



فصلنامه مطالعات ایرانی اسلامی

دوره ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵
شاپا (شماره استاندارد بین‌المللی پی‌ایندها): ۲۳۲۲-۲۸۹۱
شاپای الکترونیک: ۲۷۱۷-۲۹۶۱

• صاحب امتیاز:

سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

مدیرمسئول: غلامرضا امیرخانی

سر دبیر: علی اوجبی

دبیر اجرایی: آرزو تجلی

ویراستار انگلیسی: مصطفی امیری

•

طراح لوگو و یونیفرم: حسن کریم‌زاده

صفحه‌آرا: نسیم بهزادیان‌نژاد

چاپ و صحافی: انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

کارشناس چاپ: مهدی ادیبی

•

تهران، بزرگراه شهید حقانی، بلوار کتابخانه ملی، سازمان اسناد و

کتابخانه ملی ایران، فصلنامه مطالعات ایرانی - اسلامی

تلفن: ۰۲۱-۸۱۶۲۳۳۲۲

وبگاه: <https://jii.nlai.ir>

پیام‌نگار (ایمیل): jii@nlai.ir

شرایط و ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات در یکی از دو حوزه ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی، و با رویکردی کتاب‌محور باشد.

(برای اطلاع بیشتر به وب‌سایت **نشریه** به نشانی jii.nlai.ir مراجعه نمایید.)

- پیش از این در نشریه‌های داخلی، خارجی یا مجموعه مقالات همایش‌ها منتشر نشده یا در انتظار چاپ نباشد.

- چکیده فارسی و انگلیسی در حدود ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- مقالات مروری حداکثر ۲۵۰۰، و مقالات پژوهشی و تحلیلی حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.

- پذیرش مقالات فقط از طریق بارگذاری مقاله در سامانه فصلنامه به نشانی jii.nlai.ir امکان‌پذیر است. نویسندگان باید نخست در سامانه ثبت‌نام و سپس مقاله را ارسال نمایند.

- شیوه‌املائی کلمات مطابق «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

- توضیح‌ها و برابرنهاده‌های انگلیسی/عربی اصطلاح‌ها در پانویس ذکر شود.

- تمامی جدول‌ها، تصاویر و نمودارها، شماره و عنوان داشته باشند.

- استنادهای درون‌متنی و فهرست منابع مطابق شیوه‌نامه‌ای پی‌ای (APA) تنظیم شود (برای اطلاع از شیوه‌نامه‌ای پی‌ای به سایت فصلنامه مراجعه نمایید).
- پذیرش و انتشار مقالات، پس از داوری و ویرایش انجام می‌شود، و چاپ مقالات به معنی تأیید محتوای آنها نیست و مسئولیت نهایی مقالات برعهده پدیدآوران است.

- مجله در اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است.



سخن‌آغازین

- ۴ • جایگاه اندیشمندان ایرانی در بالندگی دانش پزشکی: مثلث رازی، ابن سینا و جرجانی

ایران‌شناسی

- ۱۰ • مروری بر تاریخ صفاریان سیستان و ملوک نیمروز در سده های سوم تا دهم هجری / علی صفری آق‌قلعه
- ۱۴ • نوروزنامه‌ها در بستر فرهنگی و هویت ایرانی از صفویه تا دوران ناصری / طاهره طهرانی
- ۲۴ • نیم‌نگاهی به کشاکش‌های ایران و روسیه بر سر دریای کاسپی به روایت آراباجیان / گودرز رشتیانی
- ۳۶ • نگاهی تحلیلی به چرایی بحران نان و تهیدستی مردمان دوران قاجار و بازتاب‌های آن / علی اصغر جعفری ولنی، فاطمه امینی پویا

اسلام‌شناسی

- ۴۸ • تفسیر، مبانی و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امین خولی / فرزانه نصیری
- ۵۸ • بازسنجی آراء گلدتسیهر و شاخست در باب إسناد احادیث / نوشته جان برتن، برگردان مصطفی امیری
- ۷۸ • گونه‌شناسی روش‌های استدلالی امام رضا (ع) در مناظرات کلامی / راضیه سیروسی القار
- ۹۸ • بررسی تشابه میان دو کتاب حدیقه الشیعة المنسوب به مقدس اردبیلی و اصول العقائد از میرمحمد هادی میرلوحی / امیرحسین عابدی

کارنامه: ذخیره خوارزمشاهی

- ۱۱۰ • ذخیره خوارزمشاهی در نگاهی گذرا
- ۱۱۴ • ذخیره خوارزمشاهی از آغاز تا انجام / ابراهیم ذاکر
- ذخیره خوارزمشاهی، جایگاه آن در پزشکی و زبان فارسی و تاریخ
- ۱۴۰ • تصحیح و نشر آن در قرن چهاردهم شمسی / محمد صدر

سنجه (نشست‌های نقد و معرفی کتاب و یادمان‌های فرهیختگان و اهالی فرهنگ)

- ۱۵۲ • نصایح شاه‌رخ، اندرزنامه‌ای شاهانه از سده نهم / فاطمه شاملو
- ۱۵۸ • گزارش تفصیلی نشست رونمایی از کتاب نصایح شاه‌رخ تصحیح غلامرضا امیرخانی



سخن آغازین

جایگاه اندیشمندان ایرانی در بالندگی دانش پزشکی: مثلث رازی، ابن سینا و جرجانی

علی اوجبی



• استناد: اوجبی، علی. (۱۴۰۵). سخن آغازین: جایگاه ایرانیان در بالندگی علم پزشکی: مثلث رازی، ابن سینا، جرجانی. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. ۱۶(۱). ص ۴-۷.

پزشکی در تمدن ایران، از دوره‌های باستانی تا عصر اسلامی، پیوسته مسیری پویا و نوآورانه را طی کرده است. پزشکان ایران باستان با تکیه بر سنت‌های دینی - فرهنگی و تجربه‌های بالینی، پایه‌های طب را در حوزه‌هایی چون بهداشت، جراحی، داروشناسی و آموزش نهادینه کردند. این میراث در دوره ایران پسااسلامی به‌وسیله پزشکان بزرگی چون محمد بن زکریای رازی، سید اسماعیل جرجانی و ابوعلی سینا به اوج رسید و در قالب آثار نظام‌مند، روش‌های آموزشی و نوآوری‌های بالینی تأثیری ماندگار بر پزشکی جهان نهاد.

در ایران باستان، به‌ویژه در سنت زرتشتی، سلامت جسم و روان با نظم کیهانی و پاکی پیوند داشت. متون اوستایی از سه نوع درمان سخن می‌گویند: درمان با گیاه، کارد (جراحی) و کلام مقدس. این سه‌گانه، نشان‌دهنده آگاهی از روش‌های دارویی، جراحی و روان‌درمانی آیینی است.

در دوره ساسانی، پزشکی به‌صورت نهادی در مراکزی چون جندی‌شاپور سازمان یافت. در این مراکز، پزشکان به آموزش نظام‌مند، ترجمه متون یونانی و هندی، و تربیت شاگردان می‌پرداختند. روش آموزش شامل مشاهده بالینی، شاگردی نزد استاد و مباحثه‌های علمی بود که بعدها در مدارس پزشکی اسلامی ادامه یافت.

توجه به بهداشت عمومی (آب، غذا، پاک‌ی محیط)، شناخت داروهای گیاهی و ترکیبات دارویی، انجام جراحی‌های ابتدایی، اخلاق پزشکی، و سوگند حرفه‌ای از ویژگی‌های برتر پزشکی ایران باستان است و نشانگر آن است که پزشکان ایران باستان در رشد عملی و نظری پزشکی، نقش بنیادین داشتند.

با انتقال میراث ساسانی به جهان اسلام، پزشکان ایرانی در سده‌های سوم تا پنجم هجری پیشگام طب علمی شدند. آنان با ترکیب سنت ایرانی، طب یونانی و تجربه بالینی، نظامی جامع برای آموزش و درمان پدید آوردند.

شاخص‌ترین پزشکان ایرانی رازی، ابن‌سینا و جرجانی بودند. اینان مثلث سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دهند که سنگ بنای بنیادین ساختار پزشکی پسااسلامی است و با نوشته‌های بی‌مانند خود، این دانش تأثیرگذار و ارزشمند را در تمامی سرزمین‌ها گسترش دادند و نقشی چشمگیر در رشد و بالندگی آن داشتند.

محمد بن زکریای رازی (قرن سوم و چهارم ق.) از نخستین پزشکانی بود که طب را بر مشاهده و تجربه بالینی استوار کرد. کتاب الحاوی نمونه‌ای برجسته در ثبت دقیق مشاهدات بالینی است. او تفاوت شماری از بیماری‌هایی چون آبله و سرخک را برای نخستین بار در رساله الجدری و الحصبة در اختیار پزشکان پس از خود قرار داد. رازی از پزشکان نادری بود که بر شیوه «آزمایش دارو پیش از تجویز» پافشاری می‌کرد. او در بیمارستان بغداد، حلقه‌های آموزشی داشت. شاگردان در حضور او بیماران را معاینه می‌کردند و در ادامه به بحث و گفتگوی علمی می‌پرداختند. این روش «آموزش بالینی در کنار بستر بیمار» از نوآوری‌های مهم اوست. او بر فردمحوری درمان، تغذیه‌درمانی و پیشگیری تأکید داشت و از زیاده‌روی در دارودرمانی پرهیز می‌کرد. در ادامه، ابن‌سینا (۴ - ۵ ق.) بود که در آسمان پزشکی خوش درخشید و این دانش کاربردی را برای نخستین بار در ساختار فلسفی - علمی تدوین کرد. کتاب قانون جامع‌ترین دانشنامه پزشکی و از شاخص‌ترین آثار سده‌های میانی به شمار می‌آید و تا قرن‌ها در شرق و غرب تدریس می‌شد و به زبان‌های گوناگون برگردان شده است. او در این اثر بی‌مانند، بیماری‌ها را طبقه‌بندی کرد، اصول تشخیص و نبض‌شناسی را شرح داد و داروشناسی را

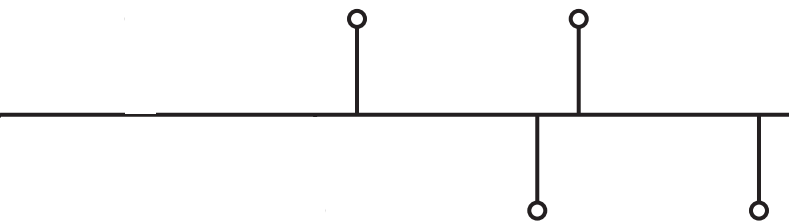
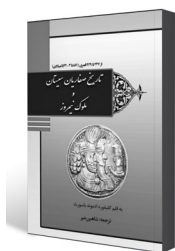
نظام‌مند ساخت. او طب را دانشی آمیخته از نظر و عمل (تجربه) می‌دانست و همین الگو بعدها پایه آموزش پزشکی سنتی شد. ابن‌سینا در کنار تشخیص مستقل، بر روان‌پزشکی و پیوند ذهن و بدن در بیماری‌ها و شیوه درمان آنها نیز تأکید داشت. ضلع سوم مثلث پزشکی ایرانی، کسی نیست جز سید اسماعیل جرجانی (۵ - ۶ ق.). او را باید حلقه پیوند دانش پزشکی با فرهنگ فارسی‌زبان دانست. کسی که در بومی‌سازی و گسترش پزشکی به زبان فارسی نقشی بی‌بدیل داشت. نام او با دانشنامه بزرگ پزشکی ذخیره خوارزمشاهی گره خورده است. جرجانی از پزشکان برجسته‌ای بود که دانش پزشکی را برای پزشکان و دانشجویان ایرانی قابل‌دسترس کرد. او با نگارش این دانشنامه فارسی، آموزش پزشکی را از سیطره تازیان و دیگر ملل برون آورد و به جای‌جای ایران رساند که به تربیت و آموزش پزشکان بیشتر انجامید. جرجانی بر تغذیه، اقلیم و سبک زندگی در درمان، تأکید داشت و طب پیشگیرانه را گسترش داد. درست به دلیل همین ویژگی‌های منحصر به فردش ذخیره خوارزمشاهی به زبان‌های گوناگون برگردان شد. برخی برای فراگیری سریع‌تر آن را خلاصه کردند و شماری آن را به نظم درآوردند.

بدین ترتیب، برای هر پژوهشگر منصفی، با مطالعه اندک منابع معتبر، به خوبی نمایان می‌شود که این پزشکان ایران باستان بودند که بنیان‌های بهداشت، داروشناسی، جراحی و آموزش نهادی و زیرساختی پایدار را برای رشد پزشکی فراهم کردند و این میراث گران‌بها در دوره اسلامی نیز باز به دست سه ستاره درخشان ایرانی - رازی، ابن سینا و جرجانی - به اوج خود رسید.

بنابراین، پزشکان ایرانی. پیشااسلامی و پسااسلامی - نه تنها در درمان بیماری‌ها و آموزش پزشکان نقش داشتند، بلکه در تحول جهانی دانش پزشکی نیز سهمی بنیادین ایفا کردند. ازاین‌رو، در شماره پیش رو در قالب «کارنامه» تلاش شده است با یاری برخی پژوهشگران این حوزه به معرفی کوتاه یکی از منابع گران‌بهای تاریخ پزشکی یعنی ذخیره خوارزمشاهی پرداخته شود؛ نوشتار پربرگی که باعث می‌شود بیش‌ازپیش بر ایرانی بودن خویش ببالیم و در برابر دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها سر برافرازیم.

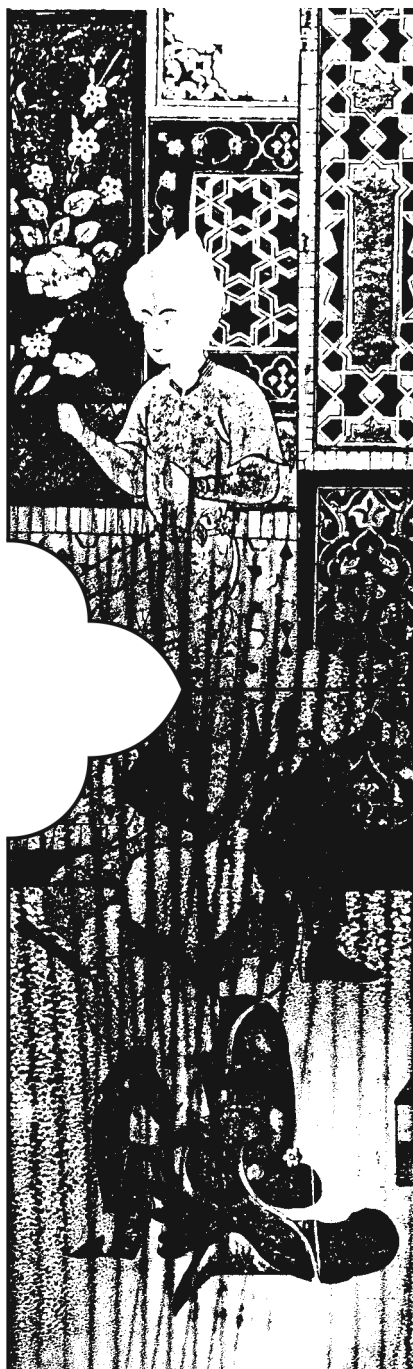
مروری بر تاریخ صفاریان سیستان و ملوک
نیمروز در سده‌های سوم تا دهم هجری
علی صفری آق قلعه

نوروزنامه‌ها در بستر فرهنگ و هویت ایرانی
از صفویه تا دوران ناصری
طاهره طهرانی



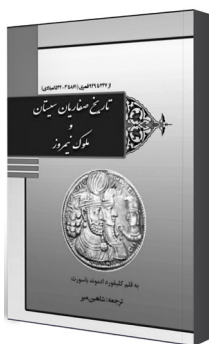
نگاهی تحلیلی به چرایی بحران نان و تهیدستی
مردمان دوران قاجار و بازتاب‌های آن
علی اصغر جعفری ولنی و فاطمه امینی پویا

نیم‌نگاهی به کشاکش‌های ایران و روسیه
بر سر دریای کاسپی به روایت آراباجیان
گودرز رشتیانی





مروری بر تاریخ صفاریان سیستان و ملوک نیمروز در سده‌های سوم تا دهم هجری^۱ علی صفری آق قلعه^۲



10.30484/jii.2026.3355

| alisafari.aq@gmail.com

- استناد: صفری آق قلعه، علی (۱۴۰۵). مروری بر تاریخ صفاریان سیستان و ملوک نیمروز در سده‌های سوم تا دهم هجری. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۶(۱)، ص ۱۰-۱۳.

۱. نویسنده در این مقاله به بررسی کتاب تاریخ صفاریان سیستان و ملوک نیمروز از ۲۴۷ تا ۹۴۹ قمری (۸۶۱ تا ۱۵۴۲ میلادی) به قلم کلیغورد آدموند باسورث و ترجمه شاهین میر پرداخته است که در ۱۴۰۲ از سوی نشر مبقر (زاهدان) چاپ شده است.

۲. مصحح و پژوهشگر حوزه نسخه‌های خطی.

سیستان از مناطقی است که منابع تاریخی ویژه آن انگشت شمار است و تدوین تاریخ دقیق آن، نیازمند پژوهشی فراگیر بر مبنای متون کهن و پژوهش‌های جدیدتر (مقالات و کتاب‌ها) است. کتاب باسورث یکی از بهترین و کامل‌ترین منابع در این زمینه است.

کلیفورد ادموند باسورث^۳ (۱۹۲۸-۲۰۱۵) از تأثیرگذارترین دانشمندان نیم قرن اخیر در تدوین و تکمیل تاریخ حکومت پادشاهان و سلسله‌های حاکم بر سرزمین‌های اسلامی و همچنین دانشمندی دقیق‌النظر در پژوهش تاریخ و جغرافیای مناطق شرقی ایران است. کار شاخص او سلسله‌های اسلامی^۴ نام دارد که ویرایش دوم آن سلسله‌های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی^۵ نام گرفته است، و یکی از بهترین و دقیق‌ترین منابع در این زمینه به شمار می‌آید.

در تدوین آثاری چون سلسله‌های اسلامی جدید، علاوه بر پژوهش و مطالعه در منابعی چون کتاب‌های مسکوک‌شناسی، بررسی متون و منابع کهن ضروری است؛ و چون اطلاعات تاریخی سودمند درباره هر سلسله و پادشاه، به صورت پراکنده و گاه مبهم یا ناقص در متون ثبت شده، رسیدن به نتایج قابل اتکا، نیازمند مطالعه متون متعدد و تدوین آنها در کالبد پژوهش‌های منسجم و سودمند است.

نگاهی به مقالات و پژوهش‌های باسورث نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از آنها با همین رویکرد و به قصد پر کردن خلأها و کاستی‌های منابع معاصر درباره تاریخ برخی مناطق و سلسله‌های حکومتی بوده است. بخشی از این‌گونه پژوهش‌های او که در کالبد کتاب منتشر شده، در سال‌های پیش مورد توجه پژوهشگران تاریخ ایران بوده و خوشبختانه برخی از آنها به زبان فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است؛ از جمله تاریخ سیستان: از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان^۶ (باسورث، ۱۳۷۰)، تاریخ غزنویان^۷ (باسورث، ۱۳۷۲)، غزنویان متأخر: عروج و اضمحلال سلاله غزنوی در افغانستان و هند شمالی^۸ (بوسورث، ۱۳۶۷).

3. Clifford Edmund Bosworth.

4. Bosworth, Clifford Edmund, 1967: *The Islamic dynasties, a chronological and genealogical handbook*. Edinburgh University Press.

5. Bosworth, Clifford Edmund, 1996: *The New Islamic dynasties. A chronological and genealogical manual*, Edinburgh University Press.

6. *Sistan under the Arabs, from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids 30-250/651-864* (Rome, 1968).

7. *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and Eastern Iran 994, 1040* (Edinburgh, 1963).

8. *The later Ghaznavids, splendour and decay: the dynasty in Afghanistan and northern India 1040, 1186* (Edinburgh, 1977).

از سه اثری که یاد کردیم، دو اثر به دو مقطع از تاریخ غزنویان اختصاص دارد و یک اثر ویژه تاریخ سیستان، از هجوم تازیان تا آغاز دوره صفاری، شامل برآمدن صفاریان است. کتاب اخیرالذکر، تکمله‌ای دارد که به مقطع دوم تاریخ سرزمین سیستان اختصاص یافته و مربوط به یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخی ایران و یک نقطه عطف در شکستن تسلط تازیان بر ایران، یعنی برآمدن صفاریان است و رویدادهای آن شامل تاریخ سیاسی آن منطقه تا نیمه سده دهم هجری است. این کتاب، اخیراً با نام تاریخ صفاریان سیستان و ملوک نیمروز از ۲۴۷ تا ۹۴۹ قمری^۹ به زبان فارسی ترجمه شده است. برخی پژوهشگران، یعقوب لیث صفار را جنگجوی عتباری توصیف کرده‌اند که با یاری سپاهیان هم‌مسلكش توانست قدرت را از چنگ نمایندگان دستگاه خلافت عباسی درآورد. آنان کوشش داشته‌اند که یعقوب را نه به عنوان یک قهرمان ملی ایرانی، بلکه صرفاً یک سرکش در برابر دستگاه خلافت جلوه دهند. باین حال، این گروه، آگاهانه یا ناآگاهانه این نکته را نادیده انگاشته‌اند که در آن روزگار، هر گروهی که خون‌ریزتر بود و شمشیرزنان بیشتری داشت بر دیگران چیره می‌شد. حاکمان پیشین نیز همین‌گونه به قدرت رسیده بودند.

پس در داوری این مناسبات، آنچه که باید در نظر گرفته شود این است که هر شخص و گروهی در کدام سوی این میدان قرار دارد، در برابر گروهی که ایران را در سلطه گرفته بودند، یا هم‌سوی و هم‌دست با آنان؟

جایگاه یعقوب لیث در این میان تقریباً روشن است و علی‌رغم همه کوششی که دستگاه خلافت و سلسله‌های دست‌نشانده آنان (به‌ویژه در منابع سامانیان و غزنویان) در نگارش تاریخ صفاریان با روایت مطلوب خود داشته‌اند. دست‌کم در متون تاریخی فارسی و ایرانی. تا جایی که شرایط سیاسی اجازه می‌داده، مورخان او را در جایگاه واقعی خود نشانده‌اند. درباره حکومتگران ادوار بعدی نیز همواره چنین بوده و سیستان به عنوان منطقه هم‌مرز با سلاطین شبه‌قاره، همواره موقعیت همیشه ایرانی خود را نشان داده است. باین حال، چنانکه یاد شده، سیستان از مناطقی است که منابع تاریخی ویژه آن انگشت‌شمار است^{۱۰} و تدوین تاریخ دقیق آن منطقه، نیازمند پژوهشی فراگیر بر مبنای متون کهن و پژوهش‌های جدیدتر (مقالات و کتاب‌ها) است. کتاب باسورث یکی از بهترین و کامل‌ترین منابع در این زمینه است که در سال ۱۹۹۴ منتشر شده و ترجمه فارسی آن با چند دهه فاصله، در سال ۱۴۰۲ منتشر شده است. باتوجه به ساختار کتاب که بعضاً سطر به سطر آن دارای نام‌های تاریخی و جغرافیایی و ارجاعات فراوان به منابع متعدد و به زبان‌های گوناگون است، ترجمه آن به صورت نسبتاً مطلوبی صورت گرفته و مطلبی که مؤلف در نظر داشته، عمدتاً منتقل

۹. اصل انگلیسی با مشخصات زیر چاپ شده است: Bosworth, Clifford Edmund, 1994: *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1452-3)*, Costa Mesa, Calif. & New York.
۱۰. از جمله: ۱. تاریخ سیستان از ناشناس که بخش کهن آن در میانه ۴۴۸ تا ۴۵۵ ق. نوشته شده و بعدها مطالبی تا سال ۷۲۵ ق. به آن افزوده شده؛ ۲. احیاءالملوک اثر ملک شاه حسین بن ملک غیاث‌الدین محمد بن شاه محمود سیستانی، نگاشته ۱۰۲۷ ق. ۳. منظومه شجرة الملوك. سروده سه سراینده با تخلص‌های صوری، ناصح و ظهیر که تاریخ سیستان را تا نخستین دهه‌های حکومت سلسله قاجار در بر دارد.

شده و نثر آن نیز روان و به دور از برخی درشتی‌های بازمانده از فرایند ترجمه است؛ بااین حال، جای خالی یک ویرایش دقیق، در آن به خوبی نمایان است. برای نمونه، در بسیاری از موارد، منابع به زبان انگلیسی در پاورقی‌ها ترجمه شده، اما منابعی به زبان‌های دیگر عیناً آورده شده است، یا نام کتاب‌ها عیناً با همان نویسه عادی (بدون ایرانیک یا ایتالیک کردن) آورده شده، و برخی نادرستی‌های دیگر چه در ترجمه متن و چه در منابع^{۱۱} که همگی نیازمند اصلاح هستند. باتوجه به سودمندی‌های کتاب و زحمتی که برای ترجمه آن صرف شده، امیدواریم که ناشر و مترجم به امر ویرایش نیز توجه لازم را مبذول دارند و در چاپ‌های بعدی، معدود مشکلات موجود در کتاب مرتفع شود.

منابع

- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۰). تاریخ سیستان: از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان. ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر^{۱۲}.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۲). تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات: امیرکبیر^{۱۳}.
- بوس‌ورث، کلیفورد ادموند (۱۳۶۷). غزنویان متأخر: عروج و اضمحلال سلاله غزنوی در افغانستان و هند شمالی (۱۰۴۰-۱۱۸۶ م). ترجمه عبدالوهاب فناپی. کابل: مرکز علوم اجتماعی آکادمی علوم جمهوری افغانستان^{۱۴}.

۱۱. مانند «تاریخ فتوحات تاملن» که باید در ترجمه به جای «تاملن»، «تیمور» آورده می‌شد (ص ۵۸۸)؛ یا علی‌محمد عامری نائینی که به جای «عامری» به شکل «امیری» ضبط شده، یا «تحقیق مع الهند» به جای «تحقیق ماللهند» (ص ۱۵۹)، یا آوردن نام کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی در کتابنامه (ص ۵۸۷) بدون اشاره به اثر و مشخصات آن.

۱۲. فایل با نام: Tarikh e Sistan-Clifford Edmund Bosworth.

۱۳. فایل با نام: Tarikhe ghaznavian-Anushe.

۱۴. فایل با نام: Ghaznaviyan e Muta'akkhir - Clifford Edmund Bosworth.



نوروزنامه‌ها در بستر فرهنگ و هویت ایرانی از صفویه تا دوران ناصری^۱

طاهره طهرانی^۲



10.30484/jii.2026.3356 | trtehrani8160@gmail.com.

- استناد: طهرانی، طاهره (۱۴۰۵). نوروزنامه‌ها در بستر فرهنگ و هویت ایرانی از صفویه تا دوران ناصری. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. (۱). ۱۶. ص ۱۴-۲۳.

۱. مقاله حاضر به بررسی کتاب دوازده رساله نوروزی، گردآوری و تصحیح حبیب‌الله اسماعیلی می‌پردازد که در سال ۱۴۰۴ از سوی نشر نگارستان اندیشه چاپ شده است.
۲. خبرنگار و پژوهشگر

نوروز از کهن‌ترین آیین‌های ایرانی است که با وجود دگرگونی‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی، توانسته در قالبی انعطاف‌پذیر به حیات خود ادامه دهد. این جشن تنها یک رویداد تقویمی نیست، بلکه دارای چهار کارکرد اساسی اداری، کشاورزی، اساطیری، و آیینی است.

نماد یا سمبل، پدیده‌ای بنیادین در تاریخ اندیشه و فرهنگ انسانی است که ریشه در توانایی ذهن بشر برای انتزاع دارد. هنگامی که رشد مغزی انسان اورابه مرحله‌ای رساند که بتواند از نشانه‌ای محسوس، معنایی نامحسوس را دریافت کند جهان نمادین آغاز شد. این توانایی، نقطه عطفی در مسیر تمدن بود، چرا که انسان از آن پس توانست بر پایه درک مفاهیم نادیدنی، برای آینده برنامه‌ریزی کند، آیین‌ها و مناسک را بیافریند، ساختارهای اجتماعی و سیاسی طراحی کند و از طریق هنر معنا را تثبیت کند و منتقل سازد. نخستین نقش‌ها، ابزارها، رنگ‌ها و حجم‌ها نه صرفاً اشیایی کاربردی، بلکه حامل معنا بودند؛ و از همین لحظه نماد متولد شد. در فرهنگ ایرانی، به دلیل پیشینه تمدنی کهن، نمادها نه تنها در متون، بلکه در اشیای تاریخی، آیین‌ها و سنت‌های زنده حضور پررنگ دارند. از این رو، حتی مواجهه‌ای کوتاه با آثار باستانی یا موزه‌های کوچک، فرد را با جهانی از نشانه‌ها روبه‌رو می‌کند که هر یک حامل لایه‌هایی از معنا، تاریخ، و جهان‌بینی است.

انسان همان‌گونه که سخن گفتن و نوشتن را آموخت، دریافت که برای مفاهیم انتزاعی و فاقد صورت می‌تواند نشانه‌ای دیداری یا گفتاری بیافریند. شادی نادیدنی در لبخند تجسم یافت، دانش در کتاب و قلم، رویش در جوانه و شکوفه، و دلیری در شمشیر و تیر و کمان. بدین‌سان، نمادها به زبان مشترک فرهنگ بدل شدند؛ زبانی که نه تنها پیام را منتقل می‌کند، بلکه آن را ماندگار می‌سازد. هر نماد شبکه‌ای از معانی را با خود حمل می‌کند و همین چندلایگی است که کاربرد آن را در ادبیات، هنر، اسطوره و آیین به امری پیچیده و عمیق بدل می‌سازد.

قدرت نماد در این است که می‌تواند فاصله قرن‌ها را درنوردد و همچنان معنا بیافریند. نمادهای نیرومند، حافظه تاریخی یک تمدن‌اند و نوروز، یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این حافظه نمادین است. نوروز آیینی است که سرشار از نمادهای مرتبط با زمان، زایش، نو شدن، نظم کیهانی و پیوند انسان با طبیعت است؛ نمادهایی که از دوران باستان تا امروز در دین و فرهنگ و زندگی روزمره ایرانیان استمرار یافته‌اند.

نوروز از کهن‌ترین آیین‌های ایرانی است که با وجود دگرگونی‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی، توانسته در قالبی انعطاف‌پذیر به حیات خود ادامه دهد. این جشن تنها یک رویداد تقویمی نیست، بلکه دارای چهار کارکرد اساسی است: اداری، کشاورزی، اساطیری، و آیینی. اگرچه هریک از این کارکردها در بقای نوروز نقش داشته‌اند، اما در سنت دیوانی ایران کارکرد اداری و مالی نوروز اهمیت ویژه‌ای یافته و به عنوان آغاز سال مالی، نقشی مهم در سامان‌دهی امور حکومتی و اقتصادی ایفا کرده است.

در همین بستر است که نوروزنامه‌ها پدید می‌آیند؛ رساله‌هایی ادبی، تاریخی و گاه آیینی که به مناسبت فرارسیدن سال نو نوشته می‌شدند. این آثار، افزون بر شرح آیین‌های نوروز، به بیان تاریخچه، معناشناسی نمادها و ارائه پندهای اخلاقی می‌پرداختند. ریشه این سنت مکتوب را می‌توان در دوران ساسانی جست‌وجو کرد، اما اوج شکوفایی آن در دوره‌های صفوی و قاجار است.

نوروزنامه‌ها هم در دربار شاهان و ساختار قدرت کاربرد داشتند و هم در میان مردم نقشی آموزشی و فرهنگی ایفا می‌کردند؛ و از این رهگذر، پیوندی عمیق میان نوروز، ادبیات و هویت ایرانی برقرار می‌ساختند.

در میان این آثار، نوروزنامه منسوب به عمر خیام جایگاهی ممتاز دارد. در این کتاب، نویسنده به درخواست دوستی، آیین‌های نوروز را شرح می‌دهد و از رسمی سخن می‌گوید که در آن موبد موبدان، در نخستین روز سال، با مجموعه‌ای از اشیای نمادین - از جام زرین و خوید (گندم و جوی که سبز شده ولی خوشه آن هنوز نرسیده است) گرفته تا شمشیر، قلم، اسب و باز شکاری - به حضور شاه می‌رفت. این اشیای هریک نشانه مفهومی خاص بود: خرد، قدرت، آبادانی، پیروزی، جوانی، عدالت، و فرخندگی. دعایی که موبد در این آیین می‌خواند، درحقیقت تفسیر نمادین این اشیای بود و نشان می‌داد که نوروز، نقطه تلاقی سیاست، آیین، اخلاق، و جهان‌بینی ایرانی بوده است.

نوروزنامه خیام تنها نمونه این سنت نیست. وجود نوروزنامه‌های متعدد، گواه بر اهمیت نوروز در سراسر جهان فرهنگی ایران زمین است.

اثر حاضر با بازخوانی نه رساله نوروزی نشان می‌دهد که این متون اگرچه به یک آیین مشترک می‌پردازند، اما بازتاب‌دهنده گفتمان‌های متفاوت تاریخی و فکری‌اند.

نوروزنامه‌هایی که در کتاب دوازده رساله نوروزی آمده، به شرح زیر است:

۱. **نوروز سلطانی:** این رساله را محمدتقی بن محمدرضا رازی به نام شاه صفی صفوی (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ ق.) در یک مقدمه، سه فصل و یک خاتمه تدوین کرده است؛ مقدمه: در بیان فضیلت و شرافت این روز شریف؛ فصل نخست: در بیان نماز این روز و ادعیه منقوله در وقت تحویل و خواندن سور قرآنی در این روز؛

فصل دوم: در بیان سورۀ یس خواندن بر انار؛ و این عمل متعارف و مشهور است و بیان نوشتن آیات / آداب هفت سلام و آنچه باید خوردن در این روز؛ فصل سیوم: در بیان جامه پوشیدن و آداب آن. نسخه‌ای از این اثر به شماره ۳۵۱۱ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود.

۲. **رسالۀ نوروزیه:** رضی‌الدین محمد قزوینی این کوتاه‌نوشت را در آداب روز گرامی نوروز و تطبیق آن با دیگر ماه‌ها و سال‌ها و تقویمی درباره آن و تعیین روز «نوروز» بر اساس تاریخ یزدگردی به زبان فارسی نگاشته است. نوروز از نگاه وی، غیر از نخستین روز بهار و تحویل خورشید از حوت به حمل است که خیام به پاس جلال‌الدین ملک‌شاه «نوروز» نامید و تقویمی به اسم وی آماده ساخت که به تقویم جلالی شهره شد. رضی‌الدین قزوینی در این رساله با استدلال و به کمک محاسبات نجومی، به نقد حدیث معلی بن خنیس پرداخته است. علمای بسیاری - از جمله محمدابراهیم حسینی خادم - بر این رساله، ردیه‌ای به عربی نگاشتند. مصحح در مقدمه به چهار نسخه از این رساله اشاره می‌کند که مهم‌ترین آنها نسخه به خط مؤلف است که همراه با رساله قبلة الاقفاق در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود.

۳. **نوروزنامه:** محمدباقر بن اسماعیل اصفهانی حسینی خاتون‌آبادی این اثر را در چهار فصل به نام شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵ - ۱۱۳۵ ق.) تألیف کرده است. این رساله مشتمل بر اخبار و احادیثی در موضوع نوروز است.

فصل اول: در بیان اول سال به حسب شرع؛

فصل دوم: در بیان آنکه روز نوروز کدام است و ذکر اقوال علما در آن باب؛

فصل سیوم: در بیان فضیلت روز نوروز؛

فصل چهارم: در اعمال روز نوروز.

نسخه‌ای از آن به شماره ۱۲۵۹۹ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و نسخه دیگری

نیز به شماره ۱۱۰۰۱ OR در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود.

۴. فضیلت نوروز: این رساله به قلم عبدالکریم بن محمد هادی الشهبانی - از معاصران با شیخ عباس قمی - نگاشته شده است. نویسنده در مقدمه درباره درونمایه این کوتاه نوشت می نویسد:

«این رساله ای است در بیان تعیین روز نوروز و فضایل و مداخل و اعمال مندوبه در آن که جمع شده از کتب معتمده علمای امامیه ... و مشتمل است بر سه ربیع: ربیع اول: در تعیین روز نوروز و دربرگیرنده احادیث و اخباری با موضوع نوروز است؛ و ربیع دوم: در فضایل آن؛ و ربیع سوم: در اعمال آن.»

نسخه ای از این اثر به شماره ۶۸۵۱ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود.

۵. تحقیق نوروز: از نویسنده ای ناشناس و برگرفته از رساله رضی الدین قزوینی است.

۶. دعوات نوروز: چنگیز میرزا قاجار این رساله را در دوره محمدشاه قاجار و به نام او نوشته است. او در این کوتاه نوشت به شرح دعاها و تعویذهای نوروز پرداخته است. نسخه ای از این اثر به شماره ۱۰۸۱۳ در کتابخانه ملی ایران موجود است.

۷. رساله نوروزیه: غیاث الدین ادیب کاشانی، از مترجمان دارالترجمه دوره ناصری و نویسنده مقدمه نامه دانشوران، این رساله را نگاشته و به ناصرالدین شاه اهدا نموده است. او در این کوتاه نوشت از تاریخ نوروز و احوال گذشتگان سخن گفته است. مدارک و منابع او بیشتر اسنادی است که عرب ها و مسلمانان در این موضوع فراهم آورده اند. در پایان این رساله، به اقوالی چند از مجلسی و سایر محدثان برجسته شیعه اشاره شده است. نسخه ای از این رساله به شماره ۱۰۸۱۳ - ۵ در کتابخانه ملی ایران موجود است.

۸. نوروزنامه/ احکام روز نوروز/ احکام نوروزنامه: نوشته خواجه محمد بن علی حکیم ترمذی. نویسنده، در مقدمه، از عمر طولانی خویش - نزدیک به صد و بیست و پنج سال - و تجارب گسترده اش در علم نجوم سخن می گوید. وی تصریح می کند که طی سالیان متمادی، احکام افلاک، منازل آفتاب و ماه، ساعات و درجات و دقایق، و نیز سعد و نحس ایام را به تجربه دریافته و حاصل این پژوهش ها را در اثری با عنوان «نوروزنامه» گردآورده است. به گفته او، این کتاب به بیان احوال هر سال بر پایه روز وقوع نوروز می پردازد و حوادث محتمل در ایام هفته، از یکشنبه تا شنبه را شرح می دهد. همچنین در آن، اوضاع پادشاهان، بزرگان، عالمان و امیران، وضعیت غلات و کشت و زرع، دام و طیور، احوال مردمان و شهرها و سرزمین ها، و رویدادهای بر و بحر

مورد اشاره قرار گرفته است. از همین مقدمه آشکار می‌شود که این کوتاه‌نوشت اثری در باب احکام نجوم و تأثیر سیارات بر سال پیش‌روست.

حکیم ترمذی بیان می‌کند که اگر نوروز در روز یکشنبه واقع شود. که منسوب به آفتاب است - سالی همراه با فرّخی و کاهش نزاع خواهد بود. دوشنبه، متعلق به قمر، نشانگر فراوانی نعمت است؛ سه‌شنبه که به مریخ نسبت داده می‌شود، با وجود رونق روییدنی‌ها، احتمال خون‌ریزی و خصومت را در پی دارد؛ چهارشنبه، روز عطارد، دلالت بر فتنه و آشوب و دشواری دارد؛ پنجشنبه، منسوب به مشتری، نویدبخش فراخی، نعمت و بارندگی است؛ جمعه، متعلق به زهره، سالی پُر نعمت و ارزانی غلات را نوید می‌دهد؛ و شنبه که به زُحل منسوب است، از قحطی و آشفتگی در برخی نواحی حکایت می‌کند. در دو نسخه دیگر نیز نویسنده با تأکید بر تجربه طولانی خویش در شناخت ساعات سعد و نحس، همین تقسیم‌بندی سیارات را از یکشنبه تا شنبه بازمی‌آورد.

بدین ترتیب، نوروزنامه حکیم ترمذی را می‌توان رساله‌ای در تبیین احکام نجومی و بیان سعد و نحس ایام نوروز دانست.

مصحح سه نسخه از اثر حاضر را بازنویسی کرده است:

۱. نسخه نخست: در این گزارش نویسنده از هفته‌های نجومی رایج میان هندی‌ها و ایرانیان سخن گفته و از یکشنبه (خورشید / شمس) آغاز کرده و به شنبه (زحل) ختم نموده است.

۲. نسخه دوم: از سوی علی‌اکبر بن ملاحسن نامی به سال ۱۲۱۹ ق. کتابت شده و نسخه‌ای از آن به شماره ۵۱۴۷۸۰ در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود. در این دست‌نوشت، پیش از شروع متن اصلی، قطعه‌ای آمده که در پیوند با پیروان محمد حنفیه، فرزند علی بن ابی‌طالب (ع) است.

آنچه در تمامی نوروزنامه‌ها و روایت‌ها مشترک است، اهمیت «زمان» است. نوروز، بیش و پیش از هر چیز، لحظه‌ای ویژه در گردش زمان تلقی می‌شود؛ زمانی قدسی، مبارک و خجسته که آغاز، زایش و امکان دوباره را نوید می‌دهد. به همین دلیل است که نوروز، فراتر از اختلاف قرائت‌ها، میراث مشترک همه ایرانیان باقی مانده است.

۳. نسخه سوم: در سال ۱۲۴۶ ق. در ماوراءالنهر، توسط محمد شریف بخاری بن داملا دولت محمد بدخشانی کتابت شده است. ویژگی این نسخه در آن است که افزون بر مطالب مرتبط با نوروزنامه حکیم ترمذی، تفسیر سال بر اساس سال شمار حیوانی نیز در آن به رشته تحریر درآمده است. نسخه‌ای از این اثر به شماره ۳۶۴ در بخش نسخ خطی کتابخانه آکادمی شرق شناسی جمهوری تاجیکستان نگهداری می‌شود.

۹. احوال نوروز: نوشته علی اکبر بن ملاحسن. آن گونه که مصحح محترم در پی نوشت (ص ۱۵۲) تصریح کرده است، این متن، پاره‌ای از اثر مستقلی است که ارتباطی با موضوع نوروز نداشته است. نویسنده در آغاز این فراز مدعی می‌شود که هجده نوروز را در یک روز دیده و تجربه کرده است و برای آنکه دهقانان و خداوندان کشت و زرع بدانند که در آینده کارشان بر چه منوال خواهد بود، مطالبی را با این عناوین آورده است: اگر نوروز روز یکشنبه باشد؛ اگر نوروز روز دوشنبه باشد؛ اگر نوروز روز سه‌شنبه باشد؛ اگر نوروز روز چهارشنبه باشد؛ اگر نوروز روز پنج‌شنبه باشد؛ اگر نوروز روز جمعه باشد؛ اگر نوروز روز شنبه باشد.

مصحح در مقدمه خود بر چند نکته مهم ارزشمند تأکید دارد: نخست اینکه نگاه نویسندگان نوروزنامه‌ها به نوروز یکسان نبوده است. برای نمونه، رضی‌الدین محمد قزوینی، فقیه دوره صفوی، نگاهی انتقادی به نوروز دارد و تنها روایت منسوب به امام صادق علیه‌السلام را معتبر می‌داند؛ روایتی که نوروز را با مجموعه‌ای از رخدادهای بزرگ دینی و کیهانی پیوند می‌زند. در این روایت نوروز مقارن با آغاز آفرینش، روز الست و عهد گرفتن خداوند از بندگان، روز خلقت آدم، روز غدیر خم، نخستین طلوع خورشید، شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم (ع) و زدودن بت‌های کفار قریش از خانه کعبه به دست امیرالمؤمنین (ع)، روز بعثت پیامبر (ص)، روز کشتن ذوالثدی و غلبه حضرت علی (ع) بر خوارج نهروان، روز زنده شدن گروهی از مردگان با ریختن آب بر استخوان‌های آنها، روز ظهور حضرت حجت (عج) و پیروزی بر دجال است.

دومین نکته این است که نوروزنامه‌های منطقه فرارود، چهره‌ای دیگر از این آیین را نمایان می‌کنند. این متون که غالباً به محمد بن علی حکیم ترمذی نسبت داده می‌شوند، بیش از آنکه به پیوندهای اساطیری و دینی نوروز بپردازند، بر نجوم، پیشگویی و تقارن‌های زمانی تکیه دارند. در این آثار، نوروز بیشتر به مثابه لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در گردش زمان و تأثیرگذار بر زندگی اجتماعی انسان‌ها مطرح می‌شود. تفاوت این متون با نوروزنامه‌های ایرانی، بازتاب تفاوت‌های جغرافیایی، سیاسی و

در دوره صفوی، نوروز وارد مرحله‌ای تازه از تفسیر شد. با رسمی شدن تشیع، تلاش‌هایی برای بازخوانی نوروز در چهارچوب گفتمان دینی صورت گرفت و روایات و متونی پدید آمد که در آنها هویت ایرانی و باور شیعی در هم تنیده شدند. این فرایند، نه حذف سنت‌های کهن، بلکه بازآرایی و تفسیر دوباره آنها بود؛ تلاشی برای پیوند دادن گذشته اساطیری با حال دینی.

فکری در جهان نوروز است. درواقع در این دوران کارکرد اجتماعی نوروز و نقش آن به عنوان شروع سال مالی اهمیت بیشتری یافته است.

کهن‌ترین اشاره مکتوب به نوروز را می‌توان در رساله «ماه فروردین، روز خرداد» یافت؛ متنی که به احتمال زیاد در روزگار خسرو پرویز نگاشته شده است. این رساله با زبانی ساده، به رخدادهای اساطیری گذشته و وقایع بزرگ آینده اشاره می‌کند و نوروز را در کانون تاریخ مقدس و اسطوره‌ای جهان قرار می‌دهد. پس از اسلام نیز این تداوم معنایی حفظ شد و نویسندگانی چون جاحظ، بیرونی، گردیزی، ثعالبی، مسعودی و دیگران، هریک به شکلی نوروز را در پیوند با جمشید و آغاز نظم جهان معرفی کردند؛ روایتی که شاهنامه فردوسی آن را به زیباترین شکل بازتاب داده است.

در دوره صفوی، نوروز وارد مرحله‌ای تازه از تفسیر شد. با رسمی شدن تشیع، تلاش‌هایی برای بازخوانی نوروز در چهارچوب گفتمان دینی صورت گرفت و روایات و متونی پدید آمد که در آنها هویت ایرانی و باور شیعی در هم تنیده شدند. این فرایند، نه حذف سنت‌های کهن، بلکه بازآرایی و تفسیر دوباره آنها بود؛ تلاشی برای پیوند دادن گذشته اساطیری با حال دینی.

آنچه در تمامی نوروزنامه‌ها و روایت‌ها مشترک است، اهمیت «زمان» است. نوروز، بیش و پیش از هر چیز، لحظه‌ای ویژه در گردش زمان تلقی می‌شود؛ زمانی قدسی، مبارک و خجسته که آغاز، زایش و امکان دوباره را نوید می‌دهد. به همین دلیل است که نوروز، فراتر از اختلاف قرائت‌ها، میراث مشترک همه ایرانیان باقی مانده است.

نوروزنامه‌ها، روایت‌های متکثر از یک حقیقت واحدند؛ حقیقتی که در آن زندگی، امید، پیوستگی و هویت فرهنگی بازتاب می‌یابد. تا زمانی که هویت ایرانی زنده است، گفت‌وگو با نوروز ادامه خواهد داشت و این آیین، همچون خود بهار، همواره نو، تکرارناپذیر و زاینده باقی خواهد ماند.

نوروزنامه‌ها، روایت‌های متکثر از یک حقیقت واحدند؛ حقیقتی که در آن زندگی، امید، پیوستگی و هویت فرهنگی بازتاب می‌یابد. تا زمانی که هویت ایرانی زنده است، گفت‌وگو با نوروز ادامه خواهد داشت و این آیین، همچون خود بهار، همواره نو، تکرارناپذیر و زاینده باقی خواهد ماند.

در پایان می‌بایست ضمن سپاس از مصحح گران قدر که در نخستین تصحیح خویش چندین کوتاه‌نوشت ارزشمند درباره موضوعی که کمتر بدان پرداخته شده. یعنی نوروز. را در اختیار مخاطبان فارسی زبان قرار داده است و مقدمه‌ای سودمند و پی‌نوشت‌های ارزشمند محتوایی بر آنها نوشته است؛ به برخی کاستی‌هایی که در آن به چشم می‌خورد اشاره کنم. شایسته و بایسته است که به یاری خدا در چاپ‌های بعدی با مرتفع کردن آنها متنی درخور در اختیار علاقه‌مندان فرهنگ و تمدن ایران زمین قرار گیرد. ۱. رساله‌ها به درستی و به‌طور کامل، ویرایش صوری نشده است. گاه حتی نیمی از یک جمله در یک سطر آمده و نیمی دیگر به سطر بعد منتقل شده است. این در حالی است که یکی از مهم‌ترین وظایف مصحح در بازخوانی هر نسخه، استفاده از نشانه‌های ویرایشی و حتی اعراب‌گذاری واژه‌های سخت خوان است تا خواننده را در دستیابی به درون‌مایه درست متن یاری رساند. برخی واژه‌ها نیز به درستی ثبت نشده است، مانند «آداب هفت سلام» که «آیات هفت سلام» آمده است و یا «تعیین روز نوروز» که به اشتباه «تعیین روز نوروز» خوانده شده است، عبارت «الراجی إلى رحمة الباری» نیز «الراجی البرحمة الباری» آمده است (ص ۱۵۲).

۲. در فهرست مطالب و در متن، از رساله اول با عنوان «نوروز سلطانی» یاد شده؛ ولی در مقدمه مصحح با عنوان «نوروزیه» بدان اشاره شده است. یا از نوشته خاتون آبادی در مقدمه با عنوان «نوروزنامه» یاد شده، ولی در فهرست مطالب و در متن، مصحح، عنوان پیشنهادی خود یعنی «نوروز و فضایل آن» را جایگزین کرده است. همچنین از رساله محمد شهابی در مقدمه و متن با عنوان «فضیلت نوروز» و در مقدمه با عنوان «نوروزیه» یاد شده است و ...

۳. آن‌گونه که مصحح محترم^۳ می‌گوید نسخه‌ای از رساله قزوینی به خط مؤلف در کتابخانه ملی وجود دارد که از آن بهره برده است، ولی به شماره ثبت آن اشاره نشده است. از همه مهم‌تر اینکه هنگامی که نسخه‌ای به خط نویسنده وجود دارد، بر اساس

قوانین بدیهی تصحیح متون، بهره بردن از دیگر نسخ بی معنا، بلکه خلاف قاعده است.
۴. مصحح محترم^۴ می‌فرماید دو نسخه از رساله خاتون آبادی وجود دارد، اما در متن تنها از یک نسخه استفاده کرده است.

۵. مصحح محترم در مقدمه^۵ دو نسخه رساله ترمذی با نام‌های نوروز نامه و احکام نوروز را معرفی می‌کند؛ اما در متن کتاب در پایان رساله دیگری از ترمذی با نام احکام نوروزنامه را آورده بی‌آنکه در مقدمه بدان اشاره کند. نیز جا داشت بلافاصله در پی متن دو نسخه دیگر بیاید نه آنکه رساله‌ای دیگر میان آنها فاصله اندازد.

۶. نکته مهم دیگر اینکه در مواردی که چندین نسخه از یک اثر وجود دارد، مصحح می‌بایست با استفاده از شیوه تصحیح انتقادی با بهره بردن از تمامی نسخه‌ها، یک متن قابل قبول ارائه دهد و تفاوت‌ها را در پاورقی درج کند. مگر آنکه هر نسخه روایتی مستقل باشد و نویسنده بارها به انگیزه‌های متفاوت نمونه‌های گوناگونی از نوشته خود را در اختیار مخاطبان قرار داده باشد که این بسیار اندک است و هیچ‌یک از رساله‌های حاضر از مصادیق آن نیست. نیز در شیوه بازخوانی مصحح در متن حاضر یکدستی به چشم نمی‌خورد. او در مقدمه تصریح دارد که از رساله قزوینی چهار نسخه وجود دارد و او سه نسخه را بازخوانی و چاپ کرده است ولی در کتاب تنها بازخوانی دو نسخه آمده است. باتوجه به آنچه گذشت به خوبی درمی‌یابیم برخلاف آنچه در عنوان اثر حاضر آمده، درواقع، این نوروزنامه، حاوی ۹ رساله درباره نوروز است و نه دوازده رساله.



نیم‌نگاهی به کشاکش‌های ایران و روسیه بر سردریای کاسپی به روایت آراباجیان^۱ گودرز رشتیانی^۲



10.30484/jii.2026.3357

| rashtiani@ut.ac.ir

- استناد: رشتیانی، گودرز (۱۴۰۵). نیم‌نگاهی به کشاکش‌های ایران و روسیه بر سردریای کاسپی به روایت آراباجیان. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. ۱۶(۱). ص ۲۴-۳۵.

۱. نوشتار حاضر به معرفی کوتاه کتاب «روسیه و ایران در کشاکش بر سردریای کاسپی (قرن هجدهم)» نوشته زاون آراباجیان (Zaven Arabajian) می‌پردازد که به زبان روسی منتشر شده است: A. Арабаджян, Россия и Персия в борьбе за Каспий (XVIII век) عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران.

اثر حاضر تلاشی برای بازسازی «داستان کاسپی» در قرن هجدهم به مثابه یک روایت پیوسته، بر پایه اسناد آرشیوی روسی، متون کلاسیک اروپایی و پژوهش‌های جدید ایرانی است؛ روایتی که هم منطق امپراتوری روسیه و هم وضعیت درونی ایران صفوی از اواخر صفویه تا آغاز قاجاریه را جدی می‌گیرد.

بحث درباره دریای کاسپی و سواحل ایرانی آن در تاریخ‌نگاری ما معمولاً از دریچه جنگ‌های اوایل عهد قاجار و عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای دیده می‌شود، گویی صحنه اصلی روابط ایران و روس ناگهان در آغاز قرن نوزدهم گشوده شده است. در حالی که اگر سیر بلندمدت تحولات را دنبال کنیم، قرن هجدهم - از فروپاشی صفویان تا صعود قاجار - همان جایی است که «مسئله کاسپی» شکل می‌گیرد: نخستین حضور پایدار نظامی روسیه در سواحل جنوبی خزر، نخستین تجربه‌های الحاق و واگذاری ولایات ساحلی، تمرین اداره دربند و باکو و گیلان و مازندران، و هم‌زمان فرسایش ساختاری دستگاه صفوی و آشوب‌های پس از آن.

از سوی دیگر، در تاریخ‌نگاری روسی نیز کاسپی بیشتر در حاشیه روایت‌های بزرگ‌تر دیده شده است: در سايه «جنگ شمالی» و اصلاحات داخلی پتر اول، یا در حاشیه سیاست‌های کاترین دوم در دریای سیاه و قفقاز. به همین دلیل، قرن هجدهم کاسپی، هم در سنت ایرانی و هم در سنت روسی، به شکل جزیره‌ای و گسسته خوانده شده است؛ چند فصل پراکنده درباره لشکرکشی ۱۷۲۲ - ۱۷۲۳، چند صفحه درباره معاونت روسیه در شورش‌های قفقازی و شاید اشاره‌ای کوتاه به حرکت ۱۷۹۶. حلقه‌های میانی این زنجیره - پیوند میان بحران صفوی، حضور روسیه در شمال ایران، شکل‌گیری دوباره قدرت مرکزی در عهد نادر و آقامحمدخان، و بازتعریف جایگاه کاسپی - کمتر به طور یکپارچه دیده شده‌اند. کتاب «روسیه و ایران در کشاکش بر سر دریای کاسپی (قرن هجدهم)» اثر زاوَن آراباجیان، دقیقاً در این نقطه مداخله می‌کند: تلاشی برای بازسازی «داستان کاسپی» در

قرن هجدهم به مثابه یک روایت پیوسته، بر پایه اسناد آرشیوی روسی، متون کلاسیک اروپایی و پژوهش‌های جدید ایرانی؛ روایتی که هم منطق امپراتوری روسیه را جدی می‌گیرد و هم وضعیت درونی ایران صفوی از اواخر صفویه تا آغاز قاجاریه را.

نویسنده و جایگاه کتاب در کارنامه او

زاون آرتموچ آراباجیان^۳ از ایران‌شناسان نسل میانه روسیه است که سال‌ها در انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم شوروی/ روسیه کار کرده و در عین حال تجربه طولانی حضور در ایران (در نمایندگی بازرگانی روسیه و سپس مجموعه گازپروم) را پشت سر دارد. این ترکیب «کار آرشیوی و دانشگاهی» با «آشنایی میدانی با ایران» در همه نوشته‌های او از جمله در همین کتاب محسوس است.

آراباجیان از دهه ۱۹۸۰ به بعد بیشتر با آثاری درباره تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران جدید و معاصر شناخته شد: «کتاب ایران: قدرت، اصلاحات، انقلاب‌ها (قرن نوزدهم و بیستم)»، مطالعات مفصل او درباره فراماسونری ایرانی و نقش آن در تحولات فکری و سیاسی، تئنگاری درباره «صفحات ناشناخته انقلاب مشروطه»؛ و سپس کتاب «ایران در سال‌های جنگ جهانی اول» که تصویری جامع از وضعیت ایران در آن جنگ به دست می‌دهد. در کنار اینها، آثار او درباره طرح‌های نظامی - سیاسی روسیه در راه رسیدن به هند و مجموعه‌ای از مقالات درباره جنبش جمهوری خواهی، نخبگان ایرانی و دیپلماسی روس - ایران نشان می‌دهد که تمرکز اصلی‌اش بر روابط ایران و روس و جایگاه ایران در استراتژی امپراتوری روسیه است.

کتاب «روسیه و ایران در کشاکش بر سر دریای کاسپی (قرن هجدهم)» را می‌توان نوعی بازگشت آراباجیان به عقب، یعنی قرن هجدهم، دانست؛ اما با همان دغدغه همیشگی‌اش: ترکیب نگاه روس‌محور با فهم دقیق وضعیت داخلی ایران، و توضیح اینکه چگونه «مسئله کاسپی» درهم‌تنیدگی بحران صفویان، بلندپروازی‌های روسیه، و رقابت قدرت‌های دیگر را بازتاب می‌دهد.

موضوع، ساختار و محتوای کتاب

محور اصلی کتاب، بازسازی «کشاکش روسیه و ایران بر سر سواحل دریای کاسپی در قرن هجدهم» است. آراباجیان کتاب را در دو بخش بزرگ سامان داده است: بخش نخست با عنوان «پتر اول/ کبیر» و بخش دوم با عنوان «کاترین دوم/ کبیر». در میان این دو، هم‌زمان هم به تغییرات درونی ایران از اواخر صفوی تا آغاز قاجار و هم به تحول منطق امپراتوری روسیه می‌پردازد.

در مقدمه، نویسنده از بحث مشهور «وصیت‌نامه منسوب به پتر اول» آغاز می‌کند؛ متنی که بارها در تاریخ‌نگاری اروپایی و خاورمیانه‌ای به عنوان سندی بر «طرح دیرینه روسیه برای رسیدن به دریاهای جنوب» نقل شده است. او با نشان دادن منشأ دیرهنگام و تبلیغاتی این متن، آن را به عنوان سند اصیل کنار می‌گذارد؛ اما از دل همین جدل، به سوی طرح مفاهیم «تالاسوکراسی» (قدرت دریامحور) و «تلوروکراسی» (قدرت خشکی‌محور) می‌رود و توضیح می‌دهد که چرا دسترسی به دریا - از بالتیک تا دریای سیاه و کاسپی - برای روسیه در حال خیزش حیاتی بوده است. در همین بخش، پیوندی میان تلاش پتر برای رسیدن به بالتیک، کشاکش با عثمانی بر سر دریای سیاه، و سپس چرخش ناگزیر به سوی کاسپی برقرار می‌کند و نشان می‌دهد که ایران، هرچند در نگاه اول در حاشیه سیاست خارجی روسیه قرار دارد، در عمل برای شکستن حلقه محاصره دریایی اهمیت اساسی می‌یابد.

بخش نخست کتاب با رویکردی کلاسیک اما دقیق از «درون ایران» آغاز می‌شود. فصل اول به «ایران صفوی پس از شاه‌عباس بزرگ» اختصاص دارد. نویسنده از بنیان‌گذاری دولت صفوی توسط شاه اسماعیل و اتکای این دولت بر قبایل قزلباش شروع می‌کند، اوج اقتدار در عهد شاه‌عباس اول را یاد می‌کند و نشان می‌دهد که قلمرو صفویان چگونه از داغستان و ارمنستان و گرجستان تا مرو و هرات و قندهار و جزایر خلیج فارس و بخش‌هایی از بین‌النهرین و بغداد و نجف و کربلا را در برمی‌گرفت. سپس با دقت، تغییرات اداری و ایالتی، نقش جوامع قفقازی و ارمنی در ساخت قدرت، و شکنندگی ساختاری این امپراتوری را بعد از عباس اول ترسیم می‌کند؛ دوره‌ای که در آن، دربار سستی می‌گیرد، روابط قزلباش و تاجیک پیچیده‌تر می‌شود و مکانیسم‌های اداره ولایات ساحلی کاسپی - از گیلان و مازندران تا استرآباد و داغستان - آسیب‌پذیرتر از گذشته می‌شود.

فصل دوم به طور کامل به «وضعیت اجتماعی اقتصادی دولت صفوی و علل افول آن» می‌پردازد. از تقسیم‌بندی زمین‌ها به دولتی، خاصه، وقفی و خصوصی آغاز می‌شود و نویسنده، با استناد به منابع اروپایی و ایرانی، توضیح می‌دهد که نظام بهره‌برداری از زمین در ایران صفوی تا چه حد متکی به رانت قدرت و رابطه‌های ایالتی بود. او الگوهای اجاره زمین، شیوه‌های تقسیم محصول (نظام «پنج‌کوت» و سهم زمین‌دار و دهقان از محصول)، و ترکیب مالیات‌های نقدی و جنسی را به دقت شرح می‌دهد، به بحران‌های ناشی از خشک‌سالی، ناامنی راه‌ها و فشار مالی دولت بر روستاها اشاره می‌کند و در کنار اینها، نقش تجارت، به‌ویژه تجارت ابریشم و میانجی‌گری ارامنه جلفای نو را در اقتصاد صفوی تحلیل می‌کند. پایان این فصل، عملاً صورت‌بندی علل افول

دولت صفوی است: ترکیبی از بحران مالی، فرسایش توان نظامی، ضعف مرکز در کنترل ولایات، و ظهور نیروهای رقیب (افغانان، قبایل قفقازی، عثمانی) که در نهایت راه را بر ورود روسیه به سواحل کاسپی باز می‌کند.

فصل سوم، تصویری نسبتاً جامع از «سیاست شرقی پتر اول و جایگاه ایران در آن» به دست می‌دهد. آراباجیان یادآوری می‌کند که سیاست خارجی پتر در وهله نخست معطوف به غرب و خروج روسیه به بالتیک بود، اما در کنار این جهت‌گیری اصلی، او همواره «مدار شرقی» را در ذهن داشت: روابط با چین، خانات آسیای مرکزی (خوارزم و بخارا)، ایران و حتی هند. او از مأموریت نخستین سفارت روسی به دربار گورکانی، طرح‌های نیمه‌تمام جذب خانات آسیای میانه به حوزه نفوذ روسیه، و کوشش برای تبدیل روسیه به واسطه اصلی تجارت آسیایی - اروپایی سخن می‌گوید. در این چارچوب است که ایران و دریای کاسپی اهمیت می‌یابند: روسیه می‌تواند از مسیر ولگا - کاسپی - گیلان و مازندران، به شبکه‌ای از راه‌های زمینی و دریایی اتصال پیدا کند که تا هند و خلیج فارس کشیده می‌شود، بی‌آنکه با ناوگان‌های بزرگ اروپایی در مدیترانه و اقیانوس هند روبه‌رو شود.

در فصل چهارم، روایت به سمت فضای بسیار عینی‌تر «آماده‌سازی برای حرکت به جنوب» می‌رود. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه جنگ بزرگ شمالی با سوئد، آمادگی روسیه برای لشکرکشی به ایران را تا امضای صلح نیستاد (۱۷۲۱) به تأخیر انداخت؛ و هم‌زمان، چگونه اخبار شورش لرگی‌ها در شروان و تصرف شماخی و کشتار شیعیان در آنجا برای روسیه فرصتی و بهانه‌ای شد تا خود را «حامی تجارت مسیحیان و شیعیان» معرفی کند و پیش از آنکه عثمانی بر شرق قفقاز مسلط شود، به سرعت وارد عمل گردد. در این فصل، بحث دقیق آماده‌سازی لجستیکی لشکرکشی - ساختن ناوگان کاسپی، تدارک نیروها در آستراخان، استحکام‌بخشی به قلعه‌ها و خط دفاعی ترکستان و «قلعه صلیب مقدس» - با روایت سیاسی تلاش پتر برای جلوگیری از درگیری هم‌زمان با سوئد و عثمانی درهم تنیده شده است.

فصل پنجم، «آغاز لشکرکشی ایران: کارزار ۱۷۲۲»، از نظر جزئیات نظامی و دریایی شاید یکی از غنی‌ترین فصل‌های کتاب است. آراباجیان تعداد و نوع کشتی‌های ناوگان روسی در کاسپی را ریزه‌ریز فهرست می‌کند: کشتی‌های کوچک، شوناو، قایق‌های بزرگ، گالیوت‌ها، قایق‌های مخصوص آب کم‌عمق ... و توضیح می‌دهد که به سبب کم‌عمقی سواحل کاسپی و فقدان نیروی دریایی مدرن در ایران، روس‌ها نیازی به ناوهای خط و فریگات نداشتند. سپس مسیر حرکت ناوگان از آستراخان، مشکلات طوفان‌ها، روابط با حاکمان محلی، و سرانجام ورود به دربند را گام‌به‌گام پی می‌گیرد.

در اینجا، نقش شهرهایی چون دربند و قلاع ساحلی داغستان در برنامه راهبردی پتر برای «چنگ انداختن بر دروازه قفقاز» برجسته می‌شود.

فصل ششم، «پایان لشکرکشی: کارزار ۱۷۲۳ و معاهده سن پترزبورگ»، ادامه طبیعی فصل قبل است. در این فصل، بر عملیات زمینی و دریایی برای تصرف باکو و مستقر کردن پادگان‌های روسی در شهرهای ساحلی تمرکز می‌شود. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه پتر، در آستانه بازگشت به پایتخت، خطوط کلی کارزار سال بعد را ترسیم می‌کند؛ چگونه به فرماندهانش دستور می‌دهد با رؤسای قفقازی - جز برخی دشمنان سرسخت - مدارا کنند؛ و در عین احتیاط، راه‌های احتمالی ورود افغان‌ها و لرگی‌ها را شناسایی و مسدود نمایند. سپس روند مذاکرات با نمایندگان شاه طهماسب دوم، فضای ناامنی در ایران پساصفوی، و شکل‌گیری معاهده‌ای را توضیح می‌دهد که بر اساس آن، گیلان، مازندران، استرآباد و شهرهای قفقازی ساحل کاسپی به روسیه واگذار شد؛ اما نویسنده به درستی تأکید می‌کند که مشروعیت این واگذاری، به دلیل ضعف دولت مرکزی ایران و حضور افغانان، همواره محل مناقشه ماند و البته هیچ‌وقت هم به تأیید دولت ایران نرسید.

فصل هفتم، از خلال بحث «توسعه نظامی - سیاسی و اقتصادی سرزمین‌های تازه» داستان دیگری را باز می‌کند. آراباچیان نشان می‌دهد که چگونه دولت روسیه کوشید از حضور نظامی در این ولایات به عنوان سکوی توسعه تجارت کاسپی استفاده کند؛ از یادداشت‌های دریافتی از بازرگانان، گزارش‌های کنسول‌های روس در گیلان و مازندران، و دستورالعمل‌های دربار درباره رفتار پادگان‌ها با مردم محلی استفاده می‌کند تا نشان دهد چگونه شکاف میان اهداف بلندپروازانه و امکانات محدود روسیه - از کمبود نیرو و ضعف لجستیک گرفته تا بیماری‌ها و دشواری‌های جغرافیایی - به تدریج نمایان شد. هم‌زمان، گذشته تجارت روسیه و ایران از دوره ایوان چهارم و الکسی میخائیلوویچ را

این کتاب می‌تواند مبنایی برای بازاندیشی جایگاه «دریای کاسپی» در تاریخ بلندمدت ایران باشد؛ نه فقط به عنوان مرزی طبیعی، بلکه به مثابه میدان رقابت قدرت‌های جهانی و گره‌گاه شبکه‌های تجاری و فرهنگی.

مرور می‌کند و ماجرای یورش‌های استپان رازین و دیگر کازاک (قزاق)‌ها به کشتی‌های تجاری و شهرهای ساحلی ایران را در متن کشاکش طولانی مدت بر سر امنیت مسیر ولگا-کاسپی قرار می‌دهد.

فصل هشتم، «واگذاری تدریجی ولایات ساحلی به ایران»، حلقه پایانی بخش نخست است و از نظر تحلیل سیاسی بسیار مهم. نویسنده نشان می‌دهد که پس از مرگ پتر، علاقه دربار روسیه به نگهداری این ولایات رو به کاهش گذاشت. در آغاز، امپراتریس کاترین اول می‌کوشد همان سیاست تهاجمی را ادامه دهد و حتی طرح‌هایی برای گسترش حضور روسیه به مازندران و استرآباد مطرح می‌شود؛ اما خیلی زود، در شورای عالی محرمانه لحنی دیگر غلبه می‌کند: ناامنی مداوم، هزینه گزاف نگهداری پادگان‌ها، و خطر درگیری‌های جدید با عثمانی، حفظ این ولایات را نامقرون به صرفه، گزاف و حتی خطرناک جلوه می‌دهد. در این فصل، مذاکرات دشوار با طهماسب دوم و نادرشاه، ناراضایتی شدید ایرانیان از شرایط معاهده سن پترزبورگ، و سرانجام روندی که به معاهدات رشت (۱۷۳۲) و گنجه (۱۷۳۵) و بازگرداندن رسمی ولایات ساحلی به ایران انجامید، با جزئیات آرشویی بازسازی می‌شود؛ در عین حال، نشان داده می‌شود که این عقب‌نشینی، یک شکست استراتژیک قطعی نبود، بلکه نوعی «عقب‌نشینی تاکتیکی» در شرایط خاص بود که راه را برای بازگشت روسیه در قرن نوزدهم باز گذاشت.

بخش دوم کتاب با عنوان «کاترین دوم» آغاز می‌شود و در فصل نهم، به چگونگی شکل‌گیری «تصویر ایران» در ذهن کاترین دوم می‌پردازد. آراباجیان از نامه‌ها و یادداشت‌ها و حاشیه‌نویسی‌های امپراتریس بر کتاب‌های فرانسوی و آلمانی درباره ایران استفاده می‌کند تا نشان دهد که او نه فقط از نظر سیاسی، بلکه از نظر فرهنگی و حقوقی نیز به ایران توجه داشت: از نحوه ترجمه عنوان «شاه ایران» در اسناد روسی تا علاقه به داستانی درباره داریوش و اعدام قاضی فاسد. از خلال این شواهد، نتیجه می‌گیرد که ایران برای کاترین، هم «همسایه جنوبی بالقوه خطرناک» بود و هم «عرصه‌ای برای گسترش نفوذ روسیه و تحقق آرمان‌های پتری».

فصل دهم، تصویری دقیق از «تجارت دریایی در کاسپی و تلاش‌های روسیه برای کنترل آن» به دست می‌دهد. نویسنده شرایط طبیعی دشوار دریای کاسپی را - از کم عمقی و صعب العبور بودن سواحل تا طوفان‌های موسمی - با خطرات انسانی مثل دزدی دریایی، یورش کازاک‌ها و غارت‌های محلی در هم می‌آمیزد و نشان می‌دهد که دولت روسیه، از عصر تزاران متقدم تا دوران کاترین، تلاش کرد با وضع مقررات، ایجاد ناوگان، و مذاکره با خان‌های محلی، امنیت تجارت را تضمین کند. در این فصل، نقش انزلی، سواحل گیلان، باکو و سالیان به عنوان پایگاه‌های تجارت روسیه با ایران برجسته

می‌شود، و بحث مفصلی درباره ترکیب کالاها، نقش ارامنه و تاجران ایرانی، و تغییر مسیرهای تجارت در اثر بحران‌های داخلی ایران و تحولات بین‌المللی ارائه می‌شود. فصل یازدهم به آقامحمدخان قاجار اختصاص دارد، اما نه به عنوان زندگینامه عمومی، بلکه به مثابه بازیگر اصلی صحنه قدرت در قفقاز و کاسپی. آراباجیان از نسب قاجارها، تمرکز اولیه آنان در استرآباد، تجربه‌های خونین کودکی و نوجوانی آقامحمدخان، و خشونت ساختاری نظام قاجاری می‌گوید و ادعا می‌کند که چگونه او - به تعبیر نویسنده - با همه خشونت و «رقص خونین» خود، پس از چند دهه آشوب، بار دیگر نوعی تمرکز قدرت در ایران پدید آورد. البته این دیدگاه نویسنده محل اشکال جدی است و روایت تقریباً نادرستی از بنیان‌گذار قاجار ارائه می‌دهد. در این فصل، ارتباط سیاست‌های آقامحمدخان در قفقاز، به‌ویژه در گرجستان و قفقاز شرقی، با دغدغه‌های روسیه و زمینه‌سازی برای لشکرکشی ۱۷۹۶ به خوبی طرح می‌شود.

فصل دوازدهم، «لشکرکشی (۱۷۸۱ - ۱۷۸۲)»، نوعی حلقه واسط است. آراباجیان روند نزدیکی تدریجی روسیه به امور قفقاز و ایران، تلاش برای استفاده از ناوگان کاسپی، و محدودیت‌های عملیاتی و سیاسی این لشکرکشی را شرح می‌دهد. این بخش نشان می‌دهد که چگونه روسیه هنوز در حال آزمون و خطاست؛ هم در ارزیابی موقعیت خان‌های محلی و هم در طراحی عملیات نظامی در فضایی که هنوز نقشه‌های دقیق، شناخت جغرافیایی و شبکه اطلاعاتی کافی ندارد.

فصل سیزدهم، داستان جذاب «مرتضی‌قلی‌خان، شاهزاده ایرانی، و کاترین دوم» را روایت می‌کند؛ شاهزاده‌ای قاجاری که به دشمن خونی برادرش یعنی آقامحمدخان بدل شده و کوشیده است به روسیه نزدیک شود. نویسنده با استفاده از مکاتبات او با مقامات روسی، گزارش افسران روس، و مباحثات در دربار، نشان می‌دهد که چگونه دستگاه روسیه در مقطعی بر روی مرتضی‌قلی‌خان به عنوان جایگزین احتمالی برای قدرت در ایران سرمایه‌گذاری کرد؛ چگونه وعده پناه و حمایت به او داده شد و درعین حال، بیم آن بود که این شاهزاده آواره، روسیه را درگیر تعهدات و منازعاتی کند که فراتر از ظرفیت آن کشور باشد. این فصل، نمونه خوبی از برخورد امپراتوری‌ها با «شاهزادگان تبعیدی» و بهره‌برداری ابزاری از آنهاست.

فصل چهاردهم، به طور مفصل به «آماده‌سازی برای لشکرکشی ۱۷۹۶» اختصاص دارد. آراباجیان نشان می‌دهد که چگونه زمان‌بندی این لشکرکشی - درحالی‌که قدرت‌های اروپایی درگیر انقلاب فرانسه و پیامدهای آن شده بودند - از نظر کاترین بسیار مناسب تشخیص داده شد. در اینجا، مجموعه‌ای از یادداشت‌ها، گزارش‌ها و طرح‌ها مرور می‌شود؛ از نقش سووروف و پوتمکین در ترسیم خطوط کلی عملیات

گرفته تا گزارش‌های اسقف‌های قفقازی درباره وضعیت جمعیت مسیحی، و هشدارها درباره حساسیت لرگی‌ها و دیگر اقوام کوه‌نشین. هم‌زمان، آماده‌سازی ناوگان کاسپی برای اعزام نیرو به گیلان و سواحل جنوبی در دستور کار قرار می‌گیرد، و نویسنده نشان می‌دهد که چگونه بحث بر سر میزان نیرو، مسیر حرکت، نقش گرجستان و خطر واکنش عثمانی، در سطح عالی‌ترین نهادهای تصمیم‌گیری روسیه جریان داشته است.

سرانجام، فصل پانزدهم، شرح مفصل «لشکرکشی ۱۷۹۶» است. آراباجیان ابتدا با نقل ابیاتی که در آن کاترین به عنوان «الهی جنگ روسی» ستوده می‌شود، رنگ و بویی از ادبیات سیاسی زمانه را به متن می‌دهد، سپس به سراغ واقعیت عملیات می‌رود: حرکت سپاه از شمال قفقاز، عبور از ترک، محاصره و فتح دربند، تنظیم نظام اداری جدید در داغستان، حرکت به سوی باکو و تصرف آن، و در نهایت توقف ناگزیر کارزار به دلیل مرگ کاترین و چرخش سیاست پل اول. عنوان‌های فرعی این فصل «(آغاز»، «محاصره دربند»، «آماده‌سازی ادامه حرکت و تنظیم نظام اداری در داغستان»، «پس از باکو»، «پایان کارزار و ارزیابی آن» به نویسنده امکان می‌دهد جزئیات فراوانی را درباره تدارکات، اختلاف نظر میان فرماندهان، واکنش خان‌ها و جوامع محلی، و ارزیابی دستاوردها و هزینه‌ها عرضه کند. نتیجه، تصویر پیچیده‌ای است از یک لشکرکشی که در سطح کوتاه مدت به دلیل توقف ناگهانی نیمه‌تمام ماند، اما در سطح بلندمدت راه را برای استقرار پایدار روسیه در قفقاز و سواحل کاسپی در قرن نوزدهم هموار کرد.

پس از این دو بخش بزرگ، کتاب با یک نتیجه‌گیری نظری و چند پیوست مهم خاتمه می‌یابد. در نتیجه‌گیری، آراباجیان با تکیه بر مفهوم «ناهم‌زمانی توسعه اقتصادی و سیاسی» و با یادکرد از ادبیات مارکسیستی، می‌کوشد جایگاه کشاکش روسیه و ایران بر سر کاسپی را در روند کلی تبدیل اروپا به مرکز قدرت جهانی و حاشیه‌نشینی تدریجی شرق توضیح دهد؛ هم‌زمان، نشان می‌دهد که چگونه ضعف ساختاری دولت‌های شرقی، از جمله ایران، امکان نفوذ و مداخله قدرت‌های اروپایی را در سواحل کاسپی فراهم کرد، بی‌آنکه نقش مقاومت‌ها و عوامل محلی را نادیده بگیرد. پیوست‌ها نیز شامل اطلاعاتی درباره شهرهایی چون اصفهان و شهرهای شمال ایران در سده هفدهم و اوایل هجدهم، فهرستی از واژگان فارسی در اسناد روسی، گزارشی از سفارت ملک‌های قره‌باغ به دربار پتر، متن مانیفست چاپی کاترین درباره لشکرکشی ۱۷۹۶ و سرانجام، یادداشت تحلیلی زوبوف درباره تجارت با آسیاست که هریک برای پژوهشگران می‌تواند به تنهایی موضوع مطالعه‌ای مستقل باشد.

منابع، نوآوری‌ها و اهمیت کتاب برای خواننده ایرانی

آراباجیان به طور نظام‌مند بر اسناد آرشیوی روسی تکیه می‌کند: پرونده‌های سیاست خارجی در آرشیو وزارت خارجه امپراتوری روسیه، اسناد قدیمی دولتی در آرشیو دولتی اسناد کهن (با همه دشواری‌های پالئوگرافی روسی سده هجدهم) و پرونده‌های نظامی در آرشیو تاریخ نظامی. در کنار اینها، او به آثار کلاسیک روسی درباره لشکرکشی پتر و تاریخ قفقاز، سفرنامه‌های اروپایی، به‌ویژه شاردن و نویسندگان کارملیت، و همچنین پژوهش‌های جدید روسی و غربی درباره قفقاز و کاسپی ارجاع می‌دهد. اهمیت ویژه کتاب برای پژوهشگران ایرانی در آن است که نویسنده آگاهانه کوشیده از ترجمه‌ها و تحقیقات فارسی نیز در کنار منابع روسی بهره بگیرد؛ از چاپ‌های فارسی سفرنامه‌ها تا پژوهش‌های معاصر ایرانی درباره آقامحمدخان، اقتصاد ایران صفوی و تاریخ گیلان و مازندران.

در زمینه پیشینه، خود آراباجیان یادآور می‌شود که لشکرکشی پتر در سال‌های ۱۷۲۲-۱۷۲۳، از قرن نوزدهم به این سو بارها در آثار روسی بررسی شده، اما معمولاً از زاویه تاریخ روسیه و با توجه کمتر به ساختار داخلی ایران و پیامدهای اجتماعی-اقتصادی آن بر ولایات ساحلی. در مقابل، لشکرکشی ۱۷۹۶ به‌ندرت موضوع تکیه‌نگاری مستقل بوده و بیشتر در حاشیه تاریخ قفقاز و سیر عمومی روابط روسیه و ایران مطرح شده است. نوآوری اصلی کتاب در این است که هر دو لشکرکشی را در یک قاب بلندمدت قرار می‌دهد، از دهه‌های پایانی صفوی تا آغاز قاجار را به‌عنوان دوره‌ای واحد، از منظر «مسئله کاسپی» بازسازی می‌کند، و به جای روایت صرفاً دیپلماتیک، ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران را - با همه ضعف‌ها و ظرفیت‌هایش - در مرکز تحلیل قرار می‌دهد. از نظر روش، کتاب نمونه خوبی از ترکیب «کار آرشیوی» و «تحلیل مفهومی» است. طرح مفاهیمی چون تالاسوکراسی و تلوروکراسی، استفاده از بحث‌های نظری

اهمیت ویژه کتاب برای پژوهشگران ایرانی در آن است که نویسنده آگاهانه کوشیده از ترجمه‌ها و تحقیقات فارسی نیز در کنار منابع روسی بهره بگیرد؛ از چاپ‌های فارسی سفرنامه‌ها تا پژوهش‌های معاصر ایرانی درباره آقامحمدخان، اقتصاد ایران صفوی و تاریخ گیلان و مازندران.

درباره قدرت دریایی (از ماهان تا تحلیل‌های روسی)، و پیوند دادن این بحث‌ها با تجربه عینی کاسپی و قفقاز، به خواننده ایرانی نیز امکان می‌دهد روابط ایران و روس را نه فقط در سطح حادثه‌ها، بلکه در سطح الگوهای بلندمدت اقتدار و قدرت قرائت کند. از سوی دیگر، ترجمه و نقل بخش‌هایی از اسناد روسی (مانیفست‌ها و فرمان‌ها و گزارش‌های نظامی و نیز نامه‌های محرمانه و یادداشت‌های تحلیلی) کلکسیونی از متون اولیه را در حوزه کاسپی در اختیار می‌گذارد که تاکنون برای پژوهشگر فارسی‌زبان کمتر دسترس‌پذیر بوده است.

برای مخاطب ایرانی، اهمیت این کتاب چند لایه است. در سطح نخست، داده‌های فراوان آن درباره گیلان، مازندران، استرآباد، دربند، داغستان و باکو، برای هر پژوهش جدی درباره تاریخ این مناطق در قرن هجدهم تقریباً گریزناپذیر است. در سطح دوم، نوع نگاه کتاب که از یک سو بر منافع و محاسبات امپراتوری روسیه تأکید می‌کند و از سوی دیگر، فروپاشی درونی دستگاه صفوی و آشوب‌های پس از آن را جدی می‌گیرد، امکان گفتگویی انتقادی میان تاریخ‌نگاری ایرانی و روسی را فراهم می‌آورد. و در سطح سوم، این کتاب می‌تواند مبنایی برای بازاندیشی جایگاه «دریای کاسپی» در تاریخ بلندمدت ایران باشد؛ نه فقط به عنوان مرزی طبیعی، بلکه به مثابه میدان رقابت قدرت‌های جهانی و گره‌گاه شبکه‌های تجاری و فرهنگی.

جمع‌بندی

کتاب «روسیه و ایران در کشاکش بر سر دریای کاسپی (قرن هجدهم)» را می‌توان جمع‌بندی و درعین حال گشودن افقی تازه در کارنامه آراباجیان دانست. او با تلفیق روایت دقیق از دولشکرکشی بزرگ روسیه به سواحل ایران، با تحلیل ساختاری بحران صفویان و شکل‌گیری قدرت قاجار، نشان می‌دهد که «مسئله کاسپی» تنها داستان

آراباجیان به طور نظام‌مند بر اسناد آرشیوی روسی تکیه می‌کند؛ پرونده‌های سیاست خارجی در آرشیو وزارت خارجه امپراتوری روسیه، اسناد قدیمی دولتی در آرشیو دولتی اسناد کهن (با همه دشواری‌های پالئوگرافی روسی سده هجدهم) و پرونده‌های نظامی در آرشیو تاریخ نظامی.

پیشروی یک امپراتوری نیست، بلکه محصول هم‌زمان ضعف‌های درونی ایران، بلندپروازی‌های روسیه و پیچیدگی میدان قفقاز و دریای خزر است. کتاب از نظر ساختار شسته‌رفته، از نظر منابع غنی و چندزبانه، و از نظر پیوند دادن سطح جزئیات نظامی - اقتصادی با سطح مباحث نظری دربارهٔ امپراتوری و دریا ارزشمند است. برای خوانندهٔ ایرانی، به‌ویژه کسانی که بر روی دربند، داغستان، گیلان، مازندران، یا جنگ‌های اوایل قاجار کار می‌کنند، این اثر هم منبعی پُر جزئیات است و هم دعوتی برای بازخوانی انتقادی روایات خودمان از قرن هجدهم و نقش کاسپی در آن.



نگاهی تحلیلی به چرایی بحران نان و تهیدستی مردمان دوران قاجار وبازتاب‌های آن^۱

علی اصغر جعفری ولنی^۲
فاطمه امینی پویا^۳



10.30484/jii.2026.3358

jafari_valani@yahoo.com, f.aminipouya@gmail.com

- استناد: جعفری ولنی، علی اصغر؛ امینی پویا، فاطمه (۱۴۰۵). نگاهی تحلیلی به چرایی بحران نان و تهیدستی مردمان دوران قاجار و بازتاب آن. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. ۱۶ (۱). ص ۳۶-۴۵.

۱. این نوشتار به معرفی کتاب شورش‌های نان در عصر قاجار، نوشته استغاثی کرونین می‌پردازد که در سال ۱۴۰۳ از سوی نشر نگاه معاصر منتشر شده است.
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری.
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

شکل‌گیری شورش‌های نان، نه از شدت قحطی، بلکه از احساس عمیق مردم نسبت به بی‌عدالتی و نقض وظایفی بود که طبق فرهنگ، شرع و سنت سیاسی، بر عهده پادشاه و مقامات گذاشته شده بود. این اعتراضات ادامه سنت دیرینه «حق‌طلبی شهری» بود که مردم ایران نسل‌ها آن را حفظ کرده بودند.

کتاب شورش‌های نان در عصر قاجار، شامل دو بخش است: بخش نخست، ترجمه مقاله‌ای مبسوط است به قلم استفانی کرونین^۴، پژوهشگر برجسته انگلیسی؛ و بخش دوم، پیوستی خواندنی است با عنوان «غلات و زندگی اجتماعی مردم ایران در جنگ جهانی دوم» که توسط حسین آبادیان نوشته شده است.

کتاب، با بخشی با عنوان «درآمد» شروع می‌شود و در نگاهی اجمالی، محتوای اثر معرفی و جایگاه تاریخی آن بیان می‌گردد. پس از آن، با مطلبی با عنوان «اقتصاد اخلاقی مردم ایران» وارد بحث شده و در عنوان بعدی «دهه گرسنگی» پیش‌درآمد انقلاب مشروطیت را مطرح می‌کند. در ادامه، در قالب «پی‌نوشت»، منابع و توضیحات تکمیلی ذکر شده است.

در بخش پایانی که پیوست شده است، حسین آبادیان بحران غلات و زندگی اجتماعی مردم ایران در جنگ جهانی دوم را طی هفت عنوان ذکر می‌کند که به شرح زیر است:

۱. طلوع بحران،

۲. بحران نان در دوره نخست‌وزیری علی سهیلی،

۳. عوامل خارجی بحران نان،

۴. بحران نان در شهرهای ایران،

۵. متفقین و بحران نان،

۶. وضعیت نان در پاییز ۱۳۲۱،

۷. بلوای ۱۷ آذر.

درآمد

متن ابتدا به مقاله مشهور ادوارد تامسون در سال ۱۹۷۱ اشاره می‌کند؛ مقاله‌ای که نگاه رایج به شورش‌های نان را تغییر داد. تامسون نشان داد که توده مردم در شورش‌های غذایی، رفتارهایی بی‌منطق یا غریزی ندارند، بلکه عملشان در زمینه وسیع‌تر تاریخی، اقتصادی و فرهنگی معنا پیدا می‌کند. او توضیح می‌دهد که تهیدستان یک «اقتصاد اخلاقی» برای خود دارند که مجموعه‌ای از باورها درباره قیمت عادلانه و مسئولیت‌های اجتماعی است و آنها را در برابر بازار آزاد و نظریات آدام اسمیت قرار می‌دهد.

نویسنده متن سپس می‌پرسد: آیا این نظریه را می‌توان درباره شورش‌های نان ایران، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نیز به کار برد؟ شواهدی که ارائه می‌شود نشان می‌دهد ایران هم در آستانه انقلاب مشروطه، دوره‌ای از شورش‌های گسترده نان را تجربه کرد و این شورش‌ها در شکل‌گیری ذهنیت و مشارکت تهیدستان نقش داشت. مشابهت ایران با انگلستان در این بود که هر دو جامعه در حال گذار از نظام پدرسالار قدیمی به سمت سرمایه‌داری و بازار آزاد بودند، و این تغییر مقاومت فقرا را برانگیخت. در بخش بعد، اجزای نظریه تامسون خلاصه می‌شود؛ او معتقد است شورش‌های نان واکنش ساده به گرسنگی نیست، بلکه بر احساس حقانیت، دفاع از رسوم و مبارزه با احتکار و گران‌فروشی استوار است. ریشه این حقانیت در نظام پدرسالار قدیمی است که وظیفه تنظیم بازار و حمایت از مصرف‌کننده را داشت. به همین دلیل، شورش‌ها معمولاً منضبط و هدفمند بودند و الگوی آنها در طول قرن‌ها تکرار می‌شد. تامسون این تعارض میان پدرسالاری و بازار آزاد را نخستین شکل مبارزه طبقاتی در جوامع پیشاصنعتی می‌دانست. نویسنده، سپس نشان می‌دهد که این الگو در ایران نیز قابل مشاهده است. هرچند فقرا باسواد نبودند و اسناد کمی از خود به جا گذاشته‌اند، اما اعمالشان نشان می‌دهد که کنش سیاسی آگاهانه داشته‌اند. شورش‌های نان در ایران نه کورکورانه بود و نه ابزار دست نخبگان؛ برعکس، مردم برای دفاع از عدالت و حقوق جمعی وارد عمل می‌شدند. زنان نیز نقشی اساسی و مستقل داشتند. شورش‌ها معمولاً در شهرها و هنگام بحران قیمت رخ می‌داد، از زبان عرف و عدالت بهره می‌گرفت و با عریضه‌نویسی و مطالبه نرخ عادلانه آغاز می‌شد. در پایان تأکید می‌شود که هرچند شورش نان در ایران سنت دیرینه‌ای داشت، اما در اواخر قرن نوزدهم معنای تازه‌ای یافت: تهیدستان شهری، مانند شورشیان انگلیسی، واکنشی نشان دادند به فروپاشی نظم قدیم و فشارهای بازار آزاد که به‌نوعی آخرین تلاش برای حفظ پدرسالاری قدیمی و مقابله با بی‌ثباتی روزافزون اقتصادی بود.

اقتصاد اخلاقی مردم ایران

متن روایت می‌کند که شورش‌های نان در ایرانِ اواخر قرن نوزدهم پدیده‌ای تازه نبود، بلکه ادامه سنتی طولانی از اعتراضات شهری بود که مردم، به‌ویژه زنان، در آن نقشی اساسی داشتند. این شورش‌ها ریشه در نوعی «اقتصاد اخلاقی» داشت؛ یعنی مردمی که باور داشتند حق دارند به نان به قیمت عادلانه دسترسی داشته باشند و اگر این حق پایمال شود اعتراض وظیفه آنان است.

این اعتراضات تنها واکنشی به گرسنگی نبود، بلکه بیشتر برآمده از خشم اخلاقی نسبت به احتکار و گران‌فروشی بود. تهیدستان همیشه تصور می‌کردند کمبود نان ساختگی است و گروهی از ثروتمندان، بازرگانان و گاه خود مقامات، با احتکار غلات، بحران را به وجود آورده‌اند. مردم، به پشتوانه سنت‌های قدیمی و قوانین شرعی بازار، از مقامات انتظار داشتند جلوی احتکار را بگیرند و قیمت را عادلانه تعیین کنند.

در این میان، نقش «محتسب» مقام رسمی نظارت بر بازار بسیار برجسته بود. وظیفه او تضمین انصاف در معاملات، کنترل قیمت‌ها، و مهم‌تر از همه تأمین نان بود. این مقام که ریشه در سنت اسلامی حسبه داشت پشتوانه قانونی و دینی معترضان به شمار می‌آمد، زیرا فقیهان احتکار را به شدت نکوهش می‌کردند و حتی آن را گناهی بزرگ می‌دانستند. روایت تأکید می‌کند که ارتباط میان «نان» و «عدالت» در فرهنگ ایرانی، نان را به چیزی فراتر از یک کالای حیاتی تبدیل کرده بود. نان نماد زندگی، عدالت و وظیفه پادشاه نسبت به مردم بود. از همین رو، مردم باور داشتند اگر پادشاه و حاکمان در عمل به وظیفه‌شان کوتاهی کنند، آنان حق دارند بی‌واسطه وارد عمل شوند.

در متن نشانه‌هایی از این باور جمعی دیده می‌شود: مردم در هنگام اعتراض به مقامات عریضه می‌نوشتند، تلگرافخانه‌ها را اشغال می‌کردند و خواست خود را مستقیماً به شاه می‌رساندند. زنان که مسئول تأمین خوراک خانواده بودند، تقریباً همیشه آغازگر این اعتراض‌ها بودند و با رفتارهایی نمادین مانند خاک بر سر ریختن و چادر از سر برداشتن، اعتراض را به صحنه‌ای پر قدرت تبدیل می‌کردند.

حوادث مختلف نشان می‌دهد که حکومت قاجار همواره میان دو راه قرار می‌گرفت: یا به خشونت متوسل شود و یا با امتیاز دادن و تغییر حاکم و دستور کاهش قیمت، جمعیت را آرام کند. بسیاری از اعتراض‌ها به عزل حاکمان یا مقام‌های محلی منجر می‌شد و در مواردی نیز مقامات خشم مردم را به سوی گروه‌هایی مانند یهودیان یا بابیان منحرف می‌کردند تا فشار را از خود دور کنند.

در نهایت، متن نشان می‌دهد که شکل‌گیری شورش‌های نان، نه از شدت قحطی، بلکه از احساس عمیق مردم نسبت به بی‌عدالتی و نقض وظایفی بود که طبق فرهنگ،

شورش‌های نان در ایرانِ اواخر قرن نوزدهم پدیده‌ای تازه نبود، بلکه ادامه سنتی طولانی از اعتراضات شهری بود که مردم، به ویژه زنان، در آن نقشی اساسی داشتند. این شورش‌ها ریشه در نوعی «اقتصاد اخلاقی» داشت؛ یعنی مردمی که باور داشتند حق دارند به نان به قیمت عادلانه دسترسی داشته باشند، و اگر این حق پایمال شود، اعتراض وظیفه آنان است.

شرع و سنت سیاسی، بر عهده پادشاه و مقامات گذاشته شده بود. این اعتراضات ادامه سنت دیرینه «حق طلبی شهری» بود که مردم ایران نسل‌ها آن را حفظ کرده بودند.

دهه گرسنگی: پیش‌درآمد انقلاب مشروطیت

در واپسین سال‌های قرن نوزدهم، ایران در شرایطی بود که می‌توان عصر طلایی شورش‌های نان نامش نهاد؛ موجی از اعتراضات که در دهه ۱۸۹۰ و اوایل دهه ۱۹۰۰ در سراسر کشور رخ داد و از نظر بسامد و گستردگی و شدت بی‌سابقه بود. این شورش‌ها دیگر رویدادهای تک‌افتاده نبودند که با سرکوب یا امتیازدهی پایان یابند، بلکه بخشی از بحران‌های شهری بلندمدت و تقریباً دائمی را شکل می‌دادند. شورش‌ها اغلب چند ماه یا حتی سال‌ها دوام می‌آوردند و توانایی ایجاد آشوب و اختلال در پایتخت و شهرهای بزرگ را داشتند و با شبکه‌ای از مخالفت‌های سیاسی و اقتصادی پیچیده درهم‌تنیده بودند. گزارش‌های میانه قرن نوزدهم به بعد نشان می‌دهد که نیمه دوم قرن شاهد حداقل ۴۷ شورش نان بوده، اگرچه منابع ناقص‌اند و تعداد واقعی بیشتر بود. عامل اصلی تشدید بحران‌ها، فروپاشی نظام سنتی تنظیم بازار، یعنی منصب محتسب بود. این نظام که از دوره صفویه کارکردی مستمر در کنترل قیمت‌ها و تنظیم عرضه داشت، در اواخر قرن نوزدهم به تدریج نابود شد. محتسب با نمایندگی از طرف پادشاه و همکاری اصناف، قیمت‌های نان و کالاهای اساسی را تعیین و پایش و به حفظ نظم و آرامش کمک می‌کرد. از دهه ۱۸۷۰ به بعد، منصب محتسب در شهرهای مهم منسوخ شد و نقش او به نیروی پلیس جدید و مدیریت شهری مدرن منتقل شد؛ اما هیچ سازوکاری برای جلوگیری از احتکار و سوءاستفاده‌های بازار تعریف نشد. فروپاشی این ساختار نظارتی سنتی، هم‌زمان با ورود سرمایه‌داری و گسترش بازار آزاد، افزایش فقر شهری و رشد تهیدستان، تورم، بحران ارزی و حس فراینده بی‌عدالتی، باعث شد شورش‌های نان به پدیده‌ای مداوم تبدیل شود.

قحطی‌های ویرانگر، به‌ویژه قحطی بزرگ ۱۸۷۰ - ۱۸۷۲، اثرات عمیقی بر شهرهای کوچک و بزرگ داشتند. مردم فقیر از روستاها به شهرها مهاجرت می‌کردند و جمعیت تهیدستان شهری افزایش چشمگیری یافت. این جمعیت‌های گرسنه و بی‌پناه، آسیب‌های روانی و اجتماعی ناشی از گرسنگی، از دست دادن زمین و دارایی و وابستگی کامل به بازار مواد غذایی را تجربه کردند. قحطی‌ها موجب فروپاشی روابط اجتماعی، افزایش سودجویی ثروتمندان و کاهش هرگونه اقدام جمعی و هماهنگ برای حمایت از نیازمندان شد. پیامدهای این بحران‌ها هم از نظر روانی و هم از نظر اجتماعی پایدار بود و حافظه جمعی تهیدستان شهری را شکل داد.

با افزایش جمعیت شهری در دهه‌های پایانی قرن، فشار بر بازارهای شهری افزایش یافت. تهران، تبریز، اصفهان و شیراز شاهد تورم سرسام‌آور و افزایش ناگهانی قیمت نان بودند؛ در برخی شهرها قیمت‌ها پنج تا شش برابر شد. بحران ارزی ناشی از کاهش ارزش نقره و ضعف در مدیریت پول، ناتوانی طبقات پایین در پرداخت هزینه‌های روزمره و بی‌عدالتی آشکار اقتصادی، زمینه شورش‌های گسترده را فراهم کرد. در این دوره، تهیدستان شهری دیگر تنها التماس‌کنندگان نبودند، بلکه به بازیگران فعال و حتی تهدیدکننده تبدیل شدند.

شورش‌ها غالباً با هدف اعتراض به احتکار و سودجویی آشکار مقامات، بازرگانان و ملاکان رخ می‌دادند. در تهران، شاه به‌عنوان مسئول اصلی تأمین نان، هدف اعتراض مستقیم قرار می‌گرفت و زنان و مردان تهیدست با تجمع و محاصره کالسکه شاه یا حمله به نانوائی‌ها و خانه مقامات، خواستار پاسخگویی و عدالت می‌شدند. نمونه‌های برجسته‌ای از این اعتراض‌ها شامل شورش نان تهران در سال ۱۸۶۱، شورش‌های تبریز ۱۸۹۸ و مشهد در سال ۱۹۰۳ است. در این شورش‌ها حتی علما و روحانیان ثروتمند نیز هدف خشم مردم قرار گرفتند، هرچند نقش برخی طلبه‌ها در همراهی با مردم نیز ثبت شده است.

اقتصاد ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم دستخوش تحولات سریع شد. کشاورزی معیشتی جای خود را به محصولات صادراتی داد، دادوستد پولی بر مبنای تجارت بین‌المللی رشد کرد و زمین‌ها به کالاهایی قابل معامله تبدیل شد. این فرایند، همراه با گسترش بانکداری و تجارت خارجی، امکان احتکار و دلّالی را افزایش داد و ثروتمندان و مقامات را به سودجویی و بهره‌برداری از بحران سوق داد. در نتیجه، تهیدستان شهری و کشاورزان رانده شده، گرفتار چرخه‌ای از تورم افسارگسیخته، بحران ارزی، کاهش قدرت خرید و نوسانات شدید قیمت‌ها شدند. این شرایط در دهه ۱۸۹۰ منجر به بحران دائمی نان شد که بر زندگی روزمره و امنیت اقتصادی و اجتماعی تهیدستان تأثیر عمیق گذاشت.

شورش‌های نان در این دوره ویژگی‌های خاصی داشت: برخلاف دوره‌های پیشین، کمتر به کمبود واقعی مواد غذایی مربوط بود و بیشتر ناشی از احساس بی‌عدالتی، احتکار و سوءاستفاده از بازار بود. حتی پس از برداشت‌های فراوان، قیمت نان بالا می‌ماند و تهیدستان از دسترسی به مواد غذایی محروم می‌شدند. اعتراض‌ها نه تنها در سطح اقتصادی، بلکه در ابعاد سیاسی و اجتماعی نیز نمود پیدا کرد و تهدیدی برای مشروعیت و اقتدار شاه و نخبگان شهری شد.

شورش‌های نان دهه ۱۸۹۰ نتیجه هم‌زمان چند عامل بود: فروپاشی نظام سنتی تنظیم بازار، رشد فقر شهری، افزایش جمعیت مهاجر، تورم افسارگریخته، بحران ارزی، و دگرگونی‌های اقتصادی ناشی از ورود سرمایه‌داری و تجارت بین‌المللی. این پدیده‌ها باعث شد مبارزه برای نان به نوعی جنگ طبقاتی میان تهیدستان و ثروتمندان تبدیل شود؛ جایی که تهیدستان برای دستیابی به حقوق عادلانه خود و جلوگیری از سودجویی مستمر طبقات بالا تلاش می‌کردند. شهرها در این دوره، صحنه بحران‌های چندلایه قدرت، مشروعیت و نابرابری اقتصادی بودند و تهران به عنوان مرکز انباشت فقر و ثروت، خطرناک‌ترین نقطه محسوب می‌شد.

به طور کلی، دهه ۱۸۹۰ در ایران، عصر شورش‌های نان و بحران‌های ناپایدار اقتصادی و اجتماعی بود. تهیدستان شهری که با بحران‌های قحطی و تورم دست‌وپنجه نرم می‌کردند، هم‌زمان با از میان رفتن نظام سنتی نظارت بر بازار، مجبور به مقاومت و اعتراض شدند. این شورش‌ها نه تنها خواست اقتصادی، بلکه مطالبه‌ای سیاسی و اجتماعی برای عدالت، و پاسخگویی مقامات و مشروعیت حکومتی بود. در نهایت، ترکیب نابرابری‌های اقتصادی، ناکارآمدی ساختارهای سنتی و ظهور بازار آزاد، ایران را به دوره‌ای از آشوب‌های مداوم شهری و شورش‌های نان رساند که در تاریخ اجتماعی و اقتصادی کشور بی‌سابقه بود.

این روایت، می‌تواند پایه‌ای برای فهم عمیق تحول اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران در پایان قرن نوزدهم و شکل‌گیری جنبش‌های مردمی در شهرها باشد، جایی که اعتراض به نان تنها مسئله خوراک نبود، بلکه نمادی از مبارزه برای عدالت، مقابله با فساد و تلاش برای بقای انسانی در شرایط سخت اقتصادی و اجتماعی به شمار می‌رفت.

پیوست: غلات و زندگی اجتماعی مردم ایران در جنگ جهانی دوم

حسین آبادیان روایت می‌کند که در اوایل دهه ۱۳۲۰، ایران با بحرانی بی‌سابقه در تأمین غلات و نان مواجه شد که زندگی روزمره مردم را به شدت تحت تأثیر قرار داد. این بحران که مقارن با اشغال کشور توسط قوای متفقین بود، ریشه در سیاست‌ها و شرایط

پیش از جنگ جهانی دوم داشت. رضاشاه در نیمهٔ دوم سلطنت خود اقدام به ساخت چند سیلوی بزرگ و آسیاب در شهرهای بزرگ کرد تا بتواند بر تولید و توزیع نان نظارت کند. اما پیش از شروع اشغال، تنها سیلوی تهران تکمیل شده بود و ظرفیت آن فقط شش ماه مصرف غلات پایتخت را تأمین می‌کرد. از سوی دیگر، دولت ایران محصولات کشاورزی را به قیمت پایین به کشورهای دیگر صادر می‌کرد، از جمله فروش صدها هزار رأس دام به شوروی و صادرات گندم به آلمان، درحالی‌که این کشورها در حال جنگ با یکدیگر بودند.

گزارش‌های دیپلمات‌های آمریکایی و اروپایی در دی و بهمن ۱۳۱۹ نشان می‌دهد که ایران در آستانهٔ کمبود شدید مواد غذایی و نان قرار داشت. این بحران در ابتدا محدود به تهران نبود و مشکلاتی مانند احتکار غلات، افزایش قیمت‌ها و کمبود گوشت در سایر شهرها نیز دیده می‌شد. علی منصور، نخست‌وزیر وقت، مقرراتی برای منع احتکار وضع کرد، اما این تدابیر به دلیل رشوه‌دهی و کمبود نظارت مؤثر نبود و بحران هر روز شدیدتر می‌شد. مهاجرت روستاییان به تهران، به دلیل گرسنگی، فشار بر منابع غذایی پایتخت را افزایش می‌داد و مصرف آرد در تهران طی چند سال دو برابر شد.

با سقوط رضاشاه و اشغال ایران توسط متفقین در اسفند ۱۳۲۰، بحران نان تشدید شد. نیروهای نظامی متفقین، به‌ویژه اتحاد شوروی، برای تأمین نیازهای خود به انبارهای غلات ایران هجوم بردند و آذربایجان، منبع عمدهٔ تأمین گندم تهران، تحت کنترل شوروی درآمد. قیمت‌ها به شدت افزایش یافت؛ پرتقال، گوشت، سیب‌زمینی و نان به طرز سرسام‌آوری گران شدند. نان موجود، اغلب بی‌کیفیت و آلوده بود. شهرهایی مانند قوچان، سیرجان، کاشان، دزفول و بوشهر دچار کمبود شدید غلات شدند و مردم در شرایط دشواری برای تهیهٔ نان قرار گرفتند. ازدحام در نانوایی‌ها، کمبود دارو، افزایش بیماری‌ها و سوءتغذیه در کودکان، وضعیت اجتماعی را بحرانی‌تر کرد.

شورش‌های نان در ایران نه کورکورانه بود و نه
ابزار دست‌نخبگان؛ برعکس، مردم برای دفاع از
عدالت و حقوق جمعی وارد عمل می‌شدند. زنان
نیز نقشی اساسی و مستقل داشتند.

دولت علی سهریلی تلاش‌هایی برای مهار بحران انجام داد. قوانین منع احتکار تصویب شد و مقرر گردید که مالکین غله خود را به نرخ مصوب به دولت تحویل دهند. جیره‌بندی نان برای کودکان بالای چهار سال اعمال شد و مقامات آمریکایی و انگلیسی در این زمینه مشاوره می‌دادند. شوروی و کانادا نیز غلاتی برای تأمین نیاز داخلی ایران ارسال کردند، اما مشکلات توزیع، احتکار داخلی و محدودیت‌های حمل‌ونقل باعث شد بحران ادامه یابد.

نقش عوامل خارجی و اشغالگران در بحران نیز بسیار مورد توجه بود. انگلیس و شوروی متهم به ایجاد کمبود و افزایش قیمت غلات شدند، هرچند سفارت‌های آنان اعلام کردند که بخش عمده مواد غذایی وارداتی از منابع خارجی تأمین می‌شود و ادعای صدور گندم ایران به نیروهای متفقین یا ترکیه صحت ندارد. با این حال، اشغال کشور باعث شد جمعیت تهران افزایش یابد و فشار بر شبکه توزیع غذایی شدیدتر شود. به علاوه، محدودیت در استفاده از ارز خارجی و کاهش ارزش ریال در برابر پوند و دلار، هزینه زندگی را برای مردم به شدت بالا برد و بحران را پیچیده‌تر کرد.

با نخست‌وزیری قوام السلطنه در مرداد ۱۳۲۱، تلاش‌های جدی برای حل بحران آغاز شد. نان جیره‌بندی شد و «وزارت خواربار» زیر نظر مهدی فرخ (معمد السلطنه) با مشاوره شریدان، مستشار آمریکایی، شکل گرفت. دولت سعی کرد با پاداش دادن به مالکین و نظارت بر نانوائی‌ها، کمبودها را کاهش دهد. با این حال، احتکار داخلی و سوءتوزیع غلات همچنان مشکل‌ساز بود و حتی اعضای خانواده سلطنتی نیز در برخی موارد در این احتکار دخیل بودند. قیمت نان و سایر مواد غذایی همچنان بالا بود و شکایات مردم از کیفیت نان ادامه داشت.

در پاییز ۱۳۲۱، وضعیت نان در تهران و سایر شهرها همچنان بحرانی بود. ازدحام مردم در نانوائی‌ها شدید شد، برخی شهرها مانند بوشهر و دشتستان با قحطی واقعی مواجه شدند و مردم جان خود را از دست دادند. روزنامه‌ها با انتشار گزارش‌هایی، فشار بر دولت برای اقدام فوری را افزایش دادند. در روزنامه اطلاعات، عباس مسعودی می‌نویسد: وضع نان در تهران تا این حد بحرانی هرگز پیش نیامده و مسئولیت اصلی برعهده دولت قوام است. گزارش‌ها نشان می‌دهد که یک هفته قبل از ۱۷ آذر، فعالیت‌های گسترده‌ای برای اعتراض عمومی در جریان بود و حتی برخی منابع مالی از صندوق روزنامه اطلاعات بین مردم توزیع شد تا موجب شورش شود.

به‌طور کلی، بحران نان در ایران طی سال‌های ۱۳۲۰ - ۱۳۲۱ نتیجه مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی بود. سیاست‌های نادرست دولتی، صادرات بی‌رویه غلات، احتکار داخلی، ناکارآمدی سیستم حمل‌ونقل، افزایش جمعیت شهری ناشی از

شورش‌های نان واکنش ساده به گرسنگی نیست، بلکه بر احساس حقانیت، دفاع از رسوم و مبارزه با احتکار و گران‌فروشی استوار است. ریشه این حقانیت در نظام پدربسالار قدیمی است که وظیفه تنظیم بازار و حمایت از مصرف‌کننده را داشت.

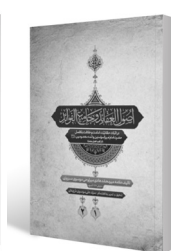
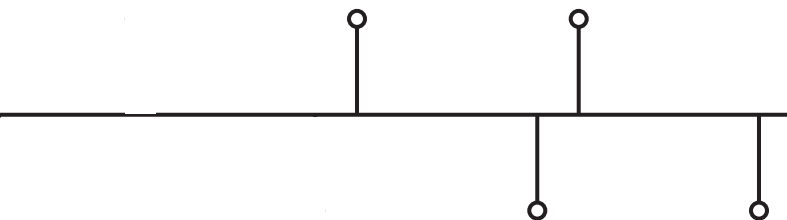
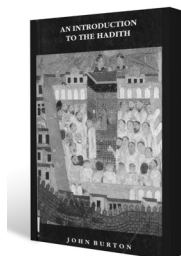
مهاجرت روستاییان، و اشغال کشور توسط متفقین هرکدام سهمی در تشدید این بحران داشتند. تلاش‌های دولت‌های علی‌سهیلی و قوام‌السلطنه برای مهار بحران شامل تصویب قوانین ضد احتکار، جیره‌بندی نان، واردات غلات از کشورهای خارجی و نظارت دقیق بر ناوایی‌ها می‌شد، اما به دلیل پیچیدگی عوامل، حل کامل بحران زمان‌بر و دشوار بود.

درنهایت، بحران نان نه تنها یک مشکل اقتصادی، بلکه یک بحران اجتماعی گسترده بود که باعث نارضایتی عمومی، افزایش قیمت‌ها، مهاجرت داخلی و حتی مرگ و بیماری شد. تجربه این دوره نشان می‌دهد که مدیریت منابع غذایی و نظارت دقیق بر تولید و توزیع غلات، به‌ویژه در شرایط بحران و جنگ، برای ثبات اجتماعی و امنیت عمومی حیاتی است. ایران در این دوره با بحرانی روبه‌رو شد که بعد از قحطی جنگ اول جهانی بی‌سابقه بود و تأثیرات آن بر زندگی مردم تا مدت‌ها باقی ماند.

تفسیر: مبانی و مؤلفه‌های آن
از دیدگاه امین خولی
فرزانه نصیری



بازسنجی آراء گلدتسیهر و شناخت در باب اسناد احادیث
نوشته جان برتن
برگردان مصطفی امیری



گونه‌شناسی روش‌های استدلالی امام رضا (ع)
در مناظرات کلامی
راضیه سیروسی القار

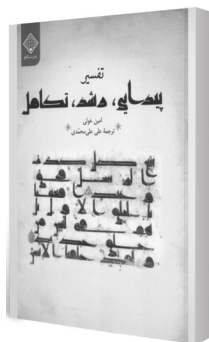
بررسی تشابه میان دو کتاب حدیقه الشیعة
و اصول العقائد
امیرحسین عابدی





تفسیر، مبانی و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امین خولی^۱

فرزانه نصیری^۲



10.30484/jii.2026.3359 | nfarzaneh55@gmail.com

• استناد: نصیری، فرزانه (۱۴۰۵). تفسیر، مبانی و مؤلفه‌های آن از دیدگاه امین خولی. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. سال ۱۴۰۴ از سوی نشر سنگلج منتشر شده است.
۲. کارشناس ارشد کتابداری

۱. اثر حاضر به معنوی و بررسی کتاب تفسیر، پیدایی، رشد، تکامل، تألیف امین خولی، ترجمه علی محمدی می‌پردازد که در سال ۱۴۰۴ از سوی نشر سنگلج منتشر شده است.
۲. کارشناس ارشد کتابداری

کتاب حاضر مقدمه‌ای برای نوسازی روش‌های تفسیر قرآن، و به کارگیری روش‌های نوین در نقد و تفسیر متون ادبی و تعمیم آنها به متن قرآنی به شمار می‌رود. از این رو، مؤلف در کتاب به چیزی دعوت کرده است که آن را «تفسیر ادبی قرآن» نامیده است. البته وی توضیح می‌دهد با اینکه از علوم ادبی، از جمله نحو و بلاغت و نظایر آنها باید کمک گرفت، اما این بدان معنا نیست که علم نحو عملی باشد که مقصود اصلی در نظر گرفته شود و نه رنگی که به تفسیر رنگ ببخشد، چنانکه در دوران قدیم و گذشته بود. بلکه به مثابه یکی از ابزارهای بیان و تعیین معنا به شمار می‌آید.

کتاب تفسیر: پیدایی، رشد، تکامل؛ تألیف امین خولی (۱۸۹۵ - ۱۹۶۶)، اندیشمند و قرآن‌پژوه مصری، ابتدا در قالب مقاله در دائرةالمعارف الإسلامية منتشر شد. پس از آن، دو بار به صورت مستقل در قالب کتاب، و دو بار نیز همراه با برخی مقاله‌های دیگر امین خولی در یک کتاب انتشار یافت.^۳

این کتاب، در واقع ترجمه و شرح مقاله «تفسیر» نوشته بارون کارا دُو وُو^۴، شرق‌شناس فرانسوی است که در «دائرةالمعارف اسلام»^۵ منتشر شده بود. به اعتقاد برخی پژوهشگران، محتوای مقاله کارا دُو وُو تحریری نو از سخنان شرق‌شناسان متعصبی چون ایگناتس گلدتسیهر^۶ و هنری لامنس^۷ است.^۸

«دائرةالمعارف اسلام» لیدن مجموعه‌ای از مقاله‌های نظام‌مند به ترتیب الفبایی، در قلمرو مطالعات اسلامی، و فرهنگ و تمدن مسلمانان است که ویرایش نخست آن همراه با عنوانی فرعی از ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۶ در چهار مجلد اصلی و یک مجلد تکمله (۱۹۳۸)، هم‌زمان به زبان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی، شامل بیش از ۹ هزار مقاله، از سوی انتشارات بریل لیدن (هلند)، و انتشارات اتو هاروسویت^۹ لایپزیک (آلمان)، چاپ و منتشر شد. همه مؤلفان این مقاله‌ها در ویرایش اول، اروپایی و غیرمسلمان بودند. در مواجهه اولیه با این اثر، بعضی کشورهای اسلامی به ترجمه آن تصمیم گرفتند، ولی پس از اطلاع از نواقص کار بر آن شدند در کنار ترجمه برخی از آنها، با استفاده از عناوین مدخل‌ها به تألیف مقاله‌هایی با حفظ الگوهای آن اقدام کنند.^{۱۰}

۳. مشخصات کتاب‌شناختی آنها بدین شرح است: التفسیر: معالم حياته، منهجه اليوم، قاهره: جماعة الكتاب، ۱۹۴۹ / التفسیر: نشأته، ندرجه، نظوره، بیروت: دار الكتاب اللبنانی، ۱۹۸۲. مناهج تجدد فی النحو و البلاغة و التفسیر و الأدب، قاهره: دار المعرفة، ۱۹۶۱ / دراسات اسلامية: قاهره: مطبعة دار الكتب المصرية، ۱۹۹۶.

4. Baron Carra de Vaux

5. Tafsir, by B. Carra de Vaux, in: Encyclopaedia of Islam

1. Leiden: Brill, 1936.

6. Ignaz Goldziher

7. Henry Lammens

۸. هرمان، ص ۸۶.

9. Otto Harrassowitz

۱۰. عدالت‌نژاد، دائرةالمعارف

اسلام، ج ۱۷: العقی، ۱۳۹۶، ج

۹۹۱، ۹۸۹، ۹۹۰.

مصریان از ۱۹۳۳، با هدف ایجاد وحدت فرهنگی در عالم اسلامی، به‌ویژه در جهان عرب، به ترجمه ویرایش اول «دائرة المعارف اسلام»، با تکیه بر نسخه انگلیسی و فرانسوی، با عنوان دائرة المعارف الاسلامیة پرداختند. کار ترجمه زیر نظر احمد شنتناوی، ابراهیم زکی خورشید، محمد ثابت فندی و عبدالحمید یونس انجام شد. هرکدام از مقاله‌ها که خطایی داشت یا از نظر سروراستاران ناقص بود، در پانویس یا به‌عنوان تکمله یا مقاله مستقل، از سوی یکی از متخصصان، مطالبی به آن اضافه می‌شد؛ مثل مقاله‌های «تفسیر» و «بلاغت» نوشته امین خولی^{۱۱}.

خولی ویژگی‌های روش نوگرایانه‌اش را در سه محور مشخص می‌سازد:

الف. ویژگی موضوعی: این ویژگی بر احصا و گردآوری آیه‌های مربوط به یک موضوع استوار است؛ زیرا قرآن به صورت موضوعی تنظیم نشده است. آنگاه واژگان آن، با توجه به بافتی که در آن آمده‌اند و پیوند واقعیت با معنا و میزان دگردیسی معنا بررسی شوند تا مفسر به معنا - آن‌گونه که متن قرآن را بیان می‌کند - نزدیک‌تر باشد؛

ب. ویژگی شناختی: این ویژگی به دانش‌هایی می‌پردازد که درباره متن قرآن است و به فهم آن کمک می‌کند، مثل تاریخ نزول و ترتیب قرآن، ناسخ و منسوخ یا آنچه به نام علوم قرآن نام‌بردار شده است؛

ج. ویژگی تاریخی - زبانی: این ویژگی به مسائل محیطی که قرآن در آن نازل شده است، اهتمام می‌ورزد، حال محیط مادی (پستی و بلندی‌ها و آب و هوا) باشد یا محیط معنوی (تاریخ، عادات و رسوم و عرف‌ها)، زیرا روح، سرشت و سبک قرآن عربی است و دست یافتن به مقاصد آن فقط با تبلور کامل و درک واقعی این روح عربی امکان‌پذیر است. بنابراین شناخت کامل این محیط مادی عربی و سرزمین و کوه‌ها و صحراها و دشت‌های آن ضرورت دارد و همه آنچه به این زندگی مادی عربی مربوط می‌شود،

خولی معتقد است «در هر دوره و روزگاری و بر مبنای هر روش و شیوه‌ای، اثری از شخصیت مفسران در تفسیر یافت می‌شود؛ خواه تفسیر آنان نقلی - روایی باشد، خواه عقلی - اجتهادی. از این رو، می‌توان گفت که حتی در رواج و تداول تفسیر نقلی نیز شخصیت مفسر است که به آن رنگ می‌دهد و ترویج‌کننده گونه‌ای خاص از آن می‌شود. اما هنگامی که تفسیر عقلی و اجتهادی می‌شود، این رنگ بخشی به تفسیر روشن‌تر و آشکارتر می‌گردد.»

ابزارهای ضروری فهم این قرآن است. در کنار آن، آنچه به محیط معنوی مربوط می‌شود، ازجمله گذشته بسیار کهن و تاریخ شناخته‌شده و نظام خانواده و قبیله و حکومت. در هر درجه و عقیده‌ای و با هر رنگ و صبغه‌ای. از دیگر ابزارهای ضروری فهم قرآن است. این ویژگی از محیط نیز عبور می‌کند تا به خود زبان برسد و خود قرآن، واژگان و ترکیب‌ها را بررسی کند و به‌طور تدریجی دلالت‌های الفاظ و تمایز معانی لغوی از معانی اصطلاحی بپردازد. اما ساخت‌های جمله که در بررسی آنها از نحو و بلاغت مدد می‌گیرد، برای تأکید بر این جنبه‌های علمی نیست، بلکه برای بیان و تعیین معنا و «تأمل در سازگاری و هماهنگی معانی قرائت‌های مختلف یک آیه و کاربردهای مشابه در کل قرآن» است.^{۱۲}

تفسیر علمی و انکار آن

امین خولی در این کتاب، پس از معرفی تفسیر علمی و گزارش دیدگاه‌ها و آرای طرفداران متقدم ازجمله غزالی (درگذشته: ۵۰۵ ق) در کتاب‌های إحياء علوم الدین و جواهر القرآن، و اندیشمندان معاصر همچون مصطفی صادق رافعی (۱۸۸۰ - ۱۹۳۷) در کتاب إعجاز القرآن، و شیخ طنطاوی جوهری (۱۸۷۰ - ۱۹۴۰) در کتاب الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، با تبیین و تشریح آرای شاطبی (د: ۷۹۰ ق.) در کتاب الموافقات - که از مخالفان تفسیر علمی به شمار می‌آید. خود نیز با بررسی جنبه‌های لغوی در زیست الفاظ و تطور دلالت آنها؛ جنبه ادبی یا بلاغی و جنبه دینی یا اعتقادی قرآن (۶۵ - ۶۷) به نقد و رد ادعای شمولیت قرآن بر تمام علوم و تفسیر علمی می‌پردازد. وی در پایان به پیروان تفسیر علمی توصیه می‌کند: «شایسته است که توجهی به مثل این نوع تفسیر علمی نشود، چراکه فایده‌ای بر خود قرآن ندارد و این کتاب بی‌نیاز است از اینکه به مانند چنین تکلفی، عزت یابد؛ تکلفی که نزدیک است به واسطه آن از هدف انسانی و اجتماعی‌اش در اصلاح زندگی و تربیت روان‌های تمام انسان‌ها با توجه به تفاوت بهره‌شان از علوم طبیعی و ریاضی و مانند آن بازماند.»

رنگ‌های تفسیر

امین خولی در این کتاب با طرح موضوع «رنگ‌بخشی» (تلوین) می‌گوید: «مفسر یک متن - به‌ویژه متن ادبی - با تفسیر و فهم خود از آن، در حقیقت به آن رنگ می‌دهد. بنابراین فردی که به درک و فهم عبارتی برمی‌آید، کسی است که با شخصیت خود، سطح فکری آن عبارت را تعیین می‌کند و افق عقلی معینی را مشخص می‌سازد که معنا و مقصود عبارت به آن امتداد می‌یابد. وی تمام آن را بر اساس سطح فکری و گستره

۱۲. النیفر، ص ۱۶۲.

افق عقلی خویش به انجام می‌رساند؛ زیرا نه می‌تواند آن را فراتر از شخصیت خود ببرد و نه هرگز قادر است از آن عبور کند.^{۱۳} خولی احتمالاً این واژه را از سخن مشهور جنید بغدادی (درگذشته: ۲۹۷ یا ۲۹۸ ق.) عارف ایرانی تبار، گرفته است: «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ» (رنگ آب، رنگ ظرف آن است). بدین معنا که متن همچون آینه‌ای است که رنگ و تصویر مفسر را بازتاب می‌دهد.^{۱۴}

به اعتقاد رفاعی، مؤلف در اینجا رویکرد هرمنوتیکی را مبنای ارزیابی انواع تفسیر قرآن قرار داده است. خولی معتقد است «در هر دوره و روزگاری و بر مبنای هر روش و شیوه‌ای، اثری از شخصیت مفسران در تفسیر یافت می‌شود؛ خواه تفسیر آنان نقلی - روایی باشد، خواه عقلی - اجتهادی. از این رو، می‌توان گفت که حتی در رواج و تداول تفسیر نقلی نیز شخصیت مفسر است که به آن رنگ می‌دهد و ترویج‌کننده گونه‌ای خاص از آن می‌شود. اما هنگامی که تفسیر عقلی و اجتهادی می‌شود، این رنگ بخشی به تفسیر روشن‌تر و آشکارتر می‌گردد.»^{۱۵} بنابراین تفسیر بر اساس این رنگ بخشی، از معارف و دانش‌هایی متأثر می‌شود که مفسر هنگام رویارویی با متن به کار می‌گیرد و از آنها برای روشن کردن معانی آن استفاده می‌کند. همچنین، پیوند این معارف و دانش‌ها با تفسیر، به خود آنها نیز گونه‌ای غنا و ثروت می‌بخشد که تأثیر آن در تاریخشان نمایان است، به طوری که اگر مفسر متکلم باشد، تفسیرش رنگ کلامی می‌گیرد؛ اگر فقیه باشد، رنگ فقهی؛ اگر صوفی باشد، رنگ عرفانی؛ و اگر ادیب باشد، رنگ ادبی.^{۱۶} در اینجا باید اشاره کرد خولی قصد نداشته است ما را گرفتار نسبی‌گرایی کند، بلکه می‌خواسته فهم قرآن را از خطاهای مفسران گذشته آزاد کند؛ زیرا آنان نیز انسان‌هایی بودند که در زمان و فرهنگ خود سخن می‌گفتند و فهمشان نسبی بود، نه حقیقتی فراتاریخی.^{۱۷}

نخستین گام نواندیشی: از بین بردن فهم قدیم

مقوله نواندیشی دینی در جهان عرب مرهون شخصیت‌هایی چون جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، طه حسین و امین خولی است. خولی بر همین اساس در تمام آثارش بر ضرورت مطالعه عمیق میراث و بصیرت نسبت به مسیرهای گوناگون آن پافشاری می‌کند. وی، از همین رو، در این کتاب نیز در بحث «تفسیر در این روزگار» به نکته‌ای مهم و محوری درباره نواندیشی می‌پردازد و می‌گوید: «نخستین گام نواندیشی آن است که فهم قدیم را از بین ببری.»^{۱۸}

مؤلف، گویی با این عبارت به کسانی اشاره می‌کند که پیوسته در دام ساده‌انگاری می‌افتند و در فهم میراث در سطح می‌مانند، عمق پراکندگی آن را در نمی‌یابند و شبکه درهم‌تنیده آن را نمی‌بینند؛ پس گمان می‌برند نوسازی تنها با فراموشی و نادیده گرفتن

۱۳. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۶۹، ۷۰.
 ۱۴. الرفاعی، ص ۳۶.
 ۱۵. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۷۰، ۷۱.
 ۱۶. همان، ص ۷۲، ۷۳، رک: بابایی، ج ۱، ص ۲۰؛ مؤدب، ج ۱، ص ۳۳.
 ۱۷. الرفاعی، ص ۳۸.
 ۱۸. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۸۰.

قدیم - بدون مطالعه و آگاهی از عرصه‌ها، دغدغه‌ها و گزاره‌هایش - تحقق می‌یابد. همچنین، به کسانی اشاره می‌کند که تنها به حراست و تقدیس میراث می‌پردازند و هشدار می‌دهد که تازمانی که وظیفه ما در برابر میراث از «حافظ میراث» به «پژوهشگر میراث» تغییر نکند، نمی‌توانیم از تونل‌های گذشته خارج شده و فرزند زمانه خویش شویم.^{۱۹} شاید انتخاب واژه «قتل» از سوی خولی نشان دهد که خواسته یا ناخواسته در دام قدیم اسیریم و این دام‌ها پیوسته انباشته می‌شوند و از هر سو ما را احاطه می‌کنند. رهایی از آنها بدون غربالگری ممکن نیست. معنای «قتل» در اینجا به معنای کشف عناصر مرده در میراث است تا بر مسموم شدن زندگی چیره شویم و از گزندشان نجات یابیم. «قتل» در اینجا کنایه از آگاهی دقیق به مدارهای کهن، کشف نقشه‌هایش، نفوذ پرسش‌ها و مفاهیمش در عصر ما و از کار انداختن عناصر مومیایی شده‌اش می‌باشد که حرکت ما را فلج می‌کند و توانمان را برای برپایی، مدیریت حال و آینده‌نگری از بین می‌برد.^{۲۰} خولی در کتاب المجددون فی الإسلام مراد از مفهوم نواندیشی خود را بهتر بیان کرده و از واژه «قتل» بهره نمی‌گیرد و آن را این‌گونه بیان می‌کند: «راه یافتن به چیزی نو که پیش‌تر وجود نداشت؛ خواه این رسیدن به نو از راه گرفتن و بهره بردن از چیزی قدیم موجود باشد، یا از راه کوشش و اجتهاد برای استخراج و پدید آوردن آن تازه پس از آنکه نبود.»^{۲۱}

تفسیر ادبی قرآن

کتاب حاضر مقدمه‌ای برای نوسازی روش‌های تفسیر قرآن، و به کارگیری روش‌های نوین در نقد و تفسیر متون ادبی و تعمیم آنها به متن قرآنی به شمار می‌رود. از این رو، مؤلف در کتاب به چیزی دعوت کرده است که آن را «تفسیر ادبی قرآن» نامیده است. البته وی توضیح می‌دهد باینکه از علوم ادبی، از جمله نحو و بلاغت و نظایر آنها باید کمک گرفت، اما این بدان معنا نیست که علم نحو عملی باشد که مقصود اصلی در نظر گرفته شود و نه رنگی که به تفسیر رنگ ببخشد، چنانکه در دوران قدیم و گذشته بود. بلکه به مثابه یکی از ابزارهای بیان و تعیین معنا به شمار می‌آید.^{۲۲}

وی این دعوت را بر پایه این استدلال بنا نهاده که شیوه تعامل عرب‌ها با قرآن، ادبی بوده است؛ زیرا عرب خالص یا کسی که با زبان عربی پیوند دارد، این کتاب عظیم را همچون شاهکارهای ادبی دیگر ملت‌ها می‌خواند و مطالعه می‌کند. بنابراین نخستین وظیفه پژوهشگران مطالعه ادبی قرآن است، حتی اگر قصد هدایت یا بهره‌برداری از محتوای آن را نداشته باشند، زیرا قرآن مقدس‌ترین کتاب ادبی و هنری عربی است؛ حال کسی که در این کتاب می‌نگرد از جنبه دینی بدان بنگرد یا غیردینی؟^{۲۳}

۱۹. الرفاعی، ص ۱۸، ۱۹.

۲۰. همان، ص ۱۸، ۱۹.

۲۱. الخولی، ۱۹۹۲، ص ۳۲، ۳۳.

۲۲. الخولی، ۱۹۹۲، ص ۱۰۰.

۱۰۱.

۲۳. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۸۱، ۸۳.

بر اساس دیدگاه خولی، این بررسی ادبی قرآن در آن سطح هنری، بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی، همان چیزی است که ما و ملت‌های اصالتاً عرب و ملت‌های درآمیخته با عرب، آن را مقصد اول و هدف دورتر قلمداد می‌کنیم که ضرورت دارد بر هر هدفی مقدم باشد و پیش از هر مقصدی در نظر گرفته شود... آنگاه، پس از اجرای این بررسی ادبی، هرکس با هر هدف یا هر مقصدی می‌تواند به این کتاب روی آورد و هرچه می‌خواهد از آن بستاند و هرچه اراده می‌کند از آن اقتباس نماید، و درباره هر آنچه از شرع یا اعتقاد یا اخلاق یا اصلاحات اجتماعی و یا هر چیز دیگری که دوست دارد، به آن رجوع کند. هیچ کدام از این اهداف ثانویه محقق نمی‌شود مگر زمانی که بر آن بررسی ادبی یگانه کتاب عربی - که باید درست، کامل و قابل فهم باشد - تکیه کند. این بررسی، همان چیزی است که ما امروز آن را «تفسیر» می‌نامیم، زیرا تبیین هدف قرآن و فهم معنای آن جز با این بررسی امکان‌پذیر نیست.^{۲۴}

مسئله مهم دیگری که خولی در روش تفسیر ادبی قرآن به آن می‌پردازد، تفسیر آیات بر اساس موضوعات قرآن است نه بر اساس ترتیب مصحف. خولی، پس از بحث درباره این مسئله می‌گوید: اگر مفسر بخواهد تأملی در وحدت سوره، تناسب آیه‌های سوره و نظم بافت آن داشته باشد، شاید این امر بعد از آن باید باشد که وی تفسیر کامل و مستوفایی درباره موضوع‌های مختلف در آن سوره به انجام رسانده است.^{۲۵} بر این اساس، روش تفسیر ادبی باید بر مبنای دو گونه پژوهش باشد که همان شیوه برتر در بررسی متن ادبی است: پژوهش درباره قرآن، و پژوهش در قرآن.^{۲۶}

۱. پژوهش درباره قرآن

مراد خولی از پژوهش درباره قرآن، بررسی محیط مادی، معنوی و فرهنگی خاصی است که قرآن کریم در آن نازل شده است. در اینجا به روشنی پیداست که وی خواستار مطالعه متن قرآن در بافت همه‌جانبه و جامع ظهور آن است؛ زیرا دو جنبه مادی و معنوی محیط نزول، ناچار شامل جنبه‌های دینی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی آن زمینه نیز می‌شود و به نظر می‌رسد امین خولی سنگینی و گستردگی این مطالب و نیازهای معرفتی را احساس کرده بود.^{۲۷} از این روست که می‌گوید: «درخواست این نوع پژوهش درباره محیط قرآن و این شرایط چندان چیز زیادی نیست! زیرا کتاب‌های دینی دیگر قرن‌های درازی از قرآن کهن‌ترند و نشانه‌های محیط‌های آنها از بین رفته‌اند و زبان‌های این کتاب‌ها با توجه به اینکه از جریان زندگی خارج شده‌اند، دیگر رها شده‌اند؛ اما در عوض می‌بینیم هر آنچه در این کتاب‌های دینی هست - اعم از موجودات زنده، اشیای بی‌جان، رویدادها و دانش‌ها - همگی جداگانه بررسی و کتاب‌های مفصل و

۲۴. همان، ص ۸۳.

۲۵. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۸۸.

۲۶. همان، ص ۸۹.

۲۷. القیام، ۱۴۳۲، ص ۵۶.

فرهنگنامه‌های جامعی دربارهٔ آنها تدوین شده است تا هیچ نکته‌ای از آنچه پژوهشگران در پی شناخت آنها هستند، ناگفته نماند. این همه، افزون بر مطالعات تاریخی، ادبی، دینی، حقوقی و اجتماعی عمیق و تطبیقی است که این کتاب‌ها بدان‌ها پرداخته‌اند.^{۲۸} به عبارت دیگر، خولی بر آن بوده متن را با یک خوانش هم‌زمانی مطالعه کند و تفسیر قرآن را با شکافتن لایه‌های متراکم از تأویل‌ها و تفسیرهایی روشن سازد که مفسران و دیگران بر آن انباشته‌اند؛ تأویل‌هایی که به زمانهٔ مفسر، نوع فهم او، فرهنگش و پیش‌داوری‌هایش وابسته است، و نه لزوماً دلالت‌هایی که به معنای مقصود از متن قرآنی برای مخاطبان عصر نزول ارجاع دهد.

او در تلاش بود هنری برای فهم قرآن پدید آورد که هدفش بیدار کردن معنایی باشد که در متن نهفته مانده و آشکار ساختن آن از راه گشودن و زدودن مفاهیم و دلالت‌هایی که در گذر زمان، پی‌درپی، بر آن پوشانده شده است. این مهم بدون اعتماد به علوم انسانی و اجتماعی و زبان‌شناسی و زبان‌پژوهی مدرن تحقق‌پذیر نیست.^{۲۹}

۲. پژوهش در قرآن

مقصود خولی از این‌گونه پژوهش عبارت است از: تأمل در واژگان و تبیین معانی آنها، آشکار ساختن ماهیت زندگی واژگان و تطور لغوی و کاربردی دلالت‌های آنها در طول زمان، بررسی میزان تأثر و تأثیر متقابل زبان عربی و دیگر زبان‌های جوامع مسلمان، و نیز آنچه زبان عربی در دوره‌های شکوفایی و افول تمدن اسلامی از آن رنگ پذیرفته، یعنی اثر زمان در دگردیسی و تحولات معانی، تأمل در ترکیب‌ها و عبارت‌ها و شناخت میزان تأثیر همهٔ آنها در تفسیر قرآن.^{۳۰}

وی سپس اشاره می‌کند: «باینکه چنین مبحثی در چند جمله یا سطر درخواست

۲۸. الخولی، ۱۹۹۲، ص ۸۱-۸۲.

۲۹. الرفاعی، ص ۲۷.

۳۰. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۹۶.

۱۰۲.

یا توصیف می‌شود، اما تحقق آن چندان آسان و نزدیک نیست. بلکه نیازمند یک اصلاح ادبی و بلاغی است که تصور می‌کنم زیست ادبی امروز در تلاش برای دست یافتن به آن است و به خواست خداوند به نیکویی به آن دست خواهد یافت و در تفسیر ادبی قرآن از آن بهره‌مند خواهد شد. همان‌طور که خود این تلاش اصلاح‌گرانه نیز از پرداختن به تفسیر قرآن هم بهره می‌برد.^{۳۱}

خولی، در پایان کتاب، به دو مسئله نیز پرداخته است که باید در تفسیر ادبی مورد توجه قرار گیرد: «تفسیر روان‌شناختی» و «تفسیر و علم جامعه‌شناسی».

به اعتقاد خولی، تفسیر روان‌شناختی بر پایه‌ای محکم از پیوند هنر بیانی با روان انسانی بنا شده است و هنرها - و از جمله آنها ادبیات - با وجود تفاوتشان با یکدیگر، همه شرح حال همان چیزی هستند که روان انسانی درک می‌کند.^{۳۲} وی سپس، در تأثیر و اهمیت تفسیر روان‌شناختی می‌نویسد: توجه روان‌شناختی به معنای قرآنی چه بسا ممکن است به اختلاف عمیق و گسترده میان مفسران پایان دهد که دلایل نظری و قیاس‌های منطقی برای آن استوار کرده‌اند و در این زمینه با انواع اعراب‌گذاری‌ها و پیچیدگی علم نحو مواجه شده‌اند که از روح هنر به دور است، یا با تلاش‌های خشک علم بیان روبه‌رو هستند که بر اساس نظرات سوفسطایی و سطحی است.^{۳۳}

خولی، در کتاب دیگری، تفسیر روان‌شناختی را راهی می‌داند که تفسیر را از ادعا و تکلف رها می‌سازد؛ زیرا تنها این شیوه است که می‌تواند جنبه‌های مهمی از ساختار متن قرآنی را روشن کند و ما را از تکرار سوءفهم‌های همیشگی دربارهٔ توجیه ویژگی‌ها و خصایص بیانی قرآن برهاند. خولی این دیدگاه خود را چنین خلاصه می‌کند: «فقط بر پایهٔ امور روان‌شناختی است که می‌توان دلایل و عوامل ایجاز و اطناب، تأکید و اشاره، اجمال و تفصیل، تکرار و اطاله، تقسیم و تفصیل، و ترتیب و مناسبات قرآن را تبیین کرد. هر توضیح و تعلیلی که بر این اصل استوار باشد، دقیق و ضابطه‌مند است؛ و هر آنچه از این چهارچوب فراتر رود، ادعا و حيله‌گری است یا چیزی بسیار شبیه به آن».^{۳۴}

از نظر وی جامعه‌شناسی نیز کمک می‌کند در احوال و مراحل و دوره‌های بشریت و سرچشمه‌های اختلاف احوال آنان بیشتر تأمل شود و برای فهم متن و بهره‌گیری از آن به این تأمل نیاز است.^{۳۵}

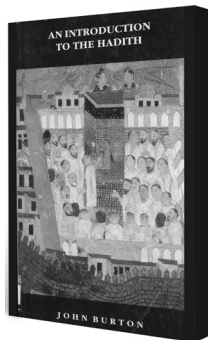
منابع

- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری. ج ۱. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- الخولی، آمین (۱۹۶۱). مناهج تجدد فی النحو و البلاغة و التفسیر و الأدب. قاهره: دار المعرفة.
- - (۱۹۹۲). المجددون فی الإسلام، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ۳۱. همان، ص ۱۰۲.
- ۳۲. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۳۰.
- ۳۳. همان، ص ۱۰۳، ۱۰۴.
- ۳۴. الخولی، ۱۹۶۱، ص ۲۰۳.
- ۳۵. الخولی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۵، ۱۰۶.

- - (۱۴۰۴). تفسیر: پیدایی، رشد، تکامل. تهران: سنگلج.
- الرفاعی، عبد الجبار (۲۰۲۴). الهرمنیو طبقاً: بوصفها منهجاً للتفسیر عند أمين الخولى، قاهره: مؤسسة هنداوى.
- عدالت نژاد، سعید (۱۳۹۳). «دائرة المعارف اسلام»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۷. تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
- العقیقى، نجیب (۱۳۹۶). شرق شناسان. ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوى.
- القیّام، عمر حسن (۱۴۳۲ ق./ ۲۰۱۱). أدیبة النص القرآنى: بحث فى نظریة التفسیر. ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامى.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۶). مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
- النیفر، حمیدة (۱۴۰۲). انسان و قرآن چهره به چهره: قرائتی در روش تفسیرهای قرآنی معاصر. ترجمه على علی محمدی. تهران: سنگلج.
- هرماس، عبدالرزاق بن اسماعیل (۱۴۲۳ ق.). «علم التفسیر فى کتابات المستشرقین»، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشریعة و اللغة العربیة و آدابها. ج ۱۵، ش ۲۵، شوال.



بازسنجی آراء گلدتسیهر و ساخت در باب اسناد احادیث^۱ نوشته جان برتن^۲ برگردان مصطفی امیری^۳



10.30484/jii.2026.3360 | mosami381@gmail.com

- استناد: امیری، مصطفی (۱۴۰۵). بازسنجی آراء گلدتسیهر و ساخت در باب اسناد احادیث. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. (۱۶) ۱. ص ۵۸-۷۷.

۱. اثر حاضر، ترجمه مقدمه کتاب «درآمدی بر علم حدیث» (An Introduction to the Hadith) اثر جان برتن است که در سال ۱۹۹۴ از سوی انتشارات دانشگاه ادینبرو منتشر شده است. بی شک دیدگاه‌های نویسنده با نقدهایی روبه‌روست و انتشار آن زمینه را برای پاسخ پژوهشگران فراهم می‌سازد.

2. John Burton

۳. استادیار بازنشسته دانشگاه آزاد اسلامی

منشأ و اصالت هر سند حدیثی باید به واسطهٔ سلسله‌ای از راویان گواهی شود، که به متن حدیث ضمیمه می‌گردد. سلسلهٔ راویانی که «سنت» یا کاربرد موصوف را ثبت و روایت کرده‌اند، از جدید به قدیم ترتیب می‌یابند. این زنجیرهٔ «راویان» که به واسطهٔ آنها سند از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است، «اسناد» نام دارد که در لغت به معنای «تکیه‌گاه» است.

مراد از «حدیث» پیکرهٔ عظیم روایات جامعۀ اسلامی است که خود از هزاران روایت کوتاه و مستقل تشکیل می‌شود و هریک از این روایات نیز مستقلاً حدیث نام دارد. اصطلاح تخصصی دیگری که تقریباً مترادف با حدیث به کار می‌رود، «سنت» است. هرگاه این اصطلاح دربارهٔ محتوا و یا نظریهٔ حدیث به کار برود، در زبان انگلیسی با حرف اول بزرگ نوشته می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که حدیث به یک سند اشاره دارد، اما اصطلاح «سنت» ناظر بر کاربرد موصوف در آن سند است.

منشأ و اصالت هر سند حدیثی باید به واسطهٔ سلسله‌ای از راویان گواهی شود، که به متن حدیث ضمیمه می‌گردد. سلسلهٔ راویانی که «سنت» یا کاربرد موصوف را ثبت و روایت کرده‌اند، از جدید به قدیم ترتیب می‌یابند. این زنجیرهٔ «راویان» که به واسطهٔ آنها سند از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است، «اسناد» نام دارد، که در لغت به معنای «تکیه‌گاه» است.

سنت در کنار قرآن مجید، مبنای ساختارهای تفکر سیاسی، فقهی، و اعتقادی اسلام را تشکیل می‌دهد.

خوانندهٔ امروزی متون اسلامی - که تاریخ نگارش آنها به میانهٔ قرن دوم هجری/ هشتم میلادی به این سو بازمی‌گردد - خیلی زود با این وضعیت مواجه می‌شود که گویی تمامی سؤالات دینی و فقهی مهم بر اساس قرآن و سنت پاسخ گفته شده است. قرآن - کلام خدا - که در طول بیست و سه سال نبوت پیامبر، به تدریج، نخست در مکه (۶۱۰ - ۶۲۲ م.) و سپس در مدینه (۶۲۲ - ۶۳۲ م.)، به ایشان نازل شد، فعلاً موضوع بحث ما نیست. منبع

دوم، یعنی سنت، آن گونه که در پیکره حدیث مستند شده است، موضوع بحث ما در این بررسی خواهد بود.

ایگناتس گلدتسیهر^۴ در کتاب «مطالعات اسلامی» (۱۸۸۹-۱۸۹۰)، بنیان تحلیل‌های مدرن غربی از مفهوم عام حدیث را پی ریخت، و یوزف شاخت^۵ در کتاب «مبادی فقه اسلامی» (۱۹۵۰) مفصلاً به بررسی ماهیت و «خاستگاه‌های» حدیث پرداخت. گلدتسیهر در پژوهش‌هایش پیوند ادعایی بخش بزرگی از پیکره حدیث با عصر پیامبر اسلام را مورد تردید قرار داد؛ و شاخت که بر مجموعه احادیث خاصی تمرکز داشت، با بررسی روایاتی که در مباحثات و مناظرات فقهی به آنها استناد می‌شد، اعلام کرد که پژوهش‌هایش به طور کلی، تردیدهای گلدتسیهر درباره پیوند تاریخی حدیث و شخص پیامبر، و حتی زمانه او را تأیید می‌کند. درواقع، دستاورد مهم پژوهش شاخت روشن کردن این واقعیت بود که مسلمانان، تا زمانی که این مسئله به یکی از مبانی رویکرد جدلی شافعی (وفات ۸۱۹/۲۰۴) در اواخر قرن دوم هجری تبدیل نشده بود، چنین ادعایی را به طور منسجم و سازمان‌یافته‌ای مطرح نکرده بودند. باوجوداین، کشف شاخت فقط بر معناشناسی مطالعات حدیث تأثیر می‌گذارد. این واقعیت که مفهوم «سنت پیامبر» به مثابه عنصری ثابت در دستگاه فکری عالمان تراز اول مسلمان تنها از روزگار شافعی شروع می‌شود، کمکی به پیشرفت بحث درباره ماهیت و خاستگاه «سنت اسلامی» (یا به اختصار، سنت) از نقطه‌ای که گلدتسیهر به آن رسیده بود، نمی‌کند.

خلاصه گلدتسیهر از فهم کلی مسلمانان از اصطلاح «سنت» جای چندانی برای بحث و مناقشه ندارد: پیروان مؤمن پیامبر، با احترام، سخنان بصیرت‌بخش استاد را بازگو می‌کردند و می‌کوشیدند به منظور تهذیب و ارشاد جامعه، هر آنچه را پیامبر، چه به طور عمومی و چه خصوصی، درباره ادای فرایض دینی مقرر، شیوه کلی زندگی، و رفتار اجتماعی - خواه ناظر به گذشته و خواه آینده - گفته بود، جمع‌آوری و حفظ کنند. هنگامی که فتوحات پی‌درپی و سریع، مسلمانان را به سرزمین‌های دوردست کشاند، آنها احادیث پیامبر را به کسانی که با گوش خود احادیث را نشنیده بودند، منتقل کردند، و پس از رحلت پیامبر، سخنان تکمیلی فراوانی به این احادیث افزودند که گمان می‌رفت با آرای پیامبر سازگار است، و از این رو، به نظر ایشان، انتساب آنها به پیامبر ایرادی ندارد و یا اینکه به طور کلی شکی در صحت و عقلانی بودنشان نیست.^۶

آنچه گلدتسیهر در اینجا توصیف می‌کند «ماده اولیه و اصلی» حدیث را تشکیل می‌داد، و چنانکه خودش خاطرنشان می‌سازد «طی نسل‌های بعدی به طور چشمگیری به آن افزوده شد».^۷

4. Ignaz Goldziher

5. Joseph Schacht

۶. گلدتسیهر، ۱۹۷۱.

۷. همان، ص ۱۸.

شاید اصلی‌ترین دریافت هر پژوهشگر حوزه گسترده حدیث، اختلافات بارزی باشد که بر سر انبوهی از جزئیات در ادبیات حدیثی وجود دارد. گلدتسیهر با تمسک به این آشفتگی در بسیاری از مسائل سیاسی، فقهی، و دینی مورد بحث، و همچنین ادعای افزوده شدن احادیث بی‌شمار طی نسل‌های آتی، کوشید حدیث را پیامد طبیعی اختلاف و شکاف میان گروه‌های بی‌شماری تبیین کند که اهداف سیاسی، کلامی، و فقهی متقابلشان، بهره‌برداری از روایات را به طبیعی‌ترین سلاح در جامعه‌ای تبدیل کرده بود که اعضایش حرمت دینی عمیقی برای بزرگان گذشته پرافتخارش قائل بودند. بحث اسناد از همین روی به میان آمد. اسناد درواقع راهکاری بود که به واسطه آن، صرف انتساب هر سخن سیاسی یا کلامی به یکی از بزرگانی که شاهد نزول قرآن بوده و جزئیات آداب و فرایض اسلامی را از دهان شخص پیامبر شنیده است، می‌توانست برای آن سخن اعتبار و احترام کسب نماید.

بی‌گمان، چنانکه در ادامه خواهیم دید، اسناد از وجوه حدیث به حساب می‌آید که بیشترین سؤالات را برانگیخته است، چراکه در موارد فراوان، صورت واحدی از یک روایت به طیفی از راویان مختلف منسوب شده، و جدی‌تر از آن، در مواردی اطلاعات متضاد و متناقضی عموماً به یک شخصیت تاریخی. و حتی شخص پیامبر. نسبت داده شده است. باوجوداین، انتساب حدیث فی‌نفسه عمل معنادار و بسیار مهمی است که وجه متمیز مفهوم حدیث را تشکیل می‌دهد. از همین روست که انتساب را پاشنه آشیل حدیث نامیده‌اند. انتساب سخنان متضاد و متناقض به چندین تن از شخصیت‌های معاصر پیامبر، و یا انتساب اظهاراتی کاملاً متناقض به یکی از آنها، می‌تواند باور خواننده امروزی را به اصالت حدیث در کلیت آن تضعیف کند، و قابل فهم است که پژوهشگرانی چون گلدتسیهر و شاخت را نیز به تردید صریح درباره پیوند تاریخی حدیث با صحابه پیامبر وادار نماید. تعلیق باور، این گمان را پدید می‌آورد که اطلاعات مندرج در روایات متناقض (و نهایتاً در همه روایات) صرفاً بازتابی از دیدگاه‌های برخی عالمان و یا گروهی از دانشمندان اسلامی است که با انتساب آنها به شخصیت‌های برجسته پیشین، آگاهانه کوشش می‌کردند اصالت و اعتباری ظاهری به این اطلاعات ببخشند، و بدین ترتیب احتمال پذیرش گسترده‌تر آن را افزایش دهند. از این منظر، حدیث سلاحي بود که همه طرفین مجادله، و حتی، به گفته گلدتسیهر، خاندان حاکم به کار می‌گرفتند (که البته فقط مسائل سیاسی را شامل نمی‌شد). شکی نبود که گلدتسیهر برای اثبات ادعایش نمونه‌های فراوانی به دست خواهد آورد: «در میان مسائل به‌شدت بحث‌انگیز و مورد مناقشه اسلام، خواه سیاسی و خواه اعتقادی، هیچ مسئله‌ای نیست که طرفداران دیدگاه‌های مختلف نتوانند روایاتی، با اسناد قاطع، در اثبات ادعای خود بیاورند.»^۸

افزون بر این، گلدتسیهر مشکلی در پیدا کردن موارد سوءاستفاده از اصل حدیث، هم از جانب قدرت‌های حاکم و هم از جانب رقیبان و مخالفان در میان شیعیان، خوارج، عباسیان، و سایر گروه‌های خواهان نفوذ و رهبری جامعه نداشت. نمونه‌هایی از این دست، و نیز روایاتی که بر شأن و منزلت ویژه برخی روستاها و شهرها و یا ولایات تأکید داشتند (جالب اینکه برخی از آنها تا مدت‌ها بعد از رحلت پیامبر نیز در قلمرو سرزمین‌های اسلامی جای نگرفته بودند)، یا در مدح و یا نکوهش برخی اشخاص، یا گروه‌های مذهبی-سیاسی فعال بعد از رحلت پیامبر نقل می‌شدند (که در زمان حیات ایشان حتی وجود خارجی نداشتند) کم نبود. همگی این دست روایات در تأثیری که شواهد گزینش شده گلدتسیهر از منابع حدیثی قصد ایجاد آن را داشت سهیم بوده‌اند.^۹ بااین‌همه، اینکه بی‌تردید از شکل حدیث سوءاستفاده شده است، واقعیتی را که در ورای این سوءاستفاده‌ها وجود داشته به‌خوبی نمایان نمی‌سازد: این واقعیت که با هدف کسب پذیرش عام‌تر و گسترده‌تر برخی دیدگاه‌ها، به بخش بزرگی از تبلیغات میان‌گروهی جامعه حدیث پوشانده شد. اگر ریا و مردم‌فریبی در حفظ ظاهر، و ضرب سکه قلب، خود گواهی بر وجود سکه اصل باشد، آنگاه می‌توان گفت که شبه حدیث نیز گواهی بر وجود، و تقلیدی از حدیث واقعی است، چراکه در غیر این صورت جعل حدیث چه فایده‌ای می‌توانست داشته باشد.

مسلمانان خود به خطرات احتمالی جعل روایات، و مخاطراتی که به دلیل اتکای شدید به حدیث و انتظار انتقال و گردش تمامی اطلاعات در قالب آن تهدیدشان می‌کرد، آگاهی یافتند؛ اما افسوس، تدابیری که مسلمانان برای مقابله با این مخاطرات اندیشیدند دیر هنگام بود و روند آن به‌کندی پیش رفت، و زمانی هم که به کار بسته شدند (با توجه به اهمیت وافر اسناد در شکل‌گیری این تدابیر) امکان داشت تحت تأثیر قضاوت‌های بیش‌ازحد شخصی قرار بگیرند. البته باید اضافه کنیم که در ادامه به مواردی نیز خواهیم پرداخت که صرف‌نظر از وجود یا فقدان اسناد برای یک حدیث، متن حدیث رد شده است. در این قبیل موارد، امکان داشت که عالمان دینی مطالب ناخوشایند را خطای برخی از راویان در زنجیره انتقال شناخته و آن را کنار بگذارند. افزون بر این، آزمون اسناد نیز در بهترین حالت یک آزمون نابهنگام بود، زیرا قدیمی‌ترین آثار برجای‌مانده روشن می‌سازند که عالمان اسلامی تا نیمه دوم قرن دوم هجری اهمیت چندانی برای اسناد قائل نبودند، و زمانی هم که نخستین بار به آن همت گماشتند، در کسب مهارت‌ها و تخصص‌های لازم در این زمینه آهسته و تدریجی عمل کردند. زمانی که عباسیان، که با ظاهرسازی متملقانه نمایش پُررنگی از حمایت رسمی خود از گسترش علوم دینی و التفات به عالمان به راه انداخته بودند، علناً به حدیث و گسترش

این حوزه روی آوردند، اتکای به حدیث بسیار گسترده و رایج بود و تا آنجا که به نظر می‌رسد، به هیچ روی پدیده تازه‌ای به شمار نمی‌آمد.

اگرچه پژوهش‌های گلدتسیهر بابتی به مطالعات امروزی درباره پدیده حدیث گشود، بحث‌هایش درباره دوره اموی به خوبی نشان از تأثیر روحیات زمانه‌اش بر دیدگاه‌های او دارد؛ مثلاً، استفاده نامعمول از زبان احساسی - و بدون تعارف - توهین‌آمیز. برای پی بردن به این امر، کافی است به بسامد کلماتی که تداعی‌گر فریب و توطئه هستند، نظیر «تقلب»، «جعل»، «اختراع»، «تحریف»، و حتی «دروغ» در خلال ژرف‌اندیشانه‌ترین تحلیل‌هایش دقت کنید.^{۱۰}

علاوه‌براین، رویکرد گلدتسیهر با لحنی حاکی از برتری و تفنن آمیخته است، که شاید خاص اعتماد به نفس و ایمان غرب به برتری سیاسی و علمی‌اش در آن عصر باشد، یعنی همان عصری که گلدتسیهر در آن پرورش یافت. علاوه بر این، گرایش‌های شخصی لیبرال‌ش او را به پذیرش شتاب‌زده داستان‌هایی واداشت که دشمنان سیاسی اشراف مستکبر دودمان «خلفای» اموی درباره بی‌خدایی و بی‌اعتنایی آنها به دین ساخته بودند.

گلدتسیهر، به حق، مدعی بود که در زمان نخستین فتوحات مسلمین «هیچ نظام از پیش آماده‌ای در مدینه وجود نداشت که مسلمانان از آن بهره بگیرند، زیرا نظم نوین حتی در مدینه هم کاملاً شکل نگرفته بود»^{۱۱}، و به درستی توجه پژوهشگران را به «فقدان دانش و شناخت مسلمانان قرن اول هجری از مسائل دینی سرزمین‌های غیرعربی که به دست مسلمانان فتح می‌شدند» جلب کرد.^{۱۲} باوجوداین، پژوهشگر امروزی درمی‌یابد که گلدتسیهر در مواردی جانب انصاف را رعایت نکرده است، از جمله در این ادعا که: «حکومت اموی کار زیادی برای استقرار امور دینی انجام نداد؛ و فرمانروایان اموی و والیان‌شان - که به سختی می‌توان آنها را دارای ذهنیتی اسلامی دانست - از آن دسته حکمرانانی نبودند که برای انطباق حیات دینی و اجتماعی مردم با سنت تلاش کنند».^{۱۳} از شمار فراوان احادیثی که حتی در این بررسی مختصر، برخلاف عقیده گلدتسیهر، از علاقه پرشور شماری از نمایندگان خاندان حاکم و مقامات و کارگزاران عالی‌رتبه اموی به جزئیات امور دینی حکایت دارند، کاملاً روشن است که درواقع چنین نگرشی بیانگر رویکرد دین‌دارانی نبود که زندگی خود را وقف ساختن و نظام‌بخشی به علوم اسلامی کردند. علاوه‌براین، گلدتسیهر با ارزیابی‌اش درباره گرایش متضاد طرفداران «رأی و اجتهاد» و «نص‌گرایی در حدیث»، «رأی» را بر پابندی برده‌وار به سنت ترجیح می‌دهد، رگه رمانتیک تفکر خود را برملا می‌سازد. باوجوداین، چنانکه شاخت بعدها نشان داد، طرفداران «رأی و اجتهاد» به اندازه رقیبان‌شان در جمع‌آوری حدیث کوشا بودند، و

حتی شاید با انگیزه‌های جدلی، در برافراشتن پرچم «سنت پیامبر» بر رقیبان‌شان پیشی می‌گرفتند.

گلدتسیهر بر میزان ناآگاهی و بلاتکلیفی حاکم بر مسائل عبادی و فقهی در قرن اول هجری تأکید می‌کند. البته، ممکن است پژوهش‌های ما همان شواهد مورد استفاده گلدتسیهر و یا شواهد مشابه دال بر فقدان اجماع گسترده، یا اختلاف نظر مسلمانان بر سر طیف وسیعی از چنین مسائلی را بیابد؛ از این رو، ما به جای «فقدان علاقه» که گلدتسیهر آن را زمینه‌ساز اصلی نوسان یا بلاتکلیفی و ناکامی ظاهری در دستیابی به یکدستی و اتفاق نظر به شمار می‌آورد، از «فقدان اتفاق نظر» استفاده می‌کنیم.

میزان اختلاف نظر در میان مسلمانان، که گاه حتی در ریزترین جزئیات نیز دیده می‌شود، گواهی بر علاقه شدید آنها به مسائل فقهی و عبادی است که ذهن عالمان بی‌شماری را به خود مشغول کرده بود. چنانکه پیش‌تر هم اشاره کردیم، فقدان کاملاً آشکار اتفاق نظر بر سر طیف وسیعی از مسائل، بارزترین دریافتی است که پژوهشگر امروزی از خواندن حدیث پیدا خواهد کرد. وجود اختلاف نظر در چنین مقیاسی اتفاقاً به معنای جهل و بی‌اعتنایی به مسائل نیست؛ بلکه به معنای وجود استدلال‌های متعددی است که پاسخ‌های متفاوتی به سؤالات فراهم آورده‌اند. بنابراین، عدم قطعیت لزوماً ناشی از کمبود اطلاعات نیست، بلکه امکان دارد نتیجه وفور اطلاعات نیز باشد. از این رو، امکان دارد که ما قرائت متفاوتی از همان «نشانه‌هایی» داشته باشیم که گلدتسیهر برای ادعای خود به آنها متوسل شده است. «زمینه‌سازی‌های نسل‌های گذشته به قدری نبود که بتواند شالوده‌ای برای یک نظام فقهی اسلامی پدید آورد. حتی برای ابتدایی‌ترین مسائل فقهی نیز هیچ هنجار ثابتی در هیچ‌یک از ولایات اسلامی وجود نداشت. نسل «تابعین» گاه حتی در باب احکام قرآنی نیز دچار تردید می‌شد، اگرچه هیچ‌وقت شکی در اعتبار و اصالت این رکن شریعت نداشت. مثلاً عبدالله، پسر

خواننده امروزی متون اسلامی _ که تاریخ نگارش آنها به میانه قرن دوم هجری/ هشتم میلادی به این سو بازمی‌گردد _ خیلی زود با این وضعیت مواجه می‌شود که تمامی پرسش‌های دینی و فقهی مهم بر اساس قرآن و سنت پاسخ گفته شده است.

ابوهریره، روزی از پسر عمر پرسید که آیا خوردن ماهیانی که دریا به ساحل انداخته، جایز است. پسر عمر گمان می‌کرد که پاسخ قطعاً منفی است. اما، اندکی بعد قرآنی طلبد و در آیه ۹۶ سوره پنجم قرآن، مطالبی یافت که او را به اشتباه بودن پاسخش به پسر ابوهریره آگاه ساخت.^{۱۴}

اما این مسئله چندان هم ساده نیست. با نگاه به منبع گلدتسیهر برای نقل این روایت، می‌توان دریافت که صرفاً خواندن سوره پنجم قرآن برای رسیدن به این پاسخ کافی نبوده، و درواقع، در اینجا، نوعی نبوغ و ابتکار برای حل مسئله تأمین غذای مسلمانانی که در حال احرام از شکار منع شده بودند، به کار رفته است. علاوه بر پسر عمر، از جمله شخصیت‌هایی که، نظرشان در این مورد خاص نقل شده، می‌توان از عبدالله بن عمرو، زید بن ثابت، مروان بن حکم (یکی از شاهزادگان خاندان اموی!) و ابوهریره نام برد که شاید بهتر بود پرسش سؤال خود را مستقیماً از او می‌پرسید. نام این اشخاص به دلیل آنکه آیات قرآن را برای پاسخ به سؤالاتشان جستجو می‌کردند در احادیث نیامده، بلکه به دلیل ابراز نظرات تفسیری درباره‌ی این آیات است که در احادیث ذکر شده است. اتفاقاً، مالک (وفات ۱۷۹ هجری) در اینجا، علاوه بر روایات دیگر، قولی منسوب به پیامبر را نقل می‌کند که الفاظ آن به روشنی بر ماهیت فنی و تخصصی بحث گواهی می‌دهد.^{۱۵}

به همین سیاق، گلدتسیهر نتیجه می‌گیرد که چون اخبار و روایات به غایت متناقضی در باب حلال یا حرام بودن گوشت اسب در اسلام نقل شده، بیشترین بلا تکلیفی و عدم قطعیت را باید در مسائل و اوضاعی یافت که قرآن هیچ حکمی برای آن مقرر نکرده است. «در آن زمان، مردم حتی از ابتدایی‌ترین احکام مربوط به خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها آگاهی نداشتند.» با وجود این، مالک، که گلدتسیهر در این فقره به او استناد نمی‌کند، تصریح دارد که بهترین سخنی که درباره‌ی گوشت اسب و استر و الاغ شنیده این است که خوردن آن جایز نیست؛ چون خداوند، می‌فرماید: «وَالْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لَنْزَكَبُوها وَزِينَةً.»^{۱۶} خداوند همچنین می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لَنْزَكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ.»^{۱۷}

مالک در اینجا با توضیح لغات و عبارات برگرفته از متن قرآن، آشکارا دست به تفسیر آیات قرآنی می‌زند. دقت کنید که او بدون توسل به احادیث و روایات، و با استفاده از سکوت قرآن درباره‌ی گوشت اسب، استنتاج خود را بیان می‌کند. در این فقره، گلدتسیهر به سنن ابوداود ارجاع می‌دهد [که خوردن گوشت اسب را جایز می‌شمارد]، و با توجه به آنچه شاهد بودیم، این پرسش پیش می‌آید که آیا احادیث ابوداود نیز، که عین الفاظ همان آیات قرآنی را با همان ترتیب موجود در قرآن آورده است، ماهیت تفسیری ندارند.

۱۴. گلدتسیهر، ص ۷۷، ۷۸.
۱۵. مالک، ۱۴۴، ص ۳۲۹.
۱۶. نحل/۸؛ و اسبها و استرها و الاغها را آفرید تا بر آنها سوار شوید و برای شما نعل و زینت باشد، و حرفی درباره‌ی خوردنشان نمی‌زند.
۱۷. غافر/۷۹؛ و خداست آن که برای شما آدمیان، چهارپایان را آفرید تا بر بعضی سوار شوید و از بعضی تغذیه کنید، و تنها خوردن گوشت برخی از آنها را جایز می‌شمارد. مالک، ص ۳۲۶.

به طور خلاصه باید گفت که این احادیث ماهیتی تفسیری دارند، و باید دقت داشته باشیم که در این احادیث دو رأی و نظر مخالف به دو گروه مختلف از اصحاب پیامبر نسبت داده شده‌اند.^{۱۸}

علاوه بر این، با توجه به اینکه تفسیر متون قرآنی علت تعارض در احادیث یادشده است، شاید محتاطانه تر این باشد که فرض کنیم مباحث مالک و ابوداود نماینده دو مرحله متفاوت و مجزا در سیر تکوین و تحول یک سنت صرفاً ادبی هستند. ابوداود در سال ۲۷۵ هجری، یعنی تقریباً یک قرن پس از مالک، وفات یافت، و شکی نیست که زندگی هر دو شخصیت اسلامی وقف علوم اسلامی بود.

گلدتسیهر با ترسیم این موقعیت در دوره حکمرانی امویان، می‌پنداشت که: اهداف مؤمنان «از واقعیت دور بود. در زمانی که حکام، مؤمنان را به حاشیه می‌راندند، آنها نیز شبیه به خاخام‌های یهودی تحت فرمانروایی رومی‌ها، خود را به پژوهش در باب مسائل فقهی سرگرم ساختند، که هیچ اعتباری برای اوضاع واقعی زندگی‌شان نداشت؛ بلکه، برای آنها بیشتر حکم قانون جامعه مطلوب را ایفا می‌کرد. عناصر خداترین جامعه، این مردان را مقتدای خود می‌دانستند، و حتی برخی اشخاص سهل‌انگار نیز گاه صرفاً از روی ملاحظات شخصی برای راهنمایی به این عالمان مراجعه می‌کردند. این مردان، سنت پیامبر را که قرار بود فقه و حقوق دولت اسلامی بر مبنای آن استوار شود، بی‌هیچ اعتنایی به واقعیت، بنیان نهادند و صحابه و تابعینی که در میان آنها زندگی می‌کردند، مواد مقدسی را که محتوا و مبنای تلاش آنها را تشکیل می‌داد، در اختیارشان می‌گذاشتند.»^{۱۹}

دقیقاً همین‌طور است. این مطالعات ارتباط چندانی با زندگی واقعی نداشت. گلدتسیهر بارها و بارها به موضوع تعارض اخبار که ویژگی بارز حدیث است، بازمی‌گردد: «تنها با فرض اینکه در صدر اسلام ابتدایی‌ترین مسائل موضوع تصمیمات هنجاری نبودند، می‌توان این بلاتکلیفی و تردیدها را در ارتباط با اکثر مسائل زندگی روزمره توضیح داد. بدون این فرض، دشوار می‌توان فهمید که چگونه امکان داشت که در قرن دوم هجری، احکام متفاوتی درباره مسائل عبادی و فقهی در مذاهب مختلف اسلامی، و حتی درون یک مذهب، صادر شود، و عالمانی که در پی سازگار کردن این احکام بودند نیز چاره‌ای جز موجه دانستن همه آنها، به یک اندازه، نداشته باشند...»^{۲۰}

و اینکه: «حتی در همان ابتدای شکل‌گیری و تکوین سنت در اسلام، صحبت از یکپارچگی آن ممکن نبود، زیرا احادیث متناقض درباره یک مسئله واحد، که در تأیید آراء متعارض مکاتب مختلف مورد استناد قرار می‌گرفت، دارای اعتبار یکسانی تلقی می‌شد.»^{۲۱}

۱۸. ابوداود، ص ۱۴۲.

۱۹. گلدتسیهر، ص ۴۲.

۲۰. همان، ص ۷۸.

۲۱. همان، ص ۸۵.

از نگاه گلدتسیهر، هرگاه نیازی به مستندسازی آراء متفاوت عالمان اسلامی احساس می‌شد، احادیثی «اختراع» می‌گردید. او همچنین معتقد بود که احادیث «اختراع» می‌شدند تا عرف و روئے محلی موجود را موجه سازند: «از آنجاکه هیچ روئے ثابتی درخصوص اکثر مسائل فقهی وجود نداشت، ناگزیر برای پاسخ به یک سؤال واحد، احادیث متناقضی بر طبق آراء کلامیون مذاهب مختلف اختراع، و یا احادیث مختلفی از مواد اولیه حدیث گزینش و نقل می‌گردید. سپس از این احادیث برای تأیید آراء افراد و یا عرف رایج در یک محفل معین سود جسته می‌شد، چراکه حدیث غالباً فقط برای توجیه عرف و عادات موجود کاربرد داشت.»^{۲۲}

پیش‌ازاین، توجه شما را به عباراتی که گلدتسیهر برای توصیف احادیث به کار می‌برد، جلب کردم. از عبارات گلدتسیهر ناگزیر چنین برمی‌آید که او «اختراعات» فوق را نتیجه تأسف‌بار خودفریبی مؤمنان نمی‌داند، بلکه اختراع حدیث را یک «جعل» آگاهانه می‌داند: تقلب عامدانه‌ای که با انگیزه خودخواهانه کسب پذیرش گسترده آرایبی صورت می‌گرفت که فقط در یک محفل یا جناح علمی کوچک در باب مسائل عبادی، فقهی، یا سیاسی بر سر آن توافق بود، و به‌طور رذیلانه‌ای به جامعه اسلامی بی‌خبر فروخته می‌شد.

از این نوشته گلدتسیهر برمی‌آید که او ظاهراً هیچ نوع حدیثی را از تحریف مبرا نمی‌داند. شاید هسته‌ای از احادیث از نسل معاصر پیامبر به نسل‌های بعدی انتقال یافته بود. روایات از مرکز اسلامی مدینه به ولایات دوردستی که کم‌کم بر اثر فتوحات مسلمین به قلمرو اسلام اضافه می‌شد، انتقال می‌یافت. این هسته «ماده اصلی و اولیه حدیث را که در طول نسل‌های بعدی به‌طور چشم‌گیری افزایش یافت، تشکیل می‌داد.» احتمالاً بخش‌هایی از این هسته برای انتقال به نسل‌های بعدی گزینش شده باشد، اما «در نبود شواهد معتبر، تلاش برای ابراز حتی محتاطانه‌ترین نظر درباره اینکه

سنت در کنار قرآن مجید، مبنای
ساختارهای تفکر سیاسی، فقهی، و
اعتقادی اسلام را تشکیل می‌دهد.

کدام بخش‌های حدیث از قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین ماده حدیث هستند، و یا حتی کدام بخش‌های حدیث به نسل‌هایی بازمی‌گردند که بلافاصله پس از وفات پیامبر زندگی می‌کردند، کار بسیار شتاب‌زده‌ای خواهد بود. آشنایی دقیق با پیکره موجود حدیث که به‌دقت در منابع حدیثی جمع‌آوری شده‌اند، بیشتر انسان را به احتیاطی شکاکانه وامی‌دارد تا اعتمادی خوش‌بینانه. بعید است که حتی به‌اندازه راینهارت دوزی نیز درباره بخش بزرگی از حدیث اطمینان پیدا کنیم؛ اما احتمالاً بخش اعظمی از حدیث را نتیجه تکامل دینی، تاریخی، و اجتماعی اسلام در طول قرون اول و دوم هجری تلقی خواهیم کرد. حدیث، سندی از دوره طفولیت اسلام نیست، بلکه بیشتر آینه گرایش‌هایی است که در مراحل بلوغ اسلام در جامعه اسلامی ظاهر شد. حدیث، شواهد ارزشمندی از تکامل اسلام در طول سال‌هایی ارائه می‌دهد که آرام‌آرام در قالب کلیتی سازمان‌یافته از دل نیروهای مخالف قدرتمند شکل می‌گرفت. این امر درک صحیح و مطالعه حدیث را برای فهم اسلام، که برجسته‌ترین مراحل تکامل آن با روند پیاپی خلق حدیث همراه بوده است، بسیار حائز اهمیت می‌کند.^{۲۳}

این همان کشف درخشانی است که شاخ بی‌نهایت می‌ستود، و باید به او حق داد که چرا عمیقاً تأسف می‌خورد که برخی پژوهشگران متأخر، در عین پذیرش اصولی روش گلدتسیهر، به دلیل تمایل طبیعی‌شان به دستیابی به نتایج مثبت، در عمل، کمترین بهره را از آن گرفتند. این بصیرت عالمانه گلدتسیهر سزاوار بیشترین ستایش است. بی‌گمان، کشف گلدتسیهر به توضیح بسیاری از تناقضات و آشفتگی‌های غیرقابل‌فهمی که تا آن زمان در مواجهه با حدیث وجود داشت کمک کرد. باوجوداین، هنوز به‌راحتی نمی‌توان با این فرض گلدتسیهر کاملاً کنار آمد که مردان مؤمن و متقی، که از قداست منابع حدیثی اطلاع داشتند، به‌منظور پیشبرد آراء و نظراتشان، سیاست فریب و تقلب گسترده‌ای را پیش بگیرند، و درعین حال انگشت اتهام به‌سوی کسانی دراز کنند که رویکرد سهل‌انگارانه‌تری در پیش گرفته بودند! بسیاری از این عالمان اسلامی مردان بسیار متدین و بی‌تردید پاک‌دامنی بودند که وظیفه خود را ضبط و ثبت دقیق و تحریف‌نشده اراده و حیانی خداوند، و ترسیم مسیری می‌دانستند که تنها راه حقیقی رستگاری ابدی خود (و جامعه‌شان) می‌پنداشتند. جدیت و بزرگی مأموریتی که بر عهده گرفته بودند، بسیاری از آنها را به مرز وسواس کشانده بود، و مناظراتی را که ادبیات حدیثی از آنها آکنده است و گاه با لحنی تند همراه می‌شد، شدت و حدت می‌بخشد، و آنها را وادار می‌ساخت که با شور و حرارت بر سر مسائل جزئی که شاید برای خواننده امروزی پیش‌پاافتاده به نظر برسد، با یکدیگر درگیر شوند. از نظر عالمان مسلمان، هر جزئیاتی، هرچند کوچک، ممکن بود به معنای واقعی کلمه تفاوت میان

مرگ یا حیات ابدی را رقم بزند. برای پرداختن مناسب به حدیث، باید هم‌سنگِ خود حدیث حدیث به خرج داده می‌شد.

حال، اگرچه از نظر گلدتسیهر «بخش‌های فقهی حدیث، اهمیت کمتری برای تاریخ فرهنگی دارند تا احادیثی که نشان می‌دهند عناصر مذهبی جهان اسلام چگونه به درک شرایط و مناسبات سیاسی نائل شدند»^{۲۴}

نویسنده دومین پژوهش درخشانِ دورهٔ معاصر، تصمیم گرفت که انحصاراً بر احادیث و روایاتی که در مباحثات و مناظرات فقهی به آنها استناد می‌شد، تمرکز نماید. شاخه اذعان می‌کند که: «شرع مقدس اسلام بیشتر مجموعه فراگیری از فرائض دینی است تا یک نظام فقهی به معنای اخص؛ شرع اسلام احکام مربوط به آیین‌ها و مناسک عبادی، و همچنین قواعد سیاسی و (در معنای دقیق کلمه) فقهی را به یک اندازه در برمی‌گیرد.»^{۲۵}

شاخه، به‌رغم اذعان به این مسئله، تلاش کرد که تا حد امکان بر حوزهٔ فقهی اسلام (در معنای اخص آن) تمرکز کند. استدلال شاخه این بود که بررسی حوزهٔ فقهی به دلایل عملی حائز اهمیت، و از لحاظ تاریخی نیز موجه است، زیرا به باور او، موضوع فقه در صدر اسلام: «اصولاً از قرآن و یا سایر منابع صرفاً اسلامی ریشه نمی‌گرفت؛ فقه تا حدود زیادی از حوزهٔ دین بیرون بود، تطابق چندانی با مجموعهٔ وظایف دینی نداشت، و بخشی از ویژگی متمایز خود را نیز حفظ کرد. باوجوداین، هیچ تمایز روشنی نمی‌توان میان این دو متصور شد.»

همچنین، هر زمان شاخه از اصطلاح «شرع محمدی» استفاده می‌کند، به خواننده گوشزد می‌نماید که منظور او از این اصطلاح همهٔ موضوعاتی است که در چهارچوب شرع مقدس اسلام جای می‌گیرد.^{۲۶}

در اینجا یک مشکل اساسی پیش می‌آید: اینکه منظور اروپایی‌ها از «شرع اسلام» چیست؟ بی‌گمان منظور شاخه از کاربرد اصطلاح شرع مقدس اسلام، همان «فقه» اسلامی بود، و اگرچه شاخه نشان می‌دهد که از گسترهٔ نظام فقهی اسلام که موضوعات متنوعی را در برمی‌گیرد کاملاً آگاه است، وقتی تصمیم می‌گیرد پژوهش‌های خود را به جنبهٔ «صرفاً حقوقی» آن محدود سازد، و محتوای مذهبی و عبادی‌اش را کنار بگذارد، خود را در معرض این خطر قرار می‌دهد که «فقه» را به‌طور نامناسبی همچون یک دانش صرفاً عقلانی ساخته و پرداخته انسان نگاه کند.

همان‌گونه که شاخه در عبارات کوتاهی که در بالا از او نقل کردیم تعریفی از فقه ارائه داد، گلدتسیهر نیز ماهیت فقه را به‌طور خلاصه چنین تعریف کرده بود: «فقه اسلامی، همانند فقه رومیان، معرفت به امور الهی و بشری [است] و، در عام‌ترین

معنایش، تمامی جوانب زندگی دینی، سیاسی، و مدنی را در برمی گیرد. فقه اسلامی، افزون بر قوانین حاکم بر مناسک مذهبی و عبادات، از حیث انجام و امتناع، قانون خانواده، قانون ارث، مالکیت، و عقود؛ و به طور خلاصه، تمامی مسائل حقوقی که در زندگی اجتماعی پیش می آید (معاملات) را دربرمی گیرد؛ فقه اسلامی همچنین شامل قانون جزا و آیین دادرسی و نهایتاً حقوق اساسی و قوانین ناظر بر اداره دولت و جنگ نیز هست. تمامی وجوه زندگی عمومی و خصوصی و کسب و کار باید به وسیله قوانینی تنظیم شوند که دین آنها را به رسمیت می شناسد؛ علم این قوانین همان فقه نام دارد.^{۲۷}

این تعبیر که «باید به وسیله قوانینی تنظیم شوند که دین آنها را به رسمیت می شناسد» به دقت ماهیت اهدافی که فقه را پدید آوردند، آشکار می سازد. فقه قانون نیست، بلکه تفسیری است که هدف آن تبدیل شدن به قانون است.

فقه در لغت به معنای «دانستن و فهمیدن» است. با توجه به استعمال این لغت در قرآن، موضوع «فهمیدن» معمولاً «سخن» و به ویژه سخن پیامبر است. از این رو، فقه به معنای «فهمیدن پیامی است که نماینده خدا از طرف خدا انتقال می دهد.»

این اصطلاح، در مرجع کلاسیک آن، یعنی آیه ۱۲۲ سوره توبه، بر تلاش صبورانه ای دلالت دارد که برای دستیابی به فهم جامع از وظایف عیدیه ای صورت می گیرد که خداوند با نزول وحی - که در کتابش قرآن ضبط و ثبت شده - بر مسلمانان فرض کرده است. از جمله مهم ترین وظایف اعراب معاصری که برای پیوستن به محمد [ص] در مدینه به این شهر مهاجرت کردند، شرکت در جهاد بود؛ و مؤمنان را نسزد که همگی به سوی جهاد بیرون روند؛ از هر جمیعتی، گروهی کوچ نکنند تا در دین آگاهی یابند، و قوم خود را هنگامی که به سوی آنان بازگشتند، بیم دهند.^{۲۸}

اگر، چنانکه گلدتسیهر نیز یادآور شده، باید میان دو اصطلاح اسلامی «علم» و «فقه» تمایز قائل شویم، و اگر اصطلاح اول را - علاوه بر شناخت قرآن و تفسیر آن - به معنای شناخت دقیق تصمیمات حقوقی پیامبر و اصحابش بدانیم که برای مسلمانان به ارث گذاشتند (یعنی دقیقاً همان ماده اصلی حدیث)، آنگاه اصطلاح دوم، ناظر بر تلاشی خواهد بود که برای دستیابی به یک بیان نظام مند جامع از دلالت های محتوایی منابع، یعنی قرآن و سنت، برای تنظیم کنش فردی و اجتماعی صورت می گیرد. موضوع «علم» داده های الهی است؛ ولی «فقه» سهمی است که انسان ها در آن ایفا می کنند. به طور متعارف، نظرات متخصصان - در حوزه علم، علما و در حوزه فقه، فقها - درباره قصد و نیت الهی نهفته در گزاره های وحیانی در قرآن، و یا الگوهای عینی مستخرج از آن در روایات مربوط به قول و فعل پیامبر و یا نزدیک ترین اصحاب او، در پرتو دقت و

۲۷. دانشنامه اسلام، ویراست اول، مدخل فقه.
۲۸. سوره توبه / آیه ۱۲۲.

حتی اگر قرآن به ایجازی در حد ابهام درباره مسئله‌ای سخن گفته باشد، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که قرآن بوده است که با اشاره به یک مسئله در وهله اول، باب بحث را گشود و چالشی را مطرح ساخت که هیچ عالم یا عزت نفسی نمی‌توانست از پذیرش آن سر باز زند.

التزام متخصص به دو منبع قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. رأی عالم اسلامی فقط تا همان اندازه‌ای که از تمامی اطلاعات قرآنی و حدیثی استفاده کرده باشد، موجه و قابل قبول است. به‌طور مطلوب، رأی باید با انطباق کامل با منابع متنی صادر شود. بنابراین، رویکرد مطلوب باید به معنای اخص کلمه تفسیری باشد.

تفسیر فردی و شخصی از آیات قرآن، بر اساس معیارهای زبان‌شناختی و یا منطقی، معتبر نیست. تفاوت رأی در اسلام با نظر شخصی در زبان لاتین از همین جا ریشه می‌گیرد. فقط پیامبر و اصحابی که امکان مشاهده بی‌واسطه کردار و گفتار روزانه پیامبر را داشتند، به درک کاملی از آیات الهی دست یافته بودند. صلاحیت انحصاری معاصران پیامبر برای اظهار نظر درباره مسائل دینی و فقهی صرفاً به دلیل درک کامل آنها از زبان عربی قرآن نبود، بلکه بیشتر به دلیل آگاهی آنها از شأن و شرایط دقیق نزول وحی، و حضور فیزیکی در جمع اصحاب پیامبر در زمانی بود که ایشان برای اولین بار احکام الهی را به اجرا می‌گذاشت. بدین ترتیب، علمی که آنها برای نسل‌های بعدی به ارث گذاشتند مطمئن‌ترین و درست‌ترین تفسیر از متون مقدس است.

اگرچه شاخ و باور نداشت که موضوع «فقه» در اسلام اساساً برگرفته از قرآن و یا منابع صرفاً اسلامی باشد، و کوشش می‌کرد نقش قرآن را به صدر اسلام محدود سازد، اهمیت عنصر قرآنی را در فقه اسلامی مفروض می‌پنداشت. درواقع، کار شاخ بر نظریه فقهی، و تا جایی که به حدیث مربوط می‌شود، نقش حدیث در این نظریه، متمرکز است. دل‌مشغولی اصلی او، بیشتر از هر چیز، مسئله انتساب حدیث است، و به همین دلیل رویکرد او با تحلیل دقیق متن حدیث و در عین حال بررسی وسواس‌گونه اسناد همراه است.

یکی از نتایج اصلی پژوهش شاخ این است که شافعی نخستین «فقیهی» است که به‌طور منسجم و پیوسته سنت را «الگوی رفتاری پیامبر» تعریف می‌کند. این تعریف

با کاربرد سنت نزد متقدمان او تفاوت دارد، چراکه از نظر آنها سنت لزوماً با پیامبر اسلام مترادف نبود. در واقع، سنت در ابتدا حتی با صحابه پیامبر و تابعین نیز مترادف نبود. پژوهش شاخت نشان داده است که اسناد از ابدعاتی است که در خلال تکوین و تحول مباحثات بسیار طولانی و چندجانبه میان نمایندگان علمی مکاتب اسلامی عراق و حجاز پدید آمد. از اسناد برای اعتباربخشی به آموزه‌های متعارضی استفاده شد که در مکاتب کوفه، بصره، مکه، و مدینه رواج داشتند، بدین ترتیب که آموزه‌ها ابتدا به نسل قبل، سپس نسل ماقبل آنها، و همین‌طور تا به آخر، تا وقتی که به دلایل فنی نظریه فقهی نهایتاً به پیامبر اسلام، منتسب می‌شدند. آموزه‌هایی که به این ترتیب به یکی از نمایندگان نسل‌های پیشین و پیش‌تر منتسب می‌شد، بیانگر همان کاربرد (سنت) اصلی و اولیه - و البته ابدتالی - بود که در مناطق مختلف بسط پیدا کرده بود.

شاخت با استفاده از منابع اصلی و اولیه، سیر تکامل اسناد، و نیز افزایش و کاهش الفاظ، بسیاری از احادیث را نشان داد که بی‌تردید قانع‌کننده‌ترین جنبه تحلیل‌هایش را تشکیل می‌دهد؛ و در ادامه بارها درستی آن را خواهیم دید.

از طرف دیگر، یکی از جوانب کار شاخت که به زحمت قانع‌کننده می‌نماید فرضیه او درباره «منشأ» نهایی آموزه‌های اساسی‌ای است که در احادیث مورد بررسی او مستند شده بودند.

یکی از اهداف شاخت تدوین روشی بود که با کاربست آن بتواند از روایات «فقهی» برای دنبال کردن سیر گام‌به‌گام تکامل و تحول نظریه فقهی، به‌ویژه در دوران آغازین آن، استفاده کند. شاخت، بر پایه تحلیل بسیار دقیق اسناد - و به‌ویژه اسانیدی که در نقاط معینی به یکدیگر می‌رسیدند، جایی که غالباً بیش از یک نسخه در دست بود، که کم هم نیستند - تصور می‌کرد که می‌تواند تاریخ دقیق بسیاری از احادیث را پیدا کند. با توجه به اینکه روش ابداعی شاخت درباره احادیث «فقهی» نهایتاً او را به حدود سال ۱۰۰ هجری بازگرداند، او نتیجه گرفت که نقطه شروع تفکر فقهی اسلامی همان زمان، یعنی دوره امویان است.

بر همین اساس، از نظر شاخت، تفکر «فقهی» اسلامی از «عرف و عمل اداری» یا عرف عام دوره متأخر حکومت اموی ریشه می‌گیرد، که این تفکر برخی از عناصر آن را تأیید، برخی را اصلاح و برخی دیگر را رد کرد.

باوجوداین، شاخت در اینجا دو نظر کلی دیگر نیز ابراز می‌کند. نخست آنکه تفاوت‌های قابل تشخیصی در آموزه‌های «مکاتب فقهی اولیه» وجود دارد. شاخت علت وجود این تفاوت‌ها را عدم یکپارچگی روئے فقهی در نقاط مختلف امپراتوری اموی بیان می‌کند، چراکه در بخش اعظمی از دوره حکومت امویان، دستگاه قضا در دست والیان

بود، و از این حیث که آنها قضات را منصوب می‌کردند، قاضیان صرفاً کارگزاران همان والیان به حساب می‌آمدند. مقامات مختلف در مراکز مختلف، تصمیمات مختلفی درباره مسائل مشابه می‌گرفتند.

دوم آنکه: «اگرچه سلسله اموی و بخش بزرگی از طبقه حاکم عرب، مسلمان بودند، و اگرچه برخی احکام شرعی اولیه که در قرآن آمده بود اجرا می‌شد، نمی‌توان رویه فقهی سال‌های اولیه حکومت امویان را شرع محمدی خواند. شرع محمدی تنها زمانی به وجود آمد که فقه محمدی بر ماده خامی که رویه فقهی فراهم آورده بود به کار بسته شد. نشان خواهیم داد که هنجارهای فقهی مبتنی بر قرآن، که قدری از ابتدایی‌ترین احکام فراتر می‌روند، تقریباً همگی در مراحل بعدی به شرع محمدی وارد شدند.»^{۲۹}

چنانکه قبلاً هم گفتیم، شاخت تصمیم گرفت مواد پژوهش خود را از (اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم) حوزه «فقهی» انتخاب کند. این تصمیم موجب شد که توجه او به مسائل تجاری، مالی، و بودجه‌ای معطوف گردد که عمدتاً با موضوعاتی چون مالکیت، عقود، بیع، وام، درآمد، و معاملات و نظایر آن سروکار دارد. بی‌گمان، در این مسائل که جنبه عملی بسیار قوی دارند، انتظار می‌رود که نقشی نیز برای عرف و عمل محلی و همچنین دخالت‌های حکومت مرکزی در نظر گرفته شود، که با صدور احکام اداری و نظارتی بر «عرف و عمل» و به تبع آن بر مباحثات علمای اسلامی درباره سیاست‌های رسمی تأثیر می‌گذاشت.

باوجوداین، مسئله اسناد (و به تبع آن تاریخ‌گذاری روایات) همچنان باقی است. شاخت در بازگرداندن مبادی فقه محمدی به اواخر دوران حکومت امویان - که قرار بود بعدها شرع محمدی را از عرف و عمل متأخر اموی پدید آورد - احتمال اینکه عرف و عمل فوق عناصری از گذشته را در خود داشته باشد، مردود ندانست. این امر نشان می‌دهد که او تاریخ اسناد را با تاریخ احادیث یکسان نمی‌دانست. پیش‌تر اشاره کردیم که خود اسناد در این دوره یک روش نوآورانه به حساب می‌آمد.

علاوه براین، ارجاعات شاخت به «عرف و عمل اداری» امویان و یا «عرف عام»، همواره ادعاهایی کلی و بدون پشتوانه هستند. حتی یک مورد نیز نمی‌توان یافت که شواهدی دال بر صحت این ادعاها ارائه شده باشد. تمامی ارجاعات او، به درستی، با عباراتی چون «شاید»، «امکان دارد»، «احتمالاً»، و «ظاهراً» مقید شده‌اند. او خود اذعان دارد که در برخی موارد، ادعای شافعی و رقبایش درباره اینکه برخی احکام صرفاً ریشه در تصمیم حاکمان محلی و یا کارگزاران آنها داشته، آشکارا از مجادلات میان گروهی تأثیر گرفته است.^{۳۰}

۲۹. شاخت، ص ۱۹۱.
۳۰. همان.

آنچه باید در تمامی این موارد به یاد داشت این است که قصد و نیت نهفته در تمامی این ادعاها همواره منفی است - به این معنی که تصمیمات مورد بحث صرفاً تصمیماتی فردی بوده و نباید بخشی از بافتار سنت دانسته شود.

این تصمیمات بر رأی مبتنی بوده، و به همین دلیل باید آنها را مردود دانست، و یا لاقلاً آنها را تأیید نکرد. این تصمیمات و احکام مبتنی بر آنها، به دلیل اینکه بشری هستند، هیچ جایی در تبیین نظام‌مند شرع مُنزل الهی ندارند. در اسلام، چنانکه گلدتسیهر اشاره کرده است، تنها قوانینی که دین آنها را به رسمیت می‌شناسد باید بر تمامی جوانب زندگی عمومی، کاری، و یا خصوصی مسلمانان حاکم باشند.

از میان مسائل بی‌شماری که در حوزه مباحثات اسلامی قرار می‌گرفت، بی‌تردید مسائل عملی اهمیت بیشتری برای حاکمان جامعه داشت، مسائلی نظیر دیه اشخاص؛ میزان مالیات و تعیین کالاها و اموالی که مالیات به آنها تعلق می‌گرفت؛ قوانین تقسیم و توزیع غنایم جنگی؛ سامان‌دهی و تنظیم تجارت داخلی و خارجی، نظارت بر بازارها، کنترل اوزان، مقادیر، و قیمت‌ها، شرایط صحت بیع، وام‌ها، و اعتبارات؛ و نیز قوانین ازدواج، طلاق، نسب، ارث، و نظایر آن. اما از آنجا که این جامعه، جامعه‌ای اسلامی بود و حاکمان آن نیز مسلمان بودند، باید بر چه مبنایی تصمیم می‌گرفتند، و حتی اگر نظارت مداوم جامعه مؤمنان و هوشیاری بی‌وقفه رهبران (اغلب خودخوانده) دینی و علمی را در نظر بگیریم، آزادی عمل آنها در این تصمیم‌گیری‌ها به چه میزان بود؟ حکومت‌ها حکمرانی می‌کنند؛ اما حکومت‌های اسلامی بر چه اساسی حکمرانی می‌کردند؟ این واقعیت که، طبق روایات، خلفای نخستین اسلام نظرانی درباره مسائل مختلف ابراز می‌کردند، به این فرض که تصمیمات آنها احتمالاً «احکام حکومتی» و یا «عرف و عمل اداری» تلقی می‌شده تا حدودی اعتبار می‌بخشد. خلفا یا از صحابه پیامبر بودند، و یا از تابعینی که معاصران پیامبر را ملاقات کرده و می‌شناختند، یعنی هم‌عصران پیامبر

گلدتسیهر بر آن است که فقه اسلامی، همانند فقه رومیان، معرفت به امور الهی و بشری [است] و، در عام‌ترین معنایش، تمامی جوانب زندگی دینی، سیاسی، و مدنی را در بر می‌گیرد. فقه اسلامی، افزون بر قوانین حاکم بر مناسک مذهبی و عبادات، از حیث انجام و امتناع، قانون خانواده، قانون ارث، مالکیت، و عقود؛ و به طور خلاصه، تمامی مسائل حقوقی که در زندگی اجتماعی پیش می‌آید (معاملات) را در بر می‌گیرد.

که در زمان نزول وحی زنده بودند و تحول جامعه را به چشم خود مشاهده کردند. این امر در عین حال مسئله بحث‌انگیز اسناد را مطرح می‌سازد، که شاخت قبلاً با شهامت به آن پرداخته بود. باوجوداین، پیش‌تر نیز یادآور شدیم که ارجاعات او به «عرف و عمل اداری امویان»، و یا حتی «عرف عام دوره اموی» صرفاً فرض و گمان هستند، و بر مبنای انتساب این یا آن تصمیم خاص به این یا آن تاریخ و یا شخصیت خاص در گذشته مطرح شده‌اند. اما، از آنجا که سنت به معنای «سابقه و پیشینه» است، عالمان حوزه سنت همواره چشم به گذشته دارند، و نگاهشان لزوماً و ماهیتاً گذشته‌نگر است. شاخت شخصاً نشان داده است که انتساب روایات فراوان ثبت‌شده در پیکره حدیثی به افراد معین، در اغلب موارد، بی‌پایه و اساس است.

اما چرا باید انتساب روایات به شخصیت‌های دوره اموی را بپذیریم؟ اشاره او به «عرف و عمل اداری امویان» و یا «عرف عام دوره اموی» محصول موانع اسنادی بود، یعنی ممکن نبودن بازگرداندن تاریخ احادیث به پیش از آغاز قرن دوم هجری. چنانکه گفتیم، این مسئله به مطالعه اسناد که به احادیث ضمیمه می‌شد مرتبط بود، و به هیچ‌وجه به محتوای متن احادیث ربطی نداشت. بنابراین، باید دستاوردهای درخشانی را به نام گلدتسیهر که نخستین بار با جسارت مسئله «اصالت» حدیث را مطرح ساخت، و شاخت که بی‌باکانه به مسئله اسناد حدیث پرداخت ثبت کنیم. باوجوداین، مسئله «منشأ» حدیث همچنان باقی است، چراکه شاخت مسئله خاستگاه غایی «عرف و عمل اداری امویان» و یا «عرف عام دوره اموی» را بی‌پاسخ گذاشته است - شاید به این دلیل که او نیز از هشدار سنجیده‌ای که خودش (همچون گلدتسیهر پیش از او) داده بود، غفلت کرد. «عرفی» که علمای اسلامی از آن سخن می‌گویند صرفاً عرف و عمل واقعی در جامعه نیست، بلکه یک عنصر نظری و آرمانی نیز در خود دارد.^{۳۱} شاخت، آگاهانه مطالعاتش را به حوزه «فقهی» (در معنای اخص آن) محدود ساخته بود، و چه بسا با انتخاب مواد پژوهش از بخش نسبتاً کوچکی از میراث موجود فقهی - یعنی همان بخشی که از نظر غربیان مفهوم «حقوق» را تشکیل می‌دهد. ناخواسته خود را از امکان درک درست ادبیات «حقوقی» اسلامی، یا به عبارت صحیح‌تر، فقه به مثابه رسوبات مکتوب آنچه پیش‌تر «تمرین مدرسه‌ای» نامیدیم، محروم ساخت؛ رسوبات مکتوبی که محصول مباحثات و مجادلاتی بود که مواد خام آن را تفسیر یک سند، یعنی قرآن، فراهم می‌آورد.

علاوه‌براین، شاخت نیز، مانند گلدتسیهر، اصولاً بر تعارض‌ها در حوزه سنت تمرکز داشت. داده اصلی او، همانند سلف بزرگش، اختلاف نظر علما بود. بحث شاخت درباره محتوای احادیث مورد بررسی‌اش، و به‌ویژه اسناد آنها، در نهایت به این فرضیه ختم

۳۱. شاخت، ص ۶۸.

شد که: «عرف و عمل» امویان مواد خام و اولیه مطالعات فقهای مسلمان را فراهم آورده است. کاربست فقه محمدی به این مواد خام که عرف و عمل امویان فراهم آورده بود، «شرع» محمدی را به وجود آورد. گرایش ساخت به کم رنگ کردن نقش قرآن در این فرایند، احتمالاً نتیجه تمرکز شدید او بر مجموعه مسائلی بود که در قرآن فقط اشاراتی جمالی به آنها شده است.

اما کدام مسئله است که قرآن به اجمال به آن نپرداخته باشد؟ این سؤال دقیقاً به ماهیت سنت باز می‌گردد. درست است که مباحثی که ساخت دنبال می‌کرد عمدتاً در حوزه سنت بسط یافته بودند، اما نه فقط این مسائل، بلکه هر مسئله‌ای که در فقه مطرح است عمدتاً و اصولاً در حوزه سنت بسط یافته بود. یادمان نرود که در اینجا از مفهوم «بسط» صحبت می‌کنیم. حتی اگر قرآن به ایجازی در حد ابهام درباره مسئله‌ای سخن گفته باشد، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که قرآن بوده است که با اشاره به یک مسئله در وهله اول، باب بحث را گشود و چالشی را مطرح ساخت که هیچ عالم با عزت نفسی نمی‌توانست از پذیرش آن سر باز زند.

قبلاً درباره اشاره ساخت به «عرف و عمل» صحبت کردیم. با وجود این، زمانی که بحث مفصل بر سر موضوعی برگرفته از قانون ازدواج، با ارجاعات متعدد به قرآن، از جمله استنادهای مکرر به «قرائت‌های مختلف» آیه‌ای مرتبط از قرآن - در حدیث همراه می‌شود، اصرار ساخت بر «عرف و عمل» او را وادار می‌سازد که وجود نهادهای باستانی عرب را برای چنین اختلاف نظری فرض بگیرد. این در حالی است که اشاره به آیه قرآنی مرتبط در حدیث در واقع صرفاً نسخه‌های متفاوت یک حدیث هستند که طبق روایات نظر مشترک تعدادی از از شخصیت‌های اصلی نسل صحابه پیامبر بوده است، و به این ترتیب، بدون هیچ تردیدی منشأ اختلاف نظر را قرآن معرفی می‌کند. از نظر ساخت، پیوند زدن «عرف و عمل» به یکی از منابع، به وجود آن «عرف و عمل» واقعیت می‌بخشد؛ و از آنجا که منبع اختلاف نظر قرآن است، آن «عرف و عمل» احتمالاً به دوره قبل از اسلام باز می‌گردد، و قرآن فقط آن را «تأیید» کرده است.^{۳۲} به نظر می‌رسد که ساخت در این مورد لازم نمی‌بیند که این نوع احادیث، و به ویژه اسناد آنها را، با همان دقت احادیث دیگر بررسی کند، یعنی دقتی که در بررسی احادیثی به خرج داده بود که به مثابه سلاح در مباحثات پیرامون معنای دقیق سنت به کار گرفته می‌شدند، و از رهگذر آن نتایج پرباری هم به دست آورده بود.

ارزشمندترین سهم ساخت در دانش ما از حدیث، بر نظریه «فقهی»، یا فقه اسلامی، تمرکز دارد. تا جایی که به نقش سنت در تکامل این نظریه مربوط می‌شود، بعید است که در آینده‌ای قابل پیش‌بینی هیچ پژوهشی به پای پژوهش‌های ساخت

۳۲. ساخت، ص ۲۶۶ به بعد.

برسد، به‌ویژه در ارتباط با مسئلهٔ اسناد، که تسلط استادانه‌ای بر آن نشان داده است. اگر گمان می‌بریم که ضعفی در پژوهش شاخت یافته‌ایم، از آن روست که تمرکز شدید او بر فقط یک نوع سند، یعنی سنت، با رویه‌هایی که عالمان اسلامی در فرایند واقعی ایجاد فقه به کار می‌بستند، تضادی آشکار دارد. عالمان اسلامی شکی برای خواننده باقی نمی‌گذارند که ناگزیر بودند هم‌زمان با دو نوع سند سروکار داشته باشند، چراکه خود را (غالباً در وضعیت دشوار قابل توجیهی) ملزم می‌دیدند که همواره دو منبع را در نظر بگیرند: یعنی قرآن و سنت.

شاخت نقش قرآن در تکامل «شرع» اسلامی را به اختصار، و البته فقط از منظر تکامل نظریهٔ فقهی بررسی کرده است. او بینش عمیق خود را دربارهٔ مسائل مربوط به استناد به قرآن در مباحثات فقهی به کار بست، و بدین ترتیب در بررسی‌های خود محتوای وحی، و تأثیر احتمالی آن بر تفکر عالمان مسلمان را در نظر نگرفت. شاخت سیر تکامل فقه را همچون روندی در درون یک سنت ادبی می‌بیند که باید در چهارچوب «قانون‌سازی» فهمیده شود، چهارچوبی که مبدأ آن را عرف و عمل تاریخی واقعی می‌داند.

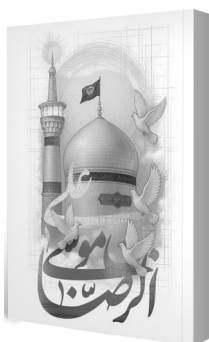
اسلام مستندترین فرهنگ دورهٔ قرون وسطی بود؛ از این رو شواهد و ادلهٔ معتبر حکایت از این دارد که می‌توان این سنت ادبی درازدامن را در چهارچوبی با اهداف کاملاً تفسیر قرار داد. جستجو برای یافتن «خاستگاه» سنت باید احادیث موافق - و به همان اندازه مخالف - را دربرگیرد، و به دنبال شناسایی عامل مشترکی باشد که تکیه‌گاهی برای هردوی آنهاست.

منابع

- مالک بن انس (۱۹۲۹/۱۳۴۸). الموطأ. ج ۱. قاهره. بی‌جا.
- سلیمان بن اشعث، ابوداود سجستانی، بی‌تا. سنن. ۲ ج. (در یک مجلد). قاهره. بی‌جا.
- Goldziher (1971). *Muhammedanische Studien*. English trans. *Muslim Studies*. C. R. Barber and S. M. Stern, George Allen and Unwin, vol. 2, p. 18.
- J. Schacht (1950). *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford. Preface, p. v.
- *Encyclopaedia of Islam* (1913). 1st edn, Leiden, s. v. Fikh.



گونه‌شناسی روش‌های استدلالی امام رضا(ع) در مناظرات کلامی راضیه سیروسی القار^۱



10.30484/jii.2026.3361

r.sirousi@cfu.ac.ir

• استناد: سیروسی القار، راضیه (۱۴۰۵)، گونه‌شناسی روش‌های استدلالی امام رضا (ع) در مناظرات کلامی. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۶(۱)، ص ۷۸-۹۷.

۱. استادیار گروه آموزش معارف دانشگاه فرهنگیان، تهران.

مقدمه

مناظره، کلمه‌ای عربی از ریشه «نظر» به معنای «دیدن» و «نگریستن» است. این واژه چون به باب مفاعله می‌رود، بر مشارکت دلالت دارد. از این رو، آن را «با هم نگریستن» معنا کرده‌اند.^۲ از دیگر معانی آن، «اندیشیدن» و «تدبر»^۳، «گفت‌وگو» و «نبرد نظری»^۴ است. محمد معین، در تعریف مناظره آورده است: «مناظره، توجه مخاطبین برای اثبات نظر خود در مورد حکمت احکام و نسبتی از نسبت‌ها برای آشکار کردن حق و ثواب است».^۵ این واژه در قرآن به کار برده نشده، اما مفهوم آن در آیه ۱۲۵ سوره نحل آمده است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». تدبر در این آیه نشان می‌دهد که می‌توان واژه جدل را به «أحسن» و «غیر أحسن» تقسیم‌بندی کرد. جدل أحسن که مقدمات آن از یقینیات و اولیات تشکیل شده، بیشتر در پی رسیدن به حقیقت امر است.^۶ هدف اصلی مناظره به روش مجادله أحسن، رسیدن به حقیقت يك امر است؛ برخلاف مجادله غیر أحسن که هدف از آن، إسکات خصم و غلبه بر اوست. در مجموع می‌توان گفت که مناظره، گفت‌و شنودی دوسویه است که در آن، هریک از طرفین می‌کوشد با ارائه دلیل، درستی باور خویش را به طرف مقابل که مخالف عقیده اوست اثبات نماید.

مناظراتی که ائمه (ع) با مخالفان دینی در باب مسائل گوناگون انجام داده‌اند، نقش مهمی در تبیین مکتب اصیل شیعه و شناخت صحیح حقایق دارد. در این میان، مناظرات علی بن موسی‌الرضا (ع)، به دلیل فعالیت‌های پُررنگ سیاسی و اجتماعی آن حضرت، اهمیتی ویژه یافته است که پژوهش در آن، ابعاد محتوایی (شامل توحید، امامت و نبوت)

مناظراتی که ائمه (ع) با مخالفان دینی در باب مسائل گوناگون انجام داده‌اند، نقش مهمی در تبیین مکتب اصیل شیعه و شناخت صحیح حقایق دارد. در این میان، مناظرات علی بن موسی‌الرضا (ع)، به دلیل فعالیت‌های پُررنگ سیاسی و اجتماعی آن حضرت، اهمیتی ویژه یافته است که پژوهش در آن، ابعاد محتوایی (شامل توحید، امامت و نبوت) و روش‌شناختی را دربر می‌گیرد.

و روش‌شناختی را در بر می‌گیرد. از منظر محتوایی، این احتجاجات، با به کارگیری ادله عقلی، نقلی و گزارش‌های تاریخی، پاسخ‌گوی بسیاری از شبهات است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، تحلیل و تبیین روش مناظراتی امام رضا (ع) است؛ بدین معنا که شیوه استدلالی و الگوی رفتاری ایشان در مواجهه با متکلمان و رهبران ادیان مختلف چگونه بوده است؟ در این مقاله، با بررسی دقیق فضای گفت‌وگوها، نوع رفتار امام با طرف‌های مناظره و چگونگی به کارگیری ادله و براهین، فنون و الگوهای مناظراتی امام بررسی و ارائه می‌شود.

در مقاله حاضر، با تکیه بر روش استدلالی منطقیون، به مطالعه دقیق مناظرات پرداخته شده است. پس از گونه‌شناسی روش‌های منطقی در دو بُعد صورت و ماده، با تکیه بر اصول روشی قیاس، استقرا و تمثیل، صورت‌های استدلالی ساخته شد. روش استفاده‌شده در این مقاله، تحلیل محتوا بوده است و پس از سه مرحله استخراج متن مناظره، ساخت گزاره تداعی‌کننده روش مناظراتی و مواد مناظره، الگو و رویکرد منطقی امام در مناظرات استخراج شده است.

فهرست مناظرات

مناظرات علی بن موسی (ع)، از منابع معتبر حدیثی شیعه استخراج شده است. تکیه اصلی بر کتاب عیون أخبار الرضا شیخ صدوق بوده است. در کتاب‌های الکافی، تُحَف العقول، مسند الرضا (ع) و الاحتجاج، جز در چند مورد، مطالب یکسانی درباره مناظرات حضرت علی بن موسی (ع) آمده است. تعداد مجالس مناظره مستخرج از این کتب، ده جلسه است که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

- مناظره با اهل ادیان و اصحاب مقالات درباره توحید در حضور مأمون؛
- مناظره با سلیمان مروزی، متکلم خراسان، درباره توحید در حضور مأمون؛
- مناظره در حضور مأمون، با علمای ملل و فِرَق و جواب حضرت به علی بن جهم، درباره عصمت انبیا علیهم‌السلام؛
- مناظره امام علی بن موسی (ع) و مأمون، درباره عصمت انبیا علیهم‌السلام؛
- مناظره حضرت علی بن موسی (ع) با محمد بن سنان، در علل مسائل؛
- مناظره امام با ابوقره، دوست جاثلیق؛
- مناظره امام با یحیی بن ابی‌الضحاک، درباره امامت در حضور مأمون؛
- مناظره امام با احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، در جمع قومی از ماوراءالنهر؛
- مناظره امام با مردی از زنداقه؛
- مناظره امام با ابوسعید مکاری واقفی، در باب امامت.

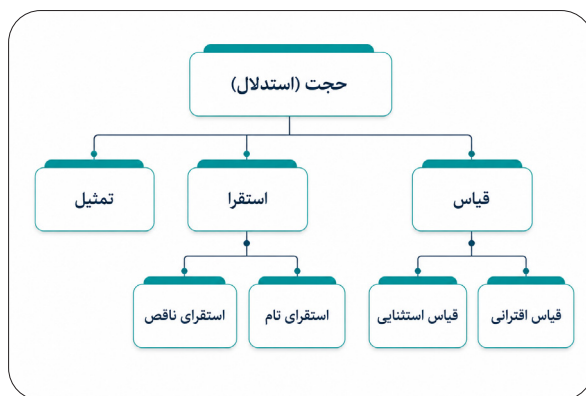
گونه‌شناسی روش‌های استدلال منطقی

معمولاً در علم، کشف قضایای مجهول با تکیه بر قضایای معلوم صورت می‌گیرد. از این رویکرد در منطق، با عنوان «حجت یا استدلال» یاد می‌شود. از آنجاکه در این روش، معمولاً از معلوماتی استفاده می‌شود که مورد قبول اکثریت باشد، روش مناسبی برای اقناع مخالفان است. حجت یا استدلال خود به سه گونه روشی قیاس، استقرا و تمثیل تقسیم می‌شود.

در این میان، یکی از کارآمدترین روش‌های استدلال «قیاس» است، زیرا نتیجه‌اش ضروری، متقن و بی‌چون و چراست. قیاس، از چند قضیه ساخته شده که اگر قطعی و مسلم باشد، نتیجه نیز، بالذات صورت خواهد پذیرفت.^۷

استقرا به نحوی است که در آن، ذهن از قضایای جزئی به نتایج کلی می‌رسد.^۸ استقرا خود به دو نوع تقسیم می‌شود: استقرای تام و استقرای ناقص. در استقرای تام، همه اجزا یا افراد مجموعه بررسی می‌شوند و آنگاه نتیجه کلی داده می‌شود؛ اما در استقرای ناقص، تنها تعدادی از اجزا و افراد مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. استقرای ناقص تنها در صورتی مفید استنتاج علمی است که اجزای مجموعه مورد نظر نامعدود باشد و بررسی تعدادی از اجزا، انسان را اقناع نماید که حکم داده شده علمی است.^۹

در تمثیل، چنانچه از نام آن پیداست، حکم داده شده از روی شباهت و وجه اشتراکی است که میان دو چیز برقرار می‌شود.^{۱۰} برخی فقها از تمثیل با عنوان «قیاس فقهی» یاد کرده‌اند. البته شیعه، قیاس فقهی را نپذیرفته و استفاده از این استدلال را در فقه نمی‌پذیرد. اهل منطق، به تمثیل اعتنای شایسته‌ای نکرده و گاه گفته‌اند که بیش از «ایقاع ظن» از تمثیل کاری ساخته نیست.^{۱۱} گونه‌های روشی منطقی در شکل ۱ آمده است.



شکل ۱. گونه‌های روش منطقی

۷. المفطر، ۱۳۷۹، ص ۱/۳۶۱.

۸. خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵.

۹. خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۱۳۴.

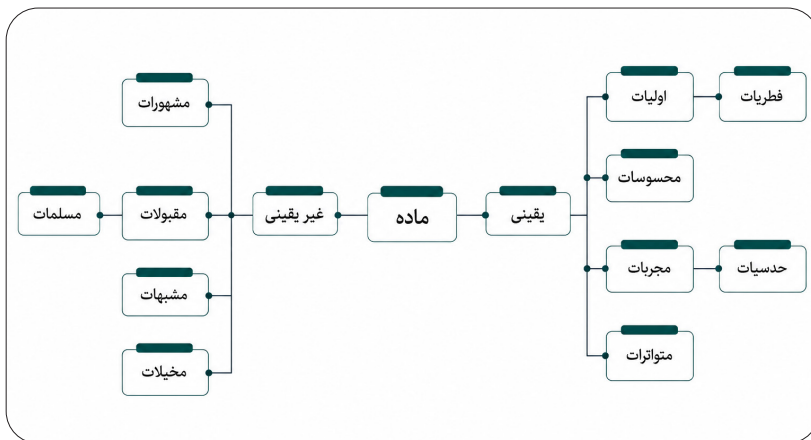
۱۰. طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۳.

۱۱. همان، ص ۳۳۲.

۱۲. خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹.

شناخت روش‌های منطقی موقعی کامل می‌شود که علاوه بر صورت استدلال، ماده‌ای که از آن در ساخت استدلال استفاده شده است، بررسی شود. در صورتی می‌توان استدلال عرضه‌شده را قطعی و مسلم دانست که ماده آن مشکک و غیرمتقن نباشد. قضایا، به صورت کلی، به «یقینی» و «غیریقینی» تقسیم می‌شود. قضایای یقینی، قضایایی هستند که برای انسان اعتقاد جازم و مطابق واقع ایجاد می‌کند که امکان عقیده مخالف برای آن متصور نباشد. به همین سبب، قضایای یقینی را «الواجب قبولها» می‌خوانند.^{۱۲}

قضایای غیریقینی، مشکک و غیرجزمی هستند و همیشه امکان کذب بودن آن وجود دارد. بنابراین اگر استدلال صورت صحیحی داشته باشد ولی ماده آن متقن نباشد، مفید استنتاج علمی نیست. یقینیات در شش گونه مجربات^{۱۳}، اولیات^{۱۴}، متواترات^{۱۵}، فطریات^{۱۶}، محسوسات^{۱۷} و حدسیات^{۱۸} جای می‌گیرد. مواد غیریقینی نیز به هفت گونه مشهورات، مقبولات، وهمیات، مشبهات^{۱۹}، مظنونات^{۲۰}، مسلمات^{۲۱} و مخیلات^{۲۲} تقسیم می‌شود.^{۲۳} موادی که قضایای استدلالی از آن ساخته می‌شود، اعم از یقینی و غیریقینی در شکل ۲ آمده است.



شکل ۲. دسته‌بندی مواد

شباهت‌های ساختاری برخی مواد استدلالی، تشخیص‌گونه را دشوار می‌سازد. به همین جهت، برای همسان کردن اختلاف‌نظرهای متعدد، برخی مواد مشابه در گونه واحدی جای گرفت. برای نمونه، در باب ماده فطریات، گرچه درجه بیشتری از تفکر را نسبت به اولیات می‌طلبد، اما چون هر دو با ذهن ابتدایی قابل تصدیق است می‌توان

۱۲. المفطر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲/۳۶.
 ۱۳. مجربات: قضایایی که عقل از طریق مشاهده حسی و تکرار آن، حکم به ضروری و یقینی بودن آن می‌کند. (مفطر، ۱۳۷۹، ص ۱/۳۳)
 ۱۴. اولیات: قضایایی که ذاتاً مورد تصدیق عقل قرار می‌گیرند. یعنی عقل بدون توجه به امری بیرون از این قضایا، آنها را تصدیق می‌کند. (همان، ص ۳۲۸)
 ۱۵. قضایایی هستند که به سبب شهادت و روایت افراد بسیار که احتمال موافقات و تبانی بین آنها نمی‌رود، ایجاد یقین، سکون و اطمینان خاطر می‌کند. (خوانساری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹)
 ۱۶. مسلمات: قضایایی که قیاسات آنها گویی در فطرت انسان وجود

آنها را در یک زمینه مطالعه کرد. مجربات و حدسیات که از طریق مشاهده و تجربه مکرر قابل دست‌یابی است، نیز در گروه واحدی جای می‌گیرد. درباره ماده مسلمات و مقبولات که منطقیون آنها را در دسته مواد غیریقینی جای داده‌اند، مشترکاتی وجود دارد که تمیز آن را تا حدودی دشوار می‌سازد؛ زیرا هردو در مواردی کاربرد می‌یابد که مخاطب آن را مسلم و قطعی فرض کند. به همین جهت، این ماده غیریقینی در مناظرات و مجادله احسن، کاربرد وسیعی می‌یابد و مناظره‌کننده سعی می‌کند با تکیه بر باورهای مشترک مخاطب خود را اقناع سازد.

فرایند استخراج و تدوین الگوی روشی

پس از گونه‌شناسی صورت و ماده استدلال‌های منطقی، و همچنین استخراج و تحلیل مناظرات علی بن موسی الرضا (ع)، الگوی روشی ایشان مشخص گردید. در گام نهایی، با توجه به اطلاعات به دست آمده، الگوی روش استدلالی امام در سه گونه (یا سه بُعد) اصلی تدوین و ارائه شد. سپس، به جهت اهمیت ماده استدلال، مبادی و مقدماتی که امام از آن در مناظرات قیاس، و تمثیل استفاده کرده است، استخراج شد. تمامی مراحل که برای رسیدن به الگوی روشی امام رضا (ع) طی شده، در جدول‌های ۱ و ۲ آمده است.

الف: روش قیاسی در مناظرات امام رضا (ع)

جدول ۱. روش قیاسی در مناظرات امام رضا (ع)

متن مناظره	گزاره تداعی‌کننده الگوی روشی	مواد مناظره	روش
خداوند به چه کیفیت است؟ فرمود: خداوند به وجود آورنده کیفیت است؛ پس، کیفیت ندارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۱)	خداوند خالق کیفیت است. هرکس خالق کیفیت باشد، فاقد کیفیت است. خداوند فاقد کیفیت است.	مجربات	قیاس اقترازی
خداوند به وجود آورنده مکان است پس، مکان ندارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۱)	خداوند خالق مکان است. هرکس خالق مکان باشد، فاقد مکان است. پس، خداوند فاقد مکان است.	مجربات	قیاس اقترازی
احتیاجی به این نیست که خداوند نفس خود را ببیند و صدای خود را بشنود؛ زیرا خداوند، نفس او خود اوست. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۹۲۱)	خداوند، نفسی خود است. هرکس، نفسی خود باشد، بی‌نیاز از دیدن و شنیدن خود است. پس، خداوند بی‌نیاز از دیدن و شنیدن خود است.	مجربات	قیاس اقترازی

دارد؛ بدیهی و اولی نیستند. ولی ذهن نسبت به آنها غافل نیست و هرگاه دو طرف قضیه را دریابد، حد وسط را نیز درمی‌یابد و تصدیق به آنها حاصل می‌شود. (همان)
۱۷. محسوسات، قضایایی که از راه حس برای انسان حاصل می‌شود. (مفکر، ۱۳۷۹، ص ۱/۳۳۰)
۱۸. حدسیات، قضایایی که از راه حدس قوی بر انسان معلوم می‌شوند. در حدسیات نیز همانند مجربات، مشاهده و تجربه مکرر، ما را به قیاسی راه‌نمایی می‌کند. به عبارت دیگر، برای نتیجه گرفتن قضیه حدسی، احتیاج به قیاس داریم؛ اما این قیاس در نظر اولیه، از دید ما پنهان است و به صورت خفی و پوشیده در ذهن تشکیل می‌گردد. (همان، ص ۳۳۴)

خداوند، نفسی او، خود اوست؛ احتیاجی ندارد تا برای خودش نامی مشخص نماید. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۹۲۱)	خداوند، نفس خود است. هرکس، نفس خود باشد، بی‌نیاز از نامیده شدن است. پس، خداوند بی‌نیاز از نامیده شدن است.	مجربات	قیاس اقترانی
اگر قول شما درست باشد (معادی نباشد) به ما ضرری نمی‌رسد، ولی اگر قول ما درست باشد، شما هلاک خواهید شد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۱۳۱)	اعتقاد به معاد دفع ضرر است. دفع ضرر واجب عقلی است. پس، اعتقاد به معاد واجب عقلی است.	اولیات	قیاس اقترانی
وقتی به خود می‌نگرم و می‌بینم قادر نیستم چیزی را از بدن خویش بکاهم یا اضافه نمایم، ناملایمات را از آن بردارم و منافع را جلب کنم، به خدا معتقد می‌شوم. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۳۱)	اگر انسان خالقی نمی‌داشت، قادر بود ضرر را دفع و منافع را جلب نماید. انسان ناتوان از دفع ضرر و جلب منافع است، پس انسان خالق دارد.	مجربات	قیاس استثنایی
خداوند حد ندارد، زیرا هرچه که حد دارد، نقصان و زیادت در آن وجود دارد. پس خداوند حد ندارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۳۱؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۱/۱۵۲)	هرچه که کم و زیاد شود، محدود است. خداوند کم و زیاد نمی‌شود. پس، خداوند محدود نیست.	اولیات	قیاس استثنایی
عیسی برای تقرب به چه کسی روزه می‌گرفت و نماز می‌خواند؟ (ابن بابویه، ۸۷۳۱؛ ص ۱/۸۵۱)	عیسی عبادت‌کننده بود. هر عبادت‌کننده‌ای مخلوق است. پس، عیسی مخلوق است.	اولیات	قیاس اقترانی
اگر در انجیل تحریفی رخ نداده، پس چرا در انجیل میان علما اختلاف وجود دارد؟ (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۲۶۱؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۰۲۴)	اگر در انجیل تحریف نبود، بین علمای مسیحی اختلاف پیش نمی‌آمد، ولی، در بین علمای مسیحی اختلاف است. پس، انجیل تحریف شده است.	مقبولات	قیاس استثنایی
پس نمی‌توان نبوت انبیا پیش از حضرت موسی (ع) را قبول داشت؛ زیرا آنها نه دریا را شکافتند و نه یَدِ بیضایی داشتند. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۶۶۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۹۲۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۳۲۴)	اگر تنها معیار اثبات پیامبری، معجزات حضرت موسی (ع) باشد، انبیای پیشین که چنین معجزاتی نداشتند، پیامبری آنها ثابت شده نیست، اما پیامبری آنها ثابت شده است. پس، معجزات حضرت موسی (ع)، تنها ملاک اثبات پیامبری نیست.	مقبولات	قیاس استثنایی
هرکس کار خارق عادی انجام دهد که دیگران بر او قادر نباشد، پیامبر است. امام فرمود، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) هم خوارق عادت	حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، کارهای خارق عادی انجام دادند که دیگران قادر بر آن نبودند. هرکس کار خارق عادی	مقبولات	قیاس اقترانی

۱۹. مشهورات، قضایایی که زیانزد همه هست و موجب اعتقاد یا شهادت همه یا اکثر مردم، همه دانشمندان یا افاضل ایشان، در آنچه مخالف رأی جمهور نیست می‌باشد. (خوانساری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱)

۲۰. مقبولات، قضایایی که به سبب اطمینان به گوینده آنها، مورد قبول واقع شده یعنی چون از پیشوایان دین و حکما و بزرگانی که مورد وثوق‌اند، نقل شده، پذیرفته شده است، بدون اینکه با برهان به اثبات رسیده باشد (همان).

۲۱. وهمیات، قضایای کاذب و دروغی که قوه وهم برخلاف عقل آنها را می‌پذیرد و با قوت به آنها حکم می‌کند؛ به گونه‌ای که خلاف آنها را حتی اگر برهان بر آن اقامه شود، نمی‌پذیرد. (همان)

		انجام می‌دادند، پس چرا به نبوت آنها اقرار نمی‌کنید. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۶۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۷۱۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۱۲۴)	انجام دهد که دیگران قادر بر آن نباشند، پیامبر خداست. پس، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، پیامبر خدا هستند.
قیاس استثنایی	اولیات	علم پیدا کردن نزد خلق به جهت جهل وی می‌باشد، ولی نسبت به خدا جهلی تصور نمی‌شود که مخالف با علم باشد. (ابن شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۵۲۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۵۲۴)	اگر علم خداوند متناهی باشد، خداوند به برخی از امور جاهل است، ولی خداوند جاهل نیست. پس، علم خداوند متناهی نیست.
	اولیات	اگر خداوند به واسطه صورت ذهنی علم پیدا کند، برای این ضمیر حد و نهایی معلوم است و برای شناخت این ضمیر، ضمیری دیگر مورد نیاز است. این امر، موجب تسلسل شده که امری باطل است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۵۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۲۳۴)	اگر خداوند محتاج به ذهنی باشد که معلومات او در آن صورت پذیرد، یا نهایت دارد که به تسلسل می‌انجامد و یا نهایت ندارد که مستلزم دور است. دور و تسلسل باطل است. پس، خداوند محتاج به ذهن نیست.
قیاس استثنایی	اولیات	خداوند در صورت داشتن ضمیر و صورت ذهنی به عنوان خداوند یگانه شناخته نخواهد شد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۱۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۲۳۴)	اگر همراه خداوند صورت ذهنی باشد، خداوند یگانه نخواهد بود، ولی خداوند یگانه است. پس همراه خداوند صورت ذهنی نیست.
قیاس اقترانی	اولیات	خداوند به غیر او که اسم، صفت و مشیت اوست، شناخته می‌شود و تمامی اینها مخلوق و حادث است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۵۳۴)	اسامی و صفات خداوند، غیر خدا هستند. هرچه غیر خدا باشد، مخلوق و حادث است. پس، اسامی و صفات خداوند، مخلوق و حادث هستند.
قیاس استثنایی	اولیات	اسماء و صفات خداوند بر کنه ذات او دلالت نکند، زیرا در آن صورت صفات خداوند بر حدود دلالت می‌کند و خداوند بزرگ‌تر از آن است که کنه و حقیقت او به صفات درک شود. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۲۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۵۳۴؛ ابن شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۵۲۴)	اگر صفات خداوند بر ذات او دلالت می‌کرد، خداوند محدود به حد بود؛ لیکن خداوند محدود به حد نیست. پس امکان دلالت اسماء خداوند بر ذات او وجود ندارد.
قیاس استثنایی	مجربیات	خداوند به واسطه اسماء و صفات شناخته می‌شود و این اسماء دلالت بر کنه ذات خدا ندارد؛ زیرا اگر چنین باشد، عبادت و طاعت بندگان از برای اسماء و صفات اوست و این امر سبب	اگر صفات خداوند بر ذات او دلالت می‌کرد، بندگان به جای خداوند، صفات او را می‌پرستیدند، ولی بندگان، خداوند را می‌پرستند. پس، صفات خداوند بر ذات او

۲۲. مشتهات، قضایایی که شبیه مشهورات، مقولات و مسلمات است، ولی در واقع با آنها تفاوت دارد. بنابراین، درحقیقت، در مشتهات، اشتباه است و به وجهی حق و به وجهی باطل است. (همان) ۲۳. مطبوعات، قضایایی که ذهن تصدیق به آنها دارد، اما نه تصدیق ثابت جازم، بلکه همواره امکان نقض آن به ذهن می‌آید، ولیکن ذهن آن را بر نقیض ترجیح می‌دهد. (همان، ص ۱۸۲) ۲۴. قضایایی است که مخاطب آن را مسلم دانسته و قبول کند. خواه در واقعیت نیز صادق و مطابق با حقیقت باشند یا درواقع صادق نباشند. (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۸) ۲۵. قضایایی است که نه به قصد تصدیق، بلکه به قصد تخیل به

		دلالیت نمی‌کند.	می‌شود تا معبود یگانه غیر از خداوند باشد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۷۱)
قیاس اقتترانی	اولیات	فعل ابداع را خداوند به وجود آورده است. هرچه را خداوند به وجود بیاورد، مخلوق است. پس، فعل ابداع مخلوق است.	ابداع را خداوند به وجود آورده و در نتیجه او مخلوق است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۶۳۴)
قیاس اقتترانی	اولیات	فعل ابداع، محدث است. هرچه محدث باشد، مخلوق است. پس فعل ابداع، مخلوق است.	ابداع محدث است و به همین جهت مخلوق به حساب می‌آید. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۵۳۴)
قیاس اقتترانی	مقبولات	اگر کسی بداء را رد نماید، از قول یهودیان تبعیت کرده است. قول یهودیان باطل است. پس، قول بداء صحیح است.	گمان می‌کنم در بداء از یهودیان تبعیت می‌کنی، زیرا آنها معتقد هستند که دست خداوند بسته است و دیگر چیزی ایجاد نمی‌کند. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۲۴۴)
قیاس استثنایی	اولیات	اراده یا ازلی است یا حادث. اراده ازلی نیست، پس حادث است.	اراده حادث است، زیرا چیزی که ازلی نیست، قطعاً حادث است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۷۳۴)
قیاس استثنایی	مجبوبات	اگر اراده الهی همانند صفات سمع و بصر باشد، به دلیل مختلف بودن مسموعات و مبصرات، خداوند از حالتی به حالت دیگر تغییر می‌کرد، ولی خداوند از حالتی به حالت دیگر تغییر نمی‌کند. پس این فرض که اراده الهی همانند صفات سمع و بصر باشد، باطل است.	اگر اراده خداوند از او باشد، همان طور که سمع، بصر و علم از خود اوست، خداوند از حالتی به حالت دیگر تغییر کرده است و این از جمله چیزهایی است که خداوند را نمیتوان به آن وصف کرد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۷۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۷۳۴)
قیاس اقتترانی	اولیات	فهم بشری، غیریت اراده از اراده‌کننده است. فهم و منطق بشری صحیح است. غیریت اراده از اراده‌کننده صحیح است.	اگر سخنی بر اساس فهم و منطق بشری باشد، صحیح است. بر اساس فهم و دانسته‌های بشر، اراده‌کننده غیر از اراده است و اراده‌کننده قبل از اراده وجود داشته است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۱۴۴)
قیاس استثنایی	اولیات	اگر خداوند به نعمت و عذاب بهشت و جهنم علم نداشته باشد، به افزایش نعمت و عذاب قبل از به وجود آمدنشان علم ندارد، ولی اینکه خداوند به نعمت و عذاب	علم خداوند به آنچه در بهشت و دوزخ قرار خواهد گرفت احاطه ندارد، چون نهایتی برای آن قابل تصور نیست و اگر علم او به آنچه در آنها خواهد بود احاطه نداشته باشد، آنچه را که در آنها

کار برده می‌شود. این نوع فضایی، بابائیکه ایجاد یقین نمی‌کند، تأثیر شگرفی در ذهن دارد و هدف، ایجاد رغبت یا نفرت در شنونده است (خوانساری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳). ۲۶- رک، خوانساری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳، ۱۷۷.

		بهشت و جهنم قبل از به وجود آمدنش علم نداشته باشد محال است. پس، خداوند به نعمت و عذاب بهشت و جهنم علم دارد.	خواهد بود، قبل از وجودشان، نخواهد دانست؛ خداوند از چنین گفته‌هایی مبرا است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۴۴۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۴۰۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر خداوند نعمت بهشت و عذاب جهنم را قطع کرده و زیاد ننماید، خلود بهشت و جهنم نفی می‌شود، ولی خلود بهشت و جهنم، طبق آیات الهی ثابت شده است. پس خداوند نعمت بهشت و عذاب جهنم را قطع نمی‌کند.	در صورتی که خداوند نعمت و عذاب را در بهشت و جهنم زیاد و کم نکند، آنچه در بهشت و جهنم است، از بین خواهد رفت و تمام خواهد شد، و این مطلب، برخلاف کتاب خدا و نافی خلود و جاودانگی است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۵۳۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۵۰۴)
قیاس استثنایی	مجربات	اگر اراده خداوند مصنوع نبود، همواره یکسان بود، ولی اراده خداوند همواره یکسان نیست. پس اراده خداوند مصنوع است.	اراده محدث است و مانند سمع و بصر نیست، زیرا سمع و بصر مصنوع نیستند و این یکی مصنوع است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۵۴۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۵۰۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر اراده و علم الهی یکی بود، می‌بایست هر دو در قدم و حدوث از یکدیگر پیروی کنند، ولی اراده الهی حادث و صفات قدیم است. پس، اراده و علم الهی یکی نیست.	اراده الهی محدث است و مانند سمع و بصر نیست، زیرا سمع و بصر مصنوع نیست. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۸۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)
قیاس استثنایی	مجربات	اگر اراده ازلی می‌بود، انسان هم که با اراده الهی به وجود آمده، می‌بایست ازلی باشد، ولی انسان ازلی نیست. پس، اراده هم ازلی نیست.	اگر اراده صفتی از صفات ازلی الهی باشد، انسان هم باید ازلی باشد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۶۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)
قیاس اقترازی	مقبولات	اراده فعل است. هر فعلی حادث است. پس، اراده، فعل است.	اراده حادث است، چون هر فعلی حادث است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۶۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)
قیاس استثنایی	اولیات	اگر اراده فعل نباشد، ازلی است، ولی اراده ازلی نیست. پس، اراده فعل است.	اگر فعل بودن اراده الهی نقض شود، پس چیز دیگری از ازلی با خدا بوده است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۴۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۶۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)

قیاس استثنایی	اولیات	اگر اراده معنی واحدی داشته باشد، می‌بایست مرادهای خداوند تفاوت نمی‌داشت، ولی مرادهای خداوند با همدیگر متفاوت است. پس اراده معنی واحدی ندارد.	اگر معنای تمام اراده‌ها یک چیز باشد، باید اراده قیام، همان اراده قعود باشد، و اراده زندگی نیز همان اراده مرگ؛ اگر اراده خداوند یک چیز باشد، هیچ‌کدام از مرادهای خدا بر دیگری تقدم نخواهد داشت و هیچ‌یک با آن دیگری تفاوت نخواهد کرد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۵۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۱/۶۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)
قیاس استثنایی	مجربات	اگر اراده همان مرید باشد، به علت مختلف بودن اراده، مرید هم مختلف بود، ولی مرید مختلف نیست. پس، اراده همان مرید نیست.	اگر فردی معتقد باشد که مرید همان اراده است، از نظر وی، مرید باید مختلف باشد چون او همان اراده است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۶۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۷۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۵۳۴).
قیاس استثنایی	مجربات	اگر اراده الهی همان علم باشد، همان‌طور که نفی علم موجب نفی معلوم نمی‌شود، نفی اراده هم، موجب نفی مراد نمی‌شد، ولی نفی اراده موجب نفی مراد می‌شود. پس، اراده همان علم نیست.	نفی معلوم، موجب نفی علم نیست و حال آنکه نفی مراد، نفی وجود اراده است، زیرا اگر چیزی اراده نشود، در واقع اراده‌ای وجود نداشته است؛ ولی گاه مشهود که علم وجود دارد، ولی معلوم وجود ندارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۸۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۴۳۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر اراده الهی از صفات فعل نباشد، می‌بایست غیر خداوند همراه او باشد. باشد، ولی با خداوند غیر او نیست. پس، اراده از صفات فعل است.	اگر اراده الهی فعل نباشد، پس چیز دیگری از ازل با خدا بوده است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۸۴۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۴۰۴۱، ص ۵۳۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر اراده همان علم باشد، خداوند چیزی را که اراده نکرده، نمی‌دانست، ولی خداوند همان‌طور که در آیه ۶۸ سوره اسراء فرموده، آنچه را که اراده نکرده، می‌داند. پس اراده، همان علم نیست.	گاهی اتفاق می‌افتد خدا چیزی را می‌داند ولی آن را اراده نمی‌کند، ازجمله در آیه ۶۸ سوره اسراء می‌فرماید: «اگر بخواهیم می‌توانیم آنچه به تو وحی کرده‌ایم از بین ببریم.» پس خداوند می‌داند چگونه آن را از بین ببرد، ولی هرگز این کار را نخواهد کرد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۷۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۸۴۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر در مقدرات خداوندی تغییری رخ ندهد، خداوند وعده استجابیت دعا را به پندگان نمی‌داد، ولی،	چطور ممکن است خداوند از امور فارغ شده و از کار دست کشیده باشد، درحالی‌که می‌فرماید، «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ

		خداوند وعده استجاب دعا به بندگان داده است. پس در مقدرات خداوندی تغییر رخ می‌دهد.	لَکُم (غافر، ۰۶). (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۹۴۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر خداوند توانایی استجاب دعا را نداشت، خلف وعده او را موجب می‌شد، ولی خداوند خلف وعده نمی‌کند. پس، خداوند توانایی استجاب دعا را دارد.	اگر خداوند توانایی نداشت دعا را مستجاب کند، مگر می‌شد وعده‌ای دهد که به آن وفا نکند. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۸۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۹۴۴)
قیاس استثنایی	اولیات	اگر اراده همان علم بود، به موجب جامعیت علم خداوند، حالات متضاد در یک حالت جمع می‌شد، ولی اجتماع حالات متضاد در یک حالت، از نظر عقلی محال است. پس، اراده الهی، همان علم الهی نیست.	در صورتی که خداوند بداند انسانی امروز می‌میرد و حال آنکه اراده نکرده است که امروز بمیرد، او می‌داند که یک انسان در آن واحد هم زنده است، هم مرده، و این امر محال است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۱/۱۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۵۰)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر اراده همان قدرت الهی بود، خداوند بر آنچه اراده نکرده بود، قادر نبود، ولی بر طبق آیه ۶۸ سوره اسراء خداوند بر آنچه اراده نکرده، قادر است. پس اراده، همان قدرت الهی نیست.	خداوند بر آنچه اراده نکند هم قادر است و این مطلب قطعی است؛ چون خداوند در آیه ۸۶ سوره اسراء فرمود: «اگر بخواهیم، می‌توانیم آنچه به تو وحی کرده‌ایم، از بین ببریم.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۱/۱۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۵۰)
قیاس استثنایی	اولیات	اگر بندگان بدانند که خدا یکتاست، ولی اگر خداوند به یکتایی‌اش علم نداشته باشد، لازم می‌آید که خداوند جاهل‌تر از بندگان باشد، ولی خداوند جاهل‌تر از بندگان نیست. پس خداوند به یکتایی‌اش علم دارد.	اگر خداوند نداند که واحد است، پس بندگان از او دانان‌ترند. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۰۹۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۱۵۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر خداوند به یکتایی‌اش جاهل داشته باشد، آیات متعدد قرآن درباره یکتایی خداوند تکذیب می‌شود، ولی آیات الهی کذب نیست. پس خداوند به یکتایی‌اش جاهل ندارد.	خداوند خود خبر داده که واحد، زنده، حکیم، قادر، علیم و خبیر است؛ چطور ممکن است خودش این مطالب را نداند. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۰۹۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۱۵۴)
قیاس اقترانی	مقبولات	حضرت آدم (ع) قبل از رسیدن به پیامبری مرتکب گناه صغیره شد. هر پیامبری که قبل از رسیدن به مقام رسالت مرتکب گناه صغیره	تناول حضرت آدم (ع) از میوه ممنوعه، قبل از نبوت حضرت آدم اتفاق افتاد، و این گناه هم، گناه کبیره نبود که آدم مستحق عذاب جهنم شود؛ بلکه از

		شود، عصمت دارد. پس، حضرت آدم (ع) عصمت دارد.	جمله گناهان صغیره‌ای بود که خدا آنها را میبخشد و این قبیل گناهان، بر انبیاء نیز. قبل از زمان نبوتشان. جایز است، ولی وقتی خداوند او را برگزید و پیغمبر نمود، معصوم شد و هیچ گناهی، چه صغیره، و چه کبیره، مرتکب نشد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۳۹۱)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر مراد خداوند در آیه ۲۳ فاطر، از بندگانی که آنها را برگزیده، همه امت باشد، می‌بایست همه آنان به بهشت بروند، ولی بر طبق همین آیه، همه امت به بهشت نمی‌روند. پس، مراد خداوند از بندگانی که آنان را برگزیده، همه امت نیست.	اگر مراد خداوند در آیه ۲۳ سوره فاطر از بندگانی که خداوند آنان را برگزیده، همه امت باشند، همگی آنان باید به بهشت بروند؛ زیرا خداوند در همین آیه می‌فرماید: «بعضی از بندگان به خود ستم میکنند و بعضی میانه‌رو هستند، و بعضی دیگر به اذن خدا در خیرات پیش قدم‌اند و از دیگران سبقت می‌گیرند» (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۲/۹۲۲).
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر منظور از امت، همان آل رسول الله بود، همان‌طور که صدقه بر آل رسول الله حرام است، بر امت هم حرام بود، ولی صدقه بر امت حرام نیست. پس منظور از امت، آل رسول الله نیست.	امام در ردّ باور علمای خراسان که بر آن بودند، منظور از آل، همان امت است، از آنان پرسید، آیا صدقه بر آل حرام است؟ گفتند، بله. حضرت فرمودند آیا صدقه بر امت حرام است؟ گفتند، خیر. حضرت فرمودند، این فرق بین آل و امت است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۲/۰۳۲)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر اسلام باور مسیحیت را درباره عیسی (ع) تصدیق نماید، درحالی‌که مسیحیت باور اسلام درباره حضرت محمد (ع) را تصدیق نکرده، مسیحیت بر اسلام برتری دارد، ولی اسلام باور مسیحیت درباره عیسی (ع) را تصدیق نکرده است. پس، مسیحیت بر اسلام برتری ندارد.	امام در پاسخ به مسیحیان که می‌گفتند ما و شما ادعا می‌کنیم عیسی روح الله و کلمه اوست که به مریم القاء نمود، ولی مسلمانان مدعی آن‌اند که محمد (ص) پیامبر و فرستاده خداست و ما آنان را تصدیق نمی‌کنیم، و آنچه را که هر دو فرقه موافق‌اند، بر آنچه يك فرقه فقط ادعا می‌کنند، برتری دارد؛ فرمود، ما به عیسی بن مریم و روح الله و کلمه خدایی ایمان داریم که به محمد (ص) مژده آمدن او را داده و بنده است و پروردگاری دارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۲/۰۳۲)
قیاس اقترانی	مقبولات	ابوبکر و عمر در سخنانشان می‌گفتند که دچار خطا و اشتباه می‌شوند. اگر کسی خود را تصدیق کند و حال اینکه کاذب باشد و یا اینکه کاذب باشد و خود را تصدیق	امام در باب عدم پذیرش امامت شیخین فرمود، آیا آن که تصدیق میکند فردی که او خود را تکذیب میکند، و آن که تکذیب می‌کند فردی که خود را راستگو می‌داند، برحق‌اند؟

		نماید، بر راه کج رفته است. بنابراین ابوبکر و عمر اگر راست گفته باشند، خود را تکذیب کرده‌اند؛ اگر هم دروغ گفته باشند، خلافت با دروغ‌گویی سروکاری ندارد.	(ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۵۲۱)
قیاس اقترانی	مجربات	تورات، انجیل و زبور غیر خداست. هر چیزی غیر خدا باشد، نابود می‌شود. پس تورات، انجیل و زبور نابود می‌شود.	امام در پاسخ به اینکه آیا کتب آسمانی نابود می‌شوند، فرمود: هر چیزی جز ذات خداوند در معرض فنا و نقصان است (طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۵۰۴).
قیاس اقترانی	اولیات	کتب آسمانی غیر خداست. هرچه غیر خدا باشد، حادث است. پس کتب آسمانی، حادث است.	تورات و انجیل و زبور و فرقان و باقی کتاب که خداوند انزال نمود، همگی و تمامی آن کلام خداوند است که برای مخلوقین فرستاد و محدث است، زیرا که آن کلام غیر خداست و هرچه هست، به غیر ذات الله، همه حادث است (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۱۶۱).
قیاس استثنایی	مجربات	اگر خداوند متجزی باشد، ائتلاف و اختلاف در وی راه می‌یابد. در خداوند ائتلاف و اختلاف راه ندارد؛ پس، خداوند متجزی نیست.	خداوند منزّه از آن است که متجزی باشد، زیرا در موجودات متجزی اختلاف و ائتلاف وجود دارد. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۰۳؛ کلینی، ۹۲۴۱، ص ۶/۵۹۱)
قیاس اقترانی	مجربات	خداوند خالق است. هرچه خالق باشد، در وی ائتلاف و اختلاف راه ندارد. پس در خداوند اختلاف و ائتلاف راه ندارد.	اختلاف و ائتلاف از صفات مخلوقات است. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۰۳؛ کلینی، ۹۲۴۱، ص ۶/۵۹۱)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر پیامبر (ص) که فرموده دیده‌ها خدا را درنیابد و علمشان به او احاطه نکند، ادعا کند که خدا را دیده و به او احاطه علمی دارد، دروغ‌گوست، ولی پیامبر (ص) دروغ‌گو نیست. پس اینکه پیامبر (ص) گفته باشد، خدا را دیده و به او احاطه علمی پیدا کرده، باطل است.	چگونه ممکن است حضرت محمد (ص) که از جانب خداوند آمده و مردم را به سوی ذات حق راهنمایی می‌کند، بگوید، دیده‌ها خدا را درنیابند و علمشان به او احاطه نکند؛ سپس همین مرد بگوید، من به چشمم خدا را دیدم و به او احاطه علمی پیدا کردم. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۶۹؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۶۰۴)
قیاس اقترانی	مقبولات	طبق آیه ۱۱ سوره نجم، پیامبر (ص) با مشاهده آیات خداوند، او را دیده است. هرکس، خدا را با مشاهده آیات ببیند، خود وجودی خداوند را ندیده است. پس، پیامبر (ص)، خود وجودی خداوند را ندیده است.	بر اساس آیه ۱۱ سوره نجم «ما کَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، پیامبر از طریق آیات الهی خداوند را دید و آیات الهی غیر خداست. (کلینی، ۹۲۴۱، ص ۱/۹۳۲؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۵۰۴)

قیاس اقترانی	مجربات	هرکس که حضور و غیاب دارد، احتیاج به مکان دارد؛ لکن خدای متعال همیشه حاضر است؛ پس خدای متعال احتیاج به مکان ندارد.	قرار گرفتن در مکان نشان‌دهنده حضور و غیاب شیء است، درحالی‌که خداوند همیشه حاضر است. (طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۰۴)
قیاس اقترانی	مجربات	خداوند آسمان را آفریده است. هیچ آفریننده‌ای نمی‌تواند در آفریده خود جای گیرد. پس خداوند نمی‌تواند در آسمان جای گیرد.	خداوند آفریننده آسمان و زمین است و هیچ آفریننده‌ای در آفریده خود جای نمی‌گیرد. (طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۰۴)
قیاس اقترانی	مقبولات	اهل زمین و فرشتگان آفریده‌های خداوند هستند. همه آفریده‌های خداوند از نظر نزدیکی و دوری فیزیکی مساوی هستند. پس اهل زمین و فرشتگان از نظر نزدیکی و دوری مساوی هستند.	اگر مراد از نزدیکی و دوری اهل آسمان و زمین به خداوند، وجب و ذراع باشد که تمام اشیاء، همه آفریده خداوند می‌باشند و همان‌طور که بالاترین مخلوق را تدبیر می‌کند، پایین‌ترینشان را نیز اداره می‌کند. (کلینی، ۹۲۴۱، ص ۱/۶۹۱؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۶۰۴)
قیاس اقترانی	اولیات	خداوند به غیر خود محتاج نیست. هرکس به غیر خود محتاج نباشد، محمول نیست. پس، خداوند محمول نیست.	خداوند محمول نیست. هر محمول مفعول به است و محتاج به غیر خود است. (کلینی، ۹۲۴۱، ص ۱/۹۳۲؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۶۰۴)
قیاس استثنایی	مقبولات	اگر این روایت که عرش در هنگام خشم خداوند سنگین شده و پس از فروکش شدن خشم سبک می‌شود، درست باشد، خشم خداوند از شیطان، سبب می‌شود تا سنگینی عرش همیشگی باشد، ولی سنگینی عرش همیشگی نیست. پس روایتی که عرش در هنگام خشم خداوند سنگین شده و پس از فروکش شدن خشم سبک می‌شود، درست نیست.	امام در رد این روایت که وقتی خداوند خشمگین شود، عرش سنگین می‌شود و ملائکه در این زمان سر سجده فرود می‌آورند و هنگامی که خشم خداوند فروکش کند، به موقف خود برمی‌گردند، فرمود: پس، زمانی نبوده که خشم خداوند فروکش کند تا از سنگینی عرش کاسته شود. (کلینی، ۹۲۴۱، ص ۱/۰۴۲؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۰۴)
قیاس اقترانی	متواترات	حضرت عیسی (ع)، مردگان را زنده می‌کرد. هرکس مردگان را زنده کند، شایسته پرستش است. حضرت عیسی، شایسته پرستش است. ^{۲۷}	امام در جواب این سخن که عیسی (ع) مردگان را زنده می‌کرد و مریضان را شفا می‌داد، پس شایسته پرستش است، فرمود: موارد مشترکی از این امور درباره یسوع پیامبر، حزقیل، پیامبر بنی اسرائیل و حضرت ابراهیم (ع) روایت شده است. پس، این افراد هم شایسته پرستش هستند، چون کارهایی شبیه به حضرت عیسی (ع) انجام داده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۱/۱۵۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۲/۴۱۹-۴۱۸)

۲۷. حضرت علی بن موسی (ع)، از روش استفهام انکاری در این شیوه قیاس استفاده کرده‌اند، زیرا به نحو طبیعی در پاسخ این قیاس می‌توان گفت چنین نیست که هرکس مردگان را زنده کند، شایسته پرستش است.

قیاس اقتراعی	مقبولات	اگر عدم حضور ائمه در مراسم تکفین امام قبلی، دلیلی بر ردّ امامتشان باشد، عدم حضور امام علی بن حسین (ع) در تکفین امام حسین (ع)، موجب اسقاط امامتشان می‌شد، ولی، امامت علی بن حسین (ع) ثابت شده است. پس، عدم حضور ائمه در مراسم تکفین امام قبلی، دلیلی بر ردّ امامتشان نیست.	امام در باب روایت شرکت امام جدید در مراسم تشییع پیکر امام قبلی، فرمود: علی بن حسین (ع) نیز امام بود و در هنگام شهادت امام حسین (ع) در زندان عبدالله محبوس بود؛ چگونه در مراسم تشییع پدرش شرکت کرد. (داوود بن سلیمان، ۱۴۱۸، ص ۱/۱۶۷؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۰)
قیاس استثنایی	اولیات	اگر خداوند خشمگین شود و سپس خشمش فروکش شود، خداوند از حالتی به حالت دیگر تغییر می‌کند، ولی تغییر خداوند از حالی به حال دیگر محال است. پس این امر که خداوند خشمگین شده و سپس خشمش فروکش می‌شود، باطل است.	در صورتی که خداوند خشمگین شود و سپس خشمش فروکش کند، خداوند به صفت تغیر و زوال متصف می‌شود که این خود از صفات مخلوقات است. (کلینی، ۹۲۴۱، ص ۱/۰۴۲؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۰۴)
قیاس اقتراعی	متواترات	اخبار متواتری دربارهٔ معجزات حضرت عیسی (ع) وجود دارد. هرگاه، اخبار متواتری دربارهٔ صدور معجزه از وی در دست باشد، پیامبر است. پس حضرت عیسی (ع) پیامبر است.	امام در پاسخ رأس‌الجالوت، بزرگ یهودیان، فرمود: اگر معجزات حضرت موسی (ع) دلیل پیامبری اوست، اخبار متواتری نیز به پیامبری عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) دلالت می‌کند. چطور ممکن است نبوت آنها را تصدیق نکنید. (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۲۳۱؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۹۳)
قیاس اقتراعی	متواترات	اخبار متقنی دربارهٔ معجزات حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) وجود دارد. هرگاه اخبار متقنی بر صدور معجزه از وی در دست باشد، پیامبر است. پس، حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) پیامبر هستند.	حضرت از موبد زرتشت، پرسید: دلیل تو بر پیامبری زرتشت چیست؟ گفت: معجزاتی که برای اثبات پیامبری‌اش آورد و کسی پیش از او نیاورد، ما آن معجزات را ندیده‌ایم، ولی اخباری از گذشتگان دربارهٔ آن به دست ما رسیده است. حضرت فرمود، امم پیشین دربارهٔ پیامبری حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، به دست آمده است؛ پس چرا به پیامبری آنها قرار نمی‌کنی؟ (ابن بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۶۱-۷۶۱؛ ابن بابویه، ۸۹۳۱، ص ۰۳۴؛ طبرسی، ۳۰۴۱، ص ۲/۷۹۳)
قیاس اقتراعی	مغربات	ناطق بودن، صفت ذاتی خداوند است. ذات هر چیزی، غیر از	امام در باب اعتقاد به تکلم خداوند پس از آفریدن خلق، فرمود: سکوت بعد

		خودش نیست. پس، ناطق بودن چیزی غیر از خداوند نیست.	از نطق معنا ندارد و مثل آن، مانند چراغ است که درباره آن نمی‌گویند روشنائی دارد، زیرا روشنائی برای آن چیزی غیر از خود او نیست. (ابن‌بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۱۷۱)
قیاس اقترانی	مقبولات	حضرت علی بن موسی (ع) و پدر بزرگوارشان امام موسی کاظم (ع)، حقیقت واحدی هستند. هر دو موجودی که حقیقت واحدی داشته باشند، نفس واحدی هستند. پس، حضرت علی بن موسی (ع) و پدر بزرگوارشان، امام موسی کاظم (ع)، نفس واحدی هستند.	خداوند به عمران وحی فرمود که به تو پسری خواهم داد، ولی اول مریم را به او داد و سپس عیسی را به مریم داد. پس عیسی و مریم از یکدیگرند و آن دو، یک چیز هستند، و من از پدرم هستم و پدرم از من، و من و پدرم نیز یک چیز هستیم. (ابن‌بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۸۰۳؛ کلینی، ۹۲۴۱، ص ۶/۵۹۱)
قیاس اقترانی	مجربات	آفرینش، ذات خداوند است. هرچه جزو ذات موجود باشد، تغییری در آن ایجاد نمی‌کند. پس، آفرینش، تغییری در وجود خداوند ایجاد نمی‌کند.	این سخن که خداوند با آفریدن مخلوقات دگرگون می‌شود، محال است، زیرا موجود تغییر نمی‌کند مگر اینکه چیزی آن را تغییر دهد. مانند آتش که تغییر در آن موجب دگرگونی آن نمی‌شود. (ابن‌بابویه، ۸۷۳۱، ص ۱/۱۷۱؛ ابن‌بابویه، ۸۹۳۱، ص ۴۳۴)

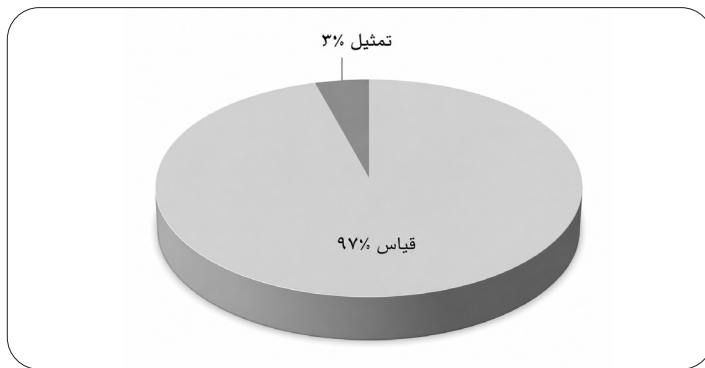
ب: استدلال‌های تمثیلی امام رضا (ع)

جدول ۲. استدلال‌های تمثیلی امام رضا (ع)

متن مناظره	گزاره تداعی‌کننده الگوی روشی	مواد مناظره	روش
نه خدا در مخلوقات و نه مخلوقات در خداست؛ مانند وقتی که انسان روبه‌روی آینه می‌ایستد، نه انسان در آن است و نه آن در انسان. (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ص ۱/۱۷۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۳۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۲۵)	از این امر که فردی روبه‌روی آینه ایستاده، نه او در آینه است و نه آینه در او، حکم می‌کنیم نه خدا در خلق و نه خلق در خدا هست.	مجربات	تمثیل
معنای علم ازلی خداوند این نیست که مخلوقات از ازل وجود داشته‌اند؛ چه‌بسا کسی که بتایی می‌داند، ولی خانه‌ای نمی‌سازد، یا خیاطی که با وجود داشتن علم و مهارت خیاطی، خیاطی نمی‌کند. (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ص ۱/۱۸۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۵۰)	از اینکه بتا قبل از ساخت بنا می‌داند چه بنایی می‌خواهد بسازد و یا خیاط قبل از عمل خیاطی می‌داند می‌خواهد چه بدوزد، حکم می‌کنیم که خداوند هم قبل از خلق کردن می‌داند چه خلق خواهد نمود.	مجربات	تمثیل

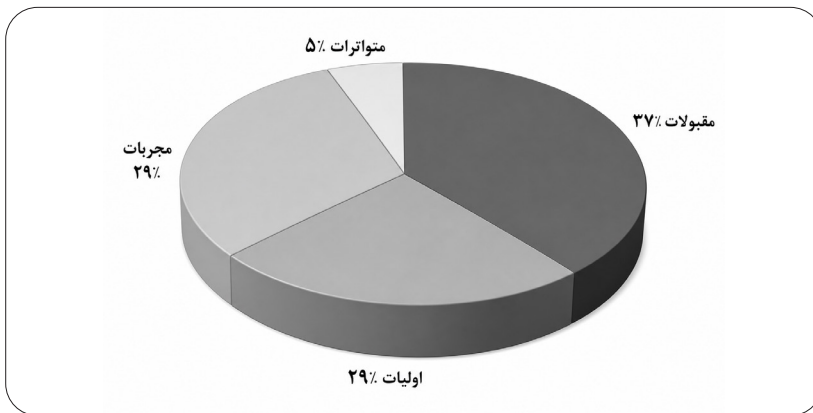
تحلیل فراوانی و چرایی استفاده از روش‌های استدلالی

جدول‌های ۱ و ۲ که بر اساس دو گونه روشی منطقی طراحی شده است، نشان می‌دهد که امام رضا (ع) بیشتر از قیاس که از کارآمدترین و محوری‌ترین روش‌های منطق به شمار می‌رود، استفاده کرده است. فراوانی این روش در حدود ۹۷ درصد است و به خوبی استحکام و اتقان استدلال‌های امام را نشان می‌دهد. دومین فراوانی صورت، در گونه روشی تمثیل حدود ۳ درصد است. گونه روشی استقرا در مناظرات کاربردی نداشته است. توجه به این نکته ضروری است که روش استدلالی قیاس در مناظره با افرادی به کار می‌رود که از قدرت استنتاجی بالایی برخوردار باشند. از آنجا که طرف مناظره حضرت علی بن موسی (ع)، بزرگان و صاحب‌نظران مذاهب مختلف بودند، روش استدلالی قیاس بیشترین فراوانی را داراست. چه‌بسا اگر مخاطبان امام از لحاظ فکری ضعیف بودند، شاید هرگز به قیاس استدلال نمی‌کرد و به تمثیل و استقرا اکتفا می‌نمود. فراوانی استفاده امام از گونه‌های روشی در نمودار ۱ آمده است.



نمودار ۱. فراوانی گونه‌های روشی مناظرات

علاوه بر صورت استدلال، ماده‌ای که در ساخت قضایا استفاده می‌شود، باید صورت یقینی داشته باشد. چه‌بسا استدلالی از نظر صورت صحیح باشد، ولی چون در آن از مواد غیریقینی استفاده شده که شک و شبهه انسان را برمی‌انگیزد و امکان نقیض آن همیشه وجود دارد، از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین، بررسی ماده‌ای که حضرت علی بن موسی (ع) از آن در ساخت استدلال استفاده کرده است، اهمیت فراوان دارد. فراوانی موادی که امام از آن استفاده کرده در نمودار ۲ آمده است.



نمودار ۲. فراوانی گونه‌های مواد استدلالی

چنان‌که از نمودار ۲ برمی‌آید، در مجموع، بیشترین فراوانی مواد استدلالی استفاده‌شده، یعنی حدود ۶۳ درصد، به مواد یقینی اختصاص دارد. در این میان، اولیات ۲۹ درصد، مجربات ۲۹ درصد و متواترات ۵ درصد را به خود اختصاص داده‌اند. البته امام در ۳۷ درصد موارد، از ماده مقبولات در مناظرات بهره برده‌اند که منطق‌یون آن را در دسته مواد غیریقینی جای می‌دهند. مقبولات جزو مبادی به شمار می‌رود که چون از پیشوایان دین و بزرگانی که مورد وثوق‌اند، نقل شده است، معمولاً پیروان آیین خاص آن را می‌پذیرند. به همین دلیل، در مناظرات یا مجادلات احسن از آن به کرات استفاده می‌شود. این ماده استدلالی تنها در مناظره با مسلمانان کاربرد داشته است و شامل مواردی می‌شد که دو طرف مناظره درباره آن هم‌عقیده بودند.

نتیجه

عرصه مطالعاتی مناظرات حضرت علی بن موسی (ع)، نمونه والایی از الگوی صحیح مناظره با مخالفان را ارائه می‌دهد. بررسی دقیق مناظرات، با تکیه بر اصول علم منطق، نشان داد که الگوی روشی حضرت رضا (ع) در مناظرات با مخالفان مذهبی، منطبق بر روش‌های قیاس و تمثیل در علم منطق است. بیشترین فراوانی، یعنی حدود ۹۷ درصد از گزاره‌هایی که حضرت در مناظره با مخالفان به کار برده‌اند، روش قیاسی است. این روش، قاطع‌ترین و مهم‌ترین قسم حجت به شمار می‌رود و در مناظره با مسلمانان و غیرمسلمانان استفاده شده است. صورت تمثیلی، در مفاهیم توحیدی و مناظره با غیرمسلمانان کاربرد داشت؛ زیرا با توجه به انتزاعی بودن این مفاهیم، حضرت به شبیه‌سازی امور ملموس می‌پرداخت. علاوه بر صورت قیاس، ماده‌ای که حضرت از

عرصه مطالعاتی مناظرات حضرت علی بن موسی (ع)، نمونه‌الایی از الگوی صحیح مناظره با مخالفان را ارائه می‌دهد. بررسی دقیق مناظرات، با تکیه بر اصول علم منطق، نشان داد که الگوی روشی حضرت رضا (ع) در مناظرات با مخالفان مذهبی، منطبق بر روش‌های قیاس و تمثیل در علم منطق است.

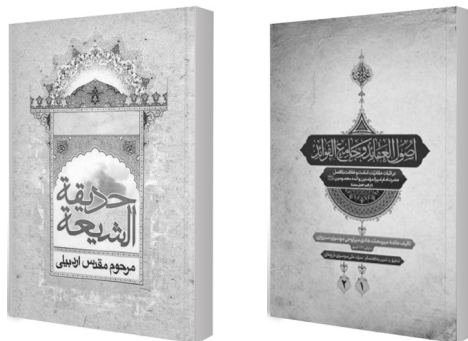
آن در مناظره بهره جسته‌اند، بیشتر از مواد یقینی بوده است. البته تنها ماده مناظرات امام که در ردیف مواد غیریقینی جای می‌گیرد، مقبولات است. این ماده در مناظرات امام شامل باورهای مشترک بود که از آن در مناظره با مخاطبان مسلمان استفاده می‌شد. به همین جهت، مقبولات در مناظره و جدال احسن کاربرد وسیعی دارد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع). تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- (۱۳۹۸). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). تحف العقول. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن کرم (۱۴۱۴). لسان العرب. تحقیق جمال الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر.
- خوانساری، محمد (۱۳۶۲). منطق صوری. تهران: آگاه.
- داوود بن سلیمان (۱۴۱۸). مسند الامام الرضا (ع). تحقیق محمد جواد حسینی جلالی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۶۲)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹). الاعلام. بیروت: دارالعلم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی اهل اللجاج. تحقیق محمد باقر موسوی خراسان. مشهد: مرتضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی. قم: دارالحديث.
- المظفر، محمد رضا (۱۳۶۹). المنطق. تهران: فقیه.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴). اثبات الوصیه. قم: انصاریان
- معین، محمد (۱۳۵۰). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی تهران: دانشگاه تهران.



بررسی تشابه میان دو کتاب حدیقة الشیعة واصول العقائد امیرحسین عابدی^۱



10.30484/jii.2026.3362 | abdyamyrrhsyn73@gmail.com

• استناد: عابدی، امیرحسین (۱۴۰۵)، بررسی تشابه میان دو کتاب حدیقة الشیعة و اصول العقائد،
مجله مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۶(۱)، ۹۸-۱۰۷.

۱. پژوهشگر حوزه علمیة اصفهان

موضوع مهم در این میان، اشتباهاتی است که در هر دو کتاب تکرار شده است. برخی از این اشتباهات به سبب خوانش‌های ناصحیح از متن کتاب احقاق الحق قاضی نورالله شوشتری و دیگر کتاب‌هاست.

مسئله شباهت کتب و رسائل علمی چیزی است که از گذشته‌ها مطرح بوده، و همیشه قسمی از مسائل پرمناقشه، به‌خصوص در باب تاریخ علم، مربوط به همین قضیه بوده است. نگارنده، طی تصحیح برخی متون کلامی و مقایسه دو کتاب درخشان اصول العقائد میر محمدهادی میرلوحی، با حدیقة الشیعة منسوب به مقدس اردبیلی، به نکات و شباهت‌هایی در این دو کتاب برخورد کرد که این گمان را تقویت می‌کرد که یکی یا هر دوی این کتاب‌ها محصول کتاب‌سازی و انتحال هستند.

محتوای هر دو کتاب در شرح زندگانی رسول خدا صلی الله علیه وآله، و ائمه علیهم السلام، و در بیان دفاع از حقانیت شیعه است. حدیقة الشیعة منسوب به احمد بن محمد اردبیلی نجفی، (معروف به مقدس اردبیلی یا محقق اردبیلی)، عالم و فقیه شیعه امامیه در قرن دهم هجری است. البته در صحت انتساب حدیقه به او سخن فراوان گفته شده است. اصول العقائد نوشته میر محمدهادی میرلوحی، فرزند محمد بن محمد میرلوحی است. محمد بن محمد میرلوحی (میرلوحی پدر)، یکی از جنجالی‌ترین دانشمندان عصر صفوی است که او را بیشتر به دلیل منازعاتش با مجلسی اول و دوم می‌شناسند. تاریخ نگارش حدیقه مشخص نیست، ولی اصول العقائد حدوداً ۹۰ سال پس از درگذشت مقدس اردبیلی یعنی در ۱۰۸۲ به نگارش درآمده است.

در ادامه، در سه بخش به نکات و موارد مشابهت این دو کتاب اشاره می‌کنیم:

۱. عبارات مشترک

تشابه عبارات این دو کتاب درخور توجه است. شباهتی که در یک مقایسه نه چندان عمیق هم برای بیننده آشکار است. البته نویسنده این کتاب‌ها صرفاً کپی برداری نکرده است، بلکه با کمی تغییر و جابه جایی در عبارات قصد شخصی سازی متن را داشته است. در ادامه به چند مورد از این شباهت‌ها اشاره می شود:

اصول العقائد	حدیقه
«امام» در لغت به معنای پیشوا و سردار است و در لغت عرب به معنی مقدّم هم آمده است و از این جهت است که پیش نماز را «امام» می گویند و در اصطلاح فرقه ناجیه اثنی عشریه، امام شخصی را گویند که از جانب خداوند تبارک و تعالی به خلافت و نیابت از جانب حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله مقرر و معین شده باشد. ^۲	«امام» به زبان عرب به معنی پیشوا و سردار مقدّم در کارهاست، لهذا پیش نماز جماعت را امام گویند و در اصطلاح فرقه ناجیه اثنی عشر، شخصی را گویند که از جانب خداوند تبارک و تعالی جل ذکره، به خلافت و نیابت رسول الله صلی الله علیه و آله تعیین شده باشد. ^۱
و در آنچه گفتیم از افضلیت آن حضرت کسی از اهل خلاف منکر ما نیست هم چنان که ملا سعدالدین که از اکابر و بزرگان علمای ایشان است در کتاب شرح مقاصد خود اعتراف به این دارد و ابن ابی الحدید که از بزرگان علمای ایشان است در چندین موضع از شرح نهج البلاغه تصدیق این می نماید. و ملا علی قوشچی که از فحول متعصبین علمای ایشان است در شرح تجرید ایراد نموده این را که هیچ کس را در این حرفی نیست که علی بن ابی طالب بعد از حضرت رسالت صلی الله علیه و آله اعلم و ازهد و اشجع و اسخی و اشرف مردمان است لیکن چون قدمای علمای ما به راهی رفته اند، ما را نیز لازم است که باید در عقب ایشان برویم. و شاید خلفای ثلاثه را در نزد حضرت الله تعالی قدری و منزلتی باشد که علی بن ابی طالب علیهما السلام را نباشد. ^۳	و هیچ کس از اهل خلاف منکر این نیست، چنانچه ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در چندین جا بیان آن فرموده و ملا سعدالدین در شرح مقاصد و ملا علی قوشچی در شرح تجرید می گویند که هیچ کس را در این حرف نیست که علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله، اعلم و اشجع و ازهد و اسخی و اشرف ناس است، ولیکن چون قدمای علمای ما به راهی رفته اند، ما را نیز لازم است که بر عقب ایشان برویم و شاید که خلفای ثلاثه را نیز در نزد حق تعالی قدری و منزلتی باشد که علی را نباشد. ^۴
«وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ»؛ یعنی سؤال می کنند تو را ای محمد که از چه چیز نفقه کنند، بگو به ایشان که از زیادتی که از برای ایشان باقی مانده باشد بعد از نفقه اهل و عیال نفقه کنبد در راه خدا و در بعضی از احادیث که واقع شده که بهترین صدقه آن است که بعد از نفقه اهل و عیال باشد. ممکن است که در آیه کسی گوید اگرچه عفو در لغت به معنی زیادتی آمده و لکن به معنی اطیب و افضل مال نیز آمده، پس بنابراین معنی آیه چنین خواهد بود که: سؤال می کنند از تو ای محمد که از چه چیز صدق	«وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ»؛ یعنی اگر سؤال کنند از تو ای پیغمبر، که به چه طریق نفقه نماییم بگو آنچه زیاده باشد از نفقه عیال. و در حدیث آمده که بهترین صدقه آن است که آنچه از نفقه اهل و عیال زیاده باشد بدهند. و جواب این شبهه آنکه عفو چنانچه به این معنی آمده است، به معنی افضل مال و اطیب نیز آمده است، پس معنی بنابراین همچنین خواهد بود که بگو یا محمد که آنچه خوبتر و بهتر باشد بدهید. و مؤید این معنی است آیه لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ؛ یعنی در نمی یابید شما نیکی

۲. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۶.
 ۳. اصول العقائد (طبع حجری)، ص ۹.
 ۴. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳.
 ۵. اصول العقائد (طبع حجری)، ص ۱۱.

را مگر آنکه نفقه کنید و تصدق نمایید به آن چیزی که آن را بهتر می‌دانید و دوست‌تر می‌دارید.^۶

کنند بگو به ایشان که افضل مال و اطیب مال خود را تصدق و نفقه کنید در راه خدا و مؤید این معنی است آنچه حضرت الله تعالی در جای دیگر می‌فرماید در قرآن مجید که: لَنْ تَأْلَوْا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ؛ یعنی در نمی‌یابید شما نیکی را مگر وقتی که نفقه کنید در راه خدا از آنچه دوست می‌دارید.^۷

۲. دغدغه‌های مشترک

برخی دغدغه‌ها برای نویسنده هر دو کتاب یکسان است، از جمله زیارت مردم اصفهان از قبر «ابونعیم اصفهانی» و «ابوالفتوح عجلی».

در حدیقه نوشته است: «ابن حمزه رحمه الله ... می‌گوید که در شهر ری حاضر بودم که شیخ ابوالفتوح رازی، صاحب تفسیر، به رحمت حضرت حق تعالی پیوست و به موجب وصیتش در جوار مرقد امام‌زاده واجب‌التعظیم، امام‌زاده عبدالعظیم الحسنی رحمه الله مدفون گشت، پس به نیت حج متوجه مکه معظمه شدم، و در وقت برگشتن گذارم به اصفهان و محله چنبلان و بعضی دیگر از محلات آن شهر افتاد، دیدم که آنقدر از مردم آن شهر به زیارت شیخ ابوالفتوح عجلی شافعی اصفهانی و حافظ ابو نعیم - که پدر استاد اوست ... می‌رفتند که شیعه شهر ری و نواحیش هزار یک از آنها زیارت امام‌زاده عبد العظیم نمی‌رفتند.»^۸

و در ادامه می‌نویسد: «و مؤلف این کتاب، محتاج به رحمت و مغفرت حضرت رب الارباب، احمد اردبیلی گوید: مرا گذار به اصفهان افتاد دیدم که مردم آن بلده شیخ ابوالفتوح عجلی شافعی اصفهانی را شیخ ابوالفتوح رازی نام کرده بودند و به این بهانه به عادت پدران خویش قبر آن سنی صوفی را زیارت می‌کردند.»^۹

جالب آنکه مقدس اردبیلی دیگر در هیچ‌یک از کتاب‌هایش، نامی از ابوالفتوح عجلی و ابونعیم اصفهانی نیاورده است. همچنین هیچ گزارشی از سفر او به اصفهان به نظر نگارنده نرسید. و اما نویسنده اصول العقائد که خود در اصفهان بوده است نیز همین دغدغه را دارد. او برای اشاره به فعالیت‌های ارشادی پدرش در این شهر به جلوگیری‌اش از مردم برای زیارت قبر ابونعیم اصفهانی و ابوالفتوح عجلی اشاره می‌کند: «و در آخر کار والد این بی‌مقدار، هدایت اهل اصفهان نموده، شیعیان این بلده را از زیارت آن دشمن خاندان اهل بیت رسالت (ابونعیم اصفهانی) منع نمود، و حالا اثری از آن قبر باقی نیست.»^{۱۰}؛ «و شیخ ابوالفتوح عجلی شافعی ... شاگرد ابوالوفای پسر حافظ ابونعیم مذکور است و قبرش در قبرستان چنبلان اصفهان واقع است، و مردم این شهر به زیارت او نیز مشغول بودند، و به هدایت والد این فقیر ترک زیارت آن شقی نمودند.»^{۱۱}

۶. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۸۲.
۷. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۴۶.
۸. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۸۰.
۹. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۸۰.
۱۰. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۲۹۴.
۱۱. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۲۹۵.

چنان که مشاهده شد، در این دو کتاب ادّعا شده که شیخ ابوالفتوح عجلّی، شاگرد پسر ابونعیم اصفهانی است، این در حالی است که هیچ یک از کتب تاریخ و تراجم این گزارش را تأیید نمی کند، علاوه بر آنکه فاصله زمانی تقریباً هشتاد ساله بین وفات ابونعیم و ولادت ابوالفتوح عجلّی شاگردی ابوالفتوح از پسر ابونعیم را عادتاً ناممکن می سازد.

۳. اشتباهات مشترک

موضوع مهم در این میان، اشتباهاتی است که در هر دو کتاب تکرار شده است. برخی از این اشتباهات به سبب خوانش های ناصحیح از متن کتاب احقاق الحق قاضی نورالله شوشتری و دیگر کتاب هاست. تأکید این نوشتار از آن جهت مطعوف به احقاق الحق است که در صورت اثبات استفاده از احقاق، انتساب حدیقه به مقدس اردبیلی به طور قطع مخدوش خواهد شد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می شود:

۱. شارح شفا

کتاب الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تألیف قاضی عیاض است که از برجسته ترین دانشمندان علوم دینی عصر خویش بوده، و از جمله معروف ترین شروحی که بر کتاب شفا نگاشته شده شرح ملا علی قاری (متوفای ۱۰۱۴ ق) است. اما ما در دو کتاب حدیقه و اصول شاهد هستیم که شارح شفا، قاضی عیاض معرفی می شود، یعنی ماتن شفا را به عنوان شارح یاد می کند! حدیقه در فصل چهارم از باب اول، ذیل آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» در جواب کسی که «أصحابی کالنجوم...» را دلیل بر خلافت خلفای ثلاثه می داند می نویسد: «جواب آنکه در حدیث «أصحابی کالنجوم» آثار وضع و بطلان ظاهر است؛ چون قاضی عیاض مالکی مذهب، شارح کتاب شفا، گفته است که این حدیث حجت نمی شود، زیرا که در طریق آن حارث بن حصین است، و او مجهول است و حالش معلوم نیست.»^{۱۲}

مؤلف اصول العقائد نیز در ادله قرآنی بر امامت حضرت امیر، ذیل همین آیه این گونه می نویسد: «و حدیث «أصحابی کالنجوم» را که ذکر کرده است، این از احادیث موضوعه است و سنیان خود به این قائل شده اند، و قاضی عیاض مالکی که شارح کتاب شفا و از اکابر علمای اهل سنت است طعن به این حدیث زده که از جمله راویان این حدیث حارث بن حصین است و او مجهول است.»^{۱۳}

این در صورتی است که نقل مذکور از شرح شفای ملا علی قاری حنفی است. ریشه این خلط را باید در کتاب احقاق الحق جستجو کرد، آنجا که قاضی نورالله در ذیل آیه: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» در جواب به «أصحابی کالنجوم...» می گوید: «و اما ما رواه من حدیث أصحابه کالنجوم، ففیه من آثار الوضع والبطلان ما لا یخفی.»^{۱۴}

۱۲. حقیقة الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۳. اصول العقائد (طبع حجر)، ص ۵۷.

۱۴. احقاق الحق، ج ۳، ص ۹۴.

کتاب خصائص الأئمة تألیف سید رضی، عالم وفقیه بزرگ امامیه است که برخلاف عنوانش فقط زندگانی و سخنان امیرالمؤمنین را دربردارد. این کتاب از جمله آثاری است که انتساب آن به سید رضی قطعی است.

و پس از ذکر احتمالاتی در این نقل و بطلان آن می نویسد: «یکشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال: اعلم أن حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم أخرجه الدارقطني في الفضائل، وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر، و قال: هذا إسناد لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن غصين مجهول»^{۱۵} گویا خوانش نه چندان دقیق کلمات قاضی نورالله منشأ اشتباهاتی مانند: نسبت دادن شرح شفا به قاضی عیاض، و همچنین تبدیل نام حارث بن غصین یا غصین به حارث بن حسین یا حصین است. نگارنده در هیچ یک از تألیفات دیگر مقدس اردبیلی نقل قولی از شفای قاضی عیاض پیدا نکرد. کتاب های میرهادی میرلوحی نیز چون عموماً به صورت مخطوط هستند کار داوری در این زمینه را دشوار می کند.

نکته بسیار مهم دیگری که از نقل عبارت شرح شفا به دست می آید، این است که ملا علی قاری شرح خود را در ۱۰۱۱ ق. به اتمام می رساند،^{۱۶} یعنی هجده سال پس از فوت مقدس اردبیلی! پس حدیقه نمی تواند از مقدس اردبیلی باشد، و این نکته ای است که جاعل متن حدیقه به آن توجه نداشته.

۲. اربعین شهید

و باز هم در این دو کتاب شاهد انتساب غلط یک اثر هستیم، و این بار انتساب کتاب اربعین به شهید ثانی! این در حالی است که در فهرست آثار شهید ثانی کتابی با این نام نیست. در حدیقه می خوانیم: «و ایضاً در کتاب اربعین شهید ثانی قدس سره مسطور است که جمعی از ثقات روایت نموده اند که اعمش گفت: در راه بیت الله الحرام...»^{۱۷} همین روایت را اصول العقائد نیز آورده و می نویسد: «شهید ثانی در کتاب اربعین که نوشته، روایت نموده [است] از جمعی از راویان ثقه که روایت کرده اند از اعمش که او گفت که در راه مکه معظمه...»^{۱۸}

۱۵. إحقاق الحق، ج ۳، ص ۹۵.

۱۶. شرح الشفاء، ج ۲، ص ۵۵۸.

۱۷. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۵۵۴.

۱۸. أصول العقائد (جواب سنگی)، ص ۱۹۰.

منشأ این اشتباه شاید در خلط بین اسامی شهید اول و شهید ثانی باشد؛ زیرا شهید اول کتابی به نام اربعین دارد،^{۱۹} این روایت اما در اربعین شهید اول نیز وجود ندارد، بلکه این حکایت در اربعین شیخ منتجب الدین رازی آمده است.^{۲۰}

۳. ابو رافع، صحابی یا عالم سنی؟

ابو رافع از اصحاب نزدیک پیامبر اسلام به شمار می‌رفت، چنان‌که پیامبر درباره او گفته است: «هر پیامبری امینی دارد و امین من ابو رافع است». از اخبار نقل شده از ابو رافع چنین برمی‌آید که وی در بیشتر جنگ‌های صدر اسلام همانند بدر، احد، خیبر، تبوک، صفین و دیگر جنگ‌ها حاضر بوده است. ولی در حدیقه می‌بینیم که ابو رافع - راوی اخبار اُحد - از علمای اهل سنت معرفی می‌شود: «و ابن مردویه نیز از اکابر حَقَّاط اهل سنت است، و ابو رافع که از علمای ایشان است نقل نموده‌اند که چون ابو سفیان یک منزل از اُحد دور شد...»^{۲۱}

این در صورتی است که حدیقه در موضعی دیگر ضمن نقلی از ابن عقده، ابو رافع را از صحابه‌ای معرفی می‌کند که حدیث غدیر را روایت کرده‌اند.^{۲۲} در اصول العقائد نیز چنین آمده است: «و ابن مردویه که از اکابر علمای اهل سنت است، و ابو رافع که او نیز از بزرگان این طایفه است نقل کرده‌اند که چون ابوسفیان از موضع اُحد یک منزل دور شد...»^{۲۳}

ولی در آثار محقق اردبیلی شاهد هستیم که از ابو رافع به عنوان یکی از یاران پیامبر نقل روایت شده است.

۴. حافظ ابونعیم یا حافظ ابو بکر محمد بن مؤمن شیرازی؟

در حدیقه آمده است: «حافظ ابونعیم» از سدی نقل کرده، و او از علقمه، که در روز حرب صفین مردی از لشکر شام جدا شد و مکمل و مسلح، مصحفی حمایل کرده بود.^{۲۴} با بررسی مصادر ظاهر می‌شود که این نقل از شخصی است به نام حافظ ابوبکر، محمد بن مؤمن شیرازی، نه حافظ ابونعیم. در اصول العقائد نیز چنین نوشته است: «و «حافظ ابونعیم اصفهانی» که از مشاهیر علمای اهل سنت و جماعت است از سدی روایت کرده و او از علقمه که روزی از روزها در موضع صفین از لشکر معاویه مردی از صف جدا شده مسلح مکمل و مصحفی حمایل کرده بود.»^{۲۵}

شاهد هستیم که هردو متن مرتکب این خطا شده‌اند، و باز هم متن احقاق الحق گویای علت این اشتباه است. قاضی در احقاق ذیل آیه «عَمَّ يَسْأَلُونَ» نوشته است: «رواه الحافظ المذكور عن السّدي عن علقمة أنّه قال: خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام و عليه سلاح.»^{۲۶}

۱۹. مرآت الکتب، ج ۳، ص ۳۴۹.
۲۰. الأربعون حديثاً للرازي، ص ۷۷.
۲۱. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۵۵.
۲۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۶.
۲۳. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۶۵.
۲۴. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۳۹.
۲۵. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۷۴.
۲۶. احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۸۷.

جاعل با مراجعه به این متن گمان کرده است که «حافظ مذکور»، همان حافظ ابونعیم اصفهانی است؛ زیرا اینجا نامی از این حافظ برده نشده، و در صفحات قبلی نیز قاضی نورالله به نام او اشاره‌ای نکرده است. خلط اسامی این دو «حافظ» در موضع دیگری از این دو کتاب نیز دیده می‌شود. در حدیقه می‌نویسد: «حافظ ابونعیم به اسناد خود از سدی و او روایت کرد از رسول خدا که آن حضرت در وقت تلاوت این آیه فرمود که «إِنَّ وَلَايَةَ عَلِيٍّ...»^{۲۷}

قریب به همین متن را در اصول العقائد هم می‌بینیم: «و هم حافظ ابونعیم مذکور روایت نموده از سدی که او روایت نمود از رسول خدا که آن حضرت در وقت تلاوت این آیه فرمود که إِنَّ وَلَايَةَ عَلِيٍّ...»^{۲۸}

در جستجویی که در آثار مقدس اردبیلی انجام شد، هیچ کجا نامی از حافظ ابونعیم اصفهانی یا مؤمن شیرازی برده نشده است.

۵. رُحبه

یکی از روایات مشهور در فضیلت امیرالمؤمنین حدیثی است از پیامبر اکرم که به حدیث «خاصف النعل» شهرت یافته است. در سنن ترمذی آمده است که حضرت علی در «رُحبه» این روایت را از پیامبر نقل کردند، و رحبه مکانی در وسط صحن مسجد کوفه است که حضرت علی معمولاً برای قضاوت یا موعظه در آن مکان می‌نشستند. هرچند روایات خاصف النعل به شکل‌های مختلفی در منابع ذکر شده است، ولی در هیچ کدام گفته نشده پیامبر در رحبه این کلام را فرموده‌اند. با این مقدمه به سراغ متن این دو می‌رویم. در حدیقه آمده است: «و خوارزمی به اسناد خود از امیرالمؤمنین نقل نموده که جمعی از قریش در «رحبه» جمع شدند و هرکدام حرفی می‌زدند، تا آنکه رسول را غضبناک ساختند، و آثار غضب در بشره مبارکش ظاهر شد، پس گفت: «لتنتهن یا معشر قریش»...»^{۲۹}

نگارنده، طی تصحیح برخی متون کلامی و مقایسه دو کتاب درخشان اصول العقائد میر محمدهادی میرلوحی، با حدیقه الشیعه منسوب به مقدس اردبیلی، به نکات و شباهت‌هایی در این دو کتاب برخورد کرد که این گمان را تقویت می‌کرد که یکی یا هر دوی این کتاب‌ها محصول کتاب‌سازی و انتحال هستند.

۲۷. حدیقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲۸. اصول العقائد (طبع حجر)، ص ۷۴.

۲۹. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۲۳۱.

می‌بینیم که نویسنده گمان کرده است که پیامبر در رحبه این کلام را فرمودند، حال آنکه این کلام پیامبر است در جریان صلح حدیبیه در جواب به سهیل بن عمرو، و امیرالمؤمنین آن را هنگامی که در رحبه بودند نقل کرده‌اند. نظیر همین اشتباه در اصول العقائد نیز قابل مشاهده است: «خوارزمی به اسناد خود روایت می‌کند از حضرت امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب که جمعی از قریش در «رحبه» جمع شدند، و هر یکی از ایشان حرفی می‌زد، تا آنکه رسول خدا را غضبناک ساختند، چنان‌چه آثار غضب در بشره مبارک آن حضرت ظاهر شده، فرمود که «لتنهنَّ یا معشر قریش...»^{۳۰}

شاید دلیل این اشتباه، برداشت ناصحیح از متن روایتی باشد که احقاق الحق نقل کرده است: «حدَّثنا سفيان بن وكيع، حدَّثنا أبي عن شريك عن منصور عن ربعي بن حراش، حدَّثنا علي بن أبي طالب بالرحبة، قال: لمّا كان... فقال التّبي: يا معشر قریش لتتنهنَّ...»^{۳۱}

۶. خصائص الأئمة

کتاب خصائص الأئمة تألیف سیّد رضی، عالم و فقیه بزرگ امامیه است که برخلاف عناوینش فقط زندگانی و سخنان امیرالمؤمنین را در بر دارد. این کتاب از جمله آثار است که انتساب آن به سیّد رضی قطعی است، چنان‌که خود او در مقدمه نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند. ولی در حدیقه این کتاب به سیّد مرتضی نسبت داده شده است: «چنان‌چه سیّد مرتضی در خصائص الأئمة نوشته است که در عهد خلافت عمر، مردی از اهل آذربایجان اشتري چند داشت و آنها را به کرایه می‌داد.»^{۳۲}

در دیگر آثار اردبیلی هیچ ذکری از کتاب خصائص دیده نمی‌شود. و همچنین در اصول العقائد نیز چنین می‌خوانیم: «سیّد مرتضی که از بزرگان علمای شیعه است در کتاب خصائص الأئمة روایت کرده که در ایام خلافت عمر خطاب مردی از اهل آذربایجان شتری چند داشت که به کرایه می‌داد.»^{۳۳}

۷. پادشاه روم

نویسنده حدیقه در بخش قضایای عهد خلافت عثمان، داستانی را نقل می‌کند که در آن شخصی از حضرت علی چندین سؤال پرسیده و آن حضرت جواب می‌دهند. در حدیقه آن شخص «رسول نصاری» معرفی می‌شود: «و نقل کرده‌اند که «رسول نصاری» از جانب ملک روم به خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده سؤال چند داشت، یک‌یک را عرض می‌نمود و جواب می‌شنید تا تمام شد.»^{۳۴}

در اصول العقائد آن شخص «فرستاده پادشاه روم» معرفی شده است: «شیعه و سنی نقل کرده‌اند که وقتی «رسول پادشاه روم» به خدمت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و از آن حضرت دوازده سؤال کرد.»^{۳۵}

۳۰. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۸۳.
۳۱. احقاق الحق، ج ۵، ص ۶۰۶.
۳۲. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۵۶۵.
۳۳. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۱۸۳.
۳۴. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۶۲۶.
۳۵. اصول العقائد (چاپ سنگی)، ص ۱۹۴.

با بررسی در منابعی هم چون المناقب ابن شهرآشوب و بحار الانوار معلوم می‌شود که سؤال کننده «ابن کَوّاء» است، نه آنچه در اصول العقائد و حدیقه ذکر شده. ابن کَوّاء از سپاهیان امام علی در جنگ صفین بوده است که زمینه‌ساز جریان حکمیت شد و بعدها یکی از رهبران خوارج گردید، و سؤالات او از امیرالمؤمنین برای ایدای آن حضرت مشهور است.

در جواب به این پرسش که چرا نویسنده متن حدیقه و اصول العقائد این اشتباه را مرتکب شده‌اند، شاید بتوان گفت این خطا از آنجایی رخ داده است که در المناقب ابن شهرآشوب این روایت بعد از روایتی آمده است که فرستاده پادشاه روم از امیرالمؤمنین سؤالاتی پرسیده، و به احتمال شخص منتحل به دلیل شتابزدگی، متوجه تفاوت این روایات نشده است.^{۳۶}

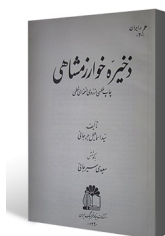
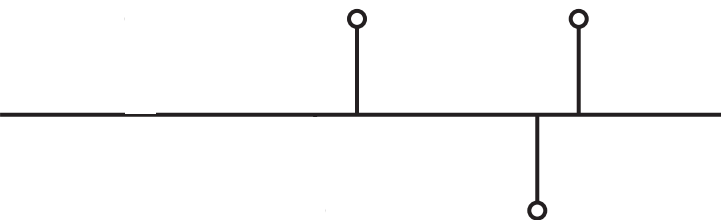
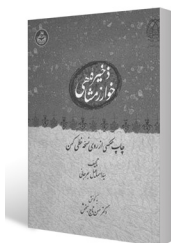
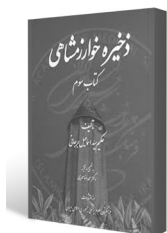
منابع

- إحقاق الحق؛ قاضی نورالله شوشتری؛ ناشر کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی ۱۴۰۹ ه.ق.
- الأربعون حديثاً؛ شیخ منتجب الدین رازی؛ محقق؛ مدرسة الإمام المهدی (ع)؛ نشر مؤسسة الإمام المهدی ۱۳۶۷ ه.ش.
- اصول العقائد؛ میر محمد هادی میرلوحی؛ طبع حجری.
- مقدس اردبیلی (۱۴۲۵ ق.). حدیقة الشيعة. تصحيح صادق حسن زاده، علی اکبر زمانی نژاد. قم: انصاریان.
- ملا علی قاری حنفی (۱۴۲۱ ق.). شرح الشفاء. تصحيح عبدالله محمد خليلی. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- ابن شهرآشوب. المناقب، مصحح: هاشم رسولی؛ نشر علامه.

ذخیره خوارزمشاهی در نگاهی گذرا

ذخیره خوارزمشاهی از آغاز تا انجام

محمدابراهیم ذاکر



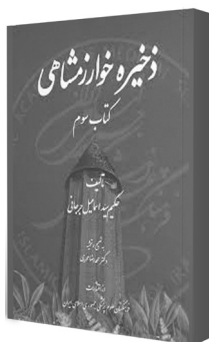
ذخیره خوارزمشاهی، جایگاه آن در پزشکی و
زبان فارسی و سیر تاریخی تصحیح و نشر آن
در قرن چهاردهم شمسی

محمد صدر





ذخیره خوارزمشاهی در نگاهی گذرا



از دید پژوهشگران، این کتاب نخستین اثر عظیم و جامع پزشکی است که سراسر به زبان فارسی نگاشته شده است. جرجانی کوشیده تا واژگان علمی را با پشتوانه زبان فارسی تولید کند؛ به همین دلیل، کتاب برای مطالعات زبان‌شناسی نیز ارزشمند است. از همه مهم‌تر اینکه او با تکیه بر آثار پزشکان پیشین یونان و ایران، چون: جالینوس، بقراط و ابن سینا، برای نخستین بار نظریه‌های پزشکی را در کنار تجربه‌های شخصی و بالینی خود آورده است.

ذخیره خوارزمشاهی یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین آثار طبی به زبان فارسی در سده‌های میانه است که توسط ابو حسن علی بن عباس جرجانی، طبیب و دانشمند برجسته سده پنجم هجری به نگارش درآمد. این اثر به دلیل ساختار منسجم، گستره موضوعات، زبان روان و اهمیت تاریخی‌اش، نقطه عطفی در تاریخ پزشکی ایرانی-اسلامی به شمار می‌رود. جرجانی، از پزشکان برجسته ایرانی، زاده جرجان (گران امروزی) بود و در دربار خوارزمشاهیان به مقام «طبيب الملك» یا همان «پزشک دربار» یا «پزشک شاه» رسید. جرجانی گرچه در دانش‌های گوناگون زمانه خویش، از جمله پزشکی، داروشناسی، فلسفه، نجوم و ادبیات و ... صاحب نظر بود، اما او را بیشتر به عنوان یک پزشک چیره‌دست می‌شناسند تا فیلسوف، ادیب یا منجم. جرجانی هم حافظ میراث پزشکی ایرانی-اسلامی تا روزگار ابن سینا بود و هم، به عنوان پزشکی عمل‌گرا، تجربه‌های میدانی و بالینی خود را در آثارش منعکس ساخت.

دقت علمی، نظم نوشتار و توجه به زبان فارسی از مهم‌ترین ویژگی‌های نوشته ماندگار و بی‌مانند اوست.

جرجانی این کتاب را به درخواست و حمایت قطب‌الدین ابوالفتح مودود بن محمد خوارزمشاه نوشت. انگیزه او دو موضوع مهم بود:

۱- تدوین کتابی جامع در پزشکی به زبان فارسی تا متنی ارزشمند و آموزشی در اختیار پزشکان و دانشجویان فارسی‌زبان نیز قرار گیرد.

۲- گردآوری و نظام‌بخشی دانسته‌های پزشکی از منابع معتبر یونانی، ایرانی و اسلامی

به همراه تجربه‌های ارزشمند و کاربردی شخصی خویش.
به همین دلیل، ذخیره خوارزمشاهی نه تنها یک متن آموزشی، بلکه دانشنامه‌ای از تجربه پزشکی زمان خود به شمار می‌آید.

این کتاب از بزرگ‌ترین و سامان‌یافته‌ترین آثار پزشکی فارسی است و در ده باب تنظیم شده که هرکدام موضوعی مهم از علم طب را پوشش می‌دهد:
باب اول: مبانی طب، تعریف طب، مزاج‌ها، اخلاط چهارگانه، ارکان و طبایع. جرجانی در این بخش، مباحث نظری پزشکی را با مثال‌های کاربردی توضیح می‌دهد.
باب دوم: شناخت اندام‌های بدن، شرح تشریح اعضای بدن و کارکرد آنها. این بخش به‌ویژه از حیث واژه‌سازی علمی. فارسی اهمیت دارد.
باب سوم: بهداشت و تدبیر زندگی: تغذیه، آداب خواب، بیداری، ورزش، حمام، مزاج غذاها و قواعد پیشگیری از بیماری.

باب چهارم تا هشتم: به بیماری‌های اندام‌ها اختصاص دارد. در این بخش او بیماری‌های سر تا پا را همراه با نشانه‌ها، علل و روش‌های درمان آنها تبیین کرده است. از نظر گستره مطالب، این فصل‌ها مرکز ثقل کتاب و نقطه محوری آن به شمار می‌آید.
باب نهم: تب‌ها، بیماری‌های عمومی و نشانه‌ها و روش تشخیص بالینی آنها؛ اهمیت نبض و ادرار.

باب دهم: در این قسمت فهرست گسترده‌ای از داروهای مفرد و ترکیبی، نیز شیوه تهیه و کاربرد آنها را در اختیار مخاطبان قرار داده است. این بخش از نظر تاریخ داروسازی فارسی، ارزش فراوانی دارد.

با توجه به تمامی آنچه گفته شد، از دید پژوهشگران، این کتاب نخستین اثر عظیم و جامع پزشکی است که سراسر به زبان فارسی نگاشته شده است. جرجانی کوشیده تا واژگان علمی را با پشتوانه زبان فارسی تولید کند؛ به همین دلیل، کتاب برای مطالعات زبان‌شناسی نیز ارزشمند است. از همه مهم‌تر اینکه او با تکیه بر آثار پزشکان پیشین یونان و ایران، چون: جالینوس، بقراط و ابن سینا، برای نخستین بار نظریه‌های پزشکی را در کنار تجربه‌های شخصی و بالینی خود آورده است. ویژگی برجسته دیگر این اثر که آن را از دیگر نوشته‌های مشابه جدا می‌سازد، این است که به خوبی و به‌درازا نگاه پیشگیرانه در پزشکی سنتی را به نمایش گذاشته است.

به دلیل همین ویژگی‌های منحصربه‌فرد، ذخیره خوارزمشاهی از زمان تألیف، به سرعت در جهان ایرانی و سپس در هند، آسیای مرکزی و عثمانی گسترش یافت. نسخه‌های متعدد خطی آن در کتابخانه‌های جهان، گواه رواج آن است. این کتاب قرن‌ها متن درسی پزشکان بود و در سنت طب ایرانی به‌ویژه در بخش‌های بالینی

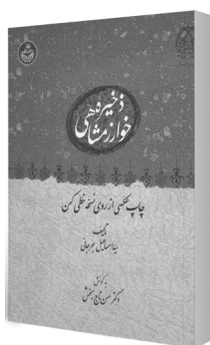
و داروشناسی، جایگاهی هم‌تراز قانون ابن‌سینا پیدا کرد. همچنین نقش این اثر در گسترش زبان علمی فارسی کم‌نظیر است. بسیاری از اصطلاحات پزشکی رایج در فارسیِ کهن، برای نخستین بار در این کتاب به کار رفته‌اند.





ذخیره خوارزمشاهی از آغاز تا انجام

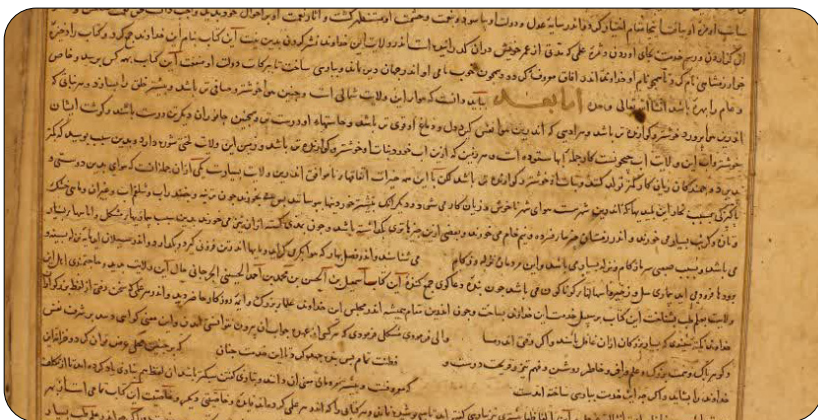
محمدابراهیم ذاکر^۱



10.30484/jii.2026.3363 | ebrahim_zaker@yahoo.com

• استناد: ذاکر، محمدابراهیم (۱۴۰۵). ذخیره خوارزمشاهی از آغاز تا انجام. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. ۱۶(۱).

۱. پژوهشگر تاریخ پزشکی ص ۱۱۴-۱۳۹.



زیست نامهٔ جرجانی، پزشک پارسی نویس

امیر سید، امام زین الدین ابو ابراهیم اسماعیل فرزند حسن فرزند حسین فرزند محمد فرزند محمود فرزند احمد حسینی سپاهانی جرجانی (گرگانی) ملقب به زین الدین، شرف الدین، ابوالفضائل، با آوازهٔ سید اسماعیل جرجانی یکی از برجسته‌ترین عارفان، فیلسوفان، پزشکان و دانشمندان نامدار ایران و جهان در سده‌های پنجم و ششم هجرت بود. وی در سال ۴۳۴ ق. / ۱۰۴۲ م. در گرگان زاده شد و در سال ۵۳۵ ق. / ۱۱۴۰ م. در مرو چشم از جهان فرو بست.^۲

جرجانی آثار گران بها و ارزنده‌ای در علوم گوناگون از خود به جای گذاشت و با پارسی نویسی در پیشرفت دانش پزشکی در میان پارسی‌خوانان سرزمین پهناور ایران زمین از دجله تا سند تأثیرگذار بود، ولی از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست و تراجم‌نویسان بسیار اندک دربارهٔ او گفتگو کرده‌اند.

سید اسماعیل جرجانی افزون بر دانش پزشکی و ورزیدگی در درمانگری، به فراگیری دانش حدیث و تصوف پرداخت و از برجستگان این علوم اوائل نیز شد.

وی عرفان، تصوف و حدیث و تصوف را در دامان عارف، محدث و مفسر بزرگ زین الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم فرزند هوازن قشیری نیشابوری (۳۷۶ - ۴۶۵ ق.) آموزش دید و کتاب اربعین حدیث را از وی روایت کرد و به دنبال استاد به وادی عرفان گام گذاشت. جرجانی در این راه به جایی رسید و به مرتبتی دست یافت که فقیه شافعی و دانشمند بزرگی همچون تاج الاسلام ابوسعید عبدالکریم فرزند سَمْعانی (۵۰۶ - ۵۶۲ ق.) در دامان او

۲. نام پدر یا بنای او را برخی حسین نگاشته‌اند (نک: تاریخ گزیده، ص ۶۸۶؛ حبیب السیر، ج ۲، ص ۶۴۱).

آموزش حدیث و فقه دید و اجازه نقل روایت از او دریافت کرد. جرجانی در وقت درگذشت قشیری، استاد خود، سی و یک ساله بود. همچنین سمعانی در زمان مرگ جرجانی بیست و پنج سال داشت؛ بنابراین می‌توان گفت سید اسماعیل در نیشابور در همان روزگاری که در خدمت ابن ابی صادق پزشکی می‌آموخت، از امام قشیری فقه و حدیث آموخته و به پیروی از او رهسپار وادی تصوف بود. سمعانی نیز حدیث و شاید برخی دیگر از دانش‌ها را در جوانی قاعدتاً در شهر مرو از جرجانی آموخت.

سید اسماعیل جرجانی سرانجام در سال ۵۰۴ ق. رهسپار خوارزم شد و به دربار قطب‌الدین محمد فرزند نوشتکین سرسلسله خوارزمشاهیان پیوست. قطب‌الدین محمد از ۴۹۰ - ۵۲۲ ق. در خوارزم حکومت می‌کرد و دربار او در جرجانیه مجمع اندیشمندان بزرگ و دانشمندان والا جاه بود.

خوارزمشاه مقدم استاد را گرمی داشت و برای وی ماهیانه هزار دینار، یعنی هزار سکه طلا مقرری تعیین کرد و تولید داروخانه بهاءالدوله را به عهده او قرار داد. به نظر می‌رسد که بهاءالدوله یکی از بزرگان خوارزم باشد. آن زمان داروخانه در خراسان و خوارزم مفهوم بیمارستان را داشت^۳ و چنان‌که جرجانی گوید وی تیماردار آنجا بود، یعنی ریاست بیمارستان را داشت.

جرجانی با وجود مشغولیت در داروخانه و پاسخ مراجعین و درمان بیماران در همان سال ۵۰۴ ق. نوشتن کتاب بزرگ ذخیره را به زبان پارسی به پایان رسانید و آن را به نام قطب‌الدین خوارزمشاه، ذخیره خوارزمشاهی نام نهاد.

تراجم‌نویسان و تاریخ‌نگاران درباره جرجانی سخن اندک گفته‌اند، ولی از نوشته‌های یاقوت و دیگران چند تن را می‌توان به عنوان آموزش‌دهندگان او در علوم گوناگون نام برد، مانند:

۱. زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم قُشیری نیشابوری (۳۷۶-۴۶۵ ق.) که از دامن او دانش فقه و حدیث را فراگرفت و اجازه نقل روایت از کتاب اربعین حدیث را از وی روایت کرد.
۲. ابن ابی صادق، ابوالقاسم، عبدالرحمان فرزند علی فرزند احمد فرزند ابو صادق نیشابوری (پیرامون: ۳۸۵ - ۴۷۰ ق.). جرجانی هشت بار به چند کتاب او ارجاع داده است. گویا این استاد، جرجانی را با کتاب‌های جالینوس بیشتر همراه کرد.
۳. احمد فرزند فرخ: گمان می‌رود چشم‌پزشک / کَحَال باشد، چون جرجانی در بخش چشم‌پزشکی کتاب ذخیره، پنج بار با عبارت «استاد احمد فرخ، اندر کتاب خویش گفته» یاد کرده است.

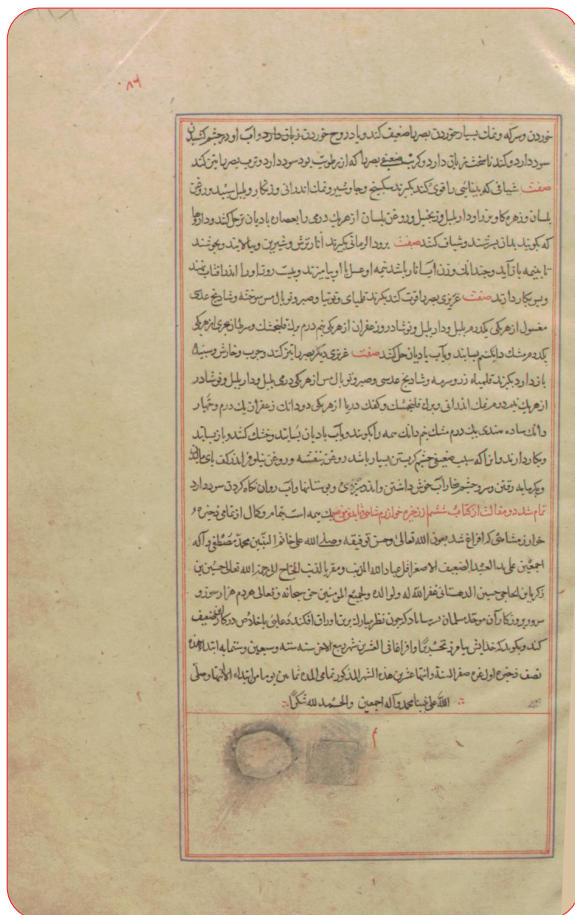
۳. شیخ عطار رئیس داروخانه، یعنی بیمارستان نیشابور بود، چنان‌که خود گوید: به داروخانه پانصد شخص بودند که در هر روز نیشم می‌نمودند. روشن است که در داروخانه به مفهوم امروزی نیشم کسی را نمی‌گیرند، پس مقصود درمانگاه یا بیمارستان نیشابور است. (خسرونامه، ص ۳۳، تاریخ بیمارستان‌های ایران، ص ۸۹). حدود دو قرن و نیم پس از سید اسماعیل جرجانی، ابن بطوطه (درگذشته: ۷۷۹ ق.) از بیمارستان خوارزم چنین یاد می‌کند: در خوارزم بیمارستانی هست که طبیبی شامی به نام صیهون آن را اداره می‌کند. صیهون از بلاد شام است.

کارنامه فرهنگی جرجانی

۱. الأجوبة الطيبة؛^۴
۲. الأغراض الطيبة و المباحث العلائقة: چکیده‌ای از کتاب ذخیره به زبان فارسی که به درخواست وزیر مجدالدین ابومحمد تألیف می‌کند؛^۵
۳. رسالة فی التحلیل: رساله‌ای کوتاه در فلسفه به زبان عربی؛^۶
۴. تدبیر اليوم و الليلة: رساله‌ای به زبان عربی در دانش پزشکی است که جرجانی آن را برای قاضی ابوسعید احمد فرزند سعید فرزند احمد شاعری، قاضی گرگانج خوارزم نوشت؛^۷
۵. تذکرة الاشرافیه فی أسناح الطيبة: گویا برگردان عربی رساله خفی علایی جرجانی است.
۶. التذکرة الأشرفیة فی الصناعة الطیبة: کتابی پزشکی به زبان عربی که به علاءالدین پسر ایل ارسلان پیشکش کرده. گویا ترجمه عربی الاغراض الطیبة باشد؛^۸
۷. ترجمه قانون ابن سینا: جرجانی قبل از کار ذخیره، کتاب قانون ابن سینا را به فارسی ترجمه کرده بود و این اثر تا زمان ابن اسفندیار و سال‌ها بعد در دسترس بود و اکنون خبری از آن نداریم. شاید این کار بزرگ، نخستین گام او برای نگاشتن کتابی ستبرگ در پزشکی پارسی بود؛^۹
- جرجانی در ذخیره مطلبی را در مورد ترجمه فارسی قانون ابن سینا که توسط ابو عبید جوزجانی، شاگرد وفادار و زندگی‌نگار ابن سینا، انجام گرفته بود یاد می‌کند که در هیچ مدرک دیگری نیست، و می‌رساند که حدود شصت سال قبل از ترجمه قانون توسط او، ابو عبید این کتاب را به شیوه‌ای که مورد پسند جرجانی نبود، ترجمه کرده است؛
۸. تشریح: رساله‌ای در دانش کالبدشناسی، شاید ترجمه کتاب نخست قانون را نیز بر آن افزوده است؛^{۱۰}
۹. کتاب فی حفظ الصحة: کتابی درباره چگونگی پاییدن تندرستی است؛^{۱۱}
۱۰. خُفّی علایی: در دو جلد، چکیده کتاب التذکرة الأشرفیة برابر با کتاب دستی پزشکان امروزی است؛^{۱۲}
۱۱. ذخیره خوارزمشاهی: دایرة المعارف بزرگ پزشکی پارسی‌نویسی شده است برخی آن را ترجمه کتاب قانون فی الطب ابن سینا به شمار می‌آورند، اگر هم چنین باشد، یافته‌های علمی و آزموده‌های پزشکی جرجانی نیز بدان افزوده شده است؛ البته افزون بر آن، منابع یادشده در آن بسیار بیشتر از قانون است و این دلیل دیگری برای رونویسی نکردن جرجانی از روی قانون ابن سینا خواهد بود؛^{۱۳}
۱۲. الذخیره الخوارزمشاهیة: ترجمه عربی ذخیره خوارزمشاهی است که تنها دو کتاب نخستین آن را در بر می‌گیرد تاریخ نگارش آن پیرامون ۵۲۱ ق. است؛

(سفرنامه ابن بطوطه، ص ۴۰۶)
۴. فهرست مشروح بعض کتب نفیسه قلمیه مخزنه کتب خانه آصفیه سرکار عالی، میرعثمان علی‌خان بهادر، حیدرآباد، دکن، هند، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۴۰۳.
۵. نک: دیباچه اغراض الطیبة. اغراض الطیبة و المباحث العلائقة، اسماعیل جرجانی، پژوهش تاج‌بخش، ۱۳۸۴.
۶. فهرست‌واره، منزوی، ج ۵، ص ۳۳۵۶؛ تاریخ نظم و نثر، ج ۲، ص ۷۲۷؛ تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ص ۴۴۱؛ نسخه‌های خطی عربی اسکوریل، ج ۱، ص ۴۲۲.
۷. نک: نمته صوان الحکمة، ص ۱۰۲، ۱۰۱؛ فهرست‌واره، ج ۵، ص ۳۳۵۵؛ فهرست ملک، ج ۵، ص ۱۹۲.

۱۳. رساله فی الرد علی الفلاسفة: رساله‌ای کلامی و جدلی از یک عارف‌پیشه برای ردّ دانش فلسفه؛^{۱۴}
۱۴. زبدة الطب: کتابی در دانش پزشکی و داروشناسی به زبان عربی در نه مقاله؛^{۱۵}
۱۵. الطب الملوکی؛^{۱۶}
۱۶. رساله فی القیاس: رساله‌ای کوچک به زبان عربی در منطق؛^{۱۷}
۱۷. المُنَبِّهَة (هشداردهنده / آگاه‌کننده): رساله‌ای اخلاقی در پوچی دنیاخواهی به زبان عربی؛^{۱۸}
۱۸. وصیت‌نامه جرجانی؛^{۱۹}
۱۹. یادگار: این اثر، چکیده‌ای از کتاب ذخیره به شمار می‌آید.^{۲۰}



۸. تاریخ ادبیات عرب، بروکلان، ج. ۱، ص ۶۲۱ و ۸۹۰.
۹. نک: تاریخ طبرستان، برگه بیست و هفت.
۱۰. فهرستواره، منزی، ج ۵، ص ۳۳۷۳؛ استوری، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۰۷، ۱۹۷.
۱۱. مطرح الانظار، ص ۲۰۶.
۱۲. فهرستواره، منزی، ج ۵، ص ۳۴۲۸.
۱۳. فنخا، ج ۱۶، ص ۷۵۰.
۱۴. نتمه صوان الحکمة، ص ۱۰۱، ۱۰۲.
۱۵. فهرستواره، ج ۵، ص ۳۴۹۶؛ کتاب‌شناسی نسخ خطی پزشکی، ص ۱۶۳، ۱۶۴؛ فهرست ملک، ج

درونمایه و ساختار ذخیره

جرجانی در مقدمه این کتاب یاد کرده است: «کتابی در دانش پزشکی و در شأن فرمانروای بزرگ خوارزم امیر ارسلان تکین قطب الدین ابوالفتح محمد خوارزمشاه فرزند انوشترکین (فرمانروای خوارزم: ۵۲۲-۴۹۰ ق. / ۱۰۹۷-۱۱۲۷ م.) و به نام او و به سال ۵۰۴ ق. فراهم آوردم.»

ذخیره کتابی بسیار ارزشمند و گسترده نویسی شده به زبان پارسی است که فراگیرنده همه بخش‌های نظری و عملی دانش پزشکی، دندان‌پزشکی و داروسازی است. ذخیره، با احتساب بخش قراپادین، ده کتاب دارد و هر کتاب به ترتیب دربرگیرنده ۷۶ گفتار، شصت و شش جزو، ۱۱۸۱ باب، ۱۵ فصل (۱۲ فصل در گفتار چهاردهم و ۳ فصل بخش آخر کتاب نهم).

۲۰. کتاب نخست دارای شش گفتار، پنج جزو، هشتادویک باب است: گفتار یکم، سه باب؛ گفتار دوم، هشت باب؛ گفتار سوم، شش باب؛ گفتار چهارم، پنج جزو، چهل و دو باب (جزو یکم، دوازده باب؛ جزو دوم، سیزده باب؛ جزو سوم، شش باب؛ جزو چهارم، چهار باب؛ جزو پنجم، هفت باب)؛ گفتار پنجم، هفده باب؛ گفتار ششم، پنج باب. کتاب نخست برگزیده مطالب زیر است:

الف) واکاوی چهارچوب دانش پزشکی، کارآمدی، تأثیرگذاری، ارزش و سودمندی آن برای بقای نسل آدمی در جهان هستی، شناخت گوهر تن آدمی و چگونگی آن، شناخت ماده، خلط‌های چهارگانه اصلی، گونه‌های مزاج، احوال و عادت‌ها؛

ب) بررسی آناتومی / کالبدشناسی / تشریح از سر تا پا دربرگیرنده: استخوان‌شناسی، ماهیچه‌شناسی، سیستم عصبی مرکزی، نخاعی و رشته‌های عصبی و رگ‌شناسی، سیاهرگ‌ها، سرخ‌رگ‌ها و رگ‌های موینه؛

ج) فیزیولوژی / اندام‌شناسی / منافع الأعضاء، شناسایی کارکرد طبیعی هر اندام به همراه یادکردی از نیروی هر کدام و همکاری یک یا چند اندام در یک دستگاه و سیستم برای انجام یک کار در تن؛

۱. کتاب دوم دربرگیرنده نه گفتار، سه جزو، یک صد و پنجاه باب است. گفتار یکم، دوازده باب؛ گفتار دوم، دوازده باب؛ گفتار سوم، بیست و سه باب؛ گفتار چهارم، پنج باب؛ گفتار پنجم، بیست و نه باب؛ گفتار ششم، یازده باب؛ گفتار هفتم، پنج باب؛ گفتار هشتم، شش باب؛ گفتار نهم، سه جزو، چهل و هفت باب (جزو یکم، بیست و سه باب؛ جزو دوم، بیست و یک باب؛ جزو سوم، سه باب).

کتاب دوم دربرگیرنده این مطالب است:

گفتگو درباره حالت‌های گوناگون تندرستی در افراد مختلف و گفتگو درباره بیماری به‌طور کلی، گونه‌های عوارض و پیامدهای بیماری، شناخت نبض طبیعی و گونه‌های بیمارگونه آن؛ گفتگو درباره فزونی‌های رانده شده از روزه‌های پوستی، مانند چرک، مو و عرق؛ و آندهای درون تنی مانند فزونی‌های رانده شده از راه دهان و بینی، برآمده‌های دهانی (نفث)، برآمدن خون از دهان (نفث الدم)، پیشای و پیحال (فزونی‌های پس‌ماندی روده‌ای) که همگی اعراض تن به شمار می‌آیند.

۲. کتاب سوم دارای دو بخش (جزو)، چهارده گفتار، هفت جزو، و ۲۰۷ باب است. بخش (جزو) یکم شامل هفت گفتار، دو جزو، نود و دو باب؛ بخش یکم، گفتار نخستین، پانزده باب؛ گفتار دوم، هفت باب؛

گفتار سوم، دو جزو، سی‌وهفت باب (جزو نخستین، بیست‌وچهار باب؛ جزو دوم، سیزده باب)؛ گفتار چهارم، هجده باب؛ گفتار پنجم، پنج باب؛ گفتار ششم، شش باب؛ گفتار هفتم، چهار باب؛

بخش (جزو) دوم: هفت گفتار، پنج جزو، یک‌صد و پانزده باب؛ گفتار یکم، پنج جزو، هشتاد و یک باب؛ [جزو یکم، هفت باب؛ جزو دوم، یازده باب؛ جزو سوم، هجده باب؛ جزو چهارم، سی و پنج باب، جزو پنجم، ده باب]؛ گفتار دوم، چهار باب؛ گفتار سوم، شش باب؛ گفتار چهارم، چهار باب؛ گفتار پنجم، هشت باب؛ گفتار ششم، پنج باب؛ گفتار هفتم، هفت باب؛

مطالب کتاب سوم دربرگیرنده موضوعات زیر است:

(الف) چگونگی پائیدن تندرستی؛ شناخت آب‌وهوا، مسکن، گزینش گونه شایسته برای هر تن؛ شناخت سود، زیان و ارزشمندی خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها، بررسی خواب و بیداری؛ حرکت (ورزش) و سکون (آرامش)؛

(ب) شناخت گونه‌های پوشاک و گزینش شایسته هر گونه برای هرکس در هر فصل؛ (ج) کاربرد خوشبوکننده‌ها، عطرها، لخلخه؛ اسفرغم‌ها، گل، برگ، سبزی‌ها، بخشی از داروهای تکی، روغن‌ها؛

(د) چگونگی بالا آوردن (قی) و داروهای بالا‌آور؛ داروهای روان‌ساز بیرون‌کننده خلط‌های فزونی‌یافته از راه روده‌ها و داروهای تنقیه‌ای (حقنه)؛ شناخت شیاف‌ها، ضمادها، مرهم‌ها؛

(ه) خون‌گیری از رگ‌های ژرف تن (فصد)، خونگیری؛ دیوچه، زالوگذاری و بادکش گذاشتن بر روی اندام و خون‌گیری از رگ‌های رویین تن (حجامت)؛ (و) شناخت بیماری‌های روانی (امراض نفسانی) و پیامدهای آن، همانند شادمانی،

۱۷. نک: نسخه‌های خطی عربی اسکوریال، ج ۱، ص ۴۲۲.
۱۸. میکروفیلم‌ها، دانش‌پژوه، ج ۴۳۶، ۴۳۱، ۱.
۱۹. نک: تسمه صوان الحکمة، برگه ۱۰۱، ۱۰۱.
۲۰. عیون، برگردان داکتر، ج ۲، ص ۷۹۵؛ تاریخ طبرستان، این دارد: (۱) فوائد طبی، هفده باب؛ (۲) درمان بیماری‌ها، سی باب؛ (۳) دارای دو باب؛ چهارم یازده باب؛ (۵) سه باب، آغاز الحمد لله حمد الشاکرین ... سید امام اسماعیل ... چنین فرماید ... شناسایی نسخه در کتاب نسخه‌های خطی فارسی، برگه ۶۱۰ آمده است.

دل شادی، غم، اندوه، اندیشه‌های خیال‌پردازانه، توهّم و جزآن؛
(ز) شناخت دگرگونی‌های پدیدآمده در تن آدمی، نشانه‌های پیش‌درآمد بیماری‌های
تنی (تقدّمه المعرفة)؛ چگونگی پاییدن نوزادان، کودکان، نوجوان، میانسالان و پیران،
گردشگران و جز ایشان؛
۳. کتاب چهارم دارای چهار گفتار و بیست و پنج باب است. گفتار یکم، سه باب؛ گفتار
دوم، پنج باب؛ گفتار سوم، ده باب؛ گفتار چهارم، هفت باب.

کتاب چهارم دربرگیرنده موضوعات زیر است:

شناخت کلی از چگونگی پیدایش بیماری‌ها و روند ماندگاری تا بهبودی هریک؛
چگونگی و زمان رسیدن و پزانیده شدن (نضج) هرکدام از آنها (منظور چهار دوره آغازین،
افزایش (تزاید) و اوج بیماری (حدّث)، رو به کاهش رفتن (انحطاط) است)؛ چگونگی آمدن
بحران، نشانه‌های بحران هر بیماری، بحران خوب که بیمار رو به بهبودی می‌کشد،
بحران بد که بیمار را به مرگ می‌رساند، زمان هشدار به آمدن بحران چه خوب و چه بد؛
پیش‌بینی آینده بیمار؛ رفتن به سوی تندرستی یا رهسپاری به سوی مرگ و نیستی.
۴. کتاب پنجم دارای شش گفتار، سه جزو، هشتاد باب است. گفتار یکم، چهار باب؛
گفتار دوم، بیست و هفت باب؛ گفتار سوم، سه جزو، بیست و هفت باب؛ [جزو یکم، پنج
باب؛ جزو دوم، ده باب؛ جزو سوم، دوازده باب]؛ گفتار چهارم، چهار باب؛ گفتار پنجم،
سیزده باب؛ گفتار ششم، پنج باب.

کتاب پنجم دربرگیرنده مطالب زیر است:

شناخت تب، گونه‌های آن، مانند تب یک‌روزه، تب یک روز در میان (غب)، تب
چهار روز در میان (ربع)، تب سل (دق)، تب فراگیر (مطبقة)، انگیزه پیدایش هر کدام و
نشانه‌های هر یک و چگونگی درمان آنها.

کتاب پنجم دارای بیست و یک گفتار، چهل و یک جزو، و چهارصد و بیست و هفت
باب است. گفتار یکم، پنج جزو، چهل و هفت باب (جزو یکم، هفت باب؛ جزو دوم، هفت
باب؛ جزو سوم، چهار باب؛ جزو چهارم، هشت باب؛ جزو پنجم، ده باب؛ جزو ششم،
پنج باب؛ جزو هفتم، ده باب)؛ گفتار دوم، هفت جزو، هفتاد و هفت باب (جزو یکم،
هفت باب؛ جزو دوم، بیست و نه باب؛ جزو سوم، سه باب؛ جزو چهارم، سیزده باب؛
جزو پنجم، ده باب، جزو ششم، پنج باب، جزو هفتم، ده باب)؛ گفتار سوم، نه باب؛
گفتار چهارم، ده باب؛ گفتار پنجم، سه جزو، سی باب (جزو یکم، ده باب؛ جزو دوم ده
باب؛ جزو سوم، ده باب)؛ گفتار ششم، دو جزو، نه باب (جزو یکم، ده باب؛ جزو دوم، ده
باب؛ جزو سوم، ده باب)؛ گفتار هفتم، پانزده باب؛ گفتار هشتم، شش باب؛ گفتار نهم،

ده باب؛ گفتار دهم، شش جزو، سی و سه باب (جزو یکم، سه باب، جزو دوم، هفت باب؛ جزو سوم، پنج باب؛ جزو چهارم، شش باب؛ جزو پنجم، شش باب؛ جزو ششم، شش باب)؛ گفتار یازدهم، سه جزو، بیست و سه باب (جزو یکم، یازده باب؛ جزو دوم، شش باب؛ جزو سوم، شش باب)؛ گفتار دوازدهم، چهار باب؛ گفتار سیزدهم، دو جزو، پانزده باب (جزو یکم، نه باب؛ جزو دوم، شش باب)؛ گفتار چهاردهم، سه جزو، سیزده باب، دوازده فصل (جزو یکم، پنج باب؛ جزو دوم، چهار باب، باب یکم چهار فصل + باب دوم پنج فصل؛ جزو سوم، چهار باب، باب یکم سه فصل)؛ گفتار پانزدهم، هفت باب؛ گفتار شانزدهم، سه باب؛ گفتار هفدهم، ده باب؛ گفتار هجدهم، چهار جزو، سی و پنج باب (جزو یکم، پانزده باب؛ جزو دوم، هشت باب؛ جزو سوم، هفت باب؛ جزو چهارم، پنج باب)؛ گفتار نوزدهم، سه جزو، سی و نه باب (جزو یکم، ده باب؛ جزو دوم، چهار باب؛ جزو سوم، بیست و پنج باب)؛ گفتار بیستم، سه جزو، بیست و هشت باب (جزو یکم، سه باب؛ جزو دوم، پانزده باب؛ جزو سوم، ده باب)؛ گفتار بیست و یکم، ده باب.

کتاب ششم دربرگیرنده موضوعات زیر است:

بررسی همه بیماری‌ها از سر تا پا، شناخت هرکدام، پیش‌زمینه‌های بیماری / تقدمة المعرفة، نضج / پزائیده شدن، بحران و شیوة درمان هرکدام، شناخت گونه‌های تب، زخم‌ها، ریش‌ها، سوختگی‌ها، شکستگی‌ها، دررفتگی‌ها؛ چگونگی درمان خوراکی، دارویی هرکدام.

۵. کتاب هفتم هفت گفتار، هفت جزو، یک صد و دو باب دارد. گفتار نخست، سه جزو، هجده باب (جزو نخست، نه باب؛ جزو دوم، چهار باب؛ جزو سوم، پنج باب)؛ گفتار دوم، هشت باب؛ گفتار سوم، دوازده باب؛ گفتار چهارم، نه باب؛ گفتار پنجم، دوازده باب؛ گفتار ششم، دو جزو، بیست و یک باب (جزو نخست، یازده باب؛ جزو دوم، ده باب)؛ گفتار هفتم، دو جزو، بیست و دو باب (جزو نخست، دوازده باب؛ جزو دوم، ده باب).

مطالب کتاب هفتم دربرگیرنده موضوعات زیر است:

بررسی و شناخت آماس‌ها (ورم)، گونه‌ها، انگیزه پیدایش هرکدام؛ گونه‌های ریش (زخم)، چگونگی درمان خوراکی و دارویی و چنانچه پاسخ داده نشود، درمان‌های جایگزین مانند دست‌کاری (جراحی)، داغ‌گذاری دارویی و ابزار گداخته، شکافتن زخم و مرهم‌گذاری، بخیه زدن، بُریدن اندام گانگرن و تباه شده. چنانچه اندام دچار شکستگی، دررفتگی، کوفتگی و هرگونه آسیبی شده باشد، درمان شکسته‌بندی خواهد بود؛ کتاب هفتم سه گفتار و سی و هفت باب دارد. گفتار نخست، شانزده باب؛ گفتار دوم، یازده باب؛ گفتار سوم، ده باب.

کتاب هشتم دربرگیرنده مطالب زیر است:

چگونگی پائیدن بهداشت و پاکیزگی تن، زیباسازی و آراستگی مو، پوست و رخساره آدمی به همراه کاربرد مواد و لوازم زیباسازی ویژه آن دوران. کتاب هشتم پنج گفتار و چهل و چهار باب دارد. در پایان آخرین باب از کتاب نهم سه فصل؛

گفتار نخست، ده باب؛ گفتار دوم، هفت باب؛ گفتار سوم، چهار باب؛ گفتار چهارم، دوازده باب؛ گفتار پنجم یازده باب؛ فصل نخست؛ فصل دوم؛ فصل سوم.

کتاب نهم دربرگیرنده مطالب زیر است:

گفتگو درباره زهرها، گونه‌های خوراکی و بوییدنی دارای کاربرد درون تنی، گونه مالشی آن بر روی تن کاربرد برون تنی؛ گزیدگی‌های گزندگان خزنده و پرنده، گازگرفتگی جانوران خانگی و درندگان، پادزهرها.

کتاب نهم دو گفتار و سی و هشت باب دارد. گفتار و بخش نخست درباره داروهای تکی به ترتیب حروف الفبا؛ گفتار و بخش دوم، به گسترده‌گی، درباره چگونگی ساخت داروهای ترکیبی، شکل آن (قرص، شربت و شکل‌های بسیار گوناگون آنها)، دُز کاربردی درمانی و اندازه خوراکی هریک برای درمان هر بیماری و شیوه‌های بهره‌وری از داروهای ترکیبی به گونه درون تنی و برون تنی برای درمان هر بیماری همراه با ذکر نام بیماری.

چاپ

ذخیره خوارزمشاهی چاپ‌های متعددی دارد:

۱) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب نخستین و دوم، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، ۱۲ مقدمه + ۲۲۴ برگ.

۲) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب نخستین، تصحیح شهرزاد اعتمادی و حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۴۵.

۳) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب نخستین، چاپ فکسیمیله، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۱۰-۱۳۷۳)، تهران، ۱۳۵۵.

۴) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب نخستین و دوم، به کوشش محمدرضا محرری، انتشارات فرهنگستان علوم پزشکی ایران، تهران، ۱۳۸۰، ۵۰ مقدمه + ۲۹۸ متن + ۴ چکیده انگلیسی.

۵) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب سوم، به کوشش محمدرضا محرری، انتشارات فرهنگستان علوم پزشکی ایران، تهران، ۱۳۸۲، ۵۰ مقدمه + ۴۰۲ متن + ۴ چکیده انگلیسی.

۶) ذخیره خوارزمشاهی، کتاب چهارم و پنجم، به کوشش محمدرضا محرری، انتشارات فرهنگستان علوم پزشکی ایران، تهران، ۱۳۸۴، ۵۰ مقدمه + ۲۹۴ متن + ۴ چکیده انگلیسی.

۷) ذخیره خوارزمشاهی، چاپ فکسیمیله، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰.

۸) ذخیره خوارزمشاهی، انتشارات سفیر اردهال، ۱۳۹۷، ۶ جلد.

ترجمه‌های ذخیره

ترجمه همه بخش‌های کتاب ذخیره یا بخش‌هایی از آن به زبان‌های دیگر نمایشگر ویژگی دیگری از ارزش‌های این کتاب و کاربرد آن در پهنه‌ای بسیار گسترده از جنوبی و شرقی‌ترین بخش شبه‌قاره هند تا فرارودان، آسیای میانه و ماورای قفقاز، آسیای صغیر و آناتولی و تا سرزمین‌های عربی است.

نخستین ترجمه به عربی به دست خود جرجانی بود، سپس به زبان‌های عبری، اردو و ترکی انجام گرفت.

الف. برگردان به عربی: جرجانی دل‌خواسته اقدام به نگارش چندین کتاب مانند ذخیره خوارزمشاهی در دانش پزشکی به زبان پارسی می‌کند. گویا پس از مدتی برای به دست آوردن دل‌فرمانروایان ترک‌تبار خاندان خوارزمشاهیان که نمایندگان خلیفگان عباسی بودند، اقدام به ترجمه آن به زبان عربی می‌کند.

شاید یکی از دلایل جرجانی برای برگرداندن ذخیره پارسی به عربی، اثبات توانایی خود در دانستن و نگارش به زبان عربی بوده است که در سال‌های پایانی زندگی، دو کتابچه نخست و دوم کتاب ذخیره را به زبان عربی برمی‌گرداند؛ و یا ممکن است خواستار جلب توجه تاریخ‌پزشکی‌نگاران و تراجم‌نویسان برای ثبت کتاب ارزشمند خود در تاریخ بوده، ولی گویا هرگز نتوانست بر این گروه اثر گذارد. از این رو، می‌بینیم اندکی در زیست‌نامه او در دسترس پژوهگران تاریخ پزشکی معاصر است.

نسخه‌های ارزشمندی از ترجمه عربی ذخیره در دسترس است:

- نسخه ارزشمندی با عنوان ترجمة الذخيرة الخوارزمشاهية که رونویسی آن در سال ۵۴۵ق. به انجام رسیده است. نسخه‌ای دیگر از آن به شماره ۱۱۳ در دانشکده علوم پزشکی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود و عبارت «تاریخ رونویسی کتاب سوم ۱۰۰۶ ق.» را دارد.
- نسخه شماره ۴۷۷۲ کتابخانه ملک.

- یک ترجمه به عربی از فردی ناشناس.^{۲۱}

ب. برگردان به عبری: ذخیره خوارزمشاهی تنها کتاب پزشکی پارسی‌نویسی شده است که دارای ترجمه‌ای به زبان عبری است که گویا از ترجمه عربی آن انجام گرفته و

۲۱. فهرستواره، منزوی، ج ۵، ۳۴۷۱؛ فهرست سنا، ج ۱، ۱۰۰.

مترجم آن ناشناس است. اینک تنها نسخه ناقصی که از ترجمه آن به عبری در دسترس پژوهشگران قرار دارد، نسخه‌ای به شماره ۱۱۶۹ است که در سال ۱۸۶۶ توسط زوتنبرگ در فهرست کتابخانه ملی پاریس شناسانده شده است.

ج. برگردان به ترکی: ترجمه ذخیره خوارزمشاهی به زبان ترکی سه بار انجام گرفته است. • ترجمه شرف‌الدین علی فرزند الیاس صابون‌جی اوغلو (درگذشته: ۸۷۳ ق.) تمام ذخیره را از فارسی به ترکی ترجمه کرد.

• دفتردار ابوالفضل محمد فرزند ادریس دفتری (درگذشته: ۹۸۲ ق.).

• مترجم ناشناس، نسخه شماره ۳۱۳۴، به سال ۸۸۱ ق.^{۳۲}

د. برگردان به اردو: یک ترجمه به زبان اردو از ذخیره خوارزمشاهی موجود است که به دست محمد هادی حسین خان انجام شده.^{۳۳} فرمانروایان هند از ترجمه اردوی ذخیره بهره می‌بردند. از این رو، در سال ۱۲۸۲ ق. در هند چاپ سنگی شد و تا زمان حاضر در مؤسسه طب سنتی همدرد در دهلی نو مورد توجه پزشکان هندی است.

نظم ذخیره

غواصی خراسانی بخش‌هایی از کتاب‌های ذخیره، روضة الشهداء، قصص الانبیاء، تاریخ طبری، و کلیله و دمنه را در یک مجلد به نظم درآورد.

چکیده و کوتاه‌شده ذخیره

جرجانی، خودش، کوتاه‌شده‌ای از دانشنامه پزشکی خویش را فراهم می‌آورد و بر آن نام **حُفّی علائی گذاشت**.^{۳۴}

تتمه ذخیره

• نسخه شماره ۵۰۸۷ آستان قدس دربرگیرنده مطالب بخش سوم از اقسام سه‌گانه تتمه کتاب ذخیره در سی و چهار باب درباره داروهای تکی و داروهای ترکیبی درمان بیماری هاست، به تاریخ ۶۶۹ ق.

• نسخه شماره ۱۵۳۷۴ کتابخانه مرعشی، قم، درباره داروهای تکی و ترکیبی، یک مقدمه و سه گفتار، به تاریخ ۹۷۷ ق.

• تتمه ذخیره خوارزمشاهی به پارسی، کتابخانه ایاصوفیا، شماره ۳/۳۵۶۷.۲۵

پژوهش بر روی ذخیره

گروهی از پژوهشگران تاریخ علم و تاریخ پزشکی به واکاوی در بخش‌هایی از کتاب ذخیره پرداخته‌اند، مانند:

۲۲. عثمان مؤلفاری، بروسه‌لی محمدطاهر، ج ۳، ۳۳.
۲۳. فهرستواره، منزوی، ج ۵، ص ۳۴۷۱.
۲۴. فهرست ششن، ص ۱۸۱.
۲۵. همان.

۱) بررسی بخش چشم پزشکی و دندان پزشکی کتاب ذخیره خوارزمشاهی توسط تیری دو کروسل^{۲۶} که یکی از ارزشمندترین مهم ترین و علمی ترین پژوهش های انجام شده به وسیله خاورشناسان در اروپاست.

۲) سیری در سه دانش دندان پزشکی ایران، به بررسی یافته های دندان پزشکی به دست آمده از سه کتاب یادگار، ذخیره و اغراض جرجانی است که نویسنده همین مقاله آن را به سال ۱۳۸۹ به چاپ رساند.^{۲۷}

ویژگی های جهانی شدن کتاب ذخیره خوارزمشاهی

سید اسماعیل جرجانی در هفتادسالگی و در اوج بلنداواری، مهارت، حذاقت و تجربه در دانش پزشکی، کتاب ذخیره خوارزمشاهی را به سال ۵۰۴ ق. / ۱۱۱۰ م. به پایان می رساند. گویا هنگام پایان رسیدن ذخیره یا پیش از آن، به خوارزم می رسد که شهری با مرکزیت تجاری و علمی در فرارودان بوده است. فرمانروای آن قطب الدین محمد خوارزمشاه در زمره گرامی دارنده اندیشمندان، فرزنانگان، فقیهان، سرایندگان و دیگر ادیبان است و از آوازه جرجانی آگاه است، پس هنگامی که خبر ورود جرجانی به دربار می رسد، خوارزمشاه بیش دیگر از اندیشمندان و پزشکان او را گرامی می دارد و مهتر پزشکان می شود و ریاست بیمارستان / درمانگاه (داروخانه بهاءالدوله) را بر دوش او می گذارد و او را از کمک های بسیار ارزشمند دربار بهره مند می سازد. ازاین رو، جرجانی پس پایان یافتن نگارش ذخیره، آن را به پشتیبان خود پیشکش می کند.

جرجانی بیش از ده سال در نگارش، تدوین و تألیف این کتاب کوشش می کند که روزگار اقامت او در مرو بوده است، چون تاریخ نگارش کتاب پاییدن تندرستی / حفظ الصحة / حفظ البدن او به سال ۴۹۴ ق. / ۱۱۰۰ م. است که بخش هایی از کتاب دوم و سوم ذخیره به شمار می آید. ازاین رو، برخی از تاریخ پزشکی نویسان پایان نگارش حفظ الصحة او را روشن شدن اخگری در ذهن جرجانی برای آغاز نوشتن دانشنامه بزرگ پزشکی او - ذخیره - به شمار می آورند.

جرجانی با بهره وری از دانش پزشکی پیشینیان خود، دانش آموختگان گندی شاپور، هندیان، اندیشمندان اسکندرانی مصر، یونانیان و رومیان به همراه دانسته های پزشکی و آزموده های درمانگری خود، دانشنامه پزشکی خود را کامل می کند و پس از پایان یافتن کتاب، آن را به نام قطب الدین محمد، پادشاه خوارزم، ذخیره خوارزمشاهی نام گذاری می نماید که به دنبال آوازه جهانی این کتاب، انگیزه ای برای به جا ماندن نام این فرمانروا در تاریخ شود.

26. Thierry de Crusol des Epesse

۲۷. سیری در سه دانش دندان پزشکی ایران، برگه ۵۳۱. ۵۳۶ بخش دندان پزشکی کتاب یادگار؛ برگه ۵۳۷. ۶۱۸. ۵۳۷ بخش دندان پزشکی کتاب ذخیره؛ برگه ۶۴۸. ۶۱۹ بخش دندان پزشکی اغراض الطیبة است.

رونویسی‌های گوناگون و ترجمه به چندین زبان، به همراه تتمه‌ها، خلاصه‌نویسی‌ها و گزیده‌های آن، همگی نمایشگر گستردگی دامنه تأثیرگذاری این کتاب بر فرهنگ و دانش پزشکی در آسیا از جنوب خاوری، شبه‌قاره هند تا انطاکیه و ترکیه، جنوب اروپا و تا قلب پاریس و شمال آفریقا است. همین تداوم و ماندگاری در چندین سده گواهی بر شایستگی این اثر برای ثبت جهانی است.

همچنین ذخیره یکی از کهن‌ترین و گسترده‌نویسی‌شده‌ترین کتاب‌ها در دانش پزشکی و به زبان پارسی است که این نیز گواهی بر شایستگی این اثر برای ثبت جهانی است. پژوهندگان تاریخ پزشکی بر این باورند که ذخیره جرجانی با داشتن ویژگی‌های بیانی واره‌ها و روانی انشا نسبت به کتاب القانون فی الطب ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۵۲۸ ق.) که بیان منطقی، پیچیده و دشواری دارد و نیز نسبت به کتاب الحاوی فی الطب ابوبکر محمد فرزند زکریای رازی (۲۶۵ - ۳۱۳ ق.) که بسیار گسترده‌نویسی شده و دارای آزمون‌های تکراری و پراکندگی موضوع‌ها و مطالب مکرر است، برتری چشمگیر دارد. ازاین‌رو، کتابی آسان‌خوان برای دانشجویان پزشکی پارسی‌خوان تا پیش از شکل‌گیری پزشکی نوین و آغاز به کار دارالفنون بوده است.

بیان روان، شیوا، ناخسته‌کننده دانشجویان و کامل بودن کتاب با دربرگیری بخش نظری و عملی (کارد دستی / کارد پزشکی) از دانش پزشکی، دندان‌پزشکی و داروسازی از کلیات پزشکی، داروهای تکی و ترکیبی و شناخت بیماری‌ها، تب‌ها، زخم و شکستگی‌ها، انگیزه‌ای شد که دربار فرمانروایان پارسی دوست، دستور رونویسی آن را به خوشنویسان بدهند و خود پزشکان نیز سهمی بسیار بزرگ در رونویسی و پخش گسترده آن داشته باشند، ولی از آنجاکه حجیم و گسترده‌نویسی شده بود، گاهی نسخه‌ها ناقص می‌ماند یا در چندین جلد گرد می‌آمد و در بسیاری از موارد مجلدات از هم جدا می‌ماندند و یا یک و چند جلد از آن مجموعه گم می‌شد که خود شاخصی دیگر برای ثبت جهانی این اثر است.

جرجانی با آنکه زبان عربی را همانند پارسی می‌دانست، در شرایط روز تازی‌نویسی، ذخیره را به پارسی نوشت تا هم‌زبانان او بتوانند از آن بهره بیشتری ببرند. او برای اثبات توانایی خود در دانستن و نگارش به زبان عربی، در سال‌های پایانی زندگی بخش‌های آغازین ذخیره را به زبان عربی برگرداند که نسخه آن هنوز در دسترس پژوهشگران پزشکی است.

ترجمه همه کتاب ذخیره و یا بخش‌هایی از آن به زبان‌های دیگر نیز نمایشگر ویژگی دیگری از ارزش‌های این کتاب و کاربرد آن در سراسر آسیا، جنوب اروپا و شمال آفریقا به شمار می‌آید.

نسخه‌های ذخیره

شمارگان نسخه‌های ذخیره بدون چکیده‌ها، ترجمه‌ها و تتمه‌ها، پیرامون سیصد و پنجاه و اندی نسخه در کتابخانه‌های سراسر جهان است که سی‌وپنج نسخه آن در ترکیه و بیش از ۲۵۴ نسخه در ایران و پیرامون شصت و اندی نسخه در سایر نقاط جهان نگه‌داری می‌شود.

پنج نسخه بسیار ارزشمند از آن در کتابخانه سپهسالار است، ارزشمندترین آن نسخه ۷۹۶ است که در جولای ۲۰۱۳ / خرداد ۱۳۹۲ جهانی شد.

۱- رونویسی این نسخه با خامه نسخ زیبا و خوانای نیکروز فرزند خضرشاه با آوازه قطب کرمانی انجام گرفته است. او رونویسی را در روز آدینه ۲۵ شعبان ۲۸۷۰^ه در ۳۸۱ برگ ۳۷ سطری، به اندازه ۳۲×۱۷ سانتی‌متر به پایان رساند. بیشتر برگه‌ها با رنگ‌های گوناگون زر، سرخ، زرد و تیره، جدول‌بندی، عنوان‌بندی و خطاطی شده است. هر برگه، جدولی زر و لاجورد دارد. او ذخیره خوارزمشاهی را به سفارش شاهزاده‌ای از دربار دودمان شروان‌شاهان رونویسی کرده و کوشش و تلاش بسیاری برای تذهیب، جدول‌بندی، شمسه‌نگاری، زیبانویسی، درست‌نویسی و خوانانویسی آن کرد، چون پیشکش به خزانه شاهی بود.

۲- چندین نگاره شکل هندسی از حالت قرار گرفتن درزهای میان استخوان‌های جمجمه، مانند درز پس‌سری، درز پیشانی، درز میانی، درز لامی، لانه و جایگاه دندان در آرواره بالا و پایین.

۳- دارای چهار نگاره بسیار زیبا، روشن‌گر و عرف‌شکن روزگار از اندام آدمی است:

- یکی برای استخوان‌شناسی؛
- دیگری برای ماهیچه‌شناسی؛
- سومی همه اعصاب جفتی مغز و اعصاب جفتی نخاعی و همه رشته‌های انتهایی اعصاب؛

- چهارمی همه رشته‌های اصلی و فرعی سرخرگ‌ها و سیاه‌رگ‌ها.

رونویسگر تنها در نسخه ذخیره سپهسالار، خود را قطب کرمانی می‌شناساند، ولی چگونگی پیوند او با شهر کرمان آشکار نیست. به هر رو، نیکروز به اندازه‌ای بلندآوازه بوده است که از سرزمین دور قفقاز با چند هزار کیلومتر فاصله، رونویسی کتاب سنگین و حجیم ذخیره برای خزانه شاهی را بدو می‌دهند.

او سیزده سال پس از رونویسی بسیار زیبا و نقاشی‌گونه ذخیره، چندین نسخه دیگر را رونویسی می‌کند، از جمله دو نسخه نفیس از کتاب کیمیای سعادت محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.) در شیراز.

افتادگی نسخه

افتادگی این نسخه از اواخر فصل نخستین، باب نخستین، جزو سوم، گفتار چهاردهم کتاب ششم آخرین واژه «و سماق» تا واژه «قطران» از اواخر باب دوم گفتار شانزدهم از کتاب ششم ذخیره، پیرامون ۱۶ تا ۲۵ برگ قطع رحلی دیده می‌شود.

شکل داروهای کاربردی

ایاره/ایارج: داروهایی روان ساز برای بهبود گوارش، به گونه حب، شربت، سرشته، پودر؛
بخور: داروهایی که بخار و یا دود آن به رخساره و یا اندامی رسانده می‌شود.
پادزهر/تریاق: داروهایی برای رویارویی با نیش زدگی، گازگرفتگی و هر زهر خوردنی،
مالیدنی و پوشیدنی؛

پلیته/فتیله: داروهایی که با پنبه یا لته‌ای دربینی و یا درون زخم و یا در گوش می‌گذارند؛
جوارشن/گوارشن: داروهایی برای درمان دستگاه گوارش، به گونه شربت، سرشته،

پودر؛

حب: دارویی خشک شده به اندازه یک عدس؛

حسو/حساء: سوپ و شوربای درمانی؛

حقنه: داروهایی که آبکی اند و با ابزار ویژه، درون سوراخ نشیمنگاه یا واژن و یا

نرینه می‌کنند؛

دهن/روغن: روغن برخی داروها که برای درمان گروهی از بیماری به کار می‌برد؛

ذرور: داروی گردگونه که در دهان و یا بینی می‌پراکنند؛

سقوط: داروهای آبکی به بینی کشیدنی؛

سفوف: داروهای گردگونه که با کف دست در دهان می‌پراکنند؛

سنون: دندان شویه، به گونه خمیر و سرشته، پودر و گرد و یا آبکی؛

شربت، شراب: داروی آبکی نوشیدنی؛

شموم: داروهای بوییدنی برخاسته از هر داروی تکی و ترکیبی؛

شیاف: داروی نرم و گاهی روان برای مالیدن به چشم و یا گذاشتن در واژن یا

سوراخ نشیمنگاه؛

ضماد: داروهای گذاشتنی بر روی اندام آسیب دیده؛

طبخ/پخته: داروهای پختنی؛

طلا: دارویی آبکی تر از مرهم که بر روی اندام آسیب دیده می‌مالند؛

عطوس: داروهای به بینی کشیدنی عطسه‌آور؛

غالیه: خوشبوکننده‌ها؛

غراغر: داروی آبکی برای دهان شویه کردن؛
غسول: داروهایی که برای شستن تن و یا یک اندام به کار برده می شود؛
فرزجه / پرزجه: داروهایی که بر روی پنبه یا تکه پارچه می نهند و بانوان از راه واژن به خود برمی گیرند؛
قرص: دارویی خشک شده بزرگ تر از حبّ؛
قطور: داروهایی که قطره قطره در چشم؛ یا گوش می چکانند؛
گُماد: داروی کمپرس گذاری بر روی اندام آسیب دیده؛
لعوق: داروی لیسکی که با لیس زدن به کار برده می شود؛
مضامض: داروهای آبکی ریخته در دهان، دهان گردان؛
معجون: داروی سرشتنی جهت مالیدن و یا گذاشتن بر روی تن؛
نطول: داروهای آبکی ریختنی بر روی اندام آسیب دیده.

پارسی نویسی سَره در ذخیره

ا

آب = بول / آب اناردان / آب دان = مثانه / آب دهان / آب زن / ابریشم / آبستن / آب کامه / آب کسنه / آب گذاشتن دندان / آبگینه / آبله / آب نشستن / آبی = گلابی / آتش / آتش پارسی = بیماری / آرد / ارزیز / آروغ / آروغ ترش / از بیماری برخاسته = ناچه / ازار / ازجی = ارخی / آرخ = ثلول / اره = منشار / آزمودن / اسپغول / اسپیدبا / استار / استخوانک خُرد / استواری گردن / اسفاناخ / اسفرم / اسفرغم / اسفند / اسفیداج ارزیز - اسپیداک ارزیز / اسقیل = پیاز دشتی / اشتالنگ / اشتر / اشترغاز / اشنه / اشنان / آفت / آفتاب / افتادن / آفریدگار / آفرینش / افشرده / افشره گوز / آلو / آلوبا / آماس / آماس سرد / آماس سست = رخو / آماس گرم / آماس نرم = ورم رخو / آمله / آمیخته، آمیختن / اناربا / انار دانک ترش / انجیر / اندام / اندرون / انکاته = اسقاط / انگبین / انگدان / انگزد / انگزه / انگشت نر = ابهام / انگشت خُرد / انگشت میانگین / آواز / آواز باریک / اوقیه، وقیه / آویزان / آهستگی / آهک / آهو / آهین / ایاره بزرگ.

ب

بادام گوز هند / بادروگ / بادگرفتن زنان / بادناک / بادیان، باذیان / باذرنگ / باردانک / بارزد / بارنگ / باریک آواز / بازآمدن بیماری = نکس / بازآوردن نیرو / بازپسین / بازجستن / بازدارنده = رادع / بازداشتن آبستنی / بازنگرانیدن / بازو / باسور / باقلی / بالیدن / بامداد / بان = زبان گنجشک / ببیزند / بپزند / بچگان / بچه افکندن = سقط /

بچه ناپروورده از وی بیفتد = اسقاط / برآمدن خون از گلو / برآمدن دندان / برخاستن خانه چشم / برخاستن نرینه = نعوظ / برسام / برسان کسی / برسوین / برگ مورد / برماه = مُثقب / برنج / برنگ کابلی / بر و سینه / بر هم زدن دندان / بریان / بریون = قوبا / بریریون / بزرگی / بزغاله / بسایند / بسباسه / بلبله / بناگوش / بُن دندان / بندگان / بنگ / بنفشه / بوره / بوستان / بوشنجه = پادزهر و تریاق / بوی / بویایی / بوی دهان خوش کند / بهار / بهر / بهمان و فلان / بهره / بهک = بهق، بیماری پوستی / بهمبازی نخاع / بی خبر کردن دندان / بیخ سوسن بیرزد / بیرون خاستن چشم / بیداری / بیامیزند / بیزیدن / بیماری کهن / بیماری‌های تیز = امراض الحادة / بینایی / بینی.

پ

پاتبله / پاتبله سنگین / پادزهر / پادشاه / پارسی / پاره‌استخوان / پاره پوست = خراطه / پاره‌های پیوند = لواحق / پاشنه / پاک کردن / پاکیزه / پالودن، پالاییدن / پالوده / پانید / پایچه، پاچه / پاییز / پختن / پدید / پرداختن از / پرستک = پرستوک، خطاف / پرسیاوشان / پروردن / پزاندن / پزاندن / پست = تلخان، سوبق / پستان / پس گردن / پشت / پشت‌مازه / پشه / پلپل = فلفل / پلپل سیاه / پلک / پلنگ / پلیته = فتیله / پنبه / پودنه / پوره‌کردن / پوست تُنک / پوسیدن = عفونت / پهلو / پهلوی بر زمین نهادن / پهلوی مهره / پهن / پیاز دشتی / پیاز کوهی / پیاز نرگس / پیر، پیران، پیری / پیکان رویین / پیل پا = داء الفیل / پیلگون / پیه نهنگ.

ت

تابستان / تابه / تار / تاریکی چشم / تازگی / تازی / تاسه / تب / تباشیر = طباشیر / تباه / تباهی / تب خال / تب وبایی / تخم خیار / تذرو / تر = تازه / تراک = صدغ / ترانگبین / تربد / ترشۀ ترنج / ترشی / تُرف با / ترکیدن لب / ترنج، ترنگ / تری = رطوبت / ترینه با / تلخ = تلخ / تشنگی / تلخان = سوبق / تُلک با / تن / تن‌آبادان / تندرستی / تُنک / تنگ / توت = میوه / توتیا / توفال مس / تهیگاه / تهی گشتن / تیرگی / تیره / تیشو.

ج

جانور / جایگاه ابروان / جرانیدن دندان = ساییدن / جستن / جغرات با / جفت / جگر / جمره = سنگ‌ریزه / جنباندن / جنبان گشتن / جنبیدن دندان / جوال دوز / جو سوخته / جویا.

چ

چاه / چرب کردن / چربی / چرز = هویره / چشم سرمازده / چکانیدن / چکندر / چنبر گردن = ترقوه / چندل = صندل / چنگال / چوب‌خوار = موریانه / چهره / خارپشت / خارش / خار

مهره / خاریدن / خاولنجان / خایه / خایه چهارپایان / خایه مرغ / خاییدن / ختمی =
 خطمی / خداوند / خداوند درد / خر / خراش / خرتوت = درخت / خرد دندان / خرد
 شوریده / خردمند / خُرده / خُردی / خُرفه / خرک شانه = عَیْرُ الکتف / خرگوش / خرما
 / خرمای هندی / خزان / خزندگان / خسبیدن / خسرودار = دارو / خشک / خشکار /
 خشک‌رنده = حصفه / خشکی / خشم / خلنده / خنب، خنبه = خم، کوزه / خنده /
 خنک / خواب / خورده شدن دندان / خوره / خوره گوشت بُن دندان / خوک = خنازیر
 / خون از گلو بر آمدن = نفت الدم / خون آمدن از بُن دندان / خوی / خیارچنبر / خیار
 بازرنگ / خیارچنبر / خیارشنبر = فلوس / خیربوا = هل.

د

دارپلپ / دارچینی / دارو / داروی آزموده / داروی آمیخته / داروی تیز = حاد / داروی
 روشنایی / داروی کاواکی / دارویی که دندان بیف کند / داغ گذاشتن / دانگ / دبه =
 قیله و فتق / دُبیله = آماس خیارکی / درازی بیماری / درازی نفزاید / در بستر میزیدن =
 شب‌اداری / درست / دست‌کاری = جراحی / درخمی / دَرَد / دُردی / درز / درشتی /
 درم‌سنگ / دُشخوار / درگرسان / دل = قلب / دلتنگی / دم / دم زدن / دیمدگی دهان /
 دندان / دندان آسیاب / دندان‌خانه = لحي / دندان فزونی / دوتو کردن زبان / دوختن /
 دود / دوغ‌با / دهان‌گرفتن / دیگ‌بردیگ = مرهم / دیوانگی / دیگ مسین / دیوچه = زالو.

ر

راستاراست / راستین / راسن = ابن عرس / رامک / راوند / رتیل / رخساره / رستن /
 رسیدگی / رشته ریسمان پنبه / رگ جان = وداچ / رگ زدن / رنج / رنجه / رنگ / رنگ
 بگردیدن، رنگ بگرداند / رنگ‌زان / روباه / روز / روزگار / روغن / روغن گاو کهن / رویاننده
 / روزکور / روغن کوهان شتر / روغن گُل / روی / روی سوخته / ریزیدن دندان / ریزیدن
 مژگان / ریسمان / ریش / ریش‌پلید = خوره / ریم / ریوند.

ز

زاگ بلورین / زاگ سیاه / زاگ کفشگران / زالو / زان مهر / زر / زراوند گرد / زرد / زردۀ
 خایه مرغ / زردآلو / زردچوبه / زرشک / زرشک‌با / زفان = زبان / زفر = دهان؛ یا فک / زن،
 زنان / زنجبیل، زنجبیل / زنخدان / زندرون = اندرون / زندگی / زنگاری / زوفای تر / زهر
 / زهره / زیان / زیره / زیره‌با / ژاله.

س

ساری = پرنده / سان / سایه / سبک‌سازی / سپرز = طحال / سپستان، سفستان /

سپندان / سپید / سپیداب / ارزیز / سپیدار / سپیده اندر چشم / سپیده خایه مرغ / ستبر / ستیر = وزن / سخن گفتن / سداب، سذاب / سرپستان = حله‌الندی / سرپهلو = شرسوف / سرد / سرسام / سرشته / سرکه‌با / سرگران / سرگین / سرگین خر / سرفه / سرمورچه / سرمک، سرمق / سرمه / سرنج / سرون = شاخ / سریشم / کفشگران / سریشم / کمانگران / سرین / سستی بند / سستی زفان / سفال چینی / سفالین / سفستان = سپستان / شک / سک‌با؛ سکره = سکرجه، وزن / سکره چشم / سکنگین / سکوره / سگ دیوانه = سگ هار / سماق / سماق با / شم بز سوخته / سنباده / سنجد / سماروغ / سود / سودن، سوده / سوراخ / سوراخ بینی / سوخته / سوزش آب‌تاختن = حرقة البول / سوزش زفان / سونش مس / سیب / سیر = گیاه؛ سیر = وزن؛ سیر = ناگرسنه / سیم / سیماب گشته / سیمین.

ش

شاخ / شاخه / شادکام / شادنج، شاه‌دانه / شانه = کتف / شاهسپرم / شب / شبانگاه / شبرم / شب‌کوری / شبیار = دارویی که شب یار بیمار است / شپش / شتالنگ / شخار / شربت، شراب غوره / شربنه / شش / شفتالو / شکر / شلماب = شلغم آب / شوربا / شیشه = بادکش / شکستگی منه و دندان‌خانه / شکسته‌بندی ورداد / شکم / شکمه سرد / شکبه / شنگرف / شنوایی / شوخ دندان / شوخ‌خانه مگس انگبین / شونیز = سیاه‌دانه / شهدانه / شیرپخت / شیر.

غ

غر = قیله، فتق / غُرب = بیماری چشم / غوره / غوره‌با.

ف

فام = رنگ / فراخ / فراشا = قشعیره / فرازکردن / فرازگرفتن / فرازی گردن / فراشتکاری / فراموشتکاری / فربه‌کننده / فرغار = خسیانندن / فرود آرد / فرود آمدن کام / فرود آمدن مهره / فرودین / فروزند / فروسوین / فروگرفتن زبان اندر سخن گفتن = متممه فروزدن / فزونی = زیادی / فسریدن / فشاردگی / فک برسوین / فک فروسوین / فلان و بهمان / فلنجشک، فلنجمشک / فلوس / فوفل = پوپل / قیر خم شراب.

ک

کارد چوبین / کاسنی / کاکیان = قرط / کام / کام فرودآمده / کاو = مقعر / کاواکی / کبابه / کبک / کبوترچه / کبودفام / کثیرا / کر / کرا شاید / کرانه / کرانه شاید / کرباسه / کرت / کرسنه / کرم روده / کرمازو / کزدم / کست = قسط، دارو و وزن / کُشته، کُشتن / کشک

جو / کشکاب / کشنه / کفتار / کفتگی لب / کفچه / کفچه آهنین / کفک / کفک خیار
 بادرنگ / کلنگ = پرنده / کنجاره / کُندر گداختنی = علك البطم / کُندس، کندش / کُند
 شدن دندان / کنگر / کنگرزد / کودک / کوژگشتن لب / کوفته / کوفتگی / کوک = خس =
 کاهو / کوه / کهربا = کاهربا / کهن / کهنه / کهورسک = عنب الثعلب / کی = که / کیک =
 برغوث / کیکیز = جرجیر.

گل

گاو / گاوزبان / گاورس / گاوشیر = جاوشیر / اوْمهره / گاه‌گاه / گداختن / گدازش و کاهش
 = ذبول / گذر = ثقبه / گرانی زفان / گراییدن / گربه / گردانیدن / گرد چشم / گردن /
 گردنای زانو / گرده = کلیه / گرسنگی گاو = اشتهاى سیری ناپذیر / گرفته شدن آواز / گرگ
 دیوانه = هار / گرم / گریه / گریستن / گرمابه / گرمابه بی آب = سونا / گری / گز / گزمازو /
 گزیدگی / گزیدن / گزیدن = گزینش / گزش / گساردن / گساریدن / گشاد / گشادگی سینه
 / گشادماندن دهان / گشانیده / گشنیز / گفتار / گلاب / گل انگبین / گل ارمنی / گل
 پاکیزه = طین الحُر / گلخن / گل سرخ / گلنار / گل نیشابوری = طین الأكل / گل شکر /
 گند / گندم / گندمه = ثلول / گندنا = تره / گنجشک / گنده / گنگی = لالی / گوارشن /
 گوارشی آزموده / گوز = جوز / گوزبوا / گوزن / گوژ = محدب / گوساله / گوش / گوشت /
 گوشت فروشود / گوشت فزونی / گوشه / گوگرد / گوهر / لاغرشدن / لاغری / لاژورد / لب
 / کوفتگی لب = ترک لب / لختی / لرز / لغزاننده / لوبا / لیز.

م

مادگی / مادینه / مازو / مالیدن / مامیران / ماندگی = إعیاء / ماه / ماهی شور / ماهیچه
 / مرتک / مرد، مردان، مردم / مرداسنگ / مرزنگوش، مرزنجوش / مرغ خانگی / مرگ
 / مزه / مزگان / مشک / مگس / مغز بادام تلخ / ملاذه = لهات / ملکا ذرور / من = وزن
 / منش گشتن / منه = آرواره / مو / مور / مورچه پرنده / مورد / موردانه = تخم ماززیون
 / مورشارج، مورشرج، موسرچ، موسره / موش / موم زرد / موی فزونی / مهره گردن /
 میانگاه / میبه، می به / میزدن = پیشاب کردن / می به / می سوسن / میویز، میویزک.

ن

ناخن / ناخنه = طرفه / ناخوش / نارپوست / ناردانک / ناسوخته / ناسور / ناشتا / ناگاه
 / نارمشک / نان / نان تابکی / نان خواه / نان خورش / ناخوش یافتن / نان کماج / نان
 میده / نخست / نخودآب / نرگس / نرمی / نرینه / نشاسته / نشستنگاه = مقعد / نمک
 سوخته / نمکسود / نمکه = سنگ نمکی / نوشادر / نهنگ / نیش دندان / نیشکر / نیکو
 رنگ / نیمانیم / نیمبرشت / نیم دانگ / نیمه گرم.

وردینه / وزق، وزغ = ضفدع / وقیه / وکش [رویه‌ی] شیر / هار / هال، هل / هزار اسپند / هزارفشان / هفته / همگنان / هموار / همی ساید / همی بالد / هندوان / یوز.

منابع جرجانی

جرجانی منابع خود را در کتاب ذخیره هرچند بسیار کمتر از رازی در کتاب الحاوی فی الطب و الصيدنة ابوریحان بیرونی یاد می‌کند، ولی ارجاع‌دهی او بسیار بیشتر از ابن سینا در قانون فی الطب است. بیشترین بخش ارجاعات او در باب‌های شناساندن داروهای تکی و خوراکی، سپس کلیات پزشکی، به‌ویژه بخش آناتومی و کالبدشناسی است. ارجاعات او که دربرگیرنده نام‌های عام، نام کتاب به‌تنهایی و نام کسان از یونان، روم، مصر، هند، ایران و دیگر بخش‌های جهان اسلام است به ترتیب الفبایی چنین است:

ابن ابی صادق نیشابوری، خواجه رئیس ابوالقاسم عبدالرحمان ابن ابی صادق نیشابوری، استاد پزشکی جرجانی است که او را با کتاب‌های جالینوس بیشتر همراه کرد. ابن سراپیون، ابن سینا، خواجه بوعلی، وردی ابوعلی؛ ابن ماسویه (ابوزکریا یوحنا فرزند ماسویه)؛ ابوالحسن ترنجی طبری صاحب المعالجات؛ ابوزید (حنین فرزند اسحاق عبادی، ۱۹۴ - ۲۶۴ ق.)؛ ابوماهر طبیب (موسی فرزند یوسف سیار شیرازی (درگذشته، ۳۵۰ ق.)؛ احمد فرخ (استاد جرجانی در مباحث چشم‌پزشکی)؛ ارسطاطالیس؛ ارکانانیس، ارچیجانس؛ اریباسیوس؛ طلی؛ اسقلیبادس؛ اسکندر؛ اهرن [قس]؛ یقراط؛ بهرامی؛ پولس، فولس؛ ثابت فرزند قره (صابئی حرانی، ۲۲۱ - ۳۰۰ ق.)؛ جالینوس؛ جورجیس؛ دیسقوریدوس، دیاسقوریدوس؛ رازی، ابوبکر محمد فرزند زکریا؛ روفس (افسوسی)؛ ساهر (یوسف یهودی)؛ سابور بن سهل (شاپور فرزند سهل کوسه، سده ۳ ق.)؛ سلمویه؛ صاحب کامل الصناعة (علی فرزند عباس مجوسی، سده ۴ ق.)؛ علی بن زین (علی فرزند سهل ربن طبری)؛ علی فرزند عیسی [کحال]؛ عیسی صهاربخت؛ قسطا فرزند لوقا بعلبکی (زنده در: ۲۹۰ ق.)؛ کتاب ادویه مفرده؛ کتاب اقرافادین سابور فرزند سهل؛ کتاب الحاوی فی الطب رازی؛ کتاب العلل و الأعراض جالینوس؛ کتاب تذکره الکحالین؛ کتاب جوامع جالینوس؛ کتاب حفظ الصحة جرجانی؛ کتاب حفظ الصحة، جالینوس؛ کتاب حمیات؛ کتاب حيلة البرء، جالینوس؛ کتاب شرح تشریح جالینوس، ابن ابی صادق نیشابوری؛ کتاب شرح کتاب جالینوس، ابن ابی صادق نیشابوری؛ کتاب شرح منافع الأعضاء جالینوس، ابن ابی صادق نیشابوری؛ کتاب عمل التشریح، جالینوس؛ کتاب عمل تشریح الأعضاء جالینوس؛ کتاب قانون فی الطب ابن سینا؛ کتاب قرابادین قدیم؛ کتاب ماء الشعیر جالینوس؛ کتاب معالجات جرجانی (کتاب جداگانه و

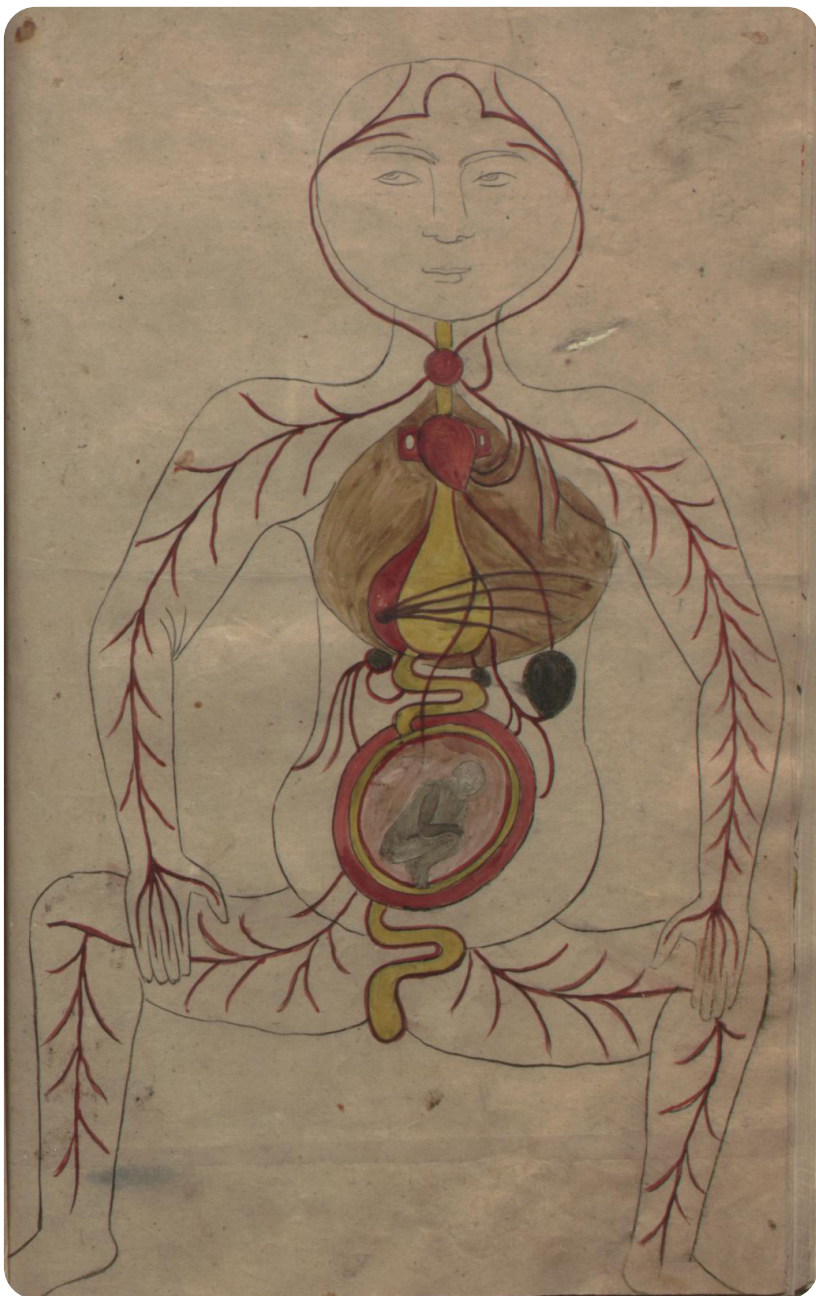
یا بخشی از همین کتاب ذخیره است)؛ کتاب منافع الأعضاء جالینوس؛ کندی؛ لوغادیا؛ ماسرجویه؛ مثرودیطوس؛ هرمس؛ یوحنا سرافیون و ...

منابع

- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۱۳۹۳). عیون الأنباء فی الطبقات الأطباء. به کوشش نزار رضا. ترجمه محمدابراهیم ذاکر. تهران: مؤسسه گیاه درمانی ایران.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۲۰). تاریخ طبرستان. تصحیح و مقدمه نگاری عباس اقبال. تهران، بی نا.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۸۵۳ - ۱۸۵۸). رحلة ابن بطوطه: تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار. پاریس.
- — (۱۹۲۷). رحلة ابن بطوطه. فؤاد افرام بستانی. بی جا، بی نا.
- — (۱۹۷۲). رحلة ابن بطوطه. علی منتصر کتانی. بی جا، بی نا.
- — (۱۹۷۷). رحلة ابن بطوطه. به کوشش عبدالهادی تازی. مغرب: فاس.
- — (۱۳۷۶). سفرنامه ابن بطوطه. ترجمه محمد علی موحد. تهران: آگاه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رگ شناسی یا رساله در نبض. به کوشش محمد مشکوة. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابومنصور علی الهروی، موفق الدین (۱۳۴۶). الأبنیة عن الحقائق الأدویة یا روضة الأئس و منفعة النفس. پژوهش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی. تهران: دانشگاه تهران.
- اخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد (۱۳۴۴). هدایة المتعلمین فی الطب. به کوشش جلال متینی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ارجح، اکرم؛ هادیان، فریده؛ سلطانی فر، صدیقه؛ چهره خند، زهرا (۱۳۷۱). کتاب شناسی نسخ خطی پزشکی ایران. زیر نظر رضا خانی جزینی. تهران: موزه، کتابخانه و مرکز اسناد کتابخانه ملی ایران.
- استوری، چارلز آمبروز (۱۳۶۲). ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری. ترجمه به روسی: یوری. آ. برگل، ترجمه به فارسی: یحیی آریان پور و دیگران، تحریر احمد منزوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بروکلمان، کارل (۱۹۴۳ - ۱۹۴۹). تاریخ الادب العربی. لیدن.
- بیهقی، علی بن زید (۱۳۵۹ ق.). تاریخ حکماء الإسلام یا تتمه صوان الحکمة. لاهور، بی نا.
- — (۱۳۹۰). تتمه صوان الحکمة. تصحیح شفیع محمد. مقدمه محمد مهدی اصفهانی. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
- جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۸۴). الأغراض الطبیة و المباحث العلیاییة. به کوشش حسن تاج بخش. تهران: دانشگاه تهران.
- — (۱۳۶۹). خفی علایی؛ الخفیة العلیاییة. به کوشش محمود نجم آبادی. تهران: انتشارات روزنامه اطلاعات.
- —. ذخیره خوارزمشاهی. نسخه شماره ۷۹۶؛ ۷۹۴؛ ۷۹۱؛ ۷۳۷۲؛ فارسی هود.
- — (۱۳۵۵). ذخیره خوارزمشاهی. به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی. چاپ عکسی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- — (۱۳۸۰ - ۱۳۸۴). ذخیره خوارزمشاهی. به کوشش محمدرضا محرری. تهران: فرهنگستان علوم پزشکی ایران.
- — (۱۳۹۰). ذخیره خوارزمشاهی. چاپ عکسی. تهران: امیرکبیر.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۹۴۱ - ۱۹۴۳). کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون. تصحیح محمد شرف الدین یالتقیا و رفعت بیلگد کلیسلی و همکاری اسماعیل صایب سنجر. استانبول.

- - (۱۳۸۷ ق.). تهران: کتابفروشی اسلامیة و جعفری تبریزی.
- حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۸۵۷). تاریخ گزیده. به کوشش باریه دومنار. لندن.
- - (۱۹۱۰). تاریخ گزیده. به کوشش ادوارد براون. لیدن.
- - (۱۳۶۳). تاریخ گزیده. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۸۶۶. ۱۸۷۳). معجم البلدان. لایپزیک.
- - (۱۳۸۰). معجم البلدان. ترجمه علینقی منزوی. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۲۶۳ ق.). حبیب السیر فی أخبار أفراد البشر. چاپ سنگی. بمبئی.
- - (۱۲۷۲ ق.). حبیب السیر فی أخبار أفراد البشر. چاپ سنگی. تهران.
- - (۱۳۵۳). حبیب السیر فی أخبار أفراد البشر. مقدمه جلال الدین همایی. تهران: خیام.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۳۲). فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکات به کتابخانه دانشگاه تهران. جلد سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- دانش پژوه، محمدتقی؛ علمی انواری، بهاء الدین (۱۳۵۹). فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مجلس سنا. چاپ اول. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۴۸). فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. تهران: دانشگاه تهران.
- دانش پژوه محمدتقی؛ افشار ایرج (۱۳۴۳). «درباره نسخه‌های خطی» در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. دفتر سوم.
- درایتی، مصطفی (۱۳۷۹). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنا). تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- درنبرگ، هارتویگ (۱۹۰۳). نسخه‌های خطی عربی اسکوریا. پاریس: بی نا.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۹۵ ق.). التخبیر فی المعجم الکبیر. به کوشش منیره ناجی سالم. بغداد: مطبعة الارشاد.
- زنوزی تبریزی، عبدالحسین خان (۱۳۸۸). مطرح الانظار فی تراجم أطباء الأعصار و فلاسفة الأمصار. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، دانشگاه شهید بهشتی.
- سیری در سه قرن دانش دندان پزشکی ایران (۱۳۸۹). تهران: انتشارات مرکز اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی با همکاری انجمن دندان پزشکی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۲۰۰۷). تاریخ الحكماء قبل ظهور الاسلام و بعده یا نزهة الأرواح و روضة الأفراح. پژوهش ابوشویب، عبدالکریم، داربیلیون. پاریس.
- طاهرک، بروسه لی محمد (۱۹۱۵. ۱۹۲۴). عثمانلی مؤلفری. بی جا. وزارت معارف، مطبعة عامره.
- الطهرانی، آقابزرگ (۱۳۱۵). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. ج ۲. نجف: مطبعة الغری.
- - (۱۳۴۰). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. مقدمه، تصحیح و تحقیق علینقی منزوی. ج ۱۲. تهران: دانشگاه تهران.
- - (۱۳۵۳). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. مقدمه، تصحیح و تحقیق احمد منزوی. ج ۲۲. تهران: چاپخانه اسلامیة.
- - (۱۳۵۷). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. مقدمه نگاری، تصحیح و تحقیق علینقی منزوی. ج ۲۵. تهران: چاپخانه اسلامیة.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانونوویچ (۱۳۷۹). تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام. ترجمه ابو القاسم پابنده. تهران: علمی و فرهنگی.

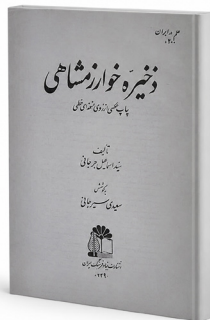
- محقق، مهدی (۱۳۸۲). «سید اسماعیل فرزند حسین جرجانی» در یادگار. تهران: دانشگاه تهران.
- محمد، کردعلی (۱۹۴۶). مطبوعات المجمع العلمی العربی بدمشق. دمشق: مطبعة العربی.
- منتجب‌الدین منشی یزدی، ناصرالدین (۱۳۸۹). درة الاخبار و لمعة الانوار (برگردان فارسی تئمة صوان الحکمة). تصحیح و تحقیق علی اوجبی. تهران: حکمت.
- منزوی، احمد؛ حجتی، محمدباقر (۱۳۱۵؛ ۱۳۵۲؛ ۱۳۶۴؛ ۱۳۶۹). فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه ملی ملک وابسته به آستان قدس رضوی. زیرنظر ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه. جلد یکم، کتاب‌های عربی و ترکی. تهران: بی‌نا.
- منزوی، احمد (۱۳۷۹). فهرستواره کتاب‌های فارسی. جلد پنجم بخش پزشکی، دانش‌های تجربی از طبیعی، پزشکی، داروسازی و کیمیا. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- منزوی، علینقی؛ دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۶). فهرست کتابخانه سپهسالار. بخش چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
- میرعثمان، علی‌خان بهادر (۱۳۵۷). فهرست مشروح بعض کتب نفیسه قلمیه مخزونه کتب خانه آصفیه سرکار عالی. هند: حیدرآباد، دکن.
- میسری (۱۳۶۶). دانشنامه در علم پزشکی. تصحیح برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۴). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری. تهران: کتابفروشی فروغی.





ذخیره خوارزمشاهی، جایگاه آن در پزشکی و زبان فارسی و سیر تاریخی تصحیح و نشر آن در قرن چهاردهم شمسی

محمد صدر^۱



10.30484/jii.2026.3364

M92sadr@gmail.com

• استناد: صدر، محمد (۱۴۰۵). ذخیره خوارزمشاهی، جایگاه آن در پزشکی و زبان فارسی و تاریخ تصحیح و نشر آن در قرن چهاردهم شمسی. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. ۱۶(۱). ص ۱۴۰-۱۴۹.

۱. عضو هیئت علمی گروه تاریخ
علم بنیاد دایرة المعارف اسلامی

در میان نسخه های موجود در کتابخانه های ایران، نسخه شماره ۱۱۸۹۰ کتابخانه ملی ایران، از حیث صحت متن و دقت در کتابت اصطلاحات تخصصی پزشکی، نسخه ای قابل اعتماد تلقی می شود؛ به گونه ای که می توان احتمال داد کاتب آن خود پزشک بوده یا دست کم آشنایی کافی با اصطلاحات طبّی داشته است؛ امری که به افزایش دقت در کتابت انجامیده است.

مقدمه

در تاریخ پزشکی دوره اسلامی، معدود آثاری را می توان یافت که هم زمان در دو حوزه دانش پزشکی، و زبان فارسی به عنوان زبان متون علمی نقش آفرین بوده باشند. ذخیره خوارزمشاهی از جمله این آثار است. این کتاب، که در سده های میانه به عنوان متن مرجع پزشکی در قلمرو فارسی زبانان رواج داشت، تا قرن چهاردهم شمسی همچنان عمده تاً در قالب نسخه های خطی و چاپ سنگی مورد استفاده قرار می گرفت.

۱. سید اسماعیل جرجانی: شخصیت علمی و زمینه تاریخی

سید اسماعیل بن حسن (یا حسین) جرجانی، معروف به زین الدین یا شرف الدین، از برجسته ترین پزشکان قرن پنجم و ششم هجری است. اطلاعات مربوط به زندگی او در منابع تاریخی پراکنده و گاه متناقض است، اما آنچه مسلم است جایگاه ممتاز او در تاریخ پزشکی در ایران و سرزمین های مختلف در دوره اسلامی است. جرجانی در دوره ای می زیست که طب اسلامی به مرحله ای از بلوغ نظری و عملی رسیده بود. آثار بزرگی چون قانون ابن سینا و الحاوی رازی پیش از او تألیف و گردآوری شده بودند و سنت پزشکی یونانی - اسلامی چهارچوبی نسبتاً تثبیت شده داشت. با این حال، نوآوری جرجانی نه در بنیان گذاری نظریه ای نو، بلکه در نظام مندسازی، عمومی کردن آموزش پزشکی برای مخاطب فارسی زبان، و فارسی سازی دانش پزشکی جلوه گر شد. او بخش عمده ای از زندگی علمی خود را در خوارزم، سرزمینی واقع در ازبکستان

امروزی، و در دوره حاکمیت خوارزمشاهیان گذراند و سرانجام در مرو، شهری در ترکمنستان کنونی، درگذشت. جرجانی همچنین در ذخیره خوارزمشاهی^۲ از دوران سرپرستی خود بر داروخانه بهاءالدوله در خوارزم و شهرتی که سبب مراجعه گسترده مردم به او می‌شد، یاد کرده است. خوارزم در این دوره، به‌ویژه شهر گرگانج (جرجانج)، از مهم‌ترین مراکز علمی و فرهنگی جهان اسلام به شمار می‌رفت. در اینجا تمایز میان «جرجان» تاریخی، «گرگان» امروزی و «گرگانج» ضروری است: جرجان کهن در ناحیه جنوب‌شرقی دریای خزر قرار داشت و گرگان امروزی (که تا زمان پهلوی اول استرآباد نام داشت) نام خود را از آن به ارث برده است؛ در مقابل، گرگانج (جرجانج) شهری در قلمرو خوارزم و پایتخت خوارزمشاهیان بود که بستر مناسبی برای فعالیت‌های علمی جرجانی فراهم می‌کرد.

۲. تألیف ذخیره خوارزمشاهی و ویژگی‌های ساختاری آن

ذخیره خوارزمشاهی مهم‌ترین اثر سید اسماعیل جرجانی در پزشکی است. پیش از تألیف ذخیره خوارزمشاهی، شمار کتاب‌های پزشکی به زبان فارسی محدود بود، آثارى مانند هدایة المتعلمین (تألیف نیمه دوم سده چهارم) که کهن‌ترین پزشکی‌نامه فارسی و نوشته ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی بخاری است؛ الابنیه عن حقایق الادویه (تألیف سده چهارم) در داروهای مفرد اثر ابومنصور موفق بن علی هروی؛ دانشنامه حکیم میسری به شعر (تألیف ۳۷۰ ق.)؛ و نورالعیون فی امراض العین و اسبابها و علاجاتها (تألیف ۴۸۰ ق.) که کهن‌ترین چشم‌پزشکی‌نامه فارسی و نوشته ابوروح محمد بن منصور بن ابوعبدالله جرجانی، معروف به زرین‌دست است.

این آثار عموماً کم‌حجم بوده و غالباً به موضوعی خاص اختصاص داشته‌اند و برخلاف ذخیره خوارزمشاهی، تمامی مباحث پزشکی مورد نیاز برای آموزش یک دانشجوی پزشکی را در بر نمی‌گرفتند.

بر اساس مقدمه نویسنده، او این کتاب را در سال ۵۰۴ هجری نگاشته و به قطب‌الدین محمد خوارزمشاه (حک: ۴۹۰ یا ۴۹۱-۵۲۱) حاکم محلی خوارزم تقدیم کرده است.^۳

کتاب ذخیره خوارزمشاهی در نه «کتاب» و یک قراپادین تنظیم شده و دارای ساختار دانشنامه‌ای و منظم است. ذخیره از مباحث کلی طب آغاز می‌شود و به تشریح، بیماری‌ها، درمان‌ها، تدابیر تغذیه، و داروشناسی می‌پردازد. جرجانی، بعدها پس از نگارش ذخیره به زبان فارسی، دو کتاب اول آن را به عربی نیز ترجمه کرد. او در مقدمه ترجمه عربی ذخیره خوارزمشاهی^۴ از گردآوری این اثر در هفتادسالگی خود یاد کرده است.

۲. ص ۶۴۴.

۳. جرجانی، چاپ سعیدی.

سیرجانی، ص ۲.

۴. ص ۲.

یکی از مهم‌ترین وجوه اهمیت ذخیره خوارزمشاهی، نقشی است که این اثر در گسترش و عمومی‌سازی دانش پزشکی در سرزمین‌های مختلف جهان اسلام ایفا کرده است. در دوره‌ای که زبان غالب آموزش و تألیف پزشکی عربی بود و دسترسی به متون علمی عملاً محدود به گروهی از نخبگان عرب‌دان می‌شد، جرجانی با نگارش ذخیره به زبان فارسی، امکان بهره‌مندی از دانش طب را برای طیف گسترده‌تری از طالبان علم پزشکی را فراهم آورد.

عبارات نویسنده در ابتدای کتاب ذخیره خوارزمشاهی^۵ نشان می‌دهد که نگارش ذخیره پروژه‌ای آگاهانه برای تألیف متنی طبی با نثر علمی فارسی بوده است. جرجانی زبان فارسی را به مثابه زبانی توانمند و جایگزین زبان عربی برای بیان مفاهیم تخصصی پزشکی به کار گرفت. از این منظر، ذخیره خوارزمشاهی نه تنها متنی پزشکی، بلکه سندی بنیادین در شروع نگارش متون علمی به زبان فارسی به شمار می‌آید.

این کتاب گنجینه‌ای غنی از واژگان و اصطلاحات پزشکی فارسی است و به روشنی نشان می‌دهد که زبان فارسی در سده‌های میانه از ظرفیتی کامل برای بیان مفاهیم و اصطلاحات علمی پزشکی برخوردار بوده است. جرجانی در این اثر می‌کوشد تا حد امکان از معادل‌های فارسی استفاده کند و در موارد لازم به واژه‌سازی روی آورد. همین ویژگی سبب شده است که ذخیره در دوره‌های بعد به منبعی مهم برای پژوهش‌های زبان‌شناختی و مطالعات واژه‌گزینی علمی بدل شود. پژوهش‌هایی همچون کار دکتر جامی شکیبی گیلانی درباره واژه‌های پزشکی فارسی در ذخیره، گواه تداوم این اهمیت در دوران معاصر است.^۶

افزون بر این، کتاب حاوی واژگانی از زبان خوارزمی از زبان‌های فارسی میانه و گویش‌های محلی آن دوران در نواحی گرگانج و مرو است. با توجه به اینکه این زبان و گویش‌ها امروزه از میان رفته‌اند، ذخیره خوارزمشاهی منبعی ارزشمند برای ردیابی و مطالعه برخی واژگان در این زبان به شمار می‌آید. نکته قابل توجه آن است که جرجانی این حساسیت زبانی را عمدتاً در ذخیره خوارزمشاهی اعمال کرده است. هرچند وی آثار دیگری نیز به فارسی نگاشته از جمله الاغراض الطبیة و خفی علانی اما حساسیت و دقتی که در واژه‌گزینی به فارسی در ذخیره مشاهده می‌شود، در دیگر آثار او دیده نمی‌شود. جرجانی، مشابه آنچه در سنت پزشکی امروز نیز مشاهده می‌شود، برای سطوح گوناگون مخاطبان آثار متفاوتی تألیف کرده است. ذخیره خوارزمشاهی جامع‌ترین و مفصل‌ترین اثر اوست که به منزله کتابی مرجع و درسی برای آموزش ابعاد نظری و عملی پزشکی به کار می‌رفته است. از نظر منابع، جرجانی آشکارا بر سنت پزشکی یونانی - اسلامی تکیه دارد. در متن ذخیره به نام پزشکان و فیلسوفانی چون بقراط، افلاطون،

ارسطو، دیوسکوریدس، جالینوس، سرک هندی، روفس افسیسی، اریباسیوس، اهرن، یوسف ساهر (قرن سوم)، ابن ماسویه (درگذشته: ۲۴۳ ق.)، ثابت بن قره (درگذشته: ۲۸۸ ق.)، شاپور بن سهل، علی بن ربیع طبری (قرن سوم) محمد بن زکریای رازی، علی بن عیسی کحال، ابوالحسن طبری تزنجی (قرن چهارم) و ابن سینا بارها اشاره شده است.^۷ احمد فرخ^۸ احتمالاً استاد جرجانی در طب و چشم‌پزشکی بوده است.

باین حال، جرجانی صرفاً ناقل آراء پیشینیان نیست، بلکه در موارد متعددی دیدگاه‌های انتقادی و تجربه‌های بالینی خود را نیز در متن وارد می‌کند؛ امری که به ذخیره خوارزمشاهی جنبه‌ای عملی و بالینی می‌بخشد. در کنار آن، تألیفات دیگر طبی جرجانی چون الاغراض الطبیة، خفی علانی و یادگار نسخه‌های خلاصه شده، کاربردی و همراه‌بردنی بودند که بیشتر برای مرور و یادآوری به کار می‌رفتند.

گزارش‌های تاریخی مبنی بر آنکه خفی علانی کتابی بوده که طالبان طب آن را «در موزه یا کفش خود می‌گذاشتند و همراه می‌بردند»، به خوبی نشان‌دهنده کاربرد بالینی و عملی متون جرجانی است. این تنوع در سطح و حجم آثار، جرجانی را به پزشکی بدل می‌کند که نه تنها به تولید دانش، بلکه به شیوه انتقال و مصرف دانش پزشکی نیز اندیشیده است.

۳. کثرت نسخه‌های خطی و مسئله ناقص بودن ذخیره

یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های اهمیت تاریخی ذخیره خوارزمشاهی شمار بالای نسخه‌های خطی باقی‌مانده از آن است. بر اساس گزارش‌های موجود، در حال حاضر حدود ۲۶۰ نسخه از ذخیره در کتابخانه‌های ایران شناسایی شده و با احتساب نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های خارج از کشور، این تعداد به مراتب بیشتر است. چنین کثرتی از نسخه‌ها، ذخیره را در کنار آثاری چون قانون ابن سینا که حدود هفتصد نسخه از آن شناخته شده، در زمره پرنسخه‌ترین متون پزشکی در دوره اسلامی قرار می‌دهد.^۹ باین حال، نکته مهم آن است که بیشتر نسخه‌های موجود ناقص‌اند. بخش‌های نخستین کتاب، که به مبانی و کلیات طب می‌پردازد، بیش از سایر بخش‌ها مورد توجه بوده و بارها استنساخ شده است؛ درحالی‌که کتاب‌های سوم تا پایان، که وارد مباحث عملی و تخصصی‌تر پزشکی می‌شوند، کمتر نسخه‌برداری شده‌اند. ازاین‌رو، نسخه‌های کامل ذخیره بسیار اندک‌اند و کثرت نسخه‌ها الزاماً به معنای وفور نسخه‌های کامل نیست.

در میان نسخه‌های شناخته شده در داخل ایران، نسخه نگهداری شده در دانشگاه تهران به شماره ۵۱۵۶ با تاریخ کتابت ۵۸۲ هجری قمری - که درباره اصلت تاریخ آن

۷. برای نمونه رک: جرجانی، چاپ سعیدی سیرجانی، ص. ۳۰، ۴۵، ۱۰۳، ۱۴۶، ۱۷۶، ۱۸۶، ۳۶۱، ۳۷۰، ۴۹۱، ۵۲۱، ۴۹۱.
۸. همان، ص. ۴۹۱.
۹. رک: درانی، ج ۱، ص. ۷۵، ۵۱.

تردیدهایی مطرح شده است - و نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران به شماره ۱۱۸۹۰ با تاریخ کتابت ۶۷۶ هجری قمری (احتمالاً بازنویسی از نسخه‌ای با این تاریخ است، زیرا خط نسخه به قرن ۱۰ و ۱۱ هجری قمری نزدیک است)، همراه با نسخه‌ای از کتابخانه سپهسالار به شماره ۷۹۶، با تاریخ کتابت ۸۷۰ هجری قمری از معدود نسخه‌های نسبتاً کامل و متقدم ذخیره خوارزمشاهی به شمار می‌آیند. در میان این نسخه‌ها، نسخه شماره ۱۱۸۹۰ کتابخانه ملی ایران، از حیث صحت متن و دقت در کتابت اصطلاحات تخصصی پزشکی، نسخه‌ای قابل اعتماد تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان احتمال داد کاتب آن خود پزشک بوده یا دست‌کم آشنایی کافی با اصطلاحات طبی داشته است؛ امری که به افزایش دقت در کتابت انجامیده است.

شایان ذکر است که شادروان علی‌اکبر سعیدی سیرجانی در سال ۱۳۵۵ شمسی، تصویر نسخه‌ای نسبتاً کامل و متقدم از ذخیره خوارزمشاهی را که در افغانستان به دست آمده و در سال ۶۰۳ هجری قمری کتابت شده بود، به صورت فاکسیمیله در بنیاد فرهنگ ایران منتشر کرد. این چاپ عکسی طی پنجاه سال گذشته مبنای استفاده بسیاری از مصححان، پژوهشگران و پزشکان طب سنتی قرار گرفته است.

۴. آغاز تصحیح و چاپ ذخیره در قرن چهاردهم شمسی

با وجود رواج گسترده نسخه‌های خطی ذخیره، چاپ علمی آن تا قرن چهاردهم شمسی به تأخیر افتاد. نخستین چاپ‌ها از آثار جرجانی، از جمله خفی علایی و ذخیره خوارزمشاهی، در هندوستان و به صورت چاپ سنگی منتشر شده‌اند.^{۱۰} نقطه آغاز این فرایند، سال ۱۳۳۰ شمسی بود؛ زمانی که کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نسخه‌ای کهن از این اثر را خریداری کرد. در پی این اقدام، شادروانان استاد محمدتقی دانش‌پژوه و استاد ایرج افشار پیشنهاد کردند که چاپ ذخیره در سلسله انتشارات دانشگاه تهران قرار گیرد.^{۱۱} این پیشنهاد در دوره ریاست



۱۰. برای اطلاع از زمان دقیق این چاپ‌ها، رجوع شود به مشار، ج ۱، ستون ۵۸۲.
۱۱. افشار و دانش‌پژوه، ۱۳۴۴.

دکتر منوچهر اقبال بر دانشگاه تهران و با حمایت نهادی دانشگاه به تصویب رسید. انگیزه اصلی این پروژه، افزون بر اهمیت پزشکی کتاب، ارزش زبانی و تاریخی آن بود؛ چنان که افشار در مقدمه جلد اول بر فواید لغوی و زبانی ذخیره تأکید می‌کند.^{۱۲} تصحیح و چاپ جلد اول ذخیره خوارزمشاهی فرایندی طولانی و پرتعلیق بود. اگرچه تصمیم به چاپ در سال ۱۳۳۰ اتخاذ شد، این جلد نهایتاً در سال ۱۳۴۴ منتشر گردید. افشار در مقدمه نخست از فاصله‌ای حدود هشت سال سخن می‌گوید، درحالی که در یادداشت‌های بعدی از ده سال یاد می‌کند؛ اختلافی که بازتاب‌دهنده وقفه‌های اجرایی و دشواری‌های عملی پروژه است.^{۱۳}

عوامل متعددی در این تأخیر نقش داشتند. نخست، حجم زیاد و پیچیدگی خود متن ذخیره که دایرةالمعارفی چندوجهی است. دوم، وضعیت نسخه‌شناختی اثر؛ اگرچه نسخه‌های متعددی از ذخیره موجود است، اختلاف ضبط‌ها، دست‌کاری تاریخ کتابت برخی نسخه‌ها، و کیفیت نامتوازن آنها، تصحیح متن را به کاری زمان‌بر بدل می‌کرد.^{۱۴} عامل مهم دیگر، نبود همکاری پایدار با تخصص پزشکی بود. افشار تصریح می‌کند که در جریان کار روشن شد همکاری پزشکی آشنا با طب سنتی نه تنها مفید، بلکه ضروری است؛ امری که تحقق نیافت و مصححان را ناگزیر به احتیاط بیشتر کرد.^{۱۵}

پس از انتشار جلد اول که بر اساس نسخه خطی ذخیره خوارزمشاهی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۱۳۹۴ صورت گرفت، افشار و دانش‌پژوه، با وجود تردید نسبت به تناسب این پروژه با زمینه اصلی فعالیت‌هایشان، به تصحیح جلد دوم پرداختند. این جلد که در سال ۱۳۴۸ منتشر شد، بر پایه نسخه‌های کتابخانه سلطان فاتح استانبول (شماره‌های ۳۵۵۱ و ۳۵۵۲) و نیز نسخه مورخ ۶۸۰ هجری، متعلق به منوچهر بزرگمهر تصحیح گردید.^{۱۶} دسترسی به نسخه‌های عکسی دو نسخه از کتابخانه سلطان فاتح ترکیه که به همت مجتبی مینوی فراهم شده بود، نقش مهمی در این مرحله داشت. این رویکرد متن‌محور، وفاداری به نسخه را بر بازسازی انتقادی گسترده ترجیح می‌داد.^{۱۷}

با وجود تصویب چاپ مجلدات دیگر در انجمن تألیف دانشگاه تهران و تشویق چهره‌هایی چون حسین گل‌گلاب و نصرت‌الله کاسمی، پروژه تصحیح ذخیره در قالب افشار - دانش‌پژوه پس از دو جلد متوقف شد. این توقف، نتیجه ارزیابی واقع‌بینانه مصححان بود؛ آنان خود اذعان می‌کنند که ادامه چنین پروژه‌ای، آن هم به صورت فردمحور، با زمینه کاری‌شان سازگار نبوده است.^{۱۸} هم‌زمان با تصحیح ذخیره چاپ ایرج افشار و دانش‌پژوه، چاپ‌های دیگری از

۱۲. افشار، ۱۳۴۴.
 ۱۳. افشار، ۱۳۴۴؛ افشار، ۱۳۸۳.
 ۱۴. افشار، ۱۳۸۳.
 ۱۵. افشار، ۱۳۴۴.
 ۱۶. افشار، ۱۳۴۸.
 ۱۷. افشار، ۱۳۸۳.
 ۱۸. همان.

ذخیره نیز آغاز شد:

• چاپ پزشک‌محور دکتر جلال مصطفوی و همکاران در انجمن آثار ملی (۱۳۴۴).
۱۳۵۶ شمسی)، که هرچند حاوی توضیحات پزشکی بود، از حیث متن‌شناسی گزارش دقیقی از نسخه‌های مورد استفاده ارائه نمی‌داد. این چاپ مانند چاپ دانشگاه تهران محدود به کتاب اول و دوم ذخیره بود؛

• چاپ نسخه‌برگردان (فاکسیمیل) از نسخه‌ای کهن و تقریباً کامل از ذخیره که از افغانستان تهیه شده بود، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی در بنیاد فرهنگ ایران (۱۳۵۵ شمسی)؛

• در سال ۱۳۸۲ شمسی تصحیح دیگری از سوی فرهنگستان علوم پزشکی، تا کتاب پنجم، توسط محمدرضا محرری، استاد دانشگاه علوم پزشکی شیراز، انجام گرفت که بیشتر رویکرد پزشک‌محور و همراه با معانی اصطلاحات در پاورقی است تا اینکه مبتنی بر ضبط دقیق واژه‌ها بر اساس نسخه‌های مورد استفاده باشد؛

• در سال ۱۳۹۰ شمسی، چاپ نسخه‌برگردان (فاکسیمیل) از نسخه خطی ذخیره به شماره ۵۱۵۶ دانشگاه تهران، به کوشش دکتر حسن تاج‌بخش، استاد دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران، از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر شد. نکته قابل توجه آن است که در این چاپ عکسی، بخش‌هایی از تصویر نسخه که دچار افتادگی یا ناخوانایی بوده‌اند، با بهره‌گیری از روش‌های گرافیکی و چاپی و به صورت مشابه با خط نسخه، بازسازی شده‌اند؛

• در سال ۱۳۹۵ شمسی تصحیح دیگری را حسین علینقی و هادی نژادفلاح انجام دادند که حاوی همه بخش‌های ذخیره است و انتشارات سفیراردهال منتشر کرده است؛
• تصحیح دیگری نیز توسط یوسف بیگ باباپور در سال ۱۴۰۰ شمسی توسط انتشارات چوگان منتشر گردید.

بررسی فنی و ارزش‌گذاری تصحیح‌های انجام‌گرفته در دو دهه اخیر نیازمند ارزیابی دقیق روش تصحیح، نسخه‌های مورد استفاده و خوانش دقیق متن است.

۵. دشواری تصحیح ذخیره خوارزمشاهی

تصحیح ذخیره خوارزمشاهی یکی از دشوارترین پروژه‌های متن‌شناسی در حوزه متون پزشکی فارسی است که از چند عامل هم‌زمان ناشی می‌شود:

نخست، تنوع جغرافیایی محل کتابت نسخه‌هاست. نسخه‌هایی که در مناطق مختلف کتابت شده‌اند، نه تنها از حیث خط و رسم‌الخط، بلکه از نظر اصطلاحات پزشکی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. کاتبان، گاه، معادل‌های محلی یا متأخرتر اصطلاحات را

جایگزین واژگان اصلی جرجانی کرده‌اند، امری که موجب دگرگونی معنای جمله و حتی محتوای علمی متن شده است.

دوم، چندمعنایی و خوانش‌های متفاوت اصطلاحات پزشکی در سنت طب قدیم است. بسیاری از واژگان طبی می‌توانند به اشکال مختلف خوانده و تفسیر شوند و کوچک‌ترین تغییر در ضبط آنها می‌تواند به تفاوتی جدی در فهم بالینی منجر شود. از این رو، مصححی که دانش عمیق پزشکی نداشته باشد، عملاً قادر به داوری دقیق میان قرائت‌های مختلف نخواهد بود.

این عوامل سبب شد که پروژه‌های تصحیح ذخیره از جمله کوشش‌های استاد ایرج افشار و استاد محمدتقی دانش‌پژوه در دهه ۱۳۴۰ و نیز تلاش‌های بعدی دکتر جلال مصطفوی، عمدتاً به دو کتاب نخست محدود بمانند. به بیان دیگر، ورود به بخش‌های تخصصی‌تر پزشکی، فراتر از توان متن‌شناسی صرف بوده و نیازمند همکاری نزدیک میان مورخ پزشکی، پزشک و نسخه‌شناس بوده است.

۶. تأثیر فرامنطقه‌ای ذخیره: ترجمه‌ها و بازتاب‌ها

تأثیر ذخیره خوارزمشاهی محدود به حوزه فارسی‌زبانان نماند. در دوره عثمانی، ترجمه بخش‌هایی از این اثر به زبان ترکی عثمانی انجام گرفته است.^{۱۹} افزون بر این، دست‌کم یک ترجمه عبری از بخش‌هایی از ذخیره خوارزمشاهی در کتابخانه ملی فرانسه به شماره Hebrew 1169 و یک متن فارسی‌په‌ود به شماره ۱۰۲۸۳ در کتابخانه سپهسالار شناخته شده که نشان‌دهنده نفوذ این اثر در میان جوامع یهودی مرتبط با پزشکی دوره اسلامی است.

این ترجمه‌ها، ذخیره را به متنی فرامنطقه‌ای بدل کردند و جایگاه آن را در تاریخ انتقال دانش پزشکی به سرزمین‌ها و فرهنگ‌های دیگر را برجسته می‌سازند؛ متنی که از خوارزم آغاز شد، به ایران و آناتولی رسید و از آنجا به حوزه‌های زبانی و فرهنگی دیگر راه یافت.

نتیجه‌گیری

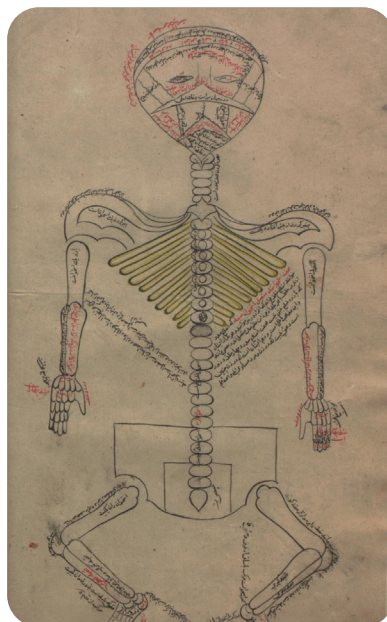
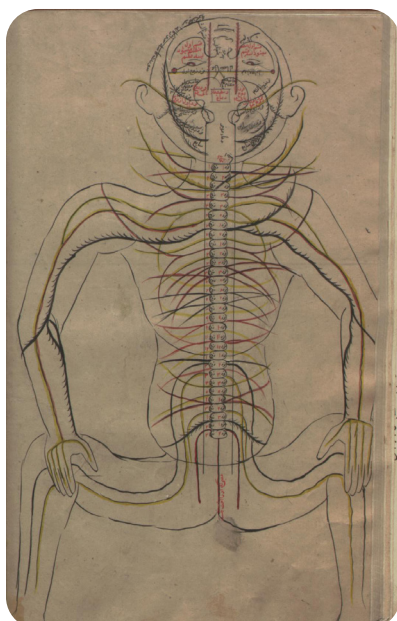
بررسی تاریخ تصحیح و نشر ذخیره خوارزمشاهی در قرن چهاردهم شمسی نشان می‌دهد که آثاری از این دست، به دلیل حجم گسترده، تنوع و تکرار نسخه‌ها و اهمیت میان‌رشته‌ای، یا باید در قالب پروژه‌هایی گروهی و بلندمدت تصحیح شوند، یا به صورت مرحله‌ای و با اهداف کاربردی محدود به انتشار برسند. در این چهارچوب، انتخاب افشار و دانش‌پژوه برای انتشار دو جلد نخست با رویکردی محتاطانه و متن‌محور،

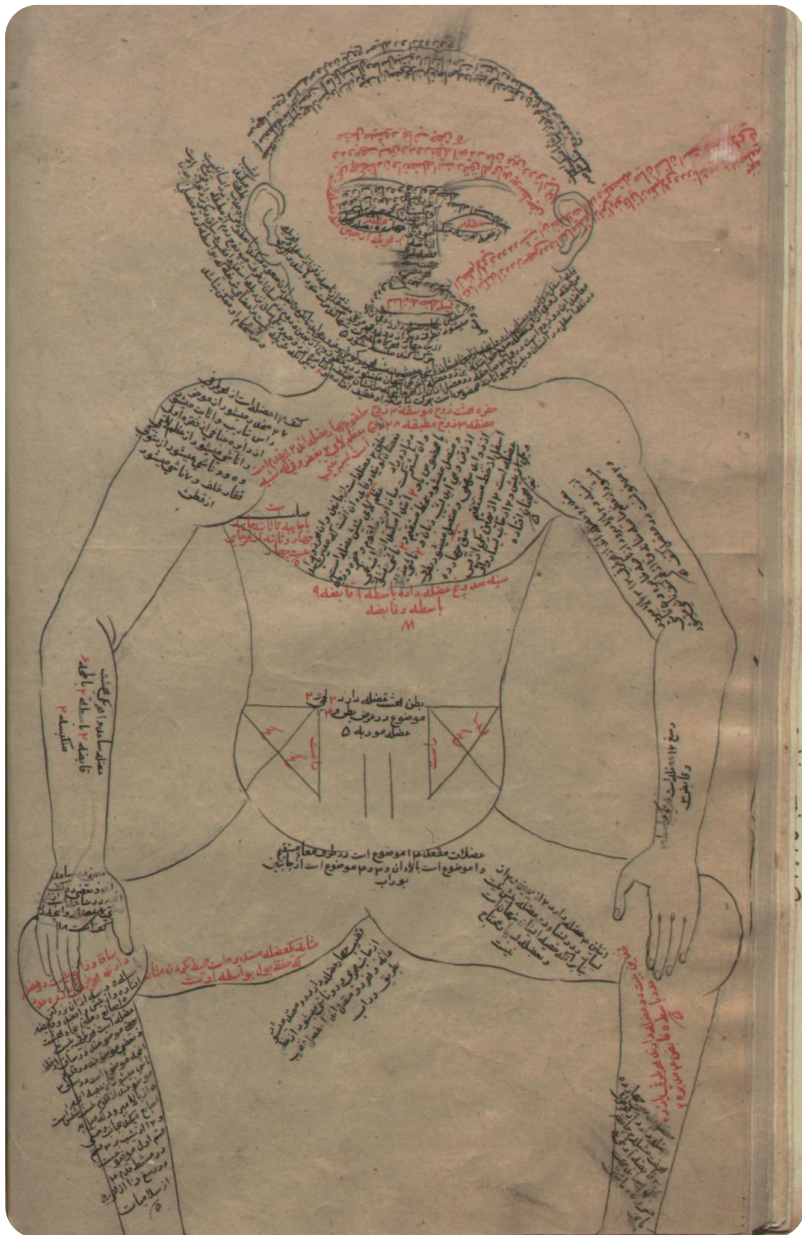
۱۹. برای جزئیات بیشتر رک: شش، ص ۱۸۲.

متناسب با امکانات و شرایط علمی روزگار آنان، تصمیمی آگاهانه و بسیار ارزشمند به شمار می‌آید. ذخیره خوارزمشاهی همچنان یکی از منابع بنیادین برای پژوهش در تاریخ پزشکی، تاریخ علم و زبان علمی فارسی محسوب می‌شود.

منابع

- سعیدی سیرجانی، علی اکبر. (۱۳۵۵). ذخیره خوارزمشاهی. [چاپ عکسی از نسخه خطی]. تهران
- الذخيرة الخوارزمشاهية، ترجمة عربي ذخیره خوارزمشاهی. نسخه خطی کتابخانه دانشکده پزشکی دانشگاه تهران. ش ۱۱۳.
- افشار، ایرج (۱۳۴۴). مقدمه بر ذخیره خوارزمشاهی. جلد اول. تهران: دانشگاه تهران.
- — (۱۳۴۸). مقدمه بر ذخیره خوارزمشاهی. جلد دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- — (۱۳۸۳). یادداشت بر تجدید چاپ ذخیره خوارزمشاهی. جلد اول و دوم. تهران: المعی.
- قاسملو، فرید (۱۳۹۳). جرجانی، سید اسماعیل. در دانشنامه جهان اسلام. جلد ۱۰.
- پیمان، متین (۱۳۹۳). ذخیره خوارزمشاهی، در دانشنامه جهان اسلام جلد ۱۸.
- شکیبی گیلانی، جامی (۱۳۶۳). واژه‌های پزشکی پارسی در ذخیره خوارزمشاهی.
- مشار، خانبابا (۱۳۴۰، ۱۳۴۴). مؤلفین کتب چایی فارسی و عربی. تهران: بی جا.
- درایتی، م. (۱۳۹۰). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا). تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- ششن، ر.؛ آقینار، ج.؛ وایزگی، ج. (۱۹۸۴/۱۴۰۴). فهرس مخطوطات الطب الاسلامی باللغات العربیة و التریکیة و الفارسیة فی مکتبات ترکیه. استانبول.







هاله کار دعوت

چشمی گلری

شکل مسطور و غری حریف
انفیر کند

بود یک
لذت بیرون

اندر عین
ایک





نصایح شاهرخي اندرزنامه‌ای شاهانه از سده نهم^۱ فاطمه شاملو^۲



10.30484/jii.2026.3366 | fatemeh.shamlou@gmail.com

- استناد: شاملو، فاطمه (۱۴۰۵). نصایح شاهرخي، اندرزنامه‌ای شاهانه از سده نهم. مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. (۱) ۱۶. ص ۱۵۲-۱۵۷.

۱. نوشتار حاضر به معرفی کتاب نصایح شاهرخي نوشته جلال بن محمد قائمی می‌پردازد که برای نخستین بار به کوشش دکتر غلامرضا امیرخانی تصحیح و از سوی مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب در سال ۱۴۰۴ به چاپ رسیده است.

۲. پژوهشگر مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب.

نصایح شاه‌رخی از منظر پژوهش‌های معاصر، منبعی دست‌اول برای مطالعه‌ی اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی تیموری است که امکان بررسی تحول مفهوم عدالت و مشروعیت در حکومت‌های پس از مغول را فراهم می‌کند و در مطالعات تطبیقی سیاست‌نامه‌ها، حلقه‌ی واسط میان سنت کلاسیک و متون متأخر دوره‌ی صفوی به‌شمار می‌آید.

مقدمه

نصایح شاه‌رخی از متون مهم اندرزنامه‌ای سده‌ی نهم هجری است که در بستر سیاسی - فرهنگی دوره‌ی تیموری و در پیوند با نام شاه‌رخ تیموری شکل گرفته است. این اثر مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی، دینی و سیاسی است که با هدف تنظیم رفتار سلطان و سامان‌دهی مناسبات قدرت نگاشته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این کتاب تلاشی آگاهانه برای اخلاقی‌سازی قدرت و تثبیت مشروعیت سلطنت در دوره‌ای پس از خشونت‌های بنیان‌گذار دولت تیموری است.

ادب اندرزنامه‌ای یکی از پایدارترین گونه‌های نشر تعلیمی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران و جهان اسلام است. این متون که اغلب خطاب به پادشاهان و کارگزاران حکومت نوشته می‌شدند، در پی آن بودند تا میان قدرت سیاسی و نظام اخلاقی تعادل برقرار کنند. در این میان، نصایح شاه‌رخی به‌عنوان اثری متعلق به دوره‌ی تیموری، از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ زیرا در مقطعی تدوین شده که حکومت نوپا نیازمند تثبیت، نظم‌آوری و بازتعریف مشروعیت سیاسی بود.

شاه‌رخ تیموری (۸۰۷ - ۸۵۰ ق.) پس از مرگ تیمور، با اتخاذ سیاستی متفاوت با پدر، کوشید چهره‌ای مبتنی بر عدالت، شریعت‌مداری و حمایت از فرهنگ و دانش ارائه دهد. (Bartold, 1988: 120). او به موازات برقراری امنیت و آرامش در قلمرو خود و اهتمام به رشد و رونق آن، در تحکیم مبانی دینی و اشاعه‌ی اصول مذهب حنفی سعی بلیغ داشت و در این راه جدیت بسیار از خود نشان داد. پایبندی او به اصول شریعت و اهتمام به فرایض و مناسک

دینی مورد تصریح همه مورخان تیموری و پساتیموری واقع شده است. حضور او در نمازهای جماعت (که در یک نوبت در مسجد جامع هرات به سال ۸۳۰ ق. از جانب یک نفر از هواداران فرقه حروفیه مورد سوء قصد قرار گرفت)، زیارت مشاهد مشرفه، مبارزه با منکراتی چون شراب‌خواری از جمله رفتارهایی است که پابندی وی را به ظواهر شرع تأیید می‌کند. رفتاری که در مورد بیشتر زمامداران تیموری مصداق نداشت. بررسی فضای حاکم بر شهر هرات آشکارا از حضور پیرنگ و نقش‌آفرینی محسوس فقیهان و عالمان در جامعه و به‌خصوص مدارس و اماکن مذهبی حکایت دارد. از دیگر اقدامات شاهرخ در ترویج و تقویت مبانی مذهبی، حمایت از تألیف و تدوین و ترجمه آثار مذهبی بود. ضمن آن که وی به تأسیس کتابخانه‌ای غنی در دربار خود همت گمارد. از این رو قائنی (نویسنده اثر حاضر) در این کتاب با تأکید بر اصول زمامداری یک حاکم مسلمان و بآ بهره‌گیری از آیات و روایات و موضوعات مندرج در متون حدیث، تفسیر و فقه اهل سنت، به‌ویژه مذهب حنفی، و با استفاده از برخی متون تاریخی، خطاب به حاکم وقت (شاهرخ) نصیحت‌ها و اندرزهایی را یادآور می‌شود که از خلال آن، آگاهی‌های تازه‌ای از اوضاع اجتماعی، اقتصادی و مذهبی خراسان در عهد تیموریان به دست می‌آید.

درباره نویسنده

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که شاهرخ، همچون بسیاری از فرمانروایان مسلمان، حامی این کتاب بوده است. ساختار منسجم، زبان فنی دیوانی و اسنادهای دینی متن، حاکی از قلم فردی آموزش‌دیده در علوم شرعی و فن کتابت است، نه شخص سلطان. بررسی سبک نثر نصایح شاهرخ نشان می‌دهد که نویسنده با ادبیات اندرزنانه‌ای پیشین (مانند سیاست‌نامه و نصیحة الملوک) آشنایی عمیق داشته؛ بر مفاهیم فقهی، اخلاق اسلامی و آداب سلطانی چیره بوده و دغدغه‌های عملی دیوان‌سالاری، از جمله نظارت بر کارگزاران و عدالت مالی، را به‌خوبی می‌شناخته. این ویژگی‌ها به‌روشنی به دبیران عالی‌رتبه، فقیهان یا عالمان وابسته به دربار شاهرخ اشاره دارد؛ گروهی که نقش واسطه میان قدرت سیاسی و نظام فکری - اخلاقی جامعه را ایفا می‌کردند.

جلال قائنی (درگذشته ۸۳۸ ق.)، نویسنده اثر حاضر، از فقیهان و واعظان مشهور نیمه نخست قرن نهم هجری در خراسان و در شهر هرات بود. قاینی در ایام جوانی برای کسب علم عازم بخارا شده، سپس به خراسان بازگشته و در هرات سکنی گزیده است. در سال‌های اقامت در هرات از محضر اساتیدی چند از جمله سید حسام‌الدین محمد عبدی سمرقندی بهره برد. وی مدتی در محضر شمس‌الدین محمد بن محمد جزری، دانشمند و محدث بزرگ شافعی، تلمذ کرده و موفق به اخذ اجازه روایت حدیث شد.

قائنی از آغاز زمامداری شاهرخ مورد توجه او قرار گرفت و به دستور شاهرخ به کار وعظ و خطابه و تدریس در جامع هرات مشغول شد. همچنین در سال‌های آخر عمرش از جانب شاهرخ سمت محتسب یافت و در تمام دوره فعالیتش در قلع و قمع بدمذهبان اهتمام بسیار نمود. در کاوش متون برجای مانده از سده‌های نهم و دهم هجری، شواهدی وجود دارد که مؤید جایگاه جلال قائنی به مثابه عالم و فقیهی متنفذ در خراسان و خصوصاً در پایتخت شاهرخ یعنی شهر هرات، بوده و حکایت از آن دارد که وی نزد سلطان تیموری از احترام و توجه خاص برخوردار بوده است. مورخان و نویسندگان قرن نهم عموماً از وی با تکریم و تعظیم یاد کرده‌اند. مؤلف مقصدالاقبال سلطانیه از او با عنوان قدوة الناصحین و زبدة المحدثین نام برده که مدت‌ها در ایوان مقصوره مسجد جامع هرات به وعظ و خطابه اشتغال داشته است. مؤلف مجالس العشاق نیز مطلبی را نقل می‌کند که از قدرت و نفوذ قائنی، احتمالاً در مقطعی که نشان احتساب هرات را بر عهده داشته، حکایت دارد.

از قائنی جز اثر حاضر کتابی برجای نمانده، اما در فهرس نسخ خطی کتابخانه‌های مختلف تألیفاتی به وی نسبت داده شده که هیچ‌یک تاکنون منتشر نشده است، از جمله: تبیان الکبائر به زبان فارسی، اربعون حدیثاً، مفتاح الفرائض، شعب الایمان و نصاب المعلم. مواردی هم در فهرس دیده می‌شود که کاتبان از نسخه‌هایی به خط قائنی نقل کرده‌اند.

درونمایه کتاب

نویسنده کتاب را در قالب ده اصل و چهار مقصد (حاوی چهل فصل) سامان بخشیده است:

- اصل اول در نیت پادشاه؛
- اصل دوم در آنکه با پادشاهی تمام حقوق شرع به جای می‌توان آورد، چنان‌که یوسف و داود و سلیمان و محمد رسول الله و باقی پیغمبرانی که پادشاهی کرده‌اند، صلوات الله و سلامه علیهم، به جای می‌آورند؛
- اصل سیم در ذکر آیاتی که نصیب اهل دولت است از قرآن و اکثر اوقات آن آیات را پیش خاطر باید داشت؛
- اصل چهارم در ذکر احادیثی که نصیب اهل دولت است از سنن رسول صلی الله علیه و سلم؛
- اصل پنجم در دانستن قدر ولایت و سلطنت؛
- اصل ششم در بیان خطر و ضرر ولایت و سلطنت و مذمت ظلم؛
- اصل هفتم در بیان آنکه محتاج‌ترین خلق به موعظت و نصیحت اهل فرمان‌اند؛
- اصل هشتم آنکه پادشاه را از صحبت عالمی راستگوی نیکوخواه خدای ترس، که

غم دین خود و غم دین مسلمانان داشته باشد و بی طمع بود و حریص نباشد در جمع دنیا، از چنین هم صحبتی چاره نباشد پادشاهی را که رستگاری خود طلبد در آخرت، تا آن او را روزبه روز و ساعت به ساعت تنبیه می‌کند در راه حق تا از راه دور نیفتد؛

• اصل نهم در بیان آنکه نصیحت هیچ طایفه و دعای هیچ طایفه مهم‌تر و فاضل‌تر از نصیحت و دعای ملوک نیست؛

• اصل دهم در شرایط نصیحت ملوک.

اما مقاصد: مقصد اول در عدل با رعیت، مقصد دوم در رحم بر ضعیفان، مقصد سیم در احوال لشکر و لشکریان، مقصد چهارم در سیاست رعیت خصوصاً بر اهل فساد. مهم‌ترین آموزه‌هایی که در قالب اصل‌ها و مقاصد بیان داشته چنین است:

• عدالت به مثابه بنیان سلطنت

مفهوم عدالت در متن، محور اصلی اندرزهاست. سلطان موظف است مانع ظلم کارگزاران شود و دادخواهی مظلومان را وظیفه خویش بداند. این نگاه، استمرار سنت ایرانشهری «شاه دادگر» را در قالب اسلامی نشان می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۳۴)

• پیوند شریعت و سیاست

در نصایح شاه‌رخی، مشروعیت قدرت سیاسی به رعایت احکام شرع و حمایت از علما گره خورده است. این امر نشان‌دهنده تلاش برای هم‌سویی سلطنت تیموری با گفتمان فقهی و دینی رایج عصر است.

• اخلاق فردی حاکم

پرهیز از خشم، تکبر، شتاب‌زدگی در حکمرانی و توصیه به حلم و مشورت از مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی متن است؛ عناصری که یادآور اندیشه‌های اخلاق سیاسی یونانی-اسلامی، به ویژه سنت ارسطویی-فارابی است. (Rosenthal, 1968: 214)

• تدبیر امور دیوانی

اثر به طور مشخص به مسائل عملی حکومت، از جمله انتخاب کارگزاران صالح، نظارت بر دیوان‌ها، جلوگیری از رشوه و حفظ تعادل مالی می‌پردازد که نشان‌دهنده دغدغه‌های واقعی دولت تیموری در اداره قلمرو گسترده خود است.

جایگاه نصایح شاه‌رخی در سنت اندرزنامه‌نویسی

این کتاب در امتداد آثاری چون قابوس‌نامه، سیاست‌نامه نظام‌الملک و نصیحة‌الملوک قرار می‌گیرد، اما از حیث تاریخی، بیانگر گذار از حکومت مبتنی بر فتح نظامی به سلطنت دیوان‌سالارانه است. اختصار، زبان نسبتاً ساده و توجه به مسائل اجرایی، آن را از بسیاری از متون کلاسیک اندرزنامه‌ای متمایز می‌کند.

اهمیت و کارکرد پژوهشی

نصایح شاهرخی از منظر پژوهش‌های معاصر، منبعی دست‌اول برای مطالعه اندیشه سیاسی دوره تیموری است که امکان بررسی تحول مفهوم عدالت و مشروعیت در حکومت‌های پس از مغول را فراهم می‌کند و در مطالعات تطبیقی سیاست‌نامه‌ها، حلقه واسط میان سنت کلاسیک و متون متأخر دوره صفوی به‌شمار می‌آید.

بررسی نصایح شاهرخی نشان می‌دهد که این اثر تلاشی آگاهانه برای مهار قدرت سیاسی در چهارچوب اخلاق و شریعت است. کتاب، بازتاب‌دهنده سیاست فرهنگی شاهرخ تیموری در فاصله‌گیری از خشونت‌های آغازین دولت تیموری و حرکت به سوی تثبیت، نظم و مشروعیت اخلاقی سلطنت است. از این رو، نصایح شاهرخی نه تنها متنی ادبی، بلکه سندی مهم در تاریخ اندیشه سیاسی ایران محسوب می‌شود.

ارزیابی تصحیح حاضر

تصحیح حاضر جدای از اینکه یکی از متون ارزشمند را به‌درستی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، از چند جهت دیگر سودمند است:

۱. مقدمه علمی روشن‌گر که در آن جایگاه نصایح شاهرخی در سنت اندرزنامه‌نویسی فارسی و نسبت اثر با متون مشابه (مانند سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها) بررسی و اطلاعات سودمندی درباره مؤلف، مخاطب اثر و بستر تاریخی آن ارائه شده است و متن را از یک اثر اخلاقی به سندی تاریخی. فکری ارتقا می‌دهد.

۲. اعلام، اصطلاحات و مفاهیم (نام اشخاص، اماکن و اصطلاحات دیوانی و سیاسی) با دقت ضبط و با بهره‌گیری از منابع دست‌اول شرح داده شده است.

۳. پرهیز از حاشیه‌پردازی افراطی: توضیحات به موارد لازم محدود شده و تمرکز اصلی بر استواری متن است.

منابع

- بارتولد، واسیلی (۱۳۶۶). ترکستان‌نامه. ترجمه کریم کشاورز. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱). درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران. تهران: مینوی خرد.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). روزگاران. تهران: سخن.
- قائنی، جلال (۱۴۰۴). نصایح شاهرخ. تصحیح غلامرضا امیرخانی. تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب.

• Rosenthal, E. I. J. (1968). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.



گزارش تفصیلی رونمایی از کتاب نصایح شاهرخي



10.30484/jii.2026.3367

• استناد: رونمایی کتاب نصایح شاهرخي (۱۴۰۵). مجله مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۶(۱)، ص ۱۵۸-۱۹۴.



در روز دوشنبه، یکم دی ماه سال ۱۴۰۴ با حضور شماری از اهالی فرهنگ و اساتید حوزه تاریخ و علوم سیاسی، نشستی برای رونمایی از کتاب ارزشمند نصایح شاه‌رخ، نوشته جلال قائنی و تصحیح دکتر غلامرضا امیرخانی، در سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران برگزار شد. در این نشست که آقای دکتر مهران رضایی مدیریت آن را برعهده داشت، دکتر عباس منوچهری، دکتر منصور صفت‌گل، دکتر محمدرضا ابویی مهریزی، دکتر داریوش رحمانیان و دکتر غلامرضا امیرخانی درباره ویژگی‌ها و اهمیت و جایگاه این اثر سخنرانی کردند.

به نام خدا

ای چراغ آسمان و رحمت حق بر زمین	نالۀ من گوش دار و درد حال من ببین
از میان صد بلا من سوی تو بگریختم	دست رحمت بر سرم نه یا بجنبان آستین
یا روان کن آب رحمت، آتش غم را بکش	یا خلاصم ده چو عیسی از جهان آتشین
یا در «اِنّا فتحنا» برگشا تا بنگرم	صد هزاران گلستان و صد هزاران یاسمین
ای سنایی! رو مودد خواه از روان مصطفی	مصطفی ما جاء إلّا رحمةً للعالمین

خدمت یکایک شما سروران و حاضران و مشتاقان این مجلس محتشم و فرخنده، دوستداران روشنایی و فرزاندگی و حکمت و اندیشه ایرانی. اسلامی عرض سلام و ادب و احترام دارم. درود بیکران و سپاس بی‌پایان از محضر گرم و گرمای اساتید گران‌قدر و فاضل

که به دعوت سازمان اسناد و کتابخانه ملی، همت خویش را بدرقه حضور این نشست کرده‌اند. در آستانه این گردهمایی علمی و در پیشگاه این اثر ارزنده، ناگزیریم در سایه دو فقدان بزرگ اما پُرثمر لحظه‌ای درنگ کنیم: استاد کامران فانی که عمر خود را صرف تنظیم، ترجمه و تصحیح دانش کردند، و بانو سرکار دکتر اشرف بروجردی که با مدیریت خود، حافظه ملی ما را پاسداری نمودند. هر دو در هفته‌های اخیر از میان ما رفتند. گویی چراغ‌هایی که راه مطالعه و حفاظت از متون کهن را روشن می‌کردند، یکی پس از دیگری به خواب رفته‌اند. اما به حکم آنکه روشنایی ستارگان دیرزمانی پس از خاموشی‌شان به ما می‌رسد، نور در فضای فرهنگی ما پرتوافکن خواهد بود.

و اما امروز در این نشست که به بررسی تصحیح تازه و ارزشمند از نسخه‌ای کهن اختصاص دارد، ناگزیریم به ریشه‌های کار بازگردیم. کار تصحیح بیش از هر چیز، زدودن غبار خاموشی و فراموشی‌ایام از چهره متن است؛ اما آنچه در گذر روزگاران کم‌رنگ یا ناخوانا شده، دوباره آشکار شود و جان بگیرد. این فرایند به‌درستی یادآور بیتی از استاد شفیعی کدکنی است که سرودند:

این چند برگ پیر
وقتی گسست از شاخ
آن دم جوانه‌های جوان باز می‌شود
بیداری بهار آغاز می‌شود

کار مصحح دقیقاً همین است: لطیف‌گسستن برگ‌های پیر از شاخه‌های ایام. از این‌روست که امروز در محضر و پیشگاه کتاب نصایح شاه‌رخ‌ی نشستیم. متنی از فقیه و واعظ قرن نهم هجری که نویسنده فرائد غیائی او را چنین معرفی می‌کند: «سلطان المدرّسین و برهان الواعظین، جلال الحق والدین، پیشوای دلیر و بزرگوار،



۱. ص ۱۴۷.
۲. ص ۱۸۶، ۱۸۷.
۳. ص ۱۸۷.
۴. ص ۲۵۹.
۵. ص ۲۶۱.
۶. ص ۳۱۵.

روشنگر حلال و حرام، پندآموز پادشاهان و فرمانروایان، سلطان برتر مدرّسان و الگوی واعظان، شکوه حقّ و دیانت، مولانا جلال بن محمد قاضی.»

خوشبختانه این اثر ارزشمند که در گذر روزگار، چهره‌ای غبارآلود یافته بود، به دست جناب آقای دکتر غلامرضا امیرخانی، از بسیاری از کجی‌ها و ناهمواری‌ها پیراسته و به زیور طبع آراسته گردید.

من به همین مقدار بسنده می‌کنم و در ابتدای برنامه، از جناب آقای دکتر منوچهری دعوت می‌کنم تا با سخنان خویش ما را بهره‌مند سازند.

شریعت‌نامه نویسی یا نخبه‌گرایی / نصیحت‌نامه‌نویسی ایرانی و فیلسوفان غربی

(دکتر عباس منوچهری، استاد دانشگاه تربیت مدرس)

۱۶۱

• گزارش تفصیلی نشست رونمایی از کتاب نصایح شاهرخی



به نام خدا. عرض سلام و ارادت خدمت حضار گرامی. هنگامی که آقای دکتر امیرخانی به من فرمودند که موضوع نشست حاضر کتاب نصایح شاهرخی است؛ دریافتم گرچه محور اصلی کتاب، تاریخ است، اما با رشته تحصیلی من، یعنی علوم سیاسی نیز ارتباط دارد. من درواقع دانشجوی علوم سیاسی هستم، آن هم، به قول فارابی، در فلسفه مدنی یا علم مدنی یا به تعبیر رایج، اندیشه سیاسی. اندیشه سیاسی شامل فلسفه سیاسی، ادب سیاسی، الهیات سیاسی

و ایدئولوژی‌ها یا مکاتب آرمان‌خواهی می‌شود. تا جایی که ما در بحث‌های اندیشه سیاسی کار می‌کنیم، ادب سیاسی در همان دیسپلین اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد. این اولین نقطه اتصال ما با مباحث این کتاب است.

چند سال پیش هم کتابی با عنوان اخلاقیات هانری دو فوشه کور ترجمه شد که کتاب بسیار ارزشمندی است. اثر یادشده، گرچه متن‌شناسی است و متون فارسی در اخلاق و سیاست تا قرن هفتم را پوشش داده است، ولی تا جایی که یادم هست، هیچ یادی از نصایح شاهرخی نکرده است.

من در دهه ۸۰ میلادی در آمریکا مشغول تحصیل در رشته علوم سیاسی بودم. در سال ۸۵ به دلیل مشاهدات و علایق به گروه تاریخ دانشگاه بوستون رفتم که ساختار اروپایی دارد. دلیل اصلی رفتن من به آنجا این بود که کسانی مثل گادامر، فیلسوف معروف، و هابرماس به گروه فلسفه آنجا می آمدند و تدریس می کردند. ما هم از گروه تاریخ به کلاس های آن دو می رفتیم تا با تاریخ اندیشه که با فلسفه هم ارتباط داشت آشنا شویم. از این رو، با اینکه کتاب نصایح شاهرخی اثری تاریخی است و ارتباط مستقیمی با رشته من ندارد، ولی از زاویه یکی از جریان های فکری در قرن نهم می توان با آن روبه رو شد.

چند سال پیش، در مؤسسه تاریخ اسلام، پژوهشی را با همکاری دوستان شروع کردیم که در نهایت به صورت کتابی با عنوان پارادایم نصیحت درآمد. در آن پژوهش، عمده ای از آثاری که در طول تاریخ به زبان فارسی نگاشته شده را بررسی کردیم. گونه «نصیحت نامه» را یک «ایدئال تایپ» در نظر گرفتیم که معادل انگلیسی اصطلاح «ایدئال تیپوس» ماکس وبر است. در آن پژوهش ما واژه «پارادایم» را بر آن اطلاق کردیم و به این معنا بود که نصیحت، یک پارادایم عام است. ما با همکاران بر روی تمامی شریعت نامه ها، اندرزنامه ها و سیاست نامه ها کار کردیم.

بر اساس فهم من چنین به نظر می آید که کتاب نصایح شاهرخی بیشتر یک نوع شریعت نامه نویسی خاص است: یکی به دلیل اینکه به فارسی نوشته شده و شریعت نامه ها به زبان فارسی است. دیگر آنکه منابعی که نویسنده از آن بهره برده، آیات قرآن و احادیث است؛ گرچه نویسنده عنوان «نصیحت» را به کار می برد، اما ارتباط این وجه شریعت نامه ای آن با نصیحت به معنای عام این است که خود نویسنده می گوید اصلاً کار پیامبر، نصیحت و موعظه بوده است. او بر دو نکته تأکید دارد: یکی اینکه حاکمان بیش از همه نیازمند نصیحت اند و دیگر اینکه فقط فقها یا دانشمندان باید حاکمان را نصیحت کنند. البته تأکید وی، با توجه به شیوه کارش، فقها هستند. متأسفانه من فرصت نکردم بررسی کنم که منطق و دلیل وی برای این ادعا چه بوده است. به نظر می آید که ما می توانیم این اثر را شریعت نامه یا نصیحت نامه برای قرن نهم بدانیم و یا شاید بتوانیم عنوان «نخبه گرایی مترقی» را به آن بدهیم. نخبه گرایی آن هم به همین دلایلی است که عرض کردم، یعنی هم موضوع نخبگان هستند و هم اینکه این کار فقط از عهده نخبگان برمی آید.

بنابراین، از یک طرف نخبه گرایانه است و از سوی دیگر از نظر زمانی و تاریخی فکری دوران - که خیلی مهم است - مربوط به قرن پانزدهم میلادی است. مضامین این کتاب را شما سه قرن بعد در آثار روسو می بینید. البته در بیان، سبک، گفتار، و دیگر

شاخصه‌ها تفاوت‌های بارزی دارند؛ اما تأکید نویسندۀ نصایح شاه‌رخ‌ی بر وظیفه و مسئولیت حکام یعنی برقراری عدل و توجه به عدالت است. به عبارت دیگر، هدف او از نوشتن این اثر درواقع سه مورد است: رحم بر ضعیفان، عدل، لشکریان و بعد هم سیاست. البته نه سیاست به معنای امروزینش، بلکه بیشتر نوعی تنبیه است. این مشکلی است که الآن هم ما با مفهوم سیاست داریم که واقعاً سیاست یعنی چه؟ سیاست فقط بگیروبند است یا مسئولیت حگام است؟ سیاست یعنی تصمیم‌گیری برای مصلحت عمومی، خیر عمومی و غیره.

بنابراین از این جهت، کار را می‌توانیم برای دوران خودش یک اثر موقی در حوزهٔ شریعت‌نامه یا نصیحت‌نامه نویسی داشته باشیم.

نکتهٔ مهم دیگر اینکه نویسندۀ نصایح شاه‌رخ‌ی تنها از تفاسیر، خود قرآن و احادیث بهره برده و هیچ ارجاعی به منابع پیش از خود نمی‌دهد. من هر چه در مقدمه و متن جستجو کردم به موردی دست نیافتم. شاید هم در آثار دیگرش بدان پرداخته باشد، درحالی‌که او آغازگر این سبک نبوده است. این اثر مربوط به قرن نهم است و ما از اواخر قرن پنجم به بعد نصیحت‌نامه داریم و این سنت ادامه می‌یابد تا به قرن هفتم و سعدی می‌رسیم و به همین ترتیب جلو می‌آید.

نکتهٔ دیگر اینکه از لحاظ اندیشه‌شناسی برای فهم بهتر یک متن و آرای هر متفکر چهار منبع در اختیار ماست:

۱. مؤلف: برای اینکه بفهمیم متفکر یا نویسندۀ چه گفته است. این در مورد نظریۀ ادبی هم از منظر اندیشه‌شناسی صدق می‌کند و الآن بحث‌های مفصلی هست. حتی به خاطر اهمیتی که زبان و زبان‌شناسی و... در حوزهٔ علوم انسانی پیدا کرده، صحبت از مرگ مؤلف است، یعنی اصلاً شما با مؤلف کاری نداشته باش.



1. Wolfgang Iser

۲. متن،

۳. زمینه و زمانه،

۴. مفسر.

البته درباره اینکه کدام یک از این چهار منبع اهمیت بیشتر دارد و اینکه آیا باید به یکی استناد کرد یا همه؟ آرای گوناگونی وجود دارد. عده‌ای مؤلف‌گرایی مطلق هستند. برخی مفسر‌گرایی مطلق هستند. هرمنوتیک پدیدارشناسی یکی از نمونه‌های گونه اخیر است که یک مقداری به خود هوسرل، فیلسوف بنیان‌گذار پدیدارشناسی برمی‌گردد. زبان شناس آلمانی، ولفگانگ ایزر^۱ از جمله این طیف است. او معتقد بود، تفسیر یعنی اینکه مؤلف چه گفته است. این «چه گفته است» به فهم مفسر بازمی‌گردد. اومبرتو اکو نیز در آغاز به روش اصالت مفسر پای‌بند بود، ولی در ادامه روش خویش را تغییر داد. روش دیگر گونه‌ای است که گادامر در پیش گرفت؛ یعنی روش امتزاج افق‌ها؛ یعنی باید متن مفسر و مؤلف فرض شود، نه مؤلف و نه مفسر.

سال‌هاست که بحث‌های هرمنوتیکی طرح شده است و امروزه ما نیز برای مواجهه با میراث‌مان نیازمند به کارگیری آن روش‌ها هستیم.

نکته پایانی همان بحث تاریخ فکری است که دوران در آن نقش مهمی دارد. گرچه دوران تیموریان چیزی بیشتر از سی و هفت هشت سال نیست و از نظر فرهنگی مختصات خاص خودش را دارد، ولی شاید بتوان گفت زمینه کار که بر دغدغه‌های مؤلف اثر حاضر تأثیر گذاشته، دوره میان قرن هشتم و دهم است. حالا شواهدش زیاد است ... به هر حال ما نمی‌توانیم این اثر را متعلق به دوره تیموری بدانیم، اگرچه مخاطب، حکومت تیموری است؛ ولی کاملاً مشخص است که تنها این دوران خاص و حکام آن منظور نظر نویسنده نیست و این از ابعاد خیلی پربار علمی است.

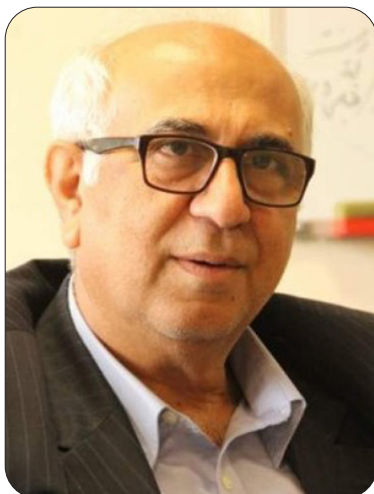


سپاسگزاریم. جناب دکتر منوچهری بسیار دقیق و ارزشمند، سنت نصیحت‌نامه‌نویسی در افکار اندیشمندان ایرانی-اسلامی را به دستگاه فکری فیلسوفان غربی پیوند زدند. استفاده کردیم.

در گام بعدی پیام تصویری جناب دکتر عبدالرسول خیراندیش، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شیراز را داریم و از بیانات ایشان بهره خواهیم برد.

منادمت و مناصحت

(دکتر عبدالرسول خیراندیش، عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز)



به نام خدا و با سلام. نصایح شاهرخي نوشته قائنی از علمای قرن نهم هجری، کتاب ارزشمندی است که اخیراً با کوشش جناب دکتر امیرخانی تصحیح و توسط مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب به زیور طبع آراسته شده است. قبل از هر چیز از برگزارکنندگان این نشست و نیز عزیزی که این کتاب ارزشمند را انتشار دادند، تشکر می‌کنم.

از آنجاکه ما منابع فراوانی درباره دوره تیموریان و قرن نهم نداریم، بسیار مغتنم است که بر تعداد منابع ما افزوده شد. کتاب نصایح شاهرخي ظاهراً در سال ۸۱۳ ق.

نوشته شده است. نویسنده هم در جایی از کتاب به شاه و شاهزاده اشاره می‌کند که این کتاب خطاب به آنهاست. از آنجاکه تیمور در سال ۸۰۷ درگذشته است و بلافاصله میان نوادگان او، از شعبه میرانشاهی و جهانگیر، فرزندان تیمور، کشمکش بر سر رسیدن به مقام جانشینی صورت گرفت، تا سال ۸۱۲ که شاهرخ توانست به قدرت برسد و به نزاع جانشینی میان پیرمحمد از شعبه جهانگیر، و میرزا خلیل از شعبه میرانشاهی، پایان بدهد. به نظر می‌آید که این کتاب یا در طول این سال‌هایی که کشمکش در جریان بوده یا درست پس از پایان این کشمکش‌ها - یعنی سال ۸۱۲ که شاهرخ به قدرت رسید - تألیف شده باشد و در این زمان - یعنی بعد از ۸۱۲ - اشاره به «شاهزاده» می‌تواند اشاره به الغ بیگ پسر شاهرخ باشد که به فرمان پدر در این زمان در ماوراءالنهر مستقر شد؛ درست در زمانی که شاهرخ خود در خراسان بود. به این ترتیب، این کتاب به شعبه

شاهرخی خاندان تیموری تقدیم شده و به نام شاهرخ نوشته شده است.

نکته دیگر درباره کتاب نصایح شاهرخی این است که این کتاب به بحث منادمت می‌پردازد؛ یعنی آنجایی که اشاره می‌کند به وجود ندیمان برای پادشاه و اینکه این ندیمان باید چگونه باشند. این کتاب که خود در فن مناصحت است، خودبه‌خود به فن منادمت نزدیک می‌شود. ما کتاب‌هایی داریم که درباره آداب ندیمی سلطان است و حتی اگر کتابی چنین عنوانی را هم نداشته باشد، بعضی از کتاب‌ها خیلی نزدیک به این معناست که کسانی در اطراف پادشاه بودند و شایستگی هم‌سخنی با او را داشتند که با علوم و ادبیات و داستان‌ها و اموری از این قبیل آشنایی داشتند. اینکه به‌طور شخصی و خاص، فردی به‌طور مستقیم پادشاه را مورد سخن قرار بدهد، خیلی به آداب ندیمی نزدیک می‌شود. اما کتاب به لحاظ محتوا به آنچه که ندیمان در مجلس خصوصی پادشاه به آن می‌پردازند، اشاره‌ای ندارد و درعوض، از امور شرعی سخن می‌گوید. حتی در همان ابتدای کتاب، شاهرخ را بسیار مورد تشویق و توجه قرار می‌دهد. از این جهت که خمره‌های شراب را شکسته و سعی کرده شریعت را به اجرا دریاورد. از این جهت کتاب به فن منادمت نزدیک می‌شود، اما می‌خواهد در مقام مناصحت همچنان به مواظب بپردازد. این یک پیچی است که در این کتاب به لحاظ تنظیم مطلب هست. از این رو هرچند به امور کشورداری می‌پردازد، اما بر خلاف بعضی از کتاب‌ها در موضوع احکام و سلطانیه و نظایر آن که به آیین مملکت‌داری می‌پردازند، قائل به کشورگشایی و سیاست محض برای شکل دادن به یک دولت نظر ندارد.

در این کتاب به‌عنوان یک کتاب قرن نهمی که در خراسان و در دوران حکومت یک دولت سنی مذهب به نگارش درآمده، یک نکته به نحو عجیبی مسکوت مانده و آن مسئله سفر حج برای مردم مسلمانی است که در حکومت پادشاهی مثل شاهرخ می‌زیستند. اینکه یک آدم متشرع سعی و جدّ بلیغ دارد که به اجرای امور شرعی در کنار دیگر اقداماتی که دولت هم‌زمان انجام می‌دهد بپردازد، امر جالبی است و چنان‌که عرض کردم او را به مقدار زیادی به دیوان مظالم نزدیک می‌کند. اما در عرصه واقعیت اجتماعی چنین به نظر می‌آید که دوره تیمور به مقدار زیادی طی تهاجم‌های متعددی که نزدیک به چهل سال انجام داد، به مقدار زیادی شرایطی از دولت و جامعه مغول را در ایران رواج داده بود؛ یعنی آنچه «یاسا» یا اقتضای امور نظامی بود را بیشتر در مناسبات اجتماعی در پیش گرفته بود. البته قائل می‌شود که به مقدار زیادی به شریعت اسلام بپردازد و جایگزین و جانشین یاسای مغول کند و به این ترتیب به گسترش عدالت و کمک به جامعه آن زمان ایران اقدام کند.

این واقعیتی است که در دوره شاهرخ جابه‌جایی‌های جمعیتی برای امور مختلف

دولت صورت گرفت. حاجی عمر در معدن الدرر اشاره می‌کند که کسانی را جابه‌جا کردند و علمای بزرگی، صوفی بزرگی، وساطت کردند و آنها را به خانه‌هایشان برگرداندند. در کتاب نصایح هم می‌شود چنین اشاراتی به این اوضاع اجتماعی که مردم با آن سروکار داشتند را دید. در مجموع، آنجایی که پس از بیان یک مقدماتی کتاب نصایح شاه‌رخ به زندگی مردم و شرایط آنها و تغییر آن با استعانت از شریعت می‌پردازد، به لحاظ بررسی‌های شرایط اجتماعی ایران در قرن نهم به این کتاب موقعیت بسیار ارزشمندی می‌دهد و از این جهت، کتاب مغتنمی است.

من بار دیگر از جناب دکتر امیرخانی به خاطر تصحیح این کتاب تشکر می‌کنم و تبریک می‌گویم. همچنین از جناب آقای ایرانی و مؤسسه میراث مکتوب تشکر می‌کنم و از اینکه نتوانستم در این نشست در کنار همکاران عزیز حضور پیدا بکنم عذرخواهی می‌نمایم.

از جناب آقای دکتر خیراندیش که مباحث بسیار مهمی را در همین پیام تصویری نسبتاً کوتاه مطرح کردند بسیار سپاسگزاریم. در آثار و مقالات و کتاب‌های ارزشمند ایشان، فضای سیاسی-اجتماعی عصر تیموری به خوبی نمایش داده شده است. در این پیام تصویری نیز همان‌گونه که مشاهده کردید به درستی آن را ترسیم کردند. از سخنران بعدی جناب آقای دکتر منصور صفت‌گل، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، استاد برجسته در حوزه تاریخ دوره تیموریان و به‌ویژه حوزه تاریخ صفویه دعوت می‌کنم تا با سخنان خویش ما را بهره‌مند سازند.



منبعی ارزشمند درباره تاریخ اسماعیلیه

(دکتر منصور صفت گل، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران)



خدمت حضار محترم و استادان گرامی سلام عرض می‌کنم. از اینکه از من نیز دعوت به عمل آوردید تا در این مجلس درباره یک متن مهم هم مربوط به تاریخ اندیشه و هم تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و مذهبی ایران قرن نهم سخن بگویم سپاسگزارم.

درحقیقت این کتاب در میان تألیفات نویسندگان و متفکران ایرانی در دوره‌های مختلف، یک نمونه چه‌بسا متمایز از کتاب‌هایی در این گونه از موضوعات است که معمولاً سابقه تألیف

آنها در ایران خیلی کهن است، یعنی از اندرزنامه‌های پیشااسلامی بگیریم تا نصیحت الملوک و سلوک الملوک‌های دوره اسلامی که یک گونه تقریباً متمایز تألیف هستند، زیرا یک ساختار تقریباً معینی دارند. افزون بر آن معمولاً کتاب‌هایی از نوع نصیحت الملوک - آنهایی که ما تقریباً می‌شناسیم و تعدادی از آنها خوشبختانه منتشر شده - آینه‌ای برای فرمانروا هستند و به تسهیل اعمال قدرت، و شاید تصحیح رفتار و اعمال او کمک می‌کنند. معمولاً این نوع کتاب‌ها چنین هدفی را تعقیب می‌کردند، مخصوصاً از قرن چهارم به بعد که به طور معمول دولت‌های مستقر و فرمانروایان حاکم نیاز داشتند به اینکه با مقتضیات حکومت در جوامع یکجانشین با دولت‌های متمرکز و مستقر آشنا بشوند. این موضوع از دوره سلجوقی به بعد جدی‌تر می‌شود و در دوره مغول و ایلخانی شدت بیشتری پیدا می‌کند، چراکه انطباق شیوه‌های معیشت‌ها و رفتارهای کوچ‌روی با جوامع یکجانشین، یک انتقال سخت بود و حالا بایستی متونی تولید می‌شدند و کسانی می‌بودند که مرتباً و پی‌درپی یادآوری می‌کردند که اقتضائات زندگی یکجانشینی و شهرنشینی و دولت متمرکز کدام است و رفتارهای مبتنی بر معیشت قبیله‌ای و ایلیاتی و عشایری چه تفاوتی با این دارد؟

درحقیقت این نوع متون و ازجمله نصایح شاه‌رخ‌ی را می‌شود در این گروه قرار داد، ولی نکته قابل توجه در این کتاب این است که به نظر می‌آید نویسنده از ساختار

متعارف اندرزنانه‌نگاری که پیش‌تر رواج پیدا کرده بود، فاصله می‌گیرد. از این جهت فاصله می‌گیرد که به‌طور معمول در اندرزنانه‌های پیشین نمونه‌های مثالی فرمانروا - اگر این تعبیر برای این نوع فرمانروا در ایران هم درست باشد - و حکایت‌های منقول در متن عموماً و بیشتر برگرفته از نمونه‌های ایران پیش از اسلام هستند و به‌طور متعارف یک نمونه مثالی دادگری در متون اندرزنانه‌نگارها تکرار می‌شود و برای توجه دادن فرمانروایی به امر عدالت در جامعه، انوشیروان عادل و عدالت منسوب به این تیپ مثالی می‌شود. خیلی قابل توجه است که در این کتاب که می‌توان آن را در ادامه این سنت اندرزنانه‌نگاری تلقی کرد، این ساختار تقریباً متفاوت می‌شود و جایی از آوردن حکایات متعدد و نمونه‌های گوناگون از نمونه‌های عالی فرمانروایی در ایران پیشااسلام نیست. من تا جایی که فرصت بود و دیدم، نویسنده در این کتاب تقریباً خیلی مختصر و آن هم به‌صورت عمومی با ذکر اینکه «در ملوک عجم چنین کردند» فقط دارد اشاره می‌کند. درحالی‌که در اندرزنانه‌های پیشین معمولاً خیلی روشن نام فرمانروای ساسانی ذکر می‌شود و انواع مختلف حکایات درباره عدالت‌ورزی او، خردورزی او، رفتار او با دیگران مطرح می‌شود و این خیلی جالب است. برعکس، نویسنده در این متن در تأکید بر امر شرعی و انتخاب پی‌درپی نمونه‌های مندرج در متون فقهی و متون مذهبی و متناسب با مخصوصاً شرایط مذهبی خراسان قرن نهم خیلی مبالغه می‌کند، یعنی بیشتر از فقه‌های حنفی و فقه‌های شافعی که دو مذهب بیشتر رایج در شرق ایران بودند، بدان می‌پردازد. اینکه عرض می‌کنم او مبالغه عظیمی می‌کند منظوم مبالغه عظیم نیست، مقصودم کثرت مطالبی است که از متون فقهی نقل می‌کند. نویسنده خیلی بی‌پروا گاهی قلم را رها می‌کند و بیست صفحه یا پانزده صفحه متن را به عربی می‌نویسد، و این نشان می‌دهد که به احتمال مثل اینکه قرار نبود که این متن را حتی شاه‌رخ بخواند.

آقای دکتر امیرخانی هم در مقدمه به خوبی این مطلب را توضیح دادند و در اینجا هم حتماً خواهند گفت. خیلی جالب است که به‌طور متعارف می‌شود انتظار داشت که در یک متن اندرزنانه‌گونه، بایستی بیشتر روی یک ساختار عمومی‌تر و غیرتخصصی‌تر و حکایت‌گونه‌تر پیش برود تا فرزند آن فرمانروا را با اصول فرمانروایی منطبق با شرع آشنا کند. ولی در این کتاب ملاحظه می‌کنید که نویسنده پی‌درپی از متون فقهی نقل قول‌های طولانی و دراز دامن - حتی متعارض - می‌کند و بعد استدلال خودش را می‌آورد و می‌گوید که از نظر من این احتمالاً به صواب نزدیک‌تر است. معلوم نیست و شاید این قابل توجه است که ملاحظه کنیم که آیا می‌خواسته یک متن درسی بنویسد؟ می‌خواسته برای نخبگان خاص که با این مبانی فقهی آشنا هستند، یک متنی تنظیم

کند؟ یا می‌خواسته متنی را در اختیار فرمانروا و به‌احتمال، سایر مقامات صاحب‌نفوذ و تصمیم‌گیرنده قرار بدهد تا شاید آنها با شیوه‌های فرمانروایی آشنا بشوند؛ و خود این به نظرم یک انتقال خاص در تهیه و تدوین متون اندرزنامه‌نگاری است.

دو سه دهه یا چند دهه بعد از قائل شدن به ملاحظه می‌کنیم که روزبهان خنجی در تبریز هم این کار را می‌کند. او در کتاب سلوک الملوک خنجی هم این تأکید بر شریعت و منقولات شرعی و بااحتیاط تمام، پرهیز از آوردن نمونه‌های عالی عدالت، طبق سنت‌های اندرزنامه‌نگاری دوره غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهی، مشاهده و ملاحظه می‌شود. احتمال دارد که خنجی نصایح شاه‌رخ را دیده باشد. برای اینکه در کتاب نصایح گونه‌ای از مسئله ولایت و امامت توسط قائل شدن طرح می‌شود که بعدها روزبهان خنجی به شکل گسترده‌تر، هم در سلوک الملوک می‌آورد و هم در مقدمه تاریخ عالم‌آرای امینی بحث مستوفایی در امر امامت می‌کند و ضرورت امر امامت و رابطه‌اش با سلطنت و قدرت را تبیین می‌نماید.

به‌هرحال این یک قسمتی از ویژگی کتاب نصایح شاه‌رخ است که به نظر می‌آید ارزش بررسی‌های بیشتری دارد. چون این‌طور به نظر می‌آید که این متن یک متن معاصر است، یعنی نتیجه تفکرات فقهی که در کتابخانه و مدرسه حضور دارد و خواسته متنی تدوین کند نیست. از این جهت، متن معاصر است که درحقیقت بازتاب‌دهنده سپهر اندیشه‌ای و سیاسی اوایل قرن نهم است، به‌خصوص از این جهت اهمیت دارد که شاید بشود گفت محصول شرایط خاص اولوس جغتای است. تغییراتی در اولوس جغتای، پیش از تیمور، اتفاق افتاد و خود تیمور، اولوس جغتای را دست‌کاری عظیمی کرد و وقتی که شاه‌رخ از دل این آشفتگی بعد از تیمور، توانست سلطنت را به دست بگیرد، بایستی تسویه حساب سیاسی جدیدی هم توسط شاه‌رخ صورت می‌گرفت. گمان من این است که محتوای این کتاب یک مقداری هم ناظر به کشمکش‌های منجر به سلطنت شاه‌رخ در ماوراءالنهر هم هست و اینکه بعدها شاه‌رخ تقریباً بلافاصله پایتخت را از ماوراءالنهر به هرات منتقل کرد و مرکز قدرت را در هرات قرار داد شاید این را تأیید کند، چراکه ریشه‌های اولوس جغتای در ماوراءالنهر بسیار قدرتمند بود و هرات از این جهت فضای خالی‌تری بود، یعنی شاه‌رخ حالا می‌توانست سلطنت مستقل‌تری - دور از فشارهای اولوسی جغتایی ماوراءالنهری - در هرات ایجاد کند. به‌این ترتیب، این برنامه‌ای که قائمی در باب امر سلطنت، شیوه رفتار سلطان و فرمانروا با رعیت، لشکر کشیدن، یا در امور دیگر طراحی می‌کند، از باطراحی قدرت فرمانروایی است که از درون اولوس جغتای فرار کرده یا اگر نگوئیم فرار کرده، منتقل شده و در هرات دارد خودش را مستقر می‌کند. این یک مانیفست لازم دارد، یعنی این استقرار



سلطنت شاهرخی در هرات یک بیانیه لازم دارد. چه کسی این بیانیه را تنظیم می‌کند؟ جناب قاننی که یک فقیه عالی‌قدر است. و ضمناً بایستی حالا این سلطنت مستقر در هرات دین‌پناه و دین‌پرور و مروج شریعت هم معرفی بشود و مطابق متعارف که معمولاً در چنین دوره‌هایی خُم‌های شراب باید شکسته می‌شد، بر استقرار کامل شریعت تأکید می‌شد، به معروف امر می‌شد، و از منکر نهی می‌شد؛ تمام اینها در این کتاب طراحی می‌شود و نویسنده وارد جزئیات حیرت‌انگیزی می‌شود که به نظر می‌آید بخش قابل توجهی از تاریخ توده مردم، تاریخ فرهنگی، و تاریخ خُرد جامعه ایرانی در قرن نهم هجری قمری دارد بازتاب پیدا می‌کند. از امور بسیار فخیم شریعت و مبتنی بر شریعت گرفته تا رسیدگی به کبوتربازها و قماربازها و خلاصه سایر بازی‌هایی که به طور متعارف در جامعه وجود دارد و قاننی کوشش می‌کند که آن را به یک نظم جدید تبدیل کند. به نظر می‌آید قاننی تنها نیست، بلکه عضو یک گروهی در هرات است که درصدد استقرار یک نظم جدید سلطانی هستند. این یک گروه قدرتمندی است که دارند هرات را از ماوراءالنهر متمایز می‌کنند. معمولاً در تاریخ‌نگاری دوره تیمور، اشاره ظریفی به مسئله ایران و توران به چشم می‌خورد؛ یک بازگشت و بازسازی برای حوزه فرهنگی و سیاسی و حتی مذهبی ایران و توران، اتفاق می‌افتد. نماینده خیلی آشکار آن شرف‌الدین علی یزدی در کتاب ظفرنامه است که او دیگر خیلی سعی می‌کند متمایز کند آن طرف جیحون را با این طرف جیحون. و این را شاید بشود یک جور بازسازی جهان ایرانی-تورانی هم تلقی کرد. شاهرخ دارد سلطنت را از آن فضای تورانی به فضای به اصطلاح ایرانی منتقل می‌کند. (اگر این دقیق باشد که بگوییم در این دوره دارد یک چنین تلاشی صورت می‌گیرد!) عباراتی در تاریخ‌نگاری دوره تیموری به کار می‌رود که بدان معناست که آنها دیگر پروایی ندارند که بگویند ایران و توران. معلوم است که این ناظر به یک فکر قدیم و یک نظام قدیم فکری و سیاسی ایران است و نکته قابل توجه

این است که به هر حال دارد این نظم از حوزه تورانی به حوزه به اصطلاح ایرانی منتقل می‌شود، چراکه هرات، کانون این فرهنگ ایرانی است و در عین حال حالا رفتار این کانون جدید تصمیم‌گیری سیاسی ایرانی باید در هرات مستقر شود و تا سیحون ادامه پیدا کند. قسمت معنادار اتفاقی که دارد در دوره شاهرخ رخ می‌دهد و در محتوای کتاب نصایح شاهرخ توسط قاننی مقوله‌بندی می‌شود، شاید همین جاست که لازم است بیشتر روی آن در آن تأمل بشود و مورد بررسی قرار گیرد. به خصوص از این جهت که معمولاً در تاریخ‌نگاری‌های متعارف، جزئیاتی که در متن‌هایی مثل نصایح شاهرخ درج می‌شود، کمتر مورد علاقه مورخان است؛ نه از این روی که مورخان آن دوره در گفتن یا در نوشتن خساست به خرج می‌دادند. نه! مقصودم این نیست. اصولاً مورخان در درج اطلاعات قالب‌های معینی داشتند و آنچه را که باید ثبت می‌کردند، گزینش و ارزیابی می‌کردند و اگر مطابق با آن معیارهای مشخص، قابلیت ثبت در متن تاریخی را داشت، ثبتش می‌کردند؛ و اگر نداشت، بی‌اعتنا بودند؛ ولی در متنی مثل نصایح شاهرخ قرار نبود قالب‌های تاریخ‌نگارانه متعارف مورد نظر قرار بگیرد. پس قاننی در این اثر به جنبه‌هایی از زندگی، رفتار اجتماعی، شرایط توده‌های مردم از تاجران، بازاریان، قاضیان، روستاییان، کوچیان، و افراد مختلف توجه می‌کند و برای هر کدام از آنها هم نمونه‌های معاصر دارد. خود او شاهد عینی است و ضمناً به دلیل اینکه یک مقام عالی‌رتبه هم هست، در جریان رویدادهای حتی جزئی که در بازار هرات یا حومه آن اتفاق می‌افتد، هم هست؛ و آن جزئیات را خوشبختانه درج کرده و اینها گنج گران‌بهایی از اطلاعات هستند که به ما خیلی کمک می‌کنند.

اهمیت دیگر کتاب نصایح شاهرخ آن است که به موضوعی مهم یعنی تاریخ اسماعیلیان ایران پرداخته است. الآن به طور معمول تحقیقات تاریخی مربوط به تاریخ اسماعیلیان ایران تا دوره الموت خیلی منظم است و به طور جدی توسط خیلی از پژوهشگران ایرانی و غیر ایرانی بررسی شده است. اما از اسماعیلیه پس از الموت تقریباً اطلاع درست و یا پژوهش جدی و دقیقی نداریم. درباره اینکه آنها زیرزمینی می‌شوند، تقیه می‌کنند، به شکل فرقه‌های دیگری فعالیت کنند، شاید بعضی از انشعابات مربوط به حروفی‌ها و نقطوی‌ها و بقیه طریقت‌ها و یا دگراندیش‌های قرن هشتم و نهم، یک مبنای اسماعیلی پیدا داشته باشند، اطلاعات دقیقی در اختیار نیست. به طور کلی تحقیقات و پژوهش‌های منظم مفصلی درباره آنان نداریم. آن قسمتی هم که داریم، اتفاقاً چنین به نظر می‌آید که در قرن هشتم و قرن نهم - از حوزه اسماعیلیه خراسان غافل مانده است. حتی آقای دکتر دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه با اینکه یک بخش را به اسماعیلیه پس از الموت اختصاص داده‌اند، به همه‌جا اشاره می‌کنند که

اینها کجاها دارند کار می‌کنند، ولی به خراسان اشاره نمی‌کنند. در این باره یک کمبود و خلأ تحقیقاتی داریم. خوشبختانه نصایح شاهرخی کمبود اطلاعات ما درباره اسماعیلیه قهستان و خراسان را جبران می‌کند.

شاید یکی از قسمت‌های بارزش کتاب نصایح شاهرخی شرایط عمومی جهان فکری و اندیشه‌ای شرق ایران است. نوشته او به ما نشان می‌دهد که اسماعیلیه در خراسان در قرن نهم چقدر زنده و پویا و آشکارا فعالیت می‌کردند. این خیلی جالب توجه است، یعنی اسماعیلیه که بعد از الموت تحت تعقیب قرار گرفتند، مجازات شدند، طرح افکار آنها پیگرد داشت و از این رو یا مهاجرت کردند یا فرار کردند یا کشته شدند یا زیرزمینی و مخفیانه شروع به فعالیت کردند، چه فعالیت‌های شگرفی داشتند. کتاب نصایح شاهرخی این اطلاعات دست‌اول ذی‌قیمت را در اختیار ما می‌گذارد و ما می‌بینیم که اسماعیلیه در خراسان و قهستان چه جنبش عظیمی و چه فعالیت شدیدی دارند. قهستان در دوره سلجوقی و خوارزمشاهی، خودش یک کانون بزرگ اسماعیلیه بود.

از منظر مطالعات اسماعیلی این کتاب فوق‌العاده ارزشمند است، چراکه به کمک اطلاعات آن، ادامه فعالیت اسماعیلیان در خراسان و قهستان و ارتباطی که قهستان با سیستان دارد را می‌شود به خوبی دریافت. ارتباط تاریخی که به صورت مناقشه و ستیزه بین ملوک نیمروز در سیستان با اسماعیلیه در قهستان از دوره سلجوقی به بعد بود. با استناد به نصایح شاهرخی تازه متوجه می‌شویم که در قرن نهم این مناقشه برقرار است، یعنی حتی شاهرخ یک ملک نیمروزی را از سیستان قهستان می‌آورد و قاننی را مأمور می‌کند که برای سرکوب کردن اسماعیلیه در قهستان با او همکاری کند. به این ترتیب، این کتاب هم از منظر نوع اندرزنامه‌نویسی متن متمایزی است. چراکه همان‌طور که توضیح دادم در قرن نهم یک اتفاقی در جهان اندرزنامه‌نویسی ایرانی می‌افتد و ساختار تألیفی اندرزنامه‌ها حسب شرایط سیاسی تغییر داده می‌شود. از طرف دیگر این کتاب نشان‌دهنده بازآرایی نظم سیاسی انتقالی از حوزه جغتایی به حوزه هراتی و ایرانی است که می‌خواهد آن را تنظیم کند. کتاب سرشار از اطلاعات جزئی درباره تاریخ مردم و توده مردم و زندگی روزمره و رفتاری‌های عمومی است که معمولاً گروه‌ها و قشرهای مختلف اجتماعی دارند. قسمت بااهمیت‌تر دیگر اینکه الآن به کمک این متن می‌شود یک پرتو جدیدی به مطالعات اسماعیلیه‌شناسی انداخت و درباره فعالیت اسماعیلیان بعد از الموت از آن استفاده کرد.

بیش از این تصدیع نمی‌دهم. وقتتان را گرفتم. خیلی ممنون.

از استاد گران قدر جناب آقای دکتر صفت گل که با بیانات ارزشمند خودشان، زوایای پنهانی از این کتاب ارزشمند را بر ما روشن کردند، بسیار سپاسگزاریم. ایشان نکاتی را طرح کردند که حاکی از نگاه ژرف و دقت نظر بالای ایشان در این کتاب است. به ویژه دیدگاه ایشان درباره پیوندهای دوگانه از سنت اندرنامه نویسی در فرهنگ ایران باستان و دوره اسلامی و همچنین نکته ظریف، بدیع و تازه ایشان از تاریخ دوره اسماعیلیه که به خوبی نشان دادند که این کتاب می تواند خلأ پژوهشی این دوره را پر کند. بسیار سپاسگزاریم. در ادامه در خدمت آقای دکتر ابویی مهریزی هستیم.

پیوند فرهنگی میان خراسان و غرب جهان اسلام

(دکتر محمدرضا ابویی مهریزی، عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی اهل البیت (ع))



بسم الله الرحمن الرحيم. خدمت استادان معزز و گرامی و حضار و مستمعین ارجمندی که در این جلسه شرف حضور دارند، عرض سلام و ادب دارم. پیش از هر چیز باید بابت تصحیح و انتشار کتاب ارزشمند نصایح شاهرخي خدمت آقای دکتر امیرخانی، ریاست محترم سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران تبریک عرض کنم. کتاب بسیار جامع، پربار و ارزشمندی که حاوی نکات بسیار مهم تاریخی، فرهنگی، ادبی، اجتماعی، و حتی فقهی و کلامی، و بعضاً حتی جغرافیایی

است و از جهات مختلف درخور مطالعه است. این اثر برگ زرینی را به حوزه ادبیات تاریخی قرن نهم هجری و دوره تیموری افزوده است.

استادان معزز بنده، جناب استاد منوچهری بزرگوار، استاد بزرگوار جناب آقای دکتر صفت گل، استاد معزز بنده جناب استاد خیراندیش در باب این کتاب داد سخن دادند و آنچه که در مقام معرفی این اثر شایسته و بایسته است، فرمودند. بنده هم ذیل فرمایشات استادان گرامی نکاتی چند را که به نظر بنده رسیده است به اجمال خدمت حضار گرامی عرض می کنم.

استادان معزز بنده اشاره فرمودند که این کتاب در فضای دوره تیموری و در حوزه خراسان، کتاب متفاوتی است و کاملاً نکته و دریافت درستی است و درباره چرایی این موضوع و زمینه‌ها و بسترهای این مسئله هم اشارات بسیار ارزشمندی را فرمودند. اما نکته‌ای که فکر می‌کنم در اینجا لازم است بنده حقیر به عرض شریف استادان و حضارگرمی برسانم و جناب دکتر امیرخانی هم اشاره ارزشمندی در مقدمه خود به آن فرموده‌اند، پیوند فرهنگی میان خراسان و غرب جهان اسلام، یعنی مصر و شام است. البته این ارتباط و پیوند همواره وجود داشته و تأثیرات آن بر فضای فکری، اجتماعی، دینی، مذهبی، و همچنین بحث اندیشه سیاسی - که این کتاب در ارتباط با این مسئله حائز اهمیت است - را فراوان دیده‌ایم؛ به خصوص از قرون نخستین اسلامی که خیل کثیری از علمای مسلمان از غرب جهان اسلام، خاصه از اندلس، یعنی غربی‌ترین نقطه جهان اسلام که از آن به عنوان اسپانیای مسلمان یاد می‌کنیم، به دلایل متعدد، به شرق جهان اسلام توجه داشتند و در آمدوشد بودند. به عنوان نمونه: ابوصبغ اندلسی، به عنوان یک فقیه و عالم برجسته، در خراسان قرن چهارم هجری در دارالملک بخارا، پایتخت امارت سامانی، جایگاه بسیار مهمی داشت و در آنجا به رتق و فتق امور شرعی و مذهبی مبادرت می‌ورزید، یا جناب شبیبی اندلسی با عنوان یک فقیه و متفکر بزرگ اندلسی در اواخر قرن پنج و اوایل قرن ششم هجری به خراسان آمد و با حضور خویش تأثیرات خاصی بر مردمان آنجا گذاشت، یا ابن خوله غرناطی که در پایان قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری در خراسان به سر می‌برد و تراجم‌نگاران قرون هفتم و هشتم مصر و شام از این عالم بزرگ غرناطی و اندلسی به طرز جالبی به عنوان یکی از شهدای فتنه مغول یاد می‌کنند. به ترتیب، از قرون نخستین اسلامی به بعد شاهد حضور پیوسته دانشمندان و علمای غرب جهان اسلام در خراسان هستیم و این موضوعی است که در دوره تیموری ادامه و استمرار آن و تأثیراتش را از جمله روی فضای فکری آنجا می‌بینیم. همان‌طور که به عرض شریف رسانیدم جناب دکتر امیرخانی به نکات و نمونه‌های جالبی از آن اشاره کرده‌اند.

علاوه بر متون مربوط به حوزه غرب اسلام، حتی در خود متون فارسی خراسان دوره تیموری، می‌توانیم نمونه‌های جالبی از علمای غرب جهان اسلام را در خراسان از جمله در دارالسلطنه هرات ببینیم که از جمله آنها کتاب بدایع الوقایع زین‌الدین واصفی هروی است که در اوایل قرن دهم هجری به رشته تحریر درآمده است. او آنجایی که می‌خواهد از انگیزه‌های خروج خودش از هرات و عزیمت به بخارا و ماوراءالنهر صحبت کند، از یک عالم پناهنده غرناطی یاد می‌کند. درست در زمانی که غرناطه به تازگی به دست سپاهیان مسیحی اسپانیا یعنی جناب ابوالجود اندلسی غرناطی سقوط کرده. که

با او ملازم بوده و ارتباطات نزدیکی با او داشته و تحت تأثیر توصیه‌های او مصمم شده که هرات را ترک کند و سفر سرنوشت‌ساز خودش را به ماوراءالنهر در پیش بگیرد که در نهایت دستاورد مهم آن تصنیف کتاب مهم و ارزشمند بدایع الوقایع است. این کتاب آن قدر شهرت دارد که مستغنی از هر توصیفی است.

بنابراین با توجه به تفاوت جهت‌گیری‌های فکری و فرهنگی در خراسان، مخصوصاً از زمان فقدان نهاد خلافت عباسی، شاهد آن هستیم که رفته‌رفته اندیشه اسلام مبتنی بر تصوف و اسلام‌های طریقت‌مآب و طریقت‌پیشه بر قرائت‌هایی که به عنوان اسلام شریعت‌مآب و اسلام فقهانی از آنها یاد می‌کنیم، غلبه پیدا می‌کنند. این فضایی است که در سراسر دوران مغول، ایلخانی، دوران فترت میانه ایلخانان و تیموریان و در دوره تیموریان و تا زمانی که وارد دوره صفوی می‌شویم به عنوان زمینه و طرح اصلی اندیشه در شرق جهان اسلام در نواحی عراق و خراسان آنچه که با عنوان ایران زمین از آن یاد می‌کنیم و سرزمین‌های پیرامون آن مثل هندوستان، ترکستان، و نواحی از این دست شاهد آن هستیم؛ یعنی نگرش مبتنی بر اسلام صوفیانه. از این رو، وقتی به نوع نگارش‌ها و تصنیف‌هایی که در این دوران نوشته شدند نظر می‌کنیم، می‌بینیم معمولاً حامل اندیشه و تفکر اسلام طریقت‌مآب یا به عبارتی صوفیانه هستند.

کتاب نصایح شاه‌رخ کتابی است که بحث اندیشه سیاسی و سیاست و الزامات آن و آداب سیاست و آنچه که یک حاکم، امیر، و سلطان مسلمان می‌بایستی به آن توجه داشته باشد و بر اساس آن عمل کند را با بار فقیهانه و متشرعانه نوشته است. در آغاز کتاب، به نوع منابعی که استفاده کرده است، اشاره دارد. منابع عمدتاً از نوع مجامع حدیثی مثل کتب صحاح سته هستند. همان‌گونه که جناب دکتر امیرخانی هم به این نکته در تحقیقات خودشان اشاره کرده‌اند، نویسنده به طرز جالبی، با توجه به اینکه سنن دارمی را هم به این جمع افزوده، از آنها به عنوان «صحاح سبعة» یاد می‌کند. همچنین دیگر کتبی که بار حدیثی و روایی دارند، آثار فقهی، کتاب‌های شریعت‌مآب، اینها عمدتاً منابع و ادبیات اصلی این نگارش را تشکیل می‌دهند و خوشبختانه نویسنده این اهتمام و توجه را داشته که غالباً به منابع خودش ارجاع می‌دهد.

حضور علمای حوزه غرب جهان اسلام مخصوصاً در دوره‌ای که شاه‌رخ به موضوع شریعت توجه بسیاری دارد و با القای برخی سنت‌های مغولی در حوزه خراج و مالیات و همچنین مسائلی مثل مقابله با میخوارگی سعی می‌کند شریعت را در حوزه قلمرو خودش حاکم کند، نشان‌دهنده یک نوع تأخیر نسبت به آن چیزی است که نوعاً در قرن هشتم هجری و همچنین در دوره امیر تیمور گورکانی، به عنوان بانی و مؤسس دولت تیموری می‌بینیم.

اگر به آنچه در فحوای این کتاب و در جای جای کتاب نصایح شاهرخی وجود دارد نگاهی بیندازیم و با نوع کُنبی که در حوزه اندیشه سیاسی تقریباً در همین دوران - یعنی قرن نهم هجری توسط علمای غرب جهان اسلام - نوشته شده، یک مطالعه تطبیقی بکنیم، شباهت قابل توجهی را شاهد هستیم؛ مانند آثاری که توسط دو اندیشمند جنوب اندلس، ابن ازرق غرناطی و ابن رضوان مانقی نوشته شده است، در دورانی که هنوز امارت غرناطه در اختیار مسلمانان است؛ مثل کتاب روضة الاعلام بمنزلة العربیه من علوم اسلام از آثار بسیار شاخص ابن ازرق غرناطی که در اواخر قرن نهم هجری به رشته تحریر درآمده است.

یکی از موضوعات جالبی که ابن ازرق غرناطی در کتاب خودش به آن می پردازد، مخاطرات امارت، خلافت، و سلطنت است؛ یعنی اینکه سلطان و پادشاه شریعت پناهی که می خواهد شریعت را در حوزه حاکمیت و سلطنت خویش پیاده و حاکم بکند، با چه مخاطراتی مواجه است؟ مخاطراتی که فقها و علمای دین به عنوان نوعی بدعت از آن یاد می کنند. مسائلی که نوعی گرایش به الحاد و مسائل این چنینی است، یا بحث اهتمام به عدالت و اینکه فرمانروا و حاکم کوشش کند و از ظلم خودداری کند. اینها مسائلی است که قائلان به عنوان مخاطرات امارت و سلطنت به آن اشاره کرده است.

همین مسئله را در کتاب روضة الاعلام ابن ازرق غرناطی می بینیم. یکی در شرق جهان اسلام در خراسان و دیگری در غرب جهان اسلام در اندلس. این شباهت به طرز قابل توجهی دیده می شود. مثلاً ابن ازرق در کتاب روضة الاعلام نمونه های تاریخی جالبی را ذکر می کند. بحث تغییر مذهب سلطان محمد اولجایتو و سلطان محمد خدابنده، از تسنن به تشیع را. از منظر یک عالم سنی مالکی مذهب در اندلس. به عنوان یک نمونه شاخص از اینکه یک سلطان ممکن است تحت تأثیر تماس با علمایی که پیرو مذاهبی هستند که - از نظر اهل سنت، مذاهب بدعت گذار یا حامل رفض - هستند، از صراط مستقیم و از مسیر مذهب اهل سنت و جماعت منحرف شود و به این ورطه بیفتد. این مورد جالبی است که یک چنین مسئله ای در کانون توجه علمای مسلمان در غربی ترین نقطه جهان اسلام، یعنی در حوزه قرناطه در قرن نهم و شرق جهان اسلام قرار می گیرد.

قائلان این مسئله را در کتاب نصایح در قالب خطراتی که می تواند سلطان را تهدید کند، با تمسک به داستان ها و حکایات دیگری طرح کرده است. جالب است که قائلان در اینجا علی رغم اینکه یک عالم به شدت پایبند به شریعت است، بعضی اوقات با استناد به آثاری که نوعاً مربوط به علمایی که از آنها به عنوان علمای شریعت مآب یا حتی مشخصاً به عنوان علمای سلفی یاد می شود، داستان ها و حکایاتی را ذکر می کند

که مربوط به حوزه فرهنگ اخبار ملوک عجم است، مانند نمونه‌هایی که از داستان‌های اردشیر بابکان و همچنین خسرو انوشیروان ساسانی ذکر می‌کند.

دیشب شب یلدا و شب انارخوران بود. قائنی به‌طور جالبی با استناد به کتاب مصباح المصنیء فی خلافة المستضیء عبدالرحمان بن جوزی، امام بزرگ سلفی در قرن ششم هجری در بغداد، حکایتی را نقل می‌کند مبنی بر اینکه جناب انوشیروان از کنار باغ اناری عبور می‌کرد و متوجه انارهای درشت و آبدار آن شد. کودکی را دید و کودک را مأمور کرد که اناری را از این باغ بخرد و برای او بیاورد. او نیز چنین می‌کند. انار شکافته می‌شود و جناب انوشیروان دانه‌های پر آب و لذیذ آن را می‌بیند و بسیار لذت می‌برد و بعد از این، فکر می‌کند که چه خوب است که من چنین باگی را با چنین انارهایی تصاحب بکنم یا با رضا یا به‌زور. بعد دوباره کودک را می‌فرستد تا انار دیگری را بچیند و بیاورد. انار دیگری را می‌آورد که برخلاف انار قبلی دانه‌های آن فاسد بود. انوشیروان می‌پرسد: چه شد که انار قبلی انار خوب و مرغوبی بود، ولی این یکی خراب است؟ می‌گویند: این مربوط به نیت شماست. نیت اول شما خیر بود، بنابراین محصول هم خیر بود. درحالی‌که نیت دوم شما، فاسد بود و محصولش هم خراب و فاسد بود. این یکی از نکته‌هایی است که جناب قائنی در اوایل کتاب خودش در آداب سلطنت و توصیف آنچه یک سلطان باید به آن اهتمام داشته باشد، به آن پرداخته است. مبنای او حدیث مشهور نبوی «الأعمال بالنیات» است. بنابراین، اگر نیت سلطان یا حاکم خیر باشد و معطوف به امور خیر و رعیت‌نوازی باشد، ثمره‌اش، هم برای خودش و هم برای حاکمیت و هم برای توده مردم خیر خواهد بود و اگر خدای ناکرده جز این باشد، ثمره آن ثمره‌ای بد خواهد بود که شرش گریبان همه، اعم از سلطان و توده مردم را خواهد گرفت.

بحث در مورد این کتاب بسیار زیاد است. بد نیست در پایان به نکته‌ای هم اشاره‌ای بکنم: قائنی از کتاب ملاعب و ملاحی نوشته یکی از علمای یزد نیز به‌عنوان منبعی شاخص بهره برده است. استاد بزرگوار، جناب دکتر امیرخانی، در تعلیقات شریف خودشان که بسیار پخته و ارزشمند است و حاصل تحقیقات دقیقی است که ایشان در قبال مطالب مهم و گوناگون این کتاب انجام دادند، اشاره کرده‌اند که در مورد هویت این شخص اطلاعی را کسب نکرده‌اند. درحالی‌که اگر به متون غرب جهان اسلام رجوع کنیم، او همان جمال‌الدین عبدالله بن مسعود یزدی یکی از علمای ایران است که در قرن هفتم هجری به حوزه شام و مصر کوچ کرد و چندی در دمشق مسند قضاوت را برعهده داشت و برای مدتی طولانی به‌عنوان ناظر شرعی در مسجد جامع اُموی دمشق حضور داشت و در سال ۶۷۷ ق. بدرود حیات گفت. پسر او شمس‌الدین محمد کاتب

یزدی نیز چندی قاضی بیروت در لبنان بود و در همان جا بدرود حیات گفت و پیکرش را به کوه قاسیون در دمشق آوردند و در آنجا به خاک سپردند.

در مورد کتاب ملاعب و ملاحی متأسفانه امروزه هیچ خبری نداریم. نمی‌دانیم شاید کتاب در گوشه‌ای از کتابخانه‌های جهان به صورت نسخه خطی وجود داشته باشد یا از جمله آثاری باشد که متأسفانه از بین رفته و به زمان ما نرسیده است. قاننی در مقام توضیح آنچه که به عنوان بازی‌ها و سرگرمی‌ها یاد می‌شود از برخی مطالب این کتاب بهره می‌برد. البته روی سخنش بیشتر این است که حاکم و سلطان باید مانع از این شود که ملازمانش به این گونه مسائل بیهوده و عبث مثل شطرنج و کبوتربازی و موارد دیگر از این دست بپردازند. او روایت جالبی از کتاب یادشده نقل می‌کند که نمی‌دانیم تا چه اندازه درست است و آن این که پیغمبر اکرم (ص) نزد عایشه آمدند و دیدند که مشغول بازی شطرنج است. حضرت فرمودند این چیست که دست گرفته‌ای؟ او در پاسخ می‌گوید این مهره، اسب است. حضرت می‌فرمایند از کی تا حالا اسب بال داشته است؟ این دوتا بال دارد. عایشه می‌گوید در زمان سلیمان نبی، اسبی بالدار وجود داشته است. پیغمبر تبسم می‌کنند. من این روایت را در متون دیگر ندیده‌ام. اما صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، اینکه شطرنج در بین مسلمانان، آن هم در عصر نبوی، رایج بوده و همسر نبی اکرم بدان مبادرت می‌ورزیده، شاید از نظر سیر تاریخی قدیمی‌ترین باشد.

تشکر و سپاس فراوان از آقای دکتر مهریزی که روایت‌های دقیق و جزئی‌نگری از کتاب را به ما ارائه دادند؛ به‌ویژه اینکه سنت اندرزنامه‌نویسی در فرهنگ اندلس و خراسان در پیوند باهم بوده است. یاد این بیت مولانا افتادم که:

آن کس که در مغرب بود یابد خورش از اندلس آن کس که در مشرق بود از نعمت هرمز خورد

اما چنانچه مستحضرید و می‌دانید تاریخ تنها روایت یک رویداد نیست، بلکه تاریخ اندیشه و گذر به لایه‌های زیرین و پنهانی یک متن نیز هست؛ چنانچه هر متنی یک ذکر جلی دارد و هزاران ذکر خفی؛ و کار مورخ، گذر از این لایه ظاهری به پیام‌های پنهانی متن است. از همین روست که در خدمت مورخ اندیشه‌ورز، جناب آقای دکتر داریوش رحمانیان، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران هستیم تا از بیانات ارزشمند ایشان استفاده کنیم.

اندرنامه نویسی سیاسی و فقه سیاسی یا همان شریعت نامه نویسی (دکتر داریوش رحمانیان، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران)



با نام و یاد خدا و عرض سلام و ادب و احترام خدمت همه استادان و پژوهشگران عزیز و ارجمند و سپاس از مصحح گرامی این اثر فاخر، جناب آقای دکتر امیرخانی، و همچنین سپاس از مؤسسه ارجمند میراث مکتوب و آقای دکتر اکبر ایرانی به خاطر انتشار این اثر. هم آقای دکتر امیرخانی کارشان بسیار ارزشمند است، مقدمه خوب و سودمند و روشنگری بر این اثر ارجمند نوشتند و یادداشت‌های بسیار خوب که در پیوست کتاب آمده، راهنمای خیلی خوبی برای خواننده‌ای است که جستجوگرانه

چنین متنی را می‌خواند؛ و هم اینکه میراث مکتوب طبق معمول کار را بسیار برازنده و چشم‌نواز منتشر کرده و ما همه قدردان چنین کوشش‌هایی هستیم. خیلی صفحه‌آرایی خوب، حروفچینی خوب، جلد بسیار خوب و از هر جهت پاکیزه و پیراسته و اینها همه واقعاً شایسته سپاس صمیمانه است. من از همه سخنرانان پیشین واقعاً سپاسگزارم، بهره‌مند شدم. سویه‌ها و گوشه‌های مهمی را درباره این متن به اجمال روشن کردند. در این‌گونه نشست‌ها معمولاً یک گرفتاری خیلی مهمی که داریم، تنگنای زمانی است؛ یعنی ناچار به اشاره و اجمال نکاتی را می‌گوییم و می‌گذریم. چه بسا اگر همه سخنرانان فرصت کافی می‌داشتند، خیلی مبسوط و مشروح آنچه را که به اجمال برگزار کردند، می‌گفتند و ما بیشتر بهره‌مند می‌شدیم.

بنده حقیر خیلی دغدغه این را داشتم که در این فرصت اندک به سویه‌هایی که می‌توانم نگاهی به آنها داشته باشم، اشاره‌ای کنم و احتمالاً سخنان من برخلاف همه سخنرانان پیشین گونه‌ای از پراکندگی خواهد داشت. اجازه بدهید با اشاره‌ای به حضرت حافظ سخن خود را شروع کنم. همان بیت بسیار مشهور که زبانزد عام و خاص شده است:

رموز مصلحت ملک خسروان دانند گدای گوشه‌نشینی تو حافظا مخروش

این بر اندیشه و فرهنگ سیاسی ما چیره شده است؛ ولی اگر نگاهی به تاریخ

اندیشه سیاسی مان و متون و آثاری که پدید آورده‌ایم بیندازیم، می‌بینیم که ایرانیان - دانشمندان و اندیشه‌گران ایران زمین - دقیقاً عکس این فکر می‌کردند. رموز مصلحت ملک خسروان نمی‌دانند و باید به آنان آموخت؛ این یک نکته.

نکته مهم‌تر از این در پیوند با سنت فخیم و بسیار ارجمند اندرزنامه‌نویسی در زبان فارسی و فرهنگ ایرانی است که بدون هیچ گفتگو سرآمد است در کل جهان است. این را می‌بایست گفت که گیریم خسروان رموز مصلحت ملک را بدانند و به آنان بیاموزند، مسئله مهم‌تری در اینجا وجود دارد و آن اینکه همواره دانش و آگاهی، رهبر و پیشوای کنش و عمل انسان‌ها نیست. دست‌کم از فروید به بعد اثبات شده که این یک افسانه است که ما انتخاب عقلانی می‌کنیم. امروزه دیگر ما می‌دانیم که گزینه عقلانی، یک افسانه است. این را می‌دانیم که غرایز و عواطفی که بر ما پنهانند، عین یک دیکتاتور و یک خودکامه، بر ما حاکمیت دارند و خواسته‌های خود را از درون تحمیل می‌کنند و ما بر اساس فرمان آنها عمل می‌کنیم. در بسیاری از مواقع عقل، شعور، آگاهی و دانش ما نیست که پایه و انگیزه‌ای برای حرکت و کنش ما ایجاد می‌کند، بلکه عواطف و احساسات و خیالات و خواسته‌هایی که از ناخودآگاه ما می‌جوشد و بیرون می‌ریزد به ما جهت می‌دهد و ما را وادار به کنش می‌کند. این انقلاب فرویدی از این جهت خیلی مهم بود که ضربه مهمی بر آن سوژه‌باوری دکارت وارد آورد.

من چرا این نکته را اشاره‌وار گفتم: باربارا تاکمن^۲، مورخ نامدار آمریکایی، در کتاب تاریخ بی‌خردی ما را نسبت به یک مسئله مهم هوشیار می‌کند: تاریخ توهم، تاریخ پندارزدگی، حس مأموریت الهی آسمانی تاریخی گاهی به یک شخص، گاه به یک سری اشخاص، گاه به یک فرقه و یک گروه خاص، گاهی حتی به یک ملت و مردم دست می‌دهد. بگذریم. دوستان گرامی! تاریخ یک چیزی را خیلی ساده روشن کرده: وقتی ما تاریخ را ورق می‌زنیم، می‌بینیم که قدرت، مستی می‌آورد. من نه حدیث‌شناسم، نه فقیهم، نه عالم این حوزه‌ها، بلکه یک دانش‌آموز بسیار کوچک حوزه تاریخم. از این رو اگر این نقل درست باشد، آن‌گونه که حافظه‌ام یاری می‌دهد، از زبان مبارک حضرت مولی‌الموحدین علی علیه الصلاة والسلام روایت شده است که قدرت یک توسن سرکش است، مرکبی است که سوار خودش را بر زمین می‌زند. قرآن را هم که ورق بزنیم می‌بینیم در آیات این کتاب آسمانی سه چهره نمونه‌وار، برای این است که ما هوشیار بشیوم ما بیدار بشویم، بیان می‌شوند: فرعون، هامان و بلعم باعورا.

باز اگر حافظه‌ام درست یاری دهد، در فرمایشات حضرت مولی‌الموحدین علی علیه الصلاة والسلام هست که ما سه گونه مستی داریم: مستی قدرت، مستی ثروت، و مستی معرفت. وای به حال کسی که گرفتار این مستی‌ها بشود.

بنابراین مسئله‌ای که پیش روی ما انسان‌ها در همهٔ تاریخ قرار می‌گیرد و ما باید با آن برخورد کنیم و حل و فصلش کنیم، این است که چگونه می‌شود از شر این مستی‌ها در امان ماند. گیریم که بنده‌ای فرمانروا، پادشاه، سلطان، خلیفه و امیر، هم زورمدار باشد هم دانش و آگاهی داشته باشد. خود این قدرت نمی‌گذارد که او بر پایهٔ دانش و آگاهی و اخلاقیات انسانی عمل کند و او را از راه به در می‌برد. مسئله این نیست که من صرفاً بدانم که این عمل بد یا آن دیگری خوب است. تاریخ نشان می‌دهد که خیلی‌ها از ارباب زر و زور و تزویر اتفاقاً دانسته و آگاهانه ظلم و ستم می‌کردند. ما این را باید چه کار بکنیم؟ این یک نکته که من قطعش می‌کنم.

نکتهٔ دیگر اینکه دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران و جهان اسلام، میان محققان، صاحب‌نظران و پژوهشگران بحث، دعوا، مناقشه و جدال و جنگ بسیار است. یکی بر سر تقسیم جریان‌ها، سنت‌ها و گونه‌های اندیشهٔ سیاسی است. یک شکل معروفش تقسیم‌بندی مرحوم استاد دکتر سید جواد طباطبایی است که در آثارش انجام داد. او می‌گوید ما سه جریان عمده داریم:

یکی فلسفهٔ سیاسی که از نظر او ریشه و پایه و بنیادش به یونان برمی‌گردد و مسلمانان و ایرانیان هم از آنها برگرفته‌اند. بعد هم می‌گوید فارابی نخستین و واپسین فیلسوف سیاسی مسلمان شد. بقیه دیگر بعد از آن، همه در دایرهٔ تقلید و تکرار گرفتار آمدند و چیزی نیفزودند و

جریان یا سنت دوم: فقه سیاسی بود که او آن را شریعت‌نامه‌نویسی نامیده است. گونهٔ نخست بر پایهٔ عقل به سیاست می‌پردازد یعنی دربارهٔ سیاست، تعقل فلسفی می‌کند. این دومی در دایرهٔ فقه و شریعت به سیاست می‌پردازد، یعنی می‌خواهد سیاست را از نگاه شرع بفهمد و بفهماند.

و اما سومی که این هم در اسلام ریشه دارد، جریان معروف به سیاست‌نامه‌نویسی و سیرالملوک است. تا آنجایی که حافظهٔ ضعیفم یاری می‌دهد این سیاست‌نامه‌نویسی اساساً یک جعل مدرن است. فکر نمی‌کنم ما چنین تعبیری را پیش از عصر جدید داشته باشیم. این را شرق‌شناسان و ایران‌شناسان آوردند و رواج دادند. گمان نمی‌کنم در قدیم چنین تعبیری را داشته باشیم. من نمی‌دانم. گمان می‌کنم نخستین کسی که سیرالملوک جناب خواجه نظام‌الملک را سیاست‌نامه نامید، شال شفر^۲ فرانسوی بود که نخستین چاپ را هم او در فرانسه انجام داد. اگر اشتباه می‌کنم استادان ارجمند بنده را از این خطا دریابورند. سیرالملوک یا سیرت پادشاه، بر پایهٔ تجربه است یا به یک معنا بر پایهٔ سنت‌ها و آنچه در تاریخ شکل گرفت و ایرانی است. ریشه و خاستگاهش عمدتاً ایرانی است. البته باز اگر حافظهٔ من درست یاری بدهد، اندرزنامه‌نویسی و

سیرالملوک نویسی و نصیحت نامه نویسی خاص ایرانیان نبود. در یونان، روم، مصر و بین النهرین هم وجود داشته است. اگر حافظه من درست یاری بدهد کهن ترین اندرزنامه ای که برای ما باقی مانده، اندرزنامه ای است از مصر باستان که در آنجا پدری که پادشاه است به فرزندش که قرار است جانشینش بشود نصیحت می کند و جالب این است در آن اندرزنامه پادشاه به فرزندش می گوید: تو با زور و ضرب و لشکر و سپاه نمی توانی به حکومت خود دوام ببخشی، پس بر قلب مردم حکومت کن. محبوبیت نزد مردم است و این محبوبیت جز با مدارا و رفق و رواداری و گذشت و رفاه و امنیت مردم به دست نمی آید.

بگذریم. من چرا این تقسیم بندی را گفتم: خود سید جواد طباطبایی در کتاب معروف دیباچه بر نظریه انحطاط یک نگاه آسیب شناختی به کل فرهنگ ما از جمله فرهنگ سیاسی ما و بعد در درون فرهنگ سیاسی و اندیشه سیاسی ما داشت. یک نکته ای را آنجا می گوید و آن اینکه انحطاط و زوال ما که زوال عمومی بود، مهم ترین تجلیگاهش زوال در فرهنگ سیاسی و اندیشه سیاسی بود. بلایی که به سر اندیشه سیاسی ما آمد، به گمان ایشان این بود که بعد از مغولان - البته در یک مرحله - این سه جریان در هم آمیخته شدند، یعنی یک شترگاوپلنگ شکل گرفت؛ فلسفه سیاسی و کلام سیاسی و فقه سیاسی، و سنت اندرزنامه نویسی و سیرالملوک نامه نویسی باهم ادغام شدند و کارکرد همه فروافتاد و گرفتاری هایی ایجاد شد که از آن می گذرم.

اگر از این منظر بنگریم، نصایح شاهرخ یک نمونه ای از ترکیب اندرزنامه نویسی سیاسی و فقه سیاسی است، یعنی همان گونه ای که طباطبایی آن را شریعت نامه نویسی می نامد. یک نکته ای را کوتاه می گویم و می گذرم. سنت اندرزنامه نویسی سیاسی در ایران و البته در جهان، هم سویه های روشن و سودمندی داشت و هم سویه های تاریک و آفت ز و آسیب آفرین. باید هر دو را دید، یعنی هم باید یک نگاه آسیب شناختی داشت و هم باید قدرش را بسیار دانست. آقای دکتر منوچهری خیلی خوب اشاره کرد به یک کار بسیار ارجمند که به گمان من از شاهکارهای بی مانند ایران شناسان غربی است: کتاب اخلاقیات شارل هانری دو فوشه کور که ترجمه فارسی اش را هم مرکز نشر دانشگاهی منتشر کرده است. خیلی اثر پرمایه ای است، ولی نه از منظر یک نظریه و روشمند. شاید هم نمی توانسته است.

نکته خیلی مهم این است که ایرانیان مثل خیلی از مردمان دیگر می دانستند که خودکامگی و استبداد، یک اسب سرکش است، می زند و ویران می کند. قدرت، دارنده خودش را خودکامه، دیوانه، مست و متوهم می کند. می دانستند که در بیشتر مواقع اینها به ستم می گرایند. مسئله این بود که این را چگونه باید علاج و درمان کرد؟ به زبان

دیگر، به این اسب سرکش چگونه باید لگام زد؟ آیا می‌شود رامش کرد یا نه؟ از سویه‌های آفت‌زای این ماجرا و بدبختی بزرگ ما این بود که این سنت اندرزنامه‌نویسی سیاسی اساساً اندیشمندان و علمای ما را متوهم کرد و چنین پنداشتند که با اندرز و پند می‌شود این لگام را به گردن این اسب انداخت. اما تاریخ ثابت کرد که چنین نیست. شما نمی‌توانید با اندرز و نصیحت، توسن سرکش قدرت را رام کنید.

اینجا بنده حقیر به سهم خودم سال‌ها پیش در نقد اندیشه سیاسی و فرهنگ سیاسی قدیم، یک مفهوم و نظریه ساده‌ای را ساختم که عبارت است از «عدالت ابزاری». منظور از عدالت ابزاری، این است که عدالت البته می‌تواند روش و ابزار حکومت باشد و باید باشد، ولی عدالت یک غایت است، یک آماج است، یک آرمان است، یک ارزش است. به عبارت بهتر: من رحمانیان وقتی در قدرت قرار می‌گیرم، عدالت را باید به عنوان یک آرمان، پیشوای خودم قرار بدهم و پیشنهاد کنش خودم قرار بدهم و پای آن بایستم حتی اگر کشته بشوم، حتی اگر از قدرت بیفتم. این چیزی است که در مورد حضرت مولا علی علیه الصلاة والسلام می‌بینیم. حضرت ولو اینکه از قدرت بیفتد، کوتاه نمی‌آید و پای قسط و عدالت می‌ایستد.

تاریخ اندرزنامه‌نویسی سیاسی ما از جمله نصایح شاه‌رخ‌ی چه می‌گوید؟ شما اگر نگاه بکنید در واقع در سنت اندرزنامه‌نویسی سیاسی ایرانی - سیرالملوک و سعدی و همه اینها - عدالت ناخواسته به ابزار فرو کاسته می‌شود؛ یعنی به منی که صاحب قدرت هستم می‌گویند: عدالت بورز! داد پیشه کن! چون: «الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم.» به من این را می‌گویند و من می‌دانم که ظلم، مایه تباهی ملک من است؛ ولی مسئله مهم چیست؟ وقتی تاریخ را نگاه کنید، این مستی چنان نیرومند است که اجازه شنیدن چنین پند و سخن و اندرز را به هیچ‌کس نمی‌دهد، یعنی من می‌دانم ظلم ریشه من را دارد می‌کند، من می‌دانم که بنیاد ملک و دولت را دارد بر باد می‌دهد، ولی همچنان ظلم می‌کنم و ادامه می‌دهم. این بلایی است که عدالت ابزاری سر اندیشه و فرهنگ سیاسی ما آورد و گرفتاری‌های بسیار زیادی ایجاد کرد. این نکته را هم کنار می‌گذارم. اجازه بدهید یک اشاره کوتاهی به برخی نقدهایی که بر سنت اندرزنامه‌نویسی شده بکنم. برخی، به‌ویژه در عصر جدید، نقدهای جالبی به این سنت دارند. در واقع شاید بشود گفت یک انقلاب در اندیشه سیاسی با نیکولو ماکیاولی رقم خورد. نیکولو ماکیاولی پایه‌گذار ماکیاولیسم شناخته می‌شود. اما ماکیاولیسمی پیش از ماکیاولی هم داریم، یعنی ماکیاولیسم پیشاتاریخ خیلی نیرومند است و باید درباره آن کار کرد. اما جناب ماکیاول درحقیقت یک اندرزنامه‌نویس است. برای خاندان مدیچی که سر

قدرت هستند، کتاب پرنس (شهریار) را می‌نویسد. کتاب شهریار دقیقاً عکس کل سنت اندرزنامه‌نویسی را دارد. او می‌گوید: آقا عدالت را رها کن. اگر بخواهی تابع ارزش‌های اخلاقی و جوانمردی مثلاً حس رفاقت و برادری و خویشی باشی، قدرت را نمی‌توانی حفظ کنی. قدرت به دست می‌آید و با منطق خاص خودش حفظ می‌شود و توسعه پیدا می‌کند و از دین و اخلاق به هیچ عنوان تبعیت نمی‌کند، اصلاً با اینها قابل جمع نیست. ذات قدرت سرکش است و شما یک جایی باید شیر باشی و یک جا روباه. یک جایی باید راست بگویی و یک جا دروغ. هر جا لازم شد دروغ بگو.

کدام اندرزنامه‌نویسی اینها را گفته بود؟ نگفته بودند؛ ولی دوستان، گفته بودند! ماکیاولی را کنار بگذاریم. ماکیاولی - به تعبیری که من دارم - در سیاست عریانگری کرد، یعنی سیاست شخص محور و شخص باور را لخت کرد. خیلی کار عجیبی بود! حضرت مولانا می‌فرماید:

بر سر گنج از گدایی مرده‌ام زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام

ما یک چیزهایی داشتیم که درست است که پارادایم نشدند. درست است که پارادایم شیفت را رقم نزدند، اما جرقه‌های خیلی نیرومند و مبارکی بودند و ما باید به اینها توجه کنیم. ماکیاولی درحقیقت نخستین منتقد کل سنت اندرزنامه‌نویسی سیاسی شناخته می‌شود و اصلاً یک کار دیگری می‌کند؛ ولی پیش از ماکیاولی در ایران عزیز خود ما یک کس دیگری یک کار خیلی قشنگی کرده بود: جناب مولانا عبید زاکانی. شما رساله دلگشا را ببینید، تعریفات را ببینید، اخلاق الانشرف را به‌ویژه ببینید. وقتی از مذهب منسوخ و مذهب مختار سخن می‌گوید، درواقع یک جور دریافت ماکیاولیستی است. می‌گوید انوشیروان عدالت ورزید و دادگری پیشه کرد، ولی ریشه ساسانیان را کند. شما شاید بگذارید به حساب زندی عبید، ولی بالاخره دارد لخت می‌کند، به‌ویژه در عصر مغولان. این را هم بگذاریم کنار هرچند درباره‌اش سخن فراوان است.

همین سید جواد طباطبایی در کتاب نظریه حکومت قانون بدی‌های فردی را می‌بیند و می‌گوید اصلاً من این را کنار می‌گذارم چون در این کتاب با مجتهدان سروکار دارم، نه با مقلدان؛ و این امام مقلدان است. جالب است جناب استاد طباطبایی، بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز حکومت قانون عصر قاجاریه، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، را کلاً حذف می‌کند. ناظم‌الدوله، نخستین منتقد جدی سنت اندرزنامه‌نویسی ایرانی است. حالا چرا؟ میرزا ملکم خان با زبان ساده و قلم مؤثر و توانایی که دارد به ما یادآوری می‌کند رفتاری ما در فرهنگ و اندیشه سیاسی قدیم و سنتی ما این بود که عدالت و دادگری را از اشخاص می‌خواستیم، از جناب شاه‌رخ می‌خواستیم، از شاه اسماعیل و

شاه عباس و اینها می‌خواستیم، و این باعث می‌شد که ما به نهاد، به اصلاح سیستم و سازوکار قدرت توجه نکنیم. شما نمی‌توانید عدالت و دادگری را از اشخاص بخواهید چون وقتی اشخاص آن بالا رفتند، بالا بردنشان آسان است ولی دیگر پایین نمی‌توانید بیاوریدشان زیرا بالا که رفت، متوهم می‌شود، مست می‌شود، دیوانه می‌شود، خِرَدش از کار می‌افتد، گوشش از کار می‌افتد، چشمش از کار می‌افتد، دلش از کار می‌افتد، فهمش از کار می‌افتد. مسئله و مشکل اصلی این است که شما نمی‌توانید عدالت را از اشخاص بخواهید. این نهاد، سیستم و دستگاه است که باید عدالت‌پرور و دادپیشه بشود. جالب این است که اگر ما به استناد طباطبایی بخواهیم داوری بکنیم، گویی هنوز این پیام مهم و بنیادین میرزا ملکم و عبید زاکانی شنیده نشده است.

من درباره عبید یک چیز کوتاهی هم بگویم و بگذرم. یک آمریکایی خیلی رندی داریم به نام آمبروز بیرس که خیلی هم شناخته شده نیست. شاید شما او را بشناسید. کتابی به نام The Devil's Dictionary نوشته است که نخست خانم مهشید میرمعظی آن را با عنوان دایرةالمعارف شیطان و سپس آقای رضی هیرمندی با عنوان فرهنگ شیطان به فارسی ترجمه کرده‌اند. من در یک یادداشت‌هایی نوشته‌ام که آمبروز بیرس^۴، درواقع همان عبید آمریکایی است و فرهنگ شیطان او گونه‌ای از رساله تعریفات عبید زاکانی است. دیگر خودتان سرخ را دنبال کنید و ببینید چیست.

و اما چند نکته کوتاه: کتاب نصایح شاهرخی واقعاً کتاب خیلی ارزشمندی است. به جز اینکه در سنت اندرزنامه‌نویسی سیاسی واقعاً متن ارجمند و بسیار پراهمیت است. همان‌گونه که آقای دکتر صفت‌گل به درستی اشاره‌های خیلی دقیق و درخشانی داشتند. این متن به جز اینکه از نظر تاریخ اندیشه سیاسی و تاریخ اندرزنامه‌نویسی سیاسی، بسیار مهم است و تاریخ شریعت‌نامه‌نویسی، ارزشمند است، برای کسی که می‌خواهد در حوزه تاریخ اجتماعی، تاریخ مردم، تاریخ زندگی روزانه، تاریخ خُرد، تاریخ پیشه‌ها و حرفه‌ها و اصناف، و ژانرهای نوع تاریکی کار کند که مواد و داده‌های آن نیست و یا شواهد و اسناد آن کم است، بسیار مفید و سودمند و بااهمیت است. چنین متنی‌هایی واقعاً خیلی کارگشا هستند. خود آقای دکتر امیرخانی هم در مقدمه به چند نکته اشاره کرده‌اند مانند شغل صابون‌پزی و اینکه در دوره شاهرخ حکم می‌دهند که صابون‌پزخانه حکومتی راه بیفتد و بعد به این اعتراض می‌کنند. یا مواردی که آقای دکتر صفت‌گل اشاره داشتند؛ مواردی مانند کبوترپرانی، قماربازی یا نمونه‌هایی که آقای استاد ابوبی مهریزی هم اشاره کردند مانند مسئله شطرنج و بازی‌ها و تفریح‌ها. در این کتاب درباره مسائل یادشده، سرخ‌ها و داده‌های بسیار ارزشمند و نابی در اختیار محقق تاریخ اجتماعی و تاریخ مردم و تاریخ فرهنگی قرار می‌گیرد که باید خیلی قدرش

را شناخت.

حیف است سخنان خود را تمام کنم و یک نکته‌ای را نگوییم. من گرچه عاشق خیلی از بزرگان فرهنگمان هستم، ولی نمی‌دانم چرا و به چه دلیل حضرت مولانا را خیلی دوست دارم. اصلاً از نظر من در دایرهٔ امکان مثل حضرت مولانا دیگر واقعاً نمی‌آید. حضرت حافظ، فردوسی عزیز و ارجمند که پدر ایرانیان است؛ ولی من با سعدی به اصطلاح اُنس ویژه‌ای دارم و اجازه بدهید چون بحث سنت اندرنامه‌نویسی شد، بگویم به گمان بندهٔ حقیر بزرگ‌ترین اندرنامهٔ همهٔ قرون و اعصار، نه فقط در زبان فارسی، بلکه در کل جهان، جناب شیخ اجل سعدی شیرازی خدایش رحمت کند است. حیرت‌انگیز است. دوستان گلستان و بوستان کتاب ادبی نیستند؛ اینها به معنای مدرن و امروزی سیاست‌نامه‌اند. شما ببینید باب اول گلستان در سیرت پادشاهان است و اینها را باید دید و کار کرد. این را به یک بدبختی بزرگ دیگر ما ایرانیان پیوند بزنم. ما ایرانی‌ها تاریخمان، فرهنگمان، تاریخ تمدنمان را الان خیلی خوب داریم می‌خوانیم؛ ولی هنوز، به درجات، زیر سلطه‌های نگاه اروپامرکز هستیم. انکار تاریخ، یک اختراع یونانی است؛ فلسفه، اختراع یونانی است، نمی‌دانم فلان هنر این‌گونه است! یعنی سرشتهٔ روایت دست آنهاست و این میراث مکتوب یکی از کارهای خوبش این است که ما می‌بینیم چه گوهرهای ناب و درخشان و یگانه و بی‌مانندی داشته و داریم. یک کلان‌روایتی که دربارهٔ تاریخ ادبیات سیاسی در زبان فارسی و در ایران جا افتاده و جالب این است که خیلی از بزرگان این حوزه این را تکرار می‌کنند؛ آن هم این است که می‌گویند: ادبیات ما قبل از مشروطه، دنبال تغزل و گل و بلبل و عاشق و معشوق و زلف یار و اینها بود و بعد از انقلاب مشروطه بود که ادبیات سیاسی ما شکل گرفت. بله، اگر از حال کلان‌روایتی خارجش کنیم و بخواهیم یک مقداری روشمند سخن بگوییم، می‌شود گفت بله، انقلاب مشروطه در ادبیات سیاسی مدرن ما نقطهٔ عطفی بود ولی دوستان گرامی ادبیات ایران به یک معنا سرشتش سیاسی است.

به همین دلیل برخی دربارهٔ کلان‌روایت که آقای طباطبایی دربارهٔ عرفان ما دارد و فکر می‌کند ما یک سنت عرفانی داشتیم نقدی وارد می‌کنند. او در کتاب معروف درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران در فصلی نشان داده است که تأسیس اندیشهٔ سیاسی در عرفان ممتنع است. درحالی‌که ادبیات عرفانی ما به یک معنا یک نوع ادبیات سیاسی است. کوتاه بگویم شما اگر حدیقة الحقیقة غزنوی را که نخستین منظومهٔ عرفانی زبان فارسی است، باز کنید از اول تا آخرش با سیاست و حکومت و قدرت و نصیحت و انتقاد روبه‌رو می‌شوید. همین شیخ اجل سعدی شیرازی در این زمینه یک مکتب ساخت. آقای دکتر به نزاری قُهستانی اشاره کردند. نزاری قُهستانی با

شیخ، نامه نگاری داشت. همه حتماً سیف فرقانی را می شناسید. سیف فرقانی قصیده معروفش که امروز شهره عام و خاص شده، این است:

هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد	هم رونق زمان شما نیز بگذرد
آب اجل که هست گلوگیر عام و خاص	بر حلق و بر دهان شما نیز بگذرد
آن کس که اسب داشت غبارش فرونشست	گرد سمّ خران شما نیز بگذرد
در مملکت چو غرّش شیران نماند و رفت	این عوعوی سگان شما نیز بگذرد
پیل فنا که شاه بقا مات حکم اوست	هم بر پیادگان شما نیز بگذرد

مو به تن خودم سیخ شد! ادبیات ما، ادبیات سیاسی و آمیخته با سیاست و دغدغه های سیاسی است، ولی «ما بر سر گنج از گدایی مرده ایم».

اندرزنامه نویسی ما برخلاف پندار خیلی ها، اندرزنامه ها و نصایح ساده نیستند، یک نوع متن انتقادی هم هستند. جناب قائنی در نصایح شاهرخی درواقع در مقام یک منتقد ظاهر می شود. خواسته های معینی دارد. زبانش هم تیز و برنده است. مثلاً یکی از خواسته های او این است که بعضی از رسم و رسوم نابهنجار ضد شرعی ضد مردمی در حوزه مالیات ها برافند. بنابراین اینکه ما چنین گمان کنیم که در سنت اندرزنامه نویسی ما نویسندگان منفعل بودند و فقط اندرز و پند می دادند، این ظلم به این سنت فخیم و فاخر و ارجمند است. خیلی ببخشید.

سپاس فراوان از جناب آقای دکتر رحمانیان که ژرف، شامل و کامل نگر به موضوع بحث پرداختند. از مهارت ها و استعداد های شگرف دکتر رحمانیان نگاه منشوری به موضوع است، یعنی یک پدیده را از زوایای متعدد می نگرند. از سخنان ایشان بسیار بهره بردیم، به ویژه استناداتی که به تاریخ و ادب و فرهنگ فارسی داشتند. اینک جا دارد به ابیاتی از مولانا در ستایش عدالت تبرک بجویم:

شیر مردان اند در عالم مدد	آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هرجا بشنوند	آن طرف چون رحمت حق می دوند
آن ستون های خلل های جهان	آن طبیبان مرض های نهان
محض مهر و داوری و رحمت اند	همچو حق بی علت و بی رشوت اند

بسیار سپاسگزاریم از شما. در فراز پایانی نشست در خدمت جناب آقای دکتر



دکتر غلامرضا امیرخانی (مصحح کتاب نصایح شاهرخی)

بسم الله الرحمن الرحيم. من مطالب زیادی آماده کرده بودم. از خیلی‌ها می‌گذرم چون خیلی دیر شده و نمی‌خواهم بیشتر از این وقت عزیزان را بگیرم. نکته‌ای که باید عرض کنم این است که پنج سخنران عزیز برنامه بدون هیچ هماهنگی قبلی، هیچ‌یک حتی جمله‌ای هم تکراری نگفتند و این برای من خیلی جالب بود.

من یک ماجرای بگویم که چرا این کتاب را تصحیح کردم، چون نمی‌خواهم صحبت تکراری باشد. من در این بیست و هفت هشت سالی که تاریخ این دوره را کار

می‌کنم، به اسم این کتاب زیاد برخورده بودم. سال ۹۳ یک سفر شخصی به اتریش داشتم. از کتابخانه ملی وین تصویر این نسخه را گرفتم. نسخه منحصر به فرد است و در کتابخانه ملی اتریش نگهداری می‌شود. در بعضی تحقیقاتم از آن استفاده می‌کردم و چون نسخه سلطنتی است و خوش خط هم هست، گوشه ذهنم بود یک زمانی اگر بشود روی آن کاری بکنم. تا اینکه دوره کرونا رسید و دیدم فرصت خوبی است. حجم دستنویس تقریباً هفتصد صفحه بود. برگ نه، صفحه. تصحیح آن را انجام دادم و مقدمه و تعلیقاتش خیلی هم وقت گرفت چون برای من مهم‌تر از متن بود. از جهت بحث‌های تاریخی عرض می‌کنم. از این حیث که بخش عمده‌ای از متن آیات و روایات مبتنی بر مذهب حنفی است که در جای خودش بسیار مهم است؛ ولی بحث مهم مطالب تاریخی را یک مقداری در مقدمه استخراج کردم و در ابتدای کتاب آمده است. فکر می‌کنم نزدیک پنجاه صفحه می‌شود.

قائنی آدم مهمی بوده، فقیه بوده، واعظ بوده و از همه مهم‌تر محتسب بوده. سال‌های زیادی در هرات محتسب بوده و وظیفه محتسب که می‌دانید چه بوده؛ طیف وسیعی از کارها را انجام می‌دادند. چند سال پیش، همان زمانی که مشغول تصحیح اثر حاضر بودم، بررسی کردم، دیدم در تمدن اسلامی وظایف خیلی ریز و جزئی برای محتسب در نظر گرفته می‌شده است در حدّ اینکه مثلاً باید به بازار می‌رفته و می‌دیده که مثلاً شیری که عرضه می‌شود آیا رویش را پوشانده‌اند که مثلاً غبار و این جور چیزها رویش نریزد یا فضولات به آن اضافه نشود. حالا در مواردی که بحث امر به معروف و نهی از منکر بود که جای خود دارد. به‌هرحال آدم مهمی بوده و همان‌طوری که فکر کنم آقای دکتر خیراندیش اشاره کردند، زمان تألیف اثر سال مهمی است؛ سال ۸۱۳ آغاز استحکام حکومت شاهرخ بعد از غلبه بر مدعیان و همین‌طور برادری که از دنیا می‌رود. ظاهراً کشته می‌شود. یک مقدار فوت میرانشاه مشکوک است. و همین‌طور برادرزاده و نواده‌های تیمور که به‌تدریج از دور خارج می‌شوند، ازجمله پیر محمد و خلیل سلطان.

تألیف این اثر نزدیک به شش هفت سال، تا ۸۱۹ یا ۸۲۰، طول می‌کشد. کتاب نسخه خوب سلطنتی است. شمس‌ای هم اولش دارد.

درباره نکته و ایرادی که آقای دکتر خیراندیش طرح کردند نظر خودم را عرض می‌کنم: از نگاه ایشان منظور از شاهزاده، الغ‌بیگ است، ولی به نظر من منظور از شاهزاده، بایسنغر است. اگر به تصویری که آماده شده و در حال پخش است نگاه کنیم، از این هرم و درواقع مثلث، چهار جریان اصلی فکری در آن دوره را می‌بینیم. بر مبنای آثار مانده، آن چیزی که در دوره شاهرخ خیلی به آن پرداخته نمی‌شود و گاه حتی مخالفت می‌شود، بحث تصوف و عرفان است. خود شاهرخ و کسانی چون جلال قائنی که در دستگاه او بودند، بسیار پای‌بند به شرع و مذهب حنفی بودند. برخلاف همه شاهان و شاهزادگان تیموری مطلقاً هیچ چیزی در تاریخ نداریم که نشانه‌ای از شرابخواری شاهرخ باشد. همیشه در نماز جماعت شرکت می‌کرده و حتی در یکی از همین نماز جماعت‌ها ترور می‌شود و شخصی به نام احمد لُر که از فرقه حروفیه بوده با کارد به شاهرخ ضربه می‌زند؛ ولی موفق نمی‌شود. آن چیزی که شاهرخ بر آن تأکید دارد - بحثی که من می‌گویم شریعت‌گرایی و توجه به شریعت است - ولی توجه فوق‌العاده به شاهنامه و همین‌طور بحث توجه به ایران و ایران‌زمین با توجه به آنچه که باقی مانده، ظاهراً آثارشان ماندگارتر و دیرپاتر است.

دوستان در فرمایشاتشان به انوشیروان و همین‌طور پادشاهان باستانی ایران و همین‌طور حتی ملوک روم و اسکندر و اینها اشاره داشتند. اینها نکاتی است که

فوق العاده مهم است. در مورد شاهنامه نکته‌ای که هست و فوق العاده مهم است و باید در آن دقت کنیم اینکه شاهرخ خودش و کتابخانه‌اش کاری روی شاهنامه نمی‌کنند، ولی هم‌زمان، در همان دربار هرات، بایسنغر شاهزاده، شاهنامه بایسنغری که همه ما می‌شناسیم و ثبت جهانی شده و در کاخ گلستان هست، آفریده می‌شود. یک نسخه دیگر شاهنامه خوشبختانه در کتابخانه ملک هست و ابراهیم سلطان در شیراز یک نسخه خیلی نفیسی از شاهنامه دارد؛ و حتی فرزند کمترشناخته شده شاهرخ با عنوان محمد جوکی، او هم یک شاهنامه دارد که برگ‌هایی از آن در رویال سوسایتی در لندن نگهداری می‌شود. در مقدمه شاهنامه بایسنغری - که بعضی‌ها بدون سند قطعی معتقدند حافظ ابرو آن را نوشته است - سه بیت شعر از شاعر کمترشناخته شده قرن هفتم، امامی هروی، می‌آورد که تأکیدی دارد بر رواج و اهمیتی که شاهنامه داشته است. ما خیلی سندی نداریم که شاهرخ موافق بوده، ولی حداقل در همان دربار هرات فرزندش بسیار به این قضیه اهمیت می‌داده و خوشبختانه مستنداتش هست. در مقدمه شاهنامه بایسنغری می‌گوید:

در خواب شب دوشین، من باشعرا گفتم	کای یک‌سره معناتان بالفظ به هم درسی
شاعر ز شما بهتر، شعر آن که نیکوتر	از طایفه تازی وز انجمن فرسی
آواز برآوردند یک رویه همه گفتند	فردوسی و شهنامه، شهنامه و فردوسی

نکته مهم دیگر اینکه در این دوران، زبان فارسی اهمیت زیادی پیدا می‌کند. تقریباً در دوره تیموری قرن نهم هیچ اثر تاریخی به زبان عربی نداریم. ابن عربشاه هم که به عربی نوشته اصلاً در ایران نبوده و در خارج از قلمرو تیموریان آن اثر را نوشته که جرئت کرده هرچه هم دلش خواسته بد و بیراه به تیمور و خاندان تیمور گفته است. کتاب نصاب شاهرخی را باید در این پارادایم و در این ترسیمی که از اوضاع فرهنگی و جریان‌های فکری آن دوره می‌شود، بررسی کرد.

جنبه‌های مختلف دیگر هم دارد. کتاب به سان خیلی از متون قرن نهم از جهت ادبی خیلی به نظر من مهم نیست، یعنی نثر خیلی پخته و زیبایی نیست. کاتب نسخه هم به خصوص با عربی آشنا نبوده و ایرادهای زیادی از جنبه عربی در آن بود، ولی نکته‌ای که هست این است که نویسنده هیچ ذوق ادبی و عرفانی ندارد و کاملاً یک فقیه و واعظ است. فقط سه بیت شعر در کل کتاب هست. همان‌گونه که در بخش یادداشت‌ها گفته‌ام، می‌گوید این سه بیت از غزلیات مولوی است، درحالی‌که این‌گونه نیست. من همه چاپ‌های دیوان شمس را زیر و رو کردم، با یکی دو نفر از اساتید هم

صحبت کردم، اصلاً سبک‌ش هم به سبک غزلیات شمس نمی‌خورد. این چند بیت در اواسط کتاب آمده و دیگر صحبتی از شعر نیست.

دوستان به سعدی اشاره کردند. حتی از سعدی هم نامی نمی‌آورد و کلاً محور مباحث کتاب، بحث‌های مبتنی بر احادیث و روایات است و خیلی هم از منابع عربی استفاده کرده است، از تفاسیر و منابع روایی و ... و همان‌گونه که جناب ابویی فرمودند به خصوص از کتاب المصباح المضئ ابن جوزی استفاده کرده است.

با وجود اینکه با صائِن الدین بن تُرکه بی‌مهتری می‌شود و برخورد صورت می‌گیرد، ولی در یک مقطعی منصب قضا را از شاه‌رخ قبول می‌کند به این دلایل: «رونقی در این وقت در شریعت محمدی پیدا شده که در هیچ قرن نبوده، چه مطلقاً هرکس را که قضیه‌ای واقع شد پرسیدن آن به شرع رجوع فرموده است و دیوان یرغو که العیاذ بالله از مدتی مدید باز ظلمت در خاطر ملوک نشانده بودند و بلاد اسلام بدان ملبس بود، به یمن عاطفت این پادشاه دین‌پرور - یعنی شاه‌رخ - در هیچ جا نام و نشان او نمانده و هیچ آفریده یارای این نوع پرسیدن ندارد مگر پنهان.»

در زادگاه قائی یعنی در قائنات هم علی‌رغم تعریف و تمجیدهایی که می‌کند، لابه‌لای صحبت‌ها کاملاً مشخص است که حداقل حریف اسماعیلیه نبودند. از همان جا می‌گوید که از روستای «خانیک» و «بوی مرغ» جنابذ همین الآن دارند وجوهات درآمدها را برای اسماعیلیه می‌فرستند و لعن و نفرین می‌کند که نشان می‌دهد که حتی در همان منطقه خراسان هم نتوانسته بودند بساط اسماعیلیان را جمع کنند.

نکته دیگر در ارتباط با اثر این است که تقریباً تنها اندر زمانه مهم فارسی قرن نهم است. چون سلوک الملوک هم تقریباً مربوط به اول قرن دهم (سال ۹۲۰) است، یعنی دقیقاً صد سال بعد از نصایح شاه‌رخ نگاشته شده و حالا درست است که در دوره صفوی است، ولی او که خودش هم حنفی بوده و این را در ایام حضور در نزد شیعیان تألیف کرده است.

من مطالب زیادی را برای جلسه امروز یادداشت کرده بودم. از همه اینها می‌گذرم، فقط نکته‌ای را باید در پاسخ به فرمایش دکتر منوچهری عرض کنم: این نسخه برخلاف ظاهرش و اینکه برگ‌شمارش هم صحیح است، ولی ظاهراً ناقص است، یعنی در فهرست مندرجات اگر به مقدمه خود مؤلف هم نگاهی بیندازید فصل‌هایی را آورده که بخش عمده آنها در این نسخه نیست. نسخه افتادگی دارد ولی در فهرست‌ها متأسفانه به این کاستی اشاره نشده است. من در مقدمه هم گفته‌ام، خیلی از کسانی که راجع به این شخص یعنی جلال قائی مطلب نوشته‌اند ایشان را با نوه‌اش اشتباه گرفته‌اند و آثاری را به وی منسوب کرده‌اند.

من خیلی روی اعلام و فهرست منابع این کتاب وقت گذاشتم و در اکثر موارد به نتیجه رسیدم به جز چند مورد که متأسفانه موفق نشدم حتی از برخی علمای حنفی در منطقه زاهدان هم سؤال کردم، به نتیجه‌ای نرسیدم. مشخصاً در مورد چند فرد و دو سه کتاب، مثلاً یک جایی از تفسیر احقاق نام می‌برد. من با اساتید صحبت کردم، به نتیجه‌ای نتوانستم برسم که دقیقاً چه تفسیری است.

نکته‌ای که می‌خواستم بگویم این است که شاهرخ خیلی آدم متشرعی بود، ولی ظاهراً عرب‌ها با او خوب نبودند - این گرفتاری تا امروز هم هست - یعنی به صرف اینکه پادشاه ایران بوده یا هرچه بوده، در سال ۸۳۷ - اگر اشتباه نکنم - برای ملک اشرف برسبای، حاکم مصر، پرده‌ای برای خانه کعبه می‌فرستد و درخواست یک دوره کتاب فتح الباری می‌کند؛ اما نه پرده را قبول می‌کنند و نه کتاب را برایش می‌فرستند و این هم جمله‌ای که سخاوی در تیر المسبوک می‌گوید: کیدش را خدا به خودش برگرداند و مُرد - حالا همان ماجرای فوتش در شهرری - به هلاکت رسید کسی هم برایش تأسف نخورد و ناراحت نشد. این نقل سخاوی است که جای دیگر هم هست. شاید نمونه‌های دیگری را هم آورده باشند. البته اینجا نه ولی جای دیگر آورده‌ام که مورخین عرب از فوتش اظهار شادمانی کردند.

من تشکر می‌کنم از سخنرانان محترم، از حضار و مهمانان و همکاران عزیز. جلسه خیلی هم طولانی شد. از آقای دکتر ایرانی تشکر ویژه می‌کنم. من تقریباً دو سال و نیم پیش بود که این اثر را پیشنهاد کردم و ایشان پذیرفتند و منتشر شد. همه دوستان مباحث تخصصی دقیق فرمودند. من استفاده کردم. از مجری محترم آقای دکتر رضایی هم تشکر می‌کنم. اگر دوستان سؤالی دارند من در خدمتم.

دکتر منوچهری: آیا در کتاب‌هایی که در همان زمان نوشته شده یا بعد، هیچ نشانه‌ای در باب مجادلات فکری بین ایران‌گرایان، مثلاً شاهنامه، و کسانی که با شاهنامه بیشتر معروف بودند و کار می‌کردند یا در باب شیوه حکمرانی یا مسئله زمانه در آثاری غیر از این اثر بوده است؟ یعنی آیا در آن زمان مثلاً اندرزنامه دیگری هم بوده؟ اگرچه قاننی اشاره نکرده ولی برایم سؤال شده که آیا در باب حکومت یا در باب مسائل زمانه مثلاً وضع محرومان و ضعیفان، در دوران قاننی یا در اواخر قرن ۸ دیگران نیز آثاری نوشته‌اند که قابل توجه باشد؟

دکتر امیرخانی: آن گرایش‌های فکری که گفته‌اند در بحث تصوف و عرفان زیاد است؛ یعنی مخالفت‌هایی که می‌شود مثلاً حتی شخصیت بزرگی مثل قاسم انوار که

عارف بزرگ مورد احترام همه است، همین که احساس می‌کنند یک ارتباط کوچکی با حروفیه دارد تبعیدش می‌کنند و به ماوراءالنهر می‌رود. البته جالب است که الغ بیگ آنجا به او احترام می‌گذارد و تکریمش می‌کند؛ ولی از هرات تبعیدش می‌کنند و تا آخر عمر با سختی زندگی می‌کند. اتفاقاً من یک جمله هم نوشته بودم - حالا دیگر وقت نشد - که قاسم انوار می‌گوید در اواخر عمر به واسطه فلج از سر ناچاری کتابخانه آبا و اجدادی خود را فروخت و آن را مایه تجارت ساخت، یعنی با سختی زندگی می‌کرد. همان‌گونه که در مقدمه اشاره‌ای به احکامی از قاضی کردم که در مورد یکی دو نفر صادر کرده بود و درواقع نشان می‌دهد که روی خوشی نشان نمی‌دادند. به‌رحال فقیه بودند و همین دعوی فقیه و صوفی که به‌نوعی هنوز برقرار است، آن زمان هم بوده، ولی اینکه در آن حوزه جدلی در رابطه بین ایران و توران و اینها بوده، من حداقل در دربار شاه‌رخ ندیدم. خود شاه‌رخ خیلی اهمیت نمی‌داده، ولی مخالفتی هم نبوده. کماینکه بایسنغر و همه آثاری که از کتابخانه بایسنغر مانده همه فارسی است، حتی اگر تاریخ طبری هم در فهرست کتابخانه بایسنغر آمده، منظور ترجمه فارسی آن است که آن هم خوشبختانه نسخه‌اش مانده و به گمانم در سن پترزبورگ است.



into Arabic, Hebrew, Turkish, and Urdu. The article concludes with an examination of the characteristics contributing to its universalization, its medical terminology, and introduction of its available manuscripts.

2 Zakhīrah-i Khwārazmshāhī: Its Place in Medicine and the Persian Language, and the History of its Edition and Publication in Fourteenth-Century Solar Hijri / Mohammad Sadr

The author extensively surveys the life of Ismā‘īl Jorjāni, the Persian-writing physician of the 5th and 6th centuries AH, and his scholarly career. He then discusses the content and structure of the Zakhīrah-i Khwārazmshāhī and its translations into Arabic, Hebrew, Turkish, and Urdu. The article concludes with an examination of the characteristics contributing to its universalization, its medical terminology, and introduction of its available manuscripts. The article examines the scholarly profile of Jorjāni, the historical context of the composition of Zakhīrah-i Khwārazmshāhī, and its significance for both medical science and Persian prose. It further analyzes the history of the text's critical editing and publication during the fourteenth century of the Solar Hijri calendar, evaluating diverse editorial approaches ranging from philological-textual criticism to practitioner-oriented editions and facsimile reproductions.

۱۹۵

Benchmark: Book Launches and Critical Review Sessions

1 Nasāyih-i Shāhrokhi, a Royal Mirror for Princes from the Ninth Century / Fatemeh Shamloo

Nasāyih-i Shāhrokhi, authored by Jalāl Qā‘eni, is a significant Mirror for Princes text of the 9th century AH, composed within the political-cultural context of the Timurid period and intimately connected to the figure of Shāhrokh Timuri. This work is a compendium of ethical, religious, and political counsels designed to regulate the Sultan's conduct and to organizing power relations. The findings of this study indicate that the book represents a deliberate effort to moralize authority and consolidate the legitimacy of the sultanate in an era following the foundational violence of the Timurid state. The present article introduces the author, examines the thematic content of the work, and delineates its salient features.

2 Detailed Report on the Launch Event for the Book Nasāyih-i Shāhrokhi Edited by Dr. Gholamreza Amirkhani

On Monday, the 1st of Dey, 1404 SH (December 22, 2025), a session was held at the International Conference Center of the National Library and Archives of Iran to unveil the critical edition of Nasāyih-i Shāhrokhi, authored by Jalāl Qā‘eni and edited by Dr. Gholamreza Amirkhani. The event was attended by a number of cultural figures and scholars in the fields of history and political science. Chaired by Dr. Mehran Rezaei, the session featured addresses on the characteristics, significance, and scholarly standing of the work by Dr. Abbas Manoochehri, Dr. Mansour Sefat Gol, Dr. Mohammad Reza Abooi Mehrizi, Dr. Daryoush Rahmian, and Dr. Gholamreza Amirkhani. A report of the session is presented to esteemed readers in the current issue.

challenges their shared skepticism regarding the historical authenticity of Hadith. It argues that both scholars overemphasized deliberate fabrication while underestimating the intellectual seriousness and exegetical motivations of early Muslim scholars. Situating Hadith transmission within a broader literary culture shaped by Qur'anic engagement, the article contends that internal disagreement and contradiction reflect not indifference but intense scholarly debate driven by the interpretive demands of revelation. It further critiques Schacht's confinement of inquiry to the "purely legal" sphere, insisting instead that fiqh represents a comprehensive exegetical enterprise rather than a system of positive law derived from administrative practice. Reconsidering the relationship between Qur'an, Sunna, ra'y, and isnād, the article proposes that Sunna emerged not primarily from Umayyad practice but from sustained scholarly efforts to articulate divine intent through scriptural interpretation. Ultimately, it calls for a reassessment of Hadith origins that integrates attributional analysis with a deeper appreciation of Qur'anic exegesis as the driving force behind Islamic jurisprudence.

3 A Typology of Imam Rezā's Argumentative Methods in Theological Debates / Raziye Sirousi

The debates of Imam ʿAli ibn Musā al-Rezā (pbuh) constitute one of the richest primary sources for research in theology (kalām) and logic. Beyond their doctrinal content, these debates provide an effective model of principled scholarly dialogue and rational argumentation. The present study seeks to classify the argumentative methods employed by Imam Rezā (pbuh) through a systematic analysis grounded in classical logic. In contrast to earlier works that have largely confined themselves to narrative transmission or thematic exposition, this research adopts a content-analytic methodology to examine the logical foundations of the Imam's reasoning. The central research question is: "What types of reasoning, and with what structure, did Imam Rizā (pbuh) employ in his debates?" The findings of the study, derived from mapping the debate texts onto logical models, demonstrate that he systematically employed both syllogistic reasoning (qiyās) and analogical argument (tamthil), with syllogism predominating in frequency. This typology thus articulates the Imam's methodological paradigm as an exemplary model of constructive dialectic (jadal hasan).

4 A Comparative Analysis of Hadiqat al-shi'a and Osul al-'aqā'ed / Amirhosein Abedi

The question of textual resemblance among scholarly works and treatises has long constituted a subject of controversy, and a perennially contentious problem, particularly in the history of science. In this context, Hadiqat al-shi'a constitute a notable case, as its attribution to Muqaddas Ardabili has been the subject of considerable debate. Hadiqah bears extensive resemblance to Osul al-'aqā'ed, written by Mir Mohammad Hādi Mirlohi, whose family have been accused of forging Hadiqah. The textual parallels indicate that Hadiqah cannot be the work of Muqaddas Ardabili. Furthermore, the authenticity of the text of Osul al-'aqā'ed is also seriously called into question. These findings give rise to the hypothesis that one—or possibly both—of these texts may be the product of textual fabrication or plagiarism, having been hastily extracted from another source.

Legacy: Zakhīrah-i Khwārazmshāhi

Introduction: Zakhīrah-i Khwārazmshāhi, An Invaluable Medical Encyclopedia in the Persian Language

1 Zakhīrah-i Khwārazmshāhi: From Inception to Completion / Ebrahim Zaker

The author extensively surveys the life of Ismā'il Jorjāni, the Persian-writing physician of the 5th and 6th centuries AH, and his scholarly career. He then discusses the content and structure of the Zakhīrah-i Khwārazmshāhi and its translations

of Safavid Iran from the late Safavid era to the dawn of the Qajar period. The book's central focus is the reconstruction of "the rivalry between Russia and Iran over the coasts of the Caspian Sea in the 18th century." Arabajian organizes the book into two major sections: the first, titled "Peter I/the Great," and the second, "Catherine II/the Great." At the same time, it addresses both Iran's internal transition from the late Safavid to the early Qajar period and the evolution of the logic underpinning the Russian imperial project.

4 Bread Crises and the Hungry Poor in the Qajar Period and Their Consequences /Ali Asghar Jafari Valani and Fatemeh Amini Pooya

Bread and Justice in Qajar Iran: The Moral Economy, the Free Market, and the Hungry Poor by Stephanie Cronin is a scholarly work that explores one of the most significant manifestations of social and economic discontent among the Iranian populace during the Qajar period. Drawing on select historical documents, government reports, and contemporary travelogues, the author investigates the economic, political, and historical roots of these riots. The study identifies factors such as the high price of bread, grain hoarding, drought, and the inefficiency of the state's financial and administrative apparatus as the conditions that gave rise to popular protests. Cronin also highlights the role of various social groups—from ordinary people and bazaar merchants to the 'Olamā—in organizing or directing these riots, and demonstrates that, within the political and social culture of that era, bread transcended its status as a mere staple commodity to become a symbol of justice and the right to life. The book's significance lies in its refusal to treat the bread riots merely as discrete historical events; rather, it interprets them as reflections of a crisis of political legitimacy and of class divisions within Qajar society, forging a link between these episodes and the broader social issues and political outlooks of the period's societal strata. Through documented and analytical prose, this work offers a lucid portrayal of the relationship between livelihood, power, and justice at one of the most critical junctures of Iranian history

۱۹۷

Islamic Studies

1 Qur'ānic Exegesis: Its Foundations and Components According to Amin al-Khuli / Farzaneh Nasiri

One of the most significant projects of contemporary religious intellectualism in the Arab world in general, and in Egypt in particular, is the renewal of the exegetical discourse and Qur'ānic studies—a movement initiated by thinkers such as Shaykh Mohammad 'Abduh and reaching its zenith with Amin Khuli and his disciples. *Al-Tafsīr: Nash'atuḥu, tadarujūḥu, tatawwuruḥu* (Qur'anic Exegesis: Genesis, Development, and Evolution), authored by Amin Khuli, is a product of this project and is regarded as one of the foundational contemporary works in the Arab world in the field of exegesis and exegetical scholarship. It has influenced many contemporary exegetes and scholars of Qur'ānic interpretation, serving as a source of inspiration for numerous others. Consequently, despite its modest size, this book has provided the basis for a wide range of articles and research studies in Arabic, Persian, and even Western languages. The present article is dedicated to introducing and reviewing this work, which was published in Iran in 2023 by Sanglaj Publications in a Persian translation by Dr. Ali Alimohammadi

2 Reassessing Goldziher's and Schacht's Theories of Hadith Attribution / Mostafa Amiri

The article presents a Persian translation of the Introduction to John Burton's *An Introduction to the Hadith*. It critically re-examines the origins and function of Hadith and Sunna in early Islamic thought, focusing on the foundational yet contested contributions of Ignaz Goldziher and Joseph Schacht. While acknowledging their seminal insights—Goldziher's recognition of Hadith's polemical and developmental character, and Schacht's rigorous analysis of *isnād* in legal traditions—the study

Clifford Edmund Bosworth (1928-2015) stands as one of the most influential scholars of the past half-century in the study and documentation of Islamic dynasties and ruling families across the Islamic world. He is also renowned for his meticulous scholarship in the historical and geographical research of eastern Iran. The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247-949 AH) provides a comprehensive continuation of the historical narrative of Sistan, addressing a pivotal era in Iranian history which marks a turning point in breaking Arab dominance over Iran—the rise of the Saffarid dynasty—and the major events unfolding in the region up to the mid-10th century AH.

2 The Nawruz nāmah from the Safavid Era to the Naseri Period / Tahereh Tehrani

Through a re-examination of nine Nawruz treatises, this study reveals that, despite addressing a shared ritual, these texts reflect diverse historical and intellectual discourses. The Nawruz nāmahs under consideration are collected in the volume Twelve Nawruz Treatises. A unifying thread among these treatises and narratives is the centrality of “time.” Above all else, Nawruz is perceived as a singular moment within the cycle of time—a sacred, auspicious, and consecrated moment that heralds rebirth, rejuvenation, and renewed possibility. It is precisely this significance that has enabled Nawruz to transcend divergent interpretations, enduring as the shared cultural heritage among all Iranians. The Nawruz nāmahs represent multiple articulations of a single truth, a truth in which life, hope, continuity, and cultural identity find expression. As long as Iranian identity endures, the dialogue with Nawruz will persist, and this ritual, much like spring itself, will remain forever new, unrepeatable, and generative.

3 Iran–Russia Rivalries over the Caspian Sea in the Narrative of Arabajian / Goudarz Rashtiyani

Iran-Russia Rivalries over the Caspian Sea (18th Century) by Zaven Arabajian is an attempt to reconstruct the “Caspian story” of the eighteenth century as a continuous narrative, drawing upon Russian archival documents, classical European sources, and recent Iranian scholarship. It is a narrative that takes seriously both the logic of the Russian Empire and the internal condition



Editorial

1 The Role of Iranians in the Advancement of Medical Sciences: The Triangle of Rāzi, Ibn Sinā, and Jorjāni / Editor-in-Chief

Throughout Iranian civilization, spanning from antiquity to the Islamic era, medicine has traversed a consistently dynamic and innovative trajectory. Drawing upon religio-cultural traditions and clinical expertise, ancient Iranian physicians institutionalized the foundations of medicine in fields such as hygiene, surgery, pharmacology, and education. This legacy reached its zenith in the post-Islamic period through towering figures such as Mohammad ibn Zakariyā al-Rāzi, Sayyid Ismā‘il Jorjāni, and Abu ‘Ali ibn Sinā, whose systematic works, pedagogical methods, and clinical innovations have had a lasting impact on world medicine. Mohammad ibn Zakariyā al-Rāzi (3rd–4th centuries AH) was among the pioneering physicians who grounded medicine in observation and clinical experience. Subsequently, Ibn Sinā (4th–5th centuries AH) emerged as a towering figure, systematizing this applied science within a philosophical-scientific framework for the first time. His magnum opus, al-Qānūn (The Canon of Medicine), is widely regarded as the most comprehensive medical encyclopedia and one of the most significant works of the Middle Ages. For centuries, it was taught in both the East and the West, and was translated into numerous languages. The third side of the triangle is Sayyid Ismā‘il Jorjāni (5th–6th centuries AH), who played a pivotal role in indigenizing and disseminating medical knowledge within the Persian-speaking culture. His name is inextricably linked to the monumental medical encyclopedia, Zakhīrah-i Khwārazmshāhi. As a prominent physician, Jorjāni rendered medical knowledge accessible to Iranian practitioners and students, authoring this Persian encyclopedia to liberate medical education from the dominance of Arabic and other languages. By doing so, he facilitated the dissemination of medical knowledge throughout Iran, ultimately fostering the training and education of successive generations of physicians.

Iranian Studies

1 A Review of The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247-949) / Ali Safari Aqqale





سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



Journal of Iranian Islamic Studies

volume 16, NO 1, spring 2026

ISSN: 2322-2891

eISSN: 2717-2961

•

Publisher:

**Documents and National Library
of the Islamic Republic of Iran**

Director in charge: **Gholamreza Amirkhani**

Editor - in- Chief: **Ali Ojabi**

Acting Editor: **Arezou Tajali**

English Text Editor: **Mostafa Amiri**

•

Logo & Structure Designer: **Hassan Karimzadeh**

Layout: **Nasibeh Behzadiannejad**

Print Production Specialist: **Mehdi Adibi**

•

Phone: +98 21 8162 3325

Room 26, 1st. Floor,

National Library and Archives of Iran.

Postal code: 1538633311

Website: www.jii.nlai.ir

E-Mail: jii@nlai.ir