نقد آثار

خاورشناسان

شامل زندگینامة علمی و نقد آثار بیست تن از خاورشناسان نامدار

**نوشته:**

**مصطفی حسینی طباطبایی**

|  |  |
| --- | --- |
| **عنوان کتاب:** | نقد آثار خاورشناسان |
| **نوشته:**  | مصطفی حسینی طباطبایی |
| **مترجم:** |  |
| **موضوع:** | عقاید کلام - پاسخ به شبهات و نقد کتاب‌ها |
| **نوبت انتشار:**  | اول (دیجیتال)  |
| **تاریخ انتشار:**  | آبان (عقرب) 1394شمسی، 1436 هجری |
| **منبع:**  |  |
| **این کتاب از سایت کتابخانۀ عقیده دانلود شده است.****www.aqeedeh.com** |  |
| **ایمیل:** | **book@aqeedeh.com** |
| **سایت‌های مجموعۀ موحدین** |
| www.mowahedin.comwww.videofarsi.comwww.zekr.tvwww.mowahed.com |  | www.aqeedeh.comwww.islamtxt.com[www.shabnam.cc](http://www.shabnam.cc)www.sadaislam.com |
|  |  |
|  |
| contact@mowahedin.com |

بسم الله الرحمن الرحیم

**فهرست مطالب**

[**فهرست مطالب** ‌أ](#_Toc429212532)

[پیشگفتار 1](#_Toc429212533)

[اسامی خاورشناسانی که در این کتاب از آن‌ها سخن گفته‌ایم: 7](#_Toc429212534)

[ادوارد براون، خاورشناس انگلیسی 9](#_Toc429212535)

[زندگینامۀ علمی براون 9](#_Toc429212536)

[آثار براون 11](#_Toc429212537)

[نقد آثار براون 15](#_Toc429212538)

[کارل بروکلمن، خاورشناس آلمانی 27](#_Toc429212539)

[زندگینامۀ علمی بروکلمن 27](#_Toc429212540)

[آثار بروکلمن 28](#_Toc429212541)

[نقد آثار بروکلمن 30](#_Toc429212542)

[لوئی ماسینیون، خاورشناس فرانسوی 41](#_Toc429212543)

[زندگینامۀ علمی ماسینیون 41](#_Toc429212544)

[آثار ماسینیون 42](#_Toc429212545)

[نقد آثار ماسینیون 43](#_Toc429212546)

[رینولد آلن نیکلسون، خاورشناس انگلیسی 49](#_Toc429212547)

[زندگینامۀ علمی نیکلسون 49](#_Toc429212548)

[آثار نیکلسون 49](#_Toc429212549)

[نقد آثار نیکلسون 51](#_Toc429212550)

[تئودور نولدکه، خاورشناس آلمانی 57](#_Toc429212551)

[زندگینامۀ علمی نولدکه 57](#_Toc429212552)

[آثار نولدکه 57](#_Toc429212553)

[نقد آثار نولدکه 58](#_Toc429212554)

[ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، خاورشناس روسی 65](#_Toc429212555)

[زندگینامۀ علمی پطروشفسکی 65](#_Toc429212556)

[آثار پطروشفسکی 65](#_Toc429212557)

[نقد آثار پطروشفسکی 68](#_Toc429212558)

[توماس آرنولد، خاورشناس انگلیسی 75](#_Toc429212559)

[زندگینامة علمی آرنولد 75](#_Toc429212560)

[آثار آرنولد 75](#_Toc429212561)

[نقد آثار آرنولد 76](#_Toc429212562)

[هانری کربن، خاورشناس فرانسوی 83](#_Toc429212563)

[زندگینامۀ علمی کربن 83](#_Toc429212564)

[آثار کربن 84](#_Toc429212565)

[نقد آثار کربن 87](#_Toc429212566)

[ایگناتس گلدزیهر، خاورشناس مجارستانی 95](#_Toc429212567)

[زندگینامۀ علمی گلدزیهر 95](#_Toc429212568)

[آثار گلدزیهر 96](#_Toc429212569)

[نقد آثار گلدزیهر 98](#_Toc429212570)

[رژی بلاشر، خاورشناس فرانسوی 105](#_Toc429212571)

[زندگینامۀ علمی بلاشر 105](#_Toc429212572)

[آثار بلاشر 106](#_Toc429212573)

[نقد آثار بلاشر 108](#_Toc429212574)

[آرتورجان آربری، خاورشناس انگلیسی 119](#_Toc429212575)

[زندگینامۀ علمی آربری 119](#_Toc429212576)

[آثار آربری 120](#_Toc429212577)

[نقد آثار آربری 121](#_Toc429212578)

[رینهارت دُزی، خاورشناس هلندی 127](#_Toc429212579)

[زندگینامۀ علمی دُزی 127](#_Toc429212580)

[آثار دُزی 128](#_Toc429212581)

[نقد آثار دُزی 130](#_Toc429212582)

[هامیلتون گیب، خاورشناس اسکاتلندی 133](#_Toc429212583)

[زندگینامۀ علمی گیب 133](#_Toc429212584)

[آثار گیب 134](#_Toc429212585)

[نقد آثار گیب 135](#_Toc429212586)

[یوگنی برتلس، خاورشناس روسی 141](#_Toc429212587)

[زندگینامۀ علمی برتلس 141](#_Toc429212588)

[آثار برتلس 141](#_Toc429212589)

[نقد آثار برتلس 142](#_Toc429212590)

[مونتگمری وات، خاورشناس اسکاتلندی 149](#_Toc429212591)

[زندگینامۀ علمی وات 149](#_Toc429212592)

[آثار وات 149](#_Toc429212593)

[نقد آثار وات 150](#_Toc429212594)

[هانری لائوست، خاورشناس فرانسوی 155](#_Toc429212595)

[زندگینامۀ علمی لائوست 155](#_Toc429212596)

[آثار لائوست 155](#_Toc429212597)

[نقد آثار لائوست 156](#_Toc429212598)

[ویلفرد کنت ول اسمیت، خاورشناس انگلیسی 161](#_Toc429212599)

[زندگینامۀ علمی ول اسمیت 161](#_Toc429212600)

[آثار ول اسمیت 161](#_Toc429212601)

[نقد آثار ول اسمیت 162](#_Toc429212602)

[هانری لامّنس، خاورشناس بلژیکی 169](#_Toc429212603)

[زندگینامۀ علمی هانری لامّنس 169](#_Toc429212604)

[آثار لامّنس 169](#_Toc429212605)

[نقد آثار لامّنس 171](#_Toc429212606)

[ریچارد بولت، خاورشناس آمریکایی 175](#_Toc429212607)

[زندگینامۀ علمی بولت 175](#_Toc429212608)

[آثار بولت 175](#_Toc429212609)

[نقد آثار بولت 176](#_Toc429212610)

[ژزف شاخت، خاورشناس آلمانی 181](#_Toc429212611)

[زندگینامۀ علمی شاخت 181](#_Toc429212612)

[آثار شاخت 181](#_Toc429212613)

[نقد آثار شاخت 182](#_Toc429212614)

[نقد دائرة المعارف اسلام 187](#_Toc429212615)

[(1) اسلام و مکارم اخلاق 189](#_Toc429212616)

[(2) أذان و وحی 191](#_Toc429212617)

[(3) یعقوب، نوادۀ ابراهیم 193](#_Toc429212618)

[(4) خطای بروکلمان دربارۀ باقلانی 195](#_Toc429212619)

[(5) بهاییگری، مذهبی التقاطی 197](#_Toc429212620)

[(6) تأویل قرآن و معنای آن 199](#_Toc429212621)

[(7) تمیم الدّاری، افسانه یا حقیقت؟! 203](#_Toc429212622)

[(8) آزادی زن در جاهلیّت! 205](#_Toc429212623)

[(9) خطا دربارۀ نماز جمعه 207](#_Toc429212624)

[(10) پیمان حدیبیه را چه کسی شکست؟ 209](#_Toc429212625)

[کتابنامه 211](#_Toc429212626)

پیشگفتار

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذین اصْطفی

دیرزمانی است که مغرب‌زمین، جهان اسلامی را آماجگاه تعرّض و تهاجم فرهنگی خود قرار داده است و با صور گوناگون به یورش روزافزون خویش ادامه می‌دهد. از میان شکل‌های مختلف این تهاجم، تلاش گروهی از پژوهشگران غرب که مستشرق (Orientalist) یا خاورشناس نامیده می‌شوند، در خور اعتناء و اعتبار است و باید آثار ایشان به صورتی جدّی مورد بررسی و نقد قرار گیرد، به ویژه که مخاطب این گروه، معمولاً کسانی هستند که با فرهنگ غربی کم و بیش آشنایی دارند و گاهی بر آستانۀ «غرب‌زدگی» ایستاده‌اند!

خاورشناسی، میراث کنجکاوی‌ها و پژوهش‌هایی است که مسیحیان پس از پایان گرفتن جنگ‌های صلیبی در برابر فرهنگ اسلامی آغاز کردند. این شناسایی پردامنه، در سرآغاز خود با افترا و ناسزا همراه بود به گونه‌ای که در قرون وسطی گاهی پیامبر بزرگ اسلام ج را اسقفی رومی (کاردینال) معرفی می‌کردند که چون به مقام پاپی دست نیافت، به عربستان گریخت و آیین ناصوابی بر ضدّ مسیح÷ بنیان نهاد! و این افترای شگفت را پیربل در فرهنگ تاریخی و فلسفی Dictionnaire Historique et Philosophique[[1]](#footnote-1) از قول گزارشگران مسیحی نقل کرده است.

دروغ‌ها و افسانه‌هایی که در عصر شکسپیر میان مردم انگلستان دربارۀ پیامبر ارجمند اسلام ج و مسلمانان رواج داشت در فصل نهم از کتاب هلال و گل سرخ
The Crescent the Rose تألیف چیو Chew گرد آمده است[[2]](#footnote-2). و شگفت آنکه همین شایعات بی‌پایه، گاهی علمای مغرب‌زمین را تحت‌تأثیر قرار می‌داد و به اسلام و فرهنگ اسلامی از همان دیدگاه می‌نگریستند.

منتسکیو Montesquieu که از فلاسفه و قانونگذاران شهیر غرب در نیمۀ نخست از قرن هیجدهم میلادی به شمار می‌رود بر پاره‌ای از این افسانه‌های بی‌اساس اعتماد نموده و از آن‌ها در کتاب روح‌القوانین Esprit des lois یاد کرده است و مثلاً می‌نویسد:

«پریدو در شرح حال محمد می‌گوید که وی خدیجه را در سن پنج‌سالگی به حبالۀ نکاح آورد و در هشت‌سالگی با وی همخواب شد»![[3]](#footnote-3).

آنگاه منتسکیو این گزارشِ وهم‌آمیز را که با اندک پژوهشی در تاریخ عرب می‌توان به بی‌پایگی آن پی برد، می‌پذیرد و به دستاویز آنکه در کشورهای گرمسیر، زنان زودتر به بلوغ جنسی می‌رسند، آن را توجیه می‌کند و می‌گوید:

«این است که زن‌های کشورهای گرمسیر در سنّ بیست سالگی پیر هستند»![[4]](#footnote-4).

به تدریج که مغرب‌زمین از قرون وسطی فاصله گرفت، اسلام‌شناسیِ مستشرقان با پژوهشگری بیشترین قرین شد و به مرور زمان، خاورشناسان نامداری را به میدان آورد که با کشیشان کینه‌توز روزگار کهن و مورّخان زودباور گذشته، تفاوت داشتند و اگرچه بسیاری از ایشان به انگیزه‌های غیرعلمی (تبلیغی، استعماری، سیاسی ...) به کار شرق‌شناسی روی آوردند ولی اهل دانش و انصاف نیز در میانشان ـ هرچند به ندرت ـ دیده می‌شود.

صرف‌نظر از غرض‌ورزی‌های برخی از مستشرقان، اختلاف اساسی علمای اسلامی را با خاورشناسان غربی در اسلوب تحقیق هر کدام از این دو دسته باید یافت. علمای اسلامی می‌کوشند تا از راه مقایسۀ حدیث با قرآن و جرح و تعدیل راویان، به روایات موثّق دست یابند و در کار اسلام‌شناسی از آن‌ها بهره گیرند ولی اکثر خاورشناسان به سراغ روایاتی می‌روند که با تخیّلات و فرض‌های پیشین آن‌ها سازگاری نشان دهند هرچند از اشخاص فاسد و مغرضی گزارش شده باشند! چنانکه آرتور جفری Arthur Jeffery خاورشناس شهیر انگلیسی در مقدمۀ «کتاب المصاحف» بدین تفاوت تا اندازه‌ای اعتراف نموده و پس از آنکه به روش تحقیق در میان علمای اسلامی اشاره می‌کند، به زبان عربی فصیحی می‌نویسد:

«وأمّا أهل التنقیب فطریقهمْ في البحثِ أنْ یجمعوا الآراءَ والظّنون والأوهامَ والتصوراتِ بأجمعها لیستنجوا بالفحصِ والإكتشافِ ما كانَ منها مطابقاً للمكانِ والزّمان وظروفِ الأحوالِ معتبرینَ المتنَ دونَ الإسناد»![[5]](#footnote-5).

یعنی: «اما کاوشگران (خاورشناسان جهان غرب) روش پژوهش ایشان چنان است که همۀ آراء و پندارها و اوهام و تصورات را گرد می‌آورند تا با جستجو و اکشتاف، به نتیجه‌ای که با مکان و زمان و شرایط احوال مطابق باشد، دست یابند در حالیکه متن‌ها را معتبر می‌شمرند بدون آنکه اسناد روایات را درنظر گیرند»!

در اینجا می‌توان پرسید: آیا خاورشناسان مزبور، شرایط احوال گذشته را از کجا شناخته‌اند که به خود اجازه داده‌اند تا آراء و اوهام و پندارها را با آن‌ها تطبیق کنند؟ اگر آن شرایط را نیز از روایات بی‌سند و ناموثّق بدست آورده‌اند که نتایج پژوهش‌های ایشان به کلی بی‌اعتبار و نقش بر آب است، و چنانچه به آیات قرآنی و آثار قطعی استناد می‌کنند، مگر علمای اسلام از قرآن کریم و روایات یقینی و معتبر رویگردانند که آن‌ها راه خویش را از محقّقان اسلام جدا نموده‌اند؟

ما با بررسی آثار خاورشناسان ملاحظه کرده‌ایم که تکیه‌گاه بحث و تحلیل ایشان غالباً فرض‌های بی‌دلیل و بدبینانه است، و در چنین چشم‌اندازی، به گزارش‌های اسلامی می‌نگرند و دربارۀ قرآن کریم و پیامبر بزرگوار اسلام ج و فرهنگ و تمدّن اسلامی به داوری می‌نشینند و گاهی به نتایجی می‌رسند که برای ما مسلمانان حیرت‌آور است.

شنیدنی است که برخی از خاورشناسان حتی نام پیامبر بزرگوار ما محمد ج را انکار می‌کنند! با اینکه در قرآن کریم و در تمام کتاب‌های سیره ـ از صدر اسلام تاکنون ـ این نام فرخنده به تکرار آمده و در میان مسلمانان و غیرمسلمانان متواتر است. دکتر جواد علی در کتاب «تاریخ العرب في الإسلام» می‌نویسد:

«فذهب شبرنكر Sprenger)) مثلاً إلى أنّ لفظة محمدٍ لمْ تكنِ اسمَ علَمٍ للرّسولِ وإنّما اتخذه بتأثیرِ قراءتهِ للإنجیلِ واتّصالهِ بالنّصاری وقدْ أیّد هذا الرّأی مستشرقونَ أخرون»![[6]](#footnote-6)**.**

یعنی: «الویس سپرنگر (خاورشناس اتریشی) بر این قول رفته که واژۀ محمد، نام خاص پیامبر اسلام نبوده است، و او این نام را تحت‌تأثیر خواندن انجیل و پیوند با مسیحیان بر خود نهاده و خاورشناسان دیگر نیز رأی او را تأیید کرده‌اند»!

چنانکه ملاحظه می‌شود یک فرض بی‌دلیل مبنی بر آنکه پیامبر اسلام، نام محمد را در بزرگسالی بر خویشتن نهاد تا بتواند خود را پیامبر موعود انجیل معرفی کند! موجب شده است که سپرنگر و همفکران وی به بیراهه روند و همۀ آثاری را که نشان می‌دهد نام محمد از آغاز تولد برای پیامبر انتخاب شده بود، انکار کنند.

از شگفتی‌های دیگر کار خاورشناسان آنست که با وجود سال‌ها کاوش در زبان‌های شرقی و به ویژه زبان عربی، گاهی از درک متون روشن اسلامی فرو می‌مانند، و ما در خلال مطالعۀ آثار ایشان به موارد متعددی از این بابت برخوردیم. به عنوان نمونه، خاورشناس معاصر انگلیسی لمتون (Lambton) ضمن کتاب «دولت و حکومت اسلامی در سده‌های میانه» State and Government in Medieval Islam (London, 1981) می‌نویسد:

«ابوبکر باقلانی (یکی از متکلّمان برجستۀ اهل سنّت) در کتاب «التّمهید» بر این قول رفته است که: «بیعت با امام پس از کفر و ترک نماز از سوی او، همچنان به قوّت خود باقی می‌ماند»! با آنکه باقلانی در کتاب مذکور (ص 186، چاپ مصر) تصریح نموده است:

«إنْ قال قائلٌ ما الّذي یوجبُ خلعَ الإمامِ عندكم؟ قیل لهُ: یوجبُ ذلك أمورٌ، منها كفرٌ بعد إیمانٍ، ومنها تركهُ إقامة الصّلواة والدٌّعاءَ إلی ذلك...»**.**

یعنی: «اگر گوینده‌ای بپرسد که از دیدگاه شما آنچه موجب خلع امام می‌شود، چیست؟ بدو پاسخ داده می‌شود که اموری چند موجب این کار خواهد شد از جملۀ آن‌ها، کفر امام پس از ایمان اوست، و از جمله، برپا نداشتن نماز و فرانخواندن مردم به سوی نماز است...».

منشأ اشتباه لمتون اختلاف نظری است که به نقل باقلانی پاره‌ای از علماء دربارۀ «ظلم امام» به میان آورده‌اند که در صورت ستمگری، آیا بلادرنگ امام مزبور از حکومت خلع می‌شود یا نه؟ و طرح این اختلاف به هیچ‌وجه سخن اصلی و فتوای روشن باقلانی را نقض نمی‌کند.

باری ما در این کتاب با رجوع به مآخذ گوناگون که به زبان‌های مختلف نوشته شده بود، از میان خاورشناسان غربی چند تن را (که اکثر آن‌ها از مشاهیر قوم‌اند و دیگران در پی ایشان می‌روند) برگزیده‌ایم و پس از گزارش زندگینامۀ علمی آنان، به ذکر پاره‌ای از کتب و آثار ایشان بویژه آثاری که به فارسی یا عربی ترجمه شده‌اند، پرداخته‌ایم. سپس به نقد آثار خاورشناسان مزبور روی آورده‌ایم و علاوه بر ذکر نکات مثبت در کار برخی از ایشان، نمونه‌هایی از اشتباهات روشن آنان را نیز یاد کرده‌ایم تا نسل جوان و جدید ما از حدود تواناییِ خاورشناسان در شناخت حقیقت اسلام آگاهی یابند و به خواست خداوند متعال از خطر غربزدگی و تهاجم فرهنگی در این زمینه، مصون و برکنار مانند. ناگفته نماند که در فراهم آوردن و نگارش مقالات این کتاب از امکانات کتابخانۀ «بنیاد دائرة المعارف إسلامي» بهرۀ فراوان گرفته‌ایم که در اینجا لازم است از اولیاء آن مؤسسۀ فرهنگی و دینی سپاسگزاری شود. «والله - عزّ ذكرهُ - وليٌّ الهدایةِ والتّوفیق».

مصطفی حسینی طباطبایی

دیماه 1372 ه‍. ش

رجب 1414 ه‍. ق

اسامی خاورشناسانی که در این کتاب از آن‌ها سخن گفته‌ایم:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | ادوارد براون (انگلیسی) | Edward G. Brown |
|  | کارل بروکلمن (آلمانی) | Karl Brockelmann |
|  | لویی ماسینیون (فرانسوی) | Louis Massignon |
|  | رینولد نیکلسون (انگلیسی) | Reynold A. Nicholson |
|  | تئودور نولدکه (آلمانی) | Theodor Noldeke |
|  | پاولویچ پطروشفسکی (روسی) | I. P. Petroushevsky |
|  | توماس آرنولد (انگلیسی) | Thomas W. Arnold |
|  | هانری کربن (فرانسوی) | Henry Corbin |
|  | ایگناتس گلدزیهر (مجارستانی) | IGnaz Goldziher |
|  | رژی بلاشر (فرانسوی) | Regis Balchere |
|  | آرتور جان آربری (انگلیسی) | Arthur J. Arberry |
|  | رینهارت دزی (هلندی) | Reinhart P. A. Dozy |
|  | هامیلتون گیب (اسکاتلندی) | Hamilton Gibb |
|  | یوگنی برتلس (روسی) | Y. E. Berte’s |
|  | مونتگمری وات (انگلیسی) | W. Montgomery Watt |
|  | هانری لائوست (فرانسوی) | Henri Laoust |
|  | ویلفرد ول اسمیت (انگلیسی) | W. C. Well Smith |
|  | هانری لامّنس (بلژیکی) | Hanri Lammens |
|  | ریچارد بولت (آمریکایی) | Richard W. Bulliet |
|  | ژزف شاخت (آلمانی) | Joseph Schacht |

ادوارد براون، خاورشناس انگلیسی

زندگینامۀ علمی براون

از میان خاورشناسانی که در ایران شهرت یافته‌اند ادوارد گرانویل براون Edward G. Brown بیش از دیگران مشهور شده است ولی نویسندگان ما کم‌تر به نقد آثار وی پرداخته‌اند. این مستشرق نامدار در سال 1862 میلادی در دهکدۀ اولی Uley از ایالت گلاسترشر Gloucestershire در انگلستان دیده به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را چنانکه معمول بود در وطن خویش گذراند. در آن هنگام که مقارن با سال 1877 میلادی بود جنگی میان روسیۀ تزاری و دولت عثمانی در گرفت که آن جنگ را کِریم[[7]](#footnote-7) نامیدند. عموی براون به طرفداری از عثمانی برخاست و به شدّت با روسیه مخالفت نمود و حاضر شد تا داوطلبانه در آن جنگ، به نفع عثمانی‌ها شرکت کند. این جانبداری، براون جوان را تحت‌تأثیر قرار داد و او نیز درصدد برآمد که به سود عثمانی در نبرد کریم وارد شود ولی پدرش وی را از ا ین کار بازداشت و به فرا گرفتن دانش پزشکی تشویق کرد. ادوارد براون برای آموختن طب به دانشگاه کمبریج وارد شد ضمناً به یاد گرفتن زبان ترکی نیز همّت گمارد، چون بدو گفتند برای آنکه زبان ترکی عثمانی را به طور کامل بداند باید با زبان عربی و فارسی هم آشنا شود، بر آن شد تا این دو زبان را نیز فرا گیرد. و از این رو، نزد میرزا محمد باقر بواناتی[[8]](#footnote-8) که مقیم انگلستان بود به آموختن زبان فارسی پرداخت، و از اینجا به ادبیات گستردۀ ایران راه یافت. در خلال این ایام سفری هم به ترکیه (قسطنطنیه) کرد و با این سفر، دلبستگی وی به مشرق‌زمین بیشتر شد. در سال 1887 تحصیلات پزشکی را در کمبریج به پایان رسانید و تصمیم گرفت به ایران مسافرت کند چرا که کتابی از کنت دوگوبینو Comte de Gobineau (سفیر فرانسه در ایران) دربارۀ «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی»[[9]](#footnote-9) خوانده بود و علاقۀ بسیار داشت که دربارۀ «فرقۀ بابیّه» پژوهش کند. بنابراین، پس از فراغت تحصیل دانشگاهی، در سال 1887 عازم سفر به ایران شد، و یک سال در میان ایرانیان گذرانید و با فرقه‌های گوناگون بویژه با طائفۀ بابیّه آشنایی پیدا کرد و به برخی از کتاب‌های سران این فرقه دست یافت. براون در مدت کوتاهی که در ایران می‌زیست، زبان فارسی را بیش از پیش فرا گرفت و به شعر و ادب ایران دلبستگی فراوان یافت و با فلسفۀ متداول در کشور ما نیز به گونه‌ای سطحی آشنا شد، و در این باره از میرزا اسدالله سبزواری (یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری) بهره گرفت.

در بازگشت به ا نگلستان از ادوارد براون دعوت شد تا در دانشگاه کمبریج به تدریس زبان فارسی بپردازد و بدین‌ترتیب براون، کار دانشگاهی خود را آغاز نهاد. در سال 1902 ریاست بخش زبان‌های شرقی را به وی سپردند و پس از مرگ دوستش مستر گیب Gibb که دربارۀ زبان و ادبیات ترکی (عثمانی) پژوهش می‌کرد، سرپرستی اوقاف گیب را ـ برای چاپ کتب سودمند ـ به عهده گرفت و آثاری که لازم می‌شمرد، منتشر ساخت. ادوارد براون برای جستجو و کاوش چند بار به مصر و تونس و استانبول و پاریس و غیره مسافرت کرد و یک بار رهسپار جزیرۀ قبرس شد و با میرزا یحیی (جانشین علی‌محمد باب) ملاقات کرد و بار دیگر به عکّا رفت تا با میرزا حسینعلی (رهبر بهائیان) دیدار و گفتگو کند. از سال 1902 که ادوارد براون را برای تدریس زبان عربی در کمبریج برگزیدند (و ریاست بخش زبان‌های شرقی را بدو سپردند) تا سال 1926 میلادی که پایان عمرش بود، این سمت را حفظ کرد.

ادوارد براون از آن رو که در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران Persian Society» به پا داشت و نیز از آنجا که به پشتیبانی از «مشروطه‌خواهان ایران» برخاست و همچنین به دلیل آنکه نسبت به «ادبیات ایران» دلبستگی بسیار نشان داد، طرفداران فراوانی در میان نویسندگان ما پیدا کرد. هرچند عدّۀ کم‌تری نیز عقیده دارند که بخشی از تلاش‌های او با سیاست انگلیس در ایران پیوند داشته است، و بدین‌جهت از وی به نیکی یاد نمی‌کنند. در اینجا ما به شرح آثار او می‌پردازیم و سپس آن‌ها را به لحاظ علمی در معرض نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم، و از بحث‌های سیاسی صرف‌نظر می‌کنیم.

آثار براون

از ادوارد براون آثار فراوان و گوناگون باقی مانده است. این آثار شامل سفرنامه، کتاب‌های ادبی و علمی، مقالات تاریخی و سیاسی می‌باشد، و ما در اینجا از مهم‌ترین آن‌ها یاد می‌کنیم:

1. نخستین کتابی که براون پس از سفر به ایران و بازگشت به وطن خود نوشت، کتاب «یک سال در میان ایرانیان A Year Amongst the Persians» است. در این کتاب ادوارد براون توضیح می‌دهد که چگونه از انگلستان به سوی ایران حرکت کرد و در راه چه رویدادهایی برایش پیش آمد و در شهرهای ایران با چه کسانی روبرو شد و چه اطلاعاتی دربارۀ فرقۀ بابیّه کسب کرد و ... سرانجام، چگونه به وطنش برگشت؟
2. دومین کتاب براون که در خود توجه و اهمیت است «تاریخ ادبیات زبان پارسی A literary Hisotry of Persian» نام دارد. این کتاب که فراوردۀ سال‌ها کوشش ادوارد براون دربارۀ ادبیات فارسی به شمار می‌رود، در چهار بخش تدوین شده که مترجمان ایرانی هر چهار قسمت را به فارسی ترجمه کرده‌اند.

بخش اول دربارۀ ادبیات ایران «از کهن‌ترین ایام تا روزگار فردوسی» نگاشته شده و علی پاشا صالح آن را به فارسی برگردانده است.

بخش دوم «از عصر فردوسی تا روزگار سعدی» سخن می‌گوید، و فتح‌الله مجتبایی، ترجمۀ آن را برعهده گرفته است.

بخش سوم «از دورۀ سعدی تا عصر جامی» را بیان می‌کند که ترجمۀ آن را علی‌اصغر حکمت عهده‌دار شده است.

بخش چهارم با «ادبیات ایران در دوران‌های جدید» سروکار دارد که رشید یاسمی به ترجمه و تلخیص آن پرداخته است.

این کتاب فواید ادبی و تاریخی گوناگونی را در بر دارد ضمناً نکاتی در آن دیده می‌شود که درست به نظر نمی‌رسد، و ما به پاره‌ای از آن‌ها در همین مقاله خواهیم پرداخت.

1. ادوارد براون کتاب مبسوط دیگری دربارۀ «تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورۀ مشروطیت» نگاشته که در حکم پنجمین بخش از تاریخ ادبیاتش شمرده می‌شود. این کتاب که محمد عباسی آن را به فارسی برگردانده است، شاعران دوران مشروطه و روزنامه‌های آن دوره را معرفی می‌کند و تقویم تاریخی رویدادهای آن عصر را در بر دارد. ادوارد براون چنانکه خودش اعتراف نموده کتابی به نام «تاریخ انقلاب ایران» نوشته بود که خالی از نقصان نبود، از این رو به تألیف کتاب مزبور همّت گمارد تا آن کاستی را جبران کند.
2. چهارمین اثر براون کتابی دربارۀ «طبّ عربی Arabian Medicine» است. این کتاب که مسعود رجب‌نیا آن را تحت عنوان «تاریخ طب اسلامی» به فارسی ترجمه کرده، نیز از آثار مهم براون شمرده می‌شود. کتاب طبّ عربی بر اثر دعوتی پدید آمد که از ادوارد براون شده بود تا در دانشگاه کمبریج به سخنرانی پردازد. کتاب مزبور بر چهار خطابه در تاریخ طبّ اسلامی مشتمل است:

خطابۀ نخستین از طبابت در روزگار پیامبر اسلام ج و خلفای راشدین و عصر اموی‌ها و عباسیان سخن می‌گوید و از مدرسۀ جندی شاپور و خدمات حرّانی‌ها در ترجمۀ طبّ بقراطی و جالینوسی به عربی یاد می‌کند.

خطابۀ دوم خدمات و آثار پزشکان اسلامی بویژه چهار پزشک نامور: طبری، رازی، اهوازی و ابن سینا را توضیح می‌دهد.

خطابۀ سوم از انتقال طبّ اسلامی به اروپا و نفوذ آن در دانشگاه‌های غرب بحث می‌کند.

خطابۀ چهارم از طبّ اسلامي در سر زمین آندلس سخن به میان می آورد و خدمات پزشکان آن دیار (همچون: ابن جلجل، ابن رشد، ابن بیطار، زهراوی...) را بر می شمرد و از کتاب‌های شرقی که در کار پزشکی نوشته شده است(همچون: کامل الصناعه، قانون، ذخیرۀ خوارزمشاهی...) نام می برد.

به همراه مباحث اصلی کتاب، نکته های فراوانی نیز در خلال آن دیده می شود که می توان از آن‌ها بهره گرفت. با این همه در کتاب طب عربی، جای نقد و چون و چرا خالی نیست.

1. بخشی از عمر ادوارد براون بر پژوهش دربارۀ «بابیگری» و «بهاییگری» گذشته است و در این باره کتاب‌ها و مقالاتی چند نگاشته که ما، در اینجا به عمده ترین آن‌ها اشاره می کنیم:

الف- ترجمۀ «مقالۀ سیاح» به زبان انگلیسی از آثار عباس افندی (پسر حسینعلی بهاء) که براون ترجمه و تحشیۀ آن را بر عهده گرفت و در این باره می نویسد:

«متن کتاب مقالۀ سیاح را که عباس آفندی پسر بزرگ‌تر بهاء الله به قصد اعلاء کلمۀ بهاء الله و نشر افکار او و تخفیف درجۀ باب و تقلیل اهمیت او در حدود سنۀ 1303 تألیف نموده و یک نسخۀ بسیار خوبی از آن که به خط زین المُقربین از کُتّاب خوش خط بهایی است و در عکا به من هدیه داده بودند، عین این نسخه را چاپ و عکس نمودم و یک ترجمۀ انگلیسی با حواشی مفصله در توضیح مجملات کتاب نیز بر آن افزودم. متن و ترجمه، هردو در سنۀ 1891 مسیحی (9-1308هجری) از طبع خارج شد[[10]](#footnote-10)».

ب- ترجمۀ «تاریخ جدید» به زبان انگلیسی که میرزا حسین همدانی آن را در شرح احوال علی محمد باب شیرازی و ماجرای دعوت او نگاشته است. این ترجمه را نیز براون عهده دار شد و دربارۀ آن می نویسد:

«پس از فراغت از این کتاب (یعنی مقالۀ سیاح)، در صدد طبع ترجمۀ تاریخ جدید تألیف میرزا حسین همدانی که در اوقات اقامت حقیر در شیراز در سنۀ 1305یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، بر آمدم و بالأخره در سنۀ 1310 طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی مبسوطه تأییداً یا تزییفاً لمضامین الکتاب افزوده‌ام و نیز رسالۀ کوچکی که صبح ازل (میرزا یحیی) به خواهش حقیر در تاریخ اجمالی وقایع باب و بابیّه تألیف نموده موسوم به: «مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متناً و ترجمهً در آخر کتاب الحاق نموده‌ام»[[11]](#footnote-11).

ج ـ اهتمام به چاپ کتاب «نقطه الکاف» اثر میرزا جانی کاشانی (از بابیان قدیم و مقتول در سال 1268 هجری قمری). براون نسخه‌ای از این کتاب را با تلاش بسیار به دست آورد و آن را با تاریخ جدید مقابله کرده و به چاپ رسانید. در مقدمۀ گسترده‌ای که بر کتاب مزبور نگاشته، چنین می‌گوید:

«سابقاً در ضمن اشتغال به ترجمۀ تاریخ جدید دیده بودم که مؤلّف آن، مکرّر از یک کتاب قدیم‌تری تألیف حاجی میرزاجانی کاشانی نقل می‌کند و به همین جهت تاریخ خود را موسوم به تاریخ جدید نموده تا از تاریخ حاجی میرزاجانی که نسبت بدان قدیم‌تر است، امتیاز یابد. لهذا درصدد برآمدم که این کتاب را نیز به دست آورم... در اوقاتی که در ایران بودم از هرکس که سراغ این کتاب را گرفتم، از آن اطلاع نداشت. پس از مراجعت به اروپا نیز به دوستان بابی خود در ایران و اسلامبول و شام و غیرها نوشتم و از اطراف درصدد تفتیش برآمدم، هرچه بیشتر جستم، کم‌تر یافتم! بالاخره مأیوس شدم و یقین کردم که این کتاب به کلی از بین رفته است تا در بهار سال 1309 در اوقات تعطیل فصح، به پاریس رفتم و در ضمن تفتیش در کتب بابیه محفوظه در کتابخانۀ ملی پاریس، اتفاقاً یک نسخه از تاریخ حاجی میرزاجانی کاشانی یافتم... پس از مراجعت به کمبریج به توسط یکی از دوستان قفقازی خود مقیم پاریس، یک نسخه از روی نسخۀ کتابخانۀ پاریس برای خود، نویسنده متن آن را با متن تاریخ جدید مقایسه کردم. معلوم شد که مؤلّف تاریخ جدید، کتاب حاجی میرزاجانی را به کلی نسخ بل مسخ کرده است، و به اندازه‌ای جرح و تعدیل و تصرّفات مغرضانه در آن نموده که به کلی حقیقت تاریخ دورۀ اولی بابیّه، در پردۀ خفا مانده است. نتیجۀ مقایسۀ این دو کتاب را با یکدیگر و خلاصۀ تصرّفات جامع تاریخ جدید را در حواشی مبسوطه که در آخر ترجمۀ تاریخ جدید افزوده‌ام، متعرّض شده‌ام و از همان وقت عزم کردم که متن نقطه الکاف را البته به طبع برسانم»[[12]](#footnote-12).

د ـ ادوارد براون مقالاتی چند در مجلۀ انجمن سلطنتی آسیایی (J. R. A. S) دربارۀ بابیگری نوشته است، از قبیل مقالۀ «بابیان ایران»[[13]](#footnote-13) و «فهرست و شرح 27 نسخۀ خطی مربوط به بابیّه»[[14]](#footnote-14) و «خاطراتی از شورش بابیان زنجان در سال 1850»[[15]](#footnote-15) و امثال این‌ها ...

ما، در بخشی که از نقد آثار براون سخن می‌گوییم رأی خود را دربارۀ این رشته از کارهای وی خواهیم آورد.

1. دیگر از آثار ادوارد براون ترجمه‌هایی است که در زمینۀ متون فارسی از وی باقیمانده، مانند ترجمۀ تاریخ طبرستان (اثر ابن اسفندیار)، به انگلیسی و همچنین ترجمۀ چهار مقاله (اثر نظامی عروضی سمرقندی) و نظایر این‌ها ...
2. از آثار دیگر براون سلسله مقالاتی است که در «مجلۀ انجمن سلطنتی آسیایی» در مباحث دینی و ادبی و تاریخی نگاشته مانند:

وصف یک نسخۀ قدیمی تفسیر قرآن (جلد 26، سال 1894).

ملاحظاتی دربارۀ نوشته‌ها و عقاید حروفیّه (جلد 30، سال 1898).

مآخذ دولتشاه (جلد 3، سال 199).

شرحی دربارۀ نهایة ‌الأرب في أخبار الفرس والعرب (جلد 32، سال 1900).

ناصرخسرو، شاعر، سیّاح و داعی (جلد 37، سال 1905).

چند نکتۀ دیگر دربارۀ نوشته‌های حروفیّه و رابطۀ آنان با سلسلۀ بکاشیّه (جلد 39، سال 1907).

آثار ادوارد براون بدانچه آوردیم محدود نیست، و در اینجا تنها از مهم‌ترین نوشته‌های این خاورشناس یاد کرده‌ایم.

نقد آثار براون

کتاب‌ها و مقالات ادوارد براون از تلاش‌های فراوانی حکایت می‌کنند که براون در راه آشنایی با فرهنگ و تمدّن اسلامی و ایرانی از خود نشان داده و به آگاهی‌های درستی نیز دست یافته است، اما در پاره‌ای از موارد هم دچار اشتباه شده و از حقیقت فاصله گرفته است. و ما، در اینجا نمونه‌هایی از نکات مثبت و منفی آثار براون را گزارش می‌کنیم تا از انصاف دور نشده باشیم.

براون دربارۀ آیین اسلام برخلاف بسیاری از خاورشناسان، گرفتار تعصّب و خشک‌اندیشی نشده و داوری‌های بجا و منصفانه‌ای نموده است، مثلاً در مقایسۀ میان قرآن کریم و اوستا می‌نویسد:

«هرچه بیشتر به مطالعۀ قرآن می‌پردازم و هرچه بیشتر برای درک روح قرآن کوشش می‌کنم، بیشتر متوجه قدر و منزلت آن می‌شوم. اما بررسی اوستا ملالت‌آور و خستگی‌افزا و سیرکننده است مگر آنکه به منظور زبان‌شناسی و علم‌الأساطیر و مقاصد تطبیقی دیگر باشد»[[16]](#footnote-16).

براون با اینکه به گمان خود، مسیحیت را در آموزش‌های اخلاقی بالاتر از اسلام می‌پندارد ولی اسلام را به واقعیّت زندگی نزدیک‌تر و به لحاظ تطبیق با تمدن جدید، مترقّی‌تر از مسیحیت معرفی می‌کند، و این اعتراف از سوی یک خاورشناس متتبّع که در میان مسیحیان پرورش یافته و تمدّن تازه را نیز دریافته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وی در این باره می‌نویسد:

«نیروی عظیم اسلام در سادگی و شایستگی انطباق شریعت اسلام با اوضاع جدید و همچنین در موازین عالیۀ اخلاقی اسلام (نهفته) است. کسب فضائل و مکارم اخلاقی کاملاً در حیز امکان است، لکن باید اقرار کنیم که موازین اخلاقی دیانت مسیح گرچه عالی‌تر است (ولی) از دسترس افراد بشر تقریباً خارج است، و دولت‌ها نیز کلیّه نتوانند بدان پایه نائل گردند. اما دولتی که کمال مطلوب اسلام است قابل تصوّر می‌باشد و از حدود فهم و ادراک و امکان بیرون نیست. خلفاء چهارگانۀ راشدین که جانشیان بلافصل پیامبر بودند، در حقیقت آن نوع حکومت را عملاً به وجود آوردند»[[17]](#footnote-17).

ادوارد براون از نهضت عظیم اسلام و از غلبۀ آن بر حوادث تاریخ، چنین یاد می‌کند:

«در آن سال، محمد که معجزۀ بزرگ وی همانا الهام بخشیدن به قبایل جزیرة العرب بود با کیش و اندیشۀ اجتماعی مخصوصی آنان را چون یک پیکر، به هم متصل ساخت و برای فتح نیمی از جهانِ آن زمان گسیل داشت، و امپراطوری بنیان نهاد که سرانجام، جانشین قیاصره و اکاسره گشت»[[18]](#footnote-18).

براون در جریان فتح اسلامی اتهاماتی را که برخی از خاورشناسان مغرض دربارۀ اسلام روا می‌دارند، رد می‌کند و مثلاً این تهمت را نمی‌پذیرد که «اسلام به زور شمشیر بر مردم جهان تحمیل شده است»! چنانکه در این باره می‌نویسد:

«چه بسا تصوّر کنند که جنگجویان اسلام، اقوام و ممالک مفتوحه را در انتخاب یکی از دو راه مخیّر می‌ساختند. اول قرآن، دوم شمشیر! ولی این تصوّر صحیح نیست، زیرا گَبْر و ترسا و یهود اجازه داشتند آیین خود را نگاه دارند و فقط مجبور به دادن جزیه بودند و این ترتیب، کاملاً عادلانه بود، زیرا اتباع غیرمُسلم خلفاء (گبران، ترسایان، یهودیان و ...) از شرکت در غزوات و دادن خمس و زکات که بر امت پیامبر فرض بود، معافیّت داشتند. در کتاب فتوح‌البلدان (تألیف) البلاذری در صفحۀ 69 نوشته است هنگامی که یمن بیعت نمود، پیامبر عده‌ای را بدانجا فرستاد تا مردم را به احکام و آداب شریعت اسلام آشنا سازد و از کسانی که اسلام می‌آوردند زکات مقرّره را بخواهند و از آنان که به آیین مسیح و مجوس و یهود باقی می‌ماندند، جزیه بگیرند. در مورد عمّان نیز ابوزید را فرمان داد که از مسلمین، وجوه برّیه و از مجوس، جزیه بستانند (صفحۀ 77). در بحرین، مرزبان ایران و برخی از هموطنانش به آیین اسلام گرویدند ولی دیگران به کیش زردشت باقی ماندند و هر فردِ بالغ و رشید (در سال) به طور سرشمار، جزیه می‌داد»[[19]](#footnote-19).

برخی از خاورشناسان ادعا دارند که جنگجویان اسلام کتابخانه‌های ایران و اسکندریه را به آتش کشیدند! با آنکه تواریخ کهن چون تاریخ طبری و فتوح‌البلدان بلاذری و فتوح الشام واقدی ... به هیچ وجه از چنین رویدادی یاد نمی‌کنند. ادوارد براون این اتهام را دربارۀ کتابخانۀ اسکندریّه مردود می‌شمارد و می‌نویسد:

«چنانکه گیبون اظهار می‌دارد کتابخانۀ گرانبهای اسکندریّه سه قرن پیش از حملۀ مسلمین به مصر، به دست مسیحیان متعصّب سوخته شد»[[20]](#footnote-20).

از مباحث اسلامی که بگذریم، ادوارد براون در داوری‌های خود نسبت به ایرانیان نیز از انصاف نگذشته و همچون برخی از خاورشناسان غربی با بدبینی و سوء تعبیر به کارهای ایرانیان نگاه نکرده است. به عنوان نمونه براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» می‌نویسد:

«وقتی که من وارد تهران شدم مشغول اتمام راه‌آهنی بودند که از تهران به حضرت عبدالعظیم کشیده می‌شد... و مردم ریختند و بعضی از مؤسسات راه‌آهن را خراب کردند، واگون‌ها را شکستند زیرا یک نفر هنگام حرکت قطار می‌خواست سوار آن شود و زیر قطار رفته بود. البته این حرکت مردم، یک حرکت عاقلانه نبود و ایرانی‌ها نباید برای بی‌احتیاطی یک مسافر که می‌خواست در حال حرکتِ قطار سوار آن شود راه‌آهن را خراب کنند و از بین ببرند. ولی این عمل، ناشی از نفرتی است که مردم ایران اصولاً به این گونه امور یعنی ورود اختراعات اروپایی به ایران دارند و من نفرت مردم را طبیعی و عقلانی می‌دانم برای اینکه مردم ایران می‌دانند که راه‌آهن حضرت عبدالعظیم و خط تراموای که در خیابان‌های تهران کشیده‌اند برای خود ملت ایران نفع ندارد، و نفع آن در درجۀ اول عاید کمپانی‌های خارجی و در درجۀ دوم نصیب شاه و درباریان او می‌شود. باید دانست که در ایران حساب شاه و درباریان از حساب ملت ایران جداست زیرا شاه، قدمی برای بهبود وضع زندگی مردم و رواج آزادی در ایران برنمی‌دارد. ساختن چهار تا عمارت به اسلوب اروپایی و یا کشیدن خط آهنی از تهران به حضرت عبدالعظیم، هیچ‌کس را فریب نمی‌دهد و همه می‌دانند که این اقدامات برای تمتّع مادی و یا معنوی خود شاه و درباریان اوست، و در عوض شاه، از توسعۀ فرهنگ جلوگیری می‌کند و مانع از این می‌شود که ملت ایران از قید استبداد خود را آزاد کند»[[21]](#footnote-21).

این قبیل داوری‌های منصفانه کم‌تر در آثار جهانگردان اروپایی و خاورشناسان غربی دیده می‌شود، به همین دلیل نوشته‌های براون نزد ما از آثار برخی از خاورشناسان نامدار ارزشمندتر است. با این همه نمی‌توانیم از اشتباهات گوناگون وی چشم بپوشیم، زیرا این کار، خیانت به علم و دین و تاریخ و حقیقت شمرده می‌شود.

از جمله لغزش‌های براون یکی آن است که در کتاب «تاریخ ادبی ایران» می‌نویسد:

«مسیح واقعی به نظر آنان (پیروان مانی) جلوه‌ای بود از جلوات نور که صرفاً به صورت ذهنی و خیالی بشر درآمده و بین او و شبیه و خصم او که فرزند مصلوب بیوه‌زنی است، فرق می‌گذارند. عجیب است که عقیدۀ مانویان مورد قبول پیغمبر اسلام واقع گردیده! رجوع شود به سورۀ چهارم (از قرآن)، آیۀ 156»[[22]](#footnote-22).

این امر مانند آفتاب روشن است که قرآن کریم و پیامبر گرامی اسلام ج هرگز ادّعا نکرده‌اند که مسیح واقعی، جلوه‌ای از نور بوده که در ذهن و خیال بشر وارد شده است! و همچنین میان مسیح÷ و فرزند مریم (یا به قول براون، فرزند بیوه‌زن) تفاوتی ننهاده‌اند بلکه هردو شخصیت واحدی شمرده‌اند. اما مانویان مسیح را به دو صورت تصوّر می‌کردند، یکی از آن دو صورت را «مسیح تابان» می‌خواندند و از ایزدان مانوی‌اش می‌شمردند و دیگری را «مسیح فرزند مریم» می‌پنداشتند که مظهر «مسیح نخستین» بود و بر بالای دار جان داد! و این رأی نیز با آنچه در قرآن کریم آمده به هیچ‌وجه نمی‌سازد و حتی با آیه 156 از سورۀ نساء (که براون آن‌ها را به گواهی آورده) مخالفت دارد. آیۀ مزبور بر ردّ ادّعای یهودیان نازل شده که به استهزاء می‌گفتند: آری، ما عیسی مسیح، رسول خدا را کشتیم! و قرآن کریم نشان می‌دهد که آنان در اشتباه افتاده‌اند. و در این باره می‌فرماید:

﴿وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ١٥٧﴾ [النساء: 156].

«سخن یهودیان که (به استهزاء) گفتند: ما مسیح ـ عیسی پسر مریم ـ رسول خدا را کشتیم! با آنکه او را نکشتند و به دارش نیاویختند اما اشتباه کردند و کسانی که دربارۀ او به اختلاف افتاده‌اند از ماجرایش در شکّ‌اند و دانشی نسبت به او ندارند و جز در پی گمان نمی‌روند و یقیناً وی را نکشته‌اند».

پس این آیۀ کریمه، نه در مقام اثبات مسیحی نوری و خیالی برآمده است، و نه مسیح حقیقی را شخصی جز فرزند مریم، معرفی می‌کند. این آیه، رأی یهود را مردود می‌شمرد که گمان می‌کردند مسیح÷ را به دار آویخته‌اند.

در میان فرقه‌های کهن مسیحی هم گروهی چند بوده‌اند که به دار آویخته‌ شدن مسیح÷ را باور نداشتند چنانکه پیروان تاتیانوس (شاگرد یوستینوس شهید) از این دسته بودند و در انجیل منسوب به برنابای حواری نیز تصریح شده که سپاهیان رومی اشتباه کردند و شخص دیگری را به جای عیسی به دار آویختند[[23]](#footnote-23). به هر صورت، آنچه که از آیۀ قرآن برمی‌آید کم‌ترین دلالتی بر اقتباس از مانویان نمی‌کند.

وانگهی از مستر براون باید پرسید که کدام مانوی اندیشه‌های خود را به پیامبر اسلام منتقل کرد؟ و این کار در کجا و چه زمان صورت گرفت؟ و دلیل و مدرک این ادعا چیست؟ از این گذشته آیا ما اجازه داریم که در عالم پژوهش و تحقیق، به اندک مشابهتی که میان رأی دو تن یافتیم ادعا کنیم که یکی از آن دو، تحت‌تأثیر دیگری قرار گرفته و سخن وی را به خود نسبت داده است؟!

از خطاهای دیگر ادوارد براون آن است که می‌نویسد:

«ابن مسعود یکی از بزرگ‌ترین علمای متن قرآن از عمل قاهرانۀ عثمان که در قرآن کریم خودسرانه تغییراتی داد، بی‌نهایت دلتنگ گردید، و بالاخص اینکه کلیۀ نسخی را که به خیال خودش غیرمجاز بود، نابود ساخت»![[24]](#footnote-24).

این سخن، اشتباه و دور از تحقیق است. هرچند عثمان، قرائت عبدالله بن مسعود را در پاره‌ای از موارد معتبر نمی‌شمرد، ولی هیچگاه در قرآن کریم خودسرانه، تغییراتی نداد و یاران پیامبر ج بویژه علی‌ابن ابی‌طالب÷ مصحفی را که عثمان گرد آورده بود، تصدیق کردند و او را در نابود ساختن پاره‌ای از نسخه‌ها (که اشتباهاتی داشت) تأیید نمودند، چنانکه علی÷ گفت:

«لوْ کنتُ الواليَ وقتَ عثمانَ لفعلتُ في المصاحفِ مثلَ الّذي فعلَ عثمانُ»[[25]](#footnote-25)**.**

یعنی: «اگر من در روزگار عثمان والی بودم همان کاری را که او دربارۀ مصحف‌ها کرد، من نیز می‌کردم».

علی در روزگار خلافت خود چون شنید که پاره‌ای از مردم دربارۀ قرآن بر کار عثمان خرده می‌گیرند، برخاست و در دفاع از او گفت:

«یا أیّها النّاسُ! لا تغلوا في عثمانَ ولا تقولوا إلا خیراً فی الْمصاحفِ و إحراقِ المصاحفِ، فواللهِ ما فعلَ الّذي فعلَ فِي المصاحفِ إلا عنْ ملاءٍ منّا جمیعاً. فقالَ ما تقولوُنَ في هذهِ القراءة؟ فقدْ بلغني أنَّ بعضهمْ یقولُ: إنَّ قراءَتي خیرٌ منْ قراءتکَ وَهذا یُکادُ أنْ یکونَ کفراً. قلنا: فما تری؟ قالَ: نری أنْ نجمعَ النّاسَ علی مصحفٍ واحِدٍ فلا یکونُ فرقةٌ ولایکونُ إختلافٌ، قلنا: فنعمَ ما رأَیْتَ»[[26]](#footnote-26)**.**

«ای مردم، در حقّ عثمان زیاده‌روی مکنید و در مورد مصحف‌ها و سوزاندن آن‌ها جز سخن نیک مگویید. سوگند به خدا که عثمان دربارۀ مصحف‌ها کاری نکرد جز در حضور گروهی از ما (یاران پیامبر). گفت دربارۀ این قرائت‌ها چه می‌گویید؟ به من گزارش رسیده که یکی از مسلمانان به دیگری می گوید: قرائت من از قرائت تو بهتر است، و این سخن با کفر، اندک فاصله‌ای دارد! ما در پاسخ عثمان گفتیم: رأی تو چیست؟ گفت: اینکه مردم را بر یک مصحف گرد آوریم تا پراکندگی و اختلاف در میان نباشد. گفتیم: رأی نیکی در نظر آوردی».

به علاوه در آثار و کتب قدیم از رضایت عبدالله‌بن مسعود نسبت به کار عثمان نیز سخن آورده‌اند[[27]](#footnote-27). و معلوم می‌شود که اختلاف آن دو رفع شده است. پس ادعای براون، بنیاد استواری ندارد و از مقام تحقیق دور است.

از دیگر خطاهای ادوارد براون آن است که در کتاب «تاریخ ادبی ایران» می‌نویسد:

«در قرن اول هجرت هیچگونه کتابی نوشته نشد و کلیۀ این علوم (اسلامی) سینه به سینه و نسل به نسل شفاهاً منتقل می‌گشت، و قرآن تقریباً تنها اثری بود که به نثر عربی (و بیشتر نثر موزون و مسجّع) باقی ماند»![[28]](#footnote-28).

آنچه براون در اینجا می‌نویسد از قصور وی در کار پژوهش حکایت می‌کند زیرا که از پیامبر بزرگ اسلام ج نامه‌های فراوانی در تاریخ گزارش کرده‌اند که در روزگار خود فرمان داد تا یارانش بنویسند و آن‌ها را برای خسروپرویز و هرقلْ (هراکلیوس) و نجاشی و مقوقس و رؤسای قبایل عرب ارسال داشت. به علاوه، صحیفۀ علی مشهور است که به فرمان رسول اکرم ج دربارۀ برخی از احکام نوشت، و محدّثان شیعه و سنّی آن را گزارش کرده‌اند[[29]](#footnote-29). همچنین ذکر نامۀ پیامبر ج دربارۀ احکام دین که به وسیلۀ عمروبن حزم برای مردم بحرین فرستاده شد در کتاب سیره و سنن آمده است[[30]](#footnote-30). و نیز روایت: «أكتبوا لأبي شاه»[[31]](#footnote-31) نشان می‌دهد که رسول خدا دستور داد تا برای ابی‌شاه، آموزش‌های دینی را بنگارند، و نیر رخصتی که عبدالله‌بن عمرو از پیامبر گرفت تا احادیث نبوی را بنویسد[[32]](#footnote-32) ... همه و همه گواهی می‌دهند که مسلمانان در صدر اسلام جز قرآن چیزهای دیگری را نیز می‌نوشتند، و آگاهی براون در این باره ناقص و نادرست شمرده می‌شود.

خطای دیگر که براون مرتکب شده آن است که در نقل آرای معتزله از خاورشناس هلندی دوزی Dozy مطالب بی‌پایه‌ای را گرفته و بر آن‌ها اعتماد نموده است. مثلاً می‌نویسد:

«بسیاری از معتزله علناً اظهار می‌دارند که نوشتن نظیر قرآن و حتی بهتر از آن، غیرممکن نیست. بنابراین، نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از مبدأ وحی نازل گردیده است، اعتراض داشتند»![[33]](#footnote-33).

این ادعا خطای محض است! معتزله فرقه‌ای بزرگ از فرق اسلامی به شمار می‌روند که متکلّمانی چون قاضی عبدالجبّار همدانی و مفسرانی مانند زمخشری و شارحانی نظیر ابن أبی الحدید از میان آن‌ها برخاسته‌اند، و همواره با ایمان و اخلاص و شور و گرمی از آسمانی‌بودن قرآن دفاع کرده‌اند. اگر آنان، قرآن کریم را وحی الهی نمی‌دانستند، اساساً از ملت اسلام جدا و بیگانه شمرده می‌شدند، نه آنکه از فرق مشهور اسلامی به شمار آیند. آنچه ایشان ادعا می‌کرده‌اند این است که قرآن مجید همانند ذات خداوندی، ازلی و قدیم نیست، بلکه مخلوق و حادث است، و این عقیده، به هیچ‌وجه با آسمانی‌بودن قرآن منافات ندارد، و معتزلیان مانند همۀ مسلمانان ایمان داشتند که قرآن از سوی خداوند به وسیلۀ پیک وحی (جبرییل) بر قلب مطهر پیامبر اسلام نازل شده چنانکه کتب و آثار ایشان مشحون از این مقال است و نیاز به ذکر مدرک نیست. هیچ‌یک از مخالفان معتزله هم به دستاویز آنکه اهل اعتزال، وحی محمدی را انکار نموده‌اند! معتزلیان را تکفیر نکرده‌اند و اگر اختلافی با این فرقه دارند بر سر مسائل و امور دیگری است.

اما آنچه براون آورده که معتزله: «اظهار می‌کردند نوشتن نظیر قرآن و حتی بهتر از آن، غیرممکن نیست»! داستان دیگری دارد و خلاصه‌اش آن است که به نظّام معتزلی نسبت داده‌اند که ادعا نموده: نظم قرآن، معجزه نمی‌باشد بلکه اعجاز آن با خبرهای غیبی که در قرآن آمده پیوند دارد، و از این حیث نتوان کتابی همچون قرآن آورد. ولی این نسبت، ثابت نیست، زیرا دشمنان معتزله مانند ابن راوندی در نوشته‌های خود و عبدالقاهر بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق» از راه طعنه این نسبت را به نظّام داده‌اند و معتزلیان اتّهام مزبور را ناروا شمرده و تکذیب کرده‌اند چنانکه ابن خیاط معتزلی در کتاب «الانتصار» به تفصیل در این باره سخن گفته و از نظّام دفاع نموده است[[34]](#footnote-34).

به هر صورت، وحی قرآنی نزد معتزله جای تردید ندارد، چه اثبات آن، از راه نظم بدیع و بلاغت عجیب قرآن باشد و چه از طریق پیشگویی‌های شگفت قرآن محقّق شود. اما دوزی، به کلی از درک موضوع دور شده و به گمان نادرستی افتاده است که نزد اهل تحقیق دارای هیچ‌گونه اعتباری نیست و دلیل و شاهدی ندارد و ادوارد براون هم بدون تحقیق سخن دوزی را گزارش کرده و بر آن، مهر تصدیق نهاده است!

لغزش‌های براون بدانچه آوردیم محدود نیست، و خطاهای فراوانی در آثار وی به نظر می‌رسد که ما به ذکر پاره‌ای از آن‌ها بسنده کردیم.

چیزی که در پایان این مقاله سزاوار است از آن سخن بگوییم تلاشی است که ادوارد براون در پژوهش از آثار «بابیان» نشان داده، و در این راه از سعی بلیغ، دریغ نورزیده است.

کوشش براون در راه شناسایی بابیگری از سفری آغاز شده که به ایران آمده و با بابی‌ها دیدار کرده است. ادوارد براون شرح این سفر را در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» آورده، و اطلاعات خود را دربارۀ فرقۀ مزبور بیان می‌دارد. ولی آگاهی براون در آن کتاب نه تنها دربارۀ بابیگری بلکه دربارۀ اسلام و آثار اسلامی نیز بسیار ناقص و مغلوط جلوه می‌کند. مثلاً در کتاب مزبور می‌نویسد:

«از اطلاعات وسیع شیخ قمی خوشم آمد و از او پرسیدم که جامع‌ترین کتاب شیعه که محتوی تمام اخبار و احادیث باشد، کدام است؟ و او گفت: جامع‌ترین کتاب‌های شیعه که یکی معراج‌السّعاده است و دیگری کتاب قطور بحار الأنورا می‌باشد که در پانزده یا شانزده جلد نوشته شده و مصنّف آن: جلال‌الدین حسن‌بن یوسف بن علی حلّی ملقّب به علاّمه، نام دارد.»!![[35]](#footnote-35)

گمان ندارم کسی از اهل مطالعه باشد و نداند که کتاب مشهور «بحار الأنوار» اثر محمد باقر مجلسی معروف به علاّمۀ مجلسی است نه علاّمۀ حلّی! و لقب حسن بن یوسف حلّی هم جمال‌الدین بوده و نه جلال‌الدین! و اگر به فرض بتوان پذیرفت که این اغلاط از شیخ قمی (که بر ادوارد براون سمت استادی داشته) سر زده است، به هرصورت می‌توان دریافت که اطلاعات شاگرد وی در آن روزگار تا چه پایه مغلوط و ناچیز بوده است.

گزارش‌های براون دربارۀ بابیگری نیز در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» ناپخته و نادرست به نظر می‌آید و با آنچه مثلاً در مقدمۀ کتاب «نقطه کاف» نگاشته، قابل مقایسه نیست. پیدا است که براون در مطالعات خود پیش می‌رفته و در هر گام بر معلوماتش می‌افزوده است.

از جمله اشتباهاتی که ادوارد براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» مرتکب شده تفسیر کلمۀ «باب» در آیین بابیگری است. می‌دانیم که علی‌محمد شیرازی با گذشت زمان، ادّعای خویش را تغییر می‌داد چنانکه در آغاز دعوتش خود را «باب» می‌خواند و مقصودش آن بود که من از واسطۀ میان امام قائم و شیعیان هستم همان‌گونه که این معنی را در مقدّمۀ «أحسن القصص» به تصریح آورده است. ولی همین که گروهی در پیرامونش گرد آمدند ادعای تازه‌ای به میان آورد و خود را قائم موعود! معرّفی کرد[[36]](#footnote-36).

پیراون باب در آغاز دعوت، مایل نیستند که این تناقض را برای کسی که آشنایی با آیین ایشان ندارد مطرح سازند (و خود را به دردسر اندازند!) ناگزیر واژۀ «باب» را به معنای دیگری تأویل می‌کنند چنانکه در ابتدای امر، براون را هم بدین‌ اشتباه افکندند و حقیقت مسأله را از وی پوشاندند. از این رو می‌بینیم که ادوارد براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» می‌نویسد:

«آنچه محقّق می‌باشد اینکه میرزا علی‌محمد به فکر افتاده که خود را به عنوان مصلح و نجات‌دهندۀ جامعه معرّفی نماید، و در روز 23 ماه مه، سال 1844 که نزدیک 24 سال از عمرش می‌گذشت علناً خود را به عنوان «باب» معرّفی کرد، و باب، یک کلمۀ عربی است و مفهوم مجازی آن، این می‌باشد که میرزاعلی محمد می‌گفت: من دروازه‌ای هستم که می‌بایست مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدّس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند!»[[37]](#footnote-37).

ولی همین که براون، راه تحقیق در پیش گرفت و به کتاب‌های اصلی بابیان دست یافت، و به عکّا و قبرس سفر کرد، حقیقت موضوع بر او کشف شد و از همین رو در مقدمۀ گسترده‌ای که بر کتاب «نقطه الکاف» نوشته، چنین می‌گوید:

«از آنچه گذشت معلوم شد که ادّعای میرزا علی محمد باب شیرازی که وی باب و واسطۀ بین امام غایب و شیعیان است از نقطه نظر شیخیّه چندان تازگی و غرابت نداشت وی طولی نکشید که میرزا علی محمد از این درجه، قدم بالاتر نهاده ادّعا نمود که وی همان قائم موعود و مهدی منتظر و امام ثانی عشر است، و لقب باب را به یکی از اتباع خود ملاّ حسین بشرویه داد. میرزا علی محمد تا آن وقت در نوشتجات خود، خود را باب و ذکر و ذات حروف سبعه (به مناسبت اینکه علی محمد، هفت حرف است) می‌خواند ولی از این به بعد، خود را قائم و مهدی و نقطه می‌خواند. تاریخ این ادّعای جدید به تصریح حاجی میرزاجانی (ص 212، س 13) مصادف بود با حرکت دادن باب به قلعۀ چهریق که دو سال و نیم آخر عمر خود را (صفر 1264 ـ شعبان 1266) در آنجا به سر برد»[[38]](#footnote-38).

براون در آثار خود، آگاهی‌های دقیقی از بابیگری ارائه می‌دهد و با مدارکی که عرضه می‌کند به خوبی روشن می‌سازد که علی محمد باب برای جانشینی خود، شاگردش میرزا یحیی ملقّب به صبح ازل را برگزیده بود و از این رو، ادّعای میرزاحسینعلی بهاء، نیرنگ و فریبکاری به شمار می‌رود و بهایی‌گری، باطلی اندر باطل! شمرده می‌شود. براون در این باره می‌نویسد:

«اشکالی که هست در این است که صبح ازل که بلاشبهه، باب او را جانشین و وصیّ خود قرار داده بود به شدت و اصرار هرچه تمام‌تر از تصدیق نابرادری خود (میرزا حسینعلی بهاء) امتناع و ابای مستمر نمود. بنابراین، بهایی که قطعاً باید به من جانب‌الله بودن باب معتقد باشد (چه کسی که به یک ظهور ایمان آورد، باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور است اعتراف کند که باب که مظهر مشیّت الهی و مبعوث من جانب‌الله و دارای الهام و علم لدنّی بود، عالماً عامداً کسی را برای جانشینی خود انتخاب کرد که (عقیدۀ بهاییان) بایستی بعد از خودش نقطۀ ظلمت و أشدّ منکرین من یظهرهُ الله (میرزا حسینعلی) گردد»[[39]](#footnote-39).

به نظر ما پژوهش‌های ادوارد براون دربارۀ بابیگری و بهایی‌گری (صرف‌نظر از مسائل سیاسی) به لحاظ تاریخ مذاهب (Histoire des Religions) حائز اهمیت است، و جا دارد در این باره از آثار وی بهره‌گیری شود.

کارل بروکلمن، خاورشناس آلمانی

زندگینامۀ علمی بروکلمن

از میان خاورشناسانی نامدار آلمانی کارل بروکلمن Karl Brockelmann است. بروکلمن در سال 1868 میلادی در شهر رشتوک (در کنار دریای بالتیک) زاده شد و تحصیلاتی ابتدایی و متوسطه را در آنجا گذرانید. در دورۀ دبیرستان با زبان عبری و انگلیسی و فرانسه آشنایی پیدا کرد، و در سال 1886 یعنی در هیجده‌سالگی به دانشگاه رشتوک راه یافت و در آنجا به فرا گرفتن زبان‌های عربی و حبشی پرداخت. در سال 1888 به دانشگاه اشتراسبورک منتقل شد تا نزد اساتید برجسته‌ای همچون تئودور نولدکه Noldeke که نامورترین خاورشناس آن روزگار بود به تحصیل پردازد. در سال 1890 نولدکه پیشنهاد کرد که دانشجویان دربارۀ پیوند تاریخ ابن اثیر و تاریخ طبری به پژوهش روی آورند و برای کسی که بهترین رساله را در این موضوع تهیه کند جایزه‌ای مقرّر داشت که بروکلمن به دریافت آن موفق شد. در سال 1893 (پس از آنکه بروکلمن دکترای خود را گرفت) وی را به عنوان استاد زبان‌های شرقی در دانشگاه بروتسلاو برگزیدند. در سال 1895 به لندن مسافرت کرد تا بخشی از کتاب طبقات ابن سعد را نسخه‌برداری کند و در همان روزگار به استانبول نیز سفر کرد تا در کتابخانه‌های آنجا به کتب خطّی دست یابد. در سال‌های بعد نزد استادی از اهالی مراکش به تکمیل زبان عربی همّت گمارد. از سال 1900 تا 1903 استادِ بدون کرسی دانشگاه بروکسل بود و در این سال به دانشگاه کونیگسبرگ منتقل شد و در آنجا به عنوان استادِ صاحب کرسی به تدریس زبان‌های شرقی پرداخت. در 1909 از بروکلمن برای درس دادن در دانشگاه هالّه دعوت کردند و مدت 12 سال در آنجا به کار تدریس اشتغال داشت. در سال 1922 به سوی برلین عزیمت کرد و در آنجا مؤسسه‌ای برای خاورشناسی بنیان نهاد و ضمناً در دانشگاه برلین به تدریس مشغول بود. آنگاه به برتسلاو بازگشت، و در سال 1935 بازنشسته شد. در 1946 ریاست کتابخانۀ «جمعیت آلمانی خاورشناسان» را به عهده گرفت و سال‌های آخر عمرش را در شهر هالّه گذرانید و سرانجام در سال 1956 درگذشت.

آنچه در زندگی این خاورشناس آلمانی برای ما شرقیان گیرایی دارد، تلاشی است که وی برای آشنایی با کتب خطی در دیار مسلمانان از خود نشان داده و مسافرت‌هایی است که به استانبول و دیگر سرزمین‌های اسلامی کرده تا از نزدیک با کیش و آداب و زبان و فرهنگ مسلمانان آشنا شود.

آثار بروکلمن

کارل بروکلمن آثار گوناگونی به زبان آلمانی از خود به جای نهاد و همچنین به چاپ کتاب‌هایی از تألیفات علمای اسلامی همّت گمارد که در خور توجه است، و ما در اینجا از مهم‌ترین آثار وی یاد می‌کنیم:

1. یکی از تألیفات بروکلمن کتابی است به نام “Geschichte det Arabischen Litteratur” یعنی «تاریخ ادبیات عرب». بروکلمن این کتاب را در دو مجلّد به چاپ رسانید و سپس سه مجلّد دیگر به عنوان «ملحقات» بدان افزود. بخشی از کتاب وی را دکتر عبدالحلیم نجّار (از نویسندگان مصری) به عربی ترجمه کرد که تحت عنوان «تاریخ الأدب العربی» ضمن سه مجلّد در مصر به چاپ رسید. پس از وفات دکتر نجار، دو تن از مترجمان عرب (دکتر یعقوب بکر و دکتر رمضان عبدالتّوّاب) ترجمۀ بقیۀ کتاب را به عهده گرفتند و اثر ایشان نیز در دو مجلّد چاپ و انتشار یافت.

محتوای این کتاب، فهرست‌نامۀ بلندی از کتاب‌ها و رسایل اسلامی است و برای نگارش آن، به صدها کتب خطی و چاپی مراجعه شده تا این فهرست‌نامۀ گسترده فراهم آید. باید توجه داشت که عنوان «تاریخ ادبیات ...» برای کتاب بروکلمن در معنای خاصّ خود به کار نرفته بلکه معنای عام و شاملی دارد که معرّفی تفاسیر قرآنی و سیره‌های نبوی و تواریخ اسلامی و کتب کلامی و آثار فقهی و دیوان‌های شعر و معاجم لغوی و جز این‌ها را در بر می‌گیرد. در این کتاب، اشتباهاتی نیز دیده می‌شود که ما در همین مقاله به ذکر نمونه‌ای از آن‌ها خواهیم پرداخت.

1. کتاب دیگری از بروکلمن به جای مانده است که “Die geschichte der Natioen und Islamische Stasten” نام دارد و می‌توان آن را به «تاریخ ملت‌ها و دولت‌های اسلامی» ترجمه کرد، این کتاب در دو جزء به عربی ترجمه و چاپ شده و برگردان آن را به عربی دکتر نبیه امین فارِس و نیز منیر بعلبکی به عهده گرفته‌اند و با نام «تاریخ الشّعوب الإسلامیه» انتشار یافته است. کتاب مزبور را دکتر هادی جزایری با عنوان «تاریخ ملل و دول اسلامی» به فارسی ترجمه کرده و در دسترس پارسی‌زبانان قرار داد. این کتاب بویژه در آنجا که از پیامبر ارجمند اسلام ج سخن می‌گوید، خطاهای فاحشی را در بر دارد که نمونه‌هایی از آن‌ها را خواهیم آورد.
2. از جمله کارهای بروکلمن اهتمام به چاپ کتاب ارزشمند «الطّبقات الکُبری» تألیف محدّث قدیمی، محمدبن سعد (متوفّی در سال 230 ه‍ ق) است. در این کتاب شرح سیرت رسول خدا ج و سپس وصف یاران آن بزرگوار و آنگاه ذکر تابعان آن‌ها... طبقه به طبقه آمده است. خاورشناس آلمانی کارل ادوارد سخو K. Edvard Sachau چاپ این کتاب را به بروکلمن سپرد. بروکلمن ـ چنانکه گذشت ـ رهسپار لندن شد، و از روی نسخۀ خطی کتاب، جزء هشتم آن را که دربارۀ زنان نامدار اسلام تألیف شده یادداشت کرد و آن را برای چاپ آماده نمود.
3. کار دیگر کارل بروکلمن اهتمام در چاپ کتاب «عیون الأخبار» اثر مورخ شهیر، ابن قتیبۀ دینوری (متوفّی به سال 276 ه‍ ق) است. کتاب «عیون الأخبار» همچون سفرۀ گسترده‌ای به شمار می‌آید که غذاهای گوناگون با طعم‌های متنوّعی را در میان دارد! و در ده فصل تنظیم شده است که عبارتند از: «کتاب السلطان، کتاب الحرب، کتاب السّؤدد، کتاب الطّبائع والأخلاق، کتاب العلم، کتاب الزّهد، کتاب الإخوان، کتاب الحوائج، کتاب الطّعام و کتاب النّساء». در این کتاب، آیات قرآن و احادیث نبوی و امثال و اشعار و تواریخ و قصص و مرویّات و فکاهیّات! ... هر کدام در جای خود آمده‌اند.
4. از دیگر کارهای بروکلمن اقدام به چاپ کتاب بزرگ «الکامل في التاریخ» اثر مورّخ نامدار أبوالحسن علیّ بن أبی الکرم (متوفّی در سال 630 ه‍ ق) است که به ابن اثیر جزری شهرت دارد. بروکلمن این کتاب را در سال 1890 در اشتراسبورگ به چاپ رسانید.
5. نمونۀ دیگری از کارهای بروکلمن کوشش در چاپ کتاب «ما تلحن فیه العوام» اثر یکی از نحویّون بزرگ و قاریان شهیر عرب أبوالحسن علیّ بن حمزۀ کسائی (متوفّی در سال 189 ه‍ ق) است که با هارون‌الرّشید، خلیفۀ عباسی معاصر بوده و داستان مناظرۀ ادبی او با سیبویه فارسی در حضور خلیفه، زبانزد است. کسائی یکی از قرّای سبعۀ قرآن شمرده می‌شود و در نحو و لغت، مکتب ادبی کوفه تحت‌تأثیر وی قرار داشته است.

کتاب «ما تلحن فیه العوام» چنانکه از عنوانش پیداست به تصحیح واژه‌هایی می‌پردازد که در آن روزگار، تودۀ مردم آن‌ها را نادرست تلفّظ می‌کردند و کسائی با نوشتن این کتاب بر آن شد تا زبان عوام را اصلاح کند و برای این کار غالباً از آیات شریفۀ قرآن کمک گرفته است. بروکلمن در چاپ این اثر به تنهایی نسخۀ خطی که در کتابخانۀ برلین وجود داشته اعتماد کرده و از این رو، کار وی چندان در خور اهمیّت نیست. کتاب «ما تلحن فیه العوام» پس از بروکلمن دوباره از سوی دکتر رمضان عبدالوّهاب باتوجه به نسخه‌های گوناگون، تصحیح شده و به چاپ رسیده است و مصحح کتاب در پیشگفتارش به خطاهای بروکلمن اشاره می‌کند.

1. بروکلمن در نگارش «دائرة المعارف اسلام» که با همکاری چند تن از خاورشناسان تهیه شده نیز شرکت کرد و نوشتن مقالاتی را به عهده گرفت، از جمله در احوال ابن اسحق (مؤلّف سیرۀ نبوی) و ابن خلکان (مؤلف وفیاتُ الأعیان) و أبوالفداء (مؤلف تاریخ مشهور) و ابن بطوطه (مؤلف الرّحله یا سفرنامه) و أبوالفرج اصفهانی (مؤلف الأغانی ومقاتل الطالبیین ...) و ابن جوزی (مؤلّف تفسیر زادُ المسیر ونقدُ العلم والعلماء...) و جز ایشان مقالاتی دارد.

از کارل بروکلمن، آثار دیگری نیز به جای مانده که برای دیدن فهرست آن‌ها می‌توان به کتاب «المنتقی من دراسات المستشرقین» (چاپ قاهره 1955) تألیف دکتر صلاح‌الدین المنجّد رجوع کرد.

نقد آثار بروکلمن

آثار بروکلمن را از دو جهت می‌توان بررسی و نقد کرد. یکی به لحاظ کثرت تتبّع و گردآوری مآخذ که کتاب‌های بروکلمن بویژه کتاب «تاریخ ادبیات عرب» انصافاً از این حیث ارزنده و جالب است، هرچند به نظر ما بروکلمن، عنوان مناسبی برای این کتاب انتخاب نکرده و امروزه واژۀ «ادبیات» در معنای خاصّ خود به کار می‌رود و شامل علم تاریخ و تفسیر و فقه و کلام و جز این‌ها نمی‌شود (مگر آنکه به توسّع و مجاز از واژۀ Literature برای کتابنامه‌نویسی دربارۀ علوم، بهره‌گیری کرده باشد). به علاوه، فهرست‌نامۀ بالابلند بروکلمن از اغلاط گوناگون خالی نیست، چنانکه به طور نمونه کتاب «بشارة المصطفی» را از تألیفات مورّخ شهیر اسلامی، محمدبن جریربن یزید طبری پنداشته و در سلسلۀ آثار او آورده است[[40]](#footnote-40)، با آنکه کتاب مزبور، از آثار محمدبن علی‌بن رستم طبری (از علمای امامیّه) شمرده می‌شود و فهرست‌نویسان اسلامی بدین امر تصریح کرده‌اند[[41]](#footnote-41). با وجود این، فهرست‌نگاری بروکلمن کاری وسیع و سودمند به شمار می‌آید و در همه جا (از باختر و خاور) از آن استقبال کرده‌اند. اما از جهت دیگر، یعنی از حیث اظهارنظرهای بروکلمن در مباحث اسلامی متأسفانه ما با لغزش‌های فراوانی در آثار او روبرو می‌شویم و از آراء وی به ندرت می‌توانیم بهره گیریم.

البته ما انتظار نداریم که بروکلمن یا دیگر خاورشناسان، مشتاقانه به اسلام بنگرند ولی انتظار ما اینست که آنان، محققانه با اسلام روبرو شوند و در اسلام‌شناسی خود شرایط انصاف را از یاد نبرند. بنابراین، نمی‌توانیم از شگفتی خودداری کنیم هنگامی که می‌بینیم بروکلمن دربارۀ پیامبر گرامی اسلام ج و مسلمانان سخنانی را به قلم می‌آورد که غیرعلمی و بی‌اساس (بلکه تهمت‌آمیز) است، چنانکه دربارۀ رسول اکرم ج می‌نویسد:

«شک نیست که آشنایی محمد با کتاب مقدّس (تورات و انجیل) بسیار سطحی و مشتمل بر خطاهایی چند بوده است، و او در پاره‌ای از این خطاها، وامدار اساطیر یهودی بوده که در داستان‌های تلمود آمده‌اند. اما بالاتر از این، بدهی بزرگ‌تری است که وی به آموزگاران مسیحی خود دارد، همان کسانی که انجیل کودکی مسیح و ماجرای یاران غار (اصحاب کهف) و حدیث اسکندر (ذوالقرنین) را برای وی بازگفته‌اند ...»!![[42]](#footnote-42).

و در جای دیگر می‌نویسد:

«محمد اندیشۀ گناه اصلی را از تورات اقتباس کرد»![[43]](#footnote-43).

با این حال، ادعا می‌کند که تعالیم مسیْلمۀ (کذّاب) که در اواخر عمرِ پیامبر اسلام به ادعای نبوّت برخاست، از آموزش‌های اسلام به آیین مسیح نزدیک‌تر است! به دلیل آنکه:

«مسیلمه (در آثار خود) از گوسپند سیاه و شیر سپید و آسیاب‌ها و نانواها و قورباغه‌ای که در آب زندگی می‌کند و پادشاهی آسمانی که خواهد آمد، سخن می‌گوید.»!![[44]](#footnote-44)

آیا به راستی این سخنان، ارزش علمی دارد و به دلیل و مدرکی وابسته است؟ یا زادۀ خیال‌پردازی و فرض و گمان بروکلمن و امثال او شمرده می‌شود؟

کدام گزارش تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر اسلام مدتی نزد علمای یهود و کشیشان مسیحی درس خوانده است؟ چرا هیچ‌یک از أحبار یهودی و راهبان مسیحی در روزگار پیامبر، به چنین ادّعایی برنخاست که محمد از شاگردان من به شمار می‌آید؟! چرا مخالفان پیامبر (و حتی عمویش ابولهب) نتوانستند آموزگاران محمد ج را به نومسلمانان معرّفی کنند و آنان را از پیرامون وی پراکنده سازند؟ آیا اطلاعات ایشان از آقای کارل بروکلمن دربارۀ پیشینۀ پیامبر کم‌تر بود؟!

این حقیقت که قرآن مجید در پاره‌ای از مواضع با مندرجات کتاب مقدّس سازگاری ندارد، برخلاف پندار بروکلمن خود گواه بر این است که پیامبر اسلام اطلاعات خویش را دربارۀ تورات و انجیل از علمای یهود و نصاری نگرفته بود. اساساً پیامبر عقیده داشت که اهل کتاب، آثار پیامبران خود را دستخوش تحریف کرده‌اند چنانکه بروکلمن به این امر اذعان داشته و می‌نویسد:

«مخالفت یهودیان با تعالیم محمد بر این معنا حمل می‌شود که وی نتیجه گرفته بود آنان از راه ایمان صحیح منحرف شده‌اند و کتاب مقدّس را ـ که محمد عقیده داشت از سوی خدا نازل شده ـ تحریف کرده‌اند»[[45]](#footnote-45).

کارل بروکلمن از اینکه قرآن مجید در پاره‌ای از مواضع با کتاب مقدّس همراه نیست، قرآن را به خطا متهم می‌کند! ولی هر خردمندی چنانچه از راه انصاف در کتاب مقدّس بنگرد، نمی‌تواند با پیامبر اسلام و قرآن کریم هم‌عقیده نباشد که این کتاب‌های آسمانی از تحریف و تبدیل مصون نمانده‌اند. مگر می‌توان سخن کتاب مقدّس را باور کرد که می‌گوید: آدم و همسرش توانستند خود را در لابلای درختان باغ از حضور خداوند پنهان کنند؟![[46]](#footnote-46)

مگر ممکن است قول کتاب مقدّس را پذیرفت که ادّعا دارد: خداوند از خلقت بشر پشیمان شد و در دل، از کاری که کرده بود محزون گشت![[47]](#footnote-47)

مگر امکان دارد که به قول کتاب مقدّس: پیامبر خدا (یعنی هارون) بنی‌اسرائیل را به گوساله‌پرستی فراخوانده باشد؟![[48]](#footnote-48)

آری، قرآن کریم با این قبیل سخنان که در کتاب مقدّس به چشم می‌خورد مخالف است، و آن‌ها را اثر تحریف مغرضان می‌شمرد و این ناسازگاری، از حقانیّت قرآن حکایت می‌کند نه چنانکه کارل بروکلمن پنداشته، دلیل خطای آن به شمار آید! اما اینکه بروکلمن ادعا دارد: پیامبر اسلام اندیشۀ «گناه اصلی» را از تورات گرفته است! مایۀ شگفتی می‌شود زیرا گناه اصلی، مفهومی مسیحی دارد و نه از تورات برمی‌آید و نه در اسلام آمده است. گناه اصلی در اصطلاح مسیحیان آن است که چون آدم و حوّا با وسوسۀ شیطانی به خطا گرفتار شدند پس همۀ فرزندان آن دو، گناهکار زاده می‌شوند و از این رو به نجات‌دهنده‌ای ـ که مسیح باشد ـ نیازمندند تا آنان را از بند گناه آزاد سازد[[49]](#footnote-49). و چنانکه همۀ محقّقان می‌دانند اسلام هیچ‌گاه گناه پدر و مادر را بر گردن فرزندان نمی‌نهد و آشکارا می‌گوید:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [فاطر: 18].

«هیچ باربرداری، بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد».

از این گذشته، قرآن کریم گزارش می‌کند که آدم در پیشگاه خدا توبه کرد و خداوند گناه او را آمرزید[[50]](#footnote-50)، بنابراین، از گناه اصلی چیزی باقی نمی‌ماند تا به فرزندان آدم منتقل شود!

اما شباهت تعالیم مسیلمه به انجیل مسیح! حقّاً حکایت غریبی است. ما آنچه را که مورّخان قدیم چون طبری و دیگران آورده‌اند و ظاهراً مایۀ شگفتی بروکلمن شده است در اینجا نقل می‌کنیم و داوری را به خوانندگان محترم می‌سپریم.

ابوجعفر طبری در تاریخ خود می‌نویسد: از جملۀ سخنان مسیلمه (که آن‌ها را وحی آسمانی می‌خواند!) این بود که:

وَالشّاة وألوانِها.

وَأعْجبها السّودُ وألبانُها.

وَالشَاة السّوداءِ وَاللّبنِ الأبْیض.

إنّهُ لعجبٌ محضٌ!

وقد حرِّم المذقُ.

فما لكمْ لا تمجَّعون؟[[51]](#footnote-51)

یعنی:

«قسم به بُز و رنگ‌های آن!

و شگفت‌تر از همۀ بزها، بز سیاه‌رنگ است و شیرهای آن!

و قسم به بز سیاه و شیر سپید!

که این شگفتی محض است.

همانا آب به شیر ریختن حرام شده است.

پس چرا شما شیر و خرما نمی‌خورید؟».

باز طبری می‌نویسد، مسیلمه می‌گفت:

یا ضفدعُ ابْنةُ ضفدعة!

نقيٌّ ما تنقّین.

أعلاك في الماءِ.

وَأسْفلك فِي الطِّینِ.

وَ لا الماءَ تكدِّرین[[52]](#footnote-52).

یعنی:

«ای قورباغه، دختر قورباغه!

آنچه برمی‌گزینی پاکیزه است.

بالایت در آب و پایینت در گِل است!

نه از نوشنده جلوگیری می‌کنی.

و نه آب را تیره می‌کنی!».

و نیز طبری آورده است که مسیلمه گفته است:

والمبذّراتِ زرعاً.

والْحاصداتِ حصداً.

والذاریات قمحاً.

وَالطّاحناتِ طحْناً.

وَالخابزاتِ خُبْزاً.

وَالثّارِداتِ ثرداً.

والّلاقماتِ لقماً.

إهالةٍ وسمناً.

لقدْ فضِّلتمْ علی أَهلِ الوبَرِ.

وما سبقكم أَهْلُ المدرِ.

ریفكمْ فامنعوهُ، وَالمعْترَّ فآؤوهُ، والْباغي فناوؤُوهُ[[53]](#footnote-53).

یعنی:

«قسم به بذرپاشان برای کِشتن.

و دروکنندگان دروکردنی. و پراکنده‌کنندگان گندم.

و آسیاب‌کنندگان، آسیاب‌کردنی.

و پخت‌کنندگانی نانی.

و تریدکنندگانی تریدی.

و لقمه‌گیران لقمه‌ای.

از پیه ذوب شده و روغن.

که شما بر چادرنشینان برتری یافته‌اید.

و شهرنشینان از شما پیشی نگرفته‌اند.

پس، از روستای خودتان دفاع کنید.

و فقیر را پناه دهید.

و با سرکشان دشمنی کنید».

این سخنانی است که بروکلمن را مجذوب ساخته و همین که واژه‌های بز سیاه و شیر سپید و نانوا و قورباغه! را در میان آن‌ها یافته است گمان کرده که از آیین اسلام به تعالیم مسیح نزدیک‌ترند[[54]](#footnote-54).

اما تعبیر «پادشاهی آسمانی که خواهد آمد»! در سخنان مسیلمه دیده نمی‌شود جز آنکه به قول طبری، مسیلمه به پیروانش گفته است:

أنتظرُ الّذي یأْتي منَ السّماءِ فیكم وَفیهم![[55]](#footnote-55)

یعنی: «من در انتظار چیزی هستم که از آسمان دربارۀ شما و ایشان بیاید» و مقصودش «وحی» بوده، نه «پادشاهی آسمانی» چنانکه بروکلمن پنداشته است!

بروکلمن نه تنها از پیامبر ارجمند اسلام ج با لحنی ستیزه‌گر یاد می‌کند بلکه مسلمانان را هم «سنگ‌پرست»! می‌شمارد، و در این باره می‌نویسد:

«تازیان قدیم در سَلْع[[56]](#footnote-56) و دیگر شهرهای عرب، انواع سنگ‌ها را پرستش می‌کردند همان‌گونه که مسلمانان حجر أسود را که در گوشه‌ای از کعبه در شهر مکه کار گذاشته شده، می‌پرستند»![[57]](#footnote-57).

و شگفتا! که در جای دیگر از کتابش برخلاف آنچه از او آوردیم سخن می‌گوید و به تناقض در گفتار خود توجه ندارد! چنان که می‌نویسد:

«حق آن است که ما از سپیده‌دم اسلام هیچ ضعفی در مخالفت با تقدیس سنگ‌ها و بت‌ها در این آیین نیافتیم»[[58]](#footnote-58).

چگونه می‌شود که اسلام با تقدیس سنگ‌ها مخالف باشد ولی پرستش حجر أسود را جایز شمارد؟!

مگر امکان دارد دینی که نخستین شعار آن «لا إلهَ إلاّ الله» است، پیروانش را به عبادت سنگی که در کعبه نهاده‌اند، فرا خواند؟

حجر أسود را «سنگ مرَّه» می‌نامند و از این رو در خانۀ کعبه‌اش نهاده‌اند که طواف به محاذات آن صورت پذیرد، زیرا در خانه‌ای که مکعب شکل است، چه بسا نقطۀ شروع طواف از یاد می‌رود و از این رو، دست ستودن بر حجر (استلام حجر) سنّت شده تا خطایی در طواف پیش نیاید[[59]](#footnote-59). وگرنه هیچ مسلمان موحدی سنگ مزبور را نمی‌پرستد هرچند تمام خانۀ کعبه نزد مسلمانان محترم است، چنانکه کنیسه و کلیسا به نزد یهود و نصاری احترام دارند اما احترام، مقوله‌ای جدا از تقدیس و پرستش به شمار می‌آید.

از کارهای شگفت‌ بروکلمن آن است که گاهی آثار اسلامی را «تقطیع» می‌کند! و به نتیجه‌گیری‌های نادرست می‌رسد. مثلاً در جایی می‌نویسد:

«همواره برخی از احادیث اجازه می‌دهند تا عربی که به اسلام وارد شده در نمازش بگوید:

«اللهُمَّ أرحمني ومحمّداً ولا ترحمْ معنا أحداً؟».

«بارخدایا، بر من و محمد رحمت آور و هیچ‌کس را در رحمت خود با ما همراه مکن»[[60]](#footnote-60).

اصل حدیث در صحیح بخاری بدین صورت آمده است:

«إنّ أبا هریرة قال: قام رسول اللهج في صلاة وقمنا معهُ، فقالَ أعرابيٌّ وهوَ في الصّلاة: اللهمَّ ارحمني ومحمّداً ولا ترحمْ معنا أحداً! فلمّا سلَّم النّبيُّ ج قال للأعرابيِّ: لقدْ حَجَّرتَ واسعاً، یریدُ رحمةَ الله»[[61]](#footnote-61)**.**

یعنی: «ابوهریره گزارش کرده که رسول‌ خدا ج به نماز برخاست و ما نیز با او به نماز برخاستیم، در میان نماز مردی بیابان‌نشین گفت: بارخدایا، بر من و محمد رحمت آور و هیچ‌کس را در رحمت خود با ما همراه مکن! چون پیامبر سلام داد (و از نماز فارغ شد) به آن مرد بیابان‌نشین روی آورد و گفت: رحمت وسیعِ خداوند را تنگ گرفتی»!

چنانکه ملاحظه می‌شود پیامبر خدا با لطف سخن، اعرابی را از نادرستی آن دعاء آگاه کرد ولی بروکلمن بخش اخیر از حدیث را قطع کرده و ادعا می‌کند که احادیث به مسلمانان اجازه می‌دهند تا چنین دعایی را در نماز بخوانند!

داوری بروکلمن دربارۀ دانشمندان و مشاهیر اسلام نیز (همچون پیامبر بزرگوار اسلام) گاهی نادرست و متناقض است. به عنوان نمونه بروکلمن دربارۀ محمدبن جریر طبری مورّخ و مفسّر مشهور، در یکجا می‌نویسد: «در حقیقت خردگرایی طبری، نشانی از مهر اصالت و نوآوری ندارد ...»![[62]](#footnote-62).

ولی بروکلمن به زودی ادّعای خود را به دست فراموشی می‌سپرد و در چند صفحه بعد به مناسبت بحث از تفسیر طبری می‌نویسد:

«از آثار دیگر طبری، جامعُ البیانِ فی تأویل القرآن است که کتابی عمیق شمرده می‌شود و از آن، بهره‌های عظیم می‌توان گرفت...»![[63]](#footnote-63).

باید پرسید: کسی که در کار خود به هیچ‌وجه از اصالت و نوآوری بهره‌ای ندارد چگونه ممکن است تفسیر ژرفناک و پرفایده‌ای فراهم آوَرد؟ آیا این گونه داوری‌ها نادرست و متناقض به نظر نمی‌آید؟

اگر طبری در تاریخ خود به ذکر روایات تاریخی بسنده کرده است این کار، دلیل بر آن نمی‌شود که ادّعا کنیم نیروی عقلی او از اصالت و ابتکار نشانی نداشته است زیرا خود طبری در آغاز تاریخش تصریح نموده که قصد من در این کتاب، گردآوری اخبار است نه تصحیح آثار و پرداختن به امور عقلی[[64]](#footnote-64).

بروکلمن دربارۀ دیگر بزرگان اسلام نیز از داوری‌های نادرست کوتاهی نکرده، مثلاً دربارۀ صلاح‌الدّین ایّوبی که حتی اروپاییان به جوانمردی‌های او معترفند ـ بدون آنکه گواهی از تاریخ آورد ـ می نویسد:

«صلاح‌الدّین تمام معابد مسیحیان را در سرزمین قدس (فلسطین) ویران کرد»![[65]](#footnote-65).

با آنکه تواریخ، برخلاف این ادّعاء را گزارش کرده‌اند و صرف‌نظر از مورّخان مسلمان، نویسندگان مسیحی نیز از احترام صلاح‌الدّین به معابد مسیحیان یاد نموده‌اند. به عنوان نمونه، استیون رانسیمان، نویسندۀ مسیحی که کتاب گسترده‌ای دربارۀ «تاریخ جنگ‌های صلیبی» نگاشته در جلد دوم از کتاب خود، می‌نویسد:

«چون خبر پیروزی صلاح‌الدین به قسطنطنیه رسید، امپراتور ایزاک آنجلوس هیئتی را نزد وی فرستاد و بعد از ابلاغ تهنیت خویش، از او درخواست کرد تا اماکن مقدّس مسیحیان را به اختیار ارتودکسان سپارد، صلاح‌الدّین پس از لختی تأمّل خواهش او را برآورد»[[66]](#footnote-66).

آنچه آوردیم نمونه‌ای از داوری‌های بروکلمن را نسبت به پیامبر ارجمند اسلام و آیین مسلمانان و بزرگان ایشان، نشان می‌دهد که البته از مقام انصاف و تحقیق فاصله‌ای بسیار دارد و به همین دلیل بروکلمن ـ با همۀ تتبّع و مطالعاتش ـ نزد ما به عنوان «اسلام شناس» جایی ندارد، هرچند از فهرست‌نگاری‌های او قدردانی می‌کنیم.

لوئی ماسینیون، خاورشناس فرانسوی

زندگینامۀ علمی ماسینیون

لوئی ماسینیون Louis Massignon خاورشناس نامدار فرانسوی در سال 1883 در نوژان فرانسه به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی و دانشگاهی را در کشور خود گذراند و با زبان‌های عربی و فارسی و ترکمنی و آلمانی و انگلیسی آشنا شد و در دو مؤسسۀ علمی «کلّژ دوفرانس» و دیگری «مؤسسۀ مطالعات عالیۀ سوربن» به تدریس اشتغال یافت. عضویّت وی در بنیاد فرانسوی باستان‌شناسی که در قاهره به پا شده بود او را با کشورهای اسلامی آشنا کرد و این آشنایی موجب مسافرت‌هایی به مصر و عراق و سوریه و ایران و الجزایر و حجاز شد. ماسینیون سال‌هایی چند (از 1919 تا 1945) در کلّژ دوفرانس تدریس «جامعه‌شناسی اسلامی» را به عهده داشت، و از سال 1932 به بعد، موضوع «اسلام‌شناسی» را در «مدرسۀ مطالعات عالیه» نیز بر درس پیشین افزود. در طی مسافرت‌هایش به مشرق‌زمین، یکسال (1913) در دانشگاه قدیمی مصر به تدریس پرداخت و موضوع درس وی «تاریخ اصطلاحات فلسفی» بود. در حفّاری‌های عراق برای کشف «قصرّ الأخیضر» نیز حضور و مشارکت داشت. در سوریه به پژوهش دربارۀ فرقۀ «نصیریّه» همت گماشت، و در اثر مطالعۀ کتاب «تذكرة الأولیاء» اثر شیخ عطّار، سخت به پژوهش در زندگی حسین‌بن منصور مشهور به حلاّج دلبستگی پیدا کرد و به ایران سفر نمود و از شهر بیضا (از توابع فارس) که زادگاه حلاّج بود، دیدن کرد. از آن پس محور اساسی تتبّعات وی، زندگی حلاّج و عرفان ایرانی بود.

لوئی ماسینیون سردبیری «مجلّۀ جهان اسلامی» را در پاریس به عهده داشت، و سپس «مجلۀ مطالعات اسلامی»[[67]](#footnote-67) جای آن را گرفت. در نوامبر 1962 (برابر آبان‌ماه 1341) در فرانسه بدرود زندگی گفت.

آثار ماسینیون

از لوئی ماسینیون آثار فراوانی باقی مانده که در اینجا پاره‌ای از آن‌ها را یاد می‌کنیم:

1. تفکرات در بنای اولیۀ تجزیۀ نحوی در زبان عرب.

Reflextion Sur la structure Primitive de L’analyse grammaticale arabe.

1. بررسی ریشه‌های فنی عرفان اسلامی.

Essai sur les origins du lexique Technique de la mystique musulmane.

1. سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنویّت اسلام در ایران.

Salman pak et les premiers spirituelles de l’Islam Iranien.

این کتاب دربارۀ سلمان پارسی نوشته شده و دکتر علی شریعتی آن را به فارسی برگردانده و دکتر عبدالرحمن بدوی نیز تحت عنوان «سلمان الفارسيُّ والبواكیرُ الرّوحیة للإسلام في إیران» ترجمه‌ای به عربی از آن به دست داده است. کتاب «سلمان پاک» پاره‌ای خطاهای روشن دارد که در این مقاله ذکری از آن‌ها خواهیم آورد.

1. منحنی زندگی حلاّج.

Etude sur courbe personnelle d’une vie: Le cas de Hallaj, martyr mystique deL’Islam.

این کتاب به وسیلۀ دکتر روان فرهادی از مترجمان فاضل افغانی، به پارسی ترجمه شده است. دکتر عبدالرحمن بدوی نیز آن را با عنوان «دراسة عن المنحني الشّخصيِّ لحیاة: حالة الحلاّج الشّهید الصّوفيّ في الإسلام» به عربی برگردانده است.

1. مصیبت حلاّج، صوفی شهید اسلام.

Passion d’Al-Hallaj, martyr mystique de L’Islam.

این کتاب را دکتر ضیاءالدّین دهشیری با عنوان «مصایب حلاّج» به فارسی ترجمه کرده است.

در این کتاب و کتاب پیشین، ماسینیون شباهتی میان حلاّج و مسیح دیده از این رو داستان حلاّج را پیگیری کرده است. در برداشت‌های وی از زندگی حلاّج جای نقد باقی است، و ما در همین مقاله اشاره‌ای بدین امر خواهیم داشت.

1. نیایش ابراهیم در سُدوم. La priere d’Abraham sur Sodom.
2. هفت خفتۀ افسس (اصحاب کهف). Les sept dormants Ephese.
3. شهر مردگان در قاهره. La cite des morts au caire.

و کتاب‌ها و مقالات دیگری هم از ماسینیون به جای مانده که از ذکر یکایک آن‌ها در اینجا خودداری می‌کنیم. همین اندازه یادآور می‌شوم که ماسینیون در نگارش «دائرة ‌المعارف اسلام» نیز شرکت داشته و به عنوان نمونه، مقالات «تصوّف» و «قرامطه» و «حسین بن روح» در دائرة ‌المعارف، از اوست. کتاب «الطّواسین» اثر حسین‌بن منصور حلاّج را هم ماسینیون به چاپ رسانده است.

نقد آثار ماسینیون

لوئی ماسینیون مانند برخی از خاورشناسان بزرگ، اهل تتبّع بسیار بوده و در موضوعی که مطرح می‌ساخته از رجوع به اغلب مدارک و مآخذ کوتاهی نمی‌کرده است. عیب بزرگی که در برخی از خاورشناسان اروپا دیده می‌شود یعنی شکّاک بودن بیش از اندازه، نیز در وی راه نیافته است، از این رو ملاحظه می‌کنیم که مثلاً در کتاب «سلمان پاک» با رأی کسانی که می‌پنداشتند سلمان پارسی اساساً وجود خارجی نداشته! مخالفت می‌نماید و «شخصیّت تاریخی» وی را می‌پذیرد[[68]](#footnote-68). با وجود این، اشتباهات غریبی در آثار وی دیده می‌شود که از خاورشناسی ورزیده و بی‌غرض بسیار بعید به نظر می‌رسد. به عنوان نمونه در همان کتاب «سلمان پاک» می‌نویسد:

«ضحّاک معتقد بوده که سلمان، پیغمبر را در اطلاع بر کتب دینی‌ای که بر آنچه بدو نازل شده سبقت دارد، کمک کرده است، و این، از نظر تاریخی بسیار ممکن است»![[69]](#footnote-69).

در اینجا ماسینیون به خطای عجیبی در افتاده است، زیرا ضحّاک هرگز ادّعا نکرده که سلمان پارسی، آموزگار پیامبر بوده است. ضحّاک بن مُزاحم به عنوان یک مفسّر قرآن اظهار داشته که کافران قریش چنین افترایی را بر پیامبر بستند! چنانکه ابوجعفر طبری در تفسیر خود از قول عبیدبن سلیمان آورده که گفت:

«سمعتُ الضّحاك یقولُ في قولهِ: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ﴾ [النحل: 103] کانوا یقولونَ: إنّما یعلّمهُ سلمانُ الفارسيّ»[[70]](#footnote-70)**.**

یعنی: «از ضحّاک شنیدم دربارۀ این گفتار خداوند که: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ﴾ می‌گفت: آن‌ها (کافران[[71]](#footnote-71)) می‌گفتند که سلمان فارسی به پیامبر تعلیم می‌دهد»!

چنانکه ملاحظه می‌شود ضحّاک، تهمتی را که خود قرآن از کفّار قریش بازگفته توضیح می‌دهد و می‌گوید که مقصود کافران، سلمان فارسی بوده است نه اینکه خود وی با کفّار قریش هم‌رأی باشد. بویژه که ضحّاک، مفسّر قرآن بوده و قرآن مجید در همین آیۀ:

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ ١٠٣﴾ [النحل: 103].

رأی کافران را رد می‌کند و می‌گوید: شخصی که این افترا را بدو نسبت می‌دهند زبانش غیرعربی است (از زبان عرب آگاهی ندارد). و این قرآن، به زبان عربی روشنی آمده (پس چگونه وی قرآن را به پیامبر ج آموخته است؟!) و سپس در پی آن می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا يَفۡتَرِي ٱلۡكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِ‍َٔايَٰتِ ٱللَّهِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ١٠٥﴾ [النحل: 105].

«کسانی (به پیامبر) نسبت دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند و خودشان کاذبند».

چگونه ممکن است مفسّر مسلمانی چون ضحّاک، خود را با مفتریان و دروغگویان هماهنگ و هم‌عقیده نشان داده باشد؟ آیا لوئی ماسینیون این معنی را در نیافته، یا انگیزۀ دیگری وی را بدین ادعا وا داشته است؟

از این گذشته، سلمان پارسی در مدینه به حضور پیامبر ج رسید و آیین مقدس او را پذیرفت[[72]](#footnote-72). یعنی این امر در هنگامی رخ داد که نزدیک 80 سوره از قرآن مجید در مکه بر پیامبر نازل شده بود و در خلال آن‌ها از کتاب‌های آسمانی و انبیاء سلف سخن‌ها رفته بود، پس چگونه سلمان پارسی آن‌ها را به پیامبر آموخت؟! و شگفت آنکه ماسینیون به روایت مفصّلی که از ایمان سلمان در مدینه حکایت می‌کند در کتابش اشاره نموده[[73]](#footnote-73) ولی با دروغگویان قریش هماهنگ شده و می نویسد: این (آموزش پیامبر به وسیلۀ سلمان) از نظر تاریخی بسیار ممکن است!

ماسینیون گاهی به آسانی، امری تاریخی را انکار می‌کند و امر نادرست یا مشکوکی را به جای آن می‌نهد! مثلاً می‌نویسد:

«واضح است که هنگام مؤاخاة (پیمان برادری) در مدینه، محمد، علی را به برادری برنگزیده است. سارازان Sarasin بنا به گفتۀ ابن سعد (ج 3، ص 14) نشان داده است که در مؤاخاة، علی، سهل‌بن حنیف را به برادری گرفت»![[74]](#footnote-74).

در پاسخ ماسینیون باید گفت که:

اولاً: خود ابن سعد در همان کتاب طبقات (ج 3، ص 14، چاپ لیدن) تصریح می‌کند که پیامبر ج میان یارانش پیمان برادری برقرار کرد و علیّ‌بن ابی‌طالب را به برادری با خود مفتخر نمود چنانکه می‌نویسد:

«لمّا قدم رسول الله ج آخی بین المهاجرینَ بعضهمْ فبعضٍ، وآخی بینَ المهاجرینَ وَالأنصارِ فلمْ تكنْ مؤاخاةٌ إلاّ قبلَ بدرٍ وآخی بینهمْ علی الحقِّ وَالمؤاساة فآخی رسولُ الله ج بینهُ وبینَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ».

یعنی: «چون رسول خدا ج به مدینه آمد میان برخی از مهاجران با برخی دیگر و نیز میان مهاجران و انصار، پیمان برادری بست، و هیچ پیمانی صورت نگرفت مگر پیش از جنگ بدر. و میانشان عقد برادری را برقرار کرد تا در حقوق و اموال شریک یکدیگر باشند و رسول خدا ج میان خود و علی‌بن ابی‌طالب پیمان اخوّت بست».

باز ابن سعد در همان کتاب (ج 3، ص 14، چاپ لیدن) بنابر سَنَد دیگری می‌نویسد:

«أنَّ النّبيّ ج حینَ آخی بینَ أصحابهِ وضعَ یدهُ علی منكبِ علیٍّ ثمَّ قالَ: أنتَ أخي ترثنی وأرثك فلمّا نزلتْ آیةُ المیراثٍ قطعتْ ذاك».

یعنی: «پیامبر ج هنگامی که میان یارانش پیمان برادری بست، دست خود را بر شانۀ علی نهاد سپس گفت: تو برادر منی و از من ارث می‌بری و من نیز از تو ارث می‌برم. آنگاه چون آیۀ میراث فرو آمد، این قانون (که برادران دینی از یکدیگر ارث می‌بردند) قطع شد».

ثانیاً: کهنترین کتاب‌های مسلمین بویژه کتب اهل سنّت و جماعت با آنچه از طبقات ابن سعد گزارش کردیم هماهنگ و هم‌سخن‌اند، مثلاً در میان کتب سیره، کتابی أقدم بر سیرۀ ابن اسحق بن یسار نداریم. این کتاب را ابن هشام تلخیص و تهذیب نموده و از قول ابن اسحق می‌نویسد:

«وآخی رسول الله ج بینَ أصحابهِ منَ المهاجرینَ والأنصارِ فقالَ: - فیما بلغنا ونعوذُ باللهِ أنْ نقولَ علیهِ ما لمْ یقل- تآخُوا في الله أخوینِ أخوینِ ثمَّ أخذَ بیدِ عليِّ ابنِ أبي طالبٍ فقالَ: هذا أخي»[[75]](#footnote-75)**.**

یعنی: «رسول خدا ج میان یارانش از مهاجرین و انصار پیمان برادری برقرار کرد و ـ بنابر آنچه به ما رسیده و پناه بر خدا می‌بریم از اینکه چیزی را به رسول خدا نسبت دهیم که او نگفته است ـ فرمود: دو به دو، در راه خدا برادر یکدیگر باشید. سپس دست علیّ‌بن إبی‌طالب را گرفت، و گفت: این برادر من است».

و همچنین در «سنن ترمذی» که از کتب معتبر اهل سنّت شمرده می‌شود می‌خوانیم:

«عنِ ابنِ عمرَ قالَ: آخی رسول الله ج بینَ أصحابهِ فجاءَ عليٌّ تدمعُ عیناهُ فقالَ: یا رسولَ اللهِ! آخیتَ بینَ إصحابكَ وْلمْ تؤاخِ بیني وبینَ أحدٍ. فقالَ لهُ رسول اللهج: أنتَ أخي في‌ لدّنیا وَالآخرة»[[76]](#footnote-76).

یعنی: «از فرزند عمر رسیده که گفت: رسول خدا ج میان یارانش پیمان برادری بست. آنگاه علی آمد و چشمانش اشک‌آلود بود، گفت: ای رسول خدا، میان یارانت پیمان بستی و مرا با هیچ‌کس برادر نکردی! رسول خدا ج بدو گفت: تو در دنیا و آخرت برادر من هستی».

بنابراین، به چه دلیل باید بر روایتی اعتماد نماییم که می‌گوید: سهل‌بن حنیف با علی پیمان برادری بست؟ و چگونه می‌توانیم همچون ماسینیون ادّعا کنیم که: واضح است محمد ج علی را به برادری خود برنگزید؟ این مسأله از چه راه برای پروفسور ماسینیون واضح شده است؟!

ماسینیون هرچند در مذاهب اسلامی پژوهش‌هایی کرده است، ولی از آراء آن‌ها کاملاً آگاه نیست، و گاهی نسبت‌های نادرستی به مذاهب مشهور می‌دهد مثلاً دربارۀ ماجرای غدیر خم در صدر اسلام، می‌نویسد:

«زیدیّه آن را منکرند ولی با تخفیف معنی آن، از طرف بسیاری از اهل سنّت تأیید شده است»![[77]](#footnote-77).

و البته این نسبت به زیدیّه، صد در صد غلط است! زیرا آنان نیز مانند اهل سنّت ماجرای مزبور را پذیرفته‌اند (هرچند گروهی از ایشان، سخنان پیامبر ج را در غدیر خم، دلیل بر افضلیت علی نسبت به دیگر صحابه می‌شمردند نه دلیل بر إمارت وی)[[78]](#footnote-78). اما مهدی، احمدبن یحیی‌بن المرتضی ملقّب به المهدی لدین الله که از پیشوایان بزرگ زیدی شمرده می‌شود در کتاب: «البحرُ الزخّارُ الجامعُ لمذاهبِ علماءِ الأمصار» می‌نویسد:

«وأفضلُ الأمة بعدهُ ج عليٌّ... لنا خبرُ المنزلة والغدیر»[[79]](#footnote-79)**.**

یعنی: «پس از پیامبر ج برترین کس در امت اسلام، علی است... دلیل ما بر این ادّعا خبر منزلت و غدیر است».

پس به هر صورت زیدیّه منکر حدیث غدیر نیستند و ماسینیون اشتباه می‌کند!

ماسینیون در کتاب «منحنی زندگی حلاّج» چنان از حسین‌بن منصور سخن می‌گوید که گویی وی یکی از کشیشان مسیحی بوده است! چنانکه کتاب خود را با این عبارت به پایان می‌رساند:

در دعای واپسین شبی که فردایش حلاّج را مُثْله کردند وی از همین حق سخن گفت، و از همین سخن آشکار گردید که وی از روی وحدة الشّهود به جایی رسیده است. یعنی با دلی روشن شاهد جمال کلمۀ غیرمخلوق یا حقیقت مخلوق‌آفرین، شده بود.»![[80]](#footnote-80)

می‌دانیم که «کلمۀ غیرمخلوق» و «مخلوق‌آفرین» از اصطلاحات مسیحیان است که مسیح علیه‌السلام را مصداق آن می‌پندارند ولی مسلمانان عقیده دارند که مسیح همچون آدم مخلوق خدا بوده است که به فرمان او پدید آمد. اما حلاّج اگر ادّعای خدایی داشته، در آن صورت نه مسلمان بوده و نه مسیحی! و اگر چنین ادّعایی نداشته، از مسلمانان صوفی مشرب شمرده می‌شده است، پس مسیحی‌گری او از کجا به اثبات رسید؟!

لغزش‌های ماسینیون فراوان است، و ما در این مقاله برای رعایت اختصار به همین چند نمونه بسنده می‌کنیم.

رینولد آلن نیکلسون، خاورشناس انگلیسی

زندگینامۀ علمی نیکلسون

رینولد آلن نیکلسون (Reynold A. Nicholson) یکی از نامدارترین خاورشناسان انگلیسی در این قرن شمرده می‌شود. وی در اوت 1868 میلادی در شهر کیلی (Keighley) در ناحیۀ یورکشایر انگلستان چشم به جهان گشود. پس از طی تحصیلات مقدماتی در سال 1887 به ترینتی کالج، در دانشگاه کمبریج راه یافت و در آنجا بطور شبانه‌روزی اقامت گزید. در کالج مزبور به فراگرفتن زبان‌های کهن (یونانی و لاتین) مشغول شد و استعداد فراوانی از خود نشان داد و به دریافت جوایزی چند نائل آمد. در کمبریج به زبان عربی دلبستگی پیدا کرد و به آموختن آن همّت گماشت. سپس برای تکمیل معلومات عربی خود به لیدن و استراسبورگ سفر کرد و در آن دیار با دخویه Deigoeje و نولدکه Noldeke که بزرگ‌ترین خاورشناسان عصر به شمار می‌آمدند آشنا شد و از دروس آن دو بهره گرفت. در سال 1891 با ایرانشناس شهیر ادوارد براون E. G. Brown ملاقات کرد و به فرا گرفتن زبان پارسی روی آورد. در سال 1901 نیکلسون به استادی زبان پارسی در دانشگاه لندن برگزیده شد، و در سال بعد، تدریس همین زبان را در کمبریج به عهده گرفت، و این سمت را تا سال 1926 حفظ کرد. نیکلسون در 1922 به عضویّت فرهنگستان انگلیس پذیرفته شد، و پس از وفات ادوارد براون، در 1926 به استادی کرسی زبان عربی در کمبریج رسید. در سال 1933 در سن شصت و پنج سالگی دوران بازنشستگی را آغاز کرد و عنوان «استاد افتخاری دانشگاه» بدو داده شد. در 1940 به شهر چستر Chester در شمال غربی انگلستان سفر کرد و چند سالی را در آنجا گذرانید و در اوت 1945 رخت از جهان بربست.

آثار نیکلسون

رینولد نیکلسون از خاورشناسان پرکار بود که آثار فراوانی از خود به جای نهاده است. ما در اینجا به برخی از آثار وی اشاره می‌کنیم، و به ویژه آثاری را که از او به زبان فارسی ترجمه شده، معرّفی می‌نماییم:

1. تاریخ ادبیات عرب A literary History of the Arabs. این کتاب تاکنون یازده بار در لندن به چاپ رسیده، و از کتب دانشگاهی به شمار می‌رود. صفا خلوصی، آن را به زبان عربی برگردانده، و تحت عنوان «تاریخ الأدب العربی» به چاپ رسیده است.
2. عرفای اسلام The Mystics of Islam. این کتاب دربارۀ طریقت، اشراق و جذبه، عرفان، عشق الهی، اولیاء و کرامات، مقام اتحاد بحث می‌کند و به وسیلۀ خانم ماهدخت بانو همایی به زبان فارسی ترجمه شده است.
3. مفهوم شخصیت در تصوّف The Idea of Personality in Sufism. این کتاب با عنوان «تصوّف اسلامی و رابطۀ انسان و خدا» به وسیلۀ محمد رضا شفیعی کدکنی به فارسی برگردانده شده است.
4. مقالات گوناگون در باب تصوّف که چهار مقاله از آن‌ها را محمد باقر معین با عنوان «پیدایش و سیر تصوّف» به زبان فارسی ترجمه کرده است.
5. رومی، شاعر و عارف Rumi: Poet and Mistic. این کتاب برای آشنایی با احوال جلال‌الدین مولوی و اشعار او به زبان انگلیسی نگاشته شده، و اوانس اوانسیان مقدمه و حواشی کتاب را به عنوان «مقدمۀ رومی و تفسیر مثنوی معنوی» از انگلیسی به فارسی ترجمه نموده است.
6. کتاب مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی. این کتاب را نیکلسون تصحیح کرده و آن را به انگلیسی ترجمه و تفسیر نموده، و در هشت مجلد به چاپ رسانده است. ما، در همین مقاله نظر انتقادی خود را نسبت به آرای نیکلسون در باب عرفان و زهد اسلامی خواهیم آورد.
7. شاهزاده و درویش The don and the dervish. این کتاب شامل چهل و هفت قطعه شعر از نیکلسون و ترجمۀ پنج غزل از حافظ و اشعاری از عطار و سعدی و مولوی و ابن فارض به انگلیسی است.
8. اسرار خودی. این کتاب شامل اشعار محمد اقبال لاهوری و ترجمۀ آن‌ها به انگلیسی به همراه مقدمه و حواشی است.
9. یک ایرانی پیشروِ دانته A Persian forerunner of Dante. این کتاب ترجمه و تلخیص از «سیرالعباد إلی المعاد» اثر منظوم سنایی غزنوی به انگلیسی است.
10. اشعار غنایی فارسی Persian lyrics. این کتاب، ترجمۀ سی و شش قطعه از آثار شعرای ایران را به انگلیسی در بر دارد.
11. کتابُ اللّمع فی التصوف. این کتاب اثر ابونصر سرّاج طوسی است که نیکلسون آن را به چاپ رسانده و خلاصه‌ای از آن را به انگلیسی در پایان کتاب آورده است.
12. دیوان ترجمان الأشواق. این دیوان، اثر ابن عربی، صوفی مشهور اندلسی است که نیکلسون آن را به انگلیسی ترجمه و شرح کرده است.

جز آنچه گزارش نمودیم نیکلسون آثار و مقالات گوناگون دیگری نیز دارد و نوشته‌های وی بدانچه آوردیم محدود نیست.

نقد آثار نیکلسون

محور اندیشه‌های نیکلسون «تصوّف» است. آنهم تصوّفی که از احوال و آثار عرفای مسیحی سرچشمه گرفته و در جستجوی هماهنگی با مسلمانان، به آثار صوفیانی چون حلاّج، مولوی، ابن عربی و دیگران، روی آورده است. نیکلسون در بحث از معارف اسلامی چون با فرهنگ ما از درون (همچون یک عالم مسلمان) آشنا نشده بلکه از بیرون بدان نگریسته است، از درک بسیاری از جوانب این فرهنگ ناتوان مانده و به خطاهایی درافتاده که چند نمونه از آن‌ها را در اینجا می‌آوریم:

1. نیکلسون در کتاب «مفهوم شخصیت در تصوّف» می‌نویسد:

«همان چیزی که مسیحیت آن را تمایز میان اقانیم سه‌گانه (پدر، پسر، روح‌القدس) می‌شمرد، همان است که مسلمانان به عنوان تمایز میان صفات تشبیه و صفات تنزیه در ذات إلهی قائلند»![[81]](#footnote-81)

قصد اصلی نیکلسون در این گفتار آن است که نشان دهد اعتقاد به اقانیم سه‌گانه در مسیحیت، منافات با توحید خداوند ندارد همچنانکه در اسلام نیز از یکسو خداوند از کثرت، تنزیه شده و از سوی دیگر صفات تشبیهی برای او یاد کرده‌اند.

آری، در قرآن مجید به مصداق:

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشوری: 11].

«هیچ چیز مانند خدا نیست».

خداوند از شباهت با خلق «تنزیه» شده است، اما اقانیم سه‌گانۀ مسیحیان (پدر، پسر، روح‌القدس) از آنجا که با یکدیگر پیوستگی و هماهنگی کامل ندارند، نمی‌توانند بر ذاتی یگانه دلالت داشته باشند به دلیل آنکه علمای مسیحی ادّعا دارند که:

اقنوم پسر، بالای صلیب جان باخت و اقنوم پدر، در آسمان همچنان زنده ماند!

اقنوم روح‌القدس، از آسمان به شکل کبوتری فرود آمد[[82]](#footnote-82) در حالی که اقنوم پسر در صورت انسانی بر روی زمین می‌زیست!

اقنوم پدر هیچکس را بندگی ننمود و اقنوم پسر، بارها به سجده و عبادت پرداخت[[83]](#footnote-83).

اقنوم پسر، رنجور و غمناک شد[[84]](#footnote-84) و اقنوم پدر را هیچ آسیب و دردی نرسید...

آیا انصافاً این همه جدایی و ناهماهنگی، با وحدت حقیقی خداوند سازش دارد؟ و یا وحدت اقانیم سه‌گانه، امری موهوم و خیالی است، و اختلاف آن‌ها به «چند خدایی» باز می‌گردد؟

1. نیکلسون در کتاب «عرفای اسلام» می‌نویسد:

«اروپاییان که قرآن را می‌خوانند نمی‌توانند از تردید و ناهماهنگی مصنّف آن ـ ضمن طرح بزرگ‌ترین مسائل ـ متعجّب نشوند»!

اینگونه داوری از مطالعۀ سطحی در قرآن ناشی می‌شود زیرا مسائل بزرگ، اغلب چند بُعدی اند، و قرآن کریم در هر بخشی از آیات خود به بیان یک بُعد از مسأله می‌پردازد. اگر کسی نتواند «وجه جمع» میان ابعاد گوناگون را دریابد، این ناتوانی دلیل بر وجود تردید و ناهماهنگی در قرآن نیست بلکه از قصور و عدم تدبّر روی ناشی می‌شود. به عنوان نمونه، قرآن مجید گاهی به حکم

﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ٣٩﴾**([[85]](#footnote-85))** [النجم: 39].

موفقیت را نتیجۀ تلاش انسان می‌شمرد. و گاهی به حکم

﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١٦٠﴾**([[86]](#footnote-86))** [آل عمران: 160].

برای موفقیت، مؤمنان را به توکّل بر خدا تشویق می‌کند. ولی این دو معنا با یکدیگر ناهماهنگی و برخورد ندارند چنانکه در آیۀ دیگری اقدام به مشورت با مؤمنان را پیش از توکّل بر خدا سفارش نموده، و میان آن دو را جمع کرده است، و می‌فرماید:

﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: 159].

«با ایشان (مؤمنان) در کارت به رایزنی پرداز سپس چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکّل کن».

نکتۀ دیگر اینکه برخلاف آنچه نیکلسون ادّعا می‌کند، ما هنگامی که قرآن را می‌خوانیم از قاطعیّت آن دچار شگفتی می‌شویم، و از أدات تأکیدی که در سراسر قرآن ملاحظه می‌کنیم به دور بودن گوینده‌اش از تردید، پی می‌بریم. تعبیرهایی همچون: ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: 2].[[87]](#footnote-87)﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ١٤٧﴾ [البقرة: 147].[[88]](#footnote-88)... بی‌تردید بودن گوینده را آشکارا اعلام می‌دارند و دقتی که مفسّران قرآن در جمع میان ابعاد گوناگون هر مسأله به کار برده‌اند از سطحی بودن نگرش امثال نیکلسون پرده برمی‌دارد.

1. نیکلسون در باب تصوّف و نفوذ آن در میان مسلمانان مباحث گوناگونی را مطرح ساخته که خالی از نقص نیست. از جمله آنکه نیکلسون عقیده دارد زهد و پارسایی از مسیحیت در مسلمانان راه یافته و اسلام را آیینی «لذت‌پرور!» معرّفی می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«نهضت زهد و پرهیز، از اهداف مسیحیّت الهام گرفته است که دقیقاً با روح لذت پرور اسلام مغایرت دارد.»![[89]](#footnote-89)

واژۀ زهد (به معنای بی‌رغبتی به دنیا و دل نبستن به آن) هرچند در قرآن کریم نیامده[[90]](#footnote-90) ولی معنا و مفهوم آن را در قرآن می‌توان یافت. امام علی فرموده است:

«الزّهدُ کلّهُ بینَ کلمتینِ منَ القرآنِ، قالَ اللهُ سبحانهُ»:

﴿لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحدید: 23].

تمام زهد در میان دو سخن قرآنی واقع شده است.

خدای سبحان می‌گوید:

«تا بر آنچه از دستتان رفت اندوهگین مباشید و بر آنچه به شما داد، شادمانی مکنید».

پس قرآن کریم زهد را (همچون پرهیز، که آیات فراوانی دربارۀ آن آمده) از نظر دور نداشته است و برخلاف آنچه نیکلسون ادعا دارد، زهد و پرهیز با اسلام مغایرتی ندارد.

آری، اسلام روزی‌های پاکیزه و لذت‌های بی‌زیان را بر مسلمانان حرام نکرده ولی نعمت و ثروت دنیا را «هدف زندگی» قرار نداده است. قرآن مجید در داستان قارون، به خوبی نشان می‌دهد که ارزش ایمان و اعمال پسندیده نزد مؤمنان، به مراتب از نعمت و ثروت دنیا بالاتر است. در آن داستان می‌خوانیم:

﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا يَٰلَيۡتَ لَنَا مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ٧٩ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ وَيۡلَكُمۡ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّمَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗاۚ وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ ٨٠﴾ [القصص: 79-80].

«(قارون) آراسته به زیور خویش بر قومش آشکار شد، آنان که خواستار زندگی دنیا بودند گفتند: ای کاش، همانند آنچه به قارون داده شده ما را نیز می‌بود که او بهرۀ بزرگی یافته است! اما کسانی که از دانش برخوردار شده بودند گفتند: وای بر شما! برای آن‌ها که ایمان آورده و کارهای شایسته کنند، پاداش خدا برتر (از زیور دنیا) است، و این پاداش را جز صابران درنیابند».

زهد اسلامی در ترک لذت‌های حرام و دل نبستن به نعمت‌های دنیا و اندوه نخوردن بر مال و منال نمایان می‌شود نه در رهبانیّت و بیغوله‌نشینی و همسرنگزینی! که این‌ها بدعت‌های مسیحیان است، چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [الحدید: 27].

«رهبانیّت را آنان (مسیحیان) بدعت آوردند، ما بر ایشان مقرّر نداشتیم».

بنابراین، باید اذعان کرد که نیکلسون «زهد معقول اسلامی» را نشناخته و بدون دلیل اسلام را به «لذّت‌پروری»! متهم ساخته است.

تئودور نولدکه، خاورشناس آلمانی

زندگینامۀ علمی نولدکه

تئودور نولدکه Theodor Noldeke)) از برجسته‌ترین خاورشناسان آلمان شمرده می‌شود. وی در سال 1863 میلادی در شهر هامبورگ به دنیا آمد. دوران تحصیلی خود را در آلمان گذراند و به ویژه تحصیلات عالی را در دانشگاه‌های گوتینگن (Gottingen) و برلین طی کرد و نیز برای تحصیل به وین پایتخت اتریش و لیدن Leiden در جنوب هلند رفت. تئودور نولدکه، در زبان‌های (سامی، عربی، سریانی، عبری، آرامی ...) تخصص پیدا کرد و با زبان فارسی نیز به خوبی آشنا شد. در سال 1861 یعنی در 25 سالگی به مقام استادی در دانشگاه گوتینگن در رشتۀ زبان‌های سامی و تاریخ اسلام نایل آمد. در سال 1872 به دانشگاه استراسبورگ راه یافت و در آنجا به سمت استادی مشغول به کار شد. نولدکه از خاورشناسان متتبّع و برجسته به شمار می‌آید که بسیاری از خاورشناسان روزگار خویش و مستشرقان پس از خود را تحت‌تأثیر قرار داده است. وی نزدیک به 95 سال زندگی کرد و در سال 1931 بدرود زندگی گفت. نولدکه در میان خاورشناسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از او با احترام یاد می‌کنند و آثارش را ارج می‌نهند.

آثار نولدکه

از تئودور نولدکه آثاری به جای مانده که مهم‌ترین آن‌ها به قرار زیر است:

1. تاریخ قرآن (Geschichte des Qorans). این کتاب در مغرب‌زمین از شهرت فراوانی برخوردار شد و مورد توجه خاورشناسان قرار گرفت. نولدکه به خاطر همین کتاب به دریافت جایزه‌ای از سوی آکادمی فرانسه نایل آمد. کتاب مزبور در میان ما کاملاً شناخته شده نیست، زیرا ترجمه‌ای به فارسی از آن صورت نگرفته است. خوشبختانه متن آلمانی کتاب در اختیار نویسنده قرار گرفت و در خلال همین مقاله به نقد پاره‌ای از مواضع آن خواهیم پرداخت.
2. زندگانی محمد (Mohammads leben). این کتاب هرچند به نحو ایجاز و اختصار نوشته شده ولی نولدکه با اعتماد به مآخذ تاریخی، آن را به نگارش درآورده است. در عین حال جای نقد و نکته‌گیری در آن خالی نیست.
3. تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان. این کتاب بخشی از تاریخ ابوجعفر طبری شمرده می‌شود که پروفسور نولدکه آن را به آلمانی ترجمه کرده و با تعلیقات مفصّلی به چاپ رسانده است. کتاب مزبور به وسیلۀ دکتر عباس زریاب‌خویی به فارسی برگردانده شده و از سوی «انجمن آثار ملّی» به چاپ رسیده است.
4. حماسۀ ملی ایران (Das Iranische Naionalepos). این کتاب را نولدکه دربارۀ شاهنامۀ فردوسی نوشته و بزرگ علوی آن را به پارسی برگردانده است. سعید نفیسی در خلال مقدمه‌ای که بر آن نگاشته، خرده‌گیری‌هایی از کتاب مزبور نموده است.
5. اساس زبانشناسی ایران (Grundriss der Iranischen Philologie) این کتاب در دو مجلّد در اشتراسبورگ به چاپ رسیده است.

نولدکه کتابی دربارۀ «نحو عربی» و پژوهش‌هایی دربارۀ «اشعار شاعران قدیم عرب» و آثار دیگری نیز از خود به جای نهاده که از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم.

نقد آثار نولدکه

چنانکه پیش از این گذشت نولدکه از خاورشناسانی است که آثارش مورد استقبال غربی‌ها قرار گرفته و گروهی از ایشان در کار پژوهش و تحقیق به دنبال وی می‌روند به ویژه دربارۀ ترتیب نزول سوره‌های قرآن و گردآوری سوره‌ها و اختلاف قرائت و دیگر مباحث قرآنی، تئودور نولدکه را محقّقی بزرگ می‌شمرند چنانکه خاورشناس انگلیسی آرتور جفری Arthur Jeffery در مقدمه‌ای که به زبان عربی بر کتاب المصاحف (اثر حافظ ابوبکر سجستانی) نگاشته، می‌نویسد:

«بدأَ نولدكی (Noldeke) الألمانيُّ بإستعمالِ طریقة البحثِ هذهِ في القرآنِ الشَّریفِ في كتابهِ المشهورِ الجلیلِ المسمّی: تاریخُ القرآنِ. نُشرَ هذَا الْكتابُ سنة 1860 وهوَ الآنَ أساسُ كلِّ بحثٍ في علومِ القرآنِ في أُروبا»[[91]](#footnote-91)**.**

یعنی: «در آغاز، نولدکۀ آلمانی این شیوۀ پژوهش را دربارۀ قرآن شریف در کتاب گرانمایه‌اش که تاریخ قرآن نام دارد به کار برد. کتاب وی در سال 1860 میلادی انتشار یافت، و اینک هر بحثی که در اروپا پیرامون علوم قرآن مطرح می‌شود بر پایۀ این کتاب صورت می‌گیرد».

آری، همانگونه که آرتور جفری می‌نویسد تأثیر تاریخ قرآن نولدکه بر خاورشناسان اروپا در مقالات آن‌ها آشکار است چنانکه بلاشر Blachere در کتاب «مقدّمۀ قرآن» و گلدزیهر Goldziher در کتاب «گرایش‌های مسلمین در تفسیر قرآن» و دیگران ... از تاریخ قرآن نولدکه بسیار یاد کرده‌اند. بنابراین، ما نیز در اینجا برآنیم تا با رعایت انصاف، مهم‌ترین کار نولدکه (یعنی همان تاریخ قرآن او) را در معرض نقد قرار دهیم.

یکی از مباحث چشمگیر کتاب نولدکه پژوهش وی دربارۀ این مسألۀ مهم است که آیا از قرآن مجید آیاتی کاسته شده یا نه؟ نولدکه در پایان بخش نخستین و آغاز بخش دوم از تاریخ قرآن خود، روایاتی را گرد آورده که نشان می‌دهند پیامبر اسلام ج الهاماتی داشته که با قرآن کنونی (مصحف متداول) همراه نیست! نمونه‌ای از آنچه نولدکه آورده به قرار زیر است:

«بسم‌ِ اللهِ ‌الرَّحمنِ الرّحیم. اللّهمَّ إنّا نستعینك ونستغفرك ونثني علیك ولا نكفرك ونخلعُ ونترك من یفجرك».

یعنی: «خداوندا، ما از تو یاری می جوییم و آمرزش می‌خواهیم و بر تو ثنا می‌گوییم و تو را ناسپاسی نمی‌کنیم و از کسی که تو را نافرمانی کند بیزاری می‌جوییم و او را ترک می‌گوییم».

«بسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرّحیم. اللّهمَّ إیّاك نعبدُ ولك نصلّي ونسجدُ وَإلیك نسعی ونحفدُ، نرجو رحمتك ونخشی عذابك إنَّ عذابك بالكفّارِ ملحقٌ».

یعنی: «خداوندا، تنها تو را بندگی می‌کنیم و برای تو نماز می‌گزاریم و سجده می‌آوریم و به سوی تو می‌شتابیم، به رحمت تو امیدواریم و از عذاب تو می‌هراسیم که عذابت به کافران می‌رسد».

این دو قطعه چنانکه ملاحظه می‌شود به أدعیۀ نبوی نزدیک‌ترند تا به آیات قرآنی، (هرچند از این حیث هم مورد تردید برخی از علمای اسلام قرار گرفته‌اند)[[92]](#footnote-92) به ویژه که با شیوۀ بیان قرآن هم‌شکل و هماهنگ نیستند و هرکس مدت کوتاهی با قرآن کریم مأنوس باشد، به آسانی این معنی را درمی‌یابد. خوشبختانه نولدکه نیز از این امر روشن غافل نمانده و اذعان دارد که این متن‌ها بنابر محتوا و شکل، با اسلوب قرآن تفاوت دارند و از نوع ادعیۀ نبوی شمرده می‌شوند چنانکه می‌نویسد:

Da diese texte nach Inhalt und form Gebete sind[[93]](#footnote-93)

اما خطای نولدکه در اینجاست که ضمن بحث از قطعات مزبور در اصالت سورۀ فاتحه الکتاب تردید نشان می‌دهد و ادّعا می‌کند که احتمالاً این سوره هم وحی قرآنی نبوده و نوعی دعاء باید باشد! و در این باره چنین می‌نویسد:

Aber dieser umstand ist gerade einer de Grunde, um derentwillen die Fatiha im verdachte steht, kein Teil der offenbarung zu sein.[[94]](#footnote-94)

یعنی: «ولی این امر یکی از دلایلی است که به جهت آن، سورۀ فاتحه مورد سوءظن قرار می‌گیرد از آنکه بخشی از وحی باشد»![[95]](#footnote-95).

در پاسخ نولدکه باید گفت که: مسلمانان از صدر اسلام تاکنون سورۀ فاتحه را اثر وحی الهی دانسته و از قرآن شمرده‌اند و آن را در مصحف‌‌های خود درج کرده‌اند ولی ادعیۀ مزبور را نه «متواتر» می‌شمرند و نه آن را در مصحف عمومی آورده‌اند. به‌علاوه از نام «فاتحة الكتاب» معلوم است که قرآن با این سورۀ شریفه افتتاح می‌شود و فاتحه، سرآغاز کتاب خدا می‌باشد.

وانگهی در متن قرآن به سورۀ فاتحه اشارت رفته و آن را ﴿سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي﴾[[96]](#footnote-96) خوانده که از سوی خدا به پیامبر داده شده است. و این خود، دلیل دیگری است بر آنکه سورۀ شریفۀ فاتحه را اثر وحی الهی و جزئی از کلام خدا، باید دانست. اسلوب فاتحه نیز با ادعیۀ معمولی تفاوت دارد و با سوره‌های قرآنی هماهنگ و هم‌شیوه است. بنابراین، تردید نولدکه جایی ندارد و دور از تحقیق به شمار می‌آید.

جز آنچه گزارش کردیم سخنان دیگری هم نولدکه آورده که هیچکدام با اسلوب قرآنی نمی‌سازد و به «احادیث قدسی» شبیه‌تر است، مانند این قطعه:

«لوْ أنَّ لابنِ آدمَ وادیاً من مالٍ لابتغی إلیهِ ثانیاً ولو أنَّ لهُ ثانیاً لابتغی إلیهِ ثالثاً وَلا یملأُ جوفَ ابنِ آدمَ إلاّ التَّرابُ ویتوبُ اللهُ علی من تابَ»[[97]](#footnote-97)**.**

یعنی: «اگر برای فرزند آدم درّه‌ای پُر از مال باشد با وجود آن، درّۀ دومی را می‌جوید، و اگر درّۀ دوم نصیبش شود باز سومین درّه را می‌طلبد با آنکه درون فرزندان آدم را جز خاک چیزی پر نمی‌کند و خدا هرکس را که بدو بازگردد، می‌آمرزد».

چنانکه گفتیم شیوۀ بیان در این قبیل سخنان با روش قرآن سازگار نیست، اما شگفت‌آور است که نولدکه در ذیل این حدیث می‌نویسد:

Die wichtige frage nach der zuverlassigkeit dieser traditionen ist keineswegs leicht zu entascheiden. Da sich die angefuhrten worte des propheten aufder linie qoranischer Denk-und Ausdrucksweise bewegen, so konnten sie einer verloren gegangenen offenbarung angehoren.[[98]](#footnote-98)

یعنی: «(پاسخ) مهم‌ترین پرسش دربارۀ اعتماد بدین روایات سنّتی، به‌هیچ‌وجه آسان نیست (تا برمبنای آن) بتوان تصمیم گرفت. چون کلمات به کار رفته از سوی پیامبر بنابر طرز تفکّر و شیوۀ سخن قرآنی ادا شده‌اند از این رو ممکن است سخنان مزبور از وحی‌های گمشده باشند»!

آیا اسلوب روایت مزبور با شیوۀ بیان قرآن یکی است تا جای تردید و احتمال به میان آید؟ نولدکه، بنابر روایت دیگری گوید: قطعۀ مذکور از سورۀ «یونس» افتاده است![[99]](#footnote-99) و چه خوب بود که وی این قطعه را با سورۀ شریفۀ یونس مقابله می‌کرد تا درمی‌یافت که آهنگ گفتار و سبک سخن، کاملاً با یکدیگر تفاوت دارند. ما اطمینان داریم که اگر چیزی از قرآن حذف شده بود، مسلمانان غیور نخستین خیلی زودتر از پروفسور نولدکه از آن آگاه می‌شدند و با وجود ایمان پرشوری که به کلام خدا داشتند نسبت به الحاق آن اقدام جدّی می‌ورزیدند. به ویژه امیر مؤمنان علی در این باره خاموشی نمی‌گزید و لااقل در دوران خلافت خود، آنچه را که از قرآن حذف شده بود بدان ملحق می‌ساخت.

لغزش عجیب دیگری که نولدکه در «تاریخ قرآن» مرتکب شده آن است که وی پنداشته «حروف مقطّع» در آغاز برخی از سوره‌ها (همچون: الم، المر، طه، حم، ن ...) اشاره به نام‌های صحابه دارند! بدین‌صورت که به گمان نولدکه هرکدام از یاران پیامبرج مصحفی برای خود نوشته و نامشان را به «رمز» در آغاز سوره‌های قرآن نهاده بودند تا مصحف آن‌ها از مصاحف دیگر جدا باشد ولی نویسندگان قرآن از راه غفلت این رمزها را در متن کتاب وارد ساختند و اینک در آغاز پاره‌ای از سوره‌ها دیده می‌شوند! نولدکه برخی از حروف مقطّع قرآن را با اسامی صحابه بدین‌گونه تطبیق داده (و از بقیّه صرف‌نظر کرده!) است:

(ر یا ز، علامت زبیر) R(z) = Zubair

(ص، علامت حفصه) S = Hafsa

(م، علامت مغیره) M = Mughira

(ن، علامت عثمان) N = Othman

(ه‍ ، علامت ابوهریره) H = Abu Huraira

(ک، علامت ابوبکر) K = Abu Bekr

(ح، علامت حذیفه) H = Hudaifa

(س، علامت سعدبن ابی وقّاص) S = Sa’d (b.abI Waqqas)

(ط‍ ، علامت طلحه) T = Talha

(ع، علامت عمر یا علی یا ابن‌عبّاس یا عیسی)

 = Omar oder AII, Ibn Abbas, Aisa ع

(ق، علامت قاسم‌بن ربیعه)[[100]](#footnote-100) Q = Qasim b. RabI’a

باید پرسید: هنگامی که عثمان دستور داد تا زیدبن‌ ثابت و دستیارانش نسخه‌هایی چند از قرآن نوشته و به شهرهای مسلمانان فرستادند، چگونه کسی نفهمید که این علایم عجیب، جزء سوره‌های قرآن نیست؟ مگر نه آنکه خود «زید» از کاتبان وحی در عصر پیامبر ج به شمار می‌آمد؟ و مگر نه آنکه صاحبان مصحف‌ها در آن روزگار حضور داشتند و اگر چنین خطایی رفته بود، یادآور می‌شدند؟ وانگهی پرفسور نولدکه برای اثبات این گمان باطل و تئوری نادرست هیچ دلیلی ندارد و هیچ‌یک از روایات تاریخی این معنی را تأیید نمی‌کند.

حقیقت آن است که اشتباه مزبور چنان واضح است که به قول بلاشر در مقدمۀ قرآن: «این فرضیه را بعدها خود نولدکه هم رها ساخت...»![[101]](#footnote-101).

در پایان این مقاله یادآور می‌شویم که با وجود این‌گونه خطاهای روشن در آثار خاورشناسان، هرگز روا نیست که پژوهشگران جوان ما در برابر آنان خود را ببازند و مجذوب تئوری‌های بی‌اساس ایشان شوند و تحقیقات عمیق دانشمندان اسلام را به ویژه در قرن‌های نخستین از یاد ببرند. هرچند توصیه هم نمی‌کنیم که چون با حقایقی در آثار خاورشناسان روبرو شدند، روی از آن‌ها برتابند! زیرا پیامبر اسلام ج به ما آموخته که: «حکمت، گمشدۀ مؤمن است هر کجا آن را یافت در پذیرفتنش از همه سزاوارتر است»[[102]](#footnote-102).

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، خاورشناس روسی

زندگینامۀ علمی پطروشفسکی

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی (I. P. Petroushevsky) خاورشناس روسی یکی از مستشرقینی شمرده می‌شود که در سال‌های اخیر در ایران شهرت یافته است. وی در سال 1898 میلادی در شهر «کی‌ یِفْ» چشم به جهان گشود و پس از گذراندن تحصیلات دبیرستانی، به دانشگاه وارد شد و پایان‌نامه یا رسالۀ دکترای خود را دربارۀ «تاریخ مناسبات فئودالی در آذربایجان و ارمنستان از قرن 16 تا 19 میلادی» نگاشت. پطروشفسکی از سال 1921 تا 1935 در تفلیس و لنینگراد در شعبه‌های «فرهنگستان علوم شوروی» به پژوهش پرداخت، و از سال 1931 در دانشگاه تفلیس، تدریس تاریخ را نیز به عهده گرفت. در سال‌های جنگ دوم جهانی، تاریخ کشورهای خاور نزدیک را در دانشکدۀ تاشکند تدریس کرد. از سال 1947 در دانشکدۀ «شرقشناسی» وابسته به دانشگاه لنینگراد، مقام استادی یافت. پطروشفسکی در سال 1957 در نخستین کنفرانس شرقشناسی شوروی در تاشکند، سمت نمایندگی از سوی کشور خود را داشت. وی مربی بسیاری از شرقشناسان روسی به شمار می‌آید. پطروشفسکی به سال 1977 میلادی رخت از جهان بربست.

آثار پطروشفسکی

پطروشفسکی دربارۀ اسلام و ایران پژوهش‌هایی کرده و آثاری از خود بر جای نهاده است. برخی از آثار پطروشفسکی را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند (که با رجوع بدانها می‌توانیم از آراء این خاورشناس روسی آگاهی یابیم) بدین شرح:

1. یکی از کتاب‌های پطروشفسکی که آن را دربارۀ تاریخ اسلام و ایران تا پایان قرن نهم هجری نگاشته «اسلام در ایران Islam virane v vll-xvw» نام دارد. این کتاب علاوه بر ذکر رویدادهای تاریخی به بیان پاره‌ای از عقاید و احکام اسلامی نیز می‌پردازد.

پطروشفسکی در این کتاب از حیث تعلیل رویدادها و گزارش آثار و نقل آراء اسلامی به اشتباهات فراوانی درافتاده و اغلاط واضحی در کتابش دیده می‌شود. کتاب «اسلام در ایران» را «کریم کشاورز» به فارسی برگردانده و ما به هنگام نقد آثار پطروشفسکی به توضیح پاره‌ای از خطاهای وی در این کتاب، می‌پردازیم.

1. کتاب دیگری که از پطروشفسکی در دسترس قرار دارد «تاریخ اسلام» است که پطروشفسکی آن را با همکاری چند تن از نویسندگان روسی نگاشته و هریک از ایشان، نوشتن بخشی از کتاب را به عهده گرفته‌اند. پطروشفسکی در این تاریخنامه حوادث قرن چهارم تا هفتم هجری و نیز تاریخ تیموریان و صفویان را به نگارش درآورده است. ترجمۀ کتاب مزبور، نیز از آنِ کریم کشاورز است.
2. سومین کتابی که از پطروشفسکی به فارسی در دست داریم، کتاب «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» است. پطروشفسکی در آغاز این کتاب از منابع و مآخذ خود (که اغلب فارسی و عربی‌اند) یاد می‌کند و سپس شرحی از یورش مغولان می‌آورد و از کشتار و ویرانی‌های وسیع آنان سخن می‌گوید، آنگاه نوبت به توضیح مرحلۀ بازسازی می‌رسد (که به طور عمده از روزگار غازان‌خان مغول شروع شد و او که آیین اسلام را پذیرفته بود، برخلاف اسلافش به آبادانی و توسعۀ کشاورزی دستور داد). سپس پطروشفسکی از اقسام زمینداری و بهره‌گیری از اراضی و مالیات‌های زمین در آن دوره بحث می‌کند و سرانجام کتابش را با شرح قیام کشاورزان (سربداران) برای کسب آزادی به پایان می‌رساند. کتاب پطروشفسکی با تکیه بر منابع و مدارک فراوانی تهیه شده و می‌توان از آن بهره گرفت. هرچند از داوری‌های نادرست نیز خالی نیست. این کتاب همچون کتب پیشین، از ترجمه‌های کریم کشاورز به شمار می‌آید.
3. چهارمین کتابی که از پطروشفسکی به فارسی ترجمه شده «نهضت سربداران خراسان D vizhenie serbedarov v khorasane-vijenie cerbedarov v khrassane» نام دارد. کتاب مزبور، ابتدا در یکی از مجلاّت روسی که از انتشارات فرهنگستان علوم شوروی به شمار می‌رفت (در سال 1956 میلادی) به چاپ رسید، سپس کریم کشاورز آن را به فارسی ترجمه کرد و در ایران انتشار یافت. موضوع کتاب عیناً همان بحثی است که پطروشفسکی در پایان کتاب «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» آورده و در حقیقت آن فصل را به صورت مقالۀ مستقلی بازگو نموده است.

پطروشفسکی با معیارها و ملاک‌های مادی - چنانکه آثارش سرشار از این ضوابط‌اند- به بررسی قیام سربداران خراسان پرداخته و تحلیل‌هایی دارد که در آن‌ها از چهارچوب مارکسیسم گامی فراتر نمی‌نهد.

1. پنجمین اثری که از پطروشفسکی در دست داریم مقاله‌ای است با عنوان «پیرامون تاریخ بردگی در خلافت تازیان» که ترجمۀ آن را به فارسی «سیروس ایزدی» عهده‌دار شده است[[103]](#footnote-103). پطروشفسکی در این مقاله، رأی یکی از پژوهشگران روسیه به نام ل. ای. نادرزاده را نقد می‌کند. نادرزاده اعلام کرده بود که: «رشد بردگی در میان تازیانِ پیش از اسلام و در روزگار خلافت، سخت ناچیز بوده و تازیان در تاخت و تاز پیروزمندانۀ خود، به گسترش بردگی دامن نزدند»[[104]](#footnote-104). و پطروشفسکی نظر او را نمی‌پسندد و ما در کتاب «بردگی از دیدگاه اسلام»[[105]](#footnote-105) به پطروشفسکی پاسخ داده‌ایم و شبهات وی و دیگر مخالفان اسلام را در این باره دفع کرده‌ایم.
2. ششمین اثری که از پطروشفسکی به زبان فارسی ترجمه شده، دو مقاله با عنوان «دولت در عهد ایلخانان» و «ایرانشناسی در شوروی» است. هردو مقاله را یعقوب آژند به فارسی برگردانده[[106]](#footnote-106)، و به همراه مقالۀ دیگری از ارانسکی به چاپ رسیده‌اند. پطروشفسکی در مقالۀ نخست، اقدامات رشید الدین فضل الله، وزیر بزرگ غازان خان را در برقراری عدالت می‌ستاید و پافشاری‌های وی را در «رعایت احوال رعیّت» از خلال کارها و نامه‌هایش به گونۀ مؤثّری نشان می‌دهد. ولی در نهایت از نگرش مادّی خود دست برنمی‌دارد و همۀ تلاش‌های دادگرانۀ رشیدالدین فضل‌الله را «نوعی دوراندیشی فئودالی و سیاسی» می‌شمرد!

در مقالۀ دوم، پطروشفسکی از پژوهشگرانی یاد می‌کند که در روسیّه دربارۀ تاریخ و زبان ایرانی مطالعه کرده یا می‌کنند و آثار و کتاب‌های ایشان را نام می‌برد.

از پطروشفسکی دیباچه‌ای بر کتاب «ترکمنستان نامه» اثر خاورشناس نامدار روسی بارتولد (Barthold) نیز به فارسی در دست داریم که مترجم آن، کریم کشاورز است[[107]](#footnote-107). پطروشفسکی مقالات و کتاب‌های دیگری هم دارد که در دسترس ما نیست.

نقد آثار پطروشفسکی

پطروشفسکی در تاریخ اسلام و ایران مطالعات گسترده‌ای دارد ولی متأسفانه در آثار او، اشتباهات و خطاهای فراوانی دیده می‌شود. برخی از خطاهای پطروشفسکی از بی‌دقّتی و نگرش سطحی به مسائل ناشی شده و بعضی دیگر، با طرز فکر مادّی و الحادی وی پیوند دارد. ما در اینجا نمونه‌هایی از لغزش‌های او را نشان می‌دهیم:

الف ـ پطروشفسکی گاهی در فهم آیات قرآن دقت نمی‌کند و به اسلام ناآگاهانه طعنه می‌زند! مثلاً در صفحۀ 78 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«اسلام، نام اسکندر مقدونی را هم به فهرست پیامبران عادی (نبی) افزود (الإسکندر ذوالقرنین)»!

این سخن از دو جهت خطاست، یکی آنکه اگر پطروشفسکی با اندک تأمّلی قرآن کریم را خوانده بود، می‌دید که در آنجا نامی از اسکندر مقدونی یا الإسکندر ذوالقرنین نیامده! بلکه تنها از «ذوالقرنین» یاد شده است. اما اینکه ذوالقرنین چه کسی بوده؟ مفسّران قرآن، آراء گوناگونی در این باره آورده‌اند. بعضی او را از پادشاهان یمن می‌شمرند که نامشان با کلمۀ «ذو» آغاز می‌شود و آن‌ها را إذواء یمن می‌گویند و بعضی دیگر ذوالقرنین را با کورش پادشاه هخامنشی منطبق می‌دانند ... پطروشفسکی بدون هیچ دلیلی ذوالقرنین را همان اسکندر مقدونی می‌شمارد چنانکه تعبیر «الإسکندر ذوالقرنین» را دربارۀ وی به کار می‌برد و شگفت آنکه این معنا را به اسلام نسبت می‌دهد و سپس بر دین حق، طعنه می‌زند! دوم آنکه از ذوالقرنین در قرآن مجید به عنوان یکی از پیامبران خدا یاد نشده، هرچند از وحی خداوندی به او سخن رفته است، اما ما می‌دانیم که از دیدگاه قرآن تنها وحی به کسی، دلیل بر نبوّت وی شمرده نمی‌شود چرا که قرآن کریم مادر موسی و حواریّون عیسی را نیز از وحی الهی برخوردار می‌شمرد[[108]](#footnote-108) ولی مقام پیامبری برای آنان قائل نیست. بنابراین، ادّعای پطروشفسکی که اسلام نام اسکندر مقدونی را به فهرست پیامبران افزود! از بی‌دقتی در مفهوم آیات، سر زده است.

ب ـ آگاهی پطروشفسکی از احکام اسلام نیز (همانند تفسیر قرآن) گاهی ناقص و نارسا است. مثلاً در صفحۀ 87 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«حج برای فقیران و ناتوانان و زنان و بندگان و به طور اعم برای اشخاص غیرمستطیع که نتوانند خویشتن را اداره کنند، واجب نیست ولی با این وصف بسیاری از فقیران و زنان مراسم حج را برگزار می‌کنند»!

می‌دانیم که برگزاری مراسم حج بر مرد و زن مسلمان به شرط توانایی مالی و بدنی واجب است، و از این حیث هیچ تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد. قرآن کریم هم در وجوب حج، زنان را از مردان جدا نکرده و بطور عموم گفته است:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: 97].

«بر عهدۀ مردم است که برای خدا آهنگ آن خانه (کعبه) کنند، هرکس توانایی دارد که رهسپار آنجا شود».

هیچ فقیهی هم در اسلام فتوی نداده که حج بر زنان واجب نیست. بنابراین، ادعای پطروشفسکی بی‌اساس و ناشی از اشتباه است.

نمونۀ دیگر آنکه پطروشفسکی در صفحۀ 206 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«این نکته شایان توجه است که فقه اسلامی برای دلیل کتبی (اسناد و مدارک کتبی) چندان اهمیّتی قائل نیست»!

اگر پطروشفسکی، قرآن مجید را که نخستین منبع فقه اسلامی شمرده می‌شود ملاک قرار داده بود البته به روشنی بر خطای خود پی می‌برد زیرا در قرآن کریم تصریح شده است:

﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡ‍ٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡ‍َٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ﴾ [البقرة: 282].

«چون به یکدیگر تا مدتی معیّن وام دهید، آن را بنویسید و باید نویسنده‌ای میان شما موضوع را به درستی بنویسد... و نباید از نوشتنِ وامتان تا سرآمدش ـ چه کوچک باشد یا بزرگ ـ ملول شوید که این نزد خدا دادگرانه‌تر و برای گواهی استوارتر و برای اینکه به تردید دچار نشوید، بهتر است...».

با وجود این، چگونه پطروشفسکی ادّعا دارد که اسناد و مدارک کتبی در فقه اسلامی چندان اهمیّتی ندارد؟!

ج ـ نقد پطروشفسکی از احکام اسلام نیز بسیار ناپخته و دور از تحقیق است. به عنوان نمونه وی در صفحۀ 175 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«فقه اسلامی اساس استواری در حقوق جزائی پدید نیاورده و چون بر اصول دینی مبتنی است، مفاهیم جنایت و معصیت و گناه در آن توأم شده... طبق فقه اسلامی فرد، موضوع حقوق نبوده بلکه خانواده است و قتل، جنایتی علیه جامعه شناخته نشده بلکه بزهی محسوب می‌گردد که بر ضدّ خاندان مقتول صورت گرفته!».

باید گفت: هیچکدام از ایرادهای پطروشفسکی بر فقه اسلامی وارد نیست به دلیل آنکه:

اولاً: اسلام کیفری را که (در دنیا) برای مجرمان معیّن کرده، موجب آمرزش ایشان نمی‌شود و آمرزش مجرمان را در گرو توبۀ آن‌ها می‌داند و همین امر نشانۀ آنست که از دیدگاه اسلام، مفهوم معصیت و گناه با جنایت (به معنای حقوقی آن) تفاوت دارد. گواه بر این معنا آن است که قرآن کریم پس از فرمان دادن به کیفر سارق، اعلام می‌کند که اگر سارق ـ پس از کیفر ـ توبه کند در آن صورت خداوند گناهش را می‌آمرزد (سورۀ مائده، آیۀ 38 و 39). پس گناه از نظر اسلام ریشه در دل و جان آدمی دارد و بدون توبه پاک نمی‌شود، در صورتی که جنایت ممکن است از راه خطا رخ دهد و جانی، گناهکار نباشد چنانکه در قرآن مجید از «قتل خطأ» و مسائل مربوط به آن، سخن رفته است.

ثانیاً: قتل عمدی از دیدگاه قرآن مجید علاوه بر اینکه خانوادۀ مقتول را می‌آزارد آسیبی نسبت به مصالح جامعه نیز شمرده می‌شود که پطروشفسکی تنها به یک بُعدِ موضوع نگریسته و از بُعد دیگر آن غافل مانده است، در غیر این صورت می‌دید که قرآن کریم به وضوح می‌فرماید:

﴿مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا...﴾ [المائدة: 32].

«هرکس، دیگری را ـ بدون آنکه شخصی را کشته یا در زمین فسادی کرده باشد ـ بکشد، مانند آن است که همۀ مردم را کشته است».

از همین رو، «قصاص» در شریعت اسلام تنها برای تسکین خانوادۀ مقتول مقرّر نشده بلکه برای حفظ و حمایت از حیات جامعه نیز تشریع شده است. همان‌گونه که در قرآن مجید می‌خوانیم:

﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة: 179].

«ای خردمندان، قصاص مایۀ پایداری زندگی شما است».

د ـ معلومات تاریخی پطروشفسکی نیز مغلوط است. مثلاً در صفحۀ 35 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«شخص ابوسفیان از دشمنی با محمد سر باز زد و حتی دختر خویش را به زنی به وی داد»!

و این غلط آشکاری است، زیرا مورّخان اتفاق‌ دارند که امّ حبیبه دختر ابوسفیان پیش از آنکه پدرش از دشمنی با پیامبر دست بردارد، خود مسلمان شده و با پیامبر ازدواج کرده بود[[109]](#footnote-109).

نمونۀ دیگر آنکه پطروشفسکی در کتاب مذکور، در صفحۀ 55 می‌نویسد:

«حسین با گروه کوچکی حرکت کرد و مسلم بن عقیل پسر عمّ خویش را پیشاپیش فرستاد ولی عبیدالله زیاد حاکم کوفه، نائرۀ شورش شیعیان کوفه را در نطفه خاموش کرد و مسلم پیش از رسیدن به کوفه هلاک شد»!

این سخن نیز با آثار تاریخی همراه نیست و مورّخان تصریح کرده‌اند که مسلم بن عقیل در کوفه دستگیر شد و در همانجا به شهادت رسید[[110]](#footnote-110).

ه‍ ـ کتابشناسی پطروشفسکی هم دقیق نیست. به عنوان نمونه در صفحۀ 277 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد:

«یکی دیگر از فقهای امامیّه که نفاذ کلامش بیشتر است محمدبن یعقوب کلینی بوده که به سال 328 ه‍ در بغداد درگذشت. کتاب مفصّل الکافی فی علم‌الدّین تألیف اوست و مجموعه‌ای محتوای بیش از شانزده هزار حدیث که به قول خود مصنّف، (5072) حدیث از آن میان، صحیح و مورد وثوق و 9485 حدیث آن، ضعیف، و وی باقی را با قید احتیاط می‌پذیرد. این مجموعه به دو بخش تقسیم شده، بخشی دربارۀ اصول و بخش دیگر در فروع».

بیان پطروشفسکی در اینجا از دو جهت خطا است، یکی آنکه محمدبن یعقوب کلینی احادیث خود را به صحیح و ضعیف و احادیث قابل احتیاط، تقسیم نکرده و تعداد هر دسته را برنشمرده است. این کار مدت‌ها پس از کلینی از سوی برخی مشایخ شیعه صورت گرفته است[[111]](#footnote-111). دوم آنکه کتاب کافی، تنها به اصول و فروع تقسیم نمی‌شود بلکه «روضۀ کافی» را نیز باید به آن دو بخش افزود.

و ـ علاوه بر انواع لغزش‌هایی که در آثار پطروشفسکی دیده می‌شود، خطای بزرگی در کار وی وجود دارد که بر سراسر پژوهش‌های پطروشفسکی حکومت می‌کند و آن، خطای مادّی‌گری و الحاد است! این انحراف، پطروشفسکی را برمی‌انگیزد که ابعاد معنوی و روحی را در رویدادهای تاریخ نادیده انگارد و تنها به تحلیل‌های نارسای مادی بسنده کند. از این رو در بسیاری از موارد، تحلیل‌های تاریخی پطروشفسکی سست و موهن جلوه می‌کند مانند آنکه در صفحۀ 18 از کتاب «اسلام در ایران» دربارۀ علل پیدایش آیین اسلام چنین می‌نویسد:

«بدین سبب ظهور دین جدید یا اسلام که یکی از سه دین به اصطلاح جهانی است، در شبه جزیرۀ عربستان نتیجۀ عوامل اجتماعی و اقتصادی بوده است. جامعۀ پدرشاهی قدیمی عربی با سازمان طایفه‌ای و قبیله‌ای و خصومت‌ها و نفاق‌هایش در شرف انقراض بوده، با آن جامعه می‌بایست بت‌پرستی قدیم و بدوی و بتان و خدایان نجومی و قبیله‌ای و قائل شدن روح برای اجسام و اشیای بی‌جان و خلاصه کیش کهنه سقوط کند و عقیدۀ دینی نوینی که مبتنی بر یکتاپرستی و تعلّق همه به کیش واحد و آیین برادری بوده برخلاف نفاق و خصومت بین‌القبائل باشد، جایگزین آن گردد. فقط چنین معتقداتی می‌توانست دلیل و رهنمای عقیدتی دولت جدید سراسر عربستان قرار گیرد».

در پاسخ پطروشفسکی باید گفت که:

عرب‌های بت‌پرست هیچ‌گاه بر سر بت‌های خود با یکدیگر نزاع و ستیزه نداشتند تا از این کار به تنگ آمده و آمادۀ یکتاپرستی شوند! سیصد و شصت بت (چنانکه پطروشفسکی اعتراف نموده[[112]](#footnote-112)) در خانۀ کعبه کنار یکدیگر صف کشیده و هر کدام معبود قبیله‌ای بودند و هرگاه قبائل عرب به زیارت کعبه می‌آمدند، بدون جنگ و جدال آن‌ها را پرستش می‌نمودند. نه هیچ قبیله‌ای بت دیگری را ویران کرد و نه هیچ دسته‌ای معبود دستۀ دیگر را به سرقت برد. پس اگر پیامبر بزرگ اسلام ج مردم را با پافشاری بسیار به ترک بت‌پرستی فرانخوانده بود، چه دلیلی داشت که آنان خدایان مقدّس خویش را درهم شکنند و به یکتاپرستی روی آورند؟ مگر در میان اقوام بابلی و آشوری و کلدانی... قرن‌های طولانی بت‌پرستی شایع نبود و انواع بت‌ها را نمی‌پرستیدند؟ پس چرا ایشان تصمیم نگرفتند تا تمام بت‌های خویش را نابود سازند و رو به توحید آورده یکتاپرست شوند؟!

علاوه بر این، اقوام بت‌پرست أوْس و خَزْرَج مدّت‌های بسیار طولانی با یکدیگر نزاع و اختلاف داشتند تا آنکه پیامبر ارجمند اسلام ظهور کرد و در سایۀ ایمان به خدای یکتا، میان آن‌ها الفت و برادری افکند[[113]](#footnote-113). چرا این دو قبیله در این مدت دراز از اختلاف و دشمنی باهم به تنگ نیامدند و راه یکتاپرستی و یگانگی را در پیش نگرفتند؟! و پس از این نزاع به چه دلیل مجدّداً شرک و دوخدایی (ثنویّت) در میان عرب بازنگشت؟!

آیا این‌گونه تحلیل‌های پطروشفسکی واقعاً تحلیل‌های «علمی» و «منصفانه» است؟

یا این خاورشناس روسی خواسته است تاریخ را به گونه‌ای تفسیر کند که مورد پسند «حزب حاکم» در کشورش قرار گیرد؟

توماس آرنولد، خاورشناس انگلیسی

زندگینامة علمی آرنولد

توماس واکر آرنولد (Thomas Waker Arnold) از مشاهیر خاورشناس انگلیس است. وی در سال 1864 میلادی در دِوُن پورت از شهرهای انگلستان به دنیا آمد. پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی، به مدرسۀ متوسطۀ «پلیموت» و سپس به مدرسۀ «سیتی آف لندن» وارد شد. آنگاه برای تحصیلات دانشگاهی به کالج «ماکدالین» در دانشگاه کمبریج رفت. در آنجا تحت‌تأثیر پروفسور کاول (Cowel) و پرفسور روبرتسون (Robertson) قرار گرفت، و به کار اسلام‌شناسی روی آورد به طوری که در همان اوایل ورود به کمبریج، رساله‌ای دربارۀ اسلام تحت عنوان آیین محمد (Muhammadanism) نگاشت. پس از فراغت تحصیلی از کمبریج، به دریافت دکترای فلسفه از دانشگاه داچ (درپراگ) و نیز به اخذ دکترای ادبیات نایل آمد و به عضویّت کالج ماکدالین در دانشگاه کمبریج پذیرفته شد. پرفسور آرنولد که با زبان‌های گوناگون آشنایی یافته بود، به هند سفر کرد و در دانشگاه «الیگره» به تدریس پرداخت، و مدت ده سال در آن دیار اقامت گزید و در میان استادان و دانشمندان به حسن شهرت معروف شد و سمت استادی در دانشگاه دولتی لاهور را یافت. آرنولد از مصر و ترکیه و قبرس و فلسطین دیدن کرد و از علاّمه شبلی نعمانی و برخی دانشمندان دیگر هند در اسلام‌شناسی بهره گرفت. وی در بازگشت به انگلیس به دریافت نشان‌های علمی و افتخاری فراوانی نائل آمد و نیز به عضویّت آکادمی بریتانیا و استادی مدرسۀ معارف شرقی در دانشگاه لندن و غیره برگزیده شد. پرفسور آرنولد در ژوئن سال 1930 میلادی به سن 84 سالگی در انگلستان وفات کرد.

آثار آرنولد

از توماس آرنولد آثار متعدّدی موجود است که کم‌تر به زبان فارسی ترجمه شده و در اینجا به معرفی پاره‌ای از آن‌ها می‌پردازیم:

1. میراث اسلام (The legzcy of Islam). این کتاب از هنر اسلامی و نفوذ آن بر نگارگری در جهان غرب، بحث می‌کند. کتاب مزبور به وسیلۀ عبدالمجید سلیک به زبان اردو ترجمه شده است. مصطفی علم نیز آن را با عنوان «میراث اسلام» به فارسی برگردانده است. همچنین مترجم عرب، جرجیس فتح‌الله مقاله‌ای تحت عنوان «الفنُّ الإسلاميّ وأثرهُ علی التّصویرِ في أروبا» در کتاب «تراثُ الإسلام» از توماس آرنولد به زبان عربی ترجمه کرده است.
2. عهد قدیم و عهد جدید در هنرهای مذهبی مسلمانان.

(The old and new Testaments in Muslim Religious…).

1. هنر نقاشی در اسلام (Painting in Islam).
2. مواعظ اسلام (The Preaching of Islam).
3. کمال‌الدّین بهزاد و نگارگری‌های او در کتاب ظفرنامه.

(Bihzad and His Paintings in the Zafar-Nameh)

1. خلافت (The Caliphate) با همکاری سیلویا حییم (Sylvia G. Haim).
2. کتاب اسلام (The Islamic Book) دربارۀ تاریخ و هنر اسلامی از قرن هفتم تا قرن هیجدهم میلادی.
3. اعتقاد اسلامی (The Islamic Faith).
4. مجموعه‌ای از مطالعات شرقی که به پروفسور ادوارد براون تقدیم شده است

(A Volume of oriental studies presented to Edward G. Browne).

1. دعوت اسلام (تاریخ گسترش اعتقاد اسلامی) The Preaching of Islam.

این کتاب مهم‌ترین کتاب پروفسور آرنولد شمرده می‌شود و مکرّر به زیور چاپ درآمده و به زبان‌های گوناگون ترجمه شده است. کتاب مزبور را دکتر ابوالفضل عزّتی تحت عنوان «تاریخ گسترش اسلام» از انگلیسی به فارسی برگردانده و دانشگاه تهران آن را به چاپ رسانده است. حسن ابراهیم حسن و دستیارانش نیز ترجمه‌ای به زبان عربی با عنوان «الدّعوة إلى الإسلام» از کتاب آرنولد، عرضه داشته‌اند.

نقد آثار آرنولد

پروفسور آرنولد، بخشی بزرگی از آثار خود را به هنر نگارگری (نقاشی) در اسلام اختصاص داده است ولی آنچه به نظر ما بیشتر اهمیّت دارد کار پرثمری است که وی دربارۀ تاریخ گسترش اسلام کرده و تتبّع فراوان را با انصاف در داوری، قرین نموده است. کتاب دعوت اسلام یا «تاریخ گسترش اعتقاد اسلامی» اثر آرنولد، نکات جالب و مثبتی را در بر دارد که بازگفتن برخی از آن‌ها در اینجا بی‌مناسبت نیست.

توماس آرنولد در آغاز کتابش ادیان را به دو دسته: «ادیان دعوتی و ادیان غیردعوتی “Missionary and Non-Missionary Religions” تقسیم می‌کند و اسلام را از جملۀ ادیان دعوتی می‌شمرد که به وسیلۀ تبلیغ صحیح در جهان گسترش یافت. آرنولد به کمک دلایل و مدارک فراوانی نشان می‌دهد که مسلمان شدن ملل گوناگون از بیم شمشیر مسلمانان نبود و با آزادی و به دلخواه، صورت پذیرفت. توماس آرنولد در فصل نخستین از کتابش، آیاتی از قرآن مجید را که به تبلیغ دیانت ـ بدون اکراه و اجبار ـ اشاره می‌کنند، گواه می‌آورد و در فصل‌های بعدی، نشر اسلام را در سرزمین‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد و از انتشار اسلام در میان ملل مسیحی آسیای غربی و افریقا و اسپانیا و ایران و آسیای مرکزی و هند و چین و دیگر نواحی سخن به میان می‌آورد. آرنولد در خلال بحث‌های خود اولاً نشان می‌دهد که فتوحات اسلامی در صدر اسلام با استقبال تودۀ مردم روبرو می‌شده و از نوع «جنگ‌های آزادی‌بخش» به شمار می‌آمده است. به عنوان نمونه، می‌نویسد:

«موقعی که ارتش مسلمانان به درّۀ اردن رسید و ابوعبیده در محل اردوگاه، سپاه خود را مستقر نمود، سکنۀ مسیحی منطقه، نامه‌ای بدین مضمون برای مسلمانان ارسال داشتند: ای مسلمانان، ما شما را بر بیزانس‌ها ترجیح می‌دهیم هرچند آنان همکیش ما هستند! زیرا شما ما را در دین و ایمان خود، آزاد گذارده و با ما ترحم و مهربانی بیشتر رفتار می‌کنید و از اِعمال زور و ظلم در مورد ما خودداری می‌نمایید و حکومت شما بر ما به مراتب بهتر از حکومت بیزانس‌ها است، زیرا آنان اموال ما را به غارت برده و خانه‌های ما را تصاحب نمودند. اهالی امسا دروازه‌های شهرهای خود را بر لشکر هراکلیوس بستند و به مسلمانان اطلاع دادند که حکومت‌ و عدالت اسلامی را بر بی‌عدالتی و فشار و تعدّیات یونانیان ترجیح می‌دهند»[[114]](#footnote-114).

همچنین آرنولد دربارۀ فتح رهایی‌بخش ایران می‌نویسد:

«سلطنت آخرین پادشاه ساسانی با هرج و مرج ناراحت‌کننده‌ای همراه بود و احساسات مردم ایران نیز نسبت به فرمانروایان خود غیردوستانه بود زیرا فرمانروایان، نیروی خود را در راه تأیید سیاست زجر و شکنجه به منظور تثبیت خود و تقویت دین دولتی و زرتشتی به کار می‌بردند. روحانیون زرتشتی قدرت وسیعی را در دستگاه دولت و دربار در اختیار داشتند و در شورای سلطنتی و دربار دارای نیرو و نفوذ فوق‌العاده‌ای شده بودند و برای خود سهم و نقش مهمی را در ادارۀ امور مدنی و دولتی کشور اشغال کرده بودند. آنان از قدرت خود به منظور زجر، شکنجه و فشار بر سایر گروه‌های دینی (که بسیار نیز بودند) و با آن‌ها توافق نداشتند، استفاده می‌نمودند... این زجر و شکنجه و تجسّس عقاید و دین در تمام مردم یک نوع حسّ تنفّر علیه دین رسمی زرتشتی و خاندان پادشاهی که به تحمیل آن (کیش) بر مردم کمک می‌نمود به وجود آورده بود و موجب آن شد که فتح اعراب به صورت یک نوع نجات، رهایی و آزادی جلوه نماید»[[115]](#footnote-115).

ثانیاً: توماس آرنولد نشان می‌دهد که مسلمانان پس از ورود به هر منطقه‌ای مردم را در انتخاب دین آزاد می‌گذاشتند و آن‌ها را در پذیرش تعالیم قرآن مجبور نمی‌کردند چنانکه می‌نویسد:

«(برای) این مطلب که پذیرش اسلام به وسیلۀ مسیحیان، معلول فشار نبود می‌توانیم از شواهد تاریخی که حاکی است از این که در طول مدت خلاء در مقامات و پست‌های روحانیّت مسیحی، مسیحیان از آزادی کامل دینی برخوردار بودند و می‌توانستند کلیساهای خود را نگهداری و تعمیر کنند و حتی کلیساهای جدیدی بسازند و از محدودیت‌هایی که در موارد مختلف داشتند نیز آزاد شدند و در محاکم خصوصی خود محاکمه می‌شدند و رهبانان و روحانیّون از پرداخت مقرّری و مالیات معاف بودند و حتی از امتیازاتی نیز برخوردار بودند، استفاده کنیم»[[116]](#footnote-116).

و نیز دربارۀ مذاهب گوناگونی که در ایرانِ پیش از اسلام تحت فشار بودند، پس از ورود اسلام به ایران می‌نویسد:

«پیروان تمام این ادیان مختلف توانستند تحت حمایت حکومتی که آزادی دینی و معافیّت از خدمت نظام اجباری را در مقابل پرداخت مبلغ ناچیزی برای آنان تأمین نمود نفس راحت و آزادی بکشند»[[117]](#footnote-117).

ثالثاً: آرنولد می‌کوشد تا ثابت کند که سادگی و روشنی تعالیم اسلام، موجب جلب فرقه‌های گوناگون شد و آنان از عقاید پیچیده و شک‌بردار، به سوی اسلام روشن استوار آمدند، چنانکه می‌نویسد:

«برای شرق با عشق و علاقۀ خاصّی که به سادگی مفاهیم دارد، فرهنگ یونان از نقطه‌نظر دینی یک نوع بدبختی بود زیرا تعلیمات عالی و سادۀ مسیح را به یک سلسله تفکرات پیچیده و غیرقابل درک و مملو از نکات قابل تشکیک و تردید، تبدیل نمود. این بلاتکلیفی دینی و پیچیدگی روحی منتهی به پدید آمدن یک احساس یأس عمیق شد و اساس اعتقادات دینی را متزلزل نمود. به‌طوری که وقتی سرانجام به طرز غیرمترقّبه از بیابان عربستان خبر ظهور پیام و دین جدید منتشر شد، این مسیحیّت شرقی غیرمشروع که در اثر اختلافات داخلی متلاشی شده و اساس اعتقاداتش را از دست داده بود، نتوانست دیگر در برابر جذابیّت دین جدید که توانست در همان وهلۀ اول تمام شکوک و تردیدهای ناراحت‌کننده را زایل نماید، و موفق شد علاوه بر عقاید و اصول ساده و آسان و غیرقابل تشکیک، امتیازات مادّی فراوانی را نیز عرضه دارد، مقاومت بنماید»[[118]](#footnote-118).

از این‌ها گذشته، توماس آرنولد از سر انصاف همچون یک مسلمان راستین امتیازات اسلام را برمی‌شمرد، و مثلاً می‌نویسد:

«مردم عملاً به علت پرستش مقدّسین و قبور شهدا و فرشتگان و مرده‌پرستی، مشرک بودند. طبقۀ بالا، فاسد، طبقۀ متوسط به علت فشار مالیات سرخورده، و بندگان و اسیران نیز بدون امید و آرزو و نسبت به سرنوشت خود و حال و آینده بی‌تفاوت بودند».

اسلام با یاری خدا این تودۀ فساد و خرافات را به کنار زد و به دور ریخت. اسلام یک نوع طغیان علیه تفکّرات متضادّ دینی بود. اسلام طغیانی علیه مجادلات توخالی مسیحی و یک نوع انقلاب مردانه علیه تجرّد به عنوان نشانۀ زهد و وَرَع بود. اسلام معتقدات منطقی و اساسی دینی را به وجود آورد. وحدت و عظمت پروردگار، خداوند مهربان (را مورد توجه قرار داد که) صادق و عادل است و مردم را به اطاعت از خود و توکل به حق دعوت می‌نماید. اسلام آزادی و مسئولیّت بشر و حقانیّت معاد و روز داوری و پاداش نیکوکاران و مجازات بدکاران را اعلام داشت. اسلام وظایف عبادی، تکالیف مربوط به کمک‌های مالی، روزه و کمک به دیگران را تعیین نمود. اسلام فضایل مصنوعی، طبقه‌بندی و امتیازات دینی، نادانی، عواطف اخلاقی غیراساسی، مناقشات کلامی و لفّاظی‌های متألّهین را طرد می‌کند. اسلام رهبانیّت را به مردانگی تبدیل نمود. به بردگان امید و به بشریّت برادری را عرضه داشت و به حقایق و احتیاجات اساسی بشر اعتراف نمود»[[119]](#footnote-119).

از این نکات مثبت که بگذریم پاره‌ای از اشتباهات نیز در کتاب آرنولد به چشم می‌خورد که به ذکر یکی از آن‌ها در اینجا بسنده می‌کنیم.

توماس آرنولد در فصل هفتم از کتابش می‌نویسد:

«گفته شده است که خود پیامبر مستقیماً و آشکارا دستوری صادر نموده بود که براساس آن با زرتشتیان نیز می‌بایستی درست مانند اهل کتاب (یهود و نصاری) رفتار شود و آنان نیز می‌توانستند با پرداخت جزیه از حمایت دولت اسلامی و امنیّت عمومی برخوردار باشند. محتملاً این حدیث در قرن دوم هجری هنگامی که تأیید پیامبر در مورد حقوق پیروان ادیان مختلفی که اعراب در فتوحات خود با آنان برخورد نمودند لازم به نظر می‌رسید، جعل شد»![[120]](#footnote-120).

این احتمال، خردمندانه و پذیرفتنی نیست، زیرا حدیثی که آرنولد بدان اشاره می‌کند در کهن‌ترین کتب اسلامی (از سنّی و شیعی) آمده است، و با عمل پیامبرگرامی اسلام ج نیز کاملاً موافقت دارد (که خود قرینه‌ای بر درستی آن محسوب می‌شود).

در کتاب الموطّأ (از کتب معتبر سنّی) اثر امام مالک (93-179 ه‍) می‌خوانیم:

«أنَّ عمر بن الخطّابِ ذكرَ المجوسَ فقال: ما أدری كیفَ أصنعُ في أمرهم؟ فقال: عبد الرّحمنِ بنِ عوفٍ أشهدُ لسمعتُ رسول الله ج یقولُ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[[121]](#footnote-121)**.**

یعنی: «عمربن خطّاب از مجوس (زرتشتیان) یاد کرد و گفت: نمی‌دانم در کار آنان چگونه عمل کنم؟ عبدالرحمن بن عوف گفت: گواهی می‌دهم که از رسول خدا ج شنیدم فرمود: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ». یعنی «با آن‌ها به روش اهل کتاب رفتار کنید».

همین مضمون را قاضی ابویوسف (113-182 ه‍( در کتاب «الخراج» از پیامبر خداج گزارش کرده است[[122]](#footnote-122).

و از محدّثان قدیم شیعه، ابن بابویه در کتاب «من لا یحضرهُ الفقیه» نیز از این حدیث یاد کرده است[[123]](#footnote-123).

سند حدیث هم در کتب فریقین به افراد راستگو و بزرگوار می‌رسد چنانکه در کتاب «موطّأ» از سند حدیث مزبور بدین‌صورت یاد شده:

مالك، عنْ جعفرِ بنِ محمّدِ بنِ عليٍّ، عنْ أبیهِ، أنَّ عمرَ بنَ الخطّابِ ذكرَ المجوس ...

رفتار پیامبر اکرم ج نیز در روزگار خود با زرتشتیان بحرین و هجر به همین صورت بوده است. یعنی آن‌ها را از زمرۀ اهل کتاب شمرده و از ایشان «جزیه» پذیرفته است، چنانکه بلاذری در کتاب «فتوح‌البلدان» گزارش می‌کند[[124]](#footnote-124) و در صحیح بخاری نیز می‌خوانیم:

«لمْ یكنْ عمرُ أخذَ الجزیةَ منَ المجوسِ حتّی شهدَ عبد الرّحمنِ بنِ عوفٍ أنَّ رسول اللهج أخذَها منْ مجوسِ هجر»[[125]](#footnote-125)**.**

یعنی: «عمر، از مجوس (زرتشتیان) جزیه نمی‌گرفت تا آنکه عبدالرّحمن بن عوف گواهی داد که رسول خدا ج از زرتشتیان هجر جزیه پذیرفت».

باز در صحیح بخاری آمده است:

«أنَّ رسولَ اللهِ ج بعثَ أبا عبیدةِ بنِ الجرّاحِ إلَی البحرینِ یأتي بجزیتِها»[[126]](#footnote-126)**.**

یعنی: «رسول خدا ج ابوعُبیدة جرّاح را به بحرین فرستاد تا جزیۀ آنجا را بیاورد»[[127]](#footnote-127).

خود توماس آرنولد نیز در کتاب «تاریخ گسترش اسلام» می‌نویسد:

«دین اسلام، آزادی و حقّ استفاده از امنیّت در برابر پرداخت جزیه را نه تنها برای مسیحیان و یهودیان تأمین نمود بلکه زرتشتیان، صابئین، بت‌پرستان، آتش‌پرستان و مجسمه و سنگ‌پرستان نیز می‌توانستند از این حق و امتیاز استفاده نمایند»[[128]](#footnote-128).

بنابراین، به چه دلیل می‌توان ادّعاد کرد که حدیث مورد بحث، ساختگی است و آن را جعل کرده‌اند؟!

هانری کربن، خاورشناس فرانسوی

زندگینامۀ علمی کربن

هانری کربن (Henry Corbin) از خاورشناسان برجستۀ فرانسه در عصر ما به شمار می‌آید، و در میان فضلای ایران از شهرت فراوانی برخوردار است. کربن در سال 1903 میلادی در شهر پاریس دیده به جهان گشود و در خانواده‌ای که به مذهب کاتولیک پایبند بودند، پرورش یافت. وی پس از گذراندن تحصیلات دبستانی و دبیرستانی، برای آموختن فلسفه به دانشگاه سوربن وارد شد و در سال 1925 به أخذ لیسانس از آن دانشگاه نایل آمد و در 1926 به گواهینامۀ عالی فلسفه (D. E. S) دست یافت. هانری کربن در پاریس به «مدرسۀ زبان‌های شرقی» نیز وارد شد و در آنجا با زبان عربی و سانسکریت آشنایی پیدا کرد و در سال 1929 از این مدرسه، دیپلم گرفت. کربن در سال 32-1931 به دستیاری دوستانش مجله‌ای با عنوان «اینجا و اکنون Hic et Nnc» منتشر ساخت. وی در طول تحصیلی دانشگاهی، از اتین ژیلسون (E. Gilson) که در فلسفۀ قرون وسطی تسلّط داشت، بهره گرفت و روش «تفسیر متون فلسفی» را از وی آموخت. همچنین از درس‌های خاورشناس نامدار فرانسوی لوئی ماسینیون (L. Massignon) سود برد. در پاریس به فلسفۀ پدیدارشناسی ادموند هوسرل (H. Husserl) علاقه‌مند شد و فلسفۀ وجودی مارتین هایدگر (M. Heidegger) نیز سخت، نظر او را جلب کرد به طوری که رهسپار آلمان شد و با هایدگر از نزدیک تماس گرفت و شیوۀ «تأویل فلسفی» را از وی آموخت و مجموعۀ مقالاتی از هایدگر را با عنوان «متافیزیک چیست؟» از آلمانی به فرانسه برگرداند. هانری کربن در آلمان با ارنست کاسیرر نیز آشنا شد و از او که در باب «صورت‌های رمزی» می‌اندیشید، تأثیر پذیرفت. کربن به هنگام تحصیل فلسفه در دانشگاه از طریق ماسینیون به کتاب «حكمة الإشراق» اثر سهروردی دسترسی پیدا کرد و بدان دلبستگی یافت. در آستانۀ جنگ دوم جهانی (سال 1939) برای دیدن آثار خطّی سهروردی به استانبول سفر کرد و به دلیل وقوع جنگ مدت 6 سال در آنجا ماندگار شد و به پژوهش در آثار سهروردی پرداخت. سپس در طیّ مأموریتی به سرزمین سهروردی یعنی ایران پای نهاد. کربن در ایران با فضلای این سامان ملاقات کرد و به ویژه با سیّد محمد حسین طباطبایی فیلسوف نامور شیعی به مصاحبه و مذاکره پرداخت. هانری کربن بخش «ایرانشناسی» را در انستیتوت فرانسه بنیاد نهاد و کتابخانۀ «مجموعۀ ایرانشناسی» را در تهران تأسیس کرد و کتب فلسفی و عرفانی و بویژه برخی از رسایل فرقۀ اسماعیلیّه را به چاپ رسانید. در سال 1949 مؤسسۀ «ارانوس» در سویس، از کربن دعوت کرد تا در سلسله سخنرانی‌هایی که تحت عنوان «بشر و جهان اساطیری» برگزار می‌شود، شرکت کند. کربن در مجمع ارانوس با کسانی همچون کارل گوستاویونگ (C.g.jung) روانکاو و رمزگرای سویسی و میرچه الیاده (M. Eliade) که در تفسیر اسطوره‌ها شهرت داشت و سوزوکی (D. T., Suzuki) استاد بودیسمِ ذن و دیگران آشنا شد.

در سال 1954 «مدرسۀ مطالعات عالی پاریس» هانری کربن را به جانشینی لویی ماسینیون برگزید. کربن در سال 1964 به اتفاق سید جلال‌الدین آشتیانی به نشر متون گزیده‌ای از فیلسوفان ایرانی (از روزگار میرداماد تا عصر حاضر) تصمیم گرفت و به تدریج آثاری را در این زمینه منتشر ساخت. در سال 1973 «انجمن شاهنشاهی فلسفه» در ایران، او را به عضویّت انجمن و به سمت استادی انتخاب کرد. کربن هر ساله به ایران می‌آمد و در آن انجمن به تدریس فلسفه می‌پرداخت، و آراء خود را بر دانشجویان و شیفتگان فلسفه عرضه می‌داشت. هانری کربن در آستانۀ انقلاب اسلامی ایران یعنی در اکتبر 1978 در پاریس دیده از جهان فرو بست.

آثار کربن

کتاب‌ها و آثاری که از کربن باقی مانده، فراوانند. بخشی از آن‌ها را کربن خود تصنیف کرده و برخی دیگر را از عربی و پارسی و آلمانی ... به فرانسه برگردانده و بر پاره‌ای از کتاب‌ها، دیباچه‌ای نگاشته و به چاپ آن‌ها همّت گماشته است. ما در اینجا برخی از آثار وی را که به نحوی با اسلام و ایران پیوند دارد، معرفی می‌کنیم:

1. یکی از آثار چشمگیر هانری کربن، کتاب «تاریخ فلسفۀ اسلامی Histoire de la Philosophie Islamique» نام دارد. این کتاب به شکل غریبی از جریان فکر فلسفی در میان مسلمانان بحث می‌کند و روح «تأویل‌گرایی» به شدّت بر آن غلبه دارد. قسمت اول از کتاب مزبور را دکتر اسدالله مبشّری و بخش دیگرش را دکتر جواد طباطبایی به فارسی برگردانده‌اند[[129]](#footnote-129). نصیر مروّت و حسن قبیسی ـ از نویسندگان عرب ـ نیز ترجمۀ این کتاب را به زبان عربی بر عهده گرفته‌اند و آن را از آغاز بحث تا وفات ابن رشد ترجمه کرده‌اند. ما به هنگام نقد آثار کربن، لغزش‌های اساسی وی را در این کتاب نشان خواهیم داد.
2. کتاب عجیب دیگری که هانری کربن با همان روحیّۀ تأویل‌گرایی نگاشته «ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی Terre celeste et corps de resurrection de l’Iran Mazenall’Iran Shiite» نام دارد که ضیاءالدین دهشیری آن را به فارسی ترجمه کرده، این کتاب با تکیه بر «عالم خیال» به مباحث فلسفی و مذهبی پرداخته و خود را آماجگاه نقد و اعتراض فراوانی قرار داده که نمونه‌ای از آن‌ها را به زودی خواهیم آورد.
3. کتاب دیگری که از کربن به فارسی ترجمه شده «فلسفۀ ایرانی و فلسفۀ تطبیقی Philosophie Iranienne et Philosophie compare» نام دارد. این کتاب را نیز دکتر جواد طباطبایی از فرانسه به فارسی برگردانده است.
4. دیگر از آثار هانری کربن کتابی است با عنوان «دربارۀ اسلام ایرانی en islam iranien» که ضمن چهار مجلّد در پاریس انتشار یافته و به مباحثی پیرامون امامت، سهروردی و افلاطونیان ایران، سالکان طریق عشق، و مکتب اصفهان پرداخته است. این کتاب را هنوز به پارسی ترجمه نکرده‌اند و بیشتر محتوای آن را در آثار پراکندۀ کربن می‌توان یافت.
5. «کشفُ المحجوب» رساله‌ای در آیین اسماعیلی اثر ابویعقوب سجستانی از باطنیان قرن چهارم هجری که با مقدمه‌ای به زبان فرانسه از هانری کربن انتشار یافته است.
6. «جامعُ الحکمتین» اثر ناصرخسرو قبادیانی (داعی خراسان) که با تصحیح و مقدمه‌ای به فرانسه از کربن به یور چاپ درآمده است.
7. «ایران و یمن» مشتمل بر سه رسالۀ اسماعیلی یعنی: «الینابیع» اثر ابویعقوب سجستانی و «المبدأ والمعاد» اثر حسین‌بن علی داعی اسماعیلی و «بعضی از تأویلات گلشن راز» با تصحیح و ترجمۀ هانری کربن به زبان فرانسه.

کربن به آثار شیخ اشراق (شهاب‌الدین یحیی سهروردی) نیز علاقه‌ای فراوان داشت و به نشر مجموعۀ آثار وی همّت گماشت مانند:

1. «حكمة الإشراق» (متن عربی) با مقدّمه به زبان فرانسوی از هانری کربن.
2. «رسالة في إعتقادات الحكماء».
3. «قصة الغربة الغريبة».
4. هانری کربن مقدمه‌ای به زبان فرانسه بر «مجموعۀ آثار شیخ اشراق» نگاشت که به تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر انتشار یافت.

کربن به آثار فیلسوفان ایرانی چون ابن سینا، صدرای شیرازی و حیدر آملی ... نیز پرداخت و کتاب‌هایی دربارۀ ایشان به چاپ رسانید مانند:

1. «ابن سینا و تمثیل عرفانی Avicenne et le recit visionnaire که قصۀ حیُّ بن یقظان و ترجمه و شرح آن را به قلم یکی از معاصران ابن سینا در بر دارد. کربن این رساله را به فرانسه ترجمه کرده و با مقدّمات مفصّلی آن را انتشار داده است.
2. کتاب «المشاعر» اثر صدرالدّین شیرازی که هانری کربن آن را با ترجمه‌ای از بدیع‌الملک (میرزا عماد الدّولة) به چاپ رسانده و مقدمّه‌ای به فرانسه بر آن نگاشته است.
3. کتاب «جامعُ الأسرار ومنبع الأنوار» به همراه رسالۀ «نقدُ النّقودِ في معرفة الوجود» از تصنیفات حیدر آملی که هانری کربن با نوشتن مقدمه‌ای بر آن، به چاپش اهتمام کرده است.

کربن به نشر آثار صوفیان و عرفا نیز دلبستگی ویژه‌ای نشان می‌داد و به چاپ کتب آن‌ها اهتمام می‌ورزید که در این باره از دو کتاب ذیل ـ به عنوان نمونه ـ می‌توان نام برد:

1. «عبهرُ العاشقین» اثر روزبهان بقلی شیرازی.
2. شرح شطحیّات روزبهان بقلی شیرازی.

آثار کربن بدانچه آوردیم محدود نیست و کسانی که مایل باشند فهرست کامل آن‌ها را ببینند، می‌توانند به:

جشن‌نامۀ هانری کربن Melanges Offerts a Henry Corbin (بخش فرانسوی کتاب از صفحۀ 3 تا 32) مراجعه کنند.

نقد آثار کربن

هانری کربن از خاورشناسانی به شمار می‌آید که در «شیعه‌شناسی» تلاش فراوان نموده و در احیای آثار فلاسفه و عرفای شیعه اهتمام بسیار داشته است. ما هنگامی که فهرست کتاب‌هایی را که او در این باره تصنیف کرده یا بر آن‌ها مقدّمه نگاشته، از نظر می‌گذرانیم از ابراز شگفتی نمی‌توانیم خودداری کنیم. مسافرت‌های پیاپی کربن به ایران و تماس نزدیک وی با علما و متفکّران شیعه نشانۀ آن است که در کربن حرارت و شوقی فراوان برای درک تشیّع و فرهنگ آن، وجود داشته که در کم‌تر خاورشناسی سراغ داریم. با این همه نمی‌توانیم انکار کنیم که شناخت او از تشیّع بیشتر به آشنایی با فرقۀ «باطنیّه» انجامیده و از تعالیم راستین علوی و اسلام حقیقی فاصله دارد! و این امر، مایۀ شگفتی نیست، زیرا ذهن کربن از دوران جوانی به «باطن‌گرایی» کشیده شده بود و مطالعۀ آثار عرفای مسیحی و بهره‌یابی از درس‌های ماسینیون و ملاقات با هایدگر و ارنست کاسیرر و یونگ و میرچه الیاده ... همه و همه، این شیوۀ تفکّر را در وی قوّت بخشید. از این رو به هنگام برخورد با آثار اسماعیلیّه، سخت بدانها علاقمند شد و به نشر کتب و اندیشه‌های تأویل‌گرای اسماعیلیان (چون کشف المحجوب سجستانی و جامع الحکمتین ناصرخسرو و جز این‌ها) اهتمام ورزید و تا پایان زندگانی به اسلام و تشیّع از این دیدگاه می‌نگریست تا آنجا که در ملاقات با علاّمۀ طباطبایی صریحاً گفت:

«باید مجدّداً دربارۀ به وجود آمدن افکار اولیّۀ شیعه اندیشید و مخصوصاً دربارۀ مطالبی که مورد بحث و مذاکره بین اطرافیان امام‌های پنجم و ششم قبل از جدایی فرقۀ اسماعیلیّه و اثناعشری قرار گرفته است، باید تحقیقات دقیقی انجام گیرد. متوفی که در عرض سی سال اخیر به طبع رسیده است نشان می‌دهد که نمی‌توان جهان‌شناسی یا پیغمبرشناسی و امام‌شناسی شیعه را بدون در نظر گرفتن کتب اسماعیلیّه (مانند تألیفات حمیدالدّین کرمانی و ابویعقوب سجستانی و غیره) مطالعه نمود»[[130]](#footnote-130).

البته شیوۀ باطنی‌گری که هانری کربن بدان تعلّق خاطر یافت از نوعی نبود که در عین توجّه به باطن یا عمق دیانت، ظاهر شریعت را نیز از نظر دور ندارد بلکه کربن در پی آن باطنی‌گری می‌رفت که به انکار ظاهر شرع می‌انجامید و غزالی در کتاب «فضائح الباطنية» نقاط ضعف و چهرۀ منفی آن را نشان داده بود[[131]](#footnote-131). و هانری کربن نیز بدون پرده‌پوشی در این باره می‌گفت:

«عرفان اسماعیلی همۀ احکام ظاهری را دارای معانی مکتوم و حقیقت باطنی می‌داند. پس چون این معانی باطنی برتر از معانی ظاهری احکام است، و ترقّی روحانیِ پیروان به درک آن معانی وابسته است، بنابراین ظاهر شرع به منزلۀ قشری است که باید یک بار به طور قطع آن را در هم شکست»![[132]](#footnote-132).

کربن همگام با باطنیان افراط‌گر، عقیده داشت که ظاهر و باطن اسلام با یکدیگر در ضدیّت و تعارض‌اند. او چون فرقۀ شیعه را «گروهی باطن‌گرا» می‌پنداشت، از این رو گمان می‌کرد که شیعیان راستین (و نیز فلاسفه و صوفیان حقیقی) کسانی هستند که با احکام ظاهری اسلام به نبرد و ضدیّت برخاسته‌اند. چنانکه می‌نویسد:

«نبرد معنوی که به وسیلۀ اقلیّت شیعه به سود اسلام روحانی و بر ضدّ مذهب تشریعی رهبری شده است و همراه تشیّع به وسیلۀ فلاسفه و صوفیان انجام یافته هرچند کوششی پراکنده و بی‌نظم بوده، با این همه امری است مسلّم و سراسر تاریخ فلسفۀ اسلام را فرا گرفته است»[[133]](#footnote-133).

به نظر کربن این شکل از باطنی‌گری، مورد تأیید ائمۀ شیعه بوده و در آثار خود تمام نکته‌ها و رازهای آن را بازگفته‌اند و در این باره می‌نویسد:

«نکته‌ای از باطنی بودن اسلام موجود نیست که در گفتگوها و مواعظ ائمۀ شیعه قید نشده یا شمّه‌ای از آن گفته نشده باشد»![[134]](#footnote-134).

در حقیقت کربن تمایل داشت که بگوید: آیین اسلام پیش از آنکه دشمنانش به إبطال آن برخیزند، طرح الغاء خویش را به میان آورده و راز مزبور را از زبان امامان اهل بیت† بیان نموده است! و این ادّعایی است که آثار پیامبر ارجمند اسلام و خاندان گرامی او برخلاف آن گواهی می‌دهند و هرکس با تعالیم ایشان آشنایی داشته باشد، می‌داند که از دیدگاه خاندان رسول ج ظاهر و باطن اسلام با یکدیگر منافات ندارند و وصول به یکی از آن دو، مستلزم ترک و رفع دیگری نیست، از این رو در آثار اسلامی، ظاهر و باطن دین، مرادف با علم و حکمت (یا حکْم) آمده است، چنانکه در حدیث نبوی می‌خوانیم: «فظاهرهُ حكمٌ وباطنهُ علمٌ»[[135]](#footnote-135) و در خطبۀ علوی می‌خوانیم: «مِنْ ظاهرِ علمٍ وباطنِ حكمٍ»[[136]](#footnote-136). و واضح است که علم و حکمت با هم تعارض ندارند و نبرد و نزاعی در میان آن‌ها نیست، و بعلاوه رسول اکرم و خاندان ارجمندش در عین شناختِ معنویّت و عمق اسلام از قبول و اجرای ظواهر شرع، خودداری نمی‌کردند و تا پایان زندگانی به احکام اسلام پایبند بودند.

اما فرقۀ باطنیّه از ظواهر دین درمی‌گذشتند و آن‌ها را همچون رمز و معمّا می‌پنداشتند! و معلوم است که طرّاحان رموز را با ظاهر امور، کاری نیست بلکه قصد آنان از طرح رمزهایشان اموری مخالف با ظاهر است. در صورتی که اسلام سراسر رمز و چیستان نیست، و کتاب اساسی آن یعنی قرآن کریم خود را کتاب مبین (کتابی واضح و روشن) معرّفی کرده که به زبان «عربی مبین» نازل شده است. چنانکه می‌فرماید:

﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢﴾ [القصص: 2]**([[137]](#footnote-137))**.

یا می‌فرماید:

﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ ١﴾ [النمل: 1]**([[138]](#footnote-138))**.

و همچنین فرموده است:

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: 195]**([[139]](#footnote-139))**.

هانری کربن نیز هماهنگ با اندیشه‌های باطنیّه، اسلام را آیینی مبتنی بر اسرار و معماها می‌پنداشته و می‌نویسد: «آیین اسلام، براساس تعلیم اصول و اسرار بنا شده است»[[140]](#footnote-140). و از اینکه غزالی در کتاب «فضائح الباطنیّه» بر ضدّ این گروه سخن گفته و تمام احکام اسلام را رمز و چیستان نشمرده است، ابراز شگفتی می‌کند و در دفاع از مذهب باطنی می‌نویسد: «امروز ما پاسخ‌های پرمغز اسماعیلیّه را به حمله‌های غزالی می‌دانیم، همۀ سؤالات او را می‌توان مورد انتقاد قرار داد»[[141]](#footnote-141).

گفتیم که باطنیّه با ابزار «تأویل» از ظاهر شریعت در می‌گذشتند و به گمان خود به باطن دین راه می‌بردند. مثلاً به عقیدۀ آنان، عدد هفت در سراسر قرآن کریم به «هفت امام اسماعیلی» تأویل می‌شود و مقصود از «هفت آسمان» و «هفت دریا» ... و نظایر این‌ها در باطن، امامان هفتگانه‌اند[[142]](#footnote-142). هانری کربن می‌نویسد: «هفت امام در مذهب اسماعیلی، رمز هفت فلک دوّار و سیّارگان آن است»[[143]](#footnote-143). و اهل تحقیق می‌دانند که این قبیل تأویلات، ریشۀ یونانی دارد و از فیثاغورثیان به اسماعیلیّه راه یافته و در آیین پاک اسلام خبری از این پندارگرایی‌ها نبوده و نیست.

باطنیّه علاوه بر مبالغه در تأویل، به ورطۀ غلوّ دربارۀ امامان نیز در افتادند به همین دلیل تکالیف دینی و احکام خدایی را در تأویل نهایی، ساقط می‌شمردند و تقدیس امامان را جانشین آن‌ها می‌کردند. کربن نیز دقیقاً همین راه را می‌پیماید و برای تجلیل از مقام و شأن امام، از همۀ روایات ساختگی که غالیان در طول تاریخ جعل کرده‌اند کمک می‌گیرد و روایاتی نظیر «خطبه‌البیان» و «خطبۀ طنجیّه» را به گواهی می‌آورد! و به عنوان نمونه می‌نویسد:

«این تأکیدات در خطبهُ البیان معروف، منسوب به امام اول، به اوج رسیده است، و راجع به امام جاوید سخن می‌گوید (که): من آیت قادر مطلقم، من عرفان اسرارم، من آستانۀ آستانه‌هایم، من محرم انوار جلال خداوندم، من اول و آخرم، و ظاهر و باطنم، من وجه‌ الله ام، من مرآت خداوندم، من قلم أعلی و لوح محفوظم، من آنم که در انجیل الی[[144]](#footnote-144) نامیده شده‌ام، من صاحب سرّ رسول خداوندم ... خطبۀ مزبور به نحو پرصلابتی هفتاد مورد را با همین نحو فوق‌العاده بیان می‌کند»[[145]](#footnote-145).

هر حدیث‌شناس خردمندی با کم‌ترین تأمّل می‌تواند دریابد که این سخنان ساختگی، از امام متقیّان علی نیست، و به فرض آنکه امیر مؤمنان می‌خواست تا آن سخنان را بر زبان آورد باتوجه به دشمنان فراوان و متعصّبی که در روزگار خود داشت، ممکن نبود که چنین خطبه‌ای را در حضور مردم اظهار دارد و در سخنرانی عمومی، خویشتن را دارای مقام «أزلی» و «مدبّر جهان» معرّفی کند! (چنانکه در همین خطبه آمده است:

«أنا صاحبُ الأزلیّة الأوّلیّة... أنا مدبّرُ العالم»[[146]](#footnote-146).

زیرا بلافاصله نواصب و خوارج و دیگران او را تکفیر می‌کردند و چه بسا در دم، امام را می‌کشتند! پس ساختگی بودن این خطبه و امثال آن ـ که هانری کربن بدان‌ها توسّل جسته ـ روشن است بویژه که این روایات را شیخ رجب برسی در کتاب: «مشارقُ أنوار الیقینِ في أسرارِ أمیر المؤمنین» آورده و این شیخ نزد حدیث‌شناسان، متّهم و مطعون است و او را از غالیان شمرده‌اند و به روایات وی اعتماد نکرده‌اند تا آنجا که مجلسی در مقدّمۀ کتاب «بحار الأنوار» می‌نویسد:

«كتابُ مشارقِ الأنوارِ وكتابُ الألفینِ للحافظِ رجبِ البرسيِّ ولا أعتمدُ علی ما یتفرّدُ بنقلهِ لاشتمالِ كتابیهِ علی ما یوهمُ الخبطَ والخلطَ والإرتفاع»[[147]](#footnote-147).

یعنی: «کتاب مشارق‌الأنوار و نیز کتاب الألفین از آثار حافظ رجب برسی است، و من بدانچه این شیخ، به تنهایی نقل می‌کند اعتماد ندارم زیرا هردو کتاب او اموری را در بر دارند که به نظر می‌رسد در آن‌ها دچار پریشان فکری و آشفتگیِ سخن و غلو شده است»!

اما کربن از حدیث‌شناسان اسلامی نیز پیش افتاده! و دربارۀ آثار برسی و خطبه‌های مجعول وی می‌نویسد:

«در میان آثار رجب برسی که به هشت اثر می‌رسد مشارق‌الأنوار را که مهم‌ترین خطبه‌های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می‌شود، می‌توان دیباچه‌ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقّی کرد»[[148]](#footnote-148).

ما اگر ادّعاهایی را که کربن به امیر مؤمنان نسبت داده با خطبه‌های امام در «نهج‌البلاغه» بسنجیم، در ساختگی بودن آنچه کربن آورده تردید نمی‌کنیم[[149]](#footnote-149).

آری، هانری کربن به دستاویز اینکه تشیّع حقیقی و فلسفۀ آن را معرّفی کند، نسبت‌هایی به امامان اهل بیت† و نیز به شیعیان داده که خود ایشان آشکارا به انکار آن‌ها برخاسته‌اند! مثلاً کربن ضمن بحث از معانی باطنی قرآن ادّعا می‌کند که شیعیان، قرآن کریم را کتابی «مثله» شده می‌شمارند! و در این باره می‌نویسد:

«در گذشته توضیح داده‌ایم که چگونه تمایز میان تسنن و تشیّع را بایستی اساساً با توجه به «پدیدار کتاب مقدّس» یعنی وحی قرآنی فهمید البته نه صرفاً به این دلیل که: برابر نظر اهل تشیّع، قرآنی که امروزه در دسترس ماست قرآنی مثله شده است، بلکه به این علت که حقیقت کتاب آسمانی را بایستی در قلب اعمال پنهان و کثرت معانی باطنی آن دریافت»[[150]](#footnote-150).

و ما می‌دانیم که به جز اخباری مسلکان شیعه، بزرگان علمای امامیّه چون شیخ صدوق و سید مرتضی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و علاّمۀ حلّی و دیگران، قرآن کریم را مصون از هرگونه تبدیل و تغییر می‌دانند، و کافی است که در اینجا قول شیخ صدوق (محمد بن علیّ بن بابویه قمّی) را به یاد آوریم که در کتاب اعتقاداتش می‌نویسد:

«إعتقادُنا أنَّ القرآنَ الّذي أنزلَ اللهُ تعالی علی نبیّهِ محمدٍ ج هوَ ما بینَ الدّفتینِ وَهوَ ما في أیدی النّاسِ لیسَ بأكثرَ منْ ذلك»[[151]](#footnote-151)**.**

یعنی: «اعتقاد ما (شیعیان) این است قرآنی که خدای تعالی بر پیامبرش محمد ج فرو فرستاده، همین کتابی است که اینک میان دو جلد و در دست مردم قرار دارد و بیش از این نیست».

نکتۀ دیگری که در آثار هانری کربن بر آن تکیه شده «تأویل‌گرایی» است. کربن عقیده داشته که برای دستیابی به باطن دین باید از «فنّ تأویل» بهره گرفت و به قول خودش:

«روش تأویل هر اندازه برای تفکّر معمول ما غیرعادی‌تر به نظر آید، توجه ما را بیشتر جلب می‌کند»!![[152]](#footnote-152).

این افراط بی‌مورد، متأسفانه گاهی کربن را به سخنانی بس غریب کشانده است. مثلاً کربن ادّعا می‌نماید که: مقصود از «زوجات پیامبر» یا «مادران مؤمنین» در قرآن کریم، امامان اهل بیت هستند! چنانکه در این باره می‌نویسد:

«ائمه، زوجات پیغمبرند، بالاتر از این، از آنجا که ولایت چیزی به جز ولادت معنوی مؤمنان نیست، وقتی سخن از مادر مؤمنان (أمُّ المؤمنین) به معنی حقیقی آن می‌رود، باید از معنی حقیقی و نهانی این کلمۀ مادر، ائمّه را افاده کرد»!![[153]](#footnote-153).

چنین تأویل رکیکی را هیچ‌یک از امامان اهل بیت† یا علمای راستین دین روا نشمرده‌اند و در آثار خود از آن ذکری به میان نیاورده‌اند و جز فرقۀ باطنیّه که «فنّ تأویل» را بهانه قرار داده و هر ناروایی را بر قرآن بسته‌اند، کسی از این مقوله سخن نگفته است و معلوم نیست اگر مقصود نهایی از ازواج رسول ج، امامان باشند پس معنای حقیقی آیۀ

﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ﴾ [الأحزاب: 53].

«شما را روا نباشد که رسول خدا را آزار دهید و نه آنکه با همسرانش پس از وی زناشویی کنید».

چیست؟ و اگر قرار باشد که به هر دستاویزی قرآن را به تأویل بریم یا کلمات را از معانی اصلی آن‌ها منحرف کنیم در این صورت از اسلام و قرآن چه باقی می‌ماند؟!

لغزش‌های هانری کربن در شناخت اسلام و تشیّع فراوان است، اما اساس آن‌ها بر «باطنی‌گری» و «تأویل‌گرایی» استوار شده و با نقد این دو موضوع در آثار وی، می‌توانیم به اثبات این مدّعا نایل آییم که تلاش کربن در شناسایی حقیقت اسلام متأسّفانه تلاش موفّقی به شمار نمی‌آید.

ایگناتس گلدزیهر، خاورشناس مجارستانی

زندگینامۀ علمی گلدزیهر

ایگناتس گلدزیهر (Goldziher [[154]](#footnote-154)Ignaz) خاورشناس نامدار مجارستانی در سال 1850 میلادی در شهر استولونیسبورگ زاده شد. خانوادۀ وی از لحاظ مذهبی، یهودی بودند و از تمکّن مالی نیز بهره داشتند. گلدزیهر تحصیلات ابتدایی خود را در بوداپست (پایتخت مجارستان) طی کرد و مدتی را هم در برلن به سر برد. تحصیلات دانشگاهی را در لایپزیک گذرانید و رشتۀ تحصیلی او در دانشگاه، «مطالعات شرقشناسی» بود و در این باره از فلایشر به ویژه در زبانشناسی، درس آموخت. گلدزیهر در سال 1870 رسالۀ دکترای خود را تحت نظر فلایشر به پایان رساند. موضوع رسالۀ وی پژوهش دربارۀ «تنخوم اورشلیمی» بود که از مفسّران یهودی تورات در قرون وسطی به شمار می‌رفت.

گلدزیهر پس از دریافت درجۀ دکترا، به بوداپست بازگشت و در سال 1872 به سمت دانشیار دانشگاه بوداپست انتخاب شد. اندکی بعد، در پی مأموریتی به وین و لیدن رفت و یک سال در آن دو شهر بماند. آنگاه سفر خود را به شرق آغاز کرد. ابتدا رهسپار سوریه شد و سپس از فلسطین و مصر دیدن کرد. در سوریه با شیخ طاهر جزایری عضو مجموع علمی دمشق و مدیر کتابخانۀ ظاهریّه، طرح دوستی ریخت و از او بهره‌های فراوان گرفت و در مصر نیز گاهی به دانشگاه الأزهر رفت و آمد می‌کرد و از دروس استادان و علمای مصر بهره‌مند می‌شد. پس از یکسال و نیم اقامت در شرق اسلامی (از سپتامبر 1873 تا آوریل سال بعد) به مجارستان بازگشت. در آنجا ابتدا او را به عنوان عضو مکاتبه‌ای آکادمی مجارستان برگزیدند و سپس در سال 1892 به عنوان عضو فعال آکادمی انتخاب گشت و سرانجام، در سال 1894 به سمت استاد زبان‌های سامی در دانشگاه بوداپست پذیرفته شد. گلدزیهر در کنگره‌های خاورشناسان نیز شرکت می‌کرد و به سخنرانی می‌پرداخت. وی در نوامبر 1921 (مقارن با 70 سالگی) در شهر بوداپست از جهان رخت بربست. این خاورشناس یهودی در تتبّع و مطالعۀ متون از خاورشناسان سرآمد به شمار می‌رود و در عین حال، بخش اعظم معلومات خود را از علمای اسلامی فرا گرفته و مدیون شیخ طاهر جزایری و دیگران است ولی متأسّفانه پژوهش‌های خویش را با فرضیه‌سازی و خیال‌پردازی قرین ساخته و از مخالفت با اسلام خودداری نورزیده است.

آثار گلدزیهر

از گلدزیهر آثار گوناگونی به جای مانده است و در میان آثار وی، چند کتاب و مقاله بیشتر مورد توجه و نقد قرار گرفته که عبارتند از:

1. سخنرانی‌هایی دربارۀ اسلام Vorlesungen uber den Islam.

گلدزیهر این سخنرانی‌ها را در مجموعه‌ای گرد آورده و به صورت کتاب مستقلّی انتشار داده است. کتاب مزبور در اروپا به انگلیسی ترجمه و چاپ شده (سال 1981) و در شرق اسلامی نیز موردتوجه قرار گرفته است. ابتدا سه تن از مترجمان مصری، آن را با عنوان «العقیدة والشريعة في الإسلام» به زبان عربی برگردانده‌اند، و در ذیل برخی از صفحات آن، تعلقیات کوتاهی آورده‌اند و رأی گلدزیهر را رد کرده‌اند. این سه تن محمد یوسف موسی و عبدالعزیز عبدالحق و علی حسن عبدالقادر نام دارند. نقد ایشان به دلیل اختصار، مورد پسند دانشمند معاصر مصری، استاد محمد غزالی قرار نگرفته و کتابی تحت عنوان «دفاعٌ عنِ العقیدة والشريعة» در پاسخ گلدزیهر نگاشته است، و در مقدمۀ آن می‌نویسد:

«وَالحقُّ أنَّ الكتابَ من شرِّ ما ألّف عنِ الإسلامِ وأسوأ ما وُجِّهَ إلیهِ من طعناتٍ وأنَّ التعلیقاتِ القلیلةَ الّتي جاءتْ في ذیلِ بعضِ الصّفحاتِ - في التّرجمةِ العربیّةِ - كانتْ سدوداً محدودةً أمام موجاتٍ طاغیةٍ منَ الإفك والعدوان»[[155]](#footnote-155).

یعنی: «حق آن است که این کتاب (نوشتار گلدزیهر) از بدترین آثاری است که دربارۀ اسلام تألیف شده و از زشت‌ترین طعنه‌هایی است که بر اسلام زده‌اند و حاشیه‌های اندکی که در ذیل پاره‌ای از صفحات در ترجمۀ عربی آن، آمده سدّی محدود و کم‌توان در برابر امواج سرکش تهمت و ستم به شمار می‌آید».

سپس، کتاب «العقیدة والشّريعة في الإسلام» به وسیلۀ علینقی منزوی از عربی به پارسی ترجمه شده و با عنوان «درس‌هایی از اسلام» انتشار یافته است. مترجم، پاورقی‌های استادان مصری را حذف کرده و تعلیقاتی از خود به کتاب افزوده است.

1. گرایش‌های مسلمین در تفسیر قرآن.

این کتاب در سال 1920 در لیدن منتشر شده و از آثار برجستۀ گلدزیهر به شمار می‌آید. دکتر عبدالحلیم نجّار یکی از نویسندگان مصری، کتاب مزبور را تحت عنوان «مذاهبُ التّفسیر الإسلامي» به عربی ترجمه نموده و حواشی مفیدی بر آن نگاشته است. این کتاب دیدگاه‌های گوناگون مسلمانان را در تفسیر قرآن کریم بیان می‌کند.

1. ظاهریّه، مذهب و تاریخ ایشان.

گلدزیهر در این کتاب تنها از مذهب ظاهریّه سخن نگفته بلکه از مذاهب گوناگون فقهی در جهان اسلامی و از تفاوت روش‌های آنان با روش ظاهریان و از اتفاق و اختلاف مذاهب مزبور و از سیر تاریخی مذهب ظاهریّه بحث کرده است. کتاب گلدزیهر به مآخذ و منابعی اشاره می‌کند که پاره‌ای از آن‌ها هنوز به چاپ نرسیده‌اند و از این حیث در خور اهمیّت شمرده می‌شود.

1. موضع‌گیری قُدمای اهل سنّت در برابر علوم یونانی.

این نوشته به صورت مقاله‌ای به چاپ رسیده و دکتر عبدالرحمن بدوی، ترجمۀ آن را به زبان عربی در کتاب «التّراثُ الیونانيُّ في الحضارةِ الإسلامیة» آورده است. گلدزیهر در این نوشتار به خطای شگفتی در افتاده که از خاورشناسی عربی‌دان، انتظار نمی‌رود! (به نقد آثار وی در همین بخش نگاه کنید).

1. علاوه بر این‌ها گلدزیهر فصولی از کتاب «فضائحُ الباطنیّه» یا «المستظهریّ اثر ابوحامد غزالی را در سال 1916 به چاپ رسانده و نیز بر کتاب «التوحید» اثر محمدبن تومرت (ملقّب به المهدی) بنیانگذار دولت موحدّین در مغرب، مقدمه‌ای نگاشته و همچنین کتاب «المعمّرین» اثر أبوحاتم سجستانی را با دیباچه‌ای همراه کرده و به چاپ رسانیده است. مقالات دیگری هم از گلدزیهر به جای مانده، به ویژه آنچه در «دائرة المعارف اسلام» چاپ اروپا از وی آورده‌اند.
2. مجموعه‌ای از آثار گلدزیهر نیز تحت عنوان: “Gesammelte Schriften” در اروپا ضمن چند مجلّد به چاپ رسیده است.

نقد آثار گلدزیهر

همان‌گونه که گفتیم گلدزیهر، تتبّع بسیار در کتاب‌ها و رسایل مسلمانان داشته و آثارش معمولاً از ذکر مآخذ اسلامی انباشته است، ولی متأسفانه کار خود را با حسن نیّت قرین نکرده و در تحقیق مباحث اسلامی غالباً به پندارگرایی روی می‌آورد. به علاوه، گاهی در فهم تعابیر عربی در می‌ماند و معانی نادرستی را به عبارات روشنی نسبت می‌دهد. سزاوار است برای اثبات هر کدام از این لغزش‌ها نمونه‌ای را در اینجا بیاوریم.

گلدزیهر دربارۀ اینکه قرآن کریم به پیامبر اسلام ج و مؤمنان وعده داده است که «خداوند از آنان دفاع می‌کند» چنین می‌نویسد:

«در اینجا گمراهی افسانه‌آمیزی در شیوۀ تصور محمد از الله وجود دارد، چون می‌رساند که خدا از مقام والای آسمانی خود پایین می‌آید تا شریک و یاور پیامبر در جهاد او باشد»![[156]](#footnote-156).

ممکن است کسانی بپرسند که گلدزیهر این تصوّر افسانه‌آمیز را از کدام آیۀ قرآنی دریافته است؟ پاسخ این سؤال، روشن است. گلدزیهر در همان صفحه از کتاب خود (یعنی صفحۀ 30 در ترجمۀ عربی) آیۀ ذیل را به گواهی می‌آورد:

﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٖ كَفُورٍ ٣٨﴾ [الحج: 38].

«خدا از کسانی که ایمان آوردند، دفاع می‌کند و خدا هر خیانتگر ناسپاسی را دوست نمی‌دارد».

آیا به راستی این آیۀ شریفه، نشان می‌دهد که خداوند برای دفاع از جبهۀ مؤمنان از آسمان پایین می‌آید و در جنگ شرکت می‌کند؟ یا این پندار را ذهن گلدزیهر ساخته و به آیۀ قرآن افزوده است؟

به نظر می‌رسد هنگامی که گلدزیهر آیۀ قرآن را می‌خوانده، تحت‌تأثیر کتاب دینی خودش یعنی «تورات» قرار داشته و قرآن را با نگرش یک یهودی تفسیر می‌کرده است زیرا در تورات می‌خوانیم:

«خداوند در روز، پیشِ رویِ قوم در ستون ابر می‌رفت تا راه را به ایشان دلالت کند و شبانگاه در ستون آتش، تا ایشان را روشنی بخشد و روز و شب راه روند». (تورات، سفر خروج، باب 13).

«خداوند بر اردوی مصریان از ستون آتش و ابر نظر انداخت و اردوی مصریان را آشفته کرد و چرخ‌های عرّابۀ ایشان را بیرون کرد تا آن‌ها را به سنگینی برانند و مصریان گفتند از حضور بنی‌اسرائیل بگریزیم زیرا خداوند برای ایشان با مصریان جنگ می‌کند»! (تورات، سفر خروج، باب 14).

آری، گلدزیهر به این اوصاف خدای سبحان در تورات نظر داشته وگرنه، خدای قرآن در تصوّر و احاطۀ هیچ‌کس در نمی‌آید چنانکه می‌خوانیم:

﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا ١١٠﴾ [طه: 110].

«به دانش بر او احاطه نکنند».

و بر همۀ اشیاء، چیره و محیط است همانطور که می‌فرماید:

﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ ٥٤﴾ [فصلت: 54].

«آگاه باش که او بر هر چیزی احاطه دارد».

و به هیچ موجودی شبیه نیست، چنانکه آمده است:

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشوری: 11].

«هیچ چیزی همانند او نیست».

بنابراین، اگر در قرآن مجید سخن از دفاع خداوند رفته، شک نیست که دفاع او از مؤمنان، به دفاع آدمیان از یکدیگر نمی‌ماند بلکه خدای سبحان، از راه تحکیم روحیۀ مؤمنان.

﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: 26].

«خداوند، آرامش خویش را بر رسولش و بر مؤمنان فرو فرستاد».

و ایجاد ترس در دل‌های کافران

﴿سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ﴾ [الأنفال: 12].

«در دل‌های کسانی که کافر شدند، هراس خواهم افکند».

و امثال این امور آنان را نصرت می‌بخشد نه با خرامیدن از آسمان و شرکت در جنگ‌های آدمیان! پس، انس گلدزیهر با عبارات تورات سبب شده تا از آیۀ قرآن چنان برداشتی را در نظر آورد و آن را به پیامبر اسلام ج نسبت دهد.

نمونۀ دیگر آن است که گلدزیهر عقیده داشته که قرآن، پیامبر اسلام را به عنوان «اسوه» یعنی سرمشق و مقتدای مسلمین معرّفی نکرده است بلکه این «علم کلامی اسلامی» است که چنین ادّعائی را به میان آورده! و در این باره می‌نویسد:

«علم کلام در اسلام این مطلب را محقّق شمرده است بدین‌ترتیب که صورتی از پیامبر ترسیم نموده که قهرمانی برجسته و نمونه‌ای از بالاترین فضایل را مجسّم می‌سازد، نه کسی که تنها ابزار وحی الهی بوده و وسیلۀ نشر کلام خدا در میان مردم بی‌ایمان شمرده می‌شده است. با اینکه به نظر می‌رسد این را خودِ محمد نخواسته است زیرا وی گفته که خداوند او را به عنوان گواه و نویدبخش و بیم‌رسان و دعوتگر به سوی خدا ـ به فرمان او ـ و چراغی تابان، فرستاده است. (سوره‌الاحزاب: 45 و 46) یعنی او راهنما است نه الگوی برتر یا لااقل او سرمشق نیکو نیست مگر در پرتو امید به خدا و یاد بسیار از خدا (سوره‌الأحزاب: 21)»[[157]](#footnote-157).

چنانکه ملاحظه می‌شود گلدزیهر در پایان سخن، سخت به تنگنا افتاده است، زیرا آشکارا دیده که قرآن مجید در همان سورۀ احزاب که پیامبر ج را گواه و نویدبخش و بیم‌رسان و داعی إلی الله و چراغ تابان خوانده، وی را «أسوة حسنة = سرمشقی نیکو» نیز توصیف کرده است، (و او این وصف را در قرآن، انکار می‌کند) ازاین رو چاره‌ای اندیشیده و این قید را بر سخن خود می‌افزاید که از دیدگاه قرآن، پیامبر: «سرمشق نیکو نیست مگر در پرتو امید به خدا و یاد بسیار از خدا». بی‌خبر از آنکه این معنی، از ناآگاهی او نسبت به زبان عرب حکایت می‌کند زیرا این قید در پی آیه، مربوط به کسانی است که باید از پیامبر ج پیروی کنند و او را سرمشق قرار دهند نه مربوط به خود پیامبر! که اگر چنین بود جا داشت شرط مزبور به صورت: «إنْ كانَ یرجوا الله ...» بیاید، نه به شکل «لمن كان یرجوا الله ...». اصل آیۀ شریفه در قرآن کریم چنین است:

﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ٢١﴾ [الأحزاب: 21].

«برای شما (مسلمانان) در رسول خدا سرمشقی نیکو است، برای هرکس که به خدا و روز بازپسین امیدوار باشد و خدا را بسیار یاد کند».

در اینجا به اصطلاح أدبی، «لمن كان یرجوا الله» بدل از «لَكمْ» شمرده می‌شود چنانکه «زمخشری» در تفسیر «کشّاف» گفته است[[158]](#footnote-158).

و آنگهی به فرض آنکه قرآن کریم قید کرده باشد: «پیامبر در صورتی سرمشق دیگران است که به خدا امید داشته و او را بسیار یاد کند» مگر پیامبر ج چنین امیدی به خدا نداشت و او را اندک یاد می‌کرد؟!

از این هم که صرف‌نظر کنیم مگر قرآن مجید تصریح نکرده است که:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ٤﴾ [القلم: 4].

«تو خوی بزرگی داری».

و مگر قرآن کریم نفرموده: همه باید از پیامبر (که دارای خوی بزرگی است) پیروی کنند؟

﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 31].

«بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، پس مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد».

و

﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥٨﴾ [الأعراف: 158].

«او را پیروی کنید، باشد که هدایت شوید».

پس گلدزیهر چه می‌گوید؟ و ادّعای وی که قرآن، محمد را سرمشق اخلاقی مسلمانان قرار نداده است! چه سهمی از حقیقت دارد؟

گلدزیهر تئوری‌ها و فرضیّاتی در ذهن داشته و سپس در متون اسلامی به دنبال دستاویزی می‌گشته تا خیالات خود را به اثبات رساند! از این رو در پاره‌ای از موارد به خطا افتاده و گاهی هم عبارات عربی را در نیافته و سخنان نامناسبی به میان آورده است. ما در اینجا بر آن نیستیم تا همۀ لغزش‌های او را نشان دهیم (که بحث گسترده در این باره، کتابی مستقل لازم دارد) دو نمونه‌ای که آوردیم سلیقۀ گلدزیهر را در اسلام‌شناسی تا اندازه‌ای روشن می‌سازد. با وجود این، نمونۀ دیگری از میان نوشته‌های وی را در اینجا می‌آوریم تا شیوۀ کار این خاورشناس نامدار بیشتر روشن شود.

گلدزیهر در مقالۀ «موضع‌گیری قدمای اهل سنّت در برابر علوم یونانی» می‌کوشد تا نشان دهد که امامان شیعه هم مانند بزرگان اهل سنّت با «منطق یونانی» مخالفت داشته‌اند و در این باره به روایتی از امام صادق که در «اصول کافی» آمده استناد می‌کند. روایت مزبور چنین است که امام صادق فرمود:

«إنَّ النّاسَ لا یزالُ بهمُ المنطقُ حتّی یتكلّموا في اللهِ، فإذا سمعتمْ ذلك فقولوا: لا إله إلاّ الواحدُ الّذي لیسَ كمثلِهِ شيء»[[159]](#footnote-159)**.**

گلدزیهر واژۀ «المنطق» را در این روایت، به معنای «فنّ منطق» پنداشته! و می‌نویسد:

«در اینجا لازم است ملاحظۀ این نکته را از دست ندهیم که این گونه برحذر داشتن از فنّ منطق، از سوی فرقه‌ای صادر شده که در عقاید همچون معتزله می‌نگرد»![[160]](#footnote-160).

با آنکه کلمۀ منطق در حدیث مزبور، مصدر میمی از فعل نطقَ ینطقُ است، و به معنای «سخن‌گفتن» می‌آید و ربطی به «فنّ منطق» ندارد و مفهوم حدیث امام صادق اینست که:

«مردم پیوسته در هر چیز سخن می‌گویند تا آنجا که در ذات خدا نیز تکلّم می‌کنند. پس چون شنیدید که از این امر سخن به میان آوردند، بگویید: هیچ معبودی نیست جز آن یگانه‌ای که مثل و مانند ندارد».

هر کس از زبان عربی آگاه باشد و به سیاق این حدیث بنگرد، مفهوم آن را به آسانی درمی‌یابد به ویژه که ملاحظه می‌کند محمدبن یعقوب کلینی حدیث مذکور را در: «باب النّهيِ عنِ الكلامِ في الكیفیّة» آورده است و قصد داشته تا نشان دهد که امامان شیعه از سخن گفتن در چگونگی ذات خدا، نهی کرده‌اند. ولی گلدزیهر که برای اثبات تئوری خود، به هر دستاویزی متوسّل می‌شود از درک این امر روشن غافل مانده است. البته با چنین روشی در کار تحقیق، نتوان اسلام را به درستی شناخت و از حقایق آن آگاه شد.

رژی بلاشر، خاورشناس فرانسوی

زندگینامۀ علمی بلاشر

در میان خاورشناسان اروپایی کسانی را می‌شناسیم که در کار خود از دیگران عمیق‌تر و برجسته‌تر بوده‌اند به طوری که پژوهش‌های آنان و روش کارشان، سرمشق سایر مستشرقان قرار گرفته است. از جملۀ این گروه رژی بلاشر (Regis Blachere) خاورشناس فرانسوی را می‌توان نام برد. بلاشر در سال 1900 میلادی یعنی در آغاز قرن بیستم زاده شد و پس از هفتاد و سه سال عمر، زندگی را بدرود گفت. تولد وی، در حوالی پاریس رخ داد و دورۀ دبیرستان را در مراکش (کازابلانکا) گذرانید. پس از تحصیلات دبیرستانی، برای آموختن زبان عربی به الجزائر رفت و در دانشکدۀ ادبیات نام‌نویسی کرد و در سال 1922 از آنجا فارغ‌التحصیل شد. سپس در مدرسۀ مولای یوسف در رباط به تحصیلات عالی‌تری پرداخت و آنگاه در همان مدرسه به کار تدریس اشتغال یافت. در سال 1929 که «مؤسّسۀ مطالعات عالی مراکش» بنیانگذاری شد، مدیریت مدرسۀ مزبور را به عهده گرفت و این کار را تا سال 1935 ادامه داد. سپس به «مدرسۀ زبان‌های شرقی» در پاریس راه یافت و رسالۀ دکترای خود را در آن مدرسه با موفقیت گذراند. دو سال بعد، بلاشر در دانشگاه سوربن به مقام استادی در زبان عربی رسید. سپس ادارۀ مدرسۀ زبان‌های شرقی را بر عهدۀ وی نهادند و تا سال 1950 این مسؤولیّت را بر عهده داشت. از سال 1956 تا 1965 مدیر «مؤسّسۀ مطالعات اسلامی اکادمی پاریس» بود و در سال 1972 به عضویّت «انستیوت دوفرانس» انتخاب شد. و در اوت 1972 در پاریس در گذشت.

چنانکه ملاحظه می‌شود، بلاشر بخش عمده‌ای از تحصیلات عربی خود را در مراکش و الجزایر گذرانید و از مسلمانان بهره گرفت و بیشتر معلومات وی در رشتۀ اسلام‌شناسی نیز از آثار و کتب دانشمندان اسلامی برگرفته شده است و اگر در کار خود مرهون اروپاییان باشد، بیشتر در شیوۀ پژوهش (Methode) است که در این باره بویژه از نولدکه (Noldeke) خاورشناس آلمانی، سود جسته و تحت‌تأثیر او قرار داشته است.

آثار بلاشر

از رژی بلاشر کتاب‌ها و مقالات گوناگونی دربارۀ ادب عربی و آیین اسلامی به جای مانده که ناشران فرانسوی همه را به چاپ رسانیده‌اند، و برخی از مسلمانان پاره‌ای از آثار او را به عربی و فارسی، ترجمه کرده‌اند.

کتاب‌ها و مقالات بلاشر که ما تاکنون از آن‌ها آگاهی یافتیم بدین قرارند:

1. نخستین کتابی که بلاشر به تألیف آن پرداخته، رسالۀ دکترای او است که آن را دربارۀ أبوطیّب متنبّی، شاعر سوری (متوفّی به سال 354 ه‍ . ق) به نگارش درآورده و با عنوان “Un Poete arabe du Iv Siecle de l’hegire About-tayyib-Almotanabbi” یعنی: «شاعری عرب از سدۀ چهارم هجری، أبوطیّب متنبّی» انتشار یافته است. این کتاب به وسیلۀ دکتر ابراهیم الکیلانی (از نویسندگان عرب) به زبان عربی برگردانده شده و تحت عنوان «أبوطیّب المتنبّيّ، دراسة في التاريخ الأدبي» به چاپ رسیده است. بلاشر در این رساله، از زندگانی شاعر و اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر وی یاد می‌کند و فصل پایانی کتاب را به «متنبّی و خاورشناسان» اختصاص می‌دهد و سابقۀ پژوهش در احوال و آثار وی را در میان مستشرقان بیان می‌کند.

می‌دانیم که به نظر بسیاری از محقّقان ما، متنبّی در دوران ناپختگی از عمر خود به ادّعای نبوّت برخاسته و عبارات مسجّع و مقفّی نیز پرداخته است. اما چون کارش به ناکامی کشیده، راه توبه پیش گرفته و به شعر بسنده کرده است. از این رو خاورشناسان به پژوهش در احوال وی عنایتی نشان می‌دهند و گاهی منکر ادعای وی می‌شوند! اما بلاشر از عذرهایی که متنبّی دربارۀ کار نابخردانۀ خود آورده، بدین نتیجه رسیده که وی از آن ادّعا دور نبوده است جز آنکه ادّعای او را همسان دعاوی ائمۀ قرامطه می‌شمارد و وی را تحت‌تأثیر آنان می‌پندارد[[161]](#footnote-161).

1. دومین کتاب از آثار بلاشر: “Histoire de la literature Arabe” نام دارد که معادل با «تاریخ ادبیات عرب» است. بلاشر در این کتاب از جغرافیای سرزمین عرب و تاریخچۀ خطّ عربی آغاز نموده و به ذکر پاره‌ای از اشعار دوران جاهلیّت و ظهور قرآن کریم و پیدایش خطیبان و شاعران و رواج أمثال و قصص و جز این‌ها در دورۀ اسلامی، پرداخته است. کتاب مزبور را نیز آقای دکتر ابراهیم الکیلانی به عربی و بخشی از آن را اقای دکتر آذرنوش به فارسی برگردانده‌اند. دیدگاه ما مسلمانان با بلاشر در این مباحث تفاوت دارد. و به نظر ما، وی در این کتاب به اشتباهات گوناگون در افتاده است که نمونه‌ای از آن‌ها را در همین مقاله خواهیم آورد.
2. سومین اثر بلاشر، ترجمه‌ای به زبان فرانسه از کتاب «طبقاتُ الأمم» اثر ابوالقاسم صاعد ابن احمد اندلسی است که در قرن پنجم هجری می‌زیسته، کتاب مزبور در زمینۀ تاریخ تمدّن و نژادهای بشری تألیف شده است.
3. چهارمین کتاب بلاشر، نوشتاری است با عنوان “le Probleme de Mahomet” یعنی «مسألۀ محمد». بلاشر در این کتاب به گمان خود شرح زندگانی پیامبر اسلام ج را به صورتی نقّادانه (biographie Critique) به نگارش درآورده و پرواضح است که رسالۀ مزبور، به نظر ما از داوری‌های نادرست خالی نیست.
4. پنجمین کتاب بلاشر، مقدمه‌ای است بر ترجمۀ وی از قرآن کریم تحت عنوان “Introduction au coran” که به وسیلۀ آقای دکتر محمود رامیار به فارسی ترجمه شده و با نام «در آستانۀ قرآن» انتشار یافته است. این کتاب در پاره‌ای از مواضع از انصاف دور نشده و تندروی‌های خاورشناسان را نمی‌پذیرد. با وجود این، خطاهایی را نیز می‌توان در آن یافت که در همین مقاله به ذکر نمونه‌ای از آن‌ها خواهیم پرداخت.
5. ششمین اثر بلاشر، ترجمه‌ای است به زبان فرانسه از قرآن کریم. این ترجمه، به قولی: «یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن به زبان‌های اروپایی شناخته شده[[162]](#footnote-162)» ولی لغزش‌های مترجم در پاره‌ای از مواضع، چشمگیر است چنانکه نمونه‌ای از آن‌ها را نشان خواهیم داد.
6. هفتمین اثر بلاشر، تهیۀ لغتنامه‌ای به سه زبان عربی، فرانسه و انگلسی است تحت عنوان “Dictionaire Arabe-Fracais-Anglais” بلاشر اثر مزبور را با همکاری مصطفی شویمی و کلود دنیزو تهیه کرده و آن را در سه مجلّد بزرگ به چاپ رسانده است. مؤلّفان این کتاب قید کرده‌اند که پژوهش‌های لغوی در فرهنگ ایشان، هم شامل لغات کهن می‌شود و هم واژه‌های نو را در بر دارد چنانکه این جمله در روی جلد کتاب دیده می‌شود: “langue classique et moderne”.
7. هشتمین اثر بلاشر، جزوۀ کوچکی است که در مجموعۀ «چه می‌دانم؟ que sais-je» تحت عنوان «قرآن = le coran» به چاپ رسیده است. این جزوه، پس از «مقدمۀ قرآن» نگاشته شده و خلاصه‌ای از آن را در بر دارد. جزوۀ مزبور را رضا سعادت (از نویسندگان عرب) به زبان عربی برگردانده‌اند و آن را با عنوان «القرآنُ (نزولهُ، تدوینهُ، ترجمتهُ وتأثیرهُ)» در بیروت به چاپ رسانده است.
8. نهمین اثر بلاشر، نظارت در چاپ کتاب «الصّاحبی» است که اثری ارزنده در فقهُ اللّغه شمرده می‌شود و از آثار أبوالحسین احمدبن فارس از دانشمندان و أعلام قرن چهارم هجری است. این کتاب، با نظارت بلاشر (از دانشگاه پاریس) و جبّور عبدالنّور (از دانشگاه لبنان) به زیور چاپ درآمده و مصطفی شویمی نیز تحقیق نصوص و مقدمه‌نویسی آن را بر عهده گرفته است.
9. دهمین اثر بلاشر را می‌توان مجموعۀ مقالات و رسایلی برشمرد که وی در دائرة المعارف اسلام (چاپ اروپا) نگاشته، و دربارۀ شاعرانی چون: عبّاس‌بن أحنف و أبوصخر هذلی و أخطل و عمروبن کلثوم و عنتره و ذوالرّمه و بشّاربن برد و فرزدق و جز ایشان تحقیق کرده است و همچنین مقالاتی که در دائرة المعارف بزرگ فرانسه دربارۀ أبونواس و شوقی و معرّی و دیگران دارد.

این‌ها کتاب‌ها و مقالاتی است که از بلاشر چاپ شده و اغلب در دسترس ما قرار گرفت و از دیگر آثار وی ـ اگر چیزی داشته باشد ـ بی‌خبریم.

نقد آثار بلاشر

تألیفات بلاشر به لحاظ ارجاع به مدارک و مآخذ فراوان، در خور اهمیّت است و تنها اگر به «منابع شرقی» کتاب‌های او بنگریم، این امر به روشنی اثبات می‌شود. همچنین بلاشر در پاره‌ای مسائل، از غرض‌ورزی‌های خاورشناسان فاصله می‌گیرد و آرای غریب آنان را نمی‌پذیرد. ولی البته همۀ برداشت‌های وی پذیرفتنی نیست و خطاها و تناقضات گوناگونی در آن‌ها یافت می‌شود.

پاره‌ای از این خطاها، جزئی است و از عدم دقّت وی در زبان عربی ناشی می‌شود[[163]](#footnote-163). اما بیشتر لغزش‌های بلاشر به شکلی است که نمی‌توان آن‌ها را مولود اشتباه در زبان‌شناسی دانست. به عنوان نمونه بلاشر در ترجمۀ آیۀ 158 از سورۀ اعراف که تعبیر «النبيّ الأمّي» برای پیامبر گرامی اسلام ج به کار رفته، معادل فرانسوی[[164]](#footnote-164) “le Prophete des Gentils” را آورده است. و این ترجمه، با «پیامبر بت‌پرستان» یا «پیامبر گروهی که کتاب آسمانی ندارند» برابری می‌کند در حالی که آیۀ کریمه از: «پیامبر ناخوانا و نانویسا» سخن می‌گوید و اهل زبان می‌دانند که واژۀ «الأمّي» در آیۀ بالا، مفرد است نه جمع، و نیز به عنوان صفت برای «النّبيّ» به کار رفته نه مضاف‌إلیه! و اگر قرار بود که قرآن کریم از «پیامبر بت‌پرستان» یاد کند، تعبیری همچون: «نبيّ الوثنییّن» را به کار می‌برد و به فرض آنکه معنای أمّی، بت‌پرست یا غیر اهل کتاب باشد، لازم می‌آمد: «نبيُّ الأمییّن» را به کار برد نه «النّبيّ الأمّي»! یعنی هم واژۀ اخیر را به صورت جمع آورد و هم نسبت «اضافه» میان دو کلمه برقرار کند. آیا بلاشر که سال‌ها در تونس و الجزائر، عربی آموخته و در سوربن آن را درس داده از درک تفاوتی که میان مفرد و جمع یا صفت و مضاف‌الیه وجد دارد، ناتوان مانده است؟! پاسخ این پرسش از نظر ما دشوار نیست. بلاشر نمی‌خواسته اعتراف کند که پیامبر ارجمند اسلام، ناخوانا و نانویسا بوده است ناگزیر در ترجمۀ قرآن راه توجیه را پیش می‌گیرد و متأسفانه به این غلط فاحش درمی‌افتد که از امثال او بسیار بعید است. شاهدی که بر ادّعای خود داریم آن است که بلاشر در ترجمۀ آیۀ 48 از سورۀ عنکبوت که بر ناخوانا و نانویسا بودن پیامبر اکرم ج دلالتی بس روشن دارد نیز تحریفی آشکار روا داشته که هرکس با ادب عربی سروکار داشته باشد به سهولت از انحراف وی آگاهی می‌یابد. آیۀ مزبور چنین است:

﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنكبوت: 48].

«تو پیش از آن (نزول قرآن) هیچ کتابی را نمی‌خواندی و به دست خود نمی‌نوشتی که در آن صورت، اهل باطل در کار تو تردید می‌کردند».

این آیۀ شریفه به صراحت اعلام می‌دارد که پیامبر اسلام ج پیش از نزول قرآن هیچ کتابی را نخوانده و خطّی ننوشته بود. ولی بلاشر در مقدمه‌ای که بر قرآن نگاشته، دربارۀ مفهوم این آیه می‌نویسد:

“Mohometn’s par recite ou recopie les ecritures juives et chretiennes. Il ne permet pas d’inferer qu’il fut capable ou incapable de le faire”.[[165]](#footnote-165)

یعنی: «(مقصود قرآن آنست که) محمد کتاب‌های کلیمی و مسیحی را از حفظ نداشته و یا رونویسی نکرده است. و از این عبارت نمی‌توان فهمید که او می‌توانسته بخواند و بنویسد یا نمی‌توانسته؟»!

با آنکه بی‌تردید آیۀ مزبور از آن که پیامبر اسلام، به‌طور مطلق کتابی نخوانده سخن می‌گوید نه از خواندن کتب کلیمی و مسیحی! چنین قیدی در آیۀ کریمه نیست. در اینجا واژۀ «کتابٍ» که اسم نکره باشد در سیاق نفی ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ...﴾ آمده و دلالت دارد بر آنکه پیامبر ارجمند اسلام، پیش از بعثت هیچ کتابی را نخوانده و خطّی ننوشته است، زیرا به قول اهل ادب: «نکره در سیاق نفی، افادۀ عموم می‌کند».

از اینجا است که باید گفت: در اسلام‌شناسی مستشرقان، همواره قواعد و ضوابط حاکمیّت ندارد بلکه در بسیاری از موارد «اهداف خاص»! بر فهم آنان حکومت می‌کند. وگرنه چگونه ممکن است که استاد زبان عربی، از این قواعد مسلّم و روشن بی‌خبر مانده باشد؟

نمونۀ دیگر از لغزش‌های بلاشر، ادّعایی است که در کتاب «تاریخ ادبیّات عرب» به میان آورده و با کمال بی‌پروایی می‌نویسد:

«وحی محمدی، فاصله‌ای میان مفاهیم و معانی شاعران پیش از اسلام و شاعران آغاز اسلام به وجود نیاورد!»[[166]](#footnote-166).

آیا به راستی باورکردنی است که آیین اسلام، عقاید بت‌پرستان عرب را دربارۀ خداشناسی و سرای دیگر و شیوۀ زندگانی، دگرگون ساخته باشد ولی در شعر آنان تأثیری به جای ننهاده باشد؟! مگر شعر، با ایمان و اندیشۀ آدمی پیوند ندارد و از چشم‌اندازهای معنوی انسان در زندگی، به کلی جدا است؟ آیا بلاشر که کتاب مبسوطی دربارۀ ادبیّات عرب نگاشته، خبر نداشته است که شاعران دورۀ جاهلیّت در اشعار خود، بیشتر به ستایش بت‌ها و افتخار به آباء و اجداد و وصف زنان زیبا و توصیف اسب و شراب و مباهات به قتل و غارت‌ها ... می‌پرداختند و چون اسلام از افق ایشان سر زد و گروهی از آنان به یاری پیامبر اسلام برخاستند، جز دربارۀ توحید خداوند و ستایش او و آداب حسنه و دفاع از رسول خدا و پیروانش ... شعری نسرودند و «خمریّات» آنان به «إسلامیّات» مبدل گشت؟ مگر رژی بلاشر، آثار شاعران مسلمان را در دورۀ جاهلیّت ندیده که همچون حسّان‌بن ثابت أنصاری می‌گفتند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ونشربُها فتتركنا ملوكاً |  | وأسداً ما ینهنهها اللّقاءُ[[167]](#footnote-167) |

یعنی:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| باده می‌نوشیم و آنگه چون امیران می‌شویم |  | وقت دیدار رقیبان همچون شیران می‌شویم[[168]](#footnote-168) |

شگفتا که بلاشر خود به ترجمۀ قرآن کریم دست زده و می‌داند که قرآن میان شاعران بازمانده از دوران جاهلیّت و شاعرانی که اسلام را پذیرفتند، تفاوت نهاده و راه هرکدام را در شعر از یکدیگر جدا شمرده است، چنانکه می‌فرماید:

﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ ٢٢٤ أَلَمۡ تَرَ أَنَّهُمۡ فِي كُلِّ وَادٖ يَهِيمُونَ ٢٢٥ وَأَنَّهُمۡ يَقُولُونَ مَا لَا يَفۡعَلُونَ ٢٢٦ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْۗ﴾ [الشعراء: 224-227].

یعنی:

«گمراهان، شاعران را پیروی می‌کنند.

آیا ندیدی که شاعران در هر وادی سرگردانند؟

و سخنانی می‌گویند که خود بدان‌ها عمل نمی‌کنند!

مگر آنان که ایمان آوردند و به کارهای شایسته پرداختند و خدا را بسیار یاد کردند و پس از آنکه ستم بر ایشان رفت، (به زبان شعر) حق را یاری نمودند ...».

و باز هم جای شگفتی است که بلاشر در همان کتاب «تاریخ ادبیّات عرب» نتوانسته نفوذ و تأثیر اسلام را در اشعار حسّان‌بن ثابت انکار کند و گفته است:

«در حقیقت، تأثیر اسلام در این قبیل اشعاری (که از حسّان سر زده) بدیهی جلوه می‌کند و نمی‌دانیم اشعار مردی که ستایندۀ اسلام شمرده می‌شود چگونه ممکن است جز این باشد؟!»[[169]](#footnote-169)

با این همه، مترجم فارسی کتابِ «تاریخ ادبیّات عرب» در مقام اعتذار برآمده و کوشیده تا با توجیه سخن بلاشر (که ادّعا می‌نمود وحی محمدی فاصله‌ای میان معانی شعر در جاهلیّت و اسلام پدید نیاورد) وی را از خطا تبرئه کند! و در این باره می‌نویسد:

«شاید مراد مؤلّف بیشتر آن باشد که در ساختمان ظاهری شعر عربی، جاهلی و اسلامی تغییر حاصل نگردیده»![[170]](#footnote-170).

با آنکه اولاً: در متن کتاب بلاشر چنانکه خود مترجم محترم آن را به فارسی برگردانده‌اند، سخن از «مفاهیم و معانی شاعران» آمده است، نه «ساختمان ظاهری شعر»![[171]](#footnote-171).

 ثانیاً: بلاشر این مسأله را در جای دیگر از کتابش به گونه‌ای واضح تأکید نموده و راه توجیه و تأویل را بر خوانندگان بسته است، چنانکه می‌نویسد:

«رسم این است که به پیروی از دانشمندان مسلمان قرون وسطی همه، وحی الهی را که بین سال‌های 612 میلادی تا 623 میلادی بر پیامبر نازل شد، عاملی به شمار آورند که در تحوّل ادبیّات عرب شکاف یا توقّفی به وجود آورد. لکن این عقیده در حقیقت اشتباه است و این اشتباه از آنجا برخاسته که مردمان می‌خواستند انقلابی را که اسلام در تاریخ سیاسی و مذهبی خاورمیانه به وجود آورد، در زمینۀ ادبیّات نیز بازیابند»[[172]](#footnote-172).

همانگونه که ملاحظه می‌شود در اینجا به صراحت، سخن از «تحوّل ادبیات عرب» به میان آمده است نه ساختمان ظاهری شعر. و بلاشر انکار می‌کند که انقلاب دینی و سیاسی اسلام، در تحوّل ادب عربی مؤثّر افتاده باشد. و البته رأی وی، ادبیّات را به کلی از اندیشه‌های دینی و امور سیاسی جدا می‌کند و میان اشعار شاعران بت‌پرست و خوشگذران و شاعران یکتاپرست و پرهیزکار تفاوتی نمی‌بیند! و این ادّعا جز خیال‌پردازی مایه‌ای ندارد.

نمونۀ دیگر از لغزش‌های بلاشر آن است که وی در برخی از مباحث، راه اغراق و مبالغه می‌پیماید و به تناقض‌گویی دچار می‌شود. مثلاً در اینکه آیا از روزگار پیامبر اسلام هیچ نثری به ما رسیده است یا نه؟ بلاشر در کتاب «تاریخ ادبیّات عرب» می‌نویسد:

«همچنین شایستۀ تذکر است که جعل، نه تنها شعر بلکه آثار منثور را نیز به شدّت فرا گرفت به نحوی که می‌توان قاطعانه گفت به استثنای قرآن، حتی یک سطر از نثر این روزگار به دست ما نرسیده است»[[173]](#footnote-173).

در پاسخ بلاشر کافی است که بگوییم: خود وی در صفحات پیشین از همین کتاب اعتراف می‌نماید که پیمان‌نامۀ منثور میان پیامبر اسلام و یهودیان مدینه که در آثار اسلامی نقل شده، کاملاً صحیح است! چنانکه می‌نویسد:

«در عوض، متون نسبتاً مفصّلی در دست داریم که از کتیبه‌های فوق غنی‌ترند اگرچه محتوای آن‌ها چندان متنوّع نیست. این متون عبارتند از معاهدات پیامبر و یا نامه‌هایی که ایشان برای سران قبایل یا امیران و یا پادشاهان معاصر فرستاده‌اند. اما همۀ دانشمندان در مقدار صحت این مدارک متّفق القول نیستند. معهذا مدارک کاملاً صحیح (مانند رساله‌ای که در آن، پیامبر پس از ورود به شهر مدینه در سال 622 وضعیت مسلمانان و یهودیان را مشخص کرده است) از نظر زبان‌شناسی در درجۀ اول اهمیّت قرار دارند»[[174]](#footnote-174).

می‌بینید که اغراق‌گویی، بلاشر را به تناقض افکنده و گاه مطلبی را کاملاً صحیح می‌شمارد و سپس آن را انکار می‌نماید!

بازهم نمونۀ دیگر از لغزش‌ها و تناقض‌گویی‌های بلاشر این است که: وی خلیفۀ سوم عثمان‌بن عفّان را متّهم می‌کند که برای اهتمام به نگارش قرآن، به دسته‌ای مأموریّت داد ولی علی‌بن ابی‌طالب و نیز أبیّ بن کعب را در میان آن‌ها تعیین نکرد تا: «تاج افتخار تهیۀ یک نصّ قرآنی را برای جامعۀ اسلامی، بر سر یک دستۀ مکّی بگذارد»![[175]](#footnote-175).

با آنکه علی بنابر آثار موثّق، کار عثمان را کاملاً تصویب نمود[[176]](#footnote-176) و همانگونه که خود بلاشر در صفحات پیشین آورده است، أبیّ‌بن کعب هم یک یا دو سال قبل از آنکه عثمان هیئتی را برای کتابت قرآن گرد آورد، دار فانی را وداع گفت![[177]](#footnote-177) این قبیل لغزش‌ها در کار یک خاورشناس ورزیده، شگفت‌آور است، و نشان می‌دهد که بلاشر اهداف ویژه‌ای را دنبال می‌کرده و از همین رو بی‌توجّه به جوانب بحث، گرفتار خطا و تناقض شده است.

شگفت‌انگیزتر آن است که بلاشر عقیده داشته که پیامبر اسلام در زمان حیات خود، به تهیۀ مصحفی که جامع آیات قرآنی باشد اهتمام نورزید و دلیل این کار را چنان می‌پندارد که شاید پیامبر و یارانش اقدام بدان عمل را «کفر» می‌دانستند!! چنانکه می‌نویسد:

Peut-etre Mahomet et ses contem porains considererentils comme sacrilege une enterprise qui aurait a creer sur terre une copie de l’archetype de l’ecriture.[[178]](#footnote-178)

یعنی: «شاید محمد و معاصرین او، مبادرت به کاری را که منجر به ایجاد نسخه‌ای از معیار کتاب آسمانی شود، کفر می‌دانستند»![[179]](#footnote-179).

آیا هیچ دانشمند محقّقی احتمال می‌دهد که گردآوری آیات الهی از دیدگاه کسی که خود را پیامبر خدا می‌داند، کفر باشد؟! شک نیست که کفر و الحاد از ستیز با خداوند و آیات او سر می‌زند، نه از اهتمام در گردآوریِ آیات إلهی و حمایت از آن‌ها.

اما اینکه بلاشر در شگفتی فرو رفته که چرا پیامبر گرامی اسلام در روزگار خود به تهیّۀ مصحف جامعی دستور نداد؟ باید دانست که در عصر پیامبر ج آیات قرآنی پیاپی نازل می‌شد و رسول خدا فرمان می‌داد تا کاتبان مخصوص، چون علی و عثمان و زیدبن ثابت و دیگران، آن‌ها را بر روی قطعات پوست و سنگ‌های نازک و استخوان شانۀ شتر... می‌نوشتند تا آنجا که پیامبر ارجمند در روزهای آخر از عمر شریفش، اعلام داشت که تمام قرآن را در میان مسلمانان نهاده و رسالت خود را ادا نموده است. چنانکه در خطبۀ مشهور «حجة الوداع» که با اسناد بسیار و از طرق غیرقابل انکار گزارش شده، در حضور هزاران مسلمان فرمود:

«فأعلموُا أیّها ‌النّاسُ قولي، فإنّي قدْ بلّغتُ وتركتُ فیكم ما إنِ اعتصمتمْ بهِ فلنْ تضلّوا أبداً أمراً بیّناً، كتابَ اللهِ و ...»[[180]](#footnote-180)**.**

یعنی: «ای مردم، سخن مرا دریابید که من پیام خدا را رساندم و در میان شما چیزی نهادم که اگر بدان چنگ در زنید هرگز گمراه نخواهید شد، امری است روشن، کتاب خدا است و ...».

شگفتا! که پیامبر اسلام در میان چندین هزار مسلمان فریاد می‌زند که: «من کتاب خدا را در میان شما نهاده‌ام» ولی بلاشر عقیده دارد که پیامبر چنین کاری نکرده است.

اگر مقصود این است که چرا در عصر رسول خدا ج آیات قرآن در یک جا گرد نیامد و در میان دو جلد قرار نگرفت؟ البته این کار در زمانی که پیامبر اکرم در میان امّت به سر می‌برد و آیات قرآنی به تدریج نزول می‌یافت و سوره‌ها همگی بسته نشده بودند، مقدور نبود اما پس از اکمال دین و اتمام نعمت و رحلت رسول اکرم ج قرآن از روی مدارک موجود (که در عصر پیامبر تهیه شده بود) گردآوری کردند. به قول حارث محاسبی در کتاب «فهمُ السّنن»:

«كتابةُ القرآنِ لیستْ بمحدثةٍ فإنّهُ ج كانَ یأمرُ بكتابتهِ ولكنّهُ كانَ مفرّقاً في الرّقاع وَالأكتافِ والعسبِ فإنّما أمرَ الصّدیقُ بنسخِها منْ مكانٍ إلی مكانٍ مجتمعاً وَكانَ ذلك بمنزلةِ أوراقٍ وجدتْ في بیتِ رسولِ الله ج فیها القرآنُ منتشراً فجمعها جامعٌ وربطَ بخیطٍ حتی لا یضیعَ منها شيء»[[181]](#footnote-181)**.**

یعنی: «نوشتن قرآن (پس از پیامبر) کار تازه‌ای نبود زیرا پیامبر خود به نگارش آن فرمان داد لیکن قرآن بر روی رقعه‌ها و استخوان‌های (شانۀ شتر) و شاخه‌های درخت خرما به طور پراکنده نگاشته شده بود و (ابوبکر) صدّیق دستور داد تا آن‌ها را از این مکان و آن مکان برگیرند و در یک جا گرد آورند و این کار، به منزلۀ آن بود که برگ‌های پراکنده‌ای را در خانۀ پیامبر بیابند که بر آن‌ها آیات قرآن نوشته شده باشد، آنگاه کسی همه را گرد آورد و با رشته‌ای بربندد تا هیچ چیزی از میان نرود».

نمونۀ دیگر از خطاهای بلاشر آن است که وی ادّعا دارد همشهریان پیامبر اسلام پیش از آنکه پیامبر به رسالت برخیزد، از داستان‌های قرآنی باخبر بودند! و در مقدمه‌ای که بر قرآن نگاشته در این باره می‌نویسد:

Tous ces recits etaient connus et les adversaries du prophete avaient beau jeu de S’exclamer ironiquement en les entendant: ce sont la les histories des Ancetres! l'important etait de considerer l’usage nouveau qu’en faisait le coran. dans ce livre, chacun de ces recits deviant un argument.[[182]](#footnote-182)

یعنی: «تمام این داستان‌ها (داستان هود و نوح و موسی و ابراهیم) در آن زمان معروف بود و مخالفان پیامبر خیلی خوب می‌توانستند با شنیدن آن‌ها ریشخندانه به پیغمبر بگویند: این‌ها چیزی نیست جز اساطیر الأوّلین! اهمیّت مطلب، بیشتر در نوع جدید به کار بردن به وسیلۀ قرآن بود. در این کتاب هریک از داستان‌ها در هریک از موارد، خود تبدیل به استدلالی می‌شود»[[183]](#footnote-183).

اگر بلاشر در قرآن کریم دقت بیشتری کرده بود، به خود اجازه نمی‌داد که قوم پیامبر اسلام را از تمام داستان‌های قرآنی آگاه شمارد. زیرا به عنوان نمونه، قرآن پس از داستان نوح به صراحت می‌گوید:

﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَۖ مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَاۖ فَٱصۡبِرۡۖ إِنَّ ٱلۡعَٰقِبَةَ لِلۡمُتَّقِينَ ٤٩﴾ [هود: 49].

«این‌ها از اخبار غیب است که به سوی تو وحی می‌کنیم، و پیش از این، نه تو آن‌ها را می‌دانستی و نه قومت از آن‌ها آگاهی داشتند».

و روشن است که اگر قوم پیامبر از ماجرای مزبور باخبر بودند، قرآن مجید هرگز نمی‌توانست چنین ادعایی را در میان آن‌ها مطرح سازد. بنابراین، آنچه بلاشر می‌گوید که: «در این کتاب، هریک از داستان‌ها... تبدیل به استدلالی می‌شود» هرچند سخن درستی است ولی متأسّفانه با ادّعای نادرستی همراه شده است.

روی هم رفته در سخنانی که از بلاشر آوردیم، چند هدف دنبال می‌شود:

اول آنکه پیامبر اسلام، ناخوانا و نانویسا نبوده است!

دوم آنکه در قصص قرآنی سخن تازه‌ای که قریش از آن‌ها آگاه نباشند، نتوان یافت!

سوم آنکه قرآن مجید در روزگار نزولش تأثیر مثبتی بر ادبیّات عرب ننهاد!

و این هر سه ادعا، از ریشه باطل است و دلایل عقلی و تاریخی فراوانی برخلاف آن‌ها وجود دارد.

لغزش‌های بلاشر در ادب عربی و معارف اسلامی فراوان است و ما به ملاحظۀ طولانی‌نشدن سخن، در اینجا به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

آرتورجان آربری، خاورشناس انگلیسی

زندگینامۀ علمی آربری

آرتورجان آربری (Arthur John Arberry) یکی از خاورشناسان پرکار و نام‌آور انگلستان است. وی در سال 1905 میلادی در شهر پورت اسموت واقع در جنوب انگلیس به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و دبیرستانی خود را در همان شهر گذرانید و در سال 1924 در دانشکدۀ پمبروک (از دانشگاه کمبریج) نام‌نویسی کرد و در فرا گرفتن زبان‌های یونانی و لاتین استعدادی فراوان از خود نشان داد. در همین ایام به تشویق دکتر منس (Minns) به آموختن زبان عربی و فارسی همّت گماشت، و در زبان عربی به خصوص از خاورشناس مشهور انگلیسی، رینولد نیکلسن (R. Nicholson) بهره گرفت. آربری در اثر تلاش‌های علمی در دانشگاه به جایزه‌هایی چند دست یافت و از جمله، جایزۀ درجه اول براون نصیب وی شد. در سال 1931 او را به عنوان پژوهشگر وابسته به دانشکدۀ پمبروک پذیرفتند. آربری با داشتن این سمت، به قاهره مسافرت کرد و در آنجا به دانشگاه مصر راه یافت و به عنوان رئیس گروه ادبیات قدیم (یعنی زبان‌های یونانی و لاتینی) مدتی به کار مشغول شد. هنگامی که در مصر اقامت داشت از فلسطین و سوریه و لبنان نیز دیدن کرد. در سال 1934 او را به عنوان «معاون کتابخانۀ دیوان هند در لندن» انتخاب کردند. دو سال بعد آربری به دریافت دکترای ادبیّات از دانشگاه کمبریج نایل آمد. هنگامی که جنگ دوم جهانی در گرفت، آربری در وزارت تبلیغات انگلیس استخدام شد و مدت چهار سال در آنجا کار کرد. در سال 1944 وی را به سمت «استاد زبان‌های شرقی» در دانشگاه لندن برگزیدند و در سال 1947 دانشگاه کمبریج از او به عنوان استاد زبان عربی برای تدریس دعوت کرد و در این سمت باقی ماند تا در اکتبر 1969 زندگی را وداع گفت. آرتور آربری عضو آکادمی انگلیس بود و نیز از اعضای مجمع علمی دمشق شمرده می‌شد.

آثار آربری

از آربری آثار فراوانی به جای مانده است. وی فهرست نامه‌هایی تهیه کرده و مقالاتی نگاشت و کتاب‌هایی را به چاپ رسانده و کتاب‌های دیگری را نیز خود تألیف و یا ترجمه کرده است. ما در اینجا برخی از آثار آربری را معرّفی می‌کنیم:

1. مهم‌ترین اثری که از آربری باقیمانده، ترجمه‌ای از قرآن کریم است با عنوان «قرآنِ به تفسیر در آمده یا: The Koran Interpreted».

این کتاب، ترجمه‌ای زیبا و روان از قرآن را در بر دارد و تا حدّی از دقّت و اتقان برخوردار است. با این همه آربری در این اثر دچار پاره‌ای از اشتباهات شده که ما ضمن همین مقاله به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

1. کتاب دیگری که از آربری در دسترس است و خالی از اهمیّت نیست: «عقل و وحی در اسلام Revelation and Reason in Islam» نام دارد.

این کتاب را حسن جوادی از انگلیسی به فارسی برگردانده و در تهران به چاپ رسیده است. آربری در کتاب «عقل و وحی در اسلام» نیز به پاره‌ای از اشتباهات در افتاده که نمونه‌ای از آن‌ها را ارائه خواهیم داد.

1. کتابِ دیگر آربری: «شیراز مهد شعر و عرفان Shiraz Persian city of saints and poets» نام دارد. آربری در این کتاب از تاریخ شیراز و همچنین از بزرگان و نامداران این شهر یاد می‌کند. کتاب مزبور به وسیلۀ منوچهر کاشف به فارسی ترجمه شده و انتشار یافته است.
2. آربری دربارۀ شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری کتابی نگاشته که تحت عنوان Attar, Farid al-din به سال 1966 م در لندن منتشر شده است.
3. آربری دربارۀ جلال‌الدّین مولوی نیز کتابی با این عنوان: Jalal-al-Din Rumi به نگارش درآورده و آن را به چاپ رسانده است.
4. آربری از میان آثار محمد اقبال لاهوری ـ شاعر گرانمایۀ پاکستان ـ چند اثر را به زبان انلگیسی ترجمه نموده که عبارتند از: زبور عجم (1949 م) رموز بیخودی (1953 م) جاویدنامه (1996 م).
5. آربری در مجلۀ «روزگار نو» که در زمان جنگ جهانی دوم به زبان فارسی در لندن منتشر می‌شد (و خود آربری، سردبیری آن را به عهده داشت) مقالاتی نگاشته و از جمله دربارۀ ابن عربی (صوفی مشهور اندلسی) در آن مجلّه سخن گفته است.
6. از آربری کتابی به نام «میراث ایران یا: The Legacy of Persian» باقی مانده که در نگارش آن، دوازده تن از خاورشناسان اروپایی با وی همکاری کرده‌اند. مقدّمۀ کتاب را خود آربری نوشته و مقالۀ وی با عنوان «ادبیّات ایران» در میان مقالات آمده است. چند تن از مترجمان ایرانی، ترجمانیِ این مقاله‌ها را به عهده گرفته‌اند و از میان ایشان عزیزالله حاتمی مقالۀ پروفسور آربری را به فارسی برگردانده است.
7. «خاورشناسان انگلیسی British Orientalists» یکی دیگر از آثار آربری به شمار می‌آید. این کتاب را محمد دسوقی نویهی به عربی ترجمه کرده و ترجمۀ وی، تحت عنوان «المستشرقونَ البریطانیّون» به چاپ رسیده است.

آرتور آربری جز آنچه آوردیم کتاب‌ها و آثار دیگری نیز دارد که از ذکر آن‌ها صرف‌نظر شد.

نقد آثار آربری

آربری در خلال آثار خود دربارۀ فرهنگ شرقی دقّت‌نظر به کار برده و در بحث از اسلام تا حدّی منصفانه سخن گفته است. وی در پاره‌ای از موارد حتی در مقام دفاع از قرآن کریم برآمده و آرای خاورشناسان اروپایی را رد می‌کند چنانکه پس از نقل سخنان ریچارد بل (R. Bell) دربارۀ یکی از سوره‌های قرآن می‌نویسد:

«باری این است وضعی که قهرمان مکتب انتقاد قرآن، یعنی ریچارد بل اتّفاقاً به آن رسیده است و من اهتمام دارم تا بر ضدّ این عدول از سنّت دیرین و بر ضدّ این افراط و مجزّی کردن قطعات مختلف پیکر کتاب مقدّس اسلام، مجادله کنم و بحث نمایم و لزوم وحدت قرآن را با استدلال ثابت کنم»[[184]](#footnote-184).

با این همه، آثار آربری از اشتباه و خطا برکنار نیست و در موارد گوناگون، وی دچار لغزش شده که چند نمونه از آن‌ها را در اینجا می‌آوریم.

1. آربری در کتاب «عقل و وحی در اسلام» می‌نویسد:

«قابل توجه است که پس از ابن‌سینا عالم شرق اسلام، فیلسوفان بزرگ به‌وجود نیاورد»![[185]](#footnote-185).

اگر پروفسور آربری، آثار فلاسفۀ ایران همچون: سهروردی و نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالدین شیرازی را از سر دقّت مطالعه کرده بود، متوجه می‌شد که هر کدام از ایشان (در مقایسۀ با ابن‌سینا) فیلسوفی بزرگ و برجسته شمرده می‌شود و در آن صورت، به خطای خود پی می‌برد!

1. پروفسور آربری در کتاب «شیراز، مهد شعر و عرفان» می‌نویسد:

«از ایران زمین بود که مردی مجوس، ره به بیت‌اللّحم برد»![[186]](#footnote-186).

این عبارت به داستانی خرافی اشاره دارد که در «انجیل متّی» آمده مبنی بر آنکه به هنگام تولّد مسیح چند تن مجوسی از مشرق (یعنی سرزمین پارس) به اورشلیم رفتند و در جستجوی عیسی مسیح برآمدند زیرا که ستارۀ عیسی را در پارس دیده بودند! آنگاه ملاحظه کردند که ستارۀ مسیح در اورشلیم دوباره نمایان شد و بر فراز بیت‌ لحمِ یهودیان، بایستد. مجوسیان از این حادثه دریافتند که عیسی مسیح باید در این جایگاه زاده شده باشد، سپس به درون بیت لحم رفتند و در برابر مسیح به سجده افتادند.

اصل داستان را در انجیل متّی چنین می‌خوانیم:

«و چون عیسی در ایّام هیردیس پادشاه، در بیت لحم یهودیّه تولّد یافت ناگاه مجوسی‌ای چند از مشرق به اورشلیم آمده گفتند: کجاست آن مولود که پادشاه یهود است؟ زیرا که ستارۀ او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او آمده‌ایم ... ناگاه آن ستاره‌ای که در مشرق دیده بودند پیش روی ایشان می‌رفت تا فوق آنجایی که طفل بود، رسیده بایستاد. و چون ستاره را دیدند بی‌نهایت شاد و خوشحال گشتند و به خانه درآمده طفل را با مادرش مریم یافتند و به روی درافتاده او را پرستش کردند»[[187]](#footnote-187).

پیداست که این قصّه با پندار منجمّمان خرافی قدیم پیوند دارد که گمان می‌کردند هرکس ستاره‌ای در آسمان دارد که به هنگام تولدّش آشکار می‌شود و با مرگش ناپدید می‌گردد! و شگفت از پروفسور آربری که در قرن بیستم این افسانه را باور کرده و در اثبات نبوغ ایرانیان، آن را به گواهی می‌آورد.

معلوم نیست که چند تن مجوسی چرا موعود زرتشت یعنی «سوشیانت» را رها کرده و در پی مسیح که موعود یهودیان بود، می‌گشتند؟ و بعلاوه از کجا دانستند که فلان ستاره، از تولد عیسی خبر می‌دهد و مربوط به دیگری نیست؟ و آنگهی چرا این ستاره را سایر مردم (مثلاً حواریّونی که بعدها به عیسی ایمان آوردند) ندیدند و بدان گواهی ندادند؟ و از همۀ این‌ها گذشته، چرا خود مسیح از آن حادثه ذکری به میان نیاورد و طلوع ستارۀ مزبور را دلیلی بر حقانیّت خویش نشمرد؟ آیا این قبیل افسانه‌ها را باید بدون دلیل باور کنیم و آن‌ها را از حقایق دین بشمریم؟!

1. آربری در کتاب «میراث ایران» می‌نویسد:

«در علم تفسیر نیز مدت‌ها قبل از آنکه قرآن احتیاج به تفسیر و تعبیر پیدا کند، مغز هوشمند ایرانی در مورد اوستا، علم تفسیر را به کار برده بود و این علم که ظاهراً خیلی عربی به نظر می‌رسد ممکن است به همان اندازه که مدیون نمونه‌های یهودی، مسیحی بود، مرهون ایرانیان هم باشد»[[188]](#footnote-188).

باید دانست که مفسّران نخستینِ قرآن، کسانی همچون علیّ‌بن ابی‌طالب و عبدالله ‌بن عباس و عکرمه (شاگرد ابن‌عبّاس) و مجاهد (شاگرد ابن عباس) و قتاده و سدّی... بودند که علم تفسیر را از یاران پیامبرج اخذ کردند و نه مدیون یهودیان و مسیحیان بودند و نه از ایرانیان و مفسّران اوستا بهره‌ای گرفتند. اما پس از دوران صحابه و تابعین، مفسّرانی ایرانی چون طبری و زمخشری و بیضاوی و رازی و دیگران پدید آمدند که این دسته هم مایۀ کار خود را از روایات صحابه و تابعین به دست آوردند (چنانکه کتب تفسیری ایشان گواه است) نه از روایت مغها و مفسّران اوستا! پس ادّعای آربری در این باره جز خیال‌پردازی چیزی نیست و گواه علمی و تاریخی به همراه ندارد.

1. آربری در ترجمۀ قرآن نیز اشتباهاتی دارد. مثلاً در ترجمۀ آیۀ 157 از سورۀ اعراف که پیامبر اسلامی را «النّبيُّ الأمّي» به معنای «پیامبر ناخوانا و نانویسا» خوانده است، این واژه را به صورت «پیامبر مردمی Prophet of the commonfolk» ترجمه نموده![[189]](#footnote-189) یعنی آنرا از ریشۀ امّت پنداشته نه أمّی! با آنکه قرآن و حدیث این ترجمه را رد می‌کنند زیرا قرآن کریم دربارۀ یهودیان می‌فرماید:

﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [البقرة: 78].

«برخی از ایشان (یهودیان) أمّی هستند که کتاب را نمی‌شناسند ...».

اگر امّی به معنای مردمی (منسوب به امّت) باشد، این آیه مفهوم درستی ندارد زیرا همۀ یهودیان از امت موسی شمرده می‌شدند، نه گروهی از آنان که بی‌خبر از تورات بودند. در حدیث هم از پیامبر ارجمند اسلام ج آمده است که فرمود:

«إنّا أمة أمية لا نكتبُ ولا نحسبُ»[[190]](#footnote-190)**.**

یعنی: «ما گروهی امّی هستیم که نه می‌نویسیم و نه حسابگری می‌کنیم».

چنانچه امّی به معنای مردمی، فرض شود در آن صورت معنای عبارت مزبور تباه می‌شود زیرا مردمی بودن با ننوشتن و حساب نکردن ملازمه‌ای ندارد. جای شگفتی است که آربری دربارۀ ترجمه‌اش از قرآن مجید می‌نویسد:

«من در این ترجمه سعی کرده‌ام آنچه مسلمانان جهان در تمام قرون از کتاب مقدّس استنباط می‌کنند منعکس نمایم و توجهی به گفتار و مباحث ناروای یک مشت مترجم اروپایی ندارم»![[191]](#footnote-191).

با آنکه کسی از مسلمانان واژۀ امّی را به معنای «مردمی» ترجمه نکرده و این رأی، به پروفسور آربری و همفکران او تعلّق دارد. البته انگیزۀ این ترجمه آن است که ادعا شود در قرآن کریم به ناخوانا و نانویسا بودن پیامبر اسلام ج اشارتی نرفته است، و این مسلمانانند که چنین ادعایی را به میان آورده‌اند! اما آیۀ 48 از سورۀ شریفۀ عنکبوت اتهام مزبور را به روشنی رد می‌کند زیرا در آنجا می‌خوانیم:

﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنكبوت: 48].

«و تو پیش از آن (نزول قرآن) هیچ کتابی را نمی‌خواندی و به دست خود نمی‌نوشتی که در آن صورت، اهل باطل در کار تو تردید می‌کردند».

خوشبختانه آربری در ترجمه‌ای که از قرآن کریم عرضه داشته، این آیه را بدون تحریف و با حفظ معنای صحیح آن، بدین صورت ترجمه کرده است:

Not before this didst thou recite any Book, or inscribe it with they right had, for then those who follow falsehood would had’ doubted.[[192]](#footnote-192)

جا داشت که پروفسور آربری به هنگام برگرداندن واژۀ «امّی» به انگلیسی، مدلول این آیۀ شریفه را درنظر می‌آورد تا به خاط نمی‌افتاد.

رینهارت دُزی، خاورشناس هلندی

زندگینامۀ علمی دُزی

رینهارت پیتر آن دُزی (Reinhart Pieter Anne Dozy) خاورشناس مشهور هلندی در سال 1820 در لیْدن (واقع در جنوب هلند) متولد شد. خانوادۀ وی مذهب پروتستان داشتند و اصلاً فرانسوی بودند ولی از نیمۀ قرن هفدهم میلادی در هلند اقامت گزیدند و دُزی در آنجا پرورش یافت.

دُزی تحصیلات مقدّماتی خود را در لیدن گذراند و به دانشگاه وارد شد. وی با زبان‌های هلندی، فرانسوی، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی، پرتغالی و اسپانیایی به تدریج آشنا گردید و چون با زبان عربی سروکار پیدا کرد، سخت بدان دل بست و تا پایان زندگانی به پژوهش دربارۀ زبان و ادب و تاریخ عرب سرگرم شد. دانشگاه لیدن از خاورشناسان درخواست کرد که کتابی دربارۀ «لباس‌های عربی» بنگارند و برای بهترین کتاب جایزه‌ای مقرّر داشت و دُزی به دریافت آن جایزه مفتخر شد در حالی که سنّش از 25 سالگی نگذشته بود. در اوایل سال 1845 طی مسافرتی به آلمان، با خاورشناس نامدار آلمانی هانری فلایشر (Fleisher) (مترجم تفسیر بیضاوی به زبان آلمانی) آشنایی پیدا کرد و پس از آن، سال‌ها با وی در ارتباط بود. در اواخر سال 1845 به دنبال نسخه‌های خطی کتابخانۀ آکسفورد، رهسپار انگلستان شد و با عدّه‌ای از خاورشناسان در آن دیار آشنا گردید. در بازگشت به هلند سرپرستی کتابخانۀ لیدن (بخش نسخه‌های خطی) را به عهده گرفت و فهرستی برای کتاب‌های آنجا ترتیب داد. سپس در سال 1850 در دانشگاه لیدن، سمت استادی یافت و به تدریس زبان عربی پرداخت. در سال 1878 درس «تاریخ عمومی» را در دانشگاه لیدن بر عهدۀ وی نهادند و سرانجام در 1883 میلادی (1300 هجری قمری) در شهر لیدن بدرود زندگی گفت.

دُزی در چند مجمع علمی، عضویّت پیدا کرد و شهرت فراوان یافت و از بزرگان خاورشناسان به شمار آمد و به خدمات قابل‌توجهی دربارۀ زبان عربی و تاریخ اندلس نایل شد.

آثار دُزی

از رینهارت دزی آثار متعدّدی بر جای مانده و در مقدمۀ یکی از کتاب‌های وی، بیست و هفت کتاب و مقاله از وی برشمرده‌اند ولی برخی از این کتاب‌ها، به منزلۀ چند کتاب شمرده می‌شود و برای تألیف آن‌ها تلاش بسیار صورت گرفته است. ما، در اینجا از اهمّ آثار دُزی یاد می‌کنیم:

1. یکی از مهم‌ترین آثار دُزی «پیوست فرهنگنامه‌های عربی Suppliment aux Dictionnaires Arabes» نام دارد. بنای دُزی در این کتاب بر آن است که واژه‌هایی را که در لغتنامه‌های عربی نیاورده‌اند، یاد کرده و توضیحاتی دربارۀ آن‌ها بیاورد. اصل فرانسوی این کتاب، در دو مجلّد بزرگ به چاپ رسیده و صدها واژۀ عربی را در بر دارد. کتاب مزبور را محمد سلیم النّعیمی از فرانسه به زبان عربی برگردانده و نام و عنوان «تكملة المعاجم العربيّة» بر آن نهاده است. کتاب دزی بر مبنای اثری از: ادوارد لین Lan خاورشناس انگلیسی تهیه شده که مدت دو سال در مصر اقامت گزید و فرهنگنامۀ بزرگی به ا نگلیسی و عربی ترتیب داد و آن را «مدّ اللغة» نام نهاد.

دُزی باتوجه به اثر مذکور، فرهنگنامۀ خود را نوشت و از این راه به زبان عربی خدمتی ارزنده کرد. مترجم کتاب دُزی نیز رنج فراوان برده و به تکمیل خدمت دُزی اهتمام ورزیده است، و در مقدمۀ کتابش می‌نویسد:

«صحّحتُ أخطاءَهُ وَوضّحتُ غوامضَهُ وفصّلتُ مجملَهُ»**.**[[193]](#footnote-193)

یعنی: «من خطاهای این کتاب را اصلاح کردم و مبهمات آن را روشن ساختم و آنچه را که مختصر بود، گستردم».

1. دومین کتاب مشهور دُزی «فرهنگ اساسی لباس‌های عرب Dictionnaire detaille des noms des vetements chez les Arabes» نام دارد. در این کتاب دُزی، جامه‌های گوناگون مردم عرب زبان را نام می‌برد و به توضیح ویژگی‌های آن‌ها می‌پردازد. کتاب دُزی بوسیلۀ دکتر حسینعلی هروی تحت عنوان «فرهنگ البسۀ مسلمانان» به پارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است.
2. کتاب دیگری از دزی به یادگار مانده «تاریخ اسلام از سپیده‌دم آن تا سال 1863» نام دارد که به زبان هلندی نگاشته شده و در شهر لیدن به چاپ رسیده است.
3. کتاب دیگری که دزی نگاشت «تاریخ مسلمانان در اسپانیا تا فتح‌ مرابطین» نام دارد که در چهار جزء تألیف شده و مجموعاً شامل 1410 صفحه است. کتاب مزبور را به زبان اسپانیایی نیز ترجمه کرده‌اند و در مادرید آن را به چاپ رسانیده‌اند و به عنوان یکی از مراجع مهمّ تاریخ اسپانیا از آن نام می‌برند.
4. از رینهارت دزی مقاله‌ای تحت عنوان «ابن رشد و فلسفۀ او» نیز به یادگار مانده که آن را در ردّ ارنست رنان Renan نویسندۀ نامدار فرانسوی نگاشته و در سال 1853 در «مجلۀ آسیایی» به چاپ رسیده است.
5. دزی علاوه بر نگارش کتاب و مقاله، گاهی به چاپ کتب مهم تاریخی نیز دست می‌زد که از جمله می‌توان کتاب «نفخُ الطّیبِ في غصنِ الأندلسِ الرّطیبِ» اثر ابوالعبّاس مُقّری مشهور به تلمسانی و نیز کتاب «البیانُ المغربِ في أخبارِ ملوك الأندلس والمغرب» اثر «ابن عذاری مراکشی» را نام برد که دزی بر هردو کتاب، مقدمه نگاشته و برای آن‌ها فهرست‌هایی ترتیب داده و به چاپشان اهتمام ورزیده است.
6. دزی برخی از آثار خود را به دستیاری دیگری نگاشته چنانکه «فرهنگ واژه‌های اسپانیایی و پرتغالی که از عربی مشتق شده‌اند» اثر دیگر دزی است که آن را به کمک دکتر انگلمان (Engelman) تألیف کرده و با عنوان فرانسوی «Glossaire des mots Espagnols et Portugais derives de l’Arabe» انتشار یافته است.

جز این‌ها کتاب‌ها و مقالات چندی از دزی به جای مانده که از ذکر آن‌ها در این مقام، صرف‌نظر می‌کنیم.

نقد آثار دُزی

چنانکه پیش از این به اشاره گذشت ما وظیفۀ خود می‌دانیم که از تلاش‌های دزی در خدمت به زبان عربی و تاریخ اندلس اسلامی قدردانی کنیم. با وجود این، چون در کارهای علمی جای گذشت و اغماض نیست از نقد آثار دزی نمی‌توانیم خودداری ورزیم. فرهنگنامه‌های دزی در عین سودمند بودن، دارای اغلاط فراوان است. مثلاً دزی دو کلمۀ أنّي وكیفَ (= از کجا و چگونه) را در کتاب: «پیوست فرهنگنامه‌های عربی» به معنای قولوا لهُ ما یجبُ علیهِ أنْ یفعل[[194]](#footnote-194) (همان چیزی را که باید بکند، به او بگوید) تفسیر کرده است! و این خطای روشنی است که هر عربی دانی به زودی آن را درمی‌یابد. به علاوه دزی، در این فرهنگنامه لازم بود واژه‌هایی را بیاورد که در قوامیس مشهورِ عربی نیامده‌اند با اینکه وازۀ «أنّي وكیفَ» و بسیاری از واژه‌های دیگر که دزی از آن‌ها یاد می‌کند به وضوح در فرهنگنامه‌های عربی آمده‌اند! و این لغزش نشان می‌دهد که دزی از راه دقت به لغتنامه‌های عربی مراجعه نکرده‌ تا از وجود واژه‌های مذکور باخبر شود بلکه در این باره به کتاب «ادوارد لین» اعتماد نموده و در پی او رفته است. آری، دزی در فرهنگنامۀ خود بسیاری از واژه‌های عامیانۀ عربی را آورده که در قاموس‌های معروف نیامده‌اند زیرا نویسندگان آن واژه‌نامه‌ها بیشتر می‌کوشیدند که به لغات اصلی و فصیح عرب بپردازند تا واژه‌های دخیل و عامیانه.

دزی در کتاب «فرهنگ اسامی لباس‌های عرب» نیز گاهی در فهم جملات عربی دچار لغزش‌های شگفت شده است، و مثلاً در معنای عبارت «یا أمیرُ مالك ما تحدّثنا ما هوَ ذلك؟» می‌نویسد: «ای امیر مالک، برای ما نمی‌گویی این داستان چگونه بوده است؟»![[195]](#footnote-195)

که پرواضح است «مالک» نام امیر نبوده و عبارت مذکور باید چنین ترجمه شود:

«ای امیر، چیست ترا که بما نمی‌گویی (یا: چرا به ما نمی‌گویی که) آن داستان چگونه است؟»

توضیحاتی که دزی دربارۀ «مصطلحات شرعی» آورده نیز گاهی درست نیست، مثلاً در کتاب «فرهنگ اسامی لباس‌های عرب» به مناسبت ذکر واژۀ «مستحب» می‌نویسد:

«کلمۀ مستحب در برابر مستحق می‌آید و به معنای رفتاری است که رسم عمومی شده و مورد قبول مردم است بی‌آنکه هیچ نوع قانونی آن را مقرّر داشته باشد»![[196]](#footnote-196).

و ما می‌دانیم که واژۀ «مستحب» یک اصطلاح شرعی شمرده می‌شود و تابع قرارداد شرع است، و دزی ظاهراً این واژه را به جای «مستحسن» گرفته است.

و نیز در همان کتاب، عبارت «جماعةٌ كثرةٌ منَ العدولِ والمتحاكمین» را به صورت «جمعی کثیر از اعضاء»[[197]](#footnote-197) ترجمه کرده است، ولی از آنجا که عبارت مذکور، منظرۀ دادرسی در محکمۀ شرعی را مجسّم می‌کند صحیح‌تر آن است که ترجمه شود: «گروهی بسیار از گواهان عادل و کسانی که حکم را به دادرس ارجاع کرده بودند».

این قبیل خطاها نشان می‌دهد که حتی خاورشناسان بزرگ نیز با دقایق و نکات متون اسلامی آشنایی کامل ندارند و سزاوار نیست که مسلمانان در شناخت اسلام بدیشان اعتماد ورزند و از آنان تقلید کنند.

هامیلتون گیب، خاورشناس اسکاتلندی

زندگینامۀ علمی گیب

هامیلتون الکساندر روسکین گیب (Hamilton A. R. Gibb) در سال 1895 میلادی در شهر اسکندریّه متولد شد. پدر و مادرش از اهالی اسکاتلند بودند ولی در مصر اقامت داشتند. گیب در دو سالگی، پدر خود را از دست داد و مادرش وی را برای تحصیل به اسکاتلند فرستاد. هامیلتون گیب دوران تحصیلات مقدّماتی را در اسکاتلند گذراند و در ایام تعطیلات تابستانی، دو بار به مصر سفر کرد. در سال 1912 میلادی به دانشگاه ادینبرا وارد شد و به فرا گرفتن زبان‌های عربی و عبری و آرامی پرداخت و به ویژه در آموزش زبان عربی، شوق بیشتری از خود نشان داد. تا آنکه در سال 1922م در زبان عربی از دانشکدۀ مطالعات شرقی در دانشگاه لندن، فارغ‌التحصیل شد. آن گاه به عنوان همکار و استادیار خاورشناس نامدار توماس آرنولد (Thomas Arnold) انتخاب گشت و در دانشگاه لندن به کار تدریس اشتغال یافت. در سال 7-1926 به خاورمیانه سفر کرد و مطالعات خود را دربارۀ ادبیّات عرب گسترش داد. در سال 1930 پس از مرگ آرنولد، کرسی تدریس زبان عربی به وی واگذار شد و نیز به جانشینی آرنولد برای ویراستاری «دائرة‌المعارف اسلام Encyclopedia of Islam» انتخاب گردید. هامیلتون گیب به استادی دانشگاه‌های لندن و آکسفورد و هاروارد و منچستر در رشتۀ زبان و ادبیات عرب نایل آمد. در سال 1964 به بازنشستگی رسید ولی ریاست «مرکز مطالعات خاورمیانه» را در دانشگاه هاروارد همچنان حفظ کرد. در سال 1975 پس از 80 سال عمر، در انگلستان زندگی را وداع گفت. هامیلتون گیب از خاورشناسانی است که زبان قدیم و جدید عرب را به خوبی می‌دانست و به عربی می‌نوشت و سخن می‌گفت و به هنگام سخنرانی، از بزرگان و شاعران عرب گواه می‌آورد. وی مانند استادش پروفسور توماس آرنولد، دربارۀ اسلام تا اندازه‌ای انصاف نشان داده و از حقایق اسلامی حمایت کرده است.

آثار گیب

هامیلتون گیب آثار گوناگونی از کتاب و مقاله از خود به جای نهاده، و در ایران برخی از آثار وی را به فارسی ترجمه کرده‌اند. ما در اینجا آثار مزبور را معرّفی می‌کنیم و سپس به نقد آن‌ها می‌پردازیم.

1. اسلام، بررسی تاریخی (Islam a historical survey). این کتاب دربارۀ پیامبر بزرگ اسلام ج، قرآن کریم، حدیث و سنّت، مذاهب اسلامی و اسلام در جهان نو... به بحث پرداخته و به نحوی فشرده، معرّفی اسلام و حرکت تاریخی آن را عهده گرفته است. نویسنده در برخی از موارد جانب انصاف را رعایت نموده و در پاره‌ای از مواضع نیز دچار خطا شده که در همین مقاله نمونه‌ای از لغزش‌های وی را نشان خواهیم داد. کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» بوسیلۀ منوچهر امیری به فارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است.
2. درآمدی بر ادبیات عرب ((Arabic literature, an Introduction. این کتاب به ادبیات عرب از دوران پیش از اسلام می‌نگرد سپس از ادبیات دوره‌های اسلامی بحث می‌کند و سرانجام، ادب عربی را در عصر جدید مورد توجه قرار می‌دهد. در کتاب مزبور، سخن به اختصار ادا شده و مؤلّف قصد داشته تا خواننده را به اجمال از سیر تاریخی ادب عربی آگاه کند. اشتباهات هامیلتون گیب در آنجا که از قرآن مجید و شخصیت رسول اکرم ج سخن می‌گوید چشمگیر است. کتاب «درآمدی بر ادبیات عرب» را یعقوب آژند به پارسی برگردانده است.
3. ادبیات نوین عرب (Studies incontemporary Arabic literature). این کتاب در تکمیل کتاب گذشته، ادبیات عرب را در قرن نوزدهم و نیمۀ اول قرن بیستم پی می‌گیرد و از نویسندگان نامور سوری و لبنانی مصری همانند جرجی زیدان، طه حسین، منفلوطی و دیگران یاد می‌کند. هامیلتون گیب در کتاب «ادبیّات نوین عرب» بیشتر به ادبیات منثور در زبان عربی توجه نموده و از بحث دربارۀ ادبیات منظوم غفلت کرده است. کتاب مزبور را نیز ـ همچون کتاب پیشین ـ دکتر یعقوب آژند به فارسی برگردانده است.
4. مذهب و سیاست در مسیحیّت و اسلام. هامیلتون گیب در این رساله نشان می‌دهد که پیوند اسلام و سیاست با پیوندی که در مسیحیّت میان کلیسا و دولت برقرار شده تفاوت دارد. گیب اظهار عقیده می‌کند که:

جامعۀ اسلامی در دنیایی که خود سازمان سیاسی‌اش را پایه گذاشت، به تدریج نشو و نما کرد ولی هنگامی که مسیحیّت به ظهور رسید، دولتی از پیش موجود بود و آیین مزبور در آن دولت تدریجاً توسعه یافت. گیب این مسأله را پی‌گیری می‌‌کند و برتری حرکت سیاسی اسلام را بر مسحیّت نشان می‌دهد و بحث را به مسائل گوناگونی می‌کشاند. این مقاله به وسیلۀ مهدی قائنی به پارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است.

1. تطوّر تاریخ‌نگاری در اسلام. این مقاله چنان که از عنوانش پیداست، از تاریخ‌نگاران مسلمان در قرون گوناگون سخن گفته و آثار ایشان را به اجمال معرفی کرده است. مقالۀ مزبور به وسیلۀ یعقوب آژند ترجمه شده و در خلال مجموعه‌ای تحت عنوان «تاریخ‌نگاری در اسلام» به چاپ رسیده است.
2. ادبیات شرح‌حال‌نویسی در اسلام. این مقالۀ کوتاه نیز به وسیلۀ یعقوب آژند ترجمه شده و در همان مجموعه به چاپ رسیده است.

هامیلتون گیب بجز این آثار، کتاب‌ها و مقالات دیگری هم دارد که به زبان فارسی ترجمه نشده و از جملۀ آن‌ها: مطالعاتی در زمینۀ تمدّن اسلامی Studies on civilization of Islam است. و نیز کتاب جریان‌های جدید در اسلام Modern Trends in Islam. و همچنین کتاب فتوحات عرب در آسیای میانه The Arab conguests in central Asia. هامیلتون گیب «سفرنامۀ ابن‌بطوطه» را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و در نگارش «دائرة المعارف اسلام (چاپ اروپا) نیز شرکت داشته و همچنین «دانشنامۀ مختصر اسلام» را با همیاری «کرامرز» تألیف کرده است.

نقد آثار گیب

هامیلتون گیب در آثار خود تاحدودی به ارزش و اهمیّت اسلام اعتراف می‌کند و امتیاز اخلاقی این دین را یادآور می‌شود. در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» می‌نویسد:

«اسلام در درون دنیای متمدّن خارجی، به عنوان خرافات خام طایفه‌های غارتگر راه نیافت بلکه به عنوان نیرویی اخلاقی معرّفی شد که احترام همگان را برمی‌انگیخت و به منزلۀ آیینی منطقی که مسیحیّت روم شرقی و دین زرتشت را در ایران ـ یعنی هریک از این دو کیش را در را در سرزمین و خاستگاه خویش ـ می‌توانست به مبارزه طلبد»[[198]](#footnote-198).

در بارۀ «فقه اسلامی» و ارجمندی آن در همان کتاب می‌نویسد:

«مهم‌ترین علم عالم اسلام، فقه بود. به راستی می‌توان گفت که فقه همه‌چیز را اعم از انسانی و الهی، در بر می‌گرفت. هم به علت جامعیّتی که داشت و هم به جهت شور و شوقی که در مطالعۀ آن به خرج می‌دادند. به دشواری می‌توان نظیری برای آن در جای دیگر یافت مگر در دین یهود اما گذشته از برتری عقلی و کارکرد مدرسه‌ای آن، فقه اسلامی جامع‌ترین و مؤثّرترین عامل در قالب‌ریزی نظام اجتماعی و زندگانی جامعۀ اقوام مسلمان بود»[[199]](#footnote-199).

گیب دربارۀ «قرآن کریم» و بی‌مانند بودن آن می‌نویسد:

«ابراز هرگونه هنر و مهارتی در کار تألیف و تصنیف در قبال قرآن، هیچ است»[[200]](#footnote-200).

با وجود انصاف و خوشبینی گیب در برابر اسلام، وی نتوانسته تمام ابعاد این دین را به درستی درک کند و در موارد گوناگونی (تاریخی، فقهی، تفسیری ...) دچار لغزش‌ و خطا شده است. ما در اینجا نمونه‌هایی از اشتباهات وی را نشان می‌دهیم.

از جمله خطاهای تاریخی هامیلتون گیب یکی آن است که می‌نویسد:

«استمداد مردم مدینه از او (محمد ج) به جهت سجایای اخلاقی وی بود، نه به علّت تعالیم دینیش»![[201]](#footnote-201).

این ادعای گیب مدرک تاریخی ندارد، بلکه مدارک تاریخی برخلاف آن گواهی می‌دهند. زیرا در تاریخ می‌خوانیم که گروهی از مردم مدینه به هنگام زیارت کعبه، با پیامبر اسلام ج روبرو شدند و به خواست خدا تحت‌تأثیر سخنان وی قرار گرفتند و به رسالت پیامبر ایمان آوردند و امیدوار شدند که در سایۀ تعالیم او به وحدت دست یابند و با وی «بیعت» کردند[[202]](#footnote-202). آنگاه به مدینه (یثرب) بازگشتند و در آنجا به تبلیغ اسلام همّت گماردند و محیط شهر را آمادۀ هجرت رسول ج ساختند و سپس برای پیامبر ج پیغام فرستادند که به سوی ما بیا و متعهد شدند تا در برابر خویش و بیگانه او را یاری کنند[[203]](#footnote-203).

مردم مدینه اگر رسالت پیامبر و تعالیم اسلام را باور نکرده بودند، در مقایسۀ مسلمانان و قریش البته جانب قریش را می‌گرفتند چرا که قریش قبیله‌ای پرنفوذ و قدرتمند بود و سدانت کعبه را به عهده داشت و با مدنی‌ها نیز همکیش بود و آنان به قریش نیازمندتر بودند تا به محمد ج. ضمناً دعوت پیامبر به مدینه و پذیرایی از او، مکّیان بت‌پرست و همۀ قبایل مشرک را بر ضدّ مدنی‌ها برمی‌انگیخت و کاری برخلاف مصلحت بود! پس ایمان به رسالت پیامبر ج مردم مدینه را به حمایت و دفاع از او واداشت و به فداکاری در راه اسلام برانگیخت. اما اخلاق شخصی و طرز برخورد پیامبر البته به دعوت او کمک می‌کرد نه آنکه همۀ نفوذ پیامبر ج مرهون اخلاق وی (بدون تعالیم و آیینش) باشد.

گیب در بحث از مباحث فقهی اسلام نیز دچار اشتباه شده است مثلاً می‌نویسد:

«در موارد بیماری یا خطر، نماز را می‌توان موقّتاً ترک کرد»[[204]](#footnote-204).

با اینکه می‌دانیم به هنگام خطر، نمازها قصر (کوتاه) می‌شوند نه ترک! چنانکه در سورۀ نساء آیۀ 101 به تصریح آمده است[[205]](#footnote-205). همچنین در وقت بیماری، می‌توان نماز را مثلاً نشسته یا به پهلو خواند اما نباید آن را ترک کرد چنانکه پیامبر اسلام ج فرموده است:

«صلِّ قائماً فإنْ لمْ تستطعْ فقاعداً فإنْ لمْ تستطعْ فعلی جنبٍ، فإنْ لمْ تستطعْ فمستلقیاً»[[206]](#footnote-206)**.**

یعنی: «نماز را ایستاده بگزار و اگر توانایی نداشتی نشسته بخوان و چون نتوانستی به پهلو و اگر نه، در حالی که به پشت افتاده‌ای برگزار کن».

از این‌ها که بگذریم گیب در تفسیر واژه‌های قرآنی نیز گاهی به خطا می‌رود مثلاً کلمۀ «الأمّي» را به معنای «غیر یهودی»! ترجمه می‌کند و از این رو دربارۀ وصف پیامبر اسلام به «النّبيُّ الأمّي» می‌نویسد:

یعنی: «پیغمبرِ غیرمربوط به یهود یا النّبيُّ الأمّی که بعدها به وسیلۀ عامّۀ مسلمین به پیغمبری که سواد خواندن و نوشتن نداشته تفسیر شده است»![[207]](#footnote-207).

انگیزۀ این تفسیر نادرست چنانکه از آثار بلاشر و جز او نیز فهیمده می‌شود، آن است که درس ناخواندن پیامبر اسلام ج را انکار کند و کار را به جایی رساند که ادّعاء نماید قرآن مجید هم پیامبر اسلام را أمّی به معنای «ناخوانا و نانویسا» معرّفی نکرده است! با آنکه پیش از این گفتیم که قرآن مجید به تصریح خبر می‌دهد:

﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنكبوت: 48].

«تو پیش از آن (نزول قرآن) هیچ کتابی را نمی‌خواندی و به دست خود نمی‌نوشتی که در آن صورت، اهل باطل در کار تو تردید می‌کردند».

به علاوه، واژۀ «أمّي» اگر به معنای «غیرمربوط به یهود» باشد پس این آیۀ کریمه را که دربارۀ یهودی‌ها آمده چگونه باید تفسیر کرد؟ که می‌فرماید:

﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ٧٨﴾ [البقرة: 78].

«گروه از ایشان (یهودیان) أمّی هستند و از کتاب خدا (تورات) جز آرزوهای دروغ چیزی نمی‌دانند و تنها گمان می‌کنند»!

آری، این مسلمانان نیستند که واژۀ امّی را نادرست تفسیر کرده‌اند بلکه این خاورشناسانند که ملاحظه می‌کنند اگر بخواهند ناخوانا و نانویسا بودن پیامبر اسلام ج را بپذیرند ناچار باید نبوّت وی را نیز قبول کنند. در نتیجه، واژۀ مزبور را به گونه‌ای تفسیر می‌نمایند که با قرآن و لغت عرب سازگاری ندارد[[208]](#footnote-208) چنانکه بلاشر و هامیلتون گیب و دیگران بدین شیوه عمل کرده‌اند.

یوگنی برتلس، خاورشناس روسی

زندگینامۀ علمی برتلس

یوگنی ادواردویچ برتلس (Bertel’s, Evgnii Eduardowich) یکی از خاورشناسان نامور روسیه شمرده می‌شود. برتلس در سال 1890 میلادی در پتربورگ (لنینگراد کنونی) متولد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی به دانشگاه راه یافت و از دانشکدۀ زبان‌های شرقی در دانشگاه پتروگراد فارغ‌التحصیل گردید. از سال 1920 در همان دانشکده و نیز در انستیتوت خاورشناسی به کار مشغول شد. در سال 1939 او را به ریاست شعبۀ ایرانشناسی در مؤسسۀ زبان‌های شرقی برگزیدند. برتلس در زبان و ادبیات فارسی متخصّص بود و به صورت ساده و روان، به زبان فارسی سخن می‌گفت. وی مدتی در دانشگاه لنینگراد و دانشگاه دولتی مسکو و دانشگاه تاشکند و انستیتوت خاورشناسی مسکو، تدریس زبان و ادبیات ایران را بر عهده داشت. برتلس دوبار به ایران سفر کرد و در سال 1944 به عضویّت فرهنگستان ایران ـ به طور وابسته ـ پذیرفته شد. وی در هفتم اکتبر 1957 در روسیّه وفات کرد.

آثار برتلس

از برتلس دویست و نود و پنج اثر پژوهشی برشمرده‌اند که ظاهراً تنها دو نوشتار از میان آن‌ها به فارسی ترجمه شده است. ما، در اینجا به پاره‌ای از آثار برتلس اشاره می‌کنیم:

1. تصوّف و ادبیات تصوّف. این کتاب را سیروس ایزدی به فارسی برگردانده و در خلال 723 صفحه به چاپ رسیده است. برتلس در این کتاب به تاریخ تصوّف اسلامی، صوفیان و دیگر مباحث پرداخته است. کتاب مزبور از نقاط ضعف و اشتباه خالی نیست و ما در همین مقاله از پاره‌ای خطاهای برتلس در کتاب «تصوّف ...» سخن خواهیم گرفت.
2. فردوسی و سروده‌هایش. این کتاب را نیز سیروس ایزدی به فارسی برگردانده است. برتلس در خلال این اثر از «شاهنامۀ» فردوسی و «یوسف و زلیخا»ی او سخن می‌گوید که البته منظومۀ دوم را گروهی از ادیبان و پژوهشگران از آنِ فردوسی ندانسته‌اند ولی برتلس، دلایل آنان را استوار نمی‌شمرد و به تحلیل منظومۀ مزبور می‌پردازد.
3. برتلس در زمینۀ ادبیّات تصوّف کارهای فراوانی کرده و متون متعدّدی را نقّادانه به چاپ رسانده است از این قبیل:
4. متن کامل منظومۀ سنایی (سیرُ العبادِ إلی المعاد).
5. چکامه‌های خواجه عبدالله انصاری.
6. متن انتقادی دیوان باباکوهی.
7. شرح زندگی‌نامۀ رومی از روی نوشتۀ افلاکی.
8. متن جام جهان‌نمای فخرالدین عراقی.
9. متن سعادت‌نامۀ شبستری و جز این‌ها ...
10. برتلس، آثاری چون: قابوسنامه، انوار سهیلی، طوطی‌نامه، أسرارالتوحید، سفرنامۀ ناصرخسرو ... را به روسی ترجمه نموده است.
11. تاریخ ادبیات پارسی و تاجیکی (مسکو، 1960 میلادی) از دیگر آثار برتلس شمرده می‌شود.

برتلس، فرزندی به نام آندره‌ویچ برتلس دارد که با پدرش نباید اشتباه شود و از این فرزند کتابی با عنوان «ناصرخسرو و اسماعیلیان» به فارسی ترجمه شده است.

نقد آثار برتلس

بخش عمده‌ای از آثار برتلس، ویژۀ ادبیات ایران است، و در این میان به اسلام نیز پرداخته و دربارۀ قرآن کریم و فرهنگ و تعالیم اسلامی سخنانی دارد. در کتاب «تصوّف و ادبیات تصوّف» آنجا که از پیدایش صوفی‌گری و تکامل آن سخن می‌گوید، به اسلام و قرآن و فِرَق اسلامی و دانشمندان مسلمان نیز می‌پردازد و به اختصار سخنانی در این زمینه می‌آورد که غالباً پخته و محقّقانه نیست.

به عنوان نمونه برتلس دربارۀ «جهان‌بینی اسلامی» می‌نویسد:

«روی‌هم رفته سنّت، فاقد سیستم منظّم فلسفی بود و مجموعۀ احادیث نیز اگر سیستمی داشت، دسته‌بندی آن‌ها تنها از نقطه‌نظر انجام فرایض دینی تحقّق یافته بود. آن‌ها رفتار مؤمنین را تعیین می‌کردند اما در زمینۀ مقررات اصلی نظری، خلأ وسیعی برای اندیشه‌های فلسفی باقی می‌گذاشتند. اسلام برای آنکه در زمرۀ بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد به براهین فلسفی نیاز داشت»![[209]](#footnote-209).

در این نوشتار، نقش قرآن کریم در معرّفی جهان‌بینی اسلامی ـ چنانکه ملاحظه می‌شود ـ به کلی نادیده گرفته شده و برتلس به مجموعۀ احادیث فقهی که دربارۀ رفتار مکلفّین سخن می‌گویند نظر افکنده و آن‌ها را از اندیشه‌های فلسفی خالی دیده است! با اینکه مقصود احادیث فقهی اساساً پاسخگویی به مسائل فلسفی نیست و هیچ‌کس انتظار ندارد در خلال قوانین رفتاری، با جهان‌بینی عقلی روبرو شود چه آن قوانین، اسلامی باشند و چه غیراسلامی.

جهان‌بینی اسلام را باید از خلال آیات قرآن بدست آورد که دربارۀ آفرینش جهان و انسان، توحید و شرک، مبدأ و معاد، ادیان گوناگون و انحراف آن‌ها از صراط مستقیم... سخنان فراوانی دارند و همین سخنان ـ به ویژه در قرون نخستین اسلامی ـ مایۀ جلب بسیاری از اقوام به سوی آیین مسلمانان شدند. در حقیقت پیش از آنکه گروهی از مسلمین به فلسفۀ یونانی روی آوردند، اسلام با منطق متین و روشن خود، در شمار ادیان بزرگ جهان درآمده بود و پس از آنکه عده‌ای از مسلمانان با اندیشۀ یونانی همراه شدند افکار فلسفی ایشان در جذب و ورود اقوام گوناگون به اسلام چندان دخالتی نداشت و در هیچ تاریخ و مأخذی نیامده که مثلاً فارابی و ابن‌سینا توانسته باشند گروه‌های بسیاری را به آیین اسلام وارد و معتقد سازند! برتلس ادعا می‌کند که: «اسلام برای آنکه در زمرۀ بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، به براهین فلسفی نیاز داشت» او از این حقیقت غافل مانده که علت نفوذ اسلام در اقوام گوناگون، اصول روشن و تعلیمات آسان اسلام بود، نه برهان‌های پیچیدۀ فلسفی که مسلمانان از یونانیان به عاریت گرفتند. آیات قرآن بود که در دل‌های مردم جایگزین شد، نه عقول عشرۀ یونانی!

در اینجا ما به یاد سخنان توماس آرنولد (T. Arnold) خاورشناس محقّق انگلیسی می‌افتیم که این نکته را به خوبی دریافته و می‌نویسد:

«برای شرق با عشق و علاقۀ خاصّی که به سادگی مفاهیم دارد، فرهنگ یونان از نقطه‌نظر دینی یک نوع بدبختی بود زیرا تعلیمات عالی و سادۀ مسیح را به یک سلسله تفکرات پیچیده و غیرقابل درک و مملو از نکات قابل تشکیک و تردید، تبدیل نمود. این بلاتکلیفی دینی و پیچیدگی روحی منتهی به پدید آمدن یک احساس یأس عمیق شد و اساس اعتقادات دینی را متزلزل نمود. به ‌طوری که وقتی سرانجام به‌طور غیرمترقّبه از بیابان عربستان خبر ظهور پیام و دین جدید منتشر شد، این مسیحیّت شرقی غیرمشروع که در اثر اختلافات داخلی متلاشی شده و اساس اعتقاداتش را از دست داده بود نتوانست دیگر در برابر جذابیّت دین جدید که توانست در همان وهلۀ اول تمام شکوک و تردیدهای ناراحت‌کننده را زایل نماید و موفق شد علاوه بر عقاید و اصول ساده و آسان و غیرقابل تشکیک، امتیازات مادی فراوانی را نیز عرضه دارد مقاومت بنماید»[[210]](#footnote-210).

علاوه بر این، برتلس در ذکر برخی از فِرَق اسلامی و آرای ایشان دچار خطا شده است مثلاً می‌نویسد:

«ازارقه یعنی افراطی‌ترین جریان خوارج، معتقد بودند: مسلمانی که مرتکب گناه شود دیگر مسلمان نیست ... ازارقه همچنین معتقد بودند که نه تنها از خود گناهکار بلکه از تمامی اعقاب او نیز حق دفاع سلب می‌گردد»![[211]](#footnote-211).

و این نسبت، درست نیست و ازارقه از خوارج شمرده می‌شدند و خوارج (هرچند فرقه‌ای گمراه بودند ولی) ظاهراً به حکم صریح قرآن مجید گردن می‌نهادند و در قرآن به تصریح آمده است که:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [فاطر: 18].

«هیچ باربرداری، بار گناه دیگری را برنمی‌دارد».

آنچه ازارقه گفته‌اند دربارۀ اعقاب کافرانی است که بر آیین پدران خود باقی باشند وگرنه چه بسا افراد همین فرقه (ازارقه) که پدرانشان از خوارج نبودند ولی آنان (به دلیل گمراهی پدران) خود را گمراه و کافر نمی‌شمردند!

همچنین برتلس دربارۀ واصل بن عطا (پیشوای فرقۀ معتزله) دچار اشتباه شده و می‌نویسد:

«واصل با تأیید وحدت کامل، نمی‌تواند صفاتی را که موازی ذات قرار دارد بپذیرد و در عین حال آن‌ها را نفی نیز نمی‌تواند بکند زیرا در کتاب آسمانی اشاره به آن‌ها هست. پس او به راه‌حل مصالحه‌آمیزی می‌رسد که صفات تنها شکل تجلّی ذات است. این تعلیمات او نمایانگر تماسی مستقیم با تعلیمات مسیحی دربارۀ تجلّی سیماهای الهی است.»![[212]](#footnote-212)

آنچه برتلس دربارۀ رأی واصل بن عطا و همانندی آن با تثلیث مسیحیان نگاشته سخنی دور از تحقیق و صواب است. معتزله (و در رأس آنان واصل بن عطا) به تنزیه خداوند سبحان از هرگونه ترکیب عقیده دارند و صفات خدا را عین ذات او می‌شمرند و همانگونه که ابوالحسن أشعری در کتاب قدیمی «مقالاتُ الإسلامیّینَ وَاخْتلافُ المصلّین» آورده است، گویند:

«إنَّ اللهَ واحدٌ لیسَ كمثلهِ شيءٌ... وَلیسَ بمحدودٍ ولا والدٍ ولا مولودٍ... وَلا یقاسُ بالنّاسِ ولا یشبهُ الخلقَ بوجهٍ منَ الوجوه...»[[213]](#footnote-213)**.**

یعنی: «خداوند، یکتاست و هیچ چیزی چون او نیست ... و او را نه اندازه‌ای باشد و نه والد و مولود (پدر و فرزند) شود و نه می‌توان او را با مردمان سنجید و نه به هیچ صورتی به آفریدگان می‌ماند ...».

چنین خدایی چگونه به أقانیم سه‌گانۀ مسیحیان (پدر و پسر و روح القدس) شباهت دارد که هم «والد» است و هم «مولود» و هم «محدود» می‌گردد و هم «صورت انسانی» می‌پذیرد و به آفریدگان شبیه می‌شود؟!

اما اینکه برتلس گمان کرده است که واصل بن عطا صفات الهی را از تجلیّات ذات خداوند می‌دانسته، این نسبت هیچ مدرکی ندارد و در هیچ‌یک از کتب مقالات و فِرَق، ذکری از آن نیامده است. معتزله صفات ذاتی خداوند همچون علم و قدرت ... را «قدیم» می‌دانند یعنی پیش از آنکه ذات حق‌تعالی در عالم تجلّی کند این صفات وجود داشته و با ذات، متحّد بوده‌اند. بنابراین نتوان ادّعا کرد که معتزله مثلاً علم و قدرت حق را از تجلیّات وی می‌شمردند![[214]](#footnote-214)

برتلس نه تنها در شناخت فرق اسلامی به خطا رفته بلکه گاهی دانشمندان شهیر اسلامی را نیز به درستی معرفی نمی‌کند و گویی از احوال آن‌ها بی‌خبر است! مثلاً دربارۀ أبوحامد غزالی/ می‌نویسد:

«امام ابوحامد محمدبن محمد غزالی در سال 451 هجری (1059-1060 میلادی) در شهر طوس در خراسان دیده به جهان گشود. دوران کودکی و جوانی خود را در زادگاه خویش به سر برد و سپس برای تکمیل تحصیلات به نیشابور رفت. در سال 478 هجری (1085-1086 میلادی) او را نزد نظام‌الملک وزیر مشهور سلجوقی می‌بینیم. احتمالاً در همان وقت نیز او سخت به مطالعۀ فلسفه سروکار داشته است. نظام‌الملک، کرسی فلسفه را در مدرسۀ نظامیّۀ بغداد که به وسیلۀ او تأسیس شده بود، به غزالی سپرد. غزالی چهار سال در این مدرسۀ عالی که بهترین مدرسۀ آن زمان بود به تدریس پرداخت و سپس این کرسی را به برادر خویش احمد داد و تمام کوشش خود را صرف کارهای علمی کرد. او به سیاحت بزرگی پرداخت و به شهرهای مکه، دمشق، بیت‌المقدس و اسکندریّه رفت و در همه جا با بزرگ‌ترین دانشمندان گفتگو و در کتابخانه‌ها به کار مطالعه و پژوهش نشست. مسألۀ اصلی که او می‌خواهد آن را بازگشاید عبارت است از رفع تضاد و برقراری آشتی بین علم و دین. و در وهلۀ نخست میان علوم یونانی که در دوران اسلامی رشد یافته بود و دین. او در این دورانِ پژوهش‌های پیگیر، با نمایندگان تصوّف روبرو می‌گردد و به این نتیجه می‌رسد که این تضاد را می‌توان تنها بر پایۀ تصوّف از میان برداشت. او به زادگاهش در طوس باز می‌گردد و در آنجا کتاب‌هایی چند می‌نگارد که هر کدام به گونه‌ای به این مسأله اصلی می‌پرداخته است، و در همانجا در 14 جمادی‌الثانی 505 هجری (19 دسامبر 1111 میلادی) در حوالی طبرستان چشم از جهان فرو می‌بندد»[[215]](#footnote-215).

هرکس از احوال و آثار ابوحامد غزالی تا اندازه‌ای باخبر باشد و بویژه اگر کتاب «المنقذُ منَ الضّلال» را خوانده باشد، خطاهای روشن برتلس را در این چند سطر درمی‌یابد و از ناآگاهی این خاورشناس نامدار در شگفتی فرو می‌رود! چرا که می‌داند اولاً غزالی متصدّی درس فلسفه در نظامیّۀ بغداد نبود، بلکه او نقّاد و ویرانگر فلسفه بود و کتاب «تهافة الفلاسفة» را بر ردّ فیلسوفان نگاشت، و فلاسفۀ مشهور را در سه مسأله تکفیر کرد و در هفده مسأله، به گمراهی متّهم ساخت. در نظامیّۀ بغداد هم علوم تفسیر و فقه و اصول و حدیث و ادب و کلام آموزش می‌دادند نه فلسفۀ یونانی. ثانیاً هرگز اندیشۀ غزالی بر این امر معطوف نبود که میان علوم یونانی و دین، آشتی برقرار کند بلکه او خصم فلسفۀ یونان بود چنانکه گذشت، و این معنی را در اغلب آثار خود نشان داده است. ثالثاً سفر غزالی به شام و فلسطین و مدینه و مکّه ... برای آشنایی و گفتگو با دانشمندان صورت نپذیرفت بلکه مسافرت مزبور در پی یک تحوّل بزرگ روحی و اخلاقی انجام گرفت و او در این سیر، از گفتگو و مباحثه با این و آن پرهیز داشت چنانکه در شام به دانشمند معروف اندلسی ابوبکربن ولید که آهنگ مناظره و مباحثه با وی داشت، گفت: «هذا شيءٌ تركناهُ لصبیةٍ في العراق!» یعنی: «این، کاری است که ما آن را به کودکان عراق واگذاشتیم و از آنجا بیرون شدیم»! و هرکس به کتب تراجم و تذکره نگاه کند برای آنچه گفتیم مآخذ فراوان خواهد یافت[[216]](#footnote-216).

مونتگمری وات، خاورشناس اسکاتلندی

زندگینامۀ علمی وات

ویلیام مونتگمری وات (William Montgomery Watt) از خاورشناسان هم‌عصر ما شمرده می‌شود. وی در سال 1909 میلادی در اسکاتلند متولد شد و تحصیلات خود را تا دورۀ دکترای فلسفه پی گرفت و رسالۀ دکترایش را دربارۀ «جبر و اختیار در آغاز اسلام» گذرانید. وی مدت چهار سال به تدریس فلسفه در دانشگاه اشتغال داشت. آنگاه به مطالعات بیشتری دربارۀ اسلام گرایید و به عنوان یکی از دستیاران اسقف آنگلیکن (وابسته به کلیسای پروتستان انگلیس) در بیت‌المقدس به پژوهش پرداخت. مونتگمری وات در سال 1947 به سمت «رئیس بخش مطالعات عربی و اسلامی» در دانشگاه ادنبورگ برگزیده شد و سال‌ها این سمت را حفظ کرد و در اوایل دهۀ 1980 به بازنشستگی نایل آمد[[217]](#footnote-217).

آثار وات

مونتگمری وات آثار متعدّدی دارد که بر محور «اسلام‌شناسی» به شیوۀ خاورشناسان مغرب‌زمین، از جمله آثار وات کتاب‌های زیر را که اهمیّت بیشتری برای ما دارند می‌توان یاد کرد:

1. محمد در مکه.
2. محمد در مدینه.
3. محمد، پیامبر و سیاستمدار.

این کتاب به وسیلۀ اسماعیل والی‌زاده به زبان فارسی ترجمه شده و مؤلّف با آنکه در پاره‌ای از مواضع انصاف نشان داده ولی به خطاهای گوناگون نیز درافتاده است که نمونه‌هایی از لغزش‌های وی را در همین مقاله خواهیم آورد.

1. فلسفه و کلام اسلامی.

کتاب مذکور (بوسیلۀ دکتر ابوالفضل عزّتی) به فارسی ترجمه شده است و با آنکه از فلسفه و کلام اسلامی به کوتاهی سخن به میان می‌آورد، متأسّفانه در پاره‌ای از موارد مصون از خطا نمانده است.

1. تاریخی از اسپانیای اسلامی.

این کتاب هم به فارسی با عنوان «اسپانیای اسلامی» ترجمه شده و محمدعلی طالقانی ترجمانی آن را به عهده گرفته است. در کتاب مذکور نیز جای نقد و اعتراض باقی است و ما در همین مقاله به اختصار از آن سخن خواهیم گفت.

1. تأثیر اسلام بر اروپا در قرون وسطی.

این کتاب با عنوان «تأثیر اسلام در اروپا» بوسیلۀ یعقوب آژند به فارسی ترجمه شده است.

1. دورۀ تشکّل اندیشۀ اسلامی.
2. اسلام و همبستگی جامعه.
3. گذشتۀ شکوهمند اسلام.
4. ایمان و عملکرد غزالی.

مونتگمری وات آثار دیگری هم دارد و همچنین مقالاتی از وی انتشار یافته است که برخی از آن‌ها را در «دائرة المعارف اسلام» چاپ اروپا می‌توان یافت.

نقد آثار وات

مونتگمری وات در کتاب‌ها و مقالاتی که از اسلام سخن گفته کوشیده است تا نشان دهد که پژوهش‌های خود را برپایۀ علم و انصاف بنیان نهاده تا از این راه به حقایق تاریخی دست یابد. اما اینکه تا چه اندازه در این کار توفیق یافته؟ جای تأمّل در میان است. به نظر ما موفقیّت پرفسور وات در این زمینه، بسیار نیست، و لغزش‌های چشمگیری در آثار وی وجود دارد که میان او و حقایق فاصله می‌افکند. و ما چند نمونه از آن‌ها را ذیلاً خواهیم آورد:

1. مونتگمری وات در کتاب «محمد، پیامبر و سیاستمدار» چنین اظهارنظر می‌کند که پیامبر اسلام در آغاز نبوّتش گمان می‌برد کسی که به او وحی می‌کند، خداست ولی بعدها عقیده پیدا کرد که آن کس، جبرییل بوده است! و در این باره می‌نویسد:

«در آغاز گمان می‌برد که آن موجود باشکوه همان خداست، بعدها شاید معتقد شده است که آن موجود عالی، فرشته‌ای است که روح نام دارد و سرانجام، آن را همان جبرئیل دانست. تغییر این تعبیر، احتمال دارد در نتیجۀ اطلاع از تعلیمات یهودیان باشد که عقیده دارند خدا نامرئی است»![[218]](#footnote-218).

شگفت آنکه مونتگمری وات، سورۀ تکویر را خوانده و این سوره را در کتاب خود یکی از سوره‌های اوایل نبوّت شمرده است[[219]](#footnote-219)، ولی به هیچ‌وجه درنیافته که در آنجا از آورندۀ وحی به عنوان «رسول» یاد می‌شود[[220]](#footnote-220) و پرواضح است که رسول کسی باید باشد که از سوی دیگری می‌آید، پس، از همان اوایل کار بر پیامبر اسلام ج روشن بوده که آورندۀ وحی فرستادۀ خداست نه ذات إلهی![[221]](#footnote-221). بنابراین، تئوری عجیب مونتگمری وات مبنی بر اینکه پیامبر ج بعدها از یهودیان مدینه آموخت که آورندۀ وحی، فرشته بوده است! پنداری بی‌اساس شمرده می‌شود.

1. مونتگمری وات از یک سو اذعان می‌نماید که: «بنابر عقیدۀ مسلمانان، قرآن کلام خداست و محمد خود نیز با این دیده به آن می‌نگریسته است و مسلّماً به این امر ایمان کامل داشته و تصوّر می‌کرده است که می‌تواند (میان) افکار خود و آنچه را از بیرون به او می‌رسیده است، تمیز دهد»[[222]](#footnote-222). با وجود این، از سوی دیگر پروفسور وات ادّعا می‌کند که پیامبر ج از پیش خود، وحی را تغییر می‌داده و درصدد اصلاح آن برمی‌آمده است!! چنانکه می‌نویسد:

«ظاهراً (محمد) برای گوش‌دادن به الهامات، روشی مخصوص داشته است و اگر وحی‌ای به او نازل می‌شد که احتیاج به اصلاح داشت، آن را اصلاح می‌کرد»![[223]](#footnote-223).

آیا هیچ دانشمندی می‌تواند بپذیرد که محمد ج سخنی را وحی خدا می‌شمرده و با وجود این، آن را تغییر می‌داده و اصلاح می‌نموده است؟ آیا کم‌ترین دلیلی بر این ادّعا وجود دارد؟

مگر نه آنکه در همان وحی قرآنی (که به محمد می‌رسیده) آمده است:

﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥﴾ [یونس: 15].

«بگو: مرا نسزد که قرآن را از پیش خود تبدیل کنم، من جز آنچه را که به سویم وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم، من اگر خداوندم را نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌هراسم».

پس پروفسور وات چه می‌گوید؟!

1. مونتگمری وات گاهی به تناقض‌های خود توجه ندارد و سخنانی می‌گوید که با یکدیگر سازگار نیست. مثلاً در کتاب «فلسفه و کلام اسلامی» می‌نویسد:

«نصرالدّین طوسی بیشتر فیلسوف بود تا متکلّم. در حقیقت وی در همۀ علوم اوایل به ویژه در ریاضیّات و نجوم دست داشت. البته فلسفۀ او همان فلسفۀ محض سینایی نبود بلکه آشکارا تمهیدی بود برای کلام. دنیای فکری او و از آنِ فخررازی (وفات 1209 م / 606 ه‍) به هم بسیار نزدیک بودند»![[224]](#footnote-224).

چنانکه ملاحظه می‌شود پروفسور وات در آغاز سخن می‌گوید که نصیرالدّین طوسی بیشتر فیلسوف بود تا اهل کلام. ولی در دنبالۀ سخن اظهار می‌دارد که فلسفۀ طوسی در حقیقت تمهیدی برای کلام بود و در نتیجه، طوسی را بیشتر باید متکلّم دانست تا فیلسوف! به ویژه که مونتگمری وات، طوسی را با فخررازی قرین می‌شمارد و اهل تحقیق می‌دانند که فخرالدّین رازی متکلّمی اشعری بوده نه فیلسوف به معنای مشهور آن.

1. مونتگمری وات در همان کتاب «فلسفه و کلام اسلامی» شیخ احمد أحسائی را تحت‌تأثیر ملاّصدرای شیرازی معرّفی می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«شیخ احمد احسائی تحت تأثیر فیلسوفی متقدّم بر خود یعنی ملاّصدرا بود که به عرفان نیز ذی‌علاقه بود»![[225]](#footnote-225)

با آنکه شیخ احسائی از مخالفان سرسخت ملاّصدرا شمرده می‌شود و در شرحی که بر کتاب «عرشیّه» اثر صدرا نگاشته، آرای وی را نقض و رد می‌کند و به قول ملامحمداسماعیل اصفهانی: شیخ احمد، شرحی بر عرشیّۀ ملاصدرا نوشته که به جای شرح، جرح (= پاره ساختن) به شمار می‌آید![[226]](#footnote-226) از سوی دیگر، عرفانی که ملاّصدرا خود را بدان علاقه‌مند نشان می‌دهد هماهنگ با عرفان ابن عربی طائی اندلسی مشهور به محیی‌الدین است چنانکه در کتاب أسفار از او با تجلیل تمام یاد می‌کند و وی را «العارفُ المحقّق»[[227]](#footnote-227) و «قدوة المكاشفین»[[228]](#footnote-228) می‌نامد ولی شیخ احسائی از ابن عربی با تعبیر «ممیتُ الدین»[[229]](#footnote-229) (= میرانندۀ دین) یاد کرده و با عرفان او مخالفت می‌ورزد. چگونه می‌توان شیخ احمد را تحت‌تأثیر ملاّصدرا و همگام با او دانست؟

1. مونتگمری وات در کتاب «تاریخی از اسپانیای اسلامی» نیز دچار اشتباهاتی چند شده و از جمله می‌نویسد:

«این دین (اسلام) هر کجا که ممکن بوده با دهاقین (کشاورزان) سروکار کم‌تری داشته است. یکی از آثار این طرز تلقّی، تقویم رسمی اسلامی است که مرکّب از 12 ماه قمری و 354 روز است. تقویمی که هیچ دینی که از میان کشاورزان برخاسته باشد نمی‌تواند آن را یک سال هم تحمل نماید»![[230]](#footnote-230).

اگر پروفسور وات به «فقه اسلامی» نگاهی می‌کرد و قوانین مربوط به «إحیاء أراضی» و «مزارعه» و «مساقات» و «زکوة محصول»... را می‌دید، هرگز ادّعا نمی‌کرد که اسلام با دهاقین سروکار نداشته است. و همچنین اگر مونتگمری وات، آیات متعدّدی را که در قرآن مجید از زرع[[231]](#footnote-231) و زرّاع[[232]](#footnote-232) و حرث[[233]](#footnote-233) و زروع[[234]](#footnote-234) و تزرعون[[235]](#footnote-235) و زارعون[[236]](#footnote-236) و امثال این‌ها سخن گفته به نظر می‌آورد، ادّعای خود را پس می‌گرفت. اما تقویم قمری در اسلام بیشتر برای عباداتی همچون مناسک حج و روزۀ ماه رمضان و جز این‌ها تنظیم شده نه برای کشاورزی، چنان که در قرآن کریم آمده است:

﴿۞يَسۡ‍َٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: 189].

«از تو درباره ماه‌های نو می‌پرسند، بگو آن‌ها برای تشخیص اوقات مردم و حجّ ایشان است».

کشاورزان معمولاً در کار خود به فصول سالیانه توجه دارند و قرآن مجید هم از این کار جلوگیری ننموده بلکه خورشید را نیز همچون ماه برای تشخیص اوقات و محاسبۀ زمان شایسته دانسته است، چنانکه می‌فرماید:

﴿وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ﴾ [الأنعام: 96].

«و شب را مایۀ آرامش ساخت و خورشید و ماه را برای محاسبه مقرّر داشت».

و از این رو، می‌بینیم که اسلام در میان کشاورزان نیز مانند شهرنشینان رواج یافته و باقی مانده است. این نمونه‌ها ـ که در آثار پروفسور وات نظایر فراوان دارند ـ نشان می‌دهند که متأسفانه مونتگمری وات در کار اسلام‌شناسی از دقّت لازم برخوردار نیست و نوشته‌های وی گاهی از حقیقت اسلام فاصله‌ای بسیار پیدا می‌کنند.

هانری لائوست، خاورشناس فرانسوی

زندگینامۀ علمی لائوست

هانری لائوست (Henri Laoust) از خاورشناسان نامدار معاصر شمرده می‌شود. وی در سال 1905 میلادی در فرانسه به دنیا آمد و پس از طیّ تحصیلات مقدماتی، به دانشسرای عالی فرانسه راه یافت و از آنجا پایان‌نامۀ تحصیلی گرفت، و همچنین از مدرسۀ زبان‌های شرقی فارغ‌التحصیل شد. آنگاه به اخذ درجۀ دکتری نایل گردید و در کولّژ دوفرانس به جای خاورشناس فرانسوی، لوئی ماسینیون کرسی تدریس را به عهده گرفت. هانری لائوست چنانکه دانستیم با زبان‌های شرقی (به ویژه زبان عربی) آشنا بود و از این رو در انجمن آثار شرقی در قاهره عضویّت یافت. لائوست در انستیتوی فرانسه در دمشق نیز به سمت دبیرکلّی برگزیده شد. وی دربارۀ مذهب حنبلی و نفوذ این مکتب در شام، مطالعات گسترده‌ای نموده است، و مدت‌ها مدیریت Revue des etudes islamiques یعنی «مجلۀ مطالعات اسلامی» را به عهده داشت[[237]](#footnote-237). هانری لائوست اخیراً در فرانسه درگذشت.

آثار لائوست

از هانری لائوست، کتاب‌ها و مقالات فراوانی به جای مانده که ما در اینجا به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم و به ویژه کتبی را که به زبان پارسی یا عربی ترجمه شده، یادآور می‌شویم:

1. لائوست کتاب مبسوطی دربارۀ ابوحامد غزالی نگاشته که از جهاتی جالب است. این کتاب تحت‌عنوان (La Politique de Ghazali) به معنای «سیاست غزالی» انتشار یافته و مهدی مظفّری آن را به فارسی برگردانده است. ترجمۀ مظفّری «سیاست و غزالی» نام دارد.
2. هانری لائوست کتاب دیگری دربارۀ احمد بن تیمیّه تألیف کرده که عنوان فرانسوی این کتاب: «Essai Sur les doctrines Sociales et Politiques de Taki-d-din Ahmad b. tamiya» است و می‌توان آن را به: «بررسی آراء اجتماعی و سیاسی تقی الدّین احمدبن تیمیّه» ترجمه کرد. کتاب مزبور را محمد عبدالعظیم علی، یکی از فضلای مصر تحت عنوان «نظریّاتُ شیخِ الإسلامِ ابنِ تيمية في السياسة والإجتماع» به عربی برگردانده است.
3. لائوست کتابی دربارۀ فرق اسلامی نگاشته و آن را: les schisms dans l’Islam «فرقه‌های مذهبی در اسلام» نام نهاده است.
4. لائوست کتابی دربارۀ «ابن بطّه»[[238]](#footnote-238) تألیف کرده و ابن بطّه (عبیدالله محمّد) از فقهای بزرگ حنبلی به شمار می‌آید که در قرن چهارم هجری می‌زیسته و مؤلّف کتاب «الشّرحُ والإبانة على أصول السنة والديانة» شمرده می‌شود. هانری لائوست اصل کتاب ابن بطّه را نیز به فرانسه برگردانده و آن را به همراه مقدمه‌ای منتشر ساخته است.
5. لائوست کتاب‌های گوناگونی را از عربی به فرانسه ترجمه کرده که از آن جمله‌اند:

الف) کتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» اثر معروف ابن تیمیّه.

ب) کتاب «الخلافة» اثر محمد رشیدرضا از شاگردان شیخ محمد عبده، و صاحب مجلۀ «المنار». این کتاب با عنوان le califat dans la doctrine de Rashid Risa یعنی «خلافت در اعتقاد رشیدرضا» به چاپ رسیده است.

ج) کتاب «معراج الوصول» از آثار ابن تیمیّه.

هانری لائوست مقالات و آثار دیگری نیز دارد که ذکر آن‌ها را در اینجا لازم نمی‌شمریم.

نقد آثار لائوست

هانری لائوست از حنبلی‌شناسان بزرگ غرب شمرده می‌شود و کتاب‌ها و مقالاتی در این باره نگاشته که زبانزدند. البته لائوست به بررسی احوال و آثار بزرگانی چون غزالی و ابن خلدون نیز پرداخته ولی عمدۀ آثارش دربارۀ حنابله (و به ویژه ابن تیمیّه) است. کارهای لائوست از دقت‌نظر خالی نیست، ولی اشتباهات فراوانی نیز دارد که در اینجا به ذکر چند نمونه از آن‌ها می‌پردازیم:

1. هانری لائوست در کتابی که از آراء اجتماعی و سیاسی ابن تیمیّه سخن می‌گوید، دربارۀ علاّمۀ حلّی (ابن المطهّر) می‌نویسد:

«وی (علاّمه حلّی) بزرگ‌ترین دانشمند شیعه در اصول فقه شد و متکلّمی گردید که با اصول مذهب اشعری، مخالفتی نداشت»![[239]](#footnote-239).

با آنکه ابن‌مطّهر حلّی، یکی از مخالفان آشتی‌ناپذیر مذهب اشاعره شمرده می‌شود و در آثار کلامی خود به سختی آن‌ها را تخطئه می‌کند و کتاب مستقلّی با عنوان «التّناسبُ بینَ الأشعرية وفرق السفسطائية» بر ردّ أشعری‌ها نگاشته است[[240]](#footnote-240).

اساساً مگر می‌توان گفت که فلان‌کس، از علمای بزرگ شیعه است ولی در اصول مذهب، با اشعریان مخالفتی ندارد؟! شاید این سخن به اصطلاح، از «طغیان قلم» سر زده و لائوست قصد داشته بنویسد: علاّمۀ حلّی با اصول مذهب معتزله، سر خلاف نداشته است! ولی اگر مقصودش چنین بوده باز هم نادرست گفته و به خطا رفته است، زیرا شیعه لااقل در موضوع «امامت» با معتزله همراه نیست.

1. هانری لائوست دربارۀ ابن تیمیّه نیز به اشتباه درافتاده و در کتاب «بررسی آراء اجتماعی و سیاسی ابن تیمیه» می‌نویسد:

«اندیشۀ ابن تیمیّه، از منطق ارسطو بیش از منطق دیگران یعنی علمای راه‌یافتۀ مسلمین بهره گرفت»[[241]](#footnote-241).

با آنکه ابن تیمیّه کتاب مبسوطی بر ردّ آراء منطقی ارسطو نگاشته که با عنوان «الرّدُّ على المنطقیّین» در هند به چاپ رسیده است. وی در آن کتاب، ارسطو را در منطق و متافیزیک تخطئه می‌کند و استدلال قیاسی فقهای اسلام را بر قیاس‌های منطقی یونانیان ترجیح می‌دهد[[242]](#footnote-242).

1. لائوست در کتاب «سیاست غزالی» نیز دچار اشتباهاتی چند شده است، به عنوان نمونه در آنجا می‌نویسد:

«اما نسخ آیات قرآنی به وسیلۀ آیات دیگر، مورد قبول غزالی نیست»![[243]](#footnote-243)

این گزارش صد در صد خطاست و با آنچه غزالی در کتاب: «المستصفی منْ علمِ الأصول» آورده به هیچ وجه نمی‌سازد. علاوه بر این، با سخنان خود لائوست در جای دیگر از کتابش هم موافقت ندارد! زیرا هانری لائوست از قول غزالی گزارش می‌کند که وی در شرایط «اجتهاد» گفته است:

«شناخت ناسخ و منسوخ نیز ضروری است ولی نه همگی آن، بلکه در مورد آیات و احادیثِ موردنظر»![[244]](#footnote-244).

و روشن است که اگر آیات یکدیگر را نسخ نمی‌کردند، شناخت ناسخ و منسوخ از میان آن‌ها معنی نداشت. البته لائوست در پاورقی کتاب خود از کتاب «المستصفی» اثر غزالی یاد کرده ولی با مراجعه به کتاب مزبور معلوم می‌شود که هانری لائوست دچار اشتباه شده و غزالی، نسخ آیه‌ای را به وسیلۀ آیۀ دیگر پذیرفته است، چنانکه می‌نویسد:

«لأنّهُ - صلی الله علیه وسلّم - بیّنَ أنَّ آیةَ المیراثِ نسختْ آیةَ الوصیّة وَلمْ ینسخها هوَ بنفسه»[[245]](#footnote-245)**.**

یعنی: «پیامبر ج بیان کرد که آیۀ میراث ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ...﴾ آیۀ وصیّت ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ...﴾ را نسخ نموده است، و خود از جانب خویش آن را نسخ نکرد»[[246]](#footnote-246).

1. لائوست گاهی دربارۀ ابوحامد غزالی نیز دچار تندروی می‌شود و چون روحِ سخن وی را درنمی‌یابد، غزالی را به داشتن رأی ناصوابی متّهم می‌سازد! مثلاً در کتاب «سیاست غزالی» می‌نویسد:

«فتوای سیاسیِ دیگر مربوط به مسألۀ لعن علنی یزیدبن معاویه است که به نظر شیعه، مسئول فاجعۀ کربلاست و کینۀ شدیدی نسبت به خاندان نبوّت در دل داشته است. در احیاء غزالی بی‌آنکه نام یزید را بیاورد، مسألۀ لعن علنی او را مورد بررسی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که نه تنها لعن یک مسلمان جایز نیست بلکه مجاز و ارجح آن است که از خداوند، بخشایش او خواسته شود»![[247]](#footnote-247).

هرکس عبارات لائوست را بخواند گمان می‌کند که غزالی بهتر دانسته که مسلمانان بجای نفرین بر یزید، دربارۀ او از خداوند آمرزش بخواهند! ولی آنچه لائوست آورده با سخنی که غزالی در کتاب «إحیاءُ علومِ الدین» نگاشته است، تفاوت دارد و چنین نتیجه‌ای از گفتار غزالی بدست نمی‌آید. غزالی در احیاء می‌نویسد:

«فإنْ قیلَ: فهلْ یجوزُ أنْ یقالَ: قاتلُ الحسینِ لعنهُ اللهُ أوِ الآمرُ بقتلهِ لعنهُ الله؟ قلنا: الصّوابُ أنْ یقالَ: قاتلُ الحسینِ إنْ ماتَ قبلَ التّوبةِ لعنهُ اللهُ لأنّهُ یحتملُ أنْ یموتَ بعدَ التّوبةِ فإِنَّ وحشیّاً قاتلَ حمزةَ عمِّ رسول الله ج قتلهُ وَهوَ كافرٌ ثمَّ تابَ عنِ الكفرِ والقتلِ جمیعاً وَلا یجوزُ أنْ یلعنَ»[[248]](#footnote-248)**.**

یعنی: «اگر گفته شود آیا جایز است که گویند: بر قاتل حسین یا کسی که فرمان قتلش را داده، لعنت خدا باد؟ گوییم: سخن درست آن است که بگویند: بر قاتل حسین اگر توبه نکرده باشد، لعنت خدا باد. زیرا که احتمال دارد وی از گناه خود توبه کرده و سپس مرده باشد چنانکه وحشی ـ قاتل حمزه عموی رسول خدا ج ـ حمزه را هنگامی که خود کافر بود به قتل رساند سپس از گناهِ کفر و قتل توبه کرد و از این رو جایز نیست که مورد لعن قرار گیرد».

در اینجا غزالی به احتیاطی روی آورده که لزومی نداشته است زیرا کسی که فرمان کشتن حسین÷ را صادر کرد و نیز کشندۀ وی، هرگز توبه نکردند یعنی از خاندان پیامبر ج پوزش نخواستند و خود را برای قصاص آماده ننمودند. اما وحشی راه اسلام و توبه را در پیش گرفت و رسول خدا ج اسلام وی را پذیرفت. بنابراین قیاس قاتل حسین با کشندۀ حمزه قیاسی مع‌الفارق است. با این همه، غزالی چنانکه لائوست ادعا دارد هرگز فتوی نداده که بهتر است دربارۀ قاتل حسین÷ دعا کرد و برای او از خداوند آمرزش خواست! آنچه غزالی آورده این است که «بر قاتل حسین اگر توبه نکرده باشد، لعنت خدا باد». و میان این دو سخن، فاصله‌ای بسیار دیده می‌شود و این فاصله نمایشگر آن است که خاورشناسان غربی تا چه اندازه سخنان علمای اسلامی را به تحریف می‌کشند.

ویلفرد کنت ول اسمیت، خاورشناس انگلیسی

زندگینامۀ علمی ول اسمیت

ویلفرد کنت ول اسمیت (Wilfred Cantwell Smigh) از خاورشناسان معاصر شمرده می‌شود که در سال 1916 مسیحی در انگلستان زاده شده است. وی پس از طیّ تحصیلات مقدماتی و مرسوم در انگلیس به دانشگاه کمبریج راه یافت و لیسانس خود را از آنجا گرفت و سپس به امریکا رفت و در دانشگاه پرینستون رسالۀ دکترای خود را با عنوان (The Azhar Journal, Survey and Critique) یا (بررسی و نقد مجلة الأزهر) زیر نظر پروفسور گیب (Gibbe) گذراند و در سال 1948 در رشتۀ زبان‌ها و ادبیّات شرقی فارغ‌التحصیل شد. ویلفرد اسمیت سفری به لاهور رفت و در آنجا چندی اقامت گزید و به تدریس مشغول شد آنگاه به کمک بنیاد راکفلر به بخشی از سرزمین‌های اسلامی مسافرت کرد و با احوال مسلمانان از نزدیک آشنایی یافت، و در «کنگرۀ جهانی مسائل اسلامی» که به سال 1958م در پاکستان برگزار شد، شرکت نمود. پروفسور اسمیت مدتی در دانشگاه هاروارد در امریکا تدریس کرد و نیز در دانشگاه مک گیل مونرآل (در کانادا) درس «دین‌شناسی تطبیقی» را به عهده گرفت. ویلفرد اسمیت هنگام مسافرت به مصر سخنرانی‌هایی پیرامون ادیان جهان و به ویژه اسلام ایراد کرد و سخنرانی‌های وی در «دانشگاه امریکایی» در شهر قاهره، برگزار شد.

آثار ول اسمیت

پروفسور اسمیت مقالات و کتاب‌هایی چند به رشتۀ تحریر درآورده که ما در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

1. اعتقادات و تاریخ (Belief and history) (در سال 1966).
2. ایمان مردم دیگر (Faith of other men) (در سال 1965).
3. اسلام در تاریخ جدید (Islam in modern history, two editions) (چاپ اول در سال 1957 و چاپ دوم در 1959).

این کتاب به فرانسه تحت عنوان L’Islam dans monde moderne ترجمه شده است و دکتر حسینعلی هروی آن را با نام «اسلام در جهان امروز» از فرانسه به فارسی برگردانده و به عربی نیز با عنوان «الإسلامُ في التّاریخِ الحدیث» ترجمه شده است. کتاب مزبور از مهم‌ترین آثار ویلفرد اسمیت شمرده می‌شود، و در خلال آن، از کتب دیگر خود نیز بهره گرفته و کوشیده است تا بدان جامعیّت بخشد. ما در طی همین مقاله از نقاط مثبت و منفی این کتاب سخن خواهیم گفت.

1. اسلام نو در هندوستان (Modern Islam in India) (چاپ اول در سال 1946 و چاپ دوم در 1969).
2. نوگرایی جامعه‌های سنّتی (Modernization of a traditional society) (در سال 1965).
3. در فهم اسلام (On understanding of Islam) (در سال 1981).
4. پاکستان به عنوان یک کشور اسلامی (Pakistan as Islamic State) (در سال 1951).
5. سنّت‌های مذهبی جهان (The worlds religious traditions) (در سال 1984). کتاب‌ها و آثار ویلفرد اسمیت بدانچه آوردیم محدود نیست.

نقد آثار ول اسمیت

از میان آثار ویلفرد اسمیت، کتاب «اسلام در تاریخ جدید» که با عنوان «اسلام در جهان امروز» به فارسی ترجمه شده دارای اهمیّتی ویژه است، زیرا مؤلّف در مقدمۀ آن می‌نویسد:

«این اثر حاصل بیش از ده سال تحقیق و تفکّر است و تقریباً همۀ مقالاتی که نوشته‌ام و کنفرانس‌هایی که دربارۀ موضوعات اسلامی در این دوره داده‌ام، در بیان مباحث کتاب سهمی دارند...»[[249]](#footnote-249).

بنابراین، بهتر است ما همین اثر را برای نقد و داوری برگزینیم و ملاحظه کنیم که خاورشناس روزگار ما، دربارۀ اسلام و مسلمانان چه می‌گوید؟

به نظر ما پروفسور اسمیت در کتاب مذکور، حقایقی را بیان داشته و دچار اشتباهاتی نیز شده است که نمونه‌هایی از هر کدام را در اینجا می‌آوریم.

از جمله حقایقی که ویلفرد اسمیت در کتاب خود بدان اشاره می‌کند «اهمیّت تاریخی اسلام» است که پروفسور اسمیت با کمال انصاف دربارۀ آن می‌نویسد:

«اعراب در گذشته یکی از بزرگ‌ترین فرهنگ‌های جهان را به وجود آورده‌اند و یاد آن، در خاطر ایشان اثری عمیق به جا گذاشته است... این نیروی محرکۀ اسلام است که عرب را از قارۀ بی‌‌نام و نشانِ خود به عظمت تاریخی، فتوحات و تحرّک خلاّق هدایت کرده است»[[250]](#footnote-250).

ویلفرد اسمیت در پاره‌ای از موارد، نظر علمای اسلام را به خوبی درک کرده و منعکس می‌سازد. مثلاً از قول ایشان دربارۀ انحراف دینی یهودیان و مسیحیان می‌نویسد:

«... (یهودیان) یک خطای اساسی نیز مرتکب شدند، سرانجام به این عقیده رسیدند که فرمان إلهی فقط مربوط به خود ایشان بوده است، به جای اینکه ملتفت شوند نوع حکم، جهانی است و پیام، خطاب به تمام بشریّت است. در لحظۀ مناسب برای اصلاح این خطای شوم، خداوند پیامبر دیگری فرستاد، عیسی. امّتان او که از الطاف و مرحمت‌های خداوند برخوردار بودند، صفت جهانی بودن ایمان را به خوبی درک کردند. برای تفهیم ایمان و گسترش جامعۀ دینی تا کرانه‌های ناپیدا، از دل و جان کوشیدند ولی ایشان یک خطای اساسی و در واقع ابلهانه مرتکب شدند! به جای اینکه در متن پیام فکر کنند به پرستش پیام‌آور پرداختند»![[251]](#footnote-251).

پروفسور اسمیت از ستودن شخصیت‌های برجستۀ اسلامی دریغ ندارد چنانکه در کتاب خود جمال‌الدّین افغانی (اسدآبادی) را به خوبی می‌ستاید[[252]](#footnote-252) و در عین حال از روش ناستودۀ غرب انتقاد می‌کند و به ویژه رفتار آمریکا را ناپسند شمرده می‌نویسد:

«جامعۀ مسلمان یا به طور کلی‌تر، شرق را عادت این بود که برای پرهیز از تسلّط سیاسی و اقتصادی و تهدید غرب، پیوسته در برابر آن مقاومت نشان دهد مع‌ذلک وضع داخلی زندگی و مخصوصاً آزادی‌خواهی غرب را بسیار تحسین می‌کرد و به‌طورکلی فرض این بود که آزادی‌خواهی غرب، با استعمار آن در مبارزه است و علی‌هذا دوست و متحد ملت‌های اسیر شرقی است. امروز این طرز تصوّر، تغییریافته است و نه تنها از غرب می‌ترسند بلکه از آن نفرت دارند. این بدبینی و دل‌زدگی بر اثر برخورد با روح غرب به وجود آمده است، نه تنها در برخورد با سلاح و سپاه او. تغییر مرکزیّتی که بعد از جنگ دوم جهانی از لحاظ سیاسی در غرب حاصل شده، این احساس را تیزتر کرده است. آمریکا با نمایش قدرت و نخوت و رفتارهای غریب و بی‌بندوبار خود، جنبه‌های زشت سنّت‌های اروپایی را در نظر شرقیان بیشتر نمودار ساخته و بدین طریق حیثیّت غرب را ضعیف کرده است»[[253]](#footnote-253).

البته این اعترافات صادقانه از سوی یک خاورشناس غربی، به نوشته‌های او ارزش و اعتبار می‌دهد و خوانندۀ آگاه را به خوشبینی فرا می‌خواند. با این حال، پژوهش و نقد علمی ایجاب می‌کند که لغزش‌های پروفسور اسمیت را نیز نادیده نگیریم و نمونه‌ای از خطاهای وی را هم در اینجا نشان دهیم.

1. ویلفرد ول اسمیت چنین پنداشته که رستگاری مسلمانان، با اعمال شایسته پیوند ندارد! و در این باره نوشته است:

«در آخرین تحلیل، رستگاری یک مسلمان در به جا آوردن اعمال خوب نیست بلکه در اینست که تمیز دهد چه اعمالی خوب است و عمل به آن‌ها واجب»![[254]](#footnote-254).

به نظر ما، پروفسور اسمیت در تحلیل نهایی خود دچار اشتباه شده است، زیرا اولاً قرآن کریم تصریح نموده که همۀ انسان‌ها، زیانکار خواهند بود مگر آنان که ایمان درست و عمل صحیح داشته باشند چنانکه می‌فرماید:

﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ...﴾ [العصر: 2].

قرآن مجید در آیات فراوانی به شکل نفی و اثبات، رستگاری را وابسته به اعمال نیک می‌شمرد و مثلاً می‌گوید:

﴿إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ١٧﴾ [یونس: 17].

«همانا گناهکاران رستگار نمی‌شوند».

و یا می‌فرماید:

﴿وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ۩ ٧٧﴾ [الحج: 77].

«خداوندتان را بندگی کنید و به نیکوکاری پردازید باشد که رستگار شوید».

ثانیاً: تشخیص اعمال خوب از بد و واجب از حرام برای عمل به کارهای پسندیده و دوری گزیدن از اعمال ناپسند است، نه صرفاً برای آنکه بدانیم چه اعمالی نیک و واجب‌اند (چنانکه پروفسور اسمیت می‌پندارد!) به دلیل آنکه قرآن مجید کسانی را که با آگاهی از کارهای نیک، به عمل نمی‌پردازند توبیخ و سرزنش نموده و می‌فرماید:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢﴾ [الصف: 2].

«ای مؤمنان، چرا چیزی می‌گویید که بدان عمل نمی‌کنید؟».

و باز می‌گوید:

﴿۞أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٤٤﴾ [البقرة: 44].

«آیا مردم را به نیکوکاری فرمان می‌دهید و خودتان را از یاد می‌برید، با آنکه شما کتاب (خدا) را می‌خوانید آیا اندیشه نمی‌کنید؟».

بنابراین، رستگاری مسلمانان در پرتو ایمان خالص و عمل نیک حاصل می‌شود و پروفسور اسمیت در درک این مسأله به خطا رفته است.

1. دیگر آنکه ویلفرد اسمیت مفهوم «شهید» را از دیدگاه اسلام درنیافته و از سر اشتباه می‌نویسد:

«برعکس عقیدۀ قدیمی اسلام که در نظر او شهید کسی است که حیات خود را در نبرد همراه تاریخ از کف می‌داد نه به ضدّ تاریخ، و مردن او را به مثابۀ فی‌سبیل‌الله محسوب می‌داشتند (یعنی نبرد برای پیشبرد مادۀ اسلام)، در جهان جنگی می‌شد که هدف آن گسترش دار الإسلام یعنی قلمرو زمینی اسلام بود. کلیسای مسیحی در چنین لحظات مطلقاً فکر موفقیّت تاریخی و زمینی نداشت. شهید در نظر او کسی بود که در برخورد با تاریخ خرد و نابود می‌شد ولی زیر بار تسلّط تاریخ نمی‌رفت و فتح روحانی، شکست دنیوی او را جبران می‌کرد»[[255]](#footnote-255).

در پاسخ پروفسور اسمیت باید بگوییم که اولاً کسی که با داشتن ایمان به خدا در برخورد با نیروهای ستمگر تاریخ، خُرد یا کشته شود او نیز از دیدگاه اسلام «شهید» محسوب می‌شود و شهدای اسلام تنها کسانی نیستند که در جهادهای تاریخی شرکت کرده و کشته شده باشند. دلیل این مسأله هم آنست که پیامبر اسلام ج، مسلمانانِ مقتول در مکه (همچون: یاسر و سمیّه ...) را شهید می‌شمرد با آنکه ایشان در هیچ نبردی شرکت نکرده و در دوران مکه ـ پیش از هجرت پیامبر ـ به دست قریش و به جرم یگانه‌پرستی، به قتل رسیدند. بنابراین، محدود ساختن شهدا به مقتولین میدان‌های جنگ که در راه فتوحات زمینی کوشیدند، اشتباه واضحی است که از یک خاورشناس آگاه و متتبّع بعید به نظر می‌رسد. ثانیاً کلیسای مسیحی در گذشته، کشته‌شدگان جنگ‌های صلیبی را نیز «شهید» قلمداد می‌کرد و جنگ‌های مزبور را «جهاد مقدّس» می‌پنداشت چنانکه پاپ اعظم مسیحیت اوربان دوم Urbain در 28 نوامبر 1095 میلادی خطاب به مسیحیان دربارۀ این جنگ‌ها نوشت:

«ثروت دشمنان (مسلمانان) مالِ شما خواهد بود و شما مالک دارایی آن‌ها بوده خزاین و نفایس آن‌ها را می‌توانید به غنیمت ببرید. کسانی که مرتکب هرگونه معصیت گردیده باشند ولو قتل و زنا و غارتگری و ایجاد حریقِ عمدی و سوزاندن خانه و ابنیۀ مردم، مجاناً و بلاعوض تبرئه خواهند شد مشروط بر اینکه وارد این جنگ مقدّس و باشکوه بشوند. کسی که در سرزمین مقدّس شربت مرگ را بچشد یا حتی در اثنای راه بمیرد، شهید محسوب شده و فوراً داخل بهشت خواهد شد»[[256]](#footnote-256).

باتوجه به ماهیّت جنگ‌های صلیبی، آیا رأی کلیسای مسیحی با نظر پروفسور اسمیت که گمان می‌کند کلیسا اساساً فکر موفقیّت تاریخی و زمینی در سر نداشت سازگار است؟ آیا مفهوم «شهید» از دیدگاه کلیسا همان بوده است که ویلفرد اسمیت ادعا می‌کند؟

ما در اینجا بر آن نیستیم که «فلسفۀ جهاد در اسلام» را بازگو کنیم و نشان دهیم که اسلام با چه شرایط و در چه زمانی، جنگ را جایز می‌شمرد؟ زیرا این بحث به درازا می‌کشد و از مقصود اصلی دور می‌شویم به ویژه که این مبحث را در جای دیگر به طور گسترده آورده‌ایم[[257]](#footnote-257). در اینجا مقصود آنست که روشن شود پروفسور اسمیت گاهی با نگاه محدود و یکطرفه به مباحث می‌نگرد و دچار خطا می‌شود.

1. ویلفرد اسمیت در کتاب خود می‌نویسد:

«اسلام بعضی از فلسفه‌های اساسی مسیحیّت را می‌پذیرد ولی نه فلسفۀ انسان‌دوستی آن را چنانکه در مسیحیّت مطرح است. با تمام قوا و حتی با وحشت این عقیده را که حلول خداوند در جسم انسان اجازه می‌دهد که انسان، خداوند را بهتر بشناسد طرد کرده و می‌کند»![[258]](#footnote-258).

باید گفت: آری اسلام نمی‌پذیرد که آفریدگار کهکشان‌ها یعنی همان خدای وصف‌ناپذیر و نامحدود، در جسم ناتوان انسان حلول کند و محدود و محصور شود. چنین تصوّری، خداوند را انسان‌گونه نشان می‌دهد و به جای آنکه انسان، خداوند خود را بهتر بشناسد از معرفت حقیقی دورتر می‌شود زیرا آنچه در جهانِ خلق، تنزّل کند و در کالبد آدمی منزل گیرد ناگزیر در حکم آفریدگان است، و شناسایی او، عرفان حق یا شناخت جهان‌آفرین، شمرده نمی‌شود. اینگونه خداشناسی بدانجا می‌انجامد که ملحدان درباره‌اش می‌گویند: «انسان، خدا را به صورت خود آفریده است»! و این مسأله را دست‌آویز انکار مبدأ قرار می‌دهند چنانکه در مغرب زمین، همین اندیشۀ ناصواب پیش آمده است و مسئول آن نیز متصدّیان کلیسای مسیحی (و دانشمندانی چون پروفسور اسمیت) اند! که با تصوّر انسان‌گونه‌ای از خدا به آتش الحاد دامن زده‌اند و خرمن ایمان بسیاری از فرزندان خود را سوخته‌اند. آیا هنگام آن فرا نرسیده است که از این افکار محدود و جامد بیرون آیند و برای شناخت خداوند بزرگ، به آفاق وسیع‌تری بنگرند؟!

هانری لامّنس، خاورشناس بلژیکی

زندگینامۀ علمی هانری لامّنس

هانری لامّنس (Hanri Lammens) یکی از خاورشناسان نامدار سدۀ گذشته است که به تعصّب و تندروی در آراء و ضدیّت با اسلام شهرت دارد. وی در سال 1862 میلادی در شهر گاند (Gand) از شهرهای بلژیک زاده شد. در شانزده سالگی (سال 1878) به جرگۀ کشیشان پیوست و مدتی در قریۀ غزیر، در دیر مسیحیان لبنان به تحصیل پرداخت. چندی بعد به انگلستان رفت و در آنجا به فرا گرفتن الهیّات مسیحی مشغول شد. سپس به لووان (Louvain) و وین (Wien) برای تحصیل مسافرت کرد. آنگاه دوباره به لبنان بازگشت و در سال 1897 در دانشگاه مسیحیان وی را به آموزگاری تاریخ و جغرافیا برگزیدند و در سال 1907 تدریس تاریخ اسلامی را در دانشگاه سن ژزف (قدّیس یوسف) به عهده گرفت. در سال 1927 چون لویس شیخو (نویسندۀ مشهور و کشیش مسیحی) وفات کرد، لامّنس به جای او مدیر مجلۀ «المشرق» شد که به صورت «ماهنامه» انتشار می‌یافت و همچنین مدیریت مجلۀ «البشیر» را که از آنِ مسیحیان بود، پذیرفت، و مقالات بسیاری در این دو مجله نگاشت. لامّنس 75 سال زندگی کرد و در آوریل سال 1937 در بیروت، رخت از جهان بربست.

آثار لامّنس

از لامّنس آثار فراوانی به زبان فرانسه و عربی به جای مانده و کتاب‌ها و مقالات گوناگونی دربارۀ اسلام و دوران جاهلیّت و زبان عرب و شخصیت‌های اسلامی و دیگر مباحث از وی به چاپ رسیده است. ما در اینجا برخی از آثار لامّنس را یاد می‌کنیم و ابتدا چند نمونه از تألیفات وی را به زبان فرانسه می‌آوریم:

1. گاهوارۀ اسلام (در سال 1914). le Berceau de l’Islam.
2. مکه، در روزگار پیش از هجرت (در سال 24-1923).

 la Meque a la veille de l’hegire.

1. شهر عربی طائف در روزگار پیش از هجرت (در سال 1922).

 la cite arabe de taif a la veille.

1. معابد پیش از اسلام در غرب جزیرۀ عربی.

 Les sanctuaries pre islamites dans l’Arabie occidentale.

1. قرآن و حدیث (سیرۀ محمد چگونه نوشته شد؟).

 Qoran et tradition (Commet fut compose la vie de Mahomet?)

لامّنس در این کتاب، بدون دلیل بر همۀ کتاب‌های سیره می‌تازد و آن‌ها را غیر قابل اعتماد می‌شمرد.

1. فاطمه و دختران محمد (در 1912) fatimat et les filles de Mahomet.

این کتاب از کتاب‌های مغرضانۀ لامّنس شمرده می‌شود که به زودی دربارۀ آن سخن خواهیم گفت.

1. بررسی حکومت خلیفه اموی، معاویۀ اول (بیروت، سال 1907)

 Etudes sur le regne du calife ommayyade Mo’awia ler.

1. خلافت یزید اول (بیروت، سال 1921) le califat de Yazid ler.
2. بررسی روزگار امویان (سال 1930) Etudes sur le siecle des omayyades.
3. اسلام، اعتقادات و بنیادها (بیروت سال 1926).

 l'Islam croyances et institutions.

این کتاب، بسیار سطحی نوشته شده و ارزش علمی ندارد و متأسفانه مصنّف آن از انصاف به کلی دور شده است.

1. سوریه، تاریخ مختصر La syrie, précis historique.
2. عربستان غربی پیش از هجرت l’arabie occidentale avant l’hegire.

لامّنس کتاب‌هایی نیز به زبان عربی نگاشته که مناسب است برخی از آن‌ها را در اینجا یاد کنیم:

1. فرائدُ اللغة (الجزءُ الأوّلُ في الفروق) که در چاپخانۀ مسیحیان لبنان در سال 1889 به چاپ رسیده است.
2. تسریحُ الأبصارِ فیما یحتوي لبنانُ منَ الآثار. این کتاب در دو جزء، به سال 1903 به چاپ رسیده است.
3. المذكراتُ الجغرافية في الأقطارِ السورية.
4. الألفاظُ الفرنسية المشتقة من العربية (چاپ بیروت سال 1898).
5. مختاراتٌ للترجمة من العربية إلى الفرنسية وبالعكس.

نقد آثار لامّنس

در اینکه هانری لامّنس یکی از خاورشناسان پرکار و پرمعلومات بوده سخنی نیست ولی در این هم هیچگونه تردیدی وجود ندارد که وی کشیشی متعصّب و مغرض بوده و آثارش انباشته از کینه‌ورزی و بی‌انصافی است و از این جهت در میان خاورشناسان، کم‌تر کسی همچون او دیده می‌شود! برای آنکه گمان غرض‌ورزی در سخن ما نرود، بهتر است نقد آثار هانری لامّنس را به قلم یکی از همکیشان دانشمند و لبنانی وی بسپاریم. این نویسندۀ مسیحی، جُرج جرداق نامیده می‌شود که در کتاب ارزندۀ «الإمامُ عليٌّ، صوتُ العدالة الإنساییة» می‌نویسد:

«لامّنس به لحاظ شناخت مدارک و شمول دانش، دائرة المعارفی کم‌نظیر بود! ... این سخن دربارۀخاورشناس پردانشی چون او، حق است. جز آنکه ما اکنون درصدد توضیح این معنی هستیم که غرض‌ورزی‌های لامّنس، دانش فراوان وی را به تباهی کشید! زیرا او علم خود را در خدمت حقیقت قرار نداد و اسناد بسیاری را که در تصنیفاتش آورد برای نمایاندن چهرۀ واقعیّت بکار نبرد و نخواست تا اموری را که دربارۀ شرق قدیم عربی بر دیگران پنهان مانده بود به درستی روشن کند، بلکه متأسّفانه باید بگوییم که این خاورشناس دانشمند در لحظه‌های بزرگ به دانش و وسعت اطلاعات خود خیانت کرد، در لحظه‌هایی که تصمیم گرفت تا آنچه را که تاریخ ثبت کرده و عقل و منطق و طبیعتِ حوادث بدان‌ها گواهی می‌دهند، معکوس جلوه دهد! بلکه تصمیم گرفت عواطف دوستانه‌ای را که انسان نسبت به بزرگان مسلمانان در صدر اسلام احساس می‌کند واژگونه سازد... و چیزی که تو را بیش از این به تأسّف وامی‌دارد آنست که هدف روشن لامنس در بدگویی از بزرگان راستین شرق، او را از رسالت علمی‌اش به کلی بیرون برده است. از همین رو اگر امری دو وجه یا دو احتمال داشته باشد، اسناد و مدارک فراوانی را که به تأیید وجه صحیح و رأی درست دلالت دارند، همه را رها می‌سازد و به سندی غریب و مقطوع که احتمال نادرست را به خیال خودش تقویت می‌کند، اعتماد نشان می‌دهد و هنگامی که ببیند اسناد و دلایل فراوانی که مؤیّد یکدیگرند فضیلتی از فضایل آن بزرگان را اثبات می‌کنند، خاموشی گرفته و سست می‌شود یا اساساً موضوع را نادیده گرفته و دم نمی‌زند. اما همین که ملاحظه می‌نماید و چه پرگویی‌ها که می‌کند؟! و این صفت، از صفات مردم دانشمند و عادل و منصف نیست بلکه به افترا و بهتان نزدیک‌تر است... و لامّنس به کمک چنین اسلوبی با حوادث شرق قدیم عربی روبرو می‌شود که از جملۀ آن‌ها رویدادهای مربوط به علیّ‌بن أبی‌طالب است. و با چنین روشی از یکسو به بحث دربارۀ محمد و علی و یاران آن دو می‌پردازد و از سوی دیگر احوال أبوسفیان و معاویه و طرفداران ایشان را بررسی می‌کند و دستۀ اول را در تألیفات خود، آماج تهمت و افترا قرار می‌دهد و دستۀ دوم را برای تمجید و تعظیم درنظر می‌گیرد و در هردو صورت، از مبالغه نیز دریغ نمی‌کند»![[259]](#footnote-259).

آثار هانری لامّنس از جنبه‌های گوناگون، مورد نقد محقّقان قرار گرفته و حتی خاورشناسان اروپایی (همچون شرقشناس فرانسوی کازانوا Cazanova) بر او اعتراض نموده‌اند. دکتر عبدالرحمن بدوی در کتاب «موسوعة المستشرقین» ضمن بحث از آثار لامّنس می‌نویسد:

«وأبشعْ ما فعلهُ خصوصاً في كتابهِ «فاطمةُ وبناتُ محمدٍ» هو أنّهُ كانَ یشیرُ في الهوامشِ إلی مراجعَ بصفحاتها وقدْ راجعتُ معظمَ هذهِ الإشاراتِ في الكتبِ الّتي أحالَ إلیها فوجدتُ أنّهُ إمّا أنْ یشیرَ إلی مواضعَ غیرِ موجودةٍ إطلاقاً في هذهِ الكتبِ، أوْ یفهمَ النّصّ فهماً ملتویّاً خبیثاً، أوْ یستخرجَ إلزاماتٍ بتعسّفٍ شدیدٍ یدلُّ علی فسادِ الذّهنِ وخبثِ النّیّةٍ ولهذا ینبغي ألاّ یعتمدَ القاريُّ علی إشاراتهِ إلی مراجعَ فإنَّ معظمها تمویةٌ وتعسّفٌ في فهم النّصوصِ ولا أعرفُ باحثاً من بینِ المستشرقینَ المحدثینَ قدْ بلغ هذهِ المرتبةَ منَ التّضلیلِ وَفسادِ النّیّة»![[260]](#footnote-260)**.**

یعنی: «بدترین کاری که لامّنس انجام داده، روشی است که بویژه در کتاب (فاطمه و دختران محمد) پیش گرفته و روش مزبور آن است که در پاورقی‌های این کتاب (برطبق معمول) به مراجعی با ذکر صفحاتشان اشاره می‌کند. اما من به بخش بزرگی از این نشانه‌ها در کتاب‌هایی که احاله داده مراجعه کردم و دیدم آنچه بدان‌ها اشاره می‌کند یا مطلقاً در این کتاب‌ها وجود ندارد و یا متن صریح کتاب را با کج‌اندیی و غرض‌ورزی مطالعه کرده و یا از عبارات کتاب به زور! و با حمل آن‌ها به معانی غیرظاهر، چیزهایی بیرون آورده است که بر تباهی ذهن و نیّت ناپاکش دلالت می‌کند و از این رو سزاوار است که خواننده بر آنچه به عنوان مراجع کتاب اشاره می‌نماید، اعتماد نورزد که بیشتر آن‌ها فریبکاری و دروغ‌پردازی و حمل کلام بر معنای غیرظاهر، در فهم متون صریح و روشن است. و من از میان خاورشناسان جدید کسی را همچون او نمی‌شناسم که در کار گمراه ساختن خواننده و در سوءنیّت، بدین پایه رسیده باشد.»!

علاوه بر کتاب «فاطمه و دختران محمد» اگر کسی به دیگر آثار لامّنس بنگرد به ویژه چنانچه کتاب «بررسی روزگار امویان Etudes sur le siecle des omayyades» (چاپ بیروت، سال 1930 م) را ملاحظه کند، به کینه‌جویی لامّنس دربارۀ بزرگان اسلام به خوبی پی می‌برد و از شیوۀ کار او به حیرت و شگفتی دچار می‌شود! به عنوان نمونه، لامنس در فصل نخستین از کتاب مذکور که آن را تحت عنوان «دربارۀ علیّ‌بن أبی طالب a prposale Ale ibn Abitalib» نگاشته می‌کوشد که از شأن امام بزرگوار مسلمانان بکاهد و حتی او را که از جذابترین مردان تاریخ شمرده می‌شود، مردی سبکسر!! جلوه دهد و می‌نویسد: او مردی جلف بود il etait leger (ص 3، چاپ بیروت). انصاف و تاریخ‌شناسی وی را از این تعبیر باید قیاس گرفت!

ریچارد بولت، خاورشناس آمریکایی

زندگینامۀ علمی بولت

ریچارد بولت (Richard W. Bulliet) از خاورشناسان امریکا و از استادان دانشگاه کلمبیا در روزگار ماست. وی در سال 1940 میلادی در امریکا زاده شد و تحصیلات ابتدایی و دبیرستان را در سرزمین خود گذراند و سپس برای تحصیلات عالی به دانشگاه گام نهاد و در رشتۀ تاریخ به أخذ درجۀ دکترا از هاروارد نایل آمد. پس از اتمام تحصیلات دانشگاهی به پژوهش و تدریس در هاروارد و دانشگاه برکلی مشغول شد و اینک در دانشگاه کلمبیا در رشتۀ تاریخ از اساتید برجسته شمرده می‌شود.

آثار بولت

از ریچارد بولت مقالات و کتاب‌های گوناگونی به چاپ رسیده که ما در اینجا به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

1. بزرگان نیشابور The Patricians of Nishapur.

این کتاب از آثار مهمّ ریچارد بولت شمرده شده است.

1. تاریخ اجتماعی نیشابور در قرن یازدهم.

 The Social History of Nishapur in the Eleventh Century.

این نوشته، رسالۀ دکترای ریچارد بولت به شمار می‌آید که در سال 1967 برای دانشگاه هاروارد نگاشته است.

1. شیخ‌الإسلام و تحوّل جامعۀ اسلامی.

 The Shaikh al-Islam and the Evolution of Islamic Society.

1. نام‌های نخستین و دگرگونی سیاسی در ترکیۀ نوین.

 First Names and political change in modern Turkey.

این مقاله یکی از مقالات ریچارد بولت است که در «مجلۀ بین‌المللی مطالعات خاورمیانه International Journal of Middle East Studeis, (1978), 489-495» به چاپ رسیده است.

1. گروش به اسلام در قرون میانه.

این کتاب را آقای محمدحسین وقار به فارسی برگردانده و در سلسلۀ کتاب‌های «شرح تاریخ ایران» به چاپ رسیده است و ما در همین نوشتار به نقد آن می‌پردازیم و نکات مثبت و منفی کتاب مزبور را بازگو می‌کنیم.

نقد آثار بولت

چنانکه گذشت یکی از آثار بولت (که به فارسی ترجمه شده) «گروش به اسلام در قرون میانه» نام دارد. مترجم کتاب در مقدمۀ آن می‌نویسد:

«گروش به اسلام در قرون میانه که در اینجا به ترجمۀ آن اقدام گردیده، نخستین کتاب از آثار این نویسنده است که از متن اصلی آن که در سال 1979 از سوی دانشگاه هاروارد به چاپ رسیده به فارسی برگردانده می‌شود و می‌تواند به خوبی معرّف نحوۀ کار، طرز تفکّر و نوآوری‌های ریچارد بولت در زمینۀ تاریخ و مطالعات تاریخی باشد. هنگامی که بولت درمی‌یابد که گروش عظیم و گسترده‌ای که با اتحاد ملت‌های خاورمیانه بر مبنای یک دین جدید اساس تاریخی جهان را دگرگون ساخت، مورد بررسی‌های عمیق قرار نگرفته بر آن می‌شود تا به تحقیق در زمینۀ گروش به اسلام بپردازد و رابطۀ پیچیدۀ میان گروش به اسلام و شکل‌گیری جامعۀ اسلامی را در مقایسه با روند تحوّلات تاریخی تشریح نماید. اما در زمینۀ فرایند گروش به اسلام آنچه که از روایت‌های تاریخی به جا مانده از قرون وسطی به دست می‌آید بسیار اندک است... برای جبران این گونه اطلاعات که برای تحقیق در زمینۀ گروش به اسلام در قرون میانه ضروری است، بولت به تجزیه و تحلیل الگوهای نامگذاری اسلامی در قرون وسطی روی می‌آورد»[[261]](#footnote-261).

به نظر ما هرچند کار ریچارد بولت در این مورد، ابتکاری است ولی با مراجعه به کتاب‌ها و آثار مؤلفان اسلامی در قرون میانه و همچنین با رجوع به سیاحت‌نامه‌ها و تذکره‌هایی که از آن روزگار بجای مانده می‌توان این بحث را تکمیل کرد و به کنکاوش در نام‌های مسلمانان نباید بسنده نمود. اما خطاها و اشتباهات ریچارد بولت بیشتر مربوط به مباحث جانبی و مختلفی است که در کتاب وی دیده می‌شود و ما در اینجا به ذکر چند نمونه از آن‌ها می‌پردازیم.

1. بولت در مقدمۀ کتابش می‌نویسد:

«یک فرد مذهبی پیرو هرگونه دین که باشد، در گزینش شیوۀ برداشت از یک واقعه، راهی جز آن می‌رود که یک تاریخ‌نگار آزاداندیش و مردمی آن را می‌پوید»![[262]](#footnote-262)

روشن است که نویسنده ادّعا دارد دینداران نمی‌توانند تاریخنگاران منصفی باشند! در حالی که ادّعای مزبور به صورت مطلق درست نیست. در میان دینداران، افراد متعصّب و قشری وجود دارند و پژوهندگان آزاداندیش نیز فراوانند. به‌ویژه که همۀ رویدادهای تاریخ تحت‌تأثیر نهادهای دینی پدید نیامده‌اند تا دینداران ناگزیر باشند از دیدگاه عقاید دینی بدان‌ها بنگرند. به علاوه، گاهی وجدان دینی، تاریخ‌نویس را برمی‌انگیزد تا بدون علم و اطمینان، هر افسانه‌ای را نپذیرد و هر نسبتی را به کسی قبول نکند و به خاطر دشمنی با کسانی، سخن درست آن‌ها را انکار ننماید و در داوری نسبت به ایشان راه بی‌انصافی را نپیماید. و این روحیّه هنگامی در تاریخ‌نویسِ متدیّن راه می‌یابد که دین او، وی را به داشتن چنین خصلت‌هایی ملزم کند مانند آیین اسلام که در کتاب آسمانی خود به رهروان طریقش سفارش می‌نماید:

﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾ [الإسراء: 36].

«چیزی را پیروی مکن که علم و آگاهی از آن نداری».

و نیز می‌فرماید:

﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ﴾ [الأنعام: 152].

«چون سخن گفتید، به عدالت گویید».

و همچنین می‌گوید:

﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَ‍َٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ﴾ [المائدة: 8].

«دشمنی با گروهی، شما را به بی‌عدالتی دربارۀ آنان وادار نکند».

از این گذشته، ترک دینداری لزوماً کسی را آزاداندیش و حق‌طلب بار نمی‌آورد زیرا چه بسا که آدمی در همان بی‌دینی متعصّب گردد و تمایل به حفظ آن روحیّه در او راسخ شود به گونه‌ای که اگر گاهی با سخنِ درستی از دیانتی برخورد کند، آن را نپذیرد. پس راه چاره آن است که آدمی برای وصول به حقایق، در خود تقوای علمی پدید آورد و خویشتن را به دقّت در پژوهش و انصاف در داوری عادت دهد، نه آنکه پافشاری در بی‌دینی داشته باشد که این خود، برخلاف آزاداندیشی و حق‌جویی است!

1. ریچارد بولت در کتاب خویش می‌نویسد:

«اجتماعی ساختن اندیشۀ اسلامی تا حدود زیادی در نتیجۀ فشارهای مسیحیان، یهودیان و زرتشتیانِ به اسلام گرویده انجام گرفت. نظر به اینکه جهت‌گیری حیات اجتماعی اسلام به سمت قبایلِ عرب بود که همۀ مسلمانان یا از بدو تولد و یا مانند گرویدگان به اسلام از طریق تبنّی (پسر‌خواندگی) به آن تعلّق داشتند، اسلام از یک ساختار اجتماعی مشابه آنچه که در ادیان دیگر وجود داشت، برخوردار نبود»![[263]](#footnote-263).

به نظر ما این برداشت از اسلام به هیچ‌وجه درست نیست. پیش از آنکه مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان به اسلام بگروند، اسلام آیینی اجتماعی بوده است. پیامبر اسلامج همین که به مدینه (یثرب) وارد شد اولاً دو قبیلۀ أوس و خزرج را به اتحاد فرا خواند و آن دو گروه را با مهاجران مکّی پیوند داد و رابطۀ برادری (أخوّت) میان ایشان برقرار کرد. ثانیاً همۀ پیروان خود را تحت عنوان کلی «أمت واحد» متشکل ساخت، یعنی گروهی را پدید آورد که زندگی اجتماعی و هدف یگانه‌ای داشتند. همان‌گونه که در سورۀ آل عمران (از سوره‌های نخستین در دوران مدینه) می‌خوانیم:

﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا...﴾ [آل عمران: 103].

«نعمت خدای را بر خود به یاد آورید آن گاه که دشمنان هم بودید و در میان دل‌های شما ألفت افکند و به نعمت خدا برادران یکدیگر شدید ...».

و نیز در همین سوره می‌خوانیم:

﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ...﴾ [آل عمران: 110].

«شما بهترین أمتی هستید که به نفع مردم نمودار شده‌اید، به نیکی دستور می‌دهید و از زشتی باز می‌دارید و به خدا ایمان دارید ...».

علاوه بر این، پیامبر اسلام ج در آغاز هجرت و ورود به مدینه عهدنامه‌ای برای مسلمانان و یهودیان و حتی مشرکان مدینه تنظیم کرد تا هر کدام با آنکه گروهی جداگانه به شمار می‌رفتند، در کنار یکدیگر با صلح و آرامش به سر برند و در برابر دشمن مشترک، از شهر خود دفاع کنند. یعنی روابط اجتماعی مسلمانان را با دیگران توسعه بخشید و آیین‌های مخالف را به تعاون با هم فرا خواند.

این عهدنامۀ بس مهم را قدمای مسلمانان در کتب خود ضبط کرده‌اند و متن آن را ابن اسحق و ابن هشام در کتاب «السّیرة النبوية» آورده‌اند و نیز أبوعبید در کتاب «الأموال» به نقل آن پرداخته و ابن سیدالناس در «عیون‌الأثر» با سندی جدا از آنچه ابن‌هشام آورده، گزارش کرده است. علاوه بر این، محدّثین قدیمی و معروفی چون: بخاری و مسلم و عبدالرّزاق و ابن سعد و طبری و احمدبن حنبل و دیگران هر کدام قطعاتی از پیمان‌نامۀ مزبور را در کتب خویش آورده‌اند. در آغاز این عهدنامه می‌خوانیم:

«... إنّهمْ أمّةٌ واحدةٌ منْ دونِ النّاس»**.**

یعنی: «(مسلمانانِ مکّی و مدنی) أمت یگانه‌ای هستند جدا از دیگر مردم».

باز می‌خوانیم:

«إنَّ یهودَ بني عوفٍ أمّةٌ معَ المؤمنینَ، للیهودِ دینهمْ وَللمسلمینَ دینهمْ ...»**.**

یعنی: «یهودیان بنی عوف أمتی هستند به همراه مؤمنان، یهود بر کیش خود و مسلمانان بر آیین خویش...».

این پیمان‌نامه نشان می‌دهد که اسلام بسیار فراتر از «وابستگی به قبیله» گام برداشته و علاوه بر تشکیل امت واحد، آن را با أمم دیگر نیز پیوند داده است. ضمناً اسلام، قاعدۀ تبنّی (پسرخواندگی) را که مؤلّف بدان اشاره می‌کند نقض کرده و أخوّت (برادری) را جانشین آن نموده است، چنانکه دربارۀ پسرخواندگان در سورۀ احزاب می‌فرماید:

﴿فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ﴾ [الأحزاب: 5].

«اگر پدران حقیقی آن‌ها را نشناختید، در آن صورت برادران دینی شما به شمار می‌روند ...».

قانونگذاری اسلام نیز در همین راستا، جهت‌گیری نموده است. بنابراین، مایۀ شگفتی می‌شود که ببینیم مؤلّف، اسلام را در ساختار اجتماعی خود مثلاً تحت تأثیر مسیحیان قلمداد می‌کند که دارای آیینی رهبانی و تاحدودی غیراجتماعی بوده‌اند به ویژه که قرآن مجید، روش آنان را بدعتی در آیین الهی شمرده و می‌فرماید:

﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [الحدید: 27].

«رهبانیّت را آن‌ها بدعت نهادند، ما بر ایشان مقرّر نداشتیم ...».

1. ریچارد بولت در کتاب «گروش به اسلام در قرون میانه» میان خرّمیان (خرّم‌دینان) و شیعیان سلحشور زیدی، نوعی همراهی و پیوند قائل شده! و در این باره می‌نویسد:

«در واقع می‌توان میان آخرین خرّمیان و نخستین پیروان تشیّع زیدی ارتباط مستقیمی برقرار ساخت. در اینجا نقطۀ عطف میان انقلاب علیه‌ اسلام و انقلاب در درون اسلام به خوبی مشهود است»![[264]](#footnote-264).

باید توجه داشت که نهضت زیدیّه ـ سال‌ها پیش از حرکت خرّم‌دینان ـ به رهبری امام زیدبن علی÷ بر ضدّ خلفای اموی آغاز شود. داعیۀ زید و پیروان او، تمایلات پرشور دینی بود. و با انگیزۀ خرّم‌دینان که مزدک‌مآب بودند به هیچ‌وجه سازگاری نداشت و علمای زیدیّه همواره از کسانی چون بابک و امثال او - که با خلفای عباسی می‌جنگیدند- دور بودند، و اگر بخواهیم ارتباط مستقیم و نقطۀ عطفی میان این دو دسته بپنداریم باید مثلاً میان شیعیان زیدی و خوارج نیز نوعی پیوند تصوّر کنیم! زیرا هردو دسته با خلفای اموی در ستیز بودند. در صورتی که این گونه برداشت‌ها از رویدادهای تاریخ درست نیست، و «مقارنات تاریخی» را با پیوندها و «نقاط عطف حوادث» نباید برابر شمرد.

ژزف شاخت، خاورشناس آلمانی

زندگینامۀ علمی شاخت

ژزف شاخت (Joseph Schacht) را از مشاهیر خاورشناسان آلمان باید شمرد. وی در سال 1902 میلادی چشم به جهان گشود و پس از سپری کردن تحصیلات دبیرستانی به دانشگاه وارد شد و از دو دانشگاه برتسلا و لایپزیک فارغ‌التحصیل گردید. آنگاه دوران تدریس او فرا رسید و به عنوان استاد در دانشگاه‌های فرایبورگ و کوسنبرگ به کار اشتغال یافت. در سال‌های بعد، راه سفر به سوی آسیا و افریقا را پیش گرفت و در دانشگاه‌های قاهره (سال 1934) و الجزائر (سال 1935) به تدریس پرداخت. از سال 1939 تا 1945 به استخدام وزارت اطلاعات بریتانیا درآمد و در آکسفورد به پژوهش و تدریس گذراند و در سال‌های پایانی عمرش به استادی دانشگاه کلمبیا در ایالات متحده نایل شد. شاخت در انجمن‌های گوناگون علمی عضویّت یافت، و از جمله وی را به عضویّت «مجمع علمی عربی» در دمشق برگزیدند. در سال 1934 که ژزف شاخت به تدریس در دانشگاه قاهره مشغول بود، میان وی و استاد فاضل مصری أمین الخولی مباحثاتی در گرفت که امین ‌الخولی در بحث و تحقیق بر شاخت فایق آمد. پروفسور شاخت با همکاری خاورشناس دیگری به نام برونشویگ، چندی مجلۀ «تحقیقات اسلامی» را اداره می‌کرد و مقالاتی دربارۀ قوانین فقهی و حقوقی اسلام و پیدایش و تطوّر و تأثیر آن‌ها به نگارش درآورد. ژزف شاخت در سال 1969 میلادی به سنّ 67 سالگی چشم از جهان فرو بست.

آثار شاخت

ژزف شاخت آثار فراوانی از خود به جای نهاده که بیشتر بر محور فقه و کلام اسلامی می‌گردند و از میان آن‌ها، مقالات متعددی را می‌توان نام برد که شاخت در دائره‌المعارف اسلام (چاپ اروپا) نگاشته است. علاوه بر این، پروفسور شاخت به نوشتن کتاب‌ها و مقالات گوناگونی دست زده که در اینجا به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

1. مبانی فقه اسلامی.
2. طرح تاریخ حقوق اسلامی.
3. ترجمۀ کتاب «الحیلُ في الفقه» اثر قزوینی، به زبان آلمانی با مقدمه و حواشی.
4. ترجمۀ کتاب «الرّسالة الكاملة» اثر ابن نفیس، به زبان آلمانی با مقدمه و حواشی.
5. ترجمۀ کتاب «التّوحید» اثر ابومنصور ماتریدی، به زبان انگیسی.
6. ترجمۀ «پنج رساله» از ابن بطلان بغدادی و ابن رضوان مصری، به زبان انگلیسی.
7. اهتمام به چاپ کتاب «المخارجُ في الحیل» اثر محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه.
8. اهتمام به چاپ کتاب «الحیل والمخارج» اثر خصّاف (از فقهای حنفی در قرن سوم) با مقدّمه و حواشی.
9. همکاری در تجدید چاپ کتاب «المعجمُ المفهرسُ لألفاظِ الحدیثِ النّبويّ» اثر: ونسنک و گروهی از خاورشناسان.
10. مقدمه‌نویسی و نظارت بر کتاب «میراث اسلام The legacy of Islam» اثر گروهی از خاورشناسان و همچنین نگارش مقالۀ «قانون اسلامی» در همین کتاب.

کتاب مزبور در سه جزء به وسیلۀ محمد زهیرالسّمهوری و حسین مؤنس و احسان صدقی العمد به زبان عربی ترجمه شده و در کویت به چاپ رسیده است.

نقد آثار شاخت

ژزف شاخت در «فقه اسلامی» و «اصول فقه» مطالعاتی کرده و به ویژه مباحث سؤال‌انگیزی را مورد توجه قرار داده است، چنانکه موضوع «حیله‌های فقهی»! را که مخصوصاً «علمای حنفی» دربارۀ آن‌ها کتاب‌هایی نوشته‌اند، برگزیده و به ترجمه و چاپ چند کتاب در این باره اهتمام ورزیده است[[265]](#footnote-265). شاخت با چنین سلیقه‌ای به سراغ فقه و اصول آن، می‌رود و در آغاز بحث از مقالۀ «اصول فقه» خود که در دائره‌المعارف اسلام (چاپ اروپا) آمده مباحثی همچون «داستان غرانیق» و «فراموشی پیامبر دربارۀ آیات قرآنی» و «تعارض ناسخ و منسوخ با حجّیّت قرآن» را به میان می‌آورد. و در حقیقت بیش از آنکه به توضیح «اصول فقه» بپردازد، بر ضدّ پیامبر اسلام ج و قرآن کریم سخن می‌گوید! جز آنکه مخالفت خود را با رعایت ادب و نرمی اظهار می‌دارد و مانند لامّنس و امثال او لحن توهین‌آمیز ندارد.

شاخت در مقالۀ اصول (USUL) می‌نویسد:

«نخستین مصدر قانونگذاری و ارزشمندترین آن‌ها در اسلام، کتاب (یعنی قرآن) است و در اینجا (به نظر علمای اسلامی) هیچ شکّی در حقّانیّت کامل و منزّه بودن قرآن از خطا نمی‌رود، علی‌رغم آنکه امکان دارد شیطان سعی کند آن را با باطل بیامیزد! (سورۀ حج، آیۀ 51 و تاریخ قرآن Geschichte des Qorans اثر نولدکه و شوالی، ج 1، ص 100) چنانکه تردید نیست که کتاب (قرآن) بدون هیچ تحریفی به ما رسیده است، (مدرک گذشته ج 1، ص 261 و ج 2، ص 93) علی‌رغم آنکه پیامبر بخشی از آیات کتاب را فراموش کرده است! (سورۀ بقره، آیۀ 100 و سورۀ أعلی، آیۀ 6 و پس از آن) و همچنین ناسخ بودن برخی از آیات نسبت به آیات پیش از خود (ناسخ و منسوخ) با حجّیّت قاطع قرآن، هیچ تعارضی ندارد! (سورۀ بقره آیۀ 100 و سورۀ نحل آیۀ 103 و پس از آن و تاریخ قرآن نولدکه و شوالی، ج 2، ص 52 و پس از آن)...»[[266]](#footnote-266).

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید پروفسور شاخت از آغاز سخن، به روش ردیّه‌نویسان با قرآن کریم روبه‌رو می‌شود و به دستاویز بحث از علم اصول، قرآن مجید را در معرض تهاجم قرار می‌دهد و در حقیقت از لغزش‌های خاورشناسان پیشین (نولدکه و شوالی) در فهم آیات قرآنی، پیروی می‌کند. در پاسخ ژزف شاخت باید گفت:

اولاً آیۀ 51 از سورۀ شریفۀ حج ـ که دستاویز شاخت و نولدکه و شوالی قرار گرفته است ـ هرگز دلالت بر این معنی ندارد که شیطان، قرآن را با باطل می‌آمیزد بلکه در آیۀ مزبور تصریح شده که پیامبران و رسولان گذشته چون به خواندن پیام الهی برمی‌خاستند، شیطان (یا انسان‌های شیطان صفت) در میان گفتار ایشان سخنان باطلی را ابراز می‌داشتند و خداوند به دفاع از وحی خود، سخنان مزبور را ابطال می‌کرد و آیات خود را استوار می‌داشت، چنانکه می‌فرماید:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ [الحج: 52].

«ما پیش از تو هیچ فرستاده و پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه چون به خواندن (آیات) مشغول می‌شد، شیطان در سخن وی چیزی می‌افکند آنگاه خدا آنچه را که شیطان در میان افکنده بود، باطل می‌ساخت و آیات خود را استواری می‌بخشید که خدا دانا و فرزانه است».

این آیۀ کریمه برخلاف پندار شاخت و همفکرانش، از صیانت وحی سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که خداوند، حامی و حافظ پیام‌های خویش است و اجازه نمی‌دهد که القای شیطانی بر تعالیم پیامبران غلبه کند. اگر دلیل شاخت بر مدّعای خود، این آیۀ شریفه باشد (چنانکه ظاهراً اظهار داشته) باید گفت: به جای آنکه شاهدی بر درستی گفتارش آورد، گواهی بر ضدّ ادّعای خویش ارائه داده است! اما چنانچه از «قصّۀ غرانیق» که در روایت آمده می‌خواهد بهره‌برداری کند (نه از نصّ قرآن) در آن صورت می‌گوییم که این روایت را علمای اسلام به لحاظ سند و متن، نقّادی کرده‌اند و چون در سخنان شاخت ذکری از روایت مزبور نیست ما هم از باز آوردن نقدهای دانشمندان اسلامی صرف‌نظر می‌کنیم[[267]](#footnote-267).

ثانیاً: تحریف قرآن که شاخت به اشاره از آن می‌گذرد، ادعای بی‌پایه‌ای است که نودلکه و شوالی از اثباتش عاجز مانده‌اند و ما در همین کتاب نشان داده‌ایم که تئودور نولدکه، دعاها و همچنین سخنان ساختگی و مغلوطی را در تاریخ قرآن خود آورده[[268]](#footnote-268) که «شیوۀ بیان قرآن» با آن کلمات، اختلاف اساسی دارد و هرکس با قرآن مجید آشنایی داشته باشد به سهولت می‌تواند در میان قرآن و آنچه را که نولدکه آورده، تفاوت نهد.

ثالثاً: فراموشی پیامبر ج نسبت به آیات قرآنی، برخلاف همان دلیلی است که شاخت بدان توسّل جسته! زیرا در آیۀ 100 از سورۀ بقره می‌خوانیم که چون آیتی از خاطر پیامبر زدوده شود، خداوند همانند آن را باز آورد و بدین‌وسیله از گمشدن آیۀ مزبور جلوگیری کند چنانکه می‌فرماید:

﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ...﴾ [البقرة: 106].

«هیچ آیه‌ای را منسوخ نمی‌کنیم یا از خاطر (تو) نمی‌بریم مگر که بهتر از آن، یا همانندش را می‌آوریم ...».

رابعاً: ناسخ و منسوخ بودن آیات، مفهومش تناقض‌گویی قرآن یا پشیمانی خداوند سبحان نیست بلکه چون جامعۀ عرب در آغاز بعثت برای اجرای همۀ قوانین اسلامی، به صورت کامل مهیّا نبود از این رو دستورات قرآنی به تدریج راه کمال را می‌پیمود تا از این راه جامعه را برای دریافت و اجرای قوانین بالاتر آماده سازد چنانکه در همان آیۀ شمارۀ 100 از سورۀ بقره، بدین مصلحت اشاره رفته است و می‌فرماید: ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ پیداست که این شیوۀ تشریع، از فرزانگی قرآن در قانونگذاری حکایت می‌کند نه از پشیمانی خداوند و وجود تناقض در وحی!

البته هریک از این مباحث، جای تفصیل و توضیح فراوان دارد ولی چون بنای کار ما در این کتاب بر اختصار نهاده شده لذا به همین مختصر بسنده می‌کنیم. علاوه بر آنچه گذشت، ژزف شاخت اشتباهات گوناگون دیگری نیز در آثار خود مرتکب شده که روی هم رفته بر ضعف اطلاعات تاریخی وی دلالت دارند از جمله در مقدمۀ کتاب «میراث اسلام the legacy of Islam» می‌نویسد:

«عباسیان، حکومت أمویان را برانداختند و قوانین اسلامی را تنها معیار شرعی برای دولت شمردند و این کار، نوعی مبالغه در ستیز با خاندانی بود که عباسیان به جای آن‌ها نشستند. در اثر توجه مثبت عباسی‌ها مکتب کلامی ویژه‌ای که معتزله باشد پدیدار شد و معتزلیان، دعوت سیاسی عباسی را بنا نهادند»[[269]](#footnote-269).

شاخت در این سخنان دچار لغزش‌های چندی شده است. اولاً: دولت عبّاسی به لحاظ توجه به ملاک‌های شرعی از دولت أموی چندان ممتاز نبود و روی هم رفته میان دو گروه ، تفاوت مهمی وجود نداشت. ثانیاً: مکتب کلامی معتزله پیش از ظهور عباسیان یعنی در دولت اموی‌ها پدید آمد زیرا واصل بن عطا بنیانگذار معتزله در سال 131 هجری قمری وفات یافت و دولت بنی‌عباس در 132 پایه‌گذاری شد. به علاوه از میان عباسیان هارون بیشتر به سوی فقها گرایید چنانکه مالک‌بن أنس و ابویوسف (شاگرد ابوحنیفه) را که با معتزله میانۀ خوشی نداشتند به خود نزدیک کرد. تنها در عصر مأمون و دو جانشین وی (معتصم و واثق) معتزله رو به ترقّی نهادند اما بزودی دولت آنان در روزگار متوکّل به خاموشی گرایید و گرفتار مخالفان و دشمنان شدند[[270]](#footnote-270). خلاصه آنکه مطلق‌گویی‌های شاخت در این باره از دقّت تاریخی، خالی است و نشان می‌دهد که وی از تاریخ دول و فرَق اسلامی اطلاعات کاملی نداشته و یا دچار غفلت و فراموشی شده است!

نقد دائرة المعارف اسلام

**(چاپ اروپا)**

Enyclopaedia of Islam

یکی از کارهایی که در غرب صورت گرفته و با اسلام و مسلمانان پیوند دارد نگارش دائرة المعارفی است که گروهی از خاورشناسان نامدار در تألیف آن شرکت کرده‌اند. این دانشنامۀ بزرگ، در سال‌های 1913 تا 1938 میلادی در پنج مجلّد به سه زبان فرانسوی و انگلیسی و آلمانی در شهر لیدن در هلند به چاپ رسید و مقالات خاورشناسانی همچون بلاشر Blachere و بروکلمان Brokelman و گلدزیهر Goldziher و گیب Gibb و آرنولد Arnauld و شاخت Schacht و لامّنس Lammens و لویس Lewis و بارتولد Barthold و مینورسکی Minorsky و هارتمان Harmann و مونتگمری وات Montgomery Watt و مان Mann و فارمر Farmer و جمعی دیگر از مستشرقان در آن گرد آمده است. دائرة‌المعارف مزبور در سال‌های بعد گسترده‌تر شد و دوباره به تحریر آن پرداختند و مقالات تازه‌ای بر آن افزودند. این دانشنامه در میان مسلمانان نیز شهرت یافت زیرا برخی از مترجمان مصری به ترجمۀ آن به زبان عربی همّت گماردند و در پانزده مجلّد آن را انتشار دادند و بعضی از فضلای مصر پاره‌ای از مواضع آن را نقّادی کردند. در ترکیه نیز دائرة‌المعارف مذکور را تحت عنوان اسلام آنسیکولوپدیسی (Islam Ansikopedisi) به زبان ترکی ترجمه کردند. همچنین در پاکستان به سال 1964 ترجمۀ دائرة‌المعارف اسلام به زبان اردو آغاز شد و در ایران هم از سال 1348 خورشیدی ترجمۀ کتاب یاد شده را آغاز کردند و بخشی از آن را با عنوان «دانشنامۀ ایران و اسلام» به فارسی برگرداندند و مقالاتی دربارۀ ایران بدان افزودند. دائرة‌المعارف اسلام، هرچند شامل اطلاعات گسترده و ارزشمندی دربارۀ فرهنگ اسلامی و مشاهیر مسلمانان است ولی متأسفانه از خطاهای گوناگون و لغزش‌های چشمگیر نیز خالی نیست. در اینجا مناسب به نظر می‌رسد چند نمونه از اشتباهات مزبور آورده شود و کتاب «نقد آثار خاورشناسان» با پاسخ بدانها پایان گیرد.

(1)
اسلام و مکارم اخلاق

تهیه بخشی از مقالۀ «اخلاق» را در دائرة‌المعارف اسلام، پروفسور گیب Gibb بر عهده گرفته است. گیب در مقالۀ خود می‌نویسد:

«حدیث پیامبر که نویسندگان اخیر آن را بر اخلاق اسلامی گواه می‌آورند و می‌گوید: «بعثتُ لأتمّم مكارمَ الأخلاق»، در کتب صحاح وارد نشده است»![[271]](#footnote-271)

در پاسخ پروفسور گیب باید گفت که پیشرو همۀ کتب صحاح، کتاب «الموطّأ» اثر امام مالک است، چنانکه گفته‌اند:

«أوّل منْ صنّفَ الحدیثَ ورتّبهُ علی الأبوابِ مالك بالمدینة ...»[[272]](#footnote-272)**.**

«نخستین کسی که (از میان اهل سنّت) دربارۀ حدیث کتابی ساخت و آن را به ابوابی تقسیم و مرتب کرد، مالک در مدینه بود ...».

همین مالک در کتاب موطّأ ذیل عنوان: «حسنُ الخلق» از رسول خدا ج آورده که فرمود:

«بعثتُ لأتّمّم حسنَ الأخلاق»[[273]](#footnote-273)**.**

یعنی: «برانگیخته شده‌ام تا اخلاق نیکو را به درجۀ نهایی رسانم».

این حدیث چنانکه ملاحظه می‌شود با روایت مورد بحث، در لفظ و معنا تقریباً متحد است، و محدّث شهیر اندلسی ابنُ عبدالبرّ دربارۀ آن می‌نویسد:

«هو حدیثٌ مدنيٌّ صحیحٌ متّصلٌ من وجوهٍ صحاحٍ ...»[[274]](#footnote-274)**.**

یعنی: «این حدیث از اهل مدینه گزارش شده، صحیح شمرده می‌شود و با اسناد متصل از راه‌های متعدد و صحیح روایت شده است».

نمی‌دانم پروفسور گیب از نفی این حدیث در کتب صحاح، چه نیّتی داشته؟ ولی به هر صورت، چنین حدیثی وجود دارد و پیامبر ج نیز از سفارش به محاسن و مکارم اخلاق، دریغ ننموده است، چنانکه در «صحیح بخاری» آمده که أبوذر غفاری (صحابی مشهور) چون آوازۀ بعثت پیامبر اسلام ج را شنید، برادر خویش را به مکه فرستاد تا از سخنان پیامبر خبری آورد. برادر وی در بازگشت به سوی ابوذر گفت:

«رأیتهُ یأمرُ بمكارمِ الأخلاق»[[275]](#footnote-275)**.**

یعنی: «او (پیامبر اسلام) را دیدم که به مکارم اخلاق فرمان می‌داد».

نام کتاب‌هایی هم که دانشمندان اسلامی در طول تاریخ با عنوان «مکارمُ الأخلاق» نگاشته‌اند مانند آنچه از: ابن أبی الدّنیا و خرائطی و طبرسی باقی مانده، نیز ظاهراً از این حدیث اقتباس شده است.

(2)
أذان و وحی

مقالۀ «اذان» را در دائرة‌المعارف اسلام، توینبول (Tuynboll) نگاشته است. این خاورشناس نامدار می‌کوشد تا نشان دهد که اذان مسلمانان، زادۀ رؤیایی است که یکی از صحابه دیده! (نه وحی الهی) و در این باره می‌نویسد:

«روایت اسلامی می‌گوید که پیامبر پس از ورود به مدینه در سال اول یا دوم هجرت، شخصاً با یارانش مشورت کرد که بهترین راه برای توجه دادن مؤمنان به اوقات نماز کدام است؟ برخی پیشنهاد نمودند که برای این کار آتشی برافروزند یا در شیپوری بدمند یا ناقوسی را به صدا در آورند. اما یکی از مسلمانان که عبدالله بن زید نام داشت خبر داد که در رؤیا مردی را دیده که از سقف مسجد، مسلمانان را به نماز فرا می‌خواند و عمر نیز این یوه را برای دعوت به نماز ستود و چون گروه مسلمانان بر این کار اتفاق کردند، پیامبر فرمان داد تا آن امر را دنبال کنند»[[276]](#footnote-276).

به نظر ما روش پژوهش صحیح در روایات اسلامی اقتضا می‌کند که در هر موضوعی به تمام آثار و روایات مربوط بدان بنگریم و تنها از یک اثر و روایت به شکل ناقص بهره‌برداری نکنیم. آنچه توینبول آورده هرچند در خلال روایات اذان نقل شده است اما دنبالۀ این گزارش را در روایت دیگری باید یافت که متأسّفانه توینبول ذکری از آن به میان نمی‌آورد و حتی اشاره‌ای بدان نمی‌کند!

روایت مزبور، به طوری که در سیرۀ ابن هشام آمده است که: عمربن خطّاب نیز (همچون عبدالله بن زید) در رؤیا می‌بیند که مردی بر مسلمانان بانگ می‌زند و آن‌ها را به نماز فرا می‌خواند و چون به سوی پیامبر ج می‌شتابد تا رؤیای خویش را بازگو کند، می‌بیند که بلال (بن رباح حبشی) به گفتن اذان مشغول است! آنگاه عمر رؤیایش را برای رسول خدا ج حکایت می‌کند و پیامبر به او می‌فرماید:

«قدْ سبقك بذلك الوحيُ!»[[277]](#footnote-277)**.**

یعنی: «وحی در این کار بر تو پیشی گرفته است، (و اذانی که بلال می‌گوید، به دستور من و در پی وحی خداست)».

نتیجۀ این روایت آن است که اذان مسلمانان از جمله عباداتی شمرده می‌شود که خداوند آن را از راه وحی مقرّر داشته، ولی نتیجۀ سخن توینبول آن است که اذان، زادۀ رؤیایی است که ابن زید (و عمر) دیده‌اند و البته این دو امر با یکدیگر تفاوت بسیار دارند!

(3)
یعقوب، نوادۀ ابراهیم

مقالۀ «اسرائیل» در دائرة‌المعارف اسلام اثر ونسنک (Wensinck) خاورشناس مشهور است. می‌دانیم که اسرائیل، نام یعقوب پیامبر پسر اسحق و نوادۀ ابراهیم خلیل÷ شمرده می‌شود. ولی ونسنک در مقالۀ خود، پیامبر اسلام ج را به «ناآگاهی» از این موضوعِ روشن متهم می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«پیداست که محمد در آغاز کار، یعقوب را پسر ابراهیم می‌شمرد زیرا هنگامی که از نوید رساندن به سارا (همسر ابراهیم) سخن می‌رود، در قرآن آمده است که: ﴿فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ٧١﴾ (یعنی: او را به اسحق مژده دادیم و در پی اسحق، به یعقوب) و مفسّران به توضیح کلمۀ «وراء» در آیه شتافتند و گفتند که این واژه، لزوماً به «نواده» اشاره دارد چنانکه در زبان عربی هم این معنی به کار رفته است»![[278]](#footnote-278).

باید گفت که در اینجا ونسنک به همان خطایی در افتاده که توینبول مرتکب شده است، یعنی یک آیۀ قرآنی را درنظر گرفته و با کمک پندار و گمان، بدین‌نتیجه رسیده که پیامبر اسلام در آغاز کار (در دوران مکه) به اشتباه تاریخی دچار شده است! بدون آنکه ونسنک به آیات دیگر که در مکه نازل شده‌اند رجوع کند و از جمع‌بندی آیات، به نتیجه صحیحی دست یابد.

قرآن کریم در همان دوران مکه، در خلال آیات سورۀ یوسف نشان می‌دهد که یعقوب÷ (پدر یوسف) فرزند اسحق÷ بوده و بنابراین، نوادۀ ابراهیم÷ به شمار می‌آید چنانکه از قول یعقوب÷ به یوسف÷ می‌گوید:

﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعۡقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيۡكَ مِن قَبۡلُ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦﴾ [یوسف: 6].

«و بدینسان خداوندت تو را برمی‌گزیند و تعبیر خواب‌ها را به تو می‌آمرزد و نعمتش را بر تو و خاندان یعقوب تمام می‌کند چنانکه پیش از این بر دو پدر تو، ابراهیم و اسحق تمام کرد، به راستی که خداوندت دانا و فرزانه است».

بنابراین، مفسّران قرآن دچار خطا نشده‌اند که تعبیر ﴿وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ٧١﴾ را به معنای فرزند اسحق تفسیر کرده‌اند که در پی او می‌آید (نه برادر اسحق). شاهد دیگر برای این معنا آن است که قرآن مجید گزارش می‌کند که ابراهیم÷ به هنگام پیری، از فرزندانش (اسماعیل و اسحق) که خداوند بدو عطا کرده بود ـ به رسم سپاسگزاری ـ نام برد بدون آنکه از پسری به اسم «یعقوب» یاد کند چنانکه از قول وی در قرآن کریم آمده است:

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلۡكِبَرِ إِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ٣٩﴾ [إبراهیم: 39].

«ستایش و سپاس خدایی را سزد که در هنگام پیری، اسماعیل و اسحق را به من بخشید، به راستی که خداوند من، شنونده (و پذیرای) دعاست».

با توجه به اینکه آیات مذکور در سوره‌های مکّی و در اوایل دعوت پیامبر آمده‌اند، روشن می‌شود که در قرآن مجید اشتباه تاریخی دربارۀ آل یعقوب وجود ندارد و ونسنک از سر بی‌دقّتی به آیات کریمه نگریسته است.

(4)
خطای بروکلمان دربارۀ باقلانی

مقالۀ «باقلانی» را خاورشناس شهیر آلمانی، کارل بروکلمان (Brockelman) در دائرة‌المعارف اسلام نوشته است. اما شگفت آنکه اولاً نام وی را «أبوبکربن علی» ضبط نموده[[279]](#footnote-279) با آنکه «ابوبکر، محمدبن طیّب» بوده است[[280]](#footnote-280). و ثانیاً می‌نویسد: «از مصنّفات وی جز کتابی در اعجاز قرآن که در قاهره به سال 1315 چاپ شده، باقی نمانده است»![[281]](#footnote-281) با آنکه علاوه بر «اعجاز القرآن» کتاب «البیانُ عنِ الفرقِ بینَ المعجزاتِ والکرامات» از باقلانی به سال 1958 در بیروت چاپ شده و نیز کتاب «التّمهید» باقلانی در سال 1366 هجری قمری در قاهره به چاپ رسیده و همچنین کتاب «الإنصاف» وی در قاهره به سال 1369 به زیور چاپ درآمده است. اگر کسی گمان کند شخصی که ما از او سخن می‌گوییم جز آن باقلانی است که بروکلمان بدان اشارت می‌کند! راه خطا پیموده زیرا کتاب «إعجاز القرآن» که در سال 1315 در قاهره به چاپ رسیده از آنِ ابوبکر محمدبن طیّب باقلانی است که کتاب‌های «البیان» و «التّمهید» و «الإنصاف» را نیز تصنیف کرده است. از سوی دیگر، وفات وی در سال 403 هجری قمری رخداده و این تاریخ دقیقاً با آنچه بروکلمان آورده برابر است. پیداست که هردو نام از آن یک تن می‌باشد و بروکلمان در ضبط اسم پدر و آثاری که از باقلانی باقی مانده، اشتباه کرده است. ناگفته نماند که بروکلمان در ذیل مقالۀ خود، خواننده را به کتاب «وفیات‌الأعیان»[[282]](#footnote-282) ارجاع می‌دهد. در حالیکه وفیات‌الأعیان نیز از «ابوبکر، محمد بن طیّب» نام می‌برد نه از شخص دیگری به نام «ابوبکربن علی»!

گمان می‌رود که اشتباه بروکلمان از آنجا ناشی شده است که در همان صفحات از کتاب «وفیات‌الأعیان» نامی از «محمدبن علیّ بن طیّب» برده شده است، و بروکلمان او را با «محمدبن طیّب» اشتباه کرده با آنکه نام مزبور از آنِ أبوالحسین بصری، دانشمند مشهور معتزلی است نه باقلانی، متکلّم نامدار اشعری!

(5)
بهاییگری، مذهبی التقاطی

مقالۀ «بهاییگری» را در دائرة‌المعارف اسلام، خاورشناس ایتالیایی: بوسانی (Bausani) نگاشته و با لحنی موافق از آن یاد کرده است![[283]](#footnote-283) بوسانی در میان سخنان خود دربارۀ بهاییگری می‌نویسد: «این مطلب درست نیست که دین بهایی را التقاطی بدانیم»![[284]](#footnote-284)

این ادعا از سوی یک خاورشناس اروپایی که خود را پژوهشگر در ادیان و مذاهب می‌شمارد، بسیار جای شگفتی دارد زیرا هر محقّقی با اندک تأمّل در آثار بهاء (میرزا حسینعلی نوری) به روشنی آمیخته‌ای از اندیشه‌های غلاۀ و باطنیان و اهل تأویل و صوفیان و شیخیان را می‌یابد. و از سوی دیگر، پیوند بهاء با صوفیان سلیمانیّه و تبعیّت وی از آثار علی محمد باب (که خود از تلامذۀ سید کاظم رشتی، رهبر دوم شیخیان بود) بر کسی از اهل تحقیق پوشیده نیست، و حتی مورّخان بهایی نیز این مراتب را اعتراف دارند. تقریباً تمام تأویلات باب و بهاء را در میان اندیشه‌های غلاة و باطنیّه می‌توان یافت، و عناصر اصلی بهاییگری چون: اعتقاد بهاییان به ظهور خداوند در انسان و معنای بهشت و دوزخ و مراد آنان از قیام قائم... همگی در آراء غلاة شیعه و باطنیّه دیده می‌شود که غالباً به صورت احادیث ناموثّق در اختیار شیخیه قرار گرفته است، و از این رو می‌بینیم که بیشتر پیروان باب و بهاء در اوایل دعوت آن‌ها، از گروه شیخیان بودند.

جا دارد بوسانی کتاب «ایقان» اثر میرزاحسینعلی بهاء را با تأویلات صوفیانه و باطنیّه (به ویژه آنچه از داعی نامدارِ اسماعیلی، حسن مشهور به: علی ذکرهِ السّلام رسیده) تطبیق کند و به بررسی احوال و عقاید کسانی که با بهاءالله (پیش از اظهار دعوتش) معاشرت داشتند، بپردازد تا درستی این گفتار بر او روشن شود.

(6)
تأویل قرآن و معنای آن

در دائرة‌المعارف اسلام واژۀ «تأویل» را بر عهدۀ پارت (Paret) خاورشناس آلمانی نهاده‌اند تا به توضیح آن بپردازد. پارت در این باره می‌نویسد:

«تأویل در اصل ـ به طور کلی ـ به معنای تفسیر و شرح می‌آید و در برخی از آیات قرآن که این واژه به کار رفته می‌بینیم که اشاره‌ای روشن به وحی محمدی دارد. سپس واژۀ تأویل در همین معنای ویژه استعمال شده و بدان اختصاص یافته است و از اینجا واژۀ مزبور به معنای شرح معانی قرآن و مرادف با تفسیر آورده می‌شود...»[[285]](#footnote-285).

باید توجه داشت که برخلاف نظر پارت، لفظ تأویل در اصل لغت‌ به معنای شرح و تفسیر نیست بلکه در معنای «بازگرداندن» می‌آید (از مادۀ أول به معنای رجوع) چنانکه کتب مهم لغت مانند: تهذیبُ اللغة اثر ازهری و لسانُ‌العرب اثر ابن‌منظور و دیگر قوامیس عربی، در وضع لغوی کلمۀ مزبور اتفاق دارند. اما در اصطلاح قرآن کریم نیز تأویل به جای شرح و تفسیر نیامده و مفهوم دیگری از آن اراده شده است. قرآن مجید می‌فرماید:

﴿يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ...﴾ [الأعراف: 53].

«روزی که تأویل آن (قرآن) بیاید ...».

و ما می‌دانیم که ذکر زمانی خاص برای آمدن تأویل قرآن (اگر به معنای بیان واژه‌های آن باشد) معنا ندارد. باز در سورۀ دیگر می‌خوانیم:

﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ...﴾ [یونس: 39].

«بلکه آن‌ها چیزی را دروغ شمردند که با دانش بدان احاطه نیافتند و هنوز تأویلش ایشان را نیامده است...».

در اینجا احاطۀ علمی نسبت به قرآن، از آمدن تأویل آن جدا شده و معلوم می‌شود که تأویل قرآن، به معنای تفسیر کلمات و حتی بیان علمی آیات نیست. در سورۀ شریفۀ یوسف نیز که واژۀ «تأویل» به کار رفته در جایی از آن یاد شده است که نشان می‌دهد رؤیای یوسف÷ تحقّق یافته و صورت خارجی پیدا کرده است، یعنی پدر و مادر و برادران وی (که به صورت خورشید و ماه و ستارگان در رؤیای یوسف÷ ظاهر شدند) در برابر او کرنش نمودند و بلافاصله یوسف÷ به پدر بزرگوارش گفت:

﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ...﴾ [یوسف: 100].

«ای پدرم، این تأویل رؤیای پیشین من است ...».

همچنین تأویل رؤیای دو تن زندانی که یوسف÷ از آن به درستی خبر داد، چیزی جز صورت خارجی و واقعی آن رؤیا نبود که در آینده برای آن دو تن رخ داد. پس لفظ تأویل در قرآن کریم به معنای «عاقبت امر» یا مرجع و مآلِ کار می‌آید (که از وضع لغوی خود دور نیست) همان‌گونه که در سورۀ نساء و إسراء می‌خوانیم:

﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: 59].

«این کار، بهتر و خوش‌عاقبت‌تر است».

به همین صورت، آگاهی از تأویل آیات متشابه که قرآن مجید دربارۀ آن‌ها فرموده:

﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: 7].

از مقولۀ توضیح لفظ و بیان معنا بیرون است و به مفهوم آگاهی از عاقبت امر و سرانجام واقعی متشابهات می‌باشد. مثلاً علم به تأویل آیات قیامت (السّاعه) آگاهی از هنگام ظهور و بروز رستاخیز است که ویژۀ خداوند متعال بوده و کسی را از آن آگاهی نیست، چنانکه در قرآن مجید می‌خوانیم:

﴿قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: 187].

«بگو که دانش آن، تنها نزد خداوند من است».

بنابراین، لفظ «تأویل» در قرآن مجید به معنای «تفسیر» نیامده و پارت همچون دیگران اشتباه کرده است، و محقّقان اسلام، خطای آنان را یادآور شده‌اند چنانکه علاّمه شیخ محمد عبده مصری در تفسیر «المنار» می‌نویسد:

«فإنَّ كثیراً منَ الألفاظِ تستعملُ في زمنِ التّنزیلِ لمعانٍ ثمَّ غلبتْ علی غیرها بعدَ ذلك بزمنٍ قریبٍ أوْ بعیدٍ. منْ ذلك لفظُ «التأویلِ» اشتهرَ بمعنی «التّفسیرِ» مطلقاً أوْ علی غیرِ وجهٍ مخصوصٍ ولكنّهُ جاءَ في القرآنِ بمعانٍ أخری كقولِهِ تعالی: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ...﴾ الآية[[286]](#footnote-286)**.**

یعنی: «بسیاری از واژه‌ها هنگام نزول قرآن در معانی ویژه‌ای به کار می‌رفتند. آنگاه پس از دوران مزبور در زمان نزدیک یا دور، معانی تازه‌ای یافتند و به‌طور غالب در آن‌ها استعمال شدند. از جملۀ این واژه‌ها، لفظ «تأویل» است که در معنای تفسیر به صورت مطلق و بدون شکل مخصوصی شهرت یافته است. اما در قرآن به معنای دیگری استعمال شده مانند آیه‌ای که می‌فرماید:

﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ...﴾ [الأعراف: 53].

«آیا جز تأویل قرآن را انتظار می‌برند؟ روزی که تأویل قرآن بیاید کسانی که پیش از این، آن روز را فراموش کرده‌اند گویند: آری، پیامبران خداوندِ ما به حق آمدند».

و همچنین علامه محمدحسین طباطبایی در تفسیر «المیزان» می‌نویسد:

«أنَّ التأویلَ لیسَ منَ المفاهیمِ الّتي هيَ مدالیلٌ للألفاظِ بلْ هوَ منَ الأمورِ الخارجیّة العینیّة»[[287]](#footnote-287).

و باز می‌گوید:

«أنَّ المرادَ بتأویلَ الآیةِ لیسَ مفهوماً منَ المفاهیمِ تدلُّ علیهِ الآیةُ سواءٌ كانَ مخالفاً لظاهرِها أوْ موافقاً بلْ هوَ منْ قبیلِ الأمورِ الخارجیّة»[[288]](#footnote-288).

یعنی: «تأویل از مفاهیمی که الفاظ بر آن‌ها دلالت می‌کنند، نیست بلکه از جملۀ امور خارجی و عینی شمرده می‌شود). و نیز گوید: «مراد از تأویل آیه، مفهومی از قبیل معانی نیست که آیۀ قرآن بر آن دلالت داشته باشد، چه آن مفهوم با ظاهر آیه ناسازگاری نشان دهد و چه موافقت نماید بلکه تأویل آیه از قبیل امور خارجی می‌باشد»[[289]](#footnote-289).

(7)
تمیم الدّاری، افسانه یا حقیقت؟!

تمیم‌الدّاری یکی از یاران پیامبر اسلام ج شمرده می‌شود که در کتب رجال در تذکره از وی یاد شده و احادیثی نیز بدو نسبت داده‌اند. شرح زندگانی تمیم را در دائرة‌المعارف اسلام، لوی دلاّ ویدا (Levi Della Vida) خاورشناس ایتالیایی نگاشته است. این خاورشناس نامدار، از یکسو می‌نویسد:

«تمیم مانند غالب عرب‌های شام، نصرانی بود و توانست پیامبر اسلام را از عبادات نصاری که پیامبر آن‌ها را از مسحیان به عاریت گرفت، به تفصیل آگاه سازد»![[290]](#footnote-290)

و از سوی دیگر، در شخصیت تاریخی تمیم شک می‌کند و نمی‌داند که آیا اساساً او وجود داشته است یا نه؟! چنانکه در همین مقاله می‌نویسد:

«جای پرسش است که آیا این گزارش‌های مربوط به تمیم الدّاری، در حقیقت از شخصیتی تاریخی سخن می‌گویند؟ و یا به شخصیّتی افسانه‌ای و خیالی اشاره دارند؟»![[291]](#footnote-291)

از این شک که بگذریم دلاّ ویدا اعتراف نموده که تمیم، نخستین بار در سال نهم هجرت (بعد از واقعۀ تبوک) به حضور پیامبر رسید[[292]](#footnote-292) و این دیدار، در هنگامی رخ داد که 22 سال از دعوت اسلامی و نزول قرآن می‌گذشت، و رسول اکرم ج آنچه را که باید به مردم ابلاغ کند، بدانها رسانده بود و مدت کوتاهی پس از این حادثه وفات یافت. پس آموزش از تمیم به چه کار پیامبر آمد و چه نقشی را بر عهده گرفت؟!

حقیقت آن است که اکثر خاورشناسان نمی‌توانند باور کنند که مردی آموزش ندیده و درس‌ناخوانده (همچون پیامبر بزرگوار اسلام) به تنهایی بتواند آیینی بس گسترده و رفیع را بنیان‌ گذارد و کتابی عظیم چون قرآن را بیاورد و از این حیث هم حق با آن‌هاست ولی تلاشی که به کار می‌بندند تا ثابت نمایند که اسلام و قرآن مولود آموزش از فلان عرب یا عجم بوده! تلاشی عقیم و بی‌نتیجه است، و اگر از حسن نیّت و انصاف بهره‌ای داشته باشند، ناگزیر اعتراف خواهند نمود که آثار عظیم نبوی، مولود وحی خداوندی و عنایات پروردگار به بندۀ خویش بوده است و نه امر دیگری.

﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ٦﴾ [سبأ: 6].

«آنان که از دانش بهره‌ور شده‌اند می‌دانند که آنچه از سوی خدا بر تو فرود آمده، حق است و به راه خداوند چیره و ستوده هدایت می‌کند».

(8)
آزادی زن در جاهلیّت!

واژۀ «جاهلیّت» را در دائرة‌المعارف اسلام بر عهدۀ پروفسور وایر (Weir) نهاده‌اند. این خاورشناس اروپایی متأسّفانه کلمۀ «جاهلیّت» را درنیافته و آن را: «اسم جمع از مادۀ جاهلی»[[293]](#footnote-293) پنداشته است! با آنکه جاهلیّت (با یاء نسبت و تاء تأنیث) از اسم فاعل یعنی «جاهل» بنا شده و ربطی به اسم جمع ندارد. از این گذشته، وایر در مقالۀ خود به لغزش‌هایی در افتاده که شگفت‌انگیز است، وی چنان پنداشته که معنای «آزادی» آن است که انسان مجاز باشد تا در هر کار زشت و ناپسندی وارد شود! از همین‌رو می‌نویسد:

«زن در دوران جاهلیّت از جهاتی آزادتر از دورۀ اسلامی بود. در جاهلیّت به مردان اجازه داده بودند که دو خواهر با یکدیگر به همسری گیرند و با زن‌پدر خویش زناشویی کنند ...»![[294]](#footnote-294)

آقای وایر ازدواج با دو خواهر را دلیل بر آزادی زن می‌شمرد! و توجه ندارد که با این عمل، دوستی و قرابت بین دو خواهر به دشمنی و رقابت میان آن دو مبدّل می‌شود. و نیز زن‌پدر که همچون مادر، باید نزد فرزندان حرمت داشته باشد به معشوقۀ مشترک میان پدر و فرزند تبدیل می‌گردد. آری، اسلام این نمونه آزادی‌ها و بهتر بگویم «بی‌بندوباری‌ها» را روا نمی‌شمرد و آن‌ها را مایۀ تزلزل و تباهی کیان خانواده می‌داند اما پروفسور وایر بر «آزادی انسان» به گونۀ دیگری (نزدیک به آزادی جانوران!) می‌نگرد و از اینجاست که پیوند مرد و زن را در جاهلیّت بهتر از پیوند آن دو، در دورۀ اسلامی می‌پندارد![[295]](#footnote-295).

(9)
خطا دربارۀ نماز جمعه

مقالۀ «جمعه» را در دائرة‌المعارف اسلام، ژوینبول (Juynboll) نگاشته است. این خاورشناس اروپایی، دربارۀ آداب نماز جمعه، دچار اشتباهاتی چند شده که دو نمونه از آن‌ها را در اینجا می‌آوریم.

ژوینبول در وصف نماز جمعه می‌نویسد:

«نماز جمعه عبارت از نمازی است که مسلمانان با آن انس و آشنایی دارند و از دو رکعت نماز و خطبه‌ای تشکیل شده که خطیب پیش از نماز آن را می‌خواند»[[296]](#footnote-296).

باید یادآور شد که نماز جمعه دارای «دو خطبه» پیش از نماز است، و سخن ژوینبول در این تعریف، دقیق نیست.

باز می‌نویسد:

«شاید او (پیامبر اسلام) آهنگ برپا داشتن نماز را داشته بدان ترتیب که خطبۀ نماز، در پی آن باشد»![[297]](#footnote-297).

این ادعا نیز بدون دلیل است و در کتب فقهی و تاریخی اثری از آن دیده نمی‌شود و فقهای اسلام اتفاق‌ داشته و دارند که خطبه های نماز جمعه را باید پیش از نماز برگزار کرد نه در پی آن.

اشتباهات دیگری نیز در مقالۀ ژوینبول وجود دارد که از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم[[298]](#footnote-298).

(10)
پیمان حدیبیه را چه کسی شکست؟

مقالۀ «حدیبیه» در دائرة المعارف اسلام، اثر کشیش نامدار لامّنس (Lammens) است. این کشیش متعصّب در مقالۀ کوتاه خود، خطاهای گوناگونی مرتکب شده است، و از همه زشت‌تر آنکه به پیامبر بزرگ و گرامی اسلام ج اهانت روا داشته و آن بزرگوار را از سر جسارت، عهدشکن خوانده است![[299]](#footnote-299)

اشتباهات مقالۀ لامّنس را استاد فاضل مصری، احمد محمد شاکر در پاورقی دائرة‌المعارف پاسخ داده است، ولی آنچه در نقد استاد شاکر دیده نمی‌شود توضیح پیمان‌شکنی قریش پس از حدیبیه است که لامّنس از راه عناد و دشمنی آن را به پیامبر گرامی ج نسبت می‌دهد. با آنکه همۀ تواریخ متّفق‌اند که قریش بعد از صلح حدیبیه، قبیلۀ «خزاعه» را در حال نماز به تیر بستند و گروهی از ایشان را کشتند و پس از این پیمان‌شکنی بود که رسول اکرم ج مصّمم شد تا به فتح مکه روی آورد. به عنوان نمونه، ابوجعفر طبری در تاریخ خود می‌نویسد که قبیلۀ خزاعه نماینده‌ای به سوی پیامبر فرستادند و او در حضور پیامبر گفت:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| إنَّ قریشاً نقضوك الموعدا |  | وَأخلفوا میثاقك المؤكدا ... |
| فقتّلونا ركعاً وسجّداً[[300]](#footnote-300) |

یعنی:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قریش قرارداد و عهد تو را شکستند |  | وبرخلاف‌پیمانِ‌استوارتو‌رفتار‌کردند... |
| وما را درحال رکوع وسجود به‌قتل رساندند! |

 همچنین طبری می‌نویسد:

«تظاهرتْ قریشٌ علی خزاعة وأصابوا منهمْ ما أصابوا ونقضوا ما كانَ بینهمْ وبینَ رسول الله ج منَ العهدِ وَالمیثاق»[[301]](#footnote-301).

یعنی: «قریش بر ضدّ خزاعه همپشتی کردند و صدماتی بر ایشان وارد آوردند و پیمان و قرارداد استواری را که میان خود و پیامبر خدا بسته بودند، نقض کردند».

معلوم نیست چرا پدر لامّنس حقیقت را واژگونه جلوه داده و در این ماجرا، پیامبر مطهر اسلام ج را به عهدشکنی متهم می‌کند؟!

این ده نمونه، از جمله خطاهایی بود که در دائرة‌المعارف اسلام راه یافته و اگر می‌خواستیم همۀ لغزش‌های آن را به رقم آوریم و پاسخ دهیم به کتابی گسترده نیاز می‌افتاد.

والحمد للهِ أوّلاً وآخراً

مصطفی حسینی طباطبایی

اردیبهشت 1373

ذیقعده 1414

کتابنامه

1. قرآن کریم.
2. کتاب مقدّس، چاپ لیدن (هلند).
3. انجیل برنابا، ترجمۀ سردار کابلی، چاپ تهران.
4. نهج‌البلاغه، به اهتمام شریف رضی، چاپ بیروت.
5. Dictionnaire historique et Philosophique، اثر بل، چاپ پاریس.
6. The Crescent Ros، اثر چیو، چاپ نیویورک.
7. روح‌القوانین، اثر منتسکیو، ترجمۀ علی‌اکبر مهتدی، چاپ تهران.
8. المصاحف، اثر سجستانی، با مقدمۀ آرتور جفری، چاپ مصر.
9. تاریخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، اثر دکتر جواد علی، چاپ بغداد.
10. State and Government in medieval Islam، اثر لمبتون، چاپ اروپا.
11. التمهید، اثر باقلانی، چاپ مصر.
12. Les Religions et Philosophies dans l’Asie centrale، اثر گوبینو، چاپ اروپا.
13. یک سال در میان ایرانیان، اثر ادوارد براون، ترجمۀ ذبیح‌الله منصوری، چاپ تهران.
14. Aliterary History of Persian، اثر براون، چاپ اروپا.
15. از کهن‌ترین ایام تا روزگار فردوسی، اثر براون، ترجمۀ علی پاشا صالح، چاپ تهران.
16. از عصر فردوسی تا روزگار سعدی، اثر براون، ترجمۀ فتح‌الله مجتابیی، چاپ تهران.
17. از دورۀ سعدی تا عصر جامی، اثر براون، ترجمۀ علی‌اصغر حکمت، چاپ تهران.
18. ادبیات ایران در دوران‌های جدید، اثر براون، ترجمۀ رشید یاسمی، چاپ تهران.
19. تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورۀ مشروطیت، اثر براون، ترجمۀ محمد عباسی، چاپ تهران.
20. تاریخ طبّ اسلامی، اثر براون، ترجمۀ مسعود رجب‌نیا، چاپ تهران.
21. نقطه‌الکاف، اثر میرزاجانی کاشانی، با مقدمۀ براون، چاپ لیدن.
22. المقدمتان فی علوم القرآن، اثر ابن عطیّه و نویسنده‌ای دیگر، با مقدمۀ آرتور جفری، چاپ قاهره.
23. الإرشاد، اثر شیخ مفید، چاپ تهران.
24. التاج‌الجامع للأصول، تألیف شیخ منصور علی ناصف، چاپ بیروت.
25. السيرة النبوية، اثر ابن‌هشام، چاپ بیروت.
26. الفرق بین الفرق، اثر عبدالقاهر بغدادی، چاپ بیروت.
27. الانتصار، اثر ابن خیاط معتزلی، چاپ بیروت.
28. بحار‌الأنوار، اثر محمدباقر مجلسی، چاپ بیروت.
29. أحسن‌القصص، اثر علی‌ محمد باب، چاپ سنگی.
30. Geschichte der Arabischen litterature، اثر کارل بروکلمن، چاپ اروپا.
31. Die geschicht der Natioen und Islamische stasten، اثر بروکلمن، چاپ اروپا.
32. تاریخ‌الأدب‌العربی، اثر بروکلمن، ترجمۀ دکتر نجار، چاپ مصر.
33. تاریخ‌الشعوب الإسلامية، اثر بروکلمن، ترجمۀ امین فارس و منیر بعلبیکی، چاپ بیروت.
34. تاریخ ملل و دول اسلامی، اثر بروکلمن، ترجمۀ دکتر هادی جزائری، چاپ تهران.
35. الطبقات الکبیر (الکبری)، اثر محمدبن سعد، به اهتمام ادوارد سخو، چاپ لیدن.
36. الکامل فی‌التاریخ، اثر ابن اثیر جزری، به اهتمام بروکلمن، چاپ اشتراسبورگ.
37. عیون‌الأخبار، اثر ابن قتیبۀ دینوری، به اهتمام بروکلمن، چاپ اروپا.
38. ما تلحن فیه العوام، اثر علی‌بن حمزۀ کسائی، به اهتمام بروکلمن، چاپ اروپا.
39. المنتقی من دراسات المستشرقین، اثر دکتر صلاح‌الدین المنجّد، چاپ قاهره.
40. بشارة‌المصطفی، اثر محمدبن علی بن رستم طبری.
41. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، اثر شیخ آقابزرگ تهرانی، چاپ بیروت.
42. راهنمای الهیات پروتستان، اثر ویلیام هوردرن، ترجمۀ میکائیلیان، چاپ تهران.
43. تاریخ‌الرسل و الملوک (تاریخ طبری) اثر محمدبن جریر طبری، چاپ اروپا.
44. صحیح‌البخاری (بشرح الکرمانی)، اثر محمدبن اسماعیل بخاری، چاپ لبنان.
45. تاریخ جنگ‌های صلیبی، اثر اسیتون رانسیمان، ترجمۀ منوچهر کاشف، چاپ تهران.
46. Reflexions sur la structure primitive de l’anlyse grammaticale arabe، اثر لویی ماسینیون، چاپ اروپا.
47. Revue des etudes islamiques، اثر ماسینیون و دیگران، چاپ اروپا.
48. Essai sur les origins du lexique Technique de la mystique musulmane اثر ماسینیون، چاپ اروپا.
49. Salman pak et les premiers spirituelles de l’Islam Iranien، اثر ماسینیون، چاپ اروپا.
50. سلمان الفارسي والبواكیر الروحية للإسلام في إیران، اثر ماسینیون، ترجمۀ دکتر عبدالرحمن بدوی.
51. سلمان پاک، اثر ماسینیون، ترجمۀ دکتر علی شریعتی، چاپ تهران.
52. Erude sur courbe personnelle d’une vie: le cas de Hallaj, martyr mystique de L’Islam، اثر ماسینیون، چاپ اروپا.
53. دراسة عن المنحني الشخصي لحياة: حالة الحلّاج الشهيد الصوفي في الإسلام، اثر ماسینیون، ترجمۀ دکتر عبدالرحمن بدوی.
54. قوس زندگی منصور حلاّج، اثر ماسینیون، ترجمۀ دکتر روان فرهادی، چاپ تهران.
55. Passion d’Al-Hallaj, martyr mystique de l’islam، اثر ماسینیون، چاپ اروپا.
56. مصائب حلاّج، اثر ماسینیون، ترجمۀ دکتر ضیاءالدین دهشیری، چاپ تهران.
57. جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)، اثر محمدبن جریر طبری، چاپ بیروت.
58. سنن‌الترمذی، اثر محمدبن عیسی ترمذی، چاپ استانبول.
59. البحر الزخّار، اثر احمدبن یحیی بن المرتضی، چاپ بیروت.
60. الطواسین، اثر حسین‌بن منصور حلاّج، به اهتمام ماسینیون، چاپ اروپا.
61. تاریخ دمشق، اثر ابن عساکر، چاپ دمشق.
62. Aliterary History of the Arabs، اثر نیکلسون، چاپ اروپا.
63. عرفای اسلام، اثر نیکلسون، ترجمۀ ماهدخت بانو همایی، چاپ تهران.
64. The Idea of personality in sufism، اثر نیکلسن، چاپ اروپا.
65. تصوّف اسلامی و رابطۀ انسان و خدا، اثر نیکلسن، ترجمۀ دکتر شفیعی کدکنی، چاپ تهران.
66. Rumi: Poet and Mistic، اثر نیکلسن، چاپ اروپا.
67. مقدمۀ رومی و تفسیر مثنوی، اثر نیکلسن ترجمۀ اوانس اوانسیان، چاپ تهران.
68. The don and the dervish، اثر نیکلسن، چاپ اروپا.
69. A Prersian forerunner of Dante، اثر نیکلسن (ترجمۀ کتاب سیرالعباد إلی المعاد، از سنائی غزنوی)، چاپ اروپا.
70. Persian lyrics، اثر نیکلسن، چاپ اروپا.
71. کتاب اللّمع فی‌التصوّف، اثر ابونصر سرّاج، به اهتمام نیکلسن، چاپ اروپا.
72. لسان‌العرب، اثر ابن منظور، چاپ بیروت.
73. Geschichte des Qorans، اثر تئودور نولدکه، چاپ لایپزیک.
74. Mohammads leben، اثر نولدکه، چاپ اروپا.
75. تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، اثر نولدکه، ترجمۀ دکتر عباس زریاب‌خویی، چاپ تهران.
76. حماسۀ ملی ایران، اثر نولدکه، ترجمۀ بزرگ علوی، چاپ تهران.
77. Grundriss der Iranischen Phiologie، اثر نولدکه، چاپ اشتراسبورگ.
78. آلاءالرحمن فی تفسیرالقرآن، اثر الشیخ جواد البلاغی، چاپ صیدا.
79. سنن ابن ماجه، اثر ابن ماجۀ قزوینی، چاپ استانبول.
80. اسلام در ایران، اثر ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، ترجمۀ کریم کشاورز، چاپ تهران.
81. کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، اثر پطروشفسکی، ترجمۀ کریم کشاورز، چاپ تهران.
82. نهضت سربداران، اثر پطروشفسکی، ترجمۀ کریم کشاورز، چاپ تهران.
83. سه مقاله درباره بردگی، اثر پطروشفسکی، ترجمۀ سیروس ایزدی، چاپ تهران.
84. بردگی از دیدگاه اسلام، اثر مصطفی حسینی طباطبایی، چاپ تهران.
85. ایرانشناسی در شوروی، اثر پطروشفسکی وارانسکی، ترجمۀ یعقوب آژند، چاپ تهران.
86. ترکستان‌نامه، اثر بارتولد، ترجمۀ کریم کشاورز، چاپ تهران.
87. الکافی، اثر محمدبن یعقوب کلینی، چاپ تهران.
88. لؤلؤة‌البحرین، اثر شیخ یوسف بحرانی، چاپ سنگی.
89. مستدرک‌الوسایل، اثر میرزا حسین نوری طبرسی، چاپ سنگی.
90. تراث‌الإسلام، اثر توماس آرنولد و دیگران، ترجمۀ جرجیس فتح‌الله، چاپ بیروت.
91. Painting in Islam، اثر آرنولد.
92. The Preaching of Islam، اثر آرنولد.
93. Bihzad and His Paintings in the Zafar Nameh، اثر آرنولد، چاپ لندن 1930.
94. The caliphate، اثر آرنولد با همکاری سیلویا حییم.
95. The Islamic Book، اثر آرنولد.
96. The Islamic Faith، اثر آرنولد، چاپ لندن 1928.
97. The Preaching of Islam، اثر آرنولد، چاپ لندن 1896.
98. الدّعوة‌ إلی الإسلام، اثر آرنولد، ترجمۀ حسن ابراهیم حسن و دستیارانش، چاپ لبنان.
99. تاریخ گسترش اسلام، اثر آرنولد، ترجمۀ دکتر ابوالفضل عزّتی، چاپ تهران.
100. الموطّأ، اثر مالک‌بن انس، چاپ لبنان.
101. الخراج، اثر قاضی ابویوسف، چاپ مصر.
102. من لا یحضره الفقیه، اثر ابن بابویه، چاپ لبنان.
103. فتوح‌البلدان، اثر بلاذری، چاپ لبنان.
104. Histoire de la Philosophie Islamique، اثر هانری کربن، چاپ پاریس.
105. تاریخ الفلسفة الإسلامية، اثر کربن، ترجمۀ نصیر مروّت و حسن قبیسی، چاپ بیروت.
106. تاریخ فلسفۀ اسلامی، اثر کربن، ترجمۀ دکتر اسدالله مبشّری، چاپ تهران.
107. تاریخ فلسفۀ اسلامی، اثر کربن، ترجمۀ دکتر جواد طباطبایی، چاپ تهران.
108. Terre Celeste et corps de resurrection do l’Iran Mazdenal l’Iran Shiite اثر کربن، چاپ اروپا.
109. ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، اثر کربن، ترجمۀ دکتر ضیاءالدین دهشیری، چاپ تهران.
110. Philosophie Iranienne et Philosophie comparee، اثر هانری کربن، چاپ اروپا.
111. فلسفۀ ایرانی و فلسفۀ تطبیقی، اثر کربن، ترجمۀ دکتر جواد طباطبایی، چاپ تهران.
112. en Islam Iranien، اثر هانری کربن، چاپ پاریس.
113. کشف‌المحجوب، اثر ابویعقوب سجستانی، با مقدمۀ کربن، چاپ تهران.
114. جامع‌الحکمتین، اثر ناصرخسرو قبادیانی، با مقدمۀ کربن، چاپ تهران.
115. حكمة ‌الإشراق، اثر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، با مقدمۀ کربن، چاپ تهران.
116. مجموعۀ آثار فارسی شیخ اشراق، با مقدمۀ کربن، چاپ تهران.
117. رسالة‌ فی اعتقاد الحکماء، اثر سهروردی، به اهتمام کربن.
118. قصة الغربة الغربية، اثر سهروردی، به اهتمام کربن.
119. Avicenne et le recit visionnaire، به اهتمام کربن، چاپ پاریس.
120. المشاعر، اثر ملاصدرا، ترجمۀ میرزا عمادالدوله، به اهتمام کربن، چاپ تهران.
121. جامع‌الأسرار ومنبع الأنوار (به همراه نقد النقود فی معرفة الوجود)، اثر حیدر آملی، به اهتمام کربن، چاپ تهران.
122. عبهر العاشقین، اثر روزبهان بقلی شیرازی، به اهتمام کربن، چاپ تهران.
123. شرح شطحیّات، اثر روزبهان بقلی شیرازی، به اهتمام کربن، چاپ تهران.
124. جشن‌نامۀ هانری کربن، با مقدمۀ دکتر حسین نصر، چاپ تهران.
125. شیعه، مذاکرات علامۀ طباطبایی و کربن، چاپ تهران.
126. فضائح‌الباطنية، اثر محمد غزالی طوسی، چاپ کویت.
127. الکشف، اثر جعفربن منصور، چاپ لبنان.
128. مشارق أنوار الیقین، اثر رجب برسی، چاپ لبنان.
129. الاعتقادات، اثر ابن بابویه، چاپ سنگی.
130. Vorlesungen uber den Islam، اثر ایگناتس گلدزیهر، چاپ اروپا.
131. العقیدة والشريعة، اثر گلدزیهر، ترجمۀ محمدیوسف موسی و دستیارانش، چاپ قاهره.
132. دفاع عن العقيدة والشريعة، اثر محمدالغزالی مصری، چاپ قاهره.
133. درس‌هایی از اسلام، اثر گلدزیهر، ترجمۀ علینقی منزوی، چاپ تهران.
134. مذاهب‌التفسیر الإسلامی، اثر گلدزیهر، ترجمۀ دکتر عبدالحلیم نجّار، چاپ قاهره.
135. التراث الیوناني في الحضارة الإسلامية، اثر عده‌ای از خاورشناسان، ترجمۀ دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ بیروت.
136. الفضائح الباطنية (المستظهری)، اثر محمد غزالی طوسی، به اهتمام گلدزیهر، چاپ اروپا.
137. التوحید، اثر محمد بن تومرت، به اهتمام گلدزیهر، چاپ اروپا.
138. Gesammelte schriften، اثر گلدزیهر، چاپ اروپا.
139. الکشّاف، اثر علامۀ زمخشری، چاپ بیروت.
140. Un poete arabe du IV Siecle de l’hegire About-tayyib-Almotanabbi اثر رژی بلاشر، چاپ پاریس.
141. أبوطیّب المتنبّي، دراسة‌ في التاریخ الأدبي، اثر بلاشر، ترجمۀ دکتر ابراهیم الکیلانی، چاپ بیروت.
142. Histoire de la literature Arabe، اثر بلاشر، چاپ پاریس.
143. تاریخ‌الأدب العربی، اثر بلاشر، ترجمۀ دکتر ابراهیم الکیلانی، چاپ بیروت.
144. تاریخ ادبیات عرب، اثر بلاشر، ترجمۀ دکتر آذرنوش، چاپ تهران.
145. طبقات الأمم، اثر صاعدبن احمد اندلسی، با ترجمۀ بلاشر چاپ پاریس.
146. le probleme de Mahomet، اثر بلاشر، چاپ پاریس.
147. Introdoction au coran، اثر بلاشر، چاپ پاریس.
148. در آستانۀ قرآن، اثر بلاشر، ترجمۀ دکتر محمود رامیار، چاپ تهران.
149. Dictionaire Arabe-Francais-Anglais، اثر بلاشر، با همکاری مصطفی شویمی و کلود دنیزو.
150. le Coran (از مجموعۀ que sais-je)، اثر بلاشر، چاپ پاریس.
151. القرآن (نزوله، تدوینه، ترجمته، و تأثیره)، اثر بلاشر، ترجمۀ رضا سعادت، چاپ لبنان.
152. الصّاحبی، از احمدبن فارس، به کوشش بلاشر و دستیارانش.
153. أقرب‌الموارد، اثر سعیدالخوری الشرتونی، چاپ لبنان.
154. نهاية ‌الأرب في فنون الأدب، اثر شهاب‌الدین احمد نویری، چاپ مصر.
155. الإتقان فی علوم ‌القرآن، اثر جلال‌الدین سیوطی، چاپ مصر.
156. فهم السنن، اثر حارث محاسبی، چاپ لبنان.
157. The Koran Interpreted، اثر آرتورجان آربری، چاپ اروپا.
158. Revelation and Reason in Islam، اثر آربری، چاپ اروپا.
159. عقل و وحی در اسلام، اثر آربری، ترجمۀ دکتر حسن جوادی، چاپ تهران.
160. Shiraz Persian city of saints and poets، اثر آربری، چاپ اروپا.
161. شیراز، مهد شعر و عرفان، اثر آربری، ترجمۀ منوچهر کاشف، چاپ تهران.
162. Attar, Farid al-din، اثر آربری، چاپ اروپا.
163. Mowlavi, jalalodin Mohammad، اثر آربری، چاپ اروپا.
164. زبور عجم، اثر اقبال لاهوری پاکستانی، به اهتمام آربری.
165. رموز بیخودی، اثر اقبال، به اهتمام آربری.
166. جاویدنامه، اثر اقبال، به اهتمام آربری.
167. The legacy of persia، اثر آربری و خاورشناسان دیگر، چاپ اروپا.
168. میراث ایران، اثر آربری و خاورشناسان دیگر، ترجمۀ عزیزالله حاتمی و دستیارانش، چاپ تهران.
169. المستشرقون البریطانیّون، اثر آربری، ترجمۀ محمد دسوقی نویهی.
170. تاریخ ترجمۀ قرآن در جهان، اثر جواد سلماسی‌زاده، چاپ تهران.
171. Suppliment aux Dictionnaires Arabes، اثر رینهارت دزی، چاپ اروپا.
172. تكملة المعاجم العربية، اثر دزی، ترجمۀ محمدسلیم النعیمی، چاپ عراق.
173. مدُّ اللغة، اثر ادوارد لین.
174. تاریخ اسلام از سپیده‌دم آن تا سال 1863 (به زبان هلندی)، اثر دزی، چاپ لیدن.
175. تاریخ مسلمانان در اروپا تا فتح مرابطین (به زبان اسپانیایی)، اثر دزی، چاپ مادرید.
176. Dictionnaire detaille des noms des vetements chez les Arabes، اثر دزی، چاپ اروپا.
177. فرهنگ البسۀ مسلمانان، اثر دزی، ترجمۀ دکتر حسینعلی هروی، چاپ تهران.
178. نفخ‌الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، اثر ابوالعباس مقرّی (تلمسانی)، به اهتمام دزی.
179. البیان المعرب فی أخبار ملوک ‌الأندلس والمغرب، اثر ابن عذاری مراکشی، به اهتمام دزی.
180. Clossaire des mots Espagnols et portugais derives de l’Arabe، اثر دزی با همکاری انگلمان، چاپ اروپا.
181. Islam a historical sosvey، اثر هامیلتون گیب، چاپ اروپا.
182. اسلام، بررسی تاریخی، اثر گیب، ترجمۀ منوچهر امیری، چاپ تهران.
183. Arabie literature, an Introduction، اثر گیب، چاپ اروپا.
184. درآمدی بر ادبیات عرب، اثر گیب، ترجمۀ دکتر یعقوب آژند، چاپ تهران.
185. Studies incontemporary Arabic literature، اثر گیب، چاپ اروپا.
186. ادبیات نوین عرب، اثر گیب، ترجمۀ دکتر یعقوب آژند، چاپ تهران.
187. تاریخ نگاری در اسلام، اثر دکتر یعقوب آژند، چاپ تهران.
188. Studies on civilization of Islam، اثر گیب، چاپ اروپا.
189. Modern Trens in Islam، اثر گیب، چاپ اروپا.
190. The Arab Conguests in central Asia، اثر گیب، چاپ اروپا.
191. سفرنامۀ ابن‌بطوطه، ترجمۀ گیب (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
192. دانشنامۀ مختصر اسلام، اثر گیب با همکاری کرامرز (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
193. الکامل فی التاریخ، اثر ابن اثیر، چاپ بیروت.
194. تاریخ الیعقوبی، اثر یعقوبی، چاپ بیروت.
195. المغنی، اثر ابن قدامه، چاپ بیروت.
196. تصوّف و ادبیات تصوّف، اثر یوگنی برتلس، ترجمۀ سیروس ایزدی، چاپ تهران.
197. فردوسی و سروده‌هایش، اثر برتلس، ترجمۀ سیروس ایزدی، چاپ تهران.
198. شاهنامه، سرودۀ فردوسی، چاپ تهران.
199. یوسف و زلیخا، سرودۀ فردوسی، چاپ تهران.
200. چکامه‌های خواجه عبدالله انصاری، اثر خواجه عبدالله، به اهتمام برتلس.
201. دیوان باباکوهی (متن انتقادی)، به اهتمام برتلس.
202. شرح الهی‌نامۀ عطار، به اهتمام برتلس.
203. شرح زندگینامۀ رومی (از روی نوشتۀ افلاکی)، به اهتمام برتلس.
204. جام جهان‌نما، اثر فخرالدین عراقی، به اهتمام برتلس.
205. سعادت‌نامه، اثر شیخ شبستری، به اهتمام برتلس.
206. قابوسنامه، اثر مننوچهر بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر، ترجمۀ برتلس (به زبان روسی).
207. انوار سهیلی، اثر ملاحسین کاشفی، ترجمۀ برتلس (به زبان روسی).
208. طوطی‌نامه، ترجمۀ برتلس (به زبان روسی).
209. أسرار التوحید، اثر محمدبن منوّر، ترجمۀ برتلس (به زبان روسی).
210. تاریخ ادبیات پارسی و تاجیکی، اثر برتلس، چاپ مسکو.
211. مقالات الإسلامیّین، اثر ابوالحسن اشعری، چاپ قاهره.
212. المنقذمن الضلال، اثر محمد غزالی، چاپ الجزایر.
213. غزالی‌نامه، اثر جلال‌الدین همایی، چاپ تهران.
214. تهافة الفلاسفة، اثر غزالی، چاپ قاهره.
215. محمد در مکه (به زبان انگلیسی)، اثر مونتگری وات، چاپ اروپا.
216. محمد در مدینه (به زبان انگلیسی)، اثر وات، چاپ اروپا.
217. محمد، پیامبر و سیاستمدار، اثر وات، ترجمۀ اسماعیل والی‌زاده، چاپ تهران.
218. The Majesty that was Islam، اثر وات، چاپ اروپا.
219. فلسفه و کلام اسلامی، اثر وات، ترجمۀ دکتر ابوالفضل عزّتی، چاپ تهران.
220. اسپانیای اسلامی، اثر وات، ترجمۀ محمدعلی طالقانی، چاپ تهران.
221. تأثیر اسلام بر اروپا، اثر وات، ترجمۀ دکتر یعقوب آژند، چاپ تهران.
222. دورۀ تشکّل اندیشۀ اسلامی، اثر وات (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
223. اسلام و همبستگی جامعه، اثر وات (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
224. گذشتۀ شکوهمند اسلام، اثر وات (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
225. ایمان و عملکرد غزالی، اثر وات (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
226. سیره ابن اسحق، اثر ابن اسحق، چاپ لبنان.
227. اسرارالآیات، اثر ملاصدرا (صدرالدین شیرازی).
228. العرشية، اثر ملاصدرا، چاپ تهران.
229. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، اثر ملاّصدرا، چاپ تهران.
230. جوامع‌الکلم، اثر شیخ احمد احسائی.
231. la Politique de Ghazali، اثر هانری لائوست، چاپ اروپا.
232. سیاست و غزالی، اثر هانری لائوست، ترجمۀ مهدی مظفّری، چاپ تهران.
233. Essai Sur les doctrines Sociales et Politiques des Taki-d-din Ahmad b. tamiys، اثر لائوست، چاپ اروپا.
234. نظریات شیخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، اثر لائوست، ترجمۀ محمد عبدالعظیم علی، چاپ قاهره.
235. les schisms dans l’Islam، اثر لائوست، چاپ اروپا.
236. الشرح والإبانة على السنة والديانة، اثر ابن بطّه، ترجمۀ لائوست (به زبان فرانسه)، چاپ اروپا.
237. السیاسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، اثر ابن تیمیّه، ترجمۀ لائوست (به زبان فرانسه)، چاپ اروپا.
238. الخلاففة، اثر محمدرشید رضا، چاپ قاهره.
239. le califat dans la doctrine de Rashid Risa، اثر لائوست، چاپ اروپا.
240. معراج‌الوصول، اثر ابن تیمیّه، ترجمۀ لائوست (به زبان فرانسه)، چاپ اروپا.
241. التناسب بین‌ الأشعرية وفرق السفسطائية، اثر علاّمۀ حلّی.
242. نهج الحق وکشف الصدق، اثر علاّمۀ حلّی، چاپ قم.
243. الرّدّ علی المنطقیّین، اثر ابن تیمیّه، چاپ هند.
244. المستصفی، اثر غزالی، چاپ بیروت.
245. متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان، اثر مصطفی حسینی طباطبایی، چاپ تهران.
246. إحیاء علوم الدین، اثر غزالی، چاپ مصر.
247. Belief and history، اثر ویلفرد کنت ول اسمیت، چاپ اروپا.
248. Faith of other men، اثر اسمیت، چاپ اروپا.
249. Islam in modern history, two editions، اثر اسمیت، چاپ اروپا.
250. l'Islam dans lemonade moderne، اثر اسمیت، چاپ اروپا.
251. اسلام در جهان امروز، اثر اسمیت، ترجمۀ دکتر حسینعلی هروی، چاپ تهران.
252. الإسلام فی تاریخ الحدیث، اثر اسمیت، ترجمۀ عربی.
253. Modern Islam in India، اثر اسمیت.
254. Modernization of a traditional society، اثر اسمیت.
255. On understanding of Islam، اثر اسمیت.
256. Pakistan as Islamic state، اثر اسمیت.
257. The worlds religious traditions، اثر اسمیت.
258. تاریخ اصلاحات کلیسا، اثر جان الدر، چاپ تهران.
259. خیانت در گزارش تاریخ، اثر مصطفی حسینی طباطبایی، چاپ تهران.
260. المشرق (مجلّۀ عربی)، به مدیریت هانری لامّنس، چاپ لبنان.
261. البشیر (مجلّۀ عربی)، به مدیریت لامّنس، چاپ لبنان.
262. le Berceau de l’Islam، اثر لامّنس، 1914.
263. la Meque a la veille de l’hegire، اثر لامّنس، 24-1923.
264. la cite arabe de Taif a la veille، اثر لامّنس، 1922.
265. les sanctuaries pre islamites dan l’Arabie occidentale، اثر لامّنس.
266. Qoran et tradition. (commet fut compose la vie de Mahomet?)، اثر لامّنس.
267. Etudes sur le regne du calife omayyade Mo’awia l er، اثر لامّنس، 1907.
268. le califat de Yazid l er، اثر لامّنس، 1921.
269. Etudes sur le siecle des omayyades، اثر لامّنس، 1930.
270. l'Islam croyances et institutions، اثر لامّنس، 1926.
271. la syrie, Precis historique، اثر لامّنس.
272. l'Arabie Occidentale avant l’hegire، اثر لامّنس.
273. فرائد اللغة، اثر لامّنس، چاپ لبنان.
274. تسریح‌الأبصار فیما یحتوی لبنان من الآثار، اثر لامّنس، چاپ لبنان.
275. المذكرات الجغرافية في الأقطار السورية، اثر لامّنس.
276. الألفاظ الفرنسية المشتقة من العربية، اثر لامّنس، چاپ بیروت.
277. مختارات للترجمة من العربية إلى الفرنسية وبالعكس، اثر لامّنس.
278. الإمام عليٌ، صوت العدالة الإنسانية، اثر جرج جرداق، چاپ بیروت.
279. موسوعة المستشرقین، اثر عبدالرحمن بدوی، چاپ بیروت.
280. المحاسن والمساوی، اثر بیهقی، چاپ قاهره.
281. The patrieians of Nishapur، اثر ریچارد بولت.
282. The social History of Nishapur in the Eleventn Century، اثر بولت.
283. The Shaikh al-Islam and the Evolution Islamic Society، اثر بولت.
284. First Names and Political change in modern Turkey، اثر بولت.
285. International Journal (مجله بین‌المللی)، اثر عدّه‌ای از نویسندگان.
286. گروش به اسلام در قرون میانه، اثر ریچارد بولت، ترجمۀ محمدحسین وقار، چاپ تهران.
287. تحقیقات اسلامی (مجله)، به مدیریت ژزف شاخت، چاپ اروپا.
288. مبانی فقه اسلامی، اثر شاخت، چاپ اروپا.
289. طرح تاریخ حقوق اسلامی، اثر شاخت، چاپ اروپا.
290. الحیل فی الفقه، اثر قزوینی، ترجمۀ شاخت (به زبان آلمانی)، چاپ اروپا.
291. الرسالة الكاملية، اثر ابن نفیس، ترجمۀ شاخت (به زبان آلمانی)، چاپ اروپا.
292. التوحید، اثر ابومنصور ماتریدی، ترجمۀ شاخت (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
293. پنج رساله، اثر ابن بطلان بغدادی و ابن رضوان مصری، ترجمۀ شاخت (به زبان انگلیسی)، چاپ اروپا.
294. المخارج فی‌الحیل، اثر محمدحسن شیبانی، به اهتمام شاخت، چاپ اروپا.
295. المخارج والحیل، اثر خصّاف، به اهتمام شاخت، چاپ اروپا.
296. المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی، اثر ونسنک و گروهی از خاورشناسان، چاپ اروپا.
297. The legacy of Islam، اثر گروهی از خاورشناسان، چاپ اروپا.
298. تراث‌الإسلام، اثر گروهی از خاورشناسان، ترجمۀ محمدزهیر السمهوری و دستیارانش، چاپ کویت.
299. الأموال، اثر ابوعبید قاسم بن سلام، چاپ بیروت.
300. عیون‌الأثر، اثر ابن سیدالناس، چاپ بیروت.
301. Encyclopedia of Islam (1913-1936)، اثر گروهی از خاورشناسان، چاپ اروپا.
302. دائرة المعارف الإسلامية، اثر گروهی از خاورشناسان، ترجمۀ مترجمان عرب، چاپ قاهره.
303. المعتزلة، اثر زهدی حسن جارالله، چاپ قاهره.
304. اسلام آنسیکولوپدیسی، اثر گروهی از خاورشناسان، ترجمۀ مترجمان ترک، چاپ استانبول.
305. دانشنامۀ ایران و اسلام، اثر گروهی از خاورشناسان، ترجمۀ مترجمان ایرانی، چاپ تهران.
306. البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات، اثر ابوبکر محمدبن طیّب باقلانی، چاپ بیروت.
307. إعجازالقرآن، اثر باقلانی، چاپ قاهره.
308. التمهید، اثر باقلانی، چاپ قاهره.
309. الإنصاف، اثر باقلانی، چاپ قاهره.
310. وفیات ‌الأعیان، اثر ابن خلکان، چاپ بیروت.
311. الإیقان، اثر حسینعلی بهاء، چاپ مصر.
312. تفسیر المنار، اثر شیخ محمد عبده و رشید رضا، چاپ مصر.
313. تفسیرالمیزان، اثر محمدحسین طباطبایی، چاپ بیروت.
314. تهذیب اللغة، اثر ابومنصور ازهری، چاپ مصر.
315. میراث اسلام، اثر توماس آرنولد، ترجمۀ مصطفی علم، چاپ تهران.
316. British Orientalists، اثر آربری، چاپ لندن 1943.
1. - چاپ پاریس، جلد دوم، ص 896. [↑](#footnote-ref-1)
2. - به صفحۀ 387 تا 451 (چاپ نیویورک 1965) از این کتاب نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-2)
3. - روح‌القوانین، اثر منتسکیو، ترجمۀ علی‌اکبر مهتدی، ص 432، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-3)
4. - روح‌القوانین، ص 433. [↑](#footnote-ref-4)
5. - کتاب المصاحف، اثر سجستانی، به اهتمام آرتور جفری، ص 4 (از مقدمه)، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-5)
6. - تاریخ‌العرب فی‌الإسلام (السّیرة النّبویة)، تألیف دکتر جواد علی، چاپ بغداد، ص 78. [↑](#footnote-ref-6)
7. - کِریم، نام منطقه‌ای در ترکیه است. [↑](#footnote-ref-7)
8. - بوانات، ناحیه‌ای در ایالت فارس است. [↑](#footnote-ref-8)
9. - عنوان اصلی کتاب گوبینو چنین است: Les Religions et Philosophies dans l’Asie Centrale. [↑](#footnote-ref-9)
10. - به مقدمۀ براون بر کتاب «نقطه الکاف» اثر میرزا جانی کاشانی، چاپ لیدن (هلند) نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-10)
11. - به مقدمه براون بر کتاب «نقطة الکاف» بنگرید. [↑](#footnote-ref-11)
12. - به مقدمه براون بر کتاب «نقطة الکاف» بنگرید. [↑](#footnote-ref-12)
13. - جلد 21، سال 1889. [↑](#footnote-ref-13)
14. - جلد 24، سال 1892. [↑](#footnote-ref-14)
15. - جلد 29، سال 1897. [↑](#footnote-ref-15)
16. - تاریخ ادبی ایران، اثر ادوارد براون، ترجمۀ علی پاشا صالح، ص 115، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-16)
17. - تاریخ ادبی ایران، ترجمۀ علی پاشا صالح، ص 279 و 280. [↑](#footnote-ref-17)
18. - تاریخ طب اسلامی، اثر ادوارد براون، ترجمه مسعود رجب‌نیا، ص 36، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-18)
19. - تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، ص 297 و 298. [↑](#footnote-ref-19)
20. - تاریخ طبّ اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، ص 51. [↑](#footnote-ref-20)
21. - یک سال در میان ایرانیان، اثر ادوارد براون، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، ج 1، ص 145 و 146، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-21)
22. - تاریخ ادبی ایران، ترجمۀ علی پاشا صالح، ص 238 و 239. [↑](#footnote-ref-22)
23. - به انجیل برنابا، ترجمه سردار کابلی، فصل 217، چاپ تهران نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-23)
24. - تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، ص 319. [↑](#footnote-ref-24)
25. - المقدمتان في علوم‌القرآن، به اهتمام آرتور جفری (خاورشناس انگلیسی)، ص 46، چاپ قاهره. [↑](#footnote-ref-25)
26. - کتاب المصاحف، اثر سجستانی، به اهتمام آرتور جفری، ص 22، چاپ قاهره. [↑](#footnote-ref-26)
27. - به: کتاب المصاحف، اثر سجستانی، ص 18، ذیل عنوان «ارضاءُ عبدالله بن مسعودٍ لجمع عثمان ...» نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-27)
28. - تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، ص 392 و 393. [↑](#footnote-ref-28)
29. - به: الإرشاد، اثر شیخ مفید، ص 292 و التاج‌الجامع للأصول، ج 1، ص 69، چاپ بیروت، نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-29)
30. - به: السّیرة النّبویّة، اثر ابن هشام، ج 4، ص 241، چاپ بیروت نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-30)
31. - به: التاج الجامع للأصول، ج 1، ص 70، نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-31)
32. - به: التاج الجامع للأصول، ج 1، ص 70، بنگرید. [↑](#footnote-ref-32)
33. - تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح ص 423. [↑](#footnote-ref-33)
34. - رجوع شود به کتاب «الانتصار»، اثر ابن خیّاط، ص 28، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-34)
35. - به کتاب «یک سال در میان ایرانیان»، ج 2، ص 568 و 569 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-35)
36. - و سپس این ادّعا را تا مقام «نبوّت» و «الوهیّت» بالا برد و خود را «نقطه اولی» و «ربّ أعلی» خواند! [↑](#footnote-ref-36)
37. - یک سال در میان ایرانیان، ج 1، ص 109. [↑](#footnote-ref-37)
38. - به مقدمه ادوارد براون بر کتاب «نقطه الکاف»، چاپ لیدن (هلند) نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-38)
39. - به مقدمه ادوارد براون بر کتاب «نقطه الکاف» بنگرید. [↑](#footnote-ref-39)
40. - به تاریخ‌الأدب العربی، اثر کارل برکلمن، ترجمۀ دکتر عبدالحلیم نجار، ج 3، ص 50، چاپ مصر نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-40)
41. - به کتاب «الذّریعة إلی تصانیف الشّیعة» اثر شیخ آقابزرگ تهران، ج 3، ص 117، چاپ بیروت نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-41)
42. - تاریخ الشعوب الإسلامیۀ، اثر کارل بروکلمن، ترجمه دکتر نبیه امین فارس و منیر بعلبیکی، ج 1، ص 43، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-42)
43. - تاریخ‌الشعوب‌الإسلامیة، ج 1، ص 82. [↑](#footnote-ref-43)
44. - تاریخ‌الشعوب‌الإسلامیة، ج 1، ص 101. [↑](#footnote-ref-44)
45. - تاریخ‌الشّعوب‌الإسلامیّة، ج 1، ص 54. [↑](#footnote-ref-45)
46. - «آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا، در میان درختان باغ پنهان کردند و خداوند خدا، آدم را ندا در داد و گفت: کجا هستی؟». (کتاب مقدّس، سفر پیدایش، باب 3، شمارۀ 9 و 10، چاپ لندن 1895). [↑](#footnote-ref-46)
47. - «خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت»! (کتاب مقدّس، سفر پیدایش، باب 6، شماره 6). [↑](#footnote-ref-47)
48. - «پس تمامی قوم گوشواره‌های زریّن را که در گوش‌های ایشان بود بیرون کرده نزد هارون آوردند و آن‌ها را از دست ایشان گرفته آن را با قلم نقش کرد و از آن، گوساله‌ای ریخته شده، ساخت و ایشان را گفت: ای اسرائیل، این خدایان تو می‌باشند که تو را از مصر بیرون آوردند»! (کتاب مقدّس، سفر خروج، باب 31، شماره 3 و 4). [↑](#footnote-ref-48)
49. - در کتاب «راهنمای الهیّات پروتستان» اثر ویلیان هوردرن، از قول اگوستین (قدّیس شهیر مسیحیان) گناه اصلی چنین تفسیر شده است: «آدم یعنی انسان اولیّه، از آزادی اراده که بخشش الهی بود بر ضدّ خدا استفاده کرد و تمام فرزندان خود را به سقوط کشانید. مسیح فرستاده شد که انسان را به وضع اولیۀ خود برگرداند». (راهنمای الهیّات پروتستان، ترجمه میکائیلیان، ص 21، چاپ تهران). [↑](#footnote-ref-49)
50. - ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧﴾ [البقرة: 37]. [↑](#footnote-ref-50)
51. - تاریخ الرّسل والملوک (تاریخ طبری)، ج 4، ص 1933، چاپ اروپا. [↑](#footnote-ref-51)
52. - تاریخ الرّسل و الملوک، ج 4، ص 1934. [↑](#footnote-ref-52)
53. - تاریخ‌الرسل و الملوک، ج 4، ص 1934. [↑](#footnote-ref-53)
54. - برای اینکه بدانیم اسلام تا چه اندازه با آیین مسیح قرابت دارد، کافی است به دستورات اخلاقی عمیقی که در قرآن کریم آمده توجه کنیم نظیر:

 ﴿وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ٣٤﴾ [فصلت: 34].

 «نیکی و بدی برابر نیستند، بدی را با بهترین رفتار پاسخ ده آنگه کسی که میان تو و او دشمنی باشد، چون دوستی صمیمی گردد».

 ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف: 199]. «عفو پیشه‌ گیر و فرمان به نیکی بده و از جاهلان روی گردان».

 ﴿وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ٢٢﴾ [النور: 22].

 «باید که عفو کنند و درگذرند، آیا دوست ندارید که خدا شما را بیامرزد؟ و خدا بسی آمرزنده و مهربان است».

 ﴿۞قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ٥٣ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ﴾ [الزمر: 53 - 54].

 «بگو ای بندگان من ـ کسانی که بر خویشتن زیاده‌روی کرده‌اند ـ از رحمت خدا ناامید مشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار آمرزنده و مهربان است، و به سوی خدای خود باز گردید (توبه کنید) ...».

 ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: 90].

 «خداوند به عدالت و نیکی، و بخشش به خویشاوندان دستور می‌دهد ...». [↑](#footnote-ref-54)
55. - تاریخ الرّسل و الملوک، ج 4، ص 1933. [↑](#footnote-ref-55)
56. - سلع، نام شهری نزدیک مدینه بوده است. [↑](#footnote-ref-56)
57. - تاریخ الشّعوب الإسلامیّة، ج 1، ص 25. [↑](#footnote-ref-57)
58. - تاریخ الشّعوب‌الإسلامیة، ج 1، ص 90. [↑](#footnote-ref-58)
59. - از خلفای راشدین نقل شده است که در موقع بوسیدن حجر الأسود گفته‌اند: من می دانم که تو سنگی بیش نیستی و نفع و ضرری به کسی نمی رسانی! و اگر من نمی دیدم که پیامبر خدا ج تو را می بوسد، تو را نمی بوسیدم. (مصحح) [↑](#footnote-ref-59)
60. - تاریخ الشّعوب‌الإسلامیة، ج 1، ص 16. [↑](#footnote-ref-60)
61. - صحیح بخاری (با شرح کرمانی)، جزء 20، کتاب‌الأدب، ص 171، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-61)
62. - تاریخ‌الأدب‌العربی، ج 3، ص 46. [↑](#footnote-ref-62)
63. - تاریخ‌الأدب‌العربی، ج 3، ص 49. [↑](#footnote-ref-63)
64. - طبری در این باره نوشته است: «کسی که در کتاب ما نظر می‌افکند باید بداند که من هرچه را در اینجا یاد کرده‌ام و شرط نموده‌ام که نگارندۀ آن باشم، تنها برپایۀ اخبار و آثاری است که به من رسیده و آن‌ها را بازگو می‌کنم و همه را به راویانش نسبت می‌دهم، نه براساس اموری که با دلیل عقلی و استنباط فکری فهمیده شده‌اند ـ مگر اندکی از آن‌ها ـ ... پس هر خبری که در این کتاب از گذشتگان نقل کرده‌ایم، اگر به نظر خواننده، امری ناشدنی آمد و یا در نظر شنونده، ناپسند جلوه کرد ـ از آن رو که وجه صحیح و معنای درستی برای آن نشناخت ـ باید بداند که درباره آن، از جانب ما خبری داده نشده بلکه آن خبر را برخی از راویانش به ما رسانده‌اند و ما نیز آن را همان‌گونه که دریافت داشته‌ایم، بازگو کرده‌ایم ...». (به تاریخ طبری، ج 1، ص 7 و 8، چاپ مصر نگاه کنید). [↑](#footnote-ref-64)
65. - تاریخ‌الشّعوب‌الإسلامیة، ج 2، ص 231. [↑](#footnote-ref-65)
66. - تاریخ جنگ‌های صلیبی، اثر استیون رانسیمان، ترجمۀ منوچهر کاشف، ج 2، ص 546، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-66)
67. - Revue des etudes islamiques [↑](#footnote-ref-67)
68. - رجوع شود به کتاب «سلمان پاک» اثر ماسینیون، ترجمه دکتر علی شریعتی، ص 81، 82، چاپ مشهد. [↑](#footnote-ref-68)
69. - سلمان پاک، ص 127. [↑](#footnote-ref-69)
70. - تفسیر طبری (جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن)، ج 14، ص 120، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-70)
71. - مقصود از «آن‌ها» کافران قریش است زیرا قرآن کریم، تهمت مزبور را از ایشان گزارش کرده و پاسخ می‌دهد. [↑](#footnote-ref-71)
72. - چنانکه در گزارش مشهور از سلمان رسیده که گفت: «جئتُ إلی رسولِ الله ج وهو بقباء، فدخلت علیهِ ومعهُ نفرٌ من أصحابهِ ...». (طبقات ابن سعد، ج 4، ص 56، چاپ اروپا و سیره ابن هشام، ج 1، ص 219، چاپ مصر). [↑](#footnote-ref-72)
73. - سلمان پاک، ص 77. [↑](#footnote-ref-73)
74. - سلمان پاک، ص 150 پاورقی. [↑](#footnote-ref-74)
75. - السّیرة النّبویّة، اثر ابن‌هشام، ج 2، ص 150، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-75)
76. - سنن ترمذی، (کتاب المناقب) ـ حدیث شماره 3720، چاپ استانبول. [↑](#footnote-ref-76)
77. - سلمان پاک، ص 131. [↑](#footnote-ref-77)
78. - چنانکه ابن عساکر در تاریخش از حسن مثنی آورده است که در این باره گفت: «واللهِ لمْ یعنِ رسول الله ج بذلكَ الإمارة وَالسُّلطان...» یعنی: «سوگند به خدا مقصود رسول خدا از آن عبارت، امارت و سلطنت نبود ...). [↑](#footnote-ref-78)
79. - البحر الزّخّار، اثر امام احمدبن یحیی‌بن المرتضی، ج 1، ص 94، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-79)
80. - قوس زندگی منصور حلاّج، اثر ماسینیون، ترجمه دکتر روان فرهادی، ص 95، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-80)
81. - تصوّف اسلامی و رابطۀ انسان و خدا (مفهوم شخصیّت در تصوّف)، اثر نیکلسون، ترجمۀ شفیعی کدکنی، ص 49، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-81)
82. - در انجیل مرقس آمده است: «همین که عیسی از آب بیرون آمد، دید که آسمان شکافته است و روح‌القدس به صورت کبوتری به سوی او فرود آمد.» (مرقس، باب 1، شماره 10). [↑](#footnote-ref-82)
83. - در انجیل متّی آمده است: «عیسی کمی جلوتر رفت، رو به زمین نهاد و دعا کرد ...» (متّی، باب 26، شماره 39). [↑](#footnote-ref-83)
84. - در انجیل متّی آمده است: «(عیسی) بدیشان گفت: جان من از شدّت غم، نزدیک به مرگ است...». (متّی، باب 26، شماره 38). [↑](#footnote-ref-84)
85. - یعنی: «و اينكه براى انسان بهره‏اى جز سعى و كوشش او نيست‏». [↑](#footnote-ref-85)
86. - یعنی: «و مؤمنان [فقط] بايد بر خداوند توكّل كنند». [↑](#footnote-ref-86)
87. - هیچ تردیدی در آن نیست. [↑](#footnote-ref-87)
88. - پس البته از تردیدافتادگان مباش. [↑](#footnote-ref-88)
89. - عرفای اسلام، اثر نیکلسون، ترجمه ماهدخت بانو همایی، ص 31، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-89)
90. - در قرآن کریم تنها یکبار واژه «زاهدین» به کار رفته آن هم درباره فرشتگان یوسف که او را به بهای اندک فروختند!

 ﴿وَشَرَوۡهُ بِثَمَنِۢ بَخۡسٖ دَرَٰهِمَ مَعۡدُودَةٖ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ٢٠﴾ [یوسف: 20]. [↑](#footnote-ref-90)
91. - المصاحف، اثر سجستانی (مقدمه، ص 4)، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-91)
92. - صاحب تفسیر: آلاء الرحمن (شیخ محمدجواد بلاغی) در نقد ادعیه مذکور می‌نویسد: «كیف یصحّ قوله: (یفجرك) وكیف تتعدّي كلمة یفجر؟ وأیضاً أنّ الخلع یناسب الأوثان، إذن فماذا یكون المعنی وبماذا یرتفع الغلط؟ ... وما هي النكتة في التعبیر بقوله: (ملحقٌ) وما هو وجه المناسبة وصحّة التعلیل لخوف المؤمن من عذاب الله بأنّ عذاب الله بالكافرین ملحق؟ بل إن هذه العبارة تناسب التعلیل لأن لا یخاف المؤمن من عذاب الله! لأنّ عذابه بالكافرین ملحق!». (آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ صیدا، ص 23 و 24). [↑](#footnote-ref-92)
93. - یعنی: «چون این متن‌ها، بنابر محتوا و شکل دعاء هستند ...» (ص 36، ج 2، چاپ لایپزیک 1909، Geschichte des Qorans). [↑](#footnote-ref-93)
94. - ص 36، ج 2، از: Geschichte des Qorans. [↑](#footnote-ref-94)
95. - در ترجمۀ متن آلمانی، از یاری دوست فاضل و محترم، آقای صادق امین مدنی برخوردار شدم و از لطف ایشان سپاسگزاری می‌کنم. [↑](#footnote-ref-95)
96. - ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي﴾ [الحجر: 87]. [↑](#footnote-ref-96)
97. - ص 235، ج 1، Geschichte des Qorans. [↑](#footnote-ref-97)
98. - ص 241، ج 1، Geschichte Qorans [↑](#footnote-ref-98)
99. - ص 240، ج 1، Geschichte Qorans [↑](#footnote-ref-99)
100. - ص 77 و 78، ج 2، Ceschichte des Qorans [↑](#footnote-ref-100)
101. - عبارت بلاشر چنین است: Cette hypothese, abandonee plustard par Noldeke … (ص 148)، (چاپ پاریس، 1977، Introduction au coran, Blachere). [↑](#footnote-ref-101)
102. - «الكلمة الحكمةُ ضالّةُ المؤمنِ حیثُما وجدها فهوَ أحقُّ بها». (سنن ابن ماجه، کتاب الزّهد / 156، حدیث 4169، چاپ استانبول). [↑](#footnote-ref-102)
103. - سیروس ایزدی، مقاله مزبور را از انگلیسی به فارسی برگردانده و می‌نویسد که این مقاله با عنوان:

“On the history of slavery in the califate from the seventh to the tenth century”.

در مجموعه خاورشناسی کمبریج و هاروارد منتشر شده است. [↑](#footnote-ref-103)
104. - به کتاب «سه مقاله درباره بردگی» اثر پطروشفسکی و بلیانف، ترجمه سیروس ایزدی، مقاله اول، ص11 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-104)
105. - از انتشارات «بنیاد دائرة المعارف اسلامی، سال 1372 ه‍ . ش». [↑](#footnote-ref-105)
106. - یعقوب آژند، مقاله نخستین را از مجله (Journal Central Asian) و مقاله دوم را از «سلسله مقالات پنجاهمین مطالعات شرقی شوروی» برگرفته است. (به مقدمه کتاب ایرانشناسی در شوروی، اثر پطروشفسکی و ارانسکی، ترجمه یعقوب آژند بنگرید). [↑](#footnote-ref-106)
107. - به ترکستان‌نامه، اثر بارتولد، ترجمه کریم کشاورز، از صفحه 1 تا 26 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-107)
108. - چنانکه در قرآن مجید آمده است: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: 7] و نیز: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّ‍ۧنَ﴾ [المائدة: 111]. [↑](#footnote-ref-108)
109. - به عنوان نمونه به تاریخ طبری (تاریخ ‌الأمم والملوك) ج 3، ص 165، چاپ لبنان نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-109)
110. - به عنوان نمونه به تاریخ طبری (تاریخ الأمم والملوك) ج 5، ص 350، چاپ لبنان نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-110)
111. - به کتاب لؤلؤة البحرین، اثر شیخ یوسف بحرانی، ص 394 و کتاب مستدرک‌الوسایل، اثر میرزا حسین نوری طبرسی، ج 3، ص 541 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-111)
112. - پطروشفسکی در صفحه 19 از کتاب «اسلام در ایران» می‌نویسد: «به موجب روایتی که در دست است در این محل 360 تا از این گونه بتان یا صنم‌ها که نماینده همه خدایان اعراب شمالی به شمار می‌رفتند، برپا بودند». [↑](#footnote-ref-112)
113. - پطروشفسکی در این باره می‌نویسد: «محمد میان دو قبیله اوس و خزرج که در گذشته با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند، آشتی داد». (اسلام در ایران، ص 30). [↑](#footnote-ref-113)
114. - تاریخ گسترش اسلام، ترجمه دکتر ابوالفضل عزّتی، ص 42، چاپ دانشگاه تهران. [↑](#footnote-ref-114)
115. - تاریخ گسترش اسلام، ص 149. [↑](#footnote-ref-115)
116. - تاریخ گسترش اسلام، ص 80. [↑](#footnote-ref-116)
117. - تاریخ گسترش اسلام، ص 149. [↑](#footnote-ref-117)
118. - تاریخ گسترش اسلام، ص 53 و 54. [↑](#footnote-ref-118)
119. - تاریخ گسترش اسلام، ص 54. [↑](#footnote-ref-119)
120. - تاریخ گسترش اسلام، ص 150. [↑](#footnote-ref-120)
121. - الموطأ، ج 1، ص 278، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-121)
122. - کتاب الخراج، اثر قاضی ابویوسف، ص 140، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-122)
123. - من لایحضره الفقیه، اثر ابن بابویه، ج 2، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-123)
124. - فتوح‌البلدان، اثر احمدبن یحیی بلاذری، ص 108، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-124)
125. - صحیح‌البخاری بشرح الکرمانی، ج 13، ص 125، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-125)
126. - صحیح‌البخاری بشرح الکرمانی، ج 13، ص 125. [↑](#footnote-ref-126)
127. - توماس آرنولد درباره «جزیه» می‌نویسد: «جزیه، برخلاف آنچه که بعضی مایلند ما را وادارند چنین تصوّر کنیم، اصلاً به عنوان مجازاتِ عدمِ پذیرش اسلام بر کسی تحمیل نمی‌شد و به هیچ وجه جنبه انتقامی نداشت بلکه بر مسیحیان در ردیف غیرمسلمانانِ ذمّی دیگر که ساکن در قلمرو اسلام بودند و دین آنان مانع انجام خدمت نظامی اجباری از سوی ایشان می‌شد، در مقابل تأمین مالی و جانی از طرف مسلمان وضع گردید». (تاریخ گسترش اسلام، ص 46). [↑](#footnote-ref-127)
128. - تاریخ گسترش اسلام، ص 149. [↑](#footnote-ref-128)
129. - اخیراً دکتر جواد طباطبائی تمام کتاب را به فارسی ترجمه کرده است. [↑](#footnote-ref-129)
130. - به کتاب: شیعه (مجموعه مذاکرات با هانری کربن)، چاپ تهران، ص 78 نگاه کنید. (متأسّفانه علاّمه طباطبایی، بحثی را که کربن در آن مصاحبه مطرح ساخت پی‌گیری نکرده و از آن گذشته‌اند). [↑](#footnote-ref-130)
131. - به کتاب: «فضائح الباطنية» اثر امام محمد غزالی، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ کویت نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-131)
132. - تاریخ فلسفۀ اسلامی، اثر هانری کربن، ترجمه دکتر اسدالله مبشّری، ص 127، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-132)
133. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 44. [↑](#footnote-ref-133)
134. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 44. [↑](#footnote-ref-134)
135. - الأصول من الکافی، اثر کلینی رازی، ج 2، ص 599، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-135)
136. - نهج‌البلاغة (با شرح شیخ محمد عبده) خطبه 148، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-136)
137. - «اين آيت‌هاى كتاب مبين و روشن است‏». [↑](#footnote-ref-137)
138. - «اين آيه‏هاى قرآن و كتاب مبين و روشن است‏». [↑](#footnote-ref-138)
139. - «بزبان عربى روشن‏». [↑](#footnote-ref-139)
140. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 229. [↑](#footnote-ref-140)
141. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 230. [↑](#footnote-ref-141)
142. - به کتاب الکشف، اثر جعفربن منصور، ص 147، چاپ لبنان نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-142)
143. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 45. [↑](#footnote-ref-143)
144. - الی یا ایلی، نام خدا است، و در انجیل آمده که مسیح می‌گفت: ایلی، ایلی لما سبقتنی! یعنی الهی، الهی چرا مرا ترک کردی؟! (متّی، باب 27، شماره 46). [↑](#footnote-ref-144)
145. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 68. [↑](#footnote-ref-145)
146. - مشارق أنوارالیقین، اثر برسی، ص 204، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-146)
147. - بحارالأنوار، اثر علامه مجلسی، ج 1، ص 10، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-147)
148. - تاریخ فلسفه اسلامی، اثر هانری کربن، ج 2، ترجمه دکتر جواد طباطبایی، ص 139، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-148)
149. - به عنوان نمونه به: خطبه 211 نهج‌البلاغه (با شرح محمد عبده) نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-149)
150. - تاریخ فلسفه اسلامی، اثر هانری کربن، ج 2، ترجمه دکتر جواد طباطبایی، ص 17. [↑](#footnote-ref-150)
151. - الاعتقادات، اثر ابن بابویه، ص 93، چاپ سنگی. [↑](#footnote-ref-151)
152. - تاریخ فلسفه اسلامی، ص 23. [↑](#footnote-ref-152)
153. - ارض ملکوت، اثر هانری کربن، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، ص 120، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-153)
154. - حرف z در زبان آلمانی به صورت (تس) خوانده می‌شود ولی در فارسی رسم شده که نام خاورشناس مزبور را به صورت «گلدزیهر» می‌نویسند نه «گلدتسیهر» و ظاهراً این کار را برای رفع التقاء ساکنین در میان کلمه کرده‌اند ولی دلیلی نداریم که در آخر کلمه نیز این قاعده را معمول داریم لذا «ایگناتس» را به صورت «ایگناز» ننوشته‌ایم. [↑](#footnote-ref-154)
155. - دفاع عن العقیدة والشریعة، اثر محمّد الغزالی، صفحه 9، چاپ قاهره. [↑](#footnote-ref-155)
156. - العقیدة والشرعیة في الإسلام، اثر ایگناس گلدزیهر، ترجمه محمد یوسف موسی و عبدالعزیز عبدالحق و علی حسن‌ عبد القادر، ص 30، چاپ قاهره. [↑](#footnote-ref-156)
157. - العقیدة و الشریعة في الإسلام، صفحه 33. [↑](#footnote-ref-157)
158. - «لمنْ كانَ یرجوا اللهَ بدلٌ من لكم كقوله: للّذین استضعفوا، لمنْ آمنَ منهمْ». (تفسیر کشّاف، ذیل آیه 21 سوره احزاب، ج 3، صفحه 531، چاپ بیروت). [↑](#footnote-ref-158)
159. - این حدیث را در: الأصول من الکافی، تألیف شیخ کلینی، ج 1، صفحه 92، چاپ بیروت می‌توانید ملاحظه کنید. [↑](#footnote-ref-159)
160. - التّراث‌الیونانی فی‌الحضارة الإسلامیة، مقاله گلدزیهر، صفحه 150، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-160)
161. - به صفحات 105 و 106 از کتاب: «أبوطیّب المتنبّی، دراسة في التاریخ الأدبی» اثر بلاشر، ترجمه دکتر ابراهیم الکیلانی، چاپ لبنان نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-161)
162. - در آستانه قرآن، اثر بلاشر، ترجمه دکتر محمود رامیار، چاپ تهران (مقدمه، ص 3). [↑](#footnote-ref-162)
163. - مانند آنکه بلاشر در ترجمه خود از قرآن کریم، «سورة البقرة» را به “Sourate la Genisse” برگردانده که به معنای سوره «ماده گاو» است. ولی حرف تاء در آخر واژه «البقرة» علامت تأنیث نیست بلکه بر «وحدت» دلالت می‌کند و «البقرة» به معنای «یک گاو» می‌آید (مانند: الشجرة و الثمرة و امثال این‌ها) از اینرو در متن قرآن کریم (در خلال داستان گاو بنی‌اسرائیل) گاهی حرف تاء از آخر کلمه حذف شده و می‌فرماید: ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾ [البقرة: 70]. و نیز تعبیر «خصاءُ البقرة» که خود بلاشر در لغتنامه‌اش (ج 2، ص 747، چاپ پاریس) آورده، به معنای «اخته کردن یک گاو» می‌آید که اگر در این ترکیب، البقرۀ به معنای «ماده گاو» بود، بدیهی است که ترکیب نادرستی از کار در می‌آمد زیرا گاو ماده را اخته نمی‌کنند! در واژه‌نامه عربی «أقربُ الموارد» نیز می‌خوانیم: «البقر، اسم جنسٍ والبقرة تقعُ علی الذّكرِ والأنثی وإنّما دخلته الهاءُ علی أنّهُ واحدٌ من جنسٍ». یعنی: «البقر، اسم جنس است و البقرۀ، بر گاو نر و ماده اطلاق می‌شود و هاء (یا تاء) در آخر لفظ بقرۀ، تنها از آن رو در آمده که بر یک رأس از جنس گاو دلالت کند». [↑](#footnote-ref-163)
164. - le Coran p. 466 (Paris-1949) [↑](#footnote-ref-164)
165. - Introduction au coran. P. 10 (Paris-1991) [↑](#footnote-ref-165)
166. - تاریخ ادبیّات عرب، اثر رژی بلاشر، ترجمه دکتر آ. آذرنوش، ج 1، ص 17 (از مقدمه مؤلّف)، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-166)
167. - نهایة الأرب فی فنون‌الأدب، اثر شهاب‌الدّین احمد نویری، ج 4، ص 104، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-167)
168. - ترجمه بیت، از نویسنده این مقاله است. [↑](#footnote-ref-168)
169. - مترجم عربیِ کتاب، عبارت بلاشر را چنین ترجمه کرده است: «وَفي الحقِّ فإنَّ التأثیراتِ الإسلامیة في هذا العملِ الشّعريٌّ تبدو بدیهیّةً ولا ندري كیفَ تكون غیرَ ذلك في أشعارِ رجُلٍ كانَ یعتبرُ مادحُ الإسلام؟» (تاریخ‌الأدب العربی، ص 349، چاپ بیروت). [↑](#footnote-ref-169)
170. - تاریخ ادبیّات عرب، ترجمه دکتر آ. آذرنوش، پاورقی صفحه 17 از مقدمه. [↑](#footnote-ref-170)
171. - مترجم عربیِ کتاب نیز با مترجم پارسی، هماهنگ است و می‌نویسد: «لم تحدثْ رسالةُ محمّدٍ انقطاعاً في مفاهیمِ الشُّعراءِ السّابقینَ والّلاحقینَ الّذین جاءُوا عقبَ الإسلامِ مباشرةً» (تاریخ الأدب‌العربی،
ص 13). [↑](#footnote-ref-171)
172. - تاریخ ادبیّات عرب، ترجمه دکتر آذرنوش، ص 131. مقایسه شود با: «تاریخ الأدب العربي»، ترجمه دکتر الکیلانی، ص 107. [↑](#footnote-ref-172)
173. - تاریخ ادبیّات عرب، ترجمه دکتر آذرنوش، ص 276. مقایسه شود با: «تاریخ الأدب العربي»، ترجمه دکتر الکیلانی، ص 205. [↑](#footnote-ref-173)
174. - تاریخ ادبیّات عرب، ترجمه دکتر آذرنوش، ص 105. مقایسه شود با: «تاریخ الأدب العربي»، ترجمه دکتر الکیلانی، ص 92. [↑](#footnote-ref-174)
175. - در آستانه قرآن، اثر بلاشر، ترجمه دکتر محمود رامیار، ص 76. [↑](#footnote-ref-175)
176. - هرچند علی در هیئتی که عثمان برای کتابت قرآن تعیین کرد شرکت نداشت ولی آثار موثّقی که رسیده نشان می‌دهد که آن حضرت در زمان خلافت خود، به اصلاح مصحف‌ها نپرداخت و کار عثمان را صریحاً تأیید نمود چنانکه فرمود: «لوْ كنتُ الواليَ وقتَ عثمانَ لفعلتُ في المصاحفِ مثلَ الّذي فعلَ عثمانُ» (المصاحف، اثر سجستانی، ص 23، چاپ مصر و مدارک دیگر ...) یعنی: «اگر در روزگار عثمان، من والی بودم همان کاری را که او درباره مصحف‌ها کرد من نیز می‌کردم». [↑](#footnote-ref-176)
177. - در آستانه قرآن، ص 74. [↑](#footnote-ref-177)
178. - Introduction au coran. P. 25 (Paris-1991) [↑](#footnote-ref-178)
179. - با استفاده از ترجمه آقای دکتر رامیار در ص 42 از کتاب «در آستانه قرآن». [↑](#footnote-ref-179)
180. - سیره ابن هشام، ج 1، ص 604، چاپ مصر و تاریخ‌الأمم و الملوک (تاریخ طبری)، ج 3، ص 151، چاپ مصر و الموطّأ، اثر مالک‌بن أنس، ج 2، ص 208، چاپ مصر و مدارک دیگر ... [↑](#footnote-ref-180)
181. - الإتقان في علوم القرآن، اثر جلال‌الدین سیوطی، ج 1، ص 58، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-181)
182. - Introduction au coran, p. 180, 181 [↑](#footnote-ref-182)
183. - با استفاده از ترجمه آقای دکتر محمود رامیار در ص 153 از کتاب «در آستانه قرآن». [↑](#footnote-ref-183)
184. - رجوع شود به کتاب «تاریخ ترجمه قرآن در جهان»، تألیف دکتر جواد سلماسی‌زاده، ص 46، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-184)
185. - عقل و وحی در اسلام، اثر آرتور. ج. آربری، ترجمه حسن جوادی، ص 67، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-185)
186. - شیراز، مهد شعر و عرفان، اثر آرتور. ج. آربری، ترجمه منوچهر کاشف، ص 8، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-186)
187. - انجیل متّی، باب دوم (1 تا 11)، چاپ لندن 1895. [↑](#footnote-ref-187)
188. - میراث ایران، ص 332 و 333 (مقاله پروفسور آربری) چاپ تهران، 1336. [↑](#footnote-ref-188)
189. - The Koran interpreted چاپ لندن، ص 161. [↑](#footnote-ref-189)
190. - لسان العرب، اثر ابن‌منظور، ج 12، ص 34، چاپ لبنان. [↑](#footnote-ref-190)
191. - تاریخ ترجمه قرآن در جهان، ص 36. [↑](#footnote-ref-191)
192. - The Koran interpreted چاپ لندن، ص 408. [↑](#footnote-ref-192)
193. - به مقدمه: تكملة المعاجم العربیة، ج 1، ص 5، چاپ عراق بنگرید. [↑](#footnote-ref-193)
194. - تكملة المعاجم العربیة، ج 1، ص 206 مقایسه شود با اصل فرانسوی آن که در تفسیر «أنّي وكیفَ» می‌نویسد: dites seulement ce qu’il faut faire (Tomepremier, p. 42) [↑](#footnote-ref-194)
195. - نگاه کنید به: فرهنگ البسه مسلمانان، اثر دزی، ترجمه دکتر حسینعلی هروی، ص 27، چاپ دانشگاه تهران. [↑](#footnote-ref-195)
196. - فرهنگ البسه مسلمانان، ص 165. [↑](#footnote-ref-196)
197. - فرهنگ البسه مسلمانان، ص 18. [↑](#footnote-ref-197)
198. - اسلام، بررسی تاریخی، اثر هامیلتون گیب، ترجمه منوچهر امیری، ص 24، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-198)
199. - اسلام، بررسی تاریخی، ص 29. [↑](#footnote-ref-199)
200. - اسلام، بررسی تاریخی، ص 55. [↑](#footnote-ref-200)
201. - اسلام، بررسی تاریخی، ص 51. [↑](#footnote-ref-201)
202. - به عنوان نمونه: به تاریخ طبری، ج 3، ص 1209 و 1210 و نیز ص 1220 و 1221، چاپ اروپا و الکامل فی التاریخ، اثر ابن اثیر، ج 2، ص 99 و 100، چاپ بیروت نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-202)
203. - به عنوان نمونه: به تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 3، چاپ بیروت بنگرید. [↑](#footnote-ref-203)
204. - اسلام، بررسی تاریخی، ص 89. [↑](#footnote-ref-204)
205. - ﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ١٠١﴾ [النساء: 101]. [↑](#footnote-ref-205)
206. - المغنی، اثر ابن قدامة، ج 2، ص 143 و 144، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-206)
207. - اسلام، بررسی تاریخی، ص 79. [↑](#footnote-ref-207)
208. - ابن منظور در کتاب لسان العرب (ج 12، ص 34) پس از آنکه واژۀ اُمّی را به معنای: «الّذي لا یكتبُ» (کسی که نمی‌نویسد) تفسیر می‌کند، اقوال لغویّون عرب را که همه در این معنی اتفاق دارند گزارش می‌نماید سپس حدیث نبوی را به گواهی می‌آورد که پیامبر ج فرمود: «إنّا أمّةٌ أمیّةٌ لا نكتبُ ولا نحسبُ» (ما گروهی أمّی هستیم که نه می‌نویسیم و نه حسابگری می‌کنیم). [↑](#footnote-ref-208)
209. - تصوّف و ادبیات تصوّف، اثر برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، صفحه 12 و 13، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-209)
210. - تاریخ گسترش اسلام، اثر توماس آرنولد، ترجمه دکتر ابوالفضل عزّتی، ص 53 و 54، از انتشارات دانشگاه تهران. [↑](#footnote-ref-210)
211. - تصوّف و ادبیات تصوّف، ص 14. [↑](#footnote-ref-211)
212. - تصوّف و ادبیات تصوّف، ص 18. [↑](#footnote-ref-212)
213. - مقالات‌الاسلامییّن، اثر ابوالحسن اشعری، ج 1، ص 216، چاپ قاهره. [↑](#footnote-ref-213)
214. - رأی معتزله درباره صفات خداوند همانند رأی فلاسفه است، چنانکه ابوحامد غزالی در کتاب «المنقذُ منَ الضّلال» می‌نویسد: «وقولهم (أي قول الفلاسفة) إنّهُ علیمٌ بالذّاتِ لا بعلمٍ زائدٍ وما یجري مجراهُ فمذهبهمْ فیها قریبٌ منْ مذهبِ المعتزلة». (المنقذ من الضّلال، ص 60، چاپ الجزائر). [↑](#footnote-ref-214)
215. - تصوّف و ادبیات تصوّف، ص 50. [↑](#footnote-ref-215)
216. - در زبان پارسی، کتاب «غزالی‌نامه» اثر استاد جلال‌الدین همایی در این باره بسیار سودمند است. [↑](#footnote-ref-216)
217. - زندگینامه کوتاه مونتگمری وات، از کتاب: The Majesty that was Islam)) اثر خود وات برگرفته شده است. [↑](#footnote-ref-217)
218. - محمد، پیامبر و سیاستمدار، اثر مونتگمری وات، ترجمه اسماعیل والی‌زاده، ص 17 و 18، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-218)
219. - محمد، پیامبر و سیاستمدار، صفحه 17. [↑](#footnote-ref-219)
220. - به آیات 19 تا 23 از سوره تکویر نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-220)
221. - علاوه بر این در کتب سیره و تاریخ نیز می‌خوانیم که پیک وحی در همان آغاز نزول، خود را به عنوان «جبرییل» به پیامبر معرفی کرد. (به سیره ابن اسحق، ص 121 چاپ لبنان و تاریخ طبری، ج 3، ص 1147، چاپ اروپا نگاه کنید). [↑](#footnote-ref-221)
222. - محمد، پیامبر و سیاستمدار، ص 20. [↑](#footnote-ref-222)
223. - محمد، پیامبر و سیاستمدار، ص 21. [↑](#footnote-ref-223)
224. - فلسفه و کلام اسلامی، اثر مونتگمری وات، ترجمه ابوالفضل عزّتی، ص 181، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-224)
225. - فلسفه و کلام اسلامی، ص 184. [↑](#footnote-ref-225)
226. - رجوع شود به: حاشیه عرشیّه (که در آخر کتاب أسرارالآیات ملاّصدرا به چاپ رسیده است)، اثر محمداسماعیل ابن سیمع اصفهانی. [↑](#footnote-ref-226)
227. - الحكمة المتعالیة في الأسفار العقلیّة الأربعة، اثر صدرالدین شیرازی، ج 9، ص 380، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-227)
228. - الحكمة المتعالیة في الأسفار العقلیّة الأربعة، ج 9، ص 45. [↑](#footnote-ref-228)
229. - جوامع‌الکلم، اثر شیخ احمد احسائی، رساله 9، ص 183. [↑](#footnote-ref-229)
230. - اسپانیای اسلامی، اثر مونتگمری وات، ترجمه محمدعلی طالقانی، ص 55، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-230)
231. - مانند: ﴿وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ﴾ [الأنعام: 141]. [↑](#footnote-ref-231)
232. - مانند: ﴿يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾ [الفتح: 29]. [↑](#footnote-ref-232)
233. - مانند: ﴿وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ﴾ [البقرة: 205]. [↑](#footnote-ref-233)
234. - مانند: ﴿وَزُرُوعٖ وَنَخۡلٖ﴾ [الشعراء: 148]. [↑](#footnote-ref-234)
235. - مانند: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ٦٤﴾ [الواقعة: 64]. [↑](#footnote-ref-235)
236. - مانند: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ٦٤﴾ [الواقعة: 64]. [↑](#footnote-ref-236)
237. - بنیانگذار مجله مزبور، خاورشناس شهیر فرانسوی لوئی ماسینیون بوده است. [↑](#footnote-ref-237)
238. - با ابن بطّۀ (به ضم باء) که از فقهای قدیم شیعه بوده، اشتباه نشود. [↑](#footnote-ref-238)
239. - مترجم عربی، عبارت لائوست را بدین‌صورت ترجمه کرده است: «قدْ صارَ أكبرَ علماءِ الشّیعة في أصولِ الفقهِ ومتكلّماً لایباری في أصولِ المذهبِ الأشعري»! (نظریّات شیخ‌الاسلام ابن تیمیّة في السیاسة والاجتماع، اثر هانری لائوست، ترجمه محمد عبدالعظیم علی، ص 159، چاپ قاهره). [↑](#footnote-ref-239)
240. - به مقدمه کتاب: «نهجُ الحقّ وكشفُ الصّدق» اثر علاّمۀ حلّی، ج 1، ص 20، چاپ قم نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-240)
241. - مترجم عربی، عبارت لائوست را بدین‌صورت به زبان خودش برگردانده است: «فقدْ تشبعُ فكرُ ابْنِ تیمیّة بمنطقِ أرسطو أكثرُ منْ منطقِ غیرهِ منْ علماءِ المسلمینَ الرّاشدین»! (نظریّات شیخ‌الإسلام ابن تیمیّة في السیاسة والاجتماع، ص 227). [↑](#footnote-ref-241)
242. - به کتاب: «متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان» اثر نویسنده همین کتاب، فصل «ابن تیمیّه، نقّاد بزرگ منطق» نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-242)
243. - سیاست و غزالی، اثر هانری لائوست، ترجمه مهدی مظفّری، ج 1، ص 119، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-243)
244. - سیاست و غزالی، ج 1، ص 252. [↑](#footnote-ref-244)
245. - المستصفی من علم‌الأصول، اثر ابوحامد غزالی، ج 1، ص 124، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-245)
246. - باید توجه داشت که به هنگام منسوخ شدن هر حکمی، شارع اسلام از حکم گذشته پشیمان نمی‌شود بلکه دوره موقّت حکم مزبور به سر می‌رسد و حکم دیگری جای آن را می‌گیرد و بدین‌وسیله، احکام بنا به رعایت مصالح اجتماعی به تکامل می‌رسند. [↑](#footnote-ref-246)
247. - سیاست و غزالی، ج 1، ص 92. [↑](#footnote-ref-247)
248. - إحیاء علوم‌الدّین، اثر ابوحامد غزالی، ج 3، ص 108، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-248)
249. - اسلام در جهان امروز، اثر ویلفرد کنت ول اسمیت، ترجمه حسینعلی هروی، صفحه 6 از مقدمه، از انتشارات دانشگاه تهران. (آقای دکتر هروی کتاب «اسلام در جهان امروز» را با نظارت دکتر فتح‌الله مجتبایی ترجمه کرده‌اند که خود سال‌ها در دانشگاه هاروارد، شاگرد پروفسور اسمیت بوده‌اند چنانکه در مقدمه کتاب بدان تصریح شده است). [↑](#footnote-ref-249)
250. - اسلام درجهان امروز، ص 99. [↑](#footnote-ref-250)
251. - اسلام در جهان امروز، ص 12 و 13. [↑](#footnote-ref-251)
252. - اسلام در جهان امروز، ص 48 تا 50. [↑](#footnote-ref-252)
253. - اسلام در جهان امروز، ص 72. [↑](#footnote-ref-253)
254. - اسلام در جهان امروز، ص 20. [↑](#footnote-ref-254)
255. - اسلام در جهان امروز، پاورقی، ص 30. [↑](#footnote-ref-255)
256. - تاریخ اصلاحات کلیسا، اثر جان‌ الدر (کشیش امریکایی)، چاپ تهران، ص 38. [↑](#footnote-ref-256)
257. - برای آگاهی از این مسأله، به اثر دیگر همین نویسنده یعنی کتاب «خیانت در گزارش تاریخ، ج 3، چاپ تهران» نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-257)
258. - اسلام در جهان امروز، ص 317. [↑](#footnote-ref-258)
259. - «إنَّ لامّنسَ موسوعةٌ نادرةُ المثالِ ... هذهِ كلمةُ حقٍّ في المستشرقِ الواسعِ العلمِ غیرَ أنَّ ما یعنینَا الآنَ هوَ إظهارُ الغرضِ الّذي أفسدَ هذا العلمَ الكثیرَ، فإنَّ لامّنسَ لم یستخدمْ علمهُ في خدمةِ الحقیقةِ ولم یلجأْ إلی إثباتِ الأسانیدِ الضّخمةِ في مصنّفاتهِ تجلیةً للواقعِ وإیضاحاً لما خفيَ علی سواهُ منْ أمورِ النّاسِ في الشرقِ العربيِّ القدیم. بل یؤسفنا أنْ نقولَ: إنَّ هذا العالم أساءَ إلی علمهِ وسعةٍ اطّلاعهِ ساعةً جعلَ همّهُ في معظمِ الأحیانِ أنْ یعاكسَ ما أثبتهُ التأریخُ وما یثبتهُ العقل والمنطقُ وطبیعةُ الحوادث. بل إنّه لیعاكسُ العاطفةَ الموالیةَ الّتي یستشعرُها المرءُ إزاءَ أولئك العظماءِ منْ المسلمینَ الأولِ... ویؤسفك منْ تحیُّزهِ أكثرَ من هذا، یؤسفك فیهِ أنَّ غرضَه الواضحَ في الإساءةِ إلی عظماءِ الشّرقِ الحقیقیینَ قد أخرجهُ حتی عن نطاقِ علمهِ، فإذا رأی هو أمراً ذا وجهینِ أهملَ الأسانیدَ الكثیرةَ الّتي تؤیّدُ الوجهَ الصالحَ أو الصحیحَ وَاعتمدَ الأسانیدَ النادرةَ الّتي تثبتُ - علی زعمهِ - الوجهَ العابسَ أوِ المخطيءَ. ثمَّ إنّه یجفُ ویفترُ، ویقتضِبُ أوْ یهملُ ساعةً تتضافرُ الأسانیدُ والدلائلُ علی إبرازِ حسنةٍ من حسناتِ أولئك العظماءِ وینشطُ ویتحمّسُ ویسهبُ أیّما إسهابٍ ساعةً یجدُ عبارةً واحدةً تشیرُ إلی ما یظنُّ فیهِ الإساءةَ إلیهم. ولیستْ صفاتِ العالمِ المنصفِ هذه الصّفاتُ بل آن‌ها إلی الإفتراءِ أقربُ... علی هذا الأسلوبِ یواجهُ لامّنسُ قضایا الشرقِ العربيِّ القدیمِ وفیها قضیّةُ عليِّ بن أبي طالبٍ. وعلی هذا النّحو یدرسُ محمداً وعلیّاً وأصحابهُما منْ جهةٍ وأباسفیانَ ومعاویةَ ومنْ إلیهما منْ جهةٍ ثانیةٍ، فأولئك یؤلّفونَ في أكثرِ مصنّفاتهِ موضوعاً للافتراءِ وَهؤلاءِ یؤلّفونَ موضوعاً للتمجیدِ والتّعظیمِ وهو یبالغُ في الحالتین!» (الإمام علی صوت العدالة الإنسانیّة، اثر جرج جرداق، ص 376 تا 378، چاپ بیروت). [↑](#footnote-ref-259)
260. - موسوعة المستشرقین، تألیف دکتر عبدالرحمن بدوی، ص 348 و 349، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-260)
261. - صفحه الف و ب از مقدمه کتاب «گروش به اسلام در قرون میانه» ترجمه محمدحسین وقار، چاپ تهران. [↑](#footnote-ref-261)
262. - گروش به اسلام در قرون میانه، ص 5. [↑](#footnote-ref-262)
263. - گروش به اسلام در قرون میانه، ص 41. [↑](#footnote-ref-263)
264. - گروش به اسلام در قرون میانه، ص 47. [↑](#footnote-ref-264)
265. - نام این کتاب‌ها در ضمن آثار شاخت، گذشت (ضمناً برای آگاهی از مخالفت قرآن کریم با حیله‌های بنی‌اسرائیل در امر دین، به آیات 163 تا 166 از سورۀ اعراف بنگرید). [↑](#footnote-ref-265)
266. - به: دائرة المعارف الإسلامیة، چاپ قاهره، ج 3، ص 483 بنگرید و آن را با اصل انگلیسی‌اش، بدین نشانی مقایسه کنید: ص 1055، مقاله Encyclopaedia of Islam (1913-1936), USUL [↑](#footnote-ref-266)
267. - برای دیدن نقدهای فوق به تعلیقات استاد امین‌الخولی بر دائرة المعارف الأسلامیة، چاپ قاهره، ج 3، از صفحه 483 تا 491 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-267)
268. - به مقاله «تئودور نولدکه، خاورشناس آلمانی» در همین کتاب رجوع کنید. [↑](#footnote-ref-268)
269. - به کتاب «تراث الإسلام» القسم الأوّل، ص 24، چاپ کویت (مقدمه کتاب، اثر شاخت) نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-269)
270. - به کتاب «المعتزلة» اثر زهدی حسن جارالله، چاپ قاهره، فصل 5 و 6 نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-270)
271. - مترجمان عربی سخن گیب را بدین‌صورت ترجمه کرده‌اند: «وحدیثُ الرّسولِ الّذي اتّخذهُ الكتّابُ المتأخّرونَ شاهداً علی الأخلاقِ الإسلامیّة: «بعثتُ لأتمّمَ مكارمَ الأخلاقِ» لمْ یردْ في كتبِ الأحادیثِ الصّحاح» (دائرة المعارف الأسلامیّة، ج 2، ص 443، چاپ قاهره). [↑](#footnote-ref-271)
272. - به کتاب: الموطّأ، اثر مالک، مقدمه محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ لبنان نگاه کنید. [↑](#footnote-ref-272)
273. - الموطّأ، ج 2، ص 904، حدیث شماره 8، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-273)
274. - الموطّأ، ج 2، ص 904، ذیل حدیث شماره 8. [↑](#footnote-ref-274)
275. - صحیح بخاری، ج 7، ص 81، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-275)
276. - عبارت توینبول را مترجمان مصری، بدین صورت ترجمه کرده‌اند: «وَتقولُ الرّوایةُ الإسلامیّةُ أنّ النّبيَّ تشاورَ معَ صحابتهِ بعدِ دخولهِ المدینةَ مباشرةٌ في العامِ الأوّلِ أوِ الثّانيِ للهجرة في خیرِ الطرقِ لتنبیهِ المؤمنینَ إلی وقتِ الصّلاة. فأقترحَ بعضهم أن یوقدوا لذلك ناراً أوْ ینفخوا في بوقٍ أوْ یدقّوا ناقوساً... ولكن واحداً منَ المسلمینَ هو عبد اللهِ بنِ زیدٍ أخبرَ أنّهُ رأی في المنامِ رجلاً یدعو المسلمینَ إلی الصّلاة من سقفِ المسجدِ وامتدحَ عمرُ هذه الطریقةَ في الدّعوةِ إلی الصلاة. ولمّا اتّفقَ رأیُ الجماعةِ علی هذا الأذانِ أمرَ النّبيُّ باتّباعهِ». (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 2، ص 509). [↑](#footnote-ref-276)
277. - اصل روایت در سیره ابن هشام چنین است: «إئتمرَ النّبيّ ج وأصحابهُ بالنّاقوسِ للإجتماعِ للصّلاة، فبینَما عمرُ بنُ الخطّابِ یریدُ أن یشتريَ خشبتینِ للنّاقوسِ إذ رأی عمرُ بنُ الخطّابِ في المنام: لا تجعلوُا النّاقوسَ بلْ أذّنوا للصّلاة، فذهبَ عمرُ إلِی النّبيِّ ج لیخبرهُ بالّذي رأی وقدْ جاءَ النّبيَّ ج الوحيُ بذلكَ فما راعَ عمرُ إلاّ بلالٌ یؤذّنُ! فقالَ رسولُ‌ الله ج حینَ أخبرهُ بذلكَ: قدْ سبقكَ بذلكَ لوحيُ». (السِیرة النبّویّة، ج 2، ص 155 و 156، چاپ بیروت). [↑](#footnote-ref-277)
278. - عبارت ونسنک را مترجمان عربی، چنین آورده‌اند: «وَیظهرُ أنَّ محمداً كانَ أوّلَ الأمرِ یعتبرُ یعقوبَ ابناً لإبراهیمَ فعندَما زفّتِ البشری لسارةَ جاءَ في القرآنِ: ﴿فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ٧١﴾ (الآیة 71 منْ سورةِ هود ...) ویبادِرُ المفسّرونَ إلی إیضاحِ أنَّ كلمةَ «وراء» الّتي وردتْ في الآیةِ یجبُ أن تشیرة إلَی الحفیدِ وفقاً للاستعمالِ العربيّ»، (دائرة المعارف الإسلامیّة، ج 3، ص 292 و 293). [↑](#footnote-ref-278)
279. - دائرة المعارف الإسلامیة، ج 6، ص 105. [↑](#footnote-ref-279)
280. - به: تاریخ بغداد، اثر خطیب بغدادی، ج 5، ص 379 چاپ قاهره و نیز: وفیات‌الأعیان، اثر ابن خلّکان، ج 4، ص 269، چاپ بیروت بنگرید. [↑](#footnote-ref-280)
281. - مترجمان عربی، عبارت بروکلمان را چنین ترجمه کرده‌اند: لمْ یبقَ منْ مصنّفاتهِ إلاّ كتابٌ فی «إعجازِ القرآنِ» طبعَ فی القاهرۀ سنۀ 1315 ه‍ (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 6، ص 106). [↑](#footnote-ref-281)
282. - وفیات الأعیان، ج 4، ص 269، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-282)
283. - گفته می‌شود: بوسانی در آغاز، کمونیست بود و سپس به «بهائیّت» پیوست. [↑](#footnote-ref-283)
284. - عبارت بوسانی در دائرة المعارف اسلام بدین‌صورت آمده است:

It is thus inexact to consider the Bhai religion as syncretistic.

(چاپ لیدن 1986، ج 1 Encyclopeadia). [↑](#footnote-ref-284)
285. - عبارت پارت را مترجمان عربی بدین صورت ترجمه کرده‌اند: «التأویلُ في الأصلِ معناهُ - بوجهٍ عامٍ- التّفسیرُ والشّرحُ وفي بعضِ آیاتِ القرآنِ الّتي تردُ فیها هذهِ اللّفظةُ نراها تشیرُ إشارةً واضحةً إلی الوحيِ الّذي ینزلُ علی النّبيِّ محمدٍ وقدْ صارَ استعمالُ اللفظِ التّأویلِ بعدَ ذلك مقصوراً علی المعنی الخاصِّ وكانتْ منْ ثمَّ تعنی شرحَ معانی القرآنِ وصارتْ حیناً مّا مرادفةً للفظة تفسیر». (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 8، ص 162) [↑](#footnote-ref-285)
286. - تفسیر «المنار»، ج 2، ص 21، چاپ مصر. [↑](#footnote-ref-286)
287. - تفسیر «المیزان»، ج 3، ص 27، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-287)
288. - تفسیر «المیزان»، ج 3، ص 46، چاپ بیروت. [↑](#footnote-ref-288)
289. - و از اینجا دانسته می‌شود معانی غریبی که عده‌ای برخلاف ظاهر قرآن آورده‌اند و نام «تأویل» بر آن‌ها نهاده‌اند، اعتباری ندارند. [↑](#footnote-ref-289)
290. - عبارت دلاّ ویدا را مترجمان عربی بدین‌صورت برگردانده‌اند: «وكانَ تمیمُ نصرانیّاً - كغالبِ أهلِ الشامِ - فاستطاعَ أنْ یخبرَ النّبيَّ بتفاصیلِ العباداتِ الّتي اسْتعارَها منَ النّصاری» (دائرة المعارف الإسلامیّة، ج 10، ص 59). [↑](#footnote-ref-290)
291. - «وقد یتساءلُ أیضاً: هلْ تتّصلُ هذهِ الرّوایاتُ المتعلّقةُ بتمیمِ الدّاری حقیقةً بشخصیّةٍ تاریخیّةٍ، أمْ انها شخصیّةٌ أسطوریّةٌ محضة؟» (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 9، ص 62). [↑](#footnote-ref-291)
292. - دائرة المعارف الإسلامیة، ج 10، ص 59. [↑](#footnote-ref-292)
293. - مترجمان عربی، سخن وایر را چنین ترجمه کرده‌اند: «هي اسمُ جمعٍ من جاهلي!» (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 11، ص 14). [↑](#footnote-ref-293)
294. - «وكانتِ المرأةُ في الجاهلیّةِ أكثرَ تحرُّراً منها في الإسلامِ منْ بعض وجوهٍ فأجازُوا نكاحَ الأختینِ وَنكاحَ المقت ...» (دایرة المعارف الإسلامیة، ج 11، ص 15). [↑](#footnote-ref-294)
295. - «والواقعُ أنَّ صلةَ الرّجُلِ بالمرأةِ كانتْ قبلَ الإسلامِ طیّبةً جدّاً في بعضِ نواحیها»! (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 11، ص 16). [↑](#footnote-ref-295)
296. - عبارت ژوینبول را مترجمان عربی چنین ترجمه کرده‌اند: «صلاة الجمعةِ عبارةٌ عنِ الصّلاةِ المألوفةِ وهيَ ركعتانِ وَخطبةٌ یلقیها الخطیبُ قبلَ الصّلاة» (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 12، ص 286). [↑](#footnote-ref-296)
297. - «ولعلّه قدْ جری علی إقامةِ الصّلاةِ تتبعُها الخطبةُ» (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 2، ص 286). [↑](#footnote-ref-297)
298. - دانشمند مصری استاد، احمد محمد شاکر اشتباهات مزبور را در ذیل مقاله ژوینبول آورده است (به ج 2، صفحات 286 و 287 از دائرة المعارف الإسلامیة نگاه کنید). [↑](#footnote-ref-298)
299. - مترجمان عربی از قول او می‌نویسند: «ونقضَ العهدَ الّذي أبرمهُ!» (دائرة المعارف الإسلامیة، ج 3، ص 387) یعنی: «پیامبر پیمانی را که استوار ساخته بود، بشکست»! [↑](#footnote-ref-299)
300. - تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوك) ج 3، ص 1622، چاپ اروپا. [↑](#footnote-ref-300)
301. - تاریخ طبری، ج 3، ص 1621، چاپ اروپا. [↑](#footnote-ref-301)