعار که جناب رحمتی برای چاپ نخست مقالهٔ خود در نظر گرفته بوده و نامبرده مرتکب انتحالی از غیر خود نشده است!

باری، قضیّه از این قرار بوده است که آقای دکتر رحمتی نخست در سال ۱۳۸۱ مقاله‌ای را تحت عنوان «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین» و با نام مستعار «هادی آزاد» در مجلّهٔ کتاب ماه دین منتشر کرده‌اند و چند سال بعد دوباره همان مقاله را با اندکی تغییر در عنوان و اعمال پاره‌ای اصلاحات جزئی و افزودن چند پی‌نوشت، در مجلّهٔ یادشده بازچاپ نموده‌اند امّا این‌بار با انتساب حقیقی به نام خودشان. پس از آن، نویسندهٔ نامبرده، نشر مجدّد محتوای مقالهٔ مزبور را سودمند یافته است و باری دیگر این نوشتار را با پاره‌ای تغییرات و افزودن دو سه صفحهٔ دیگر به مطالب آن زیر عنوان تازهٔ «نکاتی دربارهٔ معتزلهٔ متأخّر: رکن‌الدین محمود ملاحمی و اهمیّت وی در

---

۳ . آزاد، هادی، «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شماره‌های ۵۶ ـ ۵۷، خرداد و تیر ۱۳۸۱، صص ۲۴ ـ ۲۹.

۴ . رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۱۲۶، فروردین ۱۳۸۷، صص ۲۰ ـ ۲۸.

تکوین اعتزال» در ضمن مجموعه مقالات خویش منتشر کرده است.[۵] شایان توجّه این‌که همین مقالهٔ اخیر نیز پیشتر در سال ۱۳۸۰ با برخی تغییرات و حذف و اضافات تحت عنوان «نگاهی به مکتب متأخر معتزله» در مجلهٔ هفت آسمان به چاپ رسیده بوده است.[۶] در نتیجه، مطالب مشترک میان مقالات چهارگانهٔ یادشده، به همّت نویسندهٔ محترم آنها، دست‌کم چهار مرتبه توفیق نشر و بازنشر پیدا کرده است.

نگارش و نشر چهار مقالهٔ یادشده با ایراداتی جدّی همراه است که در ادامه به‌طور جداگانه توضیح داده می‌شود:

یک) اقتباس‌های کلان از آثار سایر محقّقان

اشکال اصلی وارد بر تمام مقالات پیشگفتهٔ آقای رحمتی دربارهٔ کتاب المعتمد این است که محتوای آنها از اساس ثمرهٔ تحقیقات شخص ایشان نیست، بلکه در بعضی از آن مقالات، تقریباً تمام و در برخی دیگر، بیشترِ مطالب مکتوب در آنها متعلّق است به مصحّحان کتاب المعتمد، یعنی ویلفِرد مادِلونگ و مارتین مَک‌دِرموت. در حقیقت، آقای دکتر رحمتی بجای ترجمهٔ دقیق مقدّمهٔ کوتاه انگلیسی مادِلونگ و مَک‌دِرموت بر ویراست نخست کتاب المعتمد فی الأصولِ مَلاحِمی[۷]، تمام یا بیشتر مطالب آن مقدّمه را در این مقالات خود به‌روش نقل به‌مضمون بازگو یا تلخیص کرده است!

آقای رحمتی، خود، در یکی از پاورقی‌ها یا پی‌نوشت‌های مقالات یادشده اذعان نموده است که محتوای مقاله‌اش «برگرفته» است از مقدّمهٔ آن مصحّحان بر المعتمد. برای نمونه، وی (در اینجا با نام مستعار «هادی آزاد») در نخستین پی‌نوشت مقالهٔ «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین» پس از ذکر مشخّصات نشر کتاب المعتمد خاطرنشان کرده است که: «نوشتار حاضر برگرفته از مقدّمهٔ محققان کتاب با اندکی حذف و اضافه است».[۸] عین همین عبارت، در پایان پی‌نوشت نخست مقالهٔ ایشان با نام «المعتمد فی اصول الدین» نیز درج شده است.[۹]

با این وصف، اقتباس‌های کلان آقای رحمتی در مقالهٔ تألیفی خود از مطالب مصحّحان کتاب المعتمد و نیز بسنده نمودن وی به ذکر یک ارجاع کلّی بجای ارائهٔ ارجاعات کافی و دقیق، نامبرده را ممکن است از دو جهت در معرض اتّهام اِنتِحال یا سرقت علمی قرار دهد:

---

۵ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه، بصیرت، تهران، ۱۳۸۷، صص ۱۳ـ ۲۸.

۶ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «نگاهی به مکتب متأخر معتزله»، مجلّهٔ هفت آسمان، سال سوم، شماره ۹ ـ ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۰، صص ۸۳ ـ ۹۳.

۷ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، عني بتحقیق ما بقي منه: مارتن مکدرمت، ویلفرد مادیلونغ، الهدی، لندن، ۱۹۹۱ م.

۸ . آزاد، هادی، «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۵۶ ـ ۵۷، خرداد و تیر ۱۳۸۱، ص ۲۷.

۹ . رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۱۲۶، فروردین ۱۳۸۷، ص ۲۴.

نخست آنکه: به‌رغم اعتراف دکتر رحمتی به اخذ و اقتباس مطالب مقالهٔ خود از مقدّمهٔ مصحّحانِ کتاب المعتمد، وی در زیرِ عنوان مقاله‌ای که با نام «المعتمد فی اصول الدین» منتشر کرده است اسم خود را بدون اشاره به نقش اقتباس‌گری خویش در نگارش آن ذکر نموده که چنین کاری ظهور در تألیف مقاله به قلم ایشان دارد. بدین‌ترتیب، خوانندگانی که به ارجاع مندرج در انتهای پی‌نوشت نخست آن مقاله توجّه نکنند، به‌احتمال زیاد چنین می‌پندارند که تمام محتوای این مقاله دستاورد و حاصل تلاش‌های علمی جناب رحمتی است، در حالی‌که شاید حدود بیش از نود درصد از مطالب مطرح در مقالهٔ مزبور، از مقدّمهٔ مصحّحان کتاب المعتمد ترجمه و اقتباس شده است.

نیک واضح و نمایان است که عبارت ارجاع‌گونهٔ آقای رحمتی در پی‌نوشت نخست مقالهٔ مورد بحث با این مضمون که «نوشتار حاضر برگرفته از مقدّمهٔ محققان کتاب با اندکی حذف و اضافه است» نه ارجاعی دقیق و روشن است و نه نمودار نقش واقعی وی در پدیدآمدن آن. در حقیقت، خواننده از عبارت مذکور نمی‌تواند دریابد که چه اندازه یا چند درصد از نوشتهٔ آقای رحمتی از مقدّمهٔ محقّقان کتاب المعتمد «برگرفته» شده است. وصف «برگرفته» صفتی است آمیخته با ابهام و ایهام و مشخص نمی‌کند که چه میزان از نوشتار فردِ برگیرنده و اقتباس‌کننده حاصل دستاوردها و تلاش‌های خود اوست و چه مقدار از آن متعلّق است به پدیدآورندگان اصلی مطالب. به‌همین نحو قید «با اندکی حذف و اضافه» هم تعبیر دقیق و واضحی نیست و خواننده مراد دقیق از حدود حذف و اضافهٔ «اندک» را به‌درستی درنمی‌یابد.

بنابراین، با توجّه به اینکه حدود بیش از نود درصد از محتوای مقالهٔ یادشده را ترجمهٔ عین عبارات یا نقل‌قول‌های غیر مستقیم از مقدّمهٔ مادِلونگ و مَک‌دِرموت تشکیل می‌دهد و به‌گونه‌ای، بازگفت و بازتاب مطالب آنان است و نه ثمرهٔ تحقیقات شخص آقای رحمتی، بایسته بود که ایشان آشکارا در زیر نام این مقاله ـ و نیز سه مقالهٔ دیگر مشابه آن ـ به نقش خود به‌عنوان «مترجِم و مُقتبِس» اشاره می‌نمودند تا در معرض هیچ‌گونه اتّهام انتحال قرار نگیرند، نه اینکه صِرفاً به آوردن نام خود اکتفا کنند. در حقیقت، یکی «از جلوه‌های انتحال آن است که شخص پدیدآورنده به‌گونه‌ای نام خود را بر اثر منتشر شده، ثبت کند که مشخص نشود دقیقاً در آن اثر چه نقشی دارد و یا بالاتر از آن نقشی را به خود نسبت دهد که از آنِ او نیست؛ برای مثال، کسی دست به ترجمهٔ چندین مقاله می‌زند، سپس روی جلد فقط به آوردن نام خود، آن هم بدون تعبیری که گویای مترجم بودن اوست، اکتفا می‌کند.».[۱۰]

دقیقاً همین اشکال، در چندین اثر از دیگر آثار نشریافتهٔ آقای دکتر رحمتی نیز دیده می‌شود. برای نمونه، ایشان کتابی را زیر عنوان «متون و پژوهش‌های تاریخی» منتشر کرده‌اند[۱۱] که مجموعه‌ای است از

---

۱۰ . اسلامی، سیّد حسن، «چو دزدی با چراغ آید: سرقت علمی در سطح دانشگاهی»، مجلّهٔ آینه پژوهش، شمارهٔ ۱۲۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰، ص ۱۶.

۱۱ . متون و پژوهش‌های تاریخی (مقالاتی دربارهٔ تاریخ اسلام و تشیّع)، تألیف: دکتر محمّدکاظم رحمتی، کتابخانه، موزه و مرکز

مقالات تألیفی و ترجمه‌ای به‌گونه‌ای که حدود نیمی از حجم کتاب را مقالات ترجمه‌شده تشکیل داده است. بر طبق موازین پژوهشی و قواعد معمول نشر طبعاً نام جناب رحمتی می‌بایست بر روی جلد و در شناسنامهٔ کتاب به عنوان «نویسنده و مترجم» درج می‌شد، حال آنکه هم بر روی جلد آن و هم در شناسنامهٔ کتاب و هم در صفحهٔ عنوان آن به‌صَراحت از ایشان با صِرف عنوان «نویسنده و مؤلّف» نام برده شده است! شگفت‌آورتر اینکه حتّی در زیرِ عنوان مقالات ترجمه‌شده نیز نام نویسندهٔ اصلی آنها قید نشده است و تنها از فهرست مطالب کتاب و مشخّصات نشر اصل مقاله به زبان انگلیسی که در پاورقی ذکر گردیده می‌توان به نام نویسندهٔ اصلی هر یک از مقالات ترجمه‌شده پی برد! چنانکه مرسوم است، نام نویسندهٔ اصلی هر مقاله باید به‌وضوح در زیر عنوان مقالاتی که ترجمه می‌شود قید گردد و عدم ذکر آن یا اشارهٔ غیر واضح به نام نویسندهٔ اصلی کاریست بر خلاف آداب و اخلاق پژوهش.

نمونهٔ بارز دیگر، کتاب احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی[۱۲] است که باز مجموعه‌ای است از مقالات تألیفی و ترجمه‌ای امّا شوربختانه بر روی جلد کتاب و صفحهٔ عنوان آن به‌وضوح و صَراحت نام آقای رحمتی به‌عنوان «مؤلّف» درج شده است. این در حالی است که صفحات ۲۸۱ تا ۴۲۳ این کتاب، سراسر ترجمهٔ مقالاتی است از آقای دِوِن اِستُوارت، امّا نه در فهرست مطالب کتاب و نه در زیر عنوان مقالات مزبور نام اِستوارت به‌عنوان نویسندهٔ آنها قید نشده است و تنها در پاورقی به مشخّصات نشر مقالات وی اشاره شده! طبق قواعد رایج نشر، با توجّه به نقش ترجمانی آقای رحمتی در خصوص بخشی از کتاب یادشده، می‌بایست بر روی جلد کتاب و صفحهٔ عنوان آن بدین نقش ایشان اشاره و تصریح می‌شد و افزون بر این، لازم بود در زیر عنوان مقالات ترجمه‌شده نیز نام نویسندهٔ اصلی آنها، یعنی آقای اِستوارت آشکارا ذکر گردد. بدین‌ترتیب، با این شیوهٔ چاپ کتاب، آقای رحمتی از نقش اِستوارت در تألیف مطالب کتاب فروکاسته است و حقوق معنوی وی را، خواسته یا ناخواسته، تضییع نموده، و از سوی دیگر، نقش تألیفی خود را در پدیدآوردن این اثر برجسته کرده است.

نظیر همین ایراد، در خصوص کتاب «مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه»[۱۳] نیز قابل طرح است. از کلّ حجم کتاب که ۲۷۰ صفحه دارد، تنها ۵۱ صفحه تألیف آقای دکتر رحمتی و در واقع، بازنشر مقالات پیشتر منتشرشدهٔ ایشان است و باقیِ حجم کتاب مشتمل است بر مقالاتی که نامبرده ترجمه نموده. با این وصف، باز بر روی جلد و شناسنامه و صفحهٔ عنوان کتاب نام آقای رحمتی بدون وصف «مترجم» آمده است که ظهور در تألیف اثر به قلم ایشان دارد و مخاطبان لابد در نگاه نخست، این کتاب را اثری کاملاً تألیفی از وی می‌پندارند. به همین نحو کتاب «فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه»[۱۴] اثری

اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.

۱۲ . رحمتی، محمّدکاظم، احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی، مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه، قم، ۱۳۹۶.

۱۳ . رحمتی، محمّدکاظم، مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه، بصیرت، تهران، ۱۳۸۸.

۱۴ . رحمتی، محمّدکاظم، فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه، بصیرت، تهران، ۱۳۸۷.

است تألیفی ـ ترجمه‌ای از آقای دکتر رحمتی و بنا بر قاعده می‌بایست نام ایشان به عنوان «مترجم و مؤلّف» بر روی جلد ثبت می‌شد حال آنکه دوباره اسم ایشان بدون وصف «مترجم» بر روی جلد و صفحهٔ عنوان کتاب نقش بسته است!

امّا دومین وجه برای در معرض اتّهام انتحال قرار گرفتنِ جناب آقای رحمتی آن است که وی بر اساس قواعد و ضوابط معروف پژوهش، موظّف و ملزم بوده است که در نوشتهٔ خود «هر جا» مطلبی را از مقدّمهٔ مادِلونگ و مَک‌دِرموت نقل کرده، یا به تعبیر خودشان: «برگرفته» است، آشکارا حدّ و حدود آن را مشخّص نماید و به مأخذ آن مطلب نیز ارجاع دهد. امّا جناب رحمتی با وجود این‌که عمدهٔ مطالب نوشتهٔ خود را از مقدّمهٔ مادِلونگ و مَک‌دِرموت اقتباس کرده است، بجای تعیین دقیق حدود مطالب برگرفته‌شده و ارجاع دقیق به منبع خود، صرفاً به درج یک ارجاع کلّی در پی‌نوشت مقاله بسنده کرده است و بدین‌سان خود را در معرض اتّهام انتحال قرار داده.

طبق تعریف برخی از صاحب‌نظران، «انتحال»، زمانی اتّفاق می‌افتد که سارقان ادبی، کلمات یا اندیشه‌هایی را که متعلّق به دیگران است برگیرند و سپس آنها را به‌گونه‌ای در نوشتهٔ خود ارائه نمایند که گویی کلمات و اندیشه‌های خودشان است. از این‌رو، در یک مقاله، هر مطلبی که ابداع و یافتهٔ شخص نویسنده نیست و از مأخذ دیگری برگرفته شده است باید به‌نحو دقیق و صریح مشخّص باشد و به مأخذ آن اشاره شود. حتّی اگر نویسنده‌ای به اسم مأخذ و منبعی که مطلبی را از آن نقل می‌کند اشاره نماید امّا حدّ و حدود مطالب برگرفته را دقیقاً روشن نسازد و از علامت نقل قول استفاده نکند، به انتحال متّهم می‌شود.[15]

«انتحال» گونه‌های مختلفی دارد و به اَشکال گوناگونی اتّفاق می‌افتد. استفاده از مطالب دیگران بدون یادکرد و ارجاع به آنان تنها یکی از مصادیق و گونه‌های انتحال است. گاه ممکن است نویسنده‌ای به مأخذ مطالب خود هم اشاره کند امّا باز به‌دلیل رعایت نکردن قواعد و ضوابط ارجاع‌دهی، خواسته یا ناخواسته، مرتکب انتحال شود. در واقع، باید توجّه داشت که صِرف ارجاع و اشاره به مأخذ مطالب، به‌هر نحوی از انحاء، موجب جلوگیری از صدق انتحال و وقوع سرقت علمی نمی‌شود بلکه ارجاع به مأخذ همواره باید به‌نحو «صریح»، «صحیح»، «دقیق»، «کامل» و «کافی» باشد. به تعبیر برخی از کارشناسان، اگر ارجاعات نگارندهٔ کتاب یا مقاله به‌گونه‌ای نباشد که خواننده صرفاً از طریق آنها بتواند قسمت‌های اصیل متن را که متعلّق به خود نگارنده است از سایر قسمت‌های برگرفته‌شده از منابع دیگر، به‌نحو دقیق، تمییز و تشخیص دهد آنگاه چنین ارجاعاتی کافی و دقیق نیست. ازاین‌رو، ارجاعات نگارندهٔ متن باید به‌گونه‌ای باشد که تمام مطالب اقتباس‌شده از منابع و مآخذ دیگر غیر از ذهن خودش را به‌وضوح و دقّت

15 . Hubbuch, Susan M., *Writing Research Papers Across the Curriculum* (fifth edition), Boston: Thomson Wadsworth, 2005, pp. 170 - 171.

به خوانندگان نشان دهد.[۱۶]

به‌عقیدهٔ برخی از متخصّصان، عدم تعیین «دقیق» و «صریح (آشکار)» دامنهٔ مطالب اقتباس‌شده از نویسنده‌ای دیگر، یا تعیین نادرست و غیر دقیق آنها سبب بروز نوعی انتحال به نام «Pawn Sacrifice» در مقالهٔ فرد اقتباس‌گر می‌شود. در این نوع از انتحال، که می‌توان آن را «انتحال به‌سبب ارجاع نابَسَنده» یا «انتحال از طریق اخلال و ابهام در ارجاع» نامید، به نویسنده یا مأخذی که مطالبی از آن نقل شده، در پاورقی یا کتابنامه اشاره می‌شود امّا میزان و حدّ و حدود مطالب برگرفته‌شده، به‌نحو دقیق و روشن مشخّص نمی‌گردد. «انتحال به‌سبب ارجاع نابَسَنده» ممکن است به اَشکال متنوّعی رخ دهد از جمله، به این صورت که مؤلّف در پایان یک بخش از مطالبی که از نویسندهٔ دیگری نقل می‌کند، ارجاعی به آن نویسنده و مأخذ می‌دهد امّا به‌دنبال آن نیز مطالب دیگری را از همان نویسنده نقل می‌کند لکن بی‌آنکه دوباره به آن مأخذ ارجاع دهد و برای خواننده معلوم کند که این مطالب نیز متعلّق به همان نویسنده و مأخذ است (مثل آنکه فرد اقتباس‌گر چند بند یا پاراگراف از نوشتهٔ یک نویسندهٔ دیگر را نقل کند امّا فقط در پایان یکی از آن‌ها به آن نویسنده ارجاع دهد و به‌وضوح مشخّص ننماید که سایر بندها نیز از همان نویسنده اخذ شده است).[۱۷] در این صورت، هرچند به مأخذ آن مطالب ارجاع داده شده است، چون دامنه و گسترهٔ مطالب برگرفته‌شده دقیقاً مشخّص نشده و تعلّق آنها به آن مأخذ به‌صَراحت اعلام نگردیده است، به‌نوعی، «انتحال» رخ داده است.

بنابراین، در هر مقالهٔ علمی، تمام عبارات و مطالبی که از نویسندهٔ دیگری اقتباس می‌شود باید به‌نحو صریح و دقیق و روشن برای خواننده معلوم باشد و هرگونه ابهام و ایهام در تعیین حدود مطالب برگرفته‌شده

---

16 . Dougherty, M. V., *Correcting the Scholarly Record for Research Integrity: In the Aftermath of Plagiarism*, Cham, Springer, 2018, p. 69: "Credit to sources is inadequate when a practitioner of a discipline is unable to distinguish, on the basis of indicators offered in the text, the part of the item that is original from the part that is not. ... If the reader has no way of determining that the author of record is not the originator of some of the material in the article because of the absence of the conventional signals or markers, then the condition of inadequate credit has been met ... the matter of determining adequate credit need not be reduced simply to inquiring whether the original source material is somewhere indicated in the text. Adequate credit must manifest to the reader the parts that originate elsewhere. The presence or absence of the conventional indicators of dependence is crucial for determining whether academic plagiarism has occurred".

(نقل عین عبارات از منبع یادشده و سایر مآخذی که در پی می‌آید تنها برای تأکید بر این نکته است که نِکات و قواعدی که نگارندهٔ این سطور در خصوص انتحال و معیارهای ارجاع‌دهی بیان می‌کند اموری سلیقه‌ای و مبتنی بر نظریّات شخصی نگارنده نیست بلکه ضوابطی است پذیرفته‌شده و مرسوم در مجامع علمی و محافل دانشگاهی).

17 . Weber-Wulff, Debora, *False feathers: A Perspective on Academic Plagiarism*, Heidelberg, Springer, 2014, p. 10: "Benjamin Lahusen identified a common type of plagiarism that he called a *pawn sacrifice*. This means that the source citation is either given in a footnote or only listed in the bibliography. It is not made clear, however, exactly how much has been taken – and often the passage is taken word for word. A variation of this is a proper attribution of a sentence, but then the text copy continues on, copying the source for additional sentences or even paragraphs without making clear that this is the author of the source speaking and not the purported author".

از نویسنده یا مأخذی دیگر، طبق نظر برخی از صاحب‌نظران، به گونه‌ای «انتحال» می‌انجامد حتّی اگر نام آن نویسنده یا مأخذ ذکر شده باشد.

در اینجا به نمونه‌های دیگری از مقالات جناب رحمتی نیز می‌توان اشاره کرد که در آنها چند و چون استفاده از مطالب و یافته‌های محقّقان دیگر معیّن و مبیّن نیست. ایشان در مقالهٔ «ابن عودی و کتاب بغیة المرید» به‌تصریح گفته‌اند که در نگارش این مقاله از یادداشت‌های آقای اِستُوارت دربارهٔ شرح‌حال‌نگاری شهید ثانی بهره برده‌اند،[۱۸] لیک حدّ و حدود این بهره‌وری در متن مقاله اصلاً روشن نیست. به‌عبارت دیگر، از آنجا که دکتر رحمتی هیچ مشخّص نکرده‌اند که دقیقاً «در کدام موضع از مقاله» و «به چه مقدار» از یادداشت‌های یادشده استفاده کرده‌اند، خوانندهٔ مقالهٔ مزبور نمی‌تواند بفهمد که کدام‌یک از بخش‌های مقاله برگرفته است از تحقیقات اِستُوارت و کدام‌یک از قسمت‌های آن اصیل و نتیجهٔ پژوهش خود نگارنده (یعنی آقای رحمتی) است. ازاین‌رو، طبق تعریفی که از «انتحال» بازگو شد، چنین کاری رفتاری انتحال‌آمیز نیز به‌شمار می‌آید. البتّه این همه، بنا بر معیارهای دقیق دانشگاهیِ جهانی است و شاید این اندازه دقّت برای عرف اهل قلم ما اندکی سختگیرانه به نظر برسد.

نمونهٔ دیگری از این دست مقالات اقتباسیِ آقای رحمتی، مقاله‌ای است با نام «ملاحظاتی در باب تصحیح کتاب الفهرست ابن ندیم» که در این نوشتار نیز وی آشکارا به اقتباس بخشی از مطالب خود از تحقیقات نویسندهٔ دیگری به‌طور کلّی اشاره کرده[۱۹] امّا برای خوانندگان هیچ معلوم نیست که این مطالب اقتباسی دقیقاً عبارت از کدام‌یک از نِکات و مسائل مطرح‌شده در مقاله است و دامنهٔ بهره‌وری آقای رحمتی از تحقیقات نویسندهٔ اصلی تا چه اندازه بوده است؟

دو) درهم‌آمیختن تألیف و ترجمه، و ارائهٔ ترجمهٔ «مطلقاً» آزاد!

عیب عیان و نقص نمایان دیگری که در خصوص مقالات جناب رحمتی در باب کتاب المعتمد به نظر می‌رسد این است که مقالات مزبور دچار مشکل «درهم‌آمیختگی» یا «تَخلیط» تألیف است؛ یعنی این مقالات، حاصل اقتباس بیش از نود درصدی و تألیف چند درصدی آقای رحمتی است بی‌آنکه اضافات و افاضات ایشان در متن مقاله، از سایر مطالبِ برگرفته‌شده از مقدّمهٔ مصحّحان کتاب المعتمد متمایز شده باشد. همانطور که نامبرده اظهار نموده است، وی مطالب اندکی را به مقالهٔ اقتباسی خویش افزوده است؛ امّا متأسّفانه هیچ‌یک از آنها متمایز و ممتاز از مطالب اقتباسی

---

۱۸ . رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۵، ص ۳۹۷، پانوشت مقاله.

۱۹ . ارجاع کلّی آقای رحمتی از این قرار است: «مطالب این بخش مبتنی بر مقالهٔ استاد گرانقدر جاکو هامن آنتیلا استاد دانشگاه هلسینکی است». رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظاتی در باب تصحیح کتاب الفهرست ابن ندیم»، مجلّهٔ میراث شهاب، سال بیست و سوم، شمارهٔ ۹۰، زمستان ۱۳۹۶، ص ۴.

نیست و خواننده به‌آسانی قادر به تشخیص افزوده‌های ایشان به مقاله نخواهد بود.[۲۰]

گزینش چنین شیوه‌ای در نگارش مقاله، از حیث روش‌شناسی تحقیق با مشکل جدّی روبه‌روست و روشی است نامتعارف و نامعتبر. چنانکه پیشتر اشاره شد، مطابق ضوابط و قواعد پژوهشی، در یک نوشتار روش‌مند علمی باید نویسنده و پدیدآورنده و مأخذ اصلی هر مطلبی، به‌نحو دقیق و صریح، معلوم باشد تا خوانندۀ آن بداند اندیشه و کلام چه کسی را از نظر می‌گذراند. پس هرگونه ابهامی در زمینۀ ارجاع به منابع و مصادر، خلاف معیارها و اصول پژوهشی متعارف است و هر نویسنده‌ای موظّف و مکلّف است که مطالب خودش را به‌نحو متمایز از سایر مطالبی که از منابع دیگر اخذ می‌کند به‌دقّت و صَراحت مشخّص نماید. از همین‌روست که برای نمونه، اگر مترجمی هنگام برگردان نوشته‌ای، افزودن مطلبی را لازم بداند، باید عبارات افزودۀ خود را به‌طور مشخّص در داخل قُلّاب (کروشه) قرار دهد تا خوانندگان، سخن مترجِم را با کلام نویسندۀ اصلی خَلط نکنند. اساساً منطق و فلسفۀ ارجاع‌دهی در پژوهش، و تأکید اکید بر دقّت و صحّت در ارجاع دادن به مآخذ و منابع همین است که صاحب هر نظریّه و گویندۀ هر سخن برای خوانندگان دقیقاً مشخّص باشد تا حقوق معنوی و امتیاز علمی نویسندگان و پژوهشگران محفوظ بماند و سهم هر کس در پیشرفت‌های علمی معلوم باشد.

شوربختانه در دو مقالۀ پیشگفتۀ آقای دکتر رحمتی ـ یعنی مقالۀ «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین» و مقالۀ «المعتمد فی اصول الدین» ـ ترجمه و تلخیص و تألیف درهم آمیخته شده است و در نتیجه، خوانندۀ آنها با متنی دَرهم و مبهم روبه‌روست. از یک‌سو، خواننده شاهد متنی است که نه تألیف صریح است و نه ترجمۀ دقیق، بلکه، چنانکه گفتیم، قریب به اتّفاق مطالب آن نقل به مضمون و نقل قول غیر مستقیم از مقدّمۀ انگلیسی مادِلونگ و مَک‌دِرموت است به‌گونه‌ای که تقریباً تمام اطّلاعات و ارجاعات مندرِج در متن مقاله از نویسندگان نامبرده اخذ شده و آقای رحمتی با عباراتی ترجمه‌گونه آنها را در نوشتۀ خود بازگو کرده است. امّا از سوی دیگر، به‌دلیل برخی اضافات جناب رحمتی به مقاله، در متن پیش‌روی خواننده پاره‌ای عباراتِ نامعلوم به قلم وی نیز نوشته شده است که امکان تشخیص و تعیین آنها وجود ندارد. به همین جهت، نویسنده و مسئول هیچ‌یک از بخش‌ها و عبارات مختلف در این دو مقاله مشخّص نیست و خواننده هیچ‌کجا نمی‌تواند تشخیص دهد که در حال خواندن عبارات منسوب به کدام نویسنده است. در اثر ابهامات یادشده، ماهیّت و هویّت حقیقی دو مقاله‌ای که آقای دکتر رحمتی با شیوۀ بدیع اقتباسی ـ تألیفیِ خود دربارۀ کتاب المعتمد فراهم آورده‌اند چندان برای خوانندگان مشخّص نیست. طبعاً چنین مقالاتی با هویّت

---

۲۰ . در قسمت پیشین، همین مشکل عدم تمایز نوشته‌های خود آقای رحمتی از مطالب مصحّحان المعتمد (مادلونگ و مک‌درموت) را از حیث نامعلوم بودن مطالب اقتباسی و نیز از جهت انتحالی که به‌سبب نامشخّص بودن دامنۀ مطالبِ برگرفته‌شده به‌وقوع پیوسته است بررسی کردیم. امّا در اینجا، همان عدم تمایز را، از جهت نامعلوم بودن عبارات خود جناب رحمتی و نقش او در پدیدآمدن متن مقاله و مالکیّت و مسئولیّت وی نسبت به مطالب مطرح در آن بررسی می‌کنیم.

نامعلوم، نزد ارباب تدقیق و اصحاب تحقیق، چندان شایان اعتماد و اعتناء نمی‌نماید و مقبول و مطبوع آنان واقع نمی‌شود.

نظیر همین ایراد را در برخی از مقالات ترجمه‌ای دکتر رحمتی نیز می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، ایشان مقاله‌ای از آقای دِوِن اِستُوارت به نام «رسالهٔ حسین بن عبدالصمد عاملی برای سلطان سلیمان، و سنّتِ فقهیِ شیعی ـ شافعی»[۲۱] را با تغییر عنوانِ منتخب نویسنده!، زیر عنوان «نکته‌هایی دربارهٔ حیات عالمان امامی در قلمرو عثمانی»، به تعبیر خودشان، «**ترجمهٔ آزاد با اندکی دخل و تصرّف**» کرده‌اند![۲۲] سپس بار دیگر همین مقاله را با اندکی تغییرات جزئی تحت عنوان متفاوتِ «حسین بن عبدالصمد عاملی و کتاب نُور الحقیقة و نَور الحدیقة» در موضعی دیگر منتشر نموده‌اند[۲۳] (توجّه بفرمایید که در هر دو چاپ این ترجمه، عنوان مقاله، متفاوت با آن چیزی است که نویسنده در نظر گرفته بوده!! نیز ناگفته نماند که مقالهٔ اخیر نوشتاری است متفاوت با دیگر مقالهٔ جناب رحمتی که با عنوان مشابه «حسین بن عبدالصمد حارثی و کتاب نُور الحقیقة و نَور الحدیقة» به‌چاپ رسیده است!!![۲۴]). در متن هیچ‌یک از دو مقاله هیچ‌گونه توضیح و نشانی از برای دخل و تصرّفات ایشان دیده نمی‌شود و ازاین‌رو خواننده قادر نیست دریابد که «مترجم آزادِ» مقاله دقیقاً چه دگرگونی‌ها و حذف و اضافاتی را در متن نویسندهٔ اصلی اِعمال کرده است.

از این گذشته، جناب رحمتی در فرایند ترجمهٔ مقالهٔ مزبور، خود را در مقام مصنّف و شریک نویسنده نشانده است و به صلاحدید خویش، هرگونه دخل و تصرّفی را که مایل بوده، روا داشته است! از این‌رو جای تعجب نیست که می‌بینیم در ترجمهٔ این مقاله، چند صفحهٔ نخست از متن اصلی نوشتهٔ اِستوارت (صص ۱۵۶ ـ ۱۵۸) به‌کلّی حذف شده است و بجای آنها مطالبی دیگر، از جمله منقولاتی از دکتر شفیعی کدکنی! درج گردیده!![۲۵] با توجّه به عدم تَذکار مترجم به چنین تغییری، خوانندگان لابد می‌پندارند تمام این مطالب و حتّی گفتاوردی که از دکتر شفیعی نقل شده است همگی به قلم اِستوارت نگاشته شده، در حالی‌که چنین نیست. به‌همین نحو، برخی از قسمت‌های مقاله کلّاً در ترجمه حذف شده است[۲۶] بی‌آنکه خواننده در جریان دقیق این حذفیات قرار گرفته باشد! ظاهراً از

---

21 . Stewart, Devin J., "Ḥusayn b. ʿAbd al-Ṣamad al-ʿĀmilī's Treatise for Sultan Suleiman and the Shīʿī Shāfiʿī Legal Tradition", *Islamic Law and Society*, 1997, Vol. 4, No. 2 (1997), pp. 156-199.

۲۲ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، ص ۱۰۵؛ استوارت، دون، شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه، ترجمهٔ: محمّدکاظم رحمتی، نگارستان اندیشه، تهران، ۱۳۹۹، ص ۹۸.

۲۳ . نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی، صص ۳۴۷ ـ ۳۸۸.

۲۴ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «حسین بن عبدالصمد حارثی و کتاب نُور الحقیقة و نَور الحدیقة»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۸۱ (تیر ۱۳۸۳)، صص ۲۴ ـ ۲۸.

۲۵ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی، صص ۳۴۷ ـ ۳۵۳ که یکسره مطالبی است افزوده شده به مقالهٔ اِستوارت از سوی آقای رحمتی.

۲۶ . برای نمونه، قسمت‌های عمده و قابل‌توجّهی از صفحات ۱۸۱ تا ۱۸۳ مقالهٔ اِستوارت ترجمه نشده است.

نظر مترجم گرامی این قسمت‌ها در مقالهٔ اِستوارت زائد و کم‌اهمّیّت بوده است و نویسنده بی‌جهت به نگارش آنها دست‌یازیده بوده!

ایراد پیشگفته عیناً بر شماری دیگر از برگردان‌های جناب رحمتی از سایر مقالات اِستوارت نیز وارد است. ایشان مقالهٔ اِستوارت با عنوان «سه مباحثهٔ جدلی در دربار صفوی»[۲۷] را زیر عنوان متفاوت «عالمان عاملی و نقش آنها در مجادلات سیاسی ـ مذهبی صفویه با عثمانی» تلخیص و ترجمه کرده‌اند و در چهار موضع مختلف نیز منتشر کرده‌اند.[۲۸] این برگردان نیز صحنهٔ مداخلات ناشایست و نابایست ترجمانِ کاردان آن قرار گرفته است و وی حذف و اضافات و تغییرات شایان توجّهی را در ترجمهٔ متن نوشتار اِستوارت اعمال نموده است بی‌آنکه خوانندگان را به‌نحو دقیق در جریان تمام این دگرگونی‌ها قرار دهد!

نمونه‌ای دیگر از ترجمه‌های آزاد با دخل و تصرّف فراوان آقای رحمتی، ترجمهٔ اوست از دیگر مقالهٔ اِستوارت دربارهٔ سفرهای بهاءالدّین عاملی[۲۹] که تحت عنوان «تقیه در عمل: سفرهای بهاء الدین عاملی در قلمرو عثمانی» به چاپ رسیده است.[۳۰] مترجم محترم، خود اذعان داشته است که برگردانش از این مقاله «ترجمه‌ای است آزاد همراه با اندکی تلخیص و تصرف»[۳۱]! در اینجا نیز در متن مقاله اصلاً مشخّص نیست که چه اتّفاقاتی رخ داده است و مترجم ارجمند چه بر سر متن اصلی مقالهٔ اِستوارت آورده است. همسنجی این ترجمه با متن اصلی انگلیسی آن نمودار تصرّفات ناروای فراوان ترجمان در متن برگردان است که گزارش تمامی آنها فراخور این مقام نمی‌نماید و در صورت لزوم، باید در مقالی دیگر بدانها پرداخت. امّا به‌اختصار می‌توان گفت که در ترجمهٔ یادشده، جناب دکتر رحمتی، هر جا که صلاح دانسته‌اند، مطلبی را حذف یا اضافه یا دگرگون کرده‌اند بی‌آنکه به خواننده اطّلاع دهند که در متن مقاله و ترجمه چه تغییراتی داده‌اند (بجز یک مورد که به حذف قسمتی از مطالب مقاله تصریح کرده‌اند). ظاهراً از نظر مترجم نامبرده «ترجمهٔ آزاد» به معنای ترجمه‌ای است

---

27 . Stewart, Devin J., "Three polemic exchanges at the Safavid court", in: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, éds., *Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 397-415

۲۸ . نگرید به: استوارت، دون، «عالمان عاملی و نقش آنها در مجادلات سیاسی ـ مذهبی صفویه با عثمانی»، ترجمهٔ: محمّدکاظم رحمتی، چاپ شده در:
(۱) مجلّهٔ میراث شهاب، سال نوزدهم، شمارهٔ ۷۲ ـ ۷۳، تابستان و پاییز ۱۳۹۲، صص ۸۷ ـ ۱۰۸.
(۲) رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، صص ۳۳۷ ـ ۳۵۶.
(۳) رحمتی، محمّدکاظم، احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی، صص ۳۲۹ ـ ۳۴۵.
(۴) استوارت، دون، شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه، ترجمهٔ: محمّدکاظم رحمتی، صص ۲۷۰ ـ ۲۸۳.

29 . Stewart, Devin J., "*Taqiyyah* as Performance: The Travels of Bahā' al-Dīn al-ʿĀmilī in the Ottoman Empire (991-93 / 1583-85)", In: *Law and Society in Islam*, eds. D.J. Stewart et al, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1996, pp.1-70.

۳۰ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، صص ۲۹۵ ـ ۳۳۵.

۳۱ . همان، ص ۲۹۵.

که مترجِم خود را مطلقاً در اِعمال هرگونه تغییری در متن اصلی مُتَرجَم آزاد می‌انگارد و به دلخواه خود می‌تواند هر دست‌اندازی و دست‌کاری مورد پسندش را در آن روا دارد! برای مثال، در این برگردان، سه صفحهٔ نخست متن انگلیسی اصلاً ترجمه نشده است و به‌جای آن مطالبی از خود آقای رحمتی درج گردیده![۳۲] طبعاً خوانندهٔ ترجمه تا زمانی که آن را با متن اصلی انگلیسی تطبیق ندهد هرگز متوجّه آن حذف و این اضافات نمی‌شود.

اکنون فقط برای آنکه منظور مترجم محترم از «اندکی تلخیص و تصرف» که در ترجمهٔ خویش روا داشته‌اند بهتر روشن شود باید به این نکته اشاره کنم که در این برگردان، دو بخش عمده از نوشتار اِستوارت از اساس ترجمه نشده است. این دو بخش عبارتست از صفحات۲۰ تا ۴۰ و نیز صفحات ۴۴ تا ۵۴. بنابراین، دکتر رحمتی تنها در این دو بخش، روی‌هم‌رفته حدود سی صفحه از کلّ مقالهٔ ۷۰ صفحه‌ای اِستوارت را اصلاً ترجمه نکرده است! حال اگر حذفیات پراکنده در این برگردان، مثل حذف سه صفحهٔ نخست مقاله و نیز مطالب مندرِج در نیمهٔ صفحهٔ ۶ تا نیمهٔ صفحهٔ ۸ و صفحات ۱۳ـ ۱۴، را هم در نظر بگیریم آنگاه معلوم می‌شود که بیش از نیمی از مقالهٔ اِستوارت در ترجمهٔ آقای رحمتی تلخیص و حذف شده است! خوانندهٔ مقاله اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کند که مراد مترجم محترم از «اندکی تلخیص و تصرف» حذف بیش نیمی از مطالب مقاله باشد!

امّا از این شگفت‌آورتر، توجیه ناوجیه مترجم ارجمند برای حذف برخی از مطالب مقالهٔ یادشده است. ایشان با این توجیه که چون «بخش مفصلی از مقاله به گزارش و ترجمهٔ مطالبی از رسالة في التقية از مرحوم آیة الله سید روح الله خمینی اختصاص یافته که خوانندهٔ فارسی زبان می‌تواند به اصل آن مراجعه کند»[۳۳] این قسمتها را در ترجمهٔ خویش حذف کرده‌اند! این در حالی است که قسمت‌های مزبور به‌هیچ وجه گزارش و ترجمهٔ صِرف از رسالهٔ یادشده نیست و با تحلیل‌ها و توضیحات فراوانِ سودمند آقای اِستوارت همراه است و نِکات دیگری نیز در خلال آنها مطرح شده که تمامی آنها بی‌تردید شایستهٔ ترجمه بوده. طبعاً مترجم گرامی ملزم و مجبور به ترجمهٔ این مقاله نبوده است و با وجود این، معلوم نیست که چرا به ارائهٔ چنین برگردان ناقص و دستکاری‌شده‌ای اقدام نموده؟!

ناگفته نماند که شیوهٔ مداخله‌گرانهٔ آقای رحمتی در ترجمهٔ پاره‌ای از مقالات، پیش از این نیز مورد نقد قرار گرفته است. آقای دکتر سیّد حسین مدرّسی طباطبایی در مقاله‌ای انتقادی شماری از اشتباهات جناب رحمتی را در ترجمهٔ یکی از مقالاتشان بازنموده است و دخل و تصرّفات وی را در ساختار مقاله

---

۳۲ . در این خصوص قسمت‌های ارجاع داده شده از دو مقالهٔ زیر را با یکدیگر مقایسه کنید:
رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، صص ۲۹۵ ـ ۲۹۹.
Stewart, Devin J., "*Taqiyyah* as Performance: The Travels of Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī in the Ottoman Empire (991-93 / 1583-85)", pp.1- 4.

۳۳ . رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او)، ص ۲۹۵، پاورقی.

موجب اخلال در افادهٔ مقاصد مورد نظر خویش دانسته است.[۳۴] شوربختانه آقای رحمتی، عنایت و التفاتی به آن نقدها نکرده‌اند و پس از آن نیز در مواردی، بر روش نااستوار خویش در برگردان مقالات اصرار نموده‌اند.

به هر روی تردیدی نیست که ترجمهٔ «آزادِ» یک مقالهٔ پژوهشی که حدود آزادی مترجم در برگردان متن و دامنهٔ تصرّفات وی در آن برای خوانندگان معلوم نباشد، از لحاظ علمی کاری معتبر و مقبول قلمداد نمی‌شود؛ زیراکه در چنین برگردان‌هایی میزان امانت‌داری و وفاداری مترجم نسبت به متن نویسنده و دقّت وی در کار ترجمه و نیز چند و چون درستیِ انتساب و اِسناد گزاره‌ها به پدیدآورندهٔ اصلی مقاله روشن نیست. حذف و اضافات و تغییراتی که در فرایند ترجمهٔ آزاد یک متن علمی صورت می‌پذیرد چه بسا موجب تحریف و انحراف آن متن گردد و مراد و مقصود نویسنده را به‌خوبی افاده نکند یا موجب انتقال نادرست منظور او شود. حتّی ممکن است گزاره‌های محذوف در ترجمهٔ آزاد یک مقاله، بخش‌هایی خطیر و جدایی‌ناپذیر از ادّعاها و استدلال‌های نویسندهٔ آن باشد که به‌سبب دخالت نامشروع مترجمِ آزاد، نابجا و ناروا حذف شده است.

بنابراین، در خصوص آثار پژوهشی، که یکایک گزاره‌های مندرج در آنها نقشی در انتقال اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها و ترسیم استدلال‌های نویسندهٔ آنها دارد، برگردانی به نام «ترجمهٔ مطلقاً آزاد» معنا ندارد و قابل پذیرش نیست. چنین مقالاتی باید به‌نحو تمام و کمال و با اِعمال دقّت بسیار ترجمه شود. ارائهٔ هرگونه ترجمهٔ آزاد از این دست مقالات باید در چهارچوب ضوابط و قواعد خاصّ خود و با رعایت کمال احتیاط و دقّت فراوان انجام گیرد تا مبادا محتوای کلام نویسنده دچار تحریف و تغییر و نارسایی شود. در غیر این‌صورت، عرضهٔ ترجمه‌هایی ناقص و محرّف از مکتوبات پژوهشی، زیان‌هایی به‌مراتب بیشتر از سود آنها دارد. ترجمه‌های آزادِ بی‌قاعده حتّی در حوزهٔ ترجمهٔ داستان و رُمان نیز پذیرفتنی نیست و گاه با انتقادات بسیار تند ناقدان ادبی نیز روبه‌رو شده است، دیگر چه رسد به مقالات پژوهشی که اِعمال دقّت و رعایت امانت‌داری بیشتری در ترجمهٔ آنها لازم است. یک نمونه از این انتقادات شدید بر ترجمه‌های آزاد که یادکردش در این مقام بی‌مناسبت نیست، نقدی است که سالها پیش آقای رحمتِ الهی بر «ترجمهٔ آزاد» محمّدعلی جمال‌زاده از نمایشنامهٔ ویلهلم تلِ فردریش شیللر نگاشته است.[۳۵] وی دخل و تصرّفات و حذف و اضافات جمال‌زاده را در ترجمهٔ این

---

۳۴ . «در مورد این ترجمه چند موردی را باید توضیح نمایم: نخست آن‌که در اصل نوشته، بخش‌های مختلف آن با فواصل از یکدیگر جدا و مجزا بوده، و برداشتن آن فواصل در برگردان فارسی و درآوردنِ سراسر مقاله به گونهٔ یک واحد متصل، تمییز عناصر استدلال را برای بسیاری از خوانندگان احتمالاً دشوار ساخته است. دیگر آن‌که برخی نارسایی‌ها در ترجمهٔ متن، احیاناً منظور نویسنده را به گونه‌ای نادرست جلوه داده است». مدرّسی طباطبایی، حسین، «یک ترجمه و چند ملاحظه»، مجلّهٔ هفت آسمان، سال سوم و چهارم، شمارهٔ دوازدهم و سیزدهم، زمستان ۱۳۸۰ و بهار ۱۳۸۱، ص ۲۶۳.

۳۵ . دربارهٔ این نقد نگرید به: هاشمی میناباد، حسن، «نقد رحمت الهی بر ترجمهٔ محمدعلی جمالزاده از ویلهلم تل شیللر»، فصلنامه رود، شماره ۷ (در دست انتشار).

نمایشنامه به جِدّ نکوهش نموده است و خاطرنشان کرده که:

> ترجمهٔ آزاد، اقتباس، نقل به‌مفهوم، جمع‌آوری، به‌نقل از موضوع، تلخیص و نظیر این‌گونه کلمات فقط حجاب و نقابی است که بی‌مایگان، بی‌سوادان و جاهلان خودخواه متفرعن که از کار مرتب و دقیق و صحیح گریزانند، و نه میل، نه جرأت و نه دانش اجرای آن را دارند برای پرده‌پوشی جهل خود یافته‌اند.[۳۶]

باری، ارائهٔ ترجمهٔ دقیق و امین «کاری و صعب کاری» است که تنها از مترجمان دانشور متعهّد و مسئولیّت‌پذیر ساخته است و «ترجمهٔ آزاد» محملی است برای طفره رفتن از زیر بار مسئولیّت دشوار ترجمانی.

از جهتی دیگر نیز ترجمهٔ آزاد و دخل و تصرّف در نوشتار نویسندهٔ دیگر و دست‌کاری دلخواهانهٔ آن ظلمی است در حقّ وی که به نظر نمی‌رسد هیچ مؤلّفی راضی به آن باشد. در هر ترجمهٔ متقن و متینی، اندیشه‌ها و گزاره‌های مطرح‌شده در آن به نویسندهٔ اصلی متن انتساب و تعلّق دارد، حال آنکه در ترجمهٔ آزاد نمی‌توان از انتساب تمام مطالب و گزاره‌ها به نویسندهٔ اصلی اطمینان یافت. اگر آقای رحمتی به‌هر دلیل امکانِ ترجمهٔ کامل و دقیق مقاله را نداشتند بهتر بود یا از اصل، به ترجمهٔ آن اقدام نمی‌کردند یا اینکه بجای ارائهٔ ترجمه‌ای مُثله‌شده و مشحون از تصرّفات و حذف و اضافاتِ بیجا از متن نویسنده، به ارائهٔ گزارشی کلّی از محتوای مقالهٔ مزبور به بیان و قلم خویش می‌پرداختند تا هم خودشان کاملاً در نگارش مقاله آزاد باشند و هم تکلیف خواننده با نوشتار ایشان روشن باشد.

خلاصه اینکه یکی از معضِلات و مشکلات بنیادین ترجمه‌های مطلقاً آزاد یادشده آن است که نه صاحب واقعی نِکات ارزش‌مند مطرح در آنها برای خوانندگان معلوم است، و نه مسئول خطاها و اشکالات مشهود در آن نوشتارها، و نه تعلّق گزاره‌ها به گویندهٔ اصلی آنها؛ مگر آنکه هر یک از این برگردان‌ها با متن اصلی انگلیسی خود مقابله و مقایسه شود و بدین طریق قائل گزاره‌ها و نیز حدود حذف و اضافات و تغییرات و اشتباهات صورت‌گرفته در برگردان آشکار گردد!

سه) انتحال از خویشتن و بازنشر مکرّر یک مقاله یا کتاب در صورت‌های مختلف (مقاله‌سازی و کتاب‌سازی)

چنانکه در آغاز این نوشتار توضیح داده شد، هر چهار مقاله‌ای که آقای دکتر رحمتی دربارهٔ المعتمد فی أصول الدّینِ مَلاحِمی نشر داده‌اند[۳۷]، در اصل، نوشتاری واحد بوده است که با اِعمال اندکی

---

۳۶ . الهی، رحمت، اشاره‌ای بر ترجمهٔ اخیر فارسی از نمایشنامهٔ ویلهلم تل، تهران،۱۳۳۵، صص ۶ ـ ۷.

۳۷ . یعنی: مقالات «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین»، «المعتمد فی اصول الدین»، «نکاتی دربارهٔ معتزلهٔ متأخّر: رکن‌الدین محمود ملاحمی و اهمیّت وی در تکوین اعتزال» و «نگاهی به مکتب متأخر معتزله».

تغییرات، زیر عناوین مختلف و به‌صورت‌های گوناگون بازچاپ شده است. بر این اساس، یکی از اشکالات وارد بر این مقالات آن است که آنها چهار مقالهٔ متفاوت با هویّتی مستقل نیستند و بنا بر قاعده نمی‌بایست در قالب مقاله‌هایی مستقل نیز به‌چاپ می‌رسیدند. در واقع، جناب رحمتی با نشر این مقالات، بجای تولید مقاله به تکثیر آن پرداخته‌اند و با انجام برخی تغییرات اندک، یک مقاله را چندبار با عنوان‌های مختلف منتشر کرده‌اند!

همین ایراد، بر برخی از دیگر مقالات جناب رحمتی نیز وارد است و نامبرده از چنین شِگرد و تَرفَندی برای چاپ مکرّر شماری از نوشته‌های خویش بهره برده است. برای نمونه، ایشان نخست در سال ۱۳۷۸ مقاله‌ای را با عنوان «پژوهشی درباره کرّامیان» در مجلّهٔ هفت آسمان نشر داده است[۳۸] و سپس در سال ۱۳۷۹ مقالهٔ دیگری را تحت عنوان «نکاتی در مورد نسخه‌های کرامی مدفون در حرم رضوی» با نام مستعار «رحمت سیرجانی» چاپ نموده.[۳۹] آنگاه یک سال بعد با ترکیب دو مقالهٔ پیشگفته و افزودن برخی توضیحات جنبی، دوباره تمام محتوای آن دو نوشته ـ به‌استثنای چند سطر ـ را در ضمن مقالهٔ دیگری با نام «پژوهشی درباره کرامیه»[۴۰] بازچاپ نموده است. متأسّفانه آقای رحمتی در باب انتشار پیشین این مطالب و مقالات هیچ تَذکاری نداده است و برای خواننده و سردبیر مجلّه روشن ننموده که افزون بر نیمی از مطالب مقاله، پیش از این در جاهای دیگری چاپ شده بوده است. از این گذشته، مطالب افزوده‌شده به مقالهٔ اخیر، به‌طور عمده مطالبی است فرعی که در قالب پی‌نوشت به مقاله اضافه شده است و افزودن آنها موجب شَکل‌گیری مقاله‌ای با هویّت جدید نشده است. در یک نوشتار تازه، تنها در صورتی تَکرار و بازچاپ مطالبِ پیشتر منتشرشده جایز است که اوّلاً بیشترِ حجم آن نوشتار را به‌خود اختصاص ندهد و ثانیاً افزوده‌های جدید نویسنده منجر به شَکل‌گیری نوشتاری نو با هویّتی جدید شود. در غیر این‌صورت، بازچاپ مطالبی که قبلاً منتشر شده است، با افزودن برخی نِکات جنبی و حاشیه‌ای، در حقیقت چیزی جز مقاله‌سازی و تدلیس نیست.

نیز از دیگر مقالات تَکراری دکتر رحمتی می‌توان به مقاله‌ای با نام «غیبت صغری و نخستین بحران‌های امامیه»[۴۱] اشاره کرد که تقریباً تمام مطالب آن ـ به‌استثنای چند صفحه ـ پیشتر در مقاله‌ای دیگر به قلم خود آقای رحمتی تحت عنوان «جستاری در منابع عصر غیبت (۲)»[۴۲] با انتساب به نام مستعار «علی

---

۳۸ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «پژوهشی درباره کرّامیان»، مجلّهٔ هفت آسمان، سال اوّل، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۸، صص ۱۱۸ ـ ۱۴۳.

۳۹ . سیرجانی، رحمت، «نکاتی در مورد نسخه‌های کرامی مدفون در حرم رضوی»، مجلّهٔ آینه پژوهش، شمارهٔ ۶۴، مهر و آبان ۱۳۷۹، صص ۸۲ ـ ۸۳.

۴۰ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «پژوهشی درباره کرامیه»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۴۳ ، اردیبهشت ۱۳۸۰، صص ۵۸ ـ ۷۷.

۴۱ . رحمتی، محمّدکاظم، «غیبت صغری و نخستین بحران‌های امامیه»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال هفتم، شمارهٔ ۲۵، بهار ۱۳۸۵، صص ۳۵ ـ ۸۲.

۴۲ . میرزایی، علی، «جستاری در منابع عصر غیبت (۲)»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۸۷ ـ ۸۸ ، دی و بهمن ۱۳۸۳، صص ۴۶ ـ ۶۷.

میرزایی» منتشر شده بوده است.[۴۳] در اینجا نیز جناب رحمتی در واقع، به انتحال از خویش دست زده است و مطالب پیشین خود را به‌طور یکجا در مقالهٔ دیگری بازچاپ نموده!

نمونه‌ای دیگر از چاپ چندگانهٔ یک مقاله در مواضع مختلف، نوشتار دیگری است از آقای دکتر رحمتی با عنوان «مفضل بن عمر و کتاب التوحید منسوب به او» که طی چند سال، بخت و سعادت طبع در چند کتاب مختلف را پیدا کرده است. بخشی از محتوای این نوشته، البتّه تا آنجا که راقم این سطور آگاه است، ابتدا در سال ۱۳۹۲ در بخش پیوست کتاب زیدیّه در ایران زیر عنوان «اهمیت میراث زیدیه در شناخت برخی مواریث کهن شیعه» به چاپ رسیده است.[۴۴] سپس همان مطالب با برخی تغییرات و افزوده‌ها، در سال ۱۳۹۴ در مقاله‌ای تحت عنوان «مفضل بن عمر و کتاب التوحید منسوب به او» در کتابی به نام «مطالعاتی در تاریخ تشیّع» منتشر شده است.[۴۵] یکسال بعد، جناب رحمتی باری دیگر همین مقاله را با همان عنوان مزبور، در کتاب «تشیّع: تاریخ و فرهنگ» نشر داده‌اند.[۴۶] مدّتی بعد نیز، چاپ چهارم مقالهٔ یادشده، به همراه اندکی تغییرات و اضافاتِ دیگر، در ضمن دفتر چهارم از مجموعهٔ متون ایرانی صورت گرفته است.[۴۷] در نتیجه، مقالهٔ پیشگفته، با برخی تغییرات و اضافات، در مجموع، چهار دفعه نشر یافته است البتّه بی‌آنکه هر بار تَذکاری در باب چاپ‌های پیشین آن داده شود تا خواننده از پیشینهٔ نشر مطالب مقاله آگاه گردد!

اشتیاق جناب رحمتی به بازچاپ مقالات خویش موجب شده است که وی مقاله‌ای دیگر را نیز دست‌کم پنج مرتبه به صورت‌های گوناگون منتشر کند! نامبرده، نخست در سال ۱۳۸۱ مقاله‌ای را با نام «ابوطالب هارونی و کتاب الدعامة فی تثبیت الامامه» در مجلّهٔ کتاب ماه دین منتشر کرده است.[۴۸] سپس همو در سال ۱۳۸۸ همان نوشته را عیناً در کتاب مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه بازچاپ نموده است.[۴۹] دو سال بعد نیز ایشان مقالهٔ مزبور را با برخی اضافات و منقولات و تغییرات بار دیگر زیر عنوان «ابوطالب هارونی و کتاب الدعامه» در کتاب جستارهایی در تاریخ اسلام و ایران نشر داده‌اند.[۵۰] شایان توجّه است که همین مقالهٔ اخیر، پیش از این، با برخی حذف و اضافات جزئی و جابجایی مطالب، یکبار دیگر زیر عنوان متفاوت «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب

---

۴۳ . مقایسه کنید سراسر مقالهٔ «غیبت صغری و نخستین بحران‌های امامیه» را با صفحات ۵۳ ـ ۶۰ مقالهٔ «جستاری در منابع عصر غیبت (۲)».

۴۴ . رحمتی، محمّدکاظم، زیدیه در ایران، پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام، تهران، ۱۳۹۲، صص ۲۴۵ ـ ۲۶۷.

۴۵ . رحمتی، محمّدکاظم، مطالعاتی در تاریخ تشیّع، انتشارات شب افروز، تهران، ۱۳۹۴، صص ۴۴ ـ ۸۳.

۴۶ . رحمتی، محمّدکاظم، تشیّع: تاریخ و فرهنگ، مورّخ، قم، ۱۳۹۵، صص ۳۱۶ ـ ۳۵۸.

۴۷ . نگرید در: بَشَری، جواد، متون ایرانی (دفتر چهارم)، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۷، صص ۹۹۱ ـ ۱۰۳۶.

۴۸ . رحمتی، محمّدکاظم، «ابوطالب هارونی و کتاب الدعامة فی تثبیت الامامه»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۶۲ ، آذر ۱۳۸۱، صص ۸۵ ـ ۸۷.

۴۹ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه، بصیرت، تهران، ۱۳۸۸، صص ۱۱ ـ ۱۹.

۵۰ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، جستارهایی در تاریخ اسلام و ایران، بصیرت، تهران، ۱۳۹۰، صص ۱۸۵ ـ ۲۱۸.

المحیط باصول الامامة» منتشر شده بوده است.[۵۱] همچنین، مقالۀ یادشده، در سال ۱۳۹۴ با برخی دگرگونی‌های جزئی مجدّداً تحت همان عنوان «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة» در کتاب چند جستار در تاریخ فرهنگی زیدیان طبرستان بازچاپ شده است.[۵۲] بدین‌ترتیب، قدر مشترکِ میان مقالات پنج‌گانۀ یادشده، دست‌کم، تا آنجا که راقم این سطور آگاه است، پنج مرتبه در صورت‌ها و محل‌های مختلف نشر و بازنشر شده است!

نمونۀ دیگری از آثار جناب رحمتی که تدوین و نشر آن مصداق بارز «کتاب‌سازی» به‌شمار می‌آید کتابی است که نامبرده به‌تازگی زیر عنوان «شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه» منتشر کرده است.[۵۳] این کتاب مجموعه‌ای است از مقالات دِوِن اِستوارت که با گردآوری و برگردان فارسی آقای رحمتی به‌چاپ رسیده است. حدود هفتاد تا هشتاد درصد از محتوای کتاب مزبور، با مطالبی که پیش از این جناب رحمتی در کتاب دیگری با عنوان مشابه شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامۀ علمی و روزگار او)[۵۴] منتشر کرده‌اند مشترک است. در واقع، در کتاب تازۀ آقای رحمتی فقط یک مقالۀ جدید از اِستوارت ترجمه شده است و سایر قسمت‌های جدید کتاب، محدود است به برخی نِکات جنبی و پیوست‌هایی که به مقالات پیشتر منتشرشده افزوده شده است. شوربختانه آقای رحمتی در مقدّمۀ خود بر این کتابِ نوانتشار هیچ اشاره‌ای به چاپ پیشین این مقالات در کتاب شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامۀ علمی و روزگار او) ننموده‌اند و بر خوانندگان هیچ معلوم نکرده‌اند که این اثر جدیدِ خود با کتاب پیشگفته چه نسبتی دارد و با وجود چاپ آن کتاب قبلی چه ضرورتی در بازنشر همان مطالب در قالب این کتاب تازه بوده است؟! تنها اشاره‌ای که ایشان به چاپ پیشین این مقالات کرده‌اند تَذکاری است در خصوص انتشار قبلی این مقالات در مجلّات مختلف.[۵۵] شایان توجّه است که شماری از مقالات مندرِج در این کتاب، پیش از این، چندبار دیگر نیز در مواضع مختلف منتشر شده بوده‌اند (مثل مقالۀ «حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی و رسالۀ الرحله او» که برای بار چهارم در این کتاب بازچاپ شده است!)[۵۶] و احتمالاً طی سالیان بعد، چند مرتبۀ دیگر نیز بخت و سعادت بازنشر پیدا کنند!

---

۵۱ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة»، چاپ شده در: رئیس‌زاده، محمد و دیگران، جشن‌نامه دکتر محسن جهانگیری، هرمس، تهران، ۱۳۸۶، صص ۲۳۵ ـ ۲۷۶.

۵۲ . رحمتی، محمّدکاظم، چند جستار در تاریخ فرهنگی زیدیان طبرستان، انتشارات شب افروز، تهران، ۱۳۹۴، صص ۸ ـ ۳۷.

۵۳ . استوارت، دون، شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه، ترجمۀ: محمّدکاظم رحمتی، نگارستان اندیشه، تهران، ۱۳۹۹.

۵۴ . رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامۀ علمی و روزگار او)، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۵.

۵۵ . نگرید به: استوارت، دون، شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه، ترجمۀ: محمّدکاظم رحمتی، ص ۲۳.

۵۶ . مشخّصات چاپ‌های مختلف این مقاله از این قرار است:

(۱) استوارت، دون، «حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی و رسالۀ الرحله او»، ترجمه و تلخیص: محمّدکاظم رحمتی، مجلّۀ آینه پژوهش، شمارۀ ۱۲۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۹، صص ۴۲ ـ ۵۷.

(۲) رحمتی، محمّدکاظم، شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامۀ علمی و روزگار او)، صص ۳۷ ـ ۸۲.

(۳) رحمتی، محمّدکاظم، احوال و آثار بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهایی، صص ۳۸۹ ـ ۴۲۳.

(۴) استوارت، دون، شهید ثانی، زندگی، آثار و زمانه، ترجمۀ: محمّدکاظم رحمتی، صص ۴۵ ـ ۷۶.

دکتر رحمتی حتماً می‌بایست در مقدّمهٔ کتاب خود تصریح می‌نمود که عمدهٔ مقالات این کتاب قبلاً در کتاب شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او) منتشر شده است و این کتاب جدید، در حقیقت، اثر مستقلّ و چندان متفاوتی نیست. بازبینی و اصلاحاتی که آقای رحمتی در خصوص مقالات مندرج در کتاب مورد بحث انجام داده‌اند (در اینجا عجالتاً از یادکرد آشفتگی‌های گوناگون این چاپ درمی‌گذرم و آن را به مجالی دیگر وامی‌گذارم)، موجب شَکل‌گیری کتاب تازه‌ای نشده است و ازاین‌رو طبعاً نمی‌بایست این مقالات زیر عنوان جدیدی منتشر می‌شد. اگر چنین کاری روا و صواب بود، آنگاه هر نویسنده‌ای می‌توانست هر از چند گاهی با اِعمال اندکی تغییرات در کتاب‌های قبلی خود، آنها را زیر نام‌های جدیدی به عنوان آثاری تازه منتشر کند و از مزایای «نونی»! و قانونی آنها بهره‌مند شود. کتابی که با عنوانی جدید منتشر می‌شود باید اصیل باشد و هویّت مستقلّی داشته باشد نه اینکه عمدهٔ مطالب آن تَکراری و بازچاپ مطالب پیشتر منتشرشده باشد. حتّی در خصوص بخش‌های محدودی از یک اثر جدید هم که ممکن است مشتمل بر بازچاپ مطالب مطبوع پیشین باشد، باید به‌روشنی به خوانندگان اعلام شود که این بخش‌ها قبلاً به‌چاپ رسیده بوده است. به‌هر حال، چنانچه آقای رحمتی درصدد انجام اصلاحات در این مقالات و تکمیل مطالب پیشتر منتشرشدهٔ خود بودند، روش صحیح و متداوَل آن، فراهم آوردن ویراستی تازه از کتاب شهید ثانی (پژوهشی در زندگی، کارنامهٔ علمی و روزگار او) تحت همان نام بود نه اینکه همان مقالات را از ظرف کتاب قبلی به ظرف کتاب جدیدی وارد کنند و در قالب جامه‌ای نو به عنوان اثری تازه و متفاوت ارائه نمایند.

باری، قطعاً اگر نه در همه، لااقل در برخی از نمونه‌هایی که معرّفی شد، آقای دکتر رحمتی به‌گونه‌ای آشکار به «انتحال از خویشتن» و نیز «مقاله‌سازی» دست‌یازیده است که بی‌گمان همچون «کتاب‌سازی» امری است غیر اخلاقی و ناسازگار با اخلاق پژوهش. «انتحال از خویشتن»[۵۷] یا «بازیافت متن»[۵۸] یکی از کارهای ناشایست و رفتارهای ناهنجار پژوهشی نوظهور به‌شمار می‌آید[۵۹] که بر اساس تعاریف مختلفی که از آن ارائه شده است[۶۰] می‌توان آن را به «استفادهٔ مجدّد یک نویسنده از نوشته‌های پیشتر منتشرشدهٔ

---

57 . Self-Plagiarism.

58 . text recycling.

59 . Horbach, S.P.J.M., and W. Halffman, "The extent and causes of academic text recycling or 'self-plagiarism' ", *Research Policy*, 48 (2), 2019, p. 492: "Text recycling is one of the novel forms of misconduct specifically aimed at gaming the current reward system of science".

۶۰ . برای نمونه می‌توان به تعریف‌های زیر اشاره کرد:

1) "Academic text recycling is the reuse of one's own writing in academic publications, ranging from a sentence to several pages or even entire articles, without referenc". ibid;

2) "self-plagiarism, occurs when we decide to reuse in whole or in part our own previously disseminated ideas, text, data, etc without any indication of their prior dissemination". Roig, Miguel, "Plagiarism and self-plagiarism: What every author should know", *Biochemia Medica*, 20 (3), 2010, p 297.

خود و بازچاپ کلّی یا جزئی آنها در مکتوبات پژوهشیِ تازه بدون اشاره و ارجاع به چاپ پیشین آنها» تعریف نمود.

به‌عقیدهٔ برخی از محقّقان، اگر نویسنده‌ای به بازنشر مطالبی که قبلاً منتشر کرده است بپردازد بی‌آنکه اذعان نماید این مطالب پیشتر به‌چاپ رسیده بوده است، در واقع، دچار «انتحال از خویشتن» شده و عمل او نوعی «انتحال» به‌شمار می‌آید. بنابراین، «انتحال» تنها به استفادهٔ پژوهشگر از گفته‌ها و مطالب نویسندگان دیگر بدون ارجاع دقیق به آنها اختصاص ندارد و حتّی بر نقل و بازنشر بدون ارجاع و اذعان مطالب قبلاً منتشرشدهٔ خود پژوهشگر نیز صدق می‌کند.[۶۱]

چاپ چندبارهٔ یک مقاله با عناوین متفاوت و در شَکل‌های مختلف، گذشته از اشکالاتی نظیر فریب‌سازی ناروای کارنامهٔ پژوهشی و بهره‌مندی نادرست و نابحقّ از امتیازات علمی و حقوقی چاپ مقاله، موجب تضییع حقوق ناشران و اتلاف سرمایه و وقت گرانبهای خوانندگان و نیز سردرگمی یا حتّی گمراهی محقّقانی می‌شود که به‌قصد دستیابی به آگاهی‌های جدید، مقالات مختلف در یک موضوع را بررسی و مطالعه می‌کنند. هنگامی که خواننده با مقاله‌ای به‌ظاهر نوانتشار مواجه می‌شود که در آن هیچ تَذکاری در خصوص چاپ پیشین همان مقاله داده نشده، طبعاً گمان می‌کند که به نوشتاری با محتوای جدید دست یافته است و برای تهیّه و مرور محتوای آن، مال و زمانی را صرف می‌کند. لیک پس از صرف هزینه و وقت گرانبها تازه درمی‌یابد که سرتاسر یا بخش اعظم آن مقاله قبلاً به‌چاپ رسیده بوده است و در واقع، مقاله‌ای که خوانده حاوی مطالب تازه‌ای نبوده. در این‌صورت، خواننده حتماً احساس غَبن و فریب‌خوردگی خواهد کرد. از همین‌روست که برخی از صاحب‌نظران به‌صَراحت «سرشت و ذات "انتحال از خویشتن" را تلاش نویسنده برای فریفتن خواننده» دانسته‌اند.[۶۲] نیاز به گفتن نیست که تباه کردن وقت و سرمایهٔ دیگران به‌سبب نشر آثار غیر مفید از منکرات مسلّمی است که به هر نحو ممکن باید از آن اجتناب نمود. انتظار می‌رود که هر مقالهٔ تازه‌ای که پژوهشگری منتشر می‌کند نوشتاری اصیل باشد و مشتمل بر مطالب انتحالی از آثار خود یا نویسندگان دیگر نباشد.[۶۳]

در حقیقت، بازچاپ یک مقالهٔ پیشتر منتشرشده به‌عنوان یک نوشتار تازه و اصیل، همچون فروش کالایی کهنه بجای نو، گونه‌ای تقلّب و بی‌صداقتی است؛ چون این کار، نو جلوه دادن چیزی است که در حقیقت نو و بِکر نیست. چنین کرداری بی‌تردید امریست مذموم و غیر مرسوم. صداقت و شرافت علمی

---

61 . Zhang, Yuehong (Helen), *Against Plagiarism: A Guide for Editors and Authors* (Qualitative and Quantitative Analysis of Scientific and Scholarly Communication), Springer, 2016, p.119: "Plagiarism generally involves the use of materials from others, but can apply to researchers' duplication of their own previously published reports without acknowledgment (this is sometimes called self-plagiarism or duplicate publication)".

62 . ibid, p. 29: "the essence of self-plagiarism is the author's attempts to deceive the reader".

63 . ibid, p. 120: "Authors should ensure that any article they submit for publication is original and does not contain plagiarized content from either their own or others' work".

اقتضا می‌کند که هر پژوهشگری با صَراحت کامل و به‌دور از هرگونه تدلیس و تلبیسی نویافته‌ها و ثمرات کوشش‌ها و کاوش‌های خویش را در اختیار خوانندگان قرار دهد و آنان را با چاپ مکرّر یک مقاله در قالب‌های مختلف به سخره نگیرد و دچار حیرت و زحمت نکند.

اگر نویسنده‌ای به هر دلیلی قصد بازنشر مقالات پیشین خود را در محلّی دیگر دارد، باید با وضوح و صراحت تمام به خوانندگان خود توضیح دهد که درصدد بازچاپ مقاله‌ای پیشتر منتشرشده برآمده است و آنها با نوشتار مستقلّ و تازه‌ای روبه‌رو نیستند. نیز اگر محقّقی تمام یا بخشی از نوشتاری را که قبلاً به چاپ‌رسانده است در قالب مقاله‌ای تازه تکمیل کرده یا اصلاح نموده، در بازنشر مقالهٔ خود باید به تغییرات صورت‌گرفته و سابقهٔ نشر آن اشاره کند تا مخاطبان از هویّت و پیشینهٔ آن مقاله و نسبتش با نوشته‌های پیشین او به‌نحو دقیق آگاه شوند و وقتشان با خواندن مطالب تَکراری تضییع نگردد. در این زمینه البتّه دیدگاه‌های سخت‌گیرانه‌تری نیز وجود دارد که بازیابی و بازنشر هیچ جزئی از مقالهٔ پیشتر منتشرشده را در یک نوشتار جدید مجاز نمی‌داند و در صورت لزوم، تنها ارجاع به مقالات منتشرشده یا مروری اجمالی بر مطالب آنها را جایز می‌شمرد.[۶۴]

چهار) ترجمه‌های نادرست یا غیر دقیق

در مقالات چهارگانه‌ای که آقای رحمتی در باب کتاب المعتمدِ مَلاحِمی منتشر کرده‌اند، گذشته از اشکالات روشی و اخلاقی پیشگفته، خطاها و آشفتگی‌های گوناگونی نیز مشاهده می‌شود. شماری از این نادرستی‌ها مربوط است به برداشت یا ترجمهٔ اشتباه نویسندهٔ آن مقالات از عبارات مقدّمهٔ مادِلونگ و مَک‌دِرموت بر کتاب المعتمد، و پاره‌ای دیگر از آن اغلاط راجع است به خوانش‌های نادرست و خطاهای حروف‌نگاشتی که در ادامه به یادکرد بعضی از آنها می‌پردازیم. برخی از خطاها و اشکالاتی که در مقالهٔ «برگ سبزی از دفتر اعتزال خوارزم: المعتمد فی اصول الدین» وجود داشته است خوشبختانه در چاپ‌های بعدی این مقاله اصلاح گردیده. بنابراین در اینجا فقط به نادرستی‌های نمایان در دو چاپ نهایی آن نوشتار کوتاه در قالب دو مقالهٔ «المعتمد فی اصول الدین» و «نکاتی دربارهٔ معتزلهٔ متأخّر: رکن‌الدین محمود ملاحمی و اهمیّت وی در تکوین اعتزال» اشاره می‌کنیم. در جدول زیر، ابتدا عبارت نادرستِ چاپ‌شده نقل می‌گردد و سپس صورت صحیح آن مطابق با آنچه که در مقدّمهٔ انگلیسی مادِلونگ و مَک‌دِرموت آمده است نشان داده می‌شود. شمارهٔ صفحات و سطوری که در زیر قید می‌شود راجع است به مقالهٔ «نکاتی دربارهٔ معتزلهٔ متأخّر: رکن‌الدین محمود ملاحمی و اهمیّت وی در تکوین اعتزال» که در کتاب فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه منتشر شده است.

---

64 . ibid, p. 117: “in our view, once a paper is published the authors should not recycle any of its content in new papers. Self-plagiarism wastes not only the publication resources of journals but also the time of readers. Instead, authors should simply cite previous studies, giving no more than an overview in their current paper”.

ردیف	نشانی	ترجمه یا ضبط نادرست	صورت صحیح
۱	ص ۱۹، س ۱	کتاب **قوائد آل** محمد	**قواعد عقائد** آل محمّد
۲	ص ۱۸، س ۲۰	ربیع الأوّل	ربیع الثانی
۳	ص ۲۲، س ۲ و موارد متعدّد دیگر	غرمینی	غَزمینی
۴	ص ۲۷، س ۵	متوفی۳۰۲	متوفای۳۰۳
۵	همان، س ۸	متوفی۳۰۹	متوفای۳۱۹
۶	ص ۱۴، س ۴	متوفی۴۲۶	متوفای۴۳۶
۷	همان	التذکره فی الجواهر و الاعراض	التذکره فی أحکام الجواهر و الاعراض
۸	ص ۲۷، پاورقی ۴ و ۵	اصفبهان	اصبهان
۹	ص ۲۳، پ ۱	وجده	وایدا
۱۰	ص ۲۵، س ۲۱	بصراوی	بَصرَوی
۱۱	ص ۲۴، س ۸	نصرالدین	نصیرالدّین
۱۲	ص ۲۲، پ ۲	البهییه	البهیة
۱۳	ص ۲۲، پ ۲	شرحی بر کتاب قدوری	المجتبی (در کلام و اصول فقه)
۱۴	ص ۱۳، س ۱۳	المحیط بالتکلیف	المجموع فی المحیط بالتکلیف
۱۵	ص ۱۶، س ۳	نقض الشافی در امامت	نقض الشافی فی الإمامة

در دو مقالهٔ مزبور، افزون بر اشکالاتی که نموده شد، در مواردی نیز در برگردان یا نقل به مضمون یا نگارش مطالب خطاهایی اتّفاق افتاده است که در ادامه به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

۱) ص ۱۹، س ۱۱ ـ ۱۳: «در مورد اساتید ابن ملاحمی، خبری در منابع نیست و خود او نیز در کتاب المعتمد اشاره‌ای در این زمینه ندارد. فزون‌تر آنکه ابن ملاحمی حتی اشارهٔ صریحی به وابستگی خود به مکتب ابوالحسین بصری نکرده است».[۶۵]

عبارات یادشده، به‌راستی یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد شیوهٔ اقتباسی آقای دکتر رحمتی در نگارش مقاله چگونه برای خواننده مشکل‌ساز می‌شود و او را با ابهام مواجه می‌کند. در خصوص گفتاورد بالا دو فرض قابل تصوّر است:

آ) به‌احتمال زیاد این عبارات، برگرفته و ترجمه‌ای از مطلبی در مقدّمهٔ انگلیسی المعتمد باشد.

۶۵ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۱۲۶، فروردین ۱۳۸۷، ص ۲۲.

در این صورت، ظاهراً آقای رحمتی با بیان عبارات پیشگفته درصدد نقل مضمون جملات زیر در مقدّمهٔ انگلیسی المعتمد بوده‌اند:

"The sources are silent about Ibn al-Malāḥimī's immediate teachers of kalām. Ibn al-Malāḥimī himself does not refer to them in his extant books or quote any works belonging to the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī except those of the founder".[66]

امّا مضمون جملات فوق متفاوت است با آن چیزی که جناب رحمتی گزارش کرده‌اند! ترجمهٔ درست جملات یادشده از این قرار است:

در منابع هیچ اطّلاعی در خصوص استادان بی‌واسطهٔ ابن ملاحمی در علم کلام بیان نشده است. خود ابن ملاحمی نیز در آثار بازمانده‌اش به استادان خویش اشاره‌ای نمی‌کند و هیچ‌یک از نگاشته‌های متعلّق به مکتب ابوالحسین بصری، جز تألیفات بنیانگذار این مکتب را ذکر نمی‌نماید.

چنانکه معلوم است، در سخن مصحّحان کتاب المعتمد هیچ معادلی برای عبارت «فزون‌تر آنکه ابن ملاحمی حتی اشارهٔ صریحی به وابستگی خود به مکتب ابوالحسین بصری نکرده است» وجود ندارد و آقای رحمتی ظاهراً مفاد کلام مصحّحان المعتمد را به‌درستی درنیافته‌اند!

ب) به‌احتمال اندک، این عبارات تألیف شخص جناب رحمتی باشد.

در این‌صورت نیز عبارت «فزون‌تر آنکه ابن ملاحمی حتی اشارهٔ صریحی به وابستگی خود به مکتب ابوالحسین بصری نکرده است» صحیح نیست؛ زیرا ابن مَلاحِمی در مقدّمهٔ کتاب المعتمد به‌صَراحت اظهار داشته که جز در مواردی اندک، در سایر مسائل از آراء ابوالحسین بصری پیروی کرده است و کتاب المعتمد را هم بر همان طریق و سبک کتاب تصفّح الأدلّة ابوالحسین به‌نگارش درمی‌آورد[67]؛ یعنی برخِلاف نوشتهٔ آقای رحمتی، ابن مَلاحِمی به وابستگی خود به مکتب ابوالحسین بصری آشکارا اشاره و اعتراف کرده است.

۲) ص ۲۳، س ۱۴ ـ ۱۵: «در اثر کلامی مختصر و نافع نوشتهٔ عالمی امامی به متأثّر بودن سدیدالدین حمصی از ابوالحسین بصری در مسائلی اشاره شده است».[68]

اگر عبارت بالا را با متن اصلی مقدّمهٔ مصحّحان المعتمد مقایسه کنیم، به خطاهای واضح راه‌یافته در این عبارت پی‌می‌بریم. عین جملات مصحّحان المعتمد در این بخش چنین است:

---

۶۶ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، عني بتحقیق ما بقي منه: مارتن مکدرمت، ویلفرد مادیلونغ، الهدی، لندن، ۱۹۹۱ م.، ص v.

۶۷ . همان، ص ۵.

۶۸ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، ص ۲۲.

"He in turn is quoted in an incomplete Imāmi kalām compendium, extant in a manuscript in Paris, in which indirect traces of Abu l-Ḥusayn's teaching are notable". [69]

مضمون عبارات یادشده این است که:

در یک اثر کلامی موجز و ناقص به قلم عالمی امامی که دست‌نوشتی از آن در [کتابخانهٔ ملّی] پاریس موجود است و در آن آثار تلویحی تعالیم ابوالحسین درخور توجّه است، از او [سدیدالدین حمصی] نیز یاد شده است.

آنگونه‌که ملاحظه شد، در متن انگلیسی مصحّحان المعتمد نه وصف «نافع» به‌کار رفته است و نه از «متأثّر بودن سدیدالدین حمصی از ابوالحسین بصری» سخن به میان آمده. معلوم نیست آقای دکتر رحمتی در این قسمت درصدد تألیف بوده‌اند یا ترجمه و نقل به مضمون. در هر حال، آنچه مرقوم فرموده‌اند نادرست است و ناراست؛ چون در آن اثر کلامی مختصر، اصلاً «به متأثّر بودن سدیدالدین حمصی از ابوالحسین بصری در مسائلی» اشاره نشده است.

۳) ص ۲۳، پ ۱: «آشکار است که کتاب در اواخر قرن پنجم نگاشته شده است».[۷۰]

عبارت پیشگفته معنایی کاملاً برخِلاف نظر نویسندگان اصلی را افاده می‌کند. عین متن محقّقان المعتمد از این قرار است:

"It is thus evident that the work is considerably later than from the end of the 5th/11th century". [71]

ترجمهٔ درست گفتاورد بالا چنین است:

بنابراین واضح است که این کتاب **بسی پس از اواخر قرن پنجم** / یازدهم نگارش یافته است.

۴) ص ۲۵، بند دوم: «خط سیر تفکر مکتب ابن ملاحمی را در آثار زیدیه می‌توان دنبال کرد که تاکنون نیز این اثرات باقی مانده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که آثار ابوالحسین بصری به یمن رسیده‌اند، کما اینکه امروز، شواهدی بر این مطلب در دست است و آن وجود نسخه‌های خطی آثار وی در کتابخانه‌های یمن است.».[۷۲]

در این بخش نیز آثار ناگوار شیوهٔ تألیفی ـ اقتباسیِ جناب دکتر رحمتی در نگارش مقالهٔ مورد بحث،

---

۶۹ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، ص viii.
۷۰ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، ص ۲۶.
۷۱ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، ص viii.
۷۲ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، ص ۲۳.

مشهود و محسوس است. در حقیقت، هیچ مشخّص نیست که عبارات پیشگفته تألیف شده است یا ترجمه، و در هر صورت، مفاد این عبارات نه با نوشتهٔ اصلی محقّقان المعتمد سازگار است و نه از اساس، مطلب موجّه و قابل پذیرشی است. عین جملات مندرج در مقدّمهٔ تصحیح المعتمد چنین است:

"It was among the Zaydīs in the Yemen that Ibn al-Malāḥimī's works proved most successful and have survived until the present. The theological works of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, if they ever reached the Yemen, were apparently soon lost". [73]

مضمون عبارات یادشده این است که:

نگاشته‌های ابن ملاحمی بیشترین تداول را در میان زیدیان یمن یافت و تا به حال نیز محفوظ مانده است. آثار کلامی ابوالحسین بصری، حتّی اگر به یمن هم رسیده باشد، ظاهراً خیلی زود از بین رفته است.

چنانکه معلوم است، محقّقان کتاب المعتمد معتقدند که آثار کلامی ابوالحسین بصری یا اصلاً به یمن راه نیافته بوده است یا اگر هم به آنجا رسیده بوده خیلی زود از میان رفته است. امّا در متنِ «برگرفتهٔ» جناب دکتر رحمتی مطلبی کاملاً برعکس این آمده است و اظهار شده که آثار ابوالحسین بصری به یمن رسیده بوده است و هم‌اکنون نسخه‌های خطّی آنها در کتابخانه‌های یمن موجود است! بنابراین، عبارات آقای رحمتی ترجمه و نقل به‌مضمون درستی از گفتار نویسندگان اصلی نیست. این جملات حتّی اگر تألیف جناب رحمتی هم بوده باشد، بیانگر نکتهٔ صحیح و قابل پذیرشی نیست؛ چون به‌خِلاف آثار کلامی مَلاحِمی که دست‌نوشت‌هایی از آنها در کتابخانه‌های یمن محفوظ مانده است، از دو اثر کلامی اصلی بصری، یعنی تَصَفُّح الأدلّة و غُرَر الأدلّة تاکنون هیچ نسخه‌ای در یمن شناسایی نشده است (گواینکه ظاهراً از کتاب غُرَر الأدلّة نسخه یا نسخه‌هایی به یمن راه یافته بوده است[۷۴]).

۵) ص ۲۰، س ۵ ـ ۸: «هر چند دربارهٔ گفتهٔ یاقوت که ضبی اولین کسی بود که اعتزال را در خوارزم رواج داد، باید تردید نمود، مگر آن که ضبی، مکتب ابوالحسین بصری را برای نخستین بار در خوارزم اشاعه داده و شاید ابن ملاحمی نزد او با تعالیم ابوالحسین بصری آشنا شده باشد.».[۷۵]

گفتاورد بالا چندان رسا و قابل فهم و هضم نیست. علّت نارسا بودن جملات یادشده برگردان غیر

۷۳ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، ص x.

۷۴ . نگرید به: انصاری، حسن، مقدّمه بر: المَلاحِمی الخوارزمی، رکن الدین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونغ، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۹۰ ش.، ص سیزده.

۷۵ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، ص ۲۲.

دقیق کلام مصحّحان المعتمد است. عین عبارات این مصحّحان چنین است:

"While Yāqūt's suggestion that al-Ḍabbī was the first to introduce Muʿtazilism in Khuwārazm must be taken with caution, it is possible that he introduced the school doctrine of Abu l-Ḥusayn and taught Ibn al-Malāḥimī among his numerous students in Khuwārazm".[76]

مضمون صحیح عبارات بالا به قرار زیر است:

اگرچه این نظر یاقوت را که ضَبّی نخستین کسی بود که مذهب معتزله را به خوارزم وارد کرد باید با احتیاط پذیرفت، این احتمال وجود دارد که او مکتب عقیدتی ابوالحسین بصری را به خوارزم آورده باشد و ابن ملاحمی نیز در زمرهٔ شاگردان پرشمار او بوده باشد.

۶) ص ۲۵، ادامهٔ پ ۵: «در تأیید این قول به کتب شیخ مفید و شیخ طوسی و ابوالحسین بصری و ابن ملاحمی که در کتاب دیگرش ریاض العقول آمده، ارجاع داده است».[۷۷]

عبارت فوق دچار آشفتگی است و در آن، کتابِ شیخ طوسی، یعنی ریاضة العقول ـ که به اشتباه «ریاض العقول» خوانده شده ـ به عنوان اثری از مَلاحِمی معرّفی شده است. اصل عبارت مادِلونگ و مَک‌دِرموت چنین است:

"He claims support for his position in the books of Shaykh al-Mufīd, Shaykh al-Ṭūsī (referring to his apparently lost Riyāḍat al-ʿuqūl), Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, and Maḥmūd al-Khawārazmī".[78]

مفاد جملات یادشده این است که:

او ادّعا می‌کند که در آثار شیخ مفید، شیخ طوسی (با ارجاع به اثر ظاهراً مفقود ریاضة العقول)، ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی نیز همین دیدگاه وی تأیید شده است.

چنانکه ملاحظه شد، در فرایند «برگیری» و اقتباس از متن پیشگفته، کتاب ریاضة العقولِ شیخ طوسی از روی سهو به مَلاحِمی انتساب یافته است!

اشکالات دیگری نیز در برگردان و گزارش و اقتباس آقای دکتر رحمتی از مقدّمهٔ مصحّحان المعتمد وجود دارد که بازنمودن آنها موجب تطویل سخن و بازماندن از مقصود اصلی این مقال می‌گردد. شاید

---

۷۶ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، ص ۷.
۷۷ . نیز نگرید در: رحمتی، محمّدکاظم، «المعتمد فی اصول الدین»، ص ۲۷.
۷۸ . المَلاحِمی الخوارزمی، رکن‌الدّین محمود بن محمّد، کتاب المعتمد فی أصول الدین، ص x.

اگر جناب رحمتی می‌کوشیدند بجای نگارش مقاله با روش اقتباسی خود، مقدّمهٔ کوتاه مورد بحث را با دقّت به فارسی برگردانند خطاهای کمتری به مقالهٔ ایشان راه پیدا می‌کرد و نتیجهٔ بهتری نیز حاصل می‌شد.

۲ـ نمونهٔ دوم: ابن ندیم و کتاب الفهرست

نمونهٔ دیگری از آثار آقای دکتر رحمتی که با بهره‌گیری از روش «اقتباس کلان» به‌نگارش درآمده است، کتابی است با نام ابن ندیم و کتاب الفهرست.[۷۹] این کتاب، به‌واقع، نوشته‌ای است ناویراسته و از جِهات گوناگون آشفته و نابسامان، از جمله اینکه فاقد هرگونه فهرست مطالب و نمایه است و هیچ راهنمایی برای آگاهی خوانندگان از محتوای آن وجود ندارد و حتّی از یک ویرایش ابتداییِ درست نیز بی‌بهره است! تَکرار برخی مطالب و عدم ارتباط میان شماری از بندهای متوالی مقاله، این کتاب را به نوشته‌ای تدوین‌یافته از یادداشت‌های پراکنده همانند کرده است. بررسی و ارائهٔ نمونه‌های اشکالات پیشگفته هم‌اکنون مَطمَح‌نظر نگارندهٔ این سطور قرار ندارد و شاید در مجالی دیگر بدانها پرداخته شود. آنچه اکنون باید در خصوص کتاب یادشده ایراد گردد این است که اثر مزبور نیز به شیوهٔ اقتباسی و اختلاطی نگاشته شده است و در حقیقت، آمیزه‌ای است از مطالب فراوان اقتباس‌شده از مقالات مختلف آقای اِستوارت و افزوده‌های جنبی جناب رحمتی. البتّه آقای رحمتی، خود در مقدّمهٔ این کتاب به‌تصریح گفته است که اساس مباحث مطرح‌شده در کتابش را مطالبی تشکیل می‌دهد که اِستوارت در مقالات چندگانه‌اش دربارهٔ ابن‌ندیم و الفهرست بیان کرده است. با این وصف، وی بجای اینکه در متن کتاب هر جا مطلبی را از اِستوارت برگرفته است با دقّت و وضوح ارجاع دهد، ترجیح داده است که در مقدّمهٔ آن به ابراز تشکر از او بپردازد:

اساس بحث های آمده در کتاب حاضر مجموعه مقالاتی است که دوست عزیزم دون استوارت در باب کتاب الفهرست و تصحیح آن نوشته که در سراسر نوشتار حاضر از آن بهره برده ام و برسم ادب در اینجا برای قدردانی از زحمات او که گاه مطالب خود را پیش از انتشار در اختیارم قرار داده، لازم است تا سپاس خود را بیان کنم.[۸۰]

برای آنکه میزان تقریبی اقتباسات دکتر رحمتی از مقالات اِستوارت روشن شود و معلوم گردد که تصریح به نام اِستوارت باید در مقامی فراتر از چنین تشکّری صورت می‌گرفته و لزومش نیز تنها به «رسم ادب» و تعارفات معمول منوط نبوده است، باید به بررسی قسمت‌های مختلف کتاب مورد گفت‌وگو از این حیث بپردازیم. ابن ندیم و کتاب الفهرست اثری است مشتمل بر ۱۱۱ صفحه که در صفحات ۱ـ ۱۰ آن شناسنامهٔ کتاب و مقدّمهٔ نویسنده درج شده است. صفحات ۹۷ تا ۱۱۱ کتاب نیز به درج

---

۷۹ . رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، نشر مورّخ، قم، ۱۳۹۵، ۱۱۱ ص.
۸۰ . همان، ص ۹.

تصاویری از برخی نسخه‌های الفهرست و توضیحات مربوط به آنها اختصاص یافته است. بنابراین، اصلِ متن کتاب در بین صفحات ۱۱ تا ۹۶ چاپ شده است، یعنی حدود ۸۵ صفحه.

بر اساس تصریحات خود آقای رحمتی، قسمت‌های اقتباسی کتاب وی از مقالات اِستوارت و دیگر نویسندگان از این قرار است:

۱) از ص ۱۳ تا ص ۱۶.

جناب رحمتی در میانه‌های پاورقی دوم در صفحۀ چهارده کتاب، به‌ناگاه در وسط بحث از نسخه‌های کتاب الفهرست و ترجمۀ انگلیسی آن، جمله‌ای ارجاع‌گونه با این مضمون ابراز داشته‌اند: «در نگارش این بخش از مقالات مختلفی که دوست عزیزم دون استوارت دربارۀ ابن ندیم نگاشته، بهره برده ام.»!

چنین ارجاع ناقص و مبهمی که در آن نه مراد از «این بخش»، و نه نام و نشان «مقالات مختلفی» که «دوست عزیز» جناب رحمتی، یعنی آقای اِستوارت نگاشته‌اند، و نه چند و چون بهره‌گیری نویسنده از آن مقالات به‌طور دقیق روشن است، ارجاعی مقبول و مرسوم نیست و از اساس، با هدف و فلسفۀ ارجاع‌دهی در پژوهش ناسازگار است.

۲) از ص ۱۶ تا ص ۲۲.

در پاورقی دوم از صفحۀ ۱۶ آقای رحمتی تصریح نموده‌اند که تمام مطالبشان را در باب کتاب پولوسین دربارۀ الفهرست از مقالۀ اِستوارت در این موضوع اخذ کرده‌اند.

۳) از ص ۲۳ تا ص ۲۶.

این قسمت، مشتمل است بر نِکاتی در نقد ویراست أیمن فؤاد سَیّد از الفهرست که تقریباً عمدۀ آنها حاصل تدقیقات اِستوارت در این خصوص است. اِستوارت در مقاله‌ای به نقد ویراست پیشگفته پرداخته است.[۸۱] جناب رحمتی برخی از همین اصلاحات پیشنهادی او را در طی چند صفحه از کتاب خود نقل کرده‌اند بی‌آنکه ارجاع دقیقی به مقالۀ اِستوارت دهند و دامنۀ اقتباس‌های خود را از مقالۀ وی برای خوانندگان روشن کنند. در واقع، آقای رحمتی بجای ارجاع دقیق و کافی به مقالۀ اِستوارت و تعیین دقیق مطالبی که از مقالۀ او برگرفته‌اند صرفاً قبل از نقل این اصلاحات خاطرنشان کرده‌اند که:

> استوارت به تفصیل نخست نکات قوت و برخی تصحیح های ایمن فؤاد سید را برشمرده است. پس از آن فهرستی از برخی تصحیفات موجود در چاپ وی ارایه کرده که در ادامه به تفصیل از آنها سخن خواهد رفت.[۸۲]

---

81 . Stewart, Devin j., "Editing the Fihrist of Ibn al-Nadīm", *Journal of Abbasid Studies* 1, (2014), 159 - 205.

۸۲ . رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۲۳.

معلوم است که این ارجاعِ کلّی و مبهم کافی و دقیق نیست و نویسندهٔ مزبور می‌بایست طبق قواعد مرسوم پژوهشی، در پایان یکایک مطالبی که در صفحات ۲۳ تا ۲۶ کتاب خود از مقالهٔ اِستوارت نقل کرده است،[۸۳] به‌نحو دقیق و صریح، به مأخذ خویش اشاره می‌کرد تا صاحب اصلی تمامی این سخنان برای خوانندگان به‌وضوح معلوم باشد. چنانکه پیشتر اشاره شد، اگر نویسنده‌ای به اسم مأخذ و منبعی که مطلبی را از آن نقل می‌کند اشاره نماید، امّا حدّ و حدود مطالب برگرفته را دقیقاً روشن نسازد و از علامت نقل قول استفاده نکند، به انتحال متّهم می‌شود.[۸۴]

از این گذشته، آقای رحمتی در خلال بازگفت مطالب اِستوارت، چند جمله و پانوشت را نیز از خود اضافه کرده است که در اثر عدم تمایز آنها از گفته‌های اِستوارت، تشخیص آنها برای خوانندگان اصلاً ممکن نیست! ظاهراً جناب رحمتی از باب یگانگی با «دوست عزیز» خود آقای اِستوارت به شراکت در مطالب و دستاوردهای پژوهشی معتقد شده‌اند و هیچ نیازی به متمایز ساختن سخنان خود از حاصل تحقیقات آقای اِستوارت احساس نکرده‌اند! امّا جای این پرسش هست که آیا «دوست عزیز» ایشان نیز به چنین شراکتی راضی بوده‌اند یا نه؟ حتّی اگر او نیز به چنین شراکتی راضی بوده باشد، این ابهام و التباس در تعیین حدود مطالب و مأخذ و مصدر آنها، خوانندگان را سردرگم و حیران می‌نماید.

۴) از ص ۲۷ تا ص ۳۳.

در این قسمت نیز تقریباً تمام مطالب اصلی مطرح‌شده در کتاب مورد گفت‌وگو برگرفته است از مقالهٔ اِستوارت دربارهٔ ارتباطات ابن‌ندیم با اسماعیلیه.[۸۵]

۵) از ص ۳۴ تا ۴۸.

همانگونه که جناب رحمتی خود نیز اشاره کرده‌اند[۸۶]، در این بخش هم تقریباً همهٔ نِکات اصلی بحث، از یکی از مقالات آقای اِستوارت اخذ شده است.[۸۷] در عین حال، برخی عبارات کوتاه از خود آقای رحمتی نیز به مواضع مختلف متن افزوده شده است و با مطالب اِستوارت درهم آمیخته. در سرتاسر این قسمت که افزون بر ده صفحه است و کلّ محتوای آن در واقع ترجمه‌گونه‌ای است بسیار

---

۸۳ . مطالب مندرج در این صفحات را مقایسه کنید با مطالب منتشر شده در مقالهٔ زیر از اِستوارت:
Stewart, Devin j., "Editing the Fihrist of Ibn al-Nadīm", pp. 191 - 201.

84 . Hubbuch, Susan M., *Writing Research Papers Across the Curriculum* (fifth edition), Boston: Thomson Wadsworth, 2005, pp. 170 - 171.

۸۵ . محتوای مطالب این قسمت را مقایسه کنید با:
Stewart, Devin j., "Ibn Al-Nadīm's Ismāʿīlī Contacts" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19, no. 1 (2009), Pp. 24 - 27.

۸۶ . رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۳۴، پاورقی ۱.

۸۷ . مقایسه کنید مطالب ارائه شده در ابن ندیم و کتاب الفهرست، صص ۳۷ ـ ۴۸ را با مطالب مندرج در مقالهٔ زیر از استوارت:
Stewart, Devin j., "Emending the Chapter on Law in Ibn al-Nadim's Fihrist", in: J. Nawas (ed.), *'Abbasid Studies II: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies* (Leuven 2010), PP. 223 - 242.

آزاد از مقالهٔ اِستوارت، تنها یکبار به این مقاله ارجاع داده شده است!

البتّه معلوم است که اگر جناب رحمتی می‌خواستند به قواعد متعارف پژوهشی پایبند بمانند و در پایان هر سطر یا پاراگرافی که از آثار اِستوارت برگرفته‌اند به مأخذ خود اشاره کنند، شمار ارجاعات ایشان به نگاشته‌های وی فراتر از حدّ معمول و بسی چشمگیر می‌شد و ناخودآگاه این پرسش به ذهن خواننده می‌رسید که سهم تحقیقات و اطّلاعات خود آقای رحمتی، به عنوان «مؤلّف کتاب»، در پدیدآمدن آن چه اندازه است؟!

۶) از ص ۵۱ تا ص ۵۵.

در این قسمت، بجز بند نخست، سایر مطالب نگاشته‌شده هیچ محتوای تازه‌ای ندارد و در واقع، بازچاپ قسمتی است از مقاله‌ای پیشتر نشر یافته به قلم آقای رحمتی زیر عنوان «تک‌نگاری فاج دربارهٔ مجمع البیان و نکاتی دربارهٔ آن».[۸۸] متأسّفانه نامبرده هیچ تَذکاری نداده است که قسمت مزبور قبلاً منتشر شده بوده و در نتیجه، دچار «انتحال از خویشتن» شده است.

۷) از ص ۵۶ تا ص ۶۶.

این بخش از کتاب نیز که زیرِ عنوانِ «اهمیت اطلاعات ابن ندیم دربارهٔ مترجمان متون پهلوی» درج شده است چیزی نیست جز بازچاپ مقاله‌ای پیشتر منتشرشده از آقای رحمتی با عنوان «جاحظ و کتاب التاج منسوب به او».[۸۹] در حقیقت، بجز بند نخست این بخش، باقی مطالب مطرح‌شده در آن همان مباحثی است که قبلاً در مقالهٔ نامبرده چاپ شده بوده است و بنابراین اصلاً نگاشتهٔ تازه‌ای نیست. باز در اینجا نیز هیچ‌گونه اشاره‌ای نشده به اینکه مطالب این بخش، نوشتار تازه‌ای نیست و پیشتر تمامی آنها در مقاله‌ای جداگانه منتشر شده بوده! بنابراین در این موضع نیز جناب رحمتی مرتکب «انتحال از خویشتن» شده‌اند!

۸) از ص ۶۷ تا ص ۶۹.

در این صفحات مطلبی در باب مصحف عبدالله بن مسعود آمده است که در پایان آن دکتر رحمتی یادآور شده‌اند که جلب توجّه ایشان به این مطلب در اثر راهنمایی استاد سیّد محمّدرضا جلالی بوده است.[۹۰] چنین ارجاع و اشاره‌ای کاری است نکو؛ چون حقّ مالکیّت فکری و معنوی را پاس می‌دارد و صاحب اصلی ایده را معرّفی می‌کند.

---

۸۸ . این قسمت را بسنجید با: رحمتی، محمّدکاظم، «تک‌نگاری فاج دربارهٔ مجمع البیان و نکاتی دربارهٔ آن»، مجلّهٔ آینهٔ پژوهش، سال بیست و پنجم، شمارهٔ ۱۴۶، خرداد و تیر ۱۳۹۳، صص ۴۷ ـ ۴۸.

۸۹ . بخش یادشده را مقایسه کنید با: رحمتی، محمّدکاظم، «جاحظ و کتاب التاج منسوب به او»، چاپ شده در: مجلّهٔ آینهٔ میراث، دورهٔ جدید، سال پنجم، شمارهٔ اوّل و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۶ (پیاپی ۳۶ ـ ۳۷)، صص ۳۹۹ ـ ۴۱۲.

۹۰ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۷۰.

۹) از ص ۷۰ تا ص ۹۶.

برخی از مطالبی که در این صفحات آمده است نیز بی‌تردید برگرفته است از مقالات نویسندگان دیگری همچون اِستوارت؛ امّا برخی دیگر از آنها احتمالاً حاصل تحقیقات خود جناب رحمتی باشد.

گذشته از مواردی که یادشد، در برخی از مواضع کتابِ تحت بررسی، آقای رحمتی پاره‌ای از نتایج تحقیقات و حتّی حدس‌های آقای اِستوارت را بدون اشاره و ارجاع دقیق به وی بازگو کرده است که خوانندهٔ ناآگاه طبعاً گمان می‌کند این ثمرات و نِکات ظریف، حاصل پژوهش‌های شخصی جناب رحمتی است و حال آنکه در واقع، تمامی آنها متعلّق است به دکتر اِستوارت. برای نمونه، نِکاتی مثل افزوده‌های وزیر مغربی به شرح‌حال خُشکَنانجَه در الفهرست و احتمال انتساب آثار افزوده شدهٔ بعدی در شرح حال خُشکَنانجَه به ناشی صغیر[۹۱] و نیز توجّه ابن‌ندیم به رعایت ترتیب تاریخی در بیان مطالب و شرح‌حال عالمان هر فرقه[۹۲] همگی از نِکات و ملاحظات آقای اِستوارت است که جناب رحمتی بدون اشاره و

---

۹۱ . عبارات استوارت در بیان این نکته را مقایسه کنید با گفته‌های جناب رحمتی. عبارات استوارت از این قرار است:

"The phrase *kāna yatashayya'u*, which Polosin renders "he was a Shi'ite" and Dodge as "(he died) ... a Shī'ī", does not appear in the Chester Beatty MS, but was probably added by al-Wazīr al-Maghribī, along with the kunyah Abū al-Hasan ... Al-Wazīr al-Maghribī probably confused this author with another, more famous 'Alī [b. 'Abd Allāh] b. Waṣīf, a Shiite, Mu'tazilī theologian, and poet better known as al-Nāshī al- Ṣaghīr, who died in 365/975 or, according to some sources, 366/976. ... The works attributed to Khushkanānjah in the editions of Tajaddud and Flügel but not in the Chester Beatty MS or Dodge's translation may be works of al-Nāshī al-Ṣaghīr". Stewart, Devin j., "Ibn Al-Nadīm's Ismā'īlī Contacts" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19, no. 1 (2009), P. 27.

جملات مندرج در کتاب آقای رحمتی نیز چنین است:

«کنیهٔ ابوالحسن و عبارت و کان یتشیع و چند کتاب افزوده شده در ذیل نام خشکنانچه نیز که توسط وزیر مغربی به متن افزوده شده، به احتمال بسیار حاصل سبق ذهنی است و مطالب مذکور اشاره به علی بن عبدالله بن وصیف مشهور به ناشی صغیر (متوفی ۳۵۶ یا ۳۶۶) است.». رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، صص ۳۲ ـ ۳۳.

چنانکه از همسنجی عبارات یادشده قابل فهم است، جناب رحمتی چکیدهٔ سخنان اِستوارت را بازگو نموده است بی‌آنکه به وی و عباراتش ارجاع دهد!

۹۲ . در این مورد نیز شوربختانه مقایسهٔ عین عبارات اِستوارت با نوشتهٔ آقای دکتر رحمتی نمودار «اقتباس مطالب» یا به‌تعبیر دقیق‌تر، «انتحالی» است که صورت پذیرفته. عبارات اِستوارت از این قرار است:

"I. 'Abdān (d. 286/899). 2. al-Nasafī (d. 332/943). 3. Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934). 4. The Banū Ḥammād [Abū Muslim and Abū Bakr] (fl. 320 AH). 5. Ibn Ḥamdān (d. ?). 6. Abū 'Abd Allāh Ibn Nafis (d. ?). 7. al-Dabīlī (d. ?). 8. al-Ḥasanābādhi (d. ?). Ibn al-Nadīm usually follows chronological order in presenting individual entries within sub-sections of his work, though there are significant departures from this method. This would seem to be the case here as well: 'Abdān was the first major author of the Ismā'īlī tradition, in Ibn al-Nadīm's assessment, and the entries follow in rough chronological order.". Stewart, Devin j., "Ibn Al-Nadīm's Ismā'īlī Contacts." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19, no. 1 (2009), P. 24.

جملات مندرج در کتاب آقای رحمتی نیز چنین است:

«همچنین توجّه به نظم ساختاری کتاب الفهرست نشان می‌دهد که ابن ندیم در ذکر مطالب ترتیب تاریخی را مد نظر داشته است و در جایی که از داعیان اسماعیلی سخن می‌گوید آنها را بر اساس ترتیب زمانی ذکر کرده است (عبدان (متوفی ۲۸۶)؛ نسفی (متوفی ۳۳۲)؛ ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲)؛ بنو حماد (ابومسلم و ابوبکر)؛ ابن حمدان؛ ابوعبدالله ابن نفیس؛ دبیلی (اهل دبیل) که ایمن فؤاد سید نام شهرت او را به خطا دیلی خوانده است و حسنآبادی». رحمتی، محمّدکاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، صص ۲۹ ـ ۳۰.

ارجاع به نام وی در کتاب خویش مطرح کرده است. در مورد اخیر، پدیدهٔ «اقتباس ارجاع» بجای خود «ارجاع» را نیز شاهد هستیم؛ یعنی آقای رحمتی بجای ارجاع به اصل نوشتهٔ اِستوارت که مأخذ ایشان در بیان نکتهٔ توجّه ابن‌ندیم به رعایت ترتیب تاریخی در طرح مطالب الفهرست است، به نقل ارجاع مندرج در همان نوشتهٔ اِستوارت اقدام نموده و ارجاع او در این خصوص به یکی دیگر از مقالاتش را نیز به نوعی اقتباس فرموده‌اند (به تعبیر دیگر: انتحال ارجاع)![۹۳]

گفتنی است که آقای رحمتی همین مطالب را در مقالهٔ دیگری نیز بازگو کرده‌اند[۹۴] و باز در آنجا نیز به مأخذ اصلی آن نِکات، یعنی نوشتهٔ آقای اِستوارت ارجاع نداده‌اند. تا آنجا که می‌دانیم، نقل سخنان و نظریّات سایر محقّقان بدون یادکرد صریح و دقیق از نام و نشان نوشته‌های آنان مصداق بارز «انتحال» به‌شمار می‌آید.

باری، از گزارشی که در خصوص نحوهٔ تدوین کتاب ابن ندیم و کتاب الفهرست و مآخذ قسمت‌های مختلف آن ارائه شد این نکته آشکار گردید که اثر مزبور در واقع مجموعه‌ای است از اقتباس‌های چشمگیر نویسندهٔ آن از مقالات اِستوارت و بازچاپ مطالبِ پیشتر منتشرشدهٔ خود نویسنده به همراه برخی نِکات تازه. به عبارت دیگر می‌توان گفت که این کتاب جناب رحمتی آمیزه‌ای است از «انتحال از خویشتن، با اقتباس از دیگران»!

با توجّه به مواردی که نشان داده شد و خاصّه اذعان خود آقای رحمتی به اینکه اساس و بنیان مباحث کتاب خویش را از مقالات اِستوارت اقتباس کرده است شایسته و بل بایسته بود که وی بر روی جلد کتاب آشکارا به نقش ترجمانی و اقتباس‌گری خود نیز اشاره می‌نمود و حقوق معنوی صاحب اصلی این تحقیقات یعنی آقای اِستوارت را ضایع نمی‌کرد. لیک شوربختانه ایشان نام خود را بر این اثر به‌نحوی درج کرده‌اند که گویی کلّ مطالب این کتاب حاصل تحقیق و تألیف خودشان است! این در حالی است که اگر قسمت‌های مختلفِ کتابِ مورد گفت‌وگو با مقالات اِستوارت همسنجی و مقایسه شود مأخذ و ریشهٔ بسیاری از مطالب مطرح در این کتاب به‌آسانی یافته می‌شود و در این‌صورت جز تعدادی پاورقی و توضیحات جنبی احتمالاً مطالب قابل توجّه چندانی در متن اثر دربارهٔ ابن‌ندیم و کتاب الفهرست باقی نمی‌ماند که حاصل تحقیقات شخص آقای رحمتی باشد.

چنانچه جناب رحمتی، مطابق با رسم متعارف در تمام نگاشته‌های علمی، با دقّت و وضوح، در تمام قسمت‌هایی که مطلبی را از مأخذی برگرفته‌اند ارجاع داده بودند، هم‌اکنون ممکن بود که به‌نحو دقیق

---

۹۳ . مقایسه کنید ارجاع اِستوارت در پاورقی شمارهٔ ۱۵ مقالهٔ زیر را با نخستین ارجاع آقای رحمتی در پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۳۰ از کتاب ابن ندیم و کتاب الفهرست:

Stewart, Devin j., "Ibn Al-Nadīm's Ismāʿīlī Contacts." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19, no. 1 (2009), P. 24.

۹۴ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «ابن ندیم و کتاب الفهرست»، چاپ شده در: مهریزی، مهدی، درایتی، محمدحسین، جشن‌نامهٔ استاد سید علی خراسانی، نشر سهل، قم، ۱۳۹۵، صص ۱۰۰۴ ـ ۱۰۰۵.

تعیین نمود چند درصد از مطالب کتاب متعلّق است به آقای رحمتی و چه میزانی از آنها تعلّق دارد به آقای اِستوارت. امّا از آنجا که ارجاعات دقیقی در این خصوص در کتاب مزبور وجود ندارد، تعیین دقیق حدّ و حدود مالکیّت مطالب کتاب دشوار و متعَذِّر است. به هر حال، قدر مسلّم این است که، چنانکه نشان دادیم، عمدهٔ مطالب این کتاب دربارهٔ ابن‌ندیم و الفهرست متعلّق است به آقای اِستوارت و نه جناب رحمتی که خود را در مقام «مؤلّف کتاب» معرّفی کرده‌اند.

این حجم فراوان از اقتباس از اثر محقّقی دیگر و نقل آن در یک کتاب تألیفی و پژوهشی امری است نامتعارف و نامقبول که ماهیّت کتاب را از شکل تألیف و تصنیف خارج می‌سازد و به ترجمه شبیه می‌نماید. از سوی دیگر، چنین اقتباس کلانی از آثار یک نویسندهٔ دیگر ممکن است سبب طرح اتّهام انتحال نسبت به جناب رحمتی نیز بشود. در واقع، یکی دیگر از انواع مصادیق و گونه‌های «انتحال» این است که نویسنده‌ای حجم زیادی از مطالب خود را از مأخذی دیگر برگیرد به‌طوری‌که عمدهٔ اثر او را همین مطالب برگرفته‌شده تشکیل دهد، خواه به آن مأخذ ارجاع بدهد یا ندهد. وقتی پژوهشگری ایده‌ها و مطالب چشمگیری را از یک مأخذ دیگر برگیرد، حتّی اگر ارجاع هم بدهد باز به انتحال متّهم می‌شود؛ چون اقتباس‌های کلان از یک اثر موجب تقلید از ساختار آن اثر[۹۵] و غیر اصیل بودن نوشتهٔ آن پژوهشگر می‌شود.

به‌هر حال، اقتباس کلان از اثر محقّقی دیگر و اکتفا نمودن به ذکر ارجاعات کلّی و غیر دقیق به آن اثر کاری است غیر اخلاقی و ناسازگار با قواعد پذیرفته‌شدهٔ پژوهش. به‌راستی باید دید که اگر نویسندهٔ دیگری با آقای رحمتی به‌همین نحو تعامل کند، یعنی با او احساس دوستی کند و کلّ نتایج تحقیقات اصیل ایشان در موضوع خاصّی را اقتباس نماید و در ضمنِ اثر خود بگنجاند و آنگاه تنها به ابراز تشکّر و ذکر ارجاعات کلّی بسنده کند و به مطالب اقتباس‌شده از آقای رحمتی با دقّت و صَراحت ارجاع ندهد آیا ایشان به چنین کاری رضایت خواهند داد یا نه؟! و آیا نویسندهٔ اقتباس‌گر را به تلبیس و تدلیس و تضییع حقوق معنوی خود متّهم می‌کنند یا نه؟

قبح و ناپسندیِ اقتباس مطالب و اندیشه‌ها بدون یادکرد دقیق از صاحبان اصلی آنها امری است که در ادوار گذشته نیز مورد انتقاد و نکوهش برخی عالمان مسلمان قرار گرفته است. فخر رازی (د: ۶۰۶ هـ.ق.) در کتاب الریاض المونقة از عالمی به نام ابن عارض یاد نموده که دو کتاب با نام‌های «النُّکَت» و «المسائل فی أصول الفقه» نگاشته بوده است و تمام مطالبش در این دو کتاب را از نگاشتهٔ معروف ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ هـ.ق.) در اصول فقه، یعنی المعتمد فی أصول الفقه، برگرفته بوده است.

---

95 . Darr, Terry, *Combating Plagiarism: A Hands-On Guide for Librarians, Teachers, and Students*, Santa Barbara, California, Libraries Unlimited, 2019, p. 281-282: "all of these are considered plagiarism: ... Copying so many words or ideas from a source that it makes up a majority of your work, **whether you give credit or not**. *Your analysis should make up the majority of the paper. When you copy too much from other sources, this is plagiarism because you have used that source's structure*".

فخر رازی یادآور شده که ابن عارض کردار ناپسندی داشته است و به‌رغم اقتباس همهٔ مطالبش از ابوالحسین بصری هیچ یادی از وی نکرده و هرگاه قصد اظهارنظر در مسئله‌ای را می‌نموده است، همان دیدگاه ابوالحسین را برمی‌گزیده و سپس نظر او را به خودش نسبت می‌داده است «وذلک من سوء المعاملة، نسأل الله أن یعصمنا منه»![۹۶]

۳ـ نمونهٔ سوم: ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد

چنانکه اشاره شد، آقای دکتر رحمتی در نگارش برخی از دیگر مقالات خویش نیز از روش اقتباسی بهره گرفته‌اند و بخش قابل ملاحظه‌ای از نوشتار نویسندهٔ دیگری را، با استفاده از عنوان «برگرفته»، در مقالهٔ خود بازنویسی و بازگو کرده‌اند. یک نمونهٔ شایان توجّه دیگر در این زمینه، مقاله‌ای است که نامبرده با عنوان «ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد (بازنگری یک نظریه)» منتشر کرده است.[۹۷] حدود یازده صفحه از حجم بیست و سه صفحهٔ مقالهٔ یادشده، یعنی از صفحات ۲۰۳ تا ۲۱۳، را ترجمه‌های آزاد یا نقل‌قول‌های غیر مستقیم وی از مقالهٔ انگلیسی خانم سارا اِستروموسا دربارهٔ کتاب الزمرّدِ ابن‌راوندی[۹۸] تشکیل داده است. در اینجا نیز جناب دکتر رحمتی، لابد از باب اختصار در ارجاع!، برای تمام آن مطالب برگرفتهٔ یازده صفحه‌ای اشاره به یک ارجاع کلّی در یکی از پاورقی‌ها را کافی پنداشته‌اند و چنین مرقوم فرموده‌اند: «بخشهایی از مقالهٔ حاضر برگرفته از مقالهٔ زیر است؛ هرچند در نتایج مقاله حاضر کاملاً متفاوت است».[۹۹] بنابراین، آقای رحمتی در نوشتهٔ خود به مأخذ عمدهٔ نوشتارش، یعنی مقالهٔ مزبور از خانم اِستروموسا تصریح نموده است لیک با دقّت و وضوح مشخّص نکرده که این «بخش‌های برگرفته شده» کدامیک از بخش‌های مقاله است و چه میزان از کلّ مقالهٔ ایشان را دربر می‌گیرد!

در این مقاله نیز نام جناب رحمتی به عنوان نویسنده درج شده است، درحالی که حدود نیمی از نوشتهٔ ایشان به‌نوعی ترجمه و بازنویسی مطالب مقالهٔ پیشگفتهٔ خانم اِستروموسا است. چنانکه گذشت، از حیث قواعد اخلاقی و ضوابط حقوقی، نویسندهٔ این‌گونه مقالات تألیفی ـ ترجمه‌ای (البتّه اگر از اساس، نگارش و نشر چنین مقالاتی درست و مقبول باشد) مکلّف است اسم خود را زیر نام مقاله به عنوان «نویسنده و مترجم (یا مقتبِس)» درج نماید تا نقش واقعی او را در پدیدآوردن مقاله به‌درستی بازنماید وگرنه، همانطورکه پیشتر بیان شد، با اتّهام انتحال روبه‌رو می‌شود.

---

۹۶ . الرازی، فخرالدّین، الریاض المونقة فی آراء أهل العلم، تحقیق: أسعد جمعة، مرکز النشر الجامعی، تونس، ۲۰۰۴ م.، ص ۲۹۷.

۹۷ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد (بازنگری یک نظریه)»، مجلّهٔ هفت آسمان، سال اوّل، شماره ۳ ـ ۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۸، صص ۱۹۷ ـ ۲۲۰.

98 . Stroumsa, Sarah, "The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 114, No. 2 (Apr. - Jun., 1994), pp. 163-185.

۹۹ . رحمتی، محمّدکاظم، ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد (بازنگری یک نظریه)، ص ۲۰۳، پاورقی ۴.

با توجّه به هویّت تألیفی ـ ترجمه‌ای (اقتباسی) مقالهٔ «ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد (بازنگری یک نظریه)» تمام اشکالاتی که پیشتر در خصوص انتخاب روش اقتباسی در تدوین مقاله برشمردیم ـ نظیر قرار گرفتن در معرض اتّهام انتحال به علّت ارجاع‌دهی غیر دقیق و نابَسَنده یا اخلال و ابهام در ارجاع، و نیز ایجاد ابهام برای خواننده در باب نویسنده و مسئول مطالب مقاله ـ عیناً دربارهٔ این نوشتار هم قابل طرح است.

افزون بر این، در مقالهٔ مورد بحث، پاره‌ای از خطاها در فرایند برگرفتن و برگردان مطالب از نوشتهٔ اصلی انگلیسی نیز اتّفاق افتاده است که در ادامهٔ این نوشتار شماری از آنها فرانموده می‌شود. ابتدا عین عبارات آقای دکتر رحمتی در مقالهٔ «ابن‌ریوندی و کتاب الزمرّد (بازنگری یک نظریه)» نقل می‌گردد و سپس صورت درست آنها بیان می‌شود.

۱) ص ۲۰۰، س ۵ ـ ۶: «فان اس معتقد است ابن‌ریوندی، همانند بسیاری از معاصرانش، بر این باور بوده است که نبوت برای یک مسلمان امری قابل پذیرش است.».

عبارت بالا احتمالاً برگرفته است از متن زیر در مقالهٔ یادشده از خانم اِستررومسا:

“in Ibn al-Rāwandī’s eyes, as well as in the eyes of many of his contemporaries, his views concerning prophecy were still acceptable for a Muslim” [100].

معنای این عبارت چنین است:

[استدلال فان اِس این است که] به‌عقیدهٔ ابن‌راوندی، و نیز بسیاری از معاصران او، **دیدگاه‌های وی دربارهٔ نُبُوّت** همچنان از منظر یک مسلمان قابل پذیرش به نظر می‌رسید.

چنانکه ملاحظه شد، سخن فان اِس راجع است به «دیدگاه‌های ابن‌راوندی دربارهٔ نُبُوّت» و نه خود «نُبُوّت» آنگونه که در عبارت برگرفتهٔ آقای رحمتی ذکر شده است.

۲) ص ۲۰۷، سطر آخر: «متن المجالس المؤیدیة از مفروضات کسی که اساس مؤاخذه قرار گرفته، هیچ تبیینی ارائه نمی‌دهد».

به‌راستی عبارت «مفروضات کسی که اساس مؤاخذه قرار گرفته» چه معنا و مفهوم محصَّلی دارد و خواننده باید چه برداشت یا دریافت معقولی از آن داشته باشد؟! معلوم است که خطایی در ترجمه یا اقتباس صورت گرفته است. در متن مقالهٔ استررومسا اصل عبارات از این قرار است:

“the text of the Majālis Muʾayyadiyya gives no explanation of the assumptions on which

100 . Stroumsa, Sarah, “The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī’s Kitāb al-Zumurrud”, p. 163.

he bases his reckoning". [101]

مضمون جملهٔ یادشده این است که:

در متن کتاب مجالس مؤیدیّه هیچ توضیحی دربارهٔ "**فرض‌هایی که مبنای حساب (محاسبهٔ) وی قرار گرفته است**" نیامده است.

۳) ص ۲۱۱، س ۵ ـ ۶: «واقعیت این است که هیچ کدام از منابع نقل قولها را دقیق ارائه نکرده‌اند. می‌توان ادعا کرد تنها اختلاف کمی در ترتیب آیات مورد اشاره و همچنین اختلاف در گزینش کلمات وجود دارد.».

در اینجا نیز به‌سبب ترجمهٔ نادرست از متن انگلیسی، ارتباط میان دو جمله از بین رفته است و منظور نویسنده به‌درستی منتقل نشده است. عین عبارات نویسنده از این قرار است:

"The fact that neither source offers exact quotations may account for the slight difference in the order of the verses referred to, as well as the different choice of words". [102]

مضمون جملهٔ پیشگفته چنین است:

این واقعیت که هیچ‌یک از منابع، نقل‌قول‌های دقیقی را ارائه نکرده‌اند، می‌تواند علّت اختلاف اندک در ترتیب آیاتِ ارجاع‌داده‌شده و نیز تفاوت در تعابیر و کلمات را بیان کند.

۴) ص ۲۱۱، س ۸ ـ ۹: «به بیان دقیق‌تر، دو متن ترکیب مشابهی از استدلالها را ذکر می‌کنند: خرده‌گیری بر آیات قرآنی مشابه، به یک شیوه. به بیان دیگر، ماتریدی به کتاب الزمرد دسترس داشته است.».

عبارت مزبور نیز برگرفتهٔ درست و دقیقی از متن اصلی نویسندهٔ مقاله نیست و در اینجا هم اقتباس و انتقال مفاهیم به‌درستی صورت نگرفته است. متن اصلی چنین است:

"Rather, the two texts present the same combination of arguments, attached to the same Qurʾanic verses, treated in practically the same order ... In other words, Māturīdī, like Muʾayyad, is probably relying on the Zumurrud itself". [103]

مفاد عبارات یادشده این است که:

بلکه این دو متن، ترکیب یکسانی از استدلال‌ها را ارائه می‌کند و آیات قرآنی مشابهی نیز به همراه آنها

101 . ibid, p. 169.
102 . ibid, p. 171.
103 . ibid.

آمده که تقریباً با ترتیبی یکسان بیان شده است... به عبارت دیگر، ماتریدی احتمالاً، همچون مؤیّد، خودِ کتاب الزمرّد را در اختیار داشته است.

آنگونه که پیداست، در مضمون کلام خانم اِسترومسا هیچ از «خرده‌گیری بر آیات قرآنی مشابه» سخنی به میان نیامده است. همچنین، قید «احتمالاً» که در متن اصلی وجود داشته است و نویسندهٔ آن به‌جهت رعایت احتیاط علمی به درج آن اقدام نموده، در عبارات برگرفتهٔ آقای رحمتی حذف شده است!

۵) ص ۲۱۲، سطر آخر: «ابو عیسی وراق و ابن راوندی از داستان مباهله انتقاد کرده‌اند. گفتن این که لعن دو طرفه است، موجب شد آن مردمان [مسیحیان] از مباهله صرف‌نظر کردند.».

در عبارات مزبور، ربط میان جملهٔ نخست و جملهٔ پس از آن، در اثر برگردان و اقتباس نادرست از دست رفته است. عین کلمات نویسندهٔ اصلی مقاله چنین است:

“Abū ʿĪsā al-Warrāq and Ibn al-Rāwandī criticized the story of the mubāhala, [saying] that it is a mutual curse, and that these people [i.e., the Christians] withdrew from it of their own accord”. [104]

معنای عبارات یادشده این است که:

ابو عیسی وَرّاق و ابن‌راوندی با بیان اینکه «مباهله» نفرین متقابل است و این قوم [یعنی مسیحیان] به خواست خود از آن منصرف شدند، به انتقاد از قصهٔ مباهله پرداخته‌اند.

بنابراین عبارت «گفتن این که لعن دو طرفه است، موجب شد آن مردمان [مسیحیان] از مباهله صرف‌نظر کردند» نادرست است و نارسا.

۶) ص ۲۱۳، س ۴ ـ ۷: «همچنین ابن راوندی گمان کرده است که او [محمد] مسیحیان را به رویارویی با مباهله فرا خوانده بود یا [زمانی که او به رویارویی فرا خواند] یهودیان را به آرزو کردن مرگ، این بدان معنا نیست که اثبات کند او پیامبر بوده است؛ و اگر او پیامبر بود، آنها به سرعت به او پاسخ نمی‌دادند.».

آشفتگی مشهود در عبارات بالا ناشی است از خطا در فهم کلام نویسندهٔ متن اصلی. عین متن مقالهٔ اِسترومسا در این بخش چنین است:

“Ibn al-Rāwandī claimed also that when he [i.e., Muhammad] had challenged the Chris-

104 . ibid, p. 172.

tians to the mubāhala, or [when he challenged] the Jews to wish [for death], this was not meant to prove that he was a prophet; had this been his intention, they would have been quick to respond". [105]

مفاد جملات فوق این است که:

همچنین، ابن‌راوندی پنداشته است که وقتی او [یعنی حضرت محمّد (ص)] مسیحیان را به مباهله، و یهودیان را به آرزوی مرگ دعوت نمود، قصد او اثبات نُبُوّتش نبود؛ اگر او چنین قصدی می‌داشت، آنان حتماً دعوت او را اجابت می‌کردند.

از مقایسهٔ مراد نویسنده، یعنی اینکه «اگر او چنین قصدی می‌داشت، آنان حتماً دعوت او را اجابت می‌کردند» با آنچه که آقای دکتر رحمتی بازگو کرده‌اند در قالب عبارت «این بدان معنا نیست که اثبات کند او پیامبر بوده است؛ و اگر او پیامبر بود، آنها به سرعت به او پاسخ نمی‌دادند» معلوم می‌شود که مترجم محترم تا چه اندازه از مقصود نویسنده دور افتاده است!

۷) ص ۲۱۳، س ۱۵ ـ ۱۶: «عبدالجبار آگاه است که ابن ریوندی، وراق را مورد نقد قرار داده، با این وجود هر دو را استدلال کننده بر ضد قرآن و نبوت شمرده است.».

عبارات اقتباسی بالا نیز در افادهٔ مطالبی که در متن مقالهٔ خانم اِسترومسا نوشته شده است کامیاب نیست. متن مقالهٔ یادشده در این قسمت چنین است:

"ʿAbd al-Jabbār, who is aware of the fact that Ibn al-Rāwandī was citing al-Warrāq, holds both of these heretics accountable for the arguments against the Qurʾān and against the existence of prophecy".

مضمون جملات مزبور از این قرار است:

عبدالجبّار که آگاه است از این واقعیّت که ابن راوندی [در حقیقت گفته‌های] وَرّاق را نقل می‌کرده است، هر دویِ این بدعت‌گذاران (ملحدان) را مسئول استدلال‌های مطرح‌شده علیه قرآن و نُبُوَّت دانسته است.

چنانکه معلوم است، در متن مقالهٔ پیشگفته، معادلی برای عبارت «ابن ریوندی، وراق را مورد نقد قرار داده» وجود ندارد و نویسندهٔ این عبارت در دریافت درست مقصود نگارندهٔ آن مقاله موفّق نبوده است.

نمونه‌های یادشده نمودار آن است که آقای دکتر رحمتی در اقتباس و نقل برخی از مطالب و مفاهیمِ

105 . ibid.

برگرفته از مقالات نویسندگان دیگر دچار خطا شده‌اند و گاه حتّی مطلبی را کاملاً مخالف با نظر آن نویسندگان به قلم آورده‌اند! گذشته از موارد یادشده، خطاهای دیگری هم در این قسمت‌های اقتباسی مقالهٔ مزبور وجود دارد که در این مقال، مجال نقل و نقد آنها نیست. امیدوارم جناب رحمتی در ترجمه‌هایی که در آینده ارائه می‌کنند دقّت بیشتری روا دارند و برگردان‌های متقن و معتبری عرضه نمایند.

۴ـ نمونهٔ چهارم: اَندرابی و کتاب الإیضاح

از موارد دیگری که آقای رحمتی با استفاده از روش اقتباسی به تألیف مقاله پرداخته است می‌توان اشاره کرد به نوشتارهایی که وی دربارهٔ کتاب الإیضاح فی القراءاتِ اَندرابی منتشر نموده. این نویسندهٔ محترم در مقاله‌ای با نام «تکمله‌ای بر "ملاحظاتی چند دربارهٔ میراث برجامانده کرامیه"»[۱۰۶] که ناظر به مطالب نویافتهٔ آقای دکتر انصاری دربارهٔ بعض مواریث مکتوب کرامیّه تحریر یافته است[۱۰۷] چند صفحه‌ای را نیز به بحث دربارهٔ کتاب الإیضاح اختصاص داده است. تقریباً تمام مطالب این بخش از نوشتار جناب رحمتی برگرفته است از مقالهٔ أحمد نصیّف الجنابی تحت عنوان «الإیضاح فی القراءات للأندرابی».[۱۰۸] در واقع، عمدهٔ مطالبی که در صفحات ۱۰۵ تا ۱۱۰ از مقالهٔ مزبور به قلم آقای رحمتی آمده است ترجمه و تلخیص و گاه بازنویسی مقالهٔ یادشده از الجنابی است به‌گونه‌ای که می‌توان گفت تقریباً کلّ محتوای مقالهٔ جنابی در نوشتار جناب رحمتی بازگو شده است. خوشبختانه جناب رحمتی به مأخذ اقتباس خود نیز اشاره کرده است و همچون موارد پیشین، در یک پاورقی اذعان نموده که: «آنچه‌که در این بخش آورده‌ام، از مقالهٔ پربار دکتر احمد نصیف جنابی برگرفته‌ام».[۱۰۹]

شایان توجّه است که آقای رحمتی نزدیک به دو سال بعد دوباره همین مطالب اقتباسی از مقالهٔ أحمد نصیّف الجنابی را با اندکی تغییرات و افزودن پاره‌ای آگاهی‌های دیگر، در مقاله‌ای تازه زیر نام «اندرابی و کتاب الایضاح فی القراءات: متنی کهن از کرامیان خراسان»[۱۱۰] بازچاپ کرده‌اند. ازاین‌رو، بیشتر مطالبی که در صفحات ۲۷ تا ۳۷ مقالهٔ اخیر درج شده است تَکرار همان مطالب اقتباسیِ پیشتر نشریافتهٔ جناب رحمتی از مقالهٔ الجنابی است که این‌بار عباراتی نیز بدان افزوده شده. باز

---

۱۰۶ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «تکمله‌ای بر ملاحظاتی چند دربارهٔ میراث برجامانده کرامیه»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۶۰ ـ ۶۱ (مهر و آبان ۱۳۸۱)، صص ۹۸ ـ ۱۱۵.

۱۰۷ . نگرید به: انصاری، حسن، «ملاحظاتی چند دربارهٔ میراث برجای مانده کرامیّه»، مجلّهٔ کتاب ماه دین، شمارهٔ ۵۶ ـ ۵۷، خرداد و تیر ۱۳۸۱، صص ۶۹ ـ ۸۰.

۱۰۸ . الجنابی، أحمد نصیّف، «الإیضاح فی القراءات للأندرابی»، مجلّة معهد المخطوطات العربیّة، المجلّد التاسع والعشرون، الجزء الأوّل، الکویت، ۱۴۰۵ ق، صص ۲۱۹ ـ ۲۵۲.

۱۰۹ . رحمتی، محمّدکاظم، «تکمله‌ای بر ملاحظاتی چند دربارهٔ میراث برجامانده کرامیه»، ص ۱۱۳.

۱۱۰ . نگرید به: رحمتی، محمّدکاظم، «اندرابی و کتاب الایضاح فی القراءات: متنی کهن از کرامیان خراسان»، مجلّهٔ آینه میراث، شمارهٔ ۲۷، زمستان ۱۳۸۳، صص ۱۸ ـ ۶۸. همین مقاله چند سال بعد مجدّداً در کتاب زیر نیز بازچاپ شده است: رحمتی، محمّدکاظم، فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه، بصیرت، تهران، ۱۳۸۷، صص ۱۳۷ ـ ۱۸۳.

در اینجا نیز آقای رحمتی ذکر یک ارجاع کلّی را در یکی از پی‌نوشت‌ها با این مضمون که «بخشی از گزارش حاضر دربارهٔ اندرابی و کتاب الایضاح را از مقالهٔ پربار احمد نصیف جنابی ... برگرفته‌ام»[۱۱۱] کافی انگاشته‌اند و مطالب و عبارات برگرفته‌شده از مقالهٔ الجنابی را به‌دقّت مشخّص نکرده‌اند. در اثر این ارجاع کلّی و مبهم، خواننده نمی‌تواند دریابد چه اندازه از مطالب و عبارات این بخش از مقاله به شخص نویسنده تعلّق دارد و کدامیک از جملات و اطّلاعات مندرج در آن منسوب است به الجنابی!

******

باری، نمونه‌های چندگانه‌ای که در بالا فرانموده شد و اشکالات وارد بر آنها به‌خوبی نمودار ناراستی و نادرستی شیوهٔ آقای دکتر رحمتی در اقتباسِ کلّی برخی مطالب از نویسندگان دیگر است. به‌واقع، گزینش چنین شیوه‌هایی در تدوین و نگارش مقاله ممکن است موجب سلب اعتماد محقّقان از این‌گونه مقالات و سایر آثار نویسندگان آنها شود چون در مواضعی به‌روشنی معلوم نیست که نویسندهٔ آنها مطالبش را از کدام مأخذ و به‌چه نحوی برگرفته و نقل کرده است. در نتیجه، استفاده از این روش برای نگارش مقاله، از یکسو سبب تضییع حقوق سایر نویسندگان و قرارگرفتن نویسندهٔ مقاله در معرض اتّهام انتحال می‌شود و از سوی دیگر حتّی دستاوردهای خود نویسنده را هم به‌خوبی بازنمی‌نماید و در لابه‌لای مطالب برگرفته‌شده پنهان می‌دارد.

بی‌گمان این روش در نگارش که مقالات و حاصل تحقیقات دیگران را مبنای نگاشته‌ها و تألیفات خویش قرار دهیم و با ترجمهٔ آزاد یا اقتباس‌های کلان از آنها و رواداشت تصرّفات بیجا و حذف و اضافات در آنها آثاری با هویّت اقتباسی ـ تألیفی پدید آوریم روشی مقبول و مطابق با معیارهای پژوهشی نیست و چنانکه نشان داده شد، با ایرادات جدّی چندگانه و چندگونه‌ای نیز همراه است. تقوا و اتقان علمی مقتضی آنست که هر نویسنده‌ای با دقّت و صَراحتِ تمام، به مأخذ و مرجع هر مطلب و اندیشه‌ای که از نوشتار محقّق دیگری برمی‌گیرد اشاره نماید تا هم حقوق معنوی نویسندگان دیگر را پاس داشته باشد و هم دستاوردهای تحقیقات خویش را برای خوانندگان روشن سازد. بنابراین، بهتر است بجای بِنا کردن سقف تألیفات خود بر ستون تحقیقات دیگران، به ارائهٔ پژوهش‌هایی مستقلّ و متمایز بپردازیم تا حاصل کوشش‌ها و کاوش‌های ما معلوم و معیّن باشد و در معرض اتّهام انواع انتحال نیز قرار نگیریم.

تا اینجا مقصود و مطلوب نگارنده از نگارش مقالهٔ حاضر، یعنی نقد عادات پژوهشی ناهنجاری همچون اقتباس کلان از آثار سایر محقّقان و درهم‌آمیختن تألیف و ترجمه، ارجاع‌دهی غیر دقیق و نابَسَنده و انتحالِ ناشی از آن، بازیافت مطالب پیشترمنتشرشدهٔ خود در مقالات تازه یا به‌تعبیری: انتحال از خویشتن، بازنشر مکرّر یک مقاله یا کتاب در صورت‌های مختلف (مقاله‌سازی و کتاب‌سازی)، ارائهٔ ترجمه‌های آزاد و

---

۱۱۱ . رحمتی، محمّدکاظم، «اندرابی و کتاب الایضاح فی القراءات: متنی کهن از کرامیان خراسان»، مجلّهٔ آینه میراث، شمارهٔ ۲۷، زمستان ۱۳۸۳، ص ۵۴، پی‌نوشت ۲۷.

غیر دقیق، نمود و نمایش نادرستِ نقش پژوهشی نویسنده در فراهم‌آوردن آثار و نادیده انگاشتن حقوق معنوی صاحبان اصلی اندیشه‌ها، حاصل شده است و سخن خویش را در این خصوص با یادآوری یک نکته به پایان می‌برم. **اشکالات و ایرادات یادشده ممکن است به‌نحو سهوی و ناخواسته گاه در پاره‌ای از نگاشته‌های هر پژوهشگری راه یابد به‌گونه‌ای که حتّی خود پژوهشگر هم ملتفت و متوجّه وقوع آنها نباشد. این موارد ناخواستهٔ اندک طبعاً تا حدودی قابل اغماض است؛ امّا هنگامی‌که اشکالات مزبور تبدیل به اموری معمول در نوشته‌های نویسنده‌ای شود و در زمرهٔ رفتارها و عادات پژوهشی متداول و ناهنجار وی درآید آنگاه چشم‌پوشی و تسامح در باب آنها ناروا و ناصواب خواهد بود و بجدّ باید در این زمینه هشدار و تَذکار لازم را به او داد.**

نکتهٔ شایان توجّه دیگری نیز در خصوص نگاشته‌های آقای دکتر محمّدکاظم رحمتی به نظر می‌رسد که به‌مناسبت بحث حاضر، یادکرد آن را در این مقال بایسته می‌دانم. به‌رغم کوشش‌های چشمگیر نامبرده در نگارش مقالات علمی در موضوعات تاریخی، نحوهٔ ارائه و تألیف این مقالات گاه آنچنان با آشفتگی‌ها و شتابزدگی‌ها همراه است که مانع و رادع بهره‌مندی خوانندگان از آنها می‌شود. **در هر نوشتار علمی، گذشته از استواری مطالب، تنظیم و نگارش درست آنها نیز اهمّیّت بسیار دارد. یک نگاشتهٔ شتابزده و درهم و برهم که با نثری نارس و نارسا نوشته شده باشد، هر اندازه هم که از حیث محتوا غنی و پربار باشد، برای خوانندگان چندان قابل استفاده نیست.** در واقع، مطالب علمی، غذایی را می‌مانَد که اگر در ظرف پاک و قالب مناسب عرضه نشود انتفاع مطلوب از آن امکان‌پذیر نیست. شوربختانه، نثر و شیوهٔ نگارش آقای دکتر رحمتی در مقالات گوناگون‌شان، در موارد بسیاری نثری است آشفته و پریشان تا بدان حدّ که گاه عبارات مکتوب ایشان صورتی معمّاگونه یافته و فهم کلامشان را متعسّر و بل متعذّر می‌نماید! چنانکه در ادامه خواهیم دید، در شماری از نگاشته‌های ایشان، نهاد جمله بی گزاره می‌ماند و در برخی دیگر، سخن نویسنده ناتمام رها می‌شود. در مواردی نیز تطابق فعل و فاعل رعایت نشده است و افزون بر این، جملات طولانی و تودَرتو یا تتابع افعال و مشکلات ویرایشی گوناگون نیز فراوان در این نوشتارها به نظر می‌رسد.

اگر هدف از تألیف مقاله، افادهٔ مطالب برای استفادهٔ طالبان علم است، عبارات نویسنده باید به‌گونه‌ای ایراد شود که برای مستفیدان، مفید و قابل فهم باشد. در ادامه، نمونه‌هایی از عبارات غامض و نثر غیر واضحِ دکتر رحمتی در برخی از مقالاتشان فرانموده می‌شود تا خوانندگان ارجمند نیز خود به ارزیابی آنها بپردازند و اعتراض راقم این سطور را در باب پریشانی و آشفتگی آنها تصدیق نمایند. نمونه‌های زیر بی‌هیچ دخل و تصرّفی و به‌همان نحو که در تصویر مقالات دکتر رحمتی نشر یافته است بازگو می‌گردد. هنگام خواندن عبارات زیر تأمّل و توجّه فرمایید که نویسنده دقیقاً درصدد بیان چه مطلبی است و این جملات، مفیدِ چه معنایی تواند بود و سرنوشت گزاره‌ها در این عبارات به کجاها می‌انجامد؟!

۱ـ «در روزگار طبرسی در خراسان جریان مهم و مخالف شیعه، کرامیه بوده و طبرسی در طرح برخی مطالب خود ناچار به شیوه‌ای غیرمستقیم، پاسخگویی به انتقادات آنها را در نظر داشته و به مباحث نسبتاً تفصیلی او در آیات نازل در شأن اهل بیت که برخی از آنها مورد انکار کرامیان بود، توجه داشته که از جملۀ آنها بحث‌های مفصل طبرسی دربارۀ ایمان ابوطالب و یا شأن نزول سورۀ دهر که خود او ضمن نقل از منابع کرامی به نحوی تلویحی و بدون تصریح به نام کرامیه که البته بحث وی برای مخاطبان عصرش کاملا روشن بوده، از آنها نام برده است.».[۱۱۲]

***

۲ـ «عبارت‌های این یادداشت و شباهت‌های میان دو نسخه دلالت دارد که نسخۀ کتابت‌شده توسط عبدالله بن زید عنسی و نسخۀ تحت تملّک حمید محلی از روی نسخۀ اصل کتابت‌شده از روی نسخه‌ای از روی نسخۀ اصل عمده ابن‌بطریق کتابت‌شده در حلب، کتابت شده و نسخۀ در اختیار حمید محلی، اندکی پیش از۶۴۰/ ۱۲۴۳توسط کاتبی ناشناس و توسط عنسی در ۶۴۴ /۱۲۴۶ کتابت شده است.».[۱۱۳]

***

۳ـ «ابن‌بطریق عالم برجسته‌ای در فقه، حدیث و کلام، اهل حله بوده و نزد عالمان امامی برجستۀ روزگارش که از جملۀ آن‌ها عمادالدین محمد بن ابی‌القاسم طبری (متوفی پس از ۱۱۵۸/۵۵۳)، ابن شهرآشوب (متوفی ۱۱۹۲/۵۸۸) و سدیدالدین حمصی رازی (متوفی پس از ۱۲۰۴/۶۰۰) را می‌توان نام برد.».[۱۱۴]

***

۴ـ «دیدگاه اخیر از میانۀ قرن سوم به بعد و در پی پذیرش رسمی عقیده به تربیع و اعتراف به حکومت علی علیه السلام به عنوان چهارمین فرد از خلفای راشدین، محدثان و رجالیان اهل سنت، در صد حذف اخبار مربوط به سبِّ علی علیه السلام توسط برخی چهره های شاخص خود برآمده و گاه با ساخت اخباری از انکار نسبت مذکور و یا دستکم کنار نهادن آن توسط محدثان مذکور سخن گفته‌اند.».[۱۱۵]

---

۱۱۲ . رحمتی، محمّدکاظم، «تک‌نگاری فاج دربارۀ مجمع البیان و نکاتی دربارۀ آن»، مجلّۀ آینۀ پژوهش، سال بیست و پنجم، شمارۀ ۱۴۶، خرداد و تیر ۱۳۹۳، ص ۴۵.

۱۱۳ . انصاری، حسن و اشمیتکه، زابینه، «کتاب العمده ابن بطریق و تداول آن در میان زیدیه»، ترجمۀ: محمّدکاظم رحمتی، مجلّۀ میراث شهاب، سال نوزدهم، شمارۀ ۷۴، زمستان ۱۳۹۲، ص ۲۱۳.

۱۱۴ . همان، ص ۱۹۷.

۱۱۵ . رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظات و تصحیحات (۴)»، مجلّۀ میراث شهاب، سال بیست و چهارم، شمارۀ ۹۱، بهار ۱۳۹۷، ص ۴۰.

***

۵ـ «نکتۀ مهم این است که به دلیل نا آشنایی فهرستنگاران با نام های روستاهای جزیرۀ اُوال، تصحیف های فراوانی در نام های روستاهای جزیرۀ اُوال، در فهارس منتشر شده دیده می شود، که به دلیل غریب بودن نام روستاهای اُوال، نام ها را به شکل نادرست در فهارس ثبت کرده اند، بر این مشکل می افزاید.».[۱۱۶]

***

۶ـ «با این حال اکنون شواهد جدیدی در خصوص برخی منابع مورد استناد استرن که در آن هنگام اصالت آنها مورد بحث و جدل بود، بدست آمده است، که از مهمترین آنها شاهدی بر اصالت کتاب الدین و الدولة علی بن ربن طبری و آثار دیگری در رد مسیحیت، توسط مسیحیان مسلمان شده است، که مشتمل بر مطالب مختلفی از جمله اشارات عهدین به پیامبر بوده است که استرن خود به کتاب الرد علی النصاری حسن بن ایوب اشاره کرده بود.».[۱۱۷]

***

۷ـ «موضوع بررسی رفتارهای جماعت های اقلیت در میان اکثریت و تلاش هایی آنها برای دست کم وانمود کردن به جزئی از اکثریت به عنوان یک پدیده اجتماعی به تفصیل توسط اروینگ گوفمان (متوفی ۱۹۸۲) که چنین پدیده ای را از منظر جامعه شناسی مورد بررسی قرار داده، در چندین اثر مورد مطالعه قرار گرفته و توجه به برخی شاخص ها و معیارهایی که گوفمان ارایه کرده، تا حدی می تواند برای مطالعۀ چگونگی تعامل عالمان امامی با اهل سنت مورد استفاده قرار گیرد.».[۱۱۸]

***

۸ـ «تقریبا بخش اعظمی از اطلاعات موجود دربارۀ شیعیان بحرین قدیم به دلیل متاخر بودن سنت تراجم نگاری در این منطقه که با فراموش شدن بسیاری از اسناد و اطلاعات انجامیده از یک سو و اشارات بسیار اندک منابع تاریخ نگاری ایران از عصر صفویه به بعد به شیعیان بحرین قدیم، باعث می شود که تنها راه برای بحث و تحقیق دربارۀ تشیع در این منطقۀ کهن که از همان قرون نخست اسلامی بذر تشیع در آنجا بالیده است، با مراجعه به نسخه های خطی کتابت شده توسط عالمان بحرین قدیم و بحث دربارۀ کاتبان آنها که عموما از عالمان آن سامان می باشند، امکان پذیر باشد.».[۱۱۹]

---

۱۱۶ . رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظات و تصحیحات (۱۰)»، مجلّۀ میراث شهاب، سال بیست و پنجم، شمارۀ ۹۷، پاییز ۱۳۹۸، ص ۱۱۶.

۱۱۷ . همان، صص ۸۶ ـ ۸۷.

۱۱۸ . رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظات و تصحیحات (۸)»، مجلّۀ میراث شهاب، سال بیست و پنجم، شمارۀ ۹۵، بهار ۱۳۹۸، ص ۵۳.

۱۱۹ . همان، ص ۷۰.

***

۹ـ «در سنت اسلامی در جامعه شیعی، تقیه که مبنای فقهی مشخصی و دقیقی نیز داشته، شیوهٔ عملکردی مهمی بوده، هر چند متاسفانه در حالی که توجه به آن می تواند در خصوص روشن کردن ابعاد رفتاری عالمان امامی در هنگام حضور در جوامع اهل سنت مورد توجه قرار گیرد، به جز دو پژوهش استورات که به ظرافت های این موضوع توجه کرده، چندان مورد توجه نبوده، در حالی که سنت مذکور در جامعه شیعه از اعصار کهن تر متداول بوده و دست کم در جوامع شیعی که قدرت سیاسی حمایت کننده از شیعه وجود نداشته، سنت عملی مورد عمل در میان شیعیان بوده است.».[۱۲۰]

***

۱۰ـ «اشمیتکه در تکمیل مقالهٔ خود به بررسی میراث زیدیان یمنی پرداخته و آثار کلامی آنها را از حیث توجه به عهدین و بهره گرفتن از آنها برای یافتن شواهدی دال بر نبوت پیامبر اسلام را مورد بررسی قرار داده و با تکیه بر کتاب التحصیل فی التوحید و العدل تألیف حسن بن محمد رصاص (متوفی ۵۸۴) عالم نامور زیدی و شاگرد قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام مسوری (متوفی ۵۷۳) و سنتی که پس از وی در میان متکلمان زیدی در توجه به مطالب عهدینی شده را پی گرفته است.».[۱۲۱]

***

۱۱ـ «توجه به مناسبات و تحولات میان مناسبات اسلام و ادیان ابراهیمی دیگر، خاصه مسیحیت و یهودیت در ادوار مختلف تاریخی، سوای آنکه می تواند به فهم بهتر چگونگی تعامل و یا شناخت طرفین منازعه از یکدیگر کمک کند، حتی می باید مشارکت فعال طرفین در منازعات را مورد توجه قرار داد که گاه به پدید آمدن متن یا روایتی جدید از طرف مقابل انجامیده است. آنچه که بر این مشکل می افزاید، لزوم شناخت ادیان دیگر و منابع آنها است.».[۱۲۲]

***

۱۲ـ «نجاشی در نقد خود نخست متذکر شده که ابان از اهالی کوفه است نه بصره، که در گزارش ابن فضال توسط کشّی نقل شده است و در ادامه نیز آورده که ابان گاهی در کوفه و گاه در بصره اقامت داشته است، در حالی که این دو مطلب در مطلب نقل شده توسط کشّی به شکلی متفاوت نقل شده

---

۱۲۰ . همان، ص ۵۴.

۱۲۱ . رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظات و تصحیحات (۱۲)»، مجلّهٔ میراث شهاب، سال بیست و ششم، شمارهٔ ۹۹، بهار ۱۳۹۹، ص ۳۱.

۱۲۲ . همان، ص ۲۹.

و کشّی آورده که ابان بن عثمان در کوفه اقامت داشته است.».[۱۲۳]

***

۱۳ـ «در مطالعات انجام شده دربارهٔ فرق اسلامی که عمدتا بر معتزله تمرکز داشته و گاه به برخی جریان های دیگر نیز پرداخته شده، اما در این میان مطالعات انجام شده دربارهٔ فرق اسلامی ساکن در سرزمین های اسلامی و حتی تعامل آنها با فرهنگ اسلامی و تأثیرات فرهنگی آنها در بستر تمدن اسلامی، البته بیشتر به دلیل اطلاعات اندک در خصوص آنها کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است. آنچه که بر این مشکل می افزاید، لزوم شناخت ادیان دیگر و منابع آنها است.».[۱۲۴]

***

۱۴ـ «اهمیت بررسی کامل نسخه های خطی یک کتاب، مسئله شناخته شده ای است که گاه ممکن است نسخه ای متاخر به دلیل آنکه از روی نسخه ای کهن نوشته شده باشد، لازم است حتی نسخه های متاخر از یک اثر در هنگام تصحیح و نسخه گزینی مورد بررسی قرار گیرد.».[۱۲۵]

***

۱۵ـ «مهم‌ترین اثر تفسیری نوشته‌شده توسط ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸)؛ یعنی مجمع البیان که نیم قرن پس از حاکم جشمی در خراسان می‌زیسته و کتاب خود را به یکی از سادات آل زباره ـ از سادات نامور زیدی ساکن در بیهق ـ تقدیم کرده است. با این حال در تفسیر او جز دو مورد که از شخصی به نام الحاکم ابوسعد (در متن منتشرشده به جای ابوسعد، ابوسعید) نام برده و در جایی خرده‌گیری‌های شخصی که از وی به یکی از مشایخ یاد کرده، اما محتوی مطالب نقل‌شده در پاسخ او به دو مطلب قبلی تطابق دارد سخن گفته است.».[۱۲۶]

***

باری، نظایر عبارات مبهم و مغلق و ناویراستهٔ پیشگفته، در مکتوبات و مطبوعات گوناگون جناب آقای دکتر رحمتی کم نیست و اسباب تأسّف است که چنین سبک انشاء و نگارشی موجب محرومیّت خوانندگان از برخی از فوائد و عوائد مقالات ایشان می‌شود. شکّی نیست که اگر نویسندهٔ محترم نامبرده یا متولّیان مجلّاتی که نوشته‌های مزبور در آنها چاپ شده است برای مطالب خود و

---

۱۲۳ . همان، ص ۲۱.

۱۲۴ . همان، ص ۲۷.

۱۲۵ . رحمتی، محمّدکاظم، «ملاحظات و تصحیحات (۵)»، مجلّهٔ میراث شهاب، سال بیست و چهارم، شمارهٔ ۹۲، تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۰۷.

۱۲۶ . رحمتی، محمّدکاظم، «تک‌نگاری فاج دربارهٔ مجمع البیان و نکاتی دربارهٔ آن»، مجلّهٔ آینهٔ پژوهش، سال بیست و پنجم، شمارهٔ ۱۴۶، خرداد و تیر ۱۳۹۳، صص ۴۴ ـ ۴۵.

وقت خوانندگان ارزش و احترام درخوری قائل بودند، آنگاه دست‌کم یکبار این نگاشته‌ها را پیش از چاپ با دقّت از نظر می‌گذراندند و بازبینی می‌نمودند و در نتیجه، اکنون شاهد نشر چنان عبارات آشفته و گاه مهملی در میان آنها نبودیم.

بی‌تردید، تدقیق در تقریر مطالب و تحقیقات، و پرهیز از شتابزدگی در نگارش و ترجمه و نشر مقالات، می‌تواند زمینهٔ ارائهٔ نوشتارهایی سنجیده و منسجم را با نثری پیراسته و ویراسته فراهم آورد. مکتوبات آشفته‌ای که حاصل «کِلک و کاغذ برداشتنِ» نویسنده و «فَرفَر فرونوشتنِ»[۱۲۷] سهل‌انگارانهٔ او باشد راه به‌جایی نمی‌برد و هرگز در پیشبرد دانش و پژوهش اثرگذار نتواند بود. اگر می‌خواهیم گامی در این مسیر برداریم ناگزیر باید به قواعد و لوازم آن نیز پایبند بمانیم. اجرای کارهای علمی، اعمّ از تألیف و ترجمه، هر یک، قوانین و آداب خاصّ خود را دارد که هر پژوهشگری ملزم به رعایت آنهاست و نادیده انگاشتن آنها موجب پدید آمدن آثاری نامعتبر و نامعتمد می‌شود که سود چندانی برای جامعهٔ علمی دربر نخواهد داشت. تحقیق و تألیف و تعلیم، مَجالِ مجامله و مسامحه و مداهنه نیست؛ کاریست که باید با دقّت و جدّیّت صورت پذیرد. نقدهای سازنده و خرده‌گیری‌های دلسوزانه، مصداق امر به معروف و نهی از منکر در حوزهٔ دانش و پژوهش است و نمودار میزان دقّت و جدّیّت محقّقان در کار خود. از این حیث، نگارش مقالات انتقادی، خدمتی به محقّقان و فرهنگ جامعه قلمداد می‌شود. برای پیشرفت بیشتر در طریق علم، راهی جز تصحیح تحقیقات یکدیگر و تأکید بر سخت‌کوشی و باریک‌بینی و پایبندی به اصول تحقیق نیست.

---

۱۲۷ . برگرفته از این مِصراع اَنوری است که گفته: «برداشت کِلک و کاغذ و فَرفَر فُرونوشت». دیوان انوری، باهتمام: محمّدتقی مدرّس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۰. تعبیر «فَرفَر فرونوشتنِ» کنایه است از «به شتاب نوشتن». نگرید به: لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل مدخل «فَرفَر».

| آینهٔ پژوهش ◂ ۱۸۹
| سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
| مرداد و شهریور ۱۴۰۰

نکته حاشیه یادداشت

۳۶۳-۳۷۸

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

| روح‌الله شهیدی | رسول جعفریان | احمدرضا قائم‌مقامی |

نکاتی از آثار استاد علامه جلال الدین همایی(۶)

[امکان صدور کرامات و خرق عادات از بشر]

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

دربارهٔ رؤیا و امکان اطّلاع بر امور مغیبه در غالب کتب فلسفهٔ مشّائی و اشراقی از قبیل اشارات و شفای ابوعلی سینا و مباحث مشرقیّهٔ امام فخر رازی و کتاب المعتبر ابوالبرکات بغدادی و تلویحات و حکمة الاشراق شهاب الدّین سهروردی معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول، فصلی مخصوص نوشته اند و خلاصهٔ همه نوشته های آنها یک چیز بیش نیست و آن عبارت است از اتّصال نفس ناطقهٔ انسانی به مبادی عالیه و ارتسام صور از آنها در نفس انسانی.

حکما گویند که نفس ناطقهٔ انسانی ذاتاً از سنخ مجرّدات است و به حکم سنخیّت مایل است که به اصل خویش اتّصال پیدا کند امّا پیوند بدن و علائق عنصری و شواغل حسّیه حجاب و مانع او از اتّصال به عالم مجرّدات شده و ناله اش از این است که:

از نیســـتان تـــا مـــرا ببریـــده انـــد از نفیـــرم مـــرد و زن نالیـــده انـــد.

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

آینـــه ات دانـــی ز چـــه غمّاز نیســـت　　زانکـــه زنـــگار از رخش ممتاز نیســـت

رو تـــو زنـــگار از رخ دل پـــاک کـــن　　بعـــد از آن آن نـــور را ادراک کـــن

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

حکمای مشّائی گویند تمام جزئیّات حوادث که در این عالم واقع می شود در عالمی نورانی تر که از آن به عقول مجرّده عبارت کنند و همچنین در نفس کلیّة فلکیّه به وجه کلّی موجود است. و نیز همه حوادث و وقایع به هیآت و کیفیّات جزئیّه در نفوس منطبعة فلکی وجود دارد. و معتقدند که نفوس منطبعة سماوی دارای ادراک جزئیّه اند که مبادی حرکات آنهاست، و حوادث جزئیّه مستند به حرکات فلکیّه است و این قضیّه را از مبانی استدلال خود قرار می دهند که علم به علّت مستلزم علم به معلول است. پس چون نفس ناطقة انسانی به نفوس فلکی و عقول مجرّده اتّصال یافت پرتو نقوش در وی مرتسم می گردد و به حوادث آینده علم پیدا می کند و این معنی هم در عالم خواب دست می دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد **رؤیای صادقه** گویند و آنچه در بیداری دست دهد **مکاشفه** نامند و آنچه ما بین نوم و یقظه و به اصطلاح در حالت غیبت واقع شود **خلسه** گویند. و نقوشی را که در عالم خواب در نفس مرتسم می شود اگر معلول امور مزاجی و مادّی باشد نه به واسطة اقتباس از مبادی عالیه آن را **اضغاث احلام** خوانند. – و آنچه از مبادی عالیه در نفس مرتسم گردد خواه در خواب و خواه در بیداری در صورتی که قوّة متخیّله در آن تصرّفی نکرده و معنی را به صورت و صورت را به صورت دیگر تغییر نداده باشد و آنچه در نفس مرتسم شده است عیناً واقع شود، اگر در خواب باشد **رؤیای صادقه** و اگر در بیداری است **کشف** و **شهود** و **وحی** و **الهام** گویند. و اگر در تحت تأثیر قوّه متخیّله تغییر صورت داده و به کسوت دیگر در آمده باشد خواب محتاج به تعبیر و کشف نیازمند به تاویل خواهد بود. و نسبت تأویل به کشف مانند نسبت تعبیر است به خواب.

امّا تغییر صورت ممکن است به لوازم و مناسبات و مشابهات یا به اضداد و نقایض و مخالفات باشد و هنر معبّر و مؤوّل این است که صورت باقی مانده را به صورت یا معنی اصلی به طریق تحلیل به عکس باز گرداند. ابوالبرکات در کتاب المعتبر (ج۲ ص۴۱۹) شرح مبسوطی در این باره نوشته است «فالّذی ینبّه الانسان من رقدته و هو باق فی ذکره هو الّذی یذکره فی یقظته الخ» و در صورتی که تغییر و تبدیل صور و کسوت های خیالی از قوّة متخیّله در حسّ مشترک به حدّی باشد که معبّر و مؤوّل به اصل آن پی نتواند برد، آن را نیز گروهی از حکما **دعابات متخیله** و اضعاث احلام خوانند.

پس اساس اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمیر و امثال اینگونه هنرها جمعیّت حواس و انصراف از شواغل حسّیه است، و نفس انسانی چون در عالم خواب طبعاً از موانع حسّی فارغ تر گردد توجّه و اتّصال به مبادی عالیه بر وی آسان تر شود. پاره یی امراض نیز در حکم خواب است و ازین جهت اتّفاق افتاده است که بعضی از ممرورین اخبار از مغیبات داده اند، امّا در عالم بیداری این اتّصال ممکن نیست مگر به واسطة قوّت و قدرت نفس و تسلّط بر جمعیّت حواسّ و انصراف از شواغل حسّی و توجّه به عالم روحانی. و به ندرت اتّفاق افتد که افراد بشر در خلقت اصلی دارای این قدرت و نیرو باشند امّا برای بیشتر اشخاص اینگونه احوال جز به وسیلة ریاضات و تمرینات که اساس و بنیاد تعلیمات متصوّفه است دست نخواهد داد.

خلوت و ذکر قلبی و توجّه به باطن و مداومت فکر و انصراف از محسوسات و چلّه نشینی و حلقة ذکر و نیاز و امثال این تعلیمات عموماً وسیلة تمرین و ریاضت نفس است برای فراغت از جسمانیّات و توجّه به امور روحانی، امّا غالب اهل سلوک حتّی مشایخ و اقطاب این زمان هم از اسرار این معنی غافل اند و این اعمال را به قصد ثواب و اجر اخروی انجام می دهند و فایدهٔ دنیوی آن را جزو سعادتهای اخروی می شمارند. و بسا هست که این احوال در اثر ریاضات برای آنها دست می دهد و علتّ اصلی آن را نمی دانند. پاره یی از تعلیمات شرعی که برای استجابت دعوات وارد شده از قبیل ختوم و اذکار نیز مربوط به همین معنی است که گفتیم.

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

۱. تحمّل مشقّتهای فوق العادة مرتاضان ۲. تمکّن از نخوردن غذا در مدّتی طولانی ۳. اخبار از مغیبات ۴. خرق عادت و استجابت دعوات.

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

ابوالبرکات بغدادی متوفّی ۵۴۷ در کتاب المعتبر (ج۲ ص ۴۲۳ – ۴۱۷) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب و رؤیا و احلام دارد و پس از ذکر مقدّماتی چند، اینطور نتیجه می گیرد که هریک از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هرکسی به نفس مهربان تر و شفیق تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرّات حمایت می کند، بدون انیکه نفس انسان بدان متوجّه باشد: «فلکلّ واحدة من النفوس البشریّه ذات روحانیة هی علیها اشفق و بها اولی تهدیها الی صوابها و تحرسها من الاذی و تحامی عنها الاضداد و الاعداء و تجلب الیها خیراً و تدفع عنها شرّاً من حیث تعلم و لا یعلم ج۲ ص ۴۲۳ – ۴۱۷ چاپ هندوستان».

و نیز دربارهٔ اختلاف مردم در رؤیا و اینکه مکاشفات منحصر به خواب نیست بلکه در بیداری نیز ممکن است شرحی می نویسد که نقلش موجب اطناب خواهد بود (رجوع شود به کتاب المعتبر ج۲ ص۴۲۳).

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

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

نگر خواب را بیهده ننگری یکی بهره دانش ز پیغمبری

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

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

این بود شمّه یی از عقاید حکمای قدیم دربارهٔ رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی. امّا فلاسفهٔ جدید از روی معرفة النفس و تحلیل و تجزیهٔ قوای دماغی با اصول دیگر این امور را توجیه می کنند. و به عقیدهٔ نگارنده تاکنو این معمّاها که یکی از هزاران اسرار آفرینش است چنانکه شاید و باید حلّ نشده و هرکس به اندازهٔ فهم خویش افسانه یی گفته و به خواب رفته است. سبب و چگونگی صدور این اعمال و احوال از بشر آنگاه به خوبی دانسته خواهد شد که وقای نهانی و مرموز طبیعت مخصوصاً انسان که بزرگترین مظاهر صنع است و کیفیّت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج درست کشف شود، امّا هنوز قدرت علم و پایهٔ دانش بشری بدین درجه و مقام نرسیده که به کشف این اسرار راه تواند یافت و از این رو در حلّ این راز و هزاران راز دیگر همچنان متحیّر و عاجز درمانده است. شاید در این مورد هم حق با شاعر نکته سنج شیراز باشد که گفت:

ســـاقیا جام میم ده کـــه نگارندهٔ غیب　　نیســـت معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد
آنکه پـــر نقش زد ایـــن دایـــرهٔ مینایی　　کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد[1]

روح‌الله شهیدی

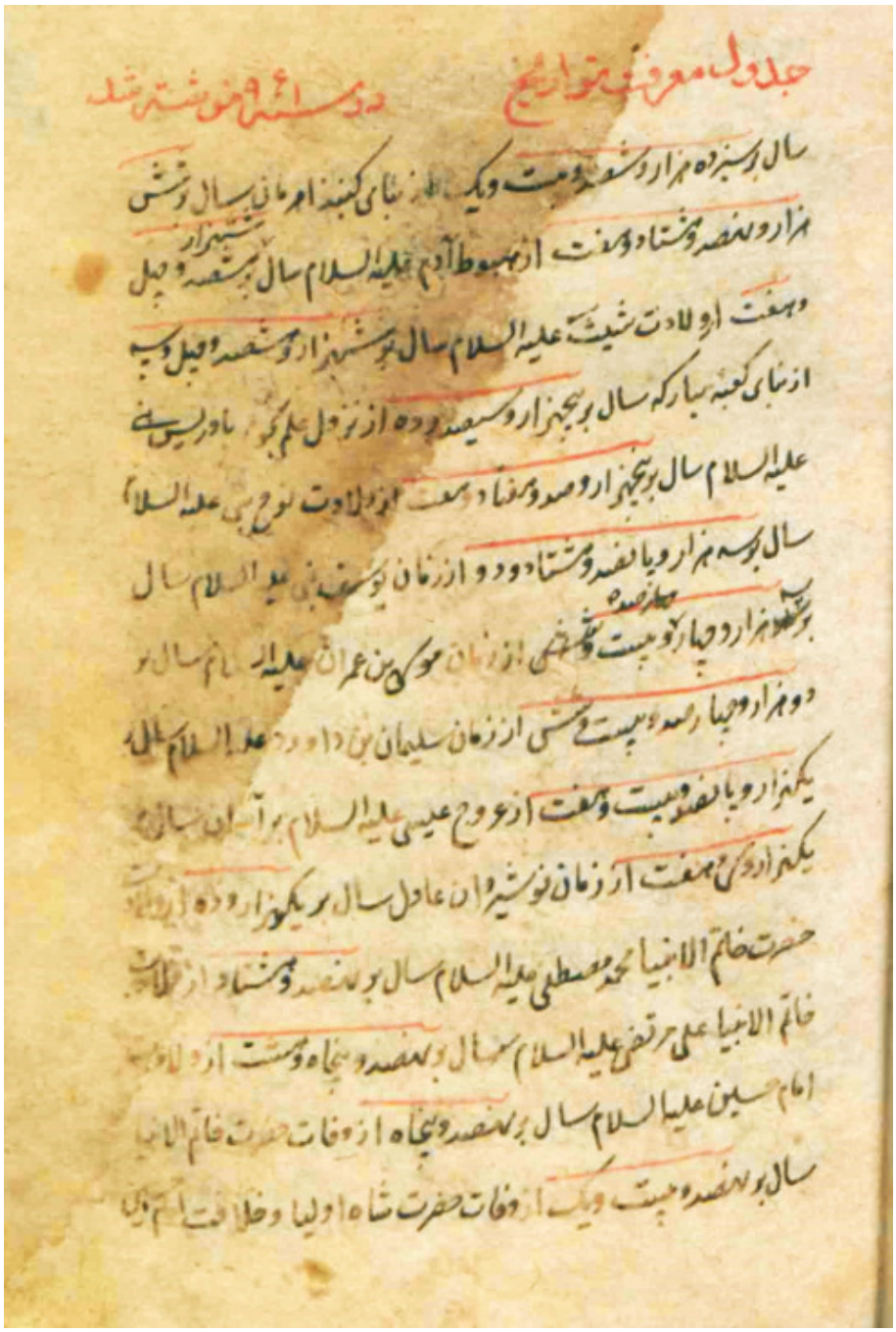
۱. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص۹۱-۹۶

رساله جدول معرفت تواریخ در سنه ۹۶۱ نوشته شد

مقدمه

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

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


جدول معرفت تواریخ در سنه ۹۶۰ نوشته شد

سال بر سیزده هزار و شصت و یک از بنای کعبه تا زمان سال نوشتن
هزار و نهصد و هشتاد و هفت از هبوط آدم علیه السلام سال بر شش هزار و شصت و چهل
و هفت از ولادت شیث علیه السلام سال بر شش هزار و شصت و چهل و سه
از بنای کعبه تا آن که سال بر پنج هزار و سیصد و ده از نزول علم کو[ن] تا در ادریس نبی
علیه السلام سال بر پنج هزار و صد و هفتاد و هفت از ولادت نوح نبی علیه السلام
سال بر سه هزار و پانصد و هشتاد و دو از زمان یوسف نبی علیه السلام سال
بر دو هزار و چهار صد و بیست و شش از زمان موسی بن عمران علیه السلام سال بر
دو هزار و چهار صد و بیست و شش از زمان سلیمان بن داود علیه السلام سال
یکهزار و پانصد و بیست و هفت از عروج عیسی علیه السلام بر آسمان سال
یکهزار و یکی و هفت از زمان نوشیروان عادل سال بر یکهزار و ده از ولادت
حضرت خاتم الانبیا محمد مصطفی علیه السلام سال بر نهصد و هشتاد از خلافت
خاتم الانبیا علی مرتضی علیه السلام سال بر نهصد و پنجاه و هشت از ولادت
امام حسین علیه السلام سال بر نهصد و پنجاه از وفات حضرت خاتم الانبیا
سال بر نهصد و بیست و یک از وفات حضرت شاه اولیا و خلافت امام اول

متن رساله جدول معرفت ا لتواریخ

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

[دوره قدیم]

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

[دوره اسلامی]

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

[ایران اسلامی]

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

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

[دوره صفوی]

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

رسول جعفریان

چشمهٔ خورشید

گرچه گردآلود فقرم دور باد از همتم　　گر به آب چشمهٔ خورشید دامن تر کنم

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

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

یکی لشکر آراست افراسیاب　　که تاریک شد چشمهٔ آفتاب

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

رودیگر اشمیت، در یادداشتی که با نام «چشمهٔ خورشید» نوشته،[1] دربارهٔ سابقهٔ این تعبیر بحث کرده است. اقتباسی از نوشتهٔ او با اضافاتی در پی می‌آید.

در زبان ارمنی کهن akn به سه معنی «چشم» و «چشمه» و «گوهر» به کار رفته است. امیل بنونیست در مقالهٔ «لفظ aregakn ارمنی به معنی چشمهٔ خورشید و اسم‌های مختوم به -akn در ارمنی» گفته است که aregakn در لفظ به معنی «چشمهٔ خورشید» است نه «چشم خورشید»، به آن سبب که صورت جمع آن aregakunˇ است و چون صورت جمع akn به معنی «چشم» ačkˇ است (و نه akunkˇ که

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

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

پیش از بنونیست، محققانی مانند هاینریش هوبشمان و آنتوان میّه این کلمه را به «چشم خورشید» معنا کرده بودند و بعد از آن نیز محققانی در درستی گفتهٔ بنونیست تردید کرده‌اند یا آن را نپذیرفته‌اند. گئورگ زولتا، در نقدی که بر کتاب دستور ارمنی رودیگر اشمیت نوشته،[۳] گفته است (ص ۱۷۶) که این نظر بنونیست، که اشمیت نیز در کتاب مذکور موافق آن است، مسلّم نیست و یوس وایتنبرگ و روبرت بیکس نیز آن را نادرست شمرده‌اند[۴] و دو کلمهٔ مرکب دیگر با جزء دومِ -akn به معنی «چشم» (از جمله čʿar-akn به معنی «بدچشم» در ترجمهٔ ارمنی کتاب مقدس) و دارای صورت جمع akunkʿ را حجّت گرفته‌اند بر نادرستی سخن بنونیست. با این حال، این گفته به نظر اشمیت لزوماً درست نیست، زیرا ترکیب ملکیِ (بهُوریهی) čʿar-akn ساختش با ترکیب اضافیِ (تَتپُرُشَه) areg-akn یکسان نیست. ژان پیر مائه نیز در مقالهٔ «خورشید و ماه در اساطیر ارمنی»[۵] گفته است (صص ۱۴۹-۱۵۰) که از نظر بنونیست پنهان مانده که صورت جمعی که آن را منحصر در معنای «چشمه» می‌داند، گاه شواهد روشنی دارد به معنی «گوهر و سنگ گرانبها». بنابراین، ترجمهٔ درست aregakn را همان «چشم خورشید» می‌داند که همان چندمعنایی و ابهامی را دارد که در خود کلمهٔ akn نیز هست و قابل مقایسه است با tvali سابق‌الذکر گرجی که هم معنی «چشم» دارد، هم «منبع و سرچشمه»، هم «گوهر»،[۶] هم «روزنه». از نظر مائه بعید است که نظر بنونیست به بازسازی «اسطوره‌ای خورشیدی» که از زبانِ اصلی یا زبان مادر به ارث رسیده باشد کمکی برساند.

برگیت آنت اولسن[۷] نیز رأی بنونیست را نپذیرفته و گفته است که هیچ چیز مانع از آن نیست که تعبیر

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اگر این فرض را موقتاً بپذیریم، باید بگوییم که چگونه «چشم» ممکن است بدل به «چشمه» شده باشد. تشابه لفظی میان چشم و چشمه (دومی مشتق است از اولی) و یک تصویر ذهنی اهل زبان که خورشید را پیش خود به سرچشمهٔ نورها مانند کرده باشند ممکن است مددکار هم شده باشد و «چشم خورشید» را به «چشمهٔ خورشید» تبدیل کرده باشد. اما یک دلیل زبانی نیز شاید بتوان برای این تبدیل فرضی اقامه کرد و آن این که اضافه شدن «ـه» نامفوظ (برابر با -ag پهلوی) به بعضی کلمات در ساخت دستوری و معنی آن کلمات تغییری ایجاد نکرده است، مانند آشکار و آشکاره، آشیان و آشیانه، پیشان و پیشانه، جانان و جانانه، جاودان و جاودانه، زمان و زمانه، شادمان و شادمانه، شان و شانه (عسل)، کام و کامه، نشان و نشانه و جز آن‌ها.[۱۰] صفات مفعولی «جدید» نیز در قبال صفات مفعولی «قدیم» (مانند پردخته و پردخت؛ می‌دانیم که در پهلوی صفات مفعولی در اصل -ag نداشته‌اند) از همین شمارند. خان و خانه و جام و جامه (هر دو به معنی «ظرف» یا «نوعی ظرف») نیز از این شمارند و در زبان پهلوی، مانندهای آن شاید بیشتر هم باشد، مانند:
bahrag/bahr، gušnag/gušn («گُشن»)، jāmag/jām («جام»)، tōhmag/tōhm («تخمه، تبار»)، wadag/wad («بد»)، wahānag/wahān («بهانه»)، zīrak/zīr («زیرک»).[۱۱]

---

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

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

۱۰ . غالب مثالها از دهخدا؛ رک. لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل هـ.

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

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

حال ممکن است بتوان تصور کرد که čašmag، که اصل چشمهٔ فارسی است، علاوه بر معنای معروف، گونهٔ دیگر čašm (چشم فارسی) نیز بوده باشد و بنابراین، صورت فرضی čašmag ī xwar(šēd*) معنایی نداشته باشد جز «چشم خورشید». با این حال، این نیاز به شاهد دارد. همان‌طور که برای čašmag ī xwar(šēd*) به معنای «چشمهٔ خورشید» شاهدی پیدا نشده، نویسندهٔ حاضر نیز شاهدی از cašmag در متون زردشتی و مانوی به پهلوی ساسانی و اشکانی به معنای «چشم» نمی‌شناسد. در بندهشن، در فصلی که دربارهٔ دریاچه‌هاست، آمده است (ص ۷۷ ترجمهٔ بهار) که این چشمه‌ها، که آن‌ها را ور (= دریاچه) می‌خوانند، به مانند «چشم مردمانند» و «چشمهٔ آب‌ها هستند»، یعنی سرچشمهٔ آب‌ها. در متنی مانوی به پهلوی اشکانی در رثای یکی از بزرگان دین به نام زکو آمده است:[۱۲]

ōn xānīg wazurg kē cašmag frabast.

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

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

سید احمدرضا قائم‌مقامی

۱۲ . ترجمه‌ای فارسی از آن به قلم مرحوم تفضلی به دست است: مقالات تفضلی، صص ۹۴-۹۶.

| ناصرالدین انصاری

درگذشتگان

| آینهٔ پژوهش ۱۸۹
| سال سی‌ودوم، شمارهٔ سوم،
| مرداد و شهریور ۱۴۰۰

۳۷۹-۳۸۹

استاد پیشوایی

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ مهدی پیشوایی یکی از فضلا و محققان مشهور حوزه علمیه قم بود. وی در روز سه‌شنبه ۲۶ فروردین‌ماه سال ۱۳۲۰ش (۱۸ ربیع‌الاول ۱۳۶۰ق) در روستای لحاق از توابع مشکین‌شهر اردبیل زاده شد. وی در سال ۱۳۳۵ش به تحصیل علوم دینی روی آورد و در مدرسه ملا ابراهیم اردبیل ادبیات را نزد میرزا مظاهر نظری آموخت. در سال ۱۳۳۷ به قم آمد و مطوّل و معالم را نزد آیت‌الله شیخ مرتضی بنی‌فضل و شرح لمعه را نزد آیات: سیدابوالفضل موسوی‌تبریزی و سیدعبدالرسول شریعتمداری و سطوح عالیه را نزد حضرات آیات: اعتمادی، پایانی، فاضل لنکرانی، حرم‌پناهی و سلطانی‌طباطبایی و خارج فقه و اصول را نزد آیت‌الله شریعتمداری فراگرفت. در سال ۱۳۴۵ در اولین دوره آموزشی دارالتبلیغ اسلامی شرکت کرد و در سال ۱۳۵۰ از آنجا با رتبه اوّل فارغ‌التحصیل شد.

او از همان زمان دل در گروِ تاریخ و تألیف و تحقیق داشت و روش نویسندگی را از آیت‌الله مکارم شیرازی و روش تحقیق، پژوهش و آشنایی با متون و منابع تاریخی را از آیت‌الله جعفر سبحانی آموخت و به او پیوست و حدود نیم‌قرن در محضر وی به شاگردی و استفاده علمی پرداخت. او عمر خویش را یکباره صرف تحقیق و تألیف کرد و یکی از معروف‌ترین محققان تاریخ اسلام شد. در نیمه دوم عمر خویش عضویت هیئت تحریریه مجله مکتب اسلام، مجله کلام اسلامی و مجله تاریخ در آینه پژوهش درآمد. همچنین عضو هیئت مدیره مؤسسه امام صادق، مدیر گروه تاریخ مؤسسه امام خمینی، کارشناس صدا و سیمای جمهوری اسلامی و استاد تاریخ در حوزه قم و دانشگاه‌های مختلف کشور بود. ایشان استادی متواضع، خوش‌رو، خوش‌اخلاق و خوش‌سخن بود و انسان از مصاحبت و مجالستش لذت می‌برد.

آثار چاپی‌اش عبارتند از:
تاریخ اسلام از جاهلیت تا رحلت پیامبر خدا (به عربی، کردی، ترکی و اردو ترجمه شده است.)
سیره پیشوایان (به عربی و ترکی ترجمه شده است.)
سیمای پیشوایان در آینه تاریخ
مقتل جامع سیدالشهداء (۲ ج)
ارزیابی انقلاب حسین(ع)، ترجمه کتاب: ثورة الحسین(ع) از محمدمهدی شمس‌الدین
امام حسن(ع) پرچمدار صلح و آزادی
دورنمایی از زندگانی امام باقر(ع)
پیشوای آزاده (امام کاظم(ع))

شخصیت‌های اسلامی شیعه (۲ ج)، تقریر درس‌های آیت‌الله سبحانی

قهرمانان راستین، ترجمه کتاب: رجال حول الرسول(ص) از خالد محمد خالد
شام، سرزمین خاطره‌ها
مبارزات مسلمانان ترکستان، ترجمه کتابی از: اسد محمد شهاب
شناخت شیعه، ترجمه کتابی از: حسن سعید
بحث‌هایی از فقه تطبیقی (با همکاری حسین گودرزی)

آن مرحوم در ۸۰سالگی در روز شنبه ۲۳ مردادماه سال ۱۴۰۰ (۵ محرم‌الحرام ۱۴۴۳ق) بر اثر ابتلا به بیماری کرونا بدرود حیات گفت. پیکرش پس از نماز استاد محمدهادی یوسفی غروی بر آن در قبرستان امامزاده جمال غریب به خاک خفت.

حجت‌الاسلام ضمیری

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ محمدرضا ضمیری یکی از فضلای مشهور حوزه علمیه قم بود. فقید سعید در روز سه‌شنبه اوّل فروردین‌ماه سال ۱۳۴۶ش (۹ ذی‌الحجه ۱۳۸۶ق) در مسجدسلیمان زاده شد. در سال ۱۳۶۱ش به تحصیل علوم دینی روی آورد و ادبیات را فراگرفت. در سال ۱۳۶۴ش به قم آمد و سطوح را نزد آیات: وجدانی فخر و اشتهاردی، سطوح عالیه را نزد آیات: اعتمادی و پایانی و خارج فقه و اصول را نزد آیات عظام: جعفر سبحانی، میرزا جواد تبریزی، وحید خراسانی و مکارم شیرازی آموخت. همچنین دروس فلسفه را نزد آیت‌الله مصباح، علوم قرآنی را نزد آیت‌الله معرفت و دروس جامعه‌شناسی را در مؤسسه امام خمینی از آقایان: عماد افروغ، اورعی و محمود تقی زاده داوری فراگرفت. سرانجام به اخذ مدرک کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، (۱۳۸۱) دکترای انقلاب اسلامی از مؤسسه امام خمینی و مدرک سطح ۴ حوزه نائل آمد. وی سالیان فراوان ریاست مرکز مطالعات ملی جوانان، مرکز تخصصی مذاهب اسلامی، انجمن مطالعات اجتماعی حوزه علمیه و دانشگاه پیام نور (واحد جعفریه قم) را به عهده داشت. همچنین عضو هیئت تحریریه چند مجله بود و در سمت معاونت پژوهشی جامعة الزهراء و نماینده رهبری در دانشگاه شهید بهشتی (تهران) فعالیت کرد. علاوه بر خدمات و اشتغالات اجرایی، به تدریس سطوح عالیه، خارج فقه و اصول و تألیف هم اشتغال داشت.

آثارش عبارتند از:
دانشنامه اصولیان شیعه (۲ ج)
درسنامه فقه مقارن

کتابشناسی تفصیلی مذاهب اسلامی
جستاری در اندیشه فقهی مذاهب
مناسبات جامعه‌شناسی و حدیث
جامعه‌شناسی و فرهنگ
کتاب ما و ما: گذری بر حقوق و اخلاق شهروندی
رجعت یا: بازگشت به جهان
چه باید کرد؟ نگاهی نو به چیستی و چگونگی استخاره
مسائل آموزشی نماز
اندیشه اسلامی (۲ ج)
مبانی انسان‌شناختی انقلاب اسلامی
مجموعه مقالات
اهتمام در: مجموعه مقالات همایش مناسبات روحانیت و نسل جوان
مأخذشناسی قواعد فقهی (با همکاری دیگران)
اخلاق شهروندی (با همکاری دیگران)

آن مرحوم در ۵۴سالگی در روز چهارشنبه ۲۰ مردادماه سال ۱۴۰۰ (۲ محرم‌الحرام ۱۴۴۳ق) بر اثر ابتلا به کرونا بدرود حیات گفت و پیکرش عصر روز جمعه ۲۲ مردادماه پس از نماز آیت‌الله کعبی بر آن در قطعه علمای بهشت معصومه به خاک سپرده شد.

حجت‌الاسلام صداقت

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج سیدعلی‌اکبر صداقت یکی از فضلای حوزه علمیه قم بود. فقید سعید در سال ۱۳۳۴ش (۱۳۷۵ق) در بابلسر زاده شد. پس از اخذ دیپلم در سال ۱۳۵۲ش به قم آمد و ادبیات و سطوح را نزد استادانی چون: ستوده، اعتمادی، اشتهاردی، فلسفه را نزد آیات عظام: جوادی آملی و حسن‌زاده‌آملی و خارج فقه و اصول را نزد آیات عظام: نجفی مرعشی، سیدمحمد روحانی و سیدمحمد شیرازی فراگرفت. در خلال آن از مجالس اخلاقی آیت‌الله بهاءالدینی، حاج اسماعیل دولابی و آیت‌الله کشمیری هم فراوان بهره برد و در سلک شاگردان خاص معظم له درآمد. ایشان ضمن فراگیری دانش به تألیف و تبلیغ دین می‌پرداخت و ده‌ها کتاب (با صبغه تاریخی، اخلاقی و عرفانی) پدید آورد و در جلسات اخلاق خویش ده‌ها نفر از تشنگان زلال معارف و اخلاق را تربیت کرد.

برخی از آثارش عبارتند از:

مقامات معنوی (۸ ج)	تجلیات اسماء
وظایف شیعیان در زمان غیبت کبری (۳ ج)	مقتل الحسین(ع)
یکصد موضوع، پانصد داستان (۳ ج)	طریقه مرتضوی
گلستان کشمیری	کشکول صداقت
بوستان کشمیری	میناگر دل
خزائن کشمیری	سویدای دل
راه سعادت	منتظر
در سایه محبت	منجی
صحبت جانان	مژده دلدار
روح و ریحان	فتوحات

آن مرحوم در ۶۶سالگی در روز یکشنبه ۱۷ مردادماه سال ۱۴۰۰ش (۲۸ ذیحجةالحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر بیماری کرونا در گرگان بدرود حیات گفت. پیکرش عصر روز دوشنبه ۱۸ مردادماه پس از نماز حجت‌الاسلام سیدحسین موسوی بر آن در صحن امامزاده عبدالله به خاک سپرده شد.

حجت‌الاسلام منفرد

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ نقی منفرد یکی از اساتید سطوح عالی حوزه علمیه قم بود. فقید سعید در روز پنجشنبه ۴ مهرماه سال ۱۳۳۶ش (۱ ربیع‌الاول ۱۳۷۷ق) در محمودآباد مازندران زاده شد. در سال ۱۳۵۰ به آمل رفت و ادبیات را فراگرفت. سپس در سال ۱۳۵۲ش به قم آمد و سطوح عالیه را نزد اساتید بزرگوار آقایان: ستوده، اعتمادی و پایانی و خارج فقه و اصول را نزد آیات عظام: فاضل‌لنکرانی، مکارم‌شیرازی و جعفر سبحانی و فلسفه و تفسیر را نزد آیت‌الله جوادی آملی فراگرفت و همزمان به تألیف و تدریس ادبیات و سطوح عالی پرداخت. بسیاری از طلاب مدارس علمیه قم از شاگردان دروس ادبیات و سطوح وی بودند. صدیق محترم جناب آقای محمدجواد مصطفوی می‌نویسد:

مرحوم استاد منفرد از طلاب خوش‌ذوق، خوش‌قریحه، خوش‌مشرب، خوش‌قلم و بسیار خوش‌اخلاق مازندرانی بود که توانست آثاری در ادبیات عرب به چاپ رساند که به شایستگی از عهده‌اش برآمد و مورد استقبال بی‌نظیر طلاب در دهه هشتاد قرار گرفت. به جرأت می‌توان این آثار را از باقیات‌الصالحات ایشان دانست.

از آثار چاپی اوست:
تصحیح البهجة المرضیة. شرح سیوطی.
الطریقة النقیة (شرح فارسی البهجة المرضیة)، ۶ ج

آن مرحوم در ۶۴سالگی در روز یکشنبه ۱۷مردادماه سال ۱۴۰۰ش (۲۸ ذیحجةالحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر بیماری کرونا بدرود حیات گفت و پیکرش عصر روز دوشنبه در قبرستان علی بن جعفر(ع) (قم) به خاک خُفت.

حجت‌الاسلام علوی

حضرت مستطاب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج سیدعادل علوی یکی از فضلای نامی حوزه علمیه قم بود. فقید سعید در روز سه‌شنبه ۲۸ فروردین‌ماه سال ۱۳۳۵ش (۶ رمضان‌المبارک ۱۳۷۵ق) در کاظمین در بیت علم و فضیلت زاده شد. پدرش مرحوم آیت‌الله سیدعلی علوی از شاگردان حضرات آیات: سیداسماعیل صدر و شیخ حامد واعظی (در کاظمین) و مرعشی نجفی (در قم) بود. آن مرحوم تحصیل علوم دینی را نزد پدر بزرگوارش آغاز کرد و در سال ۱۳۹۱ق بر اثر اخراج ایرانیان از عراق به قم آمد. ادبیات را نزد استاد سیدجواد طالقانی، شرح لمعه را نزد آیت‌الله سیدابوالفضل موسوی‌تبریزی، سطوح عالیه را نزد آیات: ستوده و اعتمادی و فلسفه را نزد حضرات آیات: انصاری شیرازی، سیدرضا صدر، محمدی گیلانی، حسن‌زاده‌آملی و جوادی آملی آموخت. خارج فقه و اصول را نیز نزد آیات عظام: گلپایگانی، مرعشی نجفی، سیدمحمد روحانی، وحید خراسانی، میرزا جواد تبریزی و فاضل لنکرانی آموخت. همچنین به مرحوم آیت‌الله مرعشی اختصاص تام یافت و تقریرات دروس معظم له را نگاشت. ایشان همزمان به تدریس فقه و اصول، کلام، اخلاق، تفسیر، تألیف و تبلیغ (به زبان‌های عربی و فارسی) اشتغال داشت و برای تأسیس حسینیه‌ها، مدارس، کتابخانه‌ها و مساجد در قم، تهران، کاشان و کاظمین همت گماشت. او از بسیاری از مراجع و علمای شیعه اجازه روایت و از حضرات آیات: مفتی الشیعه و محمدحسن لنگرودی اجازه اجتهاد داشت و کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی پدید آورد. درس‌ها و سخنرانی‌های ایشان به زبان عربی از جمله درس‌های پرفایده حوزه علمیه قم بود که ده‌ها نفر از طلاب عرب‌زبان از کشورهای جهان در آن شرکت داشتند.

برخی از آثارش عبارتند از:
رسالات اسلامیه (۸ ج) (مشتمل بر ۶۸ جزوه و رساله)
القصاص علی ضوء القرآن و السنة (۳ ج)(تقریر درس آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی)

النفحات القدسیة فی تراجم اعلام الکاظمیة (۲ ج)
ده‌ها رساله دست‌نویس در موضوعات: فقه، تاریخ، فضایل، عقاید، تراجم و اخلاق
تقریرات دروس فقه آیت‌الله مرعشی نجفی و آیت‌الله میرزا جواد تبریزی
تقریرات دروس اصول آیت‌الله فاضل لنکرانی و آیت‌الله وحید خراسانی

آن مرحوم در ۶۵سالگی در روز شنبه ۱۶ مردادماه سال ۱۴۰۰ش (۲۷ ذیحجة‌الحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر بیماری کرونا بدرود حیات گفت و پیکرش پس از تشییع در روز دوشنبه ۱۸ مردادماه و نماز آیت‌الله حسینی بوشهری بر آن در حجره ۱۸ صحن حرم حضرت معصومه(ع) به خاک سپرده شد.

حجت‌الاسلام رضوانی

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ حسین رضوانی قمی یکی از فضلا و اساتید حوزه علمیه قم بود. فقید سعید در روز چهارشنبه ۲ تیرماه سال ۱۳۳۳ش (۲۱ شوال ۱۳۷۳ق) در قم زاده شد و پس از اخذ دیپلم در سال ۱۳۴۹ش به تحصیل علوم دینی روی آورد. سطوح عالیه را نزد حضرات آیات: ستوده، اعتمادی، سیدعلی محقق‌داماد و جعفر سبحانی و خارج فقه و اصول را نزد آیات عظام: حاج آقا مرتضی حائری، سیدکاظم حائری، وحید خراسانی و میرزا جواد تبریزی آموخت. تفسیر را نزد آیات: خزعلی و جوادی آملی، علوم عرفان و فلسفه را نزد آیات عظام: انصاری‌شیرازی (اسفار)، حسن‌زاده‌آملی (الهیات شفا) و جوادی آملی (فصوص و تمهید القواعد و برهان شفا) آموخت. وی در خلال تحصیل به تدریس ادبیات، منطق و سطوح عالیه و تبلیغ دین اشتغال داشت. همچنین به تألیف، تنظیم و اهتمام در تدوین کتب استاد شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی پرداخت. پس از پیروزی انقلاب نیز سال‌ها در سمَت نمایندگی امام در سپاه قم و لشکر ۱۷علی بن ابیطالب فعالیت داشت. بعدها نیز به عنوان سرپرست بعثه رهبری در مدینه منوره به خدمت به رزمندگان اسلام، حجاج و زوار بیت‌الله الحرام و آموزش روحانیون معین کاروان‌ها پرداخت. او در حوزه علمیه قم سالیان فراوان به تدریس پرداخت و ده‌ها نفر از فضلا از شاگردان وی بودند و حواشی فراوان بر کتب درسی حوزه نگاشته است.

برخی از تألیفات غیرچاپی او عبارتند از:
علی(ع) و امامت
شرح احوال علما و دانشمندان
خاطرات و یادداشت‌های فراوان

معاد

حج

تقریرات دروس اساتید

تدوین و تنظیم کتاب‌های استاد مطهری (انسان کامل، فلسفه اخلاق و عنصر امر به معروف و نهی از منکر)

تدوین و تنظیم کتاب‌های آیت‌الله جوادی آملی (اسرار عبادات، عرفان حج، حماسه و عرفان)

آن مرحوم در ۶۷سالگی در صبح روز جمعه ۸ مردادماه سال ۱۴۰۰ ش (۱۹ ذیحجةالحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر سکته قلبی بدرود حیات گفت و پیکرش پس از تشییع و نماز آیت‌الله حسینی بوشهری در گلزار شهدای علی بن جعفر(ع) به خاک سپرده شد.

ثقةالاسلام فرجی‌نژاد

مرحوم ثقةالاسلام آقای محمدحسین فرجی‌نژاد یکی از فضلای سخت‌کوش حوزه علمیه قم بود که با عمر کوتاهش خدمات و ثمرات فراوان به یادگار نهاد.

وی در سال ۱۳۵۹ش (۱۴۰۰ق) در ابرکوه از شهرهای استان یزد زاده شد. در سال ۱۳۷۵ش برای تحصیل علوم دینی به قم آمد و ادبیات و سطوح و کفایه را نزد استاد محمد واعظ موسوی و رسائل و مکاسب را نزد استادان: مرحوم آقای محمدرضا اعتمادی، حسین وحیدپور و سیدصمصام‌الدین قوامی آموخت. خارج فقه و اصول را نزد آیات: محمد قائنی، ابوالقاسم علیدوست و عباس کعبی، تفسیر را نزد آیت‌الله جوادی‌آملی و کلام اسلامی را نزد آقایان: مهدی اسحاقیان، احمد عابدی و علی ربانی‌گلپایگانی؛ فلسفه (اسلامی و غرب) را نزد آقایان: عبدالکریم فرحانی، عبدالحسین خسروپناه، حمید پارسانیا، قاسم روانبخش، علی مصباح، رضا حاج ابراهیم و محمد فتحعلی‌خانی؛ تاریخ ادیان مسیحی و یهودی را نزد آقایان: مهدی طائب، هادی صادقی و حمید کثیری؛ رجال و حدیث را نزد آقایان: سیدمحمد حسینی قزوینی، رضا برنجکار و سیدمهدی میرباقری؛ علوم قرآنی را نزد آقایان: مرتضی رضایی، حسین مظفری، سیدمحمدصادق موسوی‌نسب، علی‌محمد قاسمی و محمود نمازی و منطق را نزد آقای عسگری سلیمانی‌امیری و مبانی ارتباطات و فقه رسانه را نزد آقای دکتر سیدحسین شرف‌الدین فراگرفت. وی دانش‌آموخته کارشناسی اقتصاد و معارف اسلامی در مؤسسه امام خمینی (۱۳۸۵) و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه مفید (۱۳۹۰) بود. به زبان عبری، کتب عهد قدیم و جدید نیز تسلط داشت. همچنین عضو هیئت مدیره انجمن مطالعات

فضای مجازی حوزه و از اساتید برجسته سواد رسانه و صهیونیسم‌پژوهی بود و سال‌ها به تدریس مباحث فلسفی و هنری و پژوهش‌های صهیونیسم در حوزه علمیه قم اشتغال داشت و کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشت و نیز در حال نوشتن پایان‌نامه دکتری «حکمت هنرهای دینی» در دانشگاه ادیان و مذاهب بود.

آثار چاپی‌اش عبارتند از:
اسطوره‌های صهیونیستی سینما
سینما و فلسفه شک‌گرایی و صهیون
هیورکایت و سینمای صهیونیسم
ارتباط کابالیسم یهودی و مدرنیته
دین در سینمای شرق و غرب
مجموعه مقالات (در مجلات: فرهنگ پویا و رواق هنر و اندیشه)

آن مرحوم در عنفوان فضل و دانش در ۴۰ سالگی در شب عید قربان سه‌شنبه ۲۹ تیرماه سال ۱۴۰۰ش (۹ ذیحجة‌الحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر سانحه تصادف، همراه همسر و فرزندانش بدرود حیات گفت و فقدانش اثری عمیق بر دل همگان نهاد. پیکرهایشان صبح روز پنج‌شنبه ۳۱ تیرماه تشییع و پس از نماز آیت‌الله سیدمحمد سعیدی امام جمعه قم به یزد انتقال داده شد. در آنجا پس از نماز آیت‌الله ناصری امام جمعه یزد به زادگاهش منتقل و در بهشت زهرای ابرکوه به خاک سپرده شد.

حجت‌الاسلام رزاقی

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ صادق رزاقی یکی از فضلای نامی و ائمه جماعات کرج بود. وی در روز یکشنبه اوّل فروردین‌ماه سال ۱۳۴۴ش (۱۸ذیقعدة ۱۳۸۴ق) در طالقان زاده شد. پدرش حجت‌الاسلام و المسلمین حاج شیخ محمدمهدی رزاقی از علمای طالقان بود. آن فقید پس از اخذ دیپلم در سال ۱۳۶۱ به تحصیل علوم دینی روی آورد و به قم آمد. ادبیات را نزد مرحوم مدرس‌افغانی و سطوح متوسطه را نزد حضرات آیات: حسینی بوشهری، استادی، اشتهاردی و وجدانی‌فخر و سطوح عالیه را نزد حضرات آیات: اعتمادی، ستوده، پایانی و صلواتی آموخت. پس از آن در دروس خارج آیات عظام: وحید خراسانی، میرزا جواد تبریزی، فاضل‌لنکرانی و نوری‌همدانی و دروس حکمت و فلسفه حضرات آقایان: علی ربانی گلپایگانی (بدایه)، غلامرضا فیاضی (نهایه)، محمدمهدی مهندسی (شرح منظومه) و انصاری شیرازی (اسفار) حاضر شد. علاوه بر آن به تدریس

سطوح عالیه، تألیف، تبلیغ دین و یادگیری زبان انگلیسی هم اشتغال داشت و در آن به کمال نائل آمد. پایان‌نامه سطح ۴ حوزه را هم با عنوان احکام شرط‌بندی در فقه اسلامی دریافت کرد. در سال ۱۳۷۸ به کرج رفت و فعالیت‌های دینی و علمی خویش را گسترش داد. از جمله فعالیت‌های ایشان تدریس سطوح عالیه در مدرسه امام صادق،و تدریس معارف اسلامی، زبان انگلیسی و فقه و تفسیر در دانشگاه‌های تهران، خوارزمی و آزاد اسلامی کرج و اقامه جماعت (صبح و شب در مسجدالنبی) بود. همچنین مسئولیت نمایندگی ولی‌فقیه در دانشگاه‌های خوارزمی و آزاد اسلامی کرج و نیز استادیاری گروه معارف اسلامی دانشکده ادبیات دانشگاه خوارزمی را بر عهده داشت.

از تألیفات چاپی اوست:
جلوه نخستین (بخشی از زندگی و تعالیم پیامبر اکرم(ص))
خورشید دو آسمان (پرتوی از زندگانی و تعالیم امام رضا(ع))
خدایا نامه (مناجات)

آن مرحوم در ۵۶سالگی در روز سه‌شنبه ۱۵ تیرماه سال ۱۴۰۰ش (۲۵ ذیقعدةالحرام ۱۴۴۲ق) بر اثر بیماری کرونا درگذشت و پیکرش پس از تشییع و نماز آیت‌الله حسینی همدانی امام جمعه کرج در صحن امامزاده محمد کرج به خاک سپرده شد.

Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.32, No.3 Agu - Sep 2021

A bi-monthly journal exclusively review & information dissemination

189

dedicated to book critique, book in the field of Islamic culture

License holder:
Academy of Islamic Sciences and Islamic Propagation Office
Managing Director:
Mohammad Taghi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mahdavi Rad
Executive Director:
Ismael Mahdavi Rad

Logotype: Masuod Nejabti
Cover: Hassan Mokhtari
Layout: -Hämim-

Arabic translation:
Mohammad Hosseyn Hekmat
English translation:
Maryam Alizadeh

Publisher & Distribution:
Research Centere for Islamic Theology & Philosophy Publications
ISSN:7992-1023

P.O.Box: 3693/37185 Qom, I.R.Iran
TelFax: 37742152 25 98+
www.isca.ac.ir
www.daftarmags.ir
E-mail: ayenehpazhoohesh@yahoo.com

Annual subscripation price (6 Issues):
Arabic & European countries $ 40
Asia & Africa & 43
U.S.A & Austrlia $ 5/47
Postage and Handig costs are included.
plaease send the Subscription by postinsurance

Ayeneh – ye- Pazhoohesh (The Mirror of Research) is composed of the following entries:

- The articles which lead one to the correct methods or useful sources for the academic researches, or in a way maintain the following objectives.
- Introducing the texts which need to be corrected, or translated, and proposing the projects worthy of research.
- Reviewingthe scholarly and specialized books.
- Providing report of the works which are now being corrected, written and translated.
- Introducing the latest books and articles.
- Giving some information about the academic-cultural centers and their goals.
- Research and cultural news