بسم الله الرحمن الرحیم

نقد برتر

مجموعه مقالات منتخب چهاردهمین جشنواره نقد کتاب

تهیه و تنظیم: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب

خانه‌کتاب

آذر ۱۳۹۶

سرشناسه: جشنواره نقد کتاب (چهاردهمین : ۱۳۹۶ : تهران)
عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات منتخب چهاردهمین جشنواره نقد کتاب: مجموعه مقالات منتخب چهاردهمین جشنواره نقد کتاب/ تهیه و تنظیم دبیرخانه جشنواره نقد کتاب.
مشخصات نشر: تهران : خانه کتاب ، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۴۸۴ص .
فروست: خانه کتاب؛ ۶۱۵.
شابک: ۲-۴۴۲-۲۲۲-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
عنوان دیگر: مجموعه مقالات منتخب چهاردهمین جشنواره نقد کتاب.
موضوع: نقد کتاب -- ایران
موضوع: *Book reviewing -- Iran*
موضوع: جشنواره‌ها -- ایران -- تهران
موضوع: *Festivals -- Iran -- Tehran*
شناسه افزوده: خانه کتاب
شناسه افزوده: جشنواره نقد کتاب. دبیرخانه
رده بندی کنگره: ۱۳۹۶ ۵ ج ۷ ن/ PN ۹۸
رده بندی دیویی: ۰۲۸/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۴۹۹۲۸۷۱

خانه‌کتاب ۶۱۵

عنوان: نقد برتر: مجموعه مقالات منتخب چهاردهمین جشنواره نقد کتاب
مؤلف: گروهی از نویسندگان
تهیه و تنظیم: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب
ناشر: خانه کتاب
طراح جلد: بابک صفری
صفحه‌آرا: عسگر ابراهیمی
ناظر چاپ: رحمان کیانی
نوبت چاپ: اول، آذر ۱۳۹۵
شمارگان: ۵۰۰ نسخه
بها: ۳۰۰۰۰ تومان
شابک: ۲-۴۴۲-۲۲۲-۶۰۰-۹۷۸

تهران: خیابان انقلاب، بین برادران مظفّر(صبا) و فلسطین جنوبی، پلاک ۱۰۸۰، مؤسسه خانه کتاب، **تلفن:** ۸۸۳۴۲۹۸۵

فهرست

مقدمه ۷
«بازشناختی از دانش‌شناسی: دیدگاهی واگرا یا همگرا در علم اطلاعات و دانش شناسی»،
علی جلالی دیزجی/ ۹
«نقد و بررسی فهرست نسخ خطی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ج. ۲۸) »،
پریسا کرم رضایی/ ۲۹
«تأملی بر کتاب درآمدی به نظام حکمت متعالیه (جلد سوم): انسان شناسی»،
محمدرضا ارشادی نیا/ ۶۵
«انگارۀ رشد فلسفه در دوران صفویه و نقدهای عجولانه بر منتقدان اندیشۀ صدرایی»،
محمود هدایت افزا/ ۸۳
«نقد و بررسی کتاب ارسطو»، حمیدرضا محبوبی آرانی/ ۱۰۷
«انتشاری نه چندان خوش خوان از کتابی خوشخوان: نقد و بررسی کتاب درآمدی به
متافیزیک معاصر»، مهدی امیریان/ ۱۳۳
«منصب بابیت امامان در ترازوی نقد و بررسی محتواشناسانه با توجه به کتاب رازداران
حریم اهل بیت (ع)»، نعمت الله صفری فروشانی/ ۱۴۷
«هوش و گوش خود بدین پاداش ده: نقدی بر گزارش آرای تربیتی جاحظ در جلد
نخست آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن...»، بهروز رفیعی/ ۱۷۵
«نقد روش شناختی کتاب التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب»، سید هدایت جلیلی/ ۱۹۱
«نوشته‌ای قابل تحسین همراه با گلایه‌های چند در نقد و بررسی کتاب اصول
حقوق مالکیت فکری»، علی رضا محمدزاده وادقانی/ ۲۲۱

«حقوقی برای رسانه یا رسانه‌ای برای حقوق: نقدی بر کتاب حقوق مالکیت
فکری آفرینش‌های رسانه‌ای»، پژمان محمدی/ ۲۴۵
« درباره زبان فارسی افغانستان»، نامه فرهنگستان، مسعود قاسمی/ ۲۶۷
«بررسی و نقد کتاب راه‌بردهای یادگیری Les stratégies d'apprentissage»،
کامیار عبدالتاجدینی/ ۲۹۷
«فرهنگ؟ دانشنامه؟ کارا؟ نغمه های ناساز»، حسن هاشمی میناباد/ ۳۱۷
«نگاهی به کتاب نگاشت توضیحی نظریه های معماری و هنر»، هما افراسیابی/ ۳۴۱
«بررسی و نقد رساله‌های شعری فلاسفهٔ مسلمان از فن شعر ارسطو...»،
داوود عمارتی مقدم/ ۳۵۱
«نقدی بر کتاب جستارهایی درباب نظریه روایت و روایت‌شناسی»، هادی یاوری/ ۳۷۱
«خوانش باختینی رمان حیاط خلوت»، محمود رنجبر/ ۳۹۳
«با کاروان قصیده»، مهدی فیروزیان/ ۴۱۳
« حاشیه‌ها بر و خاطره‌ها از سفرنامهٔ ابن بطوطه پارسی گردان»،
سید حسین رضوی برقعی/ ۴۳۹
« تجلی شاعرانهٔ باد: واکاوی اشعار پروین دولت آبادی»، کیمیا امینی/ ۴۵۷

مقدمه

مقالات بیست‌ویک‌گانهٔ حاضر برآمدهٔ گردآوری و مرور ۹۰۰ مقاله و گزینش، ارزیابی و داوری نهایی ۷۸۰ مقالهٔ انتقادی است که در سال گذشته در حوزه‌های گوناگون منتشر شده‌است. این مقالات برگزیده و شایستهٔ تقدیر از جهات مختلفی قابل تأمل و بررسی است. نخست‌آنکه هنوز در این کشور عده‌ای اهل قلم بخشی از وظیفهٔ علمی خود را مواجههٔ مسئولانه با آثار منتشرشده می‌دانند. درواقع، برخی خوانندگان کتاب مانند مصرف‌کنندگان منفعل عمل می‌کنند. مطلبی را می‌خوانند و آن را می‌پسندند یا نمی‌پسندند و دیگر دربارهٔ این حس پسند و ناپسند چندان تأمل نمی‌کنند، یا فرصت نشر تأملات خود را ندارند. اما حاصل کار یکی است، دیگران از بازتاب این‌گونه کتاب‌ها در ذهن آنان بی‌خبر می‌مانند. در مقابل، برخی خوانندگان جدی و باریک‌بین، رفتاری پویا با آنچه می‌خوانند در پیش می‌گیرند و با نویسنده وارد گفت‌وگوی سازنده و تأثیرگذاری می‌شوند که در قالب نقد پدیدار می‌گردد.

از این منظر، نقد کتاب نه خرده‌بینی صرف است نه ایرادگرفتن و نه مخالفت با نویسنده، بلکه فراتر از همهٔ آن‌ها احترام‌گذاشتن به تلاش فکری نویسنده و درعین‌حال جدی‌گرفتن اندیشه‌های شخصی خویش است. منتقد در مقام نقد، هم‌زمان با نقد خود به دیگران نشان می‌دهد که دربارهٔ اثری سخن می‌گوید که آن را شایسته تأمل و اندیشه‌ورزی دیده‌است و درعین‌حال به خود و داوری سَخته خویش احترام می‌گذارد و در این میان خوانندگان دیگر را به داوری دربارهٔ داوری و نقادی خود فرامی‌خواند.

بدین‌ترتیب، نقد کتاب اندیشه‌های مندرج در کتاب و پژواک آن را در ذهن منتقد، به خوانندگان منتقل می‌کند و زمینهٔ شکل‌گیری و گسترش تفکر نظام‌مند و عالمانه را فراهم می‌سازد. منتقد بدین‌معنا یکی از اضلاع سه‌گانهٔ اساسی فعالیت علمی است. اگر نویسنده کتابی بنویسد و خواننده آن را نشناسد یا نخواند یا منفعلانه بخواند، فعالیت علمی شکل نگرفته و سنت علمی پایه‌گذاری نشده‌است. اگر هم منتقدی در کار نباشد و فقط کسانی تولیدکننده و دیگرانی مصرف‌کنندهٔ صرف باشند، باز فعالیت علمی صورت نمی‌گیرد. منتقد در این میان مانند کاتالیزور عمل می‌کند، هم خواننده را شریک لذت خویش

می‌کند و هم سر نخ دنبال‌کردن ایده‌های اساسی نویسنده را به دست او می‌دهد و هم‌زمان ذائقهٔ او را ارتقا می‌دهد.

منتقد از طریق دانش و تجربهٔ حرفه‌ای خویش لایه‌های پنهان و تلویحات متن را بر خوانندگان آشکار می‌کند و هم‌زمان کاستی‌های موجود در متن یا تعارضات آن را برملا می‌سازد و با منش و روش مسئولانهٔ خود، دشواری‌های مسیر فعالیت علمی را اندکی هموار می‌سازد. البته این همه کنش نقد نیست، با این‌همه بخش مشهود آن است. لذا شایسته است که این کنش مغفول نماند و از این کنش‌گران عرصهٔ علم به‌شکلی درخور ستایش شود.

نشر مجموعهٔ مقالات منتخب چهاردهمین جشنوارهٔ نقد کتاب، که به‌همت مؤسسهٔ خانهٔ کتاب سالانه انجام می‌شود، اقدامی است چندجانبه برای ترویج فرهنگ انتقادی، حمایت از نشر، و تشویق منتقدان جدی، و یاری‌رسانی به خوانندگان. مقالات حاضر از نظر ساختاری و محتوایی چه‌بسا در یک حد نباشند و اندکی فراز و فرود داشته باشند. همچنین همهٔ عرصه‌های علمی را پوشش نمی‌دهند، اما حاصل تلاش جمعی داوران و همهٔ دست‌اندرکاران عرصهٔ نقد و گردانندگان مؤسسهٔ خانهٔ کتاب همین بوده‌است. درواقع، در سال گذشته همچون سال‌های قبل در برخی رشته‌ها یا اصولاً نقد چشم‌گیری منتشر نشده بود یا نقدها، به‌دلیل کاستی‌های ساختاری و محتوایی، به مرحلهٔ داوری نهایی و گزینش نرسیدند. به همین سبب، این مجموعه می‌تواند از منظر آسیب‌شناختی فرهنگ نقد در کشور بررسی شود و درآمدی باشد برای فهم بهتر موقعیت نقد علمی در جامعه و علل آن.

نشر این مجموعه کمترین گامی است که در جهت قدردانی از نقادان جدی و معرفی آن‌ها به جامعه می‌توان برداشت. این مجموعه حاصل فعالیت جمعی نویسندگان، ناقدان، داوران، و یکایک دست‌اندرکاران جشنوارهٔ نقد کتاب به‌شمار می‌رود. از همهٔ آن‌ها و کسانی که دغدغهٔ کار علمی در این کشور دارند سپاس‌گزاریم.

سیدحسن اسلامی اردکانی
دبیر علمی چهاردهمین جشنوارهٔ نقد کتاب
۱۳۹۶/۹/۱۲

بازشناختی از دانش‌شناسی:
دیدگاهی واگرا یا همگرا در علم اطلاعات و دانش‌شناسی*

● علی جلالی‌دیزجی
دانشیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی/dizaji@yahoo.com

■ **ریسمان‌باف، امیر و رحمت‌الله فتاحی، ۱۳۹۵، بازشناختی از دانش‌شناسی: جُستارهایی در علم اطلاعات و دانش‌شناسی، تهران، نشر کتابدار، ۵۳۲ ص، ۵۰۰نسخه، شابک: ۸-۱۳۵-۲۴۱-۶۰۰-۹۷۸.**

چکیده

عنوان رشته‌ای علمی که پیشینهٔ تاریخی طولانی به قدمت تمدن انسان بر روی کرهٔ خاکی دارد و درون‌مایهٔ اصلی آن نیاز و تلاش فکری و علمی انسان یعنی اطلاعات و دانش است، چندین مرتبه تغییریافته و اخیراً در داخل کشور به علم اطلاعات و دانش‌شناسی تبدیل شده‌است. هر تغییری در عنوان برای بیان ایده‌ای جدید شکل‌گرفته و ریشه در مسائل گوناگونی دارد. این تغییرات با هدف ایجاد سازگاری بیشتر با محیط و توصیف و تبیین شرایط و مسائل موجود قلمرو موضوعی صورت گرفته‌است. اطلاعات و دانش همواره هستهٔ اصلی این رشته در تحولات دانشی انسان، در پی تغییرات عموماً اجتماعی و فناورانهٔ در دسترس بوده و تغییر عنوان نیز ناشی از آن است. متخصصان رشته متناسب با هر تحولی، بسترسازی لازم را برای درک بیشتر فلسفه، ماهیت، هویت و کارکرد رشته و رابطهٔ آن با سایر علوم به‌منظور ارتباطی پایدار و سازنده فراهم آورده‌اند. واژهٔ دانش مستتر در علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی تا سه دههٔ اخیر عموماً از بعد اطلاعی و عینی مورد توجه علوم بوده و سپس به‌واسطهٔ بستر فکری هرمنوتیک تفسیر دیگری یافت و دامنهٔ

*. فصلنامه نقد کتاب اطلاع‌رسانی و ارتباطات، س سوم، ش ۱۲، زمستان ۱۳۹۵.

مفهومی آن در بعد دانشی و انتزاعی اهمیت زیادتری پیدا کرد و تحولات علمی دیگر را رقم زد. اثر در دست نقد با عنوان بازشناختی از دانش‌شناسی: جستارهایی در علم اطلاعات و دانش‌شناسی در پاسخ به نیازهای حرفه‌ای و پرسش‌های جدید مربوط به ماهیت رشته در ارتباط با بعد دانشی آن و توجیه تغییر جدید عنوان به علم اطلاعات و دانش‌شناسی در کشور نوشته شده‌است. نوشتهٔ حاضر می‌کوشد تا با دیدی انتقادی ابعاد متفاوت محتوایی و ساختاری آن را بازگو کند.

کلیدواژه
فلسفهٔ کتابداری، فلسفهٔ اطلاعات، فلسفهٔ دانش‌شناسی، علم اطلاعات، نقد اطلاعات و دانش‌شناسی.

مقدمه

رشته‌ای علمی که پیشینه‌ای طولانی به قدمت تمدن انسان بر روی کرهٔ خاکی دارد و درون‌مایهٔ اصلی آن نیاز و تلاش فکری و علمی انسان یعنی اطلاعات و دانش است، در طول تاریخ حیات خویش در داخل و خارج کشور دستخوش تغییر در عنوان بوده و با عناوینی چون کتابداری[۱]، علوم کتابداری[۲]، علم دکومانتاسیون[۳]، علم اطلاعات یا اطلاع‌رسانی[۴]، علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی[۵] فعالیت کرده‌است و عنوان رشته در داخل کشور اخیراً به علم اطلاعات و دانش‌شناسی[۶] تغییریافته است. واژه‌ها در هر زبانی برای بیان مفاهیم گوناگون و نشان‌دادن تغییرات شکلی و معنایی آن‌ها به‌منظور ارتباط مؤثر و نیز انتقال پیام و اطلاعاتی به‌کار می‌روند که در شکل‌گیری دانش نقش اساسی ایفا می‌کنند. ازاین‌رو، تغییر عنوان رشته یک پدیدهٔ ساده و اتفاقی محسوب نمی‌شود و هر تغییری در عنوان برای بیان ایده‌ای جدید شکل‌گرفته و ریشه در مسائل گوناگونی مانند تغییر در دیدگاه‌ها و بسترهای فکری موجود، رشد و تحولات زبانی، تاریخی، اجتماعی و فناورانه داشته‌است و درواقع با هدف ایجاد سازگاری بیشتر با محیط و توصیف و تبیین شرایط و مسائل نوین قلمرو موضوعی صورت گرفته‌است. درواقع، اطلاعات و دانش در طول سابقهٔ تاریخی خود همواره هستهٔ مرکزی رشته را تشکیل داده‌است، اما تحولات دانشی انسان و تغییرات عموماً اجتماعی و فناورانهٔ در دسترس، سرچشمهٔ تغییرات اساسی در دیدگاه اجتماعی نسبت به اطلاعات و دانش بوده و چنین تغییر دیدگاهی نیز به‌نوبهٔ خویش منجر به تغییر عنوان رشته شده‌است. طبیعی است که در پی هر تحولی در عنوان، متخصصان رشته تلاش کرده‌اند تا متناسب با تحولات به‌وجودآمده، بسترسازی لازم را برای درک بیشتر فلسفه، ماهیت، هویت و کارکرد رشته و رابطهٔ آن با سایر علوم فراهم سازند و به ارتباطی پایدار و سازنده با مصرف‌کنندگان اطلاعات از گروه‌های اجتماعی مختلف و متخصصان رشته‌های علمی دیگر نزدیک به رشته، دست یابند. به این منظور، تاکنون

آثاری چند به زبان فارسی برای تبیین قلمرو نظری، فلسفی و ماهیت این علم نوشته شده‌است. واژهٔ دانش هرچند در طول تاریخ علم همواره در حوزه‌های گوناگون علمی به‌کار رفته و برای آن‌ها با اهمیت بوده‌است، ولی تا اواخر دههٔ ۱۹۷۰ عموماً از بُعد اطلاعی و عینی آن موردتوجه بوده و در دامنهٔ مطالعاتی رشتهٔ علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی قرار می‌گرفت. از این تاریخ به بعد در بستر الگوی فکری هرمنوتیک تفسیر دیگری پیدا کرد و دقت در دامنهٔ مفهومی آن به‌لحاظ بعد دانشی و انتزاعی اهمیت زیادتری یافت. چنان که حسن زاده در مقاله‌ای تحت عنوان مروری بر پیوند مدیریت دانش با علوم اطلاعات به بررسی این رابطه پرداخته‌است (حسن زاده و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۳)، واژهٔ دانش از آن پس به موضوع کانونی بدل شد و تحولات علمی دیگر را رقم زد. اثر در دست نقد با عنوان بازشناختی از دانش‌شناسی: جستارهایی در علم اطلاعات و دانش‌شناسی به‌واقع در پاسخ به نیازهای حرفه‌ای روز و پرسش‌های جدید در حیطهٔ ماهیت رشته در مواجهه با بعد دانشی آن، به‌ویژه توجیه تغییر جدید در عنوان به علم اطلاعات و دانش‌شناسی در سطح کشور به رشتهٔ تحریر درآمده‌است.

معرفی نویسندگان و کتاب

کتاب بازشناختی از دانش‌شناسی: گفتارهایی در علم اطلاعات و دانش‌شناسی اثری از امیر ریسمان‌باف و رحمت‌الله فتاحی است که در ابتدای سال ۱۳۹۵ توسط نشر کتابدار انتشار یافته‌است. امیر ریسمان‌باف متولد بیست‌وهفت خرداد ۱۳۵۹ است. تحصیلات کارشناسی خود را در رشتهٔ علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی به تاریخ تیرماه ۱۳۸۳ در دانشگاه شهید چمران اهواز به‌پایان رسانده و کارشناسی ارشد را نیز از همین دانشگاه در تاریخ خرداد ۱۳۸۶ اخذ کرده‌است و پایان‌نامهٔ خود را با عنوان بررسی کمی- موضوعی و کتاب‌شناختی اطلاعات فنی تولید شده در سازمان آب و برق خوزستان در طی سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۸۴ و تحلیل موانع اجتماعی موجود بر سر راه کارشناسان این سازمان در دسترسی و مصرف اطلاعات فنی موجود نگاشته است. او شهریور سال ۱۳۹۱ در مقطع دکتری رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد پذیرفته شد و تحصل خود را ادامه داده‌است. به‌لحاظ سابقهٔ حرفه‌ای، از دی ماه سال ۱۳۸۴ در سمت کارشناس ارشد کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی سازمان آب و برق خوزستان و شرکت منطقه‌ای آب خراسان رضوی به خدمت مشغول بوده‌است. مدیریت اطلاعات، مدیریت دانش، مدیریت کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی، ذخیره و بازیابی اطلاعات و اشتراک‌گذاری دانش از موضوعات موردعلاقهٔ مطالعاتی ایشان است. تعداد زیادی مقاله در مجلات و همایش‌های داخل کشور منتشر کرده‌است و بخشی از همین کتاب هم انعکاس مقالات اوست. دکتر رحمت‌الله

فتاحی استاد فرهیخته و اثرگذار رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد است. ایشان درجهٔ کارشناسی خویش را در رشتهٔ زبان و ادبیات انگلیسی از دانشگاه فردوسی به سال ۱۳۵۳ دریافت کرده‌اند. مقطع کارشناسی ارشد را در رشتهٔ کتابداری دانشگاه تهران سپری کرده و به اخذ این درجه در سال ۱۳۵۸ نائل آمدند و با درجهٔ دکتری در رشتهٔ علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه نیوساوت ولز استرالیا فارغ‌التحصیل شدند. آثار مفید و متعددی از ایشان در زمینهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی به زبان‌های فارسی و انگلیسی منتشر شده و ازنظر آثار علمی در داخل و خارج کشور به‌خوبی شناخته شده‌اند. مهم‌ترین تخصص ایشان حوزهٔ موضوعی سازماندهی اطلاعات و مدیریت کتابخانه‌ها و مراکز اطلاع‌رسانی است و به‌جز تدریس و مدیریت گروه و دانشکده در دانشگاه فردوسی مشهد، ریاست انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران را بر عهده داشته‌اند و با کمیته برنامه‌ریزی درسی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و سایر نهادها و سازمان‌ها همکاری نموده‌اند. از برجسته‌ترین آثار علمی ایشان ترجمهٔ ویرایش دوم قواعد فهرست‌نویسی انگلوامریکن است. شرح کامل زندگی‌نامه، فعالیت‌ها و آثار ایشان در مجموعه‌ای با عنوان گوهر ماندگار توسط شاخهٔ خراسان انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران چاپ و منتشر شده‌است.

نویسندگان بازشناختی از دانش‌شناسی، هدف از نگارش آن را نه یک دستنامه، بلکه مجموعه گفتارهایی می‌دانند که هم مسائلش و هم چگونگی پرداختن به مسائل در آن، بر یک زمینهٔ نظری بنا شده‌است و بیشتر از جنس تحلیل و پرداخت مفهومی در زمینهٔ فلسفهٔ اطلاعات و دانش و ماهیت علم اطلاعات و دانش‌شناسی است. آن‌ها آن را برخلاف کتاب‌شناختی از دانش‌شناسی که بنا به‌نظر نویسندگان کتاب تا حد زیادی آموزشی بوده‌است، کتابی دانسته‌اند که در بنیاد متناسب با ساختار معمول کتاب‌های آموزشی و درسی نگاشته نشده، بلکه کتابی مسئله‌محور است. آن‌ها امیدوارند دستاوردهای این اثر سهیم‌شدن در زمینه‌سازی برای نقش‌آفرینی بیشتر، آگاهانه‌تر و عالمانه‌تر پژوهشگران حوزهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی در گذار تاریخی از پارادایم اطلاع‌مداری به دانش‌مداری، پشتوانه‌ای برای بازنگری برنامه‌های درسی و اقدام عملی در تأمین خدمات و بروندادهای حرفه‌ای دانش‌مدار باشد.

محتوا، مزایا و کاستی‌ها

کتاب در دست نقد مشتمل‌بر ده فصل است که در پنج بخش سازمان یافته‌است. از این ده فصل، هشت فصل تألیف و دو فصل دیگر ترجمه است. پدیدآورندگان اثر مدعی هستند که به‌دلیل گستردگی موضوعی علم اطلاعات و دانش‌شناسی و تجربهٔ تخصص‌گرایی درون رشته‌ای فقط

ده مسئله از ده‌ها زیر حوزه و مسئلهٔ قابل‌طرح را برای پرداخت مفهومی انتخاب کرده‌اند؛ لذا آن را فاقد جامعیت می‌دانند. به‌عنوان مثال، به مباحثی چون اطلاع‌سنجی و علم‌سنجی، مدیریت دانش و سواد اطلاعاتی به‌صورت گذرا پرداخته شده‌است.

کتاب به‌لحاظ محتوا، در بخش اول، هدف ارائهٔ تحلیلی از سرشت و زمینهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی، سرشت بین‌رشته‌ای را دارد و در این بخش به کلیت رشته می‌پردازد؛ بنابراین، فصل اول به مسائلی مانند مفهوم دانش و دانش‌شناسی، تمایزها و تشابه‌های دانش‌شناسی با معرفت‌شناسی و مدیریت دانش با مدیریت اطلاعات می‌پردازد و درصدد است دوگانه‌انگاری ناشی از دوگانهٔ اطلاعات در برابر دانش را حل کند و در این بعد گسترش دامنهٔ مفهومی و عملی رشته به‌دلیل سرشت پیچیده و انتزاعی‌تر دانش نسبت به اطلاعات و نیز تقویت ابعاد انسان‌مدارانه و اجتماعی رشته را از پیامدهای تأکید بیشتر بر مفهوم دانش در رشته و حرفه می‌پندارد. فصل دوم، عنوان دانش‌شناسی را به بحث می‌گذارد و با تکیه بر نظر و استدلال زینس، علم اطلاعات را متمرکز بر بنیادهای دانش عینی و جنبه‌های میانجی‌گرایانه و فناورانه معرفی می‌کند که به همراه معرفت‌شناسی، فلسفه علم، جامعه‌شناسی دانش و روش‌شناسی علم، جنبه‌های فرادانشی دانش بشر را بنا می‌نهد. در فصل سوم سرشت رشته در زمینه‌ای گسترده‌تر از فضای درون رشته‌ای و در پیوند با دیگر رشته‌ها بررسی می‌شود و این هدف را دنبال می‌کند که با نقد زمینه‌های فکری فرارشته‌ای یا بین‌رشته‌ای‌بودن سرشت علم اطلاعات و دانش‌شناسی، ایدهٔ چندرشته‌ای‌بودن آن را مطرح نماید.

فصل چهارم که شاکلهٔ بخش دوم کتاب را ترسیم می‌کند مباحث متعدد مرتبط با موضوع تکامل انسان و اطلاعات چون مفاهیم دانش، رفتار اطلاع‌یابی، الگوی اطلاع‌یابی و مانند آن را می‌گشاید و می‌کوشد تا تحلیلی از روند تکوینی الگوهای رفتار اطلاع‌یابی را با تأکید بر مفهوم دانش عرضه کند و از آن به‌منزلهٔ تجربه‌ای مفید از گذار رشته از اطلاع‌محوری به دانش‌محوری یاد کند.

بخش سوم کتاب مشتمل‌بر دو فصل پنجم و ششم است که به‌ترتیب به موضوعات مدیریت مجموعه منابع اطلاعاتی و خدمات اطلاع‌رسانی ازنظر محتوا و شکل می‌پردازند و در فصل پنجم با تأکید بر خصوصیات فلسفهٔ پست‌مدرن، به لزوم مدیریت و ارائهٔ خدمات شخصی‌سازی‌شده مبتنی‌بر تحلیل دورهٔ تاریخی مجموعه محوری، کاربرگرایی و عصر شبکه‌ای و کتابخانه‌های دیجیتالی (با به‌کارگیری واژگان بازخورد، تعامل و شراکت و در مباحث فصل ششم به تبیین مفهوم خدمات اطلاع‌رسانی برپایهٔ تحولات فناورانه، تحولات نظری، جنبه‌های اجتماعی و عوامل دخیل در فضای کسب‌وکار تأکید می‌شود.

بخش چهارم شامل فصل‌های هفتم تا نهم کتاب است که حوزهٔ سازماندهی اطلاعات و دانش را هدف قرار داده‌است. در فصل هفتم موضوع دانش‌مداری در فهرست‌نویسی، در فصل هشتم مباحث جایگاه دانش و نظریه‌های دانش در حوزهٔ رده‌بندی منابع اطلاعاتی و در فصل نهم حوزهٔ سازماندهی دانش و تفاوت آن با سازماندهی اطلاعات را به بحث می‌گذارد. فصل نهم کتاب هم در ضرورت و نیاز دانش‌مدارکردن حوزه‌هایی چون فهرست‌نویسی، رده‌بندی و بررسی تفاوت ماهوی دو مبحث دانش‌مداری و اطلاع‌مداری در حوزهٔ فهرست‌نویسی و رده‌بندی است.
بخش پنجم کتاب در فصل دهم خلاصه شده‌است و به تشریح ابعاد کارکرد اجتماعی نهادهای حرفه‌ای (کتابخانه‌ها و مراکز اطلاع‌رسانی) در جوامع اطلاعاتی می‌پردازد و معطوف به چگونگی تحقق آرمان دسترسی همگانی به اطلاعات و تأمین عدالت اجتماعی (کارکرد تعادلی) در این جوامع است.

نویسندگان اثر مخاطبان اصلی کتاب را اعضای هیئت‌علمی و دانشجویان، دانش‌آموختگان و متخصصان ارشد حوزهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی درنظر گرفته‌اند که پیش‌زمینهٔ نظری کافی دربارهٔ مسائل و مفاهیم رشته و حرفه را دارند و استفاده از آن را به‌عنوان منبعی کمک-آموزشی در سطح تحصیلات تکمیلی دانسته‌اند. بررسی محتوای کتاب هم نشان می‌دهد که گروه مخاطبان مذکور و پژوهشگران و صاحب‌نظران علاقه‌مند به مطالعات نظری و فلسفی در رابطه با ماهیت و فلسفهٔ اطلاعات و دانش می‌توانند از این کتاب در زمینه‌های علمی و پژوهشی استفاده کنند.

در این بخش از نوشته به مزایای کتاب به شرح زیر می‌پردازیم:

نکتهٔ اول این است که نویسندگان کتاب در تحلیل مفهومی دانش به دو حوزهٔ معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دنیای فلسفه توجه کرده‌اند و در تحلیل هستی‌شناسیِ مفهوم واژهٔ دانش، به تقسیم‌بندی عوالم سه‌گانه از آرای کارل ریموند پوپر متوسل شده‌اند (ص ۲۵). هرچند آن‌ها در بهره‌برداری از این دیدگاه و برقراری ارتباط آن با حوزهٔ بین‌رشته‌ای مدیریت دانش و مبحث دانش ضمنی و دانش صریح (عینی)، از عبارت «با اندکی مسامحه» استفاده نموده‌اند و دانش ضمنی و صریح را در عالم دوم و عالم سوم پوپر جای‌داده‌اند -که تعبیر صحیحی است- اما از این نکته غفلت کرده‌اند که مطابق نظریات هستی‌شناسی پوپر سه عالم وجود دارد که عالم اول با کدهای بنیادین هستی یا «اشیاء مادی و پدیده‌هایی سروکار دارد که به‌صورت ماده و انرژی در جهان موجودند» (حری، ۱۳۷۲: ۱۴۵). پدیدآورندگان بدین ترتیب تحلیل خویش را ابتر و ناقص گذاشته‌اند و هیچ تحلیل و استدلالی در نوشتهٔ آن‌ها مشاهده نمی‌شود که مبتنی‌بر آن عالم اول پوپر در نگاه آن‌ها به مدیریت دانش و به‌تبع آن به دانش ضمنی و صریح مرتبط باشد و این‌که این

عالم در مدیریت دانش در چه جایگاهی قرار دارد و تحلیل مفهومی و نقش آن چیست؟ انتظار می‌رفت که برای درک مناسب‌تر و کامل‌ترکردن بحث برای مخاطبان به این موضوع و رابطهٔ آن با دو دانش مذکور بیشتر پرداخته شود.

مطلب دوم قابل‌بیان این است که پدیدآورندگان اثر در دو سرفصل «دانش‌شناسی: مفهوم و گستره» و «شبههٔ این همانی دانش‌شناسی و معرفت‌شناسی» تلاش کرده‌اند با توصیف اهداف و رسالت دو حوزهٔ معرفت‌شناسی و نیز دانش‌شناسی و نیز حیطهٔ فلسفه و علم، بین آن‌ها به‌لحاظ دامنه و گسترهٔ فعالیت‌ها، نوعی مرزبندی ایجاد کنند تا از این طریق کاربرد واژهٔ دانش‌شناسی را در تغییر نام فارسی رشته به علم اطلاعات و دانش‌شناسی توجیه نمایند (ص ۲۴-۳۴). هرچند نویسندهٔ این سطور هم استفاده از واژهٔ دانش‌شناسی در عنوان رشته را به‌جهت این‌که دانش یکی از درون‌مایه‌ها و دامنه‌های اصلی رشته است، محل ایراد نمی‌داند؛ ولی معتقد است مرزبندی بین دو واژهٔ موردنظر باید با دقت‌نظر بیشتری صورت گیرد؛ چراکه نویسندگان کتاب چهار دلیل برای تمایز میان این دو حوزه بیان کرده‌اند که در دلیل اول و دوم (ص ۳۰) به تمایز و تفاوت ماهوی فلسفه و علم پرداخته‌اند و معرفت‌شناسی را به‌لحاظ سرشت، فلسفی دانسته‌اند درحالی‌که دانش‌شناسی را وابسته به علم انگاشته‌اند؛ اما در حوزهٔ معرفت‌شناسی، نویسندگان مختلف به شیوه‌های متفاوتی از شناخت و کسب معرفت اشاره کرده‌اند که ازجملهٔ آن‌ها دو شیوهٔ بسیار مرسوم قیاس و استقراء است. هرچند رشتهٔ فلسفه به‌لحاظ ماهیت از شیوهٔ قیاس و به‌عبارت‌دیگر شناخت جوهری بهرهٔ زیادی می‌برد؛ ولی شاخه‌ای از فلسفه هم خود الگوی استقراء را پایه‌ای برای شناخت معرفی کرده‌است و ازسوی‌دیگر، این دو شیوه در همهٔ علوم ازجمله علم اطلاعات و دانش‌شناسی برای دستیابی به علم هر حوزه‌ای به‌کار می‌رود. همچنان‌که رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی و علوم اجتماعی و انسانی برخلاف نظر نویسندگان اثر صرفاً از کمی‌گرایی یا جزیی‌نگری از دیدگاه استقراء استفاده نمی‌کنند؛ بلکه شیوهٔ قیاس یا انتزاع در کلیهٔ امور پژوهشی این علوم جایگاه ویژه‌ای دارد. البته در تعاریف موجود در متون همچنین دیدگاهی مطرح نمی‌شود، مثلاً قانع بصیری (۱۳۷۳، ص ۱۴۵) در اثر خود تعریف زیر را از علم ارائه کرده‌است:

«علم عبارت است از تجربیات آدمی که در ساختاری تئوریک، صورتی تجریدی به خود گرفته‌اند و می‌توانند موجب حرکت بعدی یا راهنمای حرکت بعدی شوند. علم تجرید تعینات است و یا تجرید تجربیات است.»

ازاین‌رو، استدلال سوم آن‌ها (ص ۳۱) برای استفاده از مفاهیم تعیین و تبیین به‌جهت کنکاش‌های ناظر به چیستی، مبنای نظری محکمی جهت تمایز میان دو حیطه ندارد، چنان‌که خود آن‌ها هم (ص ۳۱، پانویس ۴) اقرار کرده‌اند که در «این دیدگاه، اجتناب از واکاوی جوهری

مفاهیم و پدیده‌ها در پژوهش‌های متأثر از رویکرد کمی‌گرایانه، آن‌چه که به‌عنوان تعریف عملیاتی مفاهیم تحقیق خود را نشان می‌دهد... نوعی توافق اولیه در مفاهیم (و عمدتاً متغیرهای تحقیق) و به‌واقع، مبین گریز پژوهشگر از بررسی جوهری و فلسفی مفاهیم پژوهش است.» آن‌ها بیشتر از روی مسامحه از واژهٔ تبیین در نوشتهٔ خود استفاده می‌کنند؛ بنابراین انتظار می‌رود که خود نویسندگان در تبیین فلسفی موضوع موردنظر خویش از کاربرد چنین دیدگاهی دوری کنند. به‌علاوه، جداسازی با تکیه بر سرشت فلسفی معرفت‌شناسی و دانش‌شناسی به‌گونه‌ای که نویسندگان اشاره کرده‌اند این ایراد اساسی را دارد که مفهوم خلق دانش به‌عنوان مرز جدایی، در حوزهٔ مدیریت دانش به‌عنوان یکی از فرایندهای چرخهٔ حیات دانش محسوب می‌شود؛ یعنی زمانی که علم اطلاعات و دانش‌شناسی پرسش‌های دال بر چگونگی، نظیر چرایی زایش یا انسداد قابلیت‌های دانشی در افراد و سازمان‌ها را از طریق ثبت، دسترس‌پذیری، انتقال دانش و... پاسخ می‌دهد، خواسته یا ناخواسته نه‌تنها با انتزاع و خلق دانش سروکار دارد و خلق دانش نیز در زمرهٔ کارکردهای این رشته قرار می‌گیرد؛ بلکه آن‌ها با چنین استدلالی در دفاع از دانش، به‌نوعی خود را در حیطهٔ اطلاعات محدود ساخته‌اند که نقض غرض است.

به‌عنوان مطلب سوم به این موضوع اشاره می‌شود که پدیدآورندگان اثر هرچند تمام تلاش خویش را به‌کار بسته‌اند که در حیطهٔ نظری و کاربرد مفهومی واژه‌ها به‌دقت رفتار کنند، اما این خودآگاهی در مواقعی به سمت ناخودآگاهی سوق یافته‌است. برای مثال، آن‌ها در تمایز بین دانش‌شناسی و مدیریت دانش و تبیین موضوع (ص ۳۴-۳۵) به موضوع مدیریت دانش به‌منزلهٔ قلمرو مطالعاتی بین‌رشته‌ای نگاه کرده‌اند که در بیان تفاوت دانش‌شناسی و مدیریت دانش رویکرد و دیدگاه بسیار مفیدی است؛ اما در تشریح کارکرد رشته‌های دخیل در قلمرو بین‌رشته‌ای وقتی کارکرد علم اطلاعات را بیان کرده‌اند از واژهٔ اطلاعات در جملهٔ خویش، یعنی «تمرکز علم اطلاعات و دانش‌شناسی... بر مدیریت دانش عبارت است از تسهیل دسترسی به اطلاعات در سازمان‌ها، گروه‌ها، جوامع، محیط‌های تجاری، علمی و مانند آن، هر زمان به آن نیاز باشد» استفاده کرده‌اند. هرچند آن‌ها در انتهای جمله عبارت «ارزش‌آفرین بوده و قابلیت خلق دانش» را به‌کار گرفته‌اند که بر بعد دانشی مدیریت دانش تأکید کنند؛ ولی غفلت کرده‌اند که در عبارت‌پردازی خویش بهتر بود از واژهٔ «دانش» یا ترکیب «اطلاعات و دانش» به‌جای واژهٔ «اطلاعات» استفاده کنند؛ زیرا اگرچه به‌اعتبار نظریهٔ اطلاعات و مدل هرم سلسله‌مراتبی دانش، اطلاعات، جوهر اصلی سازندهٔ دانش است؛ اما به طوری که دانش‌فرد و ذاکری بیان می کنند، به‌تعبیر رویکرد چرخهٔ حیات دانش؛ «داده، دانش، اطلاعات محض و مسائل در چرخهٔ حیات دانش به‌کار رفته و اطلاعات جدیدی را تولید می کنند که خود حاوی دانش جدید است» (دانش

فرد و ذاکری، ۱۳۹۰: ۲۵) و درواقع همگی نقش دوبارهٔ داده را برای خلق اطلاعات جدید ایفا می‌کنند. البته این سهو در سطر چهارم از بند دوم صفحهٔ ۳۷ اصلاح شده و عبارت «دسترسی به اطلاعات و دانش در سازمان‌ها...» به‌کار رفته‌است.

سخن دیگر این‌که تغییر نام رشته یک اتفاق غیرمنتظره و ساده نبوده و نیست و هر تغییر نامی حاصل زمینه‌های متعدد پیشین، توسعه‌های جدید و نیز پردازش‌ها و پیرایش‌های پس از تغییر است. در زمینهٔ پرسش دربارهٔ ماهیت و کارکرد رشته پیشینهٔ طولانی و فراوانی تاکنون وجود داشته‌است که عموماً به‌دلیل عدم آشنایی عموم مردم و تلاش اندک متخصصان برای معرفی نظری و تبیین ماهیت آن نزد عوام و خواص بوده‌است. با تغییر نام سریع رشته از علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی به علم اطلاعات و دانش‌شناسی، سیل دوبارهٔ پرسش‌ها دربارهٔ نام جدید رشته، به‌ویژه از سوی برخی صاحبان اندیشه و متخصصان رشته‌های دیگر که احاطهٔ محدود و اندکی بر قلمرو نظری و عملی رشته دارند، سرازیر شد و از سوی دیگر، تغییر ناگهانی و بدون مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی جمعی برون‌رشته‌ای، موجب گمراهی برخی از داوطلبان جوان ورود به دانشگاه در انتخاب صحیح رشته خویش شد. به‌همین دلیل، ضرورت داشت بلافاصله پس از این تغییر نام رشته، تلاش مضاعفی در بازتعریف جایگاه و سرشت رشته، رسته‌ها و سمت‌های شغلی و حرفه‌ای و پیرایش و تبلیغ آن جهت نفوذ در نظام سازمانی و افکار مردمی صورت پذیرد. اگرچه پدیدآورندگان اثر حاضر هدف خود را بازشناختی از سرشت رشته عنوان کرده‌اند و تمایلی نداشته‌اند که هدفشان را محدود به توجیه تغییر نام رشته نمایند، اما ضرورت داشت افرادی از درون رشته دست به این کار مهم بزنند و به توجیه نام رشته بپردازند؛ لذا حتی این کوشش نویسندگان در راستای توجیه، استدلال و برازش نام جدید رشته باارزش و ستودنی است و امید است این بازشناسی رشته با نتایج حاصل از همایشی که به‌پیشنهاد نویسنده به‌زودی در موضوع بازطراحی ساختارهای نوین علم اطلاعات و دانش‌شناسی: گذشته، حال و آینده در دانشگاه علامه طباطبائی برگزار خواهد شد، کامل‌تر شود.

افزون‌بر این، فصل دوم کتاب که ترجمهٔ مقاله‌ای انگلیسی با همین عنوان است، مقاله‌ای عالمانه، تحلیلی و خیلی مفید است که شاید بتوان گفت شالودهٔ اصلی و پایهٔ نظری اثر حاضر را تشکیل می‌دهد؛ اما استفاده از عبارت Knowledge Science در انگلیسی و صورت فارسی «دانش‌شناسی» در نوشته ایراد دارد؛ زیرا این عبارت انگلیسی مرکب از دو اسم است که به‌صورت مضاف و مضاف‌الیه به‌کار رفته‌است و برابر فارسی آن‌ها هم دو واژهٔ دانش و علم است که هر دو مصدر هستند؛ بنابراین، هم در عبارت انگلیسی، کاربرد واژهٔ Science برای توضیح و تکمیل معنای واژهٔ Knowledge محدود است و هم در زبان فارسی استفاده از مضاف و مضاف‌الیه «علم

دانش» به‌ندرت به‌کاررفته و نامأنوس است. نویسندهٔ نقد هرچند آشنایی بلندمدتی با نام‌گذاری رشته در خارج و داخل کشور دارد و می‌داند که عناوینی چون Library Science, Library & Information Science و Information Science نام‌های آشنای به‌کاررفته در محیط‌های خارج کشور هستند؛ ولی جهت کسب اطمینان‌خاطر نسبت به نام‌گذاری رشته، مشابه آن‌چه در داخل کشور صورت گرفته‌است (علم اطلاعات و دانش‌شناسی)، دست به جستجویی ساده در اینترنت زد. در نتایج جستجو عبارات General Science, Web of Science, General Science, Science, Science Knowledge, Scientific Knowledge, Knowledge of Science و خود Knowledge Science مشاهده شد. این عبارت آخر فقط در عنوان یک مؤسسهٔ آموزش عالی علم و فناوری به‌نام School of Knowledge Science در ژاپن یافت شد که به آموزش اکتشافی دانش در حوزه‌های مختلف مشتمل‌بر چهار حیطهٔ موضوعی اصلی دانش اجتماعی[۷]، رسانه‌های دانش[۸]، دانش نظام‌ها[۹] و دانش خدمات[۱۰] می‌پردازد و موضوعات فرعی آن فلسفهٔ تحلیلی، ویتگنشتاین، معرفت‌شناسی و فلسفهٔ فکر و ذهن در زیرمجموعهٔ دانش اجتماعی، نظام‌های اطلاع‌رسانی یا اطلاعاتی در زیرمجموعهٔ رسانه‌های دانش، علم دانش[۱۱] در زیرمجموعهٔ دانش نظام‌ها؛ و یکپارچه‌سازی مهندسی سیستم‌ها و علم دانش، مهندسی دانش و مباحث فناورانه و سازمانی دانش در زیرمجموعهٔ دانش خدمات یافت می‌شود و نکتهٔ مهم این است که مباحث آموزشی عموماً رویکرد مدیریت دانش دارند؛ بنابراین، نویسنده‌ای که مقالهٔ او در کتاب فعلی ترجمه شده‌است از معدود افرادی است که بحث دربارهٔ انتخاب و کاربرد چنین عنوانی را برای رشته در خارج از کشور پیشنهاد کرده‌است. اگرچه اثرگذارترین شخصیت‌ها در قلمرو علم و دانش افراد خلاقی هستند که نام خویش را در اولین کاربرد مفاهیم و واژه‌ها ثبت کرده‌اند، ولی لازم است در استفادهٔ اولیه از عنوان پیشنهادی رشته بیشتر تأمل و اندیشه کرد که چرا در خارج چنین نگاهی کمتر یافت می‌شود؛ زیرا موضوع بسیار مهم در این اندیشه، مرزبندی همین رشته با سایر حوزه‌های علمی است که قرابت زیادی با رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی دارند؛ موضوعی که نویسندهٔ اصلی مقاله هم در مبحث علم اطلاعات از آن یاد کرده (ص ۸۳) و متذکر شده‌است که «بسیاری از رشته‌هایی که به‌لحاظ تاریخی در ذیل چتر علم اطلاعات قرار داشتند، پس از آن‌که به رشد قابل‌توجهی دست یافتند از پیکرهٔ علم اطلاعات جدا شده و به‌عنوان رشته‌هایی مستقل شناخته شدند...». چنین موضوعی به‌جهت فلسفهٔ تعیین گستره و سیطرهٔ رشته‌ها اهمیت می‌یابد و معمولاً به‌لحاظ ماهیت پیچیدهٔ خود محل اختلاف‌نظر و نزاع است و این اختلاف‌نظرها عموماً خود را در مجامع علمی بین‌رشته‌ای و ادعاهای سایر رشته‌ها بر سر تسلط کامل و بهره‌برداری حوزه‌ای نشان می‌دهند؛ بنابراین، تحلیل‌های سنجیده و درعین‌حال منطقی،

ضمن دفاع و حفاظت از مرزبندی علمی رشته و یکپارچگی آن، می‌تواند در گسترش عقلانی آن تأثیر مثبتی برجای گذارد.

موضوع بعدی که باید بیان شود، واکاوی نظری بین‌رشته‌ای یا چندرشته‌ای‌بودن قلمرو علم اطلاعات و دانش‌شناسی است که در فصل سوم کتاب از سوی نویسندگان موردبحث و تحلیل قرار گرفته‌است. آن‌ها ابتدا به ارائهٔ تعریف سه مفهوم چندرشته‌ای، بین‌رشته‌ای و فرارشته‌ای پرداخته‌اند که کوشش مفیدی برای تحلیل و تمایز مفهومی این سه واژهٔ مرکب است. آن‌ها در تحلیل خویش بسیاری از اختلاف‌نظرها و ابهام‌ها را ناشی از بی‌مبالاتی و ناپختگی علمی نگارندگان متون و عدم توجه و دقت کافی به تفاوت‌های مفهومی در پرداخت و کاربرد این واژه‌ها دانسته‌اند؛ اما واقعیت این است که در شکل‌گیری مفاهیم جدید، اگرچه اندیشمندان و پژوهشگران آگاهانه در پی طرح موضوع و مسئله‌ای هستند، ولی بسیار طبیعی است که ایده و نظر آن‌ها در ابتدای راه کاملاً پالایش‌شده و بی‌نقص نباشد و در طی زمان و به‌مرور صیقل یابد و تفاوت و تمایزها و همسانی‌های خود را نشان دهد. چنان‌که درمورد نظریهٔ ریاضی ارتباطات اتفاق افتاده‌است و نظریه در گام نخست موضوع انتقال پیام را کاملاً نادیده گرفته و سپس حک و اصلاح لازم دراین‌باره به‌عمل آمده‌است. خندان، تبیین این موضوع و نحوهٔ تحول آن را در مبحث «سابقهٔ تاریخی فلسفه اطلاعات از حیث تاثیر بر آراء فلوریدی و کاپورو» در سرفصل‌های نگاه ریاضی ـ طبیعی به اطلاعات، ... نگاه معنایی به اطلاعات، ... و نگاه شناختی به اطلاعات جای داده و در نظریهٔ ریاضی ارتباطات چنین عنوان می‌کند که «نظریهٔ ریاضی ارتباطات، بیشتر متوجه مسئلهٔ تعیین حداکثر ظرفیت یک کانال (نظیر تلفن یا تلگراف) در انتقال پیام بوده‌است... در این نظریه ، معنی پیام هرگز مورد توجه نیست» (خندان، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵) و به‌تدریج در سرفصل‌های نگاه معنایی به اطلاعات ... و نگاه شناختی به اطلاعات (همان: ۳۷-۶۷) توجه به معنا و شناخت و تحولات مربوط را نشان داده‌است. دربارهٔ تفکیک مفهومی واژه‌های موردنظر نویسندگان کتاب هم احتمال می‌رود چنین روندی طی شده باشد؛ لذا انتساب صفت بی‌مبالاتی یا ناپختگی به افراد برجستهٔ علمی که خود پیشتاز رشته محسوب می‌شوند، شایسته نیست. همچنان‌که تاریخ آثار موردبررسی کتاب دربارهٔ این مفاهیم در صفحه‌های ۱۰۰ تا ابتدای ۱۰۲ چنین توالی تاریخی را نشان می‌دهد.

برخی مطالب ارائه‌شدهٔ نویسندگان کتاب (ص ۱۳۱-۱۳۴) دربارهٔ گرایش بین‌رشته‌ای علم اطلاعات و دانش‌شناسی، کاربرد قوانین علمی نظیر «قانون مربع معکوس لوتکا» و «قانون ۲۰ به ۸۰ پارتو» را به ذهن متبادر می‌کند. برپایهٔ این قوانین می‌توان استنباط کرد که تعداد محدودی از متخصصان رشته‌های علمی، صاحب اندیشهٔ اصیل خویش‌اند و بسیاری دیگر از آن‌ها با ظهور

اندیشه‌ای نو از سوی دیگران، به ترویج آن اندیشه می‌پردازند، بدون این‌که خود سخن جدید و خلاقانه‌ای برای عرضه داشته باشند. به‌عنوان مثال، از تاریخ ۱۳۸۸/۳/۳۱ تا ۹۳/۱۱/۲۸ دو بار برنامهٔ درسی مقطع کارشناسی و در تاریخ ۹۱/۶/۱۹ برنامهٔ درسی کارشناسی ارشد رشته بدون مشارکت واقعی و کامل متخصصان رشته موردبازنگری قرار گرفتند. هرچند تأثیر و تأثّر رشته‌های علمی بر هم اجتناب‌ناپذیر است، ولی به‌نظر می‌رسد که تدوین سرفصل‌های درسی به‌ویژه در مقطع کارشناسی رشته، نشانهٔ کاملی از بسط و گسترش درس‌های رشته و بهره‌گیری چشم‌بسته و بی‌محابا از روش‌ها و نظریه‌های علوم دیگر دارد، به‌گونه‌ای که برخی از کسانی که در این بازنگری‌ها مشارکت جدی داشتند، خود اکنون به این حقیقت دست یافته‌اند که این لباس عاریتی بیش از آن‌که مفید واقع شود، ممکن است خطر ازدست‌رفتن یکسرهٔ هویت قلمروهای مطالعاتی رشته را به‌دنبال داشته باشد و درصدد جبران آن‌چه ازدست‌رفته برآمده‌اند. البته این شناخت جدید خود ارزشمند است، زیرا بنا به‌قول معروف، جلوی ضرر را از هرکجا که بگیری منفعت است.

موضوع دیگر قابل‌تأمل، دیدگاه پدیدآورندگان اثر در مبحث «رفتار اطلاع‌یابی: مفهوم و پیشینه با تأکید بر جایگاه مفهوم دانش در این حوزه» است که نه‌تنها ساختار کلی قابل‌پذیرش منتهی به چهار دسته آگاهی کلی از موضوع موردجستجو توسط نویسندگان کتاب را مطرح می‌کند؛ بلکه بحث کارکرد غربال‌گری دانش و رابطهٔ آن با جهان‌بینی فردی و مستقل افراد را پیش می‌کشند. نویسندگان از کیس[۱۲] سخنی مبنی بر این‌که «افراد براساس جهان‌بینی خود (مشتمل‌بر عقاید، رسوم و زبان مشترک) دربارهٔ پذیرش یا عدم پذیرش اطلاعات واصله تصمیم می‌گیرند» نقل می‌کنند. کیس در تعبیری آشکارتر، (۲۰۱۲، ص ۱۰۹) می‌گوید: «عدهٔ زیادی بر این باورند که انسان‌ها مایل‌اند اطلاعاتی را جستجو کنند که با دانش پیشینی (دانش ضمنی)، باورها و عقایدشان سازگار باشد. در مقابل، میل عمومی بر آن است که افراد از روبه‌روشدن با اطلاعاتی که با حالات ذهنی آنان در تضاد است، اجتناب کنند.» به‌علاوه، بیان تأییدات دریافت‌شدهٔ این مطلب توسط برخی مطالعات، درواقع مهر تأیید قطعی بر آن می‌زند، اما به‌نظر می‌رسد پذیرش محض این باور تناقض آشکاری با کارکرد غربال‌گری دانش ضمنی داشته باشد و هرچند که این باور و نظر، یعنی جستجو و نیز گزینش اطلاعات سازگار با باورها و عقاید فرد در این فرایند اهمیت ویژه و به‌سزایی دارد؛ ولی باید به این نکتهٔ مهم نیز توجه داشت که کارکرد غربال‌گری نمی‌تواند صرفاً متکی بر این فرایند باشد؛ زیرا دراین‌صورت موضوع «تغییر در دانش ضمنی افراد» مفهوم خود را از دست خواهد داد؛ بنابراین، هیچ‌گونه تغییری در ساختار دانش ضمنی رخ نخواهد داد. بدین‌ترتیب، آن‌چه که انتظار می‌رود در کارکرد غربال‌گری اتفاق افتد

این است که افراد ضمن پایداری در جهان‌بینی خویش، در موارد حیاتی و بحرانی به جستجو و انتخاب اطلاعاتی دست بزنند که کامل‌کنندهٔ دانش ضمنی و شناخت کلی جهان‌بینی آن‌ها و از این طریق گشایندهٔ نقطهٔ کور و بن‌بست ذهنی و فکری موجود باشند. مؤید این نکته نقل نظر چو دربارهٔ تغییر وضعیت دانش فرد توسط نویسندگان است (ص ۱۷۰).

موضوع قابل‌بحث دیگر، سرفصلی تحت عنوان از کثرت به وحدت است (ص ۲۰۲، بند ۲) که نویسندگان کتاب در بررسی مستقل دو رویکرد سیستم‌مدار و کاربرمدار به ناتوانی و نقد رویکرد سیستم‌مدار در لحاظ‌کردن پویایی کاربران پرداخته‌اند و چنان‌که در سطر اول صفحهٔ ۲۰۱ اشاره کرده‌اند آن را به کاهش‌گرایی فضای دوقطبی مربوط به دو رویکرد مذکور دانسته‌اند؛ اما چنان‌که خود نویسندگان در تحلیل دوبعدی مرتبط با رویکرد سیستم‌مداری صفحهٔ ۲۰۳ بازخوردهای دریافتی را به‌منزلهٔ شاهد و ابزاری برای اعمال اصلاحاتی در شیوهٔ بازیابی اطلاعات می‌پندارند. در همین رویکرد سیستم‌مدار، روش‌شناسی بررسی عملکرد سیستم از طریق تحلیل نشانهٔ باقیمانده از واقعه‌نگاری[۱۳] در نظام، موضوعی نیست که در نظام موجود نباشد؛ بلکه شاید بتوان گفت مطلبی است که در تحول تاریخی نظام‌ها ابتدا مورد غفلت واقع شده‌است؛ بنابراین، مسائلی ازاین‌دست که ازنظر نویسندگان به کاهش‌گرایی دو رویکرد تعبیر شده‌است، بیش از آن‌که کاهش‌گرایی رویکردهای مذکور باشند می‌توانند حاصل جزم‌اندیشی، قطبی‌نگری و رقابت فکری صاحبان و طرفداران هر یک از دو رویکرد و ناپختگی فکری و به‌نوعی کمبودهای قابل پیش‌بینی آن‌ها در مسیر تحولی رویکردهای یادشده به‌حساب آیند؛ چراکه هر فکر و ایدهٔ مطرح‌شدهٔ نوینی در ابتدای مسیر فی‌نفسه کامل نیست و در روند ارزشیابی‌ها و بازنگری‌های تدریجی که پیامد ارزشیابی‌هاست، به مرحلهٔ تکاملی دست می‌یابد و کامل‌تر می‌شود. همچنان‌که در تفسیر الگوهای اطلاع‌یابی (ص ۲۰۸، بند ۱) در حوزهٔ مدیریت دانش هم معطوف دانستن تفسیر کل‌نگر به دو سوی نظام (ساختار) و کاربر (کنش) را نیز می‌توان نتیجهٔ تحول فکری و کل‌نگری حوزهٔ مدیریت دانش در پیوند با دو عامل رقابت و همکاری از دو نظام فکری اقتصادی جهان دانست.

ازآن‌جاکه در نقد هر اثری بیان قابلیت‌ها و کاستی‌ها هر دو برای خواننده مفید هستند، پس از توصیف مزایای کتاب، اینک به کاستی‌هایی اشاره می‌شود که در مطالعهٔ کتاب مشاهده شده‌است.

اگرچه اثر حاضر در سطح خود برای رشته مفید و اثربخش است، ولی نظر نویسندگان در پیشگفتار در این زمینه که گذار و روند تجربه‌شده از اطلاع‌محوری به دانش‌محوری در رشته و حرفهٔ ما در دو سطح ایران و بین‌الملل موضوعی آگاهانه یا خودآگاهانه نیست؛ زیر سؤال بردن و نادیده‌انگاشتن تمام فعالیت‌هایی است که پیشگامان جهانی رشته دراین‌باره انجام داده‌اند.

همچنین کاهش‌دادن نظر و تأثیر افراد پیشگامی چون هوشنگ ابرامی به‌نفع نویسندگان و به‌نوعی مصادرهٔ آگاهانهٔ آن‌هاست و عدم رعایت انصاف نسبت به آن بزرگوار را در استفاده از عبارت «شناختی از دانش‌شناسی» در سی‌وشش سال پیش (۱۳۵۵) به اذهان خطور می‌دهد؛ زیرا بیشتر متخصصان رشته بر این امر واقف‌اند که در دورهٔ زمانی که شاید کسی چنین نگاه ژرفی به موضوع دانش نداشته‌است دیدگاه ایشان ستودنی است و به‌مثابه پیشینه و بافتی برای طرح مسائل مهم رشته به‌حساب می‌آید و میزان تسلط علمی و آینده‌نگری آن‌ها را نشان می‌دهد؛ لذا نمی‌توان سرچشمهٔ همهٔ اندیشه‌ها را ناآگاهی و ناخودآگاهی دانست (ابرامی، ۱۳۸۶: ۸-۹).

پدیدآورندگان اثر پندار فرارشته‌ای بودن علم اطلاعات و دانش‌شناسی را موردنقد قرار داده (صفحات ۱۱۶-۱۱۷) و اشاره کرده‌اند که «در آیندهٔ پیش‌بینی‌پذیر نمی‌توان تصور کرد، تعریفی از اطلاعات ارائه شود که موردقبول همهٔ رشته‌ها باشد: چراکه دیدگاه‌های رشته‌های مختلف نسبت به اطلاعات، به اقتضای مسائل پژوهشی داخلی آن‌ها است... بنابراین، درحالی‌که حتی نمی‌توان به یک تعریف یکسان- و یا دیدگاهی نزدیک به هم- از اطلاعات و مقوله‌های وابسته به آن در رشته‌های مختلف دست یافت، چگونه می‌توان یک رویکرد تلفیقی فرارشته‌ای در علم اطلاعات را در مواجهه با این همه گوناگونی دیدگاه نسبت به‌مفهوم اطلاعات، سامان بخشید؟». براین‌اساس آن را یک آرمان علمی و حتی حرفه‌ای قابل‌طرح دانسته‌اند. بدین‌ترتیب در نوشتهٔ آن‌ها برای این موضوع بدیهی که آرمان‌های موردنظر انسان‌ها در اصل خالق دنیای جدید و کاملاً متفاوت از پیش هستند و بدون وجود آن‌ها هیچ‌گونه سرچشمه‌ای برای پیشرفت‌های علمی و فناورانه قابل‌تصور نیست، بهای اندکی در نظر گرفته شده‌است. چنان‌که در نظریهٔ ریاضی ارتباطات چنین بوده‌است و این نظریه به دنبال خلق رویکردی تلفیقی و واحد به‌مفهوم اطلاعات قابل‌انتقال بر روی رسانه‌های گوناگونی چون تلگراف، تلفن، رادیو، تلویزیون و... حاصل شد و به قول خندان «هنوز هیچ مفهوم واحدی به نام اطلاعات برای نظریه‌پردازی در این زمینه به وجود نیامده بود تا این ها را به هم پیوند بزند. کاری که شانون کرد این بود که این مفهوم واحد را فرموله کرد» (خندان، ۱۳۸۸: ۲۸) و فراتر از این، اکثریت علوم و فناوری‌های موجود حاصل تفکرات خلاقانه، خیالی و آرمانی بوده‌اند که عموماً در زمان خود، امکان وصول نداشته‌اند و پس از گذشت مدتی و اعتلای فکریِ لازم، رنگ عینیت به خود گرفته‌اند. از این‌رو، چنین نقدی از رویکرد فرارشته‌ای اطلاعات، به‌جز محدودسازی و بستن دست‌وپای تفکر علمی جهت دستیابی به افق‌های مفید علمی و فناورانه در آینده نبوده و خود قابل‌نقد است.

در موضوع نقد، پندار بین‌رشته‌ای بودن علم اطلاعات و دانش‌شناسی، نگارندگان پیش‌زمینهٔ (پیش‌فرض) بحث خویش را تعریف قراردادی از هویت قرار داده‌اند و تعریف قراردادی آن‌ها

از هویت چنین است: «اگر بپذیریم که هستهٔ اصلی هویت هر رشته‌ای، پدیده‌ها، موضوعات و مسائل اصلی است که آن رشته با روش‌شناسی ویژه‌اش، خود را معطوف به بررسی علمی آن‌ها کرده» و برمبنای داوری مبتنی‌بر این تعریف قراردادی آن‌ها این نتیجه حاصل شده‌است که هویت و هستهٔ مرکزی رشته بر اثر یک روند بین‌رشته‌ای شکل نگرفته‌است، بلکه علم اطلاعات – به‌معنای مفروض در این نوشتار- موضوعش (موضوع اصلی و پایه‌ای‌اش) را مستقل از رشته‌ها و علوم دیگر ساخته‌وپرداخته کرده، ولی در لایه‌ها و سطوح دیگر رشته (نظیر مفهوم‌سازی، فلسفی‌اندیشی، تاریخ‌نگاری، صورت‌بخشی به عمل و حرفه و روش‌شناسی) از اقتباس و امتزاج با دیگر رشته‌ها بهره برده و به فعالیت‌های بین‌رشته‌ای گرایش یافته‌است و بنابراین، حداکثر نشان‌گر نوعی گرایش بین‌رشته‌ای در علم اطلاعات است، نه مبین ماهیت بین‌رشته‌ای آن (ص ۱۱۷-۱۲۱). مطابق آرای پدیدآورندگان اثر، اولاً دو واژهٔ «هویت» و «ماهیت» مترادف گرفته شده‌اند، اما مراجعه به واژه‌نامه‌ها نشان می‌دهد که این دو واژه به‌لحاظ معنا قدری تفاوت دارند زیرا هویت به‌مفهوم «ذات باری‌تعالی، هستی، وجود، آن‌چه موجب شناسایی شخصی یا چیزی باشد (مشیری، ۱۳۸۰: ۱۰۴۴)، «هویت عبارت از حقیقت جزئیه است؛ یعنی هرگاه ماهیت با تشخیص لحاظ و اعتبار شود، هویت گویند. گاه هویت به‌معنی وجود خارجی است و مراد تشخیص است و هویت گاه بالذات و گاه بالعرض است» (معین، ۱۳۸۶: ۱۴۳۹)؛ اما واژهٔ «ماهیت» به‌مفهوم چیستی، حقیقت و ذات است (همان: ۱۰۷۸)؛ بنابراین، می‌توان گفت که هویت در تعریف کامل آن با لحاظ مفهوم دو واژهٔ مذکور «چیستی و ذات و حقیقت جزئیهٔ هستی و وجود همراه با تشخیص (بالذات و بالعرض) است. اگر به این تعریف دقیق هویت دقت شود، هویت هر رشته‌ای نه‌تنها پدیده‌ها، موضوعات و مسائل اصلی آن است، بلکه لایه‌ها و سطوح دیگر رشته نظیر مفهوم، اندیشهٔ فلسفی، تاریخ‌نگاری و... را نیز دربرمی‌گیرد؛ بنابراین، نتیجه‌گیری پدیدآورندگان دربارهٔ بین‌رشته‌ای‌بودن علم اطلاعات در مطالعات بین‌رشته‌ای با اشکال مواجه می‌شود.

نویسندگان کتاب مورد نقد با اشاره به مباحث پیشین خویش نتیجه گرفته‌اند که علم اطلاعات و دانش‌شناسی درحال تکوین است (ص ۱۲۶-۱۲۸). استفاده از واژهٔ تکوین در سرفصل منتخب آن‌ها به‌مفهوم هستی‌یافتن یا هست‌شدن است که به زمان حال یا آینده نزدیک تعلق دارد و به این مضمون اشاره دارد که علم اطلاعات و دانش‌شناسی چندرشته‌ای درحال تولد و هستی‌یافتن است. این برداشت آن‌ها با سابقهٔ تاریخی به قول آن‌ها موجود در علوم کتابداری، دکومانتاسیون و اطلاعات در مغایرت است و حداقل با سابقهٔ طولانی‌تر علوم کتابداری و دکومانتاسیون نمی‌توان تولد و تکوینی را برای چنین رشته‌ای متصور شد، بلکه شاید بتوان تحولی در آن قابل‌تصور دانست. ازسوی‌دیگر، آن‌ها اختلاف‌نظر موجود در میان متخصصان با سابقهٔ رشته دربارهٔ استفاده

از واژه‌های «علوم» یا «علم» را نادیده گرفته‌اند و درواقع استفاده از واژهٔ «علوم» (و نه علم) در عبارت علم اطلاعات و دانش‌شناسی را بایسته دانسته‌اند و به‌رغم گوناگونیِ دیدگاه‌ها در خارج از کشور، از تفاوت معنایی موجود مابین دو واژه science و sciences در زبان انگلیسی چشم‌پوشی کرده‌اند و یکپارچگی مفهومی و به تعبیری ماهوی science را فدای چندگانگی مفهومی sciences نموده‌اند. البته این بحث قدری با مطالب مندرج در ابتدای فصل چهارم (صفحه‌های ۱۴۴-۱۴۵) در تضاد است، آن‌جا که آن‌ها می‌نویسند به‌جای ادعای به‌دست‌دادنِ تعریفی متقن از مفهوم دانش، به چارچوب‌های فکری و منظرهای گسترده‌تر و گاه حتی به ظاهر متضاد مفهومی نیاز است که از طریق آن بتوان به‌فرض کلان‌نگر از مفاهیم دست یافت. این ایده با مطالب مرتبط با رفتارهای اطلاعاتی (ص ۱۵۲) نیز مطابقت دارد، آن‌جا که آن را مقدم بر ابداع واژهٔ علم اطلاعات و با بافت کتابخانه مرتبط دانسته‌اند. مبحث «از اطلاع‌محوری به دانش‌محوری» (ص ۲۲۰-۲۲۲) نیز که در آن جایگاه مفهوم دانش در الگوهای اطلاع‌یابی به‌عنوان طیفی منظور شده‌است که یک کرانهٔ آن اطلاع‌محوری و کرانهٔ دیگر دانش‌محوری انگاشته شده‌است و ایدهٔ عدم تقابل الگوی دانش‌محور در برابر الگوهای اطلاع‌محور را مطرح ساخته‌است، نیز دلیل و شاهد دیگری بر وجود تضاد در چندرشته‌ای‌پنداشتن رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی است. افزون‌براین، درحالی‌که جایگاه رشته در داخل و خارج به‌جهت واگرایی موجود چندان محکم نیست، مطرح‌ساختن این دیدگاه، به فرض وصول، موجب تضعیف بیشتر رشته می‌شود که اصولاً باید از آن احتراز کرد؛ همچنان‌که رهادوست (۱۳۸۶: ۴۳۴-۴۳۸) و حری (۱۳۷۲: ۶۳) هردو به وحدت رشته اهمیت زیادی قائل شده‌اند و با تیزبینی از طرح چنین دیدگاهی دوری کرده‌اند.

پیشنهاد می‌شود از واژهٔ «دانش‌وری» به‌جای «دانش‌ورزی» در پاراگراف دوم صفحهٔ ۳۳ استفاده شود؛ چراکه واژهٔ «دانش» صفت مرکبی است که در آن پسوند «ور» به‌مفهوم دارندگی و اتصاف است (مشیری، ۱۳۸۰). «دانش‌ور» به‌مفهوم صاحب دانش و عالِم است؛ بنابراین درواقع افرادی را دربرمی‌گیرد که در حیطهٔ دانش و دانش‌شناسی فعالیت عملی و نظری می‌کنند و صاحب دانش می‌شوند و در پی بهبود چرخهٔ دانش هستند؛ اما پسوند «ورز» ربط است و در حالت اسم مصدر معنی عمل‌کردن می‌دهد و در حالت اسم مفهوم عمل، کار، شغل، حرفه، پیشه را دارد و پسوند «ورزی» ترکیب «ورز+ی» صفت نسبی یا حاصل‌مصدر است که بیشتر به‌معنی کنندهٔ کار، کوشنده و ممارست‌کننده است که عموماً مفهوم عملی دارد. البته نگاه نظری و عملی به رشته به‌حق در مبحث تمایز «دانش‌شناسی یا دانش‌ورزی» در کانون توجه نویسندگان قرار گرفته‌است.

هنگام مطالعهٔ کتاب در صفحهٔ ۴۳ با واژهٔ «کاراکردن» برخوردم. چون اخیراً کاربرد این واژه

را به‌فراوانی در نوشته‌های چندی نیز مشاهده کرده‌ام که به‌لحاظ ماهیت با کتاب فعلی که برای اندیشمندان رشته نگاشته شده‌است، تفاوت داشتند، بی‌فایده ندیدم که در این‌جا به چگونگی کاربرد این واژه در متون علمی رشته بپردازم. با زمینهٔ فکری‌ای که از قبل داشتم، برای اطمینان بیشتر به چند واژه‌نامهٔ فارسی مراجعه کردم و در هیچ‌کدام واژهٔ «کارا» را نیافتم. جستجو و عدم دستیابی به این واژه در واژه‌نامه‌های فارسی بدین مفهوم است که این واژه در زبان فارسی رایج و متداول نبوده‌است و یا شاید در برخی از گویش‌های زبان فارسی کاربرد داشته باشد که نیازمند تفحص بیشتری است؛ اما در همین واژه‌نامه‌های فارسی، واژهٔ متداول و به‌لحاظ واژگانی صحیح‌ترِ «کارآمد» به‌راحتی یافت می‌شود که صفت فاعلی و به‌معنای کاردان، کارآزموده، مجرب و مفید است (مشیری، ۱۳۸۰: ۷۲۴؛ معین، ۱۳۸۶: ۸۷۸). به نویسندگان توصیه می‌شود، واژهٔ دوم را در نوشته‌های خویش جایگزین واژهٔ اول کنند تا در میان مبتدیان رشته هم به‌اشتباه رایج نشود.

در فصل دوم کتاب برای عبارت knowledge Science برابر فارسی «دانش‌شناسی» به‌کار رفته است (ص ۶۵). این درحالی است که پسوند «شناسی» به‌کار رفته در زبان فارسی عموماً، به‌مفهوم «شناخت» در علوم مختلف، برابر فارسی پسوند logy در زبان انگلیسی است (برای مثال sociology به‌مفهوم جامعه‌شناسی، geology به‌معنای زمین‌شناسی، epistemology به‌مفهوم معرفت‌شناسی و...) اما عبارات دو کلمه‌ای به‌کار رفته برای نام‌گذاری تعدادی از علوم در زبان انگلیسی و فارسی نیز موجود هستند که معمولاً ترکیبی از نام علم موردنظر با دو شکل جمع و مفرد Sciences و Science در انگلیسی و علم و علوم در زبان فارسی هستند (برای مثال Social Sciences به‌مفهوم علوم‌اجتماعی، Computer Science به‌مفهوم علم رایانه، Political Science به‌معنای علوم‌سیاسی یا علم سیاست و...). به‌همین اعتبار، کاربرد پسوند فارسی «شناسی» در واژهٔ فارسی «دانش‌شناسی» برای برابر انگلیسی عبارت دو واژه‌ای Knowledge Science نامأنوس است و احتمالاً نیازمند اندیشهٔ بیشتر و اصلاح است. دلیل این اشکال هم به نظرخواهی قبل از انجام تغییر نام رشته توسط انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران برمی‌گردد زیرا در نظرخواهی از گروه‌های آموزشی دربارهٔ عنوان رشته، فقط عنوان فارسی رشته مورد سؤال قرار گرفت و درمورد عنوان انگلیسی پرسشی صورت نگرفت تا اندیشه و تدبیر جمعی به آن شکل دهد.

با توجه به هدف نویسندگان اثر در تحلیل دقیق جزئیات مربوط به هویت رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی و این احتمال که در پرداختن دقیق به اجزاء و عناصر، طبیعتاً تعاریف دقیقی از مفاهیم پایهٔ موضوع موردبحث می‌بایست مدّنظر نویسندگان باشد؛ به‌نظر می‌رسد که لازم و مفید است که تعریف عملیاتی برخی از مفاهیم کتاب در بخش‌های پنج‌گانهٔ اثر در سرفصلی در ابتدای هر بخش ارائه شود تا درک مفاهیم دقیق را ساده‌تر سازد. به‌عنوان مثال، براساس مباحثه

صفحهٔ ۱۷۸ در زمینهٔ استنتاج ویلسون از بافت در پیدایش نیاز اطلاعاتی و استنتاج نویسندگان این کتاب درخصوص تسری‌دادن یافتهٔ پژوهشی «ریه» و به گمان نگارندگان نمود و بروز بیشتر دخالت بافت در پردازش و استفاده از اطلاعات نسبت به نیاز اطلاعاتی، ارائهٔ تعریفی از عبارت «نیاز اطلاعاتی» لازم است؛ زیرا هرچند نیاز اطلاعاتی در منابع موجود پیشین به‌طور عام تعریف شده‌است، ولی برای درک دقیق رابطه و تمایز دو متغیر ذهنی «پردازش و استفاده از اطلاعات» و «نیاز اطلاعاتی» به‌منزلهٔ شروع و پایان یک چرخهٔ دانشی، ارائهٔ تعریفی دقیق از این دو مفهوم ضرورت داشته باشد.

نکتهٔ پایانی این‌که ساختار کتابی با این حجم باید با افزودن نمایه، واژه‌نامه و صفحهٔ عنوان انگلیسی به‌منظور کاربرمداری کامل‌تر شود که ازنظر پدیدآورندگان دور مانده‌است.

اشکالاتی هم به‌لحاظ نگارشی، حروف‌چینی و چاپی در متن کتاب مشاهده می‌شود که مواردی از آن به‌شرح زیر بیان می‌شود:

عبارت «روش‌های به‌تازگی اندیشیده‌شده برای چگونگی توصیف...» ساختار مناسبی به‌لحاظ جمله‌بندی ندارد و شاید نگارش عبارت روان‌تر «روش‌های جدید اندیشه برای چگونگی...» مناسب‌تر باشد (ص۵۱، سطر ۸). در صفحهٔ ۵۸، بند سوم، سطر ۴ و ۵ جملهٔ «همچنین، محیطی حرفه‌ای آنان و ابزارهایی که آن‌ها را برای کارکردهای مختلف به‌کار می‌برند» اشکال دستوری دارد و شکل صحیح آن باید به‌صورت «همچنین، محیط حرفه‌ای آنان و ابزارهایی را که آن‌ها برای کارکردهای مختلف به‌کار می‌برند» باشد. در جملهٔ آخر بند ۲ صفحهٔ ۷۸ فاعل جمله، یعنی «کاربر» مفرد به‌کار رفته‌است؛ اما ضمیر «آن‌ها» در گزارهٔ همین جمله به‌صورت جمع به‌کار رفته‌است. هرچند این موضوع به نوشتهٔ نویسندهٔ اصلی به زبان انگلیسی مربوط می‌شود و نویسندهٔ اصلی «کار» را به‌عنوان فاعل جمع گرفته‌است، ولی در زبان فارسی تناقض نوشتاری به‌وجود می‌آورد. استفاده از واژهٔ نامأنوس «برانگیزاننده‌ها» (ص ۹۵، بند ۲، سطر ماقبل آخر) که واژه‌های بسیط و مناسب‌تر «محرک‌ها»، «انگیزه‌ها» و «انگیزش‌ها» به‌جای آن وجود دارد (معین، ۱۳۸۶: ۱۴۳). دو پانویس ۵ و ۶ صفحهٔ ۱۶۱ برعکس ترتیب متن در پانویس آمده‌اند و در پانویس ۶ صفحهٔ ۱۷۶ هم واژهٔ «اصلاحی» اشتباه حروف‌چینی شده‌است و باید «اصطلاحی» باشد. یادداشت پانویس شمارهٔ ۱ در صفحهٔ ۱۹۴ برای واژهٔ «پارادایم» هم نوشته نشده‌است. واژهٔ «جتجوگر» (ص ۱۷۷، بند ۲، سطر ۴) و «لحظ» در سطر ۱۱ صفحهٔ ۲۱۶ اشتباه حروف‌چینی شده‌اند. افزون‌براین، پدیدآورندگان اثر که داعیهٔ تحلیل مفهومی در رشته را دارند، اساساً باید در کاربرد واژه‌های نوشتهٔ خود حساسیت و وسواس بیشتری به‌خرج دهند. استفاده از واژهٔ «اقتباس‌گیری» توسط آن‌ها (ص ۱۱۹، بند ۳، سطر ۱) چنین حساسیتی را نشان نمی‌دهد؛ چراکه این واژه به‌معنای «گرفتن، اخذکردن،

آموختن، فراگیری و ...» است و در این مفاهیم معنای گرفتن فی‌نفسه وجود دارد و از این منظر افزودن پسوند «گیری» به واژهٔ اقتباس زائد است.

درمجموع، اثر موردنقد به‌لحاظ این‌که رویکرد تحلیلی و تألیفی به ماهیت و رابطهٔ اطلاعات و دانش و شرایط جدید رشتهٔ علم اطلاعات و دانش‌شناسی دارد و نیز بدین لحاظ که در آن سعی شده به پرسش‌های موجود در پیرامون این رشتهٔ علمی در فضای دانشی حاکم بر جامعهٔ جهانی پاسخ داده شود و نیز مسائل آن را در شرایط کنونی رشته در داخل کشور مطرح و تحلیل کند، اثری ارزشمند و حاوی اطلاعات مفیدی است و با وجود تشابه‌هایی که با برخی متون نظری رشته دارد، دیدگاه‌های متفاوتی را نیز پیش می‌کشد. بدین سبب، مطالعهٔ آن به مخاطبان اثر یعنی دانشجویان دورهٔ کارشناسی ارشد و دکتری، متخصصان حرفه، پژوهشگران و استادان توصیه می‌شود.

پی‌نوشت

1. Librarianship
2. Library Science
3. Documentation Science
4. Information Science
5. Library & Information Science
6. Information & Knowledge Science
7. Social Knowledge
8 . Knowledge Media
9. Systems Knowledge
10. Service Knowledge
11. Knowledge Science
12. Case
13. log analysis

منابع

ابرامی، هوشنگ. (۱۳۸۶)، شناختی از دانش‌شناسی (علوم کتابداری و دانش‌شناسی)، به‌کوشش رحمت‌الله فتاحی، ویرایش دوم، تهران، نشر کتابدار.

حری، عباس. (۱۳۷۲)، مروری بر اطلاعات و اطلاع‌رسانی، تهران، هیئت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور، نشر کتابخانه.

حسن‌زاده، محمد، سید امید فاطمی و سید ابراهیم عمرانی. (۱۳۸۸)، مدیریت دانش و علوم اطلاعات:

پیوندها و برهم کنش‌ها. تهران، کتابدار.
خندان، محمد. (۱۳۸۸)، فلسفهٔ اطلاعات در نظر لوچیانو فلوریدی و رافائل کاپورو، تهران، چاپار، نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.
دانش فرد، کرم الله و محمد ذاکری. (۱۳۹۰)، مدیریت دانش مبانی، فرایندها و کارکردها، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی (تهران)، معاونت پژوهشی.
رهادوست، فاطمه. (۱۳۸۶)، فلسفهٔ کتابداری و اطلاع‌رسانی، تهران،کتابدار.
قانع بصیری، محسن. (۱۳۷۳)، از اطلاعات تا آگاهی: نظریهٔ تعادلات سه‌جزئی، تهران، شرکت ساختمانی نو ساختمان.
مشیری، مهشید. (۱۳۸۰)، فرهنگ فشردهٔ زبان فارسی: الفبایی - قیاسی، تهران، نشر البرز.
معین، محمد. (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی: شامل لغات ادبی، ریاضی، نجومی و...، چ ۲، تهران، میلاد.

نقد و بررسی

فهرست نسخ خطی سازمان اسناد و کتابخانه ملّی ایران (ج. ۲۸)*

● **پریسا کرم‌رضایی**

فهرست‌نگار و کارشناس ارشد نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران/pkaramrezaei@ut.ac.ir

■ **باقری خرمدشتی، ناهید. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران(ج. ۲۸)، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۹۴.**

چکیده

جلد بیست و هشتم فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران، تألیف ناهید باقری خرمدشتی، شامل ۳۰۰ نسخه است و از شماره ۷۶۰۱ تا ۷۹۰۰ را دربر می‌گیرد. بخشی از این مجموعه متعلق به مجموعه شخصی حسن عاطفی، ادیب و پژوهشگر اهل کاشان، بوده که به وسیله کتابخانه ملی خریداری شده است. در این بررسی تلاش می‌شود تا ضمن بیان ویژگی‌های این فهرست به بیان برخی اشکالات و کاستی‌های موجود در آن پرداخته شود. در بخش کتاب‌شناسی، تعدادی از آثار شناخته نشده فهرست شناسایی می‌شود و برخی اطلاعات ارائه شده در مورد پدیدآور، عنوان، عنوان‌های دیگر، معرفی کتاب و منابع، مورد نقد قرار می‌گیرد و نکاتی نیز درباره شیوه فهرست‌نگاری مجموعه‌ها، جُنگ‌ها و مرقعات بیان می‌شود. در بخش نسخه‌شناسی، سیاهه‌ای از اصطلاحات به کار رفته در فهرست ارائه می‌شود و به برخی نکات درباره کاربرد اصطلاحات اشاره می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

اصطلاحات نسخه‌شناسی، ناهید باقری خرمدشتی، حسن عاطفی، فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی، کتابخانه ملی ایران، نسخه‌شناسی.

*. فصلنامه نقد کتاب اطلاع‌رسانی و ارتباطات، س سوم، ش ۱۲، زمستان ۱۳۹۵.

مقدمه

فهرست‌نگاری کتاب‌های خطی به عنوان مهم‌ترین فعالیتی که برای شناسایی و معرفی نسخه‌های خطی انجام می‌شود و نقش فهرست‌نگار در ادای این وظیفه، از اهمیت بسیار برخوردار است. فهرست‌نگاران همواره تلاش می‌کنند هویت واقعی نسخه خطی را به شیوه‌ای علمی، روشن سازند و ویژگی‌های کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی آن را برای محققان امروز و آینده بنمایانند. توجه جامع آنان به همه نکات و ویژگی‌های یک نسخه می‌تواند برای محققان تفکربرانگیز و راه‌گشا باشد. هر گاه فهرست‌نگار بیندیشد که فعالیت او در این حوزه ماندگار است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که نسخه در دست او بار دیگر در دست فهرست‌نگاری قرار بگیرد و دیگر بار معرفی شود، به کلیه جوانب نسخه توجه می‌کند و چیزی را فروگذار نمی‌نماید.

در این گفتار به نقد و بررسی جلد ۲۸ فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران می پردازیم. ابتدا نگاهی اجمالی به چگونگی انتشار فهرست‌های نسخ خطی کتابخانه ملی خواهیم داشت:

فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران

کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران دارای گنجینه‌ای بزرگ و ارزشمند از نسخه‌های خطی است. این گنجینه در حال حاضر بالغ بر ۳۹۰۰۰ جلد می‌باشد و بر شمار آن افزوده نیز خواهد شد. از انتشار نخستین جلد فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی که به دست استاد عبدالله انوار انجام شد و در سال ۱۳۴۳ به چاپ رسید بیش از پنجاه سال می‌گذرد. در این مدت هر چند سال یک بار، یکی دو جلد فهرست به چاپ رسید و تا سال ۱۳۸۴ مجلدات ۱-۲۲ (به جزء جلد ۲۰) از فهرست‌های این کتابخانه منتشر شد. در این مجلدات ۳۰۸۳ نسخه فارسی و۵۷۵۰ نسخه عربی معرفی گردید.[1] سپس وقفه‌ای طولانی در چاپ فهرست‌ها رخ داد. اما کار فهرست‌نگاری و سازماندهی نسخه‌ها متوقف نشد و از فرودین ۱۳۸۶ کار ذخیره و بازیابی مکانیزه اطلاعات نسخه‌های خطی از طریق سیستم جامع کتابخانه ملی (سیستم بومی شده استاندارد یونی مارک) به طور مستمر انجام شد و اطلاعات منابع فهرست شده از طریق سایت سازمان اسناد و کتابخانه ملی در دسترس قرار گرفت («خدمات کتاب‌های خطی و چاپ سنگی»، ۱۳۹۵). سرانجام پس از یک وقفه ده ساله بنا بر تصمیم متولیان جدید کتابخانه روند چاپ فهرست‌های کتابخانه از سر گرفته شد و در سال ۱۳۹۴ فهرست جلد ۴۵ (نسخه‌های ش. ۱۶۰۰۱-۱۶۳۰۰) تألیف خانم هایده چیذری، فهرست جلد ۲۸ (نسخه‌های ش. ۷۶۰۱-۷۹۰۰) تألیف خانم ناهید باقری خرمدشتی انتشار یافت. امسال نیز فهرست جلد ۲۰ (کتب عربی ش. ۴۷۰۰-۵۰۰۰) و جلد ۲۶ (نسخه‌های ش. ۷۰۰۱-۷۳۰۰) تألیف خانم صدیقه سلطانی‌فر، جلد ۲۷ (نسخه‌های ش. ۷۳۰۱-۷۶۰۰) تألیف

خانم پروین متواری سورگی و جلد ۴۴ (نسخه‌های ش ۱۵۷۰۱-۱۶۰۰۰) تألیف خانم هایده چیذری منتشر گردید.

لازم به ذکر است که نسخه‌های خطی کتابخانه ملی در ابتدا به دو گروه کتاب‌های فارسی و عربی تقسیم می‌شد و کتاب‌های غیر عربی مانند کتب ترکی در گروه کتاب‌های فارسی جای می‌گرفت. برای هر گروه شماره‌های جداگانه در نظر می‌گرفتند و شماره کتاب‌های فارسی را با حرف (ف) و عربی را با حرف (ع) مشخص می‌کردند. جُنگ‌ها و مجموعه‌ها نیز چنانچه در آنها رساله‌ای فارسی وجود داشت در مجموعه کتب فارسی قرار می‌گرفتند (انوار، ۱۳۴۳، ۱: سه- چهار مقدمه). تا جلد ۲۲ وضع بدین منوال بوده و مجلدات ۱-۶ به نسخه‌های فارسی و مجلدات ۷-۲۲ به نسخه‌های عربی اختصاص یافته است. اما از آن پس نسخه‌ها بدون تفکیک زبانی و با همان شماره مسلسل ثبت می‌گردند و به ترتیب شماره در مجلدات فهرست‌های کتابخانه که هر کدام ۳۰۰ یا ۵۰۰ نسخه را دربرمی‌گیرند معرفی می‌شوند.

مجلد حاضر که در این گفتار مورد بررسی قرار گرفته است جلد ۲۸ و تألیف ناهید باقری خرمدشتی و نخستین فهرست وی است و از شماره ۷۶۰۱ تا ۷۹۰۰ را دربرمی‌گیرد.

درباره فهرست‌نگار

ناهید باقری خرمدشتی (۱۳۴۲-) عضو هیئت علمی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، فارغ التحصیل مقطع فوق لیسانس در رشته علوم قرآنی و حدیث از دانشگاه تربیت مدرس است. او در کنار فعالیت در بخش نسخ خطی کتابخانه ملی و فهرست‌نگاری، به تدریس معارف اسلامی، تفسیر قرآن و برخی دروس دیگر در دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه جامع علمی و کاربردی اشتغال دارد. وی دارای تألیفاتی است، از جمله:

فهرست نسخ خطی سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران (جلد ۲۸)، (۱۳۹۴)

مجموعه مقالات کتاب‌شناسی حدیث شیعه، (۱۳۹۱)

نگاهی به تفسیر نور (سوره یوسف)، (۱۳۸۵)

کتابشناسی جامع حدیث (رجال)، (۱۳۸۴)

کتابشناسی جامع ملاصدرا ،(۱۳۷۸)

«بازیابی اطلاعات احادیث با روش‌های فهرست‌نویسی و نمایه‌سازی»، (فصلنامه کتاب، ۱۳۸۵، ش. ۶۸)

«علم رجال و کتابشناسی علم رجال»، (فصلنامه کتاب، ۱۳۸۴، ش. ۱)

وی همچنین با دانشنامهٔ بزرگ جهان اسلام و دایرةالمعارف تشیع همکاری دارد و از جمله

نویسندگان مدخل‌های مربوط به حوزهٔ علوم قرآنی در این دو دانشنامه است، برخی از این مدخل‌ها عبارت‌اند از:

«البرهان فی علوم القرآن» (دانشنامهٔ جهان اسلام، ج. ۳)

و مدخل‌های «ربیع الشیعه»، «رجال ابن داود»، «رجال برقی»، «رجال عقیقی»، «رجال نجاشی»، «روایت»، «روایت القرآن»، «روایت الحدیث» (دایرةالمعارف تشیع، ج. ۸)

وی مجری طرح پژوهشی «اصطلاح‌نامه نسخ خطی» در کتابخانه ملی است و دو طرح پژوهشی دیگر با عنوان «طرح نمایه و بازیابی احادیث شیعه» و «طرح مشترکات حدیث شیعه و سنی» را نیز در کارنامهٔ خود دارد («ناهید باقری خرمدشتی»، ۱۳۹۵).

مجموعه حسن عاطفی

توجه به پیشینه مالکیت نسخه‌ها از نظر بررسی سرنوشت نسخه‌ها و مجموعه‌ها اهمیت دارد. شماری از نسخه‌هایی که در این فهرست مورد شناسایی قرار گرفته متعلق به مجموعه حسن عاطفی است. البته فهرست‌نگار در مقدمه به این موضوع اشاره نمی‌کند، اما براساس پایگاه نسخه‌های خطی کتابخانه که در آن نام فروشنده نسخه ذکر می‌شود نسخه‌های ش. ۷۶۰۱ ۷۷۵۲ متعلق به مجموعه حسن عاطفی است. البته مجموعه حسن عاطفی، بزرگ‌تر است و نسخه‌هایی را در جلد قبلی و جلدهای بعدی فهرست نیز دربر می‌گیرد.

حسن عاطفی (۱۳۱۸ -)، ادیب و پژوهشگر اهل کاشان است. وی از تربیت جدّ مادری خود، آیت‌الله غروی کاشانی، برخوردار شد. دوره کارشناسی زبان و ادبیات فارسی و علوم تربیتی را در دانشسرای عالی تهران گذراند و در سال ۱۳۴۱ به استخدام اداره فرهنگ کاشان درآمد و سال‌ها در دبیرستان‌های کاشان به تدریس پرداخت. سپس دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه آزاد اسلامی گذراند و در دانشگاه آزاد اسلامی کاشان، اراک و دانشگاه پیام نور دلیجان و آران بیدگل به تدریس پرداخت و مدت‌ها مدیریت گروه درسی زبان و ادبیات فارسی آموزش و پرورش کاشان را برعهده داشت. وی دارای تصحیحات متعددی است، از جمله: ورزنامه اثر فسطیوس بن اسکوراسیکه که کهن‌ترین نثر پارسی در کشاورزی و متعلق به ۱۰۰۰ سال پیش است،[۲] و دیوان اشعار چند تن از شاعران کاشانی، مانند: دیوان باباافضل کاشانی، دیوان تراب کاشانی، دیوان رضوان کاشانی، دیوان سنجر کاشانی، دیوان عبدعلی‌شاه کاشانی، دیوان مخلص کاشانی، کلیات محمودخان ملک‌الشعرا و مثنوی مجلس‌افروز فضلعلی نصرآبادی کاشانی. گزیدهٔ اشعار عاطفی نیز با عنوان ترانهٔ زندگی به چاپ رسیده است و برخی آثار دیگر او عبارت اند از: فراز و فرود کاشان به روایت دیگران و لغات و ضرب المثلهای کاشانی. وی مقالات متعددی نیز دارد

(ارج نامهٔ استاد حسن عاطفی، ۱۳۹۴).

یکی از فعالیت‌های قابل توجه حسن عاطفی توجه او به جمع‌آوری نسخه‌های خطی بوده است. وی در سال‌های گذشته به درخواست استاد ایرج افشار فهرست مختصری از مجموعهٔ خود (شامل ۱۷۱ نسخه) تهیه کرد و در اختیار او گذارد که در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران در سال‌های ۱۳۵۳ و ۱۳۶۲ به چاپ رسید (عاطفی، ۱۳۵۳، ۷: ۷۲۱-۷۵۷، ۱۳۶۲، ۱۱-۱۲: ۹۵۱-۹۵۷).

مجموعه نسخه‌های خطی وی سال‌ها پیش به خریداری کتابخانه ملی درآمد و اکنون در این کتابخانه نگه‌داری می‌شود. بخشی از این مجموعه در این جلد از فهرست کتابخانه مورد شناسایی و معرفی قرار گرفته است.

ساختار فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران (جلد ۲۸)

فهرست‌نگاران کتابخانه ملی در راستای ایجاد وحدت رویه و یکسان‌سازی در فهرست‌نویسی نسخه‌های خطی به ویژه به منظور دستیـــــابی به استانداردهایـــــی

این کتاب به تصحیح آرش ابوترابی و فاطمه مهری به چاپ رسیده است (گنجینه بهارستان، ۱۳۸۶، ص. ۳۱-۲۹۸).

نسخهٔ کاملی از این رساله به ش. ۲۲۹۰۳/۱ در پایگاه کتابخانهٔ ملی معرفی شده است.

این رساله به تصحیح یوسف بیگ باباپور به چاپ رسیده است (نک. گنجینه بهارستان، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۹-۴۴۷)

نک. پایگاه مستندات پیوسته کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران؛ فهرست مستند اسامی مشاهیر و مؤلفان، ویراست ۳، به کوشش مرضیه هدایت، شهره دریایی، با همکاری راضیه رحیم‌پور، مریم حاتمی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲.

البته این شرح به آقا حسین خوانساری، پدر آقا جمال، نیز نسبت داده شده، اما چنانکه استاد حائری در فهرست کتابخانهٔ مجلس نوشته‌اند: این نظر مسلماً اشتباه است؛ زیرا در چندین جای متن، مؤلف از حاشیهٔ پدر خود بر شرح اشارات یاد کرده است. همچنین نسخه‌ای دیگر از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس هست که در دورهٔ زندگی آقا جمال و به سال ۱۱۲۲ق کتابت شده و در اصفهان با نسخهٔ اصل مقابله و تصحیح شده و بر پشت نخستین برگ آن چند تن از علمای اصفهان که معاصر مؤلف بوده‌اند گواهی کرده‌اند که حاشیهٔ آقا جمال است (حائری، ۱۳۴۵، ۵: ۱۷۶).

این رساله در فهرست‌های مختلف با عنوان «الطریق الی الله» (حسینی، ۱۳۶۸، ۱۸: ۲۰۸)، «الاصول العشره» (منزوی، احمد، ۱۳۴۶، ۱۳: ۳۱۷)، «الاصول العشره یا رساله فی بیان اقرب

الطرق الی الله» (دانش پژوه، ۱۳۴۰، ۱۲: ۲۶۶۵)، «رساله طرق الی الله» (حائری، ۱۳۴۶، ۹/۱: ۳۰۵) معرفی شده است.

که با قواعد نرم‌افزاری متناسب باشد اقدام به طراحی کاربرگه‌ای مناسب کردند و فهرست نسخه-ها از جلد پانزدهم به بعد براساس این کاربرگه و مطابق دستورالعمل واحد تدوین گردید (سلطانی‌فر، ۱۳۹۵، ج. ۲۶، مقدمه).

فهرست حاضر براساس شماره ترتیبی نسخه‌ها تنظیم شده و چنانچه معمول است گزارش هر نسخه در دو بخش کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی ارائه می‌شود:

بخش اول: کتاب‌شناسی: در این بخش ویژگی‌های کتاب‌شناختی اثر با استفاده از اطلاعات مندرج در نسخه و دیگر منابع کتاب‌شناسی آورده شده است که عبارت اند از: نام مؤلف و تاریخ حیات او، نام اثر، زبان، معرفی کتاب، منابع، عنوان‌های دیگر اثر و موضوع. آغاز و انجام نسخه که به هر دو بخش کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی مربوط می‌شود و انجامه کاتب نیز در همین بخش و در پی انجام نسخه ذکر می‌شود.

بخش دوم: نسخه‌شناسی: در این بخش مشخصات و ویژگی‌های فیزیکی نسخه و اطلاعات مربوط به خود نسخه ذکر شده است که عبارت اند از: نوع خط، نام کاتب، تاریخ و محل کتابت، امتیاز نسخه، آرایه‌ها، حواشی، یادداشت‌ها، مهرها، آسیب‌ها، مشخصات کاغذ، مشخصات جلد، تعداد و اندازه برگ‌ها، سطرها، اشاره به رده‌گذاری و قطع نسخه.

این فهرست شامل مقدمه، متن فهرست، نمایه و تصاویر است. مؤلف در مقدمه اثر، در توضیح شیوه فهرست‌نگاری خود، اظهار داشته که در این فهرست برای بیان اطلاعات «از روش خاصی پیروی شده تا علاوه بر یکسان‌سازی شیوه نگارش فهرست‌ها، فراخوان اطلاعات از فهرست نیز یک‌دست و سریع‌تر صورت بگیرد.»

در گفتار حاضر تلاش می‌شود تا ضمن بیان ویژگی‌های این فهرست به بیان برخی اشکالات موجود در آن بپردازیم.

ابتدا آثار شناخته نشده یا به درستی شناخته نشده را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

آثار شناخته نشده

۱) شرح نصاب الصبیان/ محمدکریم دشت بیاضی (ش. ۷۶۴۴)

با اینکه در معرفی نسخه نوشته شده «از ابتدا یک برگ افتادگی دارد»، اما «آغاز: افتاده» با «بسمله» شروع می‌شود و آنچه به عنوان «آغاز» نسخه نوشته شده: «حمد بیغایت و ثنای بینهایت سخن آفرینی را ...» با آغاز نصاب الصبیان دشت بیاضی تفاوت دارد؛ زیرا کسی که نسخه را تصحیح

کرده و خط او در حاشیه نسخه دیده می‌شود با خطی متفاوت با خط نسخه خواسته است که برگ افتاده نسخه را بنویسد و به اشتباه از روی شرح نصاب الصبیان عبدالصمد بن کمال‌الدین بن امیرحاج نوشته است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۱۴: ۱۰۵؛ منزوی، ۱۳۵۰، ۳: ۱۹۹۳) و تا این جمله «نهم نحو دهم ادوات بناء علی هذا» این شرح است و در برگ ۲ر. شرح دشت بیاضی است و آغاز آن پس از افتادگی چنین است: «بیرون تاخت بعد چنین گوید بنده قاصر عاصی محمد بن فصیح ...».

۲) مثنوی (ش. ۷۶۴۵/۲) (گ. ۲۳-۳۸)

آغاز: افتاده: «زبان بند حدیث خودستایی/ گریبان گیر زهد و پارسایی»

این مثنوی منظومه محمود و ایاز انیسی شاملو است و آغاز آن افتاده است و آنچه در حاشیه آن هست منتخب محمود و ایاز زلالی خوانساری (حاشیه گ. ۲۳-۶۲) است و آغاز آن افتادگی دارد و با این بیت شروع می‌شود:

«ز بوی آه عاشق نامه خوانند/ سرشکی را جواب نامه دانند»

در پایان آن (در گ ۶۲) هم آمده «تمت انتخاب ... مولانا زلالی خانساری فی عشرین شهر شعبان المعظم سنه ۱۰۴۷ فی ید اضعف عبادالله عین علی التبریزی ...». که نام کاتب و تاریخ مجموعه را هم نشان می‌دهد و از چشم فهرست‌نگار دور مانده است.

۳) خوان خلیل/ ملا ظهوری (ش. ۷۶۴۵/۵)

این نثر با این آغاز: «سرود سرایان عشرتکه قال که بنورس سرا بستان ...» دیباچه نورس خیال از ظهوری است (گ. ۸۰ ۸۸) و پس از آن دیباچه خوان خلیل است (گ. ۸۸ ۱۰۸)، با این آغاز:

«ای از تو بر اهل تخت و اکلیل سبیل/ گر ذکر جمیل است و گر قدر جلیل»

پیش از آنها هم، مطابق فهرست، گلزار ابراهیم ظهوری (گ. ۷۴-۸۰) نوشته شده و در حاشیه این سه نثر (حاشیه برگ ۸۰-۱۰۵) دیوان ظهوری نگاشته شده است.

۴) محمود و ایاز/ انیسی شاملو (ش. ۷۶۴۵/۶)

آغاز: «ثنا میکنم ایزد پاک را/ ثریا ده طارم تاک را»

این بیت آغاز ساقی‌نامه ظهوری است. البته منتخب یا خلاصه این مثنوی است و بسیاری از ابیات را ندارد.

۵) حاشیه‌ای با عنوان «نسخه لوحه زر نام خداست» (در حاشیه ش. ۷۶۴۵/۶)

در حاشیه ساقی‌نامه ظهوری منظومه‌ای که با این مصرع آغاز می‌شود: «نسخه لوحه زر نام خداست» لیلی و مجنون مکتبی است (حاشیه گ. ۱۰۸-۱۴۰) و با این بیت آغاز می‌شود:

«ای بر احدیتت ز آغاز/ خلق ازل و ابد هم آواز»

اما در نسخه حاضر، مانند نسخه دائره‌المعارف بزرگ اسلامی (منزوی، ۱۳۷۷، ۱: ۲۱۷)، بیت زیر نیز بر فراز آن آمده است: «بسم الله الرحمن الرحیم/ نسخه لوحه زر نام خداست».

۶) «رساله‌ای درباره‌ی نجوم» (به عربی) (ش. ۷۶۵۶/۲)

دو نسخه دیگر از این اثر با عنوان «رساله فی البروج» در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (دانش‌پژوه، ۱۳۳۹، ۸: ۶۵۲) و کتابخانه ملی (ش ۲۰۲۱۹/۳ = ش ۳۱۸۱۵۰۳ در پایگاه) وجود دارد. این رساله عربی است و نباید به آن نام فارسی داد.

۷) قرابادین (ش. ۷۶۵۷)

این کتاب اختیارات بدیعی تألیف علی بن حسین انصاری شیرازی مشهور به حاجی زین العطار است و افتادگی دارد و از میانه توضیح «آبنوس» شروع می‌شود. این نسخه در نشریه نسخه‌های خطی، در ضمن مجموعه حسن عاطفی، نیز با همین عنوان «اختیارات بدیعی» معرفی شده است (عاطفی، ۱۳۵۹، ۷: ۷۲۲).

۸) مثنوی بحر متقارب (ش. ۷۶۷۹)

این منظومه حقایق ناصری سروده ابوالقاسم بن علی‌اکبر راجی بیدآبادی اصفهانی (۱۳۰۱ق) است. منظومه‌ای مفصل در سیرهٔ پیامبر اسلام(ص) که بر اساس بحارالانوار علامه مجلسی سروده شده است. این حماسه‌ی دینی در سال ۱۲۷۰ق به پایان رسیده است و دو بار به صورت چاپ سنگی منتشر شده است: در سال ۱۲۷۹ق، با عنوان حقایق النبویه و العلویه، و سال ۱۲۸۶ق، با عنوان حقایق ناصری (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۷: ۳۶؛ مشار ۱۳۵۰، ۱: ۱۱۸۲؛ طالعی، ۱۳۹۱).

۹) بیطره/ داود انطاکی (ش. ۷۷۰۲/۵)

این نسخه باید تذکره اولی الالباب و الجامع للعجب العجاب از همین مؤلف باشد که نسخه‌های متعددی از آن موجود است و انجام آن با نسخه بالا یکی است. فهرست‌نگار با اینکه به فهرست کتابخانه ملی ارجاع می‌دهد و در آنجا نیز این نسخه «تذکره اولی الالباب و الجامع للعجب العجاب» نامیده شده است (ضمیری، ۱۳۷۵، ۱۴: ۴۳)، اما نسخه را با عنوان «بیطره» معرفی کرده است.

۱۰) مختصر در طب/ محمود بن الیاس (ش. ۷۷۳۰/۱)

این کتاب همان غیاثیه نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (۷۳۰ق) است[۳] که ابتدا در برگ‌های ۵۸ نوشته شده و سپس باقی متن تا اواخر رساله غیاثیه در حاشیه برگ ۵–۶۹ نوشته شده است. کاتب در انتهای برگ ۸ نوشته است: «مختصر در حاشیه نوشته شده بسبب آنکه حاشیه خالی بوده و مقالات دیگر نمی-توان نوشت سوای مختصر محمود بن الیاس لابداً در حاشیه تمام می‌شود و شفاء المریض در متن نوشته شده است». اما فهرست‌نگار در توضیح حواشی نسخه نوشته است: «در حاشیه، کتاب طبی است که به دلیل افتادگی در آغاز و انجام ناشناخته مانده است.» همچنین

می‌نویسد: «در مقایسه ابواب کتاب که در دو صفحه نخست به جا مانده، این نسخه همانند نسخه شماره ۹۷۱۶ «مختصر در طب» تألیف محمود بن الیاس، معرفی شده در فهرست آستان قدس رضوی، جلد ۱۹ صفحه ۵۱۵ است.» اما نسخه آن کتابخانه نیز همین کتاب غیاثیه است .

(رضوی برقعی، ۱۳۸۴، صص. ۲۲۶-۲۲۷). البته نسخه حاضر که در حاشیه نوشته شده مختصر غیاثیه است و جملات یا بخش‌هایی از آن حذف شده است.

در حاشیه برگ‌های ۶۹-۱۱۰ نیز نسخه‌های دارویی مختلف نوشته شده است.

۱۱) شفاء المریض (ش. ۷۷۳۰/۲) (گ. ۹-۸۵)

این نسخه که بدون ذکر نام مؤلف معرفی شده منتخب شفاء المریض شهاب‌الدین بن عبدالکریم قوام ناگوری متخلص به شهاب است که به طب شهابی، شفاء المرض، شفاء الرجل نیز معروف است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۹: ۱۳۴۷، ۱۹: ۲۲۴؛ منزوی، ۱۳۴۸، ۱: ۵۵۵) و نسخه‌ای از آن به ش. ۲۱۱۴۹ در پایگاه کتابخانه ملی معرفی شده است. این منظومه در گ. ۲۴ خاتمه می‌یابد. سپس یک نسخه قرابادین است که در برگ‌های ۲۴-۴۹ نوشته شده و پس از آن مطالبی درباره کیمیا و احکام نجوم نوشته شده است تا ص ۸۵.

۱۲) فال‌نامه منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام (گ. ۸۶ – ۱۳۸) (ش. ۷۷۳۰/۳)

در زیر این عنوان به مطالب دیگری که در پی فال‌نامه آمده اشاره شده است، به این صورت:

«سپس چند فالنامه، حرز نادعلی، اصطلاحات هندی درباره دواهای علم ضاعت، طریق خوردن فازهر، باب نسخه آتش بازی و موشک سازی، سنگ شناسی، علوم غریبه ...» (ص. ۲۰۸ فهرست)

در میان مطالب بالا و در برگ‌های ۱۲۰-۱۲۶ جواهرنامه‌ای نوشته شده است که باید خلاصه‌ای از جواهرنامه زین‌الدین بن محمد جامی باشد که رساله‌ای است در دوازده باب (دانش پژوه، ۱۳۴۵، ۱۵: ۴۱۹۹؛ عاطفی، ۱۳۵۹، ۷: ۲۷۸) و در اینجا از اواخر باب سوم را دارد و قبل از آن نوشته نشده است.[۴]

۱۳) رساله در طب (ش ۷۷۷۲/۳)

این رساله باید جامع الفوائد یا طب یوسفی از یوسفی هروی (۹۵۰ق) باشد که نخست ۲۸۹ رباعی در علامات و درمان بیماری‌ها می‌سراید و آن را علاج الامراض می‌خواند و سپس آنها را به خواهش یکی از فاضلان شرح می‌کند و جامع الفوائد می‌نامد (منزوی، احمد، ۱۳۷۷، ۱: ۷۱؛ منزوی، علینقی، ۱۳۷۵، ۱۱: ۵۴۸).

۱۴) رساله‌ای در علوم غریبه و علم حروف (ش. ۷۷۷۶/۴)

درباره این عنوان کلی که صفحات ۷۰-۹۵ نسخه را دربرمی‌گیرد توضیحی داده نشده است. به نظر می‌رسد این عنوان شامل رساله‌های کوتاه و مطالب مختلف باشد. آنچه به عنوان «آغاز» این رساله

نقل شده آغاز رساله‌ای است که با عنوان «حروف = تکسیر حروف» در فهرست کتابخانه مرعشی معرفی شده است (مرعشی نجفی، ۱۳۸۳، ۳۲: ۳۰۱) و بیتی که به عنوان «انجام» رساله ذکر شده در فهرست کتابخانه مجلس با عنوان «منظومه در احکام دیدن ماه نو در منازل» معرفی شده است (صدرائی خویی، ۱۳۷۷، ۳۶: ۹).

۱۵) جُنگ (ش. ۷۸۰۶)

این نسخه جُنگ نیست بلکه مجموعه‌ای شامل دو قسمت است:

اول) دیوان وصال شیرازی، با این آغاز:

بینی چه رقم‌های شگرفست دلآرا/ بر صفحه هستی ز خداوند تعالی

دوم) منشآت

به احتمال زیاد اشکالی در شماره‌گذاری یا تنظیم مطالب رخ داده که قسمت اول این مجموعه حذف شده و فهرست‌نگار این قسمت دوم را به تنهایی «جُنگ» نامیده است، حال آنکه همان‌طور که فهرست‌نگار به خوبی توضیح می‌دهد آنچه در این قسمت آمده نمونه‌هایی از متن‌های ادبی آغاز قباله‌ها، فرمان‌ها، احکام و نامه‌های دوره قاجار است و باید به آن عنوان «منشآت» داد، همان‌طور که خود فهرست‌نگار نیز در «عنوان‌های دیگر» نام «منشآت» را هم برای آن قائل شده است.

۱۶) مجالس (ش. ۷۸۲۵)

این نسخه روضه الشهداء واعظ کاشفی (۹۱۰ق) است که از باب اول شروع می‌شود و دیباچه را ندارد و تا اواخر شهادت قاسم در باب نهم را دربرمی‌گیرد. مصراع «کز خوف و خصم در حرم افغان بلند شد» هم که در بالای صفحه و پیش از شروع باب اول نوشته شده، همان‌طور که فهرست‌نگار نوشته، مربوط به مرثیه مشهور محتشم کاشانی است.

۱۷) رساله در طب (ش. ۷۸۲۹/۱)

در معرفی این نسخه چنین نوشته شده است:

«رساله‌ای در دو بخش است. قسمت اول درباره بیماری‌ها و درمان آن با عناوین «علاج». قسمت دوم در «علم فراست» است و بابی دارد به نام «باب الرابع و العشرین من اخلاق المحسنی» که آن هم ادامه علم قیافه‌شناسی است.»

حال آنکه این رساله در واقع سه رساله است، شامل: ۱) رساله در طب ۲) رساله در علم فراست ۳) باب سی و چهارم اخلاق محسنی در علم فراست (که کاتب نسخه به اشتباه «باب الرابع و العشرین» نوشته است).

رساله دوم در علم فراست همان است که استاد حائری در فهرست کتابخانه مجلس با عنوان «رساله در علم فراست انسانی» (مجموعه فیروز، ش. ۱۳۴/۲) معرفی کرده است و در توضیح آن

نوشته است: «رساله‌ایست مشتمل بر سه باب، باب اول، دریافتن اخلاق مردم بسبب چگونگی صورت و رنگ و شکل عضوهای ظاهر باب دوم، در ترجیح بعضی از این علامات بر بعضی دیگر. باب سوم، که جای خاتمه رساله نیز هست در دلالات اختلاجات و جهش اندام است.» (۱۳۵۷، ۲۵۰:۲۱). البته رساله حاضر باب سوم را ندارد.

۱۸) رساله در طب (ش. ۷۸۴۰)

این نسخه زبده قوانین العلاج محمد بن علاءالدین سبزواری (قرن ۹ق.) است و تا اواخر باب سیزدهم را دارد.[۵] البته فهرست‌نگار می‌نویسد: «این نسخه با نسخه زبده قوانین العلاج با شماره ۱۰۹۰۸ کتابخانه مرعشی ... متفاوت است.» اما این نسخه از نظر آغاز و ابواب با آن نسخه یکی است.

۱۹) منطق (ش. ۷۸۴۲)

این نسخه تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه تألیف قطب‌الدین رازی (۷۷۶ق.) است.

۲۰) رساله‌ای در طب (ش. ۷۸۶۰)

این رساله بخشی از ذخیره خوارزمشاهی اسماعیل جرجانی (۵۳۱ق) است.

۲۱) عرض نامه/ بابا افضل کاشانی (ش. ۷۸۷۶/۲)

آغاز نسخه مربوط به این رساله و انجام آن مربوط به رساله ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد مؤلف است.

۲۲) انجام و آغاز یا ره انجام نامه/ بابا افضل کاشانی (ش. ۷۸۷۶/۵)

آغاز نسخه مربوط به این رساله و انجام آن مربوط به رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه است. به نظر می‌رسد افتادگی انتهای رساله اول و آغاز رساله دوم موجب چنین اشتباهی شده است.

۲۳) مکاتیب و جوابات الاسئله/ بابا افضل کاشانی (ش. ۷۸۷۶/۷)

آنچه برای معرفی این رساله ذکر شده کامل نیست. این رساله که در زیر عنوان «مکاتیب و جواب اسئله» در مصنفات باباافضل کاشانی (۱۳۳۷، ۲: ۷۱۷-۷۲۸) به چاپ رسیده پاسخ‌های باباافضل کاشانی است به پرسش‌های منتجب‌الدین هراسکانی و روی هم ۱۱ پرسش و پاسخ است (دانش پژوه، ۱۳۳۲، ۳: ۱۹۲؛ دانش‌پژوه و منزوی، ۱۳۴۰، ۳: ۲۸۵). این رساله در برگ ۱۰۰ شروع می‌شود در گ. ۱۰۲ به پایان می‌رسد و انجام آن چنین است: «و از جهان نام گذشتگان بردن خاصه جز پند و فائده بار ندهد تلک امه قد خلت ... عما کانوا یعملون».

و پس از آن رساله‌های کوتاه باباافضل با عنوان «فصل» یا «فایده» نقل شده‌اند که در مصنفات باباافضل کاشانی به چاپ رسیده‌اند: «رساله در بیان تناهی اجسام»، «در علم موسیقی»، «درباره دانای بذات»، «در هستی جزئی»، «اقسام مردم»، «طریق آموختن حکمت و فوائد آن»، «نامه»، «درکوشش برای رهیدن»، «درباره روح»، «رساله در تقسیم علوم»، «رساله در

معرفت اشیاء و نفوس و آخرت» و ... است.

پدیدآور

گزارش هر نسخه، پس از ذکر شماره بازیابی نسخه، با نام مؤلف، به عنوان سرشناسه، آغاز می‌شود و نام مؤلف براساس مستند اسامی مشاهیر و مؤلفان کتابخانه ملی[۶] و با پیروی از روش مستندسازی این مرکز ذکر می‌گردد. در زیر به برخی اشکالات در مورد ذکر نام مؤلف اشاره می‌شود:

۱) مثنوی ورقه و گلشاه/ عیوقی (ش. ۷۶۲۶)

فهرست‌نگار توضیح می‌دهد که این نسخه ورقه و گلشاه عیوقی نیست و از شاعری مجهول از قرن ۱۳ق است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس وجود دارد (راستکار، ۱۳۴۷، ۸: ۴۶۸)، اما به اشتباه در سرشناسه و شرح پدیدآور نام عیوقی را آورده است. علاوه بر نسخ مجلس نسخه دیگری هم از این منظومه در کتابخانه مرکزی دانشگاه به ش. ۳۸۸۰ محفوظ است (دانش‌پژوه، ۱۳۴۰، ۱۲: ۲۸۶۷).

۲) تعلیقه آقا جمال (ش. ۷۶۵۱)

سرشناسه این نسخه که حاشیه آقا جمال خوانساری بر کتاب الشفاء ابن سینا

است و در شرح پدیدآور آن نیز «آقا جمال» ذکر شده، به اشتباه «محقق خوانساری، حسین بن محمد» نوشته شده است.[۷] همین اشتباه باعث شده که در نمایه پدیدآورندگان نیز ارجاعی از «آقا جمال» به «محقق خوانساری، حسین بن محمد» وجود داشته باشد.

۳) نام میر ابوالقاسم قاری مشهدی خراسانی براساس مستند مشاهیر کتابخانه ملی به صورت «قاری، ابوالقاسم» (ش. ۷۶۵۲/۲) نوشته شده است اما بهتر بود نسبت «مشهدی» یا «خراسانی» در ادامه آن قرار می‌گرفت.

۴) ملا ابوالحسن قاری ابن رمضانعلی اصفهانی (ش. ۷۶۵۲/۳) به‌صورت «اصفهانی، ابوالحسن قاری ابن رمضانعلی» مستند شده که مطابق قاعده نیست و بهتر بود مانند نام بالا به صورت «قاری اصفهانی، ابوالحسن بن رمضانعلی» نوشته می‌شد.

۵) فتاح بن احمد حسینی تبریزی سرابی، مؤلف تحریر الاصول، به دو صورت مستند شده است:

- حسینی تبریزی، فتاح بن احمد، قرن ۱۳ق. (ش. ۷۶۶۲)
- الحسینی، فتاح بن احمد، قرن ۱۴ق. (ش. ۷۶۹۴/۱ و ۷۶۹۴/۲)

۶) دیوان آتشی/ تخلص آتشی (ش. ۷۶۸۳)

سرشناسه‌ای برای این نسخه نوشته نشده و نام «آتشی» در نمایه پدیدآورندگان در انتهای کتاب هم نیامده است. این آتشی همان «آتشی خباز شیرازی» (زنده در ۹۲۸ق.) است (خیامپور، ۱۳۶۸،

ص. ۱؛ دانش‌پژوه، ۱۳۴۰، ۱۱: ۲۱۵۳) که سه نسخه از دیوان او در کتابخانه مرکزی دانشگاه (ش.۳۱۹۵/۱)، کتابخانه مجلس (ش. ۲۳۶۷) و کتابخانه ملی (کد کتاب: ۱۱۰۴۴۹۵) محفوظ است. همان طور که فهرست‌نگار به خوبی اشاره کرده و در معرفی نسخه‌های دیگر آتشی هم آمده است اشعار آتشی درباره جنگ‌های حضرت علی (ع) و مناقب آن حضرت و تاریخ زندگی پیغمبر اکرم(ص) است. در فهرست مورد بحث فهرست‌نگار احتمال می‌دهد که این نسخه همان «جنگنامه آتشی» معرفی شده در فهرست آستان قدس رضوی باشد و فخری راستکار نیز در معرفی نسخه کتابخانه مجلس می‌نویسد که یک نسخه از «دیوان آتشی» که به «جنگنامه آتشی» معروف است در کتابخانه آستان قدس (ش. ۸۱۷۷) وجود دارد (۱۳۴۷، ۸: ۸۱).

احمد گلچین معانی در زیر این نسخه در فهرست آستان قدس نام کوچک آتشی را «میرزا حسن» نوشته است و قضاوتی درباره او و شعرش دارد (۱۳۴۶، ۷: ۳۱۹ و۳۴۶). به هر حال باید نسخه آستان قدس را دید تا بتوان این بررسی را کامل کرد.

نکته دیگر اینکه همان‌طور که در مدخل «آتشی خباز شیرازی طوسی» در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی (۱: ۱۰۱-۱۰۲) اشاره شده است سید طاهر آتشی شیرازی که نسخه‌ای از دیوان او در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش. ۲۴۱۲) وجود دارد این آتشی نیست و سید طاهر در قرن ۱۱ق در دکن (گلکنده و بیجاپور) زندگی می‌کرده است، اما منزوی در فهرست خود نام او را «سید طاهر» نوشته است و بر همان اساس هم نام او در پایگاه کتابخانه ملی به صورت «آتشی شیرازی، طاهر، -۹۲۸؟ق.» مستند شده و در یک نسخه دیگر دیوان آتشی در کتابخانه ملی (کد کتاب: ۱۱۰۴۴۹۵) هم نام او چنین آمده است.

۷) رساله‌ای در طرق الی الله/ قطب المشایخ (بدون سرشناسه) (ش. ۷۷۳۱/۳)

مؤلف این رساله نجم‌الدین کبری است، چنانچه در آغاز رساله هم آمده است: «قال قطب المشایخ ... نجم الحق و الدین الکبری» (ص. ۲۱۰ فهرست). از این رساله نجم‌الدین کبری نسخه‌های متعددی موجود است.[۸]

۸) الفراید البهیه فی شرح الفواید الصمدیه/ محمدتقی نقوی لکهنوی (ش. ۷۷۹۲/۱)

از آنجا که در ذریعه از الفرائد البهیه و الفوائد البهیه محمدتقی نقوی لکهنوی یاد شده (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۱۶: ۱۳۳ و ۳۲۸)، این کتاب در این نسخه و نسخه ش. ۳۲۵۵ع کتابخانه ملی به این مؤلف نسبت داده شده است (ضمیری،۱۳۸۰، ۱۵: ۵۹).

اما نسخه‌های خطی متعددی که از این کتاب وجود دارد بیشتر به سید علی خان‌مدنی و گاهی به بهاءالدین محمد مختاری نائینی نسبت داده شده است. زیرا در ذریعه از الفرائد البهیه سید علی خان مدنی و بهاءالدین محمد مختاری نام برده شده و باز با عنوان الفوائد البهیه با همین آغاز

نسخه مورد بحث از شرح مختاری نائینی یاد گردیده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۱۶: ۱۳۳ و ۳۲۸). همچنین در زیر عنوان «شرح الصمدیه» به سه شرح صغیر و متوسط و کبیر سید علی خان مدنی و بهاءالدین محمد مختاری نائینی اشاره شده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳: ۳۶۲).

در گزارش نسخه کتابخانه ملی (کد کتاب: ۱۰۶۰۸۴۳) نیز ضمن نقل توضیح آقابزرگ در زیر عنوان الفوائد البهیه توضیح قابل تأملی در این باره وجود دارد:

«نام مؤلف در نسخه ما همچون غالب نسخه‌ها نیامده. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های مجلس، سپهسالار و جزء آن نگهداری می‌شود و نظر به اینکه شارح در این کتاب اشاره کرده که قبلاً شرح مفصلی بر صمدیه نوشته، و در ذریعه ۱۳/۳۶۲ سه شرح بر صمدیه به سید علی خان مدنی نسبت داده شده، در بعضی فهرست‌ها این کتاب را به سید علی خان مدنی نسبت داده-اند ...، شیخ آقابزرگ نسخه‌ای از این کتاب را نزد مرحوم آیه‌الله العظمی خویی در نجف دیده که مؤلف نام خود را در پایان آن به صراحت آورده (بهاء الدین محمد بن محمدباقر الحسینی المختاری النائینی) و در ذریعه ۱۶/۳۲۸ از آن یاد کرده، اضافه بر این خود شارح در دیباچه این کتاب می‌نویسد: (فشققت من اسمی اسمه و بنیت فی ذلک صفته فسمیته بالفواید الصمدیه ...)».

به هر روی این کتاب در سال ۱۳۸۹، با نام سید علیخان مدنی، به تصحیح و با تعلیقات حسین خاتمی، در انتشارات مهر بیکران قم و در سال ۱۳۹۱، به تصحیح و تعلیقات محمدابراهیم مالمیر، شهریار همتی و مریم شکیبا مهر، در دانشگاه رازی کرمانشاه به چاپ رسیده است.

عنوان

در این فهرست ابتدا عنوان مشهور و شناخته شده اثر آورده شده و اگر اثر «عنوان» دیگری داشته یا به نام دیگری نیز شناخته شده باشد در بخش «عنوان‌های دیگر» یاد شده است. بنابر توضیح مؤلف در مقدمه «با توجه به تعدد عناوین برخی کتاب‌ها، ابتدا عنوانی برگزیده شده که در کتاب‌های مرجع متقدم به کار رفته از جمله، الذریعه، کشف الظنون و ... ». بدیهی است انتخاب عنوان درست کتاب از اهمیت بسیار برخوردار است، زیرا ایجاد تشتت در عنوان کتاب‌ها موجب می‌شود که کار تهیه نمایه‌های درهم کرد و کتاب‌شناسی‌ها به ویژه در سیستم‌های نرم افزاری با دشواری‌هایی روبرو گردد.

درباره عنوان نسخه‌ها در این فهرست موارد زیر قابل ذکر است:

۱) رجال التفریشی (ش. ۷۶۶۱)، عنوان دیگر: نقد الرجال

به جای عنوان «رجال التفریشی» بهتر است عنوان دیگر آن «نقد الرجال» که در ذریعه آمده و با همین عنوان چاپ سنگی شده است اصل قرار گیرد، همان طور که در بیشتر فهرست‌ها چنین ذکر

شده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۲۴: ۲۷۴؛ مشار، ۱۳۴۴، ص. ۹۶۴).

۲) مجموعه چند دیباچه (ش. ۷۶۸۴)

بهتر است در عنوان از کلمات مبهم مانند «چند» استفاده نشود و «مجموعه دیباچه‌ها» یا «دیباچه‌ها» عنوان بهتری است.

۳) دیوان شاپور رازی (ش. ۷۶۸۶)، عنوان دیگر: دیوان شاپور تهرانی

با اینکه نام این شاعر در سرشناسه «شاپور تهرانی» است و در شرح پدیدآور نیز «شاپور طهرانی» ذکر شده است، اما در عنوان کتاب براساس ذریعه نسبت «رازی» نوشته شده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ۹: ۴۹۰). این دیوان در فهرست نسخه‌های خطی فارسی با عنوان «دیوان شاپور تهرانی» آمده (منزوی، ۱۳۵۰، ۳: ۱۸۷۳ و ۲۳۶۹) و با همین عنوان به چاپ رسیده است و بهتر بود از همین نسبت مشهور در عنوان نسخه استفاده می‌شد.

۴) مجموعه شعر (ش ۷۶۸۷)

این نسخه با قطع بیاضی که شامل مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات از شاعران مختلف است باید «جُنگ» نامیده شود.

۵) دیوان الحزینه (ش. ۷۷۱۲)

این نسخه دیوان اشعار خانم قرائت شیرازی متخلص به «حزینه» است. این دیوان فارسی است و بهتر بود «دیوان حزینه» نامیده می‌شد. درباره این شاعره توضیحی داده نشده است و در تذکره اندرونی هم که در منابع ذکر شده است توضیح اندکی درباره او به نقل از ذریعه آورده شده است. اما نام وی در تراجم اعلام النساء (۱۳۶۷: ۲: ۷۲) آمده و اشعاری از او نقل شده است:

دره العلماء مشهور به «خانم قرائت» ملقب به حزینه در شیراز به دنیا آمد و در نزد میرزا ابراهیم محلاتی و میرزا هدایت‌الله شیرازی درس خواند. سپس به کربلا رفت و در آنجا کتب اربعه را به زنان طلبه تدریس می‌کرد. وی از عده‌ای از علما، از جمله ابراهیم محلاتی و هدایت‌الله شیرازی، روایت می‌نمود و آیت‌الله شهاب‌الدین مرعشی نجفی در الاجازه الکبیره (ص. ۲۴۶) نوشته است که از او روایت می‌کرده است. وی در سال ۱۳۴۱ق در کربلا درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد. وی اشعاری به فارسی و عربی دارد و بیشتر شعرهایش در مدح پیامبر اکرم(ص) و حکم و مواعظ است («النساء الفقیهات: دره العلماء»، ۲۰۰۶).

۶) التحفه (ش. ۷۷۵۶ و ۷۸۶۳)، عنوان دیگر: تحفه المؤمنین، تحفه حکیم مؤمن

کتاب تحفه المؤمنین تألیف حکیم مؤمن در این فهرست سه شماره را به خود اختصاص داده است و بار اول (ش. ۷۶۱۳) با همین عنوان و بار دوم و سوم با عنوان «التحفه» معرفی شده است. این کتاب در ذریعه با عنوان «التحفه فی الطب» یاد شده (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۴۰۲)

و در فهرست‌ها با عنوان‌های «تحفه المؤمنین»، «تحفه حکیم مؤمن» و «تحفه در طب» معرفی شده و با دو عنوان اول به چاپ رسیده است. به هر حال آوردن عنوان مشهور این کتاب فارسی با الف و لام و به صورت خلاصه درست نیست.

۷) قواعد السیاق (ش. ۷۷۶۳/۲)

عنوان این رساله در ابتدای رساله چنین آمده است: «... تناسب مسمی را با تسمیت بقواعد السیاقیه موسوم نمود ...» و بهتر بود به همین صورت «قواعد السیاقیه» نامیده می‌شد. برای این کتاب منبعی معرفی نشده است، اما نسخه دیگری از این رساله در نشریه نسخه‌های خطی (دانش پژوه، ۱۳۵۳، ۷: ۱۵۲) در ضمن کتابخانه حسین مفتاح با عنوان «دفتر سیاق» (ش. ۱۰۰۷) معرفی شده است و همین آغاز را دارد، بدون جمله-ای که در آن به عنوان نسخه اشاره شده است.

۸) النخبه/ محمدابراهیم کرباسی (ش. ۷۷۹۳)، عنوان دیگر: نخبه

این رساله فارسی است و در فهرست‌ها و منابع «نخبه» نامیده می‌شود (درایتی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۲۰). در خود نسخه نیز آمده: «که این مختصریست موسوم بنخبه».

۹) فصل فیما یقال فی الصباح و المساء (ش. ۷۸۰۰)

این نسخه در ۹۴ برگ، همان‌طور که فهرست‌نگار گزارش کرده، شامل مجموعه‌ای از دعاهاست، اما عنوانی که برای آن انتخاب شده عنوانی است که مربوط به قسمت اول مجموعه و دعاهایی است که در صبح و شام خوانده می‌شود و نباید عنوان کل مجموعه قرار بگیرد. این نسخه در واقع «مجموعه دعاها» است و بهتر بود شماره صفحات همه رساله‌ها و دعاها که در آن درج شده است، آورده می‌شد. همچنین شایسته است عنوان‌های مستقلی که در آن درج شده و فهرست‌نگار نیز از آنها نام برده است با توضیحات و به ویژه آغاز و انجام ذکر می‌شد، مانند: «کیمیاء السعاده»، «قصیده المضریه»، «تحفهٔ الصلوات» و «صلوهٔ جامعه».

۱۰) تصریف (ش. ۷۸۰۴)، عنوان دیگر: شرح تصریف

این کتاب شرح تصریف عبدالوهاب زنجانی است، چنانچه در عنوان‌های دیگر آن «شرح تصریف» و «شرح تصریف العزی» ذکر شده است. نسخه دیگری از آن هم با عنوان «ترجمه و شرح تصریف» در فهرست کتابخانه نوربخش معرفی شده است (دیباجی، ۱۳۵۰، ۲: ۱۶۵). بنابراین بایستی عنوان «شرح تصریف» اصل قرار گیرد.

۱۱) رساله در هیئت (ش. ۷۸۲۹/۳) و رساله فی الهیئه (ش. ۷۸۳۵)/ علاءالدین علی قوشچی

نام این کتاب «فارسی هیئت» است و در فهرست دنا نیز با همین عنوان آمده (درایتی، ۱۳۸۹، ۷: ۸۳۳-۸۴۰) و بارها با عنوان «فارسی هیئت» در ایران چاپ سنگی شده است (مشار، ۱۳۵۲، ۳: ۳۶۴۱). استاد سید محمود مرعشی نجفی در فهرست کتابخانه مرعشی درباره عنوان این کتاب

چنین می‌نویسد:

«نام این کتاب در بیشترین نسخه‌ها و منابع موجود، فارسی هیئت نامیده شده و به نظر می‌رسد این نام که صفت و موصوف براساس دستور زبان ترکی است، به علت کثرت تدریس و استفاده در کشور عثمانی که زبان فارسی زبان علمی آن سامان بوده است، رایج گردیده و به اصطلاح «علم به غلبه» شده است.» (۱۳۸۰، ۲۹: ۱۱۳).

۱۲) تتمه حمله حیدری/ عبدالعلی‌خان نیشابوری (۷۸۷۴/۳)، عنوان دیگر: جذبه حیدری

این تکمله جذبه حیدری است و در منابع هم با همین عنوان آمده است (آقابزرگ طهرانی ۱۹: ۱۴۶؛ منزوی ۴: ۲۷۳۹؛ نسخه ش. ۶۷۹۰ در پایگاه کتابخانه ملی). در ابتدای آن هم در نسخه نوشته شده: «تتمه حمله حیدری مسمی بجذبه حیدری». اما فهرست‌نگار این عنوان را در «عنوان‌های دیگر» ذکر کرده است.

۱۳) انجام و آغاز/ بابا افضل کاشانی (ش. ۷۸۷۶/۵)، عنوان دیگر: ره انجام نامه

عنوان این رساله ره انجام نامه است و در مصنفات افضل‌الدین کاشانی (۱۳۳۷، ۱:) هم با همین عنوان به چاپ رسیده است. اما فهرست‌نگار در اینجا بر مبنای عنوانی که در آغاز رساله در نسخه دیده می‌شود آن را «انجام و آغاز» نامیده است و عنوان مشهوری را که در منابع آمده در «عنوان‌های دیگر» آورده است. این رساله در فهرست‌ها «انشاء نامه» نیز نامیده شده است (انوار، ۱۳۷۹، ۶: ۸۱۵).

۱۴) علوم غریبه (ش. ۷۸۷۹/۱)

این رساله که بنا بر توضیح فهرست‌نگار شرح خواص سور و آیات قرآنی در آن آمده رساله کاملی است که در آن ابتدا خواص بسمله و سپس خواص سوره‌ها از فاتحه تا ناس بیان شده و بهتر است با عنوان «خواص سور و آیات» نامیده شود.

۱۵) اختیارات ساعات (ش. ۷۸۷۹/۲)

در زیر این عنوان هم چند مطلب وجود دارد و «اختیارات ساعات» عنوان اولین مطلب است.

۱۶) در چند مورد در عنوان نسخه کلمات اضافی وجود دارد، مانند:

- کشف اللثام عن قواعد الاحکام (کتاب النکاح من ...) (ش. ۷۶۱۶): عبارت پرانتز در جلو عنوان کتاب زائد است.

- الجزو الثانی و الثالث من دیوان المتنبی (ش. ۷۷۷۳/۲): عبارت قبل از «دیوان المتنبی» زائد است.

- مثنوی سبحه الابرار جامی (ش. ۷۶۲۴)، فرهاد و شیرین وحشی (ش. ۷۶۴۵/۳)، گلستان سعدی (ش. ۷۶۶۴)، قصیده شینیه من کلام وصال (۷۷۳۱/۵): آوردن نام مؤلف در پی نام کتاب لازم نیست.

- مثنوی ورقه و گلشاه (ش. ۷۶۲۶): ذکر کلمه «مثنوی» قبل از منظومه «ورقه و گلشاه» لازم نیست.
- جُنگ ابیات منتخب و غزلیات و ... (ش. ۷۶۷۶): ذکر عنوان «جنگ» کافی است.
- دیوان غزلیات، قصائد و رباعیات مشتاق (ش. ۷۷۹۰): عنوان صحیح «دیوان مشتاق اصفهانی» است.

۱۷) ذکر برخی عنوان‌ها یکدست نیست:
- رساله در هیئت/ علاءالدین علی قوشچی (۷۸۲۹/۳) بدون عنوان‌های دیگر
- رساله فی الهیئه/ علاءالدین علی قوشچی (۷۸۳۵) عنوان‌های دیگر: هیئت، رساله در هیئت

۱۸) در ذکر برخی عنوان‌ها تفاوت در رسم الخط وجود دارد:
- نظم اللآلی/ عادل بن علی خراسانی (ش. ۷۶۰۳)
- نظم لآلی/ ابوالقاسم قاری (ش. ۷۶۵۲/۲)
- نظم اللئالی/ ابوالقاسم قاری (ش. ۷۶۸۲/۶)
- فراید البهیه فی شرح الفواید الصمدیه (ش. ۷۷۹۲/۱)
- الفرائد الشمسیه فی شرح الفوائد الصمدیه (ش. ۷۷۹۲/۲)

۱۹) استفاده از یای نکره برای نامیدن رساله‌های ناشناخته مناسب نیست:
- رساله‌ای در معالجات امراض اسب (۷۷۰۲/۴) به جای: رساله در معالجات امراض اسب
- احادیثی درباره مهدویت (۷۷۲۴/۳) به جای: احادیث درباره مهدویت
- رساله‌ای در علوم غریبه و علم حروف (ش. ۷۷۷۶/۴) به جای: رساله در علوم غریبه

۲۰) استفاده از قلاب در عنوان:

در دو مورد که عنوان کتاب مشخص نبوده عنوان منتخب فهرست‌نگار در داخل قلاب قرار گرفته است:
- [سوال و جواب فقهی] (ش. ۷۸۳۶)
- [ذکر مصائب اهل بیت] (ش. ۷۸۴۹)

اما این روش تنها در این دو مورد انجام شده و در سایر مواردی که چنین شرایطی داشته‌اند به این روش عمل نشده است.

عنوان‌های دیگر

در این فهرست به خوبی سعی شده است همه عنوان‌هایی که کتاب یا رساله بدان نامیده شده در بخش «عنوان‌های دیگر» آورده شود. اما دو نکته در اینجا قابل ذکر است، یکی این که اشاره به منابعی که هر یک از عنوان‌های دیگر در آن به کار رفته لازم است و فهرست را علمی و متقن

می‌کند. دیگر اینکه لازم نیست همه عنوان‌های دیگر کتاب که به شکلی در فهرست‌های دیگر به کار رفته آورده شود، بلکه فهرست‌نگار در این قسمت باید تنها عنوان‌های درست و دقیق را براساس منابع و فهرست‌های معتبر بیاورد. در زیر به مواردی درباره «عنوان-های دیگر» اشاره می‌کنیم:

۱) دره نادره/ میرزا مهدی استرآبادی (ش. ۷۶۳۸)

عنوان‌های دیگری که برای این کتاب ذکر شده عبارت اند از: تاریخ نادری، جهانگشای نادری و تاریخ جهانگشای نادری، حال آنکه میرزا مهدی خان منشی استرآبادی دو کتاب در سلطنت نادر شاه دارد یکی تاریخ جهانگشاست و دیگری درۀ نادره یا دره نادری است که چکیده آن کتاب اما به نثری سنگین‌تر و متکلف‌تر است. برای تاریخ جهان‌گشای نادری (ش. ۷۷۸۰) نیز عنوان‌های دیگر دره نادره و دره نادری ذکر شده که درست نیست.

۲) تحفه عباسی/ محمدصادق هما مروزی (ش ۷۶۶۶/۳)

به عنوان دیگر این رساله «تحفه ناصری» که در فهرست کتابخانه ملی (انوار، ۱۳۴۷، ۲: ۴۴۷) ذکر شده اشاره نشده است. این رساله در نسخه حاضر به عباس میرزا تقدیم شده و «تحفه عباسی» نامیده شده و در آن نسخه دیگر کتابخانه ملی (۹۱۳ف) به ناصرالدین میرزا تقدیم شده و «تحفه ناصری» نامیده شده است.

۳) رساله در اثبات حقانیت پیغمبر اسلام (ش. ۷۶۸۵)

نسخه‌ای از این اثر در فهرست کتابخانه مرعشی «دلائل نبوت و امامت» نامیده شده است (حسینی، بی‌تا، ۲: ۲۱۲)، اما این نام در عنوان‌های دیگر ذکر نشده است.

۴) شبستان نکات/ یحیی سیبک نیشابوری (ش. ۷۷۱۵)

برای این کتاب عنوان «زیبا شبستانی» در بخش «عنوان‌های دیگر» ذکر شده که درست نیست و این عبارت که در ضمن بیتی در پایان نسخه آمده تاریخ تألیف کتاب را در ۸۴۳ق نشان می‌دهد:

شبستانی چنان زیباست نزد هر سخندانی/ که تاریخ تمام او بود زیبا شبستانی (نفیسی، ۱۳۴۴، ۶: ۱۹۲).

۵) دیوان فرخی سیستانی (ش. ۷۸۳۴)

برای این نسخه عنوان طولانی «زبده و نخبه و انتخاب دیوان قصاید افصح الفصحاء المقدمین حکیم ابوالحسن فرخی رحمه الله» که در ابتدای نسخه نوشته شده در «عنوان‌های دیگر» ذکر شده است، که بهتر بود خلاصه می‌شد و حداقل القاب و دعا در آن حذف می‌شد.

۶) چند مورد از «عنوان‌های دیگر» غیر دقیق بدین قرارند:

ردیف	عنوان	عنوان دیگر
۱	نظم اللآلی (ش. ۷۶۰۳)	صد کلام منظوم از امام علی (ع)
۲	تحفه المؤمنین (ش. ۷۶۱۳)	التحفه
۳	کشف اللثام عن قواعد الاحکام (ش. ۷۶۱۶)	قواعد الاحکام. شرح
۴	دیوان ازرقی هروی (ش. ۷۶۱۷)	دیوان الازرقی
۵	دیوان نظیری نیشابوری (ش. ۷۶۵۸)	دیوان نظیر مع قصائد
۶	نظام صحت (ش. ۷۶۸۲/۲)	کلیات مزاج، کلیات (منبعی برای این دو عنوان ذکر نشده است)
۷	هفت بند کاشی (ش. ۷۶۸۲/۵)	هفت بند ملاحسن کاشی
۸	دیوان شاپور رازی (ش. ۷۶۸۶)	دیوان ارجاسب شاپور فریبی طهرانی، کتاب شاپور فریبی طهرانی
۹	شرح اصول کافی (ش. ۷۷۰۵/۱)	شرح اصول کافی (کتاب عقل و علم و جهل)
۱۰	شرح دعاء العدیله (ش. ۷۷۴۱)	شرح دعای عدیله لمولانا امیرالمومنین علی بن ابیطالب ع
۱۱	گنجینه نشاط (ش. ۷۷۷۹)	گنجینه معتمد و دیوان
۱۲	النخبه (ش ۷۷۹۲)	نخبه در واجبات و مهمات از فروع دینیه
۱۳	دیوان عرفی شیرازی (ش. ۷۷۹۸)	بخشی از رباعیات عرفی
۱۴	نصاب الصبیان (ش. ۷۸۲۴)	نصاب فراهی، نصاب ابونصر فراهی
۱۵	حاشیه تحریر القواعد المنطقیه... (ش. ۷۸۸۰)	حاشیه میر سید شریف بر شرح شمسیه در علم منطق
۱۶	مکاتیب و جوابات الاسئله (ش. ۷۸۷۶/۷)	مکاتیب حضرت خواجه افضل کاشی

شرح پدیدآور

بعد از عنوان کتاب، در منطقه‌ای که مطابق قواعد انگلوامریکن آن را «شرح پدیدآور» می‌خوانند نام مؤلف به صورتی که در خود اثر آمده تکرار می‌شود. این قاعده از جمله مواردی است که اشکال کار تطبیق قوانین جدید فهرست‌نگاری را با نسخه‌های خطی نشان می‌دهد. فهرست‌نگاران کتابخانه ملی سعی بر اجرای این قاعده دارند اما واقعیت این است که چون ذکر نام مؤلف در نسخه‌های خطی نظم و ترتیب مشخصی ندارد و نام مؤلف ممکن است به صورت‌های مختلف و در چند جا ذکر شود یا اصلاً ذکر نشود رعایت این قاعده بسیار دشوار است و نمی‌توان اصول مشخصی را برای آن وضع

کرد. به همین دلیل در فهرست حاضر در این بخش اشکالاتی وجود دارد، برای مثال:

۱) نام مؤلف در نسخه‌های مختلف یک کتاب به صورت‌های متفاوت نوشته شده است، حال آنکه بنابر قاعده باید یکسان باشند:

- تحفه المؤمنین (ش. ۷۶۱۳)/ محمدمؤمن میرمحمدزمان حسینی طبیب تنکابنی دیلمی
- التحفه (۷۷۵۶)/ محمدمؤمن بن میرمحمدزمان حسینی
- التحفه (ش. ۷۸۶۳)/ محمدمؤمن حسینی
- جلاءالعیون (ش. ۷۶۱۹ و ۷۷۸۴)/ محمدباقر بن محمدتقی (چنانکه در ابتدای نسخه آمده است)
- جلاءالعیون (ش. ۷۶۳۳)/ محمدباقر بن محمدتقی مجلسی
- جلاءالعیون (ش. ۷۷۸۵)/ محمدباقر مجلسی
- جلاءالعیون (ش. ۷۸۳۷)/ علامه مجلسی
- ریاض المسائل (ش. ۷۷۲۰)/ علی ابن محمدعلی الطباطبایی (چنانکه در انتهای نسخه آمده است)
- ریاض المسائل (ش. ۷۷۶۹)/ علی بن محمد طباطبایی
- ریاض المسائل (ش. ۷۷۹۱)/ طباطبایی
- القوانین المحکمه فی الاصول (ش. ۷۸۵۳)/ ابوالقاسم ابن الحسن الجیلانی (چنانکه در انتهای نسخه آمده است)
- القوانین المحکمه فی الاصول (ش. ۷۷۸۱)/ میرزای قمی
- نصیحت نامه خواجه عبدالله انصاری به خواجه نظام الملک (۷۷۰۰/۲)/ خواجه عبدالله انصاری هروی
- نصیحت خواجه عبدالله انصاری به نظام الملک (۷۷۰۲/۷)/ خواجه عبدالله انصاری
- الکافی فی الحدیث/ محمد بن یعقوب کلینی (ش. ۷۷۷۷)
- الکافی فی الحدیث/ کلینی (ش. ۷۸۰۸)

۲) گاهی که نام پدیدآور در آغاز و انجام نسخه نیامده است، شرح پدیدآور ساختگی است و همان نام اشهر یا مستند به صورت عادی یعنی از نام کوچک تا نسبت تکرار شده است، اما بهتر بود در این قسمت نام کامل پدیدآور براساس منابع با کنیه و القاب می‌آمد. برای نمونه:

- گلستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی (ش. ۷۶۶۴)
- دیوان بیدل/ عبدالقادر دهلوی بیدل (ش. ۷۷۶۶)
- زینه المدایح/ محمدصادق هما مروزی (ش. ۷۶۶۶/۳) در متن نسخه «محمدصادق مروزی» آمده است.
- مجموعه اشعار مذهبی (ش. ۷۶۸۱/۱)/ باذل رفیعا (سرشناسه: باذل، محمدرفیع بن محمد)

۳) گاهی نام پدیدآور با عنوان‌ها و القاب اضافی آورده شده است:
- فرسنامه (ش. ۷۷۰۲/۲)/ حکیم ارسطو
- جمع الجوامع (ش. ۷۷۱۳/۳)/ علامه جلال الحق و الدین ابی-عبدالله محمد بن احمد المحلی
۴) ترجمه الفرج بعد الشده و الضیقه (ش. ۷۶۴۰)
مؤلف الفرج بعد الشده محسن بن علی تنوخی است که در این جا سرشناسه قرار گرفته است، اما در شرح پدیدآور ابتدا به نام ابوالحسن علی المداینی و سپس به نام مترجم، حسین بن اسعد دهستانی، اشاره شده و از تنوخی نام برده نشده است. در معرفی کتاب هم اشاره‌ای به نقش مداینی در پدیدآوردن کتاب نشده است.
۵) عقاب الاعمال (ش. ۷۶۶۸/۲)
در ابتدای متن نام مؤلف به صورت «الشیخ السعید ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی» آمده است، اما در تکرار نام مؤلف نام مشهور او «شیخ صدوق» ذکر شده است.
۶) یوسف و زلیخا (ش. ۷۷۹۴)/ عبدالرحمان بن احمد جامی
کاتب نام پدیدآور را در انتهای این منظومه به صورت «مولانا عبدالرحمن جامی» نوشته است و فهرست‌نگار نه تنها از این نام در شرح پدیدآور استفاده نکرده است بلکه به اشتباه نام «عبدالرحمن» را به صورت «عبدالرحمان» نوشته که هم با صورت نوشته شده در نسخه و هم با رسم الخط برگزیده نام اشهر متفاوت است.

اطلاعات کتاب‌شناسی

در این فهرست، اطلاعات کتاب‌شناسی نسخه مورد نظر، اگر در جلدهای قبلی فهرست کتابخانه ملی بیان شده باشد، دوباره تکرار نمی‌گردد و به همان فهرست‌های قبلی ارجاع داده می‌شود، و اگر مطالب اضافه‌ای لازم باشد که در فهرست‌های قبلی کتابخانه بیان نشده باشد، بدان اشاره می‌شود. اما در ارائه میزان اطلاعات کتاب شناختی گاهی تفاوت‌هایی دیده می‌شود، برای نمونه:
۱) درحالی که در این فهرست اطلاعات نشر آثار بیان نمی‌شود، اما به وضعیت نشر کشف اللثام عن قواعد الاحکام (ش. ۷۶۱۶) اشاره شده است.
۲) درباره منهج الصادقین (ش. ۷۶۳۶) نه توضیحی داده شده نه ارجاع به نسخه‌های دیگر.
۳) در زیر نظم لآلی (ش. ۷۶۵۲/۲) اطلاعات کتاب شناسی مختصر اما کاملی آورده شده و گفته شده: «برای توضیح بیشتر بنگرید به شماره بازیابی ۴۵۲۱ در فهرست همین کتابخانه». حال آنکه در آنجا هم همین مقدار توضیح داده شده است.

۴) در زیر نسخه «قرابادین» (ش. ۷۶۵۷) که شناخته نشده است توضیحی کلی درباره کتاب‌های قرابادین داده شده و همه قرابادین‌ها نام برده شده که توضیحی اضافی است. فهرست‌نگار باید برای ارائه اطلاعات کتاب‌شناختی اثر معیارهایی داشته باشد و از آن عدول نکند. ضمن اینکه این کتاب «اختیارات بدیعی» است و در بالا به آن اشاره کردیم.

۵) در زیر هر دو نسخه روضه الصفا (ش. ۷۶۶۰ و ۷۷۰۶) اطلاعات کتاب‌شناسی مفصل تکرار شده و نسخه ش. ۷۶۶۰ جلد چهارم روضه الصفا ست که به آن اشاره نشده است.

۶) دیوان فیض کاشانی (۷۷۳۲/۲)

در معرفی این کتاب اولاً اطلاعات کتاب‌شناسی مربوط به «گلزار قدس» که دیباچه این دیوان است و در زیر ش. ۷۷۳۲/۱ نقل شده تکرار شده است، ثانیاً چون کل اطلاعات این قسمت از روی فهرست مرعشی (مرعشی نجفی و امینی، ۱۳۸۵، ۳۴: ۲۴) نوشته شده به اشتباه این جمله هم از همان جا نقل گردیده است: «اصل دیوان فیض که شامل این دیباچه نیز می‌باشد به شماره بازیابی ۴۱۳۴ در همین فهرست آمده» (ص. ۲۱۵ فهرست)، حال آنکه این شماره مربوط به فهرست مرعشی است.

۷) در زیر دیوان محفوظ اصفهانی (ش. ۷۸۰۲/۵) هیچ توضیحی درباره محفوظ اصفهانی داده نشده است و ارجاعی هم ندارد، حال آنکه مثلاً در زیر نصاب الصبیان (ش. ۷۶۱۲) درباره ابونصر فراهی توضیحاتی داده شده است، به طوری که اطلاعات مفصل نسخه ش. ۶۴۳۳ را کامل کند.

منابع

فهرست‌نگار در مقدمه فهرست درباره منابع فهرست توضیح می‌دهد که «در ارجاع مطالب کتاب‌شناسی به منابع، ترجیح با منابع قدیمی‌تر و دست اول است، نه منابع جدیدتر». در این فهرست بیشتر به ذریعه و فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ارجاع داده شده است. اما ارجاعاتی به کشف الظنون و برخی فهرست‌ها و منابع دیگر نیز وجود دارد، مانند: اعلام زرکلی، تذکره اندرونی، دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره، دایره المعارف بزرگ اسلامی، دایره المعارف تشیع، دایره المعارف فارسی، لغت‌نامه دهخدا، ریاض العلما، و برخی منابع دیگر. درباره منابع این فهرست چند نکته زیر قابل ذکر است:

۱. مشخصات کتاب‌شناسی منابع ذکر شده در فهرست باید در انتهای فهرست بیاید، اما این فهرست فاقد «کتاب‌نامه» یا «فهرست منابع» است. تنها در چند مورد نام مؤلف و سال چاپ و غیره در ادامه نام منبع در زیر نسخه ذکر شده است که شیوه ذکر منابع را ناهماهنگ کرده است.

۲. برای ذکر هر منبع باید کلمه‌ای واحد به عنوان اختصار در نظر گرفته شود و عنوان منابع

در زیر نسخه‌ها به صورتی یکسان ذکر شود و فهرستی از کلمه اختصاری منابع در ابتدا یا انتهای فهرست ذکر شود. در این فهرست ذکر برخی منابع یکدست نیست، مانند:

- آستان قدس رضوی (۲۹)، قدس رضوی (۱۱۲)، فهرست آستان قدس (۳۰۰)
- ریحانه (ص. ۶۵)، ریحانه الادب (ص. ۸۳)
- فهرست مرعشی (ص. ۷۳)، مرعشی (ص. ۷۴)
- فهرست مشترک پاکستان (ص. ۵)، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان (ص. ۲۸۶)
- فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ص. ۱۳۷)، منزوی (ص. ۲۷۲)، نشریه منطقه‌یی (ص. ۱۱۴) (عنوان کتاب نیست بلکه فروست نشر است)
- مجلس (ص. ۱۱۲)، فهرست نسخه‌های خطی مجلس (ص. ۲۸۸)
- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ص. ۷۹)، دانشگاه تهران (ص. ۱۱۲)، دانشگاه (ص. ۱۵۶)
- نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ص. ۹۰)، نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ص. ۹۷)، نشریه کتابخانه مرکزی (ص. ۱۴۲)، نشریه مرکزی (ص. ۱۴۳)، نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی (ص. ۳۸۰)

۳. در مورد خانای قبادی، شاعر کرد، به «سایت خبرگزاری بین‌المللی کرد پرس» (ص. ۳۰۱) ارجاع داده شده است. اما این ارجاع قابل بازیابی نیست و باید از شیوه ارجاع به منابع الکترونیکی، شامل نام نویسنده، عنوان مطلب، تاریخ، نام سایت، آدرس و تاریخ دسترسی، استفاده کرد.

۴. گاهی منبعی برای اطلاعات کتاب‌شناسی ذکر شده، ارائه نشده است، از جمله برای توضیحات مفصلی که در زیر نسخه دیوان عرفی شیرازی (ش. ۷۶۱۱)، عبدالواسع جبلی (ش. ۷۶۳۰)، فرخی سیستانی (ش. ۷۶۳۲) و رضی‌الدین آرتیمانی (ش. ۷۶۴۵/۱) داده شده منبعی ذکر نشده است. همچنین توضیحات ارائه شده در زیر معالم الدین (ش. ۷۶۲۳)، قصه بلوهر و یوزآسف (ش. ۷۶۴۷)، روضه‌الصفا (ش. ۷۶۶۰ و ۷۷۰۶)، رجال التفریشی (ش. ۷۶۶۱) و خلاصه التجارب (ش. ۷۶۷۰) بدون ذکر منبع است. اما در زیر دیوان جمال‌الدین اصفهانی (ش. ۷۶۱۸) در حالی که توضیحی در مورد شاعر وجود ندارد به مجمع‌الفصحاء ارجاع داده شده است.

مجموعه‌ها

درباره فهرست‌نگاری مجموعه‌ها در این فهرست به چند نکته باید اشاره کرد و پیش از ورود به بحث باید گفت در این جا بیشتر نقد روش مورد نظر است و می‌خواهیم ببینیم در فهرست‌نگاری مجموعه‌ها چه شاخص‌هایی را باید مد نظر است:

نکته اول) در فهرست‌های جدید کتابخانه ملی در نسخه‌های «مجموعه» که شامل دو یا چند

کتاب یا رساله و مطالب مختلف می‌شوند اطلاعات نسخه‌شناسی هر یک از رساله‌ها در زیر همان رساله می‌آید و مطابق این روش آنچه به طور معمول در بین اجزای مجموعه مشترک است، مانند: کاغذ، جلد، قطع، تعداد سطور، آسیب‌ها و حتی آرایه‌ها در زیر هر یک از رساله‌ها تکرار می‌شود. علت این است که در فهرست برخط یا الکترونیکی کتابخانه هر یک از رساله‌ها یا اجزای مجموعه رکوردی جداگانه هستند و بدیهی است که ویژگی‌های نسخه‌شناسی در همه آنها تکرار می‌شود. اما در فهرست‌های کاغذی توجیهی برای این تکرار وجود ندارد و فهرست‌نگار در این جا می‌تواند از ارجاع استفاده کند.

نکته دوم) اشکال این شیوه - که ظاهراً در همه فهرست‌های جدید این کتابخانه رعایت شده ـ این است که فهرست‌نگار نسخه مجموعه را به صورت یک کل واحد نمی‌بیند و نمی‌تواند هویت نسخه‌شناسی مجموعه را به خوبی گزارش کند. برای مثال فهرست‌نگار باید مشخص کند که مجموعه به خط یک یا چند نفر است و درباره تاریخ رساله‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر قضاوت داشته باشد:

یکی از نمونه‌ها نسخه ش. ۷۷۶۳ است که شامل سه رساله است به خط یک کاتب و نام کاتب در انتهای رساله آخر آمده است. همچنین رساله اول و دوم در علم حساب و سیاق و رساله سوم در پزشکی است و در حاشیه و انتهای دو رساله اول نسخه‌ها و توصیه‌های پزشکی نوشته شده است.

نمونه دیگر مجموعه ش. ۷۷۳۹ شامل دو رساله است به خط یک کاتب و نام کاتب در رساله اول آمده است با محل کتابت مشترک. هر دو رساله دارای حواشی با امضای واحد هستند و یادداشت وقف و مهر یکسان در آغاز هر دو رساله وجود دارد.

همچنین در نسخه ش. ۷۸۴۵ که شامل دو رساله است به یک خط، نام کاتب و تاریخ کتابت در انتهای رساله دوم آمده است، و برای رساله اول تاریخی ذکر نشده است.

نکته سوم) فهرست‌نگار براساس این شیوه سعی می‌کند یادداشت‌ها و مهرهای موجود در نسخه را در محدوده صفحات هر رساله مشخص کند، برای مثال در نسخه ش. ۷۷۳۴ که شامل دو رساله است یادداشت‌های صفحه پیش از هر رساله در زیر همان رساله توضیح داده شده است.

اما یادداشت‌هایی که در صفحات ابتدایی و پایانی نسخه نوشته شده، از جمله یادداشت‌های مالکیت و وقف، مربوط به کل نسخه است که هویت نسخه را مشخص می‌کند و مربوط به فقط یک رساله نیست. برای مثال در نسخه ش. ۷۶۴۸ و ۷۷۵۴ که مجموعه‌ای است شامل دو رساله، یادداشت‌های آغاز نسخه در ذیل ش. ۱ و یادداشت‌های انتهای نسخه در ذیل ش. ۲ آمده است.

گاهی نیز یادداشت‌ها و مهرها در زیر رساله‌ها تکرار شده است، برای مثال در نسخه ش. ۷۷۰۵ یادداشت‌ها و مهرها که مربوط به صفحات ابتدایی نسخه است در ذیل هر دو بخش نسخه تکرار

شده است، یا در نسخه ش. ۷۷۷۲ مهری که در اندرون جلد وجود دارد در زیر هر سه رساله تکرار شده است. همچنین در نسخه ش. ۷۶۶۸ و ۷۸۷۹.

نکته چهارم) در این فهرست گاهی همه اجزا و رساله‌های یک مجموعه تفکیک نشده‌اند و در زیر یکی از عنوان‌ها تنها به وجود مطالب دیگر در نسخه اشاره شده است، برای مثال:

- نسخه ش. ۷۶۰۳: نظم اللآلی

این نسخه در واقع مجموعه است و معلوم نیست چرا قسمت‌های بعدی این مجموعه که ۸۲ صفحه را دربرمی‌گیرند در زیر همین عنوان معرفی شده و به طور جداگانه معرفی نشده‌اند، به خصوص در مورد قسمت آخر این مجموعه که نوشته شده: «نامه‌هایی که بعضی شکوائیه، عرفانی ... است». اگرچه فهرست‌نگار در همین جا نیز به خوبی به تاریخ نامه‌ها و اشخاص اشاره می‌کند اما می‌بایست آن را به طور مستقل و با عنوان «منشآت» معرفی -کند.

- نسخه ش. ۷۶۴۵/۱: دیوان رضی‌الدین آرتیمانی

در بخش نسخه‌شناسی به مطالبی که در حواشی این نسخه آمده، از جمله «ساقی نامه» ملا محمد صوفی اشاره شده است، اما بهتر بود برای آن عنوانی مستقل در نظر گرفته می‌شد.

- نسخه ش. ۷۸۸۵: خمسه نظامی

خمسه نظامی مجموعه‌ای شامل پنج منظومه است و لازم است منظومه‌ها به طور جداگانه معرفی شوند، زیرا هر کدام اثری مستقل هستند.

- نسخه ش. ۷۸۱۰: العوامل

این نسخه با چند کتاب دیگر از جامع المقدمات با چاپ سنگی در یک مجلد صحافی شده است، اما توضیحی درباره این بخش از نسخه داده نشده است.

نکته پنجم) تعداد برگ‌های کل مجموعه ذکر نشده است و در زیر رساله اول تعداد برگ‌ها و در رساله‌های دیگر شماره برگ‌ها یا صفحات ابتدا و انتهای رساله ذکر شده است.

جُنگ‌ها

در این فهرست در مجموع هشت نسخه جُنگ معرفی شده است. در جُنگ ش. ۷۶۷۶، فهرست‌نگار به خوبی نام شاعران را به ترتیبی که در نسخه آمده ذکر کرده است و یا در جُنگ ش. ۷۶۸۰/۲ به مطالب مندرج در آن با آغاز و انجام اشاره نموده است. اما در مورد چند جنگ زیر اشکالاتی دیده می‌شود:

- جُنگ ش. ۷۶۹۹ در ۸۷ برگ و جنگ ش. ۷۷۰۰/۱ در ۱۹۸گ. به اجمال در دو سه سطر توضیح داده شده است.

- جُنگ ش. ۷۷۶۷ در واقع مجموعه‌ای شامل چند رساله مستقل است و فهرست‌نگار باید همه آنها را به طور جداگانه و کامل با آغاز و انجام معرفی کند. علاوه بر مطالبی که فهرست‌نگار در زیر این عنوان به اجمال نام برده است، نی نامه جامی، قصیده در مدح حضرت علی (شتر و حجره) از کاتبی، تعریف کشمیر از طغرای مشهدی و «نخل سیب» از میرزا احمد سند نیز در میان مطالب جُنگ دیده می‌شود.

- جُنگ ش. ۷۷۷۶/۳ که صفحات ۴۴-۷۰ مجموعه‌ای را دربرمی‌گیرد بسیار کلی معرفی شده است و شامل مطالب پراکنده‌ای است و به نظر نمی‌رسد تعریف «جُنگ» در مورد آن مصداق داشته باشد. پیش از آن هم «رساله‌ای در علوم غریبه و علم حروف» گزارش شده که البته ناشناخته است. به هر حال مطالب این جُنگ نیاز به بررسی بیشتر دارد.

مرقعات

در فهرست حاضر از ش. ۷۸۸۸ تا ۷۹۰۰ تعدادی «قطعه خط» معرفی شده‌اند و با وجودی که توضیحات بیشتر در مورد آنها به فهرست مرقعات در دست تدوین کتابخانه ملی ارجاع داده شده است، اما محتوی و ویژگی‌های نسخه‌شناسی هر قطعه مانند آرایه‌ها و اندازه‌ها و غیره به دقت شرح داده شده است. این شیوه یکی از نکات برجسته فهرست حاضر است که هر قطعه به طور جداگانه معرفی شده است، اما نکته مهمی که در این مورد وجود دارد این است که خود نسخه مرقع به عنوان یک کل در نظر گرفته نشده و حتی مانند مجموعه‌ها مرتبه قطعه در مرقع با علامت / مشخص نشده است، بلکه به نظر می‌رسد، بنا بر رویه فهرست‌نگاری کتابخانه، هر یک به طور جداگانه ثبت شده و مورد معرفی قرار گرفته‌اند. در نتیجه قطعه خط‌ها از ش. ۷۸۸۸ تا ۷۸۹۷ با توجه به مشخصات ارائه شده جلد و قطع در واقع ده قطعه یک مرقع هستند. مرقعی متشکل از ده قطعه که به جز قطعه اول که به خط محمدشفیع است باقی قطعات به خط عبدالمجید درویش طالقانی است. در این مورد نیز همان اشکالی که در مجموعه‌ها به آن اشاره شد وجود دارد و هویت مجموعه به عنوان یک کل از بین رفته است. بدیهی است که شرح قطعات یک مرقع در زیر یک شماره منافاتی با شرح کامل و دقیق قطعه‌ها ندارد.

نسخه‌شناسی

در این بخش ویژگی‌های کتابت نسخه شامل نوع خط، نام کاتب، تاریخ و محل کتابت، آرایه‌ها، حواشی، یادداشت‌ها، مهرها، آسیب‌های وارده به نسخه، جنس و رنگ کاغذ، ویژگی‌های جلد، شامل جنس، رنگ و آرایه‌ها، تعداد و اندازه سطرها، برگ‌ها و قطع نسخه بیان می‌شود.

تاریخ کتابت

در مورد ذکر تاریخ کتابت در این فهرست دو نکته زیر قابل ذکر است:

۱) تاریخ کتابت فقط به سال بیان شده و تاریخ روز و ماه که گاهی در انجامه آمده در بخش نسخه‌شناسی ذکر نشده است.

۲) در نسخه‌های بدون تاریخ لازم است فهرست‌نگار با توجه به قرائن نسخه شناسی، مانند کاغذ و خط، تاریخ تقریبی و قرن کتابت نسخه را تعیین کند، اما بدین شیوه عمل نشده است.

۳) نام مهدی الیه یا کسی که نسخه برای او یا به دستور او نوشته شده در نسخه‌شناسی نیامده است.

۴) نسخه ریاض المسائل (ش. ۷۷۶۹) دارای دو کاتب و دو تاریخ کتابت است، اما در فهرست اشاره نشده که این اطلاعات در کدام بخش کتاب ذکر شده است.

مهرها

چند مهر درست خوانده نشده است:

«من هدایت المهدی» (ش. ۷۶۹۱): المهدی من هدیت.

«اسدالله العبد ۱۲۱۷» (ش. ۷۸۳۱/۲): العبد اسدالله ۱۲۱۷.

«عبده محمدیوسف امید یاری دارد» (ش. ۷۸۳۱/۲): دارد امید شفاعت ز محمد یوسف.

«از محمدصادق امید شفا دارد؟» (ش. ۷۸۴۴): دارد امید شفاعت ز محمد صادق.

اصطلاحات نسخه‌شناسی

اصطلاحات نسخه‌شناسی به کار رفته در فهرست حاضر به قرار زیر است:

انواع کاغذ: اصفهانی یا سپاهانی، بخارایی، ترمه، دولت-آبادی، سمرقندی، فرنگی، هندی.

رنگ کاغذ: آبی، سبز، شکری، حنایی، صورتی، نخودی، فستقی، و الوان.

ویژگی‌های کاغذ: آهار مهره، روغنی، زرافشان، غبارافشان، فلفل نمکی.

آرایه‌های نسخه: ابرکاری یا ابره کاری، تحریر، تذهیب، تشعیر، جدول دو خط، جدول سه خط، جدول پنج خط، جدول شش خط، جدول چند خط، جدول دور سطرها، جدول مضاعف، جدول تسمه‌ای، جدول تشعیری، جدول سنجاق نشان، چلیپا (خط)، حمایلی (خط)، حاشیه منقوش به گل و بته جقه، حواشی تشعیری، حواشی با نقوش سنجاق نشان، حواشی منقوش با گل‌های ختایی، خطوط اسلیمی، دندان موشی، راسته (خط)، سرلوح، شعاع، طلااندازی، کتیبه، کمنداندازی، کمنداندازی یک خط، کمنداندازی دو خط، کمنداندازی سه خط، کمندکشی، گل‌های ختایی،

مذهب، مرصع، نقوش اسلیمی، نقوش گل و بوته.

رنگ‌های به کار رفته برای توصیف آرایه‌ها: آبی، اکلیل، بنفش، زر، زرد، سبز، سرخ، سرخی، سرمه‌ای، سفید، سفیدی، سیاه، سیاهی، صورتی، فیروزه‌ای، قرمز، قهوه‌ای، گل بهی، لاجورد، لاجوردی، مشکی، نارنجی.

انواع جلد: روغنی، سوخت، ضربی.

جنس جلد: تیماج، چرم مصنوعی، ساغری، گالینگور، میشن؛ اندرون جلد: میشن و تیماج.

رنگ جلد: زرشکی، سبز، سرخ، سرمه‌ای، سفید، طوسی، قرمز، قهوه‌ای، قهوه‌ای تیره، قهوه‌ای روشن، قهوه‌ای کم رنگ، کرم، لاکی، ماشی، مشکی، نخودی، یشمی.

آرایه‌های جلد: ابرکاری، کاغذ ابر و باد، برگردان سرطبله، بوم زر، پارچه گل‌دار با طرح محرماتی، ترنج، ترنج افقی و عمودی، ترنج به زر، ترنج به شکل لوزی، ترنج مذهب، ترنج منقوش ضربی، جدول بیرونی، جدول داخلی طرح‌دار، جدول دو خط، جدول سه خط، جدول دو خط با طرح لوزی و ریسه، جدول ریسه‌ای، جدول ریسه منقوش به زر، جدول زنجیره، جدول زنجیره‌ای، جدول ضربی، جدول ضربی با گل‌های کوچک، جدول طرح دار، جدول مضاعف به زر، جدول با نقوش بوته‌های ریسه‌ای، جدول منقوش با گل‌های ختایی، دایره منقوش، سرترنج، سرطبل، سرطبل‌دار، سرطبل دار با دکمه منگنه، سرطبله، شمسه، صحافی عطف به شیوه مصری، ضربی، طبله، طرح دار، کاغذ ابری، کاغذ روغنی، کاغذ گل‌دار رنگی، گل‌دار، گل نرگس، گل و بوته دار، گل‌های تزئینی، لچک، لچکی، مجدول، مذهب، منقوش، با نقش گل، با نقش گل و بوته، با نقش گل و مرغ، نیم ترنج.

اصطلاحات مربوط به جلد: آستر و بدرقه، اندرون، بیاض، سجاف، سجاف دور جلد رو، غلاف جلد، گوشه‌ها، لت پشت، لت زیر، مقوایی، یک لا.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود فهرست‌نگار برای توصیف ویژگی‌های نسخه و جلد از اصطلاحات متعددی استفاده کرده است. نام بردن رنگ‌های به کاررفته در سرلوح‌ها، تعداد خطوط جدول‌ها و برخی توصیفات دقیق دیگر از جمله ویژگی‌های برجسته فهرست حاضر است.

در زیر به چند نکته در مورد اصطلاحات نسخه‌شناسی به کار رفته در این فهرست اشاره می‌کنیم:

۱. فهرست‌نگار نوع کاغذ و چرم جلد را تعیین کرده است، اما باید خاطرنشان کرد تعیین نوع کاغذ و چرم به کار رفته در جلد دشواری‌هایی دارد و مستلزم انجام آزمایش‌های متعدد و تشخیص علمی است و بسیاری از فهرست‌نگاران به این بخش از نسخه شناسی نمی‌پردازند. مشخص نیست فهرست‌نگار حاضر بر چه پایه‌ای نوع کاغذ و چرم را تعیین کرده است.

۲. برخی اصطلاحات به کار رفته در این فهرست مانند «نقوش سنجاق نشان» خاص این فهرست

است و در فهرست‌های دیگر به کار نرفته است. این اصطلاح برای توصیف خطوط بسیار ریزی که برای تزئین جدول یا حاشیه سرلوح به کار رفته استفاده شده است.

۳. برخی اصطلاحات با عبارت‌های مختلف به کار رفته است، برای مثال:

کاغذ «اصفهانی» گاهی به صورت «سپاهانی» به کار رفته است (نک. ش. ۷۶۳۷، ۷۷۵۷، ۷۷۶۵، ۷۷۶۶) و گاهی از «سرترنج» و گاهی از «نیم ترنج» استفاده شده است.

۴. اصطلاح «ابرکاری» (ش. ۷۶۱۶) که در یک جا به جای کاغذ طرح «ابر و باد» به کاررفته و در جایی برای توصیف نقش زر در بین سطور (ش. ۷۸۸۷)، اصطلاح رایج نیست. «ابره کاری» نیز برای توصیف نقش زر در بین سطور به کار رفته است (ش. ۷۸۸۶) که درست نیست. به نظر می‌رسد منظور از آن در اینجا «ابر» یا «ابرسازی» به معنای نگاشتن شکل ابر در مینیاتورها و تصویرها بوده است (ذکاء، ۱۳۶۷، ص. ۳۹۵) و فهرست‌نگاران برای این توصیف از اصطلاح «طلااندازی بین سطور» و «طلااندازی دندان موشی» استفاده می‌کنند (آق قلعه، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۶).

آسیب‌ها

اصطلاحات یا تعبیرهایی که در این فهرست برای توصیف آسیب‌های نسخه به کار رفته‌اند به قرار زیرند:

آب‌دیدگی، آب‌زدگی، آفت‌زدگی، افتادگی صفحه‌ها یا اوراق، پارگی کاغذ، پارگی لبه‌های جلد، پارگی در عطف، پاشیدگی مرکب، پراکندگی و گسستگی اوراق، جداشدگی لت زیر و رو از عطف، جلد منگنه شده، خُردشدگی برخی اوراق، خُردگی (خوردگی) لبه اوراق، دو پاره شدن از قسمت عطف، رطوبت، رفتگی، رفتگی لبه (لبه‌ها)، رفتگی عطف جلد، شکنندگی لبه‌ها (لبه اوراق)، فرسودگی، فرسودگی جلد (شیرازه، لبه، لبه‌ها)، کهنگی شدید اوراق، گسیختگی شیرازه، لکه، بعضی اوراق متن و حاشیه شده، مرمت صحافی، وصالی.

به جز آسیب‌های بالا، برخی خصوصیات نسخه، مانند: «خط‌خوردگی» (ش. ۷۶۴۷)، «بعضی عناوین نانوشته» (۷۶۶۷)، «برگی به خط دیگر همراه نسخه است» (ش. ۷۶۷۵)، «برگ‌های نانوشته» (ش. ۷۶۷۸/۱)، «اوراق سفید» (ش. ۷۷۰۰/۱) جزو آسیب‌های نسخه بیان شده که درست نیست.

گاهی جمله «صحافی مرمت شده است» که اغلب در «آسیب‌ها» به آن اشاره شده به اشتباه در «یادداشت‌ها» آمده است (ش. ۷۷۷۴، ۷۷۹۷ و ...).

نمایه

تدوین نمایه‌های الفبایی هفت‌گانه پدیدآورندگان، آثار معرفی شده، موضوع، کاتبان، محل کتابت،

سال شمار کتابت، و نقش مهرها در انتهای فهرست آمده است. ارجاع نمایه‌ها به شماره نسخه است. درباره نمایه‌ها نکات زیر قابل ذکر است:

۱. نمایه پدیدآورندگان براساس نام اشهر پدیدآورندگان که سرشناسه قرار گرفته تهیه شده است و از نامی که در شرح پدیدآور ذکر شده به نام اشهر ارجاع داده شده است. برخی از این اسامی که با عنوان و کنیه و لقب شروع می‌شود کمکی به جستجو و بازیابی اسامی نمی‌کند و به جای آن بهتر بود از ارجاعات مهم مستند مشاهیر استفاده می‌شد. برای مثال:

از «ملا میرزا جان حبیب‌الله باغنوی شیرازی» به «میرزا جان باغنوی، حبیب‌الله» ارجاع داده شده است که لازم نیست و بهتر بود به جای آن، مطابق مستند مشاهیر از «باغنوی، میرزا جان» که ممکن است مورد جستجو قرار بگیرد به آن ارجاع داده می‌شد.

۲. شایسته است عنوان برخی قطعات و رساله‌های کوچک و پدیدآورندگانشان که در برخی مجموعه‌ها، جُنگ‌ها و حواشی نسخه‌ها، چه در بخش کتاب‌شناسی و چه در نسخه‌شناسی، به آنها اشاره شده است در نمایه آثار و پدیدآورندگان بیاید.

۳. نام کاتبان مستند نشده است و به همان صورتی که در متن فهرست ذکر شده در نمایه به کار رفته‌اند و هیچ قاعده‌ای برای نمایه‌سازی این اسامی رعایت نشده است. شایسته است این اسامی نیز مطابق قواعد مستندسازی وارونه شود و ارجاعاتی برای آنها ساخته شود تا به‌خوبی قابل بازیابی قرار گیرند؛ حتی می‌توان از صورت فعلی نیز به صورت مستندشده ارجاع داد. همچنین باید الف و لام‌ها از ابتدای نسبت‌ها حذف شود و برای یکدست‌سازی کلماتی مانند «خلف» و «ولد» با «بن» جایگزین شود.

حروف‌چینی

در مورد شیوه حروف‌چینی این فهرست نیز باید گفت استفاده از علامت * برای جدا کردن مصراع‌ها مناسب نیست و بهتر است اشعار به صورت بیت تنظیم شود یا حداقل از علامت / استفاده شود. همچنین لازم است عنوان کتاب‌ها که به مناسبتی از آنها یاد می‌شود، ایتالیک شود.

سخن پایانی

بی‌شک فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کاری دشوار و طاقت فرساست و نیاز به دانش، تجربه، پشتکار و صبر و حوصله بسیار دارد. از سوی دیگر هم در اختیار داشتن بانک اطلاعات نسخ خطی، پایگاه دستنوشته‌های کتابخانه ملی، و امکان جستجوهای دیجیتال کار فهرست نگاری را به سطح بالاتری سوق داده است. آنچه در این گفتار آمد از ارزش کار مهم فهرست‌نگار فاضل، سرکار خانم

باقری، نمی‌کاهد. بدیهی است در هر کاری اشتباهاتی رخ می‌دهد؛ همان‌طور که در کار قدمای فهرست‌نگار ما هم وجود دارد. امیدوارم ایشان بتوانند برخی اشکالات پیش آمده را حداقل در فهرست دیجیتال کتابخانه اصلاح کنند.

باید گفت نقد و بررسی فهرست‌های چاپ شده علاوه بر نقش مهمی که در اصلاح اطلاعات منتشر شده دارد موجب آگاهی فهرست -نگاران از دشواری‌های فهرست‌نویسی می‌شود و به آنان نشان می-دهد که چه نوع اشتباهاتی ممکن است در شناسایی نسخه‌ها رخ بدهد. امیدوارم همه ما فهرست‌نگاران بتوانیم با احترام به فرهنگ نقد به هم کمک کنیم تا سطح کیفیت فهرست‌نگاری نسخه-های خطی را بالا ببریم و از میزان اشتباهات بکاهیم و اکنون که جا پای قدمای فهرست نگارمان گذاشته‌ایم نقش خود را در ثبت میراث گذشتگان به‌خوبی انجام دهیم. و من الله التوفیق و علیه التکلان.

پی‌نوشت

۱. دربارهٔ فهرست‌های کتابخانهٔ ملی، (نک. کرم‌رضایی، ۱۳۸۵، صص. ۴۰-۴۷؛ متفی، ۱۳۹۴، صص. ۱۳۷-۱۴۸).

۲ . ایرج افشار پس از چاپ ورزنامه در یادداشتی که در گزارش میراث به چاپ رسید از حروفچینی نامناسب کتاب و چاپ آن بدون نمایهٔ اعلام و اصطلاحات به ناشر کتاب، مرکز نشر دانشگاهی، انتقاد کرد. متن استاد با این جملات شروع می‌شود:

«سال‌های دراز بود که متن فارسی کهنسال ورزنامه از فسطیوس بن اسکوراسیکه ... که یگانه نسخهٔ شناخته آن در دست دوست دانشمندم حسن عاطفی (کاشان) بود و خود معرفی خوبی از آن در راهنمای کتاب نوشته بود...» (افشار، ۱۳۸۸، ص. ۵۳).

۳. این کتاب به تصحیح آرش ابوترابی و فاطمه مهری به چاپ رسیده است (گنجینه بهارستان، ۱۳۸۶، ص. ۳۱-۲۹۸).

۴. نسخهٔ کاملی از این رساله به ش. ۲۲۹۰۳/۱ در پایگاه کتابخانهٔ ملی معرفی شده است.

۵. این رساله به تصحیح یوسف بیگ باباپور به چاپ رسیده است (نک. گنجینه بهارستان، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۹-۴۴۷)

۶. نک. پایگاه مستندات پیوسته کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران؛ فهرست مستند اسامی مشاهیر و مؤلفان، ویراست ۳، به کوشش مرضیه هدایت، شهره دریایی، با همکاری راضیه رحیم‌پور، مریم حاتمی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲.

۷. البته این شرح به آقا حسین خوانساری، پدر آقا جمال، نیز نسبت داده شده، اما چنانکه استاد حائری در فهرست کتابخانهٔ مجلس نوشته‌اند: این نظر مسلماً اشتباه است؛ زیرا در چندین جای متن، مؤلف از حاشیهٔ پدر خود بر شرح اشارات یاد کرده است. همچنین نسخه‌ای دیگر از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس هست که در دورهٔ زندگی آقا جمال و به سال ۱۱۲۲ق کتابت شده و در اصفهان با نسخهٔ اصل مقابله و تصحیح شده و بر پشت نخستین برگ آن چند تن از علمای اصفهان که معاصر مؤلف بوده‌اند گواهی کرده‌اند که حاشیهٔ آقا جمال است (حائری، ۱۳۴۵، ۵: ۱۷۶).

۸. این رساله در فهرست‌های مختلف با عنوان «الطریق الی الله» (حسینی، ۱۳۶۸، ۱۸: ۲۰۸)، «الاصول العشره»

(منزوی، احمد، ۱۳۴۶، ۱۳: ۳۱۷)، «الاصول العشره یا رساله فی بیان اقرب الطرق الی الله» (دانش پژوه، ۱۳۴۰، ۱۲: ۲۶۶۵)، «رساله طرق الی الله» (حائری، ۱۳۴۶، ۹/۱: ۳۰۵) معرفی شده است.

منابع

آقابزرگ طهرانی. (۱۴۰۳ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء. چاپ سوم.

ارج نامهٔ استاد حسن عاطفی. (۱۳۹۴). به کوشش زهره‌سادات خورشیدی‌فرد، محمد جمالی. کاشان: سورهٔ تماشا.

اعلمی، محمدحسین. (۱۳۶۷). تراجم اعلام النساء. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

افشار، ایرج. (۱۳۸۸). «ورزنامه، فسطیوس بن اسکوراسیکه»، گزارش میراث، ۱۳۸۸، ش. ۳۷.

انوار، عبدالله. (۱۳۴۳، ۱۳۴۷). فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی. ج. ۱ و ۲. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.

باباافضل کاشانی. (۱۳۳۷). مصنفات. به تصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.

چیذری، هایده. (۱۳۹۴). فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی. ج. ۴۵. تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی ایران.

حائری، عبدالحسین. (۱۳۴۵، ۱۳۴۶). فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی. ج. ۵ و ۹/۱. تهران: انتشارات کتابخانه.

----------. (۱۳۵۷). فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی. ج. ۲۱. مجموعهٔ اهدائی ناصرالدوله مجید فیروز. تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای ملی.

حسینی، سید احمد. (بی تا، ۱۳۶۸). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی. ج ۲، ۱۸. زیرنظر محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی.

خیامپور، عبدالرسول. (۱۳۶۸). فرهنگ سخنوران. تهران: طلایه.

دانش پژوه، محمدتقی. (۱۳۳۲). فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانهٔ دانشگاه تهران. ج. ۳. تهران: دانشگاه تهران.

----------. (۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۵). فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. ج. ۸، ۱۲، ۱۵. تهران: دانشگاه تهران.

----------. (۱۳۶۲). «کتابخانهٔ دکتر حسین مفتاح در تهران». نسخه‌های خطی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد، دفتر هفتم، ۹۵-۵۱۱. زیر نظر محمدتقی دانش‌پژوه و اسماعیل حاکمی.

---------- و منزوی، احمد. (۱۳۴۰). فهرست کتابخانهٔ سپهسالار. ج. ۳. تهران: چاپخانهٔ دانشگاه تهران.

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. بخش ادبیات. (۱۳۶۷). «آتشی، خباز شیرازی طوسی». تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دایرةالمعارف تشیع. (۱۳۹۱). ویراستاران احمد صدر، کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی. تهران: حکمت.
درایتی، مصطفی. (۱۳۸۹). فهرستوارۀ دستنوشت‌های ایران (دنا). تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
دیباجی، ابراهیم. (۱۳۵۰). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه نوربخش (خانقاه نعمت‌اللهی تهران). تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
راستکار، فخری. (۱۳۴۷). فهرست کتابخانۀ مجلس شورای ملی. ج ۸. تهران: از انتشارات کتابخانه.
ذکاء، یحیی. (۱۳۶۷). «ابر». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران. ج. ۲. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
رضوی برقعی، سید حسین. (۱۳۸۴). «پندارانگاری در فهرست‌نگاری: نقدی بر جلد نوزدهم فهرست کتب خطی آستان قدس رضوی»، آیینه میراث، ش. ۲۹، ۱۹۷-۲۳۴.
سبزواری، محمد بن علاءالدین. (۱۳۸۶). زبده قوانین العلاج فی جمع الامراض. تصحیح یوسف بیگ باباپور. گنجینه بهارستان (مجموعۀ سه رساله در پزشکی). به کوشش مرکز پژوهش کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی. صص. ۲۹۹ ـ ۴۷۷. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
سلطانی‌فر، صدیقه (۱۳۹۵). فهرست نسخ خطی سازمان اسناد و کتابخانۀ ملی. ج. ۲۶. تهران: سازمان اسناد و کتابخانۀ ملی جمهوری اسلامی ایران.
صدرائی خوئی. (۱۳۷۷). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی. ج. ۳۶. با نظارت عبدالحسین حائری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزۀ علمیۀ قم.
صفری آق قلعه، علی. (۱۳۹۰). نسخه شناخت (پژوهشنامۀ نسخه شناسی نسخ خطی فارسی)، تهران: میراث مکتوب.
ضمیری، امیره. (۱۳۷۵، ۱۳۸۰). فهرست نسخ خطی کتابخانۀ ملی جمهوری اسلامی ایران. تهران: سازمان اسناد و کتابخانۀ ملی جمهوری اسلامی ایران.
طالعی، عبدالحسین. (۱۳۹۱). «منظومۀ غدیر ابوالقاسم راجی بیدآبادی اصفهانی». الاثر: پایگاه اطلاع رسانی کتاب‌شناسی شیعه. http://al-athar.ir/home/Content/1731/ (دسترسی در ۱۳۹۵/۸/۱۵).
عاطفی، حسن. (۱۳۵۳). «فهرست نسخه‌های خطی حسن عاطفی». نسخه‌های خطی، نشریۀ کتابخانۀ مرکزی و مرکز اسناد، دفتر هفتم، ۷۲۱-۷۵۷. زیر نظر محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار.
«کتاب‌های خطی و چاپ سنگی». (۱۳۹۵). سازمان اسناد و کتابخانۀ ملی جمهوری اسلامی ایران. http://old.nlai.ir/Default.aspx?tabid=1018/ (دسترسی در ۱۳۹۵/۷/۲۵).
کرم‌رضایی، پریسا. (۱۳۸۵). «نگاهی به ۲۲ جلد فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ ملی جمهوری اسلامی ایران»، کتاب ماه کلیات، ش. ۱۰۱-۱۰۲، صص. ۴۰-۴۷.
گلچین معانی، احمد. (۱۳۴۶). فهرست کتب خطی کتابخانۀ آستان قدس رضوی. مشهد: ادارۀ کتابخانه.
متقی، حسین. (۱۳۹۴). «نیم نگاهی به فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ ملی ایران». میراث، ش. ۵ (۱۳۹۴)، صص. ۱۳۷-۱۴۸.
مرعشی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). الاجازه الکبیره. اعداد و تنظیم محمد السامی الحائری. قم: مکتبه آیه‌الله

العظمی المرعشی النجفی.

مرعشی نجفی، سید محمود (۱۳۸۰، ۱۳۸۳). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی. ج ۲۹ و ۳۲. زیرنظر محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی.

مرعشی نجفی، سید محمود و امینی، محمدحسین (۱۳۸۵). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی. ج ۳۴. قم: کتابخانه عمومی حضرت‌آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی.

مشار، خانبابا. (۱۳۴۴). فهرست کتاب‌های چاپی عربی، ایران، از آغاز چاپ تا کنون، سایر کشورها، بیشتر از ۱۳۴۰ هـ ببعد. تهران.

مشار، خانبابا. (۱۳۵۰، ۱۳۵۲). فهرست کتاب‌های چاپی فارسی. ج.۱ و ۳. تهران: چاپخانه ارژنگ.

منزوی، احمد. (۱۳۷۷). فهرست نسخه‌های خطی مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج. ۱. تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.

منزوی، احمد. (۱۳۴۸، ۱۳۵۰). فهرست نسخه‌های خطی فارسی. ج. ۱ و ۳. تهران: سازمان همکاری عمران منطقه‌ئی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی.

منزوی، احمد. (۱۳۴۶). فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی. ج. ۱۳. زیر نظر ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی. تهران: چاپخانهٔ مجلس.

منزوی، علینقی. (۱۳۷۵). فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی ایران. ج. ۱۱. تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

«ناهید باقری خرمدشتی» (۱۳۹۵). سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران http://nlai.ir/Default.aspx?tabid=722&ctl=Details&mid=6297&ItemID=4570. (دسترسی در ۱۳۹۵/۷/۲۰).

نجم‌الدین شیرازی، محمود بن الیاس. (۱۳۸۶). «غیاثیه». تصحیح آرش ابوترابی و فاطمه مهری. به کوشش مرکز پژوهش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی. گنجینه بهارستان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

«النساء الفقیهات: دره العلماء» (۲۰۰۶). Iran Arabic Radio . http://arabic.irib.ir/islamic/show/item/2023 (دسترسی در ۹۵/۸/۲).

نفیسی، سعید. (۱۳۴۴). فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی. ج. ۶. تهران. انتشارات کتابخانه.

تأملی بر کتاب
درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد سوم): انسان‌شناسی*

• **محمدرضا ارشادی‌نیا**
دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده
کاربرد ادبیات رایج و زبان ساده در قلمرو علوم اسلامی به‌ویژه فلسفه اسلامی جهت تفسیر و تحلیل کارآمد و ثمربخش، نادر و بدون وفور پیشینه است. در این زمینه آثار غنی با تحلیل فربه و متناسب نیز کمتر مشاهده می‌گردد. در هر دوره اگرچه نمونه‌هایی نادر می‌توان یافت، اما غربت فکر فلسفی در مقر خود مستقر است. قلم توانمند استاد عبودیت این شهامت را به خود دیده که در این مسیر دشوار گام بر دارد و مسیر ناهموار اندیشه فلسفی و ناهموارتر معرفت نفس را برای علاقه‌مندان ژرف‌اندیش تا حدود بسیاری رام سازد. نکات بدیع و تحلیل‌های ارزنده و عمیق در اثر پراثر درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد سوم): انسان‌شناسی، بسیار و امتیازاتش چشم‌گیر و خرسند کننده است. با همه این ویژگی‌های مثبت، کاستی‌های چندی هم انگشت اشارت به نقاط اوج رام نشدنی در حکمت متعالیه دارد که اثبات می‌کند مدام باید توسن اندیشه را به تکاپو واداشت و از مدد سایر متفکران اگرچه از طریق بیان کاستی‌ها، بی‌بهره نماند. به این منظور چندین مورد از این کاستی‌ها، در این نوشتار گوشزد می‌گردد، مهم‌تر از همه عدم توجه به آموزه «حقیقت ورقیقت» برای پردازش در مباحث پیچیده معرفت نفس، مانند بیان «مراتب نفس»، «حدوث و قدم نفس»، آموزه «جسمانیت الحدوث و روحانیت‌البقا»، «اتحاد نفس با قوا و با عقل فعال» می‌باشد. امید است تأمل نگارنده محقق و اندیشمند مدقق این اثر، به تکمیل آن بینجامد و نوآوری در حکمت متعالیه، برجسته گردد.

*. پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، س بیستم، ش۳۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

کلیدواژگان: معرفت نفس، انسان‌شناسی، عبودیت، نقد فلسفی، حکمت متعالیه.

مقدمه

تفسیر آسان و عرضه مخاطب‌پسند اندیشه ژرف فلسفی بدون این‌که به محتوا لطمه وارد سازد و از ژرفا بکاهد، به‌ویژه با کاربرد ادبیات رایج، کاری بس شاق و متعذر است. از این رو آثار فربه با تحلیل متناسب نیز در این راستا مفقود است. در سراسر تاریخ فلسفه در هر دوره اگرچه از مقوله دانشنامه علایی و درة التاج و اسرار الحکم سبزواری و اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌توان بر آثار کمیاب انگشت گذاشت، اما آن آثار ارزشمند هم جز مخاطبان متخصص یا دانش‌آموختگان علاقه‌مند، مخاطبی ندارد. در دوره معاصر نمونه خرسندکننده‌ای که با تحلیل‌های ساده و متین، تأثیر مستقیم اندیشه فلسفی را در جهان‌بینی دینی نمایان سازد، شاید منحصر به آثار و مقالات فلسفی استاد شهید مطهری باشد. برای جویندگان، خلأ این واقعیت ملموس است. هرچه این آثار فراوان‌تر و با زبان ساده‌تر و ادبیات نازل‌تر نگاشته شود از باب تنزل دادن رفعت و فکر از آسمان خرد به زمین ذهن و استعداد بشری، برای فهم عموم مخاطبان پر تأثیرتر خواهد بود. اثر پرثمر استاد عبودیت، می‌تواند در راستای کاستن از این نقیصه هنرنمایی کند، لکن این اثر نیز به‌دلیل برخی کاستی‌ها، جز برای متخصصان فن چندان سودبخش نیست. البته اگر وقت و حوصله این متخصصان هم اجازه دهد چندین بار با تأمل و تمرکز در عبارات و مقایسه مباحث و مطالب در فصول مختلف، به استفاده نسبی نایل شوند. قطعاً دشواری مباحث معرفت نفس، این مشکلات را پیش روی هر غواص ماهر گشوده است و برای فایق آمدن بر این دشواری‌ها صرف فرصت ارزشمند بیش از آنچه در این کتاب شریف مصروف شده، تضییع به‌شمار نخواهد آمد. هدف اولیه از نگارش این نوشتار آن است که این اثر منیف در قالب نگره آمیخته به نقد بیشتر معرفی شود و گرد فراموشی بر آن ننشیند و از این رهگذر نگارنده معظم نیز این پیشنهادات به آستان رفیع خود را به‌عنوان تقدیم ارادت به محضر مستطاب خود تلقی فرمایند و با اشرافی که بر مباحث دارند، با نگرش ویرایش‌گرانه و تسهیل‌گرانه، این مطالب را دنبال فرمایند و به پیشنهادها واکنش مثبت نشان دهند و با ویراستاری همه‌جانبه این اثر گرانبها آن را برای استفاده همیشگی جویندگان و مشتاقان معارف اسلامی جاودانه سازند. این تحلیل نقدی در دو بخش فراهم می‌آید:
الف) مزایا و نقطه‌قوت‌ها، ب) کمبودها و نقطه‌ضعف‌ها.

الف) مزایا و نقطه‌قوت‌ها

۱) این اثر با این گستردگی در خصوص تحلیل مسایل نفس کم‌سابقه است. البته مقالات پراکنده

در ابعاد مختلف نفس به نگارش درآمده، اما تمرکز برای بیان دقیق نظر صدرالمتألهین، با نگاه مقایسه‌ای با پیشینیان به‌ویژه ابن‌سینا که قهرمان پیشگام است، ویژه این کتاب است و از روش کلی صدرالمتألهین پیروی می‌کند که خود «مماشات با قوم در بدایات و افتراق در نهایات» را در آثار مختلف خود به‌ویژه در کتاب شریف اسفار در معرفت نفس پی گرفته است.

۲) قلم متین، نکته‌سنج در این اثر، گره‌گشای بسیاری از مشکلات و پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌های فلسفی است که در آثار دیگر نمی‌توان یافت، زیرا یا اثر مشابه به‌کلی مفقود است یا با پاسخ‌های سطحی بر ابهام افزوده‌اند. اما نگارنده با نگاه اجتهادی سعی کرده‌اند، پاسخ متین را بر اساس اصول حکمت متعالیه استنباط و با تحلیل و توجیه درست در اختیار بگذارند.

۳) نگاه توقیر و تعظیم به قهرمان حکمت متعالیه در این اثر، حکایت از چشیدن تفوق نظریه‌پردازی‌های صدرالمتألهین دارد. افزون بر این‌که نگارنده معظم همه‌جا از وی با عنوان ستایش‌آمیز «صدرالمتألهین» یاد می‌کند، سعی دارد پیشاپیش با طرح نظریه پیشینیان، هم زمینه را برای طرح دیدگاه حکمت متعالیه فراهم سازد، هم برجستگی و نوآوری صدرالمتألهین را در آن مسئله نمایان سازد.

۴) نگاه شامل به همه آثار صدرالمتألهین و آگاهی فراگیر به اصول لازم درباره معرفت نفس از قبیل اصول هستی‌شناخت و جهان‌شناخت و در یک کلام وقوف فراگیر بر مبانی الهیات صدرالمتألهین در این اثر، به مخاطب اطمینان می‌دهد که در مطالعه این اثر ارزشمند با خبره فن مواجه است. این نکته با توجه به فهرست منابع کتاب و مفصل‌تر از آن، با نگاه به ارجاعات هر بخش یا هر مطلب به آثار مختلف صدرالمتألهین، نمایان است. به‌ویژه که این اثر، جلد سوم در باره نظام حکمت صدرائی است و نگارنده معظم پیش از این با اشراف بر دیدگاه صدرالمتألهین در سایر زمینه‌ها به نگاشتن این اثر همت گماشته است.

ب) کمبودها و نقطه‌ضعف‌ها

بیان کمبودها به‌معنای خرده‌گیری و تنقیص منزلت این اثر وزین نیست. بلکه می‌تواند سویه‌ای باشد برای جلب انظار علاقه‌مندان و حکمت‌دوستان، نیز می‌تواند نیاز به ویرایش عالمانه آن را از سوی مؤلف معظم، ملموس سازد و به‌تبع با رفع کاستی‌ها با نگره تهیه متن درسی یا کمک درسی، برای مجامع حوزوی و دانشگاهی نوید دهنده رفع این خلأ آزار دهنده باشد. برخی از این نقیصه‌ها در این مجال بازگو می‌شود.

۱) نیاز به افزودن سایر عناوین معرفت نفس

جای برخی مسایل معرفت نفس مانند جاودانگی، مسئله مرگ، تناسخ و... در این اثر خالی است.

البته حجم زیاد کتاب شاید اجازه ندهد که مباحث معرفت نفس در یک مجلد گردآوری گردد، امید است در جلد مستقلی این مباحث تداوم یابد.

۲) افزایش کمی مباحث به چند مجلد

بسیاری از عناوین و فصول این کتاب می‌طلبد به‌عنوان جلد مستقلی طرح گردد تا با تحلیل غنی و ارایه مبانی مستدل، نتایج مفید آن، برجسته گردد و رفعت و تعالی حکمت متعالیه و پویایی آن توسط اندیشمندان معاصر بسان مؤلف معظم، نمایان گردد و ناآشنایان را از تعرض و معارضه با حکمت متعالیه ناکام بگذارد. این مطلب تنگناهای شدیدی را بر بیان مطالب وارد ساخته و در بسیاری از فصول حق مطلب ادا نشده و حجم عظیمی از مطالب معرکه‌آرا و نیازمند بسط و تفصیل، مندمج و مبهم به اشاره گذرا بسنده شده است.

۳) تناسب انسان‌شناسی در عنوان کتاب با معرفت نفس

درج «انسان‌شناسی» در عنوان کتاب انتظار دیگری را برای مخاطب از محتوا پدید می‌آورد؛ زیرا آن‌چه از این عنوان در بدو نظر پدیدار است طرح مباح انسان‌شناختی است. اگرچه «نفس» به‌معنای «خود انسانی» معادل انسان بماهو انسان است، اما مباحث معرفت نفس با این نگره به نفس نمی‌پردازد. مؤلف محترم به این تفاوت توجه دارد و در موارد لزوم بر آن انگشت می‌نهد:

> نکته‌ای که لازم است در سراسر انسان‌شناسی صدرائی به آن توجه داشت تا موجب سر درگمی نشود این‌که واژه «نفس» گاه، از باب مجاز، به کل واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، با همه مراحل و مراتبش، اطلاق می‌شود، از آن رو که این واقعیت دارای مرتبه یا شامل مرحله‌ای است که مباشرتا ارتباط تدبیری و تصرفی با بدن دارد و گاهی، به‌نحو حقیقی نه مجازی، به خود این مرتبه و مرحله اطلاق می‌شود. پس گاهی مراد از «وجود نفس» کل واقعیت مزبور است و گاه صرف مرتبه و مرحله‌ای از آن که مباشر تدبیر و تصرف است (ص ۳۴۶).

چنان‌چه به‌درستی به این نکته توجه شده، در مباحث معرفت نفس، به یک مرتبه یا مراتبی از هویت انسانی، نفس اطلاق می‌شود و رابطه آن دو رابطه جزء و کل است و در صورتی تسمیه کل به اسم جزء شایسته است که تمام مباحث مربوط به انسان‌شناسی مطرح شده باشد، اما در این رابطه کار بر عکس انجام گرفته است؛ زیرا تسمیه جزء است به اسم کل. چنان‌چه مؤلف معظم قصد دارند، این مباحث را در آینده تکمیل فرمایند، زیبنده بود در مقدمه به «وجه تسمیه» اشاره می‌کردند.

۴) متن پیچیده و دشوارنویس

در گام نخست نقل‌قول‌های عربی مکرر و طولانی که از جهت فنی مایه اعتبار کتاب است، اما چون زبان کتاب فارسی است، هم فهم مقاصد را پیچیده می‌سازد، هم اثر را منحصر به استفاده

متخصصان زبان و فلسفه می‌کند. اگر این نقل‌قول‌ها ترجمه شوند، هم استفاده شامل و کامل می‌گردد و هم از برداشت‌های متفاوت مصون می‌ماند. البته می‌توان نص عبارات را در پانوشت گنجاند. نمونه‌هایی از پیچیدگی عبارات مغلق، که جز با تکرار مراجعه و دقت بسیار و هجی کردن عبارات نمی‌توان مقصود را کامل فهمید، از این قبیل است:

نمونه اول:

> صِرف یک حقیقت با غیرصِرف از آن، به‌منزله مرتبه‌ای نازل از صِرف، سازگار است و به‌منزله امری مباین آن، سازگار نیست به‌بیان دیگر، صِرف یک حقیقت در صورتی غیر صِرف از آن را برمی‌تابد که حمل مفاهیم کمالی حاکی از آن حقیقت بر غیر صِرف خود همان حمل آنها بر صِرف باشد به‌حسب فعل آن نه به‌حسب ذاتش و در صورتی غیر صِرف راز آن حقیقت را بر نمی‌تابد که حمل مفاهیم مزبور بر غیر صِرف به‌معنای حمل آنها بر صِرف نباشد. به‌اختصار ... (ص ۲۳۳).

چنانچه مشهود است کاربرد سه بیان برای یک مطلب نه تنها به رفع ابهام کمک نکرده که بیشتر آن را پیچیده ساخته و مخاطب را سرگردان نموده‌است. نگارنده معظم چون بیان اصلی را نارسا می‌بیند به «بیان دیگر» روی می‌آورد اما چون باز هم آن را وافی به مقصود نمی‌بیند به بیان «اختصار» نیز اعتنا دارند و در این راستا جملات طولانی و پیچیده‌ای را به‌کار می‌گیرند که مخاطب برای فهم مطالب دشوار فلسفی دچار پیچ و خم جملات و دقت در ربط آنها با همدیگر نیز می‌گردد. این شیوه به‌وفور در متن کتاب به‌کار رفته است که نویسنده معظم چون بیان اصلی را وافی به مقصود ندیده به تعبیرات موازی با عنوان «به بیان دیگر» یا «به بیان روشن‌تر» (ص ۲۳۳) روی آورده‌اند، اما نه تنها روشن‌تر نیست که پیچیده‌تر و طولانی‌تر گشته است.

نمونه دوم:

نمونه دیگر برای اغلاق در عبارات، این است که بعد از نقل جملات عربی، نگارنده معظم مقصود آن را با هیچ شرح و توضیح به آن ضمیمه فرموده‌اند به‌ویژه که گویا عبارت ایشان ادامه جمله عربی با نقل قول مستقیم است:

> در تفسیر این مرتبه آن، از اتحاد نفس و بدن سخن می‌گوید:
>
> إنّ الانسان له هویة واحدة ... لم‌یکن سوء مزاج البدن او تفرق اتصاله مؤلما للنفس الما حسّیا کآلام عقلیة او وهمیة.
>
> که به این معنا است که بدن از مراتب نفس است به همان معنا که قوا از مراتب نفس‌اند و در نتیجه نفس با آن متحد است به همان معنا که با قوا متحد است (ص ۲۴۱).

نمونه دیگری از این دست:

بدن را نسبت به نفس هم‌چون سایه و صاحب سایه به‌شمار آورده است:

لیست حقیقةُ النفس مباینةً للابدان ... بل البدن کظلّ لنور النفس (صدرا ...).

که هم اشاره است به مغایرت آنها ... (ص ۲۴۲).

در ادامه این مطالب (ص۲۴۳) و در موارد دیگر نیز همین شیوه تکرار شده است.

۵) کاربرد شیوه ممزوج در تقسیم‌بندی

در سراسر کتاب، تقسیم‌بندی خاصی به‌کار رفته‌است. هم از ادات تقسیم و هم اعداد استفاده شده که به هدف تقسیم‌بندی لطمه وارد ساخته و به تداخل اقسام یا تداخل قسم و مقسم انجامیده است. چند نمونه از این قبیل است:

نمونه اول:

شئ مادی یا ۱) متحد با ماده است، یا ۲) حالّ در آن است، یا ۳) حالّ در جسم و ساری در آن است و یا ۴) حالّ در جسم و غیرساری در آن است. با این‌که چهار نحو مادیت یاد شده از این جهت که سبب می‌شوند شئ مادی بدون ماده و جسم قابل بقا نباشد مشابه و یکسان‌اند (عبودیت،۱۳۹۲، ص ۱۴۴).

در این تقسیم قسم دوم (حالّ در ماده) که قسیم سایر اقسام است، خود مقسم برای دو قسم بعدی قرار گرفته و قسیم تبدیل به مقسم شده است. که برای احتراز از این مشکل باید دو تقسیم جداگانه انجام گیرد. بنابراین نمی‌توان اقسام را چهارقسم دانست و نتیجه گرفت: «با این‌که چهار نحو مادیت یاد شده ...» هم‌چنین در اقسام سوم و چهارم، جسم به‌جای ماده به‌کار می‌رود که ایهام برانگیز است که آیا ماده و جسم به یک معنا است.

نمونه دوم:

ذیل عنوان «۱۹/۷ـ مروری بر نکات اصلی» شماره نکات زنجیروار با عطف و تقسیم به هم گره‌زده شده است که چندان با هم سازگار نمی‌آید. عطف نشانه به هم پیوستگی و تقسیم، نشانه برش و گسستگی است. این تقسیمات دوازده‌گانه هم با شماره‌گذاری جدا شده و هم با ادات پیوست به هم متصل شده‌اند:

۱) قوام انسانیت انسان به نفس ناطقه است ... یافت می‌شود؛ و: ۲) فصل ممیز نفس ناطقه، قدرت بر تفکر است ... عاقله است؛ و می‌دانیم: ... و از همین رو است که اولاً: ۱۰) نفسانیت نفس انسان ... تبدیل شود؛ و ثانیاً: ۱۱) نفوسی که به تجرد عقلی ... تجرد مثالی نطقی است، پس: ۱۲) نفس انسانی از آن جهت که انسان ... . (ص ۱۴۹ـ۱۵۰).

در این شیوه تقسیم و ترتیب شماره ۱۰ و ۱۱ به تداخل دو تقسیم انجامیده، زیرا این دوقسم دارای مقسمی هستند که خود قسمی از اقسام مقسم قبلی است و اقسام مقسم نمی‌توانند برای

مقسم قسیم باشند. هم‌چنین شماره ۱۲ نتیجه است و خود یکی از اقسام به‌شمار آمده است. البته اگر قصد مؤلف بیان چند مقدمه برای مترتب ساختن نتیجه پایانی است نباید هم مقدمات را عطف، هم شماره‌گذاری کند. نیز نتیجه را نباید با شماره ذکر نماید تا معلوم باشد نتیجه از مقدمات یازده‌گانه، حاصل شده است.

۶) اهمال در تعبیر

بسیاری از عبارات برای نشان دادن مقاصد فلسفی تهی از دقت در انتخاب واژه‌ها می‌باشد. البته تنگناهای ادبی برای رساندن معانی عمیق و دقیق به‌جای خود محفوظ، اما نباید از الفاظی استفاده کرد که بر ابهام و ایهام بیفزاید. برخی از این موارد چنین است:

نمونه اول:

۷) نفس انسان دارای دو مرتبه از نفسانیت و دو نوع نفسانیت است: نفسانیت در مرتبه مثال یا نفسانیت مثالی، و نفسانیت در مرتبه طبیعت یا نفسانیت طبیعی (ص ۱۵۰).

این دو تعبیر باهم ناسازگارند: «دو مرتبه از نفسانیت و دو نوع نفسانیت». زیرا رتبه و نوعیت در اتحاد و اختلاف سنخ برخورداری از یک ماهیت یا حقیقت برابر نیستند. اگر منظور از نوعیت به‌معنای ماهوی و منطقی باشد دو نوع، فصل ممیز دارند و قابل برگشت به سنخ واحد نیستند، اما اگر رتبه منظور باشد با اشتراک در حقیقت واحد همساز می‌باشد.

نمونه دوم:

به دنبال هم آوردن ادات اضراب و تأکید: « اما البته با کمک گرفتن از صور خیالی.» (ص ۱۲۸)

استفاده تکراری از ادات اضراب در یک عبارت است:

... اما مقارنتش با بدن مثالی مجوز تکامل آن نیست.

اما برای این‌که نفس کمالات نظری و عملی یاده شده را از واهب‌الصور دریافت کند... (ص ۱۳۰).

به دنبال هم آوردن دو «اما» و نیز در ابتدای سطر قراردادن دومین «اما»، به روانی و روایی عبارت و متن آسیب وارد ساخته است.

نمونه سوم:

«بدن طبیعی است که قابل مادی نفس است، نه بدن مثالی که فعل مجرد آن است» (ص ۱۳۰).

هم «فعل مجرد»، هم مرجع ضمیر «آن» ایهام و ابهام دارد.

این جمله درصدد بیان رابطه قابل و مقبولی نفس با بدن طبیعی و رابطه ایجادی نفس با بدن مثالی است. این منظور را باید با دقت موشکافانه در عبارت به‌دست آورد. اگر جمله به این صورت بود دشوارفهم نبود: «بدن طبیعی قابل مادی برای نفس است، اما بدن مثالی مجرد است و به‌وسیله

نفس ایجاد می‌گردد». به‌ویژه که مرجع ضمیر «آن» در ترکیب «فعل مجرد آن» ایهام دارد که آیا منظور بدن طبیعی است یا نفس.

از جهت محتوایی نیز این عبارت با مشکل روبه‌رو است: آیا بنا به مبنای «جسمانیهٔ الحدوث» و «ترکیب اتحادی نفس و بدن»، می‌توان بین نفس و بدن طبیعی رابطه قابل و مقبول و دوگانگی را پذیرفت تا این تفاوت را بین دو بدن بر قرار دید؟

نمونه چهارم:

> براساس تشکیک در وجود، نفس، مانند حقیقت وجود، مشمول نظامی تشکیکی است شبیه نظام تشکیکی وجود؛ یعنی واقعیتی است دارای مراتبی تشکیکی ... (ص ۲۱۵).

در این عبارت چرا نفس به وجود تشبیه شده است؟ درست آن است که نفس به‌عنوان یک موجود حقیقی از نظام تشکیک برخوردار باشد، زیرا بنابر اصالت وجود، در برابر وجود، یا عدم قرار دارد یا ماهیت و هر دو اعتباری هستند و به هیچ‌یک از اوصاف وجود متصف نمی‌گردند. بنابراین بین مشبه و مشبه‌به فرقی نیست و در حقیقت یک چیز بیش نیست و همان است که متصف به تشکیک است.

نمونه پنجم:

در خصوص اتحاد نفس و بدن این عبارت وجود دارد.

> صدرالمتألهین بارها از اتحاد نفس و بدن سخن گفته است ... ممکن است ... این پرسش پیش آید که چگونه ممکن است نفس و بدن یکی باشند، به‌ویژه در انسان که به‌باور همه فیلسوفان نفسی مجرد دارد (ص ۲۳۹).

آیا این انتساب به صدرا نیز که قایل به آموزه «جسمانیت الحدوث روحانیهٔ البقا» می‌باشد، درست است؟ انسان در چه مرحله و مرتبه‌ای دارای نفس مجرد است؟

۷) ناسازگاری مضامین

مقایسه‌ای بین محتوای برخی عناوین هم‌سو، مخاطب را مواجه با مطالب ناهمساز می‌سازد. این مشکل در وهله اول ناشی از فقر تحلیل و شتاب در پردازش مطالب مندرج ذیل این عناوین می‌باشد. نگارنده محترم خود می‌بایست لوازم و نتایج این مطالب را با همدیگر مقایسه می‌کرد و با بیان متناسب، مخاطب را از دچار شدن به این تالی‌فاسدها یا ناسازگار دیدن نتایج، دور نگه می‌داشت. چند نمونه از این واقعیت، از این قبیل است:

نمونه نخست:

در شماره «۲۳/۲ـ تلازم نفس و بدن» در بیان تفاوت دیدگاه مشهور و صدرالمتألهین، نتیجه روشنی به‌دست نمی‌آید. مطلب برای بیان تلازم از تحکیم اضافه نفسیت چنین آغاز می‌گردد:

گفتیم که مادی بودن اضافه نفسیت مستلزم وجود نفس است. این مطلب ایجاب می‌کند

نفس با زوال بدن زایل شود. ... با زوال بدن اضافه نفسیت زایل و با زوال این اضافه، خود نفس زایل می‌شود؛ پس نفس با زوال بدن زایل می‌گردد ... اساسا معنای این‌که وجود نفس مادی و جسمانی است جز این نیست که بدون بدن ماندنی نیست؛ یعنی با زوال آن زایل می شود (ص ۳۴۶ـ۳۴۷).

در این عبارت تصریح نشده که آیا منظور از نفس هویت کامل انسانی است که از آن با «من» تعبیر می‌شود یا نفس به‌معنای مراحل نفسانی هویت انسان؟ اگر منظور از زوال نفس، زوال مطلق و نابودی کلی «من» نمی‌تواند باشد و اگر زوال نسبی است تفاوتی که بین نظر مشهور و نظر صدرالمتألهین قایل شده‌اند، چندان محصلی ندارد:

تفصیلی که در عبارت بالا وجود دارد به این منظور است که تقابل این دیدگاه با دیدگاه مشهور به‌خوبی درک شود که بنابر آن، زوال بدن فقط به زوال اضافه نفسیت می‌انجامد، نه زوال نفس (ص ۳۴۷).

چنانچه در شماره «۲۳/۵ـ انحای زوال نفس» نگارنده محترم خود این مطلب را خاطرنشان خواهد کرد، که در نظر صدرالمتألهین زوال بدن فقط به زوال نفسانیت نفس خواهد انجامید، نه به زوال هویت انسانی. پس در صورتی این تفاوت مقبول است که با قطع اضافه نفسانیت، وجود نفس به‌معنای «من» انسانی در نظر مشهور باقی باشد، اما به‌نظر صدرالمتألهین با قطع اضافه نفس به بدن، «من» انسان نابود گردد، زیرا وی اضافه نفسانیت را ذاتی نفس می‌داند. درحالی‌که صدرالمتألهین به این مطلب قائل نیست و مراحل نفسانی را با قطع اضافه به بدن، زوال‌پذیر می‌داند، بدون این‌که هویت انسانی نابود گردد. مطلب مهمتر این‌که اگر نابودی مراتب نفسانی (اضافه به بدن) سبب نابودی وجود نفس گردد، با جاودانگی نفس که صدرا خود به آن قایل است و حداقل برخی نفوس با ارتقا به مراحل اعلای تجرد به آن نایل می‌گردند، در تناقض آشکار است.

در همین راستا تفاوت اقسام و نتایج برآمده از اقسام (ص ۳۵۴ـ۳۵۵) در شماره «۲۳/۵ـ انحای زوال نفس» نیز توجیه درستی ندارد. مقایسه این نتایج هیچ تفاوتی برای اقسام و به‌تبع آن هیچ توجیهی برای تقسیم به این اقسام باقی نمی‌گذارد، اگرچه تفنن تعبیر و تفاوت‌های لفظی جزیی در آنها مشاهده می‌شود، مانند قسم دوم و سوم که فقط در کلمه «مراحل» و «مراتب» متفاوت هستند و هر دو با قسم اول در اضافه قید «به‌کلی» تفاوت دارند. به‌هرصورت در هر سه قسم نفس بماهو نفس زایل شده، اما نفس به‌معنای هویتی که از آن به «من» یاد می‌شود، در همه مراحل باقی است. ارجاع مربوط به این مطالب نیز همین حقیقت را نمایان می‌سازد.

وجود نفس و نفسیت آن یک چیز است و نفس به حسب این وجود صورتی است اضافه شده به بدن و تصرف کننده در آن، نه این‌که اضافه به بدن و تصرف در آن از عوارض

لاحق بعد از وجود باشد تا زایل گردد و برگردد. این گونه وجود ذاتی نفس است که با حدوث بدن حادث می‌شود و با نابودی بدن نابود می‌گردد. به این معنا که نفس از جهتی که نفسی است دارای طبیعت بدنی، باطل می‌گردد و جوهرش به‌گونه دیگری از وجود به‌حسب استکمالات جوهری و توجه به غایات تبدیل گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج۸: ۳۷۵).

نمونه دوم:

از آنجا که این کتاب با عنوان درآمدی به نظام حکمت صدرائی به‌طور آشکار در صدد است مبانی و یافته‌های حکمت متعالیه را بیان کند، اما در موارد بسیار، از این مهم غفلت می‌شود و با نظریات سایر مکاتب آمیخته می‌شود. در این رهگذر تفاوتی که برای بیان رابطه نفس با بدن طبیعی و بدن مثالی بیان شده، دچار مشکل است، زیرا نه با مبانی حکمت متعالیه سازگار است و نه با مبانی سایر دیدگاه‌های فلسفی.

حاصل این‌که گرچه نفس به‌محض حدوث، به‌سبب تجردش، از بدن طبیعی بی‌نیاز است، به‌سبب نقص وجودی و احتیاجش به تکامل، از جهات متعددی به آن نیازمند است. این مطلب را اصطلاحاً با این تعبیر بیان می‌کنند که نفس در مقام ذات، مجرد و بی‌نیاز از بدن است و در مقام فعل، مادی و نیازمند آن (ص ۱۳۱).

نخستین پرسش، این است که در کدام مکتب فلسفی «نفس در مقام ذات مجرد و بی‌نیاز از بدن است و در مقام فعل مادی و نیازمند آن»؟ اگر منظور دیدگاه مشائیان است مضاف بر این‌که هدف اولیه و اصلی این کتاب، بیان حکمت مشاء نیست، از این جهت نیز دارای خلل است که مشائیان به عالم مثال و وجود مثالی قایل نیستند تا بتوان بنابر مشی آنها برای بدن طبیعی و بدن مثالی تمایزی قایل شد. از سوی دیگر، تفکیک بین مقام ذات و مقام فعل، چندان موافق ادبیات حکمت متعالیه نیست. در تفاوت سوم برای بدن طبیعی و بدن مثالی نیز روند عدم توجه به مبنا، ادامه دارد و براساس مبنای قائلان به عالم مثال تفاوت قابلیت تکامل نفس با بدن طبیعی و عدم قابلیت با بدن مثالی لحاظ شده است و در بیان کیفیت قابلیت مطلب چنین ادامه پیدا می‌کند:

برای این‌که نفس کمالات نظری و عملی یاد شده را از واهب‌الصور دریافت کند، لازم است مستعد حصول آنها شود و کسب این استعداد مشروط است به این‌که با به‌کارگیری اندامهای ادراکی و تحریکی بدن طبیعی ... با جهان طبیعت مرتبط شود ... و به‌توسط این صور و قوه خیال به صور خیالی و به‌توسط این صور و قوه عقل به صور معقول نایل شود (ص ۱۳۰).

در این تبیین معلوم نیست تکامل نفس و دریافت صور به چه کیفیت است؟ آیا نظر مشائیان مبنی بر حلول صور مدنظر است یا نظر ویژه حکمت متعالیه مبنی بر قیام صدوری با نفس. در

ادامه این روند؛ یعنی عدم استفاده از ادبیات ویژه حکمت متعالیه، برای توجیه اطلاق نفس بر بدن مثالی در حکمت متعالیه این توجیه را می‌یابیم:

> نباید پنداشت صدرالمتألهین در آثار خود، دچار پریشان‌گویی شده است و گاهی بدن مثالی و نفس را یکی می‌شمارد و گاه آن را مغایر نفس و معلول آن به‌شمار می‌آورد؛ زیرا در مواردی که به وحدت آنها حکم می‌کند مقصودش از نفس، یا همان خود بدن مثالی در نشئه حیوانی است یا بدن مثالی است به‌اعتبار این‌که مبدأ قریب آثار حیوانی در نشئه انسانی است، و در مواردی که به مغایرت آنها حکم می‌کند منظورش نفس ناطقه است که مبدأ بعید آثار مزبور و فاعل بدن مثالی است (ص ۱۳۲).

این ادبیات رأی به تعدد نفس را بیشتر تقویت می‌کند تا وحدت نفس را در مراتب مختلف. از این رو اگر توجیه وحدت و مغایرت نفس با بدن مثالی، بر اساس آموزه «حقیقت و رقیقت» انجام شود، ادبیات و منطق استوار حکمت متعالیه نمایان می‌گردد. صعود و نزول نفس مطلبی است که صدرالمتألهین بارها در علم‌النفس خویش از آن یاد می‌کند و در تبیین مراتب نفس چه در اتحاد با بدن طبیعی و بدن مثالی به‌کار می‌گیرد. بنابر این همه آنچه در این شماره در تفاوت بدن طبیعی و بدن مثالی و رابطه متفاوت نفس با هریک گفته شده شایسته است بر اساس آموزه «حقیقت و رقیقت» با نگره تشکیک در مظاهر، بازنگری شود.

نمونه سوم:

در شماره «۱۹/۳ـ نفی بدن عقلی»، این ابهام تبیین نشده که چگونه هنگامی که نفس به مرتبه عاقله نایل می‌شود و از تجرد مثالی عبور می‌کند هنوز به بدن طبیعی و مثالی وابسته است؟ واضح است که نیل به رتبه عقلی جز با رستن از تعلقات مادی معنایی ندارد و جمع بین این دو ناممکن است. تحلیلی که به یاری مطلب آمده و بر اساس آن بدن عقلی نفی شده، اما تعلق نفس به بدن طبیعی و مثالی برقرار دانسته شده، این است که بدن باید دارای دو خصوصیت باشد تا بتوان آن را بدن برای نفس به‌شمار آورد: یکی جسمانیت و دیگری تعلق به نفس. این‌که بدن دارای اعضای متفاوت است و این اعضا دارای وضع خاص نسبت به یکدیگر هستند، اقتضا می‌کند بدن دارای جسمانیت باشد. از سوی دیگر باید این جسم متقوم به تعلق و اضافه‌ای (تدبیری یا ایجادی) به نفس باشد تا بدن محسوب گردد. با این دو خصیصه نتیجه می‌شود که بدن عقلی وجود ندارد؛ زیرا بدن عقلی از این دوخصوصیت برخوردار نیست و عقلانیت با جسمانیت ناسازگار است.

علی‌رغم این‌که تأکید متمرکز بر این است که: «بدن همواره در مرتبه طبیعت و در مرتبه مثال نفس یافت می‌شود نه در مرتبه عقل آن، پس نفس فقط در مرتبه طبیعت و مثال بدن دارد نه در مرتبه عقل» (ص ۱۳۷)، در عین حال تلاش می‌شود تا رابطه نفس عاقله را برای همیشه با بدن

مثالی یا طبیعی محفوظ نگه دارد؟! اگر این رابطه محفوظ است پس با «تجرد عقلی نفس» چگونه سازگار است.

> این‌که نفس در مرتبه عقل بدن ندارد به این معنا نیست که نفس هنگامی که به تجرد عقلی می‌رسد ـ یعنی نفس عاقله ـ به‌کلی فاقد بدن می‌شود و همانند مجردات عقلی تام، به هیچ بدنی تعلق ندارد، بل به این معنا است که همان بدن طبیعی و مثالی، که متعلق مرتبه تجرد نطقی نفس‌اند خود بعینه با واسطه، متعلق مرتبه تجرد عقلی آن نیز هستند (ص ۱۳۷).

در این رابطه هیچ استدلالی جز استبعاد ارایه نشده و دو عبارتی هم که از سخنان صدرالمتألهین استشهاد شده، دلالتی بر مدعا ندارد که نفس حتی در مرتبه عقلی به بدن طبیعی یا مثالی تعلق دارد. بنابر این ضمیمه کردن این تعلیل: «چون بدن مثالی لازمه وجود نفس و از آن انفکاک‌ناپذیر است، نفسانیت نفس همواره محفوظ است، هرچند واجد بالاترین مراتب عقلی شود» (ص ۱۳۸)، بی‌فایده است.

آیا شکاف وجود «عقلی» و وجود «تعلقی» را با این تعلیل می‌شود ترمیم کرد؟ آیا این مطلبی قانع‌کننده است؟ نفس واصل به مقام عقل، آیا هنوز نفس است یا مبدل به عقل شده است؟ اگر مبادی مشائیان مد نظر باشد شاید بتوان این تعلیل را متین دانست که نفس در ذات خود نفس است اگرچه وصف عارضی عقل را به خود بگیرد، اما هنگامی که مبادیی به‌سان حرکت جوهری درکار باشد چگونه؟ استبعادی که در این‌جا به جای دلیل نشسته این است:

> همان بدن نفس ناطقه، خود بعینه با واسطه، بدن نفس عاقله نیز هست و گرنه این مستلزم آن است که نفس نایل شده به مرتبه عقلی، دیگر نفس نباشد و در زمره مجردات تام عقلی قرار گیرد (ص ۱۳۷ـ۳۸).

اگر این مطلب پذیرفته شود که نفس می‌تواند از مرتبه نفسانیت به مرتبه مجردات تام و مافوق آنها عروج کند، چه تالی‌فاسدی دارد؟ با این‌که مضامین دینی شرافت و فضیلت انسان را دون واجب تعالی و فوق مجردات تام تعیین کرده است چرا باید سقف تکامل نفسِ انسان، مادون تجرد تام باشد؟

کوشش برای ایجاد تمایز بین نفس و عقل با مطالب فوق، یعنی حفظ تعلق به بدن تا اعلا مراحل کمال نفس حتی وصول به مراتب اعلای عقلانی، به‌کلی با مطالب مندرج در «۲۳/۵ـ انحای زوال نفس» ناسازگار و متنافی است. ذیل این شماره به‌طور مشهود تلاش شده، تا با تبیین گونه‌های زوال نفس، نشان داده شود که نفس زوال پذیر است. این سه قسم که در زوال نفسانیت مشترک هستند، همان است که ارتباط هویت انسانی به سه کیفیت با بدن قطع می‌گردد.

۱) زوال نفس به‌کلی؛ ۲) زوال نفس به‌معنای زوال مراحل نفسانی آن با حدوث مراحل

مجرد و غیرنفسانی‌اش؛ ۳) زوال نفس به‌معنای زوال مراتب نفسانی آن و بقای مراتب مجرد و غیرنفسانی‌اش (ص ۳۵۳).

توضیح مقصود نیز به‌خوبی اثبات می‌کند، مراحلی عقلی برای هویت انسانی وجود دارد که در این مراحل بدن و تعلق به آن، به‌کلی زایل است.

از دیدگاه صدرالمتألهین، هویت انسان «من» واقعیتی سیال است که در برخی مراحل صورتی طبیعی مادی، در برخی دیگر نفس نباتی دارای اضافه ذاتی تصرف و تدبیر با بدن و حالّ در بدن و مادی، در مراحلی نفس حیوانی یا انسانی مستقل از بدن و مجرد است که پیش از آن دارای مراحل نباتی و مادی بوده است. پیدا است که در مرحله‌ای که هویت انسانی، صورتی طبیعی دارد، نفس به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا اضافه به بدن، ذاتی نفس است؛ در مراحلی که نباتی است حقیقتا نفس است؛ در مراحلی که مجرد است نفس نیست. (همان، ص ۳۵۴).

نمونه چهارم:

در شماره «۱۹/۴ـ تعلق نفس به عالم مثال»، برای پشتوانه عنوان به تفسیر چهار پاره عبارت از صدرا درباره نفس پرداخته است. این عبارات درصدد است تا سنخ وجودی نفس را بیان کند. به‌ویژه مفاد این تعبیر آشکار است: «أنّ النفس الناطقة الانسانية ... من سنخ عالم الملكوت». نگارنده با افزودن [ای المثال] بر عبارت منظور، از ملکوت را عالم مثال دانسته‌اند. در تفسیر این عبارات دو مطلب را به‌تفصیل مورد کاوش قرار داده‌اند و در عین حال ابهامات به‌جای خود باقی است. مهم‌ترین ابهام استفاده از انگاره «تشکیک ماهیت» است که در فلسفه اصالت وجود جایگاهی ندارد.

برپایه تشکیک در ماهیت، جایز است ماهیت، افزون بر وجود خاص (یا فرد) و وجود برتر جمعی، وجود برتر غیر جمعی نیز داشته باشد. (ص ۱۳۹).

سخن از تشکیک ماهیت در فرایند تحلیل نظر صدرالمتألهین، ناسازگار با منطق صدرایی است. در حالی که عنوان کتاب و قصد نگارنده نشان می‌دهد، باید مطالب و محتوای کتاب از این آمیزه‌ها به‌دور باشد. از این مهم‌تر ادبیات خاص حکمت متعالیه در این مسیر فراموش شده است و باید از آموزه «حقیقت و رقیقت» استمداد می‌شد و مسیر وجودی نفس در عوالم عقل و مثال و طبیعت پی‌گیری می‌شد و از مباحث اصالت ماهیتی اجتناب می‌شد. همین آمیختگی‌ها است که این تفسیر در متن عبارات صدرا توجیه‌پذیر می‌گردد!

مقصود از این‌که نفس فردی از عالم مثال است نه از عالم طبیعت یا عالم عقل، این است که برای ماهیت نفس فردی در عالم ماده یا عالم عقل وجود ندارد و وجود خاص این ماهیت، وجودی مجرد مثالی است (ص ۱۳۹).

با همه این تلاش‌ها برای تبیین برخی مواضع و سخنان صدرالمتألهین، از آن‌جا که از منطق و ادبیات خاص وی در حکمت متعالیه غفلت می‌شود، بروز تهافت در تحلیل نمایان می‌گردد. اگر در این موضع از ناسازگاری پیش‌گفته اغماض کنیم، اما مفاد این عبارت را چگونه می‌توان با آموزه «جسمانیت الحدوث» درباره نفس سازگار دید؟

نمونه پنجم:

در شماره «۲۰ـ قوای نفس» که به «علت نیازمندی نفس به قوا» (۱۵۲ـ۱۵۴) پرداخته شده، جالب آن است که اگرچه در دیدگاه ابن‌سینا تجرد نفس اقتضا می‌کند واسطه‌ای به‌عنوان قوا، بین نفس و بدن نقش ایفا کند، اما طبق این دیدگاه، بیان نشده که قوا به‌عنوان واسطه بین نفس مجرد و اندام جسمانی، خود از چگونه وجودی برخوردار هستند که می‌توانند این نقش را ایفا کنند. تنها به‌عبارتی به عنوان خلاصه استدلال برای بیان مطلب بسنده شده است:

> اگر نفس خود قوه‌ای جسمانی ادراکی، مانند بینایی، در اندام حسی جسمانی ایجاد نکند تا واسطه بین او و اندام مزبور باشد، لازم می‌آید که خود نفس جسمانی باشد؛ اما می‌دانیم که نفس جسمانی نیست، پس نفس در ادراک امور جسمانی نیازمند به‌کارگیری قوای ادراکی حسی است (ص ۱۵۲).

آیا با این بیان، مشکل رفع و مسئله حل می‌گردد؟ واضح است که پرسش یک گام جلوتر رفته و درباره قوا نیز همان پرسش قابل تکرار است. در بخش‌های دیگر نیز که به کیفیت وجود قوا پرداخته‌اند درصدد حل مسئله، بیانی وجود ندارد. به این تفصیل که ذیل عنوان «قوای مادی و مجرد» تصریح کرده‌اند:

> از دیدگاه فلاسفه پیشین، به‌جز قوای انسانی، شامل عقل نظری و عقل عملی، که مجردند و از همین رو به آنها عقل می‌گویند، همه قوای دیگر نفس، شامل قوای حیوانی و گیاهی، چه در انسان باشند چه در حیوان یا گیاه، مادی و قائم به بدن و جسم‌اند؛ حتی حواس باطنی (ص ۱۷۰).

با این تقسیم دوبخشی قوا به مجرد و مادی، چگونه می‌توان به‌آسانی رابطه نفس مجرد با قوای مادی و رابطه قوای مجرد با اندام مادی را تبیین شده دانست؟ اگرچه ارتباط نفس مجرد با قوای مجرد مانند عقل عملی و نظری مشکلی ندارد، اما وساطت و ارتباط خود این قوای مجرد با اندام جسمانی بدن، چگونه توجیه‌پذیر است؟

اگرچه انتظار می‌رود، ذیل عنوان «۲۰/۳ـ نوع رابطه نفس و بدن با قوا» به‌تفصیل این رابطه تبیین شده باشد، اما نه تنها بحث به بیان رابطه خود قوا با یکدیگر مصروف شده، از توجیه معمول در این باره نیز نمی‌توان بیان قانع‌کننده‌ای شنید، بلکه مطالبی ناسازگار و آشکار علیه حل مشکل

وجود دارد. توضیح ارایه شده برای مدعا، این است که چون قوا «فروع نفس» به‌شمار می‌آیند، پس با ارتباط آنها با شئ واحد؛ یعنی نفس، خود نیز با یکدیگر مرتبط هستند. آنچه به‌وضوح توجیه به‌کارگیری قوا را توسط نفس مجرد، مورد خدشه قرار می‌دهد این تعبیرات است:

> از طریق ارتباط همه آنها با شئ واحدی مغایر آنها به نام نفس انسانی. همین ارتباط موجب شده است این قوا را «فروع نفس» بنامند و بگویند چون اینها فروع نفس‌اند خود با یکدیگر این چنین پیوند دارند. این ارتباط چنان است که به‌موجب آن، اثر منسوب به هریک از قوا اثر حقیقی نفس است؛ به‌طوری که همان نفس، یعنی همان چیزی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، هموست که می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد و ... (ص ۱۷۵).

به‌راستی اگر چنین اتحادی بین نفس و قوا بر قرار است، چه نیازی به وساطت قوایی است که تصریح شده جسمانی هستند؟ مضاف بر این چگونه در نظام سینوی چنین اتحادی قابل توجیه است؟ آیا می‌توان از روح و ضمیر فلسفه مشایی این اتحاد را استنتاج کرد یا حکمت متعالیه این رخنه‌ها را رفو کرده و مؤلف محترم با صبغه حکمت متعالی و استفاده از این فضا به توجیه نظر ابن‌سینا در این مبحث می‌پردازد؟ در این صورت که اگرچه بتواند ارتباط قوا را با یکدیگر توجیه کند، اما درباره ارتباط نفس مجرد با قوای جسمانی یا ارتباط قوای مجرد با امور جسمانی چگونه ممکن است؟

ادامه مطلب و طرح پرسش و پاسخ در خصوص نیاز به نفس مجرد به‌عنوان رباط بین قوا، نیز زاویه تحلیل را بیشتر نمایان می‌سازد. از این رو که چون نفس مجرد، نقش فاعلی دارد می‌تواند نسبت به قوای جسمانی این نقش را ایفا کند، اما بدن نمی‌تواند نسبت به قوای مجرد چنین نقشی داشته باشد و همین نکته است که تعلیل نیازمندی نفس به قوا برای ارتباط مجرد با مادی را به‌کلی مخدوش می‌سازد. نص عبارات چنین است:

> به چه دلیل رباط و مجمع این مبادی، جوهر مجردی است غیر از بدن به نام نفس. چه اشکال دارد این رباط و مجمع همان بدن باشد؟ ... چون همه مبادی نیازمند فاعل و موجدند و چون جایز است جوهری مجرد، هم مبدأ فاعلی اموری مادی باشد، هم مبدأ فاعلی یا قابلی اموری مجرد، شئ مجردی مانند نفس می‌تواند رباط و مجمع همه این مبادی باشد (ص ۱۷۷).

بنابراین اگر نفس مجرد می‌تواند مبدأ فاعلی اموری مادی باشد، باید بتواند بدون وساطت قوا نسبت به امور جسمانی، همین نقش را داشته باشد و نیازی به قوا مشاهده نمی‌گردد. چنین است که به‌نظر می‌رسد باید تحلیل مستوفی به عبارات ضمیمه گردد تا امتیازات حکمت متعالیه در مبحث پیچیده معرفت نفس که این اثر منیف معنون به بیان آنها است، برجسته گردد.

۸) عدم محوریت آراء صدرالمتألهین

با این‌که بیان پیشینه نظریه، بسیار ضروری است و پیشینه بسیاری از آرای فلسفی به‌ویژه در «علم‌النفس» وامدار نظریات ابن‌سینا است و صدرالمتألهین تبیین نظر پیشینیان را تمهید ورود به دیدگاه ویژه خود قرار می‌دهد و همه‌جا از اصل روشی خود «المماشات فی‌البدایات و الافتراق فی‌النهایات» تخطی نمی‌کند. مؤلف معظم در بسیاری از سرفصل‌های این اثر گرانسنگ، از این روش پیروی فرموده، اما تبیین کمی و کیفی نظر ابن‌سینا یا فربه‌تر از نظر صدرالمتألهین است یا حداکثر در مقیاس برابر قرار می‌گیرد و جایگاه تمهیدی آن نیز اعلام نمی‌گردد و مقایسه‌ای برقرار نمی شود تا تمایز و تفوق نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه نمایان گردد. در حالی که توقع آن است کتابی که معنون به «انسان‌شناسی» صدرایی است، در این راستا، سنگ تمام بگذارد و با تبیین و تفصیل مناسب فهم مشخصات و ممیزات نظر صدرالمتألهین را به ارمغان آورد. نمونه‌هایی از این واقعیت را بازگو می‌کنیم:

نمونه نخست:

در شماره «۲۰ـ قوای نفس» به «علت نیازمندی نفس به قوا» (۱۵۲ـ۱۵۴) پرداخته شده که از مجموع تقریبی سه صفحه در این باره، دو صفحه به‌نظر ابن‌سینا اختصاص یافته و سهم بیان نظر صدرالمتألهین کمتر از یک صفحه می‌باشد، که عمده آن را نقل عین عبارت «اسفار» بدون ترجمه تا چه رسد به توضیح و تبیین، به خود اختصاص داده‌است. برای جلوگیری از برداشت‌های متناقض و بیان تمایز نظر صدرالمتألهین و نوآوری ویژه او در این مبحث دشوار، ضرورت داشت مؤلف قلم‌فرسایی می‌کرد، تا اهمیت عنوان کتاب نیز جلوه می‌کرد. از همه مهم‌تر ارایه تبیینی است که روش و منطق و روح و ضمیر حکمت متعالیه در آن نمایان باشد و در خصوص همین مورد استفاده صدرالمتألهین از آموزه «حقیقت و رقیقت» است که از عرفان نظری توشه‌چینی می‌کند تا تمایز و تفوق دیدگاه خود را خاطرنشان سازد و مؤلف محترم آن را صرفاً به ارجاع وانهاده است.

نمونه دوم:

مهم‌ترین نقص در پردازش دیدگاه صدرا در این تألیف گرانسنگ، محور قرار ندادن آموزه «حقیقت و رقیقت» در مواضع مختلفی است که به آرای صدرا اختصاص یافته است. اگرچه بسیار اندک در حد یکی دو موضع اشاره به این آموزه شده، اما صرفاً کاربست این آموزه با خوانش تشکیک در مراتب که همان تشکیک خاصی است، همراه شده و از راهیابی به تشکیک در ظهور و مجالی که تشکیک اخص‌الخاصی است خبری نیست. این از قله‌های حکمت متعالیه و نه تنها از موضع افتراق مکاتب فلسفی رایج بلکه رتبه اعلای فلسفه صدرایی است که از تشکیک در مراتب عبور می‌کند و به تشکیک در مظاهر نایل می‌گردد. مهم‌ترین مبحثی که از این آموزه به بهترین

وجه در تحلیل خود استمداد می‌کند بیان آموزه «النفس فی‌وحدتها کل القوی» و سایر فرازهای مرتبط می‌باشد، اما در این اثر وزین به‌صورت موردی و حداقلی از تشکیک در مراتب استفاده شده است. فصل بیست با عنوان «قوای نفس» برای بیان تفصیلی دیدگاه سینوی و فراز و نشیب نظریه‌پردازی بر اساس اصول مشایی، (ص ۱۵۱ـ۲۱۲) اختصاص یافته است و در شماره «۲۱ـ مشکل نظریه قوا» پنج نتیجه درست و پذیرفتنی مشایی را از نظر صدرالمتألهین بر می‌شمارد. پس از آن است که پنج ایراد اساسی بر نارسایی مبانی مشایی برای نیل به این نتایج مثبت و مقاصد بلند در معرفت نفس خاطرنشان می‌سازد و تمایز و تفوق نظریه صدرا را به‌درستی، منحصر به استفاده از اصل تشکیک می‌داند.

> پس با این‌که آموزه‌های مورد بحث فی‌نفسه حق‌اند، با این مشکل روبه‌رویند که برخی از مبانی لازم برای تبیین آنها وجود ندارد. برای حل این مشکل، باید پای تشکیک در وجود را پیش کشید (ص ۲۱۵) .

اگرچه این تشخیص صائب است، اما انحصار آن در تشکیک رتبی، ماندن در لایه سطحی حکمت صدرایی است و چندان موافق روح و ضمیر حکمت متعالیه نیست، بلکه باید با استفاده از آموزه «حقیقت و رقیقت» با خوانش تشکیک در مظاهر نه مراتب، تفوق این راه حل ارایه می‌شد. ناگفته نماند فقط در یک موضع، به آموزه «حقیقت و رقیقت» برای اتحاد قوا با نفس، اشاره‌ای گذرا شده است (ص ۲۵۷)، آن هم بدون این‌که چگونگی کاربرد آن توضیح داده شده باشد. این در حالی است که صدرالمتألهین برای نشان دادن نقش محوری این آموزه در معرفت‌النفس، به‌ویژه در همین موضع، کاربست آن را در نظام هستی‌شناختی خود به‌تفصیل ارایه می‌دهد و به عنوان مثال‌های متعدد از نسبت ملایک مقرب مانند جبرئیل، میکائیل، عزرائیل و اسرافیل به‌عنوان «حقیقت» با جنود خود به‌عنوان «رقایق» و مجالی و مظاهر، زمینه را برای کاربست این آموزه در بیان رابطه نفس و قوا و رابطه نفس و بدن آماده می‌سازد «صدرالمتألهین،۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۲۵ـ۱۲۹). هم‌چنین این عبارت صدرالمتألهین که مؤلف محترم آن را در همین رابطه نقل فرموده، اما بذل تأمل نفرموده‌اند که وقتی صدرالمتألهین رویه‌های معمول را حتی رویه فلسفی رایج را نفی می‌کند، پس قطعاً به رویه خاص خود آن هم نه در لایه‌های میانی و توقف در تشکیک مراتب، بلکه در درجه «متعالی» و ممتاز حکمت متعالیه که وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر است، نظر دارد و برای عبور از تهافتات جبری و قدری و فلسفی، حکمت متعالی را هدف می‌گیرد و نسبت افعال خلق را با خداوند به‌نسبت افعال قوا و نفس تنظیر می‌کند و شناخت هردو را نظیر هم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۷۵).

نتیجه

نگارش آثار سودمند فلسفی به‌طور کلی و در محور معرفت نفس به‌طور خاص، همیشه با مشکلات چندجانبه روبه‌رو است. اضافه بر مشکلات ادبی و تنگناهای تعبیر معنا به الفاظ نارسا و ادبیات ناهموار عرفی، مشکلاتی چون ژرفا و گستردگی مباحث نیز مزید بر علت است. این نوشتار به هدف توجه‌دادن مخاطبان حکمت‌دوست، به اثر منیف «درآمدی به نظام حکمت صدرایی/ جلد سوم/ انسان‌شناسی» و مغتنم‌شمردن بهره‌گیری از آن تک‌نگاره در قلمرو معرفت‌نفس و تقدیر از زحمات شاق مؤلف محقق آن، برخی از مزایا و کاستی‌ها را که طی مطالعه جدّی و مکرر به‌نظر رسیده است، به انظار نافذ خردمندان شیفته حکمت ارایه داد، باشد که از این رهگذر، فضلای ذی‌نبوغ با اندیشه بیشتر پیرامون دشواری‌های معرفت نفس، گامی به سوی نوآوری و پیشرفت در چارچوب حکمت اسلامی بردارند و نگارنده پرتوان نیز از پیراستن و آراستن آن، احساس فراغت ننمایند و آن را با زیور تحلیل‌های جدید و گوهر نکات بکر و بدیع بیشتر بیارایند. علی‌رغم نکات مثبت و چشمگیر در این کتاب، اما نگاه نقدی برای رسیدن به تراز شایسته شناخت، در معرفت نفس نشان داد که توفیق نسبی در مباحث نفس کاری فردی نیست و می‌طلبد تا با تلاش وافر و احاطه شامل با مساعی جمعی، برای نیل نسبی به این هدف اندیشید و بیان نظریات فلسفی در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی به مجاهده علمی و کوشش وافر نیازمند است که با تلاش یک‌تنه در هر کم و کیف امکان‌پذیر نیست. رهاورد دیگر این است که ژرفای حکمت متعالیه به مراتب صعب‌المنال است و ابعاد قابل واکاوی آن هنوز به روی پژوهشگران گشوده است.

منابع

۱. صدرالمتألهین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۲. ---، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت متعالیه (جلد سوم): انسان‌شناسی، سمت، تهران، ۱۳۹۲.

انگارۀ رشد فلسفه در دوران صفویه و نقدهای عجولانه بر منتقدان اندیشۀ صدرایی*

● **محمود هدایت افزا**

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

■ **فنایی‌اشکوری، محمد و همکاران. در آمدی به تاریخ فلسفۀ اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۴، ۶۰۰ ص، ۱۶۰،۰۰۰ ریال، شابک: ۱-۱۳۷-۰۲۰-۶۰۰-۹۷۸.**

چکیده

مجلد سوم از مجموعۀ *درآمدی به تاریخ فلسفۀ اسلامی* عهده‌دار شرح حالات و افکار «سهروردی»، «متفکران مشهور مکاتب فلسفی شیراز و اصفهان»، «ملاصدرای شیرازی»، «مفسران و منتقدان حکمت متعالیه» و «فلسفه‌پژوهان شیعی معاصر» است. از آن‌جاکه مطالب هریک از فصول پنج‌گانۀ مذکور توسط فرد مستقلی، گردآوری و با شیوه و بیان مخصوص به خود او نگارش یافته، میزان توجه به جهات علمی و پژوهشی در هریک از این بخش‌ها متفاوت است. در این میان، فصل مربوط به «اندیشمندان مکاتب شیراز و اصفهان»، به لحاظ ساختار، نظم در بیان و هدف‌گذاری مشخص؛ بهترین فصل این مجلد و مباحث مربوط به «مفسران و منتقدان فلسفۀ صدرایی»به لحاظ ورود نامناسب به بحث، عدم تتبع لازم در منابع دست اول، ارائۀ گزارش‌های ابتر و مثله کردن نظرات برخی اندیشمندان، عدم رعایت تناسبات کمی، نقدهای ناموجّه بر ناقدان فلسفۀ صدرایی و ...؛ ضعیف‌ترین فصل این مجلد، بلکه پرنقص‌ترین بخش این مجموعۀ سه‌جلدی محسوب می‌شود. سه فصل دیگر نیز تلخیصی از تألیفات پیشین هریک از نویسندگان مربوطه است.

*. فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، س سوم، ش۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

با این توصیف، نوشتار پیش رو ضمن گزارش کلی از مباحث مطروحه در مجلد سوم، قدری در طریق نقد و ارزیابی کلیت مباحث فصل ناظر به شارحان و ناقدان فلسفهٔ صدرایی به لحاظ کمی و کیفی می‌کوشد. در این راستا نشان داده می‌شود که نویسندهٔ بخش مذکور، در حدّ متوسطی با اندیشه‌های مکتب تفکیک آشنا بوده، ولی نسبت به شالودهٔ فکری، مبانی پیشینی و اصطلاحات خاص سایر منتقدان فلسفهٔ صدرایی بینش و تخصص لازم را نداشته‌است؛ لذا مؤلّف محترم به جای معرفی صحیح آثار و آراء ایشان، به نحو عجولانه و با نقدهای ناموزون و غالباً بی‌ربط، فضای فکری مخاطبان این اثر را در باب اندیشمندان غیرصدرایی چهار قرن اخیر، تیره‌تر از پیش نموده‌است.

کلیدواژه

تاریخ فلسفهٔ اسلامی، خوانش صدرایی، شواهد رشد فلسفه، شیخ هادی تهرانی، شیخ احمد احسائی، مکتب تفکیک.

مقدمه

ماجرای غربت تاریخ فلسفه و حتی تاریخ فلاسفه در سنت فلسفی ما ایرانیان قصهٔ دور و درازی دارد. در برخی دوران‌ها هیچ اثری در این باب نگاشته نشده و در بعضی از برهه‌ها نیز صرفاً کتابی در شرح حال حکما و ذکر تألیفات آنان ـ و نه گزارش اندیشه‌های ایشان ـ تصنیف شده‌است. همچنین آثار محدودی به شیوهٔ «فیلسوف‌محور» و گاه «مکتب‌محور» تألیف شده که آن‌ها نیز مشتمل بر کاستی‌های فراوانی به‌ویژه از حیث بیان قواعد حکمی هر متفکر نظام‌ساز و تأثیر و تأثّرات میان مکاتب می‌باشند. از این‌رو می‌توان حدس زد که چرا اندیشمندان مسلمان، اساساً به تاریخ فلسفهٔ «موضوع‌محور» توجه چندانی نداشته‌اند؛ چه نگارش تاریخ تفکرات مابعدالطبیعی به دو شیوهٔ پیشین بسی آسان‌تر است و وقتی به آن دو شیوه اهتمام لازم داده نشده، چه توقعی برای توجه به گزارش‌های موضوع محور باقی می‌ماند؟! به دیگر سخن، باید اذعان داشت که گزارش «موضوع محور» اندیشه‌های فلسفی بدون در دست داشتن تاریخ فلسفه‌ای منسجم با محوریت فیلسوفان و مکاتب، اساساً کاری غیرممکن است؛ لذا به جز موارد انگشت‌شمار در دوران معاصر ـ آن هم در باب چند موضوع خاص ـ اثر قابل‌توجهی بر پایهٔ موضوعات و مسائل فلسفی سراغ نداریم. ظاهراً مهم‌ترین تصنیف قابل توجّه به سبک مسئله‌محور، *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفهٔ اسلامی* است که آن نیز، به دلایل تأسف‌باری نیمه‌کاره رها شد و به سرانجام شایسته‌ای نرسید.[1]

این‌که چرا وضع ما در مقام گزارش آراء و افکار فلسفی اندیشمندان مسلمان تا این مقدار اسف‌انگیز است، خود بحث مستقلی می‌طلبد. برخی معاصران در این باره دلایلی از جمله «احتیاط مؤکد خود فیلسوفان در اشاعهٔ فلسفه» و «احساس بی‌نیازی» را برشمرده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۹:

۱۴ـ۱۵)؛ اما به نظر می‌رسد که این‌ها دلایل روبنایی است و علل اصلی را باید در جای دیگری جست‌وجو نمود.[۲] طبعاً در طریق حل این مشکل، ابتدا باید در شناسایی موانع کوشید که این‌ها خود مشتمل بر سه قسم‌اند:

یکم. موانعی که محدود به زمان و مکان خاصی نیستند و صرفاً به لحاظ شدت و ضعف در هر قطعهٔ زمانی یا جغرافیایی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ ولی در همهٔ دوران‌ها همچون سدی کوتاه یا بلند، در مسیر تدوین تاریخ فلسفه حضور داشته‌اند.

دوم. موانعی که محدود به دوران‌های خاصی از تاریخ ماست و بیشتر به وقایع سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شود.

سوم. موانعی که متأثر از نوع اندیشهٔ برخی اصحاب معقول بوده و البته از متفکری به متفکر دیگر تفاوت داشته‌است.

به نظر می‌رسد که استیفای مشروح این موانع در قالب دسته‌بندی مذکور، قدم اول برای دستیابی به تاریخ فلسفه‌ای منسجم فارغ از شیوهٔ نگارش آن است. گام دوم نیز، عبارت از یافتن راه‌حل مناسب برای مرتفع ساختن موانع خواهد بود. تا این دو قدم اساسی طی نشود، تمهیدات لازم برای ورود به عرصهٔ تألیف روشمند تاریخ فلسفهٔ مسلمانان محقق نخواهد شد؛ در نتیجه آثاری که بدون توجه لازم به تمهیدات مذکور تدوین می‌گردد، واجد ایرادات اساسی متعدد خواهند بود. نمونهٔ روشنی از این رخداد نامیمون در نوشتار پیش رو گزارش می‌شود.

۱. سه معضل اساسی درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی

در سنوات اخیر مجموعه‌ای مشتمل بر سه مجلد به قلم دکتر محمّد فنائی اشکوری و نُه نفر از دوستان و همکاران ایشان (مجموعاً ده نفر)، پیرامون سیر تفکرات مابعدالطبیعی اندیشمندان مسلمان نگاشته شده که در آن مجملی از اندیشه‌های برخی متفکران مسلمان، گزینش و با رویکردی خاص تدوین یافته‌است. مطالعهٔ اجمالی این اثر در همان ابتدا نگارنده را به سه ایراد اساسی در این مجموعه آگاه ساخت که بحث در باب هریک از آن‌ها اهمیت دارد. این معضلات از حیث کمی و کیفی و با ترتیب صعودی به قرار ذیل می‌باشند:

الف. گزینش متفکران که البته نسبت به آثار مشابه خیلی بهتر است؛ مثلاً اگر این اثر با تاریخ فلسفهٔ اسلامی به قلم سید حسین نصر و همکاران وی، مورد مقایسه قرار گیرد، برای دوستداران فلسفه و محققان این عرصه، بسی امیدوارکننده‌تر است.

ب. گزارش مجمل برخی اندیشه‌ها به لحاظ مبادی تصوری و تصدیقی مربوطه و پیشینهٔ هر نظریه که معضل مهمی در اثر مورد نظر محسوب می‌گردد. در واقع چندان مشخص نیست که

نویسنده‌ها به دنبال گزارش چه موضوعاتی می‌باشند. با آن‌که بر روی هر سه مجلد کتاب، از فنایی اشکوری تحت عنوان ناظر اصلی اثر و در مقدمهٔ مجلّد اوّل نیز، علاوه بر ایشان، از آقایان دکتر احمدی و استاد فیاضی به عنوان «استادان ناظر» یاد شده‌است (فنایی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۱: ۵)؛ هر نویسنده‌ای به شیوهٔ خاص خود و بدون التفات به سایرین قلم زده، چندان تشابه کاری بین ایشان دیده نمی‌شود. طبعاً این معضل در درجهٔ اول متوجه مسئول هماهنگی و تقسیم کار بین مؤلّفان (فنائی اشکوری) است و در درجهٔ ثانی متوجه خود نویسندگان که چرا از مسئول هماهنگی، چارچوب کلی برای انتخاب متفکران و روش گزارش آراء و آثار آنان طلب نکرده‌اند.

ج. رویکرد خاص نویسندگان ــ که اگر نگوییم همه ــ غالب ایشان با نگرش عرفانی و رویکرد فلسفی ویژه‌ای به مباحث پرداخته‌اند: نگرش عرفانی بر پایهٔ تعالیم ابن‌عربی و رویکرد صدرایی از حیث فلسفی. در غالب فصول این مجموعه هر جا که مقتضی بوده، نویسندگان محترم در مقام تبیین، تحلیل و نقد مطالب، خواسته و ناخواسته آن دو مکتب را تبلور می‌بخشند؛ حال آن‌که مورخ باید در حد امکان از تعلقات شخصی، صرف‌نظر و با متفکر مورد بحث خویش همدلی نماید تا تصویری روشن‌تر و هر چه بیشتر قریب به واقع از تفکر آن شخص، آثار مکتوب، شاگردان ویژه، تأثیرات وی بر متأخران از خود و ... به مخاطبان ارائه دهد.

پرواضح است که شرح و بسط هریک از سه بحث مذکور، به توضیحات و نقل شواهد متعدد از مجلدات *درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی* نیازمند است[۳]؛ اما در نوشتار پیش رو برآنیم بر مجلد سوم و پایانی این مجموعه که در سال جاری به چاپ رسیده و هنوز نقد و نظری در باب آن منتشر نشده، تمرکز و قدری پیرامون محتوای فصل خاصی از آن تأمّل نماییم. در این راستا، بیش از هر چیز معضلات دوم و سوم مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲. معرفی اجمالی مجلد سوم درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی

هریک از مجلدات اثر مورد بحث، حاوی پنج فصل است و از این‌رو کلیهٔ مباحث *درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی* در قالب پانزده فصل سامان یافته که فصول یازدهم تا پانزدهم، در مجلد سوم درج شده‌است. عناوین این فصول، حجم کمی مطالب، نویسنده و کلیت محتوای هر متن به قرار ذیل‌اند:

فصل یازدهم. حکمت اشراقی، ص۲ـ۱۱۸: این بخش توسط سید یدالله یزدان‌پناه نگارش یافته که تلخیصی از تقریرات دروس ایشان در باب فلسفهٔ حکیم سهروردی است.[۴] البته این تلخیص چندان با حوصله و دقت انجام نشده، چه در آن اثر، نکات علمی و تحلیلی قابل توجهی مشاهده می‌شود که چندان در این متن ملحوظ نیست؛ حال آن‌که با قدری حوصله و دقت، امکان آن بود که همان مطالب به صورت موجز ـ بدون آن‌که حجم متن فعلی چندان فربه شود ـ در این

متن نیز نمایانده شود و اینک شاهد گزارشی غنی‌تر از آثار شیخ اشراق در این فصل از کتاب باشیم.

به دیگر سخن، آقای یزدان‌پناه می‌توانست چکیدهٔ آن اثر (تلخیص تمام‌نما) را در این‌جا ارائه دهد نه تلخیصی گزینشی. عجیب آن‌که در منابع پایانی این فصل نیز، هیچ اشاره‌ای به تألیف پیشین نویسنده در باب فلسفهٔ اشراق نشده‌است، حتی یزدان‌پناه در هیچ‌یک از پاورقی‌ها و ارجاعات خویش به خواننده گوشزد نمی‌کند که برای اطلاع از تفصیل بیشتر مطالب، به آن اثر مراجعه نماید.

فصل دوازدهم. مکتب فلسفی شیراز و اصفهان، ص۱۱۹ـ۲۶۰: عباس عارفی مطالب این فصل را با عنوان «پیدایش مکتب شیراز» می‌آغازد و پس از شرح احوال و آراء پنج تن از متفکران متعلق بدان مکتب (میر سیّد شریف جرجانی، جلال‌الدین دوانی، دشتکی‌ها و فاضل خفری)، ضمن توضیح مختصری پیرامون افول مکتب شیراز، به سراغ مکتب اصفهان می‌رود. در این قسمت نیز احوالات و نظرات سه تن از مشاهیر مکتب اصفهان (شیخ بهایی، میر فندرسکی و میرداماد) گزارش می‌شود.

نویسندهٔ محترم در هیچ جای این فصل توضیحی پیرامون ملاک انتخاب اندیشمندان دو حوزهٔ فکری مذکور مطرح نداشته، حال آن‌که افراد دیگری را نیز در این دو حوزه، خصوصاً حوزهٔ اصفهان می‌شناسیم که در این فصل هیچ توجهی به آراء و اندیشه‌های آنان نشده‌است. تنها ملاکی که نگارنده از رفتار گزینشی مؤلف محترم استنتاج نمود آن است که متفکران منتخب وی به نوعی با ملاصدرا مرتبط بوده‌اند، بدین معنا که یا صدرا نزد آنان تلمّذ نموده و یا در کتاب‌های خود به نام ایشان تصریح نموده و پیرامون برخی نظراتشان سخن گفته‌است. به دیگر سخن، عارفی صرفاً آراء و آثار افرادی از دو حوزهٔ فکری شیراز و اصفهان را که در تکوّن نظام صدرایی به گونه‌ای دخیل بوده‌اند، مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌است.

امّا نکتهٔ مثبت و ممتاز این بخش از کتاب، نظم خاص نویسنده و یکسان‌سازی متن در مقام معرّفی هریک از متفکّران مذکور است. عارفی بلااستثناء هریک از هشت اندیشمند مذکور را در قالب پنج عنوان ذیل می‌شناساند: رویدادهای زندگی، مقام علمی، شاگردان، آثار علمی، آراء و اندیشه‌ها.

فصل سیزدهم. حکمت متعالیه، ص۲۶۱ـ۳۸۵: این متن تلخیصی از کتاب مشهور درآمدی به نظام حکمت صدرایی[۵] می‌باشد که توسّط نویسندهٔ محترم آن اثر، تلخیص گردیده‌است. عبدالرسول عبودیت با آن‌که در موارد متعدّدی عین عبارات تألیف پیشین خود را در این متن آورده، بااین‌حال تا حدّ قابل توجّهی نکات علمی آن اثر را ـ فارغ از صحّت و سقم مطالب ـ در متن فعلی بیان می‌دارد؛ لذا نحوهٔ تلخیص وی به مراتب از کار آقای یزدان‌پناه، دقیق‌تر و حائز غنای بیشتری است.[۶]

فصل چهاردهم. مفسّران و منتقدان حکمت متعالیه، ص۳۸۷ـ۵۰۶: مطالب این فصل چنان‌که

از عنوان آن پیداست، در قالب دو بخش تدوین یافته‌است. حسین مظفّری، در بخش اوّل به شرح احوالات و آثار مدرّسان فلسفهٔ صدرایی تا حدود پنجاه سال پیش می‌پردازد و در بخش دوم، از منتقدان نظام فکری ملّاصدرا سخن می‌گوید. از مطالعهٔ اجمالی این فصل و مشاهدهٔ برخی ورود و خروج‌های نامناسب نویسندهٔ مربوطه، به‌سادگی می‌توان دریافت که مؤلّف این متن، توان علمی لازم برای چنین تحقیق گسترده‌ای را نداشته‌است؛ از این‌رو فصل چهاردهم به دلایلی که اهمّ آن بیان خواهد شد، ضعیف‌ترین فصل این کتاب محسوب می‌گردد.

فصل پانزدهم. فیلسوفان اسلامی معاصر، ص۵۰۷ ـ ۵۶۸: نگارش این فصل را آقای فنایی اشکوری، خود به عهده گرفته‌است، چه او پیش از این کتاب مستقلّی پیرامون سیر فلسفهٔ اسلامی و معرّفی متفکّران مسلمان در دوران معاصر تألیف کرده بود.[۷] فنایی در این باره می‌نویسد: «مؤلّف در اثری دیگر با تفصیل بیشتری به فلسفهٔ اسلامی معاصر پرداخته‌است. آنچه در این فصل آمده، گزیده‌ای از مباحث آن اثر است. بخش پایانی، به دلیل اهمیتش، عیناً در این مقاله نیز آمده‌است» (فنایی اشکوری، ۱۳۹۴: ۵۱۰).

در این فصل، ابتدا احوالات شخصی و آثار علمی ده تن از اساتید مشهور فلسفه در دوران معاصر، بیان شده و به دنبال آن، مبحثی با عنوان «وضع عمومی فلسفه در ایران معاصر و برخی تحوّلات نو» با تیترهای فرعی متنوّع طرح شده‌است. این عنوان اخیر و مباحث ذیل آن، همان بخش پایانی کتاب پیشین مؤلّف در این موضوع است؛ امّا مطالب قبلی، تلخیصی گزینشی از سایر مطالب آن کتاب محسوب می‌شود.

۲ـ۱. عدم تناسب کمّی مطالب در فصول مجلّد سوم

با اندکی تأمّل در حجم مطالب فصول مذکور، عدم تناسب کمّی مطالب هر فصل به لحاظ اهداف آن به‌روشنی قابل دریافت است. نگارنده در این مختصر صرفاً خوانندگان را به مقایسهٔ دو فصل متوالی سیزدهم و چهاردهم توجّه می‌دهد.

آراء و آثار ملاصدرا در ۱۲۵ صفحه گزارش شده و در مواردی توضیح مطالب، فراتر از حدّ گزارش و تقریباً به صورت تدریس مباحث انجام پذیرفته‌است. البتّه این امر به خودی خود اشکالی ندارد، بلکه ممدوح و مقدّمه و تمرین خوبی در راستای نگارش صحیح تاریخ فلسفه و عدم خلط آن با تاریخ فلاسفه‌است؛ لیکن وقتی چنین متنی در کتابی قرار داده می‌شود که در آن، نویسندهٔ دیگری، نظرات و تألیفات تمام شارحان و منتقدان برجستهٔ فلسفهٔ صدرایی چهار سدهٔ اخیر را در فصلی به حجم ۱۲۰ صفحه فشرده‌است؛ آن‌گاه این رویه زمینه‌ساز طرح سؤالاتی اساسی خواهد شد:

ـ آیا اندیشمندان چهار سدهٔ اخیر به اندازهٔ ملاصدرا کتاب و رسالهٔ فلسفی نداشته‌اند؟

ـ آیا مجموع نظرات اختصاصی این بزرگان ـ فارغ از صحت و سقم هریک از آن‌ها ـ به اندازهٔ مجموع نوآوری‌های صدرا نبوده‌است؟ ـ آیا متفکّران شیعی متأخّر از ملّاصدرا هیچ مکتب فکری نوینی ـ فارغ از مبانی و انسجام درونی آن‌ها ـ ارائه نکرده‌اند؟

و ...

پاسخ همهٔ این پرسش‌ها حتی به حسب گزارش‌های بسیار ناقص موجود در فصل چهاردهم همین کتاب، مثبت است؛ به‌ویژه اگر به آثار و نظرات منتقدان تفکر صدرایی توجه لازم را داشته باشیم. واقع مطلب آن‌که به جز احیاگران تفکر مشّائی، لااقل چهار مکتب حکمی مستقل با آثار فراوان در این دوران مطرح شده و تا امروزه نیز در میان شیعه طرفداران قابل توجهی داشته‌اند. هادی مکارم در دو مقاله تحت عنوان «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه» با دقّت نظر و ارجاعات متعدد به آثار دست اوّل به این موضوع پرداخته‌است. وی در مقالهٔ اول، افرادی را که به گمان خود مؤسس مکتب فلسفی مستقلی نبوده و با یکی از گرایش‌های کلامی، مشّائی، اشراقی و یا حتّی به عنوان شارح حکمت متعالیه به نقد برخی آراء ملاصدرا دست یازیده‌اند، به ترتیب تاریخی و با ذکر آثار و تألیفاتشان معرفی می‌نماید (مکارم، ۱۳۷۸: ۲۰۸ـ۳۶۵)؛ اما در مقالهٔ دوم سخن از متفکرانی می‌گوید که علاوه بر نقد حکمت صدرایی، به تأسیس نظام معرفتی نوینی همت گمارده‌اند. مباحث نوشتار اخیر، بر پایهٔ شرح احوالات، آثار، شاگردان و آراء متفکر انتظام‌ساز شیعی در چهار قرن اخیر تدوین یافته‌است که به ترتیب عبارتند از: سیّد قطب‌الدین نیریزی، شیخ احمد احسائی[۸]، شیخ محمدهادی تهرانی و میرزا مهدی اصفهانی (همو، ۱۳۸۰: ۳۳۱ـ۴۱۵).

۳. تأملاتی در محتوای فصل چهاردهم: مفسران و منتقدان حکمت متعالیه

این فصل چنان‌که گفته شد، مشتمل بر دو بخش کلّی به ترتیب در باب شارحان فلسفهٔ صدرایی و منتقدان این نظام فکری است که نگارش همهٔ آن به حسین مظفری واگذار شده‌است. در نظر اوّل این سؤال به ذهن خواننده می‌آید که چرا در تألیفی که از ابتدا بنا بر یک کار گروهی بوده و ناظر علمی نیز هیچ محدودیتی برای انتخاب اعضاء نداشته، این حجم گسترده از کار، به عهدهٔ یک نفر واگذار شده‌است؟! ساده‌ترین پاسخ شاید آن باشد که فرد مورد نظر به‌سان برخی دیگر از نویسندگان این مجموعه، تألیف یا تألیفاتی دربارهٔ متفکران متأخر از ملاصدرا دارد و به همین دلیل، نگارش این فصل از *درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی* به وی واگذار شده‌است؛ لیکن وقتی به کارنامهٔ علمی مظفری می‌نگریم، جز تألیفی در نقد و بررسی آراء مکتب تفکیک از حیث معرفت‌شناسی[۹]ـ که حاصل پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد وی بوده‌است ـ و دو مقالهٔ مستخرج از آن چیز دیگری در باب متفکران متأخر از صدرا نمی‌یابیم.

اینک باید دید پس به چه دلیل فنایی اشکوری چنین فردی را مسئول تحقیق و پژوهش پیرامون متفکّران چهار قرن اخیر این مرز و بوم قرار داده‌است؟ پاسخ این پرسش از تأمل لازم در فضای فکری فلسفهٔ اسلامی در محافل آکادمیک کشور مشخّص می‌شود. توضیح مطلب آن‌که، غالب اساتید فلسفهٔ اسلامی این روزگار چنین می‌اندیشند که آموزه‌های ملاصدرا، قلهٔ فلسفهٔ اسلامی است و پس از وی قریب به اتفاق اصحاب معقول بر دو قسم‌اند: یا با فهم هرچند نسبی از آموزه‌های صدرا در چارچوب نظام فکری وی مشیٔ نموده‌اند و یا به دلیل کج‌فهمی و عدم درک آراء متعالی فیلسوف شیرازی، به نقد و تقابل با نظام حکمت صدرایی روی آورده‌اند. دیگر شق ثالثی در این میان متصور نیست، بدان معنا که فرد یا افرادی ضمن فهم صحیح از فلسفهٔ صدرایی، به دلایلی آن را نپذیرفته باشند چه رسد به آن‌که فردی نظام فکری برتری را تأسیس نماید یا لااقل در چند مسئله، راه حل بهتری ارائه نموده و گوی سبقت را از صدرا ربوده باشد.

آری، وقتی چنین تفکری بر مجامع فلسفی ما حاکم باشد، دیگر بررسی و تحقیق در باب سایر اندیشه‌ها مطلوبیت چندانی ندارد که بخواهیم برای آن حساب ویژه‌ای بگشاییم و از متخصصان مکاتب غیرصدرایی درخواست همکاری در نگارش تاریخ فلسفه نماییم...!

اینک باید دید محصول چنین نگاهی به سیر تفکرات اندیشمندان شیعی چهار سدهٔ اخیر، در تألیف مزبور چه بوده‌است؟

مظفری پیش از ورود به مباحث دو بخش مذکور، مقدمه‌ای پیرامون عوامل و موانع رشد فلسفه در عهد صفوی بیان داشته که علاوه بر مشخص نبودن ارتباط آن با مباحث کتاب، دعاوی عجیبی نیز در آن سخنان مطرح شده‌است؛ لذا نقد و بررسی کلیت آن لازم به نظر می‌رسد و حاوی فوائدی در جهت تنویر افکار فلسفه‌پژوهان است.

۳ـ۱. عوامل و موانع رشد فلسفه در دوران صفویه

مؤلف فصل چهاردهم در ابتدای سخن خود تأکید می‌کند که برای فهم دقیق‌تر آراء فیلسوفان در هر بازهٔ زمانی، توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی آن عصر ضرورت دارد و از این رو باید نگاهی گذرا به وضعیت سیاسی و اجتماعی چند قرن اخیر داشته باشیم. او سپس به صرف یک ارجاع به *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* و بدون اقامهٔ دلیل یا ذکر قرائنی، ادعای توسعهٔ‌تفکر فلسفی در دوران صفویه را مطرح می‌نماید (مظفری، ۱۳۹۴: ۳۸۷). نویسنده در ادامه با فرض رشد فلسفه در دوران صفویه، به سراغ عوامل این پیشرفت می‌رود. او ضمن اذعان به وجود عوامل متعددی در پیدایش رشد و شکوفایی تفکّر فلسفی در عصر صفوی، دو عامل را برجسته و تشریح می‌کند: یکی برپایی حکومت مستقل شیعی و دیگر، پیشینهٔ فلسفی قوی.

مظفری در توضیح عامل اوّل می‌نویسد: «این مسئله [حکومت شیعی] تأثیر به‌سزایی بر تقویت فرهنگ شیعی گذاشت و ازآن‌جاکه فرهنگ شیعی با مسائل حکمی و فلسفی تناسب بسیار دارد، تقویت یکی موجب رشد و گسترش دیگری می‌شود. افزون بر این، با رسمی شدن مذهب تشیع در این مرز و بوم، نیاز به آمادگی برای رویارویی علمی با ادیان و مذاهب گوناگون، علما را به سمت مجهز شدن به مباحث عقلی و فلسفی می‌کشانید ...» (همان: ۳۸۷ـ۳۸۸).

امّا منظور از «پیشینهٔ فلسفی قوی» چیست؟ مؤلف محترم، وجود بزرگانی همچون دشتکی‌ها و دوانی در حوزهٔ شیراز و حلقهٔ درس حکیمانی در قزوین ـ که حتّی نام یک نفر آن‌ها برده نشده‌است ـ را دالّ بر آن پیشینه می‌داند (همان: ۳۸۱).

مظفری در قبال عوامل رشد و توسعه، به دو مانع مهم تفکر فلسفی نیز اشاره می‌کند: یکی احیای اخباری‌گری در اواسط حکومت صفوی (قرن یازدهم) و دوم، حملهٔ افاغنه به ایران که به سقوط صفویان، گسترش ناامنی، از بین رفتن کتاب‌ها و قتل برخی علما و حکما انجامید. اما با این‌همه، به نظر مؤلف: «قوت حوزهٔ علمی و فلسفی اصفهان به‌قدری بالا بود که علما توانستند در اندک‌زمانی پس از بیرون راندن افاغنه توسط نادرشاه، حلقه‌های درسی حکمت و فلسفه را تشکیل دهند ... با روی کار آمدن سلسلهٔ قاجاریه و از میان برداشته شدن ناامنی‌ها و آشوب‌های اجتماعی، حوزه‌های درسی و فلسفی رونق بیشتری گرفت. در زمان فتحعلی‌شاه قاجار، مرکز حکمت و فلسفه رفته‌رفته از اصفهان به تهران منتقل شد و تهران تا همین اواخر، مرکزیت خود را حفظ کرد...» (همان: ۳۸۸ـ۳۹۱).

مؤلف در پایان این بحث به ناگه اعلام می‌دارد که تفکّر فلسفی، پس از صدرا جهش خاصی نداشته و اهل معقول صرفاً در شرح یا نقد برخی دعاوی مرحوم آخوند مطالبی گفته و نوشته‌اند؛ لذا در چهار قرن اخیر، صرفاً شاهد رشد تدریجی حکمت متعالیه می‌باشیم (همان: ۳۹۱).

۳ـ۱ـ۱. نقد طرح بحث رشد فلسفه در دوران صفویه و ضعف دلایل مؤلّف

چنان‌که ملاحظه شد آقای مظفری به صرف نقلی از مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، مدعی رشد تفکر فلسفی در عهد صفویه می‌گردد. طبعاً رشد اندیشه‌های فلسفی در هر دوره‌ای نشانه‌هایی همچون تصاحب حوزه‌های فکری بیشتر توسّط فیلسوفان و برپایی مکاتب نوینی را به همراه دارد؛ لذا مدعی رشد آموزه‌های فلسفی در دوران پادشاهان صفوی باید نشان دهد که اصحاب فلسفه فی‌المثل به کدام حوزه‌های جدید فکری ورود پیدا کرده‌اند و اساساً در راستای همان تفکرات مابعدالطبیعی چه نگرش تازه‌ای یافتند که پیش از صفویان فاقد آن بودند؟! حال آن‌که استاد

آشتیانی هیچ شاخصی برای این رشد ادّعایی بیان نداشته؛ بلکه صرفاً به دلیل تعصبات صدرایی و ازآن‌رو که ملاصدرا و اساتیدش در دوران صفویه می‌زیستند، به نحو ارتکازی، از این قوم تعریف و تمجید می‌نماید[۱۰] (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۲ـ۱۴).

البته مخاطب آشتیانی در آن کتاب، هم‌ولایتی او، عباس اقبال‌آشتیانی، است که عصر پادشاهان صفوی را دوران اقتدار فقها و تضعیف سایرین، اعم از حکما و عرفا و شعرا می‌دانست؛ اما استاد فیلسوف به جای نقد علمی و ارائهٔ دلیلی مبتنی بر پیشرفت فلسفه در آن دوران، به صرف غیرمرتبط بودن رشتهٔ استاد اقبال با حکمت و عرفان، ادعای او را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌سازد. به‌هرحال در سخنان فیلسوف معاصر دلیل خاصّی مبتنی بر پیشرفت فلسفه در عهد صفویه یافت نمی‌شود؛ با این توصیف قضاوت کنید که ارجاع مظفری به نقلی فاقد دلیل و به صرف گزارشی بسیار مختصرتر از اصل مطلب، حائز چه درجه‌ای از اعتبار خواهد بود؟

آری، مظفری نیز نه تنها شواهدی برای رشد فلسفه در دوران صفویه بیان نداشته، بلکه با مفروض انگاشتن آن، قدری در مقام بیان پیشرفت فلسفه در آن دوران میدان‌داری می‌کند؛ حال آن‌که دلایل و شواهد توسعهٔ تفکر فلسفی با عوامل رشد آن متفاوت است، چراکه نمی‌توان به صرف شمارش عواملی برای رشد فلسفه در عهد صفویه، توسعهٔ فلسفه در آن برههٔ زمانی را نتیجه گرفت؛ چه بسا موانعی نیز در نقطهٔ مقابل وجود داشته که نقش عوامل رشد راخنثی کرده‌اند!

علاوه بر این، سخنان مؤلّف محترم در مقام بیان عوامل مذکور، خود حاوی اشکالات اساسی است:

اوّلاً؛ برپایی حکومت شیعی بیش از هر چیز سبب رشد مباحث کلامی به ویژه در بُعد امامت و در امتداد آن، تمییز مبانی اصول فقه و مناسک شیعی از اصول و مناسک سایر مذاهب اسلامی گردیده‌است. اساساً پادشاهان صفوی در طریق تثبیت حکومت خویش در قبال دشمنان خارجی و جلب رضایت تودهٔ مردم از حاکمیت خویش، بیش از هر چیز نیازمند حمایت فقها و متکمان فرقهٔ ناجیه بودند و ازاین‌رو به تفکّر فلسفی که در میان مردمان عمومیت چندانی ندارد، حساب ویژه‌ای نمی‌گشودند. برای مقابله با اندیشه‌های سایر ادیان و مذاهب نیز در همهٔ دوره‌ها و از جمله دوران صفویه، نوع تفکر فقهای اصولی و عقل‌گرایی خاص متکلمان شیعی به کار می‌آمد نه عقل‌گرایی فلسفی. آری، حدود دو قرن پیش از طلوع صفویه، قدری از نگرش و اصطلاحات فلسفهٔ مشّائی توسّط خواجه نصیر، علامهٔ حلّی و ... به کلام شیعی راه پیدا کرده بود که در دوران صفویه نیز چیز خاصّی از این حیث بدان افزوده نشد.

ثانیاً؛ دعوی «پیشینهٔ فلسفی قوی» سخنی نامحصّل به نظر می‌رسد. اگر به‌واقع قبل از صفویان چنین پیشینه‌ای وجود داشته، عامل تحقق آن پیشینهٔ قوی چه بوده‌است؟چه بسا با واکاوی آن عوامل مشخّص شود که امتداد همان امور در عصر صفوی سبب پیشرفت فلسفه بوده‌است نه

حاکمیت آن دوران. نیز می‌توان گفت که آن پیشینۀ فلسفی قوی در دوران صفویه نیز ادامه یافته و سیاست شاه اسماعیل و جانشینان وی، به خودی خود مانعی بر سر راه فیلسوفان ایجاد نکرده‌است. اما واقع مطلب آن‌که، وجود چنین پیشینه‌ای، خود محل تردید است. بنابر شواهد مسلم تاریخی آنچه بیش از هر چیز در قرون هفتم تا نهم در جوامع مسلمانان نضج پیدا کرد، از سویی غلبۀ تفکر اشعری بر اصحاب اعتزال و رویارویی آن با کلام شیعی بود و از سویی تصوف عامه که در مقاطعی، توسّط برخی اندیشمندان شیعی همچون سیّدحیدر آملی یا إبن أبی‌جمهور احسائی قدری رنگ و لعاب شیعی به خود گرفت. این‌که برخی مرگ ابن رشد را به‌مثابه پایان فلسفۀ مسلمانان انگاشته‌اند (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۵)، از این حیث بوده‌است. در نگاهی منصفانه باید اذعان داشت که این چند قرن، به نوعی دوران فترت فلسفه بوده‌است. البته با برپایی مکاتب شیراز و اصفهان تا اندازه‌ای تفکر فلسفی در مجامع علمی مطرح شد؛ ولی نه به میزانی که از آن به پیشینۀ قوی یاد کنیم!

الغرض، در این باره و نیز در باب موانع رشد فلسفه در عصر صفوی نیز ملاحظاتی وجود دارد که به دلیل ضیق نوشتار پیش رو از آن در می‌گذریم. اما روی‌هم‌رفته باید اذعان داشت که سخنان مؤلف محترم پیرامون اوضاع سیاسی و اجتماعی چهار قرن اخیر، از سه حیث دلایل، فواید و نتایج دچار مشکل است:

اشکال از حیث دلایل: نه تنها دلایل آقای مظفری در باب علل رشد تفکّر فلسفی در عهد صفویه بسیار سست و به لحاظی، نامحصّل است؛ بلکه سخنان وی در باب افول تفکر فلسفی و مرمّت مجدّد آن در دورۀ افشاریان نیز نامفهوم است. واقعیت امر آن است که غالب حکومت‌ها و از جمله صفویه، افشاریه، قاجار و ... با فلسفه نسبت لابشرط داشته‌اند؛ بدین معنا که اوّلاً و بالذات نه با فلسفه و فیلسوفان مخالف بودند و نه چندان دلبستگی به ایشان داشتند؛ بلکه به نحو ثانوی همچون سایر اقشار جامعه با آنان مواجهه می‌نمودند. اگر شخص فیلسوف با سلطان زمان و سیاست‌های او موافق بود، از وی حمایت می‌شد و اگر بالعکس با دستگاه سلطنت مخالف بود، حکومت نیز به حسب میزان مخالفت و جایگاه اجتماعی آن فیلسوف، وی را محدود یا سرکوب می‌کرد. به دیگر سخن محتوای فلسفه در جلب موافقت یا مخالفت حاکمان نقش چندانی نداشته، بلکه عملکرد خود فیلسوفان و نحوۀ تعامل ایشان با دستگاه حاکمه سرگذشت فلسفه و فیلسوف را رقم می‌زده‌است...

اما اگر می‌بینیم که در اواسط عهد صفویه، پاره‌ای از اهل معقول با طیب خاطر به تفلسف خود مشغول بودند، این نه از باب حمایت دستگاه حاکمه، بلکه به لحاظ آرامش اجتماعی، ثبات اقتصادی، بهبود وضع معیشت و اموری از این قبیل بوده که خواه ناخواه سبب رشد همۀ صنایع و علوم از جمله فلسفه شده‌است؛ فتأمل!

اشکال از حیث بی‌ارتباطی و فوائد: از مؤلف این فصل باید پرسش نمود که اساساً گزارش اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران متأخر از صدرا چه ارتباطی با مباحث این فصل داشته‌است؟ آیا طرح مبحث فوق توانسته نقصانی از نواقص این فصل را بکاهد یا خواننده را در طریق فهم آراء فیلسوفان و تطور اندیشه‌ها یاری نماید؟ به دیگر سخن، اگر آن مطالب در ابتدای این فصل (صص۳۸۷ـ۳۹۱) طرح نمی‌شد، چه معضلی پیش می‌آمد و حال که مطرح شده، چه مشکلی را مرتفع ساخته‌است؟!

نگارنده هیچ ارتباط یا بهره‌گیری خاصی بین مطالب این فصل ــ چه در بخش شارحان فلسفهٔ صدرایی و چه در بخش منتقدان آن نظام فکری ــ با اوضاع سیاسی و اجتماعی آن دوران نیافت، چه مؤلف در توضیح هیچ مطلبی بدان گزارش استناد ننموده و ارتباطی بین آن‌ها برقرار نکرده‌است؟ علاوه بر این‌ها، طرح آن‌گونه مباحث در ابتدای فصل، توقعات جدیدی را در اذهان خوانندگان مدقق می‌پروراند. اینان با رؤیت چنین مطالبی گمان می‌کنند که نویسنده در پی پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های تاریخی است که دیگران حتی از طرح آن سؤالات استنکاف می‌ورزند؛ حال آن‌که تا پایان فصل، هیچ تلاشی برای پاسخ‌گویی به آن پرسش‌ها نشده‌است. نمونه‌هایی از این دست سؤالات به قرار ذیل است:

ـ اگر به واقع تفکرات صدرا حامل یک نظام فکری منسجم بوده‌است، چرا شاگردان و حتی برخی نزدیکان وی، در پذیرش آن نظام و تبیین و ترویج آن توقف نمودند؟ چرا صدرا حتی در دورانی که در کمال آسایش در شیراز می‌زیسته، با تدریس‌ها و تألیفات متنوع خویش نتوانست فضلایی هر چند معدود را جذب افکار خویش سازد تا پس از او در اشاعهٔ آراء نظری وی گام مثبتی بردارند؟ چرا حتی برخی نزدیکان صدرا به ویژه فرزندش، میرزا محمدابراهیم، و داماد بزرگش، فیاض لاهیجی، از پذیرش قواعد اساسی نظام فکری وی امتناع ورزیدند؟ آیا این امور دلایل صرفاً علمی داشته، یا برخی امور سیاسی و اجتماعی دوران صفویه نیز در این رخداد مؤثر بوده‌اند؟

ـ چرا و به چه علت پس از یک قرن بی‌اعتنایی به فلسفهٔ صدرایی، به یک‌باره این تفکر توسط مرحوم بیدآبادی و شاگرد ممتازش، ملاعلی نوری، در پاره‌ای از محافل علمی مطرح می‌گردد؟ آیا فقط درک و فهم خاص این افراد از اندیشه‌های صدرایی مسبب این امر بوده یا برخی رویدادهای زمانهٔ ایشان نیز در رویکرد آنان مؤثر بوده‌است؟

ـ چرا در دوران قاجار بیش از هر دوره‌ای منتقدان ملاصدرا نشو و نما یافته‌اند؟ آیا می‌توان ظهور متفکرانی صاحب‌سبکی همچون شیخ احمد احسائی، میرزا ابوالحسن جلوه، شیخ هادی تهرانی، علامه حائری مازندرانی و ... را از ثمرات آزاداندیشی نسبی در دوران قاجاریه انگاشت؟

و ...

متأسفانه مؤلف محترم در خلال مباحث خود توجه خاصی به این پرسش‌ها و تلاش برای پاسخ‌گویی بدان‌ها ندارد! تنها توجه وی به پاره‌ای از سؤالات مذکور قطعهٔ ذیل است: «گرچه حکمت و فلسفه ـ به طور عام ـ در زمان صفویه بازاری گرم و پررونق داشته، حکمت متعالیه و افکار فلسفی آخوند ملاصدرا در زمان خود او پذیرش و اقبال عمومی نداشته‌است و بیشتر معاصران آخوند به تحصیل و تدریس حکمت مشّاء و اشراق اشتغال داشته‌اند. نیز فیلسوفان آن دوران اگرچه کم و بیش از افکار و آراء ملاصدرا تأثیر گرفته‌اند، نظام فلسفی او را نپذیرفته‌اند» (مظفری، ۱۳۹۴: ۳۹۱).

اشکال از حیث نتیجهٔ نهایی. عدم جهش فلسفه در لسان مؤلف به معنای عدم تحقق یک نظام فلسفی منسجم و مستقل در طول چهار قرن اخیر است؛ حال آن‌که چندین مکتب حکمی و عرفانی متفاوت در دوران افول صفویه، حکومت سلاطین قاجار و حتی پهلوی توسط متفکران شیعی‌مذهب تحقق یافته‌است. مؤلف خود نیز در اواخر این فصل، به وجود بعضی از این مکاتب اشاره نموده‌است؛ اما چون اطلاعات لازم را از اصول و آراء این مکاتب فکری ـ به ویژه ذهبیه و شیخیه ـ نداشته، به حکم «النّاس أعداء ما جهلوا» آنان را به حساب نیاورده‌است! (در مقام بررسی آراء منتقدان فلسفهٔ صدرایی، توضیحات بیشتری در این خصوص با ارجاعات لازم خواهد آمد).

مظفری پس از توضیح اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران متأخر از صدرا، فیلسوفان چهار قرن اخیر را در دو بخش معرفی می‌کند: بخش اول ناظر به معرفی مفسران فلسفهٔ ملاصدرا است و بخش دوم به معرفی منتقدان نظام صدرایی اختصاص دارد. این قلم ضمن تأملی کوتاه بر عملکرد مؤلف در بخش اول، به نقد دقیق‌تر مباحث بخش دوم می‌پردازد.

۳ـ۲. تأملی گذرا در بخش اول فصل چهاردهم: مفسران حکمت متعالیه

می‌دانیم از اواسط قرن یازده تاکنون، هماره بزرگانی هرچند انگشت‌شمار بوده‌اند که در کنار سایر فعالیت‌های علمی خویش، به تدریس و تألیف فلسفهٔ صدرایی اشتغال داشته‌اند. در ابتدا اهل معقول چندان علاقه‌ای به این تفکر نشان نمی‌دادند، اما به‌تدریج و خصوصاً در دوران برخی شاهان قاجار همچون فتحعلی‌شاه، با رشد چشمگیر فلسفه و عرفان، مدرسان و شارحان صدرایی نیز تکثیر یافتند. مؤلف محترم از میان این بزرگان، تعداد ده نفر را که در این حوزه تلاش شایانی نموده‌اند با ذکر تألیفات و شماره‌گذاری مورد بحث قرار داده‌است. آن ده نفر به ترتیب عبارتند از: ملا محمدمحسن فیض‌کاشانی، شیخ حسین تنکابنی، ملا نعیما طالقانی، آقا محمد بیدآبادی، ملا علی نوری، ملا عبدالله زنوزی، ملا هادی سبزواری، آقا علی مدرس، آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا ابوالحسن شعرانی.

البته در خلال اسامی مذکور، بزرگان دیگری نیز تحت عنوان شاگردان بی‌واسطه یا باواسطهٔ

این افراد، نام برده شده‌اند.

مؤلف نه در متن و نه در پاورقی‌ها هیچ توضیحی نداده که چرا ده نفر مذکور را به سایرین ترجیح داده‌است؟ آیا آنان صاحب نوآوری بوده‌اند؟ آیا تألیفات بیشتری از این افراد در دست داریم؟ آیا اینان شاگردان برجسته‌ای داشته‌اند؟

به‌هرحال نزد نگارنده ترجیح لااقل بعضی از این افراد بر سایر کسانی که در خلال این اسامی به صورت فرعی معرفی شده‌اند، مشخص نشد. فی‌المثل در میان همین متأخرین، شعرانی از چه جهتی بر میرزا احمد آشتیانی یا میرزا مهدی آشتیانی یا سیّد محمدکاظم عصار ترجیح داده شده‌است؟! حق آن بود که مؤلف لااقل در قالب یک پاراگراف وجه چینش مذکور را برای مخاطبان خود بیان می‌داشت.

اشکال اساسی‌تر آن‌که مؤلف برنامهٔ مشخصی در شرح احوال افراد ندارد، یعنی از ابتدا معلوم نیست که در مقام معرفی اشخاص، بیان چه شاخصه‌هایی مد نظر اوست؛ بلکه ورود و خروج وی در معرفی هریک از این بزرگان، متمایز از دیگری است به طوری که سیر و هدف واحدی از عملکرد مؤلف قابل قرائت نیست! او برخی شارحان را به نحو بسیار موجز شرح می‌دهد و برخی را قدری تفصیلی‌تر، در مواردی صرفاً از کتاب‌های شخص مورد نظر نام می‌برد و در مواردی به برخی نظرات وی نیز اشاره می‌کند، گاه از شاگردان آن فیلسوف می‌گوید و در مواردی از اساتید او ...! کافی است هر خواننده‌ای این فصل را با فصل دوازدهم همین کتاب به قلم عباس عارفی مقایسه کند، در این صورت بیش از پیش به ادعای نگارنده مبتنی بر آشفتگی و بی‌نظمی مطالب فصل چهاردهم پی‌خواهد برد.

۳ـ۳. نقد عملکرد مؤلف در شرح آراء منتقدان فلسفهٔ صدرایی

مظفری بخش دوم را با عنوان منتقدان حکمت متعالیه چنین می‌آغازد: «از زمان ملاصدرا تا به امروز، گروهی از فلاسفه بوده‌اند که کلیت حکمت متعالیه را نپذیرفته و با بنیادی‌ترین پایه‌های آن به مخالفت برخاسته‌اند ... در این بخش به اختصار، به شرح حال و بیان آراء ایشان و نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم ... منتقدان حکمت متعالیه را به چهار دستهٔ کلی تقسیم می‌کنیم که البته اهمیت این گروه‌ها در یک حد نیست. این دسته‌ها عبارت‌اند از: فلاسفهٔ مشائی، مکتب شیخیه، شیخ هادی تهرانی نجفی و مکتب تفکیک» (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۲۵ـ۴۲۶).

به باور نگارنده، تأمل در قطعهٔ مزبور و تطبیق آن بر عملکرد مؤلف محترم، رویکرد پراشتباه وی را در مواجهه با خرده‌گیران نظام صدرایی به لحاظ تتبع لازم، مراجعه به آثار دست اول، اخلاق و انصاف به‌خوبی نشان می‌دهد:

اوّلاً؛ تقسیم مذکور در باب منتقدان نظام صدرایی اقتباسی با اندک تغییر از مقالات هادی مکارم است ـ که در گذشته (عنوان ۲ـ۱) از آن یاد شد ـ و متأسفانه در ارجاعات و منابع مظفری، هیچ اسمی از آن دو مقاله و نویسندهٔ آن برده نشده‌است. تنها تفاوت موجود آن است که مظفری فرقهٔ ذهبیه را به حساب نیاورده و آنان را به تبع ناظر علمی کتاب جزو عرفا محسوب داشته‌است (فنایی اشکوری، ۱۳۹۲: ۵۱۶)؛ حال آن‌که قطب‌الدین نیریزی و شارحان آثار و آراء وی، مباحث استدلالی فراوانی در کتب و رسائل علمی خود بیان داشته‌اند. نقدهای قوی سیّد قطب بر آراء وجودشناسانهٔ ملاصدرا و حتی برخی ایده‌های ابن‌عربی، خود نظام فکری جدیدی را پی‌ریزی نمود که ذهبیه از آن به «حکمت معصومیهٔ الهیه» یاد می‌نمایند.[۱۱]

ثانیاً؛ مظفری ضمن اذعان به وجود فلاسفهٔ منتقد نظام صدرایی، می‌گوید: در پی‌بیان مختصر احوالات، اندیشه‌ها و ارزیابی آن‌ها است. این منتقدان طبق تقسیم مؤلف، در چهار گروه طبقه‌بندی شده و جالب آن‌که بعضی از این گروه‌ها خود به زیرگروه‌های دیگری قابل قسمت‌اند. مؤلف خود در باب فیلسوفان مشائی می‌نویسد: «این گروه، طیف گسترده‌ای از منتقدان حکمت متعالیه را دربر می‌گیرد و ویژگی مشترک ایشان آن است که بیشتر، از دیدگاه حکمت مشاء به مخالفت با فلسفهٔ ملاصدرا برخاسته‌اند» (همان: ۴۲۶). نیز در باب حجم کمی تألیفات مکتب شیخیه می‌نویسد: «مجموعه آثار مشایخ شیخیه، بیش از هزار عنوان را دربر می‌گیرد که نزدیک به نیمی از آن‌ها چاپ شده‌است» (همان: ۴۶۳).

با وجود این تصریحات در کلمات مؤلف محترم جای پرسش است که چگونه می‌توان در بخشی از یک فصل کتاب (صص۴۲۵ـ۵۰۲)، این مقدار مطلب را هر چند به اختصار گردآوری نمود؟ حتی اگر آراء شیخ هادی تهرانی و آثار متعدد مکتب تفکیک را نیز کنار بگذاریم، شرح آراء و معرفی آثار فیلسوفان مشائی متأخر از صدرا و نیز شرح مبانی و اصطلاحات خاص شیخ احسائی و شارحان و مروجان آثار وی، خود فضایی چندین برابر این فصل را می‌طلبد؛ چه رسد به نقد و ارزیابی مطالب. طبعاً فشرده‌سازی بیش از حد مطالب علمی، منجر به عدم همدلی لازم با اصحاب نظر، سوءفهم از برخی مبانی آنان، عدم اشراف بر شالودهٔ فکری ایشان و در نتیجه ارائهٔ نقدهای سطحی و عجولانه بر آراء هریک از آنان خواهد شد! اساساً وقتی قرار است در حجمی کمتر از حد معمول، آراء این تعداد متفکر گزارش شود، چه لزومی به نقد اندیشه‌ها است؟ آیا این رویکرد دلیلی جز تعصبات صدرایی دارد؟

خوانندهٔ یک تاریخ فلسفه در درجهٔ اول، توقع مشاهدهٔ گزارش صحیح اندیشه‌ها را دارد نه نقد و نظر نویسندهٔ متن. بر این اساس وظیفهٔ اصلی نویسندهٔ تاریخ فلسفه نیز، گزارش افکار فیلسوفان است و اگر این کار به نحو احسن صورت پذیرفت، آن‌گاه حق دارد که تحلیل‌های خویش را نیز در

باب آن آراء بیان دارد؛ اما در صورت گزارش موجز و ابتر و بعضاً بدون دسترسی به آثار دست اول، زمینه‌ای برای نقادی اندیشه‌ها باقی نمی‌ماند.

۳ـ۳ـ۱. نقد محتوایی گزارش‌ها و ارزیابی‌های مؤلف پیرامون منتقدان نظام صدرایی

متأسفانه به دلایل پیش‌گفته، متن ناظر به منتقدان فلسفهٔ صدرایی حاوی اشکالات عدیده‌ای از حیث ساختار، ورود و خروج‌های مناسب، عدم توجه لازم به منابع دست اول و نقدهای فاقد اعتبار علمی بر تارک اندیشه‌های برخی متفکران شیعی‌مذهب چهار سدهٔ اخیر است. نگارنده ملاحظات خود را به تناسب تقسیمات مؤلف در چهار محور بیان می‌دارد:

الف. فیلسوفان مشائی منتقد صدرا: در ذیل این عنوان، تعداد نُه فیلسوف، یکایک مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این‌جا نیز ــ همچون بخش ناظر به شارحان فلسفهٔ صدرایی ــ نحوهٔ گزارش مؤلّف از بی‌برنامگی و اضطراب فراوان رنج می‌برد. مضاف بر آن‌که در این قسمت، بدون عنایت لازم به مبادی پیشینی و اصطلاحات خاص هر متفکر، نقدهایی به شکل کاملاً عجولانه بر آراء متفکران مورد بحث ارائه شده‌است (همان: ۴۲۶ـ۴۶۲). نگارنده از باب اختصار صرفاً به سه مورد اول اشاره می‌نماید:

۱. ملا شمسا: وی از شاگردان میرداماد، هم‌کلاسی‌های صدرا و صاحب ۴۰ کتاب و رساله‌است. از آثار او به ذکر ۴ مورد بسنده شده و از نظرات وی نیز، صرفاً به دو مطلب اشاره شده‌است: مخالفت با اصالت وجود صدرایی و دفاع از نظریهٔ حدوث دهری در قبال حدوث عالم به تقریر صدرا. همچنین مظفّری تقریر کوتاهی از باور وی به«اعتباریت وجود» را گزارش می‌نماید، اما بدون وقفه آن را با مطلبی بی‌ربط به نقل از صدرا و مشتمل بر مصادره به مطلوب ابطال می‌نماید (همان: ۴۲۶ـ۴۲۷).

۲. میرزا محمدابراهیم: فرزند آخوند ملاصدرا که به دلیل عدم دسترسی به آثارش، فقط به مخالفت او با پدر اشاره شده‌است (همان: ۴۲۷).

۳. ملا عبدالرزاق لاهیجی: داماد بزرگ مرحوم آخوند سومین مشائی مورد بحث است. مؤلف محترم به تقلید از سید جلال‌الدین آشتیانی از او ستایش فراوانی نموده و از سه کتاب مهم کلامی و چهار اثر حکمی وی نیز نام می‌برد، بدون آن‌که کوچک‌ترین توضیحی در باب محتوای این آثار بدهد. مؤلف در ادامه به دو مورد از مخالفت‌های نظری وی با صدرا اشاره می‌نماید و با بیانی موجز ــ به زعم خود ــ آن‌ها را نقد می‌کند. این دو مسئله عبارتند از: اصالت وجود و حرکت جوهری، که فیاض هیچ‌یک را قبول ندارد (همان: ۴۲۷ـ۴۳۰).

ب. مکتب شیخیه: چنان‌که می‌دانیم در باب آراء و افکار شیخ احمد احسائی، سخنان ضدونقیض فراوانی گفته و نوشته شده‌است. او از این حیث شباهت قابل توجهی به ابن‌عربی دارد؛ چه در عین دارا بودن تابعین و ارادتمندان مخلص، از مخالفان و ناقدان سرسخت نیز بی‌بهره نیست. متأسفانه در اکثر آثاری که در ایران معاصر، پیرامون اندیشه‌های احسائی به چاپ رسیده‌است، خللی اساسی به لحاظ عدم ارجاعات لازم به کتب و رسائل دست اول شیخ یا لااقل آثار شاگردان بی‌واسطۀ وی دیده می‌شود و لذا غالب گزارش‌ها در باب شخصیت و آراء احسائی، ناصحیح و توأم با افراط و تفریط است.

ازآن‌جاکه مظفری نیز همانند بسیاری دیگر، به آثار دست اوّل شیخ رجوع چندانی نداشته، گزارش‌های ناپخته و غیر مستندی را به‌نحو عجولانه سر هم نموده‌است و چه بسا جمله‌ای از مطالب را از برخی وبلاگ‌های فضای مجازی اقتباس کرده باشد.گزارش‌های خلاف واقع و کج‌فهمی در سخنان مؤلف آن‌قدر زیاد است که بدون استثناء، مطالب تمام صفحات مربوط به شیخ احسائی قابل نقد و تردید است. نگارنده از باب اختصار صرفاً به چند اشکال اشاره می‌نماید:

اوّلاً؛ عنوان اصلی با مباحث مطروحه سازگار نیست. مؤلف، عنوان را «مکتب شیخیه» نهاده، امّا مطالب وی صرفاً در باب احوالات و پاره‌ای از نظرات شیخ احسائی است و هیچ اشاره‌ای به آراء اختصاصی برخی شاگردان وی در طریق فرقه‌سازی ندارد، چه مراد مؤلف از «مکتب» در اینجا همان «فرقه» است، چنان‌که در همان ابتدای سخن، به اشتباه احسائی را بنیان‌گذار فرقۀ شیخیه دانسته‌است (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۶۲). حال آن‌که اساساً شیخ در پی ایجاد فرقه نبوده و حتی شاگردان بی‌واسطۀ وی نیز چنین اقدامی نکرده‌اند؛ بلکه همۀ شاخه‌های شیخیه از شاگردان سید کاظم حسینی رشتی (تلمیذ اعظم احسائی) نشئت گرفته‌است که شخص برجسته در میان ایشان، حاج کریم‌خان کرمانی است. از قضا مصباح یزدی در پاسخ به پرسشی ناظر به همین مطالب می‌گوید: «به نظر می‌رسد که خود شیخ، شخصی زاهد و وارسته بوده‌است، گرچه در برخی از مسایل، به دلایلی به بیراهه رفته‌است. اما شخصیت سیدکاظم، دقیقاً مشخص و واضح نیست و به طور کلی، وی دارای شخصیتی مبهم و مشکوک است؛ اما کریم‌خان‌کرمانی، کسی است که دکان‌باز بوده و به فرقه‌سازی و أنا رجل گفتن در مقابل اکابر علمای عصر پرداخته‌است» (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

ثانیاً؛ مظفری با آن‌که به کثرت تألیفات این گروه تصریح نموده و به‌خصوص آثار قلمی احسائی را حدود ۱۳۰ مورد دانسته ـ که البته بیش از این است ـ در حجمی کمتر از هشت صفحه (صص۴۶۲ـ۴۶۹)، هم متحمل شرح احوالات و آراء احسائی و هم عهده‌دار نقد و ارزیابی آن آراء شده‌است؛ حال آن‌که شرح آراء احسائی منسلخ از اختلافات فرقه‌ای منتحلین به وی، خود فصل

مستقلی می‌طلبید.

ثالثاً؛ ارجاعات مؤلف محترم به کتب احسائی بسیار ضعیف است. مرحوم شیخ بالغ بر ۲۰۰ کتاب و رساله دارد، گرچه حجم برخی رسائل او در حد یک کتاب است، لیکن عمدهٔ تألیفات مشهور وی پنج کتاب است. این پنج اثر به ترتیب زمان تألیف آن‌ها به قرار ذیل‌اند:

ـ حیات النفس فی حظیرة القدس که اثر کلامی موجزی در باب پنج اصل اعتقادی شیعیان امامیه است و توسط سید کاظم حسینی رشتی به فارسی برگردانده شده‌است.

ـ شرح زیارت جامعهٔ کبیره که مهم‌ترین و مشهورترین اثر علمی شیخ است و بسیاری از علما، احسائی را به صرف این اثر می‌شناسند.

ـ *شرح الفوائد* که مشتمل بر شرح نوزده قاعدهٔ حکمی است. احسائی مدت‌ها قبل از تألیف این کتاب، رسالهٔ «الفوائد» را در باب اصطلاحات اولیه و قواعد حکمی خود، به نحو موجز و در قالب دوازده فائده نگاشته بود. سپس به خواهش برخی شاگردان این اثر را شرح نمود و هفت فائدهٔ دیگر نیز بدان افزود.

ـ *شرح المشاعر* که شرح نقدگونه‌ای بر *مشاعر* ملاصدرای شیرازی است. او در این کتاب تفاوت اصطلاحات و قواعد خویش با اصطلاحات و مبانی مرحوم آخوند را روشن می‌سازد و خود را از اتهام به جهل نسبت به اصطلاحات فلسفی می‌رهاند.

ـ *شرح العرشیه* که شرح مفصل نقدگونه بر عرشیهٔ فیلسوف شیرازی در مباحث نفس و معاد است.[۱۲]

از این میان آنچه بیش از هر اثر دیگری می‌بایست در تألیفاتی با موضوع تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گیرد، *شرح الفوائد* و *شرح المشاعر* است. اما متأسفانه مؤلف محترم به جای معرفی این آثار و بیان قواعد حکمی احسائی، که متضمن تصویری هر چند کلی از نظام فکری اوست، به ذکر برخی نظرات شیخ در باب اصالت وجود یا ماهیت، اشتراک معنوی وجود، حرکت جوهری، علم ذاتی خداوند و معاد جسمانی؛ به نقل از *شرح العرشیه* و *شرح الزیاره* پرداخته و بدون توجه لازم به اصطلاحات و قواعد حکمی شیخ، آن نظرات را مورد نقد و جرح قرار داده‌است. عجیب آن‌که در باب هیچ‌یک از مسائل مذکور نظر شیخ به درستی فهم و تقریر نشده‌است!

با این وصف، اگر پیش‌تر گفته شد که فصل ۱۴، ضعیف‌ترین و نامفیدترین فصل مجموعهٔ سه جلدی *درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی* است، اینک باید اذعان کنم ضعیف‌ترین قسمت آن فصل، همین چند صفحهٔ ناظر به مکتب شیخیه و آراء شیخ احمد احسائی است.

ج. آراء شیخ محمّدهادی تهرانی: چنان‌که گفته شد، مؤلف محترم به تقلید از مقالات هادی

مکارم، نظرات شیخ هادی تهرانی را در عرض دو مکتب شیخیه و مکتب تفکیک، بیان می‌دارد؛ حال آن‌که گزارش وی از احوال و آراء تهرانی، یک نظام فکری را در نظر خواننده متصور نمی‌سازد. اگر آقای مکارم در مقالۀ دوم خود، آموزه‌های شیخ هادی را در میان دو مکتب مذکور بیان داشته، از آن به «مکتب شیخ هادی تهرانی» تعبیر نموده‌است و با گزارش نیکویی از نظرات، آثار و شاگردان وی کوشیده تا شیخ هادی را متفکری نظام‌ساز بنمایاند (مکارم، ۱۳۸۰: ۳۸۵ـ۴۰۴)؛ اما مظفری پس از چند سطر توضیح در شرح احوالات شیخ و ذکر تعداد آثار وی ـ و نه نام آثار ـ به نقل موجز برخی دعاوی وی در باب وجود و ماهیت می‌پردازد. متأسفانه مؤلف محترم، سخن مرحوم تهرانی را در این خصوص درک نکرده و به اشتباه او را قائل به اعتباریت وجود انگاشته‌است و بر همین پایه با تکرار برخی کلمات صدرا به نقادی می‌پردازد (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۷۰ـ۴۷۳).

اما واقع مطلب آن‌که شیخ هادی تهرانی قائل به اصالت توأمان وجود و ماهیت است، لیکن برخلاف احسائی، ماهیت را مجعول اولی و بالذات می‌داند و وجود را مجعول ثانوی و بالعرض می‌خواند، ازاین‌رو دیدگاه وی شباهت بسیاری با آراء حکیم رجبعلی (تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۵۷ـ۲۵۹) و قاضی سعید (قمی، ۱۳۶۲: ۵۲ـ۵۴) دارد.

ناگفته نماند که مؤلف در ادامه، ضمن تقریر ناقص نظرات دیگری از شیخ هادی در باب تنزیه ذات حق از وجود و ماهیت، رجوع صفات ذاتی حق به سلب امور مقابل آن‌ها و انکار وجود ذهنی، آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد! پرواضح است که تهرانی در قبول این آراء از مکتب حکیم رجبعلی و قاضی سعید تأثیرات فراوانی پذیرفته؛ اما مؤلف به جای آن‌که خوانندگان را به این‌گونه دقایق و تأثیرات نظام‌های فکری بر یکدیگر توجه دهد؛ همۀ همت خود را صرف نقد آراء غیر صدرایی نموده‌است.

د. مکتب تفکیک: این مبحث به لحاظ کمی و کیفی، بهتر از بخش‌های دیگر ارائه شده‌است. دلیل آن پیش‌تر در مقام بیان کارنامۀ علمی آقای مظفری اشاره شد. آری، مؤلف محترم در سنوات اخیر کتابی در نقد آراء معرفت‌شناسانۀ مکتب تفکیک تألیف نموده که بخش‌هایی از آن اثر به همراه چند صفحه‌ای در باب وجودشناسی ـ مقتبس از نقد و بررسی نظریۀ تفکیک ـ سامان‌دهندۀ گزارش مظفری از اندیشۀ تفکیکیان در این کتاب است. اما در این‌جا نیز دعاوی میرزا مهدی اصفهانی به‌درستی فهم نشده و مؤلّف محترم بیش از آن‌که در تفهیم آراء آنان به خوانندگان بکوشد، درصدد نقد آن دعاوی قلم‌پردازی می‌کند.

می‌توان گفت اشکال عمدۀ نقدهای مظفری در آن کتاب و هم در این متن، آن است که بیش از اندازه و بدون تحلیل لازم به سخنان اساتید مشهور استناد می‌ورزد و نوع مواجهۀ وی با نظرات برخی صدراپژوهان معاصر، به‌مثابه نقل حدیث از معصومان (عهم) است! اما حسن این اثر، ارجاعات

متعدد وی به آثار دست اوّل میرزای اصفهانی، بالأخص تقریرات[۱۳] است.

نتیجه‌گیری

اهمّ نتایج حاصل از مطالب مذکور به قرار ذیل است:

الف. مجموعهٔ *درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی* شامل پانزده فصل در قالب سه مجلد است. از میان پنج فصل مندرج در مجلد سوم، مطالب فصول ۱۱، ۱۳، ۱۵ و بخشی از فصل ۱۴، تلخیصی از تألیفات پیشین نویسندگان هریک از آن فصول است. البته فصل ناظر به فلسفهٔ صدرایی (فصل ۱۳)، تلخیصی تمام‌نما و چکیده‌وار است، ولی مطالب فصول ۱۱، ۱۵ و بخشی از ۱۴؛تلخیص گزینشی از تألیفات پیشین نویسندگان مربوطه به شمار می‌آید. به‌هرحال، گذشته از صحت‌وسقم مطالب، بیشتر فصول مجلد سوم، پژوهشی اصیل و نوین محسوب نمی‌شوند و چه بسا روی‌هم‌رفته، شائبهٔ کتاب‌سازی را در ذهن مخاطبان مطلع بپرورانند.

ب. بهترین فصل این اثر به لحاظ ساختار و اصالت متن، فصل مربوط به حکمای مکاتب شیراز و اصفهان است که در آن با سیری منظم و ساختاری مشخص، متفکران منتخب نویسنده، در قالب پنج عنوان رویدادهای زندگی، مقام علمی، شاگردان، آثار علمی، آراء و اندیشه‌ها شناسانده شده‌اند. تنها ایراد مهم این فصل، گزینشی عمل نمودن مؤلف در مقام انتخاب اندیشمندان دو مکتب مذکور است که این نقیصه نیز، معلول خوانش صدرایی نویسندهٔ محترم به نظر می‌رسد؛ چراکه فقط متفکران مطروحه در آثار ملاصدرا مورد توجه قرار گرفته‌اند.

ج. فصل ۱۴ کتاب، از حیث محتوا و ساختار، ضعیف‌ترین، بی‌نظم‌ترین، نامفیدترین و پراشتباه‌ترین فصل این مجموعه به شمار می‌رود. متأسفانه نویسندهٔ فصل مذکور، ابتدا به استناد ادعای فاقد دلیل مرحوم آشتیانی در باب رشد و توسعهٔ فلسفه در دوران صفویه، دعاوی غریبی مطرح می‌دارد. عجیب آن‌که او با طرح این مطالب، پرسش‌هایی را در اذهان مخاطب می‌پروراند که متأسفانه به هیچ یک از آن‌ها پاسخ نداده‌است؛ چراکه ارتباط خاصی بین آن دعاوی با مطالب بعدی فصل دیده نمی‌شود؛ لذا نبود آن مطالب بر بودِ آن ترجیح دارد. مؤلف در ادامه فیلسوفان صدرایی را بدون ساختار و نظم حداقلی یکایک برمی‌شمرد و با عنایت به کتب در دسترس خود، در باب هریک قدری قلم‌فرسایی می‌کند. اما بدتر از آن دو قسمت، بخش مربوط به منتقدان نظام صدرایی است. مؤلف محترم، به جای گزارش مبانی پیشینی و خاستگاه مکاتب غیرصدرایی و شرح اصطلاحات مخصوص اندیشمندان هریک از این نظامات فکری؛ ضمن فشرده‌سازی بیش از حد مطالب و ارائهٔ گزارش‌های ابتر، بی‌محابا به نقدهای عجولانه و حملات ناجوانمردانه به مردان علم و عمل روی آورده‌است. از تأمل در محتوای گزارش‌ها و نقدهای نویسنده، بی‌اطلاعی او و ناظر یا

ناظران کتاب مذکور از اصطلاحات اولیه و مبادی تصوری و تصدیقی خرده‌گیران بر فلسفهٔ صدرایی در چهار سدهٔ اخیر، به خوبی نمایان می‌شود. با این توصیف، تصویر روشنی از کلیت آراء مکاتب فکری غیر صدرایی در چهار قرن اخیر به مخاطبان این اثر ارائه نشده‌است.

پی‌نوشت

۱. نگارنده در مقالهٔ مستقلی، ضمن معرّفی کتاب مذکور که به قلم دکتر سیّدیحیی یثربی نگارش یافته، به بیان مشکلات عدیده بر سر چاپ آن و علّت ناتمام ماندن طرح مربوطه پرداخته است؛ برای اطّلاع بیشتر ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۱: ۷۰ـ۸۳.

۲. این قلم در مقام نقد *دیباچهٔ درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، برخی دلایل اصلی عدم دست‌یابی اندیشمندان مسلمان به تاریخ فلسفهٔ مسلمانان را مورد تحلیل قرار داده است. در آن مقال توضیح داده شده که علّت اصلی این نقیصه به‌ویژه در عصر کنونی، تعصّبات صدرایی است؛ ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۳: ۵۷ـ۵۸.

۳. راقم این سطور بر آن است که در مقالهٔ مستقلی، ضمن شرح سه معضل یاد شده، مصادیق بارز آن موارد را از این کتاب، برجسته و به همراه آفات علمی حاصله بیان نماید.

۴. آقای مهدی علی‌پور تقریرات دروس مذکور را با نظم و ترتیب خاصی منقح نموده که با عنوان *حکمت اشراق* در دو مجلد به چاپ رسیده است.

۵. این اثر در سه مجلد به صورت تدریجی در نیمهٔ دوم دههٔ ۸۰ توسط انتشارات سمت به چاپ رسیده است.

۶. شاید وجه این برتری آن باشد که کتاب *حکمةالإشراق* یزدان‌پناه، حاصل تقریرات دروس وی به قلم مهدی علی‌پور بوده؛ اما کتاب آقای عبودیت به قلم خود اوست.

۷. آن کتاب *مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اسلامی معاصر* نام دارد و مشتمل بر یک مقدمه، دوازده فصل و یک خاتمه میباشد. مصطفی اسلامی در مقالهٔ مختصری، محتوای این کتاب را گزارش نموده است (ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۱۵۳ـ۱۵۸).

۸. ظاهراً مسئولان آن زمان نشریهٔ حوزه، به دلیل برخی ملاحظات، قسمت مربوط به احوالات شیخ احسائی و تفکرات وی را به هنگام چاپ، از متن مقاله حذف نموده‌اند. این ادعا از سخن تقیه‌وار نویسندهٔ محترم در اولین پی‌نوشت مقاله به‌روشنی قابل استنباط است!

۹. این کتاب با عنوان *بنیان مرصوص* (فلسفهٔ اسلامی از منظر مکتب تفکیک)، درسال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده و مشتمل بر شرح و نقد آراء معرفت‌شناسانهٔ علمای مکتب تفکیک است.

۱۰. با قدری تأمل در آثار فلسفی استاد آشتیانی به‌ویژه سخنان وی در باب فیلسوفان غیرصدرایی در *منتخباتی از آثار حکمای الهی* ایران، به‌روشنی می‌توان دریافت که فوران تعصبات صدرایی چه میزان در اظهار نظرها و نتیجه‌گیری‌های آن مرحوم، مؤثر افتاده و از قوت علمی آراء او کاسته است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۳: ۱۰۷ـ۱۲۲.

۱۱. برای اطلاع بیشتر از شاکلهٔ کلی قواعد حکمی مکتب ذهبیه، مخصوصاً به این دو اثر بنگرید:

ـ قصیدهٔ فصل الخطاب سیدقطب‌الدین نیریزی که مشتمل بر مقدمه، سیزده تحمید و یک خاتمه است که بعدها امین الشریعهٔ خوئی، شرح مفصلی بر آن نگاشت و با عنوان *میزان الصواب در شرح فصل الخطاب* به چاپ رسیده است.

ـ کتاب *جامع الکلیات* به قلم ام سلمه بیگم نیریزی (صبیهٔ سیّدقطب‌الدین) که در آن کلیات قواعد عرفان و حکمت شیعی را بر پایهٔ دروس پدر خویش تحریر نموده است.
۱۲. در گذشته، آثار احسائی بیشتر در کرمان و تبریز به چاپ می‌رسید، اما در دهه‌های اخیر، این آثار به گونه‌های متفاوت در بیروت منتشر شده است. همچنین در سنوات اخیر، همهٔ این آثار به جز شرح الزیارهٔ، در قالب مجموعه‌ای نُه جلدی با عنوان *جوامع الکلم* در بصره به چاپ رسیده است!
۱۳. تقریرات حاصل دروس معارفی میرزا در مشهد مقدس است که به قلم توانای شیخ محمود حلبی ـ که در حد شرح منظومه با مباحث فلسفی آشنایی داشته ـ نگارش یافته و به رؤیت و تأیید میرزا نیز رسیده است. لب سخنان مرحوم اصفهانی را می‌توان در این اثر مطالعه نمود.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
احسائی، شیخ احمد (۱۴۲۹ق). جوامع الکلم. بصره: مطبعة الغدیر.
امین‌الشریعهٔ خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). میزان الصواب در شرح فصل الخطاب. تهران: مولی.
انواری، سعید (۱۳۹۰). «کتاب‌شناسی توصیفی تاریخ فلسفه‌های اسلامی». در: فصلنامهٔ تاریخ فلسفه. س۲. ش۳.
اسلامی، مصطفی (۱۳۹۰). «مقدّمه‌ای بر فلسفهٔ اسلامی معاصر». در: ماهنامهٔ معرفت. س۲۰. ش۷.
اصفهانی، میرزا مهدی (بی‌تا). تقریرات، به قلم شیخ محمود حلبی. مشهد: مرکز اسناد و کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش۱۲۴۸۰.
باقری، علی اکبر (۱۳۹۲). نقد و بررسی آرای کلامی شیخیهٔ کرمان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
بیگم نیریزی، ام سلمه (۱۳۸۶). جامع الکلیات، تصحیح و تعلیقه از مهدی افتخار. قم: مطبوعات دینی.
تبریزی، رجبعلی (۱۳۷۸). الاصول الآصفیه. در: مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). «تصوف و عرفان و تاریخ آن». در: درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج۲: ۴۱۷ـ۵۲۸. تهران: سمت.
ـــــ (۱۳۹۴). «فیلسوفان اسلامی معاصر». در: درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج۳: ۵۰۷ـ۵۶۸. تهران: سمت.
ـــــ (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اسلامی معاصر، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
ـــــ (۱۳۹۱). «مقدمهٔ درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی». در: درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج۱: ۱ـ۵. تهران: سمت.
قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲).کلید بهشت، مقدمه و تصحیح از سیدمحمد مشکات. قم: انتشارات الزهرا (س).
مظفری، حسین (۱۳۸۶)، بنیان مرصوص. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ـــــ (۱۳۹۴). «مفسران و منتقدان حکمت متعالیه». در: درآمدی بر تاریخ فلسفۀ اسلامی، ج۳: ص۳۸۷ـ۵۰۶. تهران: سمت.
مکارم، هادی (۱۳۷۸). «خرده‌گیران بر حکمت متعالیّه و منتقدان صدرالمتألهین». قم: دوماهنامۀ حوزه، ش۹۳، صص۲۰۸ـ۳۶۵.
ـــــ (۱۳۸۰). «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه». قم: دو ماهنامۀ حوزه، ش۱۰۳، صص۳۳۱ـ۴۱۵.
هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱). «آسیب‌شناسی فلسفۀ اسلامی از منظر دکتر یثربی». در: فصلنامۀ معرفتی-اعتقادی سمات.س۳. ش۸.
ـــــ(۱۳۹۳). «تصویرسازی نادرست از فیلسوفان نظام‌ساز و تاریخ فلسفۀ مسلمانان». در: ماهنامۀ اطلاعات حکمت و معرفت. س۹. ش۱۲.
ـــــ (۱۳۹۳). «خوانش صدرایی در احیای آثار حکمای ایرانی». در: فصل‌نامۀ نقد کتاب فلسفه، کلام و عرفان. س۱، ش۳ـ۴.
یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳).فلسفۀ مشاء. قم: مؤسسۀ بوستان کتاب.
یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق، تحقیق و نگارش از مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نقد و بررسی
کتاب ارسطو*

● **حمیدرضا محبوبی آرانی**

استادیار دانشگاه تربیت مدرس/ h.mahbooby@gmail.com، Mahboobi@email.arizona.edu

چکیده

جدیدترین درآمدی که بر اندیشهٔ ارسطو نگاشته شده است اثری است از کریستوفر شیلدز از مجموعهٔ فیلسوفان راتلج. تلاش شیلدز در این کتاب نه بررسی کل افکار ارسطو در همهٔ حوزه‌های گوناگونی است که وی در آن‌ها سخنی برای گفتن دارد، که نشان دادن روش و چهارچوب تبیین‌گرانهٔ ارسطو و استفادهٔ وی از روش و چهارچوب در برخی حوزه‌های دانش نظری، دانش عملی، و دانش آفریننده است. هدف اصلی و نهایی شیلدز نیز نشان دادن انسجام و نظام‌مندی فکری ارسطو است. شیلدز سعی می‌کند بدون وارد شدن به پس‌زمینهٔ فکری و تاریخی ارسطو به‌گونه‌ای فلسفهٔ وی را عرضه کند که گویی ما با اندیشه‌های متفکری امروزی روبه‌روییم که تلاش دارد به برخی از پرسش‌های ما دربارهٔ تغییر، هستی، اخلاق، و سیاست پاسخ دهد. به‌همین دلیل نیز آن‌چه بیش از همه در کتاب خودنمایی می‌کند ارائهٔ نظریه‌های ارسطو در قالب صریح استدلالی و بررسی آن است. در این مقاله گزارشی نسبتاً تفصیلی از کتاب ارائه می‌کنم و در ضمن این گزارش و نیز به‌طور خاص در بخش پایانی نقد و بررسی، مزایا و برجستگی‌های این اثر و نیز پاره‌ای از کاستی‌ها را ارزیابی می‌کنم.

کلیدواژه‌ها: چهارچوب تبیین‌گرانهٔ علی، مقولات، تغییر، ماده ـ صورت‌باوری، متافیزیک، نفس، هنر.

---

*. پژوهشنامهٔ انتقادی متون، س شانزدهم، ش۳، مرداد و شهریور۱۳۹۵.

۱. مقدمه: معرفی

کتاب ارسطو، اثر کریستوفر شیلدز که از سلسله‌کتاب‌های فیلسوفان راتلج است، برای نخستین‌بار در سال ۲۰۰۷ منتشر شد و در اواخر سال ۲۰۱۳ ویراست دوم آن نیز چاپ شد. این کتاب از بهترین‌کتاب‌ها و درآمدهایی است که در سال‌های اخیر دربارهٔ کلیت فلسفهٔ ارسطو نگاشته شده است.

سلسله‌کتاب‌های فیلسوفان راتلج، که درواقع درآمدهایی جدی به فلسفهٔ برخی از مهم‌ترین فیلسوفان غربی است و یکی از معروف‌ترین شارحان آن فیلسوف در روزگار ما آن‌ها را می‌نویسد مجموعه‌ای است بسیار ارزشمند که ویراستاری کلی آن را برین لایتر (Brain Leiter)، استاد برجستهٔ دانشگاه شیکاگو، بر عهده دارد. همهٔ ۱۸ کتابی که تاکنون از این مجموعه چاپ شده (از سال ۲۰۰۵) قالب و شکل کتاب‌هایی را دارند که هدف اصلی‌شان آشنا کردن خواننده، به‌ویژه دانشجویان فلسفه و گاه حتی برخی از فیلسوفان حرفه‌ای، با یک فیلسوف و اندیشه‌های وی است؛ چنان‌که در صفحهٔ معرفی کتاب آمده است:

> فیلسوفان راتلج سلسله‌کتاب‌هایی است که هر کدام درآمدی بر اندیشه‌های یکی از فیلسوفان بزرگ غرب ارائه می‌دهد. هر کتاب یک فیلسوف یا اندیشمند برجسته را در بافت تاریخی‌اش قرار می‌دهد، استدلال‌های اصلی‌اش را تبیین و ارزیابی و میراث وی را بررسی می‌کند. افزون بر این، کتاب واجد گاه‌شماری وقایع و حوادث مهم، خلاصهٔ فصل‌ها، پیش‌نهادهایی برای مطالعهٔ بیش‌تر، و فهرستی از اصطلاح‌های فنی و تعریف آن‌ها نیز هست. این کتاب‌ها سرآغازهای عالی‌ای برای کسانی فراهم می‌آورد که فلسفه برایشان نوست، هرچند دیگرانی نیز که به موضوع این کتاب‌ها علاقه دارند، با هر سطحی از دانش، خواندن آن را لازم خواهند یافت.

چنان‌که در این معرفی آمده، در هر کتاب پس از ارائهٔ گاه‌شماری از زندگی فیلسوف، مقدمهٔ نویسندهٔ کتاب و، در فصل اول، زندگی و آثار فیلسوف و کلیاتی دربارهٔ اندیشهٔ وی بیان می‌شود. سپس در فصل‌های بعدی جنبه‌های گوناگون آرا و اندیشه‌های آن فیلسوف و در پایان هر فصل نتیجه‌گیری و یا خلاصه‌ای از آن فصل ارائه می‌شود. سپس، برخی از مهم‌ترین منابع مرتبط با آن فصل معرفی می‌شود که خواندن آن برای خوانندهٔ علاقه‌مند به موضوع و کسب دانش بیش‌تر در آن زمینه سودمند است. در انتهای کتاب نیز فهرست الفبایی اصطلاح‌های فنی به‌کاررفته در آن کتاب و اندیشهٔ آن فیلسوف و توضیحی دربارهٔ هرکدام ارائه شده است. نهایتاً کتاب با کتاب‌نامه و منبع‌شناسی به پایان می‌رسد.[1] بدین‌گونه هر جلد از این مجموعه کتابی عالی برای کسانی خواهد بود که می‌خواهند با تصویری جامع و عمیق و در عین حال قابل فهم از اندیشه‌های یک فیلسوف

برجستهٔ سنت فکری غرب آشنا شوند. صورت ظاهری کتاب‌های این مجموعه نیز در همهٔ موارد یک‌سان است. طرح جلد کتاب‌های مجموعه نیز تصویری سیاه و سفید است از گوشهٔ پایینی سمت چپ کتابی قدیمی که روی میزی سنگی یا چوبی است که نور سردی بر آن تابیده و پس‌زمینهٔ تصویر را می‌سازد.

این مجموعه نه اختصار و گزینشی بودن مجموعهٔ درآمدهای بسیار کوتاه آکسفورد را دارد که به‌رغم عالی بودن بسیار مختصر و فشرده است و نه تفصیل و جزئی‌بودن مجموعه‌های تخصصی‌تری از راتلج با نام کتاب‌های راه‌نمای فلسفهٔ راتلج را که فقط به یک اثر فیلسوف و شرح مفصل آن می‌پردازد. از این رو شاید بتوان گفت این مجموعه به‌خوبی می‌تواند شکاف میان این دو مجموعه را پر کند.

کتاب ارسطو از کریستوفر شیلدز یکی از نخستین کتاب‌های نگاشته‌شدهٔ این مجموعه است. کریستوفر شیلدز در حال حاضر (از سال ۲۰۰۴) استاد برجستهٔ فلسفهٔ کلاسیک در دانشگاه آکسفورد در انگلستان است[۲] و در فلسفهٔ قرون وسطی نیز کتابی دربارهٔ توماس آکویناس نگاشته است.[۳] وی دکتری خود را از دانشگاه کرنل (Cornell University) امریکا گرفته است و پیش از تدریس در آکسفورد در دانشگاه‌های گوناگون امریکا تدریس کرده است. از آثار دیگر او دربارهٔ ارسطو می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره کرد:

نظم در کثرت: هم‌نامی در فلسفهٔ ارسطو[۴]؛

«ارسطو»، در دانش‌نامهٔ فلسفی استنفورد[۵]؛

«علم‌النفس ارسطو»، در دانش‌نامهٔ فلسفی استنفورد[۶،۷]

۲. محتوای کتاب

۱،۲ هدف و روش نویسنده

کتاب با مقدمهٔ کریستوفر شیلدز آغاز می‌شود. پیش‌تر وی در سپاس‌گزاری کتاب به‌اشاره خاطرنشان کرده است که طیف مخاطب این کتاب دانشجویان، دانشجویان کارشناسی، و غیرمتخصصانی‌اند که برای نخستین‌بار به فلسفهٔ ارسطو روی می‌کنند (p. xi). شیلدز خاطرنشان می‌کند که کتاب وی صرفاً درصدد ارائهٔ تفسیری قابل قبول از آرا و نظریه‌های گوناگون ارسطو است. به‌نظر شیلدز چنین کاری اساساً ناممکن است، چراکه طی ۲۵۰۰ سالی که آثار ارسطو خوانده و بررسی شده است از آن‌ها دفاع و یا به آن‌ها انتقاد شده است و هر تفسیری که از آن‌ها ارائه شده است یا می‌شود تفسیری بی‌چون و چرا نیست. به‌همین دلیل، کمابیش رسیدن به سخن خود ارسطو و تفسیری که بی‌چون و چرا آن را درست و غیرقابل بحث بدانیم بسیار دشوار است. شاید فقط بتوان خلاصه‌ای از

کل فلسفهٔ او به‌دست داد که همگان بر ارسطویی بودن آن هم‌داستان‌اند. به‌نظر شیلدز، از همین رو هیچ کتاب تفسیری‌ای دربارهٔ ارسطو نباید جانشین مواجهه با آثار فلسفی وی شود. وانگهی، کتاب شیلدز در وهلهٔ نخست قصد و سودای ارائهٔ تفسیری از نظریه‌های گوناگون ارسطو و دفاع از این تفسیر را ندارد، هرچند هر جا لازم دیده تفسیر مختار خود را نیز مطرح کرده است. به‌نظر شیلدز، چنین کاری را باید در تک‌نگاری‌های دانشورانه و یا مجله‌های تخصصی فلسفی یافت.

> هدف اصلی من در این کتاب این بوده است که ویژگی‌های اصلی فلسفهٔ ارسطو را **جانی تازم بخشم**، دست کم تا بدان‌جایی که برای آسان و قابل فهم کردن آثار وی برای جدیدترین خوانندگانش ضروری است: آرزوی همیشگی من این است که خوانندگان ارسطو سعی کافی کنند و برای خودشان مشخص سازند که منظور ارسطو چیست، نکات و نظریه‌های باارزش در فلسفهٔ او کدام است، و در این میان کدام‌یک از آن‌ها قابل دفاع است و کدام‌یک را باید غیرمستدل دانست و کنار نهاد... . این کتاب می‌خواهد آنانی را که به‌تازگی به ارسطو رو کرده‌اند قادر سازد تا خود به‌تنهایی در آثار وی کاوش کنند و به اندازهٔ کافی آن‌ها را مجهز کند تا چنین برنامهٔ پژوهشی‌ای به‌لحاظ عقلانی سودمند از آب درآید (p. 1-2).

برای این منظور، شیلدز نخست سعی کرده است که از عبارات خود ارسطو به‌گستردگی استفاده کند. این گستردگی استفاده از متن آثار ارسطو به‌گونه‌ای است که کسانی که برای نخستین‌بار به ارسطو و کتابی دربارهٔ وی رو کرده‌اند می‌توانند در همین کتاب با مهم‌ترین عبارات و استدلال‌ها در موضوع‌های مورد بحث در آثار وی آشنا شوند. دوم، تلاش شیلدز بر آن بوده است تا پس از فراهم آوردن خلاصه‌ای دربارهٔ زندگی و آثار ارسطو در فصل نخست، در دو فصل دوم و سوم، چهارچوب ضروری برای فهم فلسفه و فکر ارسطو در حوزه‌های گوناگون دانش را تقریر و تبیین کند. فصل دوم، «تبیین طبیعت و سرشت تبیین»، بیانگر کفایت و بسندگی تبیین مبتنی بر چهار علت از نظر ارسطو است. در فصل سوم، «اندیشیدنِ علمی، منطقی، و فلسفی»، برداشت ارسطو از ابزارها و روش‌های لازم برای فلسفه‌ورزی موفق تقریر می‌شود. باور شیلدز آن است که بدون درک و فهمی درست از این چهارچوب و ابزارها نمی‌توان به فهمی درست و قابل‌قبول و نیز ارزیابی معقول و منصفانه‌ای از فکر و اندیشهٔ ارسطو دست یافت. در این دو فصل، شیلدز می‌کوشد تا حدود و مبانی‌ای را ارائه و تقریر کند که برای نمونه ارسطو مباحثش در اخلاق، هنر، یا فیزیک را براساس آن‌ها طرح می‌کند و پیش می‌برد. از این رو سفارش وی به خواننده‌ای که می‌خواهد مباحث خاصی از ارسطو و بنابراین فصل‌های خاصی از این کتاب را مطالعه کند این است که حتماً ابتدا این دو فصل را مطالعه کند. هرچند درواقع سفارش اصلی شیلدز آن است که فصل‌های کتاب

به یک‌دیگر بستگی دارند و نباید آن‌ها را مستقل از هم خواند. نکتهٔ اخیر حاکی از آن است که نظر شیلدز و درواقع پیش‌فرض کتاب این است که ارسطو فیلسوفی نظام‌پرداز است و فلسفهٔ وی در کلیتش نظامی فلسفی را شکل می‌دهد، به‌گونه‌ای که بسیاری از آن‌چه وی برای نمونه در اخلاق و سیاست و کتاب‌های اخلاقی و سیاسی‌اش می‌گوید، بدون آشنایی با ایده‌های وی در متافیزیک یا علم‌النفس که در سایر آثارش ارائه و از آن‌ها دفاع کرده است، نیرو و قدرت خود را از دست می‌دهد. به‌تعبیر شیلدز، «ارسطو فیلسوفی به‌معنای واقعی کلمه نظام‌مند است، به‌گونه‌ای که نظرهای وی در یک حوزه را غالباً بدون رجوع مکرر به نظرهای وی در حوزه‌های دیگر نمی‌توان تمام و کمال فهمید» (p. 3). این نظام‌مند بودن فکر ارسطو در حوزه‌های گوناگون و پیوند درونی بین آن‌ها در کنار تأکید شیلدز بر چهارچوب و روش تبیین‌گرانهٔ ارسطو دو ویژگی اصلی کتاب است.

۲،۲ مباحث کتاب: گزارش و بررسی

ارسطوی شیلدز در یازده فصل نگاشته شده است و هر فصل مشتمل بر چند بخش است. شیوهٔ عرضهٔ اندیشه و نظر ارسطو از سوی شیلدز از لحاظی بی‌شباهت به شیوهٔ راس در کتاب ارسطو[۸] نیست، زیرا در این‌جا نیز ساختار کتاب مبتنی بر تقسیم ارسطویی علوم است: شیلدز با بحثی از ابزار اصلی، یا ارگانون (*organon*)، آغاز می‌کند که آن را کل فلسفهٔ ارسطو می‌شمرد و در همهٔ علوم پیش‌فرض است (فصل‌های ۲، ۳، و ۴). سپس بحث خود را بر دانش‌های نظری (خداشناسی (فلسفهٔ اولی)، ریاضیات، و فیزیک) متمرکز می‌کند و از میان آن‌ها به‌طور خاص از فلسفهٔ طبیعی (فصل ۵)، فلسفهٔ اولی (فصل ۶) و علم‌النفس (فصل ۷) سخن می‌گوید. سپس **دانش‌های عملی** (حکمت عملی فردی، اقتصاد یا تدبیر منزل، و سیاست) را مطرح می‌کند. کتاب با فصل‌هایی دربارهٔ دانش‌های عملیِ اخلاق (فصل ۸) و سیاست (فصل ۹) ادامه می‌یابد. **دانش‌های فراآورده یا آفریننده** عبارت‌اند از هنرهای تقلیدگر و صنایع، اما یک فصل فقط به خطابه و شعر (فصل ۱۰) اختصاص دارد. سرانجام در فصل آخر به‌اختصار گزارشی از تاریخ پذیرش ارسطو از روزگار باستان تا روزگار مدرن ارائه می‌شود و سپس به برخی از جنبه‌های هم‌چنان مهم و تأثیرگذار فلسفه و فکر ارسطو در روزگار ما اشارهٔ کوتاهی می‌شود. مجموعهٔ آثار ارسطو نیز بر این سبک تنظیم شده است، اگرچه هم در کتاب راس و هم در مجموعهٔ آثار ارسطو، پس از بحث ارسطو در فیزیک و پیش از بحث متافیزیک، علم‌النفس و روان‌شناسی ارسطو و کتاب‌های وی در این زمینه مطرح شده است، شیلدز به‌علت وابستگی علم‌النفس ارسطو به متافیزیک و فیزیک بحث در این باره را پس از بحث دربارهٔ متافیزیک ارسطو قرار می‌دهد.

فصل اول کتاب، «ارسطو؛ زندگی و آثار»، از خلال روایت‌های گوناگون دربارهٔ زندگی ارسطو

می‌کوشد به واقعیت‌هایی دربارهٔ زندگی و شخصیت او برسد. در این فصل نویسنده، در ضمن بحثی دربارهٔ خوانش ارسطو، به مشکلاتی که در گردآوری، تنظیم، ترجمه، و فهم آثار ارسطو وجود داشته و دارد نیز اشاره می‌کند. نثر خشک و سخت ارسطو، به‌ویژه با نظر به آن‌که دانشجویان معمولاً پیش از آثار وی با محاوره‌های ادبی، گیرا، و پرکشش افلاطون آشنا می‌شوند و آن‌ها را مطالعه می‌کنند، بسیار دشوار، متفاوت، و غیرجذاب می‌نماید. توضیحی دربارهٔ آثار ارسطو و زبان وی به ارائهٔ تبیینی از شیوه و روش ارسطو در طرح و تقریر مسائل فلسفی منتهی می‌شود. شیلدز در این بخش برای تأیید درستی سخن خود دربارهٔ زبان و نثر ارسطو چند سطری از کتاب تحلیلات اولی را شاهد مثال می‌آورد و البته این مثال بی‌گمان نظر او را تأیید می‌کند. اما باید یادآور شد که ارسطو همواره این‌گونه نیست و می‌توان به عبارت‌هایی از آثار او نیز توسل جست که نمونه و شاه‌کار زیبایی واقعی در عین روشنی منطقی است. تأکید بر این جنبه از نثر و زبان ارسطو نیز می‌توانست مانع از آن شود که بیان دشواری زبان و سبک ارسطو دانشجویان تازه‌وارد را سرخورده و نگران از مواجههٔ مستقیم با ارسطو کند. وانگهی، سخن و تفسیر شیلدز دربارهٔ سبک و زبان ارسطو قولی است که کمابیش پذیرفته‌شده است، اما می‌توان به جاناتان بارنز استناد کرد که می‌گفت «اگر شما فکر ارسطو را دوست داشته باشید، عاشق سبک او هم خواهید شد» (Barnes, 1995: 11-12).

تقریر و تبیینی که شیلدز در فصل‌های دوم، سوم، و چهارم از چهارچوب تبیین‌گرانه و ارگانون ارسطو فراهم می‌آورد درواقع تلاشی است برای نشان دادن نظام‌مندی فکر و اندیشهٔ ارسطو. در این‌جا وی سه نظریهٔ مهم در اندیشهٔ ارسطو را برجسته می‌کند: طرح چهارعلتی، دوگانگی صورت و ماده، و آموزهٔ مقولات. فصل‌های دوم و سوم به‌تفصیل در تقریر چیزی است که شیلدز چهارچوب تبیین‌گرانهٔ کلی ارسطو می‌داند: چهار علت و نیز ابزارها و روش‌هایی که برای فلسفه‌ورزی موفق لازم است؛ مانند تمایز ذات و عرض، برهان و قیاس، دیالکتیک به‌معنای جدل، و تمایز میان تک‌معنایی یا هم‌معنایی (univocity) و هم‌نامی (homonymy). فصل دوم، «تبیین طبیعت و سرشت تبیین»، بر سبک و سیاق کتاب آلفای متافیزیک ارسطو پیش می‌رود. این فصل با بخشی دربارهٔ خاستگاه فلسفه در «حیرت» آغاز می‌شود. بحثی دربارهٔ چگونگی تبیین پدیده‌های هرروزهٔ جهان ارسطو را به مفهوم علت‌های چهارگانه می‌رساند. ارسطو، مانند هر فیلسوف و دانشمند دیگری، در پی ارائهٔ تبیین‌هایی است که در عالم واقع درست باشد و از کفایت و بسندگی تبیینی نیز برخوردار باشد و لذا می‌کوشد ویژگی‌های چنین تبیینی را تشخیص دهد. به‌نظر وی تبیین کامل، قابل قبول، و بسنده دربارهٔ بسیاری از امور تبیینی براساس علت‌های چهارگانه است. به‌تعبیر دیگر، تبیین درست و کامل تبیینی است که بتواند ساختار علّی جهان را نشان دهد و اگر این تبیین بتواند هر چهار علت را با یکدیگر به‌دست دهد، بسنده نیز خواهد بود. در غیر این صورت

تبیین‌های ما چیزی بیش‌تر از توهمات دل‌خوش‌کننده نخواهد بود. شیلدز بحث خود از علت‌های چهارگانه را با بحث از ماده و صورت و نیز ماده ـ صورت‌باوری ارسطو آغاز می‌کند و بر این نظر است که ارسطو این دو را برای حل معمای پیدایش و تغییر به‌کار می‌برد که پارمنیدس مطرح کرده بود. پس از آن شیلدز به‌ترتیب علت فاعلی و علت غایی و سپس رابطهٔ میان آن‌ها را توضیح می‌دهد.

به‌نظر شیلدز این چهارچوب تبیینی براساس علت‌های چهارگانه، به‌ویژه در دوران معاصر که کنار نهادن قاطعانهٔ علت غایی و کمابیش علت صوری از ویژگی‌های آن است، شاید موافقان چندانی نداشته باشد. ارسطو در آثار خود سعی کرده تا برای هر کدام از این چهار علت استدلال‌های گوناگونی بیاورد. به‌نظر شیلدز، استدلال‌های ارسطو دربارهٔ غایت، در قیاس با استدلال‌های او برای ماده و صورت که عمدتاً متوجه ضرورت قبول واقعیت خارجی تغییر است، شاید چندان قانع‌کننده نباشد؛ اما به‌نظر شیلدز صرف این‌که نتوانیم دربارهٔ این استدلال‌های ارسطو به توافق برسیم نمی‌تواند به کنار نهادن چهارچوب تبیین‌گرانهٔ وی و بی‌اعتبار دانستن آن منتهی شود. راه دیگری (راهی غیرمستقیم و بهتر) هم برای بررسی و ارزیابی این چهارچوب وجود دارد و آن این‌که به‌جای بررسی استدلال‌هایی که ارسطو در دفاع یا رد آن‌ها ارائه می‌کند یا اکتفا کردن صرف به بررسی این استدلال‌ها، توجه خود را به این چهارچوب در عمل یعنی استفادهٔ ارسطو از آن در مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست، علم‌النفس، و هنر معطوف کنیم تا ببینیم آیا ارسطو توانسته است با استفاده از این چهارچوب و براساس آن به نتایج و داوری‌های باارزش و ماندگاری برسد یا نه. اگر ارسطو در این کار موفق بوده است و در مجموع در مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست، علم‌النفس، و هنر خود توانسته است تبیین‌های معقول و خردپسندی ارائه کند، می‌توان برای این چهارچوب نیز ارج و اعتباری قائل بود و با وجود همهٔ اختلاف‌ها آن را قابل دفاع دانست. در غیر این صورت شاید این چهارچوب نیز چندان ارج و مزیتی نداشته باشد. اما در هر حال نکته این‌جاست که برای فهم ارسطو و کاری که وی در حوزه‌های گوناگون علمی و فکری انجام داده است شناخت این چهارچوب و فهم دقیق آن ضروری است.

فصل سوم، «اندیشیدنِ علمی، منطقی، و فلسفی» با بررسی مفهوم تعریف در نظر ارسطو آغاز می‌شود و از آن‌جا که «در فلسفه و علم منظور از تعریف نه تعریف فرهنگ لغتی که تعریف **بیان‌گر ذات** است» (p. 99)، شیلدز دربارهٔ تمایز معروف ذات و عرض در فلسفهٔ ارسطو بحثی مفصل می‌کند. در این‌جا شیلدز می‌کوشد نشان دهد که ذات‌باوری ارسطو ذات‌باوری وجه‌نما (modal essentialism) نیست. اگر این ذات‌باوری را به‌صورت زیر تقریر کنیم:

ذات‌باوری وجه‌نما: x یکی از ویژگی‌های ذاتی الف است، اگر و فقط اگر الف با از دست دادن x خود نیز از میان برود (به‌تعبیر فلسفهٔ اسلامی، ارتفاع ذاتی مستلزم ارتفاع خود ذات خواهد بود).

در این صورت تعریف ذات‌باوری ارسطویی این‌گونه خواهد بود:

ذات‌باوری ارسطویی: x یکی از ویژگی‌های ذاتی الف است، اگر و فقط اگر: ۱. الف با از دست دادن x خود نیز از میان برود؛ ۲. x در معنای عینی (و نه ذهنی) ویژگی تبیینی بنیادی الف باشد.

آن‌چه برای یک ذات فقط ضروری است داخل در تعریف ذات‌باوری وجه‌نما قرار می‌گیرد و نه داخل در ذات‌باوری ارسطویی. بدین ترتیب عقلانیت انسان امری است ضروری برای آدمی و ارتفاع آن به‌منزلهٔ ارتفاع ذات انسانیت است. ارتفاع توانایی یک انسان (مثلاً سقراط) در یادگیری یا خندیدن نیز به‌منزلهٔ ارتفاع ذات است، چراکه معنا ندارد سقراط باشد، اما نتواند بخندد یا نتواند یاد گیرد. اما به‌نظر ارسطو نکته در این‌جاست که در مورد دوم اگرچه با ویژگی‌هایی ضروری سروکار داریم، این ویژگی‌ها براساس عقلانیت تبیین می‌شود که ذاتی انسان است و از این رو تقدم تبیین‌گرانه از آن عقلانیت است و بس. عقلانیت بنا به تعریف دوم ذاتی و توانایی یادگیری و خندیدن عرض لازم است.

در ادامهٔ این فصل شیلدز براساس این تقسیم‌بندی و سایر تمایزهای مرتبط ساختار شناخت علمی در نظر ارسطو را تحلیل می‌کند. هر علم (اپیستمه) که در نظر ارسطو فقط شامل علوم طبیعی نمی‌شود و علومی چون متافیزیک، ریاضیات، اخلاق، سیاست، و فن سخن‌وری را نیز در بر می‌گیرد باید سه ویژگی آرمانی را در خود متحقق کند: نخست، باید ذات موضوع یا موضوع‌های مورد بحث خود را به‌خوبی بفهمد و معرفی کند؛ دوم، باید نشان دهد که چگونه و به چه معنا ذات شناخته‌شده و معرفی‌شده به‌لحاظ تبیین‌گرانه مقدم بر سایر ویژگی‌های آن، اعم از ویژگی‌های ضروری و غیرضروری، است. سوم، یک علم یا شاخهٔ معرفت باید قید و بندهای صوری یا منطقی را به‌خوبی مراعات کند و به‌ویژه از قیاس و برهان بهره برد. نگاهی به منطق ارسطو از دیگر بخش‌های کتاب است که بیش‌تر به مباحث ارسطو دربارهٔ استدلال و برهان قیاسی، و سپس دیالکتیک (جدل) به‌معنای استدلالی می‌پردازد که نه بر مقدمه‌های خدشه‌ناپذیر، بلکه بر مقدمه‌های پذیرفته‌شده مبتنی است. دیالکتیک دو کارکرد عمده دارد: کارکرد ویرانگر یا سلبی که به ما کمک می‌کند تا تشخیص دهیم فرد کجا مغالطه کرده است؛ کارکرد سازنده و ایجابی که در غیاب امکان دانش و تبیین علمی به‌معنای مطلوب ارسطویی مجالی برای پیش رفتن را برای ما فراهم می‌کند.

به‌نظر شیلدز ارسطو در مقام فیلسوف و دانشمند علوم طبیعی اهمیت بسیاری برای روشنی فکر و بیان، دقت و ظرافت منطقی، شفافیت معرفت‌شناسانه، و بیان بی‌واسطهٔ اصول اولیه قائل است. او برای نیل به این آرمان‌ها چهارچوبی از تبیین علمی به‌دست می‌دهد که در آن نتایج پژوهش‌های علمی تا آن‌جا که ممکن است باید بر قیاس‌های منطقی استوار باشد که خودشان از مقدمه‌های ضروری، شناخته‌شده‌تر از نتیجه‌ها، و کلی ترکیب شده‌اند و به‌گونه‌ای نظم یافته‌اند که

ساختار علّی جهان را بازمی‌نمایند. با این همه، ارسطو واقع‌بین است و قبول دارد که در عمل در بسیاری از مباحث فلسفه چنین آرمانی به‌سادگی دست‌یافتنی نیست و بنابراین لازم می‌بیند دربارهٔ دیالکتیک نیز بحث کند. این فصل با بحثی دربارهٔ تک‌معنایی و هم‌نامی پایان می‌یابد. در این‌جا شیلدز نشان می‌دهد که جهان ارسطویی، برخلاف جهان خوش‌بینانهٔ افلاطونی، واجد آن نظم و سامانی نیست که مبنای تعریف‌های تک‌معنای تام و تمام قرار گیرد. ساختار جهان پیچیده‌تر از آن است که افلاطون فکر کرده است؛ ما نمی‌توانیم آن‌گونه که افلاطون گمان می‌کرد به آن تعریف واحد و یگانه‌ای برسیم که مثلاً در همهٔ کاربردهای درست به یک معناست، هرچند این به‌معنای ناامیدی نیست. بسیاری از مفاهیم فلسفی «معانی بسیارگونی (متکثری) دارند»، اما این به‌معنای نظریهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین هم نیست. به‌نظر شیلدز، موضع ارسطو را می‌توان بین موضع افلاطون و ویتگنشتاین دانست. درواقع، به‌نظر ارسطو مفاهیم اصلی فلسفی نوعی نظم ساختارمند در بسیارگانی (کثرت) را از خود نشان می‌دهند؛ نظریه‌ای که شیلدز آن را «هم‌نامی هسته‌وابسته» (core-dependent homonymy) می‌نامد و پیش‌تر در کتاب نظم در کثرت: هم‌نامی در فلسفهٔ ارسطو به‌تفصیل آن را شرح و بسط داده است. سرانجام، در بخش پایانی فصل منظور ارسطو از این نظریه تبیین می‌شود و این‌که چگونه این قول با ذات‌باوری ارسطویی و پذیرفتن تعریف‌هایی که بیانگر ذات‌اند سازگار است.

در فصل چهارم، «هستی‌شناسی آغازین ارسطو: مقولات وجود، حقیقت، و جهت (وجه)»، نظریهٔ مقولات ارسطو و جایگاه آن در فلسفهٔ وی بررسی می‌شود. شیلدز این فصل را با بحثی دربارهٔ سمت و سو یا جهت‌گیری کلی مقولات (*Categories*) ارسطو آغاز می‌کند. ارسطو این رساله را با بحثی دربارهٔ هم‌نام‌ها و هم‌معناها آغاز می‌کند و سپس مقولات را شرح و تبیین می‌کند؛ مقولات اموری‌اند که «از آن‌ها بدون ترکیب سخن گفته می‌شود» (1b20). در نظر بسیاری از خوانندگانی که برای نخستین‌بار به این رساله رجوع می‌کنند این رویهٔ ظاهری و شیوهٔ بحث ارسطو در مقولات در وهلهٔ اول چنین به ذهن متبادر می‌کند که قصد ارسطو ارائهٔ بحثی در حوزهٔ زبان و زبان‌شناسی و تقریر دسته‌بندی‌ها و مقوله‌سازی‌هایی در حوزهٔ کلمات یا سایر انواع زبان‌شناسانه است؛ اما برخلاف این، درواقع، موضوع مقولات **چیزهایی است که هستند**. حتی گفتار آغازین ارسطو دربارهٔ هم‌نام‌ها و هم‌معناها نیز دربارهٔ الفاظ و کلمات در زبان نیست، بلکه چنان‌که تعابیر یونانی می‌رساند توجه او به چیزهای هم‌نام و هم‌معناست؛ یعنی چیزهایی که در نام یکی‌اند، ولی تعریف‌های متفاوتی دارند (هم‌نام‌ها) و چیزهایی که در نام یکی نیستند و اختلاف دارند، ولی در تعریف یکی‌اند (هم‌معناها). ارسطو باور دارد که می‌توان بنیادی‌ترین انواع یا ساختارهای موجود را مشخص کرد. ارسطو به چگونگی استفادهٔ ما از زبان نیز حساس است، اما کار او در حوزهٔ مابعدالطبیعه

است و نه زبان‌شناسی. حساسیت او به زبان تا بدان‌جاست که تقسیم‌ها و دسته‌بندی‌های زبانی ما می‌تواند از تقسیم‌ها و دسته‌بندی‌ها در عالم واقعیت پرده بردارد. واقعاً هم ارسطو باور دارد که این مقولات مقولات وجودند؛ بدین معنا که به‌راستی در خود واقعیت، کنه واقعیت، ریشه دارند و فقط حاصل نحوهٔ فکر کردن ما یا روان‌شناسی ما یا شیوهٔ بیان زبانی ما نیستند. پرسش بسیار مهم و بحث‌برانگیز دربارهٔ نظریهٔ مقولات ارسطو این بوده است که وی این ۱۰ مقوله را از کجا گرفته است و توجیه و قصد نهایی وی از این نظریه چیست؟ چرا مقولات ۱۰ تا است و نه مثلاً ۸ تا یا ۱۱ تا و به‌تعبیر دیگر خاستگاه و ریشهٔ این مقولات و ۱۰ تا بودن آن‌ها در کجاست؟ شیلدز به‌طور خاص در این فصل کتاب بر آن مقولهٔ وجودی (مقولهٔ جوهر) تمرکز می‌کند که ارسطو آن را بنیادی‌تر از سایر مقولات می‌داند و به‌ویژه بر این سؤال که اگر همهٔ مقولات به‌راستی در جهان خارج وجود دارند به چه دلیل یکی از آن‌ها بنیادی‌تر و واقعی‌تر از بقیه است؟ این دو سؤال به شکوهٔ کانت از ارسطو می‌انجامد که چرا وی برای استخراج مقولات اصلی نداشته است و از این رو کار وی دقت فلسفی لازم را ندارد (Kant, 1998: A81/ B107). شیلدز، پیش از طرح این اشکال و تلاش برای مواجه شدن با آن، توضیحی تاریخی دربارهٔ مقولات و تقسیم این رساله به سه بخش پیشامقولات، نظریهٔ مقولات، و پسامقولات می‌دهد که حاکی از منسجم‌نبودن درونی اثر است. در پیشامقولات و نیز نظریهٔ مقولات، ارسطو موضع کاملاً ضدافلاطونی خود علیه نظریهٔ صور و بهره‌مندی (participation) را تقریر می‌کند و شیلدز این موضع را در مقایسه با موضع افلاطون و هم‌چون موضع ضدافلاطونی ارسطو تقریر می‌کند. به‌نظر شیلدز توجه به این جنبه از اثر ارسطو، یعنی جنبهٔ ضدافلاطونی آن، می‌تواند کمک بزرگی به فهم این رسالهٔ دشوار و نایک‌دست و فهم ظرافت طرح متافیزیکی آن کند.

شیلدز پس از این مباحث اشکال کانت، یعنی سرچشمه و توجیه نهایی، نظریهٔ مقولات و راه‌حل‌های موجود برای آن را مطرح می‌کند. به‌نظر وی می‌توانیم دربارهٔ نظریهٔ مقولات دو رویکرد اتخاذ کنیم: مقولات را اشتقاق‌ناشده و برناگرفته از اصل یا اصل‌هایی مقدم بر آن‌ها بدانیم (اصل یا اصل‌هایی که خود سابق بر ایجاد مقولات آن‌ها را بنا به دلایلی معتبر پذیرفته‌ایم) (underived approach)؛ یا مقولات را اشتقاق‌شده و برگرفته از چنین اصل یا اصل‌هایی بدانیم (derived approach). به‌نظر شیلدز، رویکرد نخست که در آن مقولات حاصل نوعی دسته‌بندی یا طبقه‌بندی جهان بر حسب عرف عام است کمابیش غیرنظام‌مند و در معرض اشکال کانت است، درحالی‌که در رویکرد دوم با چنین مشکلی مواجه نیستیم. برای هر دو رویکرد می‌توان دو تفسیر ارائه داد که در مجموع چهار تفسیر حاصل می‌شود. شیلدز چهارمین تفسیر را، که براساس آن می‌کوشد مقولات را از ماده ـ صورت‌باوری ارسطو بگیرد، قوی‌تر از همه می‌داند، هرچند این اشکال در این‌جا

وجود دارد که ماده ـ صورت‌باوری ارسطو نسبت به زمان نگاشتن مقولات نظریه‌ای متأخر است و ارسطو هنگام نگاشتن مقولات چنین به این نظریه قائل نبوده است. در مجموع، نتیجه‌گیری نهایی شیلدز آن است که توجه ارسطو در مقولات بیش‌تر معطوف به مباحث مربوط به تعریف خود مقولات و روابط بین آن‌ها بوده است تا یافتن مبنا و توجیهی برای نظریهٔ خود؛ کاری که ظاهراً به خواننده سپرده است و خودش آن را مبهم رها کرده است. در بخش بعدی، بنیادی بودن جوهر، شیلدز مشکلات تصور ارسطو از جوهر در مقولات را از موضع منتقدی افلاطونی تقریر می‌کند؛ به‌ویژه ابهام‌ها و اشکال‌های استدلالی از ارسطو (که ذکر می‌شود)، مقدمه‌ها و نتیجهٔ آن و مفهوم نخستین‌بودن:

۱. هر چیزی که جوهر نخستین نیست، یا **بر چیزی گفته می‌شود** و یا **در** چیزی است.
۲. اگر ۱، آنگاه بدون جواهر نخستین محال است که چیز دیگری اصلاً وجود داشته باشد.
۳. بنابراین، بدون جواهر نخستین محال است که چیز دیگری وجود داشته باشد.

به‌نظر شیلدز، این استدلال در بهترین حالت ابتدایی است و به ساخت و پرداخت بیش‌تر و دقیق‌تری نیاز دارد. درنهایت شیلدز بحث این فصل خود را با گفتاری دربارهٔ رسالهٔ دربارهٔ تفسیر (*On The Interpretation*) ارسطو و نیز اهمیت آن به پایان می‌رساند.

فصل پنجم، «معماهای طبیعت»، بحث در باب فیزیک ارسطو است. فیزیک ارسطو به‌تعبیر شیلدز «کتابی درسی در فیزیک نیست، بلکه کندوکاوی است در معماهای مربوط به پدیده‌های طبیعی» (p. 229). برخلاف مقولات، که به‌سبب اختصار بیش از حدش و نیز کمبود استدلال با پرسش‌ها و ابهام‌های زیادی روبه‌روست، در فیزیک با رساله‌ای غنی و کمابیش خوش‌خوان روبه‌روییم. به‌همین ترتیب، شیلدز نیز در این فصل با مشکل کم‌تری در تقریر و تبیین آرای ارسطو در فیزیک مواجه بوده است.

البته فیزیک ارسطو کتابی به سبک و سیاق کتاب‌های امروزی در فیزیک کمی نیست، بلکه پژوهشی است برانگیخته از معماهایی که دربارهٔ کلی‌ترین و عام‌ترین ویژگی‌ها و جنبه‌های طبیعت با آن روبه‌روییم و تلاش برای به‌دست دادن تبیین براساس چهارچوب تبیین‌گرانهٔ چهارعلتی. نخستین این معماها واقعیت انکارناپذیر تغییر است که ما در تجربهٔ زندگی هرروزه‌مان بارها با آن مواجه می‌شویم، اما پارمنیدس و زنون تبیین و فهم عقلانی آن را با مشکل مواجه کردند. تلاش ارسطو برای پاسخ دادن به ابهام‌ها و معماهای عقلانی پیرامون تغییر، که فهم عقلانی آن را به‌رغم انکارناپذیری خارجی‌اش دشوار کرده بود، وی را به وادی مباحث و موضوع‌های دیگری می‌اندازد. شیلدز ابتدا تصویر و تبیین کلی ارسطو از تغییر براساس ماده و صورت یا، به‌تعبیر دیگر، قوه و فعلیت را تقریر می‌کند و کمی بعد بدان بازمی‌گردد.

در نظر ارسطو، تغییر امری پیوسته، یعنی نوعی فرایند، است و نه واقعیتی تشکیل‌شده و فراهم‌آمده از اجزای ایستای تغییر، و از این رو باید به‌سبب همین پیوستگی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر باشد. این مسئله در کنار معماهایی دیگر ارسطو را به طرح بحثی دربارهٔ نامتناهی وامی‌دارد. تغییر به‌مثابهٔ فرایند مستلزم زمان است. دربارهٔ زمان سه معمای مهم وجود دارد که کمابیش به خصلت زمان هم‌چون امری که یک پا در گذشته، یک پا در آینده و استقراری در حال دارد برمی‌گردد. این‌ویژگی سبب شده تا عده‌ای حتی بر واقعیت نداشتن زمان استدلال آورند. شیلدز می‌کوشد تلاش ارسطو برای فروگشودن این معماها را نیز واکاود. پس از بحثی دربارهٔ زمان، شیلدز به پارادوکس‌های زنون دربارهٔ حرکت برمی‌گردد که به تغییر، زمان، و مسئلهٔ بی‌نهایت نیز مربوط است. به‌نظر شیلدز پاسخ ارسطو به این پارادوکس‌ها می‌تواند کارآمدی تبیین او از تغییر، نامتناهی، و زمان را نیز نشان دهد.

ارسطو در تبیین تغییر از دو مفهوم فعلیت و قوه استفاده می‌کند که در جریان استدلالی مفصل به وجود فعلیتی غایی می‌انجامد و به‌نظر وی درواقع علت لایتحرک خود حرکت نیز چیزی جز آن نیست. واپسین بخش این فصل بحثی به‌نسبت مفصل دربارهٔ استدلال ارسطو در اثبات محرک نامتحرک یا محرک‌های نامتحرک است. شیلدز در این‌جا به‌طور خاص دو مسئله را در استدلال ارسطو بررسی می‌کند: نخست، محرک نامتحرک به چه معناست و آیا اصلاً این امکان تصورپذیر است که چیزی بدون آن‌که خود حرکت کند سبب حرکت چیز یا چیزهای دیگر شود؛ دوم، مفهوم ابطال تسلسل نامتناهی محرک‌هاست که شیلدز می‌کوشد نشان دهد ارسطو به چه معنایی این تسلسل نامتناهی محرک‌ها را باطل می‌داند، درعین‌حال که به بی‌آغازی زمان در گذشته و نیز بی‌آغازی حرکت، این‌که چیزی به‌نام اولین حرکت وجود نداشته است، اذعان دارد.

دربارهٔ مسئلهٔ نخست شیلدز با بحثی دربارهٔ تفاوت دستور زبان یونانی و انگلیسی می‌کوشد این پیش‌فرض اشتباه را برطرف کند که ادعای وجود محرک نامتحرک به‌معنای وجود چیزی است که متحرک است، اما علت محرک نداشته است. منظور ارسطو از محرک نامتحرک محرکی است که خود، در عین به‌حرکت درآوردن سایر چیزها، نامتحرک است و هیچ حرکتی ندارد. چنین امری دست‌کم کاملاً تصورپذیر است، چراکه به‌تعبیر شیلدز مثلاً دربارهٔ یک تابلو نقاشی تأثربرانگیز «کاملاً پذیرفتنی می‌نماید که بگوییم این **تابلوی نقاشی** است که تماشاگرانش را به گریه انداخت (it is **the paining** which moves its viewers to tears)»[۹] (p. 224). تابلوی نقاشی، بدون‌آن‌که خود حرکتی کرده باشد، حرکتی را ایجاد کرده است.

مسئلهٔ دوم که به مقدمهٔ دیگری از استدلال ارسطو در اثبات محرک(های) نامتحرک مربوط می‌شود در این استدلال بیش از همه نقد شده است. ارسطو در این‌جا منکر امکان وجود زنجیره‌ای

از محرک‌هاست که هیچ آغازی ندارند و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابند. نکته در این‌جاست که اگر این زنجیره را زنجیره‌ای با امتداد زمانی بدانیم، بسیاری از این انتقادها وارد است، درحالی‌که منظور ارسطو در این‌جا به‌هیچ‌وجه امتداد زمانی نیست؛ چراکه او می‌پذیرد که سلسلهٔ محرک‌ها در زمان هیچ آغازی ندارد و البته پایانی هم ندارد (زمان و در نتیجه حرکت برای ارسطو آغاز و انتهای زمانی ندارد). به‌تعبیر شیلدز، ارسطو در این‌جا نوعی بی‌نهایت عمودی را مدنظر دارد و از این رو، به‌تعبیر فلسفهٔ اسلامی، منظور وی تسلسل محرک‌ها در طول هم است و نه تسلسل زمانی. به‌نظر شیلدز بحث ارسطو در فیزیک دربارهٔ محرک نامتحرک بدین‌جا ختم می‌شود و او در این‌جا نشان نمی‌دهد که چند محرک نامتحرک وجود دارد، زیرا استدلال او از لزوم وجود چنین چیزی سخن می‌گوید و نه لزوم تعداد خاصی از آن. هم‌چنین ارسطو در این‌جا روشن نمی‌کند که این محرک نامتحرک چگونه سبب حرکت سایر چیزها می‌شود. وانگهی از آن‌جا که این علت لایتحرک یا محرک نامتحرک خود ورای تغییر و بنابراین ورای بعد و امتداد و در کل ورای عالم ماده است و نیز از آن‌جا که جوهر است، علمی لازم می‌آید غیر از فیزیک تا دربارهٔ جهان بحث کند؛ علمی که دیگر مانند فیزیک دربارهٔ اشیا و جواهر از آن جهت که حرکت می‌کنند بحث نمی‌کند، بلکه موضوع بحثش موجودات است از آن جهت که وجود دارند. برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به فلسفهٔ اولی، متافیزیک، یا الهیات ارسطو رجوع کنیم.

در فصل ششم، «جوهر و علم وجود بما هو وجود»، متافیزیک ارسطو و برخی از موضوع‌های آن بررسی می‌شود. به‌تعبیر شیلدز «متافیزیک ارسطو مشتمل بر پخته‌ترین و دشوارترین پژوهش‌های ارسطو دربارهٔ جوهر و وجود است» (p. 232). در این‌جا نیز پژوهش ارسطو در قالب چهارچوب تبیینی کلی‌اش درصدد یافتن تبیین علّی ساختار واقعی جهان است تا آن را برای ما خردپذیر و معقول کند. متافیزیک ارسطو در پی بررسی بسیار انتزاعی برخی از پیچیده‌ترین مسائل متافیزیک است؛ مسائلی چون جوهر، علم به وجود بما هو وجود، اصل عدم تناقض، فعلیت و قوه، عدد، و وجود الهی. در این میان، از آن‌جا که بحث ارسطو از سه مسئلهٔ علم وجود بما هو وجود، تحلیل وی از جوهر، و دفاع وی از اصل عدم تناقض با برخی از گفته‌های پیش‌تر وی در سایر آثارش متفاوت و چه‌بسا ناسازگار است، مایهٔ تعجب و شگفتی است. درست است که شاید بتوان در نهایت در پس این اختلاف‌ها به گونه‌ای هارمونی و هماهنگی عمیق‌تر رسید، ظاهر قضیه آن است که در این مباحث ارسطو به‌گونه‌ای آرا و مباحث پیشینش را کنار نهاده است و به نظرهای دیگری تمایل پیدا کرده است. اگرچه شیلدز مدعی نیست که در پی ارائهٔ راه‌حل و پاسخی نهایی برای این مشکلات و ابهام‌هاست، سایر بخش‌های این فصل را به بحث دربارهٔ این سه مسئله در متافیزیک ارسطو، یعنی علم وجود بما هو وجود، اصل عدم تناقض به‌منزلهٔ بنیادی‌ترین اصل همهٔ علوم، و نظر ارسطو دربارهٔ

جوهر و رابطهٔ آن با ماده ـ صورت‌باوری وی اختصاص می‌دهد؛ به ترتیبی که عمدتاً در کتاب چهارم متافیزیک (گاما) مطرح و دنبال شده است.

به‌نظر شیلدز، ماده ـ صورت‌باوری ارسطو در علم طبیعتش با تقریر وی از جوهر نخستین در مقولات ناسازگاری‌هایی دارد که ارسطو باید پاسخی برای آن داشته باشد. برای نمونه، اگر سقراط جوهر نخستین در مقولات است و اگر سقراط بسیط نیست و ترکیبی از ماده و صورت است، جوهر نخستین درواقع کدام‌یک است؟ ماده، صورت، یا سقراط. ارسطو در متافیزیک نامزدهای دیگری نیز برای جوهر مطرح می‌کند. اما پیش از پژوهش در جوهر در متافیزیک، ارسطو از علم وجود بما هو وجود سخن می‌گوید. شیلدز می‌کوشد پاره‌ای سؤال‌ها و ابهام‌ها دربارهٔ معنای وجود بما هو وجود را که موضوع این علم است روشن کند. به‌نظر ارسطو، وجود یک هم‌نام هسته‌وابسته است که آن هستهٔ اصلی را نیز مفهوم وجود در معنای وجود یک جوهر، «جوهر هست (وجود دارد)» تشکیل می‌دهد و بنابراین پژوهش در جوهر پژوهش در وجود بما هو وجود است. پس از این بحث و پیش از آغاز پژوهش در جوهر، شیلدز توضیحات ارسطو دربارهٔ اصل بدیهی و اثبات‌ناپذیر عدم اجتماع متناقضین را تقریر می‌کند. ارسطو بدین دلیل توضیح دربارهٔ این اصل را پیش از آغاز پژوهش در علم وجود بما هو وجود، یا همان جوهر، می‌آورد که به‌نظر وی اگر این اصل را انکار کنیم، پیش از هر چیز هر گونه ضرورتی، از جمله ضرورت اسنادهای ذاتی به ذات، را انکار کرده‌ایم و بی‌درنگ پایهٔ هرگونه ذات‌گرایی را سست کرده‌ایم (انکار اصل عدم اجتماع متناقضین مستلزم آن است که x هم ویژگی الف باشد و هم نباشد). سپس ارسطو پژوهش خود را دربارهٔ جوهر آغاز می‌کند و در کتاب‌های دیگر متافیزیک ادامه می‌دهد. رویکردی که شیلدز در این‌جا بیش‌تر شرح می‌دهد و از آن دفاع می‌کند، بی‌آن‌که هرگز آن را سخن آخر در این باره بداند، رویکردی است که اظهارات ارسطو دربارهٔ جوهر، یعنی نظریهٔ متأخر ارسطو در متافیزیک، را با اظهارات وی در مقولات، یعنی نظریهٔ ابتدایی وی، ناسازگار می‌داند. براساس این رویکرد، جوهر در متافیزیک همان صورت است که به ماده وحدت و فعلیت می‌بخشد. البته این به‌معنای نفی جوهر بودن ماده و یا ترکیب ماده و صورت نیست، اما در هر حال جوهر، به‌معنای حقیقی و در والاترین درجه، صورت است. ترکیب ماده و صورت نیز به‌معنای مادهٔ دارای صورتْ جوهر است و ماده، البته فقط مادهٔ قریب، نیز می‌تواند جوهر باشد، اما در پایین‌ترین درجه از معنای جوهر.

در فصل هفتم، «موجودات زنده»، عمدتاً دربارهٔ کتاب دربارهٔ نفس(*On The Soul* (*De Anima*)) ارسطو بحث می‌شود. در این اثر، که به‌نظر شیلدز بی‌تردید جزء آثار دوران پختگی و کمال ارسطو است، وی نظام متافیزیکی ماده ـ صورت‌باورانه‌اش را بر مسائل مربوط به سرشت و فعالیت‌های موجودات زنده اطلاق می‌کند. در این‌جا چهارچوب تبیین‌گرانهٔ چهارعلتی باز هم به مدد ارسطو

می‌آید تا بتواند برخی از مسائل دشوار دربارهٔ مناسبات بین نفس و بدن و تحلیل مناسب کارکردهای اصلی موجودات زنده یعنی تغذیه، ادراک حسی، و فکر را حل کند. از آن‌جا که فعالیت مرتبط با هریک از این کارکردها نوعی تغییر است، ارسطو مبنایی قابل قبول برای تبیین براساس ماده ـ صورت‌باوری در اختیار دارد.

ارسطو، چنان‌که اشاره شد، در متافیزیک صورت را جوهر می‌داند و در دربارهٔ نفس نفس را، که اصل یا سرچشمهٔ هر گونه زندگی است، نیز صورت موجود زنده می‌داند. شیلدز نشان می‌دهد که چگونه ارسطو زندگی را نیز مانند وجود هم‌نام هسته‌وابسته تلقی می‌کند و بنابراین نفس را نه صرفاً در انسان، که در همهٔ موجودات، زنده می‌بیند و می‌یابد. هم‌چنین، به‌نظر شیلدز، ارسطو تفسیر ماده ـ صورتی خود از نفس در همهٔ موجودات زنده را هم‌چون راه میانه و حد وسطی می‌بیند که موضع او را هم در مقابل رویکرد ماده‌باورانهٔ تحویل‌گرای پیش‌سقراطیان قرار می‌دهد و هم در برابر رویکرد دوگانه‌باورانهٔ جوهری افلاطونی. هم‌چنین، شیلدز نشان می‌دهد که ارسطو تحلیل ماده ـ صورتی خود را به موجود زنده در کلیتش محدود نمی‌کند و آن را دربارهٔ توانایی‌ها یا قوه‌های نفس نیز صادق می‌داند. ادراک حسی متضمن پذیرفتن صورت‌های محسوس بدون ماده است و تفکر، بر همین قیاس، عبارت است از صورتمندشدن ذهن با صورت‌های معقول.

بحث شیلدز دربارهٔ نفس واپسین بحث وی در حوزهٔ دانش نظری ارسطو است و وی در فصل‌های هشتم و نهم وارد حوزهٔ دانش عملی می‌شود. در این دو حوزه، که ارسطو آن‌ها را مکمل یک‌دیگر می‌داند، می‌توان دید که وی چگونه چهارچوب غایت‌شناسانهٔ خود را گسترش می‌دهد. در فصل هشتم، «خوب زیستن»، به‌طور خاص مباحث عمدهٔ ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی (*Nicomachean Ethics*) دربارهٔ مفاهیمی چون نیک یا نیک غایی، سعادت، و فضیلت گزارش و توضیح داده می‌شود. اخلاق ارسطو تا حد زیادی مبتنی بر آرای وی در متافیزیک و علم‌النفس است. ارسطو سعادت را، که درواقع نیک نهایی و غایی مطلوب همهٔ آدمیان است، امری عینی و وابسته به طبیعت و ذات انسان و کارکرد مخصوص آن می‌داند؛ از آن رو، پیش از هر چیز لازم می‌بیند کارکرد ذات انسانی را دریابد. کسانی که سعادت را امری ذهنی و وابسته به امیال و ارضای آن می‌دانند از توضیح و تبیین این نکته بازمی‌مانند که آدمی در بسیاری موارد ممکن است امری را بخواهد که برای او بد و زیان‌بار است. به‌همین دلیل، ارسطو وقت زیادی را صرف رد چنین برداشتی از سعادت نمی‌کند و مستقیماً وارد استدلال اصلی کتاب، یعنی استدلال کارکرد، می‌شود. شیلدز می‌کوشد نشان دهد که استدلال کارکرد متواضعانه‌تر و موفق‌تر از آن چیزی است که بسیاری از شارحان و مفسران ارسطو فرض کرده‌اند. ارسطو در این‌جا قصد ندارد تا اثبات کند آدمی طبیعتی مشخص و معین و نیز کارکردی دارد (ارسطو پیش‌تر و در فیزیک، متافیزیک، و علم‌النفسش این‌ها

را نشان داده است). وی در این‌جا با استفادهٔ آزادانه از تحلیل ماده ـ صورت‌باورانه‌اش از وجود و جوهر آدمی و نیز در چهارچوب غایت‌باوری و غایت‌شناسی‌اش می‌کوشد آن کارکرد خاص و متمایز آدمی را بیابد. از نظر ارسطو، این کارکرد چیزی جز تعقل نیست و بنابراین نیک و خیر برای آدمی، یعنی سعادت، فعالیت نفس است که به والاترین شیوه و روشی (فضیلت‌مندانه‌ترین وجهی) بیانگر تعقل و عقلانیت انسانی است. به‌تعبیر دیگر، سعادت در انجام‌دادن اعمال و رفتارهایی است که حاکی از عقلانیت آدمی آن هم بر شیوه و سبکی والا (یا فضیلت‌مندانه) است. تعبیر والا یا فضیلت‌مندانه شیلدز را به بحثی دربارهٔ تبیین ارسطو از والایی یا فضیلت و فضیلت‌های عقل و نفس می‌کشاند و، آن‌گونه که شیلدز نشان می‌دهد، کاملاً مبتنی بر چهارچوب تبیین‌گرانهٔ چهارعلتی وی است. بحثی دربارهٔ مفهوم سستی اراده و نیز نگاهی به تعریف متفاوت ارسطو از سعادت آدمی در انتهای اخلاق نیکوماخوسی و تلاشی برای تفسیر و معنا دادن به این ناسازگاری واپسین مبحث این فصل است. تقریر شیلدز در این فصل، به‌ویژه در بیان این‌که ارسطو چگونه از کارکرد خاص انسانی یعنی تعقل به فضیلت و فضیلت‌های اخلاقی می‌رسد، به‌نظر من هنوز طرح برخی پرسش‌ها را سبب می‌شود؛ امری که البته خود شیلدز هم به‌گونه‌ای بدان اشاره می‌کند. آن‌چه به‌نظر وی مهم‌تر از این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه است توجه به شالوده‌های اخلاق ارسطو در علم‌النفس متافیزیکی وی و نیز سایر نظریه‌های اصلی فلسفی‌اش است؛ امری که کمابیش مغفول مانده است.

فصل نهم، «پیوند سیاسی»، با بحثی دربارهٔ پیوند عمیق میان سیاست ارسطو و اخلاق نیکوماخوسی آغاز می‌شود. درحالی‌که اخلاق نیکوماخوسی خیر و نیک انسانی را نشان می‌دهد و توصیف می‌کند، سیاست دستورالعملی اجرایی برای نیل بدان فراهم می‌کند. بدین‌معنا سیاست ارسطو مانند نظریهٔ سیاسی مدرن با پیش‌فرضی ساده دربارهٔ حقوق جدایی‌ناپذیری که خدا یا طبیعت به انسان بخشیده آغاز نمی‌شود تا مجبور باشد نخستین وظیفهٔ خود را نشان دادن این معنا بداند که چگونه می‌توان حکومت یا قدرت سیاسی را در گرفتن برخی از این حقوق مجاز و موجه دانست. هدف سیاست وی، پس از آن‌که در اخلاق نیکوماخوسی نشان داده که سعادت بشری در چیست، ارزیابی نظم و ترتیب‌های سیاسی برحسب توانایی آن‌ها برای تحقق بخشیدن بدین غایت است.

این نظر ارسطو که جامعه یا مدینه (polis) بنا به طبیعت وجود دارد و مثلاً مطابق نظر فیلسوفان مدرن زادهٔ قرارداد نیست و این‌که آدمی بنا به طبیعت موجودی مدنی است هستهٔ اصلی طبیعی‌باوری سیاسی ارسطو را فراهم می‌آورد. این امر به‌معنای آن نیز هست که آدمی اگر در جامعه و مدینه نباشد مثل دستی است که از بدن جدا شده است. همان‌گونه که دست جدا از بدن دیگر دست نیست، آدمی جدامانده از جامعه نیز آدمی نمی‌تواند باشد. این مبحث در بخش ظهور و

اولویت مدینه بررسی می‌شود. سپس، شیلدز نظر ارسطو دربارهٔ قانون اساسی‌های گوناگون را بیان و روشن می‌کند که ارسطو چگونه با هدفمنددانستن قدرت سیاسی برای کمال و سعادت انسان بهترین نوع حکومت را آریستوکراسی می‌داند. سرانجام، شیلدز در بخش آخر فصل نشان می‌دهد که نظر ارسطو دربارهٔ بردگی با برخی دیگر از آرای ارسطو، از جمله استدلال کارکرد در اخلاق نیکوماخوسی، ناسازگار است. اما به‌نظر می‌رسد اگر در خاطر داشته باشیم که ارسطو اساساً بردگان و زنان و نیز کودکان را، تا وقتی کودک‌اند، برخوردار از تعقل انسانی به‌معنای واقعی کلمه نمی‌داند و بنابراین مادون‌بودن آن‌ها را نیز طبیعی تلقی می‌کند، در این صورت تفسیر شیلدز با این پرسش مواجه می‌شود که آیا می‌توان برده‌داری را با استدلال کارکرد ناسازگار دانست؟

در فصل دهم، «خطابه و هنر»، واپسین قلمرو فکری ارسطو، دانش‌های آفریننده، بررسی می‌شود. دانش‌های آفریننده، که به‌طور کلی با آفرینش فراورده‌های انسانی در معنای وسیع کلمه سروکار دارد، در این‌جا به‌طور خاص به خطابه و تراژدی محدود می‌شود. هدف خطابه آفرینش گفتار و سخن اقناعی است و هدف تراژدی آفرینش درام تعالی‌بخش است. به‌نظر شیلدز اگر به این نکته توجه کنیم که ارسطو به این فعالیت‌ها نیز در بافت چهارچوب تبیین‌گرانهٔ غایت‌شناسانه‌اش نزدیک می‌شود و آن‌ها را بررسی می‌کند، می‌توان به بسیاری دشواری‌های تفسیری که به‌طور خاص دربارهٔ فن شعر (*Poetics*) ارسطو وجود دارد پاسخ داد؛ از جمله این پرسش مهم که آیا قصد اولیهٔ ارسطو در این آثار به‌دست‌دادن توصیف از یک سخن‌رانی و خطابهٔ خوب یا شعر و تراژدی عالی است یا تجویز دستورها و قوانینی برای نیل بدان‌ها. به‌نظر شیلدز، برای پاسخ به این پرسش و پرسش‌های دیگر، باید درنظر داشت که ارسطو فیلسوفی نظام‌مند است و نظر وی در زمینهٔ خطابه و شعر به ایده‌های وی در سایر حوزه‌ها بستگی دارد. بسیاری از مفسران تمایل داشته‌اند تا آرای ارسطو در زمینهٔ دانش‌های آفریننده را به‌صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن سایر نوشته‌های وی بخوانند. این امر به برداشت‌های نادرست و مجادلات بی‌حاصل بسیاری دامن زده است. از این رو، شیلدز به‌طور خاص در این فصل سعی دارد نشان دهد که چرا هر فهم سازنده‌ای از خطابه و تراژدی مستلزم آشنایی با بنیادهای فکری ارسطو در دانش نظری و عملی است.

شیلدز پس از توضیحی دربارهٔ جهت‌گیری کلی ارسطو در خطابه و هنرها و طرح مسئلهٔ توصیفی یا تجویزی بودن، که در بخش آخر همین فصل بدان بازمی‌گردد، بحث مختصری دربارهٔ خطابه و غایت آن می‌کند و نشان می‌دهد که ارسطو در خطابه نیز قدرت اقناع را نهایتاً بیش از همه در استدلال درست می‌بیند و می‌یابد. شیلدز باقی فصل را به تقریر آرای ارسطو در فن شعر و بحثی دربارهٔ مفاهیم اصلی آن چون کاتارسیس و تقلید اختصاص می‌دهد. در بحث شعر شیلدز می‌کوشد نشان دهد که در نظر ارسطو هدف از تقلید و نیز تراژدی به‌مثابهٔ صورتی از تقلید

کسب شناخت است و کاتارسیس (catharsis)، که بسیاری آن را هدف تراژدی از نظر ارسطو می‌دانند، درواقع نه هدف تراژدی، بلکه نشانهٔ آن است که تراژدی توانسته است هدف خود را که شناختن خودمان و جایگاه‌مان در جهان و نسبت و رابطه‌مان با دیگران است به‌خوبی بیاموزاند. میل به شناخت ذات و جوهرهٔ آدمی را می‌سازد و در هنرها نیز راه خود را دنبال می‌کند و اسباب آفرینش‌گری هنری را فراهم می‌آورد، همان‌گونه که به شناخت علمی و عملی ما نیز دامن می‌زند.

در فصل یازدهم، «میراث ارسطو»، در دو بخش «میراث ارسطو تا روزگار مدرن و در روزگار مدرن» و «ارسطو در روزگار ما» اشارهٔ کوتاهی به میراث ارسطو می‌شود. بخش اول نشان می‌دهد که چگونه ارسطو پس از دو قرن فراموشی سرانجام با ویراست و جمع‌آوری یک‌جای آثارش مطرح شد، چگونه نزد مسلمانان اعتبار یافت، و سرانجام چگونه بعد از قرن‌ها فراموشی در غرب نزد توماس آکویناس مطرح شد. میراث ارسطو برای فیلسوفان امروز نیز به‌طور خاص می‌تواند در چهار حوزهٔ متافیزیک، درام و هنرها، فلسفهٔ ذهن، و بیش از همه فلسفهٔ اخلاق الهام‌برانگیز باشد. شیلدز برای نمونه به دو حوزهٔ آخر اشاره می‌کند؛ در فلسفهٔ ذهن، موضع وی به راه‌حلی میان آرای دکارت و مادی‌باوران تحویل‌گرا اشاره دارد و در حوزهٔ اخلاق نیز اخلاق فضیلت وی اعتبار و ارجی بسیار دارد.

کتاب پس از این فصل چهار بخش دیگر دارد؛ بخش اصطلاح‌نامهٔ ارسطو (۱۳ صفحه) و یادداشت‌های فصل‌ها (۲۶ صفحه) که همگی در آخر گرد آمده‌اند. اصطلاح‌نامهٔ کتاب بسیار مفید است و شیلدز، ضمن آوردن معادل یونانی و معادل‌های گوناگون انگلیسی، برای اصطلاح‌های ارسطو تعریف‌هایی ارائه کرده است که به‌صورت کلی و مختصر بیانگر آرای تفصیلی وی در کتاب‌اند؛ ضمن آن‌که شیلدز برای اصطلاح‌های اصلی اشاره می‌کند که خواننده توضیح بیش‌تر را در کجای کتاب می‌تواند بیابد. یادداشت‌های هر فصل نیز ضمن در اختیار نهادن اطلاعات مفید حاوی ارجاع به فصل‌ها و مباحث گوناگون کتاب است، به‌طوری که هم پیوند میان فصل‌های کتاب و مباحث ارسطو را نشان می‌دهد و هم به خواننده‌ای که قصد دارد فقط فصل خاصی از کتاب را بخواند کمک می‌کند تا در صورت دشواری در فهم مطالب بداند باید به کدام بخش کتاب رجوع کند. کتاب با کتاب‌نامه‌ای نسبتاً تفصیلی و نمایه، که شامل اعلام و موضوع‌هاست، پایان می‌پذیرد.

۳. خاتمه: بررسی و ارزیابی

۱،۳، بررسی محتوایی

امروزه شاید فلسفهٔ ارسطو برای بسیاری از کسانی که در حوزه‌های گوناگون فلسفی فکر می‌کنند و قلم می‌زنند ناشناخته باشد، اما شکی نیست که ارسطو یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ بشری است که همواره ایده‌های درخور توجه داشته است؛ ایده‌هایی که امروزه در برخی حوزه‌ها، هم‌چون

فلسفهٔ اخلاق، هم‌چنان اعتبار و ارزش خود را حفظ کرده است. فلسفه و فکر ارسطو به‌طور خاص برای ما ایرانیان که دل در گرو فلسفهٔ اسلامی نیز داریم اهمیتی مضاعف پیدا می‌کند، چراکه شالودهٔ فلسفهٔ اسلامی، دست‌کم فلسفهٔ ابتدایی اسلامی، بر کتاب‌ها و اندیشه‌های ارسطو مبتنی بوده است و آشنایی عمیق با این فلسفه می‌تواند ما را با خاستگاه فلسفهٔ اسلامی، شکل‌گیری، سیر تاریخی رشد، بسط، و تحول آن آشناتر کند. به‌همین دلیل آشنایی با فلسفهٔ ارسطو شاید برای ما ایرانیان از بسیاری جهات ضروری‌تر از دیگران باشد.

به‌نظر من، کتاب ارسطوی شیلدز یکی از بهترین کتاب‌هایی است که تاکنون دربارهٔ کلیت فکر و اندیشهٔ ارسطو نگاشته شده است و بدون وارد شدن در جزئیات و پرداختن بیش از حد به انتقاد از اندیشه‌های ارسطو سعی کرده تا تصویری کلی از مهم‌ترین مسائل در اندیشهٔ وی در قالب زبان و نثری تحلیلی و روشن به‌دست دهد. شیلدز بیش از آن‌که بخواهد آرای ارسطو را نقد کند قصد دارد نشان دهد که ارسطو چگونه فکر می‌کند، سؤال طرح می‌کند، تحلیل می‌کند، و سعی می‌کند پاسخی بیابد. این سبک کاری درواقع می‌کوشد تا نخست جهت‌نمایی در دست خواننده قرار دهد تا بتواند در جغرافیای اندیشهٔ ارسطو پیش رود. تلاش گسترده و ارزشمند شیلدز برای این‌که در فصل‌های نخستین کتاب، در بیش از ۱۰۰ صفحه، روش کار ارسطو و چهارچوب تبیین‌گرانهٔ وی را به‌روشنی تقریر کند از باارزش‌ترین مزیت‌های کتاب وی است. وی با ارائهٔ این چهارچوب و تلاش برای این‌که در فصل‌های متعاقب، با بررسی و تحلیل تفصیلی مهم‌ترین استدلال‌های مربوط به موضوع آن فصل، نشان دهد که ارسطو چگونه از این چهارچوب تبیین‌گرانه استفاده می‌کند به‌خوبی راهنمایی به‌دست می‌دهد برای کسانی که می‌خواهند تا آشنایی خود با ارسطو را از طریق آثار خود ارسطو عمیق‌تر کنند. تحلیل‌های شیلدز از استدلال‌های ارسطو در همهٔ فصل‌ها بسیار خوش‌خوان، روان، و جذاب است و وی، حتی به‌بهای افزودن بر حجم کتاب و توضیحاتی که گاه برای خوانندهٔ آشنا ممکن است ملال‌آور باشد، سعی کرده تا از منظر ارسطو به مسائل نگاه کند و نشان دهد ارسطو بنا به چه دلایل و انگیزه‌هایی به چنین نتیجه‌ای رسیده است. به‌همین دلیل، در این کتاب ارسطو کم‌تر نقد شده است و کتاب بیش‌تر با هم‌دلی با وی پیش رفته است. استفادهٔ شیلدز از موقعیت‌ها و مسئله‌های هرروزهٔ ما آدمیان در توضیح نظریات ارسطو و تلاش برای موجه کردن آن نظریه‌ها و دیدگاه‌ها بر این اساس از نکته‌های جالب کتاب است که به جذابیت و آسان‌سازی فهم آن یاری بسیار می‌رساند و موضع ارسطو را هرچه بیش‌تر قابل فهم و پذیرفتنی می‌کند؛ برای نمونه، صفحه‌های ۴۲ تا ۴۳ در توضیح علت‌های چهارگانه را ملاحظه کنید. این کار نشان می‌دهد که چگونه امروزه نیز می‌توان برای توضیح بسیاری مسائل به ارسطو رجوع کرد. حتی اگر چنین رویکردی درنهایت به‌معنای پذیرفتن رویکرد ارسطو نباشد، دست‌کم نشان می‌دهد که

وی ایده‌هایی دارد که هم‌چنان رنگ کهنگی نپذیرفته است.

این‌که شیلدز در هر فصل، به‌جای آن‌که به بیان و تقریر آرای ارسطو بسنده کند، می‌کوشد تا مهم‌ترین استدلال‌های ارسطو را که به موضوع بحث مربوط است بیابد، مقدمه‌های آن را تقریر کند، و ضمن بررسی استدلال و مقدمه‌ها نظر ارسطو را بیان کند از مزایای کتاب است که کار دریافت فکر ارسطو و ارزیابی آن را آسان‌تر نیز می‌کند. این استدلال‌ها نیز به‌گونه‌ای عرضه شده‌اند که فارغ از ارجاع‌های تاریخی و یا با کم‌ترین ارجاع‌های تاریخی قابل فهم و بررسی‌اند. وانگهی، نکتهٔ مثبت دیگر در عرضهٔ این استدلال‌ها دوری شیلدز از شلوغ کردن بیش از اندازهٔ بحث با ارجاع به آثار شارحان گوناگون ارسطو و بیان تفسیرهای گوناگون از تک‌تک مقدمه‌های این استدلال‌هاست. البته شیلدز سعی کرده تا کمابیش، ضمن بحث، تفسیرهای گوناگون را نیز به‌صورتی بیاورد که چندان به‌چشم نیایند و نقاط قوت و ضعف آن‌ها را نیز بررسی کند؛ اما ارجاع به نام نویسنده و کتاب وی به یادداشت‌های انتهای کتاب محدود مانده است. این استدلال‌ها در قالب مقدمه‌های شماره‌گذاری‌شده آمده‌اند و به‌دقت بیانگر سخن و نظر ارسطو در مباحث گوناگون‌اند. شیلدز برای هر استدلال اسمی مناسب انتخاب کرده است و در ارجاع‌های بعدی کوتاه‌شدهٔ آن اسم را آورده است؛ مثلاً استدلال دوستان چونان **خودهای دومین** (**the argument of friends as second selves**) (p. 336-337) را در ۶ سطر استدلالی عرضه کرده است و سپس با عنوان استدلال **SS** بدان ارجاع داده است. این استدلال‌ها از متن متمایزند، به‌گونه‌ای که خواننده می‌تواند با تورق هر فصل چند استدلالی را که در آن فصل وجود دارد به‌آسانی بیابد و بخواند.

روشن است که این کتاب هم مانند هر نوشته‌ای ممکن است با انتقادهایی مواجه شود. کتاب کتابی مقدماتی و برای آشنایی با ارسطو است؛ بنابراین، مهم است که درنظر داشته باشیم نمی‌توان با معیارهای سفت و سخت آثار تحقیقی و دانشورانه با آن روبه‌رو شد. در بررسی هر کتاب مقدماتی که خود را چونان درآمدی به موضوع بحث معرفی می‌کند لازم است هدف و روشی را که نویسنده بدان اذعان داشته ملاک بررسی اثر قرار دهیم و انتظاری بیش از اندازه را بر آن تحمیل نکنیم.

با نظر به نکتهٔ بالا، برای نمونه نمی‌توان این اشکال را وارد دانست که چرا فصل پنجم کتاب دربارهٔ فیزیک ارسطو به چند مسئلهٔ عمده می‌پردازد و تصویری کلی از کیهان‌شناسی ارسطو، به‌ویژه ارتباط میان سایر اجزای این کیهان‌شناسی با مثلاً آن‌چه در علم کائنات جو (*Meteorology*)، یا دربارهٔ کون و فساد (*On Generation and Corruption*) یا دربارهٔ آسمان (*On Generation and Corruption*) آمده است، به‌دست نمی‌دهد. کتاب از زیست‌شناسی ارسطو نیز هیچ چیزی نمی‌گوید. حتی در موضوع‌های مورد بحث فصل‌های کتاب نیز می‌توان به مسائل بسیاری اشاره کرد که کتاب دربارهٔ آن‌ها توضیحی نداده است. برای نمونه، دربارهٔ انواع تغییر، کون

و فساد، و تفاوت آن با سایر تغییرات و یا دربارهٔ ماده و صورت توضیحات بسیار مهم و روشنگری در آثار دیگر ارسطو غیر از فیزیک و متافیزیک، یعنی در دو کتاب بسیار مهم دربارهٔ کون و فساد و دربارهٔ آسمان، آمده است که کتاب از آن‌ها بحث نمی‌کند. درواقع، شیلدز در کتابش تقریباً هیچ استفاده‌ای از این دو اثر مهم نمی‌کند و جز در دو سه مورد ذکری از آن‌ها نمی‌کند (فقط در صفحه‌های ۸۶ـ۸۷ نقل‌قولی از دربارهٔ کون و فساد دربارهٔ رشد و نمو در چند سطر می‌آید و در سه مورد دیگر فقط به این اثر، در کنار چند اثر دیگر، ارجاع داده می‌شود. دو بار هم به کتاب دربارهٔ آسمان به همین صورت ارجاع داده می‌شود). اما اگر منظور و قصد شیلدز را، آن‌گونه که در ابتدای کتاب به‌صراحت بیان می‌کند (← بخش ۱. الف)، در نظر داشته باشیم، شاید بتوانیم نادیده گرفتن و رد شدن از کنار برخی مباحث مهم را کاستی کتاب ندانیم.

به‌همین سان، تفسیرهایی که در کتاب از مباحث گوناگون در فلسفهٔ ارسطو ارائه می‌شود نیز گاه خالی از چون و چرا نیست. برای نمونه، شیلدز در تفسیر خود از ماده و مادهٔ اولی کمابیش نکات بسیاری را ناگفته و مبهم رها می‌کند. به‌ویژه این امر در قیاس با تفسیر مفصل‌تر وی از غایت و علت غایی بیش‌تر خودنمایی می‌کند. در مبحث جوهر یا وجود و تفسیرهایی که از تک‌معنا و هم‌نام‌ها می‌کند و نیز در سایر مباحث نکاتی وجود دارد که شاید حتی نویسندهٔ این مقاله با آن‌ها موافق نباشد[۱۰]، اما این امر در هر کتابی طبیعی است. وانگهی نکتهٔ مهم در این کتاب این است که شیلدز کوشیده تا از ارسطو و مفاهیم گوناگون اندیشهٔ وی تفسیری ارئه دهد که به‌نظر وی در وهلهٔ اول پذیرفتنی‌تر است.

شاید تنها چیزی که جای آن در فصل نخست خالی است توضیحی دربارهٔ پس‌زمینه‌های فکری ارسطو به‌ویژه پس‌زمینه‌های افلاطونی اندیشه و تفکر وی است. اندیشهٔ ارسطو در بستر اندیشه‌های فیلسوفان پیش‌سقراطی، سقراط، و به‌ویژه افلاطون شکل گرفته است و هر گونه تلاشی برای فهم ارسطو بدون در نظر داشتن این پس‌زمینه‌ها و تلاش ارسطو برای مواجه شدن با آن‌ها نمی‌تواند به فهم این اندیشه منتهی شود. جای چنین پس‌زمینه‌ای در کتاب شیلدز خالی است و برای خواننده‌ای که آشنایی چندانی با این پس‌زمینه ندارد مشکل‌ساز است. برای نمونه، شیلدز ضمن بحث از موضع ضد افلاطونی ارسطو در کتاب مقولات اشاره‌ای به نظریهٔ صور افلاطون و بهره‌مندی موجودات این جهان از آن صور می‌کند (p. 151-153)، بدون این‌که پیش‌تر به اندازهٔ کافی دربارهٔ نظریهٔ مثل توضیحی داده باشد. بعید است خوانندهٔ ناآشنا بتواند بدون آشنایی کافی با افلاطون این توضیحات را به‌خوبی بفهمد. البته شیلدز ممکن است این‌گونه پاسخ دهد که او در این کتاب چنین دانشی از پس‌زمینهٔ فکری و اندیشهٔ ارسطو را پیش‌فرض می‌گیرد و نیازی به توضیح پس‌زمینهٔ لازم نمی‌بیند. وانگهی به‌نظر می‌رسد شیلدز در این باره به‌عمد ترجیح داده تا حد ممکن

از پس‌زمینه‌های تاریخی خودداری کند، به‌منظور آن‌که هر چه بیش‌تر اندیشه‌ها و استدلال‌های ارسطو و نه وابستگی‌های وی با زمینه و زمانه‌اش را تقریر کند. هرچند به‌نظر من به‌سبب این‌که شیلدز سرانجام ناچار شده در برخی مباحث از افلاطون، پارمنیدس، و زنون ذکری بیاورد، بهتر بود وی در فصل اول کتاب به پس‌زمینهٔ فکری ارسطو نیز اشاره‌هایی تاریخی می‌کرد. وانگهی، یکی از اهداف مجموعهٔ فیلسوفان راتلج، چنان‌که در معرفی این مجموعه ذکر شد، قرار دادن یک فیلسوف یا اندیشمند برجسته در بافت تاریخی‌اش است و در کتاب شیلدز چنین نمی‌شود.

قراردادن بحث علت‌های چهارگانه در همان فصل دوم کتاب، پیش از سایر مباحث ارسطو، از ویژگی‌های خاص کتاب است. این کار، ضمن مزیت‌هایی که دارد و پیش‌تر بدان اشاره شد، این دشواری را برای شیلدز ایجاد می‌کند که در توضیح برخی مفاهیم دچار مشکل شود. در این‌جا شیلدز مجبور است پیش از آن‌که دربارهٔ تغییر و جوهر در فصل‌های چهارم، پنجم، و ششم سخنی گفته باشد، علت صوری و علت مادی را توضیح دهد و این کار شیلدز را در توضیح این مفاهیم اندکی دشوار می‌کند. با این همه، به‌نظر می‌رسد با توجه به رویکرد شیلدز چاره‌ای جز این نبوده است. به‌همین علت، شاید اگر خوانندهٔ ناآشنا با ارسطو فصل دوم را بار دیگر پس از فصل‌های چهارم، پنجم، و ششم بخواند، بتواند به درک عمیق‌تری دست یابد.

مناسب نبودن حجم کتاب برای خواننده‌ای که قصد آشنایی ابتدایی با ارسطو را دارد نیز یکی دیگر از اشکالاتی است که شاید بتوان بر کتاب گرفت. کتاب حدود ۴۶۰ صفحه است و در قیاس با کتابی چون ارسطوی بارنز یا کتاب‌های مقدماتی مشابه دیگر طولانی به‌نظر می‌آید، به‌گونه‌ای که این طولانی بودن ممکن است بسیاری از خوانندگان را از مطالعهٔ آن منصرف کند؛ اما به‌نظر می‌رسد، با توجه به هدف شیلدز و نیز وجود کتاب‌های مقدماتی برجستهٔ دیگری که خود شیلدز نیز به برخی از آن‌ها اشاره و از آن‌ها یاد می‌کند، دیگر نیازی نبوده است تا شیلدز مطابق آن کتاب‌ها پیش رود. خواننده‌ای که کتاب شیلدز را مفصل می‌یابد می‌تواند به کتاب‌ها یا مقالاتی رجوع کند که وی معرفی کرده است و از خواندن کتاب وی صرف نظر کند. در برابر، خواننده‌ای که قصد دارد تا آشنایی عمیق‌تری، هرچند ابتدایی، با ارسطو پیدا کند بی‌گمان از خواندن این کتاب لذت خواهد برد. در این‌جا فقط ذکر این نکته به‌جاست که شیلدز، با دلیل و یا سهواً، از کتاب ارسطوی بارنز ذکری نمی‌کند؛ نکته‌ای که شاید بسیار عجیب نماید. شیلدز، در پاسخ من، دلیل این کار را فشردگی بی‌اندازهٔ کتاب بارنز ذکر می‌کند که فهم آن را برای خوانندهٔ ناآشنا با ارسطو دشوار می‌کند.[۱۱]

در مواردی نیز کوتاهی‌هایی در ارجاع به منابع یا بیان مطلب وجود دارد که به چند مورد اشاره می‌کنم: شیلدز در صفحهٔ ۱۱۲ استدلالی از ارسطو دربارهٔ سرشت نخستینی اصول اولیه را تقریر

می‌کند، بدون آن‌که به‌طور خاص منبع دقیق آن را مشخص کند؛ چنان‌که در بخش اشکالات ظاهری اشاره می‌کنم، گاه در ذکر دقیق منبع کوتاهی‌هایی به‌چشم می‌خورد که ممکن است به‌ویژه برای خوانندهٔ ناآشنا با ارسطو دردسرساز باشد؛ در فصل دهم، در صفحهٔ ۳۸۲ خاطرنشان می‌کند که پاره‌هایی از قسمت دوم فن شعر ارسطو باقی مانده است و سپس در یادداشت آن توضیح می‌دهد که منظور وی کتاب *Tractatus Coislinianus* است که درنظر برخی از محققان ارسطو خلاصه‌ای است از کتاب دوم وی (یادداشت شمارهٔ ۱۰ فصل دهم). بهتر بود شیلدز در متن اصلی به‌گونه‌ای سخن نمی‌گفت که گویی به‌طور قطع از نظر همهٔ محققان پاره‌هایی از کتاب دوم فن شعر باقی مانده است. هم‌چنین عنوان این فصل خطابه و هنرهاست، درحالی‌که بحث این فصل عمدتاً دربارهٔ فن شعر ارسطو است. شیلدز، نه در این‌جا و نه در فصل نخست، روشن نکرده است که چرا عنوان فصل را هنرها گذاشته، درحالی‌که ارسطو دربارهٔ شعر و به‌طور خاص تراژدی بحث می‌کند، نه همهٔ هنرها.

۲،۳ اشکالات ظاهری

از نظر ظاهری، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تمام جلدهای این مجموعه شکل و قلم واحدی دارند که البته اندازهٔ قلم گاه متفاوت است. کتاب از این نظر ظاهری آراسته و پسندیده دارد، هرچند متأسفانه غلط‌های تایپی در کتاب وجود دارد که از انتشاراتی با اعتبار و شهرت راتلج بسیار بعید است. عمدهٔ این اشتباه‌ها مشکلی در فهم ایجاد نمی‌کند، اما برخی از آن‌ها ممکن است فهم مطلب را با مشکل مواجه کند. برای نمونه، در صفحهٔ ۷۹ در خط قبل از آخر نقل‌قولی از بیکن (Ba-con) را آغاز می‌کند که به‌اشتباه، به‌جای «بیکن»، «بویل» (Boyle) آمده است و در یادداشت‌های انتهای کتاب در صفحهٔ ۴۲۶، یادداشت ۳۵ به بیکن و کتاب وی (Bacon, *Advancement of learning*) ارجاع داده است. در اشتباه دیگری در کتاب‌نامهٔ کتاب، که نمی‌توان آن را غلط تایپی دانست، آیزاک نیوتن (Isaac Newton) را نویسندهٔ مقالهٔ «فلسفهٔ سیاسی ارسطو»[۲۱] در دانش‌نامهٔ فلسفی استنفورد در اینترنت معرفی می‌کند، درحالی‌که نویسندهٔ آن مقاله Fred Miller است. هم‌چنین، از نکات دیگری که می‌توان اشکال کتاب به‌شمار آورد این است که شیلدز در برخی ارجاع‌ها به ارسطو، سهواً یا عمداً، دقت کافی نمی‌کند و از کمی پیش‌تر یا بعدتر متن را نقل می‌کند و این ممکن است کار را برای خوانندهٔ ناآشنا با ارسطو دشوار کند؛ برای نمونه، در ارجاع صفحه‌های ۷۵-۷۶ نقل‌قولی از فیزیک ارسطو به آدرس (198b32-199a8) آمده است، درحالی‌که آدرس درست (198b34-199a7) است. هم‌چنین، آدرس نقل قول صفحهٔ ۲۳۷ از آغاز کتاب گاما (1003b20-26) آمده است که آدرس درست عبارت است از (1003a22-26). در این‌جا هم ظاهراً

اشتباهی تایپی وجود دارد و هم شیلدز از دو سطر قبل آدرس خود را آغاز می‌کند. در صفحهٔ ۲۱۶ نیز شیلدز، پس از این‌که آدرس جایی در فیزیک را می‌دهد که ارسطو نظر پارمنیدس و زنون را مقایسه می‌کند (239B11-13)، نقل قولی می‌آورد که مشخص نیست از کجا آمده است و وی فراموش کرده است آدرس آن را ذکر کند. دیگر این‌که شیلدز در یادداشت ۱۳ صفحهٔ ۴۲۴ آدرس نقل قولش از پارمنیدس را به‌صورت DK28B8 آورده است، بدون این‌که هیچ کجا در کتاب منظور خودش را از این ارجاع برای خواننده مشخص کرده باشد. طبیعی است که خوانندهٔ ناآشنا هم نتواند از این حروف اختصاری سردربیاورد و بفهمد که منظور وی ارجاع به پاره‌ای در کتاب مرجع زیر است.

Diels, H. and W. Kranz (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edn, .Berlin: Weidmann

نکتهٔ آخر این‌که نمایهٔ کتاب نیز چندان جامع و یک‌دست نیست و برای نمونه درحالی‌که برخی اسامی غیرمشهور در کتاب هم‌چون Theophrastus در نمایه آمده‌اند، اسامی مهم‌تری چون Parmenides و Zeno در نمایه نیامده‌اند. هم‌چنین، درحالی‌که Zeno's paradoxes of motion هم در ذیل Motion و هم به‌صورت مستقل آمده است، Parmenides' argument against change فقط در ذیل Change آمده و به‌صورت مستقل نمایه نشده است.

امید است که این اشکالات در ویراست دوم کتاب که در حال آماده شدن است و تا چند ماه دیگر منتشر خواهد شد برطرف شود.

۴. نتیجه‌گیری

کتاب ارسطوی کریستوفر شیلدز از بهترین کتاب‌هایی است که تاکنون دربارهٔ کلیت فکر و اندیشهٔ ارسطو نگاشته شده است. کتاب تصویری کلی از فلسفهٔ ارسطو، به‌ویژه مهم‌ترین مسائل در تفکر او، را در قالب استدلال و به زبانی تحلیلی و به سبکی تقریر می‌کند که خوانندهٔ امروزی احساس غرابت نمی‌کند. کتاب در مقایسه با سایر کتاب‌هایی که دربارهٔ ارسطو و به‌مثابهٔ مقدمه‌ای برای آشنایی با اندیشهٔ وی نگاشته شده‌اند حجم بیش‌تری دارد، اما با توجه به اهمیت بسیار زیاد ارسطو در تاریخ فلسفه توجیه‌پذیر به‌نظر می‌رسد. شاید این کتاب برای خواننده‌ای که بخواهد اطلاعاتی کلی دربارهٔ ارسطو کسب کند چندان مناسب نباشد، اما برای دانشجویان جدی فلسفه، حتی برای استادان فلسفه‌ای که با ارسطو آشنایی چندانی ندارند، می‌تواند بسیار سودمند باشد و آن‌ها را به‌صورت جدی درگیر فلسفهٔ ارسطو کند.

یکی از ویژگی‌های ممتاز کتاب این است که شیلدز به جای آن‌که در هر فصل از کتابش

خلاصه‌ای از کتاب‌های ارسطو به‌دست دهد، بیش‌تر مسائل خاصی در فلسفهٔ وی را انتخاب کرده است و آن‌ها را در مقایسه با مباحث و مسائل مطرح در فلسفهٔ تحلیلی معاصر بررسی و تحلیل کرده است. بدین ترتیب، کتاب برای آن دسته از دانشجویان فلسفه که به فلسفهٔ یونان باستان علاقهٔ چندانی ندارند نیز جذاب خواهد بود. این نکات، در کنار سایر نکته‌هایی که در بخش تحلیل و ارزیابی کتاب گفته شد، نشان‌دهندهٔ ارزش این کتاب به‌ویژه برای خوانندگان ایرانی‌ای است که با توجه به اهمیت فلسفهٔ ارسطو در سنت فلسفهٔ اسلامی خواهان و مشتاق آشنایی متفاوت و عمیق‌تری با فلسفهٔ ارسطویند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته این ساختار بیش‌تر در حد آرمان باقی مانده و در همهٔ کتاب‌های این مجموعه به‌دقت رعایت نشده است. برای نمونه، برخی در پایان هر فصل خلاصه ارائه نکرده‌اند و یا اصطلاح‌نامه نیاورده‌اند.

2. http://www.philosophy.ox.ac.uk/members/philosophy_panel/christopher_shields

3. *The Philosophy of Thomas Aquinas* (2003). with Robert Pasnau (Boulder: Westview Press)

4. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle* (1999). Oxford University Press.

5. http://plato.stanford.edu/entries/aristotle/

6. http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/

۷. از جمله نقدهایی که بر کتاب ارسطوی وی، یعنی کتاب مورد بحث این مقاله، نگاشته و به فارسی ترجمه شده است این نقد است:

باربارا ستلر (Barbara Sattler) (۱۳۸۸). «ارسطو»، ترجمهٔ مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۷. این مقاله را می‌توان در این آدرس یافت:

http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/41589/59/text

متن انگلیسی این نقد را می‌توان در آدرس زیر یافت:

/http://ndpr.nd.edu/news/23647-aristotle

سوای برخی نکات قابل قبول که می‌توان در این نقد یافت، اشکال اصلی آن بر کتاب شیلدز در این نکته است که کتاب وی نتوانسته است به‌خوبی از پس تقریر تفاوت مفهوم و واقعیت نزد یونانیان برآید. اما به‌نظر من خانم ستلر نتوانسته است این اشکال را به‌روشنی تقریر کند. شیلدز نیز همین خرده را بر این ارزیابی می‌گیرد و در پاسخ من می‌نویسد:

The reviews you mention were not my favourite, though they made some useful observations. Sattler's remarks left me, I confess, rather mystified. She made some manner of sweeping generalisation regarding 'the Greeks' as I recall, and then faulted me for failing to mark their alleged distinction between concept and reality. I don't know what she means; and she didn't provide any examples to justify her invective. So, I didn't really think too much about it.

نقد دیگری نیز بر نظم در کثرت: هم‌نامی در فلسفهٔ ارسطو به زبان فارسی ترجمه شده است که می‌تواند

در غیاب ترجمهٔ خود کتاب در آشـنایی با موضع و تفسـیر شـیلدز از ارسـطو سـودمند باشـد:
دیویـد اوانـز (David Evans) (۱۳۸۸). «ارسـطو: در بـاب اشـتراک لفظی: جدل و علم»، ترجمـهٔ امیر مصطفوی، کتاب ماه فلسـفه، ش ۲۷.
این نوشته نیز در آدرس زیر یافت می‌شود:

http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/41589/54/text

8. Ross, Sir David (2005). *Aristotle*, Routledge.

۹. چنان‌کـه پیداسـت مـا در سـاختار فارسـی در این‌جـا از واژهٔ حرکت اسـتفاده نمی‌کنیم؛ بنابرایـن، فهم این نکته مسـتلزم توجه به متن انگلیسـی و اسـتفاده از فعل move در تعبیر moving someone to tears اسـت.

۱۰. برای نمونه ← نظر نویسنده دربارهٔ مادهٔ اولی در مقالهٔ زیر:
محبوبـی آرانـی، حمیدرضـا (۱۳۹۰). «تفسـیری از مـادهٔ اولـی و بررسـی آن در علـم طبیعـت ارسـطو»، متافیزیک (مجلـهٔ دانشـکدهٔ ادبیات دانشـگاه اصفهـان)، ش ۱۱ و ۱۲.

11. “I've nothing against Barnes' book, though I don't recommend it to novices because of its extreme compression.”
12. “Aristotle's political theory” (*online Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

کتاب‌نامه

Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle*, Barnes, J. (ed.), Vol. I and II, Princeton University Press.
Barnes, J. (1995). “Life and Work”, in *the Cambridge Companion to Aristotle*, J. Barnes, (ed.), Cambridge University Press.
Barnes, J. (2000). *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
Shields, Christopher (2007). *Aristotle*, Routledge.

انتشاری نه‌چندان خوش‌خوان از کتابی «خوش‌خوان» درآمدی به متافیزیک معاصر*

● مهدی امیریان
دانشجوی دکتری فلسفه ذهنِ پژوهشکده علوم شناختی

■ **مایکل لاکس؛ ترجمه صالح افروغ و یاسر پوراسماعیل؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۵.**

درباره کتاب

کتاب درآمدی به متافیزیک معاصر نوشته «مایکل لاکس» Michael J. Loux و ترجمه «صالح افروغ و یاسر پوراسماعیل» از جمله کتاب‌هایی است که انتشارات «حکمت» در قالب رقعی و با ۵۱۰ صفحه به‌عنوان چاپ اول در سال جاری (۱۳۹۵)، ذیل «فلسفه انضمامی» منتشر کرده است. این کتاب ترجمه‌ای است از ویرایش سوم (۲۰۰۶) که البته انتشارات راتلج (Routledge)، نشردهنده اصلی کتاب وعده انتشار ویرایش چهارم این کتاب را در سال ۲۰۱۷ داده و قرار است با دو فصل افزودنی با عناوین «جزء و کل» و «عدم تعین یا ابهام متافیزیکی» منتشر شود. گفتنی است «لاکس» ویرایش جدید را با همکاری «تامس کریسپ» (Thomas M. Crisp) تألیف کرده است.

تذکر دو نکته

در همین ابتدا شایسته است به دو نکته اشاره شود. اولاً چون کتاب مذکور به فلسفه تحلیلی تعلق دارد، نویسنده به متافیزیکی که مدنظر فلاسفه معاصر قاره‌ای است نمی‌پردازد. ثانیاً با وجود اینکه

*. آینه پژوهش، س بیست و هفتم، ش۱۶۲، بهمن و اسفند ۱۳۹۵.

انتظار می‌رود کتاب مناسب کسانی باشد که مایل‌اند برای نخستین بار با این حوزه از فلسفه آشنا شوند. اما شاید کسانی که هیچ آشنایی با متافیزیک حتی از نوع فلسفه اسلامی ندارند، مواجهه با این اثر کمی دشوار آید، بنابراین مراجعه به کتاب‌هایی که به نحو ساده‌تر مسائل این حوزه از فلسفه تحلیلی را توضیح داده‌اند، منطقی‌تر به نظر می‌رسد. با این حال از آن‌رو که این کتاب نخستین اثری است که در حوزه متافیزیک تحلیلی به زبان فارسی ترجمه شده، چنانچه خواننده با زبان انگلیسی آشنایی ندارد و قادر نیست به نوشته‌های ساده‌تری که مسائل این حوزه را پوشش داده‌اند مراجعه کند، شایسته است مطالب هر بخش را چندین بار با دقت مطالعه نماید.

درباره مترجمان

هرچند از صالح افروغ تا پیش از این کتاب، صرفاً ترجمه چند مقاله که بیشتر مروری است به ثبت رسیده، اما یاسر پوراسماعیل که اتفاقاً از دوستان دانشورم نیز می‌باشد، افزون بر تألیف و ترجمه مقالات متعدد در فلسفه تحلیلی، به‌ویژه فلسفه ذهن، دارای شماری ترجمه است که کتاب‌های «فلسفه ادراک حسی» و «فلسفه آگاهی» از همین انتشارات (حکمت) از آن جمله‌اند. گفتنی است اثر در دست بررسی، نخستین کتابی است که این مترجم آن را به صورت مشترک به فارسی برگردانده است.

اهمیت ترجمه کتاب

ترجمه این کتاب از دو نظر حائز اهمیت است. نخست آنکه فلسفه تحلیلی را از اتهام بی‌توجهی به متافیزیک مبرا می‌سازد. کم نیستند کسانی در داخل ایران که به دلیل آشنایی ناکافی با فلسفه تحلیلی، بر این گمان‌اند که این جریان فلسفی همچنان تحت تأثیر آبایش بوده و به متافیزیک روی خوش نشان نمی‌دهد، اما این پنداری بیش نیست و دست‌کم می‌توان گفت که از اواسط سده گذشته اقبال به این شاخه از فلسفه شدت گرفته به طوری که امروز شاهد حجم وسیعی از نوشته‌های مربوط به آن هستیم. افزودن پنج بخش مجزا به این کتاب در ویرایش‌های دوم تا چهارم در فاصله سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۱۷ خود گویای صحت این مدعا است. دوم آنکه با بخش عمده‌ای از مسائل فلسفه اسلامی قرابت دارد. قطعاً مسائلی همچون جوهر، ویژگی، ماهیت زمان و امتداد اشیا در آن، ضرورت و امکان، علیت و... از جمله مسائلی هستند که برای خواننده آشنا با فلسفه اسلامی غریب نیست، بنابراین امکان برقراری ارتباط با این شاخه از فلسفه تحلیلی توسط دانش‌پژوهان و فلاسفه اسلامی امری دشوار نخواهد بود؛ مضاف بر اینکه اگر قرار باشد پیوندی بین فلسفه تحلیلی و اسلامی برقرار شود و گفتگویی بین این دو صورت پذیرد، شاید پرداختن به متافیزیک یکی از آسان‌ترین راه‌ها است.

نقد و بررسی

پرداختن به نقد و بررسی یک اثر نشانه ارزش آن است. بی‌شک اگر کتاب بی‌اهمیت باشد، نقد آن هم دلیل موجهی ندارد. به‌علاوه قصد ناقدان و البته نویسنده این سطور اولاً پیراسته‌کردن یک اثر مهم از مشکلاتی است که حتی‌الامکان می‌توان از آنها در چاپ‌های بعدی دوری جست. ثانیاً توجه دست‌اندرکاران حوزه نشر اعم از مؤلف، مترجم، ناشر، ویراستار و... به اهمیت والای تولید محصول باکیفیت و ارجنهادن به خواننده است.

این کتاب را از دو بعد ترجمه و تولید می‌توان ارزیابی نمود که البته مقصودم از تولید در اینجا اموری نظیر علامت‌گذاری، حروف‌چینی، صفحه‌آرایی، ویراستاری و ... بوده که پس از ترجمه بر عهده ناشر است و با انجام آنها کتاب تولید می‌شود. ابتدا به بررسی تولید که البته نسبت به ترجمه کوتاه‌تر است می‌پردازم و سپس ترجمه را ارزیابی می‌کنم.

تولید

۱. با نگاهی به جلد کتاب و صفحات اولیه، با یک ناهمخوانی در ذکر اسامی مترجمان مواجه می‌شویم. هرچند روی جلد کتاب نام صالح افروغ پیش از یاسر پوراسماعیل قید شده، اما پس از آن در سه جای مختلف این ترتیب عوض می‌شود. هر چند ممکن است این اشکال چندان مهم به نظر نرسد، اما از زیبایی اثر می‌کاهد.

۲. کتاب فاقد واژه‌نامه است. زیبنده آن است که کتابی که ترجمه می‌شود دارای چنین نمایه‌ای باشد، چه رسد به این کتاب که مترجمان اصطلاحات آن را برای نخستین‌بار به زبان فارسی برمی‌گردانند. جالب است که این نقص دست‌کم در کتاب فلسفه آگاهی تکرار شده است.

۳. حروف‌چینی: متأسفانه در موارد متعددی با مشکل ضبط نادرست واژگان مواجهیم. برای نمونه به موارد زیر توجه کنید که کلمه نادرست به جای واژه درست به‌کار رفته است:

ـ ص ۱۴: «یکدگیر» به جای «یکدیگر»

ـ ص ۲۲: «موسم» به جای «موسوم»

ـ ص ۲۶: «متافیزکی» به جای «متافیزیکی»

ـ ص ۵۹: «جلمه» به جای «جمله»

ـ ص ۷۵ (پاورقی): «Analyize» به جای «Analyze»

ـ ص ۷۸: «پیوند دهند» به جای «پیوند دهنده»

ـ ص ۱۶۲: «متعلَّق: به فتح لام» به جای «متعلِّق: به کسر لام»

ـ ص ۱۶۴: «صفاتِ» به جای «صفاتی»

ـ ص ۱۶۶: «همراه به جزئی‌های انضمامی» به جای «همراه با جزئی‌های انضمامی»
ـ ص ۱۶۹(پاورقی): «این به بدان معنا» به جای «این بدان معنا»
ـ ص ۱۷۰: «دفاعا» به جای «دفاع»
ـ ص ۱۷۳: «صدق‌اش» به جای «صدقش»
ـ ص ۱۷۶: «هم‌حضور و هم مکان» به جای «هم‌حضور یا هم‌مکان»
ـ ص ۱۹۸(پاورقی): «نویسندگاه» به جای «نویسندگان»
ـ ص ۲۰۹: «متشکل از از امور» به جای «متشکل از امور»
ـ ص ۲۲۴: «اظهار ی: با فاصله بین حروف «ر» و «ی» به جای «اظهاری»
ـ ص ۲۷۹: «فراهم می‌کنند» به جای «فراهم می‌کند»
ـ ص ۳۹۸: «انضامی» به جای «انضمامی»

۴. علامت‌گذاری: با نگاهی گذرا به کتاب متوجه می‌شویم که علامت‌گذاری‌های کتاب بدون اشکال نیست. ما در اینجا تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

ـ ص ۶۱: پس از کلمه مشترک‌اند علامت (؟) قید شده است، در حالی که جمله خبری است، نه پرسشی.
ـ ص ۶۴: علامت گیومه («) قبل از کلمه «حکمت» نابجا به‌کار رفته است.
ـ ص ۱۷۵: در سه جا پس از واژه «اما» ویرگول نیامده، اما در یک‌جا ذکر شده است.
ـ ص ۱۷۶: بند دوم خط دوم پس از عبارت «این دو پاسخ جدید» لازم است ویرگول ذکر شود.
ـ ص ۲۰۵: پس از عبارت «به‌واسطه نمونه دار کردن نوع مربوطه» باید ویرگول گذاشته شود.

۵. ویراستاری: شوربختانه باید گفت که یکی از ضعف‌های عمده این کتاب فقدان ویراستاری ادبی است. بدین معنی که خواننده کاملاً متوجه می‌شود که نه با یک متن فارسی سره، بلکه ترجمه‌ای کمابیش تحت‌اللفظی روبرو است. روشن است که ترجمه مهارتی است که علاوه بر تسلط به زبان مبدأ، نیازمند دانشی نسبتاً معقول در زبان مقصد است و صرف تکلّم به این زبان کفایت نمی‌کند. بنابراین این وظیفه بر دوش ویراستار است که تلاش کند حتی‌الامکان متنی را روانه بازار کند که فارغ از دانش‌افزایی، دست‌کم به زبان و ادبیات فارسی آسیب نزند. این مشکل در برخی صفحات چنان آشکار است که از زیبایی متن کاسته و گاهی خواننده فارسی‌زبان را با مشکل مواجه می‌کند. کاملاً آشکار است که کتاب بدون ویراستاری منتشر شده است، اما معلوم نیست که چرا ناشر در انجام این کار قصور ورزیده و تلاش نکرده پیش از انتشار کتاب آن را به فردی حتی غیرحرفه‌ای بسپارد. به هر حال فارغ از چرایی انگیزه‌های ناشر در غفلت مذکور، توجه خواننده را به برخی از آنها جلب می‌کنیم.

ـ صفحات ۱۳ و ۱۴

در پنج خط پیوسته، سه بار از عبارت «اختلاف داشته‌اند» استفاده شده است:

«متافزیک‌دان‌ها درباره ساختار مقولی واقعیت اختلاف داشته‌اند. آنها درباره مقولاتی که متافیزیک‌دان باید به‌رسمیت بشناسد اختلاف نظر داشته‌اند ...درباره خصوصیات ... اختلاف داشته‌اند.

ـ صفحه ۶۴

در سه خط متوالی سه بار عبارت «به نظر می‌رسد» به‌کار رفته است:

«ما شهودا درمی‌یابیم که به نظر می‌رسد واژه‌های سازنده ...با یکدیگر مرتبط هستند: به نظر می‌رسد واژه منفرد انتزاعی ابزاری است برای نشان کردن یک ویژگی یا نوع معین و به نظر می‌رسد ...»

ـ عبارت «تطابق صفتی» ترجمه «*attribute agreement*» بوده و در صفحات زیادی از کتاب تکرار شده است. به نظر می‌رسد می‌توان به‌جای آن از «تطابق وصفی» استفاده کرد که به ذهن خواننده مأنوس‌تر است.

ـ صفحه ۵۴

به جای عبارت «همه آنها به نوع رنگ تعلق دارند و در رابطه‌هایی مانند روشن‌تر بودن و تیره‌تر بودن وارد می‌شوند» بهتر است عبارت «همه آنها به نوع رنگ تعلق دارند و دارای نسبت‌هایی نظیر روشن‌تر و تیره‌تربودن می‌شوند» جایگزین شود.

ـ صفحه ۵۴

به جای عبارت «...خودشان می‌توانند از جهت مصداق‌بخش‌بودن به کلی‌های دیگر با هم تطابق داشته باشند» می‌توان از عبارت «این امکان وجود دارد که خودشان در مصداق‌بخشی به دیگر کلیات با هم تطابق داشته باشند» استفاده کرد.

ـ صفحه ۵۵

عبارت «به این ترتیب، این بینش آغازین که جزئی‌های متعارف از آن‌رو تطابق وصفی دارند که مشترکاً یک کلی را مصداق می‌بخشند، به یک تصویر کاملاً پیچیده می‌انجامد» و نسبت به جمله کتاب «به این ترتیب این بینش اولیه که جزئی‌های متعارف به واسطه اینکه مشترکاً کلی‌ای را مصداق می‌بخشند تطابق در صفات دارند، به تصویری با پیچیدگی قابل ملاحظه‌ای منتهی می‌شود» رساتر است.

ـ عبارت «جملات موضوع ـ محمولی» به‌وفور در کتاب یافت می‌شود (مثلاً نگاه کنید به صفحه ۶۰). می‌توان به جای آن از عبارت ساده «جملات حملی یا حملیه» استفاده کرد.

ـ صفحه ۶۰

واژه «دایرگی» غریب است. معلوم نیست چرا از معادل ساده «گردی» استفاده نشده است؟ یا

در همین صفحه جمله «این سکه مدوّر است» به کار رفته که پسندیده بود جمله «این سکه گرد است» جایگزین شود.

ـ صفحه ۶۴

«کلی‌ای که مرجع واژه محمولی است دقیقاً همان کلی‌ای است که باید به واسطه مرجع واژه موضوعی مصداق یابد، اگر بناست آن مرجع چیزی باشد که آن مورد از تطابق صفتی مشخص‌شده توسط واژه محمولی را نمونه‌دار کند».

این قطعه مصداق یکی از جملاتی است که به شیوه تحت‌اللفظی ترجمه و بدون ویراستاری چاپ شده است، حال خواننده چیزی از آن می‌فهمد یا نه اللّه اعلم. اکنون به متن اصلی بنگرید:

The universal that is the referent of a predicate term is precisely the universal that must be exemplified by the referent of a subject term if that referent is to be something that instances the case of attribute agreement marked by that predicate term.

جمله بیانگر آن است که اگر معتقدیم این مدلول موضوع است که تطابق وصفی را نمونه‌دار می‌کند، کلی محمولی توسط مدلول موضوع مصداق می‌یابد. مثلاً در جمله «سقراط شجاع است» کلی شجاعت که محمول حاکی از آن است توسط سقراط مصداق می‌یابد. در این صورت جمله زیر را می‌توان پیشنهاد داد:

«اگر مدلول موضوع مصداق‌بخش آن تطابق وصفی است که محمول از آن حکایت می‌کند، کلی‌ای که مرجع محمول است دقیقاً همانی است که باید توسط مرجع موضوع مصداق یابد».

ـ صفحه ۶۴

مترجمان «واژه‌های منفرد انتزاعی» را معادل «abstract singular terms» دانسته‌اند. بهتر بود به جای «منفرد» از «مفرد» سود می‌جستند. اساساً کلمه به مفرد و مرکب تقسیم می‌شود، نه منفرد و مرکب. همچنین واژه‌هایی چون «انسانیت»، «حکمت»، «شجاعت» و... در تقسیم‌بندی اسامی به ذات و معنا، اسم معنا قلمداد می‌شوند. بنابراین می‌توانیم از معادل «معنا» استفاده کنیم تا «انتزاعی». بدین ترتیب معنای عبارت فوق چنین می‌شود: «اسم معنای مفرد».

ـ معمولاً هنگامی که برای نخستین بار با اصطلاح جدیدی روبرو می‌شویم، لازم است در همان صفحه معادل اصلی آن ذکر شود، اما تخطی از این قاعده در قسمت‌هایی از کتاب نمایان است. مثلاً عبارت «وجود بما هو موجود» ابتدا در صفحه ۲۴ پانویس می‌شود، در حالی که نخستین بار در صفحه ۱۳ و سپس در صفحه ۲۱ ذکری از آن به میان می‌آید و بهتر بود در همان صفحه پانویس شود. شاید ادعا کنند که چون صفحه ۱۳ مربوط به «پیشگفتار» است و ص ۲۱ مربوط به بخش «نگاه کلی»، لازم بود در متن اصلی این کار صورت می‌گرفت. فارغ از درستی یا نادرستی این سخن،

هرچند می‌توان توجیه را درباره صفحه ۱۳ پذیرفت، اما درباره صفحه ۲۱ چنین توجیهی نادرست است؛ زیرا در فصل‌های دیگری از کتاب ارجاع در بخش «نگاه کلی» صورت گرفته است. برای نمونه بنگرید به ابتدای فصل‌های ۲ و ۳. به طور کلی گاهی ارجاع اصطلاحات از همان ابتدا در بخش نگاه کلی انجام شده و گاهی در بخش‌های اصلی.

ـ «دلالت ضمنی» در صفحه ۶۳ پانویس شده است، در حالی که پیش از این در صفحه ۶۱ این اصطلاح بدون پانویس به کار رفته است.

ـ در برخی جاها پانویس صورت نگرفته است. برای مثال در صفحه ۵۳ باید معادل واژه «انواع» در عبارت «...انواع مصداق‌بخش آنها هستند» پانویس شود.

ـ صفحه ۶۸

ـ اصطلاحات «صدق‌کردن بر» و «برآورده‌شدن به‌واسطه» قبلاً در صفحه ۶۱ پانویس شده بود. هر چند در این پانویس جدید اشکال دیگری رخ داده و آن عبارت است از حذف حرف «g» در «being».

ـ صفحه ۷۵

ـ پانویس شماره ۱ از مترجمان است، اما به این مسئله اشاره نشده است.

ترجمه

پیش از بررسی ترجمه باید یادآور شویم که در مقایسه با برخی از متون مقدماتی، نثر لاکس در بخش‌هایی دارای پیچیدگی است. این نقیصه گاه به تبیین ناکافی و البته ابهام‌گونه لاکس از مسئله بازمی‌گردد، (برای نمونه رجوع کنید به فصل ۷: ماهیت زمان) به طوری که فرد برای فهم موضوع، نیازمند مراجعه به متن یا متون مقدماتی دیگر است و گاه مربوط به فقدان سلاست و روانی کتاب. به این نکات دشواری فهم موضوعی فلسفی به‌ویژه متافیزیک را بیفزایید تا به دشواری ترجمه اذعان کنیم. از این‌رو نباید پنداشت که به صرف مقدماتی‌بودن کتاب، برگردان آن به زبان فارسی کاری آسان و ساده بوده است، بنابراین از این منظر باید تلاش مترجمان را قدر نهاد.

با این‌همه اثر مصون از نقد نیست. به‌ویژه وقتی مشاهده می‌کنیم که ترجمه از همان صفحات آغازین دچار مشکلات عدیده‌ای است که گاه به انتقال معنای مؤلف ضربه زده است. مشکلات گاه چنان آشکار است که خواننده نیاز ندارد برای تشخیص درستی یا نادرستی ترجمه، دست به مقابله با متن اصلی بزند. از این گذشته ترجمه در بخش‌های عمده‌ای از کتاب روان نیست. البته همان‌طور که قبلاً بیان شد، بخشی از این ضعف مربوط به ویراستار است، اما قطعاً مترجم یا مترجمان نقشی پررنگ در آماده‌شدن متنی با معیارهای زبان فارسی دارند؛ به گونه‌ای که به عقیده نگارنده کار اصلی ویراستاری متون تخصصی بر عهده مترجم است.

نکته دیگری که لازم است پیش از ورود به جزئیات ترجمه بدان اشاره شود این است که ظاهراً هر چه قدر به بخش‌های انتهایی کتاب نزدیک‌تر می‌شویم، ترجمه بهتر می‌شود که این مسئله در نوع خود جالب توجه است و شاید بتوان دلیل آن را این دانست که مترجمان با نثر لاکس مأنوس‌تر شده‌اند. البته این به معنای حذف همه مشکلات نیست که قطعاً ارزیابی متن نیازمند مقابله کامل آن است.

با توجه به نکات یادشده، مواردی از مشکلات ترجمه را که تنها ناظر به **فصل نخست** کتاب است در زیر می‌بینید:

ـ صفحه ۱۳

از عبارت «موجود بما هو موجود» در ترجمه «being *qua* being» که معادل بهتری است نسبت به «وجود بما هو وجود» می‌گذریم و به عبارت دیگری در این صفحه توجه می‌کنیم:

متن اصلی:

[Metaphysician] have disagreed about the characteristics associated with those categories and about the relations of priority that tie the various categories together.

ترجمه:

«متافیزیک‌دان ... درباره خصوصیات مربوط به این مقولات و درباره روابط تقدم که مقولات گوناگون را به یکدیگر پیوند می‌دهند اختلاف داشته‌اند».

ارزیابی: در جمله فوق عبارت «روابط تقدم» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ تقدم نسبت به چه چیز؟ روابط تقدم از چه سنخ روابطی هستند که پیونددهنده مقولات است؟ بی‌شک نخستین معنایی که از «*priority*» هم به ذهن می‌رسد و هم در کتاب‌های لغت ذکرشده، همان معنای «تقدم» است، اما نخستین برابر گزینه همواره بهترین نیست. اکثر فرهنگ لغت‌ها افزون بر «تقدم» معنای «ضروری» و «اضطراری» را نیز به عنوان معادل این واژه ذکر کرده‌اند. حال با گنجاندن یکی از دو معنای اخیر، جمله کاملاً فهم‌پذیر است.

ـ صفحه ۱۴

«این اختلافات به مباحثاتی انجامیده‌اند که در خود هسته پروژه فلسفی قرار دارند؛ این مباحثات کانون توجه این کتاب‌اند».

ارزیابی: در این بافت، واژه مباحث برابر گزینه بهتری است برای «*debates*»

ـ صفحه ۱۴

متن اصلی: «Again, the question is whether…»

ترجمه: «باز هم پرسش این است که آیا ...»

ارزیابی: واژه «Again» هرچند به معنای «باز هم» نیز می‌تواند به کار رود، اما از آنجایی که در اینجا مسئله مذکور برای نخستین بار طرح می‌شود، ترجمه به «باز هم» نابجا است. بنابراین می‌توان از کلمه «به علاوه» استفاده کرد.

ـ صفحه ۲۳

«Nonetheless, the subsequent use of the title *Metaphysics*...»

ترجمه: «استفاده دانشمندان بعدی از نام متافیزیک ...»

ارزیابی: اولاً در متن اصلی معادلی برای واژه «دانشمندان» ذکر نشده است. ثانیاً به‌کاربردن واژه «دانشمندان» در اینجا نادرست است. حتی اگر مترجمان می‌پندارند که لازم است کلمه‌ای به متن اضافه کنند، بهتر بود معادل فلاسفه یا متفکران را برمی‌گزیدند.

ـ صفحه ۵۳

یکی از صفحاتی که از آن می‌توان به‌عنوان ضعیف‌ترین بخش ترجمه نام برد این صفحه است. برای تأیید این ادعا به موارد زیر توجه نمایید:

متن اصلی:

But colors, virtues, and shapes are all monadic. Each is exhibited by objects taken individually.

ترجمه:

«اما رنگ‌ها، ویژگی‌ها و شکل‌ها همگی تک‌موضعی هستند. هر یک با اشیاء به صورت انفرادی به نمایش درمی‌آیند.»

ارزیابی: اولاً «ویژگی‌ها» ترجمه نادرستی از «*virtues*» است، بلکه باید به «فضائل» برگردانده شود. (جالب است که مترجمان در صفحات پیشین، ترجمه درستی از آن ارائه کرده‌اند، اما در اینجا مرتکب خطا می‌شوند) در ثانی رنگ و شکل خود در زمره ویژگی هستند، پس اگر مترجمان دقت می‌کردند متوجه می‌شدند که نباید بین دو مصداق ویژگی، عنوان ویژگی به‌کار رود.

ثانیاً علاوه بر اینکه جمله دوم نامفهوم است. مترجمان «انفرادی» را وصف ویژگی‌ها دانسته‌اند، درحالی که وصف اشیاء است. جمله مذکور در مقام بیان این نکته است که ویژگی‌های مذکور که تک‌موضعی هستند، توسط اشیاء متفرد متمثل می‌شوند. پس بهتر است چنین ترجمه شود:

«هر یک توسط اشیاء متشخص آشکار می‌شوند»

ـ صفحه ۵۳

متن اصلی:[1]

Whereas objects exemplify properties by *possessing* them, things exemplify

kinds by *belonging to* them.

ترجمه:

«در حالی که اشیاء به‌واسطه دارا بودن یک ویژگی است که آن را مصداق می‌بخشند. همین چیزها از این جهت که به ویژگی‌ها تعلق دارند، انواع مصداق‌بخش آنها هستند».

ارزیابی: متن فوق در پی آن است که نشان دهد، مصداق بخشی ویژگی‌ها و انواع توسط اشیا با یکدیگر متفاوت است؛ یکی از طریق واجدبودن و دیگری به شیوه تعلق. بدین معنی که اشیاء با واجدشدن ویژگی‌ها و تعلق به انواع آنها را مصداق می‌بخشند، پس معنا ندارد که اشیاء هم واجد ویژگی باشند و هم متعلق به آن. از سوی دیگر حتی اگر بر فرض محال، اشیا به ویژگی‌ها متعلق باشند، چگونه با این تعلق، انواع که خود از سنخ کلی هستند، مصداق بخش اشیا می‌شوند؟ ظاهراً همه مشکل از آنجا ناشی می‌شود که مترجمان به‌جای ارجاع دومین ضمیر «them» به «kinds»، آن را به «properties» برگردانده‌اند.

ـ صفحه ۵۳

متن اصلی:

… kinds constitute the particulars that exemplify them as *what* they are…

ترجمه:

...انواع جزئی‌هایی را می‌سازند که آنها را به‌عنوان آنچه آنها هستند مصداق می‌بخشند ... .

ارزیابی: واقعاً درک این قطعه با ترجمه فوق آسان نیست. از آنجایی که مرجع ضمیر «آنها» در این عبارت یکی نیست، پسندیده بود که مترجمان به‌جای ضمیر، مرجع را جایگزین می‌کردند. بنابراین می‌توان این عبارت را برای ترجمه پیشنهاد داد:

«انواع، جزئی‌ها را تقوم می‌بخشند و جزئی‌ها، انواع را به‌عنوان ماهیت خود مصداق می‌بخشند».

ـ صفحه ۵۳

یکی از شگفتی‌های این صفحه آن است که عبارتی که معادل آن در متن اصلی نیست، در ترجمه گنجانده شده است.

«...اما ویژگی‌ها صرفاً وصف یا مشخصه جزئی‌هایی هستند که از پیش به این صورت مشخص شده‌اند را به صورت پیشینی مقید یا توصیف می‌کنند تا حدود و ثغورشان مشخص شود»

کاملاً معلوم است که اضافه‌شدن بخش موردنظر به جمله؛ یعنی بخشی که زیر آن خط کشیده شده، عبارت را کاملاً نامفهوم کرده است.

ـ صفحه ۵۶

متن اصلی:

what (1) says is a matter of the terms that enter into its composition and the order in which they are placed.

ترجمه:

«محتوای (۱)[2] وابسته به واژه‌هایی است که در ترکیب آن وارد می‌شوند و ترتیبی که در آن قرار می‌گیرند».

ارزیابی: مترجمان در جاهای متعددی و از جمله اینجا عبارت «enter into» را به وارد یا داخل‌شدن برگردانده‌اند، در حالی که به معنی «جزو ... آمدن» یا «در زمره ... آمدن» نیز آمده است. به علاوه «composition» افزون بر «ترکیب» به معنی «اجزاء یا عناصر سازنده» هم است. با توجه به این نکات این ترجمه را پیشنهاد می‌دهیم:

«جمله (۱) عبارت است از واژه‌هایی که در زمره اجزای سازنده آن محسوب می‌شوند و ترتیب قرارگرفتن آنها».

ـ صفحه ۶۲

متن اصلی:

According to the realist, the fact that the use of a predicate term involves more than the mere identification of the items it is true of is shown by the fact that subject-predicate sentences like our (1)–(8) admit of paraphrases in which the reference to a universal is made explicit.

ترجمه:

«طبق نظر واقع‌گرایان، این واقعیت که استعمال یک واژه محمولی، معنایی بیش از شناساندن صرف مشخص‌کردن اموری که در آن صادق‌اند دارد، با این واقعیت نشان داده می‌شود که جملات موضوع ـ محمولی مانند جملات (۱) تا (۸) پذیرای تعبیرهایی می‌شوند که در آنها ارجاع به یک کلی صراحت یافته است».

ارزیابی: متن بالا از شاهکارهای ترجمه است؛ به طوری‌که واقعاً نمی‌توان دریافت نویسنده در پی بیان چه مطلبی است، اما وقتی به متن اصلی رجوع می‌کنیم درمی‌یابیم که مؤلف می‌خواهد توضیح دهد که چون می‌توان جملاتی مثل «سقراط شجاع است» را به شیوه‌ای بازنویسی و باز تعبیر کرد که همچون جمله «سقراط مصداق‌بخش شجاعت است» در آنها ارجاع به‌کلی کاملاً نمایان است، نمی‌توان گفت که کار محمول صرفاً شناساندن موضوع است. با این توضیحات به ترجمه پیشنهادی زیر بنگرید:

«مطابق با نظر واقع‌گرا، اینکه جملات (۱) تا (۸) ظرفیت آن را دارند که به جملاتی باز تعبیر

شوند که ارجاع به‌کلی در آنها واضح و آشکار است، گویای آن است که استفاده از محمول در جملات صادق، صرفاً تشخیص موضوع نیست».

ـ صفحه ۶۳

متن اصلی:

General terms play the predicate role; and, on any theory, general terms mark cases of attribute agreement.

ترجمه:

«واژه‌های عام نقش محمول را بازی می‌کنند؛ و بر طبق هر یک از این نظریه‌ها، واژه‌های عام مواردی از تطابق صفتی را مشخص می‌کند».

ارزیابی: از ترجمه ناصحیح «on any theory» که بگذریم، واژه «mark» به معنی «مشخص‌کردن» آمده است که با متن همخوان نیست. بنابراین باید معادل دیگری را برای آن برگزید. در فرهنگ لغت معادل‌هایی نظیر «حاکی از ... بودن» یا «نشانگر ... بودن» هم در معنای لغت ذکر شده است که می‌توان ترجمه صحیحی از متن ارائه داد. ترجمه زیر یکی از آنها است:

«واژه‌های عام نقش محمول را بازی می‌کنند و طبق هر نظریه‌ای، این واژه‌ها حاکی از تطابق وصفی هستند».

اشکال فوق در چند سطر پایین‌تر دوباره تکرار شده است. در آنجا می‌خوانیم: «...طبق تبیین واقع‌گرایان، واژه عامی که موردی از تطابق صفتی را نشان می‌دهد ...» که پسندیده است چنین ترجمه شود: «طبق نظر واقع‌گرا، واژه عامی که نشانگر تطابق وصفی است ...».

ـ صفحه ۶۶

متن اصلی:

In each case, we have an abstract singular term, and the sentence in question manages to say what it does only because the relevant abstract term is functioning in the way the intuitive account tells us it functions, only because it is playing the referential role of naming a universal.

ترجمه:

«در هر یک از این موارد ما یک واژه منفرد انتزاعی داریم و چون در همه موارد این واژه منفرد انتزاعی دقیقاً به همان صورتی که این تبیینی شهودی به ما می‌گوید عمل می‌کند ـ یعنی نقش ارجاعی دارد و نامی برای یک کلی است ـ جمله‌های مورد نظر می‌توانند آنچه را بگویند».

ارزیابی: اینجا هم از ترجمه ناصحیح تکه پایانی متن اصلی «it is playing…» گذر می‌کنیم و به مشکل اصلی می‌پردازیم. با خواندن قطعه فوق، بخشی که زیر آن خط کشیده شده است، برای خواننده این سؤال پیش می‌آید که جمله‌های مورد نظر توان بازگویی چه چیزی را دارند؟ به بیان دیگر واژه «آنچه» به چه چیز بازمی‌گردد؟ کاملاً می‌توان حدس زد که ترجمه درستی از این بخش صورت نگرفته است. بنابراین وقتی با متن اصلی مقابله می‌کنیم، درمی‌یابیم که مقصود آن است که اگر جمله می‌تواند چنین منطوقی داشته باشد، بدان دلیل است که اسم معنا دارای مدلول کلی است. مثلاً جمله «شجاعت یک فضیلت اخلاقی است» را در نظر بگیرید. طبق دیدگاه واقع‌گرا، اگر این جمله می‌تواند این منطوق را داشته باشد، از آن‌رو است که اسم معنای «شجاعت» نامی برای یک کلی است.

ترجمه پیشنهادی:

در هر جمله‌ای [از جملات یادشده] با اسم معنای مفرد مواجهیم که جمله مزبور صرفاً از آن‌رو می‌تواند این منطوق خاص را داشته باشد که اسم معنا دقیقاً مطابق با تبیین شهودی ما عمل می‌کند؛ یعنی با نامیدن کلی نقش ارجاعی دارد.

ـ صفحه ۷۱

وقتی صحبت درباره «ویژگی غیرجسمانی‌بودن» است که معنایی عام از غیرجسمانی‌بودن مدنظر است، معنا ندارد که واژه «body» در این بافت را به «بدن» ترجمه کنیم.

یک پیشنهاد:

مترجمان در فصل هشتم، برای دو واژه «Endurantism» و «perdurantism» به ترتیب معادل‌های «دوام‌گرایی» و «امتدادگرایی» را ارائه داده‌اند. هرچند این معادل‌ها ناصواب نیست، اما به نظر می‌رسد می‌توان در اینجا از ادبیات غنی فلسفه اسلامی بهره جست. فیلسوفان اسلامی با تقسیم‌بندی امتداد به ثابت (خط و سطح و حجم) و سیال (زمان)، شیء منطبق بر زمان را شیء سیال یا تدریجی، و در غیر این صورت پایدار می‌دانند. البته روشن است که مباحث فلاسفه اسلامی درباره زمانی‌بودن یا نبودن اشیا با نظیر آن در فلسفه تحلیلی کاملاً منطبق نیست، اما به‌کارگیری اصطلاحاتی که تا حدی نشان از نزدیکی مسائل دارد توجیه‌پذیر است. بنابراین می‌توان برای دو واژه پیش‌گفته معادل‌های «پایدارگرایی» و «سیال‌گرایی یا تدریجی‌گرایی» را پیشنهاد داد.

سخن پایانی

امیدوار بودیم انتشارات حکمت بتواند با تولید این اثر، گفتار مترجمان را در عمل به خواننده فارسی‌زبان القا کند که این کتاب «از محبوب‌ترین و خوشخوان‌ترین مجلدات مجموعه درآمدهای

امروزی راتلج به فلسفه است» و صرفاً مطلبی نباشد که فقط به کار تبلیغ اثر در پشت جلد می‌آید، اما متأسفانه این اتفاق چندان رخ نداده است. با مرور مشکلات پیش‌گفته، مشکلاتی که برخی از آنها با یک نمونه‌خوانی ساده اجتناب‌پذیر بوده است، این گمان تقویت می‌شود که شتاب و تعجیلی تحیّرانگیز در تولید اثر رخ داده که دلیل آن را باید از ناشر پرسید. اگر بنا باشد به پیچیدگی‌های فهم کتابی فلسفی آن هم با درون‌مایه متافیزیکی، دشواری‌های ترجمه را هم بیفزاییم، آن‌گاه نباید انتظار داشت که خواننده غیرمتخصص، اما علاقه‌مند، درک درست و دقیقی از مسائل این شاخه از فلسفه تحلیلی به دست آورد. امیدواریم نقد مذکور گامی برای تصحیح لغزش‌ها برداشته باشد.

پی نوشت

۱. توجه اولیه به این اشکال را مدیون دکتر امیر احسان کرباسی‌زاده هستم.

۲. مقصود جمله «سقراط شجاع است» می‌باشد.

منصب بابیت امامان در ترازوی نقد
بررسی محتواشناسانه با توجه به کتاب رازداران حریم اهل بیت(ع) *

● نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار گروه تاریخ، جامعة المصطفی العالمیة/ nsafari8@gmail.com

چکیده
دیدگاهی وجود دارد مبنی بر اینکه منصبی کلیدی با عنوان بابیت ائمه(ع) در عصر حضور و غیبت صغرا وجود داشته و افرادی به‌عنوان ابواب معرفی می‌شدند. هرچند از عصر غیبت صغرا تعدادی از مؤلفان امامی و نصیری فهرستی از باب‌های معصومان مطرح کرده‌اند، اما بهترین و جامع‌ترین تبیین نظریه باب‌ها از دیدگاه امامیه را، در عصر حاضر، جواد سلیمانی در کتاب رازداران حریم اهل بیت(ع) به دست داده است. حال آنکه این نظریه نیاز به نقد استنادی و محتوایی دارد که در این تحقیق تمرکز بر نقد محتوایی است. به این ترتیب به این پرسش پاسخ داده می‌شود که: نظریه باب‌های امامان از لحاظ محتوایی با توجه به نظریه‌ای که سلیمانی تبیین کرده از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ اهمیت پرداختن به این مسئله از آن‌رو است که نظریه بابیت پیامدهایی در نظام اعتقادی امامیه دارد و می‌تواند تحولی در آن ایجاد کند. این مقاله با دو رویکرد کلامی و تاریخی به نظریه بابیت می‌پردازد و از روش‌های کلامی، تاریخی و رجالی استفاده می‌کند. در انتها به این نتیجه می‌رسد که بابیت جایگاهی در اعتقادات امامیه ندارد و بررسی‌های تاریخی نیز آن را تأیید نمی‌کند.

*. شیعه‌پژوهی، س دوم، ش ۶، بهار ۱۳۹۵.

کلیدواژه‌ها: ابواب ائمه، منصب بابیت، شبکه وکالت، بررسی محتوایی، رازداران حریم اهل بیت(ع).

طرح مسئله

منصب باب‌های اهل بیت(ع) منصبی است که از آغاز غیبت کبرا تا کنون تعدادی از مؤلفان شیعه از آن باورمندانه یاد کرده‌اند. در ابتدای سخن باید توجه داشت که باور به این آموزه مختص به فرقه یا گروه خاصی از شیعیان نیست. به این منصب در منابع اسماعیلیه توجه شده است (نک.: لویس، ۱۳۷۵: ۱۲/۱ـ۱۳، ذیل «باب ۲»)، همچنان‌که نصیریه نیز قائل به این آموزه بوده‌اند (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷ـ۳۹۱؛ برای مطالعه درباره نصیریه نک.: المنصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۴؛ عثمان، ۱۹۹۴؛ احمد هاشم عباس، ۱۴۲۱). ناگفته نماند در برهه‌ای از زمان که به دوران شکل‌گیری و دوره‌های ابتدایی فرقه نصیریه مربوط است شناخته‌شده‌ترین وجه تمایز این فرقه را از شیعیان امامی باید اعتقاد آنها به این آموزه بدانیم. بر حسب روایات، اولین مسئله‌ای که باعث شد امامان(ع)، شیعیان را از پیروی بنیان‌گذار این فرقه، یعنی محمد بن نصیر، منع کنند ادعای دروغین او مبنی بر بابیت امامان(ع) بود (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۲۰؛ المنصف بن عبد الجلیل، ۲۰۰۴: ۹۸ـ۹۹).

البته باید به این مسئله نیز توجه شود که در همان دوران طیف‌های دیگری از شیعیان غالی و حتی اندکی بعد از آن شخصیت‌هایی از شیعیان امامی نیز به این منصب قائل بوده‌اند، اما وجه تمایز این طیف‌ها از یکدیگر اعتقاد نصیریه به بابیت محمد بن نصیر بود که گروه‌های دیگر شیعی به آن باور نداشتند. این آموزه در دوره‌های دیگر نیز توجه برخی از مؤلفان امامی‌مذهب را جلب کرد (نک.: ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۵ـ۱۵۱؛ خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷ـ۳۹۱؛ ابن‌همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۴۲، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶؛ طبری (منسوب)، ۱۴۱۳: ۱۶۳، ۱۸۱، ۱۹۳، ۲۱۷، ۲۴۶، ۳۰۸، ۳۵۹، ۳۹۷، ۴۱۱، ۴۲۵؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲۸/۴، ۷۷، ۱۷۶، ۲۱۱، ۲۸۰، ۳۲۵، ۳۶۸، ۳۸۰، ۴۰۲، ۴۲۳؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۲۲ـ۵۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۳/۴۴، ۱۳۴؛ ۳۳۱/۴۵، ۴۶؛ ۱۳۳/۱۶، ۳۴۵؛ ۳۵۰/۴۷؛ ۱۰۶/۵۰، ۱۱۷، ۲۱۶، ۲۳۸، ۳۱۰) اما بی‌تردید مهم‌ترین نقشی که طرح ادعای منصب بابیت در دوره‌های متأخر ایفا کرد و جریانی فکری به وجود آورد که بعد از آن به جریان سیاسی و شورشی نیز بدل شد مطرح‌کردن این ادعا از سوی بابیه بود (برای مطالعه درباره بابیه نک.: سجادی، ۱۳۸۱: ۳۳/۱۱ـ۳۷، ذیل «بابیه»؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱ـ۱۹، ذیل «باب، سید علی‌محمد شیرازی»).

هرچند بررسی چند و چون مطرح‌شدن این ادعا از سوی بابیه و واکنشی که از جانب عالمان شیعه به دنبال داشت در این تحقیق مدنظر نیست اما این یادکرد مختصر از این جهت اهمیت داشت که بگوییم اگر آموزه بابیت منشأی از جانب امامان(ع) داشته باشد می‌توان نزاع بابیه با

مخالفان آنها را در خصوص ادعای بابیت در حد نزاع بر سر مصادیق کاهش داد. زیرا ادعاهای علی‌محمد باب (متوفای ۱۲۶۶ هق.) در سال‌های اولیه در این مسئله منحصر بود که وی باب امام عصر(ع) است (نک.: المنصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۴: ۳۷۶ـ۳۷۷؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱).

نکته دیگر اینکه، در عصر حاضر درباره منصب بابیت و مفهوم و جایگاه آن مباحثی مطرح شده و تلاش‌هایی در نظام‌مندکردن آن صورت گرفته است. از این‌رو در این تحقیق با توجه به نظریه‌های مطرح‌شده به این پرسش پاسخ می‌دهیم که: محتوای ادعاهای مطرح‌شده درباره باب‌ها چه اعتباری دارد؟

پیشینه تحقیق

در موضوع باب‌های امامان(ع) در عصر حاضر تاکنون تحقیق‌هایی صورت گرفته است. علاوه بر مدخل دایرةالمعارف‌ها و برخی آثار دیگر که در تدوین این مقاله نیز از آن بهره برده‌ایم، جامع‌ترین اثری که در موضوع باب‌های امامان(ع) تا کنون تألیف شده کتاب رازداران حریم اهل بیت(ع) اثر جواد سلیمانی است که درواقع پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد وی بوده است. سلیمانی با بررسی اقوال مؤلفان شیعه در جهت اثبات این آموزه تلاش کرده و با کاوشی که در جوانب مختلف آن انجام داده نظریه باب‌ها را تبیین کرده است. با استثناکردن کتاب هدایة الکبری، که منبعی نصیری و متعلق به قرن پنجم است (نک.: صفری فروشانی، ۱۳۸۴ الف: ۱۵ـ۴۶) باید گفت سلیمانی در این اثر خویش در بین امامیه کاری جامع، بدیع، و منحصر به فرد انجام داده است.[1]

این موضوع از دو جهت در خور بررسی است: ارزیابی منبع شناختی، و ارزیابی محتوایی. مراد از ارزیابی محتوایی سنجش موضوع در دست مطالعه با مجموعه شواهد و قراینی است که در منابع امامی آمده است. نگارنده ارزیابی منبع شناختی را در موضعی دیگر به انجام رسانده و به این نتیجه رسیده است که این آموزه از هیچ منبع و مأخذی که به یکی از امامان شیعه مربوط باشد به دست نیامده است. در تمام منابع موجود فقط به روایاتی در کتاب هدایة الکبری اثر حسین بن حمدان خصیبی و یک روایت در رجال کشی، که نه اصل منصب بابیت بلکه باب‌بودن سلمان فارسی برای امام علی(ع) را مطرح می‌کند، دست یافتیم. اما بررسی‌های رجالی نشان داد هیچ روایت صحیح‌السندی درباره اصل منصب بابیت یا بابیت یک تن از افرادی که به‌عنوان باب‌های امامان(ع) مطرح می‌شوند وجود ندارد. بنابراین، اصل و اساس این آموزه را نمی‌توان به امامان شیعه(ع) نسبت داد.[2] با توجه به اینکه رویکرد این مقاله نقد محتوایی نظریه باب‌ها بر اساس تبیینی است که سلیمانی در کتاب مذکور مطرح کرده ابتدا لازم است نظری اجمالی به آن داشته باشیم.

نظریه باب‌ها

نظریه باب‌های امامان منصبی را مطرح می‌کند که تعدادی از اصحاب امامان(ع) از آن برخوردار بوده‌اند. گفته می‌شود همه امامان(ع) دارای باب بوده‌اند و برخورداران از این منصب شخصیت‌های ممتازی از اصحاب امامان(ع) بودند که وظایف مهمی نیز بر عهده داشتند. با این حال، این منصب ناشناخته مانده و مسائل مربوط به آن روشن نشده است. اما باورمندان به آن معتقدند می‌توان بر اساس آثار به‌جامانده از تألیفات برخی از مؤلفان شیعه به این امور دست یافت. سلیمانی نوع مطالعه خود را مطالعه تاریخی می‌داند و چنان‌که خود می‌گوید در این اثر خویش به کشف زوایای پنهان تاریخ اهل بیت(ع) همت گمارده است (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۵ـ۱۶).

وی معتقد است مخفی‌کاری امامان(ع) برای حفظ جان باب‌ها و جلوگیری از سوءاستفاده‌های عناصر جاه‌طلب عامل ناشناخته‌ماندن ابواب و منزلتشان شده است. اما برخی از رجالیان، مورخان و محدثان تاریخ اسلام، همچون ابن‌شهرآشوب (متوفای ۵۸۸ هق.) این افراد را شناسایی و اسامی آنها را گزارش کرده‌اند (همان: ۱۹). سلیمانی به اطلاق لفظ «باب» در روایات به ائمه(ع) و خصوصاً امام علی(ع) اشاره کرده و با توجه به اینکه کفعمی (متوفای ۹۰۵ هق.) در کنار معرفی امام علی(ع) به‌عنوان باب پیامبر (ص) اشخاصی را باب سایر معصومان معرفی کرده است می‌گوید اطلاق لفظ «باب» بر گروهی از اصحاب خاص ائمه(ع) مفهومی همچون بابیت امام علی(ع) برای پیامبر (ص) دارد (همان: ۴۰).

به این ترتیب وی تبیین تعریف اصطلاحی باب‌های اهل بیت(ع) را منوط به روشن‌شدن مفهوم باب‌بودن امام علی(ع) برای پیامبر (ص) می‌داند (همان: ۴۱). با بررسی روایات به این نتیجه می‌رسد که عنصر اساسی و مقوم مفهوم باب برخورداری از اسرار و علوم خاص الاهی است که در هدایت بشر به آنها احتیاج است. پس امام علی(ع) از آن جهت باب‌اللّه خوانده می‌شود که از علوم الاهی برخوردار است و مردم با رهنمودهای او می‌توانند در جوار حضرت حق بار یابند و به خدا نزدیک شوند (همان: ۴۳). دیگر اینکه آن حضرت در حقیقت در سایه پیوند با منبع فیض علوم آسمانی، سرچشمه هدایت مخلوقات به سوی خداوند بوده و پیروی از او مایه مغفرت، سعادت، رستگاری، نجات از گمراهی و درنهایت دخول در جنت است (همان: ۴۴).

با این بیان است که سلیمانی چنین نتیجه می‌گیرد که باب عبارت است از خاص‌الخواص اصحاب امام که از اسرار و علوم خاص امام زمان خویش در قلمرو مسائل سیاسی، اجتماعی و معرفتی آگاهی داشته است. آنها بیش از دیگران به امامان(ع) قرابت روحانی داشتند و از رازدارترین یاران اهل بیت(ع) به‌شمار می‌آمدند. باب‌ها جریان‌ها و رویکردهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر عصر خود را می‌شناختند و از راهبردهای اهل بیت(ع) برای نشر، گسترش و بقای مکتب تشیع در

عصر و زمان خویش آگاه بودند. همچنین، باب‌ها به ساحت قدس معارف الاهی و غیبی اهل‌بیت(ع) راه یافته بودند (همان: ۴۴ـ۴۵).

به‌نظر سلیمانی، با به‌دست‌آوردن ویژگی‌های باب‌ها می‌توان امتیازشان را در مقایسه با سایر اصحاب کشف کرد و به شرایط لازم برای احراز این مقام و منزلت پی برد. وی متذکر می‌شود مراد از ویژگی باب‌ها صفات مشترک آنها است اما «از آنجا که تاریخ زندگی برخی باب‌ها به‌درستی ضبط نشده و یا شرایط ویژه زمانه چنین اجازه‌ای به اهل بیت(ع) نمی‌داد که آنان را به طور کامل معرفی کنند برخی از ابعاد شخصیتی آنان به‌درستی برای ما منعکس نشده است» (همان: ۱۱۳).

وی ویژگی‌های باب‌ها را چنین می‌داند:

۱. پیوند و ارتباط نزدیک با اهل بیت(ع) (همان: ۱۱۳ـ۱۲۰).

۲. بهره‌مندی از علوم اهل بیت(ع)؛ وی در توضیح این مسئله می‌گوید علم امامان(ع) به «ما کان، ما یکون و ما هو کائن» گستردگی دارد (همان: ۱۲۰) و باب‌ها به حوزه مقدس علوم اهل بیت(ع) راه یافته و از برخی از این علوم بهره‌مند بودند (همان: ۱۲۰ـ۱۲۲). البته باب‌ها بسیاری از این علوم را از اهل بیت(ع) فرا گرفته بودند (همان: ۱۲۵) اما راه الهام قلبی هم بر باب‌ها باز بود (همان: ۱۲۶). برخی نیز همچون سلمان محدَث بودند. یعنی ملکی از جانب خدا مأمور بود با آنان سخن بگوید (همان: ۱۲۶).

۳. خرق عادت؛ باب‌ها در پرتو بهره‌مندی از برخی علوم اهل بیت(ع) و در پرتو تأییدات خداوند توان انجام‌دادن برخی از امور خارق‌العاده را داشتند (همان: ۱۲۷).

۴. وثاقت و رازداری؛ باب‌ها اسرار فراوانی از مسائل معرفتی، سیاسی و اجتماعی در سینه داشتند (همان: ۱۲۹).

۵. استقامت و ایمان کم‌نظیر؛ باب‌ها به اهل بیت(ع) ایمانی راسخ داشتند و بر سر پیمانی که با آنها بسته بودند تا پای جان ایستادگی می‌کردند (همان: ۱۳۱).

از دیدگاه سلیمانی، هر گاه در باب‌بودن شخصی تردید وجود داشته باشد با تطبیق این ویژگی‌ها بر او می‌توان به باب‌بودن یا نبودن آن شخص پی برد. او درواقع با همین سنجه ادعاهای مطرح‌شده درباره بابیت افراد را در جای‌جای کتاب خویش بررسی کرده است (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴ و ...). سلیمانی سپس به تبیین کارکرد باب‌ها می‌پردازد و اموری را به‌عنوان کارکردهای اجتماعی آنها نام می‌برد:

۱. حفظ اسرار اهل بیت(ع) که این اسرار سه دسته است: معرفتی، سیاسی ـ اجتماعی، و اقتصادی (همان: ۱۳۵ـ۱۳۹).

۲. رتق و فتق امور مالی و اجتماعی که در این امور باب‌ها کارکرد وکیل تام‌الاختیار را داشتند

(همان: ۱۳۹ـ۱۴۰).

۳. فعالیت و مبارزه علیه حکام جور؛ یکی از کارکردهای مهم باب‌ها کارکردهای مبارزاتی علیه منویات نظام حاکم و غاصب زمانشان به شمار می‌آید (همان: ۱۴۱).

۴. مقابله با انحرافات دینی و عقیدتی با این بیان که باب‌ها با انحرافات فرهنگی، اخلاقی و اعتقادی مقابله می‌کردند (همان: ۱۴۴ـ۱۴۷).

به‌نظر سلیمانی، هر یک از معصومان دارای باب بوده‌اند. بنابراین، علاوه بر امامان، پیامبر(ص) و حضرت زهرا(ع) نیز دارای باب بوده‌اند. البته در نگاه او هر امامی الزاماً یک باب نداشته، بلکه چه‌بسا بیش از یک باب داشته است (نک.: همان: ۶۷ـ۷۰). وی پس از ارزیابی اسامی باب‌ها در منابع مختلف، شخصیت‌های نظام بابیت مدنظر خویش را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. امام علی(ع) باب پیامبر(ص) (همان: ۱۵۰)؛

۲. سلمان فارسی باب امام علی(ع) (همان: ۱۵۷)؛

۳. رشید هجری باب امام حسن و امام حسین(ع)، یا باب امام حسین(ع) بنا بر اختلاف اقوال (همان: ۱۸۰ـ۱۸۱)؛

۴. میثم تمار باب امام حسن(ع) (همان: ۱۸۴ـ۱۸۵)؛

۵. یحیی بنام طویل باب امام سجاد(ع) (همان: ۱۹۱)؛

۶. ابوخالد کابلی باب امام سجاد(ع) (همان: ۱۹۶)؛

۷. جابر جعفی باب امام باقر(ع) (همان: ۱۹۷ـ۱۹۸)؛

۸. مفضل بن عمر باب امام صادق(ع) و بنا بر قولی باب امام کاظم(ع) (همان: ۲۰۶)؛

۹. عثمان بن سعید باب امام هادی، امام عسکری و امام عصر(ع)، یا باب امام هادی و امام عسکری(ع)، یا باب امام هادی(ع)، یا باب امام عصر(ع) بنا بر اختلاف اقوال (همان: ۲۱۴)؛

۱۰. محمد بن عثمان باب امام دوازدهم(ع) (همان: ۲۲۰)؛

۱۱. حسین بن روح باب امام دوازدهم(ع) (همان: ۲۲۷ـ۲۲۸)؛

۱۲. علی بن محمد سمری باب امام دوازدهم(ع) (همان: ۲۳۴ـ۲۳۵).

نیز فضه را باب حضرت زهرا(ع) می‌داند (همان: ۷۹).

وی برای امام رضا و امام جواد(ع) بابی معرفی نکرده است (نک.: همان: ۹۳ـ۱۰۱).

ارزیابی محتوایی

چنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، در این مقاله فقط به نقد محتوایی می‌پردازیم و نقد استنادی را به مقاله یادشده ارجاع می‌دهیم. نقد محتوایی یکی از روش‌های اعتبارسنجی در علوم مختلف

اسلامی، خصوصاً در علم حدیث، است. به این معنا که عالمان حدیث محتوای عرضه‌شده در احادیث را با سنجه‌های دینی مانند قرآن، سنت (به معنای اعم)، کلام، ضرورت شیعی و... ، و سنجه‌های غیردینی مانند عقل، علم، تاریخ و... ارزیابی می‌کنند و با این نوع از بررسی، درباره صحت یا بطلان محتوای روایات حکم می‌دهند. این نوع از ارزیابی سابقه‌ای دیرینه در بین شیعیان دارد و احادیثی از امامان(ع) نیز بر لزوم به‌کارگیری بخشی از این سنجه‌ها مانند عرضه بر قرآن و سنت (نک.: کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱ـ۷۲) دلالت دارد. در حقیقت، عالمان حدیث بر این نوع ارزیابی به منظور جلوگیری از خلط‌شدن روایات جعلی با احادیث امامان(ع) تأکید داشته و به آن عمل می‌کرده‌اند (نک.: حسینی و حمادی، ۱۳۹۳: ۲۷ـ۵۱).

قبل از ورود به ارزیابی محتوایی نظریه باب‌ها، ذکر این نکته ضروری است که تبیین سلیمانی از نظریه باب‌ها نوعی دوگانگی دارد. از طرفی، وی مطالعه خود را مطالعه‌ای تاریخی می‌داند که با بررسی گزارش‌های تاریخی و بر مبنای داده‌های منابع به نظام بابیت مدنظر خویش با گستره‌ای که از مفهوم، ویژگی‌ها و کارکردهای باب‌ها مطرح کرده، دست یافته است (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۵ـ۱۶)، اما از طرف دیگر اموری چند باعث می‌شود نظام بابیت مدنظر وی را در حد و اندازه آموزه‌های مهم کلامی امامیه بدانیم.

اول اینکه هرچند سلیمانی متذکر جایگاه این نظریه در آموزه‌های اعتقادی و کلامی شیعه نشده اما نظریه‌ای که مطرح کرده به خودی خود در حد یک آموزه کلامی مهم شیعی قرار دارد. این نظریه نظام و سلسله‌ای از شخصیت‌ها را در کنار امامان(ع) ایجاد می‌کند که دارای ویژگی‌ها و کارکردهای مشترکی با امامان(ع) بوده‌اند (از جمله بهره‌مندی از علوم خاص امامان(ع) (نک.: همان: ۱۲۰ـ۱۲۶) و خرق عادت (نک.: همان: ۱۲۶ـ۱۲۹) که برخورداری آنها از این ویژگی‌ها مانند امامان برای هدایت انسان‌ها بوده است (نک.: همان: ۴۰ـ۴۵) و این ویژگی‌ها و مفاهیم از مجموعه روایاتی به دست می‌آید که جایگاه بابیت امام علی(ع) را برای پیامبر (ص) روشن کرده است. بنابراین، ویژگی‌های آموزه‌های کلامی شیعی را دارد.

لازم است به این مسئله نیز توجه شود که نظریه باب‌ها با این ویژگی‌ها و اوصاف، نمونه‌ای مشابه در تاریخ دارد و آن نظامی است که در کتاب هدایة الکبری اثر خصیبی ترسیم شده است (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷ـ۳۹۱). این‌گونه از ویژگی‌ها و اوصاف را در هدایة الکبری نیز می‌توان دید، با این تفاوت که در آن کتاب بر این مسئله تصریح شده است که بابیت آموزه‌ای اعتقادی است و اهمیت شناخت این جایگاه و مصداق‌های آن تا اندازه شناخت امام است و نشناختن باب‌های اهل بیت(ع) مانند نشناختن امام موجب گمراهی و پذیرفته‌نشدن اعمال است (همان: ۳۸۵).

مسئله دومی که باعث می‌شود نظام بابیت را در حد و اندازه آموزه‌های اعتقادی مهم شیعه

قابل مطرح‌شدن بدانیم پیامدهایی است که چنین نظریه‌ای در نظام اعتقادی شیعه به‌دنبال خواهد داشت. با توجه به آنچه گفته شد و ویژگی‌های مشترکی که باب‌ها با امامان(ع) داشتند و از آنچه امامان(ع) برای هدایت انسان‌ها برخوردار بودند باب‌ها نیز به واسطه امامان و حتی گاه بدون واسطه امامان(ع) برخوردار بودند (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶) باید باب‌ها را امامانی در ابعاد کوچک‌تر و به بیان دیگر تالی تلو امامان دانست؛ و لذا باید انتظار داشت همچنان‌که در زمان حضور امامان و فعالیت باب‌ها، شیعیان در مواقعی که دسترسی به امام وجود نداشته می‌توانستند به باب‌ها مراجعه، و امور مربوط به امامان را از آنها درخواست و دریافت کنند و به این وسیله از مراجعه نزد امام بی‌نیاز شوند، در زمان‌های متأخر نیز این مسئله جریان داشته باشد. به هر ترتیب، با توضیحاتی که داده شد، نمی‌توان انتظار داشت این نظام جایگاهی در اعتقادات امامیه نداشته باشد. لذا لازم است این نظریه با دو رویکرد کلامی و تاریخی بررسی شود.

۱. بررسی کلامی

۱. ۱. آموزه اعتقادی بابیت

بررسی کلامی آموزه بابیت مهم‌ترین بحث بررسی محتوایی است. زیرا این آموزه نظام کلامی امامت را متحول می‌کند و جایگاهی را در کنار امامان شیعه ایجاد می‌کند که در صورت پذیرش آن باید دیدگاه شیعه راجع به امامان(ع) را توسعه داد و پذیرفت که در صورت دسترسی‌نداشتن به امامان(ع) باب‌ها مانند جانشینان امامان(ع) محسوب خواهند شد. مسئله‌ای که باید در این بررسی مدنظر قرار گیرد این است که: جایگاه این آموزه در کلام شیعه چیست؟ برای پاسخ به این پرسش در مرحله اول باید به منابع کلامی امامیه مراجعه کرد. با توجه به پیوندی که این مسئله با بحث امامت دارد باید انتظار داشت بحث از باب‌ها به‌عنوان یکی از فروعات مسئله امامت یا به‌عنوان دنباله‌ای برای مبحث امامت در منابع کلامی شیعه بحث و بررسی شود. نصیریه اولین باورمندان به نظام باب‌ها هستند که برای آن نظامی را مشخص کرده‌اند و جایگاه و ویژگی‌های باب‌ها را نیز تبیین کرده‌اند. پیوند و قرابت نظام باب‌ها با امامان(ع) در دیدگاه نصیریه باعث شد خصیبی کتاب هدایة الکبری را، که به زندگی امامان اختصاص دارد، با فصلی اختصاصی درباره باب‌ها به پایان برساند (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷ـ۳۹۱).

در خور توجه است که فصل مربوط به باب‌ها از کتاب هدایة الکبری به عللی همچون ناهماهنگی این بخش (باب پانزدهم کتاب) با برخی از آموزه‌های امامی مانند اهمیت‌دادن به شخصیت‌های غالی همچون ابوالخطاب و گنجاندن آنها در نظام بابیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابواب، در برخی از چاپ‌های این کتاب محذوف بود.[۳] درهرحال، سابقه تبیین آموزه بابیت در نظام اعتقادی باورمندان

به آن به قرن چهارم بازمی‌گردد.

دیگر نکته در خور توجه آنکه کلام امامیه در قرن‌های سوم، چهارم و پنجم به دست شخصیت‌هایی چون ابن‌قبه رازی (متوفای پیش از ۳۱۷ هق.)، کلینی (متوفای ۳۲۹ هق.)، صدوق (متوفای ۳۸۱ هق.)، مفید (متوفای ۴۱۳ هق.)، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ هق.)، شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هق.) و ... تبیین و تشریح شده است (برای مطالعه در این باره نک.: جبرئیلی، ۱۳۸۹؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵؛ مجله نقد و نظر، ۱۳۹۱، ش۶۵، ۶۶ و ۶۷) که البته هر کدام از آنها با رویکردهای خاص خود به مباحث کلامی (اعم از نص‌گرایی و عقل‌گرایی) و با تألیفات مختلفی که انجام داده‌اند نقشی در سامان‌دادن به اعتقادات امامیه ایفا کرده‌اند.

در تألیفات کلامی این دوره‌ها می‌توان آثاری را یافت که مختص بحث امامت است؛ از جمله کتاب الافصاح فی الامامة اثر شیخ مفید، الشافی فی الامامة اثر سید مرتضی و تلخیص الشافی اثر شیخ طوسی. اما در هیچ‌کدام از آنها بحثی درباره باب‌ها مطرح نشده است. همچنان‌که دیگر منابع کلامی این دوران‌ها نیز وضعیتی مشابه دارند و بحثی در این خصوص مطرح نکرده‌اند. فقط در کتاب اوائل المقالات شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ هق.) در عباراتی کوتاه درباره ظهور معجزات به دست افراد خاصی که منصوب (از طرف امامان) هستند و سفرا و ابواب چنین آمده است: «این مسئله جایز است و مانعی از جهت عقل و سنت و کتاب ندارد. و این مذهب جماعتی از مشایخ امامیه و ابن‌اخشید معتزلی و اصحاب حدیث از صالحان و ابرار است که بنی‌نوبخت از امامیه و ... آن را ممنوع می‌دانند» (مفید، ۱۴۱۴: ۶۹).

باید توجه داشت که در این عبارات توضیحی درباره اینکه مراد از سفرا و باب‌ها چیست به میان نیامده است، اما اگر هم شیخ مفید را بتوان بر اساس این عبارات از باورمندان به باب‌ها دانست باید گفت وی نیز منصب بابیت و مصادیق آن را تشریح نمی‌کند. بنابراین، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که: چگونه می‌توان به وجود نظامی بلندپایه در اعتقادات شیعی اعتقاد داشت اما در کتاب‌ها و رساله‌های کلامی از آن سخنی به میان نیاورد؟

افزون بر کتاب‌های کلامی، که در قرون سوم و چهارم و پنجم تألیف شده، باید گفت بر پایه جست‌وجویی که صورت گرفت اساساً در هیچ منبع کلامی از امامیه بحثی درباره آموزه بابیت مطرح نشده است، جز آنکه در کتاب روضة التسلیم می‌توان در چند سطر مطالبی درباره باب امام یا حجت اعظم و ... یافت که توضیحات مختصری درباره این جایگاه مطرح کرده است. در این کتاب گفته شده که باب باطن همان حجت اعظم است که از مردمان نزدیک به امام است و این افراد بی‌آنکه به تعلیم جسمانی محتاج باشند علم دارند و این علم را از فیض انوار دریافت می‌کنند (طوسی (منسوب)، ۱۳۶۳: ۱۲۲ـ۱۲۵). برخی این کتاب را نوشته نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲

هق.) می‌دانند و برخی نیز انتساب آن را به وی مردود می‌دانند. همچنان‌که گروهی معتقدند این اثر منسوب به حسن صباح است (برای مطالعه در این باره نک.: ملک‌مکان، ۱۳۸۰: ۹۴ـ۱۲۰). درهرحال، این مسئله در خور توجه است که کتاب روضة التسلیم بر پایه مشرب «اسماعیلیه» نوشته شده است (امین، ۱۴۲۵: ۵۴؛ معصومی همدانی، ۱۳۹۱: ۱۴۸). در مجموع، می‌توان گفت مطرح‌نشدن بحث از باب‌ها در منابع کلامی امامیه نشان از آن دارد که در نظر مؤلفان امامی، آموزه باب‌ها در زمره مباحث اعتقادی امامی نیست.

۱. ۲. پیوند با بابیت امام علی(ع)

روایات متعددی در دست است که در آنها از امام علی(ع) به‌عنوان باب یاد می‌شود (نک.: سلیم بن قیس (منسوب)، ۱۴۰۵: ۸۵۸/۲ـ۸۶۰؛ امام حسن عسکری(ع) (منسوب)، ۱۴۰۹: ۱۳، ۱۶۹، ۲۲۸، ۲۵۹؛ برقی، ۱۳۷۱: ۸۹/۱). سلیمانی معتقد است چون برخی کتب تراجم، مناقب و تاریخ اهل بیت(ع) همچنان‌که امام علی(ع) را باب پیامبر می‌دانند اشخاصی را نیز باب سایر معصومان معرفی کرده‌اند، باب‌بودن سایر مصداق‌های بابیت برای امامان(ع) مفهومی مانند باب‌بودن امام علی(ع) برای پیامبر (ص) دارد. از همین‌رو آنچه در روایات درباره باب‌بودن امام علی(ع) آمده را به دیگر مصداق‌های بابیت تسری می‌دهد (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۴۰ـ۴۵).

استناد سلیمانی به برخی کتب تراجم، مناقب و تاریخ اهل بیت(ع) درواقع به جدولی برمی‌گردد که کفعمی (متوفای ۹۰۵ هق.) در المصباح عرضه کرده (نک.: کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۲۲ـ۵۲۳) و مامقانی (متوفای ۱۳۵۱ هق.) نیز همان جدول را از او اخذ کرده است (نک.: مامقانی، بی‌تا: ۱۹۰/۱). کفعمی در جدول مذکور اطلاعاتی از معصومان(ع) به‌اختصار از جمله نام، محل ولادت، پدر، مادر، سال ولادت و ... آورده و درنهایت باب آن معصوم را ذکر کرده است. مامقانی هنگام نقل این جدول می‌گوید تمام محتوای این جدول را تأیید نمی‌کند (نک.: همان: ۱۹۰). درهرحال، دانسته نیست چگونه ممکن است این ویژگی‌ها و مراتب عالی را که در روایات متعدد برای امام علی(ع) نقل شده با چنین استحساناتی به دیگران نسبت داد.

اگر در این روایات دقت کنیم روشن می‌شود که چنین مسئله‌ای امکان‌پذیر نیست. البته بررسی این روایات و دلالت‌هایی که دارند در این مقاله مدنظر نیست، اما ارتباط‌نداشتن این روایات با بابیت اشخاص دیگر برای امامان(ع) نیاز به توضیح دارد؛ و آن اینکه در روایات متعدد از امام علی(ع) به صورت‌های مختلف با عنوان «باب» یاد شده است. گاه از آن حضرت با عنوان «باب اللّه» (نک.: صدوق، ۱۳۷۸: ۶/۲) یاد می‌شود و گاه «باب مدینه علم پیامبر» (نک.: قمی، ۱۴۰۴: ۶۸/۱)، «مدینه حکمت پیامبر» (ابن‌عقده، ۱۴۲۴: ۴۳ـ۴۴؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۲۵ـ۱۲۶)، «باب هدایت»

(برقی، ۱۳۷۱: ۸۹/۱) و ... . البته روایات متعدد دیگری نیز مانند این ویژگی‌ها را برای سایر امامان(ع) متذکر شده‌اند و گفته‌اند همان‌گونه که امام علی(ع) از این ویژگی‌ها برخوردار بوده است امامان(ع) نیز آن ویژگی‌ها را داشته‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱).

جالب توجه است که سلیمانی به این دسته از روایات متعددی که امامان(ع) را در باب‌بودن امام علی(ع) همسان آن حضرت می‌دانند توجه نکرده است. اگر باب‌بودن امام علی(ع) بر پایه این روایات مطرح می‌شود، با وجود روایات متعددی که دیگر امامان(ع) را نیز باب معرفی کرده‌اند، نباید امامان دیگر را هم باب دانست؟ حال‌آنکه باورمندان به بابیت، جز امام علی(ع) هیچ‌یک از امامان(ع) را باب نمی‌دانند و در نظام بابیت خود متذکر آنها نمی‌شوند.

مسئله در خور توجه دیگر اینکه، در مجموع روایاتی که امام علی(ع) در آن به‌عنوان «باب» معرفی شده، فقط در سه روایت از آن حضرت با عنوان باب پیامبر(ص) یاد شده است؛ روایات دیگر عموماً قید «مدینه علم» و «مدینه حکمت» و مانند آن یا «باب اللّه» دارد. اما دو روایت از سه روایت مذکور نیز با توجه به سلسله سندشان به جریان‌های غالی و جاعل منتسب‌اند. در سند یکی از آنها (نک.: صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸ـ۳۹) افرادی نظیر سهل بن زیاد آدمی قرار دارند که نجاشی (متوفای ۴۵۰ هق.) او را ضعیف و غیرثقه در حدیث خوانده و شهادت احمد بن محمد بن عیسی به غالی‌بودن و کذب در حدیث او را گزارش می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵). نیز عبیداللّه بن دهقان در سند این حدیث است که تضعیف شده است (همان: ۲۳۲)؛ و دیگری را (نک.: همان: ۲۰۳) فقط محمد بن فرات از امام باقر(ع) نقل کرده که البته خود فردی کذاب و شراب‌خوار و مدعی بابیت بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۴ـ۵۵۵).

درهرحال، به‌نظر می‌رسد اساساً روایاتی که باب‌بودن امام علی(ع) را مطرح می‌کنند با نظام بابیت ادعایی مذکور بیگانه‌اند؛ خصوصاً که در این روایات چنین تأکیدی نیز وجود دارد که امت مسلمان برای بهره‌مندی از هدایت الاهی، علم و حکمت پیامبر (ص)، روی‌آوردن به خدا و... راهی جز امامان(ع) ندارند (نک.: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱، ۱۶۹ـ۱۹۷) و از این‌رو این نوع بابیت را که در روایات آمده مرتبط با جایگاه امامت امامان(ع) می‌دانیم.

۱. ۳. بهره‌مندی از علم خاص

براساس نظریه باب‌ها، ابواب ائمه(ع) از علوم خاصی برخوردار بوده‌اند. مراد از این علومی که باب‌ها از طریق امامان(ع) به دست می‌آوردند یا اینکه با الهام قلبی و مانند آن کسب می‌کردند از سنخ علومی نیست که دیگران نیز بتوانند به دست آورند. سلیمانی معتقد است عناوین علومی که باب‌ها از آن برخوردار بودند عبارت‌اند از: علم منایا، بلایا و فصل‌الخطاب[۴] (سلیمانی، ۱۳۸۶:

۵۶)؛ و برخورداری باب‌ها از علم خاص جزء ویژگی‌های مشترک بین باب‌ها است (همان: ۱۱۳) و بهره‌مندی باب‌ها از این ویژگی‌ها به گونه‌ای است که هر گاه در باب‌بودن شخصی تردید داشته باشیم می‌توان با تطبیق این ویژگی‌ها بر او بر باب‌بودن یا نبودن آن شخص حکم کرد (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴ و ...). با وجود این، وی معتقد است چون تاریخ زندگی برخی از باب‌ها درست ضبط نشده یا وضعیت ویژه زمانه چنین اجازه‌ای به اهل بیت(ع) نمی‌داد که آنان را به‌طور کامل معرفی کنند برخی از ابعاد شخصیتی آنان به‌درستی برای ما منعکس نشده است (همان: ۱۱۳).

به این ترتیب با مراجعه به نظام بابیت مدنظر سلیمانی درمی‌یابیم که او درباره همه مصداق‌های باب‌های مدنظر خویش نتوانسته است این ویژگی را اثبات کند، بلکه از مجموع ۱۳ شخصیتی که به‌عنوان باب‌های معصومان معرفی می‌کند درباره امام علی(ع) (همان: ۱۵۴ـ۱۵۵)، سلمان (همان: ۱۶۰ـ۱۶۷)، رشید (همان: ۱۸۲ـ۱۸۳)، میثم (همان: ۱۸۷ـ۱۸۹) و جابر (همان: ۲۰۰ـ۲۰۲) بهره‌مندی از چنین علومی را متذکر شده و درباره دیگران از آن سخنی به میان نیاورده است. علاوه بر تناقضی که در این گفتار هویدا است مسئله مهمی که سلیمانی آن را درنظر نداشته این است که برپایه ظواهر آیات قرآن مانند آیه: «و ما تدری نفس بأی أرض تموت» (لقمان: ۳۴) خداوند بهره‌مندی انسان‌ها از چنین علومی را انکار کرده است؛ و اگر درباره امامان(ع) بهره‌مندی از چنین ویژگی‌ای مطرح می‌شود درواقع مسئله‌ای خلاف ظاهر قرآن است که درنهایت باید به مصادیق یقینی آن اکتفا کرد. انتساب ویژگی‌هایی که مخصوص مرتبطان مستقیم با خداوند است به دیگران، زحمت فراوانی می‌طلبد که بر پایه چند روایت ضعیفی که سلیمانی به آن توجه داشته (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۲ـ۱۲۵) نمی‌توان آن را اثبات کرد.

اشکال دیگر نویسنده کتاب رازداران حریم اهل بیت(ع) این است که بررسی و نقد چنین روایات ضعیفی را مدنظر نداشته و آنها را به‌راحتی پذیرفته است. البته بررسی این روایات مبحثی است گسترده که از هدف این مقاله به دور است. اما به‌عنوان نمونه‌ای از روایات ضعیف می‌توان به این مسئله اشاره کرد که سلیمانی در مقام ذکر مثال‌هایی از برخورداری باب‌ها از علوم اهل بیت(ع) به روایتی اشاره می‌کند که در آن چنین آمده که رشید هجری علم منایا و بلایا را از امام علی(ع) دریافت کرد (همان: ۱۲۵). چنان‌که سلیمانی نیز متذکر شده، این روایت در رجال کشی (طوسی، ۱۴۰۹: ۷۵ـ۷۶) و کتاب الاختصاص (مفید (منسوب)، ۱۴۱۳: ۷۷ـ۷۸) نقل شده است. درباره کتاب کشی باید گفت در سند این روایت شخصیتی چون محمد بن عبداللّه بن مهران قرار دارد که نجاشی او را غالی، کذاب، فاسدالمذهب والحدیث و مشهور به این امور توصیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۰)؛ همچنان‌که در این سند شخصیت‌هایی چون علی بن محمد بن عبداللّه

الحناط، وهیب بن حفص و ابوحیان بجلی قرار دارند که هیچ‌یک شناخته‌شده نیستند.

اما همین روایت در کتاب الاختصاص با سندی نقل شده که به جای محمد بن عبداللّه بن مهران در آن نام محمد بن ابی القاسم ذکر شده است و چندین عبارت نیز تغییر یافته و نام‌های مذکور به صورت علی بن محمد بن عبداللّه الخیاط و ابوحسان العجلی آمده است. علاوه بر مجهول‌بودن راویان باید گفت پژوهش‌ها نشان می‌دهد انتساب این کتاب به شیخ مفید منتفی است (نک.: شبیری، ۱۳۷۰ الف: ۶۸ـ۸۱؛ همو، ۱۳۷۰ ب: ۱۵۰ـ۱۷۳) و مؤلف کتاب ناشناخته بوده و وثاقتش نامعلوم است (شبیری، ۱۳۷۰ ب: ۱۷۳). بنابراین، این‌گونه روایات ضعیف را در مقام معارض با اصولی چون آیه فوق نمی‌دانیم.

۱. ۴. خرق عادت

ویژگی دیگری که درباره باب‌ها نزد باورمندان به آن مدنظر قرار گرفته خرق عادت است. سلیمانی نیز بر این ویژگی تأکید دارد و به‌عنوان اوصاف مشترک باب‌ها از آن یاد می‌کند (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶ـ۱۲۹). با این حال، وی در وصف حال باب‌های مدنظر خویش، جز امام علی(ع)، فقط برای سلمان، میثم، رشید، جابر، محمد بن عثمان و علی بن محمد سمری (نک.: همان: ۱۲۸ـ۱۲۹، ۱۷۰ـ۱۷۲، ۱۸۳ـ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۰۲ـ۲۰۳، ۲۲۵ـ۲۲۷) چنین مسئله‌ای را یادآور شده است. سلیمانی در یادکرد از خرق عادت باب‌ها گاه مسائلی همچون خبر از زمان مرگ و میر را نیز متذکر شده است (نک: همان: ۱۲۸، ۱۸۷ـ۱۸۹، ۲۰۲ـ۲۰۳، ۲۲۶) که مشخص نیست چرا آن را با ویژگی دیگر باب‌ها از نظر وی، یعنی علم منایا، متفاوت ذکر کرده است. درهرحال، با توجه به اینکه سلیمانی درباره اکثر باب‌های مدنظرش برخورداری آنها از خرق عادت را متذکر نشده مشخص نیست چرا این ویژگی را از اوصاف مشترک باب‌ها می‌داند و حتی با این سنجه، باب‌بودن یا نبودن افراد را بررسی می‌کند (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۱).

گذشته از این، خرق عادت، امری غیرعادی است که انتساب آن به اشخاص مختلف از جمله شخصیت‌هایی چون باب‌ها مؤونه فراوانی می‌طلبد. اما سلیمانی بر پایه روایات ضعیف به چنین ویژگی‌ای پای‌بند شده و به‌صرف آنکه برخی از شخصیت‌های مدنظر او در روایاتی به چنین ویژگی‌ای توصیف شده‌اند آن را به‌عنوان ویژگی مشترک همه باب‌ها ذکر کرده است. درهرحال، با توجه به اینکه بررسی روایات مبحث گسترده‌ای است، فقط به یک نمونه از استناد به روایات ضعیف در این زمینه اشاره می‌کنیم. وی در مقام ذکر برخی از خرق عادت‌های باب‌های مدنظرش به این مسئله اشاره می‌کند که جابر گاهی مرگ و میر افراد را پیش‌بینی می‌کرد (همان: ۱۲۸، ۲۰۳). او این روایت را از رجال کشی نقل می‌کند. اگر در سند این روایت دقت کنیم (نک.: طوسی، ۱۴۰۹:

۱۹۵) درمی‌یابیم که راوی آن شخصیتی ضعیف به نام عمرو بن شمر (نک.: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۷) است و این روایت به امامی منتهی نمی‌شود.

۲. بررسی تاریخی

۲. ۱. آثار برجای‌مانده از نظام بابیت در تاریخ

واضح است که نظام بابیت مانند هر پدیده تاریخی باید آثاری در تاریخ بر جای گذاشته باشد. سلیمانی معتقد است بابیت از عصر امام علی(ع) در تاریخ و فرهنگ شیعه به چشم می‌خورد که تا پایان غیبت صغرا ادامه داشته و هر یک از معصومان بابی داشته‌اند. بررسی آثار تاریخی نقش باب‌ها می‌تواند در حل مسئله راه‌گشا باشد. ناگفته نماند که مراد از «تاریخ» در «بررسی تاریخی» معنای اعم آن است، یعنی هر آنچه بتواند ما را به کشف نزدیک کند، که روایات و منابع درون‌مذهبی شیعه را نیز شامل می‌شود.

سلیمانی که نوع مطالعه خود را مطالعه تاریخی می‌داند ذکر عنوان «باب» برای برخی افراد نزدیک به امامان(ع) در منابع شیعی را دلیل بر وجود منصب بابیت قلمداد می‌کند (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۹ـ۲۰)، حال آنکه قدیمی‌ترین منابعی که اسامی باب‌ها را ذکر کرده‌اند مربوط به قرن چهارم است (نک.: ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۵ـ۱۵۱؛ خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۳۷ـ۳۹۱؛ ابن‌همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۴۲، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶) و به منابع معدودی منحصرند و بسیاری از منابع شیعی از ذکر چنین اموری خالی است. درهرحال، ذکر اسامی باب‌ها در برخی منابع معدود در این زمینه راه‌گشا نیست و باید با توجه به نظامی که برای باب‌ها ترسیم می‌شود، در تاریخ، آثار برخورداری باب‌ها از چنان نظام و ویژگی‌هایی را جست‌وجو کرد؛ آثاری همچون مراجعه شیعیان و اصحاب امامان به باب‌های ادعاشده برای حل مسائل مختلف، یا انتصاب آنها از جانب امامان یا توصیف شخصیتی به‌عنوان باب و... .

این در حالی است که با مراجعه به تاریخ و روایات درمی‌یابیم در نظام بابیتی که سلیمانی یا دیگران ثبت و ضبط کرده‌اند فقط درباره وکلای چهارگانه عصر غیبت چنین آثاری یافت می‌شود؛ به این معنا که درباره آنها گزارش‌های متنوع و متعددی از انتصاب این شخصیت‌ها از جانب امامان(ع)، مراجعه اصحاب امامان و شیعیان به ایشان در مواقع مختلف، اعلام جانشینی آنها و ... در منابع ثبت شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳ـ۳۹۶؛ برای مطالعه بیشتر نک.: حسین، ۱۳۸۵: ۱۴۱ـ۲۱۵) و جز در خصوص این چهار شخصیت، در خصوص هیچ‌یک از مصداق‌های بابیت چنین مسئله‌ای یافت نمی‌شود. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا این چهار شخصیت باب‌های امامان(ع) بوده‌اند یا اینکه منصب وکالت داشته‌اند؟ البته باید توجه داشت، چنان‌که سلیمانی

متذکر شده، بین منصب بابیت و وکالت تفاوت است (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۳ـ۶۱). درهرحال، حتی در صورت اثبات بابیتِ این چهار شخصیت، باز هم نسبت به شخصیت‌های ماقبل آنها چیزی ثابت نخواهد شد.

منابع گاهی از این شخصیت‌ها با عنوان «وکیل» یاد کرده‌اند و گاهی با عنوان «باب». صدوق (متوفای ۳۸۱ هق.) در کمال الدین (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۳۲/۲ـ۴۳۳)، طوسی (متوفای ۴۶۰ هق.) در الغیبة (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۵ـ۳۵۶، ۳۹۳ـ۳۹۴)، راوندی (متوفای ۵۷۳ هق.) در الخرائج والجرائح (راوندی، ۱۴۰۹: ۱۱۰۸/۳) و ... از لفظ «وکیل» استفاده کرده‌اند. البته در آنچه درباره این شخصیت‌ها در قالب روایتی از امامان(ع) نقل شده لفظ «وکیل» ذکر شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۵ـ۳۵۶) اما در مقابل منابعی نیز وجود دارند که از این شخصیت‌ها با عنوان «باب امام» یاد کرده‌اند.

صدوق در کمال الدین بخشی از پاسخ‌های ابوسهل نوبختی به شبهات مخالفان را ثبت کرده که در آنها از این شخصیت‌ها به‌عنوان باب و سبب، که امر و نهی امام را به شیعیان می‌رسانند، یاد شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۰/۱، ۹۳). فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸ هق.) در کتاب اعلام الوری از افراد متعددی به‌عنوان سفراء و باب‌های عصر غیبت صغرا نام می‌برد که از جمله آنها چهار شخصیت مدنظر است (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۴۴ـ۴۴۵). وی همچنین در کتاب تاج الموالید می‌گوید این چهار تن در دوران غیبت صغرا باب‌ها و سفیرانی بودند که دلیل قاطع بر بابیت آنها معجزاتی بود که به دست هر کدام از آنها انجام می‌شد (همو، ۱۴۲۲: ۱۱۱). سخنان مشابهی نیز در کتاب الاحتجاج احمد بن علی طبرسی (متوفای ۵۸۸ هق.) آمده و افزوده شده که اینها هر کدام با نص صاحب‌الامر به بابیت تعیین می‌شدند (طبرسی، احمد ابن علی، ۱۴۰۳: ۴۷۸/۲).

این منابع درواقع بدون در نظر داشتن تفاوت میان «منصب بابیت» و «منصب وکالت» این عناوین را استفاده کرده‌اند. اینکه در این منابع سلسله‌ای از باب‌ها برای امامان معرفی نمی‌شود و نیز در برخی از آنها افراد متعددی به‌عنوان باب‌های امام در عصر غیبت معرفی می‌شود از جمله اموری است که بر این مسئله دلالت دارد. در مقابل، نصیریه، که به تفاوت منصب وکالت و بابیت توجه داشته‌اند، مراد خود از این تفاوت را روشن کرده و متذکر شده‌اند که وکالت منصبی در حد رسیدگی به امور مالی بوده است.

خصیبی روایتی را در هدایة الکبری گزارش می‌کند که در ترسیم دیدگاه آنها راجع به بابیت و وکالت مهم است. وی می‌گوید با اعلام وکالت عثمان بن سعید برای امام عسکری(ع) عده‌ای از شیعیان درباره بابیت محمد بن نصیر به تردید افتادند و گمان کردند که ممکن است در خصوص ابن‌نصیر بدائی حاصل شده باشد، همچنان‌که پیش‌تر درباره ابوالخطاب حاصل شده بود.[۵] این نگرانی باعث تجمع شیعیان شد. امام عسکری(ع) در مجلس آنها حاضر شد و این اختلاف را به این

شکل حل کرد که محمد بن نصیر همچون سلمان باب است و نیز همچون او مقام وکالت ندارد و تا زمانی که زنده است باب خواهد بود، همچنان‌که در خصوص ابوالخطاب بدائی حاصل نشده بود و او تا زمان مرگ باب بود (خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۹۴ـ۳۹۵).

درهرحال، به‌نظر می‌رسد با توجه به اینکه وکالت چهار وکیل عصر غیبت صغرا، که درواقع سازمانی از وکلا را سرپرستی می‌کردند، به‌صورت کلی بین شیعیان پذیرفته شده بود نصیریه برای آنکه خود را در تقابل با شیعیان قرار ندهند و بتوانند به جذب افراد بیشتری از شیعیان امیدوار باشند چنین اندیشیدند که بر تفاوت منصب بابیت و وکالت اصرار کنند.

وقتی بین منصب بابیت و وکالت تفاوت قائل می‌شویم باید مرزبندی دقیق آن نیز مشخص شود. مطالعه روشمند آن نیست که بدون روشن‌شدن این مسئله به بررسی برخی ویژگی‌ها و کارکردها در شخصیت‌ها بپردازیم و به معیار مشترکی درباره آنها برسیم و بخواهیم آن را به همه کسانی که باب می‌دانیم تسری دهیم. درباره بحث مدنظر نیز این مسئله اهمیت دارد که بدانیم ویژگی‌ها و کارکردهای باب‌ها و نیز منصب وکالت چیست. با مشخص‌شدن این موضوع است که می‌توان درباره آثار تاریخی منصبی که این چهار شخصیت از آن برخوردار بودند داوری کرد.

آنچه مسلم است و جباری (جباری، ۱۳۸۲: ۵۹۹/۲) و سلیمانی (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۵) نیز با آن موافق‌اند این است که این چهار شخصیت از منصب وکالت برخوردار بوده‌اند و نیز می‌دانیم که آنها به‌عنوان سرپرستان وکلا فعالیت داشته‌اند و وکلا را ساماندهی می‌کردند (نک.: طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳ـ۳۹۶؛ برای مطالعه بیشتر نک.: حسین، ۱۳۸۵: ۱۴۱ـ۲۱۵). اما جباری و سلیمانی معتقدند آنها هم‌زمان از مقام بابیت نیز برخوردار بوده‌اند (نک.: جباری، ۱۳۸۲: ۴۳۰/۲، ۴۵۰ـ۴۸۲؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ۵۳ـ۶۱). آنچه باعث شده به چنین اعتقادی برسند این است که اسامی این چهار شخصیت در منابعی چند مانند اعلام الوری اثر طبرسی، مناقب ابن‌شهرآشوب، مصباح کفعمی، و ... به‌عنوان باب مطرح شده است (نک.: جباری، ۱۳۸۲: ۳۸/۱ـ۳۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۹ـ۲۰).

جالب است که سلیمانی به صرف وجود اسامی این افراد در بین فهرست‌های ابواب چنین نتیجه گرفته است که با مطالعه زندگی باب‌ها می‌توان به کارکردهای ابواب پی برد (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۵)؛ و از همین‌رو است که فعالیت‌های این چهار شخصیت را نیز به‌عنوان کارکردهای نظام بابیت مدنظرش مطرح می‌کند (همان: ۱۳۹ـ۱۴۱، ۱۴۶ـ۱۴۷). با این اوصاف، با توجه به اینکه مرزبندی دقیق کارکردهای باب‌ها و وکلا مشخص نشده لازم می‌آید بحث را به‌گونه‌ای دیگر ادامه دهیم. از آنجایی که سلیمانی ذکر اسامی این شخصیت‌ها در منابعی چند به‌عنوان باب‌های امامان(ع) را دلیل تاریخی بر منصب بابیت این افراد تلقی کرده باید گفت بر این اساس نیز بابیت این چهار شخصیت را نمی‌توان ثابت کرد و به‌دنبال آن نمی‌توان آثار تاریخی کارکردهای آنها را

برای باب‌ها اثبات کرد. به این صورت که یکی از منابع ذکر اسامی باب‌ها کتاب تاریخ منسوب به ابن ابی الثلج است که چهار شخصیت مدنظر را جزء ابواب ذکر کرده است (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۹ـ۱۵۱)، اما در این فهرست شخصیتی چون محمد بن فرات که غالی، کذاب و شارب‌الخمر توصیف شده (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۴) به‌عنوان باب امام رضا(ع) ذکر شده است (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۸)، همچنان‌که عمر بن فرات غالی (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۲) نیز باب امام جواد(ع) قلمداد می‌شود (ابن ابی الثلج (منسوب)، ۱۴۱۰: ۱۴۸).

در کتاب منتخب الانوار، منسوب به محمد بن همام اسکافی (متوفای ۳۳۶ هق.) نیز که اصل آن از بین رفته اما منتخبی از آن در اختیار مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ هق.) بوده[۶] نه‌تنها عمر بن فرات غالی به‌عنوان باب امام رضا(ع) ذکر شده (ابن‌همام اسکافی (منسوب)، ۱۴۲۲: ۸۰) عثمان بن سعید نیز باب امام جواد(ع) معرفی شده است (همان: ۸۳). این در حالی است که عثمان بن سعید در یازده‌سالگی به‌عنوان خدمتکار وارد منزل امام هادی(ع) شد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۹). از این‌رو بعید به‌نظر می‌رسد او بتواند باب امام جواد(ع) باشد. علاوه بر آن، بخش مربوط به زندگی امام عصر(ع) در این کتاب موجود نیست و لذا درباره سه شخصیت دیگر از وکلای چهارگانه در این منبع مطلبی نیامده است.

منبع دیگری که مدنظر سلیمانی بوده کتاب دلائل الامامة منسوب به طبری است (درباره منسوب‌بودن این اثر به طبری نک.: صفری فروشانی، ۱۳۸۴ ب: ۲۲۳ـ۲۴۰). در این کتاب نیز محمد بن فرات و عمر بن فرات به‌عنوان باب‌های امام رضا(ع) و امام جواد(ع) معرفی شده‌اند (طبری (منسوب)، ۱۴۱۳: ۳۵۹، ۳۹۷). به‌علاوه، این منبع، باب‌بودن محمد بن نصیر برای امام عسکری(ع) را باطل نمی‌داند، هرچند بابیت عثمان بن سعید برای امام عسکری(ع) را صحیح‌تر می‌داند (همان: ۴۲۵).

دیگر منابعی که این چهار شخصیت را به‌عنوان باب معرفی کرده‌اند از همین نوع اشکالات دارند. درهرحال، با این توضیحات روشن می‌شود که حتی بر پایه اعتقاد جباری و سلیمانی، که به مجرد نقل اسم این چهار شخصیت به‌عنوان باب در منابعی مانند آنچه ذکرش رفت، قائل به بابیت این اشخاص شده‌اند نیز نمی‌توان این چهار شخصیت را باب دانست. چون در آن صورت باید ملتزم به بابیت افراد معلوم‌الحالی که ذکرش رفت شویم و اشکالات تاریخی آن را نیز نادیده بگیریم. زیرا دلیلی که بتوان به سبب آن فهرست‌های این منابع را به‌دلخواه تغییر داد و بخشی از آن را حذف کرد در دست نیست. خصوصاً زمانی که تمام دلیل ما برای باب‌دانستن چهار شخصیت مدنظر ذکر نام آنها در این فهرست‌ها باشد. با این اوصاف، هیچ‌گونه آثاری از نظام بابیت در تاریخ و روایات به دست نیامد.

۲. ۲. آثار تاریخی بابیتِ مصداق‌ها

در بررسی آثار تاریخی نظام بابیت دیدیم که اثری از این نظام به معنای سلسله‌ای از شخصیت‌های نزدیک به امامان(ع) که دارای منصبی مشخص به‌عنوان باب باشند یافت نشد. اما افزون بر نظام بابیت، این‌گونه نیز می‌توان بررسی کرد که: آیا شخصیت‌هایی که به‌عنوان باب از آنها یاد می‌شود کارکردی با عنوان باب داشته‌اند؟ یا اینکه در تاریخ می‌توان آثاری از بهره‌مندی این شخصیت‌ها از منصب بابیت یافت؟ جباری (۱۳۸۲: ۲۴۶/۱ـ۲۵۶) و بیش از او سلیمانی (۱۳۸۶: ۱۳۵ـ۱۴۷) به اموری به‌عنوان کارکردهای باب‌ها اشاره کرده است. اما آیا می‌توان کارکردهایی برای این اشخاص به‌عنوان باب در تاریخ به معنای اعم آن یافت؟ سلیمانی می‌گوید حفظ اسرار اهل بیت(ع) از کارکردهای اجتماعی باب‌ها بوده است. وی می‌کوشد نشان دهد سلمان اسم اعظم می‌دانست (همان: ۱۳۷) و میثم تمار علم‌الوصیة (که مراد از آن را روشن نکرده است) را از امام علی(ع) آموخت (همان: ۱۳۶) و جابر جعفی اسرار فراوانی از امام باقر(ع) آموخته بود (همان: ۱۳۶، ۱۳۷).

به‌علاوه، روایاتی که مدنظر وی بوده و بیان‌کننده این امورند نیاز به بررسی محتوایی و سندی دارد اما او به آن نپرداخته است. باید گفت بر فرض پذیرش اینها ارتباطش با منصب بابیت دانسته نیست؛ و درواقع این امور در اثبات وجود منصبی به‌عنوان بابیت راه‌گشا نخواهد بود. همچنان‌که درباره دَه تن دیگر از باب‌های مدنظر سلیمانی چنین مسئله‌ای مطرح نشده است.

وی به‌عنوان دیگر کارکرد باب‌ها متذکر می‌شود که مفضل بن عمر و چهار وکیل عصر غیبت کارکردی با عنوان رتق و فتق امور مالی و اجتماعی داشته‌اند. اما خود نیز می‌گوید این شخصیت‌ها در این مقام کارکرد وکیل تام‌الاختیار را داشته‌اند (همان: ۱۳۹ـ۱۴۱). سلیمانی سپس به فعالیت و مبارزه باب‌ها علیه حکام جور به‌عنوان یکی دیگر از کارکردهای باب‌ها می‌پردازد و به برخی از آنها اشاره می‌کند، از جمله: شهادت میثم تمار به دست عبیداللّه بن زیاد؛ رشید هجری و یحیی بنام طویل به دست حجاج بن یوسف؛ تحت تعقیب قرارگرفتن ابوخالد کابلی از سوی حجاج، و نیز محکوم‌شدن جابر جعفی به اعدام (همان: ۱۴۱ـ۱۴۴)؛ همچنان‌که تحت عنوان «مقابله با انحرافات دینی و عقیدتی» به‌عنوان چهارمین کارکرد باب‌ها به مبارزه سلمان با تبعیض نژادی و انحراف مسیر خلافت و نیز مقابله وکلای چهارگانه عصر غیبت با مدعیان بابیت و غالیان پرداخته است (همان: ۱۴۴ـ۱۴۷).

او همچنین در این باره به روایت ضعیفی (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۷) استناد می‌کند و می‌گوید مفضل بن عمر از سوی امام صادق(ع) مأمور شد در برابر اندیشه‌های غلوآمیز ابوالخطاب پاسخ‌گوی مسائل دینی شیعیان کوفه باشد و پرسش‌های دینی و احکام شرعی شیعیان را بر مبنای فقه جعفری پاسخ دهد (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). ضعیف‌بودن این روایت از آنجا مشخص می‌شود

که آن را نصر بن صباح غالی (درباره غالی‌بودن او نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۲) با سندی که کشی آن را حذف کرده و به ابن‌ابی‌عمیر ختم می‌شود نقل کرده است.

درواقع اشکال اساسی وارد بر این بخش از کتاب رازداران حریم اهل بیت(ع) آن است که صاحب اثر، بابیتِ این افراد را مسلم دانسته و آنگاه با مطالعه زندگی آنها و به استناد روایاتی که ضعف و قوت آن را بررسی نمی‌کند کارکردهایی برای ابواب برمی‌شمرد که البته در هیچ‌کدام از آنها همه باب‌های مدنظر وی آن کارکرد را ندارد. لذا ذکر این نوع از کارکردها درباره آثار تاریخی منصب بابیت راه‌گشا نیست و دلالتی بر برخورداری این شخصیت‌ها از منصب بابیت ندارد. اینکه (بر فرض صحت) برخی از این شخصیت‌ها از علومی که ذکر آن رفت برخوردار باشند یا شخصیت‌هایی از شیعه در زمان بنی‌امیه به دست حاکمان اموی به شهادت برسند یا تحت تعقیب قرار گیرند، یا این مسئله که برخی از این شخصیت‌ها وکیل امامان(ع) بوده‌اند برخورداری آنها از منصب بابیت را ثابت نمی‌کند.

۳. گونه‌شناسی مصداق‌های بابیت

از مطالب مهم این بحث، گونه‌شناسی مصداق‌های بابیت است. اهمیت آن در این است که مشخص می‌کند بر حسب ظاهر، جریان‌هایی غالی که به ایجاد منصبی با عنوان بابیت علاقه‌مند بودند شخصیت‌هایی را به‌عنوان باب مطرح کرده و درباره آنها ادعاهایی عجیب و دست‌نایافتنی پیش کشیده‌اند. در تمامی فهرست‌هایی که اشخاصی را به‌عنوان باب‌های امامان معرفی کرده‌اند غالب مصداق‌هایی که معرفی می‌شود طیفی هستند که درباره آنها و جایگاه و کراماتشان شاهد نوعی تندروی هستیم. نکته مهم آنکه در هیچ‌کدام از این فهرست‌ها اسامی راویان و اصحاب تأثیرگذار و پرروایت در معارف شیعی یا محل اعتنای جریان‌های مهم شیعی به چشم نمی‌خورد. مثلاً مشخص نیست چرا هیچ‌یک از اصحاب اجماع (برای مطالعه درباره اصحاب اجماع نک.: انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۹ـ۱۰۵ ذیل «اصحاب اجماع») مانند زراره، محمد بن مسلم، صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر، حسن بن محبوب، بزنطی و ... در این فهرست‌ها نیستند. همچنان‌که دیگر شخصیت‌های تأثیرگذار شیعه مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم و ... نیز در این فهرست‌ها جایی ندارند.

در مقابل، شخصیت‌هایی که مصداق‌های بابیت معرفی می‌شوند به گونه‌ای در منابع توصیف می‌شوند که از جایگاه واقعی خود فراتر می‌روند و به‌صورت خاصی معرفی می‌شوند که دارای کرامات، ویژگی‌ها و بهره‌مندبودن از علوم خاص و غیرعادی باشند. جالب اینکه برخی از شخصیت‌های غالی و نیز جریان‌های خاصی که در منابع نصیریه روایات بسیاری دارند به اشاعه این‌گونه بزرگ‌نمایی‌ها اشتغال داشته‌اند. مثلاً از یکی از راویان به نام حسن بن خرزاذ (کذا) که نجاشی می‌گوید در آخر

عمرش به غلو کشیده شد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴) چنین نقل شده که سلمان اسم اعظم می‌دانست (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۳). در روایت دیگری که از طرق همو روایت شده آمده است که سلمان محدّث بود (همان: ۱۲)، حال آنکه در روایت دیگری چنین ذکر می‌شود که از امام صادق(ع) می‌پرسند: «منظور از اینکه در حدیث آمده سلمان محدّث بود چیست؟». آن حضرت می‌فرماید: «منظور این است که از جانب امامش محدّث بود و از آن تجاوز نمی‌کرد. زیرا غیر از حجت هیچ کس از جانب خدا محدّث نیست» (همان: ۱۵).

البته مسئله به همین جا ختم نمی‌شود و در روایتی که آن را جریان نزدیک به نصیریه (یعنی اسحاق بن محمد بصری که از افراد نزدیک به محمد بن نصیر بود (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۲۵۳) و محمد بن عبداللّه بن مهران) نقل کرده‌اند، وقتی از امام صادق(ع) می‌پرسند محدّث‌بودن سلمان به چه معنا است در جواب گفته می‌شود: «یعنی ملکی با او سخن می‌گفت» (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹). درباره اسحاق بن محمد بصری باید توجه داشت که کشی (نیمه اول قرن چهارم) در یادکرد از سلمان و مفضل بن عمر به غالی‌بودن وی تصریح کرده است (همان: ۱۸، ۳۲۲)، همچنان‌که روایات متعددی از او در تأیید باب‌های مدنظر نصیریه در کتاب هدایة الکبری ثبت شده است (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۵). در همین کتاب ۸ روایت نیز از طریق محمد بن عبداللّه بن مهران در تأیید باب‌های مدنظر نصیریه نقل شده است (نک.: همان: ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۸۰).

به این مسئله باید این نکته را نیز افزود که این مضمون که «محدّث‌بودن سلمان به این معنا است که ملکی در گوش وی می‌خواند» در روایت دیگری نیز نقل شده که راویان آن، غیر از محمد بن سنان (نک.: ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۹۲، نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸)، به غالیان منتسب نیستند (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۵ـ۱۶). درهرحال، همه جوانب این روایات نمی‌تواند صحیح باشد و معلوم است که یک طرف جریان از واقعیت بهره‌ای ندارد. از دیگر بزرگ‌نمایی‌هایی که غالیان درباره سلمان داشته‌اند روایتی است که در طریق آن افرادی همچون سهل بن زیاد که بنا بر نقل نجاشی ضعیف و غیر قابل اعتماد در حدیث و غالی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵) و منخّل بن جمیل که غالی و ضعیف توصیف شده (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۸۹) قرار دارند و در آن چنین ماجرایی نقل می‌شود که سلمان در حال پخت غذا بود که دو بار دیگ غذا بر زمین افتاد و واژگون شد اما محتویات آن بر زمین نریخت و وقتی از امام علی(ع) در این باره پرسیدند فرمود این جریان درباره سلمان عجیب نیست. زیرا او باب‌اللّه در زمین است و هر که او را بشناسد مؤمن است و انکارکننده وی کافر (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴ـ۱۵).

نمونه‌هایی از این دست راجع به مصداق‌هایی که باب دانسته شده‌اند بیش از این است. در

روایاتی که از طریق محمد بن عبداللّه بن مهران نقل شده از خبردادن امام علی(ع) به رشید هجری درباره نحوه شهادتش و سپس به وقوع پیوستن این جریان و ... سخن رانده شده است (همان: ۷۵ـ۷۸)، همچنان‌که از طریق همو روایتی درباره ابوخالد کابلی نقل شده که در آن آمده است وی به نحوی که امام سجاد(ع) به او آموزش داد بیماری لاعلاج دختری را درمان کرد (همان: ۱۲۱ـ۱۲۳).

جالب اینکه از دیگر راوی نصیری، یعنی اسحاق بن محمد، نیز درباره جابر جعفی با سندی مختوم به عمرو بن شمر، که در حدیث بسیار ضعیف است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۷)، جریانی نقل شده مبنی بر اینکه وقتی گروهی از جابر خواستند آنها را در ساخت مسجد کمک کند وی گفت در ساخت بنایی که مردی از بالای آن می‌افتد و خواهد مرد کمک نمی‌کنم؛ و از قضا همان روز بنّای ساختمان در حین کار سقوط کرد و جان داد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۵). همچنین، از طریق همو روایات دیگری درباره جابر نقل شده است، از جمله اینکه مردی پیش جابر آمد و جابر به او گفت: «می‌خواهی امام باقر(ع) را ببینی؟». وقتی پاسخ مثبت شنید چشمان او را دست کشید و وی خود را در مدینه یافت (همان: ۱۹۷).

از بزرگ‌نمایی‌های همین جریان درباره مفضل، که البته از طریق دیگری که بنا بر تصریح کشی همه راویان آن غالی هستند نیز نقل شده (همان: ۳۲۲)، روایتی است که بر مبنای جریانی که در آن نقل می‌شود امام صادق(ع) تأیید کرد که همواره حق با مفضل است، حتی اگر در گردن او صلیب باشد (همان: ۳۲۱ـ۳۲۲). نیز گویا غالیان متوجه بوده‌اند که با وجود شخصیت‌های برجسته‌ای از شیعه مانند زراره، محمد بن مسلم و دیگران ادعای چنین جایگاه ویژه‌ای برای مفضل بدون مؤونه نخواهد بود؛ خصوصاً که اصحاب امامان(ع)، مفضل را نکوهش می‌کرده‌اند (نک.: همان: ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵ـ۳۲۴، برای مطالعه بیشتر درباره مفضل و رویکرد انتقادی به او نک.: هاشمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۹۳ـ۱۱۶). از این‌رو در روایتی که از نصر بن صباح که غالی بود (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۲) به صورت مرفوع از محمد بن سنان نقل شده داستانی ذکر می‌شود که بر مبنای آن چنین فهمیده می‌شود که امام صادق(ع) در ماجرایی به زراره، محمد بن مسلم، عبداللّه بن بکیر، حجر بن زائده و ... که از همنشینی مفضل با کبوتربازها و شراب‌خوارها شکایت می‌کردند فهماند که این همنشینی ایرادی ندارد. زیرا آنها برای اجرای فرمان‌های امام و تأمین خواسته‌های حضرت آمادگی بیشتری از امثال زراره و دوستانش دارند. این جریان به آنجا ختم می‌شود که مفضل به زراره و دوستانش چنین طعنه می‌زند که خداوند به نماز و روزه زراره و دوستانش احتیاجی ندارد (همان: ۳۲۶ـ۳۲۷).

آنچه بیان شد نمونه‌هایی بود از بزرگ‌نمایی‌هایی که درباره مصداق‌های بابیت در رجال کشی

نقل شده است. البته منکر آن نیستیم که برخی از این امور از طرق دیگری که انتساب آنها به غالیان به این وضوح نیست نقل شده، اما نکته مهم در این زمینه این است که گروه‌های مختلفی از غالیان، خصوصاً گروه‌هایی که با نصیریه در ارتباط بودند، در این بزرگ‌نمایی سهم مهمی داشته‌اند. احتمالاً این‌گونه بزرگ‌نمایی‌ها، همسو با دیدگاه‌های غالیان و از همه مهم‌تر نصیریه، که در صدد مطرح‌کردن این اشخاص به‌عنوان باب بودند، انجام می‌پذیرفته است. آنچه باعث می‌شود این مطلب قوت بیشتری بگیرد این است که از این دست بزرگ‌نمایی‌ها درباره چهار وکیل عصر غیبت که در برخی منابع به‌عنوان باب مطرح شده‌اند صورت نگرفته است، و آنچه درباره این چهار شخصیت و خصوصاً عثمان بن سعید مطرح می‌شود غالباً مطالبی در توثیق ایشان است (نک.: طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۶ـ۳۵۳).

درهرحال، مطالبی مانند آنچه درباره دیگر مصداق‌هایی که باب دانسته شده‌اند مطرح شد درباره این چهار شخصیت موجود نیست. به‌نظر می‌رسد این مسئله از آنجا نشئت می‌گیرد که چهار وکیل عصر غیبت در دیدگاه غالیان و خصوصاً نصیریه رقیبان بابیت بوده‌اند. باید توجه داشت نصیریه، که بر بابیت محمد بن نصیر تأکید داشتند، با معرفی‌شدن عثمان بن سعید به‌عنوان وکیل امام هادی و امام عسکری(ع) دچار مشکل شدند. از این‌رو مسئله جدابودن منصب بابیت از منصب وکالت را مطرح کردند و گفتند این چهار شخصیت از منصب وکالت برخوردار بوده‌اند که منصبی در حد رسیدگی به امور مالی بوده است (نک.: خصیبی، ۲۰۰۷: ۳۹۲ـ۳۹۶).

نتیجه

تنی چند از مؤلفان امامیه بدون درنظرداشتن پیامدهایی که بابیت مدنظرشان به‌دنبال دارد شخصیت‌هایی را به‌عنوان باب در کتاب‌های خویش ذکر کرده‌اند. همین مسئله در عصر حاضر آثار تاریخی منصب بابیت در دیدگاه امامیه تلقی شد و چنین گمان شد که این نام‌ها به جایگاه خاصی در تاریخ امامیه اشاره دارد که می‌توان آن را کشف کرد. سلیمانی وجود منصب بابیت را امری مسلّم پنداشت و به تبیین نظریه باب‌ها پرداخت. این در حالی بود که به تحولی که نظام بابیت در اعتقادات امامیه می‌توانست ایجاد کند توجهی نشده بود. بررسی‌ها نشان داد نظریه باب‌ها بر مطالعه روشمند تاریخی استوار نیست، و بررسی تاریخی وجود چنین منصبی را در شیعیان امامی تأیید نمی‌کند. افزون بر آن، در نظام اعتقادی امامیه منصب بابیت نه‌تنها جایگاهی ندارد، بلکه ویژگی‌ها و کارکردهایی که برای باب‌ها در نظریه بابیت مطرح شده با اصولی چون ظواهر قرآن در تضاد است. از این‌رو نظریه بابیت اثبات‌شدنی نیست.

ضمیمه: دیدگاه مؤلفان شیعه درباره مصادیق باب‌ها

	تاریخ اهل بیت(ع)	هدایة الکبری	منتخب الانوار	دلایل‌الامامة	المناقب	المصباح	رازداران حریم اهل بیت(ع)
پیامبر (ص)	امام علی(ع)	ـــــ	امام علی(ع)	ـــــ	ـــــ	امام علی(ع)	امام علی(ع)
حضرت فاطمه (س)	ـــــ	ـــــ	ـــــ	ـــــ	ـــــ	فضه	فضه
امام علی(ع)	سلمان ـ سفینه	سلمان ـ سفینه (قیس بن ورقه)	سلمان	ـــــ	ـــــ	قنبر ـ سلمان	سلمان
امام حسن(ع)	سفینه؛ قیس	سفینه (قیس بن ورقه)	سفینه	سفینه	قیس بن ورقاء (سفینه)؛ رشید؛ و به قولی میثم تمار	سفینه	رشید هجری؛ میثم تمار
امام حسین(ع)	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری	رشید هجری
امام سجاد(ع)	ابوخالد کابلی؛ یحیی بنام طویل	ابوخالد کابلی؛ یحیی بنام طویل	یحیی بنام طویل؛ بنا بر قولی ابوخالد	یحیی بنام طویل؛ بنا بر قولی ابوخالد	یحیی بنام طویل	ابوخالد	یحیی بنام طویل؛ ابوخالد
امام باقر(ع)	جابر جعفی	یحیی بنام طویل؛ جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی	جابر جعفی
امام صادق(ع)	مفضل بن عمر	ابوالخطاب؛ مفضل بن عمر	مفضل بن عمر	مفضل بن عمر	محمد بن سنان	مفضل بن عمر	مفضل بن عمر
امام کاظم(ع)	محمد بن مفضل	مفضل بن عمر؛ محمد بن مفضل	محمد بن فضل (کذا)	محمد بن مفضل	مفضل بن عمر	محمد بن فضل (کذا)	بنا بر قولی مفضل بن عمر
امام رضا(ع)	محمد بن فرات	عمر بن فرات	عمر بن فرات	محمد بن فرات	محمد بن راشد	عمر بن فرات	ـــــ
امام جواد(ع)	عمر بن فرات	ـــــ	عثمان بن سعید	عمر بن فرات	عثمان بن سعید	عمر بن فرات	ـــــ
امام هادی(ع)	عثمان بن سعید (برخی گفته‌اند بن‌نصیر)	محمد بن نصیر	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید	محمد بن عثمان	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید
امام عسکری(ع)	عثمان بن سعید	محمد بن نصیر	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید؛ برخی گفته‌اند محمد بن نصیر؛ اولی صحیح‌تر است	حسین بن روح	عثمان بن سعید	عثمان بن سعید
امام دوازدهم(ع)	عثمان بن سعید و سه وکیل عصر غیبت	غایب	؟؟؟	ـــــ	ـــــ	عثمان بن سعید و غیره	عثمان بن سعید؛ محمد بن عثمان؛ حسین بن روح؛ علی بن محمد سمری

پی‌نوشت‌ها

۱. در سال ۱۳۹۲ جلسه نقد این کتاب با حضور جباری و سلیمانی و نقادی نگارنده در مجتمع آموزش عالی امام خمینی برگزار شد و طرفین دیدگاه‌های خود را مطرح کردند.

۲. مقاله‌ای در این باره در شماره‌ای از فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی تاریخ اسلام منتشر خواهد شد.

۳. در نسخه‌ای که انتشارات البلاغ بیروت (۱۴۱۹) منتشر کرد این بخش محذوف بود، اما نسخه انتشارات دار لأجل المعرفة (۲۰۰۷) بیروت و انتشارات اعلمی (۲۰۱۱) بیروت این بخش را دارد.

۴. علم منایا یعنی آگاهی‌داشتن از مرگ و میر و کیفیت و مکان مرگ هر شخص؛ علم بلایا یعنی آگاهی‌داشتن از بلاهایی که افراد یا جوامع به آنها مبتلا می‌شوند و علم فصل‌الخطاب یعنی قدرت و علم داوری به حق و فیصله‌دادن بین حق و باطل (نک.: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۱).

۵. ابوالخطاب از اصحاب امام صادق (ع) بود (برقی، ۱۳۴۲: ۲۰) که راه غلو در پیش گرفت (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۹۶). او را بنیان‌گذار فرقه غالی خطابیه می‌دانند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲) که ائمه (ع) لعنش کرده‌اند (نک.: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۰۸ـ۲۹۰؛ برای مطالعه بیشتر درباره ابوالخطاب نک.: انصاری، ۱۳۷۲: ۴۳۶/۵ـ۴۳۲ ذیل «ابوالخطاب»).

۶. این منتخب بر اساس تک‌نسخه‌ای که از آن باقی مانده با تحقیق علی‌رضا هزار و به همت نشر دلیل ما در قم منتشر شده است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الثلج (منسوب) (۱۴۱۰). تاریخ اهل البیت(ع)، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل البیت، چاپ اول.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا(ع)، تصحیح: مهدی لاجوردی‌زاده، تهران: نشر جهان، چاپ اول.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب، قم: علامه، چاپ اول.

ابن عقده، احمد بن محمد (۱۴۲۴). فضایل امیر المؤمنین، جمعه و رتبه و قدم له: عبدالرزاق محمد حسین، قم: دلیل ما، چاپ اول.

ابن غضایری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). رجال، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.

ابن همام اسکافی، محمد بن ابی بکر (منسوب) (۱۴۲۲). منتخب الانوار فی تاریخ الائمه الاطهار(ع)، تحقیق: علی‌رضا هزار، قم: دلیل ما، چاپ اول.

امام حسن عسکری(ع) (منسوب) (۱۴۰۹). تفسیر، تحقیق: مدرسه امام مهدی(ع)، قم: مدرسه امام مهدی(ع)، چاپ اول.

امین، سید حسن (۱۴۲۵). اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه: مهدی زندیه، قم:

مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، چاپ اول.
انصاری، حسن (۱۳۷۲). «ابوالخطاب»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۵، ص۴۳۲ـ۴۳۶.
انصاری، حسن (۱۳۷۹). «اصحاب اجماع»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۹، ص۱۰۴ـ۱۰۵.
برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲). الطبقات (رجال برقی)، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، تحقیق: محدث جلال‌الدین، قم: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
جباری، محمدرضا (۱۳۸۲). سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹). سیر تطور کلام شیعه؛ دفتر دوم از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۵). جستارهایی در مدرسه کلامی قم، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
حسین، جاسم محمد (۱۳۸۵). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(ع)، ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۵). «باب، سید علی‌محمد شیرازی»، در: دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر: مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱، ص۱۱ـ۱۹.
حسینی، سید علی‌رضا؛ حمادی، عبدالرضا (۱۳۹۳). «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، در: پژوهش‌های قرآن و حدیث، س۴۷، ش۱، ص۲۷ـ۵۱.
خصیبی، حسین بن حمدان (۲۰۰۷). هدایة الکبری، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة.
راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹). الخرائج والجرائح، تحقیق: مدرسه امام مهدی، قم: مدرسه امام مهدی(ع)، چاپ اول.
زریاب خویی، عباس؛ طارمی، حسن (۱۳۷۵). «باب»، در: دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر: مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱، ص۱۰ـ۱۲.
سجادی، صادق (۱۳۸۱). «بابیه»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱۱، ص۳۳ـ۳۷.
سلیمانی، جواد (۱۳۸۶). رازداران حریم اهل بیت(ع)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۳۷۰ الف). «شیخ مفید و کتاب اختصاص»، در: نور علم، ش۴۰، ص۶۰ـ۸۱.
شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۳۷۰ ب). «شیخ مفید و کتاب اختصاص؛ قسمت آخر»، در: نور علم،

ش۴۲، ص۱۵۰ـ۱۷۳.
شهیدی، عبدالحسین؛ مشایخ فریدنی، محمدحسین (۱۳۷۱). «باب»، در: دایرةالمعارف تشیع، زیر نظر: احمد حاجسیدجوادی، کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت(ع)، ج۱، ص۲ـ۵.
صفار، محمد بن‌حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات، تحقیق: محمد کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة اللّه المرعشی النجفی، چاپ دوم.
صفری فروشانی، نعمت‌اللّه (۱۳۸۴ الف). «حسین بن حمدان خصیبی و الهدایة»، در: طلوع، ش۱۶، ص۱۵ـ۴۶.
صفری فروشانی، نعمت‌اللّه (۱۳۸۴ ب). «محمد بن جریر طبری آملی و دلایل الامامة»، در: علوم حدیث، س۱۰، ش۳ـ۴، ص۲۲۳ـ۲۴۰.
طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق: محمدباقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). اعلام الوری باعلام الهدی، تهران: اسلامیة.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۲). تاج المواليد، بیروت: دار القاری، الطبعة الاولی.
طبری، محمد بن جریر بن رستم صغیر (منسوب) (۱۴۱۳). دلائل الامامة، قم: بعثت.
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). رجال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). اختیار معرفة الرجال، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). کتاب الغیبة، قم: دار المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولی.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳). روضة التسلیم، تصحیح: ایوانوف ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران: جامی، چاپ اول.
عباس، احمد هاشم (۱۴۲۱). اصول الدین عند الشیعة العلویین، بیروت: دار المنتظر.
عثمان، هاشم (۱۹۹۴). هل العلویون الشیعة، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب، چاپ سوم.
کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵). المصباح: جنة الامان الواقیة، قم: دار الرضی، چاپ دوم.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
لویس، برنارد (۱۳۷۵). «باب ۲»، در: دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر: سید مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱، ص۱۲ـ۱۳.
مامقانی، عبداللّه (بی‌تا). تنقیح المقال فی علم الرجال، بی‌جا: بی‌نا.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة.

معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۱). استاد بشر: پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی، گردآورنده: محمدجواد انواری، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴). اوایل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید، الطبعة الثانیة.
مفید، محمد بن محمد (منسوب) (۱۴۱۳). الاختصاص، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، چاپ اول.
ملک‌مکان، حمید (۱۳۸۰). «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، در: هفت‌آسمان، ش۹ و ۱۰، ص۹۴ـ۱۲۰.
المنصف بن عبدالجلیل (۲۰۰۴). الفرقة الهاشمیة فی الاسلام، بیروت: دار المهدی الاسلامی، الطبعة الاولی.
نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). فرق الشیعة، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانیة.
هاشمی، سیده زینب؛ طباطبایی، سید کاظم؛ جلالی، مهدی (۱۳۹۴). «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، در: کتاب قیم، س۵، ش۱۳، ص۹۳ـ۱۱۶.
هلالی، سلیم بن قیس (منسوب) (۱۴۰۵). کتاب سلیم بن قیس، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم: الهادی، چاپ اول.

هوش و گوش خود بدین پاداش ده
نقدی بر گزارش آرای تربیتی جاحظ در جلد نخست آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن *

● **بهروز رفیعی**
عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/ brafiee@rihu.ac.ir

■ **اعرافی، علیرضا و همکاران: فتحعلی‌خانی. محمد، فصیحی‌زاده، علیرضا. فقیهی، علی‌نقی،۱۳۹۳، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۱، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، حوزه و دانشگاه، وزیری، ده + ۳۰۶ ص، چ ۵، شابک: ۸-۳۰۴-۴۵۹-۹۶۴-۹۷۸.**

خنده، نخستین خیری است که از کودک سر می‌زند. کودک از رهگذر خنده، شاد می‌شود و وزنش فزونی می‌گیرد و حجم خونش افزایش می‌یابد. (جاحظ، رسائل، چاپ مهنا، ص۲۳)

چکیده

در کتاب آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (جلد اول)[1] کوشیده‌اند با استناد به مکتوبات تراثی در تربیت اسلامی، شماری از مؤلفه‌های تعلیم و تربیت را که در این آثار بازتابش یافته‌است بازشکافند. از این رهگذر، به باز و بسط مبانی فلسفی و آرای تربیتی ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (حدود۱۵۹- ۲۵۵ه.ق)، محمد بن سحنون (۲۰۲-۲۵۶ه.ق)، ابونصر محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ه.ق)، ابوالحسن علی قابسی (۳۲۴-۴۰۳ه.ق)، گروه اخوان‌الصفا (قرن چهارم)، ابن‌سینا

*. فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روانشناسی، س دوم، ش ۵، بهار ۱۳۹۵.

(۳۷۰-۴۲۸ه.ق) پرداخته‌اند. در این باریکه گفتار، تنها به بازشکافت جستار نخست کتاب که درباره جاحظ است می‌پردازم.

کلیدواژه
دانشمندان مسلمان، جاحظ، مبانی فلسفی، تربیت (تعریف، اصول، اهداف، روش‌ها)، نقد

مقدمه

میراث علمی جاحظ، آیینه تمام‌نمای دیار و دوران وی و دانشنامه‌ای پربار از فرهنگ و معارف گوناگون گذشته و روزگار اوست. گرچه بعد ادبی شخصیت جاحظ بر دیگر ابعاد شخصیت علمی او چیره گشته اما حقیقت آن است که با مطالعه کتاب‌های جاحظ بعد عقلانی خواننده، کمتر از شم ادبی او اقنا نمی‌شود و خواننده هر مایه زیرک‌تر و تشنه‌تر و ریزکاوتر باشد به ساحت‌های ناشناخته بیشتری از شخصیت علمی جاحظ ره می‌یابد.

از جمله وجوه ناشناخته و بیش وکم بکر در آثار جاحظ که از قضا نیک در خور پژوهش است، نگرش‌های تربیتی اوست که قضا را، هم بدیع افتاده‌اند و هم مفید.

شایسته است با کندوکاوی مستقیم در کتاب‌های جاحظ، گوشه‌هایی از نگرش‌های تربیتی او استنتاج و شناسانده شود تا از جمله معلوم افتد که حتی در سده دوم اسلامی، عالمان مسلمان، برکنار از رخنه فرهنگ هلنی و با تکیه بر فرهنگ اسلامی خود، تا چه مایه به تعلیم و تربیت پرداخته‌اند و اشارات تربیتی درخور یادی از خود به یادگار نهاده‌اند که امروزه پس از گذشت بیش از ۱۲۵۰سال، هنوز هم ارزش و اعتبار دارند و تازه می‌نمایند و می‌توانند - بلکه لازم است - در محیط‌های آموزشی و تربیتی به‌کار گرفته شوند. نیز از این رهگذر روشن می‌شود که پاره‌ای از غربیان تا چه مایه گزافه بافته و ترهات تافته‌اند که گفته‌اند: مسلمانان در بند تربیت فرزند نبوده‌اند و آن‌چه در این زمینه در فرهنگ نوشتاری آنان یافتنی است، بار و بر قلم‌فرسایی ترسایان عرب است نه عالمان مسلمان![۲]

باری، اشارتی به زندگی و شخصیت جاحظ، شرح و شکافت نگرش وی به انسان، شناخت، اخلاق چونان مبانی فلسفی نگرش‌های تربیتی او، و نیز بازشکافت عوامل، اصول و روش‌ها، شرایط و ویژگی‌های متعلم، کتاب، ترجمه وآموزش زبان دوم، مطالبی است که درباره جاحظ در این کتاب بدان‌ها اشارت رفته‌است.

پیش از پرداختن به نگرش‌های تربیتی جاحظ در کتاب آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، یادآوری نکته‌ای چند، درخور می‌نماید:

جاحظ، چون دیگر عالمان مسلمان، در آثار خود از عناوین تربیتی‌ای که امروزه در ادبیات تعلیم

و تربیت به‌کار برده‌می‌شوند استفاده نکرده و مثلاً چیزی ذیل عنوان اصول تعلیم و تربیت نپرداخته؛ اما از مطالبی یاد کرده‌است که آشکارا ذیل عنوان اصول تعلیم و تربیت می‌گنجند.

اگر جستاری از این‌دست را فایده‌ای باشد همانا کشف و شرح و شکافت مطالب تربیتی ره‌یافته در آثار کسانی چون جاحظ است تا غبار غربت از آن‌ها زدوده شود و در سینه کتاب‌ها نماند و از این رهگذر بر غنای فرهنگ تربیتی ما افزوده گردد.

باید کوشید در استنتاج و طرح و تبیین نگرش‌های تربیتی جاحظ و دیگر عالمان مسلمان و بازگفت آن‌ها، چیزی را بر آرای آنان تحمیل نکرد و به‌الزام تنها آن‌چه را آن‌ها گفته‌اند در قالب ادبیات تربیتی روز پیش رو نهاد و بازشکافت.

تا آن‌جا که من دیده‌ام، جاحظ در هیچ کتابی فصلی جداگانه درباره تربیت نگشوده‌است و آن‌چه در این باب از او برجای مانده مطالبی است که به مناسبت سخن و در لابه‌لای دیگر مطالب آمده‌است. شاهد این ادعا اشارات فراوان جاحظ به مسائل تربیتی کودک است که در همه موارد به مناسبت بحث به آن‌ها پرداخته‌است. وی حتی در رسالةالمعلمین برخلاف انتظار و سازوار با شیوه نگارشی خود تنها چند جمله درباره تربیت گفته و بیشتر مطالبش اخلاقی به مفهوم عام کلمه است؛ ازاین‌رو، دستیابی به اندیشه‌های تربیتی وی از دیگر نگرش‌هایش دیریاب‌تر افتاده‌است.

نگرش‌های تربیتی جاحظ بیشتر در کتاب‌های: الحیوان، البیان والتبیین، البرصان و العرجان، التربیع والتدویر، رسالةالمعلمین بازتابش یافته‌است.

پیش از این کتاب، در زبان فارسی- برخلاف زبان عربی- درباره شخصیت و آثار جاحظ تنها یک کتاب مستقل نگارش یافته‌است. اما درباره آرای تربیتی او پیش از این کتاب، هیچ اثری قلمی نشده‌است.

من برای بازکاوی و نقد گزارش این کتاب از آرای تربیتی جاحظ به‌گونه درپی خواهم رفت:

- تبیین متن این فصل از کتاب تا خواننده با این فصل آشنا شود.
- بیان محاسن این فصل.
- شرح کاستی‌ها و نابایستی‌های این فصل.
- اشارتی به آن‌چه جاحظ درباره تربیت گفته‌است، اما در این فصل کتاب آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن از آن‌ها نگفته‌اند.

تبیین

در این‌جا چکیده این فصل کتاب را با تکیه بر ادبیات خود فصل باز می‌گویم:

انسان

ویژگی‌های انسان: شماری از ویژگی‌هایی که جاحظ برای انسان برشمارده‌است، عبارت‌اند از:

۱. خردورزی: آن‌چه انسان را بر دیگر جانداران برتری می‌بخشد قدرت تعقل و شناختی است که در او نهاده شده‌است. عقل در انسان نه‌تنها عامل برتری او بل منشأ قدرت و موجب تمایز وی از دیگر جانداران است. آدمی به یمن عقل است که نیک را از بد و سود را از زیان بازمی‌شناسد و از قدرت انتخاب برخوردار است.

۲. برتری‌جویی و راحت‌طلبی: انسان را چنان سرشته‌اند که از سویی برتری‌جوی است و هیچ لذتی برای او فراتر از آن نیست که بر دیگران چیره شود و از سویی دیگر راحت‌طلب است و به لذات حسی، دل خوش دارد.

۳. تنوع طلبی: انسان طبعاً در پی دستیابی به چیزی است که ندارد؛ اما چون آن را به‌دست آورد، رفته‌رفته از آن دلزده می‌شود و در پی خواستنی‌های دیگر برمی‌آید.

۴. اجتماعی بودن: انسان‌ها به مقتضای سرشت خویش به یکدیگر نیاز دارند. این نیاز موجب می‌شود انسان‌ها به زندگی جمعی روی آورند و یکدیگر را به خدمت گیرند.

۵ . شرور بودن: طبیعت انسان بر شر است؛ چنانچه به حال خود رها شود به شر و بدی می‌گراید. اگر خداوند انسان را با تمایلات غریزی واگذارد، از آن‌ها پیروی می‌کند و به امر و نهی الهی گردن نمی‌نهد.

۶ . سودگرایی و زیان‌گریزی: این دو ویژگی سرشتی انسان، بر همه رفتار او مؤثر است. چگونگی این دو ویژگی در همگان یکسان نیست، بلکه شدت و ضعف دارد.

۷. حقیقت‌جویی و میل به اظهار دانش: انسان به‌طور سرشتی حقیقت‌جو و خواستار کسب دانش و حرفه است. وانگهی عالمان از بیان دانش لذت بسیار می‌برند. جاحظ حکمت وجود این ویژگی را در انسان، در مجموع انتقال دانش و تجربه و معارف از نسلی به نسل‌های دیگر می‌داند.

شناخت

جاحظ با توجه به دانش روزگار خویش درباره حقیقتِ شناختی که از راه حواسی چون بینایی و شنوایی حاصل می‌شود اظهار بی‌اطلاعی می‌کند، اما از همین سخن او برمی‌آید که وی به مقوله شناخت و چگونگی حصول آن توجه داشته و درباره آن می‌اندیشیده‌است.

ابزار شناخت: از نگاه جاحظ ابزار شناخت عبارت‌اند از: حواس، عقل، الهام:

الف. حس: جاحظ حواس پنج‌گانه را از ابزار شناخت می‌داند و در شرح این ابزار می‌افزاید: اولاً حواس خطاپذیرند؛ مثلا چشم، گاه در تشخیص آن‌چه می‌بیند خطا می‌کند؛ از این‌رو وی رسیدن

به واقعیت‌های شناختی را تنها به یاری عقل ممکن می‌داند و می‌گوید ملاک تعیین صحت و سقم دریافت‌های حواس، حکم عقل است؛ ثانیاً میان حس و محسوس سنخیت وجود دارد و با هر حسی هر محسوسی را نمی‌توان شناخت؛ ثالثاً، مشارکت چند حس در شناخت ابعاد گوناگون هر امر محسوس، موجب افزایش کمی و کیفی ادراک می‌شود. یعنی برای مثال اگر چشم و گوش، هر دو در ادراک امری دخالت کنند، ادراک به‌مراتب قوی‌تر از زمانی است که تنها یکی از این دو حس در امر شناخت دخالت جوید.

ب. عقل: جاحظ عقل را مهم‌ترین ابزار شناخت شمرده و حتی ارزش شناخت حسی را هم تابع تأیید عقل دانسته و اشاره کرده‌است که حواس، راویانی در خدمت عقل‌اند. شناخت معلول از راه شناخت علت، پی بردن به مفهوم واجب و ممکن، شناخت مفاهیم متضاد و مشابه از جمله موارد شناخت عقلانی است که جاحظ به آن‌ها پرداخته‌است.

ج. الهام: جاحظ این وسیله را از ابزارهای نادر و نامتعارف شناخت می‌داند و معارف پیامبران را از جمله معارف وحیانی می‌شمارد و برای نمونه، سخن گفتن عیسی (علیه‌السلام)در رحم مادر و زیرکی یحیی (علیه‌السلام) در کودکی را نه حاصل تجربه و حس و تعقل، بلکه حاصل وحی و الهام می‌داند.

د. شک: جاحظ مقوله معرفتی شک دستوری را می‌ستاید و آن را مقدمه یقین می‌شمارد. او معتقد است که شک کردن نه‌تنها عیب نیست، که فضیلت است و از قضا خواص بیش از عوام در امور شک می‌کنند. جاحظ اعتقاد دارد که معارف و عقاید و داوری‌ها و اعمال انسان از نوع شناخت او متأثر است و انسان جهان را آن‌گونه می‌بیند که شناخت او اقتضا می‌کند و هرچه این شناخت گسترده‌تر، شفاف‌تر و متنوع‌تر باشد، نگرش انسان به امور، گسترده‌تر و شفاف‌تر و متنوع‌تر خواهد بود. وی شک را واسطه میان باور نادرست و درست می‌داند.

موانع و آفات شناخت: جاحظ اموری چون خطا در حس، تک بعدنگری و تنگ‌نظری و محدود بودن در حیطه اندیشه‌ای خاص و برخی از ویژگی‌های اخلاقی ناپسند چون خودخواهی را از موانع شناخت برمی‌شمارد.

اخلاق

جاحظ اخلاق را بسیار مهم و آن را معیار سنجش برتری افراد و طبقات و ملت‌ها نسبت به یکدیگر می‌داند، با این حال وی اشاره می‌کند که اخلاق، امری نسبی است، یعنی رسیدن به کمال مطلق ناممکن است و نمی‌توان فرد یا گروهی را یافت که به همه صفات اخلاقی پسندیده آراسته و از همه ویژگی‌های اخلاقی نکوهیده، پیراسته باشد.

تغییرپذیری اخلاق: اخلاق، هم نسبی است و هم تغییرپذیر؛ به دیگر سخن، انسان می‌تواند حتی با گرایش‌های سرشتی خود چون میل به غذا و جنس مخالف، مخالفت ورزد و این امیال را مهار کند. جاحظ تأکید می‌کند که اگر کسی گمان برد انسان نمی‌تواند صفات اخلاقی خویش را دگرگون سازد و او را مقهور تمایلاتش بداند، ناگزیر فاسقان و گمراهان را تبرئه کرده‌است.

طبع اولی و طبع ثانوی: جاحظ صفات را هنگامی اخلاقی می‌داند که جزء شخصیت فرد گشته و با سرشت او درآمیخته و به تعبیر جاحظ، طبع ثانوی وی شده باشند. او براساس این تعریف، صفات اخلاقی را به سرشتی و اکتسابی تقسیم می‌کند و اولی را طبع اولی و دومی را طبع ثانوی می‌خواند.

ملاک ارزش اخلاقی: رفتار انسان، مسبوق به طبع اولی و ثانوی اوست و چنانچه در کسی صفت اخلاقی پسندیده یا ناپسندی، سرشتی (طبع اولی) یا اکتسابی (طبع ثانوی) باشد رفتار او با آن صفت اخلاقی سازوار خواهد بود. با این حال از نظر جاحظ، رفتار انسان زمانی اخلاقی است که گذشته از سازواری با طبع اولی یا ثانوی، از سر قصد و اختیار و شناخت رخ دهد و اگر فعلی فاقد جنبه اختیاری یا معرفتی باشد، فعل اخلاقی نخواهد بود حتی اگر با طبع اولی و یا ثانوی سازوار باشد. از این‌رو، خداوند کسی را برای چنین فعلی نه مجازات می‌کند و نه پاداش می‌دهد.

اعتدال: نظام اخلاقی موردنظر جاحظ، بر مقوله ارسطویی حد وسط نیز استوار است. جاحظ ارزش صفات اخلاقی پسندیده را در اعتدال آن‌ها می‌داند و گرایش به افراط یا تفریط را انحراف از اعتدال و موجب زوال ارزش عمل می‌شمارد. رعایت اعتدال در اخلاق فردی و اجتماعی لازم است و خروج از اعتدال به تباهی عمل می‌انجامد.

لذت و سعادت: جاحظ در کاوش‌های اخلاقی خود، به بحث لذت و سعادت هم پرداخته‌است. وی لذات روحانی را به‌مراتب از لذات حسی برتر می‌داند. از نظر جاحظ سعادت آدمی در رسیدن به لذت‌های معنوی است، از این‌رو رواست برای رسیدن به سعادت (لذت‌های معنوی)، از لذت‌های حسی چشم‌پوشی شود.

تعلیم و تربیت[۳]

سازگاری مبانی تربیتی با فطرت و دین: اصول و قوانینی که برای افراد انسانی وضع می‌شود، لازم است با طبیعت انسان همگون باشد. در این میان، اصول حاکم بر تعلیم و تربیت و شیوه‌های تربیتی نیز باید با طبیعت بشری و نیازها و خواسته‌های جسمی و روحی انسان سازگار باشد. به‌نظر می‌رسد با عنایت به همسویی مبانی دینی با اصول و روش‌های تربیتی از دیدگاه جاحظ، روش‌ها و توصیه‌هایی که در این جهت تعلیم و تربیت مطرح گردیده، می‌تواند در دنیای امروز نیز مورد توجه قرار گیرد و باعث رشد و تعالی انسان‌ها شود؛ این اصول به جامعه یا گروه خاصی از انسان‌ها

اختصاص ندارد و می‌تواند بر تمامی جوامع و ملل حاکم گردد.

عوامل مؤثر در شخصیت و تربیت: ۱. عوامل محیطی: جاحظ در آثار خود به برخی از عوامل محیطی مؤثر در تکوین شخصیت و تربیت فرد اشاره می‌کند: الف). موقعیت صنفی و وضعیت‌ها، ب). سرزمین، ج). دوست و همنشین. ۲. درگیری با خیر و شر: به عقیده جاحظ تنگناها، نیازها و سختی‌هایی که در طول زندگی برای انسان پدید می‌آید و همچنین قدرت تشخیص و انتخابی که انسان دارد، در رشد و تکامل شخصیت وی و وادار کردن او به حرکت و تلاش، نقش به‌سزایی دارد.

اصول و روش‌های تربیتی: ۱. کشف استعدادها و رعایت آن؛ ۲. طراحی دوره عمومی؛ ۳. آموزش تخصصی؛ ۴. تشویق و تنبیه: الف). اهمیت تشویق و تنبیه، ب). ا صول و نکات تشویق و تنبیه.

شرایط و ویژگی‌های متعلم: شرایط و ویژگی‌های متعلم از نظر جاحظ عبارتند از: ۱. عشق به یادگیری، ۲. گزینش رشته تحصیلی، ۳. حفظ و نگارش.

کتاب: ۱. اهمیت کتاب، ۲. کتاب خوب و بد، ۳. تواعد تألیف کتاب: الف. صحت و اتقان؛ ب. رعایت فهم مخاطب، ج. ایجاز، د. ساده‌نویسی، ه. تنوع مطالب.

ترجمه و آموزش زبان دوم: ۱. تعریف ترجمه و دشواری آن، ۲. شرایط مترجم، ۳. مسئولیت مترجم، ۴. آموزش زبان دوم.

محاسن

شماری از ویژگی‌های مثبت این فصل از این قرار است:

بداعت موضوع: در زبان فارسی پیش از این کتاب، هیچ کتاب یا مقاله‌ای درباره آرای تربیتی جاحظ نوشته نشده‌است.

استفاده از منابع متنوع و معتبر و دست اول: مؤلف برای نگارش، گذشته از رجوع مستقیم به آثار جاحظ و استفاده بی‌واسطه از آن‌ها، بسیاری از منابع معتبر دیگر را درباره زندگی و آثار و افکار جاحظ دیده‌است.

پرهیز از درازگویی: مطالب این فصل کمابیش جمع و جور و به دور از اطناب و ایجاز مخل پرداخته شده‌است.

پردازش مبانی فلسفی: مؤلف به شماری از مبانی فلسفی تعلیم و تربیت از نگاه جاحظ اشاره کرده‌است؛ گرچه عنوان مبانی فلسفی تعلیم و تربیت را به‌کار نبرده‌است.

شرح کاستی‌ها

در این فراز از سخن، بی‌آن‌که کاستی‌های ره‌یافته بر جسم و جان این اثر را به نگارشی و ادبی و

محتوایی تقسیم کنم، نخست و تنها شماری از سخنان نگارنده را درباره آرای تربیتی جاحظ عیناً می‌آورم، آنگاه آن را اندکی به عیار نقد می‌گیرم:

نگارنده در شرح عنوان «سازگاری مبانی تربیتی با فطرت و دین» آورده‌است: «اصول و قوانینی که برای افراد انسانی وضع می‌شود لازم است با طبیعت انسان همگون باشد. در این میان، اصول حاکم بر تعلیم و تربیت و شیوه‌های تربیتی نیز، باید با طبیعت بشری و نیازها و خواسته‌های جسمی و روحی انسان سازگار باشد» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳، ۴۳).

نقد: در این عبارت به‌معنای مبانی و اصول و قوانین توجه نشده‌است. نیز معلوم نیست مؤلف در پی شرح مبانی است یا اصول، و اگر از اصول می‌گوید مرادش از اصل چیست و کدام گروه از اصول را در نظر دارد و نیز روشن نیست چرا تنها از اصول حاکم بر شیوه‌های تربیتی نام برده‌است. چرا مؤلف محترم در شرح سازگاری مبانی تربیتی با فطرت و دین، به اصول و قوانین پرداخته‌است؟ آیا از نظر ایشان در تعلیم و تربیت، اصل و مبنا یکی است؟ مؤلف توجه نکرده‌است که اصول تعلیم و تربیت کشفی‌اند نه وضعی، نیز غفلت کرده‌است که طبیعت بشر غیر از فطرت بشر است. بگذریم که همگون، مترادف مناسبی برای سازگاری نیست و نیز اصل، با قانون فرق دارد. معلوم نیست از نگاه مؤلف از عبارت «افراد انسانی» و «طبیعت بشری» چه کاری ساخته‌است که افراد بشر و طبیعت بشر از پس آن بر نمی‌آیند.

وانگهی مطالب یاد شده و نیز آن‌چه پس از این‌ها در صفحه ۴۳ آمده هیچ ربطی به‌عنوان بحث یعنی «سازگاری مبانی تربیتی با فطرت و دین» ندارد.

نگارنده در ادامه مطالب یاد شده می‌افزاید: «به‌نظر می‌رسد با عنایت به همسویی مبانی دینی با اصول و روش‌های تربیتی از دیدگاه جاحظ، اصول و روش‌ها و توصیه‌هایی که در دین جهت تعلیم و تربیت مطرح گردیده، می‌تواند در دنیای امروز نیز مورد توجه قرار گیرد و باعث رشد و تعالی انسان‌ها شود. این اصول به جامعه یا گروه خاصی از انسان‌ها اختصاص ندارد و می‌تواند بر تمامی جوامع وملل حاکم گردد» (همان، ۴۴).

نقد: اولاً همسویی مبانی دینی با اصول و روش‌های تربیتی از دیدگاه جاحظ به اثبات که نرسیده‌است سهل است حتی چنان‌که باید مطرح هم نشده‌است؛ ثانیاً اگر فرض کنیم مؤلف موفق شده‌است همسویی یادشده را اثبات کند، از مؤلف می‌پرسم: شما از این اثبات فرضی چگونه نتیجه گرفته‌اید که اصول و روش‌ها و توصیه‌های آموزش و پرورشی دین، برای دنیای امروز مفید است و پایبندی بدان‌ها به رشد و تعالی بشر می‌انجامد؛ ثالثاً معلوم نیست مراد مؤلف از دین کدام دین است: اسلام، ....؟ رابعاً چیز دیگری که خواننده آگاه از آثار و افکار جاحظ، با مطالعه آن از تعجب شاخ درمی‌آورد این است که مؤلف محترم در پایان بند، مطالب یادشده را از جاحظ شمارده و به

کتاب رسائل، ج۱، ص۷۷و۷۸، جاحظ ارجاع داده‌است.

مؤلف محترم ذیل عنوان«عوامل مؤثر در شخصیت و تربیت» و در بازشکافت عوامل محیطی از جمله آورده‌است: «هر چند رنگ پوست ناشی از وراثت است، با این همه سرزمین و آب و هوایی که شخص در آن رشد می‌یابد در رنگ پوست بی‌تأثیر نیست، از این‌رو برخی از افراد قبیله بنی‌سلیم، به‌دلیل آن‌که با زنان رومی ازدواج کرده‌اند، فرزندان آنان سفیدپوست متولد شده‌اند».

نقد: مؤلف از سویی میان شخصیت با تربیت و از سوی دیگر میان شخص با شخصیت فرق ننهاده است؛ زیرا، اولاً عوامل مؤثر در شخصیت و تربیت را با هم بررسی کرده‌است؛ ثانیاً در شرح عوامل مؤثر بر شخصیت از تأثیر محیط جغرافیایی بر شخص یاد کرده‌است. روشن است که واکاوی تأثیر عوامل محیطی در رنگ پوست و شکل مو، بحث از تأثیر این عوامل بر شخص یعنی شکل ظاهری فرد است نه شخصیت که شکل باطنی وی است. دیگر آن‌که، نگارنده نخست گفته‌است: «سرزمین. در رنگ پوست بی‌تأثیر نیست» سپس در مقام تعلیل، به مردان سیاه بنی‌سلیم که با زنان سفید رومی ازدواج کرده و صاحب فرزندان سفید شده‌اند اشاره کرده‌است؛ روشن است که این تعلیل غلط افتاده و شاهدی تعلیلی برای تأثیر وراثت بر شخص و رنگ است نه تأثیر محیط جغرافیایی!!. نکته آخر آن‌که، ازدواج بنی‌سلیمیان با زنان رومی، علت سفیدی پوست فرزندان آنان است نه دلیل آن.

مؤلف در ادامه سخن برای بازکاوی عوامل محیطی مؤثر بر شخصیت و تربیت فرد به‌ترتیب از: موقعیت صنفی و وضعیت‌ها، سرزمین، دوست و همنشین یاد می‌کند (همان، ۴۵-۴۶).

نقد: مؤلف محترم محیط طبیعی را از محیط انسانی جدا نکرده‌است؛ از این‌رو، سرزمین را در کنار دوست و همنشین نشانده‌است. بگذریم که منظورش از سرزمین، محیط جغرافیایی است نه کشور و مملکت و مرز و بوم؛ پس نباید این واژه را به‌کار می‌برد. روشن است که دوست و همنشین از عوامل انسانی تربیت‌اند و نباید آن‌ها را با عوامل اقلیمی یکی انگاشت. نکته دیگر در این بحث آن است که اصولاً بحث سرزمین یا محیط طبیعی تکرار مطلبی است که در صفحه ۴۴-۴۵ کتاب آمده‌است.

نگارنده، درگیری با خیر و شر را دومین عامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت یاد کرده و در شرح آن گفته‌است: «مصلحت کل نظام در آن است که تمامی تضادها و خیر و شرها باشد تا نعمت کامل شود. تضاد و اختلاف بین طاووس و کلاغ، یا آهو و گرگ، تنها در نظر مردم است وگرنه در نزد خداوند هیچ‌یک از آنان بر دیگری برتری ندارد» (همان، ۴۷).

نیز:«با عنایت به آن‌چه گذشت، می‌توان دریافت که به عقیده جاحظ تنگناها، نیازها و سختی‌هایی که در طول زندگی برای انسان پدید می‌آید و همچنین قدرت تشخیص و انتخابی که انسان دارد، در

رشد و تکامل شخصیت وی و وادارکردن او به حرکت و تلاش، نقش بسزایی دارد» (همان).

نقد: آن‌چه در بند نخست آمده‌است ربطی به تربیت ندارد و آن‌چه در بند دوم آمده‌است گرچه تعبیری دیگر از مقوله قرآنی ابتلاست و در جای خود درست و از عوامل تربیتی است؛ اما به سخنان جاحظ ربطی ندارد؛ زیرا جاحظ از این مهم یاد نکرده‌است.

مؤلف محترم ذیل «اصول و روش‌های تربیتی» چنین آورده‌است: «جاحظ براساس دیدگاه‌های خود درباره انسان، معرفت و اخلاق، به اصول تربیتی خاصی پرداخته و بر پایه این اصول، روش‌های تربیتی ویژه‌ای را مطرح می‌کند که به تبیین آن‌ها می‌پردازیم» (همان).

نقد: اولاً جاحظ هیچ‌گاه در پی طرح مبانی یاد شده نبوده‌است، چه رسد به این‌که براساس آن‌ها به اصول تربیتی بپردازد و سازوار با این اصول، روش‌های تربیتی پیش رو نهد. اما من تسلیم مؤلف محترم می‌شوم و فرض می‌کنم جاحظ چنین هنری کرده‌است؛ سلمنا! اما به قطع و یقین مؤلف محترم نتوانسته‌است این هنر جاحظی را نشان دهد؛ زیرا وی معلوم نکرده‌است کدام اصل از کدام مبنا و کدام روش از کدام اصل برگرفته شده‌است؛ یعنی در متن، به رابطه منطقی یا هستی‌شناختی یا زایشی میان مبانی سه‌گانه و اصول از سویی و از دیگر سو به چنین رابطه‌ای میان اصول و روش تشویق و تنبیه (تنها روشی که مؤلف ازآن یاد کرده‌است) کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده‌است. نگارنده، اصول و روش‌ها را از یکدیگر تفکیک نکرده و همه را ذیل عنوان: «اصول و روش‌های تربیتی آورده‌است» در شرح عنوان: «کشف استعدادها و رعایت آن» بی‌آن‌که معلوم کرده باشد از اصلی سخن می‌گوید یا از روشی، گفته‌است: «جاحظ صریحاً توصیه نکرده‌است که افراد استعدادها و زمینه‌های آمادگی خویش را با آزمایش‌های گوناگون تشخیص دهند؛ ولی این مطلب را مورد توجه قرار داده‌است که هر کس در زمینه‌ای موفق خواهد شد که استعداد آن را داشته باشد؛ همچنین هر کس در جهت علم و فنی که بیشتر به آن علاقه دارد گام بردارد، سریع‌تر به نتیجه می‌رسد. لازمه این نکته آن است که نظام آموزشی به سویی گام بردارد که استعدادها را شناسایی و شکوفا کند. دانشجو نیز باید بکوشد تا رشته تحصیلی و شغل و حرفه‌ای را که در آن، زمینه یادگیری و استعداد بیشتری دارد کشف کند» (همان، ۴۸). نگارنده محترم در پانوشت ارجاعی صفحه ۴۸، مطالب یادشده را به صفحه ۱۴۱ جلد یک الحیوان جاحظ ارجاع داده‌است.

نقد: اولاً، آیا تاکنون کسی شنیده‌است که دانشمندان حتی در قرن۲۱، آزمایش‌هایی را برای کشف استعداد افراد پیشنهاد کرده باشند؟! آیا مؤلف محترم انتظار داشته‌است جاحظ در قرن سوم کاری را انجام دهد که امروزه هم بشر از پس انجام‌دادن آن برنمی‌آید؟ ثانیاً، من قسم حضرت عباس می‌خورم که جاحظ هرگز از «نظام آموزشی» سخن نگفته‌است، چه رسد به این‌که بگوید: «لازمه این امر آن است که نظام آموزشی به سویی گام بردارد که استعدادها را شناسایی و شکوفا

کند»؛ ثالثاً، اگر سخن بر سر «کشف استعدادها و رعایت آن» است، چرا در پایان بند آمده‌است: «دانشجو نیز باید بکوشد تا رشته تحصیلی و شغل و حرفه‌ای را که در آن، زمینه یادگیری و استعداد بیشتری دارد کشف کند»؟ آیا از نظر مؤلف محترم و ناگزیر جاحظ «رشته تحصیلی و شغل و حرفه» همان استعدادها است؟ واللّه اعلم.

مؤلف محترم در شرح روش‌های تربیتی از نگاه جاحظ تنها به روش تشویق و تنبیه پرداخته و گفته‌است:«جاحظ در آثار خود کمتر به بیان روش‌های تربیتی پرداخته، ولی برای تشویق و تنبیه، نفش برجسته‌ای در نظر گرفته‌است. به عقیده وی تلاش فرد در آموختن مطالب، باید مورد قدردانی و تشویق قرارگیرد و سهل‌انگاری و سستی او با نکوهش و تنبیه پاسخ داده شود. این روش تربیتی در رشد و تعالی آموزش و پرورش تأثیر شایانی دارد. به باور جاحظ، نقش تشویق و تنبیه، تنها در نظام تعلیم و تربیت خلاصه نمی‌شود؛ بلکه اهمیت آن تا بدان‌جاست که هیچ سیاست و تدبیری- چه در جامعه‌ای کوچک یا کشوری پهناور- بدون این دو عنصر، کارساز نخواهد بود، و اصولاً نظام آفرینش بر مبنای«تشویق» و «تنبیه» استوار است. از این‌رو تمامی حاکمان، رهبران و رؤسا در تمامی کشورها، برای اداره کشور و تدبیر امور آن، به روش تشویق و تنبیه توسل می‌جویند؛ چنان‌که خداوند برای هدایت و رشد و تعالی انسان‌ها پاداش و عقاب قرار داده‌است. چراکه بدون آن هیچ‌گاه هدایت و تربیتی صورت نمی‌گرفت، هیچ‌کس به فرمان‌های الهی گردن نمی‌نهاد و ظلم و فساد و آثار شوم خودخواهی، جهان را فرا می‌گرفت؛ زیرا چنان‌که گذشت، طبع آدمی همیشه به‌سوی تنبلی و ارضای شهوات گام برمی‌دارد و منافعش را بر هر چیز ترجیح می‌دهد» (همان، ۴۹-۵۰).

نقد: مؤلف محترم مدعی است مطالب این بند را از صفحه ۸۲ و ۸۸ جلد دوم کتاب الحیوان بازگفته‌است. من در نقد این فراز از سخن وی، نخست متن دو صفحه یاد شده را عیناً می‌آورم تا معلوم افتد مؤلف محترم تا چه مایه توانسته‌است مطالب تربیتی ره‌یافته در آثار جاحظ را شناسایی و بازگو کند و تراز امانت وی در ترجمه و سطح صحت برداشت او از متن روشن شود:

«(الغلام الشاعر) و قال ابن داحة: نزل عندنا أعرابی و معه ابنان له صغیران، و کان أحدهما مستهتراً باللعب بالکلاب، و کان الآخر مستهتراً بالحملان، فقال الاعرابی لصاحب الکلب:

مالی أراک مع الکلاب جنیبة وأری أخاک جنیبة الحملان

قال: فردّ علیه الغلام:

لو لا الکلاب وهرشها مَن دونها کان الوقیر فریسة الذؤبان

والوقیر: اسم للغنم الکثیرة السائمة مع ما فیها من الحمیر و غیر ذلک.

وقال الشماخ بن ضرار:

فأوردهن تقریباً وشدا شرائع لم یکدرها الوقیر»[۴]

در صفحه ۸۸ نیز چنین آمده‌است: «وقد قالوا: بعض القتل إحیاء للجمیع. و بعض العفو إغراء، کما أن بعض المنع إعطاء، و لا خیر فیمن کان خیره محضاً، و شر منه من کان شره صرفاً. و لکن اخلط الوعد بالوعید، والبشر بالعبوس، والإعطاء بالمنع، والحلم بالإیقاع؛ فإن الناس لا یهابون ولا یصلحون الا علی الثواب والعقاب، والإطماع والإخافة. ومن أخاف و لم یوقع و عرف بذلک، کان کمن أطمع و لم ینجز و عرف بذلک، و من عرف بذلک دخل علیه بحسب ما عرف منه. فخیر الخیر ما کان ممزوجاً، و شر الشر ما کان صرفاً، و لو کان الناس یصلحون علی الخیر وحده لکان اللّه عز وجل أولی بلذلک الحکم. و فی إطباق جمیع الملوک و جمیع الأئمة و فی جمیع الاقطار و فی جمیع الاعصار علی استعمال المکروه و المحبوب، دلیل علی أن الصواب فیه دون غیره. و اذا کان الناس إنما یصلحون علی الشدة و اللین، و علی العفو و الانتقام و علی البذل و المنع، و علی الخیر و الشر، عاد ذلک الشر خیراً و ذلک المنع إعطاء و ذلک المکروه محبوباً. و إنما الشأن فی العواقب، و فیما یدوم ولا ینقطع و فیما هو أدوم، و من الانقطاع أبعد».[۵]

از مقایسه متنی که از الحیوان بازگفتم با آن‌چه مؤلف محترم درباره روش تشویق و تنبیه به جاحظ اسناد داده‌است نیک برمی‌آید که وی در کار خود امین نبوده و مطالبی را به جاحظ بسته‌است.

نکته دیگر این‌که مؤلف محترم گفته‌است: «این روش در رشد و تعالی آموزش و پرورش تأثیر شایانی دارد». معلوم نیست مؤلف محترم در پی بازشکافت روش‌های تعلیم و تربیت افراد است یا شرح و شکافت روش‌های رشد و تعالی آموزش و پرورش!!!

نگارنده در ادامه به اصول تشویق و تنبیه می‌پردازد. وی در شرح اصل نخست گفته‌است: «تشویق و تنبیه باید در موضع مناسب و شایسته خود به‌کار گرفته شود. باید دقت کرد که آیا رفتاری که از شخص سرزده، سزاوار پاداش یا تنبیه است یا خیر. بدون جهت فرد مورد تشویق یا تنبیه قرار نگیرد و بدون دلیل از او تشکر و قدردانی نشود یا مورد سرزنش و نکوهش قرار نگیرد. اگر مورد مناسب هر کدام به‌خوبی تشخیص داده نشود و از هر کدام در جای مناسب خود استفاده نگردد، تشویق و تنبیه نه‌تنها به رشد تعلیم و تربیت نمی‌انجامد، بلکه آثاری منفی بر جای خواهد گذاشت. از حزم و دوراندیشی به دور است که از خطای شخص به هنگامی که باید مجازات شود درگذریم و یا زمانی که لازم است فرد مورد تشویق قرار گیرد، از آن خودداری کنیم. از این‌رو جاحظ می‌گوید که پاره‌ای از عفوها باعث جسارت و حریص‌شدن فرد می‌شود» (همان، ۵۰).

نقد: اولاً مؤلف محترم این مطالب را از جاحظ دانسته و به کتاب صفحه ۸۷ و ۸۸ کتاب الحیوان ارجاع داده‌است. متن صفحه ۸۸ را در بند شماره هفتم آوردم، برای مقایسه سخن مؤلف با

آن‌چه جاحظ گفته‌است، به‌جاست متن صفحه ۸۷ را نیز عیناً بیاورم : «(سیاسة الحزم) و بعدُ فأی رئیس کان خیره محضاً عدم الهیبةَ، و من لم یعمل بإقامة جزاء السیئة والحسنة، و قتل فی موضع القتل، و أحیا فی موضع الإحیاء، وعفا فی موضع العفو، و عاقب فی موضع العقوبة، و منع ساعة المنع، و أعطی ساعة الإعطاء، خالف الرب فی تدبیره، و ظن أن رحمته فوق رحمة ربه».[۶]

هیچ‌یک از مطالبی را که مؤلف محترم به جاحظ بسته‌است از این دو متن برنمی‌آید «آفتاب آمد دلیل آفتاب»؛ مؤلف محترم چگونه توانسته‌است چنین کند، بر من معلوم نشد. حتی آن‌جا که مؤلف گفته‌است: «از این‌رو جاحظ می‌گوید که پاره‌ای از عفوها باعث جسارت و حریص شدن فرد می‌شود» گرچه سخنش به متن اندکی نزدیک است، اما در فهم متن خطا کرده و مطالب را تحریف نموده‌است؛ زیرا واژه اغراء (به طمع انداختن، تطمیع کردن، شیفتن، اغواکردن، وسوسه‌کردن، فریفتن، آزمایش و امتحان کردن) را جسارت کردن و حریص شدن ترجمه کرده‌است!!

دیگر مطالب ناصواب این بند از سخن مؤلف محترم را می‌گذارم و می‌گذرم.

نگارنده در ادامه درباره آداب دانش‌آموزی گفته‌است: «شرایط و ویژگی‌های متعلم از نظر جاحظ عبارتند از: عشق به یادگیری. جاحظ در این باره می‌نویسد: انسان تا زمانی که صرف مال خود را برای دانش، بیش از صرف مال دشمن خود دوست نداشته باشد، (چیزی) یاد نمی‌گیرد و دانشی هم بر هم نمی‌نهد و (متعلمان) نزد او آمد و شد نمی‌کنند» (همان، ۵۲).

نقد: آیا به‌راستی از این سخن جاحظ چیزی درباره عشق به یادگیری برداشتنی است؟ وی پس از این به «گزینش رشته تحصیلی» و «حفظ و نگارش» می‌پردازد و آن دو را از دیگر شرایط و ویژگی‌های متعلم می‌خواند. امور سه‌گانه یاد شده، جملگی تجویزی‌اند و درواقع از آداب و وظایف دانش‌آموزی شمارده می‌شوند، معلوم نیست نگارنده با چه منطقی این امور دستوری را از ویژگی‌های متعلم-که اموری تکوینی‌اند- دانسته‌است.

نگارنده در پی‌نوشت توضیحی صفحه ۵۴ کتاب آورده‌است: جاحظ در مقام بیان اموری که بر متعلم لازم است می‌نویسد: «ثم من أنفع أسبابه الحفظ لما قد حصل والتقیید لما ورد والانتصار لم یرد... و أن تعلم أن مکان الدرس من الحفظ کمکان الحفظ من العلم». و به التربیع والتدویر، ص۱۲، ارجاع داده‌است.

نقد: اولاً این ارجاع غلط است چون مطلب در انتهای این رساله آمده‌است نه در صفحه ۱۲ آن؛[۷] ثانیاً با مراجعه به التربیع والتدویر به‌سادگی و آشکارا معلوم می‌شود که سخن جاحظ بر سر عوامل یا اسباب حصول علم است که در شرح تشحیذ ذهن بیان داشته‌است نه آداب دانش‌آموزی یا چنان‌که مؤلف گفته‌است «شرایط و ویژگی‌های متعلم».

سخن بعدی نگارنده درباره کتاب، اهمیت کتاب، کتاب خوب و بد، قواعد تألیف کتاب، تعریف

ترجمه و دشواری آن، شرایط مترجم، مسئولیت مترجم، آموزش زبان دوم است.

نقد: بی‌آن‌که به جزئیات این مطالب بپردازم یادآور می‌شوم که هیچ‌یک از این مفاهیم که ۱۰ صفحه از کل ۲۱ صفحه‌ای است که مؤلف درباره تعلیم و تربیت پرداخته‌است، به موضوع کتاب ارتباط ندارد.

جان سخن آن‌که: من نتیجه‌گیری بحث را در قالب اشارتی به تنها شماری دیگر از کاستی‌های این اثر می‌پردازم:

تربیت را تعریف نکرده‌است.

به مفهوم آموزش و یادگیری از نگاه جاحظ نپرداخته‌است.

امکان و ضرورت تربیت را وانکاویده‌است.

از اهداف تربیتی نگفته‌است.

مراحل و محیط‌های تربیت را نیاورده‌است.

به حوزه‌های تربیت نپرداخته‌است.

اصول را ناقص آورده‌است.

به اخلاق و آداب آموزشی معلم اشاره نکرده‌است.

از روش‌ها، تنها به تشویق و تنبیه پرداخته‌است.

از مواد و برنامه آموزشی نگفته‌است.

از عوامل انسانی (معلم، والدین، گروه‌های دوستی) نگفته‌است.[۸]

از مبانی هستی‌شناختی یاد نکرده‌است.

هیچ‌یک از ویژگی‌های کتاب درسی را ندارد.

ناگفته پیداست که از مطالعه این اثر نمی‌توان به آرای تربیتی جاحظ پی برد.

باری، کتاب آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (جلد اول) از سال ۱۳۷۷ تا کنون بی‌کوچک‌ترین تغییری تجدید چاپ و تدریس شده‌است. اکنون شاید سزا باشد پرسیده شود چه کسی مسئول مطالب نادرست فراوانی است که در این کتاب به خورد دانشجویان داده شده‌است و اگر کسی از پس حفظ کردن و پاسخ دادن به پرسش‌هایی از این نادرستی‌ها و کاستی‌ها برنیامده‌است -چه در مقطع کارشناسی و چه در مقطع کارشناسی ارشد و چه در آزمون ورودی کارشناسی ارشد و دکتری تعلیم و تربیت- خون عمر و عزت او با کیست؟

پی‌نوشت‌ها

۱. چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ پنجم ۱۳۹۳.
۲. carra de Vaux, 1909,p164 به نقل از اهوانی، ۱۹۸۳، ص۲۴۵.
۳. از این پس مطالب مؤلف محترم را عیناً می‌آورم.
۴. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، ج۲، ص۸۲.
۵. همان، ص ۸۸.
۶. همان، ص۸۷.
۷. بنگرید به: الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ: الرسائل الادبیة، ص۴۸۸.
۸. برای آشنایی با این مفاهیم تربیتی از نگاه جاحظ: رفعیی، بهروز، (۱۳۹۱)، «دلالت‌های تربیتی در آثار جاحظ»، پژوهش‌نامه اخلاق: فصلنامه علمی- پژوهشی در اخلاق اسلامی، س ۵، ش ۱۵، (بهار)، ص۸۰-۱۰۰.

منابع

الاهوانی، احمد فؤاد (۱۹۸۳)، التربیة فی الاسلام، القاهرة، دارالمعارف.
الجاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۸۸ه.ق.)، الحیوان، تحقیق و شرح عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة.
ـــــــــ رسائل الجاحظ، الرسائل الادبیة، قدم لها و بوبها علی بو ملهم، الطبعة الأخیرة (۲۰۰۴)، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
ـــــــــ رسائل الجاحظ، شرحه و قدم له عبد الامیر مهنا، بیروت، دار الحداثة.
رفیعی، بهروز، (۱۳۹۱)، «دلالت‌های تربیتی در آثار جاحظ»، پژوهش‌نامه اخلاق: فصلنامه علمی- پژوهشی در اخلاق اسلامی، س پنجم، ش ۱۵، (بهار)، ص۷۷-۱۰۰.
فتحعلی‌خانی، محمد و علیرضا فصیحی‌زاده و علی‌نقی فقیهی، زیرنظر علیرضا اعرافی، (۱۳۹۳)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۱، چ ۵، قم- تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه – سمت.

نقد روش‌شناختی کتاب
التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*

● سیدهدایت جلیلی سنزیقی
استادیار دانشگاه خوارزمی/ shjalili@yahoo

■ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، قم: مؤسسه التمهید، شابک: ۴-۱۲-۷۶۷۳-۹۶۴.

چکیده

التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب چنان‌که از نامش پیداست در تناظر با *التفسیر و المفسرون* محمدحسین ذهبی نگاشته شده است. شاکله و ساختار کلی کتاب معرفت گرچه با اثرِ ذهبی همسانی‌های بسیار دارد، با این‌حال، رویکردی انتقادی بدان دارد و بر آن است که کاستی‌های آن را بازنماید و کژی‌های آن را راست کند و آن را در جامه‌ای نو درآورد.

کلیدواژه

تفسیر، معرفت، التفسیر والمفسرون، نقد

مقدمه

محمدهادی معرفت[1] گرچه عالمی متضلّع است و فقه و فلسفه خوانده و در این قلمروها آثاری نیز نگاشته است، اما اقبال وی به ساحت قرآن‌پژوهی در دهه پنجم از زندگی و نگارش آثاری ماندگار در این قلمرو، چهره‌ای «قرآن‌پژوه» و «مفسر» را از وی در اذهان نشانده است.[2] سه‌گانه *التمهید فی علوم القرآن*[3] و *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*[4] و *التفسیر الاثری الجامع*[5] به‌ترتیب مهم‌ترین

*. فصلنامه نقد قرآن و حدیث، س دوم، ش ۵، بهار ۱۳۹۵.

آثار معرفت، در حوزه علوم قرآنی، تفسیرپژوهی و تفسیر است و هر یک از این سه مجموعه کافی است که وی را در شمار قرآن‌پژوهان تراز اول روزگار قرار دهد.

التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب چنان‌که از نامش پیداست در تناظر با *التفسیر و المفسرون* محمدحسین ذهبی نگاشته شده است. شاکله و ساختار کلی کتاب معرفت گرچه با اثرِ ذهبی همسانی‌های بسیار دارد، با این‌حال، رویکردی انتقادی بدان دارد و بر آن است که کاستی‌های آن را بازنماید و کژی‌های آن را راست کند و آن را در جامه‌ای نو درآورد و حقّی را که ذهبی در باب شیعه و تفاسیر شیعی فروگذارده است، بازستاند و تصویر باژگونه‌ای را که او از تفاسیر شیعه ترسیم کرده، بازسازی کند و نسبت‌های ناروایی را که بر شیعه روا داشته است، از دامن شیعه بسترد.[۶] کار سترگ و همت بلند معرفت را می‌توان به گام ماندگار و عزمِ احیاگر سلف وی، ملامحسن فیض کاشانی در *المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء* مانند کرد که به عزم احیا و اصلاحِ *احیاء علوم الدین* غزالی برخاست.[۷] *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب* با نظارت مؤلف به فارسی برگردانده شده و با عنوان *تفسیر و مفسران* از سوی انتشارات التمهید منتشر شده است.[۸]

نقد ساختار کتاب

کتاب از چهارده فصل تشکیل شده است. گرچه این فصول در عرض هم قرار داده شده‌اند و در هیچ جای کتاب ربط و نسبت آن‌ها مشخص نیست، امّا می‌توان این فصول را در سه بخش جای داد: ۱. مباحث مقدماتی (فصول یکم تا سوم)؛ ۲. تفسیر در دوره پیش از تدوین (فصول چهارم تا هشتم)؛ ۳. تفسیر از روزگار تدوین تا عصر حاضر (فصول نهم تا چهاردهم). در این صورت، دو بخش نخست، در واقع، به‌منزله مقدمه‌ای برای بخش سوم خواهند بود. این ساختار، آشکارا از همسانی با اثر ذهبی حکایت می‌کند؛ با این تفاوت که معرفت در بخش نخست، یک فصل را به «شیوه بیان قرآنی» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۹۷-۱۱۰) اختصاص داده است که وجه آن در بحث تفسیرپژوهی روش نیست. به‌علاوه، فصلی دیگر را با عنوان «ترجمه قرآن» (همان، صص ۱۱۱-۱۶۰) آورده است که ربط و نسبت آن نیز نیازمند دلیل است. امّا فصل نخست در بردارنده مباحثی در تعریف تفسیر، وجه نیاز به تفسیر، فرق تفسیر و تأویل و نیز شرایط مفسر، انواع تفسیر، تفسیر به‌رأی و ... است که تلقی و رأی پیشینی معرفت دربارهٔ تفسیر و تأویل را آشکار می‌کند و از این حیث، مبنای فهم تفسیرپژوهی و الگوی طبقه‌بندی وی از تفاسیر است و ما به تحلیل و نقد این بخش از مباحث معرفت خواهیم پرداخت.

امّا بخش دوم از کتاب معرفت که در آن به دوره پیش از تدوین تفسیر پرداخته است، تفسیر در عصر رسالت، دوران صحابه، تابعان و پس از تابعان را در برمی‌گیرد. (همان، صص ۱۶۱ ـ ۴۳۲)

نکته جالب‌توجه این است که معرفت، این دوره‌بندی را که کاملاً بر سیاق و مذاق اهل سنت منطبق است، برهم نمی‌زند، امّا فصلی را با عنوان «نقش اهل بیت(ع) در تفسیر» (همان، صص ۴۳۳ ـ ۵۲۶) بدان می‌افزاید و در آن به جایگاه عترت در کنار قرآن و ارائه نمونه‌هایی از تفاسیر معتبرِ منقول از اهل‌بیت(ع) می‌پردازد. این فصل را ـ چنان‌که پیش‌تر آمد ـ می‌توان در راستای برطرف کردن کاستی‌های کارِ ذهبی قلمداد کرد.

معرفت، مطالعه خود در باب تفسیر در عصر تدوین (یعنی بخش سوم و اصلی پژوهش خود) را در ذیل شش فصل با عناوین زیر سامان داده است: تفسیر نقلی؛ (همان، ج ۲، صص ۱۷ ـ ۱۳۸) معروف‌ترین تفاسیر نقلی؛ (همان، صص ۱۳۸ ـ ۲۳۳) تفسیر اجتهادی؛ (همان، صص ۲۲۴ ـ ۳۳۲) تفسیر عرفانی؛ (همان، صص ۳۳۳ ـ ۴۴۵) تفسیر در عصر جدید؛ (همان، صص ۴۴۶ ـ ۵۲۵) تفسیر موضوعی. (همان، صص ۵۲۶ ـ ۵۵۵).

نگاهی گذرا به عناوین مذکور نشان می‌دهد که فصل‌بندی کتاب، ناظر به تقسیم‌بندی مورد نظر معرفت از گونه‌های تفسیر در عصر تدوین تفسیر تا روزگار معاصر نتواند بود و شایسته آن بود که فصل‌بندی کتاب نمایان‌گر تقسیم‌بندی معرفت از تفاسیر و وفادار به الگوی طبقه‌بندی وی بود. به‌هرروی، از روی فصل‌بندی کتاب نمی‌توان به ساختار طبقه‌بندی معرفت دست یافت. جالب این جاست که ـ چنان‌که دیدیم ـ همین ماجرا در کار ذهبی نیز رفته بود و از این حیث نیز، کار معرفت همسان ذهبی است. ازاین‌رو، باید به محتوای فصول و به لابه‌لای عبارات معرفت مراجعه کنیم تا به طبقه‌بندی وی دست یابیم.[۹]

اما در متن عربی، با فصل‌بندیِ متفاوتی روبرو هستیم. کتاب از یک مقدمه، شش مرحله شکل گرفته است. مقدمه، مباحث مقدماتی تفسیر و ترجمه را در برمی‌گیرد و مراحل شش‌گانه، تفسیر در عهد پیامبر(ص)، صحابه، تابعین، مفسران بزرگ پساتابعین، نقش اهل‌بیت در تفسیر و سر آخر، تفسیر در عهد تدوین را در برمی‌گیرد. مرحله ششم، یعنی «تفسیر در عهد تدوین» نیز شامل دو نمط است: تفسیر مأثور، تفسیر اجتهادی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۹، صص ۵ ـ ۱۰ و ج ۱۰، صص ۵ ـ ۱۲). در این فصل‌بندی ما با دوگانهٔ «تفسیر مأثور» و «تفسیر اجتهادی» روبرو هستیم و از عناوین و فصولی چون «تفسیر عرفانی»، «تفسیر در عصر جدید» و «تفسیر موضوعی» خبری نیست و این مباحث در ذیل عناوینی فرعی گنجانده شده‌اند. با این تفاوت که این بار عناوین فرعی‌ای که حاکی از گونه‌های تفسیرند، با عناوین برگردان فارسی کتاب، تفاوت آشکار دارند. این عناوین فرعی عبارت‌اند از: «تفسیر فقهی آیات احکام»؛ «تفاسیر جامع»؛ «تفاسیر ادبی»؛ «تفاسیر لغوی»؛ «تفاسیر موجز»؛ «تفسیر عرفانی صوفی (رمزی اشاری)»؛ «تفسیر در رویکرد عصری»؛ «تفسیر موضوعی» (همان، ج ۱۰، صص ۹ ـ ۱۲). شاید بتوان به‌نحوی از این آشفتگی و نارسایی در ساختار کتاب و عناوین فصول

چشم پوشید، بدان امید که محتوای کتاب و فصول آن، در بیان و تبیین الگوی مطالعه و طبقه‌بندی معرفت از تفاسیر به حد کافی شفاف و روشنگر باشند، امّا افسوس ـ چنان‌که خواهد آمد ـ محتوای کتاب نیز این حیث، از شفافیت و انسجام لازم برخوردار نیست.

نکته دیگر که درباره ساختار کتاب معرفت نباید از نظر دور داشت، این است که مطالعه وی ـ همچون ذهبی ـ آمیزه‌ای از تاریخ‌نگاری تفسیر و روش‌شناسی تفسیر است. معرفت تفکیک سه دوره تفسیر؛ یعنی دوره ماقبل تدوین، (محمدهادی معرفت، ۱۳۸۵: ج ۹، صص ۲۶۹ ـ ۵۵۱۵) دوره تدوین (همان، صص ۱۵ ـ ۴۸۲) و روزگار معاصر (همان، ج ۱۰، صص ۴۸۳-۵۱۸) را اساس و شاکله پژوهش خود قرار می‌دهد و تنوع تفاسیر را در چارچوب هر یک از دوره‌های مذکور جداگانه برمی‌رسد. به دیگر عبارت، تقسیم‌بندی تفاسیر را در دلِ تقسیم‌بندی تاریخی خود سامان می‌دهد. جالب این‌جاست که معرفت در گزارش و بررسی تفاسیر دوره پیشاتدوین ـ برخلاف دوره تدوین و دوره معاصر ـ مطالعه خود را بر گونه‌شناسی استوار نمی‌کند و بلکه بر تفکیک صحابه، تابعین و پساتابعین و اهل بیت(ع) تکیه می‌ورزد و در ذیل صحابه و تابعین و پساتابعین بحث خود را بر مدار اشخاص پیش می‌برد، اما وقتی نوبت به بحث از اهل بیت(ع) که می‌رسد، بحث را از مدار فردی خارج می‌گرداند. علاوه بر این که در این مطالعه، وحدت رویه دیده نمی‌شود، گشودن فصلی مجزّا با عنوان «نقش اهل‌بیت(ع) در تفسیر» نیز هم به لحاظ روش‌شناختی و هم به لحاظ تاریخی توجیه لازم را به همراه ندارد. از حیث تاریخی، این پرسش را پدید می‌آورد که اهل بیت(ع) یا در شمار صحابه پیامبرند و یا در شمار تابعان و پساتابعان؛ همچنان که خود معرفت، علی(ع) را در ذیل فصل مربوط به صحابه آورده‌اند. با این وصف، گشودن فصلی دیگر وجهی ندارد. از حیث روش‌شناختی نیز با این بحث روبه‌روست که این تفکیک آن‌گاه موجّه خواهد بود که اهل‌بیت(ع)، در «روش تفسیر» متفاوت و متمایز از دیگران هستند که در این صورت باید به این تفاوت و تمایز اشاره شود. معرفت در مطالعه تفسیر در دورهٔ تدوین و روزگار معاصر به گونه‌شناسی روی می‌آورد. آیا این بدان معناست که در نظر وی، تفسیر در دوره پیشاتدوین، گونه‌ای بیش نبوده است و به دیگر تعبیر، همه تفاسیر از یک نوع بوده است؟ یا بدان معناست که تفسیر در دوره پیشاتدوین اساساً فارغ از نوع و نوعیت بوده است؟ به عبارت دیگر، چرا نمی‌توان از نوع، روش یا گونه‌های تفسیر در این دوره سخن گفت؟ بر این باورم که هرجا و هر دوره‌ای، تفسیری صورت پذیرد، نمی‌تواند فارغ از روش باشد. ازاین‌رو، در هر دوره‌ای و دربارهٔ هر تفسیری می‌توان و می‌باید از روش آن بپرسید. با این بیان و فرضِ این که تفسیر فارغ از روش معنا ندارد، اساساً تفکیک پیشاتدوین از دوره تدوین به لحاظ روش‌شناختی و هرمنوتیکی نمی‌تواند توجیهی داشته باشد و صرفاً جنبهٔ تاریخی خواهد داشت؛ جز این که نشان دهیم تفسیر در این دو دوره، از حیث روش‌شناختی تمایزاتی قابل توجه

دارند که در این صورت؛ باید نشان داد که مقوله «تدوین» در تمایز و تنوع تفاسیر، ایفای نقش می‌کرده است؛ وگرنه، در میان آوردنِ مسئله «تدوین» برای تفکیک دو دوره بی‌وجه خواهد بود.
با گزارش و تحلیلی اجمالی که از ساختار کتاب معرفت به عمل آمد، اکنون باید به تحلیل و نقدِ باور معرفت در باب «چیستی تفسیر» بپردازیم و پس از آن، به تحلیل و نقد الگوی وی در طبقه‌بندی تفاسیر روی آوریم. امّا پیش از این، ضروری است به ویژگی زبانی معرفت در این کتاب و نیز اغلب آثار وی اشاره کنیم. بر این باورم که چنین توضیحی می‌تواند خواننده را در درک سنخ کارِ معرفت یاری رساند.

نقد فرازبانِ تفسیرپژوهی

معرفت در مواضعی که می‌خواهد به تمایزبخشی میانِ تفاسیر بپردازد، از فرازبان‌های متنوع و متفاوتی استفاده می‌کند: «نوع»، (همان، ج ۱۰، ص ۲۰، ۲۸۷) «منهج»، (همان، ج۱۰، ص ۳۲، ج ۹، ص ۲۰۵) «مدرسه»، (همان، ج ۹، ص ۲۶۹، ج ۱۰، ص ۴۹۴) «لون»،[۱۰] «نمط»، (همان، ج ۱۰، ص ۲۱) «اسلوب»، «نحو» (همان، ج ۱۰، ص ۱۸، ص ۱۳، ص ۲۳ و ص ۵۲۵). او در جای‌جای کتاب از این مفاهیم برای اشاره به‌گونه‌ای از تفسیر در تمایز با گونه‌ای دیگر، بهره می‌برد؛ اما در هیچ کجای کتاب او، اثری از تعریف این مفاهیم دیده نمی‌شود. معلوم نیست معرفت وقتی در مواضع متفاوت، از مفاهیم متفاوت بهره می‌برد، معانی متفاوتی را اراده می‌کند یا این تفاوت‌ها صرفاً جنبه ذوقی و نگارشی دارد. به دیگر عبارت، آیا این مفاهیم، در پژوهش معرفت، بارِ معنایی تخصصی دارند یا مفاهیمی عام و مترادف هم‌اند؟ اگر شقّ نخست درست باشد، معرفت می‌بایست این مفاهیم را تعریف و بازشناسی می‌کرد، همان‌گونه که درباره واژگانِ «تفسیر» و «تأویل» و «ترجمه» چنین کرد. امّا اگر شقّ دوم در میان باشد، ـ که به‌واقع چنین می‌نماید ـ جای این پرسش مطرح است که معرفت، چگونه است که در یک بحث تخصصی روش‌شناختی، از مفاهیم عام، مبهم و غیرتخصصی بهره می‌برد؟ به هر روی، این امر نظم زبانی و مفهومی بحث و مطالعه را مختل و مخاطب را سردرگم می‌کند. به‌عنوان نمونه، معرفت در تقسیم‌بندی گونه‌های تفسیری دورهٔ تدوین از تعبیر «انواع» استفاده می‌کند، ولی در تقسیم‌بندی‌های تفسیری دوره معاصر، از واژه «الوان» بهره می‌برد و چنین می‌نماید که وجهی در این تفاوت باید لحاظ گردد، اما با شگفتی ملاحظه می‌کنیم که در صدر و ذیل یک صفحه «نوع» و «لون» درهم می‌آمیزند و در جای یکدیگر به کار می‌روند (همان، ج ۱۰ ، ص ۲۸۸). در بحث از تفسیر موضوعی نیز، لون، نوع، نحو و نمط در هم می‌آمیزد (همان، ج ۱۰، صص ۵۲۱ ـ ۵۲۵).
فقدان انضباط، نظم و دقت زبانی در پژوهش معرفت، در مقام کاربستِ عناوین برای گونه‌های تفسیری نیز دیده می‌شود. در سراسر کتاب معرفت با اصطلاحاتی چون تفسیر، تأویل، تفسیر

مأثور، تفسیر اجتهادی، تفسیر فلسفی، تفسیر کلامی، تفسیر لغوی، تفسیر ادبی، تفسیر عرفانی صوفی، تفسیر رمزی اشاری، تفسیر فقهی، تفسیر علمی، تفسیر اجتماعی، تفسیر موجز، تفسیر جامع، تفسیر موضوعی، تفسیر عصری برخورد می‌کنیم و انتظار داریم که نویسنده در عباراتی فنّی و دقیق به تعریف آن‌ها یا تعیین مراد خود از آن‌ها بپردازد، به‌گونه‌ای که برای فهم مراد نویسنده یا تعریف وی از این مفاهیم نیاز به جستجوی همه جای کتاب یا استنباط و حدس از لابه‌لای کلام او نباشیم؛ امّا معرفت چنین انتظاری را برآورده نمی‌سازد و علی‌الاغلب، ناگزیر از جستجوی معنا و تعریف در همه عبارات متن و یافتن پاره‌های مختلفِ مراد نویسنده و استنباط از آن‌ها هستیم و به‌ندرت پیش می‌آید، معرفت همه معنا و مراد خود از یک مفهوم و اصطلاح را یک‌جا و در یک عبارت ریخته باشد و خواننده را با پراکندگی معنا و عبارات و ابهامات ناشی از آن تنها نگذاشته باشد. از این دو سطح از مفاهیم که بگذریم، نظام طبقه‌بندی معرفت از تفاسیر نیز در هیچ کجای کتاب وی، به صورت روشن، یک‌جا و با همه شقوق نیامده است و بیان‌های پراکندهٔ وی، این‌جا و آن‌جای کتاب، خواننده را با دشوارهٔ فهم سامانه و الگوی وی روبرو می‌سازد تا بدان‌جا که باید خود دست‌به‌کار ارائه یک سامانهٔ جامع از پاره‌های تقسیم‌بندی وی شود.

سامانه تفسیرپژوهی

معرفت نیز هم‌چون ذهبی در بستر تاریخ‌نگاری تفسیر ـ که در آن سه دوره «ماقبل تدوین»، «دوره تدوین» و «روزگار معاصر» از هم بازشناخته شده است ـ به دسته‌بندی و گونه‌شناسی تفاسیر ـ از «دوره تدوین» بدین سو ـ می‌پردازد و «دوره پیشاتدوین» را از قلمرو دسته‌بندی خود بیرون می‌نهد. کار معرفت از یک‌سو، تاریخ‌نگاری است و از دیگرسو، طبقه‌بندی تفسیر. از آن سو که تاریخ‌نگاری است، حرکتی طولی دارد و از آن حیث که تفاسیر را طبقه‌بندی می‌کند، حرکتی در عرض دارد. پژوهش معرفت نه اثری تاریخ‌نگارانه است که تماماً به لوازم یک پژوهش و نگرش تاریخی ملتزم باشد و حق تاریخ‌نگاری تفسیر را ادا کند و نه پژوهشی تماماً گونه‌شناسانه در ساحت تفسیر که به پایه‌ها و اصول طبقه‌بندی پای‌بند باشد. معجونی از این دو است ـ درست همچون *التفسیر و المفسرون* ذهبی ـ که حرکت در مسیرهای طولی و عرضی یک‌دستی و سامان‌مندی آن را مخدوش ساخته است. به‌طورکلی ـ چنان‌که خواهیم دید ـ سامانهٔ تفسیرپژوهی معرفت برآیندِ آمیزه‌هاست؛ آمیزه‌ای از فرایندپژوهی و فرآورده‌پژوهی؛ آمیزه‌ای از مطالعه پیشینی و مطالعه پسینی؛ آمیزه‌ای از رویکرد توصیفی و تجویزی.

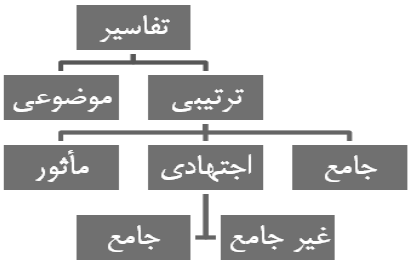
معرفت در هیچ‌جای اثر دوجلدی *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، سامانه و الگوی طبقه‌بندی خود را یک‌جا و به‌اختصار و فشردگی بیان نکرده است؛ نه در قالب نمودار و نه در قالب عبارات؛

نه در مقدمه، نه در متن و نه در فرجام کار. برای درک قطعی و روشن طبقه‌بندی معرفت، نه به فهرست کتاب و نه به عناوین فصول و بخش‌های آن می‌توان تکیه کرد و نه به عبارات پراکنده‌ای که این‌جا و آن‌جا به‌نوعی در باب تقسیم‌بندی و الگوی خود سخن گفته است. اولاً، این عبارات ـ چنان‌که خواهیم دید ـ دست‌کم متفاوت و مبهم و گاه با یکدیگر ناهم‌خوان‌اند. ثانیاً، گستردگی و تنوع عنوان‌ها و گونه‌های تفسیری‌ای که معرفت در این کتاب آورده است، با تقسیم‌بندی ساده‌ای که در آغازه‌های بحث خود مطرح کرده، هم‌خوانی ندارند. همین امر باعث شده است که برخی از پژوهشگران و خوانندگان آثار وی در معرفی سامانه تفسیرپژوهی وی به همان تقسیم‌بندی مختصر در عبارات پراکندهٔ وی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۲۱ ـ ۲۷، ۳۴۹، ۳۵۳) استناد، اعتماد و اکتفا کنند و چشم بر واقعیت متنوع و متکثر گونه‌شناسی وی بربندند (بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۲۲) و برخی دیگر، ناگزیر به استنباط و استخراج از کلیت بحث وی روی آورند. ما نیز از آن‌جا که عبارت پراکنده معرفت را وافی به تمامت سامانهٔ وی نمی‌بینیم، می‌کوشیم با تکیه بر همان عبارات پراکنده و در نظرگرفتن تمامتِ آنچه که آورده است، به دریافتی وفادار از الگوی معرفت برسیم. ابتدا به اقوال وی می‌پردازیم.

معرفت در موضعی از کتاب خود دو «نوع» تفسیر را از هم بازمی‌نماید که هر دو از دیرباز ظهور و بروز داشته‌اند: تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی.[۱۱] در گامی دیگر، تفسیر ترتیبی را به دو «نمط»: «تفسیر به‌مأثورِ» صرف و «تفسیر اجتهادی» تقسیم می‌کنند.[۱۲] آن‌گاه، تفاسیر اجتهادی را بر «الوان» مختلفی همچون مذهبی، کلامی، صوفی عرفانی، لغوی، ادبی و ... تقسیم می‌کند[۱۳] و در ادامه به وجود تفاسیری اشاره می‌کند که جامعِ چند «لون» مذکورند.[۱۴] اما در سطر بعدی از ظهور و پیدایی تفاسیر جامعی یاد می‌کند که بین «نظر» و «نقل» جمع کرده‌اند.[۱۵]

ازاین‌رو، در این‌جا با دوگونه تفسیر جامع روبه‌رو می‌شویم: ۱. تفاسیر جامعی که جامع چند لون تفسیری همچون کلامی، لغوی، ادبی و ... هستند و ۲. تفاسیری که جامعِ بین نقل و رأی‌اند. اولی در ذیل تفاسیر اجتهادی می‌گنجد، اما دومی در عرض تفاسیر اجتهادی.

تا این‌جا بنا بر آنچه از معرفت آوردیم، نظام طبقه‌بندی تفسیری وی چنین خواهد بود:

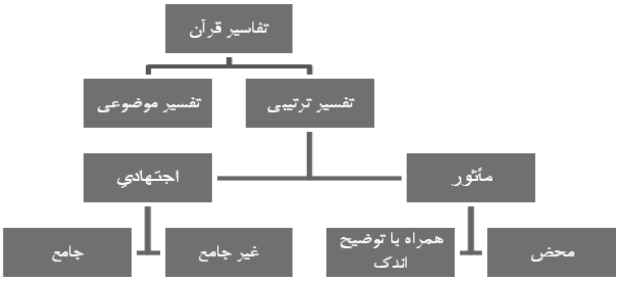


معرفت، در مقام جمع‌بندی می‌گوید: مفسران دو «منهج» را در تفسیر برگزیده‌اند: نقلی و اجتهادی.[۱۶] «سبیل» نقلی نیز دو گونه است: یا صرف نقلی مأثور است و یا همراه با اندکی توضیح و بیان (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۲). تفسیر اجتهادی نیز دو دسته است: یا صرفاً بر اساس رأی خاص مفسر است که ناشی از عقیده و مذهب اوست یا بر پایه مجموعه‌ای از منابع معقول و منقول.[۱۷] او در آخر می‌گوید: ما در این کتاب از این دو «نمط» بحث خواهیم کرد (همان، ص ۲۲).

در همین چند عبارت که از معرفت نقل کردیم نوعی تشتت و ابهام دیده می‌شود:

اولاً، چنان‌که دیدیم در بیان تقسیم‌بندی‌ها از واژگان «نوع»، «نمط»، «لون»، «سبیل» و «منهج» استفاده شده است که از یک‌سو، این تنوع به خواننده القا می‌کند که نویسنده در مقام «فرق نهادن» است و از دیگرسو، ملاحظه می‌کنیم که معرفت این مفاهیم را بعضاً در جای هم استفاده می‌کند؛ ثانیاً، گونه‌ای از تفسیر که «جامع منقول و معقول» است، مطابق یک عبارتِ معرفت، در «عرضِ» تفسیر اجتهادی قرار می‌گیرد؛ هم‌چنان که نمودار پیشین از آن حکایت می‌کند؛ امّا بر اساس عبارات جمع‌بندی وی، در «ذیلِ» تفاسیر اجتهادی جای می‌گیرد؛ که اگر چنین باشد دچار اشکال منطقی است؛ چراکه نمی‌تواند در ذیل تفسیر اجتهادی قرار گیرد؛ ثالثاً، عبارت واپسینِ معرفت اشاره می‌کند که در کتاب از دو نمط اجتهادی و مأثور بحث خواهد شد، حال‌آنکه در کتاب، به بحث «تفسیر موضوعی» که قسیم یک تقسیم‌بندی عام‌تر از دو نمط مذکور است، نیز پرداخته است (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۲۶ ـ ۵۵۵؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، صص ۵۱۹ ـ ۵۲۷).

با این وصف، نمودار ذیل ـ فارغ از درستی و نادرستی ـ به کلیت مباحث کتاب معرفت وفادارتر است:



۱. این تقسیم‌بندی علی‌الظاهر مربوط به تفسیر در دوران تدوین است؛ چراکه معرفت «تفسیر در دوران معاصر»[۱۸] (همان، صص ۴۸۳ ـ ۵۱۷) را نیز در چهار «لون» تقسیم می‌کند: ۱. لون علمی؛ ۲. لون ادبی ـ اجتماعی؛ ۳. لون سیاسی؛ ۴. لون عقلی. (همان، ص ۴۸۴ ـ ۴۸۵) دو عنوان فوق در

برگردانِ فارسی کتاب، بدین قرارند: سیاسی انحرافی؛ عقلی افراطی (محمدهادی معرفت، *۱۳۸۶*: صص ۵۰۸ و ۵۰۹) معرفت در کتاب خود معین نمی‌کند این چهار لون ـ یا به تعبیر برگردان فارسی، چهار شیوه تفسیری ـ با گونه‌های تفسیر در دوران تدوین، چه نسبتی دارد؛ این که آیا این چهار شیوه تفسیری، بدیلِ گونه‌های تفسیری در دوران تدوین‌اند؟ یا دوران معاصر، این چهار شیوه را افزون بر آنچه که در دوران تدوین است، با خود دارد؟ و اگر چنین است، این چهار شیوه در ذیل کدام‌یک از عناوین و اقسام تفسیر جای می‌گیرد؟

۲. از این گذشته، در همین کتاب معرفت، بیرون از این دو تقسیم‌بندی با عناوینی از گونه‌های تفسیری برخورد می‌کنیم که جای آن‌ها در نظام طبقه‌بندی معرفت چندان روشن نیست. از این‌میان می‌توان به بحث «تفاسیر موجزه» (محمدهادی معرفت، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۴۱۷) اشاره کرد که منطقاً در برابر «تفاسیر مفصل» قرار می‌گیرد. امّا حضورش در لابه‌لای بحث گونه‌های تفسیری و فقدان عنوان و بحثِ متناظر با آن[۱۹] به سامانه معرفت لطمه می‌زند. نیز می‌توان به بحث «تفسیر بر حسبِ ترتیب نزول» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۱۹ ـ ۵۲۵) اشاره کرد که معرفت، این‌گونه تفسیری را در میان آورده است، بی‌آن که ربط و نسبت آن را با سایر گونه‌های تفسیری طرح کند و جای آن را در سامانه تفسیرپژوهی خود معین کند. بر این باورم که اگر معرفت می‌خواست، پای این‌گونه از تفسیر را به طبقه‌بندی خود راه دهد و جایی برای آن معین کند، ناگزیر اساس تقسیم‌بندی وی دگرگون می‌شد.

۳. کسانی چون معرفت که کلانِ تاریخ و میراث تفسیری را زیر چتر پژوهش خود قرار داده‌اند، از حیث تاریخی ناگزیر از دوره‌بندی تاریخی و از حیث تنوع و تکثر تفاسیر، ناگزیر گونه‌شناسی و تقسیم‌بندی تفاسیرند. هم دوره‌بندی تاریخی و هم گونه‌شناسی تفاسیر آن‌گاه سودمند و کارآمد خواهد بود که بر مؤلفه‌ها و بنیان‌هایی استوار نباشد، باشند. دوره‌بندی تاریخی معرفت در قیاس با آنچه که ذهبی کرده است، تفاوت خاصی دیده نمی‌شود؛ گویی معرفت با این دوره‌بندی مشکلی نداشته است. این دوره‌بندی، تاریخ تفسیر را به سه دورهٔ «پیشاتدوین»، «تدوین» و «عصر حاضر» تقسیم می‌کند. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۱۲-۱۵) آنچه که دوره دوم را از دوره نخست متمایز می‌دارد، مسئله «تدوین» است که البته هم ذهبی و هم معرفت، مسئله تکثر و تنوع تفاسیر را در بحث از دورهٔ تدوین پیش می‌کشند و آنچه که تفسیر در حاضر را از دورهٔ پیشین متمایز می‌کند، ظهور جریان‌های نوپدید در قلمرو و تفسیر است. امروزه گرچه هنوز تاریخ تفسیر در میان مسلمانان از تاریخ‌نگاری تفسیر چندان فراتر نرفته است، دوره‌بندی تاریخی گام‌های رو به جلوتری نسبت به کوشش معرفت و ذهبی برداشته شده است. در میان کسانی که کلانِ تاریخی تفسیر را دوره بندی کرده‌اند و نیز کسانی که در تمایز بخشیدن میان تفسیر در قرن چهاردهم با

تفاسیر پیش از آن کوشیده‌اند،[20] تکیه بر مؤلفه‌ها و مبانی استوارتری دیده می‌شود.
اما از حیث گونه‌شناسی تفاسیر، کارِ تفسیرپژوهان کلان‌نگر انصافاً دشوار و پرمخاطره است. آن‌ها خود را با توده‌ای انباشته از تفاسیر روبه‌ر می‌بینند که نیازمند شناخت و تبیین است و این شناخت جز از رهگذر سامان‌دهی و طبقه‌بندی[21] میسر نیست. تفسیرپژوه ابتدا باید اثر تفسیری را از غیر تفسیر بازشناسد تا به‌خطا، اثری را چونان تفسیر برنگیرد و یا تفسیری را به گمان غیرتفسیر بودن وانهد و در این راه، نیازمند ملاک و مشخصه‌ای است. آن‌گاه نیازمند درکی از چیستی تفسیر و مؤلفه‌های آن است که با کاربست یک یا چند از آن‌ها، به طبقه‌بندی این تودهٔ انباشته بپردازد. پس از طبقه‌بندی، نوبت به‌عنوان‌گذاری و کدگذاری طبقه‌ها و دسته‌ها می‌رسد و آن‌گاه، باید برای هر یک از طبقات تعریف و شاخصه‌هایی ارائه کند و به‌فرجام، باید در مقام تعیین مصداق‌های موجود برآید. فرآیند سامان‌دهی میراث تفسیری را می‌توان چنین نشان داد:

فرایند سامان‌دهی میراث تفسیری

۱. تمایز اثر تفسیری از غیر آن؛ ۲. طبقه‌بندی؛ ۳. عنوان‌گذاری؛ ۴. تعریف و ارائه شاخصه برای هر طبقه؛ ۵. تعیین مصداق؛ ۶. بررسی مصداقی.

کوشش تفسیرپژوهان بسته به این که این فرآیند را چگونه طی کرده‌اند و گام‌هایشان چه میزان روشمند و بر مدار ضابطه بوده و با ابداع، ابتکار و خلاقیت همراه بوده است، از ارزش، اعتبار و استواری متفاوتی برخوردار است.

۱. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، تعریف معرفت از تفسیر به کار تمایزبخشی میان اثر تفسیری از غیر آن نمی‌آید و در تبیین مؤلفه‌های تفسیر راهگشا نیست. ازاین‌رو، طبقه‌بندی معرفت، مبسوق به تبیینی روشن از چیستی یک اثر تفسیری و بیان مؤلفه‌های آن نبود؛

۲. در تقسیم‌بندی‌های معرفت، حیثِ تقسیم آشکار نیست. این کاستی مهم ناشی از آن چیزی است که در بند پیشین اشاره کردیم. در الگوی طبقه‌بندی معرفت، تفاسیر در چند مرحله متوالی تقسیم می‌شوند. در گام نخست، تفاسیر به ترتیبی و موضوعی و در گام بعدی، تفاسیر ترتیبی، به مأثور و اجتهادی و در گامی دیگر، تفاسیر مأثور، به تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت، قرآن به سخن صحابه و قرآن به سخن تابعان (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۳-۳۶) تقسیم می‌گردد. تفاسیر اجتهادی نیر به تفاسیر ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی رمزی، صوفی اشاری، اجتماعی، علمی و جامع تقسیم می‌گردد (همان، ص ۲۲۸). تقسیم‌بندی معرفت در گام‌های بعدی ابعاد جزئی‌تر را نیز آشکار می‌کند.

تقسیم‌بندی‌های معرفت این حسُن را دارد که انتزاعی نیست و ناظر به فرآورده‌های تفسیری است

و به دیگر عبارت، مقسم این تقسیم‌بندی‌ها روشن است، امّا حیثِ تقسیم‌بندی‌ها در هر یک از مراحل، روشن و مشخص نیست و خواننده دقیقاً درنمی‌یابد که تفاسیر در هر گام، از چه حیث به گونه‌های مختلف تقسیم می‌شوند. در چنین وضعیتی است که در الگوی معرفت، جای خالی یک انگاره در باب مؤلفه‌های تفسیر احساس می‌شود. هر روش‌شناسی تفسیر باید پیشاپیش انگاره‌ای در باب مؤلفه‌های تفسیر داشته باشد تا به‌گاه تقسیم‌بندی و تمایزفکنی میان تفاسیر به یک یا چند مؤلفهٔ تفسیری تکیه ورزد. معرفت ـ چنان که دیدیم[۲۲] ـ مفاهیمی را در تقسیم‌بندی‌های خود به کار می‌بندد، اما این مفاهیم به‌هیچ رو، در اثر معرفت، مفاهیم فنی، تعریف‌شده با دایره معنایی معین نیستند و کاربستِ آن‌ها مادام که جنبهٔ ذوقی و عرفی دارد، نمی‌تواند حاکی از مؤلفه‌های تفسیر باشد؛

۳. کارِ معرفت در مقام طبقه‌بندی و عنوان‌گذاری، وجه متمایزی با پیشینیان و هم‌عصران خود ندارد. تفکیک دوگانه تفسیر ترتیبی و موضوعی که پیش از وی صورت پذیرفته است. تقسیم تفاسیر ترتیبی، به مأثور و اجتهادی نیز مسبوق به سابقه است[۲۳] و اگر «اجتهادی» را معادل «عقلی» یا «به‌رأی» بگیریم، این سابقه دامنهٔ گسترده‌تری می‌یابد. البته باید دید کسانی که این مفاهیم را به کار می‌برند چه نسبتی میان آن‌ها برقرار می‌کنند؛ اما قرار دادن عنوان «اجتهادی» در مقابل «مأثور» آن‌گاه معنادار می‌شود که آن را در قیاس با دوگانهٔ ذهبی ـ تفسیر مأثور و تفسیر به‌رأی ـ در نظر آوریم و دریابیم چرا معرفت در این مقام و موضع حساس و راهبردی، به راه ذهبی نرفته است. کار معرفت با ذهبی در مقام طبقه‌بندی تفاسیر و عنوان‌گذاری آن‌ها، این تفاوت مهم و آشکار را دارد که معرفت، مفهوم و مقوله «تفسیر به‌رأی» را از چارچوب و بدنه اصلی پروژه خود بیرون می‌آورد و می‌کوشد تکلیف آن را در بخش مقدمات، در کنار بحث از تعریف تفسیر و تأویل و ... روشن کند (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۱۸۳-۱۸۵).

معرفت با ذهبی درمی‌آویزد و سخت به دوگانهٔ تفسیر به‌رأی محمود (جایز) و تفسیر به‌رأی مذموم (غیرجایز)[۲۴] که تعین‌بخش ساختار و الگوی طبقه‌بندی ذهبی است، یورش می‌آورد (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۸۳). معرفت نمی‌تواند با دوگانه تفسیر به‌رأی جایز و غیرجایز کنار آید، وقتی که آشکارا می‌بیند که ذهبی از رهگذر این تفکیک، همه تفاسیر موافق مذهب خود را در ذیل گونه جایز گردآورده و هر آنچه مخالف مذهبش ـ اعم از معتزلی و شیعی و ... ـ را در شمار تفاسیر به‌رأی مذموم و غیرجایز جای داده است.[۲۵] گرچه معرفت می‌توانست همین وجه و کارکرد ایدئولوژیک تقسیم‌بندی ذهبی را حفظ کند و با تعیین مصداقی دیگرگون و موافق با مذاهب خویش، تیر طعنِ «تفسیر به‌رأی» را به جانب مذهب ذهبی برگرداند و هر آنچه تفسیرِ غیرشیعی است را به زیر عنوان «تفسیر به‌رأی مذموم و غیرجایز» درآورد. امّا معرفت، چنین

نمی‌کند و می‌کوشد وجه ایدئولوژیک این تقسیم‌بندی را از بُن علاج می‌کند و اجازه نمی‌دهد این مفهوم ـ تفسیر به‌رأی ـ بسان حربه‌ای در دستانِ این و آن، برای کوفتن و از میدان به‌درکردن حریف به چرخش درآید. با این حال، باید دید بدیلی که معرفت آورده است ـ یعنی مفهوم «تفسیر اجتهادی»، چه میزان روشنگر و کارآمد است؛

۴. سامانهٔ معرفت در مقام ارائه تعریف و شاخصه برای هر طبقه و برای هر قسیم در تقسیم‌بندی‌ها با دشواره‌هایی روبروست. مهم‌ترین این دشواره‌ها آن است که برخی قسیم‌ها تعریف‌ناشده‌اند و مرزهای مفهومی آن‌ها چنان که باید، روشن نیست و برخی دیگر، تعریف‌شده، امّا نادرست می‌نماید.

تفسیر به‌مأثور به روایت معرفت

یک‌ـ معرفت تفسیر مأثور را چنین تعریف می‌کند: «تفسیر مأثور یا نقلی ابتدا به قرآن، ـ از حیث بیان و تفصیل، آن‌گاه بر روایات منقول از معصوم ـ پیامبر (ص) و ائمه (ع) ـ و پس از آن به سخنان منقول از صحابه بزرگوار و تابعان ـ از حیث بیان و توضیح جوانب مبهم قرآن استوار است» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۳) او در آنجا که تفسیر به‌مأثور را در تقابل با تفسیر اجتهادی می‌نشاند، آن را نقل محض و عاری از رأی و نظر و استدلال معرفی می‌کند، امّا به خود تفاسیر به‌مأثور که چشم می‌دوزد، دو دسته را از هم متمایز می‌گرداند: ۱. نقلِ صرف ۲. نقل همراه با اندکی بیان و توضیح (همان، ص ۲۱ و ۲۲) اما توضیح نمی‌دهد که همین بیان و توضیحِ اندک، چگونه می‌تواند عاری از رأی و نظر و استدلال باشد؟ و اگر در همین بیان و توضیحِ اندک، رأی و نظر و استدلال مفسر رخنه کرده باشد، مرزهای مخدوش‌شده میان تفسیر به‌مأثور و اجتهادی چگونه می‌توان بازترسیم کرد؟ بگذریم از این که ملاک و معیار «اندک بودنِ بیان و توضیح» معین و مشخص نیست. از نظر معرفت، چه میزان بیان و توضیح، «اندک» محسوب می‌شود؟ و اگر چنانچه از آن فراتر رفت و فزون‌تر شد، ناگزیر باید تفسیر را در شمار تفاسیر اجتهادی قرار داد.

دوـ تعریفِ معرفت از تفسیر به‌مأثور، تعریف به «انحاء» است[۲۶] و از دیگر سو، تعریف به «منبع و مستند» است[۲۷] و از جهتی دیگر، تعریف به «مراحل» تفسیر است؛ چون عبارات تعریف، آشکارا از تقدم و تأخّر تفسیر حکایت می‌کند. گذشته از این موارد، وجه این‌همانی[۲۸] دارد؛ یعنی این تعریف در قیاس با معرَّف (تفسیر به‌مأثور) چیزی نیست جز خودش، جز این که مصادیقِ مأثور (قرآن، سنت، قول صحابی و تابعان) جای خودِ مأثور نشسته است. به دیگر عبارت، به جای آن که «تفسیر مأثور» را تعریف کند خودِ مأثور را بر شمرده است.

سه‌ـ از این مهم‌تر، تفسیر به‌مأثور در تلقی معرفت عاری از رأی و نظر و استدلال است. حال آن‌که این تلقی با چنین اطلاقی یکسره نادرست است و تفاسیر اثری، هیچ‌گاه فارغ از رأی و نظر

و استدلال نیستند و بر این مبنا، مرزبندی میان تفاسیر اجتهادی و مأثور مخدوش و فاقد اعتبار است و نمی‌تواند در تبیین واقعیت تفاسیر کارآمد و وفادار باشد.

مدعای معرفت ـ و اغلب کسانی که به تعریف تفسیر به‌مأثور پرداخته‌اند ـ این است که در این روش، اجتهاد و رأی مفسر راه ندارد و چندان در این امر، راهِ نفی و انکار را در پیش گرفته‌اند که به «غیبت مفسر» از صحنه تفسیر منجر شده است و عنصرِ «مفسر» پاک حذف و نادیده گرفته شده است. گویی این تفاسیر حاصل همنشینی بدون تدبیر، تئوری، تشخیص و گزینش پاره‌یی روایات و اقوال در ذیل آیات است.[۲۹]

نگرش حاصله از بحث، همچنان که ذهنیت مألوف ما در باب تفسیر اثری را به چالش می‌کشد، مرزهای آشنا و شناخته‌شده این روش تفسیری با سایر روش‌های تفسیری را نیز در هم می‌شکند و این پرسش را پدید می‌آورد که اگر تفاسیر اثری موجود دربردارنده تفسیر قرآن با قرآن است، پس چه تفاوت و تمایزی با روش تفسیرِ قرآن با قرآن دارد؟ و اگر در تفسیر اثری نیز عنصر اجتهاد دخیل است، پس مرز آن با تفاسیر اجتهادی در کجاست؟ و اگر رأی مفسر در این روش تفسیری نیز اثرگذار است، پس فرقش با تفسیر به‌رأی در چیست؟ و اگر عقل مفسر در تفسیر اثری نقش می‌آفریند چه تفاوتی است میان آن و تفاسیر عقلی؟ در چنین وضعیتی ضرورت «بازتعریفِ تفسیر اثری» و ترسیم مرزهای آن با تفاسیر غیراثری کاملاً احساس می‌شود و چه‌بسا تعریفی نو از تفسیر اثری، ملازم با تجدید نظر در تقسیم‌بندی روش‌های تفسیری باشد.

چهار ـ نکته قابل توجه دیگری که در تعریف معرفت از تفسیر به‌مأثور دیده می‌شود، نگاه فرامذهبی وی به این‌گونه از تفاسیر است. تعریف وی به‌گونه‌ای است که هم تفاسیر شیعی مأثور را در جای می‌دهد و هم تفاسیر سنی مأثور را. تعریف معرفت در قیاس با تعریف پاره‌ای از تفسیرپژوهان،[۳۰] از این حیث، به واقعیت این‌گونه از تفاسیر وفادارتر است. هرچند از دو نکته نباید غفلت ورزید: نخست این که معرفت به اعتبارسنجی و ارزش‌داوری هر یک از مأثورات می‌پردازد.[۳۱] و از این‌حیث، تفسیرپژوهی معرفت از مرز توصیف درمی‌گذرد و وجهی تجویزی می‌یابد و از پژوهش تفسیر در «مقام تحقق» و «هست» به پژوهش تفسیر در «مقام تعریف» و «باید» انتقال می‌یابد. دیگر این که اعتبار بخشی نسبی معرفت به سخن صحابه و تابعین، مقید به قیودی است و از این حیث، همهٔ صحابیان و تابعان را فرا نمی‌گیرد.[۳۲] در هر حال، آوردن سخن صحابه و تابعین به‌مثابه مأثور از سوی معرفت را باید تا حدود زیادی برخاسته از تلقی وی درباره جایگاه و اعتبار صحابیان و تابعان ارزیابی کرد[۳۳] و نه از باب رعایت جوانب پسینی بودن تفسیرپژوهی وی.

پنج ـ نکته دیگر در تعریف وی از تفسیر به‌مأثور آن است که برای مأثور از قرآن و سنت، شأن «بیان و تفصیل» قائل است، در حالی که برای مأثور از صحابه و تابعان، شأن «بیان و توضیح» را، گرچه

معرفت این تفاوت تعبیر را توضیح نمی‌دهد، اما چنین تفاوتی را نزد تفسیرپژوهان و قرآن‌پژوهان پیشین می‌توان یافت.[۳۴]

نکته واپسین در باب تعریف معرفت از تفسیر به‌مأثور آن است که مطابق این تعریف، «تفسیر قرآن به قرآن» ـ که در بسیاری از تفسیرپژوهی‌ها بیرون از تفسیر به‌مأثور و در عرضِ آن قرار گرفته است[۳۵] ـ در ذیل تفسیر به‌مأثور قرار می‌گیرد. بدیهی است چنین شمولی مسبوق و منوط به توسعه معنایی و مصداقی اصطلاح «مأثور» خواهد بود؛ چراکه اصطلاح مذکور به نزد محدثان، اصولیان و مفسران، شامل متن قرآنی نمی‌گردد.[۳۶] تعریف معرفت از حیث نکته‌ای که آوردیم مورد نقد پاره‌ای قرار گرفته است.[۳۷]

تفسیر اجتهادی به روایت معرفت

اینک بپردازیم به تعریف معرفت از «تفسیر اجتهادی». تلقی معرفت از تفسیر اجتهادی کم و بیش در بحث تعریف وی در باب تفسیر به‌مأثور روشن شد. وی درباره تفسیر اجتهادی می‌نویسد: «تفسیر اجتهادی بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر؛ چراکه معیار سنجش و نقد در آن عقل رشید و رأی استوار است نه صرفِ اعتماد بر مأثور» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۸۵). این بیان حکایت از آن دارد که تفسیر اجتهادی در تلقی معرفت، اولاً، بر دو رکن و مبانی (عقل و نقل) استوار است و ثانیاً، اتکا این تفسیر بر عقل، نسبت به نقل بیشتر است. امّا در جایی دیگر می‌گوید که تفسیر اجتهادی بر رأی و نظر و استدلال استوار است (همان، ص ۲۱) و در موضعی که از مبانی تفسیر اجتهادی سخن می‌گوید، این گونه تفسیر را دو قسم می‌داند: قسمی که مبنای آن صرفاً رأی خاص مفسر است که در چارچوب عقیده و مذهب وی سامان یافته است و قسمی که بر دو مبنای معقول و منقول بنا شده است. وی نمونه قسم اول را تفاسیر باطنیه می‌داند و نمونهٔ قسم دوم را تفاسیر معتبر رایج بین مسلمانان از آغاز تاکنون معرفی می‌کند (همان، ص ۲۲).

برآیند این اقوال حاکی از آن است که در ذیل تفسیر اجتهادی به روایتِ معرفت، طیفی از تفاسیر جای می‌گیرند که در یک سوی آن تفاسیر صرفاً مبتنی بر رأی خاص مفسر قرار دارد و در آن سوی طیف، تفاسیر جامع نقل و عقل. درست، چنین وضعیتی است که روایت معرفت از تفسیر اجتهادی را به مخاطره می‌افکند و بیم آن می‌رود که در سویه نخست، با «تفسیر به‌رأی» درآمیزد و در سویهٔ دیگر، با «تفسیر به‌مأثور». به باور من، روایت معرفت از تفسیر اجتهادی در مرزبندیِ میان تفسیر به‌مأثور و تفسیر اجتهادی کامیاب نیست.

در این‌جا ناگزیرم، تلقی وی از تفسیر به‌رأی را گزارش کنم تا مدعای خود را روشن سازم. معرفت در باب تفسیر به‌رأی به‌تفصیل بحث کرده است و آرا و اقوال دیگران را نیز گزارش، تحلیل و نقد

کرده است.[۳۸] حاصل تأملات وی در این باب آن است که تفسیر به‌رأی، به دو معناست: ۱. فهم آیه بر اساس لغت و ادب و عدم مراجعه به اقوال علما و عدم توجه به قرائن و دلایل و ضوابط ضروری در تفسیر (از جمله اسباب نزول و...)؛ ۲. تحمیل رأی و نظر خود بر قرآن با هدف تثبیت مذهب و عقیده خویش (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۸۶ ـ ۲۸۷).

چنان‌که ملاحظه می‌کنید معنای نخست از تفسیر به‌رأی با روایت معرفت از تفسیر اجتهادی ـ به معنای «تفسیر قرآن بر مبنای رأی و نظر و استدلال» (همان، ص ۲۱) همپوشی دارد. معنای دوم از تفسیر به‌رأی نیز با آن قسم از تفسیر اجتهادی که «مبنای آن صرفاً رأی خاص مفسر که برخاسته از عقیده و مذاهب اوست» (همان، ص ۲۲) مطابقت می‌یابد. با این بیان، مرزهای میان تفسیر اجتهادی و تفسیر به‌رأی مخدوش می‌گردد و این دو با هم همپوشی می‌یابند. از دیگر سو، به یاد می‌آوریم گونه‌ای از تفسیر به‌مأثور ـ به روایت معرفت ـ را که عبارت بود از «تفسیر به‌ماثور همراه با اندکی بیان و توضیح» (همان، ص ۲۲) این گونه از تفسیر به‌مأثور با گونه‌ای از تفسیر اجتهادی که «جامع عقل و نقل است» (همان، ص ۲۳) و یا با آن روایت معرفت از تفسیر اجتهادی که «بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر»، (همان، ص ۲۸۵) از آن حیث که دربردارنده عقل و نقل‌اند، همپوشی دارند؛ جز این که در تفسیر به‌مأثور، کثرت از نقل است و قلّت از آنِ رأی و نظر؛ در حالی‌که در تفسیر اجتهادی، کثرت از آنِ رأی و نظر است و قلت از آنِ نقل و اثر.

از این گذشته، وجود مفاهیم دالّ بر کمّ نامعین ـ که از مختصات زبان عرفی است ـ همواره مناقشه‌برانگیز است و بهره‌گرفتن از آن‌ها در تعریف، لطمه جدّی بدان وارد می‌سازد. معرفت هم در بیان تفسیر اثری و هم در تعریف تفسیر اجتهادی، از این مفاهیم بهره برده است و باب مناقشه و آسیب‌مندی را گشوده است. به‌مثل، گفته می‌شود که چه میزان بیان و توضیح، مصداقِ «اندکی بیان و توضیح»[۳۹] خواهد بود؟ یا این بحث پیش می‌آید که واژهٔ «بیشتر» در عبارتِ «تفسیر اجتهادی بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر» بر چه کمیتی اشاره دارد؟[۴۰] تعریف معرفت، افزون بر مفاهیم دالّ بر کمّ نامعین، حاوی الفاظ دالّ بر کیف نیز هست که به سهم خود هم مناقشه‌برانگیز است و هم به تعریف وی آسیب می‌زند. وی در تعریف تفسیر اجتهادی از مفاهیم «عقل رشید» و «رأی استوار» بهره برده است[۴۱] و این بحث را خواه‌ناخواه پیش می‌کشد که ملاک رشید بودن عقل و استوار بودن رأی چیست؟ این مفاهیم باب این مناقشه و اشکال را می‌گشاید که بگوییم فلان تفسیر گرچه بر عقل و رأی تکیه دارد، امّا اجتهادی نیست؛ چون آن عقل، از صفت «رشید» و رأی مذکور از ویژگی «استواری» برخوردار نبوده است.

وجود این نارسایی‌ها در زبان معرفت به هنگام بحث از گونه‌های تفسیری و مرزشناسی میان آن‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که معرفت در سراسر تفسیرپژوهی ـ که ساحتی تخصصی است ـ به

جای زبان فنی، از زبان عرفی استفاده کرده است و برای مطالعه و پژوهش خود «ترمینولوژی» مناسب را تدارک نکرده است و از زبانی بهره برده است که تاب تحلیل‌های منطقی را ندارد. این ماجرا در خصوص زیرمجموعه تفاسیر اجتهادی (تفاسیر فقهی، (همان، صص ۲۸۹ ـ ۳۰۸) جامع، (همان، صص ۳۳۳ ـ ۳۸۴) ادبی، (همان، صص ۳۸۵ ـ ۴۰۸) لغوی، (همان، صص ۴۰۹ ـ ۴۱۶) عرفانی صوفی، (همان، صص ۴۲۳ ـ ۴۴۵) و تفسیر در عصر جدید (تفاسیر علمی، (همان، صص ۴۸۵ ـ ۴۹۱) ادبی اجتماعی، (همان، صص ۴۹۲ ـ ۵۱۸) سیاسی انحرافی، (*تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص ۵۰۸) عقلی افراطی (همان، صص ۵۰۹ ـ ۵۱۸)[۴۲] و به فرجام، در باب تفسیر موضوعی[۴۳] نیز صدق می‌کند. بر این باورم که بررسی مصداقی یکایک این موارد سخن را به وادی تکرار و درازگویی می‌کشاند و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل». از باب نمونه تنها به تفسیر عرفانی به روایت معرفت می‌پردازم.

روایت معرفت از تفسیر عرفانی

مباحث معرفت در باب تفسیر عرفانی و فرآورده‌های این گونه تفسیری ـ همچون اکثر مباحث وی ـ پراکنده و متفاوت و نامنسجم است. دیدگاه وی در این باب را می‌توان در *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*[۴۴] و برگردانِ آن، *تفسیر و مفسران*، (*تفسیر و مفسران*، ج ۱ صص ۲۲ ـ ۴۶ و ج ۲، صص ۳۳۳ ـ ۴۴۵) *التأویل فی مختلف الآراء و المذاهب*،[۴۵] *التفسیر الاثری الجامع*، (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، صص) *علوم قرآنی*، (معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹: صص ۸۷ ـ ۹۴) و *معرفت قرآنی* (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲)، مقاله «تفسیر عرفانی»؛ صص ۴۷ ـ ۹۸) یافت. این بخش از تفسیرپژوهی معرفت و آرائی که در این قلمرو عرضه داشته است، توجه اهل نظر را به خود جلب کرده است؛ طوری که مقالات و نگاشته‌های بسیاری به دیدگاه وی در باب تفسیر عرفانی و تأویل اختصاص یافته است.[۴۶]

از این‌میان، آنچه که محور بحث ماست، گزارش، تحلیل و نقد کوششی است که معرفت در مقام یک تفسیرپژوه درخصوص تفسیر عرفانی انجام داده است و همچون بخش‌های پیشین، مبنا و پایه بررسی ما *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب* است. انتخاب تفسیر عرفانی از میان دیگر مجموعه‌های تفسیر اجتهادی ـ در طبقه‌بندی معرفت ـ به دلیل توجه ویژه وی به این‌گونه تفسیری و نیز اهمیت نکاتی است که در کارِ وی از حیث شناخت تفسیرپژوهی نهفته است.

یکی از مواضعی که متن عربی *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب* در قیاس با برگردانِ آن، از تفاوت کمی و کیفی و نیز ساختاری و محتوایی برخوردار است، فصل مربوط به تفاسیر عرفانی است.[۴۷] معرفت این بخش از کتاب را مورد اصلاح، بازنگری و تجدید نظر قرار داده است؛ چنان‌که

برخی بر این باورند که وی در این بازنگری، موضعی متفاوت در برابر تفسیر عرفانی اتخاذ کرده است.[۴۸] ساختار، عناوین جدید، تفاوت لحن و محتوا، اصلاحات و افزوده‌هایی که در برگردان فارسی رخ داده است، آن را به متنی دیگر بدل کرده است. گرچه برگردان فارسی، متأخر از متن عربی است و به نزد برخی از شاگردانِ معرفت، آخرین نظرات استاد قلمداد شده است (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۱، مقاله «سیری در زندگی علمی آیت‌الله معرفت»، ص ۲۰۰)، امّا اصل عربی کتاب، به‌مثابه یک اثر مستقل که در دسترس اهل علم قرار دارد، نمی‌تواند نادیده گرفته شود. به هر روی، پراکنده‌گویی، متفاوت‌نگری و بازنگری‌ها و بازگویی‌های معرفت، به دست دادن دیدگاه منسجم و سامان‌مندی از آرای او را دشوار می‌کند. با این وصف، به گزارش، تحلیل و نقد کوشش تفسیرپژوهانهٔ معرفت ارباب تفسیر و تفاسیر عرفانی می‌پردازم.

معرفت جریان عرفان را از جریان اشراق جدا می‌کند، با این دریافت که اشراقیان ارزش‌های عقلی را ارج می‌نهند و آن را در جنب دریافت‌های باطنی به کار می‌بندند، در حالی که اهل عرفان روش بحثی را کنار گذاشته‌اند و به استدلال و برهان عقلی توجهی ندارند و تنها به یافته‌های درونی و روش ذوقی بسنده کرده‌اند. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۳۶ و ۳۳۸) وی در گامی دیگر، جریان تصوف و عرفان را دو تعبیر از یک واقعیت یا دو جنبه از یک شخصیت قلمداد می‌کند (معرفت، محمدهادی،۱۳۸۶: ج ۲، ص ۳۳۴؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۴۲۳) ازاین‌رو، تقسیم تفاسیر باطنی (صوفی) به دو نوعِ نظری و فیضی را مبتنی بر تفکیک عرفان از تصوف دانسته و آن را رد می‌کند. (معرفت، محمدهادی،۱۳۸۶: ج ۱، صص ۴۴۳ ـ ۴۴۴) از این‌حیث، الگوی تفسیرپژوهی معرفت از الگوی ذهبی فاصله می‌گیرد. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۴۰ و ۳۵۲) وی تنها تفاوتی که میان تفاسیر عرفانی و صوفیانه می‌بیند، تفاوت از حیث شدّت و ضعف در تأویلاتِ مبتنی بر ذوق، سلیقه و بدون استناد و اساس آن‌هاست (همان، ج ۱۰، ص ۴۴۴).

معرفت، به‌فرجام و نگاه کلی و فراگیر، همهٔ گونه‌های تفسیر عرفانی را در شمار تفسیر به‌رأی نفرت‌انگیز قرار می‌دهد.[۴۹] چنان‌که پیش‌تر گفتیم این موضع تند و فراگیر، در برگردان فارسی کتاب، قدری تعدیل می‌یابد.

به باور معرفت «تفاسیر عرفانی بر پایه ذوق استوار است، لذا نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن داشته باشد؛ زیرا ذوق امری شخصی است و تابع سلیقه و هویت شخص است و نمی‌تواند با ذوق شخص دیگری برابر باشد» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۳۸۲ ـ ۳۸۳). و چنین می‌اندیشد که گونه‌ای بی‌مبنایی بر سراسر تفاسیر اهل عرفان حاکم است. با این‌حال، وی تفاسیر عرفانی را عبارت از «تفسیر بر مبنای تأویل» می‌داند (همان، ص ۳۸۳).

معرفت هدف اصلی عارفان در ساحت تفسیر قرآن را تأویل ظاهر آیات و رسیدن به باطن آن می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۶۹) اما آن‌ها را از حیث رسیدن به این هدف، یکسان نمی‌شمارد و در دو دستهٔ کامیابان و ناکامان جای می‌دهد. او تستری، سلمی و قشیری و میبدی را در زمرهٔ کامیابان و محیی‌الدین ابن عربی را از ناکامان برمی‌شمارد (همان، ص ۳۶۹).

اما تقسیم‌بندی معرفت بر چه مبنایی استوار است؟ مبنای او رأیی پیشینی است که او در باب تأویل دارد. وی بر آن است که تأویل نیز همچون تفسیر، معیار و ضابطه دارد و هر گونه تأویلی خارج از معیار و ضابطه، تفسیر به‌رأی خواهد بود (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، مقاله «تفسیر عرفانی»، صص ۵۹ ـ ۶۰) از این‌رو، معیار اعتبار تأویل و توفیق تأویل‌گران را «رعایت ضابطهٔ تأویل» قرار می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۳۶۹). و در گام بعدی تعریف خود از تأویل (= بطن) را به‌عنوان ضابطهٔ تأویل قلمداد می‌کند: «دقت در ویژگی‌هایی که کلام را در برگرفته و تشخیص دخالت هر کدام در هدف و مرام[۵۰] و سپس انتزاع مفهوم عام چنان که با ظاهر سازگار باشد و در گستره‌ای قرار گیرد که ظاهر را نیز فراگیرد» (همان، صص ۳۶۹ ـ ۳۷۰) این ضابطه در واقع، چیزی است که معرفت در جای دیگر از آن با عنوان «شرایط تأویل» یاد کرده است.

او با پیش کشیدن اصل ضابطه‌مندی در تأویل، بخش قابل توجهی از سخنان و آورده‌های عارفان در ذیل آیات قرآن را از زمرهٔ تأویل خارج می‌کند و در شمار تفسیر به‌رأی در می‌آورد و در گام دیگر، میان «دریافت‌ها (خواطر)» و تأویل تفاوت می‌نهد. او در این خصوص از سخن ابن الصلاح موصلی الهام می‌گیرد. ابن الصلاح[۵۱] درباره تفسیر سلمی آورده است: «ابو عبدالرحمن سلمی تفسیری دارد که اگر عقیده داشته که تفسیر قرآن است، هر آینه کافر شده است. نوشته‌هایی که ظاهراً کسانی مورد اطمینان از اینان، پیرامون آیات قرآن آورده‌اند؛ به‌عنوان تفسیر یا تبیین معانی قرآن نبوده است، بلکه اینان صرفاً به‌عنوان تنظیر و تمثیل از قرآن بهره گرفته‌اند؛ مثلاً آیه قاتلوا الذین یلونکم من الکفار (توبه، آیه ۱۲۳) را برای جهاد با نفس مشاهده گرفته‌اند...».[۵۲]

معرفت با نقل این سخن، تصریح می‌کند که پاره‌ای از سخنانِ اهل عرفان در ذیل آیات را می‌توان از قبیل «تداعی معانی» تلقی کرد که هنگام استماع یا تلاوت آیه، به مناسبت معناهایی به ذهن خطور می‌کند. او می‌افزاید که این گونه سخنان جنبه استشهاد دارد نه استناد. ازاین‌رو، تفسیر به‌رأی یا تأویل باطل شمرده نمی‌شود (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۷۵) معرفت نمونه‌های بسیاری از این سخنان اهل عرفان را باز می‌گوید (همان، صص ۳۷۱ ـ ۳۷۵) وی در گام واپسین می‌کوشد همین تداعی معانی‌ها را به‌مثابه توجه به کبرای کلی آیه و ملاک عمومی آیه تلقی کند (همان، ص ۳۷۵، ۳۷۱) و ازاین‌رو، به نوعی آن‌ها را ضابطه‌مند و پذیرفتنی بنماید، (همان، ص ۳۷۵) اما با این حال، پذیرش آن‌ها را مشروط به رعایت اصول و ضوابط حاکم بر تأویل

و تفسیر می‌کند و در صورت عدم رعایت اصول و ضوابط مذکور، آن‌ها را شمار تفسیر به‌رأی قرار می‌دهد (همان، صص ۳۷۳ ـ ۳۸۲).

پیش از پرداختن به تحلیل و نقد رویکرد معرفت به تفاسیر عرفانی و چندوچون مطالعه وی، فرایند بحث معرفت را در چند بند خلاصه می‌کنم:

۱. معرفت تعریف و تلقی خود را از تأویل ارائه می‌کند؛ ۲. وی ساحت تأویل را قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر می‌داند؛ ۳. او دیدگاه خود را در باب ضابطه و شرایط تأویل بیان می‌کند؛ ۴. تأویل ضابطه‌مند را مقبول و تأویل خارج از ضابطه مورد نظر خود را باطل و ناروا می‌داند (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲، مقاله «تفسیر عرفانی»، صص ۶۶ ـ ۶۷)

او با این چهار مبنا و پیش‌فرض به تفسیر و تفاسیر عرفانی روی می‌آورد:

الف) معرفت آن دسته از سخنان و آورده‌های عارفان در ذیل آیات را که در چارچوب ضابطه می‌توان بگنجاند، تأویل مقبول اعلام می‌کند و آن دسته را که خارج از چارچوبش می‌یابد، در شمار «تفسیر به‌رأی» و «تأویلِ» باطل قرار می‌نهد (همان، صص ۶۸ ـ ۷۷).

ب) در سخنان و آورده‌های عارفان، پاره‌ای را از جنسِ «تداعی معانی» و «خواطر» عارفان می‌یابد و از دایرهٔ تفسیر و تأویل بیرون می‌نهد (همان، ص ۷۷، ص ۸۲). این کار مبتنی بر این پیش‌فرض است که تداعی معانی و خواطر اساساً از جنس تفسیر و تأویل نیستند و این گونه سخنان از جنس «استشهاد» هستند نه «استدلال» (همان، ص ۷۷، ص ۸۲). به همین‌رو، سخن کسانی را که این دسته از سخنان را در عِداد تفسیر به‌رأی دانسته بودند، ردّ می‌کند. الهام‌بخش وی در تمایزبخشی میان تداعی معانی‌ها و تفاسیر و تأویل‌ها، سخن ابن صلاح موصلی است که ذهبی آن را در کتابش نقل کرده و معرفت آن را پسندیده است.

ج) معرفت همین تداعی معانی‌ها را نیز خارج از چارچوب ضابطه‌مندی نمی‌داند و می‌کوشد آن‌ها را به نوعی ضابطه‌مند کند. او با آوردن نمونه‌هایی نشان می‌دهد که این قبیل سخنان در واقع، در حکم «کبرای کلی» و نوعی «استشهاد به عموم ملاک آیه» هستند. ازاین‌رو، در نهایت، آن‌ها را نوعی تأویل ضابطه‌مند (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۷۸ و ۸۲) به حساب می‌آورد؛ مشروط بر این که اصول و ضوابط تفسیر و تأویل بر آن حاکم باشد.

د) معرفت با لحاظ ضابطه‌ای که پیش کشید و شرطی که بنا نهاد، لاجرم پاره‌ای از این جنس سخنان را خارج از دایرهٔ تأویل ضابطه‌مند و در شمار تفسیر به‌رأی قرار می‌دهد (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۳۷۶ ـ ۳۸۲).

در این جا نکاتی را بر سبیل تحلیل و نقد می‌آورم:

۱. رویکرد معرفت به تفسیر و تفاسیر عرفانی آشکارا پیشینی، تجویزی و سوگیرانه و ارزش‌گرایانه

است. او کوشیده است بر مبنای تلقی و تعریفی که از تفسیر عرفانی و تأویل دارد به سنجش حق و باطل و اعتبار فرآورده‌های این گونه تفسیری بپردازد. چنین عزم و رویکردی، سطح مطالعه تفسیرپژوهانه را به سمت مواجههٔ مفسرانه سوق می‌دهد. آن‌جا که معرفت، تفسیر عرفانی را بر پایهٔ ذوق می‌بیند و سرّ اختلاف آن‌ها را بازمی‌گوید، نگاه تفسیرپژوهانه دارد، امّا وقتی پای ضابطه‌مندی تأویل را پیش می‌نهد و تفاسیر عرفانی را از تیغ ضابطه‌ای که خود بنا نهاده است، می‌گذراند، در چهرهٔ یک مفسر ـ و نه تفسیرپژوه ـ ظاهر شده و پیش می‌رود. ازاین‌رو، هم در بیان چیستی گونه تفسیر عرفانی و هم در مقام بررسی نمونه‌های تفسیری این گونه، با عدول از نگاه تفسیرپژوهانه مواجهیم.

۲. تفسیر عرفانی به چه معنا «تفسیر» است؟ و چرا در ذیل طبقه‌بندی تفاسیر جای گرفته است؟ چرا در طبقه‌بندی «تأویلات» قرار نمی‌گیرد؟ اساساً چرا دو گونه طبقه‌بندی نداریم: «طبقه‌بندی تفاسیر» و «طبقه‌بندی تأویلات»؟ چرا همواره در آغاز بحث، میان تفسیر و تأویل فرق می‌نهیم، اما در ادامه پژوهش و مطالعهٔ خود، بی‌توجه به این تفاوتی که نهادیم، همهٔ فرآورده‌های تفسیری و تأویلی را ذیل یک نام و عنوان «روش‌شناسی تفاسیر» مورد مطالعه قرار می‌دهیم؟ چنین امری آن‌گاه موجّه است که تفسیر و تأویل را یکی بدانیم. در غیر این صورت خواه ناخواه ناگزیر از لحاظ کردن تفاوت تفسیر و تأویل در مقام تفکیک گونه‌های تفسیر خواهیم بود. با عنایت به این‌که معرفت قائل به یکی بودن تفسیر و تأویل نیست، انتظار می‌رود این تفاوت و تمایز در نظام طبقه‌بندی وی ملحوظ گردد. خاصه وقتی که وی تفسیر عرفانی را مبتنی بر تأویل می‌داند، قاعدتاً بحث دربارهٔ این گونه تفسیری را باید به گونه‌شناسی تأویل قرآن بسپارد نه گونه‌شناسی تفسیر قرآن.

۳. تفسیر عرفانی چرا در ذیل تفاسیر اجتهادی طبقه‌بندی شده است؟ معرفت، تفسیر عرفانی را مبتنی بر ذوق دانست. ابتناء بر ذوق چه نسبتی با اجتهاد و رویکرد اجتهادی می‌تواند داشته باشد؟ با کدام تعریف از اجتهاد می‌توان، ذوقیات را در شمار آن قرار داد؟ با کدام تعریف و تلقی از اجتهاد و رویکرد اجتهادی، می‌توان تداعی معانی و خواطر را گونه‌ای اجتهاد فرض کرد؟ جز این‌که بگوییم تأویل مورد نظر معرفت، امری ضابطه‌مند و روش‌مند است و می‌تواند گونه‌ای تفسیر اجتهادی باشد. در این صورت باید گفت که ـ به فرض درستی ـ تنها تفسیر عرفانی مطلوبِ معرفت را می‌توان در ذیل تفاسیر اجتهادی جای داد نه تفاسیر عرفانی موجود را.

۴. معرفت از یک‌سو، بر این باور است که تفاسیر عرفانی بر پایه ذوق استوار است و از این حیث روش یکسان بر آن حاکم نیست؛ امّا از دیگرسو، با تعریف مورد نظر خود از تأویل و ضابطه‌مند دانستن این ساحت، در پی آن است که آن را ضابطه‌پذیر کند و این امر، ناشدنی است. معرفت برای تحقق چنین هدفی، دو راه پیشِ رو دارد: یا ساحت اذواق آدمیان را ضابطه‌پذیر کند تا از رهگذر

آن، تفسیر مبتنی بر اذواق نیز ضابطه‌مند گردد و یا ابتناءِ تفسیر عرفانی بر ذوق را بر هم زند؛ که در این‌صورت، ما با تفسیری غیر از تفسیر عرفانی روبه‌رو خواهیم بود. راه‌حل معرفت به سویهٔ دوم متمایل است. تعریف وی از تأویل و ضابطه پیشنهادی وی، عرصه فهم معنای باطنی (بطن = تأویل) را عقلانی و روشمند می‌کند و گونه‌ای از تفسیر معطوف به معانی درونی قرآن را پدید می‌آورد، اما این تفسیر، لزوماً تفسیر عرفانی نخواهد بود.

۵. کوشش معرفت در ساحت تفسیر عرفانی، صرفاً به فهم تفسیر عرفانی معطوف نیست. او بر آن است که تفسیر عرفانیِ مطلوب خود را بنا کند. ازاین‌رو، وی در این عرصه به «تفسیرِ» واقعیتِ تفسیر عرفانی نمی‌اندیشد، بلکه به «تغییرِ» آن همت گماشته است. از این حیث، کوشش وی فراتر از «تفسیرشناسی» است و جنبه تأسیسی دارد.

۶. تمایز بخشیدن میان «تفسیر» و «تأویل» از یک سو و «تداعی معانی» و «خواطر» از دیگر سو، مسبوق به پیشینه‌ای در مقدمات پژوهش معرفت نیست. شایسته بود که وی پیشاپیش برای چنین تفکیکی مبناسازی می‌کرد و در جایی پیش از بحث در باب تفسیر عرفانی ـ مثلاً در بحث از «چیستی تفسیر» ـ به ترسیم مرزهای تفسیر و تأویل از غیرِ آن ـ از جمله، تداعی معانی، خواطر و دریافت ـ می‌پرداخت تا در چنین موقعیتی بر آن‌ها تکیه ورزد. به‌علاوه، مفاهیم «استشهاد» و «استناد» نیز در این بحث، بی‌پیشینه‌اند و تفاوت میان آن‌ها و ربطشان در تمایزبخشی میان تفسیر و غیرتفسیر، روشن نیست. از این گذشته، معرفت حتی در بحث حاضر نیز نیازی به مرزبندی این مفاهیم نمی‌بیند؛ حال آن‌که درک و آن‌گاه پذیرش و عدم پذیرش تفکیک‌های معرفت در گرو ایضاح مفاهیم مذکور است. از این فراتر، تعریفی که معرفت از تفسیر و تأویل در آغاز پژوهش خود به دست داد، در هیچ کجای فرایند تفسیرپژوهی وی به کار بسته نشده است. نه تعریف وی از تفسیر و تأویل در طبقه‌بندی وی به کار آمده است و نه در مقام تمایز این دو از غیر.

۷. خارج کردن پاره‌ای از سخنان و آورده‌های مفسران در ذیل آیات، با این عنوان که از جنسِ «تفسیر» نیست، لوازم و تبعاتی دارد. یک تفسیرپژوه، تفسیر را از آن حیث که تفسیر شمرده می‌شود، تفسیر محسوب می‌کند. بنای او بر «هست»هاست و نه «باید»ها. اگر بخواهیم بر منهجِ معرفت راه بسپاریم، باید هر آنچه را که تفسیر به‌رأی‌اش می‌دانیم، نیز از نظام طبقه‌بندی معرفت بیرون کنیم؛ چراکه در این نظام، جایی برای تفسیر به‌رأی لحاظ نشده است. با این حساب، هرجا که معرفت حکم به تفسیر به‌رأی می‌دهد، می‌توان از او پرسید که پس چرا آن را در ذیل یکی از گونه‌های تفسیری ـ مثل تفسیر عرفانی ـ قرار داده و بررسی می‌کند؟

۸. معرفت با بیان این که پاره‌ای از سخنان عارفان از جنسِ تداعی معانی و خواطر است، خواسته است بگوید که این سخنان اساساً از جنس «تفسیر» نیستند تا بخواهیم با آن‌ها، معامله «تفسیر»

کنیم و چون آن‌ها را خارج از چارچوبِ ضوابط یافتیم، حکم تفسیر به‌رأی بودن آن‌ها را صادر کنیم. او از همین موضع، بر کسانی چون فیض کاشانی که این جنس سخنان را تفسیر به‌رأی خوانده بود، زبان نقد می‌گشاید؛ اما خود در گام بعدی بحث، با آوردن نمونه‌هایی چند، آن‌ها را به‌نوعی تأویل، آن هم از نوع تأویل ضابطه‌مند می‌خواند و نمونه‌های دیگری را که خارج از ضابطه وی می‌نماید، در شمار تفسیر به‌رأی می‌شمارد. در این جا، افزون بر تناقضی که احساس می‌شود، این پرسش در اذهان می‌روید که اگر بنا بود تیغِ اصول و ضوابط تفسیر را هم در تنِ آنچه که از جنسِ تفسیر و تأویلش می‌دانیم و هم در تنِ آنچه که تداعی معانی و خواطر خواندیم، فروبریم، چرا اساساً چنین تفکیکی را پیش کشیدیم؟ و این تقسیم‌بندی چه کارکردی و چه غرضی را تأمین می‌کرد؟ آیا اساساً این تفکیک بی‌وجه نمی‌نماید؟ انتظار این بود که در سایه چنین تفکیکی، با تداعی‌معانی‌ها و خواطر، معاملهٔ تفسیر و تأویل نشود و لازمهٔ تداعی معانی دانستنِ یک سخن رعایت گردد.

۹. در خصوص قول ابن صلاح، طرح این پرسش بجاست که از کجا و با چه ملاکی می‌توان دریافت که یک سخن که در ذیل یک آیه آمده است، در حکم تفسیر و تأویل آن است یا از جنس تداعی معانی و خواطر؟ از خود سخن به‌عنوان یک امر واقع یا از رهگذر دعوی گوینده آن سخن؟ یا از رهگذر آگاهی و اشراف بر فرایند صدور سخن؟ به دیگر سخن، آیا حکم به تفسیر و تأویل بودن یا از جنس تداعی معانی بودنِ یک سخن، ناظر به مقام گردآوری است یا مقام داوری؟ این پرسش‌ها در عین اهمیت، جای پاسخ آن‌ها در پژوهش معرفت خالی است.

تفسیر موضوعی به روایت معرفت

آنچه تاکنون در باب تفسیرپژوهی معرفت گفته آمد، همگی ناظر به تفسیر ترتیبی و تقسیمات وی از آن بود. اینک دربارهٔ روایت معرفت از تفسیر موضوعی ـ که قسیم تفسیر ترتیبی در طبقه‌بندی معرفت است ـ باب بحث را به‌اختصار می‌گشاییم.

برگردانِ فارسی کتاب معرفت، در قیاس با اصل عربی، در بحث از تفسیر موضوعی دگرگونی و فزونی بیشتری دارد و از تفصیل بیشتری برخوردار است.[۵۳] با این حال، بحث معرفت دراین‌باره، هم‌چنان نامنسجم و با نوساناتی همراه است. وی دو تعریف از تفسیر موضوعی ارائه می‌کند: تعریفی موسَّع که بسیاری از آثار پیشینیان در باب غریب القرآن، قصص قرآن، متشابهات القرآن، تنزیه انبیاء را در بر می‌گیرد؛ و تعریفی محدود و مضیق از تفسیر موضوعی که آن را امری نوپدید و برخاسته از نیاز مبرم امروز قلمداد می‌کند (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۵۲۶ ـ ۵۲۷، متن و پاورقی). معرفت در متن عربی، تحت تأثیر محمدباقر صدر، با معنای مضیق همدل است، اما در برگردان پارسی اثر، سیر بحث عملاً مسیری را طی می‌کند که کاملاً با معنای موسَّع از تفسیر

موضوعی هم‌سوست.

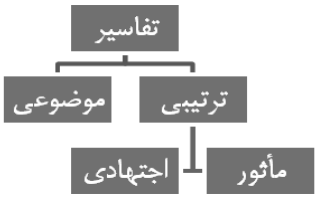
نکته مهم این است که در این جا نیز معرفت مرزهای تفسیر موضوعی را به‌دقت ترسیم نمی‌کند؛ تا آن جا که وی در این پژوهش، «تفاسیر لغوی» را یک بار در شمار تفاسیر اجتهادی می‌آورد و یک بار نیز در عداد تفاسیر موضوعی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۴۱ ـ ۵۴۷) و چنین است تفاسیر متشابهات القرآن؛[۵۴] حال آن‌که بنا بر طبقه‌بندی معرفت، تفاسیر اجتهادی در ذیل تفاسیر ترتیبی قرار می‌گیرد و تفسیر ترتیبی، قسیم تفسیر موضوعی است.

به‌طورکلی، بحث معرفت در باب تفسیر موضوعی، از دو حال خارج نیست: وی در بحث از معنای مضیق از تفسیر موضوعی، عمدتاً تحت تأثیر محمدباقر صدر است.[۵۵] اما بحث در باب تفسیر موضوعی به معنای فراگیر و گستردهٔ آن، به‌واقع کوششی است که خودِ معرفت با توسعه بخشیدن به معنای اصطلاح «تفسیر موضوعی»، می‌خواهد گونه‌های تفسیری ـ غیر ترتیبی و بعضاً آثار غیرتفسیری را که به حوزهٔ موسوم به علوم قرآنی متعلق است ـ در ذیل این واژه نوپدید گرد آورد. وی کتاب‌هایی را که در ردّ مطاعن (شبهات) بر قرآن، سؤال و جواب دربارهٔ قرآن، تنزیه الانبیا، متشابهات القرآن، ناسخ و منسوخ در قرآن، امثال قرآن، سوگندهای قرآن، إعراب قرآن، حل مشکلات ادبی قرآن، غریب القرآن و ... نگاشته شده است، در شمار تفسیر موضوعی قرار می‌دهد (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۳۰).

لازمه چنین کاری بازتعریفِ تفسیر و توسعه دامنهٔ معنایی آن و نیز برداشتن مرز میان علوم قرآنی با تفسیر و یا دست‌کم خارج کردن پاره‌ای از مباحث، همچون ناسخ و منسوخ، إعراب قرآن، سوگندهای قرآن و ... از دایره علوم قرآنی است.[۵۶] حتی تعریف معرفت از «تفسیر» ـ چنان‌که یاد شد ـ مانع از آن است که پاره‌ای از آثار مذکور را در شمار تفسیر قرار دهیم.

تحلیل و نقد ساختار طبقه‌بندی معرفت

اکنون نوبت آن است که از اضلاع تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های معرفت، پای به بیرون نهیم و از بیرون به کلّیتِ آن نظر کنیم و با معیارهای روش‌شناختی به تحلیل و نقد آن بپردازیم. خلاصه و فشرده نظام طبقه‌بندی معرفت به قرار زیر بود:



۱. طبقه‌بندی معرفت ساده است و این، امتیازی برای آن محسوب می‌شود. مراد از سادگی در این‌جا «هرچه کمتر بودن مفروضات مستقل» است و نه شسته‌رفتگی؛[۵۷]

۲. طبقه‌بندی معرفت از حیث گسترش‌پذیری نیز با مشکل چندانی روبرو نیست، به نظر می‌رسد، وی می‌تواند ظهور هر گونه تفسیری جدید را در ذیل تفاسیر عصر جدید سامان دهد؛
۳. از حیث عینیت،[۵۸] یعنی به‌کار بردن مفاهیم و سنجه‌های عینی و بین‌الاذهانی، سامانه تفسیرپژوهی در سطح قابل قبولی برخوردار نیست و از حیث پرهیز از سوگیری و ارزش‌داوری با توجه به کاربستِ مفاهیم بی‌طرف و خنثی برای گونه‌های تفسیری ـ البته به استثنای برخی موارد ـ قابل توجه است، امّا با عنایت به نقد و ردّ پاره‌ای از گونه‌های تفسیری، نمی‌توان آن را از سوگیری و ارزش‌داوری برکنار دانست؛
۴. طبقه‌بندی معرفت از ربط با تفاسیر و توافق با داده‌ها و پیشینی و ذهنی نبودن در موقعیت مناسبی قرار دارد؛
۵. طبقه‌بندی و الگوی معرفت ـ چنان‌که دیدیم ـ از حیث کارآمدی و رسایی مناسب نیست؛
۶. هم‌چنین از انسجام[۵۹] و سازگاری[۶۰] لازم برخوردار نیست؛
۷. نیز جامعیت لازم را ندارد. گونه‌هایی از تفسیر از چارچوب تقسیم‌بندی وی بیرون می‌ماند: از جمله «تفاسیر برحسب تاریخی نزول»؛ گرچه معرفت به این‌گونه از تفاسیر پرداخته و نمونه‌هایی از آن را معرفی و بررسیده است، امّا وی آن را در نظام طبقه‌بندی خود داخل نکرده و جای آن را مشخص نکرده است.

نکاتی پایانی

۱. تفسیرپژوهی معرفت آمیزه‌ای از نگاه پیشینی و پسینی است؛ آمیزه‌ای است از رویکرد توصیفی و تجویزی؛
۲. در این تفسیرپژوهی با سه «معرفت» روبه‌رو هستیم: ۱. معرفتِ فقیه و متکلم با دغدغه‌های شیعی ۲. معرفت مفسر و قرآن‌پژوه با دغدغه‌های مفسّرانه ۳. معرفتِ تفسیرپژوه با دغدغه‌های تفسیرپژوه‌هانه. دو دغدغهٔ نخست بر تفسیرپژوهی معرفت اثرِ غیرقابل‌انکاری داشته‌اند؛ خاصه از آن حیث که این اثر، جنبه مدافعانه داشته و در رویارویی با رویکردهای ایدئولوژیک *التفسیر و المفسرون* ذهبی سر برآورده است؛
۳. نظام طبقه‌بندی معرفت در قیاس با طبقه‌بندی ذهبی ـ و برخلاف او ـ بر بنیادهای ایدئولوژیک بنا نشده است. در طبقه‌بندی معرفت، از دوگانه مبنایی و ساختاری «تفسیر به‌مأثور» و «تفسیر به‌رأی» که شالوده طبقه‌بندی ایدئولوژیک ذهبی بود، خبری نیست؛ هرچند مقولهٔ «تفسیر به‌رأی» در پژوهش معرفت، همچنان به‌مثابه ابزار و حربه‌ای در طرد گونه‌هایی از تفاسیر به کار بسته می‌شود؛
۴. *تفسیر و مفسران* در قیاس با متن اصلی عربی گرچه با اصلاحات، بازنگری و افزوده‌هایی همراه

است، اما نظام طبقه‌بندی معرفت به‌هیچ‌روی سامان بهتری نیافته است. از آن‌جا که افزوده‌ها و دگرگونی‌ها معطوف به ـ یا دست‌کم همراه با ـ نظام طبقه‌بندی تفاسیر نبوده است، سامان پیشین را نیز مخدوش و تیره کرده است، به‌عنوان نمونه، در برگردان فارسی، با معرفی و بررسی گونه تفسیری جدید با عنوان «تفسیر برحسب ترتیب نزول» روبه‌رو می‌شویم. از حیث طبقه‌بندی تفاسیر، این‌گونه جدید، بسان میهمانی است که برای نشستن‌اش باید همه حاضران جابجا شوند. لازمهٔ در میان آوردن این گونهٔ تفسیری، تحول و بازنگری اساسی در نظام طبقه‌بندی تفسیر است؛ درحالی‌که ملاحظه می‌کنیم که این بحث، به‌آرامی در کنار سایر فصول و مباحث کتاب نشانده می‌شود، بی‌آن‌که ربط و نسبت این گونه تفسیری با سایر گونه‌ها تبیین گردد؛

۵. تبعیت معرفت از ذهبی در دوره‌بندی تاریخی تفسیر، نیز در گونه‌شناسی تفاسیر در بستر تاریخ‌نگاری تفسیر وجهی ندارد. او می‌توانست در سامانه پژوهش خود، تاریخِ تفسیر را از گونه‌شناسی تفسیر جدا کند؛

۶. طبقه‌بندی وی از تفاسیر دوره معاصر، در قیاس با پاره‌ای از مطالعات مسلمانان و غربیان از جامعیت و عمق معرفت‌شناختی و روش‌شناختی کمتری برخوردار است؛

۷. پژوهش معرفت، از حیث ترمینولوژی و انتخاب واژگان و مفاهیم و ایضاح مفهومی آن‌ها با مشکلات فراگیری روبروست؛

۸. نظام طبقه‌بندی معرفت از انسجام لازم برخوردار نیست و ارتباط ارگانیک ندارد، طوری که دیدگاه معرفت در چیستی تفسیر و تأویل، در طبقه‌بندی وی از تفاسیر و سایر مراحل مدخلیتی ندارد؛

۹. گونه‌های تفسیری چنان‌که باید تعریف و تحدید نشده‌اند و با یکدیگر تداخل و همپوشی دارند؛

۱۰. حیث تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی معرفت معلوم و مشخص نیست و این امر، بدان خاطر است که در این پژوهشِ تفسیرشناختی، هنوز مؤلفه‌های تفسیر مشخص و معین نیست؛

۱۱. در نظام طبقه‌بندی و تفسیرپژوهی معرفت، هیچ سخنی از پیش‌فرض‌ها (مبانی)، روش، سبک، گرایش و ... تفسیری نیست.

۱۲. بنیان طبقه‌بندی معرفت بر دو تقسیم استوار است: تفسیم تفاسیر به ترتیبی و موضوعی؛ تقسیم تفاسیر با اجتهادی و مأثور؛

۱۳. گرچه تفاسیر موضوعی از حیث چیستی، ارکان و پیش‌فرض‌ها با تفاسیر ترتیبی تفاوت بنیادین دارد، اما این تمایز و دوگانگی در مطالعه معرفت به‌درستی کاویده نشده است؛

۱۴. تمایز نهادن میان تفاسیر اجتهادی و مأثور نیز افزون بر ابهامات و مشکلاتی که دارد، ثمره معرفت‌شناختی و روش‌شناختی چندانی ندارد. به دیگر عبارت، این تفکیک خواننده را در مقام

شناخت و درک چندوچون تفاسیر چندان یاری نمی‌کند. خاصه آن‌گاه که در نظر آوریم تفاسیر به‌مأثور به‌هیچ‌عنوان عاری از رأی و نظر مفسر نیستند و مفسر در آن‌ها فعال است و از آن سو، امروزه از حیث معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی بر همگان آشکار شده است که همه تفاسیر اجتهادی‌اند. در چنین وضعیتی، امثال طبقه‌بندی معرفت چه حرفی برای گفتن خواهند داشت؟

کتابشناسی

۱. بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). *بررسی مکاتب تفسیری*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲. ذهبی، محمدحسین. (۱۹۶۱). *التفسیر والمفسرون*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
۳. خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۶). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران: ناهید ـ دوستان.
۴. خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۴). *تفسیر و تفاسیر جدید*. تهران: نشر کیهان.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. فتح‌اللهی، محمدابراهیم. (۱۳۸۸). *متدولوژی علوم قرآنی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه التمهید.
۸. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). ال*تفسیر والمفسران فی ثوبه القشیب*، قم: مؤسسه التمهید.
۹. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *التفسیر الاثری الجامع*، قم: مؤسسه التمهید.
۱۰. معرفت محمدهادی. (۱۴۲۷). *التأویل فی مختلف المذاهب و آلاراء*، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة.
۱۱. مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۲). *آفاق تفسیر، مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی*. تهران: هستی‌نما
۱۲. نصیری، علی. (۱۳۸۷). *معرفت قرآنی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. نفیسی، زهرا. (۱۳۸۸). *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*. قم: بوستان کتاب،

پی‌نوشت

۱. ۱۳۰۹ ش/ ۱۳۴۹ ق ـ ۱۳۸۵ ق/ ۱۴۲۷ ق

۲. درباره زندگی و آثار معرفت، نک: اثر «خودنوشت» وی در: *نصیری، علی. (۱۳۸۷ ش). معرفت قرآنی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*؛ فصلنامه پژوهش *الهیات و حقوق*، ش ۲۶، مشهد؛ دانشگاه رضوی؛ نشریه *گلستان قرآن*، ش ۱۹۹. نیز بنگرید: به مدخل «معرفت» در خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۶). دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران: ناهید ـ دوستان.

۳. این مجموعه در واپسین صورت، در قالب ۱۰ مجلد منتشر شده است و دوجلدی *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب* را نیز در بر دارد. نک: معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶ ش). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید.

۴. این اثر زیر نظر و اشراف معرفت به زبان فارسی برگردان و بازنویسی شده است. نک: *معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه التمهید*. برگردان فارسی افزوده‌ها و تفاوت‌هایی محسوس در نسبت با اصل عربی دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آن را یک اثری مستقل دانست.

۵. اثر تفسیری ناتمام از معرفت. تاکنون ۷ مجلد از این اثر منتشر شده است. نک: معرفت، محمدهادی. *(۱۳۸۵). التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید.*

۶. از باب نمونه، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۶-۷؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۱۰، ۴۱، ۳۶۲.

۷. درباره مقایسه این دو اثر و کاری که فیض کاشانی در *المحجهٔ* صورت داده است، بنگرید به: عبدالکریم سروش، *قصه ارباب معرفت*، مقاله «جامه تهذیب بر تن احیاء»، صص ۱-۱۳۹، تهران، انتشارات صراط، چاپ اول ۱۳۷۳ و نشریه فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸، صص ۱-۱۰۰. درباره مقایسه *التفسیر و المفسرون* معرفت با *التفسیر و المفسرون* ذهبی، نک: سیدرضا مؤدّب، *معرفت قرآنی*، ج ۳، مقاله «بررسی تطبیقی دو کتاب *التفسیر و المفسرون* استاد معرفت و ذهبی»، صص ۱۲۵- ۱۵۲.

۸. نگارش‌هایی در معرفی و گزارش این کتاب منتشر شده است، به عنوان نمونه بنگرید: نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۳، صص ۱۵۳-۱۸۳. تذکار این نکته ضروری است با توجه به این که کتاب مذکور با اشراف مؤلف با عنوان *تفسیر و مفسران* به فارسی برگردانده شده است و برگردان فارسی در قیاس با اصل، از ویرایش و افزایش برخوردار است، در برخی موارد به برگردان فارسی استناد می‌کنیم.

۹. شایان ذکر است که در آخرین صورت از متن عربی کتاب معرفت که این بار در قاب مجلدات نهم و دهم از *التمهید فی علوم القرآن*، با فصل‌بندی متفاوتی از کتاب روبه‌رو می‌شویم. یکی از مشکلات بررسی آثار و آرای محمدهادی معرفت این است که وی و مجموعه دست‌اندرکار نشر آثار ایشان، در چاپ‌های بعدی تغییرات، کاستنی‌ها و افزودن‌هایی را اعمال کرده‌اند و از این فراتر، بخشی از یک کتاب یا خلاصه‌ای از آن را با نام و عناوین دیگر به چاپ رسانده‌اند. این رخداد، پژوهشگر را ملزم می‌دارد که پیش از هر چیز، ربط و نسبت آثار وی را بررسی کند.

۱۰. به عنوان نمونه: لون علمی، لون ادبی اجتماعی، لون سیاسی، لون عقلی (ج ۱۰، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: صص ۴۸۴ ـ ۴۸۵ و ص ۱۸ و ۲۸۸.

۱۱. «ظهر الی جنب هذا النوع من التفسیر الرتیب، نوع آخر تعرّض بجوانب الفقهیه او لغویهٔ فقط، تارکاً جوانبه الأخر و هذا نوع من «التفسیر الموضوعی» الذی ظهر إلی عالم الوجود، من أوّل یومه و لایزال (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۰)؛ نیز رک: همان، ص ۲۱ و صص ۵۱۹ ـ ۵۲۷.

۱۲. و التفسیر الرتیب مذ نشأ، نشأ علی نمطین: تفسیر بمجرّد المأثور من الآراء و الاقوال و تفسیر اجتهادی معتمد علی الرأی و النظر و الاستدلال (*التمهید فی علوم القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۱). نیز، همان، ص ۲۲.

۱۳. «و من هذا المنط الثانی التفاسیر آلتی غلب علیها اللول المذهبی أو الکلامی أو ...» (همان، ص ۲۱).

۱۴. همان، ص ۲۱: هناک من جمع بین هذه الابعاد المتنوّعه، فجاء تفسیره جامعاً لمختلف الجوانب آلتی تعرّض لها المتخصصون

۱۵. همان.

۱۶. نک: همان، ص ۲۲. «فالمنبع الذی انتهجه المفسرون إمّا نقلی» أو اجتهادی.

۱۷. نک: همان، ص ۲۲: «امّا النظری الاجتهادی فمعتمده إمّا مجرد الرأی الخاصّ حسب عقیدته و مذهبه ... أو مجموعهٔ مصادر التفسیر من المنقول و المعقول».

۱۸. نیز *تفسیر و مفسران* که صورت تفصیلی‌تری دارد: صص ۴۴۶ ـ ۵۲۵.

۱۹. اگر چنانچه «تفاسیر موجز» در تناظر با «تفاسیر جامع» فرض گردد، در این صورت، اولاً، این تناظر با عنایت به معنای مرادِ معرفت از لفظ «جامع» در «تفاسیر جامع» (ص ۳۳۳) با عدم تناسب روبروست؛ ثانیاً، با قسیم‌های دیگر تقسیم‌بندی اقسام تفاسیر اجتهادی تناسب نخواهد داشت.

۲۰. نک: خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۴). *تفسیر و تفاسیر جدید*. تهران: نشر کیهان، ص ۱۲۳؛ نفیسی، زهرا. (۱۳۸۸). *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*. ق: بوستان کتاب، صص ۲۴-۱۰۸ و .....

21. Classification

۲۲. لون، نوع، منهج و ...

۲۳. به عنوان نمونه رک: عمید زنجانی، ۱۳۸۷:ص ۲۱۶.

۲۴. الگوی تفسیرپژوهی ذهبی در همین پژوهش

۲۵. نک: الگوی تفسیرپژوهی ذهبی در همین پژوهش.

۲۶. «ولنتکلّم عن انحاء التفسیر بالمأثور ...» (*التمهید فی علوم القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۳).

۲۷. «ولاشک أتقن مصدر تبیین القرآن و هو القرآن نفسه ...» (همان، ص ۲۳).

28. Totologic

۲۹. درباره نقش‌آفرینی عقل در تفاسیر روایی نک: مقاله «نگاهی دیگر به تفسیر اثری»، مجله علوم حدیث؛ نیز کتاب *اجتهاد در تفاسیر روایی*.

۳۰. به عنوان نمونه نک: تعریف طباطبایی، بابایی، فهد رومی، ذهبی و زرقانی در همین پژوهش.

۳۱. در این باره به بخش بررسی مصداقی وی مراجعه کنید.

۳۲. به عنوان نمونه نک: تعابیر ایشان در تعریف تفسیر به مأثور: «الصحابة الاخیار» و «التابعین لهم بأحسان» (همان، ص ۲۳)، معرفت با این اوصاف می‌خواهد تأکید کند که بر افراد معدود و خاصی از صحابه و تابعین نظر دارد نه همه آن‌ها؛ نیز بنگرید به سراسر بحث وی درباره مأثور از صحابه و تابیعن: همان.

۳۳. درباره نگاه متفاوت معرفت درباره جایگاه و اعتبار صحابه، نک: معرفت، محمدهادی، «نقش اهل بیت و صحابه در تفسیر قرآن کریم»، نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۱، صص ۳۳۷-۳۸۰؛ «صحابه از منظر اهل بیت»، همان، ج ۲، صص ۵۳۷-۵۸۴. درباره تحلیل و نقد دیدگاه وی در این باره نک: مجید معارف، «تفسیر صحابه و تابعین از دیدگاه آیت‌الله معرفت»، نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۴، صص ۵۵-۷۲؛ سیدهدایت جلیلی، «صحابی کیست؟»، مجله «علوم حدیث»، ش ۴۱، ۱۳۸۵.

۳۴. به عنوان نمونه نک: ذهبی، *معرفت، محمدهادی*، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۵۲.

۳۵. به عنوان نمونه نک: عمید زنجانی، عباسعلی،)۱۳۸۷: ص ۳۶۱-۳۷۵؛ مهدوی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۴.

۳۶. خصوص معنای مأثور نزد محدثان، اصولیان و مفسران نک: مهدوی‌راد، محمدعلی، *۱۳۸۲*: ص ۱۲۴، صص ۱۲۱-۱۲۶.

۳۷. به عنوان نمونه نک: مهدوی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۴.

۳۸. به عنوان نمونه نک: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۲۸۶ ـ ۲۸۷؛ همان، ج ۹، صص ۵۶ ـ ۷۴.

۳۹. «مع شیء من البیان و التوضیح» (همان، ص ۲۳).

۴۰. «اکثر هما...» (همان، ص ۲۸۵).

۴۱. «العقل الرشید و الرأی السدید ـ» (همان، ص ۲۸۵).

۴۲. حتی عناوینی در برگردان فارسی نیز دگرگونی و فزونی یافته است. مقایسه کنید: عقلی افراطی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۸۴ و ۴۸۰؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۰۸ ـ ۵۰۹).

۴۳. همان، صص ۵۱۴ ـ ۵۲۷

۴۴. این کتاب به‌تازگی در قالب مجلدات نهم و دهم *التمهید فی علوم القرآن* منتشر شده است. افزون بر مباحث

مقدماتی کتاب، نک: ج ۱۰، صص ۴۲۳ ـ ۴۸۲

۴۵. سراسر کتاب. این کتاب به زبان عربی با مشخصات زیر منتشر شده است: معرفت محمدهادی. (۱۴۲۷ ق). *التأویل فی مختلف المذاهب و آلاراء*، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة.

۴۶. به عنوان نمونه نک: مقاله «بررسی نظریه بطون از نگاه استاد معرفت» در نصیری، علی، ۱۳۹۲: صص ۶۵ ـ ۹۰ و نیز مقاله «استاد معرفت و هرمنوتیک»، همان، صص ۹۱ ـ ۱۱۰؛ مقاله «استاد معرفت و تأویل قرآن»، همان، ج ۴، صص ۳۶۷ ـ ۳۹۶؛ مقاله «گرایش عرفانی در تفسیر از نگاه استاد معرفت»، همان، صص ۴۶۵ ـ ۴۹۷.

۴۷. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۲۳ ـ ۴۸۲ و معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۳۳۳ ـ ۴۴۵.

۴۸. نک: نصیری، علی، ۱۳۹۲: مقاله «گرایش عرفانی در تفسیر از نگاه استاد معرفت»، ص ۴۸۹ و ۴۷۸.

۴۹. «و کلّها معدود من التفسیر بالرأی المَقیت» (همان، ص ۴۴۴).

۵۰. «تا هر کدام دخالت ندارد، نادیده گرفته شود و سپس مفهوم کلی براساس قیود مربوط استخراج گردد» (همان، ص ۳۶۹، پاورقی).

۵۱. عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری معروف به ابن الصلاح موصلی (۶۴۳ ـ ۵۷۷).

۵۲. معرفت این سخن را در چند جا (به نقل از ذهبی، *معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶*: ج ۲، ۳۶۸) آورده است: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۴۶؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲؛ *نصیری، علی، ۱۳۹۲*: ج ۲، صص ۷۷ ـ ۷۸.

۵۳. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۲۶ ـ ۵۵۵ با معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۵۱۹ ـ ۵۲۷

۵۴. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۴۷ ـ ۵۵۱ با معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۱۳ ـ ۴۱۷

۵۵. او در این بحث به نحو مبسوط به *المدرسه القرآنیه* ارجاع می‌دهد.

۵۶. در خصوص تفکیک روش‌شناختی و معرفتی دو قلمرو تفسیر و علوم قرآنی، از جمله رک: پژوهشِ نوپدید محمدابراهیم فتح‌اللهی با عنوان: *متدولوژی علوم قرآنی*. (۱۳۸۸). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

57. Elegance

58. Objectivity

59. Coherence

60. Consistency

نوشته‌ای قابل‌تحسین، همراه با گلایه‌هایی چند در نقد و بررسی کتاب اصول حقوق مالکیت فکری*

● علی‌رضا محمدزاده وادقانی
دانشیار دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران/ mohamadz@ut.ac.ir

■ شیخی، مریم، ۱۳۹۴، اصول حقوق مالکیت فکری، تهران، میزان، ۵۹۴ ص، شابک: ۷-۶۴۳-۵۱۱-۹۶۴-۹۷۸.

چکیده

عنوان کتاب اصول حقوق مالکیت فکری بیانگر این است که در آن از قواعد و مفاهیم اصلی تشکیل‌دهندهٔ رشتهٔ مالکیت فکری، به‌عنوان یکی از شعبه‌های حقوق خصوصی سخن رفته‌است. ارزیابی آن نیازمند شمارش الفبای این رشته طی مقدمه‌ای کوتاه است و پس از آن، می‌توان در سایهٔ این مقدمه گفته‌ها را محک زد. این مهم طی دو بخش تحت عناوین ایرادهای شکلی و ماهوی صورت گرفته‌است. رسالت فصلنامه و به پیروی از آن، این نوشته، هشدار و یادآوری نارسایی‌ها در آثار منتشر شده‌است

کلیدواژه

اصل تشریفات، ثبت اثر، حق انتساب اثر، حق تمامیت اثر، حق افشا، حق تعقیب، حقوق مجاور، حامل صوتی، رفتار منصفانه، فرسایش حق.

پیشگفتار

این نوشته دارای مزایای متعدد است. موضوع آن جالب، بنیادین و گسترده است؛ بنابراین سامان‌دهی

*. فصلنامه نقدکتاب فقه و حقوق، س دوم، ش ۸، زمستان ۱۳۹۵.

آن تلاشی فراوان و همتی والا می‌طلبد که نگارنده طی بیش از ۴۵۰ صفحه نگارش از آن بهره‌مند بوده‌است. موضوع به‌گونه‌ای است که نیازمند مطالعات تطبیقی و مراجعه به حقوق خارجی است که ازاین‌جهت نیز نویسنده با استفاده از منابع متعدد خارجی، هرچند فقط انگلیسی، کمال سعی و تلاش خود را به‌کار بسته‌است. نگارش اثر، روان و بسیار کم‌اشتباه است. واژه‌ها و مفاهیم متعدد مطرح در رشتهٔ حقوق مالکیت فکری واکاوی و در ارتباط با آن‌ها اطلاعات ارزنده‌ای به خواننده عرضه شده‌است. از نقش ایده در این رشته و همچنین اصول حمایت موقت، حمایت بدون تشریفات، اصالت، سرزمینی‌بودن حمایت، رفتار ملی، استثناپذیری اموال فکری، انواع حقوق در شعبه‌های اصلی و فرعی حقوق مالکیت فکری به‌تفصیل سخن رفته‌است که بی‌تردید خواندن آن برای پژوهشگران این رشته سودمند است. در رعایت ضوابط حاکم بر رساله‌نویسی نیز سعی وافر به‌عمل آمده‌است. این نوشته دارای رسالت طرح نقاط‌قوت کتاب مورداشاره نیست. باوجوداین، در این‌جا فقط به ذکر نمونه‌ای، آن هم به‌لحاظ اثبات ادعا اکتفا می‌شود. در پاسخ به این پرسش که آیا حقوق معنوی مؤلفان خارجی که برای نخستین بار اثر خود را در ایران به‌چاپ نرسانیده‌اند؛ موردحمایت حقوق داخلی است یا خیر، پاسخ بسیاری از پژوهشگران منفی است؛ اما نگارنده با قدرت و با صلابت با استناد به مادهٔ ۴ قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ می‌گوید: «قانون ایران از آثاری که برای نخستین بار در این کشور منتشر نشده باشد، ازنظر حقوق معنوی حمایت می‌کند و به اشخاص اجازه نمی‌دهد که به حقوق معنوی پدیدآورندگان این آثار تجاوز کنند، هرچند که از حقوق مادی آنان حمایت نکرده‌است.» (ص ۳۸۴).

کتاب، ارزشمند و دارای برجستگی‌های متعدد است. اگر در این نوشته مطالب و یا مواردی موردنقد قرار می‌گیرد به‌هیچ‌وجه موجب خدشه‌دارشدن ارزش کتاب نیست. به هر روی، هدف از این‌گونه نقد و بررسی‌ها، ارتقای کیفیت نوشته‌ها در عرصهٔ پژوهش است. با این هدف و با مرور کتاب مطالبی چند به ذهن راقم سطور حاضر رسید که پس از طرح مقدمه‌ای بر رشتهٔ حقوق مالکیت فکری، در ابتدا به موارد شکلی پرداخته (بخش اول) سپس موارد ماهوی (بخش دوم) تحلیل شده‌اند و سرانجام با یک نتیجه‌گیری مختصر بررسی پایان یافته‌است.

مقدمه

با مراجعه به کتاب‌های مقدماتی نگاشته‌شده در زمینهٔ حقوق مالکیت فکری ازجمله کتاب الفبای مالکیت فکری و نیز کتاب اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان که هر دو به سفارش سازمان جهانی مالکیت فکری و توسط اساتید نامدار این رشته نوشته شده‌است، می‌توان این رشته را در چند جمله این‌گونه خلاصه کرد.

مؤلفان به مفهوم عام کلمه به‌لحاظ آثارشان موردحمایت‌اند. اثر عبارت است از شکل بروز فکر خلاق. فکر محض به‌تنهایی نه موردحمایت است و نه موردمؤاخذه. اصالت، شرط حمایت از اثر است، به‌عبارتی‌دیگر، اگر اثر اصیل نباشد موردحمایت نخواهد بود. معیار تعیین اصالت در نظام‌های حقوق‌نوشته شخصی و در نظام‌های کامن‌لا نوعی است. کلیهٔ مؤلفان آثار اعم از ادبی، هنری، موسیقی و علمی به‌شرط برخورداری از اصالت موردحمایت‌اند. اصالت امری متفاوت از کیفیت و نو بودن است. شکل بروز فکر خلاق در نظام‌های حقوق‌نوشته باید محسوس باشد؛ یعنی با یکی از حواس پنج‌گانه قابلیت درک داشته باشد. در نظام‌های کامن‌لا این شکل باید تثبیت شود؛ بنابراین آثار شفاهی که جنبهٔ فراریت دارند، قابل‌حمایت نیست.

اثر با توجه به این‌که توسط مؤلف واحد و به‌طور آزاد خلق شود و یا این‌که در چهارچوب قرارداد یا با همکاری یک یا چند نفر تهیه شود، به اثر ساده و مرکب تقسیم می‌شود. اثر مرکب خود قابل‌تقسیم به سه نوع است: اشتقاقی (مشتق، ترکیبی یا ثانوی)، جمعی و مشترک. اثر مشتق اثری است که براساس اثر از قبل موجود تهیه می‌شود؛ مثل ترجمه، اقتباس، تنظیم و تبدیل. اثر جمعی با سرمایه‌گذاری و ابتکار یک شخص اعم از حقیقی یا حقوقی تهیه و منتشر می‌شود، مثل دایرةالمعارف‌ها. اثر مشترک اثری است که با همکاری و همفکری چند مؤلف تهیه و منتشر می‌شود؛ مثل فیلم سینمایی.

حمایت از مؤلفان در این رشته دارای دو جنبه است: حمایت مالی و حمایت معنوی. هریک از این دو نوع حمایت نیز دارای شاخه‌های متعدد است؛ حقوق مالی مؤلف دارای سه‌شاخه است: الف) حق تکثیر؛ ب) حق عرضه و ج) حق تعقیب.

تکثیر عبارت است از نسخه‌برداری اثر و در اختیار عموم قراردادن آن (Copyright) مثل چاپ اثر. عرضه عبارت است از به اطلاع عموم رسانیدن اثر به هر روشی غیر از نسخه‌برداری از آن مثل پخش از رادیو. حق تعقیب فقط در مورد یک سری آثار مطرح است. آثاری که در آن‌ها حق تکثیر و عرضهٔ مؤلف مواجه با مشکل است؛ مثل اثر نقاشی پس از فروش تابلو توسط مؤلف.

در حالت کلی ویژگی انواع حقوق مالی به‌استثنای حق تعقیب جنبهٔ موقتی‌بودن و قابلیت انتقال ارادی و غیرارادی آن است.

حق معنوی دارای شاخه‌های چهارگانه است: الف) حق افشا؛ ب) حق انتساب اثر؛ ج) حق تمامیت اثر و د) حق پشیمانی و بازستانی اثر. حق افشا عبارت است از این‌که مؤلف و تنها مؤلف است که مجاز به برملاکردن اثر در بین عموم است. مطلع‌ساختن عموم از اثر به شکل‌های گوناگون ممکن است. شیوهٔ متداول و سنتی آن چاپ اثر است.

حق انتساب اثر عبارت است از این‌که مؤلف مختار است نام خود را به روی اثر قرار دهد (اثر با نام) و یا این‌که آن را بدون نام منتشر کند (اثر بی‌نام یا گمنام) و همین‌طور مجاز است که آن را با

نام مستعار چاپ کند.

حق تمامیت اثر عبارت است از این‌که فقط مؤلف مجاز به تغییر، حذف و یا اضافه‌کردن مطلب به اثر است و لاغیر.

حق پشیمانی و بازستانی عبارت است از این‌که مؤلف مجاز است حتی پس از نشر اثر و توزیع آن در بازار در صورت پشیمانی اقدام به جمع‌آوری نسخه‌های کتاب کند.

ویژگی تمامی شقوق حقوق معنوی عبارت است از دائمی‌بودن، غیرقابل‌انتقال و اسقاط‌بودن و مشمول مرور زمان نشدن.

هر شخص حقیقیِ آفرینندهٔ اثر به مفهوم عام کلمه مؤلف نامیده می‌شود که شامل نویسنده، مصنف و هنرمند است. در جوار مؤلفان کسانی هستند که اثر خلق نمی‌کنند، اما آثار مؤلفان را اجرا، پخش یا تولید می‌نمایند و بدین‌ترتیب به مؤلفان یاری می‌رسانند.

از این اشخاص در چارچوب حقوقی دیگر تحت عنوان حقوق مجاور حمایت می‌شود. از آن‌جا که شیوهٔ فعالیت افراد حقوق مجاور با فعالیت مؤلفان متفاوت است، حقوق مجاور نیز متفاوت از حقوق مؤلف است؛ هرچند مشترکاتی نیز دارد. این اشخاص سه دسته‌اند:

الف) هنرمندان ـ مجری؛ ب) تولیدکنندگان حامل‌های صوتی و ج) سازمان‌های پخش رادیویی. رشتهٔ حقوقی که در قالب آن مؤلفان و افراد حقوق مجاور موردحمایت قرار می‌گیرند، به رشتهٔ حقوق مالکیت ادبی و هنری معروف شده‌است. این رشته به همراه رشتهٔ حقوق مالکیت صنعتی تشکیل‌دهندهٔ شعبه‌های اصلی حقوق مالکیت فکری است. موضوعات مهم موردحمایت در چارچوب حقوق مالکیت صنعتی عبارت‌اند از اختراعات، علائم، طرح‌های صنعتی، نشانه‌های جغرافیایی و اسرار تجاری. اینک با توجه به این موارد که درواقع مقدمات رشتهٔ حقوق مالکیت فکری را تشکیل می‌دهد، کتاب موردبحث ارزیابی می‌شود. بدین‌منظور در بخش اول موارد شکلی و در بخش دوم موارد ماهوی مطرح می‌گردند

بخش اول: موارد شکلی

مقصود از موارد شکلی مسائلی است که غالباً اهمیت بالایی در نقل و فهم مطلب ندارند و اگر هم اصلاح نشوند به اعتبار مطلب لطمه شدیدی وارد نمی‌شود و کم‌وبیش مطلب قابل‌درک است؛ امّا از زیبایی آن می‌کاهد. این موارد را به ترتیب زیر می‌توان بیان کرد:

الف. اشتباه تایپی

هرچند کتاب از جهت تایپ وضعیت بسیار مطلوبی دارد؛ امّا در مواردی اشتباهات تایپی نیز در آن دیده

می‌شود؛ ازجمله: صفحهٔ ۳۳ سطر ۵ نوآورانگی، به‌جای نوآوری، صفحهٔ ۷۱ سطر ۹ رویکردی جدیدی که رویکردی جدید درست است. صفحهٔ ۱۴۴ سطر ۵، اجرای متعدد که اجزای متعدد درست است.

صفحهٔ ۱۱۴ سطر ۹ راهکاریی (راهکاری)، صفحهٔ ۱۱۹ سطر ۱، در حقوق انگلیس (در حقوق انگلستان)، صفحهٔ ۱۳۸ سطر ۱ و صفحهٔ ۲۸۲ سطر ۶ و صفحهٔ ۱۳۸ سطر ۱ می‌بایست (باید). صفحهٔ ۳۷۴ سطر ۱۲، قاعدهٔ اروپا (قارهٔ اورپا)، صفحهٔ ۲۹۲ سطر ۳، گروه خورده (گره خورده)، صفحهٔ ۲۹۸ سطر ۷ خو (خود) صفحهٔ ۳۱۸ شمارهٔ ۵، کالا را به‌موجب (کالا به‌موجب آن درست است)، صفحهٔ ۴۱۵ سطر ۱ توفق (تفوق)، صفحهٔ ۴۱۶ سطر ۷، نام‌های (نامه‌ها)، همین صفحه سطر ۹ قرن شارتردهم (قرن شانزدهم)، صفحهٔ ۴۲۳ سطر ۹، صف نسبی (صفت نسبی)، صفحهٔ ۱۳۲ زیرنویس شمارهٔ ۱۱،Linitation (Limitation).

ب. موارد اشتباه حاصل از بی‌دقتی

در موارد متعدد منابع ارجاعی دارای اشتباه است، به‌عنوان مثال صفحهٔ ۲۷ پاورقی شمارهٔ ۲: بولانژه، ژانریا، اصول کلی حقوق و حقوق موضوعه ـ سال ۱۳۸۶. بولانژه، ژان،... سال ۱۳۷۶ درست است.

صفحهٔ ۱۶۲ پاورقی شمارهٔ ۶: برای... توضیح از محمد محمدزاده وارقانی، علی‌رضا محمدزاده وادقانی درست است.

ج. صفحه‌های حذف‌شدنی

حجم زیاد کتاب برای خواننده کمی خسته‌کننده و قدری ناامیدکننده است. به‌راحتی می‌توان از حجم مطالب و همچنین از حجم کتاب کاست؛ به‌عنوان مثال: صفحه‌های ۳۷، ۳۸، ۳۹ و ۴۰ در یک صفحه قابل‌ارائه هستند. همچنین صفحه‌های ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹ و ۳۶۰ را به‌راحتی می‌توان در قالب یک صفحه ارائه داد. بدین‌ترتیب کتاب با حجم کمتر موجب جذابیت بیشتر در بین عموم می‌شود. درضمن، معمولاً صفحه‌های اول کتاب با مقدمه شروع می‌شوند؛ بنابراین صفحه ۱ الی ۲۶ باید به حروف شماره‌گذاری شود.

علاوه‌بر این، برای نگارنده در تمامی بخش‌های کتاب این امکان وجود داشت که به‌جای نقل عبارات و گفته‌های مؤلفان متعدد به تحلیل و تفسیر نظریات پرداخته و به نقل نظریهٔ مقبول اکتفا می‌کرد و بدین‌ترتیب با مختصرگویی و دست‌چینی از نظرات و گفته‌های متقن و مفید، خواننده را بیشتر و بهتر مجذوب مطالب خود می‌نمود. بدین‌سان قطعاً حجم مطالب نیز محدود می‌شد.

د. نارسایی در ترجمه و برخی عبارات

نگارنده از منابع انگلیسی‌زبان متعدد بهره برده‌اند که جای تقدیر فراوان دارد. باوجوداین، در برخی موارد کم‌دقتی در ترجمه و نیز در عبارت فارسی به‌چشم می‌خورد که به روانی مطالب لطمه وارد کرده‌است. همچنین برخی جمله‌ها نیز نارسا است.

مثال‌هایی از این موارد:

-۱ صفحهٔ ۷۱ سطر ۹ ـ «... عده‌ای نیز به‌رغم اعتقاد به رویکردی جدید که غنا و تنوع حوزهٔ خلاقانه معاصر را به رسمیت می‌شناسد، از نتیجه‌دادن تلاش‌ها برای تولید یک الگوی ساده جهت توجیه در کپی‌رایت، ناامید بوده و آن را بیهوده می‌دانند.»

این عبارت را می‌توان به‌شکل ساده‌تری نگاشت: عده‌ای به‌رغم اعتقاد به رویکردی جدید که دربرگیرندهٔ رو به تزاید موارد خلاقانهٔ عصر حاضر باشد، تلاش در طرح الگویی ساده را بیهوده می‌دانند.

۲ـ ص ۷۰ سطر اول ـ «... لذا بهتر است، اصل حصری‌نبودن، حداقل در حوزهٔ مالکیت ادبی و هنری را اصل عدم قابلیت حصری‌شدن پنداشت. به‌عنوان مثال نمی‌توان ادعا کرد که اگر شخصی سبک خاصی را در هنر، ادبیات و موضوعات مختلف آن به‌وجود آورد، چون در آثار احصاءشده نیامده قابل‌حمایت نیست».

موضوع بحث در این‌جا این است که آیا موضوعات قابل‌حمایت در چهارچوب مالکیت فکری به‌طور عام و در مالکیت ادبی و هنری به‌طور خاص همان مواردی هستند که در قوانین و معاهدات، به‌عنوان مثال مادهٔ ۲ قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ و بند ۱ مادهٔ ۲ معاهدهٔ برن آمده‌است؟ یا این‌که این موارد از باب مثال هستند؟ نویسنده موضوع را پیچیده و با مثالی نابه‌جا مطرح می‌کند، چراکه سبک، روش و مفاهیم کلی در این رشته موردحمایت نیستند که به‌عنوان مثال مطرح شوند.

۳ـ صفحهٔ ۳۵۵، سطر ۳ «اسرار تجاری مشوق نوآوری در حوزه‌هایی است که ثبت اختراع بدان نرسیده‌است.»

مقصود از این جمله این است: اسرار تجاری مشوق نوآوری در حوزه‌هایی است که به مرحلهٔ ثبت اختراع نرسیده‌اند.»

۴ـ صفحهٔ ۶۰ سطر ۲ «حقوق مالکیت فکری شامل مجموعه مجزایی از حقوق (اعم از موضوعه، شبه جرمی یا منصفانه) است که نسبت به اشکال متعدد و متنوعی اعمال می‌گردد و در آن انسان خودش را بروز داده و بیان می‌کند.»

حدس‌زدن منظور نویسنده از این جمله آسان نیست.

نظیر این جمله در کتاب فراوان به‌چشم می‌خورد که نگارندهٔ این سطور با قراردادن علامت سؤال

در کنار صفحه‌هایی که مجال ذکر تمام آن‌ها نیست، اکتفا نموده‌ام. به‌عنوان مثال صفحهٔ ۷۸ الف) مفهوم و درک مطالبی که تحت عنوان مفهوم آمده، بسیار سخت است.

۵ـ صفحهٔ ۷۹ سطر ۱۲، «کپی‌رایت مانع از بهره‌مندی از نتیجهٔ اجرای یک ایده (خواندن یک کتاب، نگاه‌کردن به یک تابلو) نمی‌گردد».

مقصود نگارنده از این جمله نیز روشن نیست. خواندن یک کتاب یعنی اجرای یک اثر. نگاه‌کردن به یک تابلو یعنی بهره‌مندی از عرضهٔ یک اثر، قراردادن این دو در کنار یکدیگر بی‌مفهوم است.

بخش دوم: موارد ماهوی

مراد از موارد ماهوی مواردی است که نیازمند اصلاح قطعی هستند، در غیر این‌صورت به اعتبار پژوهش لطمهٔ جدی وارد می‌کنند. برخلاف برخی موارد از ایرادهای شکلی که قابلیت اغماض دارند، موارد ماهوی قابلیت اغماض و چشم‌پوشی ندارند، بنابراین باید نگارنده به آن‌ها توجه کند. حساسیت نگارندهٔ مقالهٔ پیش‌رو نیز معطوف به همین موارد بوده تا موارد شکلی. این موارد را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: الف) تناقض‌گویی؛ ب) اشتباهات سبک؛ ج) اشتباهات سنگین.

الف) تناقض‌گویی

تناقض‌گویی ناشی از علل گوناگون است. گاهی ناشی از سردرگمی نگارنده، نبود انسجام فکری و خط‌مشی کلی در انجام پژوهش. گاه ناشی از شیوهٔ پژوهش و جوّ حاکم بر آن است. در حالتی که نگارنده به‌دلیل الزامات معیشتی، کمی وقت و عجله در به‌انجام‌رساندن پژوهش به‌سر می‌برد، گریزی از این موارد نیست که حتماً نویسنده دچار این نوع مشکلات بوده‌است. پسندیده است مؤلف، بعد از رفع این محدودیت‌ها دوباره پژوهش خود را بازبینی کند.

۱- صفحهٔ ۲۷ مقدمه، سطر ۱۱ «... البته دکترین و قضات ایجادکنندهٔ اصول نیستند»

صفحهٔ ۳۰ سطر ۷ «و عده‌ای ساختهٔ رویهٔ قضایی و اندیشهٔ دانایان حقوق هستند...»

پرواضح است که این دو جمله ناقض و نافی یکدیگرند.

از این نمونه باز هم مواردی را در کتاب می‌توان یافت. که به دلیل حجم زیاد مقاله حذف گردیده‌است.

ب) اشتباهات سَبُک

مقصود از اشتباهات سبک مواردی هستند که به کلیات حقوق مربوط می‌شوند و نه موضوع اصلی بحث و اگر هم به موضوع اصلی مربوط می‌شوند جنبهٔ فرعی دارند، می‌توان از آن‌ها عبور کرد و

نادیده گرفت. این موارد در کتاب متعدد به‌چشم می‌خورند؛ به‌عنوان مثال:

۱- در مقدمهٔ کتاب آمده‌است صفحهٔ ۲۷ سطر ۷.«... به‌عنوان مثال در عرف و عادت به‌عنوان منبع اصلی حقوق کامن‌لا»...

ایراد این گفته برای تمام دانش‌آموختگان کارشناسی حقوق که درس حقوق تطبیقی را گذرانده‌اند، روشن است؛ زیرا مهم‌ترین منبع حقوق در نظام کامن‌لا یا نظام ساختهٔ قضات یا نظام متکی به آراء دادگاه‌ها، آراء دادگاه‌های عالی است. در این نظام عرف به‌عنوان منبع حقوقی در مقایسه با نظام‌های حقوق نوشته جایگاه پایین‌تری دارد. اگر این نظام به نظام عرفی معروفیت دارد، به این دلیل نیست که عرف منبع اصلی آن است؛ بلکه کامن‌لا مبتنی‌بر قاعدهٔ سابقه است. این دکترین با اعمال روش ضبط و نگهداری آراء ودادن تقدم به گذشته در مقایسه با حال امتیاز قائل است. مرور تصمیمات قدیمی توسط وکلا در محضر قاضی رسیدگی‌کننده به پرونده موجب معطوف‌شدن نظر قاضی به تجارب گذشتهٔ مردم و منعکس‌شدن آن از طریق تصمیم اتخاذی است. بدین‌ترتیب اعمال این قاعده در کامن‌لا موجب ایجاد ارتباط بین حال و گذشته می‌شود: این‌چنین است که گفته شده کامن‌لا حاصل کار چندین دهه است که فقط با اجرای حقوق حاصل می‌شود. با این تعبیر کامن‌لا نظامی است عمل‌گرا و عرفی[1] و به تعبیر برخی حقوق عام[2].

۲ـ در صفحه‌های ۷۸ الی ۸۴ به بررسی ایده از نگاه دکترین، قوانین و اسناد بین‌المللی و رویهٔ قضایی، پرداخته شده‌است.

گذشته از این‌که بررسی‌ها بسیار مختصر و منحصر به نظام آمریکا شده‌است. به‌عنوان مثال به هیچ‌یک از متون بین‌المللی اشاره‌ای نشده‌است. ازجمله بند ۲ مادهٔ ۹ موافقت‌نامه تجاری حقوق مالکیت فکری که تصریح بدان دارد: «حمایت از حقوق مالکیت ادبی هنری به بیان و ابراز آثار تعلق گرفته، شامل ایده‌ها، فرایندها، روش‌های اجرایی یا مفاهیم ریاضی نمی‌گردد».

۳ـ صفحهٔ ۸۵ پاورقی شمارهٔ ۱ «مفهوم مالکیت فکری اخیراً به پایگاه داده‌ها نیز تعمیم داده شده که هیچ‌گونه ویژگی خلاقانه‌ای در آن وجود ندارد و صرفاً نتیجهٔ صرف یک اقدام ساده یا سرمایه‌گذاری است و بااین‌وجود پایگاه‌های داده‌ها جزء مالکیت فکری قلمداد شده‌اند و اگر مالکیت همجوار ادبی را نیز در نظر بگیریم که امتیاز جداگانه‌ای مشابه به کپی‌رایت دارند، واژهٔ فکری بیشتری برای آفرینش‌ها و خلاقیت‌ها مناسب خواهد بود.»

اوّل، عبارت از جهت ادبی ایراد دارد و خیلی روان و روشن نیست.

دوم، اگر آشنایی با سیر تحول قانون‌گذاری‌ها در زمینهٔ حمایت از پایگاه داده‌ها نیز نداشته باشیم، کافی است به مادهٔ ۵ معاهدهٔ حق مؤلف سازمان جهانی مالکیت فکری مصوب ۱۹۹۶ و یا مادهٔ ۱۰ موافقتنامهٔ تجاری حقوق مالکیت فکری مصوب ۱۹۹۴ نگاه کنیم. برابر این مواد: «جمع‌آوری داده‌ها

یا سایر عناصر به هرشکلی که باشد به‌واسطهٔ انتخاب یا ترتیب و آرایش موضوعات که آفرینش فکری را تشکیل می‌دهند، موردحمایت‌اند.»

بنابراین، برابر متون قانونی موجود که عیناً همان رویهٔ قضایی سابق و تأیید دکترین است، خلاقیت در پایگاه داده از جهت آرایش موضوعات و نحوهٔ انتخاب و ترتیب‌بندی آن‌ها ظاهر می‌شود و بدین‌لحاظ اثر فکری تلقی شده و مشمول حقوق مالکیت ادبی هنری قرار می‌گیرد. هرچند برخی از کشورها مثل فرانسه به‌لحاظ سرمایه‌گذاری تولیدکننده پایگاه داده را حمایت می‌کنند.[۳]

بیراهه‌روی در مورد پایگاه داده موجب تکرار اشتباه در صفحهٔ ۱۸۵ سطر ۷ شده‌است، در این صفحه می‌خوانیم: «متأسفانه قوانین ایران در حوزهٔ مالکیت فکری نسبت به پایگاه‌های داده چه به‌صورت الکترونیکی و چه غیر آن، به‌طورکلی ساکت هستند و لذا قانوناً هیچ‌گونه حمایتی ازاین‌گونه آثار متصور نیست (صادقی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

این گفته به‌طورقطع با توجه به بندهای ۱ و ۱۲ مادهٔ ۲ ق ح.ح.م.م و هـ ۱۳۴۸ و آراء متعدد صادره در دادگاه‌های داخلی نادرست است.

ج. اشتباهات سنگین

اشتباهات سنگین مواردی هستند که به الفبای حقوق مالکیت فکری مربوط می‌شوند و از این جهت قابلیت اغماض ندارند و حتماً باید به آن‌ها توجه ویژه شود. به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم.

۱ـ در صفحهٔ ۳۴۶ موضوع بحث مدت حمایت از آثار است. نگارنده به‌درستی عنوان کرده‌اند که قاعدهٔ کلی در مورد مدت حمایت برابر مادهٔ ۷ معاهدهٔ برن طول حیات پدیدآورنده به‌علاوهٔ ۵۰ سال است. همچنین در صفحهٔ ۳۴۷ آمده‌است (سطر ۳): این قاعده در تمام موارد و درخصوص تمام انواع آثار فکری اعمال می‌شود، با این‌حال، برخی از انواع آثار فکری دارای رژیمی خاص هستند. آثار سینمایی، آثار با نام مستعار و بدون نام و آثار عکاسی. در شمارهٔ ۳ به آثار عکاسی پرداخته شده‌است:

«۳ـ آثار عکاسی و هنری کاربردی (ظریف)، کنوانسیون با مقررکردن مدت حداقلی که نمی‌تواند از ۲۵ سال از تاریخ پدیدآمدن اثر کمتر باشد، برای قوانین داخلی صلاحیت وسیعی قائل شده‌است؛ زیرا در این‌جا نیز باید میان کشورهایی با قوانین گوناگون سازش ایجاد می‌شد، زیرا برخی از کشورها با آثار هنرهای کاربردی نظیر طرح‌ها و مدل‌ها و آثار عکاسی، همانند دیگر آثار فکری برخورد نمی‌کنند» (صادقی،۱۳۸۶: ۱۳۲).

این گفته درست به‌نظر نمی‌رسد، زیرا برابر مادهٔ ۹ معاهدهٔ حق مؤلف سازمان جهانی مالکیت فکری مصوب ۱۹۹۶ بند ۴ مادهٔ ۷ معاهدهٔ برن نسخ شده‌است. بدین‌ترتیب مدت حمایت از آثار عکاسی تابع قاعدهٔ عام؛ یعنی عمر مؤلف به‌علاوهٔ پنجاه سال پس از مرگ است. به‌علاوه این‌که آثار

عکاسی و آثار هنرهای کاربردی هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند، چرا این دو در کنار یکدیگر آمده‌اند نیز جای پرسش دارد.

۲ـ صفحه‌های ۱۷۸ الی ۲۰۶ به موضوع اصالت اختصاص یافته‌است:

صفحهٔ ۱۸۱ بند دوم: «در کنوانسیون رم سال ۱۹۶۱ شرط اصیل و ابتکاری‌بودن وجود ندارد؛ زیرا مبنای حقوق مرتبط، نه حمایت از شخصیت پدیدآورندگان آثار، بلکه حمایت از سرمایه‌گذاری در تولید و پخش آثار دیگران است. به‌همین‌دلیل متأثر از قوانین آمریکا و انگلستان، اصیل و ابتکاری‌بودن اثر در زمرهٔ شرایط آثار قابل‌حمایت ذکر نشده‌است» (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۲۱).

نگارنده به‌درستی عنوان می‌کند، در موضوعات حقوق مرتبط (مجاور) حمایت از سرمایه‌گذاری در تولید و پخش آثار دیگران مطرح است. همان‌طوری که در مقدمه نیز گفته شد موضوعات حقوق مجاور آثار نیستند، بلکه اجرای آثار، پخش و تولید آن‌ها هستند؛ بنابراین طبیعی است که مشمول حقوق مؤلف نشوند؛ چون خلق اثر صورت نمی‌گیرد، بلکه اجرای اثر و یا تولید اثر و یا پخش اثر صورت می‌گیرد. در این صورت مشمول حقوق مجاور قرار می‌گیرند. این افراد، یعنی هنرمند ـ مجری (اجرای اثر)، تولیدکنندهٔ حامل صوتی (تولید حامل صوتی) و سازمان‌های پخش رادیویی (پخش‌کنندهٔ آثار) هستند که موردحمایت حقوق مجاورند. یک‌باره نگارنده با فراموشی آن در ادامهٔ جمله بیان می‌کند، به‌همین‌دلیل متأثر از قوانین آمریکا و انگلستان، اصیل و ابتکاری‌بودن اثر در زمرهٔ شرایط آثار قابل‌حمایت ذکر نشده‌است، غافل از این‌که هیچ‌یک از موضوعات حقوق مجاور اثر نیستند. به‌علاوه، در وضع معاهدهٔ رم کشورهای آمریکا و انگلستان چندان دخالت تعیین‌کننده‌ای نداشته‌اند، بلکه کشورهای حقوق‌نوشته نقش تعیین‌کننده داشته‌اند؛ زیرا این تفکیک یعنی جدایی حقوق مؤلف از حقوق مجاور در این دسته از کشورها صورت می‌گیرد و نه در کشورهای کامن‌لا. در کشورهای اخیر کلیهٔ آثار، اجراها و تولید حامل‌ها تماماً مشمول کپی‌رایت می‌شود؛ یعنی همان‌طور که مؤلف حق کپی‌رایت دارد، هنرمند مجری و تولیدکننده نیز این حق را دارد. درست در همین‌جاست که تفاوت فاحش کپی‌رایت با حقوق مؤلف ظاهر می‌شود. فقط از باب مسامحه است که این دو به‌جای یکدیگر به‌کار رفته و یا معادل تلقی می‌شوند.[۴]

بیراهه‌روی مشابه در صفحهٔ ۱۸۳ سطر ۵ نیز مشاهده می‌شود: «امّا در بعضی قوانین در جهان شرط اصالت به آثار خاصی محدود شده‌است. مثلاً در قانون کپی‌رایت انگلستان اصالت شرط حمایت از آثار ادبی، هنری، نمایشی و موسیقایی است؛ اما صداهای ضبط‌شده فیلم‌ها، برنامه‌های کابلی و پخش‌های صوتی یا صوتی ـ تصویری آثار در زمرهٔ موضوعاتی هستند که موردحمایت کپی‌رایت قرار می‌گیرند، بدون آن‌که اصیل باشند» (همان: ۱۲۶).

در این‌جا باز هم اشتباه قبلی تکرار شده‌است. تولیدکننده، صدای ناشی از اجرا را ضبط می‌کند

و بدین‌لحاظ مشمول حقوق مجاور می‌شود. فیلم‌ها که از نمونهٔ بارز آثار مشترک تلقی می‌شوند، قطعاً باید دارای اصالت باشند وگرنه موردحمایت نخواهند بود. برنامه‌های کابلی بی‌مفهوم است، زیرا سازمان‌های پخش به‌عنوان یکی از اشخاص حقوق مجاور موردحمایت‌اند اعم از این‌که برنامه را پخش کابلی (و به‌عبارتی‌دیگر پخش باسیم) کنند و یا پخش بی‌سیم (از طریق امواج)، پخش‌های صوتی یا صوتی تصویری آثار نیز بی‌معناست. همان‌طور که گفته شد، یکی از اشخاص موردحمایت در حقوق مجاور سازمان‌های پخش است که به‌واسطهٔ پخش برنامه‌هایشان اعم از صوتی یا صوتی - تصویری موردحمایت‌اند. بنابراین موضوعات حقوق مجاور، آثار نیستند که جهت حمایت نیازمند اصالت باشند؛ اما در برخی از کشورهای کامن‌لا با خلط آثار از یک‌سو و اجراها، پخش و تولیدات ازسوی‌دیگر و همچنین تفاوت قائل‌نشدن بین حقوق مؤلف و حقوق مجاور و طرح هر دو تحت عنوان کپی‌رایت موجب سرگردانی پژوهشگران کشورهای جهان سوم می‌شوند. به یاد داشته باشیم در نظام‌های شخص محور تفکیک اساسی بین حقوق مؤلف و حقوق مجاور صورت می‌گیرد. اصالت نیز فقط در مورد آثار یعنی در زمینهٔ حقوق مؤلف مطرح است. در حقوق مجاور اثری مطرح نیست که به‌دنبال آن اصالت مطرح باشد، اجرای آثار، پخش آثار (برنامه رادیویی) و تولید به‌معنای ضبط آثار (حامل صوتی و حامل صوتی- تصویری) مطرح است که به‌لحاظ سرمایه‌گذاری حمایت می‌شوند، آن‌هم صرفاً از جهت مالی؛ بنابراین صحبتی از حقوق معنوی نیز نیست (به‌استثنای هنرمندان مجری).[۵]

۳ـ ایراد چشم‌گیر کتاب با توجه به موضوع آن، این است که به‌انجام رساندن چنین موضوعی، پژوهشگری ازهرجهت توانا می‌طلبد که به چند زبان ازجمله فرانسه و یا آلمانی مسلط باشد و تجربه‌ای فراوان در زمینهٔ مالکیت فکری داشته باشد. نبود این مشخصه‌ها موجب می‌شود که از همه‌چیز صحبت کنیم، امّا گاه گذرا، گاه ناقص و گاه نادرست. به‌عنوان مثال در صفحه‌های ۱۸۵ الی ۱۸۷ از نرم‌افزارها که یکی از آثار حائز اهمیت به‌شمار می‌روند، فقط به‌طور گذرا صحبت می‌شود و در زمینهٔ حقوق مجاور مرتب دچار بیراهه‌روی می‌شویم. به‌عنوان مثال در صفحهٔ ۱۸۸ سطر ۶ می‌خوانیم:

«تولیدکنندگان صفحات گرامافون یا فیلم‌ها نباید سطح چشم‌گیری از سرمایه‌گذاری را ثابت کنند تا سزاوار بهره‌مندی از حقوق مرتبط گردند. این یکی از موارد است که حق مالکیت فکری بدون هیچ‌گونه تشریفاتی یا شرطی خاص اعطا می‌شود.»[۶]

این گفته برابر بند ج مادهٔ ۳ معاهدهٔ رم درست نیست. برابر این بند تولیدکنندهٔ حامل صوتی، شخص حقیقی یا حقوقی است که اولین تثبیت را از اصوات یک اجرا یا دیگر اصوات انجام می‌دهد؛ بنابراین تولیدکننده باید ثابت کند که او برای نخستین بار اصوات یک اجرا یا دیگر اصوات را ضبط

و تولید کرده‌است. همچنین برابر مادهٔ ۱۱ معاهده لازم است تشریفات به‌طور صوری انجام گرفته باشد، یعنی حرف اول فنوگرام p در داخل دایرهٔ روی حامل قید شده باشد همراه با نام تولیدکننده و تاریخ تولید.[۷]

در صفحهٔ ۱۸۹ شمارهٔ ۲۰ ذیل آوانگاشت‌ها می‌خوانیم:

«در حقوق ایران می‌توان از آوانگاشت‌ها به‌عنوان یکی از آثار مندرج در مادهٔ ۲ قانون حمایت حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان حمایت کرد؛ لذا این پرسش مطرح می‌شود که آیا درصورت اثر محسوب‌شدن آوانگاشت‌ها رعایت شرط اصالت درخصوص آن‌ها نیز الزامی خواهد بود؟ در حقوق ایران و با توجه به عام‌بودن شرط اصالت، در (اثر) محسوب‌شدن یک آفرینش فکری، قاعدتاً آوانگاشت‌ها هم از این امر مستثنا نیستند و باید ابتکار و خلاقیت در آن‌ها دیده شود. همین مسئله در قانون کپی‌رایت امریکا هم به‌چشم می‌خورد؛ زیرا در صدر مادهٔ ۱۰۲ به آثار مالکانهٔ اصیل اشاره می‌کند و در ادامه به تقسیم‌بندی این آثار می‌پردازد که بند ۷ آن به آوانگاشت‌ها اختصاص داده شده‌است. پس قاعدتاً آوانگاشت‌ها هم باید مانند سایر آثار واجد اصالت باشند تا مشمول حمایت شوند؛ اما در حقوق برخی کشورهای دیگر این‌گونه نیست. مثلاً در انگلستان وجود و احراز اصالت در آوانگاشت‌ها ضرورت ندارد و فقط اگر از آثار موجود کپی شده باشند، دیگر آثار کپی‌رایت محسوب نخواهند شد.»

گذشته از این‌که تمام این مطالب عجیب‌وغریب است، برخی جمله‌ها هم نامفهوم است؛ به‌عنوان مثال جملهٔ آخر «مثلاً در انگلستان وجود و احراز اصالت... دیگر آثار کپی‌رایت محسوب نخواهند شد». مقصود از آوانگاشت‌ها حامل‌های صوتی (فنوگرام) است، آیا حامل صوتی مشمول مواد ۱ و ۲ ق ح ح م م و ه قرار می‌گیرد؟ پاسخ قطعاً منفی است. اثر شکل بروز فکر خلاق است. آیا یک سی‌دی حاوی صدای یک اجرا، اثر محسوب می‌شود؟ مسلماً خیر. آیا شیوهٔ ضبط نیازمند خلاقیت است؟ مسّلماً خیر. تولیدکننده‌ای که توانایی مالی بهتری دارد، اقدام به استخدام مهندس صدا و ضبط باتجربه می‌کند، استودیوی مجهزتری را اجاره یا خریداری می‌کند و بدین‌ترتیب تولید بهتری هم انجام می‌دهد هرچند فردی غیرخلاق و حتی بی‌تجربه باشد. نحوهٔ نگارش و منبع ارجاعی حکایت از این دارد که برخی جمله‌ها ترجمهٔ متون خارجی است. پژوهشگران جوان باید آگاه باشند که نوشتهٔ تمام افراد خارجی ولو این‌که منتسب به کشوری پیشرفته و دانشگاهی خوش‌نام هم باشند، همواره متقن نیست. چنان‌که این امر در مورد مدرسان داخلی نیز کاملاً صادق و آشکار است. به‌علاوه، چه تضمینی وجود دارد که برداشت پژوهشگر از متن خارجی درست باشد؟

۴ـ صفحهٔ ۳۰۴ سطر ۹ غالب استثناهای نظام مالکیت فکری در قالب «موضوع رفتار منصفانه و مجوزهای بهره‌برداری اجباری قابل‌طرح است.» سپس به‌تفصیل به این دو موضوع پرداخته شده و در صفحهٔ ۳۰۸ سطر ۵ آمده‌است: «مفهوم استفادهٔ منصفانه در کشورهای مختلف با کم‌وبیش

تفاوت در اجرا و حدودوثغور استثناها، برقرار شده‌است.»[۸]

گفتنی است: اول، در صفحهٔ ۲۳۲ کتاب اصول بنیادین چنین عبارتی نیامده‌است. در این صفحه آمده که «محدودیت‌های حقوق مؤلف براساس قیاس در حقوق مجاور سازمان‌های رادیویی نیز قابل‌اجراست.» بنابراین اگر نگوییم تحریف صورت گرفته، دست‌کم برداشت نادرست از مطالب کتاب ارجاعی وجود دارد.

دوم: این گفته فقط در نظام‌های کامن‌لا درست است، زیرا در این نظام‌ها برخلاف نظام‌های نوشته استثناهای حقوق مؤلف به‌طور موردی شمرده نشده‌اند، صحبتی از استثناهای استفادهٔ شخصی، استفادهٔ آموزشی، استفادهٔ نقل، استفادهٔ مطبوعاتی و... نشده‌است، بلکه تمامی این استثناها در قالب مفهوم استفادهٔ منصفانه مطرح شده‌اند. همان‌گونه که در کتاب آمده شرایط مقرر در نظام کامن‌لا جهت توجیه استفادهٔ منصفانه متعدد است (ص ۳۰۹). جمع این شرایط جهت توجیه هر استثنایی باید وجود داشته باشد. در غیراین‌صورت استثنایی مطرح نخواهد بود. به‌عبارتی‌دیگر، مورد، مشمول حقوق انحصاری مؤلف می‌شود؛ بنابراین، پرواضح است که استفادهٔ منصفانه در نظام‌های کامن‌لا به‌عنوان یک اصطلاح و قاعده مطرح است که با مفهوم لغوی آن متفاوت است. جهت اجرای این اصطلاح در این نظام‌ها شرایط چهارگانه مقرر (ص ۳۰۹ کتاب) لازم است. روشن است که این اصطلاح بسیار فراتر و متفاوت از مفهوم لغوی انصاف است که در نظام‌های نوشته ازجمله قانون حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ به‌کار رفته‌است. در این نظام‌ها و قانون یادشده مفهوم کلی انصاف و به‌عبارتی عدالت مطرح است و به‌هیچ‌وجه قانون‌گذار وطنی که در وضع قانون ۱۳۴۸ ملهم از قانون ۱۹۵۷ حق مؤلف فرانسه است، در ذکر کلمهٔ انصاف و متعارف در برخی مواد ازجمله مادهٔ ۷ قصد ارجاع به‌اصطلاح «استفادهٔ منصفانه» مطرح در نظام‌های کامن‌لا را نداشته‌است.

آیا شرایط چهارگانهٔ «استفادهٔ منصفانه» مقرر در نظام‌های کامن‌لا همان شرایط کاهش‌یافتهٔ مقرر در بند ۲ مادهٔ ۹ معاهده برن است یا این‌که متفاوت است؟ از ادبیات مبهم نگارش‌یافتهٔ موجود پاسخ صریحی نمی‌توان یافت. مسلّم است که با توجه به سیر تاریخی وضع مادهٔ ۹ معاهدهٔ برن، بند ۲ این ماده در اصلاحات استکهلم ۱۹۶۸ تحت تأثیر و نفوذ کشورهای امریکا و انگلستان وارد معاهده شده‌است. بی‌تردید این شرایط با توجه به شرایط مطرح در مورد اصطلاح «استفادهٔ منصفانه» در نظام‌های کامن‌لا از طریق معاهدهٔ برن وارد حقوق بین‌الملل مؤلف شده‌است. باوجوداین، ابتدا این شرایط، هم از جهت تعداد و هم از جهت محتوا، متفاوت از شرایط اصطلاح «استفادهٔ منصفانه» مطرح در نظام‌های کامن‌لا است.

دوم، این شرایط در سال ۱۹۶۸ وارد معاهدهٔ برن شده‌است، درحالی‌که سال‌ها پیش از آن استثناهایی نظیر استفاده شخصی و استفاده آموزشی در معاهدهٔ برن وارد شده‌اند؛ بنابراین اعمال

این شروط بر تمامی استثناها هرچند خواست و منطبق با تفکر کامن‌لایی است، امّا غیرمنطقی و غیرعملی است. نظر اکثر مؤلفان بر حاکمیت این شرط‌ها بر موارد استثنای جدیدی است که قبلاً در معاهده تصریح نشده‌است.

گفتنی است که در زمینهٔ استثناها، نگارنده در صفحهٔ ۳۰۶ سطر ۷ آورده‌اند «امّا همان‌طور که ذکر شد، مراد از استثناها، محدودیت‌های بعد از ثبت بر حقوق دارندگان است، درحالی‌که در استثناهای قبل از ثبت و یا موضوعات خارج از قلمرو ثبت و حمایت، اساساً حقی ایجاد نمی‌شود» این عبارت نیز نارسا است. مراد از استثنا مواردی است که معمولاً باید مشمول حقوق مؤلف قرار گیرند؛ اما به‌طور استثنا مشمول آن نمی‌شوند. استثنا با محدودیت متفاوت است. محدودیت مربوط به مواردی می‌شود که اساساً مشمول حقوق مؤلف نمی‌شود، مثل اخبار که اساساً حقی برای آن ایجاد نمی‌شود. امّا نسخهٔ شخصی اساساً مشمول حمایت می‌شود؛ ولی به‌طور استثنایی معاف است.[۹]

همچنین در صفحهٔ ۳۰۸ سطر ۲ آمده‌است: «در طرح صنعتی، استثناها، وام‌دار کپی‌رایت و ثبت اختراع است و شامل استفاده شخصی،... و همچنین حق استفاده قبلی است.» در این عبارت حق استفاده قبلی به‌عنوان یک استثنا حق مؤلف مطرح شده که برای نویسندهٔ این مقاله ناشناخته است و تازگی دارد.

۵ـ در صفحه‌های متعدد ازجمله صفحهٔ ۳۲۰ و ص ۳۳۰ از قاعده زوال (دکترین استیفای حق) و در ص ۳۲۱ از اصل انتفاء یا زوال حق صحبت شده‌است.

قابل‌ذکر است که این معادل‌ها برای کلمه فرانسوی épuisement و یا به زبان انگلیسی کلمه exhaustion به‌کار رفته‌است. با توجه به تعریفی که از این کلمات در حقوق خارجی و بین‌الملل می‌شود، به‌نظر می‌رسد اصطلاحات فرسایش حق و یا استهلاک حق مناسب‌تر و با مفهوم اصطلاح کاملاً همخوانی داشته باشد.[۱۰]

۶ـ در صفحهٔ ۳۶۸ موضوع بحث این است که فهرست آثار ذکرشده در قوانین ملی و معاهدات بین‌الملل ازجمله مادهٔ ۲ قانون حمایت از حقوق مؤلفان منصفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ و بند ۱ مادهٔ ۲ معاهدهٔ برن جنبهٔ تمثیلی دارد یا خیر. در این مورد در سطر ۵ آمده‌است: «... نحوهٔ برخورد با تعریف و فهرست مزبور در هر کشوری متفاوت است، کشورهایی نظیر آلمان و انگلستان این فهرست را به‌عنوان «فهرست جامع یا فراگیر» در نظر می‌گیرند به این معنا که هر اثری که در این فهرست نباشد، صرف‌نظر از این‌که تعریف کلی بر آن منطبق باشد یا خیر، از دایرهٔ حمایت قانونی خارج خواهد بود. در مقابل، کشورهایی مثل فرانسه و آمریکا فهرست مزبور را تمثیلی و غیرجامع به‌حساب آورده و درنتیجه هر اثری که شرایط تعریف را دارد، حتی اگر جزء مصادیق مطرح در قانون نباشد، می‌تواند از حمایت قانون‌گذار بهره‌مند شود. بدیهی است تفاوت بین این دو نظام در این خواهد بود

که تنها تعریف موجود در قوانین کشورهای دسته دوم می‌تواند برای مشخص‌شدن وضعیت مصادیق مشکوک یا آثار جدید ادبی و هنری مطلوب و مفید باشد».[۱۱]

این برداشت‌ها و همچنین پاورقی مربوطه درست به‌نظر نمی‌رسد. در تمامی کشورها اعم از فرانسه، آلمان، آمریکا و به‌نظر تمامی مؤلفان بند ۱ مادهٔ ۲ معاهدهٔ برن جنبهٔ تمثیلی دارد. در حقوق داخلی نیز به‌موجب بند ۱ مادهٔ ۲ ق ح.ح.م.م و هـ ۱۳۴۸ که تصریح داشته: «کتاب، رساله، جزوه، نمایشنامه و هر نوشتهٔ دیگر علمی، فنی، ادبی و هنری»، تمامی موارد بیان شده در این مادهٔ جنبهٔ تمثیلی دارند؛ بنابراین اجتهاد در مقابل نص پذیرفته نیست.[۱۲]

۷ـ صفحات ۳۸۵ و ۳۸۶ به توصیف ویژگی‌های حقوق معنوی اختصاص یافته‌است. در انتهای صفحه ۳۸۵ و ابتدای صفحه ۳۸۶ آمده‌است: «در توصیف این ویژگی در حقوق معنوی معمولاً گفته می‌شود چون حقوق معنوی برای دفاع از شخصیت پدیدآورنده به رسمیت شناخته شده‌اند و ازاین‌رو مانند سایر حقوق شخصیت، قابلیت معامله و قاعدتاً انصراف و اسقاط را ندارند. بااین‌حال در برخی موارد انصراف از حقوق معنوی، به‌طور استثنایی و براساس ضرورت‌های حرفه‌ای و عرفی پذیرفته شده‌است».[۱۳] گفتنی است، اول: مطلب عنوان‌شده نادرست است. در هیچ مورد انصراف و انتقال حقوق معنوی پذیرفته نیست (مادهٔ ۴ ق ح.ح.م.م و هـ ۱۳۴۸). ممکن است در موردی خاص و تحت شرایطی حق معنوی مؤلف تضعیف شود، امّا هیچ‌گاه قانون‌گذار و مؤلفان اجازهٔ نقض آن را نمی‌دهند.

دوم: مثال‌ها نابه‌جا و براساس استنباط نارواست: برابر مادهٔ ۱۶ ق ح ح م م و ه: حقوق مالی مؤلف در دو مورد از تاریخ نشر اثر محدود به سی‌سال شده‌است. مورد اول اثر سینمایی و عکاسی است. مورد دوم زمانی است که اثر به سفارش یک شخص حقوقی خلق شود و یا این‌که امتیاز حقوق مالی مؤلف تماماً یک‌جا به شخص حقوقی واگذار شود؛ بنابراین، این ماده به‌هیچ‌وجه از حق معنوی مؤلف بحثی نمی‌کند.

مثال دیگرِ نگارنده، مادهٔ ۱۸ ق ح ح م م و ه است. برابر این ماده حق انتساب اثر برای مؤلف به رسمیت شناخته شده‌است. برابر قسمت اخیر این ماده، مگر این‌که پدیدآورنده به‌ترتیب دیگری موافقت کرده باشد. این عبارت ناظر به صورت‌های گوناگون حق انتساب اثر است؛ یعنی مؤلف می‌تواند با ناشر توافق کند که اثر بی‌نام و یا با نام مستعار چاپ شود؛ بنابراین، مؤلف نمی‌تواند با ناشر توافق کند تا اثر او به‌نام شخص دیگری چاپ شود. درصورت وجود چنین توافقی، قطعاً توافق نامشروع و باطل است.

مثال دیگر نگارنده، مادهٔ ۲۳ همان قانون است. برخلاف نظر نویسندهٔ کتاب، این ماده، ضمانت اجرا برای نقض حق معنوی انتساب اثر تعیین کرده‌است؛ بنابراین، مثال مذکور عکس نظر نگارنده را تأیید می‌کند؛ زیرا برابر این ماده نقض حق معنوی مؤلف (انتساب اثر) جرم تلقی شده و مستوجب

۶ ماه تا ۳ سال حبس است.

۸ـ در صدر صفحهٔ ۳۸۸ سطر ۲ آمده‌است: «در حقوق مادی، ازلحاظ منطقی، مدت انتقال یا مجوز استفاده از اثر می‌تواند برابر یا کمتر از مدتی باشد که قانون‌گذار برای حمایت از حقوق مالی پدیدآورنده در نظر گرفته‌است».[۱۴]

گفتنی است برابر مادهٔ واحدهٔ مصوب ۱۳۸۹ مدت حمایت از حقوق مالی مؤلف موضوع مادهٔ ۱۲ و تبصرهٔ آن به عمر مؤلف به‌علاوهٔ پنجاه سال افزایش یافته‌است. برابر مادهٔ ۱۴ ق ح.ح.م.م و هـ انتقال حقوق مالی مؤلف از جهت زمانی محدود به سی‌سال شده‌است. به‌عبارتی‌دیگر، مؤلف می‌تواند تمام حقوق مالی و یا هریک از شاخه‌های آن را حداکثر به مدت سی‌سال واگذار کند، یعنی پس از مدت انقضای قرارداد تا انتهای مدت حمایت، شخص مؤلف و یا وراث وی این حق را دارند. البته مؤلف می‌تواند پس از انقضای مدت قرارداد اول اقدام به انعقاد قرارداد بعدی نماید که همواره سقف سی‌سال حاکم بر قرارداد خواهد بود. معلوم نیست برداشت نگارنده با توجه به متن صریح ماده چگونه حاصل شده‌است.

۹ـ در صفحهٔ ۳۸۹ سطر ۷ آمده‌است: «همچنین در کنوانسیون اشاره‌ای به حق رجوع نشده‌است.»

این گفته قابل‌تردید و تأمل است. معاهدهٔ برن در پیوست خود طی بند ۸ مادهٔ ۲ و نیز بند د مادهٔ ۳ با صراحت از حق پشیمانی و بازستانی و یا به گفته نگارنده حق رجوع و انصراف سخن گفته‌است. همچنین در معاهده و نیز در قانون ملی به‌طور تلویحی به حق افشای اثر اشاره شده‌است. به‌عنوان مثال در بند ۱ مادهٔ ۱۰ مکرر معاهده آمده، نقل از آثاری که قبلاً به‌طور مجاز در اختیار عموم قرار گرفته مجاز است. همچنین در بند ۱ مادهٔ ۱۰ مکرر معاهده آمده، تکثیر مقاله‌ها در مطبوعات به مناسبت مسائل روز اقتصادی سیاسی یا مذهبی (استثنای بررسی مطبوعاتی) مشروط به انتشار مقاله‌های مذکور است. در تمامی این موارد نظر قانون‌گذار از ذکر کلمهٔ انتشار و قبلاً به‌طور مجاز در اختیار عموم قرار گرفته باشد، تأکید بر افشای اثر است؛ زیرا پرواضح است از اثری تحت عنوان استثناهای حقوق مؤلف می‌توان بهره برد که قبلاً افشا شده باشد. افشای اثر موجب می‌شود که اثر از حریم خصوصی خارج شده و تبدیل به مال شود. به‌همین‌ترتیب قانون‌گذار داخلی عمل کرده‌است. قانون‌گذار داخلی در مادهٔ ۲ ق ح.ح.م.م و هـ در بندهای متعدد حمایت را منوط به آن دانسته که اثر به هر ترتیب نوشته یا ضبط یا نشر شده باشد. همچنین شرط حمایت مالی از مؤلف را طی مادهٔ ۲۲ همان قانون افشای اثر دانسته‌است. قانون‌گذار ورای قانون حق مؤلف در تبصرهٔ مادهٔ ۶۵ قانون اجرای احکام مصوب ۱۳۵۶ بر افشای اثر تأکید دارد. برابر این مادهٔ تصنیفات و تألیفات و ترجمه‌هایی که هنوز به چاپ نرسیده بدون رضایت مصنف و مؤلف و مترجم و در صورت فوت آن‌ها بدون رضایت ورثه یا قائم‌مقام آنان توقیف نمی‌شود. فرانسویان که خود مبتکر حقوق معنوی مؤلف هستند، به‌لحاظ

بدیهی‌بودن حق افشا آن را در قانون تصریح نکرده‌اند. در سطحِ بین‌الملل نیز حقوق‌دانان با فرانسویان همسو هستند. البته جملهٔ موردبحث با اندک تغییر می‌تواند درست باشد، به‌این‌ترتیب: «همچنین در متن کنوانسیون برن اشاره‌ای صریح و مشخص به حق رجوع نگردیده‌است.»

۱۰ـ در صفحهٔ ۳۹۰ تحت عنوان بند هفتم: فقدان حقوق معنوی در علائم در سطر ۷ می‌خوانیم: «فقدان حقوق معنوی به علائم و نام‌های تجاری استثنایی در نظام مالکیت فکری است.»

این گفته درست به‌نظر نمی‌رسد. در تمامی مباحث و شاخه‌های مالکیت فکری اعم از حقوق مالکیت ادبی، هنری و صنعتی حقوق معنوی مطرح و حاکم است، ازجمله در مورد علائم. ممکن است به‌تناسب موضوع، شاخه‌ای از این حق تضعیف گردد یا به‌طور استثنایی استفاده نشود؛ اما صحبت از فقدان آن در حالت کلی غیرموجه است.

یکی از شاخه‌های حق معنوی حق رعایت تمامیت اثر است، بدین‌معنی که هیچ‌کس جز مؤلف نمی‌تواند آن را تغییر دهد. قطعاً این شاخه از حق معنوی در مورد علائم نیز حاکم است، مگر ممکن است شخصی غیر از شخص صاحب علامت اقدام به تغییر آن کند، بخشی از آن را حک کند یا چیزی بدان اضافه کند؟ مسلماً پاسخ منفی است.

شاخهٔ دیگر حق معنوی حق انتساب اثر است. قلمرو این حق این است که مؤلف می‌تواند اثر خود را با نام خود یا با نام مستعار یا بی‌نام (گمنام) منتشر کند. در مورد علائم صاحب علامت حالت سوم را انتخاب کرده؛ یعنی اثر را بدون نام منتشر کرده‌است. همان‌طور که مؤلفان آثار ادبی می‌توانند کتاب خود را بدون نام (گمنام) منتشر کنند که عملاً هم موارد متعددی وجود دارد. گذشته از این، می‌توان استدلال کرد که هدف غایی در حق انتساب اثر چیزی جز این نیست که اثر منتسب به شخص آفریننده (دارندهٔ حقوق) و نه غیر آن شود. با همین هدف است که مؤلف نام یا امضای خود را روی اثر می‌آورد. علامت خود حکایت از امضا و نام دارندهٔ حقوق دارد. مگر علامت ایران‌خودرو چیزی جز این در اذهان عموم تداعی می‌کند؟ پس با این تفسیر، علامت، خود حکایت از انتساب اثر به پدیدآورنده و مالک آن دارد و نیازی به ذکر نام و به‌عبارتی معرفی مجدد ندارد.

۱۱ـ در صفحهٔ ۴۳۰ کتاب در قسمت ج از «حق اقتباس، تلخیص، تبدیل و گردآوری» سخن گفته شده‌است:

«حق اقتباس، تلخیص و تبدیل به‌منظور پدیدآوردن اثری دیگر، به پدیدآورنده اختصاص دارد که منتزع از حق تمامیت اثر است. اقتباس و تلخیص اثر، مستلزم تغییر اثر است و بدون اجازهٔ پدیدآورنده ممنوع است؛ امّا پدیدآورنده می‌تواند در برابر اذن خود، مبلغی را دریافت کند. از این‌رو اقتباس و تلخیص، حق اقتصادی قلمداد می‌شود» (حکمت‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۸۵).

قابل‌یادآوری است که اقتباس، ترجمه، مجموعه، تنظیم، تبدیل و تلخیص موجب تکثیر اثر

می‌شود. در اقتباس، اثر به‌نوعی دیگر تکثیر می‌شود؛ به‌عنوان مثال از نوع رمان به نوع فیلم‌نامه. در ترجمهٔ اثر از زبانی به زبان دیگر تکثیر می‌شود و همچنین سایر موارد.

بنابراین کلیهٔ موارد یادشده از زیرمجموعه‌های حق تکثیر که حقی مالی است محسوب می‌شوند و جهت انجام آن توسط شخص دیگر غیر از مؤلف نیازمند اجازهٔ وی است. این حق مالی در قبال دریافت مابه‌ازای آن توسط مؤلف قابلیت واگذاری دارد، همچنان که در عمل نیز متداول است. پس این حق آن‌گونه که نگارنده مرقوم داشته‌اند، منتزع از حق تمامیت اثر نیست. به‌علاوه مردودبودن نظر ارائه‌شده از ادامهٔ جمله خود که می‌گوید پدیدآورنده می‌تواند در برابر اذن خود مبلغی را دریافت کند، هویدا است[۱۹]. همچنین در همان صفحه در قسمت «د» از حق عرضه و اجرا سخن رفته‌است: «برخی از پدیده‌های فکری، قابلیت عرضه و اجرا دارند، این حق که از آن با عنوان حق نمایش هم یاد می‌شود عبارت است از به اطلاع عموم رسانیدن به هر نحوی غیر از آن چه موجب حق تکثیر است. به‌طور مثال نمایش‌نامه را می‌توان به اجرا درآورد و آن را به عموم عرضه کرد یا برنامهٔ موسیقی را اجرا کرد» (همان‌جا).

شاید بتوان گفت نابخشودنی‌ترین ایراد کتاب در همین‌جاست. بر مبتدی‌ترین پژوهشگر مطالعات حق مؤلف پوشیده نیست که حقوق مالی مؤلف دست‌کم دارای دو شعبه اصلی است: حق تکثیر و حق عرضهٔ اثر. حق تکثیر زمانی مطرح است که تکثیر نسخهٔ مادی اثر صورت گرفته و در اختیار عموم قرار گیرد. حق عرضه زمانی مطرح است که اثر به غیر از حالت نسخهٔ مادی‌گرفتن به هر طریق دیگر در اختیار عموم قرار گیرد. قدیمی‌ترین حالت عرضهٔ اثر، اجرای مستقیم اثر در مقابل عموم است. حال اگر این اجرا به وسایل گوناگون ازجمله وسایل بی‌سیم (طریق امواج) و یا باسیم (طریق کابلی)، بلندگو ماهواره و... در اختیار عموم قرار گیرد، موجب حق عرضه برای مؤلف است. این حق مالی بسیار مهم مؤلف که در تمامی معاهدات به‌ویژه معاهدهٔ برن به رسمیت شناخته شده‌است، در تمامی انواع آثار مطرح است و نه آن‌گونه که نگارنده اعلام داشته فقط در مورد برخی از پدیده‌های فکری قابلیت عرضه و اجرا دارند. از آن‌جا که تعریف و توضیح این حق و اشکال گوناگون عرضه اثر در زمرهٔ الفبای حقوق مؤلف است، به همین اشاره مختصر اکتفا نموده و خوانندگان محترم را جهت اطلاع بیشتر به کتاب اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان، صفحهٔ ۱۳۲ به بعد ارجاع می‌دهیم.

۱۲ـ در صفحهٔ ۴۳۷، موضوع بحث حقوق معنوی مؤلف است. در شماره‌های ۳ و ۴ این صفحه آمده‌است: «ـ حق افشا به مؤلف صلاحیت انحصاری تعیین این امر را می‌دهد که اثر، چه زمانی تکمیل شده و می‌تواند برای عموم فاش شود.

ـ حق عدول به مؤلف اجازه می‌دهد تا اثر خود را وارد جامعه نسازد».

و در سطر ۳ همان صفحه آمده‌است: «در ق ح م م هـ ۱۳۴۸ ایران، قانون‌گذار سه مورد از مصادیق حقوق معنوی پدیدآورنده اثر را موردتوجه قرار داده و آن‌ها را به ترتیب در مواد ۱۷، ۱۸ و ۱۹ از حمایت قانونی برخوردار ساخته‌است».

همان‌طوری که قبلاً نیز گفته شد، در بین حقوق معنوی مؤلفان از جهت زمانی اولین حق، حق افشاست. این حق، مؤلف را مجاز می‌کند تا زمانی که به‌نظر او، اثر پختگی لازم را ندارد، عموم را از آن مطلع نسازد. زمانی که به‌نظر او اثر به حلاوت و پختگی لازم رسید، آن را منتشر کند و به اطلاع عموم برساند؛ بنابراین ممکن است اثر به‌لحاظ طبع موضوع طولانی و کامل نباشد؛ اما در همان بخش پختگی لازم و تاب قضاوت عموم را داشته باشد. در همین راستا بند ۲ مادهٔ L۱۱۱ قانون مالکیت فرانسه مقرر داشته« اثر فارغ از هر نوع افشا تنها با تولید فکر مؤلف موجودیت می‌یابد حتی ناتمام». بنابراین تکمیل اثر نقشی در حق افشای اثر ندارد. همچنین روشن است که حق پشیمانی و بازستانی و به‌رغم نگارنده حق عدول ازجمله حقوق معنوی مؤلف است که از جهت زمانی در بین چهار شاخه حقوق معنوی در قسمت پایانی قرار می‌گیرد؛ یعنی مؤلف اثر را به شیوه‌ای منتشر کرده و در اختیار عموم قرار داده‌است. باوجوداین، با گذشت زمان و تفکر بیشتر به این نتیجه می‌رسد که عجولانه عمل کرده و اثر نیازمند بررسی، پژوهش و پیرایش بیشتری است. دراین‌صورت با اعمال حق پشیمانی و بازستانی از طرف مؤلف نسخه‌ها جمع‌آوری می‌شود تا در زمان مناسب که خود او تعیین‌کننده است، دوباره در اختیار عموم قرار گیرد؛ بنابراین، حق افشا به مؤلف اجازه می‌دهد تا اثر خود را در جامعه وارد کند یا وارد نکند، نه حق عدول و استرداد آن‌گونه که نگارنده نوشته‌است.

نویسنده در انتهای صفحه با استناد به قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ سه مورد از مصادیق حقوق معنوی را با استناد به مواد ۱۷، ۱۸ و ۱۹ دارای حمایت قانون دانسته‌است.

بی‌تردید مواد ۱۸ و ۱۹ به‌ترتیب بیانگر حق انتساب اثر و حق رعایت تمامیت اثر برای مؤلفان است؛ امّا مادهٔ ۱۷ قانون ارتباطی با حقوق معنوی ندارد، بلکه نام، عنوان و نشانهٔ ویژهٔ اثر را مطرح می‌کند. برابر این ماده «نام، عنوان و نشانه ویژه‌ای که معرف اثر است از حمایت این قانون بهره‌مند است...»

ذکر این نکته لازم است که در نظام‌های حقوقی این سؤال مطرح است که وقتی اثری موردحمایت باشد، آیا این حمایت شامل عنوان اثر هم می‌شود یا خیر؟ پاسخ نظام‌های حقوقی متفاوت است. پاسخ برخی از نظام‌ها به این پرسش مثبت است با این استدلال که عنوان کتاب نیز جزیی از کتاب است، بنابراین با موردحمایت قرارگرفتن کتاب، از عنوان کتاب نیز حمایت می‌شود. پاسخ برخی دیگر منفی است؛ اینان معتقدند که اصالتِ عنوان باید جداگانه به اثبات برسد تا از آن حمایت شود.

در حقوق مالکیت فکری فرانسه نظر دوم پذیرفته شده‌است. قانون مالکیت فکری فرانسه در این مورد صریح است: عناوین به‌شرط داشتن اصالت موردحمایت‌اند (بند ۴ مادهٔ ۱۱۲ L ق.م.ف.ف).

پاسخ حقوق ملی به این پرسش مادهٔ ۱۷ ق ح ح م م و هـ ۱۳۴۸ است که به‌نظر می‌رسد با دوری‌جستن از حقوق فرانسه همراه با گروه اول شده‌است. همین نظر در مورد آثار نرم‌افزارهای رایانه‌ای طی مادهٔ ۳ قانون حمایت از نرم‌افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹مورد تأکید قرار گرفته‌است.

۱۳ـ در صدر صفحهٔ ۴۳۸ که همواره سخن از حقوق معنوی مؤلف به‌میان آمده، چنین مرقوم شده‌است: «علاوه‌بر این، مواد ۲۳ و ۲۴ ق ح ح.م.م. هـ ۱۳۴۸ نیز هرگونه تجاوزی را علیه حقوق معنوی پدیدآورنده مستوجب مجازات دانسته‌است. از مجموعه این مواد چنین برمی‌آید که قانون ایران حق نشر اثر، حق ولایت بر اثر و حق حرمت اثر را که هر سه ازجمله حقوق معنوی پدیدآورنده هستند رسماً شناخته ولی دربارهٔ حق عدول و استرداد که در قوانین فرانسه وجود دارد، به‌صراحت سخنی نگفته‌است. همچنین در سطر ۱۰ همین صفحه آمده‌است:

«مادهٔ ۳ قانون حمایت از نرم‌افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹ نیز برحق انتساب اثر در نرم‌افزار تأکید کرده‌است.»

در مورد اوّل نگارنده عنوان می‌کنند که برابر قانون ح ح.م.م هـ ۱۳۴۸، قانون‌گذار سه نوع حق معنوی را برای مؤلفان به رسمیت شناخته‌است؛ درحالی‌که پیش از این در صفحه‌های قبل نظر بر تأیید قانون‌گذار مبنی‌بر دو شق از حقوق معنوی تأکید داشتند؛ پس حق نشر اثر را یک نوع حق معنوی تلقی کرده‌اند. البته این برداشت با توضیحی ویژه که پیش از این عنوان شد از مواد ۲۳ و ۲۴ ق ح.ح.م.م، ممکن است؛ یعنی بگوییم مقصود قانون‌گذار بیان حق افشا بوده‌است مشروط بر این‌که نگارنده اظهار قبلی را تصحیح کنند؛ اما برداشت منطقی‌تر و متداول از حق نشر اثر همان حق تکثیر اثر است. یکی از انواع حقوق مالی مؤلف که قدیمی‌ترین و مهم‌ترین نیز است. واگذاری این حق جهت بهره‌برداری در چهارچوب قرارداد نشر و توسط ناشر صورت می‌گیرد. ضمانت اجرای نقض این حق مالی به‌موجب مواد یادشده تعیین شده‌است، هرچند مادهٔ ۲۳ قانون همزمان ضمانت اجرای نقض حق معنوی انتساب اثر نیز است.

طرح مادهٔ ۳ قانون حمایت از نرم‌افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹ به‌عنوان مستندی در به رسمیت شناختن حق انتساب اثر بیراهه‌روی است؛ زیرا برابر این ماده از عنوان و نشان ویژهٔ معرف نرم‌افزار یعنی نام و عنوان اثر (تیتر اثر) حمایت شده‌است و نه حق انتساب اثر. همچنین در بندهای اول و دوم صفحهٔ ۴۴۲ که از حقوق معنوی اشخاص موردحمایت در چهارچوب حقوق مؤلف سخن به‌میان آمده، مرقوم شده‌است:

«تفکیک میان اجراکننده با دیگر دارندگان حقوق مرتبط چندان منطقی به‌نظر نمی‌رسد، زیرا تولیدکنندگان آثار صوتی و سازمان‌های پخش رادیویی و تلویزیونی نیز باید حق حرمت نام آثار خود را داشته باشند، چراکه باید نام آن‌ها روی اثر صوتی یا برنامهٔ تلویزیونی قید شود. با این حق آن‌ها می‌توانند دیگران را از تغییر یا تحریف نام یا خود اثر یا نام تولیدکننده و سازمان پخش رادیویی و تلویزیونی منع کنند.»

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد، افراد حقوق مجاور سه دسته‌اند: الف) هنرمندان ـ مجری؛ ب) تولیدکنندگان حامل‌های صوتی؛ ج) سازمان‌های پخش رادیویی.

در تمامی نظام‌های شخص‌محور و معاهدهٔ رم مصوب ۱۹۵۲ از بین این سه دسته فقط دستهٔ اول؛ یعنی هنرمندان -مجری به‌لحاظ طبع فعالیتشان حقوقی مشابه با مؤلفان دارند؛ ازجمله این‌که همچون مؤلفان نسبت به آثارشان، اینان نیز نسبت به اجراهایشان حقوق معنوی دارند؛ اما دو دستهٔ دیگر به‌لحاظ این‌که فعالیت فکری و خلاق انجام نمی‌دهند، صرفاً به‌لحاظ سرمایه‌گذاری خاصی که کرده‌اند حمایت می‌شوند. علاوه‌بر این در بیشتر موارد این دو دسته، شخص حقوقی به‌شمار می‌روند و نه حقیقی؛ پس نه در معاهدهٔ رم و نه در هیچ‌یک از نظام‌های شخص‌محور همچون نظام حقوقی فرانسه و آلمان برای آنان حقوق معنوی در نظر گرفته نشده‌است؛ بنابراین، اول، به‌کارگیری عبارت تولیدکنندگان آثار صوتی (ص ۴۴۲ سطر ۵) برای دستهٔ دوم از افراد حقوق مجاور یعنی تولیدکنندگان حامل‌های صوتی ناصواب است؛ زیرا کسی که اثر صوتی تولید یا خلق می‌کند مؤلف است، درحالی‌که در این‌جا مقصود، تولیدکنندهٔ حامل صوتی (نوار، سی‌دی، دیسکت و...) است و این شخص کسی نیست جز فردی که با سرمایه‌گذاری در ساخت یا اجارهٔ استودیو، به‌کارگیری مهندس ضبط صدا و تهیهٔ وسایل مناسب جهت ضبط اقدام می‌کند. قانون‌گذار نیز در جهت حمایت از سرمایه‌گذاری این اشخاص به‌نحو مناسب عمل کرده‌است.

قراردادن این اشخاص در کنار مؤلفان و قائل‌شدن حق معنوی برای آنان -امری که هیچ‌گاه خود آن‌ها نیز مدعی نبوده‌اند- دور از انتظار و منطق است[۲۰].

در صفحهٔ ۴۴۲ در بند دوم آمده‌است: «با توجه به شناسایی حقوق معنوی در ق.ح.م.م. هـ ۱۳۴۸ می‌توان در ایران نیز برای سه گروه دارندهٔ حق مرتبط (اجراکنندگان، سازمان‌های پخش رادیویی و تلویزیونی و تولیدکنندگان آثار صوتی) قائل به حقوق معنوی شد».

مناسب‌ترین راهکار برای این عبارت این است که به‌طور کامل حذف شود.

موارد دیگری نیز از این دست یادداشت شده‌است که به‌دلیل طولانی شدن مقاله حذف گردید.

نتیجه‌گیری

در پایان این بررسی، عرایض اولیه در مقدمه با قوت تأیید می‌شود. با این توضیح که پژوهشگر کتاب تلاش خود را در ارائهٔ پژوهشی جامع به‌کار گرفته و بی‌شک وقت زیادی صرف آن کرده؛ هرچند ایرادهایی دارد که البته می‌توانستند برطرف شوند. این ایرادها تنها متوجه شخص پژوهشگر نیست. نشانه‌های متعدد وجود دارد که پژوهش در چهارچوب پایان‌نامهٔ دکترا انجام شده‌است؛ بنابراین مسئولیت ایرادها جنبهٔ جمعی دارد. در وهلهٔ اوّل متوجه استاد راهنما، سپس اساتید مشاور، داور و سرانجام ناشر است. همگان اذعان دارند که کیفیت پژوهش‌ها در دههٔ اخیر به‌شدت دچار افت شده‌است. این روند هرچند کُند شده‌است، اما همچنان ادامه دارد. آمارها حکایت از آن دارد که در برخی از مراکز آموزشی-پژوهشی بیشتر پژوهش‌ها کپی و با سفارش صورت می‌گیرد. تمامی مراکز دانشگاهی بدون استثنا کم‌وبیش با درجات متفاوت دچار این وضعیت خطرناک هستند. مسیری که مقصد آن ناکجاآباد و حاصل آن سقوط اعتبار آموزش عالی در کشور است. با گذشت زمان محصول این وضعیت تخریب فرهنگی بیش‌ازپیش هویدا می‌شود. در دههٔ اخیر در دانشگاه‌های متعدد، رشته‌های گوناگون تقلیدی از دیگر کشورها، دوره‌های فراوان کارشناسی‌ارشد و دکترا در سطح کشور ایجاد شده‌است؛ بدون این‌که کادر علمی مناسبی داشته باشند. برخی از اعضای هیئت‌علمی رانتی هستند. ناتوانی این استادان از طریق پایان‌نامه‌های هدایت‌شده آشکار است. این وضعیت مشابه وضعیتی است که در آن شخصی دارای تخصص پزشکی نباشد، ولی بخواهد با تجویز داروهای متفاوت به بیماران تخصص فراگیرد. برخی از اینان درصدد خودسازی و آموختن از طریق دانشجویان هستند؛ درحالی‌که به نقل از استادحسنعلی درودیان رییس اسبق دانشکده حقوق دانشگاه تهران معیار پذیرش استاد علاوه‌بر داشتن تحصیلات عالیه باید ممتازبودن باشد؛ مضافاً این‌که برخوردار از خلق‌وخوی آموزشی و پژوهشی باشد. در این وادی به کسب‌وکار نپردازد. در این سال‌ها رسانه‌ها بسیار به فسادهای مالی پرداخته‌اند و بسیار اندک به فساد آموزشی. درحالی‌که فسادهای مالی با یک جهش ناگهانی قیمت نفت می‌تواند حتی در کوتاه‌مدت جبران شود؛ اما فساد آموزشی دارای آثار درازمدت و متوجه نسل‌های بعدی است. مسئولیت پژوهش‌های نازل علاوه‌بر پژوهشگر و استادان راهبر پژوهش متوجه ناشران است؛ چراکه آنان با نشر این دست از پژوهش‌ها به‌دلایل گوناگون (ازجمله کمبود امکانات و...) موجب آشفته‌کردن بازار نشر می‌شوند. با نشر پژوهش‌های بی‌کیفیت، پژوهشگر جوان با خیل عظیم مقاله‌ها و کتاب‌های انتشاری مواجه می‌شود که تشخیص سره از ناسره برای او غیرممکن و یا بسیار مشکل است. حکومت‌ها نیز همواره به تصور تقویت وضعیت فرهنگی اقدام به کمک‌های مالی به ناشران کرده‌اند، درحالی‌که این صنعت نیازمند سامان‌دهی و نظارت علمی بهتر و بیشتر است. به‌نظر می‌رسد اگر حکومت با کمک

گروهی از صاحب‌نظرانِ اخلاق‌مدار نظارت بهتری بر شیوهٔ چاپ مقاله‌ها و کتاب‌ها اعمال می‌کرد و دراین‌صورت فقط نوشته‌های بدون ایراد و آموزنده به‌چاپ می‌رسیدند کمک بزرگی به بخش پژوهش و آموزش صورت می‌گرفت.

باید به‌یاد داشته باشیم که نسل‌های آینده غفلت مسئولین فعلی را در دو زمینه به‌هیچ‌وجه نخواهند بخشید: یکی محیط‌زیست و دیگری آموزش و پژوهش؛ زیرا تصمیمات اتخاذشده در این دو زمینه دارای عواقب درازمدت است و آثار آن متوجه نسل‌های آتی است. انتظار بخش فرهنگ از دولت این است که با حرکتی سریع و قاطع به این وضعیت خطرناک پایان بخشد.

پژوهش حاضر این موقعیت را فراهم کرد که مطالب بالا درخصوص وضعیت پژوهش حاکم در دانشگاه‌ها مطرح شود. وگرنه همان‌طوری که پیش از این گفته شد، کتاب موردبحث در مقایسه با سایرین جایگاه خوب و حتی بسیار خوبی دارد. پس گلایه‌ها جنبهٔ کلی دارد و قصد ما از نگارش این مختصر، زیرسؤال‌بردن تلاش‌های نویسندهٔ محترم کتاب و استادان ارجمند او نیست.

پی‌نوشت

۱. برای توضیح بیشتر، رک: حقوق تطبیقی نوشتهٔ پیرلوگراند، ترجمهٔ محمدزادهٔ وادقانی، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۹۲، ص ۵۹.

۲.. در این مورد: رک: حمید هاشمی، نظام قضایی ایران و اجرای تعهدات بین‌المللی، پایان‌نامهٔ دکترا، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۹۱، ص ۳۱ و بعدی.

۳. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان، ترجمهٔ محمدزادهٔ وادقانی، نوشتهٔ کلود کلمبه، نشر میزان، چاپ دوم، ص ۲۴۳ و بعدی.

۴. در این مورد برای اطلاع بیشتر، رک: حقوق مؤلف کپی‌رایت: دوستان دروغین، نوشتهٔ آلن استراول، فرهنگ تطبیقی حقوق مؤلف و کپی‌رایت، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۰، صفحهٔ س.

۵. در این موارد برای اطلاعات بیشتر، رک: محمدزادهٔ وادقانی (مترجم)، اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان (نوشتهٔ کلود کلمبه)، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳ و بعدی.

6. Dusollier, Severine, opcit, P 14.

۷. برای اطلاعات بیشتر، رک: حقوق بین‌الملل مؤلف و حقوق مجاور، پیشین، ص ۱۹۸ و ۷۳ الی ۸۹.

۸. کلود کلمبه، اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان، ترجمه و توضیح محمدزادهٔ وادقانی، علی‌رضا، نشر میزان، چاپ اول، ص ۲۳۲.

۹. در این مورد برای اطلاعات بیشتر ر.ک. حقوق بین‌الملل مؤلف و حقوق مجاور، محمدزاده وادقانی، نشر میزان، سال ۱۳۹۳، ص ۵۲ و بعدی.

۱۰. برای اطلاعات بیشتر: ر.ک حقوق بین‌الملل مؤلف و حقوق مجاور، پیشین ص ۱۲۴.

۱۱. شایان ذکر است با ملاحظهٔ مادهٔ ۱ و ۲ ق ج.م. م و ه ۱۳۴۸ می‌توان این‌گونه استنباط کرد که روش اول موردنظر قانون‌گذار بوده‌است. گرچه قانون ایران برگرفته از قانون مالکیت فکری فرانسه است، اما با مقایسهٔ این

دو قانون به‌خوبی می‌توان این نکته را استنباط کرد که قانون‌گذار ایرانی به هنگام بیان آثار موردحمایت، علی‌رغم وجود عبارت (به‌ویژه) در قانون فرانسه به‌عمد از ذکر آن در قانون ایران خودداری ورزیده و این نشان‌دهندهٔ آن است که قانون‌گذار در نظر داشته فهرست مزبور از نوع تمثیلی نباشد؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد عبارت مذکور در مادهٔ ۱ قانون ایران نمی‌تواند از این لحاظ فایدهٔ عملی چندانی داشته باشد. شبیری زنجانی، سیدحسن، پیشین، صص ۲۷ ـ ۲۲.

۱۲. در این مورد برای اطلاعات بیشتر ر.ک: حقوق بین‌الملل مؤلف و حقوق مجاور، پیشین، ص ۲۷ و بعدی.

۱۳. مادهٔ ۱۶ ق ح م م و ه ۱۳۴۸ امکان تغییر یا تحریف آثار موردحمایت یا نشر آن‌ها با اجازهٔ پدیدآورنده را پیش‌بینی کرده‌است: در مواد ۱۸ و ۲۳. همین قانون نیز امکان عدم ذکر نام پدیدآورنده یا عدم اجرای سایر حقوق معنوی پدیدآورنده با مجوز وی پذیرفته شده‌است.»

۱۴. مادهٔ ۱۴ قانون ح م م. و ۱۳۴۸.

۱۵. در این مورد برای اطلاعات بیشتر، رک: اصول بنیادین حقوق مؤلف و مجاور در جهان، همان، ص ۵۵ و بعدی.

۱۶. برای اطلاعات بیشتر در این مورد توصیه می‌شود به کتاب اصول بنیادین حقوق مؤلف و حقوق مجاور در جهان صفحه‌های ۱۹۲ الی ۲۸۴ مراجعه شود.

منابع

انصاری، باقر. (۱۳۸۶)، «شرایط اثر قابل‌حمایت در نظام مالکیت‌های ادبی و هنری»، مجلهٔ تحقیقات حقوقی، ش ۴۵، ص۱۵۲-۹۷.

حکمت‌نیا، محمود. (۱۳۸۸)، «بررسی فقهی و اقتصادی مالکیت فکری»، مجلهٔ اقتصاد اسلامی، بهار ۱۳۸۸، دورهٔ ۸، ش ۳۳، ص ۲۱۱-۱۷۹.

صادقی، محسن. (۱۳۸۶)، «حقوق مالکیت ادبی و هنری و حقوق مرتبط در موافقت‌نامهٔ تریپس و حقوق و تکالیف ج.ا.ا در اثر الحاق به آن»، فصلنامهٔ مدرس علوم انسانی، ش ۲، پیاپی ۵۱، ص ۱۶۱-۱۲۷.

صادقی، محمود. (۱۳۸۴)، «حقوق پدیدآورندگان پایگاه داده»، مجلهٔ حقوقی دادگستری، ش ۵۱، ص ۱۷۶-۱۳۷.

حقوقی برای رسانه یا رسانه‌ای برای حقوق؟
نقدی بر کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای»*

● **پژمان محمدی**
دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز

■ **حسنی، محمدمهدی، حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای، ۱۳۹۴، تهران: دانشگاه امام صادق (ع) ۲۰۱ صفحه، شابک: ۴-۴۲۹-۲۱۴-۶۰۰-۹۷۸.**

چکیده
حقوق مولف یا آنگونه که در نظام کامن لا معرفی می‌شود، کپی رایت، سعی دارد از همه دستاوردهای غیرصنعتی ناشی از فکر و ذوق بشر حمایت کند. آثار مورد حمایت، تنوع و گستردگی و دسته‌بندی گوناگونی دارند. همه آثار برای شمول حمایت ناگزیر از عینی شدن و تبلور ظاهری هستند، اما تنها برخی آثار از طریق رسانه ها، به جامعه عرضه می‌شوند. اهمیت رسانه و قدرتی که به صاحب خود و پدیدآورندگان اعطا می‌کند، بر کسی پوشیده نیست. آثار تلویزیونی، سینمایی و رادیویی مهم‌ترین این موارد هستند.

کلیدواژه‌ها
حق مؤلف، حقوق مالکیت فکری، آفرینش‌های رسانه‌ای، حقوق رسانه.

مقدمه
امروزه سخن گفتن متخصصان از اهمیت مالکیت فکری در زندگی اجتماعی، به‌دلیل تکرار آن،

*. فصلنامه نقد کتاب اطلاع‌رسانی و ارتباطات، س سوم، ش ۹، بهار ۱۳۹۵.

چندان خوشایند و دل‌چسب نیست. مالکیت فکری و به‌ویژه اهمیت آن، دست‌کم برای بسیاری از مردم شناخته شده‌است و آن‌چه بر دوش اندیشمندان این حوزه فکری باقی می‌ماند، تقویت مبانی و اصول این شاخه از دانش و چاره‌جویی برای انتفاع بیشتر جامعه و افراد از این نظام می‌باشد. (کاظمی، ۱۳۹۲، ص ۲). گستره این نوع حقوق و امتیازات بسی بزرگتر از آن است که بتوان آن را در یک مجلد تبیین نمود، حتی باید پا را فراتر گذاشت و معتقد بود که هر یک از زیر مجموعه‌های این گونه مباحث نیز در یک کتاب نمی‌گنجد. مالکیت صنعتی و تجارتی عنوانی واحد برای مباحثی مفصل است که هر یک به تنهایی اقتضای کلامی گسترده و کتاب‌های متعدد دارد. حق اختراع، علامت تجاری، طرح‌های صنعتی، نشان‌های جغرافیایی، اسم تجاری و.... مالکیت ادبی و هنری نیز اگرچه دچار تنوع و چندپارگی مالکیت صنعتی و تجارتی نیست، تفصیل و تحلیل بیشتری می‌طلبد.

حقوق مولف و حقوق مرتبط، هر یک به تنهایی و نه به یک اندازه، فروعات گسترده یافته که بررسی هر یک، حوصله و وسعت دید شایسته‌ای را ضروری می‌سازد. در حقوق مولف، به‌ویژه در نظام حقوقی نوشته، بحث‌ها چنان عمیق و دقیق شده که بررسی هر یک از فروعات، لزوم رعایت اصولی ممتاز در عین تبعیت از نظام واحد را موجب می‌شود. شناخت مبنا و پیشینه داخلی و بین‌المللی، مفاهیم پدیدآورنده و اثر، حقوق ناشی از خلق اثر و حمایت‌های متصوره و در این میان یافتن وجوه اشتراک و افتراق آثار و حمایت‌ها و شرایط هر یک و مقایسه آن با سایر آثار و حتی سایر دستاوردهای علمی بشر در حوزه مالکیت صنعتی و تجارتی درتبیین مرزهای ظریف میان آنها و جست‌وجوی راه‌کارهای برقراری تعادل میان منافع فرد و اجتماع در هر مورد در پرتو وضع و اجرای قواعد خاص و منحصربه‌فرد، اهمیت ویژه‌ای دارد. در این میان، غفلت از تأثیرات شگرف فناوری‌های جدید در خلق و بهره‌برداری از بیشتر آثار و ابعاد بین‌المللی که در فرایند خلق و بهره‌برداری از آنها مطرح می‌شود،پذیرفتنی نیست. (ملک محمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

یکی از شیوه‌های تحلیل مباحث حقوق پدیدآورندگان مختلف، توجه به نوع آثار مورد حمایت و دسته‌بندی آنها و در نتیجه ارائه احکام و شرایط و قواعد مربوط به خلق و بهره‌برداری و حمایت از نوع یا انواع خاص آثار می‌باشد. در سال‌های اخیر، تحقیقات وسیعی در دنیا و در ایران درباره دسته‌های مختلف آثار تحت حمایت حقوق مولف صورت گرفته‌است. در این تحقیقات، پژوهش‌گران با درنظرگرفتن بعضی آثار خاص، درباره شرایط خلق و حمایت آنها بحث کرده‌اند. برای نمونه، پژوهشگری درزمینه خلق نرم‌افزارهای رایانه‌ای نوشته است (صادقی نشاط، ۱۳۸۹) و دیگری درباره حمایت از نمودهای فرهنگ عامه (فولکلور) (غفوری، ۱۳۸۹)، تحقیق کرده‌است.

شیوه دیگر تحقیق درحوزه مالکیت ادبی و هنری- و البته مالکیت صنعتی و تجارتی- بررسی احکام مشترک همه شاخه‌های مورد حمایت، صرف‌نظر از مصادیق حمایت شده، می‌باشد. در این

شیوه محقق بحثی مشترک از احکام و قواعد کل مالکیت فکری یا نوع خاصی از حمایت مالکیت فکری (مثلاً حقوق مولف) را برمی‌گزیند و در تحقیق خویش، با بی‌توجهی به حقوق سایر کشورها و نظام بین‌المللی، مطالب مرتبط را دسته‌بندی و عرضه می‌کند. برای نمونه نویسنده‌ای درباره «قراردادهای بهره‌برداری از حقوق مولف» تحقیق می‌کند (محمدی، ۱۳۸۶) و نویسنده‌ای دیگر «نظام حل‌وفصل اختلافات حقوق مالکیت معنوی» (رئیسی، ۱۳۹۲) و دیگری «ثبت آثار ادبی و هنری و حمایت‌های قانونی» (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹) و آن دیگر، «مطالعه تطبیقی نقض حقوق پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری در نظام حقوقی ایران و انگلستان» (سالارپورگل ختمی، ۱۳۹۰) یا «نظام حقوقی حاکم بر مدیریت جمعی مالکیت فکری» (محمدی، ۱۳۹۲) را تحقیق و نگارش می‌کند.

هریک از این دو شیوه که امروز معقول و معمول می‌نماید، نگاه از منظر خاص جلوه می‌کند و هر دو در شرایط دانش امروزی، برای سهولت دسترسی جامعه به دانش، بر شیوه سنتی‌تر، که همان ارائه تمام مباحث در اثری واحد است، ترجیح داده‌می‌شود. کتابی که در این مقاله نقد می‌شود نیز با توجه به همین نگرش درصدد بیان و عرضه احکام حقوقی حمایت از «آفرینش‌های رسانه‌ای» در مقابل سایر آفرینش‌های مورد حمایت است؛ به‌عبارت دیگر، نویسنده کتاب به بررسی موضوعی گونه‌ای از آثار مورد حمایت توجه داشته‌است: انتخاب حقوق مولف در خلق آثاری که راه انتقال آنها به جامعه «رسانه» می‌باشد موضوع مهم و شایسته توجهی است. اهمیت رسانه‌ها بر اهل فن پوشیده نیست. قدرت مهارناپذیر رسانه‌ها موجب ترغیب و تشویق افراد به خلق آثاری می‌شود که از این طریق به جامعه عرضه می‌شوند:

۱- رسانه‌ها در کوتاه یا درازمدت در شکل‌دهی و ساختن مبانی فکری جامعه نقش بی‌مانندی دارند و برهمین‌اساس شاید قوی‌ترین افراد کسانی هستند که کنترل چنین ابزار اجتماعی را در اختیار دارند.

۲- آثاری که شیوه ابراز و عرضه آنها رسانه‌ها باشند، بیشتر درمعرض دسترسی اجتماعی و به تبع نقد و اصلاح قرار می‌گیرند و شاید به همین دلیل تأثیر و ماندگاری ذهنی بیشتری نسبت‌به برخی آثار داشته باشند.

۳- رسانه به‌دلیل تأثیر عمیق اجتماعی، محل تلاقی منافع اجتماعی در دسترسی آزاد به اطلاعات و منافع حاکمیتی در کنترل و مهار این دسترسی است. این تلاقی و گاهی تضاد منافع، احکام و قواعد خاصی را طلب می‌کند.

۴- به‌دلیل ویژگی خاص رسانه‌ها که از آن‌جمله دسترسی همگانی و سرعت انتقال اطلاعات و گستردگی مخاطبان می‌باشد، استفاده از آثار تحت حمایت حقوق مولف، در بسیاری از موارد با تغییر در مفاد یا شکل آنها یا استفاده از آنها برای خلق آثار اشتقاقی ملازمه دارد و این امر از

ویژگی‌های بهره‌برداری رسانه‌ای از آثار است.

درمجموع شاید صحیح‌تر آن باشد که پذیرفته شود اصطلاح «آفرینش‌های رسانه‌ای» چندان دقیق نیست. این آفرینش‌ها برای بهره‌برداری در رسانه‌ها خلق می‌شوند نه آنکه رسانه‌ها ابزار خلق باشند. فیلم، برای پخش در تلویزیون یا ماهواره یا اینترنت خلق می‌شود نه اینکه ماهواره یا تلویزیون یا اینترنت ابزار ساخت آن باشند.

با این‌که همه انواع آثار از قابلیت و امکان بهره‌برداری رسانه‌ای برخوردار می‌باشند، به‌نظر می‌رسد نویسنده کتاب «حقوق، مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» هدف دیگری را تعقیب می‌کند و منظور ایشان گروه خاصی از آثارمورد حمایت حقوق مولف است. بررسی میزان نیل نویسنده به هدف خویش، موضوع این تحقیق است.

در این مقاله در پرتو دانسته‌ها و بایسته‌های علمی و با رعایت اصول اخلاق نقد، در پی نگرشی اصلاح‌گرانه به این کتاب هستیم. به این منظور، پس از ذکر مقدمه‌ای درباره‌ی موضوع بحث و مرتبط با مطالب کتاب، کلام خود را در دو مبحث «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» در نمای نویسنده (مبحث اول) و «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» از نمای دیگران (مبحث دوم) مطرح می‌کنیم.

مبحث اول
«حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه ای» در نمای نویسنده
مبحث اول

در این مبحث، بی‌آن‌که در پی نقد و تحلیل اثر باشیم، کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» را همان‌گونه که نگارش یافته به خواننده معرفی می‌کنیم. دیدن نویسنده کتاب و اثر وی در قاب آیینه‌ای، همان‌گونه که خود وی قادر به دیدن آن است، موضوع این قسمت از مقاله است. برای رسیدن به این مقصود، ابتدا نویسنده کتاب و مخاطبان ایشان را معرفی (گفتار اول) و سپس اثر را (گفتار دوم) مطرح می‌کنیم.

گفتار اول- آفریننده اثر و جامعه پیش روی او

شناخت جامعه هدف و مخاطبان هر اثر که در جوهره خود برای ایجاد ارتباط میان خالق اثر و دیگران شکل می‌گیرد، به شناخت پدیدآورنده‌ی اثر وابسته است. اثر ابزاری است برای انتقال پیام پدیدآورنده خود به دیگران. بنابراین، دو سوی این رابطه با همدیگر پیوسته‌اند: ابتدا پدیدآورنده و سپس استفاده‌کنندگان و جامعه هدف اثر را بررسی می‌کنیم.

۱- پدیدآورنده کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای»

آقای محمدمهدی حسنی آن‌گونه که در دیباچه کتاب به قلم استاد فرهیخته حقوق، جناب آقای دکتر نجادعلی الماسی، آورده شده است، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق خصوصی و کارشناسی حقوق از دانشگاه امام صادق (ع) هستند. ایشان متولد ۱۳۶۸ (خوشبختانه بسیار جوان و خوش‌آتیه) می‌باشند. حسب اطلاعات به‌دست آمده وی دبیر انجمن علمی حقوق دانشگاه مذکور بوده، هم‌اکنون در قوه قضائیه اشتغال دارند[۲]. چندین مقاله از ایشان دردسترس قرار گرفته است: «بررسی یک حق عینی،حق اولویت در ایجاد و اذن احداث و تملک اعیان در زمین‌های وقفی» یکی از مقالات ایشان است که در فصلنامه وکیل، مدافع متعلق به کانون وکلای دادگستری خراسان (شماره ده و یازده) در زمستان ۱۳۹۲، منتشر شده است. همچنین حسب اطلاعات مندرج در صفحه اصلی مجله حقوقی دادگستری[۳] به تاریخ ۱۳۹۴/۱۲/۲۱، آقای حسنی همراه نویسندگان دیگر، مقاله‌ای با عنوان «چالش‌های فقهی حضور گردشگران غیرمسلمان درکشورهای اسلامی با تاکید بر قوانین داخلی و مقررات بین‌المللی» نوشته‌است که در شماره ۹۲ زمستان سال ۱۳۹۴ این مجله زیرچاپ می‌باشد.

۲. کتاب برای چه کسانی؟

در مطلبی که تحت عنوان سخن ناشر در صفحات ۱۱ و۱۲ کتاب آمده است، جامعه هدف کتاب مشخص نشده‌است؛ اما در دیباچه‌ای که جناب آقای دکتر نجادعلی الماسی در صفحات ۱۳و ۱۴ نوشته‌اند «مطالعه این کتاب سودمند» به «حقوقدانان و دانشجویان حقوق» توصیه شده‌است. خود نویسنده بدون تصریح به این‌که پژوهش ایشان بیشتر چه گروه یا گروه‌هایی را مخاطب می‌داند، خوانندگان کتاب را هم‌چون نظر دکتر الماسی، «اساتید بزرگوار و دانشجویان ارجمند» معرفی کرده‌است.

روشن است بخش بزرگی از کسانی که این پژوهش به کارشان می‌آید، هنرمندان و پدیدآورندگانی هستند که در جست‌وجوی حقوق و تکالیف خویش به این کتاب پناه خواهندآورند. هم‌چنین تولیدکنندگان آثار مورد استفاده در رسانه‌ها، سازمان صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران، وزارت و ادارات کل فرهنگ و ارشاد اسلامی کشور و استان‌ها و به‌طور کلی، تمام اشخاص و گروه‌هایی که درحوزه خلق و تولید و نشر و تکثیر آثار مختلف به‌ویژه آثار موضوع تحقیق در این پژوهش، تلاش می‌کنند، جزو مخاطبان و بهره‌مندان احتمالی ثمره این کوشش علمی خواهند بود.

گفتار دوم- اثر (پدیده) مورد نقد

نقد هیچ اثری بدون درک و بیان موقعیت کتاب در میان مجموعه اطلاعات مرتبط با اثر که ممکن است از راه کتاب‌ها، مجلات، سامانه‌ها و پایگاه‌های اینترنتی، مقالات و پایان‌نامه‌ها، حاصل شود، میسر نمی‌شود. منصفانه نیست اثری نقد شود مگر آن‌که خواننده به‌وضوح امکان دسترسی آزاد و کامل به اطلاعات ناشی و مربوط به اثر، داشته باشد. برای فراهم کردن این فرصت، قبل از آن‌که موقعیت کتاب را در میان آثار مشابه ارزیابی کنیم (۳) ابتدا اطلاعات ظاهری آن را بررسی (۱) و سپس ویژگی‌ها و وجوه ممتاز آن را ذکر می‌کنیم (۲).

۱- اطلاعات ظاهری کتاب

کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» برای نخستین‌بار در مرداد سال ۱۳۹۴ خورشیدی در انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) به‌صورت رقعی و با طرح جلدی ساده و جذاب در ۲۰۱ صفحه، که از اولین برگ کتاب تا آخرین صفحه آن شماره‌گذاری شده، منتشر گردیده‌است. پس از صفحه«بسم الله الرحمن الرحیم»، نویسنده کتاب خود را به پدر و مادر خویش تقدیم کرده‌است. بعد از معرفی کتاب و ناشر، فهرست مطالب از صفحه ۵ شروع شده و تا صفحه ۹ ادامه یافته است.

از لحاظ ساختاری، نویسنده پس از فهرست مطالب و سخن ناشر، دیباچه‌ای که ذکر آن گذشت و مقدمه خود را بیان کرده‌است و سپس به‌ترتیب فصول ۱تا۵ تا صفحه ۱۸۲ کتاب را به خود اختصاص داده‌اند. پس از نتیجه‌گیری در صفحات ۱۸۳ تا ۱۸۵، فهرست منابع کتاب در چند بند به ترتیب زبان منابع، آورده شده‌است. نویسنده در صفحات پایانی، فهرست نمایه نام‌ها و عناوین را آورده‌است.

در فصل اول با عنوان «مبانی و مفاهیم» که از صفحه ۱۹ کتاب شروع شده است و تا صفحه ۵۵ ادامه دارد، نویسنده در شش بند مجزا که بعضی از بندها، زیرمجموعه‌هایی خاص دارد، بحث‌های کلی درباره پیشینه، مفهوم، ارکان، مشروعیت یا عدم مشروعیت و ادله آن و تقسیمات حقوق مالکیت فکری، مطرح کرده‌است. در بند شش این فصل در صفحه ۴۲ به بعد کتاب، مفهوم آفرینش رسانه‌ای و انواع دسته‌بندی‌های آن مطرح شده‌است. در پایان این فصل و البته سایر فصول، نویسنده سه عنوان جداگانه شامل «جمع‌بندی»، «یادداشت‌ها» و «پی‌نوشت‌ها» آورده‌است.

در فصل دوم کتاب با عنوان «شرایط و عناصر حمایت از آثار رسانه‌ای» که از صفحه۵۷ کتاب تا صفحه ۹۷ آن ادامه دارد، نویسنده همانند فصل اول و سایر فصول، پس از ذکر مقدمه‌ای کوتاه، شرایط حمایت از آثار در دو قسمت شرایط ماهوی (اصلی) و شرایط شکلی (فرعی) را مطرح کرده

و در پایان، ضمن بیان جمع‌بندی، یادداشت‌ها و پی‌نوشت‌های این فصل را آورده‌است.

فصل سوم با نام «حقوق پدیدآورندگان آثار رسانه‌ای» از صفحه ۹۹ شروع شده و تا صفحه ۱۴۱ ادامه پیدا کرده‌است، نویسنده، حقوق مادی و معنوی پدیدآورنده و ویژگی‌ها و مصادیق این حقوق را تبیین نموده‌است. ترتیب خاتمه مطالب این فصل نیز مانند سایر فصول می‌باشد.

فصل چهارم کتاب، «حقوق مرتبط با حق پدیدآورندگان آثار رسانه‌ای» نامیده شده و در آن مفهوم حقوق مرتبط و اشخاص تحت حمایت مطرح گردیده است. این فصل از مقدمه تا پی‌نوشت‌ها در صفحات ۱۴۳تا۱۵۹ تبیین شده است.

فصل پنجم این کتاب با نام «استیفاء و نقض حقوق پدیدآورندگان آثار رسانه‌ای» از صفحه ۱۶۱تا۱۸۲ کتاب را به خود اختصاص داده و در آن بهره‌برداری از حقوق و اشکال قراردادهای بهره‌برداری از آنها، نقض این حقوق ومسئولیت ناشی از نقض بررسی شده‌است.

در این کتاب نویسنده علاو بر ذکر مقدمه اصلی در ابتدای کتاب، در ابتدای هر فصل نیز مقدمه‌ای ذکر کرده‌است. هم‌چنین نویسنده به‌جای استفاده از پاورقی، در پایان فصول ضمن تفکیک توضیحات ضروری از پانوشت‌ها، منابع استفاده‌شده در هر فصل را با ذکر نشانی کامل آورده است.

در پایان فصول و نتیجه‌گیری مختصر کتاب (صفحات ۱۸۳ تا ۱۸۵) و ذکر منابع و مآخذ، نمایه مختصر و مفیدی وجود دارد که خواننده را به شماره صفحات کتاب ارجاع می دهد. در طرح پشت جلد که عنوان انگلیسی کتاب آورده شده است، توضیح مختصری به زبان فارسی و به‌منزله سخن ناشر درباره هدف کتاب، آورده شده‌است.

۲- ویژگی‌ها و برجستگی‌های اثر مورد نقد

کتابی که نقد می‌کنیم چندین ویژگی دارد که درنظرگرفتن آنها برای فهم درست کلام نویسنده و دریافت نقاط ضعف و قوت و درنهایت قضاوت دراین‌خصوص، ضرورت دارد. این ویژگی‌ها چند نکته برجسته در کتاب ایجاد کرده‌است که به اختصار ذکر می‌شود.

۲,۱- ویژگی‌ها

این کتاب چند ویژگی ممتاز شکلی و ماهوی دارد که تشخیص و تمایز آن را در میان سایر آثار، ساده می‌سازد و دیدگاه‌های پدیدآورنده را مشخص می‌کند.

● کتاب از لحاظ حجم مطالب و تعداد صفحات به‌گونه‌ای نیست که موجب خستگی و دل‌زدگی خواننده شود. مطالب بیش از حد ضرورت بسط داده نشده که البته اصرار بر این ویژگی گاهی به

استحکام و قوت اثر لطمه زده است.

● ذکر مقدمه در ابتدای هر فصل و نتیجه‌گیری در پایان هر فصل، اگرچه به اعتقاد نگارنده این مقاله، ضرورت نداشته موجب تمایز این کتاب از کتاب‌های مشابه درزمینه پژوهش‌های حقوقی می‌گردد.

● استفاده از تقسیم‌بندی متفاوت در تفکیک فصول به شیوه‌ای که در پژوهش‌های کشورهای انگلیسی زبان مرسوم است و در تحقیقات حقوقی در ایران کمتر مورد توجه و استفاده قرار می‌گیرد، از ویژگی‌های این کتاب است.

● اختصاص صفحات مجزا به پاورقی و یادداشت‌ها در پایان هر فصل نیز موجب تمایز این کتاب شده‌است.

● نگارش ساده و روان در بسیاری از موارد، به‌ویژه با توجه به جوان بودن نویسنده، موجب امتیاز این کتاب است. هرچند وجود ایرادهای جدی در نگارش و عدم رعایت اسلوب و دستور نگارش زبان فارسی فراوان دیده می‌شود، که در جای خود به آن اشاره می‌شود.

۲. ۲. نکات عمده و برجستگی‌های اثر

● عنوان انتخابی برای کتاب فریبنده و جذاب است. نویسنده به‌خوبی با درک اهمیت موضوع تحقیق اعلام کرده است «کتاب حاضر تلاشی درراستای ترسیم نمای کلی حقوق مالکیت فکری درخصوص آفرینش‌های رسانه است که با بررسی ابزارهای نظام حقوقی مختلف بسترهای حمایت از آثار رسانه‌ای را معرفی خلأهای موجود را بیان می‌کند» (ص ۱۶).

واقعیت این است که «امروز نقش و جایگاه رسانه‌ها در حدی است که زندگی بی‌حضور آن‌ها غیرقابل تصور است. محصولات رسانه‌ها فقط وسیله سرگرمی نیستند بلکه در بسیاری از جنبه‌های فعالیت اجتماعی و فردی ما دخالت و نقش دارند» (همان،ص ۴۲). آثار رسانه‌ای زندگی تک‌تک ما را تحت سیطره خود دارد و هر یک از این رسانه‌ها با پیچیدگی خاصی بر زندگی ما تأثیر می‌گذارد. بنابراین، صرف انتخاب چنین موضوعی که به این کیفیت در ایران مورد تحقیق جدی قرار نگرفته است، انتخابی دشوار اما درست است.

● استفاده نویسنده از دیدگاه‌های مختلف و حقوق خارجی و اشاره به‌جا و مناسب به قوانین و دیدگاه‌های حقوقدانان کشورهای دیگر و معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی، جزو امتیازات این اثر می‌باشد، هرچند در جای خود می‌بینیم که پدیدآورنده از موضوع انتخابی برای تحقیق تقریباً فقط به انتخاب عنوان و بحث اندکی درباره «رسانه» بسنده کرده‌است.

● وجود نمایه و فهرست منابع دقیق از نکات برجسته و مفید این کتاب است.

● بحث رسانه و انواع آن، به‌ویژه از آنجا که «انسان‌ها امروزه در معرض آثار رسانه‌ای متولد می‌شوند، می‌اندیشند، دنیا را در این رهگذر می‌شناسند و رفتارهای خود را بر اساس الگوهای برگرفته از رسانه ها سامان می‌دهند» (همان، ص ۴۲)، به‌درستی سنگ زیرین این تحقیق بوده که در حد خود جایگاه نیافته است.

● تلاش نویسنده برای طرح تمام مباحث مطرح در قلمرو حقوق مولف درباره برخی موضوعات خاص مشمول آن (آفرینش‌های رسانه‌ای) ستودنی است. در این شیوه، نویسنده با انتخاب مصداقی از مصادیق تحت حمایت حقوق مولف، تلاش کرده‌است تمام جوانب مطرح درباره این آثار از جمله حقوق پدیدآورنده، حقوق مرتبط، حمایت ها و... را طرح کند، اما آیا درواقع چنین شده است!؟

۲. ۳. موقعیت اثر در میانه میدان

با توجه به شیوه‌ای که نویسنده در پژوهش خود انتخاب کرده است (انتخاب موضوعی) طبیعی است میان این کتاب و تمامی تحقیقاتی که به‌طور کلی و جامع یکی از دو شاخه مالکیت فکری (مالکیت صنعتی و تجارتی یا مالکیت ادبی و هنری) را مطرح می‌کنند، مرز مشخصی وجود دارد و انتظار این است مطالب کتاب حاضر تنها به موضوع خاص «آفرینش‌های رسانه‌ای» اختصاص یافته باشد و جز برای نمونه یا ذکر کلیات، احکام خاص سایر آثار، مورد توجه قرار نگرفته باشد.

علاوه براین، کتاب حاضر ترجمه نیست و تالیف و پژوهش جدید محسوب می‌شود. بنابراین، رقبای احتمالی و آثار مرتبط یا مکمل این اثر را باید در میان آن گروه از آثار تالیفی موضوعی و خاص جست‌وجو کرد که در بازار نشر وجود داشته یا دارند. ازاین‌رو در مقام مقایسه، آثار موضوعی ملاک قرار می‌گیرند. در این زمینه می‌توان دست‌کم به آثار منتشر شده زیر اشاره کرد:

● حمایت حقوقی از آثار صوتی و تصویری صداوسیما، مصطفی السان،۱۳۸۸،تهران، مرکز تحقیقات صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران.

● حقوق ارتباط جمعی، چاپ دوم، باقر انصاری،۱۳۷۸، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

● درآمدی بر حقوق ارتباط جمعی مطبوعات، ماهواره، اینترنت، محمدحسن بردبار، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات ققنوس.

● حقوق مالکیت فکری سازمان‌های پخش صدا و تصویر، محمد صدیق رحمانی، ۱۳۸۹،تهران، انتشارات مجد.

● حقوق رسانه اثر پیتر کری و جوساندرز، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی، ۱۳۸۶، تهران، بنیاد حقوقی میزان.

با ملاحظه این اثر و تطبیق آن با آثار تقریباً مشابه فوق، مشخص می‌شود که عنوان اثر جناب آقای محمدمهدی حسنی نسبه‌به همه آثار مذکور گستردگی و جامعیت بیشتری دارد و بنابراین می‌توانسته و انتظار می‌رود، چنین باشد. ازسوی‌دیگر کتاب‌های مربوط به ارتباط جمعی مطالعاتی متفاوت از مقوله مالکیت فکری دارند و به‌صورت فرعی به حقوق مولف توجه نشان داده‌اند. کتاب حقوق مالکیت فکری سازمان‌های پخش صدا و تصویر نیز مربوط به حقوق مرتبط یا حقوق مجاور است؛ درحالی‌که کتابی که نقد می‌کنیم حقوق پدیدآورنده آثار رسانه‌ای را تحلیل می‌کند.

در مقایسه با کتاب «حمایت از آثار صوتی و تصویری صداوسیما»، این کتاب، پدیدآورنده خاصی را مدنظر قرار نداده‌است و درباره هر خالق اثر رسانه‌ای و هر اثر رسانه‌ای بحث کرده‌است.

در مقایسه با کتاب حقوق و رسانه نیز علاوه‌بر این‌که آن کتاب ترجمه است، در حقوق رسانه به رسانه و تمام جوانب آن با نمونه‌های فراوان از نظام حقوقی انگلستان توجه شده و مقوله حقوق مولف در آن به‌صورت فرعی و بسیار محدود مطرح شده‌است. با این همه، به‌نظر می‌رسد، کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» سوای گزینش نامی جذاب و به نسبت گسترده، در مقایسه با کتاب آقای دکتر باقر انصاری یا دکتر السان عمق کمتری داشته باشد و شاید درواقع، آن‌چنان‌که خواننده انتظار دارد، حقوق مورد اشاره را بررسی و تحلیل نکرده است.

مبحث دوم

«حقوق مالکیت آفرینش‌های رسانه‌ای» از نمای دیگران

نویسنده کتاب در فراز ما قبل آخر مقدمه خود (صفحه۱۶) آورده است:

«... امید است خوانندگان محترم- اعم از اساتید بزرگوار و دانشجویان ارجمند- در ایرادات کتاب به دیده اغماض نگریسته و هرگونه قصور در اثر را بر کم تجربگی نگارنده ببخشایند. با گوشزد کردن نواقص و هدیه عیوب بر نگارنده منت گذاشته و اعتذار این جانب پذیرفته شود». بیان بزرگوارانه این نویسنده که روح کمال‌گرای ایشان را نمایان می‌سازد، جرأت نقادی را افزایش می‌دهد. در این موقعیت، نویسنده این مقاله ضمن پذیرش احتمال اشتباه در برداشت از کلام یا مقصود نویسنده یا امکان بهره‌مندی خود از دیدگاه نادرست، با هدف اصلاح و تکمیل اثر مذکور و با اذعان به این‌که لزوماً دیدگاه‌های نویسنده مقاله آن‌گونه که مطرح می‌شوند، صحیح و معتبر نیست، نقد اثر مذکور را از نظر شکلی و ظاهری و در ادامه، مهم‌تر از آن، از منظر محتوای اثر مطرح می‌کند.

گفتار اول- نقد صورت ظاهر اثر

در این قسمت، در پی یافتن عیوب ظاهر اثر مورد نقد هستیم. پیش از این وجوه امتیاز کتاب

را بازگو کرده‌ایم. البته نقاد نباید خود را به یافتن عیوب، به‌ویژه ظاهر محدود سازد؛ اما نقد موثر و جامع از هیچ خدشه‌ای که مانع از تأثیر کلام نویسنده یا کاهش آن شود، غافل نمی‌شود. با این‌حال،عیوب ظاهری اثر مورد بحث از حیث تأثیر و خللی که موجب می‌شوند، به یک درجه از اهمیت نیستند. برخی از آنها کم اهمیت هستند اما نبودشان بهتر است(۱)، بعضی دیگر در درک پیام و مقصود نویسنده، تأثیرگذار هستند و اصلاح آنها ، ضروری است(۲).

۱. اشکالات شکلی با اهمیت کمتر

با مطالعه سراسر متن برخی ایرادهای ظاهری دیده می‌شود که شاید بعضی از آنها ناشی از سلیقه نویسنده باشد.

● اشکالات چاپی

این ایرادها به‌نسبت زیاد هستند و در برخی موارد فهم نظر نویسنده را غیرممکن یا دشوار می‌سازند و گاهی حتی معنای متفاوتی به جملات می دهند:

در سطر ۷ بند ب صفحه ۶۳، در سطور ۲و۱۳،۱۶ صفحه ۷۱، سطر آخر صفحه ۷۵ (نذورات حمایتی!) سطر ۱۰ صفحه‌ی ۷۷ و سطر ما قبل آخر همین صفحه، سطر ۲۱ صفحه ۸۱، سطور ۴و ۱۵ صفحه ۸۳، سطر ۱۹ صفحه ۸۵، سطر ۲۱ صفحه ۱۰۰ (حق ارتفاع!)، سطر پنجم ما قبل آخردر صفحه ۱۰۵، سطر ۱۱ صفحه ۱۱۰، حق به جانبی در صفحه ۱۴۶، به حق انتصاب در سطر اول صفحه ۱۶۷، به صورت معرض در سطور پایانی صفحه ۱۱۷.

● ذکر پاورقی‌ها در پایان هر فصل اگرچه به‌خودی خود ایرادی مهم به‌نظر نمی‌رسد، با ذهن جامعه حقوقی ایران که با شیوه ارجاع پاورقی در هر صفحه مأنوس است، سازگار به‌نظر نمی‌رسد. هم‌چنین، این شیوه برای پژوهش‌های کم‌حجم مانند مقاله سازگارتر است.

● ثمره عملی بر تفکیک یادداشت‌ها از پی‌نوشت‌ها دیده نمی‌شود. درمجموع در نگاهی منصفانه، ارجاعات نویسنده یک‌دست و در تمام موارد مشابه و بی‌اشتباه هستند.

۲- ایرادهای شکلی موثر

چندین اشکال در صورت اثر نمایان است که بر درک مفهوم آن، موثر می باشد:

● تقسیم‌بندی مطالب کتاب به شکل کنونی خدشه‌پذیر و دارای ایراد است. توضیح آن‌که نویسنده بر سیاق کتاب‌های حقوق مالکیت ادبی و هنری، فصول متعددی با همان عناوین آشنا و معروف تعیین، ذکر و تحلیل کرده‌است. درحالی‌که در این تقسیم‌بندی توازن و هم‌اندازه بودن

نسبی فصول به‌هم خورده و تعداد فروعات فصول مختلف، با هم دیگر متفاوت و نامتناسب است.

● در بسیاری از موارد نویسنده بدون هیچ‌گونه تفکیک و تمایز میان آثار متفاوت یا حقوق کشورهای مختلف یا کنوانسیون‌های بین‌المللی کل مطالب آنها را پی‌درپی و بدون عناوین ممتاز ذکر نموده است. این امر موجب خستگی خواننده یا ایجاد شبهه در فهم مطالب می‌شود. برای نمونه: مطالب ذیل بند ۲-۲-۱ از صفحه ۷۵ به بعد، مطالب بند الف صفحه ۵۸ و بعد، مطالب ذیل بند ب صفحه ۶۳ و بعد، مطالب صفحه ۸۲

● در بسیاری از موارد، منابع مراجعه ذکر نشده است؛ درحالی‌که قطعاً مطلب مذکور در کتاب نیازمند چنین ارجاعی است. برای نمونه: سطر ۶ صفحه ۱۹، مطلب مربوط به حقوق مصر در انتهای صفحه ۲۲، پاراگراف آخر صفحه ۵۹، پاراگراف آخر صفحات ۶۰ و ۶۳، پاراگراف دوم ذیل بند ج صفحه ۶۷، سطر آخر پاراگراف اول صفحه ۱۰۸ مربوط به حقوق انگلستان، مطلب مربوط به «زنده دزدی» در صفحه ۱۱۱.

● نویسنده در ذکر نام قوانین کشورهای خارجی در برخی موارد دقت لازم را به‌کار نبرده و گاهی در ذکر تاریخ کنوانسیون‌های بین‌المللی نیز بی‌دقت بوده است: در صفحه ۶۰ قانون کپی‌رایت ۱۹۸۵ فرانسه، یا به‌کاربردن قانون جدید مالکیت فکری ۱۹۹۲ فرانسه درحالی‌که این قانون جدید نبوده است، یا به‌کار بردن عنوان قانون کپی رایت برای کشور انگلستان در موارد متعدد درحالی‌که اسم کامل این قانون عبارت است از قانون کپی‌رایت، طرح ها و اختراعات ۱۹۸۸ می‌باشد، و عبارت «تصویب قانون مالکیت فکری» ۱۹۵۷ فرانسه.

● ایراد نگارشی موثری که فهم مقصود نویسنده را دشوار و گاهی غیرممکن می‌سازد، زیاد دیده می‌شود. مانند: عبارت«بادی‌های برنجی» در صفحات ۶۱ و ۷۷ ، عبارت شروع بند دوم صفحه ۶۴، عبارت مندرج در صفحه ۱۳ صفحه ۶۶، عبارات پایانی بند دوم صفحه ۷۱، سه سطر آخر صفحه ۷۹، سطر ۱۳ صفحه ۸۷، عبارات انتهایی صفحه ۸۹، عبارات شروع بند دوم صفحه ۱۱۳ و ... .

● از بسیاری از منابع مفید و ضروری برای تکمیل تحقیق نویسنده استفاده نشده‌است. مانند ترجمه کتاب حقوق رسانه، یا قراردادهای بهره‌برداری از حقوق مولف.

● در برخی موارد ترتیب شماره‌گذاری در فهرست مطالب با درون متن مغایرت دارد: شماره ۲-۳ در صفحه ۱۲۲، با همین شماره در فهرست مطالب و شماره‌های بعد آن.

● موقعیت طرح مطالب فصل ۴، درحالی‌که فصول ۱ تا ۳ و فصل پنجم به حقوق مولف مربوط است و تنها در فصل ۴ حقوق مرتبط مطرح می‌شود، درست انتخاب نشده‌است و معلوم نیست با وجود تفاوت این دو شاخه و صاحبان حقوق و جهات دیگر، چرا بیان مطلب به این صورت انجام

گرفته است.

● در برخی موارد نویسنده مطلبی را به نویسنده خاصی نسبت داده که با مراجعه به اثر استناد چنین مطلبی در آن کتاب دیده نمی‌شود: پی‌نوشت‌های ۵ و۶ در صفحه ۶۰ کتاب این‌گونه هستند.

● ذکر منبع لاتین در صفحه ۱۰۶ به‌صورت درون متنی با شیوه نویسنده متفاوت است.

گفتار دوم- نقد محتوای اثر

نویسنده کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» موضوعی زیبا و و پر دامنه و حاوی ظرائف حقوقی بسیار را چشم‌انداز پژوهش خویش قرار داده است. مطرح کردن این بحث دانش و توان ویژه‌ای می‌طلبد که نویسنده آن را در خود یافته و در مسیر «تدوین نظام جامع در حقوق داخلی و رفع کاستی‌های موجود» (همان منبع، ص ۱۶)، به وسع خویش کوشیده است. از دشواری‌های تحقیقاتی از این دست نباید چشم‌پوشی کرد؛ قلمروی تقریباً ناشناخته با مرزهایی ظریف و رهرویی سبک‌بال و پرشور. تلاش نویسنده را باید ستود اما به‌حق نمی‌توان آنچه را تحت عنوان کتاب مذکور به جامعه عرضه شده با آن‌چه جامعه از عنوان کتاب طلب می‌کند، همگن دانست. به لحاظ محتوایی، این اثر گفته‌هایی درخور دارد که تأمل برانگیز و گاهی ناپذیرفتنی هستند. بعضی ناگفته‌های نویسنده نیز دور از انتظار بوده و میل به شنیدن آنها از زبان این نویسنده در این موقعیت نه فقط از ذوق و سلیقه خواننده که از اقتضای کلام مورد بحث، سرچشمه می‌گیرد.

۱. گفته های درخور تأمل

بعضی از عبارات و مطالب ، دست‌کم از نظر نویسنده این مقاله و به شکل کنونی آن، پذیرفتنی نیست و شاید صریح‌تر باید گفت که ایراد دارد.

● در عنوان کتاب عبارت کلی و عام «حقوق مالکیت فکری» برای «آفرینش‌های رسانه‌ای» برگزیده شده است که از دو جزء پر دامنه و حاوی کلام گسترده تشکیل شده است. خوانندگان این کتاب و این مقاله همان‌گونه که خود نویسنده کتاب توضیح داده‌است، نیک می‌دانند، مالکیت فکری نسبت‌به «آفرینش‌های رسانه‌ای» - که اصطلاحی مخصوص مالکیت ادبی- هنری است، بسیار عام و کلی است. به عبارت بهتر، عبارت «آفرینش‌های رسانه‌ای» به‌خوبی گواه آن است که منظور بررسی مالکیت ادبی و هنری یا حقوق مولف درباره دسته خاصی از آثار است. شاید انتخاب عنوان نزدیک‌تر به «آفرینش‌های رسانه‌ای» مانند حق یا حقوق مولف در آفرینش‌های رسانه‌ای زیبا و موثرتر بود. شیوه عمل نویسنده در تمام پژوهش نیز حاکی از آن است که توجه نویسنده به بحث مالکیت صنعتی و تجارتی به‌منزله بخشی از مالکیت فکری نبوده است.

● ایراد عنوان کتاب وقتی جدی و نمایان‌تر می شود که درنظر داشته باشیم در تقسیم و دسته‌بندی انواع آثار، کمتر نویسنده داخلی یا خارجی چنین گروهی از آثار را در یک دسته مشخص قرار داده است (تورمانز، ۲۰۰۸، صص ۱۷۲ و بعد- اپلین و دیویس، ۲۰۰۹، صص ۵۴ و بعد، زرکلام، صص۵۵ و بعد، وی‌وان و بروگیه، ۲۰۰۹، صص۸۶ و بعد). همان‌گونه که خود نویسنده در تعریف «رسانه» مشخص کرده‌است، در علوم ارتباطات مراد از «رسانه»، «وسیله رسانیدن پیام از پیام‌دهنده به پیام گیرنده است» (ص ۴۳). بنابراین، رسانه نمی‌تواند معیار درستی برای تمییز تعدادی از انواع آثار باشد. شاید بر پایه همین دشواری است که نویسنده در سراسر کتاب تعریفی از «اثر رسانه‌ای» و نشانی از تعیین مصادیق آن به‌دست خواننده نمی‌دهد. در بحث انواع رسانه (صفحه ۴۶ و بعد) دسته‌بندی انواع رسانه از دیدگاه‌های مختلف بیان شده است که با ملاحظه آنها خواننده درمی‌یابد بسیاری از آثار ناهمگن به واسطه وسیله ابراز خود، اثر رسانه‌ای محسوب می‌شوند. شاید به‌همین دلیل است که با وجود انتظار معقول خواننده برای ملاحظه بحث‌های موضوعی آثار رسانه‌ای و اهمیت شناخت مصادیق آن، در سراسر کتاب چنین مطالب مهم و ضروری رادیده نمی‌شود. شاید با این توضیحات مشخص شود که در کتاب آقای حسنی بحث حقوق ویژه نوع خاصی از آثار دیده نمی‌شود و علت این امر آن است که رسانه‌ها وسیله انتشار و توزیع آثار هستند نه خلق و بیان آنها.

● در دیباچه کتاب (ص ۱۳) جناب آقای دکتر الماسی فرموده‌اند: «سابقه وضع قوانین مرتبط با حمایت از حقوق مالکیت فکری در ایران به اواخر دهه ۴۰ و تصویب قانون حمایت حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان به سال ۱۳۴۸ بازمی‌گردد». این سخن استاد به‌دلیل آن‌که از سابقه وضع قوانین مالکیت فکری- نه مالکیت ادبی و هنری- در ایران یاد کرده است، ناخوب‌تر است زیرا همان‌گونه که نویسنده کتاب در ادامه (صص ۱۹ و بعد و به ویژه ۲۳ به بعد) آورده است، سابقه قانون‌گزاری در این زمینه در ایران به سال ۱۳۰۴ خورشیدی برمی‌گردد. گواینکه قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان مصوب سال ۱۳۴۸ در زمینه حقوق مولف نیز اولین قانون مصوب در ایران، محسوب نمی‌شود. اولین قانون در این زمینه قانون مجازات عمومی سال ۱۳۰۴ می‌باشد که چند ماده به مجازات نقض حقوق مالکیت فکری اختصاص داده بود.

● در صفحه ۲۰ نویسنده اعلام کرده است «... این تحولات در طی حدود دویست سال پیش از به‌رسمیت شناختن نظام امتیاز، منجربه تصویب قانون موسوم به ملکه «آن»... اولین قانون راجع به کپی رایت توسط پارلمان انگلستان در سال ۱۷۰۹ میلادی گردید...». این جمله نادرست است زیرا همان‌گونه که خود نویسنده در مطالب قبل از این عبارت اعلام کرده است، نظام امتیازدهی پادشاهان اروپایی قبل از تصویب قانون مذکور بوده است نه دویست سال پس از آن!

● در صفحه ۲۲ (بند یا پاراگراف اول) نویسنده درباره کنوانسیون برن اعلام کرده است: «... این کنوانسیون تاکنون هشت بار مورد بازنگری و اصلاح قرارگرفته است که آخرین‌بار در تاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۹۷۹ بوده است. تاکنون ۱۶۴ کشور به این کنوانسیون پیوسته‌اند». سوای آن‌که مرجعی برای آمار و اطلاعات مذکور بیان نشده و معلوم نیست مربوط به چه زمانی است، اصل زمان آخرین اصلاح کنوانسیون برن نیز نادرست است؛ زیرا آخرین اصلاح این کنوانسیون در سال ۱۹۷۱ در شهر پاریس هم‌زمان با اصلاح کنوانسیون جهانی حقوق مولف، صورت گرفته است (پورتر، ۱۹۹۱، ص ۹- استرلینگ، ۱۹۹۹،ص۲۱).

● ادعای این‌که نامه رئیس قوه قضائیه به وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی وقت در سال ۱۳۷۱، موجب اعتباربخشی به قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ و قانون ترجمه و تکثیر سال ۱۳۵۲ شده‌است (صفحه ۲۳)، خود دقیقاً اعتباربخشی گزاف به یک نامه است. قانون لازم‌الاجرا نیاز به اعتباربخشی ندارد و چنین مقام و ابزاری این امکان را به قانون نمی‌دهند.

● نویسنده در صفحات ۲۵ به بعد تعاریف متعددی به نقل از نویسندگان مختلف از مالکیت فکری یا معنوی بیان کرده‌است که انتخاب و ذکر بعضی از آنها که تنها بخشی از این حقوق را تعریف می‌کنند، صحیح به‌نظر می‌رسد. ضمن آن‌که در پایان بحث، اثری از تعریف برگزیده یا مورد تأیید خود نویسنده دیده نمی‌شود.

● اختصاص حجم و میزان زیادی از صفحات کتاب به مطالبی درخصوص مفهوم مالکیت فکری و به‌ویژه اختلاف در عبارات و واژه‌ها و اصطلاحات، حقوق مترتبه، مشروعیت و مبانی و پیشبنه مباحث کلی هیچ ضرورتی ندارد و با بحث «آفرینش‌های رسانه‌ای» ارتباط مستقیمی ندارد. گواینکه این مباحث در همه کتاب‌ها و منابع اصلی با دقت و جزئیات بیشتر بیان شده است. کتاب حاضر قرار بوده‌است که به حقوق مولف آثار رسانه‌ای اختصاص یابد و مطرح کردن مباحث مالکیت صنعتی یا تجارتی یا مباحث کلی و عام حقوق مولف، نامتناسب و زائد و غیرضروری جلوه می‌کند! آن هم در حد یک فصل کامل تا صفحه ۴۲ کتاب و سایر فصول؛ درحالی‌که تمام آنچه به رسانه و اثر رسانه‌ای به طور خاص و مشخص اختصاص یافته است صرفاً در صفحات ۴۲تا۴۹ می‌باشد.

● برای بند ۱-۶ فصل اول که از صفحه ۴۲ کتاب شروع می‌شود، عنوان «آفرینش رسانه‌ای» برگزیده شده است که علاوه‌بر این‌که این عنوان، بخش اصلی نام کتاب نیز می‌باشد، تنها قسمتی از کتاب نویسنده است که با موضوع آن ارتباط موثر و تنگاتنگ دارد. بااین‌حال در این قسمت نویسنده فقط به ارائه تعریف و انواع رسانه آن هم از منظر علم ارتباطات پرداخته و با وجود عنوان انتخابی، هیچ بحث مشخصی درباره «آفرینش‌های رسانه‌ای» مطرح نشده است!! در همین قسمت نیز نویسنده در صفحه ۴۵ تعریف برگزیده خود از رسانه را برای خواننده مطرح می‌کند که جامع و

مانع نیست. لذا، تمام آنچه می‌توانسته جوهره اصلی کتاب را تشکیل دهد، در همین چند صفحه خلاصه شده که از هدف اصلی نویسنده و انتظار خواننده فاصله دارد.

● در صفحه ۵۹، نویسنده با ذکر مثال گزارش خبرنگار را اثری شایستهٔ حمایت معرفی کرده است که این امر قابل پذیرش نیست و با هیچ یک از بندهای ماده ۲ قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان مصوب۱۳۴۸ سازگار نیست.

● در صفحه ۶۴ نویسنده اعلام کرده است: «شاعری که شعر خود را در ذهن آفریده و یا نویسنده‌ای که داستان کوتاهش را در فکر خود خلق نموده و یا روزنامه‌نگاری که متن گزارشش را به‌صورت ذهنی آماده کرده است، همه اثر خود را در خلق نموده‌اند اما اثر هنوز به مرحله اظهار و بیان نرسیده است». در این عبارات ظاهراً نویسنده معتقد است که بیان اثر شرط تحقق آن نیست و خلق اثر ذهنی را نیز تصورپذیر دانسته است؛ درحالی‌که خلق اثر با بیان آن به یکی از اشکال و ابزار ملازمه دارد و خود کتاب نیز این امر را به‌منزله یک شرط تحقق اثر مطرح کرده‌است. یکی از بدیهیات حقوق مولف عدم حمایت از اندیشه‌ها در قالب حقوق مولف است. سوای آن‌که، باردیگر نیز گزارش خبرنگار اثر نامیده شده است، در ادامه مطلب نویسنده مذکور اعلام کرده است بعضی از آثار، بدون قالب مادی ایجاد می‌شوند که نادرستی آن به بحث بیشتر نیاز ندارد.

● نویسنده در بند ج صفحه ۶۷ با عنوان «عدم مغایرت با اخلاق حسنه و نظم عمومی» معتقد است این امر یکی از شرایط اثر دانستن، فعالیت و دستاورد بشری است. دراین‌زمینه نباید فراموش کنیم که «عدم مغایرت» نمی‌تواند شرط وجودی تلقی شود بلکه مغایرت داشتن با تحلیل نویسنده، حداکثر مانع اثر دانستن دستاورد تلقی می‌شود؛ اما حتی چنین نیست. در ماده اول قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان ۱۳۴۸، اثر صرف‌نظر از محتوای آن، اثر دانسته نشده است؛ درحالی‌که در کشورهای دیگر چنین حکمی پذیرفته شده است. چگونه می‌توان ساختن مجسمه انسانی برهنه را در جامعه ایران خلق اثر دانست درحالی‌که چنین سازنده‌ای تحت تعقیب کیفری قرار می‌گیرد!؟

● در صفحه ۶۸، نویسنده شرایط شکلی یا فرعی حمایت را مطرح کرده است و ذیل عنوان ۲-۱-۲ می‌نویسند: «غالب این شرایط اختیاری بوده ...» سؤال این است اگر رعایت امری اختیاری باشد چگونه می توان آن را شرط حمایت دانست!؟

● اعلام اختیاری بودن ثبت نرم‌افزار رایانه‌ای در صفحه ۷۱، کاملاً خلاف ماده۸ قانون حمایت از نرم‌افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹ می باشد.

● نویسنده در صفحه ۷۱ اعمال حکم ماده ۲۲ قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸ را به معنای مشروط بودن حمایت قانونی به پخش یا اجرا یا انتشار اثر

در ایران دانسته است. واقعیت این است که نویسنده میان شرایط اثر دانستن دستاوردهای بشر با شرایط حمایت قانونی در حقوق ایران تمایز قایل نشده است. حکم ماده ۲۲ قانون ایران صرفاً اعلام محدودیت در حمایت ازحقوق مالی، نه همه حقوق مولف، می‌باشد و با «اثر» بودن یا نبودن کار پدیدآورنده ارتباط ندارد.

● نویسنده در ادامه از شرایط شکلی یا فرعی حمایت از اثر به «درج مشخصات بر روی اثر» اشاره کرده است. (صفحه ۷۳). معلوم نیست چگونه این ملازمه احراز شده است؟ مبنای قانونی مشروط کردن حمایت به چنین امری چیست؟ در قوانین ایران، هرگز چنین شرطی برای اثر دانستن یا حتی برقراری حمایت قید نشده است.

● آنچه در بند۲-۲-۱ مندرج در صفحه ۷۵ کتاب با عنوان «موضوع حمایت»، آورده شده است مجموعه‌ای از مطالب کم ارتباط با هم و با بحث کتاب است. حداقل انتظار خواننده کتاب این است که در این موقعیت، آثار رسانه‌ای که نویسنده به دنبال بیان حقوق مترتب بر خلق آنهاست، مطرح شود که باز چنین نشده است. در این قسمت و ادامه آن بحث‌های پراکنده و کلی راجع به تمام مقولات حقوق مولف آورده شده است که در حد انتظار خواننده متعارف و به طریق اولی خواننده متخصص، نیست.

● در بحث آثار سینمایی، نویسنده از عنوان اثر دیداری – شنیداری استفاده کرده، بدون آن‌که آن را تعریف و مشخص کند با چه معیاری و چرا پدیدآورنده این‌گونه آثار این یا آن دسته از افراد هستند. درحقیقت موضوعی کاملاً مرتبط با موضوع کتاب در این قسمت به صورت گذرا مطرح شده و پاسخ جدی به سوالات احتمالی داده نشده است.

● اعلام سکوت قوانین ایران درباره بخشی از آثار و نرم‌افزارهایی که در دورهٔ استخدام فرد خالق اثر، خلق می‌شوند و پیشنهاد استفاده از قواعد کامن‌لا در صفحه ۹۱، صحیح نیست. احکام پراکنده موجود در قانون کار و قانون مطبوعات، در این زمینه مفید و موثر هستند و حقوق ایران را از وضعیت ساکت بودن نسبت‌به موضوع خارج می‌کنند (محمدی،۱۳۸۶، صص ۴۵۷ و بعد).

● اعلام این مطلب که آثار ادبی به معنای خاص پس از بیان آنها به‌وسیله پدیدآورنده یک مرحله دیگر دارند، تا اثر محسوب شوند (بند ۳ صفحه ۹۳)، قابل تأیید نمی‌باشد، زیرا آن‌گونه که ماده اول قانون حمایت اشاره کرده است، داشتن شکل و ابراز اثر به یکی از شیوه‌های بیان برای شکل‌گیری و پیدایش اثر به‌لحاظ قانونی کفایت می‌کند و آثار ادبی به معنای خاص نیز از این قاعده استثنا نشده‌اند

● این مطلب که «حقوق مادی آثار فکری لزوماً ارزش اقتصادی ندارند» (انتهای صفحه ۱۰۰) و استناد به ماده ۷-۲۲ ۱ قانون مالکیت فکری فرانسه، نادرست است، زیرا مادی نامیدن این حقوق

ناشی از آثار اقتصادی آنهاست و تمایز میان حقوق مالی و مادی در همین عبارت و براین‌اساس، پذیرفتنی نیست. حکم ماده استنادی قانون فرانسه نیز دقیقاً خلاف استنباط نویسنده را تقویت و اعلام می‌کند امری که ارزش مالی دارد می‌تواند مجانی واگذار شود.

● معادل دانستن حق عرضه و حق نمایش در صفحات ۱۰۷ و ۱۰۸ درست نیست؛ زیرا حق نمایش یکی از زیرمجموعه های حق عرضه معمولی است که با وجود اهمیت داشتن آن، دست‌کم در برخی آثار هرگز نمی‌تواند جایگزین حق عرضه به‌کار گرفته شود. در حق عرضه علاوه‌بر حق نمایش عمومی، حق عاریه و اجاره اثر، روخوانی اثر، پخش اثر با استفاده از ابزار مختلف مانند رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و غیره وجود دارد.

● قانون مالکیت فکری ۱۹۹۲ فرانسه ماده ۱۸ ندارد (صفحه ۱۰۹).

● در کتاب، حقوق فرانسه زیرمجموعه نظام «حق مولف» معرفی شده است ولی در صفحه ۱۱۵ عبارت «مفهوم حداقلی انتقال کپی رایت» با ارجاع به کتاب پاسکال از عبارت «کپی رایت» استفاده شده است که مخصوص نظام‌کامنلا و دیدگاه کپی رایت است و ارتباطی با حقوق فرانسه ندارد.

● ترجمه ماده ۱۶ قانون انگلستان در ابتدای صفحه ۱۱۶ صحیح به‌نظر نمی‌رسد و درست آن است که گفته شود «در انگلستان اقتباس از آثار در نتیجه حمایت و کپی رایت فیلم محدود نمی شود بلکه به‌عنوان زیرمجموعه آثار ادبی، نمایشی، موسیقی یا هنری، ممنوع است» (محمدزاده، محمدی، ۱۳۹۰، صص ۲۰۵و۲۰۶).

● بحث حق تعقیب (صفحه ۱۱۷) که مخصوص آثار هنری خاص است، با مقولات بررسی شده در کتاب ارتباط ندارد و ضرورتی به ذکر آن نبوده است. این حق به تعداد اندکی از آثار محدود است و در حقوق ایران پذیرفته نشده است (وی وان و بروگیه، ۲۰۰۹، صص ۳۰۳ و بعد).

● در صفحه ۱۲۰ امکان استفاده از مقالات یک روزنامه یا مجله برای استثنا، بر حمایت حقوق مالی مولف ذکر شده است که صحیح نیست و در قوانین و کنوانسیون‌ها چنین استثنایی به این شکل دیده نمی شود.

● در صفحه ۱۲۴ اعلام شده‌است؛ با وجود ماده ۲۲ قانون حمایت از حقوق مولفان و مصنفان و هنرمندان سال ۱۳۴۸ حقوق معنوی اتباع ایرانی که در خارج اجرا یا منتشر شده‌اند، به‌رسمیت شناخته شده است؛ درحالی‌که ماده ۲۲ با مشروط کردن حمایت از حقوق مالی، هیچ محدودیتی و حمایت از حقوق معنوی آثار خارجی اتباع ایرانی یا غیر ایرانی قائل نشده است.

● در صفحه ۱۲۶ نویسنده اعلام کرده است «در قوانین فعلی اشاره‌ای به حق انتشار و افشای اثر نشده است» که سوای نادرستی بودن به‌کار بردن دو حق مالی و معنوی به جای هم، این عبارت مطابق قانون نیست؛ زیرا ماده ۱۹ قانون سال ۱۳۴۸ نشر اثر دیگری بدون مجوز را جرم معرفی

کرده و این امر به معنای شناسایی این حق برای پدیدآورنده است.

●ایراد وارده به تبصره ۱ ماده ۶۲ قانون تجارت الکترونیکی در صفحه ۱۴۶ صحیح نیست؛ زیرا حقوق مجاور و مرتبط به‌صراحت در قانون ترجمه و تکثیر نشریات و آثار صوتی مصوب ۱۳۵۲ پذیرفته شده‌اند و پیش از این قانون نیز در حقوق ایران سابقه داشته‌اند.

● در بحث قالب‌های قراردادی که از صفحه ۱۶۵ شروع شده است، نویسنده کمترین اشاره‌ای به منابع معتبر موجود و تحلیل‌های قانون مدنی در بحث قراردادها در حقوق ایران نداشته و این بحث به گونه‌ای سطحی و محدود، مطرح شده است.

۲- ناگفته‌های ظاهر

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، این کتاب، کاستی‌های جدی و غیرقابل چشم‌پوشی فراوانی دارد که نبودشان بر آنچه هست، سایه‌گستر شده است.

● در کتاب، مکرر دو نظام حقوقی «کپی‌رایت» و «حق مولف» رودرروی هم قرارگرفته‌اند، که امر درستی است، اما خواننده هیچ بحث مستقلی درباره اصول و مرزهای این دو نظام و ویژگی‌های ممتاز هریک نمی‌یابد. جا داشت نویسنده جایگاه این دو نظام را دست‌کم در بحث موضوع تحقیق به‌خوبی توضیح دهد.

● در تمام کتاب بحثی عمیق درباره مفهوم «آفرینش رسانه‌ای» و مصادیق آن، شرایط و اوصاف و وجوه تمایز آن نسبت‌به سایر آفرینش‌ها و آثار و تشابه آن با سایر آثار دیده نمی‌شود. روشن است نام کتاب چنین انتظار به‌جا و شایسته‌ای را در خواننده ایجاد می‌کند. با مطالعه کامل این کتاب، خواننده معمولی یا متخصص در این حوزه، متوجه نمی‌شود چه آثاری رسانه‌ای نامیده می‌شوند و تفاوت آنها با سایر آثار چیست! ذکر چند صفحه محدود درباره «رسانه»، ما را از یافتن سوال و پاسخ نویسنده بازنمی‌دارد. در پایان کتاب نمی‌توان فهمید که منظور نویسنده کدام آثار خاص بوده، و وجه تمایز و شرایط و آثار و احکام آنها چیست؟

● به مصادیق اثر رسانه‌ای و مقایسه این آثار متنوع با همدیگر حتی اشاره نشده است و این نقیصه به تنهایی تمام فایده کتاب را زیر سوال می‌برد.

●آیا رسانه‌ها به صرف انتقال آثار به جامعه، از حقوق مولف یا کپی‌رایت برخوردارند یا همان‌گونه که درباره رسانه‌های پخش صدا و تصویر پذیرفته شده این اشخاص فقط صاحب حقوق مرتبط می باشند؟ این سوال اساسی در کتاب بی‌پاسخ می‌ماند.

● در بحث پدیدآورنده فیلم‌ها، نویسنده کوشش چندانی برای ذکر و تحلیل دیدگاه‌های غالب جهانی و ایران انجام نداده، به ذکر کلیات مختصری که دقت چندانی در بیان آنها دیده نمی‌شود،

بسنده کرده است. خود مفهوم فیلم، اوصاف، شرایط و ویژگی‌های آن با وجود اهمیت فراوان، مطرح نشده است و همین وضعیت درباره سایر آثار دیده می‌شود.

● به‌دلیل عدم وجود نظم مشخص در پایان نمی‌توان دریافت حقوق کشورهای مورد مطالعه در زمینه‌های مختلف و مرتبط با بحث چه احکام و قواعدی دارند. جا داشت نویسنده حقوق کشورهای مورد مطالعه را به تفکیک و تحت عناوینی مشخص در مباحث مختلف مطرح کند.

● در بررسی حقوق ایران نیز نویسنده کوشش و دقت کافی را در ذکر تمام فروعات و جزئیات به‌کار نبرده است.

● درحالی‌که بسیاری از مطالب ذکر شده در کتاب از جمله مبانی شرعی، پیشینه حقوق مالکیت فکری و حقوق مرتبط ضروری نبوده‌است و حذف آنها با شرایط فعلی، به اصل مطلب خلل وارد نمی‌کند، مباحث و مطالبی مانند مدت حمایت و تفاوت این مدت در آثار موضوع تحقیق، نقش شرکت‌های اداره جمعی که به‌ویژه در حوزه آثار سینمایی و تلویزیونی به‌منزله موضوعات عمده این تحقیق فعالیت می‌کنند، انتقال قهری حقوق مالی و حتی معنوی و چگونگی اجرای آنها و بسیاری از مباحث دیگر که تابع بحث مطرح در کتاب بوده‌اند، ذکر و تحلیل نشده‌است.

●عدم شماره‌گذاری مطالب و بندهای کتاب و عدم تفکیک بحث‌های اصلی و فرعی، ایراد جدی است که رعایت آن در چاپ‌های بعدی توصیه می‌شود.

نتیجه

انتشار کتاب به‌وسیله ناشران دانشگاهی موجب اعتماد زیاد جامعه بر این آثار از حیث اعتبار آنها می‌شود. کتاب «حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای» در انتشارات دانشگاه امام صادق(ع) منتشر شده ولی با مطالعه آن، بی‌دقتی و عدم نظارت و داوری مناسب در انتشار آن مشهود است. شاید به‌دلیل اصرار بیش از حد و وابسته کردن پیشرفت علمی و عملی متخصصان این مرز و بوم به عرضه آمار و فهرست بلندبالا از نوشته‌های علمی خود، موجب پیدایش نهضتی برای نوشتن شده و این نهضت ممکن است، صدمات شدیدی بر علم وارد کند. محتوای این کتابی که نقد می‌شود، درمجموع چندان توجهی به عنوان خود ندارد و به‌نظر می‌رسد به لحاظ ایرادهای شکلی و محتوایی و اضافات و کاستی‌های آن، نمی‌تواند انتظار خوانندگان را برآورده سازد. ضمن امید به این‌که نویسنده جوان و پرشور کتاب به فکر بازبینی و اصلاح آن در چاپ‌های بعدی برآید، باردیگر اعلام می‌کنم که تمام مطالب مذکور با این امیدواری و به انگیزه اصلاح امور ذکر شده است و این مطالب نظرهای علمی شخص نقاد بوده و لزوماً بر کتاب مذکور وارد نیستند. درمجموع به‌نظر نمی‌رسد این کتاب با همه زحمتی که بر دوش نویسنده گذاشته است، توانسته باشد به اهداف

منظورنظر؛ ازجمله «تدوین نظام جامع حقوق داخلی» دست پیدا کند و به‌نظر می‌رسد با پایان گرفتن صفحات کتاب، وقتی خواننده صفحه ۲۰۱ آن را ورق می‌زند، نمی‌تواند به این سوالات پاسخ دهد که «آفرینش‌های رسانه‌ای» کدام آثار هستند و وجه افتراق و اشتراک آنها با همدیگر و با سایر آثار چیست و سرانجام احکام ممتاز این دسته از آثار کدام‌هاست و احکام حقوق ایران در مقایسه با نظام حقوقی سایر کشورها و نظام بین‌المللی چه ارتباط و فاصله ای دارد و ....

پی‌نوشت

1. Mehryar1381@yahoo.com
2. www.afkarnews.ir (21/12/1395)
3. www.jlj.ir

منابع

رئیسی، لیلا.(۱۳۹۲). نظام حل و فصل اختلافات حقوق مالکیت معنوی. چاپ دوم. تهران: جنگل.

زرکلام،ستار. (۱۳۸۷).حقوق مالکیت ادبی و هنری.چاپ اول.تهران: سمت.

سالارپور گل ختمی،اکرم.(۱۳۹۰). مطالعه تطبیقی نقض حقوق پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری در نظام حقوقی ایران و انگلستان. چاپ اول.تهران: جاودانه و جنگل.

صادقی نشاط، امیر.(۱۳۸۹).حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزارهای کامپیوتری. چاپ دوم. تهران:بنیاد حقوقی میزان.

غفوری، زینب.(۱۳۸۹). حمایت از نمودهای فرهنگ عامه (فولکلور) در حقوق مالکیت فکری. چاپ اول. تهران: جنگل.

کاظمی، امین.(۱۳۹۲). تعامل حقوق مالکیت فکری و نفع عمومی. چاپ اول.تهران: جاودانه و جنگل.

محمدزاده، علیرضا. محمدی، پژمان.(۱۳۹۰). فرهنگ تطبیقی حقوق مولف و کپی رایت. چاپ اول.تهران: دانشگاه تهران.

محمدی، پژمان.(۱۳۸۶). قراردادهای بهره‌برداری از حقوق مولف.تهران: دادگستر.

محمدی، رافونه.(۱۳۹۲). نظام حقوقی حاکم بر مدیریت جمعی مالکیت فکری. چاپ اول.تهران: انتشارات جاودانه، جنگل.

ملک محمدی، حمیدرضا (مترجم).(۱۳۸۶)حقوق رسانه. چاپ اول.تهران: میزان.

مهدی‌زاده، حسین.(۱۳۸۹). ثبت آثار ادبی و هنری. چاپ اول.تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.

Aplin, Tanya, Davis, jenifer, (2009) Intellectualproperty law, London, oxford.

Porter, Vincent,(1991) Beyond the Bern convention, London, john libbey & company Ltd.

Sterling ,J.Al, (1999) Word Copyright Law, Sweet & Maxwell.

Torremans, Paul, (2008) Intellectual property law, London, Oxford.

Vivant, Michel, Brugiere, jean, Michel, (2009) Droit d’auteur, Paris, Dalloz.

دربارهٔ زبان فارسی افغانستان

● مسعود قاسمی

■ **رواقی، علی با همکاری زهرا اصلانی، زبان فارسی افغانستان (دری)، (دو جلد) فرهنگستان زبان و ادب فارسی (گروه نشر آثار)، تهران ۱۳۹۲، هفتادوچهار + ۲۰۱۶ صفحه.**

از عنوان کتاب و معرّفی اجمالی آن به‌قلم مؤلّف چنین برمی‌آید که دستاورد او ناظر بوده است به **توصیف زبان فارسی افغانستان**. امّا توصیف علمی هر زبانی عمدتاً متوجه عناصر دستوری آن است ازقبیل دستگاه آوایی؛ الگوهای هجائی؛ تکواژهای دستوری (تکواژهای دارای فهرست بسته یا محدود)؛ قواعد تصریفی و ترکیب و اشتقاق؛ ساختار نحوی (الگوهای گروهی و جمله‌ای)؛ و صور معنی‌شناختی. با نظر اجمالی به این اثر آقای رواقی، معلوم می‌گردد که آن، همانند کارهای دیگر ایشان از این نوع، اساساً به عناصر قاموسی اختصاص دارد. زان‌سو، زبان فارسی افغانستان با زبان فارسی ما از حیث عناصر دستوری تفاوت چندانی ندارد. تفاوت‌ها جزئی و موضعی است و عموماً خصلت لهجه‌ای دارند به گونه‌ای که ما سخنان گویندگان آن زبان را به راحتی می‌فهمیم. لذا، توصیف زبان، دراین موردِ خاص، منحصر می‌گردد به تذکّر همین تفاوت‌ها که البتّه نمی‌تواند موضوع کتابی مستقل باشد و چه‌بسا درخور مقاله آن هم مقاله‌ای کم‌حجم است. ضمناً توصیف زبان کار زبان‌شناس است آن هم نه زبان‌شناس مُتفَنّن و نه کارِ محقّقی که تنها درحیطه قاموسی فعال باشد.

با توجه به این قیدها، از آنچه در نقد آقای قاسمی آمده، عمدتاً مطالبی برگرفته شده که به

*. نامه فرهنگستان، س پانزدهم، ش ۵۹، بهار ۱۳۹۵.

قاموس زبان مربوط‌اند و با سوابق تحقیقات قاموسی آقای رواقی و تخصّص اکتسابی ایشان مطابقت دارند و در تکمیل و اصلاح فراورده ارزشمند ایشان متضمن فوایدی تشخیص داده شده‌اند.

نامه فرهنگستان

این کتاب، به حکایت فهرستی که در صفحات شصت ویک ـ هفتادوچهار آن آمده، حاوی **۱۷۶۶ مدخل** و ترکیبات و ساخت‌های آن‌ها با آوانویسی و تعریف و شواهد ازنوشته‌های معاصر و متأخّر زبان فارسی افغانستان است. در ذیل مدخل‌ها، متناظرِ واژه‌ها و ترکیبات از متون کهن فارسی و نوشته‌های معاصر فارسی تاجیکی افزوده شده است.

در بررسی مدخل‌ها اشکال‌ها و مسامحاتی به‌نظر رسید که آن‌ها را در ده نوع به شرح زیر می‌توان جای داد:

۱. خلط زبان و خط ۲. وارد کردن عناصر قاموسی مشترک در زبان‌های فارسی و فارسی افغانستان (دری) و فارسی تاجیکی ۳. مسامحه در رعایت اصول علمی فرهنگ‌نویسی در اختیار مدخل ۴. مسامحه در تعیین مقوله صرفی مدخل ۵. تفکیک نکردن شواهد به مقتضای معانی متعدد مدخل ۶. تعریف و توضیح نادرست یا دقیق نبودن آن ۷. اشکال‌هایی در ریشه‌شناسی ۸.مشخّص نساختن تعلّق زبانی واژه‌های دخیل ۹. حجم‌گرایی و ذکر شواهد متعدد و زاید و فاقد نقش یا تکرار شاهد ۱۰. تلقّی غیردقیق از برخی از الگوهای ساختاری فعل در زبان فارسی افغانستان (دری) و فارسی تاجیکی.

اینک نمونه‌هایی برای هریک از این انواع[۱]:

۱. **خلط زبان و خط**

■ آوردن «**گی**» پس از«**هـ**» درساخت صفت مفعولی: «**پندیده‌گی**» [صفحه چهل و یک]

در اینجا «ـ ه» درزبان وجود ندارد و نشانه خطّی مصوت «a ـ» در آخر کلمه است. همچنین، ساخت «پندیده‌گی» اسم است نه صفت.

■ کاربرد «الف» به جای «واو» و حذف حرف آخر: «کَلو» (به جای کلان)؛ «اَفْتَوْ» (به‌جای آفتاب) [صفحه چهل‌وسه]

● در توضیح این **پدیده زبانی**، تعبیرات مربوط به **خط** به‌کار رفته است. تعبیر زبانی این پدیده

۱. همه‌جا نوشته مؤلّف ذیل نشانه ■ و اظهارنظر درباره آن ذیل نشانه ● آمده است. از نوشته مؤلّف تنها آنچه ذی‌نقش یا، برای رجوع، لازم تشخیص داده شده استخراج و نقل شده است؛ در شیوه املایی و نشانه‌های سجاوندی آن تصرّفی نشده است.

می‌تواند چنین باشد: kalân → kalun→ kalu→ âftâb → aftaw

■ در گویش‌های افغانستان به ویژه گویش هزارگی، الفِ «را» بدل به فتحه می‌شود. [صفحه چهل‌وسه]

● تعبیر زبانی این پدیده می‌تواند چنین باشد که |â| در |râ| با فرایند تخفیف به (|ra|) |a| بدل می‌شود.

۲. وارد کردن عناصر قاموسی مشترک در زبان‌های فارسی و فارسی افغانستان (دری) و فارسی تاجیکی

● بیش از دویست واژه مشترک از جمله آبگینه، آخشیج، آذرخش، آماج، انبوبه، پالودن، پرهیزیدن، تغار، تنبوشه، تندیس، جولان [دخیل]، چالش، خرامیدن، خرگاه، درفش، دژم، روی و ریا، سپنج، سترون، سگالش، سنگ‌لاخ، شرنگ، شگون، صُفّه [دخیل]، طارم [معرب]، قرطاس [دخیل]، کژدم، نژند، نگرش، نیوشیدن، هودج [دخیل]، هیمه، یازیدن.

۳. مسامحه در رعایت اصول علمی فرهنگ‌نویسی در اختیار مدخل

● مدخل شدن ترکیبات نحوی: بروت نظیرِ سیاه‌گوش، پاشان و ویران ساختن، پُرچنگ و غبار، پُرگل و لوش، تالان و تاراج‌کردن، خشک و ترنگ، خفه و بی‌دماغ، زمبورغ بریان‌کردن، غنده و کژدم‌گزیده، میده و تکه‌کردن.

● مدخل شدن صورت جمع واژه‌ها: باشندگان، بایان، تالان شدگان، جوژگان، جولاهگان، صیدکناران، کلان پایان، لت خوردگان.

● مدخل شدن صفت تفضیلی و عالی: بای ترین، پایان‌ترین، حرون‌تر، خوش‌باش‌تر، طیره‌تر گشتن، غنچه‌تر گشتن، قیمت‌تر، قیمت‌ترین.

■ **آب‌ریز** [‘âbre:z] ← آب‌ریز.

جویچه‌هایی که... در فصل تابستان و خشکی خدمت آب‌پاشی و **آب‌ریزی** را ادا می‌کردند. [ص ۱۰]

● ظاهراً مؤلّف «**ی**» را در **آب ریزی** یای نکره تشخیص داده حال آنکه یای مصدری است و مدخلِ درست مستخرج ازشاهد به قرینه آب پاشی **آب‌ریزی** است نه **آب‌ریز**.

■ **آب ترازو** [‘âbtarâzu] ابزاری برای تشخیص‌دادن هموار و صاف بودن جایی یا چیزی.

اگر محلّی بلند باشد، خاک آن را بردارند که به **آب ترازو** باشد. (ارشادالزراعه) [ص۴]

● مدخل باید **به آب ترازو** باشد به معنی «مسطّح و هموار» نه **آب ترازو**. شاهد دیگر آن است در ارشادالزّراعه: دراولِ ثور، به دستور پیاز، پل‌های خورد، یک ذرع ونیم و یا دو ذرع درذرع باشد، راست

سازند و **بآب ترازو** (ص ۱۶۲). عبارت **به آب ترازو** در فرهنگ جامع زبان فارسی، (ذیل مدخل **آب ترازو**)، با همین شواهد، و شاهد شعری دیگر، به معنی «صاف و هموار»، ضبط شده است.

■ **اریب گرفتن** [-ore:b‘] کج و مایل شدن.

عمه پای‌هایش را دراز کرده، دخترک را به بند دلش پخش کرده، **اریب گرفت**... [ص ۹۴]

● **اُریب** در شاهد قید است برای **گرفتن** به معنی «نگه‌داشتن» نه به معنی «شدن» لذا قید فعل و فعل (تام نه همکرد) را نمی‌توان مدخل اختیار کرد.

■ **اسکنه** [‘oskona] ابزار و وسایل.

تمام **انجام و اسکنه** ضروری خودها جابه‌جا در میدان ترک کرده. [ص ۱۱۷]

تا جایی که نگارنده می‌داند، **اسکنه** در فارسی افغانستان رایج نیست و مؤلف نیز فقط یک شاهد بالا را از تاریخ بدخشان نقل کرده و در عوض پنج شاهد از نوشته‌های معاصر تاجیکی آورده است. در زبان تاجیکی **اُسْکُنَه** به تنهایی به معنی «مستحدثات غیر منقول مانند ساختمان» است و ترکیب عطفی **اَنجام** (= آلات و اشیا) و **اُسْکُنَه** یا **اسباب و اُسْکُنَه** معنی «ابزار و وسایل» می‌دهد. در شاهد بالا و در پنج شاهد دیگرِ مؤلف نیز ترکیب **انجام/ اسباب و اسکنه** به کار رفته است. (همچنین← قاسمی ۲، ص ۴۵)

■ **بادرنگ** [bâdiring] نوعی خیار.

درپیش کتاب دائماً مشرفه عرق و **بادرنگ** نمکین یا سیب به آب خوابانده شده... [ص ۱۸۵]

● درزبان تاجیکی، **بادرنگ** به «انواع خیار» می گویند. درضمن، مدخل باید **بادرنگِ نمکین** به معنای «خیارشور» باشد نه **بادرنگ**.

■ **بادرنگ جان** [bâdiringjân] ← **بادرنگ**.

دراین ایام درباغ، پالیز، درلب دریا هرچی بیشتر گردش باید کرد تا که درست‌تر خنک خوری... **بادرنگ**

جان شبت‌دار بخوری. (اثرهای منتخب چخوف) [ص ۱۸۶]

● مدخلْ **زاید** است. نویسنده، به طنز، **جان** به معنی «عزیز» را برای **بادرنگ** (= خیار) به کار برده و معلوم نیست به چه تصوّری **بادرنگ جان** مدخل شده است.

■ **بندانَدن** [bandândan]

پخته‌های تازه را تای **بندان**. [ص۲۵۰]

بندانیدن [bandânidan]

پخته‌های تازه‌شده را ازپخته کشان برکشیده گرفته تای می‌بندانید. [ص۲۵۱]

● مدخل می‌بایست **تای بندانَدن/ بندانیدن** باشد به معنی «بسته بندی کردن». (← فرهنگ

تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **تای**)

■ **پاره پخته** [pârepaxte] تکّه کوچکی ازپنبه، تکّه پنبه.

چون ازین آب بیرون آید، یکی **پاره‌پخته** را به آب زاگ تر کند. [ص۳۴۲]

● در شاهد، **پاره پَخته** باید **پاره پَخته** (مضاف و مضاف الیه) خوانده شود نه **پاره پَخته** (واژه مرکّب)؛ زیرا واژه مرکّبِ آن **پَخته پاره** می‌شود که، ازقضا، مؤلّف **پخته پاره**، را که درنوشته های تاجیکی به کاررفته، به مدخل **پاره پخته** رجوع داده است.

■ **پریش شدگی** [pare:ššodagi] صفت کسی که دچار روان‌پریشی است.

ازکمپیر پرسید که این چه خیل کسل‌شده‌گی؟ کمپیر گفت که این زنتان، تقصیر، **کسل پریش‌شدگی** [ص ۳۶۷]

● مؤلّف **پریش** را در ترکیب **پریش شدگی** واژه ای مستقل به معنی «آشفته و پریشان» (از مصدر **پریشیدن**) گرفته حال آنکه **پریش** مرکّب از **پری** (جن)+ ـَ ش (پی واژه) است و **کسل پریش شدگی** به معنی «بیماری پری زدگی، جن زدگی» است.

■ **پره گرفتن** [-porra] به طور کامل بیان کردن.

...دروازه را ازدرون قفل کن، تا نامت را **پره نگیرم**، دروازه را نکشا. [ص ۴۰۴]

● مدخل درست مستخرج ازشاهد **نام گرفتن** به معنی «نام (کسی را) بردن/ گفتن» است. **پُرّه** به معنی «تماماً، کامل» قید آن است.

■ **پیشین** [pe:šin]← **پیشین**.

گشت **پیشین** باسمه‌چیان... هجوم کردند. [ص ۴۲۶]

● مؤلّف مدخل را به **پیشین**، که آن را «ظهر، وقت نماز ظهر» معنی کرده، رجوع داده است. در حالی که مدخل درست مستخرج از شاهد تاجیکی **گشتِ پیشین** به معنی «بعدازظهر، عصر» است نه **پیشین** به معنی «ظهر». همچنین، در زبان تاجیکی، **گشتِ بیگاه/ بیگَه** و **گشتِ روز** به معنی «پایان روز، غروب» است. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **گشت**)

■ **پنک خود را ویران کردن** [-pinak-e] دست از چرت زدن برداشتن.

با الیکسندرف و تورانف و بلا و قضاهای دیگر **پنکشان را ویران نکرده** ششته‌اند و هرچه خواهند می‌کنند [ص ۴۳۱]

چون دیدند که امارت پناه **پینک اَشان را ویران نمی‌کنند**... [ص ۴۳۲]

● ضبط مدخل و معنای آن اشتباه است. مدخل درست مستخرج از شواهد **پِنک/ پینک (خود را/ کسی را) ویران نکردن** به معنی «اهمیت ندادن، کاری به کار کسی نداشتن، پروا نداشتن» است؛ چون این عبارت ازآن دسته است که هماره به صورت سلبی به کار می‌روند مثل در پوست

خود نگنجیدن. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **پینک**؛ فاضل اف، ذیل **پینک خود را ویران نکردن**)

■ **تک** [tak]

ماهیان را می‌تواند که نهنگ آرد به کام بحر بی **تک** رودها را درکشد چون می ز جام
[ص ۴۸۲- ۴۸۳]

● مدخلِ مستخرج از شاهد **بی تک** به معنی «عمیق، قعرناپیدا» است نه **تک**.

■ **تلقان کردن** [-talqân] از روی مجاز نرم و آردگونه کردن، خرد و ریز کردن.

آدمی که کوه را **تلقان می‌کند** و از خاک زر می‌رویاند. [ص ۴۹۰]

● مدخل مستخرج از شاهد باید **کوه را تلقان کردن** باشد کنایه از کارِ سخت کردن؛ پرقوت بودن (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **تلقان**)؛ **کوه را (زده) تلقان کردن** کارِ نمایان کردن، غیرت نشان دادن (← فاضل‌اف، ذیل همین مدخل)

■ **تلواسه** [talvâsa] بیم و هول، تشویش و نگرانی.

عمر این ناکسان کم مانده است. همه این‌ها **تلواسه** جان است. [ص ۴۹۳]

● مدخل مستخرج از شاهد تاجیکی باید **تلواسه جان** باشد به معنی «جان کندن».
[← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **تلواسه**]

■ **جولا** [jo:lâ] طبقه اجتماعی فرودست که معمولاً پیشه آن‌ها بافندگی است.

سرش را بلند گرفت: ما هم جت و **جولا** نیستیم. [ص ۵۹۹]

● مؤلّف سوای شاهد بالا، دو شاهد دیگر از نوشته‌های افغانی برای **جولا** به معنی «بافنده» ارائه کرده است. مدخل مستخرج از هر سه شاهد باید ترکیب عطفی **جَت و جولا** به معنی «بی اصل و نسب، بی کس و کار، بی سر و پا» باشد نه **جولا**، چنانکه در فرهنگ‌ها نیز به صورت **جت وجولا** مدخل شده است: «**جت و جولا**... اصطلاحی است که به مردم بی کس و کار و بی ریشه اطلاق می‌شود» (انوشه). «**جتّ جوله** jattajo¦la جت وجولا، کنایه ازاصل و نسب نامطلوب». (فکرت)

■ **حویلی** [havili] ← **حولی**. [ص ۷۱۷]

● آوانویسی درست نیست. مؤلّف برای **حویلی** به معنی «خانه حیاط دار، حیاط خانه» شش شاهد و برای **حویلی چه** و **حویلی روبی** دو شاهد از نوشته‌های تاجیکی آورده است. از آنجایی که همه این نوشته‌های تاجیکی به خط فارسی چاپ شده و، در آن‌ها، به جای **حولی**، **حویلی** هم ضبط شده، مؤلّف تصور کرده که **حَولی** (hawl¦â) در زبان تاجیکی **حَویلی** (havili) هم تلفّظ می‌شود. (همچنین← **شناندن** و **شیناندن**، ص ۱۱۳۸-۱۱۳۹)

■ **دیگ پختن** [-dig] ← **دیگ پختن**. [در بخش «گونه فارسی افغانستان»]

چه خواب‌هاست که می‌بینی ای دل مغرور؟ چه **دیگ** بهر تو **پخت است** پیر خوان‌سلّار
(کلیّات شمس، ج ۳، ص ۳۰) [ص ۸۹۵]

● مدخلِ مستخرج از بیت باید عبارت کنائی **دیگ بهرِ کسی پختن** مترادف عبارات کنائی **آشی برای کسی پختن، خوابی برای کسی دیدن** باشد. فروزانفر (ص ۳۰۲) همین شاهد و شواهد دیگر را در غزلیات شمس ذیل **دیگ پختن** آورده و «ترتیب مقدمات کار و نیز گرفتن تصمیم درباره کسی اعم از خیر یا شر» تعریف کرده است. (← مولوی ۱، ص ۳۰۲)

■ **سند** [send] ← **سنده**.

قیمتی گاهواره را بشکست قرن **سند** و طلایی [ص ۱۰۴۳]

● **سند** به معنی «سترون، نازا» مختص بعضی از گویش‌های جنوبی تاجیکی است و تلفّظ صحیح آن sand است نه send.

■ **قنغاله‌گرانی کردن** [qe(a)nγâlagarâni-] مراسم نامزدی گرفتن.

پسر... هرگاه توان عروسی را نداشت اقدام به نامزدی یا **قنغاله‌گرانی می‌کند**. [ص ۱۳۱۶]

● فعل **می‌کند**، در شاهد افغانی، مربوط است به **اقدام** (**اقدام کردن به** [**کاری**]) نه **قنغاله‌گَرانی**. لذا مدخل مستخرج از شاهد باید **قنغاله‌گرانی** باشد.

■ **گرده کفک کردن** [gordakafak-] از روی مجاز بسیار خنداندن.

از خنده ما ره **گرده کفک کدی**. [ص ۱۳۹۷]

● همچنان‌که در شاهد افغانی ملاحظه می‌شود، در مدخل باید **کَدَن** بیاید نه **کردن**. در بعضی از گویش‌های جنوبی زبان تاجیکی نیز گونه kadan (k•n: kad) رایج است. (← قاسمی ۱، ج ۱، ص ۲۱۳)

■ **بازپیچ** [bâzpe: č] ریسمان تاب یا گهواره.

نخست از **بازپیچ** گاهواره بدانستم نصیبم پیچ وتاب است
[ص ۱۴۸۰]

● **بازپیچ**، در بیت، از شادروان لایق شیرعلی، شاعر معاصر تاجیکی، غلط مطبعی است و در زبان تاجیکی اصلاً به کار نمی‌رود (← قاسمی ۲، ص ۴۸-۴۹) و صورت درستْ **بازوپیچ*** است به معنی «بند و پارچه‌ای که بازوهای نوزاد را با آن به گهواره می‌بندند».

* به یای مجهول

■ **گاوران** [gâvrân] ← **گاورانه**.

راحت اهل دول همچو راحت آن گاو است که شام در آخور کنجاره و میده بیند و از سحر خود و چوب **گاوران** هیچ یاد ندارد. [ص ۱۴۸۳]

● مؤلّف، با رجوع دادن مدخل به **گاورانه** («چوب دستی بزرگی که هنگام شخم زنی برای راندن چهارپا ازآن استفاده می‌کنند.») چوب دستی را معنی کرده نه **گاوران** به معنی «راننده گاوها در وقت جفت رانی یا بردن به چراگاه» را. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **گاوران**)

■ **گندوشکانی** [gonduškâni] ← **گندش**.

آنجائی ترا کشتن، قُمِستانَی خون جگرُت خوراک **گندوشکانَی**

[ص ۱۵۱۱]

● مؤلّف **گندوشکانی** را واژه‌ای مستقل پنداشته و، با مسامحه در آوانویسی، آن را به **گُنْدِش** به‌معنی «گنجشک» رجوع داده است.

گندوشکانی که باید gundus§kaªnay تلفّظ شود، عبارتی است مرکّب از **گُنْدوشک** (=گنجشک) +**ـان** (پسوند جمع) +**ـاَی** (گونه کوتاه‌شده فعل **است**) و برگردان بیت نیز به فارسی چنین می‌شود: «آن جایی که ترا کشتند، ریگزار است، خون جگرت خوراک گنجشک‌هاست».

■ **گولکک** [gulakak] از روی نادانی.

قریب بود که **گولکک** و بی‌فهمکک گفته خندم. [ص ۱۵۱۸]

● **گولکک**، درمعنایی که مؤلّف، ازآن، در شاهد تاجیکی، به دست داده قید شمرده شده، در حالی که **گولکک** و **بی فَهْمَکَکْ**، با پسوند تحقیر مضاعف «**ـَک**»، صفت و به معنی «بسیار نادان و نفهم» است.

■ **موزه‌وار** [muzavâr] صفت چرمی که مناسب برای دوختن چکمه است.

عمک میرجمال بسیار وقت به صندلی‌چه پستک نشسته، چرمِ محسی یا **موزه‌واری** را به سرِ زانویش گرفته پای افزال می‌دوخت. [ص ۱۶۳۳]

● مدخلِ مستخرج از شاهد باید **موزه‌واری** باشد به معنای «آنچه درخورِ موزه دوزی باشد، مصالح موزه دوزی»، مانند **کُرْتَه‌واری** به معنی «آنچه درخورِ کرته (= پیراهن)دوزی باشد، مصالح پیراهن دوزی».

■ **پای‌موزه**[pâymuza] ← **موزه**.

در وقتی که ما با بابامراد تکلمه‌چی جنگ کرده بودیم، او یک **پای‌موزه** شان زده را برای مرا زدن، به طرف من هوا داده بود. [ص ۱۶۳۳]

● مدخل مستخرج از شاهد تاجیکی اسم مرکّب نیست و در خطّ سیریلیک هم جدا نوشته شده است. **موزه** خود پیداست که به **پای** تعلّق می‌گیرد، لذا، در **پای موزه**، **پای** حشو است. پای در عبارت بالا و عبارت‌های بعد از آن، که در رمان غلامان عینی آمده، به معنی «لنگه» و یک **پای** موزه یعنی «یک **لنگه** موزه» است. برگردان شاهد بالا به فارسی چنین می‌شود: وقتی که ما با بابامراد تَکْلَمُه چی دعوا

کرده بودیم، او، برای زدن من، یک لنگه موزه (= چکمه) قالب زده را به طرفم پرت کرده بود.

۴. مسامحه در تعیین مقوله صرفی مدخل

دکتر رواقی مقوله صرفی مدخل‌ها را ذکر نکرده اما این مقوله از معنایی که داده‌اند استنباط می‌شود که در مواردی تشخیص ایشان قرین مسامحه است.

● **آژنگ** [ص ۴۲] در این شاهد شعری از سیف‌الدِین اسفرنگی به تیر غمزه‌ای صد خون بریزد او و نگذارد که تا بیرون رود هرگز ز چین ابرو **آژنگش** «خمیدگی و درهم‌رفتگی»، (ازمقوله **اسم**) معنی شده و حال آنکه **صفت** به معنی «درهم‌رفته، چین‌دار» است.

● **پلنگینه پوش** [ص ۳۸۲] «صفت کسی که لباسی از پوست پلنگ پوشیده است» تعریف شده و حال آنکه به معنی «خود آن‌کس» و از مقوله **اسم** است.

● صفات **زاج**، **روده قاق**، **پاکفیده** در ترکیب‌های زن زاج [ص ۹۳۷]، کشورهای روده‌قاق [ص ۱۲۷۵]، و اشخاصِ پاکفیده [ص ۱۳۹۲] به صورت **اسم**، «**زنی** که تازه زایمان کرده است»، «**جایی** که مردم آن فقیر و نادارند»، «**کسی** که به دلیل نداشتن کفش پابرهنه راه می‌رود» معنی شده است.

۵. تفکیک‌نکردن شواهد به مقتضای معانی متعدّد مدخل

● نمونه آن را در مدخل **فوته** می‌توان سراغ گرفت که سه معنی «لنگ یا پارچه ای که بر کمر می‌بندند»، «دستار که بیشتر بر سر می‌بندند»، و «نوعی پارچه» برای آن ذکر و آنگاه سیزده شاهد برای این معانی (بدون تفکیک) نقل شده است.

۶. تعریف و توضیح نادرست یا دقیق نبودن آن

■ **آبسال** [‘âbsâl] باغ.

آبسال شعر در روزان سوزان دریغ پای‌خست اضطراب خشک‌سالی مانده است
(شبنامه آفتاب)

هم آن شیپور بر صد راه نالان به سان بلبل اندر **آبسالان**
(ویس و رامین) [ص ۱۰]

● دکتر رواقی **آبسال** را در شاهد اول، که از یک شاعر افغانستانی است، «باغ» معنی کرده است، در حالی که **آبْسال/ اَوسال** در فارسی افغانی به معنی «سال پرباران به ویژه در فصل بهار» است. در شاهد منقول از ویس و رامین، چنانکه ملاحظه می‌شود، **آبسالان** آمده و دکتر رواقی آن را صورت جمع **آبسال** پنداشته است. **آبسال** به معنی «باغ» در فرهنگ‌های پیش از **فرهنگ جهانگیری** نیامده، اما در **فرهنگ جهانگیری**، **فرهنگ مجمع الفُرس**، **لغت نامه دهخدا** (ذیل **آبسالان**

با همان شاهد از ویس و رامین) آمده است. مینوی در مقاله «یکی از فارسی‌ات ابونواس»، معین در حواشی برهان قاطع، و تفضّلی در مقاله «آبسالان یک واژه ناشناخته در مینوی خرد»، با اشاره به بیت منقول از ویس و رامین، **آبسالان** را «بهار» معنی کرده‌اند و پسوند ـ آن را دالِّ بر زمان دانسته‌اند. مورگِن استیرنه و هنینگ -upa-sard* به معنی «آنچه سال را آغاز می‌کند» را متناظر آن تشخیص داده‌اند. (نیز← فرهنگ جامع زبان فارسی، ذیل **آبسالان**). با این پیشینه، **صورت اصیل**، در شاهد منقول از ویس و رامین، مسلّماً **آبسالان** (با پسوند زمان) به معنی «بهار» است.

■ **آبسال** [ʻâbsâl] ۱. پرباران.

چون روزگار **آبسال** بود هر جفتی به جایگاه خویش بازآیند. (بازنامه)

۲. فصل پرباران.

سکات... جنسی است از اجناس فُطر [= قارچ] و اندر **آبسال** بر سر کوه‌ها یابند (الأبنیه) [ص ۱۰]

● با توجه به توضیحات پیشین و مضمون شواهد، **روزگار آبسال** (در شاهد اول) و **آبسال** (در شاهد دوم) به معنی «وقت و فصل بهار» است.

■ **موری** [muri] مجرا و رهگذر پیشاب.

از صفاق‌البطن دو سوراخ خیزد یکی سوی بغل پای راست آید و دیگر به سوی بغل پای چپ آید مانند دو **موری**. (هدایه‌المتعلّمین)

اوعیه منی جسمی است بر شکل **موری** که به تازی **برابخ** گویند طرف این **موری** به خایه پیوسته است. (الأغراض‌الطّبّیة) [ص۱۴]

● در هر دو شاهد، **تشبیه به شکل موری** مطرح است که به معنی «لوله، تنبوشه» است و ربطی به پیشاب ندارد. ضمناً مؤلّف، برای معنی پیشنهادی خود، دو شاهد شعری از طیان مرغزی و سوزنی برای **موری** آورده که، در اولی، کنایه از «آلت تناسلی مرد» و در دومی، کنایه از «مقعد» است.

■ **آتش گیره** [ʻâtašgire] ← **آتش‌گیر**.

شه‌آتش‌دان و **آتش‌گیره** این مشتی عوان خس که بهر خان ومان‌ها سوختن باشند اعوانش
(جامی) [ص ۲۰]

● مؤلّف **آتش گیره** را به **آتش گیر** به معنای «انبُر» رجوع داده، درحالی که **آتش گیره** در این شعر به معنی «خاروخس» است که اشتعال سریع آن‌ها هیزم را مشتعل می‌کند و می‌سوزاند و، به اصطلاح، آتش می‌گیراند. جامی، در جای دیگر نیز، **آتش گیره** را در همین معنی «چیزهای اشتعال پذیر» آورده است :

شمعِ مجلس خواست دوش آتش زدن پروانه را ساخت **آتش گیره** آن شعله مسکین پروبال
(همچنین ← فرهنگ جامع زبان فارسی، ذیل **آتش‌گیره**)

■ **آتنگ** [âtang‘] ۱. تسمه یا بندی چرمی یا بافته‌ای از نخ... ۲. بازی دسته‌جمعی و ملّی مردم افغانستان.

سرآتنگ [sar’â[a]tang] سرگروه، پیشاهنگ و پیشرو. [ص۲۱]

● **آتنگ** (تلفّظ دیگر آن: **اَتَنگ** و **آتن**)، به معنی نوعی رقص بومی در افغانستان است که معمولاً گروهی و با چوب اجرا می‌شود. **آتن انداختن**، در فارسی افغانی، به معنی «رقصیدن گروهی» است (← فارسی ناشنیده، ذیل **آتن**، **آتن انداختن**، **آتن کردن**؛ فرهنگ لغت دری شَمالک). ضمناً **سرآتنگ** گونه‌ای است از **سرآهنگ** به معنی «سرهنگ و فرمانده» (Ä فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی)

■ از پنج درخت خرما سه تا اَش چون **همیلَک** حاصل بسته بود... [ص۲۵]

● املای درستْ **حمیلک** است که غلط از خط سیریلیک برگردانده شده است. مؤلّف معنای آن را به دست نداده است. **حمیلک** و **حمیل** (از ریشه **حمل** عربی)، در زبان تاجیکی درباره میوه و خشکبار و عموماً چیزهای به رشته کشیده به کار می‌رود مانند حمیلِ پسته، حمیلِ دولانه (زالزالک)، حمیلِ مرجان. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی؛ فرهنگ دارا)

■ «اگر به دشنام کردن می‌آغازید دریک **ضُم** هفت پشت دشمنش را سیاهی می‌مالید.» [ص۴۷]

● در برگردان خطّ سیریلیک املای فارسی zum را **ضُم** تصور کرده‌اند، درحالی‌که املای درست **زُم** است. **زُم** در تاجیکی متناظر **زو** در فارسی است ــ لفظی که بچه‌ها به زبان می‌آورند و یک‌نفَس می‌دوند. ضمناً **دریک زُم** به معنی «دریک دم، دریک لحظه» است. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **زم**)

■ **آفردن** [âfardan‘] آوردن.

هر **زبان** از جلوه‌ات شکل دگر **می‌آفرد** چون ترا هرکس به چشم خود تماشا می‌کند [ص۵۲]

● صیغه مضارعِ **می آفَرَد** در بیت بالا (از یک شاعر افغانستانی) همچنین صیغه‌های مضارع آن در شواهد دیگر (شش شاهد از متون معاصر تاجیکی) که مؤلّف به دست داده از مصدر **آفریدن** است و ربطی به مصدر **آفردن/ آوردن** ندارد. ضمناً صیغه ماضی **آفَرْد** اصلاً در تاجیکی (و به تبع آن در افغانی) به کار نمی‌رود؛ لذا، از آن، مصدر ساخته نمی‌شود که بتوان مدخل ساخت. در مصراع اول بیت به‌جای هر زبان، **هر زمان** ضبط درست به نظر می‌رسد.

■ واژه **آوست**، در متون قدیم فارسی و نمونه‌های فرارودی به صورت‌های **آبست** و **آبسته** آمده است:

آبسته [âbista‘] شکل گرفته، به وجود آمده، نطفه بسته.

حتّی بچه‌ای که اکنون در شکم او **آبسته** است، آرامی و آسودگی را نمی‌داند. [ص ۷۹]

● مؤلّف، با یک شاهد از نوشته‌های معاصر افغانی برای **آوِست**، گفته است که این واژه، در **نمونه‌های فرارودی**، به صورت **آبِسْتَه** آمده و فقط یک شاهد برای آن آورده است. برخلاف نظر ایشان، **آبسته** در زبان تاجیکی کاربرد ندارد. شاهدی که ایشان آورده‌اند از شادروان رسول هادی‌زاده، ادیب تاجیکی است که ظاهراً واژه **آبسته** را از برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا اخذ و به‌طور نادرست در نثر خود وارد کرده است.

■ **سپار**[sepâr] ← **اسپار**.

از آن جان توز لختی خون رز ده سپرده زیر پای اندر **سپارا**

(رودکی) [ص۱۰۷]

● معلوم نیست که مؤلّف به چه دلیل **سپار** را، که در شعر رودکی به معنی «چرخشت» است، به **اسپار** به معنی «گاوآهن» رجوع داده است.

■ **شکنجیدن** [šeka[o]njidan] نیشگون گرفتن.

رخسار ترا ناخن این چرخ **شکنجید** تو چند لب و زلفک بت‌روی **شکنجی**

(دیوان ناصرخسرو) [ص ۱۲۵]

● ناخن چرخ (= فَلَک) رخسار کسی را نیشگون نمی‌گیرد همچنان که لب و زلف را نیشگون نمی‌گیرند. **شکنجیدن** به معنی «چین و چروک انداختن» در مصراع اول و به معنی کنائی «سخت بوسیدن و چنگ مالی کردن» در مصراع دوم است.

■ **شکنج** [šikanj] ← **اشکنجه (معنی ۱)**.

نه در گهواره اول در **شکنج** رنج بستندم نه شیر مادر اول زهر ناکامی چشاندندم

[ص ۱۲۶]

● **شکنج** به **اشکنجه** به معنی «آزار و اذیت، سختی و عذاب، شکنجه» رجوع داده شده است. تعبیر «در شکنجِ رنج بستندم» می‌رساند که مراد از **شکنج** «نوعی منگنه» است و **شکنجِ رنج** اضافه مجازی است که، در آن، به قنداق و گهواره بستن با رنج «به منگنه بستن» مصور گشته است.

■ **الاپوچاق** ['alâpučâq§] پوست یا ته‌مانده خربزه که دو رنگ و خط‌خطی و راه‌راه است.

خربزه را به نوع‌های پیش‌پزک، میان‌سالی و دیرپزک جدا می‌کنند. خربزه... دیرپزک (**الاپوچاق**... و غیره) ماه سِنتیَبر می‌پزند. [ص۱۵۰]

● **اَلاپوچاق**، همچنان‌که در شاهد آمده، نوعی **خربزه** است نه «پوست یا ته‌مانده آن». شاهد دیگر: «**الاپوچاق** نوعی از **خربزه‌های** تیرماهی... پوستش سخت، توردار، زرد؛ رخ [= خط]هایش سبزِ بلند [= سبزِ سیر] . (اِنْتسیکلوپِدیای خواجگی قشلاق تاجیکستان)

■ **کرته الا** [korta'alâ] کسی که پیراهن دورنگ یا **راه‌راه** بر تن دارد.
از کپه ما بلندترین کپه کیست؟ این **کرته‌الا** که می‌بُراد دختر کیست؟ [ص۱۵۰]
● **اَلا**، در زبان تاجیکی، اصلاً به معنی «راه راه» نیست. شاهد آن است: «**اَلا** ۱. هررنگه [= رنگارنگ]، دورنگ و سیاه و سفید. ۲. هر حیوان و پرنده ابلق. (فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی)».
■ **شکال** [šekâl] از روی مجاز سختی و گرفتاری و دشواری.
شکال قضاوقدر چرا این شکال خر نفست را از تکاپوی این جهان بازنداشت. (معارف بهاءولد) [ص ۱۷۳]
● عبارت کامل در معارف چنین است: «و اما شکالِ قضاوقدر؛ چرا این شکال خرِ نَفْست را از تکاپوی این جهان بازنداشت و [از] خوردن و آشامیدن» همچنان‌که از مضمون شاهد و تعبیرِ «خرِ نفْس» پیداست، **شِکال** (در هر دو بار) به معنی «پای‌بند، زانوبند» (ریسمانی که بر دست و پای ستور بندند) و معادلِ **عِقال** در زبان عربی است که البتّه به معنای مجازی «بازدارنده» به کار رفته است.
■ **بادرنگ فروش** [bâdiringforuš§] فروشنده نوعی خیار. [ص۱۸۶]
● **بادرنگ** به معنای مطلقِ «خیار» است و **بادرنگ فروش** نیز «فروشنده خیار».
■ **بازیدن** [bâzidan] ← **بازیدن**. [ص ۱۹۱]
● مؤلّف پنج شاهد، برای این مدخل، از متون منظوم و منثور کهن آورده و، با رجوع دادن مدخل، آن را به معنی «باختن، از دست دادن» گرفته در حالی که **بازیدن** در هر پنج شاهد به معنی «بازی کردن» (شطرنج و نظایر آن) و «قمار کردن» است.
■ **بازیگر**[bâzigar] ← **بازیگر** (**معنی ۱**).
خیالی برانگیزم از پیکری که نارد چنان هیچ **بازیگری**
(شرف‌نامه) [ص ۱۹۲]
● مؤلّف **بازیگر** را در این بیت به معنی «رقّاص» گرفته و آن، چنانکه پیداست و مضمون مصراع اول نشان می‌دهد، به معنی « خیال‌باز: کسی که سایه صورتک‌ها را با روشی خاص به روی پرده نمایش می‌داد» است. برای شرح این نوع نمایش و بازی و اصطلاحات مربوط به آن (← بیضائی، ص ۲۲-۲۹؛ شواهد لغت‌نامه دهخدا، ذیل مدخل خیال‌باز و خیال‌بازی).
■ **پاده بان بچه** [pâdabânbača] **پسر کم‌سنّ وسال** که گاوچرانی می‌کند.
پادشاه چل شب و چل روز طوی داده، گل صنم را به پسرش و نگاره را به اَکای گل‌صنم ــ **پاده‌بان‌بچه**ــ نکاح کرده داد. [ص۲۰۴]
● در شاهد، **پاده بان بچه** اَکای (= برادر بزرگ ترِ) گل صنم معرفی شده، به علاوه پادشاه نگاره را به او نکاح کرده لذا نمی‌تواند **کم سنّ وسال** باشد. اصولاً، در زبان تاجیکی، به ویژه در خطاب

به کم سن تر از خود، حتّی مسن باشد، بچه/ بچه می گویند. (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی؛ قاسمی ۳، ص ۷۶)

■ **باج بروت** [bâj-e ba[o]rut] رشوه.

با دادن هدایای کم‌ارزشی... **باج بروت** می‌پرداخت. [ص ۲۲۸]

از آغای آنتیک‌فروش به خاطر پرده‌پوشی اتّهاماتی که مردم به او چسپانده‌اند **باج بروت** می‌گیرد. [ص ۲۲۸]

● **بروت**، در اصل، به معنی «سبلت» است؛ **باج بروت** هم معادل **باجِ سبیل** یعنی «وجه یا جنسی است که از سر قُلدُری از کسی بگیرند یا آن کس آن را به قلدر بپردازد» و آن با **رشوه** فرق دارد. گیرنده، در ازای باجِ سبیل، خدمتی انجام نمی‌دهد؛ اما، در ازای رشوه، انجام می‌دهد.

■ **بلکه** [balka] آتش، شرارِ آتش.

...دور آتش **بلکه** نشستن‌ها کار همه شبه ما می‌بود. [ص ۲۴۷- ۲۴۸]

● **بلکه**، در شاهد، صفت آتش به معنی «افروخته و شعله ور» است. با آن معانی که مؤلّف به دست داده، **آتشِ بلکه** معادل «آتشِ آتش» یا «آتشِ شرار» می‌شود که معنای محصّلی ندارد.

■ **بندش** [bandeš§] خلق کردن، آفریدن.

روشن آن دیده که با **خلعت** سلطان دیدت آن‌که پودش بود از دولت و اقبالش تار
بخت بر گونه او اصل و شرف کرده به هم طبع در **بندش** او سعد فلک برده به کار
(عثمان مختاری) [ص ۲۵۲]

● ابیات در وصف **خلعت** است. صورت درست **بندش** ظاهراً **پُندَش** به معنی «گلوله پنبه حلّاجی کرده» است (← برهان قاطع، ذیل **پندش**) که به صورت **بَندَش** به معنی «پنبه حلّاجی کرده و گلوله نموده آماده برای رشتن» (لغت‌نامه، ذیل **بَندَش**) نیز آمده است و شاید در بیتْ به معنی «تار و پود» هم باشد.

■ **بوره** [bure] واژه **بوره** در لغت‌نامه دهخدا به نقل از چند فرهنگ به معنی «شکر سفید» با این نمونه آمده است : تباین است ز شاخ نبات **تا بوره** تفاوت است ز آب حیات تا غسلین

نمونه‌های زیر هم می‌تواند در تأیید همین معنی باشد. اگر **بوره** را در خمیر کنند آن نان نرم و خوش‌طعم بود (معرفت فلاحت)؛ فرامین و احکام در منع شراب به اطراف ممالک فرستاد و در این باب به حدی کوشید که به طفیل آن **بوره** و بکنی نیز منع شد (تاریخ فرشته) [ص ۲۶۲]

● مؤلّف برای **بوره** به معنی «شکر»، در زبان فارسی افغانستان، شش شاهد از نوشته‌های معاصر این زبان آورده و، در تأیید این معنی، سه شاهد نیز از لغت نامه دهخدا و متون کهن نقل کرده است. **بوره** در دو شاهد منقول از لغت نامه دهخدا و معرفت فلاحت، همان «جوش شیرین» است که، در

صیدنه ابوریحان بیرونی (ج ۱، ص ۱۵۷)، چنین وصف شده است: «**بوره** (= بورق، نطرون، تَنکار) انواع و رنگ‌های مختلفی داشته که، در صنایع و حرفه‌ها از جمله پزشکی و نان پزی و زرگری و صابون سازی، از آن استفاده می‌کرده‌اند.»

در شاهد لغت نامه تفاوت شاخ نبات تا بوره (= شکر سفید) قاعدتاً باید هم ارز تفاوت آب حیات و غسلین (= چرک آبه) باشد، درحالی که تفاوت شاخ نبات و شکر سفید در شیرینی چندان نیست. در شاهد منقول از تاریخ فرشته، بوره مصحف **بوزه** به معنی «شرابی که از آرد برنج و ارزن و جو سازند» باید باشد، چون با بکنی (بگنی، پگنی) به همان معنی آمده است.

■ **پالا** در کاربرد زیر [**شیر پالا** به معنی «وسیله‌ای مانند صافی یا توری که شیر و مایعات دیگر را برای پاکیزه کردن از آن رد می‌کنند»]، از بن مضارع مصدر **پالودن** (پال) +ـآ ساخت گرفته است :

پرتو مه می‌تراوید تا سحر از آسمان‌ها همچو شیر از**شیر پالا** [۳۰۵]

● بن مضارع پالودن **پالا**ست نه پال. **پال** بن مضارع پالیدن به معنی «جست وجو کردن» است.

● **پای ایزار** [pâyizâr] ← **پای‌افزار**. **پایزار**[pâyzâr] ← **پاافزار**. [ص ۳۱۹]

■ **پای ایزار** به معنای «پای افزار» (کفش، پاپوش) نیست؛ به معنی «شلوار، زیرجامه» است که به صورت **پای ازار** نیز آمده است. اما **پایزار** صورت دیگر پای افزار است.

■ **پچق شدن** [pačaq-] کج وکوله شدن.

اگر از پچق شدن یک کنج جامه‌دانچه... صرف نظر کنیم... [ص ۳۳۸]

● **پَچَق شدن** در شاهد تاجیکی به معنی «فرورفتن چیزی بر اثر ضربه، قُر شدن» است.

(← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی)

■ **پَخته پایه** [paxtapâya] ساقه بوته پنبه.

اساساً کلمه و عباره و اصطلاحاتی از قبیل **پخته‌پایه**، ماله زدن، سرشته کردن... به لهجه بخارا تعلّق دارند. (صدرالدین عینی) [ص ۳۴۳]

● یکی از معانی **پایه** رایج در برخی از لهجه‌های شمالی زبان تاجیکی از جمله لهجه بخارا «کِشتزار» است. **پخته پایه** نیز به معنی «پنبه زار» است؛ همچنان که، در این لهجه‌ها، **جُواری پایه** (کشتزار ذرت)، **شالی پایه** (شالیزار)، **گندم پایه** (گندمزار) به کار می‌رود (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل **پایه**). مؤلّف **یونُچقَه پایه** را، با یک شاهد تاجیکی، «ساقه یونجه» معنی کرده که به معنی «یونجه‌زار» است.

■ مصدر **پندیدن** و صورت متعدی آن **پنداندن** در متون قدیم فارسی کم کاربرد است و تا آنجاکه بررسی کرده‌ایم تنها در کتاب مجلس در قصه رسول (ص) به صورت نادرست **بندْمَیدَه** ضبط شده است.

پندیدن [pandidan] ورم و آماس کردن.
بوجهل گفت عقبه را شُش **پندیده** [م. بندمیده] است از بیم جنگ که پسرش در میان ایشان است. چون عقبه این سخن بشنید گفت دمی دیگر معلوم شود که شُشِ که **پندیده** [م. بندمیده] است. (ص ۱۵۶) [ص۳۷۸]

● دکتر رواقی، در شاهد، صورت **بندمیده** را نادرست دانسته و **پندیده** را به جای آن نشانده و شواهد متعددی را از نوشته‌های افغانی برای **پندیدن** ارائه کرده است. به نظر این جانب صورت **بندمیده** درست است و آن را احتمالاً **پنْدَمیدَه** می‌توان خواند. بنابراین باید گفت که فعل **پندمیدن** به معنی «ورم و آماس کردن» یکی از افعال نادر در زبان فارسی است و نگارنده نیز فقط در همین کتاب مجلس در قصّه رسول (ص) آن را یافته است. ساخت اسمی آن **پندام** در متون کهن مانند الأبنیه عن حقائق الأدویه و مقالات شمس آمده است: و آن آب که نه فاتر بود و نه سرد شکم را **پندام** کند. [هروی، ص ۳۰۹)

■ **جامَه را چپه پوشیدن← پوستین [را] چپه پوشیدن.**
حالا از آدمان و طرفداران امیر کسانی هستند که **جامَه** اشان را **چپه پوشیده** در قطار فقرا در شهر گشته، به هرجا آتش می‌زنند. [ص ۴۰۶]

● دکتر رواقی **جامه چپه پوشیدن** را در شاهد، با ارجاع به **پوستین چپه پوشیدن**، به معنی «درشتی و تندی کردن، خشم و عصبانیت نشان دادن» گرفته که درست نیست. این تعبیر کنایی، در فرهنگ عباره های ریخته تاجیکی اثر فاضل اف، با همان شاهد منقول ایشان از داخوندهی صدرالدین عینی «ظاهر خود را تغییر دادن» معنی شده است.

■ **مُرده پولی** [mordapoli] پولی که صاحب‌عزا به کسانی که به مجلس سوگواری برای تسلیت و تعزیت می‌روند، می‌دهد.
به جای آنکه یار و دوستان به تو یاری رسانند، تو به آن‌ها **مرده‌پولی** می‌دهی. [ص۴۱۲]

● شاهد از نوشته معاصر تاجیکی نقل شده است. **مرده پولی**، درست به عکس معنایی که دکتر رواقی آورده، وجهی است که بعضی از شرکت کنندگان در مراسمِ سوگواری به صاحب عزا می‌پردازند. مضمون شاهد نیز همین معنی را می‌رساند.

■ او به **غوله** کلانی نشسته دستانش را بالا هم به روی زانو گذاشته، پینک می‌رفت. [ص۴۳۲]

● دکتر رواقی، در این شاهد، **غوله** را (بخش «برخی از واژه‌ها و نوشته‌های فرارودی»، ص ۱۹۹۴) «قلّه، بلندی، فراز» معنی کرده است. **غوله** فقط به معنی «کُنده بریده شده درخت» است و اصلاً، در زبان تاجیکی، به معنی «قلّه» به کار نمی‌رود. در فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی نیز، یکی از معانی آن «چوبِ (کنده‌های) کوتاه کوتاه بریده شده درخت» ذکر شده است. (همچنین← قاسمی ۲، ص ۵۰)

■ **تیت و پاشان گردیدن** [tit-o-pâšân-] از فعالیت کناره‌گیری کردن.
در نتیجه کینه و خصومت و تهدید و تطمیع، **تیت و پاشان** و مضمحل **گردیده**، جایگاه خویش را از دست داده‌ایم. [ص۵۳۳]
■ **تیت و پاشان گردیدن** در شاهد تاجیکی به معنی «پراکنده و متفرق شدن» است.
■ آدینه... به ۶ تین دو **قَداق** نان سیاه گرفته، در شبانه روزی نهاری می‌کرد. [ص ۵۱۵]
● مؤلّف (بخش «برخی از واژه‌ها در نوشته‌های فرارودی [ماوراءالنّهری]»، ص ۱۹۴۵) به سیاق عبارت، **قداق** را «تکّه، پاره» معنی کرده است. قَداق واحد مقیاس وزن معادل ۴۰۹ گرم بوده است: **قَداق** یک نوع چِنَک [= اندازه] وزن را گویند. در آخر عصر نوزده ــ اول عصر بیست در بخارا، سمرقند، خجند و شهرهای دیگرِ آسیای میانه یک **قداق** برابر ۴۰۹ گرم بود. (اِنْتْسیکِلاپِدیای ساوتی تاجیک)
به شاهد تاجیکی دیگری توجه کنید: از هر بیخ کَرْتوشْکَه [= سیب‌زمینی] ما تا چهار سطل حاصل می‌گرفتیم. کرتوشکه‌هایی بودند که تا سه **قداق** وزن داشتند. (الوغزاده، ص ۱۶۲)
■ **جر** [jar] استعاره از رستن‌گاه مژه.
لب لب **جر**، خمچه تر ج: مژگان [ص۵۵۸]
● در چیستان افغانی بالا آمده است: «لَب لَب جر خمچه تر»، یعنی «کنار چاله شاخه تر» و پس از آن، **جواب معمّا (مژگان)** نشان داده شده است. روشن است که، در این چیستان، **جَرْ** نه «استعاره از رستن گاه مژه» بلکه کنایه از«چشم» و **خِمْچه تر** کنایه از «مژه» است.
■ **جفت بستن** [joft-]← **جفت راندن**.
زمین‌ها که از یخاب برآمد، **جفت بستن** می‌گیریم. [ص۵۷۰]
● **جفت بستن** را به **جفت راندن**، که «کندن و شیار کردن و شخم زدن زمین به وسیله جفت» معنی شده، رجوع داده‌اند، درحالی که در شاهد، **جفت بستن** به معنی «بستن جُفتْ (= دو گاو) به یوغ» است.
■ یک جوانمرد جینگله موی که **گیمناسترکه** سبزگون در بدن داشت، سخن می‌کرد. [ص۵۸۶]
● **گیمناسترکه** کلمه ای روسی است که مؤلّف آن را، در شاهد بالا، (بخش «برخی از واژه‌ها در نوشته‌های فرارودی [ماوراءالنّهری]»، ص ۱۹۴۸) به معنی «لباس ورزشی تنگ و چسبان» گرفته است. معنای درست این واژه «پیراهن (سبزرنگ) نظامی» است. در فرهنگ روسی به فارسی تألیف و اسکانیان نیز **گیمنَستیُرکه** (gimnastyorka) به معنی «پیراهن نظامی» آمده است. (همچنین← قاسمی ۲، ص ۵۴)
■ **جوازکنده** [jovâzkonda] ← **جواز**.

چوبی است متّصل به جواز که با گردش آن جواز به حرکت درمی‌آید.
جوازکنده تیار را او با یاری دو مرد دیگر غیلانده غیلانده برد. [ص ۵۹۱]
نفسش را راست کرده گفت واسع و بعد به **جوازکنده** دست زده. [ص ۵۹۱]
● **جُوازکُنده** (= **کُنده جُواز**)، در تاجیکی، «تنه و قسمت اصلی جواز یعنی کنده هاون شکلی است که دانه‌های روغنی را در آن می‌ریزند و چوب درازی را برای روغن گیری داخل آن می‌گذارند و یک سرِ تیر را برای چرخاندن به چهارپایی وصل می‌کنند». مؤلّف همان معنی نادرست را قبلاً در زبان فارسی فرارودی [تاجیکی] آورده و نگارنده، طی نقدی، به آن اشاره کرده است(← قاسمی ۲، ص ۶۰-۶۱).
■ **چارمغز شکستن** [-čârmaγz] به کنایه سروصدا و جنجال به پا کردن.
اگر خارجیان می‌دیدند که در ما چنین ترتیب است، به خیالم در روزنامه‌ها سر ما **چارمغز می‌شکستند**. [ص۶۰۸]
● **چارمغز** (= چهارمغز) در تاجیکی و افغانی به معنی «گردو»ست. عبارت کنائی **سر کسی چارمغز شکستن** در زبان تاجیکی، به معنی «کسی را بسیار رنج و عذاب دادن و اذیت و آزار کردن» است (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ذیل چارمغز). در فرهنگ دیگر، **چارمغز به سر کسی آمده شکستن** «عیب و گناه به سر کسی بار شدن» تعریف شده است. (← عبداللّه‌زاده)
■ **خاده چوب**[xâdačub] ← **خاده‌چوب**.
چراغ‌ها از سر **خاده‌چوب**ها، میان حولی‌ها نور می‌دادند. [ص۷۲۱]
● **خاده چوب**، در شاهد تاجیکی بالا، به معنی «تیرِ چراغْبرق» است و مؤلّف آن را، با رجوع دادن به **خاده چوب** [در بخش «گونه فارسی افغانستان»] «چوب باریک و بلند» معنی کرده است
■ **خاموشانه** [xâmušâne] ← **خاموشانه**. [در بخش گونه فارسی افغانستان]
السُکْتَه؛ **خاموشانه** بچّه. (مقاصداللغه) [ص ۷۲۸]
● **خاموشانه**، در بخش «گونه فارسی افغانستان» (از مقوله قید) آمده و «آرام، آهسته، بی‌سروصدا، همراه با سکوت» معنی شده؛ اما در شاهد بالا مضاف و از مقوله اسم است به معنی «چیزی که کودک را با آن آرام کنند».
■ **غولنگ خایی کردن** [-γulongxâyi] مکیدن زردآلوی خشک‌شده.
دلبر بقّال با من آشنایی می‌کند چون به دوکانش روم **غولنگ‌خایی می‌کند**. (سیدای نسفی) [ص۷۳۷]
● در زبان تاجیکی، به «زردالوی خشک» **غولین‌گ**. γuling (بیشتر با همین تلفّظ) می‌گویند. **غولنگ‌خایی کردن**، در بیت، به معنای کنائی «در اطراف چیزی دراز و مجمل گپ زده مقصد

اساسی را نگفتن» (فاضل‌اف). و، در مأخذ دیگر، «**غولینگ‌خایی** (مجازاً) گپ را خائیده، جواب درست گفته نتوانستن» (فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی) آمده است.

■ **سوته** [suta] بلال، ذرت.

چشم غلام حیدر به قلندر افتاد که اسپش را از **سوته** کُشاده به سر چار آورده آن را خورانیده ایستاده است. [ص ۱۰۴۷]

● **سوته** در شاهد به معنی «چوب ضخیم خراطی شده ای است که بر یک سر آن آهن دراز و تیزی نصب شده است» (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی؛ عینی ۲، ص ۳۶۳). برای تأیید این معنی در شاهد، به ادامه داستان توجه کنیم: «او خشمگینانه ازجایش جستَه، خستَه [= برخاسته] دویده، رفته سوتَه را از زمین کشیده، گرفته و با نوگ [= نوک] نیزه‌وار آن به بینی اسپِ قلندر زد. (عینی ۱، ص ۱۷۷)

■ **سیه سر** صورت نوشتاری دیگری از واژه سیاه سر است که در این نمونه می‌بینیم : گفت آن سره مرد کآن **سیه سر** بر ترک تو گفت و کرد شوهر [ص ۱۰۵۴]

● پیداست که **سیه سر** مخفّف و گونه دیگر تلفّظ **سیاه سر** است نه «صورت نوشتاری دیگرِ» آن.

● **شهی طوی** [šahituy] محلّی که داماد را بر آن می‌نشانند.

حافظان با ترانه طوی مبارک، عروس و داماد را استقبال گرفته، به مسند **شهی‌طوی** شیناندند. [ص۱۰۷۷]

■ **شهی طوی**، در زبان تاجیکی، به معنی «جشن دامادی» یا همان «عروسی» است، و **مسندِ شهی طوی**ــ نه **شهی طوی**ــ «جایگاه ویژه و آراسته ای است برای عروس و داماد».

■ **شپیلیدن** [šapilidan] ← **شپلیدن**. [در بخش «گونه فارسی افغانستان»]

و نبود مکر در کار نماز ایشان که می‌کردند به نزدیک خانه مگر **شپیلیدن** [م. شبیلیدن] [مُکاءً] و آواز دست آوردنی در دست زدن. [ص۱۰۸۵]

● مؤلّف، برای **شپلیدن/ شیلپیدن** به معنی «فشردن، چلاندن» در فارسی افغانی و متون کهن فارسی (با گونه **شپیلیدن**) شواهد متعددی آورده اما، در شاهد بالا، **شپیلیدن**، در ترجمه مصدر **مُکاء**، به معنی «تولید و خارج‌کردن صدا» است نه «فشردن و چلاندن».

■ **صوف** [suf] ← **صوف** (**معنی ۱**). [در بخش «گونه فارسی افغانستان»]

جسدی آنجا می‌خوابید: ازتگِ **صوفِ** تنک... [ص۱۱۶۸]

● مؤلّف دو شاهد برای **صوف** به معنی «۱. پارچه پشمی؛ ۲. ازجنس پشم، پشمی». از متون افغانی و هشت شاهد از متون کهن فارسی و هفت شاهد از نوشته‌های معاصر تاجیکی نقل کرده، درحالی که **صوف**، در زبان معاصر تاجیکی از جمله در شاهد بالا، به معنی «پارچه سفید کتانی» است:

«**صوف**... پارچه سفید که از وی لباس کنند (معنی امروزه‌اش).» (عینی ۲)؛ «**صوف**... پارچه نخی سفید برای لباس واری تَگ [= دوختن لباس زیر] و غیره».
(فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی)

■ **غربچه** [γarbača] ← **غربچه**. [در بخش «متون فارسی»]

رحیم‌بیک: چی تعلیم می‌دادی به آن‌ها؟ (خاموشی). جواب دیه، **غربچه**، چی تعلیم می‌دادی به مردم؟ [ص ۱۲۰۳]

● مؤلّف **غربچه** را، با رجوع دادن، «پسربچه بد و بدکاره، (دشنام است)» معنی کرده است. معنی **غر** در زبان تاجیکی و در شاهد (مستخرج از رمان تاجیکی) «روسپی» است و **غربچه** نیز دشنامی است زشت به معنی «مردی که مادرش غر (= روسپی)» باشد و، در آن، یکی از مخالفان حکومت شوروی (رحیم بیک) به کسی که طرفدار ارتش سرخ است خطاب می‌کند. ضمناً مؤلّف جزء **بچه** را در **غربچه**، «پسربچه» دانسته، درصورتی که، در زبان تاجیکی، یکی از معانی **بچه** «مرد بالغ» است و، در ترکیب **غربچه**، نیز همین معنی مراد است.

■ **فلخم** [falaxm] ← **فلاخن**.

گر بخواهی که بفخمند ترا پنبه همی من بیایم که یکی **فلخم** دارم کاری
(حکّاک مرغزی) [ص ۱۲۶۰]

● مؤلّف، در بیت، **فَلَخْم** را، با رجوع دادن به **فلاخَن**، به معنی «قلّاب سنگ» گرفته، درحالی که ضبط درست، دربیت، به حکم وزن، **فَلْخَم** است به معنی «وسیله چوبی مخصوصی که برای حلّاجی کردن پشم و پنبه به زِه کمان ندافی ضربه‌های پی درپی می‌زنند». همین بیت در لغت فرس (Äاسدی طوسی ۲، ص ۳۴۸) به شاهد **فَلْخَم** به معنی «محلاج ندافان» و، به نقل ازآن، در لغت‌نامه دهخدا و حاشیه برهان قاطع و برخی دیگر ازفرهنگ‌ها ضبط شده است.

● **قناره** [qanâra] ← **قنار**.

در خم روغن، در **قناره** گوشت، در کندوک آرد و... هم داریم. [ص ۱۳۱۵]

● مؤلّف **قناره** را، با رجوع دادن به **قنار**، به معنی «جوال، جوال بزرگ» گرفته است؛ اما **قنار** و **قناره** در زبان تاجیکی دو واژه جدا با معانی متفاوت‌اند. **قنار** فقط به معنی «جوالی است که در آن چیزهایی مانند کاه و پنبه می‌گذارند.» و **قناره**، همان گونه که از شاهد می‌توان استنباط کرد، به معنی «چنگکی که گوشت را به آن می‌آویزند» آمده است (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی). ضمناً، در زبان فارسی ایرانی نیز **قناره**، به همین معنی و **به قناره کشیدن** به معنای «با بدی و ستم رفتار کردن» به کار می‌رود.

■ **قینگاله**[qingâla] ← **قنغاله** (**معنی ۱**).

گندم لاله، میان گندم لاله عاشوق شدیم به دختر **قینگاله**
این دختر **قینگاله** به ما دل داره چشمان سیاه زبان بلبل داره [ص ۱۳۱۷]

● مؤلّف **قینگاله** را، در شاهد تاجیکی، به **قنغاله** به معنی «صفت کسی که نامزد شده است» رجوع داده است. **قینگاله** (=**قینغاله**) در این شعر «صفت دختر نوجوان و بالغ و به اصطلاح دمِ بخت» است. (← محموداف)

■ **قنغاله کردن** [-qinγāla]← **کنغاله کردن**.

آرمان دارُم، بچه ره **قنغاله کنم** یگ دسته گله در سرش سایه کنم [ص ۱۳۱۷]

● مؤلّف **قنغاله‌کردن** را به **کنغاله‌کردن** به معنی «نامزد کردن» رجوع داده است. معنی دقیق **قنغاله کردن** در شعر تاجیکی شاهد «زن دار کردن، زن دادن» است: **کنغاله کردن** عائله دار (خانه دار) کردن. (محموداف)

■ **کاواک گشتن** [-kâvâk] از روی مجاز از بین رفتن تاروپود و کهنه و فرسوده شدن. تخته‌های **فرش** نازک و خیلی خشکیده و زیرچوب‌ها **کاواک‌گشته**، پا که مانی، رنجور می‌نالد. [ص ۱۳۴۶]

● مؤلّف **فرش** به معنی «سطح و کف زمین» را، در شاهد تاجیکی، به معنی «قالی» پنداشته و، به مقتضای آن، **کاواک گشتن** را، که به معنی «پوسیده شدن تخته‌های کف زمین» آمده، «از بین رفتن تاروپود و کهنه و فرسوده شدن» معنی کرده و توجه ننموده است که فرشِ (قالی) فرسوده «رنجور نمی‌نالد». در زبان تاجیکی به **فرش** (= قالی) **قالین** و به «سطح و کف جایی» **فرش** می‌گویند.

■ **کاهش** [kâhiš§] **۵**-آرام.

«مگر کوتاهکک کرده نویسید نمی‌شود؟» گلرو با آهنگ **کاهش** پرسید. [ص ۱۳۴۸]

● **کاهش**، در زبان تاجیکی، در معنی «آرام» به کار نمی‌رود. در شاهد نیز، **کاهش** به معنی «طعنه آمیز، ملامت بار»است (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی).

■ **کته کمان** [kat[t]akamân] کمان بزرگ.

آن نفران همراه بوده‌گی دو دانه کته‌کمان را به دست گرفته نوبت به نوبت آن **کته‌کمان**ها را پر کرده و به دست شه محبت خان داده.» (تاریخ بدخشان) [ص۱۳۵۷]

● یکی از معانی **کمان**، در فارسی افغانی و تاجیکی، «تفنگ» است و **کته کمان** نیز در شاهد به معنی «تفنگ بزرگ» است نه «کمان بزرگ»: «**کمان**/ **کمون** تفنگ، میلتیق (محمودف)؛ «**تفنگ** میلتیق، کمان» (فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی). مؤلّف (درص ۳۸۰) شاهدی از نوشته‌های تاجیکی برای مدخل **پیلْتَه** به معنی «فتیله» نقل کرده که واژه کمان به معنی «تفنگ» در آنجا نیز آمده

است: «پس از خیلی ملاحظه چخماق سنگ را از کیسه خلته صورت پهلوی کرته اش برآورد که چخماق زده پیلته کمان را آتش دهد».
در شعر مردمی تاجیکی الها بشکند دست کماندار که از دست کمان بی خان ومانیم نیز، **کمان** و **کمان دار** به معنی «تفنگ» و «تفنگ دار» آمده است. همچنین، در فرهنگ لغات عامیانه فارسی افغانستان آمده است: «**کمان** تفنگ که آن سلاحی است معروف. **کماندار** نفری که با خود تفنگ دارد». (افغانی نویس)

■ **کته بخت** [kat[t]abaxt] شوربخت و کم‌بخت.

...اگر ما بدبخت‌ها **کته‌بخت** بودیم همی هم خواهد شد که ارمان را هم به گور ببریم. [ص ۱۳۵۳]

● مؤلّف، ذیل مدخل **کته** به معنی «بزرگ»، **کته بخت** را در شاهدی از نوشته‌های افغانی به معنی «شوربخت و کم بخت» گرفته است. درحالی که **کته بخت** در شاهد به معنی «دارای **بخت بلند**» است. سیاق عبارت هم جز این را نمی‌رساند: «اگر ما بدبخت‌ها بخت بلندی هم می‌داشتیم باز آرزوی شادی آن‌ها را به گور می‌بردیم». با معنایی که مؤلّف به دست داده شاهد به صورت «اگر ما بدبخت‌ها شوربخت/ کم بخت بودیم» در می‌آید که حشو و همانگویی است.

■ **کرته‌واری**[korta vâri] ← **کرته‌باب**.

از نام کامیسری‌ات به زن‌ها یک **کرته‌واری** چیت، یک جفتی کلوش، دو صابون، دو کلّه قند تقدیم کردند. [ص ۱۳۶۴]

● دکتر رواقی **کرته‌واری** را، با رجوع دادن آن به **کرته باب**، به معنی «پارچه ای که مناسب پیراهن و جامه است» گرفته، حال آنکه، در شاهد، **یک کرته‌واری چیت** به معنی «پارچه چیت به اندازه و به قدر (دوختن) یک پیراهن» است.

■ **کلندکش‌کردن** [kalandkaš-§] با لبه کلنگ خاک را پیش کشیدن و دنبال چیزی گشتن.

سه‌چار نفر پیران‌سالان خاک توده را **کلندکش** و کیم‌چه را جست‌وجو **می‌کردند**. [ص ۱۴۳۶]

● معنی مدخل «روی گَردان [= زیرورو] کردن زمین با کل‌اند» است (← فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی). و «دنبال چیزی گشتن» نه در معنی آن است و نه، در شاهد مربوط به آن.

■ **کنج** [konj] خمیده و از روی مجاز درمانده و بیچاره و ناتوان.

به درویش گفت آن سیه‌روز **کنج** که از سختی روزگارم به رنج
(غازان‌نامه منظوم، ۲۳۲) [ص ۱۴۵۷]

● در شاهد، همچنان که قافیه اقتضا دارد، کلمه قافیه **کَنج** است نه **کُنج**. در برهان قاطع یکی از معانی **کَنْج** «مردم احمق و خودستای و صاحب عجب و متکبر» آمده و در شاهد همین معنی مراد است.

■ **کوار** [kavâr] ← **کواره**.

گرازت بیارم [م. نیارم] که رز کن شیار بگویم [م. نگویم] که خاک آور اندر **کوار**

(گرشاسب‌نامه، ۲۹۱) [ص ۱۴۵۹]

● دکتر رواقی، در متن شعر، «نیارم» و «نگویم» را ضبط درست ندانسته و «بیارم» و «بگویم» را به جای آن‌ها نشانده است. بیت مربوط به جنگ گرشاسب با سپاه شاه قیروان است. یکی از سالاران سپاه دشمن مجروح و خسته به دهی می‌رسد و از پیرزن پالیزبانی درخواست یاری می‌کند. پیرزن به او می‌گوید: اگر خوراک و جای خوابیدن می‌خواهی:

گرازت* **نیارم** که رزکن شیار **نگویم** که خاک آور اندر کوار*

زمانی بدین داس گندم درو بکن پاک پالیزم از خار و خو

* گراز، نوعی بیل برای شیار کردن خاک * کوار، نوعی زنبه

یعنی نمی‌خواهم باغ را شیار و خاک را در زنبیل کنی بلکه فقط می‌خواهم گندم درو کنی و پالیز را از خار و علف هرز پاک کنی.

■ **لقاندنی** [liq(q)ândani] **شدن کسی را** برانگیختن و وادار کردن کسی.

از قصّاب، از این طرف آن طرف گپ پرسیده، **او را** قدری **لقّاندنی شدم**. [ص ۱۵۶۵]

● دکتر رواقی، در شاهد تاجیکی بالا، **لق** را به صورت -liq آوانویسی کرده؛ اما تلفظ صحیح آن در زبان تاجیکی لَق -laq است. **لقاندنی شدن کسی را** یعنی «وادار کردن کسی به حرف‌زدن و سخن‌گفتن». در فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی نیز آمده است: «**لَقّانیدنی/ لَقّاندنی شدن کسی را** به گپ انداختن خواستن با مقصدِ به گپ‌گرفتن کسی». یکی از معانی **لَقّیدن** در زبان تاجیکی «بسیار و بیهوده حرف زدن» است.

■ **مگل** [magal] ← **مگل**. [در بخش «گونه فارسی افغانستان»]

غلبه‌فروش خواجه که ما را گرفت باد بنگر که داروش ز چه فرمود اوستاد

گفتا که پنج پایک و غوک و **مگل** [م. مکل] بکوب در خایه هل تو چنگ خشنسار بامداد

(شاعران بی‌دیوان (لبیبی)، ص ۴۷۹) [ص۱۶۲۱]

● مؤلّف، برای **مگل** («قورباغه») در زبان فارسی افغانی و متون کهن فارسی شواهدی نقل کرده است و، در شاهدی از لبیبی **مَکَل** را به **مَگَل** به معنی «قورباغه» تصحیح کرده است. مأخذ این شعر لغت فرس است که به شاهد لغت **مکل** (بدون حرکت) به معنی «زالو» آمده است: مکل کِرمی است سیاه در آب و آن را به تازی علق خوانند، لبیبی گفت:... (اسدی طوسی ۲، ص ۳۲۸). **مکل/ مگل** همچنین در برهان قاطع و سرمه سلیمانی با تلفّظ makel/magel به معنی «زالو» آمده است. در فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (←

حسن‌دوست، ج ۴، ش ۴۸۵۰) **مَکِل** (**مَک** (از **مکیدن**)+ پسوند «–**لِ**») به معنی «زالو» گزارش شده است.

■ **موینه** [muina] ← **موئینه**.

در یک دم کرته سرخ **موینه** زیبایش را پوشیده،... به عارف رو آورده... [ص ۱۶۳۸]

● دکتر رواقی، با رجوع دادن **موینه** به **موئینه** آن را «از جنس پوست و پوستین، پوستی» معنی کرده است. یکی از معانی **موبین** و **موبینه** در تاجیکی «پشمی، بافته شده از پشم» است و **کُرْتَه سرخِ موینه** در شاهد به معنی «پیراهن سرخ **پشمی**» است.

■ **پنجره‌ناک** [panjaranâk] پنجره‌دار.

جوان از بلندی فرآمد و سرسر دیوار **پنجره‌ناک** باغ... راه گرفت. [ص ۱۶۶۹]

● در زبان تاجیکی، به «شبکه‌های چوبی یا آهنی و نظایر آن» **پنجره** می گویند و، در شاهد بالا نیز، **دیوارِ پنجره ناک** به معنی «دیوار مشبک» است.

■ **نان‌کــور** [nânkur] ← **نان‌کور**. [بخش «گونه فارسی افغانستان»]

چه‌ها می‌گوید این **نان‌کور** [ص ۱۶۷۱] در مهمان‌خانه او را... تسلّی داده می‌گفت که نوراللّه‌بیک **نان‌کور** است، قدرِ نیکی‌های او را ندانست. [ص۱۶۷۱]

● مؤلّف مدخل را در دو شاهد تاجیکی بالا به **نان کور** رجوع داده که «خسیس و بخیل» معنی شده است. **نان کور** در زبان تاجیکی مترادف «نمک نشناس» است. در فرهنگ تاجیکی به روسی آمده است: «**نان کور** ناسپاس، قدرنشناس، ناشکر». اصطلاح **کورْنمک** نیز به همین معنی در زبان تاجیکی به کار می‌رود.

■ **یخنی** [yaxni] نوعی غذا که با گوشت چرب، عدس، کلم و مانند آن می‌پزند.

وین بز از بهر میان روز را **یخنیی** باشد شه پیروز را

(مثنوی، ج ۱/ ۱۹۱) [ص۱۷۵۸]

● مؤلّف همین شاهد را برای **یخنی** در زبان فارسی فرارودی (ص ۳۸۸) نیز آورده و **یخنی** را «غذایی از گوشت پخته، آبگوشت» معنی کرده است. نگارنده، ضمن نقد آن کتاب (← قاسمی ۲، ص ۶۴)، درباره این واژه آورده است:

بیتی که مؤلّف از مثنوی مولوی نقل کرده مربوط است به داستان شیر و گرگ و روباه که برای صید به کوهسار می‌روند و گاو و بز و خرگوشی را شکار می‌کنند و شیر ازگرگ می‌خواهد که شکارها را تقسیم کند. گرگ می‌گوید گاو برای تو، بز برای من، و خرگوش برای روباه. شیر از این تقسیم خشمگین می‌شود و سرِ گرگ را از تن جدا می‌کند. سپس به روباه می‌گوید تو تقسیم کن. روباه، که کشته شدن گرگ را دیده، از ترس سجده می‌کند و می‌گوید این گاو برای صبحانه، این بز ذخیره

و اندوخته‌ای برای ظهر، خرگوش هم برای شام تو. با این توضیح معلوم است که کلمه **یخنی**، در این بیت، به معنی «اندوخته و ذخیره» است.
نیکلسن نیز در ترجمه خود از مثنوی **یخنی** را در همان بیت (← مولوی ۲، دفتر اوّل، ص ۳۳۵) a portion reserved («وعده غذایی ذخیره») ترجمه کرده است.

■ **یک‌لخت** [yeklaxt] از روی مجاز ساده و نادان.

این زمان این احمق **یک لخت** را آن نماید که زمان بدبخت را
(مثنوی، ج ۲/ ۲۲۳) [ص۱۷۶۰]

● معنایی که مؤلّف آورده به کلمه **احمق** ــ آن هم نه «از روی مجاز»ــ مربوط است.
یک‌لخت صفت **احمق** و به معنی «تمام عیار» است. نیکلسن **احمق یک لخت** را در این بیت «simpleton» ترجمه کرده است. (← مولوی ۲، دفتر سوم، ص ۴۳۵)

■ **دهان‌یله**[dahânyala] ← **یله‌گو** [ی].

دهان‌یله‌ای را ماشین زیر کُنَد. درسر راه دفن کرده، شهید می‌نامند. [ص۱۷۶۶]

● مؤلّف **دهان‌یله** را، با رجوع دادن به **یله گو**، «کسی که سخن یاوه و بیهوده می‌گوید، یاوه گو» معنی کرده است. اما **دهان یله**، در شاهد تاجیکی، به معنی «حواس پرت، کسی که در فکر و خیال فرورفته و غافل از امور دیگر باشد» آمده است. این واژه در فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی نیز، «آنکه با تماشایی یا خیالی بند شده مانده هوشیاری را از دست می‌دهد» معنی شده است.
در پایان، تذکّر این معنی بی فایده نیست که عنوان این تألیف دکتر رواقی با محتوای آن مطابقت ندارد. ایشان، در آن، انبوهی از مواد و شواهد مستخرج از متون تاجیکی و فارسی کهن درج کرده که اصل کتاب در آن‌ها گم شده است. در واقع، مؤلّف مقدار فراوانی از معلومات نامربوط به موضوع کتاب را آورده و آن را بی اندازه متورم ساخته است. درعوض، بسیاری از واژه‌ها و عناصر زبانی خاصِّ فارسی افغانی و رایج در زبان مردم افغانستان را نیاورده است.
درواقع، از مندرجات کتاب، موادی را که دقیقاً به موضوع اصلی آن مربوط و مختصّ زبان فارسی افغانستان است می‌شد در مقاله ای به حجم حدود بیست صفحه گنجاند. همچنین، بسیاری از مطالب این کتاب در تألیفات دیگر مؤلّف نیز دیده می‌شود.
در کنار این موارد باید اذعان کرد که از نکات مفید و مهم در این اثر ربط تعدادی از لغات ناشناخته متون کهن فارسی با لغات زبان فارسی افغانستان است.

۷. اشکال‌هایی در ریشه شناسی

● این اشکال‌ها عموماً به صورت **تفکیک** مدخل‌های همریشه یا **تفکیک نکردن** مدخل‌هایی که

همریشه نیستند بروز کرده است.

■ پسوند «ـ آ ت» در زبان سغدی نشانه جمع است، شماری از واژه‌های فارسی ـ ایرانی در زبان سغدی با این پسوند جمع بسته شده‌اند: **خوپات**، دلپذیر، خوب؛ **ذروستات**، سلامتی، تندرستی؛ سرذات، سال‌ها (فرهنگ سغدی). اکنون این پرسش پیش می‌آید که پسوند «ـ ات» که با واژه‌های فارسی همنشین شده و صورت جمع آن‌ها را به دست داده است همان **پسوند سغدی** است یا نه؟ و آیا ممکن است که زبان عربی، پسوند «ات» را از زبان سغدی گرفته باشد؟ [ص ۱۶ و ۱۷].

● پسوند «ـ ات» در **خوپات** و **ذروستات** نشانه جمع نیست بلکه **پسوندِ اسمِ معنی ساز** است (راهنمایی دکتر رضائی باغ بیدی). همچنین، پرسش دکتر رواقی درباره پسوند «ـ ات»، به دلایل زبان شناختی و تاریخی، کاملاً بی محل است.

■ واژه **نغل** در نمونه زیر صورت دیگری از آغل/ آغیل است که ساخت پیشوندی آن با آغل/ آغیل متفاوت می‌باشد. [ص ۴۸- ۴۹]

● مؤلّف درباره جزء **غُل** و «ساخت‌های پیشوندی» آن اظهارنظری نکرده است. ضمناً **آغل** واژه ای ترکی (جغتائی) شناسانده شده است. (← حسن‌دوست، ص ۸۶؛ فرهنگ جامع زبان فارسی، ذیل **آغل**).

۸. مشخّص نساختن تعلّق زبانی واژه‌های دخیل

● شمار نسبتاً درخور توجهی از واژه‌های مدخل شده در کتاب ترکی، مغولی، هندی است که تعلّق زبانی آن‌ها ذکر نشده است.

۹. حجم گرایی، اختیار مدخل‌های زاید، و ذکر شواهد متعدّد زاید و فاقد نقش یا تکرار شاهد

● مؤلّف شواهد فراوانی (بعضاً بیش از سی شاهد) از نوشته‌هایی آورده که به فارسی افغانی ارتباط ندارد و این تصور را در خواننده برانگیخته است که اثر به زبان فارسی افغانستان (دری) اختصاص ندارد. نمونه‌هایی از این حجم گرایی، تنها از متون تاجیکی، ذیلاً نقل می‌شود (مدخل، با ذکر شمار شواهد): **آلفته** (۱۹)، **چغ** (۲۱)، **حولی** (۳۸)، **خپ** (۲۴)، **خفه** (۲۲)، **داکه** (۲۰)، **رومال** (۳۰)، **سپارش** (۱۷)، **سلّه** (۳۱)، **شناندن** (۲۳)، **کلته** (۱۸)، **کناندن** (۳۱)، **مسحی** (۲۳).

● در مواردی، شاهد واحد برای هر دو جزء واژه مرکّب تکرار شده است. نمونه‌هایی از تکرار را در واژه‌های مرکّب **حولی بان**، **خشوکلان**، **شخ بروت**، **کرته باب** می‌توان دید.

● مؤلّف، در مقدمه، آورده است: «**تا حدّ امکان** از آوردن چند شاهد از یک شاعر یا نویسنده خودداری کرده‌ایم» (صفحه پنجاه وشش). اما این **حد امکان**، رعایت نشده؛ چون، در موارد متعدد،

از یک منبع شواهد فراوان نقل شده است.

● تلفظها و املاهای متعدد یک واژه، به جای نشان دادن در مدخلی واحد، هرکدام جداگانه با شواهد گوناگون مدخل شده است. شمار این مدخل‌ها بیش از صدوده احصا شده است.

● صورت جمع واژه همچنین صورت‌های صفات تفضیلی و عالی (با پسوندهای ـتر و ـترین) مدخل مستقّل شده‌اند، مثل **باشندگان، بایان، تالان‌شدگان، جوژگان، جولاهگان، صیدکناران، کلان‌پایان، لت‌خوردگان؛ بای‌ترین، پایان‌ترین، حرون‌تر، خوش‌باش‌تر، طیره‌تر گشتن، غنچه‌تر کردن، قیمت‌تر، قیمت‌ترین**.

۱۰. تلقّی غیردقیق از برخی از الگوهای ساختاری فعل در زبان فارسی افغانستان (دری) و تاجیکی

■ آوردن «**گی**» پس از «**ه** » در **ساخت صفت مفعولی** که بیشتر آن را با استفاده از صیغه‌های **شدن** و **بودن**، به جای فعل به کار می‌برند: «از میان خرسنگ‌ها که با طرز نیم دایره **تراشیدگی** بودند.»؛ «در زیر راش‌های وی لوبیا و نخود **شنانده گی** بود.»؛ «در روی میز که دسترخوان قراق **گستردگی** بود.» [صفحه چهل وهشت]

● ساخت‌های «تراشیدگی بود» و «شنانده گی بود» و «گستردگی بود» برابر است با «تراشیده شده بودند»، «نشانده شده بودند»، «گسترده شده بود» (ماضی بعید مجهول). ضمناً، مؤلّف تنها به دو مورد از کاربرد پسوند **ـگی** اشاره کرده، درحالی که این پسوند در فارسی تاجیکی بیش از دوازده کاربرد دارد.

■ کاربرد مصدر **رفتن** در جای فعل کمکی در ساختن گذشته ساده و استمراری و مضارع اخباری در ماورای سرحد به عدد مارکیت های مهمات... حزب تشکیل **شده می‌رفت**؛ جنجال‌ها زیاد **شده می‌رفت**؛ گرچه دخترک با گذشت هر سال به مرز ترشیدگی نزدیک **شده می‌رود**. [صفحه چهل]

● شواهد مذکور نشان می‌دهد که، در آن‌ها، فعل **رفتن**، معادلِ فعلِ معینِ **داشتن** در فارسی، برای ساختن ماضی و مضارع مستمر (ملموس) به کار رفته است: تشکیل شده می‌رفت= داشت تشکیل می‌شد؛ جنجال‌های زیاد شده می‌رفت= داشت جنجال‌های زیاد می‌شد؛ به مرز ترشیدگی نزدیک شده می‌رود= دارد به مرز ترشیدگی نزدیک می‌شود.

■ کاربرد مصدر **رفتن** در جای فعل کمکی و قرار گرفتن پس از صفت مفعولی لیکن بی هیچ جزا و جرمانه خلاص **شده می‌رفتند**؛ حتّی آغل‌ها که پیش‌تر لای دیوار و سنگ دیوار بودند... چوب کاری **شده رفت**. [صفحه چهل وپنج]

● رفتن در شواهد تاجیکی بالا فعل معین است و تمام شدن عمل را می‌رساند. خلاص شده می‌رفتند= خلاص می‌شدند؛ چوب کاری شده رفت= چوب کاری شد.

■ به‌کارگیری مصدر **ایستادن (استادن)** در جای فعل کمکی و قرار گرفتن پس از صفت مفعولی: **دیده ایستاده ای** که در بدن یک پاره هم گوشت خوردن باب ندارم؛ هر سال ارزانی **شده ایستاده است**؛ پاکوی خود را سنگ **زده استاده**. [صفحه چهل وچهار]

● در شواهد مذکور فعل **ایستادن** معادل فعل معین **داشتن** در فارسی ایرانی برای صرف ماضی و مضارع ملموس به کار رفته است: دیده ایستاده ای= داری می‌بینی؛ ارزانی شده ایستاده است= دارد ارزان می‌شود؛ سنگ زده ایستاده= داشت سنگ می‌زد.

■ ساخت مفعولی دادن به مصدرِ **توانستن** و کمکی کردن آن: حتّی پول مراسم عروسی را هم تهیه **کرده نمی‌تواند**. [صفحه چهل]

● در این شاهد و سه شاهد دیگر که مؤلّف آورده فعل **کردن** است که به صورت **کرده** به کار رفته نه فعل **توانستن**. ضمناً فعل **توانستن** کمکی نشده و فعل تام است: تهیه کرده نمی‌تواند= تهیه کردن نمی‌تواند، نمی‌تواند تهیه کند.

■ کاربرد مصدر **توانستن** در جای فعل کمکی و قرار گرفتن پس از صفت مفعولی قاضی را باز به جای مأموریتش **فرستاده توانستند**؛ او البتّه در این دقیقه پیخس **کرده نمی‌توانست**؛ مگر جدیدان، مملکت را سریشته **کرده می‌توانند**؟ [صفحه چهل وپنج]

● **توانستن** در شواهد فعل تام است نه کمکی: فرستاده توانستند= فرستادن توانستند، توانستند بفرستند؛ پیخس کرده نمی‌توانست= پیخس کردن نمی‌توانست، نمی‌توانست پیخس کند؛ سریشته کرده می‌توانند= سریشته کردن می‌توانند، می‌توانند سریشته کنند.

■ کاربرد مصدر نشستن (شیشتن) در جای فعل کمکی و قرار گرفتن پس از صفت مفعولی من اینجا برای مرد کار بری **آمده نشسته‌ام**؛ ما به روی صفّه چای کبود **نوشیده نشستیم**. [صفحه چهل وشش]

● **نشستن** در شواهد بالا فعل معین است و **آمدن** و **نوشیدن** به کمک آن صرف شده است. آمده نشسته‌ام= آمده‌ام؛ نوشیده نشستیم= داشتیم می‌نوشیدیم.

منابع

ابونصری هروی، قاسم بن یوسف، ارشادالزّراعه، به اهتمام محمّد مشیری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۶.
اخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد، هدایه المتعلّمین فی الطّب، نسخه برگردان از روی نسخه مورخ ۴۷۸، به کوشش ایرج افشار، محمود امیدسالار، نادر مطلّبی کاشانی، انتشارات بهرام، تهران ۱۳۷۸.
اسدی طوسی (۱)، ابونصر علی بن احمد، گرشاسب نامه، به اهتمام حبیب یغمائی، طهوری، تهران ۱۳۵۴.
ـــــ (۲)، لغت فرس، تصحیح عباس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۹.
افغانی نویس، عبدالله، لغات عامیانه فارسی افغانستان، مؤسسه بلخ، کابل ۱۳۶۹.
الوغ زاده، ساتم، صبح جوانی ما، نشریات دولتی تاجیکستان، استالین آباد ۱۹۵۷.
اِنْتْسیکلاپِدیای ساوتی تاجیک، سر محرر علمی: م. س. عاصمی، سر رِدکْسییه علمی انْتْسیکلاپِدیای ساوِتی تاجیک، دوشنبه ۱۹۷۸-۱۹۸۸.
انوشه، حسن و غلامرضا خدابنده لو، فارسی ناشنیده، قطره، تهران ۱۳۹۱.
اوحدی بلیانی، تقی الدین، سرمه سلیمانی، تصحیح محمود مدبری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۴.
برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.
بیرونی، ابوریحان، صیدنه، ترجمه ابوبکربن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده، ایرج افشار، شرکت افست «سهامی عام»، تهران ۱۳۵۸.
بیضائی، بهرام، «نمایش در ایران (۷)»، مجلّه موسیقی، دوره سوم، ش ۶۹، مهر ۱۳۴۱، ص ۲۲-۲۹.
تفضّلی، احمد، «آبسالان یک واژه ناشناخته در مینوی خرد»، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، سال چهارم، ش ۱ (مهرماه ۱۳۴۵)، ص ۴۳-۴۵.
حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۳.
دارا نجات، فرهنگ دارا، پژوهشگاه فرهنگ فارسی- تاجیکی، دوشنبه ۲۰۱۲.
رواقی، علی، با همکاری شکیبا صیاد، زبان فارسی فرارودی [تاجیکی]، هرمس، تهران ۱۳۸۳.
عینی (۱)، صدرالدّین، غلامان، نشریات دولتی تاجیکستان، استالین‌آباد ۱۹۵۰.
ـــــ (۲)، کلیات (لغت نیم‌تفصیلی تاجیکی برای زبان ادبی تاجیک)، جلد دوازدهم، عرفان، دوشنبه ۱۹۷۶.
فاضل‌اف، م.، فرهنگ عباره‌های ریخته، جلد اول، نشریات دولتی تاجیکستان، دوشنبه ۱۹۶۳؛ جلد دوم، عرفان، دوشنبه ۱۹۶۴.
فرهنگ تاجیکی به روسی، زیر تحریر د. سیم‌الدین اف، ص. د. خالمت آوا، س. کریم‌اف، پژوهشگاه فرهنگ فارسی- تاجیکی، دوشنبه ۲۰۰۶.
فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، زیر تحریرِ سیف‌الدین نظرزاده و دیگران، پژوهشگاه زبان و ادبیات رودکی، دوشنبه ۲۰۱۰.
فرهنگ جامع زبان فارسی، زیر نظر علی‌اشرف صادقی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۲.
فرهنگ جهانگیری، ویراسته رحیم عفیفی، دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۵۱.
فرهنگ لغت دری شَمالک، مؤسسه فرهنگی، علمی و انتشارات دیجیتالی رو به فردا.

فکرت، محمدآصف، فارسی هروی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ۱۳۷۶.
قاسمی (۱)، مسعود و دیگران، فرهنگ مصادر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی تاجیکستان، پژوهشگاه فرهنگ فارسی- تاجیکی، دوشنبه ۱۳۷۶.
ـــــ (۲)، «گامی لرزان در راه شناخت زبان تاجیکی»، نشر دانش، سال ۲۲، ش ۳، پاییز ۱۳۸۵، ص ۳۷-۶۵، ش ۴ (زمستان ۱۳۸۵)، ص ۴۰-۷۳.
ـــــ (۳)، «حاشیه‌ای بر نمونه ادبیات تاجیک»، نامه فرهنگستان، دوره یازدهم، ش ۱ (بهار ۱۳۸۹)، ص ۶۲-۸۰.
کاشانی، محمدقاسم بن حاجی محمد (سروری)، فرهنگ مجمع‌الفرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتاب‌فروشی علی‌اکبر علمی، تهران ۱۳۸۸.
لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران ۱۳۷۷.
محموداف، منصور؛ غفار جوره‌یف، بهرام بردی‌اف، فرهنگ گویش‌های جنوبی زبان تاجیکی، پژوهشگاه فرهنگ فارسی- تاجیکی، دوشنبه ۲۰۱۲.
مولوی (۱)، جلال‌الدین محمّد، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۵.
ـــــ (۲)، مثنوی معنوی، تصحیح و ترجمه رینولد آ. نیکلسون، سعاد، تهران ۱۳۸۱.
مینوی، مجتبی، «یکی از فارسی‌ات ابونواس»، مجلّه دانشکده ادبیات تهران، سال اول، ش ۳، فروردین ۱۳۳۳، ص ۶۲-۷۷.
واسکانیان، گرانت آوانسوویچ، فرهنگ روسی به فارسی، ویرایش محسن شجاعی، فرهنگ معاصر، تهران ۱۳۹۱.
هروی، موفّق‌الدین ابومنصورعلی، الأبنیه عن حقائق الأدویه، تصحیح احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۶

بررسی و نقد کتاب
راه‌بردهای یادگیری *Les stratégies d'apprentissage*

● کامیار عبدالتاجدینی
استادیار گروه زبان فرانسه، دانشگاه اصفهان/ kamyar_tajedini@yahoo.fr

چکیده
کتاب راه‌بردهای یادگیری، اثر پل سیر (Pau Cyr, 1998)، یکی از شناخته‌شده‌ترین نوشته‌های فرانسوی‌زبان دربارهٔ راه‌بردهای یادگیری در حوزهٔ آموزش زبان دوم است، که این مقاله به نقد و بررسی آن می‌پردازد. نوشتهٔ حاضر شامل سه بخش است: نقد کتاب‌شناسی اثر مذکور، معرفی چهارچوب نظری نقد، و نقد محتوای اثر. در این مقاله ابتدا کیفیت کتاب‌شناسی اثر را ارزیابی کردیم؛ در ادامه موضع‌گیری نظری خود را در بررسی دیدگاه‌های مطرح در اثر تبیین کردیم؛ سپس تلاش کردیم محتوای اثر را به‌ترتیب ارائهٔ مطالب بررسی کنیم. به‌نظر می‌رسد مؤلف می‌خواهد جریان پژوهشی‌ای را معرفی کند که در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ میلادی در حوزهٔ آموزش زبان دوم پیرامون مفهوم «راه‌برد یادگیری زبان‌آموز خوب» شکل گرفت. نشان دادیم که مؤلف تلاش می‌کند بدون اتکا به نظریه‌های شناخته‌شده، پدیدهٔ راه‌بردهای یادگیری و آموزش آن‌ها را تبیین کند. همین رویکرد سبب شده است که مطالب ارائه‌شده متناقض و ناقص باشند. مؤلف به‌ندرت و به‌شکلی نارسا، از یافته‌های حوزه‌های پژوهشی تأثیرگذار روان‌شناسی شناختی و فراگیری زبان کم‌تر بهره می‌گیرد. طرح مسئله‌های متعدد اغلب پاسخ قانع‌کننده‌ای در پی ندارد. دلیل این امر هم عمدتاً نقص ابزار مطالعهٔ تجربی و نظریه‌محور نبودن اغلب پژوهش‌های مورد استناد است. به‌طور کلی محدود شدن اثر به بررسی و معرفی یک جریان پژوهشی و نپرداختن به بررسی‌های انجام‌شده در

*. پژوهشنامهٔ انتقادی متون، س شانزدهم، ش۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۵.

حوزه‌های دیگر زمینهٔ درگیر کردن ذهن مخاطب را بسیار محدود می‌کند.

کلیدواژه‌ها: راه‌بردهای یادگیری، زبان‌آموز خوب، یاددهی، یادگیری.

۱. مقدمه

نوشتهٔ حاضر تلاش می‌کند اثر راه‌بردهای یادگیری (*Les stratégies d'apprentissage*)، تألیف پل سیر (Paul Cyr) را به‌لحاظ شیوه‌شناسی و میزان موفقیت آن در تبیین مفهوم راه‌برد نقد کند. گفتنی است اثر مذکور ابتدا در سال ۱۹۹۶ در مجموعه‌ای با عنوان نکاتی دربارهٔ ... (*Le point sur...*) در کانادا و سپس در سال ۱۹۹۸ در فرانسه و در مجموعه‌ای با عنوان فن آموزش زبان‌های بیگانه (*Didactique des langues étrangères*) زیر نظر کلود ژرمن (Claude Germain) منتشر شد. مؤلف به‌واسطهٔ همین اثر در ایران شناخته شده است و بنا بر اطلاعات نگارندهٔ این سطور اثر دیگری منتشر نکرده است.

به‌نظر ما نقد این اثر از دو جهت لازم است: نخست این‌که در ایران مورد استقبال فعالان حوزهٔ آموزش زبان فرانسه قرار گرفته و حتی در آثار برخی از مؤلفان غیرایرانی نیز به‌عنوان منبع ذکر شده است و دوم این‌که مفهوم راه‌برد یادگیری مفهومی پیچیده است که درک درست آن می‌تواند راه‌گشای مدرسان زبان باشد.

۲. نقد کتاب‌شناسی اثر

اثر مذکور به‌لحاظ تعداد منابع استفاده‌شده غنی است. کتاب‌شناسی آن شامل ۹۶ کتاب انگلیسی و ۱۵ کتاب فرانسوی است. به‌نظر می‌رسد برتری عددی منابع انگلیسی بیش‌تر به‌دلیل اهمیت این نوع مطالعات در امریکای شمالی و به‌خصوص در کانادا باشد. تاریخ انتشار منابع مورد استفاده مؤید رجوع مؤلف به آثار جدید است. ۳۲ منبع از منابع مذکور بین سال‌های ۱۹۸۶ تا ۱۹۹۴ منتشر شده‌اند. استفاده از اغلب آثار شناخته‌شده در حوزهٔ پژوهشی مورد بررسی اثر از نقاط قوت آن محسوب می‌شود.

عمده‌ترین نقطه ضعف اثر سیر، از نظر منبع‌شناختی، استفاده نکردن از منابع پایهٔ دردسترس در حوزهٔ فراگیری زبان دوم و استفادهٔ ناکافی از این منابع در حوزهٔ روان‌شناسی شناختی است. اغلب منابع استفاده‌شده در زمرهٔ منابع اساسی نیستند. مثلاً مؤلف از آثار بسیار مهم اندرسن (Anderson, 1981; 1983) در حد مختصر و مبهم استفاده کرده است، در حالی که خود مؤلف استفاده از نظریه‌های اندرسن در بررسی راه‌بردهای یادگیری را نقطهٔ عطفی در این زمینه می‌داند.

ارجاع به آثار متعدد یک مؤلف و ارجاع مکرر به یک اثر خاص از دیگر نکات قابل ذکر ارجاع‌دهی مؤلف است. استفاده از ۱۰ اثر وندن (Wenden)؛ ۷ اثر آکسفورد (Oxford)؛ ۱۵ نقل‌قول مستقیم، غیرمستقیم و نسبتاً بلند از تاردیف (Tardif, 1992) در کم‌تر از ۱۲ صفحه (← فهرست منابع و فصل ۷) مؤید این امر است.

۳. معرفی چهارچوب نظری نقد

قبل از معرفی دیدگاه نظری نقد اثر مورد مطالعه، توضیحات مختصری در خصوص رویکرد محققان حوزه‌های پژوهشی مختلف در بررسی راهبردهای یادگیری ارائه می‌شود؛ با این امید که به درک بهتر این نوشته کمک کند. با نگاهی به تحول پژوهش‌های مربوط به راهبردهای یادگیری متوجه می‌شویم که این پدیده تا امروز موضوع بررسی‌های متعددی در حوزهٔ روان‌شناسی شناختی، فراگیری زبان دوم، و آموزش زبان دوم بوده است. محققان حوزهٔ آموزش زبان دوم دو رویکرد عمده برای بررسی این پدیده دارند: ۱. رویکرد نظریه‌محور (onomasiologique)، ۲. رویکرد مشاهده‌محور (sémasiologique). این دو نوع رویکرد در بررسی فراگیری زبان هم استفاده می‌شوند. در حوزهٔ آموزش، بررسی راهبردهای یادگیری زبان‌آموز غالباً از طریق بررسی نگرش او و مشاهدهٔ رفتارش در موقعیت‌های مختلف بوده و کنش‌های زبانی او کم‌تر بررسی شده‌اند. برای انجام چنین مشاهداتی از ابزارهایی هم‌چون با صدای بلند فکر کردن، پرسش‌نامه، مصاحبه، و فیلم‌برداری استفاده شده است. اما در حوزهٔ فراگیری، عمدتاً برای شناخت روند و ترتیب شکل‌گیری زبان و شناخت فرایندهای یادگیری، اغلب کنش‌های زبانی زبان‌آموز بررسی شده‌اند.

ما به دو دلیل ترجیح دادیم از دستاوردهای روان‌شناسی شناختی، به‌ویژه الگوی شناختی (Adaptive control of Though (ACT)) اندرسن (Anderson, 1983) استفاده کنیم. نخست این‌که الگوی اندرسن یکی از بهترین الگوها برای توصیف فراگیری و فرایندهای مولد آن است؛ و دوم این‌که خود سیر استفاده از چهارچوب‌های شناختی در بررسی راهبردهای یادگیری را اتفاقی مهم می‌خواند.

۴. نقد اثر

اثر مورد مطالعه در سه بخش نامتوازن، اما به زبانی ساده، نوشته شده است. بخش اول از یک فصل، بخش دوم از هشت فصل، و بخش سوم از یک فصل تشکیل شده است. وجود مقدمه‌ای کوتاه در ابتدای هر فصل، جمع‌بندی مطالب ارائه‌شده در پایان هر فصل، و بیان جزئیات پژوهش‌های میدانی مورد استناد از جمله نقاط قوت اثرند.

۱،۴ بخش اول

بخش اول با عنوان «نگاهی به گذشته» (Coup d'œil rétrospectif) دربرگیرندهٔ یک فصل است: «علت اهمیت دادن به راه‌بردهای یادگیری در زبان دوم چیست؟». این فصل به علت و تاریخ روی آوردن محققان به بررسی راه‌بردهای یادگیری زبان دوم می‌پردازد. با طرح سؤالاتی پیرامون تعریف راه‌برد یادگیری و ذکر اصطلاحات متعدد برای نام‌گذاری این پدیده، مؤلف دشواری اجماع بر یک تعریف واحد را خاطرنشان می‌کند. رفتار، تکنیک، تاکتیک، نقشه، عملیات ذهنی خودآگاه، عملیات ذهنی ناخودآگاه، عملیات ذهنی بالقوه خودآگاه، مهارت‌های شناختی، مهارت‌های کارکردی و نهایتاً تکنیک‌های قابل مشاهدهٔ حل مسئله نام‌گذاری‌هایی هستند که برای اطلاق به راه‌برد یادگیری استفاده شده‌اند (ـِ ص ۴). سیر به نقل از استرن (Stern, 1993) سؤالاتی را دربارهٔ ماهیت راه‌بردهای یادگیری مطرح می‌کند. از جمله: آیا می‌توان رفتارهایی مثل جست‌وجو در فرهنگ واژگان یا تکرار واژگان را راه‌برد نامید؟ آیا این‌ها صرفاً تکنیک‌های ساده‌ای نیستند که در یادگیری مؤثرند؟ مؤلف به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد. چند سطر پایین‌تر (ـِ ص ۴)، باز هم تفاوت راه‌برد با تاکتیک مطرح می‌شود. به‌عبارتی ساده‌تر هنوز پرسش اول پاسخی نیافته است که پرسشی دیگر مطرح می‌شود.

در صفحهٔ ۵ مؤلف توصیف تاردیف (Tardif, 1992) را به‌عنوان تعریف راه‌برد ذکر می‌کند. نقطهٔ قوت این توصیف قائل شدن وجه «عمدی» و «تکثری» برای راه‌برد است. یعنی راه‌برد: ۱. دارای یک بعد «عمدی» است: نیل مؤثر به هدف و ۲. دارای یک بعد «تکثری» است: مجموعه‌ای از عملیات‌ها. نهایتاً مؤلف تعریف مشخصی از راه‌برد یادگیری ارائه نمی‌کند.

شایان توجه است که در حوزهٔ فراگیری و روان‌شناسی شناختی راه‌بردهای یادگیری در کنار و/یا به‌جای فرایندهای یادگیری به‌کار برده می‌شوند (ـِ Corder 1981, Anderson, 1983;). فایول و مونتیی (Fayol and Monteil, 1994) راه‌برد را یک رشتهٔ نسبتاً دراز و پیچیده متشکل از روال‌های برگزیدهٔ بسیار کلی یا خاص می‌خوانند که مستلزم دسترسی فرد به آن‌ها، امکان انتخاب از بین آن‌ها، و نهایتاً مدیریت و ارزیابی روال با صرف «توجه» فرد است.

در همان فصل اول، سیر به‌درستی دلیل اهمیت پیدا کردن بررسی راه‌بردهای یادگیری در دههٔ ۱۹۷۰ را گرایش پژوهندگان به تمرکز بر زبان‌آموز معرفی می‌کند. او جهت‌گیری‌های پژوهشی را به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌کند: ۱. بررسی‌هایی که پدیده‌هایی هم‌چون سن، رفتار، انگیزه، سبک یادگیری، و خصوصیت‌های فردی زبان‌آموز را بررسی می‌کردند؛ ۲. مطالعاتی که به تحلیل خطا، زبان بینابین، و ترتیب فراگیری واژه‌ها (morphèmes) می‌پرداختند. انتظار می‌رفت نویسنده برای تبیین نقاط ضعف و قوت بررسی‌های دستهٔ اول، به دستاوردها و روش‌شناسی گرایش دوم نیز

اشاره کند. در واقع، یکی از اهداف بررسی خطا و بعدها زبان بینابین، شناخت و توصیف فرایندها، و راهبردهای یادگیری است.

در صفحهٔ ۷ مؤلف به خصوصیات «زبان‌آموز خوب» و فهرست آن‌ها می‌پردازد. در این قسمت مؤلف به‌قدر کفایت به پیدایش، سیر تاریخی، و روش‌شناسی بررسی‌های انجام‌شده روی راهبردهای یادگیری زبان دوم در حوزهٔ آموزش می‌پردازد. هدف توصیف خصوصیات «زبان‌آموز خوب» آموزش آن‌ها به زبان‌آموزان ناموفق معرفی شده است. بعدها تلاش می‌شود آموزش راهبردهای یادگیری با معیارهای شناختی توجیه شود. لازم به یادآوری است که مؤلف صرفاً در نقش یک راوی ظاهر می‌شود و این بررسی‌ها را نقد نمی‌کند. برای مثال در صفحهٔ ۸، با این‌که وی استفاده از الگوهای شناختی در بررسی‌های اومالی و چاموت (O'Malley and Chamot, 1985) را نقطهٔ عطفی در این حوزه می‌داند، اما بررسی‌های پیشین را، که از پایهٔ نظری محکمی برخوردار نبودند، به بوتهٔ نقد نمی‌کشد.

در پایان نقد بخش نخست می‌توان گفت که، مؤلف در معرفی بررسی‌های انجام‌شده روی راهبردهای یادگیری در حوزهٔ آموزش زبان دوم موفق بوده، اما تلاشی برای نقد نقاط قوت و ضعف آن‌ها نکرده است. تعریف راهبرد یادگیری کاملاً مبهم و ناکامل است. خواننده نهایتاً نمی‌داند ماهیت راهبرد یادگیری چیست. نکتهٔ قابل اشارهٔ دیگر، تبیین نشدن مفاهیم نزدیک و مرتبط با مفهوم راهبرد است، از جمله: رویکرد، نقشه، راهبرد، تاکتیک، و فرایند. از دیدگاه بوگار (Bo-gaards, 1991) مفهوم رویکرد (approach/ approche) به شیوهٔ بسیار کلی حل مسئله اطلاق می‌شود، در حالی که نقشه (plan) دامنهٔ محدودتری دارد و برای دست‌یابی به هدفی کاملاً مشخص تدوین می‌شود. بوگار تاکتیک را، طبق الگوی توصیف رفتار میلر و هم‌کاران، واحدهای مولکولی تشکیل‌دهندهٔ واحدهای کلی، یعنی راهبردها، می‌داند و نهایتاً فرایند را عملیات کنترل‌نشده و راهبرد را عملیات کنترل‌شده می‌خواند (ibid: 89-92).

۲،۴ بخش دوم

بخش دوم، «سنتز» (Essai de synthèse)، شامل هشت فصل است. فصل اول «خصوصیات زبان‌آموز خوب» نام دارد. در این فصل سه بررسی انجام‌شده روی ویژگی‌های «زبان‌آموز خوب» معرفی می‌شوند: بررسی استرن (Stern, 1975)، روبن (Rubain, 1975) و نایمن، فورلیش، استرن، و تودسکو (Naiman, Frohlich, Stern and Todesco, 1978).

در ادامه می‌بینیم که استرن (Stern, 1975) پس از مشاهده و مقایسهٔ زبان‌آموزان خوب و زبان‌آموزان بد خاطرنشان می‌کند که برخی زبان‌آموزان واجد خصوصیات هر دو نوع زبان‌آموزند.

اما مؤلف تلاش نمی‌کند دلیل درهم‌آمیختگی راه‌بردهای خوب و بد را در یک فرد توضیح دهد یا لااقل برای به چالش کشاندن ذهن خواننده طرح مسئله کند. مثلاً، آیا می‌توان زبان‌آموزان را صرفاً به‌دلیل کسب نتایج خوب یا بد به زبان‌آموزان راه‌بردی و غیرراه‌بردی دسته‌بندی کرد؟ با توجه به نتایج بررسی‌های انجام‌شده در حوزهٔ فراگیری و روان‌شناسی و هم‌چنین نتایج متناقض بررسی‌هایی که خود مؤلف در این اثر معرفی می‌کند، به‌نظر نمی‌رسد بتوان فراگیران را به دو دستهٔ راه‌بردی و غیرراه‌بردی تقسیم کرد. بررسی استرن که در بالا به آن اشاره شده نمونه‌ای از این نتایج متناقض است. در بررسی چگونگی یادگیری زبان اول و زبان دوم نیز پژوهشگران شباهت خطاهای فراگیران ضعیف و قوی و شباهت خطاهای کودک در فراگیری زبان مادری و خطاهای زبان‌آموز را نتیجهٔ فرایندهای مشابه می‌دانند (Corder, 1981 ←). این نتیجه‌گیری به‌وضوح فرضیهٔ متفاوت بودن راه‌بردهای یادگیری را رد می‌کند.

در صفحات ۱۶ تا ۱۹، به ۱۰ خصوصیتی اشاره می‌شود که استرن به زبان‌آموز خوب نسبت می‌دهد. در بین ۱۰ ویژگی نام‌برده‌شده و توضیحاتی که داده می‌شود، ما اغلب شاهد نگاهی ساده‌انگارانه به زبان‌آموز هستیم. اغلب ویژگی‌ها در حد ذکر شدن به حال خود رها می‌شوند یا در توضیح آن‌ها عموماً خلط مبحث می‌شود. مثلاً در مورد «داشتن رویکردی فعال در رابطه با فرایند یادگیری»، بحث وابستگی و استقلال زبان‌آموز نسبت به مدرس و محیط آموزشی به شیوهٔ شمّی بیان می‌شود و سیر هم توضیح اضافه‌ای در این زمینه نمی‌دهد. در حالی که گرایش فرد به‌سمت یکی از این دو قطب، به این معنا نیست که فرد مطلقاً وابسته به محیط آموزشی یا مستقل از آن است (Peraudeau, 2010 ←).

در خصوص «رویکرد باز و تسامح نسبت به زبان مقصد و گویشوران آن زبان»، مؤلف می‌توانست بحث را به بازخورد شکست و موفقیت و تأثیر آن‌ها بر زبان‌آموز بسط دهد (Fayol and Monteil, 1994 ←). موارد ۴، ۵، و ۱۰ که به‌نوعی به «واقف بودن زبان‌آموز به نظام‌مند بودن زبان دوم» اشاره می‌کنند، با یک‌دیگر هم‌پوشانی دارند. در حالی که تحقیقات متمرکز بر فراگیری زبان دوم نشان داده‌اند که حتی ضعیف‌ترین زبان‌آموزان به نظام‌مند بودن زبان دوم واقف‌اند و خطاهای درون‌زبانی آن‌ها مؤید این ادعاست (Corder, 1981 ←).

مورد ۶، «تلاش برای فهمیدن»، به مؤلفه‌های بسیاری وابسته است، از جمله نگاه زبان‌آموز به قابلیت‌های خود، وابستگی وی به محیط آموزشی، دانسته‌های قبلی وی اعم از شفاهی و روالی، و سطح زبان‌آموز نسبت به تکلیف.

بند ۸، «به‌کارگیری زبان»، برای برقراری ارتباط که تا حدودی با بند ۳، ۶، و ۷ هم‌پوشانی دارد، می‌بایست با توجه به ملزم و ناملزم بودن زبان‌آموز و هدف زبان‌آموز از یادگیری زبان بررسی شود.

خصوصیت ۱۰ «خوداصلاحی» نام دارد. استرن زبان‌آموز خوب را دارای چنین ویژگی‌ای می‌داند و باور دارد که زبان‌آموز بد چنین ویژگی‌ای ندارد. سیر در این باره هم واکنشی نشان نمی‌دهد، در حالی که خوداصلاحی یکی از فرایندهای یادگیری است که اندرسن (۱۹۸۳) مفصلاً به آن پرداخته است. بررسی‌های انجام‌شده در حوزهٔ یادگیری زبان نشانه‌های فراوانی از وجود این فرایند در نزد عموم فراگیران شناسایی کرده‌اند. در واقع این پدیده با سطح زبان‌آموز ارتباط مستقیم دارد و در سطوح پایین‌تر یادگیری کم‌تر دیده می‌شود (Vygotski, 1934/ 1985 ←).

در پایان این قسمت (← صص ۱۹-۲۰) هر چند نهایتاً مؤلف تأکید می‌کند که مفهوم راهبرد در نزد استرن هنوز دقیق نیست و آن‌چه ارائه می‌کند آمیخته‌ای از راهبرد، رفتار، و خصوصیات فردی است؛ اما، بر خلاف انتظار، این ابهامات را توضیح نداده و مشخص نمی‌کند چه چیزی درست یا نادرست است و کدام یک از موارد برشمرده‌شدهٔ رفتار راهبرد و کدام‌یک خصوصیات فردی تلقی می‌شوند.

قسمت B به بررسی خصوصیات زبان‌آموز خوب از نظر روبن (Rubin, 1975) می‌پردازد. روبن نیز با مشاهدهٔ کلاس‌های زبان دوم هفت راهبرد «زبان‌آموز خوب» را نام می‌برد: حدس زدن، میل به برقراری ارتباط، نترسیدن از خطا، ساختارمند دیدن زبان دوم، بهره بردن از هر فرصتی برای تمرین زبان، خودارزیابی و خوداصلاحی و نهایتاً اهمیت دادن به درک و انتقال معنی. ایراداتی که به فهرست استرن وارد شد به فهرست روبن نیز وارد است، زیرا روبن هم رابطهٔ احتمالی انتخاب راهبرد با سطح توانش عمومی زبان‌آموز، سن زبان‌آموز، سبک یادگیری، بافت، و نهایتاً تکلیف را توضیح نمی‌دهد. در حالی که خود روبن و به‌دنبال او سیر این‌چنین مسئله‌ای را طرح می‌کنند.

سیر نهایتاً به معرفی کار نایمن، فرولیش، تدسکو، و استرن (Naiman, Frohlish, 1978 Stern and Todesco) می‌پردازد که می‌خواستند هم با زبان‌آموزان خوب و هم با زبان‌آموزان ضعیف مصاحبه کنند، اما ظاهراً موفق به مصاحبه با دستهٔ دوم نشده بودند. آن‌ها ۵ ویژگی برای زبان‌آموز خوب نام می‌برند که می‌توان همهٔ آن‌ها را در فهرست استرن دید. در پایان این فصل سیر با مقایسهٔ فهرست استرن، روبن، نایمن و هم‌کارانش اظهار می‌کند که مفهوم راهبرد و دسته‌بندی آن‌ها دقیق‌تر شده است. وی این دقیق‌تر شدن را در نوع جمع‌آوری داده‌های مربوط به راهبردها می‌داند، اما تفاوت این دسته‌بندی‌ها را تبیین نمی‌کند.

فصل سوم «دسته‌بندی راهبردهای یادگیری» نام دارد. در این فصل مؤلف سه دسته‌بندی معرفی می‌کند: ۱. دسته‌بندی آکسفورد (Oxford, 1990)، به‌عنوان بلندترین و البته شناخته‌شده‌ترین، ۲. دسته‌بندی روبن (Rubin, 1989) به‌عنوان تحلیلی‌ترین و توصیفی‌ترین، و ۳. دسته‌بندی اومالی و چموت (O'Malley and Chamot, 1990) به‌عنوان ترکیبی‌ترین.

مؤلف، در نقد فهرست آکسفورد، به نقل از اومالی و چموت می‌گوید که این فهرست: ۱.

بر هیچ نظریه‌ای استوار نیست؛ ۲. مهم‌ترین راه‌بردها و مولدترین آن‌ها مشخص نشده‌اند؛ و ۳. زیرمجموعه‌های آن هم‌پوشانی دارند (ـ ص ۳۴). خود مؤلف نیز درصدد نقد آکسفورد برنمی‌آید بلکه در دفاع از او بیان می‌کند که هدف آکسفورد ارائهٔ الگویی قابل دفاع از نقش راه‌بردهای یادگیری نیست، بلکه هدف او جلب توجه مدرسان به اهمیت راه‌بردهای یادگیری در زبان دوم است (ـ ص ۳۴).

گفتنی است، دسته‌بندی‌های متعدد خود آکسفورد (۱۹۹۰، ۱۹۹۲) نشان‌دهندهٔ مبهم بودن مفهوم راه‌برد نزد اوست. تعاریف متعدد آکسفورد از راه‌برد مؤید این ابهامات است (ـ صص ۳۰-۳۱). پولیس در نقد فهرست ۱۹۹۰ آکسفورد، که از دید سیر پنهان مانده است، چنین می‌گوید:

> فهرست او کاملاً بر مشاهدات و تجربیات افراد استوار است، و هر چند از مثال‌های متعدد برای تبیین موفقیت هر یک از انواع راه‌بردها استفاده شده است، اما خواننده احساس می‌کند که تهیهٔ این فهرست مبتنی بر اصول مشخصی نیست. نحوهٔ دسته‌بندی نظریه‌محور نیست و از انسجام لازم برخوردار نمی‌باشد. در نتیجه، نمی‌توان راه‌بردهای یادگیری را با چنین نظام دسته‌بندی‌ای توضیح داد و یا استفاده از آن‌ها را پیش‌بینی کرد (Poulisse, 1991: 376).

سیر به نقل از روبن راه‌بردها را عملیات‌هایی می‌نامد که دانش‌آموز برای فهمیدن زبان مقصد، گنجاندن آن در حافظهٔ بلندمدت، و استفادهٔ مجدد از آن انجام می‌دهد (ـ ص ۳۵). در قسمت B، سیر در پاراگرافی بسیار کوتاه فهرست ۱۹۸۹ روبن را این‌چنین توصیف می‌کند: «فهرست روبن صراحتاً راه‌بردهای شناختی، فراشناختی، و اجتماعی ـ عاطفی را از یک‌دیگر متمایز نمی‌کند، اما تحلیلی، توصیفی، و قابل فهم است» (ـ ص ۳۵). مؤلف این فهرست را معرف سه مرحلهٔ شکل‌گیری دانش می‌داند: «درک زبان دوم، گنجاندن آن در حافظهٔ درازمدت و استفادهٔ دوباره از آن» (ـ ص ۳۵). در این‌جا هم سیر برای تبیین آن‌چه مزیت فهرست روبن می‌شمارد هیچ تلاشی نمی‌کند.

در بند C صفحهٔ ۳۸، سیر فهرست ۱۹۹۰ اومالی و چموت را به‌منزلهٔ ترکیبی‌ترین و محکم‌ترین معرفی می‌کند. از نظر او: «ممکن است در نگاه اول این فهرست برای مدرسان زبان دوم خشک، نظری‌تر، و دورتر از واقعیت کلاس درس باشد؛ اما با نگاهی دقیق‌تر به آن متوجه می‌شویم که برای محققان و نیز مدرسان، سهل‌الاستفاده‌تر، عملیاتی‌تر، و کاربردی‌تر است. در واقع به کمک آن می‌توان راحت‌تر به ماهیت راه‌بردهای یادگیری زبان دوم پی‌برد» (ـ ص ۳۸). طبق معمول مؤلف چرایی و چگونگی نقد خود را تبیین نمی‌کند، یعنی ذکر نمی‌کند به چه علت فهرست مذکور کاربردی‌تر است.

سیر به‌درستی نظریه‌محور بودن بررسی‌های اومالی و چموت را نقطهٔ عطفی در بررسی راه‌بردها

می‌داند اما آن را تبیین نمی‌کند.

با نگاهی به فهرست اومالی و چموت، متوجه می‌شویم که محتوای آن غالباً، به جز چند مورد، همان فرایندهای یادگیری‌اند که اندرسن (۱۹۸۳) در الگوی شناختی موسوم به ACT* معرفی می‌کند. مقایسهٔ محتوای این فهرست با فرایندها و ساز و کارهای الگوی شناختی ACT* اندرسن می‌توانست تا حدودی ابهامات پیرامون ماهیت راهبردها را در این اثر برطرف کند. در ادامه، در همین مقاله، مراحل یادگیری و فرایندهای یادگیری الگوی مذکور در حد امکان معرفی خواهند شد.

فصل چهارم، با عنوان «تعاریف راهبردهای یادگیری»، به تعریف هر یک از راهبردها می‌پردازد. در این فصل ابتدا راهبردهای فراشناختی، شناختی، و اجتماعی ـ عاطفی به‌صورت کلی تعریف شده‌اند؛ سپس راهبردهای موجود در ذیل هر یک از سه مجموعهٔ فوق تعریف شده‌اند.

در بخش تعاریف، مؤلف راهبرد «تکرار» را با «تمرین زبان» جانشین کرده است که البته در ذیل آن به راهبرد تکرار نیز می‌پردازد.

نکتهٔ قابل اشارهٔ دیگر توضیح و تعریف راهبردهای «به‌حافظه‌سپاری و بازبینی» است که در فهرست اومالی و چموت دیده نمی‌شوند. در فهرست اومالی و چموت راهبرد «تدوین» (élaboration) دیده می‌شود که بنا بر تعریف، فرایند پیوند اطلاعات جدید به دانسته‌های قبلی موجود در حافظهٔ بلندمدت است. مؤلف هم به‌نوعی به چنین تعریفی، در پاراگراف دوم صفحهٔ ۵۴، اشاره می‌کند، اما مشخص نیست چرا، در قسمت تعاریف، «به‌حافظه‌سپاری» و «بازبینی» را به فهرست اومالی و چموت اضافه می‌کند.

سیر تفاوت راهبردهای استدلال استنتاجی/ استدلال استقرایی و استنباط را نیز به‌درستی تبیین نمی‌کند (← ص ۳۹)، در حالی که اومالی و چموت آن‌ها را جدا از هم بیان می‌کنند. او استدلال استقرایی و استنباط را در زیر یک عنوان توضیح می‌دهد، به‌عبارتی این دو را یکی می‌داند (← ص ۵۰) و استدلال استنتاجی را به‌صورت جداگانه توضیح می‌دهد. در حالی که استنباط (inférence)، فرایند درک مسئله‌ای جدید از طریق برقراری ارتباط بین آن و عناصر شناخته‌شدهٔ محیطی یا موجود در حافظه است. استنباط می‌تواند دو شکل به خود بگیرد: استدلال استنتاجی و استدلال استقرایی. استدلال استنتاجی از کل به جزء می‌رسد و استدلال استقرایی از جزء به کل.

راهبرد «انتقال» هم، با عنوان «مقایسه با زبان اول»، در کنار راهبرد «ترجمه» بررسی و تعریف شده است. وی در نهایت راهبرد «جایگزینی» را با عنوان «دیگرگویی» تبیین می‌کند. مؤلف گروه راهبردهای اجتماعی ـ عاطفی را عیناً ذکر کرده و فقط «کاهش دلهره» را جایگزین «تقویت خود» می‌کند.

گفتنی است که در بین تعاریف ارائه‌شده، که بازتاب فهرست اومالی و چموت هستند، ترکیبی از فرایندهای ذهنی، راهبردهای ارتباطی، و رفتارهای کلاسی/ اجتماعی دیده می‌شود. نکتهٔ درخور

توجه نبودن دید نقادانه است، تا جایی که ممکن است به‌اشتباه تصور شود که برخی از پدیده‌های نام‌برده‌شده نزد برخی زبان‌آموزان وجود ندارند. مثلاً در ابتدای فصل چهارم صفحهٔ ۴۲ انتهای پاراگراف دوم، مؤلف به نقل از تاردیف می‌گوید که فراشناخت ویژگی‌ای است که باعث تفاوت بین دانش‌آموزان مشکل‌دار و بی‌مشکل می‌شود.

در پاسخ به دیدگاه تاردیف باید گفت، هیچ یادگیری‌ای هر چند اندک، بدون فعال شدن فرایندهای شناختی و فراشناختی شکل نمی‌گیرد.

فصل پنجم «راه‌بردها و توانش عمومی» (les strategies d'apprentissage et la co-métence générale) نام دارد. در ابتدای فصل مسئلهٔ رابطهٔ راه‌بردها با توانش عمومی به‌شکلی ناقص و بدون پایهٔ نظری مطرح می‌شود.

در زیرعنوان «اعتبار بخشیدن به زبان‌آموز خوب» صفحهٔ ۶۶، مؤلف تلاش می‌کند به مفهوم «زبان‌آموز خوب» اعتبار ببخشد. نهایتاً در پاراگراف دوم صفحهٔ ۷۴ می‌خوانیم: «زبان‌آموزان خوب، راه‌بردهای بیش‌تری نسبت به زبان‌آموزان ضعیف به‌کار می‌گیرند». اما در همین بخش و بخش‌های دیگر کتاب به پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که نتایج آن‌ها ادعای فوق را رد می‌کنند. برای مثال، مؤلف به نقل از اومالی و چموت می‌گوید که زبان‌آموزان مبتدی‌تر راه‌بردهای بیش‌تری نسبت به زبان‌آموزان پیشرفته‌تر به‌کار می‌گیرند.

در ادامه سیر بررسی‌های میدانی را معرفی می‌کند که تلاش کرده‌اند رابطهٔ بین توانش عمومی زبان‌آموز و راه‌بردها را بفهمند. وش (Wesche, 1975-1979) گزارش می‌کند که «زبان‌آموزان خوب» یادداشت‌برداری می‌کنند، تکرار می‌کنند، ترجمه می‌کنند، داده‌های جدید را به دانسته‌های خود ربط می‌دهند و نیز در خارج از کلاس درس خود را در معرض زبان قرار می‌دهند.

قبل از توضیح بررسی وش، اشاره به شروط لازم یادگیری از دیدگاه کلاین (Klein, 1989) خالی از لطف نیست. یادگیری زبان به گفتهٔ کلاین شروط لازمی دارد: توانش یادگیری، خواستن، قرار گرفتن در معرض زبان، وجود قیمی که آن علم را برای شخص یادگیرنده قابل فهم کند، و نهایتاً تلاش برای به‌کارگیری زبان.

یادداشت‌برداری یک مهارت شناختی پیچیده است و گفتنی است که اولاً بسیاری از افراد زبان را خارج از کلاس درس در محیط اجتماعی و در قالب ارتباط شنیداری ـ گفتاری یاد می‌گیرند؛ ثانیاً، یادداشت‌برداری الزاماً سودمند نیست و در بسیاری از فرهنگ‌های آموزشی یادداشت‌برداری تا اندازه‌ای به عادت زبان‌آموزان تبدیل شده است و حتی مانع برقراری ارتباط در محیط کلاس و یادگیری مؤثرتر می‌شود.

تکرار نیز مهارتی است که می‌تواند هم به یادگیری دانش (knowledg/ savoir) و هم به

خودکار شدن مهارت (skill/ savoir-faire) کمک کند. طبیعتاً یادگیرنده به‌دلیل محدودیت حافظهٔ کوتاه‌مدت به تکرار روی می‌آورد.

احتمالاً منظور وش از ترجمه همان ترجمهٔ ذهنی و یا فرایند «تدوین (élaboration)» است، یعنی فعال‌سازی بخشی از دانسته‌های موجود در حافظهٔ بلندمدت و مرتبط کردن آن‌ها با اطلاعات انتخاب‌شده (intak/ saisie) برای درک یا تولید گفته به زبان دوم. این فرایند بخشی از توانش یادگیری است که کلاین آن را از شروط لازم یادگیری می‌داند. در نتیجه نمی‌توان به‌راحتی ادعا کرد که زبان‌آموزان ضعیف ترجمه نمی‌کنند. تداخل زبانی (interference) نتیجهٔ همین ترجمه‌های ذهنی است. «ترجمه» و «مرتبط کردن داده‌های جدید با دانسته‌های قبلی» تظاهر «استنباط» هستند که البته لازمهٔ نتیجه‌بخش بودن تناسب سطح تکلیف با سطح زبان‌آموز است. برای مثال، لازمهٔ نتیجه‌بخش بودن فرایند یا راهبرد «استنباط» برای درک نکات مبهم یک متن، قرار گرفتن آن ابهامات در محدودهٔ تقریبی رشد (Zone of Proximal Development/ Zone Proximale de Développement) مد نظر ویگوتسکی (Vygotsky, 1934/ 1985) است. حال اگر حل مسئله‌ای در محدودهٔ تقریبی رشد فراگیر نباشد چگونه ممکن است یادگیرنده بتواند از راهبرد حدس استفاده کند؟ پس، در این‌جا نیز باید برای قضاوت دربارهٔ کاربست راهبرد مذکور، به تناسب سطح تکلیف نسبت به سطح زبان‌آموز توجه شود.

دربارهٔ راهبرد «خود را در معرض زبان قرار دادن» نیز باید نکاتی مثل ملزم/ ناملزم بودن زبان‌آموز بررسی شود. عمدتاً، کودکان و نوجوانان به میل خود به زبان‌آموزی مبادرت نمی‌ورزند، لذا نمی‌توان انتظار داشت که این دسته از زبان‌آموزان خود را بیرون از محیط کلاس در معرض زبان قرار دهند.

در صفحهٔ ۷۲ می‌خوانیم: «زبان‌آموزان مبتدی، بیش‌تر از راهبردهای شناختی استفاده می‌کنند در حالی که زبان‌آموزان متوسط بیش‌تر راهبردهای فراشناختی را به‌کار می‌گیرند»، اما دلیل این پدیده ناگفته می‌ماند. فراشناخت یعنی کنترل و ارزیابی‌ای که فرد حین عمل و بعد از آن بر کار خود اعمال می‌کند. همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، در ابتدای یادگیری ابزار ارزیابی زبان‌آموز هنوز ناقص است، پس طبیعی است که او نتواند در این مرحله خطای خود را شناسایی و اصلاح کند.

در ادامه مؤلف پرسش‌های خوبی مطرح می‌کند، از جمله: «چگونه بفهمیم که راهبردی بهتر یا بدتر از راهبرد دیگر است؟ در پاسخ، مؤلف به بررسی بیالیستوک اشاره می‌کند که در آن مشخص می‌شود که راهبرد «استنباط یا حدس زدن» و «خوداصلاحی یا نظارت بر خود»، همگی روی یادگیری تأثیر مثبت دارند و هم‌چنین مشخص می‌شود که «به‌کارگیری قواعد زبان در چهارچوب کار کلاسی»، و «به‌کارگیری کاربردی زبان در موقعیت‌های ارتباطی واقعی» نیز بر یادگیری

مؤثرند، اما مورد دوم، یعنی استفاده از زبان برای برقراری ارتباط تأثیرگذارتر است. انتظار می‌رفت در این‌جا نتیجهٔ این پژوهش بسیار مهم تشریح شود و چرایی تأکید بر رویکرد ارتباطی در آموزش زبان ذکر شود (ـِ ص ۶۷).

مؤلف در جمع‌بندی فصل پنجم اظهار می‌کند که بین موفقیت زبان‌آموز و گوناگونی راه‌بردها و بسامد آن‌ها رابطه برقرار است. به‌عبارتی، چنین القا می‌شود که تأثیر راه‌بردها بر یادگیری بیش‌تر از تأثیر یادگیری بر راه‌بردهاست. در صورتی که بهتر است گفته شود که سطح زبان‌آموز و مهارت‌های دیگری که قبلاً کسب کرده است (از جمله مهارت‌های زبانی و غیرزبانی) بر انتخاب راه‌بردها تأثیرگذارند.

فصل ششم، «مؤلفه‌هایی که روی انتخاب راه‌برد تأثیر می‌گذارند» (les facteurs qui in-fluencent sur le choix des stratégies)، به‌ترتیب به موارد زیر می‌پردازد: ۱. مؤلفه‌های مرتبط با شخصیت زبان‌آموز، از جمله سبک یادگیری، تسامح در برابر ابهامات، تأمل/ عدم‌تأمل، درون‌گرایی/ برون‌گرایی؛ ۲. مؤلفه‌های زیستی از جمله سن، جنس، قومیت، و زبان مادری؛ ۳. مؤلفه‌های موقعیتی از جمله میزان توانش زبان‌آموز، رویکردهای آموزشی، زبان مقصد، تکالیف یادگیری؛ ۴. مؤلفه‌های عاطفی از جمله رفتار و انگیزه؛ ۵. مؤلفه‌های شخصی از جمله حرفه و گرایش شغلی، میزان آگاهی فراشناختی، و توانش یادگیری.

مؤلف، در توضیح سبک یادگیری، به نقل از ویتکینز و هم‌کاران (Witkins et al., 1971) فراگیران را به دو دستهٔ وابسته به محیط آموزشی و مستقل از محیط آموزشی تقسیم می‌کند. طبق نظر ویتکینز و هم‌کاران، گروه دوم مقلدتر، بازتر، حساس‌تر، و علاقه‌مندتر به افراد دیگر و در مجموع در روابط بین‌فردی تواناترند، در حالی که گروه اول فکورتر، مستقل‌تر، و خنثی‌ترند. سیر در پاسخ به این پرسش که کدام دسته در یادگیری زبان دوم موفق‌ترند می‌گوید، احتمالاً زبان‌آموزان مستقل از محیط در توانش زبان‌شناختی یا دستوری موفق‌ترند، در حالی که زبان‌آموزان وابسته به محیط در توانش ارتباطی موفق‌ترند. ادعایی که به‌نظر می‌رسد با نظریه‌های یادگیری ارتباط‌محور و نیز ویژگی‌هایی که برای «زبان‌آموز خوب» در همین اثر شمرده شد، در تضاد باشد. نکته‌ای که از دید سیر پنهان مانده این است که به‌طرز عجیبی ویژگی‌های شخص وابسته به محیط با راه‌بردهای اجتماعی ـ عاطفی «زبان‌آموز خوب» یکی است. هم‌چنین در بررسی بیالیستوک دیدیم که به‌کارگیری زبان در موقعیت ارتباطی تأثیر بیش‌تر و مثبت‌تری بر یادگیری دارد. البته خود سیر بلافاصله با ذکر نتایج تحقیق نایمن و هم‌کاران (Naiman et al., 1971) حرف خود را نقض می‌کند: «مستقل‌ها نتایج بهتری در درک و تولید شفاهی دارند» (ـِ ص ۸۴).

در تبیین «با تأمل/ بی تأمل عمل کردن» گفته می‌شود که شخص باتأمل در مجموع کندتر

ولی صحیح‌تر است و بالعکس، شخص بی‌تأمل سریع‌تر اما ناصحیح‌تر است. در ادامه می‌خوانیم که ترکیب‌های دیگری هم ممکن است وجود داشته باشد، مثلاً فرد سریع و صحیح یا فرد کند و ناصحیح. سیر طبق معمول به ذکر چند نام بسنده کرده و موضوع را رها می‌کند. در حالی که بررسی‌های انجام‌شده در حوزهٔ یادگیری نیز نشان می‌دهند که یادگیرنده‌گان، اعم از ضعیف و قوی، زبانی نظام‌مند دارند و این نظام‌مندی نمی‌تواند محصول بی‌تأملی باشد.

در زیرقسمت شمارهٔ ۴ صفحهٔ ۸۶ به برون‌گرایی و درون‌گرایی پرداخته شده است که به‌نوعی تکرار موضوع وابستگی و استقلال نسبت به محیط است. خواننده به‌درستی نمی‌فهمد که قرار گرفتن در موقعیت ارتباط واقعی، کمک گرفتن از مخاطب و از خطا واهمه نداشتن، در زمرهٔ راهبردهای خوب‌اند یا خیر؟ زیرا ویژگی‌های مذکور به فرد برون‌گرا نسبت داده می‌شوند که، به گفتهٔ مؤلف، کم‌تر به راهبردهای شناختی و فراشناختی روی می‌آورد. در این قسمت نیز به‌رغم تناقض آشکاری که در بالا به آن اشاره شد، بحث ناتمام می‌ماند.

قسمت B این فصل به «مؤلفه‌های» زیستی اختصاص یافته است. سیر ابتدا به بررسی مؤلفهٔ سن می‌پردازد و می‌گوید که نمی‌توان در این زمینه نظر قطعی داد. با این حال به نقل از چسترفیلد و چسترفیلد (Chesterfield and Chesterfield, 1985) می‌گوید: با این‌که کودکان برخی از راهبردهای شناختی را به‌کار می‌گیرند، اما راحت‌تر به راهبردهای اجتماعی متوسل می‌شوند. او اضافه می‌کند که مهارت‌های فراشناختی به‌تدریج رشد می‌کنند. سیر هیچ کدام از نکات ذکرشده را توضیح نمی‌دهد. در خصوص مورد اول می‌توان گفت، امتناع برخی از بزرگ‌سالان برای تعامل به زبان بیگانه بیش‌تر به بازخورد تجربیات آن‌ها مربوط می‌شود که خود متأثر از عوامل گوناگون است. در خصوص نکتهٔ دوم نیز باید گفت که، توسعهٔ معلومات زبانی و غیرزبانی به تقویت ساز و کارهای شناختی و فراشناختی می‌انجامد، پس سن نقش مؤثری دارد.

در بررسی تأثیر مؤلفهٔ «قومیت یا زبان مادری»، مؤلف به معرفی بررسی ویلینگ (Willing, 1988) بر روی سبک یادگیری می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که بین سبک یادگیری و ویژگی‌های زیستی فراگیر، از جمله قومیت و زبان اول، هیچ رابطهٔ معنی‌داری برقرار نیست و نسبت دادن ویژگی‌های خاص به مردم یک منطقه یا یک کشور کاری نادرست است (← ص ۸۴). در صفحهٔ ۹۶ بررسی پولیتزر و مک گرورتی (Politzer and McGroarty, 1985) معرفی می‌شود که در آن گرایش چینی‌ها به «دستور زبان» و به کاربست راهبردهای «به‌حافظه‌سپاری مکانیکی» و گرایش اسپانیایی‌زبانان به کاربست راهبردهای «خوب» گزارش می‌شود. سپس اضافه می‌کند که چینی‌ها نتایج بهتری نسبت به اسپانیایی‌زبانان کسب کرده‌اند. در این‌جا ما شاهد معادله‌ای متناقض هستیم: راهبرد خوب مساوی با نتیجهٔ بد و راهبرد بد مساوی با نتیجهٔ خوب است.

اومالی و چموت در خصوص به‌کارگیری راهبردهای جدید می‌گویند دانشجویان آسیای شرقی برای کنار گذاشتن راهبردهای معمول خود، «حفظ کردن مکانیکی»، مقاومت می‌کنند و اسپانیایی‌زبانان تمایل بیش‌تری به تغییر و تجربهٔ راهبردهای جدید از خود نشان می‌دهند. نتایج تحقیقات آکسفورد هم این یافته‌ها را تأیید می‌کنند. سیر تلاشی برای توضیح این نتایج متناقض نمی‌کند. اگر یادگیری را تغییر عادت بخوانیم (Perraudeau, 2010 ←)، پس مقاومت یادگیرنده برای ترک عادت‌های قبلی و کسب عادت‌های جدید نباید منحصر به افرادی خاص باشد. از این رو، شاید دلیل تمایل بیش‌تر اسپانیایی‌زبانان به رفتارهای پیش‌نهادی گروه آموزشی و مقاومت چینی‌ها در برابر آن‌ها این بوده است که رفتارهای پیش‌نهادی گروه آموزشی از نظر ماهوی به عادت‌های قبلی اسپانیایی‌زبانان نزدیک‌تر و از عادت‌های قبلی چینی‌ها دورتر بوده است.

در قست مربوط به بررسی «تأثیر زبان مقصد بر انتخاب راهبرد» می‌خوانیم: «زبان‌آموزانی که روسی یاد می‌گرفتند، راهبردهای بیش‌تری نسبت به زبان‌آموزان زبان اسپانیایی به‌کار می‌بستند» (← ص ۹۲). پولیتزر (۱۹۸۳) هم با مقایسهٔ زبان‌آموزان زبان آلمانی، فرانسه، و اسپانیایی این موضوع را تأیید می‌کند. آکسفورد دلیل این امر را در زبان مقصد نمی‌بیند. آکسفورد می‌گوید شاید از دید گویشوران انگلیسی‌زبان، زبان‌های روسی، آلمانی، و فرانسه سخت‌تر از زبان اسپانیایی هستند و همین امر سبب می‌شود تا افراد جدی‌تر و با انگیزه‌تری به یادگیری این زبان‌ها اهتمام بورزند. آکسفورد به نقش متدهای آموزشی هم در انتخاب راهبردها اشاره می‌کند. این موضع‌گیری آکسفورد از معدود موضع‌گیری‌هایی است که به نقد نتایج کسب‌شده در حوزهٔ راهبردها می‌پردازد.

آخرین مبحث قسمت C به «تأثیر تکلیف بر انتخاب راهبرد» می‌پردازد. در این قسمت بیان می‌شود که راهبردها ممکن است از تکلیفی به تکلیف دیگر تغییر کنند و یا کارکرد متفاوتی داشته باشند.

در پایان، مؤلف اضافه می‌کند که باور و رویکرد زبان‌آموز نسبت به ارزش تکلیف و نسبت به توانایی خود نقشی تعیین‌کننده دارد. شاید منظور مؤلف ارزیابی زبان‌آموز از مسئله باشد. مثلاً در موقعیت تولید شفاهی، ممکن است زبان‌آموز بنا بر ارزیابی خود از ابزارهای زبانی و فرازبانی‌ای که در اختیار دارد، از واژه‌ای نزدیک به واژگان انتقال‌دهندهٔ آن مفهوم استفاده کند، یا به دیگرگویی و توضیح روی بیاورد، و یا از بیان موضوع صرف نظر کند.

در پارهٔ نخست قسمت E، «مؤلفه‌های فردی»، رابطهٔ بین حرفه و گرایش شغلی با انتخاب راهبرد بررسی شده است. مؤلف نتایج بسیار جالبی را گزارش می‌کند. در بین دانشجویان مورد مطالعهٔ پولیتزر و مک گرورتی (Politzer and McGroarty, 1985)، دانشجویان علوم محض و مهندسی کم‌تر از دانشجویان علوم انسانی از راهبردهای «خوب» استفاده می‌کردند. سیر بلافاصله

خاطرنشان می‌کند که اغلب دانشجویان علوم محض و مهندسی اهل آسیای شرقی بودند و به‌رغم استفاده از راه‌بردهای نامناسب نتایج خوبی کسب می‌کردند (← صص ۹۶-۹۷). در این‌جا نیز ما شاهد تناقضی هستیم که در بالا به آن اشاره شد.

عنوان زیرقسمت بعدی «میزان آگاهی فراشناختی و تأثیر آن بر انتخاب راه‌بردها» است. سیر با اتکا به نتایج بررسی خود در سال ۱۹۹۳، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اغلب افراد اعم از پیشرفته، متوسط، و ضعیف واجد راه‌بردهای فراشناختی‌اند و قادرند راه‌بردهای خود را توصیف کنند. هر چند این گفته به‌نظر درست است، اما با خصوصیاتی که در همین اثر به زبان‌آموز ضعیف نسبت داده شده در تناقض است.

استعداد اکتسابی (aptitude) عنوان بعدی قسمت E است. در صفحهٔ ۹۹ می‌خوانیم: «پولیتزر (Politzer, 1985) معتقد است که استعداد، هم بر موفقیت و هم بر راه‌بردها تأثیرگذار است. بیالیستوک (۱۹۷۹) نقش ارزش‌گذاری و پیش‌داوری را پررنگ‌تر از استعداد می‌داند».

«آیا ممکن است روزی متوجه بشویم که تمام مسائلی که در مورد استفاده از راه‌بردهای یادگیری مطرح می‌کنیم نهایتاً چیزی جز تظاهر هوش عمومی یا استعداد نیستند؟» (← ص ۱۰۰). پاسخ سیر به این پرسش بسیار مهم اسکیهان (Skehan, 1989) تأمل‌برانگیز است. او بی‌آن‌که مفهوم استعداد را توضیح دهد، چنین امری را بسیار نامحتمل می‌داند. او در ادامه اضافه می‌کند که آیا به‌جای تلقی کردن استعداد به‌عنوان پدیده‌ای ذاتی، نمی‌توان موفقیت در یادگیری را نتیجهٔ کاربست تکنیک‌ها و راه‌بردهای قابل شناسایی، محدود، و قابل یادگیری دانست (← ص ۱۰۰). به‌نظر می‌رسد مؤلف استعداد را پدیده‌ای مجرد و ثابت تلقی می‌کند. این در حالی است که در روان‌شناسی استعداد هم به توانش یادگیری اطلاق می‌شود که با فعال شدن ارتقا می‌یابد و هم به قابلیت‌های اکتساب‌شده گفته می‌شود که حاصل فعال شدن توانش یادگیری‌اند.

در پایان فصل حدس زدن، پافشاری در برقراری ارتباط حتی با مهارت زبانی کم، تمرکز بر معنی و ساختار زبان، و غلبه بر مشکلات هیجانی ناشی از یادگیری زبان جزو مؤثرترین راه‌بردها معرفی می‌شوند که به‌شکل معنی‌داری در یادگیری تأثیر دارند، در حالی که پیش‌تر «تدوین» به‌عنوان مهم‌ترین راه‌برد یادگیری معرفی شده بود.

فصل هفتم، «رهاورد روان‌شناسی شناختی» (L'apport de la psychologie cognitive)، چهار پاره دارد. در پارهٔ نخست سیر به تقسیم‌بندی انواع دانسته‌ها می‌پردازد: دانش شفاهی (savoir déclaratif/declarative knowledge)، دانش روالی (savoir procédural/procedural knowledge)، و دانش شرطی (savoir conditionnel/conditional knowledge). ظاهراً دانش شرطی همان توانش راه‌بردی است که کانال و سوین (Canale

and Swain, 1980) آن را یکی از چهار توانش تشکیل‌دهندهٔ توانش برقراری ارتباط معرفی کرده بودند. سیر به‌خوبی دو دستهٔ اول دانسته‌ها را با نقل قول‌های پیاپی از تاردیف و ذکر مثال تبیین می‌کند. اما به‌نظر ما در تبیین نوع سوم دانسته‌ها ابهامات زیادی وجود دارد. دانسته‌های شرطی به گفتهٔ تاردیف مربوط به «چه وقت» و «برای چه» می‌شوند. تاردیف تشخیص ماضی نقلی در یک متن روایی، نشان دادن دریاچه‌های بزرگ روی نقشهٔ کانادا، و تشخیص نکات اصلی و فرعی یک گفته را نمونهٔ دانسته‌های شرطی معرفی می‌کند و آن‌ها را مسئول انتقال یادگیری‌ها و مسئول مهارت می‌داند (← ص ۱۰۶). اولاً مثال‌هایی که برای توضیح دانسته‌های شرطی استفاده شده است با مثال دانسته‌های روالی چندان فرقی ندارند، ثانیاً چگونگی انتقال یادگیری و کسب مهارت با این دانسته‌ها توضیح داده نمی‌شود.

از دیدگاه اندرسن، دانش شفاهی آن چیزی است که دربارهٔ پدیده‌ها، واقعیت‌ها، و رویدادها می‌دانیم که به‌شکل جمله‌واره، تصویر، ترتیب خطی، و طرح‌واره در حافظهٔ درازمدت ذخیره می‌شود. طبق نظر اندرسن، دانش شفاهی به ما اجازه می‌دهد تجارب خود را در هر زمینه‌ای به حافظه بسپاریم. دانش روالی نیز، بنا بر تعریف اندرسن، مجموعهٔ قواعد عملی حاکم بر رفتار است که به عمل کردن ما مربوط می‌شود (← Anderson, 1983).

در قسمت B، مؤلف مراحل شکل‌گیری دانش را بر اساس نظریهٔ اندرسن، اما ناقص، توضیح می‌دهد. در حالی که به‌نظر ما تبیین صحیح و کامل مراحل سه‌گانهٔ شکل‌گیری دانش، برای درک ماهیت راه‌بردها و علت استفاده از آن‌ها بسیار لازم است. توضیحات مؤلف ناکافی و مبهم‌اند، حتی به‌نظر می‌رسد که او توضیحات اندرسن را به‌درستی نفهمیده باشد. مثلاً مؤلف مرحلهٔ پیوند (associative phase/ phase d'association) را به تبعیت از اومالی و چموت، معادل زبان بینابین می‌داند (← ص ۱۰۹)، در حالی که الگوی اندرسن توصیف شکل‌گیری دانش به معنای عام است نه شکل‌گیری یک دانش خاص. به‌عنوان مثال، در مرحلهٔ شناختی یا تفسیری زبان‌آموز برای تلفظ یک واژهٔ جدید در زبان بیگانه، با تکیه بر اطلاعات شفاهی در دسترس، به هر یک از حروف یا ترکیب حروف یک آوا نسبت می‌دهد و واژه را آوا به آوا تلفظ می‌کند. مثلاً الگوریتم خواندن واژهٔ فرانسوی «Paire» این چنین خواهد بود:

۱. اگر بعد از حرف p حرف h نباشد، در آن صورت /p/ تلفظ می‌شود، پس باید بگویم /پ/؛
۲. اگر بعد از حرف a حرف i بیاید، در آن صورت /ε/ تلفظ می‌شود، پس باید بگویم /ε/؛
۳. اگر در واژه‌ای حرف r وجود داشته باشد در هر صورت /R/ تلفظ می‌شود، پس باید بگویم /R/ ؛
۴. اگر حرف e در آخر واژه قرار بگیرد غالباً خوانده نمی‌شود، پس نباید آن را بخوانیم.

بار شناختی زیاد، کُندی، و خطا از ویژگی‌های مرحلهٔ شناختی‌اند. به گفتهٔ اندرسن در مرحلهٔ

دوم فرایند «تدوین کردن» (compilation) فعال می‌شود که شامل دو ساز و کار «ترکیب کردن» (composition) و «روالی‌سازی» (procéduralisation) است. اولی اطلاعات مجزا را با هم ترکیب می‌کند و قطعاتی بزرگ‌تر درست می‌کند و دومی اطلاعات را در فرایند کنش قرار می‌دهد، مثل قرار دادن واژگان در نظام نحوی زبان فرانسه به‌منظور برقراری ارتباط.

در مرحلهٔ خودکار دانسته‌ها به‌وسیلهٔ فرایند دیگری به نام «تنظیم» (réglage) پردازش می‌شوند. خود فرایند تنظیم شامل سه ساز و کار است: «تعمیم‌دهی» (généralisation)، «تمایزدهی» (discrimination)، و «تقویت» (renforcement). اولی به توسعهٔ قواعد موجود، دومی به محدود کردن قواعد کلی، و سومی به ارزش‌گذاری کنش با توجه به بازخورد آن مربوط است.

با توجه به توضیحات اندرسن، زبان‌آموز ممکن است در فهمیدن یا فهماندن برخی از مفاهیم به مرحلهٔ خودکار رسیده باشد، اما در فهم و استفادهٔ عناصر دیگر در مراحل اول یا دوم باشد و یا حتی هنوز قادر به درک یا انتقال بسیاری از مفاهیم به‌شکل تفسیری هم نباشد. پس در زبان بینابین به‌طور هم‌زمان هر سه مرحلهٔ شکل‌گیری دانش وجود دارد و نمی‌توان گفت که زبان بینابین معادل مرحلهٔ پیوند است. گفتنی است که خود اندرسن مشخص کردن مرز بین این مراحل را ناممکن می‌داند (Anderson, 1983 ←).

در قسمت C، «نقش دانسته‌های قبلی»، مؤلف صرفاً بر تعیین‌کننده بودن دانسته‌های قبلی در یادگیری اشاره می‌کند. توضیح این تعیین‌کنندگی می‌توانست به درک بهتر خواننده از عملکرد شناختی ذهن انسان و به‌تبع آن چرایی و چگونگی فعال شدن راه‌بردهای یادگیری کمک کند. سیر در این قسمت نیز صرفاً به نقل از تاردیف به بایدها می‌پردازد: «معلم باید به دانسته‌های قبلی زبان‌آموز توجه کند» و یا «زبان‌آموز باید بین آن‌چه که یاد می‌گیرد و آنچه که می‌داند رابطهٔ معنی‌داری برقرار کند در غیر این صورت یادگیری شکل نمی‌گیرد» (← صص ۱۱۰-۱۱۱).

در قسمت D مؤلف به اهمیت فراشناخت می‌پردازد. او در ابتدا به تفاوت بین فراگیری و یادگیری از دیدگاه کراشن (Krashen, 1981) اشاره می‌کند. انتظار می‌رفت مؤلف به ایرادات وارد به جنبهٔ خودآگاه یادگیری و ناخودآگاه فراگیری نظریهٔ کراشن اشاره کند و هم‌چنین تفاوت «خودآگاهی» و «توجه» را تبیین کند. معلوم نیست مؤلف به چه منظور نظریهٔ کراشن را معرفی می‌کند. آیا او معتقد است که فراگیری ناخودآگاه است؟ در این‌جا انتظار می‌رفت دیدگاه صاحب‌نظرانی هم‌چون وود (Wode, 1981) و شیفرین و اشنایدر (Shiffrin and Schneider, 1977) نیز مطرح شود.

شایان ذکر است که هم فراگیری و هم یادگیری حاصل عملیات‌های ذهنی خودآگاه‌اند، اما اجرای این عملیات‌ها می‌تواند کنترل‌شده یا خودکار باشد (Bange, 2005 ←). روان‌شناسی شناختی راه‌برد یادگیری را «روالی» معرفی می‌کند که از بین «روال‌های» دیگر انتخاب می‌شود

و کاربست آن مستلزم «دقت نظر» فرد است (Fayol et Monteil, 1994 ←). بوگار (Bo-gaards, 1991) نیز راه‌بردها را فرایندهای کنترل‌شده می‌خواند. به‌عبارتی دیگر، فرایندها روال‌های خودکار و راه‌بردها روال‌های کنترل‌شده‌اند.

فصل ۸ «برای آموزش راه‌بردی در زبان دوم» (pour un enseignement stratégique en L2) نام دارد. در این فصل نیز، مانند فصل قبل، حضور تاردیف بسیار پررنگ است. در این قسمت از کتاب گفته می‌شود که «کتاب‌های درسی» به‌جز چند مورد، به راه‌بردهای شناختی و فراشناختی اشاره نمی‌کنند. دربارهٔ این اظهار نظر گفتنی است که اولاً مؤلف این استثناها را معرفی نمی‌کند دوم این‌که هیچ نمونه‌ای از بررسی کتاب‌های درسی معرفی نمی‌شود که گفتهٔ تاردیف را تأیید کند.

سیر می‌گوید که معلم به خطاهایی که زبان‌آموز ممکن است مرتکب شود فکر کرده و مثال‌های عکس آن‌ها را پیش‌بینی می‌کند تا از رخداد آن‌ها جلوگیری کند (← ص ۱۱۷). در این خصوص باید گفت که خطا خود محصول فرایند یادگیری است و نمی‌توان مانع بروز آن شد.

در توضیح نقش میانجی معلم، انتظار می‌رفت به تعامل‌گرایان صاحب‌نظری هم‌چون ویگوتسکی (Vygotski, 1934/ 1985) و برونر (Bruner, 1985) اشاره شود.

قسمت B، «نقش زبان‌آموز»، با بایدهایی آغاز می‌شود که تاردیف برای زبان‌آموز ترسیم می‌کند. سپس نظر وندن (۱۹۹۱) را می‌خوانیم. وندن هدف اصلی شناخت راه‌بردهای یادگیری را چنین معرفی می‌کند: ۱. تبدیل شدن به فعالیت کلاسی، ۲. آگاه کردن دانش‌آموز نسبت به نقش خود در فرایند یادگیری، و ۳. هدایت او به‌سمت استقلال بیش‌تر. مؤلف این اهداف را با اصول روان‌شناسی شناختی هم‌سو می‌داند، اما آن‌ها را معرفی نمی‌کند.

عنوان فصل ۹ «راه‌بردهای یادگیری و دخالت‌های آموزشی» (les stratégies d'apren-tissage et les interventions pédagogiques) است. در قسمت A روش‌های متداول شناسایی راه‌بردها در حوزهٔ آموزش زبان معرفی شده است: پرسش‌نامه، مصاحبه، یادداشت روزانه، و با صدای بلند فکر کردن. در این قسمت مؤلف این شیوه‌ها و نقاط ضعف و قوت هر یک از آن‌ها را به‌قدر کفایت توضیح داده است. درخور توجه است که مؤلف تحلیل زبان بینابین و تحلیل خطا را به‌عنوان ابزار شناسایی راه‌برد معرفی نمی‌کند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، یکی از اهداف تحلیل خطا و زبان بینابین پی بردن به فرایندها و راه‌بردهای یادگیری زبان است (Corder, 1981 ←).

در قسمت B، سیر چگونگی و مراحل گنجاندن راه‌بردها در فعالیت‌های کلاسی را تبیین می‌کند. در قسمت C، مؤلف الگوی ارزش‌یابی تأثیر به‌کارگیری راه‌بردها را ارائه می‌کند. در این الگو، پیش‌رفت یادگیری، ثبات در استفاده از راه‌بردها، انتقال راه‌برد به موقعیت‌های دیگر، و نهایتاً تغییر باورها و

رفتار زبان‌آموز نسبت به شیوهٔ یادگیری خود و نسبت به استقلال در یادگیری ارزش‌یابی می‌شوند.

در جمع‌بندی این فصل، مؤلف به نقل از چموت و کوپر (Chamot and Kupper, 1989)، گوش‌زد می‌کند که کسب راهبردهای جدید فرایندی زمان‌بر است و «برخی از دانش‌آموزان به زمان بیش‌تری برای کسب راهبردهای بهتر نیاز دارند و برخی دیگر نیز هرگز نمی‌توانند راهبردهای بهتری را کسب کنند» (← ص ۱۵۴). این اظهار نظر پایانی می‌تواند تفسیرهای گوناگونی داشته باشد، از جمله: ۱. راهبردهایی که فرد به‌کار می‌گیرد بخشی از فرایند یادگیری نیستند. به‌عبارتی دیگر یادگیری و ارتقای راهبردها مستقل از یادگیری‌های دیگرند؛ ۲. برخی افراد اساساً یاد نمی‌گیرند.

در نقد این جمع‌بندی شاید ذکر دوبارهٔ تفاوت راهبرد با فرایند، از نظر پل بوگار، بتواند بی‌اساس بودن گفتهٔ چموت و کوپر را تا حدودی نشان دهد. تفاوت راهبرد با فرایند در نقش «دقت عمدی» است. راهبردها عملیات‌های کنترل‌شده‌ای‌اند که مستلزم توجه و دقت صریح فردند، در حالی که فرایندها عملیات‌هایی خودکارند (Bogaards, 1991: 90). طبق این تعریف، همهٔ کسانی که در این اثر زبان‌آموز «بد یا ضعیف» خوانده شدند، بی‌تردید، هرچند کم، یاد گرفته‌اند و آن چیزی که یادگرفته‌اند نتیجهٔ همین فرایندهای کنترل‌شده یا راهبردهاست. به‌بیان دیگر، یادگیری روالی راهبردی است.

۴,۳ بخش سوم

بخش سوم از یک فصل و مجموعاً چهار صفحه تشکیل شده است. عنوان این بخش «برای آینده‌نگری» (En guise de prospective) است. عنوان فصل ۱۰ «به‌سوی برداشتی نو از یادگیری زبان دوم» (Vers une nouvelle conception de l'apprentissage d'une langue) است. در این بخش مؤلف بر اهمیت مطالعهٔ راهبردها و تأثیر آن در رد دیدگاه رفتارگرایی تأکید می‌کند.

در نقد جمع‌بندی عجولانهٔ پل سیر باید گفت که رد رفتارگرایی نتیجهٔ مستقیم و حتی غیرمستقیم جریان پژوهشی، که وی در این اثر معرفی می‌کند، نیست؛ بلکه بالعکس شکل‌گیری این جریان، همان‌طور که خود مؤلف در ابتدای اثر می‌گوید، ثمرهٔ رد نظریهٔ رفتارگرایی است.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی کتاب راهبردهای یادگیری اثر پل سیر نشان می‌دهد که «علم آموزش زبان» هنوز هم قادر نیست هویتی مستقل از روان‌شناسی و زبان‌شناسی داشته باشد. کتاب مورد مطالعه، که بسیاری از محققان ایرانی و غیرایرانی به آن ارجاع می‌دهند، اطلاعات نسبتاً خوبی دربارهٔ تاریخ تحول بررسی راهبردهای یادگیری در حوزهٔ آموزش به خواننده می‌دهد، اما در تبیین ماهیت

راه‌بردهای یادگیری ناموفق بوده است. دلایل این عدم موفقیت به شرح زیر است: ۱. فقدان چهارچوب نظری محکم و متناسب با پیچیدگی موضوع و ۲. مطرح نکردن و/ یا تبیین نکردن صحیح مفاهیم مرتبط با راه‌بردهای یادگیری.

با توجه به این‌که یادگیری فرایندی پیچیده و زمان‌بر است، ابزار بررسی آن و مؤلفه‌های مؤثر در آن نیز بهتر است متناسب با پیچیدگی‌های آن باشد. شاید بررسی تحول کنش‌های زبانی فراگیر بهترین گزینه برای توصیف راه‌بردهای یادگیری باشد. در این میان می‌توان در نظر داشت که چه فعالیت‌هایی فرایند یادگیری را در نزد فراگیر فعال‌تر می‌کنند؟

منابع

Anderson, J. R. (1981). *Cognitive psychology and its implications*, Cambridge: Harvard University Press.

Anderson, J. R. (1983). *The Architecture of Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.

Bange, P., Carol R. et Griggs P. (2005). *L'apprentissage d'une langue étrangère: cognition et interaction*, Paris: Harmattan.

Bogaards, P. (1991). *Aptitude et affectivité dans l'apprentissage des langues étrangères*, Paris: Didier.

Bruner, J. S. (1983). *Le déveleoppement de l'enfant: savoir faire, savoir dire*, Paris: PUF.

Corder, S. P. (1981). *Error Analysis and Interlanguage*, Oxford: Oxford University Press.

Cyr, P. (1998). *Les stratégies d'apprentissage*, Paris: CLE International

Fayol, M. M. et Monteil J. M. (1994). "Note de synthèse [stratégies d'apprentissage/ apprentissage de stratégies]", in *Revue française de pédagogie*, Vol. 106.

Klein, W. (1989). *L'acquisition de langue étrangère*, Paris: Armand Colin.

Perraudeau, M. (2010). *Les stratégies d'apprentissage. Comment accompagner les élèves dans l'appropriation*, Paris: Armand Colin.

Poulisse, N. (1991). "Critique d'Oxford, R. L. Language Learning Strategies, What every Teacher should know", in *The Canadian Modern Language Review*, Vol 47 #2.

Vygotski, L. (1934/1985). *Pensée et langage. Trduction de Françoise Sève*, Paris: Editions sociales.

فرهنگ؟ دانشنامه؟ کارا؟ نغمه‌های ناساز*

● حسن هاشمی‌میناباد
دانشگاه آزاد اسلامی اراک/ h_hashemi_mi@yahoo.com

■ خرمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۹۴، فرهنگ ـ دانشنامهٔ کارا. ۵ ج. تهران: معین. نگاه و شباهنگ. پانزده + ۲۸۰۵ ص. شابک: ۲-۱۲۲-۱۶۵-۹۶۴-۹۷۸.

چکیده

فرهنگ‌های دوزبانهٔ خوب و نظام‌مند و کارآمد نقش انکارناپذیری در بهبود ترجمه و درک درست متن بیگانه دارند و در زمانه‌ای که دانش عمدتاً از ره‌گذر ترجمه از زبان‌های خارجی به‌ویژه انگلیسی به‌دست می‌آید، اهمیت این فرهنگ‌ها مضاعف می‌شود. در سال ۱۳۹۴ فرهنگ-دانشنامهٔ کارا از استاد بهاءالدین خرمشاهی در چهار جلد متن اصلی (به همراه پیوست‌هایی) و یک جلد تکمله حاوی اصطلاحات تخصصی وارد بازار شد. استاد خرمشاهی سابقهٔ دیرینی در تألیف و ترجمه و ویرایش واژه‌نامه‌ها دارند و طبعاً انتظار آن‌هایی که با آثارشان آشنا هستند این‌است که فرهنگی برتر و نظام‌مندتر و به‌سامان‌تر از فرهنگ‌های موجود عرضه کنند. نخستین نکته‌ای که با عنایت به تأکیدات مؤلف بر ایجاز، توجه نگارنده را جلب کرد حجم زیاد اطناب و تکرار اطلاعات به‌ویژه در پیوست‌های جلد چهارم و کل جلد پنجم است. فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا دست ویراستار فرهنگ‌نوشتی را به خود ندیده و نایکدستی و رعایت‌نکردن اصول فرهنگ‌نگاری و بی‌بهرگی از انسجام ازجمله مشکلات عمدهٔ این اثر است اما مهم‌ترین مسئله نداشتن روش است و نیز پای‌بند نبودن به سیاست‌ها و خط‌مشی‌هایی که خود مؤلف اتخاذ کرده‌است.

*. فصلنامهٔ نقدکتاب ادبیات، س دوم، ش۵، بهار ۱۳۹۵.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ دوزبانه، فرهنگ دانشنامه‌ای، بهاءالدین خرمشاهی، فرهنگ‌نگاری، یکدستی

خانم نوش‌آفرین انصاری در جایی فرمودند که تألیف هر کتاب مرجعی به مثابه ستونی است برای جامعه و فرهنگ کشور. پس هر قدر ستون‌های ایران‌مان بیش‌تر و استوارتر باشد بهتر است و امیدوارکننده‌تر. سال‌ها بود که به انتظار چاپ فرهنگ دوزبانه‌ای نشسته بودیم که استاد بهاءالدین خرمشاهی داشتند تألیف می‌کردند و با سابقه‌ای که از ایشان در زمینهٔ کتاب مرجع، واژه‌سازی و واژه‌گزینی، زبان و ادبیات داشتیم امیدوار بودیم فرهنگی عرضه‌کنند که برتر و شایان‌تر از فرهنگ‌های دوزبانهٔ موجود باشد. از دههٔ هفتاد شمسی شاهد تحولی در فرهنگ‌نگاری کشورمان بوده‌ایم که با تدوین فرهنگ فارسی امروز غلامحسین صدری‌افشار و همکارانش آغاز شد و با فرهنگ‌های دوزبانهٔ پویای دکتر محمدرضا باطنی، فرهنگ نشر نو از محمدرضا جعفری و در نهایت فرهنگ هزارهٔ زنده‌یاد علی‌محمد حق‌شناس و همکارانش، اوج گرفت.۱ فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا طبعاً باید مزایایی بر این سه فرهنگ دوزبانه داشته‌باشد.

در سال ۱۳۶۴-۱۳۶۳ بدون این‌که استاد بهاءالدین خرمشاهی را بشناسم، ترجمهٔ درد جاودانگی ایشان را دیدم و با متن اصلی آن مقایسه کردم. با این کار تمرین ترجمه کردم و مطالب بسیاری یاد گرفتم. پس از آن، هرجا اسمی و اثری از ایشان بود کنجکاوانه دنبال می‌کردم تا کسب معلومات و خوشه‌چینی کنم. ایشان در زمینهٔ کتاب مرجع هم صاحب‌نظرند و واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی فراوانی ساخته و چند واژه‌نامه ویراسته‌اند.

نوشتن نقد دربارهٔ فرهنگ دوزبانه‌ای که نگارنده سال‌ها از ره‌گذر آثار و افکار مؤلفش غیاباً در محضرشان تلمذ کرده آسان نیست. اولین شائبه‌ای که پیش می‌آید این اتهام است که مبادا در انتقادهایم «نام بزرگان را به نیکویی» نبرده‌باشم. دومین شائبه حب و بغض است و جانب‌داری یا غرض‌ورزی. سومین شائبه این‌است که بنا به تعلقات علمی که به فرهنگ‌های پویا، هزاره و نشر نو دارم و افتخار شاگردی دکتر باطنی و مرحوم حق‌شناس را داشته‌ام در نقد فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا مزایای آن را نادیده گرفته و معایب آن را بزرگ جلوه داده‌باشم. امید که خوانندگان محترم با مطالعهٔ نوشته‌ام واقعیت را در مورد انگیزه‌ام از نوشتن نقد این فرهنگ دریابند.

فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا یک فرهنگِ دانشنامه‌ای دوزبانه است در پنج جلد. متن اصلی را چهار جلد اول تشکیل می‌دهد. شش پیوست در پایان جلد چهارم آمده. جلد پنجم «تکمله (واژگان تخصصی)» نام دارد که در آن اصطلاحات تخصصی ۶۰ رشته به‌تفکیک آمده با یک نمایه یا «فهرست درهم‌آرایی الفبایی انگلیسی».

شناخت فرهنگ و کتاب مرجع از نظر جایگاهی که در رده‌شناسی منابع مرجع دارد در بررسی و نقد آن حائز اهمیت به‌سزایی است. تصمیمات، سیاست‌ها، روش‌ها و خط‌مشی‌ها، شیوهٔ عرضهٔ

اطلاعات، روش معادل‌یابی و معادل‌گزینی و... براساس نوع فرهنگ و ماهیت آن انجام می‌گیرد. در این‌جا فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا را از نظر رده‌شناسی بررسی و نوع آن را مشخص می‌کنم.

ـ دوزبانه؛

ـ یک‌سویه (فقط انگلیسی‌ـ فارسی)؛

ـ فرهنگ دانشنامه‌ای (واژگان به‌اضافهٔ اقلام دانشنامه‌ای / دایرةالمعارفی)؛

ـ عمومی، به‌اضافهٔ ۱۶۰هزار مدخل تخصصی که ادعا شده در بر دارد (جلد پنجم)؛

ـ زبان‌آموز (چرا که مبنایش چند فرهنگ زبان‌آموزان پیش‌رفته است)؛

ـ فشرده به‌لحاظ فرهنگِ زبانی (چرا که مبنایش فرهنگ‌های زبان‌آموزان پیش‌رفته است که فرهنگ فشرده به‌شمار می‌روند. البته واژگانی از فرهنگ‌های غیرزبان‌آموز و اطلاعات دانشنامه‌ای به‌جا و بی‌جا حجم آن را زیاد کرده‌است)؛

ـ سازمان آن از واژه به‌سوی معناست (در مقابل فرهنگ طیفی یا گنج‌واژه که سازمان آن از معنا به‌سوی واژه است)؛

ـ یک‌جهته (ویژهٔ فارسی‌زبانانی که به معادل ترجمه‌ای نیاز دارند یا می‌خواهند معنای کلمه یا عبارتی را بدانند، در مقابل فرهنگ‌های دوزبانهٔ فعال‌ساز که به کاربر هم کمک می‌کنند به زبان خارجی بنویسد)؛

ـ برای رمزگشایی زبان (ترجمه و درک مطلب)، درک‌بنیاد برای دریافت زبان، نه تولید آن؛

ـ مخاطب مترجم و زبان‌آموز.

در این نوشته به ایرادهای فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا پرداخته‌ام به چند علت: یکی از عللِ تدوین فرهنگ جدید رفع نقایص و کمبودهای فرهنگ‌های پیشین است. فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا از نظر شمول اقلام دانشنامه‌ای بر فرهنگ‌های دیگر برتری دارد اما معیار نداشتن و نابه‌سامان‌بودن و پراکنده‌بودن آن‌ها این مزیت را دچار چالش‌های جدی کرده‌است. شکل ارائه یا عرضهٔ اطلاعات در فرهنگ‌های نشر نو، پویا، هزاره، و حتی آریان‌پور به‌مراتب بهتر و نظام‌مندتر و به‌سامان‌تر از این فرهنگ است. استاد خرمشاهی اثرشان را جدیداً چاپ کرده‌اند و انتظار می‌رود برتر از آثار دیگر باشد ـکه نیست. مزایایی برای پیوست‌ها و تکملهٔ ۱۱۱۸صفحه‌ای برشمرده‌اند ـکه چنین نیست. بر معیارها و اصولی در مقدمه تأکید شده که با یکدستی و انسجام از آن پیروی نشده و مهم‌تر این‌که بسیاری هستند که فقط به مزایای این فرهنگ اشاره کرده و می‌کنند و کم هستند آن‌هایی که بی‌غرضانه به نقد بنشینند.

متأسفانه امروز عمدتاً مسئله فقط این نیست که فرهنگ دوزبانه بهتر است تک‌جلدی باشد (که کاربردی‌تر است) و مسئله فقط این نیست که انباشتن اطلاعات پراکنده در فرهنگ چه‌قدر مفید

یا زاید است و مسئله فقط این نیست که این اطلاعات چه‌قدر درست و متین است؛ مسئله این است: کتابی که من می‌نویسم باید قطورتر از کتاب‌های دیگر باشد. این امر به‌ویژه در تدوین دانشنامه‌ها صادق است. از ایجاز که یکی از ویژگی‌های بارز کتاب مرجع به شمار می‌رود سخنی در کار نیست. مرحوم محمد طباطبایی، فرهنگ‌نویس فرهنگ‌شناس، ۴۶ سال پیش، بله ۴۶ سال پیش، از خطر «نهضت قطورنویسی» سخن می‌گوید و امروز پس از گذشت حدود نیم قرن از این هشدار، قطورنویسی در تمام ابعاد فرهنگی ریشه دوانده‌است.

چندگاهی است که در این آب و خاک نهضت قطورنویسی پا به عرصهٔ وجود گذاشته و برای خویش مقام و اهمیت خاصی کسب نموده است. جالب این‌که این نهضت در تمام زمینه‌ها و رشته‌های علمی و ادبی و هنری ریشه دوانیده و به‌صورت یک غدهٔ سرطانی یا بیماری واگیر درآمده‌است. سعی بیش‌تر نویسندگان، شاعران و مؤلفان بر این‌است که هرچه بیش‌تر بر حجم و قطر اثرشان بیفزایند. ای‌کاش ذره‌ای از این سعی و کوشش مصروف تازگی و صحت مطالب می‌شد.

نمونه‌ای از این کتب، فرهنگ آریانپور است که در پنج جلد قطور و حجیم منتشر و با بهای چنان گزافی عرضه شده‌است که کم‌تر اهل‌مطالعه‌ای قدرت خرید آن را دارد... فرهنگ آریانپور شاید می‌توانست یک فرهنگ انگلیسی‌ـ فارسی ایده‌آل در زبان فارسی بشود، اگر مؤلف محترم با کمی ایمان و احساس مسئولیت و بالأخره مطالعهٔ کافی به این کار مهم دست می‌زد. (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۳۵۳)

در فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا، از صفحهٔ ۲۶۶۳ تا ۲۸۰۵ جلد چهارم (۱۴۲ صفحه) و همهٔ جلد پنجم (سی و هشت + ۸۳۸ ص) یعنی مجموعاً ۱۱۱۸ صفحه را پیوست‌ها و مطالب «تکمیلی» تشکیل می‌دهد. با توجه به مطالبی که در این نوشته می‌آید درمی‌یابید که دست‌کم ۱۰۰۰ صفحه از این اثر حجیم، اضافی و حشو و نالازم است. هزار صفحه خودش کتاب حجیمی است و این مقدار مطلب زائد در این وانفسای تورم و کسادی بازار نشر چه تفاوتی در قیمت کتاب مخصوصاً برای دانش‌جویان که ایجاد نمی‌کند.

به‌خاطر اهمیت حجم فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا و به راهِ اطناب رفتن استاد خرمشاهی با وجود تأکید مکررشان بر ایجاز، نقد را با پیوست‌های جلد چهارم و جلد پنجم (تکمله، واژگان تخصصی) شروع می‌کنیم.

«یکی از نشانه‌های تصور گنگ فرهنگ‌نویسان و ناشران از کاربر و نیازهایش این‌است که برخی از آن‌ها بخش اصلی الفبایی را به‌زعم خود با پیوست‌هایی تکمیل می‌کنند شامل فهرست اسامی، فهرست اختصارات، تکه‌پاره‌هایی از اطلاعات متفرقه» «هانس‌ـپدرِ و همکاران، ۱۹۹۱: ۲۷۱۳) و هرچیزی که دم‌دستشان می‌رسد. این انباشتن پیوست‌ها با مطالبی از هر دست به این معنی

است که فرهنگ‌نگار «تصوّر روشنی از مخاطبانش ندارد» (همان). قدر مسلم این‌که پیوست‌های جلد چهارم بالأخره مفیدند اما با معماری و طراحی درست فرهنگ می‌شد برخی از آن‌ها را در داخل متن اصلی آورد و از پراکندگی اطلاعات، مثلاً در مورد اعلامی که هم در متن آمده‌اند و هم در پیوست‌ها، جلوگیری کرد و هم فرهنگ را بی‌دلیل چاق نکرد.

«کلمات و تعبیرات خارجی رایج در زبان انگلیسی» (۶ صفحه) از روی یک فرهنگ آمریکایی عیناً کپی شده و تلفظ آن‌ها با الفبای فونتیک آمریکایی است، درحالی‌که تلفظ کل فرهنگ دانشنامهٔ کارا با الفبای فونتیک انگلیسی بریتانیایی است. این بخش فاقد معادل فارسی است. عباراتی (ازجمله par avion و post hoc از کلمات حرف P) در متن هم آمده. این بخش را با عینک مطالعه و ذره‌بین مطالعه کردم.

در پایان جلد چهارم، ۱۱۸ صفحه به فرهنگ‌وارهٔ (۱) اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان، (۲) برندگان جایزهٔ نوبل و (۳) کشورهای جهان اختصاص یافته که بسیاری از مدخل‌های آن‌ها در متن اصلی هم آمده، البته با تفاوت‌هایی در اطلاعات. خواننده باید به دو یا چند جا مراجعه کند تا اطلاعاتش تکمیل شود. از سوی دیگر، اگر مدخلی در متن آمده چه لزومی دارد دوباره در پیوست بیاید و برعکس.

«فرهنگوارهٔ اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان» (از صفحهٔ ۲۶۸۷ تا ۲۷۱۸) چه‌قدر برای مخاطبان اصلی این کتاب لازم است؟ چرا نامی از خاورشناسان در عنوان برده نشده‌است؟ فرانتس روزنتال، فردریش اوگوست روزن، اتوره روسی، ژان ژاک روسو، فردریش روکرت، یان ریپکا و کارل ادوارد زاخائو همگی طبق صفحهٔ ۲۷۱۲ (جلد ۴، پیوست) «خاورشناس» هم بوده‌اند.

جلد پنجم ۳۸ صفحه مقدمه و واحدهای پیشین فرهنگ به اضافهٔ ۶۷۹ صفحه واژگان تخصصی دارد و نیز ۱۴۲ صفحه نمایهٔ اصطلاحات تخصصی.

در جلد پنجم حدود ۶۰ نفر با شصت روش و سلیقه «تکلمه (واژگان تخصصی)» را فراهم آورده‌اند و استاد خرمشاهی یا همکارانشان ظاهراً دستی به ترکیب این بخش نزده‌اند تا واژگان تکراری را بپالایند و مثلاً «قوش: falcon» را از فهرست اصطلاحات و «فرهنگ و معارف اسلامی» حذف کنند و مثلاً تشریح / آناتومی را در بخش پزشکی ادغام کنند و مثلاً یک فهرست الفبایی مطلق از بخش ورزش ترتیب دهند و مثلاً حجم اطلاعات رشته‌ها را متناسب با اهمیت و گستردگی‌شان متوازن سازند.

«فرهنگوارهٔ زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران» که آقای خرمشاهی از آن با صفت «کوتاه» یادکرده‌اند (چهارده، ج ۵) فهرستی است از «واژه‌نگار» انی که در جلد پنجم با مؤلف همکاری کرده‌اند و ۲۱ صفحه از فرهنگ دانشنامهٔ کارا را به خود اختصاص داده‌است. سراغ افراد برجستهٔ این

«فرهنگواره» می‌رویم. زندگی‌نامهٔ استاد نصرالله پورجوادی که علاوه بر فعالیت‌های پژوهشی اصیل‌شان، با راه‌اندازی مرکز نشر دانشگاهی حق بزرگی به گردن علم و چاپ و نشر این مرز و بوم دارند حدود نیم صفحه است. پیروز سیار و کامران فانی بیش از نیم صفحه. هیچ ایرادی هم بر این متصور نیست. اما آیا مهندس سید مصطفی هاشمی طبا، کاپیتان شاهرخ خدایاری، سرهنگ مسعود اسفندیاری، دکتر جبارعلی ذاکری، دکتر مهرداد قیومی و دکتر محسن/سعید محبی از نظر اطلاعات دانشنامه‌نگاری ارزشی برابر یا بیش‌تر از نصرالله پورجوادی، کامران فانی و پیروز سیار دارند؟ آیا اطلاعات مربوط به انیشتین، ویکتور هوگو، هیتلر، استالین، جرج واشینگتن، شکسپیر و امثالهم باید کم‌تر از اطلاعات داده‌شده در مورد ایرانیانی باشد که در این‌جا از ایشان نام بردیم؟ در اعتبار و ارزش کار این ایرانیان تردیدی نیست (از نصرالله پورجوادی سخن رفت، کامران فانی تحولی در دانشنامه‌نویسی ایجاد کرده، پیروز سیار در ترجمهٔ متون کتاب مقدس شاهکار کرده، مهندس عباس جعفری منشأ خدمات شایانی در واژه‌نگاری جغرافی بوده و...) ولی این بزرگواران نقشی بسیار کوچک‌تر از نیوتن و جیمز جویس و چارلی چاپلین و امثالهم داشته‌اند. نیم صفحه توضیح دربارهٔ افراد نه‌چندان نامدار در عرصهٔ دانش را مقایسه کنید با موارد زیر:

مصدق، محمد (۱۲۶۱-۱۳۴۵ش) Mosaddeq, Muhammad

سیاست‌مدار و دولت‌مرد ایرانی که در سال‌های ۱۳۳۰ تا ۳۲، نخست‌وزیر ایران بود و نفت را ملی کرد.

افلاطون (۴۲۸/۴۲۷ـ۳۴۸/۳۴۷ ق‌م)، فیلسوف یونانی، شاگرد سقراط و استاد ارسطو و از بنیان‌گذاران فلسفه و فرهنگ غرب.

نیوتن، آیزاک (۱۶۴۲ـ۱۷۲۷م)، فیزیکدان، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی، واضع حسابان، نظریهٔ گرانش،قانون حرکت و کاشف ماهیت نور سفید.

هیتلر، آدولف (۱۸۸۹ـ۱۹۴۵م)، دیکتاتور آلمانی. Hitler, Adolf.

واشینگتن، جورج (۱۷۳۲ـ۱۷۹۹)، اولین رئیس‌جمهور آمریکا (۱۷۸۹ـ۱۷۹۷) و از رهبران انقلاب و استقلال آمریکا.

«بدیهی است که معرفی همکاران این فرهنگ، هم ضرورت علمی دارد، هم فریضهٔ اخلاقی و به قصد سپاسگزاری از هم‌کوشی این بزرگان است که صمیمانه و کریمانه، بی‌مزد و منت، یاری فرمودند.» (چهارده: ۵) آیا غرض از این‌همه طول و تفصیل در زندگی‌نامهٔ علمی این دانشوران «به مدلول شعر حافظ: «نگاه دار سرِ رشته تا نگه دارد» (ده: ج ۵) بوده یا صرفاً «ضرورت علمی» و «فریضهٔ اخلاقی»؟

جلد پنجم فهرست رشته‌ها دارد و شمارهٔ صفحه ندارد؛ یعنی باید بارها کتاب را ورق بزنی تا به

رشتهٔ مورد نظر برسی.
واژه‌نامهٔ خاص ادبیات در جلد پنجم در کار نیست اما ۸ صفحه به «نظریه و نقد ادبی» اختصاص یافته‌است. واژه‌نامهٔ پزشکی داریم (۴۲۱ تا ۴۷۵: ۵) و نیز واژه‌نامهٔ «تشریح/ آناتومی» (۲۴ تا ۳۰: ۵). بخش «الهیات مسیحی» (۱۲۶ تا ۱۳۰) داریم و بخش «کتاب مقدس» (۱۰۳ تا ۱۰۸)، آموزش و پرورش ۶۲ مدخل دارد (DNA هم جزء اصطلاحات این رشته است) و گردشگری/ جهانگردی ۵۱ مدخل.
«آرایش و زیبایی» که الحق و الانصاف امروزه از اوجب واجبات است ۲۴ صفحه است؛ یعنی ۸ برابر آموزش و پرورش.
برای نمونه فقط یک صفحه (۲۴۹: ج ۵) از بخش «فرهنگ و معارف اسلامی» را که کار خود استاد خرمشاهی است بررسی می‌کنیم تا به ارتباطش با متن اصلی و نیز تفاوت‌ها و نایکدستی‌ها و تکرارهایش پی ببریم.
Alawites وAlids , the (هردو در یک ستون به فاصلهٔ ۱۴ سطر) یک ماهیت‌اند که بدون این‌که مدخل اصلی و فرعی آن‌ها مشخص شده‌باشد، به دو صورت «علویّه، علویّون» و «علویان» ضبط شده‌اند.
عقیق و انبیق (Alembic, agate) واژهٔ انحصاری فرهنگ و تمدن اسلامی نیستند و انبیق از یونانی گرفته شده‌است.
اثیر (aether) انحصار به فرهنگ و تمدن اسلامی ندارد و در متن که باید درج می‌شده نیامده.
سُها (Alcor) و رأس‌الغول (Algol) در بخش اخترشناسی و نجوم (۵: ۹۰) هم آمده.
هاجر (Agar) فقط مربوط به فرهنگ اسلامی نیست.
دبَران (oldebaran) در این صفحه برچسب حوزهٔ کاربرد (نجوم، که در دو مدخل بالایی‌اش آمده) ندارد و در متن برچسب «اخترشناسی» گرفته.
aesthetics املای بریتانیایی است، املای آمریکایی آن (esthtics) نیامده ولی املای آمریکایی etiology به فاصلهٔ یک ستون آمده.
به تفاوت واژه‌های زیر در متن و تکملهٔ فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا دقت کنید:

جلد اول

۱. لاادری، اهل توقف، اهل تعطیل، بی‌طرف دربارهٔ وجود خدا، ندانم‌گویn...agnostic
۲. لاادریانه، لاادریگرانه، ندانم‌گویانه

و سه سطر پایین‌تر:
لاادری، اهل تعطیل، اهل توقف، ندانم‌گوی agnostic

جلد پنجم

لاادری، متوقف، معطل (فلسفه/ کلام) (ص ۲۴۹)

لاادریون / agnostic (ص ۱۲۷: ج ۵) در بخش فلسفهٔ اسلامی، و نیز عرفان نیامده. در بخش فلسفهٔ غرب فقط agnosticism آمده.

واژه‌های زیر هم در جلد اول آمده‌اند و هم در تکمله (جلد پنجم):

Adoration/ prayer, adult, adulterate, adulterer, adultress, adultrine, ,adultery, aesthetics

affectionate, affirmative, affront, agent, album, alehemy, alcohol, aldebaran, alembic,، (در متن با حرف کوچک آغاز شده)Algol leppo, Algebra، (با ضبط و توضیح متفاوت، در متن Algeiras (Algeciras.

معادل‌های زیر اضافه بر متن‌اند؛ یعنی فقط در تکمله آمده‌اند:

تَبَنّی [پسرخواندگی]	adoption
ضرّاء	adversity
ایجاب	affiramation
عذاب	affliction
مُترَف	affluent
عُقبی	afterlife

واژگان زیر از مدخل‌هایی است که متعلق به «فرهنگ و معارف اسلامی» نیست:

یعنی	that is to say
تراخم	trachoma
رأی قاضی	verdict
گازر	washerman
قشلاق	winter camp
بذله، لطیفه	wit
بذله، لطیفه، نادره، نکته	witticism
خشکسال	year, dry

در این بخش هم از ترتیب مطلق الفبایی ترکیبات استفاده شده (قشلاق winter camp) و هم از ترتیب معکوس ترکیبات (شاهد سمعی: witness, ears؛ شاهد عینی: witness, eye؛ کبیسه، سال کبیسه: year, leap).

در این نوشته تأکیدم بر ایرادهای روش‌شناختیِ وارد بر فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کاراست. جاافتادن تعدادی واژه یا اسم خاص در اغلب آثار مرجع پیش می‌آید و هر فرهنگ‌نویسِ توانایی هم چه بسا معادل‌ها و تعریف‌های غلطی به‌دست داده‌باشد چراکه انسان محل سهو و نسیان است. شایان ذکر است که اگر تعداد افتادگی‌ها و نادرستی‌ها بیش از حد باشد، دیگر نمی‌توان آن‌ها را اتفاقی دانست.

هیچ فرهنگی از هیچ جنبه‌ای نمی‌شود کامل باشد چراکه واقعیاتی که در کار فرهنگ‌نگاری بازتاب می‌یابد همواره در تغییر و تحول است و نمی‌توان همهٔ آن‌ها را در بار اول فرا چنگ آورد. جای شگفتی ندارد که منتقدی بتواند واژه و عبارت و اصطلاحی را که از فرهنگی فوت شده متذکر شود، واژه‌ها و معادل‌هایی را پیشنهاد دهد که بهتر از انتخاب‌های فرهنگ‌نگار باشد، غلط‌های چاپی‌ای را بیابد که از نگاه دقیق ویراستار و نمونه‌خوان پنهان مانده‌باشد و لغزش‌ها و سهوالقلم‌های خود فرهنگ‌نگار را شکار کند. خوانندگان نقد می‌خواهند بدانند که آیا این لغزش‌ها و افتادگی‌ها الگویی را تشکیل می‌دهند که استفاده از فرهنگ را دشوار سازد و به علت نواقص و نقایص و بی‌اعتمادی‌ای که از این ره‌گذر پدید می‌آید کارآیی فرهنگ را محدود می‌کند یا نه. خواننده می‌خواهد بداند که آیا این فرهنگ، مزیتی دارد که در هیچ جای دیگری نتوان پیدایش کرد یا نه. (راجر جِی. اِستاینِر، ۱۹۸۴: ۱۷۹-۱۷۸).

استاد خرمشاهی واژه‌نامه‌هایی را ویراسته‌اند و در ویراستاری صاحب‌نظرند. نگارنده اگر نگارشش اندک حُسنی داشته باشد از استاد خرمشاهی و بزرگانی چون ایشان آموخته‌است. در مواردی متن ویرایش نشده و این از استاد بعید است.

نژادپرستی... racism

نظریه‌ای است که میان نژاد و پدیده‌های غیرزیست‌شناسی مانند دین، آداب، زبان و... رابطه ایجاد کرده و برخی از نژادها را برتر از دیگر نژادهای بشر می‌شمارد.

«رابطه ایجاد کرده» در این‌جا یعنی چه؟ «رابطه ایجاد می‌کند و ... می‌شمارد» رابطهٔ زمانی درستی دارد.

... ژنرال متحد و هم‌پیمان در جنگ داخلی آمریکا Jackson

جکسون فرمانده ارتش جنوب آمریکا بود.

حیوان یک‌ساله، اسب یک‌ساله، کره اسب، حیوان جوان yearling

«جوان» در این‌جا ظاهراً در برابر young آمده. حیوان یک‌ساله در فرهنگ ما «جوان» به حساب نمی‌آید.

اتاق استراحت [ویژهٔ معلمان/ دانش‌آموزان در یک مدرسه/ دانشکده] common-room

a و an در انگلیسی بر اسم جنس هم دلالت می‌کنند. در این بافت منظور از a school یا

a college همهٔ مدرسه‌ها و دانشکده‌ها هستند، نه یک مدرسه و دانشکده. «یک» در این موارد گرته‌برداری نحوی از انگلیسی است.

Sabratha

صبراته، شهر قدیمی در شمال غربی لیبی که قرن ۴ پیش از میلاد توسط کارتاژی‌ها تأسیس شده‌بود.

شهر «تأسیس» نمی‌شود. گذشته از این، زمان فعل باید گذشتهٔ ساده باشد، چون این شهر هم‌اکنون هم هست. اگر این شهر اکنون وجود نداشت، «تأسیس شده‌بود» فعل درستی می‌بود.

Saarland ... یکی از شانزده ایالت آلمان در جنوب غربی آلمان قرار دارد

آلمان دوبار در یک جملهٔ کوتاه تکرار شده. حرف ربط «که» از جمله ساقط شده یا یک کاما باید بعد از آلمان اول بیاید.

Jacobite Church

یعاقبه، یعقوبیه، پیروان کلیسای مسیحی سوریه و عراق و هند. یعقوب برادر یا مؤسس آن در قرن ششم میلادی بود.

مسیحی به همراه کلیسا حشو است. یعقوب برادر یا مؤسس «آن» بود؟

Shakespeare

... ازجمله آثار او اتللو، تاجر ونیزی، ... که اغلب و بیش از این‌ها هم به فارسی ترجمه شده‌است.

«بیش از این‌ها» هم به فارسی ترجمه شده، یعنی چه؟

نشان علاقه -y… (also -ie)

-y و ie – پسوند تحبیب‌اند که بیش‌تر به اسم کامل یا کوتاه‌شدهٔ آن اضافه می‌شود.

Yellow Emperor

امپراتور زرد، ...طبق افسانه‌ها در سال ۲۷۰۴ پیش از میلاد به‌دنیا آمد و در سال ۲۶۹۷ (ق. م) امپراتور شد.

استفاده از صورت کامل و کوتاه با هم: «ق» کوتاه‌شدهٔ قبل است که ابتدا «پیش» آمده.

Young Thomas **یانگ تامس**

تامس نام کوچک است و یانگ نام خانوادگی

Wundt, Wilhelm

... پزشک... آلمانی که به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران علم روان‌شناسی تجربی شناخته می‌شود

«به‌عنوانِ» زائد است. چون این مفهوم در خود فعل «شناخته‌شدن» مندرج است. استفاده از

«به‌عنوانِ» با فعل‌هایی مانند شناخته‌شدن و به‌شمار رفتن گرته‌برداری نحوی است از حرف اضافهٔ as انگلیسی.

zinc ۱. روی... ۲. ورقهٔ آهن موجدار که در آفریقا به‌عنوان سقف استفاده می‌شود.

ورقهٔ آهن موجدار در جاهای دیگری از جهان ازجمله ایران به‌جای سقف استفاده نمی‌شود؟

zone ... بخش [که با اطرافش تفاوت دارد]

«که با اطرافش تفاوت دارد» یعنی چه؟

saddle stitch **یک نوع صحافی ساده**

«یک نوع صحافی ساده» چه اطلاعی به کاربر فرهنگ می‌دهد که بتواند از آن استفاده کند.

jet lag کوفتگی راه/ سفر، خستگی و ماندگی [ناشی از سفر]

کلمهٔ jet نشان می‌دهد که این کوفتگی ناشی از سفر هوایی است.

peer review نقد و بررسی اثری علمی توسط متخصصان همان حوزه

peer reviewed [مربوط به] نقد و بررسی اثری علمی توسط متخصصان همان حوزه

مطالب بالا تعریف این دو اصطلاح‌اند، نه معادل آن‌ها. «داوری» اصطلاحی جاافتاده در صنعت نشر و مجلات علمی و فنی است.

julep **عرق** [نوعی مشروب الکلی که از ویسکی، شکر، نعناع و یخ درست می‌شود]

اگر مشروبی ویسکی است، پس عرق نیست.

Zéroual, Liamine زِروئال، لیامین، چهارمین رئیس‌جمهور الجزایر

این اسم خاص هیچ شباهتی به اسامی عربی ندارد. الیمین زروال در متون غربی به این شکل منعکس شده و وظیفهٔ فرهنگ‌نگار ایرانی و عربی این‌است که صورت عربی آن‌را ضبط و ثبت کند. ازجمله نخستین درس‌های مرجع‌نگاری و ویرایش و تألیف و ترجمه یک‌دستی و انسجام است، اما فرهنگ ـ دانشنامهٔ کارا از این نظر ضعف دارد.

- ذیل gab

the gift of the gab خوش سر و زبانی، زبان‌بازی، بلبل‌زبانی، چرب‌زبانی (گاه توهین‌آمیز)

- ذیل gift

بلبل‌زبانی، چرب‌زبانی، خوش سر و زبانی، زبان‌بازی (معمولاً توهین‌آمیز)

گاه و معمولاً خیلی با هم تفاوت دارند.

- ذیل gain

gain credence ظاهر مقبول یافتن، اعتبار [ظاهری] یافتن

- ذیل Cradence Lend credence to sth/ gain credence

باورکردنی‌ساختن، قابل‌قبول‌گرداندن، پذیرفتنی‌ساختن

- ذیل lendLend support, weight, credence, etc. to sth

تقویت‌کردن، پشتیبانی‌کردن، حمایت‌کردن، تأییدکردن

- ذیل blow

بندرا (به) آب دادن [= رازی را برملاکردن] (عامیانه) blow the gaff

- ذیل gaff

درز دادن، لودادن، بند را آب دادن، دهن‌لقی‌کردن (عامیانه)

Nothing ventured, nothing gained

- ذیل gain

سود بردن بدون خطرکردن میسر نیست، بازرگانی به بددلی نتوان کرد.

- ذیل venture

نابرده‌رنج گنج میسر نمی‌شود، هرکه از خطر بگریزد خطیر نشود.

- ذیل curate a curate's egg

عزیزی بی‌جهت (غالباً توهین‌آمیز)، خوب اما پردردسر

- ذیل egg

نیمکش وسط، آمیزه‌ای از خوب و بد (معمولاً بیان منفی)

Don Juan

– **۱. دون ژوآن... ۲. دون خوآن،** قهرمان افسانه‌ای بسیاری از آثار ادبی اروپایی که ظاهراً مبتنی بر وقایع زندگی دون خوآن تنوریو است.

Juan, Don

خوآن/ ژوآن، دون، شخصیتی افسانه‌ای که محتملاً مأخوذ از ادبیات اسپانیایی است. وی عاشق‌پیشه‌ای کام‌جو و بوالهوس و سنگدل است. عاقبت کار او چنین می‌شود که مجسمه‌ای سنگی خود را به هیئت میهمان دون ژوآن درمی‌آورد و او را به جهنم می‌فرستد. یکی از اپراهای موتسارت برگرفته از این قصه است.

«بلهوس» از ترکیب پیشوند فارسی بُل- و «هوس» ساخته‌شده، نه عنصر عربی که به‌صورت بوالهوس نوشته شود.

جولیان... امپرتور (کذا) روم... Julian

... گاهشماری جولیانی Julian Calendar

ژول/ جولیوس سزار Julius Caesar

ژوستین شهید... Justin (Martyr)

ژوستینیان اول Justinian I

بالأخره ما نفهمیدیم J را در این اسامی لاتین ج بخوانیم یا ژ؟

تئودور **هرتسل** ذیل Zionism و **هرتصل** ذیل Hertzl آمده است. ذیل Zionism بانی نهضت صهیونیسم است و ذیل Hertzl فقط روزنامه‌نگار اتریشی‌ـمجارستانی.

جلال‌الدین رومی Jalal ad-Din ar-Rumi

(۶۰۴ـ۶۷۲ هـ ق/ ۱۲۰۷ـ۱۲۷۳م)، معروف به مولانا، شاعر، حکیم و عارف بزرگ ایرانی که همهٔ آثارش به زبان فارسی است.

رومی، جلال‌الدین رومی/ مولانا/ مولوی Rumi, Jalāl ad-Dīn

(۶۰۴ـ۶۷۲ ق)، یکی از بزرگترین شاعران و عارفان ایرانی متولد بلخ، و ساکن و متوفای قونیه که مزارش همانجاست. از آثار او مثنوی معنوی، دیوان شمس، و فیه‌مافیه است.

در حرف‌نگاری اعلام ایرانی و اسلامی گاهی حرف‌نگاری، دقیق است و مثلاً a ، ā و س از ص متمایز شده (Ṣaddām Ḥussein) و گاهی حرف‌نگاری کلی است (Jamal ad-Din al-afghani). نمونهٔ بارزش مدخل‌های مربوط به مولوی است که در مورد دوم فتحه و آ از هم متمایز شده، حرف «ی» در «دین» با ī نشان داده‌شده و «ی» رومی تنها با i .

این اصطلاحات تخصصی لاتین علی‌الظاهر باید در جلد پنجم، بخش فلسفه، می‌آمد اما در قسمت اصلی فرهنگ آمده‌است:

علت‌العلل (لاتین) causa causan

علت صوری (لاتین) causa formalis

علت غائی (لاتین) causa intentionalis

علت مادی (لاتین) causa materialis

علت فاعلی (لاتین) causa operativa

علت پدیده‌ها causa phenomenon

علت لازم، شرط لازم، مالابدمنه، ناگزران (لاتین) causa sine qua non

در ستون روبه‌روی همین اصطلاحات لاتین، شکل انگلیسی برخی از آن‌ها آمده بدون این‌که ربطشان با هم مشخص شود، از جمله:

علت صوری (فلسفه) formal Cause

علت مادی material cause

formal Cause ذیل formal هم تکرار شده. اما material cause ذیل material

نیامده‌است. این دو در جلد پنجم در بخش فلسفهٔ غرب هم تکرار شده‌اند.

برچسب «لاتین» باید جلوی عبارت بیگانه بیاید، نه جلوی معادل فارسی. این عبارات چون لاتین هستند باید با حروف ایتالیک نوشته می‌شدند.

وقتی کلمه‌ای اَخَص (زیرمرتبه) در فرهنگ ثبت می‌شود، طبعاً باید انتظار داشت کلمهٔ اعم هم آمده‌باشد ولی گاهی چنین نیست. Zanzibar (زنگبار) آمده‌است ولی اسم متناظر آن «تانگانیکا» (غلط املایی به‌صورت تانگانیا) نیامده. فقط دریاچه‌اش آمده. زبان محاورهٔ چینی و رود Xiang آمده که هر دو در استان هونان Hunan هستند اما خود Hunan نیامده. شهر شینینگ / Xining آمده ولی اسم استانش چینگ‌های (Quinghai) نیامده. Zapopan (ساپوپان، شهری در شمال مرکزی ایالت خالیسکو در غرب مرکزی مکزیک) هست اما Jalisco نیامده (دانشنامهٔ فشردهٔ بریتانیا و دانشنامهٔ ویکی‌پیدیا تلفظ آن را هالیسکو ثبت کرده‌اند).

«وظیفهٔ فرهنگ دوزبانه این نیست که اصطلاحات تخصصی (مثلاً اصطلاحات پزشکی مانند haemologia و haematuria) را تعریف کند و شرح دهد.» (ویم هونِسلار، ۲۰۰۳: ۳۲۶)

حسین سامعی در مقدّمهٔ فرهنگ هزاره (۱۳۸۱: ۲۹-۲۸) این موضوع را به‌روشنی مطرح ساخته: کار اصلی فرهنگ‌نویس دوزبانه برابرِ هم نهادن واحدهای واژگانیِ دو زبان، با شروع از زبان مبدأ و جستجوی معادل‌ها در زبان مقصد است. از این جهت، وظیفهٔ فرهنگ‌نویس تعریف، توصیف یا، به‌اصطلاح، «معنی‌کردن» سرمدخل‌ها نیست. چنین کاری در حدّ فرهنگ یک‌زبانه است که می‌کوشد «معنیِ» واحدهای زبانی را برای مراجعه‌کنندگان به فرهنگ «توضیح دهد»؛ حال آنکه فرهنگ‌نویس دوزبانه فرض می‌کند مراجعه‌کنندگان به فرهنگ واحدهای واژگانیِ یکی از دو زبان مبدأ یا مقصد را کمابیش می‌شناسند و بی‌نیاز از «تعریفِ» آن‌ها هستند و تنها می‌خواهند ببینند واژه‌های آشنای آن‌ها در زبانِ دیگر چه معادل یا معادل‌هایی دارند. حال اگر مراجعه‌کننده به چنین فرهنگی معنای هیچ‌یک از واژه‌های دو طرفِ این معادله (یعنی نه زبان مبدأ و نه زبان مقصد) را نداند، برای فهمِ معنای دست‌کم یکی از آن‌ها به‌ناچار باید به فرهنگ یک‌زبانه مراجعه کند.

سامعی progesterone را مثال می‌زند که در یک فرهنگ دوزبانه «توضیحات بسیار پیچیده، فنی و نسبتاً مبهم» در مقابل این سرمدخل آمده و استدلال می‌کند که در زبان پزشکی فارسی، صورت فرانسهٔ این کلمه، یعنی پروژسترون، کاملاً شناخته‌شده و در حقیقت معادل فارسی کلمهٔ انگلیسی است، چنان‌که در فرهنگ پویا و فرهنگ نشر نو آمده. او اضافه می‌کند: «هرچند که دو فرهنگ اخیر، با توجه به آن‌که ممکن است گروهی از مراجعه‌کنندگان معنای پروژسترون را ندانند و آن را در فرهنگ‌های یک‌زبانهٔ موجود فارسی هم پیدا نکنند، عبارتی کوتاه و روشن در حاشیه و در کنار آن ـ و نه به‌جای آن ـ آورده‌اند. (همان: ۲۹) در فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا سرکه

و باغ‌وحش تعریف شده‌اند. (استاد خرمشاهی این بخش از فرهنگ هزاره را «توضیح واضحات و تکرار مکررات» دانسته‌اند.) (شش: ج ۱)

Vinegar

سرکه، مایع ترشی که از اکسیدشدن اتانول موجود در آب سیب، آبجو و موادی از این قبیل به‌دست می‌آید

zoo

باغ‌وحش، محلی برای نگهداری حیوانات اهلی و وحشی در قفس‌هایی معمولاً به همراه جفت‌شان در زیستگاه‌های مصنوعی

تعریف «نژاد: race» آمده، ولی تعریف «قومیت: ethnicity» نیامده. paradox تعریف بسیار مفصلی دارد (ص ۱۸۴۲) و «چتر نجات: parachute» در همان صفحه تعریف شده‌است اما موارد زیر در همان صفحه تعریف ندارد:

parabola سهمی، شلجمی (هندسه)

parable تمثیل

این تمثیل چه فرقی با تمثیل‌های دیگر دارد؟

paradete فاراقلیط [در بعضی زمینه‌ها برابر با روح‌القدس]

اگر تصور شود خواننده‌ای نیازمند دانستن تعریف باغ‌وحش و سرکه است، پس در این‌جا هم باید بداند فاراقلیط دقیقاً چیست و روح‌القدس چیست. چنین خواننده‌ای به تعریف موارد زیر هم نیاز دارد:

paradental دندان‌ـکنار

paradigm مَثَل اعلی

paradise بهشت عَدن

اگر قرار باشد برای «ببر: tiger» تعریف بیاوریم، پس باید برای «گیس و گیس‌کشی: tiff»، کمی بالاتر از آن، هم تعریف بیاوریم.

مخاطب فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا ایرانی است و بنابراین به تعریف برای کعبه و جهاد نیازی ندارد و اصلاً این مدخل‌ها نباید در چنین فرهنگی بیاید. این اطلاعات برای غربیان لازم است، نه برای ما. از آن‌جا که اطلاعات دانشنامه‌ای اساساً وابسته به فرهنگ (culture) هستند و هر اثر مرجعی برای برآوردن نیازهای مخاطبان جامعه‌ای خاص نوشته می‌شود، در زبان مقصد باید بررسی دقیقی انجام داد تا بدانیم مخاطب ما به چه چیزهایی احتیاج دارد. بنابراین ترجمهٔ صرف اطلاعات دانشنامه‌ای یک اثر خارجی کافی و درست نیست.

kabah

کعبه، مقدس‌ترین زیارتگاه مسلمانان در مرکز مسجدالحرام، در مکه. همهٔ مسلمانان هنگام برگزاری نماز، یا اعمال عبادی دیگر نظیر قربانی، رو به جهت آن می‌آورند که به آن «استقبال قبله» گفته می‌شود.

Jum`ah

جمعه، نام روز هفتم از ایام هفته در تقویم مسلمانان، در قرآن سوره‌ای به این نام هست و در فضیلت و اهمیت جمعه احادیث و اخبار بسیار موجود است.

jihad

جهاد [جنگ و مبارزهٔ دینی‌ـ مذهبی با دشمنان و معاندان اسلام]

«دینی‌ـ مذهبی» یعنی چه؟ یکی از این‌ها کافی است.

zuhd

زهد، ریاضت، در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در تصوف، به معنای بی‌اعتنایی به دنیاست. یعنی روی‌گردانی از رفاه و پرداختن افراطی به عبادت و گاه به ریاضت (اصل عربی)

نیز ← تعریف‌هایی که برای جهنم (Jahannam) و [عصر] جاهلیت (jahiliya) داده شده.

Aristotle

توضیح مفصلی برای شهر Zacatecas در مکزیک آمده‌است. اما Zegreb توضیح کوتاهی دارد. توضیحات مفصلی برای XYZ affair (۱۴سطر) و zodiac داده شده اما همین مقدار کوتاه ـکه برای چنین فرهنگی درست هم هستـ برای ارسطو آمده:

ارسطو (۳۸۴ـ۳۲۲ق.م) فیلسوف یونانی، شاگرد افلاطون و معلم اسکندر مقدونی، ملقب به معلم اول

XYZ affair (حادثهٔ دیپلماتیک بین آمریکا و فرانسه) مهم‌تر از نظریهٔ نسبیت انیشتین نیست که تنها ۴ سطر به آن اختصاص یافته.

یکی از وظایف خطیر فرهنگ‌نگار تفکیک و دسته‌بندی معانی مختلف واژه‌هاست که کار را برای کاربر آسان می‌سازد. کاربر تصمیماتش را غالباً براساس نظم معنایی پیشنهادی فرهنگ‌نگار سامان می‌دهد.

wrongness

عدم صحت، اشتباه، نادرستی، بداخلاقی، فساد، بی‌روشی

این معادل‌ها را براساس اطلاعات استاد خرمشاهی می‌توان به این شکل از هم متمایز ساخت:

۱. عدم صحت، اشتباه، نادرستی ۲. بداخلاقی ۳. فساد ۴. بی‌روشی

jujube

۱. عنّاب ۲. شیرینی ژله‌وار، لرزانکی، شیلان/ شیلانک، تبرخون/ طبرخون

شیلان، شیلانک، تبرخون و طبرخون همگی عناب هستند و باید ذیل شمارهٔ ۱ می‌آمدند.

موارد دیگر:

do justice for sb/sth

بی‌انصافی‌نکردن (در حق کسی)، بی انصاف‌نبودن (درباره/ در حق کسی)، حق (چیزی را) اداکردن/ به‌جاآوردن، از خجالت/ شرمندگی (کسی/ چیزی) درآمدن، حسابی خوردن/ نوشیدن، دلی از عزا درآمدن، حسابی سروقت (غذا/ نوشیدنی) رفتن، به خدمت (غذاها/ خوراک‌ها) رسیدن

yummy خوشمزه، خوب، مطبوع، خوشگل، خوش‌قیافه، خوش‌گوشت

sacred ۳. قدسی، محترم، مصون

به خود پیچیدن، پیچ‌وتاب‌خوردن، تقلاکردن، عذاب‌کشیدن، معذب‌بودن، رنج‌کشیدن، کلافه‌شدن

writhe

اطلاعات عرضه‌شده در مورد اَعلام گاهی کافی نیست یا ناقص است. ذیل مدخل صدام حسین از جنگ با ایران و کویت هیچ صحبتی نشده.

Wuhou – **ووهو**، همسر امپراتور چین در دوران دودمان تانگ

دوران تانگ بر طبق فرهنگ‌ـدانشنامهٔ کارا از ۶۱۸ تا ۹۰۷ میلادی بوده. حال پیدا کنید دورهٔ حیات بانو ووهو و شوهر یا شوهرانش را. این خانم (۶۲۸ـ۷۰۵) ابتدا متعهٔ امپراتور تیازونگ و سپس همسر پسر او می‌شود.

نبردهای ایپره، سه نبرد سنگین در جنگ جهانی اول در فلاندر غربی (۱۹۱۴ـ۱۹۱۷)

Ypres, Battles of

فلاندر غربی کجاست؟

Napoleon

ناپلئون، بُناپارت (۱۷۶۹ـ۱۸۲۱)، امپراتور فرانسه، افسر ارتش فرانسه که در ۲۴ سالگی به درجهٔ سرتیپی رسید و پس از لشکرکشی به مصر و ایتالیا و پیروزی در کودتایی قدرت سیاسی فرانسه را به‌دست گرفت.

آخر و عاقبت ناپلئون به همین جا ختم نمی‌شود.

طبیعی است که نام افراد و آثار بزرگ در فرهنگ‌ها و دانشنامه‌ها ثبت می‌شوند. به‌جای آوردن صفات ارزشی «سترگ»، «معروف» یا عبارت‌هایی مثل «کشفیات مهمی دارد» باید به ماهیت کارشان اشاره کرد:

anabasis **آناباز، آناباسیس**، اثری سترگ از گزنفون که در هفت کتاب تألیف شده است.

توضیح لازم: عنوان کتاب باید با حرف بزرگ شروع شود.

یالو، ...بانوی آمریکایی دانشمند در رشتهٔ فیزیک هسته‌ای که کشفیات علمی مهمی دارد.

Yalow
…Jung
یونگ، کارل گوستاو، پزشک و روانپزشک و روان‌شناس سرشناس سوئیسی... وی مدتها شاگرد فروید روانکاو معروف اتریشی بود.
جمال‌الدین افغانی، ...حکیم و فیلسوف ترقی‌طلب و آزادی‌خواه معروف شرق...
Jamal ad-Din al- Afghani
و نیز ← Yaspers و Jeffreys, Sir Harod
فرهنگ دوزبانه معادل‌های واژگان خارجی و اطلاعات دستوری و معنایی و منظورشناختی و ... دربارهٔ سرمدخل را (که خارجی است) به‌دست می‌دهد. در فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا اطلاعاتی دربارهٔ معادل‌های فارسی آمده که ربطی به فرهنگ دوزبانه ندارد و آن‌ها را می‌توان در فرهنگ تک‌زبانه آورد. در مفیدبودن این اطلاعات شکی نیست ولی فرهنگ دوزبانه جای موارد زیر نیست بلکه جای آن در فرهنگ تک‌زبانه است، البته آن‌هم به‌تشخیص نویسندهٔ فرهنگ تک‌زبانه و نوع فرهنگ.
بغ‌کرده [گویا بُغ، کوتاه‌شدهٔ بُغض است] tight-lipped
کلاشینکف [اسلحه] [در ایران کلاشینکف تلفظ می‌شود.] Kalashinkov
۹. مایه، مایه‌تیله، مایه‌پایه [مایه‌پایه، از روش اتباع ساخته شده‌است.] jack
«از روش... ساخته شده است» یعنی چه؟
فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا کتاب مرجعی است که از جامعه و فرهنگ بیگانه‌ای وارد زبان فارسی و جامعه و فرهنگ ایران می‌شود و در انتخاب معادل‌ها باید مسائل فرهنگی را در نظر گرفت. مثلاً:
جهاد، جنگ مقدس... جهادکردن crusade
مجاهد صلیبی، جهادگر crusader
«جنگ مقدس» معادل درستی است. اما «جهاد» عبارت است از جنگ مقدس مسلمانان و کفار و منظور از crusade جنگ مقدس مسیحیان است که در ابتدا علیه مسلمانان بود و در بین ما به جنگ صلیبی شهرت دارد. «بیت‌المال» نیز مفهومی است که در زبان و فرهنگ انگلیسی نیست تا بتوانیم چنین بگوییم:
۲. سفر / مسافرت پر خرج دولتی... [که از بودجهٔ بیت‌المال صرف هزینه می‌شود] junket
ژانگ دائولینگ... مؤسس و نخستین بطریق آیین نظام‌یافته و دینی دائو/ تائو Zhang Daoling
بطریق از مقامات ارشد روحانیت مسیحی است. آیا می‌توان آن را برای مذاهب دیگر به‌کار برد؟ اگر من بگویم کلیسای بودایی و کِنیسهٔ زرتشتی، درست گفته‌ام؟

وظیفهٔ فرهنگ دوزبانه دادنِ معادل برای واژگان زبان مبدأ است، مگر این‌که معادلی در زبان مقصد برایشان وجود نداشته باشد. موارد زیر در فارسی معادل دارند و آوردن صورت انگلیسی توجیهی ندارد:

ka-ching

کچین، جیرینگ (صورت تعجب، غیررسمی)، به‌ویژه هنگامی گفته می‌شود که فردی پول هنگفتی به‌دست می‌آورد. این نام‌آوا نوعی تقلید صدای صندوق پرداخت پول است.

yay — یَی، هنگام خشنودی گفته می‌شود [مانند به‌به، آخ‌جون]

John Doe

۱. جان دُوو، فلانی، طرفِ موردنظر، طرف مربوط، آقاخانم ایکس [نام شخص مجهول‌الاسم اعم از زن و مرد در حقوق آمریکا]

وقتی از برچسب «کشتی» برای «میلهٔ افقی دکل» استفاده می‌شود، دیگر نیازی به برچسب «فنی» نیست. وقتی از برچسب «فوتبال آمریکایی» در مدخل yardage استفاده می‌شود، دیگر نیازی به برچسب «فنی» نیست.

junior — **... سال سومی (دانشجو)** [در دانشگاه]

wringler — **دستگاه رخت خشک‌کنی** [پارچه]

برخی از برچسب‌ها به‌ویژه برچسب‌های حوزهٔ کاربرد کلمه آن‌گاه نالازم و حشوند که خود معادل‌ها ماهیت سرمدخل را مشخص می‌سازند:

yardage — **مسافت** [به یارد] که یک تیم یا بازیکن به جلو حرکت کرده‌است [فوتبال آمریکایی] (فنی)

jamb — **۱. بائو**/ باو، بخش قائم و عمودی و کنار چهارچوب در، پنجره، و ... (نجّاری)

the javelin — [مسابقهٔ] پرتابِ نیزه (ورزش)

jaws — آروارهٔ، فکیّن، دندانها... [انسان/ جانور]

jejunum — تهی روده، رودهٔ صائم (کالبدشناسی)

judgement — ۲. حکم/ رأی دادگاه (حقوق)

کثرت دانش استاد خرمشاهی و غوطه‌ورشدن در آثار قدیمی باعث شده واژگان مهجور و متروک گاهی راه خود را به فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا پیدا کنند:

defective — مَعیب

همان معیوب خودمان است.

anaemia — فقرالدم

همان کم‌خونی خودمان.

... حَرث tillage

... هیون، جمّازه، ثَوند ganger

کذا. اسب تیزرو.

... معلل caused

... نعیق، مروا caw

... فتراک saddlebag

... شوشکه sabre

فرهنگ عمومی جای واژگان مهجور نیست و کلمات انگلیسی‌ای که در این‌جا آمده‌اند واژگان مهجور انگلیسی نیستند که معادل قدیمی برایشان پذیرفتنی باشد.

عبارت «سنجیده با واژگان مصوب فرهنگستان» صرفاً به منظور اعتبار بخشیدن به این فرهنگ‌ـ دانشنامه آمده‌است و مبنای علمی ندارد. فرهنگستان واژه و اصطلاحی را تصویب می‌کند که باید به مرور زمان و طبق قضاوت اهل زبان و نیز متخصصان رشته‌های علمی و فنی در نهایت پذیرفته و وارد زبان مردم و زبان اهل فن شود و رواج یابد. بدیهی است واژه‌ها و اصطلاحاتی که هنوز مُهر قبول مردم و اهل فن را نگرفته باشند نمی‌توان در فرهنگ عمومی ثبت کرد و جزء واژگان عمومی زبان به‌شمار آورد.

فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا برای واژه‌هایی که از قبل هم در زبان عمومی کاربرد داشتند برچسب «ف» یعنی مصوب فرهنگستان آورده از جمله:

نژادی racial

معیوب defective

مجلس parliamant

بهره، محصول yield

غمگینی sadness

وظیفهٔ فرهنگ‌نگار توصیف زبان است. اعتقادات شخصی او نباید در فرهنگ و کتاب مرجع بیاید. در مدخل Jew هم اعتقادات سیاسی استاد خرمشاهی آمده و هم توجه نشده‌است که همهٔ یهودیان «تجاوزگر و غاصب قدس شریف» نیستند. و آیا ضیاء الحق واقعاً در پی برقراری نظام راستین اسلام بود؟ Jew

یهودی... یهودیان از سامیان هستند و دین توحیدی دارند، ولی امروزه تجاوزگر و غاصب قدس شریف‌اند.

ضیاءالحق... که هدف وی ساختن بمب اتمی و برقراری نظام راستین اسلامی بود.
مقولهٔ دستوری det (determiner، تخصیص‌گر، یعنی واژه‌هایی مثل any, some, a, your) در «کوتاهه‌های به‌کاررفته در این فرهنگ» نیامده و فرق بین برچسب‌های «غیررسمی» و «غیراستاندارد» نیز مشخص نشده‌است. برچسب «غیرمجاز» یعنی چه؟ در مقدمه توضیحی داده نشده که این نشانه به چه منظوری به‌کار رفته. اولین پیوست جلد چهارم «افعال بی‌قاعده» (Irregular Verbs، هم‌چنین حالات مختلف be، do و have است. مگر این سه فعل جدای از افعال بی‌قاعده‌اند که نیازی به این توضیح باشد؟)
فرهنگ ـ دانشنامهٔ کارا گاه به فرهنگ‌های حییم، پویا، و هزاره «مراجعهٔ مشورتی» (پانزده: ج ۱) داشته‌است. هر پژوهش انگلیسی ـ فارسی بدون مراجعهٔ مشورتی به فرهنگ نشر نو با اِشرافی که مؤلف آن به فرهنگ‌نویسی و واژگان‌نگاری و زبان فارسی و انگلیسی دارد چیزی کم دارد.
این‌که فرهنگ انگلیسی ـ فارسی هم آوانگاشت انگلیسی بریتانیایی و هم آمریکایی را در بر داشته‌باشد و هم تفاوت‌های واژگان این دو گونه از زبان انگلیسی را (هفت: ج ۱) چیز عجیبی نیست و ویژگی منحصربه‌فرد به‌شمار نمی‌رود. فرهنگ‌های هزاره، پویا، نشر نو، و آریانپور همگی از این ویژگی برخوردارند.
معیارهای شمول یا عدم شمول اعلام تصریح نشده و نیز ملاک‌های افزودن اقلام واژگانی به آن‌چه در منابع اصلی (فرهنگ دانشنامه‌ای زبان‌آموزان پیشرفتهٔ آکسفورد و فرهنگ زبان‌آموزان پیشرفتهٔ آکسفورد) بوده معین نشده‌است.
مهران بذرایی «ویراستار ارشد» است اما معلوم نیست ویراستار یا ویراستاران غیرارشد چه کسی یا کسانی هستند.
فرهنگ ـ دانشنامهٔ کارا بخش مستقلی به نام «راهنمای استفاده از فرهنگ» ندارد. بعضی از فرهنگ‌ها حتی دو نوع راهنما دارند: راهنمای تشریحی و راهنمای نموداری.
موارد دیگری که شایستهٔ توجه است و شاید در فرصتی دیگر به آن‌ها پرداختم یا بهتر است دیگران به این مسائل توجه کنند عبارت‌اند از:
- نظام مدخل‌بندی، از هر نظر
- ترتیب الفبایی مدخل‌ها
- ترتیب مدخل‌های مشترک واژگان و اعلام و نیز ترتیب داخلی اعلام چندمعنا مثل نام‌های زبان‌ها و ملیت‌ها و قومیت‌ها
- کم‌بودن یا نبودن شواهد کلامی و تصویری
- نسبت واژه‌های تخصصی و فنی در متن

- کنترل نظام ارجاعات
- انطباق دستوری معادل با مقولهٔ دستوریِ سرمدخل
- تعداد ناپذیرفتنی غلط‌های تایپی
- حذف یادداشت‌ها و تذکارهای دستوری، کاربردی (usage)، منظورشناختی (pragmatic)، باهم‌آیی (collocation) و... که جزء اطلاعات مهم فرهنگ‌های زبان‌آموزند.

فرجام سخن

شکی نیست که احمد شاملو شاعری بزرگ است و از بنیان‌گذاران فرهنگ و هنر ایران معاصر (شاملو در دستور زبان فارسی هم حرف‌های تازه‌ای دارد) و شکی نیست که استاد خرمشاهی ترجمه‌هایی عالی دارند و آثار برجسته‌ای خلق کرده‌اند اما با نگاهی به دو اثری که این دو پدید آورده‌اند (کتاب کوچه و فرهنگ‌ـ دانشنامهٔ کارا) نمی‌توان گفت با کتاب‌های مرجع خوبی سروکار داریم. درست است که مطالعهٔ کتاب کوچه بسیار فرح‌بخش است ولی اصول تدوین و تألیف کتاب مرجع در آن رعایت نشده. قدیمی‌ها می‌گفتند «پهلوان از پرفنی به زمین می‌خورد». دانش و تجربهٔ سالیان دراز شاملو و خرمشاهی باعث شده به این تصور نادرست برسند که می‌توانند کتاب مرجع خوبی هم تألیف کنند.

زبان شاخه‌ها و زیرشاخه‌های گوناگونی دارد. صرفِ اشراف بر یک یا چند شاخه از آن، ما را صاحب صلاحیت در همهٔ ابعاد آن نمی‌کند. گستردگی و اهمیت زبان‌آموزی و ترجمه بر ضرورت دقت و توجه عمیق‌تر به فرهنگ‌های دوزبانه می‌افزاید. برخی از فرهنگ‌های دوزبانهٔ موجود مانند پویا، نشرنو و هزاره به درجات بالایی از تخصص فرهنگ‌نگاری نائل آمده‌اند و فرهنگ دوزبانهٔ جدید طبعاً باید برتر و بالاتر از این اثرها باشد. افزایش حجم فرهنگ نسبت به فرهنگ‌های قبلی، قطعاً عنصر مؤثری است اما این کار براساس پیکرهٔ مشخص، برنامه‌ریزی دقیق، تعیین روش‌ها و پایبندی به آن‌ها و... صورت می‌گیرد. فرهنگ –دانشنامهٔ کارا در فرهنگ‌نگاری دوزبانهٔ امروزی ما گامی است به عقب. قدر مسلّم این‌است که استاد بهاءالدین خرمشاهی و همکاران‌شان زحمات فراوانی در تدوین این اثر کشیده‌اند اما دوباره با استعانت از گفتار محمد طباطبایی (۱۳۶۲: ۱۹۱) یعنی «غنای کوشش و فقر روش در فرهنگ‌نویسی» می‌توان گفت که اصلی‌ترین مشکل فرهنگ-دانشنامهٔ کارا نداشتن روش است و نداشتن تصوری روشن از فرهنگ‌نگاری دوزبانه، فرهنگ دانشنامه‌ای و مخاطب فرهنگ.

با وجود این‌که در بسیاری از رشته‌ها و حرفه‌ها آموزش نظری و علمی داریم که سرانجام متخصّصی تربیت می‌شود، چنین نظامی در مورد فرهنگ‌نگاری و کتاب‌های مرجع در کار نیست و فرهنگ‌نگاری

هنوز رشته‌ای است که در آن متخصّص و کارشناس واقعی به تعداد کم‌تر از انگشتان دست داریم.

پی‌نوشت

۱. اگر این فرهنگ‌ها را از نظر دقت و صحت دسته‌بندی کنم ترتیب چنین خواهدبود: ۱. نشرنو، ۲. پویا و ۳. هزاره و اگر از نظر حجم فرهنگ و طبعاً کارآمدی آن‌ها برای مراجعه‌کننده دسته‌بندی کنم ترتیب چنین خواهدبود: ۱. هزاره، ۲. پویا و ۳. نشر نو.

کتاب‌نامه

باطنی، محمدرضا. ۱۳۸۵، فرهنگ معاصر پویا، انگلیسی به فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
جعفری، محمدرضا. ۱۳۸۴، فرهنگ فشرده نشر نو، انگلیسی-انگلیسی، انگلیسی-فارسی، تهران، دانشیار.
حق‌شناس، علی‌محمد، حسین سامعی و نرگس انتخابی. ۱۳۷۹، فرهنگ معاصر هزاره، انگلیسی-فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
سامعی، حسین. ۱۳۷۹، «فرهنگ دوزبانه»، فرهنگ معاصر هزاره، صص ۲۳-۷.
طباطبایی، محمد. ۱۳۴۸، «فرهنگ کامل انگلیسی-فارسی» [نقد فرهنگ انگلیسی-فارسی عباس و منوچهر آریان‌پور کاشانی]، سخن، ماهنامهٔ دانش و فن، س ۸، ش ۷، صص ۳۵۵-۳۵۳.
_____ ۱۳۶۲، «غنای کوشش و فقر روش در فرهنگ‌نویسی» [نقد فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفّی]، نقد آگاه در بررسی آراء و آثار، تهران، آگاه، صص ۲۱۸-۱۹۱.
هاشمی میناباد، حسن. ۱۳۸۶، مجموعه مقالات فرهنگ‌نگاری، تهران، نشر آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

Burkhanov, Igor comp. 1998, Lexicography: A Dictionary of Basic Terminology, Rzeszów: Wydawnictwo Wyzszej Szkoly Pedagogicznej Rzeszów.
Crower, Jonathan. 1992. Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
Hawkins, J. M. 1988. Oxford Reference Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
Hawkins, J. M. and R. Allen. 19991. Oxford Encyclopedic Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
Hawkins, J. M. 1988. Oxford Reference Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
Hawkins, J. M. and R. Allen. 19991. Oxford Encyclopedic Dictionary. Oxford: Oxford University Press.

Jackson, Howard. 2002, Lexicography. An Introduction, London & New York: Routledge/Taylor & Francis.
---------- ed. (2013) The Bloomsbury Companion toLexicography, LONDON: Bloomsbury Academic.
Kromann, Hans-Peder et al. 1991, Principles of bilingual Lexicography in F.J. Hausman et al, Dictionaries: An International Encyclopedia of Lexicography, Vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter. P. 271.
Steiner, Roger J. 1984, Guidelines for Reviewers of Bilingual Dictionaries, Dictionaries: Journal of the Dictionary Society of North America, No. 6, pp. 166-181.
Sue Atkins, B. T., and Michael Rundell. 2008, The Oxford Guide to Practical Lexicography, Oxford: Oxford University Press.
Van Sterkenburg, Piet G.J. ed. 2003, A Practical Guide to Lexicography (Terminology and Lexicography Research and Practice 6), Amsterdam: J. Benjamins.
Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. 1996. New York: Gramercy Books.
Yong, Heming and Jing Peng. 2007, Bilingual lexicography from a communicative perspective, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

نگاهی به کتاب

نگاشت توضیحی نظریه‌های تاریخ معماری و هنر*

به‌همراه نقد و بررسی و ارائه پیشنهادهایی جهت شیوه گردآوری و تنظیم اطلاعات این نوع آثار

● **هما افراسیابی**

کتابدار؛ کارشناس مسئول سابق کتابخانه ایران‌شناسی مجلس شورای اسلامی/ homaafrasiabi@yahoo.com

چکیده

در این مقاله، تلاش شده است پس از معرفی کتاب‌نگاشت توضیحی نظریه‌های تاریخ معماری و هنر، به‌بررسی و نقد اثر و شیوه گردآوری و تنظیم اطلاعات آن پرداخته شود. همچنین در این بررسی، پیشنهادهایی جهت سهولت دسترسی پژوهشگران به مباحث مطرح‌شده در کتاب، مطرح گردیده است. امید است علاقه‌مندان و پژوهشگران به این حوزه، پس از مطالعه مقاله به ارزیابی دقیقی از این کتاب دست یابند.

کلیدواژه‌ها

کتابشناسی، معماری (تاریخ)، هنر (تاریخ)، نظریه درباره هنر، نظریه درباره معماری

معرفی کتاب

کتاب‌نگاشت توضیحی نظریه‌های تاریخ معماری و هنر که به‌کوشش مهرداد قیومی بیدهندی و همکاران تدوین گردیده، در سال ۱۳۹۴ در شمارگان هزار نسخه با هشت، ۲۲۴ صفحه و قطع رقعی، منتشر شده است. بر اساس اطلاعات درج‌شده در پشت صفحه عنوان کتاب، این

*. فصلنامه نقد کتاب هنر، س سوم، ش ۹و۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

اثر برگرفته از طرح پژوهشی با نام «کتاب‌شناسی توضیحی نظریه‌های تاریخ معماری و هنر» جمع‌آوری و تدوین گردیده است.

کتاب، شامل مقدمه و سه فصل و یک پیوست درباره چکیده و چکیده‌نویسی و فهرست منابع است که در این مقاله، ضمن معرفی بخش‌های مختلف، به بررسی اثر و شیوه گردآوری اطلاعات آن پرداخته شده است.

مقدمه کتاب

مقدمه که فاقد نام مقدمه‌نویس است، دارای بخش‌هایی تحت عنوان‌های «کتاب‌نگاشت توضیحی»، «دامنه کتاب‌نگاشت» و «روش و مسیر» است. در ابتدا در سه صفحه، درباره هدف از تدوین و انتشار این اثر، چنین آمده است: «هدف از کتاب حاضر این است که مهم‌ترین کتاب‌های مربوط به مباحث نظری تاریخ معماری و هنر در مغرب‌زمین، شناسایی و معرفی شود» (ص. ۱)؛ و همچنین بیان شده است: «سعی گردیده در این معرفی، اطلاعات بیشتری از درون آثار در اختیار خواننده گذاشته شود در حدی که او را از تصفح[1] کتاب، کمابیش بی‌نیاز کند» (ص. ۱). پدیدآورنده، فواید انتشار این اثر را این‌گونه بیان کرده است: آگاهی رساندن به دانشجویان دوره‌های تحصیلات تکمیلی معماری و هنر و رشته‌های مربوط از وضع کنونی مباحث نظری این حوزه و شناخت مهم‌ترین مسائل و مجادلات کنونی، شناسایی کتاب‌های شایسته ترجمه و یافتن منابعی متناسب با کلاس‌های درس در دوره‌های کارشناسی ارشد تاریخ معماری و دکتری معماری و فلسفه هنر.

همچنین در مقدمه، آمده است: «تاکنون کتابی که موضوع آن «کتاب‌نگاشت توضیحی مباحث نظری تاریخ هنر و معماری» باشد در سه دهه اخیر منتشر نشده است. با این حال، کتاب‌های مرتبط با تاریخ هنر، به‌ویژه کتاب‌های مرجع در این زمینه، منتشر شده است» (ص. ۲). در این مقدمه به‌بررسی مختصر چهار عنوان کتاب در زمینه فوق پرداخته شده و بیشترین نقد او بر چکیده‌های مختصری است که این آثار در معرفی هریک از منابع، ارائه داده‌اند.

در بخشی تحت عنوان «کتاب‌نگاشت توضیحی» که مترادف با Annotated Bibliography انتخاب شده است، به تفاوت‌های «کتاب‌نگاشت توصیفی» و «کتاب‌نگاشت توضیحی یا گزارمانی» پرداخته و تعریفی از «کتاب‌نگاشت توضیحی یا گزارمانی در علم اطلاعات»، ارائه شده است.

در بخش «دامنه کتاب‌نگاشت»، ضمن اشاراتی به تفاوت چکیده‌ها در کتابشناسی‌ها به بحث پیرامون ویژگی چکیده‌های فصل دوم اثر حاضر پرداخته و در مورد آن می‌گوید: «چکیده‌ها در

حدی است که تصویری کمابیش روشن از محتوای کتاب به دست دهد» (ص. ۴).

در این بخش درباره دامنه منابعی که در این اثر معرفی شده‌اند، چنین آمده است: «مباحث نظری تاریخ معماری و هنر است؛ یعنی هر کتابی که متضمن مباحث نظری، نظریه‌ها، دیدگاه‌ها، رویکردها و روش‌های تاریخ معماری و هنر باشد در محدوده آن قرار می‌گیرد؛ و افزون بر آن، برخی از مهم‌ترین کتاب‌های مباحث نظری معماری و هنر (و نه تاریخ معماری و هنر) که متضمن فصول مهمی در زمینه موضوع ما باشد نیز در این دامنه هست» (ص. ۴). همچنین بیان می‌کند که دامنه این کتاب‌نگاشت از نوع منابع، فقط شامل کتاب‌های کاغذی و رقومی است و آن هم کتاب‌هایی که از سال ۱۹۸۱ تا سال ۲۰۱۱ منتشر شده‌اند که البته دلیل انتخاب این مبدأ را چنین ذکر کرده است که سال ۱۹۸۰، هنگام «چرخش فرهنگی» است. محدوده زبانی این تحقیق، زبان‌های انگلیسی و فارسی (تألیف و ترجمه) عنوان شده و نحوه یافتن منابع جهت معرفی و استفاده از نمایه‌ها، وبگاه‌ها، کتابخانه‌ها را نام برده است.

در بخش «روش و مسیر»، توضیح داده شده است که کتاب‌های کاغذی و رقومی یافت‌شده بر اساس جست‌وجوهای انجام‌شده در موضوع موردنظر، قریب ۱۰۰۰ عنوان بودند و به این نکته اشاره می‌شود که: «از میان آن‌ها کتاب‌هایی در فلسفه نظری تاریخ هنر و مبانی آن، فلسفه انتقادی تاریخ هنر، چیستی تاریخ هنر، مفاهیم و اصطلاحات تاریخ هنر، دیدگاه‌ها و رویکردها و روش‌های تاریخ هنر، اعمال برخی از روش‌ها در تاریخ هنر، فایده تاریخ هنر، وظیفه تاریخ هنر، زبان تاریخ هنر، نسبت تاریخ هنر با دیگر حوزه‌های معرفت، وضع کنونی تاریخ هنر و آینده آن، نقد تاریخ هنر، نسبت تاریخ هنر با نقد هنر، موسسه‌ها یا نهادهای تاریخ هنر، تاریخ تاریخ هنر، بررسی اندیشه‌های مورخان و نظریه‌پردازان تاریخ هنر، متون اصلی و کلاسیک تاریخ هنر، مهارت‌های تاریخ هنر» برگزیده شده است (مقدمه، ص. ۵). همچنین در اینجا بیان شده است که پس از بررسی‌های لازم، شیوه‌نامه‌ای برای تهیه چکیده تنظیم گردیده که در پیوست اثر حاضر آورده شده است. در مقدمه، نکته‌ای در خصوص شیوه چکیده و چکیده‌نویسی بیان شده که خود، جای تأمل دارد: «در خصوص تهیه چکیده و شیوه چکیده‌نویسی، متنی گویا و منقح در زبان فارسی وجود ندارد» (مقدمه، ص. ۵).

فصل اول: «انواع کتاب‌ها»

در ابتدای این فصل، آمده است از میان کتاب‌های برگزیده‌شده، پس از چند بار غربال کردن، ۴۳ عنوان کتاب جهت این طرح انتخاب گردید که چهل عنوان به انگلیسی و سه عنوان به فارسی است. از سه عنوان کتاب فارسی، فقط یک عنوان تصنیف بوده و دو عنوان دیگر، ترجمه

هستند. پس از آن، فهرستی از آثار انگلیسی و سپس زبان فارسی بر اساس الفبای نام پدیدآور، آمده است که فقط شامل نام پدیدآور و عنوان هر اثر است و از ذکر مشخصات نشر و تعداد صفحات، خودداری شده است. در این بخش، کتاب‌ها در دو دسته کلی «تاریخ معماری» و «تاریخ هنر» تقسیم شده‌اند و تعداد عناوین هر دسته، ذکر شده و سپس این آثار از حیث نوع (عادی، مرجع، مجموعه مقالات) با ذکر آمار در هر رده، دسته‌بندی شده‌اند و پس از آن، دسته‌بندی موضوعی آن‌ها به‌شرح زیر صورت گرفته است:

۱. ۱ «تاریخ درجه اول هنر: فلسفه تاریخ درجه اول هنر (فلسفه نظری تاریخ هنر)»؛

۲.۱. «تاریخ درجه دوم هنر»؛

۱.۲.۱. «فلسفه تاریخ درجه دوم هنر (فلسفه انتقادی تاریخ هنر)؛ مبانی و فایده و وظیفه تاریخ درجه دوم هنر؛ نسبت تاریخ درجه دوم هنر با دیگر حوزه‌های معرفت»؛

۲.۲.۱. «دیدگاه، نظریه، پارادایم»؛

۳.۲.۱. «روش/ رویکرد»؛

۴.۲.۱. «وضع کنونی»؛

۵.۲.۱. «تاریخ تاریخ هنر»؛

۶.۲.۱. «مفاهیم»؛

۷.۲.۱. «نقد تاریخ هنر»؛

۸.۲.۱. «مهارت‌ها»؛

۹.۲.۱. «منابع تاریخ هنر»؛

۱۰.۲.۱. «نهادهای تاریخ هنر».

فصل دوم: «کتاب‌نگاشت»

فصل دوم، اصلی‌ترین فصل این کتاب است که شامل اطلاعات کتابشناسی توصیفی و تحلیلی هریک از این آثار منتخب می‌شود که بر اساس نام پدیدآورنده و صرف نظر از تقسیم‌بندی‌های صورت‌گرفته در فصل اول است. برای هر مدخل، در ابتدا ترجمه عنوان کتاب به زبان فارسی و سپس مشخصات توصیفی هر عنوان (نام پدیدآور، عنوان، محل نشر، ناشر، سال نشر و تعداد صفحات) آورده شده است و پس از آن، فهرست مطالب و ترجمه فهرست مطالب در مورد کتاب‌های به زبان انگلیسی و سپس چکیده کتاب آمده است. بر اساس آنچه در مقدمه بیان گردیده، سیر مطالب و ساختار کتاب و خلاصه‌ای از محتوای کتاب با تکیه بر مباحث نظری

تاریخ معماری و هنر در چکیده‌ها عرضه شده است؛ به‌نحوی که خواننده را هم با محتوای کتاب‌ها و هم با مباحث مهم نظری و روشی تاریخ معماری و هنر، آشنا می‌کند.

فصل سوم: «مقوله‌ها و مباحث»

در این فصل به‌بررسی اجمالی آثار معرفی‌شده در فصل دوم از حیث محتوا در دو باب، پرداخته شده است؛ در باب نخست، از مقوله‌های کلان این کتاب‌ها سخن به‌میان آمده و در باب دوم به مهم‌ترین مباحث نظری تاریخ معماری و هنر، آن‌چنان که در کتاب‌های یاد شده بیان شده، پرداخته می‌شود.

باب اول، شامل سه زیرمجموعه به این شرح است:

- «آثار هنری»؛
- «کسان»؛
- «نهادها».

در زیرمجموعه «آثار هنری»، مقوله‌هایی مانند صورت و معنای اثر هنری، شناخت و فهم آن با اقسام سیاق (کانتکست‌ها) مطرح گردیده است. در زیرمجموعه «کسان» در مورد کسان یا هنرمندانی که سخن نویسندگان در منابع معرفی‌شده در فصل پیشین بر محور آن‌ها شکل گرفته، بحث شده است. سرفصل «نهادها» شامل مباحثی پیرامون نهادهایی همچون دانشگاه‌ها، نهادهای نمایش و نگهداری آثار هنری (نگارخانه‌ها و نمایشگاه‌ها و موزه‌ها)، ناشران هنر، نهادهای دینی، گروه‌های سیاسی و حتی برخی از شرکت‌های چند ملیتی است که بنا بر گفته پدیدآورنده این اثر، تاریخ هنر مرهون وجود آن‌هاست.

باب دوم تحت عنوان «مباحث»، دارای شش زیرمجموعه است. ابتدا پرسش‌هایی در حوزه مطالب مطرح‌شده در کتاب‌های معرفی‌شده در فصل پیشین، طرح شده است؛ سپس به دسته‌بندی پاسخ پرسش‌ها از مطالب کتاب‌های معرفی‌شده در شش مبحث پرداخته شده است. مباحث مطرح‌شده شامل: «میان‌رشتگی مطالعات تاریخ هنر و مرزهای رشته»، «رویکرد و روش»، «تاریخ تاریخ هنر»، «آموزش هنر و تاریخ هنر»، «روش‌های نظم‌دهی به رویدادها»، «اصطلاحات و مفاهیم» است.

در مبحث اول، میان‌رشتگی مطالعات تاریخ هنر و مرزهای رشته ـ همان‌گونه که در عنوان آن مستتر است ـ آمده؛ به این مفهوم که بیشتر نویسندگان و صاحب‌نظران، تاریخ معماری و هنر را میان‌رشته‌ای می‌دانند و به مطالبی پیرامون این موضوع پرداخته شده است.

مبحث دوم، «رویکرد و روش»، شامل مباحثی پیرامون شناسایی و نقد رویکردها و روش‌های

رایج در «تاریخ‌نگاشت هنر و معماری» در کتاب‌های منتخب و معرفی‌شده در فصل پیشین است. همچنین به‌ذکر مطالبی درباره تبیین این روش‌ها از یک‌سو و پی‌گیری خاستگاه نظری آن‌ها از سوی دیگر که منجر به‌معرفی جامع روش‌های تاریخ‌نگاشت هنر و معماری می‌گردد، پرداخته شده است.

در مبحث سوم، «تاریخ تاریخ هنر»، همان‌گونه که مشخص است به سیر تحول و تغییرات تاریخ هنر از زمان شکل‌گیری این رشته در اروپا پرداخته شده است و به این موضوع اشاره دارد که «تاریخ تاریخ هنر»، موضوع اصلی یا فرعی تعداد قابل توجهی از کتاب‌های معرفی‌شده در فصل پیشین است.

مبحث چهارم، «آموزش هنر و تاریخ هنر»، به روش‌های آموزش معماری در کتاب‌ها و بررسی مطالب مربوط به این کتاب‌های آموزشی پرداخته است.

مبحث پنجم، «روش‌های نظم‌دهی به رویدادها»، شامل مباحثی پیرامون طبقه‌بندی و دوره‌بندی مباحث نظری مطرح در کتاب‌های منتخب در فصل پیشین است.

مبحث ششم، «اصطلاحات و مفاهیم»، شامل: الف) سبک، ب) سیاق، معیار و خبرگی است. در اینجا ضمن طرح این نکته که در بیشتر کتاب‌های منبع این تحقیق از اصطلاحات و مفاهیم تاریخ هنر سخن رفته، به‌نوع این کتاب‌ها اشاره شده است. همچنین در ذیل زیرمجموعه «سبک»، ضمن ارائه تعریف و مفهوم آن در کتاب‌های نظری تاریخ هنر از گذشته و حال به بررسی بیشتر آن پرداخته شده است. در زیرمجموعه «سیاق» نیز ضمن ارائه تعریفی از مفهوم آن، به بررسی آن در آثار هنری پرداخته شده است. در زیرمجموعه «معیار و خبرگی»، مباحثی درباره چیستی معیار هنر و کسانی که قادرند یا مجازند مطابقت اثری را با معیارها تشخیص دهند، ارائه گردیده است.

پیوست: چکیده و چکیده‌نویسی

پیوست کتاب، شامل اطلاعاتی درباره چکیده و چکیده‌نویسی است. در ابتدا ضمن لزوم تهیه چکیده برای کتاب، مقاله و پایان‌نامه به مطالبی درباره تعریف چکیده، انواع چکیده، مسیر تهیه چکیده، اندازه چکیده و نکته‌هایی در نگارش متن چکیده، پرداخته شده است.

بررسی و نقد کتاب

عنوان کتاب به انگلیسی در پشت جلد،

Theories of Architectural and Art History: An Annotated Bibliography

آمده است. در کتاب دانشنامه کتابداری و اطلاع‌رسانی برای اصطلاح Annotated Bibliography «کتابشناسی گزارمانی» و در کتاب واژه‌نامه علم اطلاعات نیز «کتابشناسی گزارمانی/ توصیفی/ توضیحی» آمده است (محسنی، ۱۳۸۹: ۱۲). در مقدمه کتاب حاضر، آمده است: «در علم اطلاعات، به چنین کتاب‌نگاشتی، کتاب‌نگاشت توضیحی یا کتاب‌نگاشت گزارمانی می‌گویند» (ص. ۴). در کتاب مرجع دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی زیر مدخل «کتابشناسی» آمده است که مترادف این واژه به انگلیسی «بیبلیوگرافی» است (صمیعی، ۱۳۸۵: ۱۵۵۹)؛ همچنین بر اساس جست‌وجوهای انجام‌شده در پایگاه سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران و پایگاه کتابخانه‌های ایران برای کتاب‌هایی که دارای عنوان «کتاب‌نگاشت» باشند هیچ نتیجه‌ای بدست نیامد.

در پشت صفحه‌عنوان کتاب، آمده است: «برگرفته از طرح پژوهشی با نام کتاب‌شناسی توضیحی نظریه‌های تاریخ معماری و هنر» و برای نام پدیدآورندگان، مهرداد قیومی بیدهندی و همکاران ذکر گردیده است. روی صفحه‌عنوان کتاب، نام مهرداد قیومی بیدهندی، همراه با نام بیست و شش نفر ـ نام همگی آن‌ها ذکر شده است ـ مشاهده می‌گردد. چنین به‌نظر می‌رسد که این طرح پژوهشی، کار مشترک دانشگاهی است که دانشجویان، تحت نظر استاد خود به‌بررسی و معرفی آثاری که در «فصل دوم: کتاب‌نگاشت» آمده است، پرداخته‌اند. لازم بود در مقدمه به این نکته اشاره می‌گردید.

در آغاز فصل اول کتاب درباره نحوه انتخاب کتاب‌هایی که در فصل دوم معرفی شده‌اند، به مسئله غربال‌گری کتاب‌های منتخبی که بین سال‌های ۱۹۸۱ تا ۲۰۱۱ منتشر شده‌اند، اشاره شده است؛ ولی درباره اینکه این غربال‌گری بر چه اساسی بوده، توضیحی داده نشده است.

در فصل دوم که اصلی‌ترین فصل کتاب و شامل معرفی این آثار منتخب است، در ابتدا برای هر مدخل، عنوان ترجمه‌شده اثر به زبان فارسی آمده و سپس به‌ذکر مشخصات توصیفی اثر به زبان اصلی اشاره گردیده است. در قواعد نحوه کتابشناسی‌نگاری، عنوان اثر را ترجمه نمی‌کنند؛ مگر اینکه کتاب ترجمه شود و مترجم، عنوان ترجمه‌شده‌ای برای اثر انتخاب نماید که پس از چاپ و انتشار، این عنوان، موجودیت و هویت پیدا می‌کند. به‌عنوان نمونه به چند مثال در عنوان‌های ترجمه‌شده به فارسی که با انتخاب این عنوان‌ها، پس از ترجمه کتاب‌ها به‌زبان فارسی مغایرت داشته‌اند، اشاره می‌نمایم.

- مدخل شماره ۱۷، (ص. ۷۵): معرفی کتابی است تحت عنوان اصلی: *Art History: The Key Concepts*. در این مدخل برای این عنوان به فارسی آمده است: «تاریخ

هنر: مفاهیم اصلی»؛

این کتاب در سال ۱۳۹۱ به‌وسیله پرویز علوی به فارسی برگردانده شده و برای آن، عنوان مفاهیم کلیدی تاریخ هنر، انتخاب شده و کتاب، تحت این عنوان، موجودیت یافته است.

• مدخل شماره ۲۰، (ص. ۸۳): معرفی کتابی است تحت عنوان اصلی: *Panofsky and the Foundations of Art History*. در این مدخل برای این عنوان به فارسی آمده است: «پانوفسکی و بنیادهای تاریخ هنر»؛

این کتاب در سال ۱۳۸۸ به‌وسیله عباس سمی به فارسی برگردانده شده و برای عنوان بنیادهای تاریخ هنر، انتخاب شده و کتاب، تحت این عنوان موجودیت یافته است.

• مدخل شماره ۲۷، (ص. ۱۱۸): معرفی کتابی است تحت عنوان اصلی: *Critical Terms for Art History*. در این مدخل برای این عنوان به فارسی آمده است: «اصطلاحات مهم تاریخ هنر»؛

این کتاب در سال ۱۳۹۲ به‌وسیله محمد نبوی و مهران مهاجر به فارسی برگردانده و عنوان مفاهیم بنیادی تاریخ هنر برای انتخاب شده و کتاب، تحت این عنوان، موجودیت یافته است.

• مدخل شماره ۳۳، (ص. ۱۳۷): معرفی کتاب است تحت عنوان اصلی: *Art History: The Basics*. در این مدخل برای عنوان به فارسی آمده است: «تاریخ هنر: مبانی»؛

این کتاب، دو بار به فارسی برگردانده شده؛ یک‌بار در سال ۱۳۹۲ به‌وسیله مجید پروانه و بار دوم در سال ۱۳۹۴ به‌وسیله هادی آذری و هر دو بار، عنوان مبانی تاریخ هنر برای آن انتخاب شده و تحت این عنوان، موجودیت یافته است.

پژوهشگری که بر اساس این ترجمه‌های عناوین به پایگاه‌های اطلاعاتی مراجعه نماید، چنین عنوان‌هایی را نمی‌یابد. نکته‌ای که لازم است در اینجا بیان شود، این است که بر اساس قواعد فهرست‌نویسی کتاب‌ها، برای فهرست‌نویسی کتاب‌های ترجمه‌شده، عنوان اصلی اثر در یادداشت ذکر می‌گردد تا پژوهشگر، راهنمایی شود که این عنوان ترجمه‌شده مربوط به چه اثری است (صدیق بهزادی، ۱۳۹۰: ۵۰ ـ ۵۱).

برای تهیه اطلاعات کتابشناسی و نحوه درج نام اسامی پدیدآورندگان، لازم است جهت آوانویسی اسامی به فارسی و ضبط آن‌ها به مستند اسامی در پایگاه کتابخانه ملی رجوع شود تا از چندگانگی درج اسامی، پرهیز شده و اطلاعات، یکدست شوند و کار پژوهش به‌راحتی صورت پذیرد.

• در مدخل‌های شماره ۵ و ۶ که در هر دو اثر نام پدیدآور یک نفر است، یک‌بار

Cheetham, Mark A و بار دیگر Cheetham, Mark Arthur آمده است؛

• مدخل شماره ۱۶: آوانگاری نام پدیدآور Gombrich, E.H. در این کتاب، «گومبریش، ارنست» و در مستند اسامی کتابخانه ملی، «گامبریچ، ارنست هانس Gombrich, Ernst Hans» آمده است؛

• مدخل شماره ۲۰: آوانگاری نام پدیدآور Holly, Michael Ann در این کتاب «هالی، میشل آن» و در مستند اسامی کتابخانه ملی «هالی، مایکل آن» آمده است؛

• مدخل شماره ۲۱: آوانگاری نام پدیدآور دوم Ivan Gaskell در این کتاب «ایوان گسکل» و در مستند اسامی کتابخانه ملی «گاسکل، ایوان» آمده است؛

• مدخل شماره ۳۲: آوانگاری نام پدیدآور Pollock, Griselda در این کتاب «پالک، گریسلدا» و در مستند اسامی کتابخانه ملی «پولاک، گریزلدا» آمده است؛

• مدخل‌های شماره ۳۴ و ۳۵: آوانگاری نام پدیدآور Preziosi, Donald در این کتاب «پرتسیوزی، دانلد» و در مستند اسامی کتابخانه ملی «پرزیوسی، دونالد» آمده است؛

• مدخل شماره ۳۶: آوانگاری نام پدیدآور Rapoport, Amos در این کتاب «رپوپورت، آموس» و در مستند اسامی کتابخانه ملی «راپوپورت، ایماس» آمده است.

همچنین در ضبط نام پدیدآور به فارسی در بعضی از مدخل‌ها نام کوچک و بعد نام خانوادگی آمده است؛ مانند مدخل شماره ۴ و ۱۸. و در ضبط نام پدیدآور دوم و سوم یک اثر به زبان انگلیسی و آوانگاری آن به فارسی، اول نام کوچک و سپس نام خانوادگی آمده است. بر اساس شیوه درج اطلاعات کتابشناسی، نام پدیدآور دوم و سوم با علامت (؛) جدا شده و مانند نام پدیدآور اول، ضبط می‌گردد؛ مانند مدخل‌های شماره ۳، ۶، ۷، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳.

نکته دیگری که به‌نظر می‌رسد لازم است مطرح شود، این است که با توجه به اینکه در پیوست کتاب، بحث نسبتاً مفصلی درباره چکیده و چکیده‌نویسی آمده و پدیدآورنده اصلی اثر، نسبت به چکیده‌های تهیه‌شده برای هر عنوان کتاب این اثر، تأکید بسیار کرده است، بهتر بود برای هر مدخل، پس از ذکر اطلاعات کتابشناسی توصیفی و ترجمه فهرست مندرجات از کلمه «چکیده» بجای عبارت «بررسی کتاب»، استفاده می‌گردید.

همچنین برای تهیه پیوست این کتاب که شامل بحثی نسبتاً مفصل درباره چکیده و چکیده‌نویسی است، منبع یا منابعی که این مطالب از آن استخراج گردیده، ذکر نشده‌اند. در صورتی که در رشته علم اطلاعات و دانش‌شناسی، این مبحث از واحدهای درسی است و چندین منبع درباره آن منتشر شده است و در دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی[۲] مدخلی

تحت این عنوان به تفصیل وجود دارد و این در حالی است که در مقدمه کتاب، آمده است: «در خصوص تهیه چکیده و شیوه چکیده‌نویسی، متنی گویا و منقح در زبان فارسی وجود ندارد» (مقدمه، ص. ۵).

در این کتاب، «فهرست منابع» که در پایان آورده شده است، شامل فهرست کتاب‌هایی است که در فصل دوم «کتاب‌نگاشت» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در صورتی که فهرست منابع، شامل فهرست آثاری است که در نوشتن کل مطالب کتاب، مورد استفاده قرار گرفته است. در اینجا تعریف «فهرست منابع» یا «کتابنامه» بر اساس دانشنامه کتابداری و اطلاع‌رسانی آورده می‌شود: «صورتی از کتاب‌ها و جز آنکه معمولاً به‌صورت مآخذ و منابع در آخر کتاب می‌آید» (سلطانی؛ راستین، ۱۳۸۱: ۳۵۱).

کتاب، فاقد نمایه است و اگر پژوهشگری در پی یافتن اطلاعاتی درباره یکی از کتاب‌های معرفی‌شده در فصل دوم کتاب و یا یکی از نویسندگانی باشد که در این موضوعات اثری را تألیف کرده است، لازم است این فصل را به‌طور کامل بررسی نماید.

پی‌نوشت

۱. کتابی را صفحه به صفحه و به دقت مطالعه کردن (فرهنگ فارسی معین).
۲. نشاط، نرگس. «چکیده و چکیده‌نویسی». دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی. ج. ۱.

فهرست منابع

حری، عباس. (۱۳۸۵). آیین نگارش علمی. تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.

سلطانی، پوری؛ راستین، فروردین. (۱۳۸۱). دانشنامه کتابداری و اطلاع‌رسانی. تهران: فرهنگ معاصر. ذیل «کتابشناسی گزارمانی» [و] ذیل «کتابنامه».

صدیق‌بهزادی، ماندانا. (۱۳۹۰). دستنامه قواعد فهرستنویسی. ویراست چهارم. تهران: نشر کتابدار؛ سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

صمیعی، میترا. (۱۳۸۵). «کتابشناسی». دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی. ج.۲، ص. ۱۵۵۹.

محسنی، حمید. (۱۳۸۹). واژه‌نامه علم اطلاعات. تهران: نشر کتابدار.

معین، محمد. فرهنگ فارسی. ج.۱. ذیل «تصفح».

نشاط، نرگس. (۱۳۸۵). «چکیده و چکیده‌نویسی». دایرةالمعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی. ج.۱، ص. ۷۲۱ ـ ۷۲۵.

پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه‌های ایران http://www.lib.ir/.

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران http://www.nlai.ir/

بررسی و نقد

رساله‌های شعری فلاسفه مسلمان از فن شعر ارسطو: ترجمه در زمانه عسرت*

● داوود عمارتی‌مقدم

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نیشابور/ demarati@gmail.com

چکیده

مقاله حاضر، به بررسیِ انتقادیِ کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، به کوشش دکتر سید مهدی زرقانی و دکتر حسن حسن‌زاده نیری اختصاص دارد. در این مقاله نشان خواهیم داد که به دلایلی، از جمله بدفهمیِ قسمت‌هایی از متن عربی، تکیه بر نسخ مغلوط، عدم آشنایی مترجمان با یافته‌های دیگر محققانی که به بررسیِ رساله‌های شعری فلاسفه مسلمان پرداخته‌اند و... ، متاسفانه ترجمه فارسی این رساله‌ها را نمی‌توان چندان قابل اعتماد دانست. هم‌چنین از آن‌جا که در کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، برای توضیح پاره‌ای مسائل بارها به کتاب بوطیقای کلاسیک ارجاع داده شده است، بررسیِ این کتاب نیز به موازات ترجمه‌های رساله‌های شعریِ فلاسفه مسلمان ضرورت دارد. بنابراین، در بخش نخست مقاله به طور مختصر به کتاب بوطیقای کلاسیک و در بخش دوم به تفصیل به ترجمه‌ی رساله‌های شعری فلاسفه مسلمان پرداخته شده و کاستی‌های هر یک مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: فن‌شعر، فلاسفه مسلمان، بوطیقای کلاسیک، نقد ترجمه

۱. مقدمه

رساله‌های شعریِ فلاسفه‌ی مسلمان (فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد)، در تاریخچه‌ی بررسی‌های نظری

*. پژوهشنامهٔ انتقادی متون، س شانزدهم، ش ۵، آذر و دی ۱۳۹۵.

در باب شعر در جهان اسلام، جایگاه ویژه‌ای دارند. ترجمه‌های آنان از رساله‌ی فن شعر ارسطو، که به دلیل تفاوت‌های گاه بنیادین با متن یونانیِ فن شعر، «شرح و تلخیص» نام گرفته‌اند، بحث‌های فراوانی را در میان محققان غربی و عرب زبان برانگیخته‌اند. تا به امروز، روشن نیست که این تفاوت‌ها، به سبب فاصله‌ی فرهنگی ، اجتماعی و تاریخی میان ارسطو و فلاسفه‌ی مسلمان، و در نتیجه بدفهمیِ آنان از اصل سخنان ارسطو پدید آمده؛ یا این شارحان و مترجمان، برای از میان برداشتن این فاصله و بومی کردن مفاهیم موجود در متن اصلیِ فن شعر، آن را بدین‌سان دگرگون کرده‌اند. از منظری دیگر، حتی می‌توان چنین گمانه زدکه فلاسفه‌ی مسلمان، تلفیقی از آن‌چه را که در اختیار داشته‌اند، یعنی ترجمه‌ی عربیِ رساله‌ی فن شعر ارسطو، به اضافه‌ی برخی از شروح موجود بر آن رساله را، ارائه داده‌اند، و از این منظر، از قضا به آن‌چه که آن را سخن معلم اول «می‌پنداشتند»، کاملاً وفادار بوده‌اند. به هرحال، دلایل وقوع این ناهمگونی میان اصل متن یونانی، و ترجمه‌ها و تلخیص‌های فلاسفه‌ی مسلمان از آن هرچه باشد، چراییِ ترجمه نشدنِ رساله‌های شعری فلاسفه‌ی مسلمان به زبان فارسی تا به امروز، پرسشی است که به راستی جای طرح دارد.

کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، از دکتر سید مهدی زرقانی و دکتر حسن حسن‌زاده‌ی نیری(۱۳۹۳)، نخستین کوشش در جهت پر کردن این خلاء در زبان فارسی است. مترجمان، رساله‌های فارابی، ابن سینا، ابن رشد،و بخشی از کتاب المعتبر فی‌الحکمة، از ابوالبرکات بغدادی را ترجمه کرده، بخش «بیطوریقا» از رساله‌ی اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی را، عیناً در بخش پایانیِ کتاب آورده‌اند(۱۳۹۳، ۲۱-۱۴). مترجمان، چنان‌که خود توضیح داده‌اند، خواسته‌اند شمایی کلی از سیر تاریخیِ ورود نظریه‌ی شعری یونانی به جهان اسلام و دگرگونی‌هایی که در این نظریه روی داده است، ارائه کنند (همان، ۲۱)، اما متاسفانه، کاستی‌هایی جدی که در ترجمه‌ی فارسیِ این رساله‌ها و پیش‌داوری نادرست مترجمان در باب برخی مسائل مربوط به تاریخچه‌ی ترجمه‌ی فن شعر در جهان اسلام به چشم می‌خورد، باعث شده است تصویری که از سیر تطور نظریه‌ی شعر نزد فلاسفه‌ی مسلمان ارائه می‌شود، تصویری ناقص، مخدوش و غیرقابل اطمینان باشد. در ادامه، به مهم‌ترین این کاستی‌ها پرداخته خواهد شد. اما ذکر این نکته ضرورت دارد که یکی از مترجمان، پیش از این، در کتابی با عنوان بوطیقای کلاسیک: بررسیِ تحلیلی انتقادیِ نظریه‌ی شعر در منابع فلسفی(زرقانی، ۱۳۹۱) ، به بررسیِ این رساله‌ها پرداخته و پاره‌ای دیدگاه‌ها را در باب این رساله‌ها، در آن کتاب به میان نهاده است. اگر چه هدف اصلی مقاله‌ی حاضر، بررسیِ نقادانه‌ی کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان است، با این حال، به چند دلیل، بررسیِ هر چند کوتاه و مختصر کتاب بوطیقای کلاسیک نیز ضرورت دارد. اولاً، از آن‌جا که مولف، چنان که گفته شد، پاره‌ای مسائل نظری را در باب رساله‌های شعری فلاسفه‌ی مسلمان در کتاب

بوطیقای کلاسیک مطرح کرده است، این کتاب را می‌توان هم‌چون مقدمه‌ای بر کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان و از آن فراتر، به مثابه‌ی جلد نخست کتاب اخیر در نظر گرفت. ثانیاً، از آن‌جا که در رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، چه در مقدمه و چه در بخش تعلیقات، بارها برای توضیح پاره‌ای از مسائل به کتاب بوطیقای کلاسیک ارجاع داده شده است، ضروری است که پیش از بررسیِ رساله‌های شعریِ فیلسوفان مسلمان، ابتدا به بوطیقای کلاسیک‌بپردازیم و چند و چون آن را مورد بررسی قرار دهیم.

۲. نیم‌نگاهی به کتاب بوطیقای کلاسیک

مؤلف کتاب بوطیقای کلاسیک، در بخش «منبع‌شناسیِ تحقیق» (۱۳۹۱، ۲۵-۲۲)، مجموعه‌ی منابعی را که برای نگارش کتاب مورد استفاده قرار داده برمی‌شمارد و در مورد کتاب یکی از محققان عرب‌زبان، که در زمره‌ی منابع اصلیِ تحقیق او بوده و از میان منابع، بیشترین شباهت را میان آن کتاب و بوطیقای کلاسیک می‌توان یافت، نوشته است: «از منابع دست اول که بگذریم، کتاب نظریة الشعر عند الفلاسفة المسلمین من الکندی حتی ابن رشد اثر دکتر الفت محمد کمال عبدالعزیز بیشترین حق را بر گردن این نوشتار دارد...» (همان، ۲۲). مولف، سپس برای ایجاد این تصور که کتاب بوطیقای کلاسیک، در عین حال تا حد قابل توجهی متمایز از کتاب محمد کمال عبدالعزیز است، به برخی تفاوت‌های ساختاری و محتوایی نوشته خود با کار ایشان می‌پردازد، از جمله: «تفاوت دیگر دو کتاب، ساختاری است. این‌جانب ضمن کار متوجه شدم جای چند بحث اساسی در کتاب ایشان خالی است: تبیین رویکردهای فیلسوفان به شعر، مساله‌ی الهام و صناعت در شعر، بررسی نظر فیلسوفان درباره‌ی ژانرها ، نسبت صدق و کذب با شعر و سرانجام نقد بوطیقای فلسفی. در مقابل، بخش نخست کتاب دکتر محمد کمال را که بیشتر رنگ و بوی فلسفی و علم‌النفسی داشت برای محققان ادبی غیر ضروری تشخیص دادیم(!) بدین ترتیب یک بخش از کتاب ایشان کاسته پنج فصل بر آن افزودیم»(همان،۲۴). از این نکته می‌گذریم که مولف به صلاحدید خود، مباحث فلسفی و روان‌شناختی را برای «محققان ادبی» غیر ضروری تشخیص می‌دهد؛ چنان‌که گویی مباحث فلسفی و ادبی، آن هم زمانی که موضوع بررسیِ رویکرد «فلاسفه»ی مسلمان به شعر در میان است، به راستی از یکدیگر قابل تفکیک هستند؛ اما ادعای ایشان مبنی بر کاهش و افزایش فصول کتاب محمد کمال، ادعایی است که صحت و سقم آن باید مورد بررسی قرار گیرد.

محمد کمال در فصل نخست کتاب خود، به رویکردهای متفاوت فلاسفه‌ی مسلمان به شعر می‌پردازد و چند رویکرد متفاوت، یعنی رویکردهای روان‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی-

تربیتی را به بحث می‌گذارد. این چند رویکرد دقیقاً همان رویکردهایی هستند که مولف کتاب بوطیقای کلاسیک در فصل نخست مطرح کرده است. البته باید توجه داشت که مولف بوطیقای کلاسیک، رویکرد چهارمی را نیز با عنوان «رویکرد جمال‌شناسانه» مطرح کرده است(همان، ۵۱)، اما خود در توضیح این رویکرد (که بیش از یک پاراگراف به طول نمی‌انجامد) آورده است که « [فلاسفه‌ی مسلمان] درباره‌ی جانب هنری و جمال‌شناسیک شعر با هدف تبیین زیباییِ آن بحث نکرده‌اند»(همان). بنابراین، به فرض این‌که اساساً ضرورتی برای طرح رویکرد زیبایی‌شناختی به شعر در میان باشد، بررسیِ این رویکرد چهارم را باید از خلال بررسیِ سه رویکرد دیگر و در سراسر کتاب پی گرفت، نه در بخشی خاص؛ امری که در مورد کتاب نظریة الشعر عند الفلاسفة المسلمین نیز مصداق دارد. با این وصف، تنها دو تمایز میان فصول نخست کتاب محمد کمال و کتاب بوطیقای کلاسیک وجود دارد: بحث محمد کمال در باب رویکردهای فلاسفه مسلمان به شعر بسیار منسجم‌تر، اصولی‌تر و دقیق‌تر است، چنان‌که پس از پایان یافتن فصل اول، خواننده نه تنها از ماهیت این رویکردها آگاهی می‌یابد که پیوند منطقی میان این رویکردها را نیز درک می‌کند. تفاوت دوم میان «عناوینی» است که این دو نویسنده برای بخش‌های مختلف نوشتار خود برگزیده اند. مثلاً بخش نخست از فصل اول کتاب محمد کمال، «قوی الادراک الحسی» نام دارد که خود به دو بخش فرعی «الحس الظاهر» و «الحس الباطن» تقسیم می شود. همین بخش در کتاب بوطیقای کلاسیک به صورت «قوای ادراکی و کنش سرودن» و دو بخش فرعی «پنجره‌هایی رو به بیرون» و «پنجره‌هایی رو به اعماق» درآمده است(ص۳۱)؛ که پس از خواندن آن ها در می‌یابیم «پنجره‌هایی رو به بیرون» چیزی نیست مگر «حواس ظاهری» و «پنجره‌هایی رو به اعماق» نیز همان «حواس باطنی» هستند و نویسنده جز «شاعرانه‌تر» کردن عناوین کتاب محمد کمال عبدالعزیز کار قابل توجهی انجام نداده است. البته این بخش که همان رویکرد روان‌شناختی است، در کتاب بوطیقای کلاسیک بخش تازه‌ای نیز دارد و آن «پنجره‌ای به متافیزیک» است(صص۴۲-۳۹)، که اگرچه کتاب محمد کمال فاقد این «عنوان» است اما در بخش «الحس الباطن» قسمت مربوط به قوه «متخیله»، و نیز در بخش «الخیال و عقل»(صص ۵۳ به بعد) بحث مستوفایی در این باب به چشم می‌خورد که پیوند این قوه را با عالم متافیزیک نشان می‌دهد. در حقیقت، بسیاری از مباحثی که در کتاب محمد کمال ذیل مباحث دیگر مطرح شده و عنوان مستقلی ندارد در کتاب بوطیقای کلاسیک ذیل عنوانی مستقل و البته شاعرانه آمده است بی‌آن‌که محتوای آن بخش مستقل تفاوت چشمگیری با مباحث کتاب محمد کمال داشته باشد (در ادامه، به شماری از یکسانی‌های محتوایی و روش‌شناختیِ این دو کتاب اشاره خواهد شد).

رویکرد معرفت‌شناختی فلاسفه را به شعر محمد کمال در بخشی با عنوان «الخیال و العقل»

و «التخیل الشعری» مورد بررسی قرار داده است. این بخش در کتاب بوطیقای کلاسیک به دو بخش«تخیل شعری و عقل فلسفی» و «شعر، صناعت منطقی» تقسیم شده است. از آن‌جا که امکان مقایسه جزئیات در این مجال وجود ندارد از خواننده می‌خواهیم صفحات ۴۲-۵۰ کتاب بوطیقای کلاسیک را با صفحات ۶۷-۷۳ کتاب محمد کمال مقایسه کند. هم‌چنین، شاید در کتاب محمد کمال «رویکرد تربیتی- اخلاقی» به مثابه رویکردی مستقل وجود نداشته باشد اما او در بخش‌های متعددی از کتاب خود به این مساله پرداخته و اهمیت غایت اخلاقی شعر برای فلاسفه مسلمان را روشن کرده است(برای مثال، بنگرید به ص ۷۳) و نتیجه‌گیری‌های مولف بوطیقای کلاسیک نیز تفاوت خاصی با نتیجه‌گیری‌های او ندارد. علاوه بر این،کثرت نقل قول‌ها از محمد کمال در این بخش(حدود بیست ارجاع و نقل قول) خود نشان‌دهنده‌ی این است که نه تنها کتاب محمد کمال از این بحث‌ها «خالی» نبوده بلکه وابستگی کتاب بوطیقای کلاسیک به کتاب محمد کمال بسیار بیش از آن است که مولف در مقدمه کار خود ادعا کرده است. علاوه بر این، اگرچه در کتاب محمد کمال «عنوان» الهامی یا صناعتی بودن شعر به چشم نمی‌خورد اما به هیچ وجه کتاب نظریة الشعر عندالفلاسفة المسلمین از این بحث خالی نیست و ذیل عنوان «التخیل الشعری» (صص۶۷-۷۳) به این بحث پرداخته شده است.هم‌چنین، بحث نسبت میان صدق و کذب و گزاره‌های شعری را در بخش «التخییل و التصدیق» (صص ۱۲۹-۱۳۵) می‌توان یافت و مولف کتاب بوطیقای کلاسیک نیز به شدت وامدار بحث‌ها و تحلیل‌های مطرح شده در این بخش است. اما آن‌چه برای ما اهمیت دارد، این است که حتی اگر نتیجه‌گیری‌های مولف بوطیقای کلاسیک در این فصول با نتیجه‌گیری‌های محمد کمال از اساس متفاوت هم می‌بود، به هر حال ادعای «خالی بودن» کتاب محمد کمال از مباحث فوق، ادعایی واهی و بی‌اساس است. بنابراین، مولف بوطیقای کلاسیک نه تنها فصلی از کتاب محمد کمال را حذف نکرده که حتی مباحث آن فصل را با تغییر عناوین و جا به جا کردن بخش‌ها در فصل اول کتاب خود به خوبی حفظ کرده است و این دین دیگری است که کتاب محمد کمال بر کتاب بوطیقای کلاسیک دارد. چنان‌که نشان داده شد، مباحث آن دسته از فصول افزوده شده‌ی «ادعایی» را نیز می‌توان در فصل نخست کتاب محمد کمال یافت. دیگر فصول کتاب نیز بنا به ادعای خود مولف میان دو کتاب مشترک هستند و معدود مباحثی هم که در کتاب محمد کمال مابازایی ندارند چندان گسترده و بنیادی نیستند که بر آن اساس بتوان کتاب بوطیقای کلاسیک را کتابی مستقل به شمار آورد.

برای این‌که خواننده، تصور عینی‌تری از میزان «وامداری» کتاب بوطیقای کلاسیک به کتاب نظریة الشعر عند الفلاسفة المسلمین پیدا کند، بخش‌هایی از این دو نوشته را با تفصیل بیشتری با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. بخش سوم از فصل سوم کتاب محمد کمال، «مهمة الشعر» نام دارد(۱۳۶-۱۶۲) و

خود، به بخش‌های جزئی‌تری تقسیم شده است. عناوین این بخش‌های جزئی‌تر عبارت‌اند از:

۱. اللذة

۲. الفائدة

۲-۱. الغایة التعلیمیة

۲-۲. الغایة التربویة و الاخلاقیة.

این عناوین، در فصل هشتم کتاب بوطیقای کلاسیک، یعنی «کارکردهای مدنی شعر»(۲۵۲-۲۶۳) به این صورت تکرار شده‌اند:

۱. درآمد

۲. جایگاه لذت در شعر

۳. کارکردهای دوگانه‌ی شعر

۳-۱. کارکرد معرفتی

۳-۲. کارکرد تربیتی- اخلاقی

گذشته از شباهت آشکار میان عناوین اصلی و فرعی، حتی نحوه‌ی طرح بحث در این فصل گرته‌برداری از روش محمد کمال است. آغاز بحث با فارابی، طرح تفکیک فارابی میان امور جدی و غیر جدی، بررسیِ دیدگاه ابن سینا و فارابی، بررسیِ اغراض دوگانه‌ی شعر از دید ابن‌سینا، پرداختن به دیدگاه ابن رشد درباب لذت هنری و... تماماً مراحلی هستند که محمد کمال نیز در بخش سوم از فصل سوم کتاب خود، بحث از غایات و اغراض شعر را بر آن‌ها مبتنی کرده است. در حقیقت تعداد نقل‌قول‌های مشترک در این دو فصل چندان زیاد است که به دشواری می‌توان پذیرفت مولف بوطیقای کلاسیک جز کتاب محمد کمال منبع دیگری را نیز دیده باشد[1]. در وهله‌ی اول، ممکن است این میزان اشتراک میان دو فصل از دو کتاب که موضوع تقریباً واحدی دارند، تا حدی طبیعی و ناگزیر جلوه کند، اما نگاهی دقیق‌تر به جملات دو کتاب و مقایسه‌ی آن‌ها متاسفانه مساله را از حد یک «توارد صرف» فراتر می‌برد. برای مثال، محمد کمال در فصل سوم کتاب خود، پس از نقلِ بندی از تلخیص الشعر ابن رشد، دیدگاه‌های خود را در باب آن بند چنین صورت‌بندی کرده است:

«فاللذة اللتی یحققها الشعر تتاتی من اعتماد الشعر علی المحاکاة، کذلک فان اللذة الناجمة عن الشعر هی ذاتها التی تحققها سائر الفنون التی تعتمد علی المحاکاة کالتصویر او الرسم، و السرّ فی هذا (وجود اللذة) ان المحاکاة لیست تقلیداً حرفیاً للواقع... والدلیل علی ذلک – کما یقول ابن سینا- انک لاتفرح بانسان، و لا عابد صنم یفرح بصنم المعتاد، و ان بلغ الغایة فی تصنیعه و تزیینه ما تفرح بصورة منقوشة محاکیة. و لاجل ذلک انشئت الامثال و القصص»(۱۴۱-۱۴۲).

مولف کتاب بوطیقای کلاسیک نیز پس از نقل دقیقاً همان بند از ابن رشد، این نتایج را از

تحلیل آن به دست آورده است:

«در این پاراگراف [مقصود بند منقول از ابن رشد] چند نکته دیگر هم به چشم می‌خورد:

- لذت شعر برایند اتکای آن بر محاکات است.
- شعر به همان علت لذت بخش است که دیگر هنرهای محاکاتی.
- سر این لذت آن‌جاست که محاکات تقلید محض از واقعیت نیست بلکه بازنمایی و بازآفرینی آن است. بوعلی در تبیین نکته اخیر می‌گوید : بت پرستی را در نظر بگیرید که از دیدن بتی که هر روز ان را می‌بیند کمتر لذت می‌برد تا تصویری که آن بت را محاکات می‌کند، آن هم بتی که در نهایت مهارت ساخته و پرداخته شده باشد. علت پیدایش امثال و قصص همین میل به محاکات است»(۱۳۹۱، ۲۵۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود استنتاج‌ها و نکته‌بینی‌های مولف نه تنها به لحاظ محتوا تفاوت چندانی با یافته‌های محمد کمال ندارد که حتی جمله‌بندی‌ها نیز تا حد بسیار زیادی با یکدیگر مشترک‌اند؛ اگرچه در این مورد نیز به جای کتاب محمد کمال به اصل آثار ابن سینا و ابن رشد ارجاع داده شده است. مولف در پایان همین فصل(فصل سوم) چنین نتیجه گرفته است:

«تصور ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب کارکرد تربیتی شعر با نظر فارابی تفاوتی ندارد. اصرار پور سینا بر وجود کارکردهای مدنی شعر ناظر بر تاکید وی بر حیثیت تربیتی شعر در سطح اجتماعی است. هدف‌هایی که شعر را با اخلاق سیاسی نیز پیوند می‌زند. طرف‌داری محسوس پورسینا و ابن‌رشد از شعر یونانی و حمله‌شان به شعر عرب نیز به این دلیل بوده که می‌پنداشته‌اند زمینه‌ی غالب اولی را کارکرد اخلاقی-تربیتی تشکیل می‌دهد و دومی را نه. در تصور بوعلی، قصد شاعران یونانی این بوده که با استفاده از کلام، مخاطب را به انجام کار شایسته یا پرهیز از ارتکاب عمل ناروا وادارند. ... این در حالی است که عرب‌ها به دو سبب شعر می‌سرودند: نخست برای این‌که میل به انجام دادن کاری یا پذیرش حالتی را در روان آدمی ایجاد کنند و دوم صرفاً به قصد برانگیختن اعجاب»(۱۳۹۱، ۲۶۰-۲۶۱)

این جملات، تقریباً با همین تعابیر، در کتاب محمد کمال به این صورت آمده اند:

«و لا یختلف تصور ابن سینا و ابن رشد للمهمة التربویة للشعر عن تصور الفارابی... فکل من ابن سینا و ابن رشد یری ان الشعر له تاثیره المباشر علی السلوک الانسانی و الاخلاقی، و من ثم فانها یلحان علی قیامة بتلک المهمة بل ان اعجابهما ... بالشعر الیونانی... و هجومهما علی شعر العربی فی الوقت نفسه یوکد انهما یحرصان علی تاکید الغایة الاخلاقیة للشعر و ما ینبغی ان یقوم به فی تربیة الفرد والجماعة و توجیههما. فالشعر لابد من ان یکون خادماً للاخلاق و السیاسة معاً، و قد مر بنا تصور ابن سینا للشعر من حیث انه یقال للاغراض المدنیة، ... و لایجد ابن سینا غیر الشعر الیونانی

مثالاً تتحقق فیه هذه الغایة، ذلک لان الشعر الیونانی فی تصوره شعر هادف و موضوعی، فهو ذو اغراض عملیة اخلاقیة مباشرة، لانه یهدف الی الحث علی فعل او الردع عن آخر، و هذا یرتد الی انه لا یحاکی الذوات او الاشخاصبل یحاکی الافعال الذی یقوم بها الاشخاص، اما الشعر العربی فهو شعر غیر هادف، انه شعر انفعالی و ذاتی لان العرب کانت تعنی بمحاکات الذوات، و لم تکن تقول الشعر للحث علی فعل او الردع عن آخر، انما کانت تقول الشعر لاحد الامرین، لاستمالة المتلقی الی امر من الامور، فیدفع الی انفعال ما او فعل ما،و اما لاثارة الدهشة او اللذة فقط...»(۱۹۸۴، ۱۵۳-۱۵۴)

شباهت‌های کتاب بوطیقای کلاسیک و نظریة الشعر عند الفلاسفة المسلمین به هیچ وجه منحصر به موارد فوق نیستند. در هر فصل از کتاب بوطیقای کلاسیک، بخش‌های فراوانی را می‌توان یافت که یا به شکل مستقیم و یا به شکلی تلخیص شده و جابجا شده وامدار کتاب محمد کمال است. اما به دلیل اندک بودن مجال، به مشتی از خروار بسنده می‌کنیم و تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که وامداری بیش از حد به کتاب محمد کمال، گاه باعث شده است که حتی شماری از حقایق تاریخی نیز نادیده گرفته شوند. مثلاً محمد کمال در کتاب خود کوشیده است این مساله را توجیه کند که چرا در رساله‌های فلاسفه‌ی مسلمان، شعر در زمره‌ی صناعت‌های منطقی (در کنار برهان، جدل، سفسطه و خطابه) قرار گرفته است(۱۱۶-۱۱۷). مولف کتاب بوطیقای کلاسیک نیز به تبعیت از او، این پرسش را مطرح کرده است که «فلاسفه چه اصراری دارند که شعر را به عنوان عضوی از خانواده‌ی صناعت‌های منطقی معرفی کنند؟»(۴۹) حال آن‌که واقعیت این است که فلاسفه‌ی مسلمان به هیچ وجه چنین اصراری نداشته‌اند. قرار گرفتن دو رساله‌ی فن شعر و فن خطابه در ارگانون یا مجموعه رسائل منطقی ارسطو، ناشی از خطای فلاسفه‌ی نوافلاطونی حوزه‌ی اسکندریه بود. سابقه‌ی این امر، یعنی قرار دادن این دو رساله در مجموعه رسائل منطقی ارسطو، دست کم به سال ۵۳۳ میلادی و شخصی به نام سیمپلیکوس بازمی‌گردد[۲](Dahiyat, 1974, 12). این مساله به لحاظ تاریخی چنان بدیهی است که حتی برخی محققان معتقدند که این خطای فلاسفه‌ی اسکندرانی،موجب شد که ترجمه‌ی دو رساله‌ی فن شعر و فن خطابه‌ی ارسطو به زبان سریانی صرفاًبه‌منظور تکمیل بخش‌های هشتگانه‌ی ارگانون صورت پذیرد(Watt,1994,256-257) این مساله در جهان اسلام و در مورد شارحان مسلمان فن شعر ارسطو نیز صادق است. ظاهراً فن‌شعر ارسطو در جهان اسلام نیز تنها از آن جهت که در ارگانون آمده بود به عربی بازگردانده شد، و شاهد این مدعا تاثیر اندک مفاهیم ارسطویی بر مطالعات بلاغی مسلمانان است. در حقیقت فلاسفه‌ی مسلمان، تنها با ارسطویی آشنایی داشتند که از صافی ذهن فلاسفه‌ی اسکندرانی گذشته بود و قرار دادن شعر و خطابه ذیل دانش‌های منطقی به هیچ وجه چیزی نیست که ابتکار فلاسفه‌ی مسلمان بوده باشد.

۳. بررسی ترجمه‌ی رساله‌های شعری فلاسفه‌ی مسلمان

در بخش قبل گفته شد که بررسی کیفیت ترجمه‌ی رساله‌های شعری فلاسفه‌ی مسلمان، و نیز بررسی صحت یا عدم صحت تعلیقاتی که مترجمان در انتهای هر بخش به ترجمه‌ها افزوده‌اند، تا حدی تابع وضعیت کتاب پیشین یکی از مترجمان، یعنی بوطیقای کلاسیک است؛ چرا که هم در مقدمه و هم در تعلیقات ارجاعات فراوانی به کتاب اخیر به چشم می‌خورد و مترجمان برای شماری از توضیحات، خواننده را به این کتاب ارجاع داده‌اند(برای مثال، بنگرید به صفحات ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۲۷، ۲۳۱ و...). اما چنان‌که بخش اول مقاله‌ی حاضر در صدد اثبات آن بود، کتاب بوطیقای کلاسیک «در بهترین حالت» اقتباسی از کتاب نظریة الشعر عند الفلاسفة المسلمین از محمد کمال عبدالعزیز است و لاجرم باید پذیرفت که در این قبیل ارجاعات، مترجمان دشواری‌های متن را به یاری کتاب محمد کمال عبدالعزیز توضیح داده‌اند. بنابراین، در بخش بعدی مقاله (۳-۱) به ارجاعاتی که به کتاب بوطیقای کلاسیک داده شده پرداخته نخواهد شد؛ چرا که این قبیل توضیحات، به فرض صحت، نه آراء مولف بوطیقای کلاسیک بلکه آراء محمد کمال عبدالعزیز است؛ و به فرض عدم صحت نیز دقیقاً به همین دلیل، نقد آن محلی از اعراب نخواهد داشت. اما کاستی‌های ترجمه و تعلیقات تنها ناشی از این مساله نیست، بلکه اعتماد مترجمان بر نسخ مشکوک و بی‌اعتبار و هم‌چنین بدفهمی‌های فراوان ایشان از متن اصلی، کاستی‌ها و خطاهای بسیار جدی‌تری را به بار آورده که در دو بخش بعدی به مهم‌ترین این موارد پرداخته خواهد شد.

۳-۱. نظری به تعلیقات

نخستین نکته‌ای که در بررسیِ ترجمه‌ی فارسیِ رساله‌های شعریِ فلاسفه‌ی مسلمان جلب نظر می‌کند، این است که مترجمان، در هیچ موضعی، نه در مقدمه و نه در تعلیقات، تصریح نکرده‌اند که ترجمه‌ی آن‌ها بر مبنای کدام نسخه و کدام تصحیح صورت گرفته است. برای مثال، در فهرست منابع پایان کتاب، دو متن وجود دارد که حاوی رساله‌ی ابن سیناست، اما دقیقاً روشن نیست که کدام یک از این دو متن اساس کار قرار گرفته‌اند. یکی از این دو منبع که حاوی شرح و تلخیص ابن سینا از فن شعر ارسطوست، کتاب فن الشعر(مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن سینا و ابن رشد) از عبدالرحمن بدوی است که اگر این منبع اساس کار قرار می‌گرفت شاید بسیاری از ابهامات موجود در متن برطرف می‌شد و بسیاری از خطاهای جدی به ترجمه راه نمی‌یافت. در حقیقت، با وجود این‌که مترجمان نام این منبع اخیر را در فهرست مراجع پایان کتاب آورده‌اند، به درستی روشن نیست که این منبع دقیقاً کجا و به چه نحو مورد استفاده قرار گرفته است.

برای مثال، در تعلیقه‌ی ۲۲ بخش ابن سینا آمده است:«حیای سوم: مفهوم تعبیر حیای سوم (حیا الثالث) روشن نشد. حدس می‌زنیم نام وزن خاصی بوده باشد»(۱۱۹).

اصل جمله، در متن مصححِ عبدالرحمن بدوی چنین است: «فان الاقاویل الموزونة التی عملها عدة من الفلاسفة... قد وزنت اما بوزن ایلاجیا الثالثالمولف من اربعة عشر رجلا...»(۱۹۵۳، ۱۶۸). مقصود از آن همان وزن سه‌رکنی و چهارده هجاییِ Elegiac است که در نسخه‌های خطی، به نادرست «حیا الثالث» درج شده است. هم‌چنین در تعلیقات ۹۷، ۱۰۲ و ۱۰۳ بخش ابن سینا (۱۳۹۳، ۱۳۱-۱۳۰)، مترجمان از سابقه و مفهوم اصطلاحاتی اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند که مدت‌هاست سابقه و مفهوم آن‌ها توسط شارحان، مصححان و مترجمان این رساله‌ها روشن شده است. مثلاً «ابغرافی» همان epigram است(در معنای «جملات حکیمانه» و «کلمه قصار») و «ارایقو» و «ایرویقی» که صورت‌های متفاوت یک واژه هستند، به همان وزن Heroic اشاره دارند(Dahiyat, 1974, 115-117). از این دست موارد که نشان‌دهنده‌ی ناآگاهی مترجمان از یافته‌های دیگر محققان و شارحان آثار ارسطوست،در بخش تعلیقات، فراوان به چشم می‌خورد.

نکته‌ی قابل ذکر دیگر در مورد تعلیقات این است که گاه مترجمان، از آن‌چه که نیازمند توضیح بوده چشم پوشی کرده و در عوض، مسائلی را توضیح داده‌اند که هیچ گرهی از متن نمی‌گشاید. مثلاً در تعلیقه‌ی ۴۳ بخش ابن سینا، در توضیح اصطلاح «آفی» یا همان epic [=حماسه] آمده است: «قنایی در ترجمه‌ای که از رساله‌ی ارسطو ارائه داده، به این نوع شعر اشاره می‌کند که از لحاظ تعریف در چارچوب حماسه‌ها قرار می‌گیرد... در حماسه‌های یونان از افی‌ژنی یا ایفی‌ژنی یاد شده که دختر آگاممنون بود. پدرش رییس یونانیانی بود که ضد تروا متحد شده بودند و او را در راه آرتمیس قربانی کرد تا بتواند حمایت خدایانی را که به وسیله‌ی بادهای مخالف جهازات یونانی را در اولید متوقف کرده بودند، جلب نماید. روایات دیگری هم درباره‌ی او نقل شده است»(۱۲۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود، هیچ گونه توضیح ریشه‌شناختی یا مفهومی در باب ارتباط میان «افی» و «ایفی‌ژنی» نیامده است. حتی اگر ارتباطی ریشه‌شناختی هم میان این دو واژه موجود باشد مترجمان با مسکوت گذاشتن این ارتباط و در عوض پرداختن به تبار ایفی‌ژنی و اعمال پدر او، تنها توضیح زائدی را برای واژه‌ی «آفی» آورده‌اند که در نهایت، هیچ گرهی از متن نمی‌گشاید.

در مقابل، بسیاری از نکات ضروری که در فهم متن راهگشاست، توضیح داده نشده است. برای مثال، ابن سینا جزء پنجم تراژدی را ، «بحث و نظر» می‌داند(۱۹۵۳، ۱۷۸). باید گفت در این مورد ابن سینا به خطا، واژه‌ی Spectacle را که به معنای «چشم‌انداز» و «منظره» است بدین صورت بازگردان کرده است. اما در عین حال، جای این توضیح نیز خالی است که ابوبشر متی بن یونس قنایی، این واژه‌ی یونانی را به صورت صحیح و تحت‌اللفظی، به «نظر» برگردانده است و همین امر

موجب شده است تا ابن سینا به خطا این معادل را مترادف با بحث و احتجاج در نظر بگیرد[۳]. به طور کلی جای توضیحاتی از این دست و مقایسه‌ی میان ترجمه‌ها و شرح‌های فن شعر به زبان عربی که می‌تواند روشنگر بسیاری ابهامات باشد، خالی است.

۳-۲. نظری به ترجمه

مترجمان، روش خود را در ترجمه این گونه توضیح داده‌اند: «شیوه‌ی ترجمه‌ی ما وفاداری به متن است. اما هر کجا پیچیدگی متن چندان باشد که فهم آن را برای مخاطب دشوار کند، علاوه بر توضیح و تعلیق، به ترجمه‌ی آزاد نزدیک‌تر می‌شویم...»(۱۳۹۳، ۲۱). با این حال، موارد بسیاری در متن ترجمه وجود دارد که حتی با «ترجمه‌ی آزاد» نیز قابل توجیه نیست، و تنها می‌توان آن را به بدفهمیِ متن عربی نسبت داد. در ادامه، به مهم‌ترین این موارد، که گاه در بخش‌های کلیدیِ متن رخ داده است و می‌تواند رهزن خواننده‌ی ناآگاه شود، اشاره می‌کنیم.

- در آغاز بخش دوم رساله‌ی ابن سینا، یعنی بخشی که در باب «اغراض کلی شعر و محاکات» است، این جمله آمده است: «در این باب، براساس برداشت و فهم اولیه‌مان از موضوع سخن خواهیم گفت»(۱۳۹۳، ۶۹، تاکید از من). اصل عربی جمله چنین است: « والآن، فانا نعبر عن القدر الذی امکننا فهمه من التعلیم الاول...»(۱۹۵۳، ۱۶۷). باید دانست که «التعلیم الاول» در کلام ابن سینا به هیچ وجه به معنای «برداشت و فهم اولیه» نیست، بلکه همان‌گونه که ارسطو در جهان اسلام به «المعلم الاول» ملقب بود، مجموعه‌ی آثار او نیز «التعلیم الاول» نامیده می‌شد. این ترکیب در ترجمه‌های انگلیسی معمولاً به First Teaching بازگردانده می‌شود. ترجمه‌ی صحیح چنین است: «اکنون، آن مقدار از مجموعه‌ی آثار ارسطو (=منظور فن شعر) را ، تا آن‌جا که قادر به فهم آن هستیم، شرح می‌کنیم».

- ابن سینا، در مورد مقایسه‌ی اجزاء خطابه و شعر نوشته است: «و کما ان للخطابة علی الاطلاق اجزاء، مثل الصدر و الاقتصاص و التصدیق و الخاتمة- کذلک کان للقول الشعری عندهم اجزاء»(۱۹۵۳، ۱۷۷). این جمله، این گونه به فارسی برگردانده شده است: «همان‌گونه که خطابه به طور کلی اجزایی از قبیل صورت‌ها، قصه‌ها، تصدیق و خاتمه دارد، شعر نیز دارای اجزائی است»(۱۳۹۳، ۸۴). در مورد این ترجمه دو نکته قابل ذکر است. نخست این‌که به نظر می‌رسد مترجمان «الصدر» (=به معنای مقدمه و تمهید خطابه) را «الصور» خوانده و آن را به «صورت‌ها» ترجمه کرده‌اند. دوم این‌که «اقتصاص» در خطابه به هیچ وجه به معنای «قصه» و «قصه گویی» نیست. مترجمان در مواضع دیگر نیز از همین معادل نادرست برای «اقتصاص» استفاده کرده‌اند(برای مثال، نک.۹۷). از آن‌جا که فلاسفه‌ی مسلمان در توضیح اصول فن خطابه نیز به لحاظ نظری عمدتاً تحت

تاثیر رساله‌های یونانی بوده‌اند، باید در نظر داشت که این جزء خطابه دقیقاً همان جزئی است که در آن خطیب – که عموماً در پی دفاع از موکل خود است- به بازگویی دقیق رویدادها می‌پردازد. این جزء، پس از مقدمه و پیش از برهان (=تصدیق) می‌آید و همان Narratio یاNarrative در خطابه است که در زبان عربی به «اقتصاص» برگردانده شده و کارکرد آن «شرح ماوقع» و «ذکر رویدادها» است و هیچ ارتباطی به قصه و قصه گویی ندارد. ناگفته نماند که یکی از معانی «اقتصاص» در زبان عربی «مو به مو بازگو کردن رویدادها» و «گزارش واقعیات» است.

- در همین بخش، ابن سینا جزء دوم تراژدی را از نظر یونانیان، چنین توضیح داده است: «المعانی اللتی جرت العادة بالحث علیها» (۱۹۵۳، ۱۷۸). این جمله چنین برگردانده شده است: «معانی که برای جلب توجه مخاطب بیان می‌شود [=عبارت]» (۱۳۹۳، ۸۴). به نظر می‌رسد ترجمه‌ی صحیح این گونه باشد: «معانی‌ای که به واسطه‌ی عادات، مطلوب و پذیرفتنی شده‌اند». این ترجمه با توضیحات بعدی ابن سینا در باب کاربرد محاکات در بیان عادت‌ها هم‌خوانی بیشتری دارد.

- ابن سینا یکی از خطاهای محاکاتیِ شاعران را این گونه توضیح داده است: «او بانه یقصر بمحاکاته للفاضل و الرذل فی فاعله او فعله، و فی زمانه باضافته و فی غایته»(۱۹۵۳، ۱۹۶). ترجمه‌ی فارسی چنین است: «این که شاعر در محاکات اشخاص فرهیخته یا پست به محاکات خود این افراد یا فقط کردارشان یا حوادثی که بر سرشان آمده بسنده کند [و محاکات اخلاق و باورهای آن‌ها در نظرش اصالت نداشته باشد]»(۱۳۹۳، ۱۱۲). نه تنها این ترجمه آشکارا ناقص است که اساساً توضیحی که مترجمان در میان دو قلاب آورده‌اند، از اصل متن مستفاد نمی‌گردد. مقصود ابن سینا، به سادگی این است که یکی دیگر از خطاهای شاعران، «محاکات ناقصِ افراد شریف و افراد رذل است، چه به لحاظ شخصیت، یا عمل، یا زمان آن‌ها، یا هدف و غایت آن‌ها».

- ابن سینا در همین بخش مربوط به خطاهای محاکاتیِ شاعران، آورده است: «و الاغالیط و التوبیخات التی بازائها هی هذه الاثنا عشر، و یدخل فی خمسة: ...»(۱۹۵۳، ۱۹۷)؛ و این‌گونه برگردانده شده است: «اشتباهات شاعران و اموری که بدان سبب شایسته سرزنش می‌شوند، دوازده مورد است. پنج مورد از آن‌ها عبارت‌اند از:...»(۱۳۹۳، ۱۱۳). حال آن‌که چنان‌که از جمله‌ی عربی نیز پیداست، ترجمه‌ی صحیح باید چنین باشد: «اشتباهات شاعران ... دوازده مورد است... [این دوازده مورد] ذیل این پنج مقوله قرار می‌گیرند...».

- در قسمت‌های پایانیِ رساله‌ی ابن سینا، جمله‌ای وجود دارد که مترجمان را سردرگم کرده است: «و الطراغوذیا قد یمکن ان یطول البیت منه حتی یکون مکان الجزء النفاقی کلام و یکون لقائل ان یقول ان طراغوذیا جامع لکل شیء، و اما «افی» فوزن فقط»(۱۹۵۳، ۸-۱۹۷). ترکیب

«الجزء النفاقی» در نسخه بدل‌ها به شکل‌های متفاوتی آمده است: «البحر العاقی کلام»، «البحر النفاقی کلام»، «الجزء النفاقی للکلام»(نک. بدوی، ۱۹۵۳، ۱۹۷). ظاهراً مترجمان براساس واژه‌ی «البحر» که در برخی نسخه بدل‌ها به چشم می‌خورد – و نامربوط‌ترین و بی‌وجه‌ترین واژه‌ی موجود در این بخش است- ترجمه‌ی این جمله را به این صورت آورده‌اند: «تفاوت دیگر این که در تراژدی می‌توان بر طول شعر افزود تا آن‌جا که آن را دریای سخن و جامع همه چیز نامیده‌اند اما «افی» فقط وزن است...»(۱۳۹۳، ۱۱۴). و در تعلیقات نیز آورده‌اند که «این جمله مفهوم روشنی ندارد. احتمال دارد ابن سینا در ترجمه خطا کرده باشد...»(همان، ۱۳۱). البته باید توجه داشت که ابهام این جمله بیشتر به واسطه‌ی همان «الجزء النفاقی» است که به زعم عبدالرحمن بدوی همان جزء نمایشیِ کلام است(۱۹۵۳، ۱۹۷) و در این صورت معنای جمله روشن خواهد شد. از سوی دیگر، اسماعیل داهیات، مترجم رساله‌ی ابن سینا به انگلیسی، این ترکیب را «الجزء العامی» خوانده و معتقد است که این ترکیب معادل واژه‌ی«فورطیغی» در بند قبل است(1974: 120). فورطیغی (Phortikos) دقیقاً به معنای «عامیانه» (Vulgar) است و به مسائلی اشاره دارد که مورد پسند قشر مخاطبان فرهیخته‌ی تراژدی نیست. داهیات بر این اساس، جمله‌ی ابن سینا را این گونه بازگردان کرده است: «در تراژدی می‌توان از ابیات طولانی و ممتد بهره برد، و حتی می‌توان تاثیر خاص آن را تنها به واسطه‌ی سخن و بدون استفاده از بخش عامیانه‌ی تراژدی (هم‌چون آواز و نغمه و الاخذ بالوجوه و غیره) ایجاد کرد. می‌توان گفت که تراژدی جامع همه چیز است حال آن‌که حماسه تنها کلام موزون است»(همان). به هر حال، آن بخش از جمله‌ی ابن سینا، چه «الجزء النفاقی» باشد و چه «الجزء العامی»، مفهوم آن ابهام چندانی ندارد و هر دو این ترکیب‌ها نسبت به آن‌چه مترجمان فارسی آن را به «دریای سخن» برگردانده‌اند، به مقصود ابن سینا نزدیک‌تر است.

- در بخش «تناسب کمیت شعر با زمینه‌های معنایی آن...» آمده است: «برخی طولانی کردن وزن را [در دیگر انواع شعر نیز] روا دانسته‌اند اما با این حال، وزن آفی تا آخرین حد ممکن طولانی نشد و یونانیان را در این خصوص اختلاف نظرهایی هست»(۱۳۹۳، ۸۲-۸۱). مترجمان در تعلیقه‌ی مربوط به این جمله نوشته‌اند: «برداشت ما این است. با توجه به این که مفاهیمی نظیر کشیدن وزن در تمام روز(!) و «تسعة مدة» که در مورد شعر یونانی به کار رفته، برای ما کاملاً آشکار نیست، صورت عربی آن را می‌آوریم: «و اما ما سوی هذین الوزنین فیکاد بعض الناس یجوز مد الوزن فی طول ما تسعة مدة یوم واحد، لیکن آفی مع ذلک لم یمدد قدره تکثیره الی قدر لا یجاوز»(همان، ۵-۱۲۴).

رجوع به ترجمه‌ی ابوبشر متی، می‌تواند ابهام این جمله را دست کم تا حدی برطرف سازد. قنایی این بخش را چنین بازگردان کرده است:«... فان هذه مختلفة، و ایضاً فی الطول: اما تلک فهی تزید خاصة ان تکون تحت دائرة واحدة شمسیة، او ان تتغیر قط قلیلا؛ و اما عمل الافی فهو غیر

محدود فی الزمان، و هذا هو مخالف...» (۱۹۵۳، ۹۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، مساله اساسی این بخش طرح اصل «وحدت زمان» است. رویدادهای تراژدی برخلاف حماسه باید در طول یک روز به وقوع بپیوندد نه فراتر از آن (به قول قنایی «گاه با اندکی تغییر»)، اما حماسه محدودیت زمانی ندارد و از این نظر با تراژدی متفاوت است. با این حال، باید توجه داشت که ترجمه‌ی قنایی، تنها محتوای کلی این جمله را روشن می‌سازد و هنوز بر مبنای آن نمی‌توان به ترجمه‌ی دقیقی از جمله‌ی ابن سینا رسید. دشواری در این است که در تعبیر «مد الوزن فی طول ما تسعه مدة یوم واحد»، معنای «الوزن» چندان روشن نیست. اسماعیل داهیات، مترجم رساله ابن سینا به زبان انگلیسی، دو راه برای معنادار کردن این جمله پیشنهاد داده است:

از کلام ابن سینا معلوم نمی‌گردد که او «وزن» را در این‌جا در معنای عروضی‌اش به کار برده یا در معنای عام‌ترِ «کمیت»، «اندازه»، و از این طریق به «طول» [شعر] اشاره دارد؛ یا حتی در این‌جا «وزن» را مجاز جزء و کل از «شعر» در نظر گرفته است. اگر فرض کنیم که ابن سینا «وزن» را همواره در معنای خاص عروضی‌اش به کار می‌برد، آن‌گاه برخی از اظهارات او نامفهوم خواهند شد[نظیر همین جمله‌ی مورد بحث] ... . اما اگر فرض کنیم که واژه‌ی «وزن» در رساله همواره به یک معنا به کار نرفته است، می‌توان معنای قابل قبولی از این جمله به دست داد: «علاوه بر این دو کمیت، برخی مجاز دانسته‌اند که حجم تراژدی تا یک روز واحد به طول انجامد». من این فرض اخیر را ترجیح داده‌ام [=فرض چندمعنایی بودن واژه‌ی «وزن» را]، چرا که جمله‌ی بعدی نیز آن را تایید می‌کند: «اما طول حماسه به زمان مشخصی محدود نیست و از این لحاظ [=با تراژدی] متفاوت است(۱۹۷۴، ۸۵).

ممکن است تمامی این توجیهات، هم‌چنان چندان قانع کننده به نظر نرسد. اما ذکر آراء دیگر شارحان و محققان و احتمالاتی که در باب برخی ابهامات متن داده‌اند، بی‌گمان می‌توانست بخش تعلیقات را پربارتر سازد و دست کم ابهامات کلیِ متن را تا حدودی برطرف کند. در ترجمه‌ی مترجمان فارسی، اساساً سخنی از مفهوم «وحدت زمان» در میان نیست، حال آن‌که حتی اگر نتوان ترجمه‌ی دقیقی هم از جمله‌ی ابن سینا به دست داد، تا این حد روشن است که این بخش از سخن او به فراتر نرفتن طول تراژدی از یک بازه‌ی زمانیِ خاص اشاره دارد.

– ابن‌رشد، در دومین بند تلخیص خود از فن شعر ارسطو آورده است: «و ان یجعل کلامه فی هذا کله من الاوائل التی لنا بالطبع فی هذا المعنی»(۱۹۸۶، ۵۴). این جمله این گونه بازگردان شده است: «[ضروری است ابتدا] سازه‌های تشکیل دهنده‌ی شعر و آن چه را مایه‌ی استواری آن است معین کنیم و در این باره از آراء پیشینیان نیز استفاده کنیم»(۱۳۹۳، ۱۶۹؛ تاکید از من). ترجمه‌ی «من الاوائل التی لنا بالطبع» به «آراء پیشینیان» بسیار تامل برانگیز است. ضمن این که این ترجمه

هیچ ارتباطی به متن ندارد، باید دانست که مرجع ضمیر در «کلامه» نیز ارسطوست. بنابراین، ترجمه‌ی دقیق این جمله چنین است: «او[=ارسطو] سخن خود را در این مورد، از مسائلی می‌آغازد که طبیعتاً برای ما پیش از دیگر مسائل واقع می‌شوند (یعنی مقدماتی‌تر و بنیادی‌تر هستند)».

– در بند سوم، ترجمه واژه‌ی «الکنایات»(۱۹۸۶، ۵۵) به صورت «کنایه‌های بلاغی»(۱۳۹۳، ۱۷۰) آمده است. بر نگارنده روشن نشد که کنایه‌های بلاغی دقیقاً چه نوعی از کنایه هستند و کنایه‌های «غیر بلاغی» را کدام نوع کنایه باید دانست.

– در ترجمه‌ی این جمله: «فقد تبین من هذا القول کم اصناف المحاکاة و من ای الصنائع تلتئم المحاکاة بالقول حتی تکون تامة الفعل»(۱۹۸۶، ۵۸)، در برابر بخش پایانی جمله آمده است: «تا به فرم نهایی خویش برسد». گذشته از این که انتخاب معادل «فرم» به جای «فعل» کاملاً نادرست است و در این مورد می‌بایست معادلی هم‌چون «کارکرد» ترجیح داده می‌شد، این نوع واژه‌گزینی نشان‌دهنده‌ی رویکرد کلیِ مترجمان نیز هست. در سرتاسر ترجمه، از معادل‌هایی کاملاً مدرن و امروزی در برابر برخی واژه‌ها و اصطلاحات کهن استفاده شده که اگرچه شاید برای خواننده‌ی امروزی غیرقابل فهم نباشد اما به هر حال از منظر ترجمه نوعی کاستی و عدم وفاداری به بافتی که متن اصلی در آن پدید آمده محسوب می‌شود. کاربرد معادل‌هایی نظیر «فرم»، «ملت»، «نوشتار»، «پدیدار» و...–که در فلسفه و نقد و نظریه‌ی ادبیِ معاصر دلالت و پیشینه‌ای کاملاً روشن و تعریف شده دارند– در ترجمه‌ی متون متعلق به قرن پنجم و ششم هجری، اگر از سر ناآگاهی و عدم آشنایی با دلالت این اصطلاحات و بی‌توجهی به تفاوت چارچوب‌های اندیشگانی در دوره‌های مدرن و پیشامدرن نباشد، تنها می‌تواند نوعی تفنن و اعمال سلیقه از سوی مترجمان به شمار رود.احتمال سلیقه‌ای بودن این گونه معادل‌گزینی از آن‌جا قوت می‌گیرد که در ترجمه، گاه معادل‌هایی به چشم می‌خورد که برای فهم آن، باید دقیقاً معنای کهن آن‌ها را در نظر داشت چرا که در غیر این صورت، کلام دست کم برای خواننده‌ی امروزی معنای محصلی نخواهد داشت. مثلاً در این جمله: «عمل اللحن فی الشعر هو ان یعد النفس لقبول خیال الشیء الذی یقصد تخییله»(۱۹۸۶، ۶۸). در ترجمه آمده است: «کارکرد لحن در شعر این است که نفس را برای پذیرش خیال چیزی (که تخییل آن مد نظر است) آماده می‌کند»(۱۳۹۳، ۱۷۸؛ تاکید از من). در این جمله «خیال» را دقیقاً باید در معنای کهن آن، یعنی «تصویر»، درک کرد.

– ابن‌رشد در بند ۲۱، در باب تناسب نغمه‌ها با انواع سخن چنین می‌نویسد: «کما انا نجد النغم الحادة تلائم نوعاً من القول غیر الذی تلائمه نغمات الثقال، کذلک ینبغی ان نعتقد فی ترکیب الالحان»(۱۹۸۶، ۶۸). مترجمان آورده‌اند: «از آن‌جا که نغمه‌های تند با نوعی خاص از سخن و نغمه‌های ثقیل با نوعی دیگر سازگارند، شایسته است که ما از آن‌ها به صورت ترکیبی استفاده

کنیم»(۱۳۹۳، ۱۷۹؛ تاکید از من). ترجمه‌ی بخش اول جمله تقریباً صحیح است، اما مترجمان در ترجمه‌ی بخش دوم به تفاوت میان «لحن» و «نغمه» در کلام ابن رشد توجه نکرده اند. ترجمه‌ی صحیح چنین است: «همان طور که نغمه‌های تند با نوعی خاص از سخن و نغمه‌های ثقیل با نوعی دیگر سازگارند، می‌توان باور داشت که ترکیب لحن‌های متفاوت نیز چنین است (یعنی هر لحنی با نوعی خاص از کلام سازگار است)».

- در بند ۴۰، ابن رشد از «شاعران مفلق» (=المفلقون) سخن به میان می‌آورد. مترجمان عین اصطلاح را در ترجمه حفظ کرده‌اند و در تعلیقات آورده‌اند: «به معنای شاعر نوآور است». این اصطلاح را به معنای شاعر نوآور، ظاهراً برای نخستین بار ابن رشیق قیروانی به کار برده است(قیروانی،۱۹۶۳، ج۱، ۱۱۵-۱۱۴). اما به نظر می‌رسد در کلام ابن رشد «مفلق» به معنای دیگری به کار رفته باشد. در بند ۷۱ رساله‌ی ابن رشدآمده است: «و هذا یوجد کثیراً فی شعر الفحول و المفلقین من الشعراء»(۱۹۸۶، ۱۰۱). مترجمان در ترجمه‌ی بند ۷۱ این تعبیر را به «شاعران بزرگ و نوآور» برگردانده‌اند(۱۳۹۳، ۲۰۴). گذشته از این که یکدستی در ترجمه حفظ نشده و یک بار عین اصطلاح به کار رفته و یک بار اصطلاح ترجمه شده است، به نظر می‌رسد مقصود ابن رشد با توجه به عطف «مفلقین» به «فحول» همان شاعران بزرگ و توانا باشد و ظاهراً در این‌جا «نوآوری» چندان مورد نظر نبوده است.

- در بند ۶۲ آمده است: «فکما ان المصور الحاذق یصور الشیء بحسب ما هو علیه فی الوجود،... کذلک یجب ان یکون الشاعر فی محاکاته یصور کل شیء بحسب ما هو علیه...» (۱۹۸۶، ۹۰). مترجمان در بازگردان فارسی چنین آورده‌اند: «همان‌طور که نقاش چیره دست پدیده‌ها را برحسب بهره‌ای که از وجود دارند به تصویر می‌کشد... لازم است شاعر نیز در محاکاتش هر پدیده‌ای را برحسب بهره‌ای که از وجود دارد به تصویر کلمات بکشد...»(۱۳۹۳، ۱۹۷؛ تاکید از من). سخن بر سر «بهره از وجود داشتن» است. شاید این ترجمه به لحاظ تحت‌اللفظی نادرست نباشد اما چنین به ذهن متبادر می‌سازد که این بخش ناظر به مفهومی فلسفی (نظیر «تشکیک وجود» و «اشتداد وجود») است، حال آن‌که مقصود ابن رشد به سادگی این است که شاعر نیز مانند نقاش باید اشیاء را «همان‌گونه که هستند» محاکات کند.

- ابن رشد در بند ۶۴ برای توضیح محاکات بعید دو مثال از امروالقیس می‌آورد و در مقایسه‌ی میان آن دو می‌نویسد: «و ان کان هذا اقرب من الاول لان فیه مقابلة ما»(۱۹۸۶، ۹۲). در ترجمه‌ی فارسی این جمله آمده است: «در مثال دوم امکان وقوع شک بیشتر است، زیرا دست کم می‌توان وجه اشتراکی برای دو سوی تشبیه یافت»(۱۳۹۳، ۱۹۸). ترجمه صحیح چنین است: «مثال دوم به ذهن نزدیک‌تر است زیرا دست کم تضاد و تقابلی در آن وجود دارد». «وجه اشتراکی» که مترجمان

از آن سخن گفته‌اند خاص مثال دوم نیست و در مثال اول نیز به چشم می‌خورد: «کمیت کانها هراوة منوال».

- در بند ۷۱، این جمله: «و اجادة القصص الشعری و البلوغ به الی غایة التمام انما یکون متی بلغ الشاعر من وصف الشیء او القضیة الواقعة التی یصفها مبلغاً یری السامعین له کانه محسوس و منظور الیه، و یکون مع هذا ضده غیر ذاهب علیهم من ذلک الوصف»(۱۰۱،۱۹۸۶؛ تاکید از من)، چنین بازگردان شده است: «اسلوب عالی در قصه‌های منظوم و صورت کمالی آن‌ها زمانی محقق می‌شود که کیفیت توصیف شاعر چنان باشد که پدیده‌ها و پدیدارهای مورد وصف در نظر مخاطب کاملاً دیداری و محسوس شوند. با این توضیح روا نیست شاعران در وصف شیوه‌ای ضد این را در پیش گیرند» (۱۳۹۳، ۲۰۴؛ تاکید از من). حال آن‌که ترجمه‌ی بخش پایانیِ این جمله، باید چنین باشد: «بی‌آن‌که خلاف آن شیء یا رویداد به ذهن شنوندگان خطور کند». ضمیر «هم» در «علیهم» به «سامعین» باز می‌گردد نه به شاعران.

- در بند ۱۰۸ سخن از واژگانی است که به دو معنای متضاد دلالت دارند(۱۹۸۶، ۱۳۰). مترجمان در توضیح واژه‌ی «صریم» آورده‌اند : «انتهای شب، پایان شب»(۱۳۹۳، ۲۲۴). حال آن‌که باید «انتهای شب» و «ابتدای شب» باشد. ظاهراً این مورد، استثنائاً، خطای مطبعی است.

در پایان، یادآور می‌شویم که مواردی که به عنوان خطاهای ترجمه بدان اشاره شد، تنها مشت نمونه‌ی خروار است. در این بخش عمدتاً به طرح مواردی پرداختیم که خطای مترجمان، در فهم متن مانع جدی و غیرقابل رفع به وجود می‌آورد. خطاهای جزئی‌تر فراوانی نیز در ترجمه به چشم می‌خورد[۴]که به منظور پرهیز از تطویل، پرداختن به این فقره را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

۴. نتیجه‌گیری

در مقاله‌ی حاضر، نشان داده شد که ترجمه‌ی رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، به دلایلی از جمله: اتکای مترجمان بر نسخ نامعتبر و مغلوط، ناآگاهی از یافته‌های دیگر محققان و مترجمان رساله‌ی ارسطو، تعلیقات ضعیف و ناموجه، و مهم‌تر از همه بدفهمیِ بنیادین برخی بخش‌های متون مبدا و لغزش‌های جدی در ترجمه‌ی این متون، در بسیاری موارد به شدت گمراه کننده است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را هم‌چون ترجمه‌ای قابل اعتماد مورد استفاده قرار داد. این ترجمه، بنا به گفته‌ی خود مترجمان، به قصد پر کردن یک خلاء مطالعاتی در حوزه‌ی زبان فارسی انجام گرفته، اما بنا به دلایل پیش‌گفته، نه تنها نتوانسته است این خلاء را پر کند که فقدان ترجمه‌ای قابل اتکا و منقح از رساله‌های شعری فلاسفه‌ی مسلمان، اکنون حتی بیشتر احساس می‌شود.

پی‌نوشت

۱. هم‌چنین، در بسیاری موارد محدوده‌ی نقل قول‌ها نیز روشن نیست، برای مثال، بنگرید به زرقانی، ۱۳۹۱، ۷۱. در این صفحه، که دقیقاً موضع نتیجه‌گیری از یک بخش خاص است، در انتهای یک پاراگراف ۱۶ سطری آمده است: (محمد کمال، ۱۹۸۴، ۹۳). روشن نیست که دقیقاً کدام بخش از آن پاراگراف نقل قول از محمد کمال است، و آیا نقل قول مستقیم است یا به مضمون، و اساساً در انتهای یک بخش که نتیجه‌گیری از داده‌ها قاعدتاً باید حاصل تاملات خود نویسنده باشد، ارجاع به دیگری چه توجیهی تواند داشت.

۲.برخلاف تصور مولفِ بوطیقای کلاسیک، سابقه‌ی قرار دادن شعر ذیل صناعت‌های منطقی، نه به پتروس راموس و قرن شانزدهم میلادی(۱۳۹۱، ۴۵)، که چنان که در متن نیز نشان داده شد، به حدود هزار سال پیش از آن باز می‌گردد.

۳. مترجمان رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، ترجمه‌ی ابوبشر متی بن یونس قنایی از فن شعر ارسطو و نقش آن را در انتقال مفاهیم فن شعر به جهان اسلام چندان مثبت ارزیابی نکرده و از ترجمه‌ی آن به فارسی خودداری کرده‌اند. (۱۳۹۳، ۱۵-۱۶) حال آن‌که پاره‌ای از ابهامات رساله‌ی ابن سینا و به طور کلی پاره‌ای از تفاوت‌های شروح عربی موجود بر فن شعر ارسطو را با اصل متن تنها به یاری ترجمه ابو بشر متی و سنت تفسیری خاصی که او بدان تعلق دارد می‌توان فهم کرد. (برای توضیح بیشتر، ر.ک. عمارتی‌مقدم، ۱۳۹۵، ۲۸۶ به بعد.) بنابراین حذف این ترجمه از پیوستار ترجمه‌ها و شروح فن شعر ارسطو در جهان اسلام، امری کاملاً بی‌وجه و سلیقه‌ای است، بخصوص که در نظر آوریم یکی از مترجمان در کتاب پیشین خود، یعنی بوطیقای کلاسیک، در مورد ترجمه ابوبشر متی نظری کاملاً متفاوت و بلکه متعارض دارد و آن را در «زمره منابع اصلی تحقیق» قرار داده است(۱۳۹۱، ۲۵). هم‌چنین، ناآگاهی مترجمان از نسبت میان شعر و خطابه در غرب باستان و حوزه‌ی زبان سریانی و جهان اسلام، موجب قضاوت‌های نادرست در باب ترجمه‌ی قنایی از فن شعر ارسطو شده است؛ مثلاً این که ترجمه «تراژدی» به «مدیح» و «کمدی» به «هجاء» از کوشش‌های قنایی برای بومی کردن مفاهیم فن شعر ارسطو بوده است(۱۳۹۳، ۱۵) حال آن‌که قنایی تنها وارث سنتِ ایضاح مفاهیم شعری به مدد مفاهیم خطابی، خصوصاً مفاهیم مربوط به ژانر منافرات (یکی از سه ژانر اصلیِ خطابه در غرب باستان، که غایت آنرا «مدح» و «ذم» می‌دانسته‌اند) است. این سنت، یعنی خطابی دانستن شعر،در اواخر دوران باستان– از قرن دوم تا چهارم میلادی- در خود غرب نیز رایج بود و به همین شکل به سریانیان نیز انتقال یافت. نه تنها مساله‌ی ترجمه‌ی «تراژدی» و «کمدی» به «مدح» و «هجو»، که مسائل دیگری چون تفسیر خاص فلاسفه‌ی مسلمان از مفهوم «محاکات» (mimesis=) و پای‌بندی به اصل «باورپذیری» در شعر که موجب می‌شد شارحانِ مسلمانِ فن شعر ارسطو، محاکات شعری را تنها در حیطه‌ی «ممکنات» جایز بدانند، تنها در چارچوب همین سنت قابل درک می‌نماید. هم‌چنین، شواهد دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد قضاوت مترجمان در باب ترجمه‌ی ابوبشر متی و مقایسه‌ی آن با شروح فلاسفه‌ی مسلمان بسیار شتابزده و از سر ناآگاهی است. مثلاً مترجمان در مقدمه، در باب مقایسه‌ی قنایی و فارابی آورده‌اند: «[فارابی] علاوه بر رساله‌ی شعر، شرح‌هایی را که درباره‌ی رساله‌ی ارسطو در دسترسش بوده از نظر گذرانده است. درست به همین علت از آن خطاهای متی برکنار مانده است»(۱۳۹۳، ۱۶). حال آن که فارابی، اگر چه اصطلاح «تراژدی» را به «مدیح» برنگردانده اما

تعریفی که از تراژدی ارائه می‌دهد دقیقاً تعریف ژانر منافرات است نه تراژدی، و دست‌کم در این مورد، او نیز به اندازه‌ی قنایی برخطاست. برای آگاهی از نسبت ژانر منافرات و شعر در غرب باستان و نیز جهان اسلام، و بررسی تاثیر این نسبت بر ترجمه‌ها و شروح فن شعر ارسطو در جهان اسلام، بنگرید به عمارتی مقدم، ۱۳۹۵، فصل ۴.

۴. از جمله‌ی این خطاها، می‌توان به آشفتگی و نادقیق بودن ارجاعات اشاره کرد. برای مثال، مترجمان در تعلیقه‌ی ۱۰۰ بخش ابن سینادر صفحه‌ی ۱۳۰ چنین ارجاعی آورده‌اند: «(بدوی، ۱۹۷۶)» حال آن‌که اساساً منبعی با این مشخصات در فهرست مراجع پایان کتاب به چشم نمی‌خورد.

منابع

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله(۱۹۵۳)، «فن الشعر من کتاب الشفاء»، در فن الشعر مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن سینا و ابن رشد، ترجمه و شرح از عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبة النهضة المصریة.

ابن‌رشد، ابو ولید محمد بن احمد(۱۹۸۶)، تلخیص کتاب الشعر، تحقیق چارلز باترورث و احمد عبدالمجید هریدی، قاهرة: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، فارابی، ابن سینا، بغدادی، ابن رشد و خواجه نصیر(۱۳۹۳)، ترجمه و تعلیقات سید مهدی زرقانی و حسن حسن زاده نیری؛ تهران: سخن

عمارتی مقدم، داوود(۱۳۹۵)، بلاغت: از آتن تا مدینه، تهران: هرمس.

فارابی،ابونصرمحمدبن محمدبن طرخان(۱۹۵۳). «رساله فی قوانین صناعة الشعراء». درفن الشعرمع الترجمةالعربیةالقدیمةوشروح الفارابی وابن سیناوابن رشد،ترجمه وشرح ازعبدالرحمن بدوی ،قاهره: مکتبةالنهضةالمصریة.

کمال الروبی، الفت(۱۹۸۳). نظریة الشعر عندالفلاسفة المسلمین (من الکندی حتی ابن رشد)، دارالتنویر لطباعة و النشر، بیروت، لبنان.

Ḍaḥiyat, Ismail M. (1974). *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. Leiden: Brill.

Watt, John (1994). "Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's Rhetoric" in Peripatetic Rhetoric after Aristotle. Eds. William W. Fortenbaugh and David C. Mirhady. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers. pp. 243-260.

نقدی بر کتاب
جستارهایی در باب نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی*

● **هادی یاوری**
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه نیشابور/ Hadi.yavari@gmail.com

چکیده
کتاب جستارهایی درباب نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی (حرّی، ۱۳۹۲) که دربردارندهٔ هفت مقالهٔ ترجمه‌ای و سه مقاله تألیفی است، با هدف ارائهٔ منسجم و هدفمند مهم‌ترین جنبه‌های نظریهٔ [عمومی] روایت و ارائهٔ تحلیل‌های روایی مناسبی از متون فارسی برای استفاده هرچه بهتر فارسی زبانان علاقه‌مند به این حوزه ترجمه و تألیف شده است. در نوشتار حاضر به ارزیابی جنبه‌های مختلفی از این متن پرداخته‌ایم و با تکیه بر شواهد فراوان نشان دادیم که این کتاب از جنبه‌های مختلف کیفیت معادل‌گزینی و ترجمه؛ مسائل زبانی، ابعاد صوری، مستندسازی و همچنین کیفیت مقالات تألیفی ایراد و خطاهای زیادی دارد و چنان‌چه به‌لحاظ صوری و محتوایی نظم ونسق و انسجام بیابد و با افزودن مقالات ترجمه‌ای دیگر و مقالات تألیفی سنجیده‌تر تجدید چاپ شود، ممکن است بتواند برخی نیازهای مخاطبان عام روایت‌شناسی را برطرف کند و یا به‌عنوان منبعی کمک درسی مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: روایت‌شناسی، نقد ترجمه، جستارهایی در باب نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی.

---

*. پژوهشنامهٔ انتقادی متون، س شانزدهم، ش ۵، آذر و دی ۱۳۹۵.

۱. مقدمه

روایت‌شناسی در میان پژوهشگران و مترجمان ایرانی رونقی گرفته است و پژوهش‌های پراکندهٔ دههٔ شصت و هفتاد مانند سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی اثر بالایی و کویی‌پرس، (پاپیروس، ۱۳۶۶؛ خاتمهٔ اصل پژوهش: ۱۳۶۲ در دانشگاه تهران) که همراه بود با معرفی مقاله «تحلیل ساختاری داستان» رولان بارت؛ و ترجمهٔ ریخت‌شناسی قصه‌های پریان پراپ (توس، ۱۳۶۸) یا دستور زبان داستان نوشتهٔ احمد اخوت (فردا، ۱۳۷۱) جای خود را به ترجمه‌ها و پژوهش‌های نسبتاً چشمگیری داده‌اند. این پژوهش‌ها از نظر کمّی و کیفی در این مدت فرازوفرودهایی داشته‌اند اما در یک دههٔ اخیر آثار خوبی به‌ویژه در حوزهٔ ترجمه منتشر شده است؛ ترجمهٔ آثاری چون نظریه‌های روایت از والاس مارتین (۱۳۸۲)، روایت‌شناسی از مایکل تولان (۱۳۸۶)، گزیدهٔ مقالات روایت، جمع‌آوری‌شدهٔ مارتین مکوئیلیان (۱۳۸۸)، روایت‌شناسی از جرالد پرینس (۱۳۹۱) و...؛ در حوزهٔ کاربست این نظریه‌ها و سنجش آثار فارسی نیز، به‌ویژه در قالب مقالات پژوهشی، کارها فراوان است اما عمدتاً ضعیف. کتاب جستارهایی در باب نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی ترجمه و تألیف ابوالفضل حرّی (۱۳۹۲) از آثاری است که شامل هر دو حوزهٔ ترجمهٔ نظریه‌های روایت و سنجش آثار فارسی با معیار این نظریه‌ها است. حرّی «تلاش کرده زیر هریک از جنبه‌های اصلی روایت [...] مقاله یا مقاله‌هایی را بگنجاند» به‌نحوی که «خواننده بتواند از نزدیک شاهد کاربست مباحث نظری روایت‌شناسی در نمونهٔ آثار ادبی باشد» (حرّی، ۱۳۹۲: ۹). او برای نیل به این مقصود هفت مقاله ترجمه کرده و سه مقاله تألیفی به آن‌ها افزوده است. از میان مقالات ترجمه، دو مورد گردآوری و تلفیق چند ترجمه است به‌همراه مقدمه‌های کوتاهی که وی بدان‌ها افزوده است. افزون‌بر این، در بخش ضمایم ترجمهٔ دو داستان کوتاه «گربه در باران» همینگوی و «اولین» جویس؛ و نیز داستان «حسنک وزیر» از تاریخ بیهقی آمده است و در صفحات پایانی منابع کلی مجموعه مقالات درج شده است. نفس چنین کاری، بسیار می‌تواند مفید باشد؛ به‌ویژه اگر گزینش خوبی از نظریه‌ها انجام گرفته باشد و مواد انتخابی پیکره‌ای منسجم باشند و در بخش کاربست نظریات ضمن انتخاب نمونه‌های مناسب، متون به‌گونه‌ای هدفمند تحلیل و بررسی روایی بشوند به‌نحوی که ضعف و قوت‌های پنهان نمونه‌های تحلیل‌شده آشکار شود. در ادامه نقد و بررسی این اثر به‌ترتیب اهمیت ارائه می‌شود.

۲. نقل و نقد برخی پاره‌های ترجمه

کیفیت ترجمهٔ مقالات مطلوب نیست. خواننده این را از همان صفحات آغازین، پس از مشاهدهٔ ترجمهٔ نامنسجم و گاه مبهم و احیاناً مغلوط کتاب متوجه می‌شود. خطاهای موجود در متون

ترجمه‌شده متعدد است: ترجمهٔ اشتباه، ناهمسانی معادل‌ها، خطاهای دستوری و مانند آن؛ ازاین‌رو سعی کرده‌ایم دست‌کم فهرست کوتاهی از این خطاهای نوعی، به‌صورت مجزا ارائه کنیم. اما در این بخش برای نمونه به نقل و نقد برخی پاره‌های ترجمه، فارغ از آن خطاهای نوعی می‌پردازیم و با نگاهی به نخستین صفحات اولین مقالهٔ ترجمه‌شده از سیمور چتمن شروع می‌کنیم:

This kind of distinction has of course been recognized since the Poetics. For Aristotle, the imitation of actions in the real world, *praxis*, was seen as forming an argument, *logos*, from which were selected (and possibly rearranged) the units that formed the plot, *mythos*. (Chatman, 1975: 295)

در پاراگراف بالا چتمن سه جزء روایت را از دید ارسطو برمی‌شمارد: عمل، کلام و افسانه (پیرنگ) و در پاراگراف بعد به تمایز فرمالیست‌ها از حوزه روایت می‌پردازد؛ با این توضیح که می‌گوید آنان در این تمایز "**فقط** از دو اصطلاح استفاده می‌کنند"؛ (تأکیدها در سراسر مقاله از من است) آنگاه آن دو را به این شکل برمی‌شمرد:

The Russian formalists, too, made the distinction, but used **only** two terms: the "**fable**" (fabula), […], the "**plot**" (sjuzet), […].(ibid)

اما در ترجمهٔ حری اولاً تمایز سه گانهٔ ارسطو برجسته نشده است، ثانیاً قید «فقط از دو اصطلاح» نیامده؛ یعنی همان عبارت کلیدی که باعث درک تفاوت نظرگاه ارسطو و تمایز سه‌گانهٔ او (عمل، کلام، افسانه) با تمایز دوگانهٔ فرمالیست‌ها (فابیولا، سیوژه) می‌شود و نقطهٔ پیوند و عامل انسجام دو پاراگراف است؛ در ترجمه حری آمده است: «فرمالیست‌های روسی همین تمایز را با دو واژهٔ فابولا و سیوژه نشان دادند: فابولا [...] وبالعکس سیوژه [...]». (حری، ۲۲)

بلافاصله پس از این، در پاراگراف بعدی، چتمن تمایز میان فابیولا و سیوژه را از دید توماشفسکی به این شکل بیان می‌کند که:

The classic formalist statement is to be found in the work of Tomashevski: fable is "the set of events tied together which are communicated to us in the course of the work," or "what has in effect happened"; plot is "how the reader becomes aware of what happened," that is, basically, the "order of the appearance (of the events) in the work itself." (Chatman, 1975: 296)

که چنین مفهومی دارد: «[...] داستان [فابیولا] مجموعه‌ای از حوادث است [...]؛ [در مقابل] پیرنگ [سیوژه] چگونگی دریافت خواننده است از رخدادها [...]؛» درصورتی که در ترجمه حری خبری از این تمایز نیست و به غلط این دو یکی فرض شده‌اند و دو واژهٔ طرح و پی‌رنگ که در زبان فارسی عمدتاً معادل Plot درنظر گرفته می‌شوند در این دو موضع به کار رفته‌اند:

«از نظر فرمالیست‌ها، طرح اولیه، «مجموعهٔ رخدادهای به‌هم‌پیوسته است که از اثر دریافت می‌کنیم، یا آنچه در حقیقت رخ داده است (یا آنچه به عنوان معلول این حوادث رخ می‌دهد)» یعنی پی‌رنگ در اصل، «نظم و نسق ظاهر (رخدادها) در خود اثر است.» (حری، ۲۲ـ۲۳)

در موضعی دیگر از همین مقاله آمده است:

And at the level of discourse, too, no statement of an event can be made ***in any medium*** which does not include a subject. (Chatman, 1975: 313)

و در ترجمهٔ آن می‌خوانیم: «در سطح گفتمان نیز نمی‌توان از رخدادی بدون سوبژه ذکر به میان آورد»؛ در این ترجمه، بخش مهمی از جمله که عبارت را با جملات پیش و پس از پاراگراف مرتبط می‌کند و موجب انسجام متنی می‌شود، یعنی «رسانه‌ها» که موضوع سخن است حذف شده است. ضمن این که تعبیر غریب «ذکر به میان آوردن» در معنی «یاد شدن» اساساً مشخص نیست معادل کدام فعل یا عبارت در متن مبدأ است. به نظر می‌رسد ترجمهٔ آن چنین می‌شود که «در سطح گفتمان نیز نمی‌تواند از یک رویداد در هیچ رسانه‌ای بیانی ارائه شود که دربردارندهٔ سوژه‌ای نباشد».

در ادامهٔ همان مقاله می‌خوانیم:

If we are told (or shown) absolutely nothing more about someone than that he loves a woman, we have been at least presented with the implicit description “He’s a lover”. (ibid)

و در ترجمه آمده است:

«اگر به ما بگویند (یا نشان دهند) که شخصی، فقط دل در گرو عشق یک زن گذاشته است و نه بیشتر، دست کم، با توصیف ضمنی "او عاشق است"، روبروایم»؛ در این عبارت، قیدِ «فقط ... نه بیشتر» در ترجمهٔ (absolutely nothing more… than) مربوط به فعل (are told) است اما مترجم آن را مربوط به جمله بعد دانسته و پیداست که مفهوم سخن چه مایه با منظور نویسنده تفاوت دارد که می‌گوید: «اگر به ما فقط در همین مقدار دربارهٔ شخصی بگویند که او/ آن مرد، عاشق زنی است/ به زنی عشق می‌ورزد، حداقل با توصیف ضمنیِ او/ آن مرد یک عاشق است روبروییم».

باز در صفحات دیگری ازهمین مقالهٔ چتمن (313-314) آمده است:

Neither the thing represented (the signifié), if the art is figurative, nor the representation (the signifiant) has a fixed temporal order.

در ترجمه این عبارت (حری، ۵۳ـ۵۲) آمده است: «امر بازنما شده (دال) اگر هنر مجازی باشد و بازنمایی (مدلول)، سامان زمانی ثابتی ندارند»؛ بخش نخست جملهٔ ترجمه شده معلّق و ناتمام است و خوانندهٔ متن فارسی تصور می‌کند بخشی از جمله (پس از واژهٔ بازنمایی) افتاده است. ایراد

در این است که در متن اصلی جملهٔ شرط هم به «دال» مربوط است هم به «مدلول»، اما مترجم در این موضع و برخی مواضع مشابه جای سازه‌های هم‌پایه و معطوف را (تحت تأثیر ساختار زبان مبدأ) در ترجمه رعایت نکرده است. عبارت فوق باید چنین ترجمه شود: «اگر با هنر تجسمی/ تمثیلی سروکار داشته باشیم، نه آنچه مجسّم می‌شود (مدلول) و نه بازنمایی آن (دال)، هیچ‌کدام نظم زمانی ثابتی ندارند».

باز در همان صفحه (314)، وقتی چتمن ضمن اشاره به تابلوی «آکروبات‌باز» ماتیس می‌گوید:

When I look at Matisse's *Acrobat*, bent over backwards so that the fingers touch the ground, my eye does follow a certain path. But the direction of the perceptual path is not controlled as it would be in literature or music: I can begin either with the toes or with the fingers.

مترجم آورده است:

«هنگامی که تابلوی «بندباز» اثر ماتیس را نگاه می‌کنم که در آن بندباز آنقدر از پشت خم شده که انگشتانش به زمین رسیده است، چشمان من مسیری مشخص را پی می‌گیرد. [در این قسمت مترجم تابلوی مورد اشاره را آورده است و در ادامه در صفحهٔ بعد از ابتدای پاراگراف اینگونه شروع کرده است] مسیر ادراک در ید اختیار مخاطب نیست. اما در ادبیات و موسیقی اینگونه است: من در مقام بینندهٔ تابلو می‌توانم دیدن تابلو را از انگشتان پای بندباز شروع کنم یا از انگشتان دست او.»

مترجم دچار چندین خطا شده است: اولاً این عبارت را از میانه به دو پاراگراف تقسیم کرده است که خود موجب گسست مفهومی شده است؛ ثانیاً در ترجمهٔ جملهٔ (But the direction…) واژهٔ «امّا» را نیاورده است و ثالثاً آن را به‌جای عبارت (as it would be) در جملهٔ بعد آورده است که باید معادل آن قید مناسب خودش را می‌آورد؛ در نتیجه به یک‌باره خواننده را سردرگم کرده است؛ به‌شکلی که به متن ترجمه و مخصوصاً علامت نگارشی دونقطه «:» موهم این معناست که مثال عبارت پایانی در شأن ادبیات و موسیقی گفته شده است؛ حال آنکه اینگونه نیست و مجدداً به هنر بصری برمی‌گردد. ترجمه عبارات بالا باید اینگونه باشد: «هنگامی که تابلوی «آکروبات‌باز» ماتیس را می‌نگرم که در آن آکروبات‌باز چنان به طرف پشت خم شده که انگشتانش به زمین می‌رسد، چشمان من به‌ناچار مسیری مشخص را پی می‌گیرند. اما آنچنان‌که در ادبیات و موسیقی مسیر ادراکی کنترل شده است، در اینجا کنترل شده نیست: من می‌توانم هم از انگشتان پا شروع کنم هم از انگشتان دست.»

یک مورد ترجمهٔ مغلوط دیگر در صفحات پایانی همین مقالهٔ چتمن به این شرح رخ داده که چتمن (316-317) گفته است:

Readers may wonder why I have not included causality as ***an essential component of plot***. Such a view is, of course, ***Aristotelian***.

حری (۵۹) ترجمه کرده است: «خوانندگان ممکن است تعجب کنند چرا علیّت را مؤلفهٔ اصلی پیرنگ ذکر نکرده‌ام. ارسطوست که علیّت را مؤلفهٔ اصلی پیرنگ می‌داند»؛ اشکال البته واضح است: چتمن می‌گوید یکی از اجزای ضروری پیرنگ اما حری آن را «مؤلفهٔ اصلی» (یعنی اساسی‌ترین مؤلفه) ترجمه می‌کند. همین اشتباه در سطر ۶ ، صفحه ۶۰ متن ترجمه نیز تکرار می‌شود و از «ویژگی اصلی و ضروری... روایت» به جای «یکی از ویژگی‌های اصلی و ضروری روایت» سخن می‌رود.

در بخش مقالات ترجمه‌ای، ترجمهٔ مقالهٔ مانفرد یان (صفحات ۲۱۷ تا ۲۳۵) نسبت به ترجمهٔ مقالات دیگر مجموعاً بهتر است، اما البته خالی از سهل‌انگاری نیست. مثلاً خواننده در صفحات ۲۲۱ تا ۲۲۴ چندین‌بار واژهٔ «اوریگو» به‌عنوان یک اصطلاح به‌کار رفته اما نه معادل لاتین آن ذکر شده و نه هیچ توضیحی در خصوص آن آمده است: «مفهوم‌سازی چه با گفتن یا اندیشیدن، چه با گفتمان و ادراک مرتبط باشد یا نباشد، شاخص ذهنی کارآمدی است که بردار آن از اُریگوست و به اُریگو نیز باز می‌گردد» (۲۲۴). در بخش دیگری از ترجمهٔ همین مقاله می‌خوانیم: «استانزل با عنایت به متنی روایی که به موجودات حجمی و روابط میان آنها پرداخته است، دو پارادایم را از هم بازمی‌شناسد: متون دارای تجسم فضایی مختلف پرسپکتیو و متون دارای تجسم فضایی غیرپرسپکتیو». روشن نیست خوانندهٔ فارسی زبان از این عبارت چه می‌یابد. این عبارت، چنین مفهومی دارد: «استانزل با توجه به نحوهٔ برخورد یک متن روایی با موجودات مکان‌مند و ارتباطاتی که به طور خاص القا می‌شود، دو الگو را از هم متمایز می‌کند: متونی که از مکان، پرسپکتیو روشنی ارائه می‌کنند و متونی که فاقد این نوع پرسپکتیو از مکان‌اند»، عین عبارت متن مبدأ چنین است:

Taking a narrative text's treatment of spatial existents and relations to be particularly indicative, Stanzel distinguishes two main paradigms: "texts with distinctly perspectival spatial presentation and texts with aperspectival spatial presentation. (Jahn, 1999: 96)

گاهی مترجم اشتباهات کوچکی دارد که می‌تواند موجب برخی بدفهمی‌های اساسی شود، یک مورد را به‌عنوان نمونه می‌بینیم: دیوید لاج ذیل دومین عنوان در مقاله‌اش (ص ۷ متن اصلی) صراحتاً می‌گوید: «من تمام اقدامات صورت گرفته در توصیف و دسته‌بندی شگردهای بازنمایی ادبیات داستانی را زیر این عنوان کلی [بوطیقای ادبیات داستانی] قرار می‌دهم»؛ اما در ترجمه، این حکم، با حذف ضمیر «من» به‌عنوان نهاد، نه از طرف لاج و به‌عنوان یک باور شخصی، که به‌عنوان یک عقیدهٔ رایج و به‌صورت واقعیتی کلی و مورد اتفاق منتقدان بیان می‌شود: «تمام اقدامات صورت

گرفته در توصیف و دسته‌بندی شگردهای بازنمایی ادبیات داستانی زیر این عنوان کلی [بوطیقای ادبیات داستانی] قرارمی‌گیرند.» (حری، ۱۳۹۲: ۹۳).[۱]

۳.توضیحات خلاف واقع مؤلف/ مترجم

خوانندهٔ کتاب موردبحث در آغاز اکثر مقالات، چه ترجمه و چه تألیف، با یادداشتی توضیحی از جانب مترجم/ مؤلف مواجه می‌شود که درخصوص تمامیت آن ترجمه یا تغییرات مقاله نسبت به‌صورت پیشین و مواردی از این قبیل ارائه می‌شود. آنچه در ادامه می‌آید نتیجه بررسی صحت و سقم برخی از این یادداشت‌های توضیحی است که موجب بی‌اعتمادی خواننده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین این موارد، یادداشت صفحه ۲۰۹ درخصوص ترجمهٔ مقالهٔ مانفرد یان است: «این مقاله تقریباً کامل است و فقط برخی پاره‌های آن به دلایلی حذف شده است.» از این سخن چنین برمی‌آید که به کلیّت مقاله لطمه‌ای نخورده است؛ حال آن‌که با ملاحظهٔ متن اصلی مقاله می‌بینیم که جز برخی دخل و تصرفات در میانهٔ متن مقاله، کلّ چکیده و بخش کوتاهی از مقدمه، حجم زیادی از پایان‌بندی مقاله از جمله نتیجه‌گیری حذف شده (مجموعاً حدود یک‌سوم از حجم مقاله) و عملاً مقاله ابتر مانده است. جز این، آنچه به‌عنوان منابع آمده است (صفحات ۲۳۴ـ۲۳۵) صرفاً منابع مربوط به توضیحات مقدماتی مترجم است و اساساً مشخصات منابع ادبی و تحقیقی مانفرد یان بدون هیچ‌گونه توضیحی، به‌همراه یادداشت‌های توضیحی او حذف شده است.

از همین مقوله است یادداشت توضیحی ص ۲۶۳ کتاب که حرّی در مقام نویسندهٔ مقاله متذکر شده است که: «این مقاله اول‌بار در نشریه زبان و ادبیات تبریز (۱۳۸۷) به چاپ رسیده است و در اینجا با تغییراتی دوباره چاپ می‌شود.» اما بر اساس اطلاعات کتابخانهٔ ملّی، صورتی از آن، پیشتر در نشریه بیدار، شماره ۱، تیر و مرداد ۱۳۷۹ در صفحات ۵۶ـ۶۲ با عنوان: «آینه‌های دردار، رمان کاشی و معرق» منتشر شده است. البته شاید توقع زیادی باشد اگر خوانندهٔ کتاب انتظار داشته باشد نویسنده‌ای که قصد بازانتشار مقاله‌ای را که در دههٔ ۸۰ چاپ شده است، در دههٔ ۹۰ داشته باشد، به‌صورت اولیهٔ آن که در دههٔ ۷۰ منتشر شده، اشاره کند. از سوی دیگر تصریح نویسنده بر چاپ مقاله «همراه با تغییرات» خواننده را اندکی متوقع می‌کند که «حتماً این تغییرات در راستای غنای مقاله» است، حال آنکه جز حذف و گاه انتقال صورت لاتین اصطلاحات از متن به پاورقی، تغییر عمده حذف چکیدهٔ مقاله و در بخش درآمد، حذف حدود ۱۰ سطر توضیحات کلّی درخصوص روایت‌شناسی و حذف حدود ۴۰ سطر از ابتدای بخش «۷ـ۲ زاویهٔ دید/ کانونی‌شدگی» (ص ۲۸۵ کتاب) است.

نکتهٔ دیگری نیز در همین مقاله به چشم می‌آید که به‌نظر می‌رسد درمورد برخی مقالات

تألیفی دیگر نیز صادق باشد، و آن اشتراک در نقل دقیق برخی توضیحات عام و نسبتاً مفصل درخصوص روایت‌شناسی است: مثلاً دقیقاً بخشی از مطالبی که در صفحات ۲۸۹ـ۲۸۸ آمده است، در صفحات ۲۳۸ـ۲۳۷ نیز تکرار شده است.

۴. ارزیابی کیفی مقالات تألیفی

از مجموع ده مقالهٔ موجود در کتاب، سه مورد آخر تألیفی‌اند و هرسه پیش از این در نشریات پژوهشی دانشگاهی منتشر شده‌اند. ازاین‌رو انتظار می‌رود مطالب و مواد این مقالات که فرایند داوری علمی و ویراستاری را طی کرده‌اند، کیفیت قابل قبولی داشته‌باشند. در این بخش کم‌وکیف این مقالات را مرور می‌کنیم.

از میان سه مقالهٔ تألیفی، در بادی امر، مقالهٔ نخست «درآمدی بر گفتمان غیرمستقیم آزاد» برجسته‌تر به‌نظر می‌رسد، چون مقاله‌ای نظری است و دو مقالهٔ دیگر در حوزهٔ نقد عملی‌اند. اما با تأمل در این مقاله، به‌نظر می‌رسد آن را در بهترین حالت می‌توان یک مقاله ترجمه‌ای دانست چراکه همت نویسنده عمدتاً به ترجمه محدود و مقصور شده است؛ حال آنکه موضوع «کلام غیرمستقیم آزاد» که مقاله، درآمدی بر این گونهٔ کلام است، در بسیاری از آثار ترجمه‌شده روایت‌شناسی به زبان فارسی ذکر شده و از آن میان به اعتراف خود نویسنده (حرّی، ۱۳۹۲: ۲۵۵)، کتاب‌های تولان و ریمون‌ـ کنان «جزئی‌تر سخن غیرمستقیم آزاد را بررسی کرده»اند که از قضا خود وی پیشتر آن‌ها را ترجمه کرده است.

با مطالعهٔ مبحث بازنمایی گفتار و اندیشه در دو کتاب فوق (تولان، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۵۱؛ و ریمون‌ـ کنان، ۱۳۸۷: ۱۴۵ـ۱۴۷) و مقایسهٔ آن با مقاله حاضر روشن می‌شود که هیچ نکتهٔ تازه و راهگشایی درخصوص «کلام غیرمستقیم آزاد»، افزون‌بر مواد این دو کتاب، چه در مقدمات، چه متن و چه در نتایج یازده‌گانهٔ مقاله نیامده است الا جست‌وجو و ارائهٔ سه نمونه از این نوع کلام از متون ادبی و تحلیل آن‌ها که از آن میان نمونهٔ سوم، طبق تصریح نویسنده، از چتمن (۱۹۷۸: ۲۰۱ـ۲۰۳) نقل شده است و درخصوص انتخاب متن و ارائهٔ تحلیل‌های مربوط به دو متن نخست، ازآنجاکه هیچ تلویح یا تصریحی در معنی استناد، پیش و پس از نمونه‌ها و تحلیل‌ها وجود ندارد، طبیعتاً خواننده، گزینش و تحلیل آن‌ها را از نویسندهٔ مقاله می‌شمارد.

اما اولین متنی که نویسنده برای بررسی «کلام غیرمستقیم آزاد» نقل می‌کند (نک. ص ۲۴۵) بخشی از رمان به سوی فانوس دریایی ولف (Woolf, 2004: 102) است. حری حدود ۳۰ سطر به توضیح این پاره از متن پرداخته است که از آن میان ۲۰ سطر نخست آن، گزارش دوبارهٔ ترجمهٔ آن پاره از رمان است به‌همراه توصیف صِرف وضعیت دستوری برخی جملات متن. اما حدوداً ۱۰

سطر بعدی وضعیت خاص این پاره از متن ولف را از منظر موردبحث مقاله تحلیل می‌کند که اتفاقاً بررسی دقیقاً همین بخش را برخی روایت‌شناسان پیش از حرّی انجام داده‌اند؛ مثلاً بوسو (Bosseaux, 2007: 119) پس از نقل دقیقاً همان بخش از رمان ولف، نظیر تحلیل صفحه ۲۴۷ حرّی را دارد.

یا در پارهٔ دیگری که از رمان خانم دالوی (صفحات ۱۰۲ـ۱۰۱) ولف نقل شده، باز حرّی به کاربرد و اهمیت استفاده از کلام غیرمستقیم در این پاره از متن اینگونه اشاره می‌کند که «درواقع، راوی در چهرهٔ شخصیّت و از زبان او ماجرا را روایت می‌کند» (۲۵۱)؛ سال‌ها پیشتر از نگارش مقالهٔ حرّی دقیقاً به همین پاره از متن و کیفیت کلام در آن اشاره شده است: در کتاب ذهن‌های شفاف (Cohn, 1978: 102) نویسنده ضمن نقل همین بخش رمان خانم دالوی به اضافهٔ نقل پاره‌هایی از دو اثر از کافکا و جویس، به همین موضوع اشاره دارد که «زبان روایت در این آثار مانند گونه‌ای نقاب [...] ظاهر می‌شود».

امّا آنچه که به‌راستی می‌توانست این مقاله را از حالت ترجمه به تألیف ارتقا دهد ارائهٔ نمونه‌هایی از کلام غیرمستقیم آزاد در آثار فارسی و تحلیل کیفیت این نوع کلام در آن‌ها بود؛ حال آنکه نویسنده با این تمهید که: «بنابر مقتضیات نحوی و معنایی زبان فارسی، شناسایی تمام ویژگی‌های سخن غیرمستقیم آزاد اگر نه ناممکن اما سخت دیریاب است» (حری،۲۴۴) از این کار نیز تن می‌زند.

دومین مقالهٔ تألیفی امّا به‌گواهی عنوان و مشخصاً بخش نتیجه‌گیری‌اش که فاقد هرگونه استنتاج پژوهشی است (ص ۲۹۲)، اساساً ماهیتی آموزشی دارد و تمرینی در حوزهٔ شناخت برخی فنون روایت است با نگاهی به رمان آینه‌های دردار هوشنگ گلشیری. این مقاله تکرارهای ملال‌آوری در طرح مسائل نظری دارد و رفع دخل مقدرِ نویسنده در مقدمهٔ کتاب که: «چون مقاله‌ها استقلال نسبی دارند، گریز و گزیری از این تکرار نیست» (حری، ۱۳۹۲: ۱۸) عذر پذیرفته‌ای برای این حجم تکرار نیست. مثلاً نویسنده در آغاز بخش «زاویهٔ دید/ کانونی‌شدگی» حدود ۱۰ سطر را از صورت پیشین مقاله (حری، ۱۳۸۷) حذف کرده است و در بارهٔ آن مقدمات خواننده را به بخش دیگری از همین کتاب ارجاع داده، اما بخش‌های دیگری که به همین میزان و حتی بیشتر ضرورت داشت، حذف نشده است. نمونهٔ آن دقیقاً دو صفحه مطلبی (از میانهٔ صفحه ۲۸۸ تا میانهٔ صفحهٔ ۲۹۰) است که در تشریح شیوه‌های بازنمایی گفتار و اندیشه آمده که مشخصاً در صفحات ۲۶۱ـ۲۳۷ به تفصیل ذکر شده است. ضمناً با توجه به ماهیت آموزشی مقاله، انتظار بود در بخش انواع بازنمایی گفتار و اندیشه، برای فنی‌ترین نوع این بازنمایی‌ها یعنی «سخن غیرمستقیم آزاد» نیز نمونه‌ای جسته و ارائه شود؛ چراکه اساساً نه ارائه و معرفی اکثر دیگر نمونه‌های بازنمایی اندیشه و گفتار (مانند خلاصهٔ داستانی، گفتار غیرمستقیم، گفتار مستقیم، سخن مستقیم آزاد)، چندان دشوار

است و نه درک و تمییز آن‌ها از یکدیگر دشواری چندانی دارد.

سومین مقالهٔ تألیفی ظاهراً به نیّت ارائهٔ «الگویی توصیفی ـ تحلیلی برای تبیین» و «تحسین» (حری، ۱۳۹۲: ۲۹۶) داستان «بردار کردن حسنک وزیر» نوشته شده است. نویسنده در بخش مقدمات، در پی تبیین مقدمات نظری، مسائلی را مطرح می‌کند که عمدتاً مبهم‌اند. به‌عنوان مثال ابتدا چندین صفحه مطالب مکرر در تعریف و تمایز داستان و متن می‌آورد. البته با اندکی تأمل در آنچه ذیل عنوان «سطوح داستان و متن» در صفحات ۲۹۸ تا ۳۰۰ به‌عنوان تعریف اصطلاحات کلیدی مقاله آمده است، خواننده درمی‌یابد که تعریف و تمایز این دو اصطلاح در مواجهه با «ذکر بردار کردن حسنک وزیر» روشن نیست: حرّی در ابتدا با نقل قولی از ریمون‌ـ کنان که در بخش «ارجاع‌های کور» خواهیم گفت که اساساً آدرسی نادرست دارد، می‌گوید: «هر آنچه داستانی را بازگو کند یا نمایش دهد، روایت نام دارد [...] مراد از داستان روایی نیز، عمل روایت متوالی رویدادهای روایی است» (حری، ۱۳۹۲: ۲۹۸). آنگاه در تعریف داستان (موافق تعریف ریمون‌ـ کنان) می‌گوید: «آنچه داستانش می‌نامیم، درواقع برساختهٔ خود ماست؛ داستان را با استنباطی که از خواندن یا دیدن آن به‌دست می‌آوریم، برمی‌سازیم». (همان، ۲۹۹)؛ اما بلافاصله چند سطر بعد، در نشان‌دادن مصداق داستان، خلاف این حکم می‌کند و می‌گوید: «در "ذکر بردار کردن حسنک"سطح داستان عبارت است از شرح زندگانی و اعمال و رفتار حسنک وزیر بدان‌گونه که در تاریخ آمده است»؛ در اینجا منظور نویسنده روشن نیست که «سطح داستان» بالأخره چیست؟ آیا چنان‌که پیشتر گفت، آن بازسازی کلی ما از متن است که حالت ذهنی دارد، و یا «شرح زندگی و اعمال» افراد و در اینجا حسنک وزیر، «بدان‌گونه که در تاریخ آمده است»؟ البته ممکن است نویسنده منظور خود را درست بیان نکرده باشد و مراد وی از عبارت «شرح زندگانی و اعمال و رفتار حسنک وزیر بدان‌گونه که در تاریخ آمده است»؛ حسنک تاریخی باشد یعنی کلیّت چهره‌ای که در همهٔ تواریخ از او ترسیم شده است، نه آنچه که ما برداشت کردیم؛ اما باز در آن صورت نیز بدفهمی آشکاری از مفهوم «داستان» رخ داده است: وقتی ریمون‌ـ کنان از داستان سخن می‌گوید، طبیعتاً مرادش بازسازی کلی خواننده است از همان متنی که در پیوند با داستان مطرح می‌شود، نه متون دیگر. پس از تبیین اصطلاح داستان و تعیین مصداق آن در روایت حسنک وزیر، به تعریفِ اصطلاحِ «متن» پرداخته می‌شود که البته آشکار است: «این نوع روایت بیهقی یا متن روایی، همان است که در پیش چشمان خواننده قرار گرفته است» (همان، ۳۰۰).

حرّی پس از تعریف این دو اصطلاح، به طرح دیدگاه‌های دستور نقش‌گرای هالیدی می‌پردازد و سعی می‌کند بین کارکردهای سه‌گانه‌ای که وی برای زبان برمی‌شمارد (اندیشگانی، بینافردی و متنی)، و سطوح داستان و متن در حوزهٔ روایت‌شناسی پیوندی برقرار کند. طرح موضوع «همبستگی

میان سطوح روایت و فراکارکردهای هالیدی» ازآن‌جاکه نویسنده هیچ اشاره‌ای به الگوی پیشینیِ آن ندارد، ظاهراً ایدهٔ ابداعی نویسنده است؛ اما آنچه مشخص است، وی در تبیین این الگو یا شاید رسیدن به اهداف آن موفق نبوده است. نگاهی به نتایج شش‌گانهٔ مقاله (ص ۳۱۷) نشان می‌دهد که اگر فی‌المثل روایت حسنک وزیر بدون طرح نظریهٔ هالیدی و تنها با ابزارهای روایت‌شناسی بررسی می‌شد نیز همین نتایج بدست می‌آمد. یعنی فهم این که بیهقی «تصویری واقعی و عینی از جهان داستانی و تاریخی خود ارائه داده است»، یا «با انتخاب درست زاویهٔ دید [...] در حدفاصل میان خواننده و جهان داستانی خود می‌ایستد»، و اینکه با دقت در «توالی و نظم و ترتیب ارائهٔ رخدادها [...] انسجام متن روایی را برمی‌سازد»، و یا فهم اینکه تاریخ بیهقی «داستان‌وارگی» دارد، به‌واقع هیچ نیازی به کاربست نظریهٔ هالیدی ندارد و اساساً این نتایج شش‌گانه، جز آن که اعلام می‌دارد بیهقی «با انتخاب درست زاویهٔ دید [...] در حدفاصل میان خواننده و جهان داستانی خود می‌ایستد» (همان) همه جزو بدیهیاتی است که عموم خوانندگان متوسط‌الحال تاریخ بیهقی نیز از آن اطلاع دارند. حال جا دارد که از خود بپرسیم زمانی که چنین نظریه‌هایی درک متفاوت یا عمیق‌تری از متن به ما ارائه نمی‌دهند و منظری تازه از متن بر ما نمی‌گشایند چه نیازی به ترکیب و کاربرد آن‌ها وجود دارد؟

۵.ارزیابی جدول‌ها، نمودارها و تصاویر

ایرادهای متعددی در نحوهٔ درج و ترسیم و یا ترجمه مفاد جدول‌ها، نمودارها و تصاویر رخ داده است که در اکثر موارد موجب بدفهمی یا سردرگمی خواننده می‌شود. نسبت نمونه‌های ایراددار به کل نمونه‌ها چندان است که به‌نظر می‌رسد مترجم به آن‌ها نسبت به متن، اولویت کمتری داده است. در ادامه به مهم‌ترین ایرادهای این حوزه می‌پردازیم.

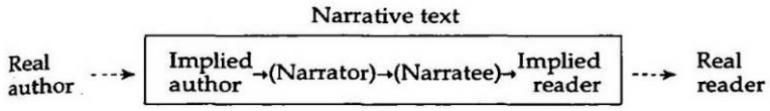
برخی جدول‌ها و نمودارها تکراری‌اند به این شکل که هم صورت لاتینِ آن‌ها نقل شده است و هم صورت فارسی آنها؛ در چنین مواردی به‌نظر می‌رسد با متنی دوزبانه مواجهیم. به‌نظر می‌رسد اگر فهرست برابرنهاده‌های لاتین در بخش پایانی گنجانده می‌شد، نیازی به درج هر دو صورت این جدول‌ها و نمودارها (دو جدول ۲۹، دو جدول در صفحات ۵۶ـ۵۷، توضیحات مربوط به شکل صفحهٔ ۲۲۰ و نمودار صفحهٔ ۱۹۶) نمی‌بود.

ترجمه و ترسیم جدول‌ها عمدتاً همراه با اشکالات خرد و بزرگ و عمدتاً موجب سردرگمی خواننده است: در نمودار ص ۲۲ (قیاس کنید با: چتمن، ۱۹۷۵: ۲۹۵) رخداد (در اصل رخدادها) و موجودات مشخصاً زیرمجموعهٔ داستان هستند و در مقاله چتمن حتی با خط ممتدی این ارتباط و پیوستگی نشان داده شده است اما در نمودار ترجمه شده اولاً این پیوستگی مشخّص نشده؛ ثانیاً

این توهّم صورت می‌بندد که مثلاً **رخداد** زیرمجموعهٔ **داستان**، و **موجودات** زیرمجموعهٔ **گفتمان** است. در نمودار فارسی صفحه ۲۹ حدود یک چهارم محتوا، به اضافهٔ آکلادهایی که ارتباط آنها را با بخش‌های دیگر نمودار نشان می‌دهد از قلم افتاده است. ضمن اینکه زیرمجموعهٔ به تعبیر مترجم «جوهرهٔ محتوا از جهان واقعی» به‌جای اینکه در مقابل عنوان طبقهٔ کلی خودش درج شود، به‌اشتباه ذیلِ طبقهٔ «ساختار بیان روایی» قرار گرفته است.

نمونهٔ دیگر سهل‌انگاری در ترجمهٔ جدول‌مانندی است که مانفرد یان (۱۹۹۹: ۸۹ـ۹۰) برای مقوله‌بندی «جنبه‌های معیار در کانونی‌شدگی» آورده است. در ترجمهٔ حری (۲۲۳) این مقوله‌بندی تغییر کرده است. ترجمهٔ متن نمایشی صفحه ۲۳۲ (متن ۴) نیز با صورت‌های آوایی متن انگلیسی نه کمیتاً یکسان است و نه کیفیتاً.

ضمناً با توجه به ماهیت کتاب که گردآوری و ترجمه و تألیف است، آنگونه که مترجم متذکر شده (مقدمه، ۱۸) برخی مطالب، چنان‌که پیشتر هم اشاره کردیم، به‌ناچار تکرار شده‌اند، اما گاه این تکرار به نمودارها و شکل‌ها نیز راه یافته است، مثلاً حرّی در مقام نویسنده در ۳ موضع (۱۸۹، ۱۹۷ و ۲۷۹) نمودار الگوی ارتباط روایی چتمن (۱۹۷۸: ۱۵۱) را نقل می‌کند و عجیب آنکه دو بار آن مربوط به یک مقالهٔ واحد (مؤلفه‌ها و سطوح متن روایی) است و شگفت‌تر آنکه این نمودار واحد در سه موضع، به سه شکل مختلف ترجمه و ترسیم شده است که مشخصاً نخستین و سومین صورت مغلوط است. ذیلاً نمودار اصلی (چتمن، ۱۹۷۸: ۱۵۱) درج می‌شود و سه شکل ترجمه حرّی نیز (البته با حذف شکل مستطیل نمودار مبدأ) پس از آن نقل می‌شود:



مؤلف واقعی ← خوانندهٔ مستتر ← روایت‌شنو ← راوی مؤلف ← مستتر [کذا]← خوانندهٔ واقعی (ص ۱۸۹)

مؤلف واقعی ← مؤلف مستتر ← (راوی) ← (روایت‌شنو) ← خوانندهٔ مستتر ← خوانندهٔ واقعی (ص ۱۹۷)

مؤلف واقعی ← خوانندهٔ مستتر ← (روایت‌شنو) ← (راوی) ← مؤلف مستتر ← خوانندهٔ واقعی (ص ۲۷۹)

با توجه به این شدت ناهمسانی، به‌نظر می‌رسد برای جلب اعتماد خواننده درج صورت اصلی چنین جداول و نمودارها که پیشتر به‌عنوان ایراد طرح کردیم، لازم باشد چراکه لااقل مجال

مقایسه به خواننده می‌دهد و او را سردرگم نمی‌کند.

۶. معادل‌های لاتین

نوعاً در کتاب‌های ترجمه‌شده‌ای چون اثر موردبحث ما انتظار می‌رود مترجم/ مؤلف در به‌کارگیری معادل‌های فارسی برای واژگان بیگانه دقتی داشته باشد و یکی از بخش‌های معمول این‌گونه آثار فهرست برابرنهاده‌های این واژگان است. ارائهٔ این‌گونه فهرست‌ها فواید آشکار و متعددی دارد و شیوهٔ مرسوم است. اما در کتاب موردبحث ما ظاهراً به این علت که فرایند ترجمه و تألیف مقالات از نظر زمانی پراکنده بوده است و مترجم/ مؤلف از برخی ویرایش‌های ضروری نهایی غفلت کرده است، روش دیگری اتخاذ شده و معادل‌های لاتین به‌صورت پانوشت، و در بسیاری موارد تکراری آمده است و به حجم کتاب افزوده است، ضمناً علی‌رغم آنچه که مترجم/ مؤلف به مترجمان دیگر نسبت داده است که: «مترجمان مختلف، این واژگان را به‌طرق گوناگون معادل‌یابی کرده‌اند» (ص ۱۸) و تلویحاً داعیهٔ ترجمه‌ای با واژگان «مناسب» و «برای فارسی‌زبانان نیز پذیرفتنی» (همان)، داشته، خود گاه راه خطا رفته است.

یکی از مکررترین خطاهای مترجم که خوانندهٔ ناآشنا را سردرگم می‌کند، ناهماهنگی در انتخاب معادل‌های فارسی واژهٔ «discourse» است. چنان‌که می‌دانیم این واژه بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت می‌کند و ازاین‌رو مترجمان فارسی زبان معادل‌های مختلفی چون سخن، گفتمان، گفتار، کلام، مقال و بیان را برای آن به‌کار برده‌اند (نک. مهاجر و نبوی، ۱۳۸۱؛ نیز حق‌شناس، ۱۳۸۷)، و عمدتاً در آن موضع که به مفهوم «شیوهٔ به هم پیوستن عناصر زبانی برای ایجاد یک ساختار معنایی بزرگتر از مجموع عناصر» است (سجویک، ۱۳۸۷: ۲۲۲)، در زبان فارسی «گفتمان» خوانده می‌شود؛ با وجود این، مترجم فارغ از این تمازات مفهومی، در عمدهٔ مواضع کتاب، معادل «گفتمان» را برابر آن نهاده است؛ مثلاً: «خواندن این گفتمان توصیفی که «اتاق چندان اثاثیه نداشت، مبلی زیر پنجره، صندلی راحتی در گوشه، ...» (ص ۵۴) یا «دلزل متن روایی را ترکیبی از گفتمان راوی و گفتمان شخصیت می‌داند» (ص ۲۴۰)، یا «گفتمان متعارف افراد، خردمندانه‌تر از کتاب‌ها جلوه می‌کند» (ص ۱۶۸)؛ واژه‌های گفتمان که برابر «discourse» آمده‌اند به مفهوم کلام و سخن‌اند. البته اگر مترجم به عهد خود وفادار می‌بود و پیوسته در ازای معانی و مفاهیم مختلف واژهٔ لاتین، فقط یک معادل می‌آورد، خوانندهٔ فارسی‌زبان احتمالاً می‌توانست با توجه به بافت متن، مفهوم را دریابد اما حتی این وحدت رویه نیز وجود ندارد و مثلاً در گیج‌کننده‌ترین حالت قابل تصور، در مواجهه با مقالهٔ «درآمدی بر گفتمان غیرمستقیم آزاد» (عنوان یادشده در ص ۲۳۷) به یکباره خواننده درمی‌ماند: نگاهی گذرا به عنوان‌های متفاوت این مقاله که طبیعتاً معادل

واژهٔ «discourse» در همهٔ این ترکیب‌ها باید باشد، گواه روشنی بر آن است که نویسنده/ مترجم نتوانسته است در قبال این اصطلاح، موضعی مشخّص اتّخاذ کند: عنوان این مقاله در فهرست کتاب (ص ۵) «درآمدی بر سخن غیرمستقیم آزاد» است و در آغاز متن مقاله (ص ۲۳۷) «درآمدی بر گفتمان غیرمستقیم آزاد»؛ باز در سرصفحه‌های کتاب (صفحات ۲۳۹، ۲۴۱، ...) «درآمدی بر گفتمان سخن [!] غیرمستقیم» ثبت شده است؛ در خلال متن نیز عمدتاً در سرتیترها ـ ظاهراً همسان با گزینش واژهٔ «سخن» در ترجمهٔ اولیهٔ کتاب روایت داستانی: بوطیقای معاصر از ریمون‌ـ کنان (۱۳۸۷) که پیشتر توسط نویسندهٔ مقاله ترجمه شده و بخش‌های مفصلی از این مقاله از ترجمهٔ آن کتاب اخذ شده، معادل «سخن» آمده است.

برخی ناهمسانی‌های معادل‌گزینی ذیلاً می‌آید:

واژه/اصطلاح	معادل‌های فارسی
setting	صحنه‌پردازی (۱۷)، زمان و مکان (جدول ص ۲۹، ۳۶)، صحنه‌آرایی (۱۵۴)
form	صورت (۲۴)، شکل/ صورت (۲۷)
sequence	توالی (۴۴)، پی‌رفت (۵۴)
rhetorical analysis	تحلیل رتوریکی (ص ۹۶)، تحلیل بلاغی (۹۶)
function	کارکرد/ خویشکاری (۲۴ و ۲۹)، عملکرد/ نقش (۱۴۴)، کارکرد/ خویشتن‌کاری (۱۴۷)
fabula	فابولا (۲۲)، فابیولا (۲۲)، طرح اولیه (۲۲، ۱۴۸، ...)
imaginary perception	ادراک تصویری (۲۲۳)، ادراک خیالی (۲۲۵)
focalizer	کانونی‌گر (۲۱۶)، افوکالایزر (!) (۲۲۲)
narrative fiction	ادبیات داستانی (۱۰)، داستان روایی (۱۰)، روایت داستانی (۲۹۸) نویسنده در این مورد اخیر، در ردّ معادلِ «داستان روایی» که خود در موضعی دیگر پیشنهاد داده است، اساساً بین روایت داستانی و داستان روایی تمایز قائل شده است.
motive	بن‌مایه/ انگیزه (۱۴۷)، انگیزه (۱۴۷)
motif	بن‌مایه (۱۴۸)، موتیف (۲۷۳)

۷. نقل و نقد دیگر ترجمه‌ها

یکی از خرده‌هایی که بر مترجم وارد است، مربوط به اظهارنظرهای گاه و بی‌گاه وی است درخصوص آثاری که دیگران ترجمه کرده‌اند و درضمن آن تأکید وی بر تغییراتی که در ترجمه‌های فارسی منقول از دیگر مترجمان داده است. در اکثر مواردی که وی از ترجمهٔ فارسی آثار انتقادی استفاده می‌کند، متذکّر می‌شود که تغییراتی در ترجمه ایجاد کرده که ضروری بوده است. گاهی تذکّر این تغییرات بدون وجهیّت خاصی است (مانند پاورقی توضیحی ص ۱۰۱)، گاه محترمانه است؛ و گاه اگر نگوییم مغرضانه، توأم با ایرادهایی مبهم و مجمل است مانند پاورقی شماره ۱ صفحهٔ ۱۰۸ که مترجم به ترجمهٔ اثری به اجمال تمام اشاره می‌کند و هیچ‌گونه سر نخی نمی‌دهد که ترجمهٔ یادشده چه «بحث»ی دارد. به‌هرحال تکرار این‌گونه اظهارنظرها موهم وجود نوعی حس تفرعن است.[۲]

۸. ارجاع‌های کور

نمونهٔ یکی دیگر از سهل‌انگاری‌های کتاب، وجود پاره‌ای ارجاع‌ها و استنادهایی است که مرجع و مستند آن در متن همین کتاب یا در خارج از آن مشخص نیست که اصطلاحاً در چنین مواردی با ارجاع کور مواجه هستیم. برخی از آن‌ها ذیلاً یادآوری می‌شود: در صفحه ۲۲۵ آمده است: «این‌گونه مفاهیم در راستای ویژگی‌های شمایلی نمودار یک قرار دارند». اما در متن ترجمهٔ مقاله تصویرها و نمودارها شماره‌بندی ندارند. با مراجعه به متن روشن می‌شود که نویسنده به «تصویر ۱» ارجاع می‌دهد که در صفحات پیشین آمده است. در صفحه ۲۲۹ نیز دو بار به «نمودار یک» اشاره می‌شود که ظاهراً همان تصویر ۱ مراد است که در صفحه ۸۸ متن مبدأ آمده است. در همان صفحه بار دیگر به «نمودار ۹» استناد می‌شود که با توجه به متن اصلی (John, 1999: 97) مشخص می‌شود نمودار ص ۲۲۸ ترجمه است. باز در بخش درآمد همان مقاله مانفرد یان که به‌قلم مترجم کتاب است (ص ۲۱۱) نویسنده پس از ذکر مقوله‌بندی ژنت از زمان، می‌افزاید: «پیش‌تر به این مقوله‌ها در قصص قرآنی اشاره کردیم.» اما در هیچ موضعی از این درآمد مقاله یا بخش‌های متقدم و متأخر این کتاب، سخنی از قصص قرآنی نیامده است و احتمالاً به پژوهش دیگری از مترجم اشاره دارد که در این کتاب نیست.

در برخی استنادها نیز این ایراد هست: مثلاً در صفحهٔ ۲۹۸ به (ریمون‌ـ کنان، ۱۳۸۳) ارجاع داده می‌شود که مشخصات چنین اثری در منابع مورد بحث و منابع پایانی کتاب وجود ندارد و احتمالاً مقصود (ریمون‌ـ کنان، ۱۳۸۷) است. باز در صفحه ۲۹۹ از صفحهٔ ۴ منبع (ریمون‌ـ کنان، ۱۳۸۷) نقل قولی شده است؛ اما اساساً صفحهٔ ۴ کتاب مذکور صفحهٔ شناسنامه کتاب است. باز در همان صفحه ۲۹۹، سطر ۵، ارجاعی به این صورت (همان، ۲) آمده است که طبیعتاً به منبع

پیش‌گفته اشاره دارد. اما اولاً منبع پیش گفته (ریمون- کنان، ۱۳۸۳) با این مشخصات وجود خارجی ندارد اگر هم آن را (ریمون- کنان، ۱۳۸۷) بدانیم، که ظاهراً باید اینگونه باشد، صفحهٔ ۲ آن کتاب اساساً پیش از صفحهٔ شناسنامهٔ کتاب و سفید است.

۹.سودای ادبیّت زبانی و آفت‌های آن

در ترجمه، به‌ویژه ترجمهٔ ادبی، تلاش برای حفظ سبک متن مبدأ یک اولویت و ارزش است، اما در ترجمهٔ نوشتار علمی، حکایت دیگر است. یکی از ویژگی‌های زبان ترجمه کتاب موردبحث ما، تمایل مترجم است به کاربرد برخی صورت‌های زبانی کهن از قبیل افعال، صفات و حتی حروف اضافهٔ خاص و مجموعاً به‌کاربردن نوعی سازه‌های زبانی که متمایل به گونهٔ زبان ادبی کهن‌اند به‌حدی که گاه برخی از این واژگان و ترکیب‌ها در انتقال معنی اخلال ایجاد می‌کند. مثلاً در صفحه ۷۵ کتاب مصدرهای «برگشودن» و «بربستن» معادل به‌ترتیب «closing» و «opening» آمده است که خود از اصطلاحات کلیدی مقاله‌اند و عنوان یکی از بخش‌های آن آمده‌اند؛ اما همین تعبیر «برگشودن» در صفحهٔ پیشین کتاب به تصریح مترجم، معادلی برای مفهوم تخصصی دیگر یعنی (disclosure) آمده است که به‌نظر می‌رسد بهتر می‌بود به‌جای آن افشا یا آشکارسازی به‌کار می‌رفت؛ در موضعی دیگر (ص ۹۰ ترجمه و صفحه ۷ مقاله دیوید لاج) به‌جای این دو مفهوم، تعابیر «گشایش» و «بستار» به‌کار رفته است. در همین صفحهٔ ۷۴ کتاب و ۴۴ متن اصلی، مترجم در برابر تعبیر (enormous gulf) که دوبار آمده است و می‌تواند به «شکافی عمیق» تعبیر شود، یک‌بار تعبیر «فضایی بیکران» و بار دیگر «فضای لایتناهی» به‌کار برده است که اولاً اغراق در بیان فاصله است و ثانیاً با بافت کلام هماهنگ نیست:

«تصمیم امیلی برونته دربارهٔ پیرنگ (که به کاربرد سوم در بالا تعلق دارد)، برای آنکه روایت خود [به‌جای «او» چون ضمیر خود، می‌تواند به نهاد دستوری جمله یعنی «تصمیم» برگردد اما روایت از آن «او» یعنی برونته است.] را [...] آغاز کند، فضایی بیکران را در برابر او می‌گشاید [...] غرابت رفتار آنان حاجت به راوی‌ای دارد که داستان را از میان این فضای لایتناهی عبور دهد.»

باز مرتبط با همان صفحات از متن اصلی و ترجمه، در برابر تعبیر (a partial recovery) که با توجه به بافت کلام قریب به مفهوم «پوششی جزئی» است، تعبیر «جبران مافاتی اندک» آورده است: «اما روایتگری نلی دین مانند همهٔ روایتگری‌ها، صرفاً و به ناگزیر، جبران مافاتی اندک است.» (حری، ۷۵).

گاه اصرار نویسنده بر کاربردهای خاص زبانی، تعبیرهای نادلپسندی ایجاد کرده است و مترجم را به بیراهه کشانده است، برای نمونه: «طلوع رمان [...] ضعف نظریهٔ روایت را [...] بر آفتاب کرد [

در ترجمهٔ expose به جای آشکار کرد]. رمان رئالیستی آن‌چنان‌که سزد، به نقد فرمالیستی تن نمی‌دهد.» (حری، ۸۶) که تعبیر «چنان‌که سزد»، برای فخامت زبان و احتمالاً به‌قصد سجع‌پردازی افزوده شده و در متن مبدأ وجود ندارد و در ازای آن عبارت (set peculiar problems) به‌معنی «مسائل ویژه‌ای را به پیش کشید» حذف شده است:

The rise of the novel […] exposed the poverty of neoclassical narrative theory […]. The realistic novel set peculiar problems for any formalist criticism (Lodge, 5).

در موضعی دیگر (ص ۸۶ـ۸۷ ترجمه و ص ۶ مقالهٔ دیوید لاج) مترجم در برابر عبارت (a minor knowledge explosion) آورده است: «غلیان دانش ناچیز». درصورتی‌که سخن از «انفجار کوچکی از دانش» است؛ متن ترجمه اینگونه است: «ماحصل این تقابل، «غلیان دانش» ناچیزی برای حوزهٔ نظریهٔ روایت [...] به‌بار آورده است.» به‌نظر می‌رسد در ترجمهٔ ارائه‌شده، دانش حاصل‌شده در حوزهٔ روایت بسیار اندک (ناچیز) شمرده شده است، حال آنکه مراد نویسنده این نیست. ضمناً مترجم در پاورقی نقل صورت انگلیسی «غلیان دانش» به‌اشتباه (explosion of knowledge) را آورده است.[۳]

۱۰. اشکالات دستوری

در کتاب موردبحث ما، به‌ویژه در مقالات ترجمه‌شده، ایرادهای دستوری نسبتاً چشم‌گیری وجود دارد که بیشترین آن‌ها، نوعاً از مقولهٔ کاربردهای نادرست فعل است. در ادامه به برخی از این موارد همراه با توضیحی کوتاه در هر مورد اشاره می‌شود:

صفحهٔ ۲۵: «برای کم‌آشنایان با واژگانی مانند [...] مفید فایده است»؛ ترکیب‌سازی نامناسب.

صفحهٔ ۶۰: «این ویژگی، زیرگروه‌های روایت برای نمونه، روایت‌های سنتی بر اساس همین ویژگی از روایت‌های مدرن بازشناخته می‌شوند»؛ نقص جمله و ضعف تألیف.

صفحهٔ ۶۱: «حادثه‌ای که نویسنده آن را ابداع نشده نمی‌کند»؛ وضعیت نامشخص فعل.

صفحهٔ ۱۰۸، پاورقی شماره ۲: «در بررسی روایت کار به[به جای «با»] مطالعهٔ جمله تمام نمی‌شود و لازم است زبان‌شناسی متن/ گفتمان مورد لحاظ قرار گیرد»؛ صورت متکلف فعل.[۴]

صفحهٔ ۲۱۸: «آیا دانش و شناخت روای [راوی] از دانش شخصیت بیشتر، مساوی یا از آن کمتر است»؛ متمم مسندِ «مساوی» حرف اضافهٔ «با» لازم دارد (با آن مساوی است) و بدون قرینه حذف شده و غلط است.

صفحهٔ ۲۴۰: «اما به نظر می‌آید این تقسیم‌بندی چندان که نشان می‌دهد؛ ساده نمی‌نمایاند.»؛

کاربرد توأمان دو فعل «به نظر می‌آید» و «ساده نمی‌نمایاند» درست نیست.

۱۱. نشانه‌های ساختاری زبان مبدأ

در بخش ادبیت‌بخشی به زبان و آفت‌های آن دیدیم که مترجم از سر ذوق، برخی صورت‌های زبانی ادبی یا کهن را ـکه عمدتاً معادل خوبی در مقابل سازهٔ زبانی متن مبدأ نیست و در زبان فارسی مخلّ معنا استـ به‌کار می‌برد و بسامد قابل توجه این نوع کاربرد نشانه‌ای است از سبک ترجمه‌ای که چندان مقیّد به زبان مبدأ نیست و حتی در کاهش یا افزایش برخی اجزای جمله و به ویژه قیدها (چنان‌که در نمونه‌های ذکر شده آمده است) سخت‌گیر نیست و ساختار جملات را از این وجه تغییر می‌دهد؛ با وجود این، در بسیاری مواضع، به‌ویژه در مواجهه با جملات طولانی و ترکیبی، تلاش چندانی برای تغییر چینش اجزای کلام، یا شکستن برخی جمله‌های مرکب و تغییر آن‌ها به‌مقتضای روح زبان فارسی نداشته است. به‌عنوان نمونه نگاه کنید به سطرهای ۸ و ۹ صفحهٔ ۵۴ کتاب یا سطور ۱۰ تا ۱۲ صفحهٔ ۷۵ کتاب که در بخش «نقل و نقد برخی پاره‌های ترجمه» آمده است؛ و نیز برخی از این موارد که ذیلاً ارائه می‌شود:

در صفحه ۹۰ آمده است: «روایت‌شناسی، عوامل دخیل در قرائت روایت را که خود بسیار با اهمیت است اما از جهتی به‌قدری آشکار است که گاه دیده نمی‌شود، به معاینهٔ دقیق ناقد ادبی در می‌آورد». که می‌تواند با تغییر و شکستن، تأویل و ادغام برخی سازه‌های متن مبدأ این‌گونه ترجمه شود: «روایت‌شناسی آن عوامل دخیل در قرائت روایت را که با وجود اهمیت بسیار، گاه از فرط آشکاری دیده نمی‌شود، به معاینهٔ دقیق منتقد ادبی درمی‌آورد.»

در بخشی دیگر، در صفحهٔ ۲۱۶ می‌خوانیم: «دیدگاه روانی، ناظر است به شیوه‌هایی که ذهنیت گویندهٔ داستان که از آن به کانونی‌گر یاد می‌کنیم، رخدادهای روایی داستان را انعکاس می‌دهد»؛که این عبارت در زبان فارسی می‌تواند مثلاً این‌گونه ارائه شود: «دیدگاه روایی ناظر است به شیوه‌های انعکاس رخدادهای روایی به وسیلهٔ ذهنیت گویندهٔ داستان که از آن به کانونی‌گر یاد می‌کنیم.»

یا این عبارت در صفحهٔ ۲۲۵: «این دو پیشنهاد عیناً پرسش‌برانگیزند [...] از این نظر غالباً ناممکن است بتوان گفت ادراک بر اساس‌دهندهٔ حسی «واقعی» [...] استوار است.» (ص ۲۲۵). که می‌تواند چنین صورتی داشته باشد: «این دو پیشنهاد به یک میزان محل بحث‌اند [...] از این نظر غالباً نمی‌توان گفت که ادراک براساس دهندهٔ حسّی «واقعی» [...] استوار است.»

۱۲. بررسی ابعاد صوری کتاب

آنچه تا اینجا مطرح شد، عمدتاً ناظر آن جنبه‌هایی از کیفیت اثر بود که نوعاً ناشی از اهمال مترجم/

مؤلف است. اشارات این بخش نیز از وجهی کماکان به همو برمی‌گردد؛ اما در پیش‌آمدن آن‌ها عوامل نشر نیز می‌توانند دخیل بوده باشند؛ باری این کتاب از منظر مسائل صوری و فنی چاپ نیز از شکل مطلوب فاصلهٔ بسیاری دارد که به‌اجمال تمام فهرست‌وار به آنها اشاره می‌شود: تصاویر بسیاری از نمودارهای لاتین کتاب (مثلاً صفحات ۲۹، ۵۷، ۱۹۶و ۲۵۱) زیاده از حد کوچک یا محو و کم‌رنگ و یا تکراری هستند؛ تنظیم و پیکربندی متن، مخصوصاً در اکثر صفحاتی که منابع مقالات درج شده، به هم ریخته و توأم با شکستگی‌های متعدد در سطرهای مشخصات منابع است (صفحات ۱۴۰، ۲۳۴ـ۵، ۲۵۹ـ۶۱، ۲۹۳ و ۳۵۶ـ۶۰)؛ اغلاط تایپی فراوان است؛ ارجاعات و تنظیم منابع فاقد وحدت رویه است؛ برخی مقالات فاقد فهرست مستقل منابع است و برخی پریشانی‌های دیگر.[۵]

۱۳. نتیجه‌گیری

با درنظرگرفتن آنچه مطرح شد، در مقام ارزیابی کلی می‌توان گفت که در بخش‌های ترجمه شده با کتابی ضعیف و نسبتاً پرغلط و در مقالات تألیفی با اثری ضعیف مواجهیم و برخی آثار ترجمه‌ای و تألیفی دیگر این حوزهٔ موضوعی که در مقدمه به آن‌ها اشاره شد، ضمن ارائهٔ منظم و منسجم و تاریخ‌مند روایت‌شناسی، به طرح و ترسیم شفاف انواع نظریه‌های روایت پرداخته‌اند و دارای نمونه‌های عملی تحلیل روایی خوبی هم هستند. شاخصه‌هایی که کتاب موردبحث ما فاقد آن است و به‌نظر می‌رسد نتیجهٔ شتاب برای انتشار است و برای اینکه برای خوانندگان علاقه‌مند به روایت‌شناسی سودمند بیفتد به بازبینی اساسی نیاز دارد: هم از نظر کمیت مقالات و موضوعات ترجمه‌ای و تألیفی تحت پوشش، و هم به‌ویژه از نظر کیفیت مقالات؛ البته با این مقدار حجم کتاب، شاید امکان این نباشد که مهم‌ترین حوزه‌های روایت‌شناسی را با ترجمهٔ مقاله پوشش داد و به‌نظر می‌رسد راه حل ارائهٔ اثر تألیفی در این حوزه است، چنان روشی که مثلاً کتاب نظریه‌های روایت والاس مارتین بدان آیین ترتیب یافته است. ضمناً توجه به آثار شاخص ایرانی و استفاده از ابزارهای روایت‌شناسی در جهت کشف ویژگی‌های پنهان آن آثار یا ارائهٔ قرائت‌های موجه و جدیدی از آن‌ها به کمک این نظریات، نیاز و ضرورت اصلی مقالات تألیفی است.

پی‌نوشت

۱. نمونه‌های این بخش طی مرور متن فارسی و منحصراً در مواجهه با صورت‌های کاملاً ناموجه مفهومی برای تطبیق انتخاب شد.

۲. صفحات دیگری که حاوی چنین اظهارنظرهایی است از این قرار است: ۴۴، ۱۰۱، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۹۳ و ۳۲۷.

۳. از این گونه موارد معادل‌یابی‌هایی که دقت در انتقال معنا قربانی شوق به تعبیرهای ادیبانه شده، نمونه‌های فراوانی بود که به سبب محدودیت در نگارش نهایی مقاله حذف شد.

۴. موارد پرشمار دیگری وجود دارد که به سبب تنگی مجال در بازبینی نهایی مقاله حذف شد.

۵. فهرست این اغلاط در بازبینی نهایی مقاله به سبب تنگی مجال حذف شد.

منابع

اخوّت، احمد (۱۳۷۱)، دستور زبان داستان، تهران: فردا.

ادگار، اندرو و سج‌ویک، پیتر، (۱۳۸۷)، مفاهیم بنیادی نظریهٔ فرهنگی، ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

بالائی، کریستف و کویی پرس، میشل (۱۳۶۶)، سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی، ترجمهٔ احمد کریمی حکاک، تهران: پاپیروس.

پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸)، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: توس.

پرینس، جرالد (۱۳۹۱)، روایت‌شناسی، شکل و کارکرد روایت، ترجمهٔ محمد شهبا، تهران: مینوی خرد.

تولان، مایکل (۱۳۸۶)، روایت‌شناسی، درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی، ترجمهٔ سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.

حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۷)، «درآمدی بر رویکرد روایت‌شناختی به داستان روایی با نگاهی به رمان آیینه‌های دردار هوشنگ گلشیری»، پژوهش‌های زبان‌های خارجی نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س. ۵۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، صص ۵۳-۷۸.

حری، ابوالفضل (۱۳۸۸)، «همبستگی میان بازنمایی وجوه رنگارنگ گفتار و اندیشه با تمرکز بر سخن غیرمستقیم آزاد»، در فصلنامهٔ نقدادبی. س ۲. ش ۷. پاییز ۱۳۸۸، صص ۵۹-۷۸.

حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۹)، «همبستگی سطوح روایت و فراکارکردهای هلیدی در داستان «حسنک وزیر»، ادب‌پژوهی، س. ۴، تابستان ۱۳۸۹ ش. ۱۲، صص ۶۹-۸۷.

حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، جستارهایی در باب نظریهٔ روایت و روایت‌شناسی (ترجمه و تألیف)، تهران: خانهٔ کتاب.

حق‌شناس، علی‌محمد (۱۳۸۷)، فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

ریمون- کنان، شلومیت (۱۳۸۷)، روایت داستانی: بوطیقای معاصر، ترجمهٔ ابوالفضل حرّی، تهران: انتشارات نیلوفر.

مارتین، والاس (۱۳۸۲)، نظریه‌های روایت، ترجمهٔ محمد شهبا، تهران: هرمس.

مکوئیلیان، مارتین (۱۳۸۸)، گزیده مقالات روایت، ترجمهٔ فتاح محمدی، تهران: مینوی خرد.
مهاجر، مهران و نبوی، محمد (۱۳۸۱)، واژگان ادبیات و گفتمان ادبی، تهران: آگه.

Abott, H. Porter (2007). *Story, Plot and Narration*. In: The Cambridge Companion to Narrative. Cambridge University Press, Ed. David Herman (2007), Pp. 39-52.

Bosseaux, Charlotte (2007), *How Does it Feel? Point of View in Translation*, New York, Rodopi.

Chatman, Seymour (1975). "Towards a Theory of Narrative", In: *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, On Narrative and Narratives (Winter, 1975), pp. 295 -318.

Chatman, Seyour (1978). *Story and Discourse, Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithacaand London, Cornell University Press.

Cohn, Dorrit (1978).*Transparent Minds, Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, Princeton University Press.

Jahn, Manfred (1999). "More Aspects of Focalization: Refinements and Applications". In: Pier, John, ed. GRAAT: Revue des Groupes de Recherches Anglo-Américaines de L'Université François Rabelais de Tours 21: 85-110. (Recent Trends in Narratological Research: Papers from the Narratology Round Table, ESSE September 1997 -- Debrecen, Hungary). Also available in:http://www.uni-koeln.de/~ame02/jahn99b.htm

Lodge, David (1980). "Analysis and Interpretation of the Realist Text: A Pluralistic Approach to Ernest Hemingway's "Cat in the Rain", In: *Poetics Today*, Vol. 1, No. 4, Narratology II: The Fictional Text and the Reader (Summer,1980), pp. 5-22.

Rimmon-Kenan, Schlomith (2002). *Narrative Fiction Contemporary Poetics*, 2nd Edition, Londonand New York, Routledge.

خوانش باختینی رمان حیاط‌خلوت*

● **محمود رنجبر**
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان/ mranjbar@guilan.ac.ir

چکیده
حیاط‌خلوت نوشته فرهاد حسن‌زاده یکی از رمان‌های برگزیده جشنواره ادب پایداری است. این رمان ازجمله آثار متفاوت در حوزه ادبیات پایداری به شمار می‌رود. نگرش انتقادی به تبعات جنگ و حذف ارزش‌های برآمده از این واقعهٔ سیاسی، اجتماعی، حیاط‌خلوت را به اثری قابل تأمل از منظر حوزه انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی ادبیات بدل می‌کند. از سوی دیگر تجربه مبتنی بر زیست جهان نویسنده در زبان و اجتماع پس از جنگ موجب بازتاب کیفّیات زندگی و چگونگی تحوّلات فکری شخصیت‌های این رمان شده است. هدف این پژوهش بازخوانی رمان حیاط‌خلوت با رویکرد میخائیل باختین است. نتایج این خوانش نشان می‌دهد که در این رمان، حرکتی کارناوالی از سوی شخصیت‌ها برای ویرانگری نظم برساختهٔ حاکمیت جامعهٔ پس از جنگ صورت می‌گیرد. در این حرکت نشانه‌های متفاوت گفتگو، خنده، اعتراض، چندصدایی و نقیضه پدیدار می‌شود که نشان دهندهٔ جنبه‌هایی از کیفیت زندگی انسان معاصر است.

واژه‌های کلیدی: حیاط‌خلوت، فرهاد حسن‌زاده، میخائیل باختین، کارناوال.

*. ادبیات پایداری، س هشتم، ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

۱. مقدّمه

آرای میخائیل باختین (۱۸۹۵ـ۱۹۷۵م) طیف وسیعی از معرفت‌شناسی در علوم انسانی را شامل می‌شود. نگرش بینارشته‌ای وی برای یافتن نقاط مشترک و افتراق علوم انسانی و علوم طبیعی بر وجه تحول آفرینی این دو علم تأکید دارد.

باختین با نگرش مارکسیستی به جهان اجتماعی و تاریخ آشنا بود. وی با تأثیرپذیری از جریان مارکسیستی[1] معتقد بود «زبان هم در محتوا و هم به‌لحاظ ساختاری همواره ایدئولوژیک است» (کلیگز،۱۳۹۰، همچنین تودروف، ۱۷۷:۱۳۷۷). وی با تأکید بر جنبهٔ مادی و ایدئولوژیک زبان بحث بوطیقای جامعه‌شناختی، چندصدایی و بین‌الاذهانی یا بینامتنی را وارد عرصهٔ نظریه و نقد ادبی کرد. باختین معتقد بود «درواقع شاعر [نویسنده] واژگان خود را از یک فرهنگ برنمی‌گزیند؛ بلکه آن‌ها را از زمینه‌ای واقعی که واژگان پرورده و از ارزش‌گذاری‌ها سرشار شده‌اند، انتخاب می‌کند» (باختین، ۱۱۵:۱۳۷۳).

از نظر باختین سویهٔ وجودی انسان با حضور «دیگری» شکل می‌گیرد. نوعی وجه معرفت شناختی که در آشتی بین کثرت‌ها برای ایجاد وحدت (حیات دیگر) پدید می‌آید. وجه گفت‌وگویی نظریه باختین زمینه را برای تحلیل آثار از منظر هستی‌شناختی و نگرش جهان شخصیت‌های داستان و رمان می‌گشاید؛ همچنان‌که خود وی رهیافت مکالمه‌ای را نخستین‌بار در کتاب مسایل بوطیقای داستایوفسکی (۱۹۲۹) طرح کرده است. باختین در این کتاب نشان داد که شخصیت‌های رمان داستایوفسکی در فضای دیگر باوری قرار می‌گیرند. در منطق پذیرش دیگری، چندین صدا به وضوح شنیده می‌شود، صداهایی که با هم براساس منطق گفت‌وگویی در مکالمه هستند، پاسخ یکدیگر را می‌دهند اما هیچ‌یک بر دیگری تسلط ندارند (مکاریک، ۱۶:۱۳۸۸). از نظر وی رمان[2] فرمی هنری است که در بنیاد خود چندآوایی منطق مکالمه و دو سویگی را دارد.

۱ـ۱. بیان مسئله

منطق گفت‌وگویی، از دل کارناوال (۳) ـ به‌عنوان بارزترین وکامل‌ترین شکل بازنمایی فرهنگ مردمی ـ پدیدار شد. کلید دستیابی باختین به کارناوال، نگرش انتقادی وی به رئالیسم سوسیالیسم دوره حاکمیت استالین بود. نگرشی که شوروی را به تک‌آوایی، هدم تودهٔ مردم و تسلّط بیش از پیش نظام کلیسایی و سلطنتی و نظامی پیش می‌برد.

در ایران، نمونهٔ تعامل در روابط انسانی برپایهٔ منطق مکالمه به‌ویژه گفتمان انتقادی، اجتماعی و چندصدایی را می‌توان در رمان‌های پس از انقلاب اسلامی ایران یافت.

مهم‌ترین ویژگی این رمان‌ها توجه به تکثر صداهای منتقد و ترسیم وضعیت اجتماعی دوره‌ای

است که روایت در آن اتفاق افتاده است. یکی از منابع معتبر برای پژوهش در حوزه جامعه‌شناسی ادبیات متون ادبی در حوزه ادبیات پایداری است. از سوی دیگر خوانش رمان ادبیات پایداری با هدف نشان‌دادن ظرفیت‌های این نوع ادبی و توجه یا عدم توجه نویسندگان این عرصه به چندصدایی نیز حایز اهمّیت است.

از جمله پیش‌زمینه‌های تحقق این پژوهش، طرح موضوعات مبتلابه جامعه و انتقاد از شرایط حاکم پس از جنگ از سوی برخی رمان نویسان دفاع مقدس بوده است. ویژگی مهم محتوایی این آثار توجه به ارزش‌های انسانی معطوف به دوران جنگ است.

۱ـ۲. پیشینهٔ بحث

رویکردهای انسان‌شناختی باختین موجب تحولات چشمگیر در نقد ادبی شد. بازخورد این تحولات پژوهش‌های متعددی است که در ایران با موضوع «خوانش اثر ادبی» براساس مؤلفه‌ای از آرای این نظریه‌پرداز صورت گرفته است. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از:

چندآوایی و منطق گفت‌وگویی در نگاه مولوی به مسأله جهد و توکل با تکیه بر داستان شیر و نخچیران (قبادی و دیگران: ۱۳۸۹) منطق الطیر عطار و منطق گفت‌وگویی (رضی، بتلاب اکبر آبادی: ۱۳۸۹) چندآوایی در متون داستانی (کهنمویی: ۱۳۸۳)، حافظ و منطق مکالمه، رویکردی باختینی به اشعار حافظ شیرازی (غلامحسین‌زاده:۱۳۸۶).

ویژگی بارز چنین پژوهش‌هایی توجه به وجوه روابط، رفتار و معرفت‌شناختی وجود انسان ورای جنبهٔ صوری و کمّی او است. وجه لغزان این حوزه، احتمال ورود به عرصهٔ کمّی و صوری آن و نگرش شی‌وارگی به آثار ادبی به‌ویژه رمان است. باختین با پرهیز از ورود به چنین وجهی از معرفت‌شناختی انسان، نظریهٔ خود را آگاهانه معطوف به روابط انسانی ساخته است. ازاین‌رو «گوهر اصلی اندیشهٔ وی در زمینهٔ انسان‌شناسی فلسفی و منطق مکالمه است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

۱ـ۳. اهمّیت و ضرورت تحقیق

یکی از نمونه آثار انتقادی، اجتماعی سال‌های اخیر در حوزه ادبیات پایداری، رمان حیاط خلوت(۱۳۸۶) نوشته فرهاد حسن‌زاده است. در این رمان، هجوم وسیع برخی برای محو آثار و ارزش‌های دفاع مقدس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رویدادهای پس از جنگ در شهر آبادان دست‌مایهٔ نویسنده شده است. حسن‌زاده در کنار روایت این حرکت اجتماعی، تاریخی شیوهٔ خاص جدال، «ارتباط» و رفتار شخصیت‌ها برای تعامل با یکدیگر و جهان برساختهٔ پیرامونی را نیز نشان داده است.

با توجه به اهمّیت تحلیل جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی آثار، به‌ویژه آثار منتشرشده در

حوزه ادبیات پایداری درنظر داریم تا از منظری نو با روش توصیفی، تحلیلی و بازتاباندن اندیشه باختین به رمان حیاط‌خلوت خوانشی باختینی[۴] از آن به دست دهیم.

۲. بحث

۲ـ۱. معرفی نویسنده

فرهاد حسن‌زاده (متولد ۱۳۴۱ آبادان) از نویسندگان پرکار ادبیات داستانی معاصر است. وی تاکنون بیش از شصت عنوان کتاب داستان کوتاه، بلند و رمان برای کودکان، نوجوانان و بزرگسالان چاپ کرده است. حیاط‌خلوت و مهمان مهتاب دو رمان بزرگسالان است که موردتوجه خوانندگان و جامعه ادبی قرار گرفته است. حیاط خلوت نامزد جایزه بنیاد گلشیری، جایزه مهرگان، جایزه قلم زرّین، کتاب سال ایران و اثر برگزیده جشنواره ادب پایداری بوده است.

۲ـ۲. خلاصه رمان

شریفه به‌همراه آشور و شاهد ـ که تا بیش از نیمی از رمان به‌عنوان برادر دو شخصیت اصلی معرفی می‌شود، اما بعد مشخص می‌گردد که فرزند شریفه است ـ تا چهار سال پس از پایان جنگ در مدرسه‌ای زندگی می‌کنند که پدرشان از قبل انقلاب به‌عنوان سرایدار در آن مشغول به کار بود. این مدرسه در طول نبرد هشت‌ساله به اشکال مختلف مورد استفادهٔ رزمندگان قرار می‌گرفت. بعد از پایان جنگ، مالک مدرسه که از خارج کشور برگشته، حکم تخلیهٔ آنجا را گرفته است. آشور معتقد است این مدرسه در طول هشت‌سال نبرد مأمن بسیاری از رزمندگان بوده است و عملیات زیادی از آنجا طراحی شد و هم‌شأن مسجد جامع خرمشهر قابل احترام است؛ بنابراین با تسخیر و ممانعت از خراب‌کردن آنجا پیشنهاد داد «مدرسه عشاق» را تبدیل به موزه نمایند، اما «جمعه» مالک مدرسه به‌دنبال خراب‌کردن آن و ساخت پاساژ در محل فعلی مدرسه است. آشور که در جنگ دو پایش را از دست داده و تعداد زیادی ترکش در بدن دارد، دچار آسیب روانی می‌شود، خواهرش ـ شریفه ـ فکر عجیبی دارد، او برای بهبود حال آشور اطلاعیه‌ای حاوی عکس دسته‌جمعی آشور با پنج نفر از دوستانش را در روزنامه‌ای سراسری چاپ می‌کند و در آن می‌نویسد: «صاحب عکس عاشور مشعلی به‌دلیل اختلال حواس... گم شده». چهار نفر از دوستان آشور که هریک در نقطه‌ای از کشور زندگی می‌کنند با دیدن عکس پانزده‌سالگی خود و عبارت عجیب گم‌شدن آشور به‌دلیل اختلال حواس برای دیدار با او به آبادان می‌روند. از این به بعد رمان حیاط‌خلوت ماجرای بیست روز از زندگی آشور و این چهار نفر دوست دوران نوجوانی او را ترسیم می‌کند. زمان رویداد اردیبهشت سال ۷۱ (چهار سال پس از پایان جنگ هشت‌ساله) است. در این دیدار، خاطرات دوران نوجوانی و دورهٔ

مبارزه آشور و دلدادگی همایون با شریفه زنده می‌شود. شوخی و خنده‌های آن دوران با مزاح‌های دیدار مجدد پیوند می‌خورد. آشور از دوستانش ـ که به پیشرفت‌های مالی رسیده‌اند، یدالله پزشک متخصص، همایون روزنامه‌نگار، مرتضی تاجر، فریدون مهندس معمار ـ درخواست می‌کند تا آن‌ها مدرسه را خریداری نمایند. پس از حل مسأله خرید مدرسه، آشور گویی به آرزوی خود رسیده باشد، به‌دنبال شدت جراحات به شهادت می‌رسد.

۲ـ۳. نگاهی به آرای باختین

اهمّیت آرای باختین در ادامه تاریخی جنبش فرمالیستی است. وی با طرح دگرمفهومی، نفی اقتدار، مکالمه‌گرایی، کارناوال، چندصدایی و چندآوایی بر وجه اجتماعی زبان تأکید کرد. مکالمه برای باختین مفهومی کلیدی و بنیادین بود که در سراسر آرا و دیدگاه‌های وی پراکنده است (گاردینر، ۱۳۸۱).

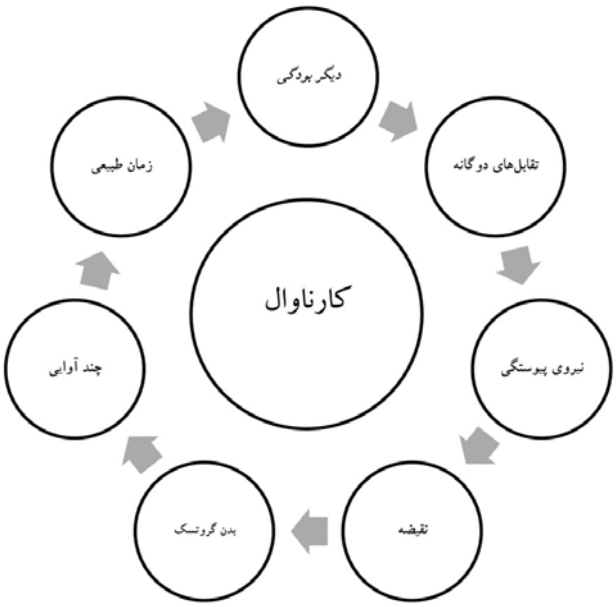
وجه عمدهٔ مکالمه «دیگرصدایی» است که درحقیقت پذیرش عقیده مخالف در قالب هژمونی[۵] چندصدایی است. وی با رهیافت مکالمه‌ای دست به خلق فضایی متنی می‌زند و با استفاده از استعارهٔ موسیقی، شخصیت‌های یک رمان را در حکم یک نظام واحد از ملودی محسوب می‌کند که با صدای دیگر شخصیت‌ها و صدای راوی ترکیب شده و مایهٔ اصلی را که همان چندآوایی هارمونیک است، می‌سازد (مقدادی، ۱۳۸۲:۲۰). مکالمه از این منظر نقش میانجی را از طریق خودبودن و دیگربودگی برای بسط روابط اجتماعی بازی[۶]می‌کند، به‌عبارتی نقش میانجی مستلزم بازی است. در بازی (نقش) رفتار و اندیشه اجتماعی غالب و تحکم‌کننده ویران می‌شود و راه حل خاصی ارایه می‌گردد. باختین بازی را با بهره‌گیری از دیدگاه‌های هایدگر و آثار مارکس در قالب سنت اواخر سده‌های میانه و آغاز دوران رنسانس در کارناوال طرح‌ریزی می‌کند. تلقی باختین از کارناوال امر کمّی و صوری آن نیست، بلکه شاخص کیفی آیینی است که نمونه یک کل به‌شمار می‌رود.

در چارچوب کارناوال همهٔ هاله‌های طبقاتی بر چیده می‌شود و زمان و مکان در خدمت تعامل اجتماعی خواهد بود. «همه با هم برابر می‌شوند، اینجا در میدان شهر نوع خاصی از تماس آزادانه و خودمانی بین افرادی برقرار می‌گردد که معمولاً به‌واسطه موانع کاست، مالکیت، حرفه و سن از هم جدا می‌شوند.» (Bakhtin,1984:15).

در کارناوال با فروریختن جنبه‌های رسمی حاکمیت جریانی تازه از دوگونگی نسبی‌گرایانه، درهم‌شکستن نظام جزم‌گرای دو قطبی، وجود صورت‌های پلی فونیک (چندصدایی، چندآوایی و خنده) پدید می‌آید (تودروف، ۱۳۷۷: ۹۹).

اهمّیت کارناوال اعتباری است که در «آن زمان» محدود و «آن مکان» مشخص به لایه‌های

زیرین اجتماع داده می‌شود. آن‌ها در تقابل با کارکردهای والا و در نظام معنایی روابط بینابینی مانند گفتار، تفکر و روح اهمّیت می‌یابند. از نظر باختین خندهٔ شرکت‌کنندگان در کارناوال تسخُرزدن به یکدیگر نیست، بلکه «خندهٔ بی‌ابژهٔ» انسان در انسان است و هیچ مفهومی از هجو دیگری در آن متصور نیست؛ زیرا شخص، شخصیت و فرهنگ غالب و برساختهٔ خویش را به کناری می‌نهد و در فضای کارناوال قرار می‌گیرد. در این فضا نوعی دگربودگی برای مکالمه از طریق درهم‌شکستن ساختارهای نظام حاکم وجود دارد. «منطق کیفی دو سویه» شرط خنده و مکالمه است، گونه‌ای رفتار طبیعی که در آن یک شخص هم می‌تواند بازیگر و هم تماشاچی باشد. درواقع از طریق ویران‌ساختن برساخته‌هاست که می‌توان به سازندگی رسید. باختین نشانه‌های کارناوال را در رمان پی گرفت. وی در کتاب با بهره‌گیری از اصطلاح موسیقایی چندآوایی یکی از مشخصه‌های رمان این نویسنده روس را چندآوایی دانست. ویژگی چندآوایی، همسانی و ارتباط هدفمند انسانی برای تحقق اعمال اجتماعی است. در چنین شرایطی دیگر تک‌صدایی که بر قاعدهٔ جزم‌اندیشی، اقتدار و مطلق‌اندیشی است، جایی نخواهد داشت هرچه هست، خواست آگاهانهٔ شخصیت‌هاست که یکدیگر را می‌بینند و در ترویج آگاهی‌ها مشارکت می‌جویند. شخصیت‌ها درکارناوال و رمان چندآوایی (گفت‌وگویی) محملی برای بیان ایدئولوژی حاکم یا نویسنده داستان نیستند (Bakhtin,1984:6). درعین‌حال هرج‌ومرج هم نیست، بلکه در وهله نخست فروپاشی اقتدار و نظم حاکم است.



تقابل چندآوایی با فروپاشی تک‌آوایی به مکالمه می‌انجامد، به‌گونه‌ای که در آن زبان‌های غیررسمی در گونه‌هایی همچون نقیضه (Parody) یا گفت‌وگوهای سقراطی احیاء می‌شوند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: باختین، ۱۳۸۷: ۱۶۸). نقیضه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه کارناوال مفهومی توأم با طنز و کمیک است که در آن جدی‌بودن زبان رسمی با طنزی مخالف‌خوان از درون متلاشی می‌شود.

۲ـ۴. تحلیل رمان با مفاهیم باختینی کارناوال

مجموعه مفاهیم موردنظر در آرای باختین را می‌توان به‌منزلهٔ پیوندهای میانجی‌دار جامعه‌شناسی و اثر ادبی برشمرد. این مفاهیم، رویکردی غنی از دلالت‌های اجتماعی است که در بستار فرهنگی جوامع بشری در چرخه‌ای پیوستاری قرار می‌گیرند و عملاً نمی‌توان یکی را فراتر از دیگری قرار داد (تصویر پیشین). ضمن آنکه مفاهیم کارناوالی به‌ترتیبی که در این نوشتار آمده، نیست. مهم پیکره‌بندی مجموعهٔ مفاهیم است که در کل روایت گسترده شده است.

از دید باختین در آیین مردمی کارناوال تقابل‌های دوگانه برای ایجاد گفت‌وگو بین خود و دیگری وجود دارد. درگفت‌وگو، ابژهٔ خنده نقش فراگیر دوسویه دارد. خنده به خود با دیگری نوعی رسیدن به تساوی کسانی است که «اینجا و اکنون» برای «مطالبه آزادی» درکارناوال پدید می‌آید. تأکید باختین بر «اکنون» اشاره به زمان کارناوالی است. این زمان برخلاف زمان خطی چرخهٔ زمانی با امر طبیعی گره می‌خورد.

در این بخش بازتاب پیکرهٔ اصلی اندیشهٔ باختین را در رمان حیاط‌خلوت نشان خواهیم داد:

۲ـ۴ـ۱. دیگربودگی

دیگربودگی (غیریت otherness) در اندیشه باختین به‌منزله نگرش به خویشتن از منظر دیگران است. به‌گونه‌ای که ما باید از چشم دیگران در ارتباط با دیگران به‌شمار آورده شویم و هرگز نمی‌توانیم بیرون از خود قرار بگیریم و خود را به‌طور کامل مشاهده کنیم (ر.ک: باختین، ۱۸۳:۱۳۷۷). در دیگربودگی، کلام یک کنش دوسویه است که در خود و با دیگری معنا می‌یابد، دیگری در جایگاهی قرار دارد که بهتر می‌تواند مرا ارزیابی کند و به‌عکس من نیز توانایی بیشتری برای ارزیابی او دارم (همان).

رمان حیاط‌خلوت ـ براساس بافت موقعیتی آشور با دوستانش ـ شروعی غافل‌گیرکننده دارد. شریفه خواهر آشور عکس پانزده سال پیش برادرش به‌همراه پنج دوست او را در روزنامه‌ای سراسری چاپ می‌کند. این شش نفر در زمان روایت رمان به مرز سی‌سالگی رسیده‌اند و اکنون سال‌ها همدیگر را ندیده‌اند. شریفه با چاپ عکس برادرش آشور به‌همراه دوستان وی به‌نوعی حالت یوتوپیایی و

آشنایی‌زدایی «بودن یعنی ارتباط حاصل‌کردن» را با فروریختن جنبه‌های رسمی دعوت پدید می‌آورد. قلمرو پیام این اطلاعیه مخاطب خاصی است که علاوه‌بر حضور اشتراکی و فیزیکی در عکس نسبت به آشور «تعهد» دارند. شریفه با بیان مفهوم دیگربودگی در عکس‌های دوران نوجوانی و خاطرات نوستالژیک برادرش با دوستان خود، قصد دارد نوعی مفهوم مکالمه و کنش دوسویه را احیاء کند. از نظر آشور همه چیز تحت‌الشعاع «سکوت حُزن‌آمیز» و تدریجی مصادره و حذف ارزش‌هایی است که او برای آن هشت‌سال جنگیده است اما خواهر، ردپای احیای امری اجتماعی را «در بی‌اهمّیت‌ترین گفته‌ها و رفتارها» به‌شیوهٔ کارناوالی جست‌وجو می‌کند. شریفه برای بهره‌گیری از امری پیش‌پاافتاده درجهت خوانش واقعیت «بودن ودیدن» برادرش به‌دنبال فروپاشی نظم برساختهٔ جامعهٔ پس از جنگ و شخص آشور است که او را آشفته ساخته است.

ـ «شریفه: تا یک مقطعی نقطه به نقطه زندگیتون رو و آشکاره در عوضش دوازده سال از همدیگه دور بودید. پیشنهاد مو اینه که بیایید خاطره‌هاتونه احیاء کنید. دور هم بنشینید و از خاطره‌هاتون حرف بزنید تا این خلأ پر بشه» (۱۸۰).

۲ـ۴ـ۲. تقابل‌های دوگانه

برای ایجاد مفاهمه در منطق دیالکتیکی باختین، تقابل‌های دوگانه به‌شکل «متضاد انحصاری» در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. «توصیف و فهم» به‌عنوان تقابل دوگانه در حیاط‌خلوت نمود یافته است. توصیف در کنش اجتماعی یک شخصیت (خواهر آشور) پدیدار می‌شود. او با عمل خود شخصیت یا اشخاص دیگر را از وضعیت موجود چیزی آگاه می‌کند. حال اگر این دو مفهوم (توصیف و فهم) در یک تقابل دوگانی به هم پیوند بخورند، نتیجه آن بروز فرآیندی تعاملی و مفاهمه‌ای میان فرد و جامعه است (مکاریک، ۹۸:۱۳۸۴). تقابل دوگانهٔ اطلاعیه‌ای که شریفه در روزنامه‌ای رسمی چاپ می‌کند (عنصر تقابلی توصیف)، دعوت برای شبه‌آیینی است که قصد دارد قواعد و هنجارهای مرسوم جامعه و افراد نوکیسه مانند مالک مدرسه‌ای که پدر شریفه و آشور قبل از جنگ در آنجا سریدار بود را به سُخره گیرد. شریفه قصد دارد تا عقیدهٔ فروخوردهٔ آشور (عنصرفهم انحصاری) را ـ که می‌گوید مدرسه به موزه جنگ تبدیل شود ـ به‌کمک دوستانش احیاء نماید (عنصر توصیف و تعامل میان فرد و جامعه). ازاین‌رو آگهی روزنامه با شگرد آشنایی‌زدایی و تناقض (تقابل شوخی و جدی) به چاپ می‌رسد:

«صاحب عکس... عاشورمشعلی... به‌علت اختلال حواس گم شده است...».

موضوع عکس، گم‌شدن جوانی به نام آشور است که در زمان روایت داستان سی‌سال سن دارد؛ اما شریفه با طنزی پنهان عکس دسته‌جمعی از شش دوست را در سن حدود چهارده‌سالگی آنان

چاپ می‌کند.

نکته دوم در تقابل فرهنگ غیر رسمی با فرهنگ رسمی، چاپ نام آشور با غلط املایی است.

«فریدون [یکی از همان شش نفر] بی‌تاب بود: اسمش آشوره، آشور مشعلی، ولی احمق‌های بی‌سواد، اسمش رو غلط نوشتن، انگار غلط‌نویسی باب شده...(حسن‌زاده: ۱۳۸۶: ۲۰).

علاوه‌بر چاپ غلطِ نام خانوادگی آشور، کاربرد صفت «اختلال حواس» وجه تقابلی بدن گروتسک در مقابل بدن ایده‌آل را بیشتر نمایان می‌سازد.

۲ـ۴ـ۳. زمان طبیعی

از نظر باختین ظرف زمانی ـ مکانی یکی از عناصر مهم در تجزیه و تحلیل متون است. همچنین «زمان و مکان زمانمند نخستین وسیلهٔ تجسّد زمان در مکان است که به‌عنوان کانونی برای ملموس‌کردن بازنمود و به‌عنوان نیرویی به کل رمان جان می‌بخشد» (مقدادی،۳۱۸:۱۳۹۳). حسن‌زاده دو مفهوم زمان خطی و چرخه‌ای (کارناوالی) را در حیاط خلوت نشان می‌دهد. در زمان خطی، دیدار دوستان آشور با وی از زمان اطلاع و حضور در آبادان تا شهادت وی است که بیست روز طول می‌کشد. «به تاریخ بالای صفحه روزنامه نگاه کرد، چهارم اردیبهشت، به تقویم رومیزی نظر کرد، پنجم اردیبهشت همه‌چیز تازه بود و مربوط به زمان حال ده، پانزده‌سال پیش گم نشده بود، در سی‌سالگی گم شده بود، پس این عکس؟» (همان:۲۰). زمان کارناوالی یا طبیعی که باختین به آن اشاره دارد، با اتفاقات طبیعی گره خورده است و برخلاف جریان خطی زمان که از یک نقطه به نقطه دیگر ختم می‌شود، در خود مفاهیم این همانی زندگی و مرگ را پدید می‌آورد. در زمان چرخه‌ای بدن طبیعت است؛ بنابراین انسان خوفی از مرگ ندارد، بلکه بدن او جزوی از امر کیهانی است. پیوند چرخه‌ای آشور با مرگی که همراه اوست، نه‌تنها حُزن‌آور نیست بلکه با ازدواج شریفه و همایون زندگی بخش هم نشان داده می‌شود.

۲ـ۴ـ۴. نیروی پیوستگی

باختین معتقد است منطق کارناوال به محدودکردن تقابل‌های دوگانه ختم نمی‌شود، بلکه هر سویه‌ای پیوستاری دارد. در رمان حیاط‌خلوت صدایی وجود دارد که به حفظ ارزش‌های جنگ ـ در اینجا به‌طور نمادین حفظ مدرسه ـ اشاره دارد. آشور این صدا را نمایندگی می‌کند. او درصدد نفی نگرش ابزاری به اجتماع و ارزش‌های انسانی است. این عمل وی درواقع بیانگر «شی‌گون‌زدایی از دنیای اجتماعی، فرهنگی و غلبه بر بیگانگی است که جامعهٔ معاصر به وجود آورده است و نیروی پیوستاری است برای تجدید آگاهی از آنچه باختین ته‌نشست واقعیت‌های ناخالص می‌خواند؛ یعنی

همان توان‌های پنهان و اغلب به تمامی سرکوب‌شده‌ای که در میان امر محسوس و جسمانی و دنیوی نهفته است (گاردینر،۱۳۸۰). این توان‌های پنهان در رمان حیاط‌خلوت نیروی پیوستگی دوظرفیتی است که پس از حضور چهار نفر از دوستان آشور در آبادان و ایجاد مکالمه به اشکال زیر پدیدار می‌شود:

۱. بیان عشق پنهان دورهٔ نوجوانی همایون به شریفه (خواهر آشور)

۲. آشکارشدن علاقه آشور به آمنه دختر جمعه

۳. طرح هویت گمشدهٔ شاهد که تا پیش از ایجاد مکالمه و جمع‌شدن شخصیت‌های رمان در تک‌صدایی نویسنده داستان برادرآشور معرفی می‌شد.

۴. علاقهٔ گم‌شدهٔ یدالله به زادگاهش آبادان (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۸۶ـ۳۰۱ـ۳۰۷).

نیروی پیوستگی پنهان و سرکوب‌شده حیاط‌خلوت در فهم از «خود» و «دیگری» هویدا می‌شود. دوسویگی برچیدن اکنون در برابر دیگرگون در آغازین گفت‌وگوهای همایون و یدالله ـ که از طریق اطلاعیهٔ گم‌شدن آشور یکدیگر را می‌یابند ـ شکل می‌گیرد.

«یدالله: یعنی آشور گم نشده؟ همایون: شده! معلومه که شده تو فکر می‌کنی نشده؟ یدالله: ای بابا من که گیج شدم بالاخره شده یا نشده؟ همایون: درحقیقت من فکر می‌کنم همه ما گم شدیم منتهی این آشور یه جور دیگه گم شده ...» (۴).

در رمان حیاط‌خلوت وقتی دوگونگی (مکالمه) موجب دیگر بودگی می‌شود، دیگر واقعیت‌ها پنهان نمی‌گردد، بلکه نیروی پیوستگی کنش گفتاری آن را آشکار می‌سازد. شریفه که در نظم برساختهٔ اجتماعی «به همه خواستگارانش جواب منفی داده بود». در فضای مکالمه و زمان چرخه‌ای (بازگشت طبیعی به خاطرات گذشته) دیدار آشور با دوستانش قرار می‌گیرد. او واقعیت زندگی خود را که سال‌ها پنهان کرده بود و مانع درونی برای جواب رد به خواستگارانش می‌دانست، ویران می‌سازد. گفت‌وگوی وی با همایون ـ که در دوران نوجوانی به شریفه علاقه‌مند بود ـ در منطق نیروی پیوستگی معادل کنشی دوظرفیتی است:

«همایون اشاره کرد بنشیند ... نشست؛ می‌دونی به چی فکر می‌کردم؟ شریفه گفت: به چی؟ لبخندی محو و گلایه‌آمیز ضمیمه چهره همایون بود: به یکی از هزاران دروغت. به ئو آدرس عوضی که وادارم کردی تا خرمشهر پایدان بزنم و الکی تو ئو گرما دنبال آشور بگردم» (۲۵۰). «...و شریفه این قصه‌ها را گفت تا به قصهٔ اصلی برسد به بیستمین روز جنگ، به دلیل اصلی جدایی شریفه از شریفه و تمامی درهایی که رو به روشنایی و خوش‌کامی‌های زندگی بازمی‌شدند و به آنچه دانه گیاه «نه» را بر دل و زبانش کاشت» (۳۳۲) افسر عراقی حرف‌هایی عاشقانه تحویل می‌دهد. شریفه می‌فهمد و نمی‌فهمد... این‌جا خواهرش را مردی از کشور همسایه دنبال می‌کند. مردی که قبلاً سر آشور را به سنگ

کوبانده و از هوشش برده (۳۳۵)... همایون برای بار چندم گفته بود: خُب خاموش شدید! (۳۳۵).

۲ـ۴ـ۵. نقیضه و خندهٔ بی‌ابژه

یکی از فرایندهای مکالمه درکارناوال تلاش برای فروپاشی اقتدار مونولوگ است. کارناوال برای رسیدن به ساحت یکسان چندصدایی به احیای متقابلِ زبان‌های غیر رسمی می‌پردازد. به‌نظر باختین این امر در رمان‌های مدرن با برهم‌خوردگی سامان دوگانگی ارسطویی به‌شکل نقیضه، جدی‌بودن زبان رسمی با طنزی مخالف‌خوان از درون متلاشی می‌شود. در حیاط‌خلوت این برهم خوردگی طنزآمیز با نقیضه نشان داده می‌شود (ر.ک: باختین، ۱۶۸:۱۳۸۷).

شریفه تا پیش از آنکه خود را در تساوی با اینجا و اکنون برادر و دوستانش قرار دهد، تک‌صدای روایت به‌شمار می‌رفت؛ اما با دعوت از دوستان آشور به‌نوعی گفت‌وگو تن می‌دهد تا در برابر تک‌آوای غالب رمان ـ که با نماد «جمعه» مالک مدرسه و جو پس از جنگ نشان داده می‌شود ـ مبارزه کند. آشور فردی است که از نظر روحی نیز افسرده است. «دیوونه. خیلی راحت، موجی یعنی دیوونه حالا ائی کلمه آبرومندشه»(۲۰۹). او با دیدن دوستان قدیمی خود که هاله‌های طبقاتی خود را کنار زده‌اند، با آنان هم‌کلام می‌شود و بیماری‌اش را فراموش می‌کند: «آشور باز کوبید روی میز، لحن هنرپیشه‌ها را به خود گرفت: کافهٔ به هم می‌ریزم جون تو، ـ کلاف سردرگم خنده و بعد سکوتشان حیرت‌انگیز بود. همایون از حیرت این نقش خندید و زود آرام شده بود» (۱۸۶).

بازتاب چنین تصاویری که در گردش دسته جمعی آنان در خیابان‌های شهر آبادان رخ می‌دهد پر از با هم خندیدن و شادمانی است (ر.ک: همان،۱۸۰ـ۱۹۵). تصاویر گروتسکی شخصیت‌های رمان به‌عنوان فاعل این تصاویر هم سوژه، فاعل و هم ابژه موضوع هستند. آنان با طنز مخالف‌خوانِ جریان حاکم بر فضای فعلی شهر، درصدد ویران‌سازی برای نفوذ متقابل صداها برمی‌آیند؛ البته این دوستان قدیمی در اولین دیدار خود در آبادان، شکلی از ویران‌سازی فرهنگ رسمی و مسلط حاکم بر خود را نشان می‌دهند. نقیضه‌ها و لطیفه‌ها به اموری تبدیل می‌شود که آن‌ها را از کیفیات رسمی و گم‌شده در آن رها می‌سازد و به کیفیات خاکی و محسوس می‌رساند. «...حالا ئی رفیقتون چه‌جوری گم شده؟ گفتم گم نشده، پیدا شده ـ یعنی چی ریچال می‌گی ـ یعنی این‌که بعد جنگ ما گم شده بودیم. خواهرش خواسته مانه پیدا کنه به روزنامه متوسل شده...»(۵۱)از نظر باختین همین کیفیاتِ فرهنگ روزمرهٔ آدمیان معمولی «قدرت عظیمی برای مبارزه با جدیت تک‌بعدی دارد (گاردینر،۱۳۸۰). با آمدن دوستان آشور به آبادان اقتدار مونولوگ حاکم بر شهر و مالک مدرسه نیز در حال فروپاشی است. دوستان قدیمی در شوخی‌های خود همه‌چیز را به سُخره می‌گیرند، حتی باورهای آشور نیز از شوخی‌های دوستانش در امان نیست: «بالای سردر با خط

نستعلق نامیزانی نوشته شده بود: مدرسه عشاق. ـ گفت بُلکم اسم مدرسهٔ هم عوض کرده. آخه کجا آموزش و پرورش جمهوری اسلامی اسم مدرسه‌شان می‌ذاره عشاق! مرتضی گفت: هرکی نفهمه، فکر می‌کنه لیلی و مجنون و شیرین و فرهاد از این مدرسه فارغ‌التحصیل شده‌ان» (۸۴).

۲ـ۴ـ۶. نمونه ویران‌سازی هاله‌های طبقاتی

همایون به‌همراه مرتضی و یدالله با هواپیما به آبادان سفر می‌کنند، آن‌ها با کنارنهادن هالهٔ رسمی فرهنگ مسلط و تداعی خاطرات دوران نوجوانی با یکدیگر شوخی می‌کنند. برمبنای منطق کارناوالی، مرتضی دیگر مهندس معمار و مدیرعامل شرکت ساختمان‌سازی نیست، یدالله هم دیگر دکتر متخصص نیست؛ یکی «دماغ قلنبه و گلابی شکل» دارد و دیگری هم «یدو» است.

همایون رو به یدالله گفت: «یدو! تو چرا جراح پلاستیک نشدی؟» یدالله مات نگاهش کرد. جراح پلاستیک برای چی؟ و به مرتضی نگاه کرد که انگار می‌خواست ضربه نهایی یک لطیفه یا یک قصه غافلگیرکننده را رو کند. «به خاطر اینکه دماغ قلنبه و گلابی شکل ئی مرتضی را عمل کنی و بکنیش قد یه هسته هلو» (۶۹).

تداعی خاطره در حیاط‌خلوت نقش نقاب (ماسک) در کارناوال را بر عهده دارد. در کارناوال مردم با قراردادن آگاهانه نقاب بر صورت خود به نوعی تساوی تن می‌دهند. درواقع خاطره‌های طنز آشور و دوستانش به‌مثابهٔ ابزاری است که در مفهومی خاص به ساحت مکالمه و گفت‌وگو می‌آید تا پیش زمینه‌ای برای احیای آن باشد، چرخهٔ آشکارسازی حقایق به‌جای پوشانندگی، بیان روشن تناقض در کاربرد ماسک در هیأت کارناوال است. این رفتار بیانگر کنش‌هایی است که در آیین خندهٔ مردمی دیده می‌شود:

به عکاسی ایفل رفته بودند تا برای مدرسه عکس بگیرند. هر شش نفر با یک پیراهن و یک کت مخمل قهوه‌ای و یک کراوات راه راه می‌خواستند عکس بیاندازند. عکاسی ایفل روی سرشان بود آن روز. عکاس را که دم به دم، دم از سیگار می‌گرفت کلافه کرده بودند با پرحرفی‌ها و شوخی‌ها و مزه پرانی‌هایشان و دست آخر موقع صدور قبض اسم‌ها و فامیل‌ها را قاطی و درهم گفته بودند (۱۹).

۲ـ۴ـ۷. نمونه احیای متقابلِ زبان‌های غیررسمی

گفتمان غیررسمی با فرهنگ عامیانه برای ایجاد رنگ‌های کارناوالی پس از دیدار جمعی دوستان قدیمی در آبادان شکل پررنگ‌تری می‌گیرد. بهره‌گیری شخصیت‌ها از لهجهٔ آبادانی، کاربرد زبانزدها و اصطلاحات مردم جنوب بر جنبه‌های بومی و غیررسمی آن می‌افزاید. برخی رنگ‌های کارناوالی برای احیای زبان‌های غیررسمی عبارتند از:

ـ «مرتضی گفت: ... همین پنج‌شنبه کلی کار زمین مونده دارم. [همایون می‌گوید]: بی‌خیال کارا! ما تازه همدیگهٔ پیدا کردیم چه کاری بهتر از الواطی» (۷۰).

ـ ... همایون پرشیطنت نگاهش کرد: مهندس! ای بُلکم و به مرتضی اشاره کرد که کنار ساک‌ها ایستاده بود. «پس لابد ئی دماغ گنده هم مدیر کل تشریف دارن» و بلندتر گفت: جناب مدیرکل شما هم تشریف بیارید صورت گنده و مبارکتونه بشورید (۷۴).

ـ همایون گفت: بُلکم تورو جون مادرت برا ما دکتر بازی درنیار، دور اول و بدمستی (۷۵). خنده‌های کارناوالی در حیاط‌خلوت طنزآلود و مسخره‌کردن یکدیگر نیست، بی‌موضوع، دوسویه و همخواه است.

«همایون گفت: عافیت باشه جناب آلن دلون. مرتضی گفت: مسواک بدم خدمتتون همایون گفت: تو با ئی چُسان فسانت چطور می‌خوای بری جهنم اون جا دیگه دوش و کولر گازی نیست، مرتضی به موهای شلال و خیسش شانه می‌کشد: لطفاً خفه شو جناب آقای سلویچ» (زباله‌دان) (۱۴۸).

ـ یدالله زانو زد و پاها را لمس کرد، تو پات چطور شد؟ آشور خنده خنده گفت: بلند شو بلند شو واسه ما دکتر بازی درنیار. یدالله بلند شد: کله خراب! (۹۵).

ـ همایون به شریفه: حالا یه وقت نمیری با ئی کفشات (۱۸۳).

ـ می‌دونی بچه‌ها به آشور چی می‌گن. «چی می‌گن؟» آشور خیار شور رفته به مهشور (۱۸۲).

ـ مرتضی: «اگه اوشینِ دیدین زنم رو هم دیدین». آشور به نیت زدن تو سری دستش را بالا برد: یعنی تو زن ... ژاپنی ... گرفتی؟ (۱۷۲).

ـ مرتضی خنده خنده گفت: باشه، یک‌بار یک ترک ساده‌لوحی ... (۱۴۹).

۲ـ۴ـ۸. طنز مخالف‌خوان

با پیشروی رمان، شکل نمایشی و طنز مخالف‌خوان به‌عنوان شاخه‌ای از نقیضه همانند آنچه در «جهان بی‌قید و بند جلوه‌ها و اشکال فکاهی» وجود دارد، پدیدار می‌شود. دوستان آشور حرکت نمایشی خود را برای دیدار از خیابان، محله‌ها و کوچه‌های آبادان آغاز می‌کنند، آغاز این حرکت «گرایش ژرف رهایی» از فرهنگ غالب بر شخصیت‌ها را نشان می‌دهد:

ـ فریدون گفت: پس بریم در لوای هوای کولر ماشین یک گشتی تو شهر بزنیم و خاطره‌ها را قلقلک بدیم ... قُل قُل خنده‌ها جوشید تا لنگه‌های آبی در را باز کنند، شریفه رسیده بود ... فریدون گفت: از کجا شروع کنیم. آشور گفت: از لب شط ... توضیح بفرمایید این‌جا چرا این ریختی شده جناب ژنرال؟ آشور گفت: زهر مار ژنرال! (۱۵۰).

ـ همایون گفت: بُلکم تو حرف نزنی می‌گن گنگی. آشور سر تکان داد: دمت گرم ککا الحق که

هنوز خون غلو سیاه تو رگاته (۱۵۱).

۲ـ۴ـ۹. چندآوایی

از مهم‌ترین عوامل پیوند نظریهٔ کارناوال با منطق مکالمه، تعلیق آوای سلطهٔ امر والا و بستار مقدس برای رسیدن به صداهایی برابر بوده است. در حیاط‌خلوت دیدگاه دگرگون‌شونده و غیرثابت راوی با چرخه ویرانگری نظم غالبی که شخصیت‌های داستان را فرا گرفته است، همخوان می‌شود. رمان با زاویه دید دانای کل آغاز می‌شود اما هرچقدر که به پیش می‌رویم؛ ترکیب دانای کل و شخصیت‌ها درهم می‌آمیزد تا جایی که صدای دانای کل همانند رمان‌های کلاسیک، نقش بی‌رقیب و مطلق روایت‌گری را ندارد؛ بلکه در بسیاری از صحنه‌ها گفت‌وگوی شخصیت‌هاست که به گوش خواننده می‌رسد. حتی در برخی موارد روایت از کانونی دید یک تیپ[۷] به خواننده ارائه می‌شود. به‌عنوان مثال:

راننده مسافرکش یدالله، مرتضی و همایون را از فرودگاه به شهر می‌برد، در نیمهٔ راه فریدون و آشور با تعقیب ماشین مسافرکش آن را نگه می‌دارند. از این به بعد داستان از کانونی دید راننده روایت می‌شود: «باز شدن درها را دید جیغ‌ها، سلام‌ها و حرف‌ها را شنید، گاه در آینه می‌دید و گاه سرش برمی‌گشت. در آغوش کشیدن‌ها را دید، اشک ریختن‌ها را دید...» (۸۰).

تنوع چندصدایی رمان حیاط‌خلوت برای رسیدن به مفهومی از خویشتن شخصیت‌ها و حتی راوی است. «زیرا ما هرگز نمی‌توانیم خود را به‌صورت یک کل ببینیم، وجود غیر برای آن‌که ما حتی به‌طور موقت به مفهومی از خویشتن دست یابیم، ضروری است (تودروف، ۱۳۷۷: ۱۸). در رمان‌های چندصدایی مفهوم «دیگری» در صدایی یگانه که حاوی دیدگاهی دیگرگونه است، تجلی می‌یابد. صداهای متعدد و آواهای مختلف از اشخاص رمان در نغمه نهایی که پایان داستان است، به وحدت می‌رسد. «چنین رمان‌هایی جهان روایت‌های گوناگون شخصیت‌ها را به‌وسیلهٔ دیدگاه دگرگون‌شونده و غیرثابت بیان می‌کند (ر.ک: احمدی، ۹۹:۱۳۸۶). در حیاط‌خلوت آواهای مختلف از نظر نویسنده آنچنان اهمّیت دارد که برای هریک از صداها یک فصل اختصاص می‌یابد:

فصل اول، جهان شریفه:

شریفه که آمد آشور خواب بود، طاق‌باز افتاده بود وسط تخت آهنی و از شکاف لب‌های نیمه‌بازش خرناسه می‌کرد. تکه نخی چسبیده به ریش و سبیل درهمش با هر نسیم داغ می‌لرزید و تکان می‌خورد (۵).

فصل دوم، جهان فریدون:

«یک‌بار مدیر مدرسه از همه بچه‌ها خواست که روی پرچم‌های کوچیک ایران بنویسم خدا، شاه، میهن و صبح وقت اومدن رو سینه‌هامون سنجاقش کنیم. ما هم این کارو کردیم... (۱۵).

فصل سوم، جهان همایون:

سلام، این صدای جیغ کی بود؟ غریبه نیست مادام، آشناهام نبود، صدای طوبی بود مادام، صبح تا حالا چیزی نخورده چموش شده (۳۰).

فصل چهارم، جهان مرتضی:

مرتضی از معصومه چشم گرفت، قهر بود هنوز، نگاهش چرخید به اتاق، «هیچ‌جا که نبود رفتم سراغ جواد، جواد مشترک داشت ولی خودش ندیده بود، یعنی دقت نکرده بود» (۵۰).

فصل پنجم، جهان شاهد:

«نگاه پُرسان شاهد به آلبوم چسبکاری شده و انگشتان براق شریفه بود «تو ... تو ... راه که می ... می ... می‌اومدم ز...ز... زنجیرش پُکید عـ..عـ.. علافم کـ .... کرد». شریفه سر به زیر مشغول کار شد» (۵۶).

فصل ششم، جهان یدالله:

مهماندار که آمد یدالله سرش را چسبانده بود به دیواره خنک هواپیما و چشم‌ها را بسته بود. همایون مقوایی از سینی برداشت و مقابل یدالله گرفت. مهماندار گفت: قرص مسکن بیارم براتون؟ یدالله گفت: نه و همایون توضیح داد: ایشون خودشون دکترند (۶۷).

فصل هفتم، جهان آشور:

صدای آشور بریده می‌آمد عملیات والفجر هشت... مقر فرماندهی... بی‌سیم، ادوات... فاو برگشت کنار دیوار بلندی که پشت به خیابان داشت (۸۵).

ـ دکتر یدالله همسوی با درد آشور صدای او را تکرار می‌کند. «یدالله: مو ئی حرفای زدم که به ئی نتیجه برسم که خیلی‌ها شهید شدن بی‌قبر و کفنن و غسل، بعد بعضی از ئی حضرات جنگ ندیده تازه به میز رسیده سی اثبات شهادت، قبر و سنگ قبر می‌خوان. مسخره نیست؟» (۲۱۹).

براساس آنچه که در نمونه‌های بالا مشخص شده است، تعاطی جهان شخصیت‌ها دوپاره‌شدن رمان حیاط‌خلوت را بهتر نشان می‌دهد. بخش نخست تا صفحه ۶۶ که به توصیف فرهنگ رسمی غالب بر شخصیت‌ها می‌پردازد. بخش دوم از صفحه ۶۷ تا پایان رمان است که همراه با ویرانی تمایزات و هاله‌های طبقاتی و شکل‌گیری آگاهی اجتماعی شخصیت‌هاست که سرانجام موجب «وحدت کل» و «حیات تازه» می‌گردد.

چندآوایی حیاط‌خلوت نیز همانند دیدگاه باختین در رسالهٔ «رابله و جهان او» (۱۹۳۰) انتقاد به محو ارزش‌های انسانی در جریان حاکمیت استالینیستی و جهان تک‌صدای آن بود.

بیان اعتراضی آشور و دوستانش به ساخت‌های قدرت، انتقاد به جهت‌گیری برخی افراد نوکیسه و هشدار برای محو و انحراف ارزش‌های انسانی دوران جنگ است. به قول آشور: «اونایی که گونی

گونی پولای بازسازیه بالا می‌کشند و با کلنگ برنامه بازسازیشون افتاده‌ان به جون خاطره‌های هشت‌سال ایستادگی ما...» (۶۴).

«می‌خوام از اونایی که اومدند نشستند سر سفرهٔ آماده و نمی‌فهمند که اگه ایستادگی‌های ما نبود، حالا بچه‌هاشون باید یه کتاب جغرافی دیگه می‌داشتن که توش نقشه‌های ایران و عراق یه‌جور دیگه کشیده شده باشه» (۳۲۳ـ۲۲۳ـ ۱۶۷).

۲ـ۴ـ۱۰. ساختار شکنی‌های اجتماعی

در رمان حیاط‌خلوت نظم برساختهٔ جامعهٔ نوکسیه‌های پس از جنگ، موافق برابری صداها نیست. ازاین‌رو شخصیت‌های رمان در قالب نقیضه با فروریختن وجوه ارتباطی زبان به جدال با نظم برساخته حاکم می‌پردازند. نمونه‌هایی از وجه انتقادی علیه نظم برساخته در رمان حیاط‌خلوت‌عبارت‌اند از:

ـ «اینجا قانونی نانوشته درست شده که می‌گه تا مالکش نیومده مالک باش» (۱۵۸).

ـ «فریدون گفت: من حاضرم از فروش خانه مامانم صرف‌نظر کنم تا هر وقت که دلت خواست در اختیارت بذارم که یا خودت بری توش یا اجاره‌اش بدی و با پول اجاره‌اش بری هر جا که دوست داشته باشی ولی مدرسه! یک خواسته نامعقوله» (۲۲۳).

ـ «همایون پوزخند زد: از ثمرات انقلابه دیگه، اول شهید می‌دیم که سرمایه‌دارها را از مملکت پاک کنیم بعدش سرمایه‌دارها را برمی‌گردونیم تا خون شهدای پاک کنیم» (۱۶۶).

۲ـ۴ـ۱۱. بدن گروتسک

بدن گروتسک (Grotesque) با پذیرش زمان چرخه‌ای کارناوال روی می‌دهد. پس از فروپاشی مرزهای بدن در کارناوال بدن انسان با طبیعت در مکالمه قرار می‌گیرد، وجه جسم‌مند و محسوس امور انتزاعی به نمایش درمی‌آید. درنتیجه مرگ انسان به‌عنوان زندگی ثانویه‌ای است «که مبتنی بر تفسیرهای خاصی از نظم اجتماعی هستند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۵۹). در بدن گروتسک مرگ انسان نابودی نیست، بلکه امری محسوس و بازشکوفا است که خاک را بارور می‌کند و مجال حرکت دورانی و چرخه‌ای را به کیهان می‌دهد. در فصل پایانی رمان، زندگی چرخه‌ای آشور با شهادت و همایون با تشدید محبت به شاهد و ازدواج با شریفه تصویر می‌شود:

«شاهد: مگ مگه... شـ .... شما نمی‌خواستی با شر... شر شریفه عرووسی کنی؟ .... دست همایون تلنگری زد به گونه‌اش: ای بُلکم حالا دیگه برا ما حرف درمی‌آری؟ شاهد تکیه زد به رختخواب‌ها و التماس‌آمیز گفت: راستِشُ بگ ... بگو! همایون مشغول بستن سیم‌ها به پیچ‌ها شد: قضاوتت اشتباه بود، معلومه که تلویزیون زیاد نگاه می‌کنی درسته؟ شانه‌های نحیف او را فشرد. تصورش غیر از این بود تا پیش از این گمان می‌برد شاهد از او نفرت دارد. سرش را به سینه فشرد

دنبال واژه‌ها می‌گشت، واژه‌هایی که مرهمی برای درد و یأس و دلتنگی باشد (۹ـ ۳۴۸).

«بازوهایش را گرفت و زل زد به سرسبزی چشم‌هایش که بوی زندگی می‌داد. می‌درخشید و منتظر کلمه‌های بعدی بود. چیزی مثل: خُب بعد. ادامه داد از شریفه بخواه که مدرسه از ئی حالت که بوی مرده می‌ده در بیاره بکندش یه مدرسه واقعی» (۳۴۹).

۳. نتیجه‌گیری

خوانش رمان حیاط‌خلوت براساس اندیشه‌های باختین به‌ویژه کارناوال، رهیافتی دیگرگونه در تحلیل اندیشه‌های پیدا و پنهان رمانی مدرن در حوزه ادبیات پایداری است. این رمان اثری چندآوایی است که نویسنده در آغاز روایت خود با انتخاب زاویه دید دانای کل و سپس فروپاشی کانون دید وی در فرایند آگاهی اجتماعی شخصیت‌ها زمینه را برای ایجاد رنگ کارناوالی در رمانی مدرن فراهم می‌سازد. فرایند این تغییر، انتقاد از فرهنگ حاکم است. شخصیت‌های این رمان که در فضای پس از جنگ در آبادان گرد هم آمده‌اند، با طرد وابستگی‌های بیرونی و درونی ـ که محصول حاکمیت برساخته است ـ به جدال با حاکمیت ایدئولوژیک نوکسیه‌های پایان جنگ می‌روند. فضای گفت‌وگویی، دیگربودگی و جهان روایت حیاط‌خلوت با تکیه بر هستی‌شناختی وجود شخصیت‌ها مفهومی تازه از خویشتن آن‌ها را ترسیم می‌کند. زمان و مکان رویداد رمان حیاط‌خلوت همانند آیین کارناوالی در خدمت ایجاد احساس همدلی است که درنتیجه شخصیت‌ها و خواننده را به سمت احیای مجدد ارزش‌های فروخفته و مغلوب انسانی سوق می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. البته باختین «وامدار انبوهی گیج‌کننده از تأثیرات نحله‌های فلسفی بود که از آن جمله می‌توان به فلسفهٔ نوکانتی و پدیدارشناسی هوسرلی و زندگی‌گرایی برگسونی اشاره کرد». (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۶).

۲. همان‌گونه که پیش از این گفته شد: «باختین بین نثر و شعر نیز تفاوت قائل است. شعر عنصری تک‌آواست و در بطن خود نیروی تمرکزگرایی را پرورش می‌دهد (ر.ک: مکاریک: ۱۳۸۸: ۸۵).

۳. باختین مفهوم کارناوال را در رمان گارگانتوا و پانتاگروئل نوشتهٔ آنتوان رابله (۱۵۵۳ـ۱۴۹۴) نویسنده عصر رنسانس دریافته است. جشن عامیانه کارناوال فستیوالی طنزآمیز است که در روزهای خاصی از سال بین مردم ملل مختلف رایج بود.

۴. یکی از دغدغه‌های این پژوهش ورود به وادی ساده‌سازی نظریه و «الویت‌دادن ارزش‌ها بر واقعیت» است؛ زیرا تجربه نشان داده است، پژوهش‌هایی که بر بنیلد نظریه‌ای خاص پا گرفته‌اند یا در انطباق نظریه با متن بخش‌هایی از متن را حذف کرده‌اند یا چیزهایی را به متن افزوده‌اند که

درنهایت چارچوب نظریه بحث را مطابق نظر خود تغییر دهند (برای اطلاع بیشتر: ر.ک، امن‌خانی، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

۵. ادوارد سعید در کتاب جهان، متن، منتقد (۱۹۸۳) از اصطلاح هژمونی برای طرح و بسط مفهوم وابستگی استفاده می‌کند مفهومی که از رهگذر آن در حوزه خاص فرهنگ، نویسندگان و ناقدان، نظامی از روابطی را بنیان می‌نهند که بر پایهٔ عقاید و ارزش‌های مشترک بنا شده است، نظامی که جایگزین آن دسته از روابطی می‌شود که آن‌ها از بدو تولد به ارث برده‌اند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک. مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۶۸)

۶. در نظریه ادبی معاصر سه برداشت از بازی اهمیت زیادی پیداکرده است. برداشت سیاسی باختین، برداشت هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر و برداشت واساز ژاک دریدا، ژاک لاکان، میشل فوکو، رولان بارت و ژولیا کریستوا (ر.ک، مکاریک، ۱۳۸۸: ۵۱).

۷. «شخصیت برآیند دو تکانه است. تکانهٔ فردیت‌بخشی و تکانهٔ نمونهٔ نوعی تیپ‌سازی. شخصیت‌های بزرگ و به‌یادماندنی، برآیند پرقدرت این دو تکانه‌اند. با ویژگی‌های فردیت بخشی ـ تکیه کلام‌های خاص رفتارها یا ظاهر خاص ـ را به‌خاطر می‌سپاریم و به‌یاد می‌سپاریم که شخصیت چگونه چیزی بزرگ‌تر از خود ارائه می‌کند» (اسکولز، ۱۳۸۳: ۲۱).

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۶). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
۲. اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳). ساختارگرایی در ادبیات. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نشر آگه.
۳. باختین، میخاییل. (۱۳۷۳). سودای مکالمه. خنده و آزادی. ترجمه. مقدمه و گردآوری محمد پوینده. تهران: شرکت فرهنگی هنری آرست.
۴. ـــــــــ . (۱۳۸۷). تخیّل مکالمه‌ای. ترجمه رویا پورآذر. تهران: نشر نی.
۵. تودورف، تزوتان.(۱۳۷۷). منطق گفتگویی میخاییل باختین. ترجمه داریوش کریمی. تهران: نشر مرکز.
۶. حسن‌زاده، فرهاد. (۱۳۸۶). حیاط‌خلوت. تهران: ققنوس
۷. لچت، جان. (۱۳۷۷). پنجاه متفکر بزرگ معاصر. ترجمه محسن حکیمی. تهران. انتشارات خجسته.
۸. مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۴). دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر؛ ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی؛ تهران: انتشارات آگه.
۹. ـــــــــ . (۱۳۹۳). دانش‌نامه نقد ادبی. تهران: نشر چشمه.
۱۰. هارلند، ریچارد. (۱۳۸۵). درآمدی بر نظریهٔ ادبی از افلاطون تا بارت. ترجمهٔ گروه ترجمهٔ شیراز. علی

معصومی و شاپور جورکش. تهران: چشمه.
11. Bakhtin. M. (1993). *Toward a Philosophy of the Act*, V. Liapunov (trans.), Austin: Texas university press.
12.----------. (1984). *Problems of Dostoevsky's poetics*, C. Emerson (ed. and trans.), Manchester: Manchester university press.

ب) مقاله‌ها

۱. امن‌خانی، عیسی. (۱۳۹۱). «تب باختین». فصلنامه پژوهشی نقد ادبی. س ۵. ش ۱۹. صص۱۹۱ـ۱۹۷.
۲. رضی، احمد. بتلاب اکبرآبادی، محسن. (۱۳۸۹). «منطق‌الطیر عطار و منطق گفتگویی». فصلنامه زبان و ادب پارسی. شماره ۴۶. صص ۴۶ـ۱۹.
۳. غلامحسین‌زاده، غریب رضا. (۱۳۸۶). «حافظ و منطق مکالمه، رویکردی باختینی به اشعار حافظ شیرازی». فصلنامه پژوهش زبان‌های خارجی (دانشگاه تهران). ش ۳۹. صص ۹۵ـ۱۱۰.
۴. قبادی، حسینعلی و دیگران. (۱۳۸۹). «چندآوایی و منطق گفتگویی در نگاه مولوی به مسأله جهد و توکل با تکیه بر داستان شیر و نخجیران». فصلنامه جستارهای ادبی. ش ۱۷۰. پاییز ۱۳۸۹. صص ۹۴ـ۷۱.
۵. کلیگز، مری.(۱۳۹۰). «میخائیل باختین و نظریه رمان». ترجمه وحید ولی‌زاده. به‌نقل از: www. hccmr.com/news-411.aspx
۶. کهنمویی، ژاله. (۱۳۸۳). «چندآوایی در متون داستانی». پژوهش‌نامه زبان‌های خارجی (دانشگاه تهران). ش ۱۶. صص ۱۶ـ۵.
۷. گاردینر، مایکل. (۱۳۸۱). «تخیل معمولی باختین». ترجمهٔ یوسف اباذری. مجله ارغنون. ش بیستم. صص۷۹ـ۹۳
۸. مقدادی، بهرام. (۱۳۸۲). «جویس و منطق مکالمه رویکردی باختینی به اولیس جیمس جویس». پژوهش‌نامه زبان‌های خارجی (دانشگاه تهران). ش ۱۵ صص ۳۰ـ۱۹.

با کاروان قصیده*

● **مهدی فیروزیان**
عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

■ **این حلّهٔ تنیده ز دل...؛ گزینش و پژوهش عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار یزدی، ۲ جلد (جلد نخست ۴۷۲ صفحه، جلد دوم ۵۱۹ صفحه)، ۱۳۹۴.**

سخن نخست

این حلّهٔ تنیده ز دل برگزیده‌ای از قصیده‌های معاصر و دربردارندهٔ ۱۹۱ قصیده از ۸۵ شاعر است که با گزینش و گزارش و پژوهش عزت‌الله فولادوند (دورود، ۱۳۱۷) در دو جلد به چاپ رسیده است. فولادوند دانش‌آموختهٔ رشتهٔ فلسفه و حکمت اسلامی از دانشگاه تهران (۱۳۵۰) و دبیر بازنشستهٔ آموزش و پرورش است که در سه رشته‌ی شاعری، نقد ادبی و پژوهش تاریخی قلم‌فرسایی می‌کند. او سه دفتر شعر با نام‌های مردم ای مردم (دورود: فردوسی، ۱۳۵۷)، رؤیای سبز بهاران (تهران: پاژنگ، ۱۳۶۹) و ای خطّهٔ دلیری و دانایی (تبریز: آیدین، ۱۳۹۳) به چاپ رسانده است.
همچنین در نقد ادبی دو کتاب از چهره‌های شعر معاصر (تهران: سخن، ۱۳۸۷) و مردی‌ست می‌سراید (تهران: مروارید، ۱۳۸۸) و در پژوهش تاریخی دو کتاب دیلمیان و امیران فولادوند (تهران: دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۸۸) و ستارخان و جنبش مردم غیور تبریز (تهران: ابتکار نو، ۱۳۹۴) از او به چاپ رسیده است.

---

*. آینه پژوهش، س بیست و هفتم، ش۶، بهمن و اسفند ۱۳۹۵.

کتاب این حلّهٔ تنیده ز دل دارای دو جلد کمابیش جدا از هم است؛ زیرا در جلد نخست به زندگی‌نامهٔ شاعران و گزارش کوتاه هنری و ادبی سروده‌هایشان پرداخته شده و جلد دوم تنها دربردارندهٔ شعرهای برگزیده است. نام کتاب برگرفته از استعاره‌ای در بیت نامدار فرّخی است:

با کاروانِ حلّه برفتم ز سیستان
با حلّهٔ تنیده ز دل بافته ز جان (دیوان فرّخی سیستانی، ص ۳۲۹)

پیش‌تر زنده‌یاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب با بهره‌گیری از مصرع نخست همین بیت بر یکی از کتاب‌های نقد خود نام «با کاروانِ حلّه» را نهاده بود و اکنون فولادوند بر پایهٔ مصرع دوم آن نامی نیکو برای جنگ قصیدهٔ خویش برگزیده است.[1] «حلّهٔ تنیده ز دل» در بیت فرّخی استعارهٔ مصرحه از «قصیده» است.

جلد نخست کتاب دربردارندهٔ ۴۳ قصیدهٔ برگزیده از ۱۱ شاعر و نگاهی کوتاه به زندگی و شعر آنهاست:

۱. محمدتقی بهار: ۵ قصیده (لزنیه، دماوند، سپیدرود، وطن من، جغد جنگ).

۲. ادیب‌الممالک فراهانی: ۴ قصیده (چند کشی جور، تا ز بر خاکی، ای بر کمر زنّار، مشروطه و محمدعلی شاه).

۳. وثوق‌الدوله: ۲ قصیده (حسرت، آینه).

۴. محمود فرّخ: ۴ قصیده[2] (اندیشهٔ خراسان، نوای اعصاب، به کریم امیر، سپیده‌دم).

۵. پروین اعتصامی: ۳ قصیده (شالودهٔ کاخ جهان، ای دل عبث، ای شده سوخته).

۶. مهدی حمیدی شیرازی: ۵ قصیده (روز آخر سال، پیامی به مادرم، نغمهٔ اردیبهشت، گیسوان سپید، بر مرگ رشید یاسمی).

۷. لطفعلی صورتگر: ۳ قصیده (پیری دانشمند، آرامگاه استاد سخن، فتح دهلی).

۸. مظاهر مصفا: ۳ قصیده (هرگز هیچ، زنده‌به‌گور، مرا کشت).

۹. مهدی اخوان ثالث (امید): ۵ قصیده (تسلی و سلام، جشن بهاران، تو را ای کهن بوم و بر، ای درخت معرفت، مرغ‌های مهاجر).

۱۰. مهرداد اوستا: ۴ قصیده (سرود نوروزی، حصار غم، شعر و زندگی، شکوه پارسی).

۱۱. مرتضی امیری اسفندقه: ۵ قصیده (اسفند ۳، باران، دهکده، دماوند، سفر).

در جلد دوم ـ از آنجا که تنها به نقلِ قصیده‌ها پرداخته شده ـ ۱۴۸ قصیده، یعنی بیش از ۳ برابر قصاید جلد یک گنجیده است.

---

۱. نغز اینکه بخش پایانی و آغازین دو کتاب یادشده دربارهٔ یک شاعر است. زرّین‌کوب کار خود را با نقد شعر بهار به پایان رسانده بود (با کاروان حلّه، ص ۳۰۹-۳۲۴) و فولادوند کار خویش را با نقد شعر بهار (ج ۱، ص ۱۷) آغازیده است.

۲. گزارشی دربارهٔ قصیدهٔ یارب عرب (ص ۱۲۸-۱۲۹) هم نوشته‌شده، اما خود قصیده از کتاب حذف شده است.

نمونهٔ قصیدهٔ ۷۴ شاعر در این دفتر آمده است که نام شاعران را بر پایهٔ شمار قصاید برگزیده‌شده از ایشان (از ۱ تا ۴) دسته‌بندی می‌کنیم:

۱ قصیده (۳۳ شاعر): حسین آهی، هوشنگ ابتهاج (سایه)، عبدالعلی ادیب برومند، رضا براهنی، علی باقرزاده (بقا)، حسین پژمان بختیاری، رضا ثابتی، محمود ثنایی (شهرآشوب)، ابوالقاسم حالت، محمد حبیب‌اللهی، سید حسن حسینی، حمید سبزواری، اورنگ خضرایی، اسماعیل خویی، نصرت رحمانی، ابوالقاسم رضایت (راضی)، غلامعلی رعدی آذرخشی، سیروس شمیسا، منوچهر صدوقی (سها)، عبدالله صالحی سمنانی، یزدانبخش قهرمان، نصرت‌الله کاسمی، محمد کلانتری (پیروز)، محمدعلی معلم، رحیم معینی کرمانشاهی، یدالله مفتون امینی، یوسفعلی میرشکاک، محمدعلی ناصح، ابراهیم ناعم، عبدالوهاب نورانی وصال، نیما یوشیج، حسن وحید دستگردی، حبیب یغمایی.

۲ قصیده (۲۰ شاعر): محمدامین ادیب طوسی، عبدالکریم امیری فیروزکوهی، سیدحسن امین، محمد بزرگ‌نیا (دانش)، سیمین بهبهانی، بهاءالدین خرمشاهی، صادق سرمد، احمد شاملو (بامداد)، شیون فومنی، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمد قهرمان، احمد کمالپور (کمال)، محمود گلشن کردستانی، علیقلی محمودی بختیاری (مرزبان)، فخرالدین مزارعی، حمید مصدق، حسین منزوی، مؤید ثابتی، سیدمحمدرضا میرزادهٔ عشقی، غلامحسین یوسفی.

۳ قصیده (۱۲ شاعر): خسرو احتشامی هونه‌گانی، قیصر امین‌پور، ایرج میرزا، محمد حقوقی، علی‌اکبر دهخدا، سهیل محمودی، عماد خراسانی، فریدون مشیری، پرویز ناتل خانلری، نادر نادرپور، وفا کرمانشاهی، جلال‌الدین همایی (سنا).

۴ قصیده (۷ شاعر): یدالله بهزاد کرمانشاهی، فریدون توللی، خلیل سامانی (موج)، محمدحسین شهریار، عزت‌الله فولادوند، محمود منشی، سیدعلی موسوی گرمارودی.

تنها شاعری که در جلد دوم از او ۵ قصیده آمده مشفق کاشانی است و آمار بیشترین شعرِ برگزیده با ۶ قصیده از آن محمدرضا شفیعی‌کدکنی (سرشک) است. هر چند گویی از آنجا که فولادوند حتی در جلد نخست بر این نهاده که از هیچ شاعری بیش از ۵ شعر نیاورد، یکی از ۶ قصیدهٔ سرشک را در مقدمهٔ جلد دوم آورده است تا در بخش برگزیده‌ها از او نیز تنها ۵ شعر به چشم آید.

گزینش سرایندگان و سروده‌ها

روزگاری قصیده قالب اصلی شعر پارسی شناخته می‌شد و سخن‌سنجان بر آن بودند که تا کسی توان سخنوری خود را در قصیده نیازماید و ننماید، شاعری وی تمام نیست. در ادبیات معاصر با پدیدآمدن شعر نیمایی و پس از آن سپید در کنار غزل که همواره در چند سدهٔ گذشته پرکاربرد بوده است، از فروغ قصیده بسیار کاسته شد. زندگی پرشتاب امروزی و روی‌آوردن به کوتاهی و

فشردگی در آثار ادبی دلیل دیگرِ رویگردانی شعردوستان (که در سنجش با گذشته و نسبت به جمعیت، روزبه‌روز از شمارشان کاسته می‌شود) از این قالب کهن بوده است. در چنین روزگاری اندیشهٔ گردآوردن جنگی از قصیده‌های معاصر برای آشناساختن سخن‌دوستان با نمونه‌های ارزشمند قصیده‌سرایی که در میان سروده‌های دیگر چندان دیده نمی‌شوند، ستودنی و پسندیده است.

عزت‌الله فولادوند که خود قصیده‌سراست و نیم‌سده پیشینهٔ سخن‌سرایی دارد، در جایگاه پژوهشگری صاحب‌ذوق با آگاهی گسترده و نگاهی فراگیر به ادبیات معاصر، در گزینش قصیده‌های خواندنی و ماندنی کاری شایستهٔ ستایش به انجام رسانده است. آنچه در پی می‌آید برای پیراسته و آراسته‌تر شدن چاپ‌های دیگر این اثر ارزشمند است و به هیچ روی نباید آن را نادیده‌گرفتنِ ارزش‌های نهفته در کار ایشان دانست.

عنوان فرعی کتاب «قصیده و قصیده‌سرایان از ملک‌الشعرا بهار تا به امروز» است و جلد نخست کتاب با قصاید بهار آغاز شده است. اما دو تن از شاعران برگزیدهٔ فولادوند، پیش از بهار (زادهٔ ۱۳۰۴ هـ ق) زاده شده‌اند: یکی ادیب‌الممالک فراهانی (زادهٔ ۱۲۷۷ هـ ق) که ۲۷ سال پیش از بهار دیده به جهان گشوده است و دیگری وثوق‌الدوله (زادهٔ ۱۲۹۰). این نکته عنوان فرعی کتاب را نادرست نشان می‌دهد.

جوان‌ترین شاعری که فولادوند از وی قصیده آورده است، مرتضی امیری اسفندقه (زادهٔ ۱۳۴۵) است و گردآورنده از شاعران جوان بسیاری چشم پوشیده یا از کار آنان آگاهی نیافته است. از همین روی کاستی‌ای در کار گزینش ایشان دیده می‌شود. بخشی از این کاستی، برخاسته از بازار نابسامان نشر است و بی‌مهری مردم به کتاب به‌ویژه کتاب شعر که ناشران را از چاپ شعر جوانان امروزی گریزان ساخته است. بخشی دیگر هم از آن‌روست که گردآورنده از بررسی فضای مجازی که امروز بازتاب‌دهندهٔ کوشش‌های شاعران جوان بسیاری است، یکسره چشم‌پوشی کرده است. در میان جوانان امروز قصیده‌سرایانی توانا مانند وحید عیدگاه طرقبه‌ای، حامد احمدی، حامد علیزاده، محمد خلیلی، ارشامه تافته و ... می‌یابیم که سروده‌هایشان در فضای مجازی منتشر شده است و افزوده‌شدن آن سروده‌ها به کتاب این حلّهٔ تنیده ز دل با گستردن دامنهٔ گزینش از شاعران زادهٔ دههٔ چهل تا زادگان دههٔ هفتاد، بر گونه‌گونی سروده‌ها و جامعیت و ارج کتاب می‌افزود. برای آشنایی خوانندگان دو سروده را در اینجا می‌آوریم. شعر نخست از دکتر وحید عیدگاه طرقبه‌ای (زادهٔ ۱۳۶۳) استاد ادبیات پارسی، شاعر، منتقد و پژوهشگر است:

پیشامدی افتاد نابیوسان
بی‌هیچ گزیر و گریزی از آن
پیشامدی ازبهر من چه دشوار

پیشامدی ازبهر تو چه آسان
باری‌ست دوچندان به روی دوشم
هر چند که بر دوش تو نه چندان
دردی‌ست فزاینده و گزنده
رنجی‌ست گزاینده و فزایان
چون مویهٔ خشکِ شکستن چوب
چون نالهٔ سنگ از وداع یاران
چون حادثهٔ آذرخش و خرمن
چون رابطهٔ زخم با نمکدان
غلتیدن ماهی به روی خشکی
لرزیدن گنجشک زیر باران
آویختن برگکی خزانی
از شاخگکی در مسیر توفان
خوش‌بینی برگ پسین تقویم
در آرزوی دیدن بهاران
گم کردن فرزند مادرش را
در باهمیِ مردم خیابان
دل‌تنگیِ شاعر برای گفتن
از تلخ‌ترین دردهای انسان
از رفتن آن روزهای رفته
آیان و روان و دگرنیایان
از گرم‌ترین بوسه‌های آغاز
تا سردترین گفته‌های پایان
از خوردن نان جان گرفتن آن‌گاه
جان کندنْ ازبهر خوردن نان
دندان شرف بر جگر نهادن
ننشستن بر خوان خان کشخان
یا بودن تنها و بی خدا یا
ننگ گرویدن به کیش اینان

بنگر چه غریبانه جا گرفته‌ست
بی‌باوری تو به باورستان
ای در تن تو زخم‌های پیدا
پُرخاطرهٔ دردهای پنهان
در چاه جوانمردکُش گرفتار
میراث‌برِ زخم پوردستان
بر زخم تو بیهوده بوده مرهم
از درد تو درمانده مانده درمان
زخم تو نه چون زخم‌های مردم
درد تو نه چون دردهای ایشان
ای بندی غم‌های انفرادی
یادآور مسعود سعد سلمان
در حبس ابد ماندی و برایت
مردم همه چون میله‌های زندان
آن دوست نبود آن که بود دشمن
آن دست نبود آن که بود دستان
دل را بکن و کوچ کن که آخر
از ماندن خود می‌شوی پشیمان
آن خانه که ویران ز پای‌بست است
چندش خوری اندوه نقش ایوان؟[1]
بس کن دگر ای من مرا رها کن
خود را و مرا بیش از این مرنجان
اندیشهٔ ما تیره است و تاریک
ور نه همه جا روشن است و رخشان

شعر دوم را از قصاید زادگان دههٔ هفتاد برگزیدیم. ارشامه تافته (زادهٔ ۱۳۷۳) خنیاگر، شاعر و ترانه‌سرا:

دردا تو هم که یار نبودی
بودی، ولی به‌کار نبودی

۱. اشاره‌ای است به: خواجه در بند نقش ایوان است/خانه از پای‌بست ویران است (گلستان، ص ۱۵۰)

تو بود نیستی که نمودی
چون وقتِ کار، یار نبودی
عشق از نگاه تار تو بازی‌ست
جز یک نقاب‌دار نبودی
اما در آن زمینه هم آخر
یک نقش ماندگار نبودی
بر نقشِ عاشقانهٔ بازی
بازیگری سوار نبودی
خواندی مرا به نقشِ نگار و
جز نقش و جز نگار نبودی
باورپذیر نیست سلامت
چون مهر آشکار نبودی
برقی زدی و روی نهفتی
چون ماه پایدار نبودی
افتاد کار و کار تو شد زار
چون مردِ کارزار نبودی
یک لحظه چون سواری و لختی ـ
دیگر به‌جز غبار نبودی
چون می‌وزید بادِ مخالف
چون بخت، سازگار نبودی
چون می‌رسید بغضِ گلوگیر
چون عیش، خوشگوار نبودی
پهلوی چای قند شدی، لیک
کندوی شهدبار نبودی
یک گل بهار نیست عزیزم
گل بودی و بهار نبودی
شب گشت و شب‌چراغ نگشتی
غم بود و غم‌گسار نبودی
سردی رسید و گرم نماندی

غربت دمید و یار نبودی
بی‌برگیِ خزان به سرم ریخت
بر دوش، غیرِ بار نبودی
پوسید باغ، سرنرسیدی
خکشید جویبار، نبودی
از حال زار لاله چه پرسی
چون اهل لاله‌زار نبودی
گفتی هزار و یک شبِ عشقم
حتی یک از هزار نبودی
وز آن هزار وعدهٔ شیرین
بر یکّی استوار نبودی
برگرد و در حصار خودت باش
چون فاتحِ حصار نبودی

نکتهٔ دیگر آنکه شایسته بود گردآورنده سروده‌های شاعران صاحب دیوان را از دیوان آنان و نه از کتاب‌ها یا جنگ‌های شعری دیگر برمی‌گرفت. چه بسا شعری در جنگ یا مجله‌ای نادرست یا ناهمسان با آنچه در دیوان شاعر آمده چاپ شده باشد. اگر در جایی گردآورنده ناچار بوده از مجله یا جنگی شعر را برگزیند، بهتر بود نام مأخذ را می‌آورد. برای نمونه مأخذ قصیدهٔ ایرج میرزا را مشخص نکرده است و در یادداشت‌های پایانی که با نام «دکتر حمیدی» چاپ شده‌اند، روشن می‌شود که فولادوند شعر را از دیوان ایرج میرزا برنگرفته است و همین نکته کاستی‌ای هم در کار وی پدید آورده است. در بیت زیر:

عجب شبی به احبّا گذشت و پندارم
که چشم چرخ در آن شب به خواب سنگین بود[1]

فولادوند مصرع نخست را چنین ثبت کرده است: «عجب شبی که به احبّا گذشت و پندارم» (ص ۵۳) که ناموزون است و سپس یادداشت حمیدی را دربارهٔ ناموزونی شعر آورده است. روشن نیست حمیدی شعر را از کجا برداشته که چنین لغزشی در آن راه یافته است. فولادوند به‌آسانی می‌توانست شعر درست را از دیوان شاعر بردارد.

بیت زیر از سایه هم نمونهٔ ناهمسانی ضبط فولادوند با دیوان شاعر است:

تن به مستی زد و خراب افتاد

۱. تحقیق در احوال و آثار و... ایرج میرزا، ص ۱۴.

جانِ هشیار در خمار گذاشت (ج ۲، ص ۱۹۳)

به‌گمان، گردآورنده شعر را از یادنامهٔ اخوان[۱] برداشته که شعر سایه در سوگ او نخستین بار به همین گونه در آنجا چاپ شده است. در دفتر شعر سایه مصرع نخست چنین است: «تن به میخانه برد و مست افتاد» (سیاه‌مشق، ص ۳۲۲) که در پسند شاعر بهتر از مصرع پیشین بوده است و آن را برای آمدن در کتاب شعر خود برگزیده است.[۲]

گردآورنده قطعهٔ «تلخ چون باده دلپذیر چو غم» از سایه[۳] را در میان قصاید آورده است که با پیش چشم‌آوردن نکته‌ای که در پیشگفتار جلد دوم نوشته است، گزینشی پذیرفتنی است. این قطعه را می‌توان قصیدهٔ بی‌مطلع خواند. اما شعر «امیرکبیر» از فریدون مشیری[۴] که شعری نیمایی است با آنکه بسیاری از لخت‌های آن برابرند و ساختار قافیهٔ قصیده در بیشتر آن دیده می‌شود، از گونهٔ قطعهٔ سایه نیست:

هنوز نفرین می‌بارد از در و دیوار/ هنوز نفرت از پادشاه بدکردار/ هنوز وحشت از جانیان آدم‌خوار/ هنوز لعنت بر بانیان این تزویر/ هنوزی زاری آب/ هنوز نالهٔ باد/ هنوز گوش کرِ آسمان، فسونگر پیر.[۵]

شعر «مرد» از براهنی هم با داشتن چند لختِ ناهمسان قصیده نمی‌تواند باشد و شایسته بود در پیشگفتار کتاب دربارهٔ انگیزهٔ گزینش چنین سروده‌هایی سخن گفته می‌شد:

تصویری از بریدن و بردن دارم/ زین عالم جدید/ وقتی تمام مردم عالم را/ مثل براده از تن آهن بریده‌اند/ او سرفراز باد که آهن‌رباست او (ج ۲، ص ۶۴)

در شمارِ شعرهای برگزیده از برخی شاعران گاهی کوتاهی‌هایی شده است. از جمله اینکه از دیوان وحید دستگردی که بیش از ۸۰۰ صفحه دارد، تنها یک قصیده (آن هم با حذف بیشتر ابیات آن) برگزیده شده است و در برابر آن از محمد حقوقی سه قصیده آمده است.

افزون بر کسانی که به شاعری شناخته شده‌اند، از پژوهشگرانی چون غلامحسین یوسفی و سیروس شمیسا هم شعرهایی در کتاب آمده است. در این گروه جای داشت از برخی دیگر مانند میرجلال‌الدین کزازی هم یک یا چند شعر در این جنگ قصیده می‌آمد. برای نمونه قصیدهٔ ۲۷۸ بیتی وی در یادکرد بزرگان شعر پارسی با این آغازینه:

---

۱. باغ بی‌برگی، ص ۵۰.

۲. سایه در پاسخ نگارنده انگیزهٔ خود برای دگرگون‌کردن مصراع را هالهٔ معنایی «خراب افتاد» که دوستانه نیست و نیز کاربردِ «تن به چیزی زدن» که یادآور «تن‌زدن» با معنایی دیگرگونه و گمراه‌کننده است دانست.

۳. سیاه‌مشق، ص ۳۲۱-۳۲۴.

۴. بازتاب نفس صبحدمان، ص ۷۲۹-۷۳۲.

۵. همان، ص ۷۳۰-۷۳۱ و این حلهٔ تنیده ز دل، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۹.

هر که او را شور معنی‌گستری‌ست
زیبِ شعرش درّ دریایِ دری‌ست[1]
یا قصیدهٔ ۶۰ بیتی «به یاد ایران»:
سه ماهی‌ست کای سرزمینِ نیایم
به دور از تو تنها در اسپانیایم[2]
و قصیدهٔ ۹۸ بیتی «روزگار شعر»:
شد تیره‌تر ز شامِ محن روزگار شعر
دیّار چون نماند فغان! در دیار شعر[3]

پژوهش دربارهٔ سرایندگان و سروده‌ها

فولادوند در جلد نخست زندگی‌نامهٔ شاعران را آورده و سپس به شیوهٔ شاعری آنان پرداخته و بر هر شعر درآمدی نگاشته است. فولادوند که سروده‌هایش «در همان شیوه‌های شناخته‌شدهٔ شعر پارسی نمونه‌هایی خواندنی، استوار و زیبا به شمار می‌روند»،[4] نثری شیوا و ادبی دارد و زبانی که برای نگارش بخش پژوهشی برگزیده همچون زبان مقالات علمی خشک نیست. از همین رو خوانندهٔ جنگ (که شاید حال و مجال خواندن نقد شعر را نداشته باشد)، از خواندن این کتاب خسته نمی‌شود و می‌تواند با خواندن متنی که خود با تشبیه‌ها و استعاره‌ها و روش‌های گوناگون اطناب هنری (و بیشتر از همه با آمدن مترادفات و صفات) شاخ و برگ یافته است، هم از چند و چون کار شاعران و نکته‌های ادبی نهفته در سروده‌هایشان آگاه شود و هم به گونه‌ای دیگر از متنی ادبی (که نثر نویسنده است) بهره‌مند شود. چند جمله برای آشنایی با شیوهٔ نگارش نویسنده در اینجا می‌آید که اگر قرار بر ایجاز بود می‌توانستیم با گفتنِ «سازگاری سطح زبانی و ادبی با سطح فکری، در نشان‌دادن خشم شاعر» پیام آن را برسانیم:

«هرگاه قصیدهٔ دماوند را دژی بدانیم بس استوار که از هر کنگره و دریچه‌اش، آتش آه مظلوم و باران هول و آفند و نار و سعیر و گاز و گوگرد بر سر دشمن اهریمن فرومی‌بارد، سنگ‌سنگ این بنا که عبارت باشد از واژه‌ها و ایماژها و ترکیب و تعبیرهای گوناگون، خصلتی دارند زمخت و زبر و کشنده و صف‌شکن و ویران‌کننده درخور سرشت شورشی و ستیهندهٔ دماوند، و این خود نشان تناسب و تجانس و پیوند و درهم‌تنیدگی ساختار قصیدهٔ دماوند است». (ج ۱، ص ۴۵)

۱. درّ دریایِ دری، ص ۴۱.
۲. دستانِ مستان، ص ۱۷.
۳. بی کرانِ سبز، ص ۷۹.
۴. «ای خطّهٔ دلیری و دانایی»، ص ۹۰.

چنان‌که گفتیم در جلد نخست، در نقد و بررسی شیوهٔ سخنوری شاعران سخنانی سودمند آمده است. با این‌همه فولادوند کوشیده از گفتارهای درازدامن و اصطلاح‌پردازی‌های پیاپی بپرهیزد تا خواننده را از فضای ذوقی جنگ شعر دور نسازد. نکته‌یابی‌های نویسندهٔ شعرشناس در کتاب کم نیست. با این‌همه در برخی بررسی‌های سبک‌شناسانه شایسته بود نکات کلیدی بیشتری افزوده شود. برای نمونه در بررسی شیوهٔ قصیده‌سرایی مظاهر مصفا که می‌توان ایشان را بزرگ‌ترین قصیده‌سرای زندهٔ زبان پارسی خواند، اشاره‌های درستی به «اندوه و نومیدی و دل‌آزردگی» (ص ۲۵۳)، «عاطفه» (ص ۲۵۵)، «حدیث نفس» (ص ۲۵۶)، «جنبهٔ اجتماعی» (ص ۲۵۷)، «رنگ‌باختگی برخی تصاویر» و «کهن‌گرایی در صور خیال» (ص ۲۶۰)، «موسیقی بیرونی» (ص ۲۶۳)، «موسیقی کناری» (ص ۲۶۶)، «موسیقی درونی» (ص ۲۶۸) و «موسیقی معنوی» (ص ۲۶۹) در شعر مصفا شده است. لیک در بررسی ترفندها و آرایه‌ها به آرایه‌های پرکاربرد روش ایهام که نقشی چشمگیر در ادبیات متن دارند، کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است. چنان‌که در بررسی بیت زیر:

رعد غرّد، رود پیچد، عود سوزد، نای نالد

چنگ موید، تار گرید، در فراق یار گرید (ج ۱، ص ۲۶۲)

تنها از «تشخیص» سخن رفته است. آنچه در بیت یادشده بسیار فراتر است از تشخیص (که کمابیش در هر سرودهٔ پارسی دیده می‌شود)، ایهام‌پردازی شاعر است. در آغاز چنین می‌نماید که سخن در مصرع نخست از پدیده‌های طبیعی است: رعد، رود، عود (چوب خوشبوی)، نای (نی در نیستان که با وزش باد به ناله درمی‌آید) و در مصرع دوم از دو ساز چنگ و تار یاد شده است. لیک با نگاهی ژرف‌تر درمی‌یابیم که می‌توان پیش از چنگ و تار هم در بیت نشان موسیقی را یافت. معنی موسیقایی نای (ساز نی یا نای هفت‌بند) آشکار است و شاید این معنی برجسته‌تر از معنی نخست باشد. عود همان بربط است که سوختن آن در اینجا استعاری است و معنی پرسوز و گداز به نوا درآمدن را می‌رساند. رود نیز معنی موسیقایی دارد. یک معنی آن «ساز»[1] یا بهتر است بگوییم «ساز زهی» است و معنی دیگر «سیم ساز» که در هر دو معنی «پیچد» را باید استعارهٔ تبعیه بدانیم از دردمندانه بانگ‌کردن و در معنی دوم میان «رود» (سیم ساز) و «پیچد» ایهام تناسبی هست. با این گزارش تنها واژهٔ غیرموسیقایی در جایگاه نهاد جمله‌های چندگانهٔ بیت «رعد» خواهد بود که اگر به پیشینهٔ قصیدهٔ پارسی بنگریم در دیوان خاقانی، استعارهٔ مصرحه از «آوای رسای ساز» بوده است[2] و در اینجا در کنار تار، چنگ، نای، عود و رود که همگی معنای لفظی موسیقایی دارند شاید گزارش معنای استعاری موسیقایی برای رعد (مانند «کوس» که آوایی

۱. ر.ک به: واژه‌نامهٔ موسیقی ایران‌زمین، زیرِ رود.

۲. ر.ک به: بررسی اصطلاحات و واژگان موسیقی در دیوان خاقانی، ص ۲۸۹.

رسا دارد) چندان دور نباشد. اگر معنی ایهامی موسیقایی رعد را هم نپذیریم، از ایهام تناسب رود با این واژه نمی‌توان چشم پوشید.از نکته‌های دیگر تکرارِ نمونه‌های شعری است. فولادوند گاه یک بیت را چند بار در چند جای گوناگون برای نشان‌دادن کاربرد آرایه‌ها یا نشان‌دادن اندیشه‌های شاعر آورده است تا آنجا که حتی نه برای نمایاندن کاربردِ آرایه و ترفند که برای آوردن نمونهٔ شعر خوب و خواندنی هم شعری یکسان را تکرار کرده است. برای نمونه شش بیتی که در پایان بخش بررسی شعر مصفا (ص ۲۷۳) آمده در میانهٔ بخش (ص ۲۵۵) هم چاپ شده است. بهتر بود برای هر مبحث بیت‌هایی جداگانه می‌آمد.

فولادوند در جلد دوم هیچ توضیحی دربارهٔ شعرها نمی‌دهد. گاه بایسته است که گردآورنده دست‌کم در صفحهٔ نخست به شأن نزول شعر یا شناساندن مخاطب شاعر بپردازد؛ از جمله «ای باد سحر» قصیده‌ای است از بدیع‌الزمان فروزانفر که خواننده نمی‌داند شاعر آن را در سوگِ که سروده است. در همین‌جا برای آگاهی خوانندگان می‌گوییم که فروزانفر این سوگ‌سرود بلند را برای برادرش حجت‌الاسلام حسن ناصر قدسی ساخته است. تاریخ سرودن هم از پای بسیاری از شعرها (جز آنها که خود تاریخ سرودن ندارند) افتاده است؛ مانند همین شعر که در ۲۸ شهریور ۱۳۲۳ سروده شده است.[1]

چند نکتهٔ پراکنده دربارهٔ بخش‌های گوناگون پژوهش فولادوند را جداگانه می‌آوریم:

ج ۱، ص ۴۹: در بررسی موسیقی درونی قصیدهٔ «سپیدرود» می‌گوید: «مصوت «ای» در فرودین، دیلم، سپید و گویی». لغزشی رخ داده است؛ زیرا «دیلم» (daylam- deylam) دارای مصوت «ای» نیست.

ج ۱، ص ۲۱۱: «غزل جان‌سوز بهار:

از ملک ادب حکم‌گزاران همه رفتند
شو بار سفر بند که یاران همه رفتند

در غمِ ازدست‌رفتنِ محمد قزوینی یکّه‌سوار میدان نقد و پژوهش و تصحیح متون تاریخی و ادبی».

باید دانست که نه این غزل در سوگ قزوینی سروده شده و نه این مطلع از بهار است. شعر بهار چنین بوده است:

دعوی چه کنی داعیه‌داران همه رفتند
شو بار سفر بند که یاران همه رفتند[2]

بهار شعر را همان‌گونه که در دیوانش گفته شده در سوگ عارف قزوینی سروده است.

---

۱. ر.ک به: مجموعه مقالات و اشعار استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۴۵۳.
۲. دیوان اشعار محمدتقی بهار، ص ۹۹۰.

مصراع نخست بیتی را که فولادوند آورده، محمدابراهیم باستانی پاریزی سروده (و در نوشتهٔ او «حکم‌گذاران» آمده است، نه «حکم‌گزاران») و بی‌آنکه بهار بداند غزل را با این دگرگونی در مرگ قزوینی به چاپ رسانده است.[1]

ج ۱، ص ۲۷۴: در قصیدهٔ «هیچ» مظاهر مصفا با این مطلع:

مردی ز شهر هرگزم از روزگار هیچ
جان از نتاج هرگز، تن از تبار هیچ

وزن شعر را «وزن مختلف‌الأرکانِ مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات» دانسته است. بر پایهٔ یافته‌های تازهٔ عروضیان «تقطیع مختلطی چون مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن به هیچ‌وجه تقطیع صحیحی محسوب نمی‌شود»[2] و اوزان را باید «به نحوی رکن‌بندی کرد که مابین ارکان اتحاد یا تناوب باشد».[3] بهتر بود به‌جای این تقطیع یا در کنار آن به رکن‌بندی «مستفعلن مفاعل مستفعل مفا (فعل)» اشاره می‌شد.[4]

ج ۱، ص ۳۳۱: وزن شعر ای درخت معرفت از اخوان ثالث «فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن» دانسته شده است که یک «فاعلاتن» کم دارد و افتادگی چاپی می‌نماید.

ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵: نام کتابی از سیروس شمیسا را «نقد شعر سهراب سپهری» دانسته و با همین نام اطلاعات کتابشناسی آن را آورده است. نام درست کتاب «نگاهی به سپهری» است.

ج ۲، ۱۷۳: سال و جای زادن و درگذشتن وحید دستگردی را چنین نوشته است: «۱۲۷۸ یا ۱۲۸۱؟ مشهد، درگذشت ۱۳۴۷ تهران». گویا این داده‌ها از آنِ محمد بزرگ‌نیا است که در پی لغزشی زیر نام وحید تکرار شده است. وحید در سال ۱۲۵۸ در دستگرد اصفهان زاده شد و در سال ۱۳۲۱ در تهران درگذشت.[5] همچنین نام و شعر وحید دستگردی زیر حرف «د» و در فهرست به گونهٔ «دستگردی، وحید» (ص هفده) آمده است و نویسنده دستگردی را نام خانوادگی و وحید را نام شاعر پنداشته است. نام ایشان «حسن» است و می‌بایست در فهرست به گونهٔ «وحید

---

۱. در این‌باره ر.ک به: خنیاگر میهن، ص ۳۲۲-۳۲۹ و نیز: «یغمایی و شعر بهار»، ص ۵۹۴-۵۹۹.

۲. «ساخت وزنی در شعر عروضی فارسی»، ص ۱۳.

۳. آشنایی با عروض و قافیه، ص ۳۷.

۴. این خرده را بر بسیاری دیگر از پژوهشگران از جمله نگارنده می‌توان گرفت. هر چند وی رکن‌بندی نادرست پیشینیان برای وزن‌های آشنای کهن را در برخی پژوهش‌های عروضی آگاهانه و با این توضیح آورده است: «در نمونه‌های آشناتر همان رکن بندی‌های شناخته‌شده را آورده‌ایم تا دریافتِ وزن برای آنان که با رکن‌بندی پیشینیان خوگر شده‌اند، آسان‌تر باشد» (از: ترانه و تندر، ص ۲۸۰) و گاه نیز رکن‌بندی تازه و درست را نیز در کنار رکن‌بندی آشنا و نادرست نشانده است تا خواننده هر دو را ببیند و بشناسد.

۵. ر.ک به: دیوان وحید دستگردی، ص بیست و نه و سی دو.

دستگردی، حسن» زیر حرف «واو» (پس از نیما یوشیج و پیش از وفا) می‌آمد. ثبت نام مؤید ثابتی زیر حرف «ث» و آوردن آن به گونهٔ «ثابتی، مؤید» (ج ۲، ص ۱۰۹) لغزشی از همین دست است. نام ایشان «علی» است و در فهرست می‌بایست زیر حرف «میم» و چنین می‌آمد: «مؤید ثابتی، علی».

گاهی آشفتگی‌هایی در کار گردآورنده دیده می‌شود. نمونه را در گزارش ادبی شعری از اوستا، نام آن را «حصار غم» (ج ۱، ص ۳۷۰) می‌خواند و در دنباله بر تارک شعر نام «حصار اندوه» (ص ۳۷۲) را می‌نهد یا در جایی که شعر فروزانفر آمده عنوان صفحه «فولادوند، عزت‌الله» است (ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۷). حذف نوشته‌ای از ج ۱، ص ۳۸۶ که با نام «با اوستا کس نیارد کرد هرگز همسری» در فهرست آمده هم از نمونه‌های حذف در کتاب است.

در پایان هر جلد واژه‌نامه‌ای آمده است که خوانندگان را در دریافت معنی سروده‌ها یاری می‌کند. واژه‌نامهٔ جلد دوم سامان الفبایی (جز در جدا کردن حرف نخست) ندارد و در واژه‌نامهٔ جلد نخست آشفتگی‌هایی دیده می‌شود. برای نمونه زیر «س» نخست «سفاه» آمده و سپس «ساری»، زیر «ش» نخست «شراع» آمده و سپس «شاب» و نمونهٔ شگفت‌تر اینکه «بت: صنم» زیر حرف «و» آمده است. معنی‌کردن چنین واژه‌ای (بت) آن هم با واژه‌ای ناآشناتر (صنم) خود جای شگفتی دارد و گمان می‌رود لغزشی دیگرگونه در کار رخ داده باشد. شماری از واژه‌ها هم شایسته بود در واژه‌نامه بیایند که نیامده‌اند؛ از جمله: قعقع (ج ۱، ص ۶۴)، ادیم (ج ۱، ۱۳۶) و پرن (ج ۲، ص ۲۵۶).

خرده‌گیری بر سرایندگان

با اینکه در جلد دوم فولادوند در نقد و بررسی سروده‌ها قلم‌فرسایی نکرده گاه در زیرنویس سروده‌ها بر کاستی و ناراستی‌هایی که به نظر او در شعر راه یافته انگشت نهاده است. بخشی از این خرده‌گیری‌ها درست نیست که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم.

ج ۲، ص ۱۸

دربارهٔ بیت زیر از حسین آهی:

الا نبیّ مکرّم! اگر شنیدی گوش
همه ثنای تو گویند یک‌سر آتش و آب

نوشته است: «نقش ناشناختهٔ گوش معنای شعر را مبهم کرده است». نقش واژه آشکار است و ابهامی در بیت دیده نمی‌شود. «گوش»، فاعلِ فعل «شنیدی» است که در زبان امروزی به‌جای آن از ریخت «می‌شنید» بهره می‌برند. شاعر می‌گوید: ای پیامبر گرامی! اگر گوش می‌شنید (یعنی توان شنیدن داشت) درمی‌یافت که آتش و آب یک‌سر ثنای تو می‌گویند.

ج ۲، ص ۱۲۵

ذیفنونی لافزن آن کاو کهن‌پردازِ نو
خویشتن را خواندی و گفتی کس به شیواییم نیست

به‌درستی بر ناموزونی مصرع دوم انگشت نهاده و در دنباله نوشته است: «شاید در نسخهٔ خطی شاعر، خویشتن را خواند و گفتا کس به شیواییم نیست، بوده باشد» (ص ۱۲۹). یعنی به گمان گردآورنده «خواند» به «خواندی» و «گفتا» به «گفتی» دگرگون شده است. با دگرگونی کمتری می‌توان بیت را موزون ساخت. چنین می‌نماید که «خویشتن» با لغزش چاپی جانشینِ «خویش» شده است: خویش را خواندی و گفتی کس به شیواییم نیست.

ج ۲، ص ۱۶۰

اینچنین باید از کلام عشق
نام‌ها را دوباره نامیدن

می‌گوید: «مصراعِ «اینچنین باید از کلام عشق» به لحاظ وزن یک هجا کم دارد» (ص ۱۶۱). وزن شعر «فعلاتن مفاعلن فعلن» وزنی یازده هجایی است که در این بیت با اختیار شاعری به رکن‌بندی ده هجایی «فاعلاتن مفاعلن فعلن» دگرگونی یافته است و هر دو مصرع ده هجا دارند. پس وزن درست است و مصرع نخست هجایی کم ندارد. شاید اشباع نه‌چندان خوشایند «مِ» در «کلامِ» گردآورنده را در دریافت وزن درست شعر به لغزش افکنده است.

ج ۲، ص ۳۲۲

گلگونه رخ چو غنچهٔ باروی
پاکیزه تن چو برف به اسفند

دربارهٔ این بیت از نصرت‌الله کاسمی نوشته است: «ترکیب «غنچهٔ باروی» تصویری است ناخوش‌آیند». شعر نادرست ثبت شده است. با اینکه ما مأخذ را دسترس نداریم، می‌توان گمان زد آنچه گردآورندهٔ گرامی «غنچهٔ باروی» خوانده «غنچه به اردی» بوده است. «اردی» کوتاه‌شدهٔ «اردیبهشت» است،[1] چنان‌که در این بیت آمده است:

اردیِ عیشم خزان شد وین عجب کاندر خزان
لاله می‌روید مدام از نرگس شهلای من[2]

از آنجا که گردآورنده از مأخذ خود یاد نکرده نمی‌دانیم که در آنجا شعر به همین گونهٔ نادرست چاپ شده یا این کاستی زادهٔ بدخوانی است. به هر روی ضبط درست بیت چنین است و اسلوب

---

۱. ر.ک به: فرهنگ بزرگ سخن، زیر اردی.
۲. دیوان قاآنی، ص ۶۸۰.

سخن و موازنهٔ دو مصراع بدینسان راست و استوار می‌گردد:

گلگونه‌رخ چو غنچه به اردی
پاکیزه‌تن چو برف به اسفند

ج ۲، ص ۴۳۰

از گلشن چون رود به گلشن رو
تا خود بینی گلی به گلشن نیست

دربارهٔ مصرع نخست می‌نویسد: «معنای این مصرع مبهم است». ابهامی در شعر نمی‌یابیم. شاعر می‌گوید: آن‌گاه که دلبر من از گلشن برود، به گلشن برو تا ببینی که گلی در آن بر جای نمانده است. شاید گردآورنده «رو»، یعنی امر به رفتن را با خوانشی نادرست «رو» به معنی چهره خوانده است.

ج ۲، ص ۴۴۹

بیت زیر از عشقی برگرفته از قصیده‌ای ۲۸ بیتی است که فولادوند بی‌آنکه توضیحی دهد تنها ۱۶ بیت آن را در کتاب خود آورده است:

ملتی کز هر جهت بهر زوال آماده است
صرف احساسات من احیاء ورا چون می‌کند

فولادوند دربارهٔ بیت یادشده نوشته است: «معنای این مصراع به سببِ «احیاءِ ورا» روشن نیست». همان‌گونه که از کسرهٔ نهاده شده زیر همزه برمی‌آید، گویا گردآورنده دچار لغزش در خواندن شعر شده است. احیا نه مضاف که بخشی از فعل مرکب «احیاکردن» است و مرجع ضمیر در «ورا»، «ملت» است. عشقی می‌گوید: چگونه احساسات من به‌تنهایی می‌تواند این ملتی را که از هر جهت آمادهٔ زوال است احیا کند؟ نکتهٔ گفتنی دیگر این است که در اینجا به پاس وزن می‌باید «احیاء» را مانند بسیاری از واژه‌های دیگر تازی از جمله صحراء و صهباء که با الف ممدود پایان می‌پذیرند، بی‌نشانهٔ همزه بنویسیم و بخوانیم. پس «احیاء» هر چند در دیوان شاعر[1] نیز چنین آمده نادرست و «احیا» درست است. شاید همین برجای نهادن نابجای همزه هم باعث بدخوانی شده باشد.

در برابر چنین نمونه‌هایی که لغزش نه از سراینده که از گردآورنده است، گاهی لغزش‌هایی آشکار در سروده‌ها هست که گردآورنده از کنارشان گذشته و بر آنها انگشت ننهاده است. از جمله سیروس شمیسا در بیت زیر:

در ترازویی که تو تاریخ سنجی ویل نیست

۱. کلیات مصور میرزاده عشقی، ص ۳۳۶.

نز کتالوا و نه کالوهم نه فخر است و نه عار (ص ۲۴۰)

که آن را بر پایهٔ آیه‌های آغازین سورهٔ مطففین ساخته است: «وَيْلٌ لِلْمطَفّفينَ * الذينَ إذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * و إذا كالُوهُم أوْ وَزَنُوهُم يُخْسِرُونَ»، دچار لغزشی شگفت شده و «اِکتالُوا» را که فعل جمع مذکر غائب از باب افتعال است، «کَتالوا» خوانده است که نه‌تنها در این آیه که در زبان تازی یکسره ناشناخته و بی‌معنی است. در یادداشت‌های پایانی شعر هم که دربردارندهٔ آیه است، «إذا اکْتالُوا» به گونهٔ «إذا کتالُوا» آمده است و با خواندن شعر روشن می‌شود این ضبط نادرست، نه لغزش چاپی که لغزش سراینده در خوانش آیه است.

لغزش در نقل سروده‌ها

هرچند گردآورنده کوشیده چاپی پاکیزه و درست از قصیده‌های معاصران به دست دهد و در این کار تا اندازه‌ای کامکار بوده است، لغزش‌هایی در نقلِ سروده‌ها راه یافته است که نمونه‌ای چند را در اینجا می‌آوریم:

ج ۱، ص ۲۲

بوی خون ای باد از طوس سوی یثرب بر
با نبی برگوی از تربت خونین پسر

هر چند در مطلع این قصیدهٔ بهار که در رویداد بمباران آستانهٔ امام هشتم شیعیان سروده شده، ناموزونی راه نیافته است، آنان که شعر را از بردارند درمی‌یابند که باید به‌جای «برگوی» بر پایهٔ چاپ‌های دیوان بهار «برگو»[1] را بگذاریم.

ج ۱، ص ۳۰

پیلتن مرغ فروخورد مرا با یاران
تا به باکو به فروریزدمان از ژاغر

تکرار «به» مصرع دوم را نارسا و ناشیوا ساخته است. در اینجا ریخت دیگر نام شهر یادشده، یعنی «باکویه» درست است: «تا به باکویه فروریزدمان از ژاغر».[2]

ج ۱، ص ۵۷

در میانهٔ شعر بهار، مطلع قصیدهٔ منوچهری[3] آمده است. این بیت ـ هر چند بهار شعر خود را با وزن و قافیه و ردیف آن سروده است ـ هیچ پیوند معنایی با شعر بهار ندارد و در دیوان او[4] نیز نیامده

۱. دیوان اشعار محمدتقی بهار، ص ۱۹۷و دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار، ص ۱۸۶.
۲. دیوان اشعار محمدتقی بهار، ص ۵۷۹.
۳. دیوان منوچهری دامغانی، ص ۷۸.
۴. دیوان اشعار محمدتقی بهار، ص ۱۸۷.

است. بر ما روشن نیست که چگونه در کتاب فولادوند بیت یادشده به میانهٔ قصیدهٔ بهار راه یافته است.

ج ۱، ص ۱۵۷

بر اسب فساد از چه زین نهادی
پای تو چرا در این رکابست

مصرع دوم یک هجای بلند کم دارد. باید «اندر» را جایگزین «در» کنیم تا وزن راست آید: «پای تو چرا اندر این رکابست».[۱] همچنین در همین شعر، مصرع «چشمت به خطّ و خال دل‌فریب است»، بدین گونه ناموزون است و باید تشدید را از «خط» برداشت. در برابر این افزودن نابجای تشدید، گاه در جایی که واژه نیازمند تشدید است، این نشانه حذف شده است. از جمله در بیت زیر:

ببرم این درشتناک بادیه
که گم شود خرد در انتهای او (ج ۱، ص ۳۱)

به پاس وزن، فعل نخست می‌باید با تشدید به گونهٔ «بِبُرّم»[۲] ضبط می‌شد. همچنین حرکت‌گذاری در اینجا کمک‌رسانِ آسان‌خوانی متن (در بازشناختن «بریدن» از «بردن») می‌توانست بود. در دو مصرع «گسسته و شکسته پر و پای او» (ج ۱، ص ۶۳) و «تو گویی که امید فرداش نیست» (ج ۱، ص ۲۲۲) هم می‌باید «پرّ و پای» و «امّید» چاپ می‌شد.

ج ۱، ص ۱۸۵

«نفرینِ خدا باد بر علم و هنر من». باید «به» را به‌جای «بر» نهاد تا وزن درست شود. توضیح اینکه در شعر کهن (و شعر پیروان و آشنایان به کالبدهای پولادین آن مانند حمیدی شیرازی شاعر این شعر و بزرگانی چون شهریار، سایه، شفیعی‌کدکنی و...) شاعر نمی‌تواند «ع» را مانند همزه از تقطیع بیفکند. شاعران امروزی گاه چنین می‌کنند و راست آن است که از دید آواشناسی خرده‌ای بر کار ایشان نمی‌توان گرفت. زیرا «ع» در پارسی مانند همزه خوانده می‌شود.

ج ۱، ص ۲۶۳

چه شود به چهرهٔ زرد من نظری ز برای خدا کنی
که اگر کنی همه درد من به یکی نظاره دوا کنی

«ز» در مصرع نخست زائد است و وزن را برهم زده است.[۳]

ج ۱، ص ۲۷۰

ناخن کشید در تو و شد ناخنه پدید
بی‌ناخن زمانهٔ ناخن‌گداز چشم

۱. دیوان پروین اعتصامی، ص ۳۵۳.
۲. دیوان منوچهری دامغانی، ص ۹۳.
۳. ر.ک به: دیوان هاتف اصفهانی، ص ۱۴۲.

ردیف «چشم» و هجای قافیه «آر» است. بر این بنیاد، بیت بی‌قافیه ثبت شده است و باید «ناخن‌گذار» را جایگزین «ناخن‌گداز» کرد.

ج ۱، ص ۳۴۵

ترانه خیزد به کهکشان‌ها ز سینه با آهِ آتشینی
و از ایوان آسمان‌ها چه طرفه بزمی، چه سرزمینی

مصرع دوم غلط ثبت شده است و به‌جای «و از» باید واژهٔ «فراز» را بگذاریم.

ج ۱، ص ۳۴۶

رخساره برافروز که این جلوه دیدنی است
بی‌پرده نغمه کن که نوایی شنیدنی است

«برافروز» نادرست و «برفروز» درست است. همچنین بهتر بود «است» را به همان سان که در این بیت با پیوستن به هجای پیش از خود و افتادن همزه و فتحه خوانده می‌شود، «ست» ضبط می‌کردند: دیدنی‌ست/ شنیدنی‌ست.

ج ۱، ص ۳۵۷

فلک کجروتر است از خطّ ترسا
مرا دارد مسلسل راهب‌آسا

شعر در وزن و معنی درست است، اما آنان که با شعر خاقانی آشنایی دارند می‌دانند که در هیچ نسخه‌ای «کجرو» نیامده است و باید «کژرو»[1] را به جای آن گذاشت.

ج ۱، ص ۳۸۸ و ص ۴۰۹ و ص ۴۱۱

با ما قراری داشت هر بار
این بار اما بی‌قرار آمد

«باره»[2] را باید به‌جای «بار» بگذاریم تا شعر موزون شود.

ج ۲، ص ۶

ای پر از گل باغ خندانت
موسم رویش بهارانت
جان چشم خشک‌سالی دیده‌ام
تازه شد در زیر باران دلت

وزن دو بیت ناهمسان است و شعر قافیه ندارد. در بیت نخست همان‌گونه که در ص ۱۱۷ کتاب

---

۱. دیوان خاقانی، ص ۲۳.
۲. صد شعر از این صد سال، ص ۸۱۸.

آمده به‌جای «خندانت» و «بهارانت»، باید «خندان دلت» و «بهاران دلت» بیاید تا وزن و قافیه و ردیف شعر آشکار شود.

ج ۲، ۱۷۳

زشتند اگر کهان، تو زیبا شو
کورند اگر مهان، تو بینا باش

بیت از دید معنی و وزن هیچ کاستی ندارد، اما نکته‌ای ظریف در شیوایی سخن آن است که در اسلوبی اینچنینی که «اگر» در هر دو مصراع آمده است، بهتر آن است که دومی را با «و» و به گونهٔ «وگر» بیاورند. با نگریستن به دیوان شاعر آشکار می‌شود که او نیز چنین کرده و ضبط درست مصرع دوم چنین است: «کورند وگر مهان، تو بینا باش».[1] در برابر این، در مصراعی دیگر از همین شعر، گردآورنده (اگر شعر را از دیوان شاعر برگرفته باشد و نه جنگ‌های دیگر) لغزشی را که در دیوان شاعر راه یافته دریافته و مصراع را درست به چاپ رسانده است: «بر تیغ ستم چو سنگ خارا باش»، در دیوان «چو» به خطا «چون»[2] چاپ شده است. نکتهٔ دیگر آن است که فولادوند تنها ۲۰ بیت از قصیدهٔ ۵۶ بیتی وحید را در کتاب خود آورده است.

ج ۲، ص ۱۸۹

من ندانم به نگاه تو چه رازی‌ست نهان
که من آن راز توان دیدن و گفتن نتوان

«من» در مصرع دوم جمله را ناشیوا ساخته است و باید «مر» را جایگزین آن ساخت.[3] همچنین در مصرع «ور ز کین زاید در دل بخلد چون پیکان»[4] واژهٔ «زاید» از کتاب فولادوند (ص ۱۹۰) افتاده است. «یاد پُرمهرِ نگاه تو در آن روز نخست» به گونهٔ نادرستِ «یاد پر مهر و نگاه تو...» درآمده است و در مصرع «نرود از دل من تا نرود از تن جان»، «دل» جایگزینِ «تن» شده است. نیز گفتنی است فولادوند ابیاتی از این قصیده را بی‌آنکه توضیحی دهد حذف کرده است.

ج ۲، ص ۲۱۶

سنگ زد و کپّه‌ای خاکستر ریخت
بر سر و روی هر آنچه پیر و پیمبر

مصرع نخست آشفته‌آهنگ است و می‌توان گمان زد ریختِ درست با افزودن «ز» پیش از «خاکستر» به دست آید.

---

۱. دیوان وحید دستگردی، ص ۲۶۹.
۲. همان، ص ۲۷۰.
۳. ر.ک به: صد شعر از این صد سال، ص ۶۴۸.
۴. همان، ص ۶۵۰.

ج ۲، ص ۲۲۱

بدان زمان که به گیلان به خاک و خون غلتد
به پای‌مردی یاران من به زندان در

در سازگاری با فاعل جمله، یعنی «یاران» فعل جمله باید «غلتند»[1] باشد. در مصرع «نه فقر، باش بگویم‌ات چیست تا دانی» از همین شعر از آنجا که «بگویم‌ات» به پاس وزن با سکون میم خوانده می‌شود، می‌بایست چنین نوشته می‌شد: «بگویمْت» و «چه‌ات» در این دو مصرع باید «چه‌ت» نوشته و خوانده شود: «چه‌ات اوفتاده که می‌ترسی ار گشایی چشم»، «چه‌ات اوفتاده که می‌ترسی ار به خود جنبی».

ج ۲، ص ۲۵۶

سبزه‌ها چون آسمان از کلّه پیوندد پرن
کوه‌ها چون شاهدان از سبزه پوشد پرنیان

مصراع نخست معنی روشنی ندارد. با گشودن دیوان شاعر درمی‌یابیم که «گلّه»[2] درست است. یعنی دشت و سبزه‌زار با داشتن گله‌ها و گوسفندان سپیدِ در کنار هم که در آن می‌چرند همانند آسمانی است (سبز دیدن آسمان در ادب پارسی پیشینهٔ بسیار دارد) که پرن یا پروین (که به هم‌پیوستگی ستارگانش، آن را در ادب پارسی به مظهر نظم و پیوستگی بدل ساخته است) دارد. در مصرعی دیگر از همین قصیده فولادوند (اگر شعر را از دیوان شاعر برگرفته باشد و نه از جای دیگر) کاستی‌ای را که در حروفچینی دیوان شاعر پدید آمده از میان برداشته و سروده را درست چاپ کرده است: «گلبنان چون افسران مهربان گوهرنشان»، در دیوان شهریار، «افسران» به‌خطا «افسر»[3] چاپ شده است.

در بیت یادشده «کلّه» لغزش چاپی می‌نماید، اما از آنجا که این واژه در زبان پارسی معنایی دارد خواننده با دیدن آن گمان لغزش چاپی نمی‌برد و در دریافتن معنی بیت سرگشته و گمراه خواهد شد. از این‌رو آن را در شمار لغزش‌های چاپی نیاوردیم. از همین دست است بیت زیر از فروزانفر که وزنی آشفته دارد:

روی تو زرد شد از رنج و سرانگشت سیاه
زار خفتی چو یک هفته به روی بستر (ج ۲، ص ۲۹۲)

و با گشودن دیوان شاعر روشن می‌شود که «یکی»[4] را باید جایگزین «یک» کنیم، اما در جایی

۱. مجموعهٔ آثار احمد شاملو، ص ۷۳۸.
۲. دیوان شهریار، ص ۳۵۴.
۳. همان، ص ۲۷۰.
۴. مجموعه مقالات و اشعار استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۴۵۶.

که واژهٔ چاپ‌شده معنای روشنی ندارد، لغزش چاپی آشکار است و ما نمونه‌هایی مانندِ «حبّذا بزمی کزو هر دم دگون زیوری» (ج ۱، ص ۳۸۲) را در شمار لغزش در نقل سروده نمی‌گذاریم. در این مصرع «دگون» بی‌معنی است و خواننده یا خود گمان می‌زند یا با گشودن دیوان شاعر درمی‌یابد که «دگرگون»[1] درست است.

ج ۲، ص ۳۲۲

از چشم او عیان، هوس و عشق
در لعل او نهان، شکّر و قند

«شکر» نیازی به تشدید ندارد و با افزوده شدنِ تشدید به آن وزن شعر برهم خورده است.

ج ۲، ص ۳۳۰

هر روز که خور کشد سر از مشرق
گویم که به روز واپسینم

مصراع نخست یک هجا بیشتر از مصراع دوم دارد. «مشرق» را باید به «شرق» بدل ساخت.

ج ۲، ص ۳۳۷

بر ایران و افتخار او
خیره چشم جهانیان بینم

مصرع نخست ناموزون است. مأخذ شعر روشن نیست و می‌توان گمان زد یکی از این دو گونه ریخت درست شعر باشد: «بر ایرانیّ و افتخار او» یا «بر ایران و بر افتخار او».

ج ۲، ص ۳۴۲

مرا با تو به هر تار موی پیوندی
نیارم از تو گسستن، مرا تو دلبندی

مصرع نخست ناموزون است. باید «مراست» را، چنان‌که در بیت دوم قصیده آمده است، جایگزین «مرا» کنیم: «مراست با تو به هر تار موی پیوندی».

کاستی‌ها و لغزش‌های چاپی

در حروفچینی کتاب به‌ویژه در پاسداشت فاصله و نیم‌فاصله کوتاهی‌های بسیار شده است. برای نمونه «دلنشین/ دل‌نشین» به گونهٔ «دل نشین» (ج ۲، ص ۳۳۰) چاپ شده است یا در بیت زیر:

بس رای زدم به کار و خندید
تقدیر برای دور بینم (ج ۲، ص ۳۳۱)

---

۱. دیوان انوری، ص ۴۶۴.

«برای» باید «به رای» نوشته می‌شد (مانند «بدرافشانی» در ج ۱، ص ۲۳۴ که باید «به دُرافشانی» نوشته شود) و فاصله از میان «دور» و «بینم» برمی‌خاست: «تقدیر به رای دوربینم» یا در بیت‌های زیر «بروزد»، «باربد» و «توبه» با فاصله‌های نابجا به «برو زد» (= بر او زد)، «بار بد»، «تو به» دگرگونی یافته است:

به هر زمین که باد جنگ برو زد
به حلق‌ها گره شود هوای او (ج ۱، ص ۶۳)
نغمهٔ بار بد از پنجهٔ مطرب خواهند
غزل سعدی از نای نواگر گیرند (ج ۱، ص ۲۳۸)
از کردهٔ خویشتن پشیمانم
جز تو به ره دگر نمی‌دانم (ج ۱، ص ۳۶۱)

به‌هم چسبیدن حروف نیز از لغزش‌های چاپی کتاب است:

برتافت شب گره زخمِ سنبل ترش
چون بخت من پرند سیه بست اخترش (ج ۱، ص ۳۵۸)

سخن از «زَخم» در میان نیست. با جدا کردن حروف، «زِ خَم» به دست می‌آید و وزن و معنی راست می‌گردد.

«پارهها» (ص ۵۰)، «راابلاغ» (ص ۱۵۶)، «پدیدهها» (ص ۲۶۱) و «خاطرهها» (ص ۲۸۵) از دیگر نمونه‌های به‌هم‌چسبیدگی حروف در جلد یک‌اند.

ناهمسانی شیوهٔ نگارش در سروده‌های گوناگون از کاستی‌های دیگر کتاب است. برای نمونه در کتاب نشانهٔ کسرهٔ اضافه در واژه‌های مختوم به هایِ ناملفوظ گاه همزه است: «اندیشهٔ» (ج ۱، ص ۱۳۲- ج ۲، ص ۱۵۴) و گاه «ی»: «قطره‌ی» (ج ۲، ص ۲۹۰) و شگفتا که در یک شعر و یک صفحه کاربرد هر دو شیوه را می‌توان دید: «بشکفتهٔ» (همان‌جا). گاهی هم به جای این هر دو، کسره نهاده شده است: «بادیهِ بیم»، «مجمرهِ برهمن» (ج ۱، ص ۳۷۲)، «اندیشهِ من» (ج ۱، ص ۳۷۹)، «خیمهِ نیلوفری» (ص ۳۸۴) و گاه هیچ نشانه‌ای نیامده است: «نعره رزم‌آوران» (ج ۲، ص ۲۷۴) و «آوازه خود» (ج ۲، ص ۲۷۶).

در شعر گاه همزهٔ «است» و حرکت آن به پاس وزن می‌افتد، ولی در حروفچینی چنین نشده است. چنان‌که در دو مصرع «تا که بوده است سخن بوده و کردار نبوده» و «دردهایی است که شایستهٔ اظهار نباشد» (ج ۲، ص ۳۱۹) بهتر بود به جای «است»، «ست» چاپ شود. در ثبت چنین نمونه‌هایی در حروفچینی آشفتگی و دودستگی هم پدید آمده است:

پس این پیام نشان دار خنده‌ای است ز مرگ

پس این کلام ز دیو است و در دهان پریست (ج ۱، ص ۱۹۳)

اگر «پری است» را به پاس وزن «پریست» می‌نویسیم و می‌خوانیم باید «خنده‌ای است» را نیز چنین ثبت کنیم: «خنده‌ایست». نیز گفتنی است «نشان‌دار» می‌باید چنین و با نیم‌فاصله میان دو واژه حروفچینی شود، نه با یک فاصله آنچنان که در کتاب آمده است. شگفت آنکه در همین شعر مصرعی چنین ثبت شده است: «هنوز این یک ننوشته‌ست و آن نظریست» (ج ۱، ص ۱۹۴)، در حالی‌که در اینجا همزهٔ «استِ» نخست باید خوانده و نوشته شود: «ننوشته است».

لغزش‌های چاپی دیگر کتاب گرچه اندک نیستند، بیشتر از گونهٔ کم‌وبیش‌شدن نقطه یا نشانه هستند: «روخ» (ص ۳۴)، «کر» (ص ۴۱)، «دز» (ص ۱۷۷)، «مرع» (ص ۲۱۲)، «نغزل» (ص ۲۲۵)، «چگر» (ص ۳۵۴، ۳۵۸)، «نوصیف» (ص ۳۵۶) به‌جای روح، کز، در، مرغ، تغزل، جگر و توصیف و یا: «اخرین» (ص ۱۷۸)، «اورد» (ص ۳۵۵)، «ازاد» (ص ۳۴۴) همگی در جلد نخست و «ارد» (ص ۲۵۵) و «اب» (ص ۲۶۷) در جلد دوم.

برخی لغزش‌های چاپی کتاب

جلد نخست

نشانی	نادرست	درست
ص ۱۳	فرودین	فروردین
ص ۲۷	بریدده	بریده
ص ۳۴	ساختمانم	ساختمان
ص ۴۸ و ۳۱۸	واز	وز
ص ۶۱	دوستس	دوستی
ص ۶۱	سنبل	سمبل
ص ۱۳۲	یااداشت	یادداشت
ص ۱۳۳	مِزجات	مُزجات
ص ۱۳۷	عرصهْی	عرصه‌یْ
ص ۱۵۶	نً	ن
ص ۱۷۹	بدبن	بدین
ص ۲۱۱	حماشه	حماسه
ص ۲۴۷	سمن	سمر
ص ۲۷۲	قوژت	قوت
ص ۳۷۴	آینما	آنیما
ص ۴۰۰	سهسل	سهیل

جلد دوم

نشانی	نادرست	درست
ص ۵۶	شرج	شرح
ص ۶۴	موچ	موج
ص ۱۳۲	سعدیام	سعدی‌ام
ص ۱۳۹	دریفا	دریغا
ص ۲۸۴	نو	تو
ص ۲۸۹	رک	رگ
ص ۳۱۸	یاید	یابد
ص ۳۲۶	سنبل	سمبل
ص ۵۰۶	عدولها	عَدُوٌ لِما

کتابنامه

۱. قرآن کریم.

۲. آشنایی با عروض و قافیه؛ سیروس شمیسا؛ تهران: میترا، ۱۳۸۶.

۳. از ترانه و تندر: زندگی، نقد، تحلیل اشعار حسین منزوی؛ به اهتمام مهدی فیروزیان؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.

۴. «ای خطّهٔ دلیری و دانایی»؛ مهدی فیروزیان؛ آینهٔ پژوهش، آذر ـ اسفند ۱۳۹۳، س ۲۵، ش ۵ـ۶ (پیاپی ۱۴۹ـ۱۵۰)، ص ۸۴-۹۰.

۵. این حلّهٔ تنیده ز دل...؛ گزینش و پژوهش عزت‌الله فولادوند؛ تهران: انتشارات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۹۴.

۶. باز تاب نفس صبحدمان؛ فریدون مشیری؛ تهران: چشمه، ۱۳۸۱.

۷. باغ بی‌برگی؛ به اهتمام مرتضی کاخی؛ تهران: نشر ناشران، ۱۳۷۰.

۸. با کاروان حلّه؛ عبدالحسین زرین‌کوب؛ تهران: جاویدان، ۱۳۵۵.

۹. بررسی اصطلاحات و واژگان موسیقی در دیوان خاقانی؛ مهدی فیروزیان؛ پایان‌نامهٔ دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی؛ به راهنمایی محمدرضا شفیعی‌کدکنی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.

۱۰. پی کران سبز؛ میرجلال‌الدین کزازی؛ تهران: مرکز، ۱۳۶۹.

۱۱. تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او؛ به اهتمام محمدجعفر محجوب؛ تهران: چاپ افست گلشن، ۱۳۵۶.

۱۲. خنیاگر میهن: زندگی، نقد، تحلیل و گزیدهٔ اشعار عارف قزوینی؛ هما میوانی؛ تهران: سخن، ۱۳۹۳.

۱۳. درّ دریایِ دری؛ میرجلال‌الدین کزازی؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۰.

۱۴. دستانِ مستان؛ میرجلال‌الدین کزازی؛ اراک: نویسنده، ۱۳۸۷.
۱۵. دیوان اشعار محمدتقی بهار؛ تهران: علم، ۱۳۸۱.
۱۶. دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار؛ تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
۱۷. دیوان انوری، ج ۱؛ به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۸. دیوان پروین اعتصامی؛ به کوشش بدرالدین یغمایی؛ تهران: ایران، ۱۳۷۱.
۱۹. دیوان خاقانی؛ تصحیح ضیاءالدین سجادی؛ تهران: زوار، ۱۳۶۸.
۲۰. دیوان فرّخی سیستانی؛ به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی؛ تهران: زوار، ۱۳۷۱.
۲۱. دیوان قاآنی؛ با تصحیح و مقدمه‌ی محمدجعفر محجوب؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.
۲۲. دیوان منوچهری دامغانی؛ به اهتمام سیدمحمد دبیرسیاقی؛ تهران: زوار، ۱۳۷۰.
۲۳. دیوان وحید دستگردی؛ به کوشش س وحید نیا؛ تهران: بی‌نا، بی‌تا.
۲۴. دیوان هاتف اصفهانی؛ با مقابلهٔ نسخهٔ تصحیح وحید دستگردی و نسخ خطی و چاپی دیگر؛ تهران: نگاه.
۲۵. «ساخت وزنی در شعر عروضی فارسی»؛ امید طبیب‌زاده؛ زبان و زبان‌شناسی؛ دورهٔ ششم، ش ۱ (پیاپی ۱۱)، ۱۳۸۹، ص ۱ـ۲۰.
۲۶. سیاه مشق؛ هوشنگ ابتهاج (سایه)؛ تهران: امین‌دژ، ۱۳۹۴.
۲۷. صد شعر از این صد سال؛ به کوشش محمد افشین‌وفایی؛ تهران: سخن، ۱۳۸۶.
۲۸. فرهنگ بزرگ سخن؛ به سرپرستی حسن انوری؛ تهران: سخن، ۱۳۸۱.
۲۹. کلیات مصور میرزاده عشقی؛ تألیف و نگارش علی‌اکبر مشیر سلیمی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۳۰. گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
۳۱. مجموعهٔ آثار احمد شاملو؛ زیر نظر نیاز یعقوبشاهی؛ تهران: زمانه، ۱۳۷۸.
۳۲. مجموعه مقالات و اشعار استاد بدیع‌الزمان فروزانفر؛ به کوشش عنایت‌الله مجیدی؛ تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۱.
۳۳. واژه‌نامهٔ موسیقی ایران‌زمین؛ مهدی ستایشگر؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.
۳۴. «یغمایی و شعر بهار»؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی؛ آینده، س ۱۰، ش ۸ و ۹، آبان و آذر ۱۳۶۳، ص ۵۹۴ـ۵۹۹.

حاشیه‌ها بر و خاطره‌ها از سفرنامه ابن بطوطه پارسی گردان*

● سیدحسین رضوی برقعی

پیشکش به استادم دکتر حسن کامشاد
دوست دیرین دکتر محمدعلی موحد
هماره کامش شاد، تنش نیازمند طبیب مباد

در تاریخ هزاره‌های ایران بسیار بوده‌اند کسانی که سال‌ها در اقطار زمین سیر آفاق و انفس کرده باشند، اما سفرنامه‌ای ننوشته یا اگر چنین کرده‌اند از دسترس پسینیان دور مانده است. برزویه، پزشک معاصر خسرو انوشیروان در سده ششم میلادی از پارس به هندوستان رفت. سال‌ها در پی گمشده سفارش شده پادشاه ساسانی در آن دیار زیست، اما ثبت گزارش شده‌ای از او در دست نیست. نیز به روات مورخان در سده سوم و چهارم ناخدایانی ایرانی بوده‌اند که سال‌ها با کشتی‌های بزرگ جهان را زیر پا نهاده‌اند. از جمله عبهره کرمانی بیش از هزار سال پیش هفت بار به چین سفر کرده است.[1] چنین است ابوریحان بیرونی که پساکشورگشایی محمود غزنوی در هند، سال‌ها در آن دیار ماند و علوم هندیان را فراگرفت، اما گزارش سفرنامه‌واره‌ای از وی بر جای نمانده است، اما با این همه گویا یادکرد نوشتاری جزئیات زندگی روزمره و مسیر جهانگردی در شرق، از جمله ایران در شمار کارهای پیش پا افتاده و حتی فرودست به شمار می‌آمده که کمیت و شیوه ثبت سفرنامه‌های برجای‌مانده گواه آن است. شاید در میان متون فارسی سفرنامه ناصرخسرو در سده

*. آینه پژوهش، س بیست و هفتم، ش۱۵۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۵.
۱. آل‌بویه، علی‌اصغر فقیهی، ص ۴۳۴.

پنجم یک استثناء بوده باشد، اما به باورم کتاب مورد بحث این مقاله، نگین سفرنامه‌های تمدن اسلامی است. البته عطف به نایادکردی نام ابن بطوطه در منابع فارسی و عربی، گویا پیشینیان ایرانی پارسی زبان از روزگار شرف‌الدین محمد طنجی در سده هشتم کمتر با متن خطی سفرنامه وی برخورد کرده یا از آن آگاه شده‌اند. در میان دانشمندان کشورهای شمال آفریقا که به زادگاه ابن بطوطه نزدیک بوده‌اند، معدودی همچون ابن خلدون و ابن مقری و ابن خطیب بدر در برخی آثارشان به وی اشاره کرده‌اند. اینکه اروپاییان نیز تا اوایل سده نوزدهم از جمله سیتزن و بورکهارت سال ۱۸۵۳م/۱۲۶۹ق که برای اولین‌بار متن کامل آن در پاریس چاپ شد، با آن سفرنامه آشنا نبوده‌اند جای عذری می‌گذارد که بدانیم دسترسی به نسخه‌های خطی آن ممکن یا آسان نبوده است. نُه سال بعد به سال ۱۲۷۸هـ خلاصه‌ای از آن از سوی محمد بن فتح البیلونی در قاهره منتشر شد که گویا همان متنی بوده که در اختیار شهروندان اقالیم اسلامی قرار گرفته است. معرفی آن به فارسی‌زبانان نیز گویا زودتر از بیست و پنج سال پس از انتشار ویراسته فرانسه و زمان تألیف مرآت‌البلدان اعتمادالسلطنه (۱۲۹۴ ـ ۱۲۹۷هـ) انجام نشده باشد. گویا در اواخر پادشاهی قاجاریان کوششی برای ترجمه فارسی آن آغاز شده است که در مقاله‌ای جداگانه به آن پرداخته خواهد شد.

اما قرعه فال در ایران به نام آقای دکتر محمدعلی دیلمقانی موحد افتاد که شهرت ابن بطوطه با پیشینه ایشان سخت پیوند خورده است. یکی از نکات تأمل‌پذیر اینکه نام کوچک ابن بطوطه و ابن جزی، تدوین‌گر کتاب، نخستین مصحح متن عربی در قرن سیزدهم، مترجم متن کامل ترکی، اولین معرفی کننده‌اش به فارسی‌زبانان و بازگرداننده متن فارسی و ناشر فرجامین کتاب مذکور، نشر کارنامه همگی محمد یا مشتمل بر آن بوده است.

ماجرای آشنایی یا آغاز سفر من به دنیای ابن بطوطه ۶۷۵ سال پس از شروع جهان‌پیمایی او در ۷۲۵هـ /۱۳۲۵م اتفاق افتاد. از ابتدای لمس جلد و صفحات کتاب بود که شیفته سفرنامه و سفرنامه نگارش شدم تا به امروز که روز به روز ارادتم به شخص وی بیشتر شده است. ابن بطوطه همچون ژول ورن فرانسوی (۱۸۲۸ـ ۱۹۰۵م) کتابش حاصل تخیل ذهنی نبود، بلکه حدود پانصد و پنجاه سال پیش از او به تقریب در ده هزار روز به حقیقت به شکلی واقعی خشکی‌ها و دریاها را پیمود. به باورم با توجه به انتشار کتاب دور دنیا در هشتاد روز به سال ۱۸۷۳م می‌توان گفت شاید وی با نیم‌نگاهی به ویراسته کتاب ابن بطوطه که بیست سال پیش از این در پاریس منتشر شده بود، اندیشه نوشتن این‌گونه داستان‌ها و از جمله بیست هزار فرسنگ زیر دریا به ذهنش خطور کرده است.

شانزده ساله بودم که به سال ۱۳۵۹ش ظهرگاهی از فروشگاه شعبه شاهرضای بنگاه ترجمه و نشر

کتاب روبه‌روی درب اصلی دانشگاه تهران، سفرنامه ابن‌بطوطه ترجمه دکتر محمدعلی موحد را که روکشی آبی ـ سفید بر بستری از صحافی آبی‌فامی داشت به یکصد و چند تومان خریدم. به تعبیر سهراب سپهری، زندگی در آن وقت برایم قوسی از دایره سبز سعادت بود. آن سال‌ها کتاب ارج و قربی داشت. فروشگاه‌های کتابی بود که همچون بنگاه ترجمه و نشر کتاب، امیرکبیر، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، خوارزمی و طهوری به کتاب‌هایشان تشخص می‌بخشیدند. آرامشی که آن دوران به هنگام گزینش و خرید و نیز دیدن و بسودن کتاب داشتم و در مسیر بازگشت به خانه نیز چشم از آن برنمی‌داشتم تا به امروز با خاطره‌های من همجوشی یافته است. پایان خوانش سیاحتنامه این جهانگرد سده هشتمی فرجام رابطه‌ام با او نبود. این مراکشی‌تبار کماکان مرا تا به امروز همراه خویش کشانیده است. بارها آن را بازخوانی کرده‌ام. سال‌های اخیر برای پژوهش‌های تاریخ پزشکی و گیاه‌شناسی، واکاوی‌های فراوانی در آن داشته‌ام که هنوز بخت تدوین نهایی مسوده‌هایش را نیافته‌ام. امیدوارم اگر عمری باقی باشد ویراسته‌ای از همین رحله به دست دهم و یادداشت‌هایم در آنجا درج گردد. گذشت زمان سبب شد دریابم میان مسلمانان شرق تا غرب عالم، هموطنانش از متشخص‌ترین مردمانند و ناشرانش همچون دارالغرب الاسلامی و نیز شیوه تحقیقاتی‌شان و از جمله تاریخ پزشکی‌پژوهان آن سامان به مانند محمد العربی الخطابی که آثارش از برترین نمونه‌های تحقیق است و سال‌هاست کمابیش همه روزه به بهره‌وری از آنها مشغولم.

راست آن است تصحیح انتقادی عربی سفرنامه ابن بطوطه و پیامد آن، ترجمه‌های آن به زبان‌های مختلف از لغزش به دور نمانده است؛ زیرا مشتمل بر نام‌های مختلف کسان، مکان، ابزارها، خوردنی‌ها و جز آن در میان اقوام و نژادها و مردمانی مختلف است که در آن روزگاران می‌زیسته‌اند. منطقاً برگردان فارسی نیز از آن کاستی‌ها خالی نمانده است. عطف به یاد نکردن مترجم معاصر ما در مقدمه ویراسته‌های چاپی درباره اینکه این سفرنامه دقیقاً از کدام زبان به فارسی برگردان شده، به نظر می‌رسد درباره این بازگردان دو نظریه محتمل باشد.

نظریه ضعیف‌تر اینکه بر پایه متن فرانسه و با نیم‌نگاهی به ترجمه انگلیسی ترجمه شده است. ایشان در مقدمه چاپ پنجم اشاره کرده‌اند ویراسته جدید با متن عربی همسنجی شده است. از لحن کلام چنان به ذهن می‌رسد که گویا پیش‌تر این کار انجام نشده بوده است. عمادالدین طبری نیز در کتابش که در سال‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷ش تألیف شده به ترجمه فارسی از فرانسه و البته بی‌اشاره به نام موحد به این متن اشاره کرده است.[۱]

نظریه دوم و عطف به زبان مادری‌شان، یعنی ترکی، به نظر می‌رسد موحد از ترجمه‌های کمال افندی، داماد محمد شریف در سه مجلد (۱۸۹۷ ـ ۱۹۰۱م) و تفسیر جودت پاشا (م۱۹۳۵م)

۱. زبدةالآثار، ص ۲۰۵.

سخت بهره برده است.[1] البته ایشان در مقدمه به شکل گذرا از ترجمه ترکی موجود در کتابخانه مجلس شورای ملی نام برده‌اند، ولی اشاره‌ای به بهره‌وری‌شان نداشته‌اند. یکی از شواهدش نیز این است که نخستین تجربه تحقیقاتی ایشان ترجمه کتابی از ترکی به فارسی درباره اسلام بوده است. تنها کار دیگر نوشتاری ایشان از زبان عربی هم فصوص‌الحکم ابن عربی است که با همکاری برادر دانشمندشان دکتر صمد موحد پایان یافته است.

خوشبختانه مترجم محترم توانسته‌اند ابهام‌های فراوانی را به پارسی‌زبانان گوشزد کنند. تعلیقات ارزشمندی نیز پیوست کتاب نموده‌اند. به باورم این تراش‌دهی و اصلاح کمابیش در شصت سال گذشته در ویراسته‌های مختلف ادامه داشته است. چاپ‌های نخست به نام همان ناشر مذکور و بعداً با نام انتشارات علمی و فرهنگی منتشر شد. سرانجام مقدّر شد نوویراسته آن را انتشارات آگاه به سال ۱۳۷۰ منتشر کند. طی سالیان اخیر نیز نشر کارنامه به مدیریت شادروان محمّد زهرایی عزم انتشار آن را داشته است.

از سی و پنج سال پیش که کتاب یادشده را به دست گرفتم پیوسته آرزو داشتم دیداری حضوری با مترجم کتاب دست دهد. البته صرفاً تک تصویری از نیمرخ ایشان را در بدرقه کتاب دیده بودم. امّا عطف به آنکه رشته تحصیلی و در گذر زمان زمینه تحقیقی من چندان قرابتی با تدریس و پژوهش‌های ایشان نداشت و شاید همّت کافی نیز به کار نبسته بودم این واقعه زودهنگام اتفاق نیفتاد. به هر روی سال‌ها پیش به میانجی و لطف دکتر توفیق سبحانی، همشهری موحد، به تلفن ایشان دست یافتم و مراتب ارادتم را به صاحب ترجمه اعلام داشتم. از طریق زهرایی دریافته بودم نشر کارنامه اندیشه ویراسته جدیدی از آن سفرنامه را در ذهن می‌پروراند که البته قاعدتاً به شیوه متعارف آن مرحوم بسیار زمان‌بر و البته از سر وسواس و دقت فوق‌العاده بوده است. گرچه دورادور گاه در برخی مراسم‌ها همچون ختم شادروان دکتر محمدامین ریاحی ایشان را دیده بودم، نخستین‌بار در خانه لواسانات ایشان دیداری با دکتر موحد دست داد. عصرگاهی به لطف آقای سیدمحمدرضا فاطمی قمی خویشاوند و همشهری‌ام و از شاگردان دهه پنجاه دکتر موحّد خدمتشان رسیدیم. فضایی روحانی و آکنده از گرمی خانوادگی احساس می‌شد. در دیدار نخست بود که دریافتم به تازگی از سفر قطر بازگشته‌اند و لوح تقدیر بهترین ترجمه سفرنامه ابن‌بطوطه را در همایش بین‌المللی دریافت کرده‌اند و اینکه در این مسافرت زنده‌یاد زهرایی نیز همراهشان بوده‌اند. وقتی ایشان را در پوشش ردای زمستانی‌شان به وقت بدرقه بیرون خانه دیدم، پیکره کشیده و استخوانی در سنی نزدیک به هشتاد و هفت سال، حالتی سخت شبیه همشهری‌مان زنده‌یاد استاد علی‌اصغر فقیهی (۱۲۹۲ ـ ۱۳۸۲ش) داشتند که این نگره‌ام به تأیید دوستم فاطمی

۱. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۲۴/۳.

نیز رسید. در نوبت‌های دیگر در لواسانات و نیز منزل میرداماد و کلاس‌های درس یا مراسم‌هایی همچون بزرگداشت ایشان در اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۴ش در موقوفات محمود افشار این دیدارها تجدید گردید. به جز این گاهی آدینه‌گاهان جویای احوالشان می‌شوم. یک بار نیز بخت آن را داشتم تا در خانه‌ام میزبانشان باشم و سرای من به وجود ایشان متبرک گردد. در همین نشست و برخاست‌ها بود که تاریخچه ترجمه سفرنامه در دهه سی خورشیدی را از زبانشان شنیدم. اینکه اجزایی از کتاب برگردان شده و به گوش شادروان مجتبی مینوی رسیده بوده است. مینوی پس از دیدن بخش‌هایی به تشویق و ستایش کار مترجم پرداخته و زمینه انتشار آن را در بنگاه ترجمه و نشر کتاب فراهم می‌آورد که به سال ۱۳۳۷ش در تهران منتشر می‌شود. این همه گفته شد تا پنداشته نشود که از سر عناد دست به قلم برده‌ام، بلکه بیشتر ادای دینی به ابن‌بطوطه و خاصّه ذکر جمیل شادروان محمد زهرایی انگیزه تدوین این مقاله بوده است.

اما درباره ماجرای انتشار ویراسته اخیر کتاب در نشر کارنامه و علی‌رغم احترام متقابل طرفین و خاصه ستایش کم‌نظیر زهرایی نسبت به موحد، این تأخیر سبب کدورت خاطر مترجم شده بود. ایشان سال‌ها پیش از مرگ زهرایی به بنده می‌گفتند به ایشان گفته‌ام اگر ایرادی مهم در کارم بود طی این پنجاه و چند سال نقادان و بهانه‌گیران یادآور می‌شدند، اما گویا این تذکر هم مؤثر نیفتاده بود. درباره روند همین تجدید چاپ بود که داستانی از زبان دکتر موحد شنیدم که آیینه‌ای از سلوک معنوی ایشان نیز هست و البته خواندنی و شنیدنی. شفاهاً برای بنده نقل کردند وقتی زهرایی عزم جزم خود را برای انتشار همین کتاب به من ابراز داشت با مدیر نشر آگاه، یعنی آخرین ناشر سفرنامه ابن بطوطه تماس گرفتم و پرسیدم چند نسخه دیگر در انبار مانده است؟ اگر حافظه نگارنده این سطور به خطا نرود پاسخ ناشر شمارگان حدود چهارصد و سی نسخه بوده است. ایشان فرمودند چکی معادل تمام نسخه‌ها صادر کرده و آنها را خریدم تا آقای حسین حسین‌خانی متضرّر نگردند. دکتر موحد می‌گفتند تصورم این بود که به زودی سفرنامه ابن‌بطوطه نشر کارنامه منتشر خواهد شد و از این بابت شرمنده ناشر پیشین نخواهم بود، اما از موحد شنیدم که گفت همه نسخه‌های خریداری شده نیز به پایان رسید، چنان‌که به هنگام سفر به قطر یک نسخه از آن نداشتم تا با خود به این همایش بین‌المللی ببرم، اما باز هم تا فرارسیدن مرگ شادروان زهرایی این کتاب انتشار نیافت. بیفزایم تا این زمان که بیش از سی ماه از مرگ ناشر گذشته است و خبری از چاپ آن نیست. گویا این رشته سر دراز دارد. دور نیست به شمار سال‌های سفر ابن بطوطه در قرن هشتم باید انتشار ویراسته جدید ترجمه فارسی آن سی سالی طول بکشد. آخرین بار دوشنبه ۱۳۹۴/۱۲/۳ از آقایان رضا خاکیانی و ماکان زهرایی در دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران شنیدم که به تازگی برای دریافت مجوز کتاب اقدام کرده‌اند.

اما داستان چرایی مقاله کنونی چنین است. سال‌ها پیش دکتر موحد از زبان بنده، وسواس و دقت بیش از اندازه دوست ویراستارم محمدمهدی معلّمی را در منزلشان شنید. خواست یک بار وی را نزدشان ببرم. پس از دیدار اول بود که اعتماد ایشان به معلمی سخت جلب شد. زهرایی نیز که وصف همو را شنیده بود خواست باب آشنایی با وی را بگشاید. این‌چنین همکاری معلمی با موحد و زهرایی آغاز شد، چندان‌که از مقربان دفتر نشر کارنامه شد. روزی معلمی از من درباره کلمه «یربه» پرسید. گفتم واژه‌ای از لاتین قدیم و به معنای گیاه است. البته بعداً دانستم لغتی از میانه سفرنامه ابن‌بطوطه در متن عربی بوده که دکتر موحد با نشانه پرسش مشخص کرده‌اند که ماهیت آن دریافته نشده است. روزی در کارنامه صحبت از همین کلمه شده و معلمی نکته مذکور را از قول من یادآور شده بود. زهرایی از او می‌پرسد مگر رضوی برقعی عربی هم می‌داند؟ معلمی گفته بود در بخش تاریخ پزشکی کهن اندکی با آن زبان آشناست. چند روز بعد زنده‌یاد زهرایی تلفنی از من خواست متن سفرنامه را بازبینی کنم. گفتم به اصل چاپ عربی آن نیاز دارم. بنابراین زیراکسی از متن کامل آن برایم فرستاد. عطف به یادداشت‌های پیشینم به همسنجی متن عربی ـ فارسی مشغول شدم. اگر اشتباه نکنم پیش از این زهرایی کتاب را برای همسنجی به استاد مصطفی ملکیان و نیز آقای بهروز صفرزاده سپرده بود. ماه‌ها می‌گذشت و ایشان مستقیم و گاه غیرمستقیم به میانجی معلمی مراتب دلخوری‌اش را به من ابراز می‌داشت که چرا کار بازبینی‌ام تند پیش نمی‌رود. به هر روی بخشی از آن را که شامل پرسش‌های اصلی مطرح شده بود آماده و حروف‌نگاری کرده و برای آقای زهرایی فرستادم.

دست بر قضا روزی از آدینه‌گاهان طبق روند متعارف به دکتر موحد تلفن زدم تا جویای احوالشان باشم. حس کردم لحنشان گلایه‌آمیز است. گفت زهرایی آنجاست. شستم خبردار شد که یادداشت‌ها به رؤیت ایشان رسیده است. با تکدر خاطر افزودند به من ایراد گرفته‌ای که نمی‌دانم لبان همان کندر نیست؟! معلوم است کتاب مرا درست نخوانده‌ای! به شدت حال پریشانی داشتند. شاید می‌پنداشتند گناه این همه سال تأخیر در چاپ گردن من بوده است که البته حقیقتاً چنین نبود. زان پس پیش‌آگهی گلایه‌شان را در هر بار ملاقات از صدا و سیمایشان درمی‌یافتم. به هر روی این قضیه به ارتباط معنوی و دوستی‌ام با حضرتشان خدشه‌ای و به تعبیر اهل حدیث ثُلمِه‌ای وارد ساخت، مثل رخنه‌ای که معروف است از مرگ عالمی در پیکره اسلام پیدا می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند این شکاف را پر کند. به تعبیر عوام آنچه نباید می‌شد شد. آن سبو بشکست و آن پیمانه ریخت، امّا چون تا این اوان سفرنامه منتشر نشده و به تعبیر مترجم بعید است تا حیات ایشان انتشار یابد یادداشت کوتاه کنونی را پیش روی خوانندگان می‌گذارم.

چنان‌که یاد شد عطف به آنکه بعید است به این زودی‌ها کتاب منتشر گردد و اینکه چون به

احتمال فراوان مترجم با درج این یادکردها یا اصلاح آن در ترجمه سفرنامه موافقت نخواهند کرد، یادداشتی که خطاب به شادروان زهرایی نوشته بودم را با برخی اصلاحات و افزوده‌ها در اینجا می‌آورم. ذکر موارد متعدّد لغزش‌های متن عربی یا تکمله‌های ترجمه‌ای نیز ملال‌آور خواهد بود. به باورم ابن‌بطوطه از چشم و چراغ تقدیر پیش‌نوشته، بختی بلند و سپید در میان جهانگردان چهارده سده تمدن اسلامی داشته است. اینکه می‌پندارم همو همان جایگاهی را دارد که محمد بن زکریای رازی در تاریخ طب و متنبی در میان شاعران عرب و جاحظ بصری در میان نثرنویسان عرب و حافظ شیرازی در غزل‌سرایان فارسی‌زبان.

جناب آقای زهرایی

با سلام و آرزوی تندرستی و کامیابی، به پیوست، برخی مواردی که در خوانش سفرنامه ابن‌بطوطه یافته‌ام، بر پایه ویراسته نشر آگاه ارسال می‌دارم:

۴۵/۱. ضبط شهرت ابن‌بطوطه با فتحه حرف اول آمده و مشهور میان فارسی‌زبانان نیز چنین است. به باورم با ضمه حرف نخستین درست بوده باشد. زیرا به هر گوشت‌پاره فربه و ضخیم مانند عضله ساق پا و درون ران اطلاق می‌شده است.[۱] اگر سفر سی‌ساله این جهانگرد مراکشی‌تبار مغرب‌آغاز به سمت شرق تا هندوستان و چین و زان‌پس بازگشت از مسیر آفریقا به وطن را در نظر آوریم به تعبیر قدیمی‌ها به‌راستی پادار بوده، یعنی از ماهیچه‌های نیرومندی برخوردار بوده است.

۲۵۰/۱. شهر «مایین» در کتاب آمده که میان اصفهان و شیراز قرار دارد، به قرینه کهن‌ترین جغرافی‌نامه فارسی، ضبط «ماین» درست است که یادآور شده از شهرک‌هایی بوده با نعمت میان پارس و اسپاهان.[۲] لسترنج نیز با همین ضبط بدان اشاره کرده است.[۳]

۲۵۰/۱. منطقه دیگری میان شیراز و اصفهان که با ضبط «سُرما» در کتاب آمده، در منبع پیشین با ضبط سرمه آمده که در سده چهارم شهرکی میان شیراز و اصفهان اندر میان کوه‌ها یاد شده است.[۴]

۲۵۰/۱. از جایی به نام دشت روم یاد شده است. در تعلیقات نیز آمده که حافظ شیرازی نیز بدان اشاره کرده و مترجم یادآور شده که گیب مصحح انگلیسی، این نام را در منابع نیافته است. به باورم این منطقه همان دشت ارژن امروزی است که اصطخری در مسالک و ممالک دقیقاً و البته در کتاب لسترنج با ضبط دشت رون بدان اشاره کرده است.[۵] لسترنج در جای دیگری بیان می‌کند که از آنجا

۱. فرهنگ لاروس، ۴۶۸/۱.
۲. حدود العالم، ص ۱۳۶.
۳. جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۳۰۴.
۴. همان.
۵. مسالک و ممالک، ص ۱۱۴ و جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۳۰۴.

ماهی به شیراز می‌برند. در حدودالعالم سده چهارمی با ضبط ارزن یاد شده است.[1] لسترنج نیز بدان گواهی داده که از مستوفی نیز به عنوان سند یاد کرده است.[2] در رساله سده هفتمی فارسی اغذیه و اشربه ۲۱۸۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی هم به ماهی و البته با ضبط دریاچه ارزن اشاره شده است. با توجه به اینکه دست کم در هزار و صد سال از زمان اصطخری (م۳۴۶هـ) تا روزگار ما هنوز نام دشت ارژن باقی است، شاید در گذشته ضبط ارژن به مخفف رژن تبدیل شده و زان پس در میان لحن عوام به رژم دگردیسی یافته باشد. دور نیست کاتبان دیوان حافظ نیز رژم را به اشتباه روم ضبط کرده باشند. شاید هم حافظ به‌راستی مقصودش دشت روم بوده تا دوری مسافت میان دو نقطه جغرافیایی تا سیستان را نشان دهد. شاید چند ناحیه جغرافیایی را با هم درآمیخته است. محتمل‌ترین سبب لغزش ضبط عربی ارژن است که در عربی به ارزن بدل می‌شود که قرابتی با ارز روم یا ارزنةالروم ترکیه امروزی دارد. البته در تاریخ شهر سیمره که در غرب کشور قرار دارد و در متون کهن عربی و گاه فارسی با ضبط صیمره یاد می‌شده و دانشمندانی نیز از آن برخاسته بوده‌اند، امروزه ناحیه‌ای به نام رومشکان وجود دارد. درباره پیشینه نامگذاری آن آورده‌اند چون رومیان در روزگاران پیش از اسلام در این شهر شکست خوردند، به روم‌شکنان موسوم و به تدریج به شکل مخفف رومشکان درآمده است. عطف به آنکه ابن‌بطوطه پس از سی سال برپایه حافظه و به شکل شفاهی به تقریر خاطراتش می‌پرداخته این لغزش رخ داده و در بخش شیراز بدان اشاره کرده است. دور نیست آنچه موحد به عنوان شاهد از شعر حافظ آورده مربوط به تاریخ ناحیه سیمره بوده باشد.

۳۱۹/۱. علیق با تلفظ کسره عین و تشدید حرف لام از سوی مترجم، تمشک جنگلی تفسیر شده که در منابع به توت وحشی یا توت جنگلی مشهورتر است. ضبط درست این کلمه بر پایه دیدگاه ازهری با ضمه اول و فتحه مشدد حرف دوم و سکون حرف سوم صحیح است.[3]

در قدیمی‌ترین فرهنگ‌های عربی همچون العین فراهیدی (م۱۷۵هـ) و جمهرةاللغه تألیف ابن‌دُرَید و مقاییس‌اللغه تألیف ابن‌فارس و قاموس‌المحیط فیروزآبادی و تاج‌العروس زبیدی این ضبط به تأیید رسیده است. شماری از مترادف‌هایی که درباره این مفرده در یادداشت‌هایم ثبت کرده‌ام چنین است: مترادف: علییق، عُلیبق. فارسی: ورد، تمشک، کیهه، اَلْدِر (= میوه آن)، زیرلشک. شیرازی: توت سه‌گُل. دیلم: تموش. عجمی اندلس: ارجه، وحشی (= میوه آن). بربر: نابقا (= میوه آن). یونانی: باطُس/ باطوس. لاتینی: روس، سائر. نادانسته و احتمالا یونانی یا لاتینی‌تبار: رامنوس.

۳۳۳/۱. در متن سفرنامه ذیل مدخل هرمز اشاره شده که این ناحیه موغستان/ مغستان نیز نامیده

---

۱. حدود العالم، ص ۱۶.
۲. همان، ص ۲۷۳.
۳. تهذیب اللغه، ۲۴۷/۱.

می‌شود. در کتاب حدود العالم مغون آمده[1] که منطقاً طی سده‌های بعدی پسوند «ستان» بدان الحاق شده است. پس مغونستان باید درست‌تر بوده باشد.

۳۳۳/۱. از ضبط نمک دارابی استفاده شده که در تعلیقات آمده که منسوب به داربجرد فارس است.[2] امّا راست آن است که در اغلب پزشکی‌نامه‌ها و دارویی‌نامه‌ها ضبط اندرانی آمده که نماد بهترین نمک‌ها نیز به شمار می‌رفته است. بسیاری کاتبان قدیم و مصححان امروزی نیز در ضبط دقیق واژه و ماهیت این نمک به ابهام و تردید گرفتار آمده‌اند و ضبط‌هایی همچون الدرانی و اندرابی/اندرآبی و اندرایی و جز آنها به دست داده‌اند.[3] همچنین به قرینه کتاب آشپزی سده هفتمی بغداد و توصیه برای پخت غذا، دیگر تردیدی ندارم مقصودشان همان نمک سنگ امروزی بوده که بر نمک سفید ترجیح داده شده است.

۳۳۳/۱. درباره اقصارانی که در داخل قلاب اقسرائی با نشانه تعجب آمده، عطف به رومی‌تبار بودن شخص نامبرده، ضبط درست‌تر آقسرایی است. زیرا در همین سده دانشمندان و از جمله پزشکان مشهور دیگری با همین شهرت در متون پزشکی نیز آمده که یکی از آنها محمد بن محمد بن محمد بن فخرالدین معروف به جمال‌الدّین آقسرایی (م۷۹۱هـ) شارح موجزالقانون تألیف ابن‌نفیس بوده که البته از نوادگان فخرالدین رازی به شمار می‌آید. آقسرا در ترکیه امروزی به سال ۵۶۶هـ به فرمان قلج ارسلان دوم از سلاطین سلاجقه روم نزدیک آنقره/ انگوریه ساخته شده که امروزه به آنکارا مشهور است. ضمناً به سبب شباهت ظاهری نباید نام این شهر با قصران نزدیک تهران امروزی که قفطی آن را یکی از قرای ری شناسانیده است اشتباه شود که دانشمندانی از آن برخاسته بوده‌اند که البته چنین نیست که از جمله قصرانی منجم که در الفهرست ابن‌ندیم فقط به ذکر نامش بسنده شده ولی قفطی زندگینامه‌اش را آورده است.[4] جالب است در هر دو منبع به نام کوچکش ابویوسف یعقوب بن علی اشاره نشده که در سده سوم می‌زیسته است. قفطی نوشته اسمش معلوم نیست که نشان می‌دهد نسخه‌ای خطی از کتابش را ندیده است. به تقریب هیچ کدام از دانشنامه‌ها و دایرةالمعارف‌های امروزی از جمله نامه دانشوران ناصری در سده سیزدهم و چهاردهم هجری، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، اثرآفرینان و فرهنگ فارسی محمد معین به معرفی وی نپرداخته‌اند. منطقاً اگر ابن‌ندیم داده‌ای در سده چهارم نداشته که به تکمیل زندگینامه‌اش بپردازد یا در سده هفتم مؤلف تاریخ‌الحکماء اعتراف نموده نام کوچک وی را نیافته گویا به تقریب برای هموطنان از جمله همشهریان تهرانی امروزی مغفول مانده است. نگارنده این سطور نسخه‌های

۱. حدود العالم، ص ۱۲۷.
۲. سفرنامه ابن‌بطوطه، ۵۴۸/۱.
۳. دانشنامه‌ای مقدماتی در اصطلاحات پزشکی کهن، ۳۹۱/۴.
۴. تاریخ الحکماء، ص ۳۶۴.

متعدد خطی از تنها کتاب گزارش شده و ترجمه فارسی آن را که پربرگشمار هم هست دیده است.

۳۵۰/۱. شهری در ترکیه با ضبط اکریدور آمده که درست اگریدور است. به نوشته لسترنج این شهر همان پروستانای قدیم است که در کناره جنوبی دریاچه اگریدور واقع بوده است.[۱]

۳۵۴/۱. شهر طواس احتمالاً طولاس ضبط صحیح‌تری باشد که در کهن‌ترین جغرافیایی نامه فارسی آمده است.[۲]

۳۵۵/۱. منطقه جغرافیایی دیگری به نام بَرْجین در ترکیه امروزی یاد شده که در منابع با ضبط بُرچان/ برجان آمده است.[۳]

۴۵۸/۱. در متن نام یکی از شهرهای معروف خراسان قدیم با ضبط ترمد آمده است. به تقریب در تمامی منابع عربی و فارسی کهن نام این شهر با قید ترمذ آمده است.[۴] ابن‌اثیر نیز مکرراً این چنین یاد نموده است.[۵] دانشمندان مشهوری نیز از این شهر برخاسته‌اند که مشهورترینشان ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی خراسانی صاحب کتاب جامع ترمذی است که یکی از صحاح ششگانه احادیث اهل سنت به شمار می‌آید.

۵۴۵/۱. سُلْت، نوعی دانه شبیه گندم یا جوی ریز و بی‌پوست وصف شده است. به یقین ماهیتی جز جو ندارد و تمامی منابع پزشکی و داروشناسی کهن بر آن متفق‌القول بوده‌اند. به شباهت آن به گاورس یعنی نوعی ارزن اشاره شده است نه به گندم. به تعبیر ابوریحان بیرونی نوعی جو باشد که مزه‌ای ترش دارد و چهل‌روزه درو می‌شود. همو همانجا جوی برهنه سپید و به زابلی جوگندم و به سجزی رونک را مترادف آن آورده است.[۶] همان است که در کتاب‌های درسی امروزی به آن سیاهک یا زنگ گندم می‌گویند.

۵۵۴/۱. ضبط زردخانی آمده و در توضیح آمده ظاهراً تافته شفاف زردرنگی است. محتملا زردگانی/ زردجانی یا زردجامی/ زردجامه‌ای بوده باشد که ضبط اخیر یادآور شکل مفرد نام‌هایی همچون سیاه‌جامگان و سرخ‌جامگان و سپیدجامگان در قیام‌های شورشیان ایرانی در قرن دوم هجری است.

۲۵/۲. شهری به نام لاهری آمده که احتمالاً ضبط نادرستی از شهر لاهور بوده باشد. چون بلافاصله پس از مولتان آمده که امروزه نیز نزدیک‌ترین شهر به لاهور امروزی در پاکستان است.

---

۱. جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۱۶۱.
۲. حدود العالم، ص ۱۹۳.
۳. همان، ص ۱۴ و ۱۸۳ و ۱۸۵.
۴. حدودالعالم، ص ۴۱ و ۱۰۹.
۵. الکامل فی التاریخ، نمایه‌ها، ص ۴۳۷ ـ ۴۳۸.
۶. الصیدنه فی الطب، ص ۳۴۳.

این شهر با ضبط‌های متعدّد از جمله لوهاور/لهور،[1] لهاوور، لهاور و در کهن‌ترین جغرافی‌نامه نیز لهور آمده است.[2]

۳۳/۲. کسیرا. به نظر می‌رسد ابن‌بطوطه یا ابن‌جزی، کاتب نسخه یا مصححین متن عربی در خوانش و ضبط این واژه لغزیده‌اند. این مفرده در کهن‌ترین دارویی‌نامه‌های فارسی و عربی با ضبط کسیلا آمده است. با وصفی که در کتاب ابن‌بطوطه آمده که از بیخ‌های زمینی و بسیار شیرین است و به شاه‌بلوط شباهت دارد، می‌توان به اثبات آن پرداخت: «کسیلا گرم است و خشک اندر اوّل درجه اوّل و لطیف است. تن را فربه کند و معده را دباغت دهد و قوی گرداند و رطوبتی و بلغمی را سود کند».[3] بیرونی نیز در کتابش که از معتمدترین فرهنگ نام‌های گیاهی است با همین ضبط آورده است: «کسیلا دواء هندی و هو لحاء شجرة احمر نایزة عفص قابض فیه ادنی لزوجة عند المضغ و ربّما کتب کافّه بالقاف. ارجانی، عیدان تشبه عیدان الفوة یعلوها سواد».[4] یعنی کسیلا دارویی هندی است. پوست درخت قرمزرنگ باریکی است که مزه‌ای گس و قابض دارد. به هنگام جویدن کمی گرانرَوی/ چسبندگی دارد. چه بسا کسیلا به جای کاف با قاف نیز نوشته شود. ارجانی گفته که شاخه‌های این درخت همانند شاخه‌های روناس است که به سیاهی می‌زند. درنگ‌پذیر اینکه هر دوی اقوال یادشده از مأخذ دانشمندانی نقل شد که سال‌ها در هندوستان می‌زیسته‌اند. آنچه ابن‌بطوطه در کتابش آورده نیز در بخشی است که به درختان و میوه‌های هندوستان پرداخته است.

۱۰۷/۲. دکتر موحّد در تعلیقاتشان ۳۹۹/۲ به هنگام تفسیر واژه استار که از واحدهای اندازه‌گیری است یادآور شده‌اند که استار/استیر/سیر هندی همان سیر ایرانی است که یک چهلم من بوده است. یادآور می‌شود که در گذشته مبدأ یک چهلم بودن ستیر/استیر/استار نیز من بغداد بوده که ۸۱۰ گرم امروزی بوده است. بنابراین هر واحدی از آن، دقیقاً ۲۰/۲۵ گرم خواهد بود. امّا سیر امروزی بر پایه من تبریز محاسبه می‌شده که نخست ۲۷۰۰ گرم و در روزگار ما ۳۰۰۰ گرم در نظر گرفته می‌شود. نتیجتاً هر سیر امروزی در چند سده پیش ۶۷/۵ گرم و امروزه حدود ۷۵ گرم و استار ۲۰/۲۵ گرم خواهد بود. لغزش به شباهت ظاهری سیر با ضبط‌های ستیر و استیر بازمی‌گشته است.

۱۵۹/۲. لقیمات قاضی در متن کتاب آمده که از غذاهای سرزمین‌های خلافت شرقی بوده است. پس نام اصلی این خوردنی نبوده و از القاب و کنایه‌ها به شمار می‌رفته است. این خوراکی همان است که در بیشتر درسنامه‌ها به بزماورد مشهور است. راغب اصفهانی در کتاب محاضرات این تعبیر را با ضبط شکل مفرد آن یعنی لقمةالقاضی یاد کرده است. محمّد مناظر احسن در کتابش طرز

۱. الصیدنة فی الطب، ص ۳۲۲ و ۶۱۲.
۲. حدود العالم، ۶۹.
۳. الأبنیه عن حقایق الأدویه، ص ۲۷۵.
۴. الصّیدنة فی الطّب، ص ۵۳۴.

تهیه آن را چنین وصف کرده است: «یکی از خوراک‌های مهم و محبوب بزماورد بود. نام آن فارسی است و ترکیبی است از بزم به معنی سور و آورد یعنی حمل کرد. اجزای عمده این خوراک عبارت بودند از گوشت سرخ شده و مغز نان سفید خوب. برای پختن آن بر گوشت کبابی گرم که گذاشته باشند تا سرد شود اندکی گلاب می‌افشاندند و بدان برگ نعناع و سرکه و لیموی نم خورده و گردو می‌افزودند. در گوشت کبابی ریزریز شده و به سرکه آغشته، نان سفید نرم می‌گذاشتند و تا یک ساعت در اجاق گرم می‌پختند. سرانجام به هنگام خوردن، آن را سر سفره می‌آوردند و بریده‌های گوشت را یکی بر بالای دیگری می‌گذاشتند و آن را با یک طبقه نعناعِ تازه می‌پوشانیدند. بزماورد، خوراکی بود به پسند ظریفان بغداد. نام‌های لقمةالقاضی و لقمةالخلفاء و نرجس‌المائده که بر این خوراک نهاده‌اند آشکارا نشانه محبوبیت و خواستاری آن است در جامعه. یادآوری این نکته، شگفت می‌نماید که فضل بن یحیی وزیر، سخت شیفته بزماورد بود که با زنبوران درشت سرخ (زنبور و جمع آن زنابیر) فراهم کرده باشند. این سخنی است که هم‌میهنان آن وزیر، یعنی خراسانیان، نمی‌توانستند تصوّر کنند، جز با ناباوری آمیخته با رمیدگی. اینکه زنبور درشت سرخ را در چنین خوراک مهمّی می‌ریختند و می‌خوردند، در هیچ‌یک از منابع نیامده است. تنها جاحظ بدان اشارت می‌کند[1] که آن وزیر چنان شیفته این حشرات بود که گروهی را بر آن داشته بود تا آنها را مرتباً گردآوری کنند».[2]

۲۰۴/۲. یکی از اسنادی که نشان می‌دهد تحریر نهایی سفرنامه ابن‌بطوطه به دست وی یا با نظارت کامل وی انجام نشده، ضبطی است که در حین یادکرد درخت فلفل آمده است. ابن‌بطوطه سفرش را به سال ۷۲۵هـ آغاز می‌کند. حدود یک سده پیش از آن، سیاحی داروشناس از شمال آفریقا، سفری سی ساله را آغاز می‌کند تا گیاهان اقالیم دسترس‌پذیر آن روزگارش را شناسایی و ثبت کند. وی ابن‌بیطار اندلسی (م۶۴۶هـ) است که سفرش را از اسپانیای امروزی آغاز کرد و سرانجام در سوریه و مصر اقامت گزید. چند کتاب در زمینه داروشناسی، حاصل سفرهای علمی‌اش بوده که بر جای مانده است. وی اقوال پیشینیان و معاصرانش را نیز در آثار خود یاد و به نقد آنها پرداخته است. از جمله به شرح کتاب دیسقوریدوس و نقد شدید ابن‌جزله (م۴۹۳هـ) پرداخته و سخت بر دیدگاه‌هایش در کتاب منهاج البیان تاخته است. بنابراین به همین سبب از همان زمان، نوشته‌هایش از مآخذ معتبر به شمار می‌آمده است. شاید بتوان گفت اگر در تمدّن اسلامی ابن‌بطوطه نماد جهانگردی است، ابن‌بیطار نماد سفرهای علمی گیاه‌شناسی است. تدوین‌گران سفرنامه ابن‌بطوطه و از جمله به باورم ابن‌جزی نیز اجزایی از کتاب الجامع لمفردات الأدویة و

---

۱. الحیوان، ۲۴۸/۲.

۲. زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ص ۱۰۹.

الأغذیة را به عنوان مأخذ تکمیل مباحث مطرح شده در سفرنامه ابن‌بطوطه انتخاب نموده‌اند. مقایسه زیر میان دو کتاب ابن‌بیطار و ابن‌بطوطه، شاهدی بر این مدّعاست. ابن‌بطوطه در تشبیه برگ‌های درخت فلفل به علیق و دانه‌های آن به ابوقنینه که با نشانه پرسش از سوی دکتر موحد مشخص شده، نیم‌نگاهی به شرح کتاب ابن‌بیطار بر الحشائش دیسقوریدوس داشته است. نخست قول یاد شده در ترجمه دکتر موحّد یاد می‌شود:

«درخت فلفل مانند درخت مو است، آن را در جلوی نارگیل غرس می‌کنند و فلفل مانند مو، خود را در نارگیل پیچیده، بالا می‌رود. امّا فلفل مانند مو پیچک ندارد. برگ‌های این درخت، شبیه گوش اسب است و برخی از آنها به برگ‌های عُلّیق (لبلاب) شباهت دارد و میوه آن به شکل خوشه‌های کوچک است که دانه آن تا وقتی سبز است به دانه **ابوقنینه** (؟) می‌ماند.

هنگام پاییز فلفل را چیده، روی حصیرها جلوی آفتاب پهن می‌کنند، همان‌طور که انگور را آفتاب می‌دهند تا کشمش شود. فلفل‌ها را که پهن کرده‌اند، به هم می‌زنند تا خوب بخشکد و سیاه گردد و بعد آن را به بازرگانان می‌فروشند. مردم در ولایت ما، خیال می‌کنند که فلفل را روی آتش بو می‌دهند و انقباضی که در پوست آن پیداست از این حاصل می‌شود، در صورتی که این‌طور نیست و پوست آن بر اثر تابش آفتاب جمع می‌شود و من در شهر کالکوت دیدم که فلفل را مانند ذرّت که در ممالک ما معمول است با کیل می‌فروشند».[1]

آنچه با ضبط «ابوقنینه» آمده، درست‌تر آن است «**أُوبَه‌قْنِینَه**» دانسته شود که همان عنب‌الثعلب است که به فارسی تاجریزی گفته می‌شود. این کلمه از واژه لاتینی Uva canina به تعبیر روانشاد هونشگ اعلم مفروضاً به معنای انگور سگ به کتاب ابن‌بیطار وارد شده است. به یاد داشته باشیم که وی در منطقه اسپانیای امروزی زاده و بالیده شده و از فرهنگ و زبان لاتینی اروپا تأثیر پذیرفته است: «سْطُرُخْنُن البُستانی هو النّبات المعروف بعنب‌الثعلب و هو بالعربیة الفنا و هو الثلثان... و هو الزروان‌زنج بالفارسیة و الرّوزبارج أیضاً و اسْطَرَخْلُو فی لسان الرومی و باللطینیة أُوبَه‌قْنِینَة».[2] اینکه سطرخننِ باغی همان گیاهی است که به عنب‌الثّعلب /انگور روباه معروف است. به سه گونه یافته می‌شود. همان زروان‌زنج فارسی و نیز روزبارج نیز هست. اسطرخلو به زبان رومی (=یونانی) و به زبان لاتینی اوبه‌قنینه است. ضبط اخیر در کتاب بیرونی روبارزج آمده است.[3] بنابراین ابن‌بیطار نیز دانه فلفل را به دانه تاجریزی همانند کرده است. نکته دیگر در همین بخش این است که موحّد علیق را به لبلاب برابرگذاری کرده که احتمالاً لغزشی اتّفاق افتاده است. همان‌طور که پیش‌تر یاد شد ایشان

---

۱. سفرنامه ابن‌بطوطه، ۲۰۴/۲.

۲. فی الادویة المفردة، 36a.

۳. برای آگاهی بیشتر، نک: الصیدنة فی الطب، ص ۴۳۹؛ نیز نک: الجامع لمفردات الأدویة و الأغذیة، ۱۸۴/۲ ـ ۱۸۵.

در جای دیگری آن را همان تمشک جنگلی معنی کرده‌اند. ابوریحان بیرونی آن را برابرنهاده لبلاب ندانسته و دو مدخل جداگانه به این دو مفرده اختصاص داده که ماهیتی جداگانه دارند.[1]

۲۷۶/۲. دکتر موحد هنگام یادکرد لُبّان در کنار آن برابرنهاده کندر را ذکر کرده است. پیش از آن باید گفت در گذر زمان و شاید در یک مقطع زمانی خاص از یک نام یا اصطلاح طبی یا دارویی یا گیاهی و جانوری برداشت‌های مختلفی وجود داشته است. فی‌المثل کرکم که در اصل یونانی به معنای زعفران بوده در بخشی از سرزمین‌های تمدن اسلامی از جمله خوزستان و شاید به سبب مشابهت رنگ به زردچوبه اطلاق شده و هنوز نیز به همین معنی به کار داشته می‌شود. درباره کندر ـ لبان نیز باید گفت این دو مفرده گیاهی در برخی مناطق جغرافیایی ماهیتی جداگانه داشته‌اند و در بعضی نواحی یکی انگاشته شده‌اند. از جمله یکی از مترادفات لبان، درخت صنوبر است که در تهذیب‌اللغه، تاج‌العروس و لسان‌العرب بدان اشاره شده است. بیرونی در کتاب الصیدنة فی الطب دو مدخل جداگانه به آن اختصاص داده است. ابن‌بیطار اندلسی که در سده هفتم و نزدیک به زمان ابن‌بطوطه و از نظر جغرافیایی نزدیک به زادگاه این جهانگرد بوده و تألیفش از معتبرترین درسنامه‌های داروهای مفرده به شمار می‌آید دو مدخل جداگانه به آن اختصاص داده است. وی در مدخل لبان به نقل از غافقی و البته به چیزی جز کندر و درخت صنوبر اشاره کرده و آورده برخی پزشکان می‌پندارند که همان خردل برّی است. همانجا از دیسقوریدوس نیز نقل شده که سبزی خودروی بیابانی است که معروف است و بسیار غذادهنده است. برای معده نیکوست و از ترشه بهتر است. می‌پزند و می‌خورند. دیگرباره به نقل از شریف ادریسی (م ۵۶۰ هـ)، یاد شده که هرگاه بجوشانند و کودکانی که به سبب ضعف اعصاب و سردسرشتی نمی‌توانند راه بروند، در آن بنشانند به راه رفتنشان کمک می‌کند.[2] آنچه سبب لغزش شده این است که پنداشته‌اند کندر واژه‌ای فارسی بوده[3] که دکتر موحّد آن را با برابرنهاده عربی تفسیر کرده‌اند. این صمغ معروف از زبان فارسی به عربی وارد شده است امّا شباهت ساختاری واژه لبان با لیان موجب اشتباه بین آن دو می‌شده است. لبان خود به چند مادّه جداگانه از جمله چنان‌که یاد شد درخت صنوبر نیز اطلاق می‌شده سبب پیدایش این لغزش شده است. منطقاً نیازی نبوده که برای کندر شناخته شده برای ایرانیان، واژه‌ای مترادف از عربی به کار گرفته شود که در فرهنگ‌های دارویی عربی کهن نیز مؤلّفان بر سر آن اختلاف نظر داشته‌اند. از جمله بیرونی یادآور شده که در اشعار امرؤالقیس از لیان یاد شده که کاتبان به نادرستی لبان ضبط کرده‌اند. افزوده که لیان جمع لینه و از جمله

---

۱. نک: الصیدنة فی الطب، ص ۴۳۵ ـ ۴۳۶ و نیز ۵۵۴.
۲. الجامع لمفردات الأدویة و الأغذیة، ۳۶۲/۲ ـ ۳۶۳.
۳. الصّیدنة فی الطب، ص ۵۵۲.

انواع درخت خرماست. چکیده آنکه غالب قدما چنان‌که در برخی پزشکی‌نامه‌های کهن خوانده‌ام شیوه‌ای پیش گرفته بوده‌اند که دو مفرده با هم اشتباه نشود. برای نمونه به شکل قراردادی برای اینکه در کتابت کاتبان که هماره و همه وقت دقتی کامل در نقطه‌گذاری مخطوطات مبذول نمی‌کرده‌اند سعتر را به شکل صعتر می‌نوشته‌اند تا با شعیر اشتباه نشود. همچنین راوند به تدریج با ضبط ریوند انجام می‌شود تا با زراوند مشتبه نشود. با این همه گاه بیماران به سبب این گونه اشتباهات از جمله نسخه‌نویسان گاه شتابزده برای بیمارانشان افتیمون را چنان می‌نوشته‌اند که تهیه کننده افیون می‌خوانده و مریض جان می‌سپرده و در این زمینه حکایاتی نیز به دست داده‌اند.
در بخش پایانی این نکته را هم بیفزایم تا پنداشته نشود پیشه‌ام ویراستاری‌ست و این کار برایم اسباب معیشت و آب‌باریکه‌ای برای گذران عمر. برای چنین انجام وظیفه‌ای هرگز نه دیناری دریافت کرده‌ام و نه کتابی به رسم یادگار از ناشر و مترجم گرفته‌ام. امّا این کار ادای دینی بود که باید انجام می‌دادم. امیدوارم اندکی به شتاب گرفتن روند انتشار آن کمک کند. زیرا اعتراف می‌کنم از سال‌ها ارتباط با دکتر موحد و زهرایی درس‌هایی بزرگ آموخته‌ام. چند بار شاهد بودم که چون سخن از ناقدان آثارشان می‌شد، موحد به آسانی از آن می‌گذشت و خوش نمی‌داشت تعریضی به پیر و جوانشان بزند تا مصداق غیبت نبوده باشد. نیز از بابت سال‌ها لذت بردنم از سفرنامه ابن‌بطوطه بر سرم منّت بسیار دارند که ذهن و روانم را از ماتم‌سرای عصر حاصل‌ضرب سیمان و کبریت سپهری‌گفته به زمانه آکنده از شور زندگی سده هشتمی کشیده‌اند.
شاید بسیاری خوانندگان این نوشته ندانند با وجود این گلایه دکتر موحد از شادروان زهرایی اما چه رابطه معنوی و مرادی و مریدی عظیمی میان آن دو برقرار بوده است. گفتنی است طی دو دهه اخیر ناشر اصلی آثار موحد نشر کارنامه بوده است. از این پیوند کم‌یاب در این روزگار چند خاطره نیز دارم. نخست اینکه زهرایی پیوسته مراقب حفظ‌الصحه دکتر موحد بود. فی‌المثل اینکه همه روزه نزدیک ساعت چهارده با ایشان تماس می‌گرفت که آیا قرص‌های قلبشان را خورده‌اند یا نه؟ اگر به پزشک مراجعه می‌کرد در اغلب اوقات زهرایی نیز همراهی‌شان می‌کرد. پیوسته زهرایی، موحد و کارهایش را با صفت بی‌نظیر می‌ستود البته با همان لحن گرم و صمیمی و ته‌لهجه یزدی.
سال‌ها پیش وقتی دریافت در آزموده‌های بیماری‌ها و داروهای گیاهی دستی دارم از سر مهری ژرف به من گفت می‌توانی کاری کنی که دکتر موحد حداقل یکصد سال عمر کند؟ پرسیدم چرا برای خودتان چنین آرزویی ندارید؟ می‌گفت من سرطان مثانه را شکست داده‌ام و داستانش را به تفصیل برایم بازگو کرد. افزود چون خدا می‌داند چقدر کار نیمه‌کاره دارم حداقل پانزده سال دیگر عمر خواهم کرد! امّا افسوس کمتر از دو سال بعد درگذشت.
فوت زهرایی یکی از اندوه‌بارترین مرگ‌شنیده‌های همه عمرم بوده است. بخت آن را داشتم تا در

مراسم تشییع و ختمش حضور داشته باشم. به حق باید گفت وجودی ذی‌قیمت بود. ساعاتی که در کنار او بودم هماره درس‌های بزرگی می‌آموختم. یکی از آنها و مهم‌ترینش شکیبایی ایوب‌وار و به قول زنده‌یاد کاظم برگ‌نیسی، از دوستان زهرایی، سیزیف‌وار وی در نشر کارنامه بود. اندرزهایش از جنس خطابه‌های واعظانه و آموزگارانه معمولی نبود. با باورهایش زندگی می‌کرد. با پوست و گوشتش همجوشی یافته بودم. سخت باور دارم و به استناد تبار یزدی و ویژگی‌های شخصیتی‌اش از نسل زرتشتیان اصیل ایرانی بود. کوشیده‌ام تا حد امکان خاطراتم را با ایشان که گاه گفتاری و گاه کرداری و گاه پنداری بود ثبت کنم تا در گذر ایام با فرونشستن غبار فراموشی، از ذهنم زدوده نشود. کلماتی که از دهانش بیرون می‌آمد مثل کارهای منتشره نشر کارنامه تا زمان مرگش، واژه‌هایی تراش‌خورده و سخت هنرمندانه و ارزشمند بود. بارها به همسر و فرزندانش گفته‌ام بکوشند تجربه‌ها و خاطره‌های او را از حافظه خودشان و از زبان دوستان و همکارانشان جمع‌آوری و تدوین کنند که دور نیست از خواندنی‌ترین نوشته‌های سده ما شود، شاید چیزی شبیه خاطرات شادروان عبدالرحیم جعفری (۱۲۹۸ ـ ۱۳۹۴ش)، بنیان‌گزار انتشارات از کف‌رفته امیرکبیر، که البته تفاوتش این است که تراوش قلم جعفری در زمان حیات بود و از زهرایی نه. البته نمی‌دانم محمد زهرایی نیز خاطرات خودنگاشتی داشت یا نه؟ که امیدوارم حدسم اشتباه باشد.

درباره مراتب دقت و حوصله این ناشر به یاد خاطره‌ای تأمل‌برانگیز برای اهل کتاب می‌افتم. در مراسم خاکسپاری شادروان محمد زهرایی در مردادماه ۱۳۹۲ش در کنار آقای دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ایستاده بودم. به من گفت رضوی! اکنون چه سالی است؟ گفتم ۱۳۹۲. گفت درست بیست سال پیش بود که زهرایی به من گفت طرح جلدِ کتاب نقش آیین‌های ایرانی در نظام خلافت اسلامی تألیف صابی که از ترجمه‌های من بوده به دست نجف دریابندری کشیده شده و آماده انتشار است. ذیلی هم بدان بیفزایم که با گذشت نزدیک به سه سال، هنوز این کتاب چاپ نشده است. روزی و البته پیش از مرگ زهرایی یکی از همشهریانم که سال‌های اخیر دستی در تصحیح متون پیدا کرده است، روزی با شوق بسیار به بنده گفت دوستی پیشنهاد کرده کتابم را برای چاپ نزد زهرایی ببرم. گفتم خودت روزگاری شاگرد استاد شفیعی کدکنی بوده‌ای. حساب و کتابی کردم و گفتم اگر ایشان از فرایند نهایی کارش بیست و سه سال به اندازه سال‌های آغاز تا پایان رسالت پیامبر اسلام(ص) زمان‌بر شده و اثرش منتشر نشده خودت انصاف بده نسبت به مراتبتان نسبت به شفیعی چه اندازه باید در نوبت بمانید. گفتم به گمانم، کمترین زمان شصت سال است.

با همه اینها زهرایی جمع اضداد بود. شگفت است این تأخیرها سبب کدورت اهل قلم طرف کارش نمی‌شد حتی دکتر موحد هم که ایران نبودند پیامی دادند و در مراسم قرائت شد. پدیده‌ای بود نادر در کسوت ناشر. مهربانی‌اش نیز بسیار بود و دلش برای دوستان نزدیکش می‌تپید. روزی مرا

فراخواند. در دفتر کارنامه به همراه خانم مونا سیف ناهاری به تعبیر امروزی از جنس ارگانیک خوردیم. همان روز شاهد بودم عمیقاً نگران احوال استاد هوشنگ ابتهاج است. می‌گفت ایشان ناخوش‌احوال است. خواست به دیدارش برویم. بخت دیدار حضرت سایه دست داد. به سبب سال‌ها پژوهش در دیوان خواجه گویی حافظ شیراز در شخص ایشان تجلی کرده است گرچه هیبت ایشان با آن محاسن بلند برایم یادآور لئون تولستوی بود چندانکه جمجمه، موهای آشفته و نگاه کاظم برگ‌نیسی و آلبرت انیشتین را به ذهن متبادر می‌کرد.

زهرایی چند هفته پیش از مرگش وقتی از زبان دوستی شنیده بود که خانه‌ام در سانحه‌ای فروریخته و جان سالم به در برده‌ام مهربانانه برای تفقد احوالم تلفن زد. گفت اگر تو مُرده بودی چه می‌کردیم؟! گفتم هیچ اتفاقی نمی‌افتاد و آب از آب تکان نمی‌خورد. به من گفت رضوی! این یکی را دیگر شوخی نگیر تو همه چیز را به شوخی می‌گیری!

وقتی چند روز بعد شنیدم صبحگاهی در دفتر نشر کارنامه در وصال پشت میز کارش قلبش از تپش بازایستاده است در یادداشت‌های روزانه‌ام نوشتم: «او که زندگی را جدی می‌گرفت مرگ با او شوخی کرد». یادش زنده و روانش در مینوی یزدانی سرزنده باد.

چندی پیش یادداشتی یافتم که ذیل همین مسوده مقاله نوشته بودم که دوازده ماه و بیست و چهار روز بعد، یکشنبه بیست و هفتم مردادماه سال ۱۳۹۲ش زهرایی به ایست قلبی سر بر میز کارش در دفتر کارنامه نهاده و به مرگی آرام درگذشته است. گویا مرگ او نیز همچون کارهای چاپی‌اش باید دیگرگونه، پاکیزه، متشخص و باشکوه باشد که گرفتار بستر و مرگی غم‌انگیز آلزایمری ـ پارکینسونی ـ سکته‌ای ـ سرطانی نشد. زیرا گفته‌اند هر کس هرگونه زندگی می‌کند همان‌طور جان می‌سپارد. کارنامه عمرش میان وصال و قدس، با ابتهاج سپهری یک موحد و در سایه سیاه‌مشق بسته شد. یکی از کارمندانش به دوستی گفته بود که دیده است شادروان زهرایی روز پیش از پایان عمرش قرآن می‌خواند و از وی چرایی‌اش را پرسیده است. می‌گوید چند روزی است دلم بدجوری گرفته است...

روز بعد ناگهان بانگی برمی‌آید که خواجه مُرد. خواجه‌ای که مرگش نه چنان خرد بود. اکنون شامگاه آدینه است که تحریر نهایی این مقاله را به انجام می‌رسانم. در همین چهاردیواری بود که بارها با هم تلفنی صحبت می‌کردیم و آخرین بار هم. از پروردگار بزرگ برای روان زهرایی که جسم خاکیانی ماکانی شده‌اش در بهشت‌زهرای قطعه هنرمندانی به خاک سپرده شده رحمت فراوان می‌طلبم. خدایش بیامرزاد.

فهرست منابع

ـ خلیل جر، فرهنگ لاروس، ترجمه حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
ـ حدود العالم، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: طهوری، ۱۳۶۲.
ـ لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
ـ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، مسالک و ممالک، تصحیح ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
ـ فقیهی، علی‌اصغر، آل‌بویه، تهران: صبا، ۱۳۶۵.
ـ ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، تهذیب اللغه، حققه و قدم له عبدالسلام هارون، قاهره: الدار المصریه، ۱۳۸۷ ـ۱۳۸۴ ق.
ـ ابن بطوطه، سفرنامه ابن‌بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگه،
ـ رضوی برقعی، سیدحسین، دانشنامه‌ای مقدماتی در اصطلاحات پزشکی کهن (۵جلد)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
ـ ابن‌قفطی، جمال الدین، تاریخ الحکماء، تصحیح ی. لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م.
ـ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، تحقیق ابی الفداء عبداللّه القاضی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
ـ ابوریحان بیرونی، الصیدنه فی الطب، به تصحیح و مقدمه و تحشیه عباس زریاب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
ـ موفق‌الدین علی بن منصور الهروی، الأبنیه عن حقایق الأدویه، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
ـ جاحظ، ابی‌عثمان عمر بن بحر، الحیوان، حققه و قدم له عبدالسلام هارون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۵۷ق.
ـ احسن، محمد مناظر، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
ـ ابن بیطار، عبداللّه بن احمد، فی الادویة المفردة، حققه ابراهیم بن مراد، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۹م.
ـ ابن بیطار، الجامع لمفردات الأدویة و الأغذیة، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.

تجلی شاعرانهٔ باد

واکاوی اشعار پروین دولت‌آبادی با رویکرد به عناصر اربعه و تأثیر و ارتباط آن بر تفکر و برون‌داد استعدادهای نهفتهٔ کودکان*

● **کیمیا امینی**

کارشناس ارشد ادبیات پژوهشی، مدیرانجمن کتاب کودک و نوجوان سیمرغ/ aminiimik@yahoo.com

چکیده

شعربرانگیزانندهٔ احساس و عواطف است و این نیروی قدرتمند تاکنون بارها به‌همین منظور نقد و بررسی‌های فراوانی شده‌است؛ اما بدون تردید شعر دارای رازهای پنهان و پیدای دیگری نیز هست و آن کاربرد واژگانی است که ریشه در ذات ناخودآگاهی شاعر دارد و برون‌داد آن می‌تواند سبب جذب یا دفع مخاطب شود. همچنین شناخت و درک معنایی‌تر کاربرد این واژگان و تأثیر آن بر تفکر و تخیل کودک نیز منجر به کشف برخی از استعدادهای بالقوه در کودکان می‌شود. به این منظور اشعار کودکانهٔ «پروین دولت‌آبادی» در دو مجموعه‌شعر کامل با نام‌های *بر قایق ابرها* و *گل بادام* با روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا بررسی شد و از چهار واژهٔ «آب»، «باد»، «خاک» و «آتش» و جلوه‌های آن‌ها به‌عنوان کلیدواژه استفاده شد.

شعرهای منتخب برای تعداد ۱۰۰ دانش‌آموز دختر و پسر ۷ تا ۱۱ساله، طی زمان خاصی خوانده شد و از آن‌ها درخواست شد تا چهار واژه را انتخاب کنند و برای آن‌ها نقاشی بکشند. بررسی و تحلیل تصاویر کشیده‌شده از سوی دانش‌آموزان نشان داد که بازتاب تخیلی عناصر اربعه در شعر کودک و واکنش دانش‌آموزان نسبت به آن‌ها، راهی برای شناخت محتوای شعر و میزان

*. فصلنامه نقد کتاب کودک و نوجوان، س سوم، ش۱۱، پاییز ۱۳۹۵.

ارتباط و تأثیر آن بر تفکر و تخیل مخاطب کودک است. به‌دلیل بسامد زیاد کاربرد عنصر باد و جلوه‌های مختلف آن، ماهیت عنصری و تخیلی دولت‌آبادی «باد دوگانه، عروجی در پیوند خاک» است. بیشترین جلوهٔ باد در اشعار او نقش پرواز و سفر است.

کلیدواژه: شعر کودک، پروین دولت‌آبادی، تخیل، عناصر اربعه، تصویرسازی

... بازی خیال
می‌برد مرا
می‌رساندم تا به ابرها ...
(دولت‌آبادی/ *بر قایق ابرها*)

درآمد

«تخیل»[1] محصول ذهن انسانی است. در میان انواع جانوران، این انسان است که صاحب تخیل پیشرفته و گسترده است. «هستهٔ اصلی و مایهٔ تخیل تصاویر ذهنی است که در آن طبیعت به درون انسان می‌آید، حال آن‌که در تعقل انسان به درون طبیعت می‌رود.» (محمدی، ۱۳۷۸: ۴) تفاوت عمدهٔ نمود تخیلی از طبیعت و اشیا و... در ذهن انسان با تبلور صورت خیالی شعرگونه در نوع بروز آن‌ها نیست، بلکه در جهت‌دهی بُعد تخیلی است؛ زیرا هر فرد از نگرش به اطراف خود تجربه‌ای خاص در ذهن دارد که با دیگری متفاوت است. خورشید را هر انسان می‌بیند؛ اما دانشمند آن را چشمهٔ نور و انرژیِ کاربردی می‌بیند؛ باستان‌شناس آن را مظهر قدرت خدایان باستانی و تأثیرگذار در شکل‌گیری تمدن‌ها می‌شناسد و کودک گلی زرد و شاعر صورت محبوب و... می‌دانند. البته تجلی صورت خورشید در ذهن هر دانشمند با دانشمند دیگر و هر باستان‌شناس با دیگری و هر شاعر با شاعر دیگر نیز تفاوت دارد. مگر به یک تفاهم عمیق و کهن وجودی رسیده باشند و اشتراکات ناخودآگاه آنان موجب هماهنگی بیانشان از تصویر ذهنی آن‌ها باشد. آن‌چه از آثار شاعران و هنرمندان مشاهده می‌شود بازتاب تخیل هنرمندانه‌ای از عالم درون است که انگیزهٔ حضور در برون را دارد. «وقتی چراغ تخیل شاعر بر نمودها و واقعیات بیرونی تابیده می‌شود، بازنمود آن در طبیعت و عالم عین دیده شده، بلکه تصویری رمزی است که طبیعت آن را کم داشته و هنرمند می‌کوشد تا با آفرینش خود این نقص را جبران کند.» (صالح‌حسینی، ۱۳۷۱: ۱۱)

شاعران در دوره‌های مختلف پدیده‌های جهان را به‌گونه‌های متفاوت به‌تصویر کشیده‌اند. آنان با قدرت سحرانگیز خیال در هستی حلول کرده‌اند و عالمی نو آفریده‌اند. شعر کودک به عنوان

شاخه‌ای تازه از شعر با صور خیالی نسبتاً ساده و بازتاب تخیلی عناصر طبیعی چون آب، باد، خاک و آتش یکی از فضاهای اصلی برون‌داد ماهیت درونی شاعر کودک است. همچنین این ماهیت موجب برانگیخته‌شدن قدرت تصویرسازی ذهنی، «تفکر خلاق»[۲] و به‌نوعی نقد و استدلال منطقی ساده، یعنی «تفکر انتقادی»[۳] در کودک می‌شود.

پروین دولت‌آبادی، از شاعران نامدار معاصر و توانا در خلق تصاویر بکر طبیعی است. او نوعی نگاه پنهان و نامحسوس به اجزای طبیعت دارد. روح بلندپروازانهٔ او به برون‌داد ماهیت عنصری‌اش می‌پردازد. عناصر اربعه با جلوه‌های مختلف آن‌ها بازتاب خلاقانهٔ تخیل دولت‌آبادی است. به‌دلیل حجم گستردهٔ یافته‌ها و تحلیل وسیع بازتاب تخیلی عناصر اربعه در اشعار او در این‌جا تنها به عنصر باد (هوا) توجه شده‌است. این عنصر و جلوه‌های مختلف آن، روحیهٔ گریز از مرکز دارد و اغلب کودکان را به فکر پرواز، حرکات موزون، ریتم و آهنگ، مدارهای چرخشی و... سوق می‌دهد.

برای یافتن ارتباط میان اشعار دولت‌آبادی و تأثیر بازتاب عناصر اربعه بر کودکان و برون‌دادهای بالقوهٔ آن‌ها پرسش‌نامه‌هایی تهیه و ازکودکان خواسته شد تا پس از شنیدن شعر موردنظر به چهار پرسش ساده، کاملاً دقیق پاسخ دهند. چهار کلمهٔ کلیدی از شعر را که در ذهنشان مانده بود، ثبت کنند. (به کلاس اولی‌ها کمک شد) برای یکی از آن چهار واژه، تصویری بکشند و جمله‌ای را مبتنی بر احساس خود نسبت به نقاشی‌شان بنویسند. (استفاده از برانگیختن قوای تخیل و تفکر، شنیداری، دیداری، ترسیمی، نوشتاری، حق انتخاب، تفکر خلاق و...) درتحلیل تصاویر دانش‌آموزان ماهیت عنصری آنان آشکار شد. برخی دارای ارتباط مستقیم با ماهیت عنصری شاعر بودند و برخی ماهیت عنصری غیرمستقیم با شعر داشتند و البته تعدادی نیز هیچ ارتباطی با شعر یا شاعر برقرار نکردند. مهم‌ترین نکته در این نوع نگرش، برانگیختن قدرت تخیل و تفکر دانش‌آموزان بود.[۴] (در ادامه به‌دلیل حجم زیاد تحلیل‌های اشعار و تصاویر، فقط چند مورد به‌عنوان نمونهٔ کاربردی آورده شده‌است.)

عنصر باد در اشعار دولت‌آبادی و تأثیر آن بر برون‌دادهای تفکری کودکان

سفر، حرکت رو به بالا، تعالی و کمال‌گرایی از نمودهای عنصر هوا (باد) بدون فرضِ بال زمینی است. باد، در بیشتر فرهنگ‌ها مظهر روح و دم حیات عالم و پیک خدایی است. این عنصر به‌دلیل تحرک و جنب‌وجوش درونی‌اش، نماد بی‌ثباتی، ناپایداری، بی‌استحکامی، گریزپایی و رهایی و عروج نیز هست.

در شعر پروین دولت‌آبادی، بیشترین بازتاب باد، دوگانگی آن است؛ از یک‌طرف پدیدآورندهٔ «باران»، یعنی حیات و از طرف دیگر به‌وجودآورندهٔ «توفان»، یعنی مرگ است. هر عنصر با توجه به نوع برون‌داد خود می‌تواند چهره‌های مختلفی در ذات و عملکرد خود داشته باشد؛ مانند زندگی‌بخشی، دوگانگی، کیفری و انتزاعی (مرز میان واقعیت و خیال) و در جلوه‌ها و تصویرسازی‌های مختلفی

خود را نشان دهد.

باد و هوا عنصر غالب تخیل دولت‌آبادی است؛ البته با فضاسازی‌هایی نو و زیبا. پرواز، آواز، موسیقی، سرودخوانی و پرندگان بشارت‌دهنده همه از بازتاب‌های تخیلی این عنصر در شعر او است. عروج و اوج‌گرفتن در شعر او در کنار سفر و گریز از یک‌جابودن، باد را دوگانه جلوه می‌دهد. در شعر او باد، هم ویرانگر است و سرد، هم پیام‌آور بهار، آرام‌بخش و گرم. ماهیت بیشتر اشعار او پیوند باد با عناصر دیگر است. چندین عنوان شعری او به باد و گفت‌وگوی آن با دیگر عناصر طبیعی اختصاص دارد. این نشانی از روح چندگانهٔ زنانه است که در آنِ واحد می‌تواند نقش‌های متفاوتی را ایفا کند. در اندیشهٔ او سقوط نیست و هرچه هست عروج و آرزوی رهاشدن است. خاک، تقدس و امنیت آن پایداری زنانگی‌اش را رقم می‌زند؛ آب پاکی و طراوتش را و آتش گرمای محبتش را به کودکانی که سرپناهشان دستان و نگاه پرمهر مادرانهٔ او است منتقل می‌کنند. تخیل دولت‌آبادی از همان گونهٔ کودکانه است. او سوار بر «اسب چوبی» می‌شود و با او سفر را شروع می‌کند. «سفر» یکی از بازتاب‌های قدرتمند عنصر باد است و دولت‌آبادی شاعر سفر و آواز طبیعت با رؤیاهای بزرگ برای کودکیِ کودکان است.

با خوانش تعداد زیادی از اشعار دولت‌آبادی برای کودکان با هدف تأثیر بر برون‌دادهای تفکری و استعداد آن‌ها نتایج درخور توجهی به‌دست آمد که در این‌جا به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود. البته عنصر باد و بازتاب‌های آن در شعرها نیز تحلیل شده‌است. در این‌جا تصاویری انتخاب شده‌است که مربوط به دانش‌آموزانی است که ارتباط کم یا هیچ ارتباطی با عنصر باد و ماهیت شاعر برقرار نکرده‌اند.

۱. باد زندگی بخش و بشارت‌دهنده با جلوهٔ بهار

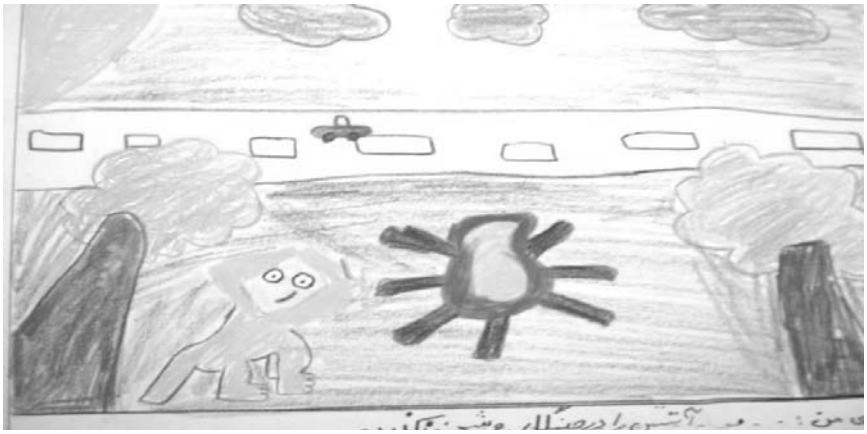
تمام بادهایی که بشارت‌دهنده و مایهٔ زندگی، رشد و بالندگی طبیعت هستند، زندگی بخشند. اشعار متعددی از دولت‌آبادی به این نوع ماهیت عنصری اختصاص دارد. از جلوه‌های زندگی‌بخش باد پیوند آن با عنصر خاک و جلوه‌های آن است. در شعر «باز می‌رسد بهار» عنصر خاک با نمود اصلیِ نارون از «باد» تقاضای بشارت بهار را می‌خواهد و باد گرم و رقصان تقاضای درخت را می‌پذیرد و نارون را سرسبز و بهاری می‌کند.

جدول شمارهٔ ۱. بازتاب عنصر باد در شعر «باز می‌رسد بهار»

شعر: «باز می‌رسد بهار»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت عنصری
نارون به باد گفت: ای دم تو گرم	نارون/ باد	گفتن	**محدود:**	**باد زندگی‌بخش**
آمدی که بر تنم کنی	دم گرم/ تن	گرم‌بودن/ آمدن	ای دم تو	نشاط‌آور
آن حریر نرم/ باتو هر نفس بهار	حریر نرم/ نفس بهار/ پیکر/ باد	برتن‌کردن	برتنم/حریر نرم/به پیکرم/با تو/بهار	
می دمد به پیکرم		دمیدن/ باورکردن		
آمدی خوش آمدی بیا ...	گرد نارون سربه‌سر/جوانه		گرد نارون/ باغ/	
باد رقص کرد گرد نارون		رقص‌کردن	**نامحدود:**	**دیگر عناصر:**
سربه‌سر پر از جوانه شد	باغ	پرشدن		خاک زندگی‌بخش
باغ خنده کرد و گل دمید	خندهٔ گل/ نشانه	خندیدن	هرنفس/ سربه‌سر	
نارون بهار را نشانه شد		نشانه‌شدن	پُرجوانه	

این شعر برای دانش‌آموزان خوانده شد. برخی مفاهیم تخیلی را به‌راحتی در تصاویر خود نقش کردند. آن‌ها طبیعت جاندار و بی‌جان را دارای ماهیت انسانی می‌پندارند. خندهٔ باغ، باد و... برای آن‌ها همان تداعی خندیدن خودشان است. چند نفر از دانش‌آموزان به واژهٔ رقص باد واکنش نشان دادند. دانش‌آموزی هشت ساله کرهٔ زمین را در آسمان کشید. ماهیت عنصری او در تصاویرش خاک در پیوند آتش است؛ اما زمین سیال در وسط آسمان نیز پیوند او را با باد نشان می‌دهد. او نگران خورشید است و دوست دارد برای آن کاری بکند. در اغلب تصاویر کیهان و خورشید حضور دارد. چند نفر از آن‌ها نیز ماهیتی دوگانه نسبت به ماهیت شعر از خود نشان دادند.

تصویر شماره ۱

نام شعر: «باز می‌رسد بهار»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد زیاد * کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله * خیر کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ ۱. زمستان ۲. بهار ۳. زمین* ۴. خورشید
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات مورد علاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟ 
جملهٔ من: همه ما باید قدر خورشید را بدانیم و برایش کاری بکنیم.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط، کم* اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک*، آب، باد، آتش* ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد*

۲. باد دوگانه (ویران‌گر / زندگی‌بخش ـ هشداردهنده / بشارت‌دهنده)

بیشتر بادهای جلوه‌گر در اشعار دولت‌آبادی دوگانه و در پیوند دیگر عناصر، مثل خاک و آب هستند.

با جلوهٔ پاییز و زمستان

دولت‌آبادی در این شعر به‌طور مستقیم به عنصر باد و جلوه‌های آن پرداخته‌است. ریخت‌های منفی باد در شعر متجلی است؛ بسته‌شدن درها، دوربودن کوه، زردشدن سبزه‌ها، ماندن در سرما، نداشتن

آشیان و... همه نشان‌گر ماهیت منفی باد سرماآور است. ولی او که دارای روحی عروجی و طالب امید به زندگی است، بلافاصله نویدآمدن بهار را می‌دهد که با آن برگشت گنجشک، آوازخوانی او و گرمابخشی حضور مهمان در خانه همراه است؛ بازهم اعتقاد به کهن‌الگوی رستاخیز طبیعت و حیات انسان. در این شعر دو جلوهٔ اصلی باد، یعنی پرواز و پرنده، حضور دارند. پرواز جلوهٔ زندگی‌بخشی و بشارت‌دهندگی است و گنجشک جلوهٔ کیفری در بی‌آشیان‌بودن و گرسنگی و تشنگی.

جدول شماره ۲. بازتاب عنصر باد در شعر «آمد باد»

شعر: «آمد باد»	نشانه‌ها	تحرک و پویایی	فضاسازی	ماهیت‌عنصری
باد آمد، باد آمد، باد سرد باد آمد، خانه‌ها را سرد کرد بسته شد درها و آتش خنده کرد نور آتش خانه را تابنده کرد صبح روی شیشه شبنم ریخته ... زردگون شد سبزه/ در دامان دشت پُر کند این خانه از آوازها ... چند روزی می‌شود مهمان ما تا تواند باز/ پروازی کند باز آید در بهاران از سفر خانه پر، از گرم آوازی کند	باد سرد خانه‌ها/ درها آتش/ خنده نور/ صبح شیشه/ تور یخ نغمه‌خوان سرما/ آشیان دانه و آب بهار/ پرواز مهمان سفر آواز	آمدن سردکردن بسته‌شدن خنده‌کردن تابنده‌کردن ریختن/ آویختن نهادن/ آمدن پروازکردن پرکردن/مهمان‌شدن توانستن/بازآمدن آوازخواندن	**محدود:** روی شیشه پردهٔ تور این خانه/ درون خانه اطلس‌پوش **نامحدود:** خانه‌ها درها/ کوه دور دشت/ پروازها بهاران	**باد(دوگانه)** بُعد منفی: ویران‌گری سردکننده/یخ‌زننده زرد کننده بی‌آشیان‌کننده بُعد مثبت: بشارت‌دهنده **دیگر عناصر:** خاکِ دوگانه کیفری: خانه‌های سرد درهای بسته

در تمام تصاویر با ماهیت خاک و باد، جلوه‌های باد دیده شد؛ جز دانش‌آموزانی که دارای ماهیت آتش و آب بودند. یکی از دانش‌آموزان رعدوبرق را کشیده بود. مائدهٔ هشت‌ساله عاشق حیوانات و محیط‌زیست است؛ آتشی در کنار یک حیوان (شیر) کشیده‌است. (ماهیت آتش در پیوند خاک) در چندین تصویر او جاده وجود دارد. این ماهیت پویایی و حرکت را در درون او نشان می‌دهد. در اغلب تصاویر مائده راه و حیوان وجود دارد.

تصویر شماره ۲

نام شعر: «آمد باد»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد، زیاد*، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . هوهو، ۲. باد، ۳. گرم*، ۴. جنگل ۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات مورد علاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟
جملهٔ من: آتش را در جنگل روشن نکنید.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط*، کم، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب، باد، آتش* ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

ـ با جلوهٔ باد بهاری و باد پاییزی (بشارت‌دهنده و زندگی‌بخش ـ هشداردهنده و ویران‌گر)

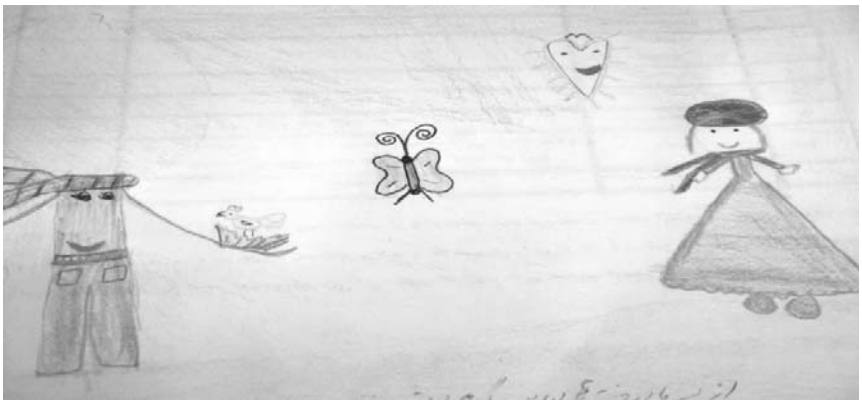
باد بهار بشارت‌دهنده است و باد پاییز هشداردهنده و هر دو آغاز یک تحول و تغییر بزرگ هستند.

جدول شماره ۳. بازتاب عنصر باد در شعر «بهار و خزان»

شعر: «بهار و خزان»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت عنصری
باد می‌آید گرم باد می‌آید سرد برگ‌ها روزی سبز برگ‌ها روزی زرد/ آورد باد بهاری بر درختان پوشاک ریزد از باد خزان/ برگ‌ها از تن خاک برگ‌ریزان و خزان قصهٔ آمدن پاییز است بر لب باد بهار حرفی از شادی مهرانگیز است	باد گرم باد سرد/ برگ‌ها سبز/ زرد باد بهاری درختان/ پوشاک باد خزان از تن خاک برگ‌ریزان/ خزان قصه/ پاییز لب/ شادی	آمدن آوردن ریختن قصه‌بودن حرف شادبودن	**محدود:** باد گرم باد سرد باد بهاری پوشاک/ باد خزان/ از تن خاک برگ‌ریزان/ خزان پاییز/ لب حرفی **نامحدود:** برگ‌ها/ درختان	**باد دوگانه** زندگی‌بخش/ ویران‌گر **دیگر عناصر:** خاک دوگانه زندگی‌بخش/ ویران‌گر

این شعر در تصاویر ماهیتی کاملاً دوگانه داشت. فقط دانش‌آموزانی که دارای عنصر غالب آتش یا آب بودند، تصاویر متفاوتی را خلق کردند. یکی از دانش‌آموزان گفت: خیلی جالب است وقتی باد گرم می‌شود، کولر می‌زنیم و وقتی باد سرد می‌شود، بخاری روشن می‌کنیم. (تفکر انتقادی و درعین‌حال خلاق) او در یکی از نقاشی‌های خود در زمستان برای گل‌ها، بخاری کشیده بود. (پیوند آب کیفری و آتش زندگی‌بخش) یکی دیگر منظره‌ای بهاری کشیده بود. (ماهیت خاک زندگی‌بخش) یکی از دانش‌آموزان در تصویر خود راهی کشیده بود که آدمی از آن می‌گذشت؛ یک طرف سبز و یک طرف زرد و فرشته‌ای بر بالای ابرها بود. (تفکری خلاقانه با ماهیت عروجی و دارای ماهیت عنصری باد انتزاعی در پیوند عنصر خاک کیفری) میلاد دانش‌آموز نُه‌ساله که تک‌فرزند، آرام و منضبط بود برای درخت خود لباس کشید. (انسان‌پنداری) او دارای ماهیت عنصری خاک زندگی‌بخش در پیوند دیگر عناصر است. اغلب تصاویر میلاد دارای پوشاک و لباس‌های مختلف برای محیط اطراف است. او شدیداً به درختان عشق می‌ورزد و دراغلب نوشته‌ها و جمله‌سازی‌های خود از درخت استفاده می‌کند.

تصویر شماره ۳

نام شعر: «بهار و خزان»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد، زیاد، * کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . باران، ۲. درخت، ۳. بهار، ۴. سرد*۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات موردعلاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟ 
جملهٔ من: از سرما درخت‌ها لباس گرم پوشیدند.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط*، کم، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک*، آب، باد*، آتش ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

دولت‌آبادی در آغاز شعر «آواز باد» از زبان باد، به‌طورمستقیم بُعد مثبتش را که تمایلی شدید و درونی به آن دارد، متجلی می‌کند. باد قاصد و پیام‌رسان است. شاید پیغام درونی ناخودآگاه شاعر در این شعر همان دمیدن صور اسرافیل در دو گاه باشد که با دمی همه را می‌میراند و در دم دیگر همه را زنده می‌کند. همچنین پیغام باد این است: «زمستان آمد، همه بخوابید و بهار خواهد آمد، همه برخیزید.» مجموعه‌واژه‌های مرتبط با باد، مانند: «آواز و نغمه و ترانه و سرود و دعا»، «پیچیدن

و تابیدن و رقص»، «دمیدن و نفس و هوا و دم»، «آسمان و ابر و ستاره و بخار»، «پرندگان و پرواز و حشرات بالدار و پروبال»، «سفر و مهاجرت، رفت‌وآمد و بازگشت»، «خواب و رؤیا و خیال و فرشته» و بسیاری از بازتاب‌های دیگر در شعر آورده شده است که شاعر به‌طورمستقیم و غیرمستقیم و در پیوند دیگر عناصر به آن‌ها توجه خاص دارد. این بازتاب‌ها بیشتر در ماهیت دوگانگی باد جلوه‌گرند.

نگاهی به عناوین شعری او مانند: «آواز رود»، «آواز باران»، «ترانهٔ سحری»، «سرود صبح»، «آواز خروس»، «آواز جویبار» و... توجه او را به موسیقی و نوای طبیعت نشان می‌دهد و این حقیقت را آشکارتر می‌کند که آواز یکی از جلوه‌های باد و هواست و بیشتر در نتیجهٔ ظرافت و چندگانگی ماهیت زنانه متجلی است. در جایی باد آواز می‌خواند و پیغام خود را به همه می‌رساند و در جایی دیگر رود که جلوهٔ آب است، سرود می‌خواند؛ یعنی دمی دارد که از باد برانگیخته می‌شود. با این جلوه، عنصر غالب تخیل شاعر، در آب و خاک و آتش جریان دارد و می‌تواند همه‌چیز را تحت‌الشعاع خود قرار دهد.

باد اغلب در آوازهای شبانه و رقص برگ‌ها و چمن‌زار، باران را نوید داده‌است. پس از این شادمانگی، ناگهان خشم خود را نشان می‌دهد. خود را نسیم و باد معرفی می‌کند و ناگهان نام گردباد بر خود می‌گذارد. در این شعر، باد زنده است و سخن می‌گوید. جاندارپنداری عناصر طبیعی در شعر کودک جزو صور خیال رایج و فراوان است؛ زیرا کودک همهٔ اشیا اطراف خود را زنده می‌داند، با آن‌ها همراه می‌شود و آن‌ها سخن می‌گوید. شاعر نیز از این موهبت بهره‌مند است که چنین پنداری دربارهٔ اطراف خود داشته باشد. باد آوازه‌خوانی رها و بی‌جاومکان است و همه‌جا را از آن خود می‌داند. البته کیفری‌بودن و عذاب‌آوری عناصر اربعه، به‌طور واضح و مستقیم در اشعار او نیامده‌است.

مسلماً دانش‌آموزان نسبت به این شعر واکنشی متفاوت‌تر از خود نشان دادند. کنجکاوی برخی از آنان به محتوای شعر و عمق واژگان برانگیخته شده بود. قبل از نوشتن جمله‌های خود سؤال‌های جالبی پرسیدند: «چرا باد نمی‌تونه یک‌جور باشه؟ گردباد خونه‌ها رو هم خراب می‌کند؟ گردباد دشمن ماست؟ و...» آن‌ها به تفکر واداشته شده بودند و حتی تمایل داشتند به‌نوعی شعر را نقد کنند. یکی از دانش‌آموزان نیز پرسید: «خانم آواز را چگونه می‌کشند می‌خواهم باد آوازه‌خوان را بکشم.» حسین نُه‌ساله دربارهٔ مضمون نقاشی منحصربه‌فردش گفت: «باد وقتی خشمگین شود سونامی می‌آورد و خدا هم وقتی از دست آدم‌ها عصبانی شود توفان می‌آورد؛ مثل توفان نوح.» البته تخیل او با وجود دانش مدرن و شنیداری‌اش (دربارهٔ سونامی) ریشه در کهن‌الگوی «توفان آغازین» دارد. این شعر، ذهن کودک را وادار کرده تا ناخودآگاهی‌اش را نسبت به عناصر اربعه با جلوهٔ کیفری باد، آشکار کند. (حسین کلاس نقاشی می‌رود و استعداد خوبی دارد. او مطالعه را خیلی دوست

دارد و روحیهٔ پرسش‌گری دارد.) ماهیت عنصری او آب عمیق در پیوند باد کیفری است. دریا در تمام تصاویر او حضور دارد. این بازتاب علاقهٔ حسین در نقاشی‌ها و جمله‌ها، فعالیت ذهنی او را در محدودهٔ امور دریایی به‌روشنی نشان می‌دهد.

تصویر شماره ۴

نام شعر: «آواز باد»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد*، زیاد، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . آواز، ۲. توفان*، ۳. خزان، ۴. باد۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات موردعلاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟
جملهٔ من: باد وقتی خشمگین شود سونامی می‌آورد و خدا هم وقتی از دست آدم‌ها عصبانی شود توفان می‌آورد؛ مثل توفان نوح.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد*، متوسط، کم، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب*، باد، آتش ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

گرچه در اغلب شعرهای دولت‌آبادی عنصر باد، همان بازتاب چندگانه را دارد و نمود عنصری آن یک‌بعدی نیست، اما با کمی دقت به برون‌داد متفاوت تخیلی آن عنصر در فضای شعر می‌توان پی‌برد که در این شعر، باد با سه حالت خود پدیدار می‌شود و فضاسازی‌ها عروجی می‌شوند. (نسیم و آهستگی و حوض خانه؛ باد تند و جابه‌جایی ابرها در آسمان، آمدن توفان و خوردن ابرها به‌هم و رعدوبرق شدن و آمدنِ باران تند و برف روی بام خانه) حرکت مواج و پر از تحرک این شعر و فرازونشیب‌های آن کاملاً حس جنبش را به مخاطب القا می‌کند و موسیقی فضای آغازین خلقت را به‌یاد می‌آورد. «نمادهای عروج با یک حرکت عمودی و با ترک‌کردن قطب مخالف خود که همان مکان پایین، خانه و... است سعی می‌کند به بالارفته و صعود کند.» (عباسی، ۱۱: ۱۳۸۱)

دولت‌آبادی همیشه از سرما، تنهایی و تغییر می‌هراسد؛ اما ظرافت و روح زنانهٔ او که نیاز به آرامش و نشاط دارد مانند نسیمی آرام است که فقط روی آب (نماد زنانگی) را چین‌چین می‌کند. اما همیشه این آرامش را خشمی پنهان یا حادثه‌ای غیرمنتظره تغییر می‌دهد و شاعر این دگرگونی و وحشت درونی خود را در تغییر حالت و چهرهٔ باد نشان داده‌است. او با کمک باد، چهرهٔ عنصر آب را از یکجانشینی و نداشتن تکاپو در داخل حوض به تحرک و پویایی می‌رساند. (چین‌چین می‌شود.) تبدیل‌شدن آن به سرما و باران تند و سپس برف، ریشه در کهن‌الگوی مرگ دارد که همیشه همراه بُعد دیگرِ تخیل دولت‌آبادی، یعنی کودکانه‌بودن و امیدداشتن، هست.

بازتاب بادِ هراس‌انگیز (کیفری و تغییردهنده) در تصاویر دانش‌آموزان گوناگون است. مثلاً آن‌ها که دارای ماهیت عنصر باد نبودند در یک واکنش درونی با برون‌داد خلاقانه، آسمان ابری کشیده بودند که خورشید کاملاً کنار آن بود و باران قطره‌قطره روی سبزه‌ها و درختان سرسبز می‌ریخت. (اما در کنار تفکر شاعر در ماهیت عنصری غیر از آن) یا مادری را ترسیم کرده بودند که در آشپزخانه ظرف می‌شوید و خود او با آرامش در کنار مادر، ماشین بازی می‌کند. (تفکر انتقادی با برون‌داد ماهیت کهن‌الگوی مادر برای رسیدن به امنیت از خشم طبیعت)

با جلوهٔ پرواز و پرندگان و حشرات بالدار

یکی از مهم‌ترین معانی نمادین پرنده در عرفان اسلامی، روح یا جان انسان است؛ بدین‌معنا که روح به‌صورت ذات بالداری تصور شده که به‌سوی عالم افلاک که موطن اصلی اوست، پرواز می‌کند. قائل‌شدن بال‌وپر برای روح یا نفس، رمزی بسیار کهن است و نمونه‌های متعدد دارد. «بال‌وپر، آن قسمت از تن است که از همهٔ اعضای دیگری به خدا نزدیک‌تر است؛ چه خاصیت طبیعی آن گرایندگی به‌سوی آسمان‌ها و بردن تن به آن‌جاست.» (افلاطون، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۸) در اشعار دولت‌آبادی پرندگان، آواز، پرواز، بهار، کار و صبح در پیوند با یکدیگرند. پرواز جلوه‌ای بیشتر از خود

پرندگان دارد. روح او اوج گیرنده و عروجی است؛ اما پرندگانی که در شعر او جای دارند بیشتر از نوع یکجانشین و خانگی و اغلب از نوع کوچک و ظریف و بشارت دهنده‌اند. آنیموس در او عروج طلب و متغیر و در آرزوی رهایی است؛ ولی زنانگی او به سطح و خاک تمایل دارد. در بسیاری از اشعار او باد ویران‌گر، جای خود را به باد بهاری می‌دهد و بشارت این تغییر و تبدیل پرندگانی چون پرستو، بلبل، چلچله و چکاوک‌اند که با نغمه و آواز، آمدنِ بهار و امید دوبارهٔ زندگی را به طبیعت بشارت می‌دهند. خروسِ بشارت‌دهندهٔ صبح و روزی تازه است و پرستو و گنجشک نویدبخش تلاشی دیگر و بهار. مثلاً در شعر زیر کلاغ جلوه‌ای از عنصر بادِ دوگانه است.

با جلوهٔ کلاغ در پیوند خاک زندگی‌بخش(تغییردهنده- بشارت‌دهنده)

کلاغ در بیشتر فرهنگ‌ها نماد هشداردهندگی است. آواز او اغلب نخراشیده و خبررسان پاییز و خزان است. اما در برخی از فرهنگ‌ها با نگرشی متفاوت، کلاغ را خوش خبر می‌دانند. در رسیدن صبح، شروع کار و تلاش نیز آغاز فصل درس و مدرسه او بشارت‌دهنده است. دولت‌آبادی در این قصه‌واره، کلاغ را بشارت‌دهنده معرفی می‌کند.

جدول شماره ۴. بازتاب عنصر باد در شعر «کلاغ پیر باغ ما»

شعر: «کلاغ پیر باغ ما»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت‌عنصری
آی بی‌بی‌جون قصه بگو	بی‌بی‌جون	قصه‌گفتن	**محدود:**	باد دوگانه امیددهنده/ رهایی‌بخش
قصهٔ بی‌غصه بگو/قصهٔ مرغ آسمان	قصهٔ بی‌غصه	بی‌غصه‌گفتن	قصهٔ بی‌غصه	
ستاره‌های کهکشان/قصهٔ باغ بی‌بی‌جان	مرغ آسمان	یکی‌بودن و نبودن	مرغ آسمان	
باغ و بار بی‌خزان	باغ/بی‌خزان	... پرده‌کشیدن	باغ بی‌بی‌جان	**دیگرعناصر:** خاک زندگی‌بخش بارورکننده
خوب، یکی بود یکی نبود...	... درخت بارور	بازآمدن	... درخت بارور	
کلاغ پیر باغ ما/ باز اومده سراغ ما	شکوفه‌ها	نگاه‌کردن	پرده/ کلاغ پیر	
نگاه کنید به قارقارش	مروارید/ پرده	گوش‌کردن	وقت کار	
وقتی زمستان سر اومد/ خبر میده بهار آمد	کلاغ پیر/	سرآمدن	**نامحدود:**	
بچه‌ها، وقت کار آمد	پونه و ریحان	درآمدن/خبردادن	ستاره‌هاکهکشان	
قار، قار، قار، بهاره ... بهاره، وقت کاره	خبر/وقت کار	وقت کارآمدن	رو شاخه‌ها	

بیشتر دانش‌آموزان کلاغ را دوست ندارند و در دلشان هراسی پنهان از او موج می‌زند. شکل او را زشت می‌دانند و از رنگ او خوششان نمی‌آید. این ریشه در عقاید و خرافات خانوادگی و

اجتماعی آن‌ها دارد. در تصاویر آن‌ها بهار و بی‌بی قصه‌گو و... بود و پرنده‌ای به‌شکل کلاغ جز در دو سه نمونه مشاهده نشد. باد در دانش‌آموزانی که دارای ماهیت عنصری آن بودند کاملاً جلوه‌گر شد؛ ولی غالباً بدون حضور کلاغ. (حتی از نوع بشارت‌دهنده) فقط در چند تصویر، نوعی تفکر خلاق و البته انتقادی به باور عمومی مشاهده شد. یک دانش‌آموز کلاغی را کشید که رنگ‌های مختلف داشت و با آمدن بهار او نیز زیبا شده بود. نسرین ده ساله باهوش، تک‌فرزند و دارای ایده‌های جالب و خلاقانه بود و در تصویر خود نوعی تفکر خلاق از خود نشان داد. او کلاغی را کشید که رنگ‌های مختلف داشت و با آمدن بهار، زیبا و رنگی شده بود. نسرین در تمام نقاشی‌های خود از رنگ‌های متنوع و شاد استفاده می‌کند و نظم ویژه‌ای به محیط و فضای تصاویر خود می‌دهد. او عاشق رنگ‌هاست و آرزوی نقاش‌بودن، ساخت آثار مینیاتوری و... در آثار او موج می‌زند.

تصویر شماره ۵

نام شعر: «کلاغ پیر باغ ما»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد*، زیاد، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . کلاغ*، ۲. باد، ۳. خزان، ۴. بهار ۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات مورد علاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟
جملهٔ من: این کلاغ رنگ بهار شده‌است.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد*، متوسط، کم، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب، باد*، آتش ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

با جلوهٔ مرغ آهنین و سفر (فرارونده و فرورونده)

در این شعر، دولت‌آبادی بازهم آرزوی پرنده‌بودن دارد تا به سفر خود بپردازد. مرغی که او تصویر می‌کند آهنین‌بال است که می‌تواند در کهکشان‌ها پرواز کند.

جدول شماره ۵. بازتاب عنصر باد در شعر «روزی سفر»

شعر: «روزی سفر»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت عنصری
روزی سفر آغاز می‌گردد درهای شادی بازمی‌گردد پر می‌گشایم همچو مرغی شاد با بال مرغ آهنین در باد پرواز و پروازی دگر خواهم... هفت‌آسمان را زیر پر گیرم از علم و آگاهی اثر گیرم	سفر/ درهای شادی مرغ شاد بال/ مرغ آهنین باد پرواز فضا/ دنیا گسترده... هفت‌آسمان علم و آگاهی	آغازشدن بازشدن/ پرگشودن پرواز خواستن پرگشودن راه‌جستن زیر پر گرفتن اثرگرفتن	محدود مرغ آهنین/ دیوار سرای ماه/ زیر پر نامحدود سفر/ درها/ در فضا برکهکشان‌ها هفت‌آسمان	باد دوگانه /امیددهنده /رهایی‌بخش آگاهی‌دهنده :دیگر عناصر خاک نویدبخش

آن‌چه دانش‌آموزان را در این شعر بیشتر به خود جلب کرد دنیای تخیلی و البته واقعی دولت‌آبادی بود. آن‌ها نیز دوست داشتند با دوبال آهنین پرواز کنند و شکلی چون هواپیما و موشک در تصاویر آن‌ها جلوه‌گر شد. البته این به آن معنا نبود که حتماً دارای استعداد نهفتهٔ عروج‌طلبی باد باشند، بلکه در تمام نقاشی‌های آن‌ها ظرافت پنهان خواسته‌هایشان پیدا بود. یکی از دانش‌آموزان روباتی پرنده کشید؛ نوعی ابرقهرمان در ذهن او تداعی پیدا کرد که بیشتر برگرفته از پیش‌فرض‌های ذهنی او مثلاً در تلویزیون بود. از تصاویر درخور توجه دربارهٔ این شعر، یک نقاشی بود که در آن پرنده‌ای در میان آتش (ققنوس) کشیده بود. این دانش‌آموز نُه‌ساله در بیشتر تصاویر خود بدون هیچ

پیش‌فرضی از افسانه‌ها و اساطیر، نمادی از کهن‌الگوهای جمعی و مضامین اسطوره را کشیده‌است.

تصویر شماره ۶

نام شعر: «روزی سفر»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد، زیاد*، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . آتش، ۲. سفر، ۳. پرنده*، ۴. شهر ۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات موردعلاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟
جملهٔ من: همه‌جا آتش گرفت و مرغ می‌خواهد فرار کند.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط، کم*، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب، باد، آتش* ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

با جلوهٔ پروانه (بشارت‌دهندگی / زودگذری عمر - فداکاری و البته زیبایی و لطافت)

حشرات در اشعار کودکانه دارای جلوه‌هایی ویژه هستند. کودکان از حشرات، شعرها و داستان‌های مربوط به آن‌ها لذت می‌برند؛ حتی اگر از آن‌ها واهمه داشته باشند. دولت‌آبادی چندین شعر نیز با عنوان پروانه و پروانه‌ها دارد که در تمام آن‌ها پروانه بشارت‌دهندهٔ بهار و رویش گل‌هاست. در این

شعر نیز دولت‌آبادی تمام جلوه‌های پرواز و آواز را به‌کار برده‌است. کودکان پروانه‌ها را دوست دارند و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند؛ اما چند نفر از آن‌ها یا به‌صورت کاملاً افراطی در تمام نقاشی‌ها از حشرات پرنده استفاده کرده‌اند یا اصلاً پروانه را دوست نداشتند و هیچ ارتباطی با حشرات نداشتند. رضا نُه‌ساله می‌خواست مزرعه‌ای از حشرات برای خود داشته باشد. او تمام حشرات را دوست دارد و برای آن‌ها نقشه‌های زیادی می‌کشد. حتی در ذهن رضا، شهری است مخصوص همهٔ حشرات و رئیس شهر او یک ملخ است و ملکهٔ آن پروانه.

باد انتزاعی (خیال، رؤیا و خواب، فرشته، پری و...)

برخی از موجودات خیالی در عالم تخیل به‌صورت افسانه، رؤیا و... شکل می‌گیرند؛ موجوداتی چون پری، فرشته، غول، دیو، اسب شاخ‌دار، اسب پرنده و وسایلی که شکل‌های عجیب و غریب دارند. البته بسیاری از اشیایی که در گذشتهٔ دور تصویری خیالی بودند و اکنون با کمک تکنولوژی و پیشرفت علم، اختراع شده‌اند و چه‌بسا بسیاری از موجودات خیالی نیز یا درگذشته واقعیت داشته‌اند و اکنون تنها رد پایی از آنان در ذهن انسان به‌جای مانده‌است یا در آینده آشکار یا ساخته خواهند شد. تمام موجودات خیالی فضایی، بالدار و متحرک در آسمان جلوه‌ای از عنصر باد هستند. خیال و خیال‌پردازی بخشی از زندگی انسان است و این نوع تصویرسازی ساختگی است و جزو تصورات ثانویهٔ یک فرد است. باد با «جلوهٔ خیال» در شعر زیر از آن دسته‌اند.

جدول شماره ۶. بازتاب عنصر باد در شعر «قایقی بر ابرها»

شعر: «قایقی بر ابرها»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت عنصری
قایقی است بر ابرها روی آسمان می‌رود چه نرم تا به بیکران بازی خیال/ می‌برد مرا می‌رساندم تا به ابرها ... شهر آسمان/ آن دیار دور هست جای من/ سرزمین نور آن سفر مرا/ کی رود زِ یاد هم‌نشین ابر/ هم‌کلام باد	قایق/ ابرها آسمان/ بیکران بازی خیال پابه‌پا/ باد/ امید شهر آسمان دیار دور جای من سرزمین نور سفر/ هم‌نشین	بودن رفتن بردن رساندن ازیادرفتن هم‌نشین‌بودن هم‌کلام‌بودن	**محدود:** قایق/ هم‌نشین ابر هم‌کلام باد **نامحدود:** ابرها/ روی آسمان بیکران/ بازی خیال پابه‌پای باد شهر آسمان دیار دور/ آن سفر	**باد انتزاعی** فرارونده/زندگی‌بخش **دیگر عناصر:** خاک نگه‌دارنده آتش روشنایی‌بخش

دانش‌آموزان تصاویر زیبایی از این ماهیت عنصری کشیدند. آسمان آن‌ها از وسایل خیالی در حال پرواز پر شده بود و البته تنها دانش‌آموزانی ارتباطی مستقیم با این شعر برقرار نکردند که دارای ماهیت عنصری غیر از باد انتزاعی یا اصلاً باد بودند. یکی از دانش‌آموزان که البته دارای تفکر انتقادی و منطقی بود، چنین تصاویری را دروغین و در خواب‌ها معرفی کرد. (واقع‌گرایی و بُعد تعقلی ذهن او کاملاً در نقاشی‌ها بازتاب داشت.) تصویر او قایقی ترسیم شد که بر آب دریا بود. دولت‌آبادی چندین شعر دربارهٔ خواب و پری دارد که به‌جز یک مورد، بقیه برای نوجوانان و بزرگ‌سالان سروده شده‌است. پری استعاره از خواب است که به چشم کودک می‌آید و در سرزمین خیالی رؤیاهای شبانه، هم‌بازی او می‌شود. تصویر خیالی پری در اغلب تصاویر دانش‌آموزان، مانند فرشته‌ها بالدار و سیال بود. مریم هشت‌ساله تصویر بهشت و فرشتگان را کشیده بود او در تمام نقاشی‌های خود بعد مذهبی و روایت‌های سنتی و تا حدودی خرافی را انعکاس داده‌است. او علاقه دارد یک مبلغ مذهبی باشد تا همه را به بهشت راهنمایی کند. مریم کوچولو اصلاً در محیط مذهبی رشد نکرده‌است.

۳. باد کیفری (تغییر دهنده/ویران گر) با جلوهٔ برگ‌ریزان و خزان

در طبیعت برگ‌ها پس از یک دوره شکنجه و تغییر از سبزی به زردی می‌گرایند و سپس با ضربات باد تند و سرد به زمین می‌ریزند و نابود می‌شوند. دولت‌آبادی تصویر خزان و باد سرد را در چندین شعر خود می‌آورد؛ اما آن‌چه او را متفاوت می‌کند همان دوگانگی باد است؛ چهره عوض می‌کند و بشارت رستاخیزی دیگر را به طبیعت می‌دهد. این اشعار، نماد حضور هر چهار عنصر و دخل‌وتصرف آنان در پیدایش و آفرینش جهان است؛ جابه‌جایی، دگرگونی، زایش، رفت و بازگشت. نشان‌گر کهن‌الگوی معنایی «انا للّه و انا الیه راجعون» است. نوزایی در این شعر از اهمیتی ذاتی برخوردار است که دولت‌آبادی به آن «یقینِ» کامل دارد. او چهرهٔ کاملی از باد کیفری و نابودکنندگی آن را به‌تصویر می‌کشد و در انتهای شعر، آرزوی آمدن بهار را به باغِ جان نوید می‌دهد. «برگ‌ریزان» جلوه‌ای از مرگ طبیعت است و باد این وظیفه را در اشعار او بر عهده دارد که برگ‌های سبز را به برگ زرد تبدیل می‌کند و سپس می‌میراند.

جدول شماره ۷. بازتاب تخیلی باد در شعر «برگ‌ریزان»

شعر: «برگ‌ریزان»	نشانه‌ها	حرکت و پویایی	فضاسازی	ماهیت عنصری
سبزبرگ‌ها به دست باد	سبزبرگ‌ها	زردشدن	**محدود:**	**باد کیفری**
زرد شد به خاک ریخت	دست باد/ خاک	ریختن	به دست باد ... به سازِ باد	در پیوند خاک
... برگ‌ها به ساز باد	شعله‌های آتش	چرخ‌زدن	خواب درخت	بشارت‌دهنده
چرخ می‌زنند در هوا	رقص یادها ...	دل‌شکن بودن ...	زیر خاک/ بسته چشم	
ساز بادها چه دل‌شکن	غم‌فزا	ریشه‌کردن	... زمین پاک	
رقص بادها چه غم‌فزا...	درخت/ خواب ...	چشم‌بستن	فصل نوبهار/ باغ	
ریشه کرده زیر خاک	زیر خاک	پانهادن	**نامحدود:**	
بسته چشم خود ز آفتاب	بسته‌چشم	سوختن	سبز برگ‌ها	
... برگ‌ریز داد، کهنه را به باد	برگ‌ریز/فصل	به‌بادادن	شعله‌های آتش	**دیگر عناصر:**
فصل سبز نوبهار در ره است	نوبهار/ره	درراه‌بودن	رقص بادها	آتش کیفری
باغ جانت ای بهار/ پرشکوفه باد	باغ جان/ شکوفه	پرشکوفه‌بودن	پرشکوفه	(سوختن برگ)

برگ‌ریزان جلوه‌ای از مرگ طبیعت است و در اشعار دولت‌آبادی باد این وظیفه را به‌عهده دارد که برگ‌های سبز را به برگ زرد تبدیل می‌کند و سپس می‌میراند. در تصاویر دانش‌آموزان برگ‌ریزان پاییزی جلوه‌گر بود. آن‌ها تصاویر زیبایی از آن در ذهن داشتند؛ اما چند تصویر بُعد کیفری باد و خاک مرگ‌آفرین را نشان می‌داد. در تصاویر آذرنوش در بازتاب این شعر، باد کیفری نیست، بلکه اغلب پرندگانی هستند که بشارت‌دهنده یا نماد روح عروجی‌اند. در تصویر ناصر، خورشید با رنگ قهوه‌ایِ پررنگ و نزدیک به زمین است و باعث خشک‌شدن گل شده‌است. (آتش کیفری در پیوند خاک نگه‌دارنده و مرگ‌آور) ناصر خورشید را عامل نابودی جنگل‌ها و گیاهان می‌داند. گرچه این طرز فکر او ریشه در مشکلات خانوادگی او دارد؛ اما آن‌چه اهمیت دارد این است که ناصر عاشق گیاهان است و در اغلب تصاویرش گلخانه و گل وجود دارد.

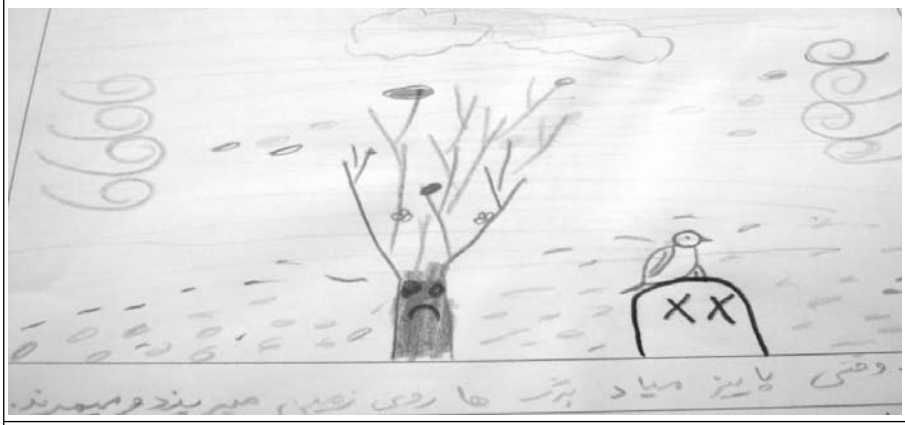
تصویر شماره ۷

نام شعر: «برگ‌ریزان»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد، زیاد*، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . خورشید*، ۲. باد، ۳. پاییز، ۴. خشک شد۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات موردعلاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟
جملهٔ من: آفتاب داغ بود و گل خشک شد.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط*، کم، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب، باد، آتش* ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

دانش‌آموزان تمایلی به خزان و سردی ندارند؛ مگر همان برف‌بازی و شادی‌های کودکانه. شنیدن اشعاری با مضمون خزان و پاییز، باد، سرما و مرگ، ترسِ پنهان آن‌ها را بروز داد و آن‌ها را وادار به پرسش‌گری و کنجکاوی کرد. در تصاویر چند نفر، مرگ طبیعت و حضور باد و رعدوبرق (خشم طبیعت) کاملاً آشکار بود. دو نفر از دانش‌آموزان کاملاً منظره‌ای بهاری کشیدند. (گریز از واقعیت و تفکر انتقادی با ماهیت خاک زندگی‌بخش)

سعید ده ساله فرزند سوم، گوشه‌گیر، بهانه‌جو و تحت نظارت خواهر بزرگ‌تر، بُعد کیفری باد و خاک را نشان داد. او تصویر برگ‌ریزانی را کشیده‌است که پرنده‌ای روی قبر است. سعید در اغلب تصاویر خود چنین فضایی را ترسیم کرده‌است. او مرتب از گورستان و تنهایی مرده‌های زیر خاک صحبت می‌کند. او می‌خواهد دارویی درست کند که آدم‌های زیر خاک هم بتوانند نفس بکشند و زندگی کنند.

تصویر شماره ۸

نام شعر: «برگ‌ریزان»
آیا از شعر لذت بردی؟ خیلی زیاد، زیاد*، کمی
معنی شعر را فهمیدی؟ بله*، خیر، کمی
می‌توانی با توجه به آن‌چه شنیدی و فهمیدی چهار کلمهٔ کلیدی بنویسی؟ . مرگ*، ۲. باد، ۳. پاییز، ۴. پرنده۱
حالا می‌توانی برای یکی از کلمات موردعلاقهٔ خودت، در زیر نقاشی بکشی و یک جمله هم برایش بنویسی؟ 
جملهٔ من: وقتی پاییز می‌آید برگ‌ها روی زمین می‌ریزند و می‌میرند.
نتیجه‌گیری: الف) میزان ارتباط با شعر: زیاد، متوسط، کم*، اصلاً ب) ماهیت عنصری دانش‌آموز: خاک، آب، باد، آتش* ج) بازتاب عنصری متفاوت با شعر: دارد

موارد یادشده فقط نمونه‌هایی هستند که از صدها تصویر تحلیل‌شده از دانش‌آموزان استخراج شده‌اند و نشان‌گر تأثیر ماهیت عنصری شعر و شاعر بر مخاطب کودک‌اند. این اشعار باعث شد آن‌ها با کشیدن تصاویر متعدد و نوشتن جمله‌هایی ویژه به برون‌ریزی ماهیت درونی خود، ارتباط با شعر و بروز برخی از استعدادهای نهفتهٔ خود دست یابند.

سخن آخر

دولت‌آبادی شاعر طبیعت و عناصر اربعه است. به‌دلیل بسامد زیاد کاربرد عنصر باد و جلوه‌های مختلفش، ماهیت عنصری و تخیلی او باد دوگانه و عروجی در پیوند دیگر عناصر است. بیشترین جلوهٔ باد در اشعار او، نقش پرواز و سفر است. آواز و رقص از بازتاب‌های معنایی این عنصر در اشعار او است. آب در اشعار او دارای کارکردها و نقش‌های مختلفی است. آب راکد دارای الهام‌بخشی متفاوت و متضادی با آب روان و جاری است. شاید خصلت زنانهٔ او پرهیز از برون‌ریزی فضایی داشته‌است و این تمایل به خاک و یکجابودن بازتاب آن است. آب، عنصری شکننده است؛ ازاین‌رو یکی ازنشانه‌های مؤنث‌بودن آب نیز به‌شمار می‌آید. خاک عنصری زنانه و کهن‌الگوی مادرِ مثالی، بهشت موعود، آرمان شهر و تولید و تولد دائمی طبیعت و زندگی است. از جلوه‌های عمدهٔ این عنصر درخت نارون و کشتزار در اشعار او است. مادر نیز از دیگر جلوه‌های پررنگ این عنصر است. آتش بیشتر با جلوهٔ آفتاب و خورشید در ماهیت زندگی‌بخشی و گرما و نوردهنده ظاهر می‌شود.

تقریباً بازتاب تخیلی ریخت منفی عناصر اربعه در اشعار دولت‌آبادی بسیار کم است؛ اما دانش‌آموزان ارتباط معنایی خوبی با اشعار او برقرار کردند. البته محتوای برخی از اشعار از حد سنی دانش‌آموزان فراتر بود. جالب‌ترین نکته این بود که دانش‌آموزان پسر با اشعار او بیشتر ارتباط برقرار کردند و بازتاب‌های مختلفی از خود بروز دادند. این نوع نگرش به شعر می‌تواند برای آموزگاران و اولیا کاربردی باشد و آن‌ها را یاری کند تا به‌دور از سلیقه و علاقه‌های خود به کودک و استعداد او احترام بگذارند و با درک و شناخت بهتر و عمیق‌تری از متون درسی و غیردرسی متناسب با دانش‌آموزان بهره بگیرند، به کشف توانایی‌ها و استعدادهای بالقوهٔ کودکان در همین سنین کودکی دست یابند و عمر او را به آرزوهای دست‌نیافتنی سپری نکنند.

پیوست

۱. «رومن یاکوبسن» یکی از فرمالیست‌های مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ نظام‌مدل روسی بود. او «عنصر غالب» را یکی از مفهوم‌های مهم فرمالیسم نظام‌مدل دانسته و آن را به‌عنوان «عنصر کانونی یک اثر هنری که سایر عنصرها را زیر کنترل و تحت‌فرمان دارد، تعین می‌بخشد و تغییر می‌دهد» تعریف

کرده‌است. به‌نظر او، «عنصر غالب» عامل پدیدآورندهٔ کانون تبلور اثر هنری است و یگانگی یا سامان کلّی آن را تسهیل می‌کند. او که هر تحول تازهٔ هنری یا ادبی، کوششی است برای ناآشناسازی و پس‌زدن عنصر غالبی که بیش از حد مألوف و عادی شده است و جانشین‌کردن آن با عنصر غالبی نامأنوس و غریب. بنابراین تغییر و تحول صورت‌های شعری تصادفی نیست، بلکه نتیجهٔ «جابه‌جایی عنصر غالب» است و در مناسبات متقابل بین عنصرهای گوناگون یک نظام شعری نوعی جابه‌جایی مداوم عنصر غالب در جریان است و یک عنصر غالب جدید در طی زمان و در جریان پویش ادبی جانشین عنصر غالب قبلی می‌شود. به‌نظر او عنصر غالب در شعر دورهٔ رنسانس از هنرهای دیداری مشتق شده بود، عنصر غالب شعر رمانتیک موسیقی بود و عنصر قالب در شعر واقع‌گرا هنر کلامی است؛ ولی عنصر غالب هرچه باشد، دیگر عنصرهای موجود در هر متن به‌خصوص را سازمان‌دهی و سامان‌دهی می‌کند. نحوهٔ انجام کار هم به‌این‌صورت است که آن دسته از عنصرهای زیباشناسانه‌ای که در آثار دوره‌های پیشین به‌عنوان عنصر غالب در پیش‌زمینه بوده‌اند به پس‌زمینه فرستاده می‌شوند. آن‌چه تغییر می‌کند عنصرهای نظام (از قبیل نحو، وزن، طرح، طرز بیان و نظیرهای آن‌ها) نیست، بلکه نقش عنصرهای خاص یا گروه‌هایی از عنصرهاست. متن فوق با استفاده از کتاب *راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر*، نوشتهٔ «رامان سلدن»، «پیتر ویدوسون» با ترجمهٔ «عباس مخبر» تهیه و تنظیم شد؛ اما تفاوت این نوع نگرش به عنصر غالب در متن و موضوع دوره‌ای با آن‌چه در بازتاب تخیلی عناصر اربعه در شعر کودک به‌عنوان عنصر غالب یا ماهیت عنصری شاعر در این پژوهش گفته شده‌است، این است که پژوهنده با توجه به نظریه‌های تخیلی معتقد است که ردِ پای کهن‌الگویی عناصر اربعه در تخیل پیش از وجودِ شاعر است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و ریشه در ذات و ناخودآگاه انسان دارد. البته در آثار شاعران، هنرمندان و مخترعان و علاقه‌ها و رفتارهای ویژهٔ مردم و تخیلات کودکان بروز داده می‌شود که می‌توان از طریق کشف این عنصر غالب یا ماهیت عنصری به میزان اثرگذاری و ارتباط میان اثر و مخاطب بیشتر پی برد.

۲. «تالس ملطی»: او اهل میلتوس از ایونیا (غرب ترکیهٔ امروزی) است. برخی او را مرز بین اسطوره و فلسفه دانسته‌اند و بیشتر مورخان فلسفه، او را نخستین فیلسوف و دانشمند یونانی شمرده‌اند. (شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *نزحة الارواح و روضة الافرح*، ترجمهٔ مسعودعلی تبریزی)

۳. «انیس»[۵] (۱۹۹۱) مانند ارسطو معتقد است که تفکر انتقادی شامل داوری دربارهٔ ارزش‌هاست و این یکی از چالش‌برانگیزترین بخش‌های آن است که نباید نادیده گرفته شود. بسیاری از استعدادها با هوش انتقادی ارتباط مستقیم دارند.

اهمیت خلاقیت و تفکر تا آن‌جاست که: «سازمان بهداشت جهانی در سال ۱۹۹۴ نقش تفکر

در ایجاد یک زندگی سالم را مهم ارزیابی کرده‌است و خلاقیت و تفکر انتقادی را یکی از پنج مهارت اساسی زندگی می‌داند.» (فرمهینی فراهانی و پیداد، ۱۳۸۹) تفکر، قدرت کشف و استدلال را افزایش می‌دهد. همان‌طور که «ژان ژاک روسو» (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، دانشمند فرانسوی نیز اذعان می‌دارد که «اجازه دهید طفل خود حقایق را کشف کند؛ زیرا اگر منبع اطلاعات را در ذهن وی جانشین استدلال کنید، دیگر استدلال نخواهد کرد.» (فرخ‌مهر، ۱۳۸۴: ۳۰) و اگر همراه با خلاقیت درونی باشد اثری بدیع آفریده می‌شود؛ چون «تفکّر خلاق، تفکری است که به‌نحوی تشکیل شده که منجر به نتایج خلاق و تازه می‌شود.» (کاین،۱۹۹۱: ۷۲) البته یکی از گونه‌های دیگرِ تفکر را می‌توان «تفکّر انتقادی» دانست که «دیویی» (۱۹۰۹) در این‌باره معتقد است: «بررسی فعالانه، مستمر و دقیقِ یک عقیده یا شکل مفروضی از دانش، در پرتو زمینه‌هایی که از آن حمایت می‌کند.» (به‌نقل از فیشر، ۲۰۰۱ :۲)

هدف تفکر انتقادی «پرورش افرادی است که دارای ذهن معتدل، خالی از غرض، عینی و متعهد به‌وضوح و دقت باشند. مفهوم تفکر انتقادی از نظر تاریخی به سقراط برمی‌گردد. رشتهٔ اساسی که همیشه در خلال فلسفه موجود بوده‌است، پرورش و توسعهٔ تفکر عقلانی به‌منظور راهنمایی رفتار بوده‌است.» (یارمحمدیان، ۱۳۷۷: ۷۲) در آموزش جدید می‌توان دانش‌آموز را برای چنین تفکراتی آماده کرد. تفکّر خلاق می‌تواند در تکمیل تفکر انتقادی کودکان مؤثر باشد. تفکر انتقادی و خلاق می‌تواند در سیستم آموزشی یک کشور نتایج بسیار شایان توجهی را به‌وجود آورد. «روش‌های آموزش تفکر انتقادی در رشته‌های مختلف فرق می‌کند و باید به شیوه‌های مختلف توسعه یابد. آموزش تفکر انتقادی به شاگردان شامل مبادلهٔ اطلاعات نیست، بلکه بیشتر شامل آموزش دیدگاه‌ها برای تجزیه‌وتحلیل و تفهیم اطلاعات است.» (مایرز[۶]۱۳۷۴: ۶۴) برانگیختن تفکر انتقادی در کودکان به‌نوعی برون‌ریزی استعدادهای نهفته آن‌هاست که می‌تواند برای آیندهٔ آنان نیز قابل‌هدایت باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Imagination.
2. Creator thinking.
3. Critical thinking.

۴. برای تبیین موضوع چندبعدی پژوهش نیاز به مطالعه و ریشه‌یابی «تخیل» و خیال، خلاقیت و تفکر خلاق بود. نظریات تخیلی ابن‌سینا، شیخ اشراق، ابن‌عربی، نقد تخیلی گاستون باشلار و... بود. پس «ژیلبر دوران و منظومهٔ شبانه،

منظومه روزانه» از «علی عباسی»، مقالهٔ «علیرضا سرور» با نام «تفکر خلاق»، «علی شریعتمداری» و «نقد وخلاقیت در تفکر»، چت *مایرز* با «آموزش تفکر انتقادی»، ... نگرش‌های جدید به فلسفه و تفکر برای کودکان مانند «فلسفه برای کودکان: (P4C) مضامین فلسفی در داستان‌های متون کلاسیک ادب فارسی» «احمد اکبری» و دیگران و... مطالعه شد و نیز نگاه و توجه دقیقی به «کهن‌الگوها»ی فردی و جمعی «کارل گوستاو یونگ» و «جوزف کمبل» ... و شناخت منشأ تئوری «عناصر اربعه» درکتب مقدس زرتشتیان و دیگر ادیان و اعتقادات باستانی، در طب و داروشناسی با عنوان اخلاط چهارگانهٔ «بلغم و صفرا و سودا و دم» و از دید هستی‌شناسی نظریات دانشمندانی چون ارسطو و تالس ملطی، انکمیدوس و... و از منظر اسلامی نیز با منشأ قرآن و روایات که به‌نوعی همگی آن‌ها را در پیدایش خلقت مؤثر می‌دانند و از دیدگاه بعد تخیلی عناصر اربعه، نظریات گاستون باشلار در روان‌کاوی آتش، بوطیقای فضا و...، در تحلیل نمادینگی و نمادگونگی این عناصر نیز از سوی دکتر یاحقی و دیگران، دکترخالقی چترودی و دیگران و... صورت گرفت. البته تاکنون هیچ‌گونه بررسی بر روی ماهیت عنصری و بازتاب تخیلی عناصر اربعه به‌عنوان کهن‌الگوهای بعدتخیلی شاعر و تأثیرآن بر مخاطب صورت نگرفته‌است. بدون شک تحقیق وتعمق بنیادی‌تر درتأثیر کهن‌الگوها و تفکر و تخیل شاعران و نویسندگان کودک و نوجوان در نوع جاذبه و دافعه بر مخاطب، ضرورت این پژوهش را ایجاب کرد.

5. Robert Ennis.
6. Mayerz.

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم. ترجمه: مهدی الهی‌قمشه‌ای (۱۳۸۳) (چاپ دوم). قم: مشرقین.
افلاطون. *پنج رسالهٔ افلاطون*. ترجمه: محمود صناعی (۱۳۶۲). تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
افلاطون. *دورهٔ آثار افلاطون*. ترجمه: محمدحسن لطفی (۱۳۶۴). تهران: خوارزمی.
الیاده، میرچا (۱۳۷۴). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه: رؤیا منجم. تهران: فکر روز.
ایگلتون، تری (۱۳۶۸). *پیش‌درآمدی بر نظریهٔ ادبی نوشته*. ترجمه: عباس مخبر (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
باشلار، گاستون (۱۳۸۳). *معرفت‌شناسی*. ترجمه: جلال ستاری. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
خسرونژاد، مرتضی (۱۳۸۲). *معصومیت و تجربه* (چاپ اول). تهران: مرکز.
دولت‌آبادی، پروین (۱۳۷۷). *قایقی بر ابرها*. گردآوری و تدوین: شورای کتاب. تهران: رهگشا.
دولت آبادی، پروین (۱۳۷۸). *گل بادام* (چاپ اول). تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۴). *نقد ادبی*. تهران: امیرکبیر.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱). *نقد ادبی* (جلد دوم). تهران: امیرکبیر.
ستاری، جلال (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز.

شریعتمداری، علی (۱۳۸۰). *نقد و خلاقیت در تفکر*. تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
شمیسا، سیروس (۱۳۹۰). *بیان* (چاپ اول از ویراست چهارم). تهران: میترا.
شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه: سودابه فضایلی. تهران: جیحون.
شوالیه، ژان (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*. مترجم و محقق: سودابه فضایلی. تهران: مهر.
فرمیهنی فراهانی، محسن و پیداد، فاطمه (۱۳۸۹). *مهارت‌های زندگی*. تهران: شباهنگ.
کتاب مقدس (۱۹۷۵ م). عهد عتیق (ترجمهٔ فارسی). لندن، برتش و فورن بیبل سوسایتی (۱۹۴۰ م)/ انجمن کتاب مقدس ایران (۱۳۱۹)
کمپبل، جوزف (۱۳۸۵). *قهرمان هزارچهره*. مشهد: گل آفتاب.
مایرز، چت (۱۳۷۴). *آموزش تفکر انتقادی*. مترجم: خدایار ابیلی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
محمدی، محمدهادی (۱۳۷۸). *روش‌شناسی نقد ادبیات کودکان* (چاپ اول). تهران: سروش.
یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش.
یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
یارمحمدیان، محمدحسین (۱۳۷۷). *اصول برنامه‌ریزی درسی*. تهران: یادوارهٔ کتاب.
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه: دکتر محمود سلطانیه. تهران: جامی.
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳). *روان‌شناسی و شرق*. ترجمه: لطیف صدقیانی. تهران: جامی.

Ennis, Robert. 1991. *critical thinkikg: A streamliked conception, teachikg philosophy :14:15-25*
Fisher, R. First stories for thinking, Oxford: Nash Pollock.
Lipman, M. 1993. *Philosophy for Children and Critical Thinking*, In: M. Lipman (Ed.). Thinking Children and Education, U.S.A: Kendall/ Hunt Publishing Company.

مقالات

استادزاده، زهرا (۱۳۹۱). «بررسی محتوایی اشعار کودکانهٔ دولت‌آبادی». *مجلهٔ مطالعات ادبیات کودک*، سال سوم، ش۲.
بلایی، رقیه (۱۳۷۹). «دنسانشبرتهبار "ی‌رادنپرادناج" کدوک ناگدنسیون». *کتاب‌ماه کودک و نوجوان*، شمارهٔ ۳۵، صص ۱۵-۱۲.
دوران، ژیلبر. «بازخوانی نظریهٔ تخیل ابن‌عربی به‌روایت هانری کربن» سایت:
http://iran-newspaper.com/1384/840912/html/think.htm

سیدآبادی، علی‌اصغر (۱۳۷۸). «ادبیات کودک و رویکردهای جدید به دین». *پژوهشنامهٔ ادبیات کودک و نوجوان*، سال پنجم، ش ۲۲.
شریعتی، سارا (۱۳۸۵). «جامعه- انسان‌شناسی تخیل». *فصلنامهٔ خیال*، ش ۱۷.
طهوری، مهدی (۱۳۸۱). «چکه‌ای آواز، تکه‌ای مهتاب». *پژوهشنامهٔ ادبیات کودک و نوجوان*، سال هشتم، ش ۳۱.
عباسی، علی (۱۳۸۰). «طبقه‌بندی تخیلات ادبی براساس نقد جدید» *نشریهٔ نافه*، سال اول، ش ۱۱ و ۱۲ و سال دوم ش ۱۳.
علوی، فریدون و علی‌اکبرپور، رضا (۱۳۹۰). «از اسطوره تا ادبیات». *مجلهٔ ادبیات تطبیقی*.
قائمیان پگاه (۱۳۸۵). «گزارش سخنرانی دکتر عباسی در نشستِ بررسی تخیل هنری از منظر ژیلبر دوران». *ماهنامهٔ فرهنگستان هنر*، سال ۵، شماره ۴۶،
کنگرانی، منیژه (۱۳۸۸). «فتح دوبارهٔ عالم خیال». *مقالات دومین هم اندیشی تخیل هنری*، فرهنگستان هنر.
کاموس، مهدی (۱۳۸۴). «پرسش‌های بنیادین در ادبیات کودک». *کتاب‌ماه کودک و نوجوان*، ش ۳۵، صص ۱۲۹-۱۲۳.
محمدی، محمدهادی (۱۳۷۸). «ادبیات کودک چیست؟». *کتاب‌ماه کودک و نوجوان*، ش ۲۱.
محمدی، محمد (۱۳۷۶). «تطبیق کیفیت تخیل در افسانه‌های کهن و نو». *پژوهشنامهٔ ادبیات کودک و نوجوان*، سال سوم، ش ۱۱.
میرزا آقایی، حمید (۱۳۸۲). «تکنیک شش کلاه تفکر». (مقالهٔ پژوهشی)، روزنامهٔ اعتماد، ش ۳۴۲.
میرعابدینی، ابوطالب و بسمل، محبوبه (۱۳۹۰). «تحول صور خیال در شعر معاصر». *فصلنامهٔ اندیشه‌های ادبی*، سال سوم از دورهٔ جدید، ش ۹.
نامور مطلق، بهمن (۱۳۷۷). «باشلار، بنیان‌گذار نقد تخیل». *پژوهشنامهٔ فرهنگستان هنر*، سال اول، ش ۳، صص ۶۲ - ۸.
نامور مطلق، بهمن (۱۳۷۷). «پدیدارشناسی تخیل نزد باشلار»، *پژوهشنامهٔ فرهنگستان هنر*، سال اول، ش ۶، ص۱۰۶.