

«فضولی»

در کلام شیعه!

نقد یک ابتدال،

نقل یک انتحال

نقد و بررسی کتاب

دکتر حمید عطائی نظری

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پگاه باور: برگردان فارسی از مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد؛ محمد بن سلیمان فضولی بغدادی؛ حسین محمدزاده صدیق؛ قم؛ ادیان، ۱۳۹۰

پگاه باور، عنوان برگردان فارسی کتاب مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد نگاشته ادیب و شاعر برجسته شیعی، مآ محمد فضولی بغدادی است که در سال ۱۳۹۰ هجری شمسی به قلم دکتر حسین محمدزاده صدیق از سوی نشر ادیان به طبع رسیده است. پیش از این، مترجم نامبرده برگردان فارسی همین کتاب را یک بار در سال ۱۳۸۶ توسط انتشارات «راه کمال» و بار دیگر سال بعد (۱۳۸۷) از سوی انتشارات «سبز آرنج» و «کلام حق» در تهران منتشر کرده بودند. البته آقای محمدزاده صدیق در مقدمه خود بر پگاه باور به این

۱. متن عربی کتاب مطلع الاعتقاد نخست در سال ۱۹۵۸ میلادی در باکوبه کوشش حمید آراسلی منتشر شد و پسان تر محمد بن تاوایت الطنجی در سال ۱۹۶۲ در ترکیه ویراستی انتقادی از آن ارائه کرد. نگرید: مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد، تألیف محمد بن سلیمان البغدادی الملقب بالفضولی، قوم نصح و علق حواشیه محمد بن تاوایت الطنجی، آنکارا، مطبعة جمیعة التاريخ، ۱۳۸۱ق. چندی بعد در سال ۱۹۹۴ عبد اللطیف بندراوعلو همین متن را در بغداد به طبع رسانید. نگرید: مطلع الاعتقاد و القوائد العربیة للشاعر فضولی البغدادی، دراسة و مراجعه: عبد اللطیف بندراوعلو، دارالشیون الثقافية العامة. کمال ایشیق و اسد جوشان نیز این اثر را به زبان ترکی ترجمه کرده‌اند.

چکیده: کتاب «پگاه باور»، عنوان برگردان فارسی کتاب «مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد» نگاشته شاعر شیعی، ملا محمد فضولی بغدادی است که در سال ۱۳۹۰ به قلم حسین محمدزاده صدیق از سوی نشر ادیان به طبع رسیده است. نویسنده در نوشتار حاضر، کتاب مذکور را در بونه نقد و بررسی قرار داده است. وی در راستای این هدف، کاستی‌های مشهود در مقدمه و برگردان مترجم را در چندین بخش از جمله: دعاوی نسنجیده، ترجمه غلط، ضبط غلط نام‌ها، اغلاط نگارشی و حروف نگاشتی، و نابسامانی نمایه‌ها، مورد مذاکره قرار داده است. کلیدواژه‌ها: کتاب «پگاه باور»، کتاب «مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد»، ملا محمد فضولی بغدادی، حسین محمدزاده صدیق، نقد کتاب.

گذشته از عبارت نابسامان و درهم «و در گستره‌ی فکراستدلالی، متکلمان اسلام موفق به اظهارنظرهای جسارت‌آمیز و کاملاً ابتکاری دست یازیدند» که آغاز و انجام آن هماهنگ نیست، چنان که ملاحظه فرمودید آقای محمّدزاده صدیق پیدایی کلام شیعه را تحت تأثیر فعالیت کلامی ملاً محمّد فضولی در قرن دهم هجری دانسته و ورود مبحث «امامت» به دانش کلام و همچنین پدیداری اصطلاحاتی چون «مهدی منتظر» در آن را از ابتکارات وی پنداشته است! براین اساس و از منظر ایشان تشیع تا زمان فضولی بغدادی از دانشی به نام «کلام» برخوردار نبوده، مبحث «امامت» هم تا پیش از کتاب مطلع الاعتقاد فضولی در هیچ کتاب کلامی دیگر مطرح نشده و اصطلاحی چون «مهدی منتظر» هم در تراث کلام امامیه وجود نداشته است! چنین اظهارنظرهایی جز از بی‌اطلاعی گوینده‌ی آن، به واقع، از چه حکایت دارد؟!

طرفه آنکه ایشان در مقدمه‌ی خود ملاً محمّد فضولی بغدادی را «اعجوبه‌ی عالم تشیع»^۴ نامیده و در جای دیگری از آن بدین حد اکتفا نکرده، او را «اعجوبه‌ی شرق»^۵ خوانده‌اند. آقای صدیق کتاب مطلع الاعتقاد فضولی را هم «اثری بسیار ارزنده و سترگ»^۶ دانسته که «در عصر خود، علم کلام را در جهان تشیع به اوج رسانیده»^۷ است. لیک ما نیک می‌دانیم که نه فضولی و نه مطلع الاعتقاد او هیچ یک از حیث کلامی برجستگی خاصی ندارند و اساساً نه خود ملاً محمّد فضولی هیچ‌گاه در زمره‌ی متکلمان سرشناس و اثرگذار شیعه به حساب می‌آمده است و نه کتابش در شمار آثار برتر کلامی شیعی.

در کل مقدمه‌ی آقای صدیق پراست از گزافه‌گویی و اغراق در باب فضولی بغدادی و اثرش که به گمان من، کوششی است ناکامیاب در راستای ترفیع مقام «فضولی» در کلام شیعه.

گذشته از اینها، اغلاط فاحش در ترجمه، اشتباهات حروف نگاشتی متعدد و تحلیل‌ها و دعاوی سست و شتاب‌زده در باب تاریخ کلام شیعه از دیگر نقاط ضعف این اثر است. به تمامی موارد اشاره شده البته به تفصیل خواهیم پرداخت و نمونه‌های چندی از آنها را برخواهیم شمرد، اما به راستی آنچه جای پرسش دارد این است که چرا متولیان نشر این اثر متوجه آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های پرشمار آن نشده و آن را بی‌هیچ ارزیابی درست و واقع‌بینانه به طبع رسانده‌اند؟ نشر پرشتاب چنین آثار عیبناک و مغلوط چه ضرورت و چه حاصلی دارد؟!

پیش از آنکه وارد ارزیابی خود کتاب شویم، بد نیست به یکی دیگر از عجایب مطبوعاتی این روزگار هم اشاره کنیم که بی‌ارتباط با موضوع

پیشینه‌ی انتشاراتی اشارتی نموده‌اند و از این رو بر ما معلوم نیست که ترجمه‌ی ایشان در پگاه باور با چاپ‌های پیشین این ترجمه توسط دو ناشر پیشگفته دیگر تمایزی دارد یا خیر؟ به هر حال نفس اینکه ایشان توانسته‌اند ترجمه‌ی فارسی یک اثر را به فاصله‌ی کوتاهی با همکاری ناشران مختلف چندین بار منتشر کنند، نشان از توفیق ایشان در امر چاپ و نشر کتاب دارد. زاده الله توفیقاً!

گفتنی است که ترجمه‌ی فارسی دیگری از مطلع الاعتقاد هم در سال ۱۳۷۹ شمسی به خامه‌ی آقای عطاءالله حسنی از سوی انتشارات بین‌المللی الهدی در تهران به طبع رسیده است. آقای سبحانعلی کوشا نیز در سال ۱۳۹۱ شمسی ویراستی از متن عربی این اثر را بر اساس دو طبع پیشین کتاب در باکو و ترکیه به چاپ رسانده‌اند.^۸ مع الأسف جناب کوشا هم در مقدمه‌ی ویراست خود، هیچ کوششی برای معرفی چاپ‌های پیشین مطلع الاعتقاد و ترجمه‌های آن در ایران نکرده‌اند!

موضوع اصلی این نوشتار بررسی و نقد همان برگردان فارسی مطلع الاعتقاد است که زیر عنوان پگاه باور به قلم دکتر محمّدزاده صدیق انتشار یافته است. با یک نگاه اجمالی به این کتاب، اشتباهات و آشفتگی‌های شگفت‌انگیز اثر در سرتاسر آن، از مقدمه‌ی ناشر و ترجمان تا نمایه‌ها و تعلیقات و متن برگردان بر خواننده مشهود می‌گردد و تعجب وی را از نشر چنین اثرناستوار از سوی ناشری نامدار برمی‌انگیزد.

گفتار مترجم کتاب در مقدمه‌ی آن به خوبی نشان می‌دهد که وی نه تخصصی در علم کلام دارد و نه حتی از آگاهی کافی از تاریخ و اصطلاحات و آموزه‌های آن برخوردار است تا صلاحیت دست‌یازی به چنین کاری را واجد باشد. در واقع اقدام ایشان در ترجمه‌ی این کتاب و همچنین ارائه‌ی تحلیل‌های نسنجیده از تاریخ کلام شیعه، مصداق بارز دخالت در رشته‌ای است که از آن هیچ سررشته‌ای نداشته‌اند. آشفتگی در نگارش و نگارش و ویرایش مترجم اثر از همان بند نخست مقدمه‌ی کتاب آشکار می‌گردد. آنجا که فرموده‌اند:

... و در گستره‌ی فکراستدلالی، متکلمان اسلام موفق به اظهارنظرهای جسارت‌آمیز و کاملاً ابتکاری دست یازیدند تا آنکه در سده‌ی دهم هجری، مولانا حکیم ملامحمد بن سلیمان فضولی، این اعجوبه‌ی شرق، توانست با جسارتی کم‌نظیر، مباحثی مانند: «امامت» و اصطلاحاتی چون «مهدی منتظر» را در علم کلام داخل کند و به اثبات استدلالی کلامی بپردازد و علم کلام را به جهان تشیع ارزانی دارد و آن را در میان مردم بگستراند.^۹

۴. همان، ص ۶۴.

۵. همان، ص ۱۳.

۶. همان، ص ۱۳.

۷. همان، ص ۱۳.

۸. مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ والمعاد؛ ملامحمد فضولی بغدادی؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه: سبحانعلی کوشا؛ ویراستار: دکتر مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، تابستان ۱۳۹۱ ش.

۹. پگاه باور، ص ۱۳.

این کار جز «انتحال» یا «سرقه» نیست! جالب توجه است که نویسنده مقاله آن اندازه سهل انگار و شتابان بوده که تمامی اشتباهات ناشر و مترجم را در نوشتار خود عیناً تکرار کرده و حتی سعی در تصحیح اغلاط حروف نگاشتی آنان هم نکرده است. خانم عباسپور ارجاعات و تعلیقات آقای صدیق را هم یکجا به یغما برده و به عنوان پی نوشت های مقاله خود درج کرده است. از این رسواتر آنکه حتی آنجا که ناشر در مقدمه کتاب گفته است: «کتاب پیش روی، حاصل زحمات جناب آقای دکتر حسین محمدزاده صدیق است که ضمن ترجمه این اثر، مقدمه و تعلیقاتی بدان افزوده است که منجر به اتقان و غنای بیشتر اثر گردیده است». نویسنده - یا به تعبیر دقیق تر: رونویس گر - مقاله، یعنی خانم عباسپور، هم عیناً همان کلمات را تکرار کرده بی آنکه لحظه ای بیندیشد این عبارات آیا با مقام خوانندگان آن مجله که کتاب پگاه باور پیش رویشان نیست، تناسبی دارد یا نه؟! خیلی ساده و ناشیانه و به عنوان نویسنده مقاله، مقدمه ناشر و مترجم را کپی کرده و به عنوان مقاله ای در معرفی یک کتاب به مجله داده و متولیان مجله هم لابد بی هیچ ارزیابی دقیق آن را به دست نشر سپرده اند!

عواید این شیوه تولید علم البته کم نیست! با این شیوه مقاله نویسی البته می توان روزی پنجاه یا صد مقاله نوشت و منتشر کرد و هم کارنامه (رزومه) خود را دراز دامن تر گردانید و هم از مزایای مالی آن بهره مند شد، ولی مسئله اینجاست که با این کار چه چیز عاید خوانندگان نگون بخت می شود و نویسنده چنان مقالاتی به عنوان پژوهنده متون دینی چه خدمتی کرده و چه رسالتی را گزارده است؟ شاید دور نباشد اگر دریافت حق التحریر چنان مقالاتی را هم مصداق «اکل مال بالباطل» بدانیم! متأسفانه از این دست مقالات در مجلات و دیگر مطبوعات ما کم نیست و روز به روز نیز افزون تر می شود. مقالاتی که صرفاً گزارشگر فصول و ابواب کتاب اند بی آنکه نکته ای تازه به خواننده عرضه کنند و معلوم هم نیست نگارش و نشر آنها چه فایده ای دارد؟ طبعاً یکی از اسباب رواج روزافزون این سبک نوشته ها، سهل گیری برخی از متولیان مجلات در بررسی و پذیرش مقالات است که بدون ارزیابی درست و دقیق آنها و صرفاً برای پرکردن صفحات مجله خود، تن به نشر هر نوشته ای بی سروئین می دهند!

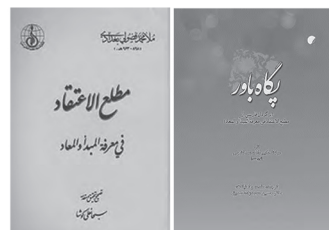
بگذریم و بپردازیم به بررسی اصل کتاب پگاه باور

اجازه دهید ارزیابی خود را از مقدمه خود ناشر بیابیم. ناشر دانشگاهی این کتاب در مقدمه کوتاهی (ص ۹ - ۱۰) که ذیل عنوان «سخن ناشر» بر این کتاب نوشته و از همان نوشتار، غایت سهل انگاری خود را در بردوش کشیدن رسالت فرهنگی و علمی خویش نمایان ساخته است خاطر نشان کرده:

این کتاب مطلع الاعتقاد فی معرفه مبداء و المعاد: اثر فلسفی و

مقال ما نیست و شوربختانه از سهل گیری و سهل انگاری بیش از اندازه در نشر مقالات کتاب شناسانه و کلام پژوهانه در مجلات عصر حاضر حکایت دارد.

خانم زینب عباسپور، عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور جویبار، در مقاله ای که زیر عنوان «درباره کتاب پگاه باور؛ برگردان مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد» در مجله کتاب ماه دین شماره ۱۹۸ مورخ فروردین ۱۳۹۳ (ص ۵۵ - ۶۰) نشر داده اند، به معرفی همین کتاب مورد گفت و گوی ما پرداخته اند. نکته شگفت آور این مقاله آن است که نویسنده محترم آن نه تنها به بررسی اثر نپرداخته و هیچ یک از کاستی های فراوان آن را ذکر نکرده، هیچ نکته ای هم از جانب خود درباره این کتاب ابراز نداشته است! در حقیقت ایشان با زحمت بسیار! از ابتدا تا انتهای مقاله خود، فقط خلاصه وار به نقل کلمه به کلمه گفته های ناشر و نیز مطالب آقای محمد زاده صدیق در مقدمه اش بر کتاب پگاه باور و همچنین قسمت هایی از ترجمه ایشان از متن مطلع الاعتقاد پرداخته است. در واقع خانم عباسپور بی آنکه کلمه ای از خود بیفزایند یا حتی مطالب مقدمه کتاب را با زبان و تعبیر خودشان بازنویسی کنند، به نقل کل مقدمه ناشر و قسمت هایی از درآمد و ترجمه آقای صدیق دست یازیده اند، بدون آنکه بدین نکته تصریح یا اشارتی کرده باشند! البته می دانیم که در عرف اهل قلم، نام



درباره کتاب

پگاه باور؛ برگردان مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد

زینب عباسپور^۱

مولانا حکیم ملا محمد فضولی، پگاه باور، ترجمه، مقدمه و تعلیقات دکتر حسین محمدزاده صدیق بر کتاب مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد، قم: نشر ادیان، ۱۳۹۱

درآمد

این کتاب در دو قسمت پیشگفتار مترجم و برگردان متن گردآوری شده است که در قسمت پیشگفتار مترجم، دکتر محمدزاده صدیق در سه بخش با عناوین ۱- کلام و متکلمان ۲- حکیم ملا محمد فضولی و آثارش ۳- مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد، توضیحاتی مقدماتی در مورد کتاب و موضوع آن، نوشته و آثار او و مختصری از علم کلام و متکلمان پرداخته است. در بخش دوم که برگردان متن کتاب به فارسی است، پس از مقدمه مؤلف، مطالب در چهار بخش به شرح ذیل نگارش یافته است. رکن نخست، در شناخت دانش و دانش شناخت، شامل چهار باب است: نخست، در ماهیت دانش و شناخت، رکن دوم، در باسنگی شناخت، باب سوم، بحث بابیه باب نخست، در مبدا علم، باب دوم، اجزاء، جهان، باب سوم، در شناخت نوعیت جهان، باب چهارم، در شناخت انسان، باب پنجم، در وجود جن، رکن سوم، در شناخت واجب و آنچه راسته به آن است شامل هفت باب است: نخست، آنچه خواننده باید در آغاز بداند، باب دوم، در افعال، در تسلل، باب سوم، در وجود واجب، باب چهارم، در عفت خواندن، باب پنجم، در افعال، خواننده باب ششم، زینب عباسپور، در وجود و نبی، باب هشتم، در باسنگی بر خداوند، رکن چهارم، در شناخت پیامبری و آنچه به آن وابسته باشد شامل شش باب است: نخست، در آثار انسان به پیامبر، باب دوم، در عصمت، باب سوم، در نبوت پیامبر ما، باب چهارم، در برتری پیامبر ما بر دیگر پیامبران، باب پنجم، در امانت، باب ششم، در خضر، باب هفتم، در شناخت احوال روان پس از ترک و پیش از رستاخیز و احسب لنت و الم او، باب هشتم، در میزان صراط و حساب، مترجم سپس متن عربی کتاب را در ارکان چهارگانه آورده و بعد از آن در تعلیقات از نام کتابهای پانویس، نام اشخاص، نام مذاهب و فرقه‌ها

شماره ۱۹۸ فروردین ۱۳۹۳



کلامی منثور است که نخستین بار کاتب چلبی از آن سخن گفته است و نیز در مجموعه‌ی ی. ا. برتلس نامبرده در بالا پیدا شده است. اثر بسیار ارزنده و سترگی است در علم کلام که در چهاررکن تنظیم یافته است.^۸

شتاب زدگی در عبارت بالا (صرف نظر از دو نقطه‌ای که بی جهت پس از نام کتاب قرار گرفته) از اینجا روشن می‌شود که ناشر محترم عین عبارات مترجم کتاب را از مقدمه‌اش^۹ در اینجا آورده، بی آنکه توجه کند عبارت «و نیز در مجموعه‌ی ی. ا. برتلس نامبرده در بالا پیدا شده است» در اینجا هیچ محمل و وجهی ندارد، چون در سطور پیشین «سخن ناشر» هیچ نامی از «مجموعه‌ی ی. ا. برتلس» برده نشده است!

همچنین در پایان مقدمه ناشر از تعلیقات مترجم که به ترجمه اضافه شده و «منجر به اتقان و غنای بیشتر اثر گردیده» سخن گفته است، در حالی که در بخش تعلیقات کتاب (ص ۲۰۱) جز یک صفحه خالی هیچ دیده نمی‌شود! به مناسبت، بد نیست ذکر خیر مجددی از مقاله پیشگفته خانم عباسپور کنیم که ایشان باز از سر شتاب زدگی! متوجه اشکال چاپی کتاب در این قسمت نشده‌اند و گمان کرده‌اند بخش تعلیقات کتاب، مشتمل بر نمایه‌های مختلف آن است! عبارت ایشان چنین است: «... و بعد از آن در تعلیقات از نام کتاب‌های پانویس‌ها، نام اشخاص، نام مذاهب و فرقه‌ها و گروه‌ها، اصطلاحات و تعبیرات، فهرست منابع و اسناد سخن گفته است».^{۱۰} البته ممکن است منظور ناشر از تعلیقات مترجم، همان اندک پانویس‌هایی باشد که در ذیل هر صفحه از ترجمه آمده است، ولی در این صورت باید اذعان کرد که ذکر چند ارجاع و توضیح کوتاه در برخی از صفحات ترجمه که تازه به تصریح مترجم^{۱۱} برگرفته از تصحیح محمد بن تاوایت الظنّجی از متن رساله فضولی است، چندان «به اتقان و غنای بیشتر اثر» نیفزوده است، بل در مواردی به اغلاط و ابهامات آن نیز مبلغی برافزوده. از باب نمونه مترجم ارجمند پس از عبارت «اهل تحقیق، در گزینش راه‌های شناخت برای رسیدن به مقصد، اختلاف دارند» در پاورقی به ارجاعی اینچنین اشاره کرده‌اند:

رک. الدر النضید، ص ۱۷؛ مقدمه‌ی حاشیه‌ی شریف جرجانی؛ مطالع الاثور و رساله‌ی المبدأ والمعاد از صدرالدین الشروانی (ق ۲-م).^{۱۲}

فارغ از اینکه اساساً عبارت یادشده چه نیازی به ارجاع داشته است، این پرسش قابل طرح است که: واقعاً از این ارجاعات سرسری و «پا در

۸. همان، ص ۱۰.

۹. نگرید: همان، ص ۶۰.

۱۰. کتاب ماه دین، شماره ۱۹۸، ص ۵۵.

۱۱. نگرید: پگاه یاور، ص ۶۴.

۱۲. نگرید: همان، ص ۷۴.

هوا» چه می‌توان فهمید؟ الدر النضید اثر کیست؟ کجا چاپ شده است؟ حتی در فهرست منابع کتاب هم نشانی از این اثر و مشخصات نشر آن نمی‌یابید و بعید می‌دانم خود مترجم هم آن را دیده باشد! مقدمه حاشیه جرجانی چیست؟ حاشیه جرجانی بر کدام کتاب و چه صفحه‌ای از آن مقصود است؟! رساله مبدأ و معاد شروانی کی و کجا به طبع رسیده؟! اصلاً مطبوع

است یا مخطوط؟! به کدام صفحه از آن باید رجوع کرد؟! هر صفحه‌ای که خواننده بخواهد؟! نشانه «(ق ۲-م)» به چه معناست؟ آیا تاریخ وفات شروانی است یا قسمت دوم رساله یا...؟ چنان که ملاحظه می‌کنید خواننده برای هیچ یک از این سؤالات پاسخی نمی‌یابد و به جای اینکه ارجاع مترجم راهنمای او باشد، بر ابهامات و سردرگمی‌های او می‌افزاید. از این دست ارجاعات بی سود و ثمر در برگردان مترجم مع الأسف کم نیست. بیش بنگرید بس بینید!

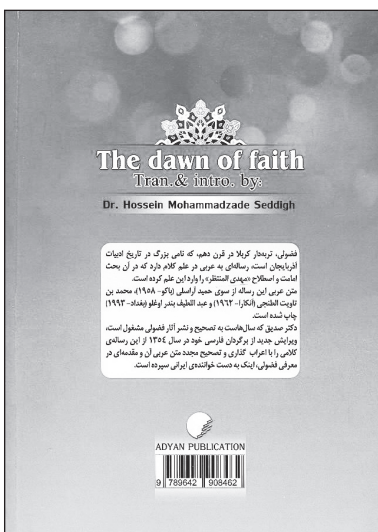
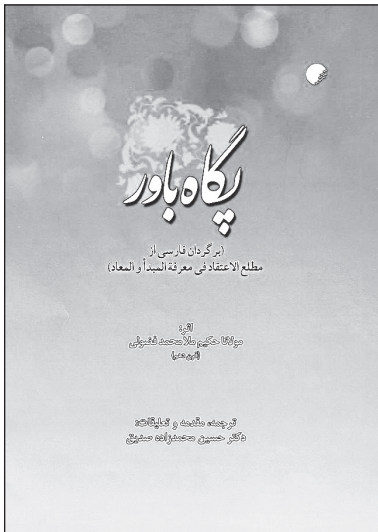
خطای دیگر ناشر، مربوط به عبارات مندرج در پشت جلد کتاب است که به غلط ترجمه حاضر را همراه با «تصحیح مجدد متن عربی» معرفی کرده و حال آنکه به تصریح خود مترجم،^{۱۳} در برگردان حاضر، متن مطلع الاعتقاد مجدد تصحیح نشده، بلکه فقط با حروف نگاری جدید منتشر گردیده است. ناگفته نماند که این حروف چینی جدید - متأسفانه مانند بسیاری از حروف چینی‌های جدید از آثار پیش‌تر منتشر شده - با اشکالاتی نیز همراه گشته است. برای نمونه:

۱. ص ۱۷۲ س ۳: «أَنَّ الموجود إِنْ كَانَ وَجُودَهُ مِنْ ذَاتِهِ سَمِيحًا وَاجِبًا، وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهِ سَمِيحًا وَاجِبًا، وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهِ سَمِيحًا مُمْكِنًا».

در متن بالا عبارت «وإن كان من غیره سمینه واجباً» آشکارا من غلط و مُخَلّ به معنای جمله است.

۲. همان، س ۱۲: «وَإِذَا

۱۳. نگرید: همان، ص ۱۴۱.



خلف» که عبارت صحیح «وهذا خُلف» است.

اکنون غرض بررسی متن عربی مطلع الاعتقاد نیست وگرنه از این دست اغلاط در آن کم نیست. بهتر است پردازیم به کاستی‌ها و اغلاط گونه‌گون مشهود در مقدمه و برگردان مترجم که نکات درخور تأمل بسیار دارد و مقصود اصلی از نوشتار حاضر است. اشتباهات و لغزش‌های موجود در این قسمت را در چند بخش ارائه می‌کنم.

۱. دعاوی نسنجیده

یکی از اشکالات عمده مقدمه مطول آقای محمدزاده صدیق، ادعاها و داوری‌هایی است که ایشان در خصوص موضوعات مختلف کلامی در آن مطرح کرده‌اند. ادعاهایی که نه تنها دلیلی بر صحت‌شان وجود ندارد، بلکه بطلان آنها نزد اهل کلام از اوضح و اضحات است. در ادامه برخی از این ادعاهای گزاف را نقل و نقد می‌کنیم.

الف) پیدایی اصطلاح «مهدی منتظر»

چنان که در مطلع این مقال بیان شد، مترجم محترم کتاب مطلع الاعتقاد، یکی از فضائل فضولی را وارد کردن اصطلاح «مهدی منتظر» در مجموعه اصطلاحات علم کلام دانسته است. وی در ص ۶۱ کتاب می‌نویسد:

فضولی در این‌جا اصطلاح مهدی المنتظر را نیز وارد اصطلاحات علم کلام می‌کند و به خلاف کتب کلامی دیگر که به نقد تشیع می‌پرداختند، حقانیت مذهب حقه‌ی تشیع را به اثبات می‌رساند.

طبیعتاً منظور ایشان آن نیست که فضولی بغدادی اولین متکلمی است که آموزه «مهدویت» و «امام منتظریا غائب» را وارد کلام شیعه کرده است؛ چرا که از بدیهیات تاریخ آموزه‌های کلامی شیعه است که مهدویت و اعتقاد به امام غائب قرن‌ها پیش از حیات فضولی در قرن دهم هجری، در آثار کلامی امامیه مطرح شده بوده است. گذشته از مستندات فراوان روایی این آموزه در جوامع اولیه حدیثی شیعه نظیر کافی کلینی (م ۳۲۹ق) و مآخذ روایی متقدم اختصاص یافته به این موضوع مثل کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، کفایة الأثر خزّاز قمی و کتاب الغیبة ابن ابی زینب نعمانی (م حدود ۳۶۰ق)، در نخستین کتاب‌های کلامی و تاریخی بازمانده از متکلمان رسمی شیعه نظیر الإرشاد و الفصول العشرة فی الغیبة شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، الشافی و المُنقِب فی الغیبة شریف مرتضی (م ۴۳۶ق)، الغیبة شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) مسئله مهدویت و امام منتظر به تفصیل بررسی و اثبات شده است و به راستی بعید است آقای صدیق - که ترجمه رساله‌ای کلامی را وجهه همت خود ساخته و در باب کلام شیعه قلم فرسایی کرده‌اند - به یک‌باره از تمامی آنها بی‌اطلاع بوده باشند. پس

مراد ایشان قاعدتاً باید آن باشد که نفس اصطلاح «المهدی المنتظر» نخستین بار توسط فضولی در کلام شیعه استعمال شده است. در این صورت هم باز باید اذعان کرد که چنین مدّعیایی به کلی نادرست و بی‌پایه است و به هیچ روی با تاریخ پیدایی اصطلاحات کلامی سازگار نیست. آقای صدیق اگر اندکی زحمت جست‌وجوی این اصطلاح را در تراث کلامی اسلامی بر خود هموار می‌داشتند هرگز چنین سخن خام و نادرستی نمی‌نگاشتند. با یک بررسی ساده می‌توان فهمید که عین اصطلاح «المهدی المنتظر»، قرن‌ها پیش از دوران حیات فضولی بغدادی، هم در آثار کلامی و ملل و نحل نگاری اهل سنت مثل التبصیر فی الدین اسفراینی (م ۴۷۱ق)^{۱۴}، الفِصل ابن خزم اندلسی (م ۴۵۶ق)^{۱۵}، المُنحَصَل فخر رازی (م ۶۰۶ق)^{۱۶}، الحور العین نشوان حمیری (م ۵۷۳ق)^{۱۷} استعمال شده و هم در آثار کلامی شیعه نظیر المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۳۰۱ق)^{۱۸}، الفصول المختارة شیخ مفید (م ۴۱۳ق)^{۱۹}، الشافی فی الإمامة شریف مرتضی (م ۴۳۶ق)^{۲۰}، تأویل الدعائم قاضی نعمان (م ۳۲۶ق)^{۲۱} و مناہج الیقین^{۲۲} علامه حلی (م ۷۲۶ق). محض نمونه عبارت شریف مرتضی در الشافی را نقل می‌کنیم که عیناً همان اصطلاح را به کار برده است:

أنه صاحب الزمان، والمهدی المنتظر لاصلاح ما فسد من الامور، وارتجاع ما غصب من الحقوق.^{۲۳}

بر بنیاد آنچه گذشت روشن است که این سخن جناب صدیق که فضولی بغدادی اصطلاح «مهدی منتظر» را به کلام شیعه وارد نموده مَهملی بیش نیست. در واقع با توجه به نمونه‌هایی که ذکر شد، آشکار گردید که اصطلاح «مهدی منتظر» اصطلاحی نیست که به ابتکار فضولی بغدادی در قرن دهم وارد علم کلام شده باشد، بلکه از جمله اصطلاحاتی است که سابقه استعمال آن در تراث کلامی اسلامی

۱۴. اسفراینی، ابوالمظفر: التبصیر فی الدین؛ تحقیق: محمد زاهد الکوثری؛ قاهره: المكتبة الازهریة للتراث، ص ۳۳.

۱۵. ابن خزم، علی بن احمد؛ الفصل؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۱۴.

۱۶. رازی، فخرالدین؛ المحصل؛ تحقیق: حسین آتای؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۹.

۱۷. نشوان حمیری، ابوسعید؛ الحور العین؛ تحقیق: کمال مصطفی؛ مکتبة الخانجی و مکتبة المنشی بیغداد، ۱۹۶۵م، ص ۱۵۶ و موارد متعدد دیگر در صفحات پس از آن.

۱۸. اشعری قمی، سعد بن عبدالله؛ المقالات و الفرق؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰، ص ۲۸.

۱۹. مفید، محمد بن محمد؛ الفصول المختارة؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۳.

۲۰. طوسی، نصیرالدین؛ قواعد العقائد؛ لبنان: دار الغربیة، تحقیق: علی حسن خازم، ۱۴۱۳ق، ص ۸۹.

۲۱. قاضی نعمان، ابوحنیفة؛ تأویل الدعائم؛ قاهره: دار المعارف، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲۲. حلی، حسن بن یوسف؛ مناہج الیقین؛ تهران: دار الاسوة، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۶.

۲۳. شریف مرتضی؛ الشافی فی الإمامة؛ تحقیق: سید عبد الزهراء حسینی؛ تهران: مؤسسه الصادق (ع)، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۴۹.

در موضع دیگری آقای صدیق از جایگاه فضولی در کلام شیعه سخن گفته و با اغراقی کم نظیر او را متکلمی دانسته که «در عصر خود، علم کلام را در جهان تشیع به اوج رسانیده»^{۲۵} است. آشنایان به علم کلام می‌دانند که با وجود متکلم صاحب مکتبی همچون ابن ابی جمهور احساسی (متوفای اوایل قرن ده) و متکلمان نامداری همچون فخر الدین سَمَاکِی (م ۹۸۴ق)، شهید ثانی (م ۹۶۶ق) و محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق) در همین عصر که تازه نسبت به دیگر اُصَاصِ درخشان کلامی شیعه اوج و ارتفاع چندانی ندارد، تا چه اندازه وصف یادشده در باب فضولی مبالغه‌آمیز است.

ج) فضولی به مثابه مبتکر مبحث امامت در علم کلام

یکی از سخنان به غایت نسنجیده و ناصواب جناب صدیق در مقدمه کتاب آن است که به عقیده وی فضولی بغدادی نخستین متکلمی است که مبحث «امامت» را در علم کلام وارد کرده است. گذشته از عبارتی که همین چند سطر پیش از نظر خوانندگان ارجمند گذشت و در آن جناب صدیق تصریح کرده بودند که «فضولی، این اعجوبه‌ی شرق، توانست با جسارتی کم نظیر، مباحثی مانند: «امامت» و اصطلاحاتی چون «مَهْدِی مُنْتَظَر» را در علم کلام داخل کند و به اثبات استدلالی کلامی بپردازد» ایشان در هنگام بیان وجه اهمیت کتاب فضولی بغدادی بر این نکته تأکید کرده‌اند که:

اهمیت اثر فضولی در آن است که مباحث کلامی را در موضوع نبوت محدود نمی‌کند و بحث امامت را نیز به آن وارد می‌کند.^{۲۶}

شگفتا که ایشان وجه اهمیت کتاب فضولی را اشمال آن بر مبحث امامت دانسته‌اند! اگر ایشان اندک آشنایی و اطلاعی از کتب کلامی، اعم از شیعه یا سنی می‌داشتند، آن‌گاه به روشنی می‌دانستند که:

اولاً: قرن‌ها پیش از حیات فضولی بغدادی، مبحث امامت در مباحث علم کلام داخل بوده و حتی موضوع نگارش رساله‌ها و آثار متعدّد کلامی مستقل در میان شیعیان و اهل تسنن قرار گرفته بوده است.

ثانیاً: اگر نه همه، دست‌کم اغلب کتب کلامی جامع نگاشته شده در عالم اسلام «مباحث کلامی را در موضوع نبوت محدود نکرده‌اند و بحث امامت را نیز به آن وارد کرده‌اند».

بنابراین اینکه در کتاب مطلع الاعتقاد فضولی مبحث امامت هم مطرح شده امری کاملاً متداول و متعارف و همچون دیگر کتب کلامی بوده و ابداً وجه امتیازی برای آن به شمار نمی‌آید. شگفت‌آورتر آنکه ناشر دانشگاهی این کتاب هم همین پنداشت نادرست و ناروای مترجم را به عنوان ویژگی بارز رساله فضولی، در پشت جلد کتاب درج کرده است!

۲۵. همان، ص ۲۲.

۲۶. همان، ص ۶۱.

دست‌کم به قرن چهار و پنج هجری قمری بازمی‌گردد. مایه تأشف است که نه جناب محمدزاده صدیق و نه متولیان نشر ادیان هیچ یک به مخاطراتی که ممکن است چنین اظهارنظری پایه‌ای از سوی یک نویسنده منتسب به تشیع و مرکز علمی و دانشگاهی شیعی در قم به دنبال داشته باشد نیندیشیده‌اند و نه تنها از درج آن در متن کتاب خودداری نکرده‌اند، بلکه آن را در پشت جلد کتاب و به عنوان نکته‌ای در خور توجه ثبت کرده و در مرأی و منظر نهاده‌اند تا دوستان و دشمنان تشیع همگی از این کشف بدیع و نکته نوظافتی بی‌بهره نمانند!

جمله بعدی جناب صدیق هم که در عبارت یادشده فرموده‌اند: فضولی بغدادی «به خلاف کتب کلامی دیگر که به نقد تشیع می‌پرداختند، حقانیت مذهب حقه‌ی تشیع را به اثبات می‌رساند» جای بس شگفتی دارد. طبعاً منظور ایشان از «کتب کلامی دیگر»، آثار کلامی مخالفین شیعه، یعنی اهل تسنن است. در این صورت بیان این مطلب بدیهی که متکلمان اهل سنت در آثار کلامی خود به نقد تشیع پرداخته‌اند و فضولی به عنوان متکلمی شیعه به دفاع از حقانیت مذهب تشیع برخاسته است چه فایده و حسنی دارد؟ اینکه فضولی در مقام متکلمی شیعی مثل دیگر متکلمان شیعه و برخلاف متکلمان اهل سنت به اثبات مذهب حق تشیع پرداخته است، هیچ فضیلت ویژه‌ای برای او نسبت به سایر متکلمان شیعه محسوب نمی‌شود که آقای صدیق از آن سخن به میان آورده و تلاش نموده از آن فضیلتی خاص برای فضولی بسازد.

ب) فضولی به مثابه بنیان‌گذار کلام شیعه

چنان که پیش‌تر اشاره شد از دیگر دعوی نامقبول آقای محمدزاده صدیق یکی هم این است که به زعم ایشان کلام شیعه در قرن دهم به دست ملا محمد فضولی بنیان‌گذاری شده است. به عبارت ایشان توجه فرمایید:

... تا آنکه در سده‌ی دهم هجری، مولانا حکیم ملامحمد بن سلیمان فضولی، این اعجوبه‌ی شرق، توانست با جسارتی کم نظیر، مباحثی مانند: «امامت» و اصطلاحاتی چون «مَهْدِی مُنْتَظَر» را در علم کلام داخل کند و به اثبات استدلالی کلامی بپردازد و علم کلام را به جهان تشیع ارزانی دارد و آن را در میان مردم بگستراند.^{۲۴}

چنان که روشن است گویی از نگاه ایشان، فضولی بغدادی علم کلام را به جهان تشیع «ارزانی داشته» و پیش از آن در تشیع هیچ نام و نشانی از دانش کلام نبوده است! البته ممکن است خود آقای صدیق به این نظر گزاف هرگز معتقد نباشند، ولی به هر حال عبارت ایشان گویای همین معناست!

۲۴. پگاه باور، ص ۱۳.

بود، اما این قدر می فهمم که صرف تشبیه یک بحث فلسفی به آیه ای از قرآن، نه آن مبحث فلسفی را صبغه کلامی می بخشد و نه گوینده آن را در مقام یک متکلم می نشاند. جالب توجه است که جناب صدیق ظاهراً بحث از مراتب چهارگانه عقل را اصالتاً بحثی کلامی و اعتقادی دانسته که به دست ابن سینا وارد فلسفه شده است، در حالی که تا آنجا که راقم این سطور می داند، مبحث یادشده موضوعی کاملاً فلسفی است که تازه مدت ها پس از ابن سینا و در دوره کلام فلسفی به کتب کلامی وارد گردیده است!

آقای محمدزاده صدیق البتّه به همین قدر اکتفا نکرده، بلکه در ادامه کوشیده اند شواهد بیشتری از کلام اندیشی و فعالیت کلامی ابن سینا ارائه کنند:

مباحث نمط ششم در باب حاوی و محوی و ترتیب وجود و کیفیت پیدایی کثرت از وحدت، و مباحث نمط سوم راجع به ارادی و یا غیرارادی بودن حرکات اجرام سماوی نیز جنبه ی کلامی دارد و مسائل مطروحه با اتکاء بر اعتقادات دینی و بدون اقامه براهین فلسفی به بحث گذاشته می شود. بدین گونه باید گفت ابن سینا نیز چون خلف خود فضولی، فیلسوف متکلم و یا متکلم فیلسوف بوده است که مباحث معرفت و علم معرفت را نیز بها می داده است.^{۲۹}

باز در اینجا خود جناب صدیق باید توضیح دهند که به چه دلیل «مباحث نمط ششم در باب حاوی و محوی و ترتیب وجود و کیفیت پیدایی کثرت از وحدت و مباحث نمط سوم راجع به ارادی و یا غیرارادی بودن حرکات اجرام سماوی» را مباحثی دارای جنبه کلامی دانسته اند؟ و بر چه اساس تشخیص داده اند که در این دو نمط اشارات «مسائل مطروحه با اتکاء بر اعتقادات دینی و بدون اقامه براهین فلسفی به بحث گذاشته می شود»؟ از این اظهار نظرها برمی آید که گویی ایشان نه با «فلسفه» آشنا هستند و نه با «کلام» و نه حتی از رئوس مباحث فلسفی ابن سینا در اشارات آگاهی درستی تحصیل کرده اند. می دانیم که ابن سینا را پیوسته به این صفت ستوده اند که - برخلاف ملاحظه در - مرز میان دانش ها را درنیامیخته و همواره به گاه فلسفه پردازی به فلسفه پرداخته و به چیزی جز برهان فلسفی اتکا نکرده است. کاش جناب صدیق محض نمونه موردی از مباحث فلسفی مطرح در نمط ششم یا سوم را خاطر نشان می کردند که در آن ابن سینا به جای اقامه برهان فلسفی و اعتماد بر آن، یکسره بر اعتقادات دینی خودش اتکا کرده است.

پندارهای اعجاب آور مترجم رساله فضولی به همین جا ختم نشده، شمه ای دیگر از آن را چند سطر آن طرف تر به خوانندگان نشان داده اند:

۲۹. همان، ص ۲۵.

د) ابن سینا، متکلم پیشگام تقریب کلام با فلسفه

از دعاوی غریب دکتر صدیق یکی هم متکلم شمردن ابن سینا و ادعای پیشگامی او در تقریب فلسفه با کلام است. ایشان در بخشی از مقدمه خود که به خوبی نشان دهنده بینش تاریخی شان نسبت به علم کلام نیز هست، از بین تمام متکلمان شیعه به هشام بن حکم و ابن سینا به عنوان دو متکلم برجسته پیش از فضولی اشاره کرده اند:

از آنجا که حکیم ملامحمد فضولی یک متکلم شیعه است و در عصر خود، علم کلام را در جهان تشیع به اوج رسانید، در این جا از دو متکلم پیش از وی یاد می کنیم و نگاهی کوتاه به تاریخچه ی کلام شیعه می اندازیم: ۱. هشام بن حکم ... ۲. ابوعلی سینا.^{۲۷}

جدا از ربط معنایی نه چندان آشکار میان جملات یادشده، جای این پرسش از جناب صدیق هست که بر چه اساسی از میان خیل عظیم متکلمان شیعه، هشام بن حکم و ابوعلی سینا را برگزیده اند؟ پرسش مهم تر آنکه با چه ملاک و معیاری ابن سینا را متکلم دانسته اند؟

آقای صدیق البتّه برای متکلم خواندن ابن سینا و نقشی که وی - به عقیده ی ایشان - در تقریب میان فلسفه و کلام داشته است، آسمان و ریسمان هایی نیز بافته اند که حتماً برای خوانندگان تازگی دارد:

ابن سینا در نمط سوم از اشارات به مباحث کلامی می پردازد. در آنجا خرد آدمی را دارای دو جنبه ی نظری و عملی می داند و می گوید عقل نظری، مبدأ دریافت و عقل عملی مبدأ فعل و مصدر اعمال است و از عقل نظری در لزوم عمل در امور جزئی استمداد می جوید و عقل نظری را دارای چهار مرتبه ی: ۱. عقل هیولانی، ۲. عقل بالمکله [کذا، صحیح: بالملکه] ۳. عقل بالفعل، ۴. عقل بالمستفاد می داند و این مراتب چهارگانه را به آیه ی نور مانند می کند و بدین گونه عناصر کلامی و اعتقادات دینی را بر فلسفه وارد می سازد.^{۲۸}

اینکه نمط سوم اشارات ابن سینا که موضوع آن نفس انسان و نفس فلکی است، چه ارتباطی با مباحث کلامی دارد، مسئله ای است که بنده قادر به فهم آن نیستم و توضیح آن را باید از قائل آن خواستار

۲۷. همان، ص ۲۲ و ۲۴.

۲۸. همان، ص ۲۴.





«سرگذشت‌های ممکنات از مبدأ و معاد» پردازد، بلکه دانشی است که افزون بر بحث درباره ذات و صفات خدا، به بررسی اوصاف و احوالات ممکنات مثل حدوث و قدم آنها نیز می‌پردازد.

ثانیاً: ارجاع و اشاره «القیید الاخیر» - برخلاف نظر مترجم - به «اسلام» نیست، بلکه به قید «علی قانون الإسلام» است.

ثالثاً: منظور از عبارت «لاخراج

العلم الالهی للفلاسفة»، «برای جداسازی فلسفه از این علم الهی» نیست، بلکه مراد از آن «خراج ساختن علم الهی فلاسفه از تعریف علم کلام» است؛ یعنی ذکر قید «علی قانون الإسلام / براساس شریعت و اصول و قواعد اسلامی» در تعریف علم کلام، برای خارج کردن علم یا فلسفه الهی (مباحث مطرح در مابعدالطبیعی فلسفه) از آن است، نه - آن‌گونه که مترجم پنداشته - برای جداسازی فلسفه از این علم الهی. در واقع مقصود از «العلم الالهی للفلاسفة» همان فلسفه الهی است، نه اینکه «فلسفه» چیزی باشد و «علم الهی» دانش دیگری. بیانی از فاضل مقداد در همین باب، اشتباه مترجم را در استنباطی که کرده است، آشکارا نشان می‌دهد:

واحترز بقید «علی قانون الإسلام» عن الفلسفة الإلهیة، فإنها یبحث فیها عن ذات الله وأحوال الممكنات لا علی قانون الإسلام بل علی قواعد الحكماء.^{۳۲}

این هم جالب توجه است که در ادامه همین مبحث، مترجم ارجمند خوانندگان را به ملاحظه تعریف کاملی از علم کلام به روایت فضولی بغدادی فراخوانده که حتی تیزترین اذهان از درک ارتباط آن تعریف با علم کلام و نیز گفتار فضولی ناتوان و حیران می‌ماند:

تعریف کامل را باید از حکیم فضولی بشنویم که گفته است: «کلام بر علم حضوری و الهی متکی است که نادانشی بر آن پیشی نداشته است و نیاز به واسطه ندارد».^{۳۳}

روشن است که عبارت یادشده، نه ربطی به تعریف علم کلام دارد و نه نسبتی با گفته‌های ملا فضولی بغدادی در این باب، بلکه عبارت

لقب «ملا» نشانه‌ی کلامی بودن وی [یعنی فضولی بغدادی] و لقب «حکیم» بیانگر رویکرد وی به فلسفه و حکمت است. به دیگر سخن، حکیم ملا محمد فضولی مانند ابوعلی سینا و بیشتر از او توانست کلام و فلسفه را به گونه‌ای آشتی دهد و راه سومی در حکمت اسلامی بگشاید که بعدها از سوی حکیم ملا عبدالله زنوزی دنبال شد.^{۳۰}

بر اساس واژه‌شناسی و استنباط تاریخی دکتر محمدزاده صدیق از واژه «ملا» که آن را حاکمی از کلامی بودن - یا به تعبیر بهتر: متکلم بودن - فضولی بغدادی دانسته است، خیل عظیمی از ملایان، از جمله ملا نصر الدین و ملا جعفر خروس باز و ملا دوپپاز و جمیع ملایان مکتب‌خانه‌ها را می‌توان در جرگه متکلمان درآورد و طبقات متکلمان را بسی فریه‌تراز اینکه هست ساخت!

۲. ترجمه غلط

از دیگر اشکالات مهم کتاب پگاه باور، ترجمه‌های غلط یا غیردقیق از متن عربی کتاب مطلع الاعتقاد است. ذیلاً چند نمونه از آنها بیان می‌شود:

الف) مترجم محترم در مقدمه خود به بررسی تعریف‌های مختلف ارائه شده از سوی متکلمان در خصوص علم کلام پرداخته است. به همین مناسبت تعریف معروف جرجانی را ذکر نموده و ترجمه‌ای عیبناک از آن ارائه کرده است:

یبحث فیہ عن ذات الله تعالی و صفاته و احوال الممكنات من المبدأ و المعاد علی قانون الإسلام. والقیید الاخیر لخراج العلم الالهی للفلاسفة: کلام دانشی است که در آن از ذات و صفات خدای تعالی و سرگذشت‌های ممکنات از مبدأ و معاد براساس قوانین اسلام بحث می‌کند و ذکر اسلام، برای جداسازی فلسفه از این علم الهی است.^{۳۱}

اولاً: با صرف نظر از اختلافی که در متون کلامی در خصوص این تعریف مشاهده می‌شود که در برخی از آنها به جای «احوال الممكنات من المبدأ و المعاد» عبارت «احوال الممكنات من حیث المبدأ و المعاد» و در بعضی دیگر عبارت «احوال الممكنات فی المبدأ و المعاد» آمده است، ترجمه «احوال الممكنات من المبدأ و المعاد» در عبارت یادشده به «سرگذشت‌های ممکنات از مبدأ و معاد» درست نیست؛ زیرا کلمه «احوال» در این عبارت جمع «حال» به معنای «حالت و وضعیت و چگونگی» یا با کمی توسع به معنای «حالات و ویژگی‌ها و اوصاف» است و نه به معنی «سرگذشت». دانش کلام علم تاریخ نیست که به

۳۲. مقداد سُیوری؛ الأنوار الجلالیة: تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی‌نیا؛ مشهد: مجمع

البحوث الاسلامیة، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۰۰.

۳۳. پگاه باور، ص ۱۷.

۳۰. همان، ص ۲۶.

۳۱. همان، ص ۱۷.

على الله بوجوه: الأول: أن الله أوعَدَ [المسيئين، و وَعَدَ] المحسنين بالجزاء، فوجب إيفاؤه».^{۳۷}

برگردان مترجم: «اشاعره گویند خداوند با ذات خویشتن رسایی یافته است و وجوب بایسته‌ی تارک آن است که نکوهیده است، اگر چیزی بر خداوند بایسته می‌بود، نکوهش آن نیز بایستگی داشت. نکوهش نیز کاهش است و لازم می‌آید که خداوند بالفعل خود رسایی یابد. و معتزله از چند جهت بایستگی را بر خداوند پایدار دانند: نخست آنکه: خداوند اُوعَد به بدکاران و وَعَد به نیکوکاران است. پس ایفای آن‌ها بایسته‌اند».^{۳۸}

اشکالات ترجمه: عبارت «وجوب بایسته‌ی تارک آن است که نکوهیده است» در ترجمه «الوجوب يلزم [أن يذم] تارکه» مفهوم روشنی ندارد و به جای آن باید مثلاً گفته می‌شد: «لازمه وجوب آن است که ترک کننده آن نکوهش شود». ترجمه «فلو وجب على الله شيء لزم أن يكون مذموماً بترکه» به «اگر چیزی بر خداوند بایسته می‌بود، نکوهش آن نیز بایستگی داشت» ترجمه درست و دقیقی نیست؛ زیرا قید «بترکه» در آن لحاظ نشده است. ترجمه صحیح جمله یادشده آن است که: «اگر چیزی بر خداوند واجب / بایسته باشد، لازم می‌آید که خداوند در صورت ترک آن چیز مورد مذمت قرار گیرد». افزون بر این ترجمه «نکوهش نیز کاهش است» در برابر عبارت «المذمة نقص» برگردان روشن و دقیقی نیست؛ زیرا نقص در اینجا اسم مصدر به معنای عیب و کاستی است و نباید آن را به صورت مصدری، یعنی «کاهش» ترجمه کرد. همچنین عبارت «خداوند اُوعَد به بدکاران و وَعَد به نیکوکاران است»، هیچ معنای مفید و روشنی ندارد و به جای آن مثلاً باید گفته می‌شد: «خداوند بدکاران را به عقاب، و نیکوکاران را به پاداش نیک وعده داده است».

د) متن: «لا يقال: اختصاص المعرفة بالجزئيات ونفيها عن الباري يستلزم نفي إدراك الجزئيات عنه كما هو رأي الحكماء؛ لأنَّ الباري يدرك الجزئيات، بإدراك الكلِّي في ضمن الكلِّيات».^{۳۹}

برگردان مترجم: «اختصاص شناخت برای جزءها و جداسازی آن از خداوند به گفته‌ی فیلسوفان، در معنای آن است که او جزءها را ادراک نمی‌کند. خداوند جزءها را با کل‌ها و همراه ادراک کل‌ها، به یک باره و بدون درنگ درک می‌کند».^{۴۰}

اشکالات ترجمه: در برگردان نادقیق و ناروای مترجم، دو عبارت «لا يقال» و «لأنَّ» در متن اصلی اصلاً ترجمه نشده است. افزون بر این ترجمه «نفيها عن الباري» به «جداسازی آن از خداوند» ترجمه روانی

فضولی در این قسمت ناظر است به تعریف علم و اقسام آن؛^{۳۴} و مشخص نیست چرا مترجم فاضل فضولی دوست این اثر، تعریف و اقسام علم را به جای تعریف علم کلام، از جانب فضولی بیچاره فراروی خوانندگان قرار داده است؟

ب) متن: «... كما تجلَّى إلى الكليم في نار الوادي الأيمن، وإلى الخليل في إسماعيل، وإلى يعقوب في يوسف، ويصرف همَّته بالكَلِّية عمَّا سواه، ثمَّ يحوِّله من الصورة إلى المعنى، ويرْفَع عن نظره تلك الصوَر الخيالية، والنَّقوش المثالية ويوصله إلى المقام الحقيقي».^{۳۵}

برگردان مترجم: «همانند تجلّی کلیم در آتش وادی ایمن و خلیل در فرزندش اسماعیل و یعقوب در یوسف و سپس آن را از وجود غیر خود بازگرداند، سرانجام از صورت به معنی محول سازد و این اشکال خیالی و نقوش مثالی را والایی بخشد و به مقام حقیقی برساند».^{۳۶}

اشکالات ترجمه: ترجمه عبارت «كما تجلَّى إلى الكليم في نار الوادي الأيمن، وإلى الخليل في إسماعيل» به «همانند تجلّی کلیم در آتش وادی ایمن و خلیل در فرزندش اسماعیل» کاملاً غلط است. تجلّی کلیم (یعنی حضرت موسی (ع)) در آتش وادی ایمن یعنی چه؟ تجلّی خلیل در فرزندش اسماعیل چه مفهومی در اینجا می‌تواند داشته باشد؟ آنچه در متن عربی آمده، «تجلّى إلى الكليم» است، نه «تجلّى الكليم». یعنی فاعل تجلّی کلیم نیست، بلکه کلیم کسی است که تجلّی (خدا) برای او شده است.

از این گذشته ترجمه «يرْفَع عن نظره تلك الصوَر الخيالية، والنَّقوش المثالية ويوصله إلى المقام الحقيقي» به «این اشکال خیالی و نقوش مثالی را والایی بخشد و به مقام حقیقی برساند» درست نیست؛ زیرا فعل «يرْفَع عن» در اینجا به معنای «برطرف کردن و زدودن چیزی از چیز دیگر» است و نه به مفهوم «والایی بخشیدن» - آن‌گونه که مترجم فضولی پژوه پنداشته است. آقای صدیق اگر اندکی دقت به خرج داده بودند یا از عربیت بضاعتی وافرتر اندوخته بودند، بی‌گمان درمی‌یافتند که اساساً عبارت «این اشکال خیالی و نقوش مثالی را والایی بخشد و به مقام حقیقی برساند» هیچ معنای مناسب محصلی ندارد. پس در اینجا منظور آن است که شخصی که تجلّی از برای او صورت گرفته است، از صورت ظاهر به معنا منتقل شود و آن صور خیالی و نقوش مثالی از پرده چشم او زدوده شود تا به مقام حقیقی برسد.

ج) متن: «قالت الأشاعرة: إنَّ الله كاملٌ بالذَّات، والوجوب يلزم [أن يذم] تارکه؛ فلو وجب على الله شيء لزم أن يكون مذموماً بترکه، والمذمة نقص؛ فيلزم أن يكون ناقصاً مستكملاً بفعله. والمعتزلة يثبتون الوجوب

۳۷. همان، ص ۱۸۰.

۳۸. همان، ص ۱۱۳.

۳۹. همان، ص ۱۴۶.

۴۰. همان، ص ۷۰.

۳۴. نگرید: همان، ص ۱۳.

۳۵. همان، ص ۱۵۰.

۳۶. همان، ص ۷۶.

و بر این اساس باید نام آن اقوام و فرقه‌ها در بخش نمایه مذاهب و فرقه‌ها می‌آمد. در همین نمایه اشخاص، کلمه «مسلمان» یا حتی اسم کتاب «مطلع الاعتقاد» نیز آمده است که طبعاً نمی‌بایست قید می‌شد. همچنین در ادامه نمایه‌ها فهرستی از اصطلاحات فلسفی و کلامی همراه با معادل‌های انگلیسی آنها آمده که مشخص نیست وقتی در کتاب از اصطلاحات انگلیسی استفاده نشده است وجود این فهرست چه فایده‌ی مربوط یا ضرورتی دارد.

باری اشکالات خرد و کلان دیگری هم در کتاب وجود دارد، نظیر اینکه مترجم محترم تاریخ درگذشت جهم بن صفوان را که ۱۲۸ هجری قمری است، به غلط ۱۲۸۰ ضبط کرده و نظایر اینها که دیگر به ذکر آنها نیازی احساس نمی‌شود. نمی‌دانم که ناشرین کتاب پس از آگاهی از این میزان آشفتگی و پریشانی موجود در آن آیا همچنان برای سپاسگزاری صمیمانه خود از جناب صدیق وجهی می‌بیند یا خیر؟!

شاید برخی که تصریح بی‌پرده به لغزش‌های فضااحت‌بار چنین کتاب‌هایی را خلاف مداراگری‌های معمول و مدهانه‌های مرسوم می‌بینند، برصراحت قلم ناقد خرده بگیرند، لیک به باور ما آنجا که سخن از تراث کلامی اسلامی و فرهنگ شیعی در میان است، دیگر جای هیچ‌گونه مسامحه و مدهانه و مدارا نبوده و روا نیست با سهل‌انگاری‌های بازیگران این عرصه که با تسامحات و لغزش‌های ناموجه خود تراث اعتقادی اسلامی و فرهنگ شیعه را به بازی گرفته و آگاهی‌های نادرست به مخاطبان عرضه می‌کنند با ملایمت و ملاطفت برخورد کرد. میراث فکری تشیع بازیچه نیست تا هر کس به فراخور علایق و سلیق خود آن را تقریر و تحریر و تبیین کند. پس اگر جای ملامتی هم باشد، حتماً بازگشت آن باید به نویسنده یا مترجم یا ناشر سهل‌انگار باشد، نه کسی که از باب احساس وظیفه و از سر دل‌بستگی به میراث و اندیشه شیعی قلم بر گرفته و معترض به آن شیوه از تحقیق و نوشتار در کلام امامیه شده است. توفیق تدقیق در تحقیق و جدیت در خدمت به تراث اسلامی را از خداوند متعال خواستاریم.

نیست و بهتر بود آن را به «نفی / سلب معرفت از آفریدگار» ترجمه می‌کردند.

۳. ضبط غلط نام‌ها

در مواضعی از کتاب برخی اسامی به غلط ضبط شده است. در فهرست زیر ابتدا ضبط نادرست بعضی اسامی مندرج در کتاب و به دنبال آن صورت صحیح آنها ذکر می‌شود.

۱. ص ۲۳، س ۱۶: جهم بن صفدان ← جهم بن صفوان.

۲. ص ۳۶، س ۱۶: مقتل ابوحنیف ← مقتل ابوحنیف.

۳. ص ۱۱۰، س آخر و ص ۸۴، پاورقی ۲: جبائی ← جبائی.

۴. اغلاط نگارشی و حروف نگاشتی

در ادامه فهرستی از اغلاط نگارشی و حروف نگاشتی موجود در کتاب ارائه می‌گردد. نخست صورت غلط کلمه به نحوی که در کتاب آمده است و سپس شکلی صحیح آن درج می‌شود.

۱. ص ۱۶، س ۱۴: حضم ← خصم.

۲. ص ۲۴، س ۱۶: عقل بالملکه ← عقل بالملکه.

۳. ص ۱۵، س ۱۷: اسماعیله ← اسماعیلیه.

۴. ص ۱۵، س ۱۰: ملاقات و مماسات اجسام بر ذات باری تعالی ← ملاقات و مماسات اجسام با ذات باری تعالی.

۵. ص ۵۰، پاورقی ۲: فهرت ← فهرست.

۶. ص ۴۳، س ۱۹: «اگر نخواهیم به کاوش در متون نوحه‌سرایی و مصیبت‌خوانی‌های ترکی بازمانده در کتیبه‌های اورخون و متون ایغوری که در میان ترکان آسیای میانه رایج بوده، سخن گوئیم» ← اگر نخواهیم به کاوش در متون نوحه‌سرایی و مصیبت‌خوانی‌های ترکی بازمانده در کتیبه‌های اورخون و متون ایغوری که در میان ترکان آسیای میانه رایج بوده بپردازیم.

۷. ص ۷۱، پاورقی ۱: مقوفی ← متوفی.

۸. ص ۳۸، سطر یکی به آخر: حکمیت ← حکمت.

۹. ص ۱۰۲، س ۱۳: مطلق و معید ← مطلق و مقید.

۱۰. ص ۷۸، س ۳: مثل افلاطونی ← مُثُل افلاطونی.

۱۱. همان، سطر یکی به آخر: گون ← گون.

۵. نابسامانی نمایه‌ها

همسوبا مقدمه و ترجمه آشفته کتاب مطلع الاعتقاد، نمایه‌های کتاب نیز نابسامانی‌های خاص خودش را دارد. از برای نمونه، در نمایه نام اشخاص، اسامی اقوام و فرقه‌ها همچون: اشعریه، دهریون، صوفیون، فیلسوفان، متکلمین، مجوس، معتزلی‌ها، یهود درج شده است، در حالی که این کتاب جداگانه دارای نمایه مذاهب و فرقه‌ها نیز هست