

معجم البلدان با ترجمه منزوی

جویا جهانبخش*

معجم البلدان، یاقوت حموی بغدادی، ترجمان: دکتر علینقی منزوی، ج: ۱، ج ۱ و ۲ (۳ مجلد)، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه / معاونت پژوهشی)، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ ش.

چکیده

ترجمه معجم البلدان به قلم علینقی منزوی، اثری است که علاوه بر ترجمه متن کهن، اطلاعات پژوهشی گسترده‌ای در قالب پیشگفتار، پی‌نوشت، تعلیقات و... در اختیار خواننده قرار داده است. این اثر به زعم نگارنده از کاستی‌هایی نیز برخوردار است که در این مقاله به آن پرداخته شده است.

کلیدواژه: معجم البلدان، یاقوت حموی، علینقی منزوی، ترجمه.

۱. یاقوت حموی را، از دو مُعْجَم نام بلند است: یکی معجم الادب‌اء و دیگر، معجم البلدان. آن یکی تراجم‌نامه ادیبان است به معنای فراخ‌دامنه آن و این دیگر، فرهنگ شهرهاست.

* پژوهنده متون ادبی، کلامی و حدیثی (اصفهان).

دورست دانشوری باشد که در تاریخ و فرهنگ کهن ایران و اسلام کاوش و پژوهش کند و او را بارها و بارها به بهره‌جویی از این دو کتاب کلان حاجت نیفتاده باشد. از همین روی نیز و به سبب نیاز فراوان پژوهشگران بدین دو منبع و مرجع پراهمیت، همواره جای خالی ترجمه‌هایی درست و استوار از معجم‌الادباء و معجم‌البلدان در بازار کتاب و عرصه فرهنگ ایرانی محسوس بوده است.

از معجم‌الادباء فشرده‌ای در قالب دو مجلد به قلم آقای عبدالحمّد آیتی به فارسی درآمد و در سال‌های اخیر از سوی انتشارات سروش منتشر شد. با این همه - و هرچند این فشرده دو جلدی به جای خود سودمند است - ترجمه کنونی، جانشین ترجمه متن کامل آن یا متنی که دست کم بیشترین اشعار کتاب را با ترجمه فارسی در بر داشته باشد، نتواند بود.

معجم‌البلدان نیز که چندی است ترجمه بخشی از آن به قلم آقای علینقی منزوی چاپ و منتشر گردیده همچنان چشم به راه تکمیل دوره مجلدات کتاب مانده است.

ترجمه آقای منزوی از معجم‌البلدان، اگرچه ناتمام است، در همین نیمه راه امکان این را فراهم ساخته است که بتوانیم شیوه کار و دست‌آورد ترجمان را درنگریم و درباره آن داوری کنیم.

در این یادداشت، بی‌آنکه بخواهیم حق «نقد و معرفی» این کتاب را بگذاریم - که آن خود خواهان مجال و مقالی درازدامن و رغبت و همت و طاقتی افزون است -، بر ترجمه معجم‌البلدان نگاهی گذرا خواهیم افکند و گوشه‌هایی از ترجمه و پیشگفتار و پی‌نوشت‌های آقای منزوی را در این کار به بررسی خواهیم گرفت.

معجم‌البلدان با ترجمه آقای منزوی، در قطع وزیری بزرگ و پیشگفتاری طولانی (هفتاد و هفت صفحه) و پی‌نوشت‌های فراوان که گاه بیشترین حجم صفحه را پوشانیده است، فرصتی مناسب برای ارائه پژوهشنامه‌ای علمی در قالب ترجمه‌ای دقیق و توضیحاتی راهگشا و بازبردهایی روشنگر و تحلیل جامع و سودبخشی از کار و کارنامه یاقوت - حموی بوده است. اما آیا آقای منزوی از این فرصت به درستی بهره‌جسته و حق ترجمه و توضیح چنین متنی را گزاردده‌اند؟

۲. برجسته‌ترین پسندیدگی در شیوه کار آقای منزوی، این است که ایشان ترجمه متن

کهن را به پژوهش در می‌آمیزند و برخلاف برخی از دیگر مترجمان متون دیرین که در ترجمه آن متن‌ها چنان رفتار می‌کنند که گویی یک مقاله روزنامه‌گی امروزین را از عربی به فارسی برمی‌گردانند، آقای منزوی در کار ترجمه، به سنجیدن متن با منابع و مآخذ فرعی و کمکی، و همچنین امعان نظر در پژوهشنامه مصحح متن، اعتنا و اهتمام دارند. بی‌گمان کسی که متن‌های کهن و چندصدساله را از زبانی به زبان دیگر برمی‌گرداند، ناگزیر است برای فهم نص یا ضبط آن، گاه خود بر جای مصحح بنشیند، نسخه بدلی را ترجیح دهد یا واژه‌ای را به حدس و قیاس تصحیح کند.

تعامل آقای منزوی با متن تعاملی است از این دست، و ای بسا، بیشتر از پیشینه کاری ایشان در زمینه فهرست‌نگاری و تصحیح نسخ خطی متأثر باشد. در این ترجمه معجم البلدان بارها به مواردی باز می‌خوریم که نشان می‌دهد آقای منزوی متن عربی کتاب را با استمداد از نسخه بدل‌های آن یا به حدس و قیاس تصحیح کرده‌اند (نگر: ۱۵/۱ پ ۲، و: ۲۲/۱ پ ۱ و ۲، و: ۸۶/۱ پ ۱، و: ۳۷۳/۱ پ ۴). در مواردی فهرست و ستنفرد را نیز اصلاح و تصحیح می‌نمایند (نمونه را، نگر: ۲۴۱/۱ پ ۶).

از این دید، آقای منزوی، بیش از مترجمان عادی متون در متنی که ترجمه می‌کرده‌اند در پیچیده‌اند؛ و این قابل ستایش است.

۳. کار اصلی آقای منزوی در این کتاب «ترجمه» است و تعلیق و توضیح و فهرست‌نگاری و هر فائدت‌افزایی دیگر فرع آن محسوب می‌شود.

نگارنده این سطور در بررسی کار ترجمان معجم البلدان و برسنجیدن بخش‌هایی از ترجمه ایشان با متن اصلی به ناستواری‌ها و نادرستی‌هایی بازخورد که هرچند کلان‌سالی ترجمان و بی‌حوصلگی‌های طبیعی ناشی از آن شاید بتواند عذرخواه بخشی از آن باشد، با توجه به سهولت و روشنی نثر یاقوت در بیشترینه مواضع، و با گوشه چشمی به اهتمام حوصله‌سوز ترجمان به بسط و ترویج آراء و انظار خود در قالب پاورقی‌های متن، بر سر هم، در چنین کتاب مرجع پرکاربردی برتافتنی نمی‌نماید.

نمونه‌های اندکی که در این گفتار به دست خواهم داد نشان می‌دهد که کار ترجمه با دقت و حوصله‌ای درخور پی‌گرفته نشده است. برای فرامودن این خصیصه ترجمه آقای منزوی نیازی به بررسی مواضع دشوار و معضلات معجم البلدان نیست. از عبارات عادی هم می‌توان مثال‌های متعدد ارائه کرد.

نمونه را، یاقوت در وصف «ابوحاتم محمد بن حبان» می‌گوید:

الإمام العلامة الفاضل المتقن كان أكثرًا من الحديث و الرحلة و الشيوخ،
عالمًا بالمتون و الأسانيد» (معجم البلدان، تصحيح وستنفلد، افست طهران: ۱۹۶۵
م، ۱/۶۱۳، ذیل «بُست»).

آقای منزوی در ترجمه همین عبارت نوشته‌اند:

او پیشوا، علامه دقیق، پرحدیث، جهانگرد، متن‌شناس، دارای استادان بسیار
و زنجیره‌های فراوان روایت بود. (۱/۵۳۵).

پیدا است که در ترجمه، هم تقدیم و تأخیر هست و هم تسامح:

«عالمًا ب... الأسانید» در ترجمه فارسی تقریباً هیچ حضوری ندارد؛ علم ابوحاتم به
متون روایات (که تعبیر «متن‌شناس» هم برای بیان آن چندان مناسب نیست)، بی‌جهت
بر کثرت شیوخ وی مقدّم داشته شده؛ بسیاری رحلات وی در طلب حدیث با واژه
«جهانگرد» نمود کافی نیافته؛ به جای «الفاضل المتقن»، تنها «دقیق» آمده است که از
قضا نه دقیق است و نه بسنده؛ و... .

در متن عربی معجم البلدان ذیل «بغداد» می‌خوانیم:

وكان ابن العميد إذا طرأ عليه أحد من منتحلي العلوم والآداب وأراد امتحان
عقله سأله عن بغداد، فإن فطن بخواصها و تنبّه على محاسنها و أثنى عليها جعل
ذلك مقدّمة فضله و عنوان عقله، ثمّ سأله عن الجاحظ، فإن وجد أثرًا لمطالعة كتبه
و الاقتباس [كذا] من نوره و الاختراف من بحره و بعض القيام بمسائله قضى له
بأنه غرّة شادخة في أهل العلم و الآداب، وإن وجد ذمًا لبغداد غفلاً عمّا يحب أن
يكون موسومًا به من الانتساب إلى المعارف التي يتخصّص بها الجاحظ، لم ينفعه بعد
ذلك شيء من المحاسن. ولما رجع الصّاحب عن بغداد سأله ابن العميد عنها، فقال:
بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد، فجعلها مثلًا في الغاية في الفضل (معجم البلدان،
تصحیح وستنفلد، ۱/۶۸۶).

به ازای این پاره در ترجمه متن معجم البلدان آمده است:

هرگاه ابن عمید می‌خواست دانش کسی را بیازماید و خرد و هوش او را
بسنجد، درباره بغداد از وی می‌پرسید. هرگاه از ویژگی‌ها و نیکی‌های آن آگاه
بود و آن را می‌ستود این را نشانه دانش و خردمندی گوینده می‌شمرد؛ و سپس
درباره جاحظ از وی پرسش می‌نمود؛ اگر می‌دید از آثار جاحظ آگاه [كذا] با
حذف «است» به قرینه سپسین! و از آنها سود برده است او را أهل علم و أدب

می‌شمرد، و هرگاه می‌دید که از بغداد بد می‌گوید و آثار جاحظ را بررسی نکرده است، به نیکی‌های دیگر او توجه نمی‌نمود. هنگامی که صاحب [عبّاد] از بغداد به ری بازگشت، ابن عمید دربارهٔ همین بغداد پرسید. او پاسخ داد: بغداد در میان شهرها چون استادکار در میان کارگران است. پس آن را نمونه‌ای از فضل وی به شمار آورد. (۱/۵۹۲؛ با بهسازی سجاوندی).

و ترجمان در حاشیهٔ ذیل کلام صاحب نوشته است:

«متن: «کالاستاد فی العباد» چون سرکارگر در میان بردگان است.» (همان، پ).
گذشته از سهل‌انگاری‌های متعددی که در ترجمهٔ این بخش دیده می‌شود - مانند مغفولیت عبارت «من متحلی العلوم و الآداب» در همان سطر نخستین -، آقای منزوی بزنگاه کلام را که همان عبارت صاحب بن عبّاد باشد در نیافته و - علی‌رغم اشتهاری که این سخن صاحب نزد اهل تاریخ و ادب داشته و ظرافتی که در آن هست - ترجمهٔ نامربوطی از آن به دست داده‌اند.

صاحب در عبارت «بغداد فی البلاد کالاستاذ فی العباد»، به ابن العمید که «استاد (/الاستاذ)» خوانده می‌شده نظر داشته (نگر: یتیمه الدهر تعالی، تحقیق مفید محمد قمیحه، ط. دارالکتب العلمیة، ۱۸۳/۳؛ و: وفيات الأعیان ابن خلّکان، ط. إحسان عبّاس، ۱۰۴/۵؛ و: الوافی بالوفیات صفدی، ط. دار إحياء التراث، ۲/۲۸۲؛ و: الکنی و الألقاب، ط. مکتبة الصدر، ۱/۳۶۵)، و لطف و هنری که در کلام به کار برده همین جا است که پایگاه بغداد را در میان شهرها به پایگاه ابن العمید در میان مردمان مانند کرده است.

از اخبار عجیب و قدری مضحک معجم البلدان این است که یاقوت ذیل «أصبهان» می‌نویسد:

و أرض اصبهان حرّة صُلْبَة فلذلك تحتاج إلى الطعم، فليس بها شيء أنفق من الحشوش فإن قيمتها عندهم وافرّة، وحدثني بعض التجّار قال: رأيت بأصبهان رجلاً من الثناء يطعم قومًا و يشرط عليهم أن يتبرّزوا في حرّبة له. قال: ولقد اجتزّت به مرّة و هو يخاصم رجلاً و هو يقول له: كيف تستخير أن تأكل طعامي و تفعل كذا عند غيري؟ ولا يکني. (معجم البلدان، تصحيح و ستنفلد ۱/۲۹۴ و ۲۹۵).

آقای منزوی در ترجمهٔ این فقره نوشته‌اند:

زمین اصفهان سنگ سخت است و از این رو برای کشت، نیاز به کود بیشتر دارد به این جهت در آنجا فضولات گرانباتر از جای دیگر است.
بازرگانی برایم گفت: من مردی از بومیان آنجا را دیدم که به کسانی خوراک

می داد و شرط می نمود که جایی که او قرار می گذارد ادرار کنند. می گفت: یکبار که بر او گذشتم دیدم با کسی کشاکش دارد که چگونه به خود اجازت می دهی که خوراک مرا بخوری و در جای دیگران ادرار کنی؟ او این سخن را صریح، نه با کنایت می گفت (۱/ ۲۵۹ و ۲۶۰).

ترجمان - آنسان که خود (۱/ ۲۵۹ و ۲۶۰، پ) توضیح داده است - به جای لفظ «التناء» که در متن چاپی معجم البلدان بوده، نسخه بدل آن را که «التناء» (جمع «تانی») باشد برگزیده و به «بومیان» ترجمه کرده است.

«تَنَاء»، جمع (تانی / تانی)، در لغت نامه دهخدا به نقل از مهذب الأسماء به معنای «دهداران» گفته شده است (نگر: لغت نامه، ذیل «تَنَاء»). ذیل «تانی» هم به نقل از منتهی الارب و منابع دیگر دو معنا ذکر کرده اند. یکی «مقیم به جایی» (ظاهراً یعنی همان بومی که آقای منزوی آورده) و دیگر «دهقان» (نگر: همان، ذیل «تانی»^۱).
پیداست که در اینجا هم معنای دهدار و دهقان و مانند آن با زمین و کشاورزی مناسبت بیشتری دارد، تا بومی.

باری، عبارت «... شرط می نمود که جایی که او قرار می گذارد ادرار کنند» هم ترجمه ای نادرست است؛ چرا که:
اولاً، در متن عربی به صراحت آمده است: «في خربة له» یعنی: در ویرانه ای که از آن او بود. معقول نیز همین است که کود انسانی را در جایی مثل ویرانه یا... گرد آورده و سپس به کشتزارها منتقل کرده باشند.

ثانیاً، آن کشاورزان در پی کود انسانی بودند و یاقوت هم به صراحت نوشته است: «یتبرّزوا». معنای «تبرّز» ادرار کردن نیست؛ بلکه برای قضای حاجت رفتن است. مناسب ترجمه نیز همین می نماید.

مرد بیچاره به کسانی غذا می داد تا به ازای آن به هنگام قضای حاجت به خرابه ای که او داشته بروند و او از فضولاتشان در کشاورزی استفاده کند. در واقع نوعی کارخانه تبدیل مواد غذایی به کود انسانی داشته است!!

ترجمه ای که آقای منزوی به دست داده اند ربط درستی به موضوع نمی یابد. بماند که در واپسین جمله ها نیز باز بسیار بی دقت می شود و... یاقوت در ادامه آن توصیف و ماجرا می گوید:

و قد ذكر ذلك شاعر فقال:

بأصـبـهـان نـفـراً
خـشـوا خـاسـوا نـفـراً
إذا رأی کـریمـهـم
غـرّة ضـیـف نـفـراً
فلیس للناظر فی
أرجائها، إن نـظـراً
من نُزهة تُحیی القـلـو
ب غیر أوقار السـخـرا»

(معجم البلدان، تصحیح و ستنفلد، ۱/۲۹۵؛ با این تفاوت که در وستنفلد و به تبع او آقای منزوی هر بیت را یک مصراع قلمداد کرده‌اند).

آقای منزوی در ترجمه این بیت‌ها نوشته است:

مردم اصفهان پست هستند، از میهمان گریزانند، مستراح‌ها به ایشان قوت قلب می‌دهد! (۱/۲۶۰، پ).

این ترجمه - که در نوع خود شاهکار است!! - از سر عدم تطفن به ربط ماقبل و مابعد صورت گرفته!

خود یاقوت گفته است: «و قد ذكر ذلك شاعر...»؛ ولی آقای منزوی به نادرست نوشته‌اند: «شاعری نیز چنین می‌سراید» (۱/۲۶۰).

سراینده مذکور در فقره «فلیس للناظر...» نمی‌گوید: «مستراح‌ها به ایشان قوت قلب می‌دهد» (۱؟) بلکه می‌گوید: اگر کسی در کرانه‌های این شهر نظر کند جز پشته‌های کود انسانی خرمی که دل رازنده دارد نمی‌یابد!

در واقع سراینده به طنز و تسخر به همان پشته‌های کود انسانی که در زمین‌های کشاورزی گرد می‌آورده‌اند اشارات می‌کند، و خبری از آن «مستراح» دوستی‌کذائی که در ترجمه مورد تصریح قرار گرفته است، نیست!!

این پشته‌های کود انسانی که برای کشت و کار در اصفهان حمل و نقل می‌گردیده، در الرسالة البغدادیة أبوحنیّان توحیدی (تحقیق عبود شالجبی، ط: ۱، کولونیا: منشورات الجمل، ۱۹۹۷ م؛ ص ۹۱) نیز مورد اشارت قرار گرفته است.

... بگذریم ...

۴. آقای منزوی در ترجمه، به ویژه در ترجمه شعرها - که مشکل عمده و عمده مشکل معجم‌البلدان نیز همین شعرهاست -، فراوان راه تلخیص و اختصار پیموده و پاره‌ای از متن را نیز به عمد از قلم فروانداخته‌اند.

نمونه را، معجم‌البلدان ذیل «أَمْعَط»، این شاهد شعری - که اصل واژه نیز از آن مأخوذ است - آمده:

«يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ مِنْ نَفْعٍ لَهُ عَرَفٌ
بِقَاعِ أَمْعَطَ بَيْنَ السَّهْلِ وَالْبَصْرِ»
(تصحیح وستنفلد، ۱/۳۶۳)

آقای منزوی در ترجمه آن نوشته‌اند:

«آن زنان، شبانه از گلزاری در سرزمین امعط بیرون می‌آیند» (۱/۳۲۳، پ).
چنان که دیده می‌شود در این ترجمه کلماتی از همین يك بیت به کلی مغفول واقع شده است!

همین شیوه بیش و کم در جاهای دیگر نیز دیده می‌شود.
ذیل «حَلَب»، قصیده محمد بن حسن صنوبری را که افزون بر «یکصد بیت» است، در «سه سطر» ترجمه کرده جا به جا میانش سه نقطه می‌گذارند و می‌گذرند (نگر: ۲۱۱-۲۱۴).

ذیل «بُرَج» که «دیهی از اصفهان» است، بخش عمده‌ی نسبتنامه یکی از محدثان را به عمد از قلم انداخته و در هایش نوشته‌اند:

در سده پنجم مردم ایران برای آنکه از فشار ترکان سلجوقی بر خانواده خود بکاهند برای خود نسبتنامه عربی می‌ساختند. چون برای ده نام پشت سر یکدیگر ارزشی ندیدم آن را حذف کردم (۱/۴۷۹، پ).

ذیل «بُست» بخش معتنابی یکی از دانشمندان را به عمد حذف کرده و در هایش نوشته‌اند:

در اینجا نام پانزده نسل نیاکان حبان است که برای عرب نمودن این دانشمند... ساخته‌اند، پس حذف شد (۱/۵۳۵، پ).

نمونه‌های دیگری از یادداشت‌های آقای منزوی که بر حذفیات ایشان دلالت می‌کند، از این قرار است:

* در اینجا یاقوت نیم صفحه درباره ریشه‌آشاء که آیا همزه پایان گیرد یا به یاء گفتگو کرده است که چون تکرار سخنان پیشین از گفته دیگران بود و ارزش علمی برایش ندیدم حذف کردم (۱/۲۴۳، پ).

* در اینجا یاقوت ۳۷ سطر در کشاکشهای واژه‌گرایانه گفتگو دارد، که در میان جوهر فارابی... از یکسو و ابن جنی... با تکیه بر سخن سیبویه... از سوی دیگر روی داده [در اصل: «رویداده»]! است... کشاکشهای این دانشمندان بزرگ

ایرانی عرب زده و پیروانشان بیش از دوسده به درازا کشید و فرهنگ حاکم عرب را گسترش چشمگیر داد و چون امروز ارزش علمی ندارد نیازی به ترجمه آن ندیده حذف کردم (۱/۲۵۵، پ).

* در اینجا سه سطر درباره ریشه شناسی واژه های عربی در شعر بالا است که پس از ترجمه به فارسی نیازی بدان نبود و حذف شد (۱/۲۹۷، پ).

* هشت سطر در اینجا حذف شد، زیرا که یا قوت فرضیات موهوم سیبویه را درباره ریشه عربی ایلیا آورده است، در حالی که شکی در سربانی بودن این واژه نیست (۱/۳۷۵، پ).

آقای منزوی از یکسو «برای پرهیز از تکرار»، یا ... و...، ترجمه بخش هایی از متن را درز می گیرند (نیز سنج: ۱/۳۳۰، پ ۳)؛ از سوی دیگر، پاره ای از مطالب پیشگفتار طولانی خود را در پی نوشت های دراز و جایگیر کتاب تکرار می کنند (نمونه را، نگر: ۱/۵-۸)؛ خاطرات سفرها، معاشرت ها و سوانح ایام خویش را در پی نوشت ها مجال طرح می دهند (نگر: ۱/۲۳۴- سفر به اسکندریه، ۱/۲۹۹- سفر به اقصی، ۱/۳۲۹- سفر به انبامه به همراه فرزندان، ۲/۲۰۷- سفر به حلب؛ و... و...).

آنچه آقای منزوی در مقام تحلیل و توضیح بر کتاب بیفزایند - به شرط عالمانه و مستند بودن -، و حتی آنچه از خاطرات و سوانح ایام خویش به ثبت آورند (مانند موارد پیشگفته، و نیز: ۱/چهل و هفت - خاطره معاشرت با خیرالدین زرکلی^۲ و خرده گیری بر «شونیزم عربی او» -، ۱/پنجاه و هشت - خاطره معاشرت با عباس عزای -، ۱/شصت و شش - ماجرای اهداء و وقف دستنوشته مجمع الرجال قهبائی -، و...، همه و همه در جای خود سودمند و آگاهی بخش تواند بود؛ لیک در جایی که آقای منزوی بارها مطالب متن را به عنوان تکراری بودن و ناسودمندی و... و... از قلم می اندازند، دیگر حتی يك کلمه از این افادات جنبی توجیه نخواهد داشت.

۵. در یادداشت ها و پی نوشت های معجم البلدان تحلیل هایی که تا به حال (البته جز از آقای منزوی و همفکرانشان) کمتر دیده و شنیده ایم و مدعیاتی که نحوه نگرش ما را به يك شخصیت یا کتاب یا موضوع زیر و زبر می تواند کرد، اینجا و آنجا خودنمایی می کند؛ ولی متأسفانه اغلب وقتی اندکی باریک شویم و - اگر ارجاعی در کار باشد - مأخذ مورد

ارجاع را بیابیم و بنگریم و سخنان آقای منزوی را با دیگر شواهد و قرائن بسنجیم، در خواهیم یافت که بیشترین این تازگی‌ها مستند استواری ندارند.

آقای منزوی در اینگونه تحلیل‌ها و مدعیات بیشتر بر خوانش وهم‌آلود خود از فرهنگ ایرانی و عنصر گنوسیسم در آن تکیه کرده‌اند. جای‌جای از استناد به ادله ظنی یا ظنون و احتمالات صرف، به منزله واقعیات ثابت شده، بسیار بسیار بهره می‌جویند و به ویژه نقاط ضعف و نااستواری‌های برخی گزارش‌ها را نادیده می‌گیرند. ایشان در حاشیه مبسوطی که درباره «ارپل» نوشته‌اند، از جمله آورده‌اند:

... در... سده هفتم علی بن عیسا اربلی نگارنده کشف الغمه و طیف الانشاء و کتب دیگر، مجلس درس داشته است. او وزیر فرمانروای اربل بود و سپس در دارالانشای بغداد کار می‌کرد و در ۶۹۲ درگذشت. زندگینامه او در طبقات اعلام الشیعه قرن ۷: ۱۰۷ و مقدمه عبدالله جبوری بر کتاب الطیف آمده است. برای تدریس کشف الغمه یک انجمن در سده هفتم و یک انجمن در سده یازدهم ثبت شده است، انجمن نخست به رهبری فضل طیبی نویسنده جزیره الخضراء بود (طبقات. قرن ۸ ص ۱۴۵ و ۱۶۱ و ذریعه ج ۱ ش ۱۱۴۷ و ج ۱۸ ص ۴۷-۴۸) و انجمن دوم را جعفر رضوی رهبری می‌کرد و گویا بیانات کشف الغمه را از زیدی به امامی گرایش داده است. ن. ک. طبقات اعلام الشیعه قرن ۱۱ ص ۱۱۴-۱۱۶. (۱۷۳/۱ پ).

با مراجعه به شرح حال «محمد جعفر رضوی» (ف: ۱۰۲۵ ه. ق) در طبقات اعلام الشیعه (سده ۱۱ / الروضة النضرة)، گزارش مجمعی که با حضور وی برای تصحیح کشف الغمه تشکیل شده بوده است دیده شد، ولی در آنجا هیچ ذکری از گرایش دادن بیانات کشف الغمه «از زیدی به امامی» نیست.

افزون بر این، از بن معنای این سخن چیست؟ مگر کشف الغمه موافق مذهب زیدی است که کسی بخواهد آن را از زیدیگری گردانیده به مذهب امامیه نزدیک سازد؟ احتمالاً خاستگاه اندیشه آقای منزوی نقلی است که در الذریعه از میرداماد آورده شده است.

در الذریعه (۴۷/۱۸) می‌خوانیم:

حکی عن المحقق الداماد احتمال الزیدیة فی حق الرجل، ولكن فی مواضع شتی من کتابه تصریح باثنی عشریته و لعل وجه الاحتمال کون الکتاب موسوماً بهذا الاسم، حیث ان لبعض علماء الزیدیة ایضاً کتاب مسمی بکشف الغمه فظن

اتّحاد الكتّابین أو اتّحاد المصنّفین، و هذا صار منشأ لاحتمال [در چایی؛
 لاحتمال] الزّیّدیة فی صاحب هذا کشف الغمّة و هو مطبوع مکرّراً.
 پیش از الذّریعه نیز در ریاض العلماء به قول میرداماد اشاره گردیده و ردّ آن هم، از
 قول بعض افاضل همان دوران و هم از قول خود صاحب ریاض مورد تصریح قرار گرفته
 است. بماند که از بن دانسته نیست تلمیذ میرداماد که چنین عقیده‌ای بدو نسبت داده در
 تشخیص خود مُصیب بوده باشد. (نگر: کشف الغمّة، تحقیق آل کوثر و فاضلی، ط: ۱، المجمع
 العالمی لأهل البیت - علیهم السّلام -، ۱/۲۰).

باری، همانگونه که در خود الذّریعه نیز تصریح شده است، شواهد دوازده امامی
 بودن این متن از جای جای آن هویداست. بسیار نامربوط می‌نماید متن را که بدین
 تفصیل به یکایک امامان دوازده گانه - علیهم السّلام - می‌پردازد و در بخش مربوط به
 امام دوازدهم - عَجَلَّ اللهُ تعالی فی ظُهوره - وارد آن بحث‌های کلامی و حدیثی دامنه‌ور
 می‌شود، همسو با اندیشه زیدی بیندازیم.

دستنویشت‌های کهن کشف الغمّة که مورد بررسی انتقادی قرار گرفته و در تصحیح
 تازه این متن به کار آمده‌اند و خود یا اصولشان پیش از رضوی یاد شده و انجمن مذکور
 کتابت شده‌اند (نگر: کشف الغمّة، همان ط.، ۱/۱۳۴-۱۴۰)، خود بهترین گواه‌اند که صبغه
 دوازده امامی کشف الغمّة اصلی و اصیل است.

و به هر روی در این که صاحب کشف الغمّة و کتابش بر مذهب تشیّع دوازده امامی
 هستند، جای گفتگو نیست (نیز نگر: کشف الغمّة، همان ط.، ۱/۲۲).

یکی از مضامینی که بارها در پیشگفتار و پی‌نوشت‌های ترجمان معجم البلدان
 تکرار شده یا مورد اشارت قرار گرفته، این است که:

گروهی از ادیبان و نخبگان عصر اسلامی (خاصّه ایرانیان وابسته به عرب)، برای
 عرب تاریخ و پیشینه و مفاخر و مآثر ساختگی فراهم ساختند؛ به نام شاعرانی از عصر
 جاهلیّت که برخی از بُن وجود نداشتند شعر سرودند و نام شهرها و آبادی‌ها و جانوران
 پندارین را در آن سروده‌ها آوردند.

همچنین برای شماری از نخبگان ایرانی و غیرتازی تباران دیگر نسب‌های عربی
 برافتنده و برساخته شد یا نام‌های پدران ایشان به تازی گردانیده شد.

در این فعالیت‌ها که از حمایت دستگاه خلافت نیز برخوردار می‌یافت، نوعی

پاسخگویی به مدّعیات شعوبیان و اثبات آداب و فرهنگ برای عرب پیش از اسلام مقصود و ملحوظ بود. (نگر: ۱/ سی، و چهل و چهار، و چهل و هشت، و پنجاه، و شصت، و شصت و هشت، و ۶۶ پ ۳، و ۹ پ ۱، و ۶۱ پ ۵، و ۷۱ پ ۶، و ۷۲ پ ۳، و ۷۵ پ ۲، و ۸۱ پ ۸، و ۹۰ پ ۱، و ۹۶ پ ۳، و ۱۱۹ پ ۳، و ۱۱۷ پ ۱، و ۱۲۷ پ ۲، و ۱۴۱ پ ۲، و ۱۸۰ پ ۲، و ۱۹۳ پ ۳، و ۲۰۷ پ ۱، و ۲۱۵ پ ۳، و ۲۲۸ پ ۲، و ۲۳۷ پ ۴، و ۲۸۱ پ ۶، و ۲۸۵ پ ۴، و ۳۱۵ پ ۵، و ۳۲۳ پ ۳، و ۳۶۹ پ ۸، و ۴۳۲ پ ۴، و ۴۶۰ پ ۱، و ۴۷۷ پ ۲، و ۴۹۵ پ ۸، و ۵۰۰ پ ۲، و ۶۵۵ پ ۵، و ۶۸۳ پ ۳؛ و: ۵۳۳/۲ پ ۱، و ۵۷۵ پ ۵).

این انگاره‌ها که تا اندازه زیادی ریشه در اندیشه‌های طه حسین و آنچه در کتاب فی الأدب الجاهلی بیان داشته است دارد، به اعتراف خود آقای منزوی (نگر: ۱/ ۹ پ ۱) هیچ‌گاه بدین پایه مورد تأیید و همداستانی عموم پژوهشگران نبوده است؛ لیک آقای منزوی که چنین انگاره‌هایی را سخت خورند منظومه اندیشگی خویش می‌یابند، بارها و بارها به واگوبه و تکرارشان می‌پردازند و مخالفت دیگر دانشمندان «عرب» و «ترک» را با سخنان طه حسین و یارانش «برخاسته از حس شونیستی برخی عربان» و به مدد «ثروت خداداد عرب‌اپک» می‌دانند.

در این‌که جعل و تزویرهایی در راستای مسائل مورد بحث در درازنای تاریخ صورت گرفته است، تردید نباید داشت؛ اما این که آقای منزوی دامنه این جعل و تزویرها را بس بسط می‌دهند و به هر خبر یا اشارتی در این باب اعتماد می‌کنند و به هر مناسبت در ترجمه معجم البلدان بدین موضوع اشارت می‌دارند، افراطی هست که بر خواننده دیده‌ور پوشیده نمی‌ماند.

آن اندازه آقای منزوی بر این نکته تأکید و پافشاری می‌کنند و آن را تکرار می‌نمایند که آدمی با خود می‌پندارد شاید از بن معجم البلدان را به نیت طرح و بسط همین اندیشه‌ها و چنین حاشیه‌نویسی‌ها ترجمه کرده‌اند! ایشان در این زمینه آشکارا مرز «گمان» و «اطمینان» را نادیده گرفته بر بنیاد ظنّیات، احکام قاطع صادر می‌کنند.
نمونه را، یک‌جا می‌گویند:

داستان امرؤالقیس «به گفته طاهای حسین از روی داستان پناهندگی عبدالرحمان بن محمد اشعث یمنی به پادشاه ترک برای خونخواهی پدرش بر ضد بنی امیه و سپس مرگ یا خودکشی او در ترکستان... ساخته شده است» لیک

«شاید همه آنها از روی داستان سیاوش و افراسیاب ساخته شده باشند.»
(۹۰/۱ پ.)

و جای دیگر می‌گویند:

... امرؤالقیس شخصی افسانه‌ای است که شاید در برابر، یا از روی داستان
سیاوش ساخته شده باشد.» (۲۰۷/۱ پ ۳).

پسان تر از سر «شاید» و احتمال می‌گذرند و با لحنی قاطعانه در مقام ارجاع
می‌نویسند:

برای تاریخچه پدید آمدن داستان امرؤالقیس از روی داستان محمد اشعث
[کذا] و این داستان از روی داستان سیاوش. ن. ک: پانوشت... (۴۶۰/۱ پ.)
بعد هم یکسره طریق جزمیت پیش گرفته يك احتمال را به مثبت گزاره‌ای قطعی
مطرح می‌سازند:

ما در پانوشت... دیدیم که شخصیت امرؤالقیس از روی افسانه سیاوشان
ساخته شده. بنابراین نامهای جغرافیایی و جنگهای تاریخی را که تنها در شعر
امرؤالقیس دیده می‌شود نمی‌توان واقعی شمرد... (۴۷۷/۱ پ.)
به همین راحتی و به شیوه آقای منزوی، ظنیات به طرفه‌العینی تبدیل به یقینیات
می‌شوند و آنگاه بر بنیاد این ظنیات یقینی شده! حکم تازه‌ای صادر می‌گردد که خود
جای «چه» و «چون» و «چند» فراوان دارد!!

*

گویا تکیه بر گمان‌ها به مثبت واقعیات ثابت شده، شایع‌ترین پدیده در مجموعه
تاریخ نگری ویژه آقای منزوی است. نگاه علم‌انسانی و مطالعات فرنگی
در همین پی‌نوشت‌های ترجمه معجم البلدان می‌خوانیم:

گردآوری ایام عرب بخشی از کوشش‌های ضدّ شعوبی است که در برابر
خدایانمک‌های ایرانی ساخته می‌شد [کذا] و چون تازیان خود سواد لازم برای
ساختن آنها را نداشتند، ایرانیانی چون اصمعی و بوعبیده و مانند ایشان برای این
کار خریداری می‌شدند (۳۰۰/۱ پ.).

و: ایام العرب داستان‌هایی است که در برابر خدایانمک‌های ایران به دست
ضدّ شعوبیان ساخته شد (۴۹۱/۱ پ.).

آقای منزوی موافق معمول برای ادعای خود سندی ارائه نمی‌دهند؛ تو گویی از
مشهورات یا مسلمات سخن می‌گویند!

این که نگارش ایّام العرب تا چه حد ممکن است از سنّت «خداینامه» نگاری ایرانیان متأثر باشد، البته موضوعی است قابل مطالعه و مداقه. اما عجب است که آقای منزوی توجه ندارند که از قضا فرهنگ عرب جاهلی و زمینه «تفاخر» و «تکاثر» و اشتغال به کارزار و تاراج و کشاکش‌های قومی و قبیله‌گشایی خود چندان که باید مستعداً توجه به ایّام العرب هست و لزومی ندارد حتماً خداینامه‌های ایرانیان را ببینند تا به فکر چنین کاری بیفتند. انسانی که آکنده از انگیزه تفاخر و تکاثر و... باشد، وقتی می‌خواهد چیزی بنویسد، مقدّم بر همه شرح موادّ و موارد قابل تفاخر و تکاثر را به کتابت می‌آورد. مگر نه آنکه آن همه اهتمام و عنایت عرب به علم انساب با همین تفاخرها و تکاثرها بی‌پیوند نبود؟ دیگر، در ترجمه متن معجم، ذیل «ابرقوه» می‌خوانیم:

... من در کتابی دیگر خواندم که ابراهیم (ع) به ابرقوه درآمد و مردم را از کاربرد گاو در شخم زدن بازداشت، پس این مردم تاکنون با گاو شخم نمی‌کنند، هرچند در آنجا گاو بسیار است... (۸۳/۱).

و ترجمان در هامش آورده است:

داستان آمدن ابراهیم نبی جهودان و عربان به ابرقوه، در راسته هم‌نژاد نشان دادن ایرانیان با عربان در دوران کهن ساخته شد... در اینجا نیز بزرگداشت هندوایرانی گاو به نام او نهاده شده است (همان).

راستی چنین و چنان بودن انگیزه‌ها با چه معیار تخطّی‌ناپذیری بر آقای منزوی مکشوف شده است؟ آیا آنچه ایشان با قطعیت مجال طرح می‌دهند جز یک احتمال است؟

علی‌الظاهر شماری از مسلمانان غیر عرب، گاه در راستای نوعی تظاهر به عربیت، و گاه تحت تأثیر فرهنگ عرب و با نوعی عرب‌مآبی، و گاه با انگیزه‌های سیاسی، می‌کوشیدند تا از راه ولاء و تسمیه و... خود را به گونه‌ای به فرهنگ عربی پیوند زنند؛ ولی آیا این پدیده را به سان معیار و میزانی می‌توان نصب‌العین قرار داد و به مجرد ادنی احتمال حکم کرد که از سر عرب‌زدگی و عرب‌مآبی و... و... فلان داستان را ساخته‌اند و بهمان چیز را گفته‌اند؟!

آقای منزوی بدین‌گونه مقولات حساسیت روحی ویژه‌ای دارند و همین سبب گردیده تا بسیاری از پدیده‌های تاریخی را با نگرشی یکسویه و تنها از همین دیدگاه مورد تحلیل قرار دهند و ردّ پای تغلب حکومت و فرهنگ عربی را در همه چیز بجویند.

نمونه‌ای از لحن گفتار ایشان را که نمودار حسّاسیت فوق‌العاده‌شان در مواجهه نهادن عرب و ایرانی است، بنگرید:

برخی از ایرانیان در دو قرن سکوت می‌کوشیدند گونه‌ای خویشاوندی با ملتّ چیره‌تازی یا با جهودان که در چشم عربان آن روزگار اهل کتاب و باسواد و محترم شمرده می‌شدند، برای خود بسازند... ولی دانش‌های تبارشناسی و زبان‌شناسی امروز هیچ پیوندی نزدیک‌تر از سفیدپوست بودن میان آریایی‌ها و سامیان به دست نیاورده است (۱/۱۶۰ پ)!!

... بگذریم...

در ترجمه معجم البلدان ذیل «اصبهان» می‌خوانیم:

از صاحب بوالقاسم عبّاد آرند که هرگاه می‌خواست به اصفهان درآید، می‌گفت: هرکس نیازی دارد، پیش از آنکه به اصفهان درآیم، از من بخواهد؛ که چون بدانجا درآیم خستنی مرا فرامی‌گیرد که در جای دیگر آن را در خود نمی‌یابم. در برخی اخبار است که دجال از اصفهان بیرون خواهد آمد (۱/۲۶۰).
و ترجمان در حاشیه گفته است:

این سخنان فاقد ارزش و معنی است و اگر دقت کنیم معمولاً مردم شهرهای بزرگ، ثروتمند، آباد و با فرهنگ ایران هدف اینگونه توهین‌ها بوده‌اند که ناشی از حسادت است (۱/۲۶۰ و ۲۶۱، پ).

گذشته از ناخوشآیندی ترجمه «وجدت بها فی نفسی شحاً» (تصحیح وستنفلد، ۱/۲۹۶) به «خستنی مرا فرامی‌گیرد»،^۴ در تحشیه و تعلیق نیز امکان ارائه تحلیلی عالمانه‌تر وجود داشته است.

این که مردم اصفهان یا دیگر نقاط ایران (به ویژه کلان‌شهرها) در نگاه شماری از بالیدگان فرهنگ عربی به «بُخل» منسوب می‌شوند، ریشه در تفاوت بارز نظام معیشت نیز دارد. ایرانیان با ساختار زندگی شهری و پیشینه‌درازی که در این زمینه داشتند، در قیاس با عرب بادیه‌نشین، واجد خصلتی بودند که امثال جاحظ از آن تعبیر به «بُخل» می‌کردند ولی ای بسا ما بتوانیم از آن به «اقتصاد در معیشت» تعبیر کنیم. این روحیه سوداگرانه و سود و زیان‌اندیش و شهریارانه که عرب‌ها به کلّی از آن دور بودند، از طریق نفوذ فرهنگ ایرانی در نواحی عرب‌نشین پیش می‌رفت و عرب‌هایی که به ایران می‌آمدند بود و نمود و جلوه آن را به خوبی لمس می‌کردند. آن شیوه در مقایسه با کرم و دست و دل‌بازی و... و... ی‌ستوده در بادیه که پیوسته در فرهنگ عربی مورد تأکید قرار

می گرفت، البته مذموم جلوه می کرد؛ و علی الظاهر از این رهگذر، چونان دستاویزی به کار شعوبی ستیزان عرب (یا مُستعرب) نیز می آمد (نگر: جاحظ، علیرضا ذکاوتی فراگزلو، چ: ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ ه. ش، صص ۱۸۹-۱۹۱).

در واقع مسأله تنها حسادت یا عداوت نبود. تحلیلی متفاوت بنا بر فرهنگ و معیشتی متفاوت بود که حسادت یا عداوت، در نحوه بهره گیری از آن مؤثر می توانست افتاد. ۶. ایستارهای جانبدارانه و هواخواهانه آقای منزوی در باب فرهنگ ایران با قرائت خاص خودشان که بر محور «گنوسیسم» می چرخد، در سرتاسر آثار و اندیشه های ایشان به چشم می خورد. از بررسی این ایستارها چنین به نظر می رسد که گویی مانند برخی از مردمان روزگار باستان که جهان و جهانیان را به دو پاره خیر و شر، سپید و سیاه، نور و ظلمت، تقسیم می کردند، آقای منزوی نیز خط و خط کشی به دست دارند که دانشوران و رفتارها و کتاب ها و اندیشه ها را با آن به «گنوسیست» و «ناگنوسیست» تقسیم می کنند و بر همین بنیاد به تحلیل و نتیجه گیری می پردازند.

این گونه تقسیم ها به گنوسیست و ناگنوسیست، اهل توحید اشراقی و اهل توحید عددی، آریایی و سامی، چنان در بن فکر و قلم آقای منزوی ریشه دوانیده است که گاه پنداری ایشان را غافل می سازد که چه می نویسند و به چه فرا می خوانند و - به قول عوام - پای علم چه کسی سینه می زنند.

نمونه را:
در ترجمه متن معجم ذیل «داور» که سرزمینی است «در نزدیکی ولایت رنج و بشت و غور» آمده است:

هنگامی که عبدالرحمان پسر سمره پسر حبیب به روزگار عثمان بر بخشهای سگستان چیره شد و از راه رنج به شهر داور رفت و ایشان را در کوه زون در میان گرفت. سپس با ایشان آشتی کرده و با هشت هزار [کذا] مسلمان که همراهش بود به نزدیک بت زون که از طلا ساخته شده و چشمانش از یاقوت بود درآمدند. پس دو دست بت را برید و دو چشم یاقوتی او را درآورد، سپس به مرزبان آنجا گفت: زر و جواهرات از آن شما باشد و من این کار را برای آن کردم که بدانید از این بت هیچ کار ساخته نیست و سود و زیانی نمی رساند (۳۵۹/۲).

آقای منزوی در هایش این مطلب توضیح غریبی می نویسند:
زون نام بتی است که در آن کوه تراشیده شده بود... گویا این تازی چیره گر با

عینک توحید عددی که بر چشم دارد، نمی تواند زیبایی مطلق را که آن بت پرست با توحید اشراقی می دید، ببیند. بت پرست نمی گفت: بتی که ساخته من است سازنده است، بلکه می گفت: ان نعبدهم الالیه یقرّبونا الی الله = ما بت را همچون یک نماد زیبایی مطلق، بزرگ می داریم (قرآن کریم، زُمر ۳۹: ۳) (همان، پ).

گویا ایشان «توحید» (?) بت ساز بت پرست را بر «توحید» مسلمان بت شکن ترجیح می دهند! بعد هم با تحریف (شاید: غیر عمدی) در ترجمه آیه قرآن به دفاع از سخنی که خداوند از مشرکان بت پرست نقل کرده^۵ و مورد تخطئه قرار داده است، می پردازند. همانند که صورت آیه را نیز غلط نقل کرده اند؛ چه، در قرآن کریم، ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ...﴾ آمده است (س ۳۹، ی ۳).

*

آقای منزوی در یادداشتی دیگر در صدد ایضاح اصطلاح «غالی» و «غلو» برآمده و از جمله نوشته اند:

غالی به معنی تندرو در متافیزیسیم به کسانی در سده های نخستین گفته می شد که مسائل لاهوتی را غیرمادی، بلکه متافیزیک بیان می نمودند. آیه مبارکه [ولا تغلوا فی دینکم ۴: ۱۷۰، ۵: ۸۰] نیز به همین معنی است. این روش در آن روزگار نوعی خردگرایی بود و در هر مذهب می توانست پدید آید... بعدها، شیعیانی که برای امام و رئیس مدینه فاضله جنبه متافیزیک قائل بودند نیز غالی خوانده شدند. به گفته عامری (م ۳۸۱) یهود و نصارا نیز فرقه غلات داشتند (الاعلام بمناب الاسلام، ص ۱۳۱) ... (۱/۵۳۹ پ).

در اینجا از چند یادآوری نیز نمی توان چشم پوشید: «مات فرنگی»^۶ اولاً، اگر غالیان «در سده های نخستین» اسلام کسانی بوده اند که «مسائل لاهوتی را غیرمادی، بلکه متافیزیک بیان می نمودند»؛ لازمه اش این است که «میان روان» و «مقصره» کسانی باشند که از امور لاهوتی تبیین مادی به دست دهند؛ حال آنکه هیچ گاه چنین نبوده و هیچ سندی مؤید این فرض نیست.

ثانیاً، نمونه راه در جامعه تشیع که یکی از مهم ترین عرصه های جدایی غالیان از جناح میانه رو بوده است، مفهوم غلو همواره بر گرد زیاده روی و گزافه گویی در باب شأن و پایگاه و مقامات و توانش های امام می چرخیده است، و غالیان کسانی بوده اند که امامان را خدا، یا پیامبر، یا دارای توانش ها و ویژگی های خداگونه (چونان علم غیب

بی حدّ و حصر و... و...) می دانسته اند. این است چیزی که از بررسی اختیار معرفة الرجال و أوائل المقالات و دیگر متون دست اوّل واگویه گر چنین آگاهی ها برمی آید. ثالثاً، معنای «لا تغلّوا فی دینکم» نه آنست که آقای منزوی پنداشته اند. «لا تغلّوا فی دینکم» یعنی «از اندازه درمگذرید در دین خویش» (کشف الاسرار میبیدی، ۲/۷۷۶). به گفته بعضی مفسران در هر دو جایی که این عبارت در قرآن کریم آمده است، مخاطب، نصرانیان اند (نگر: کشف الاسرار، همان ج، ۲/۷۷۹، و ۳/۱۹۱).

اگر نگوییم «مراد از غلوّ و گزافگویی، پسر خدا خواندن عیسی - علیه السّلام - است چنانکه ذیل آیه دوم در آن صریح است» (قاموس قرآن، سیّدعلی اکبر قرشی، ج: ۱۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۱ ه. ش. ۵/۱۲۰)، این غلوّ و گزافگویی نصرانیان در حقّ عیسی - علیه السّلام - از مصادیق بارز آنست و تردیدی نمی توان داشت برخی از مصادیق بارز غلوّی که قرآن از آن نهی می کند، ادّعاهای گزافی است که در باب حضرت عیسی - علیه السّلام - و نیز عزّیر - علیه السّلام - صورت گرفته بود.

معنای عام غلو نیز از اندازه درگذشتن است و از همین روی حتّی به عقیده بعضی مفسران (نگر: کشف الاسرار میبیدی، همان ج، ۳/۱۹۶؛ و الکشاف زمخشری، ط. مکتبه مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر، ۱۳۸۵ ه. ق، ۱/۵۸۴) دور نیست «تقصیر» (که نقطه مقابل افراط و «غلو» متعارف، و در جانب تفریط است) هم در دایره نهی «لا تغلّوا فی دینکم» بگنجد.

باری، این ها کجا و آن معانی ای که آقای منزوی پیش نهاده اند کجا؟ رابعاً، اگر معنای غلو آن باشد که آقای منزوی مدّعی شده اند، معنای «لا تغلّوا فی دینکم» این می شود که: در دینتان از مسائل لاهوتی تبیین متافیزیک به دست ندهید، بلکه مسائل لاهوتی را مادّی تفسیر کنید!

خامساً، تاریخ نشان می دهد که برخلاف ادّعای آقای منزوی، جریان های غالی اغلب با جناح خردگرا درگیر بوده و به نوعی خردگریزی و تسلیم و تعبد محوری دعوت می کرده اند تا مدّعیاتشان از نقّادی و ارزیابی بی امان عقلانی مصون باشد. از همین روی نیز در خود جامعه شیعه غلو در میان حشویّه و اهل حدیث بیشتر توانست جایی برای خود باز کند تا در میان متکلمان عیارسنج و خردگرا.

سادساً، «جنبه متافیزیک» قائل بودن برای امام چه اختصاصی به غلو دارد؟ مگر هیچ انسانی هست - خواه امام و خواه غیر امام - که «جنبه متافیزیک» نداشته باشد؟!

سابعاً، سخنی که از عامری مورد استناد قرار داده‌اند، چنان نیست که ایشان نقل کرده‌اند؛ بلکه عامری در الاعلام بمناقب الاسلام نصرانیان را به «غلو» و یهود را به «تقصیر» (که طرف مقابل غلو است) نسبت داده است (نگر: الإعلام مناقب الاسلام، ج مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۳۱ و ۱۳۲ اصلی / ۲۳۳ و ۲۳۴ پیاپی) و از «غلو» یهود - به معنای اصطلاحی آن - سخنی نگفته.

*

دلخواه آقای منزوی آن است که حتی اسلام ما را، اسلام ایرانی، بلکه ساخته و پرداخته ایرانیان، معرفی کنند، و البته در صورت بندی این مدعا چندان دستپاچگی به خرج می‌دهند که از پابندی به ابتدائی‌ترین داده‌ها و آگاهی‌های تاریخی نیز تن می‌زنند.

نمونه را، می‌نویسند:

مردم ایران، اسلام را به گونه‌ای، کمابیش، هماهنگ با ذوق و اندیشه قشرهای مردم ایران ساختند، تا آنجا که همه یازده کهن‌ترین کتاب حقوقی که شکل‌دهنده اسلام تا به امروز است، شش کتاب صحیح سنیان (صاح سنی) و پنج اصل شیعیان همگی به خامه و اندیشه ایرانی و در سرزمین خراسان نگاشته شد، و همه مؤلفان ایرانی آنها از سوی حکومت خلیفگان سلفی عرب دو قرن سکوت، که هنوز تا آن روز تدوین قانون را رفتاری ضد عربی و دارای رنگ ایرانی می‌شمردند، زیر پیگرد بودند، آری! اسلام امروز ما، همان اسلام است که مردم، از پایتخت آن بغداد تا دورترین نقطه باختری آن، اندلس... برای اسلام‌شناسی و آموزش احکام آن ناگزیر بودند، به خراسان آیند، و این کتابهای یازده گانه را بخوانند و نسخه بگیرند و به میهن خود برند، و به مردمان بیاموزند... (۱/ یازده پ).

اولاً، ایشان توضیح نمی‌دهند این که گردآورندگان حدیثنامه‌های اصلی شیعه و سنی ایرانی‌اند، چه ربطی به محتوای حدیثنامه‌ها دارد؟ مگر مؤلفان کتاب‌های حدیث خود احادیث را ساخته‌اند که بگوییم این معانی از ذهن و فرهنگ ایران تراوش کرده است؟ مدعای آن مؤلفان چیزی جز این نبود که این احادیث را از منابع و دفترهای حدیثی محدثان متقدم برگزیده و نقل کرده‌اند. شواهد و اسناد و زنجیره روایان احادیث و دفترها و منابع کهن تر موجود نیز، این ادعا را تأیید می‌کند.

ثانیاً، مگر ایشان بغداد را هم جزو خراسان می‌دانند که مدعی‌اند «شش کتاب

صحيح سنيان» و «پنج اصل شيعيان» «در سرزمين خراسان نگاه شده است؟! مشهورترين و مهم ترين كتب حدیثی شیعه، کافی است که شیخ کلینی رازی آن را در بغداد تدوین کرده و از همانجا نیز پخش گردیده است. این چه ربطی به خراسان دارد؟ یا شیخ طوسی هرچند خراسانی است، از جوانی به بغداد آمده و هم تهذیب الأحکام و هم استبصار را در عراق تألیف کرده است.

مدینه العلم صدوق هم که یکی از «اصول خمسه»ی مورد اشاره آقای منزوی است، امروز در دست نیست و نمی دانیم شیخ صدوق که قمی و باشنده ری بوده و به خاور و باختر نیز سفرها کرده، آن را در کجا تألیف کرده است.

بدین ترتیب از آن «پنج اصل شيعيان»، سه کتاب در عراق عرب تدوین شده و جای تدوین يك کتاب نیز دانسته نیست. پس آقای منزوی از کجا دریافته که همه شش کتاب اصلی سنی و پنج کتاب اصلی شیعی در خراسان تدوین گردیده است؟! ثالثاً، آقای منزوی مدعی است که «همه مؤلفان ایرانی» مذکور «از سوی حکومت خلیفگان سلفی عرب... زیر پیگرد بودند».

درباره مؤلفان و محدثان سنی فعلاً عرضی ندارم، اما درباره این سه مؤلف و محدث شیعی خودمان ای کاش ایشان توضیح می دادند شیخ کلینی و شیخ صدوق کی و کجا تحت پیگرد خلیفه بودند؟ وانگهی عالمی چون شیخ کلینی اگر تحت پیگرد خلیفه بود باید از بغداد به ری بگریزد، نه این که از ری به بغداد بیاید و کتابش را آنجا تدوین و ترویج کند؟

شیخ طوسی هم که عاقبت از بغداد به نجف کوچید، به گواهی تاریخ نزد خلیفه بسیار معزز و محترم بود و در بغداد کرسی رسمی تدریس داشت. کوچیدنش به نجف نیز نه از ترس خلیفه و پیگرد او، بلکه در پی بالاگرفتن کشاکش های شیعه و سنی در بغداد و به آتش کشیده شدن کتابخانه شیخ در محله کرخ و تحولات سیاسی میانه عصر آل بویه و سلاجقه بود، و شخص شیخ در این میان متهم نبوده است یا لااقل تاریخ در این باره آگاهی ویژه ای به دست نمی دهد.

رابعاً، این که خلیفگان عرب در زمان این مؤلفان، «تدوین قانون را رفتاری ضدّ عربی و دارای رنگ ایرانی می شمردند»، دیگر اساس ندارد.

برنامه تدوین سُنن در عصر عمر بن عبدالعزیز مگر جز به خواستاری دستگاه خلافت (برای برآمدن حاجات قانونی زمامداری) بوده است؟ مگر تألیف موطأ، به

عنوان يك قانون نامه برجسته، پيش از همه اينها مورد عنایت دستگاہ خلافت نبوده؟ و مگر....

خامساً، معلوم نشد چرا بايد همه برای آموختن اين حدیثنامه‌ها به خراسان بيايند؟ گذشته از حدیثنامه‌هایی که تألیف آنها در عراق عرب صورت بست - مانند کافی و تهذیب و استبصار -، حدیثنامه‌ای چون کتاب من لا یحضره الفقیه صدوق هم که به خواهش یکی از بزرگان خراسان تدوین شد، انحصاری به خراسان نداشت. مگر صدوق در قم و ری آن را به اجازت و قرائت تعلیم و ترویج نمی‌کرد؟ و مگر در سفری که به بغداد کرد بزرگان شیعه اجازه روایت آثار او را از وی نگرفتند و آثار او را در دست نداشتند؟

آقای منزوی اگر فقط رجال نجاشی^۶ را به درستی خوانده بودند، چنین ادعایی، دست کم درباره کتب اصلی شیعه که فعلاً مورد گفتگوی ماست، نمی‌کردند.

✱

پیشتر گفتیم که علی‌الظاهر در نخستین سده‌های اسلامی با انگیزه‌های گوناگون پاره‌ای از نام‌ها و نسب‌های ایرانی به دست خود ایرانیان به نام‌ها و نسب‌های عربی تبدیل و تحویل شد.

آقای منزوی این روند «تبدیل نام کسانی» را که «به اسلام درمی‌آمدند»، «زیر فشار روحی طاغوت‌های عرب و محیط اجتماعی آن روزگار» قلمداد می‌کنند و معتقدند: بزرگانی بسیار همچون عبدالله مقفع، احمد مشکویه دانشمند رازی را می‌بینیم که به موجب حدیث سنّی الاسلام یجب ما قبله نه تنها نام خود بلکه نام چند نسل پدران و نیاکان در گذشته خویش را نیز به نام‌هایی نادرست عربی گرانیده‌اند (۱/ شش پ).

کسی که با حدیث «الاسلام یجب ما قبله» آشنایی داشته باشد به راستی از چنین در هم بافتن رطب و یابس از سوی ترجمان معجم البلدان در شگفت می‌شود! اولاً، این حدیث که آقای منزوی آن را سنّی قلمداد می‌کنند، در برخی از قدیمی‌ترین منابع شیعی هم دیده می‌شود؛ از جمله در تفسیر قمی (تحقیق السید طیب الموسوی الجزائری، ط: ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه. ق، ۱/ ۱۴۸ و ۲/ ۲۷)، و به نقل از همین منبع در مستدرک الوسائل محدث نوری (ط. مؤسسه آل‌البیت - علیهم‌السلام -، ۷/ ۴۴۹، و ۱۸/ ۲۲۱) آمده است. پس از اخبار مشترك میان عامّه و خاصّه است،^۷ نه «حدیث سنّی».

ثانیاً، این حدیث چه ربطی به تعویض و تبدیل اسم دارد؟

شهرت و کاربرد «الاسلام یجبُ ما قبلَه» نزد فقیهان مسلمان چندان است که آن را به قاعده‌ای فقهی بدل ساخته و معنا و مفهوم آن نیز از همین رهگذر بارها و بارها مورد ایضاح قرار گرفته است.^۸

فی الجمله معنای حدیث آنست که اسلام آوردن گناهان پیشین شخص را از ریشه درمی آورد (و از او می‌زداید) آنسان که پس از اسلام آوردن از بابت گناهایی که پیش از مسلمانی کرده است شخص را ملامت و مؤاخذت نکنند و بر آن سیئات رقم عفو درکشند (نگر: المجازات النبویه، شریف رضی، تحقیق طه محمد الزینی، افست قم، ص ۵۴ و ۵۵، ش ۳۲).

گویا آقای منزوی خیال کرده‌اند معنای این حدیث آنست که اسلام هر چیزی را که قبل از اسلام بوده باشد نیست و نابود می‌کند! این گونه سهل‌انگاری در باب معنای این حدیث و قاعده فقهی - که بر هر طالب علم میانه حال نیز روشن تواند بود و از غایت تداول و تکرار در کتب صیغه مَثَلِ سائر یافته است -، از کسی که درباره صدر و ذیل اسلام به خود رخصت اظهار نظر می‌دهد، بسیار شگفت است!

۷. این شیوه نادرست در تحلیل، متأسفانه در ساده‌ترین ارجاع‌ها و استنادها و گفتارهای آقای منزوی هم به چشم می‌خورد.

نمونه را، وی در راستای همان مجعول شناختن آثار و مآثر فرهنگی عرب قدیم می‌نویسد:

داستان بئینه و جمیل از داستانهایی است که در سده دوم و سوم برای جوابگویی به شعوبیان که منکر ادبیات عرب بودند به نام پیش از اسلام عرب ساخته شده است (ن. ک. ندیم، ترجمه تجدد، ص ۵۴۳). (۱/۴۳۲ پ).

با این نحوه ارجاع، به طبع باید انتظار داشت که در صفحه یاد شده از ترجمه فهرست به ساختگی بودن داستان بئینه و جمیل اشارتی باشد؛ ولی نیست. در مأخذ یاد شده (با ترجمه رضا تجدد، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱ ه. ش، ص ۵۴۳)، تنها ذیل فهرست کتاب‌ها و اخبار «عاشقانی که در دوره جاهلیت و اسلام عشقبازیها داشته [اند]...»، نام «کتاب جمیل و بئینه» آمده است. همین!

نگارنده باز هم در آثار آقای منزوی بدین خصیصه بازخورده است که رأی شاذ و خلاف عادت را درباره شخص یا کتابی ابراز می‌دارند و با ارجاع به الذریعه یا مأخذ

دیگر همراه می‌سازند؛ ولی وقتی به سراغ آن مأخذ می‌رویم جز نام آن شخص یا کتاب و احياناً آگاهی‌های دیگر که با رأی آقای منزوی پیوندی ندارد، نمی‌یابیم.

از همین روی وقتی آقای منزوی درباره «صولی» می‌نویسند:

عنوان کتاب‌هایش گنوسیست بودن او را نشان می‌دهد، پدرم در ذریعه نیز

همین نظر را دارد (۱/۴۹۷ پ).

برای نگارنده این سطور همواره این پرسش برجاست که آیا - گذشته از مواردی که آقای منزوی خود در آثار شیخ آقابزرگ اقام کرده‌اند^۹ - مرحوم شیخ از «گنوسیسم» و «گنوسیست» ستائی‌های موجود در نوشته‌های فرزندش هیچ سر درمی‌آورده؟ در همین جا انصاف بدهید که آیا شیخ، صولی را «شیعی» می‌پنداشته یا «گنوسیست»؟!

۸. با توجه به پیشینه‌ای که آقای منزوی در نشر کتابشناسی‌ها و تراجم‌نامه‌ها داشته‌اند (تجربه چاپ الذریعه و طبقات اعلام الشیعه و فهرست‌نگاری نسخ خطی و...)، انتظار می‌رفت ترجمه ایشان از معجم البلدان، با آن پیشگفتار مبسوط و پی‌نوشت‌های فراوان، دست کم در پایگاه يك کتاب مرجع (/ فرهنگ جغرافیائی) در ضبط و شکل و اعراب، علی‌الخصوص در نام‌های خاص، واجد دقتی ویژه باشد؛ ليك چنین نیست. در اینجا تنها به يك نمونه اشارت می‌کنم و می‌گذرم:

آقای منزوی نام نویسنده معجم السفر را «احمد بن سلفه» - به سکون لام -، «سلفه (ابن -) یا سلفی» - باز هر دو به سکون لام -، و «سلفی» - باز به سکون لام - ضبط کرده‌اند (نگر: ۱/چهل و نه، ۱/پنجاه و يك، و ۱/شصت و پنج).

گذشته از ناهماهنگی در ضبط نام که در کتاب آقای منزوی ویژه این اسم نیست، در این نام ویژه، ضبط کلمه به سکون لام درست به نظر نمی‌رسد؛ چه، از دیرباز تا امروز در منابع معتبر این فن تصریح گردیده است که نسبت این مرد، «سلفی» به زیر سین و زبر لام است و از نام نیای او «سلفه» گرفته شده؛ و «سلفه» نیز همان واژه فارسی «سه لبه / سلبه» است به معنای دارای سه لب؛ و «سلفه» (به زیر سین و زبر لام و فاء) را از آن روی بدین نام می‌خوانده‌اند که لب وی شکافته بوده است. (نگر: الأناصیب سمعانی، به اهتمام عبدالله عمر البارودی، ط: ۱، بیروت: دارالجنان، ۱۴۰۸ ه. ق.، ۳/۲۷۴؛ و اللبّاب فی تهذیب الأناصیب ابن اثیر، ط. دار صادر، ۲/۱۲۶؛ و الوافی بالوفیات صمدی، به اهتمام احد الارناؤوط و...، ط. دار احیاء التراث، ۷/۲۲۹؛ و الکنی و الألقاب شیخ عباس قمی، ط. مکتبه الصدر، ۲/۳۲۱؛ و: الأعلام زرکلی، ۱/۲۱۵؛ و...).

۹. آقای منزوی در نثر خود بنا بر فارسی‌گرایی دارند که - به شرط پاسداشت آئین و هنجارهای آن و پایبندی به چارچوب‌های استوار دستوری و واژگانی بسیار پسندیده تواند بود؛ لیک ایشان در جایی که گاه در این سو پافشارانه فارسی‌گرایی می‌کنند، در آن سواز کاربرد واژه بیگانه «بیوگرافی» پروایی ندارند (نگر: ۱/۷۱ پ ۳، و ۱/۸۴ پ ۳، و ۱/۹۱ پ ۶، و ۱/۱۴۰ پ ۱، و ۱/۱۶۵ پ ۳، و ۱/۲۵۳ پ ۱)؛ حال آنکه گاه تعبیر «زندگینامه» را هم به کار می‌برند (نگر: ۱/۹۷ پ ۱، و ۱/۱۳۷ پ ۶)!

بر سر هم، ترجمه معجم البلدان، ترجمه‌ای است تسامح آلود و بی‌دقت، ناقص، آکنده از توضیحات و حواشی غیرعلمی و غیرمرتبط؛ و بدین صورت، نه مبتدیان را بصیرت خواهد افزود و نه منتهیان را رهگشایی و مددکاری خواهد نمود.

بی‌شک آقای منزوی اگر ترجمه معجم البلدان را محمل القاء و ترویج سلائق شاذ و برداشت‌های ناستوار خویش نساخته، و به جای تکرار ناسودمند ناآگاهی‌ها، در بازگردان درست و دقیق و امین متن اهتمام کرده بودند، در قالب این ترجمه یادگاری ماندگار و سودبخش از خویش برجای می‌نهادند، اکنون این وظیفه بر عهده دیگران قرار گرفته است؛ ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أُمْرًا﴾ (س ۶۵، ی ۱).

پی‌نوشت‌ها

۱. در تجارب السلف (نسخه برگردان اصفهان، به اهتمام امیرسیدحسن روضاتی، ص ۱۶۴) می‌خوانیم: «بنو وهب از دیه‌اند که میان صلح و واسط است. ایشان را آنجا تنائت و زراعت بود...».
 ۲. جای تعجب است که در کتاب آقای منزوی (۱/چهل و هفت)، زرکلی به زیر یکم و دوم مشکول گردیده است (: زرکلی)؛ حال آنکه ضبط صحیح آن به تصریح خود زرکلی در زندگینامه خودنوشتش (نگر: الأعلام، ط: ۱۷، بیروت: دارالعلم للملایین، ۲۰۰۷ م، ۸/۲۶۷) «بکسر الزای و الزاء» است.
 ۳. تأکید بر «شاید»‌ها از ماست.
 ۴. اولاً، به یاد باید داشت که واژه تازی «شُح» را پیشینیان ما از سر زرفنگری و دیده‌وری به «زفتی» و «بخیلی» و... گردانیده‌اند؛ و در واقع آمیزه‌ای است از بُخل و حرص؛ و به هر روی، هرچه باشد، تعبیر «خست» که در اصل نیز بیشتر به معنای پستی و فرومایگی و دنائت است، در ترجمه یک متن کهن برابر نهاده مناسبی برای «شُح» به نظر نمی‌رسد.
- ثانیاً، در آن متن سخنی از «فراگرفتن» نیست، بلکه سخن از یافتن و دریافتن حالتی نفسانی در جان خویشتن است.

۵. نیز سنج: الثبیان، شیخ طوسی، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، ط: ۱، (افست) قم: مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ه. ق، ۵/۹.

۶. یا به تعبیر درست‌تر: فهرست نجاشی.

۷. کما این که بدین اشتراک تصریح شده در: القواعد الفقهیه بجنوردی، تحقیق مهریزی و درایتی، قم: الهادی، ۱۴۱۹ ه. ق، ۴۷/۱ و ۴۹؛ و القواعد الفقهیه مکارم شیرازی، ط: ۳، قم: مدرسه الامام امیرالمومنین - ع -، ۱۴۱۱ ه. ق، ۱۷۳/۲.

۸. نگر: قواعد الفقهیه بجنوردی، همان ط. ۴۹/۱-۵۶؛ و القواعد الفقهیه مکارم شیرازی، همان ط. ۱۷۶/۲-۱۸۸؛ و مائة قاعدة فقهیه مصطفوی، ط: ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ه. ق، ص ۴۰. ۹. درباره تصرفات ناروای آقایان منزوی‌ها در آثار والد ارجمندشان - اعلی الله مقامه الشریف -، از جمله، نگر: تراش، س ۲۴، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۹۳ و ۹۴/محرم - جمادی الاخری ۱۴۲۹ ه. ق)، صص ۹۶ به بعد (انفاذ کتاب «الذریعة» مما أدرج فيه من الأخطاء و التصرفات الشنیعة» به قلم آیة الله سید محمدرضا حسینی جلالی).

زنده یاد علامه سید عبدالعزیز طباطبائی در مقالی درباره «شخصیت شیخ آقابزرگ» گفته است:

«الذریعة از جلد ۴ به بعد در ایران به دست پسر ایشان علی نقی منزوی افتاد و او از پیش خود... مطالبی اضافه کرد که نمی‌بایست اضافه شود؛ و من از خود شیخ آقابزرگ - رحمه الله علیه - شنیدم که فرمود: من به علی نقی گفتم تو هرچه می‌خواهی در ذریعه بنویسی بنویس، آزادی، ولی به عنوان پاورقی بنویس که معلوم باشد از توست و کار من و تو جدا باشد.

علی نقی منزوی به همین شکل هم در جلد چهارم به صورت پاورقی اضافاتی دارد؛ اما در جلد‌های بعد، در خود متن ذریعه زده و قاطی کرده و خراب کرده. این‌ها باید از ذریعه جدا شوند...». (زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم حاج شیخ آقابزرگ...، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ه. ش، ص ۱۰۰). (تا آنجا که به یاد دارم - و اگر حافظه خطا نکند -، استاد آیة الله سید محمد علی روضاتی - دام علاه - در بعضی مکتوبات مطبوعشان، و استاد حجة الاسلام و المسلمین سید احمد حسینی اشکوری - دام فضله - در مقدمه یادداشت‌های مطبوعشان در استدراک و تصحیح ذریعه - در نسخه پژوهی -، و آقای دکتر پرویز اذکائی در مقاله‌ای که درباره طبقات اعلام الشیعه نوشته‌اند - در مجله معارف -، اشاراتی به اقامات آقای منزوی در طبع آثار مرحوم شیخ آقابزرگ - رضوان الله تعالی علیه - دارند؛ مراجعه شود).

در مقابل، آقای احمد منزوی مدعی‌اند که ایشان و برادرشان بدین تصرفات مأذون بوده‌اند. نگر: زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد احمد منزوی، ج: ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ه. ش، ص ۹۶ (در پاسخ به پرسش نگارنده).

بی‌گفتگو، انتقاد از روش آقایان منزوی‌ها، به معنای نادیده‌انگاری زحمات و خدمات و حسنات ایشان، به‌ویژه در نشر آثار پدر بزرگوارشان نیست؛ علی‌الخصوص با قلت امکانات و صعوبت‌های معیشتی که هر یک با آن رویارو بوده‌اند.