

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 یا
فرجام روایات در قالب فتوی

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

تحقیقی شایسته نشر یافت که درباره آن سخن گفتیم (ر . ک : آینه
پژوهش ، شماره ۶۸/۳۶) 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 می‌کردند .
«علامه مجلسی - رضوان الله علیه - نوشته‌اند : بسیاری از فقیهان
شیعه کلام صدوق - ره - و پدرش - ره - را چونان نص منقول و
روایت مأثور تلقی می‌کردند (ص ۱۶) و فقیه بزرگ و بی‌بدیل
تشیع در روزگاران اخیر آیت الله بروجردی به این کتاب و
همانندهای آن عنوان گویا و دقیق «اصول متلقاة» داده بودند . «
(مقدمه ص ۱۴-۶۹) . محققان دوازده نسخه را برای تصحیح
گرد آورده‌اند و سه نسخه را از آن میان برگزیده‌اند و در موارد
لازم به نسخه‌های دیگر نیز مراجعه کرده‌اند ، و افزون بر آن متن
را با کتاب‌های عالمان و فقیهان پیشین مانند «مختلف» ، «معتبر»
و ... سنجیده‌اند ؛ و اختلاف‌های نسخه‌ها را در پانوشت‌ها به
دقت ثبت کرده‌اند .

به یمن این تتبع وسیع در منابع فقهی هر آنچه را برخی از فقیهان از
این کتاب نقل کرده‌اند نشان داده‌اند و گاه ابهام متن را با توجه به
آن کتاب‌های فقهی زوده‌اند . تمام مطالب متن را ردیابی کرده و
در روایات مضمون آن را نشان داده‌اند .

مواردی از فتاوی صدوق را که ناهمگون با مشهور فتاوی
فقیهان است یاد کرده‌اند ، و برخی از الفاظ دشوار یاب را در

تدوین کرده خود را به دیگران گزارش کند و بگسترده بدین سان بخوبی نیازها را دریافته و بسیاری از آثارش را (که متأسفانه بخش عظیمی از آنها در دسترس نیست) براساس نیازها و خواست‌ها رقم زده است. به مثل مقدمه کتاب ارجمند «کمال‌الدین» 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 زرین 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 حال نگاران 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 یا بحث کوتاهی در چگونگی آثار شیخ آغاز می‌شود و بعد آثار وی براساس 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 چنان‌که 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

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

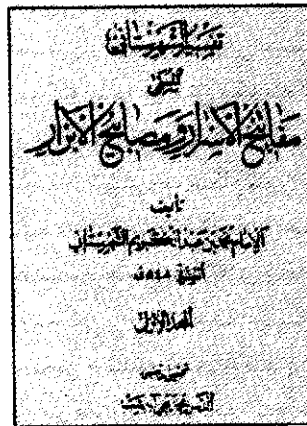
افزون بر آنچه یاد شد، مقدمه‌ای نگاشته‌اند بس درازدامن، تحقیقی و عالمانه درباره زندگانی و آثار شیخ صدوق که بی‌گمان استوارترین و دقیق‌ترین شرح حال صدوق است بویژه در گزارش استادان، شاگردان و آثار وی. در این مقدمه ابتدا از شهرت انتساب کتاب به صدوق سخن گفته‌اند و آنگاه از اسم دقیق کتاب که «الهدایه» است و ... نه «هدایه‌الخیبر» 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 برشمرده‌اند (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 تتبع در تمام آثار روایی بر جای مانده از شیخ استخراج و سامان یافته است. به یمن این تتبع 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 استنساخ کنندگان 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 جای یاد شده است و ... (ص ۸۹-۹۸) آنگاه شاگردان و روایان از صدوق را برشمرده‌اند 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

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 حرفی 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 بر اساس 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 مقدمه ای یکصد صفحه ای در معرفی آن زحمت کشیده اند که در نظر اهل تحقیق مشکور است، الا این که شایسته بود یا شهادت و صداقت علمی به زحماتی که در چاپ نسخه عکسی همین کتاب و تهیه فهرس و تنظیم مقدمه آن به کار رفته، اشارتی می نمودند. 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 پرداخته ام.

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

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 همبای اسرائیلیات در این کتاب درج شده، سازگار نمی نماید. آنان که به اصطلاح محقق کتاب، پیروان «سلف صالح» تلقی می شوند از کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم، استیحا ش داشتند. کدام یک از سلفیه به

ادوار و اکوار فائلند (در فهرس نسخه عکسی به کلمه «ادوار» مراجعه فرماید).

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

آقای آذر شب در مقدمه کتاب و نیز در مقاله ای که سال‌ها پیش در مجله تراننا، 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 تراننا، 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 کرده اند (تراننا، 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 می‌تاخته اند (مثل غزالی و فخر رازی) از این آسیب در امان نمانده اند. شهرستانی نیز با آن که کتاب بر ضد فلاسفه نوشته، متهم به تفسیر قرآن بر اساس حکمت است (بیهقی، تلمه 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 سبف 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 الشیعه 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 امز...» 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 ذکاتوی قراگزلو

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم). دکتر عبدالحسین

ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۷۷، ۴۴۰ 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 بدهی 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 اشتغالاتشان 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 یابی را در مجلندی 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 اینجاست 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 شهرستان» 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 بارد 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 یترک 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 متشیعی 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، الا این 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 علی اکبر 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 تعلیقه 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 ابوحاتم 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 زندق شده است (خدمات متقابل، 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 ابی الحدید را متشیع نامیده‌اند و در واقع با اسکافی خیلی فرق ندارد. بعد از حمله مغول به خبری از معتزله بر نیمی خوریم تا آن که خواجه نصیر شیعی کلام اسلامی را رنگ عقلی خلاص 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 مقید به سماع صحیح نبودند و به قیاس گرایش 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 فراگزلو، امیرکبیر ۱۳۶۴، ص ۱۶۵ به بعد).

به هر حال این نکته گیری 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

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 شرك 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 ابوحنیف 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

دارد، این است که به احتمال قوی ابوحنیف توحیدی، مدتی از این جماعت بوده و سپس از آنان بریده است (ر. ک: ابوحنیف توحیدی، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، طرح نو، ص ۲۴-۲۵)، زیرا تنها مأخذ اسم بعضی نویسندگان رسائل اخوان الصفا ابوحنیف 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 مقدر 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 استادم 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 لیوانیان 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 صددر صد ساختگی و بی پایه است و نه سهروردی صددر 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

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 بخوانند 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 ذکاوتی قراگزلو

عقود الجمان فی جواز تعلیم الکتابة للنسوان، محمد شمس الحق

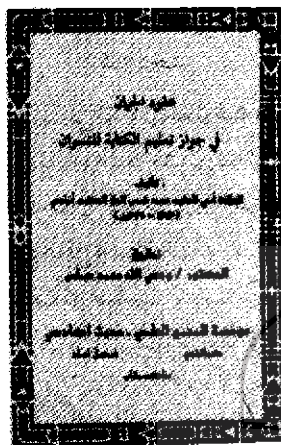
العظیم آبادی (۱۲۷۳-۱۳۲۹ق).

(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 بحران، 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؟ جوایش 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 نظرم 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:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر

فتشابهها وتشاكل الامر

فكانها خمر ولا قدح

وكانه قدح ولا خمر

در پایان از «موضع مخصوص سیف‌الدین آمدنی 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 مأخذ 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 زننده 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 بیسندند صدایش را در نمی‌آورند و یا جان‌شان بالا می‌آید که اعتراف به

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

نویسنده کتاب می نویسد 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 خدشه دار دانسته و می نویسد این مضمون را ابن حبان در کتاب الضعفاء با دو طریق و حاکم نیشابوری در مستدرک و بیهقی در شعب الایمان با یک طریق نقل کرده اند. و نمودار نقل آنان چنین است:

۱. [ابن حبان] محمد بن ابراهیم الشامی
شعب بن اسحاق الدمشقی ← هشام بن عروة ← عایشه ←
رسول الله

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 می دهد که محمد بن ابراهیم و عبدالوهاب بن ضحاک مورد اعتماد در نقل حدیث نیستند. در سند دیگر نیز جعفر بن نصر، قابل قبول نیست.

آن گاه به نقل روایت دال بر جواز می پردازد و آن روایت شفا بنت عبدالله است که ابوداود، احمد بن حنبل، نسائی و طبرانی آن را نقل می کنند.

در این نقل پیامبر به شفا توصیه می کند که «رقیة نحلہ» را به حفصه بیاموزد، همچنانکه نوشتن را به وی آموخت.
مؤلف، روایت این حدیث را یکی پس از دیگری مورد پژوهش قرار داده و مورد اعتماد می داند و سپس می گوید:

والان لامجال للشک فی صحة حدیث الشفاء بنت عبدالله، لکنه لایستبعد من مجادل مراتب ان یرد هذا الحدیث الصحیح ویتمسک بالحدیث الموضوع والباطل، كما هو و دیدن منکری الحق. فانالله وانا الیه راجعون. (ص ۳۳) اینک تردیدی در درستی حدیث شفا نیست، اما بعید نیست جدال گران و سواس، حدیث صحیح را رها ساخته و سراغ حدیث بی پایه روند، که این روش حق گریزان است.

تَعَلَّمَهُ؟ فَقَالَتْ: فَاطِمَةُ يَا جَارِيَةَ 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 برگه ها و یادداشت ها را بیاور.

در دوره های بعد نیز نوشتن و خطاطی زنان و نویسندگی در میان خانواده های علم و ایمان امری متداول و رایج بوده است.

آمه بیگم دختر مجلسی اول شرحی بر الفیه و شواهد سیوطی نگاشته است. (اعلام النساء المؤمنات، ص ۹۶) خانم ظمیاء محمد عباس در مقاله ای که به معرفی زنان خوشنویس عرب پرداخته، از بلاذری نقل می کند 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 می برد. (مجله المورد، سال ۱۵، شماره ۴، ص ۱۴۱). در کتاب «زنان خوشنویس» (تالیف عذرا 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 می شوند.

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 سرزمین های اسلامی زنان به تحصیل مشغولند و کمتر عالم دینی با آن مخالفت می کند.

این شواهد که نمونه ای بیش نبود، نشان دهنده آن است که مسلمانان این تلقی را از اسلام نداشته که زنان به قلم دست نبرند و از کتابت کناره گیرند و بر این اساس روایاتی دال بر این مطلب را یا باید به تاویل برد یا به کنار نهاد.

رساله ای که در اینجا به معرفی آن می پردازیم بحث و بررسی همین روایات است از زاویه علوم حدیث و به تعبیر دیگر براساس معیارهای رجالی و اصولی.

نویسنده رساله، محمد شمس الحق عظیم آبادی پاکستانی (۱۲۷۳-۱۳۲۹ق) است که رساله را به فارسی تحریر کرده

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 مفكری 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 رها است 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 اشرافی فلسفه سینوی نگارش یافته است. آقای مرفت عزت بالی 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 مصادرہ الاشرافیه، مشکلة المعرقة، مشکلة الالوهیه.

بخش اول که به ریشه‌های فکری و منابع اشرافی ابن سینا پرداخته دارای سه باب است: باب اول (ابن سینا بین التصوف و الاشراف) درباره اینکه آیا ابن سینا از متصوفه یا از اشرافی‌ها است بحث می‌کند و بر تفصیل در چهار فصل تفاوت‌های تصوف و اشراف و جوانب مختلف آن دو را بررسی کرده است. فصل اول به تفاوت معنایی تصوف و اشراف 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 اشراف 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 نمط هشتم و نهم و دهم کتاب الاشارات و التنبیهاات اگرچه به تصوف نزدیک شده، اما اشراف در نظر او همچنان نتیجه ریاضت عقلی و تأملات نظری است.

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

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 *نفع 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 هیچ‌یک از آنان این حدیث را تصحیح نکرده و سخنی از اقدمین هم بر صحت آن نیاورده‌اند.

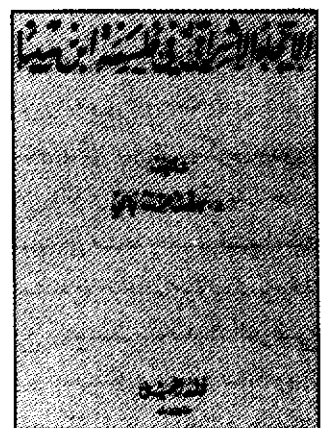
همچنین توجیهی که برخی برای حدیث جواز آورده و آن را مختص حفصه دانسته یا به زنان قدیم اختصاص داده‌اند، دلیلی ندارد و ادعایی بیش نیست.

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 عزت بالی. الطبعة الاولى: بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م. ۵۴۳ص.

داوری مشهور در مورد دو نحله فلسفی مشاء و اشراف این است که فلسفه مشاء، عقلانی و استدلالی و فلسفه اشراف 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 اشراف عناصر مشائی ارسطویی و در آرای ابن سینا نکته‌های عرفانی افلاطونی یافت می‌شود. گویا برای نخستین بار شهرستانی تأثیر آرای افلاطون در فلسفه

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 لابلای 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 ادراك 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 والمعجزات) 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 تلاطم 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 والتنبیها** و رساله های **حی بن یقظان**، **العشق**، **الطیر**، **ماهیه الصلاة والقدر** 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 جملاستی 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 والسعادة**» و «**مقامات العارفين**» و «**اسرار الآيات**» 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 المشرقیة 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 امدار 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 فلسفه ابن سینا): مصادر

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

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

محمدنوری

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 برابری 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.

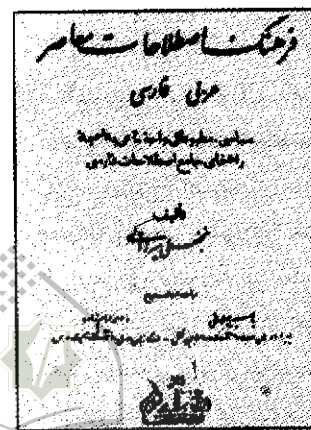
از سوی دیگر واژگان عربی مستعمل در زبان فارسی که از کاروان تحول عقب مانده است، گاه بر مشکل می‌افزاید. در نتیجه غالب واژگان عربی در زبان فارسی، بیانگر واقعی همان الفاظ در زبان عربی نیستند، چنان که:

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

التکلیف، الموائمة، التطبيق، التنفيذ یا ...، التعویض و ...، الوجه و الوقت، الزّمان.

فرهنگ اصطلاحات معاصر (عربی-فارسی)، نجفعلی میرزایی، قم،

دارالاعتصام، ۱۳۷۶، وزیری، ۱۸۸ص.



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 پاسخگویی 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، توجهی 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 پراکنش قرار گرفته است. این امر، اگرچه با صرف نظر از راهنمای جامع فارسی ضرورتی ندارد، اما برای مثال کلمه شنید به معنای اطاعت کرد و پند گرفت نیز آمده؛ در نتیجه، در فرهنگ فارسی، وجود این پراکنش، 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 گاف 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 برابرهای 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؛ هر گز 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:

خَطَّةُ / ← خَطَّةُ

خَمْسِيَّاتُ / ← خَمْسِيَّاتُ

دَوْلِي / ← دَوْلِي

صُحْفِي / ← صُحْفِي

لاغ (اللاغِي) «برای قانون» / ← مَلغِي

لُغَم / ← لُغَم

مُلفَتٌ لِلنَّظَر / ← لَافِتٌ لِلنَّظَر

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.

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 کتساب فرآیند اندیشه‌های خردمندان را با شواهد و تأییدهایی همسوی با اذهان سالم و ذوق‌های استوار در جهت بیان حق آورده‌ایم. 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 در نگریستن 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

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 پراستعمالی چون **الدبلماسیة والعلاقات** رجوع شود.

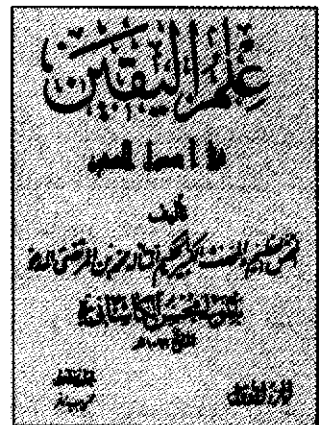
۱۱. ارجاعات فراوان کتاب و آوردن فعل، فاعل و مصدر برای بسیاری از واژگان تا حدی کار را بر مراجعه‌کننده آسان می‌کند. جستجوی تنها چند نمونه از واژگان و اصطلاحات سیاسی عرب در این فرهنگنامه، صحت ادعای نگارنده را مبنی بر سهولت بهره‌گیری از این کتاب، ثابت می‌کند.

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

محمد رضا چرم‌زاده

علم الیقین فی اصول الدین، الحکیم المتأله والعارف 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 در نگریستن 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 درباره آن نوشته است «علم الیقین فی اصول الدین» دارای پنجاه مطلب در چهار مقصد و دارای ابواب مختلف است و این همه مشتمل

افزوده اند.

در این مقدمه که جایگاه کتابی مفرد و خواندنی را درباره فیض دارد، از خاندان فیض، ولادت، رشد، تحصیل، دیدگاه‌های 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 شیوه‌های استنباط مسلک اخباری دارد و با اصولیان همگون و همسراه نیست (ص ۲۱) و به لحاظ دیدگاه‌های هستی‌شناسانه 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 ملاصدرا و در محضر او نگاشته است. درنگریستن به نتایج آنچه در این کتاب‌ها مطرح شده نشان می‌دهد که آرای فیض در مسائل بنیادی اعتقادی با آرای ملاصدرا تفاوتی بنیادی ندارد. (ص ۲۲)

مؤلف تأکید می‌کند بنیادهای فکری فیض چندان دگرگونی نیافته است؛ او محدثی است اخباری، حکیمی است متأله، شاعری است ادیب، با تذوق‌هایی عرفانی، گو اینکه در سالیان پایانی عمر در عرضه آنچه بدان می‌اندیشیده محتاط‌تر شده است. این تفاوت را درباره چگونگی تعبیر از مجتهدان و اصولیان در سنجش «سفینه النجاة» و «الانصافیة» که بعد از آن نگاشته است کاملاً توان یافت (ص ۲۶-۲۷). وی برای اینکه این نکته را بویژه در آثار حکمی روشن‌تر 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 داده‌اند (ص ۲۸-۳۳). در ادامه بحث مؤلف به خوبی نشان داده‌اند 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 نرم‌تر و همدلانه‌تر است تا متکلمان، و برخورد وی با متصوفه شدیدتر و کوبنده‌تر است تا نحله‌های 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.

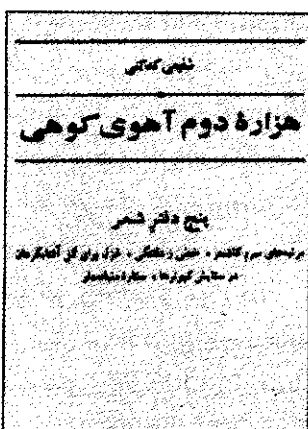
فهرست تفصیلی آثار فیض بر آثار آنچه تاکنون نگاشته شده، چه فهرست‌های مختلف فیض از آثارش و یا کاوش‌های دیگران، یکی دیگر از بخش‌های این مقدمه است، و توان گفت که این فهرست دقیق‌ترین و مفصل‌ترین فهرست آثار فیض

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

بخش پایانی مقدمه معرفی تفصیلی کتاب «علم الیقین» است و نسخه‌های 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 فرزانیگانی که لایه‌های گوناگون اندیشه و ذوق خود را برنموده و بحق بر نام «ذوفنون» یافته‌اند و نیز کم نیستند خویش‌دارانی که همه ابعاد وجودی آنان مجال ظهور نیافته و یا خود به عمد از این جلوه‌گری گریخته و

توانایی‌های شگرف خود را به سایه انداخته‌اند. بی‌شک استادانی را می‌شناسید که با داشتن وجهه‌ای کاملاً دانشی و تبحر در علوم پایه و یا طب، دستی نیز در عرفان و یا حکمت و ... داشته، ولی این بینش‌های ویژه را جز در برابر خواص، ابراز نکرده‌اند. بسیاری نیز اندک‌اندک از میان توانایی‌های متعدد خویش به پرورش و گسترش فرآورده‌های یکی از آنها بسنده می‌کنند و بدین سان برخی از آن استعدادها برجسته گوشه نشین ذهن استاد ذوفنون می‌شوند. نمونه را اگر استاد علامه علی اکبر دهخدا، مرحوم فروزانفر، علامه جلال‌الدین همایی و ... تنها به یکی از توانایی‌های خود، یعنی ذوق ورزی و سرودن شعر اکتفا می‌کردند، نام آنان بی‌شک جزء شاعران برجسته کشور به ثبت می‌رسید و تنها این گونه فرآورده‌های ذهنی آنها برای شهرت و محبوبیت آنان کافی بود. هر چند خدای را سپاس می‌گوییم که این بزرگواران با مشاهده خیل شاعران، به عرصه‌های 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 دقیق‌النظر نمی‌بود که چنین است و دو



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 دلبستگی 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

می برد 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 نیم‌زبانی و لهجه‌ای

یک سو غریو 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 هیچ‌گون 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)،

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

درباره ویژگی‌های اصلی شعر سرشک باید گفت: شعر استاد شفیعی 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 هویداست. 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 خیال‌انگیز 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 درون‌مایه را در اشعار متعدد به صور گوناگون جلوه‌گر 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 همونایی وامی‌دارد، گرایش به پیشینه افتخارآمیز ملی و

و همین عشق به ارزش های کهن، شاعر را وامی دارد که در «این غروب مفاهیم خوب» فریاد برآورد 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 افکندن 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 کژ 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 قناری 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 قناری ها ننگ کن، در قفس تا نیک دریایی
کز چه در آن تنگناشان باز شادی های شیرین است.

کمترین تصویری از یک زندگانی:
آب،

نان،

آواز.

و رفزون تر خواهی از آن،

گاهگه

پرواز ... (ص ۳۳۵)

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

که ایران امروز دیگر سان است و زنانش نیز شیر شرزده اند، پس: بیای 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 سرایش 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 نگرد و دری فراتر از پیرامونیان، می یابد و حتی توصیه می کند که خدا را نیز هنرمندانه بشناسیم:

راحت 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).

اینکه که هزاره نخست از زمانه نخستین سمبل 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 یار چگونه رودا ...

از ابو حفص 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