بسم الله الرحمن الرحیم

نقد برتر

(مجموعه مقالات برگزیدهٔ هفتمین جشنوارهٔ نقد کتاب)

خانهٔ کتاب
آذر ۱۳۹۰

سرشناسه: جشنواره نقد کتاب (هفتمین: ۱۳۸۹: تهران)
عنوان و نام پدیدآور: نقد برتر: مجموعه مقالات برگزیدهٔ هفتمین جشنواره نقد کتاب/ تهیه و تنظیم دبیرخانه جشنواره نقد کتاب.
مشخصات نشر: تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری: ۴۴۸ ص
فروست: خانه کتاب؛ ۲۸۱ ـ جشنواره نقد کتاب؛ ۲۶
شابک: ۳ـ۰۳۶ـ ۲۲۲ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع: نقد کتاب
موضوع: جشنواره‌ها ـ ایران ـ تهران
شناسه افزوده: جشنواره نقد کتاب. دبیرخانه
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ۵ ج ۷ ن/ PN۹۸
رده‌بندی دیویی: ۰۲۸/۱

خانه کتاب

۲۸۱

جشنواره نقد کتاب

۲۶

عنوان: نقد برتر (مجموعه مقالات برگزیده هفتمین جشنواره نقد کتاب)
مؤلف: گروهی از نویسندگان
تهیه و تنظیم: دبیرخانهٔ جشنوارهٔ نقد کتاب
ناشر: خانه کتاب
صفحه‌آرایی: طاهره قاسمی
نوبت چاپ: اول آذر ۱۳۹۰
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
قیمت: ۹۰۰۰ تومان
شابک: ۳ـ۰۳۶ـ۲۲۲ـ۶۰۰ـ۹۷۸
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه سروش

تهران: خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین جنوبی، پلاک ۱۰۸۰، مؤسسه خانه کتاب، تلفن: ۸۸۳۴۲۹۸۵

به نام خداوند جان و خرد

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند

پیش‌نوشتار

آموزه‌ها و اندیشه‌های بشری هماره آمیخته با خطا و کاستی بوده و در بستر زمان و در تضارب آرا، مسیر تکاملی را طی کرده و به بالندگی رسیده است.

بدیهی است بدون بازنگری‌های مستمر و یافتن کاستی‌ها و قوت‌های اندیشه‌ها، نمی‌توان به رشد و تعالی فرهنگی دست یازید. به همین دلیل اندیشمندان مسلمان از همان سده‌های نخستین، خود به استقبال نقد می‌رفتند و نقدهای علمی را ارج می‌نهادند و بر این باور بودند که حیات و طراوت دانش و معرفت، قرین نگاه‌های آسیب‌شناسانه منتقدان خردمند، فرهیخته و آزموده است.

مؤسسه خانه کتاب نیز در راستای اهداف مقدس خود در عرصه رشد فرهنگ کتاب و کتابخوانی و تعالی ایرانی اسلامی و نهادینه کردن نقد علمی و شناسایی و تقدیر از منتقدان برجسته در سال ۱۳۸۳ دبیرخانه جشنواره نقد را پی‌ریزی کرد. در هفتمین دورهٔ این جشنواره با بررسی ۹۵۲ مقاله منتشر شده در ۱۶۷ نشریه، و نیز ۱۵۱ مقاله الکترونیکی درج شده در ۲۴ خبرگزاری، پایگاه خبری و وبلاگ، ۱۹ منتقد برگزیده معرفی و از تلاش‌های آقای محمدعلی مهدوی‌راد در حوزهٔ نقد کتاب به عنوان منتقد پیشکسوت و فصلنامهٔ *نقد ادبی* به عنوان نشریهٔ برتر تقدیر به عمل آمد.

آنچه با عنوان *نقد برتر* پیش روی شما قرار دارد، متن مقالات برگزیدهٔ هفتمین دورهٔ جشنواره نقد است که به انگیزهٔ ترسیم ویژگی‌ها و شاخص‌های نقد علمی و نیز تبیین آداب نقد به زیور طبع آراسته می‌گردد. با امید به این که نشر این مجموعه، گامی هر چند اندک در مسیر رشد و بالندگی فرهنگ نقد در جامعه ایران اسلامی باشد.

علی اوجبی

فهرست

پیش‌نوشتار / علی اوجبی ۵

الف. مقالات چاپی

روش تحقیق کیفی/ سردار خالدی ۱۱

پاسخی به نقدِ نقد/ اکبر ثبوت ۲۳

بحران در بحران/ علی‌رضا صادقی ۶۹

نقد ترجمهٔ آیات در تفسیر پرتوی از قرآن/ محمدعلی کوشا ۸۵

گنجی نویافته و حلمی بربافته/ جویا جهانبخش ۱۰۳

مقایسه تحلیلی سه چاپ کتاب الرجال برقی/ سیدعلی آقایی ۱۵۹

آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است/ سید حسن اسلامی ۱۸۱

ایران در حکومت روحانیون/ رشید جعفرپور ۲۰۵

احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی/ مهدی مرادی و ستار مرادی ۲۳۱

استاد عشق/ احمد سرمد ۲۴۳

صدا و بیانی گنگ/ سعید مجیدی ۲۵۱

لزوم تصحیح مجدد ترجمهٔ تفسیر طبری/ اکرم حاجی سیدآقایی ۲۶۱

معرفی و نقد کتاب مکاتیب زبان‌شناسی نوین در غرب/ محمد دبیرمقدم ۲۹۱

رویکردی روایت‌شناختی به داستان دو دنیا اثر گلی ترقی/ الهام حدادی ۳۱۵

نقدی دربارهٔ روش تدوین مذاکرات مجلس اول/ سید ناصر سلطانی ۳۴۱

بنای باور و پنجره‌های روح افزا/ سید علی محمد رفیعی ۳۷۵

تردید در نیروی اهریمنی/ مریم سراجیان تهرانی ۳۹۳

بگو کیست جاری در این بیت‌ها/ آرش شفاعی ۴۰۵

ب. مقالات الکترونیکی

ویژگی‌های محیطی فضاهای شهری امن/ هادی محمودی نژاد ۴۱۳

یک حقیقت اندوهبار/ فرشته نوبخت ۴۳۹

الف. مقالات چاپی

روش تحقیق کیفی*

سردار خالدی

۱۵ صفحه ابتدایی اثر به صورت حروف الفبا نوشته شده که از مطالب پژوهشی کتاب کاملاً جدا و در قالب «پیشگفتار»، «یادداشت» و فهرست مطالب گنجانده شده است، ۲۲۱ صفحه نیز اثر نگارشی ـ تحقیقاتی نویسندگان است که در مجموع با احتساب هر دوی آنها، تعداد صفحات کتاب ۲۳۶ صفحه است.

دارا بودن نمودار یا تصویر: در اثر پیش‌رو ۶ نمودار، ۱۱ جدول و ۲۶ برگزیدهٔ پژوهشی، طراحی و گردآوری شده است.

ب ـ معرفی مندرجات و مباحث اثر:

کتاب «روش تحقیق کیفی» شامل هفت فصل است: فصل نخست با عنوان «کلیات» به محتوا و ماهیت تحقیق کیفی می‌پردازد، در این فصل هشت موضوع به ترتیب با عنوان «چالش‌ها»، «تحقیق باید انجام شود»، «تحقیق می‌تواند انجام شود»، «تحقیق انجام خواهد شد»، «استدلال»، «چارچوب نظری»، «معقول بودن طرح»، «شایستگی با صلاحیت پژوهشگر»، «مروری بر کتاب» دو برگزیدهٔ پژوهشی به ترتیب «توجیه یک پژوهشگر در بررسی یک فرهنگ سازمانی» و «متقاعد ساختن سیاست‌گذاران در مورد مفید بودن روش‌های کیفی» به نگارش درآمده است.

در فصل دوم دربارهٔ ارائهٔ یک چارچوب نظری که کاری سخت و پیچیده است، با عنوان «محتوای تحقیق: طرح پرسش تحقیق» مطالبی ارائه شده است، این فصل از شش موضوع با تیترهای «شیوهٔ آغاز»، «مقدمه‌ای بر تحقیق: مسئله و اهمیت آن، توجه به پرسش‌ها و محدودیت‌های تحقیق»،

---

* *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۱۴، اردیبهشت ۱۳۸۸، صص ۶۸ـ۷۵. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *روش تحقیق کیفی* نوشتهٔ گاترین مارشال و گرچن ب. راس من، ترجمهٔ علی پارسیان و سیدمحمد اعرابی که در ۲۳۶ صفحه در سال ۱۳۸۶ از سوی دفتر پژوهش‌های فرهنگی منتشر شده است.

«مقدمه»، «تعریف مسئله و اثبات اهمیت آن»، «محدود کردن تحقیق و طرح پرسش‌ها و مروری بر ادبیات ذی‌ربط»، سه نمودار بـه ترتیـب «الگـوی چرخـهٔ تحقیـق»، «قیـف تئوریـک یـا نظـری» و «چارچوبی برای تصمیم‌گیری مبتنی بر مشـاهده» و سـه برگزیـدهٔ پژوهشـی: «اهمیـت تحقیـق»،« ادبیات خلاق»، «استفاده از مفاهیم» تشکیل شده است، هدف اصلی از این فصل بیان چیستی طـرح تحقیق و مروری بر ادبیات موضوع روش تحقیق کیفی است.

فصل سوم دربارهٔ روش یا چگونگی انجام تحقیق است، در ایـن فصـل بـه چگـونگی جمـع‌آوری داده‌ها، استدلال برای موضوع و پرسش‌های تحقیق اشاره شده است. این فصل با عنوان «چگـونگی انجام تحقیق: طرح‌ریزی تحقیق» از ۹ موضوع به ترتیب «رویارویی با چالش‌ها»، «استراتژی کلـی و استدلال»، «استراتژی کلی»، «استدلال»، «توجه به مکان، جامعه یا پدیده»، «نمونه‌گیری از مـردم، رفتارها، رویدادها و (یا) فرآیندها»، «نقش پژوهشگر: مسئله‌هایی در زمینـهٔ ورود بـه میـدان تحقیـق، زندگی‌نامهٔ شخصی و اصـول اخلاقـی»، «ملاحظـات فنـی» و «ملاحظـات انسـانی»، سـه جـدول: «هماهنگی پرسش‌های تحقیق با اسـتراتژی تحقیـق»، «مشـاهده و بـه رمـز در آوردن (کدگـذاری) پرسش‌ها برای تعیین قدرت بیان و مقامی که زنان در سازمان شایستهٔ احراز آن هسـتند» و «نمونـه-گیری برای جمع‌آوری داده‌ها» و۱۲ برگزیدهٔ پژوهشی با عناوین «ارائـهٔ دلیـل بـرای تحقیـق کیفـی: دیدگاهی فرهنگی دربارهٔ برنامه‌های اصلاح مدرسه‌های دولتی»، «نمونـه‌گیـری و انتخـاب مکـان»، «انتخاب مکان جهت افزایش توان دسترسی به افراد جامعه»، «توجه به افراد و رویـدادها»، «نمونـه-گیری از افراد و رفتارها»، «اتخاذ تدبیر برای ورود بـه جامعـهٔ مـورد تحقیـق»، «پافشـاری»، «جلـب اعتماد»، «مدیریت امور سیاسی»، « پایداری»، «نقش پژوهشگر و رابطه‌ی متقابل (تفاهم)»، «اصول اخلاقی و تحقیقی در زمینهٔ مردم‌نگاری»، «رعایت اصول اخلاقی تشکیل» یافته است.

در فصل چهارم، روش جمع‌آوری داده‌های دست اول و دوم با ذکر نقاط قوت و ضعف هـر کـدام مورد بحث قرار گرفته است. عنوان این فصل «روش جمع‌آوری داده‌ها» است که با ایـن موضـوعات به ترتیب «مشارکت در تحقیق»، «مصاحبهٔ عمیق (جامعه)»، «بررسی اسناد»، «روش‌هـای تکمیلـی جمع‌آوری داده‌ها»، «داستان سرایی»، «تجزیه و تحلیل تاریخی»، « فیلم، ویدیو و عکس»، «مطالعه حرکت اندام»، «مطالعهٔ شیوهٔ استفاده از فضا»، «روش نامرئی»، «پرسشـنامه و تحقیـق پیمایشـی»، «روش تصویر و آزمون روان‌شناسی»، «ترکیب از روش‌های جمع‌آوری داده‌ها»، «اصول کلی برای تـدوین استراتژی‌های جهت جمع‌آوری داده‌ها» فصل را تشریح کرده است. عناوین جداول این فصـل بـدین روال است: «نقاط قوت روش‌های جمع‌آوری داده‌ها»، «نقاط ضعف روش‌های جمع‌آوری داده‌ها»، «شیوه‌هـای

جمع‌آوری داده‌ها در مورد انواع مشاهده»، «انواع روش جمع‌آوری اطلاعات». همچنین دو برگزیدهٔ پژوهشی «انتخاب روشی برای جمع‌آوری داده‌ها» و «انعطاف‌پذیری طرح تحقیق» در این فصل گردآوری شده است.

فصل پنج دربارهٔ مدیریت فرآیند جمع‌آوری داده‌های کیفی، ثبت، تجزیه و تحلیل آنان می‌باشد و بیشتر توجه خود را به مرحلهٔ ارائهٔ طرح تحقیق معطوف می‌نماید. موضوعاتی که در این فصل بیان شده‌اند، عبارتنداز: «ثبت و مدیریت داده‌ها»، «استراتژی‌هایی برای تجزیه و تحلیل داده-ها» و «روش‌های تحلیلی». نمودارهای این فصل به «طبقه‌بندی تجربی، نقش آموزگار و اخراجی-های دبیرستان» و «سه روش مطلوب برای آموزش دادن» پرداخته‌اند. تنها برگزیدهٔ پژوهشی این فصل نیز در رابطه با «مدیریت داده‌ها» است.

فصل ششم، برنامه‌ریزی منابع لازم (انسانی، مالی، زمان) را در جهت انجام تحقیق با عنوان «مدیریت منابع و زمان» مورد توجه قرار می‌دهد. موضوعاتی که در این فصل مطرح می‌شود، به ترتیب: «برنامه‌ریزی منابع برای یک تحقیق بزرگ»، «تحقیق موردی»، «جمع‌آوری داده‌ها در سطح ناحیه»، «جمع‌آوری داده‌ها در سطح مدرسه»، «استراتژی در مورد انتخاب مدرسه»، «اصلاح طرح تحقیق»، «مدیریت داده‌ها»، «تجزیه و تحلیل داده‌ها»، «گزارش»، «نیروی انسانی»، «منابع مالی»، «برنامه‌ریزی برای تحقیق پایان‌نامه»، «استادان و همتایان»، «زمان در یک مقیاس کوچک» و «تأمین مالی» هستند . سه برگزیدهٔ پژوهشی راجع‌به «برنامه‌ریزی منابع»، «امکان‌پذیر بودن و برنامه‌ریزی تحقیق کیفی»، «تجزیه و تحلیل مجدد داده‌ها» در این فصل تنظیم و گزارش شده است، همچنین نمودار این فصل به «مسیر زمانی و جریان فعالیت‌ها» پرداخته و جدول آن نیز به ترتیب: «منظور کردن زمان کارکنان به کارهای مورد نظر»، «تعداد نیروی کار و زمان مصرف شده برای انجام کارها»، «خلاصه بودجه به دلار» و «اصول اجرایی از دنیای مفروض» را نشان داده است.

نهایتاً در فصل پایانی (۷) معیار ارزیابی و شایستگی موضوع تحقیق برای پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و انتقاد منتقدان به شیوه‌های معقول با این عنوان «دفاع از ارزش‌ها و منطق تحقیق کیفی» ارائه شده است. موضوعات این فصل عبارتند از: «معیار معقول بودن (صحت)»، «دفاع از تحقیق کیفی» و «فرجام سخن». دو نمونه برگزیده پژوهشی نیز با عناوین «توجیه مصرف زمان» و«دفاع از انعطاف پذیری طرح تحقیق» به فصل پایانی اضافه شده‌اند.

نقد اثر

پس از معرفی کتاب برای نقد آن نیز باید به ۳ شکل عمل کرد:

نقد صوری

اثر مورد نظر با سبک و سیاقی خاص به نگارش در آمده است، به طوری که در پیشگفتار کتاب نیز سعی شده به این موضوع پرداخته شود. «این کتاب به گونه‌ای سازمان یافته است تا پژوهشگران بتوانند یک طرح تحقیقی کیفی تهیه کنند و پس از ارائه، آن را به اجرا درآورند.» (مارشال وراس من،۱۳۸۶: ۱۳)

نویسندگان کتاب سعی کرده‌اند در آغاز مباحث، کلیاتی راجع به محتوای اصلی بحث ارائه دهند، سپس به چگونگی سپری شدن مراحل یک تحقیق کیفی بپردازند. قواعدی که یک طرح تحقیقی کیفی باید طی نمایند را ذکر کرده و در پایان نیز به دفاع از این روش به عنوان تحقیقی مبتنی بر منطق، همت گمارده‌اند.

«برنامه‌ریزی تحقیقی کیفی، مسیرها و مراحل مشخصی که باید طی شود، اصولی که باید رعایت گردد و نقاط قوت این روش، از جمله مطالبی است که به آن پرداخته شده است.» (همان، ص ۱۳)

شیوهٔ نگارش این مجموعه طوری است که شاید تنها پژوهشگران یا علاقه‌مندان به این حوزه در صدد خواندن یا بررسی مطالب آن باشند. زیرا به نظر می‌آید به کار بردن اصطلاحات تخصصی که در ادامهٔ مباحث به آن اشاره می‌کنیم و به کارگیری زبان فنی و بسیار خاص در کتاب ایجاب می‌کند، حتماً خواننده از آگاهی، دانش و توانایی‌های قبلی برخوردار باشد تا بتواند از موضوعات داخل کتاب بهره‌ای ببرد. «این مجموعه ثابت خواهد کرد که پژوهشگر یا پژوهشگران، دربارهٔ موضوع مورد تحقیق و روش‌هایی که به کار خواهند برد، آگاهی، دانش و توانایی‌های لازم را دارند. در این کتاب گاهی ما اصطلاحات فنی خاص به کار می‌بریم.» (همان، ص ۲۱)

از سوی دیگر باید گفت ارائهٔ یک یا چند «برگزیدهٔ پژوهشی» به عنوان نمونه‌های واقعی یا گاهی اوقات غیر واقعی از سوی مؤلفان در پایان هر موضوع، نکتهٔ مثبتی برای ارائهٔ شیوهٔ نگارش نویسندگان می‌تواند باشد. به طوری‌که این شیوه سبب می‌شود خواننده با تعمق و تأمل بیشتر خود را با مباحث درگیر سازد.

«در سراسر کتاب، ما نمونه‌ها یا مثال‌هایی را با عنوان «برگزیدهٔ پژوهشی» ارائه می‌کنیم تا مطالب عرضه شده را مستند نماییم.» (همان، ص۲۰) همچنین ذکر جدول و نمودارها در کمک به تفهیم مطالب را نیز در همین راستا باید پنداشت.

در نگارش این مجموعه همواره بر دو موضوع در کنار هم در طی ارائهٔ مباحث اشاره و نوعی پیوستگی بین مباحث را ایجاب کرده است. «در سراسر این کتاب، دو موضوع اصلی مورد توجه است: انعطاف‌پذیری طرح تحقیق که یکی از جنبه‌های بسیار مهم تحقیق کیفی است... و دومین موضوع مهم این است که طرح تحقیق به خودی خود یک دلیل و استدلال است» (همان‌جا)

اما در مورد میزان مطلوب بودن چاپ اثر باید گفت، هر چند برای اینکه از مناسب بودن کیفیت چاپ یک اثر مطلع شویم، باید یک مجموعه معیارها و اصول مشخصی داشته باشیم، اما چاپ اثر مورد نظر از لحاظ رنگ، شکل، نمودار یا سایر موارد توانسته است علایق یک خواننده را برطرف نماید.

جدا کردن مباحث مختلف با رنگ و شکل‌های مختلف از این موارد می‌باشد، ذکر «برگزیدهٔ پژوهشی» دارای عنوان و فضای مناسب برای چینش نمودار و جدول‌ها از دیگر نمونه‌های گفته شده است. با توجه به اینکه در شناسنامهٔ کتاب که در صفحهٔ ابتدایی کتاب قرار دارد، نسبت به نوع چاپ، اندازهٔ حروف متن و نوع کاغذ اشاره‌ای نشده، بیشتر از این نمی‌توان راجع به کیفیت چاپ اظهار نظر کرد.

در مورد قواعد نگارشی و املایی باید گفت، غلط‌های املایی یا نگارشی در هر اثری وجود دارد. به طبع در این اثر نیز اشتباهاتی همچون تکرار کلمات، جمع بستن برخی واژه‌ها که نباید جمع بسته شود و پیروی نکردن از قواعد نگارشی و املایی در این کتاب دیده می‌شود. به طور مثال، در صفحهٔ ۱۴ کتاب سطر هشتم، واژهٔ «برای» دو بار تکرار شده است یا اینکه در صفحهٔ ۵۸ در سطر چهارم، برای واژهٔ «تحقیق» نیز همین اتفاق تکرار شده است.

نکته‌ای که باید گفته شود این است که همان مطالب عنوان شده در بخش «مروری بر کتاب» فصل «کلیات» در صفحهٔ ۱۸ تا ۲۰، خلاصه‌وار در «پیشگفتار» صفحات ۱۳ تا ۱۵ تکرار شده است. به عنوان نمونه در صفحهٔ ۱۳ چنین نوشته شده است: «فصل دوم به یک چارچوب نظری بسیار پیچیده و سخت تعلق دارد و در مورد آن مطالبی ارائه شده است...» و در صفحهٔ ۱۸ کتاب چنین آمده است: «...در فصل دو دربارهٔ ارائهٔ یک چارچوب نظری که کاری بسیار پیچیده و سخت است، مطالبی ارائه خواهیم کرد...»

یا اینکه در صفحهٔ ۱۴ گفته شده است: «در سراسر کتاب چندین برگزیدهٔ پژوهشی جهت مستندسازی مطالب، از کارهای پژوهشگران و اندیشمندان جمع‌آوری و عرضه شده است...» و در

صفحهٔ ۲۰: «در سراسر کتاب، ما نمونه‌ها یا مثال‌هایی را با عنوان «برگزیدهٔ پژوهشی» ارائه می‌کنیم تا مطالب عرضه شده را مستند نماییم...».

همچنین در صفحهٔ ۱۴ نوشته شده است: «در سراسر کتاب، دو موضوع مورد توجه است: «انعطاف‌پذیری طرح تحقیق که یکی از جنبه‌های بسیار مهم تحقیق کیفی است و ارائهٔ دلایلی محکم و موجه در مورد تحقیق...» و در صفحهٔ ۲۰ «... در سراسر این کتاب دو موضوع اصلی مورد توجه است: انعطاف‌پذیری طرح تحقیق که یکی از جنبه‌های بسیار مهم تحقیق کیفی است... و دومین موضوع مهم این است که طرح تحقیق به خودی خود دلیل و استدلال است...».

و مواردی دیگر نیز در همین صفحات به چشم می‌خورد که به خاطر نبود جا و فضای کافی از ارائهٔ آنها چشم‌پوشی می‌کنیم. شاید بهتر بود مترجمان زحمت‌کش این مجموعه به جای تکرار مباحث به مطالب دیگری چون شرح چگونگی سختی‌های ترجمهٔ کتاب می‌پرداختند تا خواننده با دشواری‌های راه آشنا شود و با جدیت بیشتری به خواندن مطالب بپردازد.

نحوهٔ صفحه‌بندی و نحوهٔ چینش مطالب نیز به گونه‌ای بوده است که توانسته تا حدودی رضایت خاطر خوانندگان را به همراه داشته باشد. در مورد صفحه‌بندی کتاب باید گفت، جلد کتاب و نحوهٔ آرایش آن می‌تواند فرد را برای نگاه کردن به صفحات داخلی تشویق نماید. اما تکرار مطالب در برگهٔ اول و دوم کتاب، نوعی بی‌توجهی به اصول صفحه‌بندی را خاطرنشان می‌کند، اگر برگهٔ اول با نام خدا یا به صورت «بسم الله الرحمن الرحیم» و برگهٔ دوم با ذکر عنوان، نویسنده و مترجمان و به صورت کوچک نام انتشارات نوشته و در پشت این برگه شناسنامهٔ کتاب با شلوغی کمتری معرفی می‌شد، مثلاً در بالای صفحه پشت برگهٔ دوم، اطلاعات شناسنامه‌ای و فهرست‌نویسی و در پایین به شناسنامهٔ کتاب پرداخته می‌شد، مناسب‌تر به نظر می‌آمد. بهتر بود که مطلب «یادداشت» بعد از «فهرست مطالب»، جداول و نمودارها می‌آمد تا جدایی بین مطالب به وجود نیاید.

اگر ابتدای هر فصل نیز کادری بسته با این عنوان «پس از مطالعهٔ این فصل شما می‌توانید» اختصاص می‌یافت تا خواننده با ذهنیتی آشنا به مطالعهٔ موضوع بپردازد و در پایان هر فصل هم با «جمع‌بندی» و یا «مروری بر فصل» خاتمه می‌یافت، مطمئناً انسجام بیشتری در آرایش صفحات به وجود می‌آمد.

همچنین اگر در پایان هر فصل، منابع و مراجع مربوط به آن فصل گنجانده می‌شد، هم از نظر صفحه‌آرایی وزین‌تر می‌بود و هم اینکه خواننده برای مطالعهٔ منابع، لازم نبود که به جستجوی آن در پایان فصل بپردازد. قرار دادن جداول کتاب در یک کادر بسته سبب می‌شود خواننده به فضاهای

دیگر صفحه توجه نکند و تمرکز بیشتری روی مطالب انجام دهد. در صورتی‌که در اثر پیش‌رو این نکته رعایت نشده است. همچون جداول ۶ـ۲ در صفحهٔ ۱۸۱ یا جدول ۶ـ۴ در صفحهٔ ۱۹۲ که بیشتر به متن کتاب شبیه است تا جدول.

در صفحات پایانی کتاب پس از ذکر منابع و نمایه، ۱۹ جلد کتاب منتشر شدهٔ انتشارات آن مجموعه نام برده و معرفی شده است، اما شاید تنها معرفی چندین کتاب اصلی حوزهٔ پژوهش و معرفی کامل‌تر آنها در صفحات جداگانه می‌توانست برای صفحه‌آرایی مجموعه بهتر باشد.

نقد ساختاری

درباره آن‌چه نویسندگان اثر چگونه با موضوع روبه‌رو شده‌اند، در صفحهٔ ۱۳ به طور کلی اشاره‌ای کوتاه شده است. «در کتاب روش تحقیق کیفی، انسجام و یکپارچگی بین دو بخش اصلی (محتوایی و شکلی) هر تحقیق را تنظیم می‌کند و محتوای هر تحقیق و چارچوب نظری آن را مشخص می‌سازد.» (همان، ص ۱۳)

در شیوهٔ برخورد صاحبان اثر با موضوع باید اشاره کرد که در ابتدای آغاز مباحث، آنان با طرح کلیاتی دربارهٔ موضوع، مقدماتی را برای خواننده شرح داده‌اند تا خواننده با آشنایی بیشتری به موضوع اصلی بپردازد. سپس در پایان فصل «کلیات» به مروری بر کل کتاب پرداخته‌اند تا انسجام و تداوم بیشتری را با خواننده همراه سازند.

در فصل دو به اساس موضوعات و مسائل «روش تحقیق کیفی» به عنوان روشی منطقی اشاره می‌شود. نویسندگان پس از معرفی کتاب و آشنایی خوانندگان با موضوع به ذکر اساسی‌ترین پرسش روش تحقیق کیفی یعنی چارچوب نظری یا همان محتوای تحقیق (طرح پرسش تحقیق) می‌پردازند.

«در فصل دو دربارهٔ ارائهٔ یک چارچوب نظری که کاری بسیار پیچیده و سخت است، مطالبی ارائه خواهیم کرد.» (همان، ص ۱۸)

در فصل سه دربارهٔ روش یا چگونگی انجام تحقیق، بحث کرده‌اند و در فصل چهار نیز روش جمع‌آوری داده‌های دست اول و دست دوم را بیان کرده‌اند، در فصل پنج به فرآیند جمع‌آوری داده‌های کیفی ثبت، تجزیه، تحلیل و مدیریت این امور پرداخته‌اند و در فصول شش و هفت به ترتیب به برنامه‌ریزی منابع لازم (انسانی، مالی، زمان) جهت انجام تحقیق و ارزیابی معقول بودن و شایستگی طرح تحقیق کیفی اشاره می‌کنند.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا این نوع طرح شیوهٔ مباحث می‌تواند به صورتی بنیادی یا اساسی موضوعات را برای خواننده قابل فهم سازد؟ در وهلهٔ اول پاسخ به پرسش مذکور نیاز به مطالعهٔ خود کتاب دارد. اما در وهلهٔ دوم در پاسخی کلی به پرسش پیش‌رو باید گفت، در اثر مورد نظر ارائهٔ نمونه‌ها یا مثال‌هایی با عنوان «برگزیدهٔ پژوهشی» برای استفادهٔ مطالب مواجههٔ جدیدی از ارائهٔ شیوهٔ مطالب است؛ زیرا با مملوس شدن موضوعات برای خواننده، ترغیب او برای خواندن را هم به دنبال دارد. راجع به اینکه مباحث با چه محتوایی رو به رو بوده‌اند، در صفحات دیگر بحث خواهیم کرد. اما تأکید و تکرار دو موضوع اصلی نشان از آن دارد که نویسندگان سعی در تداوم و پیوستگی ذهن خواننده با مباحث را دارند.

در جای جای کتاب با پیوستگی مطالب به انعطاف‌پذیری تحقیق و اینکه طرح تحقیق به خودی خود یک استدلال است، سعی شده تا از شیوهٔ روش تحقیق کیفی به عنوان روشی که سبب می‌شود تا «محصول نهایی که به دست می‌آید، به گونه‌ای باشد که مخاطبان را متقاعد سازد و دلیلی محکم برای راهی که پژوهشگر در پیش گرفته است، ارائه کند.» (همان، ص ۲۰۸) یاد شود.

شیوهٔ دستیابی به مقصد برای انجام رساندن مباحث مورد تأکید دفاع از اصول روش تحقیق کیفی است که با تأکید و تکرار بر دو موضوع گفته شده، انعطاف‌پذیری و استدلال در تحقیق کیفی همراه است. به عنوان مثال نویسندگان در صفحهٔ ۵۶ «پژوهشگران چگونه می‌توانند طرح تحقیق انعطاف پذیری لازم را حفظ کنند...»، در صفحهٔ ۳۸ «...موضوع تحقیق از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار باشد... در واقع معما همین‌جاست»، در صفحهٔ ۱۵۰«... در واقع نقطهٔ قوت تحقیق کیفی انعطاف-پذیری آن است...» یا در صفحهٔ ۲۰۸: «ارائهٔ طرح تحقیق کیفی... باعث خواهد شد تا... دلیلی محکم برای راهی که پژوهشگران در پیش گرفته‌اند ارائه کند.» با تکرار و پیوستگی این دو موضوع با مباحث روش تحقیق کیفی، خواستار آن بوده‌اند که از این روش به عنوان روشی بنیادی و اساسی به منزله‌ی به انجام رساندن تحقیق یاد کنند.

هر چند می‌توان گفت نویسندگان در نوع التزام و پیوستگی مطالب موفق بوده‌اند، اما در نحوهٔ چینش و ترک مباحث به لحاظ تقدم و تأخر نتوانسته‌اند انسجام ذهنی خوانندگان را به دست بیاورند. اگر در فصل اول به جای پرداختن به «چارچوب نظری» ابتدا به فصل هفتم یعنی «دفاع از ارزش‌ها و منطق تحقیق کیفی»، سپس به فصل ششم «مدیریت منابع و زمان» می‌پرداختند، در نحوهٔ چینش تقدم و تأخر مباحث به چارچوب تخصصی‌تری دست می‌یافتند. همچنین اگر فصل سوم مباحث

«رویارویی با چالش‌ها»، «استراتژی کلی» یا «استدلال‌ها» با فصل هفتم ترکیب می‌شد، نویسندگان بهتر می‌توانستند به دفاع از اصول و منطق تحقیق کیفی بپردازند.

به‌طور کلی صاحبان اثر با تکرار استدلال‌هایشان در دفاع از منطق تحقیق کیفی سعی در تأیید موضوع خود داشته‌اند، آنان با ارائهٔ نمونه‌های «برگزیدهٔ پژوهشی» به عنوان نمونه‌هایی که بازتابی از زمینهٔ تحصیلی آنان (علوم تربیتی) می‌باشند، به شرح تفضیلی لازم برای تأکید نکتهٔ مورد نظر پرداخته‌اند.

نقد محتوایی

پیامی که اثر برای آن طراحی و تدارک دیده شده باشد، در واقع همان هدفی است که توسط صاحبان اثر پی‌گیری و دنبال می‌شود، همچنان که در صفحهٔ دو کتاب به این موضوع اشاره شده است: «مقصود یا هدف کتابی که پیش‌رو دارید، این است که به پژوهشگرانی که می‌خواهند با استفاده از روش کیفی در صدد درک و حتی تغییر یک پدیده‌ی بسیار پیچیدهٔ اجتماعی برآیند، راه‌هایی ارائه دهد.»

اگر بخواهیم به جنبهٔ محتوایی اثر بپردازیم و اینکه آیا پیام اصلی اثر توانسته مخاطبان را قانع و راضی نگه دارد، باید پیشاپیش به اینکه در محتوای اثر چه چیزی نوشته شده و ارتباط محتوای مطالب را با هدف اصلی درک کنیم.

نویسندگان در فصل اول کتاب با عنوان «کلیات» به شرح کلی از «روش تحقیق کیفی» و مطالبی که در کتاب گفته می‌شود پرداخته‌اند. در این اثر در صفحهٔ هفت، برای روش تحقیق کیفی چنین تعریفی آمده است: «این تحقیق هم حالت توصیفی دارد و هم تبیینی و سرانجام اینکه برای جمع‌آوری داده‌های اصلی به گفته‌ها و رفتارهای قابل مشاهدهٔ افراد تکیه می‌کنند.» تعریفی که به صورت کلی چشم‌اندازی از این روش را برای خواننده ترسیم می‌نماید.

صاحبان اثر با بیان مشکلات پیش روی روش تحقیق و شرح استدلال‌ها برای استفاده از این روش، با استفاده از برگزیدهٔ پژوهشی واقعی و غیر واقعی توانسته‌اند کلیاتی از اهداف و محتوای کتاب را برای خواننده یا پژوهشگر مشخص نمایند.

در فصل دو، نویسندگان در پی ارائهٔ تعریف و شرح چارچوب نظری و مروری بر ادبیات برای روش تحقیق کیفی هستند، هر چند ارتباط بین مطالب و محتوای آن را نمی‌شود کتمان کرد، اما استفاده از واژه‌های نامشخص و بدون تعریف، خواننده را با سر درگمی مواجه می‌کند. به عنوان مثال در صفحهٔ ۲۸ سطر پنجم معلوم نشده که عبارت«تئوری رسمی و تئوری ابراز نشده» یا در همان

صفحه سطر یازدهم واژهٔ «تئوری شخصی» به چه معنی است و این موضوع خواننده را با واژه‌های بیگانه‌ای آشنا می‌سازد که می‌تواند انسجام ذهنیت او را با مطالب از بین ببرد.

یا اینکه آیا به کار بردن عبارتی که در صفحهٔ ۳۱ نوشته شده است: «چارچوب درهم و برهم است،... باید از نظر قدرت مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان به طرح تحقیق رسید.» معنای نامفهومی را برای پژوهشگر تداعی نمی‌کند؟ در اینجا قدرت چگونه معنا و تعریف می‌شود؟ و چگونه باید چارچوب را از نظر قدرت مورد بررسی قرار داد؟ و اینکه اصلاً معنای آن چیست؟ در کتاب پاسخی به این سوالات داده نمی‌شود.

در صفحهٔ ۳۸ راجع‌به انعطاف پذیری لازم موضوع تحقیق صحبت به میان آمده است، اینکه موضوع تحقیق هم باید مشخص و روشن باشد و هم انعطاف پذیر. آیا همچنان که خود نویسندگان از آن به معما یاد می‌کنند، برای خواننده نمی‌تواند این مسئله معما باشد؟ صاحبان اثر به بیان اینکه «از یک سو موضوع تحقیق باید به حد کافی روشن و مشخص باشد... و از سوی دیگر موضوع تحقیق باید انعطاف پذیر باشد...» (همان، ص ۳۸) بسنده کرده‌اند و راجع‌به اینکه چگونه باید موضوع تحقیق هم روشن و مشخص و هم انعطاف‌پذیر باشد، هیچ‌گونه پاسخی روا نداشته‌اند. در پایان این فصل نیز در صفحهٔ ۵۲، صحبت از «مجموعه‌ای از فرضیه‌های (اثبات نشده) راهنما» به میان آمده، اما توضیحی برای آن داده نشده است، تنها در صفحهٔ ۵۳ با بیان اینکه «این» فرضیه‌های (اثبات نشده) راهنما «می‌تواند مشخص کننده‌ی مسیری باشد که پژوهشگر طی خواهد کرد» به کلی‌گویی در این زمینه پرداخته‌اند.

فصل سوم صحبت از چگونگی انجام تحقیق است، اینکه استراتژی تحقیق در ابتدا باید چگونه باشد، نویسندگان در این‌باره می‌گویند: «اگرچه پژوهشگر ـ ین (۱۹۸۴) ـ ابراز می‌دارد که استراتژی تحقیق، به خودی خود نمی‌تواند شیوهٔ جمع‌آوری داده‌های خاص را مشخص کند، ولی ما بر این باوریم (به تجربه به چنین نتیجه‌ای رسیده‌ایم) که در روش کیفی، استراتژی خاص مشخص می‌شود.» (همان، ص ۵۸) اینکه تجربهٔ نویسندگان در چیست؟ و چه تجربه‌ایی در این زمینه دارند؟ خود سؤالی است که به آن پاسخ داده نشده است تا خوانندگان نیز همچون نویسندگان به قطعیت نسبی در این زمینه برسند.

در فصل سوم نیز که مهم‌ترین بخش کتاب را تشکیل می‌دهد، به طوری‌که خود این موضوع می‌توانست در کتابی جداگانه به نگارش درآید، با نگاهی گذرا و سریع از دید نویسندگان اثر گذشته

است، طوری که تنها کلیاتی از چگونگی انجام محتوای طرح تحقیق به روش کیفی صحبت به میان آمده است.

در واقع بعضی قسمت‌های این فصل بایستی از فصل‌های دیگر کتاب با عنوان «چالش‌ها و استدلال‌های پیش روی تحقیق کیفی» به نگارش در می‌آمد نه اینکه در فصل «چگونگی انجام تحقیق» که هیچ‌گونه ارتباط موضوعی با هم ندارند، نوشته شود.

در آخر همین فصل نیز نویسندگان با ذکر نکاتی اخلاقی برای پژوهشگر در صدد پایان دادن به موضوع هستند و بدون نتیجه‌گیری از اینکه چگونه یک تحقیق باید انجام شود، فصل را به پایان می‌رسانند.

در این فصل نویسندگان از موضوع به سرعت رد می‌شوند و تنها کلیاتی را پیش روی خواننده ترسیم می‌نمایند، در واقع پژوهشگران را با جزئیات چگونگی انجام تحقیق آشنا نمی‌سازند.

فصل چهارم کتاب به انواع روش‌های جمع‌آوری داده‌ها می‌پردازد. در این فصل روش‌های اصلی جمع‌آوری داده‌های تحقیق کیفی مشخص شده و سپس از روش‌های تکمیلی نیز صحبت به میان آمده است. ارتباط موضوع با عنوان فصل و توضیح کافی برای هر روش تاحدودی توانسته رضایت خواننده را به همراه داشته باشد و در پایان این فصل نیز صاحبان اثر سعی کرده‌اند بار دیگر انعطاف‌پذیری طرح تحقیق را با بهانهٔ اینکه یک روش تحقیقی کیفی از روش‌های مختلفی برای جمع‌آوری داده‌ها بهره می‌برد، مورد تأکید قرار دهند.

همچنین در فصل پنجم به طور کلی و بدون ذکر جزئیات، نویسندگان به ذکر این نکته پرداخته‌اند که پژوهشگر جوان چگونه انبوه داده‌ها را به ثبت می‌رساند و آنها را تجزیه، تحلیل و مدیریت می‌نماید.

فصل ششم همچون فصول دیگر چشم‌اندازی کلی از فرآیند برنامه‌ریزی و طرح‌ریزی منابع مورد نیاز طرح تحقیق برای خوانندگان را ترسیم می‌نماید. استناد کردن به «برگزیده‌های پژوهشی» در این فصل توانسته خواننده را با درک بیشتری نسبت به موضوع یاری نماید.

نویسندگان در فصل پایانی نیز با جمع‌آوری کلیاتی از کتاب و تکرار و تأکید بر موضوع‌های گفته شده در صدد پاسخ‌گویی به دفاع از ارزش‌ها و منطق کیفی برآمده‌اند، آنان با تأکید دوباره بر دو موضوع اساسی تحقیق کیفی یعنی «انعطاف‌پذیری طرح تحقیق» و «ارائهٔ دلایلی محکم و موجه در مورد تحقیق» آن را معیاری برای صحت و مقبولیت روش تحقیق کیفی برشمرده‌اند.

در نهایت اینکه نویسندگان توانسته‌اند تنها به کلیتی از روش تحقیق کیفی برای پژوهشگران بسنده نمایند، اما اینکه چگونه آن را به انجام رسانند یا چه تکنیک‌هایی برای موفقیت در این روش مؤثر واقع می‌شود را ذکر ننموده‌اند.

ارزیابی

با دقت نظر و جمع‌بندی از اثر پیش‌رو به این نتیجه می‌توان رسید که صاحبان اثر بیشتر به دنبال دفاع از اصول و منطق تحقیق کیفی بوده‌اند تا چگونگی و اجرای این روش.

در این کتاب سعی شده است با تأکید بر دو موضوع اساسی: ۱- انعطاف‌پذیری تحقیق ۲- ارائهٔ دلایل موجه و محکم برای تحقیق، از روش تحقیق کیفی به عنوان روشی بنیادی و اساسی برای حل مسائل علوم انسانی به طور کلی نام برده شود.

هر چند که شاید این موضوعات بارها در کتاب تکرار و تأکید شده است، اما به کارگیری زبان فنی و تخصصی و استفاده از اصطلاحات جدید، محتوای سنگینی از اثر را برای خوانندگان ترسیم کرده است. همچنین نباید از این نکته به راحتی گذشت که نویسندگان در اثر پیش‌رو، بدون نتیجه‌گیری از هر فصل به پایان مباحث بسنده می‌کنند، با سرعت از موضوعات مهم عبور می‌کنند و هیچ توجهی به جزئیات مباحث کتاب نمی‌کنند، به طوری‌که نوعی شتابزدگی را در عمل انجام شده صاحبان اثر تداعی می‌کند؛ و اما در پایان باید پرسشی را آغاز کرد: اینکه آیا تکرار بیش از حد دو موضوع در طی فصول کتاب، خواننده را نسبت به دنبال نمودن مطالب و درستی آن دچار تردید نمی‌کند؟

پاسخی به نقدِ نقد*

اکبر ثبوت

در شمارهٔ ۱۵ *کتاب ماه فلسفه* مقاله‌ای به قلم این ناچیز تحت عنوان«فیلسوف شیرازی و منتقدانش» منتشر شد. در شمارهٔ ۲۰ آن نشریهٔ گرامی نیز گفتاری در نقد مقالهٔ مزبور تحت عنوان «سخنی چند پیرامون مقالهٔ فیلسوف شیرازی و منتقدانش» به چاپ رسید که در پاسخ به ایراداتِ مطرح در آن، ارائهٔ توضیحات ذیل را لازم می‌داند.

در ارجاع به مقالهٔ مزبور و نقد آن ـ به ترتیب ـ از دو نشانیِ ش ۱۵ / ص ... ، ش ۲۰ / ص ... استفاده خواهم کرد.

ذکر نقدهای غیرمهم و غفلت از نقدهای جدّی؟

این ناچیز شماری از شارحان حکمت صدرایی را با ذکر نمونه‌هایی از نقدهای ایشان به وی یاد کرده‌ام و هدفم نیز نه استقصایِ کاملِ منتقدان بوده است و نه ذکرِ تمامیِ نقدهایِ ایشان؛ بلکه صرفاً خواسته‌ام این نکته را روشن کنم که برخلاف شیوهٔ برخی از مدعیان صدراشناسی در این عصر ـ که آثار وی را به صورت سطحی می‌خوانند و آنها را مصون از ایراد می‌پندارند ـ غالب شارحان او، با این چشم به وی نمی‌نگریسته‌اند و این هم نمونه‌هایی از نقدهای ایشان به او. منتقد محترم با تغافل از این نکته مدعی شده‌اند که من «بعضاً نقدهای بسیار کم‌رنگ و بی‌اهمیت» را آورده‌ام و «نقدهای جدّی‌تر» ـ از جمله نقد حکیم آملی بر نظریهٔ فلاسفه دربارهٔ معاد ـ را مطرح نکرده‌ام. در حالی که:

اولاً: اهمیت و بی‌اهمیتیِ یک نقد، امری نیست که مورد اتفاق باشد و بسا که فردی با دیدگاهی خاص، نقدی را بسیار مهم تلقی کند و دیگری که دیدگاهی دیگر دارد، آن نقد را در آن درجه از اهمیت نداند.

---

* *کتاب ماه فلسفه*، ش ۲۷، آذر ۱۳۸۸، صص ۳ ـ ۲۹.

ثانیاً: منتقد محترم از نظریهٔ صدرا دربارهٔ معاد و سخن حکیم آملی و شیوهٔ من در برخورد با آن به گونه‌ای یاد می‌کنند که گویی صدرا جنایتی عظیم مرتکب شده و حکیم آملی آن را رو کرده و من سعی در مخفی داشتن این جنایت کرده‌ام. در حالی که اگر منتقد محترم مقالهٔ مرا به دقت خوانده بودند می‌دیدند که من ایرادی را که در مورد تفسیرِ خاصِ صدرا از معاد به او گرفته‌اند، دو بار و از زبانِ دو متشرِّع مخالفِ او که تا مرزِ تکفیرِ او نیز رفته‌اند (میرزا محمد تنکابنی، شیخ محمدتقی برغانی) نقل کرده‌ام و به هیچ وجه قصد پنهان‌کاری در میان نبوده است. علاوه بر آنکه وقتی من نقدِ وارد به وی در این باره را از زبان سرسخت‌ترین مخالفان او بازگو کرده‌ام، ضرورتی نداشته است که از زبان حکیم آملی نیز ـ با هزار ضرب و زور ـ ایراد به نظریهٔ صدرا دربارهٔ معاد را بیرون بکشم. خاصه که در سخن ایشان در این باب، بالصراحه نامی از شخص صدرا نیامده است و همیشه از صدرا با تجلیل و حرمت فراوان و در بسیاری موارد با عنوان صدرالمتألهین قده (قدس‌سره) یاد می‌کنند (*دررالفوائد*، ج ۱، صص ۸۵، ۹۲، ۱۱۴، ۱۹۷) و علو جایگاه و متانت مکتب و آرای وی و انطباق آن با *قرآن* را می‌ستایند. یک جا با لحنی تأییدآمیز می‌نویسند: صدرالمتألهین گوید: حکمت متعالیه (مکتب صدرای) منطبق بر سه میزان است: برهان، وجدان، عرفان. (همان، ص ۱۳) در ضمن گفتگو از نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز می‌نویسند: نوبت به صدرالمتألهین که رسید، این نظریه را بر نیکوترین بنیادها استوار ساخت تا به صورت یکی از مطالب عالیه در حکمت متعالیه درآمد (همان، ص ۱۲۴). یک بار نیز که در محضر مبارک ایشان، یکی از اهل علم، نظریهٔ صدرا دربارهٔ معاد را برخلاف *قرآن* خواند، ایشان فرمودند: «گرچه من هنوز قانع نشده‌ام که نظریهٔ صدرالمتألهین در این باره، صد در صد با آنچه در کتاب و سنت آمده مطابق است، ولی در متهم کردن او به مخالفت با *قرآن* باید احتیاط کرد. زیرا ممکن است ما در شناخت معاد ـ آن گونه که در کتاب و سنت آمده ـ یا در فهم نظریهٔ صدرالمتألهین در این باره به خطا رفته باشیم و آنچه این احتمال را تأیید می‌کند آن که: کسانی از صدرا شناسانِ بسیار متشرع و متصلب در دیانت، رأی وی را در این مورد تحسین کرده‌اند. سپس این سخن را از قول معروف‌ترین پیشوای شیعی در عصر حاضر نقل کردند: «ملاصدرا! و ما ادریک ما ملاصدرا! او مشکلاتی را که بوعلی در بحث معاد موفق به حل آن نشده بود حل کرده است. (*تفسیر دعای سحر*، مقدمهٔ مترجم، ص یا)

به هرحال کسانی که از مراتب تقوی و تشرّع و تدین و تعبّدِ حکیم آملی آگاهند، محال می‌دانند که ایشان، از یک سو یقین به مخالفتِ نظریهٔ صدرا دربارهٔ معاد با قرآن داشته باشد؛ و از سوی دیگر، تا آن حد از وی و آرای وی تجلیل نماید. پیشنهاد این ناچیز به منتقد محترم نیز آن است که به جای نقل مکررِ یک

تکه از کلامِ حکیم آملی، از روی منابع دست چندم، بروند و دست کم پنجاه صفحه از حاشیهٔ ایشان بر *شرح منظومه* را در محضر یک استاد بخوانند تا جایگاه صدرا در دیدهٔ حکیم بزرگوار آملی را بشناسند.

نقل داستان به جای تبیین دیدگاه‌ها؟

منتقد محترم معتقدند این ناچیز در ذیل سخن از مخالفان صدرا «به بیان داستان‌هایی در نقد صدرا و نه تبیین دیدگاه‌های انتقادی ایشان بسنده کرده است.»

پاسخ:

اولاً: اگر منتقد محترم نگاهی به پایان مقاله می‌افکندند می‌دانستند که مقالهٔ مزبور، همهٔ آنچه من می‌خواهم دربارهٔ منتقدان و مخالفان صدرا و از قول آنان بنویسم نیست و چون نوشته‌های من در یک نشریهٔ امروزی منتشر می‌شود، من ترجیح دادم که ایرادات وارد به وی را ـ بیشتر ـ از زبان متأخران و متجددان بیاورم که فهم آن آسان‌تر باشد.

ثانیاً: اگر منتقد محترم محدودیت‌های کمّی و کیفیِ مقاله‌ای را که در یک ماهنامه منتشر می‌شود در نظر بگیرند می‌دانند که در چنین مقاله‌ای امکان بحثِ تفصیلی دربارهٔ یکایکِ انتقاداتی که به صدرا شده وجود ندارد و باید به ذکرِ رؤس و عناوینِ ایرادات بسنده کرد. یعنی همان‌گونه که در مقالهٔ این ناچیز عمل شده و عناوینِ اکثریت قریب به اتفاقِ انتقاداتِ مخالفانِ صدرا به وی به نقل از کتاب‌های خودشان آمده ـ از جمله در بابِ اعتقاد او به وحدت وجود و موجود، و جاودانی نبودنِ عذاب برای دوزخیان، و بسیط‌الحقیقهٔ، و قاعدهٔ الواحد لایصدرعنه الاالواحد، و تفسیر او از معاد جسمانی؛ و نظریهٔ او دربارهٔ عشق به زیبارویان، و اینکه قواعدِ مذکور در *اسفار* و *منظومه* محصلین را از حقیقتِ *قرآن* و اهلِ بیت نبوت دور می‌کند، و اغلبِ مطالبِ این کتاب‌ها باطل و مزخرف و کفریات است و ائمه ضدَ آن را بیان فرموده‌اند و... (ش ۱۵، صص ۳۴ـ ۳۷)

خوب! دیگر چه ایراد مهمی می‌ماند که ذکر نشده باشد؟ اگر هم مقصود منتقد محترم آن است که چرا دربارهٔ هریک از این عناوین به تفصیل بحث و گفتگو نشده؟ پاسخ آن است که چنین کاری مستلزمِ مجال و فرصتی بسیار وسیع‌تر از یک مقاله است و مثلاً گفتگو در باب وحدت وجود و ایراداتِ وارده به آن و پاسخِ ایرادات ـ به تفصیل ـ نیازمندِ تألیف کتابی در چند صد صفحه است.

در مورد داستانی هم که گزارش رؤیای یکی از فقهای نجف است یادآور می‌شوم که این داستان را آقاشیخ علی نمازی از اعاظم شاگردان میرزای اصفهانی در مقامِ تخطئهٔ فلسفه نقل کرده

(*مستدرک سفینةالبحار*، ج ۸، صص ۳۱۳ـ۳۱۴) و خود میرزا نیز تحولِ معنوی خود و روی آوردن به وادیِ ضدیت با عرفان را مستند به داستانی از تشرفِ خود به محضر امام عصر(ع) می‌نماید (که در پایان همین مقاله می‌آید) و بدین ترتیب، نقلِ داستان مغایرتی با شیوهٔ مرضیهٔ آقایان ندارد و کاملاً با آن هماهنگ است.

بخش عمدهٔ مقالهٔ من در نقد میرزای اصفهانی است؟

به نوشتهٔ منتقد محترم« بخش عمدهٔ مقالهٔ» من «در نقد نقد میرزای اصفهانی بر ملاصدرا» است. (ش ۲۰، ص ۸۷) در حالی که اولاً مقاله من ۲۴ ص است (ش ۱۵، صص ۲۹–۵۲) و آنچه در نقد میرزای اصفهانی است ۶ ص (ش ۱۵، صص۴۰–۴۶) یعنی حدود یک چهارم آن. کمتر از چهار صفحه را نیز به نقد سیدنجفی اختصاص داده‌ام. (صص ۳۶–۳۹)

ثانیاً: اگر در نظر بگیریم که در شصت هفتاد سال اخیر، بیشترین و تندترینِ ایرادات را در حوزه، پیروان میرزا مهدی بر صدرا گرفته‌اند و کتاب‌ها و مقالات متعدد را به نقد صدرا اختصاص داده‌اند، شش صفحه قلم‌زدن برای پاسخ‌گویی به وی و چهارصفحه برای پاسخ به سیدنجفی زیاد نیست.

دربارهٔ تصویر پشت جلد ابواب‌الهدی در مقاله

منتقد محترم از این که در حاشیهٔ مقالهٔ من تصویر پشت جلد کتابی به تصحیح ایشان آمده گلایه کرده‌اند ولی این قضیه ارتباطی به من ندارد و من پیش از آنکه نسخهٔ چاپ شدهٔ ماهنامه به دستم رسد، نه از این کار و نه از چاپ عکس‌های موافقان و مخالفان صدرا در حاشیهٔ مقاله‌ام خبر نداشتم و با آن نیز موافق نبودم. خاصّه که تصویر شیخ محمدرضا تنکابنی را به جای میرزا محمد تنکابنی چاپ کرده‌اند و تصویری هم که به نام صدرا و شیخ مفید آورده‌اند تخیلی است و مورد پسند من نیست.

نسخهٔ ابواب‌الهدی که سیدنجفی منتشر کرده قابل استناد نیست؟

منتقد محترم معتقدند نسخهٔ *ابواب‌الهدی* که سیدمحمد باقر نجفی به خط خود نوشته و منتشر کرده قابل استناد نیست. زیرا وی در استنساخ کتاب، امانت را مراعات ننموده و از پیش خود مطالبی را در لابه‌لای سطور کتاب جای داده که ارتباطی به میرزا مهدی اصفهانی ندارد و لذا بخش مهمی از

ایراداتی که من به آن کتاب گرفته‌ام، مربوط به مطالبی است که نجفی افزوده و به میرزا مهدی اصفهانی وارد نیست و... (ش ۲۰، ص ۸۸–۸۹)

پاسخ:

اولاً: این ادعا که سیدمحمد باقر نجفی ـ از اعاظم تلامذهٔ میرزا مهدی اصفهانی ـ در استنساخ کتاب استاد خود مراعات امانت را نکرده و بی‌آنکه توضیحی بدهد یا حتی اشاره‌ای بکند، در کتاب وی تصرف روا داشته و آنچه را او نگفته و ننوشته بود به نام او جازده، سخنی نیست که به سادگی بتوان پذیرفت؛ و به لحاظ شرعی، مرادف با ایراد تهمت (تهمت عدم رعایت امانت) به مردی از پیشروانِ هم‌مسلک و هم‌مکتب و از شاگردان مبرزِ شیخِ طایفه است و به دور از عدالت و انصاف.

ثانیاً: ادعای عدمِ رعایتِ امانت از سوی سیدنجفی، مبتنی بر کدام بیّنهٔ شرعی و محکمه‌پسند است؟ آیا صِرف این که آنچه در نسخهٔ او آمده، در دو نسخهٔ مورد استفادهٔ منتقد نبوده می‌تواند این دعوی را ثابت کند؟ آیا معقول‌تر نیست که گفته شود مؤلف *ابواب‌الهدی*، نخست نسخه‌ای از این کتاب را تحریر کرده و بعدها برای عرضهٔ مطالب خود به صورتی رساتر، نسخه‌ای دیگر از آن را با اضافاتی بر نسخهٔ اول تدوین نموده و آن‌گاه از روی هریک از دو نسخهٔ اول و دوم، نسخه یا نسخه‌های دیگری رونویس کرده‌اند که یکی از آنها در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است و مورد استفادهٔ منتقد قرارگرفته؛ و دیگری همان است که سیدنجفی استنساخ کرده و به چاپ رسانیده و اختلافات نسخه‌ها به همین دلیل است. نیز می‌توان احتمال داد که مؤلف *ابواب‌الهدی*، نخست این کتاب را به همان صورت که نجفی استنساخ کرده تحریر نموده و بعدها خود او یا دیگری آن را تلخیص نموده و به صورتی درآورده‌اند که در نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ آستان قدس می‌بینیم. و آنچه این‌گونه احتمالات را تأیید می‌کند آنکه: منتقد محترم برای ارائهٔ نسخه‌ای مورد قبول از *ابواب‌الهدی* با معیارهای خود، دو نسخه از آن کتاب را دارای جایگاه ویژه شناخته و محور تصحیح قرار داده و یکی از آن دو را مبنا و دیگری را معین (کُمکی) شمرده‌اند؛ یکی نسخهٔ آستان قدس که حواشیی از مؤلف به عنوان تصحیح بر آن به چشم می‌خورد؛ و دومی نسخهٔ صدرزاده که نیز از روی نسخهٔ تصحیح شده توسط مؤلف استنساخ شده است. و آن‌گاه منتقد محترم خود تصدیق می‌کنند (مقدمهٔ *ابواب‌الهدی*، ص ۱۲) که این دو نسخه با هم تفاوت دارند. بنابراین با «تعدد دفعاتِ تصحیح بر روی نسخِ مختلف» که مورد قبول ایشان نیز هست، قبول این احتمال که نسخهٔ نجفی هم ـ با صرف نظر از اغلاط املائی آن ـ در مجموع قابل انتساب به میرزای اصفهانی باشد، با قواعد عقل و شرع سازگارتر است تا این که بیاییم و سیدنجفی را متهم به عدم مراعات امانت و تصرف خودسرانه در

کتاب استاد خود بنمائیم. بلی اگر دفاع از مؤلف *ابواب‌الهدی*، تکلیفی مهم‌تر از پرهیز از اتهام‌زنی به نجفی باشد بحث دیگری است.

ثالثاً: منتقد محترم در هنگام تدوین نسخه‌ای مورد قبول از *ابواب‌الهدی* با معیارهای خود، بارها عبارات و کلماتی را در متن نسخهٔ خود گنجانده‌اند که منبعی جز نسخهٔ نجفی ندارد. از جمله این عبارت در ص ۲۶۹: «من ان الالفاظ اشارات الی الخارجیات عن الذهن» (نیز ر. ک صفحات ۱۰۱، ۱۰۶، ۲۴۹، ۴-۲۸۳، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۱۱، ۳۲۱) و به این ترتیب دانسته نیست که اگر نسخهٔ نجفی درخور اعتماد نیست چگونه در بسیاری موارد بدان استناد می‌فرمایند؟ و اگر هست چگونه استناد به آن را بر من عیب می‌گیرند؟ اگر هم می‌گویند که در نسخهٔ نامبرده، آنچه داخل پرانتز آمده از نجفی است، که این ادعا را نیز با هیچ مستندی ثابت ننموده‌اند. علاوه بر آنکه در نسخهٔ مزبور مطالب فراوانی در خارج از پرانتزها نیز هست که منتقد محترم ندیده گرفته‌اند و به عنوان نمونه:

ـ در ص ۲۶۷ سطر آخر متن پس از کلمهٔ «النوری»، این جمله که در نسخهٔ نجفی (ص ۵۵) بوده نیامده است: ولایکون المعنی... الخارجی.

ـ در ص ۲۸۴ س ۱۳ پس از کلمهٔ «الالفاظ»، آنچه در نسخهٔ نجفی (ص ۶۲) بوده نیامده است: کما کانت فی روایهٔ الکافی... لم یجمعنا المعنی.

ـ در ص ۲۸۵ س ۲ پس از کلمهٔ «من عدم» ۹ سطر که در نسخهٔ نجفی (صص ۶۲ـ۶۳) بوده نیامده است: فبعض الالفاظ... موجود لامن عدم.

ـ در ص ۲۹۵ س ۱۳ قبل از آیهٔ «الر...» این آیه که در نسخهٔ نجفی (ص ۶۶) بوده نیامده است: قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا.

ـ در ص ۲۹۶ س ۶ پس از کلمهٔ «البشریهٔ» دو سطر که در نسخهٔ نجفی (ص ۶۷) بوده نیامده است: و معرفتهم بالباطل ... لاامان لخطائه.

باری به نظر می‌رسد که شیوهٔ منتقد محترم در ردّ و قبول آنچه در نسخهٔ نجفی آمده، مبتنی بر معیارهای علمی و دقیق نیست.

رابعاً: اگر هم ثابت شود که این بخش‌ها متعلق به نجفی است، جای این پرسش خواهد بود که مگر او مرید مؤلف *ابواب‌الهدی* و ناشر آثار و آرای او و شاگرد نامی مکتب وی نبوده است؟ در این حال پیروان این مکتب برای حرف‌ها و نقدهای عجیب و غریب او چه توجیهی دارند؟ خصوصاً که این حرف‌ها و نقدها بر قلم دیگر مریدان میرزا مهدی و شاگردان نامی مکتب وی نیز جاری شده

است و به عنوان نمونه: آقا شیخ علی نمازی در کتاب *مستدرک سفینةالبحار*، به نقل از نجاشی، ردّیهٔ علی بن احمد کوفی بر ارسطو را یاد کرده و آن را دلیل بر مردود بودن همهٔ فیلسوفان و عارفان گرفته است و البته در همان منبع، گزارش و داوریِ نجاشی، این بزرگ‌ترین رجال‌نویس شیعه را دربارهٔ علی‌بن احمد کوفی ندیده گرفته است: «وی سرانجام به غُلات پیوست و کتاب‌های بسیاری تصنیف کرد که بیشتر آنها مبتنی بر فساد است؛ و غُلات برای او مقامات بلندی ادعا می‌کنند.» نیز آنچه دربارهٔ یکی از کتاب‌های او می‌نویسد: «همهٔ آن تخلیط است.» نیز گزارش و داوری شیخ طوسی دربارهٔ او: وی دچار تخلیط شد و گرایش خود را به مذهب مخمسه ظاهر ساخت و کتاب‌هایی مشتمل بر غلوّ و تخلیط نوشت. (ش ۱۵، ص ۴۲ـ۴۳ و ۵۲)

یاد آوری ـ مراد از تخلیط، جنون و سفاهت و غلوّ است و اکثراً در بیهوده‌سرایی‌های غُلات استعمال می‌شود.

مخمّسه نیز گروهی از غلات بودند که علی(ع) را ربّ می‌شمردند و می‌گفتند که مصالح عالم از سوی ربّ به این پنج تن واگذار شده: سلمان، مقداد، ابوذر، عمار، عمروبن امیّه.

خامساً: آن قسمت از حرف‌ها و نقدهایی را که در نسخهٔ تصحیح شده *ابواب‌الهدی* به قلم منتقد محترم وجود دارد، با چه فوت و فنی می‌توان توجیه کرد؟ به عنوان نمونه: استناد به نام کتابی از هشام بن حکم در ردّ ارسطو و نام کتابی از فضل بن شاذان در ردّ فلاسفه که هیچ کس چیزی جز نام دربارهٔ آن دو اثر نمی‌داند و مؤلف *ابواب‌الهدی* (ص ۲۲۹) نام آن دو را از جمله دلایل خود بر مردود بودنِ قاطبهٔ فلاسفه و عرفا قرار داده است ـ بدون توجه به انحرافات عقیدتیِ شخصِ هشام ـ از جمله اعتقاد وی به جسمانیت خدا و مرئی بودن او (به تصریح شیخ مفید) و شیوهٔ فضل بن شاذان در به کارگیریِ قیاس و حجت شمردن آن (به تصریح شیخ صدوق) که معلوم نیست وقتی کسانی چنین ایراداتی به خودشان وارد است، چگونه می‌توان نام کتاب‌شان را مستمسک محکومیت دیگران قرار داد؟ (نیز ر. ک ش ۱۵، ص ۴۲، ۴۴)

نقد شیوهٔ ابواب‌الهدی در استناد به دو اثر از شیخ مفید

مؤلف *ابواب‌الهدی* (ص ۲۳۰) در اثبات مردود و مطرود بودن فلاسفه و عرفا، از جمله به دو کتاب از شیخ مفید استناد می‌نماید: ۱. *جوابات الفیلسوف فی الاتحاد* ۲. *الردّ علی اصحاب الحلّاج*.

و من در نقد شیوهٔ ایشان نوشته بودم:

اولاً: ما (و نیز مؤلف *ابواب‌الهدی*) از این دو ردّیه چیزی جز دو اسم نمی‌دانیم و از محتویات آنها بی‌خبریم و لذا در باب صحت و بطلان مطالب آنها نمی‌توانیم سخنی بگوییم.

ثانیاً: بر فرض که در این ردّیه‌ها حق با شیخ مفید باشد، ولی مگر هرکس که مورد ردّ و ایراد واقع شد، باید بالکل مردود و مطرود باشد؟ مگر همین شیخ مفید، دو ردّیه بر ابن جنید و یک ردّیه بر محمدبن احمد قمی و دو ردّیه بر شیخ صدوق ننوشت؟ آیا این ردّیه‌ها را هیچ عاقلی دلیل بر مردود و مطرود بودنِ این سه عالم بزرگ شیعی گرفته است؟

ثالثاً: گیریم که دو ردّیهٔ شیخ مفید، مردودیتِ اصحابِ حلاج و فیلسوفِ معتقد به اتحاد را از همهٔ جهات ثابت کند، ولی مردودیتِ فیلسوفانی که معتقد به اتحاد نیستند، و مردودیتِ عارفانی که راهی جدا از اصحاب حلاج داشته‌اند را چگونه می‌توان از آن نتیجه گرفت؟ آیا اگر ردّیهٔ شیخ مفید بر صدوق و ابن جنید، مدرک معتبری برای محکومیتِ این دو فقیه بزرگ باشد، محکومیت و مردودیتِ فقیهان دیگر ـ از جمله محقق حلی و علامهٔ حلّی ـ را هم می‌توان از آن استنباط کرد؟ آخر این چه استدلالی است؟

رابعاً: سیّد نجفیِ متشرّع و ضدّ صدرا و استاد علامهٔ فهّامهٔ او ـ که از شیخ مفید با عنوان شیخ اعظم قدس سرّه یاد می‌کنند و فیلسوفان و عارفان را به دلیل مخالفتِ وی با ایشان مطرود می‌شمارند ـ چرا به آن همه اختلافات شدیدی که میان آرای شیخ با معتقدات خودشان است توجه ندارند؟ و چرا اهتمام نمی‌نمایند که اعتقادات خود را با نظریات وی هماهنگ و منطبق سازند؟ مگر نمی‌دانند که روایات وارده در باب خلقت ارواح پیش از اجسام، به تصریح شیخ مفید از اخبار آحاد است که به صحت آنها اطمینانی نیست و بر فرض که آنها را بپذیریم به معنی آن است که خدای تعالی، پیش از آفریدن اجسام، در علم خود ارواح را تقدیر فرمود؛ و خلق ارواح پیش از اجسام، عبارت از خلقِ تقدیری در علم الهی است، نه خلق ذوات آنها؛ و خلق ارواح در عالم خارج، پس از خلق اجسام و خلق صورت‌های تدبیرکنندهٔ ارواح انجام گرفته است؛ و اگر جز این بود، بایستی ارواح قائم به خود باشند و برای عمل، نیازمند به ابزارهای مادی نباشند و بایستی ما ـ همان‌گونه که از احوال خود پس از خلق اجسام باخبریم ـ از احوال خود پیش از خلق بدنها نیز با خبر باشیم. در حالی که چنین نیست. پس خلق ارواح پیش از اجسام محال، و بطلان این مطلب برکسی پوشیده نیست.

ایضاً مگر سیّد نجفی و استاد علاّمهٔ فهّامهٔ او نمی دانند اخباری که حاکی است «ذرّیهٔ آدم در عالم ذرّ مورد خطاب و سؤال قرار گرفتند و به سخن آمدند و از آنان پیمان گرفته شد و ...» به تصریح شیخ مفید از اخبار تناسخیه است که در ضمن آنها حق و باطل را به هم آمیخته‌اند.

مگر نمی دانند که به عقیدهٔ شیخ، مقصود از اشباحِ پنج تن که پیش از خلقت ابدانِ دنیویِ ایشان در عرش بوده، فقط شبح‌ها و تصویرهائی مشابه با صورت بشری آن بزرگواران و فاقد نطق و روح بوده و ایشان در آن مرحله، موجوداتی حی و ناطق و اجابت کننده و پاسخ دهنده نبوده‌اند؟

آن‌گاه این سخنان چه ارتباطی با آنچه سید نجفیِ متشرّع و ضدّ صدرا و استادِ علاّمهٔ فهّامهٔ او به آن معتقدند دارد؟ مگر ایشان این روایت را از امام باقر(ع) نمی‌دانند که: «نخستین موجودی که خدا آفرینش را با آفریدنِ آن آغاز کرد، محمد(ص) بود و ما اهل بیت را با او از نور عظمت خود آفرید؛ و ما را ظلّ‌ها و سایه‌هایی سبز در برابر خود برپای داشت ـ در آنجا که نه آسمانی بود و نه زمینی و نه مکانی و نه شبی و نه روزی و نه خورشیدی و نه ماهی. نور ما از نور پروردگارمان مشتق می‌شود ـ همچون پرتو خورشید از خورشید. خدای تعالی را تسبیح و تقدیس و ستایش می‌کردیم و به گونه‌ای که سزاوار اوست عبادت می‌کردیم. سپس ارادهٔ خدای تعالی بر آن تعلق گرفت که مکان را خلق کند. پس آن را خلق کرد.»

نیز مگر این روایت را از رسول(ص) نمی دانند: «اولین موجودی که خدای عزّ و جلّ خلق کرد، ارواح ما بود. توحید و ستایش خود را بر زبان ما آورد. سپس فرشتگان را آفرید و آنان چون ارواح ما را نوری یگانه دیدند، امر ما را بزرگ شمردند؛ و ما تسبیح کردیم تا ملائکه بیاموزند که ما آفریدگانی مخلوق هستیم و خدا از صفات ما منزه است. پس فرشتگان با تسبیح ما تسبیح گفتند و خدا را از صفات ما منزه شمردند. پس چون عظمتِ شأن ما را مشاهده کردند و تهلیل کردیم ...»

باری لازم بود که سیّد نجفی متشرّع و ضدّ صدرا و استاد وی و من تبعِ آن دو، نخست باورهای خود را با آرای شیخ اعظم مفید ـ قدّس سرّه ـ بسنجند تا ببینند که اختلافات خودشان با وی، چندان کمتر از اختلافات وی با فیلسوفان و عارفان نیست و در این حال، بی‌معنی است که بیایند و فیلسوفان و عارفان را به جرم اختلاف عقیده با وی مطرود بشمارند و تکفیر کنند؛ و پیش از آنکه معلمان و متعلمان فلسفه ـ از جمله صدرا و اخلاف فکری او ـ را متهم دارند، که اعتقادات دینی خود را از مدارک *قرآن* و فرمایشات اهل بیت نبوت محکم نکرده‌اند و از حقیقت *قرآن* و اهل بیت نبوت دور افتاده‌اند و قواعد فلسفی ذهن آنها را کور کرده، خوب بود نخست با آرای بزرگ‌ترین علمای دین آشنا می‌شدند؛ و آنچه را به عنوان استدلال بر صحّت اعتقادات خود و بطلان مکتب‌های دیگر عرضه کرده‌اند، مورد بازبینی قرار می‌دادند؛ تا بدانند که دلایلشان به جای آنکه اهدافشان را برآورده کند، حاکی از ناآشنایی با بدیهی‌ترین اصولی است که هیچ عاقلی را در آن تردیدی نیست. (ش ۱۵، ص ۴۴ ـ ۴۵).

منتقد محترم در پاسخ به همهٔ آنچه من نوشته‌ام فرموده‌اند: مرحومِ مجلسی ـ همو که مستند ضعفِ سند در روایات ابن سنان و ... در مقالهٔ یاد شده قرار گرفته‌اند ـ پس از بیانِ کلمات جنابِ شیخ مفید در بحث طینت و میثاق (*بحار الانوار*، ج۵) و اشکالاتِ ایشان بر این مبحث، اشکالاتِ ایشان را ضعیف و اخبار مطرح شده در این باب را «اخبار کثیرهٔ موافق با ظاهر آیات *قرآن*» می‌خواند و در مواضع مختلف به صورت مفصل به شرح روایات این بحث می‌پردازد و البته در جای جای این بررسی نیز اشاره می‌کند که این بحث از بحث‌های غامض است و نیاز به تأمل فراوان دارد. بنابراین بیانِ عجولانهٔ این مباحث موجب اختلال در صحتِ کلمات و غیر علمی شدنِ آرای می‌گردد. روشن است که در این گونه مباحث نباید یک قول را قول فصل دانست و به سرعت سایر اقوال را طرد کرد بلکه باید به یک شیوهٔ علمی به بررسی آنها پرداخت. (ش ۲۰، ص ۹۲)

و این جمله به معنی آنکه: اگر مؤلف *ابواب‌الهدی* نظریه‌ای برخلاف نظریهٔ معلوم و مشخصِ شیخ مفید ابراز داشته جای ایراد نیست. زیرا علامهٔ مجلسی نیز اخبار وارده در این باب را «اخبار کثیرهٔ موافق با ظاهر آیات قرآن می‌خواند و...» که راستی باید به منتقد محترم گفت: جانا سخن از زبان ما می‌گویی؟! مگر ما جز این را می‌گفتیم که صِرفِ مخالفتِ شیخ مفید با هیچ فیلسوف و عارف و مکتب و نظریه‌ای دلالت قطعی بر مردود بودنِ آن فیلسوف و عارف (چه رسد به اصل فلسفه و عرفان و هر مکتب و نظریهٔ دیگری) ندارد؟ پس چرا مؤلف *ابواب‌الهدی*، حتی نام دو اثر از شیخ مفید را (بی‌آنکه کمترین اطلاعی از محتوای آن داشته باشد) به عنوان یکی از براهین قاطعهٔ خود بر محکومیت تمامی فیلسوفان و عارفان عرضه کرده است؟ چگونه میرزای اصفهانی و علامهٔ مجلسی حق دارند نظریاتی بر خلاف نظریات شیخ مفید داشته باشند و این امر به هیچ وجه مستلزم و حتی مجوزِ آن نیست که یکی از دو طرفِ مخالف را دارای انحراف فکری بشماریم ولی اگر فلاسفه و عرفا، سخنانی برخلاف شیخ مفید یا مجلسی یا میرزای اصفهانی داشتند، باید این را از جمله دلائل انحراف ایشان دانست؟

نقد شیوهٔ ابواب‌الهدی در استناد به کلامی از شیخ صدوق

من نوشته بودم: شیخ صدوق در مقدمهٔ کتاب *اکمال الدین* حکایت می‌کند که مردی فیلسوف و منطقی، کلامی دربارهٔ قائم(ع) بر زبان آورد که موجب حیرت مردی و دچارشدن وی به شک و تردید گردید؛ و سید نجفی و استادِ علاّمهٔ فهّامهٔ او که برای سند جمع‌کردن علیه همهٔ فیلسوفان و عارفان، از هر کاهی کوهی می‌سازند، از سخن شیخ چنان فهمیده‌اند که وی بر آنان (فیلسوفان و عارفان)

طعنه زده است. حالا چگونه از گزارشِ کسی دربارهٔ یک فیلسوف و منطقی، می‌توان نظر منفی او را نسبت به همهٔ فیلسوفان و منطقیان و عارفان استنباط کرد؟ این را از سندتراش‌ها باید پرسید! نیز فرضاً که چنین کاری جایز باشد، آیا این نظرِ منفی از ناحیهٔ معصوم ابراز شده که جای چون و چرا در آن نباشد؟ یا از ناحیهٔ عالِمی که با همهٔ عظمت مقام خود، بارها آراء و نظریات وی از طرف علمای بسیار بزرگی مانند شیخ مفید و سیدمرتضی مورد ایراد و اعتراض قرار گرفته و ردّیه‌های متعدد بر وی نوشته‌اند؟ و اگر پاسخ دوم درست است و نه اولی، پس چگونه می‌توان کلامی از وی را به صورت چماقی برای کوبیدن همهٔ فیلسوفان و عارفان درآورد؟ مگر سید نجفی و استادِ علاّمهٔ فهّامهٔ او، آنچه را صدوق با لحنی بسیار تند و خشن، در تخطئهٔ شهادت به ولایت در اذان و در باب سهوالنبی و شمار روزهای ماه رمضان به قلم آورده، تقبیح و تخطئه نمی‌کنند؟ پس چرا از ما می‌خواهند که آنچه را ایشان با هزار زور از کلام صدوق استنباط فرموده‌اند، معیار محکومیتِ همهٔ فیلسوفان و عارفان بشناسیم؟ (ش ۱۵، صص ۴۳ـ۴۴).

منتقد محترم در مقام پاسخ‌گویی نخست بنا را بر آن گذاشته‌اند که من قول مجلسی را قول فصل می‌دانم و بر همین مبنا پنداشته‌اند که اگر گفته شود میرزای اصفهانی این مطلب را به تقلید از مجلسی گفته موضوع فیصله می‌یابد: این مطلب نه بیان میرزای اصفهانی که فرمایش علامهٔ مجلسی دربارهٔ کلام شیخ صدوق است (ش ۲۰، ص ۹۲) در حالی که مشکل اصلی بر سر این نیست که میرزای اصفهانی این مطلب را به تبعیت از دیگری گفته یا خود آن را ابداع کرده؟ بلکه بحث بر سر ایرادِ وارد بر خود این مطلب است ـ گوینده هر که خواهد باشد ـ و لذا لازم بود که منتقد محترم به خودِ ایراد جواب بدهند و ثابت کنند که این ایراد وارد نیست. اما اینکه میرزای اصفهانی چنین مطلبی را به پیروی از مجلسی و بدون تفکر در صحت و سقم آن پذیرفته و گفته، مشکل حل نمی‌شود.

این نیز جالب است که منتقد محترم از یک سو می‌پندارند که من قول مجلسی را قول فصل می‌دانم. از سوی دیگر مرا مقلّد چشم و گوش بستهٔ شیخ مفید می‌شمارند. از جانب سوم مرا مدافع بی‌قید و شرط صدرا می‌انگارند که خواسته‌ام انتقادات اساسیِ وارد بر وی از جمله ذنب لایغفر او در تفسیر خاص وی از معاد را پنهان کنم. و یک لحظه به این نمی‌اندیشند که این نسبت‌ها به هیچ روی با یکدیگر سازگار نیستند و جمع میان آنها جمع میان متناقضان است. ایشان چون خود را ملزم به تسلیم مطلق در برابر یک مکتب و بنیانگذارِ آن می‌بینند، و زمین و آسمان را برای دفاع از آن به هم می‌دوزد، تصور می‌کند که رابطهٔ من نیز با سه بزرگوار نامبرده از قبیل رابطهٔ او با آن مکتب است و توجه نکرده که من شش صفحه از آغاز آن مقاله را با سخنان صدرا در تخطئهٔ تقلید و انتقادات

صدرائیان به وی ـ که مستلزم قبول آن سخنان در تخطئهٔ تقلید است ـ انباشته‌ام و چهار صفحهٔ پایان آن را نیز به ستایش از شریف مرتضی اختصاص داده‌ام که با وجودِ احرازِ برترین مقام علمی و دینی و روحانی در عالم تشیع، منادی نفی تقلید و خردگرایی است. و به این ترتیب اگر سخنی را می‌پذیرم نه به اعتبار انتساب آن به صدرا یا مفید یا مجلسی بلکه به این دلیل است که آن را با معیارهای علمی و منطقی سازگار یافته‌ام، و البته اگر بطلان آن را بر من ثابت کنند، بدون کمترین تردیدی آنها را کنار خواهم نهاد. چنانکه هم اینک نیز بسیاری از آرا و سخنانِ هریک از آن سه را باطل می‌دانم و اگر باور ندارید برایتان ردیف می‌کنم؛ ولی آیا شما نیز با میرزای اصفهانی همین‌گونه برخورد می‌کنید؟ یا مخالفان او را به التقاط و عدم خلوص و گمراهی و فجور و الحاد و کفر... متهم می‌نمایید؟

چرا بیش از همهٔ بخش‌های ابواب‌الهدی به بخشی از باب هشتم پرداخته‌ام؟

منتقد محترم ایراد کرده‌اند که چرا من بیش از همهٔ بخش‌های *ابواب‌الهدی* به بخشی از باب هشتم پرداخته‌ام که در ذکر مخالفتِ اصحاب ائمه و علما با فلسفه و عرفان است. (ش ۲۰، ص ۸۹)

پاسخ:

اولاً: اگر من می‌خواستم به همهٔ بخش‌های کتاب بپردازم، باید دست کم ۲۵ برابر آنچه نوشته‌ام بنویسم و آن‌گاه با اعتراض منتقد محترم مواجه می‌شدم که چرا این همه در نقد کتاب پرنویسی کرده‌ام؟ ـ گذشته از آنکه اقدام به نقد همهٔ بخش‌ها در ماهنامه امکان نداشت و چاره‌ای جز پرداختن به یکی دو بخش نبود.

ثانیاً: من به هر باب دیگر نیز می‌پرداختم منتقد محترم همین ایراد را می‌گرفتند که چرا این باب و نه باب‌های دیگر؟

ثالثاً: منتقد محترم معتقدند که من پنداشته‌ام «میرزای اصفهانی، تنها مستندِ خویش در نقد اندیشه‌های فلسفی را صرفاً همین نقل‌های تاریخی (در ذکر مخالفت...) قرار داده‌اند.» و این ادعا حاکی از کمال بی‌دقتی است. زیرا من از یک سو نظریات شیخ مفید و فضل بن شاذان را در نقد روایاتی که در باب ۶ (صص ۲۷، ۳۲ـ۳۳) و باب ۱۲ (ص ۵۸) *ابواب‌الهدی* از محمدبن سنان نقل شده آورده‌ام و این حاکی است که تنها به نقد باب ۸ که صرفاً مشتمل بر نقل‌های تاریخی است بسنده نکرده‌ام. چنانکه از نسبت کفر که میرزای اصفهانی در باب یازدهم و شاگردش سیدنجفی، در مقدمهٔ *ابواب‌الهدی*، به دلیل اعتقاد صوفیان به وحدت وجود به ایشان داده‌اند (*ابواب‌الهدی*، ص ۲۵۹ـ ۲۶۰) انتقاد کرده‌ام (ایضاً بنگرید به دنبالهٔ همین

مقاله) نیز در مقالهٔ حاضر آنچه را در مقدمهٔ *ابواب‌الهدی* در باب حمایت‌های خلفای جور از ترجمهٔ متون فلسفی به عربی و استناد به این حمایت‌ها برای تخطئهٔ فلسفه آمده است به بوتهٔ نقد سپرده‌ام و از دشنام-هایی که در باب ۲۳ (صص ۴۱۲–۴۱۳) و آثار دیگر میرزا مهدی (صص ۱۱۶، ۱۷۴) بر جای «قول لیّن و گفتگوی علمی» نشسته انتقاد کرده‌ام.

از سوی دیگر من دربارهٔ میرزای اصفهانی و شاگردان او صریحاً نوشته‌ام: «از جمله حربه‌هایی که علیه فلسفه و عرفان به کار گرفته‌اند، کتاب‌هایی است که برخی از علما و نیز اصحاب امامان در ردّ برخی از فیلسوفان یا عارفان نوشته‌اند.» حالا چگونه منتقد محترم کلمهٔ «از جمله حربه‌هایی که» را به معنی «تنها مستند» گرفته‌اند؟ این برای من قابل فهم نیست.

رابعاً: منتقد محترم می‌نویسد: مقصود میرزای اصفهانی در این باب که باب هشتم است آن بوده که بیان کند این علوم (فلسفه و عرفان) از مسلمات دینی نبوده و نیستند [ش ۲۰، صص ۸۹ ـ ۹۰]

پاسخ: این که «علوم فلسفه و عرفان از مسلمات دینی نبوده و نیستند» درخور تردید نیست، منتهی سؤال این است که مگر آرای میرزا مهدی اصفهانی از مسلمات دینی بوده؟ و مگر مکتب او جز مجموعهٔ یک سلسله برداشت‌های شخصی از پاره‌ای روایات است که اصل آن روایات را علمای بسیار بزرگی مانند شیخ مفید و سیدمرتضی باطل می‌دانند؟ در این حال چه بگوییم؟ آیا بگوییم که آرای او نیز مانند نظریات فلاسفه و عرفا از مسلمات دینی نیست؟ و در این صورت چرا فلاسفه و عرفا به جرم اختلاف عقیده با وی، به انحراف و کفر متهم می‌شوند؟ یا بگوییم علمایی در سطح مفید و مرتضی، با انکار روایاتی که اساس برداشت‌های میرزا مهدی است، مسلمات دینی را منکر شده‌اند؟ چنین سخنی قابل قبول است؟

نیز مخالفتِ برخی از اصحابِ ائمه و علما با فلسفه و عرفان، از مسلمات است ـ و گفتگو در پیرامون آن، مصداق توضیح الواضحات و اثبات البدیهیات ـ منتهی این مخالفت‌ها را به حساب مخالفت تشیع ـ در کلیّت خود ـ با فلسفه و عرفان نمی‌توان گذاشت. به دلیل اینکه برخی از اصحاب ائمه و بسیاری از علمای شیعه نیز با یکدیگر مخالفت‌هایی جدّی داشته‌اند که در پاره‌ای موارد، از مخالفت‌های آنان با فلاسفه و عرفا نیز شدیدتر بوده است. منتقد محترم این حدیث شریف را که امام صادق از امام سجاد ـ علیهما السلام ـ روایت کرده بخوانند: «والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله: به خدا قسم اگر ابوذر می‌دانست در قلب سلمان چیست، او را می‌کشت (*بحار*، ج ۲، ص ۱۹۰؛ *سفینةالبحار*، ج ۱، ص ۶۴۶) و این حدیث رسول (ص) را: ای سلمان! اگر علم تو را بر مقداد عرضه

کنند به راستی کافر شود. (*بحار*، ج ۲۲، صص ۳۵۳، ۴۴۰) و به انبوه مخالفت‌های اصحاب ائمه و علمای شیعه با یکدیگر که به پاره‌ای از آنها در مقالهٔ این ناچیز اشارت رفته بنگرند، از جمله:

مخالفت‌ها و اختلافات اصحاب ائمه و علمای بزرگ شیعه با یکدیگر

* ردیهٔ محمدبن احمد قمی و ابن قولویه (دو عالم بزرگ شیعی که هر دو استاد شیخ مفید بوده‌اند) بر یکدیگر.

* دو ردیهٔ شیخ مفید: ۱- بر محمدبن احمد قمی ۲- بر صدوق و دیگر فقیهانی که معتقد بودند ماه رمضان در همهٔ سال‌ها ۳۰ روز است (سیدمرتضی نیز رساله‌ای در ردِّ طرفدارانِ نظریهٔ اخیر نوشت)

* مخالفت‌های علما (صدوق، و استاد او محمدبن حسن‌بن ولید، شیخ مفید، سید مرتضی، علامه محمدتقی شوشتری، علامهٔ حلّی، سیدعبدالله شبر، میرداماد، سیدمحمد جّدِ سیدِ بحرالعلوم، سلیمان بن عبدالله ماحوزی) با یکدیگر در نفی و اثبات سهوالنبی.

* ردیهٔ هشام بن حکم از اصحاب نامیِ امامین صادق و کاظم ـ علیهماالسلام ـ بر مؤمن‌الطاق که نیز از اصحاب جلیل‌القدر امام صادق بوده‌است؛ و ردّیهٔ او بر هشام بن سالم جوالیقی از اصحاب امام صادق(ع) که بسیار مورد اعتماد بوده است.

* ردّیهٔ سعدبن عبدالله اشعری شیخ‌العلمای شیعه در قم در عصر غیبت صغری بر علی بن ابراهیم قمی محدث و مفسر معروف و در بدگویی از هشام نامبرده و یونس ـ از اصحاب امام کاظم و امام رضا ـ علیهما السلام ـ .

* یک ردّیه به قلم شیخ صدوق و نیز دو ردّیهٔ شیخ مفید ـ هر سه بر ابن جنید از فقیهان بزرگ شیعه در سدهٔ ۴ که برخلاف احادیث وارده در تخطئهٔ قیاس، قیاس را معتبر می‌شمرد و تعالیم ائمه را فرآوردِ رأی و اجتهاد ایشان می‌دانست نه عین تعالیم رسول (ص).

* مخالفتِ شیخ صدوق با فضل بن شاذان به دلیل شیوهٔ فضل در حجت شمردن قیاس.

* مخالفتِ شیخ مفید با هشام بن حکم به دلیل اعتقاد هشام به جسم و مرئی بودن خدا.

* مخالفت سرسختانهٔ صدوق با عامهٔ علمای شیعه در باب شهادت به ولایت در اذان و اقامه.

اینها مواردی بود که من در مقالهٔ خود ذکر کرده بودم و البته اگر قرار بر استقصای کامل باشد، باید کتابی مستقل تألیف کرد و در این جا چند نمونهٔ دیگر را هم می‌آورم:

یونس بن عبدالرحمن که وی را یکی از دو فقیه‌ترین اصحاب اجماع می‌دانند و امام رضا(ع) وی را در زمان خود همچون سلمان می‌شمرد، از مدافعان حجیت قیاس به شمار می‌آمد.

ابن ابی عقیل که از فقهای بزرگ شیعه در سدهٔ چهارم بوده، در اصول فقه به شیوه‌های غیرمقبول که در میان مخالفان شیعه رایج بوده گرایش داشته است.

شیخ طوسی بزرگ‌ترین عالم و دست‌کم یکی از دو سه بزرگترین عالم شیعی، برای پاسخگویی به بسیاری از مسائل فقهی، شیوهٔ عمل به قیاس و استحسان را ـ که در مذهب اهل بیت مذموم است ـ به کار می‌گرفت و به همین جهت ابن ادریس حلی از بزرگترین فقیهان شیعه وی را تخطئه می‌کرد و به پیروی از مذهب شافعی متهم می‌نمود، و شهید ثانی کتابی مستقل در باب نظریاتی که شیخ در مورد آنها ادعای اجماع نموده و خود با آنها مخالفت کرده نوشته است.

حذیفهٔ یمانی صحابی صاحب سرِّ پیامبر(ص) و یکی از ارکان اربعهٔ شیعه در عصر امام علی(ع) بر آن بود که روزه‌دار، می‌تواند تا طلوع آفتاب بخورد و بیاشامد، که مخالفت این فتوی با کلیهٔ احادیث اهل بیت تردید ناپذیر است. (*حسن بصری*، صص ۲۷۸، ۴۴۷، ۴۵۰ ـ ۴۵۱)

بزرگوارانی همچون شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی، دائرهٔ علم پیامبر(ص) و امام (ع) را بسیار تنگ‌تر از آن می‌دانند که علامهٔ مجلسی و مؤلف *ابواب‌الهدی* بدان معتقدند ـ در حدی که حتی آگاهی امام حسین(ع) از این که سفر او به کربلا چگونه پایان خواهد یافت را نفی می‌کنند. (*تنزیه الانبیا*، سیدمرتضی، صص ۱۷۵ ـ ۱۷۹؛ *رسائل*، همو، ج ۱، صص ۳۹۴ـ۳۹۵؛ ج ۳، صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱؛ *الشافی*، همو، ج ۳، صص ۱۶۴ ـ ۱۶۵، ج ۲، صص ۳۰، ۳۶؛ *تلخیص الشافی*، شیخ طوسی، ج ۱، صص ۲۵۳ـ۲۵۴، ج ۳، صص ۸۵ـ۸۶، ج ۴، صص ۱۸۲ـ۱۹۰؛ *مجمع‌البیان*، طبرسی، ج ۲، ص ۱۴۸؛ *بحارالانوار*، مجلسی، ج ۴۲، صص ۲۵۷ـ۲۵۸ نیز بنگرید به *متشابه‌القرآن و مختلفه*، ابن شهرآشوب، ج ۱، ص ۲۱۱) و شریف مرتضی حتی لازم نمی‌داند که پیامبر(ص) و امامان (ع) قادر بر خواندن و نوشتن باشند ـ چنانکه آشنایی آنان با هیچ یک از صنعت‌ها و پیشه‌های دیگر را نیز ضروری نمی‌شمارد: انّ العلم بالکتابة لیس من العلوم التی یقطع علی ان النبی و الامام علیهما السلام لابد من ان یکون عالما بها و حائزا لها. فکما لایجب ان یعلم ضروب الصناعات، فکذلک الکتابة (*رسائل*، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۴ـ۱۰۸).

هر توجیهی برای مخالفت‌ها و اختلافات اصحاب ائمه و علمای شیعه با یکدیگر دارید، در مورد مخالفت‌ها و اختلافات آنان با عرفا و فلاسفه نیز می‌توان داشت.

اکنون سؤال این است که آیا میرزای اصفهانی از این همه اختلافات و مخالفت‌های اصحاب ائمه و علمای بزرگ شیعه با یکدیگر ـ آن هم در مسائل و موضوعات بسیار مهم و اساسی و از سخنانی

که در تخطئهٔ یکدیگر گفته‌اند و ردّیه‌هایی که بر یکدیگر نوشته‌اند آگاه بوده یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه فقط مخالفت‌های برخی از آنها با فلاسفه و عرفا را دیده و آن را از جمله دلایل (و نه البته یگانه دلیل) بر ضدّیتِ تشیع با قاطبهٔ فلاسفه و عرفا و ناسازگاریِ مکتبِ آنان با مبانی *قرآن* و سنت گرفته؟ و چرا ندانسته که اگر شیوهٔ او را در مورد دیگر مخالفت‌های علما و اصحاب ائمه به کار گیریم، باید تمامی اجله و اعاظم علمای شیعه را که از آنان نام بردیم، ضد شیعی و مکتب آنان را ناسازگار با مبانی *قرآن* و سنت بشمریم و آن‌گاه دیگر چه کسی می‌ماند؟ آخر این چه شیوهٔ استدلالی است که زیانِ مسلّمِ آن برای مذهب و حیثیتِ پیشوایانِ آن، بسی بیش از سودِ احتمالیِ آن است؟

اگر هم بگوییم که مؤلف *ابواب‌الهدی*، همهٔ اصحاب ائمه و نیز علمای بزرگ شیعه را ـ جمیعاً ـ با خودش و با یکدیگر متفق‌القول انگاشته، و یگانه مخالفتِ مهمِ آنان را با فلاسفه و عرفا دانسته، که پس با واقعیت‌های موجود که به پاره‌ای از آنها اشارت رفت چه کنیم؟ و منتقد محترم که سخن من در باب ناآگاهیِ میرزای اصفهانی از اقوال و آثار رجال شیعه، در طول قرون و اعصار را برنمی‌تابند، چه توجیهی برای شیوهٔ آن بزرگوار دارند؟

منتقد محترم به عنوان مهم‌ترین دلیل بر مخالفت صدرای شیرازی با اسلام، دوبار از نظریهٔ وی دربارهٔ معاد یاد کرده و آن را «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام» دانسته و مستند او بر مخالفت ادعایی نیز سخنی از حکیم آملی است که چنانکه قبلاً گفتیم دلالت آشکاری بر آن مدعا ندارد و اگر هم داشته باشد، در برابر آرای دومین محدث بزرگ شیعه شیخ صدوق در مورد سهوالنبی و عدم جواز شهادت به ولایت در اذان و اقامه (آن هم با نثار لعنت و نفرین بر مخالفان خود در این دو مورد و متهم کردن آنان به غلوّ و گمراهی) چیزی نیست ـ ایضاً در برابر آنچه به یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان و ابن جنید و شیخ طوسی در به کار بردن شیوهٔ قیاس نسبت داده می‌شود (یعنی همان شیوه‌ای که غالب علمای شیعه در مذموم بودن و مبغوض بودن آن اتفاق نظر دارند و احادیث وارده در تخطئهٔ آن مافوق تواتر است و حتی در روایات متعدده، از آن به عنوان شیوه‌ای شیطانی و اهریمنی یاد شده است ـ *بحار*، ج ۲، صص ۲۸۶ ـ ۳۱۵) نیز در برابر آنچه شیخ مفید به هشام بن حکم نسبت می‌دهد ـ عقیده به جسمانیت و مرئی بودن خدا و... عنایت فرمودند؟ حالا باز هم تسبیح هزار دانه دست بگیرند و یک دور تسبیح، پیاپی نظریهٔ صدرا دربارهٔ معاد و سخن حکیم آملی را به رخ ما بکشند و از آن نتیجه بگیرند که آرای فلاسفه «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام دارد.» تا من همان پاسخ گذشته را از قول حکیم آملی و او از زبان یک فقیه متصلب در اجرای احکام دین بدهم.

اختلافاتِ بسیار مهم و عمیق در میان علمای بـزرگ شـیعه در تفسـیر آیـهٔ ۱۷۱ از سورهٔ اعراف و روایات مرتبط با آن

ظاهر آیهٔ ۱۷۱ از سورهٔ مبارکهٔ اعراف حاکی است کـه آدمیـان پـیش از تولـد دنیـوی، در جهـان دیگری حضور داشته و حق تعالی جملگی را مخاطب قرار داده و آنان به خطاب الهی پاسـخ داده‌انـد. ظاهرِ احادیث فراوانی هم که بیش از سی نمونه از آنها در تفسیر *نورالثقلین* (ج ۲، صـص ۱۰۲–۹۲) و سی و شش نمونه از آنها در *تفسیرالبرهان* تألیف سیدهاشم بحرانی (ج ۲، صص ۶۰۵ـ۶۱۵) آمده این معنی را تأیید می‌کند. اما علمای بسیار بزرگی همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی، طبرسی، ابوالفتوح رازی، ابن شهرآشوب، ابن ادریس، ملافتح‌الله کاشانی و... که در تاریخ شیعه کمتـر کسـی را می‌توان به علوِّ مرتبهٔ آنان می‌توان یافت، تمامی احادیث وارده دربارهٔ عالم اشباح، عـالم ذر و سـؤال و جوابی که گویند در آن عالم بوده و پیمانی که گویند در آنجا بسته شده، و حتی حیـات پیـامبر(ص) و ائمه (ع) پیش از تولد دنیوی ایشان و خلقت ارواح پیش از ابدان و ... ـ آری کلّیّهٔ احادیث مشـتمل بـر این مضامین ـ را یا از اصل باطل و مردود می‌دانند، یا استناد به آنها برای استنباطِ معنی مذکور از آیهٔ کریمه را تخطئه می‌کنند؛ و معنایی را که بر پایهٔ آنها از آیه گرفته شده نادرست می‌شمارند؛ و معتقدند که آنچه در آیه آمده، صرفاً جنبهٔ تمثیلی دارد و مربوط به مخاطبهٔ خدا با افراد بشر پس از رسیدن بـه سن تکلیف و مرحلهٔ رشد در ادوار گوناگونِ همین دنیا با لسان انبیاست؛ و گرنه هیچ یک از انسان‌هـا، پیش از آنکه به این جهان آیند، از وجود و حیات و نطق و شعور برخوردار نبوده‌اند؛ و لازمهٔ عقیده بـه چنان حیاتی ـ و حتی احتمال صحت آن ـ قبول مذهب تناسخیان است (*تبیان*، شـیخ طوسـی، ج ۵، صص ۳۰–۲۷؛ *مجمع‌البیان*، طبرسی، چاپ صیدا، ج ۴، ص۴۹۷ـ۴۹۸) چنانکه شیخ مفیـد نیـز اخبـار مربوط به عالم ذر و حیات انسان پیش از تولد دنیوی را از اخبار تناسـخیه مـی‌دانـد (*بحـار*، ج ۵، ص ۲۶۴) و سیدمرتضی کسانی را که به این اخبار متمسک می‌شوند، به فقـدان بصـیرت و محرومیـت از زیرکی متهم می‌دارد که آنچه را عقلاً باطل بوده پذیرفته‌اند و ندانسته‌اند کـه در آیـهٔ کریمـه، معنـیِ حقیقیِ کلمات و تعبیرات مراد نیست (*رسـائل*، مرتضـی، ج ۱، صـص ۱۱۳ـــ۱۱۵، ج ۴، ص ۳۰، ۳۲، *امالی*، همو، ج ۱، صص ۲۴–۲۰، نیز بنگرید به *جوامع‌الجامع*، شـیخ طبرسـی، ج ۱، ص ۴۸۲؛ *تفسـیر ابوالفتـوح رازی*، ج ۹، ص ۵ تـا ۱۱؛ *منتخـب التبیـان*، ابـن ادریـس حلّـی، ج ۱، صـص ۳۴۶ـــ۳۴۷؛ *متشابه‌القرآن*، ابن‌شهر آشوب، ج ۱، ص ۸؛ *منهج‌الصادقین*، ج ۴، ص ۱۳۱ـ۱۳۴) این گونه تلقی‌هـا از ظاهر آیهٔ قرآن و احادیث شریفه، مسلماً مورد قبول منتقد محترم و مقتدای ایشان میـرزای اصـفهانی نیست و این ناچیز هم خود را در مقام داوری و ردّ و قبولِ یکی از دو تفسیر مخـالف قـرار نمـی‌دهـد،

ولی این حق را دارد که از منتقد محترم و پیشروانِ ایشان سؤال کند: آیا شما شیخین مفید و طوسی و سید مرتضی و ابن ادریس و طبرسی و ابوالفتوح و ابن شهرآشوب را به دلیل نفی آنچه از ظاهر آیه بر می‌آید ـ و ردِّ آن همه احادیثی که ظاهر آیه را تأیید می‌کند ـ متهم می‌کنید که نظریهٔ آنان «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام دارد»؟ البته نمی‌کنید و هرگز نیز چنین حقی به خود نمی‌دهید. در این حال چگونه روا می‌دارید که همهٔ فلاسفه و عرفا را به «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام» متهم دارید و به عنوان بزرگ‌ترین مدرک جرم ایشان نیز بارها به رخ ما بکشید که تفسیر صدرا از معاد، با برداشت برخی از متشرعان از ظواهر آیات و روایات متفاوت است. و بعدهم با چشم‌پوشی از همهٔ ستایش‌های حکیم آملی از صدرا، پیاپی به کلامی از ایشان استناد می‌فرمایید که به تصور شما در انتقاد از اوست و هیچ نامی از او در آن نیست! آیا صرفِ اطلاقِ عنوان فیلسوف به صدرا، و نه به فقیهان و متکلمان و مفسرانِ نامبرده، برای اِعمال چنین تبعیضی در میان این دو طرف کافی است؟

استناد مؤلفِ ابواب‌الهدی به سخن صاحب جواهر در تخطئهٔ فلسفه و پاسخ آن

مؤلف *ابواب‌الهدی* (ص ۲۳۱) و شاگرد مبرزِ او شیخ نمازی (*مستدرک سفینهٔ البحار*، ج ۸، ص ۲۹۶) در مقام تخطئهٔ فلسفه، از جمله به سخنی منسوب به صاحب جواهر استناد می‌نمایند که به موجب آن: «محمد (ص) مبعوث نشده است مگر برای باطل کردن فلسفه» گویی همهٔ سخنان و آرای صاحب جواهر در همهٔ زمینه‌ها ـ بدون استثنا ـ در نظر عامّهٔ علمای شیعه مقبول و خدشه‌ناپذیر بوده است که این سخن او را نیز بتوان به آن بقیه قیاس کرد؛ و گویا مؤلف *ابواب‌الهدی* و شاگرد او نه فقط از اختلاف نظرهای بسیاری از فقیهان بزرگ شیعه با صاحب جواهر در مورد مسائل مهم فقهی خبر نداشته‌اند، حتی این اندازه نمی‌دانسته‌اند که به اعتقاد او پیامبر (ص) و امام، در مقام تعیین مقدار آب کر حتی از یک موضوع ساده (نقصان وزن از مساحت...) آگاه نبوده‌اند: لان علمهم لیس کعلم الخالق عزوجل؛ فقد یکون قدّروه باذهانهم الشریفهٔ (این نیز بدان جهت که علم ایشان همانند علم خدای عزوجل نیست و مقدار را بر مبنای آنچه در اذهان شریفهٔ ایشان بوده تعیین کرده‌اند *جواهرالکلام*، ج ۱، ص ۱۸۲) که هزار البته این سخن مقبول میرزای اصفهانی و پیروان او ـ با آنچه درباره علم پیامبر(ص) و امام به ما کان و ما یکون الی یوم القیامهٔ (*مستدرک سفینهٔ‌البحار*، علی نمازی، ج ۷، ص ۳۳۷) معتقدند ـ نیست و نگارندهٔ این سطور نیز بدون قضاوتی در این میان، تنها

خطاب به ایشان می‌گوید: همان سان که شما حق دارید نظر صاحب جواهر را دربارهٔ محدودهٔ علم امام نپذیرید و این امر موجب وجود انحراف و کاستیی در معتقدات شما و او نیست، ما نیز الزامی نداریم که آنچه را او در تخطئهٔ فلسفه گفته بپذیریم.

نیز در پاسخ منتقد محترم که مخالفت آقا ضیاءالدین عراقی با فلسفه را به رخ ما کشیده‌اند و سخنان مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی دربارهٔ علت تحریم فلسفه‌خوانی (و البته تحریم ارشادی نه مولوی) را کافی ندانسته و مخالفت آشکار آن با آموزه‌های دین اسلام را علت تحریم شمرده‌اند، لازم به یادآوری است که بسیاری از فقیهان بزرگ نیز تنها فلسفه‌خوانی را حرام نداسته‌اند؛ بلکه هم خود فلسفه می‌خواندند و هم پاسخگویی به پرسش‌های عقلی و شبهات اعتقادی را وظیفهٔ فیلسوفان و استادان علوم معقول ـ نه فقیهان و محدثان ـ می‌شمردند و آثار و اقوال آنان را ارج می‌نهادند:

الف ـ در زندگی‌نامهٔ استاد فقهای دو قرن اخیر شیخ مرتضی انصاری که او را تالی تلو مقام عصمت می‌دانند آمده است: مرحوم آیت‌الله‌العظمی آقای بجنوردی نقل می‌فرمودند از مرحوم آقای شیخ اسدالله زنجانی که از علمای کاظمین بودند، و از شاگردان مرحوم میرزای شیرازی بزرگ، ایشان از استادشان مرحوم شیرازی، و ایشان هم از استادشان مرحوم شیخ انصاری که می‌فرمودند: مرحوم شیخ در جلسه‌ای که بودیم توصیه می‌کردند به ما: شما یک دوره معقول بخوانید، و مطلع باشید از مسائل معقول. و آن‌گاه ایشان فرمودند: من در مدتی که در کاشان اقامت داشتم و خدمت مرحوم ملا احمد نراقی می‌رفتم، از ایشان درخواست کردم که به من فلسفه درس بدهند. ایشان به خاطر گرفتاری‌های فروان امتناع کردند، و فرمودند من شخصی را به شما معرفی می‌کنم که به شما فلسفه درس بدهد، و آدرس منزل او را دادند.

مرحوم شیخ فرمودند: من رفتم به آن آدرس در زدم. شخصی بیرون آمد که هیئت دراویش داشت، وقتی چشمش به من افتاد تعجب کرد، من با لباس علما و ایشان با هیئت دراویش! من گفتم: آخوند ملا احمد من را فرستادند. اسم ایشان را که بردم تعجب ایشان کم شد و گفت: خوب بفرمایید. گفتم: من از ایشان درس فلسفه خواستم، ایشان به خاطر گرفتاری‌هایشان قبول نفرمودند، و گفتند بیایم اینجا که شما یک دوره فلسفه به من درس بدهید. گفت: من فعلاً حال ندارم برای این کارها، لیکن چون آخوند فرموده‌اند، من یک دوره *مثنوی* ملای روم را برای شما می‌گویم و در ضمن آن، یک دوره فلسفه و حکمت را هم می‌گویم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: آن مدت که من کاشان بودم، نزد همان شخص یک دوره *مثنوی* را خواندم و در همان حال یک دوره مسائل حکمت و معقول را فرا گرفتم.

یاد آوری ـ گزارش یاد شده را ـ با تفاوت‌هایی چند ـ من از استادم حکیم فقیه محمد تقی آملی شنیدم که آن را از قول یکی از مشایخ عالیقدر خود شیخ اسدالله زنجانی نقل می‌کردند؛ اما در اینجا ترجیح دادم که آن را از طریقی دیگر بازگو کنم (بنگرید به: *کیهان اندیشه*، ش ۴۱، صص ۷ ــ ۸، مقالهٔ سید احمد موسوی مددی)

ب ـ مرحوم آیت الله آقا میرزا محمد ثقفی نیز می‌نویسد:

بنای مرحوم شیخ انصاری ـ قدّس سره ـ که حقا باید اعمالش مانند اقوالش سر مشق علماء متأخرین باشد، بر این بوده که هر وقت مسئلهٔ عقلیهٔ مشکلی از ایشان سؤال می‌نمودند (در) جواب می‌فرمودند: من وزیر داخلهٔ اسلامم، حاجی سبزواری وزیر خارجه است به ایشان مراجعه فرمایید و اوقاتی که بنده در قم بودم، از ممالک اروپا، از مرحوم شیخ استاد ما ـ علیه الرحمه ـ (حاج شیخ عبدالکریم یزدی مؤسس حوزهٔ علمیهٔ قم) سؤال نموده بودند که کیفیت وحی بر پیغمبر چگونه است؟ (حاج شیخ) رجوع فرمودند به اساتید معقول تا جوابش را بنویسند (*روان جاوید*، محمد ثقفی، ج ۱، ص ۱۴۱).

ج ـ در زندگینامهٔ مرحوم سید محمد کاظم یزدی از اعاظم فقهای متأخر ـ که گویند میرزای مهدی اصفهانی هم افتخار شاگردی او را داشته ـ آمده است که وی در مشهد مقدس، به تحصیل فلسفه همت گماشت و بعدها در روزگاری که مرجع تقلید بود، به سید کاظم عصار که یک طلبهٔ سی و چند ساله بود گفت: *اسفار* را زیر عبا بزن و بیا برای من درس بگو. چنان که پاره‌ای از پاسخ‌های او به مسائل و شبهات اعتقادی نیز حاکی از مقبول شمردن مبانی فیلسوفان است ـ از جمله در پاسخ یک جمله‌ایِ خود به شبههٔ جبریه و ثنویه دربارهٔ شرور می‌گوید: «و الشرور اعدام و اضافات و لیست بحقائق وجودیهٔ حتی یکون معطیها غیر فاقد لها بل امور تبعیهٔ و حقائق عدمیّه.» دربارهٔ نظریهٔ فلسفی و عرفانی وحدت وجود نیز که میرزا مهدی اصفهانی آن را کفر محض می‌داند، نظریهٔ سید یزدی و شاگردان مبرز وی را بعدا خواهیم آورد. (*حیات سیاسی فرهنگی اجتماعی آخوند خراسانی*، ص ۴۸۶، مصاحبه با آقای صدوقی سها، السید محمد کاظم الیزدی، کامل سلمان جبوری، صص ۱۹، ۷۷۲).

مدعیات سیدنجفی علیه فلاسفه و عرفا و خطاهای محیّرالعقول او

سیدنجفی مدعی است «اغلب مطالب کتاب *اسفار* صدرا و *منظومهٔ* سبزواری کفریات است و ائمه ضد آن را بیان فرموده‌اند» و من در پاسخ او به این نکته اشاره کردم که لازمهٔ چنین ادعایی، آگاهی گسترده و عمیق و دقیق از احادیث ائمه است و سیدنجفی از چنین آگاهی‌ای بهره‌مند نبوده و حتی از

عهدهٔ قرائت متن اخبار و روایات و کتابت آنها به صورت درست بر نمی‌آمده است. منتقد محترم از این سخن رنجیده‌اند ولی در میان تمام نمونه‌هایی که من برای اثبات مدعای خود آورده‌ام، ایشان به این بسنده کرده‌اند که سیدنجفی کلمهٔ «اظلّه» را در پاره‌ای موارد به صورت صحیح و بارها نیز به صورت غلط «اضلّه» (و مفرد آن را به صورت ضلال) نوشته؛ و لذا نباید او را رمی به بی‌اطلاعی و ناآگاهی کرد. اما این که چرا او روایت منسوب به سیدمرتضی رازی را به سیدمرتضی نسبت داده؟ و چرا *مثنوی* و *دیوان شمس تبریزی* را یکی انگاشته؟ و چرا دربارهٔ قواعدی مانند وحدت وجود و موجود و بسیط‌الحقیقهٔ و قاعدهٔ الواحد لایصدر عنه الاالواحد آن گونه عوامانه قضاوت کرده؟ و چرا در نقل متن احادیث، آن خطاهای فاحش را مرتکب شده (که نمونه‌های متعددی از آنها در ش ۱۵، ص ۴۰ آمده) و چرا کتاب *اصلاح المنطق* را که در لغت است از جمله تصنیفات اصحاب ائمه در ردِّ فیلسوفان پنداشته؟ هیچ یک از این پرسش‌ها را منتقد محترم درخور پاسخ دادن نیافته‌اند و این هم نمونه‌هایی دیگر از خطاهای فاحش نجفی در کتابت آیات و احادیث و نام‌های علم:

ـ در ص ۱۰ در نقل حدیث از احتجاج، کلمهٔ یقظه را یقضه نوشته است.

ـ در ص ۳۹ و ۵۴ در نقل آیهٔ *قرآن*، کلمهٔ ولکنّ را ولیکن نوشته است.

ـ در ص ۴۳ نام کتاب هشام‌بن حکم را «الدلالهٔ علی حدث الاجسام» نوشته که حدوث صحیح است (*الفهرست*، شیخ طوسی، ص ۲۰۸)

انتقاد از روایات مورد استناد ابواب‌الهدی

پاسخ منتقد محترم

مؤلف *ابواب الهدی* به پاره‌ای از احادیث استناد نموده و من با استفاده از نظریات صریح شیخ مفید، و نیز داوری‌های علامهٔ مجلسی مبنی بر ضعیف بودن آن احادیث، استنادهای مزبور را مورد مناقشه قرار داده‌ام. منتقد محترم در جواب فرموده‌اند: «غیر صحیح بودنِ یک روایت، نه به معنای مجعولیت و دروغ بودن آن، که به معنای عدم قطع به ثقهٔ امامیه بودنِ یکی از رُواتِ حدیث است.» و فرموده‌اند: «وقتی روایتی مجهول و یا ضعیف خوانده می‌شود، باید به معنای آن در علم رجال مراجعه کرد که هرگز به معنای مجعولیت و یا نادرستی و .. نمی‌باشد.»

پاسخ: منتقد محترم عنایت نفرموده‌اند که ایراد من، تنها مبتنی بر داوری علامهٔ مجلسی در باب ضعیف و مجهول بودنِ روایات *ابواب‌الهدی* نیست. بلکه در کنار آن، داوری‌های قاطع شیخ مفید را نیز آورده‌ام که بالصراحه، روایات وارده در باب خلقت ارواح پیش از اجسام را از اخبار آحاد می‌شمارد

که به صحت آنها اطمینانی نیست ... (برگردید به آنچه در همین گفتار از شیخ مفید نقل کردم) نیز در مورد روایاتی که محمد بن سنان و دیگران دربارهٔ اشباح نقل کرده‌اند و در *ابواب‌الهدی* بدان استناد شده، داوری صریح شیخ مفید را آورده‌ام که می‌نویسد: «الفاظ این اخبار با یکدیگر متفاوت و معانی آنها مخالف یکدیگر است؛ و بر پایهٔ آنها غُلات، اباطیل بسیاری بافته و کتاب‌هایی مشتمل بر سخنانی لغو و بیهوده تصنیف نموده و در توضیحِ معانیِ آنها مطالبی مسخره نوشته‌اند و محتویات کتاب‌های مزبور را به گروهی از مشایخ اهل حق منسوب داشته و با این کار تهمتی ناروا به آنان زده‌اند. از آن میان کتابی به نام *الاشباح و الاظلّه* که تألیف آن را به محمدبن سنان نسبت می‌دهند؛ و نمی‌دانیم که این نسبت درست است یا نه. اگر درست باشد، باید دانست که علمای ما ابن‌سنان را مورد طعن و نکوهش قرارداده و او را متهم به غلوّ می‌شمارند؛ و اگر انتساب این کتاب به وی صحیح باشد، محتوای آن، گمراهی و ضلالتی است متعلق به کسی که از راه حق منحرف و گمراه شده؛ و اگر این نسبت دروغ باشد، گناه آن و گناه آن گمراهی به گردن کسانی است که آن را ساخته و به وی بسته‌اند.». (ش ۱۵، ص ۴۰)

نیز از معتبرترین کتاب رجال شیعی ـ *رجال نجاشی* ـ نقل کرده‌ام که فضل‌بن شاذان از راویان امام جواد(ع) بالصراحه می‌گفته است: «برای شما جایز نمی‌دانم که احادیث محمدبن سنان را روایت کنید.»

حالا منتقد محترم بفرمایند که برای داوریِ شیخ مفید و فضل‌بن شاذان چه توجیهی دارند؟ اگر می‌گویند مؤلف *ابواب‌الهدی* این داوری‌ها را قبول ندارد، پاسخ ایشان تأییدی است برآنچه ما در دفع ایرادات مؤلف *ابواب‌الهدی* گفتیم ـ و مرحبا بناصرنا ! ـ زیرا به همان دلیل که مؤلف مزبور حق دارد داوری‌های روشن و صریح شیخ مفید و فضل‌بن شاذان را نپذیرد ـ آری به همان دلیل ـ با استناد به نام سه کتاب از این دو بزرگوار نیز نباید از دیگران خواست که فلسفه و عرفان را عین انحراف و کجروی بدانند ـ خصوصاً که از محتویات آن سه کتاب نیز، هیچ کس کمترین اطلاعی ندارد؛ و گرنه به قول عرب «بائک تجرّ و بائی لم تجرّ؟»

منتقد محترم عنایت نفرموده‌اند که هدف اصلی ما اثبات و ردّ شیوه‌ای خاص در مواجهه با احادیث نیست، و مؤلف *ابواب‌الهدی* و تابعان وی می‌توانند هر روایتی را هر قدر هم سست و بی‌پایه باشد و بزرگانی مانند شیخ مفید و سید مرتضی آن را مجعول بشمارند، مستندِ هر مدّعایی قرار دهند. منتهی باید این حق را به دیگران هم بدهند که در مواجهه با پاره‌ای از احادیث، شیوه‌ای دیگر داشته باشند و صحت و اعتبار آنها را بالکل منکر شوند یا در حجیت و دلالت آنها خدشه نمایند و آنها را به

گونه‌ای متفاوت با مؤلف *ابواب‌الهدی* تفسیر کنند و مکتبی نه مبتنی بر برداشت‌های وی از روایات عرضه بدارند و با همهٔ اینها، شیعهٔ حقیقی و پیرو ائمهٔ معصومین باشند و نه التقاطی و گمراه و فاجر و کافر و ملحد و ... آیا این توقع نامعقولی است؟

داوری سید مرتضی دربارهٔ روایات

بدون اینکه بخواهیم شیوهٔ کسی را در برخورد با روایات و ارائهٔ چهرهٔ دین «قول فصل» بشماریم، پاره‌ای از آنچه را شریف مرتضی علم‌الهدی نگاشته می‌آوریم تا هرچه بیشتر روشن شود که در برابر شیوهٔ مؤلف *ابواب‌الهدی* در ارائهٔ چهرهٔ تشیع بر مبنای برداشت‌های شخصی از پاره‌ای روایات، بزرگترین فقیهان و متکلمان شیعه شیوهٔ دیگری دارند؛ و اینکه مکتب میرزای اصفهانی را یگانه تفسیرِ صحیح و خالص از تشیع قلمداد کنند و به دیگران انگ التقاطی و ناخالص و انحرافی بزنند، غیر منطقی است. سید بزرگوار می‌نویسد: «بدان که اعتراف به صحتِ آنچه در روایات آمده، واجب نیست. زیرا احادیثی که در کتاب‌های شیعه و کتاب‌های همهٔ مخالفان مذهبیِ ما روایت شده، مشتمل بر انواع خطاها و مطالب باطل است که پاره‌ای از آنها محال است و حتی در عالم تصور قابل تحقق نیست و پاره‌ای دیگر باطل است و بر بطلان و فساد آنها می‌توان دلیل اقامه کرد ـ همچون تشبیه خدا به خلق، مجبور بودن انسان در اعمال خود، مرئی‌بودن خدا، اعتقاد به صفات قدیم (آنگونه که اشاعره معتقدند) ـ و کیست که بتواند اباطیلی را که در احادیث آمده احصا کند و حدّ و مرزی برای آنها مشخص نماید؟ بنابراین واجب است که هر حدیثی را با عرضه کردنِ آن بر عقل‌ها به بوتهٔ نقد بسپاریم؛ و اگر در این مرحله، درستیِ آن تأیید شد، آن را بر دلایل درست ـ مانند *قرآن* و آنچه در معنای آن است ـ عرضه بداریم؛ و اگر در این مرحله نیز صحت آن تأیید شد، جایز خواهد بود که آن را حق و راوی آن را صادق بدانیم. اما چنان نیست که هر خبری را که بشود حق شمرد و از طریق آحاد وارد شده باشد، بتوان به صداقتِ راویِ آن اطمینان داشت. اما اخباری که ظاهر آنها مخالف حق و مغایر مطالب صحیح است، بر دو بخش است که بخشی از آنها را می‌توان به شیوه‌ای طبیعی و دور از تکلف تأویل کرد و این بخش از روایات می‌تواند راست باشد و تأویلِ مقبول از نظر ما همین است. اما اخباری که جز با تکلف و دور کردنِ عبارتِ آنها از مرز فصاحت ـ و حتی از مرز سداد و درستی ـ قابل تأویل نباشد، ما یقین داریم که آنها دروغ است ـ به ویژه اگر آن اخبار به پیامبر (ص) و امامی نسبت داده شود که به یقین در برترین مرتبهٔ حکمت و درست‌گویی و به دور از معماگویی و لغزپراکنی است.

در اینجا سید مرتضی به خبری اشاره می‌کند که به موجب آن، امام صادق (ع) فرمود: «خدایی که قادر است آسمان و زمین و کوه‌ها و درختان و دیگر چیزها را در عدسهٔ چشم جای دهد، می‌تواند دنیا را در داخل یک تخم مرغ جا دهد، بی‌آنکه تخم مرغ بزرگ یا دنیا کوچک شود.» و سپس می‌نویسد: «ظاهرِ این خبر مقتضی آن است که امری محال را که بطلان آن بالضروره معلوم است، جایز بشمریم ـ هر چند آن را کلینی در کتاب *التوحید* از کتاب *کافی* نقل کرده است. زیرا این مرد و دیگر علمای مذهبِ ما احادیث زیادی در کتاب‌هایشان روایت کرده‌اند که محال و باطل بودن در ظواهر آنها آشکار است. و روایت مذکور نیز به اغلب احتمالات و به احتمال قوی روایتی ساختگی است که از سر مکر و نیرنگ درهم بافته‌اند.»

آنگاه تأویلی برای روایتِ یاد شده ذکر می‌کند که با ظاهر عبارتِ آن نمی‌خواند و در آخر می‌نویسد: این نزدیک‌ترین تأویلی است که برای این خبرِ «خبیث الظاهر» می‌توان ذکر کرد. (*رسائل مرتضی*، ج ۱، صص ۴۰۸ـ۴۱۱)

ممکن است در برابر استناد من به داوری‌های شیخ مفید و سید مرتضی، منتقد محترم بگویند «من نظریات این دو عالم بزرگ را دربارهٔ احادیث قبول ندارم و تابع مکتب میرزا مهدی هستم ..» و من نیز اصراری ندارم که ایشان از مکتب متبوع خود قطع رابطه کنند؛ ولی خود را مجاز می‌دانم که به ایشان بگویم: همان‌گونه که ایشان و مقتدا و مرجع تقلید فکری‌شان حق دارند، تفسیری از تشیع داشته باشند که با تفسیر شیخ مفید و سید مرتضی مغایر باشد؛ و این امر دلیل انحراف آن مقتدا و پیروان مکتب وی نباشد، دیگران نیز حق دارند که تفسیری مغایر با میرزا مهدی از تشیع داشته باشند و این مغایرت، مستمسک تکفیر آنان و متهم‌شدن به انواع نسبت‌ها نباشد.

مجددا می‌پرسم که در مقام ارائهٔ تفسیر آیات *قرآن* و ردّ و قبولِ آنچه حدیث خوانده می‌شود باید مقلد بود یا پیرو ضوابط استوار؟ اگر شق اول را بگیریم، بلاشک تقلید از شیخ مفید و سید مرتضی اولی است. زیرا مقام علمیِ آن دو و نقشی که در ترویج تشیع داشته‌اند، بسیار برتر از مؤلف *ابواب‌الهدی* است ـ و عصر آن دو نیز به عصر معصوم نزدیک‌تر از او. اگر هم شق دوم را بگیریم باید ضوابط هر یک از دو طرف را به صورت دقیق مشخص کرد تا روشن شود کدام ارجح است. اگر هم به دلیل اختلاف سلیقه‌ها، تحقق اجماع بر سر یک سلسله ضوابط ممکن نباشد، هر کس می‌تواند با معیارهای مقبول خود در مقام تفسیر آیات و ردّ و قبول احادیث برآید؛ و هیچ‌کدام نباید دیگری را به انحراف از دین و مخالفت با علوم الهیه و .... متهم نماید و قول هیچ‌کس را ملاک تکفیر دیگری نباید قرار داد.

تأیید شیوه‌های مختلف در مواجهه با احادیث

منتقد محترم توضیحاتی در باب اختلافات شیوهٔ متقدمین و متأخرین در مواجهه با روایات به قلم درآورده‌اند که غالب آنها تأیید دیگری است بر این مدعا که در میان عالمان بزرگ و پیشوایان مقبول‌القولِ شیعی، قرائت‌های مختلفی از دین وجود داشته است و با اعتراف به آن مبانی و اثبات این مدعا، هیچ‌کس محق نخواهد بود که دیگری را به دلیل اختلاف نظر با وی منحرف بشمارد، به عنوان مثال، اگر ثقةالاسلام کلینی و علامهٔ مجلسی قرائتی از تشیع عرضه می‌کنند که مبتنی بر روایاتی است که به عقیدهٔ آن دو مقبول است؛ و اگر شیخ مفید و سید مرتضی همان روایات را باطل و مجعول می‌دانند و قرائت دیگری از تشیع عرضه می‌کنند که مبتنی بر یک سلسله مبانی کلامی نظری و نگاه عقل‌گرایانه به آیات و نصوص دینی است؛ و اگر ملاصدرا و پیروان وی قرائت سومی از تشیع عرضه می‌کنند که مبتنی بر نگاه فیلسوفانه و عارفانه به کتاب و سنت است؛ و اگر مؤلف *ابواب‌الهدی* و پیروان وی، به تصور خود قرائتی نزدیک به قرائت کلینی و مجلسی و مبتنی بر یک سلسله برداشت‌ها از روایات عرضه می‌کنند، هیچ‌یک از این قرائت‌ها خدشه‌ناپذیر نیست و انکارِ هیچ‌یک از آنها را، گام نهادن در مسیر انحراف و خروج از تشیع اصیل نباید دانست. اکنون اگر مؤلف *ابواب‌الهدی* و پیروانش این مدعا را باور دارند که دیگر جای بحثی نیست و اگر نمی‌پذیرند، بگویند که اختلافات خود را با علمای بزرگی همچون شیخ مفید و سید مرتضی چگونه حل می‌کنند؟ آیا آنها را هم بر طریق باطل می‌دانند؟ یا فقط مکتب فیلسوفان و عارفانی مثل صدراست که باید انگ التقاط و بطلان بخورد؟ و اگر شقّ اخیر است ملاک این تبعیض و فرق‌گذاری چیست؟

هدف ما نشان دادن تناقض‌ها در استناد به نام دو اثر از شیخ مفید است، نه دعوت به تقلید از او.

منتقد محترم وانمود فرموده‌اند ایراد اصلی ما این است که چرا مؤلف *ابواب‌الهدی* مقلد شیخ مفید نیست و چرا مثل او بسیاری از آنچه را عنوان حدیث دارد (از جمله در باب عالم اشباح و اظلّه) مردود نمی‌شمارد و آنها را نصوص و مستنداتی صد در صد صحیح و معتبر می‌انگارد و مکتب اهل بیت را بر پایهٔ آنها عرضه می‌کند؟ در حالی‌که سؤال اصلی ما این است که اگر تقلید و پیروی از شیخ مفید لازم و ضروری است، چرا مؤلف *ابواب‌الهدی* خود مقلد او نبوده و نظریات خود را با آرای وی هماهنگ نکرده است؟ و اگر ضروری نیست چرا صرفاً نام دو اثر از شیخ مفید را که حاکی از مخالفت

او با حلاج و فیلسوفِ معتقد به اتحاد است، و هیچ‌کس هم از محتوای آن دو اثر آگاه نیست، به عنوان دلیلی قاطع بر انحراف همهٔ فیلسوفان و عارفان از طریقهٔ مستقیمهٔ تشیع ذکر می‌کند و از آنان می‌خواهد که در این مورد مقلّد وی باشند؟ و چرا مکتبی که مشتمل بر یک سلسله برداشت‌های شخصی از روایاتی است که اصل آن روایات را شیخ مفید و سید مرتضی باطل می‌دانند، به عنوان یگانه قرائتِ درست از تشیع قلمداد می‌شود و هر کس با آن مخالفت کند، انگ التقاطی می‌خورد؟ سخن بر سر این است که نه شیخ مفید و سید مرتضی و نه مجلسی و مؤلف *ابواب‌الهدی* و نه البته ملاصدرا و هر متفکر و عالم دیگری هیچ یک مساوی با اسلام نیستند که هر کس با یکی از آنها مخالف بود «منحرف» تلقی شود؛ و بلکه هر یک از اینان قرائتی از دین ارائه کرده‌اند که در کنار قرائت‌های دیگر قابل عرضه است و هر کس می‌تواند هر یک از آنها را اصح دانست بگیرد؛ بی‌آنکه همهٔ حقیقت را ملک طلق و شش دانگ خود پندارد و دیگران را یکسره بر طریق باطل و ضلالت و التقاط و کجروی به حساب آورد. عنایت فرمودند؟ حالا باز هم صورت مسئله را عوض کنند!

چه کسی گفته یک قول، قول فصل است؟!

قول هر کس را ـ هر که خواهد باشد ـ باید با معیارهای دقیق سنجید

منتقد محترم فرموده‌اند: اگر قرار باشد یک قول قولِ فصل باشد و قرار باشد که هر متفکری نظر خود را با نظر پیشینیان همسو کند، گذشته از آنکه حریت فکری و ذم تقلید معنایی نمی‌یابد؛ باید پرسید که چرا به برخی از استنادهایِ میرزای اصفهانی خرده گرفته شده است؟ به عنوانِ مثال برخی از اشکالاتی که در مقالهٔ یاد شده به میرزای اصفهانی در ناتمامیِ استدلال به برخی طعنه‌ها و نام‌ها گرفته‌اند، نه به میرزای اصفهانی بلکه به جنابِ علامه مجلسی ـ رحمهٔ الله علیه ـ همو که در نوشتهٔ نویسندهٔ محترم به کرّات مستندِ ضعفِ احادیث قرار گرفته است و برای کلامشان امتیازی ویژه در نظر آمده است ـ بازمی‌گردد؛ به عنوان مثال بنگرید به بیان مرحومِ مجلسی در اینکه شیخ صدوق در ابتدای کمال‌الدین بر «یکی از کبار فلاسفه و منطقیین» از آن روی طعنه زده است که در چند سطر پیش‌تر منهج فکری ایشان را «عدول از طریقِ تسلیم به آرا و مقاییس» دانسته است. این مطلب نه بیانِ میرزای اصفهانی که فرمایش علامهٔ مجلسی دربارهٔ کلام شیخِ صدوق است و ما در چاپ اخیر از *ابواب الهدی* سند آن را آورده‌ایم. اگر قرار باشد که یک قول، قول فصل باشد پس باید گفت کسی که بیان کرده: «رابعاً منتقد متشرع و ضدّ صدرا و استاد علّامهٔ فهامهٔ او که از شیخ مفید با عنوانِ شیخ اعظم ـ قدس سرّه ـ یاد می‌کنند و فیلسوفان و عارفان را به اتهام مخالفت وی با ایشان مطرود می-

شمارند، چرا به آن همه اختلاف شدیدی که میان آرای شیخ با معتقدات خودشان است توجه ندارند؟ و چرا اهتمام نمی‌نمایند که اعتقادات خود را با نظریات وی هماهنگ و منطبق سازند؟»؛ بیش از هر کس دیگری نیازمند به همین تحذیر است که چرا در طرد و نفی فیلسوفان به تبعیّت از مرحومِ علامهٔ مجلسی نمی‌پیوندند؟ و چرا کلامِ علامهٔ مجلسی در ضعف و قوتِ یک راوی ارزشمند است، اما در سایر بیان‌هایِ تاریخی غیر قابل استناد است؟ (ش ۲۰، ص ۹۲)

پاسخ: من نمی‌دانم که منتقد محترم از کجا به این نتیجه رسیده‌اند که من قول مجلسی را قول فصل می‌دانم که لازم باشد هر آنچه را او گفته و نوشته، چشم و گوش بسته و بی‌دلیل بپذیرم. زیرا من سخن بی‌دلیل را ـ نه از صدرا و نه از ابن‌سینا و نه از شیخ مفید و سید مرتضی و نه از مجلسی و مؤلف *ابواب‌الهدی* و نه از هیچ متکلم و عارف و فیلسوف و عالم دیگری ـ نمی‌پذیرم و همان مقالهٔ «فیلسوف شیرازی و منتقدانش» گواه این مدّعاست که من راه انتقاد بر تمامی متفکران و علما را باز می‌دانم؛ و کلام هر یک از آنها را فقط در محدوده‌ای قبول دارم که بر اساس معیارهای درست، خالی از ایراد باشد؛ و در این مورد نیز تفاوتی میان صدرای فیلسوف و مفید متکلم و مجلسی محدث و مؤلف *ابواب‌الهدی* نمی‌گذارم؛ و حرمتی هم که به صدرا می‌نهم، نه به اعتبار آن است که قول او را قول فصل بشمارم، بلکه خصوصاً به این جهت است که وی قول خود و قول هیچ کس دیگر را قول فصل نشمرده؛ و به جایِ دعوت به تقلید از این و آن ـ یا از خود او ـ همگان را به پیروی از خرد و برهان خوانده است. با این مقدمات، اگر نظریات مجلسی را در نقد احادیث آوردم، بدین جهت است که آنها را مبتنی بر شیوهٔ دقیقِ نقادیِ سندِ روایات و اطلاع کافی از احوال راویان آنها می‌بینم. گذشته از آنکه استناد به نظریات او در برابر مؤلف *ابواب‌الهدی* و تابعان وی، مصداقِ حدیث «الزموهم من ذلک ما الزموه انفسهم» (*تهذیب*، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۵۸) است؛ و البته اگر کسی با دلیل و برهان ثابت کند که شیوهٔ مجلسی دقیق و درست نبوده است، از نظر خود در این مورد برمی‌گردم. آنچه را نیز که مجلسی در تخطئهٔ فلاسفه و عرفا نوشته، اگر با مبانی درست عقلی و فکری و تاریخی مطابق باشد می‌پذیرم وگرنه نه.

فی‌المثل مؤلف *ابواب‌الهدی*(ص ۲۲۷) و شاگردش شیخ علی نمازی مؤلف *مستدرک سفینهٔ البحار* (ج ۸ ، ص ۳۰۴) از مرحوم مجلسی نقل کرده‌اند که چون سقراط آوازهٔ ظهور موسی (ع) را شنید (!!) به او گفتند: تو به سوی موسی (ع) هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد: ما گروهی تربیت یافته‌ایم و به کسی که ما را تربیت کند نیاز نداریم! (نیز بنگرید به *بحار*، ج ۵۷، ص ۱۹۸) در حالی که موسی (ع) در میان قرون ۱۳ تا ۱۵ پیش از میلاد ظهور کرده است (*اعلام قرآن*، محمد خزائلی، ص ۶۱۶) و سقراط در

سال ۳۹۹ قبل از میلاد درگذشته (*الموسوعة العربیة العالمیة*، ج ۱۲، ص ۳۴۷) و در میان این دو نهصد سال فاصله بوده. علاوه بر آنکه موسی در مصر و مدین و آن نواحی می‌زیسته؛ و با شرایطی که در آن به سر می‌برده، حتی اگر با سقراط معاصر بود، بسیار بعید بود که خبری از او به گوش سقراط ـ فیلسوف مقیم یونان ـ برسد. فاصلهٔ یونان تا مصر نیز فاصلهٔ تهران تا امامزاده داود نبوده که به حکیم یونانیِ یک لا قبا و فاقد زاد و مَرکب پیشنهاد شود به چنان سفری تن در دهد.

و این روایت از قبیل روایت دیگری است که نیز شیخ نمازی شاگرد مؤلف *ابواب‌الهدی* آورده و به موجب آن: افلاطون الهی معلم اول بود (!) و او را ارسطاطالیس می‌خواندند (!) و وزیر اسکندر رومی بود (!) و شاگردان او سه فرقه بودند: اشراقیان و رواقیان و مشائیان ! (*مستدرک سفینة البحار*، ج ۸، ص ۳۱۳) نیز روایت دیگری که همو آورده و حاکی است: ارسطو به حضرت عیسی (ع) نوشت (همان، ص ۳۰۱) با اینکه ارسطو ۳۲۲ سال قبل از میلاد مسیح درگذشته است (*دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، ص ۵۶۹) و جالب آنکه همین شاگردِ بزرگوارِ میرزای اصفهانی (شیخ نمازی) در جای دیگر می‌نویسد :«در آخرِ توحیدِ مفضل (که از امام صادق روایت کرده‌اند) از دینداریِ ارسطو ستایش شده و آمده است که وی عقاید دهریان را تخطئه می‌کرد.» (*مستدرک سفینة البحار*، ج ۴، ص ۱۳۵).

باری هیچ خردمندی نمی‌پذیرد که چون مجلسی رجال شیعه را می‌شناخته و ارزیابی او از احادیث، بر پایهٔ شناخت دقیق از رجال، در خور استناد است، پس روایت او دربارهٔ سقراط را هم ـ که هیچ شناختی از او و زمان او و مکتب او نداشته ـ باید پذیرفت.

همچنین آنچه مرحوم مجلسی در تخطئهٔ حسن بصری روایت کرده و بر پایهٔ آنها وی را محکوم شناخته، من در معرض نقادی در آورده و نقاط ضعف فراوان آنها را در خلال ۴۴ صفحه از کتاب *حسن بصری* (صص ۱۸۳ تا ۲۲۷) آشکار کرده‌ام و هیچ عقلی نمی‌گوید که چون مجلسی در بررسیِ سندیِ روایات *الکافی* به گونه‌ای محققانه و دقیق و روشمند عمل کرده، پس باید آنچه را هم در کتاب تبلیغی خود علیه تصوف و حسن و دیگر مشایخ تصوف نوشته، و حاکی از کمالِ بی‌دقتی و سطحی‌نگری است، به دیدهٔ قبول نگریست.

باری منتقد محترم چون شیوهٔ خودشان تسلیمِ دربست و چشم و گوش بسته در برابر مؤلف *ابواب‌الهدی* است، پنداشته‌اند که من نیز باید چنین شیوه‌ای داشته باشم؛ و چون به اقوال مجلسی در ارزیابی احادیث استناد کرده‌ام، نتیجه گرفته‌اند که پس باید تمام سخنان مجلسی را ـ از جمله در تخطئهٔ مطلق فلسفه و عرفان ـ بی‌چون و چرا بپذیرم. ولی توصیهٔ من به ایشان و همهٔ

حقیقت‌پژوهان این است که قول هیچ کس را قول فصل نشمارند؛ و به جای آنکه افراد را معیار حق و باطل بگیرند، و به استناد کلامی مبهم، فلان حکیم را متهم کنند که آرای وی «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام دارد.»، به جای اینها بیائیم و دور از هرگونه پرونده‌سازی و تکفیر، به عرضهٔ آنچه حق و صحیح می‌دانیم بنشینیم. آنچه نیز من در این گفتار و در مقالهٔ پیشین نوشتم فقط در مقام دعوت به نفی تقلید و تجلیل از کسانی بود که تقلید را تخطئه می‌کردند. اگر هم سخنی در نقد مکتبی دیگر به میان آوردم، اولاً و بالذات نه به قصد نقد آن مکتب بل برای پاسخگویی به ایرادات نابجایی بود که طرفداران آن بر فلسفه و عرفان می‌گرفتند؛ و اگر هم در این عرصه به نظریات متکلمان و محدثان و فقیهان و مفسران استناد کردم، نه به دلیل تأییدِ صد در صد آنها بل از این جهت بود که آنان در نظر عامهٔ متشرعان چهره‌ای مقبول دارند؛ و من با بیانِ شیوه‌های ایشان در مخالفت با دیدگاه‌های متشرعان، خواستم ثابت کنم که مخالفت با دیدگاه‌های متشرعان، در میان خود ایشان نیز پیشینهٔ طولانی دارد و منحصر به فیلسوفان و عارفان نیست و «این گناهی است که در شهر شما نیز کنند.» اما این که در میان آرای این دو طرف مخالف ـ مؤلف *ابواب‌الهدی* از یک سو و بزرگانی چون شیخ مفید و سید مرتضی و ... از سوی دیگر ـ حق با کیست؟ هدف من نرخ‌گذاری در میان دعوی نبوده؛ و ستایش‌هایم از سید مرتضی نیز نه صرفاً به خاطر نظریات وی بلکه به دلیل شیوهٔ او در تخطئهٔ تقلید، و ترویج عقلگرایی و نفی حجیتِ خبرِ واحد و بصیرت و شجاعت در نقد احادیث بوده است ـ نیز به دلیل برخوردهایِ انسانیِ او با مسلمانانِ غیر شیعی و نامسلمانان.

استناد به قول کسی در یک مورد، دلیل بر صحت همهٔ اقوال اوست؟!

منتقد محترم به من ایراد کرده‌اند که: تو که داوری‌های مجلسی را در ارزیابی احادیث *کافی* معتبر می‌شماری، چرا نظر او را در تخطئهٔ فلسفه نمی‌پذیری؟

این ایراد به آن می‌ماند که کسی به مرحوم مجلسی و میرزای اصفهانی و منتقد محترم بگوید: شما که به گزارش صلاح‌الدین صفدی در مورد نقش مخرب مأمون در نقل کتب یونانیان به عالم اسلام ـ و هدف شوم مسیحیان از کمک به او در این راه ـ استناد می‌کنید، (*ابواب‌الهدی*، صص ۹۹ـ۱۰۰) و آن را دلیل بر ناحق بودنِ فلسفه می‌گیرید، پس چرا مدعیات و گزارش‌های همین صفدی را در مناقب سه خلیفه نمی‌پذیرید؟ از جمله آنچه را به عنوان حدیث رسول (ص) آورده و از آن ـ و مستندات دیگر ـ بر صحتِ خلافتِ ابوبکر و عمر استدلال کرده: «اقتدوا بالذین من بعدی ابی‌بکر و عمر ـ به آن دو تن که پس از منند، ابوبکر و عمر، اقتدا کنید.»

نیز این ادعای او: القاتل و المقتول بین علی و معاویهٔ عن اهل الجنهٔ ـ در جنگ معاویه با علی (ع) هر کس (از دو طرف) اقدام به قتل کرد یا کشته شد، اهل بهشت است. (*اعیان العصر*، صلاح‌الدین صفدی، ج ۳، صص ۳۵۴ـ۳۵۵).

ایضاً منتقد محترم که به گزارش ذبیح‌الله صفا در مورد نقش مخرب مأمون و .. استناد فرموده‌اند (*ابواب‌الهدی*، ص ۱۲۱) چرا به گزارش همین مؤلف در مورد دستور خلیفه عمر به سوزاندن و از بین بردنِ کتبِ علمیِ مصریان و ایرانیان و نقش عمروعاص و سعدبن ابی‌وقاص (*تاریخ ادبیات ایران*، ذبیح‌الله صفا، ج ۱، ص ۸۸) استناد نمی‌کنند و آن را دلیل بر صحت مطالب آن کتاب‌ها نمی‌گیرند؟ جز به این جهت که چنان دلیلی راست می‌شمارند و هیچ ملازمه‌ای میان صحت و کلام کسی در یک مورد و عدم صحت آن در مورد دیگر نمی‌بینند و اعتقاد به چنین ملازمه‌ای را نشانهٔ بلاهت می‌شمارند؟ خوب، پاسخ من به ایراد شما نیز همین است.

باز هم دربارهٔ قول فصل

منتقد محترم با این پندار نادرست که من قول مجلسی را قول فصل می‌دانم، اعتقاد به قول فصل را تخطئه کرده و نوشته‌اند: اگر قرار باشد یک قول، قول فصل باشد و قرار باشد که هر متفکری نظر خود را با پیشینیان همسو کند، گذشته از آنکه حرّیت فکری و ذم تقلید معنایی نمی‌یابد... (ش ۲۰، ص ۹۲) نیز نوشته‌اند: در این‌گونه مباحث، نباید یک قول را قول فصل دانست و به سرعت سایر اقوال را طرد کرد؛ بلکه باید به یک شیوهٔ عملی به بررسی آنها پرداخت (ش ۲۰، ص ۹۲).

در پاسخ به ایشان ـ افزون بر آنچه در تخطئهٔ آن پندار گفتم ـ باید از ایشان بپرسم: اگر قول هیچ‌کس قول فصل نیست، و اگر صرفاً با استناد به قول کسی در تفسیر فلان آیه و فلان حدیث، نمی‌توان قول دیگری را در تفسیر آن آیه و حدیث تخطئه کرد، چگونه است که شما قول مخالفان صدرا در تفسیر آیات و احادیث مربوط به معاد را قول فصل انگاشته‌اید و با استناد به آنها قول او را در تفسیر آن آیات و احادیث تخطئه می‌کنید و حتی مدعی هستید که نظر وی در آن مورد «مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام دارد» ؟ (ش ۲۰، ص ۹۰).

دلیلی دیگر بر بطلان فلسفه و عرفان و ضدیت آن هر دو با تعالیم اهل بیت؟!

منتقد محترم و پیشرو علّامهٔ فهامهٔ ایشان و برخی از متقدمان همچون مجلسی، اقداماتِ معدودِ برخی از خلفا و بستگان و وزیرانشان در ترجمه و نشر متون فلسفی و نیز ترویج تصوف را از جمله

دلایل خود بر بطلان فلسفه و تصوف و تقابل و تضاد آن دو با مکتب اهل بیت و لزوم تخطئهٔ هر دو گرفته‌اند (*ابواب‌الهدی و تذییلات آن*، صص ۹۸ ـ ۱۰۰، ۱۱۹ـ۱۲۱) در حالی‌که:

اولاً: معدود حمایت‌هایی که بعضی از خلفا و عمال ایشان از ترجمهٔ کتب فلسفی کرده‌اند، در برابر دشمنی‌هایی که بسیاری از آنان با فلسفه و تفکر آزاد داشته‌اند اصلاً رقم و عددی نیست؛ و بسیار عجیب است که مخالفان فلسفه و عرفان، آن پشتیبانی‌های معدود را دیده‌اند و آن همه کینه‌توزی‌ها را ندیده‌اند. به عنوان نمونه:

ـ یعقوب کندی اولین فیلسوف بزرگ مسلمان محسوب می‌شود. متوکل خلیفهٔ جنایتکار عباسی و از سرسخت‌ترین دشمنان اهل بیت، فرمان ضرب و شتمِ او را صادر کرد و تمام کتابخانهٔ او مصادره شد (*تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۵۹۴)

ـ در عصر المستنجد خلیفهٔ عباسی، کتابخانهٔ ابن مرخّم را ضبط و از میان آنها، آنچه از علوم فلاسفه بود سوزاندند ـ از جمله کتاب *الشفاء* تصنیف ابن‌سینا (*تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ذبیح‌الله صفا، ص ۲۷۹؛ *تاریخ ادبیات ایران*، همو، ج ۲، ص ۲۸۵)

ـ در سال ۲۷۹ هـ . (در عصر المعتضد خلیفهٔ عباسی) کتاب‌فروشان از فروش کتب کلام و جدل و فلسفه منع شدند (*تاریخ علوم عقلی*، ص ۱۴۰)

ـ به فرمان خلیفهٔ عباسی الناصر لدین الله، مجلدات کتاب *شفای* ابن‌سینا را به آب شستند (ترجمهٔ *رشف النصائح*، ص ۸۲).

باری اگر اقداماتِ برخی از خلفا در جهتِ ترجمه و نشرِ کتاب‌های فلسفی و ترویج تصوف، دلیل بر بطلان و تخطئهٔ اصل فلسفه و عرفان باشد، اقدامات بسیاری از آنان در ضدیت با فلاسفه و عرفا دلیل محکم‌تری بر صحت و حقانیتِ فلسفه و عرفان خواهد بود!

ثانیاً: اگر برخی از خلفا تمایلی به فلاسفه نشان دادند و به عرفا حرمت نهادند، اکثریت آنان نیز از فقیهان و محدثان و سیره‌نویسان و مفسران و نحویان و ادیبان و عقیدت‌شناسان (متکلمان) و حتی بعضاً ریاضی‌دانان و پزشکان حمایت می‌کردند. و این حمایت‌ها اگر هم در مورد کسانی که از آنها حمایت می‌شد ـ و در مورد شیوهٔ آنها ـ در خور انتقاد باشد، اما هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که به صرف این حمایت‌ها، اصل فقه و حدیث و تفسیر و طب و ریاضی و ... را تخطئه کنند و به دلیل تقابل و تضاد برخی از محدثان و فقیهان با ائمه، و سوء استفاده‌ای که از فقه و حدیث در این صحنه شده، فقه و حدیث را به صورت مطلق مطرود و منفور بشمارند. در مورد فلسفه و عرفان نیز ماجرا از همین قرار است.

ثالثاً: آیا منتقد محترم و پیشرو علامهٔ فهامهٔ ایشان نمی‌دانند که پاره‌ای از همین متون ترجمه شده را محدثان جلیل‌القدر ایشان نیز بسی ارج می‌نهادند و آنها را در کنار روایات معصومین و به عنوان آموزه‌های حقه تعلیم می‌داده و ترویج می‌کرده‌اند؟ ایشان ترجمهٔ دو کتاب *کلیله و دمنه* و *المجسطی* در هیئت را ـ که به دستور برمکیان صورت گرفت ـ نمونهٔ مهم‌ترین اقداماتی که در جهت مبارزه با معارف اهل‌بیت و به تباهی کشیدن فرهنگ مسلمانان انجام شده شمرده‌اند (*ابواب‌الهدی*، ص ۱۰۰) ولی عنایت نکرده‌اند که آن‌کس که *کلیله و دمنه* را در ۱۴۰۰۰ بیت برای برمکیان به نظم عربی درآورد و از آنان در برابر این کار ۱۵۰۰۰ دینار طلا جایزه گرفت، ابان‌بن عبدالحمید بود که برخی وی را از زنادقه و پیروان مانی و مردی هرزه و بی‌بند و بار می‌شمردند (*دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، صص ۳۴۷ـ۳۴۸) و او داستان زندگی بودا موسوم به *بلوهر و یوذاسف* را نیز برای همان برمکیان ـ که نیاکانشان متولیان معبد بودائیان در بلخ بودند ـ به رشتهٔ نظم کشید؛ و آن‌گاه روایت مفصّلی از این داستان را شیخ صدوق (یکی از سه محدث بزرگ شیعه) در بیش از ۶۰ ص از کتاب *اکمال‌الدین* (صص ۵۷۷ ـ ۶۳۸) و به نقل از وی علامهٔ مجلسی در *بحار الانوار* (ج ۷۵، صص ۳۸۳ ـ ۴۴۴) آورد. چنانکه ترجمهٔ آن را نیز مجلسی در کتاب فارسی *عین الحیات* به قلم آورد. از بسیاری تعبیرات موجود در این روایت می‌توان دریافت که در نظر صدوق و مجلسی و همهٔ کسانی که آن را پذیرفتند و ترویج کردند یوذاسف (همان بودا) مقام نبوت داشته است؛ چنانکه مجلسی پندهای اخلاقی آن را نیز ارج نهاده و آن را مشتمل بر حِکَم شریفهٔ انبیاء ـ علیهم السلام ـ و مواعظ لطیفهٔ حکما دانسته است؛ و ده‌ها تن دیگر از علمای بزرگ شیعه نیز این داستان را تفصیلاً به نظم و نثر فارسی و عربی و اردو و گجراتی تحریر کردند؛ یا بخش‌هایی از آن را به عنوان تمثیل‌ها و اندرزهایی پر ارج در آثار خود آوردند.

این نکته را هم نمی‌توان پنهان کرد که خلفا هرگونه عمل کرده باشند، به نظر آقایان در خور تخطئه و نکوهش‌اند!! اگر مثلِ مأمون کتاب‌های نامسلمانان را به عالم اسلام نقل کرده باشند، باید این کار را ناشی از سوء نیت و با هدفِ منصرف کردنِ مردم از معارف اهل بیت دانست ـ به گونه‌ای که مجلسی و میرزای اصفهانی و منتقد محترم مدعی‌اند. و اگر به گونه‌ای که به عمر نسبت می‌دهند ـ فرمان نابودیِ کتاب‌ها را صادر کرده باشند باید مانند مؤلف *الغدیر*، عمل ایشان را به عنوان گناهی نابخشودنی و در راستای مبارزه با دانش و معرفت شمرد. حالا شما بگویید که این بیچاره‌ها چه باید می‌کردند تا مورد اعتراض قرار نگیرند و متهم به توطئه علیه دین و ارتکاب جنایت نشوند؟ در اینجا آنچه را بزرگ‌ترین مدافعِ معتقداتِ شیعه در عصر ما ـ علامه عبدالحسین امینی که سخت مورد تأیید

آقای حکیمی مبلغ نامیِ مکتب تفکیک است ـ در تخطئهٔ عملی که به عمر نسبت می‌دهند ـ نابود کردن کتاب‌های ایرانیان و مصریان ـ نوشته ملاحظه فرمایید: مطالعهٔ کتاب‌های امت‌های پیش از اسلام به صورت مطلق حرام نیست؛ خصوصاً اگر از کتاب‌های علمی یا فنی یا حِکمی یا اخلاقی یا طبی یا نجومی یا ریاضی و امثال آن باشد ... آری اگر کتابی باشد که مردم را به گمراهی دعوت کند، یا به مکتبی باطل و دینی که نسخ شده بخواند، یا در آن شبهه‌ای بر ضدّ مبادی اسلام عرضه شده باشد، مطالعهٔ آن کتاب، بر کسانی که زیرک نیستند و قدرت بر تمییز حق از باطل و پاسخ دادن به شبهات را ندارند حرام است؛ ولی کسانی که قادر بر پاسخ دادن به شبهات هستند و می‌توانند در برابر پیروان مکتب‌های باطل به احتجاج پردازند، اگر به قصدِ اثباتِ بطلانِ مکتب‌های نادرست و آشکار کردن حق برای مردم، در آن‌گونه کتاب‌ها نظر کنند، عمل ایشان از برترین طاعات است ... پس محروم ساختنِ مردم از مطالعهٔ آن کتاب‌ها که در ایران و مصر بود، جنایتی نسبت به جامعه و اقدامی در جهتِ دور کردنِ مردم از دانش‌ها به‌شمار می‌رود؛ و کیفر دادنِ کسی که آن کتاب‌ها را مطالعه کند، هیچ هماهنگی با قانون عام اسلام ـ آن‌گونه که از قرآن و سنت رسول (ص) بر می‌آید ـ نداشته است. و خدا می‌داند که با نابود کردن آن سرمایهٔ علمی که در اسکندریه و ایران بود، مسلمانان چه تمدنِ پیشرفته و چه صنایع بی‌مانندی را از کف دادند که ـ برخلاف پندار خلیفه عمر در مورد کتاب‌های ایرانیان و کتابخانهٔ اسکندریه ـ نه به هدایت و گمراهی ارتباطی داشت؛ و نه در مورد مطالب آنها، موضوع موافقت و مخالفت با *قرآن* مطرح بود. اگر مسلمانان به آن سرمایهٔ علمی دست می‌یافتند چه زیانی برایشان داشت؟ جز آنکه به وسیلهٔ آن، سرمایهٔ مالی و دانش ایشان افزوده می‌شد؛ و در تمدن به مرحلهٔ پیشرفته‌تری می‌رسیدند؛ و در آبادسازیِ شهرهای خود گام‌های بلندتری برمی‌داشتند؛ و بهرهٔ ایشان از صحت و عافیت به کمال می‌رسید. و همهٔ اینها نتیجه‌اش نیرومندیِ حکومت و توانایی در کشورداری بود ـ افزون‌بر شکوه و هیبتی که در میان دولت‌ها و عظمتی که در همهٔ جهان به دست می‌آوردند و وسعتی که در قلمرو حاکمیت ایشان حاصل می‌شد. آیا کدام یک از این پیامدها چهرهٔ هدایت را مخدوش می‌نمود و به گوشه‌ای از دین لطمه وارد می‌کرد؟ آری نتیجهٔ آن کارِ ناپسند (نابود کردن کتاب‌ها) پَس‌رویِ علمی و تهیدستی در دنیا و لکهٔ ننگی بود که بر دامن عرب و اسلام نشست. تا جایی که برخی از منتقدان، آن را نوعی وحشیگری و برخی آن را از کارهای جاهلانه شمردند؛ و ما داوری در این مورد را بر عهدهٔ خِرد درست و منطقِ صحیح می‌گذاریم (*الغدیر*، ج ۶، صص ۴۲۶ـ۴۲۸).

این بود نظر عالم‌ترین سنگربانِ معتقداتِ شیعه در قرن چهاردهم. تا منتقد محترم و مقتدای او میرزای اصفهانی و اسلاف ایشان که ترجمهٔ دو کتاب *کلیله و دمنه* و *المجسطی در هیئت* را به عنوانِ نمونهٔ مهم‌ترین اقدامات برمکیان برای مبارزه با معارف اهل بیت و به فساد کشیدنِ فرهنگِ مسلمانان یاد می‌کنند چه نظری داشته باشند! و در پس و پشت عمل محقق طوسی نامی‌ترین ـ متکلم و مدافع اعتقادات شیعه ـ در تحریر *مجسطی* ـ که آن را به صورت کتاب درسی درآورد ـ چه توطئه‌ای را علیه *قرآن* و اهل بیت کشف بفرمایند!

یاد آوری ـ آنچه به خلیفه عمر نسبت می‌دهند که دستور داد کتاب‌های ایرانیان و مصریان را بسوزانند، اسناد معتبر تاریخی آن را تأیید نمی‌کند و قرائن متعددی نیز بر نادرستی گزارش‌های وارده در این باره وجود دارد (بنگرید به بحث مستوفای استاد مطهری در: *خدمات متقابل اسلام و ایران*، صص ۵۴ ـ ۳۰۸) دربارهٔ اقدام محقق طوسی به تحریر کتاب *مجسطی* و استفاده از آن به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علمیهٔ شیعه نیز بنگرید به: *الذریعه*، آقا بزرگ تهرانی، ج ۳، ص ۳۹۰، ج ۲۰، ص ۸؛ *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد علامه شعرایی*، صص ۴۴، ۸۹.

به جای عداوت و توهین، قولِ لیّن و گفت‌وگوی علمی بیاموزیم؟!

منتقد محترم توصیه فرموده‌اند که «به نسل‌های تازه، به جای عداوت و توهین به شخصیت افراد، قول لین و گفت‌وگوی علمی بیاموزیم.» و در کتابی هم که ایشان تصحیح و بدون هیچ نقدی بر آن و بلکه با سلام و صلوات برای مؤلف و تأیید کامل مطالب آن به بازار عرضه کرده‌اند، عبارات فراوانی به چشم می‌خورد که نمونه‌های اکملِ قول لیّن و گفت‌وگوهای علمی است:

ـ طریق الصوفیهٔ ینتهی الی الصلح بین الکلّ و یثبت السحر للانبیاء: طریق صوفیان به صلح کل منتهی می‌شود و پیامبران را جادوگر معرفی می‌کند (*ابواب‌الهدی*، ص ۴۱۲ و مأخذ این ادّعا؟).

ـ *طریق الصوفیهٔ عین حرکهٔ المجانین*: طریق صوفیان عین حرکت دیوانگان است (همان، ص ۴۱۳).

نیز این سخن که در متن *ابواب‌الهدی* نبوده و منتقد محترم آن را از اثر دیگر میرزای اصفهانی نقل کرده‌اند تا شیوهٔ «قول لیّن و گفت‌وگوی علمی» را به همگان بیاموزند ـ خاصّه در برخورد با عرفا: ـ *انّ الصوفیهٔ و العرفاء اضلّ سبیلاً من الانعام التی لا عقل لها*: صوفیان و عارفان از چارپایان بی‌عقل گمراه‌ترند (همان، ص ۱۱۶ از رسالهٔ میرزا در باب اعجاز قرآن)

نیز عنوانی که منتقد محترم از پیش خود برای بخشی از سخنان میرزای اصفهانی در باب ۱۴ نهاده‌اند: تعریف العقل و توصیفه کما یکون فی العلوم البشریهٔ، الحاد و اضلال فیه: تعریف عقل و توصیف آن به گونه‌ای که در علوم بشری است، الحاد و گمراهی است (همان، ص ۶۶۴).

نیز این سخن که منتقد محترم در راستای ترویج «قول لیّن و گفت‌وگوی علمی» از ملّا فتح‌الله شوشتری نقل کرده‌اند. مشایخ و رؤسای طایفهٔ صوفیهٔ کفرهٔ فجره ـ خذلهم الله ـ (ص۳۶۲ نقل از شهاب ثاقب ـ وفایی تستری).

نیز توصیفات او از اهل حکمت: اعداء الدین و السعادهٔ فی هدم شریعهٔ سید المرسلین ... لایدری انه لایزن عندالله جناح بعوض مهین: دشمنان دین و کسانی که در تخریب آیین سرور پیامبران کوشایند و نمی‌دانند که ایشان در نزد خدا به اندازهٔ یک بال پشهٔ بی‌مقدار ارزش ندارند (*ابواب‌الهدی*، ص ۲۳۱).

نیز این سخن که از زندگی‌نامهٔ خود نوشت میرزای اصفهانی نقل کرده‌اند: فقیر در اوان تشرف به نجف اشرف، با کمالِ تنفر از مذاق تصوف و برائت از این طریقهٔ ضالّهٔ مشهوره .. (مقدمهٔ *ابواب‌الهدی*، ص ۲۶).

نیز این سخنِ میرزا در تعریض به شیخ احمد احسایی: الحمدلله الذی اظهر جنون هذا الاعرابی: ستایش خدایرا که جنون این عرب بیابانی را آشکار کرد (همان، ص ۷۶)

جسارت است ولی آیا این ناچیز که شعار «پرهیز از عداوت و توهین به شخصیت افراد» و «قول لیّن و گفت‌وگوی علمی» نمی‌دهد، هرگز چنین سخنانی را تابلو کرده است؟

وحدت وجود کفر است؟

میرزای اصفهانی مدعی است که ائمهٔ معصومین و عامّهٔ علما و محدثان و فقیهان، کسانی را که معتقد به وحدت وجودند کافر شمرده‌اند (صص۲۵۹ـ۲۶۰) که لازمهٔ چنین سخنی کفر بسیاری از علما و فقیهان بزرگ شیعی است که من برای مراعات ادب، در اینجا نامی از ایشان نمی‌برم و به این اکتفا می‌کنم که: مؤلف *ابواب‌الهدی*، به طوری که گفته می‌شود، در درس مرحوم سید محمدکاظم یزدی حضور می‌یافته است (*ابواب‌الهدی*، مقدمه، ص ۲۶) و سید با تصنیف *عروهٔ الوثقی* یکی از پرفروع‌ترین و منقح‌ترین متون فقهی را بر جای گذاشت که در تمامی حوزه‌های علمیه محور درس و بحث و

عرضهٔ فتوی قرار گرفت و شروح و حواشی متعددی بر آن نوشتند و کمتر کسی از مراجع تقلید را می‌توان یافت که حاشیه‌ای بر آن ننوشته باشد.

آن‌گاه سید در این کتاب، نه تنها عقیده به وحدت وجود را کفر نشمرده، بلکه ناپاک‌بودنِ صوفیانِ معتقد به این نظریه را نیز در صورت التزام به احکام اسلام مردود شمرده است؛ چنانکه شاگرد مبرز او آیهٔ الله سید محسن حکیم ـ از اجلّهٔ مراجع متأخر تقلید ـ نیز در شرح خود بر این کتاب، به نقل از تعلیقهٔ سبزواری بر *اسفار*، چهار نظریهٔ مطرح در نفی و اثباتِ کثرت و وحدتِ وجود و موجود را اجمالاً بازگو کرده و دربارهٔ اعتقاد برخی از صوفیان به وحدت وجود و موجود ـ که آن را با عنوان «توحید خاص» یاد می‌کند ـ می‌نویسد: حُسن ظن به کسانی که قائل به توحید خاص هستند، و تکلیف شرعیِ ما به اینکه اعمال و عقاید دیگران را حمل بر صحت کنیم، ایجاب می‌کند که این اقوال را بر ظاهر آنها حمل نکنیم و الّا (اگر آنها را حمل بر ظاهر کنیم) چگونه وجود خالق و مخلوق و آمر و مأمور را صحیح بدانیم؟ (*عروة الوثقی*، سید یزدی، در ضمنِ *مستمسک العروة* از سید محسن حکیم، ج ۱، صص ۳۸۸، ۳۹۱).

همچنین علی‌رغم سید محمدباقر نجفی شاگرد مبرز میرزای اصفهانی که در مقدمهٔ *ابواب‌الهدی* (صص ۳۹ ـ ۴۰) با خلط میان *مثنوی* و *دیوان شمس*، به خیال خود «نمونهٔ کلمات کفر و شرک مولوی» را تابلو کرده و در ویترین گذاشته، و با استناد به ابیاتی که از مولوی نیست، وحدت وجود را در مکتب وی به صورتی بس عوامانه عرضه فرموده ـ آری علی‌رغم او ـ مرحوم آیت الله حکیم به سید محمد جمال هاشمی که از اعاظم فقها و ادبای نجف و از خاصّان شخص ایشان بود دستور دادند *مثنوی* را از نو به عربی ترجمه کند؛ که بخشی از این ترجمه چند سال قبل منتشر شد؛ و در مقدمهٔ آن اشاره‌ای به تأکید آقای حکیم به سید محمد جمال، برای اقدام به ترجمهٔ مجدد *مثنوی* به عربی شده است؛ و من نیز در این مورد خاطرهٔ شیرینی دارم که در جای دیگر نقل کرده‌ام (*کتاب‌فروشی*، ج ۲، ص ۳۲۵) این است نمونه‌هایی از برخوردهای فقیهان بزرگ و مراجع روشن‌بین با آرای عرفا. تا کسانی که به سادگی چماق تکفیر را بر سر این و آن فرود می‌آورند و در عین حال مؤکّداً خواستار «قول لیّن و گفت‌وگوی علمی» هستند چه نظری داشته باشند!

در باب نظریهٔ وحدت وجود ـ و اینکه از ضروریات عقلی است و جز با قبول آن، توحید راست نیاید ـ بنگرید به کتاب *الفردوس الاعلی* از آثار شیخ محمدحسین کاشف الغطا از اعاظم فقها و مراجع تقلید در سدهٔ چهاردهم که خود و برادرش بسیار مورد اعتمادِ سید یزدی و از شاگردان طراز اول او

بودند و سید مرافعات را به آن دو ارجاع می‌داد و در بیشتر امور مهّمه تکیه‌اش بـه آن دو بـود و حتـی آن دو را به عنوان وصّی خود تعیین کرد و پس از درگذشتِ سیّد نیز آن دو ـ تحت همین عنوان ـ به اقدام پرداختند. چنان که شیخ محمد حسین در همان زمان حیات سید (و ظاهراً بـرای نخسـتین بـار) شرحی بر کتاب *عروة* او نوشت و به تدریس آن کتاب همت گماشت (*نقباء البشر*، آقا بزرگ تهرانی، ج ۲، صص ۶۱۳، ۶۱۵) همچنین بنگرید بـه آنچـه در ش ۱۵، ص ۳۹ از مرحـوم کاشـف الغطـا دربـارهٔ وحدت وجود نقل کردم.

وجود اختلاف در میان علما از نتایج ترویج فلسفه است؟

منتقد محترم وقوع اختلافات در میان علما را از نتایج نامطلوب ترویج فلسفه دانسته و برای اثبات ادّعای خود گزارش‌هایی از اینجا و آنجا نقل کرده‌اند و صریحاً می‌نویسند: «ثمرهٔ تعقل در میان مـردم بروز الحاد و زندقه و انکار نبوت است» (*ابواب‌الهدی*، صص ۲۵۴ـ۲۵۶) اما ایشـان بـه ایـن دو نکتـهٔ بدیهی بیندیشیده‌اند که:

اولاً: اگر «ثمرهٔ تعقل، در میان مردم بروز الحاد و زندقه و انکار نبـوت» بـود، خداونـد حکـیم بـه انسان عقل (ابزار تعقل) نمی‌داد و در کتاب آسمانی خود، دهها بار و بیش از هر چیز، مردم را به تعقل دعوت نمی‌فرمود و عاقلان را مخاطب قرار نمی‌داد.

یاد آوری ـ راستی که این‌گونه داوری‌های کین‌توزانه نسبت به تعقل، تنها زیبندهٔ کسانی است که بزرگ‌ترین خردمندان جهان را به جرم استفاده از عقل و تخطئهٔ شیوه‌های مخالف آن تکفیر می‌کنند.

ثانیاً: بسیاری از مهم‌ترین اختلاف‌ها در میان علمایی بروز کرده که یا اصلاً سر و کاری با فلسـفه نداشته‌اند و یا مخالف آن بوده‌اند و سرمایهٔ ایشان از علوم دینی (فقه، حـدیث، تفسـیر، کـلام، اصـول و...) فراتر نمی‌رفته است؛ و اگر وقوع اختلاف در میان علما بر اثر ترویج فلسـفه را دلیـل بـر تخطئـهٔ فلسفه بگیریم، همین دلیل را برای تخطئهٔ علوم دینی هم می‌توان آورد که البته مورد قبول نیسـت و جای سؤال است که چگونه آنچه را آنجا نمی‌پذیرید در اینجا بدان تمسک مـی‌جوییـد؟ بـرای نمونـه بنگرید به:

اختلافات مؤلف *ابواب‌الهدی* با محدث بزرگ شیخ صدوق دربارهٔ مسـائل مهمـی همچـون سـهو النبی، شهادت به ولایت در اذان و اقامه، سی روزه بودن ماه رمضان در همهٔ سال‌ها.

اختلافات او با فضل‌بن شاذان و یونس‌بن عبدالرحمن و ابن‌جنید و دیگر فقیهانی که در اسـتنباط احکام دین از شیوهٔ قیاس استفاده می‌کردند.

اختلافات او با بزرگانی همچون سید مرتضی، شیخ مفید، طبرسی، شیخ طوسی، ابن‌شهر آشوب، ابوالفتوح، ابن‌ادریس، ملّا فتح‌الله کاشانی و .... دربارهٔ عالم اشباح، عالم ذر، حیات پیامبر و ائمه پیش از تولد دنیوی ایشان و تقدم خلقت آنان بر تمامی موجودات، خلقت ارواح پیش از ابدان و...، نیز اختلافات او با آنان در تفسیر آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ اعراف و دهها احادیث مرتبط با آن و در این باب که آدمیان پیش از تولد دنیوی در جهان دیگری حضور یافته و در آنجا حق تعالی جملگی را مخاطب قرار داده و آنان به خطاب الهی پاسخ داده‌اند (برگردید به مقالهٔ پیشین و آنچه در همین مقاله آوردیم)

اختلافات او با پنج تنِ نخستین از هشت عالمی که فوقاً نام بردیم دربارهٔ محدودهٔ علم پیامبر و امامان نیز (برگردید به مقالهٔ پیشین و آنچه در همین مقاله آوردیم).

اختلافات او با هشام بن حکم، علی‌بن اسمعیل‌بن میثم، یونس‌بن عبدالرحمن، هشام‌بن سالم جوالیقی که به تصریح شریف مرتضی جملگی معتقد بودند خدا در جایی هست و در جایی نیست و حرکت می‌کند و انتقال پذیر است (*رسائل شریف*، مرتضی، ج ۳، ص ۲۸۱).

اختلافات او با تمامی علمای شیعهٔ قم تا پیش از شیخ ابو جعفر صدوق که به تصریح سید مرتضی جملگی جبری مذهب بوده‌اند و خدا را شبیه خلق می‌انگاشته‌اند (*همان*، ج ۳، ص ۳۱۰) و لازمهٔ سخن سید بزرگوار آن است که افرادی همچون پدر شیخ صدوق (صدوق اول ابوالحسن علی) زکریابن آدم، علی‌بن ابراهیم قمی، عبدالله‌بن جعفر حمیری، احمدبن اسحق قمی، محمدبن حسن‌بن احمدبن ولید، سعدبن عبدالله اشعری و ... همگی جبری مذهب بوده باشند و خدا را شبیه خلق انگارند.

اختلاف او با هشام‌بن حکم که به تصریح شیخ مفید اعتقاد به جسمانیت و مرئی‌بودن خدا داشته است.

اعتقاد او به این که متولّیِ غسلِ هر امامی، فقط امام بعدی می‌تواند باشد و نه هیچ‌کس دیگر (*مستدرک سفینهٔ‌البحار*، ج ۱، ص ۲۰۰، *بحارالانوار*، مجلسی، ج ۲۷، ص ۲۸۸) و اینکه ائمه (ع) در همه جا شاهد و حاضرند و سخنان ما را می‌شنوند (*مستدرک سفینهٔ‌البحار*، ج ۷، ص ۳۳۹) و در هنگام مرگ بر بالین هر محتضری حضور می‌یابند (*مستدرک سفینهٔ‌البحار*، ج ۲، صص ۳۱۸ــ۳۲۰؛ *بحارالانوار*، ج ۶، صص ۱۵۳، ۱۶۲ تا ۲۰۰، ج ۳۹، ص ۲۳۷؛ ج ۴۵، ص ۳۱۲) و امثال اینها که سیّد بزرگوار شریف مرتضی علم الهدی همهٔ این اعتقادات را باطل می‌داند و حضور امام رضا (ع) و امام جواد (ع) را برای غسل دادنِ پدران خویش ـ در بغداد و طوس ـ مستلزم امر محال می‌شمارد (*رسائل شریف مرتضی*، ج ۳، صص ۱۵۵ـ۱۵۷) و آگاهیِ امام را از درودی که برای او می‌فرستند، منوط و موقوف به آن می‌داند که خدا آن درود را به وی ابلاغ کند؛ و این را که امام در آنِ واحد بر بالین دو

محتضر ـ یکی در شرق عالم و دیگری در غرب ـ حضور یابد قویّاً تکذیب می‌کند و امری ممتنع می‌شمارد (همان، ج ۱، صص ۲۸۰ـ۲۸۱؛ ج ۳، صص ۱۳۳ـ۱۳۴).

اعتقاد او به این که اگر پیامبر و امامان نبودند زمین و آسمان و بهشت و دوزخ و مخلوقات دیگر آفریده نمی‌شدند (*مستدرک سفینهٔ البحار*، ج ۳، صص۱۶۶ـ۱۶۹) و اعتقاد به این که پیش از تولد و بعثت پیامبر (ص) برخی از کاهنان ـ از جمله سطیح ـ در مورد بعثت رسول (ص) پیش‌گویی‌هایی کرده بودند که درست درآمد (*مستدرک سفینهٔ البحار*، ج ۵، صص ۳۷ـ۳۸) و نیز این که عقد نکاح، به صورت صحیح، فقط در میان پیروان مذهب حقه، جریان دارد و فقط فرزندان آنها طیب الولاده و پاکزادند و دیگران نه عقد نکاحشان درست است و نه فرزندانشان پاکزادند (*مستدرک سفینهٔ البحار*، ج ۳، ص ۲۰۴) که سید مرتضی تمامی این اعتقادات را مردود می‌شمارد. و این سخن را که «اگر امام نباشد آسمان و زمین بر پا نخواهد بود.» متعلق به غلات و گزافه‌گویانی می‌داند که با تشیع بیگانه‌اند و امام را خدا می‌شمارند؛ و صریحاً می‌نویسد: هیچ فردی از شیعیان امامی ـ از پیشینیان و متأخران ـ را سراغ نداریم که چنین سخنی گفته باشد (*الشافی*، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۴۲؛ *رسائل*، همو، ج ۱، صص ۲۸۴ـ۲۸۵) سیّد مرتضی آنچه را نیز در کتب سیره و حدیث، به عنوان پیشگویی از بعثت رسول (ص) از کسانی همچون سطیح نقل شده، گزارش‌هایی ضعیف و سخیف می‌داند که از آنها، نه علمی حاصل می‌شود و نه حتی گمانی قابل اعتنا، چنان که شیوهٔ کاهنان را فاقد بنیادی معتبر می‌شمارد (*رسائل*، شریف مرتضی، ج ۱، صص ۴۱۶ـ۴۱۷) و انحصار طیب الولاده به فرزندان شیعیان را مردود می‌شمارد و تصریح می‌کند که حتی در میان کافران، اگر عقد و نکاحی بر طبق سنت و آئین ایشان واقع شود آن عقد صحیح است و فرزندانشان پاکزادند (همان، ج ۱، صص ۳۹۸ تا ۴۰۱).

افزون بر اینها بسیاری از اختلافاتِ صحابهٔ پیامبر (ص) و اصحاب ائمه (ع) و محدثان و فقیهان و مفسران و متکلمان شیعه با یکدیگر در موضوعات بس مهمِ عقیدتی و فقهی که در همین مقاله و مقالهٔ قبلی به آن اشاره کردم. و این هم یک نمونهٔ دیگر: سیدبن طاووس می‌نویسد: قطب راوندی که از عالمان بزرگ شیعی است تألیفی دارد که من خوانده‌ام و در کتابخانه‌ام هست؛ و در آن از ۹۵ مورد اختلاف در مسائل و موضوعات اعتقادی که در میان شیخ مفید و سید مرتضی بوده یاد کرده و در پایان آن می‌گوید: اگر بخواهم تمامی اختلافاتی را که این دو در این باره با یکدیگر دارند ذکر کنم، سخن به درازا خواهد کشید (*کشف المحجهٔ*، ابن‌طاووس ص ۶۴) آن‌گاه وقتی در میان مفید و مرتضی ـ با آن پیوند استوار استادی و شاگردی و آن همه تقارب و نزدیکی فکری که به نظر می‌رسد با یکدیگر داشته‌اند، این همه

تباین و اختلاف فکری وجود داشته باشد، می‌توان حدس زد که اختلافات عقیدتی میان سید مرتضی ـ مثلاً ـ با شیخ صدوق و علامهٔ مجلسی دهها برابر بیش از اینها بوده است.

اینک آیا منتقد محترم از این همه، و از بقیهٔ اختلافاتِ بزرگان شیعه با یکدیگر، و اختلافات آنان با مؤلف *ابواب‌الهدی* ـ که هیچ ربطی هم به فلسفه نداشته ـ بی‌خبرند که فلسفه را به عنوان تنها عاملِ قابلِ ذکر در وقوع اختلافات فکری و عملی می‌پندارند و به این دلیل آن را تخطئه می‌کنند؟ اگر پاسخ مثبت است که وای بر من با این دعاوی بزرگ در عین کمال بی‌خبری! اگر هم خبر دارند که بفرمایند چه رابطه‌ای در میان این همه اختلافات فکری ـ از یک سو ـ و فلسفه ـ از سوی دیگر هست؟ ایشان به این نکتهٔ بدیهی توجه ندارند که اختلاف دیدگاه و عقیده در میان افراد بشر، امری طبیعی است و در هیچ شرایطی نمی‌توان به آن پایان داد؛ و عوامل متعددی دارد که همیشه هست و ریشه‌کن کردن آن ممکن نیست و یکی از آن جمله: محدودیتِ ادراکات افراد بشر و تفاوت‌هایی که در کمیت و کیفیت آگاهی‌های آنها وجود دارد. و در نتیجه برخی از کسان چیزهایی را می‌دانند و چیزهای دیگری را نمی‌دانند. و برخی دیگر آنچه را آنها می‌دانند نمی‌دانند و آنچه را نمی‌دانند می‌دانند؛ و این دانسته‌ها و نادانسته‌ها، در تفسیرهایی که هر یک از دو طرف، از مبانی دین و اخلاق دارند تأثیر می‌گذارد و موجب اختلاف می‌شود. منتقد محترم امری بدین وضوح و سادگی را درنیافته و کاسه کوزهٔ اختلافات را بر سر فلسفه می‌شکند و با اینکه خود و مقتدایشان کمالِ تضاد و منافرت را با مولانای رومی احساس می‌کنند، جا دارد که دقایقی چند، این بیت او را مورد تأمل و مداقّه قرار دهند:

از نظرگاه است ای مغز وجود　　اختلاف مؤمن و گبر و یهود

یاد آوری ـ *مستدرک سفینهٔ البحار* تألیف شیخ علی نمازی از شاگردان طراز اول میرزا مهدی اصفهانی است و استناد به آن در مقام توضیح عقاید استاد وی بی‌مناسبت نیست. به علاوه آنچه در این بخش به عنوان اعتقادات میرزا مهدی نقل می‌شود، به قدری در میان کثیری از روحانیون شیعه شهرت دارد که گمان نمی‌رود کسی در مقام انکار انتساب آن به وی بر آید؛ و مؤلف *مستدرک* نیز بیشتر آنچه را در کتاب خود آورده، به *بحارالانوار* مستند نموده که در نظرِ حدیث‌گرایان شیعه، مهم‌ترین و جامع‌ترین منبع برای شناخت مبانی و تاریخ و سنت تشیع است.

صِرفِ استناد به قول یکی از علمای پیشین در بحث‌های اعتقادی کافی نیست؟

من نوشته بودم: به گواهی شیخ مفید، محمدبن سنان در نظر علمای شیعه مطعون و مذموم و متهم به غلو بوده و محتوای کتاب منسوب به او ـ *الاشباح و الاظلّه* ـ گمراهی و ضلالتی است

متعلق به کسی که از راه حق منحرف و گمراه شده است. چنان که فضل‌بن شاذان نیز بالصراحه می‌گفته است: برای شما جایز نمی‌دانم که احادیث محمدبن سنان را روایت کنید (ش ۱۵، صص ۴۰، ۴۴) منتقد محترم در پاسخ فرموده‌اند: صرف استناد به قول یکی از علمای گرانسنگ پیشین در جرح و تعدیل روات در بحث‌های اعتقادی کافی نمی‌باشد. از جمله نکاتی که امروزه روز بر کمتر کسی مخفی مانده، آن است که در گذشته، بسیاری از افراد از آن رو رمی به غلو و ... می‌شده‌اند که دانش و فهم پیشینیان محدود بوده و به استنباط‌های جدید که محصول تلاش طولانی مدت فقهای شیعه است دست نیافته‌اند (ش ۲۰، ص ۹۱).

پاسخ: با چشم‌پوشی از صحت و سقم نظر شیخ مفید و فضل‌بن شاذان دربارهٔ محمدبن سنان و متهم بودن او به غلو و جعل حدیث از سوی علمای متقدم شیعه، این نکته بسیار شگفت‌انگیز است که تنها نام دو اثر از شیخ مفید، برهانی قاطع برای تخطئهٔ عامّهٔ فلاسفه و عرفا و خاصه حلاج به شمار می‌رود؛ و نام یک اثر از فضل‌بن شاذان دلیلی استوار بر بطلان فلسفه محسوب می‌شود ـ با آنکه به گواهیِ آثار مانده از این دو، نه شیخ مفید آشنائیِ درستی با فلسفه و عرفان داشته و نه فضل‌بن شاذان تبحری در فلسفه. ولی داوریِ همین دو عالم بزرگِ دین که در دانشِ حدیث و کلام (اصول عقاید) در برترین جایگاه بوده‌اند، دربارهٔ یک راوی حدیث که روایاتی دربارهٔ اصول عقاید نقل کرده قابل قبول نیست و باید دید متأخران چه گفته‌اند! اما این که دربارهٔ فلسفه و عرفان و حلاج نیز ـ در کنارِ نامِ سه اثری که از دو عالم نامبرده سراغ داریم ـ باید داوری‌های متفاوتِ بسیاری دیگر از علمای بزرگ شیعه را در نظر داشت، این چیزی نیست که برای مقتدایِ منتقد محترم در خور قبول باشد و چه بسا که صِرفِ اختلاف نظر ایشان با دو عالم مذکور در موارد یاد شده، دلیلی بر محکومیت آنان و متهم بودن به انحراف و عدم خلوص و .... به‌شمار رود!

دلیل عدم طرحِ بحث از اظلّه

منتقد محترم خرده گرفته‌اند که چرا من در ضمن گفت‌وگو از اظلّه، به نقل سخنان شیخ مفید بسنده کرده و آنچه را میرزای اصفهانی و دیگران در آن باب نوشته‌اند نیاورده‌ام؟ (ش ۲۰، صص ۹۰، ۹۲)

پاسخ: منتقد محترم عنایت نفرموده‌اند که هدف من ـ اولاً و بالذات ـ نفی و اثباتِ عالم اظلّه نیست و به دعوا بر سر این‌گونه مسائل رغبتی ندارم؛ و اگر به نظر شیخ مفید و فضل‌بن شاذان دربارهٔ عالم اظلّه و مطعون بودن محمدبن سنان اشاره کرده‌ام، صرفاً برای آن است که ثابت شود میرزای اصفهانی در نفی و اثبات‌های خود معیار واحد و مشخصی ندارد. وقتی در جایگاه تخطئهٔ فلاسفه و

عرفا قرار می‌گیرد، حتی ذکر نام دو سه کتاب از شیخ مفید و فضل‌بن شاذان را ـ بی‌آنکه کمترین اطلاعی از محتوای هیچ یک آنها داشته باشد ـ کافی می‌داند که به عنوان برهانی قاطع علیه فلاسفه و عرفا عرضه کند. اما وقتی می‌خواهد اعتقاد به عالم اظلّه و اشباح و .... را تبلیغ و ترویج کند، آنجا دیگر سخنان شیخ مفید و فضل‌بن شاذان بی‌ارزش است. عنایت فرمودند که «محل النزاع» چیست؟ حالا باز هم صورت مسئله را عوض بفرمایند و ایراد بگیرند!

بعلاوه تا وقتی این همه نخبگان صاحب‌قلم در میان شاگردان و مبلغان مکتب میرزای اصفهانی هستند ـ از جمله منتقد محترم ـ شایسته‌تر آن است که بحث عالم اظلّه را نیز کسانی از ایشان طرح بفرمایند و در ضمنِ یک تحقیق دراز دامن در پیرامون آن، نظریات مخالفان را نیز عرضه و به تفصیل به آن پاسخ دهند تا بر همگان واضح و لایح گردد که شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و ابن ادریس و ابن‌شهر آشوب و ابوالفتوح و ملا فتح‌الله کاشانی و ... در تفسیر آیهٔ ۱۷۱ از سورهٔ اعراف، و در برخورد با روایات مربوط به عالم ذر و عالم اشباح و اظلّه به خطا رفته‌اند و آنچه را آنان نفهمیدند میرزای اصفهانی فهمیده است.

مکتب میرزای اصفهانی نخستین منظومهٔ جامع ....؟

منتقد محترم معتقدند که مکتب میرزای اصفهانی «را می‌توان نخستین منظومهٔ جامع و در عین حال دقیق‌ترین تکاپوی فقهای امامیه در استخراج معارف شریعت دانست. بی‌تردید اجتهاد میرزای اصفهانی در فهم تعالیم وحیانی بی‌نظیرترین اجتهادها در نوع خود می‌باشد» (*ابواب‌الهدی* ــ پشت جلد) آیا این سخنان به راستی تراویدهٔ قلم منتقد محترم است؟ آیا ایشان بر روی این کلماتی که بر پشت جلد کتاب میرزای اصفهانی چاپ شده، حتی یک لحظه اندیشیده‌اند؟ آیا ایشان می‌دانند که چنین دعاویی چه توهین بزرگی به هزار و چهار صد سال فرهنگ شیعی است که در هر عصر و زمانی، عالمان بزرگی برای عرضهٔ آن دامن همت به کمرزده و منظومه‌هایی بس جامع در استخراج معارف شریعت از خود به جا گذاشته‌اند؟ ما از بی‌انصافی‌های ایشان و هم‌مسلکان‌شان نسبت به فیلسوفان و عرفا (محقق طوسی، ابن‌میثم، سید حیدر آملی، ابن‌ابی جمهور، میرداماد، ملاصدرا، حکیم سبزواری، علامهٔ طباطبایی و ....) گذشتیم و چشم خود را بر آن همه خدمات نامبردگان در صحنهٔ «فهم تعالیم وحیانی» بستیم؛ ولی آیا لازم است که به منظور بزرگ کردن میرزای اصفهانی، تلاش‌ها و کوشش‌های پر ارج محدثان و متکلمان بزرگی همچون کلینی، صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، علّامهٔ حلّی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، قاضی

شوشتری، علّامهٔ مجلسی و .... در این صحنه را نیز ندیده بیانگاریم و اجتهاد آنان و آثار گرانبهایی را که پدید آوردند دست‌کم بگیریم؟ راستی که شیفتگی، انسان را تا کجا می‌برد! عجب‌تر آنکه منتقد محترم در مقدمهٔ خود بر *ابواب‌الهدی*، سخنانی کاملاً متناقض با آنچه در پشت جلد کتابشان آمده نوشته‌اند: مکتب معارف خراسان (مکتب میرزای اصفهانی) نه مکتبی جدید که پاسخی متکامل به پرسشی دیرین اما ستبر شده و ریشه دوانده در فرهنگ اسلامی است. امامیه از دیرباز با چنین پرسش‌هایی روبه‌رو بودند و فقهایشان بر پایهٔ آموزه‌های بی‌تغییرِ کتاب و سنت، پاسخی متناسب با عمق پرسش و پرسشگر غوص و غور کرده‌اند که همگی شالوده‌ای واحد دارد ... فقهای امامیه همواره معارف کتاب و سنت را با بحث عقل و علم و جهل می‌گشایند و پس از بیان آداب تعلیم و تربیت، دست طلب به معرفت ربوبی دراز می‌کنند. حجج الهی را از پی معرفت ربوبی در کتاب *الحجة* به مناط الوهی می‌شناسند. کتاب *الایمان و الکفر* می‌گشایند تا راه ایمان در پیش گیرند و یاد مرگ و معاد کنند. قلب خویش به ایمان تیز آب کنند و جوارح به حسن اخلاق صیقل. هر دو دائرهٔ المعارف بزرگ شیعی ـ *کافی* و *بحارالانوار* ـ همین سبیل در پیش گرفته‌اند و میرزای اصفهانی نیز هم (*ابواب‌الهدی*، مقدمه، ص ۷).

آری! آنجا که می‌خواهند با دست و پا کردنِ پیشینه‌ای طولانی برای مکتب خود، تأییدیه‌ای برای آن بگیرند، با چشم بستن بر همهٔ اختلافات آن با آرای علمای طراز اول شیعه، آن را «نه مکتبی جدید» بلکه در مسیر پاسخ‌های فقیهان به پرسش‌های مطرح در جامعهٔ فرهنگی شیعی و هماهنگ با کتاب‌هایی همچون *کافی* و *بحار* قلمداد می‌کنند؛ و آنجا که می‌خواهند بنیانگذار آن مکتب را ده‌ها سر و گردن برتر از تمام علمای شیعه جا بزنند آن‌گونه ادعاهای دیگر را دربارهٔ وی مطرح می‌کنند که به راستی حیرت‌آور است.

ایراد: نظریاتِ صدرای شیرازی مبتنی بر کشف است

از جمله انتقادهای پیروان میرزای اصفهانی به صدرا آن است که وی نظریات خود را مبتنی بر کشف می‌نموده و همه جا، در مطالب بنیادین خود و در حساس‌ترین مسائل به کشف تمسک می‌جوید. به فرمودهٔ اینان: *اسفار* فلسفهٔ مستند به کشف شخصی است که برای کسی حجیتی ندارد و دیگران هرگاه مطالب آن را بازگویند و بنویسند و بخوانند مقلدی برای مدعی کشف‌اند، نه محققی در

عقلیات خالص. پس این‌گونه مطالب عقلی محض نیست (*الهیات الهی و الهیات بشری*، صص ۱۵۳ـ۱۵۴) اما این بزرگواران به این نکات توجه ندارند که:

۱. صدرا به کرّات جدایی راه خود را از کسانی که کشف را به عنوان تنها مستند دعاوی خود عرضه می‌کنند اعلام نموده و در *اسفار* (ج ۹، ص ۲۳۴) می‌نویسد: از عادت‌های صوفیان آن است که در داوری‌های خود، تنها به آنچه ذوق و وجدان حکایت می‌کند بسنده می‌کنند. اما ما اعتماد کلّی بر آنچه برهانِ قطعی بر آن نیست نمی‌نماییم و در کتاب‌های حکمی خود آن را ذکر نمی‌کنیم.

۲. مراد صدرا از کشف، در غالب موارد، کشف یک برهان عقلی یا یک حقیقت عقلیِ تأیید شده با برهان است نه کشفی که برهان برخلاف آن دلالت کند!

برای نمونه به این نکته توجه فرمایید که صدرا اعتقاد خود به اصالت وجود را مستند به کشف می‌نماید (*اسفار*، ج ۱، ص ۴۹) و در عین حال این نظریه را بر پایهٔ برهان استوار می‌سازد (همان، صص۳۸ـ۳۹، ۶۷ـ۶۸) و به اشکالات وارده بر آن، پاسخ‌های برهانی می‌دهد (همان، صص ۳۹ ـ ۴۴، ۵۴ ـ ۶۳) و سخنان ابن‌سینا و شاگرد او بهمنیار را بر آن منطبق می‌شمارد (همان، صص ۴۶ـ۴۸).

۳. صدرا دست‌یابی به کشف تام در امور عقلی محض را ممکن نمی‌داند مگر از طریق برهان و حدس؛ و آن نیز به مدد دریافت‌های مشروع و حکیمانه و مجاهدات علمی و عملی. این هم عین کلام او: الکشف التام ایضا لایمکن الوصول الیه فی العقلیات الصرفهٔ الا من طریق البرهان و الحدس، لکن باعانهٔ من الریاضات الشرعیهٔ و الحکمیهٔ و المجاهدات العلمیهٔ و العملیهٔ (*المبدأ و المعاد*، صدرا، ص ۲۶۶).

یادآوری ـ آنچه گفتیم هرگز به این معنی نیست که تمامی آنچه صدرا نوشته مبتنی بر براهین خدشه‌ناپذیر است و نظریهٔ غیر برهانی و حتی نادرست در آثار او یافت نمی‌شود. زیرا چنین ادعایی در مورد هر فیلسوف و متفکری بلاشک ابلهانه است و هدف ما نیز فقط تخطئهٔ دعوی کسانی است که مکتب صدرا را ـ در کلیّت آن و نه در مورد پاره‌ای از عناصر و اجزای آن ـ غیر عقلی و صرفاً مبتنی بر آنچه کشف صوفیانه خوانده می‌شود می‌دانند؛ و هرگز ادعای عصمت برای او و مصون بودن آرای وی از هرگونه نقد را نداریم؛ و من خود در مقالهٔ پیشین، بسیاری از نقدهای شارحان صدرا به وی را بازگو کردم. کوتاه سخن اینکه: بی‌تردید پاره‌ای از آنچه صدرا و همهٔ فیلسوفان دیگر به عنوان برهان ذکر کرده‌اند در خور مناقشه است. اما این دلیل نمی‌شود که مدعی شویم او و آنان اصلاً اعتقادی به برهان نداشته‌اند و آنچه او و آنان گفته‌اند مبتنی بر «کشف»های شخصی است.

۴. این نکته را هم از استاد بزرگوارم محمود شهابی خراسانی ـ اعلی الله مقامه ـ به یاد دارم که: پیروان میرزای اصفهانی بی‌آنکه بدانند مراد صدرا از «کشف» چیست، او را به جرم استناد به آن تخطئه می‌کنند. اما خود برای اثبات مدعیاتشان، دست به دامن قصه‌هایی می‌شوند که حتی اگر به نظر خودشان صحیح باشد برای دیگران حجت نیست و از قبیل داستان‌هایی است که دربارهٔ کشف و کرامات صوفیان و درویشان نقل شده و با صِرفِ استناد به آنها نمی‌توان چیزی را نفی و اثبات کرد. به عنوان مثال حادثه‌ای که می‌گویند برای میرزای اصفهانی روی داده و مدعی شده است که به دنبال آن حادثه «تمام فسادهای قواعد فلسفه و عرفان در نظر من مجسم شده بود؛ و مخالفت آنها را با معارف دین اسلام آشکار می‌دیدم» و این هم شرح ماجرا به گونه‌ای که ادعا کرده:

پس ... نزد خدا نالیدم؛ و تضرع و زاری به حضرت بقیةالله (عج) نمودم؛ و مواقع متعدده‌ای در مسجد سهله و غیره به آن حضرت استغاثه و التجاء می‌کردم.

یک موقع در نزد قبر جناب هود و صالح، در حال تضرع و توسل به حضرت حجهٔ (عج) بودم. در بیداری آن حضرت را دیدم ایستاده؛ و کاغذی که اطراف آن با آب طلا مزین شده بود روی سینهٔ آن حضرت بود. نظر کردم دیدم وسط صفحه به خط سبز و نور یک سطر نوشته شده: طلب‌المعارف من غیرنا اهل‌البیت مساوق‌لانکارنا؛ یعنی طلب کردن معارف دین از غیر ما اهل بیت نبوت در حد انکار امامت ما می‌باشد. چون پایین کاغذ را من دیدم، به خط ریزتری امضاء شده و نوشته شده بود: و قد اقامنی الله و انا الحجهٔ ابن الحسن؛ یعنی خدا مرا به پا داشته و منم حجهٔابن‌الحسن.

و از خواندن این نامهٔ مبارکه، چنان روشن شدم که چون متوجه خود شدم دیدم نورانیتی را در خود احساس می‌کنم؛ و چنان ذهن من روشن گردیده بود که گویا تمام فسادهای قواعد فلسفه و عرفان در نظر من مجسم شده بود؛ و مخالفت آنها را با معارف دین اسلام آشکار می‌دیدم.

البته من که قریب بیست سال، جدّی در این رشته (عرفان) کار کرده، مکتوباتی و جزواتی بسیار نوشته بودم، فوری همه را حاضر کرده و شروع کردم به پاره کردن؛ و تمام آن نوشته‌ها که نتیجهٔ تحصیلات من بود همه را پاره‌پاره کرده و رفتم همه را ریختم در آب فرات و برگشتم ... (مقدمهٔ نجفی بر *ابواب‌الهدی*، صص ۴۶ـ۴۷).

سیّدنجفی شاگرد مبّرز میرزای اصفهانی هم با استناد به قصه‌ای دیگر مدعی است که مرحوم آیةالله بروجردی در سال‌های اقامت در زادگاه خود بروجرد ـ و پیش از هجرت به قم ـ انس بسیار با *مثنوی* داشته و آن را مطالعه می‌کرده تا یک بار در بیداری از هاتفی غیبی این جمله را شنیده: «راه را

گم کرده است» و شنیدن این جمله موجب شده است که *مثنوی* را کنار بگذارد و از فلسفه و عرفان تبری بجوید (*ابواب‌الهدی*، مقدمهٔ نجفی، ص ۴۲).

استاد شهابی با اشاره به این قصه‌ها می‌فرمودند: آیا استناد به این قصه‌ها از قبیل استناد به برهان و مبانی عقلی است؟ یا از قبیل استناد به نصوص قرآنی و احادیث قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلاله؟ هیچ یک از این دو که نیست بلکه استناد به داستانی است مشتمل بر گزارشِ حادثه‌ای مشابه آنچه در کتب صوفیان و درویشان به عنوان کشف و کرامت آمده و مستند پاره‌ای دعاوی قرار گرفته. و به این ترتیب وقتی خود اینان از این طریق وارد می‌شوند، معلوم نیست چرا دیگران را به دلیل ورود از این طریق تخطئه می‌کنند؟ استاد شهابی کذب بودنِ آنچه را نیز به ناروا به مرحوم بروجردی نسبت داده می‌شود، با توضیحات مبسوطی ثابت کردند که فعلاً فرصتی برای نقل آنها نیست.

یادآوری ـ آنچه را من از استاد شهابی نقل کردم، وقتی از ایشان شنیدم که مقدمهٔ سید محمد باقر نجفی بر *ابواب‌الهدی* را به نظر شریفشان رساندم؛ و البته در مقدمهٔ منتقد محترم بر *ابواب‌الهدی*، قصهٔ تشرّف به صورتی کم و بیش متفاوت با آنچه نجفی نوشته آمده است (صص۲۶ـ۲۷).

خاتمه

منتقد محترم از ناکامی‌های مقالهٔ من فراوان گفته‌اند و جای آن دارد که من نیز کامیابی‌های ایشان را در نقد فلسفه ـ که به عقیدهٔ ایشان مخالفت آشکار با آموزه‌های دین اسلام دارد (ش ۲۰، ص ۹۰) ـ بستایم و تبریک بگویم و مزید توفیقاتشان را در این طریق آرزومند باشم.

بحران در بحران*

علی‌رضا صادقی

دیرزمانی بود که دانشجویان و مشتاقان فلسفه چشم انتظار چاپ ترجمه‌ای از کتاب *بحران* هوسرل بودند. اینک ما ترجمه‌ای از این کتاب را در دست داریم که در واقع ترجمه دو فصل اول این کتاب است. با وجود این، به جرأت می‌توان گفت که ترجمهٔ فارسی این کتاب نتوانسته است حداقل-ترین معیارهایی را که برای ترجمه یک کتاب، به ویژه کتاب فلسفی، لازم است برآورده سازد. لازم است توضیح بیشتری در این باره ارائه دهم. هنگامی که ما با متنی روبرو هستیم، به ویژه متنی که به ترجمه درآمده است، در وهلهٔ اول انتظار داریم که این متن در زبان مقصد، متنی منقح و ویراسته شده باشد. چنین ملاکی را می‌توان "ملاک ویرایش" نامید. علاوه بر این، متن ترجمه شده باید کامل باشد. منظور نگارنده این است که مترجم باید تمام متن مورد نظر خود را ترجمه کند و نباید عبارات و جملات را به عمد یا سهو حذف نماید. این ملاک را می‌توان "ملاک کامل بودن" نامید. افزون بر این، ترجمه متن باید با متن اصلی تطابق داشته باشد و مترجم باید معنایی را به خواننده منتقل نماید که از جملات مستفاد می‌شود. این ملاک را می‌توان "ملاک صحت" نامید. براین اساس، روشن است که: اگر با متنی روبرو شویم که بسیاری از جملات آن اشتباه ترجمه شده باشد، به طوری که فهم متن را دچار تناقض نماید، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که چنین ترجمه‌ای از "ملاک صحت" برخوردار نیست.

ملاک دیگر، "ملاک انسجام" است، بدین معنا که متن باید از یک همبستگی معنایی برخوردار باشد، یعنی رابطهٔ میان عبارات، جملات و بندها باید کاملاً حفظ شود.

---

* *کتاب ماه فلسفه*، ش ۲۹، بهمن ۱۳۸۸، صص ۶۹ـ۷۸. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی* نوشتهٔ ادموند هوسرل، ترجمهٔ غلامعباس جمالی که در سال ۱۳۸۸ از سوی نشر گام نو منتشر شده است.

هنگامی که این چهار ملاک را برای ارزیابی کتاب فوق به کار می‌بریم، درمی‌یابیم که این کتاب از برآورده کردن این معیارها ناتوان است. بر طبق ملاک نخست (یعنی ملاک ویرایش) می‌توان گفت که این کتاب مملو از اشکالات ویرایشی است. اگر بگوییم که هیچ صفحه‌ای از کتاب را نمی‌توان یافت که در آن به لحاظ ویرایشی، اشکالی وجود نداشته باشد، چندان اغراق نکرده‌ایم. این اشکالات را حتی در قسمت مشخصات کتاب و در صفحه‌ای نیز که به ناشر اختصاص دارد می‌توان یافت. در مجموع با متنی روبرو هستیم که زبان فارسی را به زبانی فهم ناپذیر و دسترس ناپذیر تبدیل کرده است، یعنی گاه نگارش یک کلمه اشتباه است (مثلاً هوسرل به صورت هوسرِل و پدیدارشناسی به صورت "پدیدارشانسی" و "پدپدارشناسی" نوشته می‌شود)، گاه در یک جمله با سه زمان روبرو می‌شویم و همزمان به گذشته و حال و آینده سفر می‌کنیم. گاه نیز پیش می‌آید که جملات ما را به عدم می‌برند زیرا دارای فعل و زمان نیز نیستند؛ گاه پیش می‌آید که یک جمله را بارها می‌خوانیم و درمی‌یابیم که جمله اشکال دارد، اما نمی‌دانیم این اشکال در کجا نهفته است (مثلاً این جمله را درنظر بگیرید: "اما چگونه می‌توان جدا از بحران علوم و ... سخن گفت"، در اینجا جداً به صورت "جدا" تایپ شده است).

بر طبق ملاک دوم (ملاک کامل بودن متن) می‌توان گفت که کتاب فوق از این نظر کامل نیست. منظور نگارنده این نیست که: از آن جایی که مترجم تمام کتاب *بحران علوم* هوسرل را ترجمه نکرده و تنها به ترجمهٔ دو فصل اکتفا کرده است، پس کتاب وی ناقص است. منظور نگارنده این است که همین دو فصل نیز به صورت کامل ترجمه نشده است. جملات بسیاری را می‌توان یافت که مترجم به عمد یا به سهو آنها را ترجمه نکرده است. به طور کلی در فصل اول تقریبا ۳۰–۲۰ سطر از متن انگلیسی ترجمه نشده است که این موارد بر دو گونه هستند: یا جملاتی مستقل هستند و یا بخشی از یک جمله می‌باشند. (مثلاً اولین جمله در بند §۱ ترجمه نشده است)

بر طبق ملاک سوم (ملاک صحت ترجمه) می‌توان گفت که کتاب فوق، چندان با متن انگلیسی مطابقت ندارد. از چند لحاظ می‌توان ادعای فوق را تأیید کرد.

۱. برخی از اصطلاحات فلسفی، نادرست ترجمه شده اند. (مثلاً ideal (آرمان)، "ایده‌ها" و world-view (جهان‌بینی)، "چشم انداز جهانی" ترجمه شده است).

۲. جملات بسیاری وجود دارند که اشتباه ترجمه شده‌اند.

۳. عبارات و جملاتی به متن اضافه شده‌اند که در متن انگلیسی وجود ندارند.

بر طبق ملاک چهارم (ملاک انسجام) می‌توان گفت که کتاب فوق به صورت یک کل دارای انسجام معنایی نیست. (در ذیل به صورت مفصل به این مسئله اشاره خواهم نمود).

نگارنده برای بررسی دقیق‌تر ملاک‌های فوق، فصل اول متن انگلیسی (صص ۱۸-۳) و متن فارسی کتاب *بحران* (صص ۸۲-۵۹) را تطبیق داده و مقایسه نموده است. این تطبیق براساس متن انگلیسی و فارسی ذیل صورت گرفته است:

Husserl ،Edmund. *The Crisis of European Sciences Transcendental Phenomenology*. An Introduction to Philosophical Philosophy. Trans. David Carr. Evanston. Northwestern University Press ،1970.

هوسرل، ادموند. *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، ترجمهٔ غلام عباس جمالی، تهران: انتشارات گام نو، چ ۱، ۱۳۸۸

این نقد و بررسی دارای ۲ بخش است. بخش اول شامل تطبیق و بررسی موارد ذیل می‌شود:

۱. جملاتی که در متن انگلیسی وجود دارند ولی اصلاً ترجمه نشده‌اند. (تنها برخی از این جملات ذکر شده اند)

۲. جملاتی که اشتباه ترجمه شده‌اند. (تنها برخی از این موارد بیان شده‌اند)

و بخش دوم شامل موارد ویرایشی می‌گردد.

بخش ۱

1. I expect that at this place ،dedicated as it is to the sciences ،the very title of these lectures ،"The Crisis of European Sciences and Psychology" ،will incite controversy.(p. 3)

این جمله اصلاً ترجمه نشده است.

ترجمه نگارنده: [پیشاپیش] انتظار دارم که عنوان این سخنرانی‌ها، یعنی "بحران علوم اروپایی و روان‌شناسی"، در این مکانی که وقت خود را صرف علوم کرده است، اعتراضی را برانگیزد.

2. After all ،the crisis of a science indicates nothing less than that its genuine scientific character ،the whole manner in which it has set its task and developed a methodology for it ،has become questionable. This may be true of philosophy ، which in our time threatens to succumb to skepticism ،irrationalism ،and mysticism. The same may hold for psychology ،insofar as it still makes philosophical claims rather than merely wanting a place among the positive sciences.(p.3)

ترجمهٔ فارسی (ص ۵۹): علی‌رغم آن، کمترین چیزی که بحران علم نشان می‌دهد این است که منش علمی اصیل آن و کل روشی که مربوط به وظیفه و روش‌شناسی توسعه آن است موضوع

پرسش قرار می‌گیرد. این حقیقتی فلسفی است که زمان ما تهدید به تسلیم در برابر شکاکیت، عقل-ستیزی و عرفان است. این همان امکانی است که روان‌شناسی فراهم آورده است، تا آن‌جا که هنوز دعوی فلسفی دارد، به جای این که صرفاً جایگاه خویش را میان علوم مثبت جستجو کند.

ترجمهٔ نگارنده: بحران علم البته هیچ دلالتی جز این ندارد که خصلت علمی اصیل و کل شیوه علم مورد پرسش قرار گرفته است، شیوه‌ای که علم مسئله خودش را طرح کرده و روش‌شناسی خود را برای این مسئله به وجود آورده است. این موضوع می‌تواند دربارهٔ فلسفه صادق باشد، فلسفه‌ای که البته در عصر کنونی به خاطر شک‌گرایی، خردستیزی و رازگرایی در خطر نابودی است. همچنین تا آنجا که روان‌شناسی هنوز ادعاهای فلسفی را مطرح می‌کند و اصلاً نمی‌خواهد علمی در ذیل علوم تحصلی باشد، این موضوع می‌تواند دربارهٔ روان‌شناسی نیز صادق باشد.

تفسیر: هوسرل در پاسخ به این پرسش که "آیا واقعا بحران علوم وجود دارد؟" به طور خلاصه در جملات فوق، ۳ گزارهٔ زیر را مطرح می‌کند:

۱. ویژگی "علمی بودن" علم و روش علم مورد پرسش قرار گرفته است.

۲. فلسفه و روش آن نیز مورد پرسش قرار گرفته است.

۳. روان‌شناسی و روش آن نیز (تا آنجا که ادعاهای فلسفی را مطرح می‌کند) مورد پرسش قرار گرفته است.

اما مترجم فارسی، ۳ گزارهٔ فوق را به صورت جملات ذیل درآورده است:

۱. منشِ علمیِ اصیلِ علم و روش آن مورد پرسش قرار گرفته است.

۲. زمان ما تهدید به تسلیم در برابر شکاکیت، عقل ستیزی و عرفان است.

۳. روان‌شناسی این امکان را فراهم آورده است.

آشکار است که مترجم اساساً رابطهٔ میان سه گزارهٔ فوق را درنیافته است. اگر چه گزارهٔ ۱ نگارنده و گزارهٔ ۱ مترجم یکسان است، اما گزاره‌های ۲ و ۳ هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. از سوی دیگر، عبارت "This may be true of philosophy" و "The same may hold for psychology" به اشتباه "این حقیقتی فلسفی است" و "این همان امکانی است که روان‌شناسی فراهم آورده است" ترجمه شده است.

3. But does the victorious struggle against the ideal of classical physics، as well as the continuing conflict over the appropriate and genuine form of construction for pure mathematics، mean that previous physics and mathematics were not yet scientific or that they did not، even though affected with certain unclarities or blind

spots ،obtain convincing insights within their own field of endeavor? Are these insights not compelling even for us who are freed from such blind spots?(p. 4)

ترجمهٔ فارسی (صص ۵۹ ـ ۶۰): اما این جدال‌های پیروزمندانه در برابر ایده‌های فیزیک کلاسیک و نیز تداوم ناسازگاری در برابر روش و ساختمان اولیه و اصیل ریاضیات محض، به این معنی نیست که فیزیک قبل، یعنی فیزیک کلاسیک و ریاضیات آن دوره، غیرعلمی هستند. آیا فیزیک کلاسیک علی‌رغم این که خدمات ارزنده‌ای به دانش بشر کرده، توانسته است جایگاه متقاعد کننده‌ای در عرصه کوشش‌های جدید به دست آورد؟ آیا این بدان معنا نیست که چنین بینش‌هایی که ما را مجبور به به پذیرش قطعی و نهایی خود کنند وجود ندارند، حتی چنین جایگاه و مقامی برای بینش‌هایی که خویشتن را از هرگونه نقطه نظر جزمی رها کرده‌اند محال می‌نماید؟

ترجمهٔ نگارنده: اما آیا نبرد پیروزمندانه علیه آرمان فیزیک کلاسیک و همین‌طور مناقشهٔ دنباله‌دار دربارهٔ شکل بازسازی مناسب و اصیل ریاضیات محض بدین معناست که فیزیک و ریاضیات پیشین، تاکنون علمی نبوده‌اند یا بدین معناست که آنها، به رغم این که ابهام‌ها یا نقاط ضعفی را دربردارند، هنوز در حوزهٔ فعالیتشان بینش‌های قانع کننده‌ای را به دست نیاورده‌اند؟ آیا این علوم حتی برای ما که از چنین نقاط ضعفی رها شده‌ایم بینش‌های قانع کننده و مستحکمی نیستند؟

در این مورد، چند نکته قابل توجه است.

۱. The ideal، "ایده‌ها" ترجمه شده است.

۲. The continuing conflict، "تداوم ناسازگاری" ترجمه شده است، در حالی که continuing صفتِ conflict است.

۳. در متن فارسی، عباراتی وجود دارد که در متن انگلیسی دیده نمی‌شود نظیر "روش"، "آیا فیزیک کلاسیک علی‌رغم این که خدمات ارزنده‌ای به دانش بشر کرده، توانسته است جایگاه متقاعد کننده‌ای در عرصه کوشش‌های جدید به دست آورد؟" و " حتی چنین جایگاه و مقامی برای بینش‌هایی که خویشتن را از هر گونه نقطه‌نظر جزمی رها کرده‌اند محال می‌نماید؟" .

۴. جملهٔ انگلیسی، سؤالی است. با وجود این، مترجم این جمله را به صورت جمله خبری ترجمه کرده است. عبارت "even though affected with certain unclarities or blind spots" نیز به فارسی ترجمه نشده است.

با توجه به این مورد می‌توان گفت که ۱. متن به صورت کامل و ۲. به درستی، ترجمه نشده است.

4. The situation is clearly similar in regard to another large group of sciences customarily counted among the positive sciences ،namely ،the concrete humanistic sciences ،however it may stand with their controversial reference back to the ideal of exactness in the natural sciences – a difficulty ،incidentally ،which concerns even the relation of the biophysical ("concrete natural-scientific") disciplines to those of the mathematically exact natural sciences.(p. 4)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۰): این وضع به وضوح به گروه بزرگ دیگری از علوم که به‌طور معمول در زمره علوم مثبت قرار گرفته اند، یعنی علوم انسانی انضمامی، مشابه است. به هر حال این تشابه و به‌خصوص قرائت علوم انسانی به علوم مثبت بر استنتاج جدلی، که به ایده‌آل دقت در علوم طبیعی بازمی‌گردد، مبتنی است.

ترجمه نگارنده: چنان که پیداست، مشابه همین امر دربارهٔ گروه عظیم دیگری از علوم، که طبق معمول آنها را جزء علوم تحصلی به حساب می‌آوریم، یعنی برای علوم انسانی انضمامی صادق است، اما ممکن است این علوم نسبت مناقشه برانگیزی با آرمانِ دقتِ علوم طبیعی داشته باشند – [یعنی] مشکلی که در ضمن حتی شامل نسبت رشته‌های بیوفیزیکی (رشته‌هایی که به طور انضمامی علمی طبیعی هستند) با رشته‌های علوم طبیعی نیز که به لحاظ ریاضی دقیق‌اند می‌شود.

نکات:

۱. مترجم در این مورد نیز عبارت ذیل را ترجمه نکرده است:

a difficulty ،incidentally ،which concerns even the relation of the biophysical ("concrete natural-scientific") disciplines to those of the mathematically exact natural sciences.

۲. عبارت‌های " قرائت علوم انسانی"، "استنتاج جدلی" در جملهٔ انگلیسی وجود ندارد.

5. But generally we let psychology strand ،attributing its obvious retardation of method and accomplishment to a naturally slower development. (p.4)

این جمله ترجمه نشده است.

6. The exclusiveness with which the total world-view of modern man ،in the second half of the nineteenth century ،let itself be determined by the positive sciences and be blinded by the "prosperity" they produced ،meant an indifferent turning-away from the questions which are decisive for a genuine humanity. Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people. (pp. 5-6)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۲): بالاخص با عنایت به این نکته که کلیتِ چشم‌انداز جهانی انسان مدرن در نیمه دوم قرن نوزدهم به سبب موفقیت‌های علوم تحصلی کور شد و خویش را تسلیم این علوم کرد، بنابراین توسط آنها تشخص و تعین یافت. این علوم وضعیتی را خلق کردند که در آن

پرسش‌هایی که برای بشریت اصیل نتایج ویژه‌ای را دربرداشت و حاکی از بُعد وسیع و توانایی انسان در اندیشیدن بود، به کناری گذاشته شد و به محاق فراموشی سپرده شد. آن‌گونه که انسان به این پرسش‌ها نه تنها لاقید گردید، بلکه پرسیدن را در وادی غیر تحصلی بی‌معنا شمرد. در این وضعیت، علوم چون صورت‌های ذهنی واقعیت قلمداد شد و انسآنهایی را آفرید که ذهن آنها تنها متشکل از همین صورت‌ها است که از واقعیت برگرفته شده است و هر تفکری فرع بر آنها و نتیجه آنها است.

ترجمه نگارنده: این انحصاری و مطلق بودن، که کل جهان‌بینیِ انسان مدرن بواسطه آن در نیمه دوم قرن ۱۹ تحت تأثیر علوم تحصلی قرار گرفت و فریب "سعادتی" را خورد که آنها به وجود آورده بودند، به معنای رویگردانیِ علی‌السویه از پرسش‌هایی بود که برای بشریت اصیل، پرسش‌هایی تعیین کننده اند. علومی که صرفاً به امور واقع می‌پردازند، انسان‌هایی را به وجود می‌آورند که صرفاً به امور واقع می‌پردازند.

در این مورد، کاملاً آشکار است که مترجم به ترجمهٔ متن پایبند نبوده و علاوه بر این، جملاتی را اضافه نموده است که در متن انگلیسی وجود ندارد.

7. In our vital need – so we are told – this science has nothing to say to us. It excludes in principle precisely the questions which man ،given over in our unhappy times to the most portentous upheavals ،finds the most burning: questions of the meaning or meaninglessness of the whole of this human existence. (p.6)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۲): ما می‌گوییم این علوم دربارهٔ نیازهای بسیار مهم و ضروری ما چیزی ندارند به ما بگویند. پرسش‌هایی را که انسان چون سوزاننده‌ترین پرسش می‌باید صرف نظر می‌کند. پرسش‌هایی خواه دارای معنی یا بدون معنی که مربوط به کلیت وجود این انسان هستند. این پرسش‌ها در زمان ناخوشحالی ما در قالب بدشگون‌ترین شکل‌ها متوقف شد.

ترجمهٔ نگارنده: به ما می‌گویند که این علم در هنگام سختی‌های زندگی‌مان، هیچ چیزی برای گفتن ندارد. علم دقیقاً پرسش‌هایی را اساساً نادیده می‌گیرد که برای انسآنهایی که در عصرِ نابسامانِ ما در معرض سرنوشت سازترین انقلاب‌ها قرار گرفته‌اند، پرسش‌هایی حیاتی‌اند: پرسش‌هایی در باب بامعنا یا بی‌معنا بودن کل این وجود انسانی.

اشتباهات مترجم کاملاً واضح است.

۱. در اینجا عبارت we are told، "ما می‌گوییم" و

۲. عبارت this science، "این علوم" ترجمه شده است.

۳. عبارت "پرسش‌هایی را که انسان چون سوزاننده‌ترین پرسش می‌باید صرف نظر می‌کند"، نامفهوم و بی‌معنا است. منظور هوسرل این است که "علم دقیقاً پرسش‌هایی را اساساً نادیده می‌گیرد که برای انسآنها پرسش‌هایی حیاتی‌اند."

۴. دربارهٔ این مورد می‌توان گفت که: الف) جملات، ویرایش نشده‌اند. ب) جملات اشتباه ترجمه شده‌اند و هیچ ربط منطقی نیز به یکدیگر ندارند.

8. As for the humanistic sciences ،on the other hand ،all the special and general disciplines of which treat of mans spiritual existence ،that is ،within the horizon of his historicity: their rigorous scientific character requires ،we are told ،that the scholar carefully exclude all valuative positions ،all questions of the reason or unreason of their human subject matter and its cultural configurations.(p.6)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۳): از طرف دیگر علوم انسانی و همهٔ نظام‌های کلی و خاص، که وجود روانی انسان را در درون افق تاریخی‌اش ملاحظه می‌کنند چیزی ندارند به ما بگویند. منش تحقیقات علمی این علوم دقیقاً به نحوی ماهرانه همهٔ شرایط ارزشی همهٔ پرسش‌های عقلی و غیرعقلی مربوط به جستارمایه انسانی و وضعیت‌های فرهنگی را به کناری می‌گذارد.

ترجمهٔ نگارنده: از سوی دیگر، تا آن جا که به علوم انسانی مربوط می‌شود – علومی که تمام رشته‌های خاص و عام آن به وجود روحی انسان می‌پردازند، یعنی او را از افق تاریخ مندی [می‌نگرند] – به ما می‌گویند که خصلتِ علمیِ متقن این علوم مستلزم این است که پژوهشگر، تمام موضع-گیری‌های ارزش‌گذارانه، تمام پرسش‌های مربوط به عقل و بی‌عقلی محتوای بشری آنها و صورتبندی‌های فرهنگی آن را به دقت کنار گذارد.

۱.این بار عبارت we are told، "چیزی ندارند به ما بگویند" ترجمه شده است.

۲. عبارت

their rigorous scientific character requires ،we are told ،that the scholar carefully exclude all valuative positions ،…

به درستی و به صورت کامل ترجمه نشده است.

۳. عبارت all the special and general disciplines of which، که به معنای تمام رشته‌های خاص و عامِ علوم انسانی است به صورت "همه نظام‌های کلی و خاص" ترجمه شده است.

۴. به لحاظ معنایی، جمله ترجمه شده دارای تناقض است.

9. And theoretical autonomy is followed by practical autonomy.(p.8)

این جمله ترجمه نشده است.

10. According to the guiding ideal of the Renaissance ،ancient man forms himself with insight through free reason. (p.8)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۵): انسان اروپایی براساس ایده‌آل هدایت‌کننده رنسانس، یعنی ایده‌آل یونانی، و براساس بینشی که مبتنی بر عقل آزاد است، خویشتن را شکل داد.

ترجمه نگارنده: بر طبق آرمان هدایت‌کننده رنسانس، انسانِ دورهٔ باستان خود را با بصیرت از طریق عقلِ آزاد شکل داده بود.

در اینجا کاملاً آشکار است که "بر طبق آرمان هدایت‌کننده رنسانس، انسانِ دورهٔ باستان خود را با بصیرت از طریق عقلِ آزاد شکل داده بود" و نه انسان اروپایی. در جمله انگلیسی عبارت "یعنی ایده‌آل یونانی" وجود ندارد.

11. In accordance with this ancient model ،recognized at first only by individuals and small groups ،a theoretical philosophy should again be developed which was not to be taken over blindly from the tradition but must grow out of independent inquiry and criticism.(p.8)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۵): فلسفه نظری براساس سبک یونانی در ابتدا به وسیله افراد و گروه‌های کوچک بازشناسی و تصدیق شد.این فلسفه، سنتی غالب و مسلط که انسان با چشمانی کور از آن پیروی کند نمی‌باشد، بلکه توسعهٔ فلسفهٔ نظری مبتنی بر تحقیق مستقل و اصالت دادن به نقد آزاد است و به همین دلیل مصمم شدند تا این فلسفه را مجدداً موجودیت بخشند و چراغ راه خویش سازند.

ترجمهٔ نگارنده: طبق این الگوی دورهٔ باستان، که در آغاز تنها توسط [معدودی از] افراد و گروه‌های کوچکی پذیرفته شد، دوباره باید فلسفهٔ نظری‌ای ایجاد شود که به نحو کورکورانه و سنت-گرایانه نباید پذیرفته شود، بلکه باید از روی تحقیق و نقد مستقل از نو ایجاد شود.

نکات:

۱. روشن است که در عبارت فوق، "الگوی دورهٔ باستان" و نه " فلسفه نظری" ...پذیرفته شده است.

۲. عبارت "به همین دلیل مصمم شدند تا این فلسفه را مجدداً موجودیت بخشند و چراغ راه خویش سازند." افزوده مترجم است که در متن انگلیسی وجود ندارد.

12. In the first centuries of the modern period – even though it changes not insignificantly as soon as it is taken up – it [the idea of philosophy] retain the formal meaning of the one all-encompassing science ،the science of the totality of what is.(p.8)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۵): فلسفه در آغاز دوره مدرن صرفاً گروهی از علـوم را دربرمـی‌گرفـت. تـا مدت‌ها فلسفه عبارت بود از علم تفصیلی و معطوف به مکتب هستی.

ترجمهٔ نگارنده: اگر چه ایده فلسفه در قرون اولیه دورهٔ جدید بلافاصله بعد از پذیرفتـه شـدن، بـه نحوی نه چندان بی‌اهمیت تغییر می‌یابد، لیکن معنای صوری یک علم فراگیر، یعنی علم به هر آنچـه که هست را حفظ می‌کند.

نکات: در این مورد آشکار نیست که مترجم واقعاً چه چیـزی را ترجمـه کـرده، یعنـی بـه جـرات می‌توان گفت که مترجم جملهٔ فوق را ترجمه نکرده است.

13. If man becomes a "metaphysical" or specifically philosophical problem ، then he is in question as a rational being. (p. 9)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۶): . اگر انسان به انسانی متافیزیکی یا انسـانی بـا مسـائل فلسـفی تبـدیل می‌شود، او به انسان پرسشگر یعنی به موجود معقول تبدیل می‌شود.

ترجمهٔ نگارنده: اگر انسان تبدیل به مسئله‌ای "متافیزیکی" یا تبدیل بـه مسـئلهٔ بـه‌طـور خـاص فلسفی شود، آن‌گاه انسان به عنوان موجودی عقلانی و خردمند مورد بحث خواهد بود.

نکات: در جملهٔ انگلیسی، "metaphysical" و philosophical صـفتِ مسـئله هسـتند و نـه صفت انسان. در ادامه نیز آشکار است که "in question" به "پرسشگر" ترجمه شده است و مترجم اساساً معنا و منظور جمله را درنیافته است.

14. The failure of the new science after its initial success؛ the unclarified motive for this failure. (p.10)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۸ عنوان بند ۴): شکست [فلسفه] از علم جدید پس از موفقیـت‌هـای اولیـه اش؛ علت روشن نشده این شکست.

ترجمهٔ نگارنده: ناکامی علم جدید پس از موفقیت اولیه‌اش و انگیزهٔ روشن نشدهٔ این ناکامی.

نکته: در اینجا مترجم اصطلاح فلسفه را به صورت [فلسفه] آورده است. می‌توان گفت که تفسـیر و برداشت مترجم از عبارت انگلیسی فوق و به طور کلی از این بند چنین است:

۱. فلسفه از علم جدید شکست خورده است.

۲. علت این شکست فلسفه روشن نشده است.

اما هوسرل در همین بند به طور کلی به این مطالب اشاره می‌کند:

۱. علم جدید در مراحل اولیه خود موفق بود. زیرا نشان داد که می‌تواند به برخی از مسائل بشری پاسخ دهد.

۲. علم جدید در مراحل بعدی خود با شکست مواجه شد. زیرا آشکار گشت که این علم نمی‌تواند به همه پرسش‌های بشری – از جمله پرسش‌های فلسفی – پاسخ گوید و همچنین میان قلمروهای شناخت بشری وحدت ایجاد نماید.

۳. علت این ناکامی علم ریشه در روش آن دارد. با وجود این، چنین مسئله‌ای هنوز به صورت جدی بررسی نشده است.

15. But it was otherwise in metaphysics ،i.e. ،in problems considered philosophical in the special sense – though hopeful ،apparently successful beginnings were not lacking even here.(p.10)

ترجمهٔ فارسی (ص ۶۸): . در غیر این صورت هر تفکری در زمرهٔ اصحاب و اندیشه‌های متافیزیکی قلمداد می‌شود و جمله پرسش‌ها و بررسی‌ها بدون نتیجه به حساب می‌آیند و باید به کناری گذاشته شوند.

ترجمه نگارنده: اما این امر در متافیزیک، یعنی در مسائلی که به معنای خاص فلسفی تلقی می‌شوند، به گونه ای دیگر بود – هرچند که حتی در این جا هم سرآغازهای امیدبخش و ظاهراً موفقت‌آمیز کم نبود.

بخشی از جملهٔ ترجمه نشده است.

16. As for the positive sciences ،at first they were untouchable. (p. 11)

این جملهٔ ترجمه نشده است.

17. Yet the problem of a possible metaphysics also encompassed eo ipso that of the possibility of the factual sciences ،since these had their relational meaning – that of truths merely for areas of what is – in the indivisible unity of philosophy. Can reason and that-which-is be separated ،where reason ،as knowing ،determines what is? (p.11)

ترجمهٔ فارسی (ص ۷۰): اما، پرسش از امکان متافیزیک تلویحاً به امکان وجود همه پرسش‌های عقل که پاسخ گویی به آنها در قالب علوم تحصلی ممکن نبود، معطوف می‌شد. با این حال مسئله متافیزیک، امکانِ علوم مربوط به امور واقع را دربر می‌گیرد. زیرا این علوم معنای عقلانی خویش را در وحدت غیرقابل تقسیمی با فلسفه جستجو می‌کنند. آیا می‌توان عقل و آن کدام است را از هم جدا کرد جایی که عقل به مثابه معرفت، چیستی هر چیزی را تعین می‌بخشد؟

ترجمه نگارنده: اما مسئله یک متافیزیک ممکن مستقلاً مسئله امکان علوم مربوط به امور واقع را نیز دربرمی‌گرفت. زیرا این علوم معنایِ همبستهٔ خود – یعنی معنای حقایق صرفاً مربوط به قلمرو

آنچه هست – را فقط در وحدت تجزیه‌ناپذیر فلسفه دارا بودند. آیا عقل و آنچه ـ که ـ هست می‌توانند جایی جدا شوند که عقل به مثابه شناسنده، آنچه که هست را تعیین می‌کند؟

در این مورد نکات بسیاری وجود دارد. نگارنده به برخی از آنها اشاره می‌کند:

۱. عبارت "relational meaning " به "معنای عقلانی" ترجمه شده است. روشن است که " relational" به معنای "عقلانی" نیست، بلکه به معنای "نسبتی/ همبسته " می‌باشد.

۲. عبارت " امکان وجود همهٔ پرسش‌های عقل که پاسخ گویی به آنها در قالب علوم تحصلی ممکن نبود" افزودهٔ مترجم است.

۳. جمله نیاز به ویرایش دارد.

۴. عبارت "آیا می‌توان عقل و آن کدام است را از هم جدا کرد جایی که عقل به مثابه معرفت، چیستی هر چیزی را تعین می‌بخشد؟" به چه معناست؟ در این جا مترجم به اشتباه، اصطلاح " that-which-is" را "آن کدام است" و اصطلاح "reason as knowing" را "عقل به مثابه معرفت" ترجمه کرده است. حال آنکه واژهٔ نخست به معنای آنچه که هست [هستنده] و واژهٔ دوم به معنای "عقل شناسا" می‌باشد.

18. Its form is not that of a smooth development ،not that of a continual growth of lasting spiritual acquisitions or of a transformation of spiritual configurations – concepts ،theories ،systems – which can be explained by means of the accidental historical situations. (pp. 11-12)

ترجمهٔ فارسی (ص ۷۰): یعنی تاریخ با صورت توسعه همواره پیش نمی‌رود و در حکم رشد پیوسته و دائم ذخائر روح ازلی یا دگرگونی [ضروری] پیکربندی‌های آن روح، اعم از مفهوم‌ها، نظریه‌ها، نظام‌ها، نیست. بلکه همهٔ تحولات تاریخی در وضعیت‌های مختلف با نحوه‌های تصادفی قابل توضیح هستند.

ترجمه نگارنده: این شکل [شکل فرایند تاریخی]، شکلِ یک تحول هموار، نوعی رشد مداوم دستاوردهای روحی ماندگار یا نوعی دگرگونی صورت‌بندی‌های روحی ـ مفاهیم، نظریه‌ها و نظام‌ها – که بتواند براساس موقعیت‌های تاریخی اتفاقی تبیین شود، نیست.

نکته: مترجم نه تنها جمله فوق را اشتباه ترجمه کرده بلکه این جمله را برخلاف آنچه از جمله مستفاد می‌شود معنا کرده است. تفسیر مترجم بدین‌گونه است:

۱. تاریخ با صورت توسعه هموار پیش نمی‌رود.

۲. همه تحولات تاریخی در وضعیت‌های مختلف با نحوه‌های تصادفی قابل توضیح هستند.

اما منظور جمله این است:

۱. صورت‌بندی‌های روحی‌ای ـ نظیر مفاهیم، نظریه‌ها و نظام‌ها ـ وجود دارند که فرد نمی‌تواند آنها را بر اساس موقعیت‌های تاریخی اتفاقی و عرضی تبیین کند.

۲. تاریخ و شکل فرایند تاریخی، نوعی از صورتبندی‌های فوق است، یعنی نمی‌توان آن را بر اساس موقعیت‌های تاریخی اتفاقی و عرضی تبیین کرد.

19. But this is to say that ،ultimately all modern sciences drifted in a peculiar ، increasingly puzzling crisis with regard to the meaning of their original founding as branches of philosophy ،a meaning which they continued to bear within themselves. (p.12)

ترجمهٔ فارسی (ص ۷۱): اما باید گفت سرانجام همه دانشمندان مدرن به داخل بحران فزایندهٔ ـ سخت، دشوار ـ ویژه‌ای رانده شدند، با ملاحظه به این که علوم در معنای اولیه‌شان به عنوان شاخه‌های فلسفه بنیان نهاده شند. [اما] آنها بر آن شدند که علوم را مستقل ملاحظه کنند یعنی معنی علوم را به خود علوم حمل نمایند.

ترجمهٔ نگارنده: اما این بدین معناست که در نهایت، تمام علوم عصر جدید با توجه به معنای تأسیس آغازین خود به عنوان شاخه‌های فلسفه، معنایی که به طور پیوسته حامل آن بوده‌اند، در یک بحران عجیب و بحرانی که لحظه به لحظه به گونه‌ای اسرارآمیز [احساس می‌شود]، فرو رفته‌اند.

نکته: مترجم، عبارت "all modern sciences" (یعنی تمام علوم عصر جدید) را معادل با "همهٔ دانشمندان مدرن" گرفته است.

20. This is not just a matter of a special form of culture – "science" or "philosophy" – as one among others belonging to European mankind.(p.12)

ترجمهٔ فارسی (ص ۷۱): این وضعیت صورت خاصی از فرهنگ "علم" یا "فلسفه" نیست؛ موضوعی است متعلق به بشریت اروپایی.

ترجمهٔ نگارنده: این امر فقط موضوعی مربوط به شکل خاصی از فرهنگ – "علم" یا "فلسفه" – به عنوان شکلی در ذیل سایر اشکال متعلق به انسان اروپایی نیست.

جمله اشتباه ترجمه شده است.

21. It is reason which ultimately gives meaning to everything that is thought to be ،all things ،values ،and ends – their meaning understood as their normative relatedness to what ،since the beginnings of philosophy ،is meant by the word " truth" … .(p. 12)

ترجمهٔ فارسی (ص ۷۲): عقل به طور نهایی به هر چیزی که اندیشه می‌شود معنا می‌بخشد. همه چیزها، ارزش‌ها و غایت‌ها از آن رو هستند که اندیشیده می‌شوند – معنی آنها از زمان آغاز فلسفه – معنی می‌داد به وسیله عبارت " حقیقت".

ترجمهٔ نگارنده: عقل است که در نهایت، به هر چیزی که تصور می‌رود وجود دارد، به همهٔ اشیا، ارزش‌ها و اهداف معنا می‌بخشد- یعنی معنای آنها به عنوان وابستگی هنجاری به آن چیزی درک می‌شود که از سرآغازهای فلسفه، از کلمهٔ "حقیقت" منظور بوده است.

نکات: ۱) جمله احتیاج به ویرایش دارد ۲) جمله اشتباه ترجمه شده است: "عقل، به هر چیزی که تصور می‌رود وجود دارد، به همهٔ اشیا، ارزش‌ها و اهداف معنا می‌بخشد" و نه اینکه "عقل، به هر چیزی که اندیشه می‌شود معنا می‌بخشد". زیرا جمله و فعل اصلی این است:

It is reason which ultimately gives meaning to everything "that is to be "

علاوه بر این، عبارت "همه چیزها، ارزش‌ها و غایت‌ها از آن رو هستند که اندیشیده می‌شوند" در تضاد کامل با تفکر هوسرل است.

22. As one feels already in the opposition of the ancient systems. (p.13)

این جمله ترجمه نشده است.

بخش دوم

در این بخش، نگارنده به صورت گذرا برخی از موارد ویرایشی را بیان می‌کند.

۱) در قسمت مشخصات کتاب، عنوان آلمانی و انگلیسی اشتباه تایپ شده است.

۲) در ص ۷، موارد ذیل وجود دارد:

۲,۱) پدیدارشناسی یکبار به صورت "پدیدارشانسی" و بار دیگر به صورت "پدپدارشناسی" تایپ شده است.

۲,۲) هوسرل به صورت " هوسرِل" تایپ شده است

۳) در ص ۸ :"هوسرِل" دوباره تکرار می‌شود.

جملات ذیل نیاز به ویرایش دارند:

۴) آیا علم چه چیزی دارد که دربارهٔ عقل و غیر عقل یا دربارهٔ ما انسآنها به مثابه فاعل این آزادی بگوید؟

۵) همیشه این چنین نبوده است که علوم به طور متقنی حقیقت را در معنایی عینی بنیان گذاری کند که بر علوم تحصلی زمان ما در ملاحظه به روش غلبه کرد و به اساسی برای پشتیبانی و پذیرش گستردهٔ فلسفه و اصالت تحصلی منطقی بدل گردید.

۶) به طور خاص پرسش‌های انسان هیچ وقت از قلمرو علم قدغن نشده است.

۷) اگر انسان تاریخ خویش را موضوع پرسش قرار می‌دهد، به موجود معنابخش یا عقل در تاریخ تبدیل می‌شود.

۸) بنابراین تحصل گرایی به طریقی گردن فلسفه را می‌زند.

۹) اگر بشریت اروپایی با چنان روح با شکوهی، زنده و از سعادت برخوردارشد، به سبب این که عقیدهٔ الهام بخش فلسفهٔ جهانی و مطلق را از دست داد، نتوانست حیات و سعادت خویش را که در سایهٔ آن فلسفه کسب کرده بود حفظ می‌کند.

۱۰) در این جا دوره‌ای طولانی با مضمون مبارزه ای آتشین مزاج برای روشنی بخشیدن و فهم متأملانهٔ دلایل این شکست که ریشه در قرن‌های گذشته داشت، شروع شد و از هیوم تا به کانت و سپس تا به عصر ما گسترش یافت.

ارزیابی نهایی: با توجه به تمامی مواردی که در این مقاله برشمرده شد، می‌توان گفت که ترجمهٔ فارسی کتاب *بحران*، دربردارندهٔ اشکلات و نقایص بسیار عمده‌ای است که به هیچ وجه پذیرفتنی و قابل اغماض نیست. در نهایت می‌توان در یک جمله چنین گفت: ترجمهٔ فارسی کتاب *بحران*، در بحرانی عمیق فرورفته است.

نقد ترجمهٔ آیات در تفسیر پرتوی از قرآن*

محمدعلی کوشا

ترجمه، برگرداندن متنی از زبانی به زبان دیگر با رعایت مفهوم و محتوای آن متن است. ترجمه قرآن در واقع (فشرده تفسیر) به حساب می‌آید، نه (تفسیر فشرده)؛ بر این اساس ترجمه باید منعکس-کننده مفهوم و محتوای زبان مبدأ با رعایت آرایش‌های لفظی و خالی از هرگونه زواید در زبان مقصد باشد؛ بنابراین برای برگرداندن متنی از زبانی به زبان دیگر، دو عنصر لازم و ضروری می‌نماید: نخست (عنصر ادب) و دوم (مایه هنر). عنصر ادب را در علم صرف، نحو، اشتقاق و لغت، و مایه هنر را در معانی، بیان و بدیع باید جستجو کرد.

در میان تفاسیر فارسی *قرآن کریم*، از قرن چهارم تا کنون آثار ارجمند گوناگونی از آنها همراه با ترجمه آیات عرضه شده است که هر کدام ویژگی‌های نوع خود را دارند. معرفی هریک از این آثار پرارج که علاوه بر ترویج فرهنگ *قرآن*، متضمن احیای زبان فارسی نیز هست، برای دوستداران اسلام و ایران، امری لازم و ضروری می‌نماید. تفسیر فارسی (*پرتوی از قرآن*) به قلم توانای عالم مجاهد و مبارز حقیقت‌جوی خستگی‌ناپذیر، مرحوم آیت‌اللّه سیدمحمود طالقانی ـ رضوان اللّه علیه ـ از آن جمله است. این تفسیر ماندگار و بس استوار به قلم مؤلف بزرگوار آن در کنج زندان به رشته تحریر درآمده است. مرحوم طالقانی همراه با جهاد عملی، جهاد علمی خویش را در قالب ترجمه و تفسیر *قرآن* به جامعه قرآنی عرضه نمود. این اثر هرچند ناتمام ماند، ولی همان مقداری که نگارش یافت، گویای عمق اندیشه و درک بالای نویسنده آن از کتاب بی‌نظیر وحی الهی است.

این مقاله، تنها در صدد بررسی و ارزیابی ترجمه آیات *قرآن* آن تفسیر پربها و ارجمند است و بحث و بررسی شاخص‌های تفسیری آن را به فرصتی دیگر وامی گذارد.

---

* *آینهٔ پژوهش*، ش ۱۱۹، آذر و دی ۱۳۸۸، صص ۳۶ـ۴۴.

نسخه مورد استناد این نوشتار، چاپ پنجم تفسیر (*پرتوی از قرآن*) است که توسط (شرکت سهامی انتشار) در شش جلد (سه مجلد) به اهتمام دکتر محمدمهدی جعفری در سال ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲ در تهران منتشر شده است. دکتر جعفری در آغاز جلد سوم در پیش‌گفتاری تحت عنوان (سخنی و توضیحاتی از گردآورنده) می‌نویسد: (و سال‌ها و سال‌ها گذشت تا اینکه قرآن‌شناسی دردشناس از میان امیّین برخاست و *قرآن* را از گوشه قبرستان و بازوی بیمار و تبرّک خانه نوخریده، به صحنه زندگی وارد کرد و عاشقان را پروانه‌وار به گرد وجود شمع‌سان خود گرد آورد، لیکن شب‌پرکان دشمن با خورشید نتوانستند دید و چون حکومت شبستان در دست آنان بود، بارها و بارها به زندان و تبعیدش افکندند، ولی مگر می‌توان اندیشه را در میان دیوارها به حسب و زنجیر کشید و از تابش نور خورشید برای همیشه مانع شد. زندان به مدرسه تفسیر و بحث *قرآن* تبدیل گردید و میوه همیشه تازه‌اش به بازار آمد و پرتوی و سپس پرتوهایی از *قرآن* بر مردم شیفته تابیدن گرفت).

مفسر ارجمند نیز در مقدمه جلد نخستین در وصف *قرآن* می‌نویسد: (این کتاب تنها کتابی است که با ضمیر هر انسانی سر وکار دارد و می‌تواند در میان تاریکی‌های ماده، درون انسانی را برافروزد و چون شب پرماه و ستاره آن را فروزان گرداند؛ آن‌گاه بامداد روشنی از افق باطن پدید آرد. این یگانه وظیفه علمای دین و پرده‌داران آیین است که تا هرچه بیشتر جمال احکام و اسرار و هدایت *قرآن* را آشکار سازند... . خواننده عزیز! اگر در مطالب این مقدمه و قسمتی از کتاب اشتباه یا لغزشی یافتید، تذکر فرمایید و معذورم بدارید؛ زیرا در مدتی نگارش یافته که از همه‌جا منقطع بوده و به مدارک دسترسی نداشته و مانند زنده‌ای در میان قبر به سر می‌بردم).

آری، استوارتر از قلم روان و شیوای طالقانی، روح سرشار از معنویت و طهارت نفس اوست که این چنین قرآن را وصف می‌کند و فروتنانه خواهان یادآوری لغزش‌های احتمالی خویش به وسیله خوانندگان ترجمه‌اش می‌شود و در جمله‌ای کوتاه و پرمعنا، به موقعیتی که این اثر در آن شکل گرفته و دور از هرگونه مآخذ تفسیری چنین کتابی را عرضه داشته است، اشاره می‌کند. ترجمه آیات قرآن در ضمن تفسیر آن در کتاب (*پرتوی از قرآن*) ـ با توجه به بستر زمانی آن ـ حائز اهمیت فراوان است. اگر این ترجمه ناتمام نمی‌ماند، بی‌گمان در ردیف ترجمه‌های ممتاز قرار می‌گرفت. قلت در لفظ، کثرت در معنا، استواری در نثر و انطباق با متن، از ویژگی‌های این ترجمه است. از میان پنج نوع ترجمه (تحت‌اللفظی، تطبیقی، تفسیری، مضمونی و منظوم)، ترجمه ایشان از نوع دوم است؛ و مراد از ترجمه تطبیقی این است که ترجمه کاملاً بر متن منطبق باشد و این انطباق باید هم در کمیت باشد و هم در کیفیت؛ یعنی حجم ترجمه به اندازه حجم متن و مفهوم و محتوای ترجمه نیز بیانگر مفهوم

و محتوای متن باشد و چیزی هم زاید بر متن نباشد. در این مقام، نخست به بیان نمونه‌هایی از دقت، ظرافت و صحت در این ترجمه پرداخته می‌شود و آن‌گاه (ترک اولی‌های) احتمالی را که هیچ مترجمی کم و بیش پیراسته از آنها نیست، یادآوری می‌گردد.

نقاط قوت این ترجمه

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸: (کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللّهِ وَکُنْتُمْ أمْواتاً فَأَحْیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ): چگونه به خداوند کافر می‌شوید با آنکه بیجان بودید، شما را جان بخشید، پس از آن شما را می‌میراند، آن‌گاه زنده می‌کند، سپس به سوی او بازگشت داده خواهید شد.

در این ترجمه جمله (با آنکه بیجان بودید شما را جان بخشید) معادل بسیار مناسب و جالبی برای (وَکُنْتُمْ أمْواتاً فَأَحْیاکُمْ) است که از هر جهت دقت و ظرافت لازم در آن رعایت شده است.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰: (... وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ...): و ما همی با حمد تو تسبیح و برای تو تقدیس می‌نماییم... .

در اینجا دقتی که در ترجمه (نُقَدِّسُ لَکَ) لحاظ گردیده، در کمتر ترجمه‌ای لحاظ شده است؛ زیرا در بسیاری از ترجمه‌ها (لام) در نُقَدِّسُ لَکَ در ترجمه لحاظ نگردیده است؛ در حالی‌که (نُقَدِّسُ لَک) غیر از (نُقَدِّسُک) می‌باشد. (نُقَدِّسُ لَکَ) مفعولی می‌طلبد که محذوف است و آن می‌تواند کلمه (أنفُس) یا (أفعال) و یا (قلوب) باشد؛ به قول فخر رازی در *تفسیر کبیر*: (نقدّس لَکَ ای نطهّر انفسنا من ذنوبنا و خطایانا ابتغاً لمرضاتک. او نطهّر افعالنا من ذنوبنا حتی تکون خالصةً لک. او نطهر قلوبنا عن الالتفات الی غیرک حتی تصیر مستغرقةً فی انوار معرفتک).[۱]

مرحوم آیت‌اللّه طالقانی به خوبی این نکته را دریافته است؛ لذا در تفسیر این آیه می‌نویسد: (در نقدّس لک از لام (لک) معلوم می‌شود تقدیس ذات الهی منظور نیست، بلکه تقدیس برای ذات و به سوی آن است).[۲]

مرحوم آیت‌اللّه معرفت در یکی از مقالات خویش بدین نکته اشاره کرده‌اند که: (نُقَدِّسُ لَکَ، یعنی تطهیر نفس برای آمادگی در حضور ساحت قدس الهی نه تقدیس خود خدا)، و این همان چیزی است که فخر رازی به صراحت آن را گوشزد نموده است؛ در واقع چون ملائکه آدم را مفسد و خون‌ریز می‌دانستند و او را شایسته خلافت نمی‌دانستند و خود را شایسته پاکی و تقدیس می‌دانستند، چنین گفتند. کیوان قزوینی نیز در تفسیرش می‌گوید: (لام (لک) در اینجا نمی‌گذارد که ذات خدا مفعول نقدس باشد).[۳]

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۰: (... وَلا تَعْثَوْا فِی‌الأرضِ مُفْسِدِینَ): و در زمین تبهکارانه سرکشی نکنید. در این ترجمه حال بودن کلمه (مفسدین) کاملاً منعکس شده است.

۴ـ سورهٔ بقره، آیات ۲۲۲ ـ ۲۲۳: (... فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ التَّوّابِینَ وَیُحِبُّ المُتَطَهِّرِینَ. نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنّی شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِکُمْ وَاتَّقُوا اللّهَ...): ... پس آن‌گاه که پاکیزه شدند، بیایید آنها را آنسان که خدا امر کرده است؛ همانا خدا دوست می‌دارد توبه‌کاران را و دوست می‌دارد پاکی جویان را. زنان کشتزار شمایند، پس بیایید کشتزار خودتان را هرگونه که می‌خواهید، و پیشی گیرید برای خود و پروا گیرید خدا را...)

ترجمه (أَنّی شِئْتُمْ) به (هرگونه که خواهید)، ترجمه‌ای دقیق و مطابق با شأن نزول آیه و نظر شماری از مفسران دقیق‌النظر است. توضیحات تفسیری این مفسر نکته‌سنج نیز ذیل این دو آیه حاکی از واقع‌بینی و تعقل او در تفسیر *قرآن* کریم است: (فَأْتُوهُنَّ، امر ارشادی، مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللّهُ، هدایت در جهت امر تکوینی است تا هر مؤمن بابصیرت، ناظر به امر و هدایت خدا باشد و انگیزه شهوات و طغیان‌ها او را از امر تشریعی و مسیر تکوین منحرف ننماید. حیث، دلالت به شرایط و زمان و محل دارد؛ آنچنان که اگر به شخصی، بذر و آلات کشت و تولید و زمین مستعد واگذار شود، همین امر صریح و عملی است که باید با نظر به شرایط زمان و مکان، آلات کشت را به کار برد و بذر را در زمین آماده شده بیفشاند و تعطیل وسایل و انحراف و غفلت از شرایط آن، سرپیچی از امر و موجب مؤاخذه است... . اضافه نساء به ضمیر جمع مخاطب و تکرار آن، اشعار به تعریف و شناخت زن در جهت اضافه به مرد و تولید دارد، نه از جهت مواهب انسانی یا غرایز حیوانی... . این تعبیر قرآن ـ حَرْثٌ لَکُمْ ـ جامع و مطابق با واقع است... ، تکرار حَرْثٌ و اضافه آن به حَرْثَکُمْ به جای (فَأْتُوهُنَّ) ارشادی به همان مسیر حرث است. أَنّی ، دلالت بر تعمیم زمان و مکان و جهت دارد. در هر زمان و مکان از هر جهتی که تمایل مرد برانگیخته شود، در همان مجرای حرث روی آورد... . امر مقید فَأْتُوا حَرْثَکُمْ و تکرار حرث، ارشاد صریح به اتیان در مجرای حرث است و تعمیم (أَنّی) منصرف از غیرمجرای حرث می‌باشد و برای تجویز از مجرای حرث، استدلال به اصل اباحه مورد ندارد).[۴]

برای آگاهی بیشتر از تفسیر این دو آیه، به تفسیر *المقتطف من عیون التفاسیر* از علامه مصطفی الحصن المنصوری (ج ۱، صص ۲۳۷ ـ ۲۳۹) مراجعه شود. این تفسیر چهار جلدی، تفسیری کم‌حجم، پرمعنا و دقیق است و در پانوشت‌ها هم از روایات تفسیری بهره گرفته است.

۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲۹: (الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساک بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسانٍ...): آن طلاق دو بار است، پس از آن نگهداری به حق شناخته و یا رهایی به نیکی...). در این ترجمه، با به کارگیری واژه (آن)، مترجم بزرگوار نشان داده است که الف و لام در کلمه (الطلاق)، مشعر به طلاق رجعی است ـ که شوهر بتواند بدون عقد مجدد رجوع کند ـ و در تفسیر آن فرموده است: (مفهوم مرّتان = دوبار، فاصله طلاق‌ها از یکدیگر است. ظاهر این آیه و صریح روایات، وجوب فاصله میان طلاق‌ها می‌باشد؛ پس اگر در یک مجلس و با یک لفظ دو یا سه طلاق واقع شد، فقط حکم یک طلاق را دارد و بعضی در این صورت اصل طلاق را باطل می‌شمارند. از ابن عباس روایت شده است: جمله (طَلَّقتُ ثَلاثاً) مثل آن است که بگوید: قَرَأتُ الفاتِحَةَ ثَلاثاً. سه بار فاتحه را خواندم، و مقصودش با همین گفتار خواندن سه بار فاتحه باشد. آیا چنین گفتاری راست است یا کلمه لَغوی به زبان آورده است؟).

۶. سورهٔ بقره آیهٔ ۲۳۸: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الوُسْطى وَقُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ): نگهدار باشید بر نمازها و نماز میانه و به پا ایستید برای خدا فروتنانه.

ترجمه‌ای که از این آیه ارائه شده، ترجمه‌ای موزون و دل‌نشین است.

در تفسیر این آیه می‌گوید: (وَالصَّلاةِ الوُسْطى، عطف خاص به عام برای تخصیص است. در روایات و گفته‌های مفسرین، مصادیقی برای صلوهٔ وسطی ذکر شده: نماز ظهر یا جمعه؛ چون در وسط روز انجام می‌شود و همچنین دیگر نمازها که از جهتی در وسط می‌باشند. یا نماز عصر به استناد گفته رسول خدا(ص) در عصر کارزار احزاب: (مَلاَ اللّهُ قُلُوبُهُم وَبُيوتَهُم ناراً كَما شَغَلُونا عَنِ الصَّلوةِ الوُسطى حَتّى غابَتِ الشَّمسُ): خدا گورها و خانه‌های آنان را پر از آتش کند که ما را از نماز وسطی بازداشتند تا آفتاب غروب نمود؛ و روایت دیگری از آن حضرت: (چون نماز عصر بین دو نماز روز و دو نماز شب است و چون غالباً در هنگام اشتغال مردم انجام می‌شود). از اسامه روایت شده که گفت: (وسطی نماز ظهر است، چه رسول خدا(ص) نماز ظهر را در میان گرمای روز انجام می‌داد و با او بیش از یک یا دو صف نبود و مردم سرگرم گفتگوها و داد و ستد بودند تا آیه نازل شد). از بیان و موارد این روایت معلوم می‌شود که تطبیق نماز وسطی به نماز ظهر یا عصر از جهت اشتغال و گرفتاری مردم در این هنگام است و نظر به تعیین در این موارد نیست؛ چون در این آیه جز توصیف (الوسطی) قرینه و نشانه‌ای از تعیین آن نیست؛ و وسطی، صفت تفضیلی و مؤنث اوسط = وسط تر است که متعلق آن ذکر نشده، باید نظر آیه به هر نمازی باشد که در میان گرفتاری‌ها و کشمکش‌های غفلت آور برپا می‌شود). [۵]

در تفسیر طبری، روایات گوناگونی که در آن‌ها هریک از نمازهای پنجگانه مصداق (الصلوة الوسطی) دانسته شده، ذکر گردیده است.[۶] اما پذیرفتن سخن ایشان که مراد از (الصَّلاةِ الوُسْطی) هر نمازی باشد که در میان گرفتاری‌ها و کشمکش‌های غفلت آور، برپا شود، محل تأمل، بلکه اشکال است؛ زیرا (وُسطی) صفت برای (صلوة) است و از طرفی (وَالصَّلاةِ الوُسْطی) که بعد از (حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ) آمده، عطف خاص به عام برای تخصیص و تأکید است که نشان می‌دهد نماز وسطی یکی از نمازهایی است که داخل در (حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ) است و متعلَّق آن نمی‌تواند چیزی خارج از نمازهای پنجگانه باشد تا اینکه بگوییم مراد از آن نماز در میان گرفتاری‌ها و کشمکش‌های غفلت‌آور باشد؛ بنابراین برای کشف مصداق (صلوة وُسطی) باید به روایات صحیح‌السند که دال بر مقصود باشند، متوسل شویم و چون روایات گوناگونی در این باب نقل شده، به گونه‌ای که در هر روایتی یکی از نمازهای پنجگانه مصداق (صلوة وسطی) قلمداد گشته است، برای کشف حقیقت باید به ناچار دست به دامن (قرائن) شویم و دست‌کم ببینیم کدام‌یک از روایات با قرینه خارجی و عینی سازگار است و کدام‌یک ناسازگار. اینجاست که با استفاده از کلمه (وُسطی) می‌فهمیم چنین نمازی باید به گونه‌ای در میان دیگر نمازها قرار گیرد که شرایط (وسط بودن) را از جهت وضعی بتوان در آن ثابت دانست و چنین نمازی قطعاً بر نماز عصر قابل انطباق است؛ زیرا میان دو نماز روز و دو نماز شب قرار گرفته است و این خود بهترین قرینه می‌تواند باشد؛ چون جز نماز عصر هیچ‌یک از نمازها چنین جهت وضعی ندارند که در میان دو نماز روز و دو نماز شب قرار گرفته باشد و از آنجا که نمازهای پنجگانه در عصر رسالت و نبوت بیشتر اوقات در پنج وقت جداگانه اقامه می‌شده است و خواندن نماز عصر بعد از نماز ظهر ـ آن هم با فاصله زمانی ـ برای شماری از مسلمانان سخت می‌نموده و چه بسا کسانی از حضور در جماعت نمازگزاران عصر به دلیل گرمای روز و یا اشتغالات دیگر سهل‌انگاری می‌نموده‌اند، شاید تأکید این آیه شریفه بر محافظت از آن، از این باب باشد. در تفسیر طبری، ۶۳ روایت از رسول خدا(ص) نقل گردیده که مراد از (الصلوة الوسطی) نماز عصر است.[۷] در تفسیر مجمع-البیان نیز شش قول در تفسیر (الصلوة الوسطی) نقل شده است که بر حسب روایتی از حضرت علی(ع) مراد از آن نماز عصر است.[۸]

۷. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۶۱: (مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ...): نمودار [زندگی] آنان که همی دهند اموال خود را در راه خدا، همانند دانه‌ای است که برویاند هفت خوشه را... .

ترجمهٔ (مَثَل) به (نمودار)، آن هم با قید توضیحی واژهٔ (زندگی) در میان قلاب، معادلی زیبا و مناسب و توضیحی رسا و گویا به شمار می‌رود و همین‌گونه است ترجمه آیه ۲۶۵ از همین سوره.

۸. سورهٔ آل عمران، آیات ۲ـ۳: (اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ نَزَّلَ عَلَیْکَ الکِتابَ بِالْحَقِّ...): همان خدا، نیست خدایی مگر همان خدای بس زنده پاینده برپادار، همی فروفرستاد بر تو کتاب را به حق... .

ظرافت این ترجمه، به ویژه معادل بجا و مناسب واژهٔ مرکب (پایندهٔ برپادار) برای (قیوم)، بر اهلش پوشیده نیست.

۹. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۶: (قُلِ اللّهُمَّ مالِکَ المُلْکِ تُؤْتِی المُلْکَ مَنْ تَشاُ وَتَنْزِعُ المُلْکَ مِمَّنْ تَشاُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشاُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشاُ بِیَدِکَ الخَیْرُ إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدِیرٌ): بگو: بار خدایا، ای دارنده دارایی! همی دهی دارایی را به هرکه بخواهی و برگیری دارایی را از هرکه بخواهی و فَرَّهی دهی هر که را بخواهی و زبون کنی هرکه را بخواهی، به دست توست گُزیدگی؛ همانا تو بر هرچه بس توانایی.

ترجمه این آیات را ـ از جهت انطباق کامل با متن و ارائه نثری موزون و خوش‌آهنگ ـ می‌توان زیباترین و ظریف‌ترین ترجمه دانست. ترجمه (مالک) به (دارنده)، (خیر) به (گزیدگی)، (عز) به (فرَّهی) و (ذُل) به (زبونی) از دیگر ظرافت‌های این ترجمه است.

۱۰. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۲۵: (... یُمْدِدْکُمْ رَبُّکُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ المَلائِکَةِ مُسَوِّمِینَ): (پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشانگذار یاری می‌کند.

در این آیه، کلمه (مسوِّمین) که به صیغه اسم فاعل آمده، به درستی به (نشانگذار)، ترجمه شده است؛ ولی بسیاری از مترجمان آن را به (نشاندار) برگردانده‌اند که غلط است؛ زیرا (نشاندار) معادل صیغه مفعولی آن است.

۱۱. سورهٔ قارعه، آیات ۱ ـ ۳: (القارِعَةُ ما القارِعَةُ وَما أَدْراکَ ما القارِعَةُ): آن حادثهٔ کوبنده، چیست آن حادثهٔ کوبنده؟ و چه دانستات که چیست آن کوبنده؟) اکثر قریب به اتفاق مترجمان *قرآن*، کلمه (ما أدْراکَ) را به صورت (تو چه می‌دانی) ترجمه کرده‌اند؛ یعنی فعل متعدی (آدری) را به صورت لازم تصور نموده‌اند؛ به عبارت دیگر (ما أدْراکَ) را در هیئت (ما تدری) درآورده‌اند. این کلمه

جمعاً هفده بار در *قرآن کریم* به صورت‌های (أدْریک َ)، (اَدریکُم)، (یُدریک) ذکر شده است. از یازده موردی که این کلمه در جزء آخر قرآن آمده (یک مورد به صورت (یُدریک) و ده مورد به صورت (اَدریک))؛ مرحوم آیت‌اللّه طالقانی، ۹ مورد آن را به صورت متعدی و دو مورد دیگر را به صورت لازم ترجمه کرده‌اند. در توضیح واژه (ما یُدْریک َ) در سوره عبس، آیه سوم چنین می‌گوید: (یُدری از باب افعال، یعنی (چه تو را دانا کرده)، از (دَری): به چیزی دست یافت و علم به آن را فرا گرفت. ما یُدریک: با آنکه متعدی است، در خطاب استفهامی و اصطلاح به معنای لازم می‌آید: چه دانی تو؟).[۹]

اما مبنای ترجمه چنین فعل متعدی به لازم، در خطاب استفهامی و اصطلاح، شاید به خاطر قالب زبان فارسی باشد که در این‌گونه موارد، قالب لازم آن، مفهوم‌تر و گویاتر از قالب متعدی‌اش می‌باشد؛ وگرنه معنی تحت‌اللفظی آن (چه دانایت کرد)، (چه دانست ات) و (چه چیز فهماندت) می‌باشد. در کلام عرب در مواردی باب افعال در معنی ثلاثی مجرد به کار رفته است؛ مثل (أَغَدَّ البَعیرُ)؛ یعنی شتر غده درآورد؛ یا کلمه مفلح که به معنی رستگار است. تا اینجا یازده نمونه از ترجمه آیات قرآن ـ به مصداق (مشت نمونه خروار) ـ از تفسیر ارجمند (*پرتوی از قرآن*) که گویای دقت، ظرافت و استواری این اثر پربهاست، ذکر گردید و اینک به بیان نمونه‌هایی از این ترجمه می‌پردازیم که می‌توان گفت ر آنها (تَرکِ اَولی ای) رخ داده است:

ترک اَولی‌های این ترجمه

۱. سورهٔ حمد، آیات ۶ ـ ۷: (اِهْدِنَا الصِّراطَ المُستَقِیمَ صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمتَ عَلَیهِمْ غَیْرِ المَغضُوبِ عَلَیهِم وَلاَ الضّالِّین): ما را به راه راست هدایت فرما؛ راه چنان مردمی که بر آنها نعمت ارزانی داشتی، نه کسانی که مورد غضب شده‌اند و نه گمراهان. کلمهٔ (غَیرِ) مجرور است تا بَدَل از ضمیر (هُم) در (عَلَیهِم) باشد و می‌تواند بدل از (الَّذین) باشد و حتی می‌تواند وصف برای (الَّذین) باشد؛ بنابراین گروه (اَنعَمتَ علیهِم) نه مغضوب‌اند و نه ضالین؛ نه اینکه دو گروه (مغضوبین) و (ضالّین) در اصل، در عرضِ (انعمت علیهم) قرار گیرند که ما مشمول گروه (انعمت علیهم) بشویم؛ ولی مشمول دو گروه بعدی نشویم، بلکه مراد آیه این است که ویژگی‌های گروه دوم و سوم در گروه اول که (انعمت علیهم) باشد، وجود ندارد و اصولاً (مغضوبین) و (ضالین) داخل در (الصراط) نیستند که نفی آنها خواسته شود؛ یعنی این دو گروه تخصصاً از مفهوم (الصراط) خارج‌اند نه تخصیصاً؛ زیرا اگر جز این می‌بود، به جای (غیر) کلمه (لا) می‌آمد که نیامده است. با توجه به نکات فوق، ترجمهٔ دقیق آیه

چنین است: (ما را به راه راست هدایت کن؛ راه آنان که نعمت‌شان دادی که آنان نه مورد خشم قرار گرفته‌اند و نه گمراهند).

گفتنی است در میان مترجمان پیش از انقلاب اسلامی، تنها مرحوم شیخ ابوالحسن شعرانی و سیدعلی نقی فیض‌الاسلام این آیه را به صورت دقیق ترجمه کرده‌اند.

۲. سورهٔ بقره آیهٔ ۱۰: (... وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ): و برای آنان عذاب دردناکی است به سبب آنکه همی تکذیب می‌نمایند.

کلمه (یَکذِبُون) فعل لازم است نه متعدی که (یُکَذِّبون) به تشدید حرف (ذ) می‌باشد! بنابراین ترجمهٔ صحیح آیه چنین است: (و برای آنان عذاب دردناکی است به سبب آنچه دروغ می‌گفتند).

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۴۲: (وَلا تَلْبِسُوا الحَقَّ بِالْباطِلِ وَتَكْتُمُوا الحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ): حق را به باطل نپوشید، در حالی که کتمان حق می‌نمایید و آن را می‌دانید.

جمله (وَتَكْتُمُوا الحَقَّ) عطف به (لا تَلْبِسُوا الحَقَّ) است؛ زیرا (نون) (تکتموا) به جزمی افتاده است؛ چون (لا)ی نهی بر سر آن آمده است؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (و حق را به باطل درمیامیزید و حق را با آنکه خود می‌دانید، کتمان مکنید).

ضمناً فعل (تَلبِسُونَ) از مصدر (لَبس) (به فتح لام) از باب (فَعَلَ یَفعِلُ) به معنی (آمیختن) است؛ اما (تَلبَسُونَ) از باب (فَعِلَ یَفعَلُ) از مصدر (لُبس) (به ضم لام) به معنی (پوشیدن) است.

در آیات قرآن، هرجا سخن از لباس پوشیدن است، (یَلبَس) (به فتح باء) به کار رفته و هرجا سخن از (آمیختن) و (مشتبه ساختن) است، (یَلبِسُ) (به کسر باء) استعمال شده است؛ بنابراین ترجمه آیه (یا أَهلَ الکتابِ لِمَ تَلبِسُونَ الحقَّ بالباطِلِ) (آل عمران/ ۷۱): ای اهل کتاب چرا حق را به باطل می‌پوشانید[۱۰] این گونه تصحیح می‌شود: (ای اهل کتاب! چرا حق را به باطل درمی‌آمیزید؟)

۴. سورهٔ بقره، آیهٔ ۴۰: (... وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ): و به عهد من وفا کنید تا به عهد شما وفا کنم.

و نیز همین سوره، آیهٔ ۱۵۲: (فَاذكُرُونِي أَذكُرْكُم): (پس به یاد آرید مرا تا به یاد آرم شما را.

با توجه به اینکه در این آیات و امثال آن که مجزوم شدن فعل‌های مضارع (اوفِ) و (اَذْکُرْ) به وسیله شرط مقدّر است، کلمه (تا) در ترجمه این‌گونه آیات باید حذف شود؛ زیرا معنایی که به وسیله آن القا می‌شود، با تقدیر شرط در آیه سازگار نیست؛ بنابراین ترجمهٔ صحیح آیات چنین است: (و به عهد من وفا کنید؛ من نیز به عهد شما وفا می‌کنم)؛ (پس به یاد من باشید که من نیز شما را یاد می‌کنم).

همچنین است آیات ۵۸ و ۶۱ از سورهٔ بقره و موارد دیگری در سوره‌های حج/ ۲۷؛ قصص/ ۳۲ و ۴۹؛ احزاب/ ۷۰ ـ ۷۱؛ فاطر/ ۳۷؛ هود/ ۵۲؛ محمد/ ۳۱؛ غافر/ ۶۰ و نوح/ ۱۱ ـ ۱۲.

۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۷۵: (أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ): آیا پس از این، چشم دارید که به سود شما ایمان آرند؟

تعبیر (يُؤْمِنُوا لَكُمْ) با (يُؤْمِنُوا بِكُمْ) فرق دارد؛ اولی به معنی اقرار و اعتراف است و دومی به معنی ایمان آوردن و گرویدن؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (آیا به این دل بسته‌اید که [یهودان] به سود شما اعتراف کنند؟)

۶. سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۹: (... قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ صَفْراءُ فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ النّاظِرِينَ): گفت: می‌گوید: آن گاوی است زرد پررنگ که رنگش بینندگان را شادان می‌نماید.

اشکال در تعبیر (زرد پررنگ) است که به عنوان معادل (صفراءُ فاقِع) آورده است؛ در صورتی که (فاقع) صفت برای (صفراء) نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود، به صورت (فاقعة) می‌آمد؛ در حالی که (لَون) فاعل برای (فاقع) و جمله (فاقع لونها) صفت سببی برای بقره است (صفت به حال متعلَّق موصوف)، و واضح است که ضمیر مستتر در فعل (تَسُرُّ) به بقره برمی‌گردد.

ترجمه صحیح آیه چنین است: (گفت: می‌گوید: آن گاوی است زرد ـ رنگش یکدست ـ بینندگان را شاد می‌کند).

۷. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۲: (وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ...): و پیروی کردند از چیزهایی که شیاطین همی درباره ملک سلیمان می‌خواندند... .

(تلاوت) اگر با حرف جرّ (عَلی) بیاید، به معنی (تهمت زدن) و (دروغ بستن) است نه خواندن. در *تفسیرالمیزان* نیز بدین نکته اشاره شده است; بنابراین ترجمهٔ دقیق آیه چنین است: (و [یهودان] آنچه شیطان‌ها بر ضد فرمانروایی سلیمان تهمت [ساحری] می‌زدند، پیروی کردند).

۸. سوره بقره، آیه ۲۷۳: (... تَعْرِفُهُمْ بِسِيماهُمْ...): آنها را به چهره‌هاشان می‌شناسی.

باید توجه داشت (سیما) به معنی (چهره) نیست، بلکه به معنی (علامت)، (نشانه) و (حال و وضع) است؛ البته ممکن است گاهی حال و وضع و نشانه در چهره نمایان گردد؛ بنابراین نباید مصداق را با مفهوم خلط نمود. اگر سیما به معنی چهره باشد، آیه (سیماهُم فی وُجوهِهِم مِن أَثَرِ السُجُود) (فتح/ ۲۹) را چگونه می‌توان معنا کرد؟ آیا می‌توان گفت: (چهره‌هاشان در صورت‌هاشان از اثر سجود نمایان است)؟! هرگز؛ بلکه باید گفت: (بر اثر سجده، علامتشان در چهره‌هاشان نمایان است).

همچنین آیه (یُعرَفُ المُجرمونَ بسیماهُم) (رحمان/ ۴۱)، یعنی (بزهکاران به علامتشان شناخته می‌شوند) و نیز (وَعَلَی الاعرافِ رجال، یَعرِفُونَ کُلاً بِسیماهُم) (اعراف/ ۴۶)، یعنی (بر آن بلندی‌ها مردانی‌اند که همه را به علامتشان می‌شناسند).

۹. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۵: (... وَلِتُکْمِلُوا العِدَّةَ وَلِتُکَبرُوا اللّهَ عَلی ما هَدیکُمْ): و باید شماره روزه‌ها را به پایان رسانید و باید خدای را به آنچه شما را هدایت کرده، به بزرگی یاد کنید.

در این ترجمه، کلمه (وَلِتُکمِلُوا) و (لِتُکَبِّرُوا) به صورت فعل امر ترجمه شده‌اند و در تفسیر آیه هم می‌گوید: (چون امر وَلِتُکمِلُوا، بعد از امر به روزه ماه رمضان است، کمال ظاهری آن به معنای اتمام می‌باشد...)؛ در صورتی که اگر این دو کلمه فعل امر می‌بودند، حرف (لام) با آمدن حرف واو بر سر آن ساکن می‌شد؛ در حالی که لام مسکور در اینجا لام علت است؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه، چنین است: (تا اینکه شماره [مقرر] را کامل کنید و خدا را به پاس آنکه هدایت‌تان کرده است، به بزرگی یاد کنید).

۱۰. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۸: (وَاذْکُرُوهُ کَما هَدیکُمْ وَ إِنْ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضّالِّینَ): و یاد آورید او را آنچنان که رهبری نموده شما را و گرچه پیش از این از گمراهان بودید).

همچنین سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۳: (... وَ إِنْ کانَتْ لَکَبِیرَةً إِلاّ عَلَی الَّذِینَ هَدَی اللّهُ...): گرچه این بس گران است مگر بر کسانی که خداوند آنها را هدایت کرده است.

سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۶۴ نیز چنین است.

باید توجه داشت (إن) در این دو آیه، مخففه از مثقله است، نه وصلیه و نه شرطیه؛ پس ترجمه صحیح این دو آیه چنین است: (او را یاد کنید همچنان که شما را هدایت کرده است و به راستی که پیش از آن از گمراهان بودید)؛ (به راستی که [این کار] جز بر کسانی که خدا هدایت‌شان کرده است، سخت گران بود).

۱۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۶: ... (فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقی ...): ... همانا درآویخته به دست‌آویز استوار... .

(وُثقی) مؤنث (اَوثَق) و صیغه تفضیل است که معادل آن در فارسی با لفظ (تر) و (ترین) می‌آید؛ بنابراین ترجمه دقیق آیه چنین است: (به راستی که به استوارترین دستاویز درآویخته است).

۱۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۵: (وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصّابِرِینَ): و به یقین می‌آزماییم شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش از مال‌ها و جان‌ها و بهره‌ها؛ و نوید ده صابران را.

کلمهٔ (اَنفُس) در این آیه با توجه به اینکه عطف بر (نَقصٍ مَنَ الاَموال) است، نمی‌تواند به معنی (جان‌ها) باشد، بلکه به معنی (کسان) و (اشخاص) است؛ همچنین در آیه (کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ المَوْتِ) (آل عمران/ ۱۸۵) نمی توان گفت: (هر جانی چشنده مرگ است)؛ چون اساساً جان‌ها نه می‌میرند و نه ناقص می‌شوند، بلکه جاویدان‌اند؛ بنابراین کم و کاستی در جان، مفهوم و معنای معقولی ندارد.

پس ترجمه دقیق آیه چنین است: (و شما را به اندک چیزی از ترس و گرسنگی و کاستی در مال‌ها و کسان و محصولات می‌آزماییم و مژده ده شکیبایان را).

ناگفته نماند در مواردی چند، کلمه (أنفُس) و (نَفس) در قرآن به معنی (روح = جان و روان) نیز به کار رفته است؛ مانند: (وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كافِرُونَ) (توبه: ۸۵)، (وَنَفْسٍ وَما سَوّاها) (شمس/ ۷)، (یا أَیتُها النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ) (فجر/ ۲۷)، (وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ) (قیامت/ ۲). ولی در باقی موارد ـ چنان که از استعمال آن برمی‌آید ـ به معنی (خود)، (کس) و (شخص) می‌آید، نه جان و روح و روان.

در آیه (إِنَّ اللّهَ اشْتَرى مِنَ المُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ بِأَن لَهُمُ الجَنَّةَ) (توبه/ ۱۱۱) ترجمه صحیح آیه چنین است: (بی گمان خداوند از مؤمنان، خودشان و مال‌هاشان را خریده است؛ به اینکه بهشت برای آنان باشد).

اساساً گاه انسان با مال و ثروتش در راه خدا جهاد می‌کند و یک وقت هم تنها خود به جنگ می‌رود و گاهی هم هر دو را به کار می‌گیرد؛ هم مال و هم تمام قوا و نیروی خود را. در اینجاست که بذل‌النفس و اموال ـ یعنی به کارگیری نیروی شخصی و مالی در راه خدا ـ تحقق پیدا می‌کند؛ چه در این راه کشته شود و یا بعد از پیکار زنده بماند؛ بنابراین (بذل‌النفس) در این آیه، تنها شامل (شهیدان) نمی شود، بلکه کلیه (جانبازان) و حتی (کسانی که بعد از پیکار، به سلامت تمام از جبهه جنگ برگشته‌اند) نیز شامل می‌شود و این طور نیست که واژه (انفس) ـ آن‌گونه که بیشتر مترجمان و غیر آنها پنداشته‌اند ـ در این آیه و امثال آن به معنی (جان‌ها) باشد و در نتیجه تنها شامل حال شهیدان شود نه دیگر مجاهدان مجروح و یا سالم و زنده راه حق!

۱۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۰: (... وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ): و اگر بخشایش کنید، بهتر است برای شما اگر چنانچه باید بدانید.

در این ترجمه، (أن) ناصبه به صورت (إن) شرطیه تصور شده است که صحیح نیست؛ در صورتی که (أن) با فعل مضارعِ (تَصَدَّقُوا) به تأویل مصدر می‌رود و به صور (تَصَدُّقُکُم) درمی‌آید.

بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (و صدقه دادن شما، برایتان بهتر است؛ اگر بدانید)؛ یا: (و بخشیدن [مطالبات] برای شما بهتر است، اگر بدانید). ترجمه دوم با توجه به سیاق و محتوای تمام آیه است.[۱۲]

یا: (و اینکه ببخشید برایتان بهتر است، اگر خود بدانید).[۱۳] در این صورت از تأویل بردن خودداری شده است، ولی أن ناصبه در ترجمه لحاظ شده است.

یا: (و صدقه دادن، برای شما بهتر است، اگر می‌دانستید).

بسیاری از مترجمان (أن) ناصبه را در این آیه به صورت (اِن) شرطیه ترجمه کرده‌اند! و حتی این لغزش به بعضی از ترجمه‌های منظوم نیز سرایت کرده است:

(اگر تنگدست است آن بینوا　　بر او گر ببخشید، باشد روا[۱۴]

که صحیح آن بدین‌گونه است:

(اگر تنگدست است آن بینوا　　تصدّق بر او هست خیر شما)

۱۴. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۳۷: (... وَكَفَّلَها زَكَرِيّا...): و به کفالت گرفت او را زکریا.

این ترجمه در صورتی می‌تواند درست باشد که (کَفَلَ) را بدون تشدید (فاء) قرائت کنیم؛ در حالی که (کَفَّلَ) با تشدید (فاء) دو مفعولی است. (هاء) مفعول به اول و (زکریا) مفعول به ثانی است و ضمیر مستتر در کَفَّلَ کلمه (اللّه) است؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (و سرپرستی وی را به عهده زکریا نهاد)؛ یا: (و زکریا را سرپرست وی ساخت).

گفتنی است *قرآن کریم* را نباید بر اساس قرائت‌های شاذّ ترجمه کرد.

۱۵. سورهٔ آل عمران، آیات ۷۵ ـ ۷۶: (قالُوا لَيْسَ عَلَيْنا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ بَلى مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ وَاتَّقى فَإِنَّ اللّهَ يُحِبُّ المُتَّقِينَ): می‌گویند در برابر امی‌ها بر عهده ما راهی (تعهدی) نیست، و می‌گویند (می‌بندند) بر خدا چنان دروغی و حال آنکه می‌دانند. آری، هرکس به عهد خدا وفا کند و پروا گیرد، پس راستی خدا دوست می‌دارد پرواگیرندگان را.

باید توجه داشت کلمه (بَلی) حرف جواب و مخصوص جمله منفی است و دلالت بر ابطال نفی می‌کند و در این‌گونه موارد، معادل فارسی آن کلمه (چرا) است نه (آری)! و در سورهٔ بقره، آیات ۸۱، ۱۱۲ و ۲۶۰؛ آل عمران/ ۱۲۵ و انشقاق/ ۱۵ نیز چنین است و همین‌گونه است در موارد دیگر از سوره‌ها (در این باره به کتاب *مغنی اللبیب* ابن هشام، باب اول، حرف الباء مراجعه شود).

۱۶. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۱۵: (وَما یَفْعَلُوا مِنْ خَیْرٍ فَلَنْ یُکْفَرُوهُ وَاللّهُ عَلِیمٌ بِالمُتَّقِینَ): و آنچه از خیر انجام می‌دهند، هرگز از آن پوشیده نگردند (ناسپاس نگردند آن را) و خدا بس داناست به منش پرواپیشگان.

(ما) در (ما یَفعَلُوا) همان‌گونه که در خود این تفسیر تصریح شده، شرطی و ابهامی است نه موصول؛ بنابراین ترجمه دقیق آیه چنین است: (و هر کار خیری انجام دهند، هرگز در مورد آن ناسپاسی نمی‌بینند و خدا به [حال] پرواپیشگان داناست).

۱۷. سوره آل عمران، آیه ۱۵۱: (... وَبِئْسَ مَثْوی الظّالِمِینَ): و چه بد است جایگاه ابدی ستمگران.

(بِئسَ) از افعال ذم است نه تعجب! بنابراین کلمه (چه) زاید است و باید حذف شود؛ و همین‌گونه است دیگر آیاتی که این کلمه در آنها به کار رفته است؛ از جمله: بقره: ۹۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۲۶، ۲۰۶ و آل عمران: ۱۲، ۱۶۲، ۱۸۷ و ۱۹۷.

۱۸. سورهٔ آل عمران، آیات ۱۶۶ ـ ۱۶۷: (... وَلِیَعْلَمَ المُؤْمِنِینَ وَلِیَعْلَمَ الَّذِینَ نافَقُوا...): و باید مؤمنین را بداند (و بشناسد)، و باید کسانی را که دورویی کردند، بشناسد.

باید توجه داشت کلمه (وَلِیَعلَمَ) که دو بار ذکر شده، فعل مضارع است نه فعل امر! زیرا اگر فعل امر می‌بود، با آمدن حرف (واو) بر سر آن، (لام) مجزوم می‌شد؛ در حالی که در اینجا حرف لام آن مکسور است و علت را می‌رساند. ترجمه صحیح آیه چنین است: (تا گرویدگان را بازشناسد؛ و بازشناسد آنان را که دورویی کردند). [۱۵] توضیح: در مقام تفسیر روشن است که در اینجا مراد از (بازشناس)، همان (بازشناساندن) یا (معلوم داشتن) است.

۱۹. سورهٔ آل عمران، آیات ۱۷۰ ـ ۱۷۱: (... وَیَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ... یَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللّه...): ... و می‌خواهند مژده دهند به کسانی که تا کنون از پشت سرشان بدانان نپیوسته‌اند... . می‌خواهند مژده دهند به نعمتی از خدا... .

باید توجه داشت فعل (یَستَبشِرُون) از مصدر (اَستِبشار)، لازم است نه متعدی؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (... و به حال کسانی که از پی آنان به آنان نپیوسته‌اند، شادمانند... به نعمتی از خدا شادمانند).

۲۰. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۷۵: (إِنما ما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيـأَهُ فَـلا تَخـافُوهُمْ وَخـافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُـؤْمِنِـينَ): این تنها همان شیطان است که دوستانش را به ترسیدن برمی‌انگیـزد؛ پـس شـما از آنها نترسید و از من بیم داشته باشید، اگر مؤمن هستید.

در ترجمه این آیه، بیشتر مترجمان لغزیده‌اند؛ زیرا توجه نکرده‌اند که فعـل (يُخَـوِّفُ) در اینجـا دو مفعولی است؛ یعنی (يُخَوِّفُكُم أَولِيأَهُ) که (كُم) مفعول اول آن در تقدیر است، مثل: (اَعطَيـتُ الاَمـوالَ یعنی (اَعطَيتُ القَومَ الاموالَ). بعضی هم گفته‌اند: تقدیر همراه با بـاء جـارّه اسـت؛ یعنـی بـه صـورت (يُخَوِفُكُم بِأَولِيأِهِ) بوده است؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (فقط این شیطان است که [شـما را] از دوستان خود می‌ترساند، پس از آنان نترسید و از من بترسید).

ضمناً باید توجه داشت جمله (فَلا تَخافُوهُم) خود بهترین قرینه است که ضمیر (كُـم) بـه عنـوان مفعول اول، در تقدیر است؛ زیرا (از آنها نترسید) وقتی جا دارد که شیطان، مؤمنان را از اولیائش، یعنی دوستان و یارانش بترساند؛ وگرنه به جای ضمیر (هُم) ضـمیر مفـرد (هُ) مـی‌آمـد. نکتـه دیگـر آنکـه: شیطان نه تنها دوستان و یارانش را نمی‌ترساند، بلکه آنها را بر ضد مؤمنان تقویت و دلیر می‌گرداند.[۱۶]

۲۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۸۳: (الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللّهَ عَهِدَ إِلَيْنا...) آنان که گفتند: بـی‌گمـان خـدا عهد کرد به ما... .

گفتنی است ماده (عهد) اگر با حرف (الی) به کار رود، به معنی (وصیت و سفارش) است و اگر بـدون آن باشد، به معنی (پیمان)است؛ بنابراین ترجمه صحیح آیه چنین است: (آنان که گفتند: بی‌گمان خدا بـه ما سفارش کرده است...).

و همین‌گونه است آیه (أَلَـمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِـي آدَمَ أَنْ لا تَعْـبُدُوا الشَّـيْطانَ...) (یـس/ ۶۰): ای فرزندان آدم! آیا به شما سفارش نکردم که شیطان را نپرستید؟[۱۷]

۲۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۸۵: (كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ المَوْتِ):

هر جانی چشندهٔ مرگ است. ترجمهٔ صحیح آیه چنین است: (هرکسی چشندهٔ مرگ است).

پایان سخن

نگارنده در پایان این مقاله، بیان چند نکته دربارهٔ تفسیر (*پرتوی از قرآن*) را ضروری می‌داند:

۱. این تفسیر همراه با ترجمه و توضیح مفردات، در عین روانی نثر فارسی آن، کـم‌حجـم‌تـرین و سنجیده‌ترین تفسیر پرمحتوای فارسی است که با اشارات لطیف، به تحلیل معقول و جـامعی از آیـات

پرداخته است و به جرئت تمام می‌توان گفت این اثر از جهت سبک و شیوهٔ تفسیری، مصداق عینی تفسیر به معنای اصطلاحی آن است؛ هرچند مؤلّف ارجمندش از عنوان (تفسیر) در نامگذاری آن اجتناب ورزیده است.

۲. برداشت‌های علمی با صبغهٔ توصیفی ـ هنری و مشی عرفانی با لحن فلسفه صدرایی، در کلیات این اثر، توجه نازک‌اندیشان و باریک‌بینان اهل معرفت را به سوی خود جلب می‌کند.

۳. (*پرتوی از قرآن*)، به گونه‌ای نگارش یافته که سودرسانی تفسیری‌اش برای خواص ـ به ویژه دارندگان مشرب ادبی، هنری و فلسفی ـ به مراتب بیش از عامه مردم است.

۴. این اثر نیکو با همه شهرت مؤلف و نویسنده‌اش، آن‌گونه که باید و شاید به جامعه فرهنگی و قرآنی شناسانده نشده است. شاید جهات سیاسی در این باره بی‌تأثیر نبوده است.

۵. کیفیت بسیار پایین حروفچینی، صفحه‌آرایی و حتی صحافی این اثر، طی چاپ‌های متعدد، سهم زیادی در بی‌رغبتی و عدم توجه به این کتاب ایفا نموده است.

۶. این اثر، نیازمند ویرایش و پیرایشی اساسی در بُعد (شکلی) و (محتوایی) است.

۷. حروفچینی جدید این تفسیر و شماره‌گذاری آیات آن، مطابق قرآن با خط عثمان طه و اقدام به تجدید چاپ همه مجلدات آن به صورت یکنواخت بر اساس استانداردهای جدید چاپ ـ به وسیله ناشری آگاه و کارشناس ـ امری لازم و ضروری است.

پی نوشت‌ها

۱. تفسیر *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۳۹۵.
۲. *پرتوی از قرآن*، ج ۱، ص ۱۱۷.
۳. تفسیر کیوان قزوینی، ج ۱، ص ۳۳۰.
۴. *پرتوی از قرآن*، ج ۲، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۵.
۵. همان، صص ۱۶۳ ـ ۱۶۴.
۶. *تفسیر طبری*، ج ۲، صص ۶۶۳ ـ ۶۸۵.
۷. همان، صص ۶۶۴ ـ ۶۷۱.
۸. *مجمع‌البیان*، ج ۲، صص ۱۲۷ ـ ۱۲۸.
۹. *پرتوی از قرآن*؛ ج ۵، ص ۱۲۱.
۱۰. همان، ج ۳، ص ۱۸۳.
۱۱. *المیزان*، ج ۱، ص ۲۳۵.

۱۲. ر. ک به: *قرآن کریم*؛ ترجمه آیت‌اللّه صالحی نجف آبادی؛ آیه ۲۸۰ سوره بقره.
۱۳. *قرآن کریم*؛ ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ آیه ۲۸۰ سوره بقره.
۱۴. ر. ک به: *قرآن کریم*؛ ترجمه منظوم امید مجد؛ آیه ۲۸۰ سوره بقره.
۱۵. ر. ک به: *قرآن کریم*؛ ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ آیات ۱۶۶ ـ ۱۶۷ سوره آل عمران.
۱۶. برای توضیح بیشتر، ر. ک به: تفسیر *مفاتیح الغیب* فخررازی؛ ج ۳، صص ۴۳۵ ـ ۴۳۷.
۱۷. در این باره ر. ک به: *مفردات راغب*؛ ص ۵۹۱، ذیل ماده (عهد). نیز به: *تفسیر المیزان*؛ ج ۱۷، ص ۱۰۲ و ج ۴،

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.
۲. آذرتاش، آذرنوش؛ *تاریخ ترجمه قرآن به فارسی*؛ تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۳. ابن هشام، عبداللّه جمال الدین انصاری؛ *مغنی اللبیب*؛ تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید؛ قاهره، مطبعهٔ المدنی (افست کتابخانه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق).
۴. ابن منظور، جمال الدین ابی الفضل؛ *لسان العرب*؛ بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۵. امامی، ابوالقاسم؛ ترجمه *قرآن کریم*؛ تهران، اسوه، ۱۳۷۷.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*؛ به کوشش دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمدمهدی ناصح؛ مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۷. عتیق نیشابوری، ابوبکر؛ *تفسیر سورآبادی*؛ با تصحیح سعیدی سیرجانی؛ تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱.
۸. دهلوی، ولی اللّه؛ ترجمه *قرآن کریم*: تهران، نشر احسان، ۱۳۸۴ ش.
۹. رازی، فریده؛ *فرهنگ واژه‌های فارسی سره*؛ چ ۴، تهران، مرکز، ۱۳۶۶.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ *التفسیر الکبیر* (*مفاتیح الغیب*)؛ بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. راغب اصفهانی؛ *مفردات الفاظ قرآن کریم*؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالعلم، ۱۴۲۵ ق.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر؛ *تفسیر الکشاف*؛ بیروت، دارالمعرفهٔ، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. شاهفور بن طاهر اسفراینی؛ *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی؛ تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن؛ نثر طوبی؛ تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰.
۱۵. صالحی نجف آبادی، نعمت اللّه؛ *ترجمه قرآن کریم*؛ مخطوط، با ویرایش محمدعلی کوشا، [بی تا].
۱۶. صفوی، سیدمحمدرضا؛ *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*؛ همراه با توضیحات؛ قم، فقه، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. طالقانی، سیدمحمود؛ *پرتوی از قرآن*؛ چاپ ۵، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.

۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم، جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت، مؤسسهٔ اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. طبری، محمدبن جریر؛ *تفسیر الطبری* (*جامع البیان عن تأویل آی القرآن*)؛ ضبط و تعلیق محمود شاکر و تصحیح علی عاشور؛ بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۱. کوشا، محمدعلی؛ *ترجمه‌های ممتاز قرآن در ترازوی نقد*؛ رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۶.
۲۲. موسوی گرمارودی، سیدعلی؛ *ترجمه قرآن کریم*؛ تهران، قدیانی، ۱۳۸۴.
۲۳. الدرویش، محیی‌الدین؛ *اعراب القرآن الکریم و بیانه*؛ دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. صافی، محمود؛ *الجدول فی اعراب القرآن وصرفه وبیانه*؛ قم، مدین، ۱۴۱۲ ق، (افست چاپ نهضت قم).
۲۵. معرفت، محمدهادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*؛ قم، النشر الاسلامی لجماعهٔ المدرسین، ۱۴۲۵ ق.
۲۶. میبدی، امام احمد؛ *تفسیر کشف الاسرار*؛ تلخیص حبیب اللّه آموزگار: تهران، اقبال، ۱۳۸۰.
۲۷. الحصن المنصوری، مصطفی؛ *المقتطف من عیون التفاسیر*؛ حققه وخرج احادیثه محمدعلی الصابونی؛ قاهره؛ دارالسلام للطباعهٔ والنشر، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. مجلهٔ *ترجمان وحی*.
۲۹. مجلهٔ *بینات*.

گنجی نویافته یا وهمی بربافته؟*

جویا جهانبخش

أَلا! إنَما الاَیّامُ قَد صِرنَ کُلّهَا
عَجائِبَ حَتّی لیسَ فیها عَجائبُ![1]

تمهید

آیا تاکنون خطبه‌ای که گفته می‌شود حضرت ابوالفضل عباس بن علی(ع) در روز (ترویه) سال ۶۰ ق بر بامِ کعبه ایراد فرموده است، خوانده‌اید؟ آیا از این خطبه آتشین هیچ خبری دارید؟...

اگر برای مطالعه در تاریخ و حدیث، تنها به سُراغ مُؤلّفات اصیل و منابع اصلی می‌روید و به سخن اهل تدقیق و تحقیق گوش می‌سپارید، عجب نیست که از این خطبه و خبر آن چیزی نخوانده و نشنیده باشید؛ زیرا در منابع قدیم و قویمی که دربارهٔ احوال اهل بیت رسالت و قافلهٔ حسینی به از چنین خطبه‌ای عَین و اَثَری نیست.

ظهور این خطبه و آشنا شدن برخی از گویندگان و نویسندگان با آن، رهینِ انتشار کتابی عجیب است به نام *خطیب کعبه*[2] که چنین خطبه‌ای را معرفی و عرضه می‌کند و آن‌گاه مباحثی به عنوان شرح و توضیح آن ارائه می‌دهد.

در گفتارِ حاضر لَختی به همین کتاب که در این روزگار آکنده از غرایب، خود یکی از غریب‌ترین و شگفتی‌زاترین منشورات عصر در حوزهٔ دین به شمار می‌رود،[3] خواهیم پرداخت.[4]

نویسندهٔ کتاب، (مهندس علی أصغر یونُسیان) است که گفته می‌شود: (سال‌هاست از سنگرِ دانشگاه برای حمایت از حریم ولایت مدد می‌جوید)[5] و آثاری به نظم و نثر منتشر ساخته.[6]

دو تَن از نویسندگان حوزوی بر این کتاب تقریظ نوشته و آفرین خوانده‌اند: یکی آقایِ (شیخ جواد کربلایی) و دیگری آقایِ (علی اکبرِ مهدی‌پور). تقریظ‌های این هر دو تن با دو پیشگفتار خود

---

* *آینهٔ پژوهش*، ش ۱۱۸، مهر و آبان ۱۳۸۸. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *خطیب کعبه (شرح خطبهٔ پرشور قمر منیر بنی‌هاشم(ع) بر فراز کعبه در یوم‌الترویه سال ۶۰ ق)*، نوشتهٔ علی‌اصغر یونسیان که از سوی نشر آینهٔ زمان در سال ۱۳۸۶ منتشر شده است.

نویسنده کتاب، در فصلی مُقَدَّم بر فصلِ نخست ـ کـه نویسـندهٔ کتـاب ایـن فصـلِ مُقَـدَّم را (فصـلِ صفرم)[۷] خوانده است! ـ جای گرفته است.

کتابِ *خطیب کعبه* ـ آنسان که اشارت رفت ـ شرحی است بر متنی عربی، و آن متن عربی کوتاه، بنابر ادعای مؤلّف، (خطبه‌ای) است که (حضرت أباالفضل[۸] العباس(ع)) بر بالایِ بامِ کعبه ایراد فرموده و منبعِ آن نیز، باز بنابر ادّعای مؤلّف، کتاب *مناقب ساداۀ*[۹] *الکرام* تألیف سیدعین‌العارفین هنـدی اسـت که هم بنابر ادّعای مؤلّف، در کتابخانه مرحوم علامه میرحامدحسین هندی موجود است.[۱۰]

چه مؤلّفِ کتاب و چه آقایِ مهدی پور ـ که هر دو بر صحت و أصالتِ این متن پای فشارند ـ هیچ یک خود کتابِ *مناقب الساداۀ الکرام* موردِ ادعا را در اختیار ندارند[۱۱] و ـ آنسـان کـه از پیشـگفتار مؤلّـف برمی‌آید ـ تنها رونوشت همین خطبه را (آقای مهندس سجادی) ـ که ایشان را هم نمی‌شناسیم ـ از آن کتاب اخذ کرده و در اختیار مؤلف قرار داده است.[۱۲]

با ابهامی که در باب مأخذ این خطبه ادعـایی وجـود دارد، بیشـترین تأکیـد و عنایـتِ نویسـنده و تقریظ‌نویسان به خودِ متن و ظاهر و باطنِ عباراتِ آن معطوف است.

هم آقای شیخ جواد کربلایی که نخستین تقریظ را بـر کتـاب نوشـته‌انـد و هـم مؤلّـف کتـاب از (مضامینِ عالیِ) خطبه یاد می‌کنند[۱۳] و آقایِ مهدی‌پور که دومین تقریظ را نوشته‌اند، بـر دو نویسـنده پیش گفته سبقت جُسته، در ستایش این خطبه سنگ تمام گذاشته اند.[۱۴]

مؤلِّف کتاب و دو تقریظ نویسِ آن نسبتِ این کلام را به حضرت أبوالفضل(ع) ثابت مـی‌داننـد[۱۵] و بـه ویژه آقای مهدی پور و مؤلّف هر دو کوشش دارند خوانندگان را در باب این نسبت، بی‌گمان سازند.

از قضا به نظر می‌رسد بعضی مخاطبان هم این خطبهٔ نوپدید را مهم پنداشته،[۱۶] حتـی در عرصـهٔ تاریخ‌نگاری و دین‌پژوهی قابلِ استناد انگاشته‌اند.[۱۷]

اما این خطبه که بدین‌سان از گروهی دل بُرده، چیست و چگونه است؟

متنِ خطبه و تَنَبُّهات برخاسته از آن

متنِ خطبه، بنابر کتاب *خطیب کعبه*،[۱۸] از این قرار است:

بسم اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیم

الحَمدُللّهِ الذی شَرَّف هذا (اشاره به بیت) بِقُدُومِ أبیهِ (اشاره به امام حسین علیه السلام) مَـن کـانَ بالاَمسِ بَیتاً أصبَحَ قِبلَةً.

أیُّهَا الکَفَرَةُ الفَجَرَةُ! أتَصُدُّونَ طَریقَ البَیتِ لاِمامِ البَرَرَةِ؟ مَن هُوَ أحَقّ بِهِ مَن سائِرِ البَریَّةِ؟ وَمَن هُوَ أدنی بِهِ؟ وَلَولا حِکمُ اللّهِ الجَلِیةُ وَأسرارُهُ العَلِیةُ وَاختِبارُهُ البَریةُ، [۱۹] لَطارَ البَیتُ إلیهِ قَبلَ أن یَمشی لَدَیهِ. قَدِ استَلَمَ الناسُ الحَجَرَ، والحَجَرُ یَستَلِمُ یَدَیهِ.

وَلَولَم تَکُن مَشِیَّةُ مَولایَ مَجبُولةً مِن مَشِیةِ الرَّحمنِ، لَوَقَعتُ عَلَیکُم کَالصَّقرِ الغَضبان عَلی عَصافیرِ الطّیرانِ.

ـ أتُخَوّفُونَ قَوماً یَلعَبُ بَالموتِ فِی الطُّفولِیَّةِ فَکَیفَ کانَ فِی الرُّجُولِیّةِ؟

وَلَقَدَیتُ بِالهامّاتِ لِسَیّدِ البَرّیاتِ دُونَ الحَیوانات. هَیهاتَ! فَانظُرُوا ثُمَّ انظُرُوا مِمَّن شارِبُ الخَمرِ وَمِمَّن صاحِبُ الحَوضِ وَالکَوثَرِ وَمِمَن فی بَیتِهِ الغَوانیُّ السُّکرانُ ومِمَّن فی بَیتِهِ الوَحیُ والقُرآنُ، وَمِمَّن فی بَیتِهِ اللَّهَواتُ وَالدَّنَساتُ وَمِمَن فی بَیتِهِ التّطهیرُ والآیاتُ.

وَأنتُم وَقَعتُم فِی الغَلطَةِ الَّتی قَد وَقَعَت فیها القُرَیشُ، لاِنَّهُم أرادُوا قَتلَ رَسُولِ اللّه صَلَّی اللّهُ عَلَیهِ وآلِهِ وَأنتُم تُریدُونَ قَتلَ ابنِ بنتِ نَبیِکُم.

وَلایُمکِن لَهُم مادامَ أمیرُالمؤمِنینَ عَلَیهِ السَّلام حَیّاً، وکَیفَ یُمکِنُ لَکُم قَتلَ أبی عَبدِاللّه الحُسینِ عَلَیهِ السَّلامُ مادُمتُ حَیّاً سَلیلاً؟

تَعالَوا أُخبِرُکُم بِسَبیلِهِ، بادِرُوا قَتلی، واضرِبُوا عُنُقی لَیَحصُلَ مُرادُکُم.

لابَلَغَ مِدارَکُم، وَبَدَّدَ أعمارَکُم وَأولادَکُم، وَلَعَنَ اللّهُ عَلَیکُم وَعلی أجدادِکُم).

اکنون بجاست ترجمه‌ای را هم که در خود کتاب *خطیب کعبه* از این متن به دست داده‌اند، از نظر بگذرانید:

(به نام خداوند بخشندهٔ مهربان)

حمد خدایی را سزاست که این بیت را به قدوم پدر او (اشاره به ابی عبداللّه الحسین(ع) شرافت داد؛ خدایی که دیروز گذشته (اینجا) برای او بیت بود، ولی امروز [به یمن قدوم پدرش] قبله گردید.

ای کافران فاجر و فاسق! آیا ادامهٔ امر حج را برای امام پاکان و نیکان مانع می‌شوید؟ چه کسی سزاوارتر از او به خانهٔ کعبه است؟ چه کسی از او به کعبه نزدیک‌تر است؟

اگر حکمت‌های آشکار خدا و اسرار بلندبالا و امتحان نمودن بندگان او [به وسیلهٔ این خانه] نبود، هر آینه این بیت به سوی او پرواز می‌کرد؛ قبل از آنکه امام حسین(ع) قدم به طرف آن بردارد. مردم استلام حَجَر می‌کنند، ولی حَجَر دست او را استلام می‌نماید.

اگر مشیت و خواست مولای من از مشیت خدای رحمان سرچشمه نمی‌گرفت و به آن تعلق نداشت، هر آینه مانند مرغ شکاری غضبناک که بر گنجشک‌های در حال پرواز هجوم می‌آورد، بر

شما حمله می‌آوردم ـ آیا قومی را می‌ترسانید که آنها در کودکی مرگ را بـه بـازی مـی‌گیرنـد، پـس چگونه است در بزرگی ـ و به جای حیوانات، سران و مهتران شما را در برابر او فدا می‌کردم.

هیهات! نگاه کنید آن هم به دقت و ببینید [سزاوار است پیرو چه کسانی باشید] از کسـی پیـروی کنید که شارب‌الخمر است یا از کسی کـه صـاحب حـوض و کـوثر اسـت؟ از کسـی کـه در خانـه او آوازخوان‌های مست وجود دارد یا از کسی که در بیت او وحی و قرآن است؟ از کسـی کـه در خانـه او هوسرانی و آلات لهو و لعب و پلیدی است، یا از کسی که در خانه او پاکی و نشانه‌های خداست؟

شما در گمراهی و انحرافی واقع شدید که قریش در آن قرار داشتند؛ مراد آنها کشتن رسـول خـدا (ص) بود و شما کشتن فرزند دختر پیامبرتان را اراده نموده‌اید. تا زمانی که امیرالمؤمنین(ع) زنده بـود، بر ایشان کشتن پیغمبر خدا(ص) ممکن نبود، چگونه برای شما کشتن ابی عبداللّه الحسین(ع) امکـان پذیر است مادامی که من ـ که ذرّیه علی(ع) هستم ـ زنده باشم؟

بیایید تا شما را به راه کشتن امام حسین(ع) آگاه کنم: به قتل من مبادرت ورزید، گردن مرا بزنیـد تا مراد شما حاصل گردد.

خداوند شما را به مقصودی که برای آن دور هم جمع شده‌اید نرساند و عُمرهای شـما را کوتـاه و اولادتان را متشتّت و پراکنده سازد و شما و اجدادتان را لعنت کند). [۲۰]

اگرچه خوانندگان بهره وَر از فُنون أدَبیّت و عَرَبیّت و حدیث و کـلام و تـاریخ را از یکبـار مطالعـه این متن، سررشته کار به دست خواهد افتاد و حاجتی به اطاله کلام نخواهد بود، بـه مصـداقِ (وَذَکِّـر فَإنَّ الذِکری تَنفَعُ المُومِنین) (الذاریات/ ۵۵) و تنها برای جلبِ توجه و تَنَبُّهِ طالـب علمـان ابجـدخوانی چون خود، در اینجا، درباره بعضی فقره‌های متن یاد شده کلمتی چند به قلم می‌آورد تا قَدری فضـایِ گفت وگو بی غُبارتر گردد و به‌ویژه روشن شود آیا سلامت و سلاسَت و صلابتی که ادعا شـده اسـت در متن و محتوای این خطبه هست، آنچُنان است که مدعیان گفته‌اند و شرحِ آن خواهد آمد، و آیا بـه راستی از دیدِ زبان و بیان و سبک و أسلوب، این سخنان، به سـخنانِ مردمـانِ فرزانـه و سـخندان، ـ برتر از آن: ـ به کلام آسمانفرسای پروردگان بیت نبوت و امامت می‌ماند یا نه؟ و آیا این تنها دستاویز مدعیان که ادعای هماهنگی اسلوب و بیان و محتوای خطبه با سخنان خاندان رسالت است، ادعـایی مقبول است و راهی به دهی می‌برد؟

پس تنها به چند نکته از نکاتی که در این‌باره گفتنی است می‌پردازیم.

در همان سطر دوم خطبه درباره (کعبه) گفته شده است:

(مَن کانَ بالأمسِ بیتاً أصبح قبلةً).

راستی این عبارت چه معنای معقولی دارد؟ مترجم چه توجیهی برای تطبیق ترجمهٔ پیشنهادی‌اش با متن در اختیار خواننده می‌تواند نهاد؟ آیا از (کعبه) با لفظ (مَن) یاد شده است؟!

قائل، در همان آغاز، مخاطبانش را به صراحت (کافر) و (فاجر) می‌خواند!

آیا خردپذیر است که فرزند فرزانه امیرمؤمنان بر بام کعبه رود و فریاد کند: (أیُها الکَفَرَةُ الفَجَرَةُ)؟!

بالطبع چنان سخنرانی خاصی بر بام خانه خدا ـ به تعبیر آقای مهدی‌پور ـ در حضور هزاران حاجی[۲۱] و طوافگر ایراد گردید[ه است])[۲۲] آیا حضرت ابوالفضل(ع) بر خود روا می‌داشته است که میهمانان ضیافت رحمن و توده مسلمانان را (کَفَره فَجَره) بخواند؟!

هم آقای مهدی‌پور که بر این کتاب تقریظ و آفرین نوشته‌اند و هم نویسنده خود کتاب، می‌دانند چنین خطابی نارواست؛ لذا ـ دانسته یا ندانسته ـ دست به توجیه و تأویل یازیده‌اند. آقای مهدی‌پور مخاطب این خطاب را (هیئت حاکمه)[۳۲] دانسته‌اند و نویسنده کتاب (حاضرین در بیت اللّه‌الحرام را که برای کشتن حضرت اباعبداللّه الحسین(ع) در آنجا گرد آمده بودند)[۴۲] مخاطب این خطاب شمرده است.

بی‌گمان چه آقای مهدی‌پور و چه نویسنده *خطیب کعبه* مدعی نیستند که همه یا اکثریت آن (هزاران حاجی و طوافگر) از (هیئت حاکمه) و یا از مزدوران سازماندهی شده یزید بن معاویه بوده‌اند. اکثریت قاطع حاضران، توده مسلمانان حج‌گزار بوده‌اند و ای بسا تنی چند از (هیئت حاکمه) یا مزدوران سازماندهی شده نیز در میان ایشان حاضر بوده باشند.

حال آیا رواست و خردپذیر است که فرزند فرزانه علی مرتضی(ع) بر بام کعبه در میان آن (هزاران حاجی و طوافگر) فریاد کند: (أیُهَا الکَفَرَةُ الفَجَرَةُ!) و مخاطب و مرادش همان افراد معدود مزدور یا (هیئت حاکمه) باشد؟! آیا این مصداق همان (تخصیص اکثر) نیست که از گوینده حکیم سر نمی‌زند و عقلا آن را مستهجن می‌شمارند؟

پس از نسبت کذایی کفر و فجور، مخاطبان بدین عبارت مورد پرسش واقع می‌شوند:

(أتَصُدُّونَ طَریقَ البیتِ لاِمامِ البَرَرَةِ؟)

همین اندازه که خواننده اندکی عربی بداند، حتی بدون مراجعه به معاجم تخصصی و تنها از راه اُنس متعارف با لسان *قرآن* مجید، فرایاد می‌آورد که طریقه طبیعی کاربرد فعل (صَدَّ) و دیگر صیغ آن در این مقام از راه مقرون ساختنش با حرف جرِ (عَن) است؛[۵۲] به عبارت دیگر متوَقَّع آن بود که بخوانیم: (أتَصُدُّونَ عن طَریقِ البیت...).

آیا این اندازه از هنجارشناسی عربی و اُنس با زبان *قرآن* چیزی است که اهل خانه امیر بی‌رقیب کلمه از آن بی‌بهره باشند؟! هرگز!

در میانه‌های خطبه می‌خوانیم:

(... لَوَقَعتُ عَلیکُم کَالصَّقرِ الغَضبانِ علی عَصافیر الطَّیرانِ). با صرف نظر از سجع بارد و مبتدیانه و تکلف‌آلود عبارت، تنها می‌پرسیم: (عصافیر الطَّیران) یعنی چه؟ (طیران) (به سکون یاء) چه لغتی است؟

مترجم (عصافیر الطَّیران) را به (گنجشک‌های در حال پرواز) ترجمه کرده است؛ پس پیداست که (طَیران) به سکون یاء را همان (طَیَران) (مصدر (طارَ) به زبرِ یاء) می‌خواند؛ ولی ای کاش می‌دانستیم کدام عرب فصیح و چگونه گنجشکانِ در حال پرواز را (عصافیر الطَّیران) می‌خوانده است؟!

پسان‌تر می‌خوانیم:

(أتُخَوِّفُونَ قَوماً یَلعَبُ بالموتِ...).

هرچند از دید نحوی رواست که با اسم جمع، مانند (قوم)، معامله مُفرد نیز کنند، [۲۶] لیک از لسان پروردگان مکتب *قرآن* که آکنده است از اسم جمع (قوم) که بارها و بارها با آن معامله جمع کرده‌اند، [۲۷] بیوسیده آن نیست که به جای (قوماً یلعبُ) گفته باشند: (قوماً یلعبون)؟ و بدین ترتیب آیا مقتضای سبک‌شناسی کتاب و سنت [۲۸] و تعرف به لسان آن، این نیست که در باب چنین استعمالی درنگ کنیم؟

لختی پسان‌تر می‌خوانیم:

(... انظُروا مِمَّن شاربُ الخَمر ومِمَّن صاحبُ الحوض والکَوثَر، ومِمَّن فی بَیتِه الغَوانی السّکران ومِمَّن فی بیته الوحی والقُرآن، ومِمَّن فی بَیتِه اللَّهَواتُ والدَّسَات ومِمَّن فی بیته التّطهیرُ والآیاتُ...).

می‌پرسم: همین (انظروا ممن شاربُ الخمر) یعنی چه؟ این چه اسلوبی است؟ آیا مترجم که آزادانه و دلیرانه به ترجمه و معناگذاری کلام پرداخته است، متوجهِ نقصان نحوی عبارت نیست؟!

همین اشکال در (ممّن صاحبُ الحوض والکوثر) نیز قابل طرح است.

در همان فقره پیش گفته، تعبیرِ (الغَوَّانی [۲۹] السُّکرانُ) به کار رفته و مترجم آن را به (آوازخوان‌های مست) ترجمه کرده است.

(السُکران) (به ضمِ سین) چه واژه‌ای است و یعنی چه؟

در اواخر خطبه می‌خوانیم:

(ولا یُمکِن لَهُم...)

آیا به جای (لایُمکِن) (کذا؛ به جزم)، انتظار نمی‌رفت تعبیری نظیر (لم یُمکن) بیاید؟

در همین اواخر خطبه آمده است:

(... کیفَ یُمکِنُ لکم قتلُ أبِی عبداللّهِ الحُسَینِ(ع) مادُمتُ حَیّاً سلیلاً؟)

بالطبع مراد از (سلیل) در اینجا (فرزند) است;[۳۰] ولی (مادُمتُ... سَلیلاً) یعنی چه؟

(مادُمتُ حیاً) معنای معقولی دارد. آدمی تا سرآمدِ معینی در قید حیات دنیوی است و از آن پس (حَی) (بدین معنا) نخواهد بود؛ ولی آیا (فرزند) کسی بودن هم سرآمدِ معینی دارد؟ آیا کسی می‌تواند تا زمانی مشخص فرزند فلان شخص باشد و پس از آن دیگر فرزند آن شخص یا ـ به طوری که از عبارت (سَلیلاً) برمی آید ـ مطلقاً فرزند نباشد؟

برای (مادام که من... فرزند باشم) در اینجا چه معنای معقولی تصور می‌توان کرد؟!... گویا هیچ! و درست از همین روی مترجم نیز که بارها خود را از بندِ مضایقِ واژگانی و دستوری متن رهانیده است، در ترجمه این عبارت نوشته: (تا مادامی که[۳۱] من ـ که ذریّه علی(ع) هستم ـ زنده باشم).

در نفرین پایانی خطبه می‌خوانیم:

(لا بَلَغَ اللّهُ مِدارَکُم).

(مِدارَکم) که در متن خطبه (ص ۴۸) به همین ریخت، و در دو جای دیگر کتاب (ص ۳۳۷ و ۳۳۹) در گفتاورد از متن خطبه، به ریخت (مَدارَکُم)، ضبط گردیده است ـ چه واژه‌ای است و چه معنایی دارد؟

واژه‌نامه‌های تازی در این باره چندان یاری نمی‌رسانند. مترجم در ترجمه این فقره نوشته است: (خداوند شما را به مقصودی که برای آن دور هم جمع شده‌اید نرساند).

متأسفانه هیچ توضیح نداده‌اند که این معنا را از کجا به دست آورده‌اند.

از دیگر سو تکرار ضبط (مدارکم) در صفحات مختلف کتاب، راه را بر این گمان نیز می‌بندد که این واژه (مُراد) ـ و نه (مَدار) یا (مِدار) ـ بوده باشد [که از قضا با ترجمه پیشنهادی مترجم نیز (مُراد) سازگارتر است!!].

واپسین سخن خطبه، این نفرین است:

(وَلَعَنَ اللّهُ عَلَیکُم وعَلی أجدادِکُم).

کاربرد حرف جَرِّ (علی) برای فعل (لَعَنَ) به غایت از هنجارهای طبیعی زبان عربی دور است و تنبه بدین نکته برای کسی که با زبان *قرآن کریم*[۳۲] آشنا باشد یا حداقل متن زیارت عاشورای معروف را از نظر گذرانیده باشد، آسان خواهد بود. پردازنده این عبارت ـ که احتمالاً در اصل عربی زبان نبوده

است ـ ، میان صورت‌هایی چون (لعنةُ اللّهِ علی فُلانٍ) و (لَعَنَ اللّهُ فلاناً) خَلط کرده و این خلطَ عَجَمیانه چیزی است که در ادبیات ما سابقه دارد. [۳۳]

به یاد داشته باشیم در هر زبانی، به ویژه زبان عربی، خروج از هنجارهای رسمی و روندهای طبیعی و قوانین معیار زبان و لغت و دستور آن، شواهد و نمونه‌هایی دارد، لیک اگر مواردی از این برون شده‌ها و ناسازگاری‌ها در یک متن کوتاه فراهم آید، آیا باز می‌توان از صلابت و سلاست و جزالت و فَخامت آن متن دم زد و آن متن را از دیدِ سبک شناختی هماهنگ با عالی‌ترین نمونه‌های شیوایی و رسایی از آن زبان قلم داد؟ آیا می‌توان خاصّه اگر متن یاد شده به خودی خود خاستگاه روشنی نداشته و صدور و پیدایی آن در پردهٔ ابهام جای داشته باشد، (خلاف آمد)های آن متن را موجب تغلیظ و تشدید ابهام‌ها و تاریکی‌های پیرامون آن ندید؟

آیا گزاف نیست که بخواهیم آشنایان متن متینی چون *صحیفه سجادیه* و فصاحت‌نامهٔ شکوهمندی چون نهج‌البلاغه شریف را قانع سازیم که خطبه ادعایی کتاب *خطیب کعبه* نیز از لسان آن خاندان سخندان و سخن‌سنج و سخن‌شناس و سخن‌گستر تراویده و با آن چکادهای شیوایی و رسایی پهلو می‌زند؟!... (چراغ مرده کجا، شمع آفتاب کجا؟!). [۳۴]

از دیگر نشانه‌های کذب

در مثلِ چنین خبری که گفته می‌شود متن سخنرانی حضرت ابوالفضل ـ علیه السلام ـ بر بام کعبه و در حضور حج‌گزاران، آن هم در چنان فضا و اوضاع تاریخ پراهمیتی (یعنی روز ترویه سال ۶۰ ق) است، نفس عدم اشتهار، بل عدم تواتر اصل واقعه، از نشانه‌های دروغین بودن آن است.

علامه فقید، مرحوم آیت اللّه میرزا ابوالحسن شعرانی در رساله نغز و پرمغزی که در علم درایه پرداخته است، چنین می‌نویسد:

بسیاری علماء مِن جمله علامه در *نهایة الاصول* و شهید در *درایه* ذکر نموده‌اند که اگر دواعی مردم در نقل مطلبی بسیار [باشد] و مع ذلک متواتر نشود، دلیل بر کذب ناقل آن خواهد بود؛ مثل آنکه مؤذنی از مناره بیفتد؛ خبر آن در شهر منتشر می‌شود و اگر یک نفر خبر دهد [و بس]، باید او را تکذیب کرد؛ یا اگر شهری بین قم و تهران موجود باشد، خبر آن متواتر می‌شود؛ و اگر یکی خبر داد [و بس] البته پذیرفته نیست؛ و اگر کسی ادعا کند که حضرت پیغمبر(ص) ده نماز بر مردم واجب کرده و مردم پنج نماز معروف را نقل کرده‌اند، هیچ‌کس قبول نمی‌کند. صاحب *جواهر* این قاعده را بسیار به کار برده من جمله در نجاست عرق جُنُب از حرام و حرمت نافله برای کسی که نماز قضا بر

ذمه دارد، می‌گوید: این مسائل عام البلوی باید در روایات و بین علما معروف باشد، و چون یک یا دو نفر روایت کرده‌اند، اعتبار ندارد. از این قبیل است حدیثی که در تفسیر علی بن ابراهیم نقل نموده که حضرت امام جعفر صادق(ع) (صراط مَن أنعمت علیهم غیرالمغضوب علیهم وغیرالضالّین) قرائت کرده. چون شیعه سیصد سال در حضور ائمه(ع) روزی پنج وقت نماز می‌خواندند و اگر قرائت به این کیفیت واجب بود، تمام رُوات باید این حدیث را نقل کرده [باشند] و متواتر شده باشد. شاید امام در مقام تفسیر عبارت اخری فرموده: (ولا الضالین)، یعنی (غیر الضّالّین)؛ راوی گمان کرده که باید به این کیفیت قرائت کرد. [۳۵]

آن مرحوم در یکی از تعالیق حدیثی فاضلانه خود بر *شرح کافی* نیز آورده است:

ذَکَرَ العلماءُ الأُصولیُّونَ مِن عَلائِم کِذبِ الخَبَرِ، عَدَمُ تَواتُرِ مَا مِن شأنِهِ أن یَتَواتَرَ وَمَثَّلُوا لذلِکَ بِخَبَرِ سُقوطِ المؤذِنِ من المَنارةِ یَومَ الجُمُعَةِ فی المَسجِدِ الجامعِ إذا لم یَتَواتر، وَ وُجودِ بَلَدٍ عَظیمٍ بینَ بغداد وَسرَّ مَن رَآه لَم یَرَهُ أحدٌ. [۳۶]

حاصل معنا: عالمان اصولی یکی از نشانه‌های دروغین بودن خبر را این دانسته‌اند که آنچه می‌باید متواتر شده باشد، به تواتر نرسیده باشد. در این موضوع خبر فروافتادن مؤذّن را از مناره مسجد جامع و در روز جمعه در صورتی که به تواتر نرسیده باشد، همچنین وجود شهری بزرگ را در میانه بغداد و سامرا که احدی آن را ندیده باشد، مثال آورده‌اند.

بجاست برای هرچه روشن‌تر شدن مطلب، موضع توضیح یاد شده علامه شعرانی و حدیثی را که گفتار آن مرحوم ناظر بدان است، یاد کنیم.

در *روضهٔ کافی* روایتی است، از این قرار: (ابن محبوب، عن أبی أیوب، عن بُرید بن معاویهٔ قالَ: سَمِعتُ أبَا جعفرٍ ـ علیهِالسلام ـ یقولُ: إنَّ یَزیدَ بنَ مُعاویهَ دَخَلَ المَدینَهَ وَهُوَ یُریدُ الحَجَّ، فَبَعَثَ إلَی رجُلٍ مَن قُریشٍ فَأتَاهُ فَقَالَ لَهُ یَزید: أتُقِرُّلی أنَکَ عَبدٌ لِی، إن شئتُ بِعتُک وَإن شئتُ استَرقَیتُکَ فَقالَ لَهُ الرَّجُلُ: واللّهِ ـ یایَزیدُ! ـ مَا أنتَ بِأکرَمَ مِنِّی فی قُریشٍ حَسَباً ولاَ کَانَ أبُوکَ أفضَلَ مِن أبی فی الجاهِلِیهِ وَالإسلامِ وَمَا أنتَ بأفضَلَ مِنِّی فی‌الدِینِ وَلا بِخَیرٍ مِنِّی فَکَیفَ أُقِرُّ لکَ بما سألتَ؟ فَقالَ لَهُ یزید: إن لَم تُقِرَّ لی واللّهِ قَتَلتُکَ! فقالَ لَهُ الرَّجُلُ: لیسَ قَتلُکَ إیایَ بأعظَمَ مَن قَتلِکَ الحُسینَ بنَ عَلِیٍ ـ علیهماالسَّلامُ ـ ابنَ رسولُ اللّهِ ـ صَلّی اللّهُ علیهِ وآلِه ـ فأمَرَ بِهِ فَقُتِلَ.

(حَدیث عَلِی بن الحُسینِ ـ عَلَیهُماالسلامُ ـ مَعَ یَزید ـ لعنَهُاللّهُ) ثُمَّ أرسَلَ إلی عَلی بن الحُسینِ علیهما السلام فَقالَ لَهُ مَثلَ مَقالَتِهِ لِلقُرَشی؛ فَقَالَ لَهُ عَلِی بن الحُسینِ ـ علیهِماالسَّلامُ ـ: أرَأیتَ اِن لَم

أُقرَّ لکَ أَلیس تقتلِنی کَما قَتَلتَ الرَّجُلَ بالامس؟ فَقالَ لَهُ یَزیدُ ـ لَعَنَهُ اللّهُ ـ: بَلی ! فَقَالَ لَهُ علیُّ بنُ الحُسین ـ علیهِماالسَّلام ـ: قَد أَقرَرتُ لکَ بما سألتَ؛ أنا عبدٌ مُکرَه، فَإن شئتَ فأمسِک وَإن شئتَ فَبع، فَقالَ لهُ یزید ـ لَعَنَهُ اللّه ـ: أوَلی لکَ! حَقَنتَ دَمَکَ ولم ینقصکَ ذلکَ مَن شَرَفِک). [۳۷]

حاصل معنا: ... از بُرید بن معاویهٔ منقول است که گفت: از حضرت أبوجعفر (امام باقر) ـ علیه-السلام ـ شنیدم که می‌فرمود: (یزید بن معاویه به مدینه اندر آمد و آهنگ حج داشت. پیش مردی از قریش کَس فرستاد و مرد به نزد او آمد. یزید وی را گفت: آیا از برای من خَستو می‌شوی که تو برده منی، اگر خواهم بفروشمت و اگر خواهم به بردگی می‌دارمت؟ مرد او را گفت: به خدا ـ ای یزید! ـ نه تو از من به حَسَب در قریش گرامی‌تری و نه پدرت در جاهلیت و اسلام از پدرم برتر بوده، و نه تو در دین برتر از منی و نه از من بهتری، پس چگونه از برای تو بدانچه درخواستی خستو شَومَ! یزید وی را گفت: به خدا اگر از برای من خستو نشوی تو را خواهم کشت! مرد او را گفت: اینکه مرا بکشی گران‌تر از کشته شدن حسین بن علی ـ علیهماالسلام ـ پسر رسول خدا ـ صلی اللّه علیه و آله ـ به دست تو نیست! پس دستور داد و مرد را بکشتند.)

آن‌گاه به نزد علی بن الحسین ـ علیهماالسلام ـ کس فرستاد و مانند آن چه با آن مرد قرشی گفته بود با آن حضرت بگفت. علی بن الحسین ـ علیهماالسلام ـ به او فرمود: بگو بدانم اگر از برای تو خستو نشوم آیا همانسان که دیروز آن مرد را بکشتی مرا نخواهی کشت؟ یزید ـ که خدایش نفرین کناد!ـ گفت: چرا. پس علی بن الحسین ـ علیهماالسلام ـ به او فرمود: از برایت بدانچه درخواستی خستو شدم، من برده‌ای‌ام که بناخواست خود به بردگی وادار شده‌ام، پس اگر خواهی نگاه دار و اگر خواهی بفروش. یزید ـ که خدایش نفرین کناد!ـ گفت: تو را بهتر است![۳۸] خونت را پاس داشتی و این از ارجمندی‌ات نیز چیزی نکاست).

علامه شعرانی در باب همین روایت پس از تذکّر پیش گفته و در ادامه آن می‌نویسد:

(... و سَفَرُ یَزیدَ إلی الحِجاز لَم یَنقُلهُ اَحَدٌ ولو کانَ حَقاً لَتَواتَرَ...): [۳۹] خبر سفر یزید را به حجاز هیچ‌کس نقل نکرده است؛ و اگر چنین رخدادی راست می‌بود، هر آینه خبرش متواتر می‌شد. [۴۰]

موضوع سفر یزید به حجاز، موضوعی است که ـ به قول محدث نوری(رضوانُ اللّهِ علیه)ــ (أهلِ سِیَر و تواریخ برخلاف آن همداستان‌اند)[۴۱] و مرحوم شعرانی آن را مصداق قاعده پیش‌گفته قلمداد فرموده که الحق قاعده‌ای مهم و کارآمد در عرصه وضع‌شناسی است. [۴۲]

الغرض، آیا خردپذیر است خبر خطبه‌ای که به تصریح دلدادگانش (در حضور هزاران حاجی و طوافگر ایراد گردید[ه است])، [۴۳] نه تنها به تواتر نرسد، حتی در قالب خبر واحدی که از دید تاریخی سزاوار اعتنایی هرچند قلیل باشد، نقل و روایت نشود؟

اکنون مستند خبر حاضر کتاب و مؤلفی است که بر فرضِ وجود خارجی، [۴۴] از قضا و از هم اکنون، به خاطر همین نقل فوق‌العاده شاذ، مورد بدگمانی و اتهام است؛ چه، نقلی را که سده‌ها در هیچ منبع و مأخذ معتنابهی دیده نشده و مقتضای درستی‌اش تواتر آن بوده[۴۵] در قالب خبری مخدوش و با متنی نااستوار پیش روی ما نهاده است.

سعی باطل

اشاره کردیم که در کتاب خطیب کعبه، خود (خطبه) ـ یا به عبارت دقیق‌تر: متن مُلَفَّقِ مَلحون ادعایی ـ را، گواه صحت ادعا گرفته‌اند.

آقای مهدی پور نوشته‌اند:

باتوجه به اینکه ما به هیچ‌وجه به کتاب *مناقب السادات الکرام* ۴۶ دسترسی نداریم، برای اثبات انتساب این خطبه به قمر منیر بنی هاشم(ع) هیچ راهی نداریم، به جز تعبیرات بلند، واژه‌های نورانی و محتوای بسیار والای خطبه که از مقام والای القا کنندهٔ آن حکایت می‌کند و این یکی از راه‌های اثبات نسبت یک سخن به صاحب سخن می‌باشد.[۴۷]

معارف والا، حقایق درخشان، معانی روشن و مطالب ژرفی که (*خطیب کعبه*) با اسلوبی بدیع، بیانی شیوا، منطقی استوار و تعبیری بسیار والا در این خطبه به کار برده، ما را از ارائه هرگونه سند و منبعی بی‌نیاز می‌سازد که چنین حقایق تابناک و دقایق درخشان هرگز از هیچ منبع دیگری جز چشمه‌سار زلال ولایت سرچشمه نمی‌گیرد.[۴۸]

خوشبختانه متن خطبه را خوانندگان گرامی از نظر گذراندند و بهتر است در باب نورانی بودن یا نبودن واژگان و بلندی یا کوتاهی تعبیرات و استواری یا نااستواری منطق آن، خود باز تأمل و داوری کنند. پرسشی که در اینجا باز پرسیدنی است، این است که: آیا از بُن به کارگیری چنین روشی برای صحت یا عدم صحت انتساب این خطبه، موجَّه و اطمینان‌آور است؟

آقای مهدی‌پور برای موجَه فرانمودن منهج خود در اثبات نسبت این خطبه، عمل دو تن از دانشمندان اسلامی را گواه گرفته‌اند: یکی (مرحوم آیت اللّه کاشف الغطاء) که در *الفردوس الاعلی* با استناد به اسلوب و شیوه سخن اهل بیت عصمت و طهارت(ع)، صدور دعای صباح را از آن خاندان مُسَلَّم شمرده است. [۴۹]

دیگر (ابن ابی‌الحدید معتزلی) که در باب انتساب خطبه شِقشِقیّه، با استناد به سخن ابـن خشّـاب، از حیث سبک، نسبت آن خطبه را به امیرمؤمنان علی(ع) استوار دانسته است. [۵۰]

حق آن است که نام و روش دو عالم یاد شده، مددی به منهج آقای مهدی‌پور نمی‌رساند و قـوّتی به استدلال ضعیف ایشان نمی‌بخشد.

در مورد اوّل، فارغ از نفس بحث انتساب دعای صباح بـه امیرمؤمنـان علـی(ع)، متأسـفانه عمـل علامه فقید، مرحوم آیت اللّه شیخ محمدحسینِ آل کاشف الغطاء ـ أعلی اللّه مقامه الشریف ـ با همـه جلالت و نبالتی که او راست، به سبب تسامح خاصـی کـه در بعضـی ابـواب علـوم منقـول بـه خـرج می‌دهد، حجت نتواند بود.

برای آنکه خوانندگان ارجمند قائل این کلام را بـه تَجاسُـر و ادعـای بـی‌دلیـل منسـوب ندارنـد، نمونه‌ای به عرض می‌رسانم:

شیخ طُرَیحی هرچند (از اجلّه علمای معتمدین است)، در کتاب *منتخب* مسـامحات بسـیاری نمـوده که بر اهل بصیرت و اطلاع پوشیده نیست. [۵۱] و [۵۲] مرحوم کاشف الغطا در همتای همان کتـاب *الفـردوس الاعلی* که اظهارنظرش در بارهٔ دعای صباح مندرج گردیده است[۵۳]، یعنی کتاب موسوم به *جَنّـةُ‌المأوی*، بیان می‌دارد همین که خبری را صاحب *بحار* یا طریحی در *المنتخب* نقل کـرده باشـد، از حیـث اعتبـار تاریخی[۵۴] بسنده است، تا چه رسد به آن که سید بن طاوس در *لهوف* یـا شـیخ مفیـد در *ارشـاد* و ماننـد ایشان روایتش کرده باشند![۵۵]

همین‌گونه معتبر قلم دادن کتابی چون *المنتخب* کافی است تا فرانماید، علامـه کاشـف الغطـاء ـ رضوان اللّه تعالی علیه ـ در مباحث نقلی متسامح بوده است. [۵۶]

اعتماد فوق‌العاده‌ای که بر *لهوف* ابن طاوس(رض) ابراز می‌دارد[۵۷] نیـز البتـه خـالی از مسـامحتی نیست[۵۸] و آوازه مقتل ارزنده ابن طاوس نباید اهل نظـر را از مواضـع قابـل نقـد و تـأملی کـه در آن هست، غافل دارد و جلالت شخصیت مؤلف یکسره به پای اتقان و صلاح و سداد مؤلفـات وی نهـاده شود. [۵۹] وانگهی، گذشته از تسامحات، داستان دعای صباح، داستان دیگری است.

در واقع، آن داوری ادیب و اسلام‌شناس بزرگی چون علامه فقیـد آیـت اللّـه شـیخ محمدحسـین کاشف الغطاء ـ قدس اللّه روحه ـ دربارهٔ متنی است که براستی از دید لغـت و ادب و محتـوا سـتایش سخن‌شناسان را برانگیخته و مهم‌تر از آن دست‌کم، ادعا شده است در همـین قـرون اخیـر بـه خـط مبارک امیرمؤمنان (صلوات اللّه و سلامه علیه) زیارت شده است. [۶۰]

اگر داوری سبک‌شناختی مرحوم کاشف الغطاء ـ رَفَعَ اللّهُ دَرَجَتَه ـ کاری می‌کند، استوارتر ساختن نسبت چنین متنی است؛ نه متنی مجهول و مخدوش و مغلوط و مبهم که یکباره سر از کَتمِ غیب درآورده و حتی نسبت به آن به یک عربی زبان باسواد مستقیم‌السلیقه استوار نتواند بود، تا چه رسد به فرزند امیرمؤمنان و عمٍّ والاگهر سیدساجدان (صلوات اللّه و سلامه علیهم اجمعین).

در باب ادیب أریب مفضالی چون ابن خشّاب و دانشمند واسع‌الاطلاع سخن‌شناسی چون ابن ابی الحدید، بَینونَت از این هم روشن‌تر است؛ چه، ایشان خود از ارکان ادبیت و عربیت‌اند و خرده‌بینانه با اعاظم این فن لِمَ ولانُسَلِّم‌ها می‌کنند[۶۱] و حجیت کلامشان فراتر از این داوریهائی است که اکنون ما با آن رویاروییم و همین خطبه ادعایی علیل و پرابهامی را که از حضرت ابوالفضل می‌خوانند و خوانندگان این مقال خود می‌توانند ببینند و درباره‌اش داوری کنند، (بدیع) و (شیوا) و (نورانی) و (والا) قلم می‌دهد!!

وانگهی، کلامی که ابن أبی الحدید و ابن خشّاب درباره آن گواهی می‌دهند، [۶۲]کلامی است که: أولاً، گروهی از اعاظم محدثان و ادیبان و متکلمان عامه و خاصه، از دیرباز، یاد کرده و حتی نقل و گزارش نموده‌اند[۶۳] و در کتاب‌های نامور و بلندپایه‌ای چون خود *نهج‌البلاغه* عزیز آمده است. این کجا و آن خطبه ادعایی کذایی کجا؟!... آیا تأیید و تقویت چنین خطبه ریشه‌دار معروف و مستندی از راه قرائن سبک‌شناختی، با تأیید متنی به کلی مجهول که حتی منبع نقل آن نیز شناخته است، همتا و همسان خواهد بود؟

به عبارت دیگر: به کار بردن ملاحظات سبک‌شناختی در حق خطبه‌ای چون شقشقیّه که در منابع و مصادر مختلف معروف و مذکور افتاده، آیا همسان و همپایه کاربرد این ملاحظات در حق هر متن دیگر است؟

از راه تمثیل می‌توان گفت: ادعای آقای مهدی‌پور بدین می‌ماند که اگر نمره ۱۹/۵ را می‌توان با ارفاق ۲۰ قلمداد کرد، با نمره‌های زیر ۱۰ نیز می‌توان چنین کرد!

آیا چنین قیاسی مع‌الفارق نیست؟

ثانیاً، خود خطبه شقشقیّه آیتی از فصاحت و بلاغت و صلابت است که حتی منکران انتسابِ آن هم بی‌شک منکر این عظمت ادبی و جلالت لفظی نبوده‌اند. بهترین گواه مدعای ما نیز این است که منکران *نهج‌البلاغه* و شقشقیّه آن را برساخته سیدرضی یا سیدمرتضی قلمداد کرده‌اند و این هر دو برادر از اختران درخشان آسمان ادب عربی و صاحب نثری ممتاز و نظمی دلنوازند که منکران هم بدان آگاه و خستو بودند.

القصه، چنین خطبه‌ای که (مردی از آن همی زاید)[۶۴] کجا و خطبه مخدوش و مغلوط مورد گفتگوی کتاب *خطیب کعبه* کجا؟

سبک‌شناسی، اگر بتواند نسبتی را آن‌گونه تأیید و تقویت کند، نسبت چنان متنهاست که اقتضای چنان داوری‌ها در آن باشد؛ نه متنی که حتی انتساب آن را به بیان عربی زبانان باسواد عادی هم نمی توان پذیرفت.

***

نویسنده کتاب *خطیب کعبه* بر نورانیت خطبه ادعایی یاد شده تأکید خاصی دارد. می‌گوید: (این خطبه نورانی مانند نورافکن پرتوفشانی است که فضای موجود را منور، و مانند مشکی است که مشام جان شیفتگان اهل بیت عصمت و طهارت(ع) و عشّاق ابی عبداللّه الحسین وأباالفضل العباس (علیهماالسلام) را عطرآگین نموده است).[۶۵]

وی در پیشگفتاری که بر چاپ دوم کتاب نوشته است، آورده: (عده‌ای از بزرگان اهل علم و معرفت و کمال که در رشته متن‌شناسی سالیان سال تلاش نموده،[۶۶] با آشنایی‌ای که از[۶۷] خاندان رسالت(ع) و نوع کلام و کلام‌های زیبنده آنان دارند و صحت کلام نور را تشخیص می‌دهند، به حقیر اظهار داشته[۶۸] که این خطبه نیازی به ذکر سند ندارد و خود گویای آن است که از ناحیه مقدسه قمر منیر بنی هاشم، حضرت اباالفضل[۶۹] العباس ـ علیه‌السلام ـ ، شرف صدور یافته و تنها کسی که شایستگی و شهامت اظهار چنین جملات پرصلابت در مقابل آن دشمنان خون آشام و شمشیر به کف[۷۰] را داشته، آن بزرگوار است).[۷۱]

این (عده) ـ که از (انشا)ی مولف عاقبت معلوم نمی‌شود که (جمع) هستند یا (مفرد)! ـ متأسفانه دلایل خود را بر ادعای غریبی که دارند مورد تصریح قرار نداده‌اند؛ پس تنها می‌توان به قولشان متعبد شد! هرچند باتوجه به اینکه صاحب قول را نمی‌شناسیم، راه تعبد نیز بکلی بسته است!!...

باری، پرسشی بی‌امان خاطر آدمی را می‌شوراند؛ و آن، این است: بر فرض اینکه آن (عده) متن-شناس واجد چنان توان خارق‌العاده‌ای در تمییز اقوال و متون از یکدیگر باشند، و باز بر فرض اینکه تمام کاستی‌ها و نااستواری‌های لفظی و معنایی متن خطبه نادیده گرفته شود، این (عده) محترم از کجا معلوم کرده‌اند که جز آن حضرت هیچ‌کس (شایستگی و شهامت) بیان چنان سخنانی را ـ بر فرض آنکه به راستی سخنانی استوار و پرصلابت باشد ـ نداشته است؟! نمونه را باز برفرض صلابت و استواری آن سخنان ـ چرا سرور ما حضرت علی بن الحسین شهید(ع) ـ نتواند واجد آن (شایستگی و شهامت) باشد؟ آیا آن (عده) حضرت أبوالفضل(ع) را در همه چیز از جمیع یاران و پیرامونیان و خاندان

سالار شهیدان، بی هیچ استثنا، برتر می‌دانند؟ و اگر نه، چرا در همین اظهارنظر کوتاه، اینگونه گزافه می‌گویند و ندانسته (شایستگی و شهامت) بزرگواری چون حضرت علی بن الحسین شهید ـ علیهما-السلام ـ را اینسان فرو می‌کاهند و درباره آنچه نمی دانند به داوری می‌نشینند؟!

پرسش صریح‌تر این است: آن عده که تا بدین اندازه نسنجیده اظهارنظر می‌کنند و حتی حد کلمات و وزن تعابیر عرف و زمان خود را نمی‌شناسند، آیا آنقدر صلاحیت دارند که نسبت متنی را ـ بدون ملاحظه سند آن ـ اثبات یا نفی کنند؟!

البته کار بدین آسانی نیست. [۷۲]

کسانی که آسانگیرانه، به صرف تَصَفُّح (و احیاناً تفحص) در حدیثنامه‌های موجود ـ یعنی: همین حدیثنامه‌هایی که از اکاذیب غالیان و موضوعات مرویِّ حشویان تهی نیست ـ می‌پندارند چنان شناخت و انسی به اسالیب کلام و تعابیر و لغات امامان(ع) حاصل کرده‌اند که می‌توانند، علی‌رغم فاصله‌ای هزار و چندصد ساله، اصیل از برساخته قرار دهند، گویی از این نکته غافل‌اند که بسیاری از واضعان و جاعلان و مزوِّران و مُخَلِّطانی که اسباب جعل و تزویر و تخلیط را در حدیثنامه فراهم ساخته‌اند، به همان اسالیب کلام و تعابیر و معاییر زبانی به مراتب آشناتر و مأنوس تر بوده و از هزار و یک فن باریک در این کار آگاه بوده اند که امروزیان، دست کم: به واسطه محدودیت‌های ناشی از بعد زمان، از وقوف بر آن به هر روی محروم‌اند.

شاید عده‌ای می‌پندارند جاعلان و واضعان و تحریفگران حدیث، تنها بقالان کوفه و حمالان بصره و خربندگان حجاز بوده‌اند و اینان را وقوف و دانش و نکته‌سنجی و سخندانی و موقع‌شناسیی نبوده است که در زیر و بم وضع و تحریف و تزویر به کار توانند برد و امر را بر دانشوران و دانش آموختگان مُشتبه و مُلتبس توانند کرد.

بماند که سخن بقالان و حمالان و خربندگان نیز به واسطه صبغهٔ تاریخی و دیرینگی (Archaism) ناگزیر زبان، در دیده ما بدان سادگی و بیمایگی و رکالت و فضاحت که معاصرانشان می‌دیده و می‌یافته‌اند نخواهد بود.

و باز بماند که دانسته نیست ما را حتی مایه تمییز سخنان سست و نااستوار بی‌دانشان و نافرهیختگان از کلام بهنجار و مقام به اندام ارباب ادب و امیران کلمه باشد!... که اگر بود رکالت‌های همین متن ادعایی کتاب *خطیب کعبه* را صلابت و سلاست و فصاحت نام نمی‌نهادیم!!

باری، سخن اینجاست که: بسیاری از راویان متهم، از قضا مردانی دانشور و حتی از معاشران امامان(ع) و نخبگان علمی مکتب بوده‌اند که هریک به علتی از طریق صواب منحرف گردیده و به

زخم تیغ زهرآگین آز و دنیاخواهی و یا بدفهمی و کوته‌بینی بر خاک انحراف غلتیده و کسانی را نیز در پی خود روان ساخته و خاک‌نشین کرده‌اند.

ابوالخطاب (محمدبن أبی زینب/ف: ۱۳۸ ق) که از بنفرین‌ترین غالیان و دروغزنی بیشرم بود که فرقه پرفتنه خطّابیّه را راهبری می‌کرد، و گفته‌اند حاصل روایاتی که در مذمت او رسیده در حد تواتر است، آری! همین مرد گمراه گمراهگر پیش از آنکه به ضلالت افتد، از مرتبطان بیت امامت و کسی بود که مسائل اصحاب را می‌آورد و پاسخ آن را گرفته، بدیشان می‌رسانید. [۷۳]

شلمغانی (محمدبن علی/ف: ۳۲۲ ق) از پیشوایان اصحاب و فقیهی از فقهای شیعه به حساب می‌آمد که به واسطه حسدی که بر حسین بن روح ـ رضی اللّه عنه وارضاه ـ می‌برد بنای مخالفت و انحراف گذاشت و مدعی نیابت خاصه شد و سپس مذهبی غالیانه را بنیان نهاد و جنبشی اباحی ـ سیاسی پدید آورد. علی‌الظاهر بعضِ کتاب‌هایی که وی پیش از انحراف نوشته بود، به غایت نزد شیعه متداول و مورد استفاده بوده است و همین از پایگاه مهم و معتبر دوران استقامت و صلاح وی در جامعه امامیه حکایت می‌کند. [۷۴]

ابونصر هبةاللّه احمد بن محمد کاتب (زنده در ۴۰۰ ق) که گفته می‌شود نواده دختری أبوجعفر محمدبن عثمان عمری بود و بسیار سماع حدیث کرده و در کلام دستی داشت، کسی است که کتابی از برای ابوالحسین بن شبیله علوی زیدی نوشت و در آن امامان را سیزده تن به حساب آورد و زید شهید را نیز از امامان قلمداد کرد![۷۵]

علی بن عبداللّه بن عمران قرشی مخزومی (معروف به ابوالحسن میمونی)، همروزگار نجاشی، خود مردی آگاه به فقه بود؛ کتابی در حج تصنیف کرده و سال‌ها در مکه قاضی بوده و در رد اهل قیاس قلم فرسوده است؛ با این همه، هم عقیده و هم روایتش فاسد بود. [۷۶]

ابوالمفضل محمد بن عبداللّه بن مطّلب شیبانی (۲۹۷ ـ ۳۸۷ق) محدثی حرفه‌ای و کثیرالروایه و خوش‌حافظه بود که در طلب حدیث سفرها کرد. در آغاز کار منحرف نبود لیک پسان‌تر به تخلیط مبتلا گردید و خویش را به دروغزنی و حدیث سازی و سندپردازی بیالود. [۷۷]

این کسان را، نمونه‌وار، یاد کردیم تا معلوم بداریم بعضی راویان متهم، بسی بیش از ما با احادیث و اسالیبِ کلام امامان(ع) آشنا و به زمان و مکان و فضای زندگی ایشان آگاه بودند و احیاناً خود از متخصصان فقه و حدیث به شمار می‌رفتند و چنان نبود که با زبان و بیان و کنایات و اشارات اهل بیت(ع) ناآشنا باشند و نتوانند ـ دست‌کم تا اندازه‌ای ـ از آن سبک تقلید کنند؛ به عبارت دیگر اگر ما از راه سبک‌شناسی می‌خواهیم کلام اصیل را از کلام برساخته بازشناسیم، برخی از برسازندگان کلام

خود سبک‌شناسان حرفه‌ای و به آن سبک و بیان و به مراتب از ما آگاه‌تر و نزدیک‌تر بودند و توان شبیه‌سازی آن را داشتند (مگر آنکه به چیزی نظیر نظریه (صَرفه) که در باب اعجاز *قرآن* مطرح است، در عرصه حدیث نیز معتقد شویم؛ که آن هم شدنی نیست؛ زیرا: اولاً، وقوع کذب و جعل و وضع حدیث در تاریخ مسلم و شواهد حدیثی و تاریخی آن بیشتر و استوارتر از آن است که در آن هیچ تردید توان کرد.

ثانیاً، خلاف فرض مدعیان تمییز نیز هست؛ چه، ایشان وقوع جعل و تزویر را در روایات قبول دارند لیک خود را به اتکای شناختی که از سبک و اسلوب روایات دارند قادر به تمییز روایات مجعول می‌دانند).

در *رجال کشی* ـ یا به تعبیر دقیق تر: *اختیار معرفة‌الرجال* شیخ الطائفه طوسی ـ در روایتی از یونس بن عبدالرحمن[۷۸] که طی آن چرایی نگاه سختگیرانه یونس در پذیرش احادیث توضیح داده می‌شود: از جمله می‌خوانیم:

(... قالَ یُونُس: وافَیتُ العِراقَ فوَجدتُ بها قِطعَةً مَن أصحابِ أبی جَعفرٍ(ع) وَوَجَدتُ أصحابَ أبی عبداللّه(ع) مُتوافِرینَ، فَسَمِعتُ منهُم وَأخذتُ کُتُبَهُم، فَعَرَضتُها مِن بَعدُ علی أبی الحَسَنِ الرّضا(ع) فأنکَرَ مِنها أحادیثَ کَثیرَةً أن یکونَ مَن أحادیثِ أبی عبدِاِ(ع)، وَقالَ لی: إنَّ أباالخَطّابِ کَذَبَ علی أبی عبداللّهِ(ع)؛ لَعَنَ اللّهُ أباالخَطابِ! وکَذلِکَ أصحابُ أبی الخطابِ یَدُسُونَ هذِهِ الاحادیثَ الی یَومِنا هذا فی کُتبِ أصحابِ أبیِ عبداللّهِ(ع)...).[۷۹] و[۸۰]

حاصل معنا: یونس گفت: به عراق آمدم و آنجا گروهی از اصحاب حضرت أبوجعفر (امام باقر) ـ علیه السلام ـ را یافتم و اصحاب حضرت أبوعبداللّه (امام صادق ـ ع ـ) را فراوان دیدم؛ پس از ایشان سماع حدیث کردم و کتاب‌هایشان را ستاندم؛ و پسان‌تر آن را بر حضرت أبوالحسن الرضا(ع) عرضه داشتم و آن حضرت بسیاری از احادیث آن را انکار فرمود که از احادیث حضرت ابوعبداللّه (امام صادق ـ ع ـ) باشد و به من فرمود: أبوالخطاب بر أبوعبداللّه (امام صادق ـ ع ـ) دروغ بسته است. خداوند ابوالخطاب را نفرین کناد! به همین سان اصحاب أبوالخطاب این احادیث را تا به امروز در کتاب‌های اصحاب ابوعبداللّه (امام صادق ـ ع ـ) نهان می‌سازند... .

این یونس بن عبدالرحمن خود از جلیل‌ترین یاران و شاگردان امامان ما و کسی است که در عصر حضرت رضا(ع) در میان شیعه نوعی مرجعیت علمی و دینی هم داشته؛ مردی عابد، تیزبین، حدیث

شناس، فقیه، و فراتر از عصر و عرف روزگار خویش که مدایح مَرویّ از امامان اهل بیت علیهم السلام و نخبگان شیعه در حق وی براستی حیرت زا و رشک انگیز است. [۸۱]

(و تفصیل احوال و خدمات و حسنات وی خود باید موضوع یک تک‌نگاری باشد).

آری! چنین شخصیت جلیل‌القدر و بیهَمالی در علم و فضل و فضیلت، با مکانتی که در حدیث-شناسی دارد و پیداست از هرکس و هرجا و نسنجیده و بی‌محابا نقل روایت نمی‌کند، در جایی که خود بی‌واسطه شاگرد امام معصوم است و نَفَسِ آل محمد(ع) را دریافته، در فضایی که فضای حضور شیعیان و موالیان و جای داد و ستد معارف اهل بیت است، با چشم و گوش باز و عقل و هوش سرشار از یاران دو امام معصوم که مردمانی مجهول و منکر نیستند، اخذ حدیث می‌کند؛ و چون دستاوردِ طلب خود را بر امام زمان و حجت عصر خویش عرضه می‌دارد، آن حضرت احادیث فراوانی (احادیث کثیره) را مورد نفی و انکار قرار داده، با این بیان خود خاطر نشان می‌فرماید که یونس، با همه اهلیت و شناختی که دارد، در اخذ آنها مصیب نبوده است!

هنگامی که حال و کار عالم نکته‌سنج و عیارشناس بزرگ و مطّلعی چون یونس بن عبدالرحمن، آن هم در عصر (حضور) امام معصوم (نه غیبت) و در میان یاران و شاگردان امامان این باشد که در خبر *اختیار معرفة الرجال* آمده است، دعوی صاحب‌نظری در تمییز صحیح از سقیم بدون تامل در اسناد و تنها به دلالت ذوق پرورده خویش، آن هم با این بُعدِ زمان و... ، راستی از چه کس می‌سزد؟!

در پرده پندار

۱. آقای مهدی‌پور که به تصریح خودشان (به هیچ وجه) به کتاب *مناقب السادة الکرام* دسترس ندارند[۸۲] و آن را ندیده و نخوانده‌اند، از آن به عنوان (کتاب ارزشمند)[۸۳] و (أثر ارزشمند)[۸۴] و از نویسنده اش به عنوان (محقق پرتلاش) و (فرزانه) و (پژوهشگر ارجمند)، شادروان... [۸۵] یاد کرده‌اند! ای کاش توضیح داده بودند که ارجمندی آن کتاب نادیده و محقِّق بودن و پرتلاش بودن نویسنده آن از کجا برای‌شان مکشوف شده است؟

ایشان بدون آنکه هیچ آگاهیِ زندگینامه‌ای از مؤلف یاد شده به دست دهند، نوشته‌اند: (بسط مقال پیرامون مؤلف فرزانه را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم، به این امید که معلومات بیشتری را از منابع آن سامان [ظ= هندوستان] به دست آورده، به محضر خوانندگان گرامی تقدیم نماییم.)[۸۶]

حق آن بود که اگر اطلاعات اندکی هم درباره این (سید عین‌العارفین هندی) که ادعا می‌شود کتابی به نام *مناقب السادة الکرام* دارد در اختیار ایشان هست، ارائه آن را به کسب (معلومات بیشتر)

موکول نسازند. اگر هم ایشان نیز چون ما نه از چیستی آن کتاب خبری دارند و نه از کیستی مؤلف آن، به حکم کریمه (ولاتقفُ مالیسَ لک بهِ علمٌ انَّ السمعَ والبَصَرَ والفُوادَ کلُّ اولئکَ کانَ عَنهُ مسؤولا)[۸۷] روا نیست بر چیزی و کسی که نمی شناسند آنگونه ثنا بخوانند و از ارج و احترامش دم بزنند.

گذشته از متن خطبه، هم (عین‌العارفین هندی) ناشناس است و هم (*مناقب السادات الکرام*) او. بر فرض هم که چنین شخصی و چنان کتابی وجود داشته باشد و بر فرض آن که (فاضل) هم بوده باشد ـ نه مانند بسیاری از (ورق سیاه‌کُن)های قرون اخیر!ـ[۸۸] از کجا معلوم که مردی مانند فاضل دربندی بوده باشد؟

این گفتار را گنجایی آن نیست که بتفصیل متعرض احوال و شیوه فاضل دربندی گردد. هم کتاب *اکسیر العبادات فی أسرار الشهادات* او و هم داوری که از روزگار خود او تا امروز درباره او و کتابش به قلم آورده اند، همه در دسترس است، و خواهندگان خود بازتوانند جست.

حتی اگر نخواهم مانند بعضِ محققان معاصر، کتاب مرد را که خود (ملای باسوادی بود و از بزرگ-ترین فقیهان عصر خویش)، [۸۹] (سرشار از خرافات و تحریفات و مجعولات)[۹۰] بخوانم، و بخواهم ملایم ترین شیوه گفتار و داوری را در باب کتاب او اختیار کنم، بناگزیر باید سخنان مرحوم حاج شیخ عباس محدث قمی و مرحوم علامه حاج شیخ آقابزرگ طهرانی (رضوان اللّه علیهما) را واگویه کنم که آن نخستین فرموده است: (... *أسرار الشهادة* مشتمل است بر مطالبی که اعتماد بر آن نشاید...).[۹۱]

و این دومین آورده: (... ومِن شِدّةِ خُلوصه وصفأ نَفسِه نَقَلَ فی هذا الکتابِ أُموراً لاتُوجَد فی الکتبِ المُعتَبَرَة وانما أخذها عن بعض المجامیع المَجهولةِ اتِکالاً علی قاعدة التسامح فی أدلّةِ السُنن مَع أنَّه لایصدقُ البُلوغ عنه بمجرَّدِ الوجادة بخطٍ مجهولٍ). [۹۲]

حاصل معنا: از بس خلوص داشت و صافی ضمیر بود، در این کتاب به نقل اموری دست یازید که در کتاب‌های معتبر دستیابی نمی‌شوند. او این مطالب را به اتکای قاعده تسامح در ادله سنن از بعضِ مجموعه‌های ناشناس برگرفته بود؛ حال آنکه صرف یافتن چیزی به خط مجهول، مصداق (رسیدن (بلوغ) مطرح در قاعده تسامح در ادله سنن) نیست [تا بتوان قاعده تسامح را در باب آن اجرا کرد].

بزرگترین گرفتاری فاضل دربندی با همه فضل و فضیلتی که داشته است، به شرحی که محدث نوری ـ تَغَمَّدَهُما اللّهُ بِغُفرانه ـ در کتاب *لؤلؤ و مرجان* بازگو کرده، [۹۳] نقل گشاده‌دستانه نابجا از کتابی است مجهول و نامعتمد؛ و همین است که *أسرار الشهادة* او را انگشت نما کرده است. [۹۴]

محدث نوری در واقع یکی از تنبیهات *لؤلؤ و مرجان* را به همین امر اختصاص داده که لازمه اعتبار مؤلف، اعتبار کتاب او نیست[۹۵] و نمونه‌های دیگری نیز آورده که از بیم تطویل متعرّض آنها نخواهیم شد.

باری، اعتماد بر نوشتار شناختگان و نامبرداران نیز آنجا رواست که منهج علمی ایشان را بشناسیم و بر آن تکیه توانیم کرد؛ ورنه چه بسیار بوده‌اند و هستند ـ مردمان فاضل، ولی متسامح که هر رطب و یابسی را به قلم آورده و به خیال خام خود از این راه به اسلام و اسلامیان خدمتی کرده‌اند.

اگر در این باره بخواهیم نمونه‌هایی به دست دهیم، (مثنوی هفتادمن کاغذ) شود.

به تعبیر عوام: (چرا راه دور برویم؟).

داستانی که نویسندهٔ همین کتاب *خطیب کعبه* در یکی از کتاب‌های دیگر خود از کتابی به نام میثاق منتظران نقل کرده، نمونه‌ای است از نقل‌های سست و نااستوار و بی‌اعتبار که علی‌القاعده به قصد ترویج حقایق دینی و تثبیت قلوب مؤمنان بر طریق پیشوایان راستین به نقل و ثبت و انتشار آن دست یازیده‌اند، بی‌آنکه در اعتبار و درستی آن به درستی بنگرند (و ای بسا بی‌آنکه لوازم چنین نگاه نقادانه در مروجان آن فراهم باشد).

اگرچه نقل این داستان سخن را به درازا می‌کشاند، چون مثالی است عینی از شوق برخی از گویندگان و نویسندگان دینی به نقل و نشر و ترویج سخنانی ظاهرالصلاح که در اعتبار و استناد آن دقتی بسنده نرفته است، از این تطویل گریزی نیست.

نویسنده در کتاب *شرح حدیث نورانیت*، این داستان را نقل کرده و پیش از آن ـ از جمله ـ آورده است: (داستان جوان خیبری که قبلاً یهودی بود و به شرف[۹۶] اسلام راستین، یعنی مکتب تشیع، نایل آمده بسیار زیبا و دلنشین و آموزنده است. ما این داستان را عیناً از کتاب *میثاق منتظران*[۹۷] تألیف استاد سیدمهدی حائری قزوینی نقل می‌کنیم...).[۹۸]

اما اصل داستان:

(مرحوم آیت اللّه حاج میرزا هادی خراسانی حائری با یک واسطه، از مرحوم حاج سیدابوالحسن طالقانی ـ از شاگردان و یاران نزدیک میرزای بزرگ شیرازی ـ نقل کرده، هنگامی که از زیارت کربلا به سامرا باز می‌گشتند، در قریه دُجَیل برای استراحت و صرف غذا منزل گرفتند. موقع تهیه غذا شیخ محمدحسن، یکی از طلاب سامرا، را همراه طلبه دیگری ملاقات می‌کند که آن طلبه ناشناس، *تورات* را به زبان عبری می‌خواند.

طالقانی می‌گوید: تعجب کردم و از شیخ محمدحسن پرسیدم: این شیخ کیست و زبان عربانی را از کجا می‌داند؟

گفت: این شخص تازه مسلمان است و قبلاً یهودی بوده. گفتم: بسیار خوب، حتماً قصه ای دارد، باید بگوید: شیخ تازه مسلمان گفت: قضیهٔ من طولانی است، چون حرکت کردیم در بین راه مفصلاً بیان خواهم کرد.

راه افتادیم، از وی سؤال کردم، گفت: من از یهودیان (خیبر) ـ که سه منزلی مدینه است ـ بودم و درب خیبر معروف، اکنون در آن جا موجود است، ولی زیر خاک رفته، به طوری که اگر قدری خاک را کنار بزنند نمایان می‌شود. وی گفت: در چند ده و قریه ای که در حوالی خیبر است، یهودیان از زمان حضرت رسول(ص) تاکنون هستند، در یکی از همین قریه‌ها محلی برای کتابخانه مهیا می‌باشد و در آن جا اتاقی است قدیمی، در آن اتاق *تورات* بسیار قدیمی است که بر پوست نوشته شده و همیشه درب آن اتاق بسته و قفل است و از پیشینیان سفارش شده که در را باز نکنند و کسی آن *تورات* را مطالعه نکند، و مشهور است که هرکس نظر به آن *تورات* کند، مغزش عیب می‌کند و دیوانه می‌شود، مخصوصاً جوان‌ها که نباید به آن نگاه کنند. شیخ به گفتار خود ادامه داد و گفت: ما دو برادر بودیم، به فکر این افتادیم که آن *تورات* قدیمی را زیارت کنیم. نزد کلیددار آن حجره مخصوص رفتیم و خواهش باز کردن درب اتاق را نمودیم، ولی او به شدت امتناع کرد، به مقتضای «الانسانُ حریصٌ علی ما مُنع» اشتیاق و رغبت ما افزوده گردید، پول قابل توجهی به او دادیم تا راضی شد که پنهانی ما را راه دهد. وعده گذاشتیم، در ساعت معین داخل اتاق شدیم و با کمال آرامش *تورات* قدیمی را که روی پوست نوشته شده بود، زیارت و مطالعه نمودیم، در میان آن، یک صفحه به طور مخصوصی نوشته شده بود که جلب نظر می‌کرد، چون دقت نمودیم، دیدیم نوشته است: پیغمبری در آخرالزمان در میان اعراب مبعوث می‌شود و تمام خصوصیات و اوصاف او را با ذکر نام و نشان و نسب و حسب بیان نموده و نیز اوصیای آن پیغمبر را دوازده نفر به اسم و رسم نوشته بود. من به برادرم گفتم: خوب است این یک صفحه را رونوشت کنیم و جستجوی حال این پیغمبر نماییم. رونویسی کردیم و دلباخته آن پیغمبر شدیم.

تنها فکر و خیالمان پیدا کردن [پیروان] این فرستاده خدا بود، ولی چون سرزمین ما از راه عبور و مرور مردم دور بود و ما با خارج از محدوده خودمان، کمتر تماس داشتیم، نتیجه‌ای به دستمان نیامد. چندی بدین منوال گذشت تا آن که چند نفر از تاجران مسلمان از مدینه برای خرید و فروش اجناس به شهر ما وارد شدند از یکی دو نفر آنها محرمانه پرسش‌هایی نمودیم، آنچه از احوالات و نشانی‌های

حضرت رسول(ص) بیان کردند، همه را مطابق با نوشته آن *تورات* سابق‌الذکر می‌دیدیم، رفته‌رفته بـه حقانیت دین اسلام یقین کردیم، ولی جرئت اظهار مطلب را نداشتیم، فقط یگانه اهتمام ما فـرار از آن آبادی و دیار بود. من با برادرم پیرامون فرار گفتگو کردم. گفتم: مدینه نزدیک است و ممکن است مـا را پیدا کنند و اسباب زحمت ما فراهم شود، بهتر این است به یکی دیگر از شـهرهای مسـلمان‌نشـین برای پیروی از اسلام فرار کنیم، اسم (موصل) و (بغداد) را شنیده بودیم.

پدرمان تازه مرده بود و برای اولاد خود وصی و وکیل هم تعیین کرده بود. نزد وکیل رفتـیم و دو مادیان با مقداری پول نقد از او گرفتیم، سوار شده به سرعت به سـوی عـراق طـی مسـافت کـردیم، سپس از (موصل) سراغ گرفتیم، راه را نشان دادند وارد شهر شدیم و در کاروان‌سـرا شـب را مانـدیم، صبح شد چند نفر از همان اهالی شهر آمده گفتند: مادیان‌ها را می‌فروشید؟ گفتیم: نه، هنوز وضـع مـا در این شهر معلوم نیست، چون مادیان‌ها از حیث چاقی و سلامت تحفه‌ای بودنـد، اصـرار در فـروش کردند، ما هم به کلی خواهش آنها را رد کردیم. بالاخره گفتند: اگر نفروشید بـه زور از شـما خـواهیم گرفت، مجبور شدیم مرکب‌ها را فروختیم، با خود گفتیم: این شهر جـای مانـدن نیسـت، بـه (بغـداد) می‌رویم.

ولی مشکل این بود که دایی یهودیمان از تجار با اعتبار «بغداد» محسوب می‌شد و می‌ترسـیدیم خبر فرار ما به او برسد و ما را پیدا کند. به هرحال وارد «بغداد» شدیم و باز در کـاروان‌سـرایی منـزل کردیم، شب را گذراندیم و صبح شد، این مرتبه دیگر چیزی نداشتیم که مورد طبع صاحب کاروان‌سرا باشد. در آن حال پیرمردی ـ که بعد از چند کلمه احوالپرسی معلوم شد که او صاحب کاروان‌سرا است ـ وارد اتاق ما شد و از جریان حال ما سؤال کرد، قصه را مختصر برای او تعریف کـردیم و گفتـیم: از یهودیان خیبر هستیم، دین اسلام را اختیار نموده‌ایم، ما را نزد عالم مسلمین ببر تـا بـه آیـین اسـلام بهتر هدایت شویم. تبسم بر لب‌های پیرمرد ـ که گویا مژده‌ای به او دادیم ـ نقش بست و بـا شـوق و شعف دست بر دیدگاه خود گذاشت و گفت: چشم! بفرمایید برویم منزل قاضی بغـداد. سـه نفـری بـر قاضی که پیرمردی خوش سیما بود و با لبخندش محبت گرمی در دل دیدارکننده ایجاد می‌کرد، وارد شدیم، پس از تعارفات معمولی بیان حال نمودیم و از او خواستیم که ما را به احکام اسـلام راهنمـایی نماید، گفت: بسیار خوب، شمه ای از توحید و گوشه ای از اثبات صانع بیان نمـود و آن گـاه بـه بیـان رسالت حضرت ختمی مآب و سپس به شرح حال خلفا و اصحاب آن سـرور پرداخـت و گفـت: بعـد از پیغمبر، عبداللّه بن ابی قحافه (ابوبکر) خلیفهٔ آن حضرت است.

من گفتم: عبداللّه کیست؟ این نام با آنچه من در *تورات* خوانده ام و از روی آن نوشته ام مطابق نیست!

قاضی گفت: او کسی است که دخترش زوجه پیغمبر است. گفتم: چنین نباشد، من در *تورات* خوانده ام که خلیفه پیغمبر کسی است که دختر پیغمبر با خشم و غضب برخاست و گفت: این رافضی را بیرون کنید، من و برادرم را زدند و بیرون کردند. به کاروانسرا برگشتیم. صاحب منزل هم از این جریان دلگیر شد، به ما کم اعتنایی می‌کرد.

از این ملاقات و گفتگوی با قاضی و رفتار اخیر او حیران و سرگردان شدیم، به علاوه نمی دانستیم کلمه «رافضی» چیست و به چه کسی خطاب می‌شود و چرا قاضی ما را به این کلمه نامیده و از مجلس خود بیرون راند؟ این گفتگوها و چراچراها بین من و برادرم تا نیمه شب طول کشید. چند ساعتی با حالتی مهموم خوابیدیم، بامداد صاحب کاروانسرا را صدا کردیم، گفتیم: ما را از این واقعه و ابهام نجات بده، شاید ما درست مطلب را نفهمیدیم و یا قاضی سخن ما را نفهمیده، صاحب کاروانسرا گفت: اگر شما واقعاً و از روی حقیقت طالب و خواستار دین اسلام هستید، هرچه قاضی می‌گوید، قبول کنید.

گفتم: این چه سؤالی است؟ ما برای اسلام از خویشان و مال و خانه دست کشیدیم و هیچ غرض و مرضی نداریم. گفت: بیایید برای مرتبه دوم[۹۹] شما را نزد قاضی ببرم، ولی مبادا خلاف رأی او حرفی بزنید. باز به منزل قاضی رفتیم. پیرمرد به قاضی گفت: اینان مطیع اند و آنچه شما بگویید، قبول می‌کنند. قاضی هم به سر التفات آمد و بنا کرد به نصیحت و موعظه نمودن ما دو نفر. من گفتم: ما دو برادر از دهکده خودمان مسلمان شدیم و از دیار دور خود به این جا برای دانستن احکام اسلام آمدیم، ابداً غرضی نداریم و اگر اذن بدهید ما چند سؤالی داریم؟ قاضی گفت: بفرمایید هرچه می‌خواهید بپرسید.

گفتم: ما *تورات* صحیح قدیمی را خواندیم و این مطلب را که می‌خواهیم بگوییم از آن رونوشت کردیم. تمام صفات و نام و نشان پیغمبر آخرالزمان و خلفا و جانشینان آن حضرت را یادداشت کرده ایم و همراه داریم، ولی نام عبداللّه بن ابی قحافه در آنها نیست. قاضی گفت: پس چه اشخاصی در آن *تورات* نوشته شده است؟

گفتم: خلیفه اول داماد پیغمبر و نیز پسرعموی اوست. هنوز حرفم تمام نشده بود که طبل بدبختی ما را زدند و قاضی از شنیدن این کلام از جای خود برجست و کفش خود را از پای بیرون آورد و تا توانست بر سر و صورت من زد. به زحمت خودم را از زیر دست او نجات دادم. برادرم در

همان دقیقهٔ اول فرار کرد. در کوچه‌های بغداد با سر و صورت خونین راه را گم کردم، خودم هم نمی‌دانستم کجا می‌روم، پاهایم قوت ایستادن نداشت، کنار نهر آبی که آن جا بود، نشستم و بر گرفتاری و غربت و گرسنگی و ترس و تنهایی‌ام گریه کردم و تأسف خوردم.

ناگاه جوانی را دیدم که عمامه[۱۰۰] سفید بر سر و دو کوزه خالی در دست داشت و می‌خواست از نهر آب بردارد، او نزدیک من لب آب نشست، وضع مرا که دید، پرسید: تو را چه می‌شود؟ گفتم: غریب هستم و مبتلا گشتم. فرمود: قصه تو چیست؟ گفتم: از یهودیان خیبر بودم، اسلام آوردم، با برادرم با هزار زحمت و مشقت به این جا آمدیم. می‌خواستم احکام اسلام را بیاموزم، مرا چنین جزایی داده اند. سپس اشاره به سر و صورت زخمی خود نمودم. فرمود: از تو می‌پرسم یهود چند فرقه هستند؟ گفتم: فرقه‌های بسیار. فرمود: هفتاد و یک فرقه شدند؛ آیا همه بر حق هستند؟ گفتم: نه. فرمود: نصاری چند فرقه شدند؟ گفتم: فرقه‌های مختلف می‌باشند، فرمود: هفتاد و دو فرقه؛ آیا همه بر حق می‌باشند؟ گفتم: نه، فرمود: ملت اسلام نیز هفتاد و سه فرقه شده اند، که تنها یک فرقه بر حق می‌باشد.

آن بزرگوار مطالبی را برایم بیان کرد و در ضمن مقداری از تورات خواند و از فرقه حقه اسلام هم سخنانی فرمود.

گفتم: من در جستجوی همین فرقه هستم؛ چه باید بکنم؟ فرمود: از این طرف برو کاظمین ـ و اشاره فرمود به جانب غربی ـ سپس فرمود: برو خدمت شیخ محمدحسن آل یاسین، حاجت تو برآورده خواهد شد. حرکت کردم و در همان اثنا جوان هم از نظرم غایب شد. هرچه این طرف و آن طرف نگاه کردم ابداً اثری از او ندیدم. تعجب من زیادتر شد، به خود گفتم: این جوان چه کسی بود و چه شد؟ زیرا در ضمن صحبت و حکایت حال خویش و اینکه در *تورات* اوصاف پیغمبر و خلفای آن سرور را دیدم و نوشتم، می‌فرمود: می‌خواهی من برای تو بخوانم؟ عرض کردم: بفرمایید! شروع به خواندن فرمود: به طوری که در دل خویشتن گمان کردم آن *تورات* خطی که در خیبر دیدم، گویا همین بزرگوار نوشته است. چون از نظرم غایب شد، دانستم که او شخصی الهی بوده نه از مردم عادی،[۱۰۱] لذا یقین به هدایت پیدا کردم.

قوتی در خود یافتم، به جستجوی برادرم پرداختم، پیدایش نمودم و برای اینکه نام کاظمین و شیخ محمدحسن آل یاسین را فراموش نکنم، مکرر بر زبان می‌راندم. برادرم پرسید: این چه دعایی است که می‌خوانی؟ گفتم: دعا نیست، و ماجرا را برایش گفتم. او هم خوشحال شد. پس از پرس و جو راه را درپیش گرفتیم، تا به کاظمین رسیدیم و به منزل شیخ محمدحسن آل یاسین وارد شدیم.

قصه را از اول تا پایان برای او بیان نمودم. شیخ برخاست در حالی که به شدت گریه می‌کرد، مرا نزدیک طلبید و مرتب بر چشم من بوسه می‌زد. یک ساعت همچنان گریه کرد و چشم مرا بوسید و می‌گفت: با این چشم نظر به جمال والاجلال حضرت ولی عصر ـ ارواحنا فداه ـ نمودی؟!

مدتی مهمان شیخ بودیم. خبر ما منتشر شد. خویشان ما از «خیبر» به دایی ما در «بغداد» نوشتند. او در جستجوی ما آمد. شیخ ما را به «سامرا» فرستاد. (آقای حاجی میرزا ابوالحسن طالقانی فرمود: مدتی این دو برادر در «سامرا» نزد مرحوم آیت اللّه میرزای بزرگ شیرازی بودند، تا آنکه دایی آنها ملتفت شد. به حکومت شکایت کرد که دو پسر از خانواده ما اموال پدر را دزدیده و به «سامرا» رفته‌اند. حکومت وقت آنان را تعقیب می‌نمود).

مرحوم آیت اللّه میرزای بزرگ به آن دو برادر فرمود: دایی شما خیلی اسباب زحمت فراهم کرده، می‌ترسم به شما ضرری برساند. خوب است شما به «حله» بروید و خود را مخفی کنید و مخارجی هم برای ما معین فرمود.

به «حله» رفتیم و ساکن شدیم. میرزای طالقانی فرمود: چندی پس از نقل این حکایت او را در نجف دیدم. گفت: ساکن حله شدیم و کمال آسایش را داریم.[۱۰۲]

آقای یونسیان، پس از نقل این داستان، نوشته‌اند:

(اگر کسی اهل تدبر و دقت‌نظر باشد می‌تواند از این داستان استفاده‌های زیادی ببرد و به نکات دقیقی نایل شود، و چه خوب است خود شما خواننده عزیز، قلم به دست بگیرید و با دقت تمام از اول تا آخر آن را مطالعه نموده و قسمت به قسمت نتیجه گرفته شده خود را بنویسید و به اطرافیان خود نیز منتقل کنید).[۱۰۳]

ما نیز مانند آقای یونسیان معتقدیم این داستان به کار (اهل تدبر و دقت نظر) می‌آید، ولی نه از آن جهت که ایشان پنداشته‌اند؛ بلکه (اهل تدبر و دقت‌نظر) بناگزیر باید از خود بپرسند و می‌پرسند: مگر در صد و پنجاه، دویست سال پیش از این یهودیان چقدر در بلاد اسلام صاحب نفوذ بوده‌اند که این دو یهودی تازه مسلمان حتی در حرمین شریفین از دست یهودیان آسایش نمی‌داشته و مجبور بوده‌اند از حجاز بیرون شده به موصل و بغداد بگریزند؟!... باز مگر چقد مسلمانان و حتی مراجع تقلید در بغداد و نجف و... ذلیل بوده‌اند که نتوانند دو تازه مسلمان معتقد را از دست یک تاجر یهودی ساکن بغداد محفوظ دارند؟!

از این گذشته، این دو تن یهودی بوده اند؛ مادّی و دَهری که نبوده‌اند؛ پس چرا قاضی بغداد بحث خود را با ایشان از (إثبات صانع) آغاز کرده؟!

وانگهی، چرا پس از رسالت به خلافت پرداخته است؟ می‌دانیم که مسئله خلافت و خلفا نزد اهل تسنن جزوِ ارکان اصلی دین نیست که لازم باشد قاضی در همان ابتدا و پیش از معرفی ارکان اسلام یکراست به مسئله خلافت و خلفا بپردازد؛ مگر اینکه قاضی سنّی بغداد نیز مانند شیعیان می‌اندیشیده و به امامت و ولایت قائل بوده باشد!

همچنین در بغداد که از دیرباز تاکنون محل زندگانی و آمد و شد شیعیان بوده است، آیا غیرعادی نیست کسی را به صرف بیان عقیده شیعی کتک بزنند؟!

گیرم این اندازه متعصب باشند؛ چرا وقتی شیعه را تا این حد تحمل نمی‌توانند کرد، باز او را به خانه‌شان راه می‌دهند؟!

شیخ محمدحسن آل یاسین از کجا یقین داشت که جوان تازه مسلمان خودِ حضرتِ حجّت ـ علیه‌السلام ـ را زیارت کرده است؟ چگونه احتمال نداد آن مرد یکی دیگر از مردان خدا یا حتی یکی از خواص یاران حضرت حجت ـ علیه‌السلام ـ بوده باشد؟ چه نشانی‌ای داشت؟

همه اینها به کنار؛ جوان تازه مسلمان می‌گوید خبر ایشان چنان انتشاری یافته که به خویشاوندانشان در خیبر رسیده و آنان از خیبر به بغداد نامه نوشته و دایی این دو جوان را خبر کرده‌اند. اگر ماجرای این دو جوان در شهر شیعه و در کنار شیخ محمدحسن آل یاسین و میرزای شیرازی بدین اندازه از شیاع و شهرت رسیده که خبر آن به اهل خیبر در حجاز نیز واصل شده، چرا نزد خود علمای شیعه و در کتب شیعه زبانزد و مکرر به ثبت نرسیده؟ و از جمله خود میرزا ابوالحسن طالقانی که از (یاران نزدیک) میرزای شیرازی بوده، چگونه از داستان این دو جوان هیچ نشنیده بوده است؟!

پُرسش‌های دیگری نیز ازین دست هست که جمله را به قول قدما (در باقی می‌کنیم) و تنها می‌گوییم: شالوده این داستان، یعنی: حضور مستمر یهود در خیبر از صدر اسلام تا روزگار میرزای شیرازی، خلاف صریح مسلمات تاریخی است؛ زیرا عمر بن خطاب در زمان خلافت خود یهودیان خیبر را کوچانید و از آن پس آن ناحیه در دست مسلمانان بوده است.

گویا جاعل این حکایت این اندازه تاریخ اسلام نمی‌دانسته است و تنها وصفی از خیبر و یهودیان آن و گشایش خیبر به دست امیرمؤمنان علی(ع) شنیده بوده و به خیال اینکه خیبر تا همین روزگاران همچنان یهودی‌نشین بوده است، داستانی بربافته که (عقل بر آن می‌خندد و شرع خود نمی پسندد).

اخراج یهودیان خیبر در عهد عمر از مسلّمات تاریخ اسلام است و مورد اشارت و استناد محدثان و فقیهان و متکلمان مسلمان واقع گردیده.

گفته‌اند وقتی عُمَر فحص کرد و او را مسلّم شد که پیامبر اکرم(ص) فرموده است: (لایجتمعُ دینان فی جزیرة العرب) (دو دین در جزیرة العرب گرد نیایند)، یهودیان خیبر را براند[۱۰۴] و ایشان را که فتنه و فساد می‌کردند به شام فرستاد و بدین ترتیب خیبر در اختیار مسلمانان قرار گرفت.[۱۰۵] این واقعه به سال ۲۰ (یا ۲۱) هجری رخ داد.[۱۰۶]

درباره انگیزه اصلی عمر از اخراج یهود خیبر از دیرباز اختلاف آرا وجود داشته است و حتی در صحت انتساب (لایجتمع دینان فی جزیرة العرب) به پیامبر گرامی(ص) تردید شده؛[۱۰۷] لیک در اصل ماجرای راندن یهودیان از خیبر تردیدی نیست و پس از آن این ناحیه مسلمان‌نشین بوده است، بلکه اهل ذمه دیگر در حجاز نمی‌زیسته و بیرون از آن سکنا داده شده بودند.

علامه حلی (أعلی اللّه مقامه) نیز در تذکرة الفقهاء می‌فرماید: (لایجوز لکافرٍ حربیّ أو ذمیّ سکنی الحجاز إجماعاً)[۱۰۸] (روا نیست کافر حربی یا ذمی باشنده حجاز گردد) و ذیل همین مسئله به حدیث نبوی (لایجتمع دینانِ فی جزیرة العرب) گواهی جسته است.[۱۰۹]

اگر در قصه تصریح نشده بود که یهودیان (از زمان حضرت رسول(ص) تاکنون) در ناحیه خیبر ساکن‌اند، شاید ذهن گمان پیشه بدان می‌گرایید که مبادا ادعای مشکوک بنیامین تودلایی (تُطیلی/Benjamin of Tudela/فـ : ۱۱۷۳ م)، خاخام و جهانگرد یهودی اسپانیایی که در سال‌های ۱۱۵۹ ـ ۱۱۷۳ م از ساراگوسا به فرانسه، ایتالیا، یونان، فلسطین، ایران و چین، مسافرت کرد، و از راه عربستان، مصر و سیسیل به اسپانیا بازگشت؛[۱۱۰] مبنی بر پیدایی دوباره جماعتی از یهود در خیبر،[۱۱۱] راست باشد و این داستان با آن در پیوند باشد.

ولی ادعای بنیامین تودلایی هم ـ که در اصل نیز مورد تردید و تأمل است ـ ،[۱۱۲] برای این داستان موهوم چاره‌ای نمی‌تواند کرد؛ چرا که: أولاً این داستان حکایت از حضور مستمر یهود در خیبر دارد و این حتی با مدعای بنیامین تودلائی هم وفق نمی‌دهد.

ثانیاً، گزارش بنیامین تودلایی بر فرض صحت به صدها سال پیش از روزگار داستان ما باز می‌گردد و به هیچ روی مجالی برای فرض یا ادعای محض در این دوره فراهم نمی‌سازد.

سخن دراز شد.

به حقیقت شیوه و پیشه نقالی چنین داستان‌های وهم‌آلود، فقط و فقط یادآور کاروبار و هنگامه‌های (قُصّاص) در سده‌های نخستین اسلامی است؛ لیک افسوس و هزار افسوس که چه

اندک شمارند آن بیداران همتیار که در برابر این معرکه گیری‌ها دست نصیحت از آستین بصیرت به در کنند و (تحذیر الخواص من أکاذیب القُصّاص)[۱۱۳] بنویسند.

اینگونه قصه‌های عوام‌پسند خواص‌آزار که دهان به دهان و قلم به قلم و بر سر این منبر و در صدر آن مجلس حکایت می‌شود، بیش از هر چیز در دراز مدت به دین و باور توده‌ها زیان می‌رساند و با متکی ساختن باورها و گرایش‌های مذهبی به چنین شواهد سست و پوچ، زمینه فروریختن معتقدات شخص را به یکباره و به محض مواجهه با نخستین خرده گیری‌های سنجیده و جدی مخالفان فراهم می‌کند، و مهم‌تر از اینها شواهد راستین و دلایل و مستندات متین دین را نیز تحت-الشعاع قرار می‌دهد و گروهی را در آن مبادی اصیل و مبانی اصلی هم به تردید می‌افکند.

همین بازار نقل حکایت از تشرفات فراوانی که نشان تشکیک و تردید بر جبین بسیاریشان هویداست و اینسان در روزگار ما گرم و پررونق و برای آنان که می‌دانم و می‌دانید مایه آب و نان گردیده است، بیم آن می‌رود اندک اندک به اصل اعتقاد اصیل شیعه در باب غیبت و مهدویت لطماتی جبران ناپذیر وارد آورد و از پی برف انبار انگاره‌های عوامانه و خرافی، گروهی به خود اجازه دهند بی‌تمییز حق از باطل، هر نقل و هر معتقدی را که با این حیطه در پیوند باشد، به یک چوب برانند.

همچنین بر دیده‌وران پوشیده نیست که تل انبار قصه‌های قصه‌خوانان و حکایاتی که مَناماتیان و کراماتیان به زبان و قلم نشر و ترویج می‌دهند، منظر بیرونی مذهب و چشم‌انداز جامعه شیعی را چه اندازه مخدوش و رغبت‌گریز می‌کند.

۲. آقای مهدی‌پور خطبه مورد گفت وگو را (یکی از مطالب ارزشمندی که همواره گمشده برخی از محققان دردآشنا در طول تاریخ بوده [است])[۱۱۴] قلم داده‌اند.

ای کاش ایشان دست‌کم چند تن از آن محدثان و مورخان، یا به تعبیر احساسی خودشان: آن (محققانِ دردآشنا)، را که از وجود چنین خطبه‌ای خبر داشته و ازین روی همواره در پی دست یافتن بر آن بوده‌اند، معرفی می‌کردند؛ برای مثال می‌دانیم که شیخ بزرگوار، صدوق ـ قدس اللّه روحه العزیز ـ کتابی موسوم به *مدینهٔ العلم* داشت که دیری است مفقود گردیده و از همین روی سال‌ها شماری از دانشوران در طلب آن بوده‌اند؛ حتی اسم و رسم برخی از این جستجوگران را می‌توان یاد کرد؛ اما تا پیش از به میانِ آمدن این متن ادعایی چه کسی یا کسانی از این خطبه خبر داشته و خبر داده‌اند که بتوان گفت همواره گروهی فقد آن را حس می‌کرده‌اند و به تعبیر دیگر این خطبه (گمشده) ایشان و

چیزی بوده که در پی به دست آوردنش بوده باشند. بـه نظـر مـی‌رسـد آقـای مهـدی‌پـور پـاره‌ای از واژه‌های احساسی را بدون توجه کافی به بار معنایی آنها بر قلم رانده‌اند.

۳. آقای مهدی‌پور این خطبـه را بـر آگـاهی‌هـای تـازه و بـدیعی مشـتمل مـی‌داننـد و از جملـه (رازگشا)ی حماسه حسینی می‌شمارند.

یک جا گفته‌اند: (این خطبه... پرده از راز حرکت امام حسین(ع) بـه سـوی کـربلا و تغییـر دادن محل قربانی از منی به قربانگاه عشق برداشت). [۱۱۵]

نگارنده این سطور، با صرف نظر از فقدان سند و وَهنِ مستند[۱۱۶] و اضطراب متن خطبـه ادعـایی، تنها برای دریافتن همین خصیصه مورد اشارت ایشان یک بار دیگر متن را از نظـر گذرانیـد و متوجـه نشد مقصود ایشان چیست و چه رازی در باب نهضت سالار شهیدان(ع) در این متن مشکوف گردیـده است.

۴. آقای مهدی‌پور یکی از امتیازات این متن را پرده برگرفتن از (راز قداست کعبه) می‌دانند. [۱۱۷]

به عقیدهٔ ایشان ولادت امیرمؤمنان علی(ع) در کعبه (به آنجا شایسـتگی قبلـه شـدن را بخشـیده است) و (چنین شرف و افتخاری به این مکان ارزانی داشته). [۱۱۸]

این معنا، البته با تکلف، از همان دو سطر مغشوش و مضطرب آغاز خطبه برداشت می‌شود؛ اما آیا قابل اعتماد و اتکا هست؟

آقای یونسیان، نویسنده که علی‌الظاهر همصدا با آقای مهدی‌پور، ایـن خطبـه را رازگشـای قبلـه شدن کعبه قلمداد می‌کند، [۱۱۹] بر همین خطبه تکیه کـرده یـادآور مـی‌شـود: (کـلام قمـر منیـر بنـی هاشم(ع) هم از منبع وحی سرچشمه گرفته است... و کلام تمام افراد خاندان رسالت بر مـا حجـت و بهترین راهگشا است). [۱۲۰]

در این که سـخن دیـن‌ورز دیـن‌شـناس جلیلـی چـون پـور والاگهـر مـولای متقیـان، حضـرت ابوالفضل(ع)، هرچند همپایه کلام پیشوایان معصوم نیست، بر دیده هر شیعه جای دارد و آن حضـرت از صدرنشینان مجلس حجج الهی بوده و راوی فهیم تعالیم آن بزرگواران است، هیچ سـخنی نیسـت. سخن اینجاست که در حیطه عقاید، حتی بر خبر واحد معتبر نمی‌توان اقتصار کـرد؛[۱۲۱] حـال چگونـه بتوان خبری نااستوار و مجهول را با این رکاکت الفاظ و بی‌سامانی که در آن است حجت عقیده دینی قرار داد؟!... به شرحی که گذشت، قرائن و شواهد نشان می‌دهند خطبه حاضر بـه انـدازه یـک خبـر تاریخی عادی اعتبار ندارد؛ تا چه رسد به خبری که مستند عقیده قرار گیرد.

البته نویسنده *خطیب کعبه*، در این باب، آسانگیرتر از آن است که بدین باریکی‌ها و تفاوت‌ها در حجیت روایات عنایتی بکند؛ چرا که او در همین کتاب حتی خواب را مستند عقیده قلم داده است![۱۲۲]

نظری به ایستار نخبگان تراز اول تشیع از سلف صالح، نشان می‌دهد آنچه زبانزد عالمان شیعی و ایستار رسمی تشیع بوده، این است که ولادت امیرالمؤمنین علی(ع) در کعبه[۱۲۳] در عداد فضایل و مناقب آن حضرت و از خلعت‌های تشریف الهی بر قامت آن مرد خداست.

شیخ مفید (۳۳۶ ـ ۴۱۳ ق) در ارشاد دربارهٔ امیرمؤمنان علی(ع) می‌نویسد: (ولد بمکهٔ فی البیت الحرام یوم‌الجمعهٔ الثالث عشر من رجب سنهٔ ثلاثین من عام الفیل، ولم یولد قبلَه ولابعدَه مولودٌ فی بیت اللّه تعالی سواه، إکراماً من اللّه تعالی له بذلک، وإجلالاً لمَحلِه فی التعظیم).[۱۲۴]

سیدمرتضی (۳۵۵ ـ ۴۳۶ ق) در *شرح القصیدهٔ المذهّبهٔ* پس از یادکرد آن حضرت و مامِ ارجمندش، فاطمهٔ بنت اسد(علیها السلام)ـ می‌گوید: (... و رُوِیَ[۱۲۵] أنَّها وَلَدَته(ع) فی الکعبهٔ، ولانظیرَ له فی هذه الفضیلهٔ).[۱۲۶]

امین‌الاسلام طبرسی (فـ ۵۴۸ ق) در *إعلام الوری* در گزارش ولادت مولای متقیان ـ علیه السلام ـ آورده است: (... ، وَلَم یُولَد قَطّ فی بیت اللّه تعالی مولودٌ سواه لاقَبلَه ولابعَده، وهذه فضیلهٔ خصّه اللّهُ تعالی بِها إجلالاً لِمَحلّه ومنزلته وإعلاً لِرُتبَتِه).[۱۲۷]

ابن شهر آشوب (فـ ۵۸۸ ق) در *مناقب آل ابی طالب* پس از گزارش ولادت امیرمؤمنان علی(ع) در کعبه و پاره‌ای مطالب مرتباط با آن آورده است: (... فالوَلَدُ الطاهرُ من النسلِ الطاهِرِ وُلِدَ فی الموضعِ الطاهرِ؛ فأینَ تُوجَدُ هذه الکَرامهُ لِغَیرِه؟ فأشرِفُ البِقاعِ الحرمُ، وأشرفُ الحرم المسجدُ، وأشرف بِقاع المسجدِ الکعبهٔ، ولم یُولَد فیه مَولودٌ سِواه؛ فَالمَولودُ فیه یکون فی غایهٔ الشِّرف؛ فَلَیسَ المولودُ فی سیدِ الایامِ یَومِ الجُمعهٔ فی الشهرِ الحرامِ فی البیت الحرام سِوَی أمیرالمؤمنین(ع)).[۱۲۸]

غالب محدثان و متکلمانی که در بیان مناقب و فضایل آن حضرت قلم فرسوده‌اند، به همین نحو ولادتِ آن بزرگوار را در کعبه یکی از فضایل آن حضرت درشمار آورده اند.[۱۲۹]

این نحوه تلقی چهره‌هایی شاخص از سلف صالح و ـ علی‌الظاهر ـ ایستار رسمی شیعیان در آن دوران است.[۱۳۰]

اینکه ولادت امیرمؤمنان(ع) را ردای تشریف کعبه و یا علت قبله شدن آن قلم دهند، سخنی است به بدور از ایستار رسمی که گویا پسان‌تر و عمدتاً در لسان تعابیر شاعرانه و احساسی چهره نموده است.

تا آن جا که صاحب این قلم دیده و یافته، گویا مرحوم قاضی نوراللّه شوشتری که قلم پراخلاص ولی بیش از اندازه احساسی‌اش در این مقولات معروف اهل نظر است، از جدی‌ترین و رسمی‌ترین شخصیت‌هایی است که فی‌الجمله قلمشان تمایلی بدین جانب یافته؛ آن هم در إحقاق‌الحق و در میانه قال و مقال با مخالف عنیدی چون ابن روزبهان. نوشته است: (... الکلام فی تَشَرُّفِ الکعبهٔ بولاته فیها، لافی تَشَرُّفِه بولادته فی الکعبهٔ، فإنّه(ع) هو الکعبهٔ الحقیقیهُ لأهل الانتباه وقبلهُ إقبال المُقبلین إلی اللّه...).[۱۳۱]

شعر شاعران که ناگفته معلوم است چه‌سان بر مرکب شور و هیجان و احساس برمی‌نشیند.

خواجوی کرمانی، سرایشگر متصوف بلندآوازه، گوید:

چو کعبه مولد او گشت از آن سبب شب و روز
کنند خلق جهان سجده در برابر او[۱۳۲]

اهلی شیرازی (۸۵۸ ـ ۹۴۲ ق) می‌گوید:

کعبه زان شد سجده‌گاه انبیا و اولیاء
کآمد آن جا در وجود آن قبله اصحاب دین[۱۳۳]

لطف اللّه نیشابوری ـ آنسان که قاضی نوراللّه در *إحقاق‌الحق* آورده است ـ گوید:

طواف خانه کعبه از آن شد بر همه واجب
که آنجا در وجود آمد علی بن ابی طالب[۱۳۴]

میرزا عباس دامغانی هزارجریبی متخلص به (نشاط) (فـ ۱۲۶۲ ق) گوید:

ای زاده تو در میان کعبه
از مادر پاک جان کعبه
ای کعبه شرف گرفته از تو
نه تو شرف از میان کعبه[۱۳۵]

مرحوم حاج میرزا حبیب خراسانی (۱۲۶۶ ـ ۱۳۲۷ ق) می‌سراید:

خسروی کز شرف مولد او خانه حق
قبله پیر و جوان، سجده‌گه مرد و زن است[۱۳۶]

لعلی تبریزی گوید:

حریم خانه حق محترم ز ذات علی است
وگرنه در گِل و سنگ اینقدر نبود شرف[۱۳۷]

اینکه شاعران در مقام سرایشگری گاه به غلو و مبالغه می‌افتند و (گویند آنچه نکند)[۱۳۸] بر احـدی پوشیده نیست.

اگر بر شیخ‌الرئیس خراسانی (شیخ علی/فـ ح ۱۳۲۰ ق) ملامتی نرفته است که گفته:

در خانه کعبه خانه زاد است
ما را ز طواف، او مراد است[۱۳۹]

از همین باب است؛ نه اینکه به راستی این سخنان به میزان دیانت موزون باشد.

چنین مرزشکنی‌ها در شعر و گویندگی و مداحی‌های روزگاران اخیر کم نبوده است.

قاآنی (۱۲۲۳ ـ ۱۲۸۵ ق) در چکامه‌ای که به مناسبت عیدغدیر سـاخته و بـه مـدح محمدشـاه و حاج میرزاآقاسی آمیخته و به طبع در دربار قاجار عرضه داشته است، خطاب بـه امیرمؤمنـان علـی(ع) گفته است:

قسم به واجب مطلق که گر تویی ممکن
وجوب را نتوان فرق کرد از امکان
مقام عالی‌ات این بس که غالی‌ات شب و روز
خدای خواند و منعش ز بیم تو نتوان کرد
وگَرش پُرسی برهان که چون علی است خدای؟
خلیل وار در آتش رود که ها بُرهان![۱۴۰]

چنان که دیده می‌شود در همین سه بیت، سه چهار خَبط و خطای مسلم کرده است: یکی، آن که در باب عدم تمییز واجب از ممکن ادعایی نامعقول کرده، دیگر آنکه ادعای نـامعقولش را بـه سـوگند مقرون ساخته، سه دیگر آنکه از منبع کفرگـویی غالیـان اظهـار عجـز کـرده و ایـن عجـز را از بـیم امیرالمؤمنین قلم داده است؛ پندار که ـ العیاذ باللّه ـ امیرالمؤمنین را حامی غالیـان ملحـد انگاشـته؛ و چهارم آنکه خوارق عاداتی را که از بعض فِرَقِ ضاله ـ از جمله برخی غالیان مُلحد ـ سـر مـی‌زنـد بـه چیزی گرفته است.

حتی (تنقیص انبیای عظام و اوصیای کرام (علیهم‌السلام) به جهت بزرگ کردن و بلند نمودن مقامات ائمه(ع))[۱۴۱] هم، یکی از آفات مهم منبر در روزگاران اخیر بوده است که مشفقانی چون مرحوم حاج شیخ عباس قمی[۱۴۲] در باب آن به تذکار و تحذیر پرداخته‌اند.

البته از این نامربوط‌تر هم سخن گفته‌اند؛ از سر احساس و بی‌توجه به پیامدهای سوء آن.

صغیر اصفهانی (فـ ۱۳۴۹ ش) آن‌گاه که ترک ادب عقلی و شرعی کرده و در ترجیع‌بندی که در مدح امیرمؤمنان(ع) ساخته است در بند ترجیع گفته:

در مذهب عارفان آگاه
اللّه علی، علی است اللّه[۱۴۳]

و باز ترجیع‌بند دیگری پرداخته که بند ترجیعش این است:

که بنای وجود را بانی
نیست غیر از علی عمرانی[۱۴۴]

بی‌شک سخنی از سر احساس شاعرانه پرداخته، بی آنکه قصد کفرگویی یا الحاد داشته باشد.

میرزا یحیی مدرس بیدآبادی (فـ ۱۳۴۹ ق) هم وقتی گفته است:

چون از شب معراج نمایند حدیث
واندر همه جا یار و مددکار و مغیث
گویند خدا بود و نبی بود و علی
این هر سه علی بود رها کن تثلیث[۱۴۵]

آنچه او را بدین راه دور برده است، بی یقین چیزی جز غلیان احساسات و چیرگی عواطف نبوده است.

با تأسف نمونه‌های سخن غالیانه و ترک ادب شرعی در کلمات احساسی و شاعرانه متأخران کم نیست و گمان نمی‌کنم بیش از این به اکثار شواهد و قرائن حاجتی باشد تا نشان دهیم حال و هوای شعر و مدح در این سده‌های سپسین چگونه بوده و در مقام هیجان و غلیان احساس چه سخنانی گفته و چه مرزهایی نادیده گرفته شده است و چنین سخنانی در ترازوی تحقیق چه وزنی دارد.

توجه بدین نکته ضرور است که:

اگر گفته می‌شود: در نگاه مَدرَسی شیعه، ولادت حضرت علی(ع) در کعبه، از فضایل آن حضرت بوده است، نه بالعکس، لزوماً بدین معنا نیست که کعبه از أمیرالمؤمنین(ع) أجل و أشرف است. ما نیز می‌دانیم که در بعضی مأثورات حرمت مؤمن از حرمت کعبه بیشتر دانسته شده است، [۱۴۶] و علی

مرتضی(ع) رأس و رئیس و امیرمؤمنان است. سخن در این است که این ولادت برای امیرمؤمنان یک منقبت و فضیلت به شمار می‌رود.

بی شک خود وجود مقدس مولای متقیان علی(ع) بس گرامی‌تر از کارهایی چون عطای طعام به مسکین و یتیم و اسیر، یا کشتن عمروبن عَبدود، یا برکندن در خیبر و فتح آن محسوب می‌شود، ولی این فضیلت سبب نمی‌گردد که اینها در عداد مناقب و فضایل آن حضرت در شمار نیاید.

پس غریب نیست اگر باوجود اذعان به برتری این مخلوق برگزیده ولادت در آن خانه محترم را از فضایل او قلم دهیم.

وانگهی اگر ولادت شخصیت مقدسی چون علی مرتضی(ع) را در شمار رخدادهای فرخنده کعبه در شمار آوریم وبالطبع و بالتبع از فضایل کعبه نیز محسوب داریم ـ و این البته به تقریر فعلی، جای استبعاد نیست ـ سخن ما غیر از سخن کسی خواهد بود که: اولاً، علت قداست کعبه را همین ولادت می‌داند و از کنار پیشینه قداست‌بار این خانه ارجمند که در *قرآن کریم* و دیگر اسناد اسلامی مورد تصریح قرار گرفته است، به آسانی گذر می‌کند! ثانیاً، ولادت آن حضرت را علت قبله شدن کعبه می‌شمارد.

بر صاحب‌نظران پوشیده نیست که گفتگو از علل شرایع، خاصه در احکام عبادی، بحثی به غایت بغرنج و اغلب دور از دسترس دانشوران است. تبیین علت قبله شدن کعبه شریعت مصطفوی نیز از این جمله است و بدان آسانی که بعضی پنداشته‌اند نیست.

به هر روی، کسانی که ولادت خجسته امیرمؤمنان علی(ع) را سبب قبله شدن کعبه (در تشریعی که سال‌ها بعد و به هنگام تغییر قبله مسلمانان صورت گرفت)، می‌گویند، باید بر این سخن خود دلیلی استوار ارائه کنند.

نه سخنان احساسی و حماسی، و نه روایت نااستواری چون خطبهٔ ادعایی کتاب *خطیب کعبه*، یارای اثبات چنین معنای مهمی را ندارند؛ و معتقد ساختن آنها جایز نیست.[۱۴۷]

دفعِ دَخلِ مُقَدَّر

نویسنده *خطیب کعبه* در پیشگفتار دوم خود بر کتاب دفع دخل مقدر کرده است و به تعبیر عوام: (دست پیش گرفته تا پس نیفتد!) پیشاپیش راه منکران ادعای خویش را بسته و نوشته است: (... انسان به حکم عقل و شرع حق ندارد مطلبی را که نمی‌فهمد و یا به سند آن دسترسی ندارد، رد کند، بلکه باید آن را واگذارد. گاهی دیده می‌شود بعضی افراد که مختصر درسی خوانده‌اند چنان به غرور علمی مبتلا شده‌اند که خود را أعلم العلماء و أعظم العظماء و أفقه الفقهاء می‌دانند و هیچ‌کس جز

خودشان را قبول ندارند و به احدی هم اقتدا نمی‌کنند. حربه آنان فقط انکار است و بس، و هیچ دلیل منطقی و متقن که اساس و پایه علمی و دینی داشته باشد در اختیار ندارند؛ به این‌گونه افراد نباید اعتنا کرد تا گذر زمان شاید آنها را از خواب غفلت و جهالت بیدار کند).[۱۴۸]

می‌نویسم:

متنی که ایشان در دسترس نهاده و به شرح و نشر و ترویج آن همت گماشته‌اند، نااستوارتر و مضطرب‌تر از آن است که لازم آید آدمی برای نقد و طرد آن به چنان (غُرور)ها مبتلا باشد و بنابر نوشته ایشان بر طبل اعلمیت بکوبد!

بسنده است در کلام، عالمانی چون شیخ مفید، و درایةالحدیث، دانشورانی چون علامه شعرانی، و در صرف و نحو و بیان و معانی، همین هنجارهای متداول و متّفق علیه اهل علم را مقتدای خویش سازد و مدعیات غریب مدعیان را بر سنجه‌های روشنگر مخزون در منابع و مصادر عرضه دارد، تا واقع حال را کشف نماید.

نه ادعای متن شناسی‌های آنچنانی در کار است و نه رازدانی‌های مزعوم.

بیوسیده‌تر آن است که نویسنده *خطیب کعبه* به جای اینگونه خط و نشان کشیدن برای منتقدان و مخالفان مدعای خود (و (پیش‌بینی) کم سوادی[۱۴۹] و اعوجاجات اخلاقی ایشان!) کار خود را جدی تر بگیرد تا ـ گذشته از باور داشتنش به چنان خطبه ادعایی سست و رکیک ـ در بازخوانی متن شناخته و آنچه در باب معارف دینی می‌گوید، سنجیده‌تر نظر کند، برای مثال در بازخوانی گفتاورد بحارالانوار از غیبت شیخ طوسی، [۱۵۰] در معرفی (کامل بن ابراهیم) ننویسد: (... از مفوّضه و مقصره بود)![۱۵۱] و در توضیح مصطلح (مقصّره) نیز به خطا نرود;[۱۵۲] دست کدام بداند (مفوّ ضه) و (مقصِّره) در فرهنگ و تراث امامیه بر دو گروه مخالف و متضاد فکری اطلاق می‌گردد و ادعای اینکه فلان کس هم از مفوضه باشد، هم از مقصّره، مثل آن است که بگوییم: فلان کس هم صوفی است و هم ناصوفی! بلکه بگوییم: هم شیعی است و هم سنی!

یا: بداند (هرقلیّهٔ) در سخن عبدالرحمن بن ابی بکر، با (پیروان فسلفه هرقل فیلسوف یونانی...) که وی در پاورقی کتابش توضیح داده است[۱۵۳] مربوط نیست، بلکه (هرقل) در اینجا نامی است که بر پادشاه روم اطلاق می‌شده، [۱۵۴] و مقصود عبدالرحمن، اشارت است به سنت ملوک و پادشاهان که از برای اولاد خود بیعت می‌گرفته‌اند[۱۵۵] و در واقع تَبَدُّل خلافت به مُلوکیّت است (همان چیزی که معاویه بدان نامبردار شد).

بگذریم... غرض آن نیست که پایه و مایه آگاهی و ویژه‌دانی شارح خطبه ادعایی را بررسیم. مقصود از این مثال‌ها، تنها هشدار دادن آن بود که نه فقط نویسنده *خطیب کعبه*، که همه ما، کارهایی کردنی‌تر از (خط و نشان کشیدن)های کذایی داریم.

پیش از انجام

کتاب *خطیب کعبه*، نمونه‌ای است از آسانگیری و سهل‌انگاری در مواجهه با اخبار و آثار و تاریخ و متون، و تجدید حیات شیوه‌ای که در تاریخ مدرسی معارف اسلامی (قُصّاص) و (حشویّه) را بدان باز می‌شناخته‌ایم؛ و اکنون متأسفانه با عناوین و القاب علمی و مذهبی همراه و ترویج می‌گردد. [۱۵۶]

دشواریِ کار اینجاست که نویسنده کتاب *خطیب کعبه* و دو تقریظ‌نویس کتاب وی دیگر کسانی که چون ایشان می‌اندیشند، کار اعتماد بر اخبار و آثار و مرویّات را آسان گرفته‌اند و گویی نمی‌داند حتی اخبار و مروياتی که در مآخذ معتبر و به اسناد متعدد دستیاب می‌گردد و مورد اعتماد برخی از عالمان و فاضلان نیز بوده است بدین آسانی که ایشان می‌پندارند از صافی حدیث شناسی ناقدان حدیث نمی‌گذرد؛ تا چه رسد به متنی بی پای و سر، از مأخذی مجهول، با نشانه‌های آشکار کذب و وضع.

این مقال را گنجایی فرانمودن آن نیست که بسیاری از مرویّات مسطور در حدیثنامه‌های چهارگانه شیعی (الکتب الاربعهٔ) و برخی از دیگر نازمایه‌های میراث حدیثی و روایی را نیز با این خاطرجمعی که نویسنده مزبور و همخرقگانشان می‌پندارند نمی‌توان مستند قرار داد.

یک مثال روشن در این زمینه اخبار دلالتگر بر عدم نقصان ماه رمضان است که معتمد بعض بزرگان ما چون شیخ صدوق نیز بوده است، لیک قرن‌هاست اعاظم فقهای شیعه بدان‌ها تکیه نکرده، برخلاف این اخبار فتوا می‌دهند.

علامه آیت اللّه میرزا ابوالحسن شعرانی ـ طاب ثراه ـ می‌نویسد: (در اخبار بسیار در *تهذیب* و *استبصار* و *کافی* آمده که ماه رمضان همیشه سی روز است و هرگز بیست و نه روز نمی شود؛ و شیخ صدوق موافق آن فتوا داده و می‌گوید: باید از مخالفان این عقیده تقیّه کرد؛ همچنان که از سنیان تقیه می‌کنیم.

و این بنده این روایت را به پانزده سند مختلف شمرده‌ام و روایتی با این همه اسناد البته کذب است؛ و موافق مذهب اهل سنت هم نیست تا حمل بر تقیه شود). [۱۵۷]

اگر دقت و دانش و سختکوشی و بینش امثال شعرانی را در کار تحقیق نداریم ـ که نداریم! ـ دست‌کم باید به قدر همت خود از مآثر و آثار آن بزرگواران درس بیاموزیم و مورچه‌وار توشه برگیریم و طریق احتیاط بپیماییم.

نتیجه اعتماد سهل‌انگارانه بر منقولات، و عدم التزام به مبانی علمی، و کم‌بهرگی از نقادی محدثانه و متکلمانه، مدعیاتی می‌شود نظیر مدعای کانونی کتاب *خطیب* کعبه.

نام این شیوه نگرش و نگارش، هرچه باشد، (إحیاء أمر آل محمد(ع) و ترویج آثار) ایشان[۱۵۸] نیست، بلکه چیزی است که خورَندِ همان که سعدی گفت: (گر تو قرآن برین نَمَط خوانی...).

پی نوشت‌ها

۱. *تفسیر السّلمی*؛ السّلمی (ف: ۴۱۲ هـ ق)؛ ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ هـ ق، ۲۶۲/۲. در واقع این بیت دگرخوانی است از شعر أبوتَمّام (حبیب بن جاسم بن أوس الطائی/ف: ۲۳۱ هـ ق)، در سوکسُروده‌اش از برای غالب بنِ سعدی به آغازه (هُوَ الدَّهرُ لایُشوی وَهُنٌ المَصائِبُ/وأکثَرُ آمالِ الرِّجالِ کَوَاذِبُ) (ر. ک: *شرح دیوان* أبی تَمّام؛ ضَبَطَ معانیه وشُروحَه وأکمَلَها: إیلیا الحاوی؛ ط ۱، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۱ م، صص ۶۴۳ ـ ۶۴۴).

حاصل معنای بیت قریب بدین مضمون است که: (هان! راستی که همه روزها چندان شگفت‌اند که دیگر در میانشان هیچ شگفت نمانده است!) آری! گاه توالیِ و تواترِ شگفتی‌ها موجدِ چُنین حالاتی است و کار را بدانجا می‌رساند که زبان حال آدمی بدین لَت از بیتِ ابن هانی گویا می‌گردد که: (فعَجِبتُ حَتّی کِدتُ لاأتَعَجَّبُ!) (چندان در شگفتم که نزدیک است هیچ در شگفت نباشم!) (*بحارالانوار*، ۴۹۱/۲۹).

۲. این کتاب بنابر آگاهی‌های مندرج در صفحه عنوان و صفحه شناسنامه ـ به سال ۱۳۸۱ هـ ش از سوی مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر و در شهریور ۱۳۸۶ با (ویراستاری مجدد) از سوی نشر آینه زمان منتشر شده است.

دسترس و ارجاع ما به همین چاپ أخیرالذِکرِ کتاب است.

۳. از بدایع افعال پدیدآورنده کتاب آن است که بر روی جلد، این کتاب را (مورد تقدیر مسابقه بزرگ عباس باب الحوائج علیه السلام) معرفی کرده است و در صفحه ۹ تصویر (تقدیرنامه) موردِ نظر خویش را که نشانِ (صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران) و امضای (مدیرِ کلِ روابطِ عمومیِ سازمان صدا و سیما) را داراست به چاپ رسانیده.

خواننده محترم با مطالعه متنِ (تقدیرنامه) متوجه می‌شود که آنچه مورد تقدیر قرار گرفته نه متن و محتوای کتاب، بلکه (ارسالِ) آن است. عبارت تقدیر از این قرار است: (به شکرانه ارسال اثر، این لوحِ تقدیر به شما اهدا می‌شود)؛ به عبارتِ دیگر تنها از اینکه مؤلّف کتابش را در مسابقه شرکت داده، تشکر و تقدیر کرده‌اند، و خودِ اثر حائز مقامی نشده است!

۴. آن‌سان که خوانندگانِ ارجمند، خود ملاحظه خواهند فرمود، ما تنها به مدّعای کانونی و کانونِ مدعای کتابِ *خطیب کعبه* خواهیم پرداخت نقد تفصیلی محتوای کتاب خود موضوع دیگری است که صاحب این قلم را نه همَّت آن هست و نه رَغبَتِ آن.

۵. *خطیب کعبه*؛ ص ۲۸.

۶. همان.

۷. کذا فی الأصل!

۸. کذا فی الأصل!

۹. کذا فی الأصل.

۱۰. *خطیبِ کعبه*؛ ص ۲. نیز ر. ک: همان، ص ۲۱ و ۳۹.

۱۱. همان، صص ۲۷ و ۳۹.

۱۲. همان، ص ۳۹.

۱۳. همان، ص ۱۴ و ۳۹.

۱۴. نگر: همان، ص ۲۷.

۱۵. نگر: همان، ص ۱۲.

۱۶. گفتنی است از غایتِ اهمیتی که برای این خطبه قائل شده‌اند، نه تنها متن آن را با ترجمه و شرحِ مبسوطی همراه ساخته‌اند، آن را به نظم نیز ترجمه و گزارش کرده اند! برای مطالعه ترجمه منظومِ آن، ر. ک: *خطیب کعبه*، صص ۵۰ ـ ۵۳.

۱۷. نمونه را، در کتاب *سقّای معرفت*: سیمای حضرت اباالفضل ـ سلام اللّه علیه در حدیث و تاریخ؛ نوشته آقای باقرِ فخّار طالخونچه ای (چ: ۱، اصفهان: اقیانوس معرفت، ۱۳۸۷ هـ ش)، چند بار (ص ۳۷۳ و ۳۷۹ و ۴۷۳) از رهگذرِ کتابِ *خطیب کعبه* ـ بدین از بازبُردهایِ نویسنده *سقایِ معرفت* پیداست که وی در *سقّایِ معرفت* جلد ۲ هم ـ که علی‌الظاهر سقّای معرفتِ کنونی را باید تحریری تازه از همان دو جلد قلم داد (سنج: همان، ص ۲۲ و ۴۹۷) ـ (شاید: به تفصیل‌تر) بدین خطبه پرداخته است.

۱۸. ر. ک: ص ۴۶ و ۴۸.

۱۹. اعراب چُنین است در: کتابِ *خطیب کعبه*، ص ۴۶، و همین اعراب تکرار هم شده است در: همان، ص ۱۵۱.

۲۰. همان، صص ۴۷ و ۴۹.

۲۱. آقای مهدی‌پور در برابر (حاجی) سه علامت تعجب گذاشته اند که چرایی آن دانسته نشد. آیا به نظر ایشان، (حاجی) بودن حج گزاران سال ۶۰ ق، به واسطه توطئه‌های یزید و... ، مورد مناقشه است؟

۲۲ . خطیب کعبه، ص ۲۱ .

۲۳. همان، ص ۲۴.

۲۴ . همان، ص ۸۹.

۲۵ . نیز سنج: *معجم اُمّهات الافعال* ـ معانیها وأوجُه استِعمالها؛ احمد عبدالوهاب بکیر، ط ۱، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۷ م، ۷۲۳/۲.

۲۶. ر. ک: جامع الدّروس العربیهٔ؛ مصطفی الغلاییني؛ [افست:] قم: دفتر نشر نوید اسلام، چ: ۱، ۱۳۷۹ هـ ش، ۶۵/۲.

۲۷. در تعابیری مانند (قومٌ لایَعقِلون)، (قومٌ مُسرِفون)، (قومٌ لایَفقَهون)، (قومٌ مَسحورون)، (لِقَومٍ یُوقِنُونَ)، (قومٍ ظَلَموا)، (إلی قومٍ بینکُم وبینَهُم میثاق)، (القوم الظالِمینَ)، (القومِ الکافِرینَ)، (قوماً جَبّارینَ)، ... . نمونهها بسیار است ؛ ولی بیایید در این نمونه، از جهات مختلف، درنگ کنیم: (وقال الرَّسولُ یارَبِّ إنَّ قَومی اتَّخَذُوا هذا القُرءانَ مَهجُوراً).

۲۸. برای کاربردهای (قوم) در *نهج‌البلاغه* بارها و بارها معامله جمع با آن در آن متنِ متین: ر. ک: *المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغهٔ*؛ محمّد دشتی و سیدکاظم محمدی؛ چ: ۱، قم: مشهور، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۸۸ ـ ۳۸۹).

۲۹ . کذا فی الأصل بالتّشدید.

۳۰ . (السلیل: الوَلَد، سُمِّی سلیلاً لانّه خُلِقَ مَن السُّلالهٔ) (*لسان العرب*؛ ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی المصری، بیروت؛ دار صادر، [بی تا]، ۳۳۹/۱۱).

۳۱ . کذا فی الأصل.

۳۲ . در نمونه‌های متعددی چون (إنَّ اللّه لَعَنَ الکافِرینَ وأعَدَّلَهُم سَعِیراً) و...

باری، از میان همه نمونه‌ها بیایید در این نمونه، از جهات مختلف، درنگ کنیم که سخت به کار روزگار ما می‌آید:

(إنَ الذینَ یَکتُمُونَ ما أنزَلنا مَنَ البَیِّناتِ والهُدی مَن بَعدِ مابَیَّناهُ لِلناسِ فِی الکتابِ أُولئک یَلعَنُهُمُ اللّهُ وَیَلعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ) (بقره/ ۱۵۹).

۳۳. نمونه را، از سنائی غزنوی در نکوهش معاویهٔ بن أبی سفیان منقول است:

داستانِ پسرِ هند مگر نشنیدی — که ازو و سه کَسِ او به پیمبر چه رسید
او بناحق حق داماد پیمبر بستد — پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
پدر او لب و دندان پیمبر بشکست — مادر او جگر عم پیمبر بمکید
بر چنین قوم تو لعنت نکنی؟ شرمت باد! — لَعَنَ اللّهُ یزیداً وعلی آل یزید)

(الأربعون حدیثاً فی إثبات امامهٔ أمیرالمؤمنین(ع)؛ سلیمان بن عبداللّه الماحوزی البحرانی؛ تحقیق السید مهدی الرّجائی؛ ط ۱، قم: ۱۴۱۷ هـ ق، ص ۱۰۳؛ و: *الکنی والألقاب*؛ الشیخ عباس القمی؛ طهران: مکتبهٔ الصدر، ۲۰۴/۱ با ضبطِ (دو دندان) به جای (لب و دندان) و تقدیم و تأخیر بیت‌های سوم و دوم؛ و: *شفاء الصدور فی شرح زیارهٔ* العاشور؛ حاج میرزا أبوالفضل طهرانی؛ تحقیق سیدعلی موحد ابطحی؛ چ ۳، ۱۴۰۹ هـ ق، ۲۱۶/۲ ـ با تقدیم و تأخیر

پیش گفته ـ؛ *و: معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة*؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ۲۱۶/۱۹، با تقدیم و تأخیر پیش گفته، و نادرستی مطبعی).

یادآوری: در *دیوان سنایی* ویراسته شادروان استاد مدرس رضوی، مصراع واپسین که مورد استشهاد ماست، (لعنهٔ اللّه یزیدا وعلی حب یزید) ضبط گردیده ر. ک: *دیوانِ حکیم أبوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی*؛ به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی؛ چ ۶، تهران: سنائی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷۲. که ناگفته پیداست توجیه نحوی دیگری خواهد داشت.

۳۴. حافظ.

۳۵ . *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی فقیه فیلسوفان و فیلسوف فقیهان حکیم بزرگ و عارف توانا مرحوم آیت اللّه میرزا ابوالحسن شعرانی*؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۸۴۱۳ ش، صص ۲۹۸ ـ ۲۹۹؛ به اصلاح یک نادرستی چاپی.

این متن را در ویراستی دیگر از رساله یاد شده ر. ک در: *فرزانه ناشناخته*: یادنامه علامه میرزا ابوالحسن شعرانی(قدس سرّه)؛ تهیه و نشر: مؤسسه بوستان کتاب قم، چ ۱، قم، ۱۳۸۲ ش، صص ۴۲۲ ـ ۴۲۳.

۳۶ . *شرح اصول الکافی*؛ محمدصالح المازندرانی (ف: ۱۰۸۱ هـ ق)؛ تحقیق السید علی عاشور؛ ط: ۱، بیروت: داراِحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۲، ص ۳۲۰، هامش (پی نوشت علامه شعرانی).

۳۷ . *الکافی*؛ ط. غفاری؛ ج ۸، صص ۲۳۴ ـ ۲۳۵، ح ۳۱۳.

۳۸ . در ترجمه عبارت (اولی لک) موافق نظر علامه مولانا محمدباقر مجلسی (ر. ک: *بحارالانوار*، ج ۴۶، ص ۱۳۸) و مولانا محمدصالح مازندرانی (نگر: شرح اصول الکافی؛ ج ۱۲، ص ۳۲۰) عمل شد. در دو ترجمه *روضه کافی* نیز که دیدیم (ر. ک: *ترجمه و شرح روضه کافی*؛ آیت اللّه محمدباقر کمره‌ای؛ چ ۳، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۶۴ و *بهشت کافی*؛ حمیدرضا آژیر؛ چ ۱، قم سُرور، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۷۹)، همان برداشت مرحوم علامه مجلسی ملاک قرار گرفته است.

باری به پندار این طالب علم، برخلاف نظر علامه مجلسی، همان معنای نفرین و تهدیدآمیز (أولی بک) در این مقام ناسازگار نخواهد بود؛ زیرا در عرف عرب برخی از عبارات نفرین و تهدید در مقام اظهار تعجب به کار می‌رود و چنین اظهار تعجب زشت گویانه ای از لسان خبیث گجسته‌ای که دشمن اهل بیت است، نابیوسیده نیست.

۳۹. *شرح اصول الکافی* مازندرانی، همان (با اصلاح (بتواتر) به (لتواتر)) در ادامه مرحوم شعرانی به مطالب دیگری در باب همین روایت پرداخته که فعلاً تفصیل آن بیرون از جای سخن ماست.

۴۰ . علامه شعرانی(قدس سره) در [*دمع السّجوم*] ترجمه کتاب *نَفَس المهموم* (قم: هجرت، چ ۱، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۰۷) نیز به همین قاعده که در نقدِ حدیث پیش گفته اجرا کرده است، اشارت فرموده است.

برای تفصیل بیشتر و برخی بحث‌های ریشه‌ای تر درباره این قاعده ر. ک: *نهایهٔ الوصول الی علم الاصول*؛ العلامهٔ الحلّی؛ جمال الدین أبومنصور الحسن اشراف، جعفر السبحانی؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔ الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۷

ق، ج ۳، صص ۳۴۶ ـ ۳۴۹ و *الرعایهٔ لحال البدایهٔ فی علم الدّرایهٔ* ... ؛ الشهید الثانی؛ زین الدین بن علی العاملی؛ تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الاسلامیهٔ، ط ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق/۱۳۸۱ ش، ص ۵۹.

آنچه مسلم است، جریان این قاعده در امور تاریخی مشهود و علنی از دست آنچه محل گفتگـوی ماسـت (اجمـال خبر سخنرانی بر بام کعبه در آن حال و روز و...)، علی‌الظاهر جای تردید نیست، والعلمُ عندالله ـ تبارک و تعالی.

۴۱ . *خاتمهٔ مستدرک الوسائل*؛ تحقیق و نشر: مؤسسه آل البیت(ع)، لاحیاء التـراث، ط: ۱، قـم، ۱۴۱۶ ق، ج ۵، ص ۱۹۸.

۴۲ . باتوجه به قاعده‌ای که یاد شد، اخبار آحادی نظیر:

* خبری که می‌گوید: ام فروه انصاری به دعای امیرالمومنین(ع) پس از خاکسپاری زنده شد و از قبر به درآمـد و به نزد همسرش بازگشت، و پس از آن واقعه صاحب دو فرزند نیز شد و تا شش ماه پس از شـهادت آن حضـرت در قید حیات بود (ر. ک: *مدینهٔ المعاجز*: مدینهٔ مَعاجِزِ الائمّهِ الاثنی عَشَر ودلائل الحُجَج علی البَشر؛ السـید هاشـم البحرانی؛ تحقیق عزت اللّه المولائی الهمدانی؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔ المعـارف الاسـلامیهٔ، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۳. به نقل از: *ثاقب المناقب*).

* خبری که می‌گوید: امیرالمؤمنین(ع) در گورستان به قبری اشارت کرد و به اذن الهی مرده درون قبـر را کـه عمرو بن دینار همدانی بود و در واقعه انبار به دست یاران معاویه به قتل رسیده بود؛ زنده فرمود و به نـزد همسـر و فرزندانش فرستاد و او را فرمود که: علی بن ابی طالب مرا به فرمان خدای متعال زنده ساخته و به اذن خداونـد بـه سوی شما بازگردانیده است (ر. ک: همان، ج ۱، ص ۲۴۳. به نقل از: *ثاقب المناقب*).

* خبری که می‌گوید: امیرالمؤمنین(ع) مدرکهٔ بن حنظلهٔ را که گوش تا گوش سرش را بریده بودنـد، پـس از مدت مدیدی که از مرگ او گذشته بود، برای فیصله دادن به اختلافی که بر سر کیستی قاتل وی پدید آمده بود، به اذن خداوند زنده گردانید و همه کوفیان از خرد و کلان شاهد این زنده گردانیدن مقتول بودند (ر. ک: همـان، ج ۱، صص ۲۴۷ ـ ۲۵۲. به نقل از: *عیون المعجزات*).

* خبری که می‌گوید: امیرالمؤمنین(ع) مردی از شیعیان را که صفوان بن أکحل نام داشت و به عملـی بسـیار شـنیع آلوده بود، به خواست خودش و در برابر چشم کوفیان اذن داد تا خود را در میان هزار پُشته هیمه بسـوزاند؛ و مـرد هرچنـد پشته‌ها را برافروخت، آن آتش و دود هیچ گزندی به وی و به جامه کتان سپیدی که پوشیده بود نرسانید و ثابت شـد کـه آتش به شیعیان گزندی نمی‌رساند (ر. ک: همان، ج ۱، صص ۲۵۸ ـ ۲۶۰. به نقل از: *عیون المعجزات*).

آری، اینگونه اخبار، با صرف‌نظر از دیگر نقاط ضعفشان، تنها از همین روی که بناگزیر می‌باید به شهرت، بلکه تواتر رسیده‌اند، و نرسیده‌اند، مردود خواهند بود.

دو واقعه بدین شگفتی که پیش چشم توده اهل کوفه رخ داده باشد، و زیستن و به میان جامعه بازگشتن مرد و زنی که مرده و حتی مدتی در گورستان مدفون بوده‌اند، بی‌شک مستلزم آن اسـت کـه راویـان مختلـف خبـر آن را بازگویند، نه آنکه در گوشه فلان کتاب مهجور یا بهمان تألیف مجهول مسطور افتاده باشد و... .

ناگفته نگذاریم که: ضرور است کتاب‌هایی نظیر مدینهٔ المعاجز ـ که ای بسا مورد سوء استفاده سوجودیان و سوداگران و بدفهمی ساده لوحان و ناکاردانان واقع می‌شوند ـ با نگرشی نقادانه و با چنین ابزارها و قواعد انتقادی ارزیابی حدیث ـ که نمونه آن گذشت ـ مورد بازخوانی و تحشیه قرار گیرند.

برخی از ساده‌لوحان می‌پندارند همین که جواز صدور کرامات از اولیای الهی در مذهب شیعه به ثبوت رسیده، و جمیع این امر نیز ممکناتی است که در حیطه قدرت بی‌انتهای خداوندی است، بسنده است تا وقوع چنین کراماتی را باور داریم: حال آنکه دو مقدمهٔ پیش‌گفته در نهایت امکان وقوع و صدور این کرامات را ثابت می‌کند، ولی اینکه براستی همین کرامت‌ها از امیرمؤمنان علی(ع) که ولی خدا و صاحب کرامت است سرزده است یا نه، در گرو اثبات صدق این اخبار است؛ که چنان که گفتیم ـ نشانه کذب بر جبینشان هویداست.

۴۳ . *خطیب کعبه*؛ ص ۲۱.

۴۴ . از یاد نبرمی که مؤلف *خطیب کعبه* و آقای مهدی‌پور نیز هیچ‌یک کتاب ادعایی آن مرد هندی را ندیده‌اند.

۴۵ . بر حسب قاعده‌ای که پیش از این بدان اشارت رفت.

۴۶. در مأخذ (سّادهٔ) (بدون (الـ)).

۴۷. همان، صص ۲۷.

۴۸. همان، ص ۲۷ و ۲۸.

۴۹. همان، ص ۲۷.

۵۰ . همان. جا

۵۱ . الاربعین الحسینیهٔ آیت اللّه حاج میرزا محمد اشراقی (معروف به ارباب)؛ ج۲، تهران: اسوه، ۱۳۷۹ش، ص۱۴ و *منتهی الامال*؛ حاج شیخ عباس قمی؛ تحقیق ناصر باقری بیدهندی؛ چ ۱، قم: دلیل، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۰۷۸. در گفتاورد پذیرفتارانه از *الاربعین الحسینیه*، با تفاوت جزئی در ضبط.

۵۲. در نقد المنتخب طریحی، از جمله ر. ک: *الاربعین الحسینیهٔ*؛ اشراقی؛ ص ۱۳۷، ۱۵۰، ۲۰۸، ۲۳۸، ۲۳۹؛ و: *کتاب‌شناسی تاریخی امام حسین(ع)*؛ محمد اسفندیاری؛ چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۷ و ۹۸.

۵۳. ر. ک: *الفردوس الاعلی*؛ الشیخ محمدالحسین آل کاشف الغطاء و علیه تعلیقات؛ به قلم السید محمدعلی القاضی الطباطبائی؛ ط ۱، قم: دار انوار الهدای، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۹۰.

۵۴. مرحوم کاشف الغطاء به درست میان (اعتبار تاریخی) و (اعتبار منظور در اخباری که احکام شرعی از آنها استنباط می‌شود) فرق می‌گذارد. این خود بحثی است که جای دیگری به آن پرداخته‌ایم. ر. ک: *حکایت اخگر الماس ریزه‌ها*: تدوین و تثبیت گزارش شهادت سبط اکبر حضرت امام حسین مجتبی(ع)، جویا جهانبخش، چ ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۴ ش، صص ۸۵ ـ ۹۲.

۵۵. *جنهٔ المأوی*؛ الشیخ محمدالحسین آل کاشف الغطاء؛ جمعه و رَتَّبه وعلَّق علیه: السید محمدعلی القاضی الطباطبائی؛ ط ۱، تبریز: مکتبهٔ حقیقت، ۱۳۸۰ ق، ص ۲۱۹ و۲۲۰؛ و همان، ط ۲، قم: دارأنوار الهدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۲۳.

۵۶. علامه شهید آیت اللّه سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی ـ طاب ثراه ـ نیز که *جنهٔ المأوی* به اهتمام و تحقیق و تعلیق او انتشار یافته است، با همه خضوع و دلبستگی چشمگیری که نسبت به استادِ گرامی‌اش مرحوم کاشف الغطاء دارد، در تعلیق بر کلام آن فقید دانش و دین، ضمن معرفی طریحی و *المنتخب* او، به صراحت می‌نویسد: ... ولا یمکن الرّکون الی بعض متفرّداته، ، (همان، ط. دار انوار الهدی، ص ۲۲۳، هامش).

۵۷. کمال اینکه شاگرد مِفضال او، علامه شهید آیت اللّه سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، از جمله در تعلیق بر همین *جنهٔ المأوی* (ط. دار انوار الهدی، ص ۲۲۳، هامش) *لهوف* را (در نهایت اعتبار و اعتماد) قلم می‌دهد.

ر. ک: تحقیق درباره اوّل اربعین حضرت سیدالشهداء(ع)؛ آیت اللّه سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی؛ چ ۳، قم، بنیاد علمی و فرهنگی شهید آیت اللّه قاضی طباطبائی، ۱۳۶۸ ش، ص ۷ به بعد.

۵۸. برای نگاهی ناقدان به درونمایه *لهوف* (ملهوف)، از جمله ر. ک: *عاشوراپژوهی*: پژوهشی دربارهٔ هدف امام حسین(ع)؛ محمد اسفندیاری؛ چ ۱، قم: صحیفه خرد، ۱۳۸۷ ش، صص ۴۳ ـ ۴۵.

۵۹. این خلط بسیار شایع، زمینه‌ساز مسامحات فراوانی در ارزیابی اقوال و منابع تراثی ما در عرصهٔ علوم نقلی شده است. برای نمونه جلالتِ قدر و عظمت شخصیت و زهد و پرهیز و پروا و پارسایی و سختکوشی همین سید بزرگوار و دانشور وارسته عالی مقدار، سیدرضی الدین علی بن طاوس(رض) و غنای آثار و کثرت تتبّع و امانت او در نقل و تدوین، سبب این امر گردیده است؛ برای مثال مرحوم قاضی طباطبائی شهید(قده) (تصانیف پرشمارِ) وی را (در غایت اتقان و ضبط) بخواند (ر. ک: *جنهٔ المأوی*؛ همان، ط، دار انوار الهدی، ص ۲۲۳، هامش)؛ حال آنکه علی-الظاهر چنین نیست و علی رغم گرانمایگی و بلندپایگی میراث مکتوب ابن طاوس که به هیچ روی جای تردید نیست، چنین حسن ظن و داوری نیز در جانب افراط بوده، در ارزیابی مقام تحدیث و تحقیق ابن طاوس روی در غلو و مبالغه‌گویی داشته باشد. گذشته از قال و مقال‌هایی که دربارهٔ *لهوف* (ملهوفِ) ابن طاوس، دست کم از روزگار محدث نوری تاکنون، در میان بوده است (از جمله، ر. ک: پی‌نوشت پیشین)، در بعضی دیگر آثار ابن طاوس نیز ملاحظاتی هست که داوری آیت اللّه قاضی طباطبائی شهید ـ اعلی اللّه مقامه ـ را زیر سوال می‌برد. برای نمونه در کتاب کرامند و بی‌بدیل *فرج المهموم فی تاریخ عُلماءِ النجوم* ابن طاوس (قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۷)، نویسنده بزرگوار روایتی از ابن بابویه نقل می‌کند بدین سند: (حدّثنی محمد بن علی بن ماجیلویه ـ رضی اللّه عنه ـ قال: حدّثنی محمد بن أبی القاسم، عن محمد بن علی القرشی، عن نصر بن مزاحم المنقری، عن عمر بن سعد، عن یوسف بن یزید، عن مینا عن وجزین الاحمر قال). ابن طاوس(رض) درباره این روایت همانجا از جمله فرموده است: (فی هذا الحدیث عدّة رجالا لایُعول علماُ اهل البیت علی روایتهم ویمنعُ مَن یُجَوّزُ العملَ بأخبار الآحاد من العمل بأخبارهم وشهادتهم؛ منهم عمر بن سعد بن سعد [کذا؛ و در گفتاورد *بحار الانوار*، ج ۵۵، ص

۲۶۵ـ عمر به سعد] بن ابی وقاص قاتل الحسین ـ صلوات اللّه علیه ـ فان *اخباره و روایاته مهجورةٌ* ولایلتفت عارفُ بحاله الی مایرویه أو یسند الیه...) (همان).

ابن طاوس عمر بن سعد مذکور در سند را همان پسر شقّی سعد بن أبی وقاص پنداشته است؛ ولـی ایـن عمـر بن سعد ربطی به آن شقی ندارد. روایت نصر بن مزاحم از (عمر بن سعد) در منابع روایی کـم نیسـت (ر. ک: *بحـار الانوار*، ج ۳۲، ص ۱۵۳ و ج ۳۴، ص ۴۷ و ۴۸، ج ۴۵، ص ۲۳۸).

این عمر بن سعد، (عمر بن سعد بن أبی الصید أسدی) است که در همان آغاز وقعهٔ صـفین نصـر بـن مـزاحم منقری (تحقیق عبدالسلام محمدهارون، ط ۲، ۱۳۸۲ ق، ص ۳) نیز نام وی هست و نزد رجالیـان عامـه بـه سـبب گرایش‌های شیعیانه اش متهم است! درباره وی، از جمله ر. ک: *مسـتدرکات علـم رجـال الحـدیث*؛ علـی النمـازی الشاهردوی؛ ناشر: فرزند مؤلف، ط ۱، تهران، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۹۰ و الجرح والتعدیل؛ أبومحمـد عبـدالرحمن بـن ابی حاتم محمد بن ادریس بن المنذر التمیمی الحنظلی الرازی؛ بیروت: دار إحیأ التراث العربی (افست از روی، ط ۱، حیدرآباد: دائرهٔ المعارف العثمانیهٔ)، ج ۶، ص ۱۱۲ و: میزان *الاعتدال فی نقد الرجال*؛ أبوعبداللّه محمد بن احمـد بـن عثمان الذهبی؛ تحقیق علی محمد البجاوی؛ بیروت، دارالمعرفهٔ، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۱۹۹. علامه مولانا محمـدباقر مجلسی ـ علی اللّه مقامه ـ ملتفت اشتباه مسطور در *فرج المهموم* شده است، و پس از نقل بیانات سید ـ رضی اللّه عنه وأرضاه وجعل الجنّهٔ مثواه ـ مرقوم فرموده است: (... ، وعمر بن سعد الذی یروی عنه نصر بـن مـزاحم لـیس الملعون الذی کان محارِب الحسین(ع) کما یظهر من کتابه کتاب الصفّین الذی عندنا، فان أکثر ما رواه فیه رواه عن هذا الرجل، وفی کثیر من المواضع (عمرو) مکان (عمر)، ولم یکن الملعون من جملهِ رواهِ الحدیث وحَمَلـهٔ الاخبـار، حتی یروی عنه هذه الاخبار الکثیرهٔ، وایضاً روایهٔ نصر عنه بعیدٌ جداً، فانّ نصراً کان من أصحاب الباقر(ع) والملعـون لم یبق بعد شهادهٔ الحسین(ع) الا قلیلاً و الشواهد علی کونه غیر کثیره لاتخفی علی المتدرَّب فـی الاخبـار العـارف بأحوال الرجال، وهذا من السید(ره) غریبٌ). (*بحارالانوار*؛ ج ۵۵، صص ۲۶۶ ـ ۲۶۷). بی گمان چنین اشتباه غریبـی از عالم جلیلی چون ابن طاوس، قدحی در مقام او نیست، بلکه نشان می‌دهد که ای بسا به واسطه تزاحُم اشتغالات و یا پریشانی‌های روزگار حیات او ـ که مقارن است با بی‌ثباتی‌های پایان عصر عباسیان و تازش بی‌رحمانهٔ مغـولان و فتنه‌ها و کشتارهای بی‌امان ایشان ـ فرصت تدقیق و تأمل و بازبینی کافی در اختیار آن بزرگمـرد عرصـه علـم و عمل نبوده است؛ کما اینکه محدث و رجالی دانشمندی چون علامه ذوفنون شیخ بهأالدین محمد عاملی(قـده) نیـز بر توضیحات ابن طاوس(قده) اتکا کرده و همان اشتباه را مکرر نموده است. (ر.ک: *الحدیقهٔ الهلالیهٔ*؛ شـیخ بهـایی؛ محمدبن الحسین العاملی؛ تحقیق السید علی الموسوی الخراسانی؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔ آل البیـت(ع)، لاحیـأ التـراث، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، متن و هامش). و آن بزرگ نیز بی‌شک مجالی بسنده برای تأمـل در ایـن بـاب نبـوده است؛ والعلمُ عندَ اللّه تبارک و تعالی. الغرض، سخن در آن نحوه اعتماد کلی و اغراق و مبالغه در باب اعتبار بعضـی آرا و منابع بود که گمان می‌کنم تا به همین اندازه کفایت باشد.

۶۰ . ر. ک: *الذریعة الی تصانیف الشیعة*؛ ج ۸، صص ۱۹۰ ـ ۱۹۲، و ج ۲۱، ص ۵۳.

۶۱ . چنان که همین ابن أبی الحدید در همان شرح سترگ خویش بر *نهج البلاغه* شریف، سخن دانشمندانی چون قطب الدین راوندی و... را به مِحَک انتقاد می‌آزماید.

۶۲. چون نام (ابن أبی الحدید) به تکرار بر قلم رفت، بی‌جا نیست یادآور شویم که این دانشمند بزرگ و ادیب و متکلم برجسته معتزلی، یکی از کسانی است که در متن کتاب *خطیب کعبه* به طرز زننده‌ای مورد اهانت قرار گرفته‌اند. متأسفانه نویسنده کتاب با مَغلَطه کاری در تفسیر و گزارش سخنان ابن ابی الحدید وی را راضی به قتل حضرت زهرا(س) فرانموده (صص ۲۳۳ـ۲۳۶) و او را (عُمَر پرست مغرض) (ص ۲۳۴) خوانده که در حقیقت چنین نیست و هرچند ما همرأی و همراه ابن ابی الحدید نیستیم، اگر بخواهیم از راه انصاف نشان دهیم که نویسنده چه اندازه در حق او زیاده روی و بی انصافی کرده است، باید همچند مقالتی قلم بفرساییم. افسوس که نویسنده، همین شیوه مغلطه‌آلود و افراطی را دربارهٔ ابوحامد غزالی نیز به کار برده و نه تنها او را تکفیر کرده، بلکه به صراحت وی را (یک یزیدی تمام عیار) (ص ۲۸۱) خوانده است و مدعی شده است او (راضی به افعال) یزید بوده (ر. ک: ص ۲۸۲).

راستی، نویسندهٔ *خطیب کعبه* که ابوحامد غزالی را (یزیدی تمام عیار) می‌داند، آیا معتقد است آن همه تأثر آشکار و پیروی صریح ملاصدرای شیرازی و فیض کاشانی و ملامهدی نراقی و ملا احمد نراقی از غزالی، تأثر و پیروی از یک (یزیدی تمام عیار) است؟!... آیا *المحجة البیضاء* که بر محور احیاء تنظیم و تدوین شده است، بر محور تعالیم و اندیشه‌های یک (یزیدی تمام عیار) دور می‌زند؟!... آیا *جامع السعادات* و *معراج السعادة* وامدار آثار و افکار یک (یزیدی تمام عیار)اند؟!... آیا فیض کاشانی آنجا که در وافی در شرح و تبیین احادیث اهل بیت عصمت و طهارت(ع) عین عبارات غزالی را باز می‌نویسد، از محضر یک (یزیدی تمام عیار) درس می‌آموزد؟!... .

غزّالی لغزش‌های بزرگ دارد و این چیزی نیست که از دیده خوانندگان بصیر و ناقدان آثار او دور مانده باشد؛ ولی نقد و عیارسنجی اخلاقی و منصفانه چیزی است و اهانت و بدزبانی و تکفیر و تفسیق چیز دیگر!

نویسنده ـ که دور می‌دانم معلومات شرعی کافی در باب پیامدهای حقوقی و شرعی مدعیاتش داشته باشد ـ جای دیگر، به انتقاد و تخطئه مؤیدان یزید ـ که البته مورد انتقاد و تخطئه هر اندیشه‌گر آزاده‌ای هستند و خواهند بود ـ بسنده نکرده، به صراحت آنان را (حرامزاده) (ص ۹۵) خوانده است. (نیز سنج: ص ۳۴۰). آیا نویسنده ما نمی‌داند که تبیین خطای رسوای مؤیّدان یزید ـ که نفرین خدا بر او باد! ـ کاری است و مدعای او که مشتمل است بر (قذف) و... ، کار دیگر؟!

۶۳. در این باره، از جمله ر. ک: *پرتوی از نهج البلاغه*؛ دکتر سیدمحمد مهدی جعفری؛ چ ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱صص ۱۲۴ ـ ۱۲۸.

۶۴. به تعبیر مندرج در *چهار مقاله* نظامی عروضی که از قول محمود غزنوی نقل می‌کند: (این بیت کراست که مردی از او همی زاید؟) (*چهار مقاله*؛ به اهتمام دکتر محمد معین؛ با نقل افزوده‌های بعدی استاد معین توسط مهدخت معین؛ چ ۱، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۸ ش، ص ۸۴).

۶۵. *خطیب کعبه*؛ ص ۴۱ و ۴۲.

۶۶. کذا فی الاصل.

۶۷. کذا.

۶۸. کذا فی الاصل.

۶۹. کذا.

۷۰ . می‌نویسم: آیا گویندهٔ این تعبیر معتقد است که در یوم الترویه سال ۶۰ ق دشمنان امام ـ علیه السلام، ـ با شمشیرهای آخته پای کعبه ایستاده بوده اند؟!... آیا او یوم الترویه سال ۶۰ ق را با روز حَرّه اشتباه نگرفته؟!

۷۱ . *خطیب کعبه*؛ ص ۴۲.

۷۲. نگریستنی است که نویسندهٔ کتاب *سقای معرفت* نیز که پیش از این گفتیم این خطبه و مدعای کتاب *خطیب کعبه* را شایسته استناد و اعتماد پنداشته است، در نقد حدیث به همین رویکرد متسامحانه گرایش دارد (برای نمونه ر. ک: *سقای معرفت*؛ پیش‌گفته، ص ۱۷۳).

برای وقوف بر میزان آسانگیری این نویسنده در باب اخبار و مصادر، همین مثال بس است که وی نه تنها به طرز غریبی در پی اثبات اعتبار کتاب بی‌اعتباری چون *نورالعین* منسوب به اسفراینی است (ر. ک: همان، صص ۱۷۳ ـ ۱۷۶)، درصدد اثبات نسبت آن به اسفراینی هم برآمده و از جمله نوشته است: (... به هرحال تألیف کتابی در (مقتل) آن هم از دانشمندی شافعی مذهب که یکه‌تاز میدان حدیث و تاریخ در شهر نیشابور بوده است، نه تنها بعید نیست، بلکه باید گفت محال است که چنین دانشمندی باتوجه به شافعی بودن و حضورش در نیشابور که یکی از پایگاه‌های شیعه به شمار می‌رود، کتابی در مقتل ننوشته باشد و به حسب زمان و مکان و مذهب، انسان اطمینان پیدا می‌کند که کتابی در مقتل توسط او نوشته شده باشد) (همان، ص ۱۷۵/تأکیدها از ماست)!

در واقع گویا نویسندهٔ *سقای معرفت* قاعدهٔ تازه‌ای در عرصه کتاب‌شناسی و فهرست‌نگاری تأسیس فرموده‌اند و آن این است که هر عالم مسلمان محب اهل بیت(ع) خصوصاً شافعی که در شهرهای مهم سکونتگاه شیعیان می‌زیسته باشد، لزوماً (مقتل) تألیف می‌کرده! و تخلف از این قاعده محال است!

هرچند با این قوت برهان و استقامت میزان که از نوشتار ایشان لائح است، دیگر جای هیچ سخن نیست، خوانندگانی که احتمالاً مانند صاحب این قلم اندکی سختگیرند (و به چنین برهان‌های قاطع رضا نمی‌دهند!) دربارهٔ *نورالعین* یاد شده ر. ک: *اهل البیت(ع) فی المکتبهٔ العربیهٔ*؛ السید عبدالعزیز الطباطبائی؛ ط: ۱، اعداد و نشر، مؤسسهٔ آل البیت(ع)، لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۷ ق، صص ۶۵۴ ـ ۶۵۵ و تحقیق دربارهٔ اول *اربعین حضرت سیدالشهداء(ع)*؛ قاضی طباطبائی؛ ص ۶۰ و ۶۴۰ ـ ۶۴۱؛ و: *کتاب‌شناسی تاریخی امام حسین(ع)*؛ اسفندیاری؛ ص ۶۴ ـ ۶۵ نیز: *احقاق الحق وإزهاق الباطل*؛ السید نورالله الحسینی المرعشی التستری؛ مع تعلیقات السید شهاب الدین النجفی؛ قم: مکتبهٔ آیت اللّه المرعشی النجفی، ج ۱، ص ۴۸۲ (تعلیقات).

۷۳. ر. ک: *الضُّعفاء من رجال الحدیث*؛ حسین الساعدی؛ ط ۱، قم دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق/۱۳۸۴ ش، ج ۳، صص ۹۸ ـ ۱۱۰.

۷۴. همان، ج ۳، صص ۲۲۳ ـ ۲۳۳.

۷۵. همان، صص ۴۱۳ ـ ۴۱۶.

۷۶. همان، ج ۲، صص ۴۲۲ و ۴۲۳.

۷۷. همان، ج ۳، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۸.

۷۸. برای تأیید اعتبار سند این روایت ر. ک: *الرسائل الفقهیهٔ*؛ المولی محمدباقر الوحید البهبهانی؛ تحقیق و نشر مؤسسهٔ العلامهٔ المجددالوحید البهبهانی(ره)؛ ط ۱، قم: ۱۴۱۹ ق، ص ۲۰۲ و: الطباطبائی؛ المحکم فی أصول الفقه؛ السید محمدسعید الحکیم؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔ المنار، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۱۳ و: *تسدید الاصول*؛ الشیخ محمد المؤمن القمی؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔالنشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۷۴، نیز ر. ک: *معجم رجال الحدیث* و *تفصیل طبقات الرواهٔ*؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ ط ۵، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵، ص ۲۶۸.

۷۹. *اختیار معرفهٔ الرجال* (*رجال الکشی*)؛ الشیخ الطوسی؛ صححه وعلق علیه حسن المصطفوی؛ ط ۵، طهران: مرکز نشر آثار العلامهٔ المصطفوی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۲۴، ش ۴۰۱. نیز ر. ک: همان، به تصحیح و تعلیق میردامادالاسترآبادی؛ تحقیق السید مهدی الرجائی؛ ط ۱، قم: مؤسسهٔ آل البیت(ع)، لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۴۸۹ و ۴۹۰، ش ۴۰۱ (با تفاوت جزئی در ضبط درودها).

۸۰ . ما از این روایت پراهمیت فقط بخشی را که هم‌اکنون مورد استشهاد است نقل کردیم، لیک می‌سزد خوانندگان جوینده، خود، متن کامل آن را در کتاب *اختیار معرفهٔ الرجال* یا منابع دیگر (چونان: *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۲۴۹ و ۲۵۰) مطالعه کنند.

۸۱ . درباره این دین‌شناس بزرگ و عالم و محقق بلندپایه تربیت یافته در مکتب اهل بیت(ع) ر. ک: *معجم رجال الحدیث*؛ آیت اللّه خوئی؛ ج ۲۱، ص ۲۰۹ ـ ۲۲۸. نیز ر. ک: التحریر الطاوسی؛ (*المستخرج من کتاب حل الاشکال فی معرفهٔ الرجال للسید* احمد بن طاوس الحسینی)؛ حسن بن زین الدین الشهید الثانی (*صاحب المعالم*)؛ حققه وعلق علیه السید محمدحسن ترحینی؛ ط ۱ قم: مجمع الذخائر الاسلامیّهٔ، ۱۴۲۵ ق، ص ۳۱۵ ـ ۳۳۰ و: *مستطرفات المعالی*: منتخب المقال والاقوال فی علم الرجال؛ علی النمازی الشاهرودی؛ به تحقیق و تصحیح حسن النمازی؛ ط ۱، تهران: مؤسسه نباء (و محقق)، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ و *تحفهٔ الاحباب فی نوادر آثار الاصحاب*؛ شیخ عباس قمی؛ تحقیق سیدجعفر حسینی و علی محدث زاده؛ چ ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ، ۱۳۷۰ ش، صص ۵۸۳ ـ ۵۸۶.

۸۲. ر. ک: *خطیب کعبه*؛ ص ۲۷.

۸۳. همان، ص ۲۱.

۸۴. همان.

۸۵. همان.

۸۶. همان.

۸۷. س ۱۷، ی ۳۶ (از پی آنچه بدان دانشی نداری مرو؛ همانا گوش و چشم و دل، همگیشان را بازخواهند پرسید).

۸۸. مگر هند روضه‌خوان بی‌سواد نداشته و آنجا همه (عمدهٔ العلماء) و (نخبهٔ الفضلا) بوده اند؟!

۸۹. *عاشوراشناسی*؛ محمد اسفندیاری؛ ص ۴۶.

۹۰ . همان.

۹۱ . *فواید رضویه* (*الفوائدالرضویهٔ*)؛ حاج شیخ عباس قمی؛ به کوشش عبدالرحیم عقیقی بخشایشی؛ چ ۱، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۱۹.

۹۲. *الذریعهٔ الی تصانیف الشیعهٔ*؛ ج ۲، ص ۲۷۹.

۹۳. *لؤلؤ و مرجان*؛ حاج میرزا حسین نوری؛ تحقیق حسین و استادولی؛ چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیـهٔ، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۱. نیز: همان، به کوشش کریم فیضی؛ چ ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۹۴. البته پوشیده نیست که مقدم بر عمل او، بینش اوست که چنین اقدامی را روا داشته است.

۹۵. نگر: *لؤلؤ و مرجان*؛ چاپ استادولی؛ صص ۱۵۵ ـ ۱۶۰، و همان، چاپ فیضی، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۷.

۹۶. خواننده ارجمند، بالطبع این واژه را (شرف) (به زبر یکم و دوم) خواهد خواند و همین مناسب مقـام اسـت؛ لیک پوشیده نماند که در کتاب *شرح حدیث نورانیت* آقای یونسیان، نویسندهٔ *خطیب کعبـه*، ایـن واژه در اینجـا بـه پیش یکم و دوم، یعنی (شُرُف)، مشکول گردیده است.

۹۷. در حاشیه نوشته اند: (صفحه ۸۶ به بعد).

۹۸. شرح *حدیث نورانیت*؛ مهندس علی اصغر یونسیان؛ چ ۱، تهران: آیینه زمان، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۶۵.

شایان یادکرد است:

کتاب *میثاق منتظران*، شرحی است بر زیارت آل یاسین و بازبرد نویسنده *خطیب کعبه* به (دفتـر اول) آن (چ ۱، قم: مسجد مقدس جمکران، زمستان ۱۳۸۲ ش) باز می‌گردد. داستان (جوان خیبری) را نویسـندهٔ میثـاق *منتظـران*، آقای سیدمهدی [واصلی] حائری قزوینی، در کتاب خود (ج ۱، ص ۸۶ ـ ۹۳)، از (*معجزات و کرامات* (صص ۱۷۵ ـ ۱۸۳) نقل کرده است.)

۹۹ . چنین است در متن چاپی به تشدید واو.

۱۰۰ . چنین است در متن چاپی به تشدید میم!

۱۰۱ . چنین است در متن چاپی به تشدید دال!

۱۰۲. شرح *حدیث نورانیت*؛ یونسیان؛ صص ۱۶۵ ـ ۱۷۱.

۱۰۳. همان، ص ۱۷۱.

۱۰۴. ر. ک: *المؤطا*؛ مالک بن انس؛ صحّحه و... محمدفواد عبدالباقی؛ بیروت: داراحیاء التـراث العربـی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۸۹۲ و ۸۹۳ (باب ما جاء فی اجلاء الیهود من المدینهٔ) و *فتوح البلدان*؛ البلاذُری؛ احمد بن یحیی بـن جـابر؛ نَشَـرَه ووَضَعَ ملاحقَه وفهارسه الدکتور صلاح الدین المنجد؛ القاهرهٔ: مکتبهٔ النَهضهٔ المصریهٔ، ۱۹۶۵ م، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۶.

۱۰۵. ر. ک: *معجم البلدان*؛ شهاب الدین أبوعبداللّه یاقوت بن عبداللّه الحموی الرومی البغدادی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص ۴۱۰ (ذیل خیبر).

۱۰۶. ر.ک: *تاریخ الأمم والملوک*؛ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری؛ بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی، ج ۳، ص ۲۰۲: و *رویدادهای تاریخ اسلام*؛ دکتر عبدالسلام ترمانینی؛ ترجمه جمعی از پژوهشگران، با نظارت و اشراف سیدعلیرضا واسعی؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۱۳۸.

۱۰۷. ر. ک: *الصحیح من سیرة النبی الاعظم*(ص)؛ السید جعفر مرتضی العاملی؛ ط ۴، بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، صص ۱۴۷ ـ ۱۶۳.

۱۰۸. *تذکرة الفقهاء*؛ العلامهٔ الحلی؛ الحسن بن یوسف بن المطهر، تحقیق و نشر: مؤسسهٔ آل البیت(ع) لاحیاء التراث؛ ط ۱، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۳۴.

۱۰۹. همان.

۱۱۰. ر. ک: *دایرةالمعارف فارسی*؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر)، چ ۲، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۴۵۶.

۱۱۱. ر. ک: همان، ص ۹۳۰.

۱۱۲. ر. ک: همان. و نیز نگر: *دائرة المعارف الاسلامیة* أصدر بالامانیة والانجلیزیة والفَرَنسیة، یُصدرها باللغة العربیة؛ احمد الشنتناوی و ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس؛ بیروت: دارالمعرفة، ج ۹، ص ۵۶.

۱۱۳. در اصل، نام کتابی است از جلال الدین عبدالرحمن سیوطی (متوفای ۹۱۱ ق).

۱۱۴. *خطیب کعبه*، ص ۲۱.

۱۱۵. همان.

۱۱۶. مراد از (مستَند) ـ که در کنار (متن) و (سند)، یکی از سه حیثیت بر رسیدنی هر روایت است ـ منبع یا کتابی است که روایت از آن (در آن) نقل و مطرح می‌گردد؛ به عبارت دیگر به استناد آن نقل می‌شود. در بایستی نقد (مستند) هر روایت از آنجاست که ای بسا سندی صحیح و متنی به ظاهر بی‌اشکال در کتابی (نسخه‌ای) نامطمئن و دستخورده و بی‌اعتبار باشد و همین اعتماد ما را از آن متن و سند سلب کند و احتمال جعل و تزویر و تحریف را در آن روا شماریم.

بحث‌های دامنه‌داری که در باب روایات وجادتی (بالوجادة) در دانش درایه مجال طرح می‌یابد و گاه اعتماد حدیث پژوهان را به شمار فراوانی از منابع و توده عظیمی از روایات مندرج در آنها به سختی متزلزل می‌سازد (برای نمونه ر. ک: *مشرعة بحار الانوار*؛ محمد آصف محسنی؛ ط ۱، قم: مکتبة عزیزی، ۱۳۸۱ ش/۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۴ و ۲۲ ـ ۳۰)، از همین دیدگاه است.

ایضاح و تذکار درازدامن ابوالعباس احمد بن علی بن نـوح سـیرافی، عـالم امـامی باشـنده بصـره، خطـاب بـه ابوالعباس نجاشی (۳۷۲ ـ ۴۵۰ ق)، در باب طُرُق روایت کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی و لزوم پرهیز از اختلاط روایات هر طریق (نسخه) با دیگری ـ که در فهرست نجاشی به ثبت رسیده است (ر. ک: *رجال النجاشـی*؛ تحقیـق شبیری زنجانی؛ ط ۵، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ص ۵۹ ـ ۶۰) به روشنی ناظر به همین اهمیت نقـد (مستند) و ناهمطرازی نسخه‌ها (منبع ها) واگویه گر روایات یک محدث است.

۱۱۷. ر. ک: *خطیب کعبه*، ص ۲۳.

۱۱۸. همان، صص ۲۳ و ۲۴.

۱۱۹. ر. ک: همان، ص ۵۷، ۶۲، ۷۴ و ۱۷۱.

۱۲۰. همان، ص ۷۴.

۱۲۱. علامه طباطبائی ـ رضوانُ اللّهِ علیه ـ در *تفسیر المیزان* فرموده است: (... الذی استَقَرَّ علیه النَّظـرُ الیـومَ فی المَسألهِ إنَّ الخَبَرَ إن کانَ مُتَواتِراً أو محفُوفاً بقَرینهٍ قَطعیّهٍ فَلا ریبَ فی حُجِّیتها، وأمّا غیر ذلک فَلا حُجیـهَ فیـه إلاّ الأخبار الواردهٔ فی الاحکامِ الشَّرعیهِ الفَرعیهِ إذا کان الخَبَرُ مَوثُوقَ الصُدورِ بالظَّنِ النَّوعی فإنَ لها حُجیّـهً. وذلـک أنَّ الحُجّیهَ الشَّرعیهَ من الاعتباراتِ العُقلائیهِ فتتبع وجود أثَرٍ شرعیٍ فـی المـورد یقبـل الجعـل والاعتبـار الشَّـرعی، والقَضایا التاریخیهِ والامور الاعتقادیهِ لامَعنَی لِجَعلِ الحُجّیهِ فیها لَعَدَمِ أثرٍ شرعیٍ؛ ولا مَعنی لِحُکمِ الشارعِ بکون غیرِ العلمِ عِلماً وتَعبیدِ الناسِ بذلک؛ والموضوعاتُ الخارجیهُ وإن أمکَنَ أن یَتَحَقَّقَ فیها أثرُ شرعیٌ الا أنَّ آثارهـا جُـزئیـهُ والجَعلُ الشَّرعیٌ لاینالُ الا الکُلّیّات...) (*المیزان فی تفسیر القرآن*؛ السید محمدحسین الطباطبائی؛ قـم: منشـورات جماعهٔ المدرسین فی الحوزهٔ العلمیهٔ، ج ۱۰، ص ۳۵۱). و همو فرموده: (... انا لانُعَوِّلُ علی الآحاد فی غیر الاحکامِ الفَرعیّهِ علی طبقِ المیزان العامِ العُقلائی الذی علیـه بنـاءُ الانسـانِ فـی حیاتـه...) (همـان، ج ۶، ص ۵۷). و نیـز فرموده: (... انّ الآحادَ من الرّواياتِ لاتَکونُ حُجّهً عِندنا الا اذا کانَت مَحفوفهً بالقرائِن المُفیدهٔ لِلعلمِ ـ أعنی الوثوقَ التامَّ الشَّخصی ـ سواء کانت فی أصول‌الدین أو التاریخ أو الفَضائل أو غیرهـا إلاّ فـی الفِقـه...) (همـان، ج ۸، ص ۱۴۱).

همچنین فرموده است: (... وقد اتَّضَحَ فی علمِ الأُصول اتِضاحاً یتلو البداهۀ أن لامَعنی لِحُجّیّـهِ أخبـارِ الآحـاد فی غیر الاحکامِ کالمعارف الاعتقادیهِ والموضوعاتِ الخارجیّهِ.

نعم، الخبرُ المتواترُ والمحفوفُ بالقرائن القطعیّهِ، کالمسموع من المعصومِ مشـافهـهً) حُجَّـهٌ وإن کـانَ فـی غیـرِ الاحکام، لأنّ الدلیل علی العَصمهِ بعینِهِ دلیلٌ علی صدقه...) (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳).

در باب تفاصیل و گفتگوهای موجود حولِ عدم کفایت اخبار آحاد برای اثبات عقاید، از جمله ر. ک: *المیزان فی تفسیر القُرآن* (افزون بر نشانی‌های پیش‌گفته) ج ۸، ص ۶۲، ۶۶، ۲۶۱ و ۳۱۸، ج ۹، ص ۲۱۱ ـ ۲۱۲، ج ۱۰، ص ۳۴۹، ج ۱۳، ص ۳۵۳، ج ۱۴، ص ۲۵، ۲۰۵ و ۲۰۶.

و: *شرح اصول الکافی*؛ مازندرانی؛ بیروت: ج ۱، ص ۱۰ (مقدمه علامه شعرانی)، و ج ۲، ص ۲۲۰ (تعلیقه همو). نیز: أجوبة مسائل جارالله؛ السید عبدالحسین شرف‌الدین الموسوی؛ ط ۲، صیدا: مطبعة العرفان، ۱۳۷۳ ق، ص ۳۶ و فوائد الأصول؛ من إفادات المیرزا محمدحسین الغروی النائینی؛ الشیخ محمدعلی الکاظمی الخُراسانی، مع تعلیقات الشیخ آغاضیاءالدین العراقی، تحقیق رحمة اللّه رحمتی الاراکی؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۳۲۴ و: مصباح الاصول؛ تقریر بحث آیةاللّه السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ السید محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی؛ ط ۵، قم: مکتبة الداوری، ۱۴۱۷ ق، ج۲، ص ۲۳۵ ـ ۲۳۹ و: در *محضر علامه طباطبایی*؛ محمدحسین رشاد؛ چ ۱، قم: سماء قلم، ۱۳۸۲ ش، ص ۴۰۰. نیز: *شیعه در اسلام*؛ سیدمحمدحسین طباطبائی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه ۱۳۴۸ ش/۱۳۸۹ ق، ص ۵۴ (روش شیعه در عمل به حدیث).

همچنین ر. ک: *التّبیان فی تفسیر القرآن*؛ شیخ الطائفة أبوجعفر محمد بن الحسن الطوسی؛ تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی؛ ط ۱ (افست)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، صص ۶ و ۷.

صد البته خواهندگان تفصیل در این باب، به همین بازبردهای اندک ما (عمدتاً به منابع متأخر) بسنده نکرده، علی‌الخصوص عبارات و مؤلفات پیشروان طایفه چون شیخ مفید و سیدمرتضی(رضوان اللّه علیهما) و دیگر پیشگامان چون صاحب نقض را از نظر خواهند گذرانید.

باری، حتی بنابر قول جماعت اندک شمار که خبر واحد را در عقاید حجت می‌دانند، نه هر خبر واحد بلکه همان خبر واحدی که در فروع نیز حجت باشد در عقاید حجت است؛ و پیداست کلام مضطرب مجهول بی‌سند نامستندی چون خطبه ادعایی محل کلام ما به کلی از دایره آن بحث نیز بیرون است!

۱۲۲. ر. ک: *خطیب کعبه*؛ صص ۸۱ و ۸۲.

۱۲۳. حاجت به تذکار نیست که خبر ولادت امیرمؤمنان علی(ع) را در کعبه، نه فقط شیعه که بسیاری از اعلام اهل تسنن نیز روایت کرده‌اند، و از جمله، محدث بزرگ، حاکم نیشابوری، در *المستدرک علی الصحیحین* این خبر را متواتر شمرده است (ر. ک: *علیٌّ ولید الکعبة*؛ الشیخ محمدعلی الاردوبادی؛ ط ۱، تحقیق و نشر مؤسسة البعثة، طهران: ۱۴۱۲ ق، صص ۲۱و ۲۲ و: ولید الکعبة؛ اعداد و تقدیم السید محمدرضا الحسینی الجلالی؛ ط ۱، قم: المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۳ ش/۱۴۲۵ ق، صص ۵۲ و ۵۳).

۱۲۴. *الإرشاد فی معرفة حجج اللّه علی العباد*؛ الشیخ المفید؛ ابوعبداللّه محمدبن محمد بن النعمان العکبری البغدادی؛ تحقیق مؤسسة آل البیت(ع)، لإحیاء التراث؛ ط ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۵.

۱۲۵. دانشور فقید مرحوم شیخ محمدعلی اردوبادی (۱۳۱۲ ـ ۱۳۸۰ ق)، در کتاب ارزشمند *علیٌّ ولید الکعبهٔ* آن جا که همین عبارت شریف مرتضی را نقل کرده، دربارهٔ این (رُوِیَ) توضیحی داده است از این قرار: (لیس قصده من إیرادها بلفظ رُوِیَ إسنادها إلی روایهٔ مجهولهٔ، وإنّما جری فیها علی دَیدَنِه فی هذا الکتاب مِن سردِ الحقائق الرّاهنهٔ مقطوعهٔ عن الأسانید لشُهرتها وتضافرِ النقل لها وتَداوُلها فی الکتبِ لَفتاً للأنظار إلیها وإشادهً بذکرها علی نَحوِ الاختصار، وعلی ذمّهِ الباحث إخراجُها مَن مَظانّها؛ ولذلک تراه یقولُ بعدَ الرّوایهٔ غیر مُتلکِیء ولامُتَلَعثِم: (ولانظیر له...) کجازمٍ بحقیقتها، مومنٍ بصحّتها وتواترها، وإلاّ لَلَفظها کما هو دابُه فی غیر واحدٍ من الأحادیث) (ط مؤسسهٔ البعثهٔ، ص ۲۷. نیز: *ولید الکعبهٔ*؛ اعداد استاد جلالی؛ ص ۹ ۵)

۱۲۶. *رسائل الشریف المرتضی*؛ اعداد السید احمد الحسینی [الاشکَوَری]؛ ط ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۹۲.

۱۲۷. *اعلام الوری بأعلام الهُدی*؛ امین الاسلام الشیخ أبوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی؛ تحقق و نشر مؤسسهٔ آل البیت(ع)، لأحیأ التراث؛ ط ۱، قم: ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۰۶.

۱۲۸. *مناقب آل ابی طالب*؛ ابوجعفر محمدبن علیّ بن شهر آشوب السَّروی المازندرانی؛ تحقیق و *فَهرسهٔ* د. یوسف البقاعی؛ ط ۲، بیروت: دارالأضوا، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

۱۲۹. برای نمونه ر. ک: *نهج الحق وکشف الصدق*؛ *العلامهٔ* الحلی؛ حسن بن یوسف بن المطهر، علق علیه: عین اللّه الحسنی الأرموی؛ قدّم له: السید رضا الصدر، قم: دارالهجرهٔ، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۳۲ ـ ۲۳۳

۱۳۰ . در این باره به سخن تنی چند از اعلام شیعه که پرچمداران اندیشه کلامی در این طایفه اند بسنده کردیم؛ ورنه از عامه و خاصه تعابیری که در همین باره بتوان مورد استشهاد قرار داد، کم نیست. برای نمونه ر. ک: *عُمدهٔ الطالب فی أنساب آل أبی طالب*؛ ابن عِنَبَه (جمال الدین احمد بن علیّ الحسنی)؛ تحقیق السید مهدی الرجائی؛ ط ۱، قم: مکتبهٔ آیت اللّه المرعشی النجفی الکبری، ۱۴۲۵ هـ /۱۳۸۳ ش، ص ۶۷.

۱۳۱ . *إحقاق الحق*؛ ص ۱۹۸ (چاپ سنگی).

صدر عبارت را سنج با: *علیٌّ ولید الکعبهٔ*؛ مرحوم اردوبادی؛ ص ۴۰ و: *ولید الکعبهٔ*؛ اعداد استاد جلالی؛ ص ۷۲ و ۲۸۲.

سخنی هم *از الکشکول فیما جری علی آل الرسول* منقول است که بحث را از کعبه فراتر برده و نامربوط تر از آن به نظر می‌رسد که حتی همطراز سخن قاضی شوشتری تواند بود.

این طالب علم را ـ أحسنَ اللّهُ أحواله ـ اکنون به متن *الکشکول* یاد شده دسترس نیست؛ لیک عبارت منقول از *الکشکول* (*ولید الکعبهٔ*، اعداد استاد جلالی، ص ۱۸۸) از این قرار است: (وُلدَ فی *الکعبهٔ* بالحَرَم الشریف، فکان شَرَف مکّهٔ وأصل بکّهٔ لامتیازه بولادته فی ذلک المقام المنیف، فلم یسبقه أحدٌ ولایلحقه أحدٌ بهذهِ الکرامهَ).

بخش نامربوط مورد اشارتِ ما، همان پاره (فکان شرف مکهٔ وأصل بکهٔ... المقام المنیف) است کـه پردازنـده عبارت در آن چندان دچار غلیان احساسات گردیده که حتی از ولادت حضرت سیدالبشر(ص) در مکه غفلت کرده و از یاد برده که با وجود آن حضرت اصل شرف آن سرزمین مقدس را به دگر اولیای الهی منسوب نتوان داشت.

این هم گفتنی است که: عبارت *الکشکول* را از سیدحیدر آملی دانسته و از او به لقب (محدِّث جلیل) یاد کـرده اند (ر. ک: همان) که هر دو محل کلام است:

اولاً، *الکشکول* یاد شده بنابر پژوهش‌های کتابشناختی از (سیدحیدر آملی) صوفی بلندآوازه، صـاحب تفسـیر و شـارح فُصوص، نیست؛ و البته کیستی مؤلّف واقعی آن مورد اختلاف است (ر. ک: مأخذیابی احادیث (جامع *الاسرار*)؛ سـید حیـدر آمُلی، علی نقی خدایاری؛ چ ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۴ ش، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۶، و حسین متقی، (سید حیدر آملـی و تشـکیک در انتساب یک اثر به نام او)، فصلنامهٔ *پیام بهارستان*، دوره دوم، س ۱، ش۳، بهار ۱۳۸۸ش، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۸)).

ثانیاً، سیدحیدر آملی صوفی‌ای تمام عیار است و بررسی آثار او ـ که گفتیم *الکشکول* هم از آنها نیست ـ نشـان می‌دهد به پاره‌ای سهل‌انگاری‌ها و گرفتاری‌های شایع صوفیه در باب روایتِ حدیث و اعتمـاد و اتکـا بـر مـأثورات نااستوار مبتلاست (در این باره، از جمله، ر. ک: مأخذیابی أحادیث (*جامع الاسرار*)؛ سیدحیدر آملی؛ بـه ویـژه صـص ۲۲و ۲۷ ـ ۸۸)؛ پس اطلاق (محدث جلیل) بر چنین عالمی، هرچند پایگاه او را در حوزه تخصص و تبحـر خـودش بلند بدانیم، در عرف علمی مقبول نمی‌نماید. از یاد نبریم ابوحامد غزالی که در دانش‌های مصطلح بی‌گمان پایگاهی بس رفیع تر از سیدحیدر آملی داشته است ـ و از قضا، در تصوف نیز مشربی بس رقیق‌تر از مشرب ابن عربی مآبانه سیدحیدر دارد ـ از بابت همین‌گونه سهل‌انگاری‌ها در امر تحدیث، خاصه در کتاب بلندآوازه‌اش *إحیاء علـوم‌الـدین*، سخت مورد انتقاد ناقدان و عیارسنجان واقع گردیده است.

الغرض، حتی دانشوران بلندپایه نیز گاه در مقام تحدیث اهل دقت و اتقان نبوده اند (و این قصه سر دراز دارد!).

۱۳۲. *دیوان اشعار خواجوی کرمانی*؛ به اهتمام و تصـحیح احمـد سـهیلی خوانسـاری؛ چ ۲، تهـران، پاژنـگ، ۱۳۶۹ ش، ص ۶۱۵.

۱۳۳. کلیات *اشعار مولانا اهلی شیرازی*؛ به کوشش حامد ربانی؛ تهران، کتابخانهٔ سنائی، ۱۳۴۴ ش، ص ۴۹۲.

۱۳۴. ر. ک: *إحقاق الحق*؛ ص ۱۹۸ (چاپ سنگی) و: ولید الکعبهٔ؛ ط استاد جلالی؛ صص ۷۲ و ۱۳۶. نیز: علـیٌّ ولید الکعبهٔ؛ مؤسسهٔ البعثهٔ، ص ۹۵ و بستان السیاحهٔ (*سیاحت نامه*)، زین‌العابدین شیروانی، چ ۱، تهران: کتابخانـه سنائی، ص ۵۴۰ (بدون تصریح به نام قائل).

۱۳۵. *مولود کعبه*؛ شیخ محمدعلی اردوبادی؛ ترجمه و نگارش عیسی اسلیم پور اهری، تحقیق و استدراک علی اکبر مهدی پور؛ چ ۱، قم: رسالت، ۱۴۲۰ ق/۱۳۷۹ ش، ص ۱۵۸ و ولید الکعبهٔ؛ ط المکتبهٔ الحیدریهٔ، ص ۱۲۶ (بـا یک نادرستی چاپی).

۱۳۶. *دیوان حاج میرزا حبیب خراسانی*؛ به سعی و اهتمام علی حبیب؛ چ ۳، تهران: کتابفروشی زوار، [بی تا]، ص ۳۱۴.

۱۳۷. *مولود کعبه*؛ ص ۲۹۰ (استدراک) به قلم آقای مهدی پور).

۱۳۸. به فرموده خداوند متعال: (وَأَنَّهُم یَقُولونَ مالا یَفعَلون) (شعراء/ ۲۲۶). داستان طبیعت‌آمیز فرزَدق با سلیمان‌بن عبدالملک و استشهاد او بدین آیت *قرآن* برای رستن از بادافرهی که سلیمان بر مدعای وی در شعر، مقرر خواست کرد را بخوانید در: *شرح نهج‌البلاغه*؛ ابن أبی الحدید؛ به تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم؛ ط ۱، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۹ ق، ج ۵، ص ۱۷.

۱۳۹. *مولود کعبه*؛ ص ۱۹۰ و ولید الکعبهٔ؛ طـ حیدریه، ص ۱۵۷ (با نادرستی چاپی).

۱۴۰ . دیوان حکیم *قاآنی شیرازی*؛ به تصیح امیرصانعی خوانساری؛ چ ۱، تهران، نگاه، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۶۱.

۱۴۱. *منتهی الآمال*، چاپ باقری بیدهندی، ج ۲، ص ۱۰۷۹. در (نُصح وتحذیر) خطاب به (سلسله جلیله اهل منبر و ذاکرین مصیبت سید مظلومان) و در بیان (مفاسدی که بر این کار بزرگ طاری و ساری شده).

۱۴۲. ر. ک: *منتهی الآمال*؛ همان و: *رموز الشهادهٔ*: ترجمهٔ کامل *نفس المهموم و نفثهٔ المصدور* حاج شیخ عباس قمی، آیت اللّه محمدباقر کمره‌ای، چ ۷، تهران، کتابچی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۵۵ (از *نفثهٔ المصدور*).

متأسفانه چنین قصور و تقصیرهایی را می‌توان در سرایش‌های شماری از ناموران، به ویژه در ادوار اخیر، دید.

بیت دوم این سروده ناصرالدین شاه قاجار که (به مناسبت ورود به آستان مقدس امام رضا(ع) در مشهد مقدس سروده است) از مصادیق همین کوتاهی هاست.

در طوس جلال کبریا می‌بینم　　بی‌پرده تجلی خدا می‌بینم
در کفش‌کن حریم پور موسی　　موسی[ی] کلیم با عصا می‌بینم

(دیوان *ناصرالدین شاه قاجار*؛ به کوشش حسن گل محمدی؛ چ ۱، تهران: سپند، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۰).

عرفی شیرازی در چکامه‌ای در ستایش سید المرسلین(ص) گوید:

عیسی مگس و تکلم تو　　حلوای دکان آفرینش

(*کلیات عرفی شیرازی*؛ به کوشش محمدولی الحق انصاری؛ چ ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۱۸۴).

همو در چکامه‌ای در ستایش امیرالمؤمنین(ع) می‌گوید:

لعل حیاتبخش تو جایی که دم زند　　نبود مسیح را ز خجالت مجال دم

(همان، ج ۲، ص ۲۸۳).

و:

در باغ فطرت تو مسیحاست یک نسیم　　در فوج حشمت تو سلیمانست یک خَشَم

(همان، ج ۲، ص ۲۸۵).

بنای مقایسه‌ها، مقابله‌ها و ایجاد مناسبت‌هایی از این دست و بدون رعایت ادب شرعی و عقلی در حق رده‌ها و رسته‌های سپسین اولیای الهی نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه صفی علیشاه در مدح حضرت فاطمه بنت أسد(ع) می‌گوید:

فاطمهٔ ابنهٔ الاسد که نمود　　افتخار از کنیزی‌اش مریم

(ر. ک: *مولود کعبه*؛ ص ۲۸۹. (استدراک) به قلم آقای مهدی پور).

ناگفته نماند که چنین اتجاهات غالیانه و حشویانه، تنها در ادبیات شیعی نبوده و نیست، بلکه در ادبیات سنی هم حضور جدی دارد برای نمونه جمال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی در ترکیب بند بلندآوازه ای که در ستایش نبی اکرم(ص) ساخته است، خطاب به آن حضرت گوید:

فراش دَرَت کلیم عمران　　چاووش رَهَت مسیح مریم

(*دیوان کامل استاد* جمال الدین محمدبن عبدالرزاق اصفهانی؛ با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی؛ چ ۲، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳).

و:

روح اللّه با تو خَرسواری　　روح القدست رکابداری

(همان، ص ۴).

۱۴۳. ر. ک: *دیوان قصاید و غزلیات*؛ محمدحسین صغیر اصفهانی؛ چ ۱۴، اصفهان: فروشگاه صغیر، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۶۴ ـ ۱۶۷.

حتی اگر مراد از هردو (علی) در مصراع دوم نام خدای متعال و نه اسم أمیرالمؤمنین علی(ع) باشد، ابهام مسلم بیت و ربط آن با ماقبل که در مدح امیرالمؤمنین علی(ع) است، باز جای سخن است.

۱۴۴. ر. ک: همان، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۴.

توضیح، آن که: نام حضرت ابوطالب(ع) ـ بنابر قول مشهور ـ عمران بوده است و مقصود از (علی عمرانی)، أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب(ع) است.

۱۴۵. *دیوان یحیی*؛ میرزا یحیی مدرس بیدآبادی؛ چ ۱، قم: جلوه کمال، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۹۹.

گویا تأویل و توجیه این کلام بدین شیوه باید کرد که هم خدا را نام (علی) است و هم پیامبر کسی است که علی(ع) به منزلهٔ نفس او قلمداد شده و هم...

به هر روی، سخنی است که باید آن را از ظاهرش منصرف گردانید.

۱۴۶. ر. ک: ألف *حَدیث فی المؤمن*؛ هادی النجفی؛ طـ ۱، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۷۰.

۱۴۷. یکی از تعالیم مهم قرآنی ـ از جمله در کریمهٔ (ولا تَقفُ ما لیس لک بهِ علمٌ) (اسراء/ ۳۶/ از پی آنچه بدان دانشی نداری مرو)، همین است که همان‌گونه که هر سخنی نمی‌توان گفت و هر کاری نمی‌توان کرد، هر اعتقادی نیز نمی‌توان داشت، مادام که ندانیم آن بر ما رواست یا نه. به تعبیر نیکوی امین الاسلام طبرسی: (... ولا تعتقد الا ما تعلم أنه مما یجوز أن یعتقد) (*مجمع البیان*؛ ط ۱، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۲۵۱).

۱۴۸. *خطیب کعبه؛ ص ۴۲.*

۱۴۹. چندان غریب نمی‌نماید که نویسندهٔ کتاب *سقای معرفت* نیز که از رهگذر همین کتاب *خطیب کعبه* بدین خطبهٔ ادعایی استناد می‌کند، و در عرصهٔ نقدالحدیث به نحوی شگفت‌انگیز بر کتابی چون *نورالعین* منسوب به اسفراینی تکیه می‌نماید و به طرزی عجیب و در پی اثبات انتساب آن برمی آید، وقتی گام به عرصه توثیق

مرویات می‌نهد، به همین شیوه (دفعِ دَخلِ مُقَدَّر) و دست پیش گرفتن متوسل می‌شود و ـ بر حسب تعبیر خویش ـ (مدعیان عیبجو) را که در جستجوی (تحریف در واقعه عاشورا) هستند، مذمت و ملامت می‌کند و بـه کوتـه‌بینـی و (ناتوانی علمی) منسوب می‌دارد! (ر. ک: *سقای معرفت*، پیشین، ص ۱۷۲).

۱۵۰. ر. ک: *بحار الانوار*؛ ج ۲۵، ص ۳۳۶.

سنج: *خطیب کعبه*؛ صص ۲۰۶ ـ ۲۰۷.

۱۵۱. *خطیب کعبه*؛ ص ۲۰۶.

۱۵۲. ر. ک: همان، ص ۲۰۷، هامش.

۱۵۳. ر. ک: همان، ص ۲۷۸.

۱۵۴. البته (هرقل) اسم خاص است، ولی گویا مانند (کسری) ارادهٔ نوع از آن شده.

۱۵۵. ر. ک: *النهایهٔ فی غریب الحدیث و الاثر*؛ ابن الأثیر (مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد الجـرزی)؛ تحقیق محمود محمد الطناحی؛ قم، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ج ۵، ص ۲۶۰.

۱۵۶. توجه خوانندگان محترم را به القاب و عناوین مذکور برای تقـریظ‌نویسـان همـین کتـاب *خطیـب کعبـه* (صص ۱۲ و ۱۵) و نام (حوزه علمیه قم) در پایان تقریظ دوم (همان، ص ۲۹) معطوف می‌دارم و توقع کلی جامعـه دینی را از این اوصاف و اسامی خاطرنشان می‌سازم.

۱۵۷. تفسیر کبیر *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*؛ ملا فتح اللّه کاشانی؛ با مقدمه و پاورقی و تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی؛ چ ۵، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۳۲ (مقدمه مصحح) و: فرزانه ناشـناخته؛ چ ۱، صص ۶۳۹ ـ ۶۴۰ (تأکید از ماست).

دربارهٔ این روایات و ایستارهای برخاسته از آن همچنـین ر. ک: سیدمحمدرضـا حسـینی جلالـی، (*نگـاهی بـه جوابات اهل موصل...*)، ترجمه و تتمیم جویا جهانبخش.

۱۵۸. یعنی همان چیزی که نویسنده *خطیب کعبه* (صص ۳۳ و ۳۷) و یکی از تقریظ نویسان بر آن کتاب (ص ۱۴) پنداشته‌اند!

برای اجتناب از هرگونه (تدلیس)، گفتنی است: بهره وری نگارنده از منابع و مآخذی که در این گفتار بـدان‌هـا ارجاع کرده است، از راه (لوح‌های فشرده رایانگی) بوده است.

مقایسهٔ تحلیلی سه چاپ کتاب الرجال برقی

سیدعلی آقایی*

شرح حال برقی

ابوجعفر احمدبن محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی، مشهورترین فرد از خاندان برقی است. محمدبن علی، جد اعلای احمد برقی، کوفی بود که به دلیل شرکت در قیام زیدبن علی به دستور یوسف بن عمر ثقفی حاکم وقت‌گونه، دستگیر و کشته شد و عبدالرحمان همراه فرزند خردسالش از کوفه گریخت و روانهٔ قم شد و در روستای برقرود سکونت گزید. پدر احمد برقی، ابوعبدالله محمدبن خالد بن عبدالرحمان در همین روستا زاده شد و شهرت او و خاندانش به برقی از همین روست. پدر و پسر هر دو از راویان و دانشمندان مشهور این خاندان‌اند[1] و گاهی برای تشخیص این دو از یکدیگر، پدر را «برقی کبیر» و پسر را «برقی صغیر» خوانده‌اند. برقی کبیر از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد ـ علیهم‌السلام ـ دانسته شده است، هر چند با وجود کثرت روایات تنها دو روایت از امام جواد ـ علیه‌السلام ـ نقل کرده است. با توجه به اینکه او را از اصحاب امام هادی ـ علیه‌السلام ـ ذکر نکرده‌اند، ظاهراً روزگار آن حضرت را درک نکرده یا در سال‌های آغاز امامت وی (سال ۲۲۰) درگذشته است.

تاریخ دقیق ولادت برقی صغیر (احمدبن محمد) معلوم نیست. علمای رجال او را از اصحاب امام جواد و امام هادی ـ علیهماالسلام ـ دانسته‌اند. ولی در اسناد روایات منقول از او، ذکری از این دو امام نیست. تنها در روایتی آمده که برقی به عسکر (= سامرا) سفر کرده و در آنجا پیکی از جانب «رجل» نزدش آمده است که قرائن حاکی از آن است که مراد از «رجل» امام هادی ـ علیه‌السلام ـ بوده است.

برقی نزد دانشمندان بسیاری درس آموخت و از آنان روایت کرد.[2] نگاهی به مشایخ روایی او نشان می‌دهد که عمدهٔ تحصیلات وی در کوفه بوده است.[3] روایت فراوان برقی از محدثان بغدادی

---

* *آینهٔ میراث*، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸، صص ۲۲۶ـ ۲۴۸.

نیز می‌رساند که وی احتمالاً همزمان با سفر به سامرا، به بغداد هم سفر کرده است.[۴] علمای رجال، برقی را به وثاقت و اعتماد ستوده‌اند. با این همه در میان مشایخ او راویان ضعیف دیده می‌شوند.[۵] روایت وی از ضعفا و اعتمادش بر احادیث مرسل موجب شد که علمای معاصرش در قم بر وی خرده گیرند تا جایی که احمدبن محمدبن عیسی، رئیس قمیان وی را از قم تبعید کرد ولی پس از مدتی او را به قم بازگرداند و از وی پوزش خواست و حتی در تشییع جنازهٔ برقی پابرهنه و بدون عمامه حاضر شد تا رفتار پیشین را جبران کند. وفات برقی را ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق ذکر کرده‌اند که دومی صحیح‌تر است.

احمد برقی در آثار حدیثی جایگاه ویژه‌ای دارد. در کتب اربعه و دیگر کتب روایی شیعه، احادیث او بسیار است. کلینی به واسطهٔ «عده من اصحابنا» از وی روایت می‌کند که عبارتند از: علی‌بن ابراهیم، علی‌بن محمدبن عبدالله نوهٔ دختری او، احمدبن عبدالله نوهٔ پسری او و علی بن حسین.[۶]

برقی کتاب‌های بسیاری نگاشته است که مهم‌ترین آنها *محاسن*، مرجع دانشمندان بوده است. فهرست عناوین اجزای *محاسن* با تفاوت‌هایی در *رجال نجاشی* و *فهرست* شیخ‌طوسی آمده است. از اجزای *محاسن* تنها یازده باب (= کتاب) باقی مانده که رساله‌هایی است مشتمل بر احادیثی با مضامین کلامی، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و مطالب دیگر. با توجه به فقدان بیشتر اجزای کتاب نمی‌توان دقیقاً از محتوای آن آگاه شد ولی وجود عناوین رجال‌شناسی چون «طبقات الرجال» و عناوین تاریخی مانند «اخبار الامم»، «تاریخ»، «انساب» و «مغازی‌النبی» در این مجموعه و تنوع موجود در اسامی دیگر باب‌های آن از جمله: «الشعر و الشعراء»، «النحو»، «النجوم»، «البلدان و المساحه»، «الازاهیر» (شکوفه‌ها)، افانین (هنرها)، «الحیل»، الطیره و جز اینها شکل دایرةالمعارف گونهٔ آن را نمایان می‌سازد. با وجود تصریح شیخ طوسی و نجاشی به اینکه تألیفات برقی منحصر به *محاسن* نبوده است، نمی‌توان اثار برقی را جز کتاب‌های *محاسن* به یقین‌شناسی کرد. به علاوه معلوم نیست که آیا هیچ یک از کتاب‌های نام برده شده در فهرست *محاسن* کتاب مستقلی نیز بوده است یا خیر.[۷]

مؤلف رجال البرقی

کتابی به نام *رجال‌البرقی* در دست است که برخی آن را به محمدبن خالد (برقی کبیر) و بیشتر به احمدبن محمدبن خالد (برقی صغیر) نسبت داده‌اند و به نام او نیز چاپ شده است. هر چند در اجزای *محاسن* نام‌هایی چون «الرجال»، «الطبقات» و «طبقات الرجال» دیده می‌شود، قرائنی چند نشان می‌دهد که این کتاب‌ها بعدها تألیف شده و نوشتهٔ علی‌بن احمد بن‌عبدالله، از نوادگان برقی یا به احتمال بیشتر نوشتهٔ پدر وی احمدبن عبدالله، نوهٔ برقی است که به سبب تشابه اسمی وی با نام

جدش به برقی نسبت داده شده است. البته ابن ندیم یک کتاب *الرجال* هم به برقی پدر نسبت داده است با این توصیف «فیه ذکر من روی عن المرالمؤمنین علیه‌السلام»[۸] بر فرض درستی این نسبت، ممکن است این کتاب همین باب از *رجال البرقی* موجود باشد که بعداً نوه‌اش آن را تکمیل کرده باشد. بنابراین با اینکه کتاب *الرجال* بنابر مشخور به برقی صغیر نسبت داده شده، قرائن و شواهدی هست که در صحت این انتساب تردید ایجاد می‌کند:

۱ـ اگر مؤلف کتاب *رجال البرقی* را احمدبن محمدبن خالد برقی (برقی صغیر) بدانیم، در این صورت در کتاب مواردی هست که دلالت بر سماع یا نقل قول او از شاگردانش می‌کند. مثلاً هنگام ذکر بعضی از عناوین نظیر: عبیدالله بن عبدالله نخعی، سلیمان‌بن خالد بجلی و فضیل‌بن سکره به کتاب سعدبن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۳۰۱/۲۲۹) استناد شده است، در حالی که سعد از احمدبن محمدبن خالد روایت کرده است؛ یعنی برقی صغیر، شیخ سعد بوده است و استناد به کتاب شاگرد غریب می‌نماید.[۹] مثال دیگر: در عنوان عبدالله بن جعفر حمیری در باب اصحاب امام حسن عسکری(ع) تصریح شده که از او این روایت را شنیده است (سمعت منه بالفتح). این فرد همان مولف قرب‌الاسناد و شیخ قمیان است که از احمدبن محمد برقی روایت می‌کند و بنابراین برقی شیخ او بوده و سماع از تلمیذ معمول نیست.[۱۰] البته در *مصطلح‌الحدیث* عنوان روایت الاکابر عن الاصاغر وجود دارد و کسانی به تألیف کتاب در این باره پرداخته‌اند. ولی همین عنوان و نگارش کتاب مستقل از نادر و غریب بودن این سنخ از روایت حکایت دارد.

۲ـ در کتاب حاضر برقی پدر و پسر، هر دو ذکر شده‌اند بدون اینکه تصریح شده باشد که این دو با مولف کتاب چه نسبتی دارند؟ در حالی که متداول است که مصنف هنگام ذکر نام خود در کتاب، به این موضوع اشاره کند.[۱۱]

از این قرائن چنین حاصل می‌شود که این کتاب تألیف برقی (پدر یا پسر) نیست بلکه تألیف احمدبن عبدالله بن احمد نوهٔ برقی صغیر و از مشایخ کلینی یا علی‌بن احمد بن عبدالله نتیجهٔ برقی و استاد صدوق است. از آنجا که سعدبن عبدالله اشعری و عبدالله‌بن جعفر از شاگردان برقی صغیر بوده‌اند، احتمال نخست قوی‌تر می‌نماید زیرا در این صورت سعد و حمیری معاصر پسرش عبدالله بوده و در طبقهٔ مشایخ نوه قرار می‌گیرند که به سبب تشابه اسمی وی با نام جدش، کتاب وی به برقی صغیر نسبت داده شده است.[۱۲]

دربارهٔ چاپ‌های کتاب الرجال

چاپ نخست. کتاب *الرجال* نخستین بار در سال ۱۳۴۲ ش/ ۱۳۸۳ ق توسط سیدکاظم موسوی میاموی و زیر نظر سیدجلال‌الدین محدث ارموی تصحیح و همراه با *رجال* ابن داود از سوی انتشارات دانشگاه تهران چاپ شده است.[۱۳] تصحیح این کتاب نخست بر مبنای سه نسخه صورت گرفته است که دو نسخه مربوط به کتابخانهٔ شخصی محدث ارموی (به تاریخ‌های ۱۰۲۱ و ۱۳۳۶ ق)، و یک نسخه از کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی بوده است. مصحح پس از اتمام کار تصحیح به نسخهٔ چهارمی دست یافته که مطالبی از آن را در استدراک کتاب آورده است، هر چند مشخصات نسخهٔ اخیر را ذکر نکرده است.[۱۴]

ویژگی‌های چاپ نخست:

روش تصحیح چاپ نخست، انتقادی و مبتنی بر نسخه‌هایی است که در مقدمهٔ کتاب به آنها اشاره شده است. مصحح در پاورقی به نسخه بدل‌ها اشاره کرده و چنانچه مطلبی را در متن اصلاح کرده، در پاورقی آن را متذکر شده و اگر در متن چیزی افزوده داخل قلاب [ ] قرار داده و غالباً سبب آن را در پاورقی توضیح داده است. مصحح همچنین در مواردی که در صحت متن نسخه‌ها تردید داشته، یا آنچه در متن آمده با منابع دیگر متفاوت بوده است، آن را در پاورقی ذکر کرده است.

علاوه بر این، مصحح با بهره‌گیری از *تنقیح‌المقال* مامقانی، *تهذیب الاسماء* نووی، *اشتقاق* ابن درید، *قاموس* فیروزآبادی و *خلاصهٔ* علامه حلی ضبط دقیق اسامی را نیز مشخص کرده است. برخی توضیحات دربارهٔ اسامی یا معانی واژگان نیز از دیگر فواید چاپ نخست است که در پاورقی آمده است.[۱۵]

مصحح در متن کتاب اسامی را با نقطه از هم تفکیک کرده است و در پایان نیز بخشی با عنوان «اعلام الکتاب» تدارک دیده که فهرست اعلام کتاب است. در این فهرست تنها اسامی اصحاب معصومان، به همراه رمز نام معصوم آمده و از دیگر اسامی مذکور در متن یا پاورقی‌ها صرف‌نظر شده است. فهرست اعلام شماره‌گذاری هم شده و نهایتاً به عدد ۱۴۵۱ ختم شده است و از آنجا که موارد تکراری در شمارش نیامده است حاکی از تعداد روات و یاران معصومان ـ علیهم‌السلام ـ مذکور در کتاب برقی است.

چاپ دوم. این کتاب مجدداً در سال ۱۴۱۹ ق با تحقیق جواد قیومی اصفهانی از سوی مؤسسهٔ النشر الاسلامی در قم منتشر شده است.[۱۶] این چاپ مزین به مقدمه‌ای در شرح حال ابوجعفر احمدبن محمدبن خالد برقی و بحث دربارهٔ انتساب این کتاب به وی است که خلأ آن در چاپ

نخست، محسوس است. با اینکه محقق به درستی در مقدمه تأکید کرده است که انتساب کتاب رجال به برقی صغیر (احمدبن محمد) نادرست است[۱۷] ولی این مطلب در عنوان کتاب اعمال نشده و هم‌چنان در صفحه عنوان کتاب آمده است: «*رجال البرقی*، تألیف الشیخ ابوجعفر احمدبن محمد بن خالد برقی»؛ در حالی‌که انتظار می‌رفت این موضوع دست‌کم با عبارت «منسوب به» یا نظیر آن در صفحه عنوان کتاب انعکاس یابد.

محقق در مقدمه تأکید کرده است که برای تحقیق این کتاب، به نسخهٔ جدیدی دست نیافته و چاپ جدید بر مبنای همان چهار نسخهٔ پیشین صورت گرفته است.[۱۸] اما در مقدمه هیچ اشاره‌ای به نحوهٔ استفاده از نسخه‌ها نشده است. با مقایسهٔ این چاپ و چاپ نخست به نظر می‌رسد روش محقق آن، تصحیح قیاسی بوده است، به این معنا که آنچه صحیح دانسته در متن آورده است و البته در اغلب موارد به نسخه بدل‌ها نیز اشاره‌ای نشده است. مصحح چاپ نخست نیز در مواردی تصحیح قیاسی انجام داده است، ولی در پاورقی به آنچه در نسخه‌ها آمده اشاره کرده و منبع و معیار تصحیح خود را نیز یادآور شده است. محقق چاپ دوم این تصحیحات را عیناً در متن آورده بی‌آن که در پاورقی توضیح دهد. برای نمونه، مواردی در زیر آمده است:

۱۴۱۹، ص ۳۵: عبیدالله بن ابی رافع؛ قس ۱۳۸۳، ص ۴، پاورقی ۹: فی النسخ عبدالله و الصواب ما اثبتناه و هوالمنقول عن البرقی فی الخلاصه...»

۱۴۱۹، ص ۳۷: عبدالله و رباح ابنا الحارث من بکر بن وائل؛ قس ۱۳۸۳، ص ۵: عبدالله و رباح ابنا الحارث بن بکر بن وائل و پاورقی ۱۲: الف: وابل بالباء و هو سهو. اقول: لعل اصحیح بنا الحارث من بکر بن وائل و ان اتفقت المراجع علی ما اثبتناه.

۱۴۱۹، ص ۳۹: نمیله الهمدانی؛ قس ۱۳۸۳، ص ۷، پاورقی ۱: الف: تمیله بالتاؤ المثناه الفوقیه. ب، ج: عبله و الضبط من التنقیح.

۱۴۱۹، ص ۴۱: حذیفه بن أسید الغفاری؛ قس ۱۳۸۳، ص ۷، پاورقی ۶: النسخ اسد بدون الیاء و صرح ابن حجر فی‌الاصابه بفتح الهمزه و الظاهر من الممقانی ضمها (مصغراً).

۱۴۱۹، ص ۴۱: ابورزین الاسدی؛ قس ۱۳۸۳، ص ۷، پاورقی ۷: الف: ابوزر بن، ب، ج: ابوذرین و کلها تحریف.

۱۴۱۹، ص ۴۷: الحکم بت عتیبه؛ قس ۱۳۸۳، ص ۹، پاورقی ۴: النسخ: حکیم بن عیینه.

۱۴۱۹، ص ۵۳؛ عیسی بن ابی منصور القرشی؛ قس ۱۳۸۳، ص ۱۲، پاورقی ۱۱: الف: محرر، ب: محری، ج مجری.

مشابه موارد قبل، دربارهٔ عناویتی که مصحح چاپ نخست افزوده‌ای داخل قلاب [ ] در متن آورده نیز دیده می‌شود. بدین معنا که محقق چاپ دوم عیناً همان افزوده را (البته نه داخل قلاب بلکه به عنوان بخشی از متن) آورده است و در این باره هیچ توضیحی در پاورقی نیست. برای نمونه:

۱۳۸۳، ص ۱۳ــ۱۴: یونس [ابن] خال ابی المستهل، قس ۱۴۱۹، ص ۵۷؛ ۱۳۸۳، ص ۱۷ «یحیی بن [ابی] القاسم». قس ۱۴۱۹، ص ۶۴؛ ۱۳۸۳، ص ۱۷؛ عبدالمؤمن بن اقاسم اخو ابی مریم، قس ۱۴۱۹، ص ۶۴؛ ۱۳۸۳، ص ۱۹: اسماعیل بن ابی عبدالله، قس ۱۴۱۹، ص ۶۷؛ ۱۳۸۳، ص ۲۰: محمدبن اسحاق ابن یسار، قس ۱۴۱۹، ص ۶۸؛ ۱۳۸۳، ص ۲۷: آدم بن عبدالله بن سعد الاشعری، قس ۱۴۱۹، ص ۸۰؛ ۱۳۸۳، ص ۲۷: یکنی ابا اسحاق، قس ۱۴۱۹، ص ۸۱. این موارد بسیار زیاد است و در هر چند صفحه از کتاب یکی دو مورد دیده می‌شود.

در مواردی هم که در پاورقی، مطالبی ناظر به نسخه‌ها آمده، مراد محقق دقیقاً روشن نیست. مثلاً عبارت کذا فی‌النسخ بارها در پاورقی‌ها تکرار شده است.[۱۹] ظاهراً محقق زمانی از این تعبیر استفاده کرده که در مورد آنچه در متن آورده، تردید داشته و به همین سبب در اغلب موارد بر مبنای دیگر منابع و مراجع احتمال صحیح‌تر را ذکر کرده است.[۲۰] اما این تعبیر لزوماً بدین معنا نیست که در همهٔ نسخه‌ها عبارت یکسان آمده است. مثلاً ص ۵۴؛ سالم، ابومخلد الحناط، پاورقی ۳: کذا فی النسخ و فی بعضها: الخیاط که با مقاسه با چاپ ۱۳۸۳، ص ۱۲، پاورقی ۱۴ معلوم می‌شود مراد از بعضی نسخه‌ها، نسخهٔ الف بوده است. نمونهٔ دیگر ص ۵۵: الحسن بی أبی حبیش، پاورقی ۱ است اما با مراجعه به چاپ نخست (ص ۱۳، پاورقی ۱) درمی‌یابیم که در نسخهٔ ب و ج ابی حسیس آمده که محقق چاپ دوم به آن اشاره نکرده است.

گاهی هم به نسخهٔ اصل اشاره شده، ولی مراد از آن مشخص نیست. مثلاً ص ۳۱، پاورقی ۱ آمده: فی‌الاصل: و الاصل فیهم معروف، اما با مقایسه با چاپ ۱۳۸۳، ص ۲ نیز مراد از اصل روشن نمی‌شود. زیرا این عبارت عیناً در متن آمده و مصحح نسخه بدلی ذکر نکرده است. مثال دیگر: ص ۳۶، پاورقی ۳: و فی‌الاصل : بنوالجعد؛ قس ۱۳۸۳، ص ۵، پاورقی ۴: ب، ج: بنوالجص که ظاهراً در این مورد، از اصل، نسخهٔ الف است.

گاهی نیز رمز (خ ل) یا خ)[۲۱] برای اشاره به نسخه بدل‌ها به کار رفته که باز هم منظور از آنها روشن نیست. با مقایسهٔ رمزهای به کار رفته در این چاپ و رموز الف، ب، ج در چاپ اول هم نتایج ضد و نقیضی حاصل می‌شود. مثلاً یکجا (خ ل)، معادل نسخه‌های ب و ج در چاپ نخست است[۲۲] و جای دیگر (خ ل) دلالت بر نسخه الف می‌کند[۲۳] و گاه منظور همهٔ نسخه‌هاست.[۲۴]

محقق در مقدمه دربارهٔ انگیزهٔ خود از تحقیق مجدد این اثر (به رغم عدم دستیابی به نسخه‌ای جدید) گفته است که چون عناوین کتاب (اسامی رجال) به ترتیب الفبایی ذکر نشده و تصحیف و تحریف زیادی در آنها رخ داده است، در تحقیق تازه اسامی رجال (که در نسخ خطی و چاپی مصون از سقط و تحریف نمانده‌اند)، بر مبنای دیگر کتب رجالی، تاریخی یا حدیثی اصلاح شده[۲۵] و توضیح آنها در پاورقی آمده است. همچنین محقق اسامی اصحاب پیامبر و ائمه ـ علیهم‌السلام ـ را به تفکیک هر معصوم و نیز به صورت مسلسل شماره‌گذاری کرده، که نهایتاً به شمارش وی به ۱۷۰۷ تن رسیده است.[۲۶] نگارنده، با مقایسهٔ کامل میان چاپ اول و دوم، آنچه محقق تحریفات و تصحیفات خوانده، گردآورده است تا میزان دقت و اعتبار چاپ دوبارهٔ اثر روشن شود. تفاوت‌های چاپ اول و دوم را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۱. تفاوت در ضبط اسامی

ـ تمام مواردی که در چاپ نخست «ابن» آمده در چاپ دوم به «بن» تبدیل شده است.[۲۷]

ـ نام‌های «عبدالرحمن» به «عبدالرحمان» تبدیل شده است.

ـ تمام اسامی «حسین»، «حسین»، «حکم»، «حارث»، «جارود» و... که در چاپ نخست بدون الف لام آمده، در چاپ دوم الف لام گرفته‌اند.[۲۸] و البته اغلب موارد فوق بدون توضیح محقق است.

ـ تفاوت در ضبط القاب، که عبارتند از:

ص ۴۵: الجرمی به جای الحرمی، ص ۵۰: الحصرمی به جای الحضرمی، ص ۶۱: الازرق به جای الارزق، ص ۶۴: الارجانی به جای الارحاف، ص ۶۸: مولی بنی شیبان به جای مولی شیبان، ص ۷۳: الارجانی به جای الارجافی، ص ۸۲: مولی بنی تغلب به جای مولی تغلب، الجریری به جای الحریری، ص ۸۴: مولی النخع به جای مولی جعفر، ص ۸۶: الجریری به جای الحریری، ص ۹۲: الحناط به جای الخیاط، ص ۹۸: الزام به جای الرامی، ص ۱۰۵: السبعی به جای السجی، ص ۱۰۷: الحمال به جای الجمال، ص ۱۱۲: الخیاط به جای الحناط، ص ۱۳۹: المغازی به جای المعاذی.

ـ تفاوت در ضبط نام‌ها، که عبارتند از:

ص ۷۱: عبدالله بن الولید به جای عبیدالله بن الولید، ص ۷۵: عبدالرحیم بعدان بن مسلم به جای عبدالرحیم بن سعدان بن مسلم، ص ۷۶: القاسم بن سلیمان به جای القاسم بن سالم، ص ۸۵: عیسی بن الفرج به جای عیسی بن الفرج، ص ۸۹: سالم بن الاشل به جای سالم بن الاسد، ص ۹۰: ابوجمیله به جای ابوجمیل، ص ۹۴: عمربن رباح به جای عمر بن ریاح، ص ۹۵: عمران ابورقیبه به

جای عمران ابورقیه، ص ۹۹: حکم بن ابی خلاد به جای حکم بن حکیم بن ابی خلاد، ص ۱۲۷: بکر بن محمد به جای حماد ابی بکر بن محمد، ص ۱۳۰: محمدبن یحیی به جای محمد بن بحر، ص ۱۳۲: ابنا سعید بن حماد به جای ابنا سعید بن حماد بن سعید، المختار به جای موسی المختار، ص ۱۳۹، یحیی بن محمد به جای ابویحیی بن محمد، ص ۱۴۱: الحسن بن الحسین به جای علی بن الحسن بن الحسین، ص ۱۴۶: سعیده به جای سعیه

و تنها دربارهٔ مواردی که علامت (*) دارند، سبب و مرجع تغییر ضبط نام‌ها، کتیبه‌ها و القاب توضیح داده شده است.

۲. تفاوت در تفکیک اعلام

بدین معنا که برخی از عناوینی که در چاپ نخست نام و کنیه و لقب یک فرد تلقی شده بود، در چاپ دوم دو و گاه سه عنوان مستقل لحاظ شده و جداگانه شماره‌گذاری شده‌اند. همچنین در مواردی برای دو عنوان مستقل در چاپ نخست، عنوان واحدی در چاپ دوم در نظر گرفته شده‌اند. البته محقق چاپ دوم، تنها دربارهٔ مواردی که علامت * دارند توضیحی در پاورقی آورده است و فهم سبب باقی موارد را به خواننده واگذار کرده است! این تفاوت‌ها در ذیل فهرست شده‌اند:

ـ ۱۳۸۳، ص ۳: ابوبرزه جابربن عبدالله ← ۱۴۱۹، ص ۳۲: ۱۰ـ ابوبرزه، ۱۱ـ جابربن عبدالله

ـ ۱۳۸۳، ص ۷: ابوجمیله عنبسه بن جبیر ←، ص ۳۹: ۸۰ ـ ابوجمیله، ۸۱ـ عنبسه بن جبیر

ـ ۱۳۸۳، ص ۹: عامر بن النمط. ابویحیی ابان بین ابی عیاش الحذا، و هو ابن ابی المقدام بن هرم الفارسی]← ۱۴۱۹، ص ۴۷:۲۸ـ عامر بن النمط، ابویحیی، ۲۸ آبان بن ابی عیاش، ۲۹ــ ثابت الحذاء و هو ابن ابی المقدام بن هرم الفارسی

ـ ۱۳۸۳، ص ۱۰: یعقوب بن جعفر بن شعیب بن میثم الاسدی ← ۱۴۱۹، ص ۵۱: ۴۲ـ یعقوب بن جعفر، ۴۳ـ (یعقوب) بن شعیب بن میثم الاسدی*

ـ ۱۳۸۳: ص ۱۴: ابوالبلاد ابواسماعیل من قیس بن ثعلبه ← ۱۴۱۹، ص ۵۸: ۱۶۳ــ ابوالبلاد، ۱۶۴ۀ ابواسماعیل، من قیس بن ثعلبه[۲۹]

ـ ۱۳۸۳: ص ۱۶: ابومحمد بندار. المستنیر الجعفی ← ۱۴۱۹، ص ۶۱: ۲۱۵ــ ابومحمد بندار المستنیر الجعفی

ـ ۱۳۸۳، ص ۲۳: عبید جهنی. یعفور الخزاز روی عنه یونس بن یعقوب ← ۱۴۱۹، ص ۷۴: ۱۷۹ ـ عبیدالله بن یعقوب الخزاز روی عنه یونس بن یعقوب

ـ ۱۳۸۳، ص ۲۵: عبدالعزیز بن الحجاج روی عنه ابراهیم بن عبدالسلام ابن عبدالرحمن بن نعیم الازدی ← ۱۴۱۹، ص ۷۶: ۲۱۰ ـ عبدالعزیز بن الحجاج روی عن ابی ابراهیم علیها السلام، ۲۱۱ــ عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم الازدی*

ـ ۱۳۸۳، ص ۲۵: القاسم بن شریک. المنضل بن عمر ← ۱۴۱۹، ص ۷۶: ۲۱۵ ـ القاسم، شریک المفضل بن عمر*

ـ ۱۳۸۳، ص ۲۶: حسن بن رباط الصیقل و کنیته ابوالولید[۳۰] ← ۱۴۱۹، ص ۷۸: ۲۵۴ ـ الحسن بن رباط، ۲۵۵ـ (الحسن بن زیاد) الصیقفل و کنیته ابوالولید*

ـ ۱۳۸۳، ص ۲۶: الحسین بن الحر خراسانی ← ۱۴۱۹، ص ۷۹: ۲۷۶ ـ الحسین بن الحر، ۲۷۷ ـ (الحسین) الخراسانی*

ـ ۱۳۸۳، ص ۳۸: صباح مولی عثمان بن جبیر روی عنه یونس بن یعقوب ← ۱۴۱۹، ص ۹۷: ۵۶۹ ـ صباح، مولی عثمان، ۵۷۰ـ جبیر روی عنه یونس بن یعقوب*

ــ ۱۳۸۳، ص ۳۹: مدرک الحضرمی [مدرک بن عبدالرحمن] ← ۱۴۱۹، ص ۱۰۰: ۶۱۹ ـ مدرک الحضر می بن عبدالرحمان

ـ ۱۳۸۳، ص ۴۰: سنان ابوعبدالله ابن سنان بن طریف[۳۲] ← ۱۴۱۹، ص ۱۰۲: ۶۴۷ــ سنان، ابوعبدالله، ۶۴۸ـ سنان بن طریف، ۱۳۸۳.

ـ ۱۳۸۳، ص ۴۳: ابویزید قدامه بیاع الخمیس. ابویزید الحبری کان عبداً [و] کاتب ← ۱۴۱۹، ص ۱۰۷: ۷۳۹ـ ابویزید، ۷۴۰ـ قدامه، بیاع الخمیس، ابویزید الحبری کان عبداً (و) کاتب*

ـ ۱۳۸۳، ص ۴۴: العلاء بن المنقذ بن ابی عمران الطبیب ابن عبید بن عمر← ۱۴۱۹، ص ۱۰۸: ۷۵۸ ـ العلاء بن المنقذ ـ ۷۵۹ ـ ابوعمران الطبیب، ۷۶۰ـ عبید بن عمر

ـ ۱۳۸۳، ص ۴۴: حازم بن حکیم روی عنه بعدلاصمد بن بشیر بن ربیع‌الخولانی ← ۱۴۱۹، ص ۱۰۹: ۷۷۲ ـ حازم بن حکیم، روی عنه عبدالصمد بن بشیر، ۷۷۳ ـ (الفضل) بن ربیع الخولانی*

ـ ۱۳۸۳، ص۴۵: المطلب بن زیاد الثقفی ابن المغیره بن لومه ← ۱۴۱۹، ص ۱۱۰: ۷۸۰ ـ المطلب بن زیاد الثقفی، ۷۸۱ ـ المغیره بن توبه*

ـ ۱۳۸۳، ص ۴۷: نشیط ابن صالح [بن] عبدالله بن لفافه کوفی← ۱۴۱۹، ص ۱۱۵ــ۱۱۶: ۱۲: نشیط بن صالح، ۱۳ـ (نشیط) بن عبدالله بن لفافه، کوفی*

ـ ۱۳۸۳، ص ۵۲: نادر مولی علی. عبدالحمید بن سعد ← ۱۴۱۹، ص ۱۲۴: ۱۶۴ــ نادر مولی، ۱۶۵ ـ علی بن عبدالحمید بن سعد

ـ ۱۳۸۳، ص ۵۲ـ ۵۳: علی بن یحیی. ابوالحسین ← ۱۴۱۹، ص ۱۲۵: ۱۹۷ ـ علی بـن یحیـی، ابوالحسین

ـ ۱۳۸۳، ص ۵۵: علی [بن] سعید ابن اخت صفوان ← ۱۴۱۹، ص ۱۳۰: ۶۰ـ علی بن (بـلال)، ۶۱ـ سعید ابن اخت صفوان*

ـ ۱۳۸۳، ص ۵۷: بندار مولی ادریـس ← ۱۴۱۹، ص ۱۳۴: ۴۴ ـ (احمـدبن محمـد بـن) بنـدار، مولی، ۴۵ـ ادریس*

ـ ۱۳۸۳، ص ۵۷: علی بن یحیی. ابوالحسین بن‌عباس بن حـریس الـرازی ← ۱۴۱۹، ص ۱۳۵: ۶۰ ـ علی بن یحیی، ابوالحسین، ۶۱ـ الحسین بن عباس بن حریس الرازی*

ـ ۱۳۸۳، ص ۶۰: محمدبن احمد بن علی بن ابراهیم ← ۱۴۱۹، ص ۱۴۱: ۷۷ـ محمدبن احمـد، ۷۸ـ علی‌بن ابراهیم*

ـ ۱۳۸۳، ص ۶۰: هارون بن مسلم. سعدان بصری ← ۱۴۱۹، ص ۱۴۳: ۲ـ هارون بن مسلم بن سعدان، بصری*

ـ ۱۳۸۳، ص ۶۲: قنواء بنت رشید الزیات. امره داود الرقـی ← ۱۴۱۹، ص ۱۴۶:۱۴۷: ۸ــ قنـواء بنت رشید، ۹ـ الرباب امراه داود الرقی*

مجموع موارد فوق به شصت عنوان نمی‌رسد که در مقایسه با قریب به ۱۵۰۰ عنـوان مـذکور در چاپ نخست، تعداد قابل توجهی نیست. صرف‌نظر از اینکه در برخی از این تفکیـک‌هـا یـا تلفیـق‌هـا امکان مناقشه یا تردید نیز هست.

۳. سایر موارد

ـ ۱۳۸۳، ص ۸: و قد روی فی سعید بن جبیر. قال علی‌بن الحکم: ثم کان بعـدُ ابـوحمزه الثمـالی ثابت بن دینار ← ۱۴۱۹، ص ۴۶: ۱۰ـ و قد روی فی سعید بن جبیر قال علی بن حکم: ثم کان بعد، ۱۱ـ ابوحمزه الثمالی ثابت بن دینار.[۳۳]

ـ ۱۳۸۳، ص ۱۷: و کان ابوعبدالله یکنی بأبی بصـیر. ابومحمـد محمـدبن مسـلم بـن ریـاح ← ۱۴۱۹، ص ۶۴: ۱۲ــ... و کان ابوعبدالله یکنی ابا بصیر بأبی محمد، ۱۳ـ محمدبن مسـلم بـن ریـاح. و مواردی از این دست که بسیار اندکند.

مبتنی بر مقایسه فوق روشن می‌شود که ادعـای محقـق چـاپ دوم دربـارهٔ تصـحیف و تحریـف فراوان در نسخهٔ مطبوع چندان مقبول نیست یا دست‌کم لازمهٔ اصلاح این اشکالات چاپ (یا به قول محقق: تصحیح) مجدد کتاب نیست.

گذشته از آنچه ذکر شد، نوآوری محقق در شماره‌گذاری اصحاب کار ارزنده‌ای است، هر چند منظور از این شماره‌گذاری به درستی معلوم نیست. اگر بنابر شمارش اصحاب پیامبر و ـ ائمه علیهم‌السلام ـ بوده است، چنان که از تأکید محقق بر عدد ۱۷۰۷ برمی‌آید، نباید به اسامی مکرر شمارهٔ جدیدی تخصیص داده می‌شد و اگر مراد شماره‌گذاری یکایک عناوین برای ارجاع در فهرست رجال پایان کتاب بوده است، باید به هر عنوان یک شماره مستقل اختصاص می‌یافت؛ که البته هیچ یک از این دو رویه در سراسر کتاب اعمال نشده و هر یک مثال‌های نقضی دارد این کار در قالبی دیگر، در چاپ نخست صورت گرفته است؛ به این ترتیب که اسامی رجال در متن با نقطه از هم تفکیک شده‌اند و در پایان کتاب در فهرست اعلام نیز کل اصحاب شماره‌گذاری شده‌اند. ضمن اینکه ظاهراً تفکیک ساده چاپ اول و شماره‌گذاری در فهرست اعلام، از آنچه در چاپ دوم با دو شماره‌گذاری مختلف (شماره‌گذاری مسلسل داخل [ ] و شماره‌گذاری در هر باب) انجام شده، دقیق‌تر است؛ زیرا در آنجا مکررات، یکبار شمارش شده‌اند و صرفاً صفحات مختلف مقابل نام آنها ذکر شده است، بنابراین شمارش چاپ نخست دقیق‌تر (۱۴۵۱) و مفیدتر است.

چاپ سوم. کتاب *الرجال* برای سومین بار سال ۱۳۸۶ (۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۷ م) با عنوان کتاب *الطبقات* با مطالعه و تحقیق دکتر ثامر کاظم عبدالخفاجی از سوی انتشارات کتابخانهٔ آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی منتشر شده است.[۳۴] این چاپ به گفتهٔ محقق آن، مبتنی بر دو نسخه صورت گرفته است: نسخهٔ اصل، نسخه دانشگاه تهران با تاریخ کتابت ۱۳۸۳ ق و بدون نام کاتب و نسخهٔ کتابخانهٔ آل کاشف‌الغطاء در نجف (تاریخ کتابت ۱۳۶۸ ق) به خط حسن عبدالهادی موسوی خرسان. ظاهراً به دلیل آن که در نسخهٔ دوم تصحیف و تحریف زیادی صورت گرفته، فقط بر نسخهٔ اول (اصل) اعتماد شده[۳۵] و جز مواردی نادر نسخه بدل ذکر نشده است.[۳۶] جالب آن که محقق نه تنها به نسخه‌های اختصاصی مرحوم محدث ارموی (که چاپ نخست مبتنی بر آنها صورت گرفته) دسترسی نداشته تا آنها را با نسخهٔ اصل خود که تاریخ کتابت آن با تاریخ چاپ اول کتاب برابر است!) مقایسه کند، بلکه به رغم انتشار این کتاب توسط انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره) محقق از نسخهٔ اختصاصی همین کتابخانهٔ نیز (که مصحح چاپ اول در اختیار داشته) بهره نگرفته است. بنابراین به نظر می‌رسد دست‌کم از لحاظ اصالت نسخه‌ها چاپ اول همچنان پیشتاز است و چاپ‌های دوم و سوم سخن تازه‌ای ندارند.

صرف‌نظر از نامگذاری متفاوت[۳۷] محتوای این چاپ با چاپ‌های پیشین تفاوتی ندارد. هر چند عنوان *طبقات الرجال* در میان کتاب‌های *محاسن* برقی ذکر شده است، ولی محقق در مقدمه تأکید

کرده است که این کتاب با عنوان *الرجال* یا *رجال البرقی* شهرت یافته و در صحفهٔ نخست مخطوطات مورد اعتماد در این تحقیق نیز همین نام درج شده است.[۳۸] بنابراین وجه نامگذاری متفاوت کتاب روشن نیست همچنین بر روی جلد و صفحه عنوان کتاب تاریخ وفات برقی ۲۸۱ درج شده که قطعاً نادرست و احتمالاً خطایی مطبعی است. محقق خود در مقدمه سال وفات برقی را ۲۷۴ یا ۲۸۰ ذکر کرده است.[۳۹] نکتهٔ شگفت‌آور دیگر ادعای مولف دربارهٔ قطعی بودن نسبت این کتاب به احمد برقی (برقی صغیر) است[۴۰] که پیشتر دربارهٔ نادرستی آن به تفصیل سخن رفت.

کار مصحح در چاپ سوم

محقق مقدمه‌ای در شرح حال برقی برای کتاب آورده است. هر چند برخلاف ادعای او مبنی بر اینکه مطالعه‌ای جامع دربارهٔ برقی پیش از آن وجود نداشته، تنها انباشته‌ای از اطلاعات گردآوری شده از منابع است و عاری از تحلیل علمی است.[۴۱] محقق در تحقیق متن این کتاب از منابع متعدد شیعه و سنی بهره گرفته است،[۴۲] به گونه‌ای که کتاب ۶۶ صفحه‌ای در چاپ نخست از مرز ۴۰۰ صفحه گذشته است. او در پاورقی ذیل هر عنوان، علاوه بر توضیحات اجمالی دربارهٔ آن فرد نظیر: نام کامل، کنیه و لقب، کتاب/ کتب، نام معصومی که از او حدیث نقل کرده، و نظایر آن، انبوهی از منابع و مآخذ را با ذکر جلد و صفحه و شماره برای دستیابی به اطلاعات دربارهٔ آن عنوان فهرست کرده است. این کار فی‌نفسه ارزشمند و پرفایده است و زحمت جست‌وجو در منابع را از دوش دیگر محققان برمی‌دارد، اما در حال حاضر، با وجود در دسترس بودن منابع الکترونیکی و کتابخانه‌های دیجیتال[۴۳] که افراد را قادر می‌سازد با صرف زمانی کوتاه، به حجمی بسیار بیشتر از این منابع و ارجاعات دست یابند، چنین کاری، دست‌کم برای محققانی که با این ابزارها مأنوس‌اند، محلی از اعراب ندارد. صرف‌نظر از اینکه منابع ارجاع داده شده در پاورقی‌ها از اعتبار و ارزش علمی یکسان برخوردار نیستند و گردآوری انبوه ارجاعات لزوماً به معنای فراهم آمدن اطلاعات تاریخی بیشتر و متقن‌تر نیست. به علاوه محقق در مواردی به جز یک یا دو منبع متأخر نظیر: *معجم رجال الحدیث* خویی یا *طرائف المقال* بروجردی و... به اطلاعی دست نیافته و به ذکر همان‌ها بسنده کرده است. و بسا این منابع نیز اطلاعات خود را از همان *رجال* برقی اخذ کرده‌اند، چنان که مصحح چاپ نخست بارها در پاورقی یادآوری کرده است که نام فلان راوی تنها در *رجال* برقی آمده است و در دیگر منابع متقدم رجالی اثری از او نیست.

محقق عناوین (اسامی صحابه و راویان) را شماره‌گذاری کرده است. اما وجه این شماره‌گذاری روشن نیست و خود نیز در این باره توضیحی نداده است. با نگاهی گذرا به متن، چنین به نظر می‌رسد که قصد محقق از این اعداد شمارش اصحاب و راویان ـ معصومان علیهم‌السلام ـ بوده است؛

چه او غالباً کنار نام‌های تکراری عددی درج نکرده و در پاورقی با عبارت «تقدمت تراجمهم»[۴۴] از تکرار مطالب تحقیقی پیشین در پاورقی خودداری کرده است. اما این رویه همواره رعایت نشده و موارد نقض فراوانی دارد. از جمله آن که محقق به دو عنوان یکسان دو شمارهٔ مختلف تخصیص داده است و در پاورقی عنوان تکراری با عبارت «تقدمت ترجمته برقم...» [۴۵] خواننده را به عنوان پیشین ارجاع داده است. بنابراین آخرین شماره، یعنی ۱۴۹۴،[۴۶] نمی‌تواند بیان‌کنندهٔ تعداد راویان از پیامبر و ائمه ـ علیهم‌السلام ـ باشد، زیرا اسامی مکرر، شمارهٔ مجزا دارند.[۴۷] این عملکرد دوگانهٔ محقق اشکال دیگری نیز در پی داشته است.

همان‌طور که اشاره شد کتاب *رجال* برقی به ترتیب الفبایی منظم نشده است و بنابراین برای یافتن نام یکی از یاران معصومان، حتی با اطلاع از اینکه او راوی و صحابی کدام معصوم بوده، لازم است پژوهشگر کل رجال و راویان آن معصوم را مرور کند. این نقیصه در چاپ نخست با تهیهٔ فهرست اعلامی جامع و در چاپ دوم با شماره‌گذاری مسلسل همهٔ اعلام و تهیهٔ فهرست الفبایی اعلام با ذکر شمارهٔ هر راوی جبران شده است. اما این مسأله در چاپ سوم با اشکالی اساسی مواجه است. زیرا با اینکه در پایان کتاب فهرست اعلامی نظیر آنچه در چاپ دوم هست، فراهم آمده (که البته در ادامه به اشکالات این فهرست نیز پرداخته خواهد شد) ولی عدم شماره‌گذاری اعلام تکراری امکان دستیابی به آنها را از طریق همین فهرست هم منتفی کرده است.[۴۸] حال تصور کنید اگر پژوهشگری بخواهد بررسی کند که فلان راوی در *رجال* برقی در شمار اصحاب کدام یک از ائمه ـ علیهم‌السلام ـ آمده است، باید این کتاب با بیش از چهارصد صفحه را از ابتدا تا انتها تورق کند تا به خواسته‌اش برسد. باز جای شکرش باقی است که در انتهای کتاب فهرست مطالب (ابواب کتاب) آمده، وگرنه دست‌یابی به راویان مربوط به هر امام نیز معضل بود. هر چند اگر کسی بخواهد به فلان راوی از اصحاب فلان امام مراجعه کند تا از ضبط نام او در *رجال* برقی آگاه شود یا از اطلاعات فراهم آمده توسط محقق در پاورقی بهره بگیرد، باز هم چاره‌ای جز بررسی همهٔ رجال مذکور در آن باب ندارد.[۴۹] در این شماره‌گذاری بی‌دقتی‌هایی نیز شده که در مقایسه با اشکالات پیش گفته قابل چشم‌پوشی است.[۵۰]

یکی از مهم‌ترین ابزارهای علمی و معیارهای اساسی برای سنجش کیفیت تحقیق یک کتاب، فهارس فنی آن است که دربارهٔ کتاب حاضر خصوصاً فهرست اعلام از وظایف ضروری محقق است. به بیان دیگر نبود فهرست جامع اعلام، به معنای بی‌ارزش شدن و بی‌ثمر ماندن تمامی تلاش و زحمتی است که محقق در راه تحقیق آن صرف کرده است. در کتاب حاضر، این بخش از حیرت-

آورترین و مأیوس‌کننده‌ترین بخش‌های آن است. اولاً بیش از نیمی از رجال کتاب در فهرست اعلام از قلم افتاده‌اند.[۵۱] در مواردی هم شمارهٔ ضبط شده در فهرست نادرست است که مراجعه‌کننده را سردرگم می‌کند.[۵۲] فهرست اعلام نساء هم که اصلاً فهرست الفبایی نیست، بلکه فهرست اسامی به ترتیب ائمه است که این اشکال به سبب کمی تعداد نام‌ها، قابل اغماض است.

آنچه گفته شد، همگی مسائل حاشیه‌ای دربارهٔ چاپ اخیرند، و با اینکه در همین نکات جزئی و فرعی اطلاعات ارزنده‌ای برای قضاوت دربارهٔ اعتبار کتاب نهفته است اما نگارنده به این موارد بسنده نکرده و متن کتاب حاضر را با متن و حواشی چاپ نخست آن مقایسه کرده است و در نتیجه به نکاتی دست یافته که در تحلیل میزان دقت و ارزش علمی تحقیق حاضر قابل ملاحظه است.

اولاً همان‌طور که بیشتر اشاره شد، نسخه‌های مورد اعتماد در تصحیح اخیر نسبت به آنچه در چاپ نخست اساس تصحیح قرار گرفته، فاقد وجاهتند. این موضوع در اختلاف‌های موجود میان متن چاپ شده این دو تحقیق کاملاً مشهود است. موارد فراوانی یافت می‌شود که در چاپ نخست ذکر شده ولی در چاپ اخیر اثری از آنها نیست. این موضوع دست‌کم حاکی از آن است که نسخهٔ مورد اعتماد محقق چاپ ۱۴۲۸ افتادگی‌هایی داشته است. برای نمونه، موارد زیر در چاپ ۱۴۲۸ نیست:

۱۳۸۳، ص ۲: والاصل من الکلب و الاصل فیهم معروف، قس ۱۴۲۸، ص ۳۸: ۱۳۸۳، ص ۷: روی عنه عبدالاعلی، قس ۱۴۲۸، ص ۶۴؛ ۱۳۸۳، ص ۸: کان یکنی ببکر و یکنی بابی الحسن ایضاً»، قس ۱۴۲۸، ص ۷۱: ۱۳۸۳، ص ۱۰: «احمدبن محمد الحضر و هو ابوبکر»، قس ۱۴۲۸، ص ۷۱؛ ۱۳۸۳، ص ۱۰: احمدبن محمد الحضرمی و هو ابوبکر، قس ۱۴۲۸، ص ۸۷؛ ۱۳۸۳، ص ۱۴: روی عنه عثمان بن عیسی، قس ۱۴۲۸، ص ۱۲۰؛ و موارد فراوان دیگر.

همچنین مواردی بر ضبط غیردقیق نسخه‌های چاپ ۱۴۲۸ دلالت دارد. برای نمونه عبارات ذیل را با هم مقایسه کنید:

۱۳۸۳، ص ۳: اصحاب امیرالمومنین(ع) من اصحاب رسول‌الله(ص): الاصحاب، ثم الاصفیاء ثم الاولیاء، ثم شرطه الخمیس. من الاصفیاء من اصحاب امیرالمومنین(ع)...»؛ قس ۱۴۲۸، ص ۴۰: «اصحاب امیرالمؤمنین(ع) من اصحاب رسول‌الله(ص) و اصحابه، و من الاصفیاء و الاولیاء و شرطه الخمیس: فمن اصحابه:...»

۱۳۸۳، ص ۵: و اصحابه من ربیعه:...» قس ۱۴۲۸، ص ۵۴: «و من ربیعه،...»

۱۳۸۳، ص ۶: و اصحابه من الیمن... قس ۱۴۲۸، ص ۵۷: و من الیمن:....

۱۳۸۳، ص ۶: «عبدالرحمن بن ابی لیلی الانصاری شهد معه»؛ قس ۱۴۲۸، ص ۵۷: «عبدالرحمن بن ابی لیلی الانصاری استشهد معه» (چگونه ممکن است عبدالرحمن با علی(ع) شهید شده باشد، در حالی که او سال ۸۳ درگذشته است).

این موارد تنها به نسخه‌های تحقیق اخیر بازنمی‌گردد بلکه بی‌دقتی در کار محقق نیز بارز است. علاوه بر مورد اخیر که مثال خوبی برای این مدعاست،[۵۳] نمونه‌های دیگری نیز قابل ذکر است. مثلاً بارها محقق نامی را یکجا به گونه‌ای ضبط کرده و در جای دیگر، به گونه‌ای دیگر بدون اینکه دربارهٔ این تفاوت‌ها توضیح دهد؛ از جمله موارد زیر:

۱۴۲۸، ص ۳۱: «ابوعمره» و ص ۴۰: «ابوعمرو» در حالی که در هر دو جا این نام در کنار ابوسنان و جابربن عبدالله آمده است.

۱۴۲۸، ص ۵۱ـ ۵۲: «سالم، عبیده زیاد بنو الجعد»؛ قس ص ۵۱، پاورقی ۳: «ابن ابی الجعد» دربارهٔ سالم، که علی‌القاعده دربارهٔ دو برادر دیگر نیز صادق است؛ نیز قس ۱۳۸۳، ص ۵: سالم و عبیده و زیاد بنو [ابی] الجعد» که مصحح لفظ «ابی» را در متن افزوده است.

۱۴۲۸، ص ۶۶: «حبیب بن مظهر»؛ قس ص ۴۲: «حبیب بن مظاهر». نیز قس ۱۳۸۳، صص ۴، ۷: که در هر دو «مظاهر» آمده است.

۱۴۲۸، ص ۶۸: «ابوسعید، و عقیصان»؛ قس ص ۵۶: «ابوسعید، عقیصان»؛ نیز قس ۱۳۸۳، صص ۵، ,۸

۱۴۲۸، ص ۷۶: «مسلم بن البطین»؛ قس ص ۶۶: «مسلم البطین»؛ نیز قس ۱۳۸۳، ص ۷، ۸: «در هر دو «مسلم‌البطین».

۱۴۲۸، ص ۹۳: «عبدالحمید بن عواض الطائی»؛ قس ص ۳۴۶: «عبدالحمید بن عواض البطائنی»؛ نیز قس ۱۳۸۳، ص ۱۱: «عبدالحمید بن عواض الطائی و ص ۴۷: «عبدالحمید بن عواض البطائنی» با این فرق که در پاورقی ۹ تذکر داده که بیشتر طائی ثبت شده است.

۱۴۲۸، ص ۹۴: «عمرو بن ابی المقدام»، با این توضیح در پاورقی ۲: «ابن هرمز الحذاء و اسم ابی المقدام ثابت کوفی مولی بنی عجیل...»؛ قس ص ۸۰: «الحداد، هو ابن ابی المقدام بن صوم الفارسی»، با این توضیحات در پاورقی ۲: «مولی بنی عجل، یکنی اباالمقدام». منابعی که در این دو پاورقی ذکر شده نیز اساساً با هم متفاوت است. همین مورد را قیاس کنید با ۱۳۸۳، ص ۹: «الحذاء و هو ابن ابی المقدام بن هرم الفارسی»، پاورقی ۲: «... ان اباالمقدام هو ثابت بن هرمز الفارسی» و

ص ۱۱، پاورقی ۲: «... قد سبق ذکر ابی المقدام ثابت بن هرمز الفارسی». این مقایسه حاکی از منتهای دقت مصحح ۱۳۸۳ و اوج بی‌توجهی محقق ۱۴۲۸ است.

۱۴۲۸، ص ۱۱۷: «الحکم بن ابی الصلت»؛ قس ص ۱۰۲: «الحکم بن الصلت»؛ نیز قس ۱۳۸۳، صص ۱۲، ۱۴: در هر دو «الحکم بن الصلت». نمونهٔ این دست بی‌دقتی‌ها در چاپ ۱۴۲۸ بسیار است.

گاهی نیز مطالبی در پاورقی آمده که به عنوان مربوط، نامربوط است. مثلاً پاورقی ۳ ص ۴۴ دربارهٔ مشخصات حارث بن عبدالله اعور و مآخذ اطلاعات آن کاملاً بی‌ربط است. محقق در نقطه-گذاری متن نیز خطاهایی دارد که حاکی از بی‌دقتی اوست. مثلاً عبارتی در روایت مربوط به شرطه الخمیس را این طور نقطه‌گذاری کرده است: «... أن نبینا (ص) قال لاصحابه: فیما مضی تشتر طوا انا لست اشارطکم الا علی الجنه..» (۱۴۲۸، ص ۴۰) در حالی که صحیح آن چنین است: «... أن نبینا (ص) قال لاصحابه فیما مضی: تشرطوا انما اشارطکم علی الجنه...» (۱۳۸۳، ص ۳). یا عبارت مربوط به جداسازی اصحاب علی(ع) بر مبنای قبائل را در شماره‌گذاری زید بن صوحان آورده است: «[۶۴] و من ربیعه، زید و صعصعه ابنا صوحان...»). عجیب‌تر از آن تفکیکی است که در اصحاب امام جواد(ع) صورت گرفته است. برقی پس از ذکر اصحابی که امام کاظم و امام رضا(ع) را درک کرده‌اند، به اصحاب خاص حضرت جواد پرداخته است. اما در توصیف یکی از این اصحاب چنین آمده است: «عبدالله بن سنان، من اصحاب الرضا علیه‌السلام»[۵۴] محقق در چاپ ۱۴۲۸، متوجه این امر نشده و عبارت «من اصحاب الرضا علیه‌السلام» را تیتری مستقل کرده است (ص ۴۱۴) به طوری که خواننده چنین برداشت می‌کند که تمام نام‌های پس از این تعبیر، از اصحاب امام رضا(ع) هم بوده‌اند در حالی که این طور نیست.

تفاوت‌های چاپ اول و سوم را نیز می‌توان هم‌چون مقایسه‌ای که میان چاپ اول و دوم کتاب ارائه شد، در همان طبقه‌بندی گنجاند:

۱. تفاوت در ضبط اعلام که برای پرهیز از تطویل مقاله از ذکر موارد صرف‌نظر می‌شود. البته گفتنی است که اکثر این اختلافات به دو عامل پیش گفته بازمی‌گردد: الف ـ کم‌اعتباری نسخه‌های تحقیق چاپ سوم؛ ب ـ بی‌دقتی محقق در ضبط اعلام. هر چند در پاره‌ای موارد با تصحیح قیاسی اصلاحاتی نیز صورت گرفته است.

۲. تفاوت در تفکیک اعلام. بنا بر بررسی نگارنده، موارد اختلاف چاپ سوم با چاپ نخست، بسیار اندک است.[۵۵] بدین ترتیب شاید بتوان گفت که مبنای تفکیک اعلام چاپ نخست بوده است.

***

از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که با وجود گذشت بیش از ۴۵ سال از چاپ نخست کتاب *الرجال* برقی (۱۳۸۳ ق)، این تصیحح و تحقیق، همچنان از لحاظ اعتبار، دقت در ضبط اعلام و فواید رجالی بر چاپ‌های دوم (۱۴۱۹ ق) و سوم (۱۴۲۸ ق) برتری دارد. عجیب آن که چاپ اخیر، کتاب برگزیدهٔ فصل پاییز سال ۱۳۸۶ هم بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی دیگر از شخصیت‌های علمی این خاندان عبارتند از: حسن‌بن خالد، عموی احمد برقی که ثقه بود و چند کتاب تألیف کرد؛ علی‌بن محمد بندار، نوهٔ دختری احمد برقی که محدثی ثقه و از مشایخ کلینی در *کافی* است؛ احمدبن عبدالله نوهٔ پسری احمد برقی که فرزندش علی و کلینی از او روایت می‌کنند؛ علی‌بن احمد بن عبدالله، نتیجهٔ احمد برقی از مشایخ صدوق؛ علی‌بن علاء بن فضل، نوهٔ برادر برقی که فقیه بوده است.

۲. او از قریب به دویست نفر حدیث نقل کرده و کتاب‌های بیش از صد نفر را روایت کرده است؛ برای فهرست مشایخ برقی ر. ک. خوئی *معجم رجال الحدیث*، ج ۲، صص ۳۱ـ۳۲، ۲۲۶ـ۲۲۷، ۲۶۶ـ ۲۶۷,

۳. غالب ایشان راویان کوفی‌اند، افرادی چون: ابن فضال، ابن محبوب، اسماعیل‌بن مهران، حسن‌بن علی و شاه، عبدالرحمان‌بن حماد، عثمان‌بن عیسی، علی‌بن اسباط، عمروبن عثمان و محمدبن عبدالحمید عطار.

۴. کسانی مانند: داودبن قاسم بغدادی، محمدبن عیسی عبیدی و یعقوب‌بن یزید.

۵. کسانی چون: احمدبن محمد سیاری، بکربن صالح، حسین‌بن علی‌بن ابی عثمان، محمدبن حسن‌بن شمون و ابوسمینه محمدبن علی کوفی.

۶. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ شاگردان و راویان او ر. ک: خوئی، *معجم رجال الحدیث*، ج ۲، صص ۳۲، ۲۲۷، ۲۶۷.

۷. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ خاندان برقی ر. ک: محمد جواد شبیری، «برقی، ابوجعفر» و حسن طارمی، «برقی، ابوعبدالله»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۳، صص ۱۵۸ـ۱۶۲

۸. ابن ندیم، ص ۲۷۶.

۹. تستری، ج ۱، ص ۴۵؛ مقایسه کنید با *بحرالعلوم*، ج ۴، ص ۱۵۶: که مراد از سعد را «سعدبن سعد اشعری» راوی از امام رضا و امام جواد ـ علیهماالسلام ـ دانسته است که محمدبن خالد برقی از او روایات کرده است.

۱۰. تستری، همانجا.

۱۱. نظیر آنچه در کتاب‌های *فهرست* شیخ طوسی، *رجال* نجاشی، *رجال* علامه حلی و *خلاصه* ابن داود دیده می‌شود؛ تستری، همانجا.

۱۲. ر. ک. تستری، همانجا؛ شبیری، ج ۳، صص ۱۵۸ـ ۱۶۰,

۱۳. از این پس به این چاپ با سال نشر آن (۱۳۸۳) ارجاع داده می‌شود.

۱۴. ۱۳۸۳، *کلمه المصحح*، ص ب و ج. مصحح تصویر نخستین برگه از اولین نسخهٔ کتاب *رجال البرقی* را نیز چاپ کرده است با این توضیح: اول صفحه من اول نسخه عندنا من نسخ رجال البرقی و اشرنا الیها فی المقدمه برمز «الف».

۱۵. کتب مورد استفاده مصحح عبارتند از: *ارشاد* مفید، *اسیعاب* ابن عبدالبر، *اسدالغابه* ابن اثیر، *اشتقاق* ابن درید، اصابه ابن حجر عسقلانی، *تنقیح المقال* مامقانی، *تهذیب الاسماء* نووی، *جامع الرواة* اردبیلی، *خلاصه* علامه حلی، *رجال* شیخ طوسی، *رجال کشی*، *رجال* نجاشی، *فهرست* شیخ طوسی، *قاموس* فیروزآبادی، *الکنی و الالقاب* محدث قمی، *مراصد الاطلاع* صفی‌الدین بغدادی، *معجم قبائل العرب* کحاله، *معجم ما استعجم* بکری، *منتهی المقال* ابوعلی حائری، *منهج المقال* استرآبادی *والنهایه* ابن اثیر (ر. ک: ۱۳۸۳، *کلمه المصحح*، ص ج و د).

۱۶. از این پس به این چاپ با سال نشر آن (۱۴۱۹)، ارجاع داده می‌شود.

۱۷. ۱۴۱۹، *مقدمهٔ المحقق*، صص ۱۹ـ ۲۲: تنبیه فی البحث عن مولف هذاالکتاب

۱۸. همان، *مقدمهٔ المحقق*، ص ۲۳. در ص ۲۷ تصویر صفحه نخست نسخهٔ الف از چاپ اول عیناً چاپ شده است با این توضیح: الصفحه الاولی من النسخه الخطیه»

۱۹. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۳۰، پاورقی ۳؛ ص ۳۵، پاورقی ۱ و ۲؛ ص ۳۶، پاورقی ۴. ص ۳۷، پاورقی ۱ و ۲؛ ص ۴۵، پاورقی ۱؛ ص ۴۶، پاورقی ۱؛ ص ۵۵، پاورقی ۳؛ ص ۶۱، پاورقی ۳,

۲۰. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۲۹، پاورقی ۲؛ ص ۳۰، پاورقی ۳؛ ص ۵۴، پاورقی ۳؛ ص ۶۱، پاورقی ۳؛ ص ۷۶، پاورقی ۲؛ ص ۷۷، پاورقی ۲؛ و موارد بسیار دیگر.

۲۱. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۴۴، پاورقی ۱,

۲۲. برای نمونه ر. ک: ۱۴۱۹، ص ۵۶: «بشیر النبال الشیبانی»، پاورقی ۲: «بشر (خ ل)»، قس ۱۳۸۳، ص ۱۳: «بشیری النبال الشیبانی»، پاورقی ۱۵: «ب، ج: بشر»؛ نیز نک. ۱۴۱۹، ص ۵۶، پاورقی ۳، قس ۱۳۸۳، ص ۱۳، پاورقی ۱۶,

۲۳. برای نمونه ر. ک: ۱۴۱۹، ص ۳۰: بریده بن الخصیب»، پاورقی ۲: «الخضب (خ ل)» قس ۱۳۸۳، ص ۲: بریده بن الخضیب» پاورقی ۳: ب، ج: الخصیب؛ ص ۴۰: ربیع بن علی، پاورقی ۲: ربیعه (خ ل)؛ قس ص ۷: ربیعه بن علی، پاورقی ۴: ب، ج: ربیع بن علی نیز ر. ک: ۱۴۱۹، ص ۶۱، پاورقی ۲، قس ۱۳۸۳، ص ۱۶، پاورقی ۴.

۲۴. برای نمونه ر. ک: ۱۴۱۹، ص ۳۹، پاورقی ۱: الخمیری، الهمری (خ ل)، قس. ۱۳۸۳، ص ۶، پاورقی ۹: الف: الخمیری، ب، ج: الهمری نیز ر. ک: ۱۴۱۹، ص ۵۲، پاورقی ۲، قس ۱۳۸۳، ص ۱۱، پاورقی ۴؛ ۱۴۱۹، ص ۵۷، پاورقی ۲، قس ۱۳۸۳، ص ۱۴، پاورقی ۴.

۲۵. کتب مورد استناد محقق بنا بر گزارشی که در مقدمه (ص ۲۴) آمده عبارتند از: ـ کتب رجالی شیعه: *رجال الطوسی*، *رجال الکشی*، *رجال النجاشی* و *فهرست* شیخ طوسی؛ ـ کتب رجالی اهل سنت: *تاریخ بخاری*، *اسدالغابه* ابن اثیر، *تهذیب التهذیب*، *تقریب التهذیب* و *لسان المیزان* و *الاصابه* ابن حجر عقلانی، *الثقات و الصعاف* ابن حبان،

الجرح و التعدل رازی، *میزان الاعتدال* و *تاریخ اسلام* ذهبی؛ ـ *کتیب تاریخی*: *تاریخ طبری*، *الکامل* ابن اثیر، *الفتوح* ابن اعثم کوفی، وقعه الصفی، *منقری*، *الجمل* مفید و..

۲۶. ۱۴۱۹، صص ۲۳ـ۲۴

۲۷. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۴۴: عمرو بن قیس، ص ۴۶: محمدبن عمر بن علی بن ابی طالب، ص ۴۷: جعفر بن ابراهیم، ص ۶۰: القاسم بن محمد، ص ۶۳: آبان بن تغلب، ص ۶۴: عبدالحمید بن عواض، ص ۶۵: مالک بن اعین، ص ۶۸: محمدبن عمران، ابوالخطاب بن ابی زینب، ص ۶۹: محمد السجاد بن زیاد، ص ۷۱: حماد بن ابی طلحه و موارد بی‌شمار دیگر.

۲۸. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۴۷: الحم بن عتیبه، ص ۵۵: الحسن بن ابی ساره، الحسن بی ابی حبیش، الحسن بن شهاب، الحسن بن عمارهٔ الحسن بن الزیات، ص ۶۰: الحسین بن ابی العلاء، ص ۶۱: الحارث بن شریح، ص ۶۴: الحسن بن عماره، ص ۶۵: الحسن بین ابی ساره، و موارد بسیار دیگر.

۲۹. توضیح پاورقی ۳ همان صفحه واقعاً عجیب است: هو ابوالبلاد، کما یأتی... معلوم نیست اگر این دو متحدند چرا محقق آنها را تفکیک کرده است.

۳۰. مصحح ۱۳۸۳ (همانجا، پاورقی ۴) صحیح آن را توضیح داده است: الصیقل المکنی بابی الولید هو حسن بن زیاد، لا ابن رباط

۳۱. مصحح ۱۳۸۳ (همانجا، پاورقی ۶) دربارهٔ احتمال اتحاد این دو توضیح داده است.

۳۲. با توضیح کافی درباره این عنوان در پاورقی ۱۶.

۳۳. پاورقی‌های این دو کتاب خود بهترین گواه بر میزان صحت و دقت این دو کار است: ۱۳۸۳، ص ۸، پ ۷: که شاهدی از کشی آورده مبنی بر اینکه سعید بن جبیر از اصحاب امام سجاد بوده است، قس ۱۴۱۹، ص ۴۶، پ ۱: «کذا فی النسخ، و لم یتضح لنا المراد!»

۳۴. از این پس به این چاپ با سال نشر آن (۱۴۲۸) ارجاع داده می‌شود.

۳۵. مقدمه محقق، صص ۲۶ـ۲۷، ۱۴۲۸,

۳۶. نمونه‌ای از این نسخه بدل‌ها بدین قرار است: ۱۴۲۸، ص ۱۰۳، پاورقی ۲: لایوجد فی نسخه کاشف الخطاء و المثبت من نسخه الاصل؛ نیز: ص ۱۰۴، پاورقی ۶، ص ۱۰۸، پاورقی ۳ و ۵، ص ۱۳۰، پاورقی ۵؛ ص ۱۱۸، پاورقی ۳: فی نسخه کاشف الغطاء... تحریف و المثبت من الاصل؛ نیز: ص ۱۲۳، پاورقی ۴، ص ۱۲۸، پاورقی ۱، ص ۱۳۰، پاورقی ۲، ص ۱۳۳، پاورقی ۳؛ البته در مواردی هم بر خلاف گفته محقق، نسخهٔ نجف (کاشف الغطاء) ترجیح داده شده است؛ مثلا: ص ۱۱۴، پاورقی ۳: فی نسخه الاصل غیر موجود و المثبت من نسخه آل کاشف الغطاء و لم اقف له ترجمه.

۳۷. همین نامگذاری متفاوت انگیزهٔ اصلی نگارش این سطور بوده است؛ چه نگارنده به شوق اینکه متنی تازه از برقی منتشر شده برای تهیه و معرفی آن اقدام کرد هر چند عملاً چیزی جز تکرار مکررات نیافت.

۳۸. همان، مقدمه محقق، ص ۲۶,

۳۹. همان، مقدمه، ص ۲۵.

۴۰. عبارت او چنین است: اما نسبته الی الشیخ البرقی، فصیحه و موثقه و لیس فیها شک و الادله علی ذلک... (همان، مقدمه، ص ۲۶)

۴۱. مقایسه کنید با شبیری، برقی، ابوجعفر، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۳، صص ۱۵۸ـ ۱۶۰.

۴۲. در فهرست منابع او مشخصات ۱۹۶ کتاب ذکر شده است. از جمله، در مباحث رجالی از طبقات ابن سعدن طبقات خیاطن کتاب‌های بخاری، مسلم و طبری، خطیب بغدادی، ابن اثیر، ابولافرج اصفهانی، نجاشی، طوسی، ابن ابی حاتم رازی، ابن حبان، ابن ندیم ، حاکم نیشابوری ، شیخ مفید، ابن داود، مزی، ذهبی، ابن حجر و سیوطی و در زمینه اسناب از ابن حزم، ابن درید، قیسرانی، سمعانی و ابن اثیر استفاده کرده است. همچنین دربارهٔ اطلاعات جغرافیایی به *معجم البلدان* حموی بسنده کرده و در زمینه انساب از ابن حزم، ابن درید، قیسرانی، سمعانی و ابن اثیر استفاده کرده است. همچنین دربارهٔ اطلاعات جغرافیایی به *معجم البلدان* حموی بسنده کرده و در زمینه لغت نیز *لسان‌العرب* ابن منظور و *مختار الصحاح* رازی را به کار گرفته است.

۴۳. برای نمونه لوح فلشرده کتابخانه اهل البیت (نسخه ۱) تولید سال ۱۳۸۴ ش از سوی مرکز معجم فقهی و مرکز پژوهش‌های اسلامی المصطفی منتشر شده و حاوی ۴۷۰۹ جلد کتاب در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی است که تقریباً محققان مباحث اصلامی را از تهیهٔ کتاب یا مراجعه به کتابخانه‌های تخصصی بی‌نیاز ساخته است. نمونهٔ دیگر لوح فشرده المکتبهٔ الاسلامیهٔ الکبری الشاملهٔ، حاوی انبوهی از منابع اسلامی اهل سنت است که در کشور اردن از سوی مرکز التراث للبر مجیات تهیه شده است.

۴۴. برای نمونه ر. ک: ۱۴۲۸، ص ۴۰، پاورقی ۱؛ ص ۵۸، پاورقی ۳؛ ص ۶۶، پاورقی ۱ و ۲؛ ص ۶۸، پاورقی ۱. ۲؛ ص ۷۱، پاورقی ۱؛ ص ۸۲، پاورقی ۱ و ۲ و موارد بسیار دیگر. گاهی راوی کلاً نادیده گرفته شده است؛ برای نمونه ر. ک: ص ۷۱، ۸۱۲: جابر بن عبدالله الانصاری که از ذکر عبارت ناقابل و البته بی‌ثمر تقدمت ترجمته هم محروم مانده است؛ با اینکه تکراری بودنش مغفول مانده است، مثلاً: ص ۷۶: مسلم بن البطین، قس ص ۶۶، ص ۹۴: عمرو بن ابی المقدام، قس ص ۸۰، ص ۱۳۴: طریال، قس ص ۱۰۰.

۴۵. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۷۶، پاورقی ۳؛ ص ۹۱، پاورقی ۲؛ ص ۹۵، پاورقی ۳؛ ص ۱۱۴، پاورقی ۵؛ ص ۱۳۸، پاورقی ۵ و موارد فراوان دیگر. البته موارد نقضی هم وجود دارد که ظاهراً باید حمل بر بی‌دقتی محقق کرد. مانند: ص ۳۵، پاورقی ۴ که عیناً تکرار مطالب ص ۳۱، پاورقی ۲ دربارهٔ عبدالرحمن بن قیس است.

۴۶. البته این شمارش مسلسل فقط مربوط به اعلام رجال است. اعلام نساء در بخش پایانی کتاب مجدد شماره‌گذاری شده و به شماره ۲۹ ختم شده است.

۴۷. همین اشکال دربارهٔ اعلام انساء هم صادق است.

۴۸. جالب اینکه در برخی از پاورقی‌ها به فهرست ارجاع داده شده است؛ برای نمونه ر. ک. ص ۳۴۶، پاورقی ۲؛ ص ۳۴۷، پاورقی ۱؛ ص ۳۸۹، پاورقی ۱ و ۲؛ ص ۴۱۷، پاورقی ۱: تقدمت تراجمهم، انظر الفهرست»!

۴۹. نگارنده این سطور در نگارش مقاله حاضر کاملاً این دشوای را لمس کرده است چه بارها برای یافتن نـام یک راوی بیش از پنجاه برگ از کتاب را تورق کرده و با حدس و گمان و استفاده از چاپ‌هـای دیگـر بـه صـفحه مزبور دست یافته است.

۵۰. از جمله: گاه برای نام دو راوی یک عدد درج شده (برای نمونه ر. ک: ص ۵۷: (۷۰) عبـدالله و ریـاح، ابنـا الحرث بن بکر بن وائل؛ ص ۱۲۴: (۲۹۰) ورود و الکمیت ابنا زید الاسدی؛ گاه به چند نفر که در متن اصلی چـاپ-های دیگر با حروف عطف به هم مربوط شده‌اند، شماره‌های مختلفی داده شده و نهایتاً صفت یا لقبی که به هر دو یا سه نفر بازمی‌گشته به آخرین نفر تخصیص یافته است (بـرای نمونـه ر. ک: صـص ۵۱ــ ۵۲: (۵۶) سـالم. (۵۷) عبیدهٔ (۵۸) زیاد، بنوالجعد الاشجعیون، گویی بنو الجعد الاشجعیون فقط دربارهٔ زیاد است قس ۱۳۸۳، ص ۵: سـالم و عبیدهٔ و زیاد بنو (ابی) الجعد الاشجعیون؛ ص ۵۲ـ ۵۳؛ (۵۹) ربعـی. (۶۰) مسـعود ابنـا خـراش، العبسـیان؛ قـس ۱۳۸۳، ص ۵: ربعی و مسعود ابنا خراش العبسیان.

۵۱. از ۱۴۹۴ نام رجال، ۸۴۰ نام نخست فهرست نشده‌اند، به بیان دقیق‌تر شماره‌های ۱ تا ۸۴۴ بـه جـز ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۹۶، ۶۲۶ که البته هنوز هم در فهم سبب این استثناها درمانده‌ام! به علاوه، شماره‌های ۹۹۲، ۱۰۱۳، ۱۰۲۸، ۱۰۵۴، ۱۰۶۲، ۱۱۳۶۱، ۱۱۳۷، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۲۰۲، ۱۳۰۳، ۱۴۵۴ نیز در این فهرست نیستند. ایـن در حالی است که نام برخی از اعلام در این فهرست دوبار ضبط شده است (شماره‌های ۱۱۲۴، ۱۱۲۵) و برخی نام-ها در این فهرست هست که اصلاً در کتاب برقی نیستند.

۵۲. این موارد عبارتند از: ۱۱۵۹ به جای ۱۱۷۹، ۱۳۷۵ به جای ۱۳۰۹ مـوارد دیگـر بـه سـبب نزدیـک بـودن شماره‌ها تا حدی ثابل تحمل است: ۸۶۱ به جای ۸۶۰، ۸۶۲ به جای ۸۶۴، ۸۶۷ به جای ۸۶۸، ۹۴۶ به شماره‌ها تـا حدی قابل تحمل است: ۸۶۱ به جای ۸۶۰، ۸۶۲ به جای ۸۶۴، ۸۶۷ به جای ۸۶۸ ، ۹۴۶ بـه جـای ۹۴۰، ۹۴۷ بـه جای ۹۴۱، ۱۰۱۳ به جای ۱۰۱۴، ۱۰۳۲ به جای ۱۰۳۳، ۱۰۳۶ به جـای ۱۰۳۸، ۱۰۳۸ بـه جـای ۱۰۳۹، ۱۰۴۲ بـه جای ۱۰۴۳، ۱۰۴۴ به جای ۱۰۴۵، ۱۰۴۵ به جای ۱۰۴۶، ۱۰۷۲ به جای ۱۰۷۳، ۱۰۷۶ به جـای ۱۰۷۵، ۱۱۶۶ بـه جای ۱۱۶۵، ۱۳۵۲ به جای ۱۳۵۳، ۱۴۵۸ به جای ۱۴۵۲، ۱۴۷۷ به جای ۱۴۸۱.

۵۳. برای مورد مشابه ر. ک: همان، ص ۴۱: سهیل و عثمان ابنا حنیف که در هیچ یک از منـابع یـاد شـده در پاورقی ۱ همان صفحه و دیگر منابع تاریخ اسلام (جز موارد معدود و از باب تصحیف) نام او سهیل بن حنیف ذکـر نشده است. نیز ر. ک: ص ۵۰ که در متن لقب الاضع بن نباته «التیمی» ثبت شده ولی در پاورقی ۲ همان صفحه «التمیمی» آمده است؛ نیز قس ۱۳۸۳ ص ۵: «التمیمی» البته شاید ایـن گونـه اشـکالات ناشـی از نمونـه‌خـوانی نادقیق انتشارات باشد.

۵۴. ۱۳۸۳، ص ۵۷.

۵۵. برخلاف چاپ دوم که در سی مورد اختلاف است با چاپ نخست داشت. برای نمونه این اختلافـات ر. ک: ۱۴۲۸، ص ۷۹: (۱۲۹) عامر بن ابی النمط، ابویحیی، قس ۱۳۸۳، ص ۹: عامر بن ابی المنط. ابـویحیی، ۱۴۲۸، ص ۱۸۹: ۵۳۵ القاسم، شریک؛ المفضل بن عمر، قـس ۱۳۸۳، ص ۲۵، ۱۴۲۸، ص ۳۸: (۱۲۹) علـی‌بـن یحیـی، قـس

۱۳۸۳، ص ۵۲ـ ۵۳؛ ۱۴۲۸، ص ۴۱۵: (۱۳۹۴) علی بن یحیی، ابوالحسین. (۱۳۵۹) الحسین بن عباس بن حدیس الرازی، قس ۱۳۸۳، ص ۵۷: ۱۴۲۸، ص ۴۳۵: (۱۴۷۶) هارون بن مسلم بن سعدان، بصری، قس ۱۳۸۳، ص ۶۰.

منابع و مآخذ:

ابن ندیم، محمدبن اسحاق، ابوالفرج محمدبن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق محمدرضا تجدد، تهران، اسدی، ۱۳۵۰.

بحرالعلوم، محمدمهدی، *رجال السید بحرالعلوم المعروف بالفوائد الرجالیة*، تحقیق و تعلیق محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.

برقی، احمدبن محمد، کتاب *الرجال*، تصحیح کاظم موسوی میاموی، زیرنظر جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش/ ۱۳۸۳ ق.

ـــــــــــــ تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، موسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.

ـــــــــــــ *الطبقات*، تحقیق ثامر کاظم خفاجی، قم، مکتبهٔ سماحهٔ آیهٔالله العظمی المرعشی الکبری، ۱۴۲۸ ق

تستری (شوشتری)، محمدتقی، *قاموس الرجال*، مؤسسهٔ النشر اسلامی، ۱۴۱۰ــ ۱۴۲۴ ق. خوبی، ابوالقاسم، *معجم‌الرجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، چاپ افست قم (بی‌تا). شبیری محمدجواد، برقی ابوجعفر، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، جلد ۳، تهران، بنیاد دایرهٔالمعارف اسلامی، ۱۳۷۸.

طارمی، حسن، برقی، ابوعبدالله، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، جلد ۳، تهران، بنیاد دایرهٔالمعارف اسلامی، ۱۳۷۸.

آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟*

سید حسن اسلامی

۱. مدعیات اصلی کتاب

در کتاب *بررسی مسأله قیاس*: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین که به تازگی منتشر شده است، سه ادعای اساسی مطرح گشته است: نخست آنکه تمثیل یا قیاس فقهی ماهیتاً با قیاس منطقی یکی است؛ دوم آنکه مرحوم آیت اللّه میرزای اصفهانی، در یکی شمردن این دو قیاس در آثارش برحق بوده است؛ سوم آنکه انتقادات مخالفان ایشان درباره این فهم و درک از قیاس، نادرست است. هدف این نوشتار، تنها بررسی ادعای نخست است و در صورت موفقیت در آن، تکلیف دو مدعای دیگر روشن خواهد شد.

فصل نخست کتاب با به دست دادن تعریف‌های مختلفی از قیاس منطقی آغاز می‌شود، با تعریف قیاس فقهی یا تمثیل پیش می‌رود، اعتبار این دو سنجیده می‌شود و پس از مقایسه این دو، روشن می‌گردد که (قیاس فقهی و منطقی با وجود اختلافی که دارند، یک حد مشترک هم دارند) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۲۸) که با تحقیق معلوم می‌گردد این حد مشترک یا شرط، (همان کلیه بودن کبرای استدلال است) (همان، ص ۲۹)؛ بنابراین اگر بتوان قیاس فقهی را در قالب کلیت درآورد و کبرای آن را کلی گرفت، قیاس ما منطقی خواهد بود؛ اما پس از این شرط باید دید حقیقت مشترک میان این دو نوع قیاس چیست و از کجا می‌توان به دست آورد. (به نظر می‌رسد با دقت در معنای لغوی کلمه قیاس می‌توانیم به این معنا و حقیقت مشترک دست یابیم) (همان).

با این تمهید، نویسنده واژه‌نامه‌های عربی را می‌کاود و با یکدیگر می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد (معنای قیاس در همه این کتاب‌ها، اندازه گرفتن یک چیز با چیز دیگر دانسته شده است) (همان، ص

---

* *آینهٔ پژوهش*، ش ۱۱۶ـ ۱۱۷، خرداد و شهریور ۱۳۸۸، صص ۵۵ ـ ۶۷. نوشتار حاضر نقدی است به کتاب *بررسی مسألهٔ قیاس (تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین)*، نوشتهٔ علی‌رضا رحیمیان که در سال ۱۳۸۷ از سوی نشر منیر منتشر شده است.

۳۰)؛ بنابراین هرگاه این‌گونه اندازه‌گیری کنیم، کار ما قیاس خواهد بود و: (این معنا همان روح و حقیقت مشترکی است که در همه انواع قیاس ـ اعم از منطقی، فقهی و کلامی ـ جاری و ساری است) (همان).

از نظر این کتاب، ماهیت قیاس در همه جا یک چیز است و آن هم (تقدیر شیء بشیء) است که اولی را (مقیس) و دومی را (مقیس علیه) می‌نامیم؛ اما برای اینکه قیاس ما صحیح و منتج باشد و بتوان حکمی از چیزی به چیزی دیگر سرایت داد، (تنها مجوز) تقدیر شیء به شیء وجود کبرای کلیه است (همان). حال اگر کسی با این نگاه به انواع قیاس‌ها بنگرد، متوجه می‌شود این معنای مشترک در همه‌جا وجود دارد و در (پیچ و خم‌های مربوط به تعریف قیاس منطقی و تفاوت آن با قیاس فقهی (تمثیل) هم گرفتار نمی‌شود و با معیار ارائه شده می‌تواند اعتبار و عدم اعتبار هریک را به راحتی مشخص نماید) (همان، صص ۳۱ ـ ۳۲)؛ و بدین ترتیب این کشف، او را از بحث‌های کسل‌کننده هزارساله نجات می‌دهد؛ این دستاورد چنان تازه است که ممکن است تاکنون کسی متوجه آن نشده باشد و (البته فراموش نکنیم که این منظر چنان تازه است که ممکن است تاکنون کسی متوجه آن نشده باشد و البته این دیدگاه عمیق‌تر و دقیق‌تر از دیدگاه صرفاً منطقی یا فقهی خاص است و عموم فلاسفه و اصولیین معمولاً از چنین منظر عام و مشترکی به بحث قیاس نپرداخته‌اند) (همان، ص ۳۲)؛ با این همه، مقدمات بیان شده چنان بوده است که (قوت و استحکام این نگرش خاص) را تأیید می‌کند.

جان کلام این فصل آن است که قیاس فقهی و منطقی ماهیتاً یکی هستند؛ زیرا کلمهٔ قیاس در واژه‌نامه‌های معتبر به معنای اندازه‌گرفتن و سنجیدن چیزی به چیزی به کار رفته است؛ بنابراین (قیاس، روح و حقیقت مشترکی دارد که در هر دو اصطلاح آن وجود دارد و آن عبارت است از معنای لغوی قیاس) (همان، ص ۴۳). این نکته بارها تکرار می‌شود تا نویسنده براساس آن خرده‌گیری آیت‌اللّه اصفهانی علیه اعتبار قیاس در رسالهٔ مصباح الهدی را موجه جلوه دهند و روشن سازند که این اشکال: (ناظر به قیاس لغوی است، نه عقل) (همان، ص ۱۱۵)؛ بدین ترتیب اشکالات کسانی چون آیت اللّه جوادی آملی و دکتر دینانی به ایشان، وارد نیست.

این ادعای محوری کتاب است که در فصل اول آمده است و چهار فصل بعدی کوششی است برای دفاع از آرای آیت اللّه اصفهانی در نقد قیاس و پاسخ به اشکالات منتقدان ایشان. حال باید قوت این ادعا را سنجید.

۲. راه‌های سه‌گانه اثبات یگانگی قیاس و تمثیل

در این کتاب برای اثبات یگانگی قیاس فقهی و منطقی، بی آنکه در این باره اشارتی شده باشد، مشخصاً سه شیوه در پیش گرفته شده است: ۱ـ بحثی لغوی دربارهٔ کلمه قیاس؛ ۲ـ معیار شمردن کلیت کبری در قیاس؛ ۳ـ تحلیل ماهیت قیاس فقهی. حال باید این سه شیوه را بررسی کرد.

۱ـ۲. در این کتاب با مروز واژه‌نامه‌هایی چون لسان‌العرب نتیجه گرفته شده است که در همه این کتاب‌ها قیاس به معنای (اندازه گرفتن یک چیز با چیز دیگر دانسته شده است) (همان، ص ۳۰)؛ آن‌گاه این واقعیت برای این استنتاج که حقیقت لغوی قیاس همان اندازه‌گیری است بنیادی شده است؛ اما این نوع استدلال ناپذیرفتنی است. در این مورد جای بحثی واژه‌شناختی برای اثبات مدعا نیست که از واژه‌نامه‌ها استفاده کنیم؛ چون اساساً این بحث واژگانی نیست، بلکه یک گروه از عالمان برای اشاره به نوع خاصی از استدلال بر آن نامی نهاده‌اند. ممکن است علت این نامگذاری از نظر تاریخی برای کسانی جالب باشد، اما پرده از ماهیت این فرایند برنمی دارد؛ برای مثال برای دریافت معنای (حکمت) یا (خلق) در *قرآن*، می‌توان از واژه نامه‌ها سود جست، اما در این جا اساساً بحث لغوی و معنای لغوی مطرح نیست؛ در واقع دو صنف از عالمان، از دو نوع استدلال بهره گرفته اند و هریک استدلال خود را (قیاس) نامیده است. این اقدام به گونه‌ای مستقل صورت گرفته است و به همین دلیل می‌توان قیاس را مشترک لفظی دانست؛ یعنی هر گروهی از آن معنایی مدنظر دارد؛ لیکن در این کتاب بی‌توجه به این نکته، از این استفاده مشترک، نتیجه گرفته شده است که (واژه قیاس بر اصطلاح فقهی و منطقی‌اش به صورت اشتراک معنوی صدق می‌کند و این معنای مشترک، همان معنای لغوی قیاس است) (همان، ص ۱۲۸).

خطای این استدلال آن است که گویی بین لفظ و معنا، آن‌گونه که برخی قدما تصور می‌کردند، رابطه‌ای ذاتی وجود دارد و می‌توان از تحلیل کلمهٔ قیاس، معنای حقیقی آن را دریافت. اگر مبنای استدلال این‌گونه باشد، می‌توان نتایج بدیع و ظریفی به دست آورد؛ برای مثال امروزه یکی از وسایل جانبی رایانه‌ها، (ماوس) است که گاه به آن (موش واره) گفته می‌شود. این واژه در زبان فارسی هیچ مشکلی به بار نمی‌آورد، اما تصور کنیم فردی انگلیسی زبان بخواهد معنای این واژه و در نتیجه ماهیت آن را به دست آورد؛ در این صورت کافی است به واژه نامه‌ها مراجعه کند و دریابد که واژه ماوس (mouse) به معنای موش است؛ سپس از این حقیقت لغوی بخواهد به معنای مشترکی بین آن حیوان جونده و این ابزار رایانه‌ای نقبی بزند و آن کلمه را مشترک معنوی بداند. برای پرهیز از این قبیل خطاها بوده است که به حق گفته‌اند (اشتراک لفظ دائم رهزن است) و ما را از خطر شباهت

واژه‌ها برحذر داشته‌اند؛ (گرچه باشد در نوشتن شیرْ شیر). سبزواری نیز به دلیل آنکه چه بسا مغالطات لفظی مایه خطا می‌شود، توجه به الفاظ را محترم شمرده، در عین حال تأکید کرده است منطق‌دان باید نگاهی عام به الفاظ داشته باشد (فلازم للفیلسوف المنطقی أن ینظر اللفظ بوجه مطلق) و نپندارد بین لفظ و معنا رابطه‌ای طبیعی و لایتغیر وجود دارد و اگر این خطر نبود، او را به بحث الفاظ نیازی نمی‌افتاد (*شرح المنظومهٔ*، ج ۱، ص ۱۰۳)؛ در واقع یکی از مغالطات منطقی آن است که کسی براساس معنای تاریخی و ریشه‌شناختی کلمه‌ای بخواهد معنای امروزین آن را به خصوص اگر اصطلاحی خاص باشد، تعیین کند. این خطا به مغالطه ریشه‌شناختی (Etymological Fallacy) معروف است (*المغالطات المنطقیه*، ص ۲۳۱).

بنابراین برای مقایسه بین قیاس فقهی و منطقی، نمی‌توان از این راه رفت. دشواری مسئله آن است که به فرض که این راه رفتنی بود، هنگامی درست بود که یک گروه، برای مثال تنها فلاسفه، قیاس را به دو معنا به کار برده باشند؛ در آن صورت می‌شد بررسی کرد که این دو واژه مشترک، در کدام حقیقت معنایی اشتراک دارند؛ اما می‌بینیم فلاسفه برای نحوه استدلال خود از دو واژه متمایزِ (قیاس) و (تمثیل) استفاده و هریک را به گونه‌ای متفاوت از دیگری تعریف می‌کنند. خلاصه آنکه از معنای واژه قیاس نزد ابن منظور واژه‌شناس، نمی‌توان مقصود از قیاس را نزد ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف دریافت؛ به همین سبب از قدیم رسم بر آن بوده است که در کتاب‌های آموزشی بین معنای لغوی و اصطلاحی واژه‌های فنی تفاوت می‌نهاده‌اند.

به فرض هم که بتوان به شکلی واژه‌شناسانه به معنای قیاس نقبی زد؛ باز راهی که در این کتاب پیموده شده، نادرست است. فرض ناگفته این کتاب آن است که فرایند (قیاس) ارسطویی عربی است؛ درنتیجه با تحلیل واژه (قیاس) می‌توان به معنای آن دست یافت؛ همان‌گونه که مثلاً با تحلیل واژه امّی در زبان عربی می‌توان بر معنا و مقصود قرآنی آن پرتوی افکند، اما در واقع این واژه پس از ترجمه متون یونانی به عربی بر این نوع استدلال نهاده شد و اگر هم قرار است ماهیت قیاس تحلیل شود، باید دید معادل یونانی این واژه دقیقاً چه معنایی دارد و در آن زبان برای بیان فرایند قیاس و تمثیل از چه واژه یا واژه‌هایی استفاده می‌شده است. از قضا اگر بخواهیم این شیوه را در باب زبان یونانی به کار بندیم، نتیجه درست برعکس مدعای این کتاب خواهد بود.

امروزه در زبان‌های اروپایی چون انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی از دو واژه متفاوت برای اشاره به تمثیل منطقی و قیاس منطقی استفاده می‌شود: یکی آنالوژی (Analogy) به معنای تمثیل و دیگری (Syllogism)، یعنی قیاس. این دو واژه یونانی هستند و از طریق زبان لاتین به زبان‌های

امروزی اروپایی منتقل شده است. واژۀ آنالوژی در اصل بـه معنـای مطابقـت و مناسـبت بـا عقـل و برگرفته از آنالوگوس (Analogous) به معنای (بر طبـق عقـل) اسـت کـه در زبـان یونـانی واژه‌ای مرکب است از پیشوند آنا (Ana) به معنای مطـابق، و لوگـوس (Logos) بـه معنـای خـرد و عقـل (Dictionary Websters Third International، ۷۷,p.۱v.).

سـیلوجیزم یـا قیـاس نیـز مرکـب از دو کلمـه سـین (Syn) بـه معنـای بـاهم و لوجیزسـثای (Logisethai) به معنـای محاسـبه کـردن اسـت (Ibid، v. ۳,.۲۳۱۵p). بـدین ترتیـب مـی‌تـوان سیلوجیزم را به معنای باهم محاسبه کردن یا محاسبات فشرده ترجمه کرد. باتوجه به این ریشه است که آقای ادیب سلطانی برای قیاس معادل (باهم شماری) را وضـع کـرده اسـت (ارسـطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵).

امروزه پیشوند (Syn) با تغییراتی که در گذر تاریخ پیدا کرده، در بسـیاری از واژه‌هـای انگلیسـی رایج شده در فارسی نیز دیده می‌شود؛ مانند سمفونی، سمپوزیوم، سمپاتی، سینکرون و سنتز.

گفتنی است بوعلی سینا نیز از واژۀ سولوجسموس در توضیح قیـاس اسـتفاده مـی‌کنـد و هنگـام معرفی اجزای آن می‌نویسد: (والقرینۀ التی یلزم عنها لذاتها قول آخر، یسمی قیاساً و سولوجسـموس) (بوعلی سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۳)؛ بدین ترتیب، دو واژه متمایز در زبان یونانی، لاتین و زبان‌های اروپـایی برای بیان تمثیل و قیاس وجود دارد و مشابهت تصادفی آنهـا در زبـان عربـی مجـوزی بـرای یکـی دانستن آنها نیست؛ زیرا اولاً بحث لغوی و ریشه شناختی قیاس در زبان عربی بـرای اثبـات یگـانگی قیاس و تمثیل خطاست؛ ثانیاً اگر هم براساس زبان اصلی چنین کاری بخواهیم انجام دهـیم، متوجـه تفاوت معنایی این دو اصطلاح می‌شویم؛ در واقع اصرار آگاهانه منطـق دانـان از گذشـته تـاکنون بـر تفکیک سه شیوه استدلال و تصریح به اینکه (حجت سه گونه است: قیاس، اسـتقرا و مثـال) (*شـفاء*، ص ۵۹) و اولویت مطلق بخشیدن به قیاس و پست‌تر شمردن استقرا نسبت به آن و اشاره بـه اینکـه (مثال سست‌تر از استقرا است) (همان، ص ۹۳)، گویای آن است که از نظر آنان تفاوتی مـاهوی بـین این سه شیوه استدلال وجود دارد و آن هم صرف ساختار جملات یا کلیت بخشیدن به کبری نیسـت. آنچه به قیاس از نظر منطق‌دانان ارزش می‌دهد، آن است که نتیجه آن ضروری است؛ برخلاف نتایج استقرا یا تمثیل؛ به همین سبب غالباً در تعریف آن به ضروری بودن نتیجۀ تصریح شده است.

از نظر آنان هرگاه حرکت استنتاج از کلی به کلی یا جزئی باشد، قیـاس پدیـد مـی‌آیـد؛ هرگـاه از جزئی به کلی باشد، استقرا شکل می‌گیرد و هرگاه از جزئی به جزئی یا جزئیاتی دیگـر صـورت بنـدد،

تمثیل حاصل شده است؛ به همین سبب بوعلی سینا تصریح می‌کند تمثیل در نهایت مستلزم حکمی بر جزئی یا جزئیات دیگر است (*شفاء*، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۹).

۲ـ۲. راه دیگر برای بیان وحدت ماهوی قیاس و تمثیل، معیار شمردن کلیت کبری است. از این نظر اگر کبرای استدلالی کلی بود، قیاس است و در غیر این صورت، تمثیل؛ به همین دلیل با تلاشی مختصر می‌توان تمثیل را از قعر بی‌اعتباری به قله اعتبار برکشید. با این برداشت که تأکید می‌شود: (تنها مجوز قیاس (تقدیر شیء به شیء) وجود یک کبرای کلیه است که مقیس علیه) را به مقیس، جایز می‌سازد و در صورت عدم چنین کبرایی، قیاس مردود خواهد بود) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۴۴). حال باید دید این ادعا تا چه اندازه پذیرفتنی است. طبق این ادعا باید این قیاس درست باشد:

سقراط میرا است.

هر انسانی میرا است.

پس سقراط انسان است.

در این استدلال هم مقدمات صادق است و هم کبرای کلیه، و هم از قضا نتیجه صادق است؛ با این حال این استدلال منطقاً معیوب است و منطق‌دانان آن را نامعتبر می‌شمارند. مثال دیگر و کمی جدی‌تر، همان است که گوییر نقل می‌کند؛ به این صورت:

این استدلال دارای خطایی است;

همه استدلال‌های نامعتبر دارای خطایی هستند;

پس این استدلال نامعتبر است (Govier, 2005, p.236).

در این جا هم مقدمات استدلال درست است و هم نتیجه؛ و هم شرط پیشنهادی فوق؛ یعنی کلیت کبرا رعایت شده است؛ با این حال این نتیجه که (پس این استدلال نامعتبر است)، خود نامعتبر است. برای اینکه خطای این استدلال را دریابیم، کافی است به استدلال دیگری با همین شکل، اما با موادی متفاوت توجه کنیم: (هر سگی خون گرم است. هر انسانی خون گرم است. پس هر سگی، انسان است). نتیجه این استدلال ـ هرچند هر دو مقدمه درست هستند و شرط کلیت کبرا در آن رعایت شده ـ خطاست. علت نتیجه بخش نبودن این سنخ استدلال‌ها، این است که هر سه شکل دوم هستند و در این شکل افزون بر شرط کلیتِ کبرا، دو مقدمه آن باید در سلب و ایجاب نیز متفاوت باشند؛ در واقع منطق‌دانان، برای پیشگیری از خطا در استدلال‌هایی که به ظاهر درستند، اما به لحاظ صوری معیوب هستند، شرایطی درنظر گرفته‌اند که در کتاب‌های منطقی براساس هر شکلی متفاوت است و تنها یکی از این شرایط، کلیت کبرا، آن هم فقط در شکل اول است.

امروزه نیز در کتاب‌های جدید منطق که در غرب نوشته می‌شود، بی‌توجه به شکل‌های چهارگانه، پنج شرط کلی برای انتاج در نظر گرفته می‌شد که عبارتند از:

۱. حد وسط باید حداقل یک بار در یکی از مقدمات تعمیم یابد.

۲. نباید حدی در نتیجه تعمیم پیدا کند؛ مگر آنکه قبلاً در مقدمه تعمیم پیدا کرده باشد و نتیجه نباید فراتر از مقدمات باشد.

۳. حداقل یکی از مقدمات باید موجبه باشد.

۴. اگر یکی از مقدمات سالبه باشد، نتیجه نیز باید سالبه باشد.

۵. اگر هر دو مقدمه کلیه باشند، باید نتیجه نیز کلیه باشد.[۱]

درست است که قیاس معتبر شکل اول دارای کبرای کلی است، اما هر کبرای کلی مایه اعتبار قیاس نمی‌شود و تنها ممکن است یکی از شرایط اعتبار آن را فراهم سازد. این نکته همان است که قدما در منطق از آن به نام (عکس مستوی) یاد می‌کردند؛ یعنی از گرد بودن هر گردو، نباید نتیجه گرفت هر گردی گردو است. برای آنکه قیاسی معتبر باشد، باید منطقاً نتیجه از دل مقدمات بیرون بیاید و برای اینکه این هدف حاصل شود، باید رابطه صغرا و کبرا رابطه اندراج باشد و برای این کار افزون بر کلی بودن کبرا، آن هم در شکل اول، باید هم حدوسط به تمامی در مقدمات تکرار شده باشد و هم موقعیت آن در هر دو مقدمه به گونه خاصی باشد. این موشکافی‌های هزارساله و گاه کسل‌کننده برای آن است که ذهن دچار خطا نشود و خطای استدلال‌های نادرست فوق را به سرعت درک کند؛ حال آنکه طبق توصیه کتاب *مسأله قیاس*، درست است که آن پیچ و خم تعریف از بین می‌رود و مسئله ساده می‌شود، اما همراه با خود، راه‌های شناخت قیاس صحیح از سقیم را غبارآلود می‌کند.

۳ـ۲. سرانجام شیوه‌ای که در این کتاب به کار گرفته شده، تلاش برای ارجاع قیاس فقهی به قیاس منطقی از طریق استناد به سخنان منطق‌دانان است. از نظر آنان قیاس قضایایی است مرتبط با یکدیگر که ضرورتاً نتیجه‌ای تازه به بار می‌آورد. ارسطو، خود پس از تعریف قضایا و حدود و تمهید مقدماتی، این تعریف را از قیاس به دست می‌دهد: (هرگاه سه حد چنان به هم وابسته شوند که حد اکبر به تمامی در حد اوسط و حد اوسط به تمامی در حد اصغر بیاید یا نیاید، دو حد نهایی باید در قیاس کامل شوند).[۲]

هم آنان برای تمثیل یا قیاس فقهی این تعریف را پیش می‌کشند: (تمثیل اثبات نمودن حکم فردی است برای فرد دیگر از جهت مشابهت مابین آن دو فرد) (*دروس منطق و فلسفه*، ص ۹۴). از

این منظر، در حالی که قیاس منطقی دارای سه رکن یا حد است، یعنی حد اصغر، اوسط و اکبر که هر یک دو بار در قیاس تکرار می‌شوند، قیاس فقهی یا تمثیل منطقی دارای چهار رکن است. ۱ــ اصل، ۲ـ فرع، ۳ـ جامع و ۴ـ حکم. مثال معروف چنین قیاسی آن است که گفته شود آسمان حادث است؛ زیرا همچون خانه از اجزائی تشکیل شده است. در این تمثیل، خانه اصل، آسمان فرع، متشکل بودن علت یا جامع، و حادث بودن حکم است. چنین قیاسی برخلاف رواج فراوان آن اعتبار چندانی ندارد؛ با این حال اگر بتوان عمومیت علت را ثابت کرد، در این صورت اعتباری چون قیاس خواهد داشت و آوردن اصل در آن زاید خواهد بود. منطق‌دانان به این نکته تصریح کرده‌اند که اگر علت مشترک بین اصل و فرع عام و کلی باشد، در این صورت چنین قیاسی معتبر است و این علت نقش حد اوسط را خواهد داشت و دیگر نیازی به اصل نخواهد بود و تمثیل به این صورت در خواهد آمد: (آسمان از اجزائی تشکیل شده است و هرچه از اجزایی تشکیل شده است، حادث است. پس آسمان حادث است). بدین جهت گفته‌اند با حذف اصل، تمثیل شبیه قیاس خواهد بود (*الجوهر النضید* ص ۱۹۰ و *رهبر خرد* ص ۲۴۶).

بر این مطلب در کتاب *مسأله قیاس* تأکید شده است تا یگانگی قیاس و تمثیل اثبات شود؛ اما امکان تبدیل تمثیل به قیاس منطقی، مطلبی است و یکی بودن آن دو مطلبی دیگر. می‌توان با دستکاری مواد یا صورت برخی قیاس‌های مغالطی و سفسطی، آنها را به قیاس‌های برهانی تبدیل کرد، اما ازاین امکان نمی‌توان نتیجه گرفت این دو یکی هستند. با همین استدلال می‌توان استقرا را به قیاس تبدیل کرد و مرحوم شهابی به این مسئله اشاره می‌کند که و بر آن است که استقرا نیز مانند تمثیل شبیه قیاس است (*رهبر خرد*، ص ۲۴۸). حال آیا می‌توان گفت استقرا، همان قیاس است؟ در واقع با اندک تغییری در بسیاری از مسائل می‌توان آنها را به شکلی کاملاً متفاوت درآورد، اما این امکان بیانگر وحدت ماهوی آنها نیست. گذشتگان نیز خود به این امکان و حتی نحوهٔ آن آشنا بودند. در این صورت تأکید بر سه نحوه استنباط نتایج و نامگذاری متفاوت برای هر یک، باید به دلیل معقولی صورت گرفته باشد.

در واقع تمثیل، بیش از آنکه به قیاس شباهت داشته باشد، به استقرا مانند است و مرحوم مظفر به این نکته تصریح کرده است (*المنطق*، ص ۲۸۲). منطق‌دانان غربی نیز امروزه گاه تمثیل را فروتر از استقرا می‌دانند و گاه آن را برتر از استقرا می‌شمارند و معتقدند استقرا صرف گردآوری داده‌ها است؛ حال آنکه در تمثیل به علت مشابهت می‌رسیم (*منطق صوری*، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ همچنین گاه آن را نوعی استدلال استقرایی می‌شمارند (Craig، ۲۰۰۵، p.۱۳). در تمثیل روند استدلال این گونه است

که (الف) از برخی جهات مانند (ب) است، پس در جهات دیگر نیز مانند اوست؛ چنین استدلالی جزئی و براساس مشابهت ظاهری، بیش از آنکه نتیجه ای قطعی به بار آورد، ممکن است الهام بخش نتیجه‌ای محتمل باشد؛ به همین سبب از نظر منطق‌دانان منطقاً با قیاس متفاوت است (Nicholas Bunnin and jiyuan Yu، ۲۰۰۴، .۲۵p). بدین ترتیب این شیوه نیز اعتباری ندارد و نمی توان از آن برای یکی شناختن قیاس منطقی و فقهی بهره جست.

حاصل آنکه نمی‌توان به کمک این شیوه‌ها نشان داد تمثیل ماهیتاً همان قیاس منطقی است و اگر فلاسفه و اصولیان تاکنون متوجه یگانگی آن دو نشده‌اند، به احتمال قوی اشکال از آنان نیست، بلکه مسئله آن است که این راه بسته است و چنین تلاش‌هایی به جایی نمی‌رسد. تلاشی که در کتاب *مسأله قیاس* برای تبیین موضع آیت‌اللّه اصفهانی صورت گرفته، زاده حسن ظن فراوان به ایشان است، اما باید دید چه بهایی دارد. ایشان به صراحت مخالفت ابلیس با فرمان خداوند و آن سخن معروف او، یعنی (خلقتنی من نار و خلقته من طین) را که از قدیم به عنوان نوعی تمثیل یا قیاس فقهی شناخته می‌شد، قیاسی منطقی معرفی می‌کند و می‌گوید: (ظاهر انّ قیاس ابلیس کان بصوره البرهان) (*مصباح الهدی*، ص ۱۱)؛ در نتیجه به قیاس برهانی نیز تاخت و آن را ضلالت نامید و تخطئه کرد و احادیث متعددی که علیه قیاس فقهی نقل شده بود، علیه قیاس منطقی تعمیم داد. این یکی گرفتن، مایه حملاتی به ایشان شد؛ لذا بخشی از کتاب‌هایی که برضد مبانی ایشان نوشته شده است، به بررسی و نقد این موضع اختصاص دارد. حال برای اولین بار شاهد آن هستیم که کوششی صورت می‌گیرد تا ثابت شود در واقع قیاس فقهی ماهیتاً با قیاس منطقی یکی است؛ در نتیجه موضع آیت اللّه اصفهانی منطقاً موجه است و مخالفان فلسفه خوانده ایشان، خود متوجه این وحدت نشده‌اند؛ افزون بر آن (این دیدگاه عمیق‌تر و دقیق‌تر از دیدگاه صرفاً منطقی یا فقهی خاص است و عموم فلاسفه و اصولیین معمولاً از چنین منظر عام و مشترک به بحث قیاس نپرداخته‌اند) (*ابررسی مسأله قیاس*، ص ۳۲) و کسانی که نادانسته قیاس را برهان نامیده‌اند، (نابخردانه فریب خورده‌اند) (همان، ص ۳۶)؛ زیرا به دقایق قیاس صحیح و کشفی که در این کتاب صورت گرفته است، توجه نداشته‌اند. آیا این داوری به معنای سوءظن بیش از حد به همه کسانی نیست که در طول تاریخ به این کشف پی نبرده‌اند و همچنان بر این باورند که قیاس فقهی با منطقی متفاوت است؟ آیا این‌گونه برخورد با میراث علمی ما و خطای خود را کشفی بی‌بدیل دانستن که حتی بر عموم فلاسفه پنهان مانده بود، زاده حسن ظن بیش از حد به خود و سوءظن به آنان نیست؟

۳. منطق علیه منطق

در این کتاب سرانجام تکلیف منطق و اعتبار آن معلوم نمی‌شود. گاه به دلیل عدم کاشفیت و بی‌فایدگی کنار نهاده می‌شود و گاه از آن استفاده و دفاع می‌شود؛ اما جذاب‌ترین بخش آن‌جاست که برای اثبات بی‌اعتباری آن به استدلالی منطقی توسل جسته می‌شود؛ برای مثال برای اثبات (عدم اعتبار قیاس در اثبات عقلی خداوند) استدلالی مفصل صورت گرفته است که آن را می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد:

۱ـ تنها مجوز قیاس، (وجود یک کبرای کلیه است که سرایت دادن حکم مقیس علیه را به مقیس جایز می‌سازد;) ۲ـ (چنین قضیه کلیه‌ای در مواردی که اصل علیت فلسفی پایه برهان قرار گرفته، وجود ندارد) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۴۴).

پس قیاس برای اثبات وجود خداوند نامعتبر است.

این استدلال خود نوعی قیاس منطقی است که در قالب شکل اول بیان شده است و شرایط انتاج را دارد؛ بنابراین معتبر است؛ اما از اعتبار آن در واقع درستی قیاس به دست می‌آید و از نادرستی آن باز اعتبار قیاس حاصل می‌شود؛ به این معنا که نویسنده کوشیده است به کمک استدلالی قیاسی، بر بی‌اعتباری قیاس استدلال کند؛ بنابراین باید ایشان نخست اعتبار قیاس را مسلم فرض کند، حال آنکه طبق مدعای خودشان (قیاس، فی نفسه، مأمون از خطا و اشتباه نیست) (همان، ص ۳۵)؛ افزون بر آن (هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد) (همان، ص ۳۸)؛ در نتیجه (قیاس را نمی‌توانیم برهان بنامیم و کسانی که چنین اشتباهی مرتکب شده‌اند، نابخردانه فریب خورده‌اند) (همان، ص ۳۶)؛ البته در این کتاب استدلال زیر پذیرفته شده است:

خداوند ظلم نمی‌کند (صغرا);

و هر عقاب بلابیانی ظلم است (کبرا);

پس خداوند عقاب بلابیان نمی‌کند (نتیجه) (همان، ص ۴۷).

اما چرا این قیاس پذیرفتنی است؟ زیرا هم کبرا کلیه است و هم (اشکال سنخیت میان خالق و مخلوق را ندارد؛ بنابراین چنین قیاسی منتج است و از این جهت اشکالی به آن وارد نمی‌باشد) (همان)؛ اما فراموش نکنیم که قبلاً ادعا شده بود (هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد) (همان، ص ۳۸)؛ بنابراین چه دشواری سنخیت پیش بیاید و چه نیاید، قیاس ماهیتاً فاسد است؛ زیرا نه کاشف است، نه (مأمون از خطا) و نه مورد قبول منتقدان منطق.

باز دربارهٔ خطاپذیر بودن قیاس و ناایمنی این راه، استدلالی می‌شود که می‌توان آن را در این قالب بیان کرد:

قیاس ممکن است خطاپذیر باشد;

از هرچه خطاپذیر است، باید دوری کرد;

پس از قیاس باید دوری کرد (همان، ص ۶۰).

پیشتر، شبیه این استدلال بر ضد فلسفه نیز صورت گرفته است؛ برای مثال مرحوم آیت اللّه قزوینی پس از بحثی طولانی در ردّ فلسفه، نتیجه می‌گیرد: (چون مقدمات قیاس برهان که در فلسفه به کار برده می‌شود، از یقینیات تشکیل نیابد، مأمون از خطا نبوده، پیمودن راه غیر مأمون به حکم عقل حرام است) (*بیان‌القرآن*، ج ۱، ص ۶). این استدلال به اصطلاح قیاس ضمیر است؛ همچنین آیت اللّه اصفهانی می‌نویسد: (ان القیاس مطلقاً فی الاصول والفروع فعل قبیح و رجس فی [کذا؟] عمل الشیطان لانه لا امان لخطائه) (*ابواب الهدی*، ۱۳۸۵، ص ۶).

نویسندهٔ کتاب *مسأله قیاس*، این سخن را نقل، تحلیل و تأیید می‌کند و به تأمل در آن فرا می‌خواند و از آن نتیجه می‌گیرد: (عمل شیطان بودن قیاس را دانستیم) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۵۹). غافل از آنکه این سخن خود نوعی قیاس است و صورت منطقی آن چنین است: قیاس عملی است شیطانی؛ زیرا از خطا ایمن نیست. از هر عمل شیطانی ناایمن از خطا باید دوری کرد؛ پس از قیاس باید دوری کرد.

این جاست که منطق را نمی‌توان از خانه ذهن بیرون راند؛ زیرا بلافاصله از پنجره عقبی آن وارد می‌شود و به گفته شووان: (انسان به مجرد اینکه زبان را به کار گیرد، محکوم به استدلال است؛ مگر آنکه اصلاً طالب آن نباشد که چیزی را اثبات کند) (*گوهر صدف عرفان اسلامی*، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰). به طور طبیعی نیز، ظاهراً این استدلال باید به شکل قیاسی باشد تا الزام‌آور گردد.

نویسندهٔ کتاب *مسأله قیاس*، پس از نقل اشکالات آقای دکتر دینانی بر آیت اللّه اصفهانی به پاسخگویی روی می‌آورد و می‌گوید:

مرحوم میرزای اصفهانی منطق و اساس آن را رد نکرده، قیاس صحیح را هم می‌پذیرد. همه اشکال ایشان متوجه قیاس باطل است که چه‌بسا شکل و ظاهر برهان منطقی هم داشته باشد. از آنچه به تفصیل بیان شد، روشن می‌شود به صورت قیاس، هیچ ایرادی وارد نیست. آن‌چه منشأ اشکال و ایراد است، مربوط به ماده قیاس می‌باشد. اگر کبرای قیاس یک قضیه کلیه صادقه و صغرا

هم درست باشد، قیاس صحیح خواهد بود و برهان بر قیاسی اطلاق می‌شود که هم صورت آن صحیح باشد و هم ماده‌اش یقینی باشد (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۸۰).

این ادعا دو جنبه دارد: یکی آنکه واقعاً مرحوم آیت اللّه اصفهانی قیاس صحیح را قبول دارند یا خیر؛ دوم آنکه به فرض قبول قیاس صحیح، نظر ایشان چه تفاوتی با اهل منطق دارد. اولاً بر فرض که مطلب همین است و ایشان قیاس صحیح را قبول داشتند؛ اما در این صورت مگر اهل منطق ادعای دیگری دارند؟ مگر هدف ارسطو از تدوین منطق، تفکیک بین قیاس‌های صحیح و فاسد نبود؟ و مگر بخشی از منطق به آموختن تفاوت بین قیاس برهانی و قیاس سفسطی یا مغالطی اختصاص ندارد؟ و مگر بخش صناعات خمس برای شناسایی مواد قیاس پدید نیامده است؟ اگر مطلب از این قرار باشد که: (مرحوم میرزا قیاس برهانی را به طور مطلق رد نکرده است) (همان، ص ۹۱) و اگر: (آن‌چه ایشان مردود شمرده، قیاس واجب به ممکن است که در حقیقت یک تمثیل صرف می‌باشد) (همان، ص ۸۵)، در این صورت نزاع میان آیت اللّه اصفهانی با دیگران تنها صغروی و درباره اعتبار این یا آن قیاس خاص خواهد بود، نه مطلق قیاس.

ثانیاً به فرض که ادعای فوق درست باشد، آن اشکالاتی که نویسنده بر قیاس وارد می‌کرد، یعنی اینکه (هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد) (همان، ص ۳۸) و ایراد جان استوارت میل را که نقل می‌کند، به قوت خویش باقی است؛ بنابراین همچنان قیاس صحیح و معتبر، نامعتبر خواهد ماند.

۴. سه نکته در اخلاق پژوهش

در این جا لازم است به سه نکته اخلاقی دربارهٔ اخلاق پژوهش که در این کتاب نادیده گرفته شده است، اشاره کنیم. ۱ـ نقل قول‌هایی یکسویه و ناقص؛ ۲ـ منطق جزیره‌نویسی؛ ۳ـ حمله به مبتدیان.

۱ـ۴. روانشناسان اجتماعی نشان داده‌اند غالب مردم به اطلاعات مؤیدنظر خود توجه دارند و از اطلاعات مغایر آن دوری و به آن بی‌توجهی می‌کنند، به این پدیده سوگیری تأیید (The confirmation bias) گفته می‌شود (*روان‌شناسی اجتماعی*، ص ۱۷۸). راه مقابله با این بستگی ذهن، به دست آوردن اطلاعات متعدد و متنوع و یافتن مواضع بدیل (Alternative Positions) است. توانایی شناخت و کشف بدیل‌هایی برای مواضع ما افزون بر آنکه تمرینی ذهنی است، خلاقیت ما را تقویت کرده، مایهٔ کسب اطلاعات تازه می‌شود (۴۱۲Gover,p.). از نظر پیکارد ممکن است تفسیر ما خطا باشد؛ زیرا همواره امکان تفسیرهای بدیلی وجود دارد؛ بنابراین خطا بودن برداشت، تحلیل و تحقیق کسی را بی اعتبار نمی‌سازد. آنچه تحقیقی را بی‌اعتبار می‌کند، کوتاهی در

پژوهش و تنها استفاده از داده‌هایی است که موضع مطلوب ما را اثبات می‌کند و بی‌توجهی به دیدگاه‌های بدیل است (Pickard.۲۰۰۷p.۱۵۲).

متأسفانه در این کتاب، شاهد همین کوتاهی و این نوع سوگیری هستیم؛ به گونه‌ای که متنی واحد برای تحقق مقاصد کتاب، سلاخی می‌شود؛ برای مثال سخن مرحوم مطهری دربارهٔ عدم کاشفیت قیاس نقل می‌شود، اما پاسخ ایشان نمی‌آید؛ همچنین گفتار جان استوارت میل بر ضد قیاس از کتاب *تاریخ فلسفه* کاپلستون می‌آید، اما به نقد خود کاپلستون بر این ادعا و حتی موافقت صریح میل با قیاس در موارد خاص و یا بی‌اعتباری روش میل که به تفصیل در این کتاب آمده است، هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. کافی است تا همین دو مورد را بررسی کنیم:

الف) در این کتاب، هنگام بحث از (عدم کارآیی قیاس در کشف جدید) قطعه‌ای از آشنایی با علوم اسلامی، قسمت منطق (صص ۱۰۷ ـ ۱۰۸) به این شکل آمده است:

علم به کبری علم اجمالی به همهٔ جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبری منطوی است... [نشانه حذف از کتاب *مسأله قیاس* است]؛ ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می‌شود، علم تفصیلی به نتیجه است نه علم اجمالی و انطوایی؛ پس در واقع در هر قیاس، علم تفصیلی به نتیجه، موقوف است به علم اجمالی و انطوایی به نتیجه در ضمن کبری (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۳۹).

این قسمت به همین شکل نقل می‌شود و به آن بسنده می‌گردد؛ گویی دیدگاه شهید مطهری با مدعای نویسنده این کتاب سازگار است؛ در صورتی که با مراجعه به کتاب آشنایی با علوم اسلامی متوجه دو خطای جدی در این نقل قول می‌شویم: نخست آنکه این قطعه از بخشی نقل شده است که در آن مطهری با همه وجودش از اعتبار منطق و به خصوص قیاس دفاع می‌کند و این نقل خلاف مقصود ایشان را منتقل می‌کند. دوم آنکه: در این نقل نیز قسمتی اندک، اما تعیین کننده، حذف شده که باز خلاف امانت علمی است. مطهری بارها و بارها از حجیت منطق و قیاس که عالی-ترین کاربست آن است، دفاع می‌کند و در این مسیر تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید قیاس بنیاد همهٔ علوم، حتی علوم تجربی است و:

از این‌رو، اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد، همهٔ علوم و نه تنها علومی که قیاس را به صورت آشکار در استدلالات خود به کار می‌برند، بی‌اعتبار خواهد بود (*آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۶۱).

به دلیل این توجه و حساسیت است که ایشان سه درس از پانزده درس منطق را به بحث (ارزش قیاس) اختصاص می‌دهد و از هفتاد صفحه این کتاب، طی ۲۱ صفحه، از قیاس منطقی و کارآیی آن

دفاع می‌کند. با آنکه این دروس مقدماتی بوده و مخاطبان دانشجویانی بوده‌اند که ظاهراً برای اولین بار با این مباحث آشنا می‌شده‌اند، ایشان به تفصیل از ارزش قیاس سخن می‌گوید. در این بحث، ایشان مخالفت با منطق را به دو بخش تقسیم می‌کند: (برخی اساساً منطق را پوچ و غلط و نادرست دانسته‌اند و برخی دیگر گفته‌اند غلط نیست، اما مفید فایده‌ای هم نیست) (همان، صص ۶۱ ـ ۶۲). سپس برخی شخصیت‌های نامور مخالف منطق، همچون ابوسعید ابوالخیر، سیرافی، ابن تیمیه، جلال الدین سیوطی و امین استرآبادی را نام می‌برد و چند اشکال معروف بر ضد منطق را نقل و با دقت رد می‌کند. یکی از معروف‌ترین اشکالات بر ضد منطق، همین اشکالی است که در کتاب *مسأله قیاس* نیز بر آن بارها انگشت نهاده و ادعا شده است (هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد). مطهری به تفصیل به تحلیل این ایراد پرداخته می‌نویسد: (کسانی که این ایراد را ذکر کرده‌اند و در واقع این مغالطه را آورده‌اند، چند اشتباه کرده‌اند) (همان، ص ۷۰)؛ و آن‌گاه به تحلیل این ایراد و خطاهای آن می‌پردازد. سپس به بررسی ادعای دوری بودن قیاس روی می‌آورد و آن را رد می‌کند. در ایراد دوری بودن قیاس، ادعا شده بود: (علم به نتیجه موقوف است بر علم به کبری و علم به کبری موقوف است بر علم به نتیجه و این خود دوری صریح است) (همان، ص ۷۵). این همان اشکالی است که در کتاب *مسأله قیاس* نیز طرح شده است. از نظر مطهری این ادعا که (علم به کبرای کلی موقوف است به علم به جزئیات آن، باید شکافته شود) و روشن گردد که مقصود چیست. اگر مقصود آن است که نخست باید یکایک موارد را استقرا کرد، (تا به علم به کلی حاصل شود، اصل این نظر درست نیست؛ زیرا راه علم به یک کلی منحصر به استقرای جزئیات نیست) (همان، ص ۷۵) و می‌توان برخی کلیات را از معدودی تجربه کسب کرد.

آن‌گاه احتمال دومی مطرح می‌کنند که در کتاب *مسأله قیاس* با حذف صدر، ذیل، و میانهٔ آن بر ضد قیاس نقل شده است؛ حال آنکه متن کامل سخن ایشان به شرح زیر است و قسمت‌های حذف شده در نقل قول بالا، به صورت مشخص‌تر آمده تا تفاوت‌ها روشن گردد.

اما اگر منظور این است که علم به کبری علم اجمالی به همهٔ جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبری منطوی است مطلب درستی است، ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می‌شود، علم تفصیلی به نتیجه است نه علم اجمالی و انطوایی؛ پس در واقع در هر قیاسی، علم تفصیلی به نتیجه، موقوف است به علم اجمالی و انطوایی به نتیجه در ضمن کبری و این مانعی ندارد و دور نیست؛ زیرا دوگونه علم است (همان، ص ۷۶).

با حذف این سه عبارت کلیدی از سخن شهید مطهری و انتزاع این قطعه از کلیت آن، عملاً نتیجه‌ای از آن گرفته شده است که درست خلاف مقصود نویسنده آن بوده است و خواننده‌ای که با دیدگاه مطهری و دفاع پرشور ایشان از فلسفه و منطق بی‌اطلاع باشد و یا حوصله و فرصت مراجعه به متن اصلی را نداشته باشد، تصوری از ایشان به دست خواهد آورد که نه ایشان می‌پسندد و نه خدا را خوش می‌آید. این شیوه نقل قول ناقص و مهم‌تر از آن گسستن متن از فضا و بستر آن به گونه‌ای که درست بر ضد مقصود گوینده‌اش تفسیر شود، کاری است ضداخلاقی تا حدی که در کتاب *مسأله قیاس* نیز یکی از انتقاداتی که متوجه آقای دینانی شده، (تقطیع عبارات میرزا) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۸۲) معرفی شده است و این نشان می‌دهد چنین کاری از نظر نویسندهٔ این کتاب، ناپسند است. قاعده زرین اخلاق که بنیاد اخلاق عملی به شمار می‌رود و در شرایع الهی و مکاتب اخلاقی با قوت به رسمیت شناخته شده و در فطرت بشر سرشته شده است، ما را از چنین دوگانگی روشی و تنها از دیگران انتظار رعایت انصاف داشتن باز می‌دارد (قاعده زرین در اخلاق و حدیث، *علوم حدیث*، ش ۴۵) و حتی تومانس هابز که درباره سرشت انسانی دیدگاهی بدبینانه دارد و انسان را گرگ انسان می‌شمارد، پس از استنتاج نوزده قانون از قوانین طبیعت می‌گوید: (این قوانین به صورتی مختصر و آسان که حتی قابل فهم کم استعدادترین آدمیان است، خلاصه شده‌اند و آن خلاصه این است که آنچه به خود روا نمی‌داری، به دیگران روا مدار) (*لویاتان*، ص ۱۸۰). پرسش جدی این است که چگونه مسلمانی به خود اجازه می‌دهد به این شکل، سخنان کسی را که نظری ضد وی دارد، به گونه‌ای تکه پاره کند تا نظر خود را به کرسی بنشاند؟ پدیده‌ای که کم و بیش شاهد حضور آن در ادبیاتی از این دست هستیم. ممکن است کسی مخالف مطهری باشد یا رأی او را نپسندد، اما حق ندارد این‌گونه نوشته‌های او را دستکاری کند تا به مقصودش برسد.

باز در این کتاب نقد جان استوارت میل بر اعتبار قیاس، به روایت کاپلستون این‌گونه نقل شده است:

وقتی که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج باشد، استنتاج چیزی به معرفت ما نمی‌افزاید؛ چنان که در استدلال یا استنتاج قیاسی وضع از این قرار است؛ زیرا (همگان پذیرفته‌اند که اگر در نتیجه این قیاس، چیزی فراتر از آنچه در مقدمتین فرض شده پیدا شود، آن قیاس خلل دارد؛ ولی باید گفت در واقع هیچ چیزی که پیشتر معلوم نبوده یا قرار نبوده که معلوم شود، به مدد قیاس اثبات نمی‌گردد) (*تاریخ فلسفه*، ج ۸، ص ۷۹. به نقل از: *بررسی مسأله قیاس*، ص ۴۰).

نویسنده به همین مقدار اکتفا می‌کند؛ گویی سخن میل در این بحثِ مردافکن فصل‌الخطاب است و به حجتی معتبرتر از کاپلستون نیازی نیست؛ اما به واقع، کاپلستون این سخنان را نقطه عزیمت بحث خود قرار می‌دهد تا به نقد دیدگاه میل بپردازد و طی چند صفحه نشان دهد این مدعا از قوت چندانی برخوردار نیست و فاصله منطق قیاسی و استقرایی چندان عمیق نیست و: (به عبارت دیگر شکاف بین استنتاج قیاسی و استقرایی کاهش پیدا می‌کند) (*تاریخ فلسفه*، ج ۸، ص ۸۲). از نظر وی، میل از (نقش قیاس هم غافل نیست) و این سخن میل را از کتاب *منطق* او نقل می‌کند که: (ذهن انسان در شگرف‌ترین پیروزی‌هایش در پژوهش طبیعت، به روش قیاسی، متشکل از جزء استقراء، استنتاج قیاسی و تحقیق ورزی مدیون است) (همان، ص ۹۰).

مسئله آن است که میل اولاً قیاس را تا حدی قبول دارد، وانگهی با قبول مطلق استقرا، عملاً به گفته کاپلستون، خود را در وضعی دشوار قرار می‌دهد؛ زیرا وی هم اصل یکنواختی طبیعت را قبول دارد و هم اصل علیت را؛ اما این دو اصل تجربی نیستند و از استقرا نمی‌توان به تعمیم آنها رسید و در عین حال دانشمندان باید صحت آنها را مفروض بگیرند. اینجاست که سر از مسئله دشواریاب استقرا و اصل یکنواختی طبیعت درمی‌آوریم که از قرن نوزدهم به بعد محل بحث و مناقشه فلاسفه علم بوده است. تخم لق استقرا را هیوم در قرن هیجدهم در دهان فلاسفه شکست و اعتبار عقلی آن را به سؤال کشید و پرسید: اعتبار استقرا از کجا به دست می‌آید؟ از تجربه؟ در این صورت دور است و داریم به کمک یک استقرا، اصل استقرا را ثابت می‌کنیم. یا آن را به صورت اصلی اثبات نشده در نظر می‌گیریم؟ راسل با اشاره به نقد هیوم، در دفاع از استقرا می‌نویسد: (اگر این اصل صحیح نباشد، هر کوششی برای استخراج قوانین علمی کلی از مشاهدات جزئی بیهوده است و شکاکیت هیوم برای شخص تجربی ناگزیر است؛ البته خود این اصل را نمی‌توان بی دچار آمدن به دور، از موارد مشابه استنباط کرد؛ زیرا برای توجیه هر استنباطی، خود این اصل لازم است؛ پس این اصل باید یا خود اصل مستقل و غیرمبتنی بر تجربه باشد، یا از چنین اصلی استنتاج شود) (*تاریخ فلسفهٔ غرب*، ج ۲، ص ۹۲۳).

راسل باهوش‌تر از آن است که متوجه دشواری این مسئله نشود؛ به همین سبب در کتاب *مسائل فلسفه* خود به این بحث روی می‌آورد و از دلیل حجیت استقرا می‌پرسد و نتیجه می‌گیرد وقوع امری در گذشته دلیلی برای تحقق آن در آینده نیست و جز از راه مصادره به مطلوب، هیچ راهی برای اثبات استقرا و تعمیم آن در به موارد آزمایش نشده نیست و: (هر استدلالی که به استناد تجربه، نسبت به آینده یا اجزای غیرمجرب گذشته و حال به عمل آید، متضمن فرض استقرا خواهد بود و از این جهت اثبات اصل استقرا به استناد تجربه تنها، بدون مصادره مطلوب هرگز ممکن نخواهد بود؛

پس باید اصل استقرا را به استناد بداهت ذاتی آن پذیرفت یا از هرگونه توجیه عقلی درباره انتظارات ما نسبت به آینده چشم پوشید) (*مسائل فلسفه*، ص ۹۱). سپس می‌گوید: کل زندگی ما و همه علوم بر اصل استقرا استوار است؛ هرچند خودِ این اصل، بنیادی عقلی ندارد و فقط آن را باید پذیرفت (همان، ص ۹۲)؛ در واقع کاپلستون، پس از نقل دیدگاه میل، به دقت کاستی‌های آن را روشن می‌کند و نشان می‌دهد فاصله بین منطق قیاسی و استقرایی، آن‌گونه که کسانی مانند بیکن و میل فکر می‌کردند، نیست.

مسئله آن است که با کنار نهادن قیاس و روی آوردن به استقرای صِرف از چاله (عدم کاشفیت) به چاه ویل نامعقول بودن می‌افتیم و ناگزیر می‌شویم یا به دامان مصادره متوسل شویم یا اعتبار استقرا را به مثابه امری شهودی بپذیریم؛ حال آنکه شهود ما چنین گواهی نمی‌دهد.[۳] در این جا، مقصود وارد شدن به این بحث جدی فلسفهٔ علم نیست، بلکه هدف، اشاره به این نکته است که اخلاق پژوهش اقتضا می‌کند از ساده‌سازی و نقل یکسویه اقوال دیگران دوری کنیم و اگر سخنی را از کاپلستون نقل کردیم، جواب آن را نیز، اگر بود، نقل کنیم.

۲ـ۴. منطق جزیره‌نویسی مانع بحثی جدی دربارهٔ اعتبار قیاس شده است و با آنکه برخی از مسائل مندرج در این کتاب، پیشتر در آثار دیگران بحث و تحلیل شده است، نویسنده بی‌توجه به آنها مجدداً بحث خود را چنان آغازیده است که گویی دیگران متوجه آن نشده‌اند. این همان شیوهٔ نوشتن در جزیره‌های پراکنده است که جناب رضا بابایی آن را به (جزیره‌نویسی) خلاصه کرده است. موارد متعددی از این شیوه در نقد منطق و قیاس می‌توان به دست داد؛ برای مثال این ادعا که (هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد) (همان، ص ۳۸) و به فرض صحت مقدمات و ساختار آن، (فایده و کشف جدیدی بر آن مترتب نمی باشد) (همان)، ادعایی است که فارغ از درستی یا نادرستی آن، در فرهنگ اسلامی حداقل پیشینه ای هزارساله دارد و می‌توان رد آن را در اعتراضات ابوسعید ابوالخیر بر بوعلی سینا و پاسخ وی دریافت؛ حتی به نوشته راس ـ ارسطوشناس معاصر ـ وی از اعتراضی که برضد قیاس دربارهٔ مصادره به مطلوب بودن آن می‌کردند، آگاه و به آنها پاسخ داده بود (*ارسطو*، ص ۷۱). امروزه نیز در کتاب‌های منطقی، هنگام اشاره به اعتبار قیاس، معمولاً این اشکال طرح و تحلیل می‌شود؛ برای مثال در کتاب *منطق صوری* که نویسندهٔ *مسأله قیاس* نیز از آن سخنانی نقل کرده است ـ ده صفحه به (ارزشیابی و نقد قیاس) اختصاص داده شده و در آن نظر (استوارت میل و همفکران وی) نقل و این‌گونه نقد شده است:

اینکه قضیه‌ای در قضیهٔ دیگر مندرج باشد، امری است و توجه به این اندراج و دانستن آن و استخراج قضیه مندرج امری دیگر. شایستگی و فایدهٔ قیاس این است که این اندراج را به ما گوشزد می‌کند و ما را بدانچه داریم و توجه نداریم، متوجه می‌سازد. به طور کلی یک اصل یا قانون متضمن بی‌نهایت نتیجه است و آیا هر نتیجه‌ای که از این اصول به دست می‌آوریم، نوعی کشف و یافتن نیست؟ تمام هندسه از تعاریف و علوم متعارفه و اصل موضوع برمی آید. آیا می‌توان قضایای هندسی را هم تکرار مکرر دانست؟ (*منطق صوری*، ج ۲، ص ۱۸۳).

شهید مطهری نیز پس از نقل این اشکال می‌نویسد: (کسانی که این ایراد را ذکر کرده‌اند و در واقع این مغالطه را آورده‌اند، چند اشتباه کرده‌اند) (*آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۷۰)؛ سپس آنها را برمی‌شمارد و رد می‌کند؛ همچنین مرحوم علامه طباطبایی جایی یازده اشکال بر منطق را نقل و نقد می‌کند که برخی از آنها مشابه اشکالات مطرح شده در این کتاب است (*المیزان*، ج ۵، ص ۲۵۶ به بعد). مقصود آن نیست که اشکال فوق به صورتی قطعی حل شده، بلکه مسئله آن است که اگر کسی اعتبار قیاس را قبول ندارد و آن را کاشف نمی‌داند، اخلاقاً ملزم است پس از طرح اشکال خود، پاسخ مدافعان را نقل کند و در پی آن نشان دهد این‌گونه پاسخ‌ها او را قانع نکرده است؛ نه آنکه چنان عمل کند که گویی هیچ پاسخی به این اشکال نشده است؛ از این رو خوب بود یا این اشکال مطرح نمی شد، یا به پاسخ‌هایی که به آن داده شده است، نیز اشاره‌ای می‌شد.

باز شاهد استدلالی از این دست هستیم که قیاس ایمن از خطا نیست و شاهد بر آن (اشتباهات فراوانی است که فلاسفه به خاطر اعمال قیاس ـ در مواردی که جایز و صحیح نبوده ـ در امر دین مرتکب شده اند) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۳۵). این اشکال بارها مطرح شده و مدافعان منطق گفته‌اند آنچه مانع خطا می‌شود، رعایت درست اصول استنتاج و به کار بردن قیاس در جای درست است، نه به شکلی نادرست (*طباطبایی و دفاع از منزلت عقل*، ص ۱۰۰). شهید مطهری اشکال فوق را تحلیل کرده، نتیجه می‌گیرد: خطای در اندیشه دو علت می‌تواند داشته باشد: یکی صورت استدلال معیوب باشد و دیگری مواد آن سقیم باشند. وظیفه منطق صوری برطرف ساختن عیب نخست است، اما دربارهٔ محتوای اندیشه، (هیچ قاعده و اصلی نیست که صحت فکر را تضمین کند. تنها ضامن، مراقبت شخص فکرکننده است) (*آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۶۹)؛ همچنین باید میان سوء استفاده از ابزاری، با خود آن تفاوت گذاشت و توجه داشت که سوءاستفاده از چیزی، دلیل بر نادرستی از آن چیز نیست. ممکن است کسی از علم تفسیر یا از خود *قرآن* نادرست استفاده کند؛ این خطای برداشت، دلیل بر نادرستی اصل تفسیر نیست.

بی‌توجهی به کار گذشتگان و مجدداً بحث را از صفر آغازیدن، همان است که نگارنده این سطور از آن در مقاله‌ای به نام (نوشتن در جزایر پراکنده؛ فقر علمی یا ضعف اخلاقی) (اسلامی، تابستان ۱۳۸۶، ش ۳۰) یاد کرده است. اگر هدف، پیشبرد بحث و کشف حقیقت است، لازم است پس از نقل ادعای مقبول خود، پاسخ دیگران نیز نقل و سپس نقد شود؛ اما در این جا این ادعاها چنان نقل می‌شود که گویی تاکنون کسی متوجه آنها نشده و بدان‌ها پاسخی، حتی نادرست، نداده است.

۳ـ۴. در این کتاب از برخی منتقدان با عنوان (مبتدیان جویای نام) و ناسزاگویی‌های علمی آنان سخن رفته و ابراز امیدواری شده که این کتاب (احتمالاً مبتدیان را به کنترل سرعت در ارشاد دیگران واخواهد داشت) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۱۲). فکر می‌کنم زمان آن رسیده است تا اندک اندک از این ادبیات دست بشوییم و از تعبیرات دقیق‌تری استفاده کنیم. این نگرش تحقیرآمیز، نه تنها خلاف واقع و مغایر تعالیم *قرآن* کریم است که می‌فرماید: (ولا تبخسوا الناس اشیاءهم) (اعراف: ۸۵)، امروزه در بازار علم نیز خریداری ندارد. کافی است بدانیم تعبیر (مبتدی) از نظر عالمانی نه تنها توهین‌آمیز نیست که در واقع نشان افتخار به شمار می‌رود. ادموند هوسرل، فیلسوف آلمانی و بنیانگذار پدیدارشناسی، خود را مبتدی می‌خواند و دوست داشت (همیشه مبتدی) نامیده شود (Schmitt، ۱۹۹۶، p.۶۷. ۱۳۹)؛ به همین سبب امروزه در سرفصل برخی کتاب‌های آموزش تاریخ فلسفه غرب، نه از سر تحقیر که به نشان تجلیل، از این سوتیتر برای اشاره به زندگی هوسرل استفاده می‌شود: (زندگی یک همیشه مبتدی) [Lawhead The Life of a Perpetual Beginner]، ۱۹۹۶، p.۵۴۷)).

نتیجهٔ اخلاقی: نه مبتدی بودن، خطاست و نه جویای نام بودن. در مباحث علمی، بی‌ربط نویسی و ادعای بدون دلیل کردن خطاست و نویسنده *مسأله قیاس* باید این دو را در نوشته‌های دیگران نشان دهد.

۵. رخدادی خجسته

بخش قابل توجهی از کتاب *مسأله قیاس*، صرف تبیین دیدگاه آیت اللّه اصفهانی و پاسخگویی به منتقدان ایشان، یعنی آقایان جوادی آملی، لاریجانی، دینانی، سیدمحمد موسوی و حسین مظفری شده است. از نظر نویسندهٔ کتاب، برخلاف پندار رایج، تمام اشکالاتی که مرحوم آیت اللّه اصفهانی در *رساله مصباح الهدی*، (مطرح کرده اند، ناظر به قیاس لغوی است، نه عقل) (*بررسی مسأله قیاس*، ص ۱۱۵) و ایشان (هرگز و در هیچ یک از نوشته‌های خود تفکیک بین عقل و وحی را نپذیرفته‌اند و همواره از حجیت ذاتی عقل دفاع نموده اند) (همان، ص ۱۱۶)؛ همچنین (از نظر میرزای اصفهانی معارف پیامبر و ائمه ـ علیهم السلام ـ که منطبق بر معارف *قرآن* است، براساس عقول بشری

می‌باشد که این عقول به عنوان حجت‌های الهی بر همه عقلا مبعوث شده است) (همان). در این زمینه نویسنده تا جایی پیش می‌رود که پیشنهاد می‌دهد برای معرفی مکتب میرزای اصفهانی، از تعبیر رهزن (مکتب تفکیک) استفاده نشود و: (اگر لغت تفکیک، چنان توهم نادرستی را موجب می‌شود، بهتر است در معرفی میرزای اصفهانی از آن استفاده نشود) (همان، ص ۱۱۷).

این نکات از جهاتی درس‌آموز است؛ با این حال نیازمند برخی توضیحات می‌باشد؛ نخست آنکه اگر واقعاً مرحوم آیت اللّه اصفهانی همین عقول بشری را حجت الهی می‌شمارد، چرا در آغاز *ابواب-الهدی* آن‌گونه بر این عقول و یافته‌های آن می‌تازد و (راه شرع را با راه عقل بشری یکسر متفاوت دانسته، یادآوری می‌کند *قرآن* مجید به کامل‌ترین وجه و گویاترین بیان برای ویران ساختن اساس علوم بشری و برکندن بنیاد آن آمده است) (*رؤیای خلوص*، ص ۲۹). عنوانی که ایشان بر نخستین باب از *ابواب الهدی* می‌گذارد، نیاز چندانی به توضیح ندارد: (الباب الاول من *ابواب الهدی* و هو باب الابواب انه لاجامع بین العلوم البشریه والعلوم الجدید الهیه فی شیء من الاشیاء حتی فی مدخلها و بابها). در سراسر این کتاب بر این دوگانگی تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد (علوم بشری عین جهالت و تاریک‌ترین نوع تاریکی است) (برای دیدن نمونه‌های متعددی از این سخنان و ارجاعات آنها ر. ک رؤیای خلوص).

نکته دوم اینکه: اگر مرحوم میرزای اصفهانی حجیت عقل و حتی قیاس صحیح، یعنی قیاسی را که صورت و ماده آن درست باشد، قبول دارد، باید روشن کرد که در چه نقاطی با فلاسفه و منطق-دانان اختلاف نظر دارد. فیلسوفی نیست که به صراحت مدعی شود قیاس را از هر نوعی، گرچه صورت یا ماده آن فاسد باشد، معتبر می‌داند. اینجاست که اختلاف‌نظر بین ایشان و فلاسفه، اختلافی در مصادیق خاص خواهد بود که در این صورت چنین اختلافی میان خود فلاسفه و دیگر عالمان حوزه‌های مختلف، مانند فقها و عارفان نیز رایج است.

سرانجام به سومین نکتهٔ نویسنده می‌رسیم که پیشنهاد حذف عنوان (مکتب تفکیک) برای معرفی دیدگاه آیت اللّه اصفهانی است. نگارندهٔ این سطور، پیشتر به تفاوت روایت‌های مکتب تفکیک اشاره کرده، برخی ویژگی‌های روایت معاصر آن و تفاوت آن را با دیدگاه بنیانگذاران آن برشمرده بود (همان، ص ۳۴) و اینک به رغم ادعای یکسانی از سوی مدافعان این مکتب، اخیراً این مسئله جدی-تر شده است؛ برای مثال آقای حسین مفید، مصحح *ابواب الهدی*، به دو علت پیشنهاد تغییر نام می‌دهند: از نظر ایشان تعبیر (مکتب تفکیک)، همهٔ ابعاد (مکتب معارف خراسان) را پوشش نمی‌دهد و این روایت خاص که به (مکتب تفکیک) شهرت یافته، چه بسا، به فهم دقیق دیدگاه اصفهانی

نینجامد و: (با اوج گیری امواج نقد و بررسی آرای این مکتب به نظر می‌رسد منتقدان با درنظر گرفتن مبانی یک تقریر خاص و یا تعمیم آن به تمام جریان یک اندیشه، چوب حراج به تمام آرا و تقریرات مختلف این مکتب زده باشند و بسیاری از آرای مطروحه در مکتب معارف را ـ که از اعتبار متفاوتی نسبت به آرای مکتب تفکیک در نقد بهره‌مندند ـ به یک شیوه فهم کرده باشند) (*ابواب‌الهدی*، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

این توجه و هوشیاری را باید مبارک دانست و به فال نیک گرفت؛ زیرا هم بستری است برای فهم نقد منتقدان و هم تفکیک روایت‌های مختلفی است که می‌توان از میراث فکری شیعی چند دهه اخیر به دست داد و آنچه را که دفاع پذیر است، برگرفت و آنچه را ناپذیرفتنی است فروگذاشت؛ در واقع نخستین گام برای ترویج آموزه‌های اصیل شیعی و بزرگداشت عالمانی که درد دین داشته‌اند، ارزیابی درست و دقیق و منصفانه کار آنان است و لازمهٔ آن، گوش سپردن به نقد ناقدان و فهم همدلانه سخن آنان است؛ با این کار هم می‌توان این بزرگان، از جمله آیت اللّه اصفهانی را از مهجوریت فکری بیرون کشید و هم قوت کارشان را سنجید و تقریری مناسب و معاصر از آن به دست داد. از این منظر، کتاب *مسأله قیاس*، به رغم کاستی‌های روشی آن و ناکامی در اثبات مدعای اصلی خود، می‌تواند باب گفتگوی انتقادی بین موافقان و مخالفان دیدگاه‌های آیۀاللّه اصفهانی را بگشاید و به دور از ناسزاگویی‌های رایج و آتش اتهام متقابل، فضایی برای گفتگوی جدی میان دینی پدید آورد. چنین باد.

پی‌نوشت‌ها

1. Trudy Govier; Apractical study of Argument; p.235.

نیز ر. ک: ر. ج: هالینگ دیل؛ *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*؛ صص ۲۵ ـ ۲۷ و علی اصغر خندان؛ *منطق کاربردی*؛ صص ۱۳۲ ـ ۱۳۴.

2. Aristotle; The complete works oa Aristotle; vol. I,p.47.

نیز ر. ک: ارسطو؛ *منطق ارسطو*؛ ص ۱۶۵.

ملاهادی سبزواری مطلب فوق را اینگونه تعریف می‌کند: (إن قیاسنا قضایا الفت بالذات قول آخر استلزمت). (ملاهادی سبزواری؛ *شرح منظومه*؛ ج ۱، ص ۲۸۳).

۳ . برای توضیح بیشتر دربارهٔ بحث استقرا و مشکلات آن ر. ک به: آلن الف چالمرز؛ *چیستی علم: درآمدی بر مکتب علم‌شناسی فلسفی*؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ صص ۱۳ ـ ۳۳ و دانالد گیلیس؛ *فلسفه علم در قرن بیستم*؛ ترجمه حسن میانداری؛ ص ۱۹ ـ ۹۲.

منابع و مآخذ

۱. ارسطو؛ *منطق ارسطو* (ارگانون)؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران، نگاه، ۱۳۷۸.

۲. ارونسون، الیوت؛ *روانشناسی اجتماعی*؛ ترجمهٔ حسین شکرکن؛ تهران، رشد، ۱۳۸۶.

۳. اسلامی، سیدحسن؛ «طباطبایی و دفاع از منزلت عقل»؛ *پژوهش دینی*، ش ۱۱، آبان ۱۳۸۴.

۴. ــــــــــــــ ؛ *رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک*؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۵. ــــــــــــــ ؛ «قاعده زرین در اخلاق و حدیث»، *علوم حدیث*، ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۶.

۵. اصفهانی، میرزا مهدی؛ *ابواب الهدی*: به روایت نسخه فائقی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

۶. ــــــــــــــ ؛ *ابواب الهدی*؛ مقدمه و تحقیق از حسین مفید؛ تهران: منیر، ۱۳۸۷.

۷. ــــــــــــــ ؛ *مصباح الهدی*: همراه با چند رساله دیگر؛ به همت سید محمدباقر نجفی یزدی، مشهد [بی نا]، ۱۳۳۱.

۸. بوعلی سینا، حسین بن عبداللّه؛ *الشفاء*: المنطق؛ تصحیح سعید زاید؛ القاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع المصریه، ۱۳۸۳ ق.

۹. ــــــــــــــ ؛ *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*؛ تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

۱۰. ــــــــــــــ ؛ رساله *منطق دانش‌نامه علایی*؛ تصحیح محمد معین و محمد مشکوة؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.

۱۱. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ *الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید*؛ قم، بیدار، ۱۳۶۳.

۱۲. خوانساری، محمد؛ *منطق صوری*؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

۱۳. راس، سر ویلیام دیوید؛ *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.

۱۴. راسل، برتراند؛ *تاریخ فلسفه غرب*؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: پرواز، ۱۳۵۶.

۱۵. ــــــــــــــ ؛ *مسائل فلسفه*؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶.

۱۶. رحیمیان، علی رضا؛ *بررسی مسأله قیاس*: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین؛ تهران: منیر، ۱۳۸۷.

۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ *شرح المنظومه*؛ با تعلیقات حسن حسن زاده آملی تحقیق مسعود طالبی؛ تهران: ناب: ۱۴۱۷ ق.

۱۸. شهابی، محمود؛ *رهبر خرد*؛ تهران، خیام، ۱۳۶۱.

۱۹. عصار، سیدمحمدکاظم؛ *دروس منطق و فلسفه*؛ تصحیح احمد عابدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

۲۰. قزوینی، شیخ مجتبی؛ *بیان القرآن*؛ ج ۱ (فی التوحید القرآن)، مشهد: عبداللّه واعظ یزدی، ۱۳۳۱.

۲۱. کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه*؛ ج ۸ (از بنتام تا راسل)، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۶.

۲۲. شووان، فریتیوف؛ *گوهر و صدف عرفان اسلامی*؛ ترجمه مینو حجت؛ تهران: سهروردی، ۱۳۸۱.

۲۳. مصطفی، عادل؛ *المغالطات المنطقیه*: طبیعتنا الثانیه وخبزنا الیومی (فصول فی المنطق غیر الصوری)؛ القاهره: المجلس الاعلی للثقافه، ۲۰۰۷.

۲۴. مطهری، مرتضی؛ *آشنایی با علوم اسلامی*؛ قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.

۲۵. مظفر، محمدرضا؛ *المنطق*؛ قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۶.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت، اعلمی، ۱۳۹۴ ق.

۲۷. هابز، توماس؛ *لویاتان*؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نی، ۱۳۸۰.

28. Aristotle The Complete Works of Aristotle: *The Revised Oxford Translation*، edited by jonathan Barners ،New jersey ،Princton University Press ،1995.

29. Craig ،Edward (ed.) ،*The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*، Londan ،Poutledge ،2005.

30. Govier ،Trudy ،A *practical study of argument* ،Sixth edition ،Belmont ،USA، Wadsworth ،2005.

31. Lawhead ،William F. ،*The Voyage of Discovery*: A *History of Western Philosophy* ،Belmont ،Wedsworth piblishing Company ،1996.

32. Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu ،*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* ،Oxford ،Blackwell Publishing ،2004.

33. Pickard ،Alison Jane ،Research *Methods in Information* ،London ،Facet Publishing ،2007.

34. Schmitt ،Richard Ohenomenology ،in *The Encyclopedia of Philosophy* ،Paul Edwards (ed,) ،New York ،McMillan Publishing Co ،1996.

35. *Websters Third International Dictionary* of The English Language Unabridged ،Chicago ،Encyclopedia Britannica ،1993.

ایران در حکومت روحانیون*

رشید جعفرپور

معرفی کتاب

این کتاب ترجمه‌ای است از کتاب «*Iran Under The Ayatollahs*» نوشتهٔ آقای Dilip Hiro که محمدجواد یعقوبی دارابی به فارسی برگردانده و به همت مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز) در سال ۱۳۸۶ در ۳۸۴ صفحه با قیمت ۴۰/۰۰۰ ریال به چاپ رسیده است. کتاب مشتمل بر فهرست مطالب، یادداشت ناشر، پیشگفتار، مقدمه و هشت فصل و یک نمایه می‌باشد. کتاب مزبور از جمله ۵۰۰ کتابی است که خارجیان نوشته‌اند و در آنها صبغهٔ آکادمیک و روش تحقیق علمی رعایت شده است. ظاهراً این کتاب از بین ۷۵۰۰ کتاب خارجی انتخاب شده و کارشناسان انتشارات مذکور ترجمه کرده‌اند.

نویسنده هدف خود را از نگارش این کتاب ارائهٔ تاریخ سیاسی ـ اقتصادی ایران عنوان می‌کند و تلاش می‌کند میراث اسلامی جامعهٔ ایرانی، به‌ویژه رویدادهای قبل و بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ را مدّنظر قرار دهد. به این دلیل بحث خود را با ارائهٔ تاریخچهٔ کوتاهی از ایران و برپایی حکومت اسلامی در ایران آغاز می‌کند. وی با این رویکرد نگاهی به سلسله‌های صفویه، قاجاریه و پهلوی می‌کند و با توجه به کشمکش‌های بین دولت و روحانیون در عصرهای گذشته، به‌طور مشخص با یک رویکرد تاریخی به برخورد روحانیت با رژیم از ۱۵ خرداد ۴۲ تا پیروزی انقلاب

---

* *نقد تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (کتاب اول)*، صص ۴۱ـ ۷۲. نوشتار حاضر نقدی است به کتاب *ایران در حکومت روحانیون* نوشتهٔ دیلیپ هیرو، ترجمهٔ محمدجواد یعقوبی دارابی که در سال ۱۳۸۶ در ۳۸۴ صفحه از سوی مرکز بازشناسی اسلامی و ایران (انتشارات باز) منتشر شده است.

اسلامی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ می‌پردازد.

از نقاط قوت کتاب می‌توان به پیگیری مجدانهٔ نویسنده برای بررسی روند تاریخ انقلاب اشاره کرد به‌طوری که برای تدوین کتاب چند بار به ایران مراجعه کرده است تا از نزدیک شاهد تحولات ایران باشد و مصاحبه‌هایی را با شخصیت‌های مختلف حاضر در انقلاب انجام دهد. نکتهٔ دیگر اینکه برای اثبات وجود الگوی «تجدید حیات اسلام» در ایران قبل از انقلاب، متدین‌بودن مردم ایران و نقش علما در تحولات سیاسی‌ـ اجتماعی سعی کرده در ابتدا میراث اسلامی را به‌طور کامل در کل تاریخ و به‌طور خاص در ایران دورهٔ صفویان، قاجاریه و پهلوی بررسی کند؛ هر چند بررسی ایشان نقص‌های فراوانی دارد امّا این مقدمه او را به نتیجه‌ای دلخواه رسانده است.

از نقاط قوت دیگر کتاب این است که در معرفی هر شخص، جریان یا گروهی سعی کرده است ابتدا یک معرفی نسبتاً کافی در مورد آن ارائه دهد تا خواننده را با شخصیت، جایگاه طبقاتی و تحصیلاتی شخص یا ساختار حزبی و گروهی جریان و اهداف و برنامه‌های گروه آشنا سازد و موضع آن شخص یا گروه را به خوبی روشن کند. این توضیح و شناساندن در مورد اشخاص در خلال بحث‌ها و نوشته‌ها آمده است و در مورد گروه‌ها هم به صورت یک تاریخچه ذکر شده است.

مطالب متن کتاب برای بیان مقصود کافی بوده است، بنابراین توضیحات چندانی در پاورقی نیامده است.

نویسنده در مقدمهٔ کتاب با «شگفت» ارزیابی‌کردن انقلاب اسلامی ایران عنوان می‌کند که امام‌خمینی از خارج از کشور، بدون داشتن یک حزب سیاسی «باثبات‌ترین جزیرهٔ» منطقهٔ خاورمیانه را به آشوب کشید و به رغم سرویس امنیتی و پلیس مخوف شاه و حمایت قدرت‌های بزرگ، به‌خصوص آمریکا، انقلاب اسلامی را به پیروزی رساند و به‌رغم کارشکنی‌ها و مقاومت بازمانده‌های رژیم سابق و مسائل و مشکلات بعد از پیروزی مانند بحران گروگانگیری و کودتاهای ناموفق و جنگ تحمیلی عراق علیه ایران و تلاش مجاهدین خلق (منافقین) برای بی‌ثبات نشان‌دادن ایران، ایشان با اتکا به نیروهای وفادار و متدین و بسیج عمومی مردم و تأسیس نهادهای انقلابی توانستند بحران‌ها را مدیریت کنند و بر اساس الگوی اسلامی‌ـ ایرانی جامعه و حکومت دینی جدیدی تأسیس نمایند و به نقطهٔ باثباتی برسانند. استفادهٔ امام از نیروی بالقوهٔ مردم یکی از نکات بسیار مهم انقلاب است که به نظر نویسنده بسیاری از تحلیل‌گران به آن پی نبرده‌اند. «این حقیقت که نیروی بالقوهٔ مردم ایران تا به حال جدی گرفته نشده بود دلیل اصلی اشتباه در تحلیل وقایع ایران قبل و بعد از انقلاب و سلسله پیشگویی‌های نادرست در مورد آن نیز هست».[۱]

به نظر وی «الگوی تجدید حیات اسلامی» برای انقلاب الگوی مناسبی نیست، زیرا جامعهٔ ایران قبل و بعد از انقلاب پایبند به اسلام بوده‌اند. لذا به نظر او «ائتلاف نیروهای مذهبی و غیرمذهبی» سبب به زیرکشیدن شاه از اریکهٔ سلطنت شد و این ائتلاف بعد از انقلاب به‌سرعت از هم گسست. نیروهای انقلابی به رهبری امام خمینی با بسیج عمومی مردم بر اساس اعتقادشان به اسلام توانستند بر مشکلات بعد از پیروزی انقلاب غلبه کنند و تا تثبیت نظام و حفظ تمامیت ارضی کشور به پیش بروند.

در فصل اول با عنوان «قبل از انقلاب اسلامی» نویسنده برای اینکه برجسته‌بودن بحث «حکومت اسلامی» را به دلیل پیروزی انقلاب اسلامی نشان دهد، تلاش می‌کند تا یک مرور کلی در مورد تکوین و شکل‌گیری دین اسلام و چگونگی ورود اسلام به ایران و پذیرش مذهب شیعه توسط مردم را با یک رویکرد نقل تاریخی بررسی نماید و نحوهٔ تعامل سلسله‌ها را با دین نشان دهد. به نظر ایشان پذیرش مذهب شیعه توسط صفویان به‌خاطر جلب‌نظر مردم و تمایز خود از رقبای ترک سنی‌مذهب عثمانی بوده است. صفویان برای کسب قدرت، ثروت و مقبولیت اجتماعی علمای شیعه را از سوریه، لبنان و عراق به ایران آوردند و مذهب شیعه را رسمی اعلام کردند. بعد از صفویه نویسنده با اشاره‌ای گذرا به سیاست دینی افشاریه و زندیه، به‌طور مفصل به سیاست مذهبی قاجاریه پرداخته و نحوهٔ تعامل حکومت با روحانیون و علما را بررسی می‌کند. با قدرت‌گرفتن قاجاریه به‌خصوص در زمان فتحعلی شاه جایگاه اجتماعی علما مستحکم شد و بسیاری از موقوفات و امور خیریه و مسائل شرعی مردم و قضاوت به آنها واگذار گردید، امّا در دورهٔ ناصرالدین شاه به دلیل فساد زیاد فاصلهٔ شاه با علما بیشتر شد. با امضای قراردادهای ننگین در دورهٔ ناصری حضور علما برای تشویق مردم به مبارزه و لغو قراردادها پررنگ‌تر گردید و با این حضور نشان دادند که نیروی مهم و حیاتی در عرصهٔ سیاست و اجتماع هستند. به قدرت رسیدن مظفرالدین شاه هیچ تغییری در روابط پرتنش علما با دولت ایجاد نکرد(ص ۳۶). تحولات دورهٔ مشروطیت باعث شد که علما حضوری بسیار پررنگ در تحولات سیاسی_ اجتماعی داشته باشند و به دو گرایش مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه تقسیم شوند. با فروپاشی سلسلهٔ قاجار و روی کارآمدن رضاخان، رابطهٔ دولت و علما ابتدا تا حدودی مسالمت‌آمیز بود امّا به‌سرعت رو به تیرگی گرایید.

در فصل دوم با عنوان «سلسلهٔ پهلوی» نویسنده به روند شکل‌گیری سلسلهٔ پهلوی و بر تخت نشستن رضاخان و به نحوهٔ برخورد او با روحانیت و علما پرداخته است. به نظر او، رضاشاه بر این باور بود که علما در برخورد با مشکلات دوران جدید ابزارهای علمی و عملی لازم را ندارند و بنابراین

پیوسته قدرت آنها را در زمینه‌های سنتی قضاوت، تعلیم و تربیت و موقوفات مذهبی محدود می‌کرد. رضاخان با روند قدرت‌گیری تلاش می‌کرد از قدرت علما بکاهد و با دیدار از ترکیهٔ لائیک در سال ۱۳۱۳ تلاش کرد سیاست رفع حجاب را برای زنان و کلاه پهلوی را برای مردان در پیش گیرد. خاتمهٔ دیکتاتوری شانزده سالهٔ رضاشاه برای عدهٔ زیادی از مردم از جمله علما شادی و آسایش به ارمغان آورد. نویسنده معتقد است تا زمان فوت مرجع میانه‌رویی مانند آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ش رابطهٔ علما با شاه وخیم نبود. با حضور و رهبری آیت‌الله کاشانی در جریان ملی شدن صنعت نفت نقش علما در تحولات سیاسی- اجتماعی گسترش یافت و هر چه به آغاز نهضت امام‌خمینی نزدیک‌تر می‌شویم حضور علما در سیاست بیشتر می‌شود. با شکل‌گیری نهضت پانزده خرداد ۱۳۴۲- که مقدمهٔ اساسی انقلاب اسلامی بود- رابطهٔ علما و شاه و درباریان به مرحلهٔ بحرانی کشیده شد. امام خمینی، رهبر مبارزه با رژیم پهلوی در مجموعه تحولات بین ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ حضوری فعال داشت و به تبع آن شخصیت‌های مذهبی و ملی- مذهبی نیز در اکثر موارد اعتراض خود را به سیاست‌های رژیم پهلوی نشان دادند. آیت‌الله طالقانی و مهندس بازرگان از جمله کسانی هستند که نسبت به تحولات حساس بوده و در مواقع مختلف به زندان محکوم می‌شدند. شکل‌گیری ساواک برای براندازی حرکت‌های انقلابی از جمله حوادث مهم دوره است. امام به عنوان شخصیت اصلی مبارزه علیه رژیم از کشور تبعید می‌شود و بسیاری از شخصیت‌های مبارز زیر نظر ساواک قرار می‌گیرند و به زندان و تبعید محکوم می‌شوند.

در فصل سوم با عنوان «پایان سلطنت» نویسنده چندین مرحله برای این پایان ذکر می‌کند که عبارت‌اند از مرحلهٔ اول: از بهمن ۱۳۵۵ تا مهر ۱۳۵۶؛ مرحله‌ای که در آن زندانیان سیاسی به تبع اجرای سیاست حقوق بشر کارتر در ایران آزاد می‌شوند و احزاب مختلف شروع به چاپ نشریات نیمه‌مخفی علیه رژیم می‌کنند. مرحلهٔ دوم: آبان تا آذر ۱۳۵۶؛ مرحله‌ای که ساواک آزادی بیان را به شدت سرکوب کرد و با این کار نوارها و اعلامیه‌های حضرت امام به صورت مخفیانه ولی گسترده‌تر توزیع می‌شد. مرحلهٔ سوم: از دی ماه ۱۳۵۶ تا خرداد ۱۳۵۷؛ مرحله‌ای که در آن چاپ مقالهٔ توهین‌آمیز علیه امام حرکت عظیمی در بین مردم ایجاد کرد و تظاهرات و برگزاری مراسم مذهبی توسط مردم شهرهای مختلف جدی گرفته شد. مرحلهٔ چهارم: از تیر ماه تا ۲۷ شهریور ۱۳۵۷؛ مرحله‌ای که تظاهرات تشدید شد و واقعهٔ سینمای رکس آبادان نیز به ادامهٔ مبارزات قوت بخشید. علی‌رغم اینکه شریف امامی (نخست‌وزیر وقت) با آزادی رهبران روحانی و مذهبی از زندان‌ها و تغییر تقویم شاهنشاهی به تقویم هجری و برخی اقدامات اصلاحی دیگر خواست نظر انقلابیون را جلب

کند امّا اجتماع عظیم مردمی در ۱۷ شهریور نشان‌دهندهٔ عزم ملت مسلمان برای براندازی رژیم پهلوی بود. مرحلهٔ پنجم: از ۱۸ شهریور تا ۱۵ آبان ۱۳۵۷؛ مرحله‌ای که در آن اقدامات سرکوب‌گرانه و سانسور و حکومت نظامی در شهرها گسترش یافت و حضور امام در رسانه‌های بین‌المللی در پاریس پررنگ‌تر شد. دانشجویان و دانش‌آموزان در روز ۱۳ آبان در حمایت از امام تظاهرات کردند که بسیاری از آنها توسط رژیم شهید و زخمی شدند. مرحلهٔ ششم: ۱۵ آبان ۱۳۵۷ تا ۲۶ دی ۱۳۵۷؛ مرحله‌ای که برقراری کامل حکومت نظامی برای آرام‌کردن ناآرامی‌ها در شهرها توسط ازهاری صورت گرفت. علی‌رغم تعهد شاه در رسانه‌ها برای جبران خطاهای گذشته و تکرارنکردن اشتباهات، مردم و انقلابیون به اقدامات انقلابی خود ادامه می‌دادند. آمدن ژنرال هایزر آمریکایی و تلاش بختیار برای اجرای یک کودتا نتیجه‌ای نداشت و در عوض تظاهرات و اعتراضات شدیدتر شد، و شاه هم به بهانهٔ استراحت از کشور بیرون رفت. مرحلهٔ نهایی: ۲۶ دی تا ۲۲ بهمن؛ مرحله‌ای که علی‌رغم تلاش بختیار برای جلوگیری از ورود امام به ایران، ایشان به خاک میهن اسلامی بازگشتند و نیروهای انقلابی بسیاری از نهادها و پایگاه‌های رژیم را تصرف کردند. در تحلیل نهایی علت سقوط شاه می‌توان گفت که شاه برای ماندن در قدرت به اهرم‌های فشار دولتی نظیر ساواک، پلیس و ارتش متکی بود و به جای تکیه بر مردم، به حمایت آمریکا امید داشت؛ اما در مقابل، نیروهای مختلف با هم در براندازی آن متحد شدند. فساد دربار نیز باعث شده بود که بین شاه و مردم فاصلهٔ زیادی ایجاد شود.

در فصل چهارم با عنوان «بنیانگذاری جمهوری اسلامی» نویسنده معتقد است که اتحاد اولیهٔ همهٔ نیروها که در اول انقلاب تحقق یافت دوام نیاورد و این اتحاد پس از بیرون راندن شاه از کشور و فروپاشی ارتش در هم شکسته شد (ص ۱۵۷).

در این فصل نویسنده با برشمردن مشکلات آغاز انقلاب در ایران به روند شکل‌گیری دولت بازرگان، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مشکلات حاصل از شورش‌های محلی مانند شورش کردها و اعراب و... و ترورهای منافقین و روند تدوین قانون اساسی توسط خبرگان ملت و ساختار حکومت جمهوری اسلامی مصرح در قانون اساسی و تعیین خط‌مشی کلی نظام توسط امام اشاره می‌کند.

در فصل پنجم با عنوان «بحران گروگان‌گیری» هیرو به تسخیر لانهٔ جاسوسی (سفارت آمریکا در ایران) توسط دانشجویان و حمایت امام از این حرکت و استعفای بازرگان و اختلاف شریعتمداری با امام و اقدامات مجاهدین خلق در ناآرام کردن فضای سیاسی- اجتماعی کشور و انتخاب بنی‌صدر به رئیس‌جمهوری و نحوهٔ برخورد حکومت انقلابی با ارتش و نزاع بین بنی‌صدر و حزب جمهوری

اسلامی بر سر مسائل اساسی کشور و آغاز جنگ تحمیلی عراق بر ایران به عنوان مهم‌ترین حادثهٔ تاریخ جمهوری اسلامی و منطقهٔ خاورمیانه و توجه مجلس و مسئولان دیگر کشور به این مسئله، می‌پردازد.

در فصل ششم با عنوان «جنگ خلیج‌فارس» نگارنده با بیان مقدمه‌ای از تاریخ اختلافات مرزی بین ایران و عراق اذعان می‌کند که عراق با هدف براندازی حکومت نوپای جمهوری اسلامی جنگ را آغاز کرد و در ضمن به اختلافات بین بنی‌صدر و حزب جمهوری اسلامی ـ که بیشترین حضور را در ارکان قدرت بعد از انقلاب داشت ـ می‌پردازد. در ادامهٔ این اختلافات بالاخره مجلس رأی به عدم کفایت بنی‌صدر داد و امام ایشان را عزل کردند.

در فصل هفتم با عنوان «مبارزهٔ مجاهدین» نویسنده به تلاش مجاهدین خلق (منافقین) به رهبری مسعود رجوی ـ که در ارکان قدرت جایگاهی کسب نکرده بود ـ برای مبارزه با حکومت جمهوری اسلامی از طریق اقدامات مسلحانه می‌پردازد. از جمله اقدامات این گروه به شهادت رساندن آیت‌الله بهشتی و ۷۲ تن از یاران ایشان در دفتر حزب جمهوری اسلامی و انفجار دفتر نخست‌وزیری و شهادت آقایان رجائی و باهنر اشاره می‌کند. در ادامه نویسنده به نحوهٔ شکل‌گیری حزب توده و فعالیت‌هایش در قبل و بعد از انقلاب و نحوهٔ برخورد رژیم پهلوی و انقلابیون اسلامی با آنها می‌پردازد. از جمله مباحث مطرح در آن دوره مدیریت جنگ بود. جنگ و عملیات‌های متعدد باعث شده بود توجه بسیاری از مسئولان کشور و مردم به آن جلب شود.

در فصل هشتم با عنوان «استحکام پایه‌ای دولت اسلامی» نویسنده با بیان فرمان ۸ ماده‌ای امام تحت عنوان «اسلامی کردن قوهٔ قضائیه» آن را سند مهمی برای تثبیت و تعیین خط‌مشی و سیاست‌های کلی نظام می‌داند. در ادامه به روند سرکوب حزب توده ـ به دلیل افکار مارکسیستی اشاره می‌کند و با ارزیابی نقاط قوت و ضعف جنگ، حرکت به سمت «خودکفایی» را مهم‌ترین نقطهٔ مثبت جنگ برای ایران یاد می‌کند. در ادامه نویسنده به فعالیت گروه‌های اسلامی بعد از عزل بنی‌صدر و تأسیس نهادها و سازمان‌های انقلابی از قبیل ارتش، امنیت، قضاوت، مذهب، اقتصاد، اجتماع، فرهنگ و دین اشاره می‌کند (ص۳۵۷). آخر بحث را نیز به جانشینی امام اختصاص داده و همهٔ بحث را بدون نتیجه‌گیری کلی به پایان می‌رساند.

نقد کتاب

آثاری که انقلاب اسلامی ایران را از لحاظ تاریخی مطالعه می‌کنند، معمولاً به یکی از جنبه‌های

وقوع انقلاب اسلامی می‌پردازند. برخی از آنها به تاریخ و نحوهٔ شکل‌گیری آن پرداخته و در طی این بررسی به علل آن نیز توجه کرده‌اند و هر کدام از آن کتاب‌ها هم به تناسب اهمیت موضوع و رویکرد غالب نویسنده یکی از علل را مهم جلوه داده و بر اساس آن علت شکل‌گیری انقلاب اسلامی را توجیه نموده و برای آن استناداتی ذکر کرده‌اند. [۲] دستهٔ دوم کتاب‌هایی هستند که نظریهٔ غالبی را تعقیب نمی‌کنند و شاید اصلاً ماهیت نظری ندارند بلکه صرفاً با توجه به تاریخ انقلاب، از شکل‌گیری تا فرجام نهایی به بیان سلسله حوادث و رویدادها می‌پردازند و نویسنده اگر هم خواسته باشد نوشتهٔ خود را بر اساس نظریه‌ای استوار کند به‌طور غیرمصرح به آن پرداخته است و خواننده با دقت فراوان می‌تواند از لابه‌لای بحث‌ها و تأکیدات نویسنده به آن پی برد. [۳] دسته سوم کتاب‌هایی هستند که به روند شکل‌گیری و تاریخ انقلاب توجه چندانی ندارند بلکه بیشتر به نتایج انقلاب می‌پردازند. در این‌گونه کتاب‌ها نویسنده تلاش می‌کند با تحلیل وقایع این حرکت عظیمِ مردمی به نتایج مثبت و منفی آن بر اساس دیدگاه‌های خود و دیگران بپردازد. [۴]

علاوه بر این تقسیم‌بندی بر اساس علت‌یابی، بررسی روندی و بررسی نتایج، تقسیم‌بندی دیگری از نوع مطالعات انقلاب اسلامی نیز از دیدگاه روشی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱) مطالعهٔ توصیفی: برخی از کتاب‌ها در مورد انقلاب اسلامی با توجه به روش مطالعهٔ آنها ماهیت توصیفی دارد. در این کتاب‌ها نویسنده کاری به چگونگی شکل‌گیری و علت‌ها و اهداف ندارد، بلکه می‌کوشد حوادث و رویدادهای انقلاب اسلامی را توصیف و توضیح دهد. [۵]

۲) مطالعهٔ تبیینی: این‌گونه مطالعات به دنبال علت‌یابی حوادث انقلاب و علل شکل‌گیری و تداوم آن و رویکردهای مسلط آن هستند و اینکه روند انقلاب اسلامی به کدام سمت تمایل داشته و نتایج حاصله را مورد توجه قرار می‌دهند و برای هر کدام از آنها دلیل و علت می‌یابند. [۶]

البته مطالعهٔ انقلاب اسلامی به موارد مذکور محدود نمی‌شود بلکه از منظرهای مختلف مطالعهٔ تاریخی، مطالعهٔ جامعه‌شناختی، روانشناختی، الگوی رهبری، مطالعهٔ طبقاتی، مطالعهٔ فرهنگی، مطالعهٔ روندی و... انقلاب اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته است که در اینجا پرداختن به آنها باعث اطالهٔ کلام می‌شود.

الف) نقد روشی کتاب

کتاب حاضر (ایران در حکومت روحانیون) به بررسی روند تاریخ انقلاب اسلامی می‌پردازد و برای ارائهٔ مقدمهٔ نظری بحث از «میراث اسلامی» به‌طور مقدماتی توضیحاتی می‌آورد. بعد از این مقدمه

وارد بحث چگونگی شکل‌گیری سلطنت پهلوی و براندازی این نظام توسط انقلابیون و شکل‌گیری جمهوری اسلامی و تحولات بعد از آن تا «استحکام» این نظام می‌پردازد. لذا با این بیان ماهیت روش‌شناسانه کتاب، ماهیتی توصیفی است که دنبال علت‌یابی پدیده‌ها و حوادث نیست. از آنجا که کتاب حاضر به مطالعهٔ گروه‌ها، افراد و جریاناتی که در انقلاب اسلامی نقش داشته‌اند پرداخته است، لذا مطالعهٔ آن حالت جامعه‌شناسانه نیز پیدا می‌کند. در مجموع کتاب حاضر با حالتی تاریخی‌ـ توصیفی با رویکردی جامعه‌شناختی تدوین گردیده است و ماهیت نظری آن چندان آشکار نیست، بلکه با استنادات زیاد به منابع و ارقام و اعداد از حالت نظری خارج شده است و کمتر به اظهار نظر و تحلیل وقایع پرداخته است.

یکی از مهم‌ترین نقدها به ماهیت روشی کتاب این است که کتاب بیشتر حالت ژورنالیستی دارد. از کل ۵۲۰ ارجاع فقط ۵۱ ارجاع به کتاب و بقیه یعنی ۳۶۹ ارجاع به روزنامه، گزارش و مصاحبه صورت گرفته است که ماهیت ژورنالیستی کتاب را بیشتر کرده است. مجلات و روزنامه‌ها هم اکثراً خارجی هستند و بعضاً جهت‌دار نوشته شده‌اند، لذا بی‌طرفی نویسنده را نیز زیر سؤال برده است. کتاب‌های مورد استناد نیز نوشته‌های خارجیان است و به منابع دست اول کمتر مراجعه شده است، لذا نویسنده به دلیل عدم‌مراجعه به منابع دست اول نیز اثرش قابل نقد می‌باشد.

نویسنده در مقدمهٔ کتاب متذکر شده است که «الگوی تجدید حیات اسلام» در تبیین انقلاب اسلامی به سختی می‌تواند گویای حوادث و تحولات انقلاب اسلامی باشد چراکه ایرانیان (به‌خصوص طبقات کارگر و متوسط جامعه) همواره مسلمانانی پایبند بودند و الگوی «تجدید حیات اسلامی» بیشتر در مورد طبقهٔ مرفه و نیمه‌مرفه جامعهٔ ایران اسلامی صادق است، امّا بحث اصلی و نظری خود را با میراث اسلامی شروع می‌کند و اهمیت انقلاب در ایران را به شکل یک حکومت اسلامی برجسته می‌داند (ص۲۴) و انقلاب اسلامی را یک عکس‌العمل طبیعی ناشی از شرایط تاریخی و فرهنگی ایران تلقی می‌کند و ایران را با استناد به کلام اقبال احمدـ محقق پاکستانی‌ـ قطب دوم توسعهٔ سیاسی اسلام می‌داند. آوردن مقدمهٔ نظری در مورد ظهور اسلام و چگونگی پذیرش اسلام شیعی و تبیین جایگاه اسلام شیعی در هویت دینی و ملی مردم و بیان اهمیت نقش علما و مراجع در تحولات سیاسی‌ـ اجتماعی ایران در حقیقت پذیرش الگوی تجدید حیات اسلامی و تداوم الگوی اثرگذاری اسلام در زندگی سیاسی‌ـ اجتماعی ایرانیان است. نویسنده گرچه نخواسته الگوی نظری بحث را به‌طور شفاف بیان کند، اما در خلال بحث به رابطهٔ علما با شاهان صفویه و چگونگی رسمی شدن مذهب شیعه و نحوهٔ برخورد و تعامل پادشاهان قاجار و افت‌وخیز این تعامل و

سیاست‌های پهلوی اول در برخورد با علما و بالعکس را به‌عنوان مقدمهٔ نظری آورده است. شایسته این بود که وی به‌طور شفاف چارچوب نظری بحث را در زمینهٔ تأثیرگذاری مذهب و علما، به عنوان متولیان اصلی مذهب در جامعهٔ ایرانی، در مقدمه می‌آورد و برای تبیین آن چارچوب مستندات تاریخی ارائه می‌کرد.

در زمینهٔ ساختار بحث، بعضی از زیرفصل‌ها با عنوان اصلی بحث همخوانی ندارد، مثلاً بحث «جنگ و اقتصاد» را زیرفصل «مبارزهٔ مجاهدین» آورده است و یا بحث «بنی‌صدر به عنوان رئیس‌جمهور» را زیرفصل «بحران گروگان‌گیری آمریکایی» آورده است که چندان مناسبتی با هم ندارند و حتی در بعضی از زیرفصل‌ها مطالبی را ذکر کرده است که هیچ ربطی به عنوان آن ندارد؛ برای مثال در زیرعنوان «امام خمینی و جانشین وی» از صفحهٔ ۳۷۸ به بعد پارگراف‌ها هیچ‌ربطی به عنوان بحث ندارند.

کتاب فاقد «کتابنامه» است. چنین کتابی که ماهیت تاریخی دارد حتماً به یک کتابنامهٔ مفصلی نیازمند است که بایستی نویسنده و مترجم به آن توجه می‌کردند.

نکته‌ای که مترجم بایستی توجه می‌کرد این است که پاورقی‌ها را بایستی به همان صورت لاتین می‌آورد و نباید آنها را ترجمه می‌کرد.

ب) نقد شکلی

در زمینهٔ نقد شکلی کتاب می‌توان گفت که تصویر روی جلد کتاب تصویر گویایی نیست و در قسمت فهرست مطالب، فصل‌ها و زیرفصل‌ها به خوبی مشخص نشده‌اند.

در زمینهٔ شکلی غلط‌های مختلف تایپی، اشتباه ارجاعی و ترجمهٔ اشتباه نیز در کتاب وجود دارد که عبارت‌اند از:

در صفحهٔ۱۹ جمله به صورت نقل‌قول مستقیم آمده است، امّا ارجاع ندارد. در صفحهٔ ۸۹ کلمهٔ «سمگ آهک» به «سنگ آهک» و در صفحهٔ ۱۰۶ کلمهٔ «آزادهای» به «آزادی‌های» و در صفحهٔ ۱۳۶ کلمهٔ «غرای عمومی» به «عزای عمومی» و در صفحهٔ ۱۳۸ کلمهٔ «شورا انقلاب» به «شورای انقلاب» باید تغییرکند. در صفحهٔ ۱۴۶ بعد از کلمهٔ «هوشیاری» ادامهٔ خط نیامده است. در صفحهٔ ۱۴۸ کلمهٔ «خارح» به «خارج» و در صفحهٔ ۱۶۰ کلمهٔ «فدائیان اسلام» به «فدائیان خلق» و در صفحهٔ ۱۶۷ کلمهٔ «اواحر» به کلمهٔ «اواخر» و در صفحهٔ ۱۷۲ کلمهٔ «تظاهران» به کلمهٔ «تظاهرات» و در صفحهٔ ۱۸۳ کلمهٔ «سوداستفاده» به کلمهٔ «سوءاستفاده» باید تغییر یابد. در صفحهٔ ۱۸۷ جملات «مابر بسیار پشیمان شده بود» و «مابر محکوم به مرگ شد» جمله‌های بی‌معنی

هستند. در صفحهٔ ۱۸۹ کلمهٔ «مظن اتهام» به کلمهٔ «مظان اتهام» باید تغییرکند. در صفحهٔ ۲۰۴ کلمهٔ «سر داه می‌شد» باید به «سر داده می‌شد» و در صفحهٔ ۲۱۰ کلمهٔ «فرهنک» به کلمهٔ «فرهنگ» باید تبدیل شود. در صفحهٔ ۲۱۷ کلمهٔ اکنون دو بار اشتباهی در یک جمله تکرار شده است. در صفحهٔ ۲۲۶ کلمهٔ «شدد» به کلمهٔ «شد» و عبارت «رأی اطمینان» در صفحهٔ ۲۳۵ باید به «رأی اعتماد» تغییرکند. در صفحهٔ ۲۵۱ ارجاع پایین ورقه ربطی به توضیح در مورد متن ندارد. در صفحهٔ ۲۵۵ کلمهٔ «حام بنی‌صدر» به کلمهٔ «حامی بنی‌صدر» باید تغییرکند. در صفحهٔ ۲۵۵ عبارت «۱۰۰ کشته و ۳ کشته» اشتباه شده است. در صفحهٔ ۲۵۷ ارجاع پایین صفحه صحیح نمی‌باشد. در صفحهٔ ۲۶۷ کلمهٔ «مشوند» به کلمهٔ «می‌شوند» و در صفحهٔ ۳۰۸ کلمهٔ «خلیج‌فارسی» به کلمهٔ «خلیج‌فارس» باید تغییرکند. در صفحهٔ ۳۱۳ به لحاظ تایپی بعد از کلمهٔ «دریافت» خالی است. در صفحهٔ ۳۱۷ کلمهٔ «رادئیو» به کلمهٔ «رادیو» و در صفحهٔ ۳۲۳ کلمهٔ «جهانگردانان» به کلمهٔ «جهانگردان» و در صفحهٔ ۳۵۲ عبارت «مردم اعتراض می‌شوند» به عبارت «مورد اعتراض می‌شوند» باید تغییرکند و در صفحهٔ ۳۶۴ عبارت «از بین بردن آنها» به عبارت «از بین آنها» و در صفحهٔ ۳۷۲ کلمهٔ «شیوهدر» به کلمهٔ «شیوه در» تغییرکند و در عبارت «کمک به جبهه‌های تلاش‌های جنگ» مناسب ترجمه گردد.

ج) نقد محتوایی

دربارهٔ نقد محتوایی کتاب «ایران در حکومت روحانیون» باید گفت که متن کتاب چندان با این عنوان همخوانی ندارد، بلکه کتاب با نگاهی تاریخی به حوادث ایران دوران انقلاب پرداخته است و نگاه مختصری هم به تعامل یا تقابل روحانیت با حکومت دارد.

نویسنده توجه اندکی به قیام ۱۵ خرداد ۴۲ دارد در حالی که به اذعان بسیاری از نویسندگان موافق و مخالف انقلاب اسلامی این قیام نقطهٔ آغاز انقلاب اسلامی بوده است.

در تمام این کتاب به جایگاه مردم به عنوان عنصری آگاه پرداخته نشده است و از نظر نویسنده مردم عنصری ناآگاه هستند که متأثر از فعالیت سیاسی افراد، گروه‌ها و دولت در هر شرایطی به یک سو کشیده می‌شوند و خودشان هیچ اختیاری ندارند، در حالی که به اذعان نویسندگان مختلف و با توجه به تاریخ ایران، مردم ایران در شرایط مختلف آگاهانه بسیاری از قیام‌ها را شکل داده و در مواقع مختلف جانفشانی کرده‌اند. راهپیمایی‌ها و تظاهرات مختلف قبل از انقلاب، حمایت از امام(ره) و اندیشه‌های ایشان و مخالفت با رژیم شاه چندان مشهود است که رسانه‌های مختلف آنها را منعکس کرده‌اند.

در جای جای کتاب تلاش شده است که امام(ره) به عنوان شخصی فرصت‌طلب نشان داده شود؛ شخصی که برنامهٔ خاصی نداشته و بر اساس شرایط زمانی از برخی از فرصت‌های به دست آمده استفاده کرده و با توجه به شرایط تاریخی خاص به آن نتیجهٔ مطلوب رسیده است؛ در حالی که از شخصیت و برنامه‌های امام برمی‌آید، ایشان طرح «حکومت اسلامی» بر مبنای «نظریهٔ ولایت فقیه» را سال‌ها قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی در نجف و در خلال بحث‌های فقهی حوزه تدوین و به رشتهٔ تحریر درآورده بودند[۷] و با برنامهٔ کاملاً مشخصی انقلاب را هدایت می‌کردند. ایشان به عناصر مختلف در ساختار حکومت بعد از انقلاب فرصت‌های زیادی هم داده است، امّا چون آن عناصر توان مدیریت مناسب جریان انقلاب را نداشتند خود به خود از گردونهٔ مدیریت بعد از انقلاب حذف شدند.

گرچه نویسنده ادعا دارد که به نقش گروه‌ها و طبقات در جریان شکل‌گیری انقلاب پرداخته است امّا از مطالعهٔ کتاب برمی‌آید که ایشان چندان نتوانسته ماهیت شکل‌گیری و تداوم و تأثیرگذاری گروه‌ها بر سیاست و عملکرد دولت‌ها در ایران را روشن کند. ایشان به صورت گذرا به برخی از گروه‌های سیاسی رسمی پرداخته است امّا به تنوع قومی، فرهنگی، نژادی، زبانی، هویتی، صنفی و... نگاه عمیقی ندارد.

نویسنده در برخی از فصل‌ها به‌طور کلی از ماهیت اصلی بحث کتاب خارج می‌شود و به مباحث جزئی پرداخته و کتاب را از حالت علمی به صورت ژورنالیستی تبدیل کرده است.[۸]

ایشان تلاش زیادی کرده است مواضع حزب جمهوری اسلامی را همان مواضع جمهوری اسلامی ایران عنوان کند، از این‌رو به نزاع این حزب با بازرگان و بنی‌صدر و... می‌پردازد. اگرچه بسیاری از سران حزب جمهوری اسلامی در ساختار حاکمیت بعد از انقلاب ایران حضوری جدی دارند، امّا این به معنی آن نیست که جمهوری اسلامی به صورت تک‌حزبی اداره می‌شد و امام(ره) به گروه‌های دیگر و مردم توجه نداشته و مدیریت خودش را با آنها هماهنگ می‌کرد.

گاه نویسنده برای القاء خواستهٔ خویش به خواننده برخی آمارهای غیررسمی و بعضاً اشتباه را چندین بار یا از چند منبع روزنامه‌ای تکرار می‌کند، در حالی که اگر به اصل ماجرا مراجعه کنیم این آمارها چندان صحیح نمی‌باشند و این تکرار از ارزش کتاب کاسته است.

نویسنده نحوهٔ شکل‌گیری و انگیزهٔ صدام حسین (دیکتاتور سابق عراق) را برای آغاز جنگ تحمیلی به اختلافات مرزی تصریح‌شده در قرارداد الجزایر محدود می‌کند، در حالی که جنگ عراق علیه ایران به گفتهٔ ناظران و تحلیل‌گران، جنگی تمام‌عیار، برنامه‌ریزی‌شده، با هماهنگی بسیاری از

کشورهای عربی و با حمایت مالی و نظامی بسیاری از سازمان‌ها از جمله شورای همکاری خلیج‌فارس و بسیاری از کشورها از جمله آمریکا و شوروی سابق و... صورت گرفته است.

نویسنده تلاش کرده «سرکوب انقلابی» را وسیلهٔ اصلی پیروزی انقلاب و تداوم آن عنوان کند در حالی که اگر به تاریخ شکل‌گیری انقلاب توجه کنیم جنایت‌هایی که ساواک برای جلوگیری از پیروزی انقلاب صورت داده تقریباً در دنیا بی‌نظیر و یا کم‌نظیر است. همچنین بعد از پیروزی انقلاب ترورهای متعددی از طرف گروه‌های تروریست صورت گرفت و بسیاری از شخصیت‌های اصلی نظام را شهید کرد. سرکوب انقلابی در قبال ناامنی‌های مختلفی که با تحریک قدرت‌های استکباری و گروه‌های معاند صورت گرفت بسیار کم رنگ بوده است. در شرایط سخت انقلابی و جنگ، امام(ره) تلاش می‌کرد با یک روند دموکراتیک و مبتنی بر آراء مردم تمام نهادها را بنا کند و در هیچ شرایطی هیچ انتخاباتی را تعطیل نکرد و همهٔ انتخابات در سر موعد اصلی برگزار شد.[۹]

نویسنده معتقد است که عراق پس از یکی دو سال از شروع جنگ به اشکال مختلف سعی داشته که جنگ را به اتمام و به صلح برساند ولی ایران نمی‌پذیرفت؛ در حالی که بسیاری از فرماندهان و سیاستمداران آن دورهٔ انقلاب ایران تأکید دارند که هیچ تضمینی برای بازگشت عراق به خطوط مرزی و پرداخت غرامت جنگ وجود نداشت و هر آن ممکن بود با تجهیز دوباره به ایران حمله کند که عملیات مرصاد یکی از نمونه‌های بارز آن است.

ایشان در فصل سوم با عنوان «پایان سلطنت» چندین مرحله برای پایان سلطنت بیان می‌کند امّا شاخص‌های هر مرحله را مشخص نمی‌کند، بلکه به صورت تاریخی چند مرحله را از هم جدا کرده است که می‌توان آن تاریخ‌ها را حتی عوض کرد به صورتی که هیچ تأثیری بر تحلیل ایشان نداشته باشد (ص۱۱۰).

به‌طور کلی نویسنده تحلیل بسیار اندکی در مورد مسائل مختلف داشته است و فقط یک تحلیل کوتاهی در مورد «سقوط شاه» بیان کرده است و در کل کتاب به نقل حوادث پرداخته و نظریهٔ خاصی را با تحلیل و تفصیل تعقیب نکرده است.

نویسنده اشتباهات تاریخی و مفهومی مختلفی در کتاب داشته که با مراجعهٔ بیشتر به منابع می‌توانست جبران کند و اثر را از حالت ژورنالیستی خارج کند. به‌طور مختصر به برخی از نکاتی که لازم به تذکر است می‌پردازیم:

نویسنده در صفحهٔ ۱۵ اشاره می‌کند که «امام برای بعد از پهلوی برنامه‌ای نداشت؟»

در حالی که چنان‌که توضیح دادیم ایشان کتاب حکومت اسلامی را قبل از انقلاب در نجف نوشتند و از سال ۱۳۴۲ به صورت مشخص جریانات انقلاب را تعقیب و هدایت می‌کردند و برنامهٔ مشخص داشتند.[۱۰]

در صفحهٔ ۱۶ به «کاهش حمایت خارجی از شاه» اشاره می‌کند و چگونگی این کاهش حمایت را نشان نمی‌دهد، در حالی که می‌دانیم در آخرین روزهای حکومت شاه، ژنرال هایزر به ایران می‌آید تا ارزیابی خودش را از چگونگی حمایت از رژیم پهلوی به عمل آورد.[۱۱]

در صفحهٔ ۱۶ تبعید امام را ۱۳ سال عنوان می‌کند در حالی که امام از سال ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۷ در تبعید بودند که این محدودهٔ زمانی حدود ۱۴ سال طول کشید.

در صفحهٔ ۱۷ عنوان می‌کند که جنگ داخلی فقط در کردستان ایران صورت گرفت، در حالی که در آغاز انقلاب در بقیهٔ مناطق ایران هم با تهییج دشمنان داخلی و خارجی ناآرامی‌های متعددی وجود داشت، مثل ترکمن صحرا و...

در صفحهٔ ۱۷ اسارت گروگان‌ها را ۱۴ ماه نوشته است در حالی که رقم درست آن ۴۴۴ روز (حدود ۱۵ ماه) است.

نویسنده در فصل اول صفحهٔ ۲۸ عنوان می‌کند که امام جعفرصادق (ع) حکومت عباسیان را پذیرفت و در مقابل خلیفهٔ عباسی نیز با امام صادق (ع) با احترام رفتار می‌کرد، هر چند که وی را مخفیانه زیر نظر داشت. در مجموع نویسنده معتقد است که در زمان امام صادق (ع) همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان امام و حکومت سنی عباسیان برقرار بود. امّا می‌دانیم که امام صادق (ع) به شدت تحت نظر خلفای عباسی بودند و هیچ تحرکی نمی‌توانست داشته باشد و لذا نهایتاً به دست آنان شهید شد و همزیستی مسالمت‌آمیز بین آنها وجود نداشت.[۱۲]

در صفحهٔ ۲۹ عنوان می‌کند هنگامی که امام مهدی (عج) از دیده‌ها پنهان شد، خلفای عباسی احساس آسودگی کردند و شیعه را به مثابه گروهی مذهبی- قانونی و جدای از دیگر گروه‌ها پذیرا شدند. در حالی که در آن شرایط چنان خفقان وجود داشت که امام تنها از طریق نواب اربعه می‌توانست با شیعیان رابطه داشته باشد و پذیرش شیعه به عنوان یک گروه مذهبی- قانونی در زمان معاصر توسط شیخ شلتوت بوده است.

در صفحهٔ ۳۰ نویسنده آورده است که از زمانی که مغول‌ها در قرن چهاردهم میلادی به ایران حمله کردند، رابطهٔ نزدیک و تنگاتنگ بین شیعه و سنی پدید آمد که نمونهٔ بارز آن به وجود آمدن فرقهٔ صفوی در اطراف اردبیل بود. در اصل این فرقه سنی بودند ولی بعدها شیعهٔ دوازده امامی شدند.

در صورتی که این یک فرضیهٔ ثابت نشده است و فقط برخی از مورخان آن را طرح کرده‌اند.

در صفحهٔ ۳۱ نویسنده علت شوریدن افغان‌ها را در زمان صفویه، مجبور کردن آنها توسط شاه سلطان حسین به قبول مذهب شیعه عنوان کرده است. در حالی که حقیقت آن است که علت شورش آنها ظلم و ستم گرگین‌خان حاکم هرات نسبت به آنها بود که مجبور شدند به سلطان حسین شکایت کنند و سلطان به آنها توجّهی نکرد و حتی آنها را ناراضی برگرداند.

در صفحهٔ ۳۶ نویسنده عنوان می‌کند که سید جمال سعی داشت به منظور براندازی شاه نهضتی را به رهبری روحانیون ایجاد کند که در ماهنامهٔ او متجلی بود. در صورتی که دغدغهٔ اصلی سیدجمال اتحاد جهان اسلام برای مبارزه با استعمار بود و چندان در پی راه‌اندازی نهضت به رهبری روحانیون علیه شاه نبود و هدف او بیداری مسلمانان و اتحاد آنها بود.

نویسنده در فصل دوم صفحهٔ ۴۸ می‌نویسد: رضاشاه حمایت علما را چون گذشته و قبل از ارتقاء به منصب پادشاهی نیاز نداشت، در حالی که در ابتدای فصل از نیاز رضاخان به حمایت علما برای رسیدن به قدرت سخن می‌گوید که متناقض با این ادعاست.

در صفحهٔ ۴۹ نویسنده بیان می‌کند که شاه می‌خواست بین قومیت‌های مختلف که از طریق لباس مشخص می‌شدند یک هویت ملی واحد ایجاد کند. این تصمیم منجر به شکل‌گیری قانون لباس متحدالشکل در سال ۱۳۰۷ شد که بر اساس آن همهٔ مردان باید از لباس‌های مدل و کلاه‌های گرد لبه‌دار که بعدها کلاه پهلوی نام گرفت استفاده می‌کردند. در حالی که می‌دانیم و بسیاری نیز اذعان به این دارند که رضاخان بعد از سفر به ترکیه و دیدار از آنجا به این نتیجه رسید که یک علت پیشرفت ترکیه نوع پوشش متجدد آنهاست. لذا بعد از آن سفر تغییر پوشش در ایران در دستور کار او قرار گرفت و نتیجهٔ آن کشف حجاب از زنان و تحمیل کلاه پهلوی برای مردان شد.

در صفحهٔ ۵۱ نیز نویسنده تغییر پوشنهٔ زنان از طرف رضاخان را جهت بهبود موقعیت اجتماعی عنوان می‌کند، امّا علاوه بر آنچه که در پاراگراف اخیر توضیح دادیم هدف رضاخان از کشف حجاب یک حرکت فرهنگی برای مقابله با اسلام و به زعم خودش پیشرفت جامعهٔ ایرانی بود.[۱۳]

در صفحهٔ ۵۶ آمده است که آیت‌الله کاشانی حزب مجاهدین اسلام را بنیان نهاد، در حالی که «مجمع مسلمانان مجاهد» را که یک تشکل سیاسی بود، بر محور آیت‌الله کاشانی طرح گردیده و شروع به فعالیت کرد و مسئولیت آن به شمس قنات‌آبادی واگذار گردید.[۱۴]

در صفحهٔ ۶۹ عنوان شده است رژیم شاه در همسویی با احساسات همگانی ضدبهائیت بر محبوبیت خود افزود. در حالی که با اذعان بسیاری از شخصیت‌های آن دوران مثل فردوست خیلی از

سران رژیم شاه گرایش و مذهب بهائی داشتند.[۱۵]

در صفحهٔ ۷۴ نویسنده تلاش می‌کند که آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی را در زمره میانه‌روها قرار دهد و امام را جزء تندروها قلمداد و خط آنها را از هم جدا کند. در حالی که این دو شخصیت از یاران اصلی امام(ره) بودند و هیچ‌گاه خط آنها از امام جدا نشد و در این راه شهید شدند.

نویسنده در صفحهٔ ۷۶ بیان می‌کند که عدم اشاره به قرآن در چنین اسناد مهمی (انجمن‌های ایالتی و ولایتی) سبب شد که علمای دین با آن مخالفت کنند. در حالی که پس از انتشار لایحهٔ انجمن‌های ایالتی و ولایتی توسط دولت، سه موضوع حساسیت علما را برانگیخت: ۱) عدم اشتراط عضویت به مسلمانی۲) قسم به«کتاب آسمانی» به جای سوگند به «قرآن» ۳) عدم اشتراط عضویت به ذکوریت.[۱۶]

در صفحهٔ ۸۴ عنوان می‌کند که پدر امام دستور اعدام مردی را که در ماه رمضان و در ملأعام اقدام به روزه‌خواری کرده بود صادر نمود. ولی می‌دانیم وی در اسفند ۱۲۸۲ش به دست اشرار کشته شد. «پدر امام (مصطفی) در برابر زورگویی‌های خوانین می‌ایستاد و از حقوق مردم دفاع می‌کرد به تدریج مورد بغض و کینهٔ آنها قرار گرفت»[۱۷] و نهایتاً در بین راه خمین ـ اراک توسط اشرار محلی مورد سوءقصد قرار گرفت و به شهادت رسید.

در صفحهٔ ۸۵ عنوان می‌کند که آیت‌الله بروجردی کتاب *کشف‌الاسرار* را در پاسخ به کتابی که بی‌دینی را ترویج می‌کرد نگاشت. در حالی که آیت‌الله بروجردی چنین کتابی ننوشته است و آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۲۲ این کتاب را نگاشت و بدون نام مؤلف منتشر کرد.[۱۸]

در صفحهٔ ۱۰۶ بیان می‌کند که امام‌خمینی دور از دسترس شاه در کشوری زندگی می‌کرد که حکومت آن به هیچ‌وجه با شاه همکاری نمی‌کرد. در حالی که شاه، امام(ره) را به عراق تبعید کرد و حکومت عراق هم دائماً امام(ره) را زیر نظر داشت و ساواک تمام دیدارها و اعلامیه‌ها و نوارهای امام(ره)را کنترل می‌کرد.

در فصل سوم صفحهٔ ۱۱۲ بیان شده است که هر چند که امام‌خمینی(ره)نظر مردم را تا اواسط آبان به خود جلب نکرده بود ولی در تابستان ۱۳۵۶ فعالیت‌های خود را افزایش داد. در حالی که امام(ره)از آغاز قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ مورد توجه مردم بوده و از طریق اعلامیه‌ها و سخنرانی‌ها دائماً با مردم ارتباط داشت.

در صفحهٔ ۱۲۵ نویسنده با بیان جمعهٔ سیاه (واقعهٔ ۱۷ شهریور) هیچ اشاره‌ای به نماز جماعت و

سخنرانی آقایان شهید مفتح و شهید باهنر نمی‌کند.

در صفحهٔ ۱۳۲ بیان می‌کند که امید مداخلهٔ مستقیم دولت آمریکا برای حفظ تاج و تخت شاه از میان رفت. نویسنده با بیان این مطلب اذعان می‌کند که آمریکا تلاش می‌کرد از حکومت شاه حمایت کند ولی بیان نمی‌کند که آمریکا تا آخر امید داشته و تلاش کرده از حکومت شاه حمایت کند.

در صفحهٔ ۱۳۴ بیان می‌کند در روز عاشورا مصادف با ۱۹ آذر بار دیگر دو میلیون نفر به رهبری آیت‌الله طالقانی و کریم سنجابی در پایتخت راهپیمایی کردند. در حالی که منشأ شکل‌گیری و هدایت این راهپیمایی عظیم اعلامیهٔ آیت‌الله طالقانی و تلاش‌های کمیتهٔ راهپیمایی بود که توسط روحانیون به مدیریت آیت‌الله بهشتی تشکیل شده بود. قبل از آن نیز جمعیت دفاع از آزادی نیز به مناسبت مصادف شدن تاسوعا با روز جهانی حقوق بشر بدون هماهنگی با روحانیت از مردم تقاضای راهپیمایی کرده بود.[۱۹]

در صفحهٔ ۱۵۰ آورده است که شاه در تاکتیک‌های اتخاذشده در مورد مخالفان خود کاملاً ضدونقیض عمل می‌کرد. امّا در آخر پاراگراف آورده است که سیاست شاه متأثر از سیاست آمریکا بود و خودش تصمیم نمی‌گرفت. این دو قسمت متناقض هستند.

هیرو در فصل چهارم صفحهٔ ۱۵۸ آورده است که بازرگان علما را برای شرکت در سیاست ترغیب می‌کرد، در حالی که چنان‌که از عملکرد آینده و اندیشه‌های بازرگان برمی‌آید ایشان چندان به شرکت علما در سیاست علاقه نداشت.

در صفحهٔ ۱۵۹ آورده است که عقاید ضداستبدادی بازرگان کامل و بی‌عیب و نقص بود. در حالی که می‌دانیم و در کتب مختلف آمده است که بازرگان حتی با تغییر سلطنت چندان موافق نبود و حتی بعد از انقلاب نیز می‌خواست برخی از اشخاص سابق در ساختار قدرت باشند.[۲۰]

در صفحهٔ ۱۶۴ بیان می‌کند که این احساس در بین مؤمنان همه‌گیر شده بود که اگر کسی به جمهوری اسلامی رأی ندهد به او برچسب «کافر» زده می‌شود. این بیان فقط یک حدس نویسنده است و برای اثبات آن نه مدرکی وجود دارد و هیچ جای مستندی نیز ذکر نشده است و عناد نویسنده را مشخص می‌کند.

در صفحهٔ ۱۶۴ آورده است یدالله سحابی که مأمور تغییر قانون اساسی بود، پادرمیانی کرده و با کمک او تشکیل مجلس خبرگان مورد موافقت قرار گرفت. در حالی که ایدهٔ تشکیل مجلس خبرگان توسط امام(ره) ارائه شد و دستور تشکیل آن توسط ایشان صادر گردید. ایشان در روز ۲۷ دی ماه

سال ۵۷ یک روز پس از فرار شاه در پیامی به مردم ایران تشکیل مجلس مؤسسان را مطرح کرده‌اند.[۲۱]

در صفحهٔ ۱۶۷ نوشته است که کردها در اواخر قرن چهاردهم اسلام را پذیرفتند. در حالی که کردها هم هم‌زمان با دیگر اقوام ایرانی قبول کردند.

در صفحهٔ ۱۶۸ آورده است که به‌طوری که شایع است طالقانی با طرح خودمختاری منطقه‌ای رهبران کُرد موافقت کرد ولی در بازگشت به قم موفق به کسب توافق امام‌خمینی نشد. در حالی که این در حد یک شایع است و خود نویسنده به آن اذعان کرده است.

در صفحهٔ ۱۸۰ آورده است که رهبر حق دارد تا بلندپایه‌ترین مقامات قضایی و حقوقدانان شورای نگهبان را که مسئول بررسی تمامی قوانین تصویبی مجلس هستند انتخاب کند. در حالی که انتخاب و تعیین حقوقدانان شورای نگهبان برعهدهٔ رهبری نمی‌باشد و فقها را رهبر انتخاب می‌کند.[۲۲]

در صفحهٔ ۱۸۰ آورده است که رهبر رابط بین رئیس دولت و رئیس دیوان‌عالی کشور است. در حالی که وظیفهٔ رابط بودن بین رئیس دولت و رئیس دیوان‌عالی کشور را ندارد.[۲۳]

در صفحهٔ ۱۸۴ نویسنده عنوان «شکل حکومت خمینی» را آورده است. در حالی که امام انقلاب و حکومت اسلامی را متعلق به هیچ‌کس نمی‌دانست و هیچ‌وقت منیَّت برای خودش قائل نبودند و همیشه آرای مردم را در تعیین شکل و ساختار حکومت دخیل می‌دانستند.[۲۴]

در صفحات مختلف واژه «رژیم» که بار معنایی منفی دارد برای جمهوری اسلامی به کار می‌برد. این نشان‌دهندهٔ آن است که نویسنده با یک هدف خاصی از این واژه که بار معنایی منفی دارد، به جای حکومت در مورد جمهوری اسلامی به کار می‌برد.

در صفحهٔ ۱۹۴ بیان می‌کند که در تمام تصمیماتی که امام‌خمینی در مورد رهبری جامعه در امور مختلف اتخاذ می‌کرد بندرت جهت‌گیری خود را مشخص می‌کرد. یکی از این موارد مسئلهٔ حجاب زنان بود. این بیان نشان می‌دهد که نویسنده امام را خوب نمی‌شناخته است چراکه امام در بیان حقایق با هیچ‌کس تعارف نداشتند و همیشه با صراحت حرف حق را بیان می‌کردند.

در صفحهٔ ۱۹۵ می‌آورد که در پاسخ به اعتراضات عمومی و درخواست‌های شخصی، دفتر امام اعلام کرد که منظور ایشان این بوده که چادر برای زنان حجاب برتر است نه حجاب واجب. در حالی که نظر امام در مورد حجاب بسیار واضح و آشکار بوده است. ایشان نه اینکه حجاب را واجب می‌دانسته حتی حجاب با چادر را برتر می‌دانست و در این مسئله هیچ ابهامی وجود ندارد.[۲۵]

در فصل پنجم صفحهٔ ۲۰۱ آورده است که تسخیر لانهٔ جاسوسی (سفارت آمریکا) به دست

دانشجویان در ۱۳ آبان ۵۸ طرحی دقیق بود که پس از سقوط شاه در بهمن ۱۳۵۷ شروع شد. در حالی که این یک طرح پیش‌بینی‌شده توسط انقلابیون و مسئولان نظام جمهوری اسلامی نبود، لذا پس از تسخیر سفارت توسط دانشجویان برای بسیاری از شخصیت‌های آغاز انقلاب، تصمیم‌گیری در مورد آن مشکل بود.[۲۶]

در صفحهٔ ۲۰۲ آورده است که مجاهدین انقلاب اسلامی و جنبش مسلمانان مبارز و انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها (۴۵۰ نفر) به سفارت حمله کردند، در حالی که در منابع مربوط به تسخیر لانهٔ جاسوسی آمریکا تعداد ۳۰۰ نفر ذکر شده است.[۲۷]

در زمینهٔ طراحی کودتا به همکاری صادق قطب‌زاده و شریعتمداری اشاره نکرده است.[۲۸]

در صفحهٔ ۲۱۳ آورده است که هم رژیم [جمهوری اسلامی] و هم مجاهدین [خلق] به اسلام و قرآن اعتقاد داشتند ولی آنها تفسیرهای متفاوتی از این دو داشتند. در صورتی که مجاهدین خلق اعتقاد راسخی به اسلام و قرآن نداشتند بلکه به‌طور تاکتیکی در شرایط مبارزه علیه رژیم، خود و نوشته‌های خود را با آیات قرآن همراه می‌کردند. استفادهٔ تاکتیکی از آیات *قرآن* به مفهوم تفسیر متفاوت از *قرآن* نیست.

در صفحهٔ ۲۳۲ بیان کرده است که او [بنی‌صدر] به منظور تعادل سیاسی به دو نیروی مختلف رو می‌آورد: رهبران مجاهدین و شخصیت‌های جبههٔ ملی و بازرگان، امّا این کار بنی‌صدر را از خط اصلی یعنی سیاست‌های امام منحرف کرد. در حالی که بنی‌صدر در پی تعادل سیاسی نبود بلکه او سیاست‌های آن گروه‌ها را می‌پسندید و خط فکری‌اش به آنها نزدیک بود و خط فکری آنها با اندیشه‌های امام(ره) متفاوت بود.[۲۹]

در فصل ششم صفحهٔ ۲۳۷ و بعد از آن، طوری عنوان می‌کند که مسائل مرزی و قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر و مسائل متفرقه عامل اصلی حملهٔ عراق به ایران شده است و اینکه ایران در شروع جنگ بی‌تقصیر نبوده است، در حالی که چنان‌که بعداً نیز مشخص گردید اهداف صدام در شروع جنگ بسیار گسترده‌تر از مسائل مرزی بود و سازمان ملل متحد عراق را شروع‌کنندهٔ جنگ دانست و محکوم کرد.

در صفحهٔ ۲۴۷ تلاش شده است که بنی‌صدر ملی‌گرا و وطن‌دوست معرفی گردد و حزب جمهوری اسلامی را گروهی نشان دهد که به فکر منافع حزبی خود هستند و برای بسط قدرتشان به شکنجه و مسائل حزبی و... می‌پردازند. «وی [بنی‌صدر] تصمیم گرفت بیشترین زمان خود را در خط مقدم جبهه و جنگ صرف کند و...». در حالی که اگر بنی‌صدر وطن‌دوست می‌بود تلاش می‌کرد

از نیروهای مردمی حمایت کند و از تفرقه‌اندازی‌های خودش دست برمی‌داشت و از توان و مدیریت خودش استفاده و جنگ را مدیریت صحیح می‌کرد. [۳۰]

در صفحهٔ ۲۴۹ آزادی گروگان‌ها را حماسهٔ ۴۴۴ روزه می‌خواند. در حالی که امام تسخیر سفارت آمریکا را «انقلاب دوم» نامید.

در صفحهٔ ۲۵۶ آورده است که «مسعود رجوی رئیس سازمان مجاهدین در اواخر خرداد سال ۱۳۵۸ نواری از مکالمه...». در این عبارت سال ۱۳۵۹ درست است و هدف شهید آیت براندازی حکومت جمهوری اسلامی نبوده بلکه مسئلهٔ جانشینی امام(ره) و حمله به دولت بنی‌صدر هدف او بوده است. [۳۱]

در صفحهٔ ۲۵۶ آورده است که «اطلاعیهٔ کمیتهٔ توافقی که در اسفند ۱۳۶۰ انتشار یافت...». در حالی که سال ۱۳۵۹ درست است. [۳۲]

در صفحهٔ ۲۶۳ آورده است که در حقیقت وی (بنی‌صدر) به تنهایی درگیر نبرد با علمای بنیادگرا شده بود که خواستار انحصاری قدرت بودند و می‌خواستند دیکتاتوری تأسیس کنند. در حالی که یکی از اصلی‌ترین اهداف علما و انقلابیون در صدر انقلاب مبارزه با استبداد و دیکتاتوری بوده است و ساختار حکومت اسلامی را طوری تعیین کردند که مبتنی بر آراء مردم باشد. این اظهارنظر نیت و برداشت نویسنده را آشکار می‌کند.

در فصل هفتم در صفحهٔ ۲۲۶ آورده است: «رهبری فدائیان اسلام توسط آیت‌الله منتظری...» در حالی که منتظری هیچ زمانی رهبر فدائیان اسلام نبوده است. [۳۳]

در صفحهٔ ۲۷۲ آورده است که آنها (مجاهدین خلق) می‌خواستند جامعهٔ اسلامی بسازند که در آن دموکراسی باشد و اختلاف طبقاتی نیز از بین برود. در حالی که چنان‌که قبل نیز مطرح کردیم آنان دنبال جامعهٔ اسلامی نبودند لذا وقتی دیدند امام در پی ایجاد جامعه‌ای اسلامی بر مبنای آرای مردم است به مخالفت پرداختند.

در صفحهٔ ۲۷۹ آورده است که پس از آزادی از زندان، محل زندگی وی (مهدوی‌کنی) به محل حضور و جلسات حزب جمهوری و سفیر آمریکا(سولیوان) تبدیل شد. در حالی که سولیوان هرگز به منزل ایشان نرفته و با حزب جمهوری جلسه نداشته است. [۳۴]

در صفحهٔ ۳۰۲ بیان کرده است که در مذاکراتی که بین این دو (حافظ اسد و ملک فهد)ترتیب یافت، حافظ اسد مشتاق بود که احمد حسن‌البکر به جای صدام رئیس‌جمهور عراق شود.... در حالی که حسن‌البکر در آن تاریخ زنده نبود.

در صفحهٔ ۳۰۵ موضع بی‌طرفی دو ابرقدرت در مورد جنگ ایران و عراق را بیان می‌کند. در حالی که به اذعان بسیاری از نویسندگان و شواهد تاریخی این دو ابرقدرت به نفع عراق موضع‌گیری می‌کردند.

در فصل هشتم در صفحهٔ ۳۱۷ آورده است که به دستور امام رادیو و تلویزیون به سرعت موسیقی را محدود کردند و ضبط نوارهای صوتی و تصویری قدغن شد. در حالی که هیچ‌گاه موسیقی این‌گونه در هیچ مرحله‌ای از انقلاب محدود و ممنوع نشده است.

در صفحهٔ ۳۲۲ آورده است که در ۱۳۶۲/۳/۱۵ [امام] دستور داد تا گزینش را در نیروی ارتش، وزارتخانه‌ها، ادارات یا مؤسسات آموزشی ملغی اعلام کنند. در حالی که امام(ره) گزینش را ملغی نکرده است بلکه دستور داده بود برعکس مواظب عناصر فاسد در ادارات باشند.

در صفحهٔ ۳۲۹ آورده است که ایران در جلب نظر کشورهای فروشندهٔ هواپیما موفق نبود. این گفته تأییدی است بر آنکه ایران در شرایط جنگی تحت تحریم اقتصادی و صنعتی آمریکا و زورمداران جهان قرار گرفته بود. لذا بسیاری از کشورها به ایران هواپیما نمی‌فروختند.

در صفحهٔ ۳۳۷ آورده است که در قطعنامهٔ سازمان ملل سعی شد تا نام عراق به عنوان استفاده‌کننده از سلاح شیمیایی برده نشود. این جمله هم تأییدی بر آن است که جامعهٔ جهانی با جنگ صدام حسین علیه ایران موافق بود.

در صفحهٔ ۳۴۵ در آغاز انقلاب از «مجمع روحانیون مبارز» صحبت کرده است، در حالی که این مجمع در آن زمان تشکیل نشده بود.[۳۵]

در صفحهٔ ۳۴۷ تعریفی از حزب‌اللهی ارائه داده است که معلوم نیست این تعریف را از چه جزوه‌ای برداشته است.

در صفحات ۳۴۷ تا ۳۴۹ هیچ صحبتی از «مؤتلفهٔ اسلامی» نمی‌کند. در حالی که یکی از گروه‌های اصلی در براندازی رژیم پهلوی «مؤتلفهٔ اسلامی» بود.

در صفحهٔ ۳۵۳ اختلاف بر سر حمله به خاک عراق را مطرح می‌کند و مسئولان نظام را به دو دسته تندرو (هاشمی) و محافظه‌کار (خامنه‌ای، موسوی و منتظری) تقسیم می‌کند. معلوم نیست این چنین برداشتی را از کجا فهمیده است. در حالی که سیاست «مقابله به مثل» را امام برای رزمندگان مشخص کرده بود.

در صفحهٔ ۳۷۰ تأسیس دانشگاه امام صادق (ع) را در مهر ۱۳۶۲ بیان می‌کند. در حالی که این دانشگاه در سال ۱۳۶۱ تأسیس شده است.[۳۶]

در صفحهٔ ۳۷۴ بازرسی‌های بیت امام(ره) را به‌طور تشدیدشده‌ای عنوان می‌کند. در حالی که با آن همه ترورهای انجام‌شده در اوایل انقلاب، این بازرسی‌های امنیتی بیت امام(ره) طبیعی به نظر می‌رسید.

در صفحهٔ ۳۷۳ به بعد در بحث «امام‌خمینی و جانشین وی» نویسنده یکباره منحرف شده و وارد بحث‌های مجاهدین خلق، شورای مقاومت ملی و چندین خبر از رضا پهلوی و سلطنت‌طلبان و بی‌ربط به موضوع می‌شود.

جمع‌بندی

نویسندهٔ کتاب «ایران در حکومت روحانیون» با ارائهٔ مختصری از تاریخ سیاسی ـ اقتصادی ایران تلاش می‌کند به کشمکش‌های بین دولت و روحانیون از ۱۵ خرداد ۴۲ تا پیروزی انقلاب اسلامی با یک رویکرد تاریخی بپردازد. او الگوی «تجدید حیات اسلام» را برای تبیین انقلاب اسلامی مناسب نمی‌داند و به جای آن «ائتلاف نیروهای مذهبی و غیرمذهبی» را در پایان دادن به رژیم پهلوی مؤر معرفی می‌کند. در حالی که این ادعای کاملاً اشتباهی است. نیروهای مذهبی هرگز با سایر گروه‌ها ائتلاف نکردند. این نیروهای غیرمذهبی بودند که به دلیل مقبولیت مردمی و فراگیری رهبری آن خود را همراه با مردم مذهبی نشان می‌دادند. نویسنده در فصول مختلف کتاب به بررسی روند انقلاب اسلامی پرداخته و به‌طور کلی کتاب ماهیتی توصیفی تاریخی دارد و چندان دنبال تبیین علل حوادث و پدیده‌ها نیست. همچنین کتاب حالتی جامعه‌شناسانه دارد زیرا در خلال بحث به بررسی جامعه‌شناختی افراد، گروه‌ها و جریان‌های مختلف حاکم در جریان انقلاب می‌پردازد. نویسنده سعی کرده از منابع مختلف استفاده کند اما استفادهٔ زیاد از روزنامه‌ها و گزارش‌های خبری ماهیت ژورنالیستی کتاب را پررنگ‌تر کرده است. در مجموع کتاب حاضر به دلیل پرداختن به انقلاب اسلامی بر اساس یک پیشینهٔ تاریخی و با توجه به میراث اسلامی جامعهٔ ایرانی و نقش و ائتلاف نیروهای مختلف، کتاب قابل توجهی می‌باشد و اما به دلیل داشتن اشتباهات مختلف تاریخی، محتوایی، ارجاعی، تایپی،... و در برخی موارد تعمد نویسنده که در متن نقد ذکر شده‌اند، قابل نقد و بررسی است.

منابع و مآخذ

۱. اسماعیلی، خیرالله، حزب جمهوری اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶.

۲. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲.

۳. امام‌خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۸۱.

۴. انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، مجموعه مقالات،ج۱، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

۵. بازرگان، مهدی، انقلاب ایران در دو حرکت، تهران، ۱۳۶۳.

۶. حسینیان، روح‌الله، یک سال مبارزه برای سرنگونی رژیم شاه (بهمن ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵.

۷. ـــــــــ چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

۸. امام خمینی، کشف‌الاسرار، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

۹. امام خمینی، رسالهٔ عملیه.

۱۰. خاطرات آیت‌الله مهدوی‌کنی، تدوین دکتر غلامرضا خواجه‌سروی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۵.

۱۱. خوش‌نیت، سیدحسین، سیدمجتبی نواب‌صفوی، اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت او، منشور برادری، بی‌جا، ۱۳۶۰.

۱۲. روزنامهٔ جمهوری اسلامی.

۱۳. ستوده، امیررضا، پا به پای آفتاب، انتشارات پنجره، چاپ سوم، بهار ۱۳۷۵.

۱۴. شکرزاده، حسن، مبارزات امام‌خمینی به روایت اسناد (از آغاز نهضت تا تبعید به ترکیه)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۵. شاه‌علی، احمدرضا، انقلاب دوم (تسخیر لانهٔ جاسوسی آمریکا و آثار و پیامدها)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵.

۱۶. صحیفهٔ امام، ج۵، ۶، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۷۹.

۱۷. عمیدزنجانی، عباسعلی، گزیدهٔ کتاب انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۴.

۱۸. فردوست، حسین، ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، مؤسسهٔ اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.

۱۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲۰. خاطرات شمس‌قنات‌آبادی، *سیری در نهضت ملی شدن صنعت نفت*، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۷.

۲۱. کدی، نیکی، نتایج انقلاب ایران، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ دوم، ۱۳۸۵ .

۲۲. محمّدی ری‌شهری، خاطره‌ها، ج۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.

۲۳. مدنی، جلال‌الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران،۲ج، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.

۲۴. ملکوتیان، مصطفی و دیگران، انقلاب اسلامی، چرایی و چگونگی رخداد آن، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی (ویراست چهارم) ۱۳۷۴ .

۲۵. میلانی، محسن، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمهٔ مجتبی عطارزاده، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.

۲۶. نجاتی، غلامرضا، تاریخ سیاسی بیست و پنج سالهٔ ایران (از کودتا تا انقلاب)، مؤسسهٔ فرهنگی خدماتی رسا، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

۲۷. هیرو، دیلیپ، ایران در حکومت روحانیون، ترجمهٔ محمدجواد یعقوبی‌دارابی، تهران، انتشارات باز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ دیلیپ هیرو، *ایران در حکومت روحانیون*، ترجمهٔ محمدجواد یعقوبی‌دارابی، تهران، انتشارات باز، ۱۳۸۶، ص ۲۱.

۲. برای نمونه به چند کتاب اشاره می‌کنیم: عباسعلی عمیدزنجانی، *گزیدهٔ کتاب انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۴؛ انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، مجموعهٔ مقالات،ج۱، ناشر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها؛ محسن میلانی، *شکل‌گیری انقلاب اسلامی*، از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمهٔ مجتبی عطارزاده، تهران،گام نو، ۱۳۸۱.

۳. کتاب «*ایران در حکومت روحانیون*» از این نوع است.

۴. نیکی کدی، نتایج انقلاب ایران، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، انتشارات ققنوس، چ۲، ۱۳۸۵ .

۵. برای نمونه ر. ک: جلال‌الدین مدنی، تاریخ سیاسی معاصر ایران، ۲ج، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست و پنج سالهٔ* ایران (از کودتا تا انقلاب)، مؤسسهٔ فرهنگی خدماتی رسا، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

۶. مصطفی ملکوتیان و دیگران، *انقلاب اسلامی، چرایی و چگونگی رخداد آن*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی (ویراست چهارم)،۱۳۷۴.

۷. امام‌خمینی، *ولایت فقیه*، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، تهران، ۱۳۸۱، (در مقدمهٔ کتاب توضیح داده شده که چاپ اول آن قبل از انقلاب بوده است).

۸. به ارجاعات فصل ۵ به بعد کتاب مراجعه کنید.

۹. برگزاری همه‌پرسی برای جمهوری اسلامی ایران و انتخابات مجلس خبرگان، انتخابات ریاست جمهوری (بنی‌صدر، شهید رجائی، آیت‌الله خامنه‌ای) و انتخابات مجلس شورای اسلامی در آغاز انقلاب در سر موعد کار آسانی نبوده است.

۱۰. حسن شکرزاده، *مبارزات امام‌خمینی به روایت اسناد* (از آغاز نهضت تا تبعید به ترکیه)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۶۷.

۱۱. روح‌الله حسینیان، *یک سال مبارزه برای سرنگونی رژیم شاه* (بهمن ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۶۵۴.

۱۲. همو، *چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۷۱

۱۳. روح‌الله حسینیان، *چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه*، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹.

۱۴. خاطرات شمس قنات‌آبادی، *سیری در نهضت ملی شدن نفت*، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷.

۱۵. حسین فردوست، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، مؤسسهٔ اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.

۱۶. روح‌الله حسینیان، *یک سال مبارزه برای سرنگونی رژیم شاه* (بهمن ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲.

۱۷. امیررضا ستوده، *پا به پای آفتاب*، انتشارات پنجره، چ۳، ۱۳۷۵، ص ۲۰.

۱۸. روح‌الله خمینی، *کشف‌الاسرار*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

۱۹. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۴۹۶.

۲۰. مهدی بازرگان، *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران، ناشر، مهدی بازرگان،۱۳۶۳.

۲۱. صحیفهٔ امام، ج ۵، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، تهران، ۱۳۷۹، صص ۴۸۶_۴۸۷.

۲۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران .

۲۳. همان.

۲۴. صحیفهٔ امام، شش جلد، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، تهران، ۱۳۷۹.

۲۵. آیت‌الله العظمی روح‌الله خمینی، رسالهٔ عملیه.

۲۶. احمدرضا شاه‌علی، انقلاب دوم (تسخیر لانه جاسوسی آمریکا و آثار و پیامدها)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۵، ص ۲۳.

۲۷. همان.
۲۸. محمدی ری‌شهری، *خاطره‌ها*، ج۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۹. خیرالله اسماعیلی، *حزب جمهوری اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی*، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲.
۳۰. همان، صص ۲۰۳ـ۲۱۲.
۳۱. روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۱۳۵۹/۳/۲۹.
۳۲. همان، اسفند ۱۳۵۹.
۳۳. سیدحسین خوش‌نیت، نواب‌صفوی، *اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت او*، منشور برادری، بی‌جا، ۱۳۶۰.
۳۴. خاطرات آیت‌الله مهدوی‌کنی، تدوین دکتر غلامرضا خواجه‌سروی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۵. همان، ص ۳۳۸.
۳۶. همان، ص ۳۹۵.

احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی*

مهدی مرادی و ستار مرادی

معرفی کتاب

«احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی»، اثری است جامع، پربار و بسیار دقیق برای دانشجویانی که در رشته‌های مختلف علوم رفتاری یا علوم اجتماعی تحصیل و یا در حوزهٔ آمار و روش تحقیق فعالیت می‌نمایند.

کتاب فوق دربرگیرندهٔ ۵۳۶ صفحه است که چاپ نخست (ویرایش جدید) در تابستان ۱۳۸۷ توسط انتشارات رشد منتشر شده است.

این اثر با توجه به محتوای گسترده و جامعی که دارد، یکی از آثار ماندگار و به روز در میان کتاب‌های آماری در حوزه‌های علوم رفتاری و علوم اجتماعی است. به نحوی که در هر سه مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری تدریس می‌شود و منبع اصلی برای آزمون‌های کارشناسی ارشد و دکتری است.

کتاب دربرگیرندهٔ ۲۲ فصل است که نویسنده بعد از بیان پیشگفتار، آنها را به صورت مرتب و زنجیروار بیان کرده است و بعد از آخرین فصل به حل خودآزمایی‌ها و ترسیم جداول آماری پرداخته است.

به طور کلی آمار و احتمال مشتمل بر سه بخش است: ۱- آمار توصیفی، ۲- آمار استنباطی، ۳- احتمال. نویسنده سعی بر آن داشته که ۲۲ فصل مبتنی بر این سه فصل باشد؛ به گونه‌ای که هشت فصل آغازی متعلق به آمار توصیفی است و از فصل ۹ تا ۱۱، مختص احتمالات و ۱۱ فصل پایانی دربرگیرندهٔ آمار استنباطی است.

---

* *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۱۴، اردیبهشت ۱۳۸۸. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی*، نوشتهٔ علی دلاور که در ۵۳۶ صفحه در سال ۱۳۸۷ از سوی انتشارات رشد منتشر شده است.

کار بسیار نیکو و جالبی که مؤلف در کتاب ارائه نموده است، آوردن خودآزمایی در قسمت‌های مختلف فصل‌ها و در پایان فصل‌ها است و پاسخ آنها را نیز در پایان فصل‌ها و آخر کتاب بیان کرده است.

حال با توجه به توضیحات ذکر شده، سعی بر آن داریم که به طور اجمالی و مفید به بررسی ۲۲ فصل بپردازیم. مؤلف در فصل اول که از آن به عنوان آمار توصیفی نام برده است، ابتدا به هدف آمار و نقش آن در زندگی پرداخته و متعاقب آن به تعریف آمار توصیفی و استنباطی اشاره داشته است و در ادامه، جامعه، نمونه، پارامتر و آماره را بیان و روابط میان آنها را برشمرده است. در قسمت دیگری از این فصل به متغیر و انواع آن پرداخته و مثال‌های متنوعی نیز ذکر کرده است.

در قسمت پایانی فصل، انواع مقیاس‌ها و کاربرد آنها به صورت جامع تشریح گردیده است و در پایان چکیده‌ای از کل مطالب ارائه شده، بیان و به حل خودآزمایی‌های آخر هر قسمت پرداخته و خودآزمایی پایان فصل را نیز مطرح کرده است.

البته باید توجه داشت که هر فصل برگرفته از چندین قسمت است که مؤلف در پایان این قسمت‌ها، خودآزمایی‌هایی را مطرح و در پایان فصل آنها را حل کرده است و این امر در تمام ۲۲ فصل کتاب صورت گرفته است و سعی بر آن داریم که با توجه به این توضیح، در معرفی فصل‌های بعدی از بیان این مطلب خودداری نمائیم.

نویسنده در فصل دوم به توزیع فراوانی و انواع آن پرداخته است و سعی بر آن داشته که با مثال‌های متنوع، دانشجو را در امر یادگیری یاری نماید. در قسمت دیگری از فصل انواع نمودارهای فراوانی، اعم از نمودارهایی که برای داده‌های گسسته و پیوسته به کار می‌روند را بیان کرده است.

فصل سوم شامل اندازه‌های گرایش مرکزی است. نگارنده در این فصل به میانگین، میانه و مد نظری ویژه داشته و تلاش نموده است که کلیهٔ ویژگی‌ها، نکات و راه‌حل‌ها را در مورد این سه اندازه بیان نماید.

فصل چهارم دربرگیرندهٔ شاخص‌های پراکندگی اعم از دامنهٔ تغییرات، انحراف چارکی، انحراف متوسط، واریانس، انحراف استاندارد و ضریب تغییر می‌باشد.

در این فصل، شاخص‌ها به صورت جداگانه و ریزبه‌ریز برای داده‌های طبقه‌بندی شده و طبقه-بندی نشده ذکر گردیده است و در قسمت‌های دیگری نیز به مقایسهٔ شاخص‌ها و همچنین بیان گشتاورهای پیرامون میانگین، کجی و کشیدگی پرداخته شده است.

فصل پنجم که تحت عنوان نمره‌های استاندارد می‌باشد، شامل رتبه درصدی، نقطه درصدی، دهک‌ها، صدک‌ها، نمرات Z و T و در نهایت شکل‌های دیگر نمرهٔ Z است.

در این فصل، طریقهٔ محاسبه، فرمول کلیهٔ نمره‌های استاندارد و نقاط ضعف و قوت هر کدام بیان و نیز سعی بر آن شده که با طرح مثال‌های مختلف، مباحث به طور ملموس ذکر شود.

فصل ششم به منحنی طبیعی اختصاص دارد و در آن به مفهوم و ویژگی‌های منحنی طبیعی پرداخته شده است. سطوح زیر منحنی طبیعی استاندارد و جدول آن نیز تشریح و در قسمت دیگری طریقهٔ پیدا کردن رتبهٔ درصدی معادل نمرهٔ Z بیان گردیده است.

در قسمت‌های پایانهٔ به طریقهٔ پیدا کردن نمرهٔ خام یا استاندارد معادل با رتبه درصدی و همچنین پیدا کردن فاصله‌ای که نسبت معینی در آن قرار دارد، توجهی ویژه شده است.

نویسنده در فصل هفتم، همبستگی را بیان، تعریف و تشریح نموده و سعی کرده است که مفهوم شدت و جهت همبستگی را ذکر و طریقهٔ محاسبهٔ ضرایب همبستگی پیرسون و اسپیرمن را با راه‌حل‌های مختلف و مثال‌های متنوع توضیح دهد.

در ادامهٔ فصل عواملی که بر ضریب همبستگی تأثیر می‌گذارند و همچنین ویژگی‌های همبستگی و تفسیر آن بیان می‌شود و در نهایت ضریب تعیین بیان و رابطهٔ آن با همبستگی مشخص می‌شود.

فصل هشتم در مورد رگرسیون و پیش‌بینی بحث می‌کند. در این فصل به پیش‌بینی نمره‌های استاندارد (Z)، رگرسیون به طرف میانگین، خط رگرسیون، پیش‌بینی با نمره‌های خام، روش محاسبهٔ ضرایب a و b و در نهایت خطای استاندارد برآورد پرداخته می‌شود.

هشت فصل قبلی که ذکر گردید تحت عنوان آمار توصیفی می‌باشد و فصل‌های ۹ تا ۱۱ که هم‌اکنون به بررسی آن می‌پردازیم، مختص احتمالات است.

فصل نهم به احتمال می‌پردازد. در این فصل ابتدا تاریخچهٔ احتمال، احتمال و طریقهٔ محاسبهٔ آن بیان می‌شود و در ادامه حوادث سازگار، ضرب حوادث مستقل، ضرب حوادث وابسته، اصول اساسی قانون ضرب و جایگشت‌ها ذکر می‌شود و در پایان به ترتیب، ترکیب، قواعد و ویژگی‌های آنها پرداخته می‌شود.

فصل دهم شامل مجموعه‌ها و احتمال می‌باشد. نویسنده در ابتدای فصل سعی نموده است که با تعریف مجموعه و بیان اشتراک و اجتماع به سراغ پیشامدهای چندگانه برود و در ادامه به بیان تابع احتمال و احتمال شرطی پرداخته و در پایان قضایایی از احتمال را نیز ذکر کرده است. از جمله قانون بیز، استقلال و مستقل بودن بیش از دو پیشامد.

فصل یازدهم تحت عنوان توزیع‌های احتمال و دوجمله‌ای می‌باشد. در این فصل که از قسمت-های مختلف و درهم تنیده‌ای تشکیل شده است، مؤلف سعی بر آن داشته که مباحث زیر را بیان و تشریح کند:

متغیر تصادفی، توزیع احتمال و ارتباط آن با متغیر تصادفی، توزیع‌های احتمال و فراوانی نسبی، امید ریاضی متغیر تصادفی و نقش آن، واریانس و انحراف استاندارد متغیر تصادفی، توزیع دوجمله‌ای و آزمایش‌های برنولی.

از فصل دوازدهم به بعد وارد آمار استنباطی می‌شویم. در ۱۱ فصل باقیمانده، مباحث استنباطی بیان و آزمون‌های مختلفی ذکر و طریقهٔ استفاده از آنها همراه با مثال‌های متنوع تشریح می‌شود. مؤلف در این فصل تلاش نموده تعاریف مقدماتی و پایه‌ای برای ورود به آمار استنباطی را بیان و چارچوب ذهنی دانشجو را برای ورود به آزمون‌ها آماده کند.

در فصل ۱۲، ابتدا به انواع روش‌های نمونه‌گیری پرداخته شده است و در ادامه، انواع خطا مانند: خطای نمونه‌گیری، خطای استاندارد میانگین، خطای استاندارد نسبت و... بیان شده است. علاوه بر آن به برآورد و ویژگی‌های آن نیز توجه شده است و در قسمت پایانی فصل، آزمون فرضیه، فرضیه-های صفر و خلاف، خطاهای نوع اول و دوم، توان آزمون، سطح معنادار بودن، آزمون‌های یک دامنه و دو دامنه و تفسیر تأیید یا رد فرض صفر بیان گردیده است.

فصل سیزدهم تحت عنوان آزمون‌های t استودنت می‌باشد. در این فصل ابتدا تاریخچه‌ای از توزیع t بیان و توزیع t تشریح می‌شود. علاوه بر آن به ویژگی‌ها و نحوهٔ استفاده از آن در آزمون فرضیه اشاره شده است. در ادامه آزمون فرضیه دربارهٔ میانگین جامعه (آزمون یک گروهی)و آزمون t برای تفاوت بین میانگین‌های دو نمونه بیان گردیده است که در مورد دومی به مقایسه‌ی میانگین-های دو گروه مستقل و آزمون t برای گروه‌های همبسته پرداخته می‌شود. در آزمون t برای گروه-های همبسته، اندازه‌گیری مکرر و طرح جفت‌های هم‌تراز شده بیان گردیده است. در پایان فصل نیز مقایسه‌ی توان آزمون‌ها بیان می‌شود.

در فصل چهاردهم به مباحث زیر پرداخته می‌شود:

آزمون نسبت، آزمون معنادار بودن مقایسهٔ یک نسبت با یک نسبت ثابت، آزمون معنادار بودن تفاوت بین دو نسبت مستقل، آزمون معنادار بودن تفاوت بین دو نسبت وابسته، آزمون واریانس، مقایسهٔ واریانس‌های مستقل، آزمون معنادار بودن همبستگی و ضریب همبستگی، آزمون معنادار

بودن دو ضریب همبستگی در نمونه‌های مستقل، آزمون معنادار بودن تفاوت بین دو ضریب همبستگی در نمونه‌های همبسته.

فصل پانزدهم به تجزیه و تحلیل واریانس یک طرفه می‌پردازد. در این فصل ابتدا مقدمه‌ای آورده شده و به رابطهٔ بین آزمون t مستقل و واریانس یک طرفه (F) پرداخته می‌شود.

در ادامه قسمت‌های مختلف فرمول F، نسبت و طریقهٔ استفاده از جدول آن بیان می‌شود و در پایان فرمول‌های محاسبهٔ مجموع مجذورها، مقایسهٔ میانگین‌ها پس از آزمون F و مفروضه‌های تجزیه و تحلیل واریانس تشریح می‌شود.

نویسنده در فصل پانزدهم به طرح بلوکی تصادفی شده پرداخته است. در ابتدای فصل، مقدمه‌ای از طرح بلوکی و طرح بلوکی با پنج متغیر آزمایشی و پنج بلوک بیان شده و فرمول‌های آن نیز ذکر می‌شود. در ادامهٔ فصل، طریقهٔ محاسبهٔ مجموع مجذورها در طرح و آزمون معنادار بودن در طرح آورده می‌شود. در پایان دسته‌بندی کردن آزمودنی‌ها در بلوک‌ها، کاربرد بلوک‌ها در منابع تغییر، آزمون t برای طرح بلوکی تصادفی شده با دو متغیر آزمایشی $(j = 2)$ بیان می‌شود.

در فصل هفدهم کتاب به تحلیل واریانس با اندازه‌گیری مکرر پرداخته می‌شود.

فصل هجدهم به ارائهٔ آزمون‌های تعقیبی، کاربرد و مقایسه‌های چندگانهٔ میانگین‌های مورد آزمایش می‌پردازد.

در این فصل آزمون‌های تعقیبی دامنه‌ی استودنت شده، چند دامنه‌ای دانکن، نیومن- کلز، توکی و شفه بیان می‌شود و نحوهٔ محاسبهٔ آنها همراه با مثال‌های متنوعی ذکر می‌شود. علاوه بر آن ویژگی‌های این آزمون‌ها، مقدار توان آنها در مقایسه با همدیگر و کاربرد آنها نیز ذکر می‌شود.

در فصل نوزدهم که تحت عنوان تجزیه و تحلیل واریانس طرح عاملی است، به مباحث زیر پرداخته می‌شود: طرح عاملی و کنش متقابل (تعامل)، فرمول و نحوه‌ی محاسبه و ضرایب مورد نیاز، تجزیه و تحلیل طرح ۳×۳ و مقایسه‌ی سطوح عامل.

نگارنده در فصل بیستم به رگرسیون خطی: برآورد و آزمون فرضیه پرداخته است. در این فصل ابتدا توزیع‌های شرطی، رابطه‌ی نمرات پیش‌بینی شده و توزیع‌های شرطی و در ادامه فاصله‌های اطمینان در رگرسیون خطی ذکر می‌شود و در پایان، آزمون معنادار بودن ضریب رگرسیون همراه با مراحل آزمون که به صورت ۴ گام بیان شده، ارائه می‌شود.

فصل بیست‌ویکم به رگرسیون خطی چند متغیری می‌پردازد. ابتدای فصل به مفاهیم رگرسیون چند متغیری و هندسهٔ رگرسیون خطی چند متغیری اختصاص دارد و در ادامه رگرسیون چند متغیری

به صورت‌های نمره‌ی استاندارد و نمرهٔ خام همراه با گام‌های آن بیان می‌شود. علاوه بر آن انتخاب و تعداد متغیرهای پیش‌بینی کننده و آزمون معنادار بودن تفاوت بین دو R چند متغیری ذکر می‌شود.

در پایان به همبستگی پاره‌ای و نیمه پاره‌ای، روش‌های متناوب برای رگرسیون چند متغیری، رگرسیون چند متغیری و تحلیل واریانس پرداخته می‌شود.

فصل پایانی کتاب شامل انواع آزمون خی‌دو (X^2) می‌باشد. تنها آزمون ناپارامتریکی که در این کتاب بدان پرداخته شده است، آزمون خی‌دو (کای اسکوئر) است؛ زیرا بقیه‌ی آزمون‌ها از نوع پارامتریک می‌باشد.

در فصل بیست‌و دوم به مباحث زیر پرداخته شده است:

نیکویی برازش خی‌دو، آزمون خی‌دو براساس اطلاعات قبلی، آزمون مستقل بودن متغیرهای طبقه‌ای به وسیلهٔ خی‌دو، جدول توافقی ۲×۲، محاسبهٔ ضریب همبستگی از طریق خی‌دو ضریب خی و ضریب کرامر)، تصحیح خی‌دو (یتس)، درجات آزادی برای انواع آزمون‌های خی‌دو و محدودیت‌های استفاده از آزمون خی‌دو.

بعد از اتمام ۲۲ فصل فوق به پیوست‌های کتاب می‌پردازیم. بعد از فصل ۲۲، نویسنده پاسخ خودآزمایی‌های آخر فصل‌ها را به صورت مختصر و مفید بیان کرده است و متعاقب آن کلیهٔ جداول آماری مرتبط با مباحث درسی را به صورت دقیق، مرتب و شفاف ذکر کرده است.

نقد کتاب: با معرفی مختصری از کتاب که در بخش قبل صورت گرفت، اینک سعی بر آن داریم که این اثر را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. همان‌طور که در ابتدا ذکر گردید، کتاب اثری است پرمایه، پرمغز و سرشار از نکات آماری که توسط استادی فرهیخته و مسلط به دانش آماری نگاشته شده است. کتاب فوق در اکثر دانشگاه‌های کشور تدریس می‌شود و نسخهٔ اولیهٔ آن در سال‌های قبل تألیف و تجدیدچاپ می‌گردید. اما در سال ۱۳۸۷ ویرایش کلی بر کتاب صورت گرفت و سعی بر آن شد که اشکالات چاپی، محاسباتی و احیاناً محتوایی برطرف و فصل‌های جدیدی نیز بدان افزوده شود و چاپ نخست (ویرایش جدید) نیز در این سال صورت پذیرفت.

کتاب فوق از لحاظ آماری دربرگیرندهٔ سه مبحث کلی آمار توصیفی، احتمالات و آمار استنباطی می‌باشد. با توجه به اینکه در رشته‌های علوم رفتاری و علوم اجتماعی و زیرشاخه‌های آنها به آمار توصیفی و آزمون‌های آماری بیشتر پرداخته می‌شود، لذا این دو مبحث بخش عمدهٔ کتاب (۱۹ فصل) را دربرگرفته است و احتمالات که کارآیی چندانی در علوم فوق ندارند، در سه فصل به صورت مختصر و مفید در حد تعاریف و فرمول‌های ابتدایی بیان شده است.

توزیع‌های پیوسته و گسسته احتمال که در رشته‌های ریاضی و فنی مهندسی کاربرد دارد، در این کتاب قید نگردیده است که این از حسن‌های این کتاب است؛ زیرا که در علوم رفتاری و علوم اجتماعی کاربرد چندانی ندارند. یکی از نکات مفید که در این اثر مشاهده شد، مثال‌های متنوع در طول فصل، خودآزمایی‌های پایان هر قسمت و خودآزمایی‌های پایان فصل بوده است که این سؤال‌ها می‌تواند دانشجویان را با مطالب و مباحث بیشتر از قبل آشنا کند و اگر دانشجو با پشتکار و وقت لازم به سراغ این مسائل برود، قطعاً از لحاظ دانش آماری به توانایی بالایی خواهد رسید.

کتاب احتمالات و آمارکاربردی دلاور به حق یکی از برترین آثار آماری در بین کلیهٔ کتاب‌های آماری حوزه‌های علوم رفتاری و علوم اجتماعی است و با توجه به ویرایش جدید از کمترین اشکال برخوردار است.

اما علی‌رغم تمام پختگی و کارآمدی کتاب، اشتباهات و کاستی‌های اندکی در فصل‌های مختلف وجود دارد.

نقد صوری:

در این قسمت به بررسی شکل و نگارش مطالب براساس قواعد فارسی و ریاضی اثر می‌پردازیم. در فصل‌های مختلف کتاب، اشتباه‌های چاپی به چشم می‌خورد که فراتر از چند مورد است و با توجه به اینکه کتاب اثری آماری (محاسباتی) و دارای ۵۳۶ صفحه است، امری ممکن قلمداد می‌شود و در زیر به پاره‌ای از آن موارد می‌پردازیم.

۱- در صفحهٔ ۵۲، شکل ۳-۲، در محور افقی نمودار عدد ۷۳ نوشته شده است، در حالی‌که عدد ۷۲ صحیح می‌باشد و در همین محور به جای عدد ۸۷، عدد ۸۳ قید شده است.

۲ - در صفحهٔ ۱۵۷، سطر هشتم، $Z = \frac{70-75}{10} = 0/5$ قید شده که باید به صورت $Z = \frac{75-70}{10} = 0/5$ ذکر شود.

۳- در صفحهٔ ۱۶۲، نمودار ۲-۷، به صورت مثبت و کامل رسم شده که اشتباه است و باید به صورت منفی و کامل رسم شود.

۴- در صفحهٔ ۱۷۴، سطر هفتم باید عبارت (بین ۰/۶۰ تا ۰/۷۰ خواهد شد.) به صورت (بین ۰/۶۰- تا ۰/۷۰-) نوشته شود.

۵- در صفحهٔ ۲۰۷، سطر هفتم $\Sigma(y-y')^2 = [2-(a+bx)]^2$ آورده شده که باید به صورت $\sum(y-y')^2 = \sum[y-(a+bx)]^2$ بیان می‌گردید.

۶- در صفحهٔ ۲۷۲، سطر اول عبارت زیر ذکر شده که نادرست است و صحیح آن نیز در زیر ذکر شده است.

عبارت روبرو نادرست است: $E(x)=(0)\left(\frac{1}{8}\right)+(1)\left(\frac{1}{8}\right)+2\left(\frac{1}{8}\right)+3\left(\frac{1}{8}\right)=\frac{3}{2}$

صحیح عبارت فوق بدین صورت است: $E(x)=(0)\left(\frac{1}{8}\right)+(2)\left(\frac{3}{8}\right)+(3)\left(\frac{1}{8}\right)+(3)\left(\frac{1}{8}\right)=\frac{12}{8}=\frac{3}{2}$

۷- در صفحهٔ ۲۸۶، توضیحات شکل‌های اول صفحه به جای یکدیگر به کار رفته‌اند که اشتباه است.

۸- در صفحهٔ ۱۳۷، سطر ۱۴، t به صورت زیر آمده است که اشتباه بوده و صحیح آن را نیز در زیر ذکر کرده‌ایم.:

عبارت روبرو نادرست است: $t=\frac{\overline{x_1}-\overline{x_2}}{\sqrt{\frac{s_1^2(n_1-1)+s_2^2(n_2-1)}{n_1+n_2-2}\left(\frac{1}{n_1}+\frac{1}{n_2}\right)}}$

صحیح عبارت فوق بدین صورت است: $t=\frac{\overline{x_1}-\overline{x_2}}{\sqrt{\frac{s_1^2(n_1-1)+s_2^2(n_2-1)}{n_1+n_2-2}\left(\frac{1}{n_1}+\frac{1}{n_2}\right)}}$

با توجه به اینکه در این مبحث به اشکال‌های چاپی و به نوعی صوری پرداخته‌ایم، ولی نمی‌شود در این نقد به همهٔ اشکال‌های کتاب اشاره کرد؛ لذا به عنوان نمونه، پاره‌ای از آنها ذکر شد.

نقد ساختاری:

مؤلف در رابطه با اسکلت بندی و ساختمان کتاب سعی نموده مطالب را به صورت سلسله مراتب و زنجیروار آورده و همچنین تقدم و تأخر موضوعات را رعایت نماید و در این امر بسیار موفق بوده است. در این بخش نکات مؤثری به عنوان پیشنهاد ارائه می‌شود:

۱- با توجه به اینکه آمار توصیفی پیش‌نیاز آمار استنباطی است و به هم مربوطند و همچنین احتمالات ارتباط چندانی با این دو مبحث ندارد، لذا بهتر بود آمار توصیفی و استنباطی کنار هم و پشت سرهم آورده شود.

بنابراین مبحث احتمالات می‌توانست یا در ابتدای کتاب و قبل از آمار توصیفی و یا در آخر کتاب و بعد از آمار استنباطی به کار رود.

۲- نکتهٔ دیگر اینکه فصل ششم (منحنی طبیعی) بعد از فصل پنجم (نمره‌های استاندارد) نگارش شده است. با توجه به اینکه اساس نمره‌های استاندارد، منحنی طبیعی می‌باشد و این نمرات براساس منحنی نرمال بررسی، بحث و تعیین می‌شود، به نظر می‌رسد اگر جای این دو فصل با هم عوض

شود، (ابتدا فصل منحنی طبیعی و سپس فصل نمرات استاندارد بیان شود) کمک شایانی به درک مطالب نمرات استاندارد توسط دانشجویان می‌نماید.

نقد محتوایی:

اثر موجود، گنجینه‌ای است پربار و پخته که در بیان و رسایی مطالب، بسیار خوب و به‌جا عمل کرده است که مورد استفادهٔ اساتید و بالاخص دانشجویان قرار می‌گیرد.

کتاب از لحاظ سطح و محتوا دارای پتانسیل بالایی است؛ لذا کمک کنندهٔ مفیدی در مسائل آماری و تحقیقی می‌باشد.

با وجود اینکه کتاب فوق سرشار از مباحث گستردهٔ آماری است، لذا دارای کاستی‌ها و اشتباهات اندکی است که اگر این موارد برطرف شود، قطعاً در رشد و هدایت علمی دانشجویان و اساتید مؤثر می‌باشد و کتاب را پربارتر از قبل خواهد کرد.

بنابراین سعی بر آن داریم که اهم کاستی‌ها و اشتباهات محتوایی را در دو قسمت نقصان و اشکال به صورت زیر دسته‌بندی کنیم:

الف) در قسمت نقصان:

۱ـ این کتاب با این جامعیت و پتانسیل می‌توانست در قسمت آزمون‌ها، پربارتر از وضع موجود باشد. زیرا که آزمون‌ها به دو گروه پارامتریک و ناپارامتریک تقسیم می‌شود، در حالی‌که در این اثر به اکثر آزمون‌های پارامتریک پرداخته و از خانوادهٔ ناپارامتریک‌ها فقط به آزمون خی‌دو ( ) که مورد استفادهٔ زیادی قرار می‌گیرد، بسنده کرده است.

حال اگر بحث بر روی ظرفیت کتاب و تعداد صفحات باشد، مؤلف می‌توانست کتاب را در دو جلد طراحی کند؛ به نوعی که جلد اول اختصاص به آمار توصیفی و احتمالات داشته باشد و این دو مبحث را در حد توان، جامع‌تر و کامل‌تر از قبل بیان نماید و در جلد دوم نیز به بررسی آزمون‌های آمار استنباطی در دو بخش پارامتریک و ناپارامتریک بپردازد به نوعی که هر دو جلد جامع‌تر از قبل باشد و استفادهٔ بیشتری از این دو جلد بنا به نیاز دانشجویان و اساتید صورت گیرد.

۲- مورد دیگری که در قسمت نقصان به چشم می‌خورد این است که در فصل سوم (اندازه‌های گرایش مرکزی) با همهٔ توضیحات، بررسی‌ها و نکاتی که برای سه شاخص برشمرده شده است، ولی به اندازه‌گیری مد در اعداد طبقه‌بندی شده پرداخته نشده است.

حال اگر این پاسخ بیان شود که کاربرد چندانی در محاسبات ندارد، می‌توان گفت که چنین کتابی با این جامعیت و گستردگی حوزه باید به چنین موردی نیز می‌پرداخت. زیرا وقتی برای میانه به

بررسی اعداد طبقه‌بندی شده و طبقه‌بندی نشده آن هم در حد میانه برای اعداد با تعداد فرد و زوج و علاوه بر آن اعداد تکراری مختلف می‌پردازد، حیف است که این مورد (مد برای اعداد طبقه‌بندی شده) قید نگردد.

ب) در قسمت اشکال:

در این قسمت اشکال‌های محتوایی چه به لحاظ محاسبات و چه به لحاظ دانش موجود است که به اهم آنها می‌پردازیم:

۱ـ در صفحهٔ ۶۶ و در آخر صفحه سؤالی مطرح گردیده و در آن میانه را خواسته که به اشتباه عدد ۱۸ به عنوان میانه بیان شده است، در حالی‌که میانه عدد ۱۷/۷۵ می‌باشد.

اعداد مطرح شده در سؤال: ۴۸ –۴۵ –۳۰ –۲۰ –۱۸ –۱۸ –۱۲ –۸ –۳ –۲ –۱

۲ـ در صفحهٔ ۱۸۰ و در عناوین جدول ۴–۷، متأسفانه چندگانگی وجود دارد و هر بار مقادیر را با حرفی بیان کرده است و در توضیحات پایین جدول نیز این چنین است و این چندگانگی باعث سردرگمی دانشجو و عدم درک کامل و صحیح مطلب می‌شود. بنابراین باید در جداول ضریب همبستگی از آغاز تا پایان برای عنوان‌بندی‌ها، حروف ثابت و روابط دائم را لحاظ نمود تا در حل مسائل دچار گمراهی و اشتباه نشویم.

همچنین در صفحهٔ ۱۸۳ و عناوین جدول ۶–۷ اشتباهات فوق به چشم می‌خورد.

۳ـ در صفحهٔ ۱۸۶ و در سطر نهم مثالی بیان گردیده است که به اشتباه حل شده است. درست آن به صورت زیر است:

حل نادرست: $\Sigma fx'y' = 5 + 20 + 25 + 50$

حل درست: $\Sigma fx'y' = 0 + 10 + 20 + 50 = 80$

یا در صفحهٔ ۱۸۶، مثالی در باب ضریب همبستگی بیان گردیده است که نادرست حل شده است و حل صحیح آن به قرار زیر می‌باشد:

$$r_{xy} = \frac{n\Sigma fx'y' - (\Sigma fy')}{\sqrt{\left[n\Sigma f_{x'}^2 - (\Sigma f_{x'})^2\right]\left[n\Sigma f_{y'}^2 - (\Sigma f_{y'})^2\right]}} = \frac{35(206) - (19)(-3)}{\sqrt{\left[(35)(327) - (19)^2\right]\left[(35)(409) - (-3)^2\right]}} = 0/577$$

۴– در صفحات ۲۳۵ (سطر دو) و ۲۳۶ (سطرهای پنج و شش) تعاریفی از مجموعه آمده است که به لحاظ محتوایی ناقص می‌باشد.

در کتاب، مجموعه به صورت روبرو تعریف شده است: گروهی از اشیاء، عناصر یا اعضاء را مجموعه گویند. در حالی‌که تعریف اصلی و کامل مجموعه عبارت است از: گروهی از اشیاء، عناصر یا موجودات که دارای ویژگی مشترکی باشند.

۵- یکی از نکات بسیار بارزی که در این کتاب به چشم می‌خورد، حل مثال ۴ صفحهٔ ۲۴۴ است. با توجه به پرسش مطرح شده در آخر حل مثال، به نظر می‌رسد مؤلف نیز دلیل استفاده از این راه‌حل را ندانسته است. حال در اینجا پاسخ صحیح پرسش انتهایی (چرا $P(A\cap B)$ در دو ضرب می‌شود؟) را ارائه می‌دهیم.

حل: چون احتمال آن‌که A یا B و نه هر دو اتفاق بیفتد را خواسته است. لذا باید احتمال قسمتی از A و قسمتی از B را که با هم اشتراک ندارند، با هم جمع نماییم.

هنگامی که می‌گوییم P(A) یعنی همهٔ قسمت A، یعنی قسمتی از A که با B اشتراک ندارد به اضافهٔ قسمت مشترک آن با B:

P(A)= P (قسمتی از A که با B اشتراک ندارد) + P (قسمتی از A که با B اشتراک دارد)

هنگامی که می‌گوییم P(B) یعنی همهٔ قسمت B، یعنی قسمتی از B که با A اشتراک ندارد به اضافهٔ قسمت مشترک آن با A:

P(B)= P (قسمتی از B که با A اشتراک ندارد) + P (قسمتی از B که با A اشتراک دارد)

حال هنگامی که می‌گوییم احتمال آن‌که یا A یا B، نه هر دو، اتفاق بیفتد، یعنی اشتراک‌ها را در هر دو قسمت A و B حذف نماییم.

P (قسمتی از A که با B اشتراک ندارد) + P (قسمتی از B که با A اشتراک ندارد) = P(A) + P(B) – 2P (قسمت مشترک A و B)

۶- در فصل‌های مربوط به احتمال، در اکثر مواقع مقدار احتمال به اشتباه با درصد نوشته شده است. همان‌طور که می‌دانیم طبق قوانین احتمال برای هر پیشامد A، $0 \le P(A) \le 1$ می‌باشد و نمی‌توان آن را با درصد بیان کرد. به عنوان مثال صفحهٔ ۲۴۴، سطر ۲۳ و یا صفحهٔ ۲۴۹، راه‌حل مثال ۱.

۷- در صفحهٔ ۳۲۵، در حل مثال اشتباه صورت گرفته است و باید به صورت زیر حل شود:

$$S_{\overline{X}_1-\overline{X}_2}=\sqrt{\frac{\Sigma x_1^2-\Sigma x_2^2}{n_1+n_2-2}\left(\frac{1}{n_1}+\frac{1}{n_2}\right)} \Rightarrow S_{\overline{X}_1-\overline{X}_2}=\sqrt{\frac{10+156}{5+5-2}\left(\frac{1}{5}+\frac{1}{5}\right)}=\sqrt{\left(\frac{256}{8}\right)\left(\frac{2}{5}\right)}=\sqrt{\left(\frac{64}{5}\right)}$$

$$\Rightarrow S_{\overline{X}_1-\overline{X}_2}=\sqrt{12/8}=3/577$$

۸- در صفحهٔ ۳۹۹، در حل مثال و به دست آوردن پاسخ با استفاده از آزمون شفه، اشتباه صورت گرفته است و پاسخ صحیح بدین شکل می‌باشد:

$$t_C = \frac{\left|W_1\overline{X_1} - W_2\overline{X_2} - W_3\overline{X_3}\right|}{\sqrt{MS_W\left[\frac{w_1^2}{n_1} + \frac{w_2^2}{n_2} + \frac{w_3^2}{n_3}\right]}} \Rightarrow t_C = \frac{\left|(2)(15/6) - (1)(10/1) - (1)(9/4)\right|}{\sqrt{9/93\left[\frac{(2)^2}{12} + \frac{(1)^2}{10} + \frac{(1)^2}{8}\right]}} = \frac{|11/7|}{\sqrt{5/544}} = \frac{11/7}{2-355} = 4/97$$

۹- در صفحهٔ ۴۸۴ و جدول ۲-۲۲، روش حل صحیح می‌باشد ولی در محاسبات اشتباه صورت گرفته است. حل صحیح آن به صورت زیر است:

رشته تحصیلی	فراوانی مشاهده شده (O)	فراوانی مورد انتظار (E)	O-E	$(O-E)^2$	$\frac{(O-E)^2}{E}$
روان‌شناسی	۲۶	۳۰	-۴	۱۶	۰/۵۳۳
جامعه شناسی	۳۸	۳۰	۸	۶۴	۲/۱۳۳
علوم تربیتی	۲۶	۳۰	-۴	۶۴	$\frac{0/533}{X^2 = 3/199 \cong 3/2}$

استاد عشق*

(نگاهی به زندگی و تلاش‌های پروفسور سیدمحمود حسابی)

احمد سرمد

کتاب *زندگی‌نامهٔ استاد دکتر محمود حسابی*[1] از زبان فرزندش ایرج حسابی نقل می‌شود؛ و با این که زندگی‌نامه است و هیچ اشاره‌ای به موضوعات علمی ندارد جزو علوم محض رده‌بندی شده است. نویسنده خاطراتی را که از پدر شنیده در قالب این کتاب تدوین کرده است. زمان ثبت خاطراتی ذکر نشده ولی از لابه‌لای توصیفات نویسنده می‌توان دریافت که در هنگامی که نوجوان بوده و احتمالاً سال‌های آغازین دبیرستان را می‌گذرانده این خاطرات را شنیده است، چه شروع شنیدن خاطرات پدر را از روزی ذکر می‌کند که بچه‌های همسایه او را در بوته‌های گل‌محمدی هل دادند و تیغی در دست او رفت، پدر آن را با سنجاق بیرون آورد و اشکم داشت سرازیر می‌شد (ص ۳۲)؛ یا بعد از شنیدن خاطره‌ای آن قدر گریه کردم تا لحاف خیس شد (ص ۹۰)؛ یا چاپ مقاله در سال‌نامهٔ آخر سال دبیرستان هدف (ص ۵۷) و اشاراتی از این دست در صفحه‌های دیگر (مثلاً صفحات ۴۴، ۱۲۸ و...) حاکی از آن است که مادهٔ اصلی این کتاب در همان سال‌های نوجوانی راوی فراهم شده و با توجه به سال تولد او ۱۳۲۹ می‌توان حدس زد که این خاطرات در سال‌های ۱۳۴۲ و ۱۳۴۷/۸ نقل شده است، زمانی که راوی بین ۱۲ تا ۱۸ سال داشته است و پدر بین ۶۰ تا ۶۷. اما به نظر می‌رسد که او گاهی شنیده‌های متأخرتر را نیز در بین خاطراتی نقل می‌کند که در نوجوانی شنیده است. او از قول استاد حسابی می‌گوید:

> می‌دانی که من حدود ۳۸ سال است که از ساعت ۱۲ به بعد آلمانی می‌خوانم، چون آلمانی را دیرتر از زبان‌های دیگر شروع کرده‌ام، اگر هر شب تمرین نکنم ممکن است فراموش کنم (ص ۹۱).

---

* مجلهٔ *فیزیک*، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷ (تاریخ انتشار مرداد ۱۳۸۸)، صص ۵۱ ـ ۵۵. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *استاد عشق* نوشته ایرج حسابی که در سال ۱۳۸۱ از سوی سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.

اگر راوی این حرف را حتی در سال‌های آخر دبیرستانش، یعنی قبل از ۱۳۵۰، شنیده باشد، استاد حسابی تمرین آلمانی را سال‌های آغازین دههٔ ۱۳۱۰ آغاز کرده بوده است. اما در صفحهٔ بعد می‌خوانیم که ایشان بعد از یادگیری زبان‌های فرانسه، عربی، ایتالیایی، سانسکریت، یونانی، لاتین، پهلوی، اوستا، ترکی و روسی در سفری که با راوی و خواهرش به آلمان کرد، بر اثر ندانستن نام یکی از اسباب‌بازی‌ها به المانی، تمرین این زبان را شروع کرد و قبل از خوابیدن نیم‌ساعت یا سه ربع و گاهی یک ساعت در تمام این ۳۸ سال آلمانی می‌خواندند (ص ۹۲). اگر تمرین زبان آلمانی بعد از این بوده، یعنی زمانی که راوی و خواهرش بچه بوده‌اند، مثلاً ۶ ساله، آنگاه استاد حسابی بعد از حدود ۱۳۳۵ به مدت ۳۸ سال آلمانی تمرین کرده و این موضوع را راوی باید حتماً در سال‌های آخر حیات استاد شنیده باشد.[۲]

در موردی مشابه، باز هم به نقل از همان خاطراتی که در ایام نوجوانی شنیده است از قول پدر می‌نویسد: آرزو داشتم روزی بتوانم برای تمام لغات علمی جدید معادل فارسی پیدا کنم (که البته این کار را بیش از ۷۰ سال ادامه دادم) (ص ۱۷۱). این قول بی‌تردید مربوط به سال‌های آخر عمر استاد حسابی بوده که نویسنده آن را با خاطرات کودکی مخلوط کرده است. هم‌چنین، در صفحهٔ ۸۲ به نقل از دکتر حسابی می‌نویسد که همکار ایشان در بیروت در سال‌های ۲۳ـ۱۹۲۲ به استاد گفته است این جور کارها برای ممالک جهان سوم فایده ندارد. یقیناً همکار استاد در سال‌های ۱۹۲۲ نمی‌توانسته اصطلاح جهان سوم را به کار ببرد چون این اصطلاح third World در سال ۱۹۵۲ ساخته شده و قاعدتاً این خاطره نیز از روایاتی است که در سال‌های اخیر نقل شده است. ایضاً در صفحهٔ ۱۷۰، در ادامهٔ همان خاطرات شنیده شده در دههٔ ۱۳۴۰ نقل می‌شود درست مثل کسانی که امروزه باغ‌ها را نابود می‌کنند و به جای آن برج می‌سازند که هم نابود کردن باغ‌ها برای برج‌سازی در تهران و هم به کار بردن همین کلمهٔ برج برای ساختمان‌های چند طبقه به زمان‌های اخیر برمی‌گردد.

اختلاف در تاریخ وقوع برخی رویدادها، مخصوصاً در موارد تحصیلی استاد حسابی بسیار زیاد است. استاد در ۱۷ سالگی (۱۲۹۸/ ۱۹۲۰) از دانشگاه آمریکایی بیروت لیسانس ادبیات می‌گیرد (ص ۸۱)؛ در ۱۹ سالگی (۱۹۲۲/۱۳۰۰) لیسانس بیولوژی می‌گیرد (ص ۸۱)؛ در ۲۲ سالگی (۱۹۲۵/۱۳۰۳) در رشتهٔ مهندسی راه و ساختمان فارغ‌التحصیل می‌شود (ص ۸۲)؛ در ۲۵ سالگی (۱۹۲۸/۱۳۰۶) در بیروت درس مهندسی معدن می‌خواند (ص ۱۰۱) و سپس به پاریس می‌رود. راوی نمی‌گوید تحصیل مهندسی معدن چند سال طول می‌کشد و استاد چه سالی عازم پاریس می‌شود، ولی اگر فرض کنیم که دکتر حسابی در همان ۲۵ سالگی مدرک مهندسی معدن گرفته و بیروت را ترک کرده باشد آن‌گاه در ۱۳۰۶ به پاریس

رفته است و یک سال در آنجا حقوق خوانده است (۱۳۰۷ ـ ۱۹۲۹/۱۳۰۶ ـ ۱۹۲۸) (ص ۱۰۳): بعد از آن چهار سال هم به مدرسهٔ پزشکی می‌رود (۱۳۱۱ ـ ۱۹۳۳/۱۳۰۷ ـ ۱۹۲۹) (ص ۱۰۴). در فصل هفتم کتاب، درست بعد از خاطرهٔ مربوط به تحصیل پزشکی استاد می‌خوانیم که ایشان به مدت ۲ سال ریاضیات عمومی می‌خواند (اگر بعد از مدرسهٔ پزشکی بوده به ظن قوی می‌شود از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵)؛ سپس یک سال در ریاضیات محض ادامهٔ تحصیل می‌دهد (احتمالاً از ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۶) و بعد ستاره‌شناسی را انتخاب می‌کند و استرونومیست می‌شود (ص ۱۱۰). گرچه تعداد سال‌های تحصیل ستاره‌شناسی ذکر نشده است، ولی اگر آن را هم دست‌کم ۲ سال فرض کنیم به طوری که فارغ‌التحصیل بتواند در رصدخانهٔ معروف فرانسه شروع به کار کند. (ص ۱۱۰) پس ایشان در سال ۱۹۳۸ در رشتهٔ نجوم فارغ‌التحصیل شده است.[۴] در دو سال بعدی (احتمالاً ۱۹۴۰ ـ ۱۹۳۸) استاد حسابی در رصدخانه کار می‌کند و سینوزیت می‌گیرد (ص ۱۱۱) و دو سال بعد در رشتهٔ مهندسی برق فارغ‌التحصیل می‌شود (ص ۱۱۴)، سپس یک سال کار می‌کند (همان جا) یعنی احتمالاً تا سال ۱۹۴۳، و به رشتهٔ فیزیک علاقه‌مند می‌شود و بعد از ۳ سال (ص ۱۳۴) درجهٔ دکترا در فیزیک می‌گیرد. بنابراین اگر با گاه‌شماری نویسنده پیش برویم، استاد حسابی در سال ۱۹۴۶ دکتر فیزیک می‌شود که درست نیست. تارنمای دانشگاه تهران، در *زندگی‌نامهٔ دکتر حسابی*، تاریخ فارغ‌التحصیلی ایشان را در فیزیک سال ۱۹۲۷ می‌نویسد که درست‌تر است. راوی توضیح نمی‌دهد. آیا استاد برخی از این درس‌ها را هم‌زمان خوانده است یا نه، و با توجه به تنگ‌دستی‌ای که در سراسر کتاب از آن سخن رفته، چگونه انجام این همه تحصیلات همراه با کار مقدور بوده است. فرض می‌کنیم که استاد دروس ریاضی (۳ سال) و نجوم (مثلاً ۲ سال) را در بیروت خوانده‌اند، اما با توجه به تأکید نویسنده بر این‌که استاد حسابی در ۲۵ سالگی (۱۹۲۸) به فرانسه رفته و مهندسی برق (۲ سال به اضافهٔ یک سال کار)، حقوق (یک سال) پزشکی (۴ سال)، و فیزیک (۳ سال) را در پاریس خوانده و دو سال در رصدخانه کار کرده است، عزیمت ایشان از پاریس باید در سال ۱۹۴۰ یا ۱۹۴۱ رخ داده باشد که باز هم درست نیست. مگر این‌که بپذیریم تحصیل ایشان در اکثر این رشته‌های دشوار هم‌زمان بوده است.

استاد حسابی (۱۹۹۲ ـ ۱۹۰۳) با یکی دو سال اختلاف، هم دورهٔ دیراک (۱۹۸۴ــ۱۹۰۲) ، فرمی (۱۹۵۴ ـ ۱۹۰۱)، اوپنهایمر (۱۹۶۷ ـ ۱۹۰۴) لاورنس (۱۹۵۸ ـ ۱۹۰۱)، هایزنبرگ (۱۹۷۶ــ۱۹۰۱)، و گاموف (۱۹۶۸ ـ ۱۹۰۴) بوده و دورهٔ تحصیل دانشگاهی آنها در اروپا یا مراکز آمریکایی اختلاف فاحشی با هم نداشته است. با نگاهی به زندگی آنها می‌بینیم که اکثر این بزرگان توانسته‌اند دورهٔ لیسانس، فوق لیسانس، و دکترا را فقط در یک رشته تا قبل از ۳۰ سالگی به پایان ببرند. شاید دیراک

شباهتی به دکتر حسابی داشته باشد از این نظر که در ۱۹۲۱ مهندس برق شد و تا ۱۹۲۳ ریاضیات کاربردی خواند و در ۱۹۲۶ دکترای فیزیک گرفت. الزامات آکادمیک چه در ایام قدیم و چه حالا مانع از آن است که دانشجو چند رشته را هم‌زمان بخواند. اگر دکتر حسابی در ۲۵ سالگی دکترای فیزیک گرفته باشد (آن‌طور که در اکثر زندگی‌نامه‌های ایشان، من جمله در پایگاه دانشگاه تهران روی شبکه، درج شده است) قول راوی مبنی بر تحصیل چهار سال پزشکی و یک سال حقوق و چند سال ستاره‌شناسی،... خواننده را سردرگم می‌کند. مگر فرض کنیم وقتی استاد خاطرات گذراندن درس‌های متداول در دورهٔ عمومی دانشگاه را ذکر می‌کرده، مثلاً از واحدهایی که در زیست‌شناسی یا ستاره-شناسی گذرانده حرف می‌زده است و راوی نوجوان آنها را معادل رشته دانشگاهی دانسته که استاد حسابی در آنها فارغ‌التحصیل شده است.

موضوع دیگری که نیاز به بازنگری و تدقیق دارد نظریهٔ بی‌نهایت بودن ماده و در همین ارتباط ملاقات استاد حسابی با آلبرت اینشتین است (فصل نهم کتاب، صص ۱۴۷ ـ ۱۳۶). در ص ۱۳۷ گفته می‌شود که بور، فرمی، دیراک، و شرودینگر به خاطر پیچیدگی نظریهٔ دکتر حسابی از او می‌خواهند با اینشتین ملاقات کند. استاد اطلاعات لازم را برای اینشتین در پرینستون می‌فرستد و از میان چند هزار داوطلبی که تقاضاهاشان را برای ارائهٔ کار به اینشتین فرستاده بودند، به عنوان یکی از پنج نفر انتخاب می‌شود تا در کرسی اینشتین حضور پیدا کند. استاد برای ملاقات با اینشتین سراغ کرسی او می‌رود (ص ۱۳۸)؛ دستیار اینشتین به نام شتراؤس که خود فیزیکدان ممتازی بود از فهم نظریهٔ حسابی باز می‌ماند و سرانجام استاد با اینشتین ملاقات می‌کند و تئوری خود را بازمی‌گوید (صص ۱۳۹ ـ ۱۳۸). اینشتین بعد از یک ماه که به قول شتراؤس عمیقاً روی آن کار می‌کرد (ص ۱۳۹) در ملاقات بعدی می‌گوید که نظریه متقارن نیست. دکتر حسابی به دانشگاه شیکاگو می‌رود، روی تئوریش کار می‌کند و سرانجام برای دفاع دوم پیش اینشتین بازمی‌گردد (ص ۱۴۳). این بار ملاقات در حضور اعضای ژوری صورت می‌گیرد و آخرالامر، اینشتین به خاطر زیبایی و تقارن نظریهٔ دکتر حسابی به ایشان تبریک می‌گوید. (ص ۱۴۶). تأیید اینشتین در امریکا باعث می‌شود فرانسوی-ها نشان کوماندر دولوژزیون دونور را به استاد اعطا کنند (همان جا).

اینشتین از زمانی که در سال ۱۹۳۳ به پرینستون رفت، اکثراً در مؤسسهٔ مطالعات پیشرفته تحقیق می‌کرد و درس نمی‌داد یک سمینار در زمینهٔ ریاضیات مربوط به نسبیت در دانشگاه برینستون داشت که کرسی محسوب نمی‌شد. ولی به هر صورت از زمانی که اینشتین در پرینستون بود، چه در مؤسسه و چه در دانشگاه تمام قرارها، مکاتبات، و ملاقات‌های رسمی او ثبت شده است. این آرشیو،

حاوی بیش از ۴۳۰۰۰ سند از نوشته‌های علمی و غیرعلمی اینشتین (و یا مرتبط با اینشتین) است که اکنون در مؤسسهٔ فناوری کالیفرنیا (کل تک) نگه‌داری می‌شود و خوشبختانه از طریق اینترنت در نشانی http://www.albereinstein.info در دسترس است. مکاتبات اینشتین با افراد مختلف، از مهاتماگاندی گرفته تا بور، و از دکتر قاسم غنی تا غلامرضا عسجدی (دبیر ریاضی در تهران) و افراد دیگری چون فیاض در تبریز و تهرانی و ثابت در تهران در این آرشیو ضبط شده است. در این ارشیو اثری از مکاتبه بین اینشتین و دکتر حسابی نیست، که یا ناشی از گم شدن این مکاتبات می‌تواند باشد و یا این که ملاقات دکتر حسابی با اینشتین ملاقاتی رسمی نبوده است که در دفتر اینشتین در مؤسسه یا دانشگاه ثبت شود.

نظریهٔ بی‌نهایت بودن ماده نیز تاکنون به طور شایسته‌ای مورد بحث اهل نظر قرار نگرفته است. از دو مقاله‌ای که استاد حسابی در این مورد منتشر کرده است پژوهشگران دیگر استقبال نکرده‌اند و این از تعداد ارجاع‌ها به آن مقاله‌ها معلوم است. عین نظر ویراستار یا وارسی‌کننده‌های هر دو مقاله در شکل آمده است.

نویسنده در ابتدای فصل دهم کتاب خواننده را گیج‌تر می‌کند: در انتهای فصل نهم گفته می‌شود که استاد حسابی زمانی که در پرینستون بوده و در کنار بهترین استادهای جهان پژوهش می‌کرده نمی‌خواهد دست در سفرهٔ خارجی‌ها بگذارد و تصمیم می‌گیرد به وطن بازگردد (فصل نهم، ص ۱۴۷). اما تصویری که از زمان بازگشت ایشان ترسیم می‌شود با دوران بازگشت او از پاریس به ایران در سال‌های قبل از ۱۹۳۰ منطبق است نه با سال‌های بعد از ۱۹۳۴ (یادمان باشد که اینشتین بعد از ۱۹۳۳ در پرینستون بود). نقشه‌کشی جنوب، تأسیس مدرسهٔ راه‌سازی[۵] ساخت اولین رادیو، و تأسیس دارالمعلمین که جزو کارهای استاد حسابی بعد از بازگشت از پرینستون قلم داد شده (صفحات ۱۶۲ تا ۱۷۷) همه قبل از سال ۱۹۳۰ رخ داده است و در تارنمای دانشگاه تهران نیز چنین آمده است. دکتر حسابی حتما! بعد از تأسیس دانشگاه تهران به پرینستون رفته است.

اشاره به چند نکتهٔ دیگر هم لازم می‌نماید. آن چه در مورد پرواز هواپیما به ایران، تأسیس ایستگاه هواشناسی، و نبود ساعت رسمی در ایران گفته شده است (ص ۱۸۲) نیاز به تحقیق دارد. این را که یک ایستگاه کوچک محلی چگونه مقدمهٔ پرواز هواپیماها را فراهم آورده است باید تاریخ‌نگاران صنعت هواپیمایی توضیح بدهند. اندازه‌گیری طول و عرض جغرافیایی تهران (یا ایران (؟) ص ۱۸۲) برای عرضه به گرینویچ نیز ظاهراً نمی‌تواند جدی باشد چرا که انگلیسی‌ها از دهه‌ها پیش دقیق‌ترین نقشه‌های ایران را فراهم کرده بودند و نیازی نداشتند دوباره نیروهای محلی آنها را اندازه‌گیری کنند.

کافی است نظری بیاندازیم به نقشه‌ای که ویلیام جان ترنر در سال ۱۸۹۱ برای کتاب *ایران و مسئله ایران* نوشتهٔ لرد کرزن تهیه کرده است. هم‌چنین قول مبنی بر این که تا همین اواخر (قرن ۱۷) اگر کسی به ابن‌سینا توهین می‌کرد اعدام می‌شد (ص ۱۸۳) درست نیست. ایضاً بعید به نظر می‌رسد که دکتر حسابی گفته باشد که کلمه‌های آقا و خانم در ۷۰۰۰ سال تمدن ایرانی معانی والایی داشتند (ص ۲۷). ایشان آن‌قدر زبان‌های ایرانی و تاریخ می‌دانستند که به این دو واژهٔ ترکی و مغولی مرسوم شده قدمت ۷۰۰۰ ساله ندهند.

مشکل این کتاب آن است که نویسنده بدون در نظر گرفتن آداب آکادمیک و واقعیت‌های دنیای علم، خاطراتی را بدون وارسی و تحقیق در کنار هم نهاده تا نام پدر را پرآوازه کند، در حالی که حاصل کار نتیجهٔ معکوس داده است. کارهایی که دکتر حسابی کرده است اگر محققانه بررسی شود و آثار نوآوری‌های او اگر به طور آکادمیک مورد کنکاش قرار گیرد، بزرگی واقعی او را مجسم می‌کند. بزرگی او در تأسیس دارالمعلمین عالی در فرهنگ قجری است، نه در این که شتراوس بگوید نظریهٔ تو را نمی‌فهمم، قدر والای او تربیت صدها فیزیک‌پیشه است نه در تکرار نام بردن از او با لقب پروفسور. استاد حسابی دبیر فرهنگستان بود و به قول خودش ۷۰ سال تلاش کرد برای الفاظ خارجی معادل فارسی پیدا کند، به کار بردن پروفسور به جای استاد حتماً روح او را آزرده می‌کند، همان‌طور که دادن لقب پروفسور به اینشتین چیزی بر شأن او نمی‌افزاید.

تاریخ‌نویسی، علمی است که قواعد خود را دارد؛ زندگی‌نامه‌نویسی هم همین‌طور. بیایید بزرگانی را که داریم آن‌طور که بودند به نسل حاضر و نسل‌های بعد بشناسانیم نه این که تصویری چنان غیرواقعی و مخدوش بسازیم که تردیدها برانگیزد و سؤال‌های بی‌جواب در پی داشته باشد. دو نمونهٔ تأثیر زندگی‌نامه‌نویسی (تصویر ۳) این چنینی را ببینید که اولی آدم را یاد یک روز در زندگی ایوان دینسوویچ اثر الکساندر سولژنیتسین می‌اندازد.

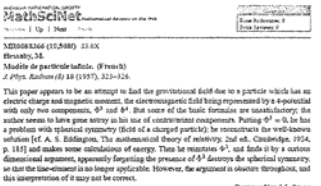
پی‌نوشت‌ها

۱. روی جلد کتاب‌هایی که استاد انتشار داده محمود حسابی ذکر شده است، نامه‌هاشان را با این نام امضا می‌کردند، در اولین زندگی‌نامه‌های ایشان که در دههٔ ۱۳۶۰ منتشر شد نیز نام‌شان چنین بود. اخیراً پیش‌وند سید بر نام‌شان افزوده شده است که البته در سیادت ایشان تردیدی نیست چرا که مهدی بامداد نیز در شرح حال رجال ایران یمین‌الملک ـ جد استاد ـ را سید می‌نامد.

۲. در هیچ جای کتاب اشاره نمی‌شود که استاد دیگر زبان‌ها را هم تمرین می‌کرده‌اند.

۳. راوی می‌گوید استاد حسابی در سفری به پاریس برای شرکت در کنفرانس، یک روز یک‌شنبه که کنفرانس تعطیل بود، او و خواهرش را به همان رصدخانه در دامنه‌های آلپ برد که زمانی در آنجا کار می‌کرد (ص ۱۱۰). ارتفاعات آلپ در فاصلهٔ دور در جنوب شرقی پاریس است و از هر راهی بروید ۴۰۰ تا ۵۰۰ کیلومتر با پاریس فاصله دارد. به احتمال قوی آنها به رصدخانه‌ای در حومهٔ پاریس رفته بودند.

۴. در تارنمای دانشگاه تهران مدرسهٔ راهسازی که استاد حسابی در سال ۱۹۲۸ تأسیس کرد به Highway Engineering School ترجمه شده است. گمان نمی‌کنم کشوری که جادهٔ شوسه نداشت مدرسهٔ بزرگ راهسازی تأسیس کرده باشد. ادارهٔ بزرگراه‌های آمریکا در ۱۹۲۶ تأسیس شد.


MathSciNet Mathematical Reviews on the Web

MR0020881 (8,608e) 83.0X
Hessenby, M.
Continuous particles.
Proc. Nat. Acad. Sci. U. S. A. **33**, (1947). 189–194

A reinterpretation of Maxwell's equations in general relativity, in which particles appear as a continuous energy distribution in space with density everywhere finite, charged particles having also finite charge density everywhere.

Reviewed by *A. Pais*

© Copyright American Mathematical Society 1947, 2008

(تصویر ۱)

MathSciNet Mathematical Reviews on the Web

MR0020881 (8,608e) 83.0X
Hessenby, M.
Continuous particles.
Proc. Nat. Acad. Sci. U. S. A. **33**, (1947). 189–194

A reinterpretation of Maxwell's equations in general relativity, in which particles appear as a continuous energy distribution in space with density everywhere finite, charged particles having also finite charge density everywhere.

Reviewed by *A. Pais*

© Copyright American Mathematical Society 1947, 2008

(تصویر ۲)

تصویر اظهارنظر دو مرورکننده دربارهٔ دو مقالهٔ دکتر حسابی: (تصویر ۱) نظر آ. پاییس دربارهٔ مقالهٔ «ذرات پیوسته» چاپ ۱۹۴۷ در نشریهٔ *Proceedings of the National Academy of Sciences*, USA بار تعبیر معادلات ماکسول در نسبت عام، که در آن ذرات به صورت توزیع پیوستهٔ انرژی با چگالی متناهی در هر نقطهٔ فضا ظاهر می‌شوند و چگالی بار ذرات باردار نیز همه جا متناهی است، (تصویر ۲) نظر جی. ال. سینج دربارهٔ مدل ذرهٔ بی‌نهایت (به زبان فرانسه) در نشریهٔ *Journal de physique et le Radium* چاپ ۱۹۵۷: ظاهراً این مقاله تلاشی است برای یافتن میدان گرانشی برخاسته از یک ذره که بار الکتریکی و گشت‌آور مغناطیسی دارد. نمایندهٔ میدان لکترومغناطیسی، ۴ـ پتانسیلی است با تنها دو مؤلفه غیر صفر Φ^3 و Φ^4 ، اما برخی از فرمول‌های اساسی مقاله رضایت‌بخش نیستند؛ به نظر می‌رسد نویسنده در کاربرد مؤلفه‌های پادوردا خطا کرده باشد. با صفر گرفتن $\Phi^3 = 0$ نویسنده دچار مشکل عدم تقارن کروی (برای میدان ذرهٔ باردار) می‌شود؛ او جواب شناخته شده‌ای را دوباره به دست می‌آورد [ر. ک: کتاب آ. اس. ادینگتون، *نظریهٔ ریاضیات نسبیت*، ویراست دوم (کمبریج، ۱۹۲۴) ص ۱۸۵ و انرژی را محاسبه می‌کند. سپس دوباره سراغ Φ^3 می‌رود و با برهان ابعادی عجیبی مقداری برای آن به دست می‌آورد و ظاهراً فراموش می‌کند که حضور Φ^3 تقارن کروی را بر هم می‌زند که در نتیجه عنصر خط را نمی‌توان به کار برد. اما استدلال، همه‌جا، مبهم است و این تعبیر شاید درست نباشد. [ترجمه از ویراستار]

www.NiazeRooz.com

چهارشنبه 8 اسفند 1386

نک رور در زندگی هرحوم پروفسور حسابی

http://qazvin.niazerooz.com/ShowNews.aspx?Id=8069

ابتهه ان پروفسور حسابی گفته شده. اما کی میتونه ادعا کنه که تئوری بینهایت بودن ذرات ایشان را خونده؟

www.hessaby.com

مدتی بود که میخواستم در مورد تئوری معروف پروفسور حسابی اطلاعات حداقلی بیابم ولی ظرجه بیشتر گشتم کمتر یافتم. حتی نام لاتین تئوری ایشان "Infinitely extended particles"را از ویکی پدیا جستجو کردم که در سایتهای ایرانی نبود. امّا تا دانیال بخواهد پسر ایشان از هرحوم پدرشان تعریف و تمجید کرده اند که واقعا شم خاک تعریف نیست امّا بحث من این است که کو محتوی سازی علمی و دقیق برای استفاده یک علاقمند به فیزیک و کسی که بخواهد فراتر از تعریف و تمجید های عامیانه از ایشان بداند.

http://balatarin.com/search?q=%D9%BE%D8%B1%D9%88%D9%81%D8%B3%D9%88%D8%B1+%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D8%A8%DB%8C&sort

(تصویر ۳)

صدا و بیانی گنگ*

سعید مجیدی

آنچه از تاریخ برمی‌آید فن بیان و سخنوری (خطابه و فصاحت) از دیرباز مورد توجه انسان به‌خصوص بازیگران و سخنوران بوده است. قدیمی‌ترین اسناد آن نیز به یونان و روم باستان و رسالاتی مانند *گرگیاس*، *رطوریقا* و *لونگینییوس* برمی‌گردد.

فن بیان برحسب ضرورت توسط اشخاص مختلف (به‌صورت آگاهانه و یا ناآگاهانه) در جهت استفاده هر چه بهتر از صدا و رشد و تقویت آن حرکت کرده است. امروزه با رشد و گسترش علم زبان‌شناسی (با شاخه‌های آواشناسی آکوستیک، فیزیولوژیک و...) روش‌های نوینی برای شناخت و کاربرد بهینه زبان، گفتار و صدا ایجاد گردیده است.

با توجه به ماهیت زبانی آواز و فن بیان، محققان و مدرسان، بازیگران و خوانندگان می‌توانند استفاده‌های فراوانی از علم زبان‌شناسی نمایند.

شایان ذکر است که در زمینهٔ فن بیان، کتاب‌های متعددی با متدولوژی‌های مختلف فیزیولوژیک، روان‌شناسانه، آموزشی و... به وجود آمده است، که به توانمندی‌ها و قدرت بیان بازیگر روی صحنه افزوده است. اما جامعهٔ تئاتر امروز ایران با کمبود شدید این گونه منابع به خصوص نوع «آموزشی» آن مواجه است. کتاب *صدا و بیان برای بازیگر* از اولین کتاب‌هایی است که با نگرشی آموزشی گردآوری گردیده، لذا اهمیت این کتاب به عنوان منبعی درسی و پایه (برای استفاده دانشجویان) و اشکالات وارد بر آن، که به طور حتم مشکلاتی برای دانشجویان به همراه دارد، ضرورت تأمل و بازنگری آن را دوچندان می‌نماید.

---

* *نمایش*، ش ۱۲۳ و ۱۲۴، آذر و دی ۱۳۸۸. صص ۸۸ ـ ۹۱. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *صدا و بیان برای بازیگر*، نوشتهٔ داود دانشور که در سال ۱۳۸۴ از سوی انتشارات سمت منتشر شده است.

از نظر روش‌شناسی در این نقد سعی شده پس از بررسی ایرادها و نقایص آن با استفاده از دانش زبان‌شناسی و آواز، گامی در جهت رفع اشکالات برداشته و توضیحات جامع و دقیق‌تری از برخی مباحث فن بیان ارائه نماییم. امید که راهگشا باشد.

۱ـ کاربرد برداشت‌های اشتباه از تئوری آواز برای صدای بازیگر:

از نکاتی که به درستی در کتاب بر آن تأکید گردیده، اهمیت درک و یادگیری آواز و کمک آن به رشد و پیشرفت بیان بازیگر است: «بسیاری از معلمان مجرب صدا و هم‌چنین بازیگران توانای صحنه یادآوری می‌کنند که بازیگر باید نکارتی درباره آواز خواندن بداند، زیرا آواز خواندن یکی از بهترین راه‌های تربیت صداست.»

اما متأسفانه آقای دانشور در جایگاه محقق و نویسنده فن بیان دستور مهم فوق را در استفاده از دانش تئوریک آواز رعایت نکرده و با ارائه مطالبی اشتباه اشکالاتی برای کتاب ایجاد نموده است که در زیر به برخی از آنها باتوجه به اهمیت‌شان اشاره می‌گردد.

۱. الف) یکی از این اشکالات، تعاریف و توضیحات اشتباه و متناقض درباره «دانگ صدا» در صفحات ۴۳ و ۱۱۰ و ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۸۰ است.

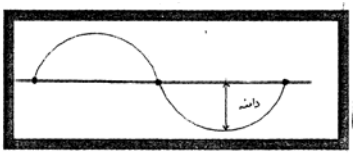
به‌طور دقیق‌تر در صفحه ۱۱۰ در تعریف دانگ نوشته شده: «دانگ صدای بازیگر در واقع مکانت آواهنگ اوست بر خط میزان موسیقی، دامنه صدای او فاصله میان هر یک از دو خط میزان است و شماری دانگ‌های مختلف روی خط میزان که او می‌تواند از یکایک آنها استفاده کند، این تنوع دانگ عموماً آهنگ‌سازی صدا (Intonation) یا تحریر صدا خوانده می‌شود.

اولاً مکانت (محل قرارگیری) هیچ صدایی (نتی) روی خط میزان نبوده، بلکه اصوات (نت‌ها) روی خطوی حامل معنا می‌یابند. در شکل زیر خطوط حامل، خطوط میزان و محل قرارگیری نت‌های روی خط حامل نشان داده شده است.

شکل ۱

ثانیاً دامنهٔ صدای بازیگر فاصله میان هر یک از دو خط میزان نبوده بلکه دامنه صدا از مشخصه‌های امواج سینوسی است که با شدت صدا در ارتباط است و در شکل ۲ نشان داده شده است.

شکل ۲



و طبق تعریف، دامنهٔ موج عبارت است از: «حداکثر مسافتی که جسم مرتعش از نقطه تعادل خود به دو طرف طی می‌کند و احساس دامنه، شدت و ضعف صدای حاصل است؛ هر چه دامنه صدا بلندتر باشد صوت شدیدتر و هرچه کوتاه‌تر صدا ضعیف‌تر (آهسته‌تر) خواهد بود.

ثالثاً) در انتهای تعریف صفحه ۱۱۰ مفهوم تنوع و آهنگ‌سازی صدا (تحریر صدا) معادل (Intonation) قرار داده شده‌اند که با هیچ منطق علمی به هم مرتبط نمی‌شوند و در بخش ۲ ـ الف همین مقاله مورد بررسی و معادل‌یابی قرار گرفته‌اند.

لازم به یادآوری است مولف کتاب به تعریف پراشکال پیشین دانگ اکتفا نکرده، در طول کتاب چند بار دیگر نیز تعاریف و توضیحاتی متفاوت (از تعریف پیشین) را با زبانی گنگ ارائه داده، مانند صفحات (۴۳ سطر ـ ۱۳ ـ ۱۱ سطر ۳) که بیش از پیش خواننده را دچار سردرگمی می‌نماید. با توجه به این که موسیقیدانان کشور تعاریف دقیق، جامع و مانعی از مفهوم دانگ ارائه کرده‌اند و مورد توافق و پذیرش اهالی موسیقی است، آیا بهتر نبود این تعاریف صحیح مورد استفاده قرار می‌گرفت؟

در ادامه جهت آشنایی بیشتر با مفهوم دانگ توضیحاتی ارائه می‌گردد:

از نظر لغوی دانگ معادل «ذوالاربع» عربی و «تتراکورد» یونانی است و در اصل به معنای چهار نت و چهار سیم است و در آواز به گستره یا توالی چهارنتی (صدا) گفته می‌شود که هر خواننده براساس ساختار اندام صوتیش از تعدادی نت بهره برده است. در کتاب تجزیه و تحلیل ردیف و آوازی در تعریف دانگ نوشته شده: «دانگ مجموعه‌ای است از توالی ۴ نت که تشکیل فاصله‌ای به نام چهارم درست بدهند.» و لذا دانگ صدا ویژگی از صدای هر انسان است که با گستره‌ی زیر و بمی صدای او در ارتباط است.

ب) در صفحات ۴۱ و ۴۴ و ۹۷۷ تا ۹۹۹ چند تعریف و توضیح از کیفیت ارائه گردیده که نه تنها تعاریف صحیحی از کیفیت نیستند، بلکه این تعدد تعریف ابهامات و تناقضاتی نیز به وجود آورده که در ضمن با تعریف طنین هم آمیخته گردیده‌اند.

به عنوان مثال: در صفحه ۴۴ سطر اول، «کیفیت آن عنصر از صداست که صداهای با دانگ و شدت همسان را از یکدیگر متمایز می‌سازد.» و سپس در صفحهٔ ۹۷ دوباره توضیح متفاوتی برای کیفیت ارائه می‌گردد: «کیفیت صدای منحصر هر شخص را آواهنگ Elements of tone یا همان لحن می‌داند و باز هم در صفحه ۹۸ کیفیت این‌گونه توضیح داده می‌شود: «کیفیت صدا آن عاملی است که صدای هر شخص را از دیگری متمایز می‌سازد.»

قابل ذکر است تعاریف اول و سوم بیانگر معنی طنین هستند و حال آن که در صفحه ۴۱ اشتباهاً طنین معادل Resonance قرار داده شده که باید بدین صورت اصلاح گردد:

اولاً طنین = Timbre

ثانیاً تشدید = Resonance

در ادامه دو توضیح دربارهٔ طنین و کیفیت که در تمام حوزه‌های مربوط به صدای انسان کاربرد دارند ارائه می‌شود، تا مشکلات و ابهام تعاریف بالا نیز به نوعی مرتفع گردد.

ابتدا تعریف طنین: «طنین یعنی ارتعاشات فرعی همراه با ارتعاشات اصلی (مانند دو صدای یکسان از نظر شدت و ارتفاع و امتداد که از دو دهان مختلف بیرون آیند و یا با دو ساز نواخته شوند.»

و اما کیفیت صدای هر انسان عاملی کلی است که به عوامل چندی بستگی دارد، که توضیح زیر به خوبی عوامل آن را برمی‌شمارد: به طور کلی کیفیت صدای هر فرد تابع عواملی چند است: تارهای صوتی حنجره، اندازهٔ حجم مؤثر صوتی حفره‌های بازآوایش اندام‌های گفتاری، روش اجرای واجها، سرعت گفتار، اندازه و نحوهٔ توزیع سکوت‌ها و وقفه‌ها در بافت گفتار.

البته تبیین نحوهٔ ارتباط این اصطلاحات با یکدیگر و ارتباطشان با تمرینات عملی فن بیان نیاز به شرح دیگری دارد که جای آن در این مقاله نیست.

۲ـ برخی از اصول و نکاتی که کتب تألیفی و یا متون ترجمه‌ای را اعتبار می‌بخشد، به قرار زیر است:

اولاً ـ دقت در تعریف جامع و دقیق مفاهیم و واژگان پایه در هر حوزه از دانش.

ثانیاً ـ توانایی در معادل‌یابی و واژه‌گزینی مناسب.

ثالثاً ـ کاربرد هماهنگ نکات فوق در کل اثر.

البته رعایت این موارد نیاز به وقوف و آشنایی کامل مؤلف، محقق یا مترجم به دانش و زبان تخصصی آن رشته و حوزه‌های وابسته به آن دارد. هر چند جامعه ما هنوز درخصوص تعریف و معادل‌یابی بسیاری از واژگان جدید با مشکلاتی مواجه است، اما باید توجه داشت تا همین واژگان و مفاهیم بر ساخته‌ی مورد اجماع را دچار تشتت و ابهام معنایی ننماییم، به‌خصوص در کتاب‌های

درسی و دانشگاهی، که سادگی و روانی، هم‌چنین رعایت وحدت و هماهنگی در معـانی و مفـاهیم از نکات بارز آن است.

با توجه به این که کتاب بیشتر جنبهٔ گردآوری وترجمه داشته و بعضی از اصطلاحات و واژه‌هـا در حوزهٔ فن بیان نیز به طور دقیق و شفاف تعریف و معادل‌یابی نگردیده‌اند، لذا نوشتن یا ترجمه در ایـن حوزه ضرورت تحقیق و تفحص عمیق را دوچندان می‌نماید، که خود یادآور «خشت اول چون نهد...» است. متأسفانه کتاب یاد شده ضعف و مشکلات فراوانی در تعریف، معادل‌یابی و کاربرد واژگان دارد.

در ادامه با اشاره به برخی از این اشکالات (البته با توجه به اجماع نظر در مـورد بعضـی مفـاهیم) توضیحات جامع‌تری در جهت رفع این نقایص می‌شود.

۲ـ الف) همان‌طور که در بخش اول این نقد بیان شد در صفحه ۱۱۰ کتاب، معادل intonation واژه‌های آهنگ‌سازی صدا یا تحریر صدا همراه با توضیحاتی انتخاب گردیده است. که هر دو معـادل هم از نظر دستوری و هم از نظر معنایی اشتباه هستند. زیرا واژهٔ intonation اسمی اسـت کـه از دو بخش intone از ریشه فعلی با آهنگ خواندن و tion پسوند اسم‌ساز، ترکیب شده است. لذا برای آن معادل آهنگ صدا یا حالت صدا بسیار دقیق‌تر و فنی‌تر است.

لازم به توضیح اینکه آهنگ‌سازی از ریشه فعلی Compese یعنی آهنگ ساختن، تصنیف کردن بوده و Compostion نیز به معنای ساخته، اثر ساختن و تصنیف اطلاق می‌شود.

در ضمن تحریر صدا نیز در زبان فارسی و آواز نه تنها با معنای آهنگ‌سازی صدا ارتباطی نـدارد، بلکه مفهوم intonation با دو معادل ذکر شده کاملاً بی‌ارتباط است. زیرا تحریر صدا «چهچـه» در فارسی به معنای مجموعه نغمه‌هایی است که در آواز بر روی یک هجا ادا می‌شوند، البته معادل‌هـای نسبتاً دقیقی نیز در زبان انگلیسی برای تحریر وجود دارد، ماننـد yodel melisma امـا در توضـیح واژهٔ intonation استاد ابوالحسن نجفی می‌گوید:

از پدیدهٔ فیزیکی زیر و بمی صدا، زبان‌ها به نحو وسیعی جهت ایفای نقش ارتباطی خود بهره می‌گیرند مانند آهنگ صدا intonation در زبان فارسی که یکی از عوامل زبانی محسوب می‌گردد. و در نهایت بـا مدنظر قرار دادن اجماع نظر اساتید ترجمه و زبان‌شناسی درخصوص این واژه، آهنگ صـدا[1] مناسـب‌ترین معادل است.

۲ـ ب) در صفحهٔ ۴۱، معادل Articulation واژهٔ تلفظ انتخاب صحیحی نیست، زیـرا تلفـظ یـا طرز تلفظ معادل Pronunciation بوده و معادل درست Articulation تولید یا طرز تولید است که

گذشته از صحت آن از نظر لغوی و دستوری، می‌توان از تعریف کامل زیر نیز درستی آن را دریافت، پس تولید عبارت است از:

فرایند تغییرات بیانگرها[۲] جهت تولید صامت‌ها و مصوت‌ها، و تعریف تلفظ ptonunciation نیز عبارت است از: تلفظ کردن یا خواندن درست کلمات.

۲ـ پ) در صفحه ۹۴ معادل projection واژه پرتاب صدا[۳] انتخاب صحیحی نیست، زیرا این واژه از ریشه فعلی project در حوزه صدا و بیان به معنای قوت و رسایی صدا می‌باشد و معنای پرتابی آن در حوزهٔ موشک و فضا مصداق دارد. لذا معادل‌های قوت یا رسایی صدا برای آن، بسیار دقیق و مناسب‌تر بوده و در جهت تأیید علمی این معادل‌ها، تعریف projection در ادامه ارائه می‌گردد:

قوت یا رسایی صدا یعنی به کارگیری سازه‌ها در تشدید بسامدهای خاص صامت‌ها در زنجیره بیان.

۲ــ ت) در صفحه ۶ کتاب نویسنده، در نقش یک مترجم واژه‌ساز ظاهر شده و معادل placement واژه جای‌دهی صدا را ابداع نموده‌اند، که متأسفانه هم از نظر دستوری و هم از معنایی واژه صحیحی نیست.

اولاً: پسوند ment به معنای (نقطه آغاز، محل شروع) و از جهت دستوری پسوندی اسم‌ساز است و دلالت فعلی جای‌دهی و جای دادن برای آن دقیق نیست.

ثانیاً: از جهت معنایی نیز بخش اول این واژه place به معنای ناحیه و فضا است، لذا با در نظر گرفتن تعریف دقیق و مورد اجماع برای آن یعنی: محل تولید یا واجگاه، نقطه یا محلی از دستگاه گفتار است که در آن صامت مورد نظر تولید می‌گردد. بنابراین واژه صحیح، محل تولید، جایگاه تولید و اجگاه است.

قابل ذکر است، تصحیح این سه واژه placement, projection, Articulation نه تنها در فهم بهتر و آسان‌تر جوانب فن بیان کمک می‌نماید، بلکه در اجرای عملی و کاربردی تمرینات مربوط به آنها نیز تأثیر فراوانی دارد.

۲ـ ث) رطوریقا Rhetoric واژه‌ای یونانی است که از اولین ترجمه‌های آن در زبان فارسی تاکنون معادل‌های متنوعی را به خود دیده است و مهم‌ترین و پذیرفته‌شده‌ترین آنها از این قرارند:

فن سخنوری[۴]، فن خطابه[۵]، فن معانی و بیان[۶]

آن‌گونه که پیداست مترجمان و مؤلفان برجستهٔ ایرانی، این جایگزین‌ها را پس از تجربه و تفحص طولانی در ترجمه و تفسیر آثار افلاطون و ارسطو برگزیده‌اند، لذا جایگزین کردن واژهٔ معانی

بیان که در ادب فارسی کارکرد مفهومی دیگری دارد، نه تنها کمکی به فهم درست مطلب کتاب نمی‌کند بلکه گمراه‌کننده است.

آن‌چنان که دکتر سیروس شمیسا در کتاب *بیان و معانی* در بحث وجه تسمیهٔ علم معانی می‌نویسد: در این علم از معانی ثانویی جملات سخن می‌رود. یعنی مقصود از معانی، معانی اولی یعنی اصلی جملات نیست بلکه مراد معانی ثانوی یعنی مجازی آن‌هاست که به آن وسیله گوینده اغراض خود را ابلاغ و به اصطلاح بیان ما فی‌الضمیر می‌کند.

با توجه به مطالب فوق، استفاده از ترکیب معانی بیان به جای معانی و بیان که بیشتر به جنبه علوم ادبی (نوشتن به نحو مؤثر) تأکید دارد، بدون استفاده از حرف جداکننده «واو» و ترجمه ریطوریقا گمراه کننده، ناقص و الکن است، لازم به تذکر است که در پانویس همین صفحه (۹) املای یونانی (معلم معانی بیان = rhetor درست نبوده و صورت صحیح آن به حروف کوچک یونانی ρήτωρ و به حروف PHTΩ p بزرگ یونانی این‌گونه نوشته می‌شود.

۲ـ ج) در واژه‌نامه انتهای کتاب نیز چند معادل اجتماعی به تصحیح دارند و با توجه به اجماع کاملی که در علم فیزیک و غیره بر روی این واژه‌ها وجود دارد، نیاز به توضیح بیشتری نیست.

اشکالات

ارتفاع = Loudnes

بلندی صدا ـ ارتفاع صدا = volume کاربرد اشتباه در صفحات ۸۶ و ۵۳ و دوبار در صفحه ۱۹۵

غیر مصوت: consonant

تصحیح:

بلندی صدا = Loudness

حجم صدا = consonant

(هم‌خوان) صامت = Consonant

۳ـ همان‌طور که نویسندI کتاب در صفحهٔ ۱۱۸ اشاره کرد، سینوس‌ها نقش مهمی در مکانیسم تشدید صدا ایفا می‌کنند که آگاهی از تعداد و محل آنها می‌تواند در استفادهٔ بهتر از صدا کمک بزرگی به بازیگر نماید.

اما در صفحه ۱۸ همین کتاب در بحث سینوس‌ها، اطلاعات دقیق و کاملی ارائه نگردیده و فقط به سینوس‌های دو طرف بینی (سینوس‌های ماگزیلاری) اشاره می‌نماید در صورتی که سینوس‌های دیگری نیز وجود دارند که در تشدید صدا بسیار اهمیت دارند و عبارتند از:

۱ـ۳ـ سینوس‌های بالای حدقهٔ چشم (سینوس‌های فرونتال)

۲ـ ۳ـ سینوس‌های بین حدقه چشم و بالای بینی (سینوس‌های اتموئیدال)

۳ـ ۳ـ سینوس‌های اسفنوئیدال

۴ـ عدم وجود نکات و دستورات مراقبتی صدا

ـ عدم وجود تمرینات گرم‌کنندهٔ اندام‌های صوتی و رعایت نشده چیدمان تمرینات در کتاب.

ـ تمرین نکردن در هوای رد و گرد و غبار (به‌خصوص در پلاتوهای سرد)

ـ عدم استفاده از نوشابه‌های گازدار و الکلی و یا عدم استعمال دخانیات

ـ وارد نکردن فشارهای ناگهانی (مانند فریاد زدن) بر صدا و پرهیز از صحبت زیاد به‌خصوص قبل از اجرا

ـ توقف تمرینات فن بیان هنگام احساس درد یا فشار بر اندام‌های صوتی (به‌خصوص تارهای صوتی) در هر محله از تمرینات

پی‌نوشت‌ها

۱. آهنگ صدا معادلی است که اساتید: ابوالحسن نجفی، ثمره، مشکوةالدینی و سپنا و... به کار برده‌اند.

۲. بیانگر articulators زبان، نرم کام. فک پایین.

۳. متأسفانه همین معادل نامناسب در کتاب *فن بیان* اثر اونجلین مچلین، ترجمه رضا شیرمرز، نشر قطره، ۱۳۸۳، نیز به کار برده شده است.

۴. فن سخنوری: ترجمه به کار برده شده توسط دکتر زرین‌کوب، دکتر محمدحسن لطفی، دکتر ادیب سلطانی، دکتر شرف‌الدین خراسانی.

۵. فن خطابه: ترجمه به کار برده شده توسط دکتر پرخیده ملکی، مترجم *رطوریقا*، اقبال ,۱۳۷۱

۶. فن معانی و بیان: ترجمه ثانوی *رطوریقا* در فرهنگ معاصر هزاره، دکتر حق‌شناس و دکتر سامعی

منابع و مآخذ

۱. حق‌شناس، سامعی و دیگران، *فرهنگ معاصر هزاره*؛ تهران، فرهنگ معاصر، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.

۲. منصوری، پرویز، *تئوری بنیادی موسیقی*؛ کارنامه، چاپ ششم، ,۱۳۷۹

۳. فریدونی، نیما، *تجزیه و تحلیل ردیف آوازی*؛ پارت، ,۱۳۸۴

۴. نجفی، ابوالحسن، *مبانی زبان‌شناسی*؛ انتشارات نیلوفر، ,۱۳۸۱

۵. سپنتا، ساسان، *آواشناسی فیزیکی زبان فارسی*؛ نر گل‌ها، ,۱۳۷۷

۶. شمیسا، سیروس، *بیان و معانی*؛ انتشارات فردوس، چ هشتم، ,۱۳۸۳

۷. شهمیری، امین، *صداشناسی*؛ تهران، ۱۳۴۳.
۸. زمانی، سلیم آبادی و دیگران، نورولژی، *آناتومی و مکانیزم گفتار*، آتروپات.
۹. اعظمی کیا، منصور، *راه و رسم منزل‌ها*، حوزه هنری، ۱۳۷۷.
۱۰. باشی، بهزاد، *سلفای موسیقی سنتی ایران*؛ آگاه، ۱۳۶۷.
۱۱. والری، آدامز، *درآمدی بر واژه انگلیسی نوین*، اکبر میرحسنی و حسین وثوقی، آتیه، ۱۳۸۱.
۱۲. ارسطو، *منطق ارگانون*، ادیب سلطانی؛ نگاه.
۱۳. ارسطو، *ریطوریقا* (فن خطابه)، اقبال ۱۳۷۱.
14. Latman, Alison – *Dictionary of Musical Terms* 2004-Oxford.

لزوم تصحیح مجدد ترجمهٔ تفسیر طبری*

اکرم حاجی سیدآقایی

مقدمه

ترجمهٔ تفسیر طبری از کهن‌ترین متون منثور زبان فارسی به‌شمار می‌آید، این متن ترجمه‌ای‌است از *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن* از ابوجعفر محمدبن جریربن یزید طبری. شماری از علما و فقهای ماوراءالنهر این تفسیر را به فرمان منصور بن نوح سامانی (متوفّی ۳۶۵ ق) از عربی به فارسی برگرداندند.[۱] از وجوه اهمیت این کتاب، زبان آن است که در بر دارندهٔ بسیاری از ویژگی‌های آوایی، دستوری و واژگانی کهن است. این متن به‌اهتمام مرحوم حبیب یغمایی با اساس قراردادن نسخهٔ کتابخانهٔ گلستان (کتابخانهٔ سلطنتی سابق)[۲] و مراجعه به ۹ نسخهٔ خطی و عکسی دیگر از ۱۳ دستنویس شناخته‌شده در آن زمان[۳] تصحیح و در ۷ مجلد در ۲۰۸۲ صفحه در سال‌های ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۴ منتشر شده است. یغمایی در این چاپ فقط منتخبی از نسخه‌بدلها را ثبت کرده است.[۴] از این اثر تا امروز ۲۳ نسخهٔ خطی ـ اعم از کامل و ناقص ـ شناخته و معرفی شده است. (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، صص ۳۱۷ ـ ۳۱۹)

مقابلهٔ متن مصحَّح با نسخهٔ اساس نشان می‌دهد که مصحِّح در مواردی قابل توجه ضبط نسخهٔ اساس را در متن تغییر داده است بی‌آنکه متذکر این دخل و تصرف شود. در این نوشتار عمدتاً به تصرفات مصحح در جلد پنجم چاپی توجه شده است هرچند بعضاً شواهدی از مجلدات دیگر نیز ارائه شده است. اشکالها را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. تعدادی از واژه‌ها مشمول برخی تحولات آوایی شده و مصحح بدون در نظر داشتن تحولات، صورت متداول واژه را در متن قرار داده است، بدون آنکه متذکر شکل اصلی واژه در نسخه شود.

۲. تعدادی از واژه‌های کهن که ریشه در زبان‌های قدیم ایرانی دارند، به‌شکل اصلی یا تحول‌یافته در این متن دیده می‌شود که به‌سبب بی‌توجهی به اصل کهن، صورت‌های دیگری از واژه

---

* *معارف*، ش ۲، مرداد و آبان ۱۳۸۸، صص ۱۰۹ ـ ۱۳۹. نوشتار حاضر نقدی است بر تصحیح مرحوم حبیب یغمایی از ترجمهٔ *تفسیر طبری*.

جایگزین آنها شده است.

۳. شماری از واژه‌ها در نسخه، مشکول است. که از این میان تلفظ برخی از آنها با تلفظ متداول در متون قدیم یا دوره‌های بعد متفاوت است، این تلفظ‌ها در متن چاپی منعکس نشده است.

۴. در بعضی موارد ضبط نسخهٔ خطی غلط بوده و در متن چاپی تصحیح شده اما اشاره‌ای به این تصحیح نشده است.

۵. برخی واژه‌های متن چاپی در نسخهٔ اساس نیست که گویا مصحح بی‌هیچ تذکری آنها را از نسخه‌بدلها نقل کرده و یا برعکس برخی کلمات در نسخهٔ اساس بوده اما در متن چاپ حذف شده است.

قبل از ورود به بحث، لازم است یادآوری شود که آوردن تمامی مواردِ اختلاف نسخه با متن چاپی باعث طولانی‌شدن مقاله می‌شد، بنابراین، نگارنده صرفاً به ذکر شماری از تصرفات مصحح بسنده کرده است.

۱. واژه‌هایی که مشمول برخی تحولات آوایی شده‌اند

از جمله تحولات آوایی‌ای که در این متن دیده می‌شود، حذف، اضافه، ابدال، تخفیف و قلب است. در اینجا به بیان و توضیح مواردی می‌پردازیم که مشمول تحولات فوق شده و در متن چاپی منعکس نشده و یا در مواردی بسیار اندک در حاشیه آمده‌است. در این مقاله «نسخه» یعنی نسخهٔ اساس و «متن» یعنی چاپ یغمایی.

۱ـ۱ حذف

ص ۱۰۹۱، س ۱۷

نسخه: دین آبا و اجدا رها کرد.

متن: دین آباء و اجداد رها کرد.

کلمهٔ اجدا (= اجداد) جای دیگری در نسخه دیده‌می‌شود: از دین خویش و آبا و اجدا خویش برگردید (مطابق ص۱۰۹۴، س ۱۴و۱۵).

تحول روی‌داده در این کلمه، حذف d پس از مصوت بلند است و نکتهٔ جالب آنکه این حذف در کلمهٔ عربی رخ داده است. حذف d پس از مصوت بلند در کلمه‌ای دیگر در این مجلد دیده می‌شود: بو (= بود): [۵] «هودج‌دار بیامد، آن پرده دید که فرو انداخته بو» (نسخه، مطابق ص ۱۱۲۵، سطر ۱۳) و نیز «اشمویل پیغامبر علیه‌السّلام مر طالوت را زرهی داده بو» (نسخه، مطابق ص۱۲۱۳، س ۶). این نوع حذف در سایر مجلدات *ترجمهٔ تفسیر طبری* دیده می‌شود.

حذف d پس از â (در قدیم ā)

اوفتا (= اوفتاد) : چون عبدالله باز خانه رفت با ایمنه که مادر پیغامبر علیه‌السّلم بود بخت[۶] و پیغامبر علیه‌السّلم هم اندر ان ساعت در شکم مادر اوفتا[۷] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۷۸۱، س۱۳)؛ بنها (= بنهاد) : بر آن بنها[۸] که عیسی را هلاک کند (ج۴، ص۹۸۲)؛ فرستا (= فرستاد) (ج۶، صص ۱۴۸۸ و ۱۵۴۰) (نکاتی در باب ترجمه تفسیر طبری، صادقی ص۳۵۲)

حذف d در متون دیگر: بیدا کننده (= بیداد کننده) (رازی، ج ۱۶، ص ۱۹۶)؛ پولا (= پولاد) (*مهذب الاسماء*، ص۳۴۴)؛ ورستا[۹] (= ورستاد) (*تاج‌المصادر*، ج۱، ص۱۶۶).

حذف d پس از u (در قدیم ō و ū) در *ترجمهٔ تفسیر طبری*

بستو (= بستود) : گفتند که محمّد خدایان ما را بستو (نسخه، گ ۵۱؛ مطابق ج ۷، ص۱۷۷۰، سطر ۶)؛ ببو (= ببود): چون دیگر روز ببو (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۷۶۸چاپی، سطر۱۱) و بو (= بود) : هم او فرموده بو مثله‌کردن (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۵۱چاپی، سطر ۱۴) و نیز در برگ ۱۸۶، نسخهٔ عکسی (مطابق ج۷، ص۱۹۰۴چاپی، س ۲ از آخر): از آن سه بمکّه بشوهر داده بو ؛ فرو (= فرود) : این سوره اندر شان عبدالله بن ابیّ و دیگر منافقان فرو[۱۰] آمده است. در ج ۱، ص۱۰۱ این متن کلمهٔ «سو» دیده می‌شود که مصحح آن را به‌صورت «سو[د]» آورده است. (نگاهی به شیوه تصحیح ترجمه تفسیر طبری، حاجی سیدآقایی صص ۴۱ ـ ۴۲)

ص۱۰۹۷، س۱

نسخه: بهمه قریش اند معروف و روی‌شناس بود.

متن چاپی: بهمه قریش اندر معروف و روی‌شناس بود.

«اند» به جای «اندر» به‌جز مورد فوق، سه بار دیگر در این نسخه (قسمت مربوط به جلد۵) آمده است که مصحح آنها را نیز در متن چاپی «اندر» ضبط کرده است: بدان سولاخاند شد (مطابق ص۱۲۵۱، س۳)؛ آنچه‌اند اسمانهاست و زمین (مطابق ص۱۴۱۱، س۱۱)؛ سنگی پدیدار آمد سپید بدان خندق اند (مطابق ص۱۴۴۰، س۹).

حذف r در بافت‌های پس از مصوت (کوتاه یا بلند) و میان مصوتها صورت می‌گیرد. (بررسی تحولات یک واژه، حاجی سیدآقایی، صص ۷۵ـ۹۵)

حذف r به‌جز کلمهٔ «اندر» در کلمات دیگری از این نسخه (قسمت مربوط به جلد۵) مشاهده می‌شود که آنها را نیز مصحح بدون ذکر اصل، به صورت متداول، بدل کرده است، این موارد عبارت‌اند از: بسیا (= بسیار): یاران او بسیا گشتند (نسخه، مطابق ص۱۰۹۷، س۱۱)؛ پرودیم (=

پروردیم): نه تو انی که همی پرودیم ترا (نسخه، مطابق ص۱۱۶۰، س آخر)، پیزن[۱۱] (= پیرزن) بخانهٔ پیزن اندر برد (نسخه، مطابق ص ۱۳۶۱، س ۱۸)؛ دو (= دور) : چون در خانـه آمـدی از دو بنشسـتی (نسخه، مطابق ص ۱۱۲۹، س ۱۸)؛ روزگا (= روزگار): عدّتْ زنان ایشان اندران روزگا همچنان بودی که عدهٔ زنان ما (نسخه، مطابق ص۱۲۱۹، س۱)؛ موجه (= مورچه): تبسـم کـرد سـلیمن و دنـدان سپید کرد و خندان ببود از گفتار ان موجه (نسخه، مطابق ص۱۲۰۱، س ۱۰ و ۱۱). کلمهٔ موچه (= مورچه) در *ترجمهٔ تفسیر طبری* (ج۱، ص۲۹۷) نیز آمده که مصحح آن را به‌صـورت «مـو[ر]چـه» آورده است.

مواردی دیگر از حذف r در این متن دیده می‌شود که مصحح، r را درون قلاب و یا برابـر ضـبط نسخه (بدون r) آورده است مانند: دکند (= درکند) (ج۴، ص۸۷۱ ، س۱۳)؛ دیگر با (= دیگر بار) (ج۱، ص۱۸۸، س۵)؛ گـزاده (= گـزارده) (ج۳، ص۷۴۶، س۲)؛ و (= ور) (ج۵، ص۱۱۹۸، س۷)؛ هـروز (= هرروز) (ج۱، صص۱۷، س۲ از آخر ؛ ص۸۹ ، س آخر و ص۹۰، س۱۷)؛ هزمان (= هـر زمـان) (ج۷، ص۲۰۳۴، س۱).

ص۱۱۰۲، س ۸

نسخه: آن‌گاه تو بری و در میان انجمن خیو در روی او اندازی.

متن: آن‌گاه که تو بروی و در میان انجمن خیو در روی او اندازی.

کاتب کلمه را همان‌گونه که تلفظ می‌کرده، کتابت کرده همان‌طور که امـروز در زبـان گفتـار رایـج است. حذف صامت «و» به‌سبب قرارگرفتن آن در بین دو مصوت ـ یعنی در یک جایگاه ضعیف ـ است.

مشابه این حذف در کلمات برویدن و گرویدن دیده می‌شـود: نابریـدگان (= نابرویـدگان) (*تفسـیر سورآبادی*، ج۵، ۳۳۳۴، نسخهٔ «لن») ؛ ببرد (= ببرود) (همان، ص۳۴۵۱، نسـخهٔ «لـن»)؛ بنگرنـد (= بنگروند) (همان، ص۳۲۴۶، نسخهٔ «با»).

ص۱۱۰۵، س ۷

نسخه: چون ابوطالب بمرد مهتر مکّه بعبّاس بن عبدالمطّلب اوفتاد.

متن: چون ابوطالب بمرد مهتری مکّه بعبّاس بن عبدالمطّلب اوفتاد.

حذفِ ی از حاصل مصدر و در نتیجه مشابهت حاصل مصدر و کلمـهٔ پایـه‌اش در متـون فارسـی نظایری دارد (*مسائل تاریخی زبان فارسی*، ص۱۳۰) در همین بخش از نسخه دو کلمهٔ دیگر مشـمول این تحول شده است: تاریکها (= تاریکیهـا) [۱۲] (نسـخه، مطـابق ص۱۱۱۸، س۱۲). یغمـایی در مـتن چاپی «تاریکیها» آورده اسـت؛ زنـدگان (= زنـدگانی) [۱۳] (نسـخه، مطـابق ص۱۲۷۰، س۳). در سـایر

مجلدات نمونه‌های دیگری دیده می‌شود. (نگاهی به شیوهٔ تصحیح ترجمهٔ تفسیر طبری، حاجی سیدآقایی، ص۴۱)

ص۱۱۳۹، س۲

نسخه: و بخونی زاری‌کردن بسیار[۱۴].

متن: و بخوانید زاری‌کردن بسیار.

«بخونی» در ترجمهٔ «ادعُوا» آمده‌است. واژهٔ «خواندن» با دو ابدال به «خوندن» بدل می‌شود: ۱) ابدال «خو» به «خـ »، ۲) ابدال آن (ān) به اون (ūn)[۱۵]. خوندن (= خواندن) در همین متن چند بار آمده است: بازخوندن (ج۳، صص ۶۸۵ و ۷۲۸)، خوندن (همان، ص۷۷۴ و ۷۸۰). مصحح در این موارد ضبط اصلی را آورده است. در این بخش از نسخه در یک کلمهٔ دیگر این تحول دیده می‌شود: پسرخوندگان، در ترجمهٔ اَدْعِیاء[۱۶] (نسخه، مطابق ص۱۴۲۸، س۱۰)، مصحح این مورد را به «پسرخواندگان» تغییر داده است. در واژهٔ «بخونی» (= بخونید = بخوانید) تحول دیگری نیز دیده می‌شود و آن حذف d پس از مصوت بلند ē [۱۷] است. این حذف جاهای دیگری در همین متن و متون دیگر دیده می‌شود مانند: بخوری (= بخورید) (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۱، ص۵۲)، رها کنی (= رها کنید) (همان، ج۲، ص۳۵۸، س۱۴). و نیز نگاهی به شیوهٔ تصحیح ترجمه تفسیر طبری، حاجی سیدآقایی، ص۴۱.

ص۱۱۵۲، س۱۳

نسخه: چون مدت هشصد سال از ملکت وی گذشته بود

متن: چون مدت هشتصد سال از ملکت وی گذشته بود

«هشصد» در جلد دوم متن چاپی، ص۴۰۳ دو بار آمده است. تحول روی‌داده در این کلمه خلاصه‌شدن št به š است که در دیگر کلمات این بخش از نسخه نیز دیده می‌شود ولی مصحح آنها را بدون ذکر اصل، در متن چاپی به‌صورت متداول آورده‌است: بیشر (= بیشتر) : بدین سوره اندر بیشر قصّه داود پیغامبر (نسخه، مطابق ص۱۲۱۲، س۵)؛ انگشری (= انگشتری): انگشری گرفت و بر تخت ملکت نشست (نسخه، مطابق ص۱۲۴۳، س۱) و نیز مطابق ص۱۲۵۸، س آخر: آن انگشری که خاتم سلیمن خوانند.

فریشه (= فریشته): چون ان فریشه بصورت ادمی نزدیک ایشان رسید (نسخه، مطابق ص۱۲۸۳، س۱۴). واژهٔ «فریشه» در این نسخه دو بار دیگر آمده: (مطابق ج۱، ص۲۳۸، س ۶ و ج۷، ص ۱۷۶۳، س آخر).

در سایر مجلدات این نسخه، کلمات دیگری نیز مشمول این تحول شده است:

برگشید (= برگشتید): برگشید مگر اندکی از شما (نسخه، مطابق ج۱، ص۸۶ ، س ۳)؛ گشند (= گشتند): بآتش‌پرستی و شراب‌خوردن و مزامیرزدن روزگار بسر می‌بردند تا بدان دوزخی گشند (نسخه، مطابق ج ۶، ص۱۴۷۹، س۱۷). مصحح این دو مورد را نیز به‌صورت رایج بدل کرده است.

ص۱۲۱۳، س آخر

نسخه: دؤد علیه‌السّلم پادشاه بود

متن: داود علیه السّلم پادشاه بود

در واژهٔ فوق دو تحول آوایی رخ داده است. تحول نخست حذف «و» (w) از کلمهٔ «داود» است. پس از حذف w و التقای مصوتها،[۱۸] یک همزه (روی پایهٔ واو) به‌عنوان صامت میانجی بین دو مصوت قرار می‌گیرد و کلمه به‌صورت «داؤد» در می‌آید. در دیگر برگهای این بخش از نسخه (مطابق صفحات ۱۲۱۳ تا ۱۲۱۹ چاپی) تقریباً در تمامی موارد این نام به‌صورت «داؤد» آمده است.[۱۹]

تحول دوم نیز ابدال ā به o است. دؤد: [۲۰] do ūd

ابدال ā به o در برخی متون کهن و نیز گویش‌های امروزی دیده‌می‌شود: خُاک (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۳، ص۱۳۰۲، *قرآن*، ۵۳)؛ رُاستی (همان، ص۱۱۵۴، *قرآن*، ۵۵)؛ سُایها (*فرهنگ لغات قرآن*، شمارهٔ ۴، ص۲۸۲).

در گویش تاتی کلمات باغ و گناه به‌صورت bog و qono تلفظ می‌شود. («مقایسهٔ تحول تاریخی برخی واج‌های تالشی»جعفری دهقی، صص۲۱ـ۳۹)

در گویش دوانی «شما» و «آنجا» به‌صورت šomu و unğo تلفظ می‌شود. (*فرهنگ گویش دوانی*، صص۷۰ـ۷۱)

ص۱۲۳۰، س۱

نسخه: هفصد کنیزکان وَ سُرْیَتَان بودند.

متن: هفتصد کنیزکان و سریتان بودند.

تحول روی‌داده در این کلمه حذف صامت دوم از یک خوشهٔ صامت است. در این متن «هفصد» به‌همین صورت چند بار آمده‌است: ج۱، ص۲۷۰ و۲۷۳؛ ج۲، ص۴۶۷؛ ج۷، ص۱۸۹۲ و ۲۰۲۴.[۲۱] این ضبط در متون دیگر از جمله *ترجمه و قصه‌های قرآن* (ج۱، صص۱۱۵ و ۱۹۰) و *تفسیر سورآبادی* (ج۵، ص۳۲۴۷) نیز دیده می‌شود. حذف t از خوشهٔ ft در کلمهٔ چفها (= چفتها) در *تفسیر ابوالفتوح رازی* (ج۸، ص۳۶۴) نیز دیده می‌شود.

ص۱۲۵۸، س۴

نسخه: آدمیان نداستند که سلیمن علیه‌السّلم از کی باز از دنیا برفته‌است.

متن چاپی: آدمیان ندانستند که سلیمن علیه‌السّلم از کی باز از دنیا برفته‌است.

حذف n در بین دو مصوت (یعنی در یک جایگاه ضعیف) رخ داده‌است. فعل «نداستند» در *تاج‌التراجم* (ج۲، ص۶۹۷، س۲ و ص۹۰۲، س۳ از آخر) نیز دیده می‌شود. مشابه این تحول در فعل «توانستن» نیز رخ داده است: مَااسْطَاعُوا: نتواستند. (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۱، ص۱۴۶، *قرآن*، ۷۶)

ص۱۲۸۰، س۵

نسخه: گفت لاتخف نجوت من القوم الظالمین گفتا متر که برستی از آن گروه ستم‌کاران.

متن چاپی: گفت لاتخف نجوت من القوم الظالمین گفتا مترس که برستی از آن گروه ستم‌کاران.

تحول روی‌داده در واژهٔ «متر» حذف صامت دوم از یک خوشهٔ صامت است.[۲۲] نمونهٔ این تحول در کلمهٔ اندر (= اندرز) دیده می‌شود که در همین متن آمده است. (نسخه، مطابق ص۱۲۹۷، س ۶) (ر. ک «نگاهی به شیوهٔ تصحیح ترجمهٔ تفسیر طبری»، حاجی سیدآقایی، ص۴۴، ستون ۱)

ص۱۲۸۲، س ۲ از آخر

نسخه: گفت که موسی برفت و ان عصای امانت مردمان را با خود ببر.

متن: گفت که موسی برفت و ان عصای امانت مردمان را با خود ببرد.

حذف صامت دوم از یک خوشهٔ صامت علاوه بر واژهٔ فوق در کلمات دیگری از این متن دیده می‌شود: آور (= آورد): ایشان گفتند که این جادواست که در بیابانی چنین خوانی چنین پدیدار اور (نسخهٔ عکسی، مطابق ج۷، ص۱۸۶۸، س ۶)؛ کر (= کرد): دو طشت بیاوردند و یکی جواهرها درش کر و آن دیگر پر آتش کرد (نسخهٔ عکسی، مطابق ج۵، ص۱۲۸۸، س۱۳) و نیز گ ۲۱۳ نسخهٔ عکسی، مطابق ج۷، ص۱۹۳۱، س ۱: دست دراز کر بکشتن کافران.

کلمات بر (= برد) و کر (= کرد) در متون دیگر نیز دیده می‌شود: گمان بُر، ترجمهٔ ظَنَّ (*رازی*، ص۱۶، ص۲۶۷)؛ پدید کر، در ترجمهٔ قَضَی. (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۳، ص۱۱۵۷)

ص۱۳۲۹، س ۲ از آخر

نسخه: همه خلق جهان بر روی بیرون آمدن.

متن چاپی: همه خلق جهان بر روی بیرون آمدند.

حذف d پس از صامت غنهٔ n در *ترجمهٔ تفسیر طبری* و سایر متون کهن و نیز گویش‌های امروزی نمونه‌های متعدد دارد. یغمایی تعدادی از این موارد را به حاشیه برده و تعدادی را بدون ذکر

اصل تغییر داده و برخی را در متن باقی گذارده است، این موارد به‌ترتیب صفحه عبارتند از: بینـداختن (= بینداختنـد) (ج۴، ص۱۰۴۵) و نیـز در ص ۱۰۴۶: انـداختن (= انداختنـد)؛ رفـتن (=رفتنـد) (ج۵، ص۱۱۶۸، حاشیهٔ شماره ۱، نسخهٔ «آ»)؛ کردن (= کردند) (ج۵، ص۱۳۴۲)؛ بدیـدن (= بدیدنـد): هـر دو... چون پیغامبر علیه‌السّلم را بدیـدن[۲۳] بشـناختند (نسـخه، مطـابق ج۷، ص۱۹۴۴ چـاپی، س ۱۶)؛ بازگردانگان (= بازگردانـدگان)، در ترجمـهٔ مَـردُودُون (ج۷، ص۱۹۸۰)؛ برداشـتن (= برداشـتند) (ج۷، ص۲۰۸۱). و نیز نگاهی به شیوه تصحیح ترجمهٔ تفسیر طبری، حاجی سیدآقایی، ص۴۳.

ص۱۳۴۰، س ۵

نسخه: دو سال و سه ماه و بیت روز خلیفت بود.

متن: دو سال و سه ماه و بیست روز خلیفت بود.

«بیت» به‌جای بیست در این نسخه (ج۵ چاپی) جایی دیگر نیز دیده می‌شود: و چون بیت و هفت روز گذشته بود. (نسخه، مطابق ص۱۴۴۳، س۱۳)

حذف «s» در کلماتی دیگر از این نسخه دیده می‌شود: دویت (= دویسـت): حـالی برنشسـت بـا دویت سوار (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۲۷، س۱۰)؛ هت (= هست): می‌خواستند که بدانند کـه تـا او پیغامبر هت یا نه (نسخه، مطـابق ج۷، ص۱۷۸۱، س آخـر)؛ نشـتگان (= نشسـتگان): و شـما باشـید نشتکان اندر مسجدها. (نسخه، مطابق ج۱، ص۱۱۷، س۱۵)

قبل از پرداختن به‌علت حذف «s» باید بگوئیم «نشته» از مصـدر «نشـتن» سـاخته شـده‌اسـت، «نشتن‌گاه» در *تاج‌التراجم* (ج۲، ص۸۸۲) دیده می‌شود. مصدرِ «نشـتن» امـروزه در گـویش گیلکـی، بردسیر و کلاردشت دیده می‌شـود. «نگـاهی بـه شـیوهٔ تصـحیح ترجمـهٔ تفسـیر طبـری» ، حـاجی سیدآقایی، ص۴۲) [۲۴]

اما دربارهٔ علتِ حذف «s»؛ ساخت هجاییِ «بیست»، cvcc[۲۵] و واکهٔ آن i است. /i/ یـک واکـهٔ کشیده به‌شمار می‌رود با این حال قبل از خوشه‌های همخوانی پایانی بسیار کشـیده اسـت و آن را بـا علامت [i:] نشان می‌دهند (*آواشناسـی زبـان فارسـی*، صـص ۸۸ و ۸۹)، در ضـمن کشـش صـامت سایشی s در جایگاه عضو اول خوشهٔ دو همخـوانی بیشـتر از جاهـای دیگـر اسـت. (همـان، ص۵۳) طبیعتاً تلفظ این دو واژه با این ساخت و کشش، ثقیل است و بنابر اصل کم‌کوشی زبانی ایـن واژه بـا حذف صامت s که بیشترین کشش و مصرف انرژی را نسبت به صامت‌های دیگر دارد، سـاخت cvc پدید می‌آید و کشش [i:] نیز بالطبع کمتر می‌شود.

از بین شواهد فوق «دویسـت» مختـوم بـه هجـای cvcc اسـت و واکـهٔ آن /i/ اسـت. «هسـت» و

«نشست» نیز ساخت cvcc را دارند با این تفاوت که واکهٔ آنها /a/ است. اینجا /a/ یک واکهٔ کوتاه است، اما در بعضی از بافت‌ها کشش آن افزایش می‌یابد به‌گونه‌ای که طول آن از واکه‌های بلند نیز بیشتر می‌شود مانند درد (dard). این واکه قبل از خوشه‌های دو همخوانی پایانی بسیار کشیده است و با [a:] نشان داده می‌شود مانند دست (da:st) (همان، ص۹۲).

ص۱۳۴۹، س۵

نسخه: پس چون ابولُولُوَه آن کار مر عمر را رضی‌الله عنه بزد

متن: پس چون ابولولوه آن کارد مر عمر را رضی‌الله عنه بزد.

حذف d از کلمهٔ «کارد» حذف صامت دوم از خوشهٔ صامت است و در بسیاری از کلمات دیده‌می‌شود مانند مور (= مورد). (رازی، ج۱۸، ص۲۹۰)

کار (= کارد) در متون دیگر نیز کاربرد داشته است: او را گفت: پسرا کاردی و رسنی بردار تا به‌میان این کوهها دَررویم باشد که پاره‌ای هیزم کَنیم. اسماعیل کار [د] و رسن برداشت. (*رازی*، ج۱۶، صص۲۱۶ـ ۲۱۵)؛ المَسْلُوخ: به‌کارآمده. (*دستورالاخوان*، ج۱، ص۵۸۱)

۱ـ۲ اضافه

ص۱۱۸۷، س۵

نسخه: این باد هیچ چیز را که بوی رسید درست بنداشت که نه انرا نیست نکرد.

متن: این باد هیچ چیز را که بوی رسید دست بنداشت که نه آنرا نیست بنکرد.

تحول روی‌داده در این کلمه افزوده‌شدن r غیراشتقاقی است. در این بخش از نسخه این تحول در کلمهٔ دیگری نیز دیده می‌شود: دروغ (= دروغ): ادمیان را پیدا شد دروغزنی دیوان. (نسخه، مطابق ص۱۲۵۷چاپی، س آخر) دروغ در این نسخه جای دیگر آمده است. («نکاتی در باب ترجمهٔ تفسیر طبری»، صادقی، صص ۳۵۴ و ۳۵۵)

بر اساس تحقیق و بررسی علی‌اشرف صادقی r غیراشتقاقی در بافت‌های زیر مشاهده می‌شود: بافت پس از مصوت (کوتاه یا بلند)، بافت پس از صامت لثوی و دندانی و تیغه‌ای («یک تحول آوائی دیگر زبان فارسی» صادقی، ص۱ تا ۱۶). کلمهٔ درست (= دست) در *تفسیر سورآبادی* (ج۵، ص۳۴۲۹، شماره ۱۶ نسخهٔ «لن») و *نیز در تفسیر ابوالفتوح رازی* (ج۴، ص۱۱۸، س۱۷) دیده می‌شود، همچنین در *دستورالاخوان* (ج۱، ص۶۳۶، حاشیهٔ شمارهٔ ۷، نسخهٔ «د») درسته (= دسته) آمده است.

ص۱۲۷۰، س۱۲

نسخه: آن کس که وعده کردیم او را وعده‌ای نیکو او را ببینند چنان کس باشد که برخورداری دادیم او را برخورداری زندگانی این جهان.[۲۶]

متن: آن کس که وعده کردیم او را وعده‌ای نیکو او را ببیند چنان کس باشد که برخورداری دادیم او را برخورداری زندگانی این جهان.

«او را ببینند» در ترجمهٔ فَهُو لاقیهِ آمده است. در نسخهٔ گلستان نمونه‌هایی از ابدال شناسهٔ « ـ د » به «ـند» دیده می‌شود این موارد عبارتند از: نه‌پسندند (= نه پسندد)، در ترجمهٔ لایَرْضی[۲۷] (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۲، ص۳۲۵)؛ کنند (= کند)، در ترجمهٔ جَعَل[۲۸] (نسخه، مطابق ج۵، ص۱۲۹۷، س ۴ از آخر) و نیز در ترجمهٔ یَجْعَل[۲۹] (نسخه، مطابق ج۵، ص۱۴۰۳، س ۶)؛ تدبیر کنند (= تدبیر کند)، در ترجمهٔ یُدَبِّر[۳۰] (نسخه، مطابق ج۵، ص۱۴۱۶، س۱)؛ بانگ زنند (= بانگ زند): بروز آدینه چون منادی بانگ نماز زنند (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۷۲، س۱۳)؛ نه‌می‌پندارند (= نه‌می‌پندارد)، در ترجمهٔ لایَحْتَسِبُ[۳۱] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۸۵، س آخر)؛ فرود آیند (= فرود آید)، در ترجمهٔ یَتَنَزَّل[۳۲] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۸۷، س۲ از آخر) و موارد دیگر. مصحح مورد ص ۳۲۵ را به حاشیه برده و سایر مثالها را به‌صورت متداول بدل کرده‌است. این تحول در متون دیگر نیز دیده می‌شود، از جملهٔ این متون تفسیر *ابوالفتوح رازی* است: بینند (= بیند)، در ترجمهٔ فَرآه (ج۱۶، ص۸۹ ، آیهٔ۸)؛ گفتند اَجَعَلَ الالِهَهَ إلهاً واحِداً؛ خدایان بسیار را یکی می‌کنند محمد. (همان، ص۲۵۵، س۱۷ و ۱۸)

در این مثالها می‌بینیم که در تمامی موارد « ـ د» به « ـ ند» بدل شده است. در این باره باید گفت شناسهٔ دوم شخص جمع که در قدیم ēd / ēδ ـ بوده در برخی متون به end ـ تحول یافته است. مراحل این تحول بدین صورت است: ēd → edd → end. (*مسائل تاریخی زبان فارسی*، صص۵۱ ـ ۶۵) اما با نگاهی به مثال‌های فوق می‌بینیم که تمامی افعال، سوم شخص مفرد هستند. در پهلوی نیز شناسهٔ سوم شخص مفرد در زمان حال ēd بوده است (زبان پهلوی، ص۷۴) و از نظر ظاهر با شناسهٔ دوم شخص جمع یکسان است بنابراین ابدال «ـ د» به «ـ ند» همچون ابدال « ـــ ید» به « ـ ند» است.

ص۱۲۷۹، س ۱۶

نسخه: گرمش بود و نیز گرسنه بود و بسیایه‌ای شده

متن: گرمش بود و نیز گرسنه بود و بسایه‌ای شده

ظاهراً هجای دوم این کلمه بر روی هجای اول اثر گذاشته و «سایه» را به «سیایه» بدل کرده

است. نمونهٔ این تحول را در کلمهٔ بخشیاینده (متن : بحشیاینده) (= بخشاینده) (*تفسیر سورآبادی*، ج۵، ص۲۹۲۷، شماره ۹، نسخهٔ «با») می‌توان دید.

۱ـ۳ ابدال

ص۱۲۶۲، س۸

نسخهٔ عکسی: و بشتی بوذ او را موسی[۳۳]

متن: و مشتی بزد[۳۴] او را موسی

اینجا «بشت» به‌جای «مشت» صحیح است اما «بوذ» به‌جای «بزد» اشتباه کاتب است. بنابراین جمله باید به‌صورت «بشتی بزد» تصحیح شود. تحول آوایی رخ داده در «بشت» ابدال m به b است. می‌دانیم که صامت m و b هر دو دولبی و واکدار هستند با این تفاوت که b انفجاری و دهانی است و m خیشومی (*آواشناسی زبان فارسی، صص* ۳۹ و ۷۲) و در بسیاری از موارد این دو صامت به یکدیگر بدل می‌شوند، موارد زیر از این دست‌اند:

بر(= مر) خدای عزّ و جلّ بر نوح[۳۵] پیغامبر را بدین قوم بنوراسب فرستاد (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۳، ص۷۲۸)، چون می‌گفت یار او را بر[۳۶] ابوبکر را که اندوه مدار خدا با ما است. (*تفسیر سورآبادی*، ج۵، ص۳۴۰۶، نسخهٔ «لن»، مربوط به ج۲، ص۹۳۷، سطر ۱۳ و ۱۴، در کتاب به‌اشتباه سطر ۶ آمده‌است)؛ بگس (= مگس): بازداشتن بگسی (متن: بکسی) که جیزی از ایشان برباید[۳۷] (*تفسیر سورآبادی*، ج۵، ص۳۳۶۵، نسخهٔ «هد» و «کا»)؛ بهتران (= مهتران)، در ترجمهٔ مُتْرَفُوها[۳۸] (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۳، ص۱۳۰۳، *قرآن*، ۹۲)؛ گمان‌بندان (= گمان‌مندان)، در ترجمهٔ المُمْتَرینَ: مباش از گمان‌بندان (*تفسیر سورآبادی*، ج۵، ص۲۹۶۵، نسخهٔ «هن»، مربوط به ج۱، ص۱۳۴، س آخر، در کتاب به اشتباه ذیل س۱۰ آمده است)؛ ناب (= نامه): عَنْوَنَ الکِتابَ: نشان کرد ناب[۳۹] را. (*دستورالاخوان*، ج۱، ص۴۴۶)

ص۱۳۱۰، س ۱۳ و ۱۴

نسخه: این درختان که اندر جهان است که هیچ بار (اصل: باز) نیافرد و همه سوختن را شاید، همه ازان است که ازان اب چشم ادم علیه‌السّلام برسته‌است.

متن: این درختان که اندر جهان است که هیچ بار نیاورد و همه سوختن را شاید، همه از آن است که از آن آب چشم آدم علیه‌السّلام برسته‌است.

اینجا «و» به «ف» بدل شده است. «آفردن» در دیگر متون کهن نیز دیده می‌شود: اگر ایمان آفرند اهل توریت بود بهترین ایشان. (*ترجمهٔ قرآن ری*، ص۵۹) و نیز در ص۶۳۰ همین *قرآن*: یاد آفرند (= یاد آورند) و در ص ۶۳۱: بیرون آفرند (= بیرون آورند)؛ در *فرهنگنامهٔ قرآنی* (ج۲، ص۵۹۶،

ستون ۱) در ترجمهٔ جاءَ آمده است: بیافرد (*قرآن*، ۱۷).

ابدال «و» به «ف» در کلمات دیگر مانند آفاز (= آواز) و یافه (= یاوه) نیز دیده می‌شود: آفاز : حمل و ثور و اسد نیم‌آفازند و جدی و دلو سست‌آوازند و سرطان و عقرب وحوت بی‌آوازند.(*التفهیم*، ص۳۲۰)

یافه: چون بشنوند سخن یافه روی بگردانند از وی. (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۵، ص۱۲۶۹، نسخهٔ «بو») و نیز نک. ص ۱۰۸۰، حاشیهٔ شماره ۵، نسخهٔ «بو»: یافه همی‌گفتید.

ص۱۴۰۰، س۲ از آخر

نسخه: آن هنگاو گروهی از ایشان بخداوندشان همی انباز گیرند.

متن چاپی: آن هنگام گروهی از ایشان بخداوندشان همی انباز گیرند.

ابدال m به v در کلمهٔ پرواسیدن (= پرماسیدن) به‌معنی لمس‌کردن دیده می‌شود:

هر کجا گوهری است بشناسم　　دست سوی دگر نپرواسم

(ابوشکور بلخی: *شاعران بی‌دیوان* ص۸۸ ، ب۶۶، نقل از *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، ذیل پرماسیدن)

هر که پرواسیده آن اندام را　　در کف خود دیده سیم خام را

(شهرهٔ آفاق، *شاعران بی دیوان*، ص۳۰۵، نقل از *بررسی ریشه‌شناختی افعال در زبان فارسی*، ذیل پرماسیدن)

ابدال m به v در جایگاه میانی و پایانی برخی کلمات گویش وفس دیده می‌شود. محمد مقدم برجسته‌ترین ویژگی این گویش را کاربرد « و» یا « و» در برابر «م» گویش‌های دیگر و زبان فارسی می‌داند. (مقدم، ص۱۳۳) چند نمونه از این گویش ذیلاً نقل می‌شود: آسُوانْ (= آسمان) (همان، ص۵۷)، خاو[۴۰] (= خام) (همان، ص۱۳۳)، دیوْ (= دیم) (همان، ص۱۳۳)، زاوا (= داماد) (همان، ص۲۸)، گندِوْ (= گندم) (همان، ص۵۰)، نِوَ (= نمد) (همان، ص۶۶)، واوَ (= بادام) (همان، ص۴۸، هَویرْ (= خمیر) (همان، ص۶۷)، هیزِوْ (= هیزم) (همان، ص۶۴). در گویش شیرازی نیز کلمهٔ نماز به‌صورت نواز (novâz) تلفظ می‌شود. («سه گفتار به لهجهٔ شیرازی»، ادیب طوسی، ص ۱۶۱)

۱ـ۴ تخفیف

ص۱۱۳۸، سطر ۷ و ۸

نسخه: گفتند کافران و ستم‌کاران که متابعت می‌کند مگر مردی او را جادوی کرده.[۴۱]

متن چاپی: گفتند کافران و ستم‌کاران که متابعت می‌کنید مگر مردی او را جادوی کرده.

شناسهٔ دوم شخص جمع در زمان حال، در زبان پهلوی ēd- است (زبان پهلوی، ص۷۴). ضبط

فوق نشان‌دهندهٔ آن است که شناسهٔ ēd– در زمان مترجمان یا کاتب به ed– مخفف شده است. این کاربرد چندین بار در نسخهٔ کاخ گلستان دیده می‌شود: اندررسد (= اندررسید): اندررسد بدیشان آنچه بودند بدان افسوس همی کردند[۴۲] (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۵۹۸، س۱۶)؛ برخیزد (= برخیزید): اگر خواهید که بدانید... برخیزد و بصحرا روید و این بتان را که می‌پرستید با خود بصحرا برید (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۵۴۸، س آخر)؛ پاسخ کند (= پاسخ کنید): پاسخ کند خدای شما را از پیش آن که بیاید روزی که نیست بازگشتن آنرا از خدای عزوجل[۴۳] (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۶۴۴، س ۹، آیهٔ ۴۷)؛ برسد (= برسید): و برسد بدیشان آنچه بودند بدان و افسوس همی کردند[۴۴] (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۶۸۴، س آخر) و: چون برسد بدان کسها که کافر شدند[۴۵] (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۶۹۲، س۱۲)؛ اندررود (= اندررویدِ): اندررود اندر آن بهشت بسلامت[۴۶] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۷۴۳، س۶)؛ توبت کند(= توبت کنید): اگر توبت کند سوی خدای[۴۷] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۹۳، س آخر)؛ اندررسد (= اندررسید): اگر نه بود که *اندررسد* بدو نعمتی از خداوند او بینداختی او را بخشکی[۴۸] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۹۱۸، س۵) در جلد یک چاپ یغمایی این ضبط دیده می‌شود اما کلمه به‌حاشیه برده شده است: گواه گیرد (= گیرید)، در ترجمهٔ اَشْهِدُوا : گواه گیرد چون خرید و فروخت کنید. (ج۱، ص۱۸۱، آیهٔ ۲۸۲، بقره)

از آنجا که در اکثر موارد، شناسهٔ دوم شخص جمع در این متن به‌صورت ـید (ēd / īd) آمده است می‌توان گفت این دو تلفظ در زمان مترجمان یا کاتب در کنار هم وجود داشته‌اند.

این تحول را در متون دیگر نیز می‌توان دید: تَصْنَعُونَ: می‌سازد. (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۲، ص۴۸۵، قرآن ۱۰۶)؛ سَبِّحُوا: نمازکند. (همان، ص۸۴۰ ، قرآن ۱۳۹)

ص۱۲۴۹، س ۱۴ و ۱۵

نسخه: خشتها زرین و سیمن اندر انداختند.

متن: خشتهای زرین و سیمین اندر انداختند.

«سیمین» با تخفیف مصوت بلند به «سیمن» تبدیل شده است. در نسخهٔ عکسی (قسمت مربوط به ج۵) کلمات «نمی‌اندیشیدند»، «چیست»، «نیکی»، «خلیفه» و «گیرند» با تخفیف مصوت بلند به «نمی‌اندیشدند»، «چست»، «نکی»، «خلفه» و «گرند» تبدیل شده است: و از ان هیچ نمی‌اندیشذند (نسخه، مطابق ص۱۱۸۴، سطر۹)؛ گفت چست کار شما (نسخه، مطابق ص۱۲۶۳، س ۱۳، آیهٔ۲۳)؛ می‌کردند نکیها (نسخه، مطابق ص۱۲۹۷، س ۱۰، آیهٔ۹)؛ سیرت این دو خلفه که بودند. (نسخه، مطابق ص۱۳۴۷، س۱۵)؛ جمله دین من گرند (اصل: کرند). (نسخه، مطابق ص۱۴۴۱، س۱) مصحح

تمامی این موارد را به‌صورت متداول ضبط کرده است. دربارهٔ صامت میانجی در «خشتها زرین» یادآوری می‌گردد که در این متن غالباً «ء» و «ی» میانجی در مواضعی که امروزه ما آنها را به‌کار می‌بریم به‌کار نرفته است. (ر. ک «نکاتی در باب ترجمهٔ تفسیر طبری»، صادقی، ص۳۵۶)

۱ـ ۵ قلب

گاهی دو همخوان در ترکیب بر اثر همنشینی جای خود را با هم عوض می‌کنند به‌طوری که همخوان نخستین جایگاه دومین را می‌گیرد و همخوان دومین به جای همخوان نخستین می‌نشیند، این فرایند را قلب گویند. (*آواشناسی*، ص۱۵۶)

ص ۱۴۳۰، س آخر

نسخه: روشن شود بجمشا ایشان[۴۹].

متن: روشن شود چشمهای ایشان.

با توجه به امساک کاتبان در گذاشتن نقطه «جمشا» را باید «چمشا» ضبط نمود این کلمه مشمول دو تحول شده، فرایند اول، قلب است و «چشم» طی فرایند قلب به «چمش» تبدیل شده است. گفتنی است در *ترجمهٔ تفسیر طبری* چاپی (ج۲، ص۴۷۹) کلمهٔ جمشه (= چشمه) دیده می‌شود. قلب در بسیاری از واژه‌های فارسی دیده می‌شود مانند: چشم/ چمش؛ شلغم/ شملغ؛ پهنا / پنها و موارد دیگر (*تاریخ زبان فارسی*، ج۲، ص۲۲۰). در کلمه‌ای دیگر از نسخهٔ کاخ گلستان فرآیند قلب دیده می‌شود: کحایت (= حکایت) (نسخه، مطابق ج۶، ص۱۶۱۱ چاپی، س۹) که مصحح آن را به «حکایت» بدل کرده است. تحول دوم «جمشا» حذف n از پسوند جمع ān- است. در جلد سوم *ترجمهٔ تفسیر طبری* چاپی (ص۷۱۱) کلمهٔ چشمان به صورتِ «چشما» آمده است. (ر. ک: «دو تحول آوائی در زبان فارسی» صادقی، صص ۷ ـ ۸)

۲. نزدیکی با صورت پهلوی

ص۱۱۱۰، س ۱۱

نسخه: زن زانیه را مه بزنی کنید مگر مرد زانی یا کافری.[۵۰]

متن: زن زانیه را مه بزنی کند مگر مرد زانی یا کافری.

شناسهٔ سوم شخص مفرد در زمان حال، در زبان پهلوی ēd- است (*زبان پهلوی*، ص۷۴) که بعدها به ad- تحول یافته است. ضبط فوق نشان‌دهندهٔ آن است که تا زمان مترجمان یا کاتب شناسهٔ ēd- هنوز از بین نرفته بود و احتمالاً در کنار آن تلفظ ad- نیز وجود داشته است. این ضبط در نسخهٔ کاخ گلستان چند مورد آمده است: دارید (= دارد): گفت هر که از شما ماه رمضان اندر یابد

روزه دارید[۵۱] (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۱، ص۱۲۲)؛ نه باز زنید (= نه باز زند): و نه باز زنید نبیسنده را که بنبیسد[۵۲] (همان، ص۱۸۰)[۵۳]. بشکنید (= بشکنند): و این عهد کبا ایشان کرده‌بود بدین چهار ماه حرام مر ایشان را زمان دهد تا آن وقت که آن عهد بشکنید که هیچ خلق دیگربار از ایشان به مکه نیایند ازپس این چهار ماه حرام (همان، ج۳، ص۶۳۲)؛ هزینه کنید (= هزینه کند): هزینه کنید از آنچه داد او را خدای عزّوجل[۵۴] (نسخه، مطابق ج۷، ص۱۸۸۷، سطر اول). مصحح این مورد را به‌صورتِ متداول بدل کرده است؛ می‌گردید (= می‌گردد): [۵۵] دست ازو بدارید تا در زمین خدای جلّ جلاله می‌گردید و چرا همی کند. (نسخه، مطابق ج۵، ص۱۱۹۳، س۹)

این ضبط در جلد چهارم که نسخهٔ اساس آن نسخهٔ کتابخانهٔ قونیه است نیز آمده و مصحح آن را تغییر نداده است: هر کس کاومید دارید وا پیش خدای خویش شدن.[۵۶] (ج۴، ص۹۳۹) این ضبط در متون دیگر نیز دیده می‌شود: برانگیزید (= برانگیزد): و آن روز که برانگیزید ایشان را همه.[۵۷] (رازی، ج۸ ، ص۳۵)؛ تَقُومُ: برخیزید.[۵۸] (*فرهنگنامهٔ قرآنی*، ج۲، ص۱۳۸)

ص۱۱۴۷، س۴

نسخه: نه اندر افتند بر آن کرّان.[۵۹]

متن: نه اندر افتند بر آن کران.

در نسخه (قسمت مربوط به جلد پنجم چاپی) به‌جز مورد فوق سه واژهٔ دیگر مشدّد است که در متن چاپی بدون تشدید ضبط شده است. این موارد عبارتند از: بچّه: آن بچّه از پیش وی بدوید (مطابق ص۱۱۹۶، س۹)؛ پرّ: پرّهاشان درهم شدی (مطابق ص۱۲۳۶، س۱۷)؛ همی بُرّید: همی بُرِّید از راه راست. (مطابق ص۱۳۰۰، س۱۲)

از بین کلمات فوق سه واژهٔ کر[۶۰]، بچه[۶۱] و پر[۶۲] در پهلوی مشدّد هستند اما بریدن[۶۳] در پهلوی مشدّد نیست.

این واژه‌ها در برخی متون دیگر نیز مشدّد هستند مانند: کرّ (*ترجمه و قصه‌های قرآن*، ج۱، ص۴)؛ بچّه (*رازی*، ج۱۱، ص۱۲۶)؛ پرّ (همان، ج۲۰، ص۳۵۰)؛ می‌بُرّند. (*ترجمه و قصه‌های قرآن*، ج۱، ص۶)

ص۱۲۳۳، س۸

نسخه: فضل مَسْجِدْ بیشتر است از کلیسیا و صومعه.

متن: فضل مسجد بیشتر است از کلیسا و صومعه.

«کلیسا» در پهلوی kilīsyīāk و در یونانی ēkklēsía است (معین، ذیل کلیسا). این کلمه

به‌جز مورد فوق، سه بار دیگر با همین ضبط در نسخهٔ کاخ گلستان آمده و مصحح هر سه بار بدون ذکرِ اصل، «کلیسا» ضبط کرده است: ملک حبشه را کلیسیاها است (نسخه، مطابق ج۷، ص۲۰۵۵، س۲ و۳)؛ آنجا که آن کلیسیا بود. (نسخه، مطابق ج۷، ص۲۰۶۰، س۲)؛ آن کلیسیا همه نیست گشت (نسخه، مطابق ج۷، ص۲۰۶۰، س۵). البته ضبط «کلیسیا» نیز در حاشیهٔ صفحات ۲۰۵۵ و ۲۰۶۰، (نسخهٔ صو) آمده است. از سوی دیگر در نسخهٔ گلستان نیز ضبط «کلیسا» به‌چشم می‌خورد. (مطابق ص۲۰۵۵، س ۱۴ــ ۱۶ و ۱۸ و نیز ص۲۰۶۰، س ۳)

ص۱۲۶۸، س۱۲

نسخه: متابعت کنیم او را.[۶۴]

متن: متابعت کنم او را.

«متابعت کنیم» در ترجمهٔ اَتّبِعْهُ آمده است. در این نسخه (قسمت مربوط به جلد پنجم) دو مورد شناسهٔ اول شخص مفرد به‌صورت ـ یم و در سایر موارد به صورت ـ م به‌کار رفته‌است: «جامه کنیم شما را گسیذ کنیم شما را»[۶۵] (مطابق ص۱۴۲۶، س ۸ و ۹). «جامه کنیم» در ترجمهٔ اُمَتِّعْکُنَّ و «گسیذ کنیم» در ترجمهٔ اُسَرِّحْکُنَّ آمده است. در جلد چهارم (ص۹۲۷) همین متن آمده است: «من نگرفتیمی هنباز وا آفریدگار».[۶۶] در این باره باید گفت: شناسهٔ اول شخص مفرد و جمع در زمان حال، در زبان پهلوی ēm- است که بعدها به om- و am- تحوّل پیدا کرده است. این ضبط نشان می‌دهد که تلفظ ēm- در زمان مؤلف یا کاتب رایج بوده است («تفسیر کمبریج»، صادقی، ص۳۹۱) . با مراجعه به نسخه (قسمت مربوط به جلد پنجم) دیده می‌شود که علاوه بر کاربرد فوق، شناسهٔ اول شخص مفرد در اکثریت موارد بدون حرکت و در سه مورد به صورت ـَم (am-) ضبط شده است: هستَم (مطابق ص۱۲۶۳، س۵)، نکُشْتَم (مطابق ص۱۳۶۵، س۳)، نَـرَوَمْ (مطابق ص۱۳۷۶، س۷)، بنابراین می‌توان گفت احتمالاً شناسهٔ اول شخص مفرد در زبان مترجمان یا کاتب به em- تخفیف یافته‌بوده اما صورت کهن آن یعنی ēm- هنوز از بین نرفته بوده است («تفسیر کمبریج» صادقی، ص۳۹۱) و در کنار این دو صورت، تلفظ am- نیز وجود داشته است.

ص۱۲۸۵، س۴

نسخه: نعلین از پوستی ببود نابیراسته.

متن: نعلین از پوستی ببود ناپیراسته.

بر اساس تحقیق علی‌اشرف صادقی این فعل از وِراستن پهلوی ـ که به‌شکل ویراستن با î بلند نیز متداول بوده ـ گرفته شده و صامت آغازین آن در فارسی میانه صامت لبی و نرمکامی w بوده

است («لغات فارسی کتاب التلخیص»، ص۳۳، زیرنویس). بنا به استدلال برخی از متخصصان زبان‌های ایرانی هنگامی که w در آغاز کلمه قبل از مصوت‌های u, ī, ē, ā و گاهی a قرار بگیرد به b بدل می‌شود، مانند کلمات باد، بیش، بیست و غیره (صادقی، ۱۳۸۳الف، ص۷). بنابراین کلمهٔ «نابیراسته» صورتِ اصیل است و باید حفظ شود.

ص۱۳۱۳، س۳

نسخه: درختان... چون هلیله و بلیله وامله و بلبل و آنچه بدین ماند و جذازین.

متن: درختان... چون هلیله و بلیله وامله و بلبل و آنچه بدین ماند و جزین.

«جز» در پهلوی ǰud است. (*فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ص۹۴) در *قرآن قدس* در تمامی موارد «جد» به‌کار رفته است. به‌عنوان نمونه ج۱، صفحات ۵، ۱۴، ۱۶ و ۱۹ و غیره. می‌دانیم که d پس از مصوت، در بسیاری از متون کهن به‌صورت «ذ» (δ) نوشته شده است. در این باره علی‌اشرف صادقی (*تکوین زبان فارسی*، ص۱۲۶) می‌نویسد: «ذ» گونه‌ای از «د» بوده که فقط بعد از مصوت ظاهر می‌شده و یک سایشی پشت دندانی ضعیف بوده که تقریباً از مخرج «د» تلفظ می‌شده است. بنابراین «جذ» صورتی از «جد» است و بعدها با تبدیل «ذ» به «ز» در غالب متون به‌صورت «جز» درآمده است. نکتهٔ قابل ذکر دیگر همراه بودن «از» با جذ / جز در بسیاری از متون کهن است مانند: جُذْاز، در ترجمهٔ إلّا. (*بخشی از تفسیری کهن به پارسی*، صص ۶۷ و ۱۲۸) جز از (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۵، ص۱۲۵۵) و (*کشف‌الاسرار و عدهٔ‌الابرار*، ج۱۰، صص ۲۰۶، ۲۴۸، ۲۷۷ و موارد دیگر).

ص۱۳۷۱، س۱۱

نسخه: بزشکانرا بیاوردند و بزشکی گفت که... .

متن: پزشکانرا بیاوردند و پزشکی گفت که... .

ضبط بزشک مطابق صورت پهلوی این کلمه یعنی bizišk است. پزشک < فارسی میانه: bizišk < ایرانی باستان: -bišazka* (با فرایند قلب) «درمانگر»، مشتق از ریشهٔ -bišaz «درمان کردن». (*فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی* ص۲۷۰) ضبط «بزشک» در متون دیگر از جمله *السامی فی الاسامی* (ص۲۱۲) نیز دیده می‌شود. این کلمه در *مهذب‌الاسماء* (ص۲۷۹) به‌صورت «بژشک» آمده است.

ص۱۳۹۸، س ۱۱

نسخه: زنده کند زمین را پس از مرگی آن.[۶۷]

متن: زنده کند زمین را پس از مرگ آن.

«مرگی» در ترجمهٔ «مَوْتِ» آمده است. «مرگ» در پهلوی marg(īh) است (*فرهنگ کوچک زبان به پهلوی*، ص۳۰۳) که با حذف h به صورت «مرگی» در برخی متون کهن به‌کار رفته است. این کلمه چند بار در *ترجمهٔ تفسیر طبری* به‌کار رفته و مصحح آن را در متن باقی گذارده، از آن جمله موارد زیر است: ج۱، صص۲۵۸؛ ج۲، ص۵۳۹؛ حاشیه؛ ج۵، ص۱۰۸۳، حاشیه، نسخهٔ «آ»؛ ج ۵، ص۱۴۲۴؛ ج ۷، ص۱۸۷۱. این کلمه در *قرآن قدس* (ج۱، ص۵، ۸ ، ۲۱ و...) و در *کشف‌الاسرار* (ج۹، ص۱۱۹) نیز دیده می‌شود.

ص ۱۴۲۹، س ۹

نسخه: رحمت می‌کند بر شما و فریستگان او.

متن: رحمت می‌کند بر شما و فریشتگان او.

«فریشته» در پهلوی frēstag است. (*فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ص۲۷۸) بنابراین در متن چاپی واژه باید به‌صورت «فریستگان» ثبت می‌شد. ضمناً کلمهٔ «فریستگان» بارها در این نسخه آمده است، به‌عنوان مثال در نسخهٔ عکسی، جلد ششم، مطابق ص۱۴۸۷، س۵ و نیز ص۱۵۲۵، س۵. مصحح این موارد را به «فریشتگان» تغییر داده است.

۳. کلمات مشکول

گفتنی است که نسخهٔ کاخ گلستان حاوی شماری واژه است با ضبط‌های نادر و برخی از این ضبط‌ها با تلفظ‌های متداول دورهٔ خود یا دوره‌های بعد متفاوت است، از آنجا که لغات مشکول، تلفظ زمان مترجمان یا کاتب را نشان می‌دهد باید تمامی آنها به متن چاپی منتقل شود و این موضوعی است که در متن چاپی *ترجمهٔ تفسیر طبری* از آن غفلت شده است. در اینجا برای سهولتِ مراجعه، کلمات به ترتیبِ متن چاپی آورده می‌شود. نکات اساسی دربارهٔ واژه‌های مشکول جلدِ پنجم این متن بدین قرار است:

۱. تلفظ قدیم: تلفظ تعدادی از این کلمات با اصل پهلوی واژه‌ها مطابقت دارد یا بدان نزدیک است، این‌واژه‌ها بدین قرارند: نَخُست (ص۱۲۳۲، س۳ از آخر)، سَخُنِی (ص۱۲۴۸، س۱)، زُبَان (ص۱۲۹۲، س۲)، پُسر (ص۱۳۴۶، س۲)، هُرْمِزْدَان[۶۸] (ص۱۳۵۰، س۱۲)، اَسْتُخانها (ص۱۳۶۶، س۱۳ و نیز اَسْتخانها ۱۳۷۹، س۳)، آوُردند (ص۱۳۷۳، س۹).

۲. خوشهٔ صامت آغازی: تعدادی از کلمات در فارسی میانه دارای خوشهٔ‌صامت آغازی بودند. این خوشه در فارسی دری، گاهی با یک مصوت کوتاه شکسته می‌شده است. در متن حاضر در چند واژه، خوشهٔ صامت آغازی به شکلی متفاوت با فارسی قدیم و معاصر شکسته شده است:

سَپاه (ص۱۳۷۶، س۱۱) در مقابل سِپَاه (ص۱۲۴۷، س۵)؛ فَرُوآمده (ص۱۳۸۰، س۱۱)؛ شکم که در پهلوی aškamb(ag) / aškom(b) است با حذف a آغازی با دو خوشهٔ صامت آغاز شده و مشمول این تحول شده است: شَکم (ص۱۳۷۵، س۵).

۳. پیشوند فعلی «بـ»: پیشوند فعلی «بـ» در مواردی اندک مشکول است و حرکتش در چند مورد فتحه و در مواردی کسره است: بَدَان (ص۱۱۱۶، س آخر)، بَجنبانیدندی (ص۱۱۷۹، س آخر)، بَبُـرْدِی (ص۱۲۳۵، س۱۷)، بَسوختند (س۱۳۷۴، س۸) / بِیَوْکَن (ص۱۱۷۴، س۳) و نیز بِیَوْکنند. (ص۱۱۷۶، س۱۱)

۴. حرف اضافه «به»: حرف اضافهٔ به (در پهلوی: pad) در تمامِ مواردِ مشکول، مفتوح آمده است مانند: بَعاد (ص۱۱۷۸، س۱۳)؛ بَمَسَافَت (ص۱۱۸۰، س۱)؛ بَقَرَابت (ص۱۱۹۱، س۱)؛ بَه ثَغْرِی (ص۱۲۱۸، س۸)؛ بَبَلا (ص۱۲۲۰، س۱۶) و موارد دیگر.

۵ . پیشوند نفی: پیشوند نفی در نسخهٔ حاضر در مواردی اندک مشکول است و آن نیز بیشتر مفتوح و در یک مورد مکسور است: نَبُود (ص۱۲۲۳، س۱۳)، به نَپَرَاکند (۱۳۷۱، س۱۳)، نَرَوَمْ (ص۱۳۷۶ ، س۷)، نِیامد (ص۱۴۴۳، س۱۱) در ضمن قید نفی «نه» نیز یک بار با فتحه ضبط شده است: مرا این خواسته نَخُدای داد. (ص۱۳۱۸، س۱۶).

۶. ضمیر «ـ ش»: ضمیر « ـ ش» دو بار به‌صورت « ـِ ش» ضبط شده و در سایر موارد بدون حرکت است: وَفاتِش (ص۱۲۵۹، س۶)، لَقَبِش (ص۱۳۳۹، س۱).

۷. حرکت‌های غیرملفوظ: در برخی کلمات مختوم به «ه» / «ـه» (های غیرملفوظ) ـ اعم از بسیط، مشتق از فعل، فارسی و غیرفارسی، اسم خاص ـ حرف ماقبل آخر با a- ضبط شده است. موارد زیر نمونه‌هایی از این دست‌اند: جَدَّه (ص۱۱۰۶، س۱۵)، حَنظَلَهٔ (ص۱۱۲۶، س۵)، لَرزَه (ص۱۱۳۳، س۱۵)، قِصَه (ص۱۱۵۱، س۱۰ و ص۱۱۵۶، س۱) و موارد دیگر، کابَّه (ص۱۱۵۶، س۲)، حلْقَهَا (ص۱۲۲۲، س۱۶)، خَاصَّه (ص۱۲۲۸، س۱۵)، گُفْتَه‌اند (ص۱۲۳۴، س۶)، مَلِکَه (ص۱۲۵۱، س۱۳)، تَردَه (ص۱۲۵۷، س۱۱)، گِریَه (ص۱۲۸۹، س۴)، فِتْنَهَا (ص۱۳۲۶، س۲)، لُقْمَه (ص۱۳۳۴، س۱۳)، خَبَه (ص۱۳۶۳، س۸)، غَلَبَه (ص۱۳۶۷، س۱۲)، اَلبَتَّه (ص۱۳۶۷، س۱۳). فقط در یک کلمه این حرکت کسره شده‌است: مُغَنِّیه. (ص۱۳۷۲، س۹)

۸ . ضبط‌های نادر: در نسخهٔ حاضر بعضی تلفظ‌های نادر وجود دارد که ظاهراً تحت تأثیر تحولات آوایی پدید آمده‌اند. این واژه‌ها شامل کلمات فارسی و عربی و اسامی خاص است: حُسّان بن ثابت (ص۱۱۲۹، س۲)، آگاهی (ص۱۱۹۶، س۱۳)، آگاه (ص۱۳۵۱، س۱۱)، مُـن (ص۱۲۱۰، س۱۰)،

اُورَیـا (ص ۱۲۱۸& س۱۰)، وَرنـا (ص۱۱۵۳، س۷)، بیـتَ المُقَـدِّسْ (ص۱۲۲۳، س۱۳ و ص۱۲۳۰، س۱۰ و ص۱۲۵۵، س۹)، مَلوکانَه (ص۱۲۴۰، س۶)، مَزدگـانی[۶۹] (ص ۱۳۱۶، س۷)، مَلِـکَ المُلُـوک (ص۱۳۲۸، س۱۲)، بنَبـــیس (ص۱۳۳۹، س۱۳)، مُسُـــلمان (ص۱۳۴۸، س۱۴ و ص۱۳۵۵، س۱۶)، مُـــزاح کـــن (ص۱۳۴۶، س۱۱)، سَـــه (ص۱۳۶۹، س۱ و ص۱۳۷۵، س۹)، رِوا (ص۱۳۷۱، س۱۶)، اَمْرُوز[۷۰] (ص۱۳۷۳، س۴ از آخر)، نُمائیـد[۷۱] (ص۱۴۳۳، س۲)، عَبْـدَوِدّ (ص۱۴۴۳، س۴ از آخـر) و نیـز عَبْدَوِدْ (ص۱۴۴۷، س۱۲).

۹. متحرک بودن حرف آخر برخی کلمات: حرف آخر چند کلمه در این مـتن متحـرک اسـت و این حرکت فتحه، کسـره و ضـمه اسـت: باشـدَ (ص۱۲۶۱، س۸)، ویَ (ص۱۳۲۴، س۳ و ص۱۳۳۲، س۹)، خودُ (ص۱۲۲۰، س۶)، فرستدَ (ص۱۳۲۲، س۲ از آخر)، جراحتِ[۷۲] (ص۱۳۷۱، س۱۷).

۱۰. مصوت میان‌هشته: در بعضی کلمات این متن یک مصوت کوتاه میان دو صـامت، واسـطه شده است. این مصوت، مصوت میانجی (یا میان‌هشته) نامیده می‌شود،[۷۳] کلمـات زیـر از ایـن دسـته است: انداخِت (ص۱۱۰۳، س۹)، تَنِهَـا (ص۱۱۳۷، س۱۰)، رُوزِگـار (ص۱۱۵۷، س۲ از آخـر)، کِشْـتِهَا (ص۱۱۷۰، س۳ از آخر)، ثَغْرِهـا (ص۱۲۱۸، س۸)، حوضِـهَا (ص۱۲۲۷، س۲ از آخـر) و نیـز حَوْضِـها (ص۱۲۳۷، س۱۰)، مَسْجِدِهَا (ص۱۲۳۳، س۷)، فَسَادِهَا (ص۱۲۴۸، س۱۳)، بُزُرگـی (ص۱۲۶۶، س۲ از آخر)، دِیَهِهَا (ص۱۲۷۰، س۸)، مُعْجِزَتِها (ص۱۲۹۰، س۱۳) پَیْغامبران (ص۱۳۶۸، س۱۵).

۱۱. ضبط یک حرف با دو حرکت: در دو مورد، یک حرف با دو حرکت نوشته شده اسـت: رُوزُی (ص۱۱۱۸، س۴)، عِبْدَوِد (ص۱۴۴۴، س۱۴).

۱۲. تلفظ‌های دوگانه: شماری از واژه‌ها در نسخهٔ حاضر با دو تلفظ ضبط شده است.

حُسّان‌بن ثابت (ص۱۱۲۹، س۲) در مقابل حَسَّان‌بن ثابت (ص۱۱۳۵، س۱۰)؛ مُـن (ص۱۲۱۰، س۱۰) در مقابل مَنْ (ص۱۲۲۱، س۱۸)؛ اُورَیا (ص۱۲۱۸، س۱۰) در مقابل اوُرِیا (ص۱۲۱۸، سـه مـورد، س ۵، ۷، ۱۴)؛ هُرْمِزْدَان (ص۱۳۵۰، س۱۲) در مقابل هُرْمُزْدَان (ص۱۳۴۸، س۱۲)؛ رِوا (ص۱۳۷۱، س۱۶) در مقابـل رَوَا (ص۱۲۴۶، س۱۱)؛ بَنُواُمِیَّهِ (ص۱۳۶۶، س۲) در مقابل بَنِی اُمَیَّه (ص۱۱۰۱، س۱۳)؛ وُرْدَان (ص۱۳۷۳، س۲) در مقابلِ وِردَان (ص۱۳۷۳، س۶)؛ سَپاه (ص۱۳۷۶، س۱۱) در مقابل سِپَاه (ص۱۲۴۷، س۵)؛ عَبْـدَوِدّ (ص۱۴۴۳، س۴ از آخر) در مقابل عَبْدَوَدّ (ص۱۴۴۳، س۹).

۱۳. مصوت‌های معروف و مجهول: مصوت‌های مجهول ō و ē در برخی از کلمات که در اصل دارای مصوت مجهول بوده‌اند، به مصوت‌های معروف ū و ī تبدیل شده‌اند. واو معروف با ضمهٔ بالای «و» یا حرف قبل از «و» و یای معروف با کسرهٔ زیر «ی» یـا زیـر حـرف قبـل از «ی» نشـان داده

می‌شود: ضبط‌های دوُرخ (ص۱۱۰۴، س۱۱)، دُو (ص۱۱۵۳، س۷)، رُوزِگار (ص۱۱۵۷، س۱۴)، جـادُوی (ص۱۱۶۳، س آخر)، نَفْزُود (ص۱۱۶۹، س۱۲)، زانوُ (ص۱۱۷۹، س۱۲)، بیَامُوخـت (ص۱۲۱۵، س ۱۶)، گـرُوه (ص۱۱۹۰، س۶)، کُـوه (ص۱۲۲۷، س آخـر)، چُـون (ص۱۲۴۷، س۴)، اوُ (ص۱۲۵۳، س۲) [۷۴]، مُـوی (ص۱۲۸۶، س۱۳)، گُـور (ص۱۳۶۴، س۱۳)، اَمـرُوز (ص۱۳۷۳، س۱۷)، تـوُ (ص ۱۴۳۶، س۶) معرف تلفـظ ū و ضـبط‌هـای ثَغْـرِی (ص۱۲۱۸، س۸)، خَصْـمِیم (ص۱۲۲۰، س۱)، دِیگـر (ص۱۲۲۰، س۱۳)، اِین (ص۱۲۹۰، س۱۳)، بنگرِید (ص۱۲۹۹، س۷)، تِیز (ص۱۳۶۴، س۱۴) معرف تلفظ ī است.

در این بخش از نسخه یک بار ضبط «توَیَ» دیده‌می‌شود: تـوَیَ بهتـر بخشـایندگان. (ص۱۰۸۵، س۲ از آخر) ظاهراً فتحهٔ روی «و» و «ی» نشان‌دهندهٔ مصوت مجهول است.

۱۴. مصوت مرکب: زنجیره‌های aw و ay در کلمات زیر دیده می‌شود:

Ay : بَیْعَـتْ (ص۱۰۸۹، س۲ و ص۱۳۴۹، س۳ از آخـر)، کَـیْ (ص۱۲۰۸، س۹ و ص۱۲۰۹، س۹)، وَی (ص۱۳۲۶، س۷)، پَیْغَامبر (ص۱۳۳۳، س۸)، بَیْت. (ص۱۳۵۷، س۱). در یک مورد ay بـه ī بدل شده است: بَنُواُمِیَّه (ص۱۳۶۶، س۲).

Aw : نَوْبتْ (ص۱۱۲۴، س۱۳)، هَودَج (ص۱۱۲۴، س۱۴)، لَونـالَون (ص۱۲۲۹، س۲)، حَوْضِـها (ص۱۲۳۷، س۱۰)، لَوح (ص۱۲۹۴، س۳)، مَوْلا (ص۱۳۴۵، س۲ از آخر)، غَوغـا (ص۱۳۵۶، س۱۵ و نیز ص۱۳۵۲، س۳ از آخر)، تَوبَه. (ص۱۳۵۹، س۴)

۴. در بعضی موارد ضبط نسخهٔ اساس غلط بوده و مصحح این موارد را در متن چـاپی اصـلاح کـرده بدون آن‌که اشاره‌ای به‌این اصلاح کند.

در اینجا به ذکر مواردی اکتفا می‌شود:

شمارهٔ صفحه و سطر	نسخه	متن چاپی
ص۱۱۰۸، س۱۴	بخدای می‌کواند	بخدای می‌بخواند
ص۱۱۱۲، س۲ از آخر	آنرا ایشان [۷۵]	آنرا آسان
ص۱۱۵۴، س۸	از افریدون بگریخته	از ضحّاک بگریخته
ص۱۱۸۰، س۷	اللّتی	العماد الّتی
ص۱۱۹۰، س۱۵	وتَنْحِتُونَ	وکانو ینحتونَ
ص۱۲۱۱، س۵	میغ کردان	میغ کردار
ص۱۲۶۸، س۳ از آخر	راهی است	راهی راست
ص۱۲۷۳، س۱۳	نه‌ترسند از	نه‌پرسند از
ص۱۲۸۸، س۱۳	ایسه و دو	آیسیه فرمود دو
ص۱۳۰۰، س آخر	بیامد بیغاما ابرهیم	بیامد پیغامبران ما سوی ابرهیم
ص۱۳۰۱، س۱۱	کسانی	نشانی

ص۱۳۰۲، س۱۲	بزینتها[۷۶]	بر تنهای
ص۱۳۱۰، س۳ از آخر	جبر	جبریل
ص۱۳۳۹، س۴	بیغار	پیغامبر
ص۱۴۲۷، س۲	گفتاری داشت	گفتاری درشت

۵. برخی کلمات در نسخهٔ اساس نیست اما در متن چاپی دیده می‌شود و احتمالاً از نسخه بدل به متن افـزوده شده و یا برعکس برخی کلمات که در نسخهٔ اساس بوده در متن چاپی حذف شده است بدون آن که مصحح به‌این تصرف اشاره کند. چند نمونه از این تصرفات را اینجا می‌آوریم:

الف) چند نمونه از مواردی که کلمه یا جمله‌ای به متن افزوده شده است:

شمارهٔ صفحه و سطر	نسخه	متن چاپی
ص۱۱۲۴، س۱۳	اندر ان نَوْبتْ بر عایشه	اندر ان نوبت قرعه بر عایشه
ص۱۱۵۹، س۲ از آخر	بدروغ داشتند سخنان ما و بیایدشان	بدروغ داشتند سخنان ما زود بیایدشان
ص۱۱۸۹، س۱۲	شما نیز حاجت	شما نیز حاجت بخواهید
ص۱۱۸۹، س۱۵	آوازی	آوازی آمد
ص۱۲۶۳، س۴	از دورترین شهری	از دورترین شهر همی رفت
ص۱۲۹۶، س۴	ـ	الم
ص۱۳۰۶، س۱۱ و ۱۲	راهها	ایشان را راههای ما
ص۱۴۱۵، س۱ و ۲	ـ	سورهٔ السَجده مکیّهٔ، وهی ثلاثون آیهٔ
ص۱۴۱۵، س۴	ـ	الم
ص۱۴۴۵، س ۶	دو پایش	و هر دو پایش
ص۱۴۴۵، س۹ و ۱۰	مرد جنگی بودند	مرد جنگی نهاده بودند
ص۱۴۴۶، س۸	گفت که یا که	گفت که یا عمرو نگفته بودی که

ب) چند نمونه از مواردی که کلمه یا جمله‌ای در نسخهٔ اساس وجود داشته و در متن چاپی حذف شده است:

شمارهٔ صفحه و سطر	نسخه	متن چاپی
ص۱۱۲۰، س۱۰	ایشانند ایشان ستم‌کاران	ایشانند ستم‌کاران
ص۱۱۶۰، س۵	موسی را و گوید که بشو	موسی را که بشو
ص۱۲۰۶، س۱	بودند اندر شهر نه تن بودند که	بودند اندر شهر نُه تن که
ص۱۲۱۲، س۱	خداوند تو غافل	خداوند غافل
ص۱۲۱۲، س۷	یاد کرده است و هر جای کی یاد کرده است بدانجایگاه اندر	یاد کرده است بدانجایگاه اندر
ص۱۲۵۳، س۲	منّت او وَ نِعْمتِ اوُ بر من	منّت او بر من
ص۱۲۵۵، س۱۲	بودی که یک هفته و دو شبانروز	بودی که و دو شبانروز
ص۱۲۵۷، س۱۲	آن فرمان داد تا عصا	آن عصا
ص۱۲۶۳، س۱	یا موسی ار همی خواهی	یا موسی همی خواهی
ص۱۲۷۷، س۲	اب از آن چاه (اصل: حاه) دادندی	آب از ان دادندی

ص۱۲۸۹، س۲ از آخر	از وی برداشت کارها بر وی اسان گردانید و ان گره از زبان وی برداشت و او را پیغامبر گردانید	از وی برداشت و او را پیغامبر گردانید
ص۱۴۰۶، س۳	نگاه کن که من این رحمت را بفرستادم و انگاه چگونه این زمین مرده را زنده گردانم چنان کی گفت عزّوجلّ	نگاه کن که گفت عزّ و جلّ

برای پرهیز از طولانی شدن این نوشتار و توجه به این‌که برخی مباحث در مقاله‌ای با عنوان «نکاتی در باب ترجمهٔ تفسیر طبری مصحح مرحوم یغمایی» از دکتر علی‌اشرف صادقی و در مقاله‌ای از نگارنده با عنوان «نگاهی به شیوهٔ تصحیح ترجمهٔ تفسیر طبری» مطرح شده است مواردی از مطالب نسخهٔ گلستان (قسمت مربوط به جلد پنجم چاپی) را به آن دو مقاله ارجاع می‌دهم. این موارد عبارتند از:

ر (= را)؛ تر (= ترا)؛ پندارند (= پندارید)؛ پنداشتند (= پنداشتید)؛ داشتند (= داشتید)؛ بینند (= بینید)؛ یانه (= تانه)؛ ایشا (= ایشان)؛ چنا (= چنان)؛ چو (= چون)؛ ابی‌سفیا (= ابی‌سفیان)؛[۷۷] مسلها (= مسئلها)؛ پذ (= پدر)؛ اندر (= اندرز)؛ هویذ (= هوید = هویدا)؛

اوز (= آواز) ؛ فرمان بردارا[۷۸] (= فرمان‌بردار)؛ سپا (= سپاه)؛ جایگا (= جایگاه)؛ صحت[۷۹] (= نصحت = نصیحت)؛ ذاب (= عذاب)؛[۸۰] وفاتو (= وفات تو)؛ هشت (= هست)؛ بدادمی[۸۱] (= بدادیمی)؛ ا (= از)؛ شازده[۸۲] (= شانزده).

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب ترجمهٔ دقیق و لفظ به لفظ تفسیر طبری نیست. (*تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، ص۶۲)

۲. نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی در ربیع‌الاول سال ۶۰۶ به دست اسعدبن محمدبن ابی‌الحسین بن احمد بن ابی‌الحسین بن سهلویه الیزدی کتابت شده است.

۳. *ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج۱، صص۱۱ ـ ۱۲.

۴. همان، ج۱، ص۱۲.

۵. مصحح «بو» را بدون ذکرِ اصل در متن چاپی «بود» ضبط کرده است.

۶. برای اطلاع از چگونگی حذف f در «بخفت» ر. ک: «بررسی تحول واژهٔ خفتن در متون فارسی دری» صص۷۱ـ۸۶.

۷. مصحح بدون ذکرِ اصل در متن چاپی «اوفتاد» آورده است.

۸. مصحح در متن «بنها[د]» آورده‌است.

۹. مصحح «ورستا» را به حاشیه برده و در متن «ورستاد» آورده است.

۱۰. مصحح تمامی موارد فوق را در متن چاپی بدون ذکر اصل به ترتیب «بستود»، «بود» و«فرود» ضبط کرده است. در ضمن «فرو» را در جلد اول، ص۶۷ به صورت «فرو[د]» ضبط کرده است. (ر. ک: «نکاتی در باب ترجمه تفسیر طبری»، ص۳۵۵)

۱۱. اصل: بیزن.
۱۲. نور/ ۴۰: در ترجمهٔ ظُلُمات.
۱۳. قصص/ ۵۸: در ترجمهٔ مَعیشَت.
۱۴. فرقان/ ۱۴.
۱۵. برای تبدیل ān به ūn ر. ک: *مسائل تاریخی زبان فارسی*، ص۷۷ـ۱۰۱.
۱۶. احزاب/ ۳۷.
۱۷. شناسهٔ دوم شخص جمعِ افعال مضارع، در پهلوی ēd- است. (*زبان پهلوی*، ص۷۴).
۱۸. التقای مصوت‌ها: «هجاهای باز، یعنی هجای مختوم به مصوت، خاصه اگر در پایان واژه بیایند، هرگاه مقدم بر هجای دیگری که دارای مصوت آغازی باشد، قرار گیرند در مرز دو هجا (یا میان دو واژه)، روی محور هم‌نشینی، در اکثر زبان‌ها شرایط خاصی پدید می‌آید... و اصطلاحاً به آن التقای مصوت‌ها می‌گویند.» (*مبانی زبان‌شناسی*، صص۸۰ ـ۸۱)
۱۹. مصحح تمامی این موارد را در متن چاپی «داود» ضبط کرده است.
۲۰. در یزد برخی عوام این نام را با پسوند ـُ ک به‌صورت udok do تلفظ می‌کنند.
۲۱. مصحح این موارد را در متن چاپی آورده است.
۲۲. بنا به گفتهٔ شفاهی دکتر علی‌اشرف صادقی، در روستای کرمجگان قم «مترس» را نَتَّ / natta می‌گویند.
۲۳. یغمایی در متن چاپی بدون ذکرِ اصل «بدیدند» آورده است.
۲۴. حذف «س» در گویش شیرازی نیز در کلمهٔ «نیست» دیده می‌شود: «سر ازمی نیت و نبوتش وضو»، معنی: سر بزمین نیستش و وضو ندارد. («سه گفتار به لهجهٔ شیرازی» صص ۱۵۷ ـ ۱۵۸).
۲۵. صامت + مصوت + صامت + صامت.
۲۶. قصص/ ۶۱.
۲۷. نساء/ ۱۰۸.
۲۸. عنکبوت/ ۱۰.
۲۹. روم/ ۴۸.
۳۰. سجده/ ۵.
۳۱. طلاق/ ۳.
۳۲. طلاق/ ۱۲.
۳۳. قصص، ۱۵: فَوَکَزَهُ مُوسی.
۳۴. مصحح در کنار نسخهٔ عکسی نوشته است: «مشتی بزد» و همان را وارد متن چاپی کرده است.
۳۵. در نسخه بدل‌های «نا» و «صو» آمده‌است: مر نوح.
۳۶. مصحح این‌گونه آورده‌است: بر [ظ: مر].
۳۷. این جمله در نسخهٔ اساس *سورآبادی* چنین است: بازداشتن مگسی که چیزی از ایشان برباید.

۳۸. چند معادل «مترفوها» در قرآنهای دیگر *فرهنگنامهٔ قرآنی* چنین است: مهتران (*قرآن*، ۲۴)، مهْتَران وَ توانگران (*قرآن*، ۵۳)، نازپروردگان (*قرآن*، ۸۰).

۳۹. مصحح در متن «نامه» آورده و «ناب» را به حاشیه برده است.

۴۰. و: مانند «و» کُردی و عربی و در فارسی در «جو» و «نو». («گویش‌های وفس و آشتیان و تفرش» ص۲۵)

۴۱. فرقان/ ۸ : قال الظالمون ان تتّبعون الا رجلا مسحورا.

۴۲. مؤمن/ ۸۳ : حاق بهم ماکانوا به یستهزؤن. مصحح، متن را به «اندررسید» تغییر داده‌است.

۴۳. شوری/ ۴۷: استجیبوا لربّکم من قبل ان یأتی یوم لا مردّ له من الله. مصحح در متن «پاسخ کنید» آورده است.

۴۴. احقاف/ ۲۶: وحاق بهم ماکانوا به یستهزؤن. مصحح در متن «برسید» آورده است.

۴۵. محمد/ ۴: فاذا لقیتم الّذین کفروا ... . مصحح در متن «برسید» ضبط کرده است.

۴۶. ق / ۳۴: ادخلوها بسلام... . مصحح در متن «اندرروید» آورده است.

۴۷. تحریم/ ۴: ان تتوبا الی الله ... . مصحح در متن «توبت کنید» آورده است.

۴۸. قلم / ۴۹: لولا ان تداركه نعمةٌ من ربّه لنبذ بالعراء... . مصحح در متن «اندررسید» آورده است.

۴۹. احزاب/ ۵۱.

۵۰. نور /۳: والزانیهٔ لاینکحها الا زان او مشرک.

۵۱. مصحح این واژه را بی‌تغییر در متن باقی گذارده است.

۵۲. مصحح این واژه را بی‌تغییر در متن باقی گذارده است. ترجمهٔ این بخش از آیه در *ترجمهٔ قرآن ری* چنین است: و سر وانزند دبیر که وا ننویسد.

۵۳. بقره/ ۲۸۲: ولا یأب کاتب ان یکتب.

۵۴. طلاق/ ۷: فلینفق ممّا اتاه الله... .

۵۵. به معنی «بگردد».

۵۶. کهف/ ۱۱۰: فمن کان یرجوا لقاء ربّه.

۵۷. انعام/ ۱۲۸: ویوم یحشرهم جمیعا.

۵۸. مؤمن/ ۴۶: ویوم تقوم السّاعهٔ.

۵۹. فرقان/,۷۳

۶۰. «کر» در پهلوی: Karr (*فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ص۲۸۵).

۶۱. «بچه» در پهلوی: waččag (همان، ص۱۹۴).

۶۲. «پر» در پهلوی: parr (همان، ص۲۰۸).

۶۳. «بریدن» در پهلوی burīdan (همان، ص۱۹۸).

۶۴. قصص / ۴۹.

۶۵. احزاب/ ۲۸. مصحح در متن «جامه کنم» و «گسیذ کنم» آورده است.

۶۶. کهف/ ۴۲.

۶۷. روم/ ۱۹.

۶۸. هرمزد در مانوی: whrm(y)zd . (*فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ص۱۱۵)

۶۹. لغت «مژده» نیز در این نسخه (مطابق ص۱۴۹۶، س۴) به‌صورت مزده آمده که مطابق تلفظ جنوبی این واژه است. (*ترجمهٔ تفسیر طبری* ص۳۱۷)

۷۰. قس: «اَمشب» (نسخهٔ گلستان، مطابق ج۷، ص۱۸۴۷، س۵) کلمهٔ «اَمسال» نیز در *ترجمه و قصه‌های قرآن* (ج۲، ص۱۰۸۲، س۲) دیده می‌شود.

۷۱. در نسخه زیر همزه دو نقطه است.

۷۲. جمله چنین است: آن جراحتِ نیک شد.

۷۳. ظاهراً کیفیت این مصوت‌ها تحت تأثیر صامت‌ها و مصوت‌های مجاور آنهاست. به‌نظر می‌رسد در ابتدا یک مصوت خنثی بین دو صامت قرار می‌گیرد و تا مدتها این کلمات با مصوت خنثی تلفظ می‌شدند ولی بعدها تحت تأثیر صامت‌های کنار مصوت خنثی و یا مصوت هجای بعد و یا تحت تأثیر عوامل ناشناختهٔ دیگر این مصوت به i , a یا u بدل شده است و علت اینکه مصوت میانجی در کلماتی از این قبیل گاهی به دو صورت تلفظ می‌شده نیز همین مسئله بوده که این مصوت تا مدتها زنگ و کیفیت خاصی نداشته و بعدها این کیفیت ایجاد شده است. (ر. ک: *مسائل تاریخی زبان فارسی*، صص ۱۵ تا ۱۷)

۷۴. جمله در نسخه چنین است: این فضل خدای منست و منّت او وَ نِعْمتِ اوُ بر من.

۷۵. «ایشان» در ترجمهٔ هَیِّناً آمده‌است. نور/ ۱۵.

۷۶. «بزینتها» در ترجمهٔ اَنفُسَهُمْ آمده‌است. عنکبوت/ ۴۰.

۷۷. برای اطلاع از قاعدهٔ حذف n پس از مصوت بلند ر. ک. صادقی، ۱۳۸۳، «دو تحول آوائی در زبان فارسی (حذف و اضافه شدن صامت «ن» بعد از مصوت‌های بلند)» مجلهٔ *زبان‌شناسی*، س ۱۹، ش ۲.

۷۸. جمله چنین است: زمین را فرمان‌بردارا موسی علیه‌السّلام کرد.

۷۹. در این واژه دو تحول دیده می‌شود: ۱) تخفیف مصوت بلند ۲) حذف هجای اول.

۸۰. برای اطلاع از قاعدهٔ حذف هجای اول برخی کلمات ر. ک. علی‌اشرف صادقی، ۱۳۸۶، «تحول کلمات فارسی در دورهٔ اسلامی». *ادب پژوهی*، س ۱، ش ۱. در نسخهٔ گلستان (بخش مربوط به جلد ۶ و ۷ چاپی) کلماتی دیگر مشمول این تحول شده‌اند این کلمات عبارتند از: هشتها (= بهشتها): هشتها گشاده ایشانرا درها آن (مطابق ج۶، ص۱۵۵۷ چاپی، س۱۳، در ترجمهٔ جنات)؛ دینه (= مدینه): بیایی تا بدینه رویم (مطابق ج۶، ص۱۶۴۶ چاپی، س۳)، و نیز: غوغا کردند و بدینه اندر عثمان را بکشتند (مطابق ج۷، ص۱۷۳۸ چاپی، س۱۵) و نیز: رسولان بدینه رسیدند (مطابق ج۷، ص۱۸۳۹ چاپی، س۳ از آخر)؛ فریدن (= آفریدن): جمله از فریدن این جهان و بداشتن (مطابق ج۷، ص۱۷۴۹ چاپی، س۳)؛ گاهی (= آگاهی): و گاهی دهشان (مطابق ج۷، ص۱۷۷۷ چاپی، س۲ از آخر)؛ روهی (= گروهی): با روهی از یاران (مطابق ج۷، ص۱۸۱۱ چاپی، س۲)؛ ذر (= پذر = پدر): کنعان... گوش با ذر نکردی (مطابق ج۷، ص۱۹۳۶ چاپی، س۱۷)؛ گز (= هرگز): مرغانی می‌بینم که گز اندرین جایگاه ندیده‌ام (مطابق ج۷، ص۲۰۵۸ چاپی، س۲ و ۳ از آخر).

۸۱. از آنجا که صورت پهلوی این کلمه در مقالهٔ «نگاهی به شیوهٔ تصحیح ترجمهٔ *تفسیر طبری*» به‌هم ریخته است این مبحث را در اینجا مجدداً ذکر می‌کنیم: شناسهٔ اول شخص مفرد و جمع در زمان حال، در زبان پهلوی -ēm است که بعدها به-om و -am تحول یافته، ضبط فوق نشان دهندهٔ آن‌است که شناسهٔ -ēm در زمان مؤلف یا کاتب به -em مخفف شده‌است. («تفسیر کیمبریج»، ص۳۹۱)

۸۲. از آنجا که صورت پهلوی این کلمه در مقالهٔ «نگاهی به شیوهٔ تصحیح *ترجمهٔ تفسیر طبری*» به‌هم ریخته است این مبحث را در اینجا مجدداً ذکر می‌کنیم: «شانزده» در پهلوی šāzdah است. (*فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ص۲۶۶) افزوده‌شدن n به «شازده» تحولی قیاسی است که به قیاس با پانزده رخ داده‌است. (*دستور تاریخی زبان فارسی*، ص۹۵)

منابع و مآخذ

۱. *قرآن مجید*، ، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، چ ۵، تهران، سروش. ۱۳۷۹

۲. *قرآن قدس*، به‌اهتمام علی رواقی، ج۱، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی شهید محمّد رواقی. ۱۳۶۴

۳. آذرنوش، آذرتاش، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، تهران، سروش. ۱۳۷۵

۴. آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *زبان پهلوی* (ادبیات و دستور آن)، چ ۴، تهران، انتشارات معین. ۱۳۸۲

۵. ابوالقاسمی، محسن، *دستور تاریخی زبان فارسی*، تهران، سمت. ۱۳۷۷

۶. ابوریحان بیرونی، محمدبن احمد، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران. ۱۳۶۲

۷. ادیب طوسی، «سه گفتار به لهجهٔ شیرازی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، س۱۷، ش۲، صص ۱۴۹_۱۸۲. ۱۳۴۴

۸. اسفراینی، ابوالمظفّر شاهفوربن طاهربن محمّد، *تاج‌التّراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، به‌اهتمام نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، ج۲، تهران، علمی و فرهنگی (با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب). ۱۳۷۴_۱۳۷۵

۹. *بخشی از تفسیری کهن به‌پارسی*، به‌تصحیح سیدمرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران، نشر قبله (با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب) ، ۱۳۷۵

۱۰. بیهقی، ابوجعفر، احمدبن علی‌بن محمّد المقری، *تاج المصادر*، به‌تصحیح هادی عالم‌زاده، ج۱، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۶

۱۱. *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به‌اهتمام حبیب یغمایی، ۷ ج، تهران، دانشگاه تهران. ۱۳۳۹_۱۳۴۴

۱۲. *ترجمهٔ تفسیر طبری*، (نسخهٔ عکسی به‌شمارهٔ ۶۲۳۰، ۶۲۳۱ و ۶۲۳۲)، محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۱۳. *ترجمهٔ تفسیر طبری*، (میکروفیلم شمارهٔ ۸۲۷)، محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۱۴. *ترجمهٔ قرآن ری* (نسخهٔ مورخ ۵۵۶ هجری)، به‌کوشش محمدجعفر یاحقی، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی

شهید محمد رواقی. ۱۳۶۴
۱۵. *ترجمه و قصه‌های قرآن*، به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، ۲ج، تهران، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۳۸
۱۶. ثمره، یدالله، *آواشناسی زبان فارسی*، چ ۸ ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۸۳
۱۷. جعفری دهقی، محمود، ، «مقایسهٔ تحول تاریخی برخی واج‌های تالشی با فارسی معیار»، *گویش‌شناسی*، دورهٔ دوم، ش ۱، ص۲۳ـ۳۹. ۱۳۸۴
۱۸. حاجی‌سیدآقایی، اکرم‌السادات، «بررسی تحوّل واژهٔ خفتن در متون فارسی دری»، *فصلنامهٔ علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، س ۱۶ و ۱۷، ش ۶۳ و ۶۴، ص۷۱ـ۸۶ . ۱۳۸۵ـ ۱۳۸۶
۱۹. ـــــــ «بررسی تحولات یک واژهٔ فوت‌شده از فرهنگ‌های فارسی»، *نامهٔ پارسی*، س۱۳، ش۱ و ۲، صص۷۵ـ۹۵.
۲۰. ـــــــ «نگاهی به‌شیوهٔ تصحیح ترجمهٔ تفسیر طبری»، *کتاب ماه ادبیات*، س ۳، ش ۳۱، صص ۴۰ـ۵۷.
۲۱. حسن‌دوست، محمدحسن، ، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی* (زیر نظر بهمن سرکاراتی)، ج۱، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۳۸۳
۲۲. حق‌شناس، علی‌محمد، ، *آواشناسی* (فونتیک)، چ ۶ تهران، آگه. ۱۳۷۸
۲۳. دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج۱، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۴۸
۲۴. دهار، قاضی‌خان بدرمحمّد، *دستورالاخوان*، به‌تصحیح سعید نجفی اسداللّهی، ج۱، تهران، بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۴۹
۲۵. رازی، ابوالفتوح، *روض‌الجنان و روح‌الجَنان فی تفسیر القرآن*، به‌کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، ج۴، ؛ ج۸، ۱۳۷۶؛ ج۱۱، ۱۳۶۷؛ ج۱۶، ۱۳۶۵؛ ج۱۸، ۱۳۷۵؛ ج۲۰، ۱۳۷۵، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۷۲
۲۶. الزنجی السجزی، محمودبن عمر، *مهذّب‌الاسماء فی مرتب الحروف والأشیاء*، به‌تصحیح محمدحسین مصطفوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی۱۳۶۴.
۲۷. سلامی، عبدالنّبی، *فرهنگ گویش دوانی*، تهران، نشر آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۳۸۱
۲۸. سورآبادی، ابوبکر عتیق، ، *تفسیر سورآبادی*، به‌تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، ج۵، تهران، فرهنگ نشر نو. ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱
۲۹. صادقی، علی‌اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، دانشگاه آزاد ایران. ۱۳۵۷
۳۰. ـــــــ «لغات فارسی کتاب‌التلخیص ابوهلال عسکری»، مجلهٔ *زبانشناسی*، س ۴، ش ۱ و۲، صص۲۶ـ۵۷.
۳۱. ـــــــ *مسائل تاریخی زبان فارسی*، تهران، سخن. ۱۳۸۰
۳۲. ـــــــ «*گویش قدیم کازرون*»، *مجلهٔ زبانشناسی*، س ۱۹، ش۱، صص۱ـ۴۱.

۳۳. ـــــــ «دو تحول آوائی در زبان فارسی (حذف و اضافه‌شدن صامت «ن» بعد از مصوتهای بلند)» مجلهٔ *زبانشناسی*، س ۱۹، ش ۲، صص۱ـ۹.

۳۴. ـــــــ «یک تحول آوائی دیگر زبان فارسی: فرایند افزوده‌شدن صامت «ر» به بعضی از کلمات»، مجلهٔ *زبانشناسی*، س ۲۰، ش ۱، صص۱ـ۱۶.

۳۵. ـــــــ «نکاتی در باب *ترجمهٔ تفسیر طبری* مصحح مرحوم یغمایی»، *ارجنامهٔ حبیب یغمایی* (تدوین سیدعلی آل‌داود)، تهران، میراث مکتوب. ۱۳۸۵.

۳۶. ـــــــ «تحول کلمات فارسی در دورهٔ اسلامی»، *ادب‌پژوهی*، س ۱، ش ۱، صص۹ـ۱۵.

۳۷. ـــــــ ب،«تفسیر کیمبریج»، *دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی* (به سرپرستی اسماعیل سعادت)، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۳۸۶

۳۸. ـــــــ «ترجمهٔ تفسیر طبری»، *دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی* (به‌سرپرستی اسماعیل سعادت)، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۳۸۶

۳۹. غلامرضایی، محمد و اکرم‌السادات حاجی‌سیدآقایی، «نثر شیوای فارسی در خدمت *قرآن*»، *کتاب ماه ادبیات*، س ۱، ش.۱۳۸۶

۴۰. *فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی*، شمارهٔ ۴، به‌کوشش احمدعلی رجایی بخارائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۳

۴۱. مدبری، محمود، *شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان در قرنهای ۳ و ۴و ۵ هجری قمری*، تهران، نشر پانوس، ۱۳۷۰.

۴۲. معین، محمد، ، *فرهنگ فارسی*، ج۳، چ ۱۰، تهران، امیرکبیر. ۱۳۷۵

۴۳. مقدم، محمد، *یزدگردی*، «گویشهای وفس و آشتیان و تفرش»، *ایران‌کوده*، ش ۱۱. ۱۳۱۸

۴۴. مکنزی، دیوید نیل، ، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۸۳

۴۵. منصوری، یدالله و جمیله حسن‌زاده، ، *بررسی ریشه‌شناختی افعال در زبان فارسی* (زیر نظر بهمن سرکاراتی)، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۳۸۷

۴۶. میبدی، ابوالفضل رشیدالدّین، ، *کشف‌الاسرار و عدةالابرار*، به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت، ج۹، تهران، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۳۹

۴۷. میدانی، ابوالفضل احمدبن محمد، ، *السامی فی الاسامی*، چ عکسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۴۵

۴۸. ناتل خانلری، پرویز، ، *تاریخ زبان فارسی*، ج۲، تهران، بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۵۲

۴۹. نجفی، ابوالحسن، *مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی*، چ ۶ تهران، نیلوفر. ۱۳۷۸.

۵۰. یاحقی، محمدجعفر، *فرهنگنامهٔ قرآنی*، ۴ج، چ۲، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۷۷

معرفی و نقد کتاب *مکاتیب زبان‌شناسی نوین در غرب*[*]

محمد دبیر مقدم

ترجمهٔ فارسی اثر از دو بخش و یازده فصل تشکیل شده است. گسترهٔ زمانی موضوع‌های مورد بحث قرن بیستم است. بخش اول به مکاتیب اروپایی اختصاص یافته است و بخش دوم به مکاتب زبان‌شناسی در امریکا. بخش اول، خود شامل دو فصل با عنوان‌های فصل یک: پیدایش زبان‌شناسی نظری و فصل دوم: مکاتیب اروپا است. بخش دوم از فصل سه آغاز می‌شود و با فصل یازده پایان می‌پذیرد. در این بخش سه مبحث عمده مورد توجه قرار گرفته است: مبحث اول ساخت‌گرایی در امریکا، مبحث دوم گام‌های اولیه در دستور زایشی و چهرهٔ نخستین دستور زایشی ـ گشتاری، و مبحث سوم اشاره‌ای است به رده‌شناسی زبان. آنچه در دو بخش مزبور و فصل‌های یازده‌گانهٔ تشکیل‌دهندهٔ آن دو بخش به کلی از توجه دور مانده و نادیده گرفته شده است نحلهٔ نقش‌گرایی است. در پیشگفتار مترجم به این کمبود و نقصان اشاره شده است. دکتر حق‌شناس می‌گوید:

سورن در این دو [بخش] رخدادهای بزرگ غرب را در زمینهٔ زبان‌شناسی، از آغاز قرن بیستم تا زمان چاپ کتاب [یعنی سال ۱۹۹۶]، دنبال می‌کند و به طرح و شرح آن دسته از نحله‌ها و مکتب‌های زبان-شناسی می‌پردازد که راه را برای زایش و بالش نظریه‌های غالب در حوزهٔ زبان‌شناسی ـ به ویژه نظریهٔ زایشی و گشتاری ـ هموار کرده‌اند. سورن در آن میان به نظریه‌های نقش‌گرا هیچ نمی‌پردازد، شاید از آن رو که آن نظریه‌ها را در سیر تحولیِ زبان‌شناسی در غرب، تا پیدایش نظریه‌های زایشی مؤثر نمی‌داند (ص ده).

در این‌باره متعاقباً بحث خواهیم کرد. اینک مروری کلی خواهیم داشت بر محتوای کتاب و در مورد هر مکتب و یا شخصیت خاصی در آن مکتب که سورن بحث کرده به داوری خواهیم نشست.

در بخشی با عنوان ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی (ص ۲۲) آمده است:

---

* *دستور*، ش ۵، اسفند ۱۳۸۸، صص ۱۸۰ـ ۲۰۵. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *مکاتیب زبان‌شناسی نوین در غرب*، نوشتهٔ پیتر ا. ام. سورن، ترجمهٔ دکتر علی محمدحق‌شناس که در ۴۴۲ صفحه در سال ۱۳۸۸ از سوی انتشارات سمت منتشر شده است.

برجسته‌ترین نمایندگان ساخت‌گرایی جدید در اروپا عبارت بودند از یان بودوئن دو کورتنی [کورتنه] از لهستان و فردینان دوسوسور از سوئیس؛ و در امریکا، کمی بعدتر، ادوارد ساپیر و لئونارد بلومفیلد (ص ۲۲).

آن‌گاه آراء این ناموران زبان‌شناسی معرفی شده است.

بودوئن دوکورتنی [کورتنه] (۱۸۴۵ـ۱۹۲۹)، لهستانی‌تبار و شاغل در دانشگاه غازان در روسیه بود (سرزمین دورافتادهٔ غازان با فاصله‌ای بیش از هفتصد کیلومتر در شرق مسکو واقع است).

آنچه سورن دربارهٔ بودوئن به ما می‌آموزد این است که وی مفهوم واج[۱] را در مفهوم آوای ممیز معنا، برای نخستین بار به کار برد. اما تصویر کامل‌تر از بودوئن دوکورتنه به شرح ذیل است (علاقمندان برای شرح بیشتر می‌توانند به کتاب اندرسن (Anderson 1985) با عنوان *واج‌شناسی در قرن بیستم* رجوع کنند). تلخیص آرای اندرسن دربارهٔ بودوئن و هم‌وطن و همکارش، میکولای کروزفسکی، در ذیل آمده است:

الف) واضع مفهوم واج در معنایی که اکنون تثبیت و جهانی شده است: آوای ممیز معنا؛

ب) واضع مفهوم تکواژ[۲]: کوچک‌ترین واحد معنادار یا نقشمند زبان؛

ج) ضرورت تمایز میان مطالعهٔ هم‌زمانی زبان و مطالعهٔ درزمانی/ تاریخی زبان؛

د) تمایز قائل شدن میان دانش زبانی/ زبان از یک سو و بازنمایی آن به صورت گفتار از سوی دیگر. (Anderson 1985:56)

اندرسن به هنگام مقایسهٔ سوسور با بودوئن می‌گوید: «برخلاف سوسور، او [بودوئن دوکورتنه] آثار بسیار زیادی را در مدت حیاتش منتشر کرد» (ص ۶۰). اندرسن می‌افزاید اما از آنجا که بسیاری از این آثار به روسی و لهستانی نوشته شده بودند «... آثارش برای معاصران او چندان شناخته شده و آشنا نبودند» (همان جا). اندرسن بی‌درنگ می‌افزاید: «یک استثناء سوسور بود که در *سال* ۱۸۸۱ در اجلاس انجمن زبان‌شناسی پاریس بودوئن را ملاقات کرده بود. بودوئن نسخه‌هایی از آثار خود و کروزفسکی را به انجمن مزبور اهدا کرد و سوسور آنها را با علاقمندی خواند» (همان جا).

سورن به هنگام معرفی زندگی سوسور نظر دیگری ابراز داشته است:

بنا به گفتهٔ آرسلف (۳۷۱ ـ ۳۵۶: ۱۹۸۲)، دوسوسور به اغلبِ احتمال بیشتر اندیشه‌های بنیادین خود را مستقیماً یا به طور غیرمستقیم، از تن [هیپولیت تن ۱۸۲۸ ـ ۱۸۹۳] که منتقد، فیلسوف و تاریخ‌نگار بود، مردی بود با دانش بسیار... و شخصیتی «جامع‌الاطراف»...] به دست آورده است؛ به ویژه اندیشه‌های نشانهٔ زبانی، ارزش،[۳] تمایز میان زبان[۴] و گفتار[۵] و تمایز میان هم‌زمانی[۶] و درزمانی[۷] که هر دو اینک تداول عام پیدا کرده‌اند (ص ۲۹).

نکتهٔ درخور توجه دیگری که در باب زبان‌شناسی سوسوری مورد انتقاد بوده است بزرگ‌ترین واحد زبانی، در چارچوب نظری اوست. بی‌گمان زبان‌شناسی سوسوری واژه ـ بنیاد است. تعریف وی از زبان چنین است: زبان نظامی است از نشانه‌ها و نشانه واحدی است زبانی، متشکل از دال (تصور آوایی/ زیرساخت آوایی) و مدلول (معنا) که هر دو انتزاعی‌اند، یعنی متعلق به زبان (لانگ) هستند و نه به گفتار (پَرول). سورن نیز این باور را دربارهٔ سوسور ابراز داشته است. وی می‌گوید:

در نظر سوسور، نظام زبان واژه مرکز[۸] است و جمله به عنوان بیان قاعده‌مند اندیشه‌ای گزاره‌وار هیچ به حساب نمی‌آید. در واقع امر، نحو جمله در نظر او بخشی [است] از گفتار نه بخشی از نظام زبان (صص ۳۶ـ۳۷).

بلومفیلد، زبان‌شناس ساخت‌گرای امریکایی (1924) می‌گوید «در جزئیات، نظر من با نظر دوسوسور فرق می‌کند، عمدتاً به این جهت که من تحلیل خود را بر جمله بنا می‌کنم نه بر کلمه» (سورن، ص ۵۱). چامسکی نیز معتقد است که در زبان‌شناسی سوسوری، جمله وضعیت مشخصی نداشت و این گونه می‌نماید که نحو به گفتار[۹] واگذار شده است. (chomsky 1986: 19)

در بحث انقلاب‌های علمی در زبان‌شناسی، یعنی تاریخ‌گرایی، ساخت‌گرایی، و زبان‌شناسی زایشی چامسکیایی، یکی از دلایل انقلابی دانسته شدن زبان‌شناسی زایشی چامسکیایی این واقعیت بوده است که وی زبان‌شناسی را نحو ـ محور کرد و عمده‌ترین واحد زبانی درخور مطالعه را جمله دانست. به یاد بیاوریم که عنوان کتابی که چامسکی از طریق آن در مقام نظریه‌پرداز پا به عرصهٔ زبان‌شناسی نهاد *ساخت‌های نحوی*[۱۰] است (نه ساخت‌های صرفی یا ساخت‌های واجی یا ساخت‌های معنایی). در پانوشتی در کتاب سورن با این جمله مواجه می‌شویم: «واقعیت این است که دوسوسور چندان توجهی به نحو نداشت» (ص ۳۸). من مایلم دو مطلب را دربارهٔ واژه بنیاد بودن زبان‌شناسی سوسوری و انتقادهایی که در این‌خصوص از او شده است مطرح کنم: نخست اینکه نباید فراموش کنیم که سوسور دو مقطع فکری و حرفه‌ای را در طول حیاتش سپری کرد. یکی مقطعی است که اوج آن در سال ۱۸۷۸ بود با چاپ اثری به نام *رساله در باب دستگاه آغازین واکه‌ها در زبان‌های هندواروپایی* و نیز موضوع رسالهٔ دکتری او در زمینهٔ اضافهٔ مطلق[۱۱] در زبان سانسکریت در سال ۱۸۸۰. این مقطعی است که سوسور در فضای علائق زبان‌شناختی روز، یعنی زبان‌شناسی تاریخی ـ تطبیقی پژوهش می‌کند و تاریخ‌گراست. از ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۲ است که صاحب کرسی زبان‌شناسی همگانی/ زبان-شناسی نظری می‌شود و پایه‌گذار ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی، یعنی انقلاب علمی دوم در زبان‌شناسی، می‌گردد. با این پیش‌درآمد اکنون سخن من این است که زبان‌های هند و اروپایی کهن، زبان‌های

تصریفی قوی‌ای بودند؛ یعنی هم فعل تصریف غنی (KENT 1953: 70) داشت و هم اسم. بنابراین یک فعل صرف شده در مقام یک واژه مقدار زیادی اطلاعات دستوری (صرفی و نحوی) با خود دارد. حتی در زبان فارسی امروز که تحلیلی است نه تصریفی، به عنوان مثال صورت پراندمش par – ān – d – am – aš با اطلاعاتی که به صورت پسوند در آن صورت‌بندی شده است، بارِ یک جملهٔ تمام عیار را به دوش می‌کشد و بنابراین یک گزارهٔ معنایی را بیان می‌کند. مطلب دوم اینکه در درون زبان‌شناسی زایشی چامسکیایی اگرچه از ۱۹۵۷ تا ۱۹۸۱ که دورهٔ قاعده‌ها[۱۲] (قاعده-های زبان ویژه) است، بخش نحو وزن بسیار سنگینی را در مقایسه با دیگر حوزه‌های زبان (واژگان، صرف، واج‌شناسی و معناشناسی) در انگاره‌های زبانی بر دوش دارد، اما از ۱۹۸۱ به بعد در بدنهٔ اصلی زبان‌شناسی زایشی که دورهٔ محدودیت‌های جهان شمول[۱۳] است، تدریجاً بار واژگان و اطلاعات مربوط به مدخل‌های واژگانی (یعنی واژه‌ها) افزایش یافت و در برنامهٔ کمینه‌گرا[۱۴] که چهرهٔ امروزین زبان‌شناسی زایشی چامسکیایی است، برای هر فعل، تعداد موضوع‌های[۱۵] آن و نیز نقش معنایی آن موضوع‌ها ثبت و صورت‌بندی می‌شود. همچنین از سال ۱۹۸۰ به بعد شاهد دو انشعاب از بدنهٔ اصلی زبان‌شناسی زایشی هستیم که شاید عمده‌ترین وجه تمایز آن دو با بدنهٔ اصلی این باشد که سازوکار نحوی‌ای به نام گشتارهای نحوی به کلی کنار نهاده شدند و متعاقب آن، وزن واژگان و اطلاعات مربوط به مدخل‌های واژگانی افزایش یافت. این دو رویکرد عبارت‌اند از دستور واژی/ واژگانی ـ نقشی[۱۶] و دستور ساخت گروهی هسته‌بنیان.[۱۷] این دو هم‌اکنون رقبای زایشی برنامهٔ کمینه‌گرای چامسکی هستند و از میان آنها دستور ساخت گروهی هسته‌بنیان عمده‌ترین نظریهٔ زبان‌شناسی در زبان‌شناسی رایانه‌ای بوده است. به باور من اگر این دو مطلب را در نظر داشته باشیم، واژه‌بنیاد بودنِ زبان‌شناسی سوسوری تا حدودی قابل درک می‌شود. اینک می‌توانم ارزیابی خود را از توفیق سورن در معرفی دستاوردهای زبان‌شناختی سوسور بیان کنم:

ـ وی نشانهٔ زبانی سوسور (شامل دال و مدلول) را معرفی می‌کند (صص ۴۲ـ۴۴)، اما ابراز عقیده می‌کند که «تمایز میان دال[۱۸] و مدلول[۱۹] در حوزهٔ زبان‌شناسی چندان مؤثر واقع نشده است (ص ۴۹). استنباط سورن درست نیست.

زبان‌شناسیِ شناختی[۲۰] که در کنار زبان‌شناسی نقش‌گرا[۲۱] از رقبای امروزین زبان‌شناسیِ زایشی است، آشکارا مفهوم نشانهٔ سوسوری را (که دربرگیرندهٔ دال و مدلول است) پذیرفته و آن را به سطح جمله گسترش داده است. در دستور ساخت گروهی هسته بنیان[۲۲] نیز (که همان طور که پیش‌تر گفته

شد انشعابی است در درون زبان‌شناسیِ زایشی) نشانه بسیار مورد اتکاست. در کتاب *زبان‌شناسی نظری* می‌خوانیم:

یکی از نکات دیگری که در دستور ساخت گروهی هسته‌بنیان مورد تأکید است این است که این دستور نظامی است از نشانه‌ها، به تعبیری که کم و بیش سوسور مفهوم نشانه را به کار برده است. به بیان دیگر، نشانه‌ها که در دستور مورد وصف ما شامل واژه‌ها، گروه‌ها، جمله‌ها، و حتی کلام می‌شود، متشکل است از دال/ نمود واجی و مدلول/ نمود نحوی ـ معنایی (دبیرمقدم ۱۳۸۷: ۵۸۹).

ـ سورن در صفحات ۴۴ ـ ۴۷ به تمایز عمدهٔ دیگری که سوسور پیش نهاد و آن تمایز میان هم-زمانی و درزمانی است می‌پردازد. تمایزی که به باور این نگارنده نشان‌دهندهٔ تمایز بین انقلاب علمی اول در زبان‌شناسی (یعنی تاریخ‌گرایی) و انقلاب علمی دوم در زبان‌شناسی (یعنی ساخت‌گرایی) است. اما سورن حق و مطلب را ادا نکرده است، زیرا سوسور از تمایز سومی که وی آن را همه‌زمانی[۲۳] خوانده غفلت ورزیده است. همه‌زمانی یعنی آن قوانین زبانی که فارغ از زمان و مکان همواره جاری است (به عنوان نمونه اصل تغییرپذیری زبان‌ها قانون است به این معنا که هیچ زبانی از آن مصون نیست همچون قوانین طبیعی (مثلاً جاذبه)) (saussure 1916 [1966]: 95).

ـ سورن (صص ۴۸ـ۴۹) همچنین از تمایز میان روابط هم‌نشینی و متداعی/ جانشینی که سوسور پیش نهاد سخن گفته است. سورن این ارزیابی را نیز در این بحث به دست داده است که «سه تمایز میانِ نظام زبان و گفتار، میان درزمانی و هم‌زمانی و میان هم‌نشینی و متداعی یا جانشینی، برای زبان‌شناسی نوین تمایزهای سازنده‌ای بوده‌اند؛ گو آنکه تمایز آخری اینک دیگر با اصول ساختاری پیچیده‌تر و پیشرفته‌تری جایگزین شده است» (ص ۴۹). به باور این نگارنده عمق تأثیر این تمایز آخر را می‌توان در تمایز میان زبان‌شناسی زایشی چامسکیایی از یک سو ـ که بر روابط هم‌نشینی و پایگانی (یا سلسله مراتبی) میان سازه‌ها در جمله متمرکز است ـ و زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام‌مند/ نظام بنیاد هلیدی از دیگر سو ـ که بر روابط جانشینی و متداعی بین ساخت‌های زبانی (همچون معلوم در برابر مجهول، جملهٔ خبری در برابر جملهٔ امری و استفهامی، جملهٔ مثبت در برابر جملهٔ منفی، جملهٔ ساده و شق مرکّب آن به کمکِ اِسنادی‌سازی و شبهِ اِسنادی سازی تأکید می‌ورزد) ـ پیگیری کرد.

ـ سورن از تمایز میان لانگ و پرول بحث کرده است (صص ۳۴ ـ ۳۹)، اما پیش از ورود به آن تمایز نکتهٔ درخور توجهی را گوشزد کرده است. وی می‌گوید:

دوسوسور سخت درگیر مجموعهٔ سه‌گانه‌ای از اصطلاحات به هم‌پیوسته است. آن سه اصطلاح، به فرانسوی، عبارت‌اند از parole, langue, langage. اصطلاح langage ، که هیچ برابری در

انگلیسی [و در فارسی] ندارد، همهٔ جلوه‌های زبان، اعم از جلوه‌های مادی، فیزیولوژیایی، روان-شناختی و اجتماعی را در خود فرا می‌گیرد. این اصطلاح را می‌توان، در بهترین وجه، به عنوان اصطلاح پوششی[۲۴] در نظر گرفت که هر دو اصطلاح langue و parole را در خود می‌پوشاند [و بر این اساس می‌توان آن را در فارسی به مطلق زبان بازگرداند] (ص ۳۳).

اما دیدگاه دیگری نیز در اینجا وجود دارد که معتقد است langage سوسور همان language faculty یعنی قوهٔ نطق یا ناطقه به زبان فارسی است. «لوئیجی ریتزی (1997a) ادعا کرده که از میان سه تمایز زبان، گفتار، قوهٔ نطق که سوسور قائل شده است، چارچوب نظری سوسور به توصیف زبان (یعنی دانش زبانی یک زبان خاص همچون فرانسه، فارسی، یا انگلیسی) معطوف بود، لیکن چامسکی پرداختن به قوهٔ نطق را، که ویژهٔ انسان است و نه دیگر موجودات، در کانون توجه قرار داده است» (دبیرمقدم ۱۳۸۷: ۱۴ــ۱۵؛ Rizzi 2004: 323) و آن را دستور همگانی،[۲۵] یعنی دانش زبانی ذاتی/ زیستی خوانده است. در این بحث دو مطلب دیگر نیز آشکار می-شود: نخست اینکه وجه تمایز دیگری بین انقلاب علمی دوم در زبان‌شناسی (یعنی پیدایش ساخت-گرایی) و انقلاب علمی سوم در زبان‌شناسی (یعنی پیدایش زبان‌شناسی زایشی که چامسکی خود از آن به عنوان انقلاب‌شناختی[۲۶] یاد می‌کند) معلوم می‌شود. دوم اینکه اصرار چامسکی مبنی بر اینکه وی عقل‌گرای دکارتی است (یعنی بخشی از دانش زبانی را زیستی و ذاتی می‌پندارد) بروز می‌یابد.

ـ سورن در معرفی آرای نظری سوسور از یک تمایز مهم که وی مطرح کرده است در جای خود (یعنی در میان آرای سوسور) صحبت نکرده و آن تمایز بین صورت،[۲۷] یعنی ارزش یک واحد زبانی و جوهر،[۲۸] یعنی جوهر مادی است.

مفهوم نخست متعلق به لانگ (یا دانش زبانی) است و مفهوم دوم متعلق به پرول (یا گفتار). تمایز میان صورت و جوهر از آن جهت مهم است که راه را برای تمایز بین واج‌شناسی و آواشناسی هموار کرد. سورن به تمایز میان صورت و جوهر به هنگام معرفی مکتب کپنهاگ و آرای یلمسلف (ص ۶۸) اشاره کرده است. سورن در آنجا می‌گوید: «تمایز دوم، که آن هم از دوسوسور اقتباس شده، تمایز میان صورت و جوهر است» (همان جا). این نگارنده در تأکید بر اینکه این دو مفهوم را سوسور معرفی کرده، قول ذیل را از پال تیبولت گویا یافته است: «سوسور خاطرنشان می‌کند که این ترکیب به تشکیل صورت می‌انجامد و نه جوهر (*درس‌هایی در زبان‌شناسی همگانی* (۱۹۱۵) [۱۹۷۱]: ۱۵۷)، (Thibault 1997: 59).

در جمع‌بندی فصل یک کتاب به بیان یک نکتهٔ دیگر بسنده می‌کنم. عنوان فصل یک پیدایش زبان‌شناسی نظری است که در آن از آرا و مبانی نظری زبان‌شناسی سوسوری بحث شده است. عنوان فصل دوم مکاتب اروپایی است. از آنجا که زبان‌شناسی سوسوری هم مکتبی اروپایی است، در واقع محتوای فصل یک نیز به فصل دو متعلق است. از این رو، به نظر می‌رسد حداقلِ تغییر می‌تواند افزودن کلمهٔ دیگر به ابتدای عنوان فصل دو باشد: دیگر مکتب اروپایی.

در فصل دوم کتاب که مکاتب اروپایی عنوان آن است، از مکتب پراگ و از شخصیت‌های متعلق به آن نحله، آنتوان مارتی (۱۸۴۷ـ ۱۹۱۴)، ویلم ماتسیوس (۱۸۸۲ــ ۱۹۴۵)، نیکولای تروبتسکوی (۱۸۹۰ـ۱۹۳۸)، رومن یاکوبسن (۱۸۹۷ـ۱۹۸۲) بحث می‌شود. در معرفی دستاوردهای شخصیت‌های مکتب پراگ فقط به دو موضوع توجه شده است.

یکی اینکه تروبتسکوی و یا کوبسن مبانی واج‌شناسی را پی‌ریزی کردند و از مشخصه‌های آوایی، یعنی اتم‌های سازندهٔ آواها (مثلاً همخوانی بودن در برابر واکه‌ای بودن، انسدادی بودن در برابر غیرانسدادی (یا سایشی) بودن، واک‌دار بودن در برابر بی‌واک بودن، غنه‌ای یا خیشومی بودن در برابر دهانی بودن و مانند آن) سخن گفتند. دوم اینکه ویلم متسیوس، در مقام پایه‌گذار مکتب پراگ، از نمای نقشی جمله،[۲۹] یعنی از بار اطلاعی و خبری جمله‌ها، سخن گفت و مفاهیم مرتبط با این بحث، یعنی مبتدا[۳۰] و خبر[۳۱] را معرفی کرد. به غیر از اینکه مورد اخیر اساساً مبحثی است در زبان‌شناسی نقش‌گرا، که معمولاً از نظر سورن دور مانده، مشخصاً زبان‌شناسی متن[۳۲]، مفاهیم و دستاوردهای اثرگذار بسیاری به کلی نادیده گرفته شده است. از دستاوردهای نیکولای تروبتسکوی مفهوم تقابل‌های واجی و انواع آن شامل تقابل پایدار، تقابل خنثی شدنی و مرتبط با آنها موضوع نشان‌داری است در واج‌شناسی، و بحث آوای بی‌نشان در برابر آوای نشان‌دار. نظریه‌های نشان‌داری[۳۳] از مباحث اساسی در زبان‌شناسی زایشی امروز، نقش‌گرایی امروز، و رده‌شناسی زبان است. این موضوع را تروبتسکوی فقط در حوزهٔ واج‌شناسی مطرح کرد ولی هم‌اکنون در واج‌شناسی، صرف، نحو، معناشناسی، کاربردشناسی زبان، و زبان‌آموزی کودک سخت مورد توجه است. اما آنچه از آن بسیار غفلت شده آرا و دستاوردهای رومن یاکوبسن است. نگارنده در اینجا آنچه را می‌بایست دربارهٔ یاکوبسن گفت تا منزلت علمی او آشکار شود فهرست‌وار بیان می‌کند:

۱. در واج‌شناسی مباحث: الف) اصل یک دهان؛[۳۴] ب) به خدمت گرفتن مشخصه‌های آوایی صوتی (آکوستیکی)؛ ج) مشخصه‌های آوایی همگانی/ جهانی (که شامل دوازده مشخصه می‌شود)؛

۲. زبان‌آموزی کودک و مشخصاً مراحل فراگیری همخوان‌ها و واکه‌ها (۱۹۴۱، ۱۹۴۶)؛

۳. زبان‌پریشی و اختلالات زبانی ناشی از بیماری‌های مغزی؛

۴. در حوزهٔ تغییرات تاریخی زبان‌ها از غایتمندی تغییرات زبانی،[۳۵] یعنی تغییرات هدفمند و جهت‌دار در زبان، به جای تغییرات بی‌هدف و بی‌جهت سخن گفته است. این اندیشه خود مستلزم قاطع ندانستن مرز بین درزمانی و هم‌زمانی است؛

۵. در حوزهٔ زبان‌شناسی و ادبیات، سبک‌شناسی، مفاهیم استعاره و مجاز و این گفتهٔ معروف یاکوبسن در مقالهٔ «زبان‌شناسی و شعرشناسی»[۳۶] او (۱۹۶۰)، مبنی بر اینکه «... زبان‌شناسی که گوش خود را به روی نقش شعری و شاعرانهٔ زبان بسته است و ادیبی که نسبت به مسائل زبان‌شناختی بی‌تفاوت است و با روش‌های زبان‌شناختی ناآشناست، هر دو به یک میزان آشکارا دچار واپس‌گرایی هستند» (ص ۳۷۷)؛

۶. نقش‌های شش‌گانهٔ زبان یا پاره‌گفته‌ها(ی زبانی)[۳۷] که آشکارا حکایت از توجه یاکوبسن به نقش‌گرایی دارد. وی شش عامل را بازشناخته و برای هر کدام نقشی قائل شده است (Jakobson 1960: 353-357).

عامل‌ها			نقش‌ها		
شنونده	پیام	گوینده	ترغیبی	شعری	ارجاعی
	تماس				همدلی
	رمز				فرازبانی
	بافت				عاطفی

از میان دیگر شخصیت‌های مکتب پراگ که هیچ اشاره‌ای به او نیست آندره مارتینه است که بعدها خود پایه‌گذار رویکردی نقش‌گرا در فرانسه شد. علاوه بر اینکه مارتینه مفهوم تجزیهٔ دوگانه[۳۸] را در تقطیع عناصر زبانی به دو سطح عناصر معنامند و نقشمند از یک سو، و عناصر فاقد معنا اما ممیز معنا (یعنی همان واج‌ها) از سوی دیگر پیش نهاد که امروزه ذیل مفهوم duality در آثار زبان‌شناسان غیرفرانسوی به کار می‌رود، از سطح توصیف[۳۹] فراتر رفت و کوشید برای فرایندهای زبانی تبیین[۴۰] به دست دهد. مفاهیم اصل کم‌کوشی او و اصلِ حداکثر کارایی ارتباطی، در زبان‌شناسی امروز و به ویژه در رده‌شناسی زبان، به عنوان دو انگیزه و نیروی در تعامل و مؤثر در تغییرات زبانی مطرح‌اند. اگر بی‌توجهی سورن را به آرا و دستاوردهای مارتینه به دلیل بی‌توجهی وی به زبان‌شناسان نقش‌گرا و اینکه نقش‌گرایی در پیدایش زبان‌شناسی زایشی که مورد توجه سورن است نقش‌آفرین نبوده است بدانیم، آن‌گاه باید پرسید که چرا وی در بحث از مکتب لندن (صص ۷۷ ـ

۱۰۱) از دستاوردهای جان فرث (۱۸۹۰ ـ ۱۹۶۰) سخن گفته است (صص ۸۱ـ ۸۵). فرث نقش‌گرا بود و کاربردشناسی زبان[۴۱] و زبان‌شناسی کاربردی[۴۲] در کانون توجه و علاقهٔ او قرار داشت و بر اهمیت ملحوظ داشتن آنها در مطالعات زبانی پای می‌فشرد. وی منتقد جدی سوسور دربارهٔ ضرورت تمایز قائل شدن بین زبان (لانگ) و گفتار (پرول) بود و برخلاف سوسور که مطالعهٔ زبان (لانگ) را در اولویت قرار داده بود، فرث مطالعهٔ زبان واقعی را همان مطالعهٔ گفتار در بافت اجتماعی ـ فرهنگی و موقعیتی آن می‌دانست (koerner 2000: 115-127).

قول‌های ذیل که از سورن (ص ۸۲) نقل می‌شود مؤید استنباط فوق از فرث است: «فرث زبان را همچون محصولی اجتماعی می‌دید که به منظور تعامل اجتماعی طرح‌ریزی شده است» و «در نظر او معنا با نقش در بافت[۴۳] درگسترده‌ترین مفهوم ممکن آن یکی است» (همان جا).

اکنون بخش دوم کتاب را با عنوان قرن بیستم: امریکا بررسی می‌کنیم. این بخش از فصل سه آغاز می‌شود و تا پایان فصل یازده ادامه پیدا می‌کند. عنوان فصل سه تاریخچه‌ای از مراحل اولیه: ویتنی و بوئاس است. این دو زبان‌شناس علائق و باورهای کاملاً متضادی داشتند. سورن می‌گوید:

آغاز سنت زبان‌شناسی در امریکا با استقلال آن کشور مصادف است. نخستین جایی که فعالیت-های زبان‌شناختی در آن شکل گرفت انجمن فلسفی امریکا[۴۴] بود که در سال ۱۷۶۹ تأسیس شد. همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت، گرایش‌های زبان‌شناختی در آن سال‌های نخستین رنگ و زنگ ملی‌گرایی داشت و عمدتاً بر زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا متمرکز بود (ص ۱۰۸).

ویلیام دوایت ویتنی (۱۸۲۷ـ۱۸۹۴) را سورن نخستین زبان‌شناس نظری و حرفه‌ای در امریکا خوانده (ص ۱۱۰) و دربارهٔ علائق زبان‌شناختی او گفته است:

در نظر ویتنی، زبان‌شناسی علم زبان‌ها و منشأ و تاریخ کلمات است؛ یعنی مطالعهٔ عام و مطالعهٔ تطبیقی زبان‌های انسانی و عناصر سازندهٔ آنهاست. این علم را فقه‌اللغهٔ تطبیقی نیز می‌نامند (همان‌جا).

اما ویتنی، برخلاف سنتی که از آن یاد شد، دیدگاهی کاملاً غیرعلمی و نژادپرستانه نسبت به مطالعهٔ زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا ابراز داشته است. سورن قول ذیل را از ویتنی (Whitney 1867: 181) آورده است:

همان‌طور که در اینجا، یعنی در سرزمین امریکا، ملتی فرهیخته و یگانه، با زبانی همگن، رفته‌رفته دارد جای توده‌ای از قبایل وحشی با انبوهی از زبان‌های ناساز را می‌گیرد، در هر جای دیگر نیز درست همین فرآیند، گیریم در مقیاسی کوچک‌تر، در جریان است: مدنیت و شرایطی که مدنیت با خود می‌آورد دارند بر بربریت و اثرهای تفرقه‌برانگیز آن فائق می‌آیند (ص ۱۱۱).

اما فرانتس بوئاس (۱۸۵۸ـ ۱۹۴۲) دیدگاهی کاملاً متفاوت داشت. سورن این دیدگاه را به روشنی بیان کرده است:

انچه دربارهٔ آراء بوئاس مهم است، بیش و پیش از ارزش ذاتی آنها، صِرفِ این واقعیت است که آراء مزبور مخالف نظریات ویتنی بود که این یکی اندک‌اندک به صورت آراء استانده در امریکا درآمده بود. اهمیت بوئاس در تاریخ زبان‌شناسی امریکا عمدتاً در این واقعیت است که سبب شد مطالعهٔ زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا، سهمی از ارج و اعتبار پیشین خود را دوباره به دست آورد و این موجب اقبال هر چه بیشتر به سوی زبان‌شناسی مردم‌شناختی گردید... دو نام ماندگار که در سخن گفتن از دانشجویان او به ذهن متبادر می‌شوند عبارت‌اند از یکی ساپیر و دیگری بلومفیلد... (ص ۱۱۶).

دستاوردهای این دو شخصیت پیشتاز در ساخت‌گرایی، موضوع فصل‌های چهار و پنج کتاب است.

به باور سورن، ادوارد ساپیر (۱۸۸۴ـ۱۹۳۹) «... نخستین ساخت‌گرای واقعی در زبان‌شناسی امریکاست» (ص ۱۱۸). وی می‌گوید:

علاقهٔ ساپیر به زبان و آراء او در این باره نتیجهٔ آمیزش فقه‌اللغه یا زبان‌شناسی تطبیقی و تاریخ‌مدار، از یک طرف، با توصیف زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا و از طرف دیگر، بیشتر با سنّت اروپایی تفکر دربارهٔ بنیاد منطقی و روان‌شناختی زبان و، بنابراین، دربارهٔ معناست (ص ۱۱۸).

توصیف سورن از باورهای زبان‌شناختی ساپیر همچون دو قول ذیل خواننده را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌کند که ساپیر، به عنوان زبان‌شناس ساخت‌گرای امریکایی، ذهن‌گرا[۴۵] بود. برخلاف دیگر ساخت‌گرای سرشناس امریکایی، لئونارد بلومفیلد، که به باور نگارنده در نظر رفتارگرا[۴۶] بود. به سه قول از ساپیر که سورن نقل کرده است بسنده می‌کنیم:

پیش از این دیدیم که جمله در مقام عمده‌ترین واحد نقشمند زبان، درست مثل کلمه، هم موجودیتی روان‌شناختی دارد هم موجودیتی صرفاً منطقی یا انتزاعی (سورن، ص ۱۲۲).

در قسمت دیگری سورن خود می‌گوید:

ساپیر میان یک سطح غیرزبانی فکر یا اندیشهٔ مستقل از زبان، از یک طرف، و یک سطح اندیشه پیش از بیان زبانی، از طرف دیگر، تمایز ایجاد می‌کند. در این سطح دوم است که اندیشهٔ ناب به درون مقوله‌های زبانِ در دست بررسی هدایت شده است (ص ۱۲۹).

آن‌گاه بی‌درنگ قول ذیل را از ساپیر نقل می‌کند:

تمایل زبان به ایجاد پرهیب‌هایی برای طبقه‌بندی است و تمامی مفاهیم موجود در زبان باید در آن پرهیب‌ها گنجانده شوند... زبان... باید هر طور که شده قفسه‌بندی‌های کاملاً انحصاری‌اش را حتماً حفظ کند (سورن، ص ۱۲۹).

همچنان که گفتم، اگر چه براساس این قول‌ها و توضیحات، خواننده درمی‌یابد که ساپیر ذهن‌گرا بود، اما وی مقالهٔ بسیار مهمی با عنوان «واقعیت روان‌شناختی واج‌ها»[۴۷] در سال ۱۹۳۳ انتشار داده است که آشکارا ذهن‌گرا بودن وی را نشان می‌دهد. وی برخلاف بلومفیلد که واج را یک واحد فیزیکی و مادی می‌دانست، واج را واحدی دارای واقعیت روان‌شناختی که در ذهن اهل زبان نقش بسته است تلقی می‌کند. سورن هیچ اشاره و ارجاعی به این مقالهٔ بسیار حائز اهمیت ندارد. نکتهٔ درخور توجه دیگری که این سخنران مایل است با توجه به دو نقل قول پیش‌گفته از ساپیر به آن بپردازد این است که ساپیر از یک سو از رابطهٔ بین زبان و اندیشه/ تفکر صحبت می‌کند و از سوی دیگر از مقوله‌بندی مفاهیم در قالب پرهیب‌هایی. این مفاهیم در زبان‌شناسی سال ۲۰۰۹، هم در زبان‌شناسیِ شناختی سخت مورد توجه‌اند و هم در نقش‌گرایی هلیدی. مفهوم مقوله‌بندی با مفهوم بسیار مورد ارجاع نمونهٔ اعلا[۴۸] که هم در زبان‌شناسی (و به ویژه در رده‌شناسی زبان) و هم در روان-شناسی مفاهیم مهمی هستند، مرتبط و بلکه عجین است. برخی از پرسش‌های اساسی در این باره چنین است: نمونهٔ اعلای مقولهٔ فعل حاوی چه مؤلفه‌ها و مشخصه‌هایی است؟ نمونهٔ اعلای مقولهٔ اسم چگونه است؟ در گذر از مقولهٔ فعل به اسم، یا همان فرایند اسم‌سازی، چه مؤلفه‌هایی دگرگون می‌شود و چه مؤلفه‌هایی همچنان حفظ می‌شود؟ در این مباحث، پیوستاری و مدرّج بودن عناصر زبانی و فازی بودن زبان‌های طبیعی مورد اشاره است. از سوی دیگر، رابطهٔ بین جهان پیرامون و بازنمایی ذهنی و شناختی آن از یک سو و اینکه بازنمایی ساختاری آن در زبان چگونه است از دیگر سو، در سه دههٔ اخیر در زبان‌شناسی نقش‌گرا و رده‌شناسی زبان، ذیل مبحث تصویرگونگی،[۴۹] شامل تصویرگونگی برونی و تصویرگونگی درونی، توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. نیز رابطهٔ میان فرهنگ (نظام باورها و ارزش‌ها، آداب و سنن) و بازنمایی و صورت‌بندی آن در زبان، از دستاوردهایی هستند که برخی از نظریه‌پردازان تحلیل گفتمان انتقادی،[۵۰] همچون راجر فالر (fowler 1991)، آن را، در میان آثار زبان‌شناسان، وام‌دار ادوارد ساپیر می‌دانند. مبحث رابطهٔ میان زبان و اندیشه/ تفکر و نیز بحث نسبیت‌گرایی[۵۱] در زبان، که ذیل فرضیهٔ ساپیر ـ ورف می‌آید، موضوعی است آشنا و مطرح در گذشته و هم‌اکنون نیز در رده‌شناسی زبان مورد توجه است. تازه‌ترین اثری که این نگارنده از آن آگاه است کتابی است که در سال ۲۰۰۸ دانشگاه اوپسالای سوئد آن را منتشر کرده است. عنوان آن کتاب، که در واقع

رساله‌ای است دکتری در آن دانشگاه (که همان سال دفاع شده است)، *نسبی کردنِ نسبیت زبانی*[۵۲] است تألیف Ingrid Björk. در مقدمهٔ کتاب می‌خوانیم:

رسالهٔ حاضر به فرضیه‌ای خاص دربارهٔ رابطهٔ میان زبان و اندیشه/ تفکر، یعنی، فرضیهٔ نسبیت زبانی، که به فرضیهٔ ساپیر ـ ورف نیز مشهور است می‌پردازد (ص ۹).

آخرین مطلبی که مایلم دربارهٔ ارزیابی خود از معرفی‌ای که سورن از آرا و دستاوردهای ساپیر به دست داده بیان کنم این است که جنبهٔ علمی دیگر ساپیر رده‌شناس بودن اوست. او رده‌شناسی قرن ۱۸ و ۱۹ را که کل‌گرا بود دگرگون کرد و رده‌شناسی جزءگرا را مطرح ساخت. به اختصار اینکه، وی اطلاق‌های کلی را به زبان (مانند پیوندی بودن، تصریفی بودن، تحلیلی بودن، انضمامی بودن) مورد تردید قرار داد. این دستاورد به کلی از نگاه سورن دور مانده است و حتی در فصل آخر کتاب که به رده‌شناسی زبان اختصاص یافته به آن نپرداخته است. به دیگر سخن، نگارنده با گفتهٔ ذیل از سورن هم‌رأی نیست:

گرینبرگ [1963] پژوهش‌های خود را در زمینهٔ جهانی‌های زبانی در شرایطی شروع کرد که از زمان فون شلگل (یعنی از ۱۸۱۸) به بعد هیچ پیشرفتی در رده‌شناسی زبان‌ها صورت نگرفته بود (ص ۳۶۳).

ساپیر ساخت‌گرایی بود که می‌بایست او را پس از استادش، بوئاس، برجسته‌ترین چهرهٔ مردم-شناسی زبان[۵۳] دانست. اما لئونارد بلومفیلد (۱۸۸۷ ـ ۱۹۴۹) ساخت‌گرایی بود که پیرو روان‌شناسی رفتارگرا و، در نظر، مخالف ذهن‌گرایی بود. بلومفیلد در مدت اقامتش در آلمان در جلسات درس روان‌شناسی زبانِ ویلهلم وونت (wundt) شرکت کرد. نظریهٔ معنایی بلومفیلد که در آن مفاهیم محرک[۵۴] و پاسخ[۵۵] مورد استنادند، دل‌بستگی او را به رفتارگرایی آشکار می‌سازد. گاه سورن خیلی به جزئیات زندگی و احوال شخصیت‌هایی که در کتاب معرفی کرده است پرداخته؛ از آن جمله هنگامی که از بلومفیلد سخن می‌گوید (ص ۱۴۴). شاید وی می‌دانسته که روزی کتابش به زبان فارسی ترجمه خواهد شد و از قرار، از ذائقهٔ خوانندگان ایرانی آگاهی داشته است.

سورن در بحث از دستاوردهای بلومفیلد می‌گوید:

یک دلیل عمده که چرا بلومفیلد در عالم زبان‌شناسی نوین به چهره‌ای محوری و بنیادین بدل شده، بیش از همه، در این واقعیت نهفته است که او اصل ساخت‌سازه‌ای و سلسله مراتبی[۵۶] یا به تعبیری دیگر، تحلیل سازه‌هایی پیاپی[۵۷] را به طرزی نظام‌مند و مستمر در تحلیل‌های خود به کار بست (ص ۱۶۷).

در ادامه می‌خوانیم:

در کتاب زبان بلومفیلد (1933)، تحلیل سازه‌های پیاپی به صورت سنگ اصلی بنای دستور زبان درآمده و تا زمان حاضر نیز به همین صورت بازمانده است (ص ۱۶۸).

عنوان فصل شش تنوع آرا پس از بلومفیلد است. سورن پیروان بلومفیلد را در دو گروه جای داده است: سنت‌گرایان[۵۸] و صورت‌گرایان.[۵۹] برجسته‌ترین سنت‌گرایی که سورن از آرا او سخن می‌گوید کِنت لی پایک (سال تولد ۱۹۱۲) است.

دستاورد عمدهٔ پایک در حوزهٔ زبان‌شناسی در معنای دقیق کلمه نظریهٔ دستوری اوست که ان را نظریهٔ تحلیل نقشگاهی[۶۰] نام نهاده است (سورن، ص ۱۸۷).

سورن به درستی زلیگ سابتای هریس (۱۹۰۹ ــ ۱۹۹۲) را چهرهٔ برجستهٔ مکتب صورت‌گرا معرفی کرده است (ص ۱۹۲).

هریس در میان تمام زبان‌شناسان هم‌نسلش، سرسخت‌ترین طرفدار رفتارگرایی بود، گو آنکه به شدت تحت تأثیر ساپیر هم بود و در آثارش فراوان از او یاد می‌کند. با این همه، تأثیر عمده از بلومفیلد پذیرفت، به ویژه از تحلیل سازه‌های پیاپی او. شاهکار او کتاب *روش‌های زبان‌شناسی ساختاری*[۶۱] است که در ۱۹۵۱ منتشر شد... این کتاب بی‌نظیر در میان ملال‌آورترین کتاب‌هایی قرار دارد که تاکنون انتشار یافته است (سورن، ص ۱۹۱).

هریس نیز، مانند یلمسلف، علاقهٔ بسیار به ریاضیات داشت. همو از جملهٔ نخستین کسانی در امریکا بود که اندیشه‌ها و روش‌های ریاضی را در پژوهش‌های زبان‌شناختی به کار بست... صورت‌گرایان رفتارگرا بودند و در نتیجه، چون واقعیت ذهنی را انکار می‌کردند، ناگزیر ابزارگرا[۶۲] نیز بودند (ص ۱۹۳).

سورن آن‌گاه مؤلفه‌های ذیل را به عنوان منعکس‌کنندهٔ آرای صورت‌گرایانی همچون هریس فهرست کرده است. وی می‌گوید:

با این تفاصیل، بستهٔ صورت‌گرایان در زمینهٔ مسائل مورد نظر در مایهٔ زیر است:

الف) ابزارگرایی، بدون تخصیص ساخت بی‌همتا.[۶۳]

ب) رفتارگرایی، بدون واقعیت ذهنی.

ج) توزیع و سادگی به منزلهٔ ضوابط درستی در تخصیص ساخت سازه‌های پیاپی. نقش معنا در حداقل مطلق نگاه داشته می‌شود» (ص ۱۹۵).

زبان‌شناس صاحب نام دیگر این دوره، چارلز اف. هاکت (متولد ۱۹۱۶) است. سورن او را یک زبان‌شناس میانه‌رو خوانده است (ص ۱۹۵). وی نزد ساپیر و بلومفیلد به تحصیل پرداخت.

[هاکِت] مثل هریس علاقه‌ای وافر به ریاضیات داشت، و بسیاری از آرایی که طی سال‌های آخر دههٔ ۱۹۴۰ و سال‌های اول دههٔ ۱۹۵۰ به دست هریس پرورده شدند، در آثاری از هاکت نیز که مربوط به همان دوره‌اند یافت می‌شود. هاکت را همگان در حدود سال ۱۹۵۵ به عنوان یکی از امیدبخش‌ترین و برجسته‌ترین زبان‌شناسان نظریه‌پرداز روزگار خود می‌شناختند. ورود چامسکی به عرصهٔ زبان‌شناسی، به هر حال، او را متأسفانه در محاق فراموشی فرو برد؛ چه در سال ۱۹۵۷ بود که چامسکی انگارهٔ توصیف دستوری گشتاری و زایشی خود را ارائه کرد و از آن رهگذر به شهرت جهانگیر رسید (صص ۱۹۵ـ۱۹۶).

کتاب مشهور او [هاکت] با عنوان *دورهٔ زبان‌شناسی جدید*[۶۴] است که در سال ۱۹۵۸ انتشار یافت و مورد اقبال فراوان قرار گرفت (صص ۱۹۶ـ ۱۹۷).

سورن می‌گوید که هاکت در آن کتاب به مفاهیم سنتیِ نهاد و گزاره وفادار می‌ماند (ص ۱۹۷). آن گاه وی قول ذیل را از کتاب هاکت (1958:201) آورده است:

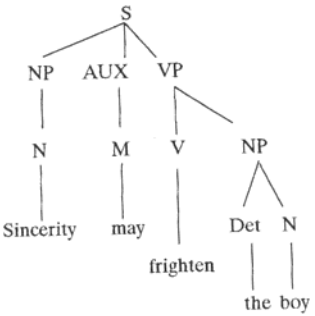
فراگیرترین مشخصهٔ ساخت‌های اِسنادی[۶۵] را در قالب اصطلاح‌های موضوع[۶۶] و تفسیر[۶۷] به عنوان سازه‌های پیاپی آن ساخت‌ها پیش نهاده‌اند؛ بدین معنا که سخنگو موضوعی را مطرح می‌کند و آن گاه چیزی (تفسیری) را دربارهٔ آن موضوع اظهار می‌دارد... در زبان انگلیسی و هم‌چنین در زبان‌های آشنای اروپایی، موضوع، معمولاً نهاد جمله هم هست؛ همان‌طور که تفسیر نیز در آن زبان‌ها اغلب گزاره است (ص ۱۹۷).

آن‌گاه سورن اظهار می‌کند:

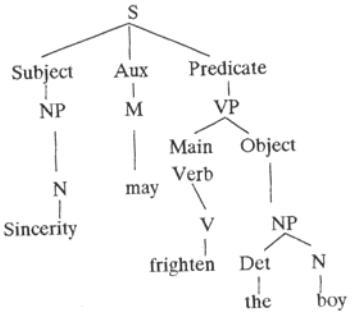
درخور توجه است که این آخرین بار در آثار زبان‌شناسی نظری و همگانی در امریکاست که به مبحث نهاد و گزاره اشاره می‌شود و کسی از آن حمایت می‌کند. در آثار زبان‌شناسی گشتاری، مبحث مزبور به تمامی ناپدید گردیده و یکسره به فراموشی سپرده شده است. به همین صورت، در دیگر تحولات در زمینهٔ دستور زبان صوری نیز که طی بیست و چند سال اخیر رخ داده است هیچ نشانی از مبحث مزبور در میان نیست (صص ۱۹۷ ـ ۱۹۸).

البته باید بدانیم که سخن سورن که با این شدّت و حِدّت هم بیان شده، چندان دقیق و درست نیست. چامسکی در کتاب خود با عنوان *جنبه‌هایی از نظریهٔ نحو* (1965:68-74) به مبحث نهاد[۶۸] و گزاره[۶۹] پرداخته و برای جملهٔ Sincerity may frighten the boy دو نمودار درختی زیر را ترسیم کرده است:

(۳) (ص ۶۵)



(۶) (ص ۶۹)



چامسکی تصریح می‌کند از آنجا که می‌توان با سه تعمیم کلی به شرح ذیل، نقش‌های دستوری فاعل/ نهاد بودن، گزاره بودن، و مفعول صریح بودن را، با توجه به جایگاه سلسله مراتبی آنها، از نمودار (۳) پیش‌بینی کرد، گنجاندن آنها در نمودار (۶) در واقع کاملاً حشو است و از این‌رو غیرضروری و از لحاظ نظری نامطلوب:

۱. نهاد/ فاعل آن گروه اسمی است که در نمودار درختی، ذیل گروه جمله (s) واقع است.

۲. گزاره همان گروه فعلی (vp) است که در نمودار درختی ذیل گروه جمله قرار دارد.

۳. مفعول صریح آن گروه اسمی است که در نمودار درختی ذیل گروه فعلی (vp) جای دارد. (Chomsky 1965: 71)

سال انتشار کتاب سورن ۱۹۹۶ است. در سال ۱۹۹۳ جان بوورز، زبان‌شناس زایشی، مقاله‌ای را با عنوان «نحو گروه اسناد»[۷۰] به این موضوع اختصاص داد و پس از آن، در مقاله‌های ۲۰۰۱ و ۲۰۰۲ خود همین بحث را دنبال کرد. بوورز گفته که مفهوم اسناد مفهومی سنتی است که به رابطهٔ بین نهاد/ فاعل و گزاره، به عنوان دو سازهٔ اصلی جمله دلالت دارد (۲۰۰۱، ص ۲۹۹). (دبیرمقدم ۱۳۸۷: ۶۳۸)

به کتاب سورن بازمی‌گردیم. عنوان فصل هفت کتاب دستور زایشی و طلیعهٔ دستور گشتاری است (ص ۲۲۰). با کنار هم نهادن بحث‌های فصل هفت و مطالب فصل‌های پیشین می‌توان دریافت که سورن معتقد است زبان‌شناسی زایشی ـ گشتاری چامسکیایی در قرن بیستم، ریشه در انگارهٔ صوری و الگوریتمی لوئی یلمسلف (در مکتب کپنهاگ)، تحلیل سازه‌های بلافصل لئونارد بلومفیلد و صورت‌گرایی محض زلیگ هریس دارد. در این خصوص گفتهٔ سورن شنیدنی است:

این است که دستور زایشی و، بعداً دستور گشتاری دقیقاً در جاهایی کامیاب شدند که تحلیل بنیادی ناکام ماند. به عبارت دیگر، نظریهٔ امریکایی به چیزهایی دست یافت که یلمسلف جُسته بود اما نیافته بود (ص ۶۵).

می‌دانیم که زلیگ هریس استاد چامسکی بود و هر دو در آثارشان از تأثیر دیگری بر آرای خود صحبت کرده‌اند. اما سورن معتقد است که «خاستگاه دستور زایشی و دستور گشتاری زایشی (یا به اختصار تی جی جی) را در آثار زلیگ هریس می‌توان بازیافت» (ص ۲۲۰). در کتاب *زبان‌شناسی نظری* (دبیرمقدم ۱۳۸۷: ۹۵ پانوشت ۲) در این باره تصریح شده است:

در مورد معرفی مفهوم گشتار به زبان‌شناسی (نوین) و مشخصاً اینکه آیا ابتدا چامسکی یا اینکه زلیگ هریس، استاد چامسکی، آن را به کار برده است، دو نکتهٔ ذیل درخور ذکر است. نخست اینکه چامسکی در مقدمهٔ کتاب *ساخت‌های نحوی* اظهار داشته است که او در مدت انجام دادن آن تحقیق از نظریات و پیشنهادهای هریس بسیار بهره برده است (ص ۶). هریس نیز از تأثیر افکار و نظریات چامسکی در کارش یاد کرده است (۱۹۵۷، ص ۲۸۳، پانوشت ۱). دوم آنکه مفهوم گشتار در آثار هریس با مفهوم گشتار در آثار چامسکی تفاوت‌هایی دارد. در آثار هریس گشتارها به هنگام تدوین شیوه‌ای برای تحلیل متن مطرح شدند (ر. ک. هریس ۱۹۵۲) [می‌دانیم که هریسِ صورت‌گرا واضع اصطلاح تحلیل گفتمان[۷۱] در زبان‌شناسی است] و کاربرد گسترده‌تر و متنوع‌تری دارند و بر جمله‌های یک زبان عمل می‌کنند و تغییرات مقرر را ایجاد می‌کنند (ر. ک. هریس ۱۹۵۷)، در صورتی که در آثار چامسکی گشتارها بر ساخت سازه‌ای جمله‌ها عمل می‌کنند. به بیانی دیگر، در آثار چامسکی گشتارها در سطحی انتزاعی‌تر عمل می‌کنند.

همچنان که سورن گفته است:

بدنهٔ اصلی مقالهٔ هریس (۱۹۵۷) به بحثی گسترده دربارهٔ تعدادی از روابط گشتاری در زبان انگلیسی اختصاص دارد که همه را خود او پیش نهاده است (ص ۲۴۴).

این سخن به طور کلی درست است اما نباید فراموش کرد که کتاب (یکصد و هفده صفحه‌ای) *ساخت‌های نحوی* چامسکی نیز در همان سال (یعنی ۱۹۵۷) انتشار یافت و این کتاب خود مبتنی بر کتاب بسیار مفصل‌تری است با عنوان *ساخت منطقی نظریهٔ زبانی* که نگارش آن در سال ۱۹۵۵ انجام گرفته است ولی در سال ۱۹۷۵ چاپ شد. پیتر سورن به خوبی نشان داده که تا چه اندازه چامسکی متأثر از زلیگ هریس بوده است. اما، به هر حال، کار چامسکی تفاوت‌های اساسی با کار هریس دارد. به عنوان نمونه، قول ذیل را از سورن نقل می‌کنم:

افزون بر این، می‌بینیم که هریس گشتارها را به عنوان سرچشمهٔ ویژگی نامحدود بودن زبان طبیعی، معرفی می‌کند اما از ویژگی بازگشت‌پذیری[۷۲] به عنوان خاستگاهی ممکن برای همان ویژگی یاد نمی‌کند؛ آن‌گونه که در اشکال اولیهٔ دستور زایشی چامسکی به چشم می‌خورد. احتمالاً منصفانه است که بی‌توجهی هریس در این باره را به این واقعیت نسبت دهیم که، در آن دوره از زمان به هر حال، هریس هنوز تصور مشخصی از این امر نداشت که اولاً چه چیزی قواعد دستوری را می‌سازد و، ثانیاً چه چیزهایی حکم خواص ریاضی قواعد و دستگاه‌های قواعد را دارد. به زودی خواهیم دید که چامسکی از این نظرگاه آشکارا پیش‌تر از هریس قرار می‌گیرد (ص ۲۵۱).

مباحث مربوط به نوآم چامسکی موضوع فصل‌های هشتم، نهم و دهم کتاب است. متأسفم بگویم که کتاب سورن جهت‌گیری ضدّ چامسکی دارد و چنان که بایسته و شایستهٔ یک اثر علمی است، بی‌طرفانه نیست. به دو قول ذیل که به فاصلهٔ یک سطر از یکدیگر بیان شده‌اند توجه می‌کنیم:

باز در همان اثر (۱۹۷۵ [۱۹۵۶] : ۳۵) می‌خوانیم که واقع‌گرایی هریس چگونه این اندیشه را به چامسکی معرفی کرد، و چامسکی چگونه نسبت به معلم خود، از این جهت، به راستی تنگ‌چشمی نشان داده است (صص ۲۶۳ـ۲۶۴).

با فاصلهٔ یک سطر سورن می‌گوید:

چامسکی، بنا به گفتهٔ خود او، از طریق هریس با اندیشهٔ گشتار آشنا شد؛ می‌گوید: یکی چند سال بعد [یعنی بعد از سال ۱۹۵۱؛ افزودهٔ پیتر آ. ام. سورن]، وقتی به طوری جدی‌تر شروع به مطالعهٔ نحو زایشی کردم، توفیق آن را یافتم که مفهوم تازه‌ای را برای این مقصود اختیار کنم که توسط زلیگ هریس و برخی شاگردان او شکل گرفته بود، و آن همانا مفهوم گشتار در دستور زبان بود. خیلی زود آشکار شد که به کمک این فکر نویافته بسیاری از نارسایی‌های انگاره‌ای که من پیش از آن به کار برده بودم، از میان برداشته خواهد شد (چامسکی ۱۹۷۵ [۱۹۵۶]: ۴۰ـ۴۱) (سورن: ۲۶۴)

در جای دیگر سورن از چامسکی چنین نقل می‌کند:

تمامی جنبه‌های مطالب خود را به کرّات و در کلیهٔ جزئیات با زلیگ هریس در میان می‌گذاشت [می‌گذاشتم]، به طوری که نشانه‌های تأثیر و نفوذ او در گوشه گوشهٔ مطالب مزبور مشهود است (چامسکی ۱۹۷۵ ـ [۱۹۵۶]: ۴). ناگزیر باید نتیجه بگیریم که این دو، دست کم، در طول یکی چند سال در امتداد خطوطی یگانه می‌اندیشیدند و «خواه ناخواه» تأثیر دو جانبه‌ای در یکدیگر داشتند. همان‌گونه که همه می‌دانند، در چنین فرایند تأثیرگذاری خزنده‌ای در عالم اندیشه، معمولاً ناممکن است با یک بازنگری به گذشته با قاطعیت بگوییم چه کسی کدام قدم را در جهت حل چه مسئله‌ای برداشته است (سورن، ص ۲۷۲).

سورن در جای دیگری می‌گوید:

بیشتر آثار چامسکی در زمینهٔ زبان‌شناسی نظری دربارهٔ مسائل فرانظری[۷۳] است و این واقعیت چامسکی را در زمرهٔ فرازبان‌شناسان،[۷۴] نه زبان‌شناسان، قرار می‌دهد. چامسکی در جریان صورت‌بندی سؤال‌های فرانظری و یافتن پاسخ برای آنها توانسته است مفاهیم و مسائل رایج در فلسفهٔ جدید علم را در عرصهٔ زبان‌شناسی نظری به گونه‌ای به کار بندد که پیش از آن برای کسی میسر نشده بود (صص ۲۸۰ و ۲۸۱).

اما در پانوشت مربوط به همین قول، لحن سورن متفاوت می‌شود. وی می‌گوید:

شمار تحلیل‌ها و توصیف‌های عملی چامسکی در زمینهٔ دستور زبان، با توجه به انبوه نوشته‌های او دربارهٔ نظریهٔ زبان‌شناسی، بسیار اندک است. شگفت آنکه از تنها دو فقره تحلیل جامعی که چامسکی تا به امروز ارائه کرده، یکی در زمینهٔ واژ ـ واج‌شناسی است (و آن پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد اوست که در سال ۱۹۵۱ دربارهٔ واژ ـ واج‌شناسی زبان عبری نوین نوشته است) و دیگری در زمینهٔ واج‌شناسی (چامسکی و هَلِه ۱۹۶۸). در زمینهٔ نحو حتی یک مورد هم در آثار چامسکی نیست که به چیزی نزدیک به تحلیلی جامع از یک ساخت یا مجموعهٔ چند ساخت در انگلیسی یا در هر زبان دیگر شبیه باشد. تعداد عظیمی از اصول عام و محدودیت‌های کلی، در هیئت زنجیره‌ای بی‌پایان از نوشته‌ها، یکریز به بازار عرضه شده است؛ اما در میان آن همه، هیچ تحلیل یا توصیف عملی به چشم نمی‌خورد. هر اثری در مایهٔ نحو که در محدودهٔ هر دستوری ملهم از چامسکی فراهم آمده به دست دیگران ارائه شده است و تمامی آن کسان، بی‌هیچ استثنایی، بعداً دریافته‌اند که آن اصول و محدودیت‌ها را نمی‌توان حفظ کرد. پستال در اثر هاک و گلداسمیت (۱۹۹۵: ۱۴۲) در این باره می‌گوید: نکتهٔ مهم این است که میان نتایج اصیل و عملی زبان‌شناسی چامسکیایی، از یک طرف و جنگلی از مقالات که به آراء

مربوط به این زبان‌شناسی اختصاص داده شده‌اند و اکنون نیز اختصاص داده می‌شوند، از طرف دیگر، اختلافی فوق‌العاده بزرگ وجود دارد (سورن، ص ۲۸۰، پانوشت ۲۷).

با این قول از جهاتی موافقم و از جهاتی مخالف. مخالفم، زیرا به عنوان نمونه، مقالهٔ «ملاحظاتی پیرامون اسم‌سازی»[۷۵] نوشتهٔ چامسکی (۱۹۷۰) اثری است که از لحاظ تحلیل داده و نتایج ملموس حاصل از آن تحلیلی غنی است و هیچ دانشجوی دکتری علاقه‌مند به صرف و نحو از آن بی‌نیاز نیست. در سطحی کلان‌تر، با گفتهٔ پستال در اثر هاک و گلد اسمیت نیز که سورن به آن استنادکرده است هم‌رأی نیستم. دستاوردهای زبان‌شناسی زایشی چامسکی در حوزهٔ واج‌شناسی بسیار تأثیرگذار بوده و حجم قابل توجهی از آنها همچنان معتبر است (مقایسه کنید نظریهٔ معیار دستور زایشی ـ گشتاری چامسکی (1965) را با واج‌شناسی زایشی معیار که انگارهٔ زبانی مورد بحث در اولی به تاریخ تحولات زبان‌شناسی تعلق دارد اما در واج‌شناسی (2009) همچنان می‌توان واج‌شناسی زایشی را به عنوان رویکرد مطرح تدریس کرد، مانند کتاب دیوید اودن با عنوان *درآمدی بر واج‌شناسی* (Odden 2005) . به بیانی دیگر، واج‌شناسی زایشی معیار در کنار واج‌شناسی جزء مستقل/ خود واحد،[۷۶] واج‌شناسی عروضی،[۷۷] نظریهٔ بهینگی،[۷۸] و واج‌شناسی واژگانی[۷۹] همچنان می‌تواند چارچوبی برای توصیف و تحلیل داده‌ها باشد). از طرف دیگر، با سورن در این نکته موافقم که حجم آثاری که در زبان‌شناسی زایشی انتشار یافته و می‌یابد، نسبت به نتایج عملی و مورد اجماع و اتفاق‌نظر در جامعهٔ زبان‌شناسی بسیار افزون‌تر است.

مطلبی را هم بشنویم دربارهٔ مقصود اولیهٔ زبان از دیدگاه زبان‌شناسان زایشی. سورن می‌گوید:

به هر حال، سؤال عِلّی که دستوریان گشتاری و زایشی اولیه پیش می‌نهادند، بنا به ظاهر، دامنه‌ای بسیار محدودتر داشت. در آن سؤال هیچ جایی برای ارتباط زبانی[۸۰] در نظر گرفته نشده بود (ص ۳۱۱).

در پانویس مربوط به این قول می‌خوانیم:

در واقع، چامسکی همیشه انکار کرده که مقصود اولیهٔ زبان امر ارتباط است و در عوض، به دفاع از این نظر پرداخته که مقصود از زبان بیان اندیشه‌هاست (ص ۳۱۱، پانوشت ۳۹).

این استنباط از علائق چامسکی کاملاً درست است. چامسکی همواره تأکید داشته است که رویکرد او فردبنیاد است نه جامعه بنیاد.

از بحث محتوای کتاب می‌گذرم. ابتدا نکته‌ای را دربارهٔ ارجاع‌های موجود در ترجمهٔ کتاب سورن بگویم. در ترجمهٔ آن کتاب افزون بر ۷۴ مورد ارجاع یافت می‌شود، با این توضیح که تعدادی از آنها

مکرر به کار رفته است، که به آن ارجاع داده شده اما در کتابنامه نیامده است. همهٔ این منابع در کتابنامهٔ سورن آمده است.

نمونه‌هایی از آن موارد را در ذیل فهرست کرده‌ام. شمارهٔ صفحه محصور در قلاب مربوط به شمارهٔ صفحه در متن ترجمه است: آرسلف ۱۹۸۲ ص ۲۹، گودل ۱۹۶۶ ص ۲۹، جونز ۱۹۵۷ ص ۳۹، ص ۴۲، ص ۴۵، بلومفیلد ۱۹۲۴ ص ۵۰ـ۵۱، ص ۵۳، شیرتسما ۱۹۵۴ ص ۶۴، دوبوگراند ۱۹۹۱ ص ۶۴، گاردنر ۱۹۳۲ ص ۸۲، دارنل ۱۹۹۴ــ ب ص ۱۱۷، ماری ۱۹۹۴ ص ۱۱۷، ص ۱۸۶، ص ۱۸۸، هایمز و فوت ۱۹۷۵ ص ۱۸۶، ولز ۱۹۴۷ ص ۲۱۲، چامسکی ۱۹۵۷ ص ۲۱۳، ص ۲۲۸، ص ۳۰۳، باخ ۱۹۶۴ ص ۲۱۴، کین ۱۹۷۵ ص ۲۱۴، ژولکوفسکی و ملچوک ۱۹۶۵ ص ۲۱۷، ملچوک و پرتسوف ۱۹۸۷ ص ۲۱۷، چامسکی ۱۹۵۱ ص ۲۲۵، ۲۵۷، ۲۶۰ــ۲۶۹، پستال ۱۹۷۲ ص ۲۲۵، چامسکی ۱۹۵۱ ص ۲۳۳، چامسکی ۱۹۵۹ ص ۲۵۰، چامسکی ۱۹۶۹ ص ۲۵۴، چامسکی ۱۹۵۹ ص ۲۷۹، چامسکی و هله ۱۹۶۸ ص ۲۸۰، هاک و گلد اسمیت ۱۹۹۵ ص ۲۸۰، ص ۲۸۱، هارمن ۱۹۸۰ ص ۲۸۲، چامسکی ۱۹۸۰ ص ۲۸۳، لیز ۱۹۵۷ ص ۲۹۹، چامسکی و میلر ۱۹۵۸ ص ۳۱۵، لولت ۱۹۷۴ ص ۳۱۷، ص ۳۳۵، شانون و ویور ۱۹۴۹ ص ۳۲۱، آزگود و سیباک ۱۹۵۴ ص ۳۲۱، پیترز و ریچی ۱۹۷۳ ص ۳۳۷، گزدار و ملیش ۱۹۸۹ ص ۳۳۸، گزدار، کلاین، پولوم و ساگ ۱۹۸۵، ص ۳۴۰، کتز و پستال ۱۹۶۴ ص ۳۴۶، جکندوف ۱۹۷۷ ص ۳۴۷، چامسکی ۱۹۹۵ ص ۳۴۹، چامسکی و لزنیک ۱۹۹۳ ص ۳۵۳، کورنر ۱۹۹۴ ـ پ ص ۳۶۱، یاکوبسن ۱۹۵۸ ص ۳۶۱، هایمن ۱۹۸۵ ص ۳۸۰.

اما ذکر چند نکته را دربارهٔ ترجمهٔ کتاب لازم می‌دانم. من دکتر حق‌شناس را دانشمند، زبان‌شناس، و مترجمی می‌دانم که با زبان سِحر می‌کند. ولی گاه لغزش‌ها و نایکدستی‌ها و احیاناً سهوهای نگارشی و ویرایشی نیز در ترجمه به چشم می‌خورد. نمونه‌هایی از آنها را در ذیل فهرست کرده‌ام:

ـ صفحهٔ ۲۴، نام کورتنی می‌بایست به کورتنه اصلاح شود.

ـ صفحهٔ ۲۶، سال تولد فردینان دوسوسور ۱۸۵۷ است (نه ۱۸۷۵).

ـ در صفحات ۳۷، ۶۴، ۶۶، ۱۲۱ و نیز در جای جای کتاب، اصطلاح‌ها و برابر نهادها شکسته شده و در میان اجزای کلمه، معادل انگلیسی اصطلاح یا برابر نهاد آورده شده است. این شیوهٔ نگارش و رسم‌الخط به هنگام خواندن ناخوشایند است؛ مانند نمونه‌های زیر: زنجیره‌ها (syntagms) یی، ساختارها (constructions) ی؛

ـ در برابر exotic یک جا «غریب» (ص ۷۸) و در جای دیگر «غیرمعمول» (ص ۱۲۱) به کار رفته است.

ـ در صفحهٔ ۸۶ نام کوچک سوسور، فردیناند نوشته شده و در صفحهٔ ۲۶ صورت درست آن، یعنی فردینان آمده است.

ـ نام کشور ایالات متحده در صفحات ۸۷، ۱۱۲، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۹۱ به صورت ایالات متحد نوشته شده است.

ـ هیگ (ص ۶۱) نام شهری است که در زبان فارسی لاهه گفته می‌شود.

ـ در کاربرد دستور زایشی ـ گشتاری نایکدستی فراوان دیده می‌شود: دستور زایشی و گشتاری (ص ۱۰۳، ۲۱۱، ۲۴۷، ۲۵۷، ۳۱۰، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰)، دستور گشتاری و زایشی (ص ۱۰۵، ۲۳۲، ۲۵۱ـ ۲۵۲، ۲۹۸، ۳۱۰، ۳۱۴) و دستور گشتاری زایشی (ص ۳۱۴).

ـ املای واژهٔ قرضی ایدئال نامأنوس است و در فرهنگ‌ها به صورت ایده‌آل و ایدِآل ضبط شده است.

ـ به کار بردن واژهٔ استعمال به جای کاربرد در صفحات ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۹۹، ۳۰۲ و ۳۵۹ با صورت‌هایی همچون «حتی از بازگویی مثال‌های استانده نیز که بارها و بارها به کار رفته‌اند نپرهیخته‌ام» (ص ۱۴۸)؛ یا «وارهیدن از قید و بند رفتارگرایی یک ضرورت آشکار بود...» (ص ۲۷۹)، از لحاظ سبکی هم‌سطح و هماهنگ به نظر نمی‌رسد.

بخش نمایه (صص ۳۹۶ـ ۴۰۰) بخش اصطلاحات (صص ۴۰۰ ـ ۴۰۴)، و بخش واژه‌نامه فارسی ـ انگلیسی (صص ۴۰۵ ـ ۴۲۰) و واژه‌نامهٔ انگلیسی ـ فارسی (صص ۴۲۰ـ ۴۳۵) بسیار سودمند و راهگشا هستند.

کلام آخر اینکه، اثر سورن در دوران ما، که زبان‌شناسی با گذشته‌اش بیگانه است، و ترجمهٔ ممتاز دکتر حق‌شناس از آن، هر دو به رفع این انقطاع و گسست در سطح جهانی و در ایران، بسیار کمک می‌کنند. چشم به راه دستاوردهای علمیِ دیگر این دو زبان‌شناس گران‌قدر هستم.

پی‌نوشت‌ها

1. phoneme
2. morpheme
3. valeur
4. langue
5. parole

6. synchrony
7. diachrony
8. word – centered
9. Parole
10. Syntactic Structures
11. genitive absolute
12. rules
13. universal constraints
14. Minimalist Program
15. arguments
16. Lexical - Functional Grammar
17. Head- driven Phrase Structure Grammar
18. signifier
19. signified
20. Cognitive Linguistics
21. Functional Linguistics
22. HPSG
23. panchrony
24. cover term
25. Universal Grammar
26. cognitive revolution
27. form
28. substance
29. Functional Sentence Perspective
30. theme
31. rheme
32. text linguistics
33. markedness theory
34. the one mouth principle
35. teleological changes
36. Linguistics and Poetics
37. utterances
38. double articulation
39. description
40. explanation
41. Pragmatics
42. Applied Linguistics
43. function in context
44. American Philosophical Society
45. mentalist
46. behaviorist

47. the Psychological Reality of Phonemes
48. prototype
49. iconicity
50. Critical Discourse Analysis
51. relativism
52. Relativizing Linguistic Relativity
53. Anthropological linguistics
54. stimulus
55. response
56. Principle of hierarchical constituent structure
57. immediate constituent analysis
58. traditionalists
59. formalists
60. tagmemics
61. Methods in Structural Linguistics

۶۲. سورن دربارهٔ ابزار گرایی توضیح ذیل را به دست داده است: «واقع‌گرایی در مقابل ابزارگرایی (realism versus instrumentalism) آیا ساخت‌هایی که زبان‌شناس به زبان تخصیص می‌دهد واقعیت عصب‌شناختی یا ذهنی دارند، یا برساخته‌هایی هستند که تحلیلگر آنها را بر زبان تحمیل می‌کند؟»، (سورن، ص ۱۸۲).

۶۳. سورن در شرح بی‌همتایی گفته است: «بی‌همتایی (uniquencess) آیا فقط یک ساخت درست برای تخصیص دادن هست یا ساخت‌های گوناگونی هستند که تحلیلگر می‌تواند هر یک را به میل و ارادهٔ خود تخصیص دهد؟» (ص ۱۸۲).

64. A Course in Modern Linguistics
65. predicative
66. topic
67. comment
68. subject
69. predicate
70. "the syntax of predication"
71. Discourse Analysis
72. recursiveness
73. metatheoretical
74. metalinguists
75. "Remarks on Nominalization"
76. auto – segmental phonology
77. metrical phonology
78. optimality theory
79. lexical phonology
80. linguistic communication

منابع و مآخذ:

دبیر مقدم، محمد، *زبان‌شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی*، ویراست دوم، چ ۳، تهران، سمت، ۱۳۸۷.

Anderson, Stephen (1985), *Phomelogy in the Twentieth Century*: Theories of Rules and Theories of Representations, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Björk, Ingrid (2008), *Relativizing Linguistic Relativity*, Uppsala University, Edita Västra Aros Publisher;

Chomsky, Noam (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge Massachusetts, MIT Press;

____ (1986), *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York and London, Praeger; Fowler, R. (1991), *Language in the news: Discourse and Ideology in the Press*, Routledge;

Jakobson, Roman (1960), "Linguistics and poetics", in *Style in Language*, Edited by Thomas A. Sebeok, pp. 350-377, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press;

Kent, Roland (1953), *Old Persian*, New Haven, American Oriental Society;

Koerner, E. F. K. (2000), "J. R. *Firth* and the cours de linguistique générale: A Historiographical Sketch, in *History and Perspectives of Language study*, Edited by, Olga Mišeska Tomic "and Milorad Radovanovic". pp. 115-130, John Benjamins Publishing Company;

Rizzi, Luigi (2004), "On the Study of the Language Faculty: Results, Developments, and Perspectives", *The Linguistic Review* 21: 323-344;

Saussure, Ferdinand de. (1916 [1966], *Course in General Linguistics* (Translated by Wade Baskin), New York, Mc Graw-Hill;

Thibault, Paul (1997), *Rereading Saussure*, London and New York, Routledge.

رویکردی روایت‌شناختی به داستان دو دنیا اثر گلی ترقی*

الهام حدادی

درآمد

روایت‌شناسی در اصل بررسی دستور زبان حاکم بر روایت‌ها و بیشتر، روایت‌های داستانی است و چارچوب و الگویی نظری و کاربردی برای تجزیه و تحلیل گونه‌های روایات فراهم می‌کند («رویکرد روایت‌شناختی، به قصص قرآنی»، حری، ص ۸۴). داستان *دو دنیا* جزء روایت‌های داستانی است که می‌توان روایات آن را با الگوی ساختاری روایت‌شناسی بررسی کرد. ژرف‌ساخت پنهان روایت ***دو دنیا*** از تضاد شکل گرفته است؛ همان‌گونه که گریماس، روایت‌شناس ساختارگرا، در فصل آخر کتاب *معناشناسی ساختاری در بررسی «ساختار جهانی برنانوس»*، تمایز مرگ و زندگی را در آثار برنانوس برگزید و کاربردهای گوناگون واژه را در متون مختلف کنار یکدیگر قرار داد: آتش و شادی را برابرهای زندگی و آب و اندوه را برابر مرگ یافت و بر اساس این، جدولی از «موارد متقابل» در آثار برنانوس را تدوین کرد *ساختار و تأویل متن، ص* ۱۶۵). سپس دو واحد معنایی متضاد را روبه‌روی هم گذاشت، به‌گونه‌ای که هر دو واحد معنایی متضاد نمی‌توانند هم درست باشند هم غلط و در تناقض با یکدیگر قرار می‌گیرند و تمام و کمال انحصاری و جامع‌اند (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۲۳). در بررسی روایت *دو دنیا* ژرف‌ساخت تقابل مرگ و زندگی، برابرهای معنایی متضادی است که در الگوی ساختاری روایت‌شناسی در باب مؤلفهٔ زمان و کانونی‌شدگی تحلیل می‌شود. درواقع، روایت‌شناسی در بحث ژرف‌ساخت‌ها، فرصت یافتن بن‌مایهٔ متضاد و مشابه را در داستان به‌وجود می‌آورد و این الگو دیدگاه تازه‌ای در تحلیل داستان‌هایی چون *دو دنیا* می‌گشاید که از بافتی متناقض‌نما ایجاد شده‌اند.

مقدمه

جهان، روایتی بزرگ است که از زبان ساخته می‌شود و انسان زندگی خود را از آن زمان که قدرت واژه‌سازی در او نمایان می‌شود با روایت‌سازی سپری می‌کند. روایت، هنر انسان است در بازنمایی آنچه در خود و دنیای اطرافش می‌بیند.

---

* *نقد ادبی*، سال اول، ش ۵، بهار ۱۳۸۸، صص ۴۱ـ ۷۲.

اولین‌بار تودوروف در کتاب *دستور زبان دکامرون* واژهٔ روایت‌شناسی را به‌عنوان «علم مطالعهٔ قصه» به‌کار برد (تودوروف به نقل از اخوت، ص ۱۰) و مقصودش از این واژه، معنای گستردهٔ آن است و تنها به بررسی قصه و داستان و رمان محدود نمی‌شود و تمام اَشکال روایت از قبیل اسطوره، فیلم، رویا و نمایش را دربرمی‌گیرد (*دستورزبان داستان*، ص ۷).

هر آنچه داستانی را بازگو کند یا نمایش دهد، روایت نام دارد و نقل حوادث بدین معناست که روایت‌ها در بُرهه‌ای و به‌صورت متوالی و پیوسته اتفاق می‌افتد. داستان را «چکیده‌ای از رخدادهای روایت‌شده و شرکت‌کنندگان متن» تعریف کرده و آن را «بخشی از یک برساخت بزرگ‌تر... {یعنی} جهان داستانی (یا سطح بازسازی یا بازنموده‌شدهٔ واقعیت) در نظر می‌گیرد که اشخاص داستان در آن زندگی می‌کنند و رخدادها نیز در آن به‌وقوع می‌پیوندد.» (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۱۵). نظریهٔ روایت به بحث دربارهٔ مسائل بنیادیِ ارتباطات انسانی می‌پردازد و در شرایط، شکل و محتوای این ارتباطات کاوش می‌کند. فرهنگ بر شالودهٔ انواع مختلف داستان استوار است: رمان، فیلم، مجموعهٔ تلویزیونی، داستان مصوّر، اسطوره، حکایت، ترانه، پیام‌های بازرگانی، زندگی‌نامه و غیره (*مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*، ص ۲). روایت در هرگونه و شکل آن چه اساطیر و افسانه‌ها چه به‌صورت خوابی که برای کسی تعریف می‌کنیم و چه به گونه‌های ادبی‌تر آن چون حکایت، رمان، داستان کوتاه و شعر روایی، همه شکلی از بیان تجربه است و به زندگی انسجام می‌بخشد. شکل روایت به ما کمک می‌کند داده‌های تجربه و لحظه‌های پراکندهٔ آن را در زمان سامان دهیم و در آن الگوهای معناداری بیابیم و بدین‌ترتیب بازشناخت، تفسیر و بیان آن را برای ما و دیگران ممکن می‌سازد (*تحلیل ساختار روایی مثنوی*، ص ۱۲۵). به‌تعبیر ریمون‌کنان، «روایت داستانی» زنجیره‌ای از رخدادهای داستانی است و عمل روایت/ روایتگری به دو مقوله اشاره دارد: ۱. فرایند ارتباط که در آن فرستنده، روایت را در قالب پیام برای گیرنده می‌فرستد؛ ۲. ماهیت کلامی رسانه که پیام را انتقال می‌دهد و همین ماهیت کلامی است که روایت داستانی را از روایت در دیگر رسانه‌ها مثل فیلم، رقص یا پانتومیم متمایز می‌سازد (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، صص ۱۰-۱۱).

مایکل تولان معتقد است «روایت توالیِ از پیش انگاشته‌شدهٔ رخدادهایی است که به‌طور غیرتصادفی به‌هم اتصال یافته‌اند» و شرط عمدهٔ توالی حوادث این است که ارتباط میان حوادث باید مشخص و با انگیزه باشد (ص ۲۰).

نظریهٔ روایت (روایت‌شناسی) شعبه‌ای فعال از نظریهٔ ادبی بوده است و مطالعهٔ ادبی بر نظریه‌های ساختار روایی متکی است: بر مفاهیم طرح، انواع مختلف راوی و تکنیک‌های روایی. آنچه

می‌توان بوطیقای روایت نامید، هم درصدد درک مؤلفه‌های روایت برمی‌آید و هم چگونگی تأثیرگذاری روایت‌های معین را تحلیل می‌کند (*نظریهٔ ادبی*، ص ۱۲). از نظام حاکم بر روایت‌ها با عنوان نظریهٔ روایت، و از شیوهٔ بررسی و تحلیل تک‌تک روایت‌ها با عنوان روایت‌شناسی یا رویکرد روایت‌شناختی به ادبیات داستانی یا داستان روایی نام می‌برند (رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی» حری، ص ۸۷). اما نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی دو مقولهٔ جداگانه نیست، بلکه روایت‌شناختی از نظریهٔ روایت روایت‌شناسان در بررسی تک‌تک روایت‌ها به‌منزلهٔ محصول منحصربه‌فرد نظامی همگانی بهره می‌برد.

اگر چه سراسر ادبیات داستانی در زبان فارسی از شکل‌گیری روایت‌ها حکایت می‌کند و روایت در ایران از پیشینه‌ای دیرین برخوردار است، در زبان فارسی مبحث نقد و روایت‌شناسی سابقهٔ طولانی ندارد و پژوهش‌های اندکی در این زمینه صورت گرفته است که در اینجا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

حری (۱۳۸۸) رمان *آینه‌های در دار* هوشنگ گلشیری را با استفاده از الگوی روایت‌شناسی ریمون‌کنان بررسی کرده و نتیجه گرفته است که رویکرد روایت‌شناختی به روایت داستانی یا هرگونه روایت، درواقع بستر و چارچوبی ساختاری برای تحلیل مؤلفه‌های اصلی متن روایی یعنی داستان و متن فراهم می‌کند.

حری (۱۳۸۸) همبستگی میان سطوح داستان، متن روایی و فراکردهای کلیدی را با نگاهی به داستان «ذکر بر دار کردن حسنک وزیر» بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که بیهقی با انتخاب درست زاویهٔ دید، در حد فاصل میان خواننده و جهان داستانی خود ایستاده است؛ نه از جهان داستانی خود دور، و نه به خواننده نزدیک می‌شود.

حری (۱۳۸۷) قصص قرآنی را از دیدگاه روایت‌شناختی تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده است که میان مؤلفه‌های روایت‌شناسی و مطالعهٔ قصص قرآنی ارتباطی وجود ندارد.

آقاگلزاده (۱۳۸۷) به بررسی زبان‌شناختی دیدگاه روایتگری در روایت «روز اول قبر» صادق چوبک پرداخته و این داستان را در چارچوب مدل سیمپسون تحلیل کرده است. او به این نتیجه رسیده است که مدل سیمپسون می‌تواند تصوری را که ما از داستان به‌صورت ناخودآگاه و ضمنی به‌دست می‌آوریم، به‌شکلی عینی و صوری با توسل به عناصر به‌کار رفته در زبان درون متن و انتخاب واژگان و دستور زبان ترسیم کند.

قاسمی‌پور (۱۳۸۷) به رابطهٔ زمان و روایت و چگونگی تبلور زمان در روایت پرداخته و نتیجه گرفته است که یکی از جنبه‌های پدیداری زمان، تبلور و تجسم آن در ساحت روایت است.

حسین صافی پیرلوجه (۱۳۸۷) در مقالهٔ خود با عنوان «نگاهی گذرا به پیشینهٔ نظریه‌های روایت»، به واکاوی نظریه‌های روایت از آغاز قرن بیستم تاکنون پرداخته است.

هدی لزگی در دانشگاه شهید بهشتی به بررسی داستان‌های ادگار آلن‌پو از دیدگاه روایت‌شناختی پرداخته است.

راضیه آزاد (۱۳۸۵) در دانشگاه اراک به بررسی داستان‌های *تذکرة‌الاولیا* از باب زاویهٔ دید در روایت‌شناختی پرداخته است.

مریم عسگری (۱۳۸۴) در دانشگاه اراک داستان‌های ابوتراب خسروی را از دیدگاه نظریهٔ روایت تزوتان تودوروف تحلیل کرده است.

پاینده (۱۳۸۲) در *گفتمان نقد* به اهمیت زاویهٔ دید در داستان کوتاه پرداخته است.

با توجه به آنچه گفته شد، دو پرسش اساسی این جستار عبارت است از:

۱. الگوی روایت‌شناسی ریمون‌کنان از چه مؤلفه‌هایی شکل گرفته است؟

۲. بررسی الگوی روایت‌شناسی ریمون‌کنان در رمان *دو دنیا* از گلی ترقی دربردارندهٔ چه نتایجی است؟

به‌نظر می‌آید مؤلفه‌های روایت‌شناسی ریمون‌کنان در رمان *دو دنیا* کاربرد عملی دارد.

از نظرگاه روش‌شناختی شیوهٔ این پژوهش، تحلیلی – استنباطی است؛ اما دستور کار پژوهش، یعنی حیطهٔ روایت‌شناسی، پی‌جویی تحقیق را بر مبنای اصول و رهیافت‌های الگوی روایت‌شناسی ریمون‌کنان ناگزیر ساخته است و از قواعد و چارچوب‌های این رهیافت بهره می برد.

مؤلفه‌های روایت داستانی

با توجه به تمایز قائل‌شدن ژنت میان داستان و متن و روایتگری، ریمون‌کنان هم معتقد است هر روایت داستانی دو جزء دارد: داستان و متن. داستان عبارت است از «رخدادهای روایت‌شده که از طرز قرارگیری در متن منتزع و بر اساس نظم گاهشمارانه و شرکت‌کنندگان در رخدادها برساخته می‌شوند» و متن «کلامی شفاهی یا مکتوب است که نقل رخدادها را بر عهده دارد.» (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۱۲). از میان این سه جنبه روایت داستانی: داستان، متن و روایتگری فقط متن است که سرراست در اختیار خواننده قرار می گیرد و درواقع، متن یگانه جنبهٔ محسوس و ملموس روایت کلامی است (همان، ص۱۵). در یک کلام، داستان شامل رخدادها و نیز افرادی است که رخدادها را در زمان و مکان تجربه می‌کند و دست به انجام کنش می‌زند؛ حال اینکه طرح نهایی/ گفتمان/ متن روایی، چگونگی نقل داستان یا عمل روایت است و عمل روایت مؤلفه‌های: مؤلف واقعی و مستتر/ خوانندهٔ واقعی و مستتر/ زاویهٔ دید و کانونی‌شدگی/ بازنمایی گفتار و اندیشهٔ اشخاص

به‌شیوهٔ مستقیم و غیرمستقیم/ سخن غیرمستقیم آزاد را در برمی‌گیرد. پس متن از طریق کلام، داستانی را نقل می‌کند که اصطلاح دیگر برای این نوع داستان گویی ارتباط روایی است که نشان‌دهندهٔ فرایند انتقال از مؤلف در مقام خطابگر به خواننده در مقام مخاطب است (*مقدمه‌ای بر روایت ادبیات و سینما*، ص ۲۱)؛ یعنی مخاطب در ابتدا متن روایی را می‌خواند و سپس داستان را (یعنی حوادث گاهشمارانه‌ای که در زمان و مکانی خاص برای اشخاص اتفاق است) از متن استخراج می‌کند. بنابراین، روایت داستانی، پی‌آیند رخدادها در بطن محور زمان است. رخدادها بر دو نوع است: رخدادهای اصلی که خط سیر داستان را به‌پیش می‌برد و رخدادهای فرعی که در پیشبرد کنش داستان تأثیری ندارد و فقط هسته‌ها را همراهی می‌کند. رخدادها خردتوالی‌ها را ایجاد می‌کند، خردتوالی‌ها کلان‌توالی‌ها را پدید می‌آورد و کل روایت داستانی نیز از به‌هم پیوستن کلان‌توالی‌ها برساخته می‌شود (حری، ۱۳۸۸، زیر چاپ).

رمان *دو دنیای* گلی ترقی (۱۳۸۳) از چندین مجموعه رخداد اصلی و فرعی تشکیل شده است. رخدادهای اصلی هر کدام از رویدادهای بی‌شماری به‌وجود می‌آید که ذهن راوی را به‌خود مشغول می‌دارد و در پس بیان خاطره‌ای در مجموعِ چندین داستان نمود می‌یابد. اولین مجموعه یا رویداد داستان، اولین فصل رمان را با عنوان «اولین روز» شروع می‌کند؛ این‌گونه که راوی یا منِ اصلی داستان، فردی بیمار و روان‌پریش است که در بیمارستان روانی در حومهٔ پاریس دور از وطن خویش زندگی می‌کند. ذهن راوی آشفته و متعجب از این موضوع است: چرا در بیمارستان حضور دارد؟ یعنی رمان یا اولین روز یا اولین فصل با این سؤال آغاز می‌شود: «من اینجا چه کار می‌کنم؟» (*دو دنیا*، ص ۱۱).

راوی با نگاه سرگردان و آشفته‌اش آدم‌های دور و بر خود را می‌نگرد و چنین شرح می‌دهد: «آدم‌های مچاله، با صورت‌های مقوایی چشم‌های مسدود، روی نیمکت‌های چوبی کنار هم نشسته‌اند. آدم‌های ویران با دست‌های پیر، از این پرستارهای سفیدپوش موطلایی وحشت دارم. از این باغ خاموش و بیگانه.» (همان، ص ۱۱). سپس با استفاده از فنّ تداعی آزاد به گذشته و خاطرات دوران نوجوانی خود برمی‌گردد: «من به باغ شمیران فکر می‌کنم به درختان تبریزی که هم‌بازی من بودند، به مجسمه‌های گچی توی باغچه‌ها و پری دریایی چاق و چله‌ای که پای استخر ایستاده بود و پدرم را می‌بینم که روی صندلی راحتی‌اش زیر درختان چنار نشسته است.» (همان‌جا).

درواقع، این چند جملهٔ اول رمان، کلیدواژه‌های اساسی برای شکل‌گیری رویدادهای فرعی است که از ذهن راوی می‌گذرد و آن‌ها را در پنج مجموعه روایت واگویه می‌کند. راوی به خاطرات دوران نوجوانی خود برمی‌گردد و سعی می‌کند با بازیافت و کشف دوران کودکی خود، ریشهٔ روان‌پریشی و

احساس آزرده‌اش را شناسایی کند و برای سؤال آغازین ذهنش که چرا در بیمارستان روانی است! پاسخی بیابد. تنها دستاویز فکر راوی بیمار، نوشتن است و او با این حربه می‌خواهد به جنگ روان آشفته‌اش برود:

خانم دکتر از عشق من به نوشتن آگاه است. برایم یک‌دسته کاغذ سفید و چند تا مداد نوک‌تیز می‌آورد. می‌نویسم. خط می‌زنم. به دنبال کلمه‌ها می‌گردم فکرهایم آشفته‌اند و سر و ته ندارند (همان، ص۲۳). هر چه توی سرم می‌گذرد می‌نویسم، مهم نیست که سر و ته ندارند. این ابتدای کار است. سلامت روانی من در گرو نوشتن فکرها، حس‌ها و خاطره‌هایم است (همان، ص۲۴).

این جرقه باعث می‌شود راوی به نگارش پنج مجموعه داستان بشتابد که هر کدام از عناصر روایی، رخدادها و شخصیت‌های متفاوتی تشکیل شده‌اند و سرانجام همه یک هدف را پی‌می‌گیرند: تکامل شخصیت منِ راوی. راوی قصد دارد با بازنگری و شناخت دقیق این حوادث و شخصیت‌های اثرگذار بر روانش و مرور دوبارهٔ آن‌ها به نتیجهٔ منطقی در مورد وحشت‌هایش برسد.

«یک ماه نگذشته، چهار داستان نوشته‌ام. اغلب شب‌ها بیدار می‌شوم و می‌بینم صورتی آشنا از انتهای خاطره‌های دور به دیدنم آمده است. گه‌گاه آن‌چنان واقعی و زنده است که تماس سرانگشتانش را با پوست صورتم احساس می‌کنم.» (همان، صص ۲۶–۲۷).

درواقع، گلی ترقی در پی‌ریزی طرح کلی روایت‌های داستانی‌اش از تداعی آزاد، زمان‌پریشی، سطوح روایت و انواع راوی به‌صورت مجموعهٔ چند داستان بهره می‌گیرد و برای تبدیل طرح اولیهٔ خود (یعنی گریز از بیماری روانی و اولین روز برای رسیدن به صعود و آخرین روز که سلامتی است) چنین به طراحی پیرنگ‌های خود می‌پردازد:

۱. توالی و نظم و ترتیب هر داستان به‌گونه‌ای که در ذهن راوی اثرگذارتر بوده است.

۲. توالی شخصیت‌پردازی تمام و کمال در هر داستان تا حدی که از شخصیت و کنش‌های او هیچ ابهامی در ذهن مخاطب باقی نماند.

۳. اهمیت بحث زمان و مکان به‌صورت آشکار آن‌چنان که زمان یکی از مهم‌ترین عناصر رخداد اصلی ذهن راوی (که همان بیماری اوست) است و مکان ذهنی راوی، جایی که شخصیت او در خلال خاطرات دوران نوجوانی‌اش شکل می‌گیرد. سطوح روایت و چگونگی ارائهٔ گفتار و افکار در این سطح مطرح می‌شود.

مؤلفهٔ زمان

ویژگی روایت کلامی به این است که در آن، زمان مؤلفهٔ اصلی ابزار بازنمایی (زبان) و شیء

بازنموده (حوادث داستان) به‌شمار می‌آید. بنابراین، در ادبیات روایی، زمان در پرتو روابط گاهشمارانه میان داستان و متن معنا می‌یابد (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۶۲). از این‌رو، دوگونه زمانمندی مطرح می‌شود: یکی زمانمندی دنیای بازنموده‌شدهٔ داستانی و دیگری زمانمندی سخن بازنمونندهٔ آن. این تفاوت میان ترتیب رخدادها و ترتیب کلام آشکار است؛ اما به‌رغم این آشکارگی، ورود این تفاوت به ساحت نظریهٔ ادبی هنگامی پذیرفته شد که فرمالیست‌های روسی از آن به‌عنوان یکی از شاخص‌های اساسی برای تقابل گذاشتن میان حکایت (ترتیب رخدادها) و متن حکایت (ترتیب سخن) بهره جستند (تودوروف، ۱۳۸۲: ۵۸). در روایت‌شناسی ساختارگرا سخن روایی یا برونهٔ آن، دال روایت است و داستان یا محتوای درونی، روایت مدلول به‌شمار می‌آید. از این‌رو، روایت‌شناسان ساختارگرا برای هر روایتی به دو نوع زمان قائل‌اند: یکی زمان دال روایت و دیگری زمان مدلول روایت («رمان و روایت»، قاسمی‌پور، ص ۱۲۶). پل ریکور در پاسخ به این سؤال که چگونه ساختارهای روایی تاریخ و داستان (یعنی زمان و قصه) به شیوه‌های موازی کار می‌کنند تا شکل‌های جدیدی از زمان انسانی و از این رهگذر شکل‌های جدیدی از ارتباط انسانی بیافرینند، در تحلیل خود از روایتگری سه مسئله را مطرح می‌کند: ۱. روایت چون تاریخ؛ ۲. روایت چون داستان؛ ۳. روایت چون زمان انسانی و زمان انسانی را زندگی کردن؛ یعنی زیستن میان زمان شخصی و زمان همگانی زبان تعریف می‌کند (*زندگی در دنیای متن*، صص ۷۵-۷۶).

در روایت‌شناسی، توالی و نظم و ترتیب ارائهٔ رخدادهای جهان داستانی زیر عنوان مؤلفهٔ زمان داستان مطرح می‌شود. بحث اصلی مؤلفهٔ زمان، که بر اساس آرای ژرار ژنت (۱۹۸۸-۱۹۸۹م) استوار می‌باشد، این است که میان زمان گاهشمارانهٔ سطح داستان و زمان نه حتمی گاهشمارانهٔ سطح متن ارتباط برقرار می‌کند. زمان داستان، رابطهٔ گاهشمارانهٔ میان حوادث داستان است بدان گونه که در اصل رخ داده است و زمان متن چگونگی جایگزین کردن این حوادث در سطح متن («رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی»، حری، ص ۹۷). ژنت بر اساس این رابطه، به سه نوع رابطهٔ زمانی میان زمان سطح داستان و زمان سطح متن قائل است: نظم، تداوم/ دیرش و بسامد.

۱. نظم و ترتیب

مقصود از «ترتیب»، ترتیب زمانی رخدادهای داستان نسبت به ارائهٔ همین رخدادها در گفتمان روایی است (*مقدمه‌ای بر روایت ادبیات و سینما*، ص ۷۲)؛ یعنی توالی رخدادها در داستان و نظم آرایش آن‌ها به‌شیوه‌ای خاص و بر مبنای پیرنگ ویژه در سخن یا متن روایی. ژنت هر گونه انحراف در نظم و آرایش ارائه عناصر متن را از نظم و سامان وقوع عینی رخدادها در داستان، زمان‌پریشی

می‌خواند و عدم توازی‌های ترتیب را با اصطلاحات گذشته‌نگر و آینده‌نگر مطرح می‌کند (*درآمدی نقادانه و زبان‌شناختی بر روایت*، ص ۵۵). نظم و ترتیب رخدادها در داستان به هر صورتی که باشد، در نظام تک‌ساحتی زبان بازنمایی می‌شود. تودوروف در باب زمان‌پریشی می‌گوید:

ساده‌ترین رابطه‌ای که مشاهده می‌شود، رابطهٔ «ترتیب» است. ترتیب زمان روایت (سخن) با ترتیب زمان روایت‌شده (داستان) متوازن نیست و ناگزیر در ترتیب وقایع «پیشین و پسین» تغییر به‌وجود می‌آورد. دلیل تغییر این ترتیب در تفاوت میان این دو نوع زمان نهفته است. زمان‌مندی سخن، تک‌ساحتی است و زمانمندی داستان، چندساحتی. در نتیجه، ناممکن‌بودگی زمانمندی به «زمان‌پریشی»[1] می‌انجامد (ص ۵۹).

بازگشت زمانی یا گذشته‌نگر، روایت رخداد داستان پس از نقل رخدادهای سپری‌شدهٔ متن است. گویی روایت به گذشته‌ای در داستان بازمی‌گردد. اگر رخدادهای الف ب پ در ترتیب متن به‌صورت ب پ الف بیاید، «الف» نوعی بازگشت زمانی است. از سوی دیگر، اگر روایت رخداد داستان پیش از نقل رخدادهای اولیه باشد گویی‌که روایت به آیندهٔ داستان نقل مکان می‌کند، روایت آینده‌نگر یا پیشواز زمانی است. اگر رخدادهای پ الف ب پشت سر هم قرار گیرد، آن‌گاه رخداد «پ» آینده‌نگر خواهد بود. هم روایت آینده‌نگر و هم گذشته‌نگر نسبت به روایتی که از آن جوانه زده‌اند ـ و ژنت آن را «اولین روایت» می‌نامد ـ از نظر زمانی لایهٔ دوم روایت را بنا می‌نهند. بنابراین، «اولین روایت» – گاهی دایره‌وار– سطح زمانی روایتی است که بر اساس آن، زمان‌پریشی این‌گونه تعریف می‌شود: «ناهماهنگی میان نظم داستان و نظم متن.» (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، صص ۶۵-۶۶).

روایت زمان داستان *دو دنیای* گلی ترقی نقل خاطره‌ای در دوران گذشته است که در ارتباط با کلیت دیگر داستان‌ها در دوران کودکی راوی، نوعی گذشته‌نگری به‌شمار می‌آید که رخداد اصلی را قبل و بعد از نقل رخدادهای سپری‌شدهٔ متن بازگویی می‌کند. زمان‌پریشی و گذشته‌نگری شیوهٔ غالب کاربرد زمان در رمان *دو دنیا* است. راوی یا منِ شخصیت اصلی رمان در خاطراتش، با ماجراها و شخصیت‌هایی روبه‌رو بوده و زندگی کرده است که زمانی زنده بودند و اکنون، در پس بیماری روان‌پریشی خود در بیمارستان روانی دور از وطن باز به آن‌ها رجوع می‌کند. حال‌که خواننده رمان را می‌خواند، راوی پشت میزش روبه‌روی پنجره در بیمارستان روانی در حومهٔ پاریس نشسته است و برای درمان خود سعی می‌کند داستان‌هایی را که از گذشته و خاطراتش در ناخودآگاهش وجود دارد روی ورق‌های سفید بنویسد. گذشته‌نگری درونی، اساس نوشته‌های او برای به‌یاد آوردن حوادث مهم در ذهنش است. شروع «اولین داستان یا اولین روز» در بیمارستان روانی است؛ یعنی داستان از

وضعیتی ثابت شروع می‌شود و سپس راوی با گذشته‌نگری درونی و زمان‌پریشی، پنج داستان از شخصیت‌ها و رخدادهای گوناگون گذشته می‌آفریند تا از میان داستان‌های یادآوری‌شده به «آخرین روز یا آخرین فصل» به بیمارستان روانی برگردد. اما این‌بار، با وضعیت اولیهٔ «اولین روز» متفاوت است؛ او می‌تواند به سؤالش در مورد حضورش در بیمارستان روانی پاسخ دهد.

یکی از نمونه‌های زمان‌پریشی و تداعی آزاد و گذشته‌نگری راوی در داستان «خانم‌ها»ست. داستان «خانم‌ها» اولین داستانی است که در شروع نوشتن به ذهن راوی می‌آید و درواقع پایه و اساس ترس‌ها و وحشت‌های راوی را شکل می‌دهد. نمونه‌ای از زمان‌پریشی در داستان «اولین روز»:

جشن امروز در باغ است. از پشت پنجره نگاه می‌کنم. دور یکدیگر می‌چرخند و... بعضی شب‌ها به کافه نادری می‌رویم و خاله‌آذر با شوهرش می‌رقصد هر دو به کلاس رقص‌های فرنگی می‌روند و... (دو دنیا، ص ۲۱). پرستار موهایم را شانه می‌کند تکان نمی‌خورم. تسلیمم. چه خوب است وقتی کسی مهربان موهای آدم را می‌بافد، دگمه‌های روپوشش را می‌بندد و نان و مربایی توی کیف مدرسه‌اش می‌گذارد. اسمم را در دبستان فیروزکوهی نوشته‌اند... (همان، ص۱۶).

نمونه‌ای از زمان‌پریشی در داستان «خانم‌ها»:

یک ماه بعد، دوباره از شهرستان برمی‌گردد تا دوا، پارچه و کفش بخرد. می‌گوید خانم گرگه را در کوچه‌های دور ته شهر دیده‌اند. با خودش حرف می‌زده و سر و وضع دیوانه‌ها را داشته است... (همان، صص ۵۵-۵۶). چند سال بعد خانم ناز خبر مرگ آقای حسام را به علت بیماری قلبی به اطلاع همه می‌رساند... (همان، ص۶۰). بعدها مادر به من می‌گوید که آقای حسام چندین سال در خانهٔ سالمندان بوده و هیچ‌کس از او خبر نداشته است... (همان‌جا).

نمونه‌ای از گذشته‌نگری در داستان «خانم‌ها»: «اول تابستان بود که خانم‌ها –خانم ناز و خانم گرگه– با بقچه‌های رنگی از آن سر دنیا رسیدند.» (همان، ص ۳۱). «ورود خانم‌ها مثل هجوم قبیله‌ای ناآشنا به سرزمینی امن، نظام یکنواخت خانهٔ ما را به هم می‌ریزد.» (همان‌جا).

راوی با استفادهٔ صحیح از زمان‌پریشی و گذشته‌نگری، می‌تواند تمام اطلاعاتی را که سال‌ها بعد از حوادث و شخصیت‌های اصلی روایت شده است، به مخاطب یا به خود خبر دهد. درواقع احاطهٔ او به گذشته، حال و آیندهٔ شخصیت‌ها با استفاده از فنّ زمان‌پریشی صورت می‌گیرد. گذشته و آینده به‌گونه‌ای خاص در برابر دیدگان راوی قرار دارد. او در رخداد اصلی یا همان «اولین روز» با سفر به گذشته، دیدن آینده و حسّ زمان حال، قصد دارد به زمان جنبهٔ عینی و ملموس ببخشد؛ گویی زمان را همچون شیء بلوری در دستان خود دارد و تمام زوایا و گوشه کنارش را می‌بیند و این بار با زبانِ

کلمات جنبهٔ دیداری آن را با زمان‌پریشی، گذشته‌نگری و آینده‌نگری تصویر می‌کند. او با زمان گذشته‌نگری می‌تواند با مرگ مبارزه کند و به تمام کسانی که مرده‌اند جان دوباره ببخشد.

۲. تداوم

پاسخ به این پرسش که متن روایی چه مدت «طول می‌کشد» واقعاً غیرممکن است؛ زیرا در اینجا تنها میزان و معیار، «زمان خواندن» است که آن هم از خواننده به خواننده متفاوت است (*مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*، ص ۷۶). تداوم به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه اندازه از زمان سطح داستان در سطح متن نمود می‌یابد؟ ژنت، ثبات پویایی را به‌منزلهٔ معیار سنجش درجات تداوم پیشنهاد می‌کند و مراد از آن، نسبت ثابت میان تداوم داستان و طول متنِ اختصاص‌یافته به آن تکّه از داستان است. با در نظر گرفتن پویایی ثابت به‌منزلهٔ معیار، دو شتاب به‌وجود می‌آید: شتاب مثبت و شتاب منفی. اختصاص یک تکّهٔ کوتاه از متن به مدت زمان درازی از داستان، شتاب مثبت و اختصاص یک تکه بلند از متن به مدت زمان کوتاهی از داستان، شتاب منفی است. سرعت حداکثر «حذف[۲]» و سرعت حداقل «درنگ توصیفی[۳]» نام دارد. میان این دو بی‌نهایت نیز «خلاصه[۴]» و «صحنهٔ نمایشی[۵]» قرار می‌گیرد. در حذف، پویایی صفر متن با برخی تداوم‌های داستان متناظر است. در درنگ توصیفی، تداوم متن از تداوم داستان طولانی‌تر است. در خلاصه، تداوم متن از تداوم داستان کوتاه‌تر است. در صحنهٔ نمایشی، تداوم داستان و متن تقریباً برابر است (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، صص ۷۳-۷۴).

حذف: در روایت داستانی، گاه سرعت نقل حوادث سطح داستان در سطح متن افزایش می‌یابد؛ به‌دیگر سخن، مقادیری از زمان داستان در سطح متن حذف می‌شود. حذف دو نوع است: حذف صریح و حذف تلویحی. در حذف صریح آشکار می‌شود که چه مقدار از داستان حذف شده است. در حذف تلویحی هیچ اشارهٔ روشنی به تغییر یا تبدیل در زمان داستان نمی‌شود. درواقع، حذفِ رخدادهای میانی سرعت نقل حوادث اصلی را در سطح متن افزایش می‌دهد و خواننده موجزوار با حوادث داستان روبه‌رو می‌شود. به‌عبارت دیگر، حذفِ حوادث غیرضروری در سطح متن، خواننده را یک‌راست در بطن ماجرا قرار می‌دهد («رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی» حری، ص ۱۰۰).

حذف صریح: در روایت‌های گلی ترقی و ازجمله روایت «خانم‌ها»، حذف صریح کارکرد اندکی دارد؛ زیرا رخدادهایی که راوی برای توصیف برمی‌گزیند، آن‌قدر برایش مهم و حیاتی است که کمتر پیش می‌آید بخواهد از آن رخداد صرف‌نظر کند و به گسترش آن نپردازد. بنابراین، از حذف صریح

برای حذف رخدادهای بی‌اهمیت استفاده می‌کند و در نتیجه، مقادیری از زمان داستان را که در روند داستان تأثیری ندارند در سطح متن حذف می‌کند:

چهار سال بعد، وقتی پانزده سالم است برای خداحافظی به دیدن خانم ناز می‌روم... (*دو دنیا*، ص ۵۸). مرا به خانه یکی از دایی‌ها می‌فرستند و وقتی برمی‌گردم از خانم گرگه خبری نیست... (همان، ص ۵۵). آخرین ماه تابستان داغ‌تر از ماه‌های دیگر سنگین و کند می‌گذرد و هیچ اتفاق تازه‌ای نمی‌افتد... (همان، ص ۴۹).

درنگ توصیفی: سراسر داستان «خانم‌ها» از درنگ توصیفی انباشته شده است؛ گویی راوی قصد دارد با ریزبینی و دقت تمام به کاوش در ذهن، کنش و گفتار شخصیت‌های داستانش بپردازد تا هرگونه شک و شبهه‌ای از شناخت آن‌ها باقی نماند. راوی *دو دنیا* آن‌قدر سرعت روایت داستان را در متن کاهش می‌دهد که گاه یک صفحه یا بیشتر را به کنش شخصیت اختصاص می‌دهد. گاهی نیز رخداد یا حادثهٔ داستان آن‌قدر از نظر مخاطب مهم به‌نظر نمی‌رسد، اما گویی در ذهن راوی اثر بسیار عمیقی داشته است که زمان بیشتری را برای توصیف، برای نمونه به سینما رفتن، صرف می‌کند. ازجمله به این نمونه‌ها می‌توان اشاره کرد:

شرح دقیق به سینما رفتن برای اولین‌بار با خانم گرگه و برای دومین‌بار با پسر خانم گرگه: «یک‌بار وقتی مادر خانه نبود نمی‌دانم چطور شد که محبتش گل کرد و تصمیم گرفت من و پسردایی‌ام را با خودش به تئاتر ببرد... جای نشستن نبود و جلوی هرکه می‌ایستادیم فحشمان می‌داد... مردی گردن پسردایی را گرفت و او را مثل جوجه بلند کرد... .» (همان، ص ۳۳). شرح دقیق شخصیت خانم ناز و آقای حسام (همان، صص ۳۳-۳۶). شرح دقیق شخصیت خانم گرگه و پسرش و بیماری خانم گرگه وقتی پسرش در خانه نیست و همچنین توصیف حال خانم گرگه در مرگ پسرش (همان، صص۴۲-۴۳). شرح دقیق ملاقات با خانم ناز و بیماری آقای حسام و سفر بلژیک آقای حسام با خانم ناز (همان، ص ۳۸).

صحنهٔ نمایشی: مکالمه، ناب‌ترین شکل صحنهٔ نمایشی است. در صحنهٔ نمایشی روایت «خانم‌ها»ست که مخاطب با شخصیت آقای حسام بیشتر آشنا می‌شود و گویی منِ واقعی آقای حسام در این صحنه‌هاست که فاش می‌شود و راوی از او شناخت عمیق‌تری به‌دست می‌آورد. شرح گفت‌وگوی راوی با آقای حسام: «آقای حسام می‌گوید: «به‌به ماشاءالله چه بزرگ شده‌ای، هنوز پیانو می‌زنی؟ می‌پرسم: چرا تو تاریکی نشسته‌اید؟ می‌گوید: به خانم ناز حرفی نزن. نمی‌خواهد کسی مرا

به این شکل ببیند. شاید هم حق دارد. می‌پرسد: مادرجانت هم هستند؟ سرم را تکان می‌دهم.» (همان، ۵۹).

خلاصهٔ داستانی: راوی با تمام بسط و توصیفی که از شخصیت خانم گرگه در داستان ارائه می‌دهد در آخر، برای خداحافظی با این شخصیت در ذهنش، سرانجامِ او را با خلاصهٔ داستانی شرح می‌دهد:

یک‌ماه بعد، دوباره از شهرستان برمی‌گردد تا دوا، پارچه و کفش بخرد. می‌گوید خانم گرگه را در کوچه‌های دور ته شهر دیده‌اند، با خودش حرف می‌زده و سر و وضع دیوانه‌ها را داشته است. خانم گرگه را دیگر نمی‌بینیم. خبرش گاه‌گاه به گوشمان می‌رسد، پدر تنها کسی است که می‌داند کجاست (همان، صص ۵۵–۵۶).

۳. بسامد

بسامد جزء زمانیِ مهمی از داستان روایی است. از نظر ژنت، بسامد عبارت است از رابطهٔ بین اینکه یک رخداد چندبار در داستان تکرار می‌شود و تعداد روایت‌شدن آن در متن؛ بنابراین، بسامد به تکرار ربط دارد که خود مفهومی مهم در روایت است (*مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*، ص ۸۰). بسامد مفرد یا تک‌محور: یک‌بار گفتن آنچه یک‌بار در داستان اتفاق افتاده و متداول‌ترین نوع روایت است. روایت nمرتبهٔ آنچه nمرتبه اتفاق افتاده است. بسامد مکرر: نقل n دفعهٔ چیزی است که یک‌بار اتفاق افتاده است. بسامد بازگو: نقل یک‌بار آنچه n بار اتفاق افتاده است (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، صص ۷۹–۸۱).

در داستان *دو دنیا* بسامد چندمحور کاربرد گسترده‌ای دارد. موتیف پیانو زدن و آواز خواندن و شعر گفتن در چند جای داستان چندین‌بار تکرار می‌شود: «آقای حسام می‌پرسد: پس این پیانو چی شد؟» (ص، ۴۹). «رسیدن پیانوی دم دار دیواری میان من و خانم‌ها کشید.» (همان‌جا). «نواختن پیانو مثل روزه گرفتن خانم ناز است.» (همان، ص ۵۰). موتیف‌های دیگر در داستان: رفتن خانم گرگه و پسرش به سینما (پنج‌بار)، روزه گرفتن خانم ناز و ادا اطوارهای اسلامی درآوردن (سه‌بار) و سفر رفتن (دوبار).

راوی از بسامد چندمحور در داستان «خانم‌ها» برای بیان عقده‌ها و کمبودهای شخصیت‌ها استفاده می‌کند؛ یعنی آرزوی پیانو زدن آقای حسام را بارها و بارها تکرار می‌کند تا علاقهٔ سرکوب‌شدهٔ او را نشان دهد و عقده‌های افراط‌گرایی خانم ناز را در ریاکاری مذهبی برای خودنمایی و جلب توجه با شگردهای گوناگون تکرار می‌کند.

مؤلفهٔ مکان

هر روایت در جایی اتفاق می‌افتد. دو نوع مکان وجود دارد: مکان داستان و مکان متن. مکان داستان، جایی است که حوادث در آنجا اتفاق می‌افتد و مکان متن، صحنه‌هایی است که خواننده در خلال متن بدانجا سرک می‌کشد (حری، ۱۳۸۸، زیر چاپ).

مکان داستان *دو دنیا* مکانی کاملاً ذهنی است. از این دیدگاه که راوی بار دیگر این مکان را از خلال خاطرات کودکی خود در سال‌ها پیش می‌آفریند و امروز دیگر باغی به نام شمیران وجود ندارد؛ دیگر اینکه مکان ذهنی به او این فرصت را می‌دهد که با شخصیت‌هایی روبه‌رو شود که در زمان حال امکان دست‌یابی به آن‌ها نیست و با شناخت منطقی‌تر از آنان، با خود و زمان مرگ کنار آید. اما مکان متن که همان دوربین راوی در روایت‌های کلامی است (چتمن، ص ۱۰۲)، در جای‌جای داستان «خانم‌ها» حضور می‌یابد. در شرح روزه‌خواری خانم ناز: «می‌روم پشت پنجره. سرک می‌کشم. خانم ناز دارد موهای پشت لبش را برمی‌دارد. دهانش می‌جنبد. دستش را زیر بالش می‌برد و یک تکه بزرگ سوهان بیرون می‌کشد و می‌خورد.» (*دو دنیا*، ص ۴۸).

مؤلفهٔ شخصیت

اشخاص ساخته‌شده‌ای (مخلوقی) را که در داستان و نمایش و... ظاهر می‌شوند، شخصیت می‌نامند. شخصیت در اثر روایتی یا نمایشی، فردی است که کیفیت روانی و اخلاقی او در عمل او و آنچه می‌گوید و می‌کند نمایان باشد. خلق چنین شخصیت‌هایی در حوزهٔ داستان، شخصیت‌پردازی نامیده می‌شود (*عناصر داستان*، ص ۱۸۴).

اشخاص در متن، گره‌های طرح کلامی، و در داستان ـ طبق تعریف ـ ساخت‌ها یا انگاره‌های غیر یا پیش‌کلامی‌اند. اگرچه این ساخت‌ها به‌معنای واقعی کلمه و به‌هیچ‌رو انسان نیستند، بخشی از وجود آن‌ها براساس برداشت خواننده از مردم واقعی الگوبندی می‌شود و از این جهت شخصیت‌ها انسان می‌نمایند (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۴۸). یکی از ضعف‌های روایت ساختارگرا کم‌توجهی به شخصیت است. جالب توجه اینکه این بی‌توجهی نسبی چیز تازه‌ای نیست، ارسطو هم در *بوطیقای* خود کنش را مهم‌تر از شخصیت می‌داند و معتقد است کنش از دو علت طبیعی شکل می‌گیرد: شخصیت و اندیشه. شخصیتْ انسان او را وادار می‌کند به طرق خاصی عمل کند؛ اما او درواقع فقط در واکنش به شرایط متغیر زندگی خود عمل می‌کند و این اندیشهٔ اوست که به او نشان می‌دهد در هر موقعیت در پی چه باشد و از چه دوری کند (*بوطیقای ارسطو*، ص ۲۹). در اصل، هر عنصرِ متن حکم شاخص شخصیت را دارد و برعکس ممکن است شاخص‌های شخصیت در راستای سایر اهداف

متن عمل کند. شخصیت دو شاخص متنی بنیادین دارد: توصیف مستقیم: «خصلت شخصیت یا یک صفت او معرفی می‌شود.» توصیف غیرمستقیم: «به‌جای آنکه به خصلت اشاره کند، آن را از طریق کنش، گفتار، وضعیت ظاهری، محیط و قیاس اسامی نمایش می‌دهد و تشریح می‌کند.»

راوی *دو دنیا* هم از شخصیت‌پردازی مستقیم و هم غیرمستقیم برای توصیف آدم‌های داستان استفاده می‌کند و شخصیت‌های داستان را آن‌قدر چالش‌برانگیز توصیف می‌کند که گویی مخاطب با آن‌ها روبه‌روست و از همهٔ ساحات وجودی آنان آگاه است:

خانم گرگه شلخته و بی‌بند و بار و بذله‌گوست. زبانی تیزتر از نیش مار دارد و هیچ‌کس از دست متلک‌های آبدار او در امان نیست (*دو دنیا*، ص ۳۱). خانم ناز زمین تا آسمان با خواهرش فرق دارد. لوس و نازک‌نارنجی است و همیشه وانمود می‌کند که حرف‌هایی را که دوست ندارد نمی‌شنود. این خانم همیشه رنجور الکی دلخور است (همان، ص ۳۴). آقای حسام هر که هست منگوله‌باف یا شازده شوهر مطیع و صبوری است که برای زن بهانه‌گیر و نُنرش می‌میرد (همان، ص ۳۷). امیرخان از آن مردهای بی‌کار و... است که تا بی‌پول می‌شود یاد مادرش می‌افتد (همان، ص ۴۱).

شخصیت‌پردازی غیرمستقیم

۱. کنش

کنش‌ها یا یک‌زمانه و پویا هستند یا عادتی و پایدار. کنش‌های یک‌زمانه اغلب در نقطهٔ عطف روایت نقشی برعهده می‌گیرند و کنش‌های پایدار عملی است که شخصیت همیشه انجام می‌دهد (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۸۶).

کنش‌های خانم گرگه عادتی و پایدار است:

خانم گرگه با مشت و لگد وارد شد (*دو دنیا*، ص ۳۲). خانم گرگه در جوابش شانه‌هایش را بالا انداخت (همان، ص ۲۴). قیافهٔ خانم گرگه وقتی آقای حسام از سفرش به شهرهای مختلف اروپا می‌گوید، تماشایی است. سکوت می‌کند اما چشم‌های سیاهش برق می‌زند و تمام تمسخر دنیا روی لب‌های باریک و بدجنسش می‌چرخد (همان، ص ۳۸).

کنش‌های خانم ناز عادتی و پایدار است: «به محض ورود پرده‌هایش را می‌کشد و...» (همان، ص ۳۵). «بشقاب غذا را با دست پس زدن و قهر کردن.» (همان، ص ۳۸).

کنش‌های آقای حسام گاه عادتی و پایدار است گاه یک‌زمانه و پویا:

کنش‌های عادتی: «توی راهرو می‌نشیند و گوش به زنگ است و دقیقه‌شماری می‌کند.» (همان‌جا). «آقای حسام تمام دروغ‌های دنیا را برای زنش می‌گوید.» (همان‌جا). کنش‌های یک‌زمانه:

«آقای حسام دو تا آدم است و دو تا زندگی دارد، با اسم‌های مختلف و من نمی‌دانم کدام یک از این دو آدم خود واقعی اوست. خودش هم یواشکی، دور از چشم زنش، شعر می‌گوید.» (همان، ص ۳۹).

کنش‌های منِ راوی یک‌زمانه و پویاست: «بدون اجازه با خانم گرگه و امیرخان به سینما رفتن.» (همان، ص ۴۹). «مچ‌گیری خانم در روزه‌خواری.» (همان، ص ۴۸). «روزه گرفتن و نماز خواندن و در نماز جر زدن.» (همان، ص ۳۶). «پنهانی با آقای حسام صحبت کردن.» (همان، ص ۵۹).

۲. گفتار

گفتار شخصیت به‌واسطهٔ محتوا و شکل خود، چه در مکالمه و چه در ذهن، نشانه‌ای از خصلت یا خصلت‌های شخصیت به‌شمار می‌آید (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۸۹). تودوروف تحت تأثیر بنونیست‌ها «ذهنیت زبان» را مطرح می‌کند. هر گفتاری، نشانه‌هایی از گویندهٔ آن دارد؛ نشانه‌هایی از طبقهٔ اجتماعی، گویش، وجههٔ نظر، میزان تحصیلات و همانند این‌ها. هنگامی که ما با چیزی مخالفیم و مخالفت خود را به زبان می‌آوریم، این عمل تا حدود زیادی معرّف خاستگاه فکری و ذهنیت ماست (*شخصیت و شخصیت‌پردازی*، ص ۷۳).

ویژگی‌های گفتار شخصیت‌های *دو دنیا*:

۱. گفتار شخصیت‌ها در خدمت عمل داستانی است و حکم آرایشی و تحمیلی بر داستان ندارد (*عناصر داستان*، ص ۳۱۹). گفتار خانم گرگه و خانم ناز و آقای حسام سیر روایی داستان را پیش می‌برد و بر داستان به‌صورت مصنوعی تحمیل نشده است.

۲. گفت‌وگوی شخصیت‌ها با ذهنیت آنان هماهنگی دارد و با موقعیت اجتماعی و علاقه‌های شخصی آن‌ها در تناقض نیست. خانم گرگه با گفتار نام‌های اصلی خانم ناز و آقای حسام را فاش می‌کند. «بچه‌های کوچه صدات می‌زدند فاطمه ریقو. چطور شد که یک‌مرتبه ناز ملوس خانم شدی.» (*دو دنیا*، ص ۳۴). یا اعتراف آقای حسام که با گفت‌وگو ذهنیت او آشکار می‌شود: «به من گفت: من پیش از آشنایی با خانم ناز اهل ساز و آواز بودم. وقتی می‌خواندم آدم‌ها بی‌حال می‌شدند. غش و ضعف می‌کردند.» (همان، ص ۳۹).

۳. گفتار، احساس طبیعی و واقعی بودن را به خواننده می‌دهد. وقتی روزه‌خواری خانم‌ناز فاش می‌شود، مادر با لحنی خاص دخترش را نصیحت می‌کند و این احساس طبیعی و واقعی بودن را به خواننده منتقل می‌کند: «مادر می‌گوید: بچه خر اگر باور نمی‌کنی که ناز ملوس‌خانم کلک می‌زند برو از سوراخ کلید نگاه کن.» (همان، ص ۴۸).

در این داستان با بررسی گفتار شخصیت‌ها، می‌توان با شخصیت پدر و مادر راوی آشنا شد که

هیچ توصیف مستقیمی از آنان وجود ندارد. «پدر گفت: گرگ‌ها آمدند مراقب خودتان باشید.» (همان، ص ۳۱). مادر می‌گوید: «خانم گرگه بویی از مهر و وفا نبرده است و دلش از سنگ است.» (همان، ص ۳۲). «پدر می‌گوید: این امیرخان ابله تنبل دار و ندار مادرش را بر باد داده است.» (همان، ص۴۱).

۳. وضعیت ظاهری

وضعیت ظاهری به صفات شخصیت اشاره می‌کند. راوی *دو دنیا*، وضعیت ظاهری اشخاص داستان را با توجه به ویژگی‌ها و صفات روحی آنان توصیف می‌کند؛ برای نمونه، با توصیف راوی می‌توان از حالت مادر فهمید که از خانم گرگه و خانم ناز خوشش نمی‌آید:

مادر با سردترین لبخند دنیا و تواضعی دروغی به استقبالشان رفت و گونه‌های گوشتالودشان را بوسید (همان، ص ۳۱). خانم ناز گه‌گه چند قطره اشک روی گونه‌های قرمزش می‌غلتید. عاشق خودش است و به موی روشن و پوست سفیدش می‌نازد از ترس آفتاب پایش را بیرون نمی‌گذارد (همان، ۳۶). خانم گرگه سکوت می‌کند اما چشم‌های سیاهش برق می‌زند و تمام تمسخر دنیا روی لب‌های باریک و بدجنسش می‌چرخد (همان‌جا). آقای حسام: من از این آدم چاق و چله که صورت گرد و سفیدش شبیه صورت بچه‌های خوب و مهربان است خوشم می‌آید و چشم‌های ساده و صدای ملایمش را دوست دارم (همان، ص ۳۸). امیرخان چشم‌های عسلی‌رنگ و موی مجعد و بور دارد، صورتش مثل قرص خورشید گرد است، دماغی باریک و سربالا دارد و دهانی زیاد کوچک دارد (همان، ص۴۱).

۴. محیط

محیط فیزیکی اطراف شخصیت (اتاق، خانه، خیابان، شهر) و نیز محیط انسانی او (خانواده و طبقهٔ اجتماعی) از مواردی است که بر ویژگی و صفت شخصیت دلالت می‌کند (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۹۳). «باغ شمیران بسیار زیبا و بزرگ با اتاق‌های بسیار است.» (*دو دنیا*، ص ۱۱).

سینما و تئاترهای پایین شهر که مکان‌های مناسبی برای خانم‌های محترم نیست و خانم گرگه دائم به آنجا می‌رود (همان، ص ۳۳). خانوادهٔ خانم گرگه از نمونه‌های بارز خصلت شخصیت است: «خانم گرگه سه تا دختر پرمو و چشم و ابرو مشکی دارد که هر کدام مشتی بچهٔ قد و نیم‌قد از شوهرهای مختلف دارند. خانم گرگه چشم دیدن دامادهایش را ندارد و متلک‌های آبدار بارشان می‌کند. دخترهایش هم دشمن او هستند و با افاده و اخ و تف از او دوری می‌کنند.» (همان، ص ۴۰).

همچنین وضعیت اتاق خواب آقای حسام که بسیار تاریک، و نشان‌دهندهٔ روح افسردهٔ حاکم بر آن محیط است (همان، ص ۵۹).

۵. قیاس اسامی

«قیاس، مایهٔ قوّت شخصیت‌پردازی است و قابلیتِ خاصِ قیاس به وجود از پیش خِصال مربوط می‌شود که قیاس هم بدان روش‌ها متکی است.» (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۹۳). راوی در داستان «خانم‌ها» برای نام‌گذاری شخصیت‌ها از قیاس پیروی می‌کند؛ زیرا اولین نکته‌ای که مخاطب در شروع داستان با آن روبه‌رو می‌شود، اسامی شخصیت‌هاست. راوی به‌عمد دو اسم خانم گرگه و خانم ناز را برگزیده و در آغاز داستانش قرار داده است؛ به این دلیل که انتخاب نام گرگه ناخودآگاه برای راوی نمود وحشت و ترسی است که در ذهن او از خاطرات کودکی به‌جا مانده است و راوی با انتخاب این نام و روبه‌رو شدن با این شخصیت می‌خواهد ترس از این آدم را در ذهنیت خود از بین ببرد. نام‌گذاری شخصیت‌ها بسیار مناسب و بجاست و با اعمال و گفتار و وضعیت ظاهری شخصیت‌ها هماهنگی دارد. خانم ناز شخصیتی نازک‌نارنجی و لوس و ننور، ریاکار و دروغگوست و نامش بسیار به او می‌آید. خانم گرگه هم زنی بی‌پروا، متلک‌گو، پررو، خوشگذران و کله‌شق است.

۶. قیاس میان اشخاص

قیاس میان اشخاص زمانی است که دو شخصیت در موقعیت‌های همسان معرفی می‌شوند. راوی در داستان «خانم‌ها» برای شناخت و معرفی شخصیت‌ها از این قیاس بهره می‌گیرد. قیاس میان خانم ناز و خانم گرگه از آشکارترین قیاس میان شخصیت‌هاست. این دو زن، دو انسان متفاوت با عقاید و اعمال مختلف‌اند. تفاوت میان این دو، عنصر همه تناقضات فکری ذهن راوی است که نمی‌داند کدام‌یک حقیقی است و پس از شناخت و بازسازی دوبارهٔ آن‌ها در ذهنش، می‌تواند به درک درستی از اعمال آنان برسد.

سطوح روایی و انواع راوی

مؤلف به‌همان ترتیب که می‌تواند طرح متنی را با ترکیب کاربردهای دو راوی اول شخص و سوم شخص بنویسد، می‌تواند طرح گفتمان خود را با ترکیب سطوح روایی مختلف پی‌ریزی کند؛ بنابراین شخصیتِ انجام‌دهندهٔ کنش‌هایی که روایت می‌شود، خود می‌تواند راوی داستانی درون داستان باشد (*مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*، ص ۶۴). این گونه روایت در روایت سطوحی لایه‌لایه دارد که در آن هر روایتِ میانی تابع روایتِ درونه‌ای خود است. داستان اصلی، سطح داستانی است که اولین سطح روایی آن، سطح فراداستانی نام دارد و راوی آن راویِ فراداستانی نامیده می‌شود. دومین سطح روایی، سطحی است که مجموعه رویدادها و رخدادهای آن در بطن سطح داستانی اصلی و این سطح نیز در سطح فراداستانی قرار می‌گیرد. این سطح را سطح زیرداستانی و راوی آن را –که شخصیتی داستانی است

و در سطحی پایین‌تر از راوی فراداستانی و بالاتر از سطح زیرداستانی قرار می‌گیرد- راوی مرتبهٔ دوم یا میان‌داستانی می‌نامیم. از این‌رو، راویِ فراداستانی، سطح داستانی اصلی رمان و راوی سطح داستانی، سطح زیرداستانی را روایت می‌کند (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، صص ۱۲۵-۱۲۶).

رمان *دو دنیا* از چندین مجموعه روایت یا داستان تشکیل شده است که اولین سطح رمان یعنی داستان «اولین روز»، سطح فراداستانی است و راوی آن هم فراداستانی است و این سطح فراداستانی خود را باز هم در «آخرین روز» نشان می‌دهد. سطح داستان اصلی در دو داستان «اولین روز» و «آخرین روز» است و رخدادهای فرعی از سطوح زیرداستانی یا زیر زیرداستانی ایجاد شده است. هر کدام از این سطوح زیرداستانی خود از روایتی جدا و از رخداد و شخصیتی متفاوت با دیگر روایت تشکیل شده است. در سطح زیرداستانی، راوی همانند داستانی است و در تمام روایت‌های *دو دنیا*، راوی اول شخص روایت‌های زیرداستانی را روایت می‌کند. راوی اول شخص از پس روایت‌های زیرداستانی مثل «خانم‌ها»، «آن سوی دیوار»، «گل‌های شیراز»، «فرشته‌ها» و «پدر» به بلوغ و تکامل فکری می‌رسد و انگیزه‌های وحشت او آشکار می‌شود. درواقع هر کدام از این روایت‌های زیرداستانی یکی از دلایل روان‌پریشی راوی اول شخص را کشف می‌کند.

میزان دریافت‌پذیری راوی

میزان دریافت‌پذیری از نهایت پوشیدگی به نهایت آشکارگی راوی در نوسان است. راوی‌ای که بتواند دربارهٔ اشخاص چیزهایی ازجمله ناخودآگاه یا آنچه آن‌ها آگاهانه مخفی می‌دارند بر زبان براند، منبع مستقل اطلاعات دربارهٔ شخصیت به‌شمار می‌آید (همان، ص ۱۳۲).

راوی *دو دنیا* از نوع راویان همه‌چیزدان است. عناصری که در زیر می‌آید نشان‌دهندهٔ اطلاعات او در مورد اشخاص است:

۱. توصیف مکان: این توصیف به‌منزلهٔ کمترین نشان حضور راوی است. در *دو دنیا* راوی از تمام مکان‌های دربسته اطلاع دارد؛ از اتاق خانم ناز و اتفاقات درون آن باخبر است و همچنین می‌داند خانم گرگه وقتی با امیر، پسرش، تنها در اتاق است چه کارهایی برای پسرش انجام می‌دهد.

۲. تعیین هویت شخصیت‌ها: بیان‌کنندهٔ پیش‌شناخت راوی از شخصیت است. راوی *دو دنیا* شخصیت‌های روایتش را به‌خوبی می‌شناسد و پیش‌شناخت او از شخصیت‌ها دقیق است. او قصد دارد با توصیف و تعیین هویت تمام و کمال آن‌ها، هیچ ابهام و شکی برای روایت‌شنو یا مخاطب باقی نگذارد و همهٔ اطلاعاتی که از گذشته، حال و آیندهٔ شخصیت دارد در اختیار روایت‌شنو قرار دهد.

۳. خلاصهٔ زمانی: متضمّن میل به توجیه زمان گذشت زمان و ارضای پرسش‌های ذهن روایت‌شنو در باب هر آن چیزی است که در این میان اتفاق افتاده است. راوی *دو دنیا* به‌سبب گذشته‌نگری و آگاهی از گذشته، حال و آینده، شخصیت‌های روایتش را بدون هیچ ابهامی به مخاطب یا روایت‌شنو معرفی می‌کند و سرانجامِ هر کدام از آنان را آشکار می‌سازد و علت پدید آمدن چنین سرنوشتی را برای آنان بازگو می‌کند.

۴. توصیف شخصیت: نمودار گزیده‌گویی، تعمیم‌پذیری یا جمع‌بندی راوی از شخصیت و نیز بیان‌کنندهٔ گرایش او به نمایش این‌گونه عنوان‌ها به‌منزلهٔ شخصیت‌پردازیِ تمام و کمال است. در داستان «خانم‌ها» راوی از حد شناساندن شخصیت‌ها پا را فراتر می‌گذارد و به شخصیت‌پردازی تمام و کمال خانم گرگه و خانم ناز و... می‌پردازد. درواقع، باید گفت داستان‌های *دو دنیا* روایت شخصیت‌پردازی است. راوی آن‌قدر صریح و بی‌کم و کاست شخصیت‌ها را معرفی می‌کند که روایت‌شنو می‌تواند شکل و قیافهٔ شخصیت‌ها را تصور، و حتی کنش‌های بعدی آن‌ها را پیشگویی کند. گاه راوی آن‌قدر به توصیف مستقیم و غیرمستقیم شخصیت‌ها می‌پردازد که حوصلهٔ مخاطب سر می‌رود و از کنش‌های شخصیت عصبانی می‌شود و دلش می‌خواهد در داستان حضور داشت و جلوی رخداد را می‌گرفت.

۵. گزارش راوی از آنچه شخصیت‌ها به ذهن خطور نداده یا بر زبان نرانده‌اند: راوی *دودنیا* از ذهن و ناخودآگاه آدم‌های روایت باخبر است حتی از فکرهایی که بر زبان نمی‌آورند: «اما من که چشم‌های شاد و شنگول و بدجنس او را می‌شناسم، می‌بینم که چه غم بزرگی ته چشم‌هایش خوابیده است و چقدر زور می‌زند تا خودش را بی‌اعتنا و بی‌خیال نشان دهد.» (ص ۴۱).

۶. نقد و نظر: نوعی نقد و نظر در مورد داستان است. راوی *دو دنیا* در داستان‌هایش دائم در حال تفسیر و نظر دادن در مورد روایتش است؛ برای نمونه در داستان «خانم‌ها» پیوسته به توضیح تأثیر نماز و روزه و حرف‌های خانم ناز بر او می‌پردازد. تظاهر و ریای خانم ناز را نفی می‌کند و از رک و راستی خانم گرگه تعریف می‌کند: «من برخلاف دیگران از خانم گرگه خوشم می‌آید، حرف خودش را رک و راست می‌زند و...» (ص ۳۲).

کانونی‌شدگی

کانون یا منظر (*دستورزبان داستان*، ص ۹۵) یا نظرگاه (اسکولز، ۱۳۷۹: ۲۸) یا منشور و دورنما (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۹۹) یکی از بحث‌انگیزترین مؤلفه‌ها در حوزهٔ نقد ادبیات داستانی روایی است و دلیل آن، نزدیکی با نقطهٔ دید است که شیوه‌ای برای نقل داستان می‌باشد. کانون درست همچون راوی جزء مستقلی از زاویهٔ دید است. بدون در نظر گرفتن این استقلال، هم زاویهٔ دید و هم راوی دچار اغتشاش

خواهند شد (*انظریه‌های روایت*، ص ۱۰۹). انتخاب کانون برای روایت راوی ناگزیر است. گاه می‌توان راوی را از داستان حذف کرد؛ اما تصور داستانی بدون کانون روایت غیرممکن است («کانون روایت در مثنوی» صرفی، ص ۱۳۹). ارتباط راوی با کانون نیز انکارناشدنی است. هر روایت شامل طیف گسترده‌ای از فنون روایتی است. شناخت شکل‌های مختلف روابط راوی و کانونی‌ساز برای تحلیل شیوهٔ روایت و به‌دنبال آن ارزش‌گذاری برای شخصیت‌ها و جایگاه‌های معرفت و قدرت‌های گوناگون وابسته به آن‌ها در متن اهمیت فراوان دارد (*درآمدی بر پژوهش نظریهٔ ادبی*، ص ۸۶).

کانونی‌شدگی در روایت، یعنی دیدگاهی که اشیاء از آن زاویه دیده، احساس، ادراک و سنجیده می‌شود. مراد از کانونی‌شدگی زاویه‌ای است که اشیاء از آن زاویه دیده می‌شود (*درآمدی نقادانه و زبان‌شناختی بر روایت*، ص ۶۶). ژنت کانونی‌شدگی را مرتبه‌ای از فشرده‌گویی می‌داند و دو پرسش را در مورد آن مطرح می‌کند: «چه کسی می‌بیند؟» در مقابل «چه‌کسی می‌گوید؟» (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۱۰۰). یعنی در داستان جملاتی است که از آنِ راوی نیست؛ زیرا بر اساس فاصله‌ایی که راوی از فضا و اشخاص داستانی دارد، قادر نیست آن سخنان را بر زبان براند یا بدان افکار بیندیشد. پس او میان زاویهٔ دید (چه کسی می‌بیند؟) و صدا (چه کسی می‌گوید؟) تمایز قائل می‌شود. در این‌باره که روایت از آنِ راوی است، اما اندیشه و افکار به اشخاص تعلق دارد، شگرد تازه‌ای مطرح می‌شود که از آن به «کانونی‌شدگی» یاد می‌کنند. درمجموع، زاویهٔ دید را از آنِ راوی و کانونی‌شدگی را از آنِ اشخاص می‌دانند. راوی، همان کسی که داستان را روایت می‌کند و کانونی‌شدگی، نظر و افکار اندیشیده‌شده/ ناشدهٔ اشخاص داستانی است («رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی» حری، ۱۱۰).

در رمان *دو دنیا*، راویِ اول شخصْ کانونی‌گر درونی داستان‌هاست و خواننده از میان چشمان او با شخصیت‌ها و رخدادها آشنا، و از گذشته و حال و آیندهٔ آنان خبردار می‌شود. راوی اول شخص همان کسی است که داستان را می‌بیند و در مورد آن حرف می‌زند؛ اما این راوی اول شخص خود کانونی‌شدهٔ دیگری است و این دیگری همان کودک درون اوست که هنگام روایتگری حاضر می‌شود و همهٔ اشخاص درون خاطره را کانونی می‌کند. کانونی‌گر داستان «اولین روز» توسط کودک درونش کانونی می‌شود و ادامهٔ داستان را از نگاه او می‌بیند:

«یک‌ماه نگذشته، چهار داستان نوشته‌ام. اغلب شب‌ها بیدار می‌شوم و می‌بینم صورتی آشنا از انتهای خاطره‌های دور به دیدنم آمده است. گه‌گاه آن‌چنان واقعی و زنده است که تماس سر انگشتانش را با پوست صورتم احساس می‌کنم.» (*دو دنیا*، ص ۲۶).

در روایت «خانم‌ها»، خانم ناز، خانم گرگه، آقای حسام و امیر کانونی‌شده‌هایی‌اند که کانونی‌گر آن‌ها را می‌بیند و در موردشان صحبت می‌کند. اما گاه راوی‌های درون‌داستانی هم در مورد کانونی‌شده‌ها صحبت می‌کنند و نظر خود را آشکار می‌سازند؛ یعنی راوی درون‌داستانی کانونی‌گر می‌شود و کانونی‌شده‌ها را با دیدگاه خود می‌بیند و در مورد آن‌ها نظر می‌دهد. در داستان «خانم‌ها»، گاه راوی درون‌داستانی پدر است، گاه مادر، گاه خانم گرگه و گاه آقای حسام. پس این شخصیت‌ها هم کانونی‌شده و هم کانونی‌گر هستند؛ یعنی همان کسانی که بعد از راوی اول شخص در داستان حرف می‌زنند و از زاویهٔ دید خود داستان را نقل می‌کنند. راوی با نقل گفتارهای پدر و مادر در مقام کانونی‌گر به آن‌ها اجازهٔ حضور می‌دهد تا هم شخصیت آنان را به مخاطب معرفی کند و هم از دیدگاه آنان شخصیت‌های دیگر را ببینند.

مخاطب از طریق خانم گرگه که کانونی‌گر درون‌داستانی است، خانم ناز را می‌بیند که کانونی‌شدهٔ درونی است: «خانم گرگه رک و راست به من می‌گوید که خواهرش دروغگوست و حرف‌هایش همه کشک است.» (همان، ص۴۶). «خانم‌ها» توسط کانونی‌گر درونی «پدر» کانونی می‌شود. «پدر می‌گوید: گرگ‌ها آمدند مراقب خود باشید. » (همان، ص۳۱).

از دیگر مؤلفه‌های کانونی‌شدگی، وجه روان‌شناختی روایت است. درواقع، بحث کانونی‌شدگی به الگوی ساختارگرا یاری می‌رساند که در بحث روان‌شناختی ضعیف است. کانونی‌گر و کانونی‌شده‌ها در رمان *دو دنیا* ذهنی‌اند و شخصیت‌های روایت‌ها هیچ‌کدام حضور خارجی ندارند؛ یعنی زمانی‌که راویِ اول شخص به نوشتن خاطره‌هایش می‌پردازد، از افرادی که دربارهٔ آن‌ها حرف می‌زند هیچ‌کدام زنده نیستند و تنها خاطرهٔ آن‌هاست که در ذهن راوی زندگی می‌کند. هر کدام از این آدم‌ها زمانی بر شخصیت راوی آثار خاصی گذاشته‌اند و هنوز در یاد او زندگی می‌کنند. شاید بتوان بیشترین اثر این آدم‌ها را در ترس‌ها و وحشت‌های راوی یافت؛ ترس از خدا، جهنم، بهشت و مرگ در ذهن راوی تابویی خطرآفرین به‌جا گذاشته است: خداست که آدم‌ها را با مرگ به بهشت یا جهنم می‌برد. رخداد اصلی هر داستان، مرگ است و هراس او را از مرگ بیشتر می‌کند. متأسفانه، راوی با حادثهٔ مرگ زمانی آشنا می‌شود که در سنین نوجوانی و بلوغ است و ذهن او هنوز آمادگی پذیرش حقایق زندگی را ندارد و هیچ‌کدام از اطرافیانش به‌دلیل نداشتن شناخت صحیح از دین، زندگی و مرگ نتوانسته‌اند او را با منطق درست حیات آشنا کنند. ذهن راوی پیوسته با ترس از دست دادن دوستان و نزدیکانش درگیر است و چون توانایی شناختِ اصولی و درست را ندارد نمی‌تواند به توجیه قانع‌کننده‌ای از این حادثه در زندگی برسد. سرانجام، وقتی اژدهای مرگ دوستان و از همه مهم‌تر پدرش را از او می‌گیرد،

دچار روان‌پریشی می‌شود. پدر شخصیتی محکم و استوار دارد و راوی هیچ‌گاه گمان نمی‌کند پدر که «اراده‌اش از آهن است و اعصابش از سنگ و به سه چیز اعتقاد دارد: عدالت، علم و ثروت» (همان، ص۱۷۶) بمیرد؛ یعنی باور اینکه این جملهٔ پدر را فراموش کند: «من فولادم و فولاد هیچ‌گاه زنگ نمی‌زند» (همان، ص۱۸۶)، برایش غیرممکن است؛ اما اژدهای مرگ او را هم می‌بلعد و تکیه‌گاه ذهنی راوی از بین می‌رود. دیگر امیدی برایش نیست تا اینکه در بیمارستان روانی با نوشتن خاطره‌هایش به‌خود می‌آید. او با کمک کودک درون خود بار دیگر با همهٔ کسانی که یادآور ترس و حشت در ذهن او بودند روبه‌رو می‌شود. اما این‌بار نه با نگاه کودکی، بلکه با نگاه اندیشمندانه به آن‌ها می‌نگرد و با احاطه بر گذشته و حال و آینده فرجام شخصیت‌ها و کنش‌هایشان را درون خود بازیافت و کشف می‌کند؛ مرگ جزئی اساسی در زندگی است. اتوبوس شمیران با راننده‌اش – که یکی از افراد دوست داشتنی ذهن او بود– و با همهٔ مسافرانش – که شخصیت‌های داستان‌های او هستند– این بار یادآور خاطرات شیرین او از کودکی می‌شوند. راوی در «آخرین روز» سلامت روانی خود را به‌دست می‌آورد و نگاهش به دنیای اطرافش تغییر می‌کند.

بازنمایی گفتار و اندیشه

شگرد انتقال سخنان و افکار شخصیت از زبان راوی، بازنمایی گفتار و اندیشه نام دارد. گاهی راوی سخنان و افکار شخصیت را سرراست در اختیار خواننده می‌گذارد که گفتار مستقیم نام دارد، گاهی نیز غیرمستقیم است و گاه به هر دو صورت. این شیوهٔ ترکیبیِ صدای شخصیت (نقل‌مستقیم) و صدای راوی (نقل غیرمستقیم) را سخن غیرمستقیم آزاد می‌نامند. یکی از دسته‌بندی‌های جامع دربارهٔ وجوه بازنمایی گفتار و اندیشه را مک‌هیل (۱۹۷۸م) ارائه می‌دهد. وی این وجوه را روی پیوستاری تا هفت نوع طیف‌بندی می‌کند. دستورالعمل مک‌هیل (*روایت داستانی بوطیقای معاصر*، ص ۱۴۸) از خودگویی محض تا محاکات محض را دربرمی‌گیرد. خودگویی محض نزدیک‌ترین حالت به گزارش راوی و محاکاتیِ محض نزدیک‌ترین صورت به کلام و اندیشهٔ شخصیت است:

۱. خلاصهٔ داستانی: گزارش صِرف راوی از ادای گفتار شخصیت به‌گونه‌ای که از ویژگی یا چگونگی ادای آن سخنی به‌میان نیاورد:

یک‌ماه بعد، دوباره از شهرستان برمی‌گردد تا دوا، پارچه و کفش بخرد. می‌گوید خانم گرگه را در کوچه‌های دور ته شهر دیده‌اند، با خودش حرف می‌زده و سر و وضع دیوانه‌ها را داشته است. خانم گرگه را دیگر نمی‌بینیم خبرش گاه‌گاه به گوشمان می‌رسد. پدر تنها کسی است که می‌داند کجاست (*دو دنیا*، صص ۵۵–۵۶).

۲. خلاصهٔ کمتر داستانی محض: خلاصه‌ای که فقط به نقل گفتار بسنده نمی‌کند، بلکه تا اندازه‌ای رخداد گفتاری را باز می‌نماید و در موضوعِ گفت‌وگو سخن به‌میان می‌آید:

آقای حسام هم از روزه‌خواری زنش با خبر است – در تمام این مدت می‌دانسته– اما به من و خودش دروغ می‌گوید. وقتی به او می‌گویم که با چشم خودم دیدم، سرخ می‌شود و سرش را پایین می‌اندازد. دستم را می‌گیرد و زود صحبت را به جایی دیگر می‌کشاند و می‌پرسد: پس این پیانو چی شد؟ (همان، ص۴۸).

۳. بازگفت غیرمستقیم محتوا (گفتار غیرمستقیم): بازگفتِ محتواییِ رخدادی گفتاری از سوی راوی بدون توجه به سبک یا شکل پاره گفتهٔ مفروض شخصیت: «امیرخان به من می‌گوید که هیچ‌کس تا به حال با دوز و کلک به خدا نزدیک نشده و خدا دشمن آدم‌های ترسو و متظاهر است. خانم گرگه رک و راست به من می‌گوید که خواهرش دروغگوست.» (همان، ص۴۶).

طبقه‌بندی مک هیل تا آنجا که در رمان *دو دنیا* کاربرد داشته است، ذکر شد. البته بازنمایی گفتار و اندیشه وجوه دیگری چون انواع تک‌گویی‌ها دارد که پرداختن به آن‌ها در این جستار مجال نیست.

نتیجه‌گیری

رویکرد روایت‌شناختی به روایت داستانی، الگویی ساختاری برای تحلیل مؤلفه‌های اصلی متن روایی، یعنی داستان و متن فراهم می‌کند. با فرض اینکه ساختار روایت‌شناختی ریمون‌کنان در رمان *دو دنیا* کاربرد عملی دارد، در تحلیل این رمان با رویکرد روایت‌شناختی این نتایج به‌دست می‌آید:

۱. با بررسی ژرف‌ساخت روایت در الگوی روایت‌شناسی، امکان دست‌یابی به بن‌مایهٔ داستان *دو دنیا* ایجاد شد که بر اساس تضاد میان مرگ و زندگی شکل گرفته است.

۲. با استفاده از دو جزء روایت داستانی (داستان و متن) می‌توان رویدادهای اصلی و فرعی داستان را تشخیص داد و کلیدواژه‌های مهم برای شکل‌گیری رویدادهای اصلی و فرعی را شناخت و از طراحی پیرنگ‌های نویسنده در روند داستان‌نویسی‌اش آگاه شد.

۳. در بررسی زمان، از عنصر نظم و ترتیب این نتیجه حاصل شد که راوی از زمان‌پریشی یا گذشته‌نگری درونی بهره برده است و از عنصر تداوم در درنگ توصیفی با ریزبینی و دقت تمام به شخصیت‌ها و رخدادها پرداخته است تا هرگونه شک و تردیدی از ذهنش پاک شود؛ همچنین با زمان مرگ که برایش ترس‌آور بود مصالحه و آشتی کند.

۴. در بررسی شخصیت‌پردازی، راوی اساس روایت را بر توصیف شخصیت‌ها پایه‌گذاری کرده است. مخاطب را با همهٔ جنبه‌های شخصیت ازجمله کنش، گفتار، وضعیت ظاهری، محیط و قیاس

اسامی آشنا می‌کند. راوی حتی در نام‌گذاری شخصیت‌ها هم می‌خواهد خود و مخاطب را از جزءجزء سلول‌های شخصیت خبردار کند و به این دلیل بسیار دقیق اسامی را نام می‌نهد.

۵. در سطوح روایی، با این الگو می‌توان سطوح فراداستانی و زیرداستانی رمان *دو دنیا* را شناخت و با بهره‌گیری از آن، میزان مشارکت راوی را در توصیف مکان و تعیین هویت شخصیت‌ها و... مشخص کرد.

۶. آشکارترین نشانه‌های کشف راوی و افکار و اندیشهٔ او در روایت‌ها، در کانونی‌گری و کانونی‌شدگی خود را نشان می‌دهد. آن‌گونه که در این جستار آمد، نویسنده با استفاده از این عنصر توانست دلیل وحشت‌ها و ترس‌های راوی را نشان دهد و به ذهنیت او در نوشتن خاطراتش دست یابد و حدود هر راوی را در داستان بنماید.

۷. گونه‌های ارائهٔ گفتار در *دو دنیا*، بیشتر در بازگفت غیرمستقیم محتوا کاربرد دارد و راوی از این نوع گفتار در روایتش استفاده کرده است.

سخن آخر اینکه با استفاده از چارچوب ساختاری ریمون‌کنان می‌توان روایت *دو دنیا* و روایت‌هایی از این قبیل را از دیدگاه روایت‌شناختی تحلیل کرد.[۶]

پانوشت‌ها

1. Narratology
2. Analepsis
3. Ellipsis
4. Descriptive Pause
5. Summary
6. Scene

در پایان، از کمک‌های شایان استاد ابوالفضل حری در یادگیری اینجانب از واژه‌واژهٔ روایت کمال تشکر و قدردانی را دارم.

منابع و مآخذ

۱. آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۷). «بررسی زبان‌شناختی دیدگاه روایتگری داستان روز اول قبر صادق چوبک در چارچوب مدل سیمپسون». *فصلنامهٔ نقد ادبی*. س۱. ش۳. صص ۷-۲۸.

۲. آزاد، راضیه. *تحلیل روایت در تذکرةالاولیاء*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اراک. (۱۳۸۵).

۳. احمدی، بابک. *ساختار و تأویل متن*. چ۸. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۵.

۴. اخلاقی، اکبر. *تحلیل ساخت روایی مثنوی مولوی*. پایان‌نامهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اصفهان. ۱۳۸۲.

۵. اخوت، احمد. *دستور زبان داستان*. اصفهان: نشر فردا. ۱۳۷۱.
۶. ارسطو. *بوطیقای ارسطو*. ترجمهٔ هلن اولیایی‌نیا. اصفهان: نشر فردا. ۱۳۸۶.
۷. پاینده، حسین. *گفتمان نقد*. تهران: نشر روزنگار. ۱۳۸۲.
۸. ترقی، گلی. *دو دنیا*. چ۳. تهران: نشر نیلوفر. ۱۳۸۳.
۹. تودوروف، تزوتان. *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمهٔ محمد نبوی. تهران: آگاه. ۱۳۷۹.
۱۰. تولان، مایکل جی. *درآمدی نقادانه و زبان‌شناختی بر روایت*. ترجمهٔ ابوالفضل حری. تهران: نیلوفر. ۱۳۸۳.
۱۱. حری، ابوالفضل. «رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی». *فصلنامهٔ نقد ادبی*. ۱۳۸۷س۱. ش۲. صص ۸۳-۱۲۲. ۱۳۸۷.
۱۲. ــــــــــــ «درآمدی بر رویکرد روایت‌شناختی به داستان روایی با نگاهی به رمان *آیینه‌های در دار* هوشنگ گلشیری». *نشریهٔ علمی پژوهشی دانشگاه تبریز*، ش۲۰۸. ۱۳۸۸.
۱۳. ریمون‌کنان، شلومیت. *روایت داستانی بوطیقای معاصر*. ترجمهٔ ابوالفضل حری. تهران: نشر نیلوفر. ۱۳۸۷.
۱۴. ریکور، پل. *زندگی در دنیای متن*. ترجمهٔ بابک احمدی. چ۳. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۲.
۱۵. صرفی، محمدرضا. «کانون روایت در مثنوی». *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی*. ۱۳۸۶، ش۱۶. صص ۱۳۷-۱۵۹..
۱۶. صافی پیرلوجه، حسین، و مریم‌السادات فیاضی. ۱۳۸۷. «نگاهی گذرا به پیشینهٔ نظریه‌های روایت». *فصلنامهٔ نقد ادبی*. س۱. ش۲. صص ۱۴۵-,۱۷۰
۱۷. عبداللهیان، حمید. *شخصیت و شخصیت‌پردازی در داستان معاصر*. تهران: نشر آن. ۱۳۸۱.
۱۸. عسگری، مریم. *تحلیل ساختاری دو رمان ابوتراب خسروی*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اراک. ۱۳۸۴.
۱۹. قاسمی‌پور، قدرت. «زمان و روایت». فصلنامهٔ نقد ادبی. س ۱. ۱۳۸۷. ش ۲. صص ۱۲۳ـ۱۴۴.
۲۰. کالر، جاناتان. *نظریهٔ ادبی*. ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۲.
۲۱. لوته یاکوب. *مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*. ترجمهٔ امید نیک‌فرجام. تهران: نشر مینوی خرد. ۱۳۸۶.
۲۲. مارتین، والاس*نظریه‌های روایت*. ترجمهٔ محمد شهبا. تهران: نشر هرمس. ۱۳۸۲.
۲۳. میرصادقی، جمال. *عناصر داستان*. تهران: نشر شفا. ۱۳۷۶.
۲۴. وبستر، راجر. (۱۳۸۰). *درآمدی بر پژوهش نظریهٔ ادبی*. ترجمهٔ مجتبی ویسی. تهران: نشر سپیده سحر.
25. Chatman, Seymour. (1989). *Story and Discourse:Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca and London: Cornell University Press.

نقدی دربارهٔ روش تدوین مذاکرات مجلس اول*

سید ناصر سلطانی

درآمد

مذاکرات مجلس اول، سندی در تاریخ حقوق اساسی یا مشروطه‌خواهی به معنای دقیق و حقوقی آن به شمار می‌رود؛ یعنی تاریخ مشروط کردن و حد زدن بـه قـدرت «لا حَـد» یـا تـاریخ از دیـدگاه دگرگونی اندیشه مشروطه‌خواهی و کمال یافتن سازِکارهای این سازواره. برای دست‌یابی بـه کـارکرد حقوق اساسی در ایران، ناگزیر این سند را از دید اوضاع طرح مسائل این دسته از حقـوق و پیـدایی و دگرگونی مفهوم‌ها و نهادهای آن باید کاوید. شادروان فریدون آدمیت در این‌باره می‌گفت:

شگفت است که صورت مذاکرات که همیشه در دسترس عمـوم بـوده، هـیچ‌گـاه مـورد اسـتفاده درست و کامل نویسندگان قرار نگرفته یا مجال مطالعه و دقّت در معـانی آن را نداشـته یـا بـه ارزش گفت و شنودها که از نظر تاریخی مهم یا بسیار مهم است، کم‌تر توجه نموده‌اند.[1]

معنای این سخن از دید تاریخ حقوق ایـن اسـت کـه توضـیح بسـیاری از روی‌دادهـای مجلـس نخست، به کمک مفاهیم تاریخ حقوق اساسی شدنی خواهد بود و راز اینکه محققان به‌رغم دسترسـی داشتن به بسیاری از سندهای تاریخ مشروطه‌خواهی، به «ارزش گفت و شنودها»ی مجلـس نخسـت پی نبرده‌اند، با فهم و توضیح این مسائل در تاریخ حقوق آشکار خواهد شـد؛ دیـدگاهی کـه در نظـام آموزش حقوق در ایران نیست، اما آن را امروز درس بنیادی حقوق[2] می‌خوانند. نویسندگان کتاب‌هـای حقوق اساسی، به مذاکرات مجلس اول یا دیگر مجالس، استناد نکرده و آن‌جا هم کـه خواننـده را بـه شیوه‌ای پراکنده به متون تاریخی بازگردانده، در رویارویی با مواد تـاریخ مشـروطه‌خـواهی روشـی در پیش نگرفته‌اند. این مسئله، اعتبار روش‌شناسی این رشته و روی‌کرد غیر تاریخی ایرانیان و سطح آن را تا امروز آشکار می‌سازد.

---

* *نامهٔ تاریخ‌پژوهان*، سال پنجم، ش ۱۹، پاییز ۱۳۸۸، صص ۴۶ـ۸۸.

شیوه سامان‌دهی و گردآوری این متن، نمونه‌ای از نبود سنت ثبت و نگهداری اسناد نزد آنان است. سندی نزدیک به هشتصد برگ دربارهٔ بیست ماه[۳] کارزار در مجلس نخست ایران، در سنجش با سند مجلس اوّل فرانسه (۱۷۹۱–۱۷۹۸)، با ۲۹ دفتر دارای بیش از هفتصد یا هشتصد برگ درباره دوره‌ای کمابیش یک‌سان، این دعوی را اثبات می‌کند. تاریخ مشروطه‌خواهی در ایران، به دنبال سامان‌دهی چنین سندهایی سامان خواهد یافت. کمبودهای متن مذاکرات، در جست‌وجوی معنای برخی از مفاهیم در میان خط‌های نانوشته و در پی شناخت کاستی‌های منابع تحقیق، بیش‌تر نمایان شد. امید است این تلاش اندک، به کامل شدن مذاکرات این مجلس کمک کند و به کار گروه‌هایی بیاید که آن را باز ویرایش خواهند کرد.[۴]

بی‌سامانی مجلس و لغزش‌های تندنویسان

متن مذاکرات مجلس اول، به دلیل بی‌سامانی‌های موجود در آغاز برپایی این مجلس، بسیار ناقص است؛ یعنی گاهی چند نماینده هم‌زمان با یک‌دیگر سخن می‌گفتند یا تماشاچیان غوغا می‌کردند و صداها در این همهمه گم می‌شد. از این‌رو، سید محمدتقی هراتی[۵] می‌گفت: «وضع این مجلس خیلی بی‌ترتیب است... . این مجلس که مجلس نیست، این‌جا روضه هم نمی‌شود خواند[۶]». بنابراین، تندنویسان نمی‌توانستند همه سخنان وکیلان را بنویسند. یکی از نمایندگان[۷] فریاد بر می‌آورد:

ما مکرر گفتیم که تقصیر تندنویسان روزنامه است که درست مذاکرات را ضبط نمی‌کنند، ولی آنها هم تقصیر ندارند. با این ترتیب البته کسی نمی‌تواند درست ضبط کند.[۸]

محمد یزدی وکیل‌التجار (نماینده رشت)، در جای دیگری می‌گفت:

... تندنویس‌ها خیلی مطالب از قلمشان می‌افتد و ضبط نمی‌کنند. مثل اینکه روز شنبه نطق بنده در خصوص شفا رود، ابداً درج نشده... .

حسنعلی خان نصرالملک در تأیید سخن او می‌گفت: «این مطلبی که وکیل‌التجار اظهار داشتند همان‌طور است[۹]». سید مهدی سقط فروش در همان نشست، در فرصت دیگری آن مشکل را دوباره به یاد می‌آورد:

پریروز بنده نطقی کردم. جمعی که اسم خود را فدایی ملت گذاشته‌اند، ولی فدایی شخص هستند، می‌خواستند بنده را صدمه بزنند. با وجود این ترتیبات، آن نطق مخصوص در روزنامه نوشته نشده است.

سرانجام سید محمدتقی هراتی،[۱۰] از منشیان مجلس، در نوشته خود که آن را در مجلس خواند، درباره این کمبود مهم مجلس اول چنین نوشت:

... ثانیاً به واسطه آن‌که وقایع‌نگاران جراید، خاصه جریده فریده مجلس، در کمال بی‌اعتنایی و بی‌ترتیبی، نطق متکلمین و مذاکرات مجلس را در روزنامه به‌طور دل‌خواه تغییر داده و تحریف کرده، به صواب‌دید خودشان مندرج می‌نمایند که ابداً ناطق چنان نطقی نکرده و نخواهد کرد. این مطلب، اسباب افتضاح اغلب اعضای مجلس مقدس شده است. ... اگرچه واقعاً وقایع‌نگاران مجلس هم تقصیری ندارند؛ به‌واسطه بی ترتیبی اعضای مجلس از حیث نطق و تکلم.[۱۱]

نکته‌ای که یکی از اعضای مجلس اول درباره روش تنقیح مذاکرات گفته است، به‌روشنی بر ناکارآمدی شیوه تدوین و ثبت این سند در مجلس اول گواهی می‌دهد:

صنیع‌الدوله، رئیس مجلس، به من گفت: ... آقا این وکلا که ... حرف می‌زنند، تندنویس‌ها نمی‌توانند دقیق بنویسند. آن‌های دیگر شکایت می‌کنند. ... [صنیع‌الدوله] به من گفت: گوش بدهید در حافظه‌تان بماند. این تندنویس‌ها نوشته‌ها را بیاورند، شما بگویید کجا اشتباه هست، بعد به چاپ بدهند. تندنویس‌ها می‌آوردند می‌خواندند. یک هفته مداومت کردم. بعد گفتم از کار باز می‌مانم...، وکیل‌الرعایای همدانی را پیش‌نهاد کردم، قبول شد.[۱۲]

مهم‌ترین کاستی مذاکرات مجلس اول

رهبران مشروطه، شاه، وزیران و انجمن‌ها، نامه‌ها و لایحه‌ها یا اعلامیه‌ها و تلگراف‌های فراوانی برای مجلس یا یکی از نمایندگان می‌فرستادند تا در مجلس خوانده شود، اما برخی از این سندها بر پایه سلیقه نویسندگان و کارگزاران تدوین مذاکرات، یا در متن نیامده یا چکیده‌ای از آنها و گاهی متن کامل‌شان آمده است.

این سندها «عریضه‌هایی» شمرده می‌شد که مجلس را از پرداختن به «امور کلی» بازمی‌داشت و آنها را جداگانه می‌توان چاپ کرد،[۱۳] اما به هر روی، آنها را پاره‌ای از مذاکرات مجلسیان باید شمرد؛ زیرا این سندها برای مجلس یا یکی از اعضایش فرستاده شده، با ایشان سخن گفته، از زبان منشیان در صحن مجلس خوانده شده و در بسیاری از روزها بحث‌هایی درباره آنها درگرفته؛ چنان‌که حتی گاهی صفحاتی از گفت‌وگوی نمایندگان از آنها پر شده است. از این‌رو، بدون دیدن متن آنها، ماجراهای مجلس را نمی‌توان دانست و به‌درستی خط مذاکرات را دنبال کرد و به گوشه و کنار روی‌دادها آگاه شد.

برای نمونه، آخوند خراسانی در «تبریک و تذکر به مجلس شورای ملی»، نامهٔ مهمی به مجلس نوشت که در بسیاری از سندهای مشروطیت آمده است، اما هیچ نشانی از آن در متن نیست.[۱۴] هم‌چنین متن پرسش مجلسیان از علمای نجف (بیستم ربیع‌الثانی ۱۳۲۵) و پاسخشان به آنان نیز در متن یافت نمی‌شود، اما در بسیاری از دیگر منابع وجود دارد. نامه دیگری از آخوند خراسانی،[۱۵] مکتوب صدارت،[۱۶] نظام‌نامه مجلس سنا، نامه معرفی وزیران به مجلس و مشروحه‌ای که بر پایه آن امتیاز بانک ملی توشیح و ارسال شده،[۱۷] مکتوب آخوند خراسانی و شمار دیگری از تلگراف‌های مهم او که در متن ویراسته میرزا صالح نیامده، در یکی از پژوهش‌های معاصر گردآوری شده‌اند.[۱۸] این اثر منابع این سندها، مذاکرات دارالشورای ملی، روزنامه رسمی، روزنامه مجلس، حبل‌المتین کلکته، تاریخ بیداری ایرانیان، تاریخ مشروطه احمد کسروی و... را شناسانده است. پس این پرسش را باید پاسخ گفت که میرزا صالح این متن را بر پایه کدام منابع ویراسته است؛ زیرا این دسته از مشکلات پذیرفتنی نیست و پژوهش‌گر را به اعتبار و استنادپذیری ویراست جدید این مجموعه بدگمان می‌کند.

جنبشی در تبریز در ماه‌های پایانی ۱۳۲۴، پس از «عدم جریان کامل اصول مشروطیت» پدید آمد. مشیرالدوله (صدر اعظم) وُکلای تبریز را خواست و گفت: «باز اینها چه می‌خواهند؟» گفتند: «می‌گویند از مشروطیت خبری نیست و هکذا». صدر اعظم گفت: «اعلی‌حضرت همایونی مجلس مرحمت فرموده‌اند و مشروطیت نداده‌اند و چنین چیزی ما قبول نداریم». این کشمکش بر سر گستره مفهوم «حدِ یقفی» بر «مقام لا حَد»؛ یعنی قانون اساسی وجود داشت تا اینکه مجلس در نشست دوشنبه ۲۷ ذی‌الحجه ۱۳۲۴، «عریضه‌ای» با این درون‌مایه برای شاه فرستاد:

از طرف مجلس، حضور... اعلی‌حضرت شهریاری عرض شد که استدعای عموم ملت خاصه اهالی آذربایجان از حضور مبارک این است [که] اگرچه عقلای مملکت می‌دانند که بعد از اعطای فرمان انعقاد مجلس شورای ملی، دولت علیه ایران جزء دُول مشروطه محسوب است ولیکن عوام هنوز این معنی را نفهمیده‌اند. لذا خواستاریم دست‌خط مبارکِ جهان‌مطاع صادر شود بر اینکه اساس دولت علیه بر مشروطیت است.

این نامه بسیار مهم که به‌گمان صورت کاملش بیش از این بوده، اما همین اندازه از آن در متن مذاکرات آمده است، از دید مفهوم مشروطیت و قانون اساسی در مجلس مؤسس نظام مشروطه، بسیار مهم شمرده می‌شود. به هر روی، پاسخ شاه به این عریضه در متن نیست؛ پاسخی که در آن «اگرچه مشروطه را خواهی نخواهی قبول کرد»، به علت ویژگی سردَوانندگی استبداد، به پندار اینکه بر مفهوم مشروطیت قیدی بزند، «کلمه کنستی توسیون را بر آن افزود[۱۹]».

احتشام‌الاطباء در پایان جلسه سه‌شنبه، سوم رجب ۱۳۲۵ چنین گفت:

لایحه‌ای که نتیجه مجلس پریروز بود، ارائه نشد. رئیس: بلی. باید آن لایحه خوانده شود که برویم آن انجمن[۲۰] را معین نماییم. لایحه‌ای که باید در حضور همایونی قرائت شود، آقای حاج سید نصر الله قرائت کردند. عموم وکلاء تحسین گفته و تصویب کردند.

این لایحه، برآمده از یک نشست مجلس بوده است.[۲۱] «دست‌خطی از طرف ... اعلی‌حضرت... در جواب لایحه‌ای که از طرف مجلس به صحابت شش نفر از وکلای عظام به حضور اقدس اعلی تقدیم شده بود، [در نشست پنج‌شنبه، دوازدهم رجب۱۳۲۵] به مجلس مقدس شرف وصول ارزانی داشت»، اما نه لایحه مجلس نه دست‌نوشته شاه، در متن مذاکرات هست.

پس از تلگراف مجلس و شاه «از بابت قضیه مرحوم اتابک»، میرزا صادق‌خان مستشارالدوله در نشست سه‌شنبه، ۲۴ رجب ۱۳۲۵، گفت‌وگوی بیست وکیل را با شاه یادداشت کرده بود که چکیده[۲۲] آنها را برای نمایندگان بازگفت، «اما به واسطه مهم بودن آن مذاکرات قرار شد که آقای مستشارالدوله آن نطق خودشان را به مستوفی نگارش دهند و در روزنامه درج شود». گزارش کوتاه نشست غره شعبان‌المعظم ۱۳۲۵ چنین است:

صورت لایحه‌ای که بایست در حضور همایونی قرائت شود، توسط جناب مستشارالدوله نوشته و قرائت شد. سید عبدالله بهبهانی [گفت]: این لایحه ... تعارف است. باید صریحاً بگویید اینها قابل نیستند. خودتان را گرفتار نکنید! این همه زحمت کشیدیم، محض آن بود که حرف بی‌پرده زده شود، از روی بی‌ادبی هم نباشد.

در نشست پنج‌شنبه، هفدهم شعبان ۱۳۲۵ «شرح عریضه‌ای [خوانده شد] که در خصوص انجمن‌ها به حضور همایونی عرض شده و جواب دست‌خطی [درباره‌اش] صادر کرده بودند». هیچ‌یک از این سه نامه در متن نیست. سخن شادروان فریدون آدمیت درباره نامه‌های شاه و مجلسیان به یک‌دیگر دقیق نمی‌نماید:

صورت مذاکرات ... [که] سلسله نامه‌های مبادله شده میان مجلس و شاه در آن ثبت گشته، مگر یک نامه مجلس و جواب شاه به آخرین اعتراض نامه مجلس که سه روز پیش از کودتای نظامی به مجلس فرستاده شد.[۲۳]

بیش از یک نامه در متن مذاکرات نیامده، اما آخرین نامه مجلس به شاه (پانزدهم جمادی‌الاول ۱۳۲۶)[۲۴] که دربردارنده نکته‌های مهمی بود، در یادداشت‌های تاریخی مستشارالدوله[۲۵] آمده و متن «نظام‌نامه مجلس سنا» در نشست سه‌شنبه ۲۳ ذی‌الحجه ۱۳۲۴ که در آن «نظام نامه مجلس سنا

قرائت شد و مسوده آن را به آقایان دادند که ملاحظه نموده ایرادی دارند بکنند[۲۶]»، در سند گنجانده نشده است. شیخ ابراهیم زنجانی در پایان نشست پانزدهم محرم ۱۳۲۵، درباره لایحه‌ای، چنین خواند:

یادداشت قرارداد بانک ملی از بابت استقراض چهار کرور [که در نشست هفدهم محرم ۱۳۲۵ قرائت شد]، آن فصل قانون که قرار بود در باب رشوه نوشته شود، جناب تقی‌زاده صورتی نوشتند [که] در انجمن مذاکره شد... حالا قرائت شود.[۲۷] [تلگراف دیگری که] سه روز قبل ... از حضرت آیت‌الله آخوند ملا محمدکاظم [خراسانی] در وجوب حمایت و مساعدت و اعانت تمام مسلمین در امر مجلس رسید.

لایحه سؤالی که از طرف جناب حاجی شیخ فضل‌الله در معنی مشروطیت و حدود وظایف مجلس مقدس با جوابی که از طرف مجلس مقدس در این[باره] داده شده بود[۲۸]، [در پایان نشست سه‌شنبه غره شعبان ۱۳۲۵ خوانده شد].

نظام‌العلماء[۲۹] در آغاز نشست سه‌شنبه، هفتم رمضان گفت: «دکتر ولی‌الله خان [نصر] که یکی از وُکلاست و مدتی است به جهت کسالت حاضر نشدند، لایحه‌ای نوشته‌اند که اگر صلاح دانستند قرائت شود». سید حسن تقی‌زاده در دومین نشست شوال ۱۳۲۵ گفت: «من یک حسابی کرده‌ام و در همین چند روزه لایحه‌ای هم در این خصوص تقدیم مجلس خواهم نمود که کار مجلس در این دویست روز چه بوده است». بر پایه برخی از شواهد مانند زمان نوشته شدن این لایحه، شاید این لایحه همان باشد که ایرج افشار آن را در اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده آورده[۳۰]، اما هیچ‌یک از آنها در متن نیامده است.

هم‌چنین نشست سه‌شنبه، پنجم شوال ۱۳۲۵، که در آن «... قراردادی که ... یک نفر مستخدم از برای بانک و مالیه از فرانسه خواسته، ...[و] صورت کنترات قرائت شد» و «تشکرنامه طایفه زرتشتیان ... از ماده راجعه به تساوی حقوق» در نشست شنبه، یازدهم رمضان ۱۳۲۵ در متن نیست.

اینها مهم‌ترین کمبودهایی‌اند که در متن مذاکرات مجلس اول هست؛ کاستی‌های مهمی که شادروان فریدون آدمیت نیز در دهه‌های پیش به‌درستی بر آنها انگشت نهاد. این کمبودها، فراگیری و اهمیت این سند تاریخی را از میان می‌بَرد؛ زیرا بیش‌تر، چکیده ناقصی از درون‌مایه تلگراف‌ها و نامه‌ها در آن هست و می‌شاید متن کامل آنها چنان‌که بدانها دسترس باشد، در آن متن بگنجد.[۳۱] ویراستار محترم گفته‌اند: «این کتاب ویراسته متن کامل مذاکرات نخستین مجلس نظام مشروطه در ایران است»، اما این سخن از دقّت تاریخی برخوردار نیست؛ زیرا افزون بر کاستی‌هایی که خواهد

آمد، همه مذاکرات مجلس اول در آن گرد نیامده‌اند. برای نمونه، «متمم قانون اساسی در کمیسیون هفت نفری تدوین شد که مذاکرات آن را ثبت نکرده‌اند[۳۳]». هم‌چنین مذاکرات دیگر قانون‌ها در آن نیست. برخی از کاستی‌های مذاکرات که آدمیت در دهه‌های پیش درباره آنها یادآوری کرده و ویراستار به هیچ روی بدانها نپرداخته است، بدین شرح بازخوانی می‌شوند:

مذاکرات مجلس به صورتی که انتشار یافته کم و کسر دارد، گرچه این کاستی‌ها را تا حد زیادی منابع دیگر جبران می‌کنند[۳۳] که میرزا صالح هیچ‌یک از آن ها را وارد نکرده و اشاره‌ای هم به آنها ننموده است. توضیح آن‌که متن انتشار یافته صورت کامل گفت و شنود مجلس نیست. از صورت مذاکرات کمیسیون‌های مجلس چیز زیادی به دست ما نرسیده، از آنکه اسناد رسمی مجلس در حادثه کودتا و بمباران مجلس از میان رفته، اما از کار سه کمیسیون متمم قانون اساسی، تدوین قانون عدلیه و اصول محاکمات و مالیه به مأخذ مذاکرات مجلس و دیگر مدارک به درجات آگاهی صحیح داریم.[۳۴]

آدمیت از دید تاریخ حقوق اساسی، دیدگاهی فراگیر به مشروطیت داشت و «به درجات [از] آگاهی صحیح از کار ... کمیسیون متمم قانون اساسی» برخوردار بود. این درجه از «آگاهی صحیح»، به هیچ روی نزد پژوهش‌گران تاریخ حقوق اساسی که مفاهیم آن دوره را می‌جویند، خرسندکننده نمی‌نماید و از این‌رو، کاستی بزرگی در مذاکرات مجلس نخست شمرده می‌شود. آدمیت می‌افزاید:

گفت‌وگوی مجلس در چند قضیه سیاسی مناقشه‌انگیز، به‌عمد از صورت مذاکرات حذف گردیده. در این مورد، خاطرات رئیس وقت مجلس و گزارش‌های مأموران خارجی که در جلسه‌ها حضور داشتند، اخبار درست به دست می‌دهند. دیگر آنکه صورت مذاکرات در هفته بحران سیاسی مقارن کودتای اول (ذی‌القعده ۱۳۲۵) منتشر نشده، اما پس از آن حادثه، رئیس مجلس هشیارانه، زبده وقایع و تصمیم‌های عمده مجلس را برای «ثبت تاریخ» اعلام کرد که در صورت مذاکرات آمده... . مباحثه مجلس در دو سه جلسه آخر حیات سیاسی آن هم ناقص به چاپ رسیده و بی‌سر و ته است. برخی نکته‌های مهم آن مباحثات در گزارش‌های رسمی خارجی ثبت گردیده [است].[۳۵]

هم‌چنین مذاکرات درباره قانون‌های وضع شده در مجلس اول، مانند نظام‌نامه انتخابات، قانون مطبوعات و... ثبت نشده‌اند. دریغ که از دید تندنویسان کشمکش‌هایی که بر سر گزینش مفاهیم حقوقی در مجلس اوّل وجود داشته، به اندازه دیگر سخنان اهمیت نداشته و می‌توان گفت که چیزی از آنها ضبط نشده؛ زیرا بحث‌های دقیق و فنی اندیشه حقوقی نزد آنان درخور ثبت نبوده و از این‌رو، هرگاه از قرائت قانون اساسی یا قانون دیگری بحث شده است، با این جمله کوتاه بی‌هیچ اشارتی

بدان گذشته‌اند: «در این موقع شروع به قرائت نظام‌نامه اساسی شد. پس از قرائت چند ماده، مذاکرات لازمه به میان آمد».[۳۶]

بنابراین، در متن مذاکرات آن «مجمع بزرگ و انجمن سترگ» و «گنگره عدالت مملکت[۳۷]» و «بالاترین محکمه عدل، چیزی از درگیری درباره گزینش مفاهیم قانون اساسی مشروطه (نظام‌نامه و متمم) نیست. جمله‌ها و مفهوم‌هایی که در نظام‌نامه و متمم قانون اساسی در کار آورده‌اند و برخی مذاکرات، بر وجود این کشمکش‌ها گواهی می‌دهند.[۳۸]

چیزی از نشست چهاردهم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، نخستین جشن سالگرد گشایش مجلس شورای ملی، در متن نیست. در آن جلسه «از هیئت دولت و سفرای خارجی و علمای اعلام و وجوه مردم و کسانی که در راه تهیه آزادی، بذل مال و تحمل زحمت کرده بودند، پذیرایی به عمل آمد...محمدعلی شاه هم [که] برای افتتاح جشن... دعوت شده بود ...دست‌خطی فرستاد». این دست‌خط شاه در متن نیست، اما برای نمونه، در مقاله »نخستین جشن افتتاح مجلس شورای ملی»، نوشته عبدالحسین نوایی، چاپ شده است.[۳۹]

نام نمایندگان جز طباطبایی و بهبهانی و شماری دیگر، از بیم آسیب‌هایی که آنان را در بیرون مجلس تهدید می‌کرد، از نشست پنج‌شنبه، ۲۷ صفرالمظفر ۱۳۲۵ تا پنج‌شنبه ۲۳ ربیع‌الاول، در متن مذاکرات نیامده است. این کمبود به کمک سندهای دیگر مانند روزنامه ترقی که «خلاصه مذاکرات مجلس را در مدت آن چهار هفته ... با ذکر نام وکلا منتشر نموده و ابهامی ندارد[۴۰]» و گزارش نماینده سفارت انگلیس درباره روی‌دادهای مجلس، کمابیش جبران می‌شود. با توجه به اشارات صریح ویراستار به نواقص مذاکرات، شاید وضع کار پیش‌رویش برای او روشن نبوده و نمی‌دانسته باشد متن، چه کمبودهایی دارد که آنها را باید جبران کرد وگرنه، بازگشت او به این سندها، نشدنی و دشوار نبوده است.

حذف برخی از سخنان

تندنویسان و کارگزاران ضبط مذاکرات، به عمد یا سهو عبارت‌ها و جمله‌هایی را از نمایندگان مجلس، حذف کرده‌اند، اما بخش بسیار کوتاهی از آنها در دیگر سندها آمده است.

گزارش نمایندهٔ انگلیس از نشست ۲۲ صفر ۱۳۲۵ (۶ آوریل)، نمونه‌ای از این دست به شمار می‌رود. پیش از آمدن میرزا علی‌اصغر خان اتابک، سید حسن تقی‌زاده در پایان سخنانش جمله‌ای گفته که در متن مذاکرات نیامده است: «امین‌السلطان بزرگ‌ترین خائنین است و لقب شایسته او خائن‌السلطان است و باید محاکمه شود»[۴۱]. نمونه دیگر، گزارش نشست بیستم ربیع الاول ۱۳۲۵ است:

در گزارش وزیر مختار انگلیس می‌خوانیم: مخبرالسلطنه وزیر معارف گفت: وزیران پیمان کتبی بستند که با مجلس هم‌کاری نمایند و به کنستی توسیون وفادار باشند و تقاضا کرد که گذشته فراموش شود و همگی برای مقصد مشترک هم‌کاری کنند.[۴۲]

این جمله‌ها در منابع دیگر آمده، اما ویراستار محترم آنها را ندیده است و در چاپ‌های بعد، با ذکر منبع باید آورده شوند.

نمونه‌های دیگری هست که شاید آرام آرام از این ابهام‌ها بکاهند و تا اندازه‌ای روشن‌کننده باشند. نامه خصوصی مستشارالدوله صادق را به ثقةالاسلام (۲۶ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵)، از آنها می‌توان برشمرد. وی در آن می‌نویسد: «سیدین حرف‌های نامعقولی زده‌اند که چشم بد دور[۴۳]». روشن نیست که مستشارالدوله اغراق کرده یا «حرف‌های سیدین» در مذاکرات نوشته نشده است.

نخستین نشست‌های مجلس

متن ویراسته میرزا صالح، از شنبه غره رمضان آغاز می‌شود، اما نخستین نشست مجلس، یکشنبه هجدهم شعبان ۱۳۲۴ برگزار شد و پس از خطابه شاه «وکلا به مذاکره در باب نظام‌نامه داخلی پرداختند و جلسه بعد به روز دوشنبه، نوزدهم شعبان موکول شد[۴۴]». ویراستار محترم درباره نخستین نشست‌های مجلس، سندها و نکته‌هایی در پایان کتاب آورده است که گنجاندنشان در آغاز کتاب منطقی‌تر می‌نماید؛ زیرا خواننده روی‌دادها را با خواندن آنها بهتر درمی‌یابد و فهم مذاکرات برایش آسان‌تر می‌شود و نظم منطقی‌تری می‌گیرد. روند تاریخی مذاکرات چنین است:

۱. سند مشروطیت یا همان غلط رایج «فرمان مشروطیت[۴۵]» در چهاردهم مرداد ۱۳۲۴؛
۲. دست‌خط تکمیلی؛
۳. بازگشت متحصنان و نشست شنبه، ۲۷ جمادی‌الثانی در عمارت مدرسه عالی نظام که چندی برای برگزاری مجلس شورای ملی معین شده بود. مجلس شورای ملی گشایش یافت. خطابه مشیرالدوله صدراعظم و ملک‌المتکلمین. نظام‌نامه اساسی و نظام‌نامه انتخابات (نوزدهم رجب ۱۳۲۴) در همین نشست‌ها (۲۷ جمادی‌الثانی تا هجدهم شعبان)، پیش آغاز نشست مجلس در بهارستان تدوین شد؛
۴. تدوین نظام‌نامه انتخابات و توضیحاتی که در نظام‌نامه پیش‌بینی شد؛ یعنی مجلس با آمدن وکلای تهران برگزار خواهد شد و...؛
۵. مخالفت‌های شاهزادگان و نطق ۲۸ شعبان شاه برای آنان که در متن آمده است؛

۶. خطاب شاه به صدر اعظم و اعلان وی درباره تسریع در انتخابات؛
۷. دعوت برای گشایش مجلس (هجدهم شعبان ۱۳۲۴). خطابه شاه در جشن افتتاح مجلس[۴۶] نیز در متن نیست و می‌شاید که بر آن افزوده شود.

مقدمه به‌ویژه عنوان فرعی

مشکل دیگری نیز از دید روش سند تاریخی، در این متن خود می‌نماید که از آن نمی‌توان چشم پوشید و آن، مقدمه به ویژه عنوان فرعی «توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل» است که ویراستار آن را بر مذاکرات مجلس اول تحمیل می‌کند.

شاید افزودن هر عنوان فرعی بر چنین سند تاریخی؛ یعنی متن مذاکرات مجلس اول مؤسس و قانون‌گذار، کاری غیر تاریخی و بی‌وفا به روش پژوهش تاریخی است. افزون بر این، در گزینش عنوانی فرعی برای اثر نه سند تاریخی، ویژگی‌هایی در عنوان باید باشد. برای نمونه، توجه خواننده را جلب کند و چکیده‌ای از بحث اصلی به شمار رود جان و لبّ کلام را نمایندگی کند و حتی از دیدی، کلید ورود به کتاب باشد و به خواننده در این کار یاری رساند و موجب سرگردانی او نشود وگرنه، تنها با غور در متن و غواصی در ژرفای آن، به مسئله می‌توان دست یافت. از این‌رو عنوان فرعی «توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل»، به هیچ روی این ویژگی‌ها را ندارد. میرزا صالح و ناشر کتاب توجه نکرده‌اند که ویراستن مذاکرات ـ که این کار هم درباره متن سامان نیافته است ـ دست ایشان را برای تحمیل هر عنوانی به‌ویژه چنین عنوان بی‌ربطی، بر میراثی ملی بازنمی‌گذارد. عنوان فرعی وی به جمله‌ای افزوده از خود او می‌ماند و از این‌رو، به تاریخ ستم کرده است.

سخن پشت جلد که در آن توسعه سیاسی، بر توسعه اقتصادی مقدم دانسته شده و این دیدگاه را به مذاکرات مجلس اول مستند کرده است، گذشته از درستی یا نادرستی‌اش، آشکارا با روش تدوین سندهای تاریخی و بی‌طرفی درباره آنها نمی‌سازد. جای چنین نوشته‌ها، پشت و روی جلد این سندها نیست.

نبود نمایه مفاهیم

برخی از مفاهیمی که در مجلس اول آمده و از دید پیدایی مفهوم‌ها و قبض و بسط محتوایی آنها مهم شمرده شده است، بدین شرح عرضه می‌شود:

احکام قانونی نباید استثنا داشته باشد[۴۷]	حق نظارت	قانون شرع
آزادی اجتماعات	حقوق بشر	قشون ملّی
آزادی روزنامه	حقوق شخصی و حقوق نوعی	قواعد اجرائیه و عرفیه

آزادی مذهب	حقوق عمومی	قوانین شرع
اساس دولت	حقوق مردم	قوانین موضوعه
اصناف	حکم شرعی	کارخانه آدم سازی [دانشگاه]؛
اعتبارنامه	حکم عرفی	کمیسیون تنقیح
امنیت جان و مال	دارالشورای ملّی، بالاترین محکمه عدل[۴۸]	کمیسیون مالیه
بازار	دماغ شخص [خودسری]	مجلس گنگره عدالت
بودجه سلطنت	راه آهن	مخالف قانون اساسی
پیش قسط [و دیگر اصطلاح‌های مالیه]	زکات	مسئولیت وزرا
تحصّن	سرباز ملّی	مصلحت عمومیه [و دیگر مشتقات آن]
ترقی مملکت	سلطنت مستقله	معنای مجلس
تطبیق با قوانین شرع	سیاست عرفی	؛ معنای مشروطگی
تعدیل	سیاست مدنی	ملاحظه و توسط
تعیین حدود	سیاست ملکی	ملت
تفاوت عمل	شأن و احترام مجلس	ممیزی
تنظیمات	شرط	موازین شرع
جایگاه کیان و پیش‌دادیان	شروط؛	موافق قانون اساسی
جعل قوانین	صرف جیب	؛ میرزا تقی‌خان امیرکبیر
جمع و خرج مملکت	صورت جزء	نظام‌نامه اساسی
جمهوری	ضعیفه و محترمه [در سخن درباره زنان]؛	نقض عهد
حفظ بیضه اسلام	عُشر	نمایندگی ملّی[۴۹] [نه محلی]؛
حفظ نظام	عوارضات شهری	هم دستی و همراهی (قوا)؛
حق فوق‌العاده [نابرابری]	قانون اساسی	وکلایی که سر ساعت مقرره حاضر نمی‌شوند

بنابراین، بهترین شیوه آوردن مذاکرات در نوشته‌های پژوهش‌گران، فراهم کردن نمایه‌های مفاهیم، نام‌ها، جاها، احادیث، آیات قرآن، قواعد فقهی و امثال و حکم و... است تا از دشواری‌های ارجاع به این «سند بی‌بدیل» کاسته شود. نبود چنین نمایه‌ها، از مهم‌ترین کمبودهای پژوهشی در متن مذاکرات مجلس اوّل به شمار می‌رود. شاید گنجاندن متن مذاکرات در لوح فشرده نیز، پژوهش را در این‌باره کارآمدتر کند.

نمایه نام‌ها

نام‌های «حسین، حاج آقا میرزا» و «حسین، حاجی میرزا» در مدخل «ح»، آورده شده‌اند، اما هر دوی آنها از آن کسی جز محمدحسین نائینی نیست و نامی از نائینی در مدخل «ن» نیامده و افزون

بر این، همه صفحاتی که نام نائینی در آنها آمده مانند صفحه ۳۴۲، در فهرست ثبت نشده و ویراستار برای نام «صراف، سید محمد»، تنها شماره سه صفحه را آورده و جلوی نام «محمد، حاجی سید»، شماره ۲۰ صفحه را نوشته و کیستی او را پاسخ نداده است. چنانچه او مدعی بوده باشد که وی کسی جز «حاج سید محمد صراف فدایی» است، چگونگی به دست آوردن این نکته را می‌بایست توضیح می‌داد. سید محمد صراف فدایی، از نمایندگان کوشای مجلس نخست بود.

در نشست پنج‌شنبه، ششم صفر ۱۳۲۵، چنین آمده است:

دو نفر از وکلای محترم آذربایجان، ورود به مجلس کرده بودند. آقا میرزا فضلعلی آقا، ایشان را معرفی کردند به این طور: جناب آقای میرزا یحیی امام جمعه خویی از طبقه جلیله علما ... و آقای حاجی محمد آقا حریری از تجار... .

در نمایه، صفحه‌های ۷۵ و ۱۲۶ نیز در برابر نام میرزا یحیی امام جمعه خویی آمده، اما «آقای امام جمعه» در صفحه ۷۵ و «جناب حاجی میرزا یحیی» در صفحه ۱۲۶ که اختلافی میان او و آقا شیخ علی زرندی در مدرسه سادات بوده است، کسانی جز نماینده آذربایجانند.[۵۰]

در مدخل «محمد باقر، آقا سید» که مقصود سید محمد باقر سادات اخوی است، صفحه ۳۰۶ نیز آورده شده، اما آقا سید محمد باقر در آن صفحه، سید محمد باقر جمارانی است.

هم‌چنین «سید محمدتقی تنکابنی»، در صفحه چهارصد در مدخل «محمد تقی، آقا سید[۵۱]» گنجانده شده و برای کسی به نام «حاجی محمدتقی» که در یزد می‌زیسته و گویی به کوشش کسی به نام مشیر کشته شده است، مدخلی نیست. این نمایه، برآمده از درست نخواندن و حتی نخواندن متن مذاکرات است.[۵۲]

مدخلی به نام «مرتضی، سید» نیز وجود دارد که مقصود از آن سید مرتضی، شاگرد شیخ مفید (فقیه قرن چهارم) است. در ذیل مدخلِ «محمد مهدی، آقا شیخ»، مدخلی دیده می‌شود که بنابر آنچه در مدخل «کرمانشاهی» آمده است، مقصود از آن آقاشیخ محمد مهدی کرمانشاهی خواهد بود، اما وی در متن مذاکرات، آقا شیخ محمد مهدی پیش‌نماز نیز خوانده شده است. «صفا علی» نیز در صفحه ۳۳۲، گویی لقب ظهیرالدوله است که بر این پایه، باهم باید آورده شود. نام نماینده مردم یزد در متن مذاکرات و فهرست اعلام، «عماد الحکماء» و درستِ آن «عماد الاسلام» است که در فهرست نام‌های نمایندگان نیز هست.

دسته دیگر از کاستی‌ها چنینند:

در مدخل «محمدعلی شاه»، تنها شماره سه صفحه آمده، اما هر جا واژه «شاه» یا درباره ناصرالدین شاه، هر جا اصطلاح «شاه شهید» به کار رفته است، به مدخل‌های آنها می‌بایست افزوده می‌شد. شماره صفحه‌هایی در برابر نام صنیع‌الدوله، احتشام‌السلطنه و ممتازالدوله آمده است که در آنها این نام‌ها دوباره آمده‌اند و از این‌رو، «رئیس» تا روزی که در مقام ریاست مجلس بوده یا گاهی در جایگاه نایب رئیس (حاج حسین امین الضرب و میرزا حسن خان وثوق‌الدوله)، مجلس را می‌گردانده‌اند، به این صفحات می‌بایست افزوده می‌شد. هم‌چنین مدخلی برای نایب رئیس، منشی و مباشر (کارپرداز) نیست.

نمایه نام کسان و جاها آمیخته‌اند. افزون بر این، نام بسیاری از کسان و جاها در این «فهرست اعلامِ» بی‌سامان آورده نشده یا شماره همه صفحاتی که آن نام‌ها را در بردارند، در برابرشان ثبت نشده یا شماره‌ها به دلیل پیش‌گفته، نادرست و به جای نامِ کسِ دیگری آمده است. برای نمونه، نام‌های زیر در فهرست اعلام نیست:

ابراهیم شریف ص ۴۹۹	شاهسون بغدادی ص ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸ و ۲۴۰
اسامه بن‌زید ص ۲۶۶	شرکت عمومی ص ۴۲۵
اصغر و کاظم دواتگر ص ۲۳۸	شکاک (طایفه) ص ۳۰۱
آقا سید علی [سیستانی] ص ۴۷۹	شمر ص ۴۰۰
امین‌بیگ ص ۴۲۰	صادق طاهباز رحیم اوف، از نزدیکان حیدر خان عمواوغلی، «صادق آقا» شده است. ص ۳۸۱
انجمن اتحادیه اصناف ص ۳۴۹	طومانیانس ص ۳۵۱
انجمن اتحادیه طلاب ص ۲۸۳	طیمس [روزنامه تایمز که یادداشتی درباره اسیران قوچان نوشته بود]
انجمن اتحادیه فارس ص ۲۳۴ و ۲۳۷	عباسقلی خان (فرمانده فوج عرب و عجم) ص ۲۴۷
انجمن آذربایجان ص ۴۱۱	عباسقلی خان نواب ص ۴۰۵
انجمن جنوبی ص ۳۸۱ و ۴۶۵	عثمان (خلیفه سوم) ص ۳۱۵
انجمن خباز خانه ۳۷۱	عمر و عاص ۳۵۰
انجمن سعادت دروازه قزوین ص۴۴۹	فولادلو یا پولادلو (ایل) ص ۳۳۷ و ۳۴۴
انجمن ملی اصفهان ص ۴۹۸	«قزاق» مدخلی ندارد
بشیر الملک ص ۱۷۸	قوجا بیگلو [از ایلات مغان] ص ۳۳۹
پلکنیک ص ۲۴۰ و ۲۳۸ و۳۸۶	کلهر (ایل) ص ۳۳۷ و ۴۲۱
جعفر قلی خان ص۲۳۷	لقب فتح السلطان (کشیکچی باشی) در برابر نامش آورده شده است
جهانشاه خان صص ۲۴۹ و ۳۹۸	متولی باشی ص ۲۵۴
حبل المتین ص ۳۲۸	معتمد دیوان ص ۴۵۲

حضرت امیر علیه السلام ص ۲۶۶ و ۳۱۵	ملا محمد آملی ص ۲۶۳
حضرت صدیقه؛ زهرا (س) ص ۳۷۲	ملا محمد حسین ۳۳۹
روح القدس (روزنامه) ص ۴۸۴ و ۴۸۵	موزیکانچیان ص ۲۵۳
زرتشتیان ص ۲۴۵، ۳۰۸، ۳۱۶ و ۳۳۵	میر ابوطالب ص ۳۶۷
زعفرانلو (ایل) ص ۲۶۸	میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی ۵۰۴
زکی پاشا ص ۳۶۷	نایب حسن ص ۳۰۵
زنگنه (ایل) ص ۴۲۱	وکلای آذربایجان
سردار امجد ص ۲۹۲	وکلای شیراز
سعدی (شیخ مصلح‌الدین) ص ۵۲۵	یهود و ... .
سید العشایر ص ۳۹۶؛	
سید عبدالله مجتهد قمی [که با آن علیلیِ مزاج به مجلس تشریف‌فرما شده بود] ص ۵۳۶	
سید محمد تقی تنکابنی ص ۴۰۰	
سیف العشایر ص ۴۵۲	

شماره صفحه‌هایی در برابر «مؤتمن‌الملک» آمده که در آنها نه نام وی که نام «مؤتمن الممالک» و «بشیرالملک» گنجانده و صفحه‌ای نیز نادرست ثبت شده است.

نام جاهای زیر نیز در فهرست اعلام نیامده است:

امام زاده جعفرص ۳۸۶	قیطریه ص ۳۴۲ و ۳۵۱
امام زاده صالح ص۳۹۹	کازرون ص ۳۴۴
بلوک فشاویه ص ۳۸۶	کام فیروز ص ۳۴۵
بندر لنگه ص ۴۹۷	کرکانرود [به خطا «گرگان رود» نوشته شده است]
ترکور و برادوست ص۳۹۲	کرند ص ۴۲۱
تمسک ص ۱۵۵	کزاز ص ۲۴۵
جده ص ۴۷۳	مره ص ۲۴۵
جهرم ص ۲۳۷؛	کهنه لاهیجان
چاله میدان ص ۵۲۱	گلستان ۵۲۱
چراغ گاز (خیابان) ص ۳۷۲	لاهیجان تازه
سنگلج ص ۲۹۱	لوت ص ۴۰۰
سیلارخور	محال ثلاثه ۳۸۶
شفارود ص ۲۹۲	مدرسه یونس‌خان ص ۳۴۹
شیروان ۳۴۳	مسجد سپهسالار ص ۴۶۷
صاحبقرانیه ص ۳۸۰	مسجد نو (شیراز) ص ۳۴۴

صومای [که در سه فرسخی سلماس است]. ص۳۹۲	مغان ص ۵۴۵
فریمان ص ۳۵۰	ورزقان ص ۲۴۷
قراباغ ص ۲۳۷	یونان ص ۵۰۷
قلعه قطور ص ۳۰۱	

مقدمه هر کتاب به‌ویژه چنین «سند ارجمند»، جایی است که ویراستار آن، دشواری‌های کار پژوهشی و روش‌های گره‌گشایی‌اش را با خواننده در میان می‌آورد و او را به اطمینان‌آوری و استنادپذیری روش خود دل‌گرم می‌سازد. ویراستار این اثر در گفت‌وگوی ناقصی با بی.بی.سی (BBC)، در این‌باره چنین گفته است:

می‌دانید که مجلس یک بار آتش گرفت و سوخت. بنابراین، صورت جلسات مجلس هم سوخت. فقط آن چیزها که در روزنامه رسمی منتشر شده بود، ماند. منتهی روزنامه رسمی بعضی از جلسات را منتشر نمی‌کرد. از جلسات محرمانه هم که کسی خبر نداشت. به غیر از این گزارش، سه چهار جلسه اصلا منتشر نشد، ولی خوش‌بختانه یکی از نمایندگان، از این جلسات یادداشت‌هایی تهیه کرده بود. سفارت انگلیس هم گزارش‌های روزانه‌ای از مجلس تهیه می‌کرد. من هیچ‌یک از اینها را از نظر دور نداشته‌ام. با روزنامه صبح صادق هم که مذاکرات را می‌نوشت، منطبق کردم؛ منتهی این روزنامه فقط مهم‌ترین مذاکرات را منتشر می کرد.[۵۳]

روشن نیست که کدام نماینده از این جلسات یادداشت‌هایی فراهم آورده بود. از سوی دیگر، بر پایه سخنان تقی‌زاده بر ضد میرزا علی‌اصغر خان اتابک و دیگر سخنان وی، بهره‌گیری میرزا صالح از گزارش‌های روزانه سفارت انگلیس، دقیق نیست؛ یعنی چنان‌که پیش‌تر گفته شد، نام برخی از نمایندگان از نشست پنج‌شنبه، ۲۷ صفرالمظفر ۱۳۲۵ تا نشست پنج‌شنبه ۲۳ ربیع‌الاول، در متن مذاکرات نیامده است و این کمبود کمابیش به کمک دیگر سندها مانند روزنامه ترقی که «خلاصه مذاکرات مجلس را در مدت آن چهار هفته ... با ذکر نام وکلا منتشر نموده [است] و ابهامی ندارد[۵۴]» و گزارش نماینده سفارت انگلیس از اخبار مجلس، جبران‌شدنی است. اما به هر روی، این کمبودها درباره آن نشست‌ها، همچنان وجود دارند و در نخسه ویراسته تازه نیز از میان نرفته‌اند. افزون بر این، چنانچه ویراستار از سندهای دیگری در کامل کردن مذاکرات بهره برده و جمله‌هایی بر متن روزنامه مجلس افزوده باشد، نخست آنها را در گیومه می‌بایست می‌گذاشت و سپس در پایین صفحه، نشانی کامل سند را می‌آورد، اما دریغ که یک بار چنین کاری صورت نپذیرفته؛ یعنی ویراستار محترم در مقدمه درازدامن خود به هر موضوعی جز موضوعات شایسته طرح و توضیح، پرداخته است. بازگشت

او به ترتیب تاریخی، حتی به نوشته‌هایی مانند تاریخ بیداری، موجب جبران شدن برخی از کاستی‌های کنونی می‌شد.

مهم‌ترین کاستی نمایه نام‌ها، استوار نبودنشان بر پایه نام یا لقب شناخته شده نمایندگان است. *فهرست نام‌های تاریخ مشروطه*، نوشته احمد کسروی یا *تاریخ بیداری*، نوشته ناظم‌الاسلام کرمانی، برای اصلاح نمایه نام‌های این سند سودمند می‌نماید.

یک نام با چند صورت

یکی دیگر از مشکلات مهم و برجسته ویرایش این سند، بی‌توجهی ویراستار آن، به آمدن نام یک نماینده در چند شکل است.

برای نمونه، نام سید محمد طباطبایی به صورت‌های زیر دیده می‌شود:

۱. آقای آقا سید محمد مجتهد؛
۲. آقای آ سید محمد مجتهد؛
۳. آقای آقا سید محمد؛
۴. آقای آ سید محمد؛
۵. آقای آقا میر سید محمد مجتهد؛
۶. آقای آقا میر سید محمد؛
۷. آقای آقا میرزا سید محمد مجتهد؛
۸. آقای آقا میرزا سید محمد.

بهتر بود که همه این نام‌ها یک‌سان می‌شدند.

نام نمایندگان

کاستی دیگری که ویراستار، به دلیل دشواری‌های این کار، بهتر دیده است که با آن درگیر نشود، روش، نبودن مقصود از نام برخی از نمایندگان است.

کاستی دیگری که ویراستار، به دلیل دشواری‌های این کار، بهتر دیده است که با آن درگیر نشود، روشن نبودن مقصود از نام برخی از نمایندگان است. نمایندگانی که لقب‌هایی نداشتند، در مذاکرات مجلس به نام کوچکشان خوانده می‌شدند و این شیوه هنگامی که چند نماینده دارای نام کوچک یک‌سان در مجلس حاضر بودند، مشکلی در پی می‌آورد؛ یعنی خواننده نمی‌توانست مقصود را از آن نام دریابد. برای نمونه، نمی‌توانست بداند که مقصود از آقا شیخ حسین، «شیخ حسین تهرانی سقط فروش» یا «شیخ حسین یزدی» است یا حاج محمدتقی، درباره «حاج محمدتقی بنکدار» یا «حاج محمدتقی تاجر دهبنده» یا «حاج محمدتقی شاهرودی» به کار می‌رود یا مقصود از آقا میرزا حسینعلی، «میرزا حسینعلی سیگاری» یا «میرزا حسینعلی ماهروزاده» است یا حاج سید محمد، درباره «حاج سید محمد صراف فدایی» یا «حاج سید محمد ساعت فروش» به کار گرفته می‌شود یا از آقا سید حسن، «سید حسن تقی‌زاده» یا «میرزا سید حسن خان کاشانی» قصد می‌شود و... . البته مقصود

از آقا سید حسن، «سید حسن خان کاشانی» است، اما به هر روی، روشنی مقصود در این نمونه، از وظیفه ویراستار نمی‌کاست و او نام نماینده را به روشنی و کامل می‌بایست ثبت می‌کرد.

چند نماینده به نام «محمدتقی» در مجلس اول بوده‌اند:

۱. حاج محمدتقی شاهرودی؛
۲. حاجی محمدتقی بنکدار؛
۳. حاج محمدتقی تاجر دهبنده؛
۴. سید محمدتقی هراتی؛
۵. حاج محمدتقی استر آبادی.

تفاوت آنها با یک‌دیگر، نه در نمایه و نه در متن درباره برخی از آنها، روشن است؛ یعنی نام آنان و دیگران در بیش‌تر جاها، با نام کوچک مانند«محمد تقی، آقا سید»، «محمد تقی، آقا شیخ»، «محمدتقی، حاج»، «محمدتقی، حاجی»، «محمد تقی، حاجی شیخ» آمده که کار بازشناسی آنان را بسیار دشوار کرده است. این، نمونه‌ای از روش رویارویی ویراستار با مشکلات این سند و شیوه گره‌گشایی اوست.

فهرست نام‌های نمایندگان

نام طبقه نمایندگانی که از تهران نیستند، در متن نوشته نشده است. بخشی از این کاستی، با توجه به متن مذاکرات جبران‌شدنی است. نام میرزا صادق خان مستشارالدوله (وکیل آذربایجان)، حاج امجد السلطان از شاهزادگان، میرزا سید مهدی معتمدالتولیه (وکیل مردم حضرت عبدالعظیم) در فهرست نام‌ها نیست. میرزا عبدالرحیم طالبوف، یکی از دوازده نماینده آذربایجان بود که «قرار شد پس از تصفیه کارهای خود به طهران بیاید. افسوس اجل مهلت نداد[۵۵]». نام او را همراه با توضیحی درباره‌اش در فهرست می‌بایست می‌گنجاند، اما نام میرهاشم تبریزی «که خود را سر حلقه حکومت کیف مایشایی نموده بود»، در میان نام نمایندگان آذربایجان نادرست آمده است.[۵۶] میرزا فضلعلی آقا، در نشست شنبه، ششم ذی‌الحجه ۱۳۲۵، هنگام بحث از گزینش جانشینان «نمایندگان مستعفی و متوفی» گفت: «یکی از وکلای آذربایجان هم ما داریم که باید عوضشان انتخاب شود و آن، آقا سید هاشم است. تکلیف این هم باید معلوم شود».

هم‌چنین نام چهار کس در فهرست نام‌های نمایندگانی که به جای نمایندگان مستعفی و متوفی برگزیده شدند، در دو نام گرد آمده است:

۱ـ امان‌الله میرزا مجدالسلطنه، به خطا در پی هم آمده است و اینها دو نفرند؛

۲ـ میرزا سلیمان خان بیان‌السلطنه که نامش میرزا سلمان است که لسان‌الحکما، دربارهٔ او و میرزا سلیمان خان گفت: «[آنان] اهل این شهرند و [آنان را] قابل و لایق می‌شناسیم» و در نشست سه‌شنبه، نوزدهم ربیع‌الاول، از آنان برای نشستن در جایگاه نمایندگی نام برد.

آقا سید محمد حسین که در نشست شنبه، نوزدهم ربیع‌الثانی ۱۳۲۵، در مجلس سخن گفته است. گمان نمی‌رود که او همان سید حسین بروجردی مدیرالاسلام باشد؛ زیرا وی با نام آقا سید حسین در همان نشست، اندکی پس از آقا سید محمدحسین سخن گفت. نام او در لایحه‌ای که سید محمدتقی هراتی[۵۷] خواند (نشست هفتم رجب ۱۳۲۵)، در کنار برخی از دیگر نمایندگان به صورت «محمدحسین» دیده می‌شود. گفتنی است نماینده دیگری به نام حاج محمدحسین بجنوردی در مجلس اول بود که نامش در نشست پنج‌شنبه، نهم رمضان ۱۳۲۵، در میان غایبان رخ می‌نماید. احتشام الاطبا، نماینده ترشیز در نشست سه‌شنبه، نوزدهم ربیع‌الاول ۱۳۲۶، درباره‌اش چنین گفت:

«حاجی محمدحسین وکیل بجنورد، نُه ماه است رفته و از آن‌جا نوشته‌اند که عوض او انتخاب شود و خودش هم کتباً و تلگرافاً استعفانامه فرستاده است». به گمان، تندنویسان «سید» را به خطا در آغاز نام «آقا سید محمدحسین» افزوده‌اند و بنابراین، شاید هردو نام، از آن حاج محمدحسین بجنوردی باشد؛

۳ـ امین‌الرعایا که نامش در میان نام‌های غایبان نشست سه‌شنبه، ۲۸ ربیع‌الاول و شنبه غره و سه‌شنبه، چهارم ربیع‌الثانی ۱۳۲۶، خوانده شد؛

۴ـ حاج شیخ‌الرئیس از نخستین نشست‌ها در مجلس حاضر بود. در نشست پنج‌شنبه، پنجم شوال ۱۳۲۴، «از ترتیب نان سؤال کردند» و وی در نشست پنج‌شنبه، نهم ذی‌الحجه الحرام ۱۳۲۴ گفت: «همان شب از مجلس رفتم پیش وزیر مخصوص و گفتم که باید طرف به مجازات برسد». به هر روی، در نشست یک‌شنبه، ششم محرم‌الحرام ۱۳۲۶ که از گزینش نمایندگان جانشین سخن درمیان بود و در این‌باره سخن گفته شد که از میان شاهزادگان هم کسی باید برگزیده شود، اسدالله میرزا گفت:

یک روز این حق را به شاهزادگان می‌دهند و ایشان هم ... چهار نفر را معین کرده، پیش‌نهاد مجلس می‌نمایند، آن وقت می‌گویند این حق با ایشان نیست. خوب بود که از اول این حق را به آن ها نمی‌دادند و خود مجلس انتخاب می‌کرد... . شاید یک نفر از آنها، جناب شیخ الرئیس باشد.

از این‌رو، حاج شیخ الرئیس، وکیل مجلس نبوده و حضورش در چند نشست مجلس، مانند دیگر نمونه‌ها، بر پایه جایگاه اجتماعی‌اش نه وکالتش از مردم بوده است که این هم از ویژگی‌های مجلس اول به شمار می‌رود و حضور چنین کسانی را در مجلس در جای دیگری باید توضیح داد.

نام حسین قلی خان نواب، به خطا در فهرست نام‌ها «حسینعلی خان نواب» نوشته شده است.

نام آقا حسین قلی، در میان فهرست نام‌های نمایندگان نیست. نام او در فهرستی که احمد کسروی به نقل از حبل‌المتین و *تاریخ مجلس ملی ایران*، آورده، در میان پیشه‌وران آمده است. البته در آن‌جا نیز نام چند تن نیست. دو مدخل «حسینقلی، آقا» و «حسینقلی، آ میرزا»، در نمایه مذاکرات آمده است و در برابر آنها کمابیش شماره پنج صفحه دیده می‌شود که به‌گمان، با توجه به گونه و سطح سخنانشان، هر دو، یک نفرند. برای روشن شدن این مسئله، از نام‌های همگون، مانند حسینعلی می‌توان آغاز کرد. جز نام حسین قلی خان نواب که به خطا «حسینعلی خان نواب» آمده، چهار «حسینعلی» در فهرست نام‌ها ثبت شده است:

۱ـ «میرزا حسینعلی ماهروزاده»؛

۲ـ «حاج حسینعلی واعظ»؛

۳ـ «میرزا حسینعلی سیگاری»؛

۴ـ حاج شیخ حسینعلی دلال.

تنها نام دو «حسینعلی» در «فهرست اعلام» هست: «حسینعلی، آقا شیخ» و «حسینعلی، حاج». بر این پایه، یکی از حسینعلی‌ها، «حسین قلی» باید باشد. نام نماینده مردم لرستان، با توجه به اینکه در بسیاری از جاهای متن مبشرالسلطان آمده، به‌گمان، صورت درستش همین بوده است نه مشیرالسلطان.

حاجی میرزا آقا مجاهد، که به گواهی مذاکرات، آخوند جاه‌طلبی است، در نشست پنج‌شنبه، شانزدهم صفر ۱۳۲۶ گفت: «این لفظ خلاف که آقای وکیل‌التجار اظهار کردند، زیادی بود... . خوب است معذرت بخواهند». وی نماینده مجلس نبود، بلکه از نشست شانزدهم ذی‌القعده ۱۳۲۵ که هیئت وزیران برای سوگند وفاداری به اساس مشروطیت و قانون‌های اساسی به مجلس رفتند، بدان‌جا رفته و تا نشست شنبه، دوم ربیع‌الاول ۱۳۲۶ (کم‌تر از سه ماه) در نشست‌ها شرکت کرده بود. سبب حضور او در مجلس روشن نیست. مسائلی از این دست که کسانی بدون داشتن نمایندگی از مردم، در مجلس حاضر می‌شدند و بی آنکه خود را به گرفتن رخصتی از رئیس مجلس نیازمند بدانند، درباره

موضوعات سخن می‌گفتند و رئیس مجلس هم به آنان در این‌باره تذکر نمی‌داد؛ نمونه‌هایی در مجلس اول دارد که آنها را از دید نظریه نمایندگی در مجلس مؤسس اول باید بررسید و دربارهٔشان توضیح داد.

از سوی دیگر، تنها لقب‌های شماری از نمایندگان بدون آوردن نام کوچک و خانوادگی آنان یاد شده است. آوردن نام کامل نمایندگان ناگزیر می‌نماید؛ زیرا با آوردن نام کامل آنان، این سند را می‌توان کامل کرد و خواننده را در آسان‌تر فهمیدن متن یاری داد و افزون بر این، با این کوشش، متن را پیراسته و روشن ساخت.

هم‌چنین، نام برخی از نمایندگان درست ضبط نشده است. مانند حاج سید محمدحسن ثقةالاعلام، نماینده تاجران فارس که «ثقةالاسلام» ثبت شده و این خطا به صورت اخیر به متن (نشست پنج‌شنبه، هفدهم ربیع‌الثانی ۱۳۲۵) نیز راه یافته است. نام حاج سید اسماعیل دبیری اصفهانی، در چند جا مانند نشست‌های پنج‌شنبه، هجدهم ذی‌القعدهٔ الحرام (روز رفتنش به مجلس) و شنبه، چهارم ذی‌الحجه الحرام ۱۳۲۴، به صورت «حاج سید اسماعیل ریزی» دیده می‌شود.

افتادگی‌های برخی کلمات

مشکلات املایی[۵۸] فراوان این متن، گزارش نمی‌شوند، اما کاستی دیگری از همین دست در آن راه یافته است که با ویراستاری مسئولانه آن، از میان می‌رفت. برخی از این کاستی‌ها چنین هستند.

الف) لغزش‌های تندنویسان یا خود نمایندگان

برای نمونه، تلگرافی در نشست پنج‌شنبه، هشتم جمادی‌الاول خوانده شد که درباره‌اش چنین گفته‌اند: «از علمای کرمانشاه به وزارت داخله و حجج‌الاسلام و وکلای عظام رسیده». این تلگراف، بر پایه گواهی آشکار متن، از آذربایجان رسیده بود که قلم تندنویسان درباه‌اش لغزید.

ب) افتادگی‌های برخی از واژگان

بسیاری از کلمات در جای‌جای متن از قلم تندنویسان می‌افتاد و ویراستار آنها را در قلّاب می‌بایست می‌آورد. برای نمونه، میرزا جواد خان سعدالدوله (ابو الملّه)، در نشست یک‌شنبه، نوزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴، گفته بود:

باید دانست که ما سه چیز داریم که آن را اختیارات ثلاث می‌گویند؛ وضع قانون و حفظ قانون و اجرای قانون. [وضع قانون] با مجلس است و حفظ قانون با دولت و ملت است. اجرای قانون با عدلیه است.

حاجی سید باقر سادات اخوی، در نشست شانزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴، گفته بود: «چرا [از] وزیر لشگر[۵۹] پول گرفتند به او کار دادند؟»

هم‌چنین کلماتی در جمله‌ای از سید حسن تقی‌زاده در نشست شنبه، ۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۵، نادرست ثبت شده است:

مکرر گفته‌ام، باز هم می‌گوید [«می‌گویم»] نباید [«باید»] وزرا را چسبید. خارج از مشروطیت است [و] تکلیف مجلس نیست اصلاح مملکت را بکند یا اطراف شاه را صحیح نماید. باید فقط وزرا را مسئول بداند.

در گزارش نشست یک‌شنبه، سیزدهم شعبان ۱۳۲۵ آمده است:

وزیر امورخارجه [میرزا جواد خان سعدالدوله]: اینکه گفتم در دیوان‌خانه عدلیه رسیدگی شود، [مقصودم] در مسئله شرکت [بود که] بدون [حضور] مأموری از طرف سفارت [روسیه در عدلیه رسیدگی شود] و [از اینکه گفتم] در وزارت خارجه [رسیدگی شود، مقصودم] حضور مأمور از طرف سفارت در مسئله راه [بود].

ج) نام‌ها یا واژگان آن روزگار

برخی از نام‌ها یا واژه‌ها نزد نمایندگان آن روزگار روشن بوده است، اما خواننده امروزی درباره آنها به توضیح نیاز دارد.

برای نمونه، نام میرزا رضا در نشست یک‌شنبه، نوزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴، آمده و ویراستار کلمه «کرمانی» را پس از آن در قلاب نیافزوده یا اینکه روی‌دادی از زبان یکی از نمایندگان گزارش شده است (نشست سه‌شنبه، ششم جمادی‌الاول) که نام‌های آمده در آن می‌بایست آشکار می‌شد:

در پا منارجلو خانِ آقا شیخ محمدتقی [نهاوندی]، نارونی[۶۰] بوده و این جلو خان مشترک است مابین آقا سید محمدحسن [کاشانی] و آقا سید محمدتقی نهاوندی که به قدس و زهد مشهور است. پسرهای آقا محمدباقر [جمارانی]، نارون را انداخته‌اند و سردَر را هم خراب کرده‌اند. امروز مذاکره شد که چرا نارون را بریده و جلو خان را خراب کرده‌اند. یکی از آن آقازاده‌ها، ششلول کشید برای آقا شیخ محمدتقی [نهاوندی] و آقا سید حسن [کاشانی]، وکیل [مردم کاشان] هم خواستند که او را ساکت نمایند، به روی ایشان در آمده، دست ایشان هم زخم شد.

حکمی از حاجی میرزا حسن [سبزواری] درباره دختران قوچان، صادر و در نشست سه‌شنبه، نوزدهم جمادی‌الثانی خوانده شد. نام او در نشست بعد در یک جا به خطا میرزا حسین آورده شده است. سید حسین (بروجردی مدیرالاسلام) در نشست سه‌شنبه، سوم رجب ۱۳۲۵، گفت: «...نظر [علی خان] هم در آن‌جا مشغول قتل و غارت است». تلگرافی از اصفهان به مجلس رسید (شنبه، هفتم رجب) که در بخشی از آن چنین آمده است: «...جمعی ملانمایان به تحریک [میرزا ابراهیم‌خان] منشی‌باشی، توهین از وکلا و انجمن نموده...». در نشست هفتم شعبان ۱۳۲۵، «جناب رئیس اظهار فرمودند که جناب [میرزا احمد خان] مشیرالسلطنه، با هیئت کابینه جدید برای معرفی آمدند». رئیس مجلس (احتشام‌السلطنه) در نشست «سلخ رمضان ۱۳۲۵» گفت: «از چادر زدن یا نزدن در خانه آقا سید علی [سیستانی] نباید گفت‌وگو کرد و اهمیت داد». وی در نشست یک‌شنبه، سوم شوال ۱۳۲۵ گفت: «...اعتبارنامه‌ای از اصفهان رسیده است در باب وکالت یک نفر [مصدق السلطنه]، چه می‌گویید؟» و در نشست یک‌شنبه، شانزدهم شوال ۱۳۲۵ گفت:

اگر ما بخواهیم که ایران، ایران باشد به‌طوری که آن مورخ یونانی [هرودُت] نوشته که ایران همیشه اهلش جنگ‌جو بوده و در استقلال خود کوشش می‌کرد.

مفهوم «نظام‌نامه»، نمونه دیگر از این دست شمرده می‌شود که دست‌کم درباره «نظام‌نامه اساسی» و «نظام‌نامه انتخابات» به کار می‌رفته است و مقصود از آن در قلاب می‌بایست روشن می‌شد.[۶۱] ویراستار این «مجموعه فاخر برای پژوهش در تفکر تاریخی و تدوین عصر معاصر ایران[۶۲]»، آن را با ریزبینی و وسواس نخوانده و از این‌رو، از بسیاری از این نمونه‌ها چشم پوشیده یا بیش‌تر آن را نخوانده است.

لغزش‌های حقوقی

الف) مفاهیم حقوقی

۱. در پانویس صفحه ۷۵۶ آمده است:

رسم بر این بود نمایندگانی که در طی این دوره استعفا می‌داده یا فوت می‌کردند، جانشین آنها از طرف نمایندگان همان محل انتخاب می شد.

این شیوه گزینش نه «رسم» یا عرف که فرمان قانون به شمار می‌رفت؛ زیرا ماده دوازدهم نظام‌نامه انتخابات مجلس شورای ملّی، این روش گزینش را پیش‌بینی کرده بود:

هرگاه یکی از اعضای مجلس شورای ملی استعفا یا فوت نماید و بیش از شش ماه به انتخابات جدید باقی باشد،[۶۳] اعضای مجلس به جای او یک نفر از اهل ایالت خودش انتخاب خواهند کرد.

باری، زبان حقوقی ویراستار در گفت‌وگویش با بی.بی.سی به مناسبت چاپ مذاکرات مجلس اوّل، به گونه دیگری باز هم از چارچوب دقت بیرون رفته و چنین گفته است: «در واقع کاری که قانون مدنی کرد این بود که جرم و مجازات را یک‌پارچه کرد»!

۲. وی در مقدمه خود می‌نویسد:

مجلس ملی در رویاویی با بزرگ‌ترین بحران دوره بیست ماهه فعالیت خویش؛ یعنی تحصن یکی از نمایندگان در «زاویه حضرت عبدالعظیم» نیز شیوه گفت‌وگو با جناح مخالف را ترک نگفت.[۶۴]

نه شیخ فضل‌الله و نه بهبهانی و طباطبایی، هیچ یک «نماینده» نبودند. چنان‌که شیخ‌الرئیس و حاجی میرزا آقا مجاهد، وکیل مجلس نبودند. این توضیح درباره حضور آنان در مجلس اول، با مفهوم نمایندگی سازگار نیست. این حضور را با مفاهیم دیگری جز نمایندگی باید روشن ساخت. هرچند آن دو سید پس از پذیرفتن نمایندگی مسیحیان و یهودیان، به جرگه نمایندگان درآمدند[۶۵]، این نکته را از مسائل تاریخ حقوق اساسی یا تاریخ مشروطه‌خواهی باید شمرد. این دعوی درباره وضع احتشام السلطنه نیز اثبات شدنی است. او بدون اینکه به نمایندگی برگزیده شده باشد، در نشست شنبه، ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۲۵، در مجلس حاضر شد و در بحث شرکت کرد. هم‌چنین برای نمونه، سید عبدالله بهبهانی در نشست سه‌شنبه، چهاردهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴، گفت:

... آن روزی که وکلا خواستند برای حضور وزرا و همراهی ایشان چیزی بنویسند، من آن روز اسائه ادب کردم و نگذاشتم که ایشان بنویسند. گفتیم باشد که ما بنویسیم. ما هم عریضه‌ای در کمال رعایت ادب و متانت به حضور مبارک پادشاه روانه داشتیم... .

وثوق‌الدوله بر سخن وی افزود: «...آقایان نوشتند حالا هم باید مجلس بنویسد و تکلیف بخواهد».

سخن وثوق‌الدوله از این‌رو معنادار است که «آقایان» در کنار «مجلس» آورده شده‌اند. علما، خود را به سازِکارهای مجلس محدود نمی‌کردند و از روش‌های خود نیز بهره می‌گرفتند. این سخن، به انگیزه داوری درباره تلاش‌های آنان ادا نمی‌شود، بلکه تنها توضیح می‌دهد که ماجرای این حضور و تلاش‌ها، به روشن کردن مفهوم نمایندگی در جنبش مشروطیت نیازمند است. چرایی حضور علما و دیگر کسان را مانند احتشام‌السلطنه و...، در مجلس بنیادگذار اوّل، با همین گفتار می‌توان پاسخ گفت. هر اندازه بر عمر مجلس افزده شد، این تأثیرگذاری به سود کانونی شدن (محوریت) نهاد مجلس دگرگون گشت و از نفوذ کسانی چون بهبهانی فروکاست. وزیر جنگ با آگاهی از این ویژگی بهبهانی، با او نه رئیس مجلس سخن می‌گفت.[۶۶]

۳. برخی از شخصیت‌های مجلس اول، در سنجش با تأثیرگذاری‌شان در برپایی نهادها و رواج مفهوم‌های حاکمیت قانون، از دید تاریخ مشروطه‌خواهی، کارنامه‌ای متفاوت با ارزیابی پژوهش‌گران تاریخ مشروطه درباره کوشش‌های آنان دارند. ویراستار محترم، یکی از این کوشندگان را «حرّاف‌ترین نماینده» خوانده است.[۶۷] این سخن دست‌کم، درباره «حرف‌های» وی در مجلس اول، ناروا و نادرست می‌نماید. شاید روی‌کردی از دید تاریخ مشروطه‌خواهی که مفهوم‌ها و جداسازی‌های ریزبینانه‌تری عرضه می‌کند، بر برخی از گوشه و کنار روی‌دادهای مجلس نخست روشنایی بیفکند و نکته‌هایی تازه در این‌باره آشکار سازد. کارنامه سید حسن تقی‌زاده از این دید، درخور بررسی بیش‌تر و دقیق‌تر است. حضور مؤثر او را در مجلس مؤسس و قانون‌گذار اوّل، از دید مفهوم مشروطه‌خواهی به‌ویژه کارکرد پارلمان و مفهوم «مسئولیت وزیران»، در پژوهش جدایی باید بررسید و درباره‌اش سخن گفت.

ب) خطا در متن قانون

۱. نظام‌نامه اساسی

واژه‌ها و عبارت‌های درست، پس از واژه‌ها و عبارت‌های نادرست در قلاب آمده‌اند:

«مجلس در هر جا نقصی [نقضی] در قوانین...[۶۸]»؛

«...رئیس مجلس می‌تواند... انجمن محرمانه‌ای مرکب از عدّه منتخبین [منتخبی] از اعضای مجلس تشکیل بدهد...[۶۹]»؛

«اگر مجلس محرمانه تقاضای [به تقاضای] رئیس مجلس بوده[۷۰]»؛

«هرگاه وزیر مسئول در مطلب معنون از طرف مجلس به مصلحتی همراه نشده باشد [نشود]، باید معاذیر خود را توجیه و مجلس را متقاعد کند[۷۱]»؛

«... مگر مطالب محرمانه و مستور بودن آن در مدت معینی صلاح دولت و ملت باشد[۷۲]».

۲. متمم قانون اساسی

ویراستار، «متمم قانون اساسی» را «قانون اساسی» خوانده است که درست و دقیق نیست. جایگزین‌های درست در اصل‌های این متمم بدین شرحند:

«علمای اعلام» در اصل دوم؛

«رجوع داد» در اصل یازدهم؛

«اقامت در» در اصل چهاردهم؛

واژه «اصل» در اصل ۳۱ زائد است: «یک نفر نمی‌تواند در زمان واحد عضویت هر دو اصل مجلس را دارا باشد»؛

«تلگرافی» در اصل ۲۳.

فهرست آیات، احادیث و قواعد فقهی

متن برخی از آیات و احادیث، درست ثبت نشده است.

شاید این نادرستی برآمده از خطای تندنویسان باشد. برای نمونه، آقا سید هاشم تبریزی در نشست هفتم ذی‌الحجه این دعاها را خواند: «اللهم افتح لنا تنصر تعزیها الاسلام و اهله و نزل بها النفاق و اهله». صورت درست و کامل این دعا چنین است:

اللهم انا نرغب الیک فی دولهٔ کریمهٔ تعز بها الاسلام و اهله و تذلّ بها النفاق و اهله و تجعلنا فیها من الدعاهٔ الی طاعتک و القادهٔ الی سبیلک.

میرزا فضلعلی آقا تبریزی در نشست شنبه، دوازدهم ربیع‌الثانی گفت: «علی الاسلام فلیسیک الیاکون» که صورت درست آن، این است: «و علی الاسلام، فلیبکِ الباکون[۷۳]». هم‌چنین در نطق سوم جمادی‌الاول همین نماینده، قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» آمده و واژه «مبیح» به جای «تبیح» ثبت شده است. حاج میرزا علی آقا مجتهد در سخن با مخالفان مجلس که «در صدد تخریب قائمه اساس اسلام» بودند، این آیه را نقل کرد: «و لو و لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَارد ولعاد و المانهوا عنه»، اما صورت درست آن، «و لو و لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَارد ولعاد و لما نهوا عنه»[۷۴] است. تلگرافی از استرآباد (یک‌شنبه، ۲۵ جمادی‌الاول) در مجلس خوانده شد که در آن دو آیه آمده بود:

و من لم یجعل الله که [لَه] نوراً فما له من نور؛[۷۵]

انما جزو الدین بحاربون [جزاء الذین یحاربون] الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلوا [یصلبوا] او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض.[۷۶]

این آیه در صفحه ۳۱۵ نیز نادرست آمده است. آیهٔ «و یمکرون و یمکرالله و الله خیر الماکرین»[۷۷] در یکی از نامه‌های مهم «در معنی مشروطیت» آمده و عبدالله مازندرانی در مخالفت با فضل‌الله نوری آن را برای مجلس نوشته و در نشست هفتم رجب ۱۳۲۵ خوانده شده است.

باری، تدوین فهرستی از آیات و احادیثی که بنیادگذاران مجلس اول در کار آورده‌اند و جاهایی که در آن، مأثورات را به کار برده‌اند، از دیدگاه مشروطه‌خواهی مهم و ناگزیر است؛ زیرا باید دانست که مشروطه‌خواهان تا چه اندازه از سنت برای حد (قید) زدن بر قدرت مطلقه بهره برده‌اند و چه دگرگونی در فهم آنان از سنت در آن کارزار پدید آمده است. تدوین نظریه مشروطه‌خواهی (حقوق اساسی) در ایران، در پی کوششی در این‌باره سامان خواهد یافت. ژرفنای این سخن، صورت دیگری

است از «ضرورت گذر از حقوق شرع به حقوق جدید» و گذر از مفاهیم فقهی به مفاهیم حقوق عمومی، همچون راهی که به تأسیس حقوق عمومی در ایران می‌انجامد.

فهرست ضرب المثل‌ها

«من جرّب المجرَّب، حلّت به الندامه[۷۸]» این مثل را شیخ یوسف شیرازی در معنای مشروطه‌خواهانه و سیاسی‌اش به کار گرفت. این یک نمونه، خود نشان‌دهنده این است که تدوین تاریخ مشروطه‌خواهی، تدوین دیگر بخش‌های «فرهنگ مشروطه‌خواهی» را نیز در بر می‌گیرد. این فقره، تنها سر فصلی است که آیندگان برآن باید بیفزایند.

فهرست مطالب

فهرستی برپایهٔ نشست‌های مجلس باید سامان داد. یادآوری می‌شود که خطایی در فهرست مطالب (افزوده‌ها) در ترتیب صفحات رخ داده است.

عکس

تصویری از حیاط مجلس در بهارستان در پایان کتاب چاپ و زیر آن نوشته شده است: «جمعی از نمایندگان مجلس اول». شاید این عنوان برای این عکس دقیق نباشد. از شیوه نشستن و جای گرفتن افراد و با توجه به چهره‌های آنان و...، می‌توان دانست که این تصویر، نه نُمایندهٔ نمایندگان، که تصویری از مردمانی است که به دلایل گوناگونی در حیاط بهارستان گرد می‌آمدند. مانند تجمع اصناف پس از ترور میرزا علی‌اصغر خان اتابک امین‌السلطان. شاید آوردن تصویری از تک تک نمایندگان نیز روشن‌کننده باشد.

نام قدیم ماه‌های سال

فرمان‌روایان ترک‌تبار ایرانی همچون صفویان، افشاریان و پادشاهان قاجار، از نام‌های ترکی کهن را در «تقویم ختائی»، برای سال‌ها به کار می‌بردند. این نام‌ها در جای‌جای متون تاریخی ایران تا اوائل سده بیستم میلادی به چشم می‌خورد:

سیچقان ئیل (سال موش)؛	یونت ئیل (سال اسب)؛
اود ئیل (سال گاو)؛	قوی ئیل (سال گوسفند)؛
بارس ئیل (سال پلنگ)؛	پیچی ئیل (سال میمون)؛
توشقان ئیل (سال خرگوش)؛	تخای ئیل[۷۹] (سال مرغ)؛
لوی ئیل (سال نهنگ)؛	ایت ئیل (سال سگ)؛
ییلان ئیل (سال مار)؛	تونگوز ئیل (سال خوک).

این نام‌ها در مصوبات مجلس شورای ملی پیش از ۱۳۰۴ خورشیدی نیز به کار می‌رفت تا اینکه مجلس شورای ملی، قانونی با عنوان «قانون تبدیل بروج به ماه‌های فارسی[۸۰]» تصویب کرد (یازدهم فروردین ۱۳۰۴ خورشیدی / ۳۱ مارس ۱۹۲۵م). این ماه‌ها در متن مذاکرات نیز آمده است و ناگزیر درباره آنها باید توضیح داد.

نتیجه

ویراستن و چاپ دوباره سند تاریخی «مذاکرات مجلس اول»، از دید روش‌شناسی در فرایند ویژه‌ای باید سامان می‌گرفت؛ یعنی ویراستار آن با توجه به کاستی‌های این سند، با رویکرد کامل کردن آن و تا اندازه امکان‌پذیری، استقلال دادن به آن، با آوردن سندهایی که با آن مذاکرات، مستقیم پیوند خورده‌اند در متن و با پیوستن برخی از سندهایی که نامستقیم با آنها مرتبطند، این کار را می‌بایست آغاز کرد. روش‌مند نبودن در روبه‌رو شدن با متن و روشن نبودن اندیشه ویراستار درباره آن و کاستی‌هایش و کاری که پیشِ روی داشته، به پی‌آمد ناکارآمدی انجامیده؛ زیرا نزد او تنها چاپ شدن مذاکرات مجلس اول در صدمین سالگرد آن مطلوب بوده است. بنابراین، متن ویراسته وی، با متن صدسال پیش متفاوت نیست یا حتی کمبودهای بیش‌تری دارد. مسئولیت ناشر نیز در این کار پرمشکل، کم‌تر از ویراستار نیست.

بی‌گمان، نمره منفی این کار در کارنامه هر دوی آنها ثبت می‌شود. مذاکرات مجلس در وضعی دنبال می‌شد که شاید بخشی از تجربه مهم مشروطه نزد ایرانیان باشد؛ تجربه‌ای که سهمش تنها سخنان پر طُمطراق است.

ویراستار این جُنگ گفته است: «در انتشار کتاب قدری تعجیل کردم[۸۱]»، اما گویی در ویراستن آن بیش از این اندازه، شتاب کرده است؛ زیرا برای خواندن ناویراستارانه این سند نیز بسیار زمان باید صرف کرد. بر آمدن از عهده چنین متنی و سامان‌دهی کار درخور دربارهٔ آن، در توان یک تن نیست و نه تنها کار غلامحسین میرزاصالح که وضع ناگوار پژوهش را در ایران باید نقد کرد که چنین سندهایی در این وضع بی‌سامان چاپ می‌شوند. این نقد به انگیزه دنبال شدن کار او و بهتر و کامل‌تر کردن مذاکرات مجلس اول بر کاغذ نشست. سامان‌دهی چنین طرح‌هایی (مذاکرات مجالس مشروطه)، بر گروه‌ها و نهادهای پژوهشی است و نظام پارلمانی ایران، ناچار خود را در آینه تاریخ باید ببیند و به‌ویژه از تجربه مجالس مشروطه و پیش از همه آنها مجلس اول، برای آشنایی و آگاهی به نهاد مجلس در ایران بهره گیرد.

منابع و مآخذ

۱. آدمیت، فریدون ، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، چاپ اول، بی‌جا، انتشارات پیام. (۲۵۳۵ شاهی)

۲. (بی‌تا)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*؛ مجلس اول و بحران آزادی، تهران، انتشارات روشنگران.

۳. افشار، ایرج ، *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، تهران، انتشارات جاویدان. (۱۳۵۹)

۴. امیر ارجمند، سعید ، *قانون اساسی، انقلاب مشروطیت* (مقاله‌های دانش‌نامه ایرانیکا)، ترجمه پیمان متین، انتشارات امیرکبیر. (۱۳۸۳)

۵. تقی‌زاده، سید حسن ، زندگی طوفانی (خاطرات)، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم، تهران، انتشارات بهار. (۱۳۷۲)

۶. تکمیل همایون، ناصر ، *مشروطه‌خواهی ایرانیان* (مجموعه مقالات)، بی‌جا، مرکز بازشناسی ایران و اسلام. (۱۳۸۳)

۷. خراسانی، محمدکاظم ، *سیاست‌نامه خراسانی*، به کوشش محسن کدیور، بی‌جا، انتشارات کویر. (۱۳۸۵)

۸. کرمانی، ناظم‌الاسلام ، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران با هم‌کاری انتشارات آگاه و لوح ایران. (۱۳۵۷)

۹. کسروی، سید احمد، *تاریخ مشروطه*، بی‌جا، چاپ هفدهم، انتشارات امیرکبیر. (۱۳۷۳)

۱۰. مدرسی، محمد و ... ، *آشنایی با تاریخ مجالس قانون‌گذاری در ایران*، تهران، مرکز پژوهش-های مجلس. (۱۳۸۴)

۱۱. مستشارالدوله، میرزا صادق خان ، *یادداشت‌های تاریخی، خاطرات و اسناد مستشار الدوله* صادق، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات فردوسی. (۱۳۶۱)

۱۲. سلطانی، سید ناصر، «درآمدی بر رویکرد غیر تاریخی به حقوق اساسی در ایران»، *مجلس و پژوهش*، سال چهاردهم، ش ۵۶.

۱۳. لوح قانون، ش ۲، مرکز پژوهش‌ها.

۱۴. پایگاه اینترنتی خبرگزاری BBC (http://www.bbc.co.uk/persian)

پی‌نوشت‌ها

۱. *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص ۱۷.

2. Enseignement fondamental

۳. مذاکرات مجلس اول از هجدهم شعبان ۱۳۲۴ آغاز شد و تا شنبه، بیستم جمادی‌الاول ۱۳۲۶ دنبال شد. این مذاکرات در متن ویراسته میرزا صالح، از شنبه، غره رمضان ۱۳۲۴ آغاز شده و درباره نشست پایانی آن، در برخی از رسائل مشروطیت، تاریخ سه‌شنبه، ۲۳ جمادی‌الثانی آمده است. ر. ک: *رسائل مشروطیت*، مکالمات مقیم و مسافر، ص ۴۳۱. به دلیل این کمبود، نکته‌هایی از آن نشست‌ها که در برخی از سندها و خاطره‌ها آمده است، در پانویس با ذکر منابع باید آورده شود.

۴. نویسنده مقاله، برای نوشتن پایان‌نامه مستر تاریخ حقوق متن مذاکرات را با عنوان مفهوم قانون اساسی در مذاکرات مجلس مؤسس اول خوانده و از این روی که از همان آغاز آن را پر اشکال دیده، کاستی‌ها و لغزش‌هایش را ثبت کرده و بنابراین، خواندن آن پس از چند ماه به پایان رسیده و زمینه‌ای برای آموختن درس‌هایی از تاریخ حقوق اساسی ایران از آن مجمع بزرگ و انجمن سترگ ... روح و روان این ملت فراهم آمده است. این توصیف از سید عبدالحسین شهشهانی در جلسه شنبه، نوزدهم شعبان ۱۳۲۵ نقل شد.

۵. در متن هروی آمده است.

۶. مذاکرات مجلس اول، یک‌شنبه نوزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴،

۷. معلوم نبودن نام نماینده به این دلیل است که در بخشی از دوران کار مجلس اول مشروطه، به دلیل حفظ امنیت نمایندگان، نامشان در روزنامه مجلس نوشته نمی‌شد.

۸. مذاکرات مجلس اول، پنج‌شنبه یازدهم ربیع‌الاول ۱۳۲۵،

۹. مذاکرات مجلس اول، سه‌شنبه ۲۷ جمادی‌الاول ۱۳۲۵،

۱۰. در متن مذاکرات، سید محمدتقی هروی آمده است.

۱۱. مذاکرات مجلس اول، سه‌شنبه پنجم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵،

۱۲. تقی‌زاده، *زندگی طوفانی*، ص ۶۳،

۱۳. مجلس از همین روی کمیسیون عرایضی پدید آورد که وظیفه‌اش بررسی عریضه‌های رسیده به مجلس و عرضه عریضه‌های مذاکره شدنی به اعضا بود. این کمیسیون هم‌چنین هفته‌ای یک بار فهرستی از دیگر عریضه‌ها می‌بایست سامان می‌داد و چکیده‌اش را به مجلسیان می‌داد.

۱۴. *تاریخ بیداری*، ج ۲، ص ۹۰ ـ ۹۱ محسن کدیور این سند را به نقل از مذاکرات دارالشورای ملی (چهارم محرم ۱۳۲۵)، روزنامه رسمی، ش ۸۲، روزنامه مجلس، سال اول، ش ۴۲ (هفتم محرم ۱۳۲۵)، روزنامه انجمن تبریز، سال اول ش ۳۸ (هجدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴) صص ۱ـ۲ و... آورده است.

۱۵. نشست هفتم ذی‌الحجه ۱۳۲۴،

۱۶. نشست شانزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴،

۱۷. نشست نوزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴،

۱۸. خراسانی، *سیاست‌نامه*، ص ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۴ و ۱۷۷. یکی از این سندها، نامه سید جعفر شیرازی و شیخ حسین یزدی به علمای نجف بود که در متن، تنها پاسخ علما آورده شده است.

۱۹. حسن تقی‌زاده لفظ مشروطه، اطلاعات ماهانه، مرداد ۱۳۳۳، به نقل از *مشروطه‌خواهی ایرانیان*، صص ۳۱ ـ ۲.

۲۰. هیئت نمایندگانی که نامه را می‌بایست به شاه می‌دادند.

۲۱. نشست سه‌شنبه، سوم رجب ۱۳۲۵،

۲۲. از این چکیده نیز چیزی در مذاکرات نیامده است.

۲۳. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۲، ص ۱۷. پژوهش‌گران با توجه به آنچه درباره نامه‌های آخوند خراسانی آورده شد، به دقت کار ویراستار (میرزا صالح) باید بدگمان باشند.

۲۴. نشست شانزدهم جمادی‌الاول ۱۳۲۶. این سخن آدمیت دقیق نمی‌نماید؛ زیرا مجلس در بیستم جمادی‌الاول نیز نشست برگزار کرد.

۲۵. ایرج افشار، *یادداشت‌های تاریخی مستشارالدوله*، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۴. تاریخ نوشته شدن نامه در نسخه ایرج افشار، پانزدهم جمادی‌الاول ۱۳۳۶ هجری قمری و نادرست است. این نامه را مستشارالدوله با مقدمه‌ای بر آن در مجله آیندهٔ، سال سوم (۱۳۲۳ هـ‌ش) چاپ کرد. مقاله مستشارالدوله در جنگی که ناصر همایون به تازگی آن را باع نوان مشروطه‌خواهی ایرانیان گردآوری و دوباره چاپ کرده، این خطا تکرار شده است.

۲۶. نشست شنبه، هفدهم محرم ۱۳۲۵،

۲۷. نشست بیستم محرم ۱۳۲۵،

۲۸. عبدالله مازندرانی نیز به این لایحه پاسخ داد که در نشست هفتم رجب ۱۳۲۵ در مجلس خوانده شد.

۲۹. نام نظام‌العلما در میان فهرست نمایندگان نیست. شاید مقصود ناظم‌العلمای ملایری بوده باشد که تندنویسان آن را به خطا نظام‌العلما نوشته‌اند. در فهرست العام در برابر نام وی، شماره دو صفحه نوشته شده که کامل نیست؛ زیرا این نام در صفحه ۴۴۶ نیز آمده است. نظام‌العلما صفحه ۲۸۵ نیز از معتمدان زنجان به شمار می‌رفت که شیخ ابراهیم زنجانی او را به تلگراف‌خانه خواسته بود. نام وی در فهرست اشخاص تاریخ بیداری ایرانیان، نظام‌العلما اما در صفحه خودش صدرالعلماء است.

۳۰. ایرج افشار، *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، ص ۷۳.

۳۱. نویسنده در آینده فهرستی از سندهای دربردارنده مذاکرات مجلس اول منتشر خواهد کرد.

۳۲. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص ۴۰۸،

۳۳. آدمیت در جای دیگری هم این سخن را بازمی‌گوید. دعوی کافی نبودن منبع درباره مشروطه، بیهوده است؛ زیرا این گفته آدمیت از دید تاریخ مشروطه خواهی و برای نمونه، برپایه ثبت نشدن مذاکرات کمیسیون هفت‌نفری تدوین متمم قانون اساسی سخنی دقیق و تهی از رخنه نیست.

۳۴. *مجلس اول و بحران آزادی*، ص ۱۶،

۳۵. همان، ص ۱۶.

۳۶. نشست دوشنبه، هشتم شعبان ۱۳۲۵. در نشست‌های زیر تنها این جمله‌ها آمده است: پنج‌شنبه، هفدهم شعبان شروع به قرائت قانون اساسی شد. بعد از قرائت قانون... شرح عریضه‌ای که درخصوص انجمن‌ها به حضور همایونی عرض شده و جواب دست‌خطی که صادر کرده بودند، مقرر فرمودند قرائت شد یا در نشست شنبه ۱۹ شعبان: شروع به قرائت قانون اساسی شد. پس از قرائت چند ماده، لایحه‌ای از طرف انجمن سردارها... قرائت کردند.

نشست سه‌شنبه ۲۲ شعبان بدوا مذاکره در این شد که به واسطه اهمیت قانون اساسی باید در دفعه سوم هم قرائت شود و هر کس ایرادی دارد اظهار نماید؛ چه بسا مطالبی که در دفعه سوم به خواطر خطور می‌کند. البته باید مذاکره شود، اگر مخالف شرع نباشد، قبول شود و الا ترک شود. قرار به همین شد و شروع به قرائت قانون اساسی شد. پس از قرائت چند ماده، جناب رئیس تشریف آورده، فرمودند: امروز کارهای خیلی لازم داریم. انجمن امرا می‌خواهند به مجلس بیایند و همگی در مجلس علنی قسم یاد نمایند که با این اساس کمال مساعدت را داشته باشند. نشست پنج-شنبه، ۲۴ شعبان شروع به قرائت قانون اساسی شد. در این موقع حضرت والا شاهزاده ظل‌السلطان به مجلس مقدس ورود نموده...، اعضای محترم اظهار امتنان نموده، حضرت والا پس از یک ربع ساعت، مجدداً تبریک گفته برخاستند. ماده‌ای که مطرح مذکره بود به اتمام نرسیده، مجلس ختم شد. عصر امروز سه به غروب مانده مجلس منعقد شد. در همان ماده که صبح مذاکره داشتند، او را به عبارتی کافی و جامع نوشته، قرائت شده از مجلس گذشت. چند مادهٔ دیگر از قانون اساسی قرائت شد و تصحیح شد.

هم‌چنین این جمله دربارهٔ قانون مطبوعات که در نشست سه‌شنبه، هفتم و نهم رمضان ۱۳۲۵ قرائت شد، بدون تغییر در پایان هر دو جلسه آمده است: شروع به قرائت قانون انظباعات شد. چند ماده از آن قرائت و تصحیح شد. مجلس ختم شد.

۳۷. این وصف از آن میرزا یحیی، امام جمعه خوی، نماینده آذربایجان در مجلس اول است. او در چند جا، مجلس بنیادگذار را کنگره عدالت خوانده است. برای نمونه، در نشست‌های یک‌شنبه، ۲۷ شعبان ۱۳۲۵ و سه‌شنبه، ۲۸ رمضان ۱۳۲۵ گفت: من می‌گویم این مجلس، کنگره عدالت این مملکت است.

۳۸. ر ک: درآمدی بر رویکرد غیرتاریخی به حقوق اساسی در ایران، *مجلس و پژوهش*، سال چهاردهم، ش ۵۶،

۳۹. عبدالحسین نوایی (امیر)، نخستین جشن افتتاح مجلس شورای ملی، به نقل از ناصر تکمیل همایون، *مشروطه‌خواهی ایرانیان*، ص ۳۵۸،

۴۰. *مجلس اول و بحران آزادی*، ص ۱۶،

۴۱. همان، ص ۵۶. در گزارش اخبار مجلس، با تصریح به نام سخنران، لقب خائن السلطان به حرف‌های لاتین ثبت شده است.

۴۲. همان، ص ۵۹،

۴۳. همان، ص ۱۰۵، درباره این ماجرا، ر. ک: نشست‌های ۲۱ و ۲۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵.

۴۴. *مذاکرات مجلس اول*، ویراسته میرزا صالح، ص ۷۶۵،

۴۵. ر. ک: درآمدی بر رویکرد غیرتاریخی به حقوق اساسی در ایران، *مجلس و پژوهش*، سال چهاردهم، ش ۵۶،

۴۶. منت خدای را که آنچه سال‌ها در نظر داشتیم، امروز ـ به عنوان الله تعالی ـ از قوه به عمل آمد..

۴۷. میرزا طاهر، نشست هفدهم محرم و وثوق‌الدوله، نشست یازدهم صفر ,۱۳۲۵

۴۸. دارالشورای ملی، بالاترین محکمه عدل است. هیچ‌کس نمی‌تواند حکم او را رد کند و برخلاف آن رفتار نماید. میرزا صادق خان مستشارالدوله، نشست یک شنبه، سیزدهم شعبان ,۱۳۲۵

۴۹. سعدالدوله (ابوالمله) در یکی از نشست‌ها گفت: من آن میرزا جوادخان سعدالدوله نیستم. من وکیل از جانب سی کرور نفوسم. نشست پنج‌شنبه نهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴. این دسته از جملات که نشان‌دهنده ظهور مفهوم نمایندگی ملی‌اند، در جای جای مذاکرات دیده می‌شوند. میرزا یحیی امام جمعه خویی در نشست سه‌شنبه چهارم ذی‌العقده ۱۳۲۵ گفت: از وکلا می‌پرسم که ما خود را وکیل عموم ملت و مسئول خدا می‌دانیم یا نمی‌دانیم یا این که فقط هر کدام خود را وکیل شهر خودمان می‌دانیم؟ اگر خود را وکیل تمام مملکت می‌دانیم، امروز چهل روز بلکه دو ماه است که شیراز یک قطعه از خاک این مملکت است، حاکم ندارد و هر چند روز یک دفعه هیجانی نموده باز ساکت می‌شویم. آخر شما وکیل تمام مملکت هستید!

۵۰. مستشارالدوله در خاطراتش می‌نویسد:

از دوازده نفر نماینده آذربایجان...، دسته اول هفت نفری عبارت از حاج میرزا فضلعلی، هدایت‌الله میرزا، احسن‌الدوله، حاج میرزا ابراهیم، حاج میرزا آقا، شرف‌الدوله و نگارنده به تاریخ ۲۴ ذی‌الحجه ۱۳۲۴ هجری قمری از قفقاز عازم طهران شدیم. دسته دوم امام جمعه خویی و حاج محمدآقا حریری پس از یک دو ماه به طهران آمدند. ر. ک: *خاطرات مستشارالدوله*، صص ۲۴ـ۲۵.

۵۱. این مدخل از آن سید محمدتقی هراتی است.

۵۲. برای نمونه، ر. ک: مدخل محمد حسین.

53- http://www.bbc.co.uk/persian.

۵۴. *مجلس اول و بحران آزادی*، ص ,۱۶

۵۵. *یادداشت‌های تاریخی مستشارالدوله*، صص ۲۵ـ۲۶

۵۶. مستشارالدوله می‌نویسد:

در رشت شنیده شد که پس از حرکت ما از تبریز، وکلای انجمن ملی محض استخلاص خود از حرکات مستبدانه سید هاشم که خود را سرحلقه حکومت «کیف ما یشائی» نموده بود و به صلاح‌دید علمایی که ظاهراً مواق و باطناً مخالف مشروطیت بودند، مشارالیه را به عنوان نماینده دوازدهم چاپاری به طهران فرستادند. از رشت به تبریز نوشتیم که این انتخاب موجب توهین ماهست. اگر نقض نشود همگی رسماً استعفا خواهیم کرد. این پروتست منطقی تأثیر عاجل بخشید و سیدهاشم بدون اینکه با ما ملاقات نماید، فردای ورود ما علی‌الصباح (به) طرف تبریز حرکت کرد. ر. ک: *یادداشت‌های تاریخی مستشارالدوله*، ص ۲۶.

اینکه گفته شد نام او به خطا در میان نمایندگان آمده، از مرام سیاسی و مخالفتش با مشروطیت سرچشمه گرفته است. او با لشکر شکست خورده دولت به طهران آمد که تحت حمایت دولت مجلس را به توپ بسته و به اعتقاد خود ریشه مشروطیت را کنده...، ولی دیری نگذشت که با سرنگون شدن استبداد صغیر... به دار آویخته

گردید. همان، ص ۲۶. این نظر با توجه به نظریه نمایندگی و انتخابات در مجلس موسس اول عرضه شد. مفهومی خاص از مفهوم نمایندگی در مجلس اول مؤسس وجود داشته است. نظریه‌ای که باید آن را توضیح داد.

۵۷. نام او در پای لایحه به صورت اقل‌السادات و الطلاب محمدتقی الموسوی الهروی آمده که در جاهای دیگر هم هروی تکرار شده است.

۵۸. این کاستی‌ها گاهی به کاستی‌های ماهوی بدل می‌شوند. برای نمونه، نام مؤتمن‌الممالک در نشست یک‌شنبه، هفتم ربیع‌الاول ۱۳۲۵، به صورت «مؤتمن‌الملک» ثبت شده است.

۵۹. نوشتن این واژه با «گ» نادرست است، بلکه آن را با «ک»؛ یعنی «لشکر» باید نوشت. ر. ک: ابوالحسن نجفی، *غلط ننویسیم*، ص ۳۲۹.

۶۰. در همه متن «ناروند» آمده است.

۶۱. نشست پانزدهم و شانزدهم صفر ۱۳۲۵.

۶۲. غلامحسین میرزاصالح.

۶۳. اسدالله میرزا در نشست یک‌شنبه، سلخ شهر ذی‌العقده ۱۳۲۵ به درستی گفت: در چندی قبل که در این خصوص صحبت شده، در نظر بنده هست که گفته شد اگر کم‌تر از شش ماه به آخر دوره انتخاب مانده باشد، مجلس انتخاب نماید. این است که قید شد «بیش از شش ماه اگر نباشد»، مجلس انتخاب نماید و گویا در لفظ «باشد» و «نباشد» اشتباه شده است و وکیل حق ملت است، نمی‌شود غصب کرد. سخن او درباره راه یافتن خطایی به ماده دوازدهم، درست است، اما مجلس مشروطه به رفع این مشکل مهم تن نداد.

۶۴. ص ۴۲,

۶۵. میرزا ابوالحسن خان معاضدالسلطنه، در نشست یازدهم رمضان ۱۳۲۵: این که گفته‌اند از ملل مختلفه وکیل انتخاب نشده است، چرا نشده است؟ از طرف زردشتی‌ها که وکیل آنجا دارند. ارامنه و یهود هم خودشان حقوقشان را واگذار کردند به حجج‌الاسلام. منتخب طایفه ارامنه وکالت خود را واگذار و تفویض به آقای طباطبایی نمودند. منتخب طایفه هنود حق خود را در این انتخاب واگذار به آقای بهبهانی نمودند. ر. ک: ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۲، ص ۶۳۶,

۶۶. بهبهانی در پایان نشست پنج‌شنبه، شانزدهم ذی‌الحجه ۱۳۲۴ گفت: «وزیر جنگ به بنده نوشته بودند، خیلی عذرخواهی کردند که من کار دارم و نرسیدم [که در مجلس حاضر شوم]. هر امری باشد من در انجامش حاضرم و خودم هم در مجلس حاضر می‌شوم و هر چه بخواهند همراهی دارم.»

۶۷. گفت و گو با BBC

۶۸. اصل ۲۷,

۶۹. اصل ۳۴

۷۰. اصل ۳۵,

۷۱. اصل ۴۱,

۷۲. اصل ۴۲,

۷۳. پس به راستی باید گریه‌کنندگان بر اسلام گریه کنند. این اصطلاحی برای اشاره به ژرف بودن فاجعه است و به بخشی از دعای ندبه می‌ماند: و علی الاطائب من آل احمد فلیبک الباکون، فعلی مثل الحسین فلیبک الباکون و لیضج الضاجون. عن الامام الرضا (ع) فعلی مثل الحسین فلیبک الباکون، فان البکاء علیه، یحط الذنوب العظام.

۷۴. بل بدا لهم ما کانوا یخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکذبون... اگر هم بازگردانده شوند، قطعاً به آنچه از آن منعب شده بودند برمی‌گردند و آنان دروغ گویند (انعام/ ۲۸).

۷۵. نور/ ,۴۰

۷۶. مائده/ ,۳۳

۷۷. متن کامل این آیه چنین است: و اذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او بخرجوک و یمکرون و یمکرالله و الله خیرالماکرین (انفال/ ۳۰). آیات دیگری نیز با همین درون‌مایه در *قرآن کریم* هست: و مکروا و مکرالله و الله خیرالماکرین (آل‌عمران/ ۵۴)؛ مکرو مکرا و مکرنا مکرا (نمل/ ۵۰) و... این نمونه در متن درست ثبت شده و تنها به انگیزه آوردن آن در فهرست آیات *قرآن* در نسخه ویراسته جدید ذکر شده است.

۷۸. شیخ یوسف وکیل فارس، نشست شنبه، یازدهم رمضان ,۱۳۲۵

۷۹. در متن قانون‌ها، تخاقوی آمده است. برای نمونه بودجه موقتی چهار ماهه تخاقوی ییل ۱۲۸۸ شمسی وزارت جنگ.

۸۰. در این قانون چنین آمده است: ماده اول مجلس شورای ملی تصویب می‌نماید که از نوروز ۱۳۰۴، تاریخ رسمی سالیانه مملکت به ترتیب ذیل معمول گردد و دولت مکلف است در تمام دوایر دولتی اجرا نماید. د ـ اسامی و عده ایام ماه‌ها ۱. فروردین ۳۱ روز... ماه دوم ترتیب سال شماری ختا و ایغور که در تقویم‌های سابق معمول بوده از تاریخ تصویب این قانون منسوخ خواهد بود.

۸۱. گفت و گو با BBC.

بنای باور و پنجره‌های روح‌افزا*

سیدعلی محمد رفیعی

عقل و تعقل، پشتوانه دین و تدین است و دانش و معرفت، پشتوانه ایمان و محبت. در غیر این صورت، پایه‌های دین، تدین، ایمان و محبت بر ریگ روان است و گاه کم‌ترین تندباد شبهه یا استدلال مخالف، کاخ باورها و احساسات دینی را فرو می‌ریزد. شاهد این مدعا، متدینانی هستند که یکسره دین را کنار می‌نهند؛ پیروان آیین و مذهب و دینی که به آیین و مذهب و دین دیگر می‌گروند و معتقدانی سرسخت که به تجدیدنظر در اعتقادات خود و پالایش و پیرایش آن دست می‌زنند.

اگر دانش، خرد، آگاهی، شناخت و استدلال نباشد، چه دلیلی بر رجحان دین، آیین یا باوری به دین، آیین یا باور دیگر است و چه برهانی برای درستی یا نادرستی یک امر اعتقادی؟ از آن گذشته، آن که نمی‌خواهد فردی ساده‌لوح و خوشباور باشد و در آینده، حسرت گذشته تعصب‌آلود یا ناآگاهانه خود را بخورد، یا آن کس که نمی‌خواهد دفاع از چیزی کند که درست نیست یا مخالفت با چیزی که درست است، با کدام پشتوانه خردپسند می‌تواند به اطمینان و روشنی و فرزانگی در باورهای خود برسد؟

علم کلام، عهده‌دار مستدل‌سازی باورهای دینی و مذهبی است. در این راه، به استدلال با روش‌های گوناگون آن برای مؤمنان و غیرمؤمنان، رفع شبهه و پاسخ به پرسش‌های مخالفان دینی و پرسشگران اهل ایمان و ایراد اشکال در عقاید مخالفان می‌پردازد و از تمام دستاوردهای فکری، علمی و روش‌های اثبات مسائل بهره می‌گیرد. شیوهٔ تدوین مسائل علم کلام، به گونه‌ای گام به گام است و در آن برای اثبات هر موضوع، از مقبولات پیشین نیز کمک گرفته می‌شود؛ ضمن این که گاه به روشهای جدلی از مقبولات طرف مقابل نیز علیه او استفاده می‌شود.

در این نوشتار، به معرفی علم کلام و جایگاه کلام شیعی در جهان معاصر و اهمیت آن، به‌ویژه برای نوجوانان می‌پردازیم، از ضرورت بازآفرینی آن و راه و گسترهٔ این بازآفرینی به منظور پاسخگویی

---

* *کتاب ماه کودک و نوجوان*، ش ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸، صص ۲۵ـ ۳۵. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *مجموعهٔ کتاب اندیشه*، نوشتهٔ سعید روح‌افزا که از سوی کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان منتشر شده است.

به نسل‌های حال و آینده می‌گوییم و سرانجام، مجموعه کتاب‌هایی را معرفی و نقد می‌کنیم که به موفقیت‌هایی در انتقال باورهای مذهبی به نوجوانان دست یافته‌اند.

۱. لزوم بازنگاری علم کلام

یکی از ضرورت‌های تولیدات دینی و مذهبی، به‌ویژه برای کودکان و نوجوانان، بازنگاری علم کلام است. مسئولیت طرح و بحث مبانی اعتقادی و به عبارت دیگر، باورها و نگرش‌ها و جهان‌بینی دینی را علم کلام بر عهده دارد. این دانش را بی‌گمان باید مهم‌ترین بخش دانش دینی و مهمترین در میان دانش‌های دینی ارزیابی کرد؛ از آن‌رو که پایه و محور و ناظر دیگر مباحثات و مطالعات دینی و مذهبی است. در این علم، از دیرباز هر یک از مبانی باورهای دینی و مذهبی به بحث و چالش و پرسش گرفته می‌شده و پاسخ یا پاسخ‌هایی استدلالی به آن داده می‌شده است. مبنای استدلال و پاسخ استدلالی علم کلام در هر دین، بر دو پایهٔ عمده بوده است:

۱. پاسخ‌هایی بر اساس مسلمات عقل و علم برای اثبات پایدارترین مباحث دینی؛ هم‌چون اثبات وجود خداوند.

۲. پاسخ‌هایی بر مبنای مسائل اثبات‌شده دین (براساس روش بالا) و در صورت لزوم، با بهره‌گیری از روش بالا برای اثبات دیگر مسائل اثبات‌نشده دین؛ مانند صفات خداوند، لزوم بعثت، اثبات نبوت پیامبری خاص، اثبات صحت کتاب آسمانی، اثبات جهان پس از مرگ، قیامت، معاد و ...

در واقع روش اصلی علم کلام، شباهتی بسیار با روش تدوین یک رشتهٔ ریاضی از طریق یک مکتب فلسفی دارد، با این تفاوت که هدف علم کلام اثبات مسائل دین، اما هدف فلسفهٔ محض دستیابی به حقیقت ــ هر چه می‌خواهد باشد ــ است. هدف ریاضیات محض نیز پیشبرد آن رشتهٔ ریاضی، براساس اصل موضوع و استدلال است؛ به هر جا می‌خواهد بکشد.

علم کلام پیشینه‌ای دیرینه دارد و دستخوش تحولاتی نیز بوده است. مسائل آن مایه جنگ‌ها، نزاع‌ها و خونریزی‌ها در میان پیروان ادیان و مذاهب و فرقه‌های گوناگون نیز شده است. این علم در واقع سلاح فکری دفاع و حملهٔ ادیان و مذاهب است. پایه‌های اعتقادی پیروان را می‌سازد، ایمان آن‌ها را تقویت می‌کند و ایشان را در برابر شبهات ایمنی می‌بخشد. نوعی مایه‌کوبی علیه حمله‌های احتمالی به باورها و داروی تقویتی و درمانی پس از ابتلا به بیماری‌های فکری دینی است. هر استنباط و حکم و فتوای فرعی و جزئی دینی، اگر مغایر با آن باشد، مورد پرسش قرار خواهد گرفت و در انتساب

آن به دین یا درستی استنباط آن تردید خواهد شد. مایه آرامش و اطمینان پیروان دین در دنیا، از آن روست که درستی باورشان را به خرد آنان القا می‌کند.

به‌طور کلی، همهٔ مباحثات اصلی و اساسی دینی، خواه ناخواه، حرکت و فعالیتی در حوزهٔ علم کلام به شمار می‌روند. از این‌رو، بخشی حیاتی و اساسی از همهٔ ادیان و مذاهب شناخته می‌شوند که هیچ دینی را گریز و گریزی از پرداختن به آن نیست.

اما آگاهی از چند نکته دربارهٔ کلام و به‌ویژه کلام شیعی و وضعیت علم کلام در جهان و در حوزه‌های علمی شیعی در این‌جا ضروری است:

۱. در حوزه‌های علمی همهٔ ادیان و مذاهب، علم کلام ـ به‌حق ـ از مهم‌ترین دروسی بوده است که یک طالب علم و عالم آینده باید به آن بپردازد؛ از بودایی و زرتشتی و یهودی و مسیحی و مسلمان گرفته تا فرقه‌های هر یک از آن‌ها مانند فریسیان و صدوقیان در میان یهودیان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و غیر آن‌ها در میان مسیحیان و اشاعره و معتزله در میان اهل سنت مسلمان و شیعه و فرقه‌های مختلف کلامی آن. این ویژگی‌ها را همین امروز در میان دروس حوزه‌های علمی دینی جهان می‌توانید ببینید. متأسفانه، تنها در حوزه‌های علمی شیعی، به‌ویژه در ایران است که در دو سدهٔ اخیر، به خلاف پیشینهٔ پربار خود، فقه و پیش‌نیازهای آن به‌تدریج مباحث و دروس حوزه را اشغال کرده است. در نتیجه یا جایی برای مباحثی دیگر چون کلام و فلسفه، قرآن و تفسیر، حدیث، علوم قرآن و حدیث، تاریخ دینی، ادیان و تاریخ ادیان، اخلاق و عرفان ننهاده یا اگر نهاده، به صورتی محدود و کم‌رنگ یا خارج از محدودهٔ دروس رسمی حوزه درآمده است.

چنین است که یک عالم فارغ‌التحصیل حوزه می‌تواند به بالاترین مراتب و درجات و عناوین دینی برسد بی آن‌که تخصصی در هیچ‌یک از رشته‌های دیگر غیر فقه داشته باشد. در بحث فقه نیز مسائلی دیگر مطرح است که جای طرح آن در این‌جا نیست.

از این‌رو، علم کلام در حوزه‌های علمی دینی، جایگاه و پیشرفتی در خور ندارد و اگر برخی فقیهان دست به فعالیت‌هایی در این رشته زده‌اند، کاری خارج از حیطهٔ رسمی حوزه‌ها و براساس مطالعات شخصی و علایق فردی آن‌ها بوده است.

البته امروزه حرکت‌هایی برای بارورسازی حوزه‌های علمی شیعی و بازگرداندن آن‌ها به غنای گذشته‌شان صورت گرفته است و مؤسساتی اقماری در اطراف حوزه‌ها تأسیس شده‌اند که به همت فضلای جوان دیروز و امروز و میانسال امروز، نوید باروری‌هایی در حوزه کلام شیعی می‌دهند.

این را نیز نباید ناگفته گذاشت که در دانشگاه‌های ایران، علم کلام همواره بخشی از واحدهای درسی رشته‌های الهیات بوده است.

۲. همهٔ این‌ها در حالی است که امروزه نه تنها در حوزه‌های علمی اهل سنت، حوزه‌های علمی مسیحی و یهودی و زرتشتی و بودایی علم کلام بسیار جدی گرفته می‌شود، بلکه به‌ویژه با پدید آمدن مکاتب گوناگون و مذاهب جدید و پرسش‌های نوین از سوی متفکران غربی و شرقی، همهٔ این رشته‌های کلامی ادیان، در روزآمدسازی خویش و پیشبرد علم کلام مرتبط با دین و مذهب خویش می‌کوشند.

امروزه پرسش‌ها، پاسخ‌ها و مباحثی جدید و بنیادین فراروی ادیان و مذاهب قرار گرفته‌اند که تحت عنوان کلی «کلام جدید» از آن‌ها نام برده می‌شود و هر یک از آن‌ها که به گونه‌ای تخصصی و جدی مورد مطالعهٔ عالمان ادیان و مذاهب قرار نگیرد، می‌تواند تهدیدی ویرانگر یا تأییدی مغفول برای هر دین یا مذهب به شمار آید. تنها شناخت درست آن‌ها و موضعگیری درست علمای دین در برابر آن‌هاست که می‌تواند تأییدهای آن‌ها را به خدمت علم کلام و استحکام مبانی اعتقادات دینی بگیرد یا تهدیدهای‌شان را به فرصتی برای اصلاح روشها و استدلال‌های دینی یا تقویت دفاعیات دینی و در نتیجه باوری بیشتر علم کلام بدل سازد.

۲. کلامی زنده و پویا

پیشرفت‌ها و ارتباط‌های فزایندهٔ جهان امروز و گسترش تنوع پرسش‌های بنیادین انسان امروز، نیازمند گسترش حیطه، پرورش مباحث و بازتعریف درخور کلامی امروزین است تا علم کلام چنان که شایستهٔ آن است، احیا، روزآمد و کارآمد شود. روند برآورد این نیازهای امروزین علم کلام را در حوزهٔ دانش دینی شیعی، می‌توان به گونهٔ زیر سامان داد:

۱. بازتعریف: علوم، فنون و هنرهای دیرین و مرسوم بشری، هماهنگ با گسترش و دگرگونی نیازهای انسان به آن علم و همراه با پیشرفت و گسترش خود، همواره به بازتعریف خویش دست زده‌اند و می‌زنند. این بازتعریف‌ها، به‌ویژه در یکی‌دو سدهٔ اخیر، متناسب با رشد و تحول و گسترش چشمگیر دانش، فن و هنر بسیار چشمگیر و متکثر بوده است. برای نمونه، علم جغرافیا از محدودهٔ جغرافیای طبیعی و جغرافیای انسانی فراتر رفته و به جغرافیای اقتصادی، جغرافیای سیاسی و انواع زیرمجموعه‌های آن همانند جغرافیای فقر، جغرافیای هنر و جغرافیای هر چیز دیگری که بتوان گونه‌ای پراکندگی برای آن تصور کرد، گسترده است. واردشدن به حوزهٔ جغرافیای تحلیلی و بحث و تحلیل در هر یک از زمینه‌های گوناگون علمی، فنی و هنری، کار تعریف جغرافیا و وظیفهٔ عالم جغرافیا را به

آن‌جا کشیده است که به این علم، مرزها، حوزه‌ها و مباحث مشترک میان سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و فرهنگ می‌بخشد.

علم کلام هم نیازمند بازتعریفی از خویش است. محدود ساختن تعریف آن به پرسش‌های بنیادین دینی، به هیچ وجه با نیازهای گسترهٔ فکری انسان امروز و گسترهٔ فراگیر دین هماهنگ نیست. این محدودیت در تعریف، بسیاری از حوزه‌های پرسش دینی را خالی می‌گذارد بی آن که برای آن حوزه‌ها فکری شود. در مقابل، سنخیت و هماهنگی روش‌های کلامی با پرسش‌ها و پاسخ‌های مطرح دیگر حوزه‌های دین، به‌راحتی امکان گسترش تعریف را به آن می‌بخشد.

به نظر می‌رسد علم کلام می‌تواند و باید بار پرسش‌های اصلی و فرعی، کلی و جزئی دینی را بر دوش بکشد و حوزه‌های مشترک با همهٔ علوم دینی و مذهبی بیابد. به عبارت دیگر، وظیفهٔ طرح و پاسخ هرگونه شبهه، اشکال، پرسش و تردید و به تعبیری «چرا» و «چرایی» مرتبط با دین باید با علم کلام باشد.

بر این اساس، تعریف شایستهٔ علم کلام چنین می‌شود: علمی است که به طرح و پاسخ استدلالی پرسش‌های دینی می‌پردازد. برپایهٔ این تعریف، جغرافیای فعالیت علم کلام را چنین می‌توان ترسیم کرد:

۱. فلسفهٔ دین: مسائل ناظر به دین و مباحث دینی.

۲. مسائل بنیادین اعتقادی (از توحید تا جهان پس از مرگ).

۳. تجلی خداوند در جهان هستی، فلسفهٔ آفرینش و جایگاه انسان و دیگر موجودات در جهان هستی، فلسفهٔ افعال خداوند، حکمت.

۴. فلسفهٔ تاریخ، تاریخ دین، تاریخ تحلیلی دینی.

۵. حال و آینده جهان، مسائل مرتبط با مهدویت، آیندهٔ انسان در این جهان.

۶. وحی و قرآن، علوم قرآن، تفسیر و مکاتب تفسیری.

۷. حدیث و علوم حدیث.

۸. فقه، اصول فقه، فلسفهٔ فقه، فلسفهٔ احکام و آداب و سنن (مقررات فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی).

۹. اخلاق، فلسفهٔ اخلاق، مکاتب اخلاقی.

۱۰. عرفان و مکاتب و فرقه‌های عرفانی.

۱۱. ادیان و مذاهب دیگر (همهٔ حوزه‌های مرتبط با آن‌ها).

۱۲. مکاتب و نحله‌های شبه مذهبی و ارتباط آن‌ها با مذهب.

۱۳. معنویت‌گرایی‌های غیردینی.
۱۴. مکاتب و نحله‌های فکری و فلسفی و ارتباط آن‌ها با دین و مذهب.
۱۵. تحول‌گرایی دینی، تحول در علوم دینی و اصلاح‌گری دینی.
۱۶. تفسیر و تحلیل دینی برای رخدادهای روز.

با این تعریف و در این گستره است که می‌توان افقی گسترده فراسوی علم کلام نهاد و راه را برای روزآمدسازی و کارآمدی فزایندهٔ آن متناسب با نیاز این نسل و نسل‌های آینده گشود.

۲. بازکاوی: توجه به دیدگاه‌ها، تجربیات و میراث‌های گذشتگان، ما را از طی کردن راه طی‌شده بی‌نیاز می‌کند. به‌ویژه در این میان، دیدگاه‌ها، شبهات و پاسخ‌هایی هستند که گذشتگان به دلایلی از آن‌ها عبور کرده و آن‌ها را پشت سر نهاده یا ترجیح داده‌اند که کنارشان بگذارند. اما امروزه این نکته را می‌دانیم که در طول تاریخ، همواره این امکان بوده و گاه نیز به وقوع پیوسته است که دیدگاهی منسوخ یا کهنه، به همان صورت قبل یا با زبان و شکلی نو و تفسیر و بازپیرایی جدید احیا می‌شود و پرسش‌ها و پاسخ‌ها و پیامدهایی به همراه می‌آورد.

توجه به اندیشه‌های مغفول و مهجور، در کنار اندیشه‌های مشهور و مطرح علم کلام، یکی از نیازهای نخستین در بررسی میراث تاریخی علم کلام است.

۳. بازیابی: در این مرحله، همهٔ تجربیات و میراث‌های گذشتگان در بیشترین حد ممکن یافت می‌شود و در اختیار ما قرار می‌گیرد و ما می‌توانیم ادعا کنیم در مرحله‌ای قرار داریم که نیازی به تکرار تجربیات و آزمون‌ها و خطاهای پیشینیان نیست.

۴. بازخوانی: نخستین مرحله در بررسی آثار گذشتگان، مطالعه و به‌ویژه مطالعهٔ دوبارهٔ آن‌ها با نگاهی امروزین است.

۵. بازفهمی: درک عمیق میراث گذشتگان و به‌ویژه با نگاه ریشه‌یاب، تحلیلی و انتقادی نسبت به دستاوردهای آن‌ها می‌تواند هم راه کژفهمی‌ها نسبت به آن آثار را ببندد، هم دریافت‌هایی نو از آن‌ها به ما ببخشد و هم ما را به خاستگاههایی رهنمون سازد که آن‌ها را پس از طی مراحلی، به گزاره‌ها و ساختارهایی در آثارشان رسانده که امروزه گاه برای ما و نسل ما غریب می‌نماید و مفاهیمی قابل فهم را بدل به متونی دشوار ساخته است.

۶. بازآگاهی: آگاهی عمیق و تفصیلی از نیازهای امروزین انسان معاصر در سطوح گوناگون، نخستین گام برای رشد و گسترش علم کلام است. این آگاهی، امروزه از راه‌های متعددی که برای ارتباطات و دریافت داده‌های گوناگون فراهم است، به دست می‌آید.

۷. بازپروری: در این مرحله که شامل غنا بخشیدن و پروردن و پویا ساختن میراث موجود، با توجه به نیازهای امروز می‌شود، میراث کهن علم کلام، پاسخگوی نیازهایی اساسی و پرسش‌هایی بنیادین خواهد شد که امروزه مطرح است و در تعریف سنتی علم کلام می‌گنجد.

۸. بازگستری: با توجه به تعریف جدید، علم کلام باید گسترش یابد. در این مرحله، پرسش‌ها و پاسخ‌های حوزه‌های دیگر دین یا مرتبط با همهٔ علوم و معارف دینی که به گسترهٔ وسیع علم کلام در ساختار جدید آن مربوط می‌شود، به مجموعهٔ سنتی علم کلام افزوده می‌شود. این افزوده‌ها، هم شامل میراث کهن در آن علوم و معارف و هم شامل صورت‌های نوین، بازپروری شده و پویای آن علوم و معارف است. ناگفته معلوم است که حجم این افزوده‌ها می‌تواند صدها برابر علم کلام در تعریف سنتی آن، حتی پس از بازپروری و پویایی باشد.

۹. بازآفرینی: اکنون مرحله‌ای است که باید تدوین و ساختاری نو به علم کلام بخشید و آن را بازآفرینی کرد.

۱۰. بازگویی و بازنگاری: روایت و نگارش جدید علم کلام در تدوین و ساختار نوین آن، به عنوان یک متن مادر و مرجع، وظیفه‌ای بزرگ در این مرحله است. این متن مادر و مرجع می‌تواند دستمایهٔ خلق آثار گوناگون ادبی، هنری و آموزشی برای مخاطبان گوناگون باشد.

۱۱. بازتاب: بازتاب‌های نشر روایت مرجع علم نوین کلام و روایت‌های ادبی، هنری و آموزشی آن باید گردآوری شود. این بازتاب‌ها می‌توانند از همهٔ گروه‌های علمی، دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیر آن‌ها در سطوح داخلی و خارجی، به‌ویژه از دیگراندیشان و پیروان ادیان و مذاهب مخالف دریافت شوند.

۱۲. بازخورد: در این مرحله، دیدگاه‌ها و نظریه‌های درست ناقدانه و اصلاحی، در ساختار جدید علم کلام اعمال می‌شود و تصحیح، اصطلاح، ارتقا، پیشرفت و گسترش لازم براساس این نظرها و دیدگاه‌ها صورت می‌پذیرد.

۱۳. بازنگری: از آن‌جا که هر تغییر در هر جزء یک سامانه و دستگاه فکری، می‌تواند تغییراتی در حیطه‌ای فراتر از خویش ایجاد کند و حتی این تغییر به کل سامانه و دستگاه فکری گسترش یابد، به بازنگری مورد نیاز در جزء و کل سامانه و دستگاه علم کلام، متناسب با اصلاحات و تغییرات جدید نیاز است.

۱۴. بازتوانی: بسیاری از شبهه‌های نو و نیز پاسخ‌های جدید دیگران به شبهه‌های قبلی ما نسبت به عقاید و دیدگاههای آن‌ها، ممکن است خدشه و ضربه‌ای به استدلال‌های ما وارد سازند و

ضعفی را در آن‌ها نمودار سازند که تاکنون متوجه آن‌ها نشده بودیم. اصلاح آن دسته از استدلال‌ها و در صورت لزوم کنار نهادن آن‌ها و یافتن پاسخهای نو یا تغییر در عقاید خویش، می‌تواند دستگاه فکری کلام نوین را از برخی ناتوانی‌های استدلالی برهاند و توانی تازه‌تر به آن ببخشد.

۱۵. بازسازی: بازسازی نظام و دستگاه فکری کلام نوین براساس توانی نویافته، در پی اعمال بازتاب‌ها و بازخوردها و بازنگری‌ها، در واقع بازآفرینی دوبارهٔ آن، اما این بار با محتوایی غنی‌تر و ساختاری مستحکم‌تر است.

۱۶. بازخیزی: این‌جاست که کلام نوین جانی تازه می‌یابد و می‌تواند زنده، فعال و پویا به خدمت‌رسانی فکری و عقیدتی در همهٔ جنبه‌ها و زمینه‌هایی از زندگی انسان‌ها بپردازد که می‌توان پرسش دربارهٔ آن داشت و پاسخی جست. حتی می‌تواند پرسش‌های احتمالی را حدس بزند و پاسخ-هایی از پیش آماده به انسان‌ها بدهد.

۱۷. بازپرسی: اینک این مکتب فکری پویا و بالنده می‌تواند ابتکار عمل را در جهان اندیشه به دست بگیرد و توان آن را دارد که پرسش‌هایی به‌جا و سنجیده فراروی مکاتب دیگر بگذارد.

۱۸. بازدانی: دریافت پاسخ احتمالی این پرسش‌های سنجیده و نیز آگاهی از شبهه‌های نو، فعالیتی دیگر برای عالمان کلام نوین است.

۱۹. بازاندیشی: اندیشیدن دربارهٔ پاسخ شبهه‌ها و شبهه‌های نو، مرحله‌ای پیشرفته‌تر در بالندگی این مکتب فکری خواهد بود.

۲۰. بازسنجی: ارزیابی و سنجش مستمر این مکتب نوین کلامی، برپایهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌های متقابل و تعامل فکری با انسان‌ها و مکاتب دیگر، از نیازهای ضروری برای روزآمدی، کارآمدی و پویایی آن است.

۲۱. بازپیرایی: همواره ممکن است استدلال‌هایی نادرست، باورهایی خدشه‌پذیر، به‌ویژه غیر مرتبط با باورهای اساسی یا مدعیاتی قابل ابطال مرتبط با دانش‌ها و معارف گوناگون در این مکتب وجود داشته باشد که به پالایش و پیرایش مستمر نیاز دارد.

۲۲. بازآرایی: به‌عکس، همواره این نیاز هست که مکتب فکری براساس تعامل‌ها، پیرایش‌ها و افزایش‌ها ساماندهی جدید شود و آرایش محتوایی و ساختاری خود را متناسب‌سازی کند.

۲۳. بازنمایی: این مکتب فکری پویای کلامی همواره نیازمند جلوه‌های نوین در عرصه متون مدون، رسانه‌های گوناگون و حیطه‌های مختلف فکری و اجرایی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و

فرهنگی است تا در عرصهٔ عمل نقش بیافریند، مورد آزمون و نقد و تحلیل قرار گیرد، به کنش و واکنش بپردازد و بارور شود.

۲۴. بازتعریف دوباره: پویایی و روزآمدی یک مکتب علمی، فکری و هنری و راز ماندگاری آن در پیشرفت‌های علوم، فنون، هنرها و اندیشه‌ها در طول زمان، در صورت لزوم بازتعریف مستمر آن را متناسب با تحولات درونی و بیرونی مکتب می‌طلبد. هر بازتعریف، از حیات، حرکت، فضا، پرسش و نیازی نو برمی‌خیزد و حیات، حرکت، فضا، پرسش و پاسخی نو به ارمغان می‌آورد و باز مراحل ۲۴گانه، در سطحی فراتر تکرار می‌شود.

۳. روش‌های کلامی و آثار ادبی

روش‌های مرسوم علم کلام، برای اثبات یک موضوع یا حکم یا اقناع و اسکات مخالف، به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. برهان و قیاس محض با مقدمات عقلی و علمی مستقل از دین: در این حالت، عالم کلام به شیوهٔ اهل فلسفه، به اثبات وجود خدا و دیگر باورهایی می‌پردازد که دین بر پایهٔ آن‌ها استوار است. این استدلال‌ها ممکن است به اثبات و پذیرش برخی گزاره‌ها، باورها، مسائل و احکام دینی بینجامد که در واقع دلایل نقلی نیز هستند.

۲. برهان و قیاس با مقدمات عقلی و علمی مستقل از دین، به علاوهٔ پذیرفته‌های پیشین: در این حالت، عالم کلام به اثبات موضوع یا حکمی بر پایهٔ مقدماتی شامل مسائل و احکام اثبات‌شدهٔ پیشین، به علاوهٔ مسائل و احکام کاملاً عقلی و علمی مستقل از دین می‌پردازد.

۳. استدلال‌های جدلی براساس باورهای مخالفان: در این حالت، عالم کلام، باورها و مدعیات مخالف را به‌ظاهر یا به‌واقع می‌پذیرد و به‌عنوان مقدمه‌ای برای استدلال قرار می‌دهد و با استدلال‌های پذیرفته پیشین که مورد موافقت مخالف نیز هست، به صورت قیاس منطقی در می‌آمیزد و از آن، موضوع یا حکمی مخالف نظر او نتیجه می‌گیرد یا او را به موضوع یا حکمی موافق عقیدهٔ خویش می‌کشاند.

هر یک از این سه روش، گر چه به ترتیب درجه‌ای از قوت تا ضعف دارند، همه در خدمت اقناع مخاطب‌اند و تأثیرهای خود را بر او می‌گذارند. حداقل آن‌که مایه سکوت او می‌شوند و به عبارت دیگر دهان او را علیه ما می‌بندند.

اما روش‌های دیگری نیز وجود دارند که گرچه ممکن است از دیدگاه استدلالی محض خالی از ضعف نباشند، می‌توانند در جان و دل مخاطب اثر بگذارند و او را به همدلی و همراهی با باورهای مورد نظر ما بکشانند. برخی از این روش‌ها عبارت‌اند از:

۱. روش استقرایی: در این روش، با برشمردن نمونه‌های گوناگون و بسیار از موضوع‌ها و مسائل مشابه و گاه متنوع اما همه با اشتراک‌هایی در جهت موضوع یا حکم مورد نظر ما، می‌توانیم چنین به مخاطب القا کنیم که آن موضوع یا حکم درست است.

۲. روش تمثیلی: در این روش، با آوردن داستان‌ها و مثل‌هایی با شباهت‌ها و نتایجی در جهت موضوع یا حکم مورد نظر خویش، می‌توانیم دل او را در جهت درستی آن موضوع یا حکم نرم کنیم.

این روش‌ها، به‌ویژه روش دوم، می‌توانند روش‌هایی به لحاظ استدلالی محکم باشند؛ به شرط آن‌که تشابه و تناظری کامل یا مورد نظر میان موضوع یا حکم مرتبط با نمونه‌ها، داستان‌ها و مثل‌ها با موضوع یا حکم موردنظر ما باشد و ارتباطی بنیادین میان آن‌ها و حکم و موضوع یافت شود. در غیر این صورت، کاری جز روشنگری و باز کردن ذهن مخاطب نخواهند داشت گرچه تأثیرشان گاه بسیار ژرف و بلندمدت است.

علم کلام به گونهٔ سنتی با همهٔ آسیب‌شناسی‌هایش و این دو روش اخیر و نیز روش سوم علم کلام، با همهٔ مشکلات برهانی خویش، دستمایه‌ای عظیم برای خلق حماسه‌ها، عاشقانه‌ها، بیانیه‌ها، خطابه‌ها، داستان‌ها، سروده‌ها و دیگر قطعات، گفته‌ها، نوشته‌ها و آثار بزرگ و کوچک ادبی، هنری و آموزشی، به‌ویژه برای کودکان، نوجوان و مردم عادی بوده است ضمن آن که ادبیات و هنر، از روش‌های اول و دوم استدلالی علم کلام نیز بهره‌ها گرفته‌اند.

۴. کلام شیعی و رسالت نویسنده

وضعیت کنونی کلام شیعی، در مقایسه با وضعیت مطلوب آن و آسان‌سازی تأثیرهای مطلوب علم کلام، با روش‌های ادبی، هنری و آموزشی، مسئولیتی بسیار سنگین‌تر از حد معمول بر دوش نویسندگان مذهبی می‌گذارد. دشواری‌های پرداختن به خلق آثار ادبی، هنری و آموزشی با موضوع-های گوناگون کلامی در وضعیت مطلوب‌آن که پاسخگوی پرسش‌های گوناگون روز و مرتبط با اندیشه و عمل انسان اندیشمند امروز و فردا باشد، با وجود کمبود دستمایه‌های مطلوب کلامی، بیشتر آشکار می‌شود. نگارش این آثار، برای مخاطبان عادی یا برای مخاطبانی در سنین کودکی یا نوجوانی، دشواری مضاعفی برای نویسندگان این عرصه است. برای نویسندگی در این عرصه، نیاز به آگاهی از میراث‌ها و دستمایه‌های علم کلام و دیگر علوم دینی، آگاهی از دستمایه‌های موجود در

قرآن و حدیث، آگاهی از نیازهای مخاطب امروز، آگاهی از روش‌های ادبی و آموزشی انتقال مفاهیم به کودکان و نوجوانان سنی یا ذهنی، آگاهی از دستمایه‌های ادبی و تمثیلی در میراث ادبی و هنری ایران و جهان برای اثرگذاری و اثربخشی و آگاهی از فنون و شیوه‌های نویسندگی ضروری است و برخورداری از ذوق و ابتکار آفرینش ادبی و هنری، حس تعهد، مسئولیت و دردمندی برای پرداختن به این عرصه، با توجه به شناخت زمان و مکان و ویژگی‌های مخاطب پرسشگر و نیازمند امروز لازم است. این تعهدها، مسئولیت‌ها و رسالت‌ها، بی‌گمان تنها متوجه نویسنده نخواهد بود از آن رو که در خلق مثلاً یک کتاب، عوامل گوناگونی از برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری گرفته تا طراحی و صفحه‌آرایی دخالت دارند. تنها در این شرایط است که می‌توان احساس دمیدن روحی تازه در کالبد آموزش و انتقال باورهای دینی به مخاطب نوجوان داشت.

۵. پدیده‌ای روح‌افزا

در فضا و وضعیتی که برای علم کلام و وضعیت کنونی آن، در مقایسه با وضعیت مطلوب برشمردیم و از امکانات و دشواری‌های نگارش در این عرصه سخن گفتیم، چند سالی است که خلق آثاری چشمگیر و قابل توجه در این عرصه را شاهدیم.

«کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان»، مجموعه‌ای به نام «کتاب اندیشه» را از سال ۱۳۸۵ روانه بازار کرده است که مجلداتی از آن، جوایزی متعدد در جشنواره‌های گوناگون گرفته‌اند و عناوینی چون کتاب فصل و کتاب سال را در حوزه دین کودک و نوجوان به خود اختصاص داده‌اند. مؤلف مجلدات این مجموعه ــ جز یکی ــ سعید روح‌افزاست. نگارش و چاپ مجلداتی دیگر از این مجموعه نیز هم‌چنان ادامه دارد.

اهمیت جایگاه و ضرورت پرداختن به علم کلام و کیفیت تولید و چاپ این آثار و توجهی که به آن‌ها از سوی داوران و مخاطبان شده، بهانه‌ای برای بررسی اجمالی ویژگی‌های چشمگیر و نقاط قوت و ضعف این مجموعه و معرفی آخرین مجلد منتشر شده آن می‌تواند باشد که این آخری نیز جایزه‌ای دیگر دریافت کرده است.

۶. مجموعهٔ «کتاب اندیشه»

عنوان کتاب: (مجموعه کتاب اندیشه) هفت قدم تا خدا – رو به روی او – زیر گنبد کبود – آخرین روز زمستان – او همنشین فرشته‌ها بود

نویسنده: سعید روح افزا

ناشر: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان

نوبت چاپ: اوّل، ۸۶ – ۸۶ – ۸۶ – ۸۶ – ۸۷
شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه
تعداد صفحات: ۷۶ – ۷۲ – ۸۰ – ۸۰ – صفحه
بها: ۹۰۰ – ۹۰۰ – ۱۰۰۰ – ۱۰۰۰ – تومان

مجموعهٔ «کتاب اندیشه»، از انتشارات کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، دارای قطع پالتویی ۲۰/۵ × ۱۱/۵ و لبه‌هایی مدور و جلدی مقوایی به رنگ کاهی است. همهٔ کتاب‌های این مجموعه، طرحی یکسان دارند که نقش یک کاشی هشت پر، با طرح گل و مرغ به رنگ آبی در سمت بالای آن است و پس‌زمینه‌ای بزرگ به رنگ آجری با آمیزهٔ سبز از همان کاشی، از روی جلد به پشت جلد ادامه یافته است. در داخل کادری که حدود سه چهارم پایین صفحه را گرفته است، متناسب با نام و موضوع هر جلد، طرحی متفاوت به چشم می‌خورد. عنوان «کتاب اندیشه» و نام آن مجلد در کنار کاشی دیده می‌شود و مرغک کانون در زیر آن و بالای کادر قرار دارد.

در پشت جلد همهٔ مجلدات مجموعه، این جملات آمده است:

« در میدان زندگی می‌دویم تا زودتر برسیم، در حالی که گاهی نمی‌دانیم در چه راهی قدم گذاشته‌ایم و به سوی کدام مقصد می‌رویم.

«کتاب اندیشه» بهانه‌ای است برای فکر کردن و فهمیدن؛ برای یافتن «راه» و شناختن مقصد». این مجموعه، مباحث دینی را به زبانی ساده و روان بیان می‌کند تا زمینه‌ای برای عمیق شدن بینش نوجوانان فراهم آید.»

کاغذ متن کتاب‌ها ضخیم و کاهی است. متن با حروف ۱۴ لوتوس و عرض ۶/۳ با ارتفاع ۱۴ سانتی‌متر است. رنگ مرکب متن قهوه‌ای است. حاشیه‌ای دو خطی، ساده و سنتی با خط راست نامنظم به رنگ قهوه‌ای کم‌رنگ، با یک لچک ترنج در سمت حاشیه‌ای متن قرار گرفته است. این مجموعهٔ بصری، ترکیبی از کهنگی در کنار نوآوری، به ظاهر کتاب‌های این مجموعه می‌بخشد.

جز کتاب *مهربانی‌ات را قسمت کن* با موضوع «انفاق» که محمود پوروهاب آن را نوشته است، دیگر کتاب‌های این مجموعه، به سعید روح‌افزا تعلق دارد. این نشان می‌دهد که اصراری در منحصر به یک نفر بودن نویسندگان مجموعه «کتاب اندیشه» نبوده است.

در این‌جا نگاهی کلی، کوتاه و نقدگونه به برخی نوشته‌های سعید روح‌افزا در این مجموعه خواهیم داشت.

۷. دید کلی و زاویه دید

پیش از هر چیز، باید به این نکته پی برد که این گونه کتاب‌های روح‌افزا را در کدام گونه می‌توان ارزیابی کرد. متأسفانه برخی ناقدان در این باره به اشتباه افتاده و آن‌ها را با انتظاری که از آثار ادبی می‌رود، بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که این آثار از لحاظ ادبی ضعیف‌اند. این در حالی است که این آثار، در گونه یا ژانر نوشته‌های آموزشی قرار دارند و در همین گونه نیز باید طبقه‌بندی، بررسی و ارزیابی شوند. با درک چنین واقعیتی است که می‌توان ادعا کرد آثار سعید روح‌افزا، در مجموعه «کتاب اندیشه»، از بهترین نمونه‌های آموزشی کلام شیعی برای نوجوان امروز است.

در این کتاب‌ها مسائل کلامی و اعتقادی، اخلاقی، عرفانی و فقهی به گونه‌ای جذاب و به مدد استدلال‌های ساده، تمثیل‌ها، مثل‌ها و داستان‌های گوناگون، در کنار ترجمه‌هایی زیبا، شیوا و قابل فهم از آیات و روایات، در ساختاری نو مطرح می‌شوند؛ به گونه‌ای که برای مخاطب جا می‌افتند و موفق به اقناع و ترغیب او می‌شوند.

هفت قدم تا خدا، با موضوع «خداشناسی» ۷۶ صفحه دارد و راهی برای سیر و سلوک به روی مخاطب می‌گشاید. عناوین فصل‌های هفتگانه آن عبارت‌اند از: شک نداشته باش، بنده شو، از او بخواه، زیاده‌روی نکن، نشانه‌ها را ببین، قدم بردار و از همه چیز بگذر.

آغاز هر فصل، با واژه‌های قدم اول، قدم دوم، ... آغاز می‌شود و پس از یک گزین‌گویه که خلاصهٔ فصل است، در صفحه بعد به نخستین جملات متن می‌رسد. فصل اول یا گام اول این کتاب نیز چنین آغاز می‌شود:

«تلفن زنگ می‌زند و کسی دربارهٔ یک «قتل» خبر می‌دهد. کارآگاهان پلیس به طرف محل وقوع قتل حرکت می‌کنند و» ...

نیمی از این فصل، به ماجرای یافتن ردپا و جنایتکار می‌گذرد؛ با این نتیجه که اصل وجود آفریننده نیاز به استدلال ندارد، بلکه ویژگی‌های اوست که دلیل می‌خواهد. نیم دیگر فصل هم خواننده را با مثال‌هایی دیگر به این نتیجه می‌رساند که اصل این که همه چیز «ردپا»، «اثر» و «نشانه»ای از چیز دیگری است، قابل انکار نیست.

فصل‌های دیگر نیز هر یک شیوه‌ای جذاب از ادامهٔ بحث را پیگیری می‌کنند.

رو به روی او، با موضوع «نماز» دارای ۷۲ صفحه است و به فلسفه نماز و فلسفهٔ برخی احکام و آسیب‌شناسی آن می‌پردازد. عناوین فصل‌های هفتگانه آن عبارتند از: یک، دو، سه، ... تا هفت.

آغاز هر فصل با ترجمه‌ای کوتاه و زیبا از آیه‌ای از قرآن است که در صفحه بعد به نخستین جملات متن می‌رسد. فصل «یک» این کتاب چنین آغاز می‌شود: «مردی در حال عبور از یک بیشه است که شیری گرسنه به او حمله می‌کند. مرد پا به فرار می‌گذارد و شیر او را تعقیب می‌کند. مرد به چاهی می‌رسد و» ...

آغاز فصل دیگر هم داستانی شبیه «بابا لنگ دراز» است. مفاهیم زندگی در دنیا، خشوع و ... نتایجی از این تمثیل‌ها هستند.

زیر گنبد کبود، با موضوع «دنیا و پس از آن»، یک بار کتاب سال شده و جایزه‌هایی دیگر هم برده است. ۸۰ صفحه دارد و عناوین فصل‌های ششگانهٔ آن چنین‌اند: آدمک‌ها و دنیا، هفت روی دنیا، خطرهای دنیا، نجات از دنیا، عبور از دنیا و آن سوی دنیا.

هر فصل، بدون آیه یا گزین‌گویه‌ای با یک تمثیل آغاز می‌شود. فصل اول، داستان پینوکیوست که ۸/۵ صفحه را در بر می‌گیرد. نتیجه‌گیری از آن، به حجم ۳ صفحه، در انتهای فصل قرار گرفته است. هر یک از فصل‌های این کتاب، دارای چندین تمثیل است. این کتاب در صفحات محدود خود، بیش از ۲۰ تمثیل و ترجمهٔ زیبای بیش از ۵۰ آیه را جای داده است. تنوع تمثیل‌ها از آدمک‌ها تا آدم‌ها، از تیم فوتبال، کشتزار، کاروان‌سرا و مسافرخانه، بازار، رد پا، میدان نبرد، آزمایشگاه، چاه، کوه، بازی، زیور و زینت، فخرفروشی، زیاده‌خواهی، دریا و کشتی تا سلیمان و فرشته مرگ، آشیل و اسفندیار را در بر می‌گیرد. این‌گونه تمثیل‌ها، خواننده را به یاد *قرآن کریم* و *مثنوی معنوی* مولوی می‌اندازد.

آخرین روز زمستان، با موضوع «غیبت، انتظار، ظهور» نیز دارای ۸۰ صفحه است. این کتاب هفت فصل دارد و هم‌چون کتاب‌های دیگر روح‌افزا در این مجموعه، با داستانی آغاز می‌شود. حرف‌ها و داستان-هایی بیشتر و تمثیل‌هایی کم‌تر از دیگر آثار دارد. این بار شعر و نمایش‌نامه هم به کتاب راه یافته‌اند.

او همنشین فرشته‌ها بود، با موضوع «شیطان»، جایزه کتاب فصل زمستان ۱۳۸۷ را در حوزهٔ دین کودک و نوجوان به خود اختصاص داده است. ۸۴ صفحه دارد و عناوین فصل‌های پنجگانه آن چنین‌اند: تسلیم نشد، فریبکاری کرد، دار و دسته به راه انداخت؛ عذر نخواست و و شایستهٔ مجازات شد.

فصل اول چنین آغاز می‌شود: «فرشتگان فریاد کشیدند و به هم خیره ماندند. توقع نداشتند چنین چیزی بشنوند.»

بخش عمدهٔ این فصل، ماجرای مستند و داستان‌گونهٔ آفرینش آدم تا سرپیچی ابلیس از بندگی اوست و به تحلیل رفتاری ابلیس و حکمت رفتار خداوند با او و آموزه‌های این ماجرا اختصاص دارد.

فصل دوم، به سرگذشت تحلیلی آدم و همسرش در بهشت و چگونگی فریب دادن ابلیس و فریب خوردن آن‌ها می‌پردازد.

فصل سوم، ماجرای یوسف و حسادت برادران و نقش ابلیس در این ماجراست و در انتها فهرستی از نقش‌ها و کارکردهای شیطان در زندگی انسان‌ها دارد.

فصل چهارم، در ادامهٔ ماجرای یوسف و فرمانروایی او از روابط میان انسان، گناه، شیطان و توبه می‌گوید.

فصل پنجم، صحنه قیامت را ترسیم می‌کند که در آن، شیطان و فریب‌خوردگانش همه حاضرند. گفت و گوهای میان آن‌ها، آشکارشدن وعده‌های فریب‌آمیز شیطان، سرانجام یأس‌آلود پیروان شیطان و مجازات ابدی او پایان‌بخش کتاب است.

استناد مستقیم و غیرمستقیم به آیات و ترجمه‌های روان آن‌ها در جای‌جای کتاب، به چشم می‌خورد.

همین مرور، کافی است سبک ثابت و متغیر روح‌افزا را در نگارش این کتاب‌ها نشان دهد. نیز خواننده را به این نتیجه برساند که مؤلف، در عین تقید به عوامل و عناصر جذابیت‌آفرین، مقید به ساختاری آهنین و مشابه برای همهٔ کتاب‌ها نبوده و هر اثر را متناسب با موضوع آن سامان داده است. این کتاب‌ها نه تنها مخاطب نوجوان سنی و نوجوان ذهنی را نشانه می‌روند، برای او پرسش می‌آفرینند و پرسش‌های او را پاسخ می‌گویند، بلکه هم‌چون موعظه، ذکر، تذکر و یادآوری، بر روح و جان و اندیشه و احساس مخاطبانی بزرگسال (در سن یا ذهن) نیز اثر می‌گذارند و مرور چندبارهٔ آن‌ها را در فواصل زمانی، موجه جلوه می‌دهند.

رمز موفقیت نویسنده در تأثیر بر اندیشه و روح مخاطب را باید در عمق و گسترهٔ نسبی دانش دینی و اسلامی او به‌ویژه در مطالعهٔ *قرآن* و روایات، دانش و مطالعات گستردهٔ ادبی او، دردمندی، شور و اشتیاق مؤمنانه وی و باورمندی او به نوشته‌هایش یافت که با هوش و ذوق و ابتکار او در تألیف در آمیخته است.

۸. نقدی بر مجموعه

البته همه آن‌چه گفته شد، به این معنی نیست که نوشته‌های سعید روح‌افزا، در مجموعهٔ «کتاب اندیشه»، برکنار از هرگونه کاستی یا ضعف یا اشکال است. نیز به این معنی نباید گرفته شود که این مجموعه، دارای اشکالی در آماده‌سازی کتاب، از ویرایش تا صفحه‌آرایی نیست.

برای نمونه، در صفحهٔ ۳۴ کتاب *هفت قدم تا خدا*، درخواست رؤیت خداوند، به عنوان پرسش موسی (ع) مطرح شده است که پس از آن موسی (ع) «فهمید که خدای او دیدنی نیست.»

مطالعهٔ روایات شیعه، بازگوی این است که این درخواست موسی (ع)، پس از درخواست قوم او برای دیدن خداوند و از زبان آن‌ها بوده است وگرنه نمی‌شود که پیامبر خدا چنین واقعیت ابتدایی مرتبط با عدم امکان رؤیت خداوند را نداند.

یا در صفحه ۱۷ کتاب *رو به روی او* می‌خوانیم: «خداوند توضیح نداده است که چرا در ابتدای نماز «سوره حمد» را قرائت کنیم؛ چرا در هر رکعت از نماز، یک بار «رکوع» و دو بار «سجود» به جا آوریم؛ چرا نماز صبح را در دو رکعت و نماز مغرب را سه رکعت بخوانیم.»

این در حالی است که در لابه‌لای روایات شیعه، از جمله کتاب *علل‌الشرایع* شیخ صدوق، پاسخ-هایی برای این پرسش‌ها از زبان معصومان وجود دارد.

در صفحه ۳۲ کتاب، «نیت» در نماز به گونه‌ای توصیف می‌شود که نمازگزار، پیش از نماز، آن را "به خودش یادآوری می‌کند". در حالی که به فتوای عالمان ژرف‌اندیش، گفتن نیت نه تنها به زبان، بلکه در ذهن نیز لازم نیست؛ چرا که نیت، همان انگیزه و هدفی است که شخص از کاری دارد و این در ضمیر او پنهان است و نیازی به بازگویی یا یادآوری به زبان یا ذهن ندارد.

از عجیب‌ترین ادعاها یا دستورهای این کتاب که بی‌گمان هیچ مستندی یا مستند قابل اعتمادی ندارد و نیازمند حذف است، باید به آن چه در صفحه ۴۱ آمده است، اشاره کرد:

«نمازگزار باید پیشوایان را در نماز خود «حاضر» کند. باید خانهٔ دلش را برای ورود آن‌ها آماده سازد. باید به خود یادآوری کند که: «تو می‌خواهی به سوی خدا بروی؛ با این راه آشنا نیستی و نیاز به راهنما داری. خداوندی که می‌خواهی به سویش بروی، دوست دارد که تو پیرو برگزیدگان او باشی؛ پس دست به سوی پیشوایان خود دراز کن و از آن‌ها بخواه که هنگام نماز، تو را به سوی خدا ببرند و مراقب باشند تا در این راه، به پرتگاه فراموشی و غرور و گمراهی و ... سقوط نکنی.

نمازگزاری که پیشوایان خود را به یاد می‌آورد، آن‌ها را در نماز خود «حاضر» می‌کند و نمازش را در «حضور» ایشان می‌خواند. حرکتی که این‌گونه آغاز می‌شود، آیا ممکن است به نتیجه نرسد؟»

این‌که چنین آموزش‌هایی تا چه اندازه نادرست و چنین تعابیری تا چه حد نامناسب‌اند، مجالی وسیع می‌طلبد. کافی است شما با مفهوم توجه تنها به سوی خداوند در نماز، آشنا باشید و این سطرها را نامستند، ناصحیح و خطرناک توصیف کنید.

البته هنگامی که علم کلام به وضعیت بایستهٔ خود نرسیده و دستمایه‌های لازم را برای خلق آثار گوناگون، در اختیار نویسندگان قرار نداده است، نباید توقع داشت که همهٔ بار دشوارترین مسائل دینی را نویسندگان بردوش کشند.

در صفحه ۷۱ کتاب *آخرین روز زمستان* نیز متوجه می‌شوید که نویسنده، ذوق شعری ندارد و وزن شعر را تشخیص نمی‌دهد و در نقل شعرها، به اصل منابع مراجعه نکرده است. در این صفحه، بیتی از حافظ به این صورت آمده است:

«شب تاریک و بیابان به کجا توان رسیدن
مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد»

کافی است گوش شما با وزن آشنا باشد تا متوجه شوید که کلمهٔ «تاریک» در این‌جا وزن را مختل کرده است و پس از مراجعه به اصل، دریابید که کلمهٔ مناسب،«تیره» است.

مجموعهٔ «کتاب اندیشه»، اشکال‌هایی دیگر از دیدگاه ویرایش صوری نیز دارد. برای نمونه:

۱) اعراب‌گذاری اسامی برخی سوره‌ها به گونه‌ای ناقص صورت گرفته است. به‌ویژه برای مخاطب نوجوان که ممکن است با تلفظ درست نام این سوره‌ها آشنا نباشد، ضروری است که این اسامی اعراب‌گذاری شوند. به نمونه‌هایی با ذکر تلفظ درست آن‌ها در پرانتز اشاره می‌شود تا مشخص شود که اعراب کامل در آن‌ها تا چه حد مورد نیاز است:

اسراء (إسراء) / مزمل (مُزَّمِّل) / قصص (قَصَص) / ...

۲) املای نام برخی سوره‌ها غلط است؛ مانند: سباء (سبأ).

۳) موردی که در وزن شعر به آن اشاره شد، با وجود ویراستاری فاضل می‌توانست اصلاح شود.

۴) عنوان «ویراستار»، بدون قید نوع ویرایش آمده است. این واژه به‌تنهایی باید برای ویرایش محتوایی به کار رود در صورتی که متأسفانه در سال‌های اخیر در ایران، این واژه از سوی ناشران و ویراستاران صوری غیرمتخصص برای ویراستار صوری به کار می‌رود.

۹. نقد برخی نقدها

بر برخی از آثار سعید روح‌افزا در این مجموعه، نقدهایی کتبی یا شفاهی مطرح شده است که به نظر وارد نمی‌آیند. در اینجا اشاره‌ای به طور خلاصه به دو مورد آن‌ها خواهیم داشت:

۱. این آثار از جنبهٔ ادبی ضعیف‌اند. مقصود آن‌که مضمون، تخیل و بیان غیرمستقیمی که در مجموع، ادبیات نامیده می‌شود و نمونه‌های آن را در داستان، رمان، شعر، نوشته‌های ادبی و از این دست می‌توان یافت، در این آثار مشهود نیست.

پیش از این اشاره کردیم که این آثار را باید در گونهٔ آموزشی و نه ادبی تعریف کرد و در آن گونه جای داد و به نقد آن پرداخت. بنابراین، این‌گونه نقدها از اساس متناسب با این‌گونهٔ نوشتاری نیستند.

۲. آغاز کردن کتابی دینی با تمثیل‌هایی مانند ماجرای پینوکیو کاری سبک است و با وزن و حرمت کتاب‌های دینی سازگار نیست.

برای سنجش این نقد، کافی است نگاهی به *قرآن کریم* ـ موثق‌ترین، مقدس‌ترین و سنگین‌ترین کتاب دینی ـ داشته باشیم. خداوند در آن‌جا می‌گوید که ابا و شرمی ندارد از این‌که به پشه‌ای یا کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از آن مثل بزند. در این میان، مؤمنان می‌دانند که این مثل‌ها حق و به‌جا و شایسته‌اند که پروردگارشان آن‌ها را بیان داشته است. اما کافران می‌گویند: «چرا خداوند چنین مثلی زده است؟ (نباید چنین می‌کرد.)» با این‌گونه مثل آوردن، بسیاری به گمراهی می‌افتند و بسیاری هدایت می‌شوند، اما تنها کسانی به گمراهی می‌افتند که بدکار و بدکردار باشند. (بقره / ۲۶)

ملاحظه می‌شود که معیار روابودن یک تمثیل، حق بودن و به‌جا و شایسته بودن آن است، نه این که شخصیت مورد تمثیل، موجودی کوچک یا بزرگ، تخیلی یا واقعی یا متعلق به کدام فرهنگ یا ملیت باشد. به راستی نیز برای تمثیل ماجرای آزمون و خطای انسان در جهان، کدام تمثیل مناسب‌تر از ماجرای پینوکیوست؟

۱۰. نگارش کلامی برای نوجوان

نگارش متن‌های کلامی برای نوجوانان ــ متنهایی که بتوانند پاسخگوی پرسش‌های نوجوان امروز باشند ــ تنها هنگامی می‌تواند موفقیت لازم را در ایجاد ارتباط با مخاطب و تأثیر بر او ایفا کند که دست‌کم دارای سه ویژگی باشد:

۱. طرح مسائل و موضوع‌های جدید و متناسب با پرسش‌های امروزین مخاطب، در کنار نگاه روزآمد به مسائل و موضوع‌های کهن یا فرازمانی.

۲. بهره‌گیری از تجربیات نگارش هنری، ادبی و غیرمستقیم در نگارش متن‌های آموزشی (بسترسازی؛ آغاز، پایان و کشش مناسب؛ ...).

۳. ایجاد جذابیت‌های لازم با بهره‌گیری از داستان، تمثیل، بحث‌های خواندنی، پرسش‌انگیزی و ... .

در شرایطی که علم کلام، جایگاه واقعی خود را نیافته است و پشتوانه‌هایی غنی برای خلق آثار ادبی، هنری و آموزشی در اختیار هنرمندان و مربیان جامعه نمی‌گذارد، آثار قلمی سعید روح‌افزا، در مجموعهٔ آموزشی «کتاب اندیشه»، توانسته است پنجره‌ای دیگر به سوی فضایی دلپذیر، به روی نوجوانان بگشاید.

تردید در نیروی اهریمنی*

مریم سراجیان‌تهرانی

«تردید» به عنوان یکی از ویژگی‌های مشترک سه نوع ادبی فانتزی، علمی- تخیلی و پسامُدرن است. تزوتان تودوروف[۷]، هم‌آن‌گونه که برایان مک هیل[۸]، در «رمان پسامُدرن»[۹] به آن اشاره می‌کند، از این عنصر به عنوان یکی از ویژگی‌های مشترک بسیار مهم این سه گونه ادبی نام می‌برد و معتقد است: «رمان پسامُدرن به همان اندازه که شباهت‌های زیادی با نوع فانتزی دارد، با داستان‌های علمی- تخیلی نیز دارای ویژگی‌های مشترک بسیاری است و همان‌گونه که بُن‌مایه‌ها و مضامین مکرر بسیاری را از ادبیات فانتزی می‌گیرد، ارتباط همسانی را نیز با رمان علمی- تخیلی برقرار می‌کند. علت این‌که رمان پسامُدرن قادر به گرفتن مضامین مکرر از نوع فانتزی است، این است که نوعی هستی‌شناسی بر گونه فانتزی، مانند نوع علمی- تخیلی و هم‌چنین نوع پسامُدرن حاکم است» (ص ۷۴).

بر اساس نظر فیلیپ پولمن، داستان علمی- تخیلی، در دنیایی جریان دارد که تلفیقی از دنیاهای خیالی است و تنها راه ارتباط این دنیاها به هم «خطی از دلیل آوردن» است؛ دلایلی که به‌طور عمده در دنیایی همانند دنیای ما و دنیایی ورای محدودیت‌های آن ریشه دارد و باعث ایجاد لحظات «تردید» بین این دو می‌شود. البته در داستان‌های فانتزی «قطع ارتباط منطقی» بین دنیای عادی و دنیای فراهنجار[۱۰] موجود است. فیلیپ مارتین[۱۱] اعتقاد دارد ادبیات فانتزی، توجه خاص خود را به دنیای غیر عقلانی معطوف می‌دارد که مواجه شدن آن با فضای دنیایی مانند دنیای واقعی ما، «تردید» آشکاری در خواننده ایجاد می‌کند. علاوه بر این، در داستان پسامُدرن که یکی از ویژگی‌های اصلی آن «کثرت»[۱۲] است، «تردید» از تقابل دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی به وجود

---

* *کتاب ماه کودک و نوجوان*، ش ۱۴۱، تیر ۱۳۸۸، صص ۱۲ـ۱۹. نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *نیروی اهریمنیش*، نوشتهٔ فیلیپ پولمن، ترجمه فرزاد فربد، که در سال ۱۳۸۵ از سوی کتاب پنجره منتشر شده است.

می‌آید. به عبارت دیگر، همان‌گونه که مالپش[۱۳] بیان می‌کند، پرسش درباره دنیاها همیشه در داستان‌های پسامُدرن مطرح است.

دبرا کوگان‌تکر[۱۴] در کتاب *معرفی ادبیات کودکان* از امانتی‌سیسم تا پسامُدرنیسم،[۱۵] تعریفی بسیار مشابه تعریف «تردید» ارایه می‌دهد: «این امکان وجود دارد که ادعا کنیم پسامدرن از شرایط تاریخی و اواخر کاپیتالیسم[۱۶] و نقطه آغاز چندفرهنگی ایجاد شده است. به‌طور حتم، تشویش‌های هستی‌شناختهای که پس از جنگ جهانی دوم به وجود آمدند [...] در وضعیت کسانی که برای کودکان می‌نویسند، تأثیرگذار بوده است؛ به گونه‌ای که نیاز به ارایه تصویر دنیا «همان‌گونه که هست»، باید مدام به تعویق انداخته شود. عدم اطمینان بنیادین درباره ماهیت دنیای نابه‌سامان نظم اخلاقی، نوع پیامی را که انتظار می‌رود در آثار کودکان وجود داشته باشند، دچار تهدید می‌کند.» (ص ۱۴۲)

هم‌چنین میلیسنت لنز،[۱۷] در *دنیاهای گوناگون در داستان‌های فانتزی*،[۱۸] به این مطلب اشاره دارد که تلفیقی از ویژگی‌های اواخر قرن نوزدهم و بیستم، با ویژگی‌های دیگری از «جایی دیگر»، «خیالی یا فرضی در آینده» (ص ۱۲۶) در *سه‌گانه نیروی اهریمنیش* دیده می‌شود.

علاوه بر این، مک هیل در کتاب دیگرش با نام *ساختمان پسامدرن*،[۱۹] به این اشاره می‌کند که دوگانگی دنیاها نباید لزوماً مربوط به دنیایی باشد که داستان در آن اتفاق می‌افتد، بلکه دو دنیایی که در تقابل قرار دارند، می‌توانند دو فرهنگ متفاوت باشند. به عبارت دیگر، مک هیل معتقد است که «تردید» می‌تواند در تقابل بین «دنیاهایی حاصل از فرهنگ‌های مختلف» (ص ۲۱۴) یا دنیاهایی حاصل از تفاوت، در «نرم‌های حقیقت‌نمایی» (همان صفحه) ظهور کند.

گسکویی یر[۲۰] در مقاله‌ای با عنوان «نوشته‌های مذهبی معاصر»[۲۱]، با اشاره به امکان ایجاد تقابل دنیاها، در قالب دنیاهای باوری و ایدئولوژیکی، می‌گوید: «پولمن علم و مذهب را به عنوان یک نهاد در کنار هم قرار می‌دهد. در دنیای فانتزی‌اش، بین آزادی و سلطه، [و] بین نوگرایی و سرسپردگی جدال در می‌گیرد. در همان حین، نویسندهٔ [اثر] خواننده را در جریان‌های فکری درباره منشأ خلقت و خودآگاه انسان و شخصیت‌هایی که به پرسش‌های اخلاقی درباره خوب و شیطانی بها می‌دهند، درگیر می‌کند». (ص ۳۱۴).

هم‌چنین تقابل بین دنیاهای مختلف آثار ادبی مهم، به عنوان منبع الهام‌پذیری نویسنده اثر در سرتاسر رمان سایه افکنده است. باتلر[۲۲] عمدهٔ این آثار را *بهشت گمشده*[۲۳]، اثر جان میلتون[۲۴] و *نغمهٔ معصومیت و تجربه*[۲۵] و *پیوند بهشت و دوزخ*[۲۶]، سرودهٔ ویلیام بلیک[۲۷] می‌داند و می‌گوید: «اُلرد عزریل»[۲۸] قصد دارد جنگ بهشت را که توسط جان میلتون توصیف شده بود، دوباره بجنگد تا قدرتی

را که خود را خدا نامیده است، عزل کند. عزریل می‌خواهد جایگزین پادشاهی بهشت شود؛ چون این با دنیای ما تفاوت دارد. معلوم نیست که در جنگ اولی چه کسی پیروز شد و پولمن[...] اعتقاد دارد که شیطان میلتون مسیاح[۲۹] است. بنابراین، اقدامات اخلاقی عزریل مبهم هستند» (ص ۸۱۲)

این مطلب، به عقیده پیتر هانت[۳۰] و میلیسنت لنز، خواننده را قادر می‌سازند تا در طی پرشی «ورامتنی به ورای متن سفر کند» (ص ۱۶۳).

علاوه بر این، گفته شده است که منابع دیگری نیز وجود دارد که پولمن از آن‌ها الهام گرفته و ردپای آن‌ها در تقابل‌های جزیی بین دنیاهای آن آثار ادبی دیگر قابل مشاهده است.

تقابل دیگر، زمانی اتفاق می‌افتد که دو مفهوم مرتبط به دنیاهای مذهب و ایدئولوژی، در برابر هم قرار می‌گیرند. لنز معتقد است گاهی سؤال‌هایی در مورد اصالت وجود در اثر دیده می‌شود و به نظر نویسنده این مقاله، هر کدام از این سؤال‌ها را می‌توان نمادی از دنیاهایی در نظر گرفت که بر مبنای تفاوت‌های مفهومی و ایدئولوژیکی هستند. به عنوان مثال، همان‌طور که لنز مطرح می‌کند، اعتقاد نیچه[۳۱] که می‌گوید: «خدا مرده است»، در این اثر، به‌وسیله خانم کولتر[۳۲] بیان می‌شود و در تقابل با نظریات کلیسا محور قرار می‌گیرد. تقابل متشابهی بین نظریه هبوط[۳۳] و ماهیت گناه، در اثر دیده می‌شود که بر نظریه مطرح شده به واسطه لنز صحه می‌گذارد. علاوه بر این، جنگ معروف فرشتگان سرکش و خداوند در «قلمرو پادشاهی بهشت» نیز در این رمان، در موقعیت‌های مختلف و به گونه‌های مختلفی مطرح شده است که خود به دنیاهای متفاوتی می‌مانند که در مقابل هم قرار دارند. در این سه‌گانه، تمام مفاهیم یاد شده در تقابل با هم قرار دارند که باعث به وجود آمدن «تردید ایدئولوژیکی» در فضای رمان می‌شود. این نوع تردید، از صفحات نخست اثر، زمانی که لرد عزریل عقاید خود را در زمینه غبار[۳۴] در کالج جردن[۳۵] مطرح می‌کند و تلاش مدیر کالج برای کشتن او، به سبب اقیانوس عمیق تفاوت‌های اعتقادی بین باورهای کلیسا و کشفیات لرد عزریل دیده می‌شود. هم‌چنین محافظه‌کار بودن مدیر کالج که در مقابل روحیه تنوع‌طلب بعضی شخصیت‌های اصلی داستان مثل لایرا[۳۶]، خانم کولتر و لرد عزریل قرار گرفته است، این مطلب را به‌طور شفاف نشان می‌دهد. باید در نظر داشت که این روال، در کل اثر جریان دارد.

به‌طور کلی، مفهوم «تردید» که در اثر تقابل دنیاهای واقعی و غیر واقعی پا به عرصه وجود می‌گذارند و از ویژگی‌های مشترک سه نوع ادبی فانتزی، علمی- تخیلی و پسامدرن به شمار می‌آیند، به انواع متفاوتی در این اثر متجلی هستند که به بررسی جزئی‌تر آن می‌پردازیم.

در جلد اول *سه‌گانه نیروی اهریمنیش*، به نام *سپیده شمالی*[۳۷]، در بعضی چاپ‌های زبان اصلی اثر، به یادداشتی برمی‌خوریم که مکان داستان را به‌عنوان «دنیایی شبیه دنیای ما، ولی از جهاتی متفاوت» نشان می‌دهد. با توجه به این عبارت، حس تقابل دنیاها از ابتدا به‌صورت شفاهی به خواننده انتقال می‌دهد.

خواننده این رمان، اولین تجربه «تردید» را در ابتدای داستان حس می‌کند: لایرا که یکی از شخصیت‌های اصلی این رمان است، در حالی به خواننده معرفی می‌شود که با «شیتان»[۳۸] خود صحبت می‌کند. قبل از این‌که لایرا با شیتانش صحبت کند، خواننده اثر، او را کودکی عادی که متعلق به دنیای ماست، فرض می‌کند، اما بعد از آگاهی از حضور شیتان دچار تردید می‌شود. اسکوئیرز[۳۹] می‌نویسد: «[*در سپیده شمالی*]» در مکانی به نام آکسفورد، خواننده با لایرا و شیتان او آشنا می‌شود» (ص ۳۲). او در ادامه می‌گوید که با این نوع شروع، حس آشنایی و غربت به‌طور همزمان در خواننده پدید می‌آید. در این‌جا «تردید» بین دنیایی که شبیه دنیای ماست و دنیای غیر واقعی کالج جردن که در داستان توصیف می‌شود، در خواننده به وجود می‌آید. اسکوئیرز این‌طور ادامه می‌دهد که: «راهروی دانشگاه آکسفورد که دخترک و شیتانش در آن در حال ماجراجویی هستند، فضایی است که هم واقعی می‌نماید و هم فانتزی؛ فضایی که بسیار شبیه کالج‌های واقعی در آکسفورد تصویر شده است: مکان انجام فرایض دینی، آیین‌ها و مقابله مداوم قدرت‌ها» (همان جا). او هم‌چنین بیان می‌کند که بریتان[۴۰]، مکانی که آکسفورد دنیای لایرا در آن قرار دارد، در مقابل بریتانیا[۴۱]ی دنیای ما قرار می‌گیرد و به این طریق، بار دیگر در مقابله واقعی و غیرواقعی، حس «تردید» در *سپیده شمالی* بر خواننده مستولی می‌گردد.

در دنیای این کالج، دختر نوجوانی به نام لایرا وجود دارد با رفتارهایی متناسب با سن خود؛ دختری پُر نشاط و بازی‌گوش که از بازی روی پشت‌بام‌های کالج لذت می‌برد و از محدودیت‌ها گریزان است. در ابتدای داستان، لایرا به عنوان دختری یتیم معرفی می‌شود که پدر و مادر خود را در سانحه‌ای از دست داده است و عمویش لرد عزریل که یک دانشمند است، سرپرستی او را به عهده دارد و لایرا را تحت نظارت کالج جردن قرار داده. این‌ها اطلاعاتی هستند که امکان وجود در دنیای واقعی را دارند. لرد عزریل و نوع نگرش و برخوردهای اجتماعی‌اش، کاملاً مطابق هنجارهای رفتاری انسان‌های دنیای واقعی است. این‌ها مسایلی هستند بین دنیای ما و دنیای غیر واقعی‌ای که لایرا و لرد عزریل در آن زندگی می‌کنند و شاید تنها حضور شیتان‌هاست که این حس «تردید» را در خواننده تشدید می‌کنند.

لایرا یک انسان است با تمام خصوصیاتی که دختری به سن و سال او می‌تواند داشته باشد، ولی به نظر هانت و لنز، مهم‌ترین تفاوت لایرا و دختری به سن او در دنیای ما «دوگانگی» انسان و روان اوست که به صورت شیتانی قابل مشاهد وجود دارند. شیتان‌ها برای افراد دیگر دنیای لایرا و برای شیتان‌های دیگر قابل رویت هستند. آن‌ها در کودکان شکل ثابتی ندارند، بلکه بنا بر موقعیت تغییر شکل می‌دهند و در قالب حیوان‌های مختلف نمود پیدا می‌کنند. در زمان نزدیک بلوغ، این شکل به سختی قابل تغییر است و پس از بلوغ کامل، دیگر امکانی برای تغییر شکل آن‌ها وجود ندارد. انسان‌های دنیای لایرا، با این باور غریزی بزرگ شده‌اند که هیچ فردی حق دست زدن به شیتان فرد دیگری را ندارد و اگر چنین اتفاقی بیفتد، به عنوان مثال، مانند زمانی که خانم کولتر، شیتان لایرا را در دست می‌گیرد تا مانع از فرار او شود، این رفتار بسیار وحشیانه و توهین‌آمیز خواهد بود.

در *سپیده شمالی*، حقیقت دنیا همان‌گونه که هست و دنیاهای دیگری که در آن شیتان‌ها وجود دارند، در داستان سوم سفر آفرینش آمده است. در داستان آمده است در لحظه وسوسه آدم و حوا به وسیله شیطان که در قالب مار سعی در وسوسه آن‌ها داشت، «مار به زن گفت: یقین بدانید که نخواهید مرد؛ چرا که خدا خوب می‌داند. اگر از آن میوه بخورید، چشم‌های‌تان باز خواهد شد و شیتان‌های‌تان به شکل حقیقی خواهند رسید و شما هم‌چون خدایان خواهید شد و خیر را از شر تمیز می‌دهید» (ص ۲۵۲) [۴۲] و در *انجیل* دنیای لرد عزریل، داستان این‌گونه ادامه پیدا می‌کند که پس از فریب خوردن آدم و حوا «چشم هر دو باز شد و شکل حقیقی شیتان‌های‌شان را دیدند و با آن‌ها سخن گفتند» (همان جا). دنیایی که در *انجیل* لرد عزریل از آن سخن گفته شده است، شبیه دنیای لایراست. از طرفی دیگر، در انجیل حقیقی که متعلق به دنیای ماست، داستان هبوط آدم در سفر آفرینش به نوع دیگری بیان شده است. این موضوع می‌تواند دو نوع «تردید» به وجود آورد. ابتدا نوعی از «تردید» که حاصل تقابل مفاهیم ایدئولوژیکی- مذهبی موجود در انجیل مسیحیان دنیای ما و *انجیل* متعلق به دنیای لرد عزریل است. تصویر انسان‌ها آن‌گونه که در *انجیل* دنیاهای ما موجود است، شبیه انسان‌های دنیای‌مان است و تصویر آدم و حوا در دنیای لایرا، همان‌گونه است که انسان‌های دنیای او در داستان به تصویر کشیده شده‌اند. این موضوع باعث ایجاد نوع دیگری از تردید می‌شود که حاصل تقابل دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی لایراست.

علاوه بر این، در دنیای لایرا دنیاهای موازی قابل رویتی در کنار دنیای او وجود دارند که لرد عزریل موفق به تهیه فیلم از یکی از آن‌ها شده بود. طبق آن فیلم، یکی از دنیاها شهری داشت در آسمان با خیابان‌ها و ساختمان‌هایی شبیه دنیای واقعی. مفهوم وجود دنیا یا دنیاهای موازی در کنار

دنیای واقعی‌ای که خواننده به آن تعلق دارد، همان مفهومی است که با نظریات تودوروف و مک هیل، در کتاب *رمان پسامدرن* مطرح شده است و چون این دنیاها با دنیای لایرا که به دنیای واقعی شبیه است، در تقابل قرار گرفته‌اند، حس «تردید» در خواننده غیر قابل مقاومت است.

مفهوم دیگری در حیطه مکان که در این رمان قابل تأمل است و به ایجاد حس «تردید» کمک می‌کند، «سرزمین‌های شمالی» یا «قطب شمال» است که با واقعیت آن در دنیای ما متفاوت است. در *سپیده شمالی*، قطب شمال مکانی است که مرز بین دنیاهای موازی در آن بسیار کوتاه است و در آن‌جا می‌توان دنیای از دنیاهای موازی را زیر ذرات غبار آئورا دید. به عبارت دیگر، قطب شمال در سه‌گانه فیلیپ پولمن، نام خود را از قطب شمال در دنیای واقعی وام می‌گیرد، ولی ویژگی‌هایی که در آن سرزمین مشاهده می‌شود، متعلق به دنیای غیرواقعی است و این خود باعث ایجاد دوباره «تردید» در خواننده داستان می‌شود.

در دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، انسان‌هایی وجود دارند که به جادو و علوم غریبه علاقه‌مندند، اما شخصیتی مانند جادوگران دنیای لایرا که سوار بر شاخه درختی به پرواز درمی‌آیند، تنها مؤنث هستند و عمری چند هزار ساله دارند، کاملاً با آن‌ها متفاوت است. در *سپیده شمالی*، خواننده با دنیایی مواجه می‌شود که علی‌رغم داشتن شباهت‌هایی با دنیای ما، جادوگران در آن زندگی می‌کنند؛ جادوگرانی که هر کدام به قبیله‌ای تعلق دارند. در این‌جا، جادوگری به نام سرافینا پکالا[۴۳]، به خواننده معرفی می‌شود که تقریباً تا اواخر رمان در صحنه حضور دارد. جادوگران دنیای لایرا به دو گروه تقسیم می‌شوند: آن‌هایی که در دنیاهای مختلف از لایرا و دوستانش حمایت می‌کنند و آن‌هایی که با خانم کولتر همکاری دارند. وجود جادوگران در دنیایی که باید شبیه دنیای ما باشد، به‌طور آشکار «تردید» را در بعد خیابان این دنیا با تقابل واقعی و تخیلی، با خود به ارمغان می‌آورد.

جنبهٔ دیگری از دنیای لایرا که در خواننده «تردید» ایجاد می‌کند، حضور خرس‌های زره‌پوش سفید است که در بسیاری از حوادث رمان نقش دارند. در حقیقت، خرس‌هایی که در دنیای واقعی در قطب زندگی می‌کنند و در فیلم‌های مستند با آن‌ها مواجه می‌شویم، خیلی شبیه یورک[۴۴] و دوستانش هستند، ولی نه زره‌پوش هستند، نه سخنگو و نه قادر به خلق حوادثی شبیه آن‌چه در *نیروی اهریمنیش* اتفاق می‌افتد. خرس‌های زره‌پوش دنیای لایرا، موجوداتی بسیار وفادار و باهوش هستند که زرهی ساخته شده از فلز آسمانی می‌پوشند و به نکات اخلاقی و رفتاری پای‌بندند. خصوصیات این خرس‌ها هم در تقابل با دنیای حقیقی و هم در مقابل ویژگی‌های انسان‌های داستان، گونه‌های مختلفی را از «تردید» در حیطه ارزش‌های اجتماعی، در تقابل دنیای واقعی و غیرواقعی به وجود

می‌آورند. هم‌چنین حضور خرس‌هایی با این مشخصات، بار دیگر غیرواقعی را در برابر واقعی قرار می‌دهد و باعث بروز حس «تردید» در خواننده اثر می‌شود.

نکته دیگری که به نظر اسکوئیرز در جلد اول سه‌گانه فیلیپ پولمن قابل تأمل است، «هویت چندگانه»[۴۵] است. زمانی که لایرا در خطر است و به‌وسیله هم‌دستان خانم کولتر دستگیر می‌شود، خود را به نام لیزی بروکس[۴۶] معرفی می‌کند. تقابل بین هویت‌ها، هویت حقیقی و هویت غیرحقیقی، نوعی «تردید» را که در ذهن خوانندگان ادبیات پسامدرن بسیار آشناست، ایجاد می‌کند.

نزدیک به پایان کتاب اول از این مجموعه، لرد عزریل در ادامه تحقیقاتش، تصمیم به سفر به دنیای دیگری می‌گیرد. انرژی لازم برای پل زدن بین این دنیا و دنیای دیگر، با استفاده از جداسازی یک کودک، راجر[۴۷] از شیتانش تأمین می‌شود و لرد عزریل پا به دنیای جدیدی می‌گذارد و به دنبال لرد عزریل، لایرا هم به آن دنیای جدید راهی می‌شود. با یادآوری این نکته که خواننده داستان که به دنیای واقعی تعلق دارد، در حیطهٔ واقعیت‌ها امکان سفر به دنیای دیگری را ندارد. از طرفی، حتی اگر خواننده فرضیه مطرح شده به وسیله فرد آلن ولف[۴۸] و باب توبن[۴۹] را که در کتاب *متافیزیک از یک نگاه فیزیک: زمان‌ها و جهان‌های موازی، فضا، زمان، ماورا*[۵۰] و کتاب‌هایی از این قبیل را نیز بداند، باز امکان سفر به دنیاهای موازی را ندارد. از این‌رو به آن به عنوان جزیی از دنیای غیرحقیقی نگاه می‌کند. ورود به دنیای دیگر، از طرفی و نوع تأمین انرژی آن از سویی دیگر، تقابل دو غیر حقیقی و دو حقیقی را ایجاد می‌کند که باعث پدید آمدن «تردید»ی عظیم در خواننده می‌شود.

با ورود به جلد دوم مجموعه، با نام *خنجر ظریف*[۵۱]، با شخصیتی به نام ویل[۵۲] مواجه می‌شویم که در دنیایی همانند دنیای واقعی ما زندگی می‌کند؛ دنیایی که در آن از شیتان‌ها خبری نیست. اما این حس ورود به دنیای واقعی دیر نمی‌پاید؛ زیرا با قدم گذاشتن ویل به دنیای جدید که از راه دریچه‌ای بین چمن‌ها کشف می‌کند، تقابل دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی پیدایش، نوع جدیدی از «تردید» را رقم می‌زند.

به محض ورود ویل به دنیای جدید، ویل با لایرا مواجه می‌شود. تقابل دو کودک که هر کدام به دنیایی تعلق دارند و آشنایی آن‌ها در دنیای سوم، حس «تردید»ی را که با ورود ویل به دنیای جدید ایجاد شده بود، پُررنگ‌تر می‌کند.

اتفاق دیگری که «تردید» را در ذهن خواننده جانی تازه می‌بخشد، ورود لایرا به همراه ویل به دنیای اوست. لایرا، کودکی از دنیایی که شیتان‌های‌شان قابل رویت است، وارد دنیایی همانند دنیای

واقعی می‌شود که خواننده در آن زندگی می‌کند و این امر، بار دیگر واقعیت را در مقابل دنیای خیالی قرار می‌دهد.

لایرا در دنیای ویل، با محققی به نام دکتر مری مالون[۵۳] آشنا می‌شود که درباره غبار تحقیق می‌کند. لایرا با دکتر مالون، علاوه بر تقابل دنیاهای حقیقی و غیر حقیقی که این دو نفر به آن تعلق دارند، نوع دیگری از «تردید» را نیز به وجود می‌آورد. در دنیای لایرا، کامپیوتر وجود خارجی ندارد و تکنولوژی دنیای ویل و مری مالون غیر واقعی است. در این لحظه، لایرا هم در برابر آن‌چه از نظر او غیر حقیقی است، «تردید» را تجربه می‌کند.

دنیای مشترک لایرا و ویل که چیتاگاتزه نام دارد، ابتدا شبیه دنیای واقعی به نظر می‌رسد، اما در این دنیا دو کودک با ماهی‌گیری مواجه می‌شوند که از امکان سفر به دنیاهای دیگر آگاهی دارد. این امر باعث می‌شود بار دیگر عنصر «تردید» در متن خودنمایی کند؛ زیرا بار دیگر حقیقی‌نمایی با غیر حقیقی مواجه می‌شود. از طرفی دیگر، در این دنیا نوعی از اشباح وجود دارند که افراد بالغ را از بین می‌برند، ولی به بچه‌ها آسیبی نمی‌رسانند. این ماجرا نیز بار دیگر تقابل بین دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی را نشان می‌دهد و بی‌شک، خواننده بار دیگر «تردید» را تجربه می‌کند.

از سویی، دکتر مالون نیز وارد سفر بین دنیاها می‌شود؛ در دنیایی که مری مالون به آن وارد می‌شود که در آن‌جا موجوداتی متعلق به دنیای غیرواقعی حضور دارند. برابر هم قرار گرفتن مری مالون که از دنیای واقعی می‌آید و موجوداتی که به دنیای غیرواقعی تعلق دارند، بار دیگر «تردید» را برای داستان رقم می‌زند.

در بین موارد زیادی که در کتاب دوم این سه‌گانه، «تردید» را به وجود می‌آورند، دست یافتن ویل و لایرا به خنجر ظریف است و ویل که بدون خواست خود حامل آن دانسته می‌شود، از آن پس مجبور به رفت و آمد به دنیاهای دیگر می‌شود که این خود «تردید» را به کرات به وجود می‌آورد.

به‌طور کل، کتاب دوم سه‌گانه *نیروی هریمنیش*، مانند جلد اول مجموعه، خواننده را در موقعیت‌های زیادی قرار می‌دهد که در آن‌ها دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی مقابل هم قرار می‌گیرند؛ به گونه‌ای که به‌طور قطع، خواننده «تردید» را تجربه می‌کند.

با شروع کتاب سوم، به نام *کهربایی*[۵۴]، خواننده وارد دنیایی می‌شود بسیار نزدیک به دنیای واقعی؛ دنیایی با طبیعتی بکر و قابل تحسین، اما این حس آرامش خواننده، به سرعت با حضور خانم کولتر و شیتانش در این دنیا و لایرا که به واسطه خانم کولتر در خواب نگه داشته شده است، به «تردید» پیوند می‌خورد. این مواجهه، زمانی که لایرا در خواب قادر به ارتباط با روح راجر می‌شود، رنگ تازه‌ای

از تقابل واقعی و غیر واقعی را تجربه می‌کند که نوع جدیدی از «تردید» را به ذهن خواننده القا می‌کند. از سویی دیگر، وجود موجوداتی سنجاقک‌سوار، با نیش‌هایی سمی که از طرف لرد عزریل برای جاسوسی فرستاده شده‌اند، در دنیایی که شبیه دنیای واقعی است، این حس «تردید» را افزایش می‌بخشد.

در اواسط جلد سوم رمان، ویل و لایرا موفق می‌شوندن به دیار مردگان سفر کنند و با این سفر، خواننده را با موج تازه‌ای از «تردید» مواجه سازند. ابتدا، هنگامی که ویل و لایرا به کمک خنجر ظریف به دنیای مردگان راه پیدا می‌کنند، مردگان از حضور افراد زنده در دنیای خود متعجب می‌شوند. دوم این‌که مردگان، توان سخن گفتن با ویل و لایرا را دارند و این هم نوع دیگری از تقابل واقعی و غیر واقعی را به نمایش می‌گذارد. در قسمتی دیگر از دیار مردگان، لایرا و ویل خانواده‌ای را می‌یابند که زنده هستند و در خانه‌ای با مرگ‌هاشان زندگی می‌کنند. آن‌ها به بچه‌ها می‌گویند که مرگ هر آدمی نزدیک او، اما نهان از چشمان وی است و اگر کسی بخواهد مرگ خود را ببیند و با او سخن بگوید، فقط کافی است اراده کند. علی‌رغم مخالفت‌های پنتالیمون[۵۵] ، لایرا مرگ خود را صدا می‌کند. او متوجه می‌شود که دیدن و سخن گفتن با مرگ هیچ خطری ندارد و او برای این کار، نیازی به مردن ندارد. لایرا هم‌چنین متوجه این موضوع می‌شود که مرگ آدم‌ها تا زمانش فرا نرسیده باشد، آن‌ها را با خود نمی‌برد.

ویل برای دیدن و سخن گفتن با پدرش و لایرا برای دیدن دوستش راجر، به عمق دیار مردگان سفر می‌کند. در آن هنگام، لایرا مجبور به جدا شدن از پن می‌شود تا زمانی که در اواخر رمان، او را دوباره پیدا می‌کند. تا این‌جا، از زمان ورود این دو کودک به همراه دو موجود همراهشان به دیار مردگان، گونه‌های زیادی از تقابل واقعی و غیر واقعی و واقع‌نما و غیر واقعی مشاهده می‌شود که باعث جریان موج «تردید» در داستان می‌شود. سرانجام، ارواح مردگان با کمک بچه‌ها و خنجر ظریف، از آن‌جا به دنیای دیگری سفر می‌کنند تا در ذرات موجود در هوا پخش و به صورت ذراتی در کائنات جاری شوند.

از سوی دیگر، «تردید» مذهبی- ایدئولوژیکی در داستان جریان دارد. خانم کولتر و لرد عزریل که پدر و مادر واقعی لایرا هستند، برای اولین بار سعی در اتحاد با هم دارند تا دخترشان را از نابودی حتمی نجات دهند؛ زیرا جادوگران پیش‌بینی کرده‌اند که لایرا روزی مانند حوا فریب خواهد خورد و سرنوشت بشر با گناه آلوده خواهد شد. آن‌ها تصمیم می‌گیرند متاترون[۵۶] یا ابرقدرت[۵۷] را که همان شیطان است، نابود کنند.

جلد سوم *نیروی/هریمنیش* در حالی پایان می‌یابد که لایرا و ویـل، پـس از بازگشـت بـه دنیـای واقعی، با مسئولیت خطیر خود، به وسیله مری مالون و سرافینا پکالا آشنا می‌شوند و مـی‌فهمنـد کـه باید برای انجام رسالت خود، هر کدام به دنیای خود بازگردند. آخرین جمله کـه داسـتان بـا آن پایـان می‌یابد، پاسخ لایرا در جواب به سؤال پنتالیمون است. پن[۵۸] از لایرا درباره این می‌پرسد که آن‌هـا در آینده مسئول انجام چه کاری هستند و لایرا پاسخ می‌دهد: ساختن «جمهوری بهشت.» پاسخ لایرا به سؤال پن، باعث می‌شود که لحظه پایانی داستان هم با نوعی تقابل دنیاهای واقعی و غیرواقعی انجام گیرد و خواننده در آخرین لحظات هم «تردید» را احساس کند.

با بررسی عنصر «تردید» در سه‌گانه *نیروی/هریمنیش* و با توجه به این عنصر کـه از مهـم‌تـرین ویژگی‌های مشترک سه نوع ادبی فانتزی، علمی- تخیلی و پسامدرن است، می‌توان این رمـان را بـه عنوان اثری که می‌تواند در هر سه گونه ادبی مطـرح شـده قـرار بگیـرد، پـذیرفت. از سـویی دیگـر، می‌توان قدرت خاص نویسنده را در به‌کارگیری این عنصر، بـه‌طـور پیوسـته و طبیعـی در رمـان، بـه عنوان یکی از جنبه‌های قوت اثر در نظر گرفت.

فهرست منابع فارسی

۱. *نیروی/هریمنیش*، فیلیپ پولمن، ترجمه فرزاد فربد، کتاب پنجره، چاپ اول ۱۳۸۵، مجموعه ۵ جلدی

۲. *متافیزیک از نگاه فیزیک*: زمان‌ها و جهان‌های موازی، فضا، زمان، ماورا. فرد آلن‌ولف و باب توبن، با مقدمه پریا، ترجمه شهریار تقی شهرستانی، نشر یاهو، چاپ سوم ۱۳۸۷

فهرست منابع انگلیسی

1. Ghesquiere ،Rita (2008). *Contemporary Religious Writing* ،International Companion Encyclopedia of Chideren's ،Second Ed. ،ed. Peter Hunt

2. Hunt ،Peter ،and Millicent Lenz (2001). *Alternative Worlds in Fantasy* Fiction. New York: Continuum.

3. Malpas ،Simon (2005). *The Postmodern: The New Critical Idioms*. London: Routledge.

4. McHale ،Brian (1992). *Constructing Postmodernism*. London: Routledge

5. Mchale ،Brain (1987). *Postmodernist Fication*. London: Routledge.

6. Pullman ،Philip (2007). *His Dark Materials*. New York: Dell Laurel - Leaf Books.

7. Squires ،Claire (2006). *Philip Pullman ،Master Story Teller: A Guide to the Worlds of His Dark Materials*. New York: Continuum.

8. Thacker ،Debrah Cogan ،and Jean Webb (2002). *Introducing Vhildren's Literature from Romanticism to Postmodernism*.

پی‌نوشت‌ها

1. His Dark Materials این اثر در فارسی، به این نام توسط فرزاد فربد، ترجمه و توسط نشر پنجره چاپ شده است.
2. hesitation
3. fantasy fiction
4. science fiction
5. postmodern fiction
6. Philip Pullman
7. Tzvetan Todorov
8. Brian McHale
9. Postmodernist Fiction
10. Paranormal
11. Philip Martin
12. plurality
13. Malpas
14. Debrah Cogan Thacker
15. Introducing Children's Literature from Romanticism to Postmodernism
16. Capitalism
17. Millicent Lenz
18. Alternative Wordls in Fantasy Fiction
19. Construction Postmodernism
20. Ghesquiere
21. Contemporary Religious Writing
22. Butler
23. Paradise Lost
24. John Milton
25. Songs of Innocence and Experience
26. The Marriage of Heaven and Hell
27. William Blake
28. Lord Asriel
29. Messiah
30. Peter Hunt
31. Nietzsche
32. Mrs. Coulter
33. Fall

34. Dust
35. Jordan College
36. Lyra
37. Northern Lights
38. dæmon ترجمه این واژه به «شیتان»، از فرزاد فربد، مترجم فارسی رمان است.
39. Squires
40. Brytain
41. Britain

۴۲. ترجمه فرزاد فرد، جلد ۲

43. Serafine Pekkala
44. Iorek
45. Multiple Identity
46. Lizzie Brooks
47. Roger
48. Fred Alan Wolf
49. Bob Toben
50. Space-Timeand Beyond: Toward an Explanation of the Unexplainable
51. The Subtle Knife
52. Will
53. Dr. Mary Malone
54. The Amber Spyglass
55. Pantalaimon نام شیتان لایرا در داستان
56. Metatron
57. The Authority
58. Pan

بگو کیست جاری در این بیت‌ها*

نگاهی به مجموعه «کسی ابرها را تکان می‌دهد»

آرش شفاعی

دعوای اهل شریعت و اهل طریقت، مباحثات طولانی اشعریان و معتزله، جدل‌های کلامی و روایی، بحث و جدال تاریخی اهل جبر و اهل اختیار و... نمونه‌هایی از درگیری‌های ذهنی و عقیدتی میان معتقدان به مذهب است.

رویکردهای متفاوت و متکثر به مقولهٔ مذهب، فقط در میان فیلسوفان دین‌مدار، اهل کلام و محدثان دیده نمی‌شود؛ بلکه در ادبیات و هنر دینی نیز می‌توان نمودها و نشانه‌های آن را دید.

در سال‌های اخیر با توجه و علاقهٔ مضاعفی که به مذهب و موضوعات مذهبی و انتقال باورهای دینی به کودکان و نوجوانان شاهد بوده‌ایم، جلوه‌ای از این رویارویی ـ البته به شکلی خاموش و بدون جنجال‌های رایج– را در حوزهٔ ادبیات کودک و نوجوان نیز دیده‌ایم.

جلوه‌ای از این اختلاف نگرش و رویکرد را می‌توان در شعرهایی دید که در این سال‌ها تحت عنوان ادبیات آیینی و شعر دینی شاهد رشد و گسترش آن‌ها بوده‌ایم.

یک نگرش به شعر مذهبی معتقد است با منظوم کردن آیات نورانی *قرآن*، حکایات و روایات پیرامون زندگی پیامبر اسلام(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) و حتی احکام و مسائل شرعی– که نمونه‌ای از این‌گونه کتاب‌ها چند شمارهٔ پیش در همین مجله به نقد کشیده شد ـ کودکان و نوجوانان با اسلام به عنوان دینی کامل آشنا می‌شوند و با بهره‌گیری از زندگی و سیرهٔ پیشروان دینی می‌توان معارف و مفاهیم اسلامی را به نسل آیندهٔ کشور منتقل کرد.

---

* *کتاب ماه کودک و نوجوان*، ش ۱۴۷، دی ۱۳۸۸، صص ۶۶ـ۶۸ . نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *کسی ابرها را تکان می‌دهد*، سرودهٔ داود لطف‌الله، که در ۳۴ صفحه در سال ۱۳۷۸ از سوی کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان منتشر شده است.

در برابر؛ رویکردی دیگر به ادبیات مذهبی معتقد است که انتقال معارف دینی را می‌توان با بهره‌مند کردن کودکان و نوجوانان از گوهر و اساس دین انجام داد و به جای درگیر کردن ذهن کودک در حکایات و روایات، باید نخست کودکان موحد و خداباور تربیت کرد و زیبایی‌های اعتقاد به ذات پروردگار را به آنان نشان داد؛ هنگامی که فطرت یگانه‌پرست کودک شکوفا شود، او خود راه درست دین‌ورزی را خواهد آموخت. این نگاهی است که در سراسر مجموعهٔ «کسی ابرها را تکان می‌دهد» سرودهٔ داوود لطف‌الله اتخاذ شده است.

واژهٔ کلیدی تمام ۱۳ شعری که در این مجموعه جمع شده است، «خدا» است. شاعر به دنبال آن است که چشم و گوش نوجوان را به سمت دیدن و شنیدن نشانه‌ها و جلوه‌های خدا در جهان پیرامونش بگشاید.

ما در این‌جا در پی آن نیستیم که تکلیف مخاطبان را روشن کنیم که این نگاه یا آن نگاه، بهتر است یا نیست؛ ولی از آن‌جایی که مجموعهٔ مورد بحث ما به نگرش دوم معتقد است، برآن هستیم که آسیب‌هایی را که بر این نوع نگاه وارد است، بیان کنیم؛ چرا که احساس می‌شود در سال‌های اخیر– و به خصوص تحت تأثیر مرحوم قیصر امین‌پور– نوعی شعرهای خدا ستا ولی به شدت معتقد به صلح کل در ادبیات کودک و نوجوان ما رایج شده است که عدم آسیب‌شناسی این جریان، می‌تواند به معنای تأیید صد در صد این جریان تلقی شود.

شعرهایی از جنس سروده‌های «کسی ابرها را تکان می‌دهد» تمام حرف حساب‌شان این است که:

کسی ابرها را تکان می‌دهد
به یک دانهٔ ریز جان می‌دهد
کسی راه دریای پر موج را
به یک رود خسته نشان می‌دهد
کسی با شروع لطیف بهار
به شاخه، گلی نوجوان می‌دهد
کسی در دل باد و باران و برف
به بال کبوتر توان می‌دهد...

تا آن‌جایی که بالاخره حرف آخر را می‌زند که:

... بگو کیست؟ جاری در این بیت‌ها

کسی که به ما آب و نان می‌دهد
کسی که نفس‌های خوش‌بوی او
امیدی به قلب جهان می‌دهد
همان کس که با هدیهٔ خنده‌ای
خوشی را به ما ارمغان می‌دهد
کسی نیست جز خالق لحظه‌ها
که یادش به ما روح و جان می‌دهد

شک نیست که توحید و خداباوری رکن رکین دین و اعتقاد به ماورا است و اساس و پایهٔ دینداری، معتقد بودن به حضور و وجود همیشگی و ازلی- ابدی حضرت باری تعالی است و باز هم شکی نیست که تا آن زمان که جان و دل کسی به‌طور کامل از یقین توحید و خداباوری سرشار نباشد، روی رستگاری نمی‌بیند و به درک گوهر دین و سعادت اخروی نائل نمی‌شود.

اما یادمان باشد که اگر قرار است نوجوانان دین‌دار بار آوریم، باید دین را به عنوان مجموعه‌ای کامل و تام و تمام به نسل آینده بیاموزیم و دین نیز مجموعهٔ منسجمی از اعتقاد به اصولی است که توحید سرسلسلهٔ آن‌ها است ولی بدون اعتقاد به دیگر اصول دین و دین‌داری کامل نیست. البته شاعر دربارهٔ سرودن شعر کاملاً دینی ادعایی نکرده است ولی این‌که مضمون همهٔ شعرهایش دینی است، نشان‌گر دغدغه‌های او است و این دغدغه‌های ارزشمند و احترام‌برانگیز کامل نیست اگر یک اصل از اصول دین را ببینیم و از دیگر اصول آن غافل شویم.

نکتهٔ دیگری نیز در این‌گونه شعرها- البته به صورت ناخودآگاه- وجود دارد که اگر شاعران به آن دقت نکنند می‌تواند- خدای ناکرده- به نقض غرض پاک آن‌ها در سرودن این‌گونه شعرها منجر شود و آن افتادن شاعر در ورطهٔ «جاندارپنداری ذات خداوند» و «تجسد الهی» است.

این نکته، نکته‌ای است ظریف و البته حساس چرا که شاعر در این‌گونه آثار، سعی می‌کند از یک طرف با استفاده از صور خیال، شعر را برای مخاطب خود رنگ‌آمیزی کند؛ از طرف دیگر می‌خواهد عمق نزدیکی خداوند به انسان‌ها را نشان دهد و در عین حال بگوید خدا در همه چیز و همه حال هست پس ممکن است ناخودآگاه این دست گذاشتن بر قوهٔ تخیل مخاطب شعر و شاعر را به سمتی ببرد که برای خداوند جسم و افعال انسانی خیال کند.

شاید این ایراد در نگاه اول کمی سخت‌گیرانه و دور از ذهن بیاید ولی باید به یاد داشت که یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی که ادبیات مذهبی ما در سطح کلان خود با آن روبه‌رو است، جمع شدن

همین ساده‌انگاری‌ها و عدم حساسیت‌ها در نقل و روایت موضوعات مذهبی است که بعدها به تحریف‌ها یا کژفهمی‌های دینی انجامیده است. شاعر مذهبی باید همواره دغدغهٔ این را داشته باشد که در به کار بردن واژه‌ها- به‌خصوص واژه‌ها و عبارات و اصطلاحاتی که به ذات احدیت مرتبط می‌شود- دچار ساده‌اندیشی و تساهل ناروا نشود و صفات سلبی و ایجابی خداوند را جابه‌جا نکند؛ به خداوند مکان و زمان را نسبت ندهد و... . این موضوع فقط در شعرها اهمیت ندارد بلکه در تصویرگری کتاب هم مهم است؛ تصویر صفحهٔ ۱۹ کتاب نمی‌تواند شبههٔ تجسد خداوند را به ذهن متبادر کند؟

داوود لطف‌الله شاعر صبوری است؛ انتخاب موضوعی چالش‌برانگیر چون ذات خداوند که به هر حال حساسیت و اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد تنها یک دلیل برای جسارت او در شعر گفتن است.

او کلیشه‌های قالبی را شکسته است و به جای تکرار شدن در چارپاره‌سرایی، مثنوی و غزل و نیمایی هم برای نوجوانان سروده است؛ اگرچه به نظر می‌رسد همان چهارپاره‌هایش از دیگر اشعارش بهتر باشد.

یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که در شعر «لطف‌الله» به چشم می‌آید، ساده‌انگاری‌های زبانی اوست که به نظر می‌رسد معلول کم‌توجهی شاعر باشد.

مثال می‌آوریم:

من از شکاف شانه‌ها
به ضرب و زور یک نیاز
روان شدم به سوی او
صدای من پر از دعا

از اصطلاح «به ضرب و زور» برای القای یک امر منفی استفاده می‌شود، امری که اجبار را برساند ولی در این‌جا برای القای یک امر مثبت (آن هم نیاز و دعا) به کار برده شده است.

یا:

در کاسهٔ دستم
پُر می‌کنم آواز باران را

احتمالاً اگر بخواهیم این دو سطر شعر را به زبان فارسی ترجمه کنیم باید بگوییم: کاسهٔ دستم را / پُر می‌کنم از آواز باران؛ البته به نظر می‌رسد در این میان، نیاز به جابه‌جایی تعدادی حرف ربط و اضافه هست که در شعر شاعر رعایت نشده است!

یا:

صبح خنده می‌زند به روی دشت

که به نظر می‌رسد صبح در این سطر دو فعل متفاوت «لبخند زدن» و «خنده کردن- همان خندیدن» را با هم ترکیب کرده است تا به فعل «خنده زدن»- که حتی اگر روزگاری مصطلح هم بوده در این شعر جایگاهی ندارد- دست یابد.

شاعر در شعر «زیبایی» که به وضوح تحت تأثیر «صدای پای آب» سپهری است مصرعی دارد که برای درست خواندن آن باید کلمهٔ «لپ» را به شکلی خاص تلفظ کنیم این هم نمونه‌ای است از عدم به‌کارگیری درست زبان:

بوسهٔ قطرهٔ شبنم به لُپ غنچه و گل

البته در این‌جا به این‌که این بوسه به لپ غنچه هم شعر را کمی «لوس» کرده است، کاری نداریم! آن‌چنان که گفتیم شاعر در برخی شعرهایش، نشان داده است که توجه چندانی به ظرافت‌های زبان شعر ندارد و گه‌گاه این ضعف‌های زبانی از گوشه و کنار شعرهای شاعر بیرون می‌زند؛ از جمله استفادهٔ چندباره از فعل «گشتن» به جای «شدن» و از همه مهم‌تر کلمات «شوی» که در بیشتر شعرها نمونه‌هایی از آن‌ها می‌بینیم:

باید امشب یک کس دیگر شوم

با خدا در شب صمیمی‌تر شوم

که قید «در شب» حشو به نظر می‌رسد.

از من گرفت آن پیله‌ام را

«آن» حشو است.

او تمامش با خدا

گرم حرف و گفت‌وگو

این‌جا هم «حرف» حشو است چرا که گرم گفت‌وگو به‌طور کامل معنا را می‌رساند.

کسی بعد باران به چشمان ما

پل خوب رنگین‌کمان می‌دهد

صفت خوب، دَم‌دستی‌ترین صفتی بوده است که شاعر پیدا کرده تا خلأ وزنی را بپوشاند، عین همین اتفاق، در شعر دیگری هم افتاده است:

تا لمس خوب آن صدای خیس

و باز هم حشو بودن کلمه‌های «خود» و «این» در این سطرها:

خود رقص علف‌ها

و:

در این آیینهٔ آب

از این‌گونه ایرادها که بگذریم «کسی ابرها را تکان می‌دهد» می‌تواند نویددهندهٔ ظهور نگاه تازه‌ای در شعر مذهبی باشد که جسارت، خیال و تعهد را در خود دارد و نیازمند ممارست و دقت بیشتری در زبان شعر است.

ب. مقالات الکترونیکی

ویژگی‌های محیطی فضاهای شهری امن*

هادی محمودی‌نژاد

مقدمه

امروزه توجه به مفهوم امنیت شهروندان و روشهای ارتقاء آن، به عنوان یکی از اولویت‌های اساسی حرفه‌مندان و تئوری پردازان شهری تبدیل شده است.[1] جدای از اثرات اجتماعی و فرهنگی ناشی از برنامه‌ریزی و طراحی محیط‌های امن شهری بر الگوهای رفتار شهروندی و بهبود کیفیت محیطی نواحی سکونتی، تبیین ویژگیها و اثرات مترتّب بر نقش کالبدی شهر بر کاهش جرایم شهری و یا کاستن از وقوع جرم، موضوع مستقل و با اهمیتی است که در قالب تئوری‌های نوین شهرسازی بدان اشاره می‌شود. بنابراین توجه به نقش کالبدی شهر (برنامه‌ریزی و طراحی شهری) در کاهش و پیشگیری از جرایم شهری اهمیت اساسی دارد و بایستی مفاهیم، اصول، پارادایم‌ها و استراتژی‌های مربوط به آن، مورد اشاره قرار می‌گیرد. این امر از آن جهت دارای اهمیت است که امروزه در فرایندهای طراحی فضاهای شهری کمتر به پتانسیلهای بالقوه مناطق شهر و ساختمانها در کاهش یا جلوگیری از جرائم توجه می‌شود. رویکرد حاضر را می‌توان طراحی کارآمد و بهینه محیط مصنوع در کاهش جرائم شهری قلمداد کرد که در بهبود کیفیت زندگی و افزایش رضایتمندی شهروندی تاثیر بسزایی دارد. با نگاهی به گسترش شهرنشینی و روند توسعه شهری، می‌توان دریافت که برقراری امنیت در ساختار شهری و برخورداری شهروندان از «احساس امنیت»،[2] در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و محیطی اهمیتی فزاینده دارد. از آنجا که امنیت، مولفه‌ای اساسی در «توسعه پایدار انسانی»[3] به‌شمار می‌رود که افزایش «رضایتمندی شهروندی»[4] و شکل‌گیری «سرمایه اجتماعی»[5] را در ساختار شهری ممکن می‌کند، می‌بایستی علاوه بر سنجش میزان واقعی امنیت، به ارزیابی و

---

* وبلاگ کریتیسیزم. این مقاله نقدی است بر کتاب *ویژگی‌های محیطی فضاهای شهری امن*، نوشتهٔ اسماعیل صالحی که در سال ۱۳۸۷ از سوی مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری منتشر شده است.

امکان دهی به شکل‌گیری مکان‌های امن شهری و در عین حال، مقوله «احساس امنیت» از دید شهروندان نیز التفات داشت. از سویی دیگر، با نگاهی به رشد و گسترش روند شهرنشینی، می‌توان دریافت که شهرنشینی دارای پیامدها و تبعات گوناگونی برای ساکنان است که در این میان امنیت و شکل‌گیری فضاهای امن شهری، دارای نقش اساسی در رضایتمندی شهروندی و مطلوبیت زندگی در قالب توسعه پایدار انسانی، بشمار می‌آیند. بدیهی است که بدون ایجاد امنیت، نمی‌توان انتظار کارایی ساختار شهری به مثابه سیستمی از اجزا و عناصر برای سکنی گزینی شهروندی و زندگی همراه با رفاه و کرامت انسانی، را داشت. در این میان بین «امنیت واقعی» و «احساس امنیت» ساکنان که از ادراک ذهنی نسبت به فاکتورهای امنیت‌بخش حاصل می‌شود، تفاوت فاحشی وجود دارد. در هر صورت هرگونه راهکاری برای «مداخله» در شهر به مثابه «سیستمی» از اجزا و عناصر در برنامه‌ریزی شهری، تنها با شناخت و بررسی فاکتورهای اساسی سکنی‌گزینی در آن شهر و بازخوراندهای حاصل ممکن می‌شود. در این میان مولفه امنیت شهروندان، می‌بایستی مورد التفات بیشتر قرار گیرد، چراکه امروزه بدون شناخت و بررسی سازوکار این مولفه در ساختار شهری به مثابه سیستمی شهری (متشکل از ورودی و خروجی و پردازش درونی)، امکان مداخلات مناسب،کارآمد و بهینه در شهر میسر نمی‌شود. این‌چنین است که «امنیت» باید به عنوان مولفه‌ای تاثیرگذار در شهر، مورد ارزیابی قرار گیرد. این امر از آن جهت دارای اهمیتی مضاعف می‌شود که امنیت شهروندان از محورهای اساسی توسعه پایدار انسانی به‌شمار می‌رود، چنانچه بر اساس گزارش توسعه انسانی سازمان ملل در سال‌های ۱۹۹۴ و ۱۹۹۸، امنیت در ابعاد اقتصادی از جهت میزان درآمد، شغل و سرمایه گذاری و امنیت محیطی و جانی را نیز دربر می‌گیرد. در عین حال نمی‌توان انتظار داشت بدون ارتقاء مؤثر و کارآمد مولفه‌های امنیت شهری، بتوان در بهبود کیفیت زندگی،[۶] افزایش رضایتمندی شهروندی[۷] و تحقق توسعه پایدار شهری[۸] را در بستر شکل‌گیری سرمایهٔ اجتماعی و مشارکت اجتماعی[۹] فراهم آورد. علاوه بر این مولفه‌های امنیتی شهر دارای نقشی اساسی در میزان انسجام اجتماعی و امنیت ملی[۱۰] به‌شمار می‌روند. بدیهی است که به دلیل تنوع و گستردگی فاکتورهای موثر بر احساس امنیت یا امنیت‌پذیری ذهنی شهروندان، می‌بایست درباره هر شهری بررسی و پژوهشی میدانی در این باره صورت گیرد تا ضمن افزایش احساس امنیت از دید شهروندان، امکان انجام مداخلات فراگیر برای بهبود سازی دیگر مؤلفه‌های زندگی شهری، در فرایند «تصمیم-سازی» برنامه‌ریزی شهری یا «تصمیم‌گیری» از دیدگاه کلان، ممکن شود.

با این دیدگاه و توجه به چنین ضروریاتی است که نویسنده کتاب اقدام به چاپ و انتشار این اثر کرده است که در نوع خود واجد ارزش و احترام شامخ بوده و منتقد اثر تنها از باب اشاراتی چند و ضمن سپاس‌گذاری از همت طبع نویسنده، اقدام به نقد کتاب حاضر کرده است.[۱۱] در رابطه با ساختار نقد کتاب حاضر، ابتدا به نقدهای صوری کتاب اشاره می شود و در پایان نقد محتوایی اثر حاضر صورت می گیرد.

نقد صوری

در رابطه با نقد صوری اثر حاضر می توان به موارد مطرح زیر اشاره کرد:

۱. نکته ابتدایی اینکه در شناسنامه کتاب، تعداد صفحات در قسمت مشخصات ظاهری به اشتباه ۲۹۰ صفحه مصور درج شده است؛ در حالی که تعداد صفحات ۳۱۰ می باشد. همچنین صفحات کتابنامه به اشتباه ۲۱۲–۲۱۸ درج شده است.

۲. نکته دوم به قرارگیری بخشهای کتاب مربوط می‌شود؛ چنان چه در این رابطه می‌توان گفت که آنچه معمول و مرسوم است، فهرست مندرجات، بایستی قبل از پیشگفتار و مقدمه مولف یا مترجم قرار گیرد، حال آنکه در این اثر این مهم در نظر گرفته نشده است. آنچه در کتاب دیده می‌شود، قرارگیری پیشگفتار و دیباچه ناشر پیش از فهرست است که معمول نیست.

۳. نکته سوم به پیشگفتار[۱۲] و مقدمه[۱۳] مولف است. ابتدا باید گفت که پیشگفتار با مقدمه تفاوت ماهوی دارد. پیشگفتار رابط ماهوی و مستقیم با محتویات کتاب ندارد، در حالی که مقدمه ارتباط ماهوی و محتوایی دارد. هرچند کتاب حاضر، به این مهم توجه داشته است ولی بین مکان قرارگیری این دو مقوله به وسیله فهرست فاصله ایجاد شده است که صحیح و جایز نیست. در ضمن در فهرست مندرجات برای این بخشها، شماره صفحه عددی منظور شده است که جایز نیست.

۴. نکته چهارم، در نوع، شماره‌دهی و چگونگی ارجاع صفحات در فهرست به شرح زیر می‌باشد:

– به‌طور معمول صفحات فهرست، عنوان و مقدمه ناشر نباید در تعداد صفحات لحاظ شود که این مهم مورد توجه قرار نگرفته است.

– در عین حال در فهرست مندرجات، دیده می شود که پیوست ۱ که همان تجربه‌های جهانی است، در دو سطر با دو شماره صفحه ذکر شده که از آنجا که هر دو یکی است، لازم به نظر نمی‌رسد.

۵. نکته پنجم، به فهرست جداول و نمودارها مربوط می‌شود. در این رابطه موارد زیر به نقصان روی داده است:

– عدم تطبیق عنوان جداول در فهرست با عنوان جداول موجود در متن کتاب؛ به‌عنوان مثال جداول در صفحات ۷۹، ۸۱، ۱۴۵و که نام ذکر شده برای جداول در فهرست جداول با عنوان موجود در بالای جداول هماهنگی لازم را ندارد.

– عدم قرارگیری درست مکانی عنوان نمودارها در متن کتاب؛ آنچه که معمول است، این است که عناوین نمودارها بهتر است در پایین و عناوین جداول در بالای جداول ذکر گردد که این مهم مورد توجه مؤلف محترم و ویراستار اثر قرار نگرفته است.

۶. عدم ارجاع و ذکر عنوان به برخی از قابهای ذکر شده در کتاب مثل صفحه ,۲۸

۷. نکته اصلی در نقد صوری کتاب حاضر، با وجود ساختار نسبی قابل پذیرش آن، عدم توجه به نکات ویرایش و سجاوندی به شرح زیر است:

– عدم درج نشانه‌ها و علائم ویرایشی در متن؛ مانند عدم درج (ویرگول) در صفحه ۲۳ خط ۷؛

– درج ناقص نشانه‌ها و علائم ویرایشی در متن؛ مانند (گیومه) در صفحه ۲۷ خط ۳ یا (پرانتز) در صفحه ۲۸ خط ۱۶.

– اشتباه در قرارگیری نشانه‌ها و علائم ویرایشی در متن؛ مانند مکان قرارگیری (نقطه) و (گیومه) در صفحه ۱۸ خط ۲۳.

– اشتباه در به‌کارگیری نشانه‌ها و علائم ویرایشی در متن؛ مانند اشتباه در به‌کارگیری (،) به جای (.) در صفحه ۲۸ و دیگر صفحات.

– عدم رعایت یک شیوه ویرایش معین برای عناوین و اسامی افراد و کتب؛ مانند ایتالیک کردن یا موارد مشابه.

– ذکر هزمان اسامی لاتین و فارسی کلمات و برخی واژگان تخصصی در کنار هم در متن که به‌طور بدیهی بهتر است از یک شیوه مشخص در این رابطه تبعیت گردد.

۸. شیوه رفرنس‌دهی و ارجاع درون متنی؛ مشتمل بر:

– از آنجا که شیوه ارجاع درون متنی کتاب، (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه) می‌باشد، ولی در برخی ارجاعات علائم و نشانه‌های ویرایشی دیده نمی‌شود؛ مثل صفحه ۶۵ خط ۱۸ یا صفحه ۷۶ خط ۶.

– عدم درج برخی از منابع لاتین در فهرست ماخذ لاتین که سهواً صورت گرفته است.

۹. در رابطه با فهرست منابع هم نکات زیر لازم به ذکر است:

– عدم درج برخی اسامی در منابع مانند مرجع دوم فارسی.

– عدم توجه به شماره فونت‌ها در منابع مانند مرجع ۸ فارسی.

– عدم درج محل چاپ یا ذکر نبودن آن در کتاب مانند مرجع ۶۵.
– درج عین واژگان «محل نشر» به جای محل نشر واقعی در مرجع ۷۶.
– تیره بودن و عدم تیرگی عناوین کتب مانند مرجع ۷ فارسی.

نقد محتوایی

نویسنده کتاب در مقدمه با اشاره به اهمیت نیاز به امنیت و التزام کاهش وقوع جرم، به این مهم اشاره می‌کند که در جوامع شهری به دلیل مقولات وابسته و پیوسته با مفهوم شهرنشینی، زمینه احساس ناامنی در شهر صورت پذیرفته است؛ چنان چه امروزه «به استناد گزارش مرکز اسکان بشر سازمان ملل، بین دهه ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۰ حوادث جرم و خشونت به ازای هر ۱۰۰۰۰۰ نفر از ۶ به ۸ نفر افزایش یافته است» (صالحی، ۱۳۸۷، ص ۱۱). ایشان مسأله مورد نظر در کتاب را در این نکته می‌دانند: «اما مسأله مورد نظر این کتاب برخی از ویژگی‌های کالبدی و فضایی شهر است که بعضا به دلایل متعدد، مکان را]برای[جرم‌خیزی مستعد می‌کند. در واقع چون وقوع هر نوع جرم علاوه بر لزوم شرایط مساعد زمانی، مستلزک شرایط مکانی است، برخی از مکان‌ها در شهرها واجد ویژگی‌هایی می‌شوند که با شرایط مورد نیاز برای وقوع جرم مطابقت می‌نماید (همانجا).

کتاب حاضر در قالب طرح تحقیقاتی معاونت شهرسازی وزارت مسکن و شهرسازی در سال ۱۳۸۲ با درک این مساله به منظور شناخت ویژگی‌های محیط فضاهای شهری امن و در نهایت تدوین ضوابط شهرسازی کاهش شرایط جرم خیزی در فضاهای شهری کشور، تدوین و تالیف شده است. در هر حال، در رابطه با نقد محتوایی اثر حاضر می‌توان اشاره داشت که؛ کتاب حاضر در ۷ فصل و دو پیوست تدوین و نگارش یافته است که در فصلهای کتاب موارد زیر مورد توجه قرار گرفته است:

۱. فصل اول کتاب به مقوله نظم و امنیت؛[۱۴] جایگاه و نقش عوامل محیطی در رابطه با آن می‌پردازد. در این فصل ضمن اشاره به مبانی نظری نظم و امنیت اجتماعی به این نکته تصریحاً اشاره می شود که اصولا شهر بی‌نظم، شهر نیست؛ بلکه نفی شهر است. در ادامه با اشاره نسبی به عوامل تعیین‌گر در نظم شهری و امنیت اجتماعی، به لزوم توجه به جایگاه «عوامل محیطی» پرداخته می‌شود.

۲. فصل دوم کتاب به عوامل و ویژگی های محیطی موثر در پیدایش آنومی و بی نظمی در شهر به اختصار اشاره دارد. در این فصل رابطه فی مابین شهر و رفتار ناهنجار بزهکاری و ویژگی‌های جرایم و خشونت های شهری با اشاره به جایگاه عوامل محیطی شهر با جمع بندی نظریات اشاره می‌شود.

۳. فصل سوم کتاب عوامل مکانی در رابطه با پیدایش بی نظمی و عدم امنیت در شهر اشاراتی می‌شود؛ ضمن اینکه ویژگی‌های محل و موقعیت مکانی وقوع جرایم و اینکه ویژگی‌های مکانی فضا در تعیین سرنوشت آن نقش بسزایی دارند، به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴. فصل چهارم کتاب به تبیین مفهوم فضاهای شهری امن و نقش ضوابط و مقررات در این رابطه اشاره می‌شود؛ حال آنکه با اشاره به دیدگاه‌های مختلف در خصوص فضاهای شهری، در پایان به تبیین فضاهای امن شهری پرداخته می‌شود. نقش هر یک از عوامل موثر در این مفهوم، در سه سطح کلان، میانه و خرد مورد توجه قرار می‌گیرد. نویسنده بر این نکته تصریح دارد که ضوابط و مقررات شهرسازی به عنوان منحصر بفردترین ابزار شهرسازی نقشی اساسی در ساماندهی عوامل فضایی و کالبدی فضاهای شهری و تحقق پذیری فضای شهری امن دارد.

۵. فصل پنجم کتاب به تبیین زمینه‌های نظری کاهش شرایط جرم خیزی فضاهای شهری و مکان‌ها می‌پردازد که پس از مرور پیشینه نظری موضوعی و مکانی ایجاد فضاهای شهری امن، به رویکرد «جلوگیری از جرائم از طریق طراحی محیطی» اشاره می‌شود تا از میان مولفه‌ها، معیارها و شاخص‌ها ضمن اجماع نظر صاحبنظران این زمینه، به استخراج معیارهایی در حوزه کاهش میزان جرم‌خیزی فضاهای شهری منجر گردد.

۶. فصل ششم کتاب به تبیین مولفه‌ها و معیارهای مستخرج از فصل قبل می‌پردازد. در این فصل مؤلفه‌ها و معیارهای فضاهای شهری امن در قالب یک دسته‌بندی کلی از این مولفه‌ها و معیارها مشتمل بر؛ اندازه فضا، آسایش بصری و محیطی، سازمان فضایی و نفوذپذیری و در نهایت کیفیت مسکن و کاربری زمین؛ پرداخته شده است.

۷. فصل هفتم نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از کتاب حاضر مربوط می‌شود که به جمع‌بندی مطالب اختصاص دارد. در این بخش؛ علاوه بر جمع‌بندی، به معرفی یک «مدل تحلیلی ایجاد فضای شهری امن» پرداخته می‌شود که با اشاره به نتایج یک تجربه میدانی که با استناد به یافته‌های نظری و کاربرد مدل تحلیلی فوق‌الذکر به انجام رسیده است، به پایان می‌رسد.

در رابطه با نقد محتوای کتاب نیز موارد زیر باید مورد توجه باشد:

۱. در زمینهٔ پیشینه تحقیق با وجود ارجاعات مناسب و دید و وسعت کلام نویسنده؛ برخی از تحقیقات در این رابطه دیده نشده یا به دلایلی لحاظ نشده است که نگارنده به دلیل مطالعات گسترده در این زمینه به برخی از آنها اشاره می کند:

عدم درج و درنظرگیری برخی تحقیقات و پژوهش‌ها در مقوله پیشینه تحقیق و در ارتباط با امنیت و ابعاد آن؛ و مرتبط با فصل‌های اول و دوم کتاب:

«گزارش مرکز پژوهش امنیت انسانی»[۱۵] با اشاره به ابعاد کالبدی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به این نکته اشاره دارد که می‌توان با توزیع عادلانه اقتصادی در مقیاس ملی و منطقه‌ای (امنیت اقتصادی)، و افزایش مشارکت‌سازی شهروندی و احساس مسئولیت همگانی در برابر دیگر شهروندان (امنیت اجتماعی)، و افزایش مؤلفه‌های دموکراسی و حقوق شهروندی در ساختار شهری (امنیت سیاسی)، میزان امنیت شهروندان و به تبع آن رضایتمندی و رفاه اجتماعی شهروندان را، افزایش داد.گروه VWG[۱۶] در «سند شهرهای جهانی»،[۱۷] با اشاره به راهکارها، راهبردها و مکانیزم‌های مداخلات شهری برای ایجاد یک «ایمن شهر»،[۱۸] توجه به تمامی مولفه‌های مطلوبیت زندگی در شهر را در ابعاد اقتصادی اجتماعی و کالبدی مورد اشاره قرار می‌دهد و به بررسی آن در سطح جهان می‌پردازد. جامع‌ترین تحقیق درباره امنیت و مؤلفه‌های اجتماعی و اقتصادی و محیطی را باید سندی دانست که با همکاری ارگان ایمن شهر «هابیتات»[۱۹] و «ارگان USL»[۲۰] به انجام رسیده است، و معطوف به ارائه اهداف، روش‌شناسی، راهبردها و راهکارهایی است که به افزایش مولفه‌های امنیت سازی شهری در ابعاد اقتصادی و اجتماعی و خاصه کالبدی و محیطی می‌پردازد. «هیکن و والنتین»[۲۱] در رابطه با امنیت شهری در سطح جهان پژوهشی انجام داده اند که به بررسی پدیده «تروریسم»[۲۲] و اشرار مسلح و «امنیت محیطی» وحتی امنیت در میزان انرژی[۲۳] مصرفی در شهرها و آینده آن در جهان، می‌پردازد. در سپتامبر ۲۰۰۵ نیز کنفرانس جهانی درباره «امنیت شهری»[۲۴] (تکنولوژی و تجهیزات)، در چین برگزار شد که به ارائه تجهیزات حفاظتی شهری و امنیت محیطی و کالبدی شهر از طریق ابزارهای الکترونیکی و ماهواره ای پرداخت. «انجمن اجتماعی و اقتصادی»[۲۵] وابسته به سازمان ملل متحد،[۲۶] مبادرت به بررسی و ارزیابی هایی پیرامون امنیت شهری کرده است که از محورهای این تحقیق می‌توان به «دولت، صلح و امنیت»،[۲۷] «محیط زیست، جمعیت و شهرنشینی» و «توسعه منابع انسانی و اشتغال زایی» اشاره کرد که رویکردهایی معطوف به برقرای امنیت سیاسی، اقتصادی و محیطی در شهر بشمار می‌روند. در این میان التفات به امنیت اقتصادی اقشار اجتماعی آسیب پذیر مانند زنان و کودکان، طیف گسترده‌ای از بیانیه‌ها و تحقیقات جهانی را در بر گرفته است که می‌توان به پژوهش NCCP[۲۸] درباره امنیت اقتصادی کودکان در شهرهای کشورهای درحال توسعه، و کنفرانس جهانی امنیت اجتماعی و اقتصادی زنان شهری[۲۹] اشاره کرد. امنیت اقتصادی در شهرها بوسیله «ماکسول»[۳۰] در گزارش تحقیقاتی ۱۱۲ نهاد تحقیقاتی سیاست-

های ملی تغذیه (IFPRI) در کشور غنا، در چارچوب سند امنیت اقتصادی و تغذیه مورد ارزیابی و بررسی قرار گرفته است. همچنین می‌توان به استراتژی‌های حمایتی از شهر در قالب راهبردها و راهکارهای اجرایی اشاره کرد که در ایجاد امنیت کالبدی در شهر و با توجه به برخی از استراتژی‌های اجتماعی مانند افزایش «نظارت عمومی»[۳۱] پس از واقعه ۱۱ سپتامبر مورد توجه قرار گرفته است و بوسیله افرادی مانند «ریچارد لیتل»[۳۲] در حوزه امریکا، و در کاربستی جهانی ارائه شده است. پژوهشهای صورت گرفته در ایران نیز بیشتر معطوف به مولفه‌های «جرم‌خیزی شهری» و «میزان جرائم در سطح شهر» در میان اقشار اجتماعی بوده است که کمتر به بررسی امنیت و خاصه، مقوله احساس امنیت شهروندان در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، ملی، سیاسی و مذهبی و محیطی بوده است. در این میان می‌توان به تحلیلی پیرامون شرایط محیط اجتماعی و طبیعی استان کردستان در ارتباط با بزهکاری، اشاره کرد که با استفاده از روشهای مشاهده، مصاحبه و پرسشنامه به بررسی پدیده جرم‌خیزی در سطح استان کردستان پرداخته است (صالح ولیدی، بی‌تا). همچنین می‌توان به تحقیقی درباره جرم خیزی و مصرف مواد در شهرهای آسیب‌دیده از سوانح طبیعی اشاره داشت که بوسیله فرهودیان و دیگران (۱۳۸۳و ۱۳۸۴) با حمایت «دفتر مواد و جرائم سازمان ملل» (UNODC) صورت گرفته است، و یا می‌توان به تحقیق «مساواتی آذر» (۱۳۷۴) درباره آسیب شناسی اجتماعی ایران در سطح کشور و معطوف به استان آذربایجان شرقی اشاره داشت.

عدم در نظرگیری برخی تحقیقات در پیشینه تحقیق در ارتباط با امنیت کالبدی و ابعاد آن مرتبط با فصلهای پنجم و ششم کتاب:

مرکز بین‌المللی جرائم (NICP,۲۰۰۶) رویکرد CPTEDرا طراحی و استفاده مناسب از محیط ساخته شده برای کاهش یا جلوگیری از جرائم و بهسازی کیفیت زندگی می‌داند. روزنامه بین‌المللی جلوگیری از جرائم (JCI ,۲۰۰۶ توجه به امنیت را مولفه‌ای اساسی در طراحی فضاهای مصنوع شهر می‌داند، چرا که احتمال وقوع جرائم و ارتکاب آنها را کاهش می‌دهد. انجمن بین‌المللی CPTED (ICA,۲۰۰۵ نیز آن را استفاده هوشمندانه از فضای ساخته شده در جلوگیری از جرائم در فرایند طراحی و برنامه‌ریزی محیط مصنوع تعریف می‌کند. شورای ملی جلوگیری از جرائم (NCPC,۲۰۰۶ نیز به استفاده هوشمندانه از محیط مصنوع در طراحی فضاهای شهری اشاره دارد که می‌تواند پتانسیل جرم‌خیزی مناطق را کاهش دهد. «تیم کرو» (مدیر دپارتمان بین‌المللی جلوگیری از جرایم از طریق طراحی محیطی) [۳] آن را راهی برای تحقق شهری ایمن می‌داند که از اقدامات پیشگیرانه از طریق طراحی و برنامه‌ریزی شهری برای کاهش احتمال تجاوز و جرائم

شهری، بهره می‌گیرد و سوزان آجوک (دبیر دپارتمان جلوگیری از جرایم شـهری در سـطح محلـه‌ای شهر پترزبورگ) به فرایند پیشگیری قبل از درمان در احتمال وقوع جرائم اشـاره مـی‌کنـد و یکـی از رسالتهای طراحی شهری و معماری فضاهای شهری را در کاهش پتانسیل‌های طبیعـی جـرم‌خیـزی مناطق می‌داند. بر این اساس می‌توان این رویکرد را یک رویکرد ترکیبی در طراحی سـاختار کالبـدی شهر دانست که از طریق آرایش و طراحی کالبد شهر برای جلوگیری از ارتکاب جرائم و یـا کـاهش آن بهره می‌برد [۴]. بانک جهانی نیز بر این باور است که این روش طراحـی، ایـن امکـان را فـراهم می‌کند که شهروندان، نماینده ای کلیـدی در ایجـاد امنیـت خـویش باشـند کـه از مشـارکت‌سـازی اجتماعی در جلوگیری و کاهش جرائم بهره می‌برد. پت ترلا (۲۰۰۴) سه رکـن اساسـی پیشـگیری از جرم را در حوزه قانون، پیشگیری‌های اجتماعی و برنامه‌ریزی و طراحی‌های مناسب محیطی می‌دانـد که بدون توجه به آن، نمی توان از جرائم قابل انتظار در محیط کاست.[۳۹]

تصویر بالا: ۳ رکن اساسی پیشگیری از وقوع جرم از دیدگاه پت ترلا (۲۰۰۴)

رویکرد CPTED از آن جهت مهم است که باید علاج واقعه را قبل از وقوع کرد و این در حالی است که در اجتماع امروز عمدتا به مجازات و تنبیه پس از وقوع جرائم تاکید می‌شود. گـویی بایـد جرمـی واقـع شود تا به جلوگیری از آن اندیشید یا به نقش فضاهای غیر قابل دفاع شهر در ایـن رابطـه توجـه شـود.[۸] رویکرد حاضر این امکان را فراهم می‌کند تا با طراحی کالبدی شهر از طریـق طـرح کالبـدی سـاختمان و طراحی پلان و دسترسی به سایتهای جرم خیز، بتوان از ایجاد محیطهـای مناسـب بـرای جـرم و جنایـت، پرهیز کرد تا بعنوان بازدارنده ای از ارتکاب جرائم عمل کند. از آنجا که هر مکان شهری محـل رفتارهـای ویژه شهروندی است و از سویی دیگر تنها محیطهایی جرم‌خیز محسوب می‌شوند که تحت نظارت عمومی

نباشند یا دارای ظرفیت بالقوه‌ای برای ارتکاب جرم داشته باشند[۲۱] ، می‌توان از طریق طراحی کالبد شهر یا ساختمانها از ارتکاب جرائم شهری جلوگیری بعمل آورد. انواع جرائم درون شهری را جرائم گزارش شده / نشده، جرائم قابل کشف / غیر قابل کشف، جرائم آکاهانه/ غیرآگاهانه و جرائم از پیش تعیین شده/ نشده تشکیل می‌دهد[۱۹] که هر کدام در هنگام وقوع بگونه ای به ساخت کالبدی شهر ارتباط دارد، چرا که اگر محیطی برای جرائم فراهم نشود، بسیاری از جرائم بصورت خود بازدارنده کاهش می‌یابند. این امر از آن جهت مهم می‌نماید که مطالعات اجتماعی نشان می‌دهد که ترس از وقوع جرائم در حال افزایش و احساس امنیت و ایمنی شهروندان در حال کاهش است.

در روند تاریخی جلوگیری از جرائم از طریق طراحی محیطی می‌توان دوره‌هایی را در نظر گرفت[۲۴] که به اهم آنها در جدول زیر اشاره شده است. همانگونه که در جدول زیر آورده شده است تقویت انگیزه‌های اجتماعی جامعه و ارتقاء نظارت عمومی در کنار افزایش شفافیت فضاهای عمومی و عناصر مستقر در محیط‌های شهری و رفع نابسامانی‌های کالبدی و منظر بخشی از ساز و کارهای ایجاد محیط‌های امن شهری را تشکیل می‌دهد.

جدول ۱. پیشینه و سوابق رویکرد در آرای اندیشمندان و بازتاب‌های جهانی

	پیشینه اقدامات و ملاحظات جهانی در آرای اندیشمندان و صاحب‌نظران شهری	
دهه ۱۹۶۰	جین جاکوبس (۶) در کتاب *مرگ و زندگی شهرهای آمریکایی*	۱ـ نیاز به خیابان‌های امن در شهر ۲ـ جداسازی و تشخیص مکان‌های عمومی و خصوصی ۳ـ تنوع کاربری و اختلاط آنها در سطح شهر ۴ـ استفاده موثر و بازدارنده از حضور عابران پیاده در مناطق شهری برای کاهش احتمال وقوع جرائم
دهه ۱۹۷۰	رای جفری (۲) در کتاب *جلوگیری از جرایم شهری با طراحی محیطی* و اسکار نیومن (۷) در کتاب فضاهای قابل دفاع	۱ـ کاهش پتانسیل طبیعی جرم‌خیزی مناطق شهری ۲ـ شهروندان باید ببینند و دیده شوند (نظارت عمومی). ۳ـ شفافیت و در معرض دید قرار گرفتن فضاهای عمومی ۴ـ اشتیاق مردم به گزارش و برخورد با مختلفات و جرایم

دهه ۱۹۸۰	جرج کیلینگ و ویلسون (۱۰) و پل براتینگهام (۹) در کتاب *جرم‌شناسی شهری*	۱ـ ارایه تئوری پنجره‌های شکسته (۱) پنجره‌های شکسته هستند که فرصت را برای ارتکاب و احتمال وقوع جرائم در سطح شهر فراهم می‌کنند ۲ـ کاهش پتانسیل‌های طبیعی جرم‌خیزی مناطق شهری ۳ـ اشاره به نابسامانی طراحی محیط مصنوع ۴ـ اشاره و تأکید بر ناکارآمدی قوانین و استانداردهای طراحی شهری و معماری ۵ـ نقش موانع طبیعی و بازدارنده‌های موقعیتی در کاهش فرصت-دهی برای تجاوزات و جرائم شهری
دهه ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰	تیم کرو (۳) و (۱۵) مسئول برنامه‌های آموزشی جهانی cpted در کتاب *جلوگیری از جرائم از طریق طراحی محیطی cpted*	ارائه استراتژی و روشمندی این رویکرد برگزاری کنفرانسها و همایش‌های بین‌المللی مطابق شرح زیر: 2006/11th : Calgary/ Canada 2005/10th : Santiago/ Chile. 2004/9th :Brisbane/ Australia 2003/8th : Amsterdam/ Netherlands 2002/7th : Calgary/ Canada 2001/6th : Brisbane/ Australia 2000/5th : Oakland/ Ca/ USA 1999/4th : Mississauga/ Canada 1998/3rd : Washington/ USA 1997/ 2nd: Orland/ FL/ USA 1996/ 1nd : Calgary/ Canada

همچنین می‌توان به موارد زیر اشاره داشت که نویسنده کتاب کمتر به آنها پرداخته است، حال آنکه از اهمیتی فزاینده در این رابطه برخوردار می‌باشند:

~ سایت بانک جهانی (W.B) و طرحهای تحقیقاتی مرتبط در کشورهای جهان مانند آفریقای جنوبی (C.S.I.R[۲۵]) و

~ سایت‌های اینترنتی دولتهای محلی/ شهرداری شهرهایی نظیر: Edmonton[۱۱]، Tucson[۱۲]، Virginia Beach[۱۳]، Durham county[۱۴] و Florida، Queensland، Petersburg، Baltimore county[۲۰]، Lismore[۱۸]، Adelaide[۱۷] و

~ سایت «انستیتوی بین المللی جرائم» (N.I.C.P)[۳۲]،

~ «انجمن بین‌المللی (I.C.A)» «CPTED[۳۵]»،

~ «روزنامه بین‌المللی جلوگیری از جرائم از طریق طراحی محیطی» (J.C.I[۳۴]) و

~ «شورای ملی جلوگیری از جرائم» (N.C.P.C) [۳۳].

عدم درنظرگیری برخی تحقیقات در پیشینهٔ تحقیق در رابطه با فضاهای شهری و ابعاد ماهوی و کیفی آن مرتبط با فصلهای سوم و چهارم:

با بررسی بیش از ۱۰۰۰ فضای عمومی در سراسر جهان، PPS دریافت که مؤفق‌ترین و کاراترین فضای عمومی دارای ۴ کلید کیفیتی است: ۱. این فضاها در دسترس هستند ((accessible، ۲. افراد در آنها درگیر فعالیت می‌شوند (act ivies)، ۳. راحت بوده و دارای مناظر زیبایی هستند(comfortable)، و ۴. در نهایت مکانی معاشرت‌پذیر (sociable) هستند؛ یعنی جایی که افراد می‌توانند همدیگر را ملاقات کنند. علاوه بر این، دیاگرام مکان را به عنوان ابزاری جهت قضاوت مردم در ارزیابی یک مکان مناسب و یا نامناسب، به‌کار می‌برد.

چنانچه مشاهده می‌شود مقوله امنیت یکی از مهمترین مؤلفه‌های کیفی فضاهای شهری فرض شده است که در کتاب فوق الذکر، در هیچ کجا به مقوله سایت PPS اشاره نشده است که این مساله جایز نیست.

شاخص های ارزیابی فضاهای شهری			
۱	نظافت و پاکیزگی	۲	عملکرد و کارکردی
۳	دسترسی	۴	تمایز و هویت مکانی
۵	جذابیت و مقبولیت پذیری	۶	ایمنی و امنیت
۷	راحتی و آسایش	۸	سرزندگی و پویایی
۹	عموم پذیری	۱۰	نیرومندی و سلامتی

جین جیکوبز در سال ۱۹۶۱ در کتاب *زندگی و مرگ شهرهای بزرگ آمریکا*، ۵ معیار را برای محیطی با کیفیت مطلوب بیان می‌کند: «۱. ملحوظ داشتن فعالیت‌های مناسب پیش از توجه به نظم بصری محیط؛ ۲. استفاده از کاربری مختلط چه به لحاظ تنوع استفاده و چه از نظر حضور ابنیه با قدمت‌های مختلف در یک ناحیه؛ ۳. توجه به عنصر خیابان؛ ۴. نفوذپذیر بودن (قابل دسترس بودن) بافت؛ ۵. اختلاط اجتماعی و انعطاف‌پذیر بودن فضاها.»

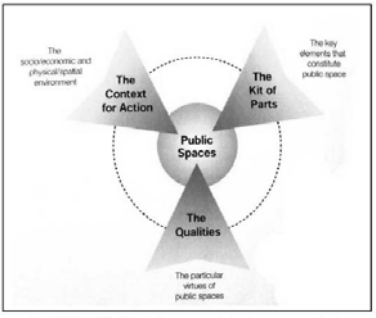
کوین لینچ با انتشار تئوری شکل خوب شهر در سال ۱۹۸۱ میلادی حصول کیفیت مناسب طراحی شهری و به تبع آن ارتقا کیفیت زندگی شهری را در گرو پنج معیار و دو فوق معیار زیر اعلان می‌دارد: «۱. سرزندگی: به مفهوم امکان بقای زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی انسان در محیط شهر؛ ۲. معنی (حس): به معنی نقش‌انگیزی ذهنی و معنادار بودن مکان‌های شهری؛ ۳. سازگاری: به منظور انطباق فرم شهری با فعالیت‌های گوناگون و مدارهای رفتاری؛ ۴. دسترسی: به مفهوم سهولت

نفوذ فیزیکی به بخش‌های مختلف بافت شهری؛ ۵. کنترل و نظارت: به مفهوم فراهم بودن امکان انتخاب و مداخله شهروندان در امور مرتبط با مدیریت و استفاده از عرصه همگانی؛ ۶. کارایی: کارا بودن هریک از معیارهای فوق باتوجه به هزینه، ۷. عدالت: پرداخته شدن هزینه معیارها از طریق سازمان یا طبقه اجتماعی که باید برای آن هزینه کنند.[۳۳]

یکی از مشهورترین مجموعه کیفیت‌های طراحی شهری مجموعه ارائه شده توسط "یان بنتلی و همکارانش" در کتاب *محیط‌های پاسخده*[۳۴] است. این ۷ معیار که باید در ایجاد محیط‌های پاسخده رعایت شوند، عبارتند از: «۱. نفوذپذیری. ۲. گوناگونی. ۳. خوانایی. ۴. انعطاف‌پذیری. ۵. تناسبات بصری. ۶. غنای حسی. ۷. رنگ تعلق.»

جان پانترو متیو کرمونا در کتاب *ابعاد طراحانه برنامه‌ریزی شهری*[۳۵] در ۱۹۹۱ نیز بحث کیفیت را در موارد زیر مطرح کرده‌اند: «۱. کیفیت پایداری زیست محیطی. ۲. کیفیت منظر شهر. ۳. کیفیت دیده ها. ۴. کیفیت فرم شهر. ۵. کیفیت فرم ساختمان. ۶. کیفیت عرصه همگانی.»

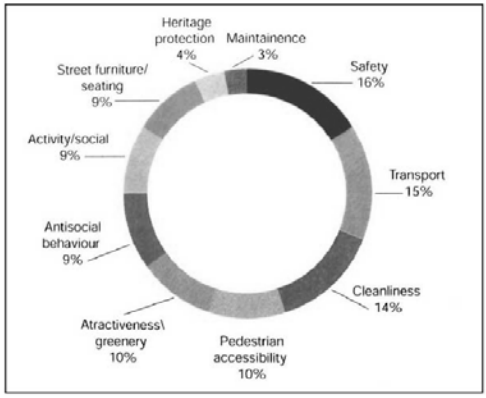
تحلیلی دیگر از کیفیات محیط کالبدی در کتاب معروف متیو کرمونا تحت عنوان *مکان‌های عمومی – فضاهای شهری*[۳۶] ارائه شده است. در این اثر کرمونا کیفیات تأثیرگذار بر محیط کالبدی را به ۷ دسته تقسیم کرده است که عبارتند از: «۱. دسترسی. ۲. سخت فضا و نرم فضا. ۳. فضای همگانی. ۴. ایمنی و امنیت. ۵. منظر شهری. ۶. اختلاط و تراکم. ۷. همه شمول بودن.»



اجزا سازنده شخصیت فضاهای عمومی. ماخذ: ODPM (2004:17)

دفتر معاونت نخست وزیر انگلیس (OPDM) در بررسی شخصیت و هویت فضای عمومی سه بعد را مطرح می‌کند: «۱. بستر فعالیت[۳۷]: که شامل محیط فیزیکی، اجتماعی و اقتصادی می‌شود. ۲. جعبه ابزار[۳۸]: که عناصر اصلی و کلیدی که فضای عمومی را تشکیل می‌دهند، شامل می‌شود. ۳. کیفیت‌ها[۳۹] : که برتری‌های خاص و ویژه فضا را در بردارد.» سپس در جدولی جعبه ابزار لازم جهت

ساختن فضای عمومی را در ۴ بخش ساختمان‌ها و زیرساختها منظر[۴۰] و کاربردها به عرضه می‌گذارد. این دفتر در تحقیقی بر روی کیفیت فضاهای عمومی شهری با بررسی منظرهای ۱۵۰ پاسخ دهنده و تحلیل نتایج آنها نشان می‌دهد که استفاده‌کنندگان به‌طور علمی نظیر امنیت، دسترسی و پاکیزگی فضاهای عمومی را مهمترین عامل کیفیت قلمداد کرده و در مقابل برای موارد دیگری نظری حفاظت و نگهداری فیزیکی فضاهای عمومی ارزش کمتری قائل شده اند. این دفتر سپس با تکیه بر آنچه در سند «به کمک طراحی»[۴۱] که توسط CABE[۴۲] و DETR [۴۳] در سال ۲۰۰۰ منتشر شده است، اشاره می‌کند که فضاهای عمومی می‌توانند با ۱۰ عامل زیر متمایز و مشخص شوند: «۱. نظافت و پاکیزگی: [۴۴] آیا این مکان‌ها تمیز هستند و به تمیزی آنها رسیدگی می‌شود؟ ۲. دسترسی: [۴۵] این فضاها تا چه اندازه در دسترسند و قابلیت تحرک در آنها وجود دارد؟ ۳. جذابیت: [۴۶] تا چه اندازه جذابیت بصری دارند؟ ۴. راحتی: [۴۷] آیا افراد در گذراندن اوقات فراغت در این مکان راحتند؟ ۵. جامعیت: [۴۸] به چه میزان پذیرای طیف‌های مختلف اجتماعی هستند؟ ۶. سرزندگی و پویایی: [۴۹] تا چه حد از فضا استفاده شده و امکان انجام فعالیت‌های شاد و زندگی بخش وجود دارد. ۷. عملکرد: [۵۰] تا چه حد قابلیت به مرحله اجرا درآمدن فعالیت‌های مختلف در فضا وجود دارد؟ ۸. تمایز و تشخیص: [۵۱] آیا این فضا یک شخصیت خاص دارد؟ ۹. ایمنی و امنیت: [۵۲] آیا این فضاها احساس امنیت را القا می‌کنند و فضاهای امنی هستند؟ ۹. نیرومندی: [۵۳] تا چه حد در طول زمان انعطاف‌پذیر هستند؟» (ODPM, ۲۰۰۴:۱۹).



ویژگی‌های یک فضای مطلوب شهری؛ به عنوان نمونه در این نمودار پذیرفته شده جهانی مقوله امنیت مورد توجه بوده در حالی که در کتاب حاضر به آن اشاره نشده است

در بسیاری متون این کیفیات در قالب اهداف طراحی شهری بیان شده است، به‌طور مثال در کتاب *به کمک طراحی*[۵۴] که بیان‌کننده موفقیت طراحی در سیستم برنامه‌ریزی است، اهداف طراحی به نوعی بیان‌کننده کیفیت‌های مورد توجه در طراحی شهری محیط کالبدی است. این اهداف عبارتند از: «۱. هویت. ۲. تداوم و محصوریت. ۳. کیفیت عرصه همگانی. ۴. سهولت حرکت. ۵. خوانایی. ۶. تطابق. ۷. تنوع.»

علاوه بر بیان پارامترهای کیفیتی محیط، نظریه‌پردازان نیز مدل‌هایی برای طبقه‌بندی این کیفیات ارائه کرده اند. سه مدل عام در این زمینه عبارتند از:

الف) مدل نیازهای انسانی(مدل جان لنگ): این مدل با اقتباس از نظریه سلسله مراتب نیازهای انسانی مازلو تدوین شده است. بر اساس این مدل می‌توان کیفیت محیط شهری را برحسب برآورده ساختن گونه‌های مختلف نیازهای انسان یعنی: نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به ایمنی و امنیت، نیاز به وابستگی و احساس تعلق، نیاز به عزت و اعتماد به نفس، نیاز به تحقق خویشتن و خوشکوفایی و نیازهای شناختی ـ زیباشناختی طبقه بندی نمود. لذا لازم است تا محیط شهری نیازهای متفاوت انسانی را برآورده سازد.

ب) مدل اپلیارد؛[۵۵] حالت‌های ادراک انسانی: بر اساس مدل پیشنهادی اپلیارد، می‌توان مؤلفه‌های گوناگون کیفیت طراحی شهری را براساس پاسخگویی به حالات ادراکی مختلف انسان سازمان‌دهی و طبقه بندی نمود. اپلیارد واکنش‌های ادراکی انسان در برابر محیط را به سه حالت زیر تفکیک می‌کند: ۱. «حالت واکنشی- عاطفی»،[۵۶] که در برگیرنده واکنش‌های عاطفی افراد نسبت به محیط است و در این حالت محیط به عنوان محرکی جهت برانگیختن احساسات و تداعی معانی تلقی می‌گردد. ۲. «حالت عملیاتی»،[۵۷] که غالباً توسط افراد در زندگی روزمره مانند تردد از مکانی به مکان دیگر جهت کار، ملاقات و... به کار گرفته می‌شود. ۳. «حالت استنباطی»،[۵۸] که افراد برای حمایت از فعالیت‌های عملیاتی و واکنش‌های عاطفی فوق، در جستجوی کسب اطلاعات از محیط و نهایتاً فهم معنی آن هستند. در این وضعیت اطلاعات استنباط شده، موجب روشن گردیدن هویت فردی و جمعی محیط و جامعه مرتبط با آن و نهایتاً حس مکان می‌گردد.

پ) مدل مؤلفه‌های مکان موسوم به مدل کانتر: مدل مشهور دیوید کانتر، از پیشگامان مطالعات ادراکی معماری و طراحی شهری را می‌توان یکی از چارچوب‌های نظری که قادر به تبیین مؤلفه‌های کیفیت طراحی شهری است، محسوب نمود. براساس مدل مزبور که به مدل مکان شهرت دارد، محیط شهری به مثابه یک مکان متشکل از سه بعد در هم تنیده کالبد، فعالیت و تصورات است. از

آنجا که کیفیت محیط شهری یک مکان ناگزیر از پاسخدهی مناسب به ابعاد گوناگون محیط شهری است. می‌توان مؤلفه‌های سازنده کیفیت محیط شهری را مؤلفه هایی به موازات مؤلفه‌های سازنده مکان تعریف نمود. به عبارت دیگر، با اقتباس از نظریه مکان کانتر می‌توان گفت کیفیت محیط شهری عبارت است از برآیند سه مؤلفه که هریک از آنها متکفل برآورده ساختن یکی از کیفیت‌های سه گانه «کالبدی»، «فعالیتی» و «تصوری» محیط شهر است (گلکار، ۱۳۸۰ : ۶۵-۳۸). اگر چه کانتر مدل خود را در سال ۱۹۷۷ ارائه داده است، ولی قبل از وی مولفه‌های مکان در اندیشه‌های رلف[۵۹] در کتاب *مکان و بی‌مکانی*[۶۰] به صورت سه مولفه «کالبد، فعالیت و معنی» در ۱۹۷۶ ارائه شده است. جذابیت‌ها و کارایی این دو مدل باعث شده است تا دیگر صاحب نظران طراحی شهری نیز با الهام یا اقتباس از آن روایت‌های متنوعی از مدل مزبور ارائه نمایند.

دیگر موارد نقد کتاب حاضر عبارتند از:

۲. «عدم در نظرگیری تفاوت ماهوی مقوله مکان و فضا در شهر»؛ آنچه استنباط می‌شود برداشت ایشان از مقوله مکان اعم از فضا بوده، حال آنکه در ادبیات شهرسازی، فضا در صورت در نظرگیری برخی «کاراکترها» و «مولفه‌ها» واجد ارزش مکان می‌شود. و لذا مفهومی «متاخر بر فضا» قلمداد می‌شود که در تنظیم فصول و ارتباط منطقی آنها لحاظ نشده است.

۳. در فصل چهارم جدولی در رابطه با مفهوم فضا در شهر اشاره شده است که دچار چالش معنایی و محتوایی است. در این رابطه تنها این طرح مساله صورت می‌گیرد که «آیا گونه‌شناسی فضاهای شهری به همین چند مورد خلاصه می‌شود؟ آیا فضاهای عمومی شهری نرم [به اصطلاح نویسنده کتاب] شامل پارکها و فضاهای باز دارای عملکرد شهری منتهی می شود؟ مگر فضای پارکها دارای وجوه کالبدی مشخص نیستند؟ حتی با وجود پذیرش این مساله، میدان یا خیابان وجوه کالبدی مشخص‌تری از فضای پارک دارد؟» در هر حال، طرح این جدول نمی‌تواند اجماع کلی صاحبنظران عرصه شهرسازی را فراهم کرده و محل اندیشه بیشتر را طلب می‌کند.

۴. در فصل چهارم به ساختار محله‌ها (باهمستانهای شهر) اشاره نشده است. این مساله جای سوال است که آیا مهمترین فضای شهری در مقوله تامین امنیت و کاهش جرم‌خیزی، همان محلات و باهمستانهای شهری نیست و ذکر این سوال که چرا به‌طور مفصل نویسنده کتاب این مهم را مورد نظر قرار نداده است؟

۵. در رابطه با مفهوم «جلوگیری از جرایم از طریق طراحی محیطی» به منابع اصلی این مفهوم اصلا اشاره نشده است که جای سوال دارد؛ چرا به تاریخچه این مفهوم در ادبیات جهانی با رجوع به

سایت‌های مراکز مربوطه اشاره ای نشده است. آیا نباید به درگاه های اینترنتی مانند «انستیتوی بین‌المللی جرائم» ([N.I.C.P ۳۲] ، «انجمن بین‌المللی [(I.C.A) «CPTED ۳۵] ، «روزنامه بین‌المللی جلوگیری از جرائم از طریق طراحی محیطی» [(J.C.I۳۴] و «شورای ملی جلوگیری از جرائم» ([(N.C.P.C۳۳] به‌طور مستقیم اشاره شود.

در هرحال، با سپاس از نویسنده محترم کتاب، برای آگاهی خوانندگان تنها به برخی تعاریف و اصول جلوگیری از جرایم از طرق طراحی محیطی اشاره می‌شود:

بر اساس مستندات، تجربیات و آرای اندیشمندان جهانی در این زمینه، می‌توان به اصولی اشاره کرد که به عنوان مبانی در طراحی محیطی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به‌کارگیری این اصول و مفاهیم تمثیلی آن، سهمی اساسی در طراحی محیطی بازدارنده از جرائم دارد که این اصول عبارتند از:

الف: کنترل دسترسی: با استفاده از این اصل می‌توان میزان دسترسی به مناطقی در شهر که امکان وقوع جرم دارند، را برای مجرمان احتمالی کاهش داد. برای فراهم سازی دسترسی مناسب و کاهش دادن دسترسی مجرمان به مناطق جرم خیز یا مناطقی که پتانسیل طبیعی وقوع جرم را در خود نهان دارند، می‌توان از نظارتهای شهروندان و عابران پیاده یا ساکنان از معابر و مسیرهای دسترسی بهره گرفت که با تعریف شفاف ورودی و خروجی ساختمانهای مسکونی در سایتهای شهری و نوع و چگونگی نورپردازی و نظارت طبیعی بر نحوه دسترسی به سایت ممکن می‌شود [۳۵]. از این اصل برای کاهش پتانسیل دسترسی به مناطق برای جرم خیزی و ارتکاب جرم استفاده می‌شود.

ب: تقویت قلمروهای طبیعی: قلمرو مفهومی را به ذهن متبادر می‌کند که فضاهای خصوصی را از فضاهای عمومی جدا می‌کند و بر اساس احساس مالکیت خصوصی شکل می‌گیرد[۳۵]. این مفهوم از طریق تقویت احساس و روحیه مالکیت در محیطهای ساخته شده و مصنوع ممکن می‌شود که به ایده چتر (Umbrella Concept) موسوم است[۳۴]. لازم به یادآوری است که از طریق انگیزانندگی احساس مالکیت و تملک‌پذیری شهروندی نسبت به محلات و مناطق مسکونی است که حضور بیگانگان و مزاحمان، برای ساکنان با اهمیت می‌شود. به عبارت ساده‌تر تنها بعد از وجود و القا چنین احساسی در شهروندان و ساکنان شهر است که افراد مزاحم و مجرمان این حق را به خود نمی‌دهند که به حوزه قلمرو فرد دیگری وارد شوند.

ج: تعمیر و نگهداری: با تعمیر و نگهداری مناسب از مبلمان شهری و تابلوها و علائم شهری و چراغهای روشنایی و محوطه‌سازی می‌توان علاوه بر بهینه‌سازی هزینه‌های شهری، از بالا رفتن ظرفیت مناطق در جرم‌خیزی کاست[۳۵].

د: نظارت طبیعی: نظارت طبیعی به معنای توانمندسازی محیط شهری از طریق در معرض دید قرار گرفتن و آسانی نظارت است که امکان نظارت بر مناطق شهری را بوسیله شهروندان یا ارگانهای انتظامی فراهم می‌کند. بر این اساس این امکان فراهم می‌شود که مناطق شهری در معرض دید عمومی قرار گیرند و از ایجاد مناطق غیر قابل نظارت و به اصطلاح «مناطق کور» جلوگیری بعمل آورده می‌شود[۳۰]. این امر در طراحی فضای سبز مناطق شهری بایستی مورد توجه باشد تا از ایجاد مناطق کور با حایلهای فضای سبز نظیر بوته‌ها و درختچه‌ها و درختان که امکان نظارت مستقیم را دشوار می‌کند، جلوگیری کرد [۳۵].

و: حمایت از فعالیتهای اجتماعی: منظور این است که این امکان فراهم شود تا برخی فعالیتهای اجتماعی در مناطق شهر ایجاد شود که علاوه بر اشتغال زایی و ایجاد تسهیلات رفاهی بتوان میزان نظارت انسانی را بر مناطق افزایش داد [۲۷]. بسیاری از جرائم شهری در مناطقی روی می‌دهد که نظارت عمومی کم است و یا انسان حضور فیزیکی ندارد. در این روش تلاش می‌شود تا نوعی توانمند سازی در فعالیت‌های اجتماعی صورت گیرد و در واقع به مناطق شهری و خاصه مناطقی که امکان جرم خیزی در آنها بیشتر است ، فعالیت‌های اجتماعی و حضور افراد افزوده گردد.

در تقسیم بندی مولفه‌ها و معیارهای فضاهای شهری امن به هیچ یک از معیارهای اجماع شده بین المللی که در منشور این ارگان مورد توجه بوده، هیچ اشاره نشده است. چرا این مساله روی داده است؟ آیا با فهم وجود چنین تحقیقاتی و بنا به دلایلی این معیارها حذف شده یا در نظر گرفته نشده-اند و یا این امرف ناشی از عدم رجوه به همان منابع فوق الذکر بوده است که در هرحال، باید در ویراست‌های بعدی مورد بررسی و لحاظ قرار گیرد.

در پایان به مجموعه ای از راهکارها و پیشنهادات نگارنده در این رابطه اشاره می شود که از دید باکفایت نویسنده کتاب پنهان مانده است؛ همچنین در شرایط فعلی ایران نیز با توجه بیشتر به آنچه شرح آن در ادامه می‌آید، می‌توان میزان جرایم شهری را با توجه به موارد زیر، کاهش داد:

۱. آموزش معماری و شهرسازی: از آنجا که جلوگیری از جرائم شهری در طراحی معماری و شهری مورد توجه قرار نمی گیرد، می‌توان دریافت که دلیل این امر را باید در عدم آموزش اصول جلوگیری از جرائم در طراحی محیطی دانست. این امر می‌طلبد تا اساتید دانشگاهی این مفهوم را در

طراحی و آموزش معماری وطراحی دانشجویان مورد توجه قرار دهند و در صورت امکان واحدی درسی را برای آموزش و ارزیابی مفاهیم و استراتژی‌های CPTED و امنیت شهری و محیطی در نظر بگیرند.

۲. مقررات ملی ساختمان: می‌توان به این نکته اشاره کرد که در بسیاری از کشورها آیین نامه و مقرراتی برای رعایت اصول جلوگیری از جرائم در طراحی محیطی وضع شده است. بر این اساس می‌بایست آیین نامه‌ای در چارچوب مباحث مقررات ملی ساختمان تدوین شود تا همگان ملزم به رعایت اصول مربوطه گردند.

۳. روند طراحی شهری و معماری: از آنجا که روند طراحی معماری و ساختار شهری می‌بایستی جلوگیری از جرائم شهری از طریق طراحی محیطی و خلق مناطق شهری دارای پتانسیل جرم خیزی را مدنظر قرار دهد بنظر می‌رسد که معماران و شهرسازان باید در رویه طراحی در مراحل طراحی پلان و مکان یابی و طراحی سایت یا ساختمان‌های مسکونی این امر را مورد توجه قرار دهند.

۴. تقویت فضاهای فرهنگی- اجتماعی: در این راستا می‌توان از طریق ایجاد و بهره برداری مناسب از فضاهای فرهنگی ایجاد شده در مناطق شهری و محلات شهر، تلاش کرد تا مردم به فضا و مکان زندگی خویش توجه بیشتری داشته باشند. این امر تنها زمانی ممکن است که مردم بخواهند بپذیرند که شهر نیز مانند منزل مسکونی به آنها تعلق دارد و در صورت توجه بیشتر آنها است که می‌توان در طی یک حرکت عمومی و همگانی، امکان افزایش نظارت و کاهش قابلیت جرم‌خیزی را فراهم آورد.

۵. مشارکت‌سازی اجتماعی: لازم به ذکر است که تنها با مداخله مردم و شهروندان در فرایند برنامه‌ریزی شهر در رویکرد شهرسازی مشارکتی است که می‌توان انتظار بهبود در وضعیت فعلی را داشت. براستی چرا مردم نسبت به شهر خود چنین بی‌تفاوت می‌شوند؟ آیا نمی‌توان از طریق دخیل کردن ایشان در فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری حداقل در سطوح محله‌ای، این احساس را در ایشان بوجود آورد که شهر و بالاخص محله‌ای که در آن زندگی می‌کنند، به آنها تعلق دارد و تفاوت قابل ملاحظه‌ای بین منازل مسکونی و محله آنها وجود ندارد یا حداقل نباید وجود داشته باشد. در هر صورت ایشان باید بپذیرند که تنها در صورتی امکان افزایش امنیت در محلات مسکونی فراهم می‌شود که خودشان به صحنه مدیریت محله‌ای وارد شوند و دوری و اجتناب و بی‌تفاوتی به محلات شهری که هم اکنون در پیش گرفته اند، جز وخیم کردن اوضاع اثر دیگری ندارد.

۶. فرهنگ‌سازی اجتماعی: از طریق فرهنگ‌سازی نیز می‌توان دیدگاه جاری مردم را نسبت به فضاهای عمومی شهری و مناطقی که در آن زندگی می‌کنند، تغییر داد و حتی آن را اصلاح کرد. رویکردهای فرهنگ مدار در سطوح مدیریتی ایران نیازمند مدارا و صبر بیشتری برای دستیابی به نتیجه مورد نظر هستند، چرا که تغییر باورها، عادات و عقاید یک ساختار اجتماعی در کوتاه‌مدت میسر نمی‌شود و می‌بایستی به حرکتهای بلند مدت/ میان مدت اندیشید. در هر صورت باید مردم بپذیرند که تنها خودشان هستند که می‌توانند با مساعی و مشارکت بیشتر در طی حرکتهای عمومی به بهبود ساختار بپردازند. البته نقش ارگانها و نهادهای تامین اجتماعی هم در این میان مهم است، چنانچه در طرح افزایش امنیت اجتماعی که مدتی است شروع شده و ادامه دارد، دیده شد که بعد از مدتی که ترس شهروندان از اراذل و اوباش کاهش یافت و در واقع مردم به نتیجه عملی این اقدامات امیدوار شدند، شروع به فعالیت کرده و همکاری و مشارکت عمومی گسترده‌ای به‌وجود آمد که نشان از این امر دارد که در صورت برنامه‌ریزی درست و بهینه، می‌توان انتظار مشارکت مناسب مردم را داشت.

۷. تدوین دستورالعمل‌های طراحی فضاهای کالبدی: شایان ذکر است حجم و فاصله میان ساختمانها (توده‌ها در فضا)، مسیرها و کریدورهای بصری، قرارگیری محل دسترسی به سایتها و مجتمع‌های مسکونی، نحوه دسترسی همگانی و حتی مکان‌یابی و استقرار کاربریها در شهر در میزان و نوع جرمی که احتمال دارد در آنها یا به‌واسطه آنها، امکان وقوع یابد، تاثیر دارد. بنابراین لازم است که آیین‌نامه و اصول طراحی کالبدی فضاهای شهری و مسکونی در رابطه با حجم ساختمانها و فاصله و نسبت میان آنها، تدوین شود. این امر در سایر کشورها و شهرداری / حکومتهای محلی واقع در آنها صورت گرفته است. در ایران این معیارهای طراحی باید با توجه به شرایط فرهنگی و مقتضیات اجتماعی و روان‌شناختی شهروندان ایرانی مود تدوین قرار گیرند، چراکه نمی‌توان بدون توجه به شرایط و اقتضائات فرهنگی یک سرزمین، نسبت به طراحی اماکن و فضاها پرداخت که لزوم در دستور کار قرارگیری این امر در ارگانها و نهادهای مربوطه لازم به‌نظر می‌رسد و نمی‌توان تنها با ارجاع به یک متخصص یا تعمیم آن به کل مردم، در این رابطه نظر مشخص و جامعی داد. امید که تدوین چنین دستورالعمل‌هایی در سطح ملی به عنوان یک مقرارت ملی کلی و در سطح شهرداریهای هر منطقه در سطح محلی برای انطباق بیشتر این معیارها و مولفه‌ها و ضوابط طراحی با خصوصیات و ویژگی‌های رفتاری ساکنان آن شهرستان، مورد توجه مسئولین و نهادهای وابسته قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقام معظم رهبری در این رابطه اشاره دارند که: «یک ملت برای اینکه قله‌های کمال مادی و معنوی و قله‌های عزت و شرافت را فتح کند، به امنیت و به آسوده‌خیالی از تهاجم دشمنان احتیاج دارد. بدون احساس امنیت و بدون حضور آرامش و اطمینان، در هیچ کشوری نه علم می‌تواند پیشرفت کند، نه مقامات معنوی و اخلاقی ملتها می‌تواند به آن نقطهٔ مطلوب برسد. دنیا و آخرت را با امنیت می‌توان تأمین کرد. احساس امنیت و آسودگی خاطر زمینه ساز پیشرفت مادی و معنوی هر ملتی است. دادن احساس امنیت و آرامش و طمأنینه به مردم در زندگی، چیزهایی نیست که در نظام جمهوری اسلامی به چشمِ کم‌اهمیت بشود به آنها نگاه کرد. نکتهٔ دیگر این است که در کار ایجاد امنیت و دادن احساس امنیت به آحاد مردم، جنبه‌های سیاسی و جناحی و گرایشهای گوناگون و اختلاف مذهب و اختلاف قومیت و اینها، هیچ تأثیری نباید بگذارد. امنیت در جامعه مال همه است. تنها کسی باید احساس ناامنی بکند که در صدد است امنیت مردم را متزلزل کند و بر آن آسیب وارد کند. فقط او باید احساس ناامنی کند از ناحیه‌ی شما؛ والّا همه‌ی آحاد ملت با هر مذهبی، با هر دینی، با هر گرایش سیاسی‌ای، با هر سلیقه‌ای، فرق نمی‌کند؛ همه یکسانند در برابر وظیفهٔ بزرگی که بر دوش شماست، که ایجاد امنیت است.» (سایت مقام معظم رهبری).

2. Sense of Security
3. Human Sustainable Development
4. Urban Satisfaction
5. Social Capital
6. Quality of life
7. Urban Satisfaction
8. Sustainable Development
9. Social Participation
10. National Security

۱۱. تحقیقات و مطالعات دنباله دار نگارنده]منتقد[در رابطه با مفهوم امنیت و چاپ چندین مقاله پژوهشی و کتاب در این رابطه از مهمترین مواردی است که باعث علاقه نویسنده در نقد کتاب حاضر بوده است.

12. foreword/preface
13. introduction

۱۴. مقام معظم رهبری در رابطه با مفهوم امنیت اشاره دارند که: «نگرش صحیح به مقوله نظم و امنیت، بهمراه «برنامه‌ریزی علمی»، «مدیریت قوی» و «کار بی‌وقفه»، نتایج درخشان بیشتری خواهد داشت. روحانیت باید با تفهیم و تبیین دین، مردم را به آرامش روحی، امنیت روانی و قلبی، و عدالت اجتماعی و تأمین سعادت دنیا و آخرت بشارت دهد و آنها را از پیامدهای عمل نکردن به دین خدا انذار کند. مسؤولیت روحانیان را در پاسخ دادن به سؤالات، ابهامات و اقتضاهای گوناگون دنیای امروز، خطیر است. عمل به این وظایف، در گرو تأمین نیازهای جدید

و آگاهی به معارف گسترده‌ای است که آشنایی به وضع امروز جهان و تبیین «فلسفه وجودی نظام اسلامی و نیاز بشر به حکومت دینی» از جمله آنها به شمار می‌آید» (سایت مقام معظم رهبری).

15. Human Security Research and Outreach Program، ۲۰۰۶
16. Vancouver Working Group
17. The World Urban Forum,۲۰۰۶
18. Secure City
19. UN- Habitat ,s Safer Cities
20. Urban Sociology Laboratory
21. Heiken ،Valentine، ۲۰۰٤
22. Terrorism
23. Energy Security
24. Urban Security
25. Economic and Social Council
26. United Nation
27. Government ,Peace and Security
28. National Center for poverty in Children
29. Economic Security ،Urban Women and Social Security، ۲۰۰۵
30. Maxwell,۲۰۰۰
31. Natural Surveillance
32. Richard G. Little، ۲۰۰٤

۳۳. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. لینچ، کوین (۱۳۸۷) *تئوری شکل خوب شهر*، ترجمه: سید حسین بحرینی، انتشارات دانشگاه تهران

۳۴. برای اطلاعات بیشتر ر.ک بنتلی، یان (۱۳۸۲) *محیط‌های پاسخ‌ده*، ترجمه: ، مصطفی بهزادفر ، تهران، مرکز انتشارات دانشگاه علم و صنعت.

۳۵. برای اطلاعات بیشتر ر.ک.

- Punter,J and Carmona ،M(۱۹۹۷)*The Design dimension of Planning/E* &FN SPON

۳۶. برای اطلاعات بیشتر ر.ک.

- Carmona ،M (۲۰۰۳) *Public places ،Urban spaces* .Architectural press

37. The Context for Actions
38. The Kit of Parts
39. The Causalities
40. Landscape
41. By Design
42. Commission for Architecture and the Built Environment
43. Department of the Environment ،transport and the Regions

44. Cleanliness
45. Accessibility
46. Attractiveness
47. Comfort
48. Inclusively
49. Vitality and Viability
50. Functionality
51. Distinctiveness
52. Safety and Security
53. Robustness
54. DETR (۲۰۰۰) By Design ،Urban design in Planning System: towards better practice ،Commission for Architecture & Built Environment ،London.
55. Applyard
56. Responsive Mode
57. Operational Mode
58. Inferential Mode
59. Ralph
60. Place and Placeless ness

منابع و مآخذ

در پایان به منابعی چند در این رابطه اشاره می‌شود که در متن مقاله به آنها اشاره شده یا مـی‌توانـد بـه‌عنـوان کتاب‌شناسی مورد توجه خوانندگان و علاقمندان به مقوله امنیت در شهر باشد:

1. J. Q. Wilson and G. L. Knelling (1982) *Broken Windows* ؛The Atlantic Monthly ،March, 1982 pp.38-29.

2. C.R. Jeffery, (1971), *Crime Prevention through Environmental Design* ، Beverly Hills ،CA: Sage Publications ،pp.54-87

3. T.D. Crowe (1991) *Crime Prevention through Environmental Design* ، Stoneham ،MA: Butterworth-Heinemann ،pp.87-95.

4. Dan Fleisher and Fred Heinemann (1996) *Crime prevention Through Environmental Design and Community policing* ،Washington ،DC: US Department of Justice ،August 1996 pp. 34-41

5. M.S. Smith (1996) *Crime Prevention through Environmental Design in Parking Facilities* ؛Washington ،DC: US ،Department of Justice ،National Institute of Justice ،pp 87-97

6. J. Jacobs(1961) , *The Death and life of Great American Cities* ،New York ، NY: Vintage Books.

7. O. Newman (1972) *Defensible Space: Crime Prevention through Environmental Design*" ؛New York ،And NA: Macmillan .

8. B. Payne (1983) *Design against Crime: beyond Defensible Space*" ؛London: Butterworth's .

9. P. J. and P. L. Bran Ingham (1918) ed. ،*Environmental Criminology*" ،Beverly Hill ،CA: Sage ،pp 45-67

10. J. Q. Wilson and G. L. Knelling (1989) *Making Neighborhoods Safe*" ،the Atlantic Monthly ،February 1989 pp. 52-46

11. City of Edmonton Planning and Development (1995) *Design Guide* for a *Safer City*" ،Edmonton

12. City of Tucson (2003) *Development Standard*" ؛No. 14-0-2. Crime Prevention through Environmental Design

13. City of Virginia Beach CPTED *Committee (2000) CPTED - General Guidelines for Designing Safer Communities*" ،Virginia Beach ،Virginia

14. City of Durham County (2004) CPTED: *Durham Guide to Creating a Safer Community*" ؛Durham County ،North Carolina.

15. Crowe ،T. (2003) *Advanced Crime Prevention through Environmental* Design" ؛(Seminar notes) ،American *Crime Prevention Institute ،Louisville* ، Kentucky ،pp. 33-67

16. Geason ،S. and Wilson ،P.R.(1989) ," *Designing out Crime* ،"Australian Institute of Criminology ،Canberra

17. Government of South Australia (2002) *Crime Prevention through Environmental Design and Urban Design*" ؛Adelaide ،Australia

18. Lismore City Council (2000) *Development Control Plan*" ؛No .43 –CPTED ، Lismore ،Australia

19. National Crime Prevention Council (U.S.) (1997) *Designing Safer Communities*" ؛CPTED Handbook ،NCPC (U.S.) ،Washington D.C

20. office of Planning ،Baltimore County (2000) Comprehensive Manual of *Development* Policies"; ،Division VI ،Section H (CPTED). Baltimore County ، Maryland

21. Plaster ،S. and Carter ،S (1993) *planning for Prevention* :Sarasota ،Florida's Approach to CPTED ،Florida Criminal justice Executive institute ،Tallahassee ، Florida.

22. Smith ،M. S (1996) *Crime Prevention through Environmental Design in Parking Facilities ،National Institute of Justice* ،Washington D.C.

23. Kruger ،T. ،Landsman. K. ،Liebermann ،S (2000) *Designing safer places: A manual for crime prevention through planning and design* ،"Pretoria: The South African Police Service and the CSIR.

24. Meyer ،T & .Qhobela ،M (1998) *The history of crime prevention through environmental design*: A comparative study". Pretoria :CSIR.

25. Napier ،M. ،du Plessis ،C. ،Liebermann ،S. ،Kruger ،T ،.Shaw ،M. ،Louw ، A. ،Oppler ،and S (1998) Environmental Design for Safer Communities in South Africa" ،Pretoria: CSIR.

26. Timothy D. Crowe (2000) Crime Prevention through Environmental Design" ،National Crime Prevention Institute ،pp 46-74.

27. Designing Safer Communities: Crime Prevention through Environmental Design Handbook (2003) (National Crime Prevention Council) ،www.ncpc.org(

28. Crime Information Analysais Centre (2000) Crime Statistiques.[on-line]: http://www.saps.org.za/۸_crimeinfo/bulletin/index.htm

ISS (2001) Ned bank Isis Crime Index ،Volume (20001) Number ،۱January – February.[online]:http: //www.iss.co.za / Pubs / Crime %20 Index/ No.%20%۱ 202001 /World.html

29.Kruger ،T ،Meyer ،T ،Napier ،M ،Pascolo ،E ،Qhobela ،M ،Shaw ،M ،Oppler، S ،Niyabo ،L ،and Louw A (1997) Safer by Design – Towards effective crime prevention through environmental design in South Africa ،CSIR ،Pretoria .

30. Landsman ،K. (2000) An Overview of Enclosed Neighborhoods in South Africa ،CSIR ،Pretoria .

31. Napier ،M ،du Plessis ،C ،Liebermann ،S ،Kruger ،T ،Shaw ،M ،Louw ،A ، and Oppler ،S (1998) "Environmental Design for Safer Communities ،CSIR ، Pretoria .

32. www. NICP.net

33. Www. NCPC.org

34. www.CPTEDONTARIO.ca

35. www.CPTED.net

36. Gronland ،B (2000) "Towards the Humans City for the 21st Century" ؛ Stockholm.

37. Cozens,P ،D.Hiller and G.prescott (2001) Crime and the design residential Property – Exploring the Theoretical Background" ؛Journal of Property Management,Vol.19,Issue 2,PP. 164-133

38. Wekerle,M and Whitzman,R (1995) Safe Cities: Guidelines for Planning ، Design and Management" ؛Van Nostrand Reinhold ،USA..

39. Petrella ،Laura (2004) "Urban Space and Security Policies :Between Inclusion and Privitilization" ؛UN Habitat ؛WUF ،Barcelona ،Spain.

یک حقیقت اندوهبار

یادداشتی بر رمان روز گراز محمد ایوبی*

فرشته نوبخت

هر انسانی جهان مفهومی و انتزاعی مختص خودش را دارد. و این مفاهیم در هیچ چارچوب و نظامی نمی‌گنجد، بلکه به درک انسان‌ها از جهان بازمی‌گردد."

«ژرژ پوله»

نظرگاه

بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که حقیقت دریافت در هر اثر هنری، در رابطهٔ دو سویه میان مفسر و اثر نهفته است و این در حالی‌ست که مهم‌ترین وجه اثر که غالبا وجهِ پنهان آن نیز محسوب می‌شود، بعد بینامتنی آن است که از یک سو در پیوند و تداعی با متون دیگر قرار می‌گیرد و از جهتی دیگر به برداشت و خوانش‌های متفاوت به اثر مربوط می‌شود؛ که به واسطهٔ بازتابِ مفهومِ چندصدایی یا چندآوایی و تنوعِ زبانی یا ناهمگونی زبانی، چنان‌که باختین شرح می‌دهد، محقق می‌شود.

در رمانِ روز گراز، ما با چنین کثرت‌آرایی مواجه هستیم. مخصوصا که اثر با نوعی از روایت به‌صورت چرخشِ زاویه دید پیش می‌رود که به نظر می‌رسد تمهیدی بوده تا به واسطهٔ آن، زوایای تاریک و پسله کاویده شود و اطلاعات بیشتری به متن وارد شود.

داستان با روایتِ اولِ شخص از زبان حبیب آغاز می‌شود و همان اول کار مخاطب درمی‌یابد که با راویِ غیرعادی مواجه است. کسی که کم حرف می‌زند و بیشتر با خودش صحبت می‌کند؛ و کسی که نیروی تعقل در او اندک و قدرت بدنی او زیاد است. هرچند که به تدریج جایگاه این دو صفت در شخصیت حبیب به تعادل می‌رسد و در نهایت تصویری که از حبیب در انتهای داستان داریم، همانی نیست که در ابتدا به دست داده شده؛ و این اتفاق موازی با شخصیت پردازیِ حبیب در متن اتفاق می‌افتد.

---

* وبلاگ داستان و مقاله.

و در واقع و از همین شکاف و دوگانگی شخصیت حبیب هم هست، که واقعیت‌های معنایی خودشان را نشان می‌دهند. و شغل عجیب حبیب و فضای پرهیاهوی زندگی خانوادگی‌اش، خرده روایت‌ها و زندگی مادر و ازدواجِ حبیب با اختر که به صورتِ نمادی از جبری خودخواسته در زندگی او وارد شده، و جدایی‌اش از فرزند خوانده‌ای که برایش مظهری از محبت بوده، معنی پیدا می‌کند.

اما راوی سوم شخصِ دانای کلی هم هست به صورتِ نمادی از تعقل، و به صورتی نظام‌مند، در داستان سرک می‌کشد که با همهٔ نظام‌مندی در جاهایی احساس یک مزاحمِ ناخوانده را در ذهنِ مخاطب ایجاد می‌کند که گاهی به جای صدای مؤلف هم در اثر می‌نشیند، و گویا مولف ابایی از این جانشینی نداشته است.

"به اجبار است که قلم از دستِ مرد، مردِ خسته می‌گیرم...."(ص۲۵۷)

با این‌حال ویژگی این دو راوی که به طور موازی داستان را روایت می‌کنند، در هم سطح بودن آنهاست و این باعث شده که در اثر، علیرغم وجود آواهای مختلف، صدایی به صورت غالب در متن نداشته باشیم.

زبان

باختین معتقد است که آنچه در کنار منطق گفت و شنودی، و چند آوایی اهمیت زیادی دارد، لایه‌گونگی درونی زبان است که به سبک‌های مختلفِ بیان در رمان، تعبیر می‌شود. به این معنی که همان‌طور که صدا و پژواکِ شخصیتی نظیرِ ایرج را به عنوان انسانی فرهیخته در اثر داریم، باید زبان و گویش او را هم داشته باشیم، یا اگر صدای حبیب را به عنوان یک انسان با هوش‌بهر پایین داریم، باید زبان او را هم داشتیم، ضمن اینکه در کنار هر دو این‌ها، لحنِ شخصیت‌ها را باید داشته باشیم. چنین کیفیتی در این اثر، تا حدی کم‌رنگ است. در حالی‌که زبان در کنار عناصرِ دیگر در رمان به عنوان یک اثر هنری، که محصول دموکراسی در تفکر است، واجد گونه‌گونی و رنگ و لعابی است که به شخصیت کاراکترها و به فرهنگی که اثر در آن به نگارش درآمده، گوشه می‌زند. ویژگی دیگر زبان در این اثر، مخصوصا آنجا که راوی اول شخص است، آن است که در عین سادگی و واقع‌گرایی، ذهن‌پرداز و سیال است.

اما زبان در این اثر، به همان اندازه که کوشیده سبک و قالبی برای خود بیابد، درگیر اطناب و پرگویی هم هست. بسیاری از خرده روایت‌هایی که موازی با هسته‌ی اصلی رمان، روایت می‌شوند در انتها بی‌آنکه ارتباطی با درونمایه یا ساختار داستانی اولیه‌ی رمان پیدا کنند و یا در مسیر و امتداد آن قرار بگیرند، رها می‌شوند و تنها به حجم اثر می‌افزایند. پرگویی و اطناب حتی شامل بخش‌ها و

یا خرده روایت‌هایی که مرتب با ساختار داستانی اصلی هستند هم صورت می‌گیرد. بـه عنـوان مثـال ماجرای دختر سلطان به عنوان یک روایت طولانی و نامرتب با داستان اصلی درگیر قلم‌فرسایی بیش از حدِ نویسنده است، و یا ماجرای خانهٔ شهین...و حتی داستانِ موسی و شرح و تفصیلاتِ مربـوط بـه آن، اگرچه که در امتدادِ درونمایه اصلی هم قرار می‌گیرد، به همین صورت درگیر اطناب و پرگـویی و توضیحاتِ اضافه و کسالت باری است که می‌توانست، حذف شود.

ژانر

روز گراز یک واقع‌گرای اجتماعی است یا به قول «رنان»، یک حقیقتِ اندوهبار؛ که اگرچه که به صورت دو کتاب مجزا نوشته شده، امـا فرمـی دایـره‌ای دارد بـا دو راوی اول شـخصِ مفـرد و سـوم شخصی که در جاهایی به دانای کلِ محدود تبدیل می‌شود، و آنچه شکل می‌گیرد، در چـرخش‌هـای گاه به گاه و نظامندِ این راوی‌هاست.

به لحاظ فرهنگی، رمان در بسترِ جامعه‌ای متوسط رو به پایین می‌گذرد و در فضـایی بـومی کـه دغدغهٔ مولف می‌باشد. روایت مدرن است، چون دغدغه‌های یک انسان مدرن را مطرح می‌کند: یعنـی تنهایی، ارتباطِ مختل با انسان‌های دیگر و با جهان بیرونی و هم‌چنین جبر و تقدیر.

بهره‌گیری از نماد و نشانه

سمبولیست‌ها معتقد بودند که هر اثری قبل از آنکه لذت‌بخش باشـد، بایـد روح را مخاطـب قـرار دهد و این کار با لایه بخشیدن و معنازایی به واسطهٔ به‌کـارگیری سـمبل و نشـانه انجـام مـی‌گیـرد. گرسنگی دائمی حبیب که نمادی از محرومیت‌های او در زندگی است، شـغلِ عجیـب او کـه مفهـوم قربانی را هر لحظه در متن القا می‌کند و کم‌حرفی و سکوت او به عنوان عکس‌العملـی اعتـراض‌آمیـز به جامعهٔ انسانی و در عوض پرگویی‌های درونی او به نشانهٔ تنهایی او، گستره‌ای از دریافت و معنـا را پیش روی مخاطب فراهم می‌آورد. و این در حالیست که از دیدگاه هستی‌شناسانه، کشف و شـهود در ادبیات به معنی دریافت اسرار و اعماق پدیده‌هاست.

جهان‌بینی

بخش بزرگی از کتاب به صورتِ تک‌گویی درونی راوی با آبنه در کتـاب اول، و در کتـاب دوم بـا زنی به نامِ اختر است که همسرِ حبیب بوده است. این تک‌گویی‌ها بازتـاب احساسـات درونـی راوی و افکار او، و انعکاس شخصیت او هستند و علیرغم اینکه به صورت سیال ذهن روایت می‌شوند، تا حـد زیادی منطقی و ساختمند هستند.

رمان با ضرب‌آهنگی تند آغاز می‌شود:

"این طاعون...این بدتر از طاعون....که اصلا نمی‌توانی راست و محکم وایستی مقابلش!...مثل همان نخلِ تک‌افتاده‌ی آخر باغِ شکاره و خیره بشوی به آن‌همه چشمِ تیز و برنده و سریع که.....گیج و کورت می‌کنند و ...."

این آغاز، صرف‌نظر از اینکه یک احساس هولناک را همان ابتدا، به مخاطب منتقل می‌کند، این پیام را هم می‌دهد که راوی چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند احتمالاً؛ مثل نوری که گیج و کورَش می‌کند و می‌تواند تعبیری از حقیقتی باشد که رفته‌رفته در این اثر رنگِ جبر و تقدیر می‌گیرد.

"اصلا هر کسی پیشونی نوشتِ خودشو داره"(ص ۲۱۷)

نمونهٔ چنین دیالوگ‌هایی که اگرچه یک کلیشه است، اما نمایشی از نگرش و جهان‌بینی است، در کلِ اثر وجود دارد؛ چنان‌که در ابتدای اثر و در پیشانی اثر مؤلف، احتمالاً، از زبانِ یک فیلسوفِ قرنِ بیست و چهارم می‌آورد:

"شاید زمانی امید واقعی را به کف آوریم که تمام امیدهامان را از دست داده باشیم..."

از همین‌جا، زیر ساختی فلسفی از نوعی که گادامر به آن معتقد بوده، یعنی گفت و شنودی بین مخاطب و متن پدید می‌آید و روایت علیرغم واقعی بودن به شکلی اسرارآمیز دریافت می‌شود. واقعیت زندگی مردی که جهان‌بینی بهلول‌وارش در تقابل و تضاد با آن‌چیزی‌ست که در واقعیت می‌بینیم.

و این دوگانگی در ساختار داستانی روایت هم اتفاق می‌افتد؛ یعنی واقعیتی مستقل از آنچه روایت می‌شود، در رابطهٔ حبیب با جهان پیرامونش احساس می‌شود و همان‌جاست که فقدانِ تعقل و استدراک حبیب که روی آن پافشاری هم می‌شود، به محلی از پرسش تبدیل می‌شود.

بینامتنیت

بر اساس آنچه نظریه‌پردازان مدرنیته، معتقد هستند، آثار مدرن علیرغم همهٔ تلاشی که برای دگرگونه بودن دارند، وامدار آثار کلاسیک هستند، از این منظر *روزگراز* هم به نوعی وامدار آثار بزرگ و مطرحِ ادبیات در ابتدای قرن بیستم است. ردپای کارامازوفِ پدر و آلیوشا، در شخصیت سلطان و حبیب دیده می‌شود؛ به همان‌اندازه‌ای که بن‌مایهٔ قربانی بودن و محکوم بودن.

اگر بخواهیم از منظر فرویدی به این رابطه بینامتنی نگاه کنیم، درمی‌یابیم که رد پای انسان رنج کشیدهٔ مبتلا به بیماری‌های روحی و انسان مستاصلِ مستغرقِ در خویش، که ناتوان در برقراری رابطه عاطفی قوی و سالم با پیرامونش است، چنان‌که در آثار داستایوسکی دیده می‌شود، تا حدی، در این اثر هم وجود دارد. یا دست‌کم تلاش شده تا دیده شود.

به دیگر سخن، باید گفت که *روز گراز* یک واقع‌گرای اجتماعی است و به لحاظ محتوایی مدرن؛ که با فرمی دایره‌ای و به صورتِ تکه‌تکه، به روایتی از زندگی یک انسان از کودکی تا کهنسالی می‌پردازد. البته با یک زیرساختی فلسفی و با نگاهِ تقدیرگرای غالب که مثل اغلب آثار مدرن و معناگرا، در ساختار معنایی خود، نیاز به ضلعِ سومی به نامِ مخاطب دارد تا در کنار مولف و متن، و خوانش سطور سفید به عمق برسد.

فهرست برخی از کتاب‌های منتشر شده مؤسسه خانه کتاب

- **علی‌بن ابراهیم و تفسیر قمی** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: زهرا آشیان، سال ۱۳۸۸.
- **رامیار و تاریخ قرآن** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: حسن بشارتی راد، سال ۱۳۸۸.
- **ابوالفتوح رازی و تفسیر روض‌الجنان** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: محمد باهر، سال ۱۳۸۸.
- **قاریان و حافظان ایرانی** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: سیدحسین مرعشی، سال ۱۳۸۸.
- **نجم‌الدین نسفی و تفسیرش** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: علی‌رضا فاضلی، سال ۱۳۸۹
- **سیدحیدر آملی و تفسیر محیط اعظم** (ایرانیان و قرآن) تألیف: عبدالله صلواتی، سال ۱۳۸۹.
- **فیض کاشانی و دو تفسیر صافی و آصفی** (ایرانیان و قرآن)، تألیف شهناز شایانفر، سال ۱۳۸۹.
- **آیت‌الله طالقانی و تفسیر پرتوی از قرآن** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: سیدمحمدمهدی جعفری، سال ۱۳۸۹.
- **میبدی و تفسیر کشف‌الاسرار** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: عزت‌الله مرتضایی، سال ۱۳۸۹.
- **مقدس اردبیلی و تفسیر زبده‌البیان** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: حمید حسن‌زاده اصفهانی، سال ۱۳۸۹.
- **طبرسی و تفسیر مجمع‌البیان** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: علی‌اکبر شایسته‌نژاد، سال ۱۳۸۹.
- **طبری و تفسیر جامع‌البیان** (ایرانیان و قرآن)، تألیف: غلامرضا جمشیدنژاد اول، سال ۱۳۸۹.
- **ثنای سنایی** (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی)، تألیف: مریم حسینی.
- **پنجره‌ای به باغ شعر ایران** (فارسی) تألیف: فتاح احمدزاده، سال ۱۳۸۹.
- **پنجره‌ای به باغ شعر ایران** (لاتین) تألیف: پروین طلوعی، حسین کرمیار، اعظم ناصری، سال ۱۳۸۹
- **پنجره‌ای به شعر جهان**، تألیف: مهوش غلامی، سال ۱۳۸۹.
- **توتیای چشم جان**، تألیف: محمدکاظم یوسف‌پور، سال ۱۳۸۹.
- **نام‌آوران**، معصومه حسینی، سال ۱۳۸۹.
- **آثار برگزیده و نویسندگان برتر**، جشنواره‌های فرهنگی حوزه کتاب، تهیه و تنظیم: دبیرخانه‌های فرهنگی مؤسسه خانه کتاب، سال ۱۳۸۹
- **نقد برتر** (مجموعه مقالات برگزیده ششمین جشنواره نقد کتاب)، زیر نظر: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب، سال ۱۳۸۹

- **نقدتاریخی** / حبیب اله اسماعیلی و منیر قادری/ سال ۱۳۸۹
- **نقد فلسفی** / علی اوجبی / سال ۱۳۸۹
- **عیار نقد** (دفتر دوم) /علی اوجبی / سال ۱۳۸۹
- **اصول و شیوه‌های نقد ادبی**/ محمد باهر/ سال ۱۳۸۹
- **مجموعه مقالات غزالی‌پژوهی**/ سیدهدایت جلیلی/ سال ۱۳۸۹
- **اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم**/ جلد اول/ سال ۱۳۸۹
- **اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم**/ جلد دوم/ سال ۱۳۸۹
- **اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم**/ جلد سوم/ سال ۱۳۸۹
- **بانو امین و تفسیر مخزن‌العرفان**/ مرضیه اسلامیت/ سال ۱۳۸۹
- **مجموعه قوانین و مقررات حقوقی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی/ معاونت حقوقی امور مجلس و استان‌ها**/ سال ۱۳۸۹
- **فخر رازی و تفسیر کبیر**/ زهرا شفاعی/ سال ۱۳۸۹
- **صفی علیشاه و تفسیرش**/ بهروز ثروتیان/ سال ۱۳۸۹
- **راهنمای نرم‌افزارها و پایگاه‌های قرانی**/ اکبر ثقفیان/ سال ۱۳۸۹
- **جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی، سیاسی ایران**/ رسول جعفریان/ چاپ سوم۱۳۸۹.
- **گزیده‌مقالات کتاب ماه ادبیات درباره نقد کتاب**/دکتر احمد خاتمی/سال ۱۳۸۹
- **کلیات و نقد آثار**(گزیده مقالات کتاب ماه کلیات درباره نقد کتاب) / داریوش مطلبی و دکتر مهدی علیپور حافظی/ سال ۱۳۸۹
- **جستاری دیگر** (نقدبرخی رمان‌های برگزیده) / فرخنده حق‌شنو سال ۱۳۸۹
- **ملاصدرای شیرازی و تفسیرش**/ مجید فلاح‌پور / سال ۱۳۸۹
- **مجموعه مقالات سومین گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی**/دکتر محسن محمدی/ سال ۱۳۸۹
- **نمایشنامه پنج‌شنبه**/ جمشید خانیان/ سال ۱۳۸۹
- **فارابی**/ دکتر نصرالله حکمت/ سال۱۳۸۹

ـ **دریچهٔ صبح** (بازشناسی زندگی و سخن سعدی)/ تألیف کاووس حسن لی/ ۱۳۸۹

ـ **مشاهیر** (دفتر اول) / علی اوجبی/ ۱۳۹۰

ـ **اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم** (جلد چهارم)/ مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری/ ۱۳۹۰

ـ **اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم** (جلد پنجم)/ مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری/ ۱۳۹۰

اسنادی از اشغال ایران در جنگ جهانی دوم (لاتین)/ مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری/ ۱۳۹۰

ـ ارمغان نقد تألیف احد فرامرز قراملکی و همکاران/ تهیه و تنظیم فرشته ابوالحسنی نیارکی/ ۱۳۹۰

ـ **فرهنگنامهٔ رمزهای غزلیات مولانا**/ تألیف رحمان مشتاق مهر/ ۱۳۹۰

ـ **خواجه پژوهی** (مجموعه مقالاتی به قلم گروهی از نویسندگان) / به کوشش دکتر عبدالله صلواتی/ ۱۳۹۰

ـ **مجموعه مقالات ششمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی**/ بـه کوشـش دکتـر قدسیه رضوانیان/ ۱۳۹۰

ـ **دیدار** (نقد و بررسی آثار برگزیده جشنواره‌های فرهنگی) / تهیه و تدوین دبیرخانه جشنواره نقد کتاب/ (دفتر دوم) ۱۳۹۰

ـ **گنابادی و تفسیر بیان السعادهٔ** (ایرانیان و قرآن) / تألیف مهدی کمپانی زارع/ ۱۳۹۰

ـ **تفسیر قرآن کریم و روش‌های آن** (ایرانیان و قرآن)/ تألیف عزت‌الله مرتضایی/ ۱۳۹۰

ـ **تجلی قرآن در غزلیات سعدی**/ تألیف محمدرضا سهرابی نژاد/ ۱۳۹۰

ـ **اسفراینی و تفسیر تاج التراجم** (ایرانیان و قرآن/ تألیف حسن بشارتی راد/ ۱۳۹۰

ـ **مجموعه مقالات فردوسی پژوهی** (دفتر اول)/ به کوشش منوچهر اکبری/ ۱۳۹۰

ـ **فرهنگنامهٔ زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند** / تألیف سید کمال حاج سید جوادی/ ۱۳۹۰