

## معرفی های اجمالی

الهدایه . الشیخ الأقدم ابی جعفر الصدوق ، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی ، (م ۳۸۱) تحقیق : مؤسسه الامام الهادی (ع) ، قم ، مؤسسه الامام الهادی ، ۴۱۷ ص ، وزیری .



هدایه از آثار ارجمند فقهی ، شیخ صدوق - رضوان الله علیه - است . عرضه نصوص روایات با حذف اسناد و با اندکی افزونی در آغاز و با فرجام روایات در قالب فتوی

پس از دقت و تمییز صحیح از ناصحیح ، شیوه ای است در سامان بخشی آثار فقهی که از آغاز سال های قرن چهارم پدید آمده است (چگونگی شکل گیری کتاب های فقهی را به گونه ای گذرا در مقامی دیگر آورده ایم و به منابع و مراجع آن نیز پرداخته ایم . ر . ک : آینه پژوهش شماره ۴/ ۱۹ به بعد ، شماره ۳۲/ ۶۷ به بعد) فقیه و محدث عالی قدر علی بن الحسین بن بابویه با نگارش کتاب «الشرايع» از جمله کسانی است که گام های آغازین را در این راه برداشتند ، و شیخ صدوق فرزند برومند آن بزرگوار با نگارش «المقنع» و «الهدایه» در کمال بخشیدن به این شیوه ، گام های بعدی را برگرفته است . پیشتر «المقنع» با چاپی منقح و

تحقیقی شایسته نشر یافت که درباره آن سخن گفتیم (ر . ک : آینه پژوهش ، شماره ۳۶/ ۶۸) و اکنون الهدایه را پیش روی داریم با تحقیقی گرانسنگ و تصحیحی استوار . هدایه مشتمل است بر اصول و فروع . که شیخ تمامت آن را از متن روایات برگرفته و پرداخته است . بخش اعتقادات مشتمل است بر توحید ، نبوت و امامت و بخش فقه یک دوره کامل فقه است بر اساس روایات اهل بیت (ع) . به لحاظ این ویژگی ، عالمان و فقیهان همواره با این کتاب و همگنان آن چونان کتابی روایی برخورد می کردند . «علامه مجلسی - رضوان الله علیه - نوشته اند : بسیاری از فقیهان شیعه کلام صدوق - ره - و پدرش - ره - را چونان نص منقول و روایت مأثور تلقی می کردند (ص ۱۶) و فقیه بزرگ و بی بدیل تشیع در روزگاران اخیر آیت الله بروجرودی به این کتاب و همانند های آن عنوان گویا و دقیق «اصول متلقاة» داده بودند . « (مقدمه ص ۱۴-۶۹) . محققان دوازده نسخه را برای تصحیح گرد آورده اند و سه نسخه را از آن میان برگزیده اند و در موارد لازم به نسخه های دیگر نیز مراجعه کرده اند ، و افزون بر آن متن را با کتاب های عالمان و فقیهان پیشین مانند «مختلف» ، «معتبر» و ... سنجیده اند ؛ و اختلاف های نسخه ها را در پانویس ها به دقت ثبت کرده اند .

به یمن این تتبع وسیع در منابع فقهی هر آنچه را برخی از فقیهان از این کتاب نقل کرده اند نشان داده اند و گاه ابهام متن را با توجه به آن کتاب های فقهی زوده اند . تمام مطالب متن را ردیابی کرده و در روایات مضمون آن را نشان داده اند .

مواردی از فتاوی صدوق را که ناهمگون با مشهور فتاوی فقیهان است یاد کرده اند ، و برخی از الفاظ دشواریاب را در

پانوشت‌ها توضیح داده‌اند و در پایان فهرست‌هایی فنی و بس کارآمد تنظیم کرده‌اند؛ از جمله فهرست اعلام، امت‌ها و طایفه‌ها، جای‌ها، روزها و واقعه‌ها، لباس‌ها و زینت‌ها، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و ...

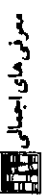
افزون بر آنچه یاد شد، مقدمه‌ای نگاشته‌اند بس درازدامن، تحقیقی و عالمانه درباره زندگانی و آثار شیخ صدوق که بی‌گمان استوارترین و دقیق‌ترین شرح حال صدوق است بویژه در گزارش استادان، شاگردان و آثار وی. در این مقدمه ابتدا از شهرت انتساب کتاب به صدوق سخن گفته‌اند و آنگاه از اسم دقیق کتاب که «الهدایه» است و ... نه «هدایة الخیر» و ... براساس یادکرد کتاب در آثار خود صدوق (ص ۱۲). آنگاه بحث از صدوق و خاندان وی آغاز شده است که از بیست تن از عالمان خاندان بابویه را بر شمرده‌اند (ص ۳۷-۴۶). بحث از مشایخ صدوق بحثی است فرآیند با تبعی و وسیع. در این بخش ۲۰۶ تن از مشایخ صدوق شناسایی و معرفی شده‌اند، همه این فهرست یکسر از اسناد روایات صدوق و با تنبیه در تمام آثار روایی بر جای مانده از شیخ استخراج و سامان یافته است. به یمن این تنبیه و وسیع و نیز بهره‌وری از آگاهی‌های رجالی بی‌مانند حضرت آیت‌الله حاج سید موسی زنجانی فقیه و رجالی بزرگ معاصر محققان نشان داده‌اند که بیست و هفت تن از کسانی که در فهرست بلند و پژوهشگرانه مرحوم آیت‌الله ربانی شیرازی (در مقدمه معانی الأخبار و در منابع دیگر از جمله «خاتمه مستدرک») جزء مشایخ صدوق شمرده شده‌اند، چنان نبوده است، این موارد با ذکر دلیل و با توجه به چند و چون اسناد روشن شده است به مثل «اسحاق بن عیسی» نوشته‌اند که از افزونی‌های استنساخ‌کنندگان است و جزء سند نیست، ابو معمر اسماعیل بن ابراهیم بن معمر از مشایخ صدوق شمرده شده است (المستدرک، ج ۳/۷۱۴) در حالی که وی در وسط سند است و درست آن سند چنین است (المظفر بن جعفر بن المظفر العلوی عن جعفر بن محمد بن مسعود عن ابی عن محمد بن حاتم عن ابی معمر اسماعیل بن ابراهیم بن معمر).

اسماعیل بن حکیم العسکری (المستدرک ۳/۷۱۴) او حسن بن عبدالله بن سعید بن حسن بن اسماعیل بن حکیم عسکری است که در دو جا یاد شده است و ... (ص ۸۹-۹۸) آنگاه شاگردان و راویان از صدوق را بر شمرده‌اند و در این فهرست از ۴۱ نفر از شاگردان صدوق یاد کرده‌اند (ص ۹۹-۱۰۸)

صدوق در فراگیری حدیث و نشر آن بس سختکوش بوده است. او به شهرها و آبادی‌های بسیاری سفر کرده است تا محضر عالمان و محدثان را دریابد و از آنها حدیث فراگیرد و گاه آثار

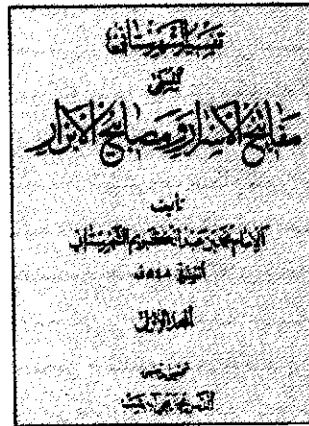
تدوین کرده خود را به دیگران گزارش کند و بگسترده و بدین سان بخوبی نیازها را دریافته و بسیاری از آثارش را (که متأسفانه بخش عظیمی از آنها در دسترس نیست) بر اساس نیازها و خواست‌ها رقم زده است. به مثل مقدمه کتاب ارجمند «کمال الدین» به روشنی نشان می‌دهد که دیدن وضع حیرت و سردرگمی مردمان شیعه در نیشابور به هنگام سفر وی به زیارت امام رضا (ع) او را بر تألیف آن کتاب برانگیخته است (ج ۱/۲). طرفه آنکه شیخ از غالب سفرهایش در لابلای صفحات زین آثارش یاد کرده است. در بخشی از این مقدمه این سفرها با درنگریستن به آثار صدوق استخراج شده و جای یادکرد این گشت و گذارها و چگونگی آنها در آثار صدوق نشان داده شده است (ص ۱۰۹-۱۲۲). حاکمان و حکومت‌های روزگار صدوق بحث دیگری از مقدمه است که در ضمن آن از چگونه حکومت آل بویه به اختصار سخن رفته است (ص ۱۲۵-۱۳۵). مناظرات شیخ که نشانگر حضور جدی او در صحنه اندیشه و میدان آراء و افکار است، در بخش دیگری از مقدمه آمده است (ص ۱۳۸-۱۶۴). شناسایی و گزارش آثار شیخ که رجالیان و شرح حال‌نگاران و فهرست‌نویسان تعداد آنها را افزون بر سیصد اثر دانسته‌اند، بخش قابل توجهی از مقدمه را فرا گرفته است. در این بخش از ۲۳۱ اثر سخن رفته است. شیخ خود در مقدمه «الفقیه» تصریح می‌کند که تا بدان روزگار ۲۴۵ کتاب رقم زده است که متأسفانه اکنون بسیاری از آنها در اختیار نیست. این بخش با بحث کوتاهی در چگونگی آثار شیخ آغاز می‌شود و بعد آثار وی بر اساس فهرست‌های کهن و مواضعی که شیخ در کتاب‌هایش از آثار خود یاد کرده است، گزارش می‌شود. این فهرست بی‌گمان دقیق‌ترین فهرستی است که تاکنون از آثار صدوق سامان یافته است (ص ۱۶۵-۲۳۱) بالاخره صفحات پایانی مقدمه است و گزارش آراء و دیدگاه‌های عالمان، فقیهان و محدثان درباره صدوق. ۲۳۰ صفحه این مجموعه عظیم و ارجمند را مقدمه آن فرا گرفته است که به اختصار آن را معرفی کردیم. این مقدمه چنان که پیشتر آوردیم کتابی است تحقیقی درباره صدوق و اگر نگوئیم بهترین پژوهش سامان یافته درباره صدوق و آثار او است، بی‌گمان در میان پژوهش‌های سامان یافته درباره صدوق کم‌نظیر است. تحقیق متن کتاب پاکیزه، دقیق و ستودنی است. برای محققان آرزوی توفیق داریم.

محمد علی مهدوی راد



مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار. تالیف امام محمد بن عبدالکرم

شهرستانی، المجلد الاول، تحقیق و تعلیق الدكتور محمد علی آذرشب، دفتر نشر میراث مکتوب، ۳۲۰ص.



از سال‌ها پیش آرزو داشتیم که تفسیر مفاتیح الاسرار شهرستانی - که نمونه منحصر به فردی در نوع خود است - به صورت حروفی به زیور طبع آراسته شود. چرا که مطالعه

نسخه چاپ عکسی این کتاب خسته کننده بود. اکنون خوشحالیم که به همت دفتر نشر میراث مکتوب این کار صورت پذیرفته است. نخستین کسی که این کتاب را در عصر ما معرفی کرده مرحوم ابو عبدالله زنجانی در کتاب تاریخ قرآن اوست (مفاتیح الاسرار چاپی، ص ۷۸). مرحوم محیط طباطبایی نیز این تفسیر را می‌شناخته، و از قرار مسموع براساس همین تفسیر، شهرستانی را متمایل به اسماعیلیه می‌دانسته است.

مصحح و محقق کتاب، دکتر محمد علی آذر شب در چاپ جدید این کتاب و نیز تهیه مقدمه‌ای یکصد صفحه‌ای در معرفی آن زحمت کشیده‌اند که در نظر اهل تحقیق مشکور است، الا این که شایسته بود با شهامت و صداقت علمی به زحماتی که در چاپ نسخه عکسی همین کتاب و تهیه فهرس و تنظیم مقدمه آن به کار رفته، اشارتی می‌نمودند. این جانب در مجله نشر دانش (شماره آذر و دی ۶۸، ص ۴۹) به معرفی مختصر آن چاپ و ذکر بعض نکات در مورد شهرستانی پرداخته‌ام.

تفسیر شهرستانی به صورتی که موجود است، شامل سوره فاتحه و بقره می‌شود که در این مجلد چاپی تا آخر سوره فاتحه را در بردارد. شهرستانی هم به تفسیر ظاهری (قرائت، نحو، لغت و معانی) پرداخته و هم «اسرار» هر آیه را شرح داده است که قدری شباهت به نوبت‌های اول و دوم و سوم کشف الاسرار پیدا می‌کند.

این که محقق و مصحح کتاب سعی دارند شهرستانی مفسر را به نوعی به «سلف صالح» ربط دهند، با مطالب عجیبی که در این کتاب آمده از قبیل اسرار حروف و اصطلاحات عرفانی و فلسفی و باطنی و حتی فارسی قدیم که همپای اسراییلیات در این کتاب درج شده، سازگار نمی‌نماید. آنان که به اصطلاح محقق کتاب، پیروان «سلف صالح» تلقی می‌شوند از کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم، استیحا ش داشتند. کدام یک از سلفیه به

ادوار و اکوار قائلند (در فهرس نسخه عکسی به کلمه «ادوار» مراجعه فرمایید).

اگر از دیدگاه شیعه امامی نیز نگاه کنیم، فی المثل کلمه «مفروغ» فقط در یک حدیث بحار الانوار و کلمه «مستأنف» در دو حدیث آن در معنی لغوی آمده، اما شهرستانی تفصیلی دقیق برای این مطلب آورده (ص ۹۲) که سابقه‌ای در آثار شیعه ندارد. شهرستانی نه به معنی اهل سنت و نه به معنی شیعیانه «سلفی» نیست.

آقای آذرشب در مقدمه کتاب و نیز در مقاله‌ای که سال‌ها پیش در مجله تراثنا، شماره ۱۲، به چاپ رسانیده می‌کوشد ثابت کند شهرستانی - همچنان که مشهور است - اشعری مسلک و شافعی مذهب می‌باشد و سنی معتدلی است که در تفسیر قرآن به اهل بیت رجوع می‌کند و حال و هوای تسنن اموی را در سیر ندارد (مجله تراثنا، ص ۲۰). اما هم از روزگار شهرستانی هم پس از آن، این جا و آن جا او را متمایل به الحاد (= اسماعیلی گری) و غلو و یا دارای مشرب فلسفی معرفی کرده‌اند (تراثنا، شماره ۱۲، ص ۷، زیر نویس). البته باید توجه داشت که تهمت زنی در قرن ششم بسیار رایج بود و حتی خود کسانی که به دیگران می‌تاخته‌اند (مثل غزالی و فخر رازی) از این آسیب در امان نمانده‌اند. شهرستانی نیز با آن که کتاب بر ضد فلاسفه نوشته، متهم به تفسیر قرآن براساس حکمت است (بیهقی، تمه صوان الحکمه، ص ۱۴۰) اما به گمان من انتساب او به اسماعیلیه موجه است، خصوصاً با ملاحظه همین تفسیر مفاتیح الاسرار قرائن آشکاری بر باطنی بودن شهرستانی به دست می‌آید. شهرستانی به شیعه امامیه که معتقد به امام زنده غایب هستند، تاخته و خود به امام زنده قائم اعتقاد دارد و مرادش امام اسماعیلی نزاری است که قائم به سیف بوده و یا امام اسماعیلی فاطمی در مصر است که حکومت آشکار داشته است. عین عبارت شهرستانی چنین است: کما ان ابلیس لم یقل بالامام الحاضر الحی القائم کذلک العامه و الشیعة المنتظره لم یقولوا الا بالامام الغائب المنتظر» (ص ۱۲۱) ب از نسخه خطی تفسیر). پیداست که در نظر شهرستانی شیعه امامیه که منتظر ظهور محمد بن حسن العسکری [عج] هستند با اهل سنت که منتظر ظهور «فاطمی» (به تعبیر ابن خلدون) هستند، فرقی نیست.

شهرستانی در الملل و النحل نیز «فصول سیدنا» را که کلمات حسن صباح است نقل کرده که اطلاع او را بر اسناد درونی نهضت اسماعیلی ایران می‌رساند. افزون بر این، در همین تفسیر اصطلاحاتی چون «مفروغ و مستأنف و تضاد و ترتیب [یا: ترتب] و خلق و امر...» آورده که بین باطنیان رایج بوده است.

اسماعیلی بوده است که اشخاص مستعد را شکار می کرده است.

در خاتمه این معرفی کوتاه ضمن آنکه چاپ این کتاب به صورت حروفچینی و منقح را اقدام شایسته ای می دانیم، حق بود محقق و مصحح محترم به چاپ عکسی این کتاب که در سال ۱۳۶۷ توسط بنیاد دایرةالمعارف اسلامی با مقدمه استاد عبدالحسین حائری و فهارس دکتر پرویز اذکائی اشاره می کردند که خود نشانه ای از امانت علمی و استواری روش تحقیق به حساب می آمد.

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم). دکتر عبدالحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۷۷، ۲۴۰ ص.



در معرفی جلد اول این کتاب که در آینه پژوهش، شماره ۴۴، ص ۷۰-۷۱ به چاپ رسیده، نوشته ام: «به نظر می آید این کتاب دنباله ای داشته باشد و باید منتظر آن مجلد دیگر بود.» و اینک آنچه انتظار می رفت در دسترس

اهل مطالعه قرار گرفته است.

نخست این نکته بديهی را تکرار کنم که با وجود فراوانی انتشارات، کتاب های جدی و تحقیقی در موضوعات فرهنگ قدیم ما کم است و علت این است که هم اهل تحقیق کمند و هم آن تعداد کم که هستند کثرت اشتغال نشان مانع از کار پیگیر در رشته توانفرسای پژوهش است. چون این کاری است که به چاه کندن با سوزن شبیه است. البته بساز بفروش های ادبی هم فراوانند که هر رطب و یابسی را در مجلدی می چپانند و به برکت ارتباطات و رفیق بازی با مؤسسات طبع و نشر (خصوصاً از نوع دولتی و نهادی اش که در بند سود و زیان نیستند!) آن جنگ های یک بار مصرف را به طبع می رسانند و در بازار می ریزند. طبیعی است که این گونه کتاب ها و نویسندگانشان به زودی فراموش خواهند شد، اما از اتلاف منابع ملی و اوقات مردم نیز نباید غافل بود. در اینجا است که یکی از بایستگی های نقد دقیق و علمی و بیطرفانه و دلیرانه آشکار می گردد.

در مورد کتاب مورد بحث بی تعارف عرض می کنم که از نوع کتاب هایی است که کار و زحمت برده و به هر صورت بسیار

خود آقای آذرشب استفاده شهرستانی را از منابع اسماعیلی محتمل دانسته (همان مقاله مندرج در **تراثنا**) و آقای عبدالحسین حائری در مقدمه ای که بر چاپ عکسی تفسیر مفاتیح الاسرار نوشته، به خلاصه ای از نکات و نظریات باطنی مآبانه شهرستانی اشاره نموده است. مرحوم استاد محمدتقی دانش پژوه صریحاً وی را «داعی الدعاة شهرستانه» لقب داده است. آقای پرویز اذکائی که فهارس ششگانه مفصل اعلام و رجال و اماکن و کتب و مصطلحات و طوائف و فرق از این کتاب استخراج کرده، بر اسماعیلی بودن شهرستانی تأکید دارد. از جمله اصطلاحاتی که شهرستانی در تفسیرش آورده و بر اسماعیلی بودن او دلیلی قاطع است، «دور سابع» و «طور سابع» می باشد که نزد اسماعیلیان به معنی «دور قیامت و خلق آخر» است (ر. ک: مقاله آقای پرویز اذکائی در مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی آذر و اسفند ۱۳۶۷).

شهرستانی در عین حال تأویل های یار د باطنیه افراطی را نیز نمی پسندد و کسانی را که از دلالت های ظاهری الفاظ پر دور می روند «معطله» می نامد و می گوید امام صادق (ع) از اینان اظهار بیزاری فرمود: «... والمعطل یتترك الظاهر و یتأول العبادات کلها علی رجال و المحظورات علی رجال و الدین معرفة ذلک الرجل، و قد تبرأ منهم الصادق جعفر بن محمد (ع)» (ص ۲۶، نسخه خطی).

می توان پذیرفت که شهرستانی اسماعیلی معتدل و متشرعی از قبیل ناصر خسرو و المؤید شیرازی و قاضی نعمان بوده است و کتابی نیز که در رد فلاسفه نوشته، از همان قبیل است که اسماعیلیه با فلاسفه بحث داشته اند. در عین آنکه خود از روش بیان فلاسفه و بعضی دستاوردهای فلسفی سود می جسته اند. آقای آذرشب بر آزادمنشی شهرستانی و این که مآلوفات را کناری گذاشته، اعتراف دارد. (**مفاتیح الاسرار** چاپی، ج ۱، ص ۱۰، س ۳) ولیکن او را سنی حقیقی می پندارد (س ۷۶). ما اسماعیلی بودن شهرستانی را مرجح می دانیم.

از قراین دیگری که به گمان این جانب بر اسماعیلی بودن شهرستانی وجود دارد، حُسن رابطه او با سنجر سلجوقی است که گفته اند شهرستانی «صاحب سر سلطان» بوده است و می دانیم سنجر بر روی هم با اسماعیلیه مماشات می نمود و مسامحه می ورزید که شاید بر اثر تلقینات غیر مستقیم امثال شهرستانی بوده است.

شهرستانی بر خوردش را با «یک بنده صالح خدا» که از او اسرار باطنی دین را آموخته با لحن شیفته وار و عاشقانه ای در مقدمه تفسیر نگاشته، و این «خضر راه» همانا یک مبلغ

پرفایده و پر مطلب و قابل استناد و اعتماد است، الاین که چون از سنخ اولین کارها در رشته تحقیق در تاریخ فلسفه و سیر مسائل فلسفی به قلم یک ایرانی است - نظم و اتقان کافی را در ترتیب و ترتب مطالب ندارد و گاه این احساس به خواننده عمیق‌ال نظر دست می‌دهد که با مجموعه مقالاتی پراکنده سر و کار دارد و اگر مؤلف محترم فرصتی می‌داشتند و نسبت به ترتیب تاریخی اندیشمندانی که معرفی می‌شوند و نیز رعایت وزن و اهمیت اشخاص و اندیشه‌ها و سهمی که در صفحات کتاب می‌یابند، تأمل و امعان نظر بیشتری اعمال می‌فرمودند، مسلماً نتیجه درخشان‌تر می‌بود، و این البته از ارزش والای کتاب نمی‌کاهد، چرا که بعضی از مباحث این کتاب اولین بار است - یا تقریباً اولین بار است - به فارسی و در یک کتاب، به چاپ می‌رسد.

اینک به برخی عناوین مهم و بعضی نکات، اشاره می‌شود:

\* خواجه نصیر و شیخ مفید (۲۱ به بعد)

\* سید مرتضی علم‌الهدی (۴۱ به بعد)

\* از خواجه نصیر تا جلال دوانی (۲۷۰)

خواننده متوجه بی‌نظمی در تقدم و تأخر مطالب می‌شود. ضمناً مؤلف محترم نظریه یا پیش فرض در تاریخ فلسفه اسلامی دارند (که در مقدمه مجموعه رسائل میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی، صفحه ۶۰، بدان اشاره شده) و آن این است که دوره‌های تاریخ فلسفه اسلامی را به فارابی تا ابن رشد و مکتب فلسفی شیراز از دوانی تا میرداماد و بالاخره ملاصدرا به بعد می‌توان تقسیم کرد. به گمان این جانب در این تقسیم مسامحه‌ای به چشم می‌خورد و آن فاصله خواجه نصیر تا دوانی است که حکما به حاشیه نویسی و تعلیق نویسی پرداختند و متخصصان عرفان نظری به شرح کتب و نظریات ابن عربی روی آوردند و متفکران شیعی هم در کلام و هم در عرفان، کارهای برجسته کردند (برای نمونه در مورد عرفان شیعی، سید حیدر آملی خیلی مهم است).

حاصل این خرده کاری‌ها به مکتب شیراز رسید و به اصطلاح این تغییرات کمی منجر به آن تغییر کیفی شد که کمال خود را در کارهای ملاصدرا یافت.

دیگر از مباحث مهم کتاب، توجه به اندیشه‌های محمد بن زکریای رازی است و بحث‌هایی که با ابو حاتم رازی داشته است. مؤلف انصاف می‌دهد که عقلگرایی (محمد بن زکریا) رازی با دین و مذهب چندان سازگار نیست (ص ۹۴)، در حالی که مرحوم استاد مطهری نوشته: چون رازی تا حدودی دارای تفکر شیعی امامی بوده است، از طرف دشمنان شیعه متهم به کفر و زندقه شده است (خدمات مقابل، ص ۵۳۷) این سخن نشان از علاقه مفرط شهید مطهری به تشیع و اسلام دارد که خواسته است

متفکر و دانشمند بزرگی مثل محمد بن زکریا را کاملاً از نعمت اسلام و تشیع بهره مند سازد، حال آنکه خود آن مرحوم از اعتقاد رازی به «پنج قدیم» سخن در میان آورده است و رازی با اسماعیلیه که خیلی بیش از امامیه به فلسفه نزدیک بوده‌اند، تفاهم نداشته، چه رسد به شیعه امامیه. مرحوم استاد مطهری از اسم یک کتاب که به رازی منسوب است، تفکر شیعی برای محمد بن زکریا رازی استنباط و استنتاج کرده است، در حالی که از دقت نظر مثل مطهری عجیب می‌نماید. از دیگر موارد سهواً القلم ایشان این است که ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰ هـ. ق) را شاگرد قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ هـ. ق) پنداشته، و نیز عقیده تنزیه مطلق را به اشاعره نسبت داده است (آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۵۵ و ۵۸).

به کتاب ماجرای فکر فلسفی در اسلام باز گردیم. بحث در اینکه چرا معتزله مورد لعن و نکوهش قرار گرفتند (ص ۷۴) همچنان که خود مؤلف اشاره کرده‌اند، از کراچکی (متوفی ۴۴۹ هـ. ق) شروع می‌شود. امثال سید مرتضی و شیخ مفید مشرب‌شان به معتزله نزدیک بوده است و اینکه مفید بر بعضی مطالب معتزله ردیه نوشته، مثل این است که خود معتزله همدیگر را نقض کرده‌اند. آنان که یک متفکر معتزلی متأخر، یعنی ابن ابی‌الحدید را متشیع نامیده‌اند و در واقع با اسکافی خیلی فرق ندارد. بعد از حمله مغول به خبری از معتزله بر نمی‌خوریم تا آن که خواجه نصیر شیعی کلام اسلامی را رنگ عقلی خالص داده است و کاری که معتزله می‌خواستند انجام دهند به کمال رسانده است.

در بحث اخوان الصفا، مؤلف محترم استطراداً به این مطلب پرداخته که در لغت و نحو، کوفیون پیرو عرب بادیه و گذشته‌گرا بوده‌اند، حال آن که بصریون بر اساس موازین و معیارها و قواعد تکیه می‌کردند (ص ۱۴۰-۱۴۱). قضیه درست برعکس است. بصریون گذشته‌گرا و بادیه‌گرا و نقلی مسلک بودند و تأکید بر نقد و تمحیص روایات داشتند، ولی کوفیون مفید به سماع صحیح نبودند و به قیاس‌گرایی داشتند، چنانکه «علل نحوی» از کوفیون منقول است (کسانی که بخواهند این مطلب را مستنداً و مفصلاً دریابند، از جمله رجوع کنند به تاریخ ادبی عرب (العصر الجاهلی) شوقی ضیف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، امیرکبیر ۱۳۶۴، ص ۱۶۵ به بعد).

به هر حال این نکته‌گیری ضروری به ساختمان آن فصل از کتاب یعنی اخوان الصفا نمی‌زند.

البته درباره اخوان الصفا به فارسی و عربی کتاب و مقاله بسیار زیاد است. یک نکته که این جانب حدس زده‌ام و قرآینی

دارد، این است که به احتمال قوی ابو حیان توحیدی، مدتی از این جماعت بوده و سپس از آنان بریده است (ر. ک: ابو حیان توحیدی، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، طرح نو، ص ۲۴-۲۵)، زیرا تنها مأخذ اسم بعضی نویسندگان رسائل اخوان الصفا ابو حیان توحیدی است و دیگران از او اخذ کرده اند.

یک نکته جالب، اظهار نظر مؤلف است در جواب کسانی که می گویند امثال میرداماد و ملاصدرا در نوشتن شرح بر روایات و نصوص دینی، فیلسوف به حساب نمی آیند. دکتر دینانی از این اشکال مسقدر چنین پاسخ می دهد: «تأمل در روایات و درک معانی عمیق آنها از نوع اندیشیدن اندیشه ها به شمار می آید و اندیشیدن اندیشه ها نوعی از انواع فلسفه شناخته می شود.» (ص ۳۰۶) و این حرف درستی است.

یک نکته که باز مسامحه آمیز به نظر می آید، اینکه نوشته اند: قاعده امکان اشرف و اتحاد عاقل و معقول صبغه مشائی نداشته و ابوعلی سینا با صراحت تمام اتحاد عاقل و معقول را مردود شمرده... (ص ۳۲۹). آری اتحاد عاقل و معقول مورد انکار بوعلی است، اما قاعده امکان اشرف در سیستم اندیشه بوعلی - که در حقیقت تلفیقی است از حرف های ارسطو و افلاطین و ناشی از اشتباه ترجمه از فرنوریوس بوده است) می گنجد. چنانکه خیام نیز به عنوان شاگرد شاگرد بوعلی و «تالی تلو بوعلی» رساله سلسله الترتیب نوشته است و می گوید: من و استادام بوعلی به این نظریه قانع و راضی شدیم. می خواهیم بگویم که قاعده امکان اشرف را مشائیان اسلام - که پیروان دقیق ارسطو نیستند - قبول داشته اند و حتی به خود ارسطو منتسب می داشته اند که البته صحت این انتساب جای بحث دارد (ر. ک: قواعد کلی فلسفی، دکتر دینانی، ج ۱، ص ۱۸).

فصلی که به فاضل هندی اختصاص داده شده و از او به عنوان فقیه فیلسوف یا فیلسوف فقیه یاد شده، گرچه اطلاعاتی برای خواننده دارد، اما خود این مطلب که چنین عنوانی جایز الاستعمال است یا نه، محل تردید و اشکال است؛ زیرا به قول خود مؤلف وقتی سؤال و جواب نباشد فلسفه می میرد.

درباره آذر لیوئیان و فرقه دساتیری بیش از اینها می توان سخن گفت و ظاهراً تنها مرجع مؤلف محترم دبستان مذاهب بوده است. به گمان این جانب نه دساتیر مطلقاً و صد در صد ساختگی و بی پایه است و نه سهروردی صد در صد مستند سخن گفته. این که نوشته اند میان دساتیریون و شیخ اشراق فرسنگ ها فاصله است (ص ۳۷۵)، شاید قدری طرفدارانه باشد. شعوبی گری افراطی در اندیشه شیخ اشراق و بیش از او در اندیشه دساتیریان جلوه آشکار دارد. البته پیش از سهروردی هم

شعوبیان چیزهایی به ایران پیش از اسلام نسبت دادند که واقعیت نداشت و «این نخستین آنگینه ای نبود که در اسلام شکسته شد»، دروغ سازی و انتسابات غیر واقع چه سهواً چه عمدتاً، در عالم عقاید و اندیشه ها ادامه داشته و دارد، مگر نه این که از آن جانب نیز افلاطون و ارسطو و فیثاغورس را پیغمبر قلمداد کردند یا شاگرد پیغمبران سامی وانمودند. اگر دساتیریان را تخطئه می کنیم، این قبیل اظهارات هم که بر زبان بعضی معاصران مشهور جاری می شود. دست کمی از بافندگی های دساتیریان ندارد. می گویند ارسطو پیغمبر بوده، حال آن که تاریخ صریح و صحیح به ما می گوید ارسطو در دانش آزاداندیش است و در عمل ملتزم به آداب شرک آمیز محیط خودش بوده است، چنانکه هنگام مرگ برای معبد بتخانه شهر خودش نذر می کند و وصیت می نماید (ر. ک: متفکران یونانی، گمپرتس، ترجمه لطفی، جلد سوم، زندگی ارسطو).

باید دانست که کسانی از اهل سنت یا شیعه که بعضی روایات دارای صبغه فلسفی را ساختگی می دانند (مثلاً مقدسی، ص ۳۳۵)، حرفشان چندان بی حساب نیست. اصولاً در تألیفات قدیم و جدید ما دقت کم است و البته هر جا که دقت هست مثل الماس می درخشد. نمونه رضایت بخش دقت نوشته مؤلف محترم است که معمولاً عین عبارت مورد استناد را نقل می کند تا خواننده احیاناً اگر در فهم عبارت با مؤلف اختلاف سلیقه دارد، مغبون نشود.

یکی از مؤلفان معاصر که در تاریخ فلسفه اسلامی قلم زده و انصافاً بعضی نکات جالب نیز دریافته است، گاه در منقولات کم دقتی می ورزد مثلاً ابوعلی مسکویه و ابو حیان توحیدی و ابوالحسن عامری و ابوالبرکات بغدادی را «حلقه ای از نویسندگان» می نامد (یونانزدگی، ص ۵۰۰). حال آنکه عامری و ابوالبرکات نزدیک دو بیست سال اختلاف عصر دارند. همو می نویسد: نجم الدین رازی (صاحب مرصاد العباد) جهاد اصغر را با جهاد اکبر در آمیخت و در جهاد با مغولان به شهادت رسید (یونانزدگی، ص ۶۷۲)، حال آن که نجم الدین رازی زن و بچه اش را در دست مغول گذاشت و شبانه فرار کرد، و آنکه در جنگ مغولان شهید شد نجم الدین کبری است. همین مؤلف نوشته است: «قبل از غزالی متفکرانی چون عین القضات از طور و رای عقل سخن گفته بودند.» (ص ۵۴۲). حال آن که عین القضات مؤخر بر غزالی است و خود می نویسد از کتاب های غزالی مطالب بسیار آموخته است. همین مؤلف (در یونانزدگی، ص ۴۱۱) اخوان الصفا را مؤخر بر ابن سینا پنداشته، در حالی که اخوان الصفا یکصد و پنجاه سال پیش از

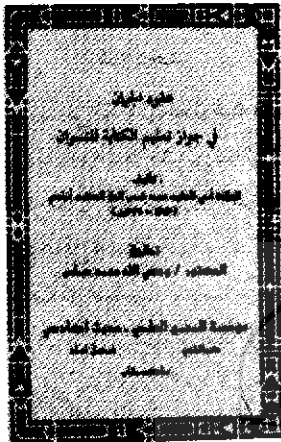
حقیقتی بکنند. بنده از کسانی هستم که وظیفه خود می‌دانم از کارهای تازه که به سهم خود واقعه‌ای فرهنگی-کوچک یا بزرگ-محسوب می‌شوند، برای ثبت در دفتر ایام و برای کسانی که بخواهند در آینده تحولات فرهنگی را بررسی کنند یاد کنم و نام ببرم و معرفی این کتاب هم از این باب است.

توفیق مؤلف و ناشر محترم را در عرضه این گونه آثار ارزشمند و قابل توجه، آرزو مندیم.

علیرضا ذکاونی قراقرزلو

عقود الجمان فی جواز تعلیم الکتابة للنسوان، محمد شمس الحق

العظیم آبادی (۱۲۷۳-۱۳۲۹ق).  
(اول: مؤسسة المجمع العلمي،  
پاکستان، ۱۴۰۸ق-۱۹۸۸م)  
ص ۴۰.



حضور علمی و فرهنگی زنان در تاریخ اسلام جای تردید ندارد، آثاری که براساس مصادر موثق تاریخی، در این زمان نشر یافته چون «الجهود العلمية للمرأة في القرن السادس والخامس الهجريين»، «جهود المرأة في نشر الحديث

في القرن الثامن» و... گواه صادقی بر این مدعاست.

با این همه وجود روایت‌هایی حاکی از منع زنان از کتابت و نوشتن، دغدغه‌ای است که اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول می‌کند و گاهی به نوعی تعارض می‌رساند. چرا که نوشتن و کتابت زیربنای فرهنگ و تمدن است و محرومیت گروهی از این نعمت به معنای بازداشتن آنان از کاروان علم و معرفت خواهد بود. از این رو سزاوار است که نقد و بررسی جدی و عالمانه پیرامون این روایت‌ها صورت پذیرد که مع الاسف هنوز آن توجه بایسته را در میان پژوهشگران این فن نیافته است.

شواهدی می‌تواند بیانگر این نکته باشد که عالمان مسلمان از این روایت‌ها به فرض درستی و صدور، معنایی عام که امروزه برخی گمان دارند، مراد نکرده‌اند؛ به تعبیر دیگر، از این احادیث، ممانعت زنان را از یادگیری و نوشتن دریافته‌اند.

شواهدی نشان می‌دهد که همسران و دختران پیامبر (ص) اهل خواندن و نوشتن بودند. برای نمونه به این نقل توجه شود:

روزی ابن مسعود نزد فاطمه دختر پیامبر (ص) آمد و گفت: يَا بَنَةَ رَسُولِ اللَّهِ هَلْ تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ عِنْدَكَ شَيْئًا

ابن سینا بوده‌اند. یک دانشمند معاصر دیگر به مکاتبه عبدالرزاق کاشانی [متوفی ۷۳۵هـ.] با خواجه نصیر [متوفی ۶۷۲هـ.] اشاره نموده (فلسفه در بحرآن، ص ۲۶۰). آنچه در واقع تاریخی رخ داده، این است که خواجه نصیر با صدرالدین قونوی مکاتبه داشته و عبدالرزاق کاشانی با علاءالدوله سمنانی.

ممکن است کسانی بگویند اینها چه تأثیری در مباحث عقلی دارد؟ جوابش این است که ما اگر در نقل دقت نداشته باشیم، از کجا که در عقلیات به دام تخیل و توهم نیفتیم؟ وانگهی به کسی که زحمت مراجعه به کتابی رایج و متداول برای دانستن تقدم و تأخر زندگی بزرگان را به خود نمی‌دهد، خواننده چه اعتباری برای منقولات او قائل خواهد شد؟ خوشبختانه کتاب‌های دکتر دینانی از جهت دقت و صحت نقل نمونه است. یک مورد به نظر آمد که البته ضروری به جایی نمی‌زند. این شعر را به ابن فارض نسبت داده‌اند: «از صفای می و لطافت جام ...» (ص ۳۴۲) که ترجمه شعر عربی معروفی است سروده صاحب بن عباد (نه ابن فارض). آن شعر که عرفا بدان تمثیل می‌کنند چنین است:

رق الزجاج و رقت الخمر  
فتشابهها و تشاكل الامر  
فكانها خمر و لا قلدح  
و كانه قلدح و لا خمر

در پایان از «موضع مخصوص سیف الدین آمدی در باب وجوب اختیار» یاد کنیم که یک بحث دقیق کلامی است (۲۴۰) و بالاخره «تیر در تاریکی» که منقولاتی است از تلبیس ابلیس ابن جوزی (ص ۲۵۸ به بعد).

تلبیس ابلیس از لحاظ تاریخ عقاید و اندیشه‌ها-آن گونه که در اذهان منعکس می‌شده، نه در کتاب‌ها- سرشار از اطلاعات دست اول است و بعضی منابع و مآخذ آن در حمله مغول از بین رفته است. لذا از جهاتی منبع دست اول شمرده می‌شود. اینکه نوشته‌اند ابن جوزی دروغ‌هایی به فیلسوفان نسبت داده، مستبعد می‌نماید. البته لحنش زنده و تند است، ولی مطلبی نگفته که مورد اعتقاد بعضی فیلسوفان نبوده باشد، خوب بود به نمونه‌هایی اشاره می‌کردند. در هر حال برای کسانی که بخواهند مشروحاً و کاملاً بفهمند ابن جوزی درباره صاحبان آرا و مذاهب چه مطالبی آورده است، یادآوری می‌کنیم که تلبیس ابلیس به فارسی ترجمه و منتشر شده است (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸).

کسانی هستند که اگر هم کتاب خوبی را بخوانند و بپسندند صدایش را در نمی‌آورند و یا جان‌شان بالا می‌آید که اعتراف به

تَعَلَّمَهُ؟ فَقَالَتْ: فَاطِمَةُ يَا جَارِيَّةُ هَاتِي تِلْكَ الْأَوْرَاقَ.  
(تفسیر الامام العسکری، ص ۳۰۸)

ای دختر رسول خدا، آیا پیامبر چیزی نزد شما به یادگار گذارده که از آن بیاموزی؟ فاطمه (س) وقتی این سخن را شنید، به کنیزش فرمود: آن برگه‌ها و یادداشت‌ها را بیاور.

در دوره‌های بعد نیز نوشتن و خطاطی زنان و نویسندگی در میان خانواده‌های علم و ایمان امری متداول و رایج بوده است. آمنه بیگم دختر مجلسی اول شرحی بر القیه و شواهد سیوطی نگاشته است. (اعلام النساء المؤمنات، ص ۹۶) خانم ظمیا محمد عباس در مقاله‌ای که به معرفی زنان خوشنویس عرب پرداخته، از بلاذری نقل می‌کند که: عایشه دختر سعید بن ابی وقاص، کریمه دختر مقداد، شفاء دختر عبدالله عدوی قرشی، حفصه دختر عمر بن الخطاب، هند دختر ابی سفیان، ام کلثوم دختر عقبه به خوش خطی و درست نویسی شهره بودند. و در ادامه گفتارش از زنان خوشنویس دیگری در تاریخ اسلامی نام می‌برد. (مجله‌المورد، سال ۱۵، شماره ۴، ص ۱۴۱). در کتاب «زنان خوشنویس» (تالیف عدرا عقیقی بخشایشی)، نیز نام بسیاری از زنان خوشنویس در دوران گذشته و تاریخ معاصر، ذکر شده است. در این کتاب ابتدا از ۲۶ بانوی خوشنویس در دوران گذشته یاد شده و سپس ۱۰۴ بانوی خوشنویس ایرانی در عصر حاضر معرفی می‌شوند.

از سوی دیگر آمار زنان نویسنده در ایران به عنوان بخشی از جهان اسلام نشانگر تجویز کتابت در میان آنان است. از سال ۱۳۰۰ شمسی تا سال ۱۳۷۴ بیش از ۳۵۰۰ کتاب توسط زنان ترجمه یا تألیف شده است. (ر. ک: مجله گفتگو، ش ۹، ص ۱۳۲؛ کتابنامه زن، فهرست کتب ترجمه و تألیف شده توسط بانوان از ۱۳۰۰ تا ۱۳۷۴، دانشگاه الزهراء). امروزه نیز در جای جای سرزمین‌های اسلامی زنان به تحصیل مشغولند و کمتر عالم دینی با آن مخالفت می‌کند.

این شواهد که نمونه‌ای بیش نبود، نشان‌دهنده آن است که مسلمانان این تلقی را از اسلام نداشته که زنان به قلم دست نبرند و از کتابت کناره‌گیرند و بر این اساس روایاتی دال بر این مطلب را یا باید به تاویل برد یا به کنار نهاد.

رساله‌ای که در اینجا به معرفی آن می‌پردازیم بحث و بررسی همین روایات است از زاویه علوم حدیث و به تعبیر دیگر براساس معیارهای رجالی و اصولی.

نویسنده رساله، محمد شمس‌الحق عظیم‌آبادی پاکستانی (۱۲۷۳-۱۳۲۹ ق) است که رساله را به فارسی تحریر کرده

است. این کتاب سپس به عربی برگردانده، ولی مترجم آن به زبان عربی معلوم نیست، همچنان که اثری از نسخه فارسی آن به دست نیامد.

این رساله یک بار در سال ۱۹۶۱ م توسط شیخ محمد بن عبدالعزیز در دمشق به چاپ رسید و دومین طبع آن با تحقیق دکتر وحی‌الله محمد عباس در سال ۱۴۰۸ ق-۱۹۸۸ م عرضه شده است.

نویسنده کتاب می‌نویسد دو طایفه حدیث در این زمینه نقل شده، یک دسته بر منع کتابت دلالت دارد و دسته دیگر بر جواز کتابت.

وی سند روایات منع را خدشه‌دار دانسته و می‌نویسد این مضمون را ابن حبان در کتاب الفسفاء با دو طریق و حاکم نیشابوری در مستدرک و بیهقی در شعب الایمان با یک طریق نقل کرده‌اند. و نمودار نقل آنان چنین است:

۱. [ابن حبان] محمد بن ابراهیم الشامی

شعیب بن اسحاق الدمشقی ← هشام بن عروة ← عایشه ←

رسول‌الله

۲. [بیهقی-حاکم] عبدالوهاب بن ضحاک

۳. [ابن حبان بیهقی] جعفر بن نصر ← حفص بن غیاث ←

لیث ← مجاهد ← ابن عباس

سپس با تحقیقی در منابع و مراجع رجالی نشان می‌دهد که محمد بن ابراهیم و عبدالوهاب بن ضحاک مورد اعتماد در نقل حدیث نیستند. در سند دیگر نیز جعفر بن نصر، قابل قبول نیست.

آن‌گاه به نقل روایت دال بر جواز می‌پردازد و آن روایت شفاء بنت عبدالله است که ابوداود، احمد بن حنبل، نسائی و طبرانی آن را نقل می‌کنند.

در این نقل پیامبر به شفاء توصیه می‌کند که «رقیة نحلّه» را به حفصه بیاموزد، همچنانکه نوشتن را به وی آموخت. مؤلف، روایات این حدیث را یکی پس از دیگری مورد پژوهش قرار داده و مورد اعتماد می‌داند و سپس می‌گوید:

والان لامجال للشک فی صحه حدیث الشفاء بنت عبدالله، لکنه لایستبعد من مجادل مرتاب ان یرد هذا الحدیث الصحیح ویتمسک بالحدیث الموضوع والباطل، کما هو و دیدن منکری الحق. فانالله وانا الیه راجعون. (ص ۳۳) اینک تردیدی در درستی حدیث شفاء نیست، اما بعید نیست جدال‌گران و سواس، حدیث صحیح را رها ساخته و سراغ حدیث بی‌پایه روند، که این روش حق‌گیزان است.



پس از تصحیح سند، استنباط تعدادی از فقهای عامه را می‌آورد که از این حدیث جواز تعلیم کتابت را برداشت کرده‌اند.

سپس دو شاهد بر روایت جواز ذکر می‌کند:

۱. روایتی را دختر طلحه (عایشه) نقل می‌کند که نامه‌هایی برای خاله‌ام عایشه می‌آمد و به من می‌فرمود آنها را پاسخ ده.

از این روایت استفاده شده جواز کتابت و بخاری عنوان این احادیث را «باب الكتابة الی النساء و جوابهن» قرار داده است.

۲. شواهد تاریخی تأیید می‌کند که زنان می‌نوشتند و کسی مانع آنان نمی‌شد. ابن خلکان در «وفیات الاعیان» و مقری در **فتح الطیب** نمونه‌هایی را معرفی کرده‌اند.

مؤلف در پایان می‌گوید: تصحیح احادیث نهی از سوی حاکم نیشابوری، قابل اعتنا نیست، زیرا وی در تصحیح اهل تساهل بود؛ چنانکه نقل این روایت در پاره‌ای از کتب تفسیر چون **معالم التنزیل** بغوی تأییدی بر آن نیست؛ زیرا برخی مفسران این حدیث را بدون سند آورده و برخی با سند محمد بن ابراهیم شامی. و هیچ یک از آنان این حدیث را تصحیح نکرده و سخنی از اقدمین هم بر صحت آن نیاورده‌اند.

همچنین توجیهی که برخی برای حدیث جواز آورده و آن را مختص حفصه دانسته یا به زنان قدیم اختصاص داده‌اند، دلیلی ندارد و ادعایی بیش نیست.

مؤلف آنگاه نتیجه می‌گیرد که تعلیم کتابت برای زنان رواست و کتابت سبب فتنه نخواهد بود.

مهدی مهریزی

الاتجاه الاشرافی فی فلسفة ابن سینا. د. مرفت عزت‌بالی. الطبعة

الأولى: بیروت، دارالجیل،

۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م. ۵۴۳ص.

داوری مشهور در مورد دو

نحله فلسفی مشاء و اشراق این

است که فلسفه مشاء، عقلانی

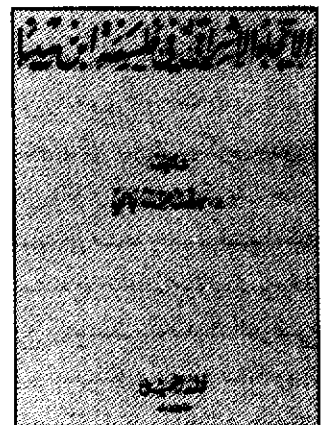
و استدلالی و فلسفه اشراق

ذوقی و عرفانی است. این

قضاوت را در همه ابعاد این دو

فلسفه و در مسورد

سلسله جنبانان آنها نمی‌توان



پذیرفت؛ چرا که در افکار شیخ اشراق عناصر مشائی ارسطویی و در آرای ابن سینا نکته‌های عرفانی افلاطونی یافت می‌شود. گویا برای نخستین بار شهرستانی تأثیر آرای افلاطون در فلسفه

اسلامی را یادآور شد و در دوره معاصر مستشرق آلمانی بینیس این تأثیر را تبیین نمود. پس از او، محمود الخضیری و ناجی التکریتی عناصر افلاطونی و ذوقی فلسفه اسلامی را وانمودند.

کتاب تحقیقی ناجی التکریتی، زیر عنوان **الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفکری الاسلام** بویژه در فصل ششم (اثر افلاطون فی الفلاسفة المشائین) به طور مستوفی این تأثیر و تأثر را بررسی کرده است.

ابن سینا در کنار تأملات مشائی، اندیشه‌های ذوقی دیگری را تحت عنوان «فلسفه مشرقی» مطرح کرده است. در این فلسفه از قیود مشائی یونانی رهاست و گویا مطالب فلسفه شرقی را برای شاگردان خاص خود تعلیم می‌داده است. رگه‌های حکمت مشرقی در بسیاری از آثار ابن سینا یافت می‌شود.

کتاب **الاتجاه الاشرافی فی فلسفة ابن سینا** از زاویه استخراج و تحلیل عناصر اشراقی فلسفه سینوی نگارش یافته است. آقای مرفت عزت‌بالی با مطالعه حدود دویست منبع کلاسیک و جدید از زبان‌های مختلف، پژوهش نسبتاً جامعی ارائه نموده و خلأ این چنین تحقیقی تا حدی پر شده است. کتاب دارای سه بخش (جزء) است: ابن سینا و مصادره الاشراقية، مشكلة المعرفة، مشكلة الالوهية.

بخش اول که به ریشه‌های فکری و منابع اشراقی ابن سینا پرداخته دارای سه باب است: باب اول (ابن سینا بین التصوف و الاشراق) درباره اینکه آیا ابن سینا از متصوفه یا از اشراقی‌ها است بحث می‌کند و بر تفصیل در چهار فصل تفاوت‌های تصوف و اشراق و جوانب مختلف آن دو را بررسی کرده است. فصل اول به تفاوت معنایی تصوف و اشراق اختصاص دارد. تصوف مجموعه‌ای از اعمال و مراقبت‌هایی است که هدف آن تطهیر جان و تهذیب نفس است؛ یعنی محط و معمل آن قلب و روان آدمی است، ولی اشراق به حدت ذهنی و فطانت عقلی و گرایش فکری است که همانند انتاج فکری فلاسفه نیست. البته تهذیبات نفسانی می‌تواند مقدمات این فطانت عقلی باشد. ابن سینا در نسط هشتم و نهم و دهم کتاب الاشارات و التنبیهاات اگرچه به تصوف نزدیک شده، اما اشراق در نظر او همچنان نتیجه ریاضت عقلی و تأملات نظری است.

مؤلف میان تصوف و اشراق تمایز قائل است، هرچند آنها را متباین نمی‌داند، بلکه تصوف را زمینه ساز اشراق می‌شناسد. اشراق، از دیدگاه او همان حکمت است که در آیات قرآن اشاره شده است؛ یعنی ممت و فضلی از جانب خداوند است که به افراد برگزیده اعطاء می‌کند. به عبارت دیگر او عرفان نظری یا فلسفه ذوقی را اشراق نمی‌نامد. در فصل دوم (الدلالات

ابن سینا در گرایش های اشراقی، به پنج دسته تقسیم شده است: مصادر افلاطونی، مصادر ارسطویی، مصادر افلوپینی مصادر هرمسی و مصادر غنوصی و صابئی. دسته آخر به مصادر شرقی اختصاص دارد. روش نویسنده استقرار موارد تأثر از لابلائی آثار ابن سینا و تحلیل آنها در دیدگاه های یکی از مصادر پنج گانه مزبور است.

بخش دوم این اثر در سه باب به بررسی معرفت شناسی اشراقی ابن سینا اختصاص یافته است.

فهرست مطالب بخش دوم کتاب، بدین شرح است:

باب اول (المعرفة فی فلسفة ابن سینا من منظور اشراقی): معرفت و ادراک در فلسفه سینوی؛ منابع شناخت در این فلسفه؛ مراحل شناخت.

باب دوم (المعرفة الاشراقية واهميتها فی ترقی النفس):

ضرورت ریاضت و مجاهده برای ارتقای نفسانی انسان و اطلاع بر غیب؛ اهمیت خیال در کسب امور غیبی؛ احلام و رابطه اش با وحی و الهام در فلسفه ابن سینا.

باب سوم (موقف ابن سینا من العلم اللدنی و اثر ذلك علی اتجاهه الاشراقی): بررسی علوم فطری و دانش های ذاتی انسان و نقش آنها در پی ریزی حکمت اشراقی ابن سینا.

بخش سوم نیز در سه باب به مباحث الهیات از موضع اشراقی ابن سینا پرداخته است.

باب اول (الجانب الاشراقی فی نظرة ابن سینا الی الله) مشتمل بر پنج فصل است:

خداوند مبدأ هستی، اندیشه اشراقی ابن سینا در تحلیل واجب الوجود، رأی اشراقی ابن سینا بر وجود خداوند، فرق بین واجب و ممکن از نگاه اشراقی، واقعیت واجب وجود و صفاتش از نگاه اشراقی.

باب دوم (الجانب الاشراقی فی مشكلة الفيض السینوی و صلة الله بالعالم و عنایته تعالی بالعالم) در چهار فصل به این موضوعات پرداخته است: صدور موجودات از نگاه حکمت اشراقی، رابطه خدا و جهان، عنایت خداوند به عالم، تأثیر نظریه فیض افلوپینی بر آراء ابن سینا.

باب سوم (الجانب الاشراقی فی رأی ابن سینا فی النبوة و المعجزات) شامل سه فصل است:

شناخت شناسی ابن سینا و مباحث نبوت بر پایه حکمت اشراقی، نبوت و فعل و انفعالات نفسانی از منظر حکمت اشراقی، تحلیل معجزات بر اساس آرای اشراقی.

حکمت اشراقی یا مشرقی ابن سینا همواره مورد توجه متفکران بوده است و آنها در تلائم یا تعارض دو نظام فلسفی

الاشراقية فی التصرف السینوی) به گرایش ابن سینا در اواخر عمر به تصوف می پردازد. این اهتمام در کتاب **الاشارات و التنبیها** و رساله های **حی بن یقظان**، **العشق**، **الطیر**، **ماهیه الصلاة و القدر** تبلور یافته است. از دیگر سو، ابن سینا به افکار نوافلاطونیان هم توجه داشته است و در نتیجه در موضوع هایی مانند معرفت خداوند، نفس آدمی، سعادت و شقاوت آرای اشراقی دارد.

آقای بالی موارد مزبور را تحلیل و در هر جا جملائی از ابن سینا آورده است. در فصل سوم (الاتجاه الاشراقی فی کتب و رسائل ابن سینا الالهیه) اشراقی گری طی یازده رساله و با استناد به چند نمط از کتاب **الاشارات** ابن سینا بررسی شده است. نمط های «**البهجة و السعادة**» و «**مقامات العارفين**» و «**اسرار الآیات**» از کتاب مزبور بررسی و نکات اشراقی آن تحلیل شده است. تلاش دیگر نویسنده استخراج و تحلیل حکمت اشراقی از رساله های **حی بن یقظان**، **الطیر**، **ماهیه العشق**، **ماهیه الصلاة**، **النیروزیه**، **العهد**، **العروس**، **علم الاخلاق**، **القدر**، **معنی الزیارة** و کیفیت تأثیرها و دفع الغم من الموت است.

فصل چهارم (حکمة ابن سینا المشرقية و جوانبها الاشراقية) پاسخ به این سؤالات است که:

حکمت مشرقی چیست؟ مضمون کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا چیست؟ به چه نحوی آرای صوفیانه ابن سینا مفید اشراق است؟ فرق فلسفه ابن سینا و فلسفه اشراق چیست؟

تأملات و تحقیقات نویسنده در پاسخ ها بسیار در خور توجه است. حرف اصلی در این تحقیق این است که:

حکمت مشرقی هم به نظام فلسفی ویژه که بهره مند از عناصر ذوقی است، اطلاق می گردد و هم به مجموعه دیدگاه های فلسفی که در منطقه جغرافیایی مشرق زمین نضج یافته و در مقابل آرای فلسفی یونانی قرار دارد.

باب دوم (علاقة ابن سینا بالشیعة و اثرها علی الاتجاه الاشراقی فی فلسفته) دارای دو فصل است: نگاهی به عوامل مؤثر داخلی و خارجی بر اندیشه ابن سینا، تحلیل کتب و رسائل اشراقی ابن سینا.

از منظر معرفت شناختی، عوامل مؤثر و علل ساختاری تفکرات سینوی در چهارچوب مذهب شیعه بررسی شده است. مؤلف این نکته را که فلسفه سینوی حداقل در ابعاد اشراقی آن و امدا ر اندیشه ای شیعی است، بسیار عالمانه موشکافی کرده است. اولاً استقرار نسبتاً تامی در آثار بوعلی انجام داده و سرنخ های شیعی اشراقی را بدست داده است و ثانیاً در تحلیل این نسبت ها موفقیت داشته است.

در باب سوم (مصادر الاشراق فی فلسفة ابن سینا): مصادر

با توجه به چنین تحولات شگرفی که در طول این سالیان در واژگان عربی، بویژه نوع ترکیب‌های آن، رخ داده، فرهنگنامه‌ای فراهم آمده که در برگیرنده اصطلاحات امروز عربی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و مطبوعاتی باشد. گردآورنده این فرهنگنامه - که از طلاب جوان و سختکوش حوزه علمیه قم است - برای گردآوری این فرهنگ، هر جا واژه و اصطلاحی تازه و زنده در نشریه‌ها و کتاب‌های معتبر دنیای عرب دیده، فیش برداری کرده تا اینکه حاصل آن پس از شش سال، سی هزار فیش از واژگان معاصر عربی گشته است.

وی سپس همه فیش‌ها را اعراب‌گذاری و به ترتیب الفبایی درآورده است.

از آغاز، دو هدف عمده در برابر دیدگان گردآورنده بوده است: یکی این که: اصطلاح‌ها و عبارات‌ها کاربردی باشند؛ از این رو منابع عمده برای این کار از میان نشریات معتبری چون: العالم، الوطن العربی، المجتمع، الشرق الأوسط، الحیاة و ده‌ها فرهنگ جدید عربی، انگلیسی و فارسی که در برگیرنده زبان امروز دنیای عرب هستند، انتخاب شده‌اند. دوم این که در ترجمه، حتی المقدور به برابریابی توجه شده است، نه برگردان لفظی و کم استعمال، در نتیجه تلاش شده اولاً: اصطلاح عربی، زنده و امروزی باشد و ثانیاً: به واژه‌ای روان و جاافتاده فارسی نیز برگردان شود.

کثرت کشورهای مسلمان و عرب، گستردگی قالب‌ها و صیغه‌ها و زمینه شگرف لغت‌سازی در زبان عربی و سلیقه‌های مختلف عربی‌دانان، باعث شده که دامنه این واژه‌ها بسیار گسترده شود؛ بخصوص این که زبان هر منطقه، کشور، شخصیت و حتی نشریه تا حد زیادی با دیگری متفاوت است.

از سوی دیگر واژگان عربی مستعمل در زبان فارسی که از کاروان تحول عقب مانده است، گاه بر مشکل می‌افزاید. در نتیجه غالب واژگان عربی در زبان فارسی، بیانگر واقعی همان الفاظ در زبان عربی نیستند، چنان که:

تطبیق دادن، اجرا کردن، جریمه، صورت (رخ) و موقع، که در زبان فارسی آنها را به کار می‌بریم، برابریابی دقیقی برای واژگان عربی التطبيق، الإجراء، الجریمة، الصّورة و الموقع شمرده نمی‌شود؛ به جهت آن که: واژگان دسته دوم را به ترتیب باید: اجرا کردن، اقدام (ح اقدامات، تدابیر)، جرم و جنایت، عکس، شکل و مکان، پایگاه و ... ترجمه کرد؛ و ترجمه واژه‌های عربی فارسی زده‌نخست چنین است:

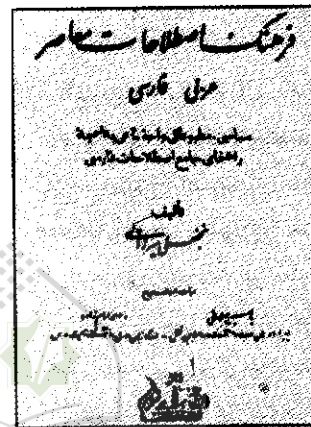
التکیف، الموائمة، التطبيق، التنفیذ یا ...، التعویض و ...، الوجه و الوقت، الزّمان.

مشاء و اشراقی ارائه شده از سوی ابن سینا در اندیشه بوده‌اند. همچنین سهم شریعت اسلامی در هر یک از این نظام‌ها مبحث عربی و اندیشه سوزی در مشغله‌های فکری تحلیل‌گران تاریخ فلسفه اسلامی بوده است.

تلاش آقای بالی در این اثر گرچه سخن‌نمایی نیست، ولی نسبت به کارهای دیگر بسیار با اسلوب، ورزیده و عالمانه‌تر است.

محمدنوری

فرهنگ اصطلاحات معاصر (عربی-فارسی)، نجفعلی میرزایی، قم، دارالاعتصام، ۱۳۷۶، وزیری، ۱۱۸۸ص.



ضرورت نگارش واژه‌نامه‌ها و اصطلاح‌نامه‌های روزآمد در زمینه‌های مختلف، امروزه غیر قابل انکار است. زبان عربی نیز که یکی از زبان‌های زنده دنیاست، در دهه‌های اخیر، پذیرای واژگان و اصطلاحات جدید بسیار بوده

و هم از این رو به واژه‌نامه‌ها و اصطلاح‌نامه‌های مناسب خود، سخت محتاج است تا از کاروان تفهیم و تفاهم که هدف اصلی تکلم انسان‌ها با یکدیگر و نیز مأموریت اصلی زبان است، باز نماند.

در دا و دریغا که زبان عربی، زبان شگرف‌ترین کتاب آسمانی و کامل‌ترین دین الهی امروزه مهجور مانده است. بسیاری از مردم به خاطر دسترسی بهتر به حطام دنیوی با هر قیمتی در پی یادگیری زبان‌های فرنگی می‌روند، اما از زبان ارزش‌های فرهنگی خود باز می‌مانند و از معارف بلند و جاودان اسلامی محروم. از طرفی محافل علمی داخلی و بویژه مجامع سنتی علوم اسلامی نیز بی‌خبر از پیشرفت شگرف دانشمندان مسلمان دنیای عرب در زمینه‌های علوم اجتماعی، حقوق، علوم تربیتی و آموزشی نه خود بهره‌چندانی از اینان می‌برند و نه به زبان عربی سلیس و روان امروزی می‌نویسند که دنیای عرب از داده‌های علمی آنان استفاده کند. در حقیقت، نوعی قطع رابطه علمی میان دانشمندان ایرانی و دنیای عرب وجود دارد. این وضعیت در زمینه علوم تجربی بسی اسفبارتر است. پیداست ترجمه‌های مقبول عربی به فارسی و بالعکس به هیچ روی پاسخگوی این نیاز نیست.

پس مؤلف در صدد ذکر همه معانی الفاظ نبوده است، بلکه کوشیده است صرفاً واژه‌های پر استعمال مطبوعاتی و سیاسی امروز را بیاورد.

۳. تلاش شده که از ذکر واژه‌های دال بر اعیان و ذوات پرهیز شود و بیشتر به مفاهیم و معانی ذهنی و اصطلاحاتی که گره اصلی زبان است و معانی دقیق آنها را کمتر می‌توان در معاجم و فرهنگ‌های لغت پیدا کرد، پرداخته شود.

۴. توجه به مسأله فنی فرهنگ نویسی در جوامع پیشرفته و اهمیت فراوان حروف اضافه در هر زبان، توجیهی برای عنایت ویژه این کتاب به حروف اضافه بوده است.

۵. مؤلف خوش ذوق، تسهیلات ویژه‌ای برای سهولت دستیابی به هر واژه و عدم تضییع وقت مراجعه‌کننده، ترتیب داده است، به این شکل که برخی معانی احتمالی در درون پرانتز قرار گرفته است. این امر، اگرچه با صرف نظر از راهنمای جامع فارسی ضرورتی ندارد، اما برای مثال کلمه شنیذ به معنای اطاعت کرد و پند گرفت نیز آمده؛ در نتیجه، در فرهنگ فارسی، وجود این پرانتز، بسیار کارگشا خواهد بود.

۶. در داخل متن عربی و برای حفظ یکدستی و پرهیز از آوردن نقطه چین‌های بسیار، پس از حروف اضافه، حتی الامکان این علامت‌ها به آخر واژه‌ها منتقل شده است، بدین ترتیب به جای: «به ... گفت»، «گفت به» آمده است. این امر، کار واژه‌یابی در راهنمای فارسی را هم بسیار تسهیل می‌کند، زیرا برای یافتن واژه گفت کسی ذهنش به سمت حرف اضافه «به» نمی‌رود، تا آن را در حرف ب بیابد؛ بلکه به سراغ گفت و حرف کاف می‌رود.

۷. گاه کلمه‌ای جمع است و ظاهر آن دست کم برای غیر متخصصان، نشانه واضحی ندارد؛ از این رو با این علامت اختصاری (ج/) و ارجاع به مفرد آن واژه، کار واژه‌یابی آسان‌تر شده است؛ برای نمونه صُعُد/ج ← صَعِيدُ یا آبار/ ← بئر.

۸. در پایان این کتاب، برای دسترسی به برابره‌های نسبی عربی برای واژگان فارسی امروز-و بیشتر در سطح مفاهیم و نه ذوات و اعیان- فهرست راهنمای کاملی از واژگان فارسی متن کتاب با ذکر صفحه تهیه شده است. این فهرست صرفاً یک راهنماست و نشانگر عبارت‌ها و واژگان فارسی مستعمل در متن اصلی کتاب.

۹. فهرست فارسی در کلیات این فرهنگ اثر گذاشته است؛ یعنی پیداست که مترجم در ترجمه هر واژه به این راهنمای جامع و راه‌های آسان یافتن واژه‌های فارسی نظر داشته است. بنابراین گاهی ترجمه‌ای-صرف نظر از راهنمای واژگان فارسی- اگرچه

از این رو نباید گمان برد، اگر فرضاً شصت درصد زبان فارسی امروز را واژگان عربی تشکیل می‌دهد، عرب‌های امروز نیز آنها را استفاده می‌کنند و یا مفهومی را که ما اراده می‌کنیم در می‌یابند؛ هرگز چنین نیست. البته باید توجه داشت که نسبت یک لفظ عربی در زبان فارسی با همان لفظ عربی در زبان عربی امروز در تمام واژگان یکسان نیست. در میان این کلمات و عبارات می‌توان به هر سه نوع از نسبت‌های منطقی دست پیدا کرد؛ گاهی در مقام استعمال و کاربرد، میان آنها هیچ نقطه اشتراکی وجود ندارد. زمانی هم دایره استعمال هر کدام از این واژه‌ها فراتر از دیگری است، در حالت سوم، تقریباً دایره استعمال آن لفظ در زبان فارسی با دایره استعمال آن در زبان عربی برابر است. پیداست که شناخت دقیق وضعیت یک واژه با توجه به این حقیقت کاری بسیار دشوار است و طاقت‌سوز. حل مشکل ترجمه نیز در غواصی این دریای ژرف استعمال‌های واژگان هر زبان است؛ از این روست که:

غالب فرهنگ‌های متداول دو زبانه فارسی-عربی و عربی-فارسی بسیار محدود، غیر دقیق و کم‌فایده می‌نماید. در اینجا تذکر چند نکته دیگر هم لازم است:

۱. این واژه‌نامه، دو زبانه است و هدف اصلی آن، بیان مفاهیمی است که استخدام کنندگان زبان عربی از یک لفظ اراده می‌کنند. بر این پایه، آمدن شکل خاصی از یک واژه بیانیگر صحت لغوی آن نیست، بلکه حاکی از کاربرد آن در معنای مذکور است. این که کدام یک از واژگان زیر صحیح است:

خَطَّةٌ / ← خُطَّةٌ

خَمْسِيَّاتٌ / ← خَمْسِيَّاتٌ

دَوْلِيٌّ / ← دَوْلِيٌّ

صُحْفِيٌّ / ← صُحْفِيٌّ

لاغ (اللاغي) «برای قانون» / ← مَلغِيٌّ

لُغْمٌ / ← لُغْمٌ

مُلْتَفِتٌ لِلنَّظَرِ / ← لَافِتٌ لِلنَّظَرِ

چون بر عهده این فرهنگ نیست، حتی الامکان هر دو آمده، ولی با وجود علم اجمالی به صحت دسته‌ای خاص، به ذکر وجه صحیح اکتفا نشده است. در نتیجه، آمدن یک لفظ در این فرهنگ نه به معنی کاربرد آن در زبان عربی امروز است و نه صحت لغوی آن.

۲. تلاش بر آن بوده که معانی عادی و صرفاً لغوی که در سیر تاریخ تغییر چندانی در آنها رخ نداده، در کتاب نیاید؛ مثلاً در مورد معانی الاحتواء، عبارت مشتمل شدن، در برگرفتن و ... نیامده و در عوض معانی مهار و منع رشد قدرت ثبت شده است.

تنها مترادف بوده؛ اما به خاطر سهولت کار از چنین مترادف‌هایی نیز استفاده شده است. در واقع اگر این راهنمای تفصیلی نبود، از تعدد معانی و مترادف‌ها نیز خبری نبود.

۱۰. سبک الفبایی متن اصلی کتاب، سبک خاصی است، برای فهم این شیوه بهتر است به واژگان پر استعمالی چون **الدبلماسیة والعلاقات** رجوع شود.

۱۱. ارجاعات فراوان کتاب و آوردن فعل، فاعل و مصدر برای بسیاری از واژگان تا حدی کار را بر مراجعه کننده آسان می‌کند. جستجوی تنها چند نمونه از واژگان و اصطلاحات سیاسی عرب در این فرهنگنامه، صحت ادعای نگارنده را مبنی بر سهولت بهره‌گیری از این کتاب، ثابت می‌کند.

توفیق روزافزون مؤلف را در تکمیل و گسترش چنین آثاری، آرزو مندیم.

محمد رضا چرم زاده

علم الیقین فی اصول الدین، الحکیم المتأله و العارف المحقق محمد

محسن الملقب بالفیض الکاشانی

تحقیق و تعلق محسن بیدار، قم،

انتشارات بیدار، ۱۴۱۸،

وزیری، ۱۵۹۴ ص.

کارنامه پژوهش و نگارش

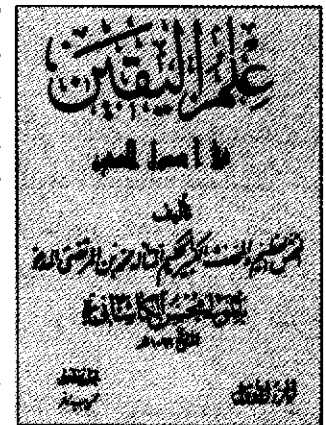
حکیم متأله، فقیه جلیل و

محدث نبیل، علامه ملاً

محسن فیض کاشانی بسی

پربرگ است و پر بار. آن

بزرگوار در ابعاد مختلف



فرهنگ اسلامی قلم زده و در تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول و فلسفه آثار بلند و ارجمندی از خود به یادگار نهاده است. آثار فیض از جهاتی قابل توجه، شایان تأمل و شایسته بررسی و درنگریستن است. فیض را می‌توان ملتی دانش‌های عقلی و نقلی در حوزه فرهنگ اسلامی دانست. او بر سیره متکلمان چیره است و از آرای فیلسوفان بهره گرفته و از آبشخور اندیشه قله افرشته حکمت صدر المتألهین نوشیده و در آموزه‌های دریاوار اهل بیت (ع) غوررسی کرده و با توجه به این همه آثارش را رقم زده است. «علم الیقین فی اصول الدین» از جمله آثار ارجمند کلامی-حکمی اوست، سرشار از تحقیق و آکنده از حقایق و آموزه‌های روایی و حکمی. فیض خود در باره آن نوشته است «علم الیقین فی اصول الدین» دارای پنجاه مطلب در چهار مقصد و دارای ابواب مختلف است و این همه مشتمل

است به علم الله، ملائکه، کتاب‌ها و پیامبران و قیامت براساس آنچه از کتاب و سنت و اخبار اهل بیت (ع) استفاده می‌شود با تبیین و توضیح آنچه از اخبار نیازمند بیان است و جمع بندی آنچه به ظاهر ناهمگون است. در این کتاب فرآیند اندیشه‌های خردمندان را با شواهد و تأییدهایی همسوی با اذهان سالم و ذوق‌های استوار در جهت بیان حق آورده ایم. و بدین سان علم الیقین کتابی است بی‌مانند که چگونگی تدوین آن الهام خداوند است -وله الحمد.

او در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که محتوی کتاب را براساس تقلید از دیگران رقم نزده است، بلکه آن را از مغز حق و چکیده و شیره دین برگرفته و با تحقیق و تدبیر و برهان و ژرفنگری سامان داده است.

علم الیقین نخست بار به سال ۱۳۰۳ نشر یافته است. آنگاه با تصحیحی براساس نسخه یاد شده و نسخه‌ای مخطوط به سال ۱۴۰۰ منتشر شده است. چاپ دوم را آقای بیدار انجام داده بودند اما به لحاظ اختلاف گسترده بین نسخه چاپی و خطی، تصمیم می‌گیرند کتاب را بار دیگر تصحیح کنند و با چاپی منقح تر عرضه کنند.

محقق محترم پس از مدتی به نسخه اصل مؤلف دست می‌یابد که درنگریستن در آن راز اختلاف نسخه چاپی با خطی روشن می‌شود. بررسی نسخه اصل نشان می‌دهد که مؤلف پس از نگارش کتاب بارها در آن نگریسته و به بازنگاری آن همت گماشته، مطالبی از آن حذف کرده و بسیار بدان افزوده و بدین سان نسخه‌های گونه‌گونی از کتاب -به لحاظ این که شاگردان وی در این مدت آن را مرتب استنساخ می‌کرده‌اند- پدید آمده است که نسخه چاپی براساس یکی از نسخه‌هایی بوده است که پس از آن بر کتاب افزونی‌هایی روا شده است.

بدین سان محقق دقیق النظر کتاب نسخه مؤلف را اصل قرار داده و جای در جای به چگونگی خط خوردگی‌ها، افزونی‌ها و حذف‌ها در پانوشت اشاره کرده است و گاه بخش‌های حذف شده را با اینکه مفصل بوده به لحاظ اینکه در نسخه چاپی بوده است در پانوشت آورده است. وی کتاب را براساس پنج نسخه مقابله و تصحیح کرده و به هنگام تردید در چگونگی متن اصلی کوشیده است با نسخه‌های دیگر تردید را بزداید (مقدمه/ ۹۲). در پانوشت‌ها منابع تمام اقوال و روایات را استخراج کرده و گاه توضیحات سودمند و کارآمدی در تبیین و توضیح متن بدان افزوده است.

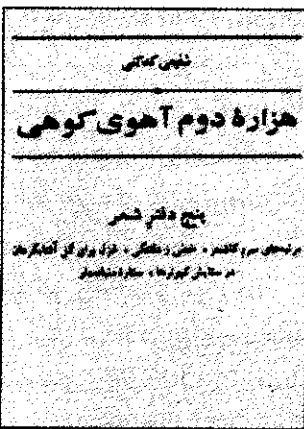
آنچه اکنون لازم می‌دانم اندکی درباره آن درنگ کنم مقدمه ارجمند، عالمانه و سودمندی است که محقق محترم بدان

است. پایه این گزارش فهرست نهایی نگاشته خود فیض است که با اطلاعات و آگاهی های منابع دیگر سنجیده شده و نسخه های موجود در کتابخانه نیز نشان داده شده است (ص ۵۶-۷۹).

بخش پایانی مقدمه معرفی تفصیلی کتاب «علم الیقین» است و نسخه های مختلف آن و نیز شیوه تصحیح و تحقیق کتاب، چاپ، صحافی و تجلید کتاب نیز شایسته و درخور کتابی بدین سان ارجمند است.

محمد علی غلامی

هزاره دوم آهوی کوهی (پنج دفتر شعر)، محمد رضا شفیعی کدکنی،



تهران، سخن، ۱۳۷۶، رقمی، ۵۱۰ص.

در دیار ما بسیارند فرز انگانی که لایه های گوناگون اندیشه و ذوق خود را بر نموده و بحق بر نام «ذوفنون» یافته اند و نیز کم نیستند خویشتن دارانی که همه ابعاد وجودی آنان مجال ظهور نیافته و یا خود به عمد از این جلوه گیری گریخته و

توانایی های شگرف خود را به سایه انداخته اند. بی شک استادانی را می شناسید که با داشتن وجهه ای کاملاً دانشی و تبحر در علوم پایه و یا طب، دستی نیز در عرفان و یا حکمت و ... داشته، ولی این بینش های ویژه را جز در برابر خواص، ابراز نکرده اند. بسیاری نیز اندک اندک از میان توانایی های متعدد خویش به پرورش و گسترش فرآورده های یکی از آنها بسنده می کنند و بدین سان برخی از آن استعداد های برجسته گوشه نشین ذهن استاد ذوفنون می شوند. نمونه را اگر استاد علامه علی اکبر دهخدا، مرحوم فروزانفر، علامه جلال الدین همایی و ... تنها به یکی از توانایی های خود، یعنی ذوق ورزی و سرودن شعر اکتفا می کردند، نام آنان بی شک جزء شاعران برجسته کشور به ثبت می رسد و تنها این گونه فرآورده های ذهنی آنها برای شهرت و محبوبیت آنان کافی بود. هر چند خدای را سپاس می گویم که این بزرگواران با مشاهده خیل شاعران، به عرصه های دیگر پژوهش روی آوردند و فرهنگ ایران زمین را از رشحات قلم خود بسی بارورتر ساختند.

محمد رضا شفیعی کدکنی (م. سرشک) اگر استادی برجسته و پژوهشگری نوآور و دقیق النظر نمی بود - که چنین است و دو

در این مقدمه که جایگاه کتابی مفرد و خواندنی را درباره فیض دارد، از خاندان فیض، ولادت، رشد، تحصیل، دیدگاه های عالمان درباره وی، استادان و شاگردان آن بزرگوار سخن رفته است، آنگاه با عنوان «تأملات فی تطور افکاره العلمیه» به چگونگی اندیشه فیض و تطور فکری او پرداخته شده است. نویسنده نشان داده است که فیض محدثی است بر اطلاع که به لحاظ شیوه های استنباط مسلک اخباری دارد و با اصولیان همگون و همسراه نیست (ص ۲۱) و به لحاظ دیدگاه های هستی شناسانه فیض حکیمی است استوار اندیش و در راه و رسم حکمت متعالیه. مؤلف بر این باور است که فیض «علم الیقین» و «عین الیقین» را به هنگام حیات استادش ملا صدرا و در محضر او نگاشته است. در نگریستن به نتایج آنچه در این کتاب ها مطرح شده نشان می دهد که آرای فیض در مسائل بنیادی اعتقادی با آرای ملا صدرا تفاوتی بنیادی ندارد. (ص ۲۲)

مؤلف تأکید می کند بنیادهای فکری فیض چندان دگرگونی نیافته است؛ او محدثی است اخباری، حکیمی است متأله، شاعری است ادیب، با تذوق هایی عرفانی، گو اینکه در سالیان پایانی عمر در عرصه آنچه بدان می اندیشیده محتاط تر شده است. این تفاوت را درباره چگونگی تعبیر از مجتهدان و اصولیان در سنجش «سفینه النجاه» و «الانصافیه» که بعد از آن نگاشته است کاملاً توان یافت (ص ۳۷-۲۶). وی برای اینکه این نکته را بویژه در آثار حکمی روشن تر نشان دهند با مقایسه تفصیلی بین «کلمات مکنونه» و «قره العیون» که بواقع تحریر دیگری است از همان کتاب. این همسویی مطالب دو کتاب از سویی دوگونگی تعبیر در دو کتاب را از سوی دیگر نشان داده اند (ص ۳۳-۲۸). در ادامه بحث مؤلف به خوبی نشان داده اند که فیض در برابر متکلمان، فیلسوفان و حکیمان و عارفان و صوفیان دیدگاهی انتقادی و استوار دارد. گو اینکه نقد و رویارویی فیض با حکیمان نرم تر و همدلانه تر است تا متکلمان، و برخورد وی با متصوفه شدیدتر و کوبنده تر است تا نحله های دیگر (ص ۳۸-۴۱). در ادامه این بحث سودمند به جایگاه اخلاق و سیاست در آثار فیض و موضع وی در برابر این دو دانش پرداخته شده است (ص ۴۱-۴۴) و آنگاه از حدیث، درایة الحدیث و شعر در زندگی فیض سخن رفته است.

فهرست تفصیلی آثار فیض بر آثار آنچه تاکنون نگاشته شده، چه فهرست های مختلف فیض از آثارش و یا کاوش های دیگران، یکی دیگر از بخش های این مقدمه است، و توان گفت که این فهرست دقیق ترین و مفصل ترین فهرست آثار فیض

صد چندان نیز- و تنها تراویده‌های طبع خیال انگیز خویش را می‌نگاشت، اینک از منزلت والایی که دارد، فروتر نمی‌نشست که فراتر می‌ایستاد.

درباره ویژگی‌های اصلی شعر سرشک باید گفت: شعر استاد شفیع کدکنی ادامه طبیعی جریان شعر نیما و خلف صالح او، اخوان ثالث است. در جای جای دفترهای پیشین و کنونی شعر او، رد پای شاعران خراسانی- از گذشته تاکنون- بخوبی هویدا است. اساساً شاعر به خراسان و خراسانیات علاقه وافر دارد و شعر او خواسته و ناخواسته، شعر نو خراسانی است و آینه‌ای فراروی شعر مقاومت آن خطه.

اشعار گردآمده در مجموعه حاضر، اجتماعی‌تر و انتقادی‌تر از اشعار گذشته شاعر است. م. سرشک که در دفترهای پیشین خود، بیشتر به طبیعت و رمز و رازهایش و جنبه‌های تمثیلی طبیعت در روشنایی، پاکی، باران و راز و نیاز عاشقان، پرداخته است، اینک بیشتر با دردهای مردم درآمیخته و طرحی از حماسه و امید به زندگی برتر، ریخته است. هم از این رو، شعر او را در طبقه بندی‌های شعر معاصر ایران، از موفق‌ترین شعرهای نو حماسی و اجتماعی می‌دانند.

زبان استاد در این مجموعه، همچنان نرم و پرتوان است، با مایه‌های فراوان از شعر خراسان و تصاویر خیال انگیز که البته رنگی از اجتماع و سیاست زدگی نیز به خود گرفته است. این زبان حد فاصل میان شعر اخوان و شعر ابتهاج است. بدین معنا که فرم زبانی اخوان و غنای معنوی ابتهاج، هر دو در شعر استاد کدکنی گرد آمده است.

مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی نیز که یکی از اشعار مجموعه کنونی را بسیار گیرا و جاودان دریافته و توضیحاتی بر آن نگاشته بود، سال‌ها پیش (در چشمه روشن، ص ۷۸۵-۷۸۶) درباره سبک زبانی شاعر، نوشته بود:

« شعرهای م. سرشک که در دفترهای متعدد منتشر شده، غالباً رنگ اجتماعی دارد. اوضاع جامعه ایران در دهه‌های چهل و پنجاه در شعر او به صورت تصویرها، رمزها، کنایه‌ها و ایماها منعکس است. کسی که از این احوال باخبر و نیز با طرز تعبیر شعر امروز و اشارات پوشیده و تعریض‌های آن آشنا باشد، این خصیصه را تشخیص خواهد داد، حتی گاه یک درون مایه را در اشعار متعدد به صور گوناگون جلوه گر خواهد دید. »

اینک نگاهی به اجمال به برخی از مضامین این دفتر می‌افکنیم.

به گمان آنچه بیش از هر مضمون دیگر در این دفتر، خواننده را به همنوایی وامی‌دارد، گرایش به پیشینه افتخارآمیز ملی و

توجه به راز ماندگاری فرهنگ ایرانی است؛ ایرانی که با پشتوانه تمدن دیرینه سال خویش و با بهره‌گیری از اندیشه‌های ناب اسلامی و نیز رسایی و شیوایی زبان مانای خراسانی، همچنان از پس هزاران افت و خیز و فراز و نشیب، پابرجاست:

اگر جاویدی ای ایران، به گیتی در، معمایی ست  
مرا بگذار تا گویم که رمز این معمایی:

اگر خوزی، اگر رازی، اگر آتور پاتانیم

تویی آن کیمیای جان که در ترکیب اجزایی

طخارستان و خوارزم و خراسان و ری و گیلان

به یک پیکر همه عضویم و تو اندیشه‌مایی (ص ۱۶)

همچنین عشق و دل بستگی بسیار به پیوندهای فرهنگی گذشته و یادی از یادگارهای خراسان بزرگ و حسرتی بر ریع و اطلال و دمن کوی یار- که اینک جز ویرانه‌هایی از آن باز نمانده است- در جای جای این مجموعه شعر شعله می‌کشد. در شعر «هزاره دوم آهوی کوهی» می‌خوانیم:

لاجورد افق صبح نشابور و هری ست

که در این کاشی کوچک متراکم شده است

می‌برد جانب فرغانه و فرخار مرا (ص ۱۸).

و البته در میان خراسان بزرگ، نیشابور، شهر شاعران

پرشور، فیروزه‌ای پرفروغ را ماند. پس بیجا نیست که شاعر

کدکنی، بارها آنجا را می‌ستاید:

در هر محله نیم زبانی و لهجه‌ای

یک سو غریب شادی و یک سوی ضجه‌ایی

رانده ست حکم آنجا بسیار سال و ماه

در یک محله خان و در یک محله شاه

شاد و غمین، خرابه و آباد شهر من

جمع شگفتی آور اضداد شهر من

برجاست روح این شهر بی هیچ گون زیان

زیر کتیبه‌های تاتار و تازیان

گر آشکار و گر که نهان است شهر من

در چشم من بهشت جهان است شهر من (ص ۳۲).

و یا:

وه!

چه‌ها فاصله!

اینجاست،

در این نقطه که من

در دل شهرم و هر لحظه شوم دور هنوز

در نشابورم و جویای نشابور هنوز (ص ۴۲-۴۳).

نیز ر. ک: زن نیشابور (ص ۷۳)،

که ایران امروز دیگر سان است و زنانش نیز شیر شرزده اند، پس:

بیا ای دوست اینجا در وطن باش  
شریک رنج و شادی های من باش  
زنان اینجا چو شیر شرزده کوشند

اگر مردی، در اینجا باش و زن باش (ص ۱۴۲).

در عین حال شعرهای معطر، با رایحه سیاسی که هیچ گاه  
نیاز به تاریخ سرودن ندارند - گرچه تاریخ سُرایش آنها تغییر کرده  
باشد - در این دفتر فراوانند:

باغ زاغان (ص ۹۵) و معجزه (ص ۹۷) و در جاودانگی  
(ص ۱۱۶)، گل های نقش کاشی (ص ۱۳۱).

کبوتر آزادی با همه فراز و فرودش در آسمان شعر این دفتر،  
همواره در پرواز است و هر جا که بتواند برای آواز خود،  
گلوآزه ای مناسب به استعاره می گیرد:

چنان که ابر، گره می خورد با گریستنش،  
چنان که گل، همه عمرش مسخر شادی است،  
چنان که هستی آتش، اسیر سوختن است،

تمام بویه انسان به سوی آزادی است. (ص ۴۲۳)

... و شاعر به همه چیز از دریچه هنر و اندیشه و فرهنگ  
می نگردد و دری فراتر از پیرامونیان، می یابد و حتی توصیه  
می کند که خدا را نیز هنرمندانه بشناسیم:

راهت به هنر، هر چه رساتر باشد  
با رهرو روح آشناتر باشد  
زان پنجره شگرف، چون در نگری

آن لحظه خدا نیز خداتر باشد (ص ۴۵۹).

اینک که هزاره نخست از زمانه نخستین سمنبل ادبی ایران را  
پشت سر گذاشته و چندی است که به هزاره دوم پا نهاده ایم، (بنا  
بر روایتی، شعر:

آهوی کوهی در دشت چگونه دودا  
او ندارد یاری بی یار چگونه رودا ...

از ابوحفص سغدی، نخستین شعر مکتوب فارسی در دوره  
اسلامی، دانسته شده است) با اطمینان می توانیم گفت که جریان  
اصیل شعر فارسی، همچنان راه خویش را از سنگلاخ های  
دشوار و دشت های هموار پیموده و می رود تا - گر خدا خواهد -  
به هزاره های هزارم برسد. این چشمه پرستاره نیز بی گمان  
جوشیده از همان آب روان است کز نسیمش،  
بوی جوی مولیان آید همی.

محمد رضا موحدی

و همین عشق به ارزش های کهن، شاعر را وامی دارد که در  
«این غروب مفاهیم خوب» فریاد بر آورد که:

کتاب هستی ما، این سفینه، این دریا  
که موج موجش دلکش ترین ترانه های وجود است.

در آستانه بیداد باد

دارد اوراق می شود،

فریاد!

و سطرهایش را جاروب می کند، آشوب (ص ۶۹).  
شاعر امروز نیز همچون خواجه شیراز در اندیشه افکنند  
طرحی نو و بنیادی تازه است، اگرچه پیشاپیش امید چندانی به  
گشایش و رهایش ندارد:

... اگر ماندی به وزنی دیگرش آر

جهان را صورتی نو کن پدیدار

یکی صورت که انسانی نو آیین

پدید آری در آن، آزاد از کین ...

جهان با این بدی مقرون نماند

چنین کز نظم و ناموزون نماند (ص ۶۲).

نیز: گر تو خاموش بمانی

چه کسی خواهد بود

که گواهی دهد:

اینجا، بودند

عاشقانی که زمین را به دگر آیینی

خواستند آذین بندند و

چه شیدا بودند! (ص ۱۲۵).

شاعر گاه با نگاه به فناری های در قفس، کمترین بهره از  
زندگی را؛ آب و نان و آواز، و کمی برتر، پرواز می داند:

کمترین تحریری از یک آرزو این است

آدمی را آب و نانی باید و آنگاه آوازی

در فناری ها ننگ کن، در قفس تانیک دریایی

کز چه در آن تنگناشان باز شادی های شیرین است.

کمترین تصویری از یک زندگانی:

آب،

نان،

آواز.

ور فزون تر خواهی از آن،

گاهگه

پرواز ... (ص ۳۳۵)

با این همه، شاعر از برخی یاران بریده از وطن، گلایه می کند