

معرفی های اجمالی

معجم شعراء الشيعة، عبدالرحيم الشيخ محمد الغراوى، مؤسسة الكتاب، بيروت، ۵۰، ۵، وزیری.



شعر و ادب در تاریخ تشیع از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده است و شاعران شیعه از آغاز در دفاع از ولایت و جاودانگی غدیر، کربلا، مهدویت و ... نقش بسزایی داشته‌اند. حضرات معصومین (ع) به مقام شعر و ادب ارج بسیار نهاده‌اند و در نواختن شاعران هیچ کوتاهی نکرده‌اند به ویژه حضرت علی (ع) که دارای کمال فصاحت و بلاغت بوده بهره‌ای از شاعری داشته‌اند.

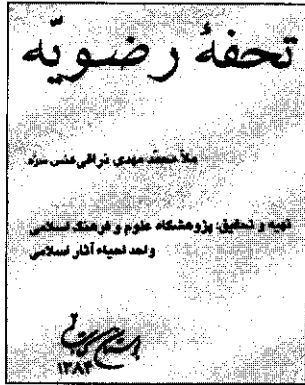
تاریخ شاعران شیعه به صورت پراکنده در منابع گوناگون ثبت گردیده است از جمله اعیان الشیعه، الذریعه، نسمة السحر، ریحانة الادب، روضات الجنات، الغدیر، تذکره شعراء غدیر، شعرا الغری، ادب الطف او شعر الحسين (ع)، معجم شعراء الحسين (ع)، تاریخ شاعران عرب زبان شیعه و به صورت تخصصی در مصادر ذیل:

۱. نسمة السحر بذكر من تشيع و شعر، تألیف سید شریف

ضیاء الدین یوسف بن یحیی الحسنی (۱۰۷۸-۱۱۲۱ق) که با تصحیح کامل سلمان الحَبّوری به سال ۱۴۲۰ق در دارالمورخ العربی بیروت و با تصحیح دکتر احمد مهدوی دامغانی در سال ۱۳۷۹ش از سوی مرکز چاپ و نشر وزارت امور خارجه به طبع رسیده است؛ ۲. الطلیعه من شعراء الشيعة، تألیف شیخ محمد السماوی (۱۲۹۲-۱۳۷۰ق) که دارالمورخ عربی در بیروت آن را با تحقیق کامل سلمان الحَبّوری در سال ۱۴۲۲ق در دو جلد به چاپ رسانده است؛ ۳. معجم شعراء الشيعة، که عبدالحسین شبستری در قم به سال ۱۴۲۱ و در قم در پنج جلد منتشر کرده است؛ ۴. اخبار شعراء الشيعة، تألیف ابی عبیدالله محمد بن عمران المرزبانی (متوفی ۳۸۴ق) به تحقیق دکتر محمد هادی امینی در سال ۱۳۸۸ق در نجف به چاپ رسیده است؛ ۵. اخبار شعراء الشيعة، از ابن طی یحیی بن ظافر غسانی جلیلی (۵۷۵-۶۳۰ق) که در الذریعه ۱۱/۴ آورده شده است؛ ۶. الموسوعة الشعرية، سید محمد رضا ابن الرسول، آینه پژوهش، ش ۸۸، ص ۴۴.

فرهنگ صد جلدی معجم شعراء الشيعة به دست استاد شیخ عبدالرحیم الغراوی تدوین شده است. این موسوعه به معرفی شرح حال و آثار شاعران عرب زبان شیعه می‌پردازد که از قرن اول تا عصر حاضر در ساختار زبان و ادبیات عرب نقش داشته و میراث ادبی تشیع را حفظ کرده‌اند. از این مجموعه صد جلدی طی سال‌های ۱۴۱۷ تا ۱۴۲۴ق پنجاه جلد را انتشارات مؤسسه الکاتب لبنان به طبع رسانده و پنجاه جلد دیگر در شرف طبع قرار دارد. در این فرهنگ مانند سایر معاجم عربی نام کوچک شاعر به ترتیب حروف الفبای تدوین شده است و در بخش تراجم به شرح حال شاعران، تحصیلات، مدارج علمی و اساتید و ... می‌پردازد. در بخش دیگر به کتاب‌شناسی شاعران و طبعات آثار

تحفه رضویه. ملا محمد مهدی نراقی (قدس سره)، تهیه و تحقیق: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، واحد احیاء آثار اسلامی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴، ۶۲۳ ص، وزیری.



این کتاب اثر ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، ادیب، عارف، فقیه، حکیم و ریاضی دان مشهور قرن دوازدهم ق است که به پشتوانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و به همت جناب آقای سید خلیل عابدینی، پژوهشگر واحد احیاء آثار اسلامی تهیه و تحقیق گردید و در ۱۳۸۴ از سوی مؤسسه بوستان کتاب در ۶۲۳ صفحه در قطع وزیری به چاپ رسید.

واحد احیاء آثار که به ادعای آنچه در «سخنی با خواننده» آمده است برای حفظ و بازشناسی میراث علمی بر جای مانده از پیشینیان و معرفی آن به جامعه علمی و پژوهشی و نسل های حال و آینده فعالیت می کند این اثر را که نویسنده آن از جایگاه خاصی برخوردار بوده و به پاسخگویی به نیازهای عصر خود پرداخته است، در دستور کار قرار داده است.

کتاب پس از فهرست اجمالی و سخنی با خواننده، مطلبی تحت عنوان «کتاب شناخت تحفه رضویه» دارد که در آن محقق معرفی کوتاهی از مؤلف و کتاب می آورد و در آخر در یک صفحه به شیوه تصحیح کتاب می پردازد و به دنبال آن چند صفحه از تصاویر متن اصلی را آورده است تا نوع و میزان عملیات خویش در ساماندهی کتاب را نشان دهد. به دنبال این مقدمات متن اصلی کتاب قرار گرفته است.

مؤلف پس از سپاس خداوند و درود بر پیامبر و آل او به انگیزه تألیف کتاب و علت نام گذاری آن پرداخته و می نویسد: که این رساله ای است در بیان مسائل ضروری طهارت و نماز که علم به آن بر هر یک از افراد مکلفین واجب و لازم است، که نظر به التماس جمعی از اهل دیانت و سداد و طالبین زاد معاد به رشته تحریر و تألیف کشیده شد، در حین شرفیابی تقبیل عتبه علیه عالیه و سده سنیه متعالیه جناب فخر اولیا و سرور اتقیاء حضرت علی بن موسی الرضا، علیه و آباءه و اولاده افضل التحیه و الثناء و

و در نهایت نمونه ای از بهترین آثار سروده شده اشاره می شود. تحقیقات این دائرة المعارف بزرگ به سبک سنتی و به صورت کتابخانه ای و میدانی و نامه نگاری های مؤلف به اقصی نقاط جهان انجام شده است. از جمله امتیازات این دائرة المعارف استفاده از منابع تراجم و کتاب شناسی و تحقیق در دیوان ها و مجموعه های اشعار شاعران شیعه می باشد و دیگر این که مؤلف با پژوهش میدانی، مکاتبه، مراجعه حضوری در تدوین و تکمیل مدخل ها از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. آنچه حائز اهمیت است این که استاد غراوی این مجموعه را در زمان خفقان حکومت بعث در شهر سامرا با حداقل امکانات و با وجود کهولت سن و بیماری انجام داده است. خلاصه ای از زندگی نامه مؤلف محترم را که خود از شاعران صاحب دیوان می باشد در جلد هفدهم این معجم مرور می کنیم:

«استاد شیخ عبدالرحیم الغراوی در سال ۱۳۴۱ ق مطابق ۱۳۰۱ ش در شهر مقدس نجف چشم به جهان گشود. پدر وی شیخ محمد قریش الغراوی از علمای منطقه کحلاء اماره جنوب عراق و بزرگ طایفه انجیم از قبیله آل غره بود که در نجف به تحصیل و تدریس اشتغال داشت. استاد غراوی دروس مقدماتی را از محضر والد معظم و شیخ اسد حیدر فرا گرفت. در سال ۱۳۵۶ ق برابر با ۱۳۱۶ ش همراه پدر به شهر سامرا مهاجرت کرد. در ادامه تحصیلات معالیم و لمعه را نزد شیخ جعفر سودانی و شیخ کاظم ساعدی آموخت. درس مکاتب را نزد سید نصرالله مستنبط و رسائل و کفایه را از شیخ حبیب الله محلاتی تلمذ نمود. سپس با مراجعت به نجف در درس خارج فقه و اصول آیت الله خوئی و شهید صدر و سید نصرالله مستنبط و شیخ مجتبی لنگرانی شرکت کرد. وی در زمان مرجعیت آیت الله خوئی از طرف ایشان وکیل و مدیر مدرسه جعفریه سامرا گردید».

طی دهه های گذشته شیعیان سامرا به اقلیت تبدیل شده و اکثر آنها بر اثر ظلم حکومت بعث و سرسپردگان نشان مهاجرت کرده اند و خانه ها و املاکشان تصرف شده است. استاد غراوی بارها مورد تهدید و حمله متعصبین و معاندین قرار گرفته و خانه و مدرسه شان مورد هجوم واقع شده است. وی سال هاست که در حرم امامان عسکریین (ع) اقامه نماز می نماید و در مدرسه جعفریه به درس و بحث می پردازد و برای ایشان توفیق در تکمیل و چاپ معجم شعراء شیعه و مستدرکات آن را آرزو می کنیم.

علی اکبر صفری



به جهت اتفاق تألیف آن در جوار آن امام به حق و مقتدای مطلق، لازم دانست که آن را به تحفه رضویه مسمی نماید. وی سپس می‌نویسد که کتاب را بر دو مقدمه و دو باب مرتب نموده است. دو مقدمه که صفحاتی اندک از کتاب را به خود اختصاص داده، به ضرورت دانستن مسائل عبادات یا تقلید از مجتهد زنده و طریق شناسایی مجتهد پرداخته و پس از آن باب اول کتاب آغاز می‌شود که در بیان مسائل طهارت است؛ در این باب نویسنده هشت مطلب را جای داده است چون اقسام آب‌ها و احکام آنها، بیان نجاسات و احکام آن، بیان مطهرات و احکام آنها و ... پس آن‌گاه باب دوم کتاب، تحت عنوان «در مسائل و احکام نماز» آمده است. در این باب مؤلف شش مطلب، چون مقدمات نماز و شرایط نماز، افعال و اذکار نماز و ... را آورده است. بدین‌گونه کتاب خاتمه می‌یابد.

پایان بخش کتاب، فهرست‌هایی از طرف محقق است که شش عنوان را ارائه می‌کند؛ فهرست آیات، احادیث، معصومین، اعلام، مصادر تحقیق، و فهرست تفصیلی. و البته کتاب با تبلیغ مراکز فروش مؤسسه بوستان کتاب در شهرها، که یادآور شیوه و سلیقه دوران کهن است، خاتمه می‌یابد.

در خور ذکر آن که فرزند مؤلف کتاب، ملا احمد نراقی پس از درگذشت پدر، به حکم این که مردم لزوماً می‌باید از مجتهد زنده تقلید کنند، نظریات خویش را که پس از پدر عهده‌دار مرجعیت فقهی شده بود در حاشیه آن آورد و محقق کتاب آن حواشی را در پاورقی آورده است.

کتاب در مجموع یک دوره احکام شرعی در خصوص طهارت و نماز برای مکلفین و عوام است.

بی‌گمان سامان‌یابی کتاب و عرضه شدن آن به شکل و شمایل پسندیده، زحمات و هزینه‌های زیادی برده است و جا دارد از محقق، دست‌اندرکاران و متصدیان امور قدردانی شود؛ اما از آن‌جا که هیچ‌کاری بی‌کاستی نیست و تذکارهای دل‌سوزانه در انجام بهینه فعالیت‌های بعدی می‌تواند مؤثر باشد نکاتی را عرضه می‌داریم:

۱. ابتدا باید به مؤسسه ناشر کتاب یادآوری کرد که به بار نشستن یک اثر تحقیقی، آن قدر هزینه می‌برد که بی‌توجهی به عرضه آن را نابخشودنی می‌کند؛ در این‌جا عنوانی که در پشت جلد کتاب آمده با بی‌دقتی همراه است، چرا که «همزه» یا «یای» نسبت بین دو کلمه «تحفه» و «رضویه» لازم است، چنان‌که در داخل کتاب به آن توجه شده و به صورتی که آمده درست نمی‌باشد. همچنین یادکرد نام محقق در پشت جلد ضروری است.

۲. نکات و ویرایشی، که تقریباً تمامی منشورات پژوهشگاه از

آن در رنج هستند، دامن‌گیر این کتاب نیز می‌باشد و این کاستی از مرکز پژوهشی دینی، که داعیه دار ارائه کتاب‌های بروز است، چندان اغماض‌پذیر نیست، برای نمونه: ص ۱۲، سطر ۳، فعل ندارد؛ در همین صفحه پس از «نخست» و «دوم» دو نقطه زاید است، همچنین در مقابل نخست، «دیگر» می‌آید نه «دوم»، ضمن این که جمله بندی‌های این بخش نیاز به ویراستاری دارد؛ ص ۱۳، سطر آخر، پس از مؤلف، ویرگول ضروری است؛ ص ۱۴، سطر ۴ مقتدای درست است؛ ص ۱۵، سطر ۶ ملا درست است نه مولی و سطر ماقبل آخر، فعل باید جمع باشد؛ ص ۲۴ سطر ۱ و ۲ سامحه ... باید در داخل ویرگول قرار گیرد؛ در همین صفحه پس از الثناء، نقطه لازم نیست؛ ص ۲۴، سطر ۱۹ «دلیل هم» درست است؛ ص ۲۹ «نجاسات و احکام آنها» آمده در حالی که در فهرست اجمالی اول کتاب و فهرست تفصیلی آخر کتاب «احکام آن» آمده است و ...

در اسامی کتاب‌های داخل متن روال واحدی پیشه نشده است، چنان‌که برخی ایرانیک و برخی معمولی زده شده است (ص ۱۲-۱۵).

۳. دیگر کاستی کتاب معرفی نشدن بایسته مؤلف از یک سو و بیان نکردن ضرورت احیا و چاپ چنین اثری است. همان‌گونه که بیان گردید کتاب صرفاً بیانگر احکام نماز و طهارت برای توده مردم است و علی‌القاعده چنین نوشته‌هایی دارای تاریخ مصرف مشخص و محدودی می‌باشند؛ بنابر این توجیه چنین هزینه‌گری بایستی به درستی بیان گردد. البته اگر این اثر در مجموعه‌ای با عنوان «مجموعه آثار نراقی» انتشار می‌یافت اندکی پذیرفتنی می‌نمود.

۴. محقق محترم در تعریف عملیات خویش بر روی کتاب به کمترین توضیح بسنده کرده است، در حالی که خواننده انتظار دارد تا بداند او چه مشکلاتی از کتاب را برطرف ساخته و چه کارهای جدی در آن اعمال کرده است و اگر چنین کارهایی صورت نمی‌گرفت چه سختی‌ای بر خواننده بار می‌شد و از همه مهمتر آن که وی بر چه اساس و مدرکی مستندات داده‌های نراقی را کشف کرده است، به ویژه آن‌جا که نراقی احوالی را به بعضی نسبت می‌دهد محقق به چه دلیلی مصداق آن بعضی را شناسایی می‌کند.

۵. در صفحه پانزده محقق محترم آورده‌اند که «این رساله را فرزندش مولی (ملا) احمد نراقی حاشیه کرده و حاشیه‌ها در نسخه‌ها آمده است و تمامی حواشی موجود تصحیح شده و ذیل متن [از زیر] آمده است» در حالی که وی در صفحه ۲۳ که آغاز و طلیعه کتاب است حاشیه ملا احمد را در داخل متن آورده است و این، گذشته از تخلفی که صورت گرفته، به شدت روال بحث را مختل ساخته است.

اسلامی قم منتشر شده است به دنبال بازخوانی و نقد روایت رالز از عدالت است که به زعم نویسنده با هدف دفاع از لیبرالیسم صورت پذیرفته است. مؤلف که اینک استاد میهمان در دانشگاه کمبریج انگلستان است در مقدمه از سعی وافر خود برای تبیین تمام ابعاد اندیشه رالز با استناد به آثار وی خبر می دهد.

فصل اول کتاب اختصاص به معرفی رالز و اهمیت وی در تفکر لیبرالی معاصر دارد. رالز متفکر مؤثر و برجسته ای در حوزه فلسفه سیاسی در قرن بیستم به شمار می آید، طرفداران و نیز منتقدان وی بر ضرورت توجه به آثار رالز در فلسفه سیاسی و مباحث عدالت تأکید دارند و همگی اذعان دارند که آثار وی عمیق، جامع و مؤثر بوده اند. سر اقبال عمومی به رالز را باید در سبک و سیاق کتاب مهم وی یعنی نظریه عدالت دانست که به لحاظ روش و نوع استدلال رالز را از دیگر مدافعان لیبرالیسم متمایز می کند. به زعم رالز جامعه ای عادلانه است که ساختار آن جامعه بر پایه اصول و معیارهای عادلانه ای سامان یافته باشد و رالز در این کتاب به دنبال درک و شناخت اصول عدالت است و معتقد است که روشی وجود دارد که می توان از طریق آن به اصولی دست یافت که مورد توافق هر موجود عاقلی باشد.

مؤلف در عین حال جذابیت رالز را مرهون موارد ذیل می داند:

۱. برای مدافعان لیبرالیسم توفیق بزرگی است که بتواند مکتب سیاسی-اجتماعی خود را با ارزش والایی به نام عدالت پیوند بزنند. این امر زمانی اهمیت پیدا می کند که به متفکرین گذشته لیبرالیسم توجه کنیم که یا بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی (مثل جان لاک) یا در چارچوب نفع انگاری (مثل جان استوارت میل) به دفاع از لیبرالیسم می پرداختند، اما تثبیت دیدگاه رالز درباره عدالت به لیبرالیسم اساسی اخلاقی اعطا می کند. ۲. کار رالز درباره عدالت بسیار عمیق و جذاب است. در عین حال روش وی از دیگر فیلسوفان سیاسی و فیلسوفان اخلاق متمایز است، چرا که رالز سعی وافر دارد که به پرسش های محتوایی و جوهری در مورد آنچه عادلانه است پاسخ دهد و بر آن است که نشان دهد که دقیقاً چه کارهایی باید انجام داد و ساختار جامعه را بر چه پایه هایی باید استوار شود تا جامعه ای عادلانه شکل گیرد.
۳. اندیشه های رالز در فضایی مطرح شد که رقابت کمونیسیم با سرمایه داری در اوج خورد بود و جنبش های اجتماعی سیاهپوستان و زنان هم فعال بودند، در چنین فضایی طرح قرائتی عادلانه از لیبرالیسم توانست واکنش های زیادی را به خود جلب کند. از نظر رالز عدالت دارای دو اصل پایه ای است:

اصل اول آزادی است که شامل حقوق استاندارد مدنی و سیاسی و آزادی های اساسی است و اصل دوم تمایز است که به

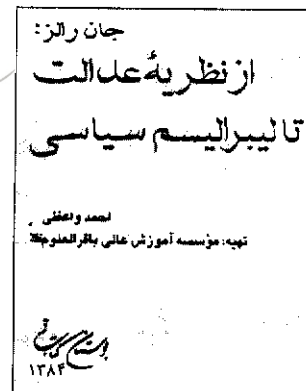
۶. گذشته از اشکال بیان شده، محقق نظریات ملا احمد را در پاورقی جای داده است و با قید نام او در آخر هر متن، سخنان او را از پانویس های خویش باز شناسانده است، در حالی که می بایستی یا آن نظریات را با ذکر شماره به پایان متن یا مطلب یا باب یا کتاب می برد یا لاقفل یا فونت دیگری به برجسته سازی آن دست می زد تا خواننده دچار خطا نگردد.

۷. محقق محترم در پایان کتاب علاوه بر فهرست اعلام، که روشی مرسوم است، به ارائه فهرست معصومین پرداخته است. این کار که در بدو امر چندان نابه جانمی نماید، اما چون اعلام آمده در کتاب تنها یک صفحه است و معصومین نیز جزو آنان بشمارند نه تنها ضرورتی نمی یابد بلکه عملی زاید دیده می شود.

۸. انتظار آن است که محقق در ارائه بروز کتاب از توضیح برخی واژگان مشکل یا نامأنوس شانه خالی نکرده و در اصلاح عبارات ناصحیح نیز بکوشد.

سید علیرضا واسعی

از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، جان رالز، احمد واعظی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۴، ۲۷۲ ص.



یکی از جدی ترین موضوعاتی که همواره ذهن اندیشمندان را به خود معطوف کرده، عدالت است. پیگیری خط سیر اندیشه سیاسی غرب از افلاطون گرفته تا دنیای معاصر نشان می دهد که موضوع مهم و اساسی در این اندیشه ها عدالت است، ولی تفاوت عدالت در اندیشه افلاطون با اندیشه لیبرال های جدید چون رالز درباره عدالت این است که روایت افلاطون منتهی به نوعی نظام سیاسی بسته می گردید، در حالی که لیبرال های مدرن به دنبال روایتی از عدالت هستند که معضلات لیبرالیسم را حل و فصل نماید. جان رالز از فیلسوفان سیاسی برجسته در قرن بیستم یکی از مهمترین راویان روایت اخیر از عدالت است. کتاب «از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی» تألیف احمد واعظی که در ۲۷۲ صفحه در سال ۱۳۸۴ از سوی بوستان کتاب دفتر تبلیغات

اختصار بدین معناست که همه خیرات اولیه اجتماعی نظیر درآمد، ثروت، آموزش، مناصب سیاسی و اجتماعی و فرصت‌های شغلی و اقتصادی و سایر مزایا و مواهب اجتماعی باید به طور برابر در میان افراد جامعه توزیع شود مگر آن که توزیع نابرابر برخی یا همه این خیرات مزایایی برای افراد کمتر بهره‌مند جامعه در پی داشته باشد. این روایت آشکارا با لیبرالیسم محافظه کارانه افرادی چون رابرت نوزیک و فردریک فون هیک متفاوت است، چرا که رالز آزادی را به آزادی‌های اساسی و غیر اساسی تقسیم می‌کند و نسبت به سلب آزادی‌های غیر اساسی در راستای برقراری عدالت انعطاف نشان می‌دهد. نکته دیگری که وی را از دیگر لیبرال‌ها جدا می‌کند تلاش او برای قرار دادن لیبرالیسم بر مبنایی اخلاقی و ارزشی است که این پایه اخلاقی همانا عدالت است.

فصل دوم کتاب به بررسی سیر آرای رالز از عدالت تا عدالت سیاسی می‌پردازد. اندیشه رالز در باب عدالت را می‌توان به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم کرد. رالز متقدم به دنبال دفاعی اخلاقی از لیبرالیسم است که بسیار جذاب می‌نمود، اما رالز متأخر اصول عدالت را تنها راه حلی سیاسی جهت تداوم نظامی می‌داند که بر محور ارزش‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی معاصر غرب است، البته این چرخش دلسردکننده است. عناصر اصلی نظریه رالز متقدم عبارتند از: ۱. نظریه عدالت به مثابه نظریه اخلاقی که رالز در این راستا به دنبال ارائه جایگزینی برای نفع‌انگاری به عنوان مبنای لیبرالیسم است. به اعتقاد وی منتقدین نفع‌انگاری دو جریان اصلی شهودگرا و کمال‌گرا بوده‌اند که هیچ کدام نتوانسته‌اند بدیلی برای نفع‌انگاری ارائه دهند. از نظر رالز شهودگرایی از ارائه معیارهای ثابت و مشخص و تغییرناپذیر جهت داوری در مقولات ارزشی از جمله بحث اصول عدالت عاجز است. از نظر رالز کمال‌گرایی هم بر اصول مدون و ثابت خاصی به عنوان پایه و اساس ساختار اجتماعی و نظام حقوق و وظایف افراد و نهادها استوار نشده است. رالز به دنبال ارائه بدیلی برای نفع‌انگاری است. ۲. تصمیم‌گرایی است که از دو منظر قابل بررسی است: اولاً رالز اصول عدالت خود را در حوزه وساحت‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و فرهنگی قابل اجرا می‌داند و دوم این که این اصول را مختص جامعه خاص نمی‌داند و برای هر جامعه‌ای است که می‌خواهد عادلانه زندگی کند. ۳. عقلانی بودن اصول عدالت که هم در مورد افراد و اهداف و منافع آنها و هم در طرح و نقشه‌ای که برای زندگی ترسیم می‌کنند و هم شیوه و روش انتخاب طرح و نقشه زندگی استفاده می‌شود. به نظر وی افراد در «وضعیت اصیل» (وضع اصیل یا

وضع نخستین x) افرادی کاملاً عقلانی‌اند که برای زندگی خود اصول عدالت را برمی‌گزینند. ۴. عینی بودن عدالت؛ عنصر مشترک در همه اشکال عینی‌گرایی مقابله با نسبی‌گرایی است و عینی بودن اصول عدالت در دیدگاه رالز به معنای اعتبار همگانی و عام آن است. ۵. تأثیرپذیری از کانت؛ رالز مدعی است که اصول عدالت وی با امر مطلق کانت شباهت دارند. کانت به واسطه امر مطلق در صدد درک اصل و قاعده رفتاری بود که بر فرد به حسب سرشت او به عنوان یک موجود عاقل آزاد و برابر قابل تطبیق باشد. به نظر رالز اصول عدالت را می‌توان بر مبنای تفسیر کانتی از استقلال فردی تبیین کرد. کانت در هر دو زمینه اخلاق و نظریه عدالت مدافع گونه‌ای از وظیفه‌گرایی است که پایه‌ای صرفاً عقلانی دارد که برحسب آن درک‌کننده اصول پایه اخلاق و عدالت عقل محض است. فرد عقلانی کانت هم شباهت فراوانی با فرد موجود در وضعیت تحسین و اصیل رالز دارد و به تعبیر خود رالز وضع نخستین را می‌توان تفسیر رویه‌ای از تلقی کانت از استقلال فرد و نیز امر مطلق دانست.

اما رالز متأخر از تلاش برای ارائه بنیادهای اخلاقی برای عدالت فاصله می‌گیرد و نظریه عدالت خود را بیشتر به عنوان نظریه‌ای سیاسی که به کار حل معضلات جوامع لیبرال دموکراتیک غرب می‌آید مطرح می‌کند. آنچه این تلقی سیاسی از عدالت را موجه می‌کند نقش آفرینی و کارکرد مثبت سیاسی آن در استمرار بخشیدن به نظم اجتماعی مستقر در جوامع لیبرال دموکرات معاصر است و خود به تصریح اذعان دارد که ما به دنبال یافتن مفهومی از عدالت نیستیم که مناسب برای همه جوامع، صرف نظر از شرایط خاص اجتماعی و تاریخی آنها باشد. ما می‌خواهیم یک عدم توافق و نزاع بنیادین درباره شکل عادلانه نهادهای اساسی موجود در یک جامعه دموکرات شکل گرفته در شرایط مدرن را برطرف سازیم. در واقع بر حسب این موضع رالز متأخر از کانت هم فاصله جدی می‌گیرد و جای فرد مستقل در نظریه اول وی را یک شهروند آزاد و برابر می‌گیرد. بنابراین تلقی سیاسی از عدالت برداشت عینی و عام و عقلانی از اصول عدالت را مردود اعلام کرده و تکثرگرایی سیاسی فلسفی و اخلاقی را محترم می‌شمارد.

مؤلف در فصل سوم به دنبال بررسی درونمایه نظریه عدالت رالز متقدم است. این کار مهم رالز در وهله اول روش شناختی است. وی ضمن نقد روش‌های موجود به دنبال دفاع از دریافت قراردادگرایی از عدالت است. روش قراردادگرایی رالز محتوای اصول عدالت را نتیجه توافق و قرارداد اجتماعی افراد خاص در وضعیت ویژه‌ای می‌داند که آن را وضع نخستین یا اصیل

- حق رأی و حق رسیدن به مناصب، آزادی بیان، آزادی آگاهی، آزادی تفکر و آزادی و رهایی از دستگیری غیر قانونی می باشد؛ اصل دوم عدالت، اصل تمایز است که به این موضوع برمی گردد که در چه شرایطی وجود نابرابرها در برخورداری از مواهب و امکانات موجه است. رابطه اصل دوم با اصل اول مهم است. اصل دوم دربرگیرنده آزادی های غیر اساسی است که می توان برای تحقق عدالت اجتماعی آنها را سلب کرد و این تفاوت لیبرالیسم کلاسیک از لیبرالیسم رالز است. لیبرالیسم کلاسیک اجازه نمی دهد به بهانه اموری نظیر عدالت اجتماعی، آزادی فردی (حتی غیر اساسی) سلب یا محدود شود. به هر حال رالز بر اساس اصل دوم استدلال می کند که نابرابرهای اقتصادی و اجتماعی باید به گونه ای ترتیب داده شوند که اولاً بیشترین نفع را برای افراد کمتر بهره مند در عین رعایت اصل پس انداز عادلانه در پی داشته باشد و دوم این که دسترسی به همه مناصب و موقعیت ها تحت شرایط برابری منصفانه فرصت ها به روی همه گشوده باشد.

مؤلف در فصل چهارم به دنبال نقد و ارزیابی نظریه عدالت رالز است که در سه محور طرح می شود. محور نخست روش وی را تحلیل می کند که بر حسب آن قراردادگرایی در بونه نقد قرار می گیرد. اولین نکته این است که رالز دلیلی اقامه نمی کند که چرا باید تعیین اصول عدالت در فضای تأسیس اختیاری و قراردادی ارکان و نهادهای جامعه انجام پذیرد. رالز در عین حال پیش فرض هایی هم برای این موضوع دارد که در مورد آنها هم استدلال نمی کند، برای مثال وی هیچ دلیلی بر عمومیت گرایی خویش درباره اصول عدالت اجتماعی اقامه نمی کند و آن را به مثابه اصل موضوعه در نظر می گیرد. موضوع دیگر تلاش وی برای تثبیت منصفانه بودن شرایط حصول عدالت رویه ای محض است. اولاً وی بین برابری شرایط افراد با منصفانه بودن آن وضعیت خلط می کند، از سوی دیگر دلایل توافق و اجماع افراد در وضع اصیل از قدرت توجیه کنندگی محدود برخوردارند چرا که افراد از بسیاری از آگاهی ها به دلیل قرار گرفتن در پرده غفلت محرومند، همچنین رالز در ترسیم محتوای خیرات اولیه بی طرفی نظری و فلسفی را رعایت نکرده است و بیشتر متناسب با فلسفه لیبرالیسم است و در واقع رالز تصور خود از خیرات اولیه را به افراد موجود در وضع اصیل تحمیل می کند، در وهله بعدی معلوم نیست که از نظر رالز افراد در وضع اصیل اصول عدالت را درک و کشف می کنند یا آنها را بر اساس قرارداد اراده وضع می کنند. در عین حال هر دو روایت هم از رالز قابل مشاهده است. در هر حال رالز برخلاف کانت که عقل را معیار

می نامد، وی این روش را منتهی به «عدالت رویه ای محض» می داند که در مقابل «عدالت تخصیصی» قرار می گیرد. عدالت رویه ای محض ناظر بر روش است بدین معنا که ما از قبل به توافق و اشتراک نظر درباره نتیجه عادلانه دست پیدا نمی کنیم و تعریف پیشینی از عدالت و مضمون آن نداریم، اما می توانیم در مورد روش منصفانه توافق کنیم که هر چه از این روش حاصل شود عادلانه خواهد بود که رالز این را عدالت روشی محض می نامد و وضع نخستین هم واجد چنین ویژگی است. برخی از شارحان رالز این روش و نظریه وی را «تدوین گرایی» نامیده اند که بر اساس آن، یگانه ضامن حقانیت و عادلانه بودن قرارداد و توافق و تدوین آنها مطلوبیت و منصفانه بودن آن وضعیت و شرایط برای گزینش و تدوین اصول عدالت است. بنابراین تدوین گرایی موقعیت خاصی را به تصویر می کشد که هر چه نتیجه آن موقعیت باشد حق و عادلانه است و رالز تلاش می کند منصفانه بودن این وضع را اثبات کند. حال این «وضعیت اصیل» دارای چه محتوا و ویژگی هایی است. وضعیت اصیل یک وضعیت فرضی است که افراد در شرایطی به سر می برند که نمی توانند از روی نفع طلبی شخصی تصمیم بگیرند. از نظر رالز در وضعیت فرضی افراد در شرایطی اند که از همه عواملی که به نوعی مانع حصول توافق و اشتراک نظر درباره اصول عدالت می شوند غافل و بی خبری باشند؛ او این غفلت را محصور شدن در «پرده غفلت» می نامد که افراد در آن تقریباً از هر چیزی که موجب نفع طلبی شخصی بشود غافلند. افراد در وضعیت اصیل همچنین موجوداتی عقلانی اند بدین معنا که تلاش دارند برای وصول به اهداف معینی به دنبال مؤثرترین ابزار باشند. در عین حال آنها می خواهند آنچه حق و درست است تشخیص دهند و مبنای نهادهای اجتماعی خود قرار دهند و همچنین باید به اجماع و توافق درباره اصول عدالت برسند. اما چون رالز به این موضوع اذعان دارد که هرگونه گزینش عقلانی از خطوط کلی زندگی عقلانی و مطلوب پیش تصوری از مطلوبیت ها و خیرات ممکن نیست، بحث خیرات اولیه را پیش می کشد که یک تلقی ضعیف از خیر است و مانع از حصول اجماع درباره اصول عدالت نمی شود، در عین حال مفهوم حق مقدم بر مفهوم خیر می باشد. وی از اموری نظیر آزادی، فرصت، ثروت و درآمد، احترام به خویش به عنوان نمونه هایی برجسته از خیرات اولیه یاد می کند که اصول عدالت باید شیوه توزیع عادلانه آنها را ارائه دهد، این اصول عدالت شامل موارد ذیل می باشد: اصل آزادی برابری، اولین اصل از اصول عدالت است که البته فقط دربرگیرنده آزادی های اساسی است که شامل آزادی سیاسی



داوری در این زمینه معرفی می‌کند، معیاری برای درست بودن محتوای اصول عدالت که قرارداد می‌شود مطرح نمی‌کند. رالز در برخی پاسخ‌ها منکر نیاز به چنین معیاری است و گاه اصول مورد نظر خود را مطابق با داوری حس عدالت خواهی و اخلاقی انسان‌ها می‌داند. همچنین رالز بسیاری از تلقی‌های دیگر از عدالت اجتماعی را عملاً کنار می‌گذارد، قبل از این که انتخاب عقلانی افراد در وضع اصیل آغاز شده باشد، هر چند که هیچ تضمینی هم وجود ندارد که افراد در وضع اصیل به توافق و اجماع برسند. در وهله بعدی تصور رالز از خیرات اولیه مبتنی بر لیبرالیسم است و عناصر مورد نظر یک فرد لیبرال دربرگیرنده خیرات اولیه است. در عین حال نباید باورهای زیر به اصول عدالت در وضع اصیل به پشت پرده غفلت برود. همچنین به زعم منتقدین نظریه رالز در باب عدالت به نظریه خاصی درباره فرد انسانی استوار است که غیر واقعی و غیر قابل پذیرش است. آخرین نقدها بر محتوای اصول عدالت رالز وارد است. رالز در تبیین این که چرا افراد در وضع اصیل آزادی‌های اساسی را محور اصل اول قرار می‌دهند و آنها را مقدم بر دیگر ارزش و اصول عدالت قرار می‌دهند عاجز است، چه آنان حفظ آزادی‌های اساسی را حتی بر تأمین نیازهای معیشتی تقدم می‌دهند. در عین حال در بین آزادی‌های اساسی احتمال تراحم وجود دارد که رالز بدان نمی‌پردازد.

فصل پنجم و پایانی کتاب به بررسی لیبرالیسم سیاسی یا عدالت سیاسی رالز متأخر اختصاص دارد. به زعم رالز عدالت سیاسی منتهی به پذیرفته شدن آن از سوی دیگر مکاتب فلسفی و اخلاقی و مذهبی خواهد شد، چرا که بر هیچ اصل فلسفی و اخلاقی متکی نیست که البته با رویکرد اول وی در تعارض اساسی است. در حالی که رالز در این رویکرد تغییر در خور توجهی در آرکان و شالوده اصلی نظریه عدالت پیشین خود ایجاد نمی‌کند و این در واقع متکی بر برداشت وی از فلسفه سیاسی در رویکرد اخیر است. به گمان وی فلسفه سیاسی دارای چهار کارکرد است: حل یا محدود کردن منازعات فکری و سیاسی در جامعه؛ کمک به افراد در زمینه تشخیص موقعیت سیاسی و اجتماعی خود؛ سوم آشتی دادن افراد با جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند؛ پاسخ به این سؤال است که با توجه به واقعیت‌های موجود، چگونه ساختاری عادلانه است که رالز دغدغه اصلی لیبرالیسم سیاسی را پاسخ به همین سؤال می‌داند. رالز می‌خواهد نشان دهد تفکر نهفته در پس لیبرالیسم سیاسی توانایی ایفای این نقش‌های چهارگانه را دارد. بنابراین تصور سیاسی از عدالت اساساً هدفی اخلاقی برای خویش

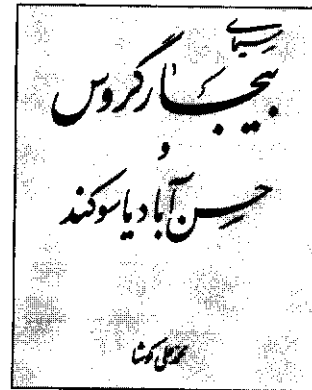
ترسیم نمی‌کند، بلکه مسأله اصلی ترسیم یک تلقی سیاسی از عدالت اجتماعی است که در جوامع دموکرات مبتنی بر قانون اساسی که تکثرگرایی در فلسفه و مذهب اخلاق از ویژگی‌های اساسی آنهاست، نظامی پایدار ایجاد می‌کند. طبعاً بر اساس این برداشت هم در لیبرالیسم سیاسی فرد به عنوان عامل اخلاقی جای خود را به شهروند آزاد و برابر می‌دهد. در عین حال رالز می‌کوشد با نظریه عدالت سیاسی خود راه حلی بین دو سنت فکری در غرب یعنی اولویت آزادی (جان لاک) و اولویت برابری (روسو) بیابد. بنابراین رالز در نظریه عدالت سیاسی خود به نفی تعمیم‌گرایی، عینی‌گرایی موجود در برداشت اولیه خود از عدالت می‌پردازد و در عین حال مدعی است که در برابر هیچ دکتترین جامع خاص، موضع جانبدارانه ندارد و آنها را در ساماندهی اصول لیبرالیسم دخالت نمی‌دهد.

مؤلف پس از تبیین اصول و محتوای عدالت سیاسی به نقد ریچارد رورتی از نظریه رالز می‌پردازد. به زعم درستی تلاش اصلی رالز متأخر معطوف به قطع پیوند میان نهادهای اصلی لیبرالیسم و توجیه فلسفی است که رورتی از این موضوع تحت عنوان تقدم دموکراسی بر فلسفه یاد می‌کند. به باور رالز فلسفه به عنوان جستجوی حقیقت درباره نظم اخلاقی و متافیزیکی مستقل هرگز نمی‌تواند پایه‌ای مشترک برای یک تلقی سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک در اختیار نهد. حتی رورتی اعتقادی به چرخش رالز در نظریه عدالت سیاسی ندارد و هدف رالز متقدم در طرح نظریه عدالت را هم سیاسی می‌داند. مؤلف در ارزیابی عدالت سیاسی رالز، دیدگاه اخیر وی را کاملاً متواضعانه‌تر از نظریه عام‌گرایانه وی تلقی می‌کند و در عین حال هدف آن را مصالحه بین سنت‌های فکری مختلف می‌داند.

مؤلف در نهایت به نقد هابرماس از نظریه رالز می‌پردازد که ناظر بر سه موضوع است. وی ابتدا جایگاه وضع اصیل را در این نظر مورد چالش قرار می‌دهد. دومین مسأله این است که به زعم هابرماس رالز تفکیک روشنی میان مسأله توجیه لیبرالیسم سیاسی و مقوله پذیرش آن برقرار نمی‌کند و در نهایت این که رالز نمی‌تواند به هدف و مدعای اصلی خود یعنی ایجاد تعادل و سازش بین آزادی و برابری نایل شود. رالز ضمن قبول نقد هابرماس شأن «وضع اصیل» را در نظریه خود به شدت تنزیل می‌دهد که باید گفت این امر می‌تواند اساس نظریه درباره عدالت و پس از آن عدالت سیاسی را مخدوش کند، چرا که این نظریه به شدت مرهون ابتکار رالز در طرح وضعیت اصیل است.

مقصود رنجبر

سیمای بیجار گروس و حسن آباد یا سوکند، محمدعلی کوشا، چاپ اول، انتشارات سیروان، تهران، ۱۳۸۴، وزیری، ۹۱۹ ص.



توجه به سفارش های قرآنی که در زمین سیر کنید و اهمیت محیط در پرورش و بالش فرد سبب گردید مؤلف محترم به تحقیق درباره بیجار گروس و حسن آباد یا سوکند دست زند و اثر حاضر را تقدیم علاقه مندان به ویژه نسل جوان سازد تا هم دین خویش را به این سرزمین کهن ادا نماید و هم به جوانان القا کند که می توان در راه پیشرفت و ترقی گام برداشت، اما به این شرط که در عوامل رشد و تعالی و رکود و حضيض این اقلیم اندیشه کنند تا مبدا خطاها و لغزش گذشتگان را تکرار نمایند؛ این کتاب به خوبی این مطلب را صحنه می گذارد که نزدیکی یا دوری به مرکز کشور در بالندگی یا شکوفایی شهری یا روستایی اهمیت کمتری دارد، آنچه مهم است تلاش و تکاپوی مردمان آن می باشد، هر چه بیشتر بکوشند بیشتر پله های عروج را می پیمایند. این اثر در چهار بخش تدوین یافته که عنوان یکایک آنها عبارت است از: کردستان و پیشینه تاریخی آن؛ شهرشناسی گروس؛ مشاهیر گروس؛ روستاشناسی گروس. حال جهت اطلاع بیشتر چکیده هر یک را تقدیم می کنیم:

بخش اول به کردستان و پیشینه تاریخی آن اختصاص دارد. مؤلف ضمن تعیین حدود جغرافیایی استان کردستان و شهرستان های آن گوشزد می کند «آنچه که به نام استان کردستان کنونی خوانده می شود غیر از کردستان به مفهوم نژادی آن است» (ص ۲۴) که میان سه دولت ایران و عراق و ترکیه تقسیم شده است. بعد به گذشته تاریخی آن می نگرد که طبق تحقیقات قدمت این سرزمین به عصر یخبندان و هزاره سوم پیش از میلاد برمی گردد و این که کردها به مادها نسبت می رسانند، مردمانی که با سلحشوری و شجاعت کم نظیر خویش در اواخر قرن هشتم قبل از میلاد بر قوم آشور غلبه کردند و زمام امور را به دست گرفتند. به نوشته هرودوت «آشوری ها پانصد سال در آسیا حکومت کردند و نخستین مردمی که سر از اطاعت آنها پیچیدند مادها بودند که با ابراز رشادت و شجاعت برای آزادی خاک خود جنگیدند و از قید بندگی رهایی یافتند» (ص ۲۹).

سپس به این مطلب می پردازد چون این مردمان بیشتر در مناطق صعب العبور زیسته اند و تحمل هر دشواری و سختی را در این نوع زندگی به جان خریده اند نه فقط شجاعت و ترس بودن جزو خلق و خوی ایشان شده، بلکه نسل ایشان از هر قوم دیگر دست نخورده تر است، در ادامه می گوید هفت قول در باب ایشان وجود دارد که به بازگویی دو قول بسنده می کنیم:

قول فردوسی که کردها را زاییده و نتیجه آن مردمانی می داند که از فرمان دهشتناک ضحاک سر سالم به در بردند و در کوه ها مأوا و مسکن گزیدند. ضحاک فرمان داده بود هر روز دو انسان را سر ببرند و مغز آنان را خوراک مارهایی سازند که از جای بوسه شیطان بر کتف هایش سر بر زده بودند و اسباب ناراحتی وی را فراهم می ساختند. آشپزان از دو نفر یکی را می کشتند و دیگری را آزاد می کردند تا در کوه ها و مناطق دور مسکن گزینند.

قول دیگر این که چون حکومت ایران به دست اعراب افتاد ایرانیانی که در خویش نمی دیدند از عرب انقیاد برند به کوهستان ها رفتند. البته مؤلف خاطر نشان می کند این کوه نشینی و دوری از مرکز سبب نگردیده که ایشان در راه اعتلای اسلام نکوشند و در وحدت ملی همپای ایرانیان گام های مؤثری برندارند.

نویسنده در بخش دوم مجمل و کافی خواننده را با بیجار گروس آشنایی می دهد. وی در وجه تسمیه بیجار مواردی را برمی شمرد، از جمله بیجار به معنای گل و گیاه است و چون این منطقه سراسر آبادان و سبزه زار می باشد محل تجمع ایلات کرد بوده و در وجه تسمیه گروس هم چند گفته را ذکر می کند که میان آنها این گفته پسندیده تر است که گروس نام قومی کرد بوده است.

مخاطب در این بخش ضمن آشنا شدن با کوه ها و رودخانه قزل اوزن و رودخانه هایی که از این منطقه به آن می ریزند و حمام ها و گردشگاه ها به آثار باستانی ای برمی خورد که از قدمتی بسیار برخوردارند، آثاری چون قلعه قمچقا که پیشینه اش به هزار سال پیش از میلاد می رسد، پل تاریخی صلوات آباد، زیارتگاه حمزه آباد، تیمچه امیر تومان، سپس از شکارگاه ها و شکارها و آب و هوای بیجار و چهار باغ گروس اطلاعاتی کسب می کند.

اما شغل عمده مردم این دیار چیست، این سؤالی است که مؤلف نوشته اش را براساس آن پی می گیرد. مردم این منطقه غالباً به کشاورزی و دامداری و تولید صنایع دستی مشغولند و از این راه ها کسب درآمد می کنند. عنوان دیگر مباحث مؤلف عبارتند از: وضعیت ارتباطات، معادن و صنایع، جغرافیای انسانی گروس و جمعیت آن، دین، زبان، اعیاد ملی و مذهبی، مساجد، ایلات و خانواده های گروس، سادات گروس و مراکز علمی آن. مخاطب در بخش سوم با این دسته افراد آشنا می شود:



بهرتر بود به داده‌های ضروری اکتفا می‌کرد و به یکی دو نمونه از رأی و نظر دیگران استناد می‌جست و برای اطلاع بیشتر خواننده را به منابع ارجاع می‌داد؛ در ضمن بهتر بود آنچه را که در ابتدای فصل چهارم آورده به بخش اول منتقل می‌کرد که سازگارتر بود. عباس جباری مقدم

آفاق الأدب المقارن عربيا و عالميا، د. حسام الخطيب، دارالفکر، دمشق ۱۹۹۹.



با توجه به نیاز محافل ادبی کشور عزیزمان به مباحث ادبیات تطبیقی و ناچیز بودن تحقیقات انجام شده در این زمینه و نیز با عنایت به نیاز شدید به بررسی ادبیات عربی و رابطه متقابل آن با ادبیات فارسی و آثار موجود به این دو زبان، لزوم توجه به ادبیات تطبیقی، پیدایش و سیر تکاملی و ضرورت آشنایی با سازوکارها و قلمرو آن، معرفی این کتاب را که از معدود آثار محوری در جهان عرب در این زمینه می‌باشد لازم دیدم، امید است مورد توجه دانشجویان، محققان عرصه‌های ادبی و سایر علاقه‌مندان قرار گیرد.

معرفی نویسنده: پروفیسور حسام الخطیب، استاد ادبیات تطبیقی و نقد در دانشگاه قطر و یکی از معدود چهره‌های سرشناس در زمینه مباحث ادبیات تطبیقی در جهان عرب است که تألیفات و آثار متعددی در این خصوص دارد، از جمله آثار وی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

رشد ادبیات و شکل‌گیری مکاتب ادبی در اروپا، * ادبیات تطبیقی (در دو جلد به عنوان کتاب‌های دانشگاهی در دمشق)، چند رمان زیر ذره بین، روحی الخالدی طلا به دار ادبیات تطبیقی عربی و ده‌ها کتاب دیگر در زمینه زبان عربی و حوزه ادبیات در جهان عرب.

کتاب آفاق الأدب المقارن عربيا و عالميا یا چشم‌اندازهای ادبیات تطبیقی در جهان عرب و جهان، یکی از مهمترین تألیفات است که در جهان عرب در این زمینه به رشته تحریر درآمده و از این رو یکی از منابع عمده در این خصوص به شمار می‌آید. نویسنده کتاب را در چهار فصل و هر فصل را در چند گفتار

۱. فرمانروایان چون خلیل خان سیاه منصور گروسی، دولتیارخان سیاه منصور گروسی، لطفعلی خان گروسی، امیر نجفقلی خان گروسی، محمدصادق خان گروسی و حسنعلی خان امیر نظام گروسی و ...

۲. دانشمندان روحانی گروس چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ شهاب‌الدین ابو حفص سهروردی، سید عبدالمجید گروسی، حاج میرزا ابوالبشر چهل‌امیرانی، شیخ محمدحسن مجتهدی، سید نصرالله بنی‌صدر و شیخ عبدالحسین فاضل گروسی و ...

۳. نثرنویسان و پژوهشگران گروس چون محمد فاضل‌خان، حسنعلی خان امیر نظام، محمدعلی کوشا و نصرت‌الله قاسمی فر و ...

۴. شاعران مشهور گروس چون زیور گروسی، محمد رستم پور و رضا چراغعلی پور و ...

۵. خوشنویسان گروس چون احمد سهروردی و محمدحسن معمارباشی و ...

۶. هنرمندان گروس چون محمدباقر آقامیری، اسماعیل عسکری، سعید شعبانی، موسی علیارپور و علی اصغر لک و ...

۷. شهیدان گروس چون دریادار غلامعلی بایندر، کامران نجات‌اللهی، ایرج شهبازی و دکتر مصطفی رستم پور و ...

۸. پزشکان گروس چون میرزا عبدالرحیم نجات‌اللهی، دکتر عزت‌الله ریاضی و دکتر غلامرضا خاکپور و ...

۹. چهره‌های فرهنگی گروس چون مرتضی بایندریان، سید محمد گنجی، محمد خدادادیان و عبدالله اسدی و ...

نگارنده در بخش چهارم مخاطب را به گونه‌ای مختصر با سه بخش گروس (مرکزی به مرکزیت بیجار، کرانی به مرکزیت حسن‌آباد یاسوکنند و چنگ‌الماس به مرکزیت بابارشکانی) به ویژه بخش کرانی آشنایی می‌دهد و بعد از همه روستاهای واقع در گروس شناسنامه‌ای به دست می‌دهد و از میزان جمعیت و دین و مذهب و ... آگاه می‌سازد.

نویسنده ۴۳ سند تاریخی و نمونه‌هایی از خط خوشنویسان و عکس‌هایی از مناطق گروس و بزرگان آن را ضمیمه کتاب می‌سازد و چندین فهرست را (اشخاص، مکان‌ها، مطالب و منابع و مآخذ) به آن اضافه می‌کند.

این اثر با نثری مطلوب و روان به نگارش درآمده و خواننده به راحتی می‌تواند با آن انس بگیرد و از مطالب آن سود جوید، اما بهتر بود مؤلف قلم را به گزیده‌گویی می‌چرخاند، مثلاً بهتر بود به یکی دو نمونه شعر شاعران اکتفا می‌کرد یا هنگامی که از عبدالحسین فاضل گروسی و رضا چراغعلی پور و ... می‌نوشت

نوزدهم تاکنون پدیدار شده اند. وی این رهیافت ها را در چهار عنوان ذکر می کند:

رهیافت اول. ادبیات شفاهی تطبیقی: یعنی مطالعه ادبیات شفاهی و به ویژه موضوعات داستان های مردمی و انتقال آن به محیط های دیگر و این که چگونه و چه زمانی وارد عرصه ادبیات فنی که الزاماً پیشرفته تر از داستان های مردمی می باشد، شده است. نویسنده با بیان این که رابطه میان ادبیات مردمی و ادبیات مکتوب بیشتر یک رابطه متقابل است این رابطه را عاملی می داند که باعث می شود مطالعه ادبیات مردمی برای پژوهشگران ادبی و تطبیقی به یکسان مفید افتد. وی سپس متذکر می شود که این رهیافت تنها به اروپا و مخصوصاً اروپای شمالی محدود شد و به سایر نقاط جهان راه نیافت، اما در مرحله اول ظهور ادبیات تطبیقی با اقبال زیادی مواجه گردید و امروزه یکی از منابع جزئی این مفهوم تطبیقی را تشکیل می دهد.

رهیافت دوم. تأثیرپذیری و تأثیرگذاری: به بیان نویسنده، حوزه دوم پژوهش در ادبیات تطبیقی، مطالعه پیوندهای موجود میان دو یا چند ادبیات می باشد. «این همان مفهوم اساسی است که از زمان ظهور ادبیات تطبیقی وجهه غالب آن بوده است. به ویژه مکتب تطبیق کنندگان فرانسه که در پایان قرن نوزدهم به شکوفایی رسید، بر محصور کردن ادبیات تطبیقی به این حوزه تأکید زیادی کرده و از این که آن را از منظر دیگری غیر از این چهارچوب درک کند، امتناع می ورزد».

به بیان نویسنده، پایه گذار این رهیافت «فرناند بالدنس پرگر» (Frenand Baldensperger) فرانسوی است و مجله ادبیات تطبیقی (Larevue de alityerature Comparee) نیز برای گسترش و تبیین ابعاد آن همت گمارده است. این رهیافت حداقل تا نیمه قرن بیستم در غرب سیطره داشت و تا پایان دهه هفتاد قرن بیستم به عنوان تنها مفهوم پژوهش های تطبیقی پژوهشگران عرب باقی ماند.

رهیافت سوم. ادبیات جهانی و عمومی: این رهیافت سعی بر آن دارد با ایجاد انطباق میان ادبیات تطبیقی و مطالعه ادبیات در وجه فراگیر آن یعنی مطابقت با ادبیات جهانی یا ادبیات عمومی از اشکالاتی که بر رهیافت دوم مترتب است، دوری گزیند. اما به اعتقاد نویسنده، خود این انطباق نیز خالی از اشکال نیست، «زیرا ادبیات جهانی (Weltliteratur) اصطلاحی است که به دست گوته شاعر آلمانی، وضع شده و اغراق زیادی در آن وجود دارد. این اصطلاح به طور ضمنی بدین معناست که ادبیات باید حوزه مطالعاتی خود را به وسعت همه قاره های پنجگانه گسترش دهد. اما چنین معنای وسیعی حتی در ذهن گوته هم

نگاشته است. در فصل اول، پس از تعریف ادبیات تطبیقی به زیبایی مشکل این حوزه ادبی را چنین بیان می دارد: «سخن از آنچه ممکن است ادبیات تطبیقی نامیده شود بسیار است و امروزه هیچ نظام شناختی را نمی توان یافت که به اندازه ادبیات تطبیقی هم در تئوری و هم در عمل دچار مشکل باشد، حتی مجرد درک ماهیت این مشکل نیز در نظر هر کدام از صاحب نظران، متفاوت و متغیر است». سپس نویسنده این مشکل را در سه بعد: تلاش برای یافتن منطبق مخصوص ادبیات تطبیقی، تعیین قلمرو نوعی ادبیات تطبیقی و تعیین نوع مسئولیت ادبیات تطبیقی در چارچوب شناخت ادبی بررسی می کند. پس از طرح مشکل ادبیات تطبیقی، مسأله تضارب اصطلاحات به کار رفته در این عرصه شناختی است که توجه نویسنده را به خود معطوف داشته و بحث مفصلی درباره آن می نماید. وی با بیان این که ادبیات تطبیقی از زمان پیدایش (که فاصله زمانی آن با عصر حاضر از یک قرن و نیم تجاوز نمی کند) زمینه های گوناگون پژوهشی را دربر گرفته و چند دسته از مسائل را بررسی کرده، تأکید می کند که این مسائل همیشه درجه همگونی و همسانی زیادی نداشته اند. به بیان وی حتی خود اصطلاح ادبیات تطبیقی نیز یک اصطلاح اختلاف برانگیز می باشد و به اتفاق آرای صاحب نظران، دلالت ضعیفی بر مفهوم مورد نظر است. بسیاری از پژوهشگران این اصطلاح را رد کرده اند، اما در نهایت، ادامه استعمال آن را به دلیل رواجش ترجیح داده اند.

نویسنده معتقد است با تمام این تفاسیر، تضارب و اختلاف در اصطلاحات نباید در برابر توسعه این عرصه شناختی مسأله ساز باشد و از همان ابتدا هم پژوهشگران به این امر اشاره کرده اند که ضرورتی برای جستجوی اصطلاحی دیگر وجود ندارد، زیرا «هم اکنون بیش از یک قرن و نیم از اولین باری که اصطلاح ادبیات تطبیقی به کار رفت می گذرد و این مبحث شناختی در خلال این مدت در معرض انواع بحث ها، دیدگاه ها و دسته بندی ها قرار داشته است، اما عنوان آن، کارآمدی خود را نشان داد و اثبات کرد که تعیین یک اصطلاح جدید با توجه به این اختلاف نظر ها، اگر غیر ممکن نباشد، بسیار دشوار است. شاید به دلیل غیر ممکن بودن و یا توجه به همین اختلاف ها، این اصطلاح در یکپارچه نگه داشتن دلالت های آن حتی در پایین ترین سطح، توفیق اندکی یافت، زیرا در زیر چتر آن دیدگاه های متفاوت و اندیشه های متضادی گردهم آمده بود و تنها به دلیل انعطاف پذیری عنوان بود که همگی در زیر لوای ادبیات تطبیقی قرار گرفتند».

نویسنده پس از این مبحث در گفتار دوم کتاب به سراغ رهیافت های اصلی ادبیات تطبیقی می رود، رهیافت هایی که در زیر لوای اصطلاح ادبیات تطبیقی از زمان ظهور آن در اوائل قرن

نمی‌گنجید چون وی این اصطلاح را به کار برد تا زمانی را بشارت دهد که در آن گونه‌های مختلف ادبیات، تبدیل به یک ادبیات واحد می‌شوند. این اصطلاح حامل یک آرمان عینی در جهت وحدت تمام انواع ادبیات در قالب یک ساختار عظیم می‌باشد که در آن هر ملتی در چارچوب یک ائتلاف جهانی به ایفای نقش خود می‌پردازد... اصطلاح «ادبیات جهانی» مفهوم دیگری هم دارد: شاهکارهای بزرگ یعنی همان رشته ادبی جادویی که آثار هومر، دانته، سروانتس، گوته، تولستوی، دوستویفسکی، تاگور، گارسیا لورکا و مارکس را در یک جا گرد هم آورده است. این آثار و دیگر آثار همسطح آنها در تمام نقاط دنیا و در هر زمانی خواندنی هستند و ارزش هنری و فکری آنها شناخته شده است. این آثار از نظر بسیاری، مفهوم ادبیات جهانی را که امروزه به کار می‌رود تشکیل می‌دهند.

نویسنده با بیان این که تحقیق در این چارچوب غالباً از مرزهای ملی و منطقه‌ای فراتر رفته و حتی به آن دسته از اندیشه‌ها و سبک‌های ادبی محدود می‌شود که توانسته‌اند مرزهای ملی را به سوی افق‌های وسیع جهانی پشت سر بگذارند، به ذکر دیدگاه برخی از صاحب‌نظران می‌پردازد که ادبیات عمومی را ناقص مفهوم ادبیات تطبیقی قلمداد می‌نمایند، زیرا به نظر ایشان قلمرو ادبیات عمومی همان جهان گسترده و فراتر از مرز می‌باشد، در حالی که حوزه ادبیات تطبیقی رابطه میان دو نوع ادبیات است یعنی رابطه در یک چارچوب داخلی و بومی. نویسنده در پایان تأکید می‌کند که جداسازی ادبیات عمومی از ادبیات تطبیقی، گاه به فرمالیسم و کمیت‌گرایی نزدیک‌تر می‌شود، زیرا ادبیات تطبیقی ذو وجهین است، در حالی که ادبیات عمومی بیش از دو جنبه دارد. به بیان نویسنده، ایجاد مطابقت میان ادبیات تطبیقی، ادبیات عمومی و ادبیات جهانی در دوره‌های مختلفی اتفاق افتاده و تا امروز هم آثار فراوانی به دنبال داشته است. اما در این میان اصطلاح ادبیات تطبیقی و ادبیات جهانی به سمت نمود یافتن پیش رفته‌اند، در حالی که ادبیات عمومی به صورت یک اصطلاح گنگ باقی مانده است.

رهیافت چهارم. رویکردهای معاصر: نویسنده به عنوان مقدمه شرح این رهیافت می‌نویسد: «در عصر جدید مخالفت‌های زیادی با آنچه ممکن است انعطاف‌ناپذیری در روش‌شناسی ادبیات تطبیقی نامیده شود، ابراز می‌گردد. پیش از این مخالفت‌های عمده بر پایه شبه‌افکنی در حقیقت وجود یک شخصیت منحصر به فرد برای روش ادبیات تطبیقی و هدف و آرایش آن در میان سایر عرصه‌های تحقیق ادبی استوار بود. امروزه رویکرد مکتب آمریکایی به سوی توسعه فراگیر مفهوم ادبیات تطبیقی است تا با عبور از شرط وجود یک رابطه دو جانبه، تطبیق میان ادبیات

گونگون را دربرگیرد. همچنین در بین آمریکایی‌ها کسانی وجود دارند که وظیفه مطالعه روابط میان ادبیات و دیگر شاخه‌های شناختی به ویژه در زمینه هنر و علوم انسانی را به ادبیات تطبیقی محول می‌کنند، مثلاً از نظر «رماک» (Remak) (برجسته‌ترین پژوهشگر آمریکایی در عرصه ادبیات تطبیقی) می‌توان ادبیات تطبیقی را این گونه تعریف کرد: مقایسه ادبیاتی معین با یک یا چند ادبیات دیگر و مقایسه ادبیات با حوزه‌های دیگری از بیان انسانی».

نویسنده پس از آن به ذکر شبهه‌هایی در این زمینه می‌پردازد و دیدگاه برخی از صاحب‌نظران را ذکر می‌کند که براساس آن، ادبیات تطبیقی باید تا آن جا گسترش یابد که زیبایی‌شناسی را نیز دربرگیرد. این گروه، شرط وجود یک پیوند تاریخی یا تأثیرپذیری و تأثیرگذاری را در حوزه ادبیات تطبیقی ضرورت نمی‌دانند، بلکه همسانی‌های زیباشناختی و شاعرانه را اساس تحقیق و ابزاری برای کشف عنصر مشترک در سطح بشریت به حساب می‌آورند. به بیان نویسنده، این رویکرد در خلال هشتمین کنفرانس انجمن بین‌المللی ادبیات تطبیقی (بوداپست ۱۹۷۶ م.) قدرتمند ظاهر شد.

در گفتار سوم کتاب، دیدگاه‌های صاحب‌نظران آمریکایی را در ارائه راه‌حل پایان دادن به مشکل ادبیات تطبیقی ذکر می‌کند. رنه ولک و رماک از صاحب‌نظرانی‌اند که دیدگاه‌هایشان در این گفتار مورد بررسی قرار گرفته است. مسئولیت حیاتی ادبیات تطبیقی از دیگر مباحثی است که در این گفتار به آن اشاره شده است. گفتار چهارم این فصل نیز به طور کامل به ادبیات تطبیقی از منظر عربی، اختصاص یافته است.

فصل دوم کتاب، شامل دو گفتار می‌باشد که در گفتار اول مباحثی چون گسترش پژوهش‌های تطبیقی در قرن بیستم و شکوفایی ادبیات تطبیقی در آمریکا بررسی شده است. در این گفتار ضمن ریشه‌یابی پیدایش ادبیات تطبیقی در دهه سوم قرن نوزدهم میلادی، سیر تکاملی آن در فرانسه، انگلیس، نیوزیلند، آلمان و ایتالیا به طور خلاصه دنبال شده است. سپس نویسنده به مسأله گسترش مطالعات تطبیقی در قرن بیستم پرداخته و وضعیت مطالعات تطبیقی در کشورهای اروپایی از جمله فرانسه، انگلیس و آلمان را به طور مفصل‌تری بیان کرده است.

در گفتار دوم این فصل، توجهات معاصر به ادبیات تطبیقی محور سخن است. فعالیت‌ها و کنفرانس‌های انجمن بین‌المللی ادبیات تطبیقی (A.I.L.C) در این خصوص به طور مشروح بررسی شده است.

فصل سوم کتاب نیز که به ادبیات تطبیقی عربی اختصاص دارد در دو گفتار به رشته تحریر درآمده است. در این فصل زمینه‌ها و محدوده پیدایش ادبیات تطبیقی در قرن نوزدهم و

حدیث به دست ما رسیده است، از این روست که امت اسلامی از همان آغازین روزهای طلوع اسلام با نهایت اخلاص و ایمان پس از قرآن اهتمام فراوانی به حدیث داشتند.

پس از آشنایی جهان اسلام با پدیده استشراق و اطلاع از آرا و نظریات مستشرقین دروازه فعالیت‌های جدیدی فراروی مسلمانان گشوده شد. اعتقاد به تأخیر صدساله نگارش حدیث از نگاه عامه مسلمین از یک سوی و اعتقاد مستشرقین به تولد حدیث از میان اختلافات فرقه‌ای از سوی دیگر (علوم حدیث، ش ۲۸، ص ۸ و ۱۷) دستاویزی برای انکار حدیث از نگاه مستشرقین و بعدها گروه‌های اسلامی همچون القرائون گردید. در پی چنین نظریاتی بود که علمای اسلامی همچون علامه کیلانی به تحقیق درباره تاریخ تفصیلی علم حدیث و نگارش مجموعه‌هایی در این زمینه برای رد شبهات مستشرقین و منکرین سنت پرداختند (ص ۲۵). دانشمندان معاصر برای پاسخ به این گونه آرا و عقاید مجبور به بازنگری در برخی آرا حدیثی خود از جمله تأخیر صدساله نگارش حدیث شدند و نتیجه این تغییر رویکرد در دهه‌های اخیر، اعتقاد به وجود مکتوبه‌های حدیثی در آن عصر شده است (تدوین الحدیث، ص ۶۷).

علامه کیلانی در بخش اول به شرح موضوع مورد بحث پرداخته و در آن از حقیقت حدیث، تعریف آن و تفاوت حدیث با سایر منابع تاریخی سخن می‌گوید. او تعریف مشهور از حدیث را نپذیرفته، بلکه حدیث را یک گنجینه صحیح برای تاریخ بشری برمی‌شمارد. وی معتقد است که امام بخاری نیز چنین تعریفی از حدیث داشته است (ص ۳۱ و ۳۲). عدالت صحابه از آن دسته اموری است که علمای عامه همت بسیار خود را برای اثبات آن معطوف داشته‌اند. نقل حدیث من کذب علی... چنان ترس و خوفی در صحابه به وجود آورد که ایشان را از دروغ عمدی بر پیامبر حذر داشت (ص ۳۸-۴۷). مؤلف نه تنها بر عدالت صحابه تأکید بسیار دارد، بلکه آنها را صاحبان نفوس قدسیه و اولیای خدا و پیامبر می‌داند (ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

نویسنده در بخش بعد عوامل طبیعی تدوین حدیث را به بحث می‌گذارد. او به نقل از ابوزرعه رازی تعداد صحابی راوی از پیامبر را بیش از صد هزار نفر دانسته که این کثرت خود موجب افزایش اعتماد به حدیث خواهد بود. کثرت عددی روایات دو نتیجه مثبت به همراه دارد:

- تصحیح فهم غلط و نادرست دیگر روایات؛

- دوری دیگران از دروغ بافی.

مؤلف صحابه را نسخه عملی حدیث نبوی قلمداد نموده که سعی فراوان در سماع احادیث داشته‌اند، به گونه‌ای که برای شنیدن حدیث نبوی از دیگر صحابی رنج سفر را به جان می‌خوردند و نزد وی حاضر می‌شدند (می‌توان گفت که تلاش ایشان حدیث

اوائل قرن بیستم در جهان عرب مد توجه قرار گرفته است. در این بخش از کتاب، همچنین از ادیبان عربی یاد شده است که نقش بسزایی در این زمینه داشته‌اند. در همین گفتار نویسنده به روحی الخالدی و کتاب وی با عنوان ناهمگون «تاریخ علم ادبیات در فرنگ، دنیای عرب و ویکتور هوگو» اشاره می‌کند و وی را طلایه دار ادبیات تطبیقی جهان عرب معرفی می‌نماید. به نقل نویسنده، این کتاب شامل مقدمه‌های تاریخی و اجتماعی ادبیات در میان اروپاییان و نمونه‌های تطبیقی آن در میان عرب و نیز محتوی آن چیزهایی است که اروپاییان از عرب در زمینه ادبیات و شعر به ویژه از طریق ویکتور هوگو اقتباس نموده‌اند.

همچنین در فصل سوم پژوهش‌های تطبیقی پس از روحی الخالدی نیز به تفصیل مورد توجه قرار گرفته است. اما فصل چهارم و پایانی کتاب نیز سیر گسترش و تکامل تألیف و تدریس ادبیات تطبیقی عربی را شامل می‌گردد. این فصل روند یاد شده را در سه گفتار: شامل مرحله اول (از دهه سی تا اوائل دهه پنجاه) مرحله دوم اوائل (دهه پنجاه تا پایان دهه هفتاد) و مرحله سوم (دهه هشتاد و پس از آن) بررسی می‌نماید.

حافظ نصری

تدوین الحدیث؛ العلامة السید مناظر أحسن الکیلانی، ترجمه عن الأوردیة العلامة الدكتور عبدالرزاق اسکندر، راجعه و خرج احادیثه الدكتور بشّار عواد معروف، دارالغرب الإسلامی، الطبعة الأولى، بیروت، ۲۰۰۴م، ۲۸۲ص.

تدوین الحدیث

العلامة السید مناظر

احسن الکیلانی

بشّار عواد معروف

دارالغرب الإسلامی

بیروت

تحقیق و نگارش در حوزه حدیث و سنت نبوی - این مصدر ثانوی احکام الهی - و بیان اهمیت و کیفیت وصول این میراث گرانبها به ما از دیرباز مورد اهتمام بسیاری از علمای اسلامی بوده است. علوم جانبی قرآن همچون شأن نزول، تفسیر، شرح آیات احکام، بیان مجملات و تعیین مبهمات آیات قرآن و ... همه و همه از حدیث برداشت می‌گردد. سیره پیامبر، خلق مبارک، اقوال، افعال، سنن، احکام و ارشادات وی همگی از رهگذر

عالی‌السند را فراهم می‌آورد) یا به دنبال استماع شنیده‌های خود از دیگر صحابه برای تقویت آنها بودند (در علم مصطلح الحدیث به این حدیث متابع گویند)؛ از این رو بخش معظم احادیثی که به دست ما رسیده است به واسطه فزونی صحابه و کثرت نقل‌های متواترند یعنی از صدها طریق به دست ما رسیده است (ص ۴۱-۶۶).

در بخش دیگر کتاب از نگارش احادیث به دست صحابه و مباحثی همچون مدت عهد صحابه، حافظه قوی صحابه و محدثین و روش حفظ حدیث نزد تابعین سخن رفته است. در این میان برخی نگاشته‌ها و مکتوبات به دستور خود پیامبر و در عهد نبوی نگاشته شد که می‌توان از برخی از آنها بدین گونه یاد کرد: ۱. مجموعه وائل بن حجر در احکام نماز، روزه، شراب و ریا؛ ۲. خطبه حجه الوداع برای ابی‌شاه؛ ۳. مجموعه‌ای مکتوب برای اهل یمن؛ ۴. ارسال مجموعه‌ای در فرائض، صدقات، دیات و دیگر احکام برای اهل یمن به وسیله عمرو بن حزم؛ ۵. مجموعه‌ای از احکام شرعی برای علی (ع) که وی آن را در غلاف شمشیر خود نگهداری می‌نمود. افزون بر تواتر نقلی و عملی احادیث، غالب روایات موجود به دست خود صحابه تدوین یافته و این ثروت عظیم از طریق تواتر عملی و نقلی با احادیث متابع و شاهد به صورت مکتوب از عهد خود صحابه سلسله وار برای دیگر طبقات مسلمین نقل شده است. از جمله این صحابه می‌توان به ابوهریره، عبدالله بن عمرو، انس و جابر بن عبدالله انصاری اشاره کرد که به نگارش احادیث پرداخته و صاحب مکتوبه‌ای از آنها بودند، همچنین احادیث منقول از ابن عباس و ابن عمر را شاگردان ایشان به صورت مکتوب درآوردند (ص ۶۸-۷۹). باید گفت که صحابه و تابعین به حفظ حدیث همچون حفظ قرآن اهتمام داشتند و به نگارش احادیث می‌پرداختند. تابعین پس از به یاد سپردن احادیث، مکتوبات خود را محو می‌نمودند. ایشان برای حفظ و نگهداری احادیث تنها به حافظه اکتفا ننموده، بلکه پس از اتمام جلسات اقرای حدیث به مباحثه درباره آنها در حلقه‌های کوچک میان خود می‌پرداختند (ص ۹۱-۹۴).

بحث بعدی که از آن سخن گفته می‌شود موالی و محدثین است. اسلام نه تنها موالی را از نیل به مقاصد والا باز نداشت، بلکه در این مسیر دستان این طبقه مظلوم را به نشانه یاری فشرده. اشتغال مسلمین به درگیری‌های سیاسی موالی را در راه خدمت و حدیث به پا داشت، لذا در طول تاریخ بسیار دیده شده است که مسلمانان برای تعلیم احادیث نبوی ناگزیر از مراجعه به این گروه بودند. مؤلف زنده ماندن حدیث و تهی بودن آن از معجولات را از جمله دستاوردهای موالی می‌داند (ص ۱۲۰-۱۶۲).

علامه کیلانی پس از این بحث به بیان چند مقدمه در باب

حدیث می‌پردازد: ۱. یادسپاری اقوال و الفاظ از به خاطر سپردن وقایع دشوارتر است؛ لذا اگر در مورد کسی گفته می‌شود که او مقدار بسیاری از احادیث نبوی را به یاد داشته، بدین معنا نیست که تمام آنها اقوال پیامبر (ص) بوده بلکه بسیاری از آن شامل افعال و تقریرهای پیامبر است. ۲. تعداد احادیث منقول از تک تک صحابه از صد حدیث کمتر بوده مگر تعدادی اندک و محدود، میان ۲۰-۲۵ تن از صحابه را می‌توان یافت که بیش از صد حدیث نقل نموده‌اند. ۳. این عقیده که صحابه هر گاه حدیثی را استماع می‌کردند آن را به یاد می‌سپاردند، اندیشه‌ای سخت غلط و به دور از واقعیت است (ص ۱۶۳-۱۶۶).

سپس مؤلف به اشکال و صور مختلف نگهداری حدیث در سال‌های میان صحابه و صاحبان کتب سته پرداخته و به حافظه سپردن را با توجه به شرایط موجود در آن عصر تنها وسیله در این سال‌ها می‌داند، به دیگر سخن حدیث در این سال‌ها به صورت مکتوب در نیامد. به یاد سپردن و نگارش حدیث دو شیوه انتقال آن به نسل‌های بعدی است که هر کدام از این دو شرایط و لوازم خود را داراست، که اگر این شروط هر یک به هنگام نقل حدیث رعایت شود هیچ تفاوتی میان این دو شیوه و اعتماد به آن وجود نخواهد داشت. البته باید گفت که بهترین شیوه، چنانچه گذشتگان همچون صحابه از آن سود جسته‌اند، به کارگیری همزمان هر دو شیوه است که در این صورت هر شیوه نواقص موجود در آن دیگری را مرتفع خواهد نمود. از سوی دیگر باید توجه داشت که محدثین در گذشته به هنگام ضرورت در گزینش یکی از دو شیوه فوق، راه به یاد سپردن را پیشنهاد می‌نمودند، چرا که در این روش شکل ظاهری و معنای الفاظ حفظ شده و اطمینان بیشتری به دنبال خواهد داشت. جاهلانه است که کتابت را - با توجه به مشکلاتی که در قرائت و نگارش همچون تصحیف، تحریف و ... وجود دارد - تنها وسیله نگهداری و اعتماد بر حدیث بدانیم. محدثان نیز با توجه به همین مطلب شاگردان خود را به مقابله نسخ فراخوانده یا قواعدی را در بحث کتابت حدیث وضع نمودند (ص ۱۶۷-۱۷۹).

خبر واحد و جایگاه آن میان میراث حدیثی مسلمانان بحث دیگری است که در این کتاب بدان پرداخته شده است. تردیدی نیست که هر چه از پیامبر به تواتر به دست مسلمین رسیده با آنچه که از طریق خبر واحد انتقال یافته - چنان که بسیاری از احادیث صحیح این گونه‌اند - برابر و مساوی نمی‌باشد و تقسیم خبر واحد به صحیح، حسن و ضعیف از سوی محدثین خود دلیلی واضح بر این مدعای روشن است. مؤلف امور دینی را به دو دسته بینات و غیر بینات تقسیم می‌کند. او از آن دسته از اجزای دین که شاکله و ساختمان اصلی دین را تشکیل داده و به صورت نسل به نسل به

نقل و عمل همگان انتقال یافته به بیانات دین تعبیر می کند و معتقد است که ابزارها و تلاش هایی که برای حفظ، نقل و انتشار بیانات دین فراهم بود هیچ گاه برای غیر بیانات فراهم نبوده است و از همین روست که احکام مأخوذ از اخبار آحاد با مسائل برگرفته از بیانات دین برابری نمی کند. در عصر نبوی و صحابه، اهتمام به حفظ و انتشار بیانات دین به نسبت سایر امور مرتبط به اخبار آحاد بیشتر نمایان است، نه به دلیل عدم اهتمام مسلمانان قرن اول یا کمبود ادوات نگارشی، بلکه چنین برخوردی با این دو دسته مسائل دینی حساب شده و منطقی می نماید (ص ۱۸۰-۱۹۸).

مؤلف دلیل نقل اخبار آحاد از جانب افراد اندک را - چنانچه در معنای خبر واحد وجود دارد - چنین می داند که این احادیث روایات شخصی بوده یعنی پیامبر (ص) تنها همان راوی حدیث را مخاطب سخن خود قرار داده و خواستار اعلان عمومی آن نبوده است. در بسیاری از همین موارد صحابی جواز نقل شنیده خود را از پیامبر (ص) جویا شده که حضرت اجازه نقل به وی نداده است (ص ۱۹۹-۲۰۳).

در باب جواز نگارش حدیث از سوی پیامبر (ص) مسلمانان به دو گروه عمده تقسیم می شوند. گروهی جواز آن از سوی پیامبر را پذیرفته و معتقدند حضرت افرادی را به نگارش مکتوباتی برای مناطق و اشخاص مختلف امر نموده، اما گروه دیگر برآنند که پیامبر از نگارش حدیث منع کرده و دلیل این اندیشه خود را این روایت از پیامبر می داند: «مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحَهُ». اما در پاسخ به این گروه دوم باید گفت که همین روایت دلیلی است بر وجود کتابت حدیث در عصر نبوی.

از سوی دیگر احادیث بسیاری همچون داستان خطبه حجة الوداع و نگارش آن برای ابی شهاب و «قیدوا العلم بالكتابة» دلایل نقلی دیگری است بر امر نبوی به کتابت حدیث. راز و رمز نهی نبوی از نگارش سخنان وی و محو نگاهشته ها آن است که پیامبر (ص) با منع کتابت هر چیزی جز قرآن اهداف چندی را پی می نمود:

۱. آسان گیری بر مسلمانان؛ مردم با نقل و استماع احادیثی که پیامبر آنها را تنها برای شخص واحدی بیان نموده به تعمیم این احادیث برای همگان حکم نموده و با عمل به مضمون آنها گرفتار مشقت خواهند شد.

۲. وجود تمایز و تفاوت میان احکام مستنبطه از قرآن و حدیث.

۳. اهتمام بسیار مسلمین به قرآن و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر.

۴. جلوگیری از خطر رواج کتابت حدیث به طور عام همچون کتابت قرآن.

مؤلف پیشگیری از اختلاط قرآن و حدیث را نظری بعید در سبب منع کتابت حدیث می داند (ص ۲۰۳-۲۱۵). نویسنده مصداق حدیث اریکه و پیش گویی های نبوی را منکرین امروزی

سپس نگارنده به بحث مهم تاریخ تدوین حدیث در عصر نبوی و خلفای راشدین پرداخته است. او در بحث تدوین حدیث در عصر نبوی سخنان خود را مبتنی بر وجود مکتوبات حدیثی همچون صحیفه عبدالله بن عمرو و صحیفه انس بن مالک تکرار می کند و در ادامه می نویسد که پس از نهی نبوی از کتابت حدیث، صحابه نگاهشته های خود را سوزانده و دیگر به گردآوری احادیث در مجموعه ای مکتوب نپرداختند (ص ۲۲۴-۲۳۰).

ابوبکر به حدیث سه رویکرد اساسی داشت:

۱. برای پابرجا ماندن افتراق میان احکام مستفاد از بیانات دین و اخبار آحاد از سنت و مصلحت نبوی پیروی نموده و

مجموعه حدیثی خود را (حدود پانصد حدیث) آتش زد؛ به

عبارت دیگر ابوبکر را می توان احیاگر اندیشه نبوی در جهت

بقای این افتراق لقب داد. ۲. وضع قانون شهادت در جهت

اطمینان بیشتر به صحت حدیث. ۳. با استفاده از نمونه های

عملی موجود در سیره نبوی در رفع اختلاف قرائات میان

مسلمین به از بین بردن خطرات موجود در احادیث منقول از طرق

خاص میان آگاهان و ناآگاهان به آن احادیث همت گماشت.

اختلافات موجود در عهد نبوی زاینده اختلافات فکری و

اجتهادی مسلمین بود. این سخن ابوبکر «إنکم تختلفون عن

رسول الله (ص) احادیث تختلفون فیها، والناس تختلفون بعدکم

أشدّ إختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله (ص) شیئاً، فمن سألکم

فقولوا: بیننا و بینکم کتاب الله، فاستحلّوا حلاله و حرّموا

حرامه» به همین مطلب اشاره دارد. اختلاف در احادیث پس از

اختلاف قرائات دومین اختلاف شایع میان مسلمین بود که ابوبکر

با آینده نگری و دفع خطر آن و حفظ وحدت جامعه اسلامی این

سخن را بیان داشت. البته باید گفت که صحابه و مسلمین

هیچ گاه به این پیشنهاد ابوبکر عمل نمودند (ص ۲۳۱-۲۷۵).

عمر از جمله مکثرین در میان صحابه است که بیش از پانصد

حدیث با طرق متعدد از او نقل شده است. شیوه احتیاطی عمر

در زمینه حدیث عبارت بود از «لا ینسب الی النبی (ص) ما لم

یقله». از جمله مهمترین ماجراهایی که از عصر خلافت عمر بر

سر زبان هاست داستان زندانی کردن سه تن از صحابه بزرگ

پیامبر به دست اوست که نشانگر منع نقل حدیث از جانب

اوست. البته در صحت انتساب آن واقعه به عمر تردید وجود دارد. چنان‌که از کلام عمر آشکار است او به منع از اکتار حدیث پرداخته و نه منع کتابت و نقل، به عبارت دیگر عمر در صدد آن بوده است که روایت تنها احادیث یقینی منتسب به پیامبر را نقل نمایند. منع اکتار حدیث در سخن عمر متوجه ایام و حوادث عصر نبوی، افعال دیگران که در حضور پیامبر (ص) انجام شده و احادیث با مخاطب خاص است نه احادیث سنن. باید گفت که این حرکت عمر ادامه حرکت پیامبر و ابوبکر در ابقای تمایز میان دو جزء بینات و غیر بینات دین است. از دیگر مسائل مهم در تاریخ خلافت عمر اراده وی بر تدوین حدیث و سپس کنار نهادن آن است. عمر در ابتدا تصمیم به نگارش احادیث گرفت و صحابه را به مشورت در این زمینه فراخواند که ایشان نیز او را به این امر تشویق نمودند. او برای اطمینان قلبی خود به استخاره متوسل شد و پس از استخاره تصمیم به کنار نهادن این عمل نمود، چرا که او خطر قوت یابی احکام مأخوذ از اخبار آحاد را در این صورت همچنان پابرجا می‌دانست. بدین ترتیب او امر به جمع آوری مجموعه‌های حدیثی دیگران داد و سپس خود همه آنها را به آتش کشید و این سوزاندن مکتوبات حدیثی به دستور عمر پس از عمل مشابه آن از سوی پیامبر و ابوبکر، سومین حرکت در این زمینه محسوب می‌گردد (ص ۲۷۶-۳۱۲).

جمع آوری قرآن در مصحفی واحد در عصر خلافت عثمان به پایان رسید. اشتغال عثمان به توحید مصاحف سبب آن شده است که مورخان حادثه خاص و مهمی را از عثمان در زمینه تدوین حدیث نقل ننمایند. از عثمان سخنی منقول است که می‌توان گفت اشاره بدان دارد که او احادیث بسیاری از پیامبر در حافظه داشته، اما به سبب مطمئن نبودن به حافظه درست شنوندگان و بیم از أخذ ناصحیح گفته‌های وی و انتساب دریافت‌های نادرست خود به پیامبر در تکثیر و نقل این روایات راه احتیاط را برگزیده است (ص ۳۱۳-۳۱۶).

مؤلف سپس به تاریخ حدیث در عهد علی (ع) می‌پردازد. از مجموعه روایات و احادیث این گونه به نظر می‌رسد که علی (ع) در طول خلافت خود دو گونه مختلف برخورد با حدیث داشته است: قلت در نقل احادیث؛ نقل حدیث و شنیده‌های خود از پیامبر (ص). درباره تغییر رویکرد این چنینی علی (ع) باید گفت که در اواخر عمر عثمان حرکت مخفیانه خطرناکی میان مسلمین برای از بین بردن هیمنه اسلام به سرکردگی یهودیان یمن شکل گرفت. دروغ بستن بر پیامبر (ص) برای مقابله با احادیث او و صحابه، آخرین دستاویزی بود که آنها برای رسیدن به هدف شوم خود دنبال نمودند. در این میان نخستین کسی که علیه صحابه

سخن گفته و به دروغ احادیثی را به پیامبر (ص) نسبت داد عبدالله بن سباست. فتنه انگیزی‌های گروه سبثیه که در دل سپاه علی (ع) نفوذ کرده اند آتش جنگ‌های جمل، صفین و خوارج را برافروخت. این گروه در تمام بلاد اسلامی همچون کوفه، بصره، شام، حجاز و مصر دروغ‌های خود را منتشر نمودند (مؤلف به گونه‌ای مخفی و پنهان در صدد آن بود نشان دهد که عقاید امروزی شیعه همان عقاید و نظرات ابن سبا و طرفدارانش است). علی (ع) پس از اطلاع از توطئه و صحابه ستیزی این گروه چندین اقدام را انجام داد: اجرای حد الهی بر ایشان؛ نصیحت و رد سخنان این سبا در مقابل انظار عمومی؛ اخراج ابن سبا از کوفه؛ سوزاندن برخی از افراد گروه سبثیه.

فتنه سبثیه ناخواسته فتنه دیگری را بنیان نهاد بدین گونه که برخی از مسلمانان همچون ابن عباس در جهت مبارزه با این گروه، نقل روایات نبوی را کنار نهادند.

علی (ع) راه علاج این فتنه‌ها و شبهات را در تغییر رویه خود یعنی انتشار عمومی شنیده‌های خود از پیامبر (ص) و افعال و سیره نبوی یافت و این بهترین تدبیر برای دور نمودن افکار و روایات سبثیه از جامعه اسلامی بود که علی (ع) آن را اتخاذ نمود. معیار دیگری که علی (ع) برای تمیز روایات صحیح از مجملات ارائه نمود این سخن وی است که «حدثوا الناس بما یعرفون و دعوا ما ینکرون». چنان‌که از این سخن برمی‌آید علی (ع) اعتقاد داشت که می‌بایست احادیث مخالف عقل و فهم قرآنی به کناری نهاده شود. با اتخاذ این راهکارها جاعلین حدیث به گوشه‌ای خزیدند و در صدد فرصتی مناسب برای حرکت دوباره خود بودند که سرانجام این فرصت را پس از شهادت علی (ع) یافتند و به جعل و انتساب احادیث به پیامبر (ص) دست زدند و نه تنها به انتشار آنها پرداختند بلکه کتاب‌های خود نوشت را به علی (ع) نسبت دادند.

این کتاب از فهرست بسیار خوبی در احادیث نبوی، شخصیت‌ها، نام کتب موجود در متن، فرق، اقوام و مکان‌ها برخوردار است. کتاب را نویسنده به زبان اردو نگاشته که به سال ۱۴۱۴ ق ترجمه آن به دست دکتر عبدالرزاق اسکندر به پایان رسید. دست‌نوشته‌های مترجم در سال ۱۴۲۲ ق جهت بازنگری و تعلیق در اختیار استاد بشار عواد معروف قرار گرفت و سرانجام به سال ۲۰۰۴ م برای نخستین بار انتشارات دارالغرب الاسلامی آن را به زیور طبع آراست. زبان ساده و شیرین کتاب، انسجام خاص در طرح موضوعات و ارائه مباحثی زیبا و جدید در تاریخ تدوین حدیث آن را جذاب و خواندنی نموده که مطالعه یک صفحه آن خواننده را تا پایان با خود به همراه خواهد برد.

حمید باقری