

معجم البلدان با ترجمه منزوی

جويا جهانبخش*

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

چکیده

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

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

۱. یاقوت حموی را، از دو مُعْجَم نام بلند است: یکی معجم الادب‌اء و دیگر، معجم البلدان. آن یکی تراجمنامه ادیبان است به معنای فراخ دامنه آن و این دیگر، فرهنگ شهرهاست. درست دانشوری باشد که در تاریخ و فرهنگ کهن ایران و اسلام کاوش و پژوهش

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

کند و او را بارها و بارها به بهره‌جویی از این دو کتاب کلان حاجت نیفتاده باشد. از همین‌روی نیز و به سبب نیاز فراوان پژوهشگران بدین دو منبع و مرجع پراهمیت، همواره جای خالی ترجمه‌هایی درست و استوار از معجم‌الأدباء و معجم‌البلدان در بازار کتاب و عرصه فرهنگ ایرانی محسوس بوده است.

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

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

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

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

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

۲. برجسته‌ترین پسندیدگی در شیوه کار آقای منزوی، این است که ایشان ترجمه متن کهن را به پژوهش در می‌آمیزند و برخلاف برخی از دیگر مترجمان متون دیرین که در

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

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

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

۳. کار اصلی آقای منزوی در این کتاب «ترجمه» است و تعلیق و توضیح و فهرست‌نگاری و هر فائدت‌افزایی دیگر فرع آن محسوب می‌شود. نگارنده این سطور در بررسی کار ترجمان معجم البلدان و برسنجیدن بخش‌هایی از ترجمه ایشان با متن اصلی به نااستواری‌ها و نادرستی‌هایی بازخورد که هرچند کلان‌سالی ترجمان و بی‌حوصلگی‌های طبیعی ناشی از آن شاید بتواند عذرخواه بخشی از آن باشد، با توجه به سهولت و روشنی نثر یاقوت در بیشترینه مواضع، و با گوشه چشمی به اهتمام حوصله‌سوز ترجمان به بسط و ترویج آراء و انظار خود در قالب پاورقی‌های متن، بر سر هم، در چنین کتاب مرجع پرکاربردی بر تافتنی نمی‌نماید. نمونه‌های اندکی که در این گفتار به دست خواهیم داد نشان می‌دهد که کار ترجمه با دقت و حوصله‌ای درخور پی‌گرفته نشده است. برای فرامودن این خصیصه ترجمه آقای منزوی نیازی به بررسی مواضع دشوار و معضلات معجم البلدان نیست. از عبارات عادی هم می‌توان مثال‌های متعدّد ارائه کرد. نمونه را، یاقوت در وصف «أبو حاتم محمد بن حبان» می‌گوید:

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

آقای منزوی در ترجمه همین عبارت نوشته‌اند:

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

پیداست که در ترجمه، هم تقدیم و تأخیر هست و هم تسامح:

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

در متن عربی معجم البلدان ذیل «بغداد» می‌خوانیم:

و كان ابن العميد إذا طرأ عليه أحد من مستحلي العلوم و الآداب و أراد امتحان عقله سأل عن بغداد، فإن فطن بخواصها و تنبّه على محاسنها و أثنى عليها جعل ذلك مقدّمة فضله و عنوان عقله، ثم سأل عن الجاحظ، فإن وجد أثرًا لمطالعة كتبه و الاقتباس [كذا] من نوره و الاعتراف من بحره و بعض القيام بمسأله قضى له بأنه غرّة شادخة في أهل العلم و الآداب، و إن وجده دأماً لبغداد عُفلاً عمّا يحب أن يكون موسوماً به من الانتساب إلى المعارف التي يتخصّص بها الجاحظ، لم ينفعه بعد ذلك شيء من المحاسن. و لما رجع الصّاحب عن بغداد سأل ابن العميد عنها، فقال: بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد، فجعلها مثلاً في الغاية في الفضل (معجم البلدان، تصحيح و ستنفلد، ۱/۶۸۶).

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

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

نکرده است، به نیکی‌های دیگر او توجه نمی‌نمود. هنگامی که صاحب [عباد] از بغداد به ری بازگشت، این عمید دربارهٔ همین بغداد پرسید. او پاسخ داد: بغداد در میان شهرها چون استادکار در میان کارگران است. پس آن را نمونه‌ای از فضل وی به شمار آورد. (۱/۵۹۲؛ با بهسازی سجاوندی).

و ترجمان در حاشیهٔ ذیل کلام صاحب نوشته است:

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

صاحب در عبارت «بغداد فی البلاد کالاستاذ فی العباد»، به ابن العمید که «استاد (/ الأستاذ)» خوانده می‌شده است نظر داشته (نگر: یتمة الذهر ثعالبی، تحقیق مفید محمد قمیحه، ط. دارالکتب العلمیة، ۳/۱۸۳؛ و: وفيات الأعیان ابن خلکان، ط. إحسان عباس، ۵/۱۰۴؛ و: الوافی بالوفیات صفدی، ط. دار إحياء التراث، ۲/۲۸۲؛ و: الکنی و الألقاب، ط. مکتبة الصدر، ۱/۳۶۵)، و لطف و هنری که در کلام به کار برده همین جا است که پایگاه بغداد را در میان شهرها به پایگاه ابن العمید در میان مردمان مانند کرده است. از اخبار عجیب و قدری مضحک معجم البلدان این است که یاقوت ذیل «اصبهان» می‌نویسد:

و أرض اصبهان حَرَّةٌ صُلْبَةٌ فَلذَکَ تَحْتَاجُ إِلَى الطَّعْمِ، فلیس بها شیءٌ أَنْفَقُ مِنَ الحُشُوشِ فَإِنَّ قِیمَتَهَا عِنْدَهُمْ وَا فَرَّةٌ، وَحَدَّثَنِي بَعْضُ التَّجَّارِ قَال: رأیت بأصبهان رجلاً مِنَ التَّنَاءِ يُطْعِمُ قَوْمًا وَ یَشْرُطُ عَلَیْهِمْ أَنْ یَتَبَرَّزُوا فِي حَرَبَتِهِ لَهُ. قَالَ: وَلَقَدْ اجْتَرَّتْ بِهِ مَرَّةً وَ هُوَ یَخَاصِمُ رَجُلًا وَ هُوَ یَقُولُ لَهُ: کیف تستخیر أن تأکل طعامی و تفعل کذا عند غیری؟ و لا یکنی. (معجم البلدان، تصحیح و ستنفلد ۱/۲۹۴ و ۲۹۵).

آقای منزوی در ترجمهٔ این فقره نوشته‌اند:

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

می‌داد و شرط می‌نمود که جایی که او قرار می‌گذارد ادرار کنند. می‌گفت: یکبار که بر او گذشتم دیدم با کسی کشاکش دارد که چگونه به خود اجازت می‌دهی که خوراک مرا بخوری و در جای دیگران ادرار کنی؟ او این سخن را صریح، نه با کنایت می‌گفت (۱/۲۵۹ و ۲۶۰).

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

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

باری، عبارت «... شرط می‌نمود که جایی که او قرار می‌گذارد ادرار کنند» هم ترجمه‌ای نادرست است؛ چرا که:

أولاً، در متن عربی به صراحت آمده است: «فی خریة له» یعنی: در ویرانه‌ای که از آن او بود. معقول نیز همین است که کود انسانی را در جایی مثل ویرانه یا... گردآورده و سپس به کشتزارها منتقل کرده باشند.

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

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

ترجمه‌ای که آقای منزوی به دست داده‌اند ربط درستی به موضوع نمی‌یابد. بماند که در واپسین جمله‌ها نیز باز بسیار بی‌دقت می‌شود و... یاقوت در ادامه آن توصیف و ماجرا می‌گوید:

و قد ذكر ذلك شاعر فقال:

بأصـبـهـان نـفـرًا
خـشـوا خـاسـوا نـفـرًا
إـذا رآى كـرـيـمـهـم
عـرّة ضـيـف نـفـرًا
فـلـيـس لـلـنـاـظـر فـي
أـرـجـائـها، إـن نـظـرًا
مـن نـزـهـة تـحـيـي القـلـو
ب غـيـر أوقـار السـخـرا»

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

آقای منزوی در ترجمه این بیت‌ها نوشته است:

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

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

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

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

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

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

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

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

«يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ مِنْ نَقْعٍ لَهُ عَرْفٌ بِقَاعِ أَمْعَطَ بَيْنَ السَّهْلِ وَ الْبَصْرِ»
(تصحیح وستنفلد، ۱/۳۶۳)

آقای منزوی در ترجمه آن نوشته‌اند:

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

همین شیوه بیش و کم در جاهای دیگر نیز دیده می‌شود.

ذیل «حَلَبُ»، قصیده محمد بن حسن صنوبری را که افزون بر «یکصد بیت» است، در «سه سطر» ترجمه کرده جا به جا می‌انند سه نقطه می‌گذارند و می‌گذرند (نگر: ۲/۲۱۱-۲۱۴).

ذیل «بُرْجُ» که «دیهی از اصفهان» است، بخش عمده نسبتنامه یکی از محدثان را به عمد از قلم انداخته و در هاشم نوشته‌اند:

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

ذیل «بُست» بخش معتناهی از نسبتنامه یکی از دانشمندان را به عمد حذف کرده و در هاشم نوشته‌اند:

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

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

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

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

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

* در اینجا سه سطر درباره ریشه‌شناسی واژه‌های عربی در شعر بالا است که پس از ترجمه به فارسی نیازی بدان نبود و حذف شد (۱/۲۹۷، پ).
* هشت سطر در اینجا حذف شد، زیرا که یا قوت فرضیات موهوم سیبویه را درباره ریشه عربی ایلیا آورده است، در حالی که شکی در سرینانی بودن این واژه نیست (۱/۳۷۵، پ).

آقای منزوی از یکسو «برای پرهیز از تکرار»، یا ... و...، ترجمه بخش‌هایی از متن را درز می‌گیرند (نیز سنج: ۱/۳۳۰، پ ۳)؛ از سوی دیگر، پاره‌ای از مطالب پیشگفتار طولانی خود را در پی نوشت‌های دراز و جایگیر کتاب تکرار می‌کنند (نمونه را، نگر: ۱/۵-۸)؛ خاطرات سفرها، معاشرت‌ها و سوانح ایام خویش را در پی نوشت‌ها مجال طرح می‌دهند (نگر: ۱/۲۳۴ - سفر به اسکندریه -، ۱/۲۹۹ - سفر به اقص -، ۱/۳۲۹ - سفر به انبامه به همراه فرزندان -، ۲/۲۰۷ - سفر به حلب -)؛ و... و... .

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

۵. در یادداشت‌ها و پی‌نوشت‌های معجم البلدان تحلیل‌هایی که تا به حال (البته جز از آقای منزوی و همفکرانشان) کمتر دیده و شنیده‌ایم و مدعیاتی که نحوه نگرش ما را به يك شخصیت یا کتاب یا موضوع زیر و زیر می‌تواند کرد، اینجا و آنجا خودنمایی می‌کند؛ ولی متأسفانه اغلب وقتی اندکی باریک شویم و - اگر ارجاعی در کار باشد - مأخذ مورد

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

آقای منزوی در اینگونه تحلیل‌ها و مدعیات بیشتر بر خوانش وهم‌آلود خود از فرهنگ ایرانی و عنصر گنوسیسم در آن تکیه کرده‌اند. جای جای از استناد به ادله ظنی یا ظنون و احتمالات صرف، به منزله واقعیات ثابت شده، بسیار بسیار بهره می‌جویند و به ویژه نقاط ضعف و ناستواری‌های برخی گزارش‌ها را نادیده می‌گیرند.

ایشان در حاشیه مسوطی که درباره «اربل» نوشته‌اند، از جمله آورده‌اند:

... در... سده هفتم علی بن عیسا اربلی نگارنده کشف الغمه و طیف الانشاء و

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

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

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

در الذریعه (۱۸/ ۴۷) می‌خوانیم:

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

اتحاد الكتائين أو اتحاد المصنّفين، و هذا صار منشأ لاحتمال [در چاپی: لاحتمام] الزّیدیة في صاحب هذا كشف الغمّة و هو مطبوع مکرراً. پیش از الذّریعه نیز در ریاض العلماء به قول میرداماد اشاره گردیده و ردّ آن هم، از قول بعض افاضل همان دوران و هم از قول خود صاحب ریاض مورد تصریح قرار گرفته است. بماند که از بن دانسته نیست تلمیذ میرداماد که چنین عقیده‌ای بدو نسبت داده در تشخیص خود مُصیب بوده باشد. (نگر: كشف الغمّة، تحقیق آل کوثر و فاضلی، ط: ۱، المجمع العالمی لأهل البيت - علیهم السلام -، ۲۰/۱).

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

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

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

*

یکی از مضامینی که بارها در پیشگفتار و پی‌نوشت‌های ترجمان معجم البلدان تکرار شده یا مورد اشارت قرار گرفته، این است که: گروهی از ادیبان و نخبگان عصر اسلامی (خاصّه ایرانیان وابسته به عرب)، برای عرب تاریخ و پیشینه و مفاخر و مآثر ساختگی فراهم ساختند: به نام شاعرانی از عصر جاهلیت که برخی از بُن وجود نداشتند شعر سرودند و نام شهرها و آبادی‌ها و جانوران پندارین را در آن سروده‌ها آوردند.

همچنین برای شماری از نخبگان ایرانی و غیرتازی تباران دیگر نسب‌های عربی برافته و برساخته شد یا نام‌های پدران ایشان به تازی گردانیده شد. در این فعالیت‌ها که از حمایت دستگاه خلافت نیز برخوردار می‌یافت، نوعی

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

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

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

آن اندازه آقای منزوی بر این نکته تأکید و پافشاری می‌کنند و آن را تکرار می‌نمایند که آدمی با خود می‌پندارد شاید از بن معجم البلدان را به نیت طرح و بسط همین اندیشه‌ها و چنین حاشیه‌نویسی‌ها ترجمه کرده‌اند!

ایشان در این زمینه آشکارا مرز «گمان» و «اطمینان» را نادیده گرفته بر بنیاد ظنّیات، احکام قاطع صادر می‌کنند. نمونه را، یک جا می‌گویند:

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

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

و جای دیگر می‌گویند:

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

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

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

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

*

گویا تکیه بر گمان‌ها به مثابت واقعیات ثابت شده، شایع‌ترین پدیده در مجموعه
تاریخ‌نگری ویژه آقای منزوی است.

در همین پی‌نوشت‌های ترجمه معجم البلدان می‌خوانیم:

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

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

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

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

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

و ترجمان در هامش آورده است:

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

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

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

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

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

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

... بگذریم...

در ترجمه معجم البلدان ذیل «اصبهان» می‌خوانیم:

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

و ترجمان در حاشیه گفته است:

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

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

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

دست و دل بازی و... و... ی ستوده در بادیه که پیوسته در فرهنگ عربی مورد تأکید قرار می‌گرفت، البته مذموم جلوه می‌کرد؛ و علی‌الظاهر از این رهگذر، چونان دستاویزی به کار شعوبی ستیزان عرب (یا مُشْتَعَرَب) نیز می‌آمد (نگر: جاحظ، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج: ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ ه. ش، صص ۱۸۹-۱۹۱).

در واقع مسأله تنها حسادت یا عداوت نبود. تحلیلی متفاوت بنا بر فرهنگ و معیشتی متفاوت بود که حسادت یا عداوت، در نحوه بهره‌گیری از آن مؤثر می‌توانست افتاد. ۶. ایستارهای جانبدارانه و هواخواهانه آقای منزوی در باب فرهنگ ایران با قرائت خاص خودشان که بر محور «گنوسیسم» می‌چرخد، در سرتاسر آثار و اندیشه‌های ایشان به چشم می‌خورد. از بررسی این ایستارها چنین به نظر می‌رسد که گویی مانند برخی از مردمان روزگار باستان که جهان و جهانیان را به دو پاره خیر و شر، سپید و سیاه، نور و ظلمت، تقسیم می‌کردند، آقای منزوی نیز خط و خط‌کشی به دست دارند که دانشوران و رفتارها و کتاب‌ها و اندیشه‌ها را با آن به «گنوسیست» و «ناگنوسیست» تقسیم می‌کنند و بر همین بنیاد به تحلیل و نتیجه‌گیری می‌پردازند.

این گونه تقسیم‌ها به گنوسیست و ناگنوسیست، اهل توحید اشرافی و اهل توحید عددی، آریایی و سامی، چنان در بن فکر و قلم آقای منزوی ریشه دوانیده است که گاه پنداری ایشان را غافل می‌سازد که چه می‌نویسند و به چه فرا می‌خوانند و - به قول عوام - پای علم چه کسی سینه می‌زنند.

نمونه را:

در ترجمه متن معجم ذیل «داور» که سرزمینی است «در نزدیکی ولایت رَحَج و بُسْت و غور» آمده است:

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

آقای منزوی در هاشم این مطلب توضیح غریبی می نویسد:

زون نام بتی است که در آن کوه تراشیده شده بود... گویا این تازی چیره گر با عینک توحید عددی که بر چشم دارد، نمی تواند زیبایی مطلق را که آن بت پرست با توحید اشراقی می دید، ببیند. بت پرست نمی گفت: بتی که ساخته من است سازنده است، بلکه می گفت: ان نعبدهم الا ليقربونا الى الله = ما بت را همچون يك نماد زیبایی مطلق، بزرگ می داریم (قرآن کریم، زمر ۳۹: ۳) (همان، پ).

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

*

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

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

در اینجا از چند یادآوری نیز نمی توان چشم پوشید:

اولاً، اگر غالیان «در سده های نخستین» اسلام کسانی بوده اند که «مسائل لاهوتی را غیرمادی، بلکه متافیزیک بیان می نمودند»؛ لازمه اش این است که «میانه روان» و «مقصره» کسانی باشند که از امور لاهوتی تبیین مادی به دست دهند؛ حال آنکه هیچ گاه چنین نبوده و هیچ سندی مؤید این فرض نیست.

ثانیاً، نمونه را، در جامعه تشیع که یکی از مهم ترین عرصه های جدایی غالیان از جناح میانه رو بوده است، مفهوم غلو همواره بر گرد زیاده روی و گزافه گویی در باب

شان و پایگاه و مقامات و توانش‌های امام می‌چرخیده است، و غالبان کسانی بوده‌اند که امامان را خدا، یا پیامبر، یا دارای توانش‌ها و ویژگی‌های خداگونه (چونان علم غیب بی حد و حصر و... و...) می‌دانسته‌اند. این است چیزی که از بررسی اختیار معرفة الرجال و أوائل المقالات و دیگر متون دست اول واگویه گر چنین آگاهی‌ها برمی‌آید.

ثالثاً، معنای «لا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ» نه آنست که آقای منزوی پنداشته‌اند. «لا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ» یعنی «از اندازه درمگذرید در دین خویش» (کشف‌الاسرار میبیدی، ۲/۷۷۶). به گفته بعضی مفسران در هر دو جایی که این عبارت در قرآن کریم آمده است، مخاطب، نصرانیان‌اند (نگر: کشف‌الأسرار، همان ج، ۲/۷۷۹، و ۳/۱۹۱).

اگر نگوئیم «مراد از غلو و گزافگویی، پسر خدا خواندن عیسی - علیه‌السلام - است چنانکه ذیل آیه دوم در آن صریح است» (قاموس قرآن، سیدعلی اکبر قرشی، ج: ۱۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۱ ه. ش. ۵/۱۲۰)، این غلو و گزافگویی نصرانیان در حق عیسی - علیه‌السلام - از مصادیق بارز آنست و تردیدی نمی‌توان داشت برخی از مصادیق بارز غلوی که قرآن از آن نهی می‌کند، ادعاهای گزافی است که در باب حضرت عیسی - علیه‌السلام - و نیز عزیر - علیه‌السلام - صورت گرفته بود.

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

باری، این‌ها کجا و آن معانی‌ای که آقای منزوی پیش نهاده‌اند کجا؟ رابعاً، اگر معنای غلو آن باشد که آقای منزوی مدعی شده‌اند، معنای «لا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ» این می‌شود که: در دینتان از مسائل لاهوتی تبیین متافیزیک به دست ندهید، بلکه مسائل لاهوتی را مادی تفسیر کنید!

خامساً، تاریخ نشان می‌دهد که برخلاف ادعای آقای منزوی، جریان‌های غالی اغلب با جناح خردگرا درگیر بوده و به نوعی خردگریزی و تسلیم و تعبد محوری دعوت می‌کرده‌اند تا مدعیاتشان از نقادی و ارزیابی بی‌امان عقلانی مصون باشد. از همین روی نیز در خود جامعه شیعه غلو در میان حشویه و اهل حدیث بیشتر توانست جایی برای خود باز کند تا در میان متکلمان عیارسنج و خردگرا.

سادساً، «جنبه متافیزیک» قائل بودن برای امام چه اختصاصی به غلو دارد؟ مگر هیچ انسانی هست - خواه امام و خواه غیر امام - که «جنبه متافیزیک» نداشته باشد؟! سابعاً، سخنی که از عامری مورد استناد قرار داده‌اند، چنان نیست که ایشان نقل کرده‌اند؛ بلکه عامری در الاعلام بمناقب الاسلام نصرانیان را به «غلو» و یهود را به «تقصیر» (که طرف مقابل غلو است) نسبت داده است (نگر: الاعلام مناقب الاسلام، ج مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۳۱ و ۱۳۲ اصلی / ۲۳۳ و ۲۳۴ پیاپی) و از «غلو» یهود - به معنای اصطلاحی آن - سخنی نگفته.

*

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

نمونه را، می‌نویسند:

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

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

و دفترها و منابع کهن تر موجود نیز، این ادعا را تأیید می‌کند.

ثانیاً، مگر ایشان بغداد را هم جزو خراسان می‌دانند که مدعی‌اند «شش کتاب صحیح سنّیان» و «پنج اصل شیعیان» «در سرزمین خراسان نگاشته شد»؟! مشهورترین و مهم‌ترین کتب حدیثی شیعه، کافی است که شیخ کلینی رازی آن را در بغداد تدوین کرده و از همانجا نیز پخش گردیده است. این چه ربطی به خراسان دارد؟ یا شیخ طوسی هرچند خراسانی است، از جوانی به بغداد آمده و هم تهذیب الأحکام و هم استبصار را در عراق تألیف کرده است.

مدینه‌العلم صدوق هم که یکی از «اصول خمسه»ی مورد اشاره آقای منزوی است، امروز در دست نیست و نمی‌دانیم شیخ صدوق که قمی و باشنده‌ری بوده و به خاور و باختر نیز سفرها کرده، آن را در کجا تألیف کرده است.

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

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

شیخ طوسی هم که عاقبت از بغداد به نجف کوچید، به گواهی تاریخ نزد خلیفه بسیار معرّز و محترم بود و در بغداد کرسی رسمی تدریس داشت. کوچیدنش به نجف نیز نه از ترس خلیفه و پیگرد او، بلکه در پی بالا گرفتن کشاکش‌های شیعه و سنّی در بغداد و به آتش کشیده شدن کتابخانه شیخ در محله کرخ و تحولات سیاسی میانه عصر آل بویه و سلاجقه بود، و شخص شیخ در این میان متّهم نبوده است یا لااقل تاریخ در این باره آگاهی ویژه‌ای به دست نمی‌دهد.

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

برنامه تدوین سنن در عصر عمر بن عبدالعزیز مگر جز به خواستاری دستگاه خلافت (برای برآمدن حاجات قانونی زمامداری) بوده است؟ مگر تألیف موطأ، به عنوان يك قانون نامه برجسته، پیش از همه اینها مورد عنایت دستگاه خلافت نبوده؟ و مگر...
 خامساً، معلوم نشد چرا باید همه برای آموختن این حدیثنامه‌ها به خراسان بیایند؟ گذشته از حدیثنامه‌هایی که تألیف آنها در عراق عرب صورت بست - مانند کافی و تهذیب و استبصار -، حدیثنامه‌ای چون کتاب من لایحضره الفقیه صدوق هم که به خواهش یکی از بزرگان خراسان تدوین شد، انحصاری به خراسان نداشت.
 مگر صدوق در قم و ری آن را به اجازت و قرائت تعلیم و ترویج نمی‌کرد؟ و مگر در سفری که به بغداد کرد بزرگان شیعه اجازه روایت آثار او را از وی نگرفتند و آثار او را در دست نداشتند؟
 آقای منزوی اگر فقط رجال نجاشی^۶ را به درستی خوانده بودند، چنین ادعایی، دست کم درباره کتب اصلی شیعه که فعلاً مورد گفتگوی ماست، نمی‌کردند.

※

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

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

کسی که با حدیث «الاسلام یجب ما قبله» آشنایی داشته باشد به راستی از چنین در هم بافتن رطب و یابس از سوی ترجمان معجم البلدان در شگفت می‌شود!
 اولاً، این حدیث که آقای منزوی آن را سنی قلمداد می‌کنند، در برخی از قدیمی‌ترین منابع شیعی هم دیده می‌شود؛ از جمله در تفسیر قمی (تحقیق السید طیب الموسوی الجزائری، ط: ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه. ق، ۱/ ۱۴۸ و ۲/ ۲۷)، و به نقل از همین منبع در مستدرک الوسائل محدث نوری (ط. مؤسسه آل‌البیت - علیهم السلام -، ۴۹۷/۷، و ۲۲۱/۱۸) آمده است. پس از اخبار مشترك میان عامه و خاصه است،^۷ نه «حدیث

سنّی».

ثانیاً، این حدیث چه ربطی به تعویض و تبدیل اسم دارد؟ شهرت و کاربرد «الاسلام یجبُ ما قبلَه» نزد فقیهان مسلمان چندان است که آن را به قاعده‌ای فقهی بدل ساخته و معنا و مفهوم آن نیز از همین رهگذر بارها و بارها مورد ایضاح قرار گرفته است.^۸

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

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

۷. این شیوه نادرست در تحلیل، متأسفانه در ساده‌ترین ارجاع‌ها و استنادها و گفتارهای آقای منزوی هم به چشم می‌خورد. نمونه را، وی در راستای همان مجعول شناختن آثار و مآثر فرهنگی عرب قدیم می‌نویسد:

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

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

نگارنده باز هم در آثار آقای منزوی بدین خصیصه بازخورده است که رأی شاذّ و

خلاف عادت‌تی را دربارهٔ شخص یا کتابی ابراز می‌دارند و با ارجاع به الذریعه یا مأخذ دیگر همراه می‌سازند؛ ولی وقتی به سراغ آن مأخذ می‌رویم جز نام آن شخص یا کتاب و احیاناً آگاهی‌های دیگر که با رأی آقای منزوی پیوندی ندارد، نمی‌یابیم. از همین روی وقتی آقای منزوی دربارهٔ «صولی» می‌نویسند: عنوان کتاب‌هایش گنوسیست بودن او را نشان می‌دهد، پدرم در ذریعه نیز همین نظر را دارد (۱/۴۹۷ پ).

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

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

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

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

الصدر، ۳۲۱/۲؛ و: الأعلام زرکلی، ۲۱۵/۱؛ و...).

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

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

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

پی‌نوشت‌ها

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

خویشتن است.

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

۶. یا به تعبیر درست‌تر: فهرست نجاشی.

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

۸. نگر: قواعد الفقہیة ی بجنوردی، همان ط، ۵۶-۴۹/۱؛ و: القواعد الفقہیة ی مکارم شیرازی، همان ط، ۱۷۶-۱۸۸؛ و: مائة قاعدة فقہیة ی مصطفوی، ط: ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ. ق، ص ۴۰. ۹. درباره تصرّفات ناروای آقایان منزوی‌ها در آثار والد ارجمندشان - أعلى الله مقامه الشریف -، از جمله، نگر: تراثنا، س ۲۴، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۹۳ و ۹۴ / محرم - جمادی الاخره ی ۱۴۲۹ هـ. ق)، صص ۹۶ به بعد (انفاذ کتاب «الدّریعة» مما أدرج فيه من الأخطاء والتصرّفات الشّیعة» به قلم آیة‌الله سیّد محمدرضا حسینی جلالی).

زنده یاد علّامه سیّد عبدالعزیز طباطبائی در مقالی درباره «شخصیت شیخ آقابزرگ» گفته است:

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

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

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

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