

(قسمت دوم)

پیشینه و بنیادهای تشیع در معرض قضاوت های جدید

دانشتنی است حلاج - که شخصیت محبوب ماسینیون و محور عمده پژوهشها و نگارشهای اوست - (۵۲) خود از جهات مختلف با اهل غلو (غالیان، غلات) مشترکاتی دارد و ضمناً سخت مطرود شیعه است حسین بن منصور حلاج کسی است که ادعا کرده وکیل حضرت صاحب الامر، امام دوازدهم - علیه السلام و عجل الله تعالی فی ظهوره - است. از او سخنانی مبتنی بر ادعای حلول و اعجاز و رسالت و ربوبیت بهم رسیده. ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی، یکی از شیعیانی بود که در برابر او ایستادگی کرد و دو حکایت از رسوا شدنهای حلاج توسط او در منابع کهن مسطور است. پدر و نیای شیخ صدوق هم در قم او را خوار ساختند و برانندند. درباره حسین بن روح که یکی از نواب حضرت صاحب الامر - صلوات الله و سلامه علیه - بوده، نقل کرده اند که فتوا به اباحت قتل حلاج داد. و این فتوا به امر آن حضرت دانسته شده عالمان شیعه در کتیشان او را ساحر و دروغزن خوانده اند و از توقیع وارد شده از ناحیه امام زمان - علیه السلام - در لعن حلاج یاد کرده اند. شیخ مفید کتابی در رد اصحاب حلاج (/ پیروان او) نوشته و حلاج را کذاب و وضاع و بدعتگذار خوانده و از کفر و زندق حلاجیه سخن رانده است. شیخ صدوق نیز از انحراف و کفر و ضلالت پیروان حلاج یاد نموده است. (۵۳)

نخستین کس از شخصیت های طراز اول شیعه که - دست کم در حیطه اطلاع بنده - با مدارای نسبی از حلاج یاد کرده است، خواجه نصیرالدین طوسی است، آنهم البته با توجیهی که خود از گفتار حلاج می نماید و - به قول یکی از صوفی پژوهان معاصر - «آن... را به مدد ضمیر دریاوش خود تاویل و تفسیر می کند». (۵۴)

خواجه در اوصاف الاشراف، در فصل مربوط به «اتحاد» می گوید:

«اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد. تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً. بل آنست که همه او را ببینند بی تکلف (نه) آنکه گوید هر چه جز اوست. از اوست، پس همه یکی است، بل چنانکه به نور تجلی او - تعالی شأنه - بینا شود، غیر او را نبیند، بیننده و دیده و بینش نباشد، و همه یکی شود.

(همچنانکه) دعای منصور حسین حلاج که گفته است:

بینی و بینک انی یتازعنی
فارق بفضلك انی من البین
مستجاب شد و انیت او از میان برخاست، تا توانست گفت: «انا من اهوی و من اهوی انا»؛ و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: «انا الحق» و آن کس که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی»، نه دعوی الهیت کردند، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند؛ و هوالمطلوب». (۵۵)

مدتی در عراق برای انجام این مأموریت ماند و - به قول عبدالرحمن بدوی - در این مدت، از تمامی مشاهد شیعه در جنوب بغداد، کربلا، نجف، کوفه و... دیدن کرد. همچنین، به دیدار از قریه سلمان پاک ادر ۲۰ کیلومتری جنوب بغداد، رفت که مدفن دو صحابی بزرگوار، سلمان فارسی و حذیفه، و محل بقایای ایوان معروف کسری است. مشاهده قبر سلمان فارسی، صحابی جلیل القدری که از پیامبر اکرم (ص) درباره او نقل شده که: سلمان منا اهل البیت، انگیزه های برای نگارش یکی از آثار بعدی ماسینیون در این باره شد». (۵۰)

ظاهراً همین رخدادهای و مشابهنهایی که میان تلقی معنوی از برخی شخصیتها در بعضی فرق بود با پاره ای تلقی های صوفیانه، او را به ادامه بررسیهایی در این زمینه و بویژه در باب فرقه های غالی برانگیخت. مطالعاتی که درباره «نصیری» و «قرامطه» و «حلول» انجام داد (۵۱) در پیوند با همین علائق بود؛ و به زعم نگارنده، رساله مباحله در مدینه ای او هم که با رویکردی به منابع غالی و پدیده غلو - و نه با صبغه تشیع ناب - به قلم آمده، متأثر از تعلق خاطر اوست به غالیان.

- مباحله در مدینه: اسلام و مسیحیت
- پرفسور لویی ماسینیون
- ترجمه و مقدمه محمود افتخار زاده
- انتشارات رسالت قلم
- تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸

گمان می کنم برای درک روشن مراد ماسینیون در رساله مباحله در مدینه، باید اندکی با خود او آشنا شد. لویی ماسینیون (Louis Massignon) (۱۸۸۳-۱۹۶۲) مستشرق مشهور فرانسوی است که علی الخصوص بخاطر پژوهشهایش درباره حسین بن منصور حلاج شهرت بسیار یافته. کارهای ماسینیون را در شاخه های مختلفی می توان دسته بندی کرد؛ غیر از «حلاج شناسی» و تصوف، احتمالاً شناخته شده ترین زمینه کاری وی، پژوهش در باب فرق - خاصه فرق شیعه - است. ماسینیون در زمستان ۱۹۰۷ برای مأموریتی باستانشناسانه راهی بغداد شد.

عقیده به «حلول» و «اتحاد» - به معنای و قرائت صوفیانه این دو مطلب، یکی از محلهای اصلی افتراق دو طائفه متشرعه و متصوفه بوده است (۵۶)؛ و حلاج در منابع مختلف به اعتقاد به حلول و اتحاد - به همان معنای ملحدانه و کافرانه اش - نامبردار است، و همین تصویر شخصیت او را به «غالیان» (۵۷) که آنها هم سخت مورد توجه ماسینیون هستند - پیوند می دهد.

ناگفته نماند توجه ماسینیون به «سلمان» نیز از این شائبه خالی نیست. نباید پنداشت نگرش ماسینیون به سلمان - رضی الله عنه - و معنویت او موافق با آن حقیقت تاریخی و نگرش اصلی است که نزد بزرگان امامیه چون شیخ مفید و امثال او یافت می شود.

غلوگرایان، تصویر درخشان ترین چهره های معنوی اسلام را تحریف می کردند، و همانگونه که بسیاری به تحریف غالیانه سیمای امیرمؤمنان امام علی - صلوات الله و سلامه علیه - دست یازیدند، عده ای هم سیمای سلمان فارسی - رضی الله عنه - را مخدوش ساختند، و گروهی - العیاذ بالله - به پیامبری و حتی خدایی سلمان قائل شدند (۵۸).

اکنون شاید بهتر بتوان علت توجه فراوان ماسینیون را به شخصیت سلمان دانست!

بی آنکه اصل را بر مستشرق نکوهی بنهم، قول یکی از معاصران را - از مقدمه اش بر کتابی که از مستشرق بنام و خوشنام ترجمه کرده است - باز می نویسم:

«اگر مستشرقی گفت: «ماست، سفید است»، همیشه جای این احتمال را در ذهن خود دارید که یا ماست اصلاً سفید نیست، یا اثبات سفیدی ماست مقدمه ای است برای نفی سیاهی از زغال» (۵۹).

شخصیت و گرایشهای ماسینیون مرا به یاد شاگردش، پُل نویا (P.N. Wyia) (م. ۱۹۸۰-۱۹۲۵)، و همچنین تا اندازه ای هانری کربن می اندازد - که از قضا پُل نویا شاگرد این فرد پسین گفته نیز بوده است.

ماسینیون بی تردید نسبت به عناصری در سپهر تمدن اسلامی و بلاد مسلمانان شیفتگی داشت، و در جستجوی جلوه هایی از معنویت بود، ولی این معنویت را به سبک و پسند و دلخواه خویش می جست. رمز تلازم همدلی و ناهمدلی ماسینیون با مسلمانان، در همین نکته نهفته است. همین است که نامطربوعی شخصیت ماسینیون را باعث آمده. دکتر محمد دسوقی، در کتابی که در باب استشراق نوشته - و از قضا به قلم آقای افتخارزاده به فارسی گردانیده شده است - می گوید: «ماسینیون از خطرناکترین شرق شناسان فرانسوی شمرده می شود که به اسلام و مسلمانان در این روزگار اسائه ادب کرده اند» (۶۰).

ماسینیون در زندگی خود به عنوان یک مسیحی به دغدغه دینی خاصی دچار بود که جنبه ای از آنها، تحت عنوان گرایش های پنهان ماسینیون به کاتولیسم (۶۱)

یاد شده است. به دیگر سخن، ماسینیون در دلی زندگی عیسویانه خویش دغدغه ای فرقه ای داشت؛ و شاید عقده دینی آن ساحت را به نحوی - صادق یا کاذب - در دلی تمدن مسلمانان می خواست بگشاید؛ و باز شاید - و تنها: شاید - گرایش او به اقاویل حلاج یا غلات به سبب آن همانندی باشد که در گرایشهای ایشان و نگرش مسیحیت کلیسایی و الهیات وجود داشته و دارد؛ مگر نه آنکه برخی از مسیحیان - العیاذ بالله - از اتحاد حضرت باری با مسیح - علیه السلام - سخن گفته بودند، و از حلول خداوند در محل، و از قدم اَقْنُوم، (۶۲)

گمان من آن است که ریشه «همدلی - ناهمدلی» ناتمام و نیم بند ماسینیون را باید در همین فضای اندیشگی و نگرشی او جستجو کرد. او تحت تأثیر کشش خاصی به تصوف و صوفیان جامعه مسلمانان می پرداخت و درباره آنها قلم می زد؛ در زمانی که به عنوان عضو (/ دانشجوی) انستیتوی فرانسوی آثار شرقی در قاهره تعیین شد (= ۱۹۰۶ م.) و به قاهره رفت، «غالباً لباس ملی مردم مصر را به تن می کرد»؛ و در سفر دیگرش پس از ۱۹۰۹ هم، زمانی که در کلاسهای الازهر شرکت می نمود، «لباس مخصوص طلاب الازهر» را می پوشید. (۶۳)

پُل نویا، شاگرد ماسینیون و کربن، بخاطر تحقیقاتش در تصوف اسلامی - بویژه «زبان صوفیانه» (۶۴) و آثار ابو عبدالرحمن سلمی - در جهان اسلام و از جمله ایران، ناشناخته نیست. وی از اقلیتی مسیحی و آسوری زبان از شمال عراق بود؛ بعدها در موصل نزد دومینیکیان رفته و سپس در لبنان یسوعی شده و پس از آن به فرانسه مهاجرت کرده و در آنجا زیسته است. (۶۵)

دانیل ژیماره «علاقه دائم و تقریباً انحصاری» پُل نویا را به تصوف اسلامی / مسلمین، تلاشی برای پاسخگویی به «مسئله ای شخصی» می داند. وی در آغاز با یادآوری هجرتها و کوچهای مذهبی - مکانی نویا از «زخمی نهان و عمیق» در وجود او سخن می گوید و عرفان و تصوف را تسلی بخش «درد درونی گسیختگی» می داند که در نویا بوده است. سپس ژیماره، «جسورانه» از طرح و نظر دیگری صحبت می کند: عربی عمدتاً زبان اسلام است و نامداران بزرگ تفکر عربی در طی تاریخ تقریباً همه مسلمانانند و باز برای نویای مسیحی عرب / عربی زبان نوعی مشکل وجود داشت. نویا می کوشید از طریق تصوف بر آن فائق آید و از منظری به دیدار جامعه اسلامی برود که بیرون از اختلافات اعتقادی، از راه مشترک وصول به خداوند، سخن می رود. در این مرتبه از خداجویی، او نیز می توانست... اسلام را از خود بداند و یکپارچگی از دست داده خود را از نو بسازد. (۶۶)

می بینیم تلقی ژیماره از نویا با تلقی ما از ماسینیون، خالی از همانندی نیست. البته نویا یک عرب

یا کرد عراقی الاصل بود. و ماسینیون یک فرانسوی، ولی باز خلاها و عقده هایی بود که مجال گشودنشان در آغوش متصوفان / صوفیانی چون حلاج دست می داد، بی آنکه الزامی را برای گروهش به «عقیده اسلامی» (/ به منزله یک نظام کلامی) با خود داشته باشد.

چون از کربن سخن رفت، بد نیست اشاره کنیم کربن تفاوتی جوهرین با امثال ماسینیون و نویا داشت و در عین حال شباهتهایی.

هانری کربن (م. ۱۹۷۸-۱۹۰۳) یک فیلسوف و فلسفه ورز اروپائی بود که به دلائل فلسفی - کلامی، به پژوهش خاورشناسانه در باب اندیشه شیعی روی آورده بود. کربن هم در کنار نگرش فلسفی خود، در حوزه الهیات مسیحی دغدغه هایی داشت که بخشی از آن را می توان ذیل عنوان «کربن و پروتستانیسم» مجال طرح داد. (۶۷)

به هر روی، وی با دغدغه ها و خلاهای خاصی که با ساحت فلسفه ورزی آلمانی هم در پیوند بود، کار مستشرقانه می کرد.

شاید مهمترین وجه شباهت کربن، ماسینیون و نویا، مزجی بودن شخصیت فرهنگی آنها - از نهادهای باختری و گرایشهای خاوری - بود؛ برغم کیفیت متفاوتی که نزد هر یک از ایشان مشاهده می شود.

کسی در یک مجلس سخنرانی از کربن پرسیده بود که چه مذهبی دارد و او در پاسخ - شاید با کمی مزاح - گفته بود: «پروتستان، دوازده امامی» (۶۸).

همین پاسخ کربن شاید بهترین گواه و اعتراف بر «امتزاج فکری - عقیدتی» ای است که در وجود او رخ داده است؛ و خالی از صدق و خلوص و صفا (۶۹) هم نیست.

بازگردیم به ماسینیون، ماسینیونی که شخصیت او را از جهت همین امتزاج (البته با کیفیتی دیگر) و... در خور سنجش با برخی مستشرقان تقریباً معاصرش یافتیم.

به نظر می رسد در باب دانش ماسینیون و ژرفای نگاه او هم مبالغه شده باشد. احتمالاً گویاترین سند درباره او بخشهایی است از نامه های علامه محمد قزوینی به تقی زاده. وی در نامه ای می نویسد: «دو کتاب ماسین یون، در خصوص منصور حلاج؛ من هر دو را دیده ام و یکی از آن دو را هم دارم. هیچکدام از دو کتاب چیز چنگ به دل زنی نیستند. و مملو از اغلاط قاحشه تلخیصی و لغوی و غیره است... دو کتابی که اخیراً بعد از جنگ چاپ کرده است و سرکار آنها را خواسته بودید. بخريد، بکلی از نقطه نظر یک مرد عالمی مثل سرکار بی فایده است... صاحب این کتاب را من شخصاً می شناسم جوانی است بسیار بسیار طالب شهرت و نام می خواهد که کاری کرده باشد که عالم را مبهوت نماید و...» (۷۰).

در نامه دیگری که تعدادی از مستشرقان کم دانش

و نامتعمق را نام برده، باز اسم «ماسین یون منصور حلاجی» به چشم می‌خورد. (۷۱)

قابل توجه است که آقای افتخارزاده در هامش یکی از آثارشان به همین نامه‌های قزوینی به تقی زاده در باب ماسینیون ارجاع داده و گفته‌اند که قزوینی «بسیاری از شرق شناسان مشهور غرب را از نزدیک می‌شناخت و از کمیت و کیفیت معلومات آنان به خوبی اطلاع داشته» است. (۷۲) خود آقای افتخارزاده می‌گویند: «ماسینیون... با نگاه تسنن به تشیع نگریده و... تشیع را... نوعی تصوف یافته [/ تلقی کرده] است»، و در ادامه می‌افزایند: «دو کتاب او: سلمان پاک و مباحله در مدینه، نشان می‌دهد با اسلام و تشیع عنادی نداشته است. بینش سنی او از اسلام باعث شده تا نسبت به آثار شیعی بدبین باشد.» (۷۳)

حال جای این پرسش هست که اعتنا به رساله یک چنین شخصی «نامتعمق» و «بدبین» نسبت به آثار شیعی، او از دیگر سوگراینده به اقوال صوفیان تندرو و غلات که «تشیع» را هم نوعی «تصوف» می‌شمارد، درباره مباحله آنگونه که از آقای افتخارزاده دیده‌ایم، سزاوار است؟

دکتر دسوقی آنجا که ماسینیون را از «خطرناکترین شرق شناسان فرانسوی» (۷۴) خوانده، به بیراهه نرفته است؛ و بطبع ترجمه غیر ناقلائے رساله مباحله ماسینیون هم کاری خطرناک است، و اجازه بدهید بگویم: تا حدی نسنجیده.

از آقای افتخارزاده، مجموعه‌ای آثار تألیفی، تصحیحی (۷۵) و ترجمه‌ای، می‌شناسیم در باب ایران، اسلام، تشیع - که معمولاً هم از برخی اشارات ویژه و مطالب خاص، و گاه شاذ، تهی نیستند.

اختصاصات و شذوذ پاره‌ای از آراء و اقوال آقای افتخارزاده حتی بر زبان و مصطلحات ویژه نوشته‌های ایشان نیز سایه افکن است.

آقای افتخارزاده تعابیر ویژه‌ای در یادکرد گروهها و اندیشه‌ها و ارباب یک روش یا منش به کار می‌گیرند که بازتابنده تلقی ایشان از تاریخ اسلام و در خور درنگ و عیار سنجی است.

آنگونه که من دریافته‌ام ایشان از دو گونه رویاروی خلافت سخن می‌گویند: «خلافت عربی» و «خلافت اسلامی»؛ و بر همین بنیاد عثمان «خلیفه سوم عرب» گفته شده است (نگر: ص ۶ و ۷). بطبع واژه‌های «عرب» و «عربی» در این کاربردها معنایی فراتر از یک مدلول نژادی عادی، افاده می‌کنند و وانماینده فکری هستند که آقای افتخارزاده از تفسیر و جمع‌بندی برخی متون و اسناد بدان رسیده‌اند، و بر همین بنیاد، تحلیل ایشان از رخدادهای سقیفه چنین بر قلمشان جاری شده: «نخبگان عرب بر نهضت انسانی اسلام غالب آمدند» (ص ۶). جای دیگر (ص ۳۲) تعبیر «خلافت غصب» خودنمایی می‌کند که با لحاظ کردن مدعای اجماعی کتب کلامی

شیعه در باب استحقاق خلافت، معنای روشن و بی‌ابهامی دارد.

دو تعبیر «اسلام امامت» (ص ۷ و ۱۰ و ۲۰ و ۲۱ و ۵۶) و «اسلام محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله)» (ص ۱۴)، در مقابل اسلام دستگاه خلافت، هم نمایشگر صیغه‌هائی است که ایشان در روایتهای موجود در آن روزگاران از اسلام می‌بینند.

نوعی ملموس سازی و امروزینه‌گری هم در نوشته‌های ایشان هست؛ به طوری که التزامی برای به کار نبردن واژگان و تعابیر امروزیه در گزارش تاریخ، در آنها دیده نمی‌شود. تعابیر و جمله‌هائی مانند «کادر منصوص امامت»، «کودتا»، «باند»، «تحت پیگرد شدید»، «روشنفکران بریده و خود فروخته»، «خانه‌های تیمی شیعیان»، «با یکوت مطلق اقتصادی - فرهنگی»، «فشار پلیسی بر سرتاسر دوران امامت»، «به مراکز پلیس مدینه معرفی کنند»، «کادرهای شیعه امامیه»، «جو غلیظ پلیسی و خفقان»، «تیپ‌شناسی اصحاب و پیروان امامان»، «اصول... رادیکال شیعه امامیه»، «پلیس امنیتی» و... در نوشته آقای افتخارزاده (ص ۱۹ و ۱۹ و ۱۶ - ۱۸ و ۲۲ و ۲۵ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۳ و ۵۶)، یادآور زبان خبری - سیاسی «مدرن» جهان ماست.

بی‌آنکه فرصتی برای ارزشداری درباره این زبان روایتگری داشته باشم، یادآور می‌گردم که منطق زبانی آقای افتخارزاده تا اندازه‌ای - از حیث ملموس سازی و امروزینه‌گری - یادآور منطق زبانی آقای محمد باقر یهودی در گزیده کافی و معانی القرآن است.

بی‌گمان، بازنگری و بازنگاری تاریخ تشیع بر پایه نظریات - بلکه بگذارید بگویم: مفروضات - آقای افتخارزاده، تاریخ تازه‌ای به دست خواهد داد ولی این تاریخ و تصویر نه تنها پشتوانه استدلالی کافی برای بقاء در ذهن و زبان محققان ندارد و نه تنها بخشهایی از این چیدمان (Puzzle) تاریخی در درج درج هیچ عطاری دستیاب نخواهد شد، حتی دلائلی وجود دارد که آن را بر هم می‌زند و مخدوش می‌سازد و مخالف واقع هستند، نشان می‌دهد.

به هر روی، نمی‌توان نسبت به سبک خاصی که ایشان در ترسیم تاریخ اسلام و مسلمانان پی‌گرفته‌اند، بی‌اعتنا بود.

عیار سنجی اقوال و مطروحات آقای افتخارزاده از آنجا ضروری است که رد یا قبول آنها، صرفاً در داوریهای ما حول رخدادهای سیاسی تاریخ اسلام و مسلمانان تأثیر ندارد، بلکه حتی تا دل عقاید شخصی ما نیز دامن می‌گسترند.

نمونه را، همان نظریه «خط اعتزال» که ایشان طرح می‌کنند، در صورت پذیرفته شدن پوششی از تردید حول معارف مکتوب و منقول شیعی در هزار سال اخیر می‌کشد و ما را در تفسیر و حدیث و کلام و رجال و

فقه، و خلاصه: همه چیز، به تردید می‌افکند: از کجا نه معلوم که سند فلان حدیث را خط اعتزال انداخته و به عنوان حدیث مرسل عرضه کرده باشد؟ از کجا نه معلوم فلان فتوا در اثر گرایشهای خط اعتزال چنین بیان شده باشد؟ از کجا نه معلوم فلان راوی را خط اعتزال عمداً تضعیف نکرده باشد؟ و هزاران هزار پرسش تردید افکن دیگر.

آقای افتخارزاده در نگاهشان به تشیع - به پندار من - سخت متأثرند از دیدگاههای مرحوم دکتر علی شریعتی بویژه در تشیع علوی و تشیع صفوی او. نه تنها رد افکار، حتی رد اصطلاحات شریعتی در نوشتار آقای افتخارزاده هویداست.

در پی آن نیستیم که آقای افتخارزاده را از منظر آراء با مرحوم دکتر علی شریعتی مقایسه کنیم و پیرو او بشماریم؛ ولی انگشت نهادن بر یک نقطه را ضروری می‌بینم: شباهت دیدگاه این دو تن در اعتقاد به هویت سرخ و انقلابی و انقلابگر تشیع، و روند تاریخی مفروضی که آن شور و هیجان و جهش را از تشیع ستانده است.

همانگونه که شریعتی از تشیع سرخ و سیاه سخن می‌گفت و - به ترتیب - آنها را علوی و صفوی قلمداد می‌کرد، آقای افتخارزاده هم از «دو جبهه / جناح / گرایش در تشیع» سخن می‌گوید که یکی انقلابی و پرشور و هیجان است، و دیگری با مداراگر با بسیاری از نظامهای حاکم؛ اولی را اصیل و مذهب اهل بیت - علیهم‌السلام -، و دومی را دستکاری شده، قلم می‌دهد.

شریعتی کتاب سلمان پاک ماسینیون را به فارسی ترجمه کرد. ماسینیون استاد او بود و شریعتی طی سالهای ۱۳۳۹ - ۱۳۴۱ ه. ش. با او همکاری علمی داشت. (۷۶) وی از ماسینیون تمجید کرده و همین تمجید و تأثر او را ماسینیون، یکی از مواردی است که منتقدان شریعتی بارها بر آن انگشت نهاده و آن را یادآور گردیده‌اند. (۷۷) شاید از اتفاق باشد که آقای افتخارزاده مترجم کتاب دیگری از ماسینیون، به نام مباحله در مدینه، واقع شده‌اند.

تفاوت بارز آقای افتخارزاده و دکتر شریعتی در نگرش و پژوهش در حوزه اسلام‌شناسی و شیعه‌شناسی، به گمان من در این است که اولاً آقای افتخارزاده کلاً به تتبع در مآخذ و منابع تاریخی و اسناد فرهنگی مقید ترند و ثانیاً در منابع اصیل شیعی بیش از مرحوم شریعتی توکل کرده‌اند. (۷۸) همینها سبب شده که آن درجه از احساسات افراطی که مرحوم شریعتی به جای استدلال و تحقیق به کار برده است، در نوشته‌های آقای افتخارزاده ملاحظه نشود؛ ولی متأسفانه فرضیه‌گرایی بیش از حد آقای افتخارزاده و ترسیم احتمالاً پیشاپیشی که از تشیع انقلابی امامتی نزد خود داشته‌اند، سبب شده آثار ایشان هم از آن داوریهای تند

شریعتی وار بی نصیب نماند و صبغه‌ای بپذیرد.

مشکلی اساسی در این نگرش - و همچنین در نگرش دکتر شریعتی - به زعم راقم، در دو ساحت تاریخ پژوهی و کلام پژوهی است و از نقصان توشه محقق در هر یک از این دو شاخه ناشی می‌شود.

اگر کسی چون استاد محمدرضا حکیمی، با همه اعتقادی که به تشیع سرخ و اصلاح و بیدارگری دارد، در عرصه چنین داوریه‌ها و گزارشهایی کمتر بدان «افراط و تفریط»ها دچار می‌شود، و فرو نمی‌لغزد، به سبب تصوّر صحیح‌تر کلامی‌اش از تشیع است و پایبندی بیشترش به مشاهده سیمای تاریخی شیعه در چارچوب گزارشها و تحقیقات تاریخی، نه پندارها؛ و به سبب درک روشنی است که از جهتگیریهای اهل بیت - علیهم‌السلام - و اقتضائات زمانه فراچنگ آورده، درک «امام در عینیت جامعه» (۳۸)

به همین اعتبار، دکتر شریعتی که خود می‌داند بسیاری از آثارش، «نه... کارهای علمی - تحقیقی، که فریادهایی از سر درد، نشانه‌هایی از یک راه، تکانهایی برای بیداری» (۸۰) بوده است، در یک «وصیت شرعی» (۸۱)، تهذیب صورت و سیرت این آثار را از استاد محمدرضا حکیمی در می‌خواهد.

امید می‌بریم خداوند، همه حقیقت جویان را در وصول به مقصود، دستگیری نماید؛ فما التوفیق الا بالله و ما الاعتماد الا علیه و هو حسبنا و نعم الوکیل. یادداشتها:

۱- وصایا الرسول (ص) و الائمة (ع)، سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲- سنخ: هزاره شیخ طوسی، به کوشش علی دوانی، ج ۲، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص چهل و پنج، متن و حاشیه.

۳- یک لت (مصراع) است از یک چارانه (رباعی) که هم به ظهیر قاریابی و هم کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی نسبت داده شده. سنخ: امثال و حکم، دهخدا، ج ۴، ص ۱۷۷۸ و ۱۷۷۹.

۴- «کار ما شاید این است که میان گل نیلوفر و قرن پی‌آواز حقیقت بدویم».

(هشت کتاب، سهراب سهری، ص ۲۹۸ و ۲۹۹).
۵- نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، ج ۸، ص ۴۴۴.

۶- غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، از دیدگاه دکتر جاسم حسین (و) دکتر ساشادینا، ترجمه و نقد: محمدرضا افتخارزاده، ج ۱، بی‌تا، بی‌جا، ص ۱۵۰، پینوشت.

۷- نگر: همان، ص ۱۵۱، پینوشت.

۸- نگر: طبقات اعلام الشيعة (الناس فی القرن الخامس)، ص ۱۵؛ و در باب پدرش: رجال النجاشی،

تحقیق: السید موسی الشبیری الزنجانی، ص ۶۹؛ و درباره خود و رأیش حول کتاب سلیم: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: الاتصاری الزنجانی الخوثینی، ج ۱، صص ۱۶۴ - ۱۷۰.

۹- سنخ: تاریخ سیاسی صدر اسلام، انتشارات رسالت قلم، ج ۱، ۱۳۷۷ ه. ش، ص ۴۳.

۱۰- نگر: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: الاتصاری، ج ۱، صص ۱۶۵ - ۱۶۸؛ و تاریخ سیاسی صدر اسلام، همان، ص، پینوشتها.

۱۱- چیزی که پژوهندگان را به بازخوانی تاریخ زیدیان و اسماعیلیان فرا می‌خواند.

۱۲- بیانات آقای افتخارزاده گاه از منظر قیود و نوعت و صفات و شدت و ضعف لحن، صبغه افراط و تفریط به خود پذیرفته است؛ چنان که فی‌المثل می‌گویند: «اکثر قریب به اتفاق روایات منسوب به امامان... نقل به معنی و دریافت و استنباط خود اصحاب است» (ص ۳۴).

۱۳- برخی، از سفارشهای معاویه به یزید - که در تاریخنامه‌ها نقل شده - چنین برداشت کرده‌اند که معاویه یزید را از جنگ با امام حسین - علیه‌السلام - نهی کرده، در حالی که بالعکس، از منش و رفتار کلی معاویه، و علی‌الخصوص از همان سفارشها در می‌یابیم که این گجسته، نه تنها یزید را باز نداشته، بلکه تحریض هم کرده است. سنخ: وقعة الطف، ابومحنف لوطین یحیی‌الازدی الغامدی الکوفی، تحقیق: الشیخ محمد هادی الیوسفی الفروقی، مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۷۰، حاشیه ۱.

۱۴- ابن تیمیة، حیات... عقائده، صائب عبدالحمید، ط ۲، ص ۳۸۱ به بعد.

۱۵- الرد المتعصب العنید، ابوالفرج ابن الجوزی، تحقیق: محمدکاظم محمودی، ۱۴۰۳ ه. ق.

۱۶- سنخ: غزالی نامه، جلال‌الدین همائی، ج ۳، ۱۳۶۸ ه. ش، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

۱۷- همان، ص ۴۰۱.

۱۸- سخن از ابن جوزی است در المتظم. (نگر: الغدیر، الشیخ الامینی، ج ۱۱، ص ۱۶۳).

۱۹- نگر: الغدیر، الشیخ الامینی، ج ۱۱، صص ۱۶۱-۱۶۷؛ و: المحجة البیضاء، صححه و علق علیه: علی‌اکبر القفاری، ج ۱، صص ۷-۲۱.

۲۰- همچنین درباره تأثرات غزالی از تصوف، نگر: تصوف و تشیع، هاشم معروف الحسینی، صص ۵۲۵ - ۵۳۱.

۲۱- از آقای افتخارزاده این کتابها را، در باب شعوبیه یا در ارتباط با پاره‌های گرایشهای ایشان، می‌شناسم:

الف) شعوبیه، ناسیونالیسم ایرانی (تألیف)، دفتر نشر معارف اسلامی، قم، ج ۱، ۱۳۷۶ ه. ش.

ب) اسلام در ایران، شعوبیه، نهضت مقاومت

ملی ایران علیه امویان و عباسیان، تألیف در. ناث (و) گلدزیهر، ترجمه و تحقیق و تألیف (با همکاری محمدحسین عضدانلو)، ج ۱، ۱۳۷۱ ه. ش.

ج) اسلام و ایران، مذهب و ملیت ایرانی (تألیف)، انتشارات رسالت قلم، ج ۱، ۱۳۷۷.

۲۲- گفتنی است که این تعابیر را پیشتر مرحوم دکتر شریعتی در تشیع علوی و تشیع صفوی‌اش به کار برده است.

۲۳- نگر: المحجة البیضاء، ج ۱، ص ۱.

۲۴- نگر: معجم المطبوعات العربیة و المعربة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشی النجفی (ره)، ج ۲، ص ۱۴۱۲.

۲۵- غزالی نامه، ج ۳، ص ۲۷۲.

۲۶- همان، ص ۲۷۳.

۲۷- همان، همان، ص.

۲۸- همان، ص ۲۷۴.

۲۹- همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۳۰- همان، ص ۲۷۴.

۳۱- نگر: راحة الصدور و آية السرور. در تاریخ آل سلجوق، محمدبن علی بن سلیمان الزاوندی، به سعی و تصحیح محمد اقبال، ص ۳۹۴ و ۳۹۵.

آقای افتخارزاده، همین ابیات را در مباحثه در مدینه (ص ۳۵) نقل کرده‌اند ولی در آنجا اشتباهاً به جای «هست»، چاپ شده: «هفت».

۳۲- نگر: مقالات تاریخی، رسول جعفریان، دفتر دوم، صص ۳۸۳ - ۳۸۹.

۳۳- نگارنده این سطور، ان شاء الرحمن، هم در نوشتاری جداگانه و هم در حواشی و مقدمه متن مصحح و محقق مناقب - که دست در کار انتشار آن دارد - بدین مقوله خواهد پرداخت.

۳۴- سنخ: مناقب، انتشارات علامه، قم، ج ۱، ص ۶.

۳۵- نگر: مناقب آل ابی طالب - علیهم‌السلام - تحقیق: جویا جهانبخش، ج ۱، مقدمه محقق (قریب به چاپ).

۳۶- روشن تر بگویم: ایشان در مواضع متعددی، گامهایی از طریق را با استناد به گزارش مورخان و اسناد می‌پیمایند و ناگهان یک دوگام جهشی بی‌مدرک و دلیل برمی‌دارند که از یکسو برخی «تقید»ها و «قضایات»های ویژه ایشان را دامن می‌زند، و از سوی دیگر پژوهش ایشان را از وثاقت در خور، بی‌بهره می‌کند.

۳۷- دانسته نیست چرا دوبار در عنوان این مقاله لفظ مباحثه را به صورت «مباحثه» به کسر هاء و فتح لام - نوشته‌اند (در: ص ۵۷ و ۶۳) که آمیزهای است ناموزون از دو تلفظ تازی و فارسی شده آن - که به ترتیب به فتح هاء و لام و کسر هاء و لام - هستند.

۳۸- سنخ: اقبال الاعمال، قدم له و علق علیه:

- الشیخ حسین الاعلمی، دارالحجّة، قم، ص ۸۱۳
- ۳۹- نگر: کتابخانه ابن طاووس، اتان کلبرگ، ترجمه رسول جعفریان و سید علی قرائی، ص ۱۷۷ و ۳۳۳
- ۴۰- در صفحه ۱۰۳ از مباحثه در مدینه، بنادرست، «عزافریه» چاپ شده است.
- ۴۱- سنج: غالیان، نعمت الله صفری فروشانی، ص ۱۳۶ و ۱۳۷؛ و فرهنگ فرق اسلامی، دکتر محمد جواد مشکور، صص ۲۵۷-۲۶۳.
- ۴۲- غالیان، صص ۳۳۲ و ۳۳۳.
- ۴۳- کتابخانه ابن طاووس، ص ۱۷۷.
- ۴۴- نگر: مجله علوم حدیث، س ۴، ش ۲، ص ۳۳
- ۴۵- نگر: کتابخانه ابن طاووس، ص ۴۳۳.
- ۴۶- اقبال الاعمال، همان ص.
- ۴۷- نگر: یادداشتهای قزوینی، ج ۳، ص ۸
- ۴۸- نگر: چهل مقاله، رضا استادی، صص ۲۸۱-۴۹۴
- همچنین درباره این اشخاص و تلفظ نام او، نگر: زندگینامه شیخ طوسی، شیخ آقا بزرگ طهرانی، ترجمه علیرضا میرزا محمد و سید حمید طیبیان، فرهنگستان ادب و هنر ایران، صص ۵۲-۵۴
- ۴۹- نهفت مختار ثقفی، دکتر محمودرضا افتخارزاده، دفتر نشر معارف اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۵ ه. ش؛ ص ۶ و ۷.
- ۵۰- دایرةالمعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ترجمه صالح طباطبایی، ج ۱، ص ۶۰۲.
- (ترجمه سخت نارسائی از همین اثر به نام فرهنگ کامل خاور شناسان در بهار ۱۳۷۵ ه. ش. از سوی انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی انتشار یافته است).
- ۵۱- نگر: همان، ص ۶۰۷ و ۶۰۳.
- ۵۲- نگر: همان، صص ۶۰۲ و ۶۰۷.
- ۵۳- نگر: تصوف و تشیع، هاشم معروف الحسینی، ترجمه سید محمد صادق عارف، صص ۵۱۵-۵۲۱؛ و: خیرایه، آقا محمدعلی بن وحید بهبهانی، تحقیق: مؤسسه علامه مجتهد وحید بهبهانی، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰ و ۲۶ و ۲۷ و ۱۸۲-۱۸۵ و...؛ و: فضائح الصوئیه، آقا محمدجعفر بن آقا محمد علی، تحقیق: مؤسسه علامه مجتهد وحید بهبهانی، صص ۱۷۵-۱۷۸؛ و: عرفان و تصوف (عرفان اسلامی و عرفان التقاطی)، داود الهامی، انتشارات مکتب اسلام، صص ۳۹۶-۴۲۵.
- ۵۴- اوصاف الاشراف، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، ج ۱، ص ۳۳.
- ۵۵- همان، ص ۱۵۵ و ۱۵۶؛ و نیز: به اهتمام سید مهدی شمس الدین، ص ۹۵ و ۹۶.
- (میان این دو تصحیح در ضبط نص اختلاف هست).
- یادآوری: محلی تأمل است که چرا خواجه می گوید:

- «دعای منصور حسین حلاج». شاید «منصور» صفت «دعا» باشد.
- ۵۶- نمونه را، نگر: نهج الحق و کشف الصدق، العلامة الحلی، علق علیه: حسنی الارموی، ص ۵۷ و ۵۸.
- ۵۷- درباره تکیه غالیان بر مفاهیمی چون «حلول»، نگر: غالیان، نعمت الله صفری فروشانی، ج ۱، فصل سوم: غلات در آینه عقیده و عمل.
- ۵۸- درباره عقائد غالیانه ابراز شده حول شخصیت سلمان، نگر: فرهنگ فرق اسلامی دکتر محمد جواد مشکور، صص ۲۲۹-۲۳۴؛ و: غالیان، ص ۱۴۷ و ۱۵۰ و ۱۸۷ و ۱۸۹ و ۲۲۸.
- شگفتا که در روزگار ما هم در مقاله ای عقیده ای غلوآمیز درباره سلمان ابراز گردیده (نگر: خرد جاودان، صص ۵۹-۱۰۵) و در آن مقاله کرازا از ماسینیون هم تجلیل شده است! من بنده این عقیده خطرناک و افراطی را «نو-سلمانی-گری» می نامم!
- ۵۹- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، رینولد. نیکلسون، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، ۱۳۷۴ ه. ش، ص ۱۹.
- ۶۰- سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، دکتر محمد دسوقی، ترجمه دکتر محمودرضا افتخارزاده، ص ۱۰۹.
- ۶۱- دایرةالمعارف مستشرقان، ص ۶۰۳.
- ۶۲- نگر: الباب الحادی عشر مع شرحه، حقه و قدم علیه: الدكتور مهدی محقق، ص ۲۱، ۱۹ و ۱۷ و ۲۸۶.
- ۶۳- سنج: دایرةالمعارف مستشرقان، ص ۶۰۱ و ۶۰۳.
- ۶۴- نگر: دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۷۳۸ (مقاله «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»، به قلم جويا جهانبخش).
- ۶۵- نگر: همان، ج ۲، ص ۲۲۸۴ (مقاله «نویا، پل»، به قلم جويا جهانبخش)؛ و: معارف، دوره دهم، ش ۳ و ۲، صص ۷۳-۷۹ (مقاله «پل نویا»، به قلم دانیل ژیماره، ترجمه اسماعیل سعادت).
- ۶۶- سنج: معارف، پیشگفته، ص ۷۴ و ۷۵.
- ۶۷- سنج: هانری کرین، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، صص ۵۷-۷۵.
- ۶۸- متأسفانه به یاد ندارم این مطلب را کجا خوانده ام یا از که شنیده ام. همینقدر یادم هست که نقلی بی اعتبار نبود.
- در عین حال به یاد این سخن داریوش شایگان هستم که: «او کاتولیک زاده بود، و علی رغم نزدیکی اش با الهیات پروتستان، تا آنجا که می دانم هرگز پروتستان نشد.» (زیر آسمانهای جهان، ص ۱۴۰). آیا بر این اساس می توان گفت ترکیب دو عنصری «پروتستان دوازده امامی»، تنها بیانی از مافی الضمیر رجامندان هانری کرین است؟

- ۶۹- سنج: مجموعه مقالات انجمن واره بررسی مسائل ایرانشناسی، به کوشش: علی موسوی گرماردی، ص ۳۰ (مقاله استاد سید جلال الدین آشتیانی، با عنوان «نگاهی به شیعه شناسی و ایرانشناسی هانری کرین»).
۷۰- سایه های کنگره، باستانی پاریزی، ج ۱، ص ۲۰۲.
- ۷۱- سنج: همان، ص ۲۰۶.
- ۷۲- نگر: سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، دکتر محمد دسوقی، ترجمه دکتر محمودرضا افتخارزاده، ص ۱۰۹.
- ۷۳- همان، همان ص.
- ۷۴- همان، همان ص.
- دوست دانشمند و کتابشناس ما، آقا محمذنوری، در گفتاری به نام «خاورشناسان و فرقه شناسی» (مجله هفت آسمان، س ۱، ش ۱، صص ۱۷۴-۲۰۰) بخشی از بررسیهای فرقه شناختی خاورشناسان، و بویژه مستشرقان فرانسوی، را گزارش کرده اند که برای فهم و شناخت زمینه های کار ماسینیون در باب غلات (و صوفیان) سودمندست. لازم است بحثی دقیق هم در باب فرقه پژوهیهای شخص ماسینیون به آن مقاله افزوده شود.
- ۷۵- «تصحیح» هائی که از آقای افتخارزاده می شناسم، عبارتند از: الباب الحادی عشر مع شرحه النافع یوم الحشر (قم، بی تا، بی نا)؛ همین متنها با افزایش الجامع فی ترجمه النافع شهرستانی (ج ۳: قم، ۱۳۷۶)، دفتر نشر معارف اسلامی؛ اکیلی المصائب تنکابنی. (دو مورد پیشین که مورد بررسی اینجانب قرار گرفته نماینده یک «تصحیح انتقادی فنی» نیستند).
- ۷۶- نگر: کتابشناسی توصیفی دکتر علی شریعتی، محمد اسفندیاری، نشر خرم، ج ۱، ص ۳۶۶ و ۳۶۷.
- ۷۷- سنج: همان، ص ۸۷ و ۸۸ و ۳۵۳.
- ۷۸- نظریه تشیع علوی - تشیع صفوی شریعتی که رگه ای از آن در نگاه آقای افتخارزاده هم هست، به وسیله ایشان، تا حد زیادی، خصوصاً از حیث تاریخی، اصلاح و تهذیب شده است.
- ۷۹- نام کتابی است از استاد حکیمی (ج اول): ۱۳۵۹- چ هشتم: ۱۳۷۰، دفتر نشر فرهنگ اسلامی).
- ۸۰- کتابشناسی توصیفی دکتر علی شریعتی، ص ۱۱.
- ۸۱- همان، صص ۹-۱۳.
- تاریخ کتابت وصیتنامه آذرماه ۱۳۵۵ ه. ش. و مکان آن مشهد مقدس است.