

# فرهنگ ایرانی

پیش از اسلام

نوشته: محمود مهدی



# فرهنگ ایرانی

پنجم

و آثاران در تمدن اسلامی و ادبیات عربی



۴۲۴

# فرهنگ ایرانی

پیرازاسلام

آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی

نوشته

محمّدی

استاد دانشگاه تهران

کتاب برای همه

۱



فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی

تألیف دکتر محمد محمدی ملایری

چاپ چهارم، قطع جیبی، تابستان ۱۳۷۴ خورشیدی

فیلم و زینک، چاپ و صحافی از شرکت سهامی افست

تیراژ ۱۰۰۰۰ نسخه

انتشارات توس، تهران. تلفن ۶۴۶۱۰۰۷، فکس ۶۴۹۸۷۴۰

شابک ۸-۴۲۳-۳۱۵-۹۶۴

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹-۲۰	مقدمه
۲۱-۲۵	فهرست نوشته‌های دیگر مؤلف در زمینه مطالب این کتاب
۲۹-۳۸	دبیاچه
۳۹-۶۴	گفتاریکم - آثار فرهنگی ایران و سرگذشت آن در حمله اعراب
۳۹	رفتار مهاجمان با آثار علمی و صنعتی ملتهای دیگر
۴۲	نابود شدن قسمتی از آثار ایرانی و باقی ماندن قسمت دیگر
۴۵	زبان فارسی در دوره فترت
۴۶	زردشتیان در قرنهای اول و دوم
۴۹	مؤبدان
۵۱	مسمغان و فرمانروایی روحانی ری
۵۳	حصن الجص به گفته استخری و ابن حوقل
۵۶	آتشکده‌ها
۵۷	واسپوهران و دهقانان ایرانی
۶۰	شعوبیه
۶۱	گنجینه کتابها یا اوراقی که بطور پراکنده یافت می‌شد

<u>عنوان</u>	<u>صفحه</u>
<b>گفتار دوم - تأثیر تشکیلات اداری ساسانیان در دولت خلفا</b>	
دولت ساسانی در نظر مؤلفین اسلامی	۶۶
دیوان در دولتهای ایرانی پیش از اسلام	۶۷
نظری به سازمان دولت ساسانی	۶۹
شماره دیوانهای دربار ساسانی	۷۲
چگونه تشکیلات ایرانی در اسلام راه یافت	۷۴
هرمزبان	۷۷
تشکیلات اداری در دوره اموی	۸۱
خلافت عباسیان یا یک تحول بزرگ در اسلام	۸۴
تشکیلات اداری در خلافت عباسی	۸۹
وزرگفردمدار دولت ساسانی و وزیراعظم خلافت عباسی	۹۱
دیوان خراج یا تشکیلات مالی	۹۲
<b>گفتار سوم - دبیران ایرانی پیش از اسلام و پس از آن</b>	
شغل دبیری در دوره ساسانی	۱۰۰
دبیران عرب در دربار شاهان ساسانی	۱۰۲
پیدایش و تحول منصب کتابت در دوره خلفا	۱۰۶
ایرانیان در منصب دبیری و وزارت	۱۰۸
چگونه غالب کارهای دیوانی به ایرانیان اختصاص یافت	۱۱۰
وزیران ایرانی و خلفای عرب	۱۱۳
فرهنگ عمومی دبیران اسلامی	۱۱۷
مقام دبیران در تاریخ فرهنگ ایران و عرب	۱۲۰
دبیران دیوان در نظر جاحظ	۱۲۱
چرا بیشتر دبیران به ایران دوستی معروف شده و یا به زندقه متهم گردیده‌اند	۱۲۳

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۱۲۷-۱۴۷	گفتار چهارم - نهضت علمی عصر عباسی و ترجمه آثار ایرانی
۱۲۹	وضع دوره اموی از لحاظ فرهنگ اسلامی
۱۳۲	عصر طلایی اسلام
۱۳۴	ادبیات عربی و فرهنگهای ایرانی و یونانی
۱۳۷	پرچم داران علم در اسلام
۱۴۰	ترجمه کنندگان آثار پهلوی به عربی
۱۴۳	عمر پسر فرخان
۱۶۴	چند توضیح
۱۴۸-۱۷۷	گفتار پنجم - چند کتاب تاریخی که از پهلوی به عربی ترجمه گردید
۱۴۹	تاریخ نویسی در ایران پیش از اسلام
۱۵۳	خدای نامه
۱۵۸	آیین نامه
۱۶۱	تاج نامه
۱۶۴	دو کتاب تاریخی که مسعودی وصف کرده
۱۶۷	داستانهای ایرانی
۱۶۸	داستان بهرام چوبین
۱۷۰	داستان شهر براز و پرویز
۱۷۲	داستان رستم و اسفندیار
۱۷۲	کتابهای دیگر
۱۷۳	تاریخ نویسی در اسلام
۱۷۹-۲۰۲	گفتار ششم - قصه ها و افسانه های ایرانی در ادبیات عربی
۱۷۹	قصه و افسانه در ادبیات ساسانی
۱۸۳	پیدایش فن قصه پردازی در ادبیات عرب
۱۸۵	هزار افسان

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۱۸۸	کلیله و دمنه .....
۱۹۱	مزدک نامه .....
۱۹۲	افسانه‌های دیگر .....
۱۹۴	قصه‌های ایرانی در ادبیات عرب .....
۱۹۹	عقاید و افسانه‌های دینی .....

### گفتار هفتم - اندیشه‌های فلسفی و علمی در ایران

۲۰۳-۲۲۸	از دوران انوشروان تا قرنهای نخستین اسلامی
۲۰۳	نهضت فرهنگی ایران در دوران انوشروان .....
۲۰۷	فلسفه نوافلاطونی .....
۲۱۰	فلسفه یونانی و دین زردشت .....
۲۱۳	دورنمایی از وضع روحی در ایران پیش از اسلام .....
۲۱۶	زروانیان و تأثیر ایشان در محیط اسلامی .....
۲۱۹	هیئت - نجوم - هندسه .....
۲۲۲	کتابهایی که در این زمینه‌ها از زبان پهلوی ترجمه گردید .....
۲۲۶	مؤلفین اسلامی و آثار نجومی ایران .....

### گفتار هشتم - جندی شاپور، مرکز پزشکی ایران پیش از اسلام

۲۲۹-۲۵۴	و در قرنهای نخستین اسلامی
۲۲۹	جندی شاپور .....
۲۳۱	آموزشگاه پزشکی و بیمارستان .....
۲۳۳	جندی شاپور در دوران انوشیروان .....
۲۳۵	طب ایرانی و بعضی از آثار آن .....
۲۳۸	اهمیت علمی جندی شاپور در دوران ساسانی .....
۲۴۱	تدریس طب در جندی شاپور .....
۲۴۵	جندی شاپور در دوران خلفا .....

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۲۴۸	اثر جندی شاپور در نهضت فرهنگی اسلام
۲۵۱-۲۸۱	گفتار نهم - حکمت عملی و اخلاق در ایران و اسلام
۲۵۶	اخلاق در اسلام
۲۵۸	ادبیات اخلاقی
۲۵۹	اندرزنامه‌های پهلوی
۲۶۲	فهرستی که ابن ندیم ذکر کرده
۲۶۹	نظری کلی به ادبیات اخلاقی ایران
۲۶۹	اخبار و سیر
۲۷۰	وصایا
۲۷۱	عهد
۲۷۱	مکاتبات
۲۷۴	توقیعات
۲۷۶	خطابه‌های تاجگذاری
۲۷۶	رسائل
۲۷۷	پندنامه بزرجمهر
۲۷۹	جاودان خرد ساسانی
۲۸۱	بعضی دیگر از آثار اخلاقی ایران
۲۸۵-۳۱۸	گفتار دهم - کتابهایی که در موضوع ادب به زبان عربی تألیف شده
۲۸۸	آثار ادبی ایران و تحولات آن در اسلام
۲۸۹	آداب ابن مقفع
۲۹۱	کتابهای عربی که به نامهای پهلوی معروف شده‌اند
۲۹۴	کتاب التاج فی اخلاق الملوک
۲۹۵	نظری به تاریخ سیاسی و اجتماعی عرب و اسلام
۲۹۹	عیون الاخبار

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۳۰۲	اصل کلمهٔ ادب از کجاست
۳۰۹	معلم و مؤدب
۳۱۲	دگرگونی‌هایی که در معنی ادب پدید آمد
۳۱۵	باز هم دربارهٔ اصل کلمهٔ ادب
۳۱۷	آیا ریشهٔ ادب اصلاً ایرانی است
<b>۳۱۹-۳۵۰</b>	<b>گفتار یازدهم - آیین نگارش فارسی و نثر فنی عربی</b>
۳۲۰	نثر عربی در جاهلیت و صدر اسلام
۳۲۲	عصر عبدالحمید و ابن مقفع
۳۲۴	آیین نگارش در دورهٔ ساسانی
۳۲۶	ذوق هنری
۳۲۹	نویسندگی در دبیرخانهٔ دربار ساسانی
۳۳۱	نظریه استاد کریستن سن
۳۳۲	نثر فنی عربی
۳۳۳	نثر عربی و دبیران ایرانی
۳۳۴	سبک عبدالحمید و شیوهٔ ابن مقفع
۳۳۵	تحول نثر عربی از لحاظ معانی و افکار
۳۴۱	تحول نثر عربی از لحاظ سبک و اسلوب
۳۴۲	شیوهٔ ابن مقفع
۳۴۳	سبک عبدالحمید
۳۴۴	یک نظر کلی
۳۴۷	اسلوب متوازن در ترجمه‌های آثار ایرانی
۳۵۱	فهرست‌ها

## به نام خداوند متعال

---

این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۲۳ به چاپ رسید و در سال ۱۳۵۴ به وسیله دانشگاه تهران تجدید چاپ شد. این که تجدید چاپ این کتاب تا آن تاریخ به تأخیر افتاده بود با آنکه مدتها از اتمام نسخه‌های آن می‌گذشت بدین سبب بود که پس از چاپ و انتشار این کتاب هم مطالعه در زمینه‌های مورد بحث آن همچنان ادامه یافته و یادداشتهای تازه‌ای فراهم آمده بود، و هر وقت سخن از تجدید چاپ آن به میان می‌آمد آن را به وقتی موکول می‌کردم که برای تجدیدنظر در آن و افزودن مطالب نو یافته بر آن فرصت کافی داشته باشم. و چون چنین فرصتی دست نمی‌داد و به تدریج بر مقدار یادداشتهای هم افزوده می‌شد احتمال تجدید چاپ این کتاب هم کمتر می‌شد تا جایی که تقریباً از آن انصراف حاصل شده بود.

ولی نامه ریاست وقت دانشگاه تهران که طی آن اظهار تمایل شده بود که دانشگاه تهران این کتاب را در سلسله انتشارات خود چاپ و در سطحی گسترده‌تر منتشر سازد باعث گردید تا با بررسی اجمالی در یادداشتهای موجود

وضع این کتاب نسبت به آنها مشخص گردد و نتیجه این شد که اگر روزی فرصتی برای تنظیم و چاپ همه آن یادداشتها دست دهد محصول آن کتابی خواهد شد مفصل و در چندین جلد که جای آن - اگر جایی داشته باشد - بیشتر در کتابخانه‌ها خواهد بود و باز برای حصول منظور دانشگاه که اشاعه تاریخ و فرهنگ ایران در سطحی گسترده‌تر بود به کتابی نیاز خواهد بود خلاصه‌تر و در یک جلد که به آسانی در دسترس خواننده بیشتری قرار گیرد. بنابراین بهتر آن دیدم که کتاب حاضر همان کتاب خلاصه‌تر یک جلدی باشد و به همان صورت که بود تجدید چاپ شود. به خصوص که یادداشتهای موجود هم هیچ یک از مطالب اساسی این کتاب را نقض نمی‌کرد تا احتیاج به اصلاح یا تهنید آنها باشد. بلکه با تاکید بیشتری آنها را تأیید می‌نمود. و به همین سبب این کتاب عیناً و بدون دخل و تصرف در آن در اختیار دانشگاه تهران گذاشته شد و در همان سال به شماره ۱۹۹۰ انتشارات دانشگاه تهران چاپ و منتشر گردید.

۱۶۰۹

یادداشتهایی که در بالا بدان اشاره شد در سالهای اخیر که فراغتی دست داده بود به تدریج تنظیم یافت و سر و صورتی به خود گرفت و در سال گذشته (۱۳۷۲) بخشی از آنها به عنوان جلد اول از کتابی که به نام «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی» خوانده شده انتشار یافت، بدین امید که اگر همچنان عمری و فراغتی باشد جلدهای دیگر آن هم به تدریج منتشر شود. و چون هدف اصلی از انتشار این یادداشتها این است که آنچه تا کنون از مطالعات مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران در این دوره تقریباً ناشناخته به دست آمده در اختیار محققان جوان و کسانی که به این موضوعها دل بسته‌اند گذاشته شود. از این رو در گفتار نخست آن جلد سعی شد به عنوان سابقه ذهنی خواننده به خلاصه‌ای از بحث و بررسیهایی هم که در همین زمینه به وسیله این نویسنده در خارج از ایران و به زبانی بجز فارسی و عموماً به زبان عربی انتشار یافته اشاره‌ای بشود، بدین گمان که آنچه به زبان فارسی منتشر شده. چه در ایران یا خارج از ایران در دسترس خوانندگان علاقه‌مند هست یا تواند بود و نیازی به یادآوری ندارد. ولی پس از انتشار آن جلد و اظهار

نظرهائی که از استادان صاحب نظر درباره آن شد و پیشنهادهائی که از علاقه‌مندان فراوان این‌گونه مطالب به این جانب رسید معلوم شد وضع بدان‌گونه نبوده که گمان می‌رفته، نوشته‌هائی هم که در این زمینه به زبان فارسی منتشر شده چون عموماً در نشریه‌های خارج یا در مجموعه‌هائی بوده که کمتر در دسترس قرار می‌گرفته‌اند از این رو حتی بسیاری از آنها هم خارج از دائرة آگاهی اهل علم و اطلاع مانده‌اند چه رسد به نسل جوان و دانش طلب امروز که اگر هم با چنین مباحثی آشنا نباشند هرچند مربوط به تاریخ و فرهنگ خودشان باشد خَرَجی بر آنها نیست.

به نظر صاحب نظران برای این که این بحث و بررسیها در آینده هم همچنان ادامه یابد، به جا خواهد بود که همه آنچه از آغاز تا امروز در این زمینه انتشار یافته و امروز غالب آنها در دسترس نیست از نو در مجموعه‌هائی جداگانه منتشر گردد و همه در کنار همین مجموعه جدید که بنا هست در حال انتشار باشد، نه تنها در اختیار محققان جوان بلکه به آسانی در دسترس همه علاقه‌مندان به این مباحث، گذاشته شود باشد که این خود وسیله‌ای برای برانگیختن همتها و پررهور شدن این راهها و روشن شدن گوشه‌های بیشتری از تاریخ و فرهنگ این دوران گردد.

و چون کتاب حاضر نخستین اثری بوده که در این زمینه و در همین راه به زبان فارسی انتشار یافته و مدتها است که از چاپ دوم آن هم نسخه‌ای نمانده از این رو بنا شد چاپ سوم این کتاب به عنوان گام نخست در اجرای این نظر عرضه گردد و در مقدمه آن هم برای توضیح بیشتر درباره چاپهای گذشته آن بخشی از مقدمه‌های چاپهای دوم و اول آن، که هر یک نمودار مرحله‌ای از سیر مطالعات در این زمینه است نقل گردد.

### از مقدمه چاپ دوم

«علتی دیگر هم پس از مراجعه به یادداشتها باعث گردید تا این کتاب به همان صورت نخستین خود باقی بماند، و آن رعایت سبق عهد این کتاب در این رشته از تحقیقات بود که ایجاب می‌کرد این نخستین محصول از کوششی که از این راه

برای بحث و تحقیق دربارهٔ ادب و فرهنگ ایران در دوره‌های نزدیک به اسلام - چه پیش از آن و چه پس از آن - به عمل آمده همچنان بی‌تغییر بماند تا کسانی که بخواهند بعدها در این وادی گام نهند و این جستجو را از همین راه دنبال کنند نمونه‌های نخستین این سیر و سلوک را هم در اختیار داشته باشند. برای این که این مطلب اخیر گنگ و نارسا نماند و این راه بهتر شناخته گردد توضیح زیر هم اضافه می‌شود هرچند در این مقدمه بنا بر اختصار است.

در آن ایام که ما درس می‌خواندیم نه از استمرار فرهنگ ایران در دوران فترت سخنی در میان بود و نه در تاریخ ادب و فرهنگ عربی اسلامی آن دوران خبری از اثر فرهنگ ایران بدان‌گونه که در واقع بوده است به چشم می‌خورد. دربارهٔ انقطاع سیر علمی و فرهنگی ایران در قرنهای نخستین اسلامی و در علت بی‌اطلاعی ما از ادب و فرهنگ پیش از اسلام ایران هم عقیدهٔ رایج و مورد قبول این بود که ادب و فرهنگی که در دوران پیش از اسلام در ایران وجود داشته با حملهٔ اعراب از میان رفته و آنچه بعدها به وجود آمده یعنی فرهنگ عربی اسلامی چیزی است نوخاسته و جدا از گذشته که ارتباطی با فرهنگ پیش از اسلام ایران ندارد، و حتی ادبیات فارسی هم که پس از دو سه قرن انقطاع قدم به جهان علم و ادب نهاده آن هم ادب و فرهنگی است نو، با زبانی نو، که در دامان فرهنگ اسلامی و ادبیات عرب پرورش یافته و آن را با فرهنگ گذشتهٔ ایران آن اندازه سنخیت و پیوستگی نیست که بتوان آن دو را در یک ردیف قرار داد و از یک قماش به حساب آورد.

این عقیده هرچند چنان که ذکر شد عقیدهٔ رایج و مورد قبول بود ولی طبع کنجکاو را قانع نمی‌ساخت، زیرا به دلایلی که در این مختصر نمی‌گنجد نمی‌شد پذیرفت که به همان سرعتی که دولتی منقرض می‌شود یا نظامی و ازگون می‌گردد به همان سرعت هم زبان مردمی - خاصه مردمی که ادب و فرهنگی هم داشته باشند - عوض شود، و آداب و رسوم و خلیقیات و روشهای زندگی و دانش و هنر و همهٔ آن چیزهایی که فرهنگ آن مردم را می‌سازند نیز آنچنان نابود یا دگرگون شوند که اثری از آنها نماند، و در نتیجه آن مردم در نادانی و بی‌خبری فرو روند،

تا پس از گذشت زمانی دراز بار دیگر در اثر عواملی دیگر از نو قدم به عالم دانش و ادب نهند آن هم از گونه‌ای دیگر.

سیر حوادث و واقعیات تاریخ در قرنهای نخستین اسلامی هم نه تنها این امر را بدین صورت تأیید نمی‌کرد، بلکه با دقت و بررسی در آنها دلالی به دست می‌آمد حاکی از اینکه ایرانیان را در همین دوران، که آن را دوران فترت و انقطاع خوانده‌اند، فرهنگی غنی و بارور و پرثمر بوده، فرهنگی که در همان دوران سلسله جنبان نهضت علمی و ادبی اسلامی گردیده و خود همچون یکی از پایه‌های اصلی و اساسی آن نهضت به کار رفته، و همین هم باعث شده که چهره آن دگرگون شود و در زئی عربی اسلامی درآید و در نتیجه بر متأخران مجهول و برای ما هم ناشناس ماند.

بنابراین طبیعی و منطقی می‌نمود که وقتی در صدد برآئیم تا خبری از فرهنگ پیش از اسلام ایران و چند و چون آن به دست آوریم به فرهنگ عربی قرنهای نخستین اسلامی مراجعه کنیم، و نشان آن را از همین فرهنگ بجوئیم، و برای رسیدن به آن چه در آن سوی این دوران قرار گرفته و امروز به آن دسترسی نداریم از خلال همین دوران راهی به آن سو بگشائیم. و کتاب حاضر در زبان فارسی، و دو رساله‌ای که پیش از این کتاب نوشته شده بود در زبان عربی،<sup>۱</sup> نخستین کوششهایی بودند که برای گشودن چنین راهی به عمل آمد، و در آنها سعی شد که برای ترسیم چهره فرهنگی ایران در دوره‌های نزدیک به اسلام و تحقیق در برخی از مسائل ادبیات عرب که با این فرهنگ بستگی دارند این راه همچون یک راه اصلی و اساسی تحقیق، نه یک راه فرعی و جنبی، به کار گرفته شود، و چنین کوششی هرچند ساده و آسان نبود و دشواریهای زیادی به همراه

۱- آن دو رساله را که یکی با عنوان «مقدمة لدرس الثقافة الايرانية و اثرها فی الأدب العربی» بود و دیگری با عنوان «النظم الاداریة الساساتية و اثرها فی دولة الخلفاء» بین سالهای ۱۳۱۶ - ۱۳۲۰ هجری خورشیدی در دانشگاه آمریکائی بیروت نوشته بودم و چون در اثر پیش‌آمد جنگ جهانی دوم و آثار ناشی از آن چاپ آنها در بیروت فراهم نشد پس از بازگشت به ایران فصلهایی از آن دو رساله از عربی به فارسی برگردانده شد و با تصرفاتی به صورت کتاب حاضر درآمد.

داشت ولی نتایج پرسود و دلگرم کننده آن باعث شد که حتی پس از انتشار این کتاب هم این جستجو همچنان از همین راه دنبال شود و با مطالعات بعدی، هم در فارسی و هم در عربی، ابعاد گسترده تری یابد و در پرتو آن بسیاری از زوایای ناروشن تاریخ آن دوران در روشنائی بحث و تحقیق قرار گیرد.

اینکه در این رشته از تحقیقات ایرانی سخن از مسائل ادبی عرب هم به میان می آید بدین علت است که این راه، یعنی تحقیق درباره فرهنگ ایرانی از خلال آثار آن در ادبیات عربی و فرهنگ اسلامی، نه تنها برای فرهنگ ایران بلکه برای شناخت بسیاری از مسائل ناشناخته ادبیات عربی و تمدن اسلامی هم راهی پرخیر و برکت بلکه در بعضی موارد راهی یگانه و مشکل گشا است. زیرا در تاریخ ادب و فرهنگ عربی اسلامی هم، بخصوص در دوران تحول و گسترش آن، مسائل بسیاری را می توان یافت که جز در پرتو مباحثی از همین نوع، که در دایره ادبیات تطبیقی دو زبان قرار می گیرند، قابل بحث و بررسی نیستند. در آنجا هم به منظور یافتن پاسخهای صحیح برای خیلی از مسائل ادبی و تاریخی دوران گذشته راهی به جز همان که از خلال فرهنگ و تمدن ایران می گذرد نیست. در آنجا هم پژوهندگان حقیقت جو برای اینکه به علل طبیعی خیلی از رویدادهای آن دوران دست یابند، و ناچار نشوند که در بیان علت بعضی رویدادها به علل غیرطبیعی دست یازند، باید چنین راهی را بشناسند و در آن به کاوش و جستجو پردازند. چون در قرنهای نخستین اسلامی تاریخ و فرهنگ ایرانی و عربی و اسلامی به اندازه ای به هم پیوسته و درهم آمیخته اند که هیچ یک از آن سه را بی توجه به آن دو دیگر نمی توان چنان که باید شناخت و به علل و عوامل اصلی تحولات آنها پی برد.

و به همین جهت بود که وقتی همین روش در توجیه برخی از مسائل تاریخی ادب و فرهنگ عربی اسلامی نیز به کار گرفته شد و نتایج آن به وسیله نشریه های کرسی فارسی دانشگاه لبنان در جهان عربی عرضه گردید نظر استادان صاحب نظر عرب هم تا آن حد بدان جلب شد که برخی از آنها تحقیق در تاریخ و ادب عرب را بی توجه به این امر یعنی «درک اثر فرهنگ و تمدن ایران در آن از طریق

آشنائی با زبان و فرهنگ فارسی» ناقص و نارسا خواندند<sup>۱</sup> و بعضی دیگر این روش یعنی «شناختن سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب» را فتح جدیدی در ادبیات تطبیقی دو زبان توصیف کردند، و آن چه را در همین زمینه در همان کرسی منتشر شده بود برای تحقیق در تاریخ و ادبیات عرب عصر عباسی از مآخذ اصلی و اساسی شمردند.<sup>۲</sup> و بدین ترتیب راهی که در آغاز ناهموار و تا حدی ناشناخته و نامأنوس می‌نمود به مرور زمان هموار و شناخته و مأنوس گردید تا جایی که امروز می‌توان با اطمینان خاطر آن را نه تنها بهترین و مطمئن‌ترین راه برای تحقیق درباره فرهنگ ناشناخته ایرانی در آن دوره‌های پرابهام شمرد. بلکه همچنین آن را راهی ثمربخش برای درک بهتر تاریخ عرب و اسلام در قرنهای نخستین اسلامی نیز به شمار آورد، هر چند دشوارترین راه نیز هست.

در آغاز این مقدمه سخن از یادداشتهایی در همین زمینه‌ها رفت که هنوز منتشر نشده یا تنظیم نگشته. در اینجا باید اضافه کنم که به جز آنها که هنوز منتشر نشده‌اند در طی این سی و دو سالی که از چاپ این کتاب می‌گذرد یادداشتهای

---

۱- استاد فؤاد افرام البستانی رئیس دانشگاه لبنان که خود یکی از محققان به نام جهان عرب و مؤلف بسیاری از کتب تاریخی و ادبی و از آن جمله دائرةالمعارف عربی است درباره نتایج این گونه تحقیقات در روشن ساختن راه محققان تاریخ و ادب عرب در مقاله مفصلی از جمله چنین نوشت: «... و از نتایج آن اینکه امروز دیگر این مسئله برای ما روشن شده است که تا وقتی دانشمندان عرب، زبان فارسی را، هم از لحاظ قواعد و دستور و هم از نظر ادب، به خوبی فرانگیرند نه محقق و ادیب عرب می‌تواند ادبیات عربی و به خصوص ادبیات دوره عباسی را چنان که باید بفهمد و نه شناسائی تمدن عربی و اسلامی برای دانشمندان عربی می‌گردد...» (الدراسات الادبیه جلد چهارم، ص ۱۱۶، بیروت ۱۹۵۲)

۲- پس از انتشار جلد اول کتاب الروافد الفارسیة فی الادب العربی، (= سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب) که در بیروت چاپ و منتشر گردید آقای دکتر احمد مکی مدیر گروه ادبیات عربی و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه لبنان درباره آن نوشت: «این کتاب فتح جدیدی است در درس ادبیات تطبیقی در ادبیات عرب و از مآخذی است که بایستی در هر تحقیقی که محققان تاریخ و ادبیات عصر عباسی به آن می‌پردازند پیوسته همچون یک مآخذ اصلی و اساسی مورد مراجعه و استفاده ایشان باشد (به نقل از الدراسات الادبیه ج ۶، ص ۱۵۲، بیروت ۱۹۶۴)

دیگری هم از نویسنده این کتاب به صورت مقاله یا کتاب به زبان فارسی یا به جز فارسی در ایران یا خارج از ایران چاپ و منتشر شده که هر یک به نحوی با موضوع کلی این کتاب بستگی دارد و به بعضی از آنها هم در حاشیه بعضی از صفحات این کتاب اشاره شده<sup>۱</sup>. گرچه این امید هست که روزی آن نوشته‌های پراکنده هم که امروز غالباً دور از دسترسند همه یک جا جمع و آن چه به زبانی غیر از فارسی است به فارسی برگردانده شود و همه در یک مجموعه از نو چاپ و منتشر گردند تا بدین ترتیب همه کارهایی که تاکنون در این زمینه از نویسنده به چاپ رسیده در اختیار کسانی که بخواهند این راه را دنبال کنند قرار گیرد، ولی چون با دشواری‌های موجود و ناپایداری ایام نمی‌توان بر این امید هم امید بست در پایان این مقدمه فهرستی از این نوشته‌ها ثبت می‌شود تا اگر فرصت جمع‌آوری آنها و ترجمه آنچه باید به فارسی برگردانده شود دست نداد باری این فهرست در اختیار علاقه‌مندان این‌گونه بحث و بررسی‌ها باشد شاید از آن فایده‌ای حاصل گردد.

#### درباره چاپ اول

دو نکته باعث گردید که در این جا از چاپ اول این کتاب هم یاد بشود؛ یکی بی‌نظمی‌هایی بوده است که در امر چاپ و صحافی آن روی داده بوده و در نتیجه چاپ اول این کتاب به دو شکل و در دو تاریخ انتشار یافته دیگر توجه به مطلبی بوده است که در نامه یکی از دوستان اهل مطالعه بدان اشاره شده و به همان چاپ ارتباط می‌یابد.

چاپ اول این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۲۳ هجری خورشیدی انتشار یافت و مقدمه آن به تاریخ مرداد ماه ۱۳۲۳ بود که با تاریخ این مقدمه که اکنون نوشته می‌شود و برحسب اتفاق مرداد ماه ۱۳۷۳ است درست پنجاه سال فاصله دارد.

در آن چاپ عنوان این کتاب چنین بود: «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن

۱- آن چه بدین صورت در کتاب نقل شده با علامت ستاره \* مشخص شده است.

اسلام و عرب» و در زیر این عنوان هم نوشته شده بود: «شامل تاریخ فرهنگی ایران در دوره فترت» و درباره این دوره فترت هم در مقدمه آن چاپ چنین آمده بود: «یکی از دوره‌های با اهمیت تاریخ ایران دوره فترت یعنی از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پیدایش فرمان‌روائیهای مستقل ایرانی در قرن سوم و چهارم است. در این دوره ملت ایران یکی از مهمترین تحولات خود را گذرانده و از فکر و اندیشه ایرانی آثار بس گرانبهائی در تمدن اسلام به جا مانده است. ولی باوجود این در تاریخ سیاسی و ادبی ایران کمتر به این دوره توجه شده زیرا در این دوره ایران در قلمرو فرمان‌روائی اسلام بوده و تاریخ اسلام هم بیشتر از لحاظ مسایل مربوط به عرب تألیف یافته است.»<sup>۱</sup>

ده سال پس از آن تاریخ یعنی در سال ۱۳۳۳ نسخه‌های دیگری از این کتاب منتشر شد که در مقدمه آن داستان آن چنین آمده بود: «این کتاب در سال ۱۳۲۳ در تهران به چاپ رسید و پس از چندی نسخه‌های چاپ شده آن تمام شد. ولی چون در چاپ و صحافی آن بی‌نظمی‌هایی روی داده بود، بعضی فرمها بیشتر و بعضی کمتر از میزان معین چاپ شده و در صحافی نیز مراقبت کافی به عمل نیامده بود، از این رو مقداری از اوراق چاپ شده نامنظم و پراکنده و تعدادی نسخه‌های صحافی نشده ناقص باقی مانده بود و فرصت تنظیم و رفع نقص آنها تا به صورت کتابی قابل استفاده در آید به دست نمی‌آمد. امسال که این کتاب برای مطالعه دانشجویان سال سوم رشته ادبیات فارسی دانشکده ادبیات مورد حاجت شد به کمک بعضی از دوستان فاضل آنچه پراکنده و نامرتب بود جمع و مرتب گردید، کمبود فرمها به چاپ رسید و بواقص موجود مرتفع شد و از این راه تعدادی نسخه کامل و صحیح به دست آمد که اینک در دسترس علاقه‌مندان گذاشته می‌شود.»

در همان سالها مجموعه‌ای از گزارشها و مقالات تحقیقی تاریخی و فرهنگی به نام *L'ame de l'Iran* (روح ایران) زیر نظر سه تن از خاورشناسان نامی فرانسه آقایان رنه گروسه René Grousset عضو فرهنگستان فرانسه، و لوی ماسینیون

Louis Massingon استاد کولژ دو فرانس، و هانری ماسه Henri Massé عضو انستیتو فرانسه. و با شرکت چندتن از استادان و محققان دیگر در فرانسه انتشار یافته بود که آقای رنه گروسه که ریاست مطالعات ایرانی و هنر ایران را هم بر عهده داشت مقدمه عالمانه‌ای بر آن نوشته بود که از جمله آن این عبارت بود که عیناً در همان مقدمه دوم نقل گردید:

«سرزمین ایران چون دژی استوار یکی از کهن‌ترین تمدنهای دنیای قدیم را در خود حفظ کرده، تمدنی که از پنجاه قرن به این طرف پیوسته تجدید شده و به طرز حیرت‌آوری ادامه یافته است... مشعلی که بدین گونه در بامداد تاریخ بر فراز فلات ایران افروخته گردید هرگز خاموش نشد.<sup>۱</sup>»

این عبارت از آن رو عیناً در مقدمه این کتاب نقل گردید تا این مطالب هم برای اطلاع دانشجویان ایرانی که این کتاب را به درس می‌خواندند بر آن افزوده شود: «این سخنان گرافه نیست و حقیقت واقع است. و برای روشن ساختن این حقیقت باید هرچه بیشتر درباره منابع قدرت فرهنگ و تمدن ایران و ریشه‌های آن که تا اعماق تاریخ فرو رفته در تمام دوره‌های تاریخی آن، مخصوصاً دوره‌هایی که ملت ایران با فقدان قدرت سیاسی و نظامی تنها به نیروی فرهنگ و تمدن خود از میان حوادث خوردکننده تاریخ پیروز و سربلند بیرون آمده، با کمال صبر و بردباری بدون هیچ‌گونه تعصب و جانبداری به مطالعه و تحقیق پرداخت. ولی با کمال تأسف باید این حقیقت تلخ را هم بپذیریم که ما در راه شناختن و شناساندن خود خیلی کم پیش رفته‌ایم و کار ناکرده در این زمینه بسیار داریم.»<sup>۲</sup>

این که از نامه یکی از دوستان اهل مطالعه هم که با چاپ اول همین کتاب ارتباط می‌یابد در این جا ذکر می‌شود برای رفع توهمی است که آن دوست در نامه خود بدان اشاره کرده‌اند. ایشان نوشته‌اند اخیراً در کتابی که مطالعه کرده‌اند (نام کتاب و مؤلف آن در آن نامه ذکر شده بود ولی در این جا حذف شد) به

1- L'ame de l'Iran, Edition Albin Michel, Paris 1951, P.8

۲- فرهنگ ایرانی... چاپ ۱۳۳۳ ه.ش، ص ۳.

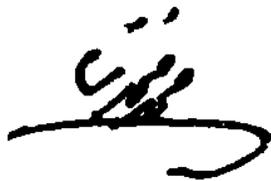
مواردی برخوردارند که مؤلف آن از این کتاب فرهنگ ایرانی... مطالبی نقل کرده و در بعضی موارد حتی به یک صفحه کامل هم می‌رسد ولی نه در ضمن مآخذ و نه در جای دیگر آن نه اسمی از این کتاب فرهنگ ایرانی دیده می‌شود و نه از نویسنده آن. تا اینجا در نظر آن دوست موضوع عادی است و احتیاجی به ذکر ندارد. این که نویسنده‌ای برای نوشتن کتابی از مآخذ مختلف مطالبی نقل کند کاملاً عادی و معمول است. و این هم که گاهی ذکر بعضی مآخذ در آن کتاب عمداً یا سهواً فراموش شود آن چنان که گوئی نویسنده از آن بی‌خبر بوده آن هم بی‌سابقه نیست. ولی آنچه به نظر آن دوست این موضوع را در خور ذکر ساخته این است که آن نسخه‌ای که در اختیار مؤلف آن کتاب بوده و این مطالب از آن نقل شده چاپ اول این کتاب بوده که اکنون نزدیک پنجاه سال از تاریخ چاپ آن می‌گذرد و سالیان سال است که کتابی مفقود و ناشناخته است و تنها معدودی از کسانی که سنی از آنها می‌گذرد و در دوران دانشجویی آن را به درس خوانده‌اند، مانند نویسنده همین نامه، با نام و مطالب آن آشنا هستند. و نسخه‌هایی که از این کتاب در دوره‌های بعد شناخته شده تنها همین چاپ دانشگاهی آن است که تاریخ آن پس از انتشار کتاب آن مؤلف بی‌امانت است و به همین سبب بسیار احتمال می‌رود که در آینده برای کسانی که با آن کتاب سر و کار دارند این توهم پیش آید که آن مطالب از آن کتاب در چاپ دوم کتاب فرهنگ ایرانی راه یافته و ذکر مآخذ در اینجا فراموش شده، و همین توهم بوده است که این دوست دیرین را وادار به نوشتن این نامه کرده و خواسته‌اند این موضوع در جایی برای رفع ابهام تذکر داده شود. و اینک که این فرصت به دست آمده یادآوری می‌شود که در چاپ دوم این کتاب به همان علت که در مقدمه آن چاپ یادآوری شده نه در مطالب چاپ اول این کتاب دخل و تصرفی شده و نه چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شده و اگر هم گاهی ضرورت اقتضا کرده که توضیحی اضافه شود آن هم در حاشیه آمده و با علامت ستاره \* مشخص شده. و این همان چیزی است که در این چاپ سوم هم رعایت شده است.

مطلبی هم که در این جا یادآوری آن لازم به نظر می‌رسد این است که در این

کتاب هر جا سخن از زبان پیش از اسلام ایران رفته به پیروی از علما و محققانی که نوشته‌ها یا گفته‌های آنها مورد استناد بوده از آن زبان با نام پهلوی یاد شده نه فارسی. در آن هنگام این امر برای من از امور مسلم شمرده می‌شد و تردید را در آن راهی نبود. ولی با ادامه مطالعات در این زمینه کم‌کم این امر مسلم مورد تردید قرار گرفت. تردیدی که هر قدر پیشرفت مطالعات بیشتر شد دامنه آن هم گسترده‌تر گردید تا جایی که اگر بنا نبود این کتاب به عنوان نخستین گامی که در این راه برداشته شده همچنان به صورت نخستین خود باقی بماند و امروز اگر می‌خواستم در آن تجدیدنظری کنم بی‌تردید بسیاری از جاهائی را که در آن زبان پهلوی آمده آن را به زبان فارسی تبدیل می‌کردم. دلائلی که مرا به این تغییر رویه واداشته فراوان است که درباره آنها در جلد خاصی از مجموعه «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال...» که به زبان فارسی اختصاص یافته سخن رفته است.

مقدمه چاپ اول بتاریخ مردادماه ۱۳۲۳ با این عبارت پایان یافته بود که در این جا هم تکرار می‌شود: «هرگاه این کتاب وسیله الهام جوانان دانشمند ما گردد تا با تحقیقات ژرفتری در آینده پرده ابهام را از روی قسمتهای ناروشن تاریخ ایران بردارند نویسنده پاداش خود را یافته است.

تهران - مردادماه ۱۳۷۳



فهرست آنچه تاکنون از نویسنده این کتاب در موضوع‌های  
مربوط به این کتاب چاپ و منتشر شده

## ۱- کتابها:

- \* - «بدء ظهور عناصر ایرانیة فی الأدب العربی» بخش دوم از کتاب «دروس فی آداب اللغة العربیة و تاریخها»  
عربی، چاپ تهران، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۴۴۰، جلد اول، ۱۳۳۵ هـ.خ.
- \* - «الترجمة والنقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولی» کتاب اول از سلسله «الروافد الفارسیة فی الادب العربی» (= سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب)  
عربی، چاپ بیروت، دانشگاه لبنان، ۱۹۶۳ م.
- \* - «الاب الفارسی فی اهم ادواره و اشهر اعلامه»  
عربی، چاپ بیروت، دانشگاه لبنان، ۱۹۶۷ م.
- \* - «ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام و آثار آن در دوران اسلامی»  
فارسی، چاپ تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲ هـ.خ.

## ۲- مقاله‌ها:

- \* - «عید النیروز اقدم و ابهج الاعیاد فی ایران»  
عربی، چاپ بیروت، نشریة «الحدیث» شماره ۶۹۱، ۲۱ مارس ۱۹۳۰ م.
- \* - «القصة العربیة و مصادرها فی الادب الساسانی»  
عربی، چاپ بیروت، نشریة ادبی «المکشوف» شماره ۲۶۳، ۱۹ اوت ۱۹۳۰ م.
- \* - «ابرویز فی الادب العربی»  
عربی، چاپ بیروت، دانشگاه لبنان، دائرة المعارف، فؤاد افزام البستانی، ج ۲، ۱۹۵۸ م.

- \* - و کتاب التاج للباحظ و علاقته بكتب تاجنامه في الادب الساساني،  
عربی، چاپ بیروت، دانشگاه لبنان، مجله الدراسات الادبية، ج ۱، ش ۱، ۱۹۵۹ م.
- \* - و كتب آيين نامه و المقاطع الباقية منها في الادب العربي،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۲، ش ۱، ۱۹۶۰ م.
- \* - و النيروز عبر التاريخ و في الادب العربي،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۲، ش ۱، ۱۹۵۰ م.
- \* - و چند مورد که در زبان عربی کلمه فارسی و در زبان فارسی کلمه عربی به کار می رود،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۲، ش ۲، ۱۹۶۰ م.
- \* - و من الظواهر الطريفة في التبادل اللغوي بين العربية والفارسية،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۲، ش ۳، ۱۹۶۰ م.
- \* - و کتاب التاج في سيرة انوشروان، (۱)  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۳، ش ۳، ۱۹۶۱ م.
- \* - و کتاب التاج في سيرة انوشروان، (۲)  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۳، ش ۴، ۱۹۶۲ م.
- \* - و زرادشت و اصول الديانة الزرادشتية،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۴، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۲-۳ م.
- \* - و زردشت و اصول دين زردشتي،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۴، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۲-۳ م.
- \* - و نظرة في المرجع، (۱)  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۵، ش ۲، ۱۹۶۳ م.
- \* - و نظرة في المرجع، (۲)  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۵، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۳ م.
- \* - و چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۶، ش ۱ و ۲، ۱۹۶۳ م.
- \* - و درباره یکی از تاجنامه های ساسانی،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۶، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۳ م.

- \* - و کتاب المسائل منسوب به خسرو انوشروان و ترجمه قطعه‌ای از آن،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۷، ش ۱ و ۲، ۱۹۶۵ م.
- \* - و المترجمون والنقلة عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۷، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۵-۶ م.
- \* - و یکی از منابع مهم تحقیق درباره ادبیات ایران در دوره ساسانی،  
فارسی، محل چاپ، تهران، نشریه ایرانشناسی، کتابخانه بهلوی، ج ۱، س ۱، ۱۳۴۶ ه. خ. و  
دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۸، ش ۳ و ۴، بیروت ۱۹۶۶-۶۷ م.
- \* - و گفتگوی ادبی (ترجمه دو گفتگوی تلویزیونی در تلویزیون لبنان درباره لزوم تحصیل  
فارسی برای تحقیق در ادبیات و تاریخ و فرهنگ عربی،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۷، ش ۳ و ۴، ۱۹۶۶ م.
- \* - و حدیث ادبی حول: لماذا كان تعلم كل من العربية والفارسية ضرورياً لدراسة اللغة  
الاخري،  
عربی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، ۱۹۶۶ م.
- \* - و آتش بهرام،  
عربی، چاپ بیروت، دانشگاه لبنان، دائرة المعارف، فؤاد افراهم البستانی، ج ۷، ۱۹۶۶ م.
- \* - و درباره جستجوی کلمات فارسی در زبان عربی،  
فارسی، محل چاپ، بیروت، دانشگاه لبنان، الدراسات الادبية، ج ۸، ش ۱ و ۲، ۱۹۶۶ م.
- \* The university of jundishapur in the first centuries of the Islamic Period and  
its role in the transmission of the intellectual sciences and medicine to the  
Arab world and Islam.  
انگلیسی، نشریه.  
journal of the Regional Cultural Institute Vol 2. No 3. Tehran 1969
- \* - و نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی درباره آن و توضیحی درباره آن  
روایت،  
فارسی، محل چاپ، دانشگاه تهران، مقالات و بررسیها نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و  
معارف اسلامی، دفتر ۲ و ۳، تهران، ۱۳۴۹ ه. خ.

- «شاهنامه فردوسی و تاجنامه های ساسانی»  
 فارسی، محل چاپ، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، «سخنرانیهای نخستین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی» ۱۳۵۰ ه.خ.
- \* «استمرار فرهنگ ساسانی در دوران اسلامی»  
 فارسی، محل چاپ، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۰ ه.خ.
- \* «دانشگاه جندی شاپور در قرنهای نخستین اسلامی و اثر آن در انتقال علوم عقلی به جهان اسلام»  
 فارسی، محل چاپ، دانشگاه تهران، مقالات و بررسیها، دفتر ۶ و ۵، تهران، ۱۳۵۰ ه.خ.
- \* «سرگذشت هرمزان و شرح نخستین آشنائی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران»  
 فارسی، محل چاپ، دانشگاه تهران، مقالات و بررسیها، دفتر ۹-۱۲، تهران ۱۳۵۱ ه.خ.
- \* «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از آن»  
 فارسی، محل چاپ، تهران، یادنامه بیروسی، مجموعه سخنرانیهای فارسی، نشریه شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۲ ه.خ.
- \* "How The Pre - Islamic Persian Literature Passed to the Arabs".  
 انگلیسی، محل چاپ، دانشگاه تهران، نشریه انگلیسی گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۹۷۷ م. ۱۳۵۶ ش.
- \* «به این فهرست باید افزوده شود نه (۹) دوره مجله دوربانی و الدراسات الادبیه، که برای بحث و تحقیق در زمینه ادبیات تطبیقی دو زبان فارسی و عربی به وسیله نویسنده این کتاب در کرسی ربان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان در نه (۹) جلد منتشر گردید و در آن علاوه بر مقاله هایی که در این فهرست ذکر شد بیش از یکصد و پنجاه مقاله دیگر از نویسنده و استادان دیگر شرقی و غربی در همین زمینه ها به زبان فارسی یا عربی انتشار یافت.
- محل چاپ، دانشگاه لبنان، بیروت ۱۳۳۸ - ۱۳۴۶ ه.خ. - ۱۹۵۹ - ۱۹۶۷ م.
- \* «حستجوی کلمات فارسی در زبان عربی شرحی درباره کلمه اشتیام»  
 نامواره دکتر محمود افشار، ج ۱، تهران ۱۳۶۴ ه.خ. ۱۳۹ - ۱۷۳
- \* «مسائل امروز زبانهای فارسی و عربی در پرتو کتاب سیبویه»  
 هفتاد مقاله - ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی، ج ۲، تهران ۱۳۷۱ ه.ش. ص ۵۱۹ - ۵۳۶

\* - «آینه‌های نوروز در بیچ و خمهای تاریخ»

فایده سالار سخن، یادواره دکتر پرویز نائل خانلری، تهران ۱۳۷۰ ه. خ. ص ۲۵۵ - ۲۷۲

\* - «نگاهی به دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی در سه بخش - و سه شماره»

مجله ایران‌شناسی - نشریه سیاد کبان در ایالات متحده امریکا، مبرلند، به مدیریت دکتر جلال منینی،

سال سوم، شماره‌های ۳ و ۴ و سال چهارم شماره ۱، ۱۳۷۰ ه. خ.



ديباچه



## دیباچه

دوره ساسانی را در تاریخ ایران و شرق اهمیتی فراوان است. اهمیت این دوره نه تنها از آن جهت است که ایرانیان در آن دوره توانستند دولت نیرومندی تشکیل دهند و در سایه آن بیش از چهارصد سال بر بخش بزرگی از جهان آن روز فرمانروائی کنند، بلکه بیشتر از آن رو است که مآثر فرهنگی و اداری این دوره تا قرن‌ها پس از سقوط دولت ساسانی همچنان برجای ماند و سرمشق دولتهایی گردید که پس از ساسانیان در قلمرو فرمانروائی ایشان به حکمرانی پرداختند، و برای اینکه به اهمیت این دوره از لحاظ تاریخ ایران بهتر پی ببریم کافی است در نظر بیاوریم که در سایه همین مآثر فرهنگی و سوابق تاریخی بود که ایرانیان توانستند در دوره‌هایی هم که از میدان سیاست برکنار بوده‌اند باز مقام شایسته خود را در فرهنگ و تمدن اسلامی همچنان نگه دارند.

چنانکه می‌دانیم چندین قرن پیش از آنکه اردشیر ساسانی بر تخت ایران نشیند این سرزمین به زیر فرمان یونانیان درآمده بود. به گفته تاریخ‌نویسان اسکندر و جانشینانش از میان بردن فرهنگ و وحدت ملی ایرانیان را در سرلوحه کارهای خود قرار داده بودند، و در نتیجه کوشش ایشان بود که یونانی‌مآبی در

ایران باب شد و فرهنگ این دوره رنگ یونانی به خود گرفت. هرچند چیرگی یونانیان دیری نپایید و هنوز از آغاز حمله اسکندر یک قرن نگذشته بود که خاندانهای ایرانی در بنیاد فرمانروایی آنان رخنه کردند و بزودی بساط حکومتشان را درهم نوردیدند، لیکن هنوز مدتها وقت لازم بود تا آثار آن دوره از پیکر فرهنگ ایرانی زدوده شود، و ایرانیان با بدست آوردن استقلال فکری و زنده کردن فرهنگ ملی خود برای تشکیل یک دولت نیرومند دیگر آماده گردند، یا بهتر بگوییم، برای اینکه آن دوره ناتوانی و زبونی به یک دوره پیروزی و توانایی تبدیل شود یک تحول اساسی، هم صوری و هم معنوی، لازم بود. این تحول در دوره اشکانیان صورت گرفت.

استاد کریستن سن در کتاب گرانهای خود «ایران در فرمانروایی ساسانیان» این جنبه از دولت ساسانی را چنین وصف می‌کند: «تاریخ نویسان رومی چنانکه باید به اهمیت تغییری که در ایران به واسطه تأسیس سلسله جدید روی داد پی نبردند. دیون<sup>۱</sup> و هرودین<sup>۲</sup> داستان پیروزی اردشیر را بر اردوان به کوتاهی یاد کرده‌اند، رومیان می‌دیدند که دولت تازه نیرومندتر از دولت گذشته و در نتیجه برای مرزهای شرقی امپراطوری روم خطرناک‌تر از آنست، لیکن این را در نمی‌یافتند که این دولت از پایه و بنیان با آنچه در گذشته بود جدا است، یا به عبارت دیگر روی کار آمدن دولت ساسانی آخرین مرحله یک تحول طولانی است که در زیر قشری از تمدن یونانی در دوره اشکانی جریان داشته است. در این دوره قسمتی از عناصر یونانی از پیکر ایران زدوده شد و قسمت دیگر در آن تحلیل رفت و دگرگون گردید، و در هنگامی که اردشیر زمام حکومت را به دست می‌گرفت جامعه ایرانی هم رفته رفته به صورت یک واحد ملی نمودار می‌گردید، و صفات برجسته این وحدت بیش از پیش در تمام شئون فرهنگی و اجتماعی وی آشکار می‌شد. و بدین ترتیب این تغییر سلسله تنها یک واقعه سیاسی نبود بلکه پیدایش روح تازه‌ای را در امپراطوری ایران نشان می‌داد.»<sup>۳</sup>

1- Dion

2- Hérodien

3- Christensen, L'Iran Sous les Sassanide, 92

یکی از کارهای خردمندانۀ ساسانیان آن بود که نیروی دولت خویش را با تقویت فرهنگ ملی و زنده کردن دین و آیین ایرانی که خود بزرگترین پشتیبان ایشان بود هرچه استوارتر گردانیدند. نخستین سنگ این بنای عظیم به دست اردشیر بابکان گذارده شد. بدون شک بزرگترین خدمت او به مردم این سرزمین کوششی است که در راه گرد آوردن قسمت‌های پراکنده اوستا و انتشار دین زردشت بکار برد. این سیاست بخردانه که جانشینان وی نیز از آن پیروی کردند در تکمیل وحدت ملی ایران و نیرومند ساختن ایرانیان اثر معجزه آسایی داشت و بزودی چشم معاصرین این دولت را خیره ساخت. اردشیر با این کار خود توده‌های از هم گسیخته ایرانی را در یک راه در آورده، و همه را در زیر یک پرچم دارای یک دین و یک آرمان گردانیده بود.

تاریخ‌نویسان اسلامی روایت‌های بسیاری از دانش‌پروری پادشاهان ساسانی نقل کرده‌اند، شواهد تاریخی دیگر هم گفته‌اند ایشان را در این مورد کم و بیش تأیید می‌کند. عهد انوشیروان را باید عصر نهضت فرهنگی ایران شمرد، این نهضت را از نظر تاریخ ایران بیشتر از این جهت قابل ملاحظه می‌دانند که کاملاً جنبه ملی و رنگ ایرانی داشته است. در این دوره ایرانیان گذشته از آثار علمی و فرهنگی خود به دانشها و معلوماتی هم که در هند و یونان رواج داشته نیز اهمیت بسیار می‌داده‌اند، و برای به دست آوردن کتابهای ایشان و ترجمه آنها به زبان پهلوی کوششی شایسته به کار می‌برده‌اند. این پادشاه با فرهنگ می‌خواست تا تیسفون پایتخت ایرانشهر را که در جهان سیاست مهمترین مرکز شرق شده بود در جهان دانش و فرهنگ نیز به پایگاهی بلند برساند، پایگاهی که دو قرن بعد در همین محل نصیب شهر نوساز بغداد گردید. روزگار این شاه بدانجا نکشید تا کوشش خود را چنانکه چشم می‌داشت به نتیجه رساند، لیکن شعله‌ای که افروخته بود خاموش نگردید و دانشمندان ایرانی همچنان کار خود را در نشر علم و ادب دنبال کردند و آن را به نتایج نیکو رسانیدند، با این فرق که پس از سپری شدن روزگار ساسانیان کوششهای آنان به نام اسلام و آثار فکری ایشان به زبان عربی بود.

آخرین روزهای دولت ساسانی به وضعی شگفت‌آور پایان رسید، و سقوط

این دولت با آغاز دوره جدیدی در شرق مقارن شد؛ در فاصله‌ای دور از مرزهای غربی ایران جنبشی دینی به نام اسلام ظاهر شده و انقلابی در آن سوی جهان پدید آورده بود. دولت ساسانی که دوران ضعف و ناتوانی را می‌گذرانید در برابر حمله اعراب و مسلمانان تاب مقاومت نیاورد، و پس از تلاش و کوششی بی ثمر پرچم استقلال ایران بالاخره سرنگون گردید. دست روزگار صفحه‌ای از تاریخ این ملت کهن را ورق زد، صفحه‌ای که پایان آن برای مردم فرزانه درس عبرت بود. فصلی از تاریخ شرق به پایان رسیده بود و اینک فصل دیگری می‌رفت آغاز گردد. کشور ایران که خود مرکز بزرگترین دولت مشرق بود اکنون جزء دولت دیگری می‌گردید که به دولت عرب یا اسلام معروف خواهد شد. گمان می‌رفت پس از آنکه بساط فرمانروایی ایرانیان برچیده شد و اساس تمدن و فرهنگ ملی ایشان نیز با زوال دولت ساسانی و انتشار اسلام متزلزل گشت قوم ایرانی برای مدتی طولانی از صحنه سیاست شرق برکنار خواهد ماند، لیکن بزودی معلوم شد که ایرانیان هنوز شایستگی خود را از دست نداده و قادرند که در دنیای جدید نیز جایگاهی درخور لیاقت خویش بدست آورند.

دوره فتوحات اسلامی گذشت و عهد استقرار و آرامش رسید، سرزمینهای پهناوری فتح شده بود و دولت اسلام می‌بایستی بر تمام آنها فرمانروائی کند، اگر تسخیر آن سرزمینها تنها با جنگ و جهاد میسر بود نگاهداری و اداره آنها عقل و تدبیر لازم داشت، فکرهای پخته و مردان آزموده می‌خواست. خود اعراب که نخستین مجاهدان اسلام به شمار می‌رفتند مردمی صحرائشین، از رموز مملکت‌داری و سیاست بی‌اطلاع، و از دانش و فرهنگی که متناسب با راه بردن چنان دولت عظیمی باشد بی‌بهره بودند. در میان ملت‌های اسلامی برای این کار قومی شایسته‌تر از ایرانیان که قرن‌ها بر بخش عمده همین سرزمینها فرمان رانده علم و تجربه آموخته بودند یافت نمی‌شد، و این برای ایشان بهترین فرصت بود تا استعداد خود را به کار اندازند و در راه پیشرفت جامعه اسلامی که خود یکی از بزرگترین ارکان آن بشمار می‌رفتند به کار و کوشش پردازند، خردمندان ایرانی هم این مطلب را به خوبی دریافته بودند و این فرصت را از دست ندادند، از یکسو به اداره امور خلافت و راه بردن کارهای دولت پرداختند، و از سوی

دیگر به نشر دانش و فرهنگ برخاسته زمینه را برای نهضت فرهنگی اسلام آماده ساختند.

جامعه تازه‌ای که به وجود آمده بود با تمام اختلافهای نژادی و عقلی که بین اعضاء آن احساس می‌شد باز در قرنهای نخست اسلام از نوعی وحدت برخوردار بود که بنیاد آن بر وحدت اندیشه و اعتقاد گذارده شده بود. همه آن توده‌های مختلف به یک چیز گرویده و همه یک مقصد و مقصود را دنبال می‌کردند، و چون رابطه استوار آنها قرآن بود از این روی زبان قرآن هم تنها زبانی گردید که ملتهای مختلف اسلامی آن را به عنوان رابط بین خود به کار می‌بردند، مطالب خود را بوسیله آن بیان می‌کردند و آثار فکر و قریحه خود را با آن در دسترس افراد این جامعه بزرگ می‌گذاشتند. و این امر سبب شد که زبان عربی، با آنکه پیش از اسلام نه از حیث مفردات و نه از حیث تعابیر و اصطلاحات چندان وسعتی نداشت، در مدت کمی با سرعتی بی‌مانند روی به پیشرفت نهاد، و دیری نگذشت که تنها زبان علمی و ادبی شرق اسلامی گردید، و چندین قرن این امتیاز را نگه داشت و هنوز هم یکی از زبانهای بزرگ مشرق بشمار می‌رود. بنابراین پیشرفت این زبان و همچنین وسعت دایره علوم و آدابی را که در آن بوجود آمده نباید نتیجه کوشش یک قوم بخصوص دانست، بلکه محصول فکر و قریحه ملتهای مختلفی است که عربی را به عنوان زبان علمی و دینی خود برگزیدند و هریک به فراخور هوش و استعداد خود بر آن چیزی افزودند. و بهمین سبب است که ارباب تحقیق مجموعه علوم و آدابی را که در زبان عربی تألیف یافته است بنام فرهنگ اسلامی خوانده‌اند.

به شهادت تاریخ و به شهادت آثار علمی عربی که امروز در دست است یکی از بزرگترین ملتهائی که در تمام دوره‌های اسلامی به تقویت و نشر ادبیات عرب و همچنین به وارد کردن علوم و آداب در زبان عربی پرداخت ایرانیان بودند. برای اثبات این امر کافی است که در هریک از علوم عقلی و نقلی و ادبی عرب نام چند تن از پیشوایان و بزرگان آن علم را به خاطر بیاوریم، و همچنین کافی است به خاطر بیاوریم که نهضت علمی و ادبی اسلام در جایی شروع شد که قرنهای پایتخت و مرکز فرمانروائی ایرانیان بود، و در عصری شروع شد که ارباب تاریخ آن را

دوره نفوذ ایرانی نامیده و عصر طلائی اسلامش خوانده‌اند. دوره‌ای که اعراب با سقوط دولت اموی قدرت سابق خود را از دست داده بودند و مانند گذشته تأثیر قطعی در عالم اسلام نداشتند و در میدان سیاست نیز یکه‌تاز نبودند، و خلافت عباسی هم که جانشین خلافت اموی شده بود در زیر نفوذ ایرانیان قرار داشت. در این دوره بود که دولت اسلامی شرق از هر جهت به اوج ترقی رسیده و صیبت شهرتش جهان آن روز را پر کرده بود:

کشمکشهایی که گاه‌گاه در میان ملت‌های مختلف اسلامی و مخصوصاً ایرانیان و اعراب رخ می‌داد و به شکل‌های گوناگون ظاهر می‌گردید کمتر به محیط اسلام و زبان عربی که زبان آن شمرده می‌شد سرایت نمود. بهترین دلیل بر این مطلب آنست که متعصب‌ترین ایرانیان که اعراب ایشان را شعوبیه می‌خواندند غالباً از خدمتگزاران به فرهنگ اسلامی و از پایه‌گذاران علم و ادب در زبان عربی بوده‌اند. حقیقت این است که ایرانیان مسلمان از همان آغاز کار بین تعصب‌های نژادی عربی که به بهانه پیشگامی در اسلام یا بهانه‌های دیگر ظاهر می‌شد و بین دین اسلام جدائی گذارده یکی را به حساب دیگری نگذاشته‌اند، و در حالی که خردمندان ایشان از یکسو در مقابل این‌گونه تعصب‌های عامیانه سخت ایستادگی می‌کرده‌اند از سوی دیگر به ترویج اسلام و تکمیل زبان عربی می‌کوشیده‌اند.

نه تنها ملت ایران نخستین ملتی بود که خارج از جزیره‌العرب به نشر و بسط معارف اسلامی پرداخت، بلکه فرهنگ ایرانی نیز نخستین فرهنگ خارجی بود که با ادبیات عربی پیوند یافت و مقدمات رشد و نمو آن را فراهم ساخت. کسانی که در ادبیات عربی تحقیق کرده و کوشیده‌اند عواملی را که باعث تحول و پیشرفت سریع آن در عصر عباسی شده بدست آورند همه متفقند بر اینکه این تحول در نتیجه پیوند ادبیات عربی با فرهنگ ملت‌های دیگر که در رأس آنها دو ملت ایران و یونان بوده‌اند بوجود آمده است. بی‌گفتگو است که فکر و فلسفه یونانی تأثیر بسیاری در فکر عربی و فلسفه اسلامی کرده، ولی چنانکه در این کتاب خواهیم دید عامل مؤثر در ادبیات عرب یعنی عاملی که اثر محسوس و قابلی از خود به جا گذارده و باعث تحول و پیشرفت آن شده ادب و فرهنگ ایرانی بوده است نه یونانی.

اینکه ایرانیان توانستند پس از گذشتن یکی دو قرن از آغاز اسلام به تدریج استقلال خود را بدست آورند، و زبان فارسی را در مقابل زبان عربی که در آن روزها، هم از نظر دین و هم از لحاظ سیاست بسیار نیرومند و توانا بود نگه دارند، امری اتفاقی و در اثر پیش آمد یا قضا و قدر نبوده، بلکه معلول یک رشته علت‌های پنهان و آشکار و ثمره کوشش‌هایی است که ایرانیان در همین دوره فترت بدان دست زده‌اند. اگر در نظر بیاوریم که از بین همه ملت‌های مجاور عربستان که به اسلام گرویده و زبان عربی را پذیرفته بودند ایرانیان تنها ملت‌ای بودند که زبان و فرهنگ خود را حفظ کرده‌اند اهمیت و سعی و کوشش آنان را در این دو قرن بهتر خواهیم شناخت. مطلبی را که باید در اینجا یاد کرد و بدان توجه نمود این است که کوشش علمی و فرهنگی ایرانیان با سقوط دولت ساسانی از میان نرفت بلکه همچنان ادامه داشت و پیوسته آثاری از خود نمودار می‌ساخت، متها با این فرق که در دوران اسلامی دانشمندان ایرانی آثار فکری خود را به زبان عربی می‌نوشتند ولی پس از چندی که ایرانیان موفق شدند فرمانروائی‌های مستقلی تشکیل دهند کم‌کم به زبان فارسی برگشته و با حفظ زبان عربی آثار ادبی و ذوقی خود را بیشتر به زبان فارسی نوشتند.

اینوسترانزو دانشمند ایران‌شناس روسی که ما در این کتاب از نوشته‌های وی مطالب بسیاری خواهیم آورد درباره تأثیر ایران در اسلام و علت آن چنین می‌نویسد: «اسلام در تاریخ داخلی و خارجی خود آثار بسیاری را به ایران مديونست، نفوذ ایران در تاریخ ملت‌های اسلامی طی قرن‌های متمادی آشکار و پیوسته است، عناصر ایرانی هر وقت زمینه مساعدی روی می‌کرده هویدا می‌شده‌اند و هر زمان محیط ناسازگار بوده ظاهر آرخ پنهان می‌کرده ولی در واقع دارای نفوذ عمیق بوده‌اند. علت این امر بسیار پوشیده است، و برای بدست آوردن آن که دارای ارزش جهانی است باید مسائل بسیاری را که چون زنجیر به هم پیوسته مورد مطالعه قرار داد، و اگر بخواهیم به طور اجمال از آن گفتگو کنیم باید بگوئیم این نفوذ از آنجا سرچشمه گرفته که مآثر تاریخی و فرهنگی ایران در

زمان اسلام نیز همچنان دوام و استمرار یافته<sup>۱</sup> استاد جاکسن استاد زبانهای ایرانی و هندی در دانشگاه کولومبیا این موضوع را به طور اختصار چنین بیان کرده است: «فتح ایران بدست مسلمانان مانند فتح انگلستان بدست نورمانها و دو جنگ قادسیه و نهاوند نظیر جنگ هاستنگس بود»<sup>۲</sup>. مقصود این استاد از این تشبیه بیان این مطلب است که ایرانیان هرچند در این شکست استقلال سیاسی خود را از دست دادند لیکن چون دارای دانش بیشتر و فرهنگ عالی تری بودند استقلال روح و فکر خود را نگه داشتند و این شعله آزادی همچنان در سینه آنان پنهان همی سوخت و هر زمان که فرصت می یافت برمی افروخت و زیانه می کشید. آرنولد در جایی که از زنده شدن فن نقاشی ایرانی در سده سیزدهم میلادی گفتگو کرده درباره نقاشیهای خزف که در ری کشف شده شرح زیر را نوشته است: «از عجایب فن نقاشی این عصر که در حد خود نزدیک به اعجاز می باشد این است که همان خصوصیات و جزئیات نقاشی عصر ساسانی که امپراطوری ایشان در سده هفتم میلادی از میان رفت دوباره در آن ظاهر می شود. روش و نمونه های باستانی که در محیط زردشتی پدید آمده و پرورش یافته بود به طرز غریبی در این مدت شش قرن زنده مانده و دوباره در یک محیط اسلامی که به هیچ وجه با مهم ترین رشته این فن یعنی تصویر انسان مساعد نبود جلوه می کند، و این نمونه روشنی از احساسات ملی تند و پرشوری است که در تمام دوره های پی در پی که ایرانیان زیر فرمان بیگانگان گذراندند هیچ گاه در هم نشکست»<sup>۳</sup>.

\* \* \*

تحقیق در این مسئله یعنی تأثیر فرهنگ ایرانی در ادبیات عرب و اسلام یکی از اموری است که با پیشرفت وسائل تحقیق بیش از پیش نظر دانشمندان را به خود معطوف می سازد، به طوری که در نظر بعضی از ایشان این مبحث یکی از بزرگترین مباحثی است که باید مورد توجه و علاقه کسانی که درباره اسلام به مطالعه می پردازند قرار گیرد، و به عقیده ایشان پیشرفت در این امر بسیاری از

1- Inostranzev, Iranian Influence on the Moslem Literature, 3

2- Jackson. Early persian poetry, 14

3- V. Arnold, The Islamic Book, P. 56

نظریه‌های دانشمندان را درباره مبانی فرهنگ اسلامی تغییر خواهد داد، ولی باید در نظر داشت که این گونه بحث‌های علمی و تاریخی در فرهنگ‌های شرقی هنوز تازه و نارسا است.

تا نیمه‌های قرن نوزدهم که مطالعه در ادبیات عربی در میان شرق‌شناسان اروپائی که وسایل علمی بیشتری در دسترس دارند چندان پیشرفتی نکرده بود، کمتر از ایشان به این نکته توجه می‌کردند، ولی هرچه تحقیقات ایشان پیش‌تر رفت و آگاهی علما در رشته‌های مختلف علوم عربی و اسلامی و همچنین در تاریخ و فرهنگ ایران پیش از اسلام بیشتر شد روز به روز این مطلب هم برایشان روشن‌تر گشت که علوم اسلامی و ادبیات عربی به طرز آشکاری با فکر و قریحه ایرانی آمیخته شده به طوری که درک تحولات تاریخی آنها بدون تحقیق در فرهنگ ایرانی و سیر تاریخی آن میسر نیست. از میان کسانی که در اثر کوشش‌های علمی آنان این مبحث تا به پایه امروزی رسیده و می‌توان گفت راه تحقیق آن تا حدی روشن شده باید از دانشمندانی همچون گلدزیهر<sup>۱</sup>، فون کرومر<sup>۲</sup>، نولدکه<sup>۳</sup>، بروکلمن<sup>۴</sup>، آرنولد<sup>۵</sup>، بارون روزن<sup>۶</sup>، زوتمبرگ<sup>۷</sup>، هوارت<sup>۸</sup>، ادوارد برون<sup>۹</sup>، و بسیاری دیگر نام برد. اینوسترانزو<sup>۱۰</sup> دانشمند روسی این موضوع را در بسیاری از نوشته‌های خود مورد بحث قرار داد و بدینسان اهمیت آن را در تاریخ اسلام هرچه بیشتر جلوه گر ساخت، و استاد علامه آرتور کریستن سن<sup>۱۱</sup> با تحقیقات علمی و بی‌نظیر خود درباره ایران عصر ساسانی پرتو تابناکی بر بسیاری از موارد تاریک این موضوع انداخت.

ارباب تحقیق ملت ایران را در شرق نظیر ملت‌های یونان و روم در غرب دانسته‌اند، یعنی همانطور که فرهنگ یونان و روم تأثیر عمیقی در تمدن ملت‌های اروپایی داشته و اساس فرهنگ‌های ایشان به شمار می‌رود، همان‌گونه فرهنگ و آثار فکری ایرانی نیز در ملت‌های شرقی تأثیر فراوان کرده و از این راه سهم بزرگی

1- Goldziher

2- Von Krenmer

3- Noeldeke

4- Brockelmann

5- Arnold

6- Baron Rosen

7- Zutemberg

8- Huart

9- E. Browne

10- Inostranzev

11- A. Christensen

در پیشرفت فرهنگ و تمدن جهانی داشته است. شاید بی تناسب نباشد که در این باره گفته زیر را هم از استاد براون نقل کنیم. این استاد در جایی که در دوران ناتوانی ایران از استقلال این کشور دفاع کرده چنین نوشته است: «نابود کردن یک موجود مشخص خواه یک فرد و خواه یک ملت باشد زیانی به عالم هستی وارد می‌سازد و بدین جهت شر محض و گناهی بزرگ به شمار می‌رود. علت اینکه ملت‌های یونان و روم قدیم توجه مردم دنیا را به خود جلب کرده و مورد مهر و علاقه آنها واقع شده‌اند آن است که این دو ملت آثار صنعتی و ادبی بزرگی از خود به یادگار گذاشته و از این حیث فرهنگ و تمدن بشر را مدیون زحمات خود ساخته‌اند، و به همین جهت بود که دو ملت ایتالیا و یونان جدید مورد توجه مردم شدند و در اثر آن به این دو کشور در زمان معاصر فوائد سیاسی بزرگی عاید گردید. من معتقدم که ایران نیز در ردیف همان دو ملت قرار دارد، زیرا از قوم ایرانی هم فوائد ادبی و صنعتی فراوانی به فرهنگ و تمدن بشر رسیده‌است. بنابراین محوشدن دولت ایران از جرگه دولتهای آزاد جهان نه تنها زیانی است که به مردم و کشور ایران وارد می‌آید بلکه زیان عظیمی است که به نژاد بشر می‌رسد».

# گفتاریم

## آثار فرهنگی ایران درگذشت آن در حله اعراب

رفتار مهاجمان با آثار علمی و صنعتی ملتهای دیگر ○ نابود شدن  
قسمتی از آثار ایرانی و باقی ماندن قسمت دیگر ○ عواملی که  
باعث محفوظ ماندن قسمتی از آثار ایرانی گردید ○ زبان فارسی  
در دوره فترت ○ زردشتیان در قرن های اول و دوم ○ موبدان ○  
مسمغان و فرمانروالی روحانی ری ○ حصن الجص به گفته استخری  
و ابن حوقل ○ آتشکده ها ○ و اسپوهران و دهقانان ایرانی ○  
گنجینه کتابها یا اوراقی که به طور پراکنده یافت می شد.

قرن اول اسلامی برای آثار فرهنگی ایران

چندان مساعد نبود، مجاهدان بدوی هنوز با

مظاهر علم و دانش آشنا نشده بودند و هنوز

آن قدر و اعتبار را که قرآن به علم و دانائی داده

بود به درستی دریافته بودند، از این رو با کتاب

و نوشته میانه ای نداشتند، خاصه اگر آنها را از آن اهل کفر و ضلال می پنداشتند،

که اگر هم نابود ساختن آنها را وظیفه ای نمی دانستند باری حفظ و حراست آنها

رفتار مهاجمان با

آثار علمی و صنعتی

ملتهای دیگر

را هم جایز نمی‌شمردند. و به همین جهت در گیر و دار جنگها و آشوبها و قتل و غارتها و تغییر دین و خط قسمتی از آثار علمی و ادبی ایران از میان رفت، و قسمت دیگر به عللی که به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد از دستبرد حوادث مصون ماند و پس از گذشتن دوره اضطراب و آشفتگی مورد استفاده اهل ادب و دانش گردید، و به تدریج به زبان عربی درآمد و با فرهنگ اسلامی در آمیخت و جزو آن گردید.

در بعضی از مآخذ تاریخی اجمالاً به نابود شدن کتابهای ایران در هنگام حمله اعراب اشاره شده و در بعضی دیگر از سوخته شدن این کتابها به دست مهاجمان سخن رفته است. اصولاً درباره رفتار اعراب با کتابخانه‌ها و آثار فرهنگی ملت‌هایی که در دوره فتوحات اسلامی سرزمینشان به دست اعراب افتاده عقاید مختلفی اظهار شده؛ بعضی معتقدند که اعراب چون به کشورهایی که بعداً در قلمرو اسلام درآمد دست یافتند هرچه کتاب و آثار علمی یافتند به استناد آنکه قرآن ناسخ تمام آثار گذشته است آنها را نابود کردند و کتاب‌های ایران و مصر را هم در آتش سوخته و یا در آب افکندند، و سپس چون در قرنهای بعد با علم و دانش آشنا شدند و ارزش این‌گونه آثار را دریافتند چنین نسبتی را به نخستین مجاهدان اسلامی ناروا شمردند و به محو آثار و علائمی که از این عمل در تواریخ مانده بود پرداختند و در اثر آن بسیاری از این اخبار از تواریخ حذف گردید. ولی عده دیگر چنین نسبتی را تهمت ناروا دانسته و اخباری را هم که بسته گریخته در منابع تاریخی یافت می‌شود ناشی از تعصب و دشمنی شمرده‌اند. و مسلم است که با این حال دست یافتن به حقیقت واقع اگر ناممکن نباشد لاقلاً بسیار دشوار است، ولی این مانع از آن نیست که ما در اینجا اجمالاً به آنچه در این مورد گفته شده یا در تواریخ آمده است اشاره کنیم.

جرجی زیدان نویسنده مصری که از میان نوشته‌های متعدد و گوناگون او دو دوره از کتابهایش، یکی تاریخ تمدن اسلامی، و دیگری تاریخ ادبیات عربی، بسیار معروفند، در کتاب تاریخ تمدن اسلامی درباره کتابخانه اسکندریه و سوخته شدن آن در هنگام حمله اعراب مطالب مفصلی نوشته است. بنا به نوشته این نویسنده وی سابقاً نسبت سوزاندن کتابخانه اسکندریه را به اعراب خالی از

حقیقت می‌پنداشته و در کتابی هم که در آن هنگام به نام تاریخ مصر الحدیث تألیف کرده بوده همین نظر را ابراز داشته است. ولی سپس در طی مطالعات بعدی خود درباره تاریخ اسلام دلائل دیگری به دست آورده که در نتیجه از آن نظریه سابق چشم پوشیده صحت این نسبت و حقیقت بودن آن را ترجیح داده است. دلائلی که جرجی زیدان را به این نتیجه رسانده به گفته وی و به طور اجمال عبارتند از:

- ۱- میل و رغبت مسلمانان صدر اسلام به نابود ساختن هر کتابی جز قرآن به استناد آنچه از پیغمبر اکرم و صحابه نقل می‌کرده‌اند.
- ۲- روایتی که ابوالفرج مالتی در کتاب تاریخ مختصر الدول درباره فتح مصر نقل کرده، خلاصه آنکه وقتی عمرو بن عاص اسکندریه را بگشود نامه‌ای به عمر نوشت و درباره کتابهای آنجا از وی دستور خواست، عمر در پاسخ وی نوشت که آنها را نابود گرداند زیرا با بودن قرآن نیازی به آنها نمی‌دیده.
- ۳- بعضی روایات که درباره کتابهای ایران و نابود شدن آنها به دست اعراب وارد شده (و ما در جای خود بدانها اشاره خواهیم کرد)...
- ۴- دلائلی که می‌رساند در آن دوره‌ها سوزاندن کتابهای مخالفین یکی از وسائل انتقام کشیدن بوده و شواهد تاریخی بسیاری هم این امر را تأیید می‌کند.
- ۵- و همچنین دلائلی که می‌رساند پیروان هر دین وقتی به پیروان دین دیگر دست می‌یافتند پرستشگاه‌های ایشان را ویران و کتابهای دینی آنان را نابود می‌کردند.
- ۶- اخباری که دلالت دارد بر اینکه بسیاری از پارسایان معروف صدر اسلام مانند احمد بن ابی‌الحواری و ابو عمرو بن علاء کتابهای خود را از روی زهد به دست خویش نابود ساخته‌اند. و این عمل می‌رساند که مسلمانان صدر اول چندان به کتاب خویش بین نبوده‌اند.

جرجی زیدان پس از شرح دلائل خود در پایان این گفتار چنین نتیجه گرفته است که اعراب در آغاز انتشار اسلام آنچه از کتابها و آثار علمی قدیم یافتند برای تأیید اسلام به آتش کشیدند و سپس چون دولت ایشان نیرو گرفت و به کسب دانش

اشتغال ورزیدند چندین برابر آنچه را که تلف کرده بودند به وجود آوردند.<sup>۱</sup>

اینها خلاصه مطالبی بود که جرجی زیدان با  
تفصیل درباره کتابخانه اسکندریه بیان کرده  
است. و اما درباره آثار فرهنگی ایران و سرنوشت  
آن در آن روزگار مطالب دیگری هم قابل ذکر  
هست. جرجی زیدان در گفتار خود دو روایت

نابود شدن قسمتی از  
آثار ایرانی و باقی  
ماندن قسمت دیگر

در این خصوص یکی از ابن خلدون و دیگری از حاج خلیفه صاحب  
کشف الظنون نقل کرده است. نوشته ابن خلدون به این عبارت ترجمه می شود:  
«کجا رفت علم و دانش ایران که عمر در هنگام فتح به نابود کردن آنها فرمان  
داد؟»<sup>۲</sup> و حاج خلیفه هم با تفصیل بیشتری واقعه را چنین شرح داده: «چون  
مسلمانان کشور ایران را بگشودند و بر کتابهای ایرانیان دست یافتند سعدبن  
ابی وقاص نامه‌ای به عمر بن الخطاب نوشت و درباره آنها از وی رأی خواست،  
عمر در پاسخ نوشت کتابها را در آب بریزید، اگر باعث راهنمایی باشند خداوند  
ما را به کتابی بهتر از آنها راهنمایی کرده و اگر دلیل گمراهی باشند خدا ما را از  
آنها بی نیاز ساخته است. پس مسلمانان آن کتابها را در آب (یا آتش) ریختند و  
بدین سان علوم ایران نیز با آنها از میان رفت.»<sup>۳</sup> حاج خلیفه در جای دیگر از همین  
کتاب باز به رفتار مهاجمان عرب اشاره کرده و گوید: «مسلمانان آنچه کتاب در  
ضمن فتوحات خود یافتند سوزانیدند».<sup>۴</sup>

به طوری که گفتیم شرح این واقعه را با تمام اهمیتی که دارد در هیچ یک از  
ماخذ قدیم اسلامی به طور تفصیل نمی یابیم و تنها معلومات ما در این موضوع  
منحصر به اشارات یا اخبار دست و پا شکسته‌ای است که در گوشه و کنار کتابها و  
تاریخهای اسلامی یافت می شود. مثلاً در نه‌ایة الأرب خبری می خوانیم که چون  
مسلمانان بر نیسفون پایتخت دولت ساسانی دست یافتند و پرده ایوان کسری را به

۱- تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۴۲-۴۷

۲- مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۲

۳- کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۴۶

۴- کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۵

آتش کشیدند صد هزار دینار زر از آن بدست آمد<sup>۱</sup>. در اینجا البته نامی از کتاب و کتابخانه برده نشده ولی با خواندن این خبر خواه ناخواه این اندیشه به دل راه می‌یابد که با چنین وضعی بر سر کتابها و نوشته‌هایی که معمولاً در گنجینه‌ها نگهداری می‌شده چه آمده؟

از آنچه ابوریحان درباره خوارزم و سرنوشت آثار علمی آنجا نوشته معلومات بیشتری به دست می‌آید. بیرونی خود از مردم خوارزم و چنانکه از تألیفاتش پیداست مردی کنجکاو و دانشمند بوده و کمتر از روی بی‌اطلاعی چیزی نوشته است. از این رو می‌توان نوشته او را به دیده اعتبار نگریست.

می‌نویسد: «چون قتیبة بن مسلم باهلی بر مردم خوارزم دست یافت و نویسندگان ایشان را به هلاکت رسانید و هیربدان را بکشت و کتب و رسائل آنها را بسوزانید از آن پس مردم خوارزم در نادانی فرورفتند، و آنچه را هم که از احکام و علوم می‌دانند همه را سینه به سینه نقل کرده و تنها از روی حافظه می‌گویند»<sup>۲</sup>. همین دانشمند در جای دیگر از همین کتاب که به سفر دوم قتیبه به خوارزم اشاره کرده می‌نویسد که چون قتیبه در این سرزمین کسانی را که خط خوارزمی نیکو می‌نوشته و از اخبار اینجا آگاه بوده‌اند نابود کرده و آثار آنها را از میان برده و در ویرانی و پراکندگی این ناحیه کوشیده بدین جهت اخبار اینجا پوشیده مانده و هیچگونه امیدی برای بدست آوردن آن از بعد از اسلام باقی نمانده است<sup>۳</sup>.

نوشته ابوریحان هر چند درباره آثار فرهنگی خوارزم یا ایران شرقی است. لیکن از آن می‌توان سرنوشت دیگر آثار ایرانی را نیز تا حدی حدس زد. باید در نظر داشت که نخستین سفر جنگی قتیبه به قسمتهای شرقی ایران یعنی بخارا و سفد و فرغانه در سال هشتاد و هفت هجری یعنی نزدیک هفتاد سال پس از حمله اعراب به شهرهای غربی و پایتخت ایران اتفاق افتاده، و با وجود اینکه در ظرف این مدت اعراب در اثر آشنائی با تعلیمات اسلامی و ملتهای با دانش و فرهنگ بیشتر با مظاهر علم و تمدن خو گرفته بودند باز رفتار ایشان با کتابها و

۳- الاثار الباقية، ص ۳۵ - ۳۶

۱- نهاية الاثر، ج ۱، ص ۳۶۶ ۲- الاثار الباقية، ص ۴۸

دانشمندان خوارزم بدینسان بوده، و از این جا حدس زده‌اند که در هفتاد سال پیش از این با آنچه از این‌گونه آثار در مغرب ایران یا در گنجینه‌های تیسفون یافته‌اند رفتاری بهتر از این نداشته‌اند. البته این را هم باید در نظر داشت که سوزاندن کتابهای مخالفان در بین مردم جهان در دوره‌های مختلف تاریخی رواج داشته و حتی امروز هم کم و بیش در گوشه و کنار جهان دیده می‌شود. اعراب هم از این شیوه عمومی برکنار نبوده‌اند و در تاریخها وقایع چندی از این قبیل ثبت شده. از آن جمله یکی واقعه‌ای است که مربوط به کتابهای ایرانی است و در اوایل قرن چهارم هجری اتفاق افتاده و آن سوزاندن کتابهای مانویان است. چنانکه نوشته‌اند در سال ۳۱۱ در باب‌العامة بغداد عکس مانی و چهارده جوال از کتابهای پیروان او را آتش زدند. و چون بعضی از محققان حدس زده‌اند که این کتابها مانند بیشتر یا همه کتابهای مانویان دارای تصویر و نقش و نگار و شاید هم به زر و سیم آراسته بوده از این جهت فقدان آنها را لطمه‌ای به آثار هنری و نقاشی ایران شمرده‌اند.<sup>۱</sup>

در هر حال رفتار اعراب با آثار فرهنگی ایران هرچه بوده آن را نباید یگانه علت نابودی بسیاری از کتابهای علمی و ادبی ایران دانست. از علت‌های دیگری که در این امر تأثیر فراوان داشته یکی هم آنست که بسیاری از ایرانیان پس از مسلمان شدن به آثار فکری پیشینیان خود چندان توجهی نکردند، و در حفظ و نگاهداری آنها میل و رغبتی از خود نشان ندادند، و بلکه بعضی از ایشان نیز در این آثار بدیده بیگانه نگریسته و حتی از نابود کردن آنها هم بنام اینکه از آثار گبر و مجوس است دریغ نداشته‌اند، چنان که به گفته دولتشاه سمرقندی وقتی کسی کتاب وامق و عذرا را که از کتابهای پهلوی بود به نزد عبدالله بن طاهر برد وی فرمود تا آن را در آب بشویند، و همچنین دستور داد تا هرچه از آن‌گونه کتابها در قلمرو فرمانروائی او بیابند نابود سازند.<sup>۲</sup>

### عواملی که باعث محفوظ ماندن قسمتی از آثار ایرانی گردید

تا اینجا ما از عواملی سخن رانیدیم که برای آثار علمی و ادبی ایرانی چندان مساعد نبود و باعث نابودی قسمتی از آن گردید. اینک لازم می‌دانیم به یک دسته دیگر از عواملی که در حفظ کتابها و مآثر فرهنگی ایران تأثیر فراوان داشته و باعث شده‌اند که در آن دوره‌های اضطراب و آشفتگی قسمتی از این آثار از دستبرد حوادث مصون ماند و به دوره‌های بعد برسد نیز اشاره کنیم. یکی از این عوامل زبان فارسی است.

در دیباچه کتاب نوشتیم که پس از انتشار اسلام

زبان عربی هم که زبان آن شمرده می‌شد کم کم در

میان ملت‌های اسلامی انتشار یافت و دیری نکشید

که زبان رسمی و دینی تمام مسلمانان گردید. در

اینجا باید اضافه کنیم که در سرزمین ایران این زبان هرگز از این حد تجاوز نکرد و در توده ایرانی راه نیافت. البته بسیاری از ایرانیان که بیشتر با عربها سر و کار داشتند عربی را آموخته و با آن نیازمندی‌های خود را برمی‌آوردند، ولی زبان اصلی ایشان همچنان زبان فارسی و لهجه‌های مختلف آن بود، در شهرها و در دیه‌های ایران جز به لهجه‌های ایرانی سخن نمی‌گفتند و در زندگی روزانه و معمولی جز این زبان را بکار نمی‌بردند. بزرگترین علتی که باعث شد زبان عربی پس از آن فرو شکوه نخستین در سرزمین ایران کم کم محدود گردد و رفته رفته جای خود را در محیط ادب و سیاست به زبان فارسی واگذارد آن بود که زبان عربی هیچگاه در این سرزمین در خانواده‌های ایرانی راه نیافت و در زندگی داخلی ایشان نفوذ نکرد.

این دور از حقیقت است که گمان شود به همان گونه که دولت ساسانی در

مدت کوتاهی از میان رفت زبان و ادبیات ایرانی هم به همان زودی دگرگون شد و

اثری از آن باقی نماند. قدرت سیاسی یک دولت ممکن است با یک شکست

نظامی از میان برود ولی زبان و آداب و رسوم و خلاصه تمام مستهائی که باعث

شخصیت یک ملت می‌گردد نه چیزی است که به زودی و آسانی نابود گردد، خصوصاً اگر آن ملت را فرهنگی ریشه‌دار و عمیق باشد.

از آنچه تاریخ‌نویسان اسلامی نقل کرده‌اند به خوبی می‌توان به اهمیت و انتشار زبان فارسی حتی در این دوره فترت پی برد. نوشته‌اند در هنگامی که نمایندگان عبدالملک بن مروان به اردوگاه ابن اشتر آمدند در تمام آن اردو یک کلمه عربی نشنیدند. سپاه ابن اشتر و مختار همه یا بیشتر از ایرانیان بسیج شده بود، و دیده می‌شود با اینکه این سپاه در میان اعراب می‌زیسته و با ایشان آمیزش داشته‌اند باز به زبان خود سخن می‌رانده و عربی نمی‌دانسته‌اند. ابراهیم امام صاحب دعوت عباسیان در سفارشنامه خود به ابومسلم نوشته اگر توانستی که در خراسان یک عربی زبان هم باقی نگذاری بکن. ابراهیم از عربی زبان افراد قبائلی را قصد کرده که از عربستان به این حدود مهاجرت کرده بودند، و از این کلام به خوبی معلوم می‌شود که زبان عربی تنها اختصاص به مهاجران عرب داشته. از این گذشته حتی در دیوان‌های ولایات ایران هم به شرحی که خواهیم دید تا مدت‌ها همچنان زبان فارسی به کار می‌رفته و زبان عربی را در آنها راهی نبوده است. زبان فارسی در همه ایران و حتی در بغداد نیز با این که مرکز خلافت عربی اسلامی شده بود رواج بسیار داشت. قلقتندی در علت اینکه بیشتر القاب و عناوینی که در دولت مصر به وجود آمده فارسی بوده گوید: «علت به کار بردن این القاب فارسی در این دولت هرچند با ایران مجاور نبوده این است که مرکز خلافت در بغداد بوده و غالباً زمامداران آن به فارسی سخن می‌رانده‌اند، و این منصب‌ها هم از آنجا به این کشور (یعنی مصر) انتقال یافته است».

زردتشتیان ایران و سازمانهای آنها را که در

دوره‌های نخست اسلام در ایران وجود داشته‌اند

نیز باید عامل مهمی در حفظ بعضی از آثار ایرانی

شمرد. یکی از حقایقی که باید درباره ایران و

اسلام پذیرفت این است که انتشار این دین نو در ایران به همان سرعتی که

زردتشتیان در قرنهای

اول و دوم

مجاهدان اسلامی پیش رفتند نبوده و تبدیل دین زرتشتی به دین اسلام به همان گونه که در مدت کوتاهی دولت ساسانی به حکومت خلفا تبدیل یافت صورت نگرفته است. اسلام در ایران تدریجی پیش رفته و هیچ گونه دلیلی در دست نداریم که پیشرفت این دین را در این سرزمین در اثر زور و فشار مهاجمان بدانیم، بلکه دلائل بسیاری خلاف این را می‌رساند. این گفته بسیار راست است که ایرانیان تا روزی که اسلام را نمی‌شناختند با آن به دشمنی برخاسته و برای جلوگیری از آن و حفظ استقلال خویش سخت پایداری کردند ولی چون به گوهر این دین پی بردند نه تنها از دشمنی بازایستادند بلکه خود در صف مجاهدان قرار گرفتند و در پی دعوت به این دین از کار و کوشش دریغ نکردند. در هر حال دین اسلام در ایران بتدریج پیش رفت و هرچه آشنائی ایرانیان با این دین بیشتر شد پیشرفت آن سریع‌تر گردید. به طوری که در روزگار امویان بعضی از کارگزاران ایشان از استقبالی که ایرانیان به دین اسلام کرده و گروه گروه از دسته اهل ذمه خارج و در جرگه مسلمانان داخل می‌شدند ناخوشنودی می‌نمودند. زیرا بدین سان درآمد هنگفتی که سالیانه از راه جزیه گرفتن عاید ایشان می‌شد نقصان می‌یافت. به هر حال به همان نسبت که اسلام رفته رفته برای خود در دل‌های ایرانیان جا باز می‌کرد دین زرتشتی از رونق می‌افتاد و از پیروانش کاسته می‌گردید. ولی چون این امر چنانکه گفتیم تدریجی صورت می‌گرفته در قرن‌های نخست اسلام باز زردشتیان در ایران منزلت خود را از دست نداده و تا حدی از آزادی عمل برخوردار بوده‌اند. و از این رو شماره ایشان زیاد و تأثیر بسیاری در زندگی و وضع اجتماعی و فرهنگی کشور داشته‌اند.

تاریخ‌نویسان اسلامی خاندان‌های چندی را از ایرانیان نام برده‌اند که تا قرن‌های دوم و سوم بلکه تا قرن چهارم هجری همچنان زردشتی مانده و سپس آن را ترک گفته‌اند. سامان نیای سامانیان که از بزرگان بلخ بوده در حدود قرن دوم، و کریم فرزند شهریار نخستین کسی که از خاندان قابوس فرمانروائی یافت در اوائل قرن سوم، و ابوالحسن مهیار دیلمی شاعر معروف که دیوان او در ادبیات عرب به نام است در سال ۳۹۴ یعنی در اواخر قرن چهارم هجری به دین اسلام گرویدند. مردم طبرستان و قسمت‌های شمالی ایران تا سیصدسال پس از هجرت هنوز دین

جدید را نشناخته بودند و با دولت خلفا به دشمنی برمی‌خاستند. بیشتر مردم کرمان در تمام مدت خلافت امویها زردشتی ماندند<sup>۱</sup> و در روزگار استخری هنوز زردشتیان فارس دسته بزرگی بوده‌اند<sup>۲</sup> و به گفته مقدسی در زندگی اجتماعی این ناحیه تأثیر و نفوذ بسیار داشته‌اند، و هرچند هم ردیف اقلینهای مذهبی و اهل ذمه به شمار می‌رفته‌اند لیکن در نزد مردم و حکام مقام والاتری داشته‌اند، مثلاً نشانه‌ای را که معمولاً می‌بایستی اهل ذمه برای شناخته شدن به خود بزنند زردشتیان شیراز با خود نمی‌داشته‌اند، رسوم و آئین ایشان در تمام این ناحیه معمول و متداول بوده، در جشنهای ایشان همه بازارهای شهر را آذین می‌بسته‌اند<sup>۳</sup>، و در عیدهای نوروز و مهرگان مردم شهر در سرور و شادی با ایشان هم آهنگ می‌شده‌اند. تا زمان همین جغرافی نویس و شاید تا مدتها پس از وی هنوز در فارس گاه‌شماری و ماههای ایرانی رایج بوده و حتی دیوان این ناحیه هم به همان ترتیب دوره ساسانی و با همان تاریخ نوشته می‌شده است<sup>۴</sup>. ابن حوقل می‌نویسد: در هیچ جا به اندازه فارس زردشتی وجود ندارد، زیرا این ناحیه پایتخت کشور و مرکز دین و محل کتابها و آتشکده‌های آنها بوده، آثاری که پشت به پشت به ارث برده‌اند و تا امروز در دست آنها باقی است<sup>۵</sup>.

از آنچه گذشت چنین معلوم می‌شود که در قرنهای نخست اسلام زردشتیان تاحدی از آزادی برخوردار بوده‌اند. لیکن این وضع به همان صورت پایدار نماند و در قرنهای بعد هرچه بر تعصب مسلمانان افزوده شد زردشتیان هم در اعمال دینی و زندگی اجتماعی خود بیشتر در مضیقه افتادند، و روزگار ایشان روزبروز سخت‌تر گشت تا رفته رفته دسته‌هایی از آنان زاد و بوم خود را ترک گفته و به هندوستان مهاجرت کردند. درباره این مهاجرت در ادبیات زردشتی جز یک داستان خیلی مبهم تفصیل دیگری در دست نیست. به موجب این داستان که بنام قصه سنجان خوانده می‌شود و بنا به تحقیق اینوسترانزف در حدود قرن شانزدهم میلادی تألیف یافته، پس از چیرگی مسلمانان بر ایرانیان و دست یافتن

۱- مسالک الممالک، ص ۱۲۶ و ۱۹۴ و بغوی، ص ۲۷۴ و ۲۷۹ - ۲۸۰

۲- مسالک الممالک، ص ۱۳۹

۳- احسن التقاسیم، ص ۴۲۹

۴- احسن التقاسیم، ص ۴۴

۵- صورة الارض، ج ۲، ص ۲۹۲

ایشان بر این کشور پروان زردشت در حدود یک قرن در ایران مانده و در بخشهای کوهستانی این سرزمین نشیمن گزیده‌اند، لیکن سرانجام آغاز مهاجرت کرده نخست به جزیره هرمز رفته و از آنجا راه گجرات پیش گرفته‌اند، و پس از گفتگوی مفصلی که بین ایشان و رئیس بخش سنجان که در هندوستان واقع بوده به این ناحیه رفته و آنجا را نشیمنگاه دائمی خود قرار داده‌اند، و سپس دسته‌های دیگری از مهاجران از راه خراسان به آنها پیوسته‌اند. به عقیده اینوسترانزف این مهاجرت به طور تدریجی و ضمن دسته‌های کوچک انجام یافته زیرا اگر یک بار و در یک دوره صورت گرفته بود قطعاً در تاریخ و ادبیات عرب تفصیل این داستان یا دست‌کم اشاره‌ای به آن دیده می‌شد.<sup>۱</sup>\*

اینکه در دوره فترت زردشتیان به شماره فراوانی در این کشور می‌زیسته و تا حدی نیز آزادی عمل داشته‌اند در حفظ قسمتی از آثار علمی و فرهنگی ایران اثر بسیار نیکی داشته است. زردشتیان به واسطه دلبستگی زیادی که به آثار پیشینیان و همچنین به مآثر تاریخی خود داشته‌اند آنچه توانسته‌اند در حفظ این آثار کوشیده و بدون شک موفق شده‌اند که در آن دوره هرج و مرج قسمتی از آنها و به خصوص نوشته‌های مذهبی خود را از گزند حوادث محفوظ داشته به بازماندگان خود بسپارند. اثر زردشتیان در حفظ این آثار و اهمیت آن وقتی خوب دانسته می‌شود که در نظر بیاوریم در قرن‌های اول و دوم اسلامی کیش زردشتی با تمام مظاهر خود در ایران به سیر طبیعی و عادی خود ادامه می‌داده و بسیاری از آتشکده‌ها همچنان فروزان و مرکز پیشوایان دین زردشت بوده و مؤبدان زردشتی همچنان کوششهای دینی و تربیتی خود را در میان پروان خود دنبال می‌کرده‌اند.

مطابق روایاتی که در دست است در دوره‌های

نخستین اسلامی با مؤبدان زردشتی چه از طرف

خلفا و چه از طرف مردم بیشتر با احترام و به

مؤبدان

۱- Inostranzev, 13 - 14

\* و همچنین رجوع شود به گاه‌شماری در ایران قدیم، تقی‌زاده، ص ۱۵۹ ذیل ۳۰۴.

طور شایسته رفتار می‌شده و اگر احیاناً یکی از مسلمانان متعصب به آنها توهینی روا می‌داشته از طرف فرمانروایان اسلامی تنبیه می‌شده.<sup>۱</sup> در فارسی و پهلوی رساله‌هایی وجود دارد که موضوع آنها شرح مباحثاتی است که بین فقهای زردشتی و مسلمان در حضور خلیفه واقع شده. از آنجمله یکی مباحثه میان دستور زردشتی و فقیه مسلمان دربارهٔ هر مزد و اهریمن، و دیگری رساله‌ای موسوم به علمای اسلام است. رساله دیگری در پهلوی بنام گجسته ابالیس<sup>۲</sup> وجود دارد که هرچند دو طرف مباحثه آن یکی مؤید زردشتی آذر فرنیغ پسر فرخ‌زاد و دیگری زردشتی‌ای زندیق به نام اباله یا ابالیس بوده، لیکن از آنجا که این مباحثه در حضور مأمون خلیفه و قاضی بزرگ اسلام و پیشوایان یهود و نصارا واقع شده مانند رساله‌های دیگر نموداری از اعتنا و توجه خلفا و همچنین آزادی نسبی است که زردشتیان و مؤبدان ایشان از آن برخوردار بوده‌اند. جاحظ نیز داستان مفصلی از مباحثه خود را با یکی از مؤبدان نوشته که آن نیز مؤید همین مطلب تواند بود.<sup>۳</sup>

خدمتی که این دسته از مؤبدان و دانشمندان زردشتی به فرهنگ ایرانی کرده‌اند بیشتر از آن راه است که اینان آنچه از آثار ایرانی در دست داشته‌اند در نزد خود یا در آتشکده‌ها و جاهای امنی نگاه داشته و پیوسته به حفظ و استنساخ و درس و بحث آن می‌پرداخته‌اند. و بدین ترتیب از نابود شدن آنها جلوگیری می‌کردند و شاید هم آنچه را که در دورهٔ اضطراب و آشفتگی از میان رفته و یا ناقص شده بوده تکمیل می‌نمودند. تاریخ‌نویسان و دانشمندان اسلامی برای تحقیق در تاریخ و آداب و رسوم و مذاهب ایرانی پیوسته به این طبقه از مؤبدان و هیربدان مراجعه می‌کرده‌اند، و چنانکه در گفتار «تاریخ و داستانها» خواهیم آورد همین طبقه یکی از مهمترین منابع مسعودی و حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی و دیگر تاریخ‌نویسانی که به تاریخ ایران علاقه نشان داده‌اند بوده‌است.

1- Arnold, preaching of Islam, 179

۲- این رساله را آقای صادق هدایت به فارسی ترجمه کرده و در سال ۱۳۱۸ در تهران به چاپ رسانده است. برای آگاهی بیشتری دربارهٔ این رساله به مقدمهٔ آن رجوع شود.

۳- الحیوان، ج ۵، ص ۲۵

خدای نامک بزرگترین اثر تاریخی ایران در طی چندین قرن به وسیله مؤبدان حفظ شد تا سرانجام به دست فردوسی لباس جاودانی پوشید. و همچنین کتاب آیین نامک که آن نیز از آثار بسیار مهم عصر ساسانی بود در نزد این طبقه محفوظ ماند تا وقتی که به عربی ترجمه شد و در ادبیات عرب داخل گردید. مؤبد شهر شاپور چنانکه خواهیم دید خود یکی از کسانی بوده که خدای نامک را به عربی ترجمه کرده است.

مسمندان و فرمانروائی،  
روخانی ری

گذشته از این دسته از مؤبدان که در جامعه اسلامی روزگار می‌گذرانده و به درس و بحث آثار زردشتی می‌پرداخته‌اند، کسانی هم بوده‌اند که در جاهای دوردست یا در دژهای استوار تا مدت‌ها پس از سقوط دولت ساسانی همچنان مستقل می‌زیسته و حکومت خلفا را نمی‌پذیرفته‌اند. در کتابهای اسلامی به نام محلی برمی‌خوریم که در ری واقع بوده و منطقه فرمانروائی مؤبدان بزرگ به شمار می‌رفته و تا نیمه دوم سده دوم هجری استقلال خود را حفظ کرده است. بنا به تحقیق آقای پوردادری در قدیم از شهرهای بسیار مقدس شمرده می‌شده و مرکز روحانیت ایران بوده است. مؤبدان مؤبد بزرگ که عنوان زراتشروتوما<sup>۱</sup> داشته در همین ری اقامت می‌گزیده و مانند پاپ ایتالیا یک قسم سلطنت داشته و ایالت ری مرکز فرمانروائی مادی و معنوی او بوده است. مؤلفین عربی این مؤبدان را به عنوان مصمغان یاد کرده‌اند. این کلمه شکل عربی مصمغان است و مصمغان یعنی بزرگ مغ‌ها یا مؤبدان مؤبد، مس در پهلوی به معنی مه فارسی است.<sup>۲</sup>

در دوره اسلام که ری و این نواحی در زیر فرمان خلیفه درآمده مصمغان در دژی استوار ظاهراً در کوه‌های دماوند نشیمن داشته و در همان جا بساط فرمانروائی گسترده بوده است. از گفته ابن‌الفقیه چنین پیداست که این دژ به شکل قصری عظیم و زیبا در قله کوهی مرتفع و مستحکم بنا شده بوده و از این حیث

۱- Zarathustrotoma یعنی مانند زردشت، این کلمه در پهلوی زراتشت‌توم است.

۲- مقدمه بر گانها، ص ۲۵ و ۲۶

شهرت داشته. وی در داستان بنای این قصر که بنیادگذار آن را شخصی به نام ارمائیل و خود قصر را هم به نام عیرین خوانده چنین نوشته است: ارمائیل به دهی به نام مندان درآمد و بر کوه شرقی آن کاخی بنیاد نهاد و در آن کاخ باغها و منزلهای باشکوه و چشمه‌های روان پدید آورد، و در میان آن خانه‌ها، خانه‌ای با چوب ساج و آبنوس و با نقش و نگار بساخت بدان‌سان که در مشرق خانه‌ای بلندتر و زیباتر از آن یافت نمی‌شد. این بنا همچنان برپا می‌بود تا هنگامی که مهدی (خلیفه عباسی) پسر مسمغان را امان داده از فراز عیرین به زیر آورد و سپس فرمان داد تا او را گردن زدند، و چون هارون الرشید جانشین مهدی به ری بیامد و از این مکان آگاهی یافت بدان جارفت و فرمان داد تا آن خانه را از هم برداشته به بغداد بردند.<sup>۱</sup>

درباره فتح این مرکز که تا اواسط قرن دوم از قلمرو فرمانروایی مسلمانان خارج بوده روایات مختلفی در دست است. طبری فتح استوناوند و گرفتار شدن مسمغان و برادرش را در سال ۱۴۱ هجری نوشته. و بنا به گفته دانشمند آلمانی پروفیسور مارکوارت در سال ۱۳۱ ابومسلم مسمغان را به اطاعت دعوت نمود و چون امتناع کرد موسی بن کعب را به جنگ او فرستاد اما موسی کاری از پیش نبرد تا آنکه در زمان منصور مسمغان شکست یافته با برادرش ابرویز و دو دخترش در قلعه استوناوند به دست دشمن افتادند.<sup>۲</sup> ابن‌الفقیه گذشته از شرحی که در بالا از او آوردیم در ضمن حوادثی که هنگام حکمرانی خالد برمکی بر حدود طبرستان رخ داده نامی هم از مسمغان برده و داستان فرستادن او را به بغداد چنین نوشته است: «مسمغان با زنهای خود بیرون شد و به نزد خالد آمد و در حضور او بر خاک نشست، خالد را دل بسوخت و او را بر فرش نشاند و سپس او را با دخترانش به نزد منصور فرستاد.<sup>۳</sup>» از این روایتهای مختلف می‌توان به طور قطع و یقین دانست که در چه سالی این ناحیه استقلال خود را از دست داده و به زیر فرمان خلیفه درآمده، ولی از ظاهر آنها چنین برمی‌آید که فتح

۱- ابن‌الفقیه، البلدان، ص ۲۵۷      ۲- Marquart، ایرانشهر، ص ۱۲۷

۳- البلدان، ص ۳۱۴

استوانوند در دوبار صورت گرفته یکی در دوره خلافت منصور و هنگام ولایت خالد بن برمک بر طبرستان و نواحی شمالی ایران، و دیگری در زمان خلافت مهدی. و علت آن را می‌توان چنین حدس زد که پس از تسلیم شدن مسمغان یا گرفتار شدنش در خلافت منصور پسرش همچنان برجای وی مانده و دستگاه پدر را - متها با اظهار فرمانبرداری از خلیفه - راه می‌برده. ولی چون چندی براین واقعه گذشته کم‌کم سر به نافرمانی برداشته و خودمختاری آشکار ساخته به طوری که مهدی خلیفه عباسی ناچار شده سپاهی بر سر او آورد و با آنکه امانش داده و از کوهستان به زیرش آورده باز پیمان شکنی کند و به قتلش برساند. و چیزی که این احتمال را تأیید می‌کند این است که ابن الفقیه داستان نخست را بنام مسمغان و داستان دوم را بنام پسر مسمغان نوشته است.

ما از این ناحیه کوهستانی و فرمانروائی کوچک آن که نزدیک به یکصد و پنجاه سال استقلال خود را نگه داشته است بیش از آنچه در بالا گذشت آگاهی دیگری نداریم. و از آثار فرهنگی آن هیچ باخبر نیستیم. و از این رو نمی‌توانیم تأثیر آن را در حفظ مآثر ایرانی و مقام آن را در تاریخ فرهنگ ایران چنان که شایسته است باز نمائیم، ولی می‌توانیم این را بپذیریم که این مرکز زردشتی در تمام مدت یک قرن و نیم استقلال خود که در زیر فرمان مؤبدان مؤبد بزرگ، دور از نفوذ خلفا و اعراب، روزگار می‌گذرانده یکی از مراکز مهم نگهداری آثار ایرانی و پناهی برای مؤبدان زردشتی بوده است.

یکی دیگر از این مراکز که باید در اینجا بدان نیز اشاره‌ای کنیم دژی بوده است که درباره آن از استخری و ابن حوقل اطلاعاتی به دست می‌آید. این دژ را در کتابهای عربی به نام

حصن الجص به گفته استخری و ابن حوقل

«قلعة الجص» یا «حصن الجص» نوشته‌اند و بعضی از محققان به استناد آنچه این دو جغرافی‌نویس اسلامی نقل کرده‌اند اهمیت این محل را از نظر تاریخ فرهنگی ایران خاطر نشان ساخته نظر دانشمندان را بدان جلب کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- در ترجمه انگلیسی نوشته اینوسترانزف که در دسترس نگارنده است این محل بنام (Shiz) ←

این دژ در ناحیه ارجان میان دو استان فارس و خوزستان واقع بوده. استخری در جایی که از دژها و باروهای استوار این ناحیه سخن رانده درباره این دژ چنین نوشته است: «قلعه جص در ناحیه ارجان واقع شده، در آنجا زردشتیان و داستان‌سرایان ایرانی نشمین دارند و به درس و بحث آثار تاریخی خود می‌پردازند، و آن دژی سخت استوار است.<sup>۱</sup>» همین مؤلف در جای دیگر از کتاب خود در وصف ناحیه شاپور که در همین منطقه واقع بوده می‌نویسد: «در ناحیه شاپور کوهی است که بر آن تصویر هریک از پادشاهان و مرزبانان معروف ایران و رؤسای سرشناس آتشکده‌ها و مؤبدان بزرگ و دیگران نقش شده، و تصویرهای این اشخاص با سرگذشتها و داستانهایشان در صندوق‌هایی محفوظ است، و عهده‌دار حفظ آنها گروهی هستند که در ناحیه ارجان در جایی که به حصن الجص معروف است نشمین دارند.<sup>۲</sup>» ابن حوقل نیز درباره ناحیه شاپور و تصویرهای موجود در آن مطالبی نزدیک به این نوشته است.<sup>۳</sup> و از معجم البلدان

→ شیز نوشته شده (۱۹-۲۲) در صورتی که استخری و ابن حوقل که گفته ایشان مستند وی بوده چنانکه گفتیم این دژ را «قلعه الجص» یا «حصن الجص» خوانده‌اند. و چون ممکن است این کلمه بدین صورت با محل دیگری که آن نیز یکی از مراکز زردشتی ایرانی بوده اشتباه شود از این رو توضیح زیر را اضافه می‌کنیم:

شیر محلی بوده در آذربایجان که بزرگترین آتشکده‌های ایران یعنی آتشکده آذرگشب و همچنین کاخ شاهی گنوک، که بزرگترین نفایس خسروپرویز یعنی سحت طاقدیس در آن قرار داشته، آنجا واقع بوده است. (رجوع شود به البلدان، ۲۶۸ و التنبیه والاشراف چاپ مصر، ۸۳ و المسالک و الممالک ابن خردادبه، ۱۲۱ و معجم البلدان ج ۵، ۳۲۶. و برای توضیح بیشتری درباره تخت طاقدیس به Christensen, 460 - 462) لیکن دژی را که ما از آن سخن می‌رانیم در فارس بوده و در این ناحیه محلی بنام شیز شناخته نیست. ظاهراً این Shiz در نوشته ابنوسترانزف همان کلمه جص است که در اثر نقل به خط روسی و از آن به انگلیسی این تغییر در آن پیدا شده.

۱- اصل روایت استخری چنین است: «و قلعة الجص بناحية ارجان فيها مجوس و بادگذارات الفرس، و ایامهم تدارس فيها و هی منیعة جداً» مسالک الممالک، ص ۱۱. ما کلمه بادگذار را داستانرا ترجمه کردیم، این کلمه اصلاً فارسی است و ظاهراً به کسانی گفته می‌شده که کار آنها نوشتن و یا نقل روایات تاریخی و داستانهای ایرانی بوده است. برای تحقیق بیشتر به Inostranzev صفحه ۱۹ و منابعی که در ذیل آن صفحه یاد کرده مراجعه کنید.

۲- مسالک الممالک، ص ۱۵۰

۳- رجوع شود به کتاب «صورة بلاد عراق المعجم من کتاب المسالک و الممالک، لابن حوقل»، ص ۲۸

یاقوت چنین فهمیده می‌شود که این ناحیه همچنان از دوره ساسانیان محل درس و بحث و تحریر علوم و یکی از کانونهای فرهنگ ایران بوده است: یاقوت می‌نویسد<sup>۱</sup> در زمان دولت ایرانیان گشته دفتران در این ناحیه سکونت داشته‌اند. وی گشته دفتران را نویسندگان خطی دانسته که آن را به نام کتابة الجسوق خوانده است. گوید آن خطی است که کتابهای طب و نجوم را با آن می‌نوشته‌اند.

هرچند در روزگار یاقوت این ناحیه اهمیت علمی خود را از دست داده بود و به گفته این جغرافی‌نویس در این زمان کسی در آنجا یافت نمی‌شده که به فارسی یا عربی چیزی بنویسد، لیکن از آنچه در بالا بدان اشاره کردیم دانسته می‌شود که دست کم تا قرن چهارم هجری در این دژ نسخه‌هایی از کتابهای ایرانی، که به گفته اینوسترانزف می‌توان احتمال داد که به زبان پهلوی و شامل مطالبی در خصوص تاریخ ایران بوده، یافت می‌شده، و به اسلوب تصویرهایی که در صخره‌های کوه شاپور وجود داشته مصور بوده است.<sup>۱</sup>

۱- اصل عبارت یاقوت که درباره ریشهر آورده چنین است:

«ناحية من ارجان كان ينزلها في الفرس كشته دفتران و هم كتبت كتابة الجسوق، و هي الكتابة التي كان يكتب بها كتب الطب والنجوم والفلسفة، و ليس بها اليوم احد يكتب بالفارسية و لا بالعربية» معجم البلدان ج ۴، ص ۳۵۰. ابن‌الندیم در جزء خطهای هفتگانه فارسی که از ابن مقفع روایت کرده، از دوگونه خط یکی بنام کسج، یا کسج و دیگری بنام نیم‌کسج اسم برده است، بنا به گفته وی کسج دارای بیست و هشت حرف بوده و فرمانهای شاهی و نامه‌های رسمی و همچنین سجع مهرها و نقش و نگار پارچه‌ها و فرش‌ها و سکه پولها را با آن می‌نوشته‌اند. و نیم‌کسج که آن نیز دارای بیست و هشت حرف بوده برای نوشتن کتابهای طب و فلسفه به کار می‌رفته است. (الفهرست، ص ۱۳) از گفته ابن‌الفقیه چنین برمی‌آید که سنگ‌نوشته‌ها یا بعضی از آنها را نیز با خط کسج می‌نوشته‌اند. وی در تعریف صخره بزرگی که در همدان بر سینه کوه دیده، و از نوشته‌هایی که بر آن بوده سخن رانده، گوید که این نوشته‌ها به خطی بود که آنرا کسج می‌خوانند. (البلدان، ص ۲۴۳) کسج شکل عربی گشته است و ظاهراً گشته دفتران هم که در معجم‌البلدان آمده از گشته دبیران تحریف شده. راجع به اختلاف کوچکی هم که درباره مورد استعمال خط گشته یا نیم‌گشته بین گفته ابن‌الندیم و یاقوت موجود است، به طور قطع نمی‌توان اظهارنظری نمود، ولی شاید بتوان گفته ابن‌الندیم را از آنجا که او با تفصیل بیشتری مورد استعمال هر یک از خطوط فارسی را از قول ابن‌مقفع نقل کرده بیشتر مورد اعتماد قرار داد.

۲- ناحیه ارجان پیوسته رنگ ایرانی خود را حفظ کرد و هیچ‌گاه در دوره‌های تاریخی خود مانند بعضی نواحی دیگر ایران شکل عربی به خود نگرفت. به طوری که وقتی منتی شاعر معروف ←

بدون شک تحقیق درباره این محل و آثاری که در آن یافت می‌شده از لحاظ بحث درباره کتابهایی که از پهلوی به عربی ترجمه شده و همچنین از لحاظ منابع اصلی شاهنامه فردوسی دارای اهمیت فراوان است. چنانکه در محل خود خواهیم دید یکی از ترجمه‌کنندگان کتابهای پهلوی به عربی کسی است که ابن‌الندیم او را به عنوان مؤبد شهر شاپور خوانده است. اینو ستراتف قویاً احتمال می‌دهد که این مؤبد آنچه را که از این گونه آثار ترجمه کرده از این محل به دست آورده است. چنان که دیدیم معلوماتی که از این محل به ما رسیده مربوط به دوره‌ای است که تا عصر فردوسی چندان فاصله‌ای ندارد. به نظر این دانشمند هیچ بعید نیست که فردوسی نیز در تألیف شاهنامه خود از این منابع استفاده کرده باشد.

دیگر از مطالبی که از مطالعه در اخبار این ناحیه به دست می‌آید این است که ضمن تواریخ ساسانی نوشته‌های مصور هم بوده و این مطلبی است که دلائل تاریخی دیگر نیز آن را تأیید می‌کند.

یکی دیگر از آثار زردشتی که تا مدتها پس از انتشار اسلام در ایران برجای مانده و لازم است در این گفتار به آن هم اشاره‌ای بشود آتشکده‌ها است. در این دوره فترت که ما از آن سخن می‌رانیم آتشکده‌ها به شماره فراوانی در بیشتر شهرها و استان‌های این کشور برپا و دائر مانده بودند، و شکی نیست که این آتشکده‌ها و مؤسسات تابع آنها از مراکز مهم مؤبدان و علمای زردشتی بوده‌اند. در سده چهارم هجری هنوز آتشکده‌های فارس به اندازه‌ای فراوان بوده که استخری نتوانسته نام تمام آنها را از حفظ بنویسد، زیرا به گفته این جغرافی‌نویس به ندرت استان و شهرستان و بخشی یافت می‌شده که در آن دست کم چند آتشکده نباشد. آتشکده مهرنسیان که آن را مهرنسی وزیر بزرگ بهرام

آتشکده‌ها

→ عرب از آنجا گذشت خود و زبان خود را در آنجا بیگانه یافت، و با تأثر این اشعار را سرود:

مغانی الثعب طیباً فی المغانی	بمنزلة الربیع من الزمان
و لکن الفتی العربی فیها	غریب الوجه و الید و اللسان
ملاعب جنة لوسار فیها	سلیمان لار بترجمان

گور در دشتبارین فارس بنیاد نهاده بود تا عصر طبری تاریخ نویس نامی قرن سوم هنوز فروزان بود<sup>۱</sup>. و آتشکده آذرگشسب در فراهان تا اواخر سده سوم هجری همچنان برجای بوده و در سال ۲۸۲ آن را خاموش کرده‌اند. ابن الفقیه داستان خاموش کردن این آتشکده را بدین گونه نوشته که چون در سال ۲۸۲ برون ترک از طرف خلیفه ولایت قم یافت بدین محل آمد و آنجا را محاصره کرد و منجنیقها و ارابه‌ها بر آن واداشت تا سرانجام آنجا را بگشود، و سپس باروی آن را ویران کرد و آتشکده را هم خاموش ساخت، و کانون آنرا به قم برد و از آن روز به بعد این آتشکده از میان رفت<sup>۲</sup>. ابن رسته از آتشکده‌ای یاد کرده که تا عصر وی آتش آن فروزان بوده<sup>۳</sup> و همچنین از آتشکده‌ای در دیه آخرین نزدیک حلوان نشانی داده که ظاهراً در عهد وی رونقی به سزا داشته و از راههای دور به زیارت آن می‌رفته‌اند<sup>۴</sup>. یاقوت در قرن هفتم آتشکده معروف و بزرگ آذرگشسب را در گزن که اعراب آن را شیز می‌نامیده‌اند و در آذربایجان واقع بوده است دیده و از هلال نقره‌ای که بر بالای آن نصب بوده سخن رانده است. و نیز آتشکده کاریان در فارس با آنکه در سده اول هجری زیاد ابن ابی سفیان هنگام ولایت بر این ناحیه فرمان داده بود تا آن را خاموش کنند با وجود این زردشتیان دوباره آن را دایره ساخته بودند، به طوری که در عصر یاقوت ظاهراً برپا بوده و چنان که وی نوشته از اطراف و اکناف و از جاهای بسیار دور به زیارت آن می‌آمده‌اند و آتش آن را به همه جامی برده‌اند<sup>۵</sup>.

شاید بی‌تناسب نباشد که در این گفتار سخنی هم

درباره بزرگزادگان و اشراف و خاندان‌های کهن

ایرانی در این دوره فترت گفته شود، چه این

طبقه هم در حفظ و نگهداری آثار باستانی ایران

سهم بزرگی داشته‌اند. ارباب تحقیق جهان ایرانی را در روزگار ساسانیان یک

جامعه اشرافی محض شمرده و فقط طبقات عالی را نماینده این جامعه دانسته‌اند.

واسطه و هرازی و

دشتیانان ایرانی

۱- تاریخ طبری، ص ۸۷۰ ۲- البلدان، ص ۲۴۷ ۳- الاعلاق النقیسه، ص ۱۵۳

۴- الاعلاق النقیسه، ص ۱۶۵ ۵- معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۲۵

در هر حال این امر مسلم است که در ایران ساسانی اشراف و ملاکین بزرگ و دهقانان نه تنها قوام دولت و پشتیبان آن محسوب می شده اند بلکه خود استخوان بندی اجتماع و مرکز خصائص ملی و ادب و فرهنگ ایرانی به شمار می رفته اند.

در اثر حمله اعراب دولت ساسانی از پای درآمد ولی دهقانان و بزرگ زادگان ایرانی برجای ماندند. و با آنکه دین اسلام با اصول طبقاتی و اشرافی سازشی نداشت باز در قرنهای نخستین اسلام این طبقه همچنان قسمتی از امتیازات خود را حفظ کردند و در جامعه اسلامی هم برجسته و سرشناس ماندند. نفوذ و اهمیت طبقه اشراف در دوران اسلامی مبتنی بر سوابق سیاسی بود که قرنهای متمادی اساس تسلط ایرانیان بر آسیای غربی شمرده می شد. این نفوذ در روح ملت‌های جزء شاهنشاهی ساسانی به اندازه‌ای بود که حتی پس از درهم ریختن اساس آن دولت باز این طبقه چندین قرن دیگر در سایه همان سوابق اعتبار و آبروی خود را در نظر مردم و در دستگاه خلافت حفظ کردند. در کتابهای عربی که از منابع ساسانی گرفته شده در ذکر حوادث تاریخی ایران بسیار به عنوان‌هایی از قبیل «اهل البیوتات» و «العظماء» و «الاشراف» برمی خوریم. به گفته کریستن سن این عبارات ترجمه تحت‌اللفظی اصطلاحات پهلوی «واسپوهران» و «وزرگان» و «آزادان» است.<sup>۱</sup> این طبقات در دوره اسلام هم باقی ماندند و تا قرنهای سوم و چهارم هم از آنها در جامعه اسلامی نشانها می یابیم.

پادشاهان ساسانی کارهای دیوانی خود را جز به دودمانهای برگزیده و اشراف واگذار نمی کردند، و این کارها غالباً در آن دودمانها ارثی می گردید. بعضی از این خاندانها در دوره اسلام هم مانند دوره ساسانی کارهای دیوانی خود را در دست داشته اند. ابن حوقل که در قرن چهارم می زیسته درباره فارس می نویسد: «در فارس سستی نیکو و در میان مردم آنجا عادت پیسنیدیده است، و آن گرامی داشتن خاندان‌های قدیمی و بزرگ شمردن صاحبان نعمت ازلی است، در این ناحیه خاندان‌هایی هستند که کار دیوان را از روزگار باستان تا کنون به ارث می برند». سپس چند خاندان از ایشان را مانند خاندان حبیب و خاندان صفیه و

خاندان مرزبان یاد کرده و دربارهٔ خاندان مرزبان گوید که این خاندان قدیم‌ترین دودمان‌های ایرانی فارس و از حیث شماره بزرگترین آنها است، و کارهای دیوانی از زمان بسیار قدیم در دست ایشان باقی است.<sup>۱</sup> استخری نیز به این مطلب اشاره کرده و دودمانهایی را توصیف نموده است.<sup>۲</sup> غیر از این خاندانهای فارس در بخشهای دیگر ایران نیز خاندانهای بسیاری از بزرگان و نجبای عهد ساسانی برجای مانده بودند که بعضی از آنها مانند دودمان سامانیان در خراسان و زاریان در گرگان در نتیجهٔ همین سابقهٔ تاریخی در دورهٔ اسلام هم فرمانروائی‌هایی برپا کردند.

از آنجا که تعلیمات اسلامی با اصول طبقاتی و اشرافی سازشی نداشت، طبقهٔ نجبا و اشراف ایرانی هم پس از گذشتن یکی دو قرن از آغاز اسلام کم‌کم در طبقات دیگر مردم تحلیل رفته و به تدریج در قرنهای بعد از میان رفتند. ولی دهقانان که ایشان را به منزلهٔ تنهٔ درخت اجتماعی ایران محسوب داشته‌اند تا مدتهای دیگر همچنان باقی ماندند و نمایندهٔ آثار برجستهٔ ملی و سوابق تاریخی خود بودند.

در هر صورت باید طبقهٔ نجبا و اشراف و دهقانان ایرانی را در حفظ آثار باستانی ایران یکی از عوامل بسیار مؤثر دانست. آثار ملی هر قوم بیشتر در دودمانهای کهن و خاندانهای اصیل و قدیمی نگاهداری می‌شود، دربارهٔ ایران باید این مطلب را به طور قطع تصدیق کرد. زیرا در یک جامعهٔ اشرافی طبقهٔ بزرگان و اشراف برجسته‌ترین مظهر خصایص ملی و بهترین مرکز آثار فرهنگی و اسناد تاریخی قوم به شمار می‌روند. بدون شک در قرنهای نخستین اسلام برای کسانی که به گذشتهٔ ایران و تاریخ آن اظهار علاقه می‌کرده‌اند این طبقه یکی از منابع بزرگ اطلاعات ایشان به شمار می‌رفته‌اند، و بیشتر کتابهایی که از آثار ایران بدست مسلمانان رسیده یا بوسیلهٔ همین طبقه و یا بوسیلهٔ موبدان بوده است. مسعودی تاریخ گرانمایی را که دارای تصویر پادشاهان ساسانی بوده و در استخر

۱- صورة الارض، ج ۲، ص ۲۹۲ - ۲۹۴

۲- مسالك الممالك، ص ۱۴۷ - ۱۴۸

فارس یافته، و ما در یکی از گفتارهای آینده این کتاب با تفصیل بیشتری از آن سخن خواهیم راند، از یکی از همین دودمانها به دست آورده. از آنچه طبری در داستان محاکمه افشین نقل کرده چنین برمی آید که میل و علاقه به حفظ کتب و تزیین آنها از زمان باستان در خاندانهای زردشتی سابقه داشته است. افشین از خاندانی زردشتی برخاسته بود و در روزگار معتصم خلیفه عباسی یکی از سرداران نامی اسلام شمرده می شد. هنگامی که خلیفه بر وی برآشت و فرمان داد تا او را گرفته به زندان کردند و مجلسی از بزرگان دولت برای محاکمه او فراهم آوردند، از جمله گناهایی که در این مجلس بر او شمرند یکی هم این بوده که در خانه او کتابی کفرآمیز یافته اند که به زر و گوهر آراسته بوده، و افشین پاسخ داده که آن کتاب مشتمل بر ادب و فرهنگ ایرانی بوده که از نیاکان به او رسیده و او تنها از ادب و فرهنگش برخوردار می شده نه از مطالب کفرآمیزش. و راجع به تزیین آن به زر و گوهر نیز گفته که چون آن کتاب به همان شکل از پدر به او به ارث رسیده و او هم نیازی به کندن آن زر و گوهر نمی دیده از این رو آنرا همچنان باقی گذارده است<sup>۱</sup>.

دهقانان و بزرگزادگان ایرانی نه تنها در حفظ آثار باستانی خود مؤثر بوده اند بلکه در ترویج و توسعه ادبیات عرب و همچنین در زنده کردن ادبیات فارسی بعد از اسلام نیز سهم به سزائی داشته اند. برای فهم این مطلب که ما ناچار باید از تفصیل آن چشم پیوشیم کافی است به کوششهایی که از طرف این دسته در قرنهای دوم و سوم هجری چه در دربار خلافت و چه در فرمانروائی های مستقل و نیمه مستقل ایرانی به عمل آمده است توجه کنیم.

ارباب تحقیق کوشش یکدسته از ایرانیان

مسلمانی را هم که در میان اعراب به شعوبیه

شعوبیه

معروف گردیدند در این راه بسیار سودمند و

قابل ملاحظه دانسته اند. شعوبیه کسانی بودند که به اسلام گرویده و به آن دل بسته بودند، ولی به برتری عرب که پس از گذشتن دوره های نخستین اسلام رفته رفته به نظر عده ای به صورت اصلی مسلم درآمده بود گردن نمی نهادند. چنان که

۱- برای تفصیل بیشتری درباره این محاکمه تاریخی رجوع کنید به طبری بخش ۲، ص ۱۳۰۷ - ۱۳۱۱

می‌دانیم یکی از کارهای سودمند اسلام از میان برداشتن تمام مرزها و عنوان‌هایی بود که توده‌های مختلف را از هم جدا نگه داشته بود و غالباً با یکدیگر به دشمنی می‌انداخت. این یکی از حقایق روشن این دین بود ولی دیر نپساید و پس از گذشتن دوره پیغمبر اسلام کم‌کم تعصبات دیرینه متها با شکل دیگری از نو زنده شد و قوت گرفت. هنگامی که در سایه فتوحات اسلامی حکومت برای عرب مسلم شد دیگر نخواستند خود را با دیگر ملت‌های اسلامی هم‌سنگ شمرده و با آنها در یک ردیف قرار دهند. از جمله چیزهایی که ایشان را در این امر تأیید می‌کرد گذشته از این که پیغمبر اکرم از قوم عرب بود یکی این بود که زبان ایشان یعنی عربی در سرتاسر کشورهای اسلامی مورد تکریم و احترام بود، و دیگر آنکه در دوره اموی تمام کارهای مهم دولت در دست ایشان بود، و این امر آنها را صاحب قدرت مطلق ساخته به خودپرستی کشانده بود، و از همین روی بیشتر مسلمانان غیرعرب را با عنوان موالی می‌خواندند. مولی اگرچه در معنی بنده و برده صریح نبود ولی از معنی آزاده هم به دور و به هر حال کلمه‌ای ناسزاوار بود. شعوبه این دعوی برتری را از اعراب نمی‌پذیرفتند و دین را از این‌گونه تعصب‌ها برکنار می‌دانستند، و برای معارضه به مثل آنها هم از افتخارات تاریخی و سوابق درخشان فرهنگی خود سخن می‌راندند، و برتری ایرانیان را در علم و دانش و شایستگی ایشان را در مملکت‌داری و غیره به رخ ایشان می‌کشیدند. و در حفظ و نگهداری آثار فرهنگی ایران و ترجمه کردن به زبان عربی و منتشر ساختن آنها در میان اعراب کوشش فراوان می‌کردند. چنان‌که در همین کتاب خواهیم دید بیشتر کسانی که به آثار ایرانی دل‌بستگی نشان می‌داده و یا آنها را ترجمه می‌کرده‌اند در میان اعراب به شعوبی‌گری متهم بودند. و گرچه بسیاری از آثار فکری ایشان از میان رفته لیکن از آنچه در دست است می‌توان فهمید که این طبقه را در تحولات تاریخی عرب و همچنین در حفظ و انتشار آثار علمی و فنی ایران تأثیر فراوان بوده است.

در بعضی از منابع اسلامی از گنجینه‌هایی سخن رفته که ایرانیان قدیم کتابهای علمی و آثار فرهنگی خود را در آنها حفظ می‌کرده‌اند. شاید این روایات از آنجا ناشی شده باشد که در

گنجینه کتابها یا  
اوراقی که به طور  
پراکنده یافت می‌شد

قرنهای نخست اسلام گاهی، در ضمن کاوشها یا در بناهای قدیمی، به کتب یا نوشته‌هایی مربوط به دوره‌های باستانی ایران برمی‌خورده‌اند و یا این که در تواریخ ایرانی این‌گونه اخبار را می‌یافته‌اند. در هر حال آگاهی ما از این گنجینه‌ها به حدی نیست که بتوانیم درباره آنها و چند و چون آنها بطور قطع اظهار نظر کنیم لیکن آنچه از مجموع اطلاعاتی که در این خصوص به ما رسیده استفاده می‌شود این است که در دوره‌هایی که هنوز از سقوط دولت ساسانی مدت طولانی نگذشته بوده مقدار زیادی از کتب و آثار نوشته ایرانی از همین طریق به دست آمده است. یکی از این محلها که ابن‌الندیم و حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی بدان اشاره کرده و از آثاری که در آنجا پیدا شده سخن گفته‌اند بنائی بوده در اصفهان که حمزه آن را همسنگ اهرام مصر و یکی از عجایب شرق دانسته است. این بنا تا عصر این نویسندگان همچنان برپا بوده، و بنام سارویه خوانده می‌شده.

یکی از حوادثی که درباره این محل در کتابهای «سنی ملوک الارض والانبیاء» و «الفهرست» و «الآثار الباقیه» هر سه نقل شده خراب شدن قسمتی از این بنا و بدست آمدن شماره زیادی از کتابهای قدیمی است. ابن‌الندیم این واقعه را از قول کسانی موثق و درست‌گار نقل کرده گوید: در این قسمت کتابهایی به دست آمد که کسی آنها را خواندن نتوانست. ولی از نوشته حمزه چنین پیداست که وی خود شاهد واقعه بوده، چه حمزه پس از ذکر این خبر گوید که مردم خبر این محل عجیب را از من پرسیدند و من کتابی از ابومعشر فلکی که به نام کتاب اختلاف الزیجه خوانده می‌شود بیرون آوردم. و سپس شرحی را که ابومعشر فلکی درباره این بنا در این کتاب نوشته بوده و ابن‌الندیم و ابوریحان نیز آنرا نقل کرده‌اند به تفصیل آورده است. بنا به قول حمزه در سال ۳۵۰ یک غرفه از این بنا ویران شده و در آن در حدود پنجاه عدل نوشته‌هایی یافته‌اند که بر روی پوست، و به خطی که مردم آن هنگام چنان خطی ندیده بودند، نوشته بوده و هیچ داسته نمی‌شده که در چه زمانی آن کتابها را در آنجا گذاشته بوده‌اند.

ابن‌الندیم پس از ذکر واقعه سال ۳۵۰ که چنانکه گفتیم از قول اشخاص موثق نقل کرده گوید: «اما آنچه من به چشم خود دیدم این است که ابوالفضل

ابن العمید در سال چهل و اندی (مقصود سیصد و چهل و اندیست) چند صندوق از کتابهای متفرقی که در اصفهان یافته بود به اینجا (ظاهراً مقصود بغداد است) فرستاد. این کتابها به زبان یونانی بود و چون اهل فن مانند یوحنا و دیگران آنها را ترجمه کردند معلوم شد که نام سپاهیان و مبلغ حقوق آنها است. از این کتابها تا زمانی که ابن الندیم این مطالب را در الفهرست خود می‌نوشته باز مقداری در نزد ابی سلیمان که از شیوخ ابن الندیم بوده وجود داشته است. و از این که کتابهای یافت شده به زبان یونانی بوده می‌توان حدس زد که این آثار با دوره جانشینان اسکندر و یا دوره‌های اول سلطنت اشکانیان بستگی داشته است.

ابوریحان نیز پس از اشاره به این محل و بیان این که طهمورث آنجا را برای حفظ کتب از دستبرد حوادث بنا کرده گوید: «و شاهد بر این مطلب آنست که در زمان ما، در جی (شهر اصلی اصفهان) در میان اطلال و ویرانه‌ها، خانه‌هایی پر از عدلهای بسیار از پوست درختی که به نام توز معروف و با آن کمان و سپر را می‌پوشانند پیدا شد، و تمام آنها با خطی نوشته شده بود که نه کسی آن خط را شناخت و نه دانست که در آن اوراق چه نوشته. ظاهراً ابوریحان در این عبارت به واقعه دیگری غیر از آنچه در سال ۳۵۰ واقع شده اشاره کرده است، زیرا تولد وی بعد از سال ۳۵۰ هجری بوده و در این عبارت از واقعه‌ای سخن می‌راند که در دوره او رخ داده بوده.

چنان که در پیش گفتیم شرحی که ابن الندیم و حمزه اصفهانی و همچنین ابوریحان بیرونی راجع به کیفیت و تاریخ بنای این محل ذکر کرده‌اند از کتاب اختلاف الزیجات ابومعشر فلکی گرفته شده. نوشته ابومعشر تاحدی مفصل است و ابن الندیم و حمزه هر دو آن را به تفصیل ذکر کرده‌اند. خلاصه کلام ابومعشر این است که پادشاهان ایران به واسطه توجهی که به علم و دانش داشته‌اند برای آنکه کتب و آثار علمی خود را از دستبرد روزگار محفوظ دارند بهترین محل‌ها را برای آنها برگزیده‌اند. و پس از آن که شرح مفصلی درباره بنائی که بنام سارویه خوانده می‌شده و همچنین درباره کیفیت انتخاب آن بیان کرده گوید که این بنا تا این زمان باقی است. بنا به گفته ابومعشر تفصیلی را که وی درباره این بنا آورده در کتابی نوشته بوده که از همین محل و در جزء آثار موجود در آنجا به دست

آمده است. زیرا چنانکه وی نوشته در دوره‌های قدیم خیلی قبل از دوره ابومعشر قسمتی از این بنا ویران شده بوده و در آن غرفه‌ای پراز کتابهای قدیمی که در اقسام علوم و دانش به زبان فارسی قدیم نوشته بوده بدست آمده است. یکی از کتابهایی که بنا به گفته ابومعشر از این محل پیدا شده کتاب زیج شهریار است که تأثیر فراوان در نجوم اسلامی داشته و ما در جای دیگر از این کتاب به تفصیل سخن خواهیم گفت.<sup>۱</sup>

در تاریخ بغداد از کتابخانه‌ای در مرو گفتگو می‌شود که در هنگام گریختن یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی به نواحی شرقی ایران به آن حدود حمل شده بوده است. آگاهی ما از این کتابخانه تنها منحصر به روایتی است که در همین تاریخ بغداد آمده و خلاصه آن این است که یحیی بن الحسن گفت وقتی من در رقه نزد محمد ابن طاهر ابن الحسین برکنار برکه‌ای نشسته بودم و من یکی از غلامان او را صدا زده و با وی به فارسی گفتگو می‌کردم، در این میان عتابی وارد شد او هم با من شروع کرد به فارسی سخن گفتن. به وی گفتم تو چگونه این زبان را آموختی؟ گفت من سه بار به این شهر آمده‌ام و کتابهای فارسی را که در گنجینه مرو است استنساخ کرده‌ام. این کتابها از زمان یزدگرد به این طرف بدین مکان افتاده و تاکنون نیز موجود است. سپس گفت من از این کتابها آنچه مورد نیاز بود برنوشتم و چون به نیشابور آمدم و از آنجا نیز چندین فرسخ دور شده به دیهی که آنرا دودر می‌نامند رسیدم ناگهان به خاطرم رسید که حاجت خود را از یکی از کتابها برنیاورده‌ام، پس به مرو بازگشتم و چندین ماه در آنجا رخت اقامت افکندم. به او گفتم: یا اباعمر، برای چه کتابهای فارسی را استنساخ کردی؟ جواب داد آیا معانی را جز در کتابهای فارسی می‌توان یافت؟ لغت و بلاغت از آن ما و معانی از آن ایشان است.<sup>۲</sup>

۱- رجوع شود به الفهرست، ص ۲۴۰ و تاریخ حمزه «سنی ملوک الارض والانبیاء» ص ۱۷۲ - ۱۷۶. و الاثار الباقیه، ص ۲۴

۲- ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۰ به نقل از تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۱۵۷ - ۱۵۸

## گفتار دوم

### تأثیر تشکیلات اداری ساسانیان در دولت خلفا

دولت ساسانی در نظر مؤلفین اسلامی ○ دیوان در دولتهای ایرانی پیش از اسلام ○ نظری به سازمان دولت ساسانی ○ شماره دیوانهای دربار ساسانی ○ چگونه تشکیلات ایرانی در اسلام راه یافت ○ هرمزان ○ تشکیلات اداری در دوره اموی ○ خلافت عباسیان یا یک تحول بزرگ در اسلام ○ تشکیلات اداری در خلافت عباسی ○ وزرگفر مدار عصر ساسانی و وزیر اعظم عصر عباسی ○ دیوان خراج یا تشکیلات مالی.

یکی از آثار مهم ایرانی که پس از دولت ساسانی برجای ماند تشکیلات اداری این دولت بود. ایرانیان در طی چندین قرن فرمانروائی خود در این رشته به پیشرفتهائی نائل شده و برای اداره دولت پهناور خود راه و رسم نیکوئی نهاده بودند. دولتهائی که پس از ایشان در این کشور یا سرزمینهای مجاور آن به روی کار آمدند همه دولت ساسانی را سرمشق خود قرار دادند، و خلفای اسلامی قبل از همه به اهمیت این دولت و آثار برجسته‌ای که از آن برجای مانده بود پی برده و در تشکیلات خود از آن استفاده بسیار کردند.

اعراب در تمام دوره‌های تاریخی خود این نخستین باری بود که با پیشرفت اسلام دولتی نیرومند تشکیل داده بودند. مجاهدان صحرائین برای اداره چنین

دولتی نه خود سررشته‌ای داشتند و نه تجارب تاریخی ایشان بدان‌ها کمک می‌کرد. از این رو ناچار بودند که در سازمان اداری دولت خود از دیگران پیروی کنند. و چون دولت ساسانی ایران تنها دولتی بود که بیش از چهار قرن بر این بخش از شرق فرمان رانده و امپراطوری بزرگی را اداره کرده بود، و از طرف دیگر در میان ملت‌های اسلامی ایرانیان یگانه ملتی بودند که به واسطه آشنائی با فنون مملکت‌داری می‌توانستند زمام کارهای خلافت را بدست گیرند از این رو جای تعجب نبوده اگر سیاستمداران اسلامی سازمان دولت ساسانی را نمونه برجسته تشکیلات اداری شمرده و در هرگام از ایشان پیروی کرده‌اند.

نویسندگان عرب و همچنین مورخین اسلامی به اتفاق دولت ساسانی را به حسن سیاست و صواب تدبیر ستوده و در دادخواهی و رعیت‌پروری ایشان حکایتها و گاهی مطالب اغراق آمیز نقل کرده‌اند.

دولت ساسانی در  
نظار مؤلفین اسلامی

کرده‌اند. علت این امر یکی آثار درخشانی بوده که از این خاندان باقی مانده بود، و دیگر این که این نویسندگان دولت ساسانی را پیوسته بهترین سرمشق دولتهای شرقی می‌یافته‌اند.

جاحظ<sup>۱</sup> در جائی که از مزیتها و مختصات هر ملت سخن رانده مزیت پادشاهان ساسانی را سیاست و مملکت‌داری شمرده. و ابن‌صاعد اندلسی در این باره چنین نوشته است: «بزرگترین فضیلت پادشاهان ایران که بدان شهره آفاق گردیدند حسن سیاست و جودت تدبیر بود. به ویژه پادشاهان ساسانی که در هیچ عصری مانند ایشان از حیث شکیبایی و بردباری و نیک‌منشی و اعتدال کشور و شهرت فراوان یافت نشده است»<sup>۲</sup>. در کتاب التاج منسوب به جاحظ در جائی که مؤلف طبقات ندیمان و خنیاگران دربار شاهان را شرح داده از پادشاهان ایران آغاز کرده و در علت این کار گوید: «زیرا ایشان در این کار پیشگام بودند و ما آیین فرمانروائی و مملکت‌داری و ترتیب خاص و عام و رعیت‌نوازی و امثال

۱- رسائل جاحظ، ص ۴۷

۲- طبقات الامم، ص ۲۴

اینها را از ایشان یاد گرفته‌ایم»<sup>۱</sup>. غالب مؤلفین عربی زبان در این خصوص کم و بیش مطالبی نزدیک به آنچه آوردیم نوشته‌اند. استاد کریستن سن در ستایش ایرانیان و امپراطوری بزرگ ساسانی، که آن را سرمشق سیاست دولتهای شرقی خوانده، دو عبارت یکی از تاریخ ابوالفداء و دیگری از کتابی که Carra de vaux آن را به نام *Abrégé des merveilles*<sup>۲</sup> \* ترجمه کرده است نقل نموده که به خوبی نظر مؤلفین عربی زبان و گفته‌های ستایش آمیز ایشان را درباره ایرانیان و دولت ساسانی آشکار می‌سازد.<sup>۳</sup> \*

دیوان کلمه‌ای پهلوی است و در معنایی شبیه به دیوان در دولتهای ایرانی پیش از اسلام که کارهای مختلف دولت را راه می‌برده‌اند مانند اداره‌های مرکزی خراج و سپاه و چاپارخانه‌ها و مانند اینها به نام دیوان معروف بوده و دیوانهای مرکزی به منزله وزارتخانه‌های این عصر شمرده می‌شده‌اند. چون خلفا به اقتباس از تشکیلات ایرانی پرداختند این نام هم در عربی داخل شد و در معنایی نزدیک به آنچه در پهلوی داشت به کار رفت. این کلمه در عربی نخستین بار در دفتر جمع و خرج یا دفتری که در آن نام

۱- التاج فی اخلاق الملوک، ص ۲۳

2- *Abrégé des Merveilles. Trad. Par Carra de vaux, P. 128 - 129*

\* این نام ترجمه‌ای است به زبان فرانسه از کتابی عربی به نام «مختصر المعجائب والغرائب» منسوب به سعودی یا به ابراهیم بن وصیف شاه استاد، و نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است. به نقل یحیی الخشاب در «ایران فی عهد الساسانیین» ص ۴۹۳، ذیل ۲

3- Christensen, 507

\* عبارتی که کریستن سن از این کتاب نقل کرده چنین ترجمه می‌شود «همه ممالک دیگر به برتری ایرانیان معترفند و کمال حکومت و روشهای برتر آنها را در جنگ و قدرت آنها را در هماهنگ کردن رنگها و ساختن خوراکیها و داروها و طرز پوشیدن لباس و تنظیم ولایات و اهتمام آنها را به این که هر چیزی را در جای خویش نهند، و همچنین شعر و ترسل و نیکی سخن و پاکیزگی و پایداری عظیم ایشان را و بزرگداشت پادشاهانشان را با نظر اعجاب و تحسین نگریسته‌اند. و برتری ایرانیان را در همه این زمینه‌ها هیچ مخالفی نیست، و در کتابهای تاریخشان برای کسانی که بخواهند در کشورداری از آنها پیروی کنند نمونه‌های فراوان هست.»

مجاهدان ثبت می‌شد استعمال گردید<sup>۱</sup> و سپس هرچه بر تشکیلات دستگاه خلافت افزوده گشت دائرة استعمال و قلمرو معنی آن نیز به تدریج توسعه یافت تا جایی که کم‌کم به همان پایه رسید که در عصر ساسانی داشت، یعنی شامل تمام ادارات و مراکزی گردید که متصدی امور خلافت بودند.

ما درست نمی‌دانیم که استعمال این کلمه از چه وقت در ایران شروع شده ولی ظاهراً قدیم‌تر از دولت ساسانی به نظر می‌رسد. از آنچه تاریخ‌نویسان درباره دولت هخامنشی نوشته‌اند چنین برمی‌آید که این دولت دارای سازمان اداری نسبتاً منظمی بوده. از کارهایی که به داریوش بزرگ «۴۸۱ - ۵۲۱ ق.م» نسبت داده‌اند یکی هم تجدیدنظر در سازمان کشور و تنظیم امور دولت و ساختن راههای عمومی و ایجاد چاپارخانه‌ها بوده. در بعضی روایات به وجود کتابخانه یا آرشیوهای مخصوصی در دربار هخامنشی نیز اشاره شده و پلوتارخ یونانی از دیران دربار خشایارشا گفتگو کرده است.<sup>۲</sup>

در تاریخ‌های عربی نیز جسته‌گریخته در موضوع سازمان داخلی دولت‌های ایرانی قبل از ساسانیان و پیش از حمله اسکندر به روایاتی برمی‌خوریم که بدون شک از منابع قدیم‌تری گرفته شده. مثلاً حمزة اصفهانی در سرگذشت لهراسب از شاهان کیانی گوید که: «وی نخستین کسی بود که دیوان سپاه بنیاد گذارد». و همچنین دارا پسر بهمن را نخستین پادشاهی می‌نویسد که در راههای عمومی چاپارخانه‌ها برپا کرد و در آنها اسبهای ویژه نگاه داشت.<sup>۳</sup> از نوشته طبری پیداست که چاپارخانه‌ها پیش از دارا هم در ایران معمول بوده.<sup>۴</sup> در هر حال از این‌گونه روایات و از آنچه معاصران دولت هخامنشی از یونانیان و دیگران درباره این دولت نوشته‌اند می‌توان چنین نتیجه گرفت که در دربار شاهان هخامنشی دیوان‌هایی برای اداره امور مملکت در زیر نظر دبیران مخصوص وجود داشته و حتی در بعضی قسمتها هم مانند چاپارخانه‌ها از حیث نظام و تشکیلات با آن چه در دوره ساسانیان و بنی عباس دیده می‌شود چندان فرقی

۱- مقدمه ابن خلدون، ص ۲۴۳      ۲- به این روایات در گفتار پنجم همین کتاب مراجعه کنید.

۳- سنی ملوک الارض والانبیاء، ص ۳۱ و ۳۴      ۴- طبری، بخش اول، ص ۶۹۲

نداشته است.<sup>۱</sup> به گفته مورخان از جمله چیزهایی که اسکندر پس از تصرف گنجینه‌های دارا آخرین پادشاه هخامنشی از میان برد دیوان‌های دولتی بود که به فرمان وی آنها را در آتش سوزاندند.<sup>۲</sup>

از دولت ساسانی و تشکیلات داخلی آن اطلاعات

بیشتری داریم. آثاری هم که از ایرانیان به

مسلمانان رسید و پایه تشکیلات اداری ایشان

گردید از همین دولت است. از آنجائی که شاهنشاهی

نظری به سازمان

دولت ساسانی

ساسانی در تمام دوره فرمانروائی خود بین دو دشمن نیرومند و خطرناک، یکی اقوام آسیای مرکزی در شرق و دیگری امپراتور جهانگیر روم در غرب، واقع بود و پیوسته از طرف این دو دولت تهدید می‌شد از این رو پادشاهان ساسانی ناچار بودند حکومت خود را بر اساس استوارتری گذارند و خود را در مقابل این دو خطر دائم هرچه توانا تر سازند. ایشان این منظور را بدین‌گونه عملی کردند که نخست با ایجاد یک نوع تمرکز سخت و استوار تمام قسمتهای مختلف شاهنشاهی خود را تا حدی که در آن روزگار میسر بود با پایتخت و مرکز حکومت خود پیوسته و مربوط ساختند، و دیگر با ایجاد دین رسمی و تقویت آن اختلافاتی را که به واسطه روشن نبودن راه دین بوجود آمده، و زیان آن به مراتب بیش از اختلافات سیاسی بود، از میان برداشته خود را نگهبان دین کشور و دین را نیز پشتیبان خود قرار دادند.

اهمیتی را که شاهان ساسانی به جنبه نظامی دولت خویش و تمرکز قدرت آن می‌داده‌اند از نامه‌ای که در تواریخ به نام خسرو پرویز ثبت شده می‌توان به خوبی دریافت. وقتی شیرویه پدرش خسرو را به زندان افکنده بر جایش نشست در نامه‌ای که به وی نوشت گناهان چندی بر او شمرد و او را مورد ملامت و سرزنش قرار داد. یکی از آن گناهان این بود که خسرو به واسطه علاقه‌ای که به جمع مال داشته مالیاتهای سنگینی از رعایا گرفته و با آن خزانه خود را انباشته است. خسرو در پاسخ مفصلی که برای شیرویه فرستاده و هریک از اعتراضهای او را جواب

گفته در این موضوع چنین نوشته است: «اما درباره سخن تو که ما با سختی و اصرار زیاد به جمع مال و خواسته فراوان پرداختیم، پس بدان ای نادان که کشور پس از یاری خداوند با مال و سپاه نگاه داشته می شود، و مخصوصاً کشور ایران که آن را از هرسو دشمنان احاطه کرده اند و دفع ایشان جز با سپاه آراسته و سلاح فراوان میسر نگردد، و آن نیز جز با مال دست ندهد. گذشتگان ما مال و سلاح بسیار گرد آورده بودند ولی بهرام منافی و همراهانش جز مقدار کمی از آن را باقی نگذاشتند».\*

در دوره ساسانی پیوستگی بین دین و پادشاهی به قدری شدید بود که یکی را بی دیگری ناپایدار می دانستند. از گفته هائی که به اردشیر بابکان نسبت داده اند یکی اندر زی است که خطاب به فرزند خود گوید: «بدان ای فرزند دین و پادشاهی دو برادرند که هیچ یک از دیگری بی نیاز نتواند بود، دین پایه پادشاهی و شاهی نگهبان آنست. هر چیز که پایه نداشته باشد نابود خواهد شد و آنچه بی نگهبان باشد از میان خواهد رفت».<sup>۲</sup>

این دو امر، یعنی ایجاد یک قدرت نظامی واحد و یک دین واحد که پایه اصلی سیاست ساسانیان شمرده می شد، در تمام دوره فرمانروائی ایشان ادامه داشت. بنا به گفته کریستن سن: «اگر امر اول را پیروی از سنت داریوش اول بدانیم، امر دوم را حتماً باید از مخترعات این عصر بخوانیم و آن را مانند تشکیل مذهب رسمی تشیع در سیزده قرن بعد مرحله تکامل یک تحول کند بشماریم که

۱- تاریخ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۶۳

\* شرح این نامه و جواب آن را در کتاب نگارنده «الترجمة والنقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولى» چاپ بیروت ۱۹۶۴، ص ۱۴۸ - ۱۹۰ خواهید یافت.

۲- مروج الذهب، ج ۱۲، ص ۱۶۲. فردوسی این مطلب را چنین بیان کرده:

چنان دین و شاهی به یکدیگرند	تو گویی که در زیر یک چادرند
نه بی تخت شاهی بود دین بجای	نه بی دین بود شهریاری به پای
نه از پادشا بی نیاز است دین	بر آورده پیش خرد یافته
نه آن زین نه این زان بود بی نیاز	نه بی دین بود شاه را آفرین
	دو انباز دیدمشان نیک ساز

در جامعه ایران روی داده<sup>۱</sup> در هر حال ایجاد چنین وضع مساعدی جز به وسیله نکت سازمان اداری منظم میسر نبوده، و این چیزی است که بنیادگذاران دولت ساسانی از آن غفلت نداشته‌اند. اردشیر بابکان سر دودمان شاهان ساسانی یکی از افراد نامی و برجسته این دولت است؛ یکی از کارهای بزرگ وی آن بود که با وضع قوانین تازه و دادن تشکیلات نو و تجدیدنظر در سازمان طبقات کشور شالوده دولت خود را بر اساسی تازه گذاشت. پیش از وی جامعه ایرانی به سه طبقه تقسیم می‌شد ولی این شاه طبقه دیگری که کار آنها اداره امور کشور بود بر آنها بیفزود. این طبقه دبیران بودند که به زبان امروز باید طبقه کارمندان دولت نامیده شوند.

تاریخ‌نویسان اردشیر را به عنوان قانون‌گذار نیز ستوده‌اند. بنا به گفته دینوری وی «آئین پادشاهان را تکمیل کرد و طبقات مردم را مرتب ساخت و همه را در یک راه آورده تمام کارها را از کوچک و بزرگ خود رسیدگی نمود و هر چیزی را به جایی که شایسته بود نهاد»<sup>۲</sup> از او صافی که درباره این پادشاه در تاریخها می‌خوانیم چنین معلوم می‌شود که وی در تنظیم امور و دقت در اداره مملکت شهرتی افسانه مانند داشته. نوشته‌اند که: «چون اردشیر بامدادان سر از خواب برمی‌داشت از تمام وقایعی که شب در کشور روی داده بود باخبر می‌شد و چون شب هنگام سر به بالین می‌نهاد از تمام حوادثی که در روز اتفاق افتاده بود اطلاع داشت تا جایی که گفتند فرشته‌ای از آسمان فرود می‌آید و او را آگاه می‌سازد»<sup>۳</sup>.

جانشینان اردشیر نیز رسم و آئینی را که این پادشاه وضع کرده بود به دیده احترام می‌نگریستند و تخطی از آن را جایز نمی‌دانستند. یکی از ایشان که کارهای اصلاحی وی تأثیر بسیار نیکی در ادامه فرمانروائی این خاندان داشت خسرو انوشیروان بود. او در هنگامی تاج شاهی بر سر نهاد که ایرانیان در اثر پیدایش آیین مزدکی و عواملی که باعث پیدایش چنان آئینی شده بود دچار

1- Christensen, 92

۲- بیهقی، المحاسن والمساوی. ص ۱۰۳

۳- الاخبار الطوال، ص ۴۷

پراکندگی شده علائم سستی و ناتوانی در ایشان و دولت ایشان هویدا گردیده بود. ولی شایستگی این شاه ایرانیان را تا حدی از آن پراکندگی نجات بخشید و ارکان دولت را استوار ساخت. وی به اصلاحات زیادی دست زد که در تاریخ‌ها به تفصیل آمده. از جمله کارهایی که به وی نسبت داده‌اند یکی هم این است که «وی آیین اردشیر را دوباره زنده کرده خود بدان عمل نمود و دیگران را هم به پیروی از آن واداشت.»<sup>۱</sup>

ستایشهایی را که مؤلفین اسلامی از دولت ساسانی و آئین جهاننداری ایشان کرده‌اند نبایستی دور از حقیقت پنداشت. دولت ساسانی، چنان که از آثار آن پیداست، تا قبل از دوران اخیر آن شایسته چنین ستایشی بوده. بهترین نشانه استوار بودن یک سازمان آنست که در مواقع غیرعادی، مانند ایام جنگ یا آشفتگی‌های داخلی، پایدار ماند و بر رفع مشکلات توانا باشد. و دولت ساسانی در طی دوره چند صد ساله خود که بخش بزرگی از آن را در جنگهای سخت با مهاجمین شرقی و غربی گذرانید و پایدار ماند نشان داد که لااقل تا مدتی پس از خسرو انوشیروان دارای چنین سازمانی بوده است.

راجع به شماره دیوانهای دربار ساسانی اطلاعات

مستقیمی در دست نداریم. ولی غالباً در منابع

تاریخی به روایاتی برمی‌خوریم که از مجموع

آنها می‌توان تا اندازه‌ای به طرز تقسیم کارها و

شماره دیوانهای

دربار ساسانی

نظام اداری آن عصر آشنا شد. ابن مقفع که در تاریخ ایران از اشخاص مطلع و بصیر بوده، مهرهای یکی از پادشاهان ایران را که در امور دولتی به کار می‌رفته برای کارهای زیر شرح داده: یکی برای نامه‌های رمز، یکی برای نامه‌های عادی یا دبیرخانه شاهی، یکی برای بخشیدن املاک و القاب، و یکی هم برای مالیات.<sup>۲</sup>

۱- تاریخ ابن بطریق، نسخه خطی کتابخانه شرقی بیروت، ص ۱۴۰

۲- به نقل بلاذری در فتوح البلدان، ص ۴۶۴. عین عبارت بلاذری چنین است: «كان لملك من ملوك فارس خاتم للسر و خاتم للرسل و خاتم للتخليد يُختم به السجلات والإقطاعات و ما شبه ذلك من كتب التّشريف، و خاتم للخراج، ظاهراً ابن مقفع در این روایات از چهار مهر بیشتر نام نبرده، ولی کریستن سن از قول او پنج مهر ذکر کرده که یکی هم برای احکام جنائی بوده است.

استاد کریستن سن هریک از این مهرها را نماینده دیوانی مخصوص دانسته. و نیز معتقد است که این روایت شامل تمام دیوانهای موجود در عصر ساسانی نیست، و به حکم عقل باید گفت که گذشته از اینها دیوانهای دیگری نیز برای سپاه و چاپارخانه‌ها و ضربخانه و اوزان و شاید هم خالصجات شاهی و مانند اینها وجود داشته. و همچنین احتمال می‌دهد دیوان خراج که مهم‌ترین دیوانها به شمار می‌رفته مانند عصر اموی و عباسی به چندین شعبه تقسیم می‌شده است.<sup>۱</sup>

غیر از گفته ابن مقفع روایتهای دیگری هم درباره دیوانها و همچنین مهرهای شاهان ساسانی در دست است که اگر ما هم به پیروی از کریستن سن هریک از مهرها را نماینده دیوانی مخصوص بگیریم بر شماره دیوانها بسی افزوده می‌شود و آنچه را که استاد به حکم عقل ثابت دانسته از طریق این روایات نیز تأیید می‌گردد. مسعودی مهرهای خسرو انوشیروان را برای کارهای زیر شمرده: برای مالیات، برای املاک، برای فرمان‌هایی که در بخشیدن املاک و اقطاع صادر می‌شده، برای چاپارخانه‌ها.<sup>۲</sup> دینوری حکایت مفصلی از دیوان سپاه در عصر خسرو انوشیروان نقل کرده، و طبری نیز از آن دیوان نام برده<sup>۳</sup> و به گفته صاحب تاریخ گزیده نخستین کسی که دیوان عرایض را بنیاد نهاد انوشیروان بود.<sup>۴</sup> و نیز مسعودی از مهرهای خسرو پرویز برای کارهای زیر نام برده: برای نامه‌ها و فرمانها، برای تذکرات، برای چاپارخانه‌ها، برای براتها و نامه‌های بخشودگی گناهکاران، برای گنجینه‌های شاهی و انبارهای لباس و زینت آلات و عطریات، برای فرمانهای قتل و مهر کردن محکومین، برای نامه‌هایی که در جواب پادشاهان خارج نوشته می‌شده.<sup>۵</sup> مسعودی در این فهرست از مهرهای دیگری هم نام برده که چون در کارهای دولتی به کار نمی‌رفته از ذکر آنها صرف نظر می‌شود. از اوصاف دقیقی که ابن مورخ برای هریک از این مهرها ذکر

1- Chrstensen, 388

۲- مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۰۴

۳- الاخبار الطول، ص ۷۴-۷۵، و طبری، بخش اول، ص ۴۶۴

۴- تاریخ گزیده، ص ۱۱۰

۵- مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۳۰

کرده از قبیل جنس و رنگ آنها و نقشها و عبارتی که بر هریک نگاشته بوده چنین برمی آید که مأخذ اصلی این روایت با منابع رسمی ساسانی و شاید با آنچه در خزانه و آرشیوهای دربار ساسانی یافت می شده بی ارتباط نبوده است. برای تشخیص دیوانهای اصلی از فرعی نمی توان از این روایات استفاده نمود، زیرا در عبارتهای عربی غالباً بعضی از شعبه های کوچک دیوان را هم به همین نام خوانده اند و از این رو تشخیص آنها قدری دشوار به نظر می رسد؛ مثلاً جاحظ در جائی که از عیدنوروز و تحفه هائی که در این عید از اطراف برای پادشاه می فرستاده اند سخن گفته می نویسد: «دبیر مخصوصی نام هدیه کنندگان و پاداشی را که شاه برای هریک تعیین می کرد یادداشت می نمود تا در دیوان نوروز ثبت شود»<sup>۱</sup> در نامه تنسر اشاره به دیوانی شده که دودمانهای ممتاز مانند «بزرگان» و «واسپهران» در آن ثبت می شده اند.<sup>۲</sup> و در کتابهای جغرافیائی عربی گاهی به نام دیوانهائی برمی خوریم که آتشکده ها را در آن ثبت می کرده اند. استخری در روایتی که در گفتار پیش راجع به آتشکده های فارس از وی نقل کردیم گوید که آتشکده های این ناحیه به قدری زیاد است که شماره آنها را جز از دیوان نمی توان بدست آورد. و چنان که در گفتار آینده خواهیم دید در این دوره دبیرهای مخصوصی هم برای اداره امور آتشکده ها وجود داشته، و لابد این دیوان در زیر نظر آنها اداره می شده است. در هر حال معلوم نیست که این دیوانها هم هریک دیوانی مستقل بوده یا اینکه از شاخه های دیوان های دیگری به شمار می رفته اند.

هنگامی که دین اسلام از جزیره العرب خارج شد

و توده های دیگری هم غیر از عرب در جامعه

اسلامی وارد شدند، کم کم این دین از صورت

ساده نخستین به درآمد و به تدریج شکل دولتی

را به خود گرفت که می بایستی بر ملت های مختلف و سرزمین های پهناوری

فرمانروائی کند. در این هنگام بود که پیشوایان اسلام رفته رفته دریافتند که برای

پهنگونه تشکیلات ایرانی

در اسلام راه یافت

اداره چنان دولتی تشکیلات ساده و بدوی که خود با آن آشنا بودند کافی نیست و بایستی به دولت خود سازمانی شایسته آن بدهند.

پس از برچیده شدن بساط فرمانروائی ساسانیان قسمتی از تشکیلات آن دولت و مخصوصاً دیوانهای خراج و تشکیلات مالی آن همچنان برجای ماند. چنانکه خواهیم دید این دیوانها پیوسته در زیر نظر دبیران ایرانی اداره می شدند و خصوصیات سابق خود را حفظ کردند. ولی قسمت دیگر که با محیط جدید متناسب نبود از میان رفت، و در اسلام به تقلید همانها دیوانهایی از نو آغاز گردید.

تأسیس این دیوانها در اسلام یا به وسیله ایرانیانی که به دین اسلام گرویده بودند و در مرکز خلافت در مدینه یا شام می زیستند، و یا برحسب اشاره کارگزاران خلفای اموی در ایران، مانند زباده بن ابی سفیان و حجاج و دیگران که از نزدیک با تشکیلات ایرانی آشنا شده بودند، صورت گرفت. در هر حال باید در نظر داشت که این دیوانها در آغاز کار به شکل نسبتاً کامل و پیشرفته دوره ساسانی وجود نیافت، بلکه از ساده ترین صورت خود شروع شد و پس از آن هرچه پیشرفت و ترقی دولت خلفا بیشتر گردید سازمان اداری آنان نیز کامل تر شد تا وقتی که در عصر اول عباسی در بغداد به بلندترین پایه خود رسید.

در عصر پیغمبر اکرم و ابوبکر هنوز توسعه ممالک اسلامی و فزونی عایدات آن به اندازه ای نرسیده بود که پیشوایان اسلام خود را نیازمند به ثبت و ضبط امور آن ببینند. در این دوره هنوز اسلام جز یک دعوت دینی بیشتر نبود و به شکل ملت و دولت درنیامده بود. لیکن پس از آن که رفته رفته بر گسترش این دین افزود و کشورهای دیگری نیز گشوده شد، اهمیت مدینه روزافزون شد و این شهر مرکز سیاسی و دینی بخش بزرگی از جهان آن روز گردید. و هرچه گسترش اسلام بیشتر شد عایدات آن از غنایم جنگی و زکوة و خراج زیادتر گشت و کارگزاران خلفا از اطراف و اکناف مال و خواسته فروان تری برای آنان می فرستادند، به طوری که زمامداران دولت اسلامی به زودی خود را ناچار یافتند که حساب جمع و خرج اموال را نگاه داشته سر و صورتی به کارهای خود بدهند. از این رو با تمام محافظه کاری که مسلمانان صدر اول داشتند در صدد

برآمدند تا آن‌چه را نمی‌دانستند از دیگران فراگیرند. و چنان‌که گذشت از همان آغاز کار دولت ساسانی را سرمشق خود قرار داده و در هر موقع برحسب احتیاج و به فراخور تشکیلات ساده خود از آن استفاده می‌کرده‌اند.

ابن طلفقی در گفتار جامع و سودمندی تأسیس نخستین دیوان را در اسلام چنین شرح می‌دهد: «در صدر اول مسلمانان همان سپاهیان بودند و جنگ ایشان برای دین بود نه برای دنیا. در میان آنان نیز پیوسته کسانی یافت می‌شدند که بخشی از مال خود را در راه خیر بذل می‌کردند و در مقابل یاری اسلام و پیغمبر خود هیچ‌گونه پاداشی جز از جانب خداوند چشم نمی‌داشتند، نه پیغمبر و نه ابوبکر هیچ‌کدام برای آنها وظیفه‌ای مقرر نکرده بودند، لیکن چون به جهاد می‌رفتند و مالی به غنیمت می‌آوردند هر یک بهره‌ای را که دین برای او معین کرده بود برمی‌گرفت، و چون از اطراف هم مالی به مدینه می‌رسید آن را در مسجد می‌آوردند و پیغمبر آن را به هر طور رأیش می‌گرفت میان آنها تقسیم می‌کرد. و در تمام مدت ابوبکر هم کار بدین منوال می‌گذشت. ولی چون سال پانزدهم هجرت رسید، عمر که در این هنگام بر مسند خلافت نشسته بود مشاهده کرد که کشورها یکی پس از دیگری بدست مجاهدان گشوده می‌شود، و گنجهای پادشاهان ایران نیز به تصرف درآمده و بار بار زر و سیم و جواهر گرانبها و لباسهای فاخر به مدینه وارد می‌گردد، پس چنین اندیشید که بر مسلمانان گشایشی دهد و تمام آن اموال را میان آنها تقسیم کند ولی نمی‌دانست این کار را چگونه صورت دهد، و همه آن اموال را چگونه تحت ضبط آورد. در این هنگام یکی از مرزبانان ایران در مدینه بود، چون عمر را در کار خود سرگردان یافت به وی گفت پادشاهان ایران را چیزی است که آن را دیوان می‌نامند و تمام جمع و خرج مملکت ایشان در آن ضبط است، و هیچ چیز از آن خارج نیست، و هرکس از دولت وظیفه و راتبی دارد نامش در آن ثبت است و هیچ‌گونه خطلی در آن راه نمی‌یابد، پس عمر متوجه این امر شد و شرح آن را پرسید، مرزبان چگونگی آن را شرح داد و همین که عمر آن را نیک دریافت به تأسیس دیوان پرداخت و برای

مسلمانان هریک نوعی وظیفه مقرر داشت<sup>۱</sup>.

بعضی از منابع تاریخی اطلاعات دیگری بر آنچه ابن طقطقی ذکر کرده می‌افزایند. در کتاب نهایةالارباب این موضوع بدین تفصیل وارد شده: «در زمان خلافت عمر ابوهریره پولی با خود از بحرین آورده بود. عمر از او پرسید چقدر آورده‌ای؟ گفت پانصد هزار درهم. عمر از این رقم درشگفت شده گفت: آیا می‌فهمی چه می‌گویی؟ گفت: آری پنج بار صد هزار تا. و پس از سخنهای دیگر عمر به منبر برآمده گفت: ایهاالناس مال بسیاری برای ما رسیده اگر می‌خواهید آن را با پیمانہ بین شما تقسیم کنم و اگر مایلید با شماره. مردی از آن میان برخاسته گفت: ای امیر مؤمنان من ایرانیان را دیده‌ام که برای این کار دیوانی دارند، تو هم برای ما دیوانی بنیاد بگذار<sup>۲</sup>» از گفته صولی در ادب‌الکتاب چنین برمی‌آید که این مرد هرمان یکی از مرزبانان ایرانی بوده که در این هنگام در مدینه اقامت داشته<sup>۳</sup>. صولی درباره تاسیس دیوان در روایت دیگری چنین نقل کرده که: وقتی عمر خواست لشکری به جایی بفرستد هرمان نزد وی بود به او گفت این گروه سپاهیان که به هریک مالی داده شده اگر یکی از اینها در بین راه جای تهی کرده بگریزد از کجا دانسته خواهد شد؟ پس بهتر آنست که برای این کار دیوانی تاسیس شود که نام همه در آن ثبت گردد. عمر از او شرح دیوان را پرسید و وی آنرا برای او شرح داد. روایات دیگری نیز در این موضوع وارد شده که ذکر تمام آنها موجب اطالہ کلام خواهد شد. این روایات هرچند در بعضی از تفصیلات با هم اختلاف جزئی دارند لیکن از همه آنها دو امر محقق می‌گردد: اول آنکه نخستین دیوان اسلامی در زمان عمر بنیاد گذارده شد، و دیگر آن که این عمل در نتیجه راهنمایی هرمان یکی از بزرگان ایرانی صورت گرفته است.

در تاریخ این دوره زیاد به نام هرمان  
برمی‌خوریم، ظاهراً وی در مدینه به دانش و بینش  
معروف بوده و هر وقت اعراب دچار مشکلی

هرمان

۲- نهایةالارباب، ج ۸، ص ۱۹۷

۱- الادب السلطانیة، ص ۱۰۱

۳- ادب‌الکتاب، ص ۱۹۰ و با ذیل ۴، ص ۱۹۷، ج ۸، نهایةالارباب مقایسه شود

می شده‌اند به وی مراجعه می‌کرده‌اند. بیرونی در علت پیدایش تاریخ در اسلام حکایتی نقل کرده که از آن امر به خوبی معلوم می‌شود. بنا به گفته بیرونی وقتی سندی به عمر دادند که موعد آن ماه شعبان بود عمر پرسید کدام شعبان آیا همین ماهی که در آن هستیم یا شعبانی که خواهد آمد؟ پس یاران پیغمبر را گرد آورد و از آنان در این امر که باعث سرگردانی وی شده بود رأی خواست. گفتند که باید گشایش این مشکل را از راه و رسم ایرانیان بجوئیم. سپس هرمرزان را حاضر ساختند و از او چگونگی این امر را پرسیدند، و بشرحی که ابوریحان به تفصیل آورده هرمرزان پاسخ داده است.<sup>۱</sup> شاید بی‌تناسب نباشد که در اینجا برای آشنائی بیشتر به احوال این شخصیت ناشناخته که شناخت وی، هم از لحاظ تاریخ ایران و هم از نظر تاریخ اسلام هر دو، دارای اهمیت است کلمه‌ای چند اضافه نمائیم.

هرمرزان از سرداران نامی بزدگرد آخرین پادشاه ساسانی و در دولت او دارای پایگاهی رفیع بود. فرمانروائی مهر جانقذق و کوره اهواز به خاندان وی و فرمانروائی شوش به برادرش شهریار تعلق داشت. خاندان وی از دودمانهای ممتاز عصر ساسانی به شمار می‌رفتند. هرمرزان در تاریخ فتوحات اسلامی هم از خود نامی گذاشته. این سردار برای دفاع از سرزمینهایی که به وی سپرده شده بود کوشش بسیار نمود و در برابر اعراب مهاجم به سختی ایستادگی کرد. هرچند کوششهای وی به نتیجه نرسید و عاقبت ناچار به تسلیم شد، ولی پس از تسلیم هم در جامعه نو بنیاد اسلامی به خدمات مهم و ارزنده‌ای پرداخت. هرمرزان نخست در قادسیه با اعراب روبرو شد، و پس از آنکه در این جنگ ایرانیان شکست یافتند وی با سپاهیان خود به خوزستان مقرر فرماندهی خود رفت و از آنجا بنای تعرض را به اعراب، که در این هنگام تادشت میشان پیش آمده بودند، گذاشت و آنان را به ستوه آورد. عقبه بن غزوان فرمانده ایشان از سعد کمک خواست، سعد نیز نعیه بن مقرن را به یاری وی فرستاد، و چون طوائفی از اعراب بنی کلیب که از قبایل تابع ایران بودند از پیش از اسلام به قسمت‌هایی از سرزمین خوزستان آمده و

در آنجا اقامت گزیده بودند، و ایرانیان نیز از ایشان ایمن بودند، سرداران عرب آنان را به طرف خویش متمایل ساختند و بدین سان هرمان را غافل گیر کردند. و چون هرمان در خود تاب ایستادگی ندید درخواست صلح کرد و عقبه نیز درخواست وی را پذیرفت. بدین ترتیب که اهواز و مهر جاننقد همچنان در دست هرمان باقی بماند و آنچه تا آن هنگام اعراب گرفته بودند در دست ایشان باشد. در این هنگام اعراب بر مناطقی از خوزستان که در عربی معروف به سوق الاهواز و نهرتیری و مناذر است دست یافته بودند. هرمان چندی بدین منوال گذرانید تا وقتی که بین او و بین چند تن از اعراب وائل و کلیب بر سر حدود املاکشان اختلافی پدید آمد، و از طرف اعراب دو تن به نام سلمی و حرمله برای رسیدگی به اختلاف آنها بیامدند، چون این دو تن حق را به اعراب دادند هرمان این داوری را یک طرفه خواند و آن را نپذیرفت و در اثر آن پیمان آشتی را هم که با ایشان بسته بود بشکست و دوباره سپاهی بیاراست و به دشمنی برخاست. اعراب چگونگی را به عمر نوشتند و او لشکر انبوهی به کمک آنها فرستاد. هرمان چون دشمنان را بدان سان آماده جنگ و خود را در برابر ایشان ناتوان یافت از آنجا به رامهرمز رفت و برای بار دوم میان او و مسلمانان آشتی شد، لیکن این آشتی هم پایدار نماند و چندی نگذشت که بین او و نعیم بن مقرن جنگ سختی در گرفت که در اثر آن هرمان رامهرمز را هم ترک گفته به شوشتر رفت.

هرمان در شوشتر هم بیکار نشست بلکه با کوششی فراوان به گرد کردن سپاه پرداخت و به زودی خود را برای مقابله با اعراب مهاجم آماده ساخت. اعراب چون چنین دیدند از هر طرف به شوشتر روی آوردند. عمر نیز ابوموسی را با لشکری بزرگ به یاری ایشان گسیل داشت و اینان شهر شوشتر را چون حلقه انگشتری از هرسو در میان گرفتند. محاصره شهر چندین ماه به طول انجامید و به سبب پایداری سختی که هرمان از خود نشان می داد محاصره کنندگان نتوانستند به زودی آنجا را بگشایند لیکن سرانجام راهی پنهانی یافتند و از آن بدرون شهر رخنه کردند و هرمان را به اسارت گرفته به مدینه فرستادند.

نوشته اند چون هرمان را نزد عمر بردند عمر بدو گفت: عاقبت خیانت و خواست خداوند را چگونه دیدی؟ هرمان گفت: ای عمر پیش از اسلام خداوند

ما و شما را به خودمان واگذارده بود از این رو پیوسته بر شما چیره بودیم، ولی اکنون که خدا با شما است بر ما فیروز گشتید. عمر که از گردنکشی و پایداری هرمان در جنگ با اعراب سخت خشمگین شده بود خواست تا او را به قتل رساند، لیکن هرمان با تدبیری خود را از مرگ نجات داد: چگونگی آن که چون از قصد عمر آگاه شد آب خواست، و همین که آب آوردند از خوردن سرباز زد، سبب پرسیدند گفت می ترسم در هنگامی که به آشامیدن مشغولم مرا بکشند. عمر او را امان داد و عهد کرد تا وقتی که آب را نیاشامیده او را به قتل نرساند. هرمان آب را به زمین ریخته گفت: بنابراین من در امان هستم. عمر که ازین عمل او بیشتر در خشم شده بود خواست به گفته خود وقعی ننهد، لیکن کسانی از یاران پیغمبر که در آن مجلس بودند وی را از این کار که خلاف عهد او بود بازداشتند، و هرمان از همین تاریخ به اسلام گروید و در مدینه بماند.

ظاهراً در روزگاری که هرمان در مدینه بسر می برده، در جامعه اسلامی نیز همچنان دارای قدر و منزلت بوده و خلیفه هم او را ارجمند می داشته، چنانکه وقتی بنا شد به بعضی از دهقانان و بزرگ زادگان ایرانی هم که در مدینه اقامت داشتند از غنائمی که به دست می آمد بهره ای بدهند عمر هرمان را برتر از دیگران گرفت و برای وی دو هزار درهم یعنی دو برابر دیگران وظیفه مقرر داشت.<sup>۱</sup> و بنا به گفته استخری وی را با خاندان علی بن ابی طالب هم وصلت و خویشاوندی برقرار گردید.<sup>۲</sup>

هرمان تا روزی که در مدینه کشته شد مانند دیگر مسلمانان در این شهر می زیست. علت کشته شدن او را چنین نوشته اند که چون عمر به قتل رسید عبیدالله پسر عمر او را دعوت کرد تا اسبش را به وی نشان دهد و در بین راه از پشت به او حمله برده و او را از پای درآورد.<sup>۳</sup> از جمله کتابهایی که مدائنی درباره فتوحات اسلامی تألیف کرده کتابی هم به نام خبر هرمان بوده که

۱- فتوح البلدان، ص ۴۵۷ - ۴۵۸ ۲- مسالک الممالک، ص ۱۴۰

۳- برای آگاهی بیشتری درباره هرمان رجوع کنید به تاریخ ابن اثیر، ج ۲ ص ۴۲۳ - ۴۲۰ و

فتوح البلدان، ص ۳۸۰ - ۳۸۱

ابن الندیم از آن نام برده<sup>۱</sup> ولی غیر از این نام نشانی از آن نمانده است \*  
 به شرحی که نوشتیم در عصر اول اسلامی که در  
 تاریخ بنام عصر خلفای راشدین خوانده می شود  
 ظاهراً یک دیوان تأسیس یافته که هم برای  
 نگهداری حساب بیت المال و اداره امور آن بکار

### تشکیلات اداری در دوره اموی

می رفته، و هم برای ثبت نام مسلمانان و کسانی که به جهاد می رفتند، برای تعیین بهره‌ای که از غنیمت جنگی یا درآمدهای دیگر نصیب آنان می گردید. در واقع این دیوان با تمام سادگی که در این دوره داشت به تنهایی جانشین دو دیوان خراج و سپاه بوده که در دوره‌های بعد با شاخه‌های فراوان به وجود آمد. در این عصر هر چند هنوز زندگی سیاسی و اجتماعی اسلام چندان نضجی نگرفته و بنیان آن استوار نشده بود لیکن مقدمات تأسیس دولتی نیرومند از هر جهت فراهم آمده بود، و هر قدر توسعه اسلام بیشتر و دوره استقرار و آرامش نزدیک تر می شد احتیاج به یک سازمان وسیع و دامنه دار نیز محسوس تر می گشت.

با خلافت معاویه دوره تازه‌ای در تاریخ اسلام آغاز شد. از این زمان به بعد خلافت اسلامی که تا کنون بیشتر جنبه پیشوایی دینی داشت رفته رفته به مملکت داری و سلطنت تبدیل یافت. خلفای راشدین خود را با دیگران فرق نمی نهادند، و چنانکه در خور طبع ساده و پرهیزکار ایشان بود به زندگی ساده‌ای قناعت می کردند، لیکن معاویه برای نخستین بار خود را از دیگران بالاتر گرفت و به تقلید پادشاهان برای خود بساط شاهی درچید، و جانشینانش نیز از او پیروی کرده روز به روز به شکوه دستگاه خود افزودند. این تحول که باید آن را یکی از تغییرات بنیادی حکومت اسلامی دانست در محیطی همچون عربستان، که مردم آن با این گونه زندگی بیگانه بودند آسان صورت نگرفت. مسلمانان که با این طرز حکومت خو نگرفته بودند و از رفتار پیغمبر اسلام و جانشینان او هم خلاف آن را می فهمیدند به این تغییر چندان با نظر مساعد نگاه نمی کردند، و حتی پس از

۱- الفهرست، ص ۱۰۳

\* برای تکمیل این مطلب نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «سرگذشت هرمان و شرح نخستین آشنایی اعراب مسلمان بانظام دیوانی ایران» نشریه مقالات و بررسیها دفتر ۹-۱۲ تهران ۱۳۵۱ ه.خ.

یکی دو قرن از این تاریخ هم باز مسلمانان پارسا از این وضع ناخشنود بودند. چنان که در زمان مأمون وقتی مردی از زُهاد در زورقی از دجله می‌گذشت چون چشمش به کاخ مأمون افتاد فریاد کرد «واعمراه»؛ مأمون بشنید و او را خواست و از او پرسید چه گفتی؟ گفت: بنائی همچون کاخ «اکاسره» دیدم و گفتم آنچه را که شنیدی<sup>۱</sup>.

این روح محافظه کار مسلمانان معاویه را با دشواریهای بسیاری روبرو ساخت. بهترین نمونه این دشواریها حوادثی است که در امر بیعت گرفتن برای یزید رخ نمود. چنان که می‌دانیم این امر، یعنی تعیین جانشین و بیعت گرفتن برای آن و موروثی ساختن خلافت، در اسلام بی سابقه بود و از این رو باعث آشفتگیهای بسیار گردید. کارهایی که مغیره بن شعبه و دیگران کردند و همچنین وقایع بزرگی که در اثر این عمل اتفاق افتاد، دلیل روشنی است که عقل عربی این تغییر را به آسانی نپذیرفته است. لیکن معاویه مردی زیرک و کاردان بود و توانست با تدبیر خود بر مشکلات چیره گردد، و آنها را یکی پس از دیگری از میان بردارد، و راه خلافت را برای یزید صاف و هموار سازد.

هرچه بود در دوره اموی چنانکه مقتضای ناموس تکامل است در طرز اداره کشور اسلامی پیشرفتهائی حاصل گردید و خلفای اموی تشکیلات دیگری بر آنچه که بود افزودند. بطور کلی باید در نظر داشت. که این سازمانهای جدید به تدریج، و در اثر احتیاجی که بدانها پیدا می‌شده، بوجود آمده‌اند. در این هنگام بوده که خلفا یا کارگزاران ایشان برای رفع نیازمندی‌های خود به آئین سلف مراجعه می‌کرده و معمولاً از دولت ساسانی سرمشق می‌گرفته‌اند. مثلاً یکی از دیوانهائی که در روزگار معاویه تأسیس شد دیوان زمام و خاتم بود. این دیوان به ثبت و ضبط فرمانهائی که از طرف خلیفه صادر می‌شد اختصاص داشت، و ترتیب آن چنین بود که فرمان خلیفه را پیش از صدور به این دیوان می‌آوردند و نسخه‌ای از آن برمی‌داشتند و آن را با نخ و موم می‌بستند و پس از آنکه رئیس دیوان آن را مهر می‌کرد در آنجا نگاه می‌داشتند<sup>۲</sup> و اصل آن را به جایی که

۱- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۳۱۴

۲- الفخری فی الادب السلطانی، ص ۱۳۰

می‌بایست می‌فرستادند. علت تأسیس این دیوان را چنین نوشته‌اند که وقتی معاویه حواله‌ای برای عمر بن زبیر به مبلغ یک صد هزار درهم به عهده یکی از کارگزاران خود نوشت. عمر در حواله قلم برد و لفظه «مائه» را «ماتی» کرد و بجای یک صد هزار دو بیست هزار درهم گرفت. چون این حيله بر معاویه آشکار شد برای جلوگیری از نظایر آن دیوانی تأسیس کرد که از تمام فرمانهایش نسخه‌ای در آن نگاه دارند و به دیوان زمام و خاتم نامیده شد.<sup>۱</sup>

بلاذری در روایتی که از «مدائنی» نقل کرده می‌نویسد: «نخستین کسی از اعراب که به تقلید ایرانیان برای خود «دیوان زمام و خاتم» ترتیب داد زیاد پسر ابوسفیان بود<sup>۲</sup>». زیاد چندین سال پیش از معاویه و چند سال در دوره معاویه ولایت فارس را عهده‌دار بوده و مدائنی که این روایت از او نقل شده از کسانی است که درباره اخبار عصر اول اسلامی و مخصوصاً در آنچه راجع به ایران بوده اطلاع وافی داشته است. بنابراین می‌توان احتمال داد که معاویه در تأسیس این دیوان از زیاد سرمشق گرفته باشد. و اگر در بعضی روایات ایجاد این دیوان در اسلام به معاویه نسبت داده شده، این مانعی برای پذیرفتن نوشته بلاذری نخواهد بود، زیرا چنان که استنباط می‌شود مقصود از آن روایات تأسیس دیوان در مرکز خلافت است.

یکی دیگر از تشکیلات دولت اموی دیوان چاپارخانه است که در اسلام به نام دیوان برید معروف گردید. تأسیس این دیوان را هم به معاویه نسبت داده‌اند. چنین آمده که وقتی خلافت بر وی مسلم شد و موانعی که در پیش داشت برطرف گردید خواست تا ترتیبی دهد که زود به زود از اخبار مملکت آگاه شود، پس گروهی از دهقانان ایرانی و کارگزاران رومی را گرد آورده مقصود خود را با ایشان در میان نهاد و آنان دیوان برید را برای وی تأسیس کردند. چنانکه دیدیم این دیوان از زمان خیلی قدیم در ایران وجود داشته و حتی در روزگار داریوش اول دارای تشکیلات نسبتاً وسیعی بوده است.

در تاریخ دوره اموی گاهی نیز از دیوان انشاء نام برده شده ولی معلوم نیست

که آیا آن خود دیوانی مستقل و یا وابسته دیوان زمام بوده. و همچنین از دیوان مستغلات نیز گاهی ذکری به میان آمده. در هر حال این نکته را باید متذکر شویم که ترتیب این دیوانها در تمام این دوره یکسان نبوده است؛ چنانکه دیوان برید پس از معاویه از میان رفت و چند گاهی همچنان می بود تا زمان عبدالملک که وی دوباره آن را سر و صورتی داده از نو بنیاد گذارد، به طوری که بعضی تاسیس این دیوان را در اسلام به وی نسبت دادند<sup>۱</sup>.

خلافت اسلامی با انتقال از امویان به آل عباس  
 خلافت عباسیان یا یک دوره دیگری از تحولات تاریخی خود را پیمود.  
 تحول بزرگ در اسلام در دوره اول این خلافت که ارباب تحقیق آن را  
 دوره نفوذ ایرانی خوانده اند، و از ظهور این دولت  
 تا پایان خلافت الواصل بالله (۱۳۲ - ۲۳۲) به طول انجامید، خلافت اسلامی به  
 بلندترین پایه خود در تاریخ رسید. نه قبل از آن هرگز به چنان پیشرفتی نایل شده  
 بود و نه پس از آن چنان قدرت و نفوذی یافت.

جامعه اسلامی پس از آنکه دوره های اضطراب و آشفتگی و عصر فتوحات  
 و کشورگشائی را گذرانده بود اکنون در دوره استقرار و آرامش به سر می برد. در  
 این عصر خلفای عباسی و مخصوصاً وزرای ایرانی ایشان موفق شدند که با  
 تکمیل سازمانهای اداری و آیین مملکت داری حکومت مرکزی را بیش از پیش  
 سامان دهند و هرچه مقتدرتر و تواناتر سازند. در تقلید از پادشاهان گذشته و  
 افزودن به شکوه دربار خلافت کوشش فراوان می کردند، و در اقتباس از آداب و  
 رسوم ایرانی بر یکدیگر پیشی می جستند. دانش و فرهنگ را، که تا این تاریخ  
 چنان که باید در دربار خلافت رونق و اعتباری نبود، پیشرفتی عظیم حاصل آمد؛  
 رجال این دوره بدان توجه خاص نمودند و دانشمندان را به ترجمه کتب و تدوین  
 علوم تشویق کردند، و وسائل پیشرفت علم را در جهان اسلام فراهم ساختند.  
 از میان رفتن خلافت اموی و بر روی کار آمدن دولت عباسیان را نباید یک  
 واقعه ساده در تاریخ اسلام پنداشت. این امر حتی در نزد معاصران این دولت نیز

۱- صبح الاعشی، ج ۴، ص ۳۶۸، و تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۱، ص ۲۲۰

یکی از تحولات بزرگ و اساسی خلافت اسلامی به شمار می‌رفته است. بین خلافت اموی و عباسی فرق‌های بسیاری وجود داشت، این فرقها از آنجا ناشی شده بود که بنیان این دو خلافت و همچنین بنیادگذاران آنها با هم فرق داشتند. جامعه اسلامی پیش از یک قرن تحت حکومت اعراب که یکی از اعضاء این جامعه به شمار می‌رفتند اداره شده بود و اکنون با حفظ خلافت عربی از لحاظ اداره و روش حکومت به زیر سرپرستی یک عضو دیگر از این جامعه یعنی ایرانیان قرار می‌گرفت، و مرحله دیگری از زندگی خود را آغاز می‌کرد. چنان که گفتیم معاصران این دولت هم به خوبی این فرق را دریافته کم و بیش به اهمیتی که وضع جدید برای این جامعه داشت واقف بودند. جاحظ دولت بنی مروان را عربی اعرابی و دولت بنی عباس را اعجمی خراسانی خوانده<sup>۱</sup>. و بیرونی در جایی که به گفته‌های منجمین زردشتی و پیش‌گویی ایشان درباره بازگشت دولت ایرانیان اشاره کرده و از تطبیق ایشان این پیشگویی را با دولت دیلمیان سخن رانده گوید:

«من نمی‌دانم چگونه دولت دیلمیان را همان دولت موعود دانستند در صورتی که دلائل ایشان بر دولت بنی‌العباس درست‌تر می‌آید؛ و دولت بنی‌العباس هم دولتی خراسانی و شرقی است»<sup>۲</sup>.

خلفای عباسی، مخصوصاً در دوره اول، خود نیز این حقیقت را به خوبی می‌دانستند، و بهمین جهت بود که پیوسته بر ایرانیان تکیه کرده ایشان را پشتیبان و نگهبان دولت خود می‌شمردند. منصور خلیفه عباسی خطاب به اهل خراسان گوید: «ای اهل خراسان شما پیروان و یاران و اهل دعوت ما هستید» و ابراهیم امام صاحب دعوت عباسی در نامه‌ای به ابومسلم خراسانی، که ما عبارتی از آن را سابقاً نقل کردیم، می‌نویسد: «اگر توانستی در خراسان یک عربی زبان هم باقی نگذاری بکن، هر که قدش به پنج و جب برسد و از او بدگمان شوی به قتل رسان از اعراب مضر غافل مشو زیرا که آنان دشمنان نزدیکند، ایشان را نابود گردان و هیچ خانه‌ای از آنها برجای نگذار». قحطبه طائی یکی از سرداران نامی عباسیان

که خود از اعراب بود، در خطبه‌ای خطاب به خراسانیان گوید: «ای اهل خراسان، این سرزمین از آن نیاکان شما بود. آنان به واسطه دادگری و نیک سرشتی پیوسته بر دشمنان خود چیره و پیروز بودند، ولی چون روش خویش بگردانیدند و ستمگری آغاز کردند خداوند بر ایشان خشم گرفت، فرمانروائی از ایشان بستاند و مردمی را که در نظر ایشان پست‌ترین مردم بودند بر آنان مسلط گردانید، تا کشورشان بگرفتند و فرزندانشان را به اسیری بردند. اینان نیز تا هنگامی که از بیدادگری و پیمان‌شکنی دوری می‌کردند و به یاری ستم‌دیدگان برمی‌خاستند بر جای ماندند ولی چون سیرت ایشان تبدیل یافت و به جور و ستم دست برده مردان پاکدامن و پرهیزگار خاندان پیغمبر را در بیم و هراس افکندند خداوند شما را برای گرفتن انتقام برانگیخت تا به دست شما ایشان را به کیفر رساند و بدین سان جزای گناهانشان را هرچه سخت‌تر گرداند».

یک فرق بزرگ بین خلافت اموی و عباسی این بود که امویان یا لاقلاً بیشتر ایشان، تعصب نژادی عرب را تقویت می‌کردند و آتش نفاق را در بین ملت‌های مختلف اسلامی پیوسته دامن می‌زدند. چنان‌که گفتیم دین اسلام امتیازات نژادی را از میان برداشته و برتری افراد را بر اساس دیگری غیر از جنس و نژاد قرار داده بود. لیکن در دوره اموی کم‌کم این حقیقت فراموش شده اعراب که زمام کارهای خلافت را در دست داشتند خود را برتر از دیگران می‌شمردند و حتی به ملت‌های غیر عرب نیز به نظر تحقیر و توهین می‌نگریستند. خلفای اموی هم به جای این که از بروز این‌گونه تعصبات جلوگیری نمایند و پایه خلافت خود را بر اساس برابری ملت‌های اسلامی بگذارند، خود نیز دچار همین وسواس شده اختلاف را هرچه شدیدتر می‌کردند. تنها ملتی که از بین ملت‌های اسلامی این برتری نژادی را که ناشی از تعصب جاهلانه بود نپذیرفت و با نابود کردن آن، جامعه اسلامی را به راه برابری و برادری سوق داد ایرانیان بودند که به واسطه سوابق تاریخی خود و دلبستگی به اسلام از یک طرف به ابطال این دعوی از راه منطق و استدلال، و از طرف دیگر به مبارزه عملی با آن برخاستند. و بدین ترتیب گام بزرگی در راه

پیشرفت اسلام با تصحیح مسیر آن برداشتند به طوری که بعضی از ارباب تحقیق پیروزی عباسیان را بر بنی‌امیه پیروزی اسلام شمرده‌اند.<sup>۱</sup>

ایرانیان که دستگاه خلافت اموی را باعث اختلافات می‌شناختند برای واژگون کردن آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌داشتند و هر فرصتی را برای ناتوان ساختن آن غنیمت می‌شمردند؛ چنانکه بیشتر گرفتاریهایی که برای امویان در این منطقه فراهم می‌شد یا به دست ایرانیان و یا به پشتیبانی آنان بود. وقتی مختار خواست عَلم طغیان برافرازد از این حس ایرانیان استفاده کرد، و هنگامی که ابراهیم امام به خیال نشر دعوت خود افتاد مناسب‌ترین محل را برای این دعوت خراسان و بهترین نگهبان آنرا خراسانیان تشخیص داد.

بعدها جریان تاریخ نشان داد که ابراهیم در این تشخیص خود به خطا نرفته بود زیرا ایرانیان که پیوسته منتظر فرصت بودند به فودی دعوت عباسی را سر و صورتی دادند و به نام آن دعوت بساط فرمانروائی بنی‌امیه را از شام برچیده دستگاه دولت عباسی را در سرزمین ایران، نزدیک تیسفون پایتخت دولت ساسانی و مرکز قدرت آن، یعنی در بغداد، بگسترده‌اند، و از نو یک جامعه واحد اسلامی تشکیل داده خود به اداره امور آن پرداختند و آنرا به جایی رسانیدند که دوره نفوذ ایشان در تاریخ اسلام از تمام دوره‌های آن برجسته‌تر و به عصر طلائی اسلام معروف گردید.

در دوران خلفای اموی آبادی و عمران سیر نزولی داشت، غالب ایشان با بی‌پروائی به آبادی روستاها به گرد کردن مال و گرفتن مالیات‌های سنگین می‌پرداختند، و از این رو رفته رفته کشاورزان ناتوان شده و آبادیها ویران می‌گردید. خراج عراق که قبل از اسلام بیش از یک صد میلیون درهم بود و در زمان عمر نیز تقریباً به همان اندازه یا بیشتر وصول می‌شد، در دوره معاویه به پنجاه میلیون و در دوره حجاج به چهل و یا به گفته ابن‌رسته به هجده میلیون درهم رسید، و آن هم با فشار سخت و به ضرب چوب و زندان وصول می‌شد. این کم بود خراج نه از لحاظ همدستی و نوع‌پروری خلفا بلکه به واسطه آن بود که در

اثر بیداد و ستم ایشان بیشتر آبادیهای ایران ویران گردیده و روستائیان پراکنده شده بودند. پس از کشته شدن ابن‌الاشعث که بر حجاج شوریده بود، حجاج به تهمت همدستی با او بسیاری از بزرگ‌زادگان و واسپوهران و دهقانان ایرانی را به قتل رسانید و تمام دارائی آنها را ضبط کرد. وقتی حجاج مرد بسیاری از روستاهای ایران از میان رفته و باز خراج به مبلغ زیادی کسر شده بود.<sup>۱</sup>

یکی از منابع بزرگ عایدات که خلفای بنی‌امیه برای خود تهیه کرده بودند هدیه نوروژ بود که با شدت آن را از کشاورزان وصول می‌کردند. هدیه نوروژ یا چنان که بعدها و در دوران اسلامی معروف گردید عیدانه از ستهای قدیم ایران بوده.

پیش از اسلام هم در ایران رسم بوده که دهقانان و دیگر اصناف کشور هرکدام به فراخور حال خود در عید نوروژ هدیه‌ای به شاه تقدیم می‌کرده‌اند. ظاهراً این هدیه‌ها عنوان مالیات نداشته چون در آن چه مآخذ اسلامی از خراج دوره ساسانی ذکر کرده‌اند از هدیه نوروژ یا عیدانه خبری نیست و ظاهراً یک امر تشریفاتی محسوب می‌شده، بلکه به گفته جاحظ آنها را در دیوان مخصوصی ثبت می‌کرده‌اند که به تناسب هدیه‌ای که از طرف اشخاص به پادشاه تقدیم شده در صورت احتیاج آنها در ظرف سال از طرف خزانه به ایشان کمک شود، و این کمک معمولاً بیشتر از میزان هدیه بوده است.<sup>۲</sup>

در هر حال پس از اسلام دهقانان ایرانی به عادت دیرین خود همچنان هدیه نوروژ را به خلفا می‌دادند. نخستین خلفای اسلام این هدیه را مطالبه نمی‌کردند، وقتی در زمان خلافت امام علی بن ابی‌طالب که دهقانان ایرانی هدیه نوروژ تقدیم کردند امام دستور داد تا آن را از بابت مالیات ایشان به حساب بیاورند.

نخستین کسی که هدیه نوروژ و مهرگان را برقرار داشت و مطالبه کرد ولید بن عقبه و پس از آن سعید بن عیاص بود. مردم به عثمان شکایت بردند و او سعید را از این کار بازداشت لیکن دوباره رواج یافت.<sup>۳</sup> خلفای اموی گذشته از این که با

۱- الاعلاف النفیسة، ص ۱۰۴-۱۰۵، و ادب‌الکتاب، ص ۲۳۰

۳- ادب‌الکتاب، ص ۲۳۰

۲- المحاسن والاضداد، ص ۳۶۹

شدت این هدیه را مانند خراج مطالبه کردند سال به سال نیز بر آن افزودند چنان که در زمان معاویه میزان آن به پنجاه میلیون دینار، یعنی درست معادل تمام مالیاتی که وصول می شد رسید، و این روش هم چنان در زمان جانشینان او پیروی می شد تا زمان عمر بن عبدالعزیز که آن را برداشت.

از لحاظ تشکیلات اداری نیز خلافت عباسی را با خلافت اموی فرق بزرگی بود، در عهد بنی امیه هر چند خلافت اسلامی به مقتضای ناموس تکامل به پیشرفتهائی نائل شده بود، لکن باز تشکیلات آن برای اداره صحیح ممالک اسلامی و پیشرفت سریع دولت متناسب نبود، و خواه و ناخواه می بایستی تغییری در آن روی می داد. خلافت اموی بیشتر جنبه عربی داشت و خلفا جز در موارد ضرورت کارهای خود را به غیر عرب واگذار نمی کردند. و باوجود این هر چند چنان که خواهیم دید بسیاری از کارهای دیوانی ایشان بدست ایرانیان انجام می یافت ولی محافظه کاری ایشان مانع از آن بود که جز به شکل خیلی محدودی از آثار دیگران و مخصوصاً ایرانیان که در امر کشورداری و نظام دیوانی دارای تجاربی بودند استفاده کنند. شام مرکز خلافت اسلامی به سرزمینهای عرب نشین نزدیک و از ایران دور بود، و این امر هم بیشتر سبب شده بود که دخالت ایرانیان در امور خلافت محدودتر گردد. و از اینها گذشته سیاست امویان مانع از آن شده بود که ملت‌های عضو جامعه اسلامی به هم نزدیکتر شوند، و هریک به فراخور شایستگی و استعداد خود در راه پیشرفت این جامعه بزرگ بکوشند. ظهور عصر عباسی را باید نتیجه علت‌هایی از همین قبیل و همچنین نتیجه تحول نسبتاً سریعی دانست که از آغاز اسلام تا پایان خلافت اموی در عالم اسلامی ادامه داشته است.

در دوره عباسی برای ایرانیان در دستگاه خلافت

آزادی عمل بیشتری بود. در این دوره نه تنها در

تشکیلات اداری از نظام دیوانی ایران تقلید

شد، بلکه در بیشتر شؤون اجتماعی از آداب و رسوم

و حتی شیوه لباس پوشیدن و دیگر کارها، خلفای عباسی از تقلید ساسانیان ابائی نداشتند.

تشکیلات اداری

در خلافت عباسی

از کتابهایی که به جا حظ نسبت داده اند یکی کتابی است به نام التاج فی اخلاق

الملوک که موضوع آن اخلاق پادشاهان و طرز معاشرت با ایشان و آداب درباری عصر نویسنده است. از مطالعه این کتاب که اگر هم از جاحظ نباشد از نویسنده‌ای هم زمان یا پیش از اوست به خوبی معلوم می‌شود که در این دوره رسم و آئین ایرانی تا چه حد در دستگاه خلافت نفوذ کرده و به عنوان سرمشق و نمونه درآمده بود. نویسنده این کتاب هر موضوعی را که شرح می‌دهد نخست کیفیت آن را در زمان ساسانیان وصف می‌کند، آنگاه به وصف آن در عصر خلفا می‌پردازد، و از مقایسه آن دو می‌توان به شباهتی که بین دربار بنی عباس و دربار ساسانی موجود بوده پی برد.

استاد نیکلسن در توصیف این جنبه از خلافت عباسی و مقایسه آن با خلافت اموی گوید: «اگر اعراب پیش از این دوره نقش ملت غالب را در عالم اسلام بازی می‌کردند و دیگر ملتهای اسلامی را به دیده دیگری می‌نگریستند، اکنون کار برعکس شده؛ اینک ما از یک عصر ملی عربی به یک دوره نهضت ایرانی و فرهنگ ایرانی منتقل می‌شویم. زیرا برگزیده سپاه این دولت از خراسانیان تشکیل یافته، پایتخت آن در سرزمین ایران بنا شده، و بالاترین منصب‌های دولت به دست بزرگزادگان ایرانی اداره می‌گردد»<sup>۱</sup>. و فون کرومر این موضوع را چنین شرح می‌دهد: «در این دوره نفوذ ایرانی در دربار خلافت چند برابر گردید و در عصر هادی و رشید و مأمون به بلندترین پایه خود رسید، به طوری که بیشتر وزیران ایشان ایرانی بودند؛ در بغداد آداب و رسوم ایرانی روزافزون گردید و در عیدهای باستانی ایرانی مانند نوروز و مهرگان و رام جشن گرفتند و لباس رسمی دربار را لباس ایرانی قرار دادند. منصور خود کلاه ایرانی به سر گذاشت و در دربار عباسیان همان آیین و رسوم ساسانیان پیروی گردید، و لباسهای زردوزی که از خصایص فرمانروایان عصر ساسانی بود به بر کردند. سکه‌ای از متوکل مانده که این خلیفه را به شکل و هیئت یک ایرانی نشان می‌دهد»<sup>۲</sup>.

نتیجه چنین وضعی در دولت عباسی آن شد که تشکیلات اداری این دولت

1- Nicholson, a Literary history of the Arabs, 28

۲- به نقل از تاریخ ادبی ایران تألیف استاد براون، ج ۱، ص ۲۰۹

مستقیماً در زیر نظر وزیران ایرانی قرار گرفت. و نیز اینان در هر موقع به تناسب احتیاج دولت سازمانهای جدیدی بر آن افزودند، و بدین ترتیب از سازمانهای اداری ساسانی اقتباس بسیاری به عمل آمد به طوری که ارباب تحقیق تشکیلات دولت عباسی را یکی از منابع تحقیق درباره سازمان داخلی دولت ساسانی دانسته‌اند.

در اثر پیشرفت تشکیلات بر شماره دیوانهای دولت عباسی نیز به تدریج افزود و دیوانهای موجود نیز غالباً به چند شعبه تقسیم گردید. از دیوانهایی که پس از تمام شدن بنای بغداد در روزگار منصور بدان جا نقل شد دیوان خراج و دیوان خاتم و دیوان جند و دیوان حوائج و دیوان احشام و دیوان مطبخ عامه و دیوان نفقات را نام برده‌اند<sup>۱</sup> و همچنین از دیوانهایی که پس از اتمام سامره بدان جا انتقال یافت دیوانهای خراج و ضیاع و زمام و جند و شاکریه و موالی و غلمان و برید را شمرده‌اند<sup>۲</sup>.

یکی از منصبهایی که در عصر خلفای عباسی برای نخستین بار در اسلام به وجود آمد منصب وزارت است. پیدایش این منصب نتیجه بسط و توسعه امر دیوانها و پیشرفت کار آنها بوده است. در دوره عباسی هم مانند دوره‌های گذشته برای

وزرگفرمدار دولت  
ساسانی و وزیراعظم  
خلافت عباسی

هر رشته از کارهای خلافت دیوانی مخصوص وجود داشت و هر دیوانی را رئیسی بود که او را کاتب آن دیوان می خواندند. در خلافت اسلامی تا پیش از عباسیان هنوز توسعه امور دولت و کار دیوانها به آن اندازه نرسیده بود که سازمان دیگری بر آن افزوده شود، ولی در دوره عباسی پیشرفت کار دیوانها و تراکم امور آنها باعث گردید تا خلفا منصب دیگری برای اشراف بر امور دیوانها و اداره امور تمام آنها به وجود آورند، و آن منصب وزارت بود که باید آنرا معادل نخست‌وزیری امروز دانست.

گریستن سن منصب «وزیراعظم» خلفا را تقلید مستقیمی از منصب «وزرگفرمدار»

ساسانیان می‌داند و آن چه را که مؤلفین اسلامی دربارهٔ مقام و منصب «وزیر اعظم» اسلامی نوشته‌اند عموماً در حق «وزرگفر مدار» عهد ساسانی صحیح و معتبر می‌شمارد. چنان که ماوردی نوشته وزیر اعظم از حیث قدرت با شخص خلیفه برابر بوده و اقتدار او تنها از سه جهت محدود می‌شده: نخست آن که وزیر اعظم حق تعیین نماینده یا جانشین خود را نداشته، دوم آن که کناره‌گیری وزیر اعظم از کار می‌بایستی با اجازهٔ خلیفه باشد نه با صلاح دید مردم زیرا او به نام خلیفه فرمانروائی می‌کرده نه به نام مردم، سوم آنکه وزیر اعظم بدون اجازهٔ مخصوص نمی‌توانسته کسی را که خلیفه بر امری گمارده معزول کند و یا تغییر مأموریت دهد. کریستن سن از این سه امر دومی را از آثار دورهٔ خلافت که اساس آن بر زمینه‌های دموکراسی گذاشته شده بود می‌داند؛ و بنا به گفتهٔ این دانشمند، از این امر گذشته روابط خلفا با وزیر اعظم عیناً همان ارتباط شاهنشاه ساسانی با وزرگفر مدار بوده است<sup>۱</sup>.

دیوان خراج چه در زمان ساسانیان و چه در دورهٔ خلفا پیوسته مهمترین دیوان دولت به‌شمار می‌رفته است. هنگامی که مسلمانان به کشور ایران راه یافتند به حکم ضرورت بسیاری از تشکیلات

دیوان از خراج یا  
تشکیلات مالی

مالی ایران و همچنین روشی را که پادشاهان ساسانی و مخصوصاً قباد و انوشیروان برای گرفتن مالیات و دیگر رسوم دیوانی وضع کرده بودند، همچنان برجای گذاردند و بدین جهت دیوانهای خراج هم به همان ترتیبی که در دورهٔ ساسانی بود ادامه یافت. تا پیش از فتح عراق روش مسلمانان چنان بود که هر جایی را می‌گشودند آنجا را بین خود تقسیم می‌کردند. ولی وقتی به سرزمین ایران رسیدند و با تقسیمات پیچیدهٔ کشاورزی و آبیاری عراق و تنوع امور دیوانی و خراج آنجا روبرو شدند و بهم زدن آن ترتیب را امری دشوار یافتند ناچار عمر از روش پیشین چشم پوشید و برای ادارهٔ این اراضی طریقهٔ دیگری اتخاذ کرد، یعنی دستور داد که اراضی کشاورزی همچنان در دست صاحبان آنها

باقی بماند و سالیانه از آنها خراج گرفته شود.<sup>۱</sup>

مسلمانان برای بهره‌برداری از سرزمینهای فتح شده طریقه واحدی را پیروی نمی‌کردند زیرا احکام اسلام بر حسب اختلاف موارد و کیفیت فتح هر جا مختلف بود. از بعضی سرزمینها ده یک گرفته می‌شد و از بعضی دیگر خراج خراج هم در همه جا یکسان عمل نمی‌شد جز این که همه در اصل مبتنی بر تعدیل و مقاسمه بود، بدین معنی که بهره بیت‌المال به نسبت محصول هر سال تعیین می‌گردید، و این ترتیبی بود که در شام بدان عمل می‌شد. ولی در ایران چنین نبود زیرا در زمان قباد و جانشین او انوشیروان تمام زمینهای مزروعی مساحت شده، و بر هر زمینی به نسبت محصول و مساحت آن مقدار معینی خراج بسته بودند. چون اعراب بر این اراضی دست یافتند و برای نخستین بار با چنین ترتیبی روبرو شدند عمر دستور داد که در این جا از آن رویه سابق صرف نظر کنند<sup>۲</sup> و در بعضی جاهای دیگر نیز این طریقه را معمول داشت. چنان که وقتی به عثمان بن حنیف دستور داد تا یکی از اراضی مفتوحه را مساحت کند و بر هر جریب از انگور و بیشه و خرما و نیشکر و گندم و جو مقدار معینی خراج ببندد. و این ترتیب همچنان بر جای بود و بدان عمل می‌شد تا روزگار منصور خلیفه عباسی که نوشته‌اند وی به سبب تغییر فاحش قیمتها دوباره بنای خراج را بر مقاسمه گذاشت.<sup>۳</sup>

باقی ماندن تشکیلات مالی ایران سبب شد که دیوانهای خراج ایران و کشورهای تابع آن در دوره خلفا هم به همان ترتیب و روشی که در عهد ساسانیان داشت، و در تحت تصدی همان طبقه از دبیرانی که از سابق به اداره امور آنها اشتغال داشتند، باقی بماند. در این دیوانها نه تنها از نظام و ترتیب عهد ساسانی پیروی می‌شد بلکه زبان آنها هم تا حدود هشتاد سال و در بعضی جاها بیش از یک قرن پس از هجرت هم چنان زبان پارسی ماند، و چنان که خواهیم دید در نیمه‌های عصر اموی بود که دیوان مرکزی ایران به عربی ترجمه گردید. و از این پس هر چند زبان دیوان عربی گردید ولی اصول و نظام آن به همان شکل

۲- طبری، بخش اول، ص ۹۶۳

۱- ابن الاثیر، ج ۱، ص ۴۰۷

۳- تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۱، ص ۲۱۳

سابق برجای ماند و تغییر مهمی در آن راه نیافت.

\* \* \*

گذشته از تشکیلات دیوان خراج، مسکوکات ایرانی نیز تا مدت‌ها پس از سقوط دولت ساسانی در میان مسلمانان و مخصوصاً در بخش شرقی اسلام یعنی کشور ایران و پیرامون‌های آن رایج بود. خلفا تا نیمهٔ دوم قرن اول به ضرب سکهٔ اسلامی نپرداختند. نخستین سکهٔ اسلامی خالص در عهد عبدالملک زده شد و پیش از این تاریخ پول رایج ایران یا همان سکه‌های ساسانی و یا درهم‌هایی بوده‌است که عمال خلیفه به تقلید درهم‌های ساسانی سکه می‌زده‌اند.

یک نوع از این سکه‌ها به درهم بغلی معروف بوده. به گفتهٔ بیهقی این درهم را رأس البغل در زمان عمر از روی درهم‌های ساسانی بی آنکه در شکل آن تغییری دهد سکه زده بود. بیهقی وصف این درهم را چنین نوشته که در وسط آن صورت پادشاه ساسانی، و در زیر تخت شاه عبارت فارسی نوش خور نگاشته بوده‌است.<sup>۱</sup>

ظاهراً سکه‌ای از آن عصر با این وصف بدست نیامده، ولی از سکه‌های دیگری که در دست است می‌توان به خوبی تحول سکه‌های ساسانی را به سکه‌های اسلامی در دوره‌های مختلف آن مورد مطالعه و تحقیق قرار داد.

چنان که گفتیم در سالهای نخستین انتشار اسلام سکه‌هایی که در ایران زده می‌شده عیناً همان سکه‌های ساسانی بوده بدون آن که کوچکترین اثری از اسلام در آن ظاهر باشد، ولی پس از این دوره کم‌کم نامهای عربی هم نخست به خط پهلوی و سپس با خط عربی در آن ظاهر شده، و بتدریج آثار ایرانی آن تحلیل رفته است. شماره‌ای که از این‌گونه سکه‌ها در دست است کم نیست. از درهم‌هایی که ازین دوره در دسترس نویسندهٔ این سطور هست یکی سکه‌ای است که در یک روی آن نقش آتشکده، و در روی دیگر در وسط صورت یزدگرد، و در یک سمت آن به خط پهلوی نام عامل خلیفه در ایران، و در طرف دیگر باز هم به خط پهلوی عبارتی که ظاهراً آن را «فره افزود» می‌خوانند دیده

می‌شود. و تنها اثر اسلامی که به خط عربی در آن دیده می‌شود عبارت بسم‌الله ولی‌الامر است که در زیر صورت شاه نوشته شده. از درهم‌هایی که عمال خلیفه به نام سعید و عمر در مازندران سکه زده‌اند چند عدد دیده شده که آنها هم تقریباً با همین وضع‌اند و کلمهٔ پورستان نیز به خط پهلوی در آنها نقش است.

گفتیم که دیوان خراج ایران در زمان حجاج یعنی در حدود هشتاد سال پس از هجرت به عربی ترجمه گردیده. از این بیان نباید چنین نتیجه گرفت که در این زمان تمام دیوانهای ایران، چه دیوان مرکزی بغداد و چه دیوانهای شهرستانها، به زبان عربی درآمده و یکباره زبان فارسی از دستگاه حکومت برکنار گردیده. برعکس شواهدی در دست داریم که می‌رساند دیوان‌هایی هم در ایران وجود داشته که تا مدتها پس از این تاریخ هم به زبان فارسی و شکل ایرانی باقی مانده‌است.

ابن‌رسته که خود اهل اصفهان و از دیران دیوان خلافت بوده و در اواخر قرن سوم می‌زیسته گوید: «نخستین کسی که در دیوان اصفهان به عربی نوشت سعدبن اباس، دبیر عاصم بن یونس کارگزار ابومسلم خراسانی بود<sup>۱</sup>». و از این بیان چنین برمی‌آید که دیوان اصفهان در تمام مدت خلافت بنی‌امیه فارسی ماند و در اواخر این دوره و اوائل دوره عباسی بود که به عربی برگردانده شد.

بنا به گفتهٔ ابن طقطقی هنوز در زمان سوید جد محمدبن یزداد دیران دیوان مرو در مکتب‌های فارسی دانش می‌آموخته‌اند<sup>۲</sup>. و از ظاهر قول مقدسی چنین برمی‌آید که در دیوان بخارا نامه‌ها و عرایضی که به سلطان می‌نوشته‌اند به زبان دری بوده<sup>۳</sup>. بنابراین می‌توانیم با اعتماد به این امارات و شواهد بگوئیم که بین نقل دیوان مرکزی عراق به عربی و نقل دیگر دیوان‌های ایران مدت زمانی که گاهی از یک قرن هم تجاوز می‌کرده فاصله بوده و شاید هم در ولایات دوردست دیوان‌هایی هم بوده که در تمام دورهٔ فترت همچنان به زبان ایرانی نوشته می‌شده و هیچ‌گاه به زبان عربی ترجمه نشده‌اند.

باقی ماندن تشکیلات مالی ساسانی در بقاء گاه‌شماری ایرانی نیز اثر مهمی داشته است. تقویم ایرانی از آن جهت بر جای ماند که برای تعیین موسم خراج و دیگر کارهای مربوط به دیوان خراج تقویم قمری عربی صلاحیت نداشت؛ زیرا مدار این تقویم برگردش ماه است، در صورتی که کارهای مربوط به دیوان خراج وابسته به کشاورزی و آن نیز تابع گردش آفتاب و فصلهای چهارگانه سال می‌باشد، چنان که در تقویم خورشیدی ایرانی بوده و هست.

باقی ماندن اصول تقویم ایرانی در دیوان باعث شد که ماههای شمسی هم با همان نامهای ایرانی به کار رود، چنان که بیرونی در ماههای معتضدی ذکر کرده<sup>۱</sup>. بلکه در بعضی از جاها مانند دیوان فارس روزهای ماه نیز به همان نامهای فارسی خوانده می‌شده. مقدسی در شرحی که از ولایت فارس نوشته گوید که در فارس هر روز از ماه را اسمی خاص و تاریخ دیوانهای آنجا نیز به همین شیوه است، و این نامها به منزله روزهای هفته در سایر اقالیم است.<sup>۲</sup>

از آثاری که با تشکیلات مالی ایرانی در اسلام برجای ماند یکی عید نوروز است که در همه دوره‌ها موسم گشایش خراج شد، و دیگر باقی ماندن بسیاری از کلمه‌ها و اصطلاحات فارسی است که همچنان در دیوان به کار رفت، و کم‌کم شکل عربی به خود گرفته «معرب» گردید و از همه مهمتر آن که این تشکیلات پیوسته در زیر نظر دبیران ایرانی قرار داشت و چون دبیرها یا کاتب دیوان خلافت یکی از عوامل بزرگ تأثیر فرهنگ ایرانی در ادبیات عرب بوده‌اند، از این رو ما این مطلب را در گفتار بعد شرح می‌دهیم و تا آنجا که مقتضی باشد به امر دبیری در دربار ساسانیان نیز اشاره خواهیم کرد.

۱- الاثارالباقیه، ص ۶۸

۲- احسن التقاسیم، ص ۴۴۱

در تقویم ایرانی و ملت‌هایی که در این امر از ایرانیان پیروی می‌کرده‌اند مانند اهل خوارزم و سغد و همچنین در تقویم مصریان قدیم، هفته موجود نبوده، بلکه هر روز از ماه به نامی خوانده می‌شده. بیرونی استعمال هفته را از مختصات اهل مغرب یعنی آسیای غربی و مخصوصاً مردم شام و پیرامون‌های آن نوشته، و علت آن را، ظهور پیغمبران در این نواحی و خیر دادن آنها از آفرینش جهان در هفت روز، می‌داند.

پیش از آن که این گفتار به پایان برسد لازم است به یک نکته اشاره شود و آن این است که تأثیر تشکیلات ساسانی پس از سقوط این دولت تنها منحصر به دولت خلفا نبوده، بلکه تا قرن‌ها بعد دولتهائی هم که در شرق اسلامی تأسیس می‌شدند در اداره مملکت خود همان راه و رسم ساسانیان را پیروی می‌کرده‌اند و راهنمای ایشان در این امر وزیران ایرانی بوده‌اند که پیوسته آثار ایران را زنده نگاه می‌داشته‌اند. از مطالعه کتابهائی که در دوران اسلامی در این فن تألیف یافته مانند سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و قابوس‌نامه و دیگر کتابها، و مقایسه آنها با آن چه از آثار ساسانی موجود بوده، می‌توان به این امر پی برد. اینوسترانزف این دسته از کتابهائی را که در اسلام در این موضوع تألیف شده برای مطالعه و تحقیق درباره دولت ساسانی و تشکیلات داخلی آن از منابع موثق و قابل استفاده دانسته است.<sup>۱</sup>

ابن خلدون در موضوع انتقال تمدن از یک ملت به ملت دیگر پس از بیان مفصلی چنین می‌نویسد: «و بدین ترتیب تمدن و فرهنگ پیشینیان به جانشینان آنها منتقل می‌گردد، چنان که تمدن ایرانیان به اعراب، بنی‌امیه و بنی‌عباس، منتقل گردید، و تمدن بنی‌عباس به دیلمیان و از ایشان به ترکها و سپس به سلجوقیان رسید».<sup>۲</sup>

گذشته از دولتهائی که در سرزمینهای شرقی اسلام به وجود آمدند دولتهای دیگری هم که در دیگر کشورهای اسلامی تأسیس یافتند از تأثیر آداب و رسوم ایرانی برکنار نماندند. این مطلب را می‌توان از مطالعه در تشکیلات داخلی خلافت فاطمی و دولتهای دیگری که در مصر تأسیس شد به دست آورد، زیرا اینان نیز اساس تشکیلات خود را خلافت عباسی گرفته بودند و از این راه نظام دیوانی ایرانی در آنها راه یافته بود.<sup>۳</sup>

1- Inostranzev, 60

۳- برای این موضوع مراجعه شود به صبح‌الاعشی، ج ۳، ص ۴۵۳

۲- مقدمه ابن خلدون، ص ۱۷۴



# گفتار سوم

## دیران ایرانی پیش از اسلام و پس از آن

شغل دبیری در دوره ساسانی ○ دبیران عرب در دربار شاهان ساسانی ○ پیدایش و تحول منصب کتابت در دوره خلفا ○ چگونه غالب کارهای دیوانی به ایرانیان اختصاص یافت ○ وزیران ایرانی و خلفای عرب ○ فرهنگ عمومی دبیران اسلامی ○ مقام دبیران در تاریخ فرهنگ ایران و عرب ○ دبیران دیوان در نظر جاحظ ○ چرا بیشتر دبیران این دوره به ایران دوستی معروف و یا به زندقه متهم شده‌اند.

تأسیس دیوان در دولت خلفا و پیشرفت روزافزون آن باعث پیدایش طبقه جدیدی گردید که تا این هنگام در میان اعراب وجود نداشت، و آن طبقه دبیران و کارکنان دیوان بودند که در زبان عربی به طبقه کتاب معروف شدند. پیدایش این طبقه از اوائل خلافت اموی آغاز گردید و به تدریج، با توسعه سازمان اداری در دستگاه خلفا، بر اهمیت ایشان افزود تا جایی که در دوره اول عصر عباسی طبقه کتاب یکی از طبقات مؤثر جامعه اسلامی و از ارکان مهم دولت به شمار می‌رفت. از آنجا که منصب کتابت در دربار خلفا تقریباً دارای همان خصوصیتی بوده که شغل دبیری در دربار ساسانیان داشته، و همچنین این بخش از تشکیلات دولت

خلفا به طرز آشکار و روشنی در تحت تأثیر تشکیلات ساسانی قرار گرفته، و بلکه تقلیدی از آن بوده است، از این جهت شاید لازم باشد که در آغاز این گفتار سخنی هم دربارهٔ دبیران دولت ساسانی گفته شود.

پیش از دولت ساسانی جامعهٔ ایرانی به سه طبقه

تقسیم می‌شد از این قرار: ۱- پیشوایان دین ۲-

سپاهیان ۳- کشاورزان و پیشه‌وران. لیکن در

دورهٔ ساسانی، چنان که سابقاً نیز بدان اشاره

شد، یک طبقهٔ دیگر یعنی طبقهٔ دبیران هم بر این اقسام افزوده شد و هریک از این طبقات چهارگانه هم در داخل خود به دسته‌هایی منقسم گردید.

ظاهراً طبقهٔ دبیران به تناسب کارهایی که برعهده داشته‌اند به چند دسته تقسیم می‌شده‌اند. در نامهٔ تنسر از کتاب رسائل و کتاب محاسبات و کتاب افضیه و سجلات و شروط و کتاب سیر سخن رفته و اطبا و شعرا و منجمان نیز در این طبقه به حساب آمده‌اند.<sup>۱</sup> و خوارزمی دبیران دولت ساسانی را به هفت دستهٔ زیر تقسیم کرده:

دبیر احکام حقوقی و دادگستری	یا	۱- داد دبیر
دبیر مالیات و درآمد کشور	"	۲- شهر آمار دبیر
دبیر درآمد ویژهٔ پادشاه	"	۳- کذک آمار دبیر
دبیر خزانه	"	۴- کنز آمار دبیر
دبیر اصطلب شاهی	"	۵- آخور آمار دبیر
دبیر امور آتشکده‌ها	"	۶- آتش آمار دبیر
دبیر اوقاف و امور خیریه <sup>۲</sup>	"	۷- روانگان آمار دبیر

در بعضی از منابع تاریخی به جز اینها از دبیران دیگری هم نام برده شده. دینوری از میان بزرگانی که پس از مرگ یزدگرد، برای دور کردن بهرام‌گور از تخت شاهی ایران، گرد آمده و کنکاش کرده بودند، نام سه تن از دبیران را بدین شرح ذکر کرده؛ گودرز دبیر دیوان سپاه و جشنسازریش دبیر دیوان خراج و فناخسرو دبیر اوقاف و امور خیریه. و از این سه عنوان، عنوان نخستین آن یعنی

دبیر دیوان سپاه بر آن چه خوارزمی ذکر کرده افزوده می‌شود<sup>۱</sup> و به گفته فردوسی کسی که در این مجلس برضد بهرام سخن گفت گشسب ایران دبیر بد بود<sup>۲</sup>.

در فتوح البلدان در بین دبیرهای دوره ساسانی به عنوان صاحب الزمام نیز برمی‌خوریم<sup>۳</sup>. صاحب الزمام متصدی مهرهای پادشاه و به عبارت دیگر مهربدار سلطنتی بوده. شرح دیوان زمام و خاتم را در دوره اسلام در گفتار پیش نوشتیم، به طور تحقیق نمی‌دانیم که در دوره ساسانی این دیوان و همچنین متصدی آن را به چه نام می‌خوانده‌اند.

در دوره ساسانی طبقه دبیران از طبقات ممتاز و از ارکان مملکت به شمار می‌رفته‌اند، و به همین جهت شغل دبیری به خاندان اشراف و بزرگزادگان اختصاص داشته. فردوسی حکایتی از انوشیروان و کفش‌گری که می‌خواست با تقدیم مال از شاه اجازه بگیرد تا فرزند خود را به مکتب فرستاده در زمره دبیرانش قرار دهد، نقل کرده<sup>۴</sup> که از آن به خوبی می‌توان به اهمیت این طبقه و مبالغتی که در حفظ نظام طبقاتی از طرف شاهان ساسانی می‌شده پی برد. \*

۱- الاخبار الطوال، ص ۵۵

۲- شاهنامه چاپ خاور، ج ۴، ص ۲۱۱: ایران دبیر بد عنوانی بوده که رئیس طبقه دبیران را بدین عنوان می‌خوانده‌اند و یا محض اختصار دبیر بد می‌گفته‌اند. کلمه دبیر بد در کتابهای عربی زیاد دیده می‌شود. مسعودی آن را به عربی حافظ الکتاب (به ضم کاف و تشدید تاء) معنی کرده، بعضی از محققان معاصر عرب به علت بیگانه بودن با زبان و اصطلاحات فارسی در خواندن و فهم معنای این عبارت دچار اشتباه شده‌اند. احمد زکی پاشا ناشر کتاب «التاج» این عبارت را حافظ الکتاب (به کسر کاف) خوانده و گمان کرده که مقصود از کتاب اوستا کتاب مقدس زردشتی است، و دبیر بد کسی را می‌گفته‌اند که حفظ این کتاب را در عهده داشته. این محقق به تأویل دورتری نیز پرداخته و احتمال داده که دبیر بد در اصل دبیر بد بوده مرکب از دو کلمه دبیر فارسی و بد عربی به معنی دست و آن را در عربی کاتب‌البد ترجمه کرده. رجوع کنید به کتاب التاج چاپ مصر به تصحیح احمد زکی پاشا، صفحه ۷۷ حاشیه ۲.

۳- فتوح البلدان، ص ۴۶۴

۴- شاهنامه چاپ خاور، ج ۴، ص ۵۴۲ - ۵۴۵

\* بعضی از نویسندگان از این اشعار فردوسی چنین استنباط کرده‌اند که به مکتب رفتن و درس خواندن برای عامه مردم ممنوع بوده. این استنباط بی‌اساس است. آنچه ممنوع بوده و احتیاج به اجازه شاه داشته نه به مکتب رفتن و درس خواندن بلکه ارتقا به مقام دبیری بوده که بر طبق اصول طبقاتی اختصاص به فرزندان کسانی داشته که در همین طبقه بوده‌اند.

در تاریخ دوره ساسانی اثر بسیاری از طبقه دبیران می‌یابیم و نام چندتن از بزرگان این طبقه نیز در ضمن حوادث این دوره به ما رسیده است. از یک نسخه خطی نه‌ایه‌الارب چنین برمی‌آید که در دربار خسرو غیر از بزرگمهر بختکان و شاهپور مؤبدان مؤبد و یزدگرد دبیرد هفتادتن از دانشمندان دیگر هم به طور دائم در خدمت شاه بوده‌اند<sup>۱</sup>. دینوری از یزدک کاتب نام برده، یزدک در لشکر بهرام چوین دبیر دیوان سپاه بود و چون بهرام سر به نافرمانی برداشت او به دربار هرمز آمد<sup>۲</sup>. طبری و دینوری رئیس دبیرخانه یا دیوان رسائل خسرو پرویز را بنام یزدان جشنس یا اسفادجشنس نوشته‌اند، و از دبیرهای همین دیوان در روزگار خسرو پرویز نامی به شکل حواری یا حوایی هم برده شده. در روزگار بهرام پسر شاهپور نرسی از دبیران فاضل و دانشمند به شمار می‌رفته و در زمان قباد سوخران و زرمهر از بزرگان این طبقه بوده‌اند<sup>۳</sup> و در دوران اردشیر پسر شیرویه مهرآذر جشنس را از دبیران شایسته و کاردان دولت ساسانی نام برده‌اند.

برای اداره کارهای مربوط به دولت دست‌نشانده

حیره<sup>۴</sup> و شاید هم برای ترجمه نامه‌هایی که از

قسمتهای عرب‌نشین شاهنشاهی ساسانی می‌رسیده

در دربار ساسانی دبیرهای مخصوصی که معمولاً

از اعراب حیره انتخاب می‌شده‌اند وجود داشته است.

دبیران (دبیران) در دربار

شاهان ساسانی

1- Browne, J.R.A.S., 1900

۲- الاخبار الطوال، ص ۸۶ و ۹۰

۳- تاریخ ابن بطریق، نسخه خطی کتابخانه شرقی بیروت، ص ۱۱۹

۴- دولت حیره را شاهپور اول در حدود سال ۲۴۰ میلادی در کنار نهر فرات که شامل قسمتی از کشور کنونی عراق است تأسیس کرد. منظور از تأسیس این دولت آن بود که هم اداره امور اعراب را عهده‌دار شود و هم امنیت این مناطق را تأمین نماید و از تاخت و تاز قبایل صحرائشین عرب به روستاهای عراق جلوگیری کند.

معمولاً فرمانروایان این دولت که عنوان شاهی داشته‌اند از خود اعراب حیره انتخاب می‌شده‌اند و این رسم تا پس از نعمان بن منذر معروف به ابی‌قابوس بر جای بود و از آن پس خسرو پرویز فرمانروائی آنجا را به یکی از سرداران ایرانی واگذار کرد و این ترتیب تا دوره اسلامی همچنان باقی ماند.

نخستین کسی که از اعراب به سمت دیری در دربار ساسانی شناخته شده لقیط بن معبد یا لقیط بن یعمر از طایفه ایاد است. ظاهراً وی در دیوان شاپور به دیری اشتغال داشته. در کتابهای ادبی عرب قصیده‌ای طولانی به وی نسبت داده شده که در آن قصیده عشیره خود را از تصمیم شاپور به جنگ با آنها و همچنین از شوکت و قدرت وی آگاه ساخته است. مسعودی می‌نویسد: این واقعه در هنگامی روی داد که عده‌ای از اعراب از قبیله ایاد بن نزار بر قسمتی از خاک عراق که در آن موقع در زیر فرمان حارث بن الاغر بود تاختند و بر آن چیره شدند و شاپور برای بیرون راندن آنها سپاهی بدان جا فرستاد؛ بنا به گفته مسعودی لقیط در این هنگام در سپاه شاپور بوده و آن قصیده را از همان جا برای آگاهی قبیله خود فرستاده است.<sup>۱</sup>

درباره لقیط و کارهای او در دربار شاپور معلومات زیادی در دست نیست. مشهورترین کسانی که از اعراب به دیری دربار ساسانی شناخته شده‌اند خاندان حماد بن زید کاتب نعمان النصری پادشاه حیره است. حماد از مسیحیان بوده و از خاندان وی کسانی که به خدمت دیوان شناخته شده‌اند یکی زیاد بن حماد و دیگری عدی بن زید و سوم زید بن عدی است. این خاندان هرچند اصلاً از اعراب حیره به شمار می‌رفتند، ولی چون در ایران و در میان خانواده‌های ایرانی تربیت یافته بودند، به زبان و فرهنگ فارسی آشنائی داشتند. نعمان سوم پسر منذر چهارم پادشاه حیره که در میان اعراب به کنیه ابی قابوس معروف است (۵۸۰ - ۶۰۲ یا ۵۸۵ - ۶۰۷) در نزد عدی بن زید تربیت یافته بود. وی پسر خود را به نام ایرانی کاووس نامید، و کنیه خود را از نام همین پسر گرفت، و این امر نتیجه تربیت او بوده که در زیر سرپرستی عدی انجام گرفته است.

حماد بن زید جد اعلای این خاندان چنان که گفتیم کاتب نعمان النصری

۱- برای تفصیل بیشتری در این موضوع مراجعه شود به کتاب الاشتقاق تألیف ابن درید چاپ ووستفالد، (مجله المقتبس، سال ۳، ص ۷۷۴ - ۷۷۸)، و مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۷۶ - ۱۷۷

پادشاه حیره بود. حماد با یکی از بزرگ زادگان دربار ساسانی به نام فرخ ماهان دوستی داشت و این شخص را در تربیت فرزندان حماد تأثیر بسیار بود. ابوالفرج اصفهانی درباره این خاندان شرح سودمندی نوشته که ما قسمتی از آن را در اینجا خلاصه می‌کنیم. بنا به گفته این مؤلف فرخ ماهان، زیاد پسر حماد را که زبان عربی را آموخته بود به نزد خود آورد و فارسی را نیز به وی بیاموخت و او را در دیوان برید به خدمت گمارد. زیاد مدتی در آن دیوان مشغول کار بود تا آن که نعمان النصری فرمانروای حیره درگذشت. پس از مرگ نعمان و تا هنگامی که پادشاه ساسانی مندر بن ماء السماء را به پادشاهی حیره برگزید زیاد در اثر سعی و کوشش فرخ ماهان به فرمانروائی آنجا منصوب گردید. باز بنا به گفته ابوالفرج هنگامی که زیاد به حیره رفت فرزند خود عدی را نزد فرخ ماهان گذاشت، و فرخ ماهان او را با پسر خود شاهان مرد به مکتب فرستاد تا در نوشتن و خواندن فارسی مهارت یافت و در زبان عربی نیز توانا گردید و سپس شایستگی او را در نزد خسرو پرویز بستود تا پادشاه او را با فرزندان فرخ ماهان در دیوان بگماشت و کارهای مربوط به حیره را به او واگذاشت.<sup>۱</sup>

ظاهراً بین دبیرهای عربی دیوان ساسانی و فرمانروایان حیره همیشه روابط خوبی موجود نبوده و گاهی بین آنها رقابتهائی به وجود می‌آمده که در نتیجه هریک در پنهانی برای دیگری به کارشکنی می‌کوشیده‌اند، و این کارشکنیها اغلب به نتایج وخیمی می‌انجامیده و گاهی نیز جان خود را بر سر این کار می‌گذاشته‌اند. شاید این مخالفت از آنجا ناشی شده بود که دبیران عربی به واسطه پایگاهی که در دولت ساسانی داشته‌اند در امور حیره و در عزل و نصب پادشاهان آن جادخال و اعمال نفوذ می‌کرده‌اند، و این امر بر پادشاهان حیره و مخصوصاً بر آنها که نمی‌توانسته‌اند رقیبی در مقابل خود ببینند گران می‌افتاده است.

یکی از این‌گونه اختلافها که در سیاست دولت ساسانی نیز تأثیر کرد واقعه‌ای است که بین عدی بن زید و نعمان بن مندر پادشاه حیره اتفاق افتاد. تفصیل این

۱- الاغانی، ج ۲۰، ص ۱-۱۰۳ و مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۰۴ و ۲۰۵

واقعه از این قرار است که وقتی منذر فرمانروای حیره درگذشت ده یا سیزده فرزند بجای گذاشت و ایام بن قبیصه طائی را هم به جانشینی خود برگزید که تا هنگامی که از طرف شاهنشاه ساسانی کسی به فرمانروائی حیره گماشته نشده او به کارهای آنجا رسیدگی کند. چون چندی بر این واقعه بگذشت و شاه کسی را که شایسته این کار باشد نیافت، خواست تا سپاهی از ایران بدان جا فرستد و فرمانروائی آن جا را به یکی از ایرانیان واگذارد، لیکن با سعی و کوشش عدی بن زید شاه از این خیال منصرف شد و نعمان پسر منذر را که تربیت یافته خود عدی بود به جانشینی پدرش برگزید.<sup>۱</sup> ظاهراً عدی چون نعمان را برآورده و تربیت یافته خود می دانسته می خواسته او را زیر نفوذ خود داشته باشد و با واسطه او به نفوذ خود در حیره بیفزاید، ولی برحسب اتفاق نعمان هم یکی از شاهان باعزم و اراده حیره به شمار می رفته و کسی نبوده است که به اراده عدی گردن نهد.

طبری می نویسد نعمان به واسطه نامه‌ای که عدی به وی نوشته بود بز او خصمناک شد و او را از دربار کسری نزد خود خواست، عدی هم که از پیش آمد بی خبر بود با اجازه پادشاه نزد نعمان رفت و نعمان به محض وصول او را گرفته به زندان افکند. چون خسرو پرویز از این قضیه آگاه شد فرمانی به نعمان فرستاد تا عدی را آزاد کند، ولی نعمان پیش از رسیدن فرمان عدی را به قتل رسانید و چون پیک شاه رسید مال و جائزه فراوان به وی بخشید و از او خواست تا در نزد شاه چنین وانمود کند که عدی پیش از رسیدن وی به مرگ طبیعی درگذشته است.<sup>۱</sup>

پس از عدی کار دیوانی او به برادرش محول گردید<sup>۲</sup> ولی طولی نکشید که او را به کار دیگر گماشته و دبیری دیوان را به زید پسر عدی سپردند. زید پیوسته منتظر فرصت بود تا انتقام پدر خود را از نعمان بگیرد و به زودی این فرصت را بدست آورد. او موفق شد که شاه را بر نعمان خصمناک کند و در اثر آن خسرو، نعمان را به تیسفون احضار کرد و چون به پایتخت رسید فرمان داد تا او را به زیر پای پیلان افکنده به قتل رسانیدند.<sup>۳</sup> این نعمان ممدوح نابغه ذبیانی بود که در

۱- الاغانی، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰ ۲- طبری، بخش اول، ص ۱۰۲۰-۱۰۲۴

۳- طبری، بخش اول، ص ۱۰۲۴

۴- برای تفصیل این قصه مراجعه شود به تاریخ طبری، بخش اول، ص ۱۰۲۴-۱۰۲۹

ادبیات عرب شهرتی بسزا دارد. هند زن او به دین نصرانی گرائید و دیری در حیره ساخت که به نام او معروف گردید و تا روزگار طبری برپا بوده است. حقوق سالیانه دیرانی که در دربار ساسانی متصدی امور حیره بودند از طرف اعراب این ناحیه پرداخت می‌شد. بنا به گفته طبری اعراب این حقوق را به جنس می‌پرداختند و از این اجناس وی دو کره اسب، خرما، تازه و خشک، کشک، و چرم را نام می‌برد. بنا به گفته صاحب اغانی عدی بن زید نخستین کسی بوده که در دیوان کسری به عربی چیز نوشته؛ اگر این روایت را بپذیریم باید گفت که قبل از این تاریخ برای اداره امور حیره دیوان مخصوصی وجود نداشته، و امور این ناحیه هم ضمن کارهای عمومی کشور رسیدگی می‌شده است.

در دوره پیغمبر (ص) و عصر خلفای راشدین کار  
 پیدایش و تحول منصب  
 کتابت یا دیری منصب خاصی شمرده نمی‌شد.  
 کتابت در دوره خلفا  
 در این عهد هر وقت خلفا یا کارگذاران ایشان به  
 نوشتن یا حساب کردن نیازی پیدامی‌کردند یکی  
 از کسانی که نوشتن می‌توانست آن کار را انجام می‌داد بدون آن که این عمل  
 شغل خاصی به شمار رود. وقتی عمر سپاهی از اعراب برای جنگ با ایرانیان به  
 نهاوند می‌فرستاد سائب بن اقرع را نیز، که یکی از مجاهدان بود و سواد خواندن و  
 نوشتن داشت، مأمور کرد که هنگام پیروزی حساب غنیمتهایی را که به چنگ  
 مسلمانان می‌افتد نگاه دارد. از جمله سخنانی که عمر در این باره به وی گفت این  
 بود: «اگر خداوند شما را پیروز گردانید غنیمتی که به دست می‌آید بین  
 جنگجویان تقسیم کن و خمس آن را بگیر، و اگر این سپاه نابود گردد تو نیز با آن  
 برو که در آن صورت دل زمین بهتر از پشت آنست<sup>۱</sup>». در واقع سائب بن اقرع با  
 این که در این لشکرکشی خود به تنهایی متصدی تمام کارهایی بود که در دوره  
 ساسانی و یا عصر عباسی آن کارها را دیرهای چندی از دیوان سپاه و دیوان  
 محاسبات و غیره انجام می‌دادند، با این حال این عمل منصب خاصی برای او  
 شمرده نمی‌شد، بلکه او هم مانند دیگران یکی از مجاهدان به شمار می‌رفت و در

ردیف ایشان قرار داشت و شاید هم برای این کار پاداش بیشتری به او داده نمی‌شد. ساده بودن تشکیلات از یک طرف، و کم بودن شماره کسانی که از اعراب نوشتن می‌توانسته‌اند از طرف دیگر، باعث گردید که در تمام دوره خلفای راشدین امر کتابت به همین گونه ساده و مختصر باقی بماند.

چون نوبت خلافت به امویان رسید و ایشان به شرحی که در گفتار پیش دیدیم به تأسیس دیوانهای مختلف و توسعه آنها پرداختند، قهراً برای اداره امور آنها نیز کسانی را گماشته و آن را شغل خاصی برای ایشان قرار دادند. و بدین ترتیب منصب کتابت در دستگاه خلافت به عنوان یکی از مناصب رسمی دولت شناخته شد و رفته رفته در اثر پیشرفت تشکیلات دولت بر توسعه و اهمیت آن افزود تا جایی که طبقه کتاب یکی از طبقات بزرگ سیاسی و اجتماعی خلافت گردید.

هرچند این منصب جدید در عصر اموی رونق گرفت و وحدت صنفی این طبقه هم در این دوره تکمیل شد به طوری که در اواخر این دوره طبقه کتاب یکی از طبقات بارز به شمار می‌رفت، ولی در این عصر هرگز کار دبیری دیوان آن قدر و منزلتی را که در دوره عباسیان یافت نداشت. علت این امر گذشته از سادگی نسبی تشکیلات یکی آن بود که ارباب قلم را در دوره اموی هنوز قدر و اعتبار زیادی نبود و دیگر این که مهمترین دیوانهای دولت یعنی دیوان خراج و شاخه‌های آن تا نیمه‌های این دوره همچنان به زبان فارسی و رومی بود و دبیران عرب با عربی زبان در آن دخالتی نداشتند.

با ترجمه دیوانهای خراج ایران و شام به زبان عربی گام بزرگی در راه پیشرفت کار دبیری در اسلام برداشته شد زیرا این امر باعث گردید که از یک طرف دبیران ماهر و زبردستی در میان مسلمانان عربی زبان پیدا شود، و از طرف دیگر اسلامی در اثر تسلط بر تشکیلات مالی به تدریج نفوذ خود را بر قسمت‌های دیگر دستگاه خلافت نیز گسترش دهند، و از این راه به قدر و منزلت خویش در آن دستگاه بیفزایند.

ظهور دولت بنی‌عباس مانع دیگری را هم که در این راه بود برداشت؛ در این دوره چون دبیران ایرانی خود متصدی کارهای خلافت بودند موفق شدند که با کوشش فراوان نظریه سابق را درباره اهل قلم از میان برده و حس احترام و ستایش

مردم را جانشین آن کنند. این کوشش که از اواخر عهد اموی شروع شده بود در این دوره به ثمر رسید. شاید بهترین نمونه‌ای که از این کوشش در آثار دبیران ایرانی می‌یابیم نامه‌ای است که عبدالحمید کاتب خطاب به دبیران عهد خودش نوشته. عبدالحمید که آخرین و بزرگترین دبیر دوره اموی است برای این که اهمیت مقام و پایگاه بلند طبقه دبیران را گوشزد معاصران خود کند در این نامه خطاب به این طبقه گوید: «کشور به دست شما انتظام یابد، و کار پادشاهان به دست شما استقامت گیرد؛ با تدبیر و سیاست شما خداوند سلطنت ایشان را اصلاح کند، عوایدشان جمع و کشورشان آباد گردد. پادشاهان با آن عظمت و حکمفرمایان در کوچک و بزرگ کارهای خود به شما نیازمندند و هیچ‌یک از آنها از شما بی‌نیاز نخواهند بود و جز به وسیله شما مشکلات ایشان برطرف نخواهد گشت. پس شما به منزله گوش و چشم و زبان و دست ایشان هستید که با آنها می‌شنوند و می‌بینند و سخن می‌گویند و بر دشمنان چیره می‌شوند».

از آغاز دوره عباسی روز بروز بر اهمیت این طبقه و قدرت ایشان در دربار خلافت افزود، و طولی نکشید که از درون این طبقه و این منصب، منصب دیگری پیدایش یافت که پس از مقام خلافت بالاترین منصبهای دولت اسلامی به شمار می‌رفت، و آن منصب وزیراعظم بود که در گفتار پیش شمه‌ای از آن نوشتیم.

یکی از نکات برجسته‌ای که باید درباره دبیران و

وزیران دوره‌های مختلف اسلام به خاطر سپرد،

این است که این طبقه غالباً از ایرانیان انتخاب

می‌شده‌اند. از عهد عباسی که ایرانیان در آن

ایرانیان در منصب

دبیری و وزارت

نفوذ داشته‌اند بگذریم، ولی این امر قابل توجه است که در خلافت امویان هم با اینکه ایشان هیچ‌گونه نظر خوشی با عناصر غیرعربی نداشته‌اند و پیوسته سعی می‌کرده‌اند به خلافت اسلامی رنگ عربی دهند، باز این عناصر و مخصوصاً ایرانیان در آن راه یافته و کار دبیری و تصدی دیوان را در دست خود داشته‌اند، به طوری که اگر در نسب دبیران این عهد دقت کنیم بیشتر آنها را از نژاد غیرعربی

خواهیم یافت مانند عبدالرحمان بن دراج دبیر معاویه، و ابوالعزیزه که در روزگار عبدالملک متصدی دیوان رسائل بود، و نعیم بن سلامه که در همین زمان دیوان خاتم را برعهده داشت، و لیث بن ابی فروه و اسماعیل بن ابی حکیم، که هر دو از دبیران عمر بن عبدالعزیز بودند، و سالم بن عبدالله دبیر هشام، و پسرش عبدالله بن سالم دبیر ولید بن یزید، و عمر بن حارث که در عهد یزید بن ولید متصدی دیوان خاتم بود، و عثمان بن قیس که در خلافت مروان بن محمد دیوان رسائل را داشت، و بالاخره عبدالحمید بن یحیی پیشوای نویسندگان عرب و مخترع اسلوب معروف، و ابن مقفع همکار و رفیق او که آثار قلمش پیوسته از بهترین قطعات نثر عربی شمرده شده است.

ظاهراً خلفای اموی از این وضع که اداره خلافت ایشان رفته رفته به دست ایرانیان می افتاده خوشنود نبوده اند و شاید یکی از مقاصد هم که عبدالملک و حجاج، از ترجمه دیوانهای ایران و شام به زبان عربی، دنبال می کرده اند این بوده که دست دبیران غیر عرب را از دیوان کوتاه کرده آنرا زیر نظر اعراب قرار دهند. ولی جریان تاریخ بعداً نشان داد که این حيله هم مؤثر واقع نشده است، زیرا به زودی ایرانیان به زبان عرب تسلط یافته دیوان عربی را هم در زیر نفوذ خویش قرار داده اند. از سلیمان بن عبدالملک روایت شده که گفت: شگفتنا از این ایرانیان که چون فرمانروائی می کردند نیازمند به ما نشدند، ولی چون نوبت فرمانروائی به ما رسید از ایشان بی نیاز نمائیم. و نیز می گفت: آیا تعجب نمی کنید از ایرانیان که ما در همه چیز حتی در آموختن زبان خود به ایشان محتاج شدیم؟

خلفای اموی از این وضع تعجب می کردند، زیرا می دیدند با تمام کوشش خود باز نمی توانند در اداره دولت خود از ایرانیان بی نیاز گردند، ولی وزیران دوره عباسی این وضع را امری طبیعی و نتیجه مسلم فرمانروائی چندین صد ساله ایرانیان و بی تجربگی عرب در این زمینه می دانستند. وقتی در حضور یحیی برمکی یکی از ایرانیان با یکی از اعراب مناظره می کرد به وی گفت: ما هیچ وقت نه در کارها و نه در زبان خود به شما احتیاج پیدا نکردیم، لیکن چون شما به فرمانروائی رسیدید نه در کارهایتان و نه در زبانتان از ما بی نیاز نمائید؛ یحیی به مرد عرب گفت: به وی بگو صبر کن تا ما نیز مانند شما هزار سال فرمانروائی کنیم،

آنگاه ما هم به چیزی از شما محتاج نخواهیم شد.<sup>۱</sup> برای این که دربارهٔ دبیران دولت عباسی نیز اطلاعاتی بدست بیاوریم کافی است که شخصیت‌های برجستهٔ دبیران و وزیران این دولت را در هریک از دوره‌های آن از خاطر بگذرانیم، و به آنچه معاصرین این دولت دربارهٔ رجال و کارگزاران آن نوشته‌اند مراجعه کنیم. استخری در وصف دیوانهای مرکز خلافت و دبیران آنها در عصر خودش می‌نویسد که: «رؤسای دیوان خلافت و کسانی که قوام سیاست بدانها است اعم از وزرا، یا سایر کارکنان دیوان، از ایرانیان هستند». و پس از آنکه چند خاندان مشهور از وزیران ایرانی مانند خاندان برمکی و ذوالریاستین و دیگران را برشمرده گوید: «متصدیان کارهای خلافت نیز از ایرانیانی هستند که در عصر ساسانی به ارض سواد آمده و در عراق مسکن گزیده‌اند».<sup>۲</sup> و باز در جایی که از خراسان سخن رانده گوید: «عموم سرداران خلافت و دبیران آن در عراق و فرمانروایان خراسان از این ناحیه‌اند. و همچنین از این ناحیه پیشوایان معروفی از فقها و ادبا برخاسته‌اند».<sup>۳</sup>

همه کسانی که دربارهٔ اوضاع اجتماعی و سیاسی دولت خلفا تحقیقاتی کرده‌اند کم‌وبیش به این امر که یکی از ظواهر برجستهٔ آن دولت است اشاره کرده، و در علت آن نیز مطالبی گفته‌اند که ما برای آگاهی خواننده از عقائد و نظر هائی که

چگونه غالب کارهای  
دیوانی به ایرانیان  
اختصاص یافت

در این باره اظهار شده به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد. در دیباچهٔ این کتاب اجمالاً نوشتیم<sup>۴</sup> که پس از تشکیل دولت اسلامی از آنجا که خود اعراب از رموز مملکت‌داری و سیاست بی‌اطلاع و از دانش و فرهنگی که متناسب با راه بردن چنان دولت عظیمی باشد بی‌بهره بودند، و در میان ملت‌های اسلامی هم برای این کار قومی شایسته‌تر از ایرانیان، که قرن‌ها بر همین سرزمینها فرمان رانده و علم و تجربه آموخته بودند، یافت نمی‌شد، بدین جهت

۱- ادب الکتاب، ص ۱۹۳ ۲- مالک الممالک، ص ۱۴۶

۳- مالک الممالک، ص ۲۶۲ ۴- به صفحهٔ ۲۸ همین کتاب مراجعه کنید.

کار دیوان که تعطیل بردار نبود به دست ایرانیان باقی ماند. اعراب چه هنگامی که تمام قدرت خلافت را در دست داشتند مانند دوره اموی، و چه در دوره عباسی که قدرت ایشان محدود بود، در امر اداره دولت و کارهای دیوانی از خود چندان شایستگی نشان نداده‌اند.

در گفتار پیش شمه‌ای از طرز سیاست خلفای اموی و زیانی که در اثر تسلط ایشان بر آبادیهای بلاد اسلامی و مخصوصاً ایران وارد آمد نوشتیم. ابن خلدون که یکی از نویسندگان صاحب نظر عربی زبان است در گفتاری به عنوان «این که اعراب هر وقت بر جایی مسلط شوند به زودی آنجا رو به ویرانی نهد» یکی از علل این امر را سوء اداره و بیگانه بودن ایشان از نظام و ترتیب نوشته است. ابن خلدون در این گفتار این امر را با تفصیل بیان کرده و شواهد چندی از تاریخ برای آن آورده است که ما از تفصیل آن می گذریم.

همین نویسنده در گفتار دیگری با عنوان «این که اعراب دورترین ملتها از سیاست و مملکت داری هستند» می نویسد که «چون اعراب بدوی تر از ملتهای دیگرند و از طرفی در اثر زندگی پست و خشن و بیابان گردی کمتر حس احتیاج به یکدیگر پیدا می کنند، از این رو به سختی در تحت اداره و نظام که لازمه سیاست و مملکت داری است در می آیند. به نظر این نویسنده تنها راهی که ممکن است اعراب از آن راه دولتی بنیاد گذارند و به فرمانروائی رسند راه دین است که ایشان را مجبور به فرمانبرداری و مراعات قوانین و احکام کند، و به همین سبب است که چون نیروی دین در ایشان سست گردید، دوباره به همان زندگی بدوی خود برگشته و از سیاست و فرمانروائی برکنار شدند و هیچ نسبتی بین ایشان و دولت نماند جز این که ایشان هم از جنس خلفا بودند، و چون این عنوان هم از میان رفت به یکبار کار از دست ایشان خارج شد و حتی گذشته خود را هم فراموش کردند»<sup>۱</sup>.

استاد احمد امین دانشمند معاصر مصری در علت این که وزارت غالباً به ایرانیان اختصاص داشته چنین می نویسد: «قوة نویسندگی که خلفا آن را شرط

وزارت گرفته بودند یکی از بزرگترین علت‌هایی بود که کار وزارت را غالباً به ایرانیان منحصر ساخت، اعراب بیشتر دارای فصاحت زبانی بودند نه بلاغت انشائی و فن نویسندگی، و شاید همین امر هم سبب شده که ایشان برای فصاحت کلمه‌ای از ماده «لسان» مشتق کرده و به کسی که دارای بیانی فصیح بوده «رجل لسن» گفته‌اند در صورتی که از ماده «کتابت» کلمه‌ای بدین معنی اشتقاق نیافته‌است. این نویسنده سپس گفتار خود را چنین ادامه می‌دهد: «راستی این است که قوه نویسندگی در ایرانیان آشکارتر از اعراب است، و حتی در دوره اموی نیز نامی‌ترین نویسندگان فنی مانند عبدالحمید و سالم از ایرانیان بودند. اعراب پیوسته به شمشیر و زبان افتخار می‌کرده‌اند نه به قلم. یزید بن معاویه هنگامی که نیکبهای خاندان خود را بر زیاد بن عبید می‌شمارد گوید: ما تو را از ولای خاندان ثقیف به عزت قریش رساندیم و از (عبید) به ابوسفیان منسوب گردانیدیم، و از قلم به منبرت بالا بردیم». استاد نامبرده در بیان این که اعراب شمشیر را برتر از قلم می‌شمرده‌اند ابیات زیر را هم که منسوب (به سلیط ابن جریر النمری) است از کتاب (الوزراء والکتاب) جهشیاری نقل کرده است:<sup>۱</sup>

اتحقرنی و لست لذاک اهلاً	و تدنی الاصفیرین من الخوان
جهابذة و کتاباً و لیسوا	بفرسان الکریهة والطعان
ستعرفنی و تذکرنی اذاما	تلاقی الحلقتان من البطان *

بیگانه بودن اعراب نسبت به کارهای دیوانی و فن نویسندگی از یک طرف و دشواری کار دیوانهای ایران از طرف دیگر باعث گردید که این بخش از دولت خلفا همچنان در دست دیران ایرانی باقی بماند. استخری از پیچیدگی دیوان خراج فارس سخن رانده و بنا به گفته وی در هیچ‌یک از بلاد اسلامی دیوانی مشکل‌تر از آن یافت نمی‌شده. این اشکال و پیچیدگی در اثر تنوع موارد عایدات

۱- ضحی‌الاسلام، ج ۱، ص ۱۶۷

\* الوزراء والکتاب، چاپ قاهره، ۱۹۳۸، ص ۲۸

و اختلاف احکام آنها بوده که باعث می‌شده حسابهای گوناگونی در دیوان نگاه داشته شود. بی‌گفتگو است که اداره چنین دیوانهائی جز به دست دبیران مجرب و آزموده صورت نمی‌گرفته، و شاید به همین سبب هم بوده که کارهای دیوان فارس تا قرن‌ها پس از سقوط دولت ساسانی در دست افراد همان خاندانهائی که در دولت ساسانی آنرا اداره می‌کرده‌اند باقی مانده، و این منصب در خاندانها موروثی شده است. در گفتار یکم این کتاب از دودمانهائی که در فارس تا روزگار استخری و ابن‌حوقل پیوسته کارهای دیوان را به ارث می‌برده‌اند ذکر می‌شده است.

در گفتار پیش، از تحولی که در دستگاه خلافت

اسلامی در زمان عباسیان به ظهور پیوست شمه‌ای بیان کردیم. در اینجا باید اضافه کنیم که یکی از عوامل مؤثر آن تحول همین طبقه دبیران و

وزیران ایرانی  
و خلفای عربی

وزیران ایرانی بودند که زمام کارهای خلافت را در دست داشتند. درباره جنبش علمی و اجتماعی عصر عباسی مطالب بسیاری گفته شده، ولی اگر بخواهیم علل و اسباب واقعی این جنبش و همچنین عواملی که آن را تقویت می‌کرده‌اند به دست آوریم باید در قسمت اداری دولت خلفا و مخصوصاً درباره کسانی که بر رأس آن قرار داشته‌اند به تحقیقات مفصل‌تر و بیشتری پردازیم.

چنان که پیش هم اشاره کردیم یکی از آثار ظاهری این طبقه در دستگاه خلافت آن شد که برخی از آداب و رسوم دربار ساسانی در این دستگاه نیز رواج یافت. یکی از رسوم دربار ساسانیان این بوده که هر طبقه‌ای از خدمتگزاران و از آن جمله دبیران لباسی مخصوص داشته‌اند که بدان شناخته می‌شده‌اند. وزیران دولت عباسی نیز همین روش را پیروی کرده و در لباس خویش از گذشتگان تقلید نمودند، بلکه از این حد نیز فراتر رفته چیزهائی را از آئین ساسانیان به دربار خلافت بردند که با عادات عربی زیاد سازگار نبود. بنا به گفته جهشیاری فضل پسر

سهل وزیر مأمون که به لقب ذوالریاستین خوانده می‌شد هرگاه می‌خواست بر مأمون وارد شود بر تختی دسته‌دار می‌نشست و چند تن از بزرگان او را به همین ترتیب به حضور خلیفه می‌بردند تا جایی که چشم مأمون بر وی می‌افتاد آنگاه تخت را به زمین می‌گذاشتند و فضل بر می‌خاست و به راه می‌افتاد، خدمتگزاران هم تخت را برداشته، در جایی که می‌خواست در حضور خلیفه بنشینند می‌گذاشتند، و چون فضل به نزدیک مأمون می‌رسید سلام می‌کرد و بر آن تخت می‌نشست. جهشیاری پس از شرح این مطلب گوید: ذوالریاستین این رسم را از دربار ساسانیان تقلید می‌کرد زیرا یکی از وزرای آن عهد بر چنان تختی می‌نشست و دوازده تن از شاهزادگان آن را می‌بردند.<sup>۱</sup> و از جمله کسانی که تخت فضل را می‌بردند سعید بن مسلم و یحیی بن معاذ بودند.

دبیران ایرانی نه تنها خود از روش اسلاف خویش پیروی می‌کردند بلکه خلفای عباسی را هم به پیروی از ایشان وامی‌داشتند. منصور خلیفه عباسی نخستین کسی از خلفای عباسی بود که کلاه ایرانی به سر گذاشت، و جانشینانش نیز از او سرمشق گرفتند و هریک بیش از پیش در گرفتن آداب ایرانی از خود علاقه نشان دادند. سابقاً گفتیم سکه‌ای که از متوکل عباسی باقی مانده این خلیفه را در لباس اردشیر دوم پادشاه ساسانی نشان می‌دهد.

خلفای عباسی گذشته از لباس و وضع ظاهر دربار در دیگر کارهایی هم که با نظام دیوانی و اداره امور مملکت ارتباط می‌داشت پیوسته رسم و آئین ساسانیان را سرمشق می‌گرفتند، و این هم یکی از آثار وجود دبیران و وزیران ایرانی بوده است. بیرونی در شرح تاریخ عضدی روایتی از حمزه اصفهانی نقل کرده که تا اندازه‌ای نظر خلفای عباسی را نسبت به نظام دیوانی ایران آشکار می‌سازد. وی چنین نوشته است: «اصفهانی گوید: روزی متوکل در یکی از گردشگاههایش گردش می‌کرد، ناگهان چشمش به کشتزاری افتاد که هنوز هنگام دروش نرسیده بود. گفت: عبدالله بن یحیی برای افتتاح خراج از من اجازه خواسته در صورتی که کشتها هنوز سبزند، آیا با این حال مردم چگونه خراج خود را می‌پردازند؟

حاضران گفتند: این امر زیان بسیاری به مردم وارد ساخته، زیرا با این وضع ناچارند یا به وام و پیش‌فروشی بدهی خود را پردازند و یا اینکه جلای وطن کرده ترک دیار خویش گویند، و بدین سبب پیوسته شکایت و دادخواهی کرده‌اند. متوکل گفت: آیا این چیزی است که در روزگار من رخ نموده یا این که همیشه همین‌گونه بوده است؟ گفتند: خیر این روشی است که پادشاهان ایران آن را بنیاد گذارده و پیوسته در هنگام نوروژ مطالبهٔ خراج می‌کرده‌اند و ایشان در این امر پیشوایان ملوک عرب بوده‌اند. آنگاه متوکل مؤبدان مؤبد را احضار کرده به وی گفت: دشواریهای این کار بسیار شده و من هم کسی نیستم که از آئین پادشاهان ایران تخطی کنم، آیا ایشان با آن نیکخواهی و دوراندیشی که داشتند چگونه در این موقع افتتاح خراج می‌کردند؟

بیرونی سپس شرحی را که مؤبدان مؤبد دربارهٔ کیسه و چگونگی آن در روزگار ساسانیان و اهمال آن از طرف اعراب و جلو افتادن نوروژ بیان کرده است به تفصیل نوشته که ما از آن می‌گذریم. بنابراین نوشته متوکل به ابراهیم بن عباس دستور داده که با همکاری مؤبدان مؤبد نوروژ را به همان اندازه‌ای که جلو آمده بوده به عقب برگردانند. و چون این امر در روزگار معتضد جانشین او انجام یافت این تاریخ به نام وی به تاریخ معتضدی معروف گردید. بیرونی این دو بیت را هم در این باره از قصیده‌ای که بختی در مدح متوکل سروده است نقل کرده:

إِنَّ يَوْمَ النُّيُوزِ قَدْ عَادَ لِلْمَعْدِ      الذِّي كَانَ سَنَةً أَرْدَشِيرِ  
أَنْتَ حَوَّلْتَهُ إِلَى الْحَالَةِ الْأَوْ      لِي وَ قَدْ كَانَ حَائِراً يَسْتَدِيرُ

چون نامی از نوروژ برده شد بی‌مناسبت نیست که در اینجا دربارهٔ اهمیت این عید پارسی در دورهٔ عباسی، که زنده شدن آن نیز یکی از آثار برجستهٔ دبیران ایرانی بوده است، سخنی گفته شود.

چنان که می‌دانیم نوروژ یکی از عیدهای خیلی قدیم ایرانی بوده که تا امروز همچنان باقی مانده است. پس از سقوط دولت ساسانی این عید هم مانند بسیاری

از آثار ایرانی اهمیت خود را در دستگامهای رسمی از دست داد و دوره امویان هم برای بقاء آن چندان مناسب نبود. نخستین باری که نوروز در دوران اسلامی شکوه و بزرگی خود را دوباره در دستگامهای رسمی به دست آورد دوره اول عصر عباسی بود. در این دوره نه تنها ایرانیان در دربار خلفا آن را به آئین باستانی جشن گرفتند، بلکه یکی از جشنهای عمومی به شمار رفت و خلفا نیز در آن شرکت نمودند.

قسمتی از ادبیات عربی در این دوره عبارت است از شعرها و نامه‌هایی که در تهنیت این عید نوشته شده است. هدیه فرستادن و تبریک نوشتن یکی از آداب این عید بوده که در این دوره بین طبقه دانشمندان و مخصوصاً دبیران و وزیران رواج کامل داشته است. اشعاری که در زبان عربی به مناسبت عید نوروز و مهرگان سروده شده، و معمولاً در نامه‌های تهنیت به کار می‌رفته، و یا از قصائدی که شاعران ستایشگر در این روز در وصف این عید و ستایش ممدوح خویش می‌سروده‌اند گرفته شده، خود به تنهایی موضوع کتابی شده که حمزه اصفهانی به نام «الاشعار السائرة فی النوروز والمهرجان» تألیف کرده بود. در یکی از نامه‌هایی که در همین دوره در تهنیت نوروز نوشته شده چنین می‌خوانیم: «این روزی است که ایرانیان بدان سرافرازی می‌کنند، و اعراب نیز برای بزرگ داشتن این عید، و همچنین برای پیروی کردن از اهل آن و اقتدا نمودن به سنت ایشان خود را هم‌رنگ آنان می‌سازند. ایرانیان در تحصیل دولت و عزت پایگاهی بلند و بی‌مانند داشته‌اند که آرزو را هم بدان جا راه نبود و کسی هم چشم برابری با آنها نمی‌توانست داشت. ایشان پس از زوال دولتشان باز به واسطه آثار حمیده و نام نیکشان ضرب‌المثل گردیدند، دیگران از رفتار ایشان پیروی نمودند، اعیادشان را جشن گرفتند و برای آن از پیش تدارک‌ها دیدند.» بنا به گفته قلقشندی پیش از همه دبیران دولت عباسی بوده‌اند که این عید را به دیده بزرگی نگریسته در آئین و شکوه آن اهتمام می‌ورزیده‌اند.<sup>۱</sup>

فرهنگ عمومی  
دبیران اسلامی

تصدی امر دیوان و اداره کارهای خلافت دبیران را معمولاً به کسب دانش و معلومات بیشتری وامی داشت. هریک از دیوانها نوعی از معلومات می خواست که دبیر ناچار می بایستی بدان آشنا باشد؛ چنان که در دیوان انشاء قوه نویسندگی و آشنا بودن به آئین نامه نگاری، و در دیوان خراج بیشتر معلومات ریاضی از حساب و هندسه و غیره، و در دیوان برید اطلاعات جغرافیائی، و در دیگر دیوانها معلوماتی متناسب با همانها ضروری بوده است. و چون طبقه دبیران و وزیران پیوسته همنشین خلیفه و در هر کار یار و همدست او بوده اند از این جهت گذشته از اطلاعات اختصاصی، داشتن یک نوع فرهنگ عمومی که باعث وسعت فکر و بُعد نظر و حزم و تدبیر بوده نیز از آنها انتظار می رفته، و بی شک علم به تواریخ و سیر و دانستن احوال پادشاهان سلف و اطلاع از آئین جهان داری و آداب فرمانروائی ایشان و آشنا بودن به رسوم ادب و مخصوصاً دانستن آداب معاشرت و مصاحبت با بزرگان و پادشاهان جزئی از آن بوده است. این معلومات و فنون مختلف در قرنهای بعد موضوع تألیفها و کتب بسیاری مانند عیون الاخبار و العقد الفرید و امثال آنها گردید که در ادبیات عرب شهرت فراوانی یافتند. ولی یکی از امور قابل تحقیق در این زمینه این است که آیا در قرنهای اول و دوم که هنوز پایه این گونه کتابها گذاشته نشده بود، دبیران این گونه معلومات خود را از چه منابعی به دست می آوردند، و این معلومات اولیه آنها چگونه بعدها توسعه یافت و موضوع کتابهایی از این قبیل گردید.

مسئلاً دبیران این عصر برای به دست آوردن معلومات لازم و بارور ساختن اندیشه های خود به آثار گذشتگان مراجعه می کرده اند، این امر نه تنها از رسائل آنها پیداست بلکه در نزد معاصران و کسانی هم که نزدیک به روزگار آنان زندگی می کرده اند آشکار بوده و خودشان نیز در آثارشان کراراً به این نکته اشاره کرده اند. ابن مقفع که از پیشقدمان فرهنگ و ادب عربی شمرده می شود پس از آن که در کتاب «الدرة الیتیمة» شرح مفصلی در توصیف پیشینیان «اوائل» و علم و بلاغت آنها سروده و از کتابهای ایشان، که در اثر آن زحمت تجربه را از

آیندگان برداشته‌اند، ستایش نموده چنین گوید: متتهای دانش دانشمندان ما خوشه‌چینی از خرمن دانش ایشان، و غایت نیکی نیکوکاران ما پیروی نمودن از سیرت ایشان، و بهترین حدیث سخنگویان ما مراجعه به کتابهای ایشان است. و در این صورت مثل آنست که با آنها سخن می‌گویند و از آنها سخن می‌شنوند. آنچه در نوشته‌های ایشان می‌یابیم برگزیده عقائد و افکار و احادیث گذشتگان است، زیرا ندیدیم که متأخران ما در موضوعی بنویسند که گذشتگان در آن پیشی نگرفته باشند، نه در موضوع تعظیم خداوند عزوجل، و نه در تحقیر دنیا و زهد از آن، و نه در تحریر انواع علوم و تقسیم و تجزیه آنها و باز کردن راه و آشکار ساختن اصول دانشها، و نه در اقسام ادب و انواع اخلاق، به طوری که پس از ایشان برای هیچ‌کس از سخن‌گویان مجالی باقی نمانده است.<sup>۱</sup> \*

جاحظ را نیز که یکی از متقدمین ادبای عرب به شمار می‌رود در وصف کتاب این بیان است: «و اگر آن چیزی که پیشینان در کتابهایشان برای ما تدوین کرده و عمر جاودانی بخشیده‌اند وجود نداشت از اقسام حکمت و انواع تواریخ و سرگذشتها، به طوری که به واسطه آنها آنچه را که بر ما غایب بود به چشم دیدیم و هر دری که به روی ما بسته بود گشودیم؛ زیاد آنها را به کم خویش افزودیم و آنچه را که جز به وسیله آنها درکش ممکن نبود درک کردیم، در این صورت بهره ما از حکمت بسیار اندک و راه ما به علم و معرفت بسیار ضعیف بود.»<sup>۲</sup>

بی‌فایده نیست که در اینجا قدری در نوشته ابن مقفع و جاحظ دقیق شویم و ببینیم این دو نویسنده اسلامی از پیشینان که کتب و آثار ایشان مورد استفاده این طبقه واقع شده‌اند، و چه نوع آثاری از ایشان را در دسترس خود داشته‌اند. جواب این سؤال را نمی‌توان از تاریخ عرب بدست آورد. زیرا چنان که می‌دانیم اعراب در جاهلیت آثاری که بتوان نام علم بر آن اطلاق کرد نداشتند بلکه فن

۱- الدرّة الیّتمه چاپ شده در مجلّة المقتبس، ج ۳، ص ۱۸۹

\* این کتاب به نام الادب الکبیر معروف و کثراً چاپ شده و عبارتی را که شرح بالا ترجمه آن است در مقدمه آن کتاب می‌توان یافت و از آن جمله در ص ۶۳ از مجموعه رسائل ابن مقفع به تصحیح

۲- کتاب الحیوان، ص ۱۰

یوسف ابو حلقه، چاپ بیروت ۱۹۶۰

نوشتن و سواد خواندن نیز در میان ایشان بسیار محدود بوده است، و به هر حال چیزی به نام کتاب یا ادبیات و تاریخ مدون نداشته‌اند. و در دوره اسلام هم تا عصر ابن مقفع هنوز تألیف و تدوین در زبان عربی آن اندازه پیشرفت حاصل نکرده بود که در «انواع علوم و اقسام ادب و اخلاق» کتابهایی به عربی تألیف یافته و آثار مهمی به وجود آمده باشد، و جز بعضی از مقدمات علوم شرعی که تازه تکوین می‌یافت چیزی بر آثار گذشته افزوده نگردیده بود، و نه تنها طرز فکر و نوع معلوماتی که در آثار دبیران این عصر مانند ابن مقفع و عبدالحمید می‌یابیم در آثار عربی بی‌سابقه است، بلکه علمی هم که وابسته به زبان عربی و بعداً به نام علوم ادبی معروف گردید هنوز به شکل علم وجود نیافته بود و معلومات عرب در این موضوع‌ها بسیار سطحی و نامنظم بود.

شاید در نظر اول چنین گمان شود که مقصود ابن مقفع و جاحظ از آثار پیشینیان آثار یونانی بوده است، ولی پس از اندکی تأمل و تحقیق در تاریخ فرهنگ اسلامی این گمان از میان خواهد رفت. زیرا چنان که خواهیم دید تا این زمان هنوز مسلمانان با آثار علمی و فرهنگی یونان تا بدان حد که از آن تأثیر پذیرند آشنا نشده بودند، و در هیچ تاریخی هم از آثار ادبی یونان بدین صورت استفاده نکرده‌اند. در گفتارهای آینده کتابهایی را که در انواع مختلف دانش و ادب از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و از منابع علمی دبیران و دانشمندان اسلامی گردیده شرح خواهیم داد. چنان که ملاحظه خواهد شد این کتابها بیشتر در موضوع‌هایی بوده است که با این طبقه دبیران ارتباط مستقیم داشته و پس از تحریر و تنقیح در زبان عربی به فنون ادبی یا ادبیات معروف شده و حتی پیدایش بعضی از رشته‌های ادبی عرب هم براساس همین ترجمه‌ها صورت گرفته است.

بنابر آن چه ذکر شد به احتمال قوی ابن مقفع و جاحظ در این گفته خود به این گونه آثار ایرانی که در این دوره در دسترس دبیران و اهل ادب بوده است نظر داشته‌اند، بلکه درباره ابن مقفع ما می‌توانیم با قطع و یقین این نظر را اظهار نمائیم، زیرا چنان که در یکی از گفتارهای این کتاب خواهیم دید این نویسنده ایرانی هیچ‌گاه در نوشته‌های خود به روایات و آثار عربی توجهی نداشته، و همین امر خود بزرگترین فرقی است که بین نوشته‌های او و ادبای عرب وجود دارد.

منابع معلومات این مقفیع بدون شک کتب و رسائل پهلوی بوده که اغلب آنها را هم خود او به عربی ترجمه کرده است.

دبیران دربار خلافت را در تاریخ فرهنگ ایران

مقام دبیران در تاریخ و عرب هر دو اهمیت و تأثیر فراوان بوده است.

فرهنگ ایران و عرب ، زیرا این طبقه، هم بزرگترین عامل نفوذ فرهنگی

ایران در اسلام به شمار می روند، و هم از مهمترین

عوامل پیشرفت و توسعه ادبیات عربی. ایشان از یک طرف به ترجمه کتب پهلوی

به عربی پرداختند و از این راه به سرمایه علمی و ادبی زبان عربی افزودند، و از

طرف دیگر به انتشار آنها در جامعه اسلامی همت گماشتند، و راههای تازه ای در

ادبیات عربی و اسلامی گشودند. اگر در نخستین آثاری که از دبیران اسلامی

برجای مانده دقت کنیم، و همچنین در آن چه بعضی از نویسندگان عرب درباره

فرهنگ و نوع معلومات آنها نوشته اند تأمل نمائیم این امر را تصدیق خواهیم

کرد که دبیران دربار خلافت، همچنان که در رسوم ظاهری و طرز اداره دیوانها و

دیگر کارهای رسمی خود دولت ساسانی را سرمشق گرفته بودند، همچنان برای

بدست آوردن معلوماتی که برای کار ایشان لازم بوده به آثار پهلوی یا

ترجمه هائی که از آنها در این عصر وجود داشته مراجعه می کرده اند، و از آن

آثار درباره آداب مملکت داری و راه و رسم کار دیوانی و آئین نامه نگاری، یا

دستورهای اخلاقی و حکمتهای عملی و دیگر معارف عصر بهره مند می شده، و

آنها را وسیله توسعه فکر و کسب ادب و دانش خود قرار می داده اند.

این نکته قابل توجه است که در اوائل عصر عباسی بیشتر کسانی که به ترجمه

کتابهای پهلوی پرداخته اند یا از همین طبقه دبیران و یا از پیروان و اطرافیان ایشان

بوده اند. بلکه بعضی از دبیران و وزیران این دوره نیز به واسطه دلبستگی زیادی

که به این آثار داشته اند گذشته از ترجمه آنها را به نظم در آورده و یا وسیله نظم

آنها را فراهم ساخته اند. چنان که احمد بن یحیی بلاذری کتاب عهد اردشیر را

منظوم ساخت و خالد برمکی از وزیران معروف دوره عباسی ابان بن عبد الحمید

لاحقی را به نظم کتابهای چندی که از آن جمله کلیله و دمنه بود واداشت. از

جمله کتابهایی که ابان لاحقی به عربی منظوم ساخت سرگذشت انوشیروان و کتاب

بلوهر و بوذاسف و کتاب رسائل و کتاب علم‌الهند را شمرده‌اند. گویند یحیی و فضل دو فرزند خالد برمکی برای منظوم ساختن کلیله و دمنه هریک پنج هزار دینار به وی عطا کردند.

همان طور که متکلمان واسطه ورود فلسفه یونانی در اسلام بودند، و پزشکان سریانی باعث ترجمه بیشتر کتب طبی یونانی و هندی به عربی گردیدند، به همان گونه دبیران دستگاه خلافت را هم باید واسطه نقل فرهنگ ایرانی به اسلام و زبان عربی شمرد. ایشان به قدری این عمل را خوب و با مهارت انجام دادند که به زودی آداب ایران هم جزء ادبیات عرب گردید، و متأدین اسلامی به تحصیل آن رغبت فراوان نشان دادند. و از همین جا است که در کتابهای عربی متأثر ایرانی به شکل دیگری غیر از آنچه در کتابهای دینی اسلامی دیده می‌شود جلوه گر شده است. در حالی که در کتابهای دینی آثار ایرانی آثار کفر و الحاد، منتسب به قومی مشرک و خدانشناس معرفی شده‌اند، برعکس مؤلفان کتابهای ادبی ایرانیان را ملتی با دانش و فرهنگ و قومی با حزم و تدبیر خوانده، متأثرشان را ادب و اخلاق نام نهاده و ایشان را دارای فضائل و محاسن بسیار نشان داده‌اند. در این کتب امثال بوذرجمهر و حکم مؤبدان و اندرزهای اردشیر و انوشروان در ردیف احادیث و اخبار و سخنان حکیمانه‌ای که از پیشوایان اسلام یا دیگر بزرگان عرب نقل شده، قرار گرفته است، و از نظر این مؤلفان هم هیچ‌گونه فرقی بین آنها نیست. از رساله‌ای که جاحظ در نکوهش اخلاق کتاب

دبیران دیوان در

نظر جاحظ

پرداخته مطالب بسیاری راجع به منابع اصلی دانش و معرفت و راه و روش دبیران این عصر به دست می‌آید، و بعلاوه از این رساله و مطالبی که

جاحظ برای مذمت این طبقه دست‌چین کرده به خوبی می‌توان دانست که هم‌عصران ایشان از اعراب و متشرعان چه نظری درباره آنها داشته‌اند، و چه اموری را باعث انتقاد از ایشان می‌دانسته‌اند. از گفته‌های جاحظ مطالب زیر استنباط می‌شود:

۱- برخلاف فضیلتی معاصر خود که عموماً به روایت اشعار عرب و نقل احادیث و تحصیل معلومات فقهی می‌پرداخته‌اند، دبیران بیشتر به مطالعه آثار

ادبی ایرانی اشتغال می‌داشته و از این مأخذ کسب علم و دانش می‌کرده‌اند. جاحظ از این قبیل کتب حکم و امثال بوذرجمهر و عهد اردشیر و رسائل عبدالحمید و ابن مقفع و کتابهای مزدک‌نامه و کلیله و دمنه را نام برده، و نیز گوید هرگز دیده نشده که یکی از دبیران به درس و بحث قرآن پردازد و به آموختن تفسیر و فقه اشتغال ورزد یا به روایت احادیث و اخبار میل کند، و اگر یکی از ایشان احیاناً به چنین کاری دست زند گذشته از آن که این کار نزد آنها پسندیده و دلپذیر نمی‌نماید همکاران وی نیز به دیده تحقیر در او می‌نگرند و به پستی در زندگی موصوفش می‌سازند.

۲- دبیرها پیش از معاصران خود در انتقاد از آنچه به عقائد دینی ارتباط می‌داشته صراحت لهجه داشته‌اند و ظاهراً روایات و سنن متداول را بی‌چون و چرا قبول نمی‌کرده‌اند. جاحظ طعن ایشان را به تألیف قرآن و ناسخ و منسوخ آن، و همچنین تمایل ایشان را به تکذیب اخبار نکوهش کرده و تمسک ایشان را به عقل و منطق از صفات مذمومه ایشان شمرده است.

۳- این طبقه با اعراب مسلمان در تجلیل بیش از اندازه رجال اسلامی همداستانی نمی‌کرده و آنان را نیز از نظر انتقاد دور نمی‌داشته‌اند. جاحظ از این که کتاب هر وقت نام یاران پیغمبر برده می‌شده زیاد به ذکر محاسن ایشان نمی‌پرداخته‌اند و از رجال دیگر اسلام مانند شریح و حسن و شعبی و ابن جبیر و نخعی و مانند ایشان نیز به خوبی یاد نمی‌کرده‌اند، گله کرده است.

۴- دبیران و کارمندان دیوان بیش از طبقات دیگر شیفته آداب و رسوم ایرانیان بوده‌اند و غالباً در مجالس خود به ذکر محاسن و شایستگی ایشان در مملکت‌داری و کشورگشائی پرداخته و از عظمت پادشاهان ساسانی و امپراطوری ایشان سخن می‌گفته‌اند، و ظاهراً در این کار با اعراب معارضه به مثل می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- از لحاظ اهمیتی که گفته جاحظ در این مورد دارد ما قسمتی از آن را عیناً در اینجا نقل می‌کنیم: «ثم الناشيء فيهم اذا و طيء مقعد الرئاسة، و توزك مشورة الخليفة، و حجزت التلة دونه، و صارت الدواة امامه، و حفظ من الكلام قتيقه، و من العلم ملحه، و روى ليزرجمهر امثاله، و لأردشير عهده، و لعبدالحميد رسائله، و لأبن المقفع أدبه، و صير كتاب مزدك معدن علميه، و دفتر كليلة ←

بی‌گفتگو است که اخلاق و رفتار طبقه دبیران و نوع معلومات ایشان که خارج از دائرة ستهای عربی بوده در نظر کسانی که می‌خواستند همه چیز را در دائرة همان ستهها ببینند و خروج از آن را یا از شعوبی‌گری و یا خروج از ستهای اسلامی می‌پنداشته‌اند از صفات نکوهیده به شمار می‌رفته. و بدین سبب وقتی که جاحظ از بعضی از افراد این طبقه رنجیده و در صدد انتقاد ایشان برآمده آنها را بدین گونه وصف کرده است. که بدون شک تا حد زیادی مبالغه آمیز است.

یکی از نکات جالب دقت در تاریخ کتابت (= دبیری دیوان) عربی در دوره اول عصر عباسی این است که بیشتر افراد این طبقه و همچنین اطرافیان و هم مسلکان ایشان به ایران دوستی معروف بوده‌اند، و وقتی هم که مورد انتقاد معاصران خود واقع می‌شده‌اند

بپرا بیشتر دبیران این  
دوره به ایران دوستی  
مستروف شده و یا به  
زندگیه متهم گردیده‌اند

→ و دمنة كثر حكمة، انه الفاروق الأكبر في التدبير، و ابن عباس في العلم بالتأويل، و معاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام، و علي بن أبي طالب في الجرأة على القضاء والاحكام، و ابوالهذيل العلاف في الجبر والطفرة، و ابراهيم بن سيار النظام في المكائات والمجانسات، و حسين النجار في العادات و القول بالاثبات، و الاصمعي و ابو عبيدة في معرفة اللغات و العلم بالانساب؛ فيكون اول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه. ثم يظهر فيه طرفه بتكذيب الاخبار، و تهجين من نقل الآثار، فان استزجج أحد اصحاب الرسول صلى الله عليه و سلم، قتل عند ذكرهم شذقه، و لوى عن نحاسينهم كشحه. و ان ذكر شريح جرحه، و ان نبت له الحسن استغله، و ان وصف له الشعيبي استخفقه، و ان قيل له ابن جبير استجهله، و ان قدم عنده النخعي استصغره. ثم يقطع ذلك من مجلسه سياسة اردشير بابكان، و تدبير انوشروان، و استقامة البلاد لال ساسان. فان حذر العيون و تفقده المسلمون رجع بذكر الشنن الى المعقول، و مُحكَم القرآن الى المنسوخ، و نفى ما لا يذرك بالعيان، و شبه بالشاهد الغائب، لا يرتضى من الكتب الا المنطق، و لا يحمد الا الواقف، و لا يستجيد منها الا السائر. هذا هو المشهور من افعالهم، و الموصوف من اخلاقهم.

و من الدليل على ذلك انه لم يُرَكَاتِب قط جعل القرآن سميره، و لاعلمه تفسيره، و لا التفقه في الدين شعاره، و لا الحفظ للسنن و الآثار عماده، فان وجد الواحد منهم ذاكراً شيئاً من ذلك لم يكن لدوران فكيه به طلاقة، و لالمحبة (?) منه حلاوة، و ان آثر الفرد منهم السعي في طلب الحديث و الشاغل بذكر كتب المتفقين، استغله اقرانه و استوخمه ألافه، و قضوا عليه بالادبار في معيشته، و الحرفة في صناعته؛ حتى حاول ما ليس من طبعه، و رام ماليس من شكله. ثلاث رسائل للجاحظ، نصحيح يوشع فنكل، قاهره، ۱۳۴۴ هجرى قمرى.

نزدیک‌ترین تهمتی که به ایشان می‌خورده زندقه بوده است، و حتی بعضی از ایشان هم به همین بهانه به قتل رسیده‌اند.

زندقه تهمتی بوده که غالباً متفکران و به خصوص کسانی را که پا از مرز سنتها بیرون می‌نهاده‌اند بدان متهم می‌ساخته‌اند، نه بدان جهت که اینان واقعاً زندق و به اسلام بی‌اعتقاد بوده‌اند، بلکه بیشتر بدان جهت که ایشان علاوه بر فرهنگ عربی از منابع فرهنگی دیگری هم برخوردار بوده‌اند، و در نتیجه چیزهایی می‌گفته یا می‌نوشته‌اند که هرچند در نظر صاحب‌نظران بدیع می‌نموده ولی در نظر آن دسته از معاصران ایشان که جز در دایره سنتهای مألوف نمی‌اندیشیده و اسلام را هم در همان دایره سنتهای عربی محصور می‌پنداشته‌اند بدعت به شمار می‌رفته یا گرایش به ایران و شعوبی‌گری به حساب می‌آمده. در تاریخ خلافت اسلامی شواهد بسیاری برای آن می‌توان یافت. وقتی دشمنان ابن‌مقفع خواستند از قدر و منزلت وی در جامعه اسلامی بکاهند برای این که او را نسبت به اسلام بی‌عقیده نشان دهند گفتند ابن‌مقفع هنگامی که از نزدیکی یک آتشکده می‌گذشته این دو بیت را که عشق و علاقه شدید وی را به آنجا می‌رساند خوانده است:

يا بيت عاتكة الذي اتعزل حذر العدا و به الفؤاد موكل  
اني لا منحك الصدود و اني قسماً اليك مع الصدود لأميل<sup>۱</sup>

و وقتی هم که سفیان عامل منصور خلیفه عباسی در اثر یک پیش‌آمد سیاسی آهنگ کشتنش کرد مناسب‌ترین تهمت را به وی زندقه یافت، و به همین بهانه هم او را به قتل رسانید. به گفته ابن‌خلدون وقتی هارون الرشید خواست ایوان کسری را خراب کند از یحیی پسر خالد برمکی وزیر خود مشورت کرد و وی این کار را به مصلحت ندید، هارون وی را به ایران دوستی متهم ساخته و گفت «أخذته النعرة للعجم»<sup>۲</sup> و اصمعی چون خواست خاندان برمک را هجو کند این ابیات را درباره آنها گفت:

إذا ذكر الشرك في مجلسي أنارت وجوه بني برمك  
و ان نليت عندهم آية أتوا بالأحاديث عن مزدك<sup>۳</sup>

۲- مقدمه ابن‌خلدون، ص ۳۴۶

۱- عيون الاخبار، ج ۱، ص ۵۰

۳- عيون الاخبار، ج ۱، ص ۵۰

و محمد بن لیث خطیب را که از پیروان برمکیان بود زندیق می خواندند، و سهل پسر هارون را که به سبب دانش و حکمتش او را بزرجمهر اسلام لقب داده بودند به شعوبیگری و حس ضدعرب متهم ساختند، و ابن الندیم نیز او را به همین گونه وصف کرده<sup>۱</sup>، و وقتی فضل پسر سهل وزیر مأمون او را واداشت تا رنگ سیاه، شعار عباسیان را به رنگ سبز تبدیل کند این کار را از ایران دوستی او دانستند. جهشیاری گوید فضل پسر سهل ازین رو سبز را برگزید که سبز لباس کسری و مجوس بود. و همچنین هنگامی که فضل با نعیم بن حازم در حضور مأمون درباره انتقال خلافت به علویان سخن می راندند و فضل با این انتقال روی موافق نشان می داد نعیم به وی گفت: تو از آن جهت به این امر رضایت می دهی که چون خلافت به خاندان علی منتقل شود تو بر آنان نیرنگ کنی و مملکت را کسروی نمائی<sup>۲</sup>.

علی بن عبیده ریحانی را نیز که یکی از نویسندگان زبردست دربار مأمون بود به زندقه متهم ساختند. این شخص گذشته از آن که سر و کارش بیشتر با آثار فرهنگی ایرانی بوده کتابهای چندی نیز از همان نوع و به نامهای فارسی تألیف کرده بود. ابن الندیم کتابهای «مهر آذر جشنس» و «کیلهراسف» و «روشنائی نامک» و «ادب جوانشیر» را به نام او نوشته است<sup>۳</sup>. از کوششی که ابان بن عبدالحمید لاحقی در ترجمه و منظوم ساختن کتابهای پهلوی به عمل آورده شمه ای ذکر کردیم و به پیوستگی او به برمکیان نیز اشاره نمودیم، اینک بی فایده نیست که این دو بیت ابونواس را هم که در هجو او گفته و او را از اتباع مانی شمرده است نیز در اینجا بیاوریم. ابونواس در این ابیات از زبان ابان بن عبدالحمید لاحقی چنین گوید:

لا أشهد الدهر حتی      تعاین العینان  
فقلت سبحان ربی      فقال سبحان مانی<sup>۴</sup>

۲- الوزراء والکتاب، ص ۳۹۶ به بعد

۱- الفهرست، ص ۱۲۰

۴- عیون الاخبار، ج ۴، ص ۱۴۳

۳- الفهرست، ص ۱۱۹



# گفتار چهارم

## نهضت علمی عصر عباسی و ترجمه آثار ایرانی

- وضع دوره اموی از لحاظ فرهنگ اسلامی ○ عصر طلایی اسلام ○
- ادبیات عربی و فرهنگهای ایرانی و یونانی ○ پرچم داران علم در
- اسلام ○ ترجمه کنندگان آثار پهلوی به عربی ○ عمر فرخان

نهضت علمی اسلام در عصر اول خلافت عباسی آغاز گردید. هرچند مقدمات این نهضت تا اندازه‌ای در دوره‌های سابق فراهم شده بود لیکن پیش از ظهور عصر جدید وضع عمومی و اجتماعی اعراب با چنین پیشرفت سریعی در زمینه علم و دانش مساعد نمی‌بود و اگر کوششی هم از طرف افرادی ذی‌علاقه در این راه به کار می‌رفت به چنین نتایجی نمی‌رسید.

چنان که سابقاً گفته شد نهضت علمی و فرهنگی اسلام در اثر آمیزش فرهنگهای مختلف و نتیجه کوشش ملت‌های متعددی است که همه در زیر لواء این دین درآمده و جامعه واحدی به وجود آورده بودند، و چون دین اسلام از میان اعراب برخاسته و محیط عربی هم نخستین محیطی بوده است که در آن نشو و نما یافته و علاوه بر آن قرآن کتاب آسمانی اسلام به زبان عربی نازل شده، بدین جهت فرهنگ و زبان عربی به منزله زمینه‌ای به شمار می‌رود که نهضت علمی اسلام بر آن قرار گرفته، و از این رو برای درک صحیح فرهنگ اسلامی ضرورت

دارد که نظری هم به معارف عربی در گذشته نزدیک به اسلام و در قرن اول آن، پیش از آن که فرهنگهای دیگر در جامعه اسلامی راه یابد، افکنده و از چند و چون آن آگاه شویم. اعراب در عصر جاهلیت هرچند به تناسب زندگی ساده خود معلومات ساده‌ای هم در بعضی از رشته‌های زندگی کسب کرده بودند لیکن در این عصر هنوز معلومات ایشان به پایه علم نرسیده بود. علم عبارت از مجموعه اصول یا حقایقی است منظم و مرتب که مستند به علل طبیعی و آشکار باشد، و در زمان جاهلیت هنوز اعراب در هیچ یک از شؤون زندگی خود دارای چنین معلوماتی نبودند، و اگر هم در بعضی رشته‌ها مانند طب یا نجوم از روی تجربه و راهنمایی طبیعت چیزهایی می‌دانستند، دانسته‌های ایشان کاملاً ساده و غالباً متکی به علل مبهم و غیرطبیعی و در هر حال نامنظم بوده است.

در هنگام ظهور اسلام و تا مدتها پس از آن قرآن تنها کتابی بود که اعراب به قرائت و آموختن تعلیمات آن اهتمام می‌ورزیدند. و پس از رحلت پیغمبر اسلام احادیث نبوی و سپس اخباری هم که از یاران پیغمبر روایت می‌شد جزء معارفی گردید که برای استنباط احکام قرآنی ضبط و نقل آنها را لازم می‌شمردند. با پیشرفت زمان دایره این معلومات کم‌کم توسعه یافت و زمینه برای علوم که در قرنهای بعد به علوم شرعی معروف شد آماده گشت. اعراب در این دوره اشعار و روایاتی هم از زمان جاهلیت خود نقل می‌کردند که آنها هم بعدها جزء علوم دیگری گردید که به علوم ادبی یا ادبیات شناخته شد. ولی باید دانست که اعراب تا مدتی پس از ظهور اسلام هم هنوز با تألیف و تدوین کتاب آشنا نشده بودند، و تمام معارف ایشان چه در پیرامون قرآن و چه درباره آثار گذشته خودشان از طریق نقل و روایت زبانی بوده است.

اعراب را در آغاز امر عقیده چنین بود که دین اسلام هرگونه آثار گذشته را از میان برده و از این رو جز قرآن به هیچیک از آثار علمی یا کتابهایی که در نزد ملت‌های دیگر می‌یافتند ارجحی نمی‌نهادند، چون مطالب آنها را خلاف گفته قرآن و پیغمبر اسلام تصور می‌کردند، ولی هرچه توسعه و انتشار این دین بیشتر شد و ملت‌های دیگری هم غیر از عرب به آن گرایش پیدا کردند به تدریج این گمان هم که پایه‌ای نداشت از میان رفت و مسلمانان به ترجمه و نقل آثار دیگران و تألیف کتاب در زبان عربی روی آوردند.

وضع دوره اموی از لحاظ فرهنگ اسلامی

چون دوره پیغمبر و چهار خلیفه نخستین سپری شد و خلافت به امویان رسید، خلفای اموی که می خواستند به خلافت رنگ پادشاهی دهند، کم کم درصد برآمدند که به روش سیاست و فرمانروائی پادشاهان گذشته هم واقف گردند و از رفتار و کردارشان سرمشق گیرند، از این رو به شنیدن سرگذشتها یا خواندن کتابهای تاریخ و دیگر آثاری که ایشان را در این منظور کمک می کرد اظهار میل و رغبت کردند. این راه و راههای دیگر که باید آنها را در زندگی اجتماعی مسلمانان جستجو کرد، اعراب مسلمان را رفته رفته با آثار ملت‌های دیگر آشنا ساخته باعث شدند به همان اندازه که پیشرفت فکری ایشان اجازه می داد از آنها استفاده نمایند. و بدین ترتیب زمینه برای ترجمه آثار ایرانی و غیرایرانی به عربی آماده گردید.

درباره معاویه نوشته اند که وی پس از فراغ از کارهای روزانه تا سه یکی از شب گذشته، «به شنیدن اخبار عرب و جنگهای ایشان و تاریخ ایران و پادشاهان آن و طرز رفتارشان با رعیت و دیگر اخبار گذشتگان» می پرداخت، و همچنین هنوز سه یکی از شب مانده از خواب برمی خاست و «چندتن از غلامان تاریخ پادشاهان و اخبار جنگها و فنون جنگی ایشان را بر او می خواندند و بدین سان در هر شب بر مقداری از اخبار و سرگذشتها و آثار پیشینیان و انواع سیاست ایشان واقف می گشت».

هرچند در دوره اموی در اثر عواملی که به بعضی از آنها اشاره شد جامعه اسلامی به پیشرفتهائی نائل گردید ولی روی هم رفته باید گفت که این دوره برای پیشرفت فرهنگی اسلام چندان مساعد نبوده است، زیرا هنوز زمینه فکری و اجتماعی برای پیشرفت دانش و فرهنگ آماده نشده بود. چنان که سابقاً گفتیم اعراب مسلمان هنوز در این عصر گمان می کردند که پرداختن به کتاب دیگری غیر از قرآن مخالف گفته پیغمبر و دستورهای اسلام است، و به همین جهت کسانی که خود را به اسلام علاقه مند نشان می دادند به این عمل به دیده رضا

نمی‌نگریستند. نوشته‌اند روزی عبدالملک پسر خود را دید که کتابی در سیر و مغازی می‌خواند، فرمان داد تا کتاب را بسوزانند و وی را به خواندن قرآن توصیه کرد.<sup>۱</sup> عمر بن عبدالعزیز که یکی از خلفای پرهیزگار خاندان اموی به شمار می‌رفت در گنجینه کتابهای شام کتابی در پزشکی یافت که آن را قس بن هارون بن أعین تألیف و ماسرجویه پزشک به عربی ترجمه کرده بود. جمعی از او خواستند تا اجازه دهد از آن کتاب نسخه‌هایی برداشته منتشر سازند، وی چهل روز در این کار می‌اندیشید و استخاره می‌کرد تا سرانجام با آن موافقت نمود. این تردید که بر خلیفه دست داد آنهم در مورد یک کتاب سودمند پزشکی، نمونه‌ی محافظه‌کاری کسانی است که خود می‌بایستی مشوق علم و دانش باشند.

یکی از عادت‌هایی که در میان اعراب رسوخ یافته بود اعتماد زیاد به قوه حافظه است. اعراب که در زمان جاهلیت با خط و کتابت چندان آشنائی نداشتند در تمام کارها بیشتر به حافظه خود اعتماد می‌کردند. تمام اشعار و روایاتی که در دوره‌های اسلامی به نام ادبیات عصر جاهلیت - جمع‌آوری گردیده از طریق نقل شفاهی و به اصطلاح سینه به سینه به مسلمانان رسیده بود. چنان که نوشته‌اند هر یک یا چند شاعر جاهلی یک راویه داشته‌اند. راویه کسی بوده که قصائد شعرا را حفظ و سپس روایت می‌کرده. در واقع همان کاری که در دوره‌های متأخر اسلامی با دفتر و دیوان انجام یافته در دوره جاهلی به عهده راویه بوده است. این عادت به بعد از اسلام هم سرایت نمود و در قرن اول اسلامی به شدت در میان مسلمانان حکمفرما بود. هنوز در دوره جاحظ اعراب این را یکی از افتخارات خود می‌شمردند. جاحظ در جایی که بین خطبای عرب و ایرانی و بلاغت ایشان مقایسه کرده است از آن رو خطبای عرب را ترجیح داده که اعراب هر چه می‌گویند از روی حافظه و بدون سابقه است، در صورتی که ایرانیان علم و ادبی را که اندوخته‌اند از راه تألیف و تدوین بوده، و از زمان قدیم تا حال پیوسته بر آن افزوده‌اند.<sup>۲</sup>

1- Nicholson, 247

۲- البیان والتبیین، ج ۳، ص ۲۰

این عادت که در اعراب سخت ریشه دار بود باعث آن گردید که ایشان نسبت به ثبت و ضبط آثار که مقدمه تألیف کتب و تدوین علوم و آن نیز پایه و بنیاد پیشرفت علم و دانش است، بی اعتنا شوند و بلکه بعضی از اطرافیان ایشان به این عمل به نظر بدبینی بنگرند. این شعر و امثال آن از چنین دیدی حکایت می کند:

اِسْتَوَدَعَ الْعِلْمَ قِرْطَاسًا فَضَيَّعَهَا      فَبَشَّ مُسْتَوْدِعُ الْعِلْمِ الْقَرَّاطِيْسُ \*

از نخستین کتابهایی که پس از قرآن در زبان عربی به ما رسیده یکی کتاب «السيرة» تألیف محمد بن اسحاق و دیگری کتاب «الأنساب» تألیف ابن کلیبی است که نسخه خطی آن در موزه بریتانیا است. بنا به نقل دوگویی به طوری که در این نسخه نوشته شده مطالب آن از رجال عصر اول اسلامی مانند ابی هریره و عبدالله بن عمر بن عاص و زهری و حسن بصری - که وصیت کرده بودند پس از مرگشان کتابهای ایشان را برای این که مخل به حافظه نباشد بسوزانند - گرفته شده است<sup>۱</sup>.

غیر از آن چه در این کتاب نوشته شده موارد دیگری را هم در تاریخ می یابیم که رجال عصر اول اسلامی به سوزاندن و از میان بردن کتابهای خود اقدام کرده اند، با این فرق که انگیزه ایشان در این کار تنها ترس از اخلال به حافظه نبوده بلکه روح زهد و پرهیزگاری ایشان را بر این کار واداشته است. جرجی زیدان از کشف الظنون و الیان شواهد چندی ذکر کرده است که از جمله آنها یکی احمد بن ابی الحواری و دیگری سفیان ثوری و دیگر ابو عمر بن العلاء است<sup>۲</sup>. درباره احمد بن ابی الحواری روایت شده که وی پس از فراغت از تحصیل علم روزی از جانب حق چیزی به دلش گذشت، پس کتابهای خود را برداشته به کنار نهر فرات برد، آنگاه ساعتی بگریست و گفت: «برای من راهنمایی خوبی به آفریدگار بودید، لیکن اکنون که به آنچه می خواستم راه یافتم نیازی به راهنما نمی بینم» و سپس آنها را در آب شست. به ابو عمر بن العلاء نیز عملی شبیه به همین

\* یعنی: دانش را در کاغذ به امانت نهاد و آن را گم کرد - و چه بد امانت داری است کاغذ.

- دائرة المعارف بریتانیا، سال ۱۸۸۸، ذیل کلمه (طبری)

۲- تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۴۷

نسبت داده شده. نوشته‌اند که او یک غرفه پر از کتاب داشت لیکن چون به «زهد و تنسک» پرداخت تمام کتابهای خود را بسوزانید. سفیان ثوری وصیت کرد تا پس از مرگش کتابهایش را نیز دفن کنند. و همچنین روایت شده که وقتی ابوعون ابن العطاء نزدیکی مرگ خود را دریافت کتابها و نوشته‌های خود را تماماً در آتش افکند، و نظائر این عمل را به بسیاری دیگر از رجال اسلام نیز نسبت داده‌اند<sup>۱</sup>.

به گفته «گلدزیهر» Goldziher مسلمانان حتی در قرن دوم هم باز از تدوین علم خودداری می‌کرده‌اند، به طوری که عبدالرحمان بن حرمله اسلمی که در نیمه‌های قرن دوم در گذشته وقتی به علت ناتوانی حافظه‌اش خواست تا آنچه استادش سعید بن حبیب بر وی املا می‌کند بنویسد، ناچار شد که از وی اجازه بخواهد، و تا وقتی که رخصت نیافته به این کار دست نزده است، به نظر استاد براون مسلمانان این عصر به این علت از تدوین احادیث خودداری می‌کرده‌اند که مبدا با اوراقی که در آنها احادیث نوشته می‌شده با احترامی که در خور کلام پیغمبر است رفتار نشود، یا اینکه این اوراق را چون حاوی گفته‌های پیغمبر است همپایه قرآن شمرده و در ردیف آن قرار دهند. به هر حال علت هرچه بوده در قرن اول نه تنها در احادیث و معارف شرعی بلکه در هیچ یک از معارف عصر پیشرفتی از حیث تألیف و ترجمه حاصل نگردید، و وقتی هم که نهضت علمی اسلام شروع شد، علوم شرعی نیز دوش به دوش علوم دیگر پیشرفت نمود و این فکر به تدریج از میان رفت.

تاریخ‌نویسان معاصر دوره اول عصر عباسی را  
عصر طلایی اسلام خوانده‌اند، زیرا در این دوره  
خلافت اسلامی، هم‌از لحاظ ثبات سیاسی و نظام  
اداری و اجتماعی در اوج ترقی بود، و هم

عصر طلایی  
اسلام

نهضت علمی و فرهنگی اسلام در این عصر آغاز شد. چنان‌که گفتیم این دوره را از آن جهت که اداره امور آن در دست وزیران و دبیران و سرداران ایرانی بود دوره نفوذ ایرانی نیز خوانده‌اند.

پیشرفتهائی که در قرن اول برای مسلمانان، چه از لحاظ فتح کشورهای تازه و تشکیل دولتی نیرومند، و چه از نظر انتشار دین اسلام، حاصل شده بود، اقتضا می‌کرد که از لحاظ علم و دانش و دیگر شؤون زندگی نیز پیشرفتی متناسب با آن روی دهد. در این قرن مقدمات یک چنین پیشرفت تا اندازه‌ای فراهم شده بود، ولی خلافت اموی و عناصری که بر آن نفوذ داشتند با یک نهضت علمی بزرگ بدان سان که در قرن دوم پدید آمد سازگار نبود. هنگامی که نوبت خلافت به عباسیان رسید و کار اداره آن نیز به دست وزیران و سرداران ایرانی افتاد، در اثر علاقه‌ای که ایشان به علم و ادب از خود نشان دادند و خلفا را هم به آن تشویق کردند، رفته رفته کسانی به ترجمه کتب از آثار ایرانی و یونانی و دیگر ملتهای با علم و دانش آن عصر پرداختند، و چون در مقابل این کار خود تشویق و مزد فراوان یافتند، کم‌کم این نهضت به پایگاه بلندی رسید، و طولی نکشید که در اثر کار و کوشش مترجمان و نویسندگان، زبان عربی که قبلاً از لحاظ سرمایه علمی و فنی بی‌بضاعت بود، دارای مایه علمی بزرگی گردید و بیت‌الحکمه بغداد که مأمون آن را به همین منظور تأسیس کرده بود و آن را بعضی از دانشمندان ایرانی سرپرستی می‌کردند شهرت و توسعه فراوان یافت.

چنان که قبلاً هم اشاره کردیم پیشرفت علمی و فرهنگی اسلام نتیجه آمیزش و پیوند تعلیمات اسلامی با فرهنگهای مختلفی است که پیش از اسلام وجود داشته و هر یک جداگانه مراحل از ترقی را پیموده بودند. دوره اول عصر عباسی از آن جهت دارای اهمیت است که در این دوره زمینه چنین پیوندی فراهم گردیده بود. با مراجعه به کتاب الفهرست ابن‌الندیم می‌توان دریافت که بیشتر ترجمه‌هایی که از کتابهای خارجی، چه از کتابهای ایرانی و هندی و چه از آثار یونانی و سریانی، به عمل آمده در این دوره بوده است. این ترجمه‌ها به منزله پایه‌هایی به شمار می‌روند که ترقیات علمی اسلام بر آن قرار گرفته و در اثر همین نهضت نقل و ترجمه این عصر بوده که مسلمانان توانستند کوششهای علمی ملتهای گذشته را از همان جا که بریده شده بود دنبال کنند و تمدن جهان را چندین گام پیش تر ببرند.

## ادبیات عربی و فرهنگهای ایرانی و یونانی

ما در ضمن یکی از گفتارهای سابق خود به این مطلب اشاره کردیم که آثار فکری ایرانی و یونانی در تمام دوره‌های تاریخی اسلام پیوسته در رأس فرهنگهایی قرار داشته‌اند که در ادبیات و علوم اسلامی تأثیر کرده و از خود آثار برجسته‌ای در آن باقی گذاشته‌اند. در اینجا مناسب است توضیحی به آنچه سابق گفته‌ایم اضافه کنیم و آن این که تأثیر این دو فرهنگ در تمام بخشهای علمی و ادبی اسلام یکسان نبوده بلکه هر یک در زمینه‌های خاصی تأثیر و نفوذ بیشتری داشته‌اند. هر چند مانند امور محسوس نمی‌توان در اینجا برای محیط عمل فرهنگهای خارجی در معارف اسلامی مرزی نهاده و حدی تعیین کرد، لیکن به طور کلی می‌توان گفت که تأثیر فکر یونانی بیشتر در علوم عقلی اسلام بوده و فکر ایرانی نیز بیشتر در فنون ادبی و نظام اداری و زندگی اجتماعی و بعضی از دانشهایی که بدانها اشاره خواهیم کرد تأثیر داشته، و این امری است که با مطالعه دقیق در پیدایش و تحول تمدن اسلامی به خوبی آشکار می‌شود. بعضی از نویسندگان غربی که درباره ادبیات عرب و تمدن اسلام مطالبی نوشته‌اند در موضوع تأثیر فکر یونانی در فرهنگ اسلامی راه مبالغه پیموده و آنرا تقریباً در تمام زمینه‌های علمی و اجتماعی اسلام تعمیم داده و ادبیات عرب را هم از آن متأثر دانسته‌اند. این نظریه تا حدی ناشی از آن است که وسائل تحقیق در تاریخ فرهنگ ایران و تحولات آن هنوز چنانکه باید آماده نشده، و تا حدی هم متأثر از نظریه آن دسته از نویسندگان است که یونان قدیم را تنها سرچشمه دانش و فرهنگ جهان پنداشته سعی می‌کنند هر پیشرفتی را که مردم دیگر و مخصوصاً توده‌های شرقی در دوره‌های تاریخی خود کرده‌اند به این سرچشمه منسوب دارند.

ما فعلاً در آن صدد نیستیم که راجع به این موضوع به طور کلی به گفتگو پردازیم، لیکن در آنچه راجع به ادبیات و زندگی سیاسی و اجتماعی عرب است می‌توانیم این نظریه را دور از حقیقت بخوانیم، زیرا در این ناحیه اثری از فکر

یونانی بدان گونه که باعث تحول آن شده باشد نمی بینیم. در دوره‌ای که علوم ادبی عرب در حال پیدایش بود و ادبیات عربی نضج و کمال می‌یافت هنوز اعراب آثار فکری یونان را نشناخته بودند، و در هیچ دوره‌ای هم با ادبیات یونانی بدان صورت که از آن اثر پذیرند آشنا نشدند. در دورانی که ما از آن گفتگو می‌کنیم نه هیچیک از کتابهای ادبی یونان به عربی ترجمه گردیده و نه هیچیک از فنون ادبی ایشان در اسلام راه یافته بود. دکتر طه حسین نویسنده معاصر با آنکه خود یکی از طرفداران جدی یونان است، و ادبیات و مخصوصاً بیان عربی را به طور محسوسی از فکر یونانی متأثر دانسته است، باز در جائیکه در موضوع نوع شعر عربی تحقیق کرده گوید که شعر عربی نه قصصی است و نه تمثیلی بلکه غنائی است؛ و گوید اقوامی که شعر قصصی و تمثیلی دارند در این امر تقلید یونانیان را کرده‌اند، و چون اعراب از شناسائی یونان محروم بوده‌اند از این جهت این نوع شعر نیز در نزد ایشان یافت نمی‌شود<sup>۱</sup>. گیب دانشمند خاورشناس هم با آنکه در بسیاری از موارد در موضوع تأثیر یونان در فرهنگ اسلامی از مبالغه خودداری نکرده است، معذک راجع به ادبیات عربی این حقیقت را تأیید کرده که اعراب از ادبیات یونان اطلاعی پیدا نکردند<sup>۲</sup>.

نکته‌ای که لازم است در چنین مباحثی بیش از هر چیز مورد نظر قرار گیرد این است که تأثیر فرهنگ یک ملت در ملت دیگر نتیجه یک نوع آمیزش اجتماعی و پیوند فکری و ادبی است که خود در طی سالیان دراز و قرن‌ها ارتباط و آشنائی فراهم می‌گردد. در چنین مواردی می‌توان با آزادی بیشتری درباره داد و ستد فکری دو ملت اظهار نظر نمود، لیکن هرگاه چنین حالتی روی ندهد باید خیلی با احتیاط در این موضوع اظهار نظر نمود، و تنها به سبب یک اثر مشابه غیر محسوس نباید یکی را در تحت تأثیر دیگری قرار داد. اگر ما معتقدیم که فرهنگ اسلامی در زمینه علوم فلسفی و حکمت نظری و دانشهای مربوط به آن در زیر نفوذ یونان قرار گرفته، برای این است که پایه معلومات اساسی مسلمانان

۱- فی الادب الجاهلی، ص ۲۴۰-۲۴۲

در این رشته ترجمه‌هایی بوده‌است که از کتابهای یونانیان به عمل آمده، و دانشمندان اسلامی هم غالباً در اصول پیرو فلسفه یونان بوده‌اند. این امری است آشکار و روشن لیکن در غیر از این ناحیه چنین نیست، مثلاً در قسمت زندگی سیاسی و اجتماعی و ادبی عرب چنان که گفتیم کوچکترین اثری از یونان نمی‌یابیم، زیرا مسلمانان در دورانی که فرهنگ و تمدن اسلامی شکل می‌گرفته نه تشکیلات اداری خود را از یونان گرفته‌اند و نه در زندگی اجتماعی خود از ایشان تقلید کرده‌اند و نه کوچکترین اثری از آثار ادبی یونان را - به شرحی که نوشتیم - شناخته یا به عربی ترجمه کرده‌اند.

این که ما می‌گوئیم اندیشه و فرهنگ ایرانی در ادبیات عربی و فنون مختلف آن و همچنین در زندگی سیاسی و اجتماعی اسلام تأثیر بسیار کرده، نه از آن جهت است که فلان موضوع ایرانی را مثلاً در شعر فلان شاعر عرب می‌یابیم. این مسئله مهم‌تر از آن است که بتوان آن را با چنین دلایل لغزانی ثابت نمود. بلکه برای آنست که ایرانیان خود در ایجاد این زندگی سیاسی و اجتماعی و در بنیاد گذاردن آن فنون ادبی شرکت داشته و در بسیاری از موارد هم پیشقدم بوده‌اند. چنان که دیدیم شالوده سازمان اداری خلافت به دست وزیران و دبیران ایرانی ریخته شد، و زندگی اجتماعی مسلمانان و دربار خلافت مخصوصاً در دوره عباسی رنگ ایرانی به خود گرفت، و در عصری که ادبیات عرب گسترش می‌یافت ادب و فرهنگ ایرانی مهمترین ادب و فرهنگ خارجی بود که با آن پیوند یافت، و در دوره‌های تحول سیاسی و علمی اسلام نیز پیوسته ایرانیان از عوامل مؤثر آن تحول به شمار می‌رفته‌اند. و به عبارت دیگر ایرانیان هم خود صاحبان آثار فکری، و هم ترجمه‌کنندگان آن آثار به عربی، و هم به وجود آورنده نظائر آنها در عربی بوده‌اند. استاد احمد امین در جایی که از تأثیر فرهنگ ایرانی و یونانی در ادبیات عرب سخن رانده چنین می‌نویسد: «بسیار دشوار است که در شعر عربی به افکار یونانی برخورد کنیم یا این که شاعر عربی زبانی بیابیم که اصلاً یونانی یا رومی بوده و سپس عربی آموخته و به این زبان شعر گفته باشد، در صورتی که بسیاری از ایرانیان از شعرای نامی عرب گردیده‌اند. تاریخ‌نویسان اسلامی روش خود را از ایرانیان گرفتند نه از یونانیان، و چیزی که

تأثیر یونان را در عرب ضعیف گردانیده کمی معلوماتی است که مسلمانان از حیات ادبی یونان داشته‌اند.<sup>۱</sup>

از این گذشته شاید در این امر اختلافی نباشد که بهترین نماینده تحولات فرهنگی هر ملت زبان آن ملت یعنی کلمات و اصطلاحاتی است که در آن بکار رفته. در زبان عربی کلمات «مُعَرَّب» بسیار است. معرّب کلمه‌ای را گویند که اصلاً عربی نبوده و از زبانهای دیگر در آن وارد شده است. قسمتی از این کلمات در اثر نقل و ترجمه به این زبان داخل شده و قسمت دیگر از راه زندگی اجتماعی و آمیزش اعراب با ملت‌های دیگر در این زبان راه یافته. بدین ترتیب که در هر مورد اشیاء یا مفاهیمی را که اعراب نمی‌شناخته و برای آن لفظ مناسبی نیافته‌اند آن را با همان کلمه اصلی گرفته و استعمال کرده‌اند. حال اگر به کلمه‌های معرّب زبان عربی مراجعه کنیم خواهیم دید که قسمت عمده این کلمات و مخصوصاً آنچه در محیط اداری و زندگی اجتماعی و ادبیات عرب به کار رفته از زبان فارسی گرفته شده که اگر بعضی موارد نادر را استثنا کنیم باید بگوئیم که این کلمات عموماً از اصطلاحات فارسی است. خوارزمی بسیاری از اصطلاحات دیوانی را در مفاتیح‌العلوم ذکر کرده و با مراجعه به آن می‌توان درباره آنچه گفتیم بهتر قضاوت نمود.

این تعبیر از ابن خلدون است. پیشگامی ایرانیان در کسب علم و دانش و نشر فرهنگ از همان قرن‌های نخستین اسلام در جامعه مسلمانان محسوس گشت و با مرور زمان آشکارتر شد به

پرچم داران  
علم در اسلام

طوری که این امر یکی از ظواهر شناخته شده تمدن اسلام گردید. ابن خلدون در گفتاری که آن را با عنوان «این که دارندگان علم در اسلام غالباً ایرانیان هستند» آغاز کرده گوید: «از غرائبی که رخ داده این است که در جامعه اسلامی بیشتر پیشوایان علم ایرانی هستند و به ندرت می‌توان در علوم شرعی و عقلی دانشمندی عربی نشان داد، آن هم اگر از لحاظ نژاد عرب باشد زبان و

محیط تربیت و آموزگاران او ایرانی هستند». ابن خلدون پس از بیان این مطلب در علت آن شرحی مفصل آورده که خلاصه آن چنین است:

هنگامی که دین اسلام در میان عرب ظاهر شد، ایشان به مقتضای زندگی ساده و بدوی خود دارای علم و صنعت نبودند، و احکام دین را زبانی می آموختند و راه استنباط آن را هم از قرآن بوسیله پیغمبر اکرم و صحابه یاد می گرفتند. اعراب از تعلیم و تألیف چیزی نمی دانستند زیرا نه کسی ایشان را به این کار وادار کرده بود و نه از راه نیازمندی به شناختن آن ناچار شده بودند. دوره صحابه و تابعین نیز به همین منوال گذشت و تنها معدودی از ایشان خواندن یاد گرفته بودند که به قراء معروف شدند. و این عنوان هم صفت ممتازی محسوب می شد که این دسته را از دیگر صحابه که عموماً بی سواد (= اُمّی) بودند مشخص می ساخت. و چون از زمان هارون الرشید به بعد در اثر مرور زمان کم کم استنباط احکام قرآنی که مستلزم مواد دیگری از تفسیر و حدیث و غیره بود پیچیده تر می شد، از اینرو به تدریج معارف دیگری به وجود آمد که بعداً توسعه یافت و موضوع علوم مختلفی گردید.

این نویسنده پس از شرح مختصری که درباره تاریخچه علوم اسلامی و عربی و چگونگی پیدایش آنها ذکر کرده گوید: «و بدین ترتیب علومی به وجود آمد که پیدا کردن ملکه آنها مستلزم آموختن بود، و بدین جهت از جمله صنایع به شمار رفت. و ما قبلاً گفته ایم که صنعت از خواص زندگی شهری و ملت‌های متمدن است، و اعراب از چنین زندگی بسیار دور بودند، و چون ملت باتمدن در آن روزگار ایرانیان و کسانی بودند که از ایشان پیروی می کردند از اینرو علم و هنر نیز به ایشان اختصاص یافت». و پس از آن که چندین تن از بزرگان علم و دانش را نام برده و به تقدم دانشمندان ایران در بسیاری از علوم اسلامی اشاره کرده گوید: و بدین سان گفته پیغمبر «لو تعلق العلم بأکناف السماء لنالاه قوم من اهل فارس» مصداق پیدا کرد.

این درباره آن دسته از اعراب است که حتی پس از اسلام هم همچنان زندگی صحرائشینی خود را حفظ کردند و در جامعه متمدن اسلام وارد نشدند. اما دسته دیگر که در اثر تعلیمات دین و آشنائی با ملت‌های متمدن آن روز زندگی پیشین

خود را ترک کردند ایشان نیز به گفته ابن خلدون چون در اسلام به ریاست و فرمانروائی رسیدند از این جهت اشتغال به کار دیگر از قبیل تحصیل علم و کسب هنر و مانند آنها را پائین تر از شان خود دانستند و بدان توجهی نکردند.<sup>۱</sup>

جرجی زیدان پس از اشاره به این مطلب شواهد چندی از تحقیر و توهین اعراب را نسبت به کسانی که به تحصیل علم می پرداخته اند ذکر کرده که ما از نقل آن صرف نظر می کنیم.<sup>۲</sup>

چنان که در گفتار پیش اشاره کردیم ایرانیان در این دوره علاقه زیادی به کسب علم و دانش نشان می دادند، و وزیران دانش دوست ایرانی مالهای فراوان در این راه صرف می کردند. در کتابهای ادبی عرب داستانهای بسیاری از علم دوستی و دانش پروری برمکیان و دیگر خاندانهای ایرانی روایت شده و به گفته جهشیاری، یحیی بن خالد برای کودکان بی سرپرست دبستانهای مجانی باز کرده بود.<sup>۳</sup> همین میل و علاقه باعث شد که ایرانیان در عالم اسلام مقام پیشوائی خود را در محیط دانش و فرهنگ و آن چه مربوط به آن است حفظ کنند و در هریک از علوم اسلامی و عربی غالباً از بنیادگذاران و یا از استادان برجسته آن علم شمرده شوند. از علوم اسلامی که دارای جنبه عمومی است بگذریم، ولی این خود شایسته توجه است که ایرانیان حتی در علوم هم که به زبان و لغت عرب پیوستگی داشته با این که نسبت به این زبان بیگانه به شمار می رفته اند باز در صف استادان جای گرفته اند، و نخستین کتابهای لغت عرب هم از خراسان سرچشمه گرفت \* و اولین سنگ پایه تدوین نحو عربی به دست سیبویه از مردم فارس گذاشته شد، و تدوین آن چه بعدها به نام ادبیات عرب معروف گردید بیشتر به

۱- مقدمه ابن خلدون، ص ۵۴۳-۵۴۵

۲- تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۵۱

۳- جهشیاری، ص ۲۱۲

\* و آن «کتاب العین» تالیف خلیل بن احمد فراهیدی است که در سال ۲۴۸ هجری آن را وراقی از خراسان به عراق آورد، و پیش از این تاریخ این کتاب در گنجینه طاهریان در خراسان بود ولی آوازه آن در بصره و بغداد هم پیچیده بود. خلیل در سال ۱۷۰ هجری وفات یافت و عمر او در هنگام وفات ۷۴ سال بوده است.

دست دانشمندان ایرانی انجام یافت. و همین کوششهای علمی که اثر آن در سراسر تاریخ اسلام آشکاراست باعث گردیده که ابن خلدون ایرانیان را حَمَلَةُ عِلْمِ در اسلام بخواند و این نتیجه‌ایست که محققین معاصر هم از تحقیقات خود به آن رسیده‌اند. گلدزیهر در فصلی از کتاب خود به نام "Mohammedanisch Studien" که عنوان آن را عرب و عجم قرار داده می‌نویسد که در دولت اسلام نه تنها عناصر غیر عربی در رأس کارهای دولتی جای گرفتند بلکه حتی در علوم دینی هم باز در صف اول قرار داشتند. فون کرومر گوید علوم اسلامی از قبیل علم قرائت و تفسیر و حدیث و فقه در قرنهای اول و دوم اساساً در دست عناصر غیر عربی بود و اعراب تنها کوشش خود را صرف اشعار قدیم خود و تقلید از آنها می‌کردند. به گفته استاد براون عناصر غیر عربی حتی در این ناحیه هم از اعراب پیشی گرفتند، چه دانشمندان آنها بوده‌اند که به مباحث تاریخی و ادبی عرب پرداخته و به آنها پیشرفت داده‌اند. و برای پی بردن به این حقیقت کافی است که ما نام چندتن از پیشوایان هر یک از فنون ادبی عرب را بخاطر بیاوریم. و باز به عقیده همین نویسنده حتی اگر ما با (پول دولگارد) (Paul de lagard) در این نظر که: «هیچ یک از مسلمانانی که آثاری از خود در علوم به جای گذاشته‌اند از نژاد سامی نبوده‌اند.» بدین شکل کلی موافقت نکنیم باز می‌توانیم معتقد باشیم که اعراب چه در علوم شرعی و چه در علوم ادبی پیوسته در درجه دوم قرار داشته‌اند، و این وضع هم نتیجه سستی خود ایشان بوده که به دانش و فرهنگ، که دیگران با کوشش و شاط به آموختن آن می‌پرداخته‌اند، به چشم حقارت می‌نگریسته و تحصیل آن را جز برای ادب آموزان بیهوده می‌پنداشته‌اند، و به قول جاحظ برای قرشی غیر از دانستن وقایع و جنگهای عرب تحصیل چیزهای دیگر را ناروا می‌شمرده‌اند.

ابن ندیم در فهرستی که از این دسته از ترجمه کنندگان آورده اشخاص زیر را نام برده است:  
 عبدالله پسر مقفع ○ خاندان نوبختی،  
 بیشترشان ○ موسی و یوسف فرزندان خالد ○  
 علی پسر زیاد تمیمی ○ حسن پسر سهل ○ احمد پسر یحیی معروف به

ترجمه کنندگان آثار  
 پهلوی به عربی

بلاذری ○ جبلة پسر سالم که دبیری هشام خلیفه اموی را هم داشته ○ اسحاق پسر یزید ○ محمد پسر جهم برمکی ○ هشام پسر قاسم ○ موسی پسر عیسی معروف به کسروی<sup>۱</sup> ○ زادویه پسر شاهویه اصفهانی ○ محمد پسر بهرام پسر مطبار اصفهانی ○ بهرام پسر مردانشاه، این شخص مؤبد شهر شاپور بوده است ○ عمر پسر فرخان<sup>۲</sup> ○

به عقیده اینوسترانزف Inostranzev کسانی که نامشان در این فهرست وارد شده برحسب نوع کتابهایی که ترجمه کرده‌اند به چهار دسته تقسیم می‌شوند و عمر فرخان نیز که نام وی در پایان صورت ذکر شده خود نماینده یک طبقه دیگر است که آن را باید دسته پنجم نامید.

دسته نخست کسانی بوده‌اند که سعی و کوشش خود را به ترجمه نوع خاصی از کتابهای فارسی منحصر نساخته و در هر نوعی از علوم و معارف عصر خود که کتابی در فارسی یافته‌اند آن را به عربی در آورده‌اند. تنها نماینده‌ای که در این فهرست از این دسته شناخته می‌شود عبدالله بن مقفع است. این دانشمند متبحر ایرانی را نباید یک مترجم ساده دانست و در ردیف دیگران قرار داد، بلکه باید از شخصیت‌های بزرگی شمرد که در محیط خود تأثیر فراوان داشته است. وی نه تنها کتابهای متعددی در تاریخ و منطق و ادب و افسانه از فارسی به عربی ترجمه کرده، بلکه با آثار گوناگونی که در هر رشته از خود به جای گذاشته در تاریخ فرهنگ ایران و عرب مقام خاصی احراز کرده و از این رو شایسته است که وی را سر دسته ترجمه‌کنندگان و دانشمندان عصر خودش بنامیم، چنان که این ندیم هم نام وی را در مکانی شایسته قرار داده است.

دسته دوم کسانی بوده‌اند که بیشتر به نقل و ترجمه آثار علمی و فنی ایران همت گماشته‌اند. این دسته شامل خاندان نوبختی و پسران خالد و علی پسر زیاد تمیمی و حسن پسر سهل می‌باشد. همه اینها که ذکر کردیم در علوم نجوم و ستاره‌شناسی شهرت داشته‌اند و در کتابهای اسلامی نیز به همین عنوان شناخته

۱- در فهرست کلمه کسروی تحریف و به کلمه کردی تبدیل شده.

۲- فهرست، ص ۲۴۴

شده‌اند. نوبخت خودش منجم منصور خلیفه عباسی بود و پس از او پسرش فضل جانشین او شد.

کتابهایی که خاندان نوبختی در نجوم تألیف کردند نخستین کتابهایی بود که از این نوع در زبان عربی به وجود آمد. و همچنین این کتابها از نخستین آثاری بودند که از آثار فرهنگی ایران به عربی ترجمه گردیدند. موسی و یوسف دو پسر خالد نیز در خدمت داود بن عبدالله بسر می‌بردند و برای او از فارسی به عربی ترجمه می‌کردند. ایشان نیز به جز کتابهای علمی به ترجمه کتابهای دیگری پرداختند. علی پسر زیاد تمیمی از نام‌آوران علم نجوم است. زیج شهریار را که از کتابهای نجومی بسیار مهم دوره ساسانیان بوده، و مانیز درباره آن از ابومعشر فلکی گفته‌ای آوردیم، او به عربی ترجمه کرده بود. حسن فرزند سهل هم از بزرگان علم نجوم به شمار می‌رفته و در فهرست ابن ندیم نام او در مقدمه منجمین ذکر شده است.

دسته سوم کسانی را شامل می‌شود که بیشتر به ترجمه کتابهای ادبی شامل داستانهای پهلوانی و ادب اخلاقی و مانند اینها پرداخته‌اند. این دسته در این فهرست که ابن ندیم آورده شامل بلاذری و جبلة پسر سالم است. بلاذری کتاب عهد اردشیر را که در ادبیات پهلوی شهرتی به سزا داشته به شعر ترجمه کرده<sup>۱</sup>، و جبلة پسر سالم هم دو کتاب از همین نوع ترجمه کرده بود یکی کتاب بهرام چوبین و دیگر کتاب رستم و اسفندیار<sup>۲</sup>.

دسته چهارم کسانی بوده‌اند که کتابهای تاریخی و داستانی را ترجمه کرده‌اند و غیر از این نوع ترجمه دیگری از آنها شناخته نشده است. این دسته شامل هفت نفری است که بین جبلة پسر سالم و عمر فرخان نام آنها در این صورت ذکر شده، و ما در گفتار آینده درباره کتابهایی که ترجمه کرده‌اند گفتگو خواهیم کرد.

پیش از آن که به ذکر دسته پنجم، که به گفته اینوسترانزف در این فهرست عمر فرخان نماینده آنست، پردازیم لازم است چندتن دیگر از ترجمه کنندگان را که نامشان در این فهرست ذکر نشده یاد کنیم از این قرار:

- ۱- ابن ندیم صاحب الفهرست. وی چنان که خود گوید کتابی در آداب جنگ و لشکرکشی، و گشودن دژها و شهرها و ساختن پادگانها و غیره که برای اردشیر بابکان تألیف یافته بود، ترجمه کرده<sup>۱</sup>. \*
  - ۲- سلم یا سالم که با سهل بن هارون در اداره بیت‌الحکمه بغداد همکاری می‌کرده است. ابن ندیم گوید که وی ترجمه‌هایی از زبان فارسی داشته است<sup>۲</sup>.
  - ۳- اسحاق پسر علی پسر سلیمان که به روایت ابن ندیم کتابی در دام‌پزشکی شامل علاج حیوانات و احکام مربوط به آنها از فارسی ترجمه کرده<sup>۳</sup>.
  - ۴- فضل پسر سهل وزیر مأمون که به لقب ذوالریاستین معروف بود. جهشیاری گوید که وی کتابی از فارسی به عربی برای یحیی برمکی ترجمه کرد، و یحیی از حسن عبارت و فهم او در شگفت شد<sup>۴</sup>.
  - ۵- زادان فرخ پسر پیری کسکری که کتابی در جغرافیا از پهلوی به عربی ترجمه کرده شامل معلوماتی درباره خواص شهرهای ایران و مردم هریک، و ابن‌القیه یکی از جغرافی‌نویسان دوره اسلام از وی مطالبی نقل کرده است<sup>۵</sup>.
  - ۶- محمد پسر خلف پسر مرزبان معروف به ابوالعباس دمیری که به گفته یاقوت بیش از پنجاه کتاب از فارسی به عربی ترجمه کرده است<sup>۶</sup>.
- اما عمر فرخان چنان که گفتیم وی نماینده دسته  
عمر پسر فرخان دیگری است که به ترجمه کتابهایی غیر از آنچه  
تاکنون نام برده‌ایم پرداخته‌اند. اینوسترانزف  
درباره این شخص و کتابی که از پهلوی ترجمه کرده مطالب سودمندی نوشته که  
اجمال آن چنین است:

---

۱- الفهرست، ص ۳۱۴

\* این کتاب در الفهرست بدین صورت آمده: «کتاب ادب الحروب و فتح الحصون و المدائن و تریبض الکمین و توجیه الجواسیس و الطلائع و الترایا و وضع المسالغ. ترجمته متما عمل للأردشیرین بابک.» (الفهرست، ۳۱۴) (کاربرد ویژه ترجمه در نوشته‌های ابن‌ندیم در خور تحقیق بیشتری است).

۲- الفهرست، ص ۱۲۰      ۳- الفهرست، ص ۳۱۵

۴- به نقل احمد امین از او در ضحی‌الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۳      ۵- البلدان، ص ۲۰۹

۶- معجم‌الادباء، چاپ مرگولیو، ص ۱۰۵

ابن ندیم در اینجا نام کتابی را که عمر ترجمه کرده نبرده است، شاید به استناد ظاهر فهرست چنین گمان شود که وی از ترجمه کنندگان کتابهای تاریخی بوده زیرا نام وی در ردیف این دسته ذکر شده است ولی شهرت وی در غیر آثار تاریخی چنین گمانی را تأیید نمی‌کند. عمر یکی از منجمین بسیار معروف عصر عباسی بوده و قفطی وی را یکی از رؤسای مترجمین و یکی از محققین در علم حرکات نجوم و احکام آن نوشته است.<sup>۱</sup> بنا به گفته ابن صاعد اندلسی ابومعشر فلکی در کتاب مذاکرات، وی را یکی از چهار منجم ماهر خوانده و نام وی را در ردیف حنین بن اسحاق و یعقوب بن اسحاق کندی و ثابت بن قره حرانی که از اطبا و منجمین معروف اسلامند ذکر کرده.<sup>۲</sup> ابن ندیم نیز او را از دسته منجمین شمرده و از این رو معلوم می‌شود که شهرت و اشتغال وی در کتب علمی بوده نه در تاریخ و ادبیات. ولی از ظاهر این صورت چنین برمی‌آید که ابن ندیم ترجمه‌ای که از عمر فرخان در دست داشته و به استناد آن نام وی را در ردیف مترجمین آورده از کتابهای علمی و نجومی نبوده، زیرا در آن صورت می‌بایستی نام وی را پس از ابن مقفع و در ضمن دسته‌ای که این قبیل کتابها را ترجمه کرده‌اند ذکر کند، پس باید دید آن کتاب که عمر ترجمه کرده کدام است.

ابن ندیم در جای دیگر از فهرست خود در فصلی که به ذکر علمای نجوم و ریاضی و موسیقی و دانشهای دیگر اختصاص داده نام عمر فرخان را هم برده و از تفسیری که وی به کتاب بطلمیوس نوشته یاد کرده، و ضمن کتبی که از وی نام برده کتابی هم به نام کتاب المحاسن ذکر کرده. چنان که از این اسم و از آثار مشابه آن در عربی معلوم می‌شود، این کتاب از آثار علمی نبوده و این که ابن ندیم آن را در این مورد ذکر کرده تنها از آن جهت است که وی در اینجا کتابهای عمر فرخان را بر شمرده، و قهراً می‌بایست از این کتاب هم نامی ببرد. در تاریخ الحکماء نیز کتابی به همین نام به عمر نسبت داده شده.<sup>۳</sup>

اینوسترانزف قویاً احتمال می‌دهد که آنچه عمر بن فرخان از پهلوی ترجمه

۲- طبقات الامم، ص ۵۶

۱- تاریخ الحکماء، ص ۲۴

۳- تاریخ الحکماء، ص ۲۴۲

کرده و به واسطه آن نامش در ردیف ترجمه کنندگان ذکر شده همین کتاب المحاسن است که ابن ندیم و قفطی هر دو آن را به وی نسبت داده‌اند. چنان که ما در یکی از گفتارهای آینده خود خواهیم گفت، در ادبیات قدیم ایران به نوع کتابهایی که در آداب معاشرت و حسن سلوک و رفتار پسندیده و مانند اینها تألیف شده اهمیت فراوان می‌داده‌اند و از این جهت این رشته یکی از رشته‌های مهم ادبیات پهلوی را تشکیل می‌داده. این‌گونه دستورهای اخلاقی، هم در کتابهایی از نوع اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها وجود داشته، و هم در کتابهای دینی زردشتی که غالباً در آنها منشهای خوب و بد را با هم مقابل انداخته و با عنوان شاید نشاید از یکدیگر جدا می‌ساخته‌اند. این‌گونه کتابها چون به عربی ترجمه گردید و در این زبان نیز نظائر آنها بوجود آمد یا به نامهایی مانند «المحاسن والاضداد» و «المحاسن والمساوی» خوانده شدند و یا «المحاسن» تنها. کتاب المحاسن عمر فرخان هم از همین نوع بوده، و شاید این کتاب نخستین کتابی باشد که از این نوع از زبان فارسی به عربی ترجمه گردیده است.

چیزی که بنظر این نویسنده این مطلب را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند این است که عمر فرخان اصلاً از طبرستان بوده و مدتی در خدمت یحیی برمکی و فضل پسر سهل به سر می‌برده<sup>۱</sup> و همین فضل بوده که وی را از طبرستان خواسته و در خدمت مأمون گماشته و به ترجمه و تألیف واداشته است، و از آنجا که میل و علاقه یحیی برمکی و فضل پسر سهل را به آثار ایرانی می‌دانیم هیچ بعید نیست که عمر فرخان در ضمن کتابهایی که از زبان فارسی نقل کرده کتاب المحاسن را هم ترجمه کرده باشد، و بدین ترتیب وی نخستین کسی خواهد بود که این نوع از کتابهای ادبی فارسی را در ادبیات عرب وارد کرده است<sup>۲</sup>.

۱- ایضاً رجوع شود به تاریخ الحکماء، ص ۲۴۲

2- Inostranzev, 75 - 86

\* برای اطلاع بیشتر درباره مترجمان این دوره و آثاری که از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند نگاه کنید به مقاله نویسنده به عنوان «المترجمون والنقلة عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولى» للدراسات الادبیة، ص ۷، ش ۳ و ۴، بیروت ۱۹۶۶ م. = ۱۳۴۴ ه. ش.

## چند توضیح

درباره آن چه تاکنون در این گفتار نوشته‌ایم  
لازم است توضیحات زیر را نیز اضافه کنیم:

۱- ترجمه‌هایی که در این دوره نهضت از کتابهای پهلوی به عمل آمده همه آنها به آن معنایی که ما امروز از این لفظ می‌فهمیم ترجمه تحت‌اللفظی و از هر جهت مطابق با اصل نبوده است. در این دوره بعضی از ترجمه‌کنندگان با آزادی بیشتری در کتابهای مورد ترجمه تصرف کرده، و به تناسب ذوق خود یا خوانندگان یا برای متناسب ساختن آنها با محیط اسلامی غالباً در کتابها و مخصوصاً در کتابهای ادبی دست می‌برده مطالبی را حذف و یا مضامینی را به آنها می‌افزوده‌اند.

دانشمند علامه نلکه Noeldeke درباره ابن مقفع و روش ترجمه وی گوید: کار ابن مقفع را نباید ترجمه نامید. ابن مقفع مؤلفی است که پیوسته روش مخصوص خود را پیروی کرده و تمام کوشش خود را متوجه آن ساخته تا کتابهایی متناسب با ذوق خوانندگان که عموماً از طبقه درس خوانده و روشن‌فکر بوده‌اند به وجود آورد، و از این رو در عبارات کتابهایی که به عربی درآورده تصرف کرده و حتی باکی هم نداشته است از این که گاهی مطالبی را که در اصل کتاب نبوده بر آن بیفزاید. نلکه سپس شواهد چندی برای این نظریه خود از ترجمه کلیل و دمنه که به وسیله ابن مقفع به عمل آمده ذکر کرده است.<sup>۱</sup>

این نظریه نه تنها درباره ابن مقفع بلکه درباره بیشتر ترجمه‌کنندگان این دوره کم و بیش صدق می‌کند، و به همین جهت بوده که ترجمه‌های متعدد یک کتاب با هم اختلاف بسیاری داشته‌اند. ما در گفتار آینده درباره کتاب خدای نامه و ترجمه‌های متعددی که از آن در عربی به عمل آمده با تفصیل بیشتری سخن خواهیم راند، چنان که ملاحظه خواهد شد اختلاف‌هایی که بین آن ترجمه‌ها وجود داشته گاهی به اندازه‌ای بوده که آنها را به شکل تألیف‌های جداگانه‌ای درآورده است. همین مسامحه مترجمین در مراعات دقیق اصول، و آزادی عملی که از لحاظ اعمال سلیقه شخصی داشته‌اند، باعث شده که کتابهای ترجمه

۱- رجوع شود به مقدمه نلکه بر دیباچه کلیل و دمنه.

شده با تألیفهای مستقل ایشان اشتباه شود چنان که کتابهای «الیتیمه» و «ادب الصغیر» و «ادب الکبیر» را گاهی از تألیفهای ابن مقفع و گاهی از ترجمه‌های وی شمرده‌اند.

۲- در گفتارهای آینده این کتاب سعی کرده‌ایم کتابهای مختلفی را که در هریک از فنون ادبی و علمی در دوره‌های اولیه اسلام از زبان پهلوی به عربی ترجمه و در ادبیات عرب وارد شده است به تفصیل یا اجمال مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم، ولی هرگز دعوی نمی‌کنیم که آن چه ذکر شده نماینده تمام آثاری است که از ایرانیان ساسانی به دوره اسلام رسیده و به زبان عربی منتقل شده است. آن چه ما در اینجا ذکر می‌کنیم تنها کتابهایی است که توانسته‌ایم اثری از آنها را در منابع تاریخی به دست آوریم، و بدون شک آثار بسیاری در عصر اول اسلامی از پهلوی به عربی ترجمه شده که ما در حال حاضر هیچ‌گونه اطلاعی از آنها نداریم. شواهد تاریخی نیز این امر را تأیید می‌کند؛ غالباً در تاریخ به نام کسانی برمی‌خوریم که یک یا چند ترجمه از پهلوی به آنها نسبت داده شده، در صورتی که نه از این ترجمه‌ها و نه از نام آنها هیچ اثری در دست نداریم. چنان که گذشت یاقوت درباره ابوالعباس دمیری یکی از دانشمندان و تاریخ‌نویسان سده سوم هجری می‌نویسد که وی یکی از ترجمه‌کنندگان کتابهای فارسی به عربی است و بیش از پنجاه کتاب از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده. در صورتی که ما برای نمونه حتی نام یکی از کتابهایی را هم که این شخص ترجمه کرده است در منابع تاریخی نمی‌یابیم.<sup>۱</sup>\*

۱ \* بروکلن احتمال می‌دهد که کتاب اسکندر که به این ابوالعباس نسبت داده شده یکی از کتابهایی باشد که او از فارسی به عربی برگردانده (ن. ک تاریخ ادبیات عرب، ترجمه عربی، ج ۲، ص



# گفتار پنجم

## چند کتاب تاریخی که از پهلوی عبری ترجمه گردید

- تاریخ نویسی در ایران پیش از اسلام ○ خدای نامه ○ آیین نامه ○
- تاج نامه ○ دو کتاب تاریخی که مسعودی وصف کرده ○ داستانهای
- ایرانی ○ داستان بهرام چوبین ○ داستان شهر بزاز و پرویز ○
- داستان رستم و اسفندیار ○ کتابهای دیگر

تاریخ نویسی به معنی ثبت وقایع مهم ظاهراً از خیلی قدیم در ایران معمول بوده است. و شاید هم در دربار شاهان دیران مخصوصی را به این کار می گمارده اند. در تورات به وجود دفتر یا

تاریخ نویسی در  
ایران پیش از اسلام

دفترهایی در دربار هخامنشی برای ثبت وقایع تصریح شده؛ در نامه ای که پیشوایان یهود به اردشیر دوم پادشاه هخامنشی نوشته اند از سفر تواریخ گفتگو رفته و از پاسخی که پادشاه به ایشان فرستاده وجود چنین سفری تأیید گردیده است<sup>۱</sup>. و همچنین به نامه دیگری اشاره شده که آن را هم رؤسا یهود به داریوش بزرگ نوشته و درخواست کرده اند تا در کتابخانه سلطنتی جستجو شود

و فرمانی را که کورش بزرگ درباره بنای بیت المقدس صادر کرده بیابند، و به دستور داریوش جستجو شده و چنین فرمانی یافته‌اند.<sup>۱</sup>

در تاریخهای یونانی مانند تاریخ هرودوت و کتزیاس اشاراتی مؤید آن چه گفتیم دیده می‌شود. پلوتارخ که در سده اول میلادی می‌زیسته (۴۱ یا ۴۵ - ۱۲۰ م.) در سرگذشت تمیستوکلس Themistocles جایی که نبرد دریائی ایرانیان و یونانیان را در سالامیس Salamis شرح داده می‌نویسد: «خشایارشاه بر تختی از زر نشسته بود و عده‌ای از دبیران نیز برای نوشتن تفصیل آن نبرد در خدمت او حضور داشتند»<sup>۲</sup> از این‌گونه اشارات تاریخی و همچنین از نوشته‌هایی که از شاهان هخامنشی باقی مانده و در آنها وقایع خیلی مهم دوره پادشاهی خود را نگاهشته‌اند، معلوم می‌شود که شاهان هخامنشی به ثبت رخ داده‌های بزرگ و نگاهداری اسناد دولتی اهمیت زیادی می‌داده‌اند و در دربار ایشان دفاتر و محلهای مخصوص برای این کار وجود داشته است.

از تاریخهای دوره ساسانی و چگونگی آنها اطلاعات بیشتری در دست است، و آثاری هم که از این‌گونه کتابهای ایرانی به مسلمانان رسیده و به عربی ترجمه گردیده از این دوره است. در این دوره هم مانند عصر هخامنشی برای نوشتن روزنامه‌های رسمی و ثبت وقایع مهم مملکتی دبیران مخصوصی در دربار وجود داشته‌اند، و می‌توان احتمال داد که فن تاریخ‌نویسی به مقتضای ناموس تکامل نسبت به دوره هخامنشی پیشرفت بیشتری داشته است. چنان که نوشته‌اند یکی از منصبهای مهم دربار ساسانی منصب نگهبانی سالنامه‌های سلطنتی بوده، و ظاهراً این نگهبانان در دستگاه شاهی مقامی ارجمند داشته‌اند.<sup>۳</sup> یکی از منابعی که آگاتیاس Agathias تاریخ‌نویس رومی که در سال ۵۸۲ میلادی وفات یافته از آن استفاده کرده مجموعه سالنامه‌های رسمی ساسانی بوده که در گنجینه‌های دولتی تیسفون نگاهداری می‌شده، و سرجیوس نامی از مترجمان این عهد، با اجازه نگهبانان آنجا، نام شاهنشاهان ایران و دوران پادشاهی و کارهای بزرگ

۱- تورات - سفر عرده، اصحاح ۵، بند ۱۷ و اصحاح ۶، بند ۱ و ۲

2- Langhorne plutarch's lives, 1,332 ترجمه انگلیسی 3- Christensen, 131

هر کدام را از روی آنها یادداشت کرده، و پس از ترجمه به زبان یونانی به آگاتیاس داده است.<sup>۱</sup>

از آثاری که از دوره ساسانی در دست است چنین برمی آید که شاهان این خاندان به ثبت و ضبط وقایع، خاصه آن چه باعث شهرت و آوازه نام ایشان می شده، علاقه بسیاری داشته اند و این علاقه در آثار مؤلفین عرب نیز منعکس شده است. جاحظ گوید «ایرانیان به واسطه میل و رغبت فراوانی که به حفظ آثار و اخبار داشتند، وقایع بزرگ و کارهای عظیم خود و همچنین اندرزهای سودمند و اموری را که موجب شرف و سرافرازی ایشان می بود در دل کوه می نگاشتند و یا در بناهای بلند و استوار به یادگار می گذاشتند، و بدین سان آنها را از خطر زوال محفوظ داشته برای همیشه پایدار می ساختند». بیهقی حکایتی از خسرو پرویز نقل کرده که از آن به خوبی می توان به نظر شاهان ساسانی نسبت به ثبت وقایع مهم پی برد. می نویسد: چون جنگهای خسرو پرویز با بهرام چوبین به پایان رسید و کشور بر وی مسلم شد، دبیران را بفرمود تا آن جنگها و رخ داده ها را از آغاز تا انجام بنویسند. دبیران چنان کردند. و چون نوشته خود را بر خسرو عرضه داشتند خسرو را دیباچه آن پسند نیامد، پس یکی از دبیران نوخاسته دیباچه بلیغی بر آن بنوشت و به خسرو بنمود، شاه از آن خشنود شد و فرمان داد تا بر پایگاه آن دبیر بيفزایند.<sup>۲</sup>

علاقه این پادشاهان به زنده نگاهداشتن وقایع بزرگ تاریخی به خصوص آنها که موجب نام و آوازه ای برای ایشان می شده به اندازه ای بوده است که صورت بعضی از وقایع را چنان که رخ داده در سنگ می نگاشته و یا در جاهای نمایان نقاشی می کرده اند. یکی از این نقشها که اثر بسیار نفیسی هم از آن در ادبیات عرب به جای مانده تصویر خسرو انوشیروان در یکی از میدان های جنگی است که در روزگار وی بین ایرانیان و رومیان اتفاق افتاده، و بر یکی از دیوارهای کاخ مدائن با جزئیاتش نقش شده و تا قرن ها همچنان بر جای مانده بود.

1- Christensen, 70

۲- المحاسن والمساوی ، ص ۴۸۱

و اما اثر نفیسی که از این نقاشی در ادبیات عرب مانده قصیده شیوای بحتری (۲۰۵ - ۲۸۴ هـ) است که درباره ایوان مدائن سروده و درباره این نقاشی ابیات زیر در آن دیده می شود:

فاذا ما رأيت صورة أنطا	کیتة ارتعت بين روم و فريس
والمنايا موائل و أنوشر	وان يُرجي الصفوف تحت الدرفس
في اخضرار من اللباس على اصفر	يختال في صبيغة ورس
و عراقك الرجال بين يديه	في خفوت منهم و اغماض جرس
من مشيح بهوي بعامل رمح	و مليح من السنان يترس

از تاریخهای پهلوی که از دوره ساسانی به مسلمانان رسیده و تاریخ نویسان اسلامی از آنها استفاده کرده اند نام چند کتاب را در منابع عربی می یابیم. بسیاری از این کتابها یا بکلی نابود شده و امروز جز نامی از آنها باقی نیست، و یا اینکه مطالب آنها در مؤلفات اسلامی تحلیل رفته، و یا اینکه مانند خدای نامه با تغییری که در هیئت آن حاصل شده به شکل شاهنامه باقی مانده است. ظاهراً غیر از کتابهایی که نام یا وصف آنها از خلال آثار اسلامی به ما رسیده کتابهای دیگری نیز در موضوع تاریخ ایران در دسترس مؤلفین و تاریخ نویسان دوره های نخستین اسلامی بوده که هیچ گونه اثری از آنها باقی نمانده است. مثلاً مسعودی جزء منابع خود از کتابهایی سخن می گوید که در فارس و کرمان بدست آورده، و همچنین گاهی خبرهایی از منابعی که آنها را با عبارت کتب قدماء الفرس می خواند نقل می کند. معلوم است که این منابع غیر از کتابهایی است که خود وی نام آنها را در آثار خود ذکر کرده، از قبیل خدای نامه و آئین نامه و گاه نامه و تاریخ تصویرداری که در فارس یافته است. در هر حال از این عبارات و عبارات دیگری نظیر اینها که در آثار مؤلفین اسلامی دیده می شود چنین برمی آید که در قرنهای نخستین اسلامی غیر از آن چه نام آنها به ما رسیده کتابهای دیگری هم در موضوع تاریخ ایران از پهلوی به عربی ترجمه شده بود که ما از آنها بی اطلاعیم.

## خدای نامه

مهمترین کتابی که در تاریخ ایران از پهلوی به

عربی ترجمه شده کتاب خدای نامه بوده. نام این

کتاب در بسیاری از منابع تاریخی عربی وارد شده و مانند بیشتر کلمه‌های فارسی در بعضی موارد نیز دچار تحریف گردیده و به شکلهای دیگری درآمده است.<sup>۱</sup> بعضی از دانشمندان در خصوص این کتاب تحقیقات عالمانه‌ای کرده و در نتیجه معلومات گرانبهایی از آن در دسترس ما قرار داده‌اند. از میان تمام مباحثی که راجع به این کتاب شده باید به خصوص از تحقیقات دانشمند آلمانی نلدکه و پس از آن دانشمند روسی بارون روزن که تحقیقات آنها سرآغاز تحقیق در این کتاب است نام برد.

در مقدمه یکی از کتابهای خطی شاهنامه که تاریخ نوشتن آن در حدود قرن ۱۵ میلادی است چنین آمده که کتاب شاهنامه (= خدای نامه) در عهد خسرو انوشیروان تألیف یافته و در عهد یزدگرد سوم دهقان دانشور آن را تکمیل کرده است. نلدکه این روایت را قابل قبول دانسته و بر آن اعتماد کرده. وی را عقیده بر این است که در عهد خسرو انوشیروان یک تاریخ رسمی موجود بوده که اگر هم با کتاب خدای نامه تطبیق نمی‌کرده لاقلاً اساس آن به شمار می‌رفته، و سپس در عهد یزدگرد سوم تکمیل شده و به این صورت درآمده است. در هر حال مطلبی که نزد محققین بی‌گفتگو است این است که کتاب خدای نامه در اواخر عهد ساسانی تألیف شده، ولی این مانع از آن نخواهد بود که مواد مختلف آن متنها به شکل دیگری، قبل از این عصر وجود داشته باشد.

بنا به عقیده استاد کریستن سن خدای نامه اصلی تا عهد خسرو پرویز پیشتر نیامده و آن چه راجع به وقایع این عصر تا مرگ یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی در این کتاب هست مؤبدان زردشتی به آن افزوده‌اند، و همین امر سبب شده که غالباً در حوادثی که مربوط به این فاصله از زمان، یعنی میان عهد خسرو پرویز تا یزدگرد است، اختلافاتی بین بعضی از روایات ایرانی و عربی به وجود آمده است. به نظر این نویسندگان این اختلافات ناشی از آن است که تاریخ‌نویسان مطالب این

دوره را از منابع متعددی گرفته‌اند، در صورتی که آن‌چه از دوره‌های پیش تا زمان خسرو پرویز نقل شده همه از یک منبع یعنی تاریخ رسمی ساسانی یا خدای‌نامه اصلی بوده است.

این تاریخ پهلوی مأخذ تمام تاریخ‌نویسان فارسی و عربی است که درباره ایران پیش از اسلام چیزی نوشته‌اند. ترجمه خدای‌نامه در عربی به نام سیرالملوک معروف گردید، چنان که در فارسی شاهنامه خوانده شد. این کتاب چندین بار به عربی ترجمه شده و میان ترجمه‌های آن هم اختلافاتی موجود بوده. از این ترجمه‌ها آن‌چه در زمان حمزه اصفهانی وجود داشته از این قرار است: سیرملوک الفرس ترجمه ابن مقفع، سیرملوک الفرس ترجمه محمد پسر جهم برمکی، تاریخ ملوک الفرس استخراج شده از خزانه مأمون، سیرملوک الفرس ترجمه زادویه پسر شاهویه اصفهانی، سیرملوک الفرس جمع و ترجمه محمد پسر مطیار اصفهانی، تاریخ ملوک بنی‌ساسان جمع یا نقل هشام پسر قاسم اصفهانی، تاریخ ملوک بنی‌ساسان اصلاح بهرام پسر مردانشاه مؤبد خوره شاپور<sup>۱</sup>. ابوریحان بیرونی نیز از ترجمه‌ای منسوب به بهرام پسر مهران اصفهانی و از تاریخ دیگری به نام بهرام هروی مجوسی نام برده<sup>۲</sup> و همچنین مطالبی از کتاب تاریخ تألیف ابوالفرج ابراهیم بن احمد بن خلف زنجانی نقل کرده<sup>۳</sup> که ظاهراً تمام آنها ترجمه‌هایی از کتاب خدای‌نامه بوده‌اند؛ و باز به روایت حمزه یکی از مصنفان تاریخ ایران یعنی بهرام پسر مردانشاه مؤبد که کتاب او یکی از منابع حمزه بوده بیست نسخه مختلف عربی از خدای‌نامه را در دست داشته.

کریستن سن ترجمه کنندگان خدای‌نامه را به سه دسته تقسیم کرده: دسته اول کسانی که متن کتاب را تا اندازه‌ای از روی صحت و با پیروی از سلیقه شخصی در بیان مطلب، نقل کرده‌اند و در ترجمه آنها تنها حذف و اختصار وجود داشته مانند ابن مقفع و محمد پسر جهم برمکی و زادویه پسر شاهویه اصفهانی، دسته دوم کسانی که با استفاده از خدای‌نامه در عین حال مؤلف و خوشه‌چین نیز بوده‌اند. این دسته از کتابهای دیگر پهلوی نیز استفاده کرده و بعضی از داستانها و

۱- تاریخ حمزه، ص ۹۸

۲- الآثار الباقیه، ص ۹۹

۳- الآثار الباقیه، ص ۱۱۶

وقایع تاریخی را از آنها اقتباس و در ترجمه خود آورده‌اند، مانند محمد پسر مطیار اصفهانی و هشام پسر قاسم اصفهانی. و اما دسته سوم کسانی بوده‌اند که حتی از جعل مطالب و اضافه کردن آنها بر کتاب، و همچنین از گرفتن مطالب دیگر از کتابهای دیگر و اختراع داستانها برای به هم پیوستن آنها نیز خودداری نکرده‌اند، به طوری که مجموعه آنها را سزاوارتر خواهد بود که تصنیف و تألیف نامند تا ترجمه، مانند کتاب موسی پسر عیسی کسروی و بهرام پسر مردانشاه<sup>۱</sup>.

در این که آیا این ترجمه‌ها مستقلاً از متن پهلوی به عمل آمده یا این که یکی از دیگری نقل شده نلذکه را عقیده بر این بود که نخستین ترجمه مستقیم از خدای نامه ترجمه ابن مقفع بوده و دیگران از ترجمه وی نقل کرده‌اند، و این نظر در نزد دانشمندان و محققین متبع می‌بود تا هنگامی که دانشمند روسی بارون روزن از نو این موضوع را در رساله خود با عنوان «در موضوع ترجمه‌های عربی خدای نامه» مورد بحث قرار داد و این نظریه را با تردید تلقی کرد.

وی از بحث خود در این رساله به این نتیجه رسیده که ترجمه‌های متعدد خدای نامه که حمزه اصفهانی از آنها نام برده هرچند محتمل است که تمام آنها پس از ترجمه ابن مقفع پیدایش یافته باشد، ولی این دلیل آن نخواهد بود که همه آنها از این ترجمه نقل و استفاده کرده باشند. بلکه برعکس اختلافات بسیاری که در این ترجمه‌ها موجود بوده خود بهترین دلیل است که این مترجمین هر یک جداگانه به ترجمه خدای نامه پرداخته و برحسب ذوق و سلیقه خود در آن تصرف کرده‌اند. بنا به روایت حمزه با این که کسروی یکی از ترجمه‌کنندگان این کتاب چندین نسخه از ترجمه‌های آن را در دست داشته با وجود این دو متن از آنها را هم باهم موافق نیافته است. این نظریه جدید ظاهراً مورد قبول محققین قرار گرفته و چنان که دیدیم استاد کریستن سن نیز در تقسیم‌بندی ترجمه‌کنندگان خدای نامه از آن پیروی نموده است.

چنان که می‌دانیم ماخذ اصلی فردوسی در تألیف شاهنامه همین کتاب خدای نامه بوده. درباره نسخه‌ای که از این کتاب در دسترس فردوسی قرار داشته نلذکه

را عقیده بر این بود که آن نسخه ترجمه جداگانه‌ای از خدای نامه به زبان فارسی بوده و با ترجمه ابن مقفع بستگی نداشته است. لیکن روزن برعکس او از تحقیقات خود به این نتیجه رسیده که آن ترجمه فارسی هم از ترجمه عربی این کتاب نقل شده و جدا از آن نبوده است. زوتمبرگ Zotenberg در مقدمه‌ای که بر کتاب ثعالبی نوشته مأخذ فردوسی را نسخه‌ای از خدای نامه دانسته که دارای تصویر شاهان و پهلوانان بوده است. اینوسترانزف یادآوری کرده که این نظریه مبنی بر اشتباهی است که در ترجمه مهل Mohl رخ داده، زیرا مهل این اشعار فردوسی را:

یکی پیر بُد نامش آزاد سرو      که با احمد سهل بودی به مرو  
کجا نامه خسروان داشتی      تن و پیکری پهلوان داشتی

به زبان فرانسه چنین ترجمه کرده «پیرمردی به نام آزاد سرو با احمد سهل در مرو بود و کتابی داشت که در آن صورت پهلوانان نگاشته شده بود.» و از اشتباه در ترجمه چنان توهمی برای زوتمبرگ که مأخذ مطالعات وی این ترجمه بوده دست داده است.<sup>۱</sup>

خلاصه تحقیقاتی که نلدکه درباره کتاب خدای نامه و تجزیه و تحلیل مطالب آن به عمل آورده از این قرار است: خدای نامه تاریخ عمومی کشور و مردم ایران از آغاز آفرینش تا پایان دولت ساسانی بوده است؛ در این کتاب گاهی روایات تاریخی با افسانه‌هایی که اصلاً بسیار قدیمی بوده، و با مرور زمان نضج و تکمیل یافته و در عصر ساسانی شهرت فراوانی کسب کرده بودند، به هم آمیخته است. غیر از این روایات تاریخی مطالب دیگری هم، از اصول عقائد زردشتی و نسب نامه‌هایی که بیشتر آنها دارای اصول تاریخی بوده‌اند، در این کتاب وارد شده است. این بخش از محتویات کتاب مربوط به دوره‌های پیش از اسکندر بوده. تاریخ داریوش آخرین پادشاه هخامنشی و داستان اسکندر که در زبان یونانی وجود داشته بعدها به آن افزوده شده است. در این کتاب از دوره مقدونیها و اشکانیان مطالب بسیار کم و شاید تنها بعضی از نامها باقی مانده بوده.

هرچه زمان پیشتر آمده معلومات تاریخی این کتاب نیز بیشتر و صحیح تر شده و در دوره ساسانی این معلومات تاریخی رنگ ایرانی تندی به خود گرفته است. درباره اردشیر بابکان بنیادگذار سلطنت ساسانی داستانها و افسانه‌های بسیاری در این عصر شیوع داشته که بخشی از آنها تاریخی و بخش دیگر افسانه خالص بوده. تمام این معلومات در خدای نامه تدوین یافته و بعداً معلومات دیگری درباره دیگر پادشاهان ساسانی بر آن افزوده شده و بدین ترتیب تا روزگار یزدگرد اول پیش آمده. بهترین دوره‌ای که در این کتاب معلومات تاریخی بیش از هر عصر دیگر وجود داشته دوره‌ای است که از روزگار خسرو انوشیروان تا مرگ خسرو پرویز ادامه داشته است.

و اما شیوه نگارش این کتاب چنان که نلده که معتقد است شیوه هنری و سبک ادبی بوده، و مخصوصاً در خطابه‌هایی که پادشاهان ساسانی بر حسب معمول در روز تاجگذاری خود می‌خوانده‌اند، و یا فرمانهایی که صادر می‌کرده‌اند این ذوق هنری و مراعات نکته‌های بدیعی در این کتاب کاملاً آشکار و هویدا بوده است، تا حدی که در ترجمه‌هایی هم که از آن قطعات به عمل آمده و در تاریخهای عربی وارد شده نیز تا اندازه‌ای منعکس گردیده است. نلده که برای تأیید نظریه خود در این قسمت از جاحظ نیز روایتی نقل کرده که ما در گفتاری که درباره فن نویسندگی عربی خواهیم نگاشت به آن اشاره خواهیم کرد. از گفته‌های جاحظ نیز این امر به خوبی آشکار می‌شود.

مطالب این کتاب در تاریخها و کتابهای ادبی اسلامی پراکنده شده، و از ترجمه ابن مقفع نیز به طور متفرق بعضی قطعات کوچک در برخی از کتابهای اسلامی مانند عیون الاخبار ابن قتیبه و کتاب المعارف از همین مؤلف و کتاب سیدابن بطریق (بطریق اسکندریه) و تاریخ طبری و دیگر مؤلفان اسلامی دیده می‌شود. بنا به گفته نلده که ممکن است به تدریج با جمع کردن قطعاتی که از ترجمه ابن مقفع به طور پراکنده باقی مانده ترجمه عربی خدای نامه را بدست آورد<sup>۱</sup>.

۱- رجوع کنید به مقدمه نلده که بر تاریخ دوره ساسانی از تاریخ طبری.

آئین نامه مسعودی در التنبیه والاشراف (ص ۱۰۴ و ۱۰۶) و ابن ندیم در الفهرست (ص ۱۱۸ و ۳۰۵) و ثعالبی در غرر ملوک الفرس (ص ۱۴) از این کتاب نام برده‌اند و ابن قتیبه مطالب بسیاری از آن نقل کرده، و به گفته کریستن سن در نامه تنسر و تاریخ حمزه اصفهانی و کتاب جوامع الحکایات عوفی آثاری از آن یافت می‌شود.<sup>۱</sup>

ابن ندیم این کتاب را در ضمن کتابهای تاریخی و داستانی ایران که آنها را زیر عنوان السیر والاسمار الصحیحة شمرده است نام برده<sup>۲</sup>، و مسعودی آن را به عربی کتاب الرسوم ترجمه کرده و گوید کتاب عظیمی است دارای هزاران ورق که به طور کامل جز در نزد مؤبدان و صاحبان مناصب عالی یافت نمی‌شود.<sup>۳</sup>

بدون شک مهمترین کتابی که ما را بیش از همه با آئین نامه آشنا می‌سازد عیون الاخبار ابن قتیبه است. ابن قتیبه یکی از دانشمندان ایرانی و مؤلفین کتب اخلاقی است که در تألیف کتاب خود عیون الاخبار از نوشته‌های ایرانی هم استفاده فراوان کرده، و به همین سبب این کتاب برای بحث و تحقیق در این گونه آثار یکی از منابع سودمند به شمار می‌رود.

این مؤلف برعکس سایر مؤلفان اسلامی که تنها به ذکر نام و وصف این کتاب پرداخته‌اند قطعاتی نیز از مطالب مختلف آن را در کتاب خود آورده که برای به دست آوردن اطلاعاتی در خصوص این کتاب و نوع مندرجات آن گرانها و دارای اهمیت زیاد است.

از مطالعه آن چه ابن قتیبه از آئین نامه اقتباس و در کتاب خود ذکر کرده با در نظر گرفتن آن چه در منابع دیگر در خصوص این کتاب وارد شده است چنین برمی‌آید که آئین نامه گذشته از آن که شامل اخبار و داستانهای تاریخی بوده خود مجموعه بزرگی از فنون و معارف عصر ساسانی و تشکیلات دربار ایشان و آداب و رسوم درباری و مراتب درباریان به شمار می‌رفته، و مشتمل بر تمام

1- Christensen, 57

۲- التنبیه والاشراف، ص ۱۰۴

۳- الفهرست، ص ۱۱۸

معلوماتی بوده که برای بزرگان و شاهزادگان و فرمانروایان و حکام دولت ساسانی دانستن آنها ضروری بوده، یا لاقلاً جزء فضائل اخلاقی و تربیتی به حساب می‌آمده، از قبیل تیراندازی، اسب‌سواری، چوگان‌بازی، آئین جنگ، مختصری از اطلاعات ادبی و طرز نامه‌نگاری، معلوماتی در خصوص آئین فرمانروائی و سیاست و طریقه معاشرت با بزرگان و رسم مصاحبت با پادشاهان و مانند اینها.

ظاهراً آئین‌نامه مرکب از کتابها و رساله‌های متعددی بوده که هر یک از آنها در حد خود تألیفی مستقل به شمار می‌رفته‌اند و مجموع آنها آئین‌نامه بزرگ را تشکیل می‌داده‌اند. گفته مسعودی هم، دایره بر این که این کتاب بسیار بزرگ بوده و مجموعه کامل آن جز در نزد معدودی از بزرگان و مؤبدان یافت نمی‌شده، این حدس را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند.

مسعودی از کتاب دیگری به نام گاهنامه یاد کرده و آن را هم جزء آئین‌نامه شمرده. در گاهنامه شرح سازمان داخلی دولت ساسانی و ترتیب درجات و مراتب آن که باز بنا به نقل مسعودی شماره آنها به ششصد می‌رسیده<sup>۱</sup> مندرج بوده است. این ندیم در جای دیگر از الفهرست ضمن کتابهای فارسی از دو کتاب دیگر به نام آئین نام برده، یکی آئین تیراندازی از بهرام گور یا بهرام چوبین، و دیگری آئین چوگان‌بازی<sup>۲</sup>. هر چند این ندیم این دو کتاب را از آئین‌نامه جدا گرفته، ولی با مراجعه به منقولات ابن قتیبه دانسته می‌شود که این دو کتاب هم جزء مجموعه‌های آئین‌نامه بزرگ به حساب می‌آمده‌اند، زیرا در عیون‌الاکابر چنانکه خواهیم دید مطالب بسیاری در تیراندازی و چوگان‌بازی از این کتاب نقل شده است.

در عیون‌الاکابر از آغاز تا انجام آن ابن قتیبه در یازده موضع مطالبی از آئین‌نامه نقل کرده. هر چند برای شناسائی این‌گونه کتابهای تاریخی شایسته است که لاقلاً آن چه از آنها به طور پراکنده در خلال منابع اسلامی یافت می‌شود ترجمه و در دسترس خوانندگان قرار گیرد، لیکن برای احتراز از تفصیل به حکم

ضرورت در اینجا به اختصار کوشیده و به اشاره‌ای اکتفا می‌کنیم. در یک قطعه از آئین‌نامه که نسبتاً مفصل‌تر از سایر قطعات است و نزدیک به سه صفحه از کتاب عیون‌الخبار (چاپ دارالکتب مصر) را گرفته، تعلیمات مختلفی در آداب جنگ و لشکرکشی، از قبیل برگزیدن محل جنگ و طرز صف‌آرایی و چگونگی کمین و شیخون و دیگر فنون جنگی معمول در آن عصر دیده می‌شود<sup>۱</sup>، و در قطعه دیگر شرح مختصری در خصوص چیزهایی که حمل آنها برای لشکریان لازم یا ممنوع بوده، از قبیل خوراکی و پوشاکی و فرش و مانند اینها مندرج است<sup>۲</sup>. دو قطعه از این منقولات هم در فنون ورزشی است؛ نخستین در وصف تیراندازی و دیگری در چوگان‌بازی و طرز تمرین آن و هر دو شامل تعلیماتی برای آموختن این دو فن است<sup>۳</sup>. در آئین سیاست و فرمانروایی نیز در دو جا مطالبی از آئین‌نامه نقل شده، که یکی در کیفیت دادگری و شرائط قاضی، و دیگری در سیرت پادشاهان و طرز فرمانروایی ایشان است<sup>۴</sup>. مطالبی هم که در آداب معاشرت نقل شده شامل تعلیماتی است در آداب طعام خوردن<sup>۵</sup> و وصف چیزهایی که خوردن آنها برای زنان درباری ممنوع بوده، از قبیل سیر و پیاز و سایر خوراکیهایی که بوی نامطبوع داشته<sup>۶</sup>، و همچنین درباره معایبی است که مخل به زیبایی اندام و آراستگی و مانع پذیرفته شدن در خدمت پادشاه می‌شده‌اند<sup>۷</sup>. ظاهراً در آئین‌نامه شرح مفصل و شاید رساله مخصوصی در باب آداب طعام خوردن موجود بوده. جاحظ هم در کتاب التاج در جایی که از این موضوع سخن رانده گوید: «خودداری کردن از سخن در هنگام طعام دارای فضائل بسیار است که در آئین ایرانیان وارد شده، و ما در اینجا از ذکر آن خودداری می‌کنیم»<sup>۸</sup>.

غیر از آن چه ذکر شد معلومات متفرقه دیگری هم راجع به معتقدات ایرانیان در موضوع زجر الطیر و سعد و نحس و مانند اینها در این قطعات دیده می‌شود که

۲- عیون‌الخبار، ج ۱، ص ۱۱۶  
 ۴- عیون‌الخبار، ج ۱، ص ۶۲  
 ۶- عیون‌الخبار، ج ۳، ص ۲۷۸  
 ۸- التاج، ص ۱۹

۱- عیون‌الخبار، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۵  
 ۳- عیون‌الخبار، ج ۱، ص ۸ و ۱۳۳  
 ۵- عیون‌الخبار، ج ۳، ص ۲۲۱  
 ۷- عیون‌الخبار، ج ۴، ص ۵۹

ما از تفصیل آن می‌گذریم.

حال اگر بخواهیم به راهنمایی این قطعات درباره نوع کتاب آئین‌نامه قضاوت کنیم باید آن را از نوع کتابهایی بدانیم که در دوره اسلامی در زیر عنوان کتب آداب معروف شده، و در آنها از هر رشته از معارف عصر مختصری وجود داشته؛ و مقصود از تألیف آنها نه تخصص در یک فنی از فنون بلکه به دست دادن معلومات مختلفی از شئون مختلفه زندگی بوده است.

در هر حال این کتاب که ابن مقفع آن را به عربی ترجمه کرده<sup>۱</sup> برای بحث و تحقیق درباره سازمان داخلی دولت ساسانی و طرز تشکیلات آن، چنان که اینوستراتزف نیز خاطر نشان ساخته<sup>۲</sup>، یکی از منابع بسیار مهم به‌شمار می‌رفته، و چنان که خواهیم دید مورد استفاده بسیاری از تاریخ نویسان اسلامی قرار گرفته است.\*

ابن ندیم در فهرست خود در سخن از کتابهای ایرانی در دو جا از کتابی با عنوان التاج نام برده:

### تاج‌نامه

یکی در ضمن کتابهایی که ابن مقفع به عربی ترجمه کرده (صفحه ۱۱۹) و دیگری در فهرست کتابهای تاریخی و داستانی ایران (صفحه ۳۰۵). در جای اول آن را به نام کتاب التاج فی سیره انوشیروان و در دوم به نام کتاب التاج و ما تفاعلت به ملوکهم خوانده، و همین اختلاف در اسم باعث شده که بعضی از محققین معاصر به وجود کتابهای متعددی به نام تاج‌نامه در دوره ساسانی معتقد شده‌اند.<sup>۳</sup> از کتاب تاج‌نامه چنان که خواهیم دید مطالبی در کتابهای عربی نقل

۱- الفهرست، ص ۱۱۸. بعضی در اثر اشتباه این کتاب را از تألیفات ابن مقفع شمرده‌اند. رجوع کنید به عبون‌الاجبار چاپ دارالکتب مصر، ج ۱، ذیل صفحه ۸، و مقدمه احمد زکی پاشا بر کتاب التاج، ص ۱۹

2- Inostranzev, 66

\* برای اطلاع بیشتر درباره این کتاب نگاه کنید به مقاله نگارنده به عنوان «کتب آیین‌نامه والمقاطع الباقية منها فی الادب العربی». (الدراسات الادبیه، ج ۱، شماره‌های ۲ و ۳، ص ۱۵ - ۲۹) و به کتاب نگارنده به عنوان «الترجمة والنقل عن الفارسية فی القرون الاسلامیة الاولى» الجزء الاول: کتب التاج والایین، ص ۲۳۰ - ۲۷۲، بیروت ۱۹۶۴

3- Christensen, 58

شده، ولی هیچ‌یک از آنها ارتباطی با انوشیروان و سرگذشت وی ندارد و شاید همین امر هم مؤید نظر فوق باشد، هرچند بعضی از محققان عبارت فی سیره انوشیروان را زائد دانسته، و تاج‌نامه را جز یک کتاب شمرده‌اند<sup>۱</sup>.\*

قطعاتی هم که از تاج‌نامه باقی مانده در کتاب عیون‌الاخبار ابن قتیبه است. نخستین کسی که به این مطلب پی برد و نظر دانشمندان و اهل تحقیق را بدان متوجه ساخت بارون روزن بود که نام وی را تاکنون چندین بار ذکر کرده‌ایم. وی نخست قطعه‌هایی را که ابن قتیبه از این کتاب نقل کرده در مجله *Mélange Asiatique*, 1880 چاپ و منتشر ساخت و پس از آن بود که محققین درباره تاج‌نامه پهلوی به بحث و تحقیق پرداختند.

این قطعات که شماره آنها از هشت تجاوز نمی‌کند همه از نوع پند و اندرز و دستورهای است که راجع به آئین مملکت‌داری و آداب و رسوم درباری در ایران دوره ساسانی معمول و متداول بوده. پنج قطعه از این قطعات از زبان خسرو پرویز پادشاه ساسانی است که دو تای آنها شامل پند و اندرزهایی در خصوص امر سپاه و کشور به پسرش شیرویه بوده<sup>۲</sup>، و قطعه سوم و چهارم و پنجم به ترتیب متضمن دستورهای است که این شاه به دبیر و خزانه‌دار و حاجب خود داده است<sup>۳</sup>، از سه قطعه دیگر نخستین آنها منسوب به یکی از پادشاهان و مشتمل بر بیان وظیفه شاهی و سنگینی این وظیفه نسبت به وظائف سایر مردم است<sup>۴</sup>، دیگری گفته یکی از وزیران را در موضوع مشورت و فوائد آن متضمن است<sup>۵</sup>، و قطعه اخیر خطبه‌ای است که یکی از دبیران پادشاه ایراد کرده<sup>۶</sup>. چنان که از این قطعات برمی‌آید کتاب تاج‌نامه گذشته از مطالب تاریخی

۱- این نظریه از آقای (M. Gabrielli) است به نقل از Christensen ص 58

\* این موضوع یعنی تعدد تاج‌نامه‌های ساسانی به تفصیل در کتاب الترجمة والنقل عن الفارسیه... ص ۱۸ - ۵۲ بررسی و قطعات بازمانده و بازیافته از چهار تاج‌نامه ساسانی در بخش اول آن کتاب با توضیحات لازم نقل شده (ص ۵۳ - ۲۲۸)

۲- عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۵

۳- عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۴۵ و ۵۹ و ۸۴

۴- عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۵، ایضاً رجوع شود به «الاداب السلطانیه»، ص ۴۶

۶- عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۹۶

۵- عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۲۷

مشمول بر معلومات دیگری در حکمت عملی و تعالیم اخلاقی نیز بوده، به طوری که اگر این ندیم این کتاب را در فهرست کتابهای تاریخی ذکر نکرده بود مناسب تر آن بود که ما آن را در ضمن کتابهای اخلاقی و ادبی ذکر کنیم. در هر حال تاج نامه هم مانند آئین نامه یکی از منابع مهم تاریخی برای بحث و تحقیق در سازمان داخلی دولت ساسانی بوده و بدون شک تاریخ نویسان اسلامی از آن استفاده زیادی کرده اند. کریستن سن احتمال می دهد اطلاعات جامعی که از کتاب التاج فی اخلاق الملوک منسوب به جاحظ راجع به مراسم سخت و دقیقی که در دربار ساسانیان حکمفرما بوده به دست می آید اقتباس از گاهنامه یا آئین نامه باشد.<sup>۱</sup> هر چند بعید نیست که جاحظ از این دو کتاب نیز اقتباسی کرده باشد ولی تناسبی که بین مطالب التاج جاحظ و تاج نامه ساسانی موجود است احتمال دیگری به وجود می آورد و آن این که تاج نامه پهلوی یکی از مآخذ مهم جاحظ بوده است، و اگر نامی را هم که جاحظ برای کتاب خود انتخاب کرده در نظر بگیریم این احتمال قوی تر خواهد شد.

کتاب تاج نامه را هم ابن مقفع به عربی ترجمه کرده. ظاهراً ترجمه این کتاب در عالم اسلام شهرت فراوانی یافته و در نزد دانشمندان و اهل ادب مقام خاصی احراز کرده بود. این امر را می توان گذشته از مطالبی که از این کتاب در آثار ادبی عرب نقل شده، از کتابهای متعددی که در عربی به همین نام تألیف شده دریافت. احمد زکی پاشا در مقدمه التاج فی الاخلاق الملوک که خود تحقیق کرده و به چاپ رسانده نام چند کتاب از این قبیل را ذکر کرده که از آن جمله یکی کتاب التاج تألیف ابی عبیده (متوفی در اوائل قرن سوم) و دیگر کتابهایی به همین نام از تألیفهای ابن راوندی و صابی و ابن فارس و دانشمندان دیگر است.<sup>۲</sup> \*

1- Christensen, 397

۲- التاج، مقدمه احمد زکی پاشا، ص ۳۵ - ۳۶

\* برای اطلاعات بیشتر درباره تاج نامه های ساسانی و ترجمه های عربی آنها نگاه کنید به نوشته های زیر از نویسنده این کتاب:

۱- کتاب التاج للجاحظ و علاقه بکتاب «تاجنامه» فی الادب الفارسی الساسانی - الدراسات

الادبية، ج ۱، شماره ۱، ص ۲۹ - ۶۷، بیروت ۱۹۵۹

مسعودی در ضمن گفتارهای خود در موضوع  
 دو کتاب تاریخی که تاریخ ایران از دو کتاب تاریخی هم نام برده که  
 مسعودی وصف کرده به قول وی از تاریخهای مهم دوره ساسانی به  
 شمار می رفته اند.

یکی از این کتابها تاریخی بوده که مسعودی آن را در استخر فارس در  
 خاندان یکی از اشراف ایرانی یافته و در کتاب التنبیه والاشراف خود آن را  
 وصف کرده است. این کتاب چنان که مسعودی نوشته گذشته از آن که شامل  
 تاریخ پادشاهان ساسانی بوده تصویر همه آن پادشاهان را هم در برداشته و  
 سرگذشت هریک از آنها هم در زیر تصویرشان نوشته بوده است. از آنجا که  
 راجع به این تاریخ گرانها جز در کتاب التنبیه والاشراف مسعودی معلوماتی  
 نمی یابیم بهتر آن می دانیم که برای شناساندن آن عین نوشته وی را در اینجا  
 ترجمه کنیم. مسعودی می نویسد:

«در سال ۳۰۳ در شهر استخر از سرزمین فارس در یکی از خاندانهای اشراف  
 ایرانی کتابی عظیم دیدم مشتمل بر دانشهای بسیار و اخبار دادگری و عمارات و  
 سیاست ایرانیان که در هیچ یک از کتابهای دیگر ایشان مانند خدای نامه و  
 آئین نامه و گاهنامه و غیر اینها ندیده بودم. در این کتاب بیست و هفت تن از  
 پادشاهان ساسانی ترسیم شده بود که بیست و پنج تن آنها مرد و دو تن دیگر زن  
 بودند. این تصویرها شاهان ساسانی را در آخرین روزهای عمرشان چه پیر و چه  
 جوان با تمام جزئیاتشان از زینت آلات و تاج و محاسن و صورت نشان می داد. و  
 همچنین در این کتاب نوشته بود که ایشان چهارصد و سی و سه سال و یک ماه و  
 هفت روز بر جهان فرمانروائی کردند، و رسمشان چنین بود که چون شاهی از  
 شاهانشان از جهان می رفت به همان هیئت پیکره ای از او برمی داشتند و در خزانه

۲- کتاب التاج فی سیره انوشیروان، ۱- الدراسات الادبیه: ج ۳ - شماره ۴، ص ۲۳۷ - ۲۶۴.

بیروت ۱۹۶۱

۳- کتاب التاج فی سیره انوشیروان، ۲- الدراسات الادبیه: ج ۳، شماره ۴، ص ۳۴۵ - ۴۷۸، بیروت ۱۹۶۱

۴- الترجمة والنقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولى، الجزء الاول: کتب التاج والابین،

بخش اول ص ۱۸ - ۲۲۸، بیروت ۱۹۶۴

حفظ می‌کردند تا بر زندگان اوصاف مردگانشان پوشیده نماند. صورت هر پادشاهی که در جنگ بوده ایستاده و آن که به کارهای مملکت اشتغال داشته نشسته می‌نگاشته‌اند، و سرگذشت هریک از آنها اعم از اوصاف خصوصی یا عمومی و همچنین حوادث بزرگی که در روزگار هریک در کشور اتفاق افتاده در آن مندرج بود. و در تاریخ این کتاب آمده بود که آن را از روی آن چه در خزائن پادشاهان ایران یافت شده در نیمه جمادی الاخر سال ۱۱۳ هجری نوشته و برای هشام بن عبدالملک بن مروان از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند.<sup>۱</sup> مسعودی سپس به شرح تصویر اردشیر نخستین شهریار ساسانی و یزدگرد آخرین پادشاه این سلسله پرداخته و از زیبایی نقش و نگارها و خوبی کاغذ این کتاب تمجید فراوان کرده است.<sup>۱</sup>

پیش از این از محلی که استخری و ابن حوقل آن را حصن الجص خوانده‌اند نامی برده و از آثاری که در آنجا یافت می‌شده و تصویرهایی که در کوه شاپور منقوش بوده شرحی نوشته‌ایم.<sup>۲</sup> اینوسترانزف احتمال می‌دهد که مؤلفین این کتاب موادی را که برای تألیف آن لازم بوده از آثار موجود در حصن الجص به دست آورده‌اند.<sup>۳</sup> کریستن سن از تحقیقات خود به این نتیجه رسیده که ترسیم پیکره شاهان در اواسط دولت ساسانی معمول گردیده، از این رو در صحت تصویرهایی که از پادشاهان نخستین ساسانی در این کتاب موجود بوده شک کرده است، ولی این امر را باعث هیچ‌گونه تردیدی در صحت تصاویر پادشاهان اخیر این خاندان نمی‌داند، خصوصاً که علائم آنها درست مطابق همان نشانی‌هایی است که در سنگ نبشته‌ها و ظرفهای نقره و غیره که از آن زمان باقی مانده دیده می‌شود، و از این رو در نظری محقق است که این تصاویر در زمان خود ساسانیان ترسیم یافته بوده است.<sup>۴</sup>

به نظر گوچمید Gutschmid یکی از دانشمندان خاورشناس محتمل است که این کتاب همان تاج‌نامه باشد که در بالا ذکر آن گذشت. بنابراین احتمال اقوال

۱- التنبیه والاشراف، ص ۱۰۶

۲- صفحه ۴۹ - ۵۱ از همین کتاب.

3- Inostranzev, 70

4- Christensen, 62

حکیمانه و همچنین وصایا و عهدی که از تاج‌نامه منسوب به پادشاهان ساسانی در آثار عربی منعکس شده همان عباراتی بوده که در زیر پیکره هریک از شاهان از سخنان حکیمانه ایشان نقل شده است.<sup>۱</sup> در هر حال تا وقتی که دلائل قانع کننده‌ای در این موضوع به دست نیاید این نظریه احتمالی بیش نخواهد بود.

دیگر از تاریخهایی که مسعودی نام برده کتابی است که در مروج‌الذهب ذکر آن رفته. جای افسوس است که راجع به این کتاب نه تنها در هیچ‌یک از آثار تاریخی دیگر اسمی نمی‌یابیم بلکه حتی در مروج‌الذهب هم نام آن دچار تحریف شده و به طور قطع نمی‌توان درباره آن اظهار نظر نمود، و چون تاکنون نوشته مسعودی تنها راهنمایی است که ما را به این کتاب رهنمون می‌شود لذا در اینجا عبارت مسعودی را عیناً ترجمه می‌کنیم:

مسعودی در جایی که از دژ استواری بین سرزمین آلان و کوه قفقاز سخن رانده است گوید: «آن چه ما در این خصوص نوشتیم در کتابی که به نام کتاب البنکش معروف است و آن را ابن مقفع به عربی ترجمه کرده مذکور افتاده است».<sup>۱</sup> و باز در جای دیگر پس از ذکر افراسیاب و جنگهایی که بین ایرانیان و ترکان واقع شده گوید: «تمام اینها در کتابی که به نام کتاب السکیسران خوانده می‌شود شرح داده شده» و سپس گوید: «این کتاب را ابن مقفع از فارسی به عربی ترجمه کرده و شامل اخبار اسفندیار بن بستاسف بن بهراسف و داستان کشته شدن وی به دست رستم و همچنین داستان کشته شدن رستم به دست بهمن پسر اسفندیار و غیر از اینها از عجایب ایرانیان قدیم و اخبار گذشتگان و سرگذشت پادشاهانشان در آن مندرج است».<sup>۲</sup>

ما به طور قطع نمی‌توانیم بگوئیم این کتابی که مسعودی از آن نام برده و از اهمیت آن نزد ایرانیان سخن گفته در پهلوی چه نامی داشته و ترجمه عربی آن به چه اسمی معروف شده است. کلمه‌های البنکش و السکیسران ظاهراً تحریف از کلمه دیگری هستند که ما راهی به دانستن آن نداریم، ولی از شواهد و امارات

1- Christensen, 62

۳- مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۳۱۸

۲- مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۴۴

چنین معلوم می‌شود که این دو کلمه نام دو کتاب نیست بلکه هر دو تحریف از یک کلمه و گفته‌های مسعودی در این دو مورد دربارهٔ یک کتاب است و چیزی که این مطلب را تأیید می‌کند این است که املاء نام دوم (یعنی السکیران) محقق نیست و ناشرین فرانسوی مروج الذهب<sup>۱</sup> برحسب حدس و تخمین آن را درست پنداشته‌اند. این نام در نسخه‌های مختلف به اشکال مختلف وارد شده و در یک نسخه النسکین خوانده می‌شود که هیئت آن شبیه به البنکش می‌باشد و می‌رساند که اصل کلمه دارای شکلی نزدیک به این بوده و در اثر تحریف به این دو صورت درآمده است. ناشرین مروج الذهب نیز چنان که گفتیم از قرائت این کلمه یا درست‌تر بگوئیم از پیدا کردن اصل آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند.<sup>۲</sup> آیا می‌توان احتمال داد که اصل کلمه السکسین و موضوع آن تاریخ سکها (سکزیها) بوده که در عربی به این شکل درآمده است؟ این احتمال بعید به نظر نمی‌رسد، و قسمتی از مطالبی هم که مسعودی از این کتاب نقل کرده آن را تقویت می‌کند.<sup>۳</sup>

### داستانهای ایرانی

مقصود ما از داستانها آن دسته از کتابهایی هستند که موضوع آنها شرح حال و سرگذشت یکی از بزرگان تاریخ یا سرداران نامی و پهلوانان دورهٔ ساسانی یا دوره‌های پیش از آن بوده است. از نمونه‌هایی که از این داستانها به ما رسیده و از شماره بسیاری که از آنها به عربی ترجمه گردیده چنین معلوم می‌شود که در ادبیات ساسانی حکایت‌های حماسی و قهرمانی و سرگذشت پهلوانان و دلاوران اهمیت بسیار داشته است.

این ندیم این دسته از کتابها را هم که به عنوان سرگذشت‌های راست خوانده جزء کتابهای تاریخی شمرده و ما هم به پیروی از وی آنها را در این گفتار ذکر خواهیم کرد.

1- Barbier de Meynard et Pavet de Courteill

۲- رجوع شود به مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۴۷

۳- آقای صادق هدایت فقط با توجه به روایت دوم مسعودی (السکیران) را (سکی سران) یا سران سیستان معنی کرده، نیرنگستان، ص: ۲

داستانهایی که ابن الندیم نام برده عبارتند از:

داستان بهرام چوبین  
این کتاب سرگذشت یکی از مردان نامی دوره ساسانی و شرح یکی از وقایع بزرگ این دوره بوده است. بهرام چوبین پسر وهرام گشتاسب از دودمان بزرگ مهران و یکی از سرداران سپاه ایران بود. وی شهرت خود را در روزگار هرمز و پسرش خسرو پرویز به دست آورد. این سردار در میان سپاهیان خود نفوذ و قدرت فراوان داشت. پس از آن که در جنگ با ترکان فیروز گردید و غنائم بسیاری که از ترکان به دست آورده بود برای هرمز فرستاد، هرمز که در اثر سعایت وزیرش یزدان گشسب می پنداشت که بهرام همه غنائم را برای او فرستاده به وضع نکوهیده‌ای بهرام را از فرماندهی معزول ساخت. بهرام که از این رفتار شاه سخت خشمناک گردیده بود سر به نافرمانی برداشت و علم طغیان برافراشت، و سپاهیان او نیز همه با او همداستان شدند. اتفاقاً در همین هنگام هم ویستهم و برادرش بندویه که از دودمان بزرگ اسپاهبدان بودند و خواهر ایشان زن هرمز و مادر خسرو پرویز بود هرمز را از شاهی خلع و زندانی کردند. پس از خلع هرمز خسرو دوم (= خسرو پرویز) که در آذربایجان بود به تیسفون آمد و تاج شاهی بر سر نهاد (۵۹۰ م). لیکن بهرام از این شاه نیز فرمانبرداری نکرد، و با سپاه نیرومند خود روی به پایتخت آورد. خسرو که ایستادگی نمی توانست بگریخت؛ بهرام هم به تیسفون درآمد و به دست خود تاج بر سر نهاد و به نام خود سکه زد.

پس از این واقعه خسرو به روم رفت و از موریس امپراتور روم کمک خواست. موریس هم با شرائطی او را یاری کرد تا دوباره به ایران بازگشت و در گترک آذربایجان بهرام را شکست داد، و بهرام به بلخ گریخت و به ترکان پناه برد، و در آنجا می بود تا چندی بعد به تحریک خسرو پرویز در همان جا کشته شد.

این واقعه از هر جهت در آن دوره برجسته و قابل توجه بود، زیرا سرداری از سرداران سپاه از فرمان شاه سرپیچی کرده و سپاهیان او نیز با او همداستان شده اند آن گاه با شاه در جنگ شده او را از کشور بیرون رانده و خود بی آن که به مخالفت آن دسته از اعیان دولت که شاهی را جز در دودمان ساسانی تصور نمی کرده اند، وقتی نهد به پایتخت درآمد تاج بر سر نهاد و دلیری‌ها از خود

شان داده است.

همین برجستگی باعث شده که این واقعه موضوع داستان شیرینی گردد و در ادبیات پهلوی شهرت فراوان یابد. هرچند نسبت بهرام چنان که گفتیم به دوده مهراں می‌رسید و این دودمان نیز خود را از خاندان اشکانیان می‌دانستند و بهرام برای تصرف تاج و تخت همین نسبت را دستاویز خود ساخته بود، لیکن با همه این احوال باز عمل او در آن عصر خالی از غرابت نبود. از این رو داستان وی به زودی شهرت فراوان یافت و بر آن پیرایه‌ها بسته شد.

داستان بهرام چوبین را جبلة پسر سالم به عربی ترجمه کرده. در این داستان که مطالب آن بعدها در کتابهای اسلامی و مخصوصاً در شاهنامه فردوسی منعکس گردید سرگذشت بهرام و شرح دلاوریهای وی با بیانی شیوا به رشته تحریر درآمده بود. در میان تواریخ عربی دینوری با تفصیل بیشتری سرگذشت بهرام را نقل کرده. این از آن جهت است که دینوری بیشتر از دیگران از داستانهای ایرانی استفاده کرده و بسیار محتمل است که آن چه در این باره نوشته از همین داستان گرفته باشد.<sup>۱</sup>

مسعودی پس از آن که سرگذشت بهرام را نقل کرده گوید: «ایرانیان را درباره سرگذشت بهرام چوبین و کارهایی که در هنگام اقامت در ترکستان از وی سرزده، از قبیل نجات دادن دختر پادشاه ترکستان از حیوان درنده‌ای که آن را سمع می‌خوانند و او را در هنگام گردش گرفته بود و داستانهای دیگری نظیر آن، و همچنین در خصوص اصل و نسب و آغاز و انجام کارش، کتابی جداگانه است»<sup>۲</sup>.

از بعضی حکایات که در برخی از کتابهای عربی نقل شده چنین برمی‌آید که بهرام چوبین با آن که در تاریخ رسمی ساسانی مردی متمدن و قابل سرزنش قلمداد شده، برعکس در نزد مردم و شاید در این داستان هم سرداری دلیر و باشهامت به شمار رفته است.

۱- رجوع شود به الاخبار الطوال، ص ۸۲-۱۰۴، و طبری بخش ۱، ص ۹۹۲-۱۰۰۱

۲- مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۳۵ چاپ مصر

جاحظ حکایتی نقل کرده که بی شک از کتابهای پهلوی گرفته شده. مضمون حکایت این است که روزی یکی از فیل‌های خسرو پرویز رها شد و به طرف مردم آمد و آهنگ خسرو کرد، و اطرافیان شاه همه رو به گریز نهادند جز یک تن که همچنان برجای ماند و مردانه با تبرزینی که در دست داشت آن فیل را از پای درآورد. خسرو که همچنان بر تخت نشسته بود او را آفرین خواند و دلیریش را بستود، سپس از وی پرسید: آیا دلیرتر از خود کسی را دیده است؟ آن مرد گفت: بلی دیده‌ام اگر شاه امان دهد بازگویم؛ خسرو وی را امان داد، آنگاه او حکایتی از دلیری و مردانگی بهرام نقل کرد که بسیار بر خسرو گران آمد، چون بهرام را دشمن می‌داشت<sup>۱</sup>.

بی‌گفتگو است که این‌گونه حکایات از منابع دیگری غیر از تاریخ رسمی دربار ساسانی یا خدای‌نامه در آثار اسلامی منعکس شده و هیچ بعید نیست که منشأ همه اینها همین داستان باشد.

چندی بعد واقعه دیگری برای خسرو پرویز با یکی دیگر از سردارانش اتفاق افتاد که آن نیز ظاهراً داستان تازه‌ای گردیده و در ادبیات ساسانی شهرت یافته است.

### داستان شهربراز

### و پرویز

فوخان که لقب شهروراز داشت یکی از بزرگترین سرداران خسرو به شمار می‌رفت. وی در جنگ‌هایی که بین ایران و روم در گرفته بود هنرنمایی بسیار کرد؛ شامات و فلسطین را گشود و قسطنطنیه را به محاصره انداخت. لیکن این پیروزیها دیری نپائید و سپاه فاتح ایران بالاخره ناچار شد در مقابل فشار نیروی هراکلیوس عقب‌نشینی اختیار کند. شهربراز هر چند یکی از نزدیکان خسرو پرویز و از محارم وی بود، ولی از آنجائی که خسرو پادشاهی خودخواه و مغرور و در عین حال خودکامه و حيله‌گر بود سرانجام شهربراز از کید او اندیشناک شده به قیصر پیوست، یا خسرو پرویز چنان می‌پنداشت یا وانمود می‌کرد، و سپس وقایع دیگری بین او و خسرو گذشت که تفصیل آنها در تاریخها آمده.

ظاهر آ این وقایع و همچنین سرگذشت شهربراز و شرح جنگها و لشگرکشی های وی موضوع داستان جداگانه ای گردیده، که مانند داستان بهرام چوبین در ادبیات پهلوی شهرت یافته است. در کتاب الفهرست چاپ فلوگل<sup>۱</sup> این کتاب بنام «شهریزاد و ابرویز» چاپ شده. شهریزاد تحریف از کلمه شهربراز است.<sup>۲</sup> ولی اینوسترانزف که بدین امر توجهی نکرده و عنوان چاپ شده را حقیقت پنداشته، این کتاب را یکی از افسانه های ایرانی شمرده و معتقد است که بین آن و افسانه هزار و یکشب ارتباطی موجود بوده<sup>۳</sup>. این توهم از شباهتی، که بین دو کلمه شهریزاد و شهرزاد قهرمان کتاب هزار و یکشب موجود است برای این دانشمند دست داده ولی با اندکی دقت بی پایه بودن آن آشکار می شود.

از اینکه این ندیم این کتاب را در فهرست کتابهای تاریخی و داستانی ایران یا به قول خودش سرگذشتهای راست ذکر کرده به طور قطع می توان دانست که از نوع کتابهای قصه و افسانه نبوده و با کتاب هزار و یکشب هم بستگی نداشته است. زیرا در آن صورت می بایستی نام آن در محل دیگری از الفهرست یعنی ضمن کتابهای افسانه ای و در ردیف هزار افسانه و کلیله و دمنه و دیگر کتابهایی که در گفتار آینده از آنها صحبت خواهیم کرد ذکر شود. بنابراین برای ما شکی باقی نمی ماند که این کتاب یکی از داستانهای ایرانی و مربوط به یکی از وقایع مهم و تاریخی ایران است. این که ما آن را داستان شهربراز و پرویز دانسته ایم دور از حقیقت نیست زیرا این واقعه یکی از حوادث بزرگ دوره ساسانی و مانند واقعه بهرام چوبین شایسته آن بوده است که موضوع داستانی گردد. تفصیل قصه ماندی هم که از این واقعه در شاهنامه و سایر کتابهای تاریخی و ادبی اسلامی منعکس شده وجود چنین داستانی را تأیید می کند.

تبدیل کلمه شهربراز به شهریزاد در کتاب الفهرست چنان که گفتیم تحریفی است که مانند آن در کتابهای عربی فراوان دیده می شود. کلمات و اصطلاحات فارسی از آنجا که برای نسخه نویسان کتابهای عربی نامانوس بوده به قدری در

۱- الفهرست، چاپ لیزیک ۲ - ۱۸۷۱

۲- رجوع کنید به صفحه ۳۱ «تصحیح الفاظ فهرست»

این کتابها دچار تحریف شده‌اند که حتی پی بردن به اصول بعضی از آنها خالی از اشکال نیست. نامهایی هم که تا اندازه‌ای معروف بوده‌اند از این تحریف برکنار نمانده‌اند، چنان که در الفهرست خدای نامه به بختیارنامه و اختیارنامه، و آئین نامه به اثین نامه، و بهرام چوبین به بهرام شوس تبدیل شده، و با این حال هیچ بعید نیست که کلمه شهربراز هم شهریزاد شده باشد خصوصاً که این گونه تحریف‌ها در همین کلمه در کتابهای عربی نظیر هم دارد، چنان که همین کلمه یعنی شهربراز در تاریخ حمزه به شکل شهریزاد نوشته شده<sup>۱</sup> و در تاریخ ابن اثیر شهربراز<sup>۲</sup> و در تاریخ ابوالفدا شهربران آمده است.

این ندیم که از این کتاب نام برده نوشته است که کدام یک از مترجمین ایرانی آن را به عربی ترجمه کرده‌اند، ولی از آنجا که بیشتر داستانهای ایرانی را جبلة پسر سالم به عربی نقل کرده، می‌توان احتمال داد که ترجمه کننده این کتاب هم او بوده است.

این کتاب شامل یکی از داستانهای معروف ایرانی بوده که در محیط عربی و اسلامی هم اهمیت و شهرت زیادی یافته بود. چنان که گذشت در کتاب مجهول الاسمی هم که مسعودی از آن نام برده داستان

داستان رستم و اسفندیار

رستم از آغاز تا انجام مندرج بوده، و از این رو می‌توان احتمال داد که مطالب این دو کتاب تا اندازه‌ای به هم مربوط بوده‌اند. داستان رستم و اسفندیار را نیز جبلة پسر سالم به عربی ترجمه کرده است. هرچند امروز این کتاب هم مانند سایر نوشته‌های آن دوران از میان رفته، ولی مطالب آن را می‌توان از روی آن چه در تاریخهای اسلامی و مخصوصاً در شاهنامه فردوسی در خصوص این داستان وارد شده حدس زد.

این ندیم در این فهرست از چهار کتاب دیگر نام برده از این قرار: کتاب کارنامه در سرگذشت

تاریخهای دیگر

۱- تاریخ حمزه، ص ۵۴

۲- تاریخ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۴۷

\* برای آگاهی بیشتر درباره این داستان رجوع کنید به: الترجمة والنقل...، ص ۱۳۲ - ۱۳۷

انوشیروان، کتاب انوشیروان، کتاب بهرام و نرسی، کتاب دارا و بت زرین. ظاهراً کتاب نخست همان کارنامه اردشیر است که در اثر مسامحه نسخه نویسان نام اردشیر با انوشیروان اشتباه شده، زیرا کارنامه اردشیر در ادبیات عرب هم مشهور بوده و این ندیم هم در چند جای دیگر از فهرست خود از آن اسم برده است<sup>۱</sup>. از دو کتاب دیگر هیچ گونه اطلاعی نداریم از این رو تنها به ذکر نام آنها اکتفا می‌کنیم.

باید در نظر گرفت که داستانهای ایرانی تنها منحصر به آن نیست که در این فهرست ذکر شده، زیرا چنان که از مطالعه کتابهای ادبی عرب و مخصوصاً فهرست ابن ندیم برمی آید داستانهای دیگری هم از داستانهای ایرانی به جز آنچه ذکر شد و عموماً حماسی و پهلوانی بوده‌اند به زبان عربی ترجمه شده و در محیط اسلامی شهرت یافته بوده‌اند. ظاهراً این داستانها بعضی در جزء خدای نامه و بعضی دیگر به شکل کتابی مستقل به مسلمانان رسیده و به عربی ترجمه شده‌اند. گاهی به داستانهای برمی خوریم که در این فهرست نامی از آنها برده نشده؛ مثلاً حمزة اصفهانی در شرح حال هرمز پسر شاپور گوید: «مادرش کردزاد بود که داستان مشهوری درباره اش ساخته شده»<sup>۲</sup> و معلوم می‌شود که حمزه خود داستان را در دست و یا از آن آگاهی داشته است.

در زبان عربی در دوران قبل از اسلام چیزی که بتوان آن را تاریخ نامید وجود نداشته. آنچه در زمینه تاریخ بوجود آمده مانند زمینه‌های دیگر علمی و ادبی همه از بعد از اسلام است. و وستنفلد

تاریخ نویسی  
در اسلام

Wustenfled در آماري که از تاریخ نویسان اسلام به دست داده ۵۹۰ تن را شمرده که نخستین آنها در سال ۶۰ هجری بدرود زندگی گفته و واپسین ایشان

۱- الفهرست، ص ۱۱۹ و ۱۲۶

\* کتاب انوشیروان هم ظاهراً همان کتابی بوده که به نام «سیره انوشیروان» معروف بوده و نگارنده آن را در مقاله‌ای به نام التاج فی سیره انوشیروان (الدراسات الادبیه)، سال ۳۰۰ شماره‌های ۳ و ۴، و سپس در کتاب الترجمة والنقل عن الفارسیة... به تفصیل معرفی کرده است.

۲- تاریخ حمزة اصفهانی، ص ۴۳

در ۱۰۶۱ هجری زندگی یافته است.

دربارهٔ پیدایش فن تاریخ‌نویسی در زبان عربی محققان را نظرهای متفاوتی است؛ بعضی از ایشان مانند مارگولیوٹ را عقیده بر این است که فن تاریخ‌نویسی در زبان عربی مستقل از آثار گذشتگان و دور از تأثیر خارجی به وجود آمده و مولود نیازهای مجتمع اسلامی بوده، و پیدایش و پیشرفت آن نیز وضعی طبیعی داشته است<sup>۱</sup>، و برخی دیگر مانند نیکلسن را عقیده بر این است که اصل فکر و اسلوب تاریخ‌نویسی با ترجمهٔ کتاب خدای‌نامه در اسلام وارد شده است<sup>۲</sup>؛ البته منظور محققان چنان که گفتیم فن تاریخ‌نویسی یعنی ثبت منظم رویدادهای مهم با توجه به علل و عوامل طبیعی آنها، و یا سرگذشت افرادی است که در رویدادها مؤثر بوده‌اند آن هم با همین کیفیت، و گرنه نقل و روایت زبانی دربارهٔ حوادث یا افراد واقعی یا پنداری به صورت قصه یا حکایت و افسانه در بین همهٔ اقوام و حتی اقوام بدوی هم کم و بیش سابقه داشته است.

به هر حال چه تاریخهای ترجمه شدهٔ ایرانی اثر کلی در پیدایش فن تاریخ‌نویسی در اسلام داشته یا نداشته باشند، در این امر نباید تردید کرد که این تاریخها و داستانها در توجیه فکر و اسلوب تاریخ‌نویسی اسلامی اثر فراوان داشته‌اند، زیرا تاریخ‌نویسان نامدار زبان عربی در قرنهای نخستین اسلامی که بیشترشان هم ایرانی بوده‌اند در آثار خود و به خصوص برای نوشتن تاریخ پیش از اسلام از تاریخها و داستانها و نوشته‌های ایرانی استفادهٔ فراوان کرده‌اند، چون مهمترین منابعی که از آن دوران در دسترس خود داشته‌اند تاریخهای ایرانی و ترجمهٔ آنها بوده، و به همین جهت است که آنچه دربارهٔ تاریخ ایران و ملت‌های

1- Margoliouth, Lecture on Arabic Historians, P. 12 - 13

2- P. Nicholson, A literary history of the Arabs, 348

\* شایسته است در نظر بگیریم که نخستین کتاب از این نوع که در دوران اسلامی تألیف شده و در دست است کتاب السیره (شرح حال پیغمبر اسلام) تألیف ابن هشام و مبتنی بر دو کتاب از ابن اسحاق است که از رجال عهد اول عباسی است و در سال ۱۵۱ یا ۱۵۲ وفات یافته، و خدای نامه هم پیش از این تاریخ به عربی ترجمه شده بوده، و چنان که از مسعودی نقل کردیم کتاب تاریخ مصور ساسانی که او در استخر فارس دیده طبق مقدمهٔ همان کتاب در سال ۱۱۳ هجری به عربی ترجمه شده بوده است.

نزدیک به آن نوشته‌اند صحیح‌تر از مطالبی است که درباره تاریخ ملت‌های دیگر مانند روم و یونان و غیره به رشته تحریر درآورده‌اند؛ و این امر را می‌توان از مقایسه تاریخ دولت حیره که در عراق و دست‌نشانده دولت ساسانی بوده با تاریخ دولت غسانیان که در حدود شام تشکیل شده و با امپراطوری روم بستگی داشته است بخوبی دریافت.

بزرگترین کتابی که به زبان عربی در تاریخ تألیف شده تاریخ طبری است. مطابق تحقیقات دانشمندان‌ای که نلدکه در این کتاب و مخصوصاً در آن قسمت که مربوط به دوره ساسانیان بوده است به عمل آورده، مأخذ اصلی طبری در این قسمت از کتابش تاریخ خدای‌نامه بوده است.

بهره‌جوئی از کتاب خدای‌نامه منحصر به طبری نبوده، بلکه عموم تاریخ‌نویسان اسلامی که در آن دوره‌ها درباره تاریخ ایران چیزی نوشته‌اند از آن استفاده کرده‌اند، و حتی اختلاف‌هایی هم که در بعضی از روایات تواریخ اسلامی درباره تاریخ ایران دیده می‌شود ناشی از اختلاف‌هایی است که در ترجمه‌های خدای‌نامه وجود داشته است. در نظر نلدکه مزیت طبری در این است که وی همه روایاتی را که یافته است یکی پس از دیگری در کتاب خود درج کرده، و به همین جهت هر جا در تاریخ طبری دو روایت مختلف دیده می‌شود یکی از آنها با روایت ابن‌بطریق و ابن‌قتیبه مطابقت می‌کند، و دیگری با روایت یعقوبی و غالباً نیز با فردوسی منطبق می‌شود.

خدای‌نامه تنها مأخذی نبوده که مورد استفاده تاریخ‌نویسان اسلامی قرار گرفته، بلکه تمام کتاب‌هایی که در تاریخ و داستان از پهلوی به عربی ترجمه شده بود در دسترس مورخین و مورد استفاده ایشان بوده است. یکی از تاریخ‌هایی که پیش از تاریخ طبری به زبان عربی تألیف یافته اخبار طوال دینوری است. اخبار طوال کتابی است که مطالب آن از نظر تاریخ ایران تحریر شده و از تاریخ عرب و اسلام هم به همان اندازه که برای روشن شدن تاریخ ایران ضرورت داشته در آن گنجانده شده است. ابوحنیفه، که از مردم دینور بوده، و ظاهراً خاندان وی تا زمان جدش و نداد همچنان زردشتی مانده بودند، از دانشمندان بزرگ اسلام شمرده می‌شده، و چنان که ابوحنیان گفته از اشخاص نادری بوده که حکمت

فلاسفه و بیان عرب هر دو را داشته است. از مختصات اخبار طوال یکی این است که گذشته از وقایع تاریخی گاهی نیز مطالبی هم از روی داستانها و یا افسانه‌های پهلوی در آن نقل شده است. نلکه از تحقیقات خود درباره دینوری به این نتیجه رسیده که وی بسیاری از داستانهای ایرانی را در دست داشته و در کتاب خود نیز از آنها پس از تصرفاتی استفاده کرده. و به همین جهت است که در این کتاب گاهی به آثاری برمی‌خوریم که در منابع دیگر یافت نمی‌شود، از آن جمله آثاری است که از ترجمه سندبادنامه پهلوی در این کتاب دیده می‌شود.<sup>۱</sup>

کتابی که صورت پادشاهان ساسانی در آن نقاشی شده بوده و مسعودی در استخر فارس دیده و ما از آن در همین گفتار سخن راندیم نیز یکی از مآخذ مورخین اسلامی بوده. خود مسعودی در تألیف جزء هفتم مروج الذهب از آن استفاده کرده ولی بیش از همه حمزه اصفهانی از آن بهره یافته، زیرا وی گذشته از شرح حال پادشاهان و کارهایی که کرده‌اند پیکره هریک از آنها را هم با تمام جزئیات طوری وصف کرده که گوئی این کتاب را در اختیار داشته و آن اوصاف را از روی تصاویر این کتاب ذکر کرده است. و اگر نظر گوچمید را هم به شرحی که قبلاً ذکر کردیم بپذیریم گفته‌های حکیمانه و اندرزهایی هم که از پادشاهان ایران در کتب ادبی عربی روایت شده عبارت از همان سخنانی بوده است که در زیر پیکره هریک از این شاهان نوشته بوده است.

آنچه درباره سازمان داخلی دولت ساسانی و آداب درباری در تاریخهای اسلامی دیده می‌شود از کتابهایی مانند آئین‌نامه و تاج‌نامه استنباط شده. کتاب گاهنامه هم که به گفته مسعودی مراتب رسمی دولت ساسانی در آن مندرج بوده یکی از مآخذ گرانبهایی به شمار می‌رفته که در دسترس مورخین اسلامی قرار داشته است، همان طور که پندنامه‌ها و اندرزنامه‌ها و بطور کلی کتب ادبی و اخلاقی پهلوی هم در تاریخهای اسلامی بی‌اثر نبوده‌اند.

با این که معمولاً تاریخ‌نویسان اسلامی از مآخذ و منابع همه مطالبی که ذکر

۱- برای نمونه رجوع شود به صفحه ۴۵ الاخبار الطوال و مابعد، و همچنین برای تحقیق بیشتر رجوع شود به مقدمه همان کتاب به قلم کراتشوفسکی.

می‌کنند نامی نمی‌برند، ولی با این حال باز گاهی جسته گریخته به منابع ایرانی خود اشاره کرده‌اند. مسعودی در چند جا از روایات ایرانی و کتب ایرانیان باستان و مانند اینها که مورد استفاده وی بوده‌اند نام برده، و از تواریخی که در فارس و کرمان به دست آورده سخن گفته<sup>۱</sup>، و حتی بعضی از آنها را به شرحی که گذشت توصیف کرده است. بیرونی در آغاز گفتار خود در خصوص تاریخ ایران گوید: «من آن چیزی را در اینجا می‌نویسم که دانشمندان ایران و هیربدان و مؤبدان زردشتی و کسانی از ایشان که گفته‌اند آنان مورد اعتماد است بر آن اتفاق کرده‌اند»<sup>۲</sup>. این قتیبه نیز در آثار خود و مخصوصاً در عیون الاخبار غالباً به مآخذ خود اشاره کرده، و در بسیاری موارد از آنها نام برده است<sup>۳</sup>.

مورخین اسلامی نه تنها به آثار ایرانی مراجعه می‌کرده و از آنها بهره‌مند می‌شده‌اند بلکه آنها را نیز به نظر اعتبار و اعتماد می‌نگریسته بر روایات دیگر ترجیح می‌داده‌اند. مسعودی در جایی که مدت پادشاهی اشکانیان را ذکر کرده گوید: «راجع به مدت سلطنت اشکانیان اقوال دیگری نیز هست، لیکن آنچه ما گفتیم از دانشمندان ایرانی گرفته‌ایم از آن رو که ایرانیان در تاریخ گذشتگان نکاتی را در نظر می‌گیرند که دیگران مراعات نمی‌کنند. ایشان نسبت به آنچه ما نقل کردیم هم در گفتار و هم در کردار ایمان دارند، لیکن دیگران تنها به سخن اکتفا کرده و بدان عمل نمی‌کنند»<sup>\*</sup>.

۱- رجوع کنید به مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۰۳ و همچنین ص ۱۹۲ - ۱۹۳

۲- الاثار الباقیه، ص ۱۰۰

۳- مخصوصاً رجوع شود به جزء اول از این کتاب.

\* مروج الذهب، به تصحیح شارل پلا، بیروت ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۲۷۷



# گفتار ششم

## قصه با افسانه های ایرانی و ادبیات عربی

- قصه و افسانه در ادبیات ساسانی
- پیدایش فن قصه پردازی در ادبیات عرب
- کتابهای ترجمه شده از فارسی
- هزار افسان
- کلیله و دمنه
- مزدک نامه
- افسانه های دیگر
- قصه های ایرانی در ادبیات عرب
- عقاید و افسانه های دینی

یکی از رشته هایی که در آن کتابهای چندی از

زبان پهلوی به عربی ترجمه شد و در ادبیات

عرب اثر بسیاری از خود به جای گذاشت قصه و

افسانه است. ترجمه این دسته از کتابهای ایرانی هم

مانند سایر کتابها پس از انتشار اسلام و در دوره نقل و ترجمه صورت گرفت،

ولی چنان که شواهد تاریخی می رساند انتشار قصه ها و افسانه های ایرانی در عرب

قدیم تر از اسلام است، و ظاهراً در دوره اسلام هم افسانه ها و داستان های ایرانی

زودتر از کتابهای دیگر به عربی ترجمه شده. علت این امر این است که قصه و

افسانه ساده تر از دیگر رشته ها و در نتیجه برای مردم عادی دلپذیرتر است.

قصه و افسانه در

ادبیات ساسانی

پیوستگیهای تاریخی ایرانیان و اعراب با انتشار اسلام آغاز نشده بلکه از زمان قدیمتری سرچشمه می‌گیرد. پیش از اسلام بخش بزرگی از قلمرو دولت ایران را سرزمینهای عرب‌نشین تشکیل می‌داد. پادشاهان ساسانی برای جلوگیری از تاخت و تاز یا مهاجرت اعراب بادیه‌نشین به داخلهٔ عراق در سرزمین حیره که در قسمت غربی کشور کنونی عراق، و در آن سوی فرات واقع بود یک دولت دست‌نشاندهٔ عربی تأسیس کرده و فرمانروائی آن را به خاندان منذر وا گذاشته بودند. در دورهٔ خسرو انوشیروان واقعه‌ای رخ داد که در اثر آن کشور یمن نیز در قلمرو دولت ایران درآمد. توضیح این واقعه آن که در زمان فرمانروائی ذونواس بر یمن حبشیه‌ها به یمن حمله کرده آنجا را بگرفتند و ذونواس به هلاکت رسید و یمن در قلمرو فرمانروائی حبشه درآمد و مدت هفتاد سال به همین حال باقی ماند؛ و در این مدت چهار نفر از حبشیان به نامهای ارباط و ابرهه و یکسوم پسر ابرهه و مسروق پسر دیگر او بر یمن حکومت کردند. در زمان خسرو انوشیروان سیف‌بن ذی‌یزن از خاندان شاهان یمن به دربار خسرو آمد و از او برای بیرون راندن حبشیه‌ها کمک خواست. شاه یکی از مرزبانان خود را با سپاهی بدان جا فرستاده آن سرزمین را از حبشیه‌ها بازپس گرفت و از این تاریخ آنجا را هم در زیر حمایت خویش قرار داد.

اعراب حجاز نیز پیش از اسلام با ایران دارای روابط بازرگانی بوده‌اند و گاهی کاروانهایی از ایشان به ایران می‌آمده‌اند. بر طبق روایتی نوفل و مطلب از بزرگان قریش با دولت ساسانی قراردادی بستند که به موجب آن پادشاه ایران اجازه داد تا کاروانهای حجاز در مستملکات ایران رفت و آمد کنند. و همچنین نقل شده که در سال ۶۰۶ میلادی یا کمی قبل از آن، ابوسفیان با جمعی از بازرگانان قریش به تیسفون پایتخت ایران وارد شده، و به حضور پادشاه ساسانی نیز بار یافتند. در هنگامی که پیغمبر اسلام در جزیرهٔ العرب به نشر تعالیم اسلامی پرداخته بود و دعوت اسلامی هنوز نخستین دوره‌های خود را می‌گذرانید سپاهیان خسرو پرویز در داخلهٔ مستملکات روم شرقی نفوذ کرده بر کشورهای سوریه و فلسطین و قسمتی از آسیای کوچک دست یافته بودند.

این امور باعث شده بود که اعراب از خیلی پیش از اسلام با ایران و آثار ایرانی

آشنائی حاصل کنند، و چون قصه و افسانه چنان که گفتیم ساده‌تر از آثار فکری دیگر و متناسب‌تر با ذوق عربی بوده، از این جهت زودتر از آنها در میان اعراب شایع و منتشر شده است. بنا به گفته ابن اسحاق در زمان پیغمبر اسلام نصرین الحارث با آن حضرت به دشمنی می‌کوشید و وقتی می‌دید که پیغمبر مردم را به دور خود جمع کرده موعظه می‌فرماید می‌گفت مردم بیایید تا من حکایاتی بهتر و شیرین‌تر از اینها برای شما نقل کنم. آنگاه به ذکر سرگذشت پادشاهان ایران و داستان رستم و اسفندیار و مانند اینها می‌پرداخت.<sup>۱</sup>

نصرین الحارث به حیره رفته و این داستانها را در آنجا آموخته بود. سرزمین حیره در آشنا ساختن اعراب با آثار ایرانی عامل مؤثری بوده، همچنان که در ادبیات دوره جاهلی عرب نیز تأثیر فراوان داشته و گذشته از شعر و نثر بسیاری از افسانه‌های عربی هم که در آن دوران مشهور بوده است مانند افسانه‌های جذیمة الابرش و الزباء و قصر خورتق و سدیر و سنمار معمار و مانند اینها همه از این ناحیه سرچشمه گرفته‌اند.

به طور کلی در ادبیات دوره ساسانی دو نوع قصه و حکایت می‌توان تشخیص داد؛ نخست قصه‌هایی که در پیرامون اشخاص تاریخی یا کسانی که وجود آنها را تاریخی می‌دانسته‌اند وضع شده، و دیگر حکایاتی که هیچگونه اساس تاریخی نداشته‌اند و فقط از نظر تفریح و سرگرمی و گاهی نیز برای فوائد اخلاقی آنها مورد نظر بوده‌اند. ما دسته اول را به نام داستان خواندیم و از آنجا که موضوع آنها سرگذشت اشخاص تاریخی است آنها را جزء کتابهای تاریخی شمردیم، ولی دسته دوم را که هیچگونه ارتباطی با تاریخ ندارند قصه و افسانه شناخته، و در این گفتار کم و بیش به شرح آنها می‌پردازیم.

یکی از نکاتی که درباره افسانه‌ها و قصه‌های دوره ساسانی گفته‌اند این است که افسانه‌های این دوره، گذشته از عده معدودی، بقیه از هندی ترجمه شده و نماینده روحیه دیگری غیر از روحیه ایرانی است، درحالی که داستانها، که عموماً پهلوانی و حماسی بوده‌اند، اصلاً ایرانی و مولود محیط و فکر ایرانی به شمار می‌روند.

افسانه‌های هندی از روزگار انوشیروان به بعد در ایران انتشار یافت و در نتیجه آن نفوذ فکر هندی هم در آثار ایرانی روز بروز محسوس‌تر گشت. ظاهراً رواج افکار هندی در ایران بیشتر از راه همین افسانه‌ها صورت گرفته است. برزویه و همراهانش در زمان خسرو انوشیروان برای آوردن کتابهای پزشکی و شاید هم غیرپزشکی به هندوستان سفر کردند. یکی از کتابهایی که برزویه با خود آورد و هنوز هم به صورت ایرانی آن در دست است کلیله و دمنه است. از مطالعه مقدمه‌ای که برزویه بر این کتاب نوشته و نتایجی که از تأمل و تفکر دربارهٔ مذهب و دیگر امور زندگی گرفته است و از مقایسهٔ آنها با دستورهای اساسی دین زردشت و تعلیمات ایرانی، به خوبی می‌توان دانست که در این دوره فکر هندی و فلسفهٔ نو افلاطونی که اهمیت زیادی به آن می‌داده‌اند تا چه اندازه در ایران کارگر شده و تعلیمات زردشتی را از کار انداخته‌اند.

برزویه در این مقدمه پس از بیان اختلاف مذاهب و کیشها و شرح تردید و شکی که برای سالک در انتخاب یکی از آنها دست می‌دهد، بالاخره از تأملات و تفکرات خود به نتیجه‌ای رسیده است که با گوشه‌گیری و انزوا متناسب است. می‌توان گفت این طرز فکر در ایران تازگی داشته است. به عقیدهٔ کریستن سن این فکر نتیجهٔ تأثیر تعلیمات هندی و نو افلاطونی است، وگرنه در دین زردشتی که اساس آن بر کار و کوشش و کشاورزی گذاشته شده بود کناره‌گیری و اعراض از دنیاگناه شمرده می‌شده است.

همین تفاوت که بین نتیجهٔ افکار برزویه و تعلیمات اساسی زردشتی دیده می‌شود با قدری اختلاف بین افسانه‌هایی که اصلاً هندی بوده‌اند با داستانهای ایرانی به چشم می‌خورد. چنان که گفتیم داستانهای ایرانی بیشتر سرگذشت دلیران و زورآورانی بوده که در جنگ‌های دینی یا کشوری از خود شایستگی نشان می‌داده‌اند، و از این رو غالباً این داستانها حماسی و پهلوانی بوده‌اند. و بدیهی است که پیدایش چنین داستانهایی اثر افکاری زنده و با نشاط و مولود محیطی پرهیجان و شورانگیز بوده، و این کاملاً نقطهٔ مقابل روحیه‌ای است که در افسانه‌های هندی دیده می‌شود، یعنی روح قناعت و تسلیم و رضا.

می‌توان اندیشید که تا قبل از دوره‌ای که افکار هندی و تعلیمات نو افلاطونی

در ایران راه یابد و در بنیاد عقائد ایرانیان نفوذ کند این دسته از داستانهای پهلوانی بزرگترین شاخه ادبیات قصصی ایران را تشکیل می‌داده‌اند، ولی پس از این دوره هرچند دلیلی در دست نداریم که علاقه مردم به این گونه داستانها کم شده باشد، ولی از استقبال پرشوری که از افکار هندی و فلسفه نوافلاطونی به عمل آمده چنین معلوم می‌شود که در این دوره افسانه‌های هندی هم در ردیف داستانهای ایرانی قرار گرفته و در ادبیات پهلوی برای خود جایی باز کرده‌اند.

افسانه و داستان از قدیم‌ترین آثار فکری هر

ملت به شمار می‌روند، زیرا بشر از خیلی قدیم

به ساختن افسانه پرداخته‌است. ولی ایجاد و اختراع

افسانه‌های طولانی و پیچیده و تدوین آنها در

کتابهای مخصوص، و خلاصه پیدایش فن

افسانه‌نویسی در هر ملت، مستلزم آنست که ادبیات آن ملت تا اندازه‌ای از صورت ساده و ابتدائی خود خارج شده و مراحل از ترقی را پیموده باشد. به همین جهت پیدایش این فن در ادبیات عرب از بعد از اسلام آغاز شد.

البته اعراب هم مانند ملتهای دیگر از زمان قدیم به ساختن حکایتها و افسانه‌های خیالی پرداخته‌اند، ولی کسانی را که در این رشته تحقیق کرده‌اند عقیده بر این است که ایشان از طرفی به مقتضای طبیعت ساده و محیط بدوی خود از اختراع افسانه‌های منظم و مفصل عاجز بوده‌اند، و از طرف دیگر به سبب محدود بودن افق خیالشان موضوع افسانه‌های خود را از ملتهای دیگر مانند ایرانیان و هندیان می‌گرفته‌اند، و به همین جهت فن قصه‌نویسی را در ادبیات عرب از فنون دخیله شمرده‌اند<sup>۱</sup>.

داستان‌سرایی و افسانه‌نویسی در ادبیات عرب مانند بیشتر مظاهر فرهنگی ایشان دو مرحله بزرگ را پیموده، نخست مرحله نقل و ترجمه، و دیگر مرحله تألیف و تدوین. در قرنهای اول و دوم اسلام ضمن آثاری که از زبانهای دیگر به عربی ترجمه می‌شد کتابهای بسیاری هم در افسانه و داستان به عربی نقل گردید.

۱- رجوع کنید به مقدمه گفتار Oestrup راجع به کتاب مزار و یکشب در دایرةالمعارف اسلامی.

چنان که گفتیم در محیط عربی از این ترجمه‌ها استقبال خوبی به عمل آمد و همین ترجمه‌ها بود که هسته مرکزی و مقدمه پیدایش فن افسانه‌نویسی در ادبیات عرب گردید، و طولی نکشید که نویسندگان اسلامی چه در عراق و چه در مصر به نوشتن افسانه‌هایی شبیه آنها پرداختند.

از مطالعه کتاب الفهرست ابن ندیم و همچنین از آثاری که در این رشته به زبان عربی موجود است چنین معلوم می‌شود که بیشتر کتابهایی که در موضوع افسانه و داستان به عربی ترجمه شده از زبان پهلوی بوده است. البته در این کتابها، هم از داستانهای ایرانی، و هم از افسانه‌های هندی که قبلاً به زبان پهلوی ترجمه شده بوده یافت می‌شود، و به همین جهت است که افسانه‌های ایرانی را یکی از منابع عمده قصه عربی و از ارکان آن شمرده‌اند.

ابن ندیم در آغاز فصلی که در آن کتابهای افسانه را ذکر می‌کند گوید: «نخستین کسانی که به تصنیف افسانه پرداختند و آنها را در کتابهای مخصوصی مدون ساخته در گنجینه‌ها نگاهداری کردند و برخی از آنها را هم از زبان جانوران حکایت نمودند ایرانیان باستان بودند. پس از ایشان اشکانیان که طبقه سوم از پادشاهان ایرانند در این کار مبالغت کردند، و در روزگار پادشاهان ساسانی بر آن افزوده گشت تا اعراب آنها را به عربی ترجمه کردند و فصحا و بلغا به تهذیب و آراستن آن افسانه‌ها پرداختند و در معنای آنها داستانهای دیگری هم به همان‌گونه ساختند»<sup>۱</sup>.

این نوشته نظر اعراب و معاصرین ابن ندیم را نسبت به افسانه‌های ایرانی و قصه‌های عربی به خوبی آشکار می‌سازد. در نظر ایشان ایرانیان نخستین ملتی بوده‌اند که کتابهای افسانه پرداخته‌اند، زیرا هنگامی که اعراب به تألیف قصه شروع کردند جز این آثار ایرانی و یا کتابهایی که به وسیله ایرانیان و با ترجمه پهلوی در دسترس ایشان قرار گرفته بود آثار دیگری نمی‌یافتند، و به همین جهت هم در قصه‌های خود از حدود افسانه‌های ایرانی خارج نشدند. ابن ندیم عمل مؤلفین عرب را تهذیب و آرایش افسانه‌های ایرانی دانسته. این تشخیص بسیار

بجا است، زیرا در هر حال قصه‌هایی که در عربی به وجود آمده آراسته‌تر و دلنشین‌تر و برای محیط جدید متناسب‌تر از افسانه‌های سابق بوده است. اینک به شرح چند کتاب که در دوره اول از فارسی به عربی ترجمه شده و این ندیم از آنها نام برده می‌پردازیم:

هزار افسان  
 ظاهراً هزار افسان هسته مرکزی یا گرده نخستین کتابی است که اکنون در عربی به نام الف لیلة و لیلة و در فارسی به نام هزارویکشب خوانده می‌شود. نخستین سند تاریخی که نام این کتاب به نام الف لیلة و لیلة در آن برده شده مروج الذهب مسعودی است. مسعودی در ضمن سخن از ارم ذات‌المداد و داستانی که درباره آن ذکر شده و این که آن داستان حقیقت ندارد و جز افسانه‌ای بیش نیست گوید: «این حکایت هم از قبیل کتابهایی است که از فارسی و هندی<sup>۱</sup> و یونانی ترجمه شده مانند کتاب هزار افسان که ترجمه عربی آن الف خرافه است و امروز مردم آن را الف لیلة و لیلة [هزارویکشب] می‌خوانند، و موضوع آن داستان پادشاه و وزیر و دختر وزیر و کنیز وی شهرزاد و دینارزاد می‌باشد»<sup>۲</sup>. این ندیم هم پس از شرحی که در خصوص افسانه‌نویسی و تاریخ آن نوشته، و ما مطالبی از آن را ذکر کردیم، گوید: «نخستین کتابی که در این موضوع تألیف گردیده کتاب هزار افسان است که معنی آن به عربی الف خرافه است. بنا به گفته این ندیم این کتاب برای هزار شب تألیف شده و مجموعاً مشتمل بر کمتر از دوست حکایت بوده است.

حال با استناد به این دو روایت باید گفت که کتاب هزار افسان پهلوی که در قرنهای نخستین اسلامی به عربی ترجمه شده اصل همان کتابی بوده که در قرن سوم و چهارم به نام الف لیلة و لیلة یا هزار و یکشب شهرت داشته است. ولی در این مسئله که آیا آن افسانه کهن با کتابی که امروز به همین نام خوانده می‌شود، و گذشته از این که در میان ایرانیان و اعراب معروف است شهرت جهانی یافته، تا چه اندازه بستگی دارد این امری است که شایسته بحث و بررسی است.

۱- در بعضی از نسخه‌ها به جای هندی پهلوی نوشته شده. رجوع کنید به ذیل جلد چهارم

۲- مروج الذهب، ج ۴، ص ۹۰

۴۶۳ ص

وقتی عقاید و نظریاتی را که از طرف دانشمندان خاورشناس در این موضوع اظهار شده مورد دقت قرار دهیم از شگفتی خودداری نمی‌توانیم کرد. این شگفتی از آن جهت است که نظریات ایشان درباره اصل افسانه‌های هزارویکشب به قدری مختلف و ناسازگار است که راه یافتن به حقیقت این امر را تا اندازه‌ای دشوار می‌سازد، و ما اینک برای روشن شدن مطلب به چند تا از آنها اشاره می‌کنیم.

سیلوستر دوساسی Silvestre de Sacy یکی از کسانی است که راجع به کتاب هزارویکشب مطالبی نوشته است. وی در گفتارهایی که در *Journal des Savants* «نامه دانشوران»<sup>۱</sup> و مجله‌های علمی دیگر به چاپ رسانده به یکباره روایت‌های مسعودی و ابن ندیم را نادیده انگاشته و کتاب هزارویکشب را از آغاز تا انجام یک تألیف عربی دانسته است. لیکن برخی از دانشمندان که بعداً این موضوع را مورد مطالعه قرار داده‌اند این نظریه را پذیرفته و به اعتماد دو روایتی که ذکر آنها گذشت معتقد شده‌اند که اصل کتاب هزارویکشب کنونی از هزار افسان پهلوی سرچشمه گرفته است و از این دسته باید یکی فون هامر Von Humer آلمانی را شمرد. این دانشمند در سال ۱۸۱۹ گفتاری در یکی از مجله‌های آلمانی و پس از آن در سال ۱۸۲۳ گفتار دیگری در نامه آسیائی<sup>۲</sup> نوشته و عقیده خود را چنان که گذشت بیان نمود. پس از این دو تن کسان دیگری باز در این موضوع مطالبی نوشته و هریک نظریه‌ای را پیروی نموده و در تأیید آن نیز دلائلی اقامه کرده‌اند که پرداختن به آنها باعث طول کلام خواهد شد.

پس از این مرحله که می‌توان آن را مرحله نخستین بحث در این کتاب دانست، نظریه دیگری پیدا شد که راه تحقیق در آن را تا حدی آسان‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر گردانید. این نظریه را نخست دوگوی De Goege اظهار کرد. خلاصه آن این بود که کتاب هزارویکشب کنونی یک تألیف نیست که به دست یک مؤلف صورت گرفته باشد، بلکه مرکب از چند دسته حکایات است که هم اصل آنها و هم زمان تألیفشان با هم فرق دارد، و تنها در اثر مرور زمان بوده که

1- Journal des Savants, 1817

2- Journal Asiatique, 1823

به تدریج همه در یکجا جمع شده و این مجموعه شکل کتاب واحدی به خود گرفته است. دوگویی افسانه‌های این کتاب را به دسته‌های زیر تقسیم کرد: اول افسانه‌های باستانی ایران که هسته اصلی آن را تشکیل می‌داده و از کتاب هزار افسان پهلوی گرفته شده، دوم حکایاتی که در دوره اسلام در بغداد به آن اضافه شده، و سوم افسانه‌هایی که پس از این تاریخ در مصر ضمیمه این کتاب شده است.<sup>۱</sup> این نظریه بعدها مورد اتفاق دانشمندانی که در این باره به مطالعه پرداختند واقع شد، و مخصوصاً خاورشناسان نامی مانند مولر Muller و نلدکه Noeldeke و اوستروپ Oestrup نیز آن را اساس تحقیقات خود قرار دادند. نلدکه با پیروی از این نظریه راجع به حکایاتی که در مصر به این کتاب افزوده شده تحقیق جامعی کرد و اوستروپ عین این نظریه را با تفصیل بیشتری در گفتاری که در دائرةالمعارف اسلامی نگاشت منتشر ساخت.

کوسکان Couskan یکی دیگر از تحقیق‌کنندگان به سبب مشابهتی که بین افسانه اصلی هزارویکشب با بعضی از افسانه‌های سانسکریتی یافته معتقد است که اصل هزار افسان هم از افسانه‌های قدیمی هندی بوده که ایرانیان آن را به پهلوی ترجمه کرده‌اند. البته پذیرفتن چنین نظریه‌ای تنها به صرف همین مشابهت بدون این که دلیل تاریخی دیگری آن را تأیید کند دور از احتیاط است، به خصوص با در نظر گرفتن این امر که در هیچ‌یک از منابع تاریخی که از هزار افسان یا الف لیلة و لیلة ذکر کرده اشاره‌ای هم به این موضوع نشده، در صورتی که راجع به کتابهای مشابه آن که از هندوستان به ایران آمده از ذکر این نکته غفلت نکرده‌اند. شاید اگر شباهتی بین بعضی از حکایات هزار افسان و قصه‌های سانسکریتی وجود داشته باشد از نوع همان شباهتهای کلی باشد که بین فرهنگ قدیم ایرانیان و هندیان از آن رو که هردو منشعب از یک شاخه‌اند وجود دارد.

در مراحل آن چه با در نظر گرفتن عقائد محققین می‌توان راجع به کتاب هزار افسان پهلوی و الف لیلة و لیلة عربی اظهار کرد این است که چون کتاب هزار افسان به عربی ترجمه شد و در میان مسلمانان انتشار یافت کم‌کم هرچه از آن

۱- رجوع شود به گفتار وی در این خصوص در دائرةالمعارف بریتانیا، چاپ یازدهم.

قبیل افسانه‌ها وضع می‌شد به این کتاب اضافه می‌گردید، و چون افزودن یا کاستن مطالب از این گونه کتابها که نه کتاب دینی و نه علمی بوده و جز سرگرمی هم از آن چیزی نمی‌فهمیده‌اند، در نظر نسخه‌نویسان هیچ‌گونه مانعی نداشته؛ از این رو این کار به سادگی انجام گرفته و طولی نکشیده که با مرور زمان افسانه‌های بسیاری به تدریج بر آن افزوده شده است، و در این میان در افسانه‌های قدیمی آن هم به مقتضای محیط تغییراتی روی داده، و بدین ترتیب از یک طرف حکایات جدید افسانه‌های اصلی را تحت الشعاع قرار داده و از طرف دیگر بیشتر افسانه‌های قدیم تغییر شکل یافته و به هیئت دیگری درآمده‌اند که باز شناختن اصل آنها خالی از اشکال نیست.

معروف است که کتاب کليلة و دمنه را در روزگار  
 کليلة و دمنه  
 انوشیروان از هندوستان به ایران آورده‌اند و  
 بوذرجمهر آن را به پهلوی ترجمه کرده، و در دوره اسلام همان نسخه پهلوی را  
 ابن مقفع به عربی نقل نموده است. این مطلب از مقدمه کتاب به دست می‌آید.  
 تحقیقاتی هم که به وسیله دانشمندان در این موضوع شده اجمالاً آن را تأیید  
 می‌کنند و در جزئیات معلومات دیگری بر آن می‌افزایند.

مطابق این تحقیقات کتابی که امروز کليلة و دمنه خوانده می‌شود اصلاً از  
 یک کتاب هندی که به نام پنچاتترا معروف بوده ترجمه شده، و پس از ترجمه شدن  
 به پهلوی تغییراتی در آن روی داده و چندین باب نیز بر آن افزوده شده است.

در حقیقت می‌توان گفت که کتاب کليلة و دمنه در ایران همان سرنوشتی را  
 داشته که کتاب هزار افسان پس از ترجمه به عربی بدان دچار شده. یعنی هر دو این  
 کتابها پس از ترجمه شدن از زبان اصلی به واسطه مطالبی که بر آنها افزوده گشته با  
 اصل خود اختلاف پیدا کرده‌اند، با این فرق که این اختلاف در کليلة و دمنه کمتر  
 و در هزار افسان بیشتر بوده است. در کليلة و دمنه می‌توان تقریباً قسمتهایی را که  
 در ایران بدان افزوده شده از آن چه اصلاً هندی است تشخیص داد، ولی در  
 هزارویکشب این کار به آسانی صورت نمی‌گیرد و شاید انجام آن هم ممکن  
 نباشد.

سیلوستر دوساسی از تحقیقات خود در این موضوع چنین نتیجه گرفته که از

هیجده باب کلیله و دمنه دو باب آن در دوره اسلام پس از ترجمه شدن به عربی و شش باب آن در ایران دوره ساسانی پس از ترجمه شدن به پهلوی بدان افزوده شده، و تنها ده باب آن از کتاب پنچانتتر هندی است. دو بایی که در اسلام به این کتاب اضافه شده یکی باب اول است که علی بن شاه فارسی پرداخته، و دیگر باب سوم است که عبدالله بن مقفع نوشته است، و شش بایی هم که در ایران بدان افزوده‌اند یکی باب چهارم است و دیگر از باب چهاردهم تا هیجدهم. چنان که دوساسی در مقدمه این کتاب نوشته در بعضی از نسخه‌های خطی که در دسترس وی بوده نوشتن چهارباب آخر را به ایرانیان دوره انوشیروان نسبت داده‌اند بی آنکه از نویسنده آن نامی برده شود، لیکن در یک نسخه خطی موجود در برلین نوشتن و پرداختن این چهار باب را از بزرگمهر بختگان دانسته‌اند.

سیلوستر دوساسی کسی است که نخستین بار نسخه عربی کلیله را در سال ۱۸۱۶ در پاریس چاپ نمود و نتیجه تحقیقات خود را هم در مقدمه آن به زبان فرانسه نوشت. بنا به عقیده وی بابهایی را که برزویه از کتاب پنچانتترا ترجمه کرده به همان شکل و صورت و بدون دخل و تصرف نبوده، بلکه اصول مطالب و حکایات و قصص را از آن کتاب گرفته و سپس چنان که موافق با ذوق خود و متناسب با محیط زردشتی ایران بوده آنها را پرداخته و به صورت کنونی مرتب ساخته است. به گفته این نویسنده برزویه مطالبی را که با اساس دین زردشتی یا معتقدات زردشتیان سازش نداشته به کلی حذف کرده، و در این گونه موارد تنها به ترجمه اقوال حکیمانه و مضامین اخلاقی اکتفا نموده است.

خلاصه گفتار وی آنست که کتاب کلیله و دمنه را به شکلی که هست نمی‌توان چنان که از مقدمه آن برمی‌آید یک ترجمه کامل از هندی دانست. بلکه این کتاب آمیخته‌ای از عناصر هندی و ایرانی است که قسمتی از آن پیش از اسلام و قسمتی از آن بعداً با آمیخته شدن به تعالیم اسلامی بدان اضافه شده، و آن قسمتی هم که ترجمه از هندی است تنها اصول مطالب و حکایات آن مقتبس از کتاب پنچانتترا است، و گر نه نظم و ترتیب کتاب و تألیف حکایات آن کار برزویه و

کاملاً ایرانی است.<sup>۱</sup>

نلدکه در جایی که از روش ابن مقفع در ترجمه سخن رانده احتمال می‌دهد که باب الناسک والضعیف را خود ابن مقفع به ترجمه کليلة افزوده باشد، زیرا این باب اثر یک نویسنده مسلمان به نظر می‌رسد. و همچنین آن چه در مقدمه برزویه درباره تشکیک در مذاهب دیده میشود آن را هم نظریه خود ابن مقفع شمرده است. ولی کریستن سن در نسبت این مقدمه به برزویه هیچ تردیدی به خود راه نداده، بلکه آن را نمونه‌ای از آشفته‌گی فکری عصر ساسانی و نتیجه تأثیر فلسفه یونان و عقاید عیسویان و گنوستیکها و مانویان و مزدکیان در دیانت زردشتی دانسته است.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد علت اختلافی هم که درباره اصل کليلة و دمنه بین متقدمین وجود داشته و این ندیم به آن اشاره کرده همین امر باشد. بنا به نقل ابن ندیم بعضی می‌گفته‌اند که این کتاب را به همان نحو که در دیباچه آن آمده هندیان تألیف کرده‌اند، و بعضی می‌گفته‌اند که آن را اصلاً پادشاهان اشکانی ساخته و هندیان از آنها گرفته‌اند، و به عقیده بعضی دیگر آن را خود ایرانیان ساخته‌اند و از ایران به هندوستان رفته، و جماعتی گفته‌اند که مؤلف آن بزرگمهر حکیم بوده است.<sup>۳</sup>

از ترجمه پهلوی کليلة و دمنه در ایران ساسانی استقبال پرشوری به عمل آمد و این کتاب در آن دوره قدر و منزلتی فراوان یافت. به عقیده کریستن سن حسن استقبالی که ایرانیان از این کتاب نمودند به واسطه مشابهتی بوده که بین تعلیمات اخلاقی آن با مطالب اخلاقی کتابهای پهلوی، که در این دوره بسیار فراوان بوده، وجود داشته است. از روایتی که دینوری و فردوسی نقل کرده‌اند می‌توان به خوبی به اهمیت این کتاب در دوره ساسانیان پی برد. دینوری گوید که چون خسرو بر پدرش هرمز قیام کرد و او را گرفته به زندان افکند، بهرام چوبین که یکی از سرداران نامی هرمز بود و بر او نافرمان شده بود با او نیز نافرمانی آغاز کرد و با سپاه خود به جنگ او شتافت. چون خبر به خسرو رسید یکی از نزدیکان

۱- رجوع شود به مقدمه «دوساسی» بر متن عربی کليلة چاپ پاریس، ۱۸۱۶ م.

2- Christensen, 426

۳- الفهرست، ص ۳۰۵

خود را فرستاد تا به طور ناشناس در لشکرگاه بهرام رفته و از طرز رفتار و کنه امر وی اخباری بدست آورد. آن مرد به همدان رفت و چند گاهی در اردوگاه بهرام بسر برد و پس از آن بازگشت و از او داستانها سرود؛ و از جمله مطالبی که گفت این بود که بهرام چون به منزلی فرود می‌آید کتاب کلبله و دمنه می‌خواهد و تمام روز را به خواندن آن کتاب می‌گذراند. چون خسرو این بشنید رو به بندوبه و بسطام دائیهای خود کرده و گفت هرگز از بهرام چون اکنون هراسناک نشده بودم که شنیدم به خواندن کلبله و دمنه مداومت می‌کند، زیرا این کتاب به واسطه اشتمال بر آداب و دورانیشها برای انسان رأیی بهتر از رأی خودش و حزم و احتیاطی بیشتر از حزم و احتیاط خودش پدید می‌آورد.

مزدک کسی بود که در روزگار قباد اول دعوی  
مزدکک نامه

پیغمبری کرد و گروهی از مردم به مذهب وی

گردن نهادند. و چون دینی که به آن می‌خواند با اصول سازمان دولت ساسانی سازش نداشت، در عهد خسرو انوشیروان کشته گردید و پیروان او نیز به سختی تعقیب شدند. به نظر نمی‌رسد که مزدک نامه تاریخچه‌ای از زندگی و سرگذشت این مرد باشد، زیرا معلوماتی که درباره این کتاب به ما رسیده این امر را تأیید نمی‌کند. از عبارتی که در تاریخ طبری در شرح محاکمه افشین آمده چنین برمی‌آید که مزدک نامه کتابی ادبی و دارای مضامین اخلاقی بوده.

افشین یکی از سرداران نامی عهد عباسی است که به واسطه قدرت و توانائیش محسود اقران و حتی خود خلیفه بوده، و برای قتلش در پی بهانه می‌گشته و سرانجام یافته‌اند. در هر حال پس از دستگیری نخست او را محاکمه نموده و سپس کشته‌اند. یکی از تهتهائی که به او بسته‌اند و از گناهان او به شمار رفته این بوده که در ضمن جستجو در خانه‌اش کتابی یافته‌اند که به زر و زیور آراسته و شامل کفریات بوده. وی این تهمت را چنین پاسخ داده که آن کتاب از کتابهای ایرانی است و از نیاکان به او به ارث رسیده و او چون نیازی به کندن جواهر و زینت آلات آن نداشته آنها را همچنان برجای گذاشته است. افشین ضمناً نیز

چنین گفته: اگر کتاب متضمن کفریات است در عوض مشتمل بر مطالبی در ادب و فرهنگ ایرانی نیز هست که من از آنها بهره‌مند می‌شده و به کفریات آن نظر نمی‌کرده‌ام، و با این حال این کتاب هم مانند کليلة و دمنه و کتاب مزدک است که در منزل قضات هم یافت می‌شوند و کسی به آنها اعتراض نمی‌کند.<sup>۱</sup>

در عبارتی هم که ما سابقاً از جاحظ نقل کردیم کتاب مزدک در ردیف کليلة و دمنه و سایر کتب ادبی و اخلاقی ذکر شده بود، و از اینجا می‌توان حدس زد که مزدک‌نامه هرچند به شکل داستان یا افسانه تألیف شده، لیکن مانند حکایات کليلة و دمنه مشتمل بر مضامین ادبی و اخلاقی بوده به طوری که در بین دانشمندان اسلامی و طبقه دبیران شهرتی به سزا یافته است. این کتاب را هم ابن مقفع به عربی ترجمه کرده و ابان بن عبدالحمید لاحقی چنان که گفتیم آن را به نظم در آورده است. در تاریخ حمزة اصفهانی و در نهایتاً الارب نیز از این کتاب نامی برده شده؛ و به گفته کریستن سن: «برای این که به همه مطالب این افسانه پی ببریم باید عباراتی را که در سیاست‌نامه نظام‌الملک و در یک روایت پارسی ذکر شده به هم بیامیزیم. ثعالبی و فردوسی و بیرونی و صاحب فارس‌نامه و مؤلف مجمل‌التواریخ در آن چه نقل کرده‌اند به این کتاب نظر داشته‌اند».<sup>۲</sup>

ظاهراً در دوره ساسانی گذشته از افسانه‌های هندی به داستانهای یونانی هم توجهی شده و بعضی از آنها را به پهلوی ترجمه کرده‌اند. داستان اسکندر که در شاهنامه فردوسی و دیگر تاریخهای اسلامی آمده هرچند از خدای‌نامه پهلوی گرفته شده. ولی بنا به تحقیق نلدکه سرگذشت اسکندر چنان که در خدای‌نامه بوده از یک داستان یونانی که درباره اسکندر تألیف یافته و آمیخته از حقیقت و افسانه بوده است اقتباس گردیده است.

افسانه‌های دیگر  
ابن ندیم نام چند کتاب دیگر از قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی را که به عربی ترجمه شده در

۱- برای تفصیل بیشتر درباره این محاکمه رجوع کنید به طبری، بخش ۲، ص ۱۳۰۷ - ۱۳۱۱

همین فهرست ذکر کرده، که چون از طرفی هیچ اثر و نشانه‌ای از آنها در دست نیست و از طرف دیگر اغلب کلمه‌ها دچار تحریف گردیده و پی بردن به اسامی صحیح آنها دشوار شده است، ازین جهت ما از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به همان کتاب مراجعه می‌دهیم<sup>۱</sup>. ولی برای این که نمونه‌ای از این گونه تحریفها در دست باشد بی‌مناسبت نمی‌دانیم که توضیح زیر را هم اضافه کنیم:

یکی از این افسانه‌ها در این فهرست به نام مشک زفانه و شاه زنان خواننده می‌شود. به عقیده اینوستراتزف این نام در اصل مشکدانه و مؤبدان یا شیخ المؤبدان بوده که در اثر تحریف بدین شکل درآمده، و این کتاب شامل افسانه‌ای بوده که در ادبیات پهلوی شهرت داشته و دو قهرمان آن یکی مؤبدان و دیگر کنیزکی مشکدانه نام بوده‌اند. این تصحیح را اینوستراتزف به استناد آن چه در کتاب المحاسن والاضداد ذکر شده، و نام کنیزک در آنجا به طور صحیح نوشته شده، به دست آورده است<sup>۱</sup>. تحریفاتی که در سایر کلمات شده کمتر از این نیست. کتابهایی را هم که این ندیم در همین جزء از الفهرست زیر عنوان کتابهای پادشاهان بابل و ملوک الطوائف ذکر کرده و شماره آنها به هفت می‌رسد باید به این صورت افزود. غالباً کتابهای ایرانی که از حیث موضوع یا تألیف مربوط به دوره‌های قدیم بوده‌اند در مصادر عربی به ملوک بابل منسوب شده و پادشاهان قدیم ایران هم به همین عنوان ذکر شده‌اند. مثلاً این ندیم در همین صورت اردشیر را ملوک بابل خوانده و کتابی را هم که به نام او معروف بوده جزء همین فهرست ذکر کرده است. این نسبت بدین علت است که منطقه بابل پس از زوال دولت بابل به دست کورش هخامنشی در دولتهای ایرانی هم همچنان به همین نام خواننده می‌شده و در دوران ساسانی هم استان جنوبی سورستان (= عراق) به نام بابل معروف بوده. بنابراین نباید در مآخذ اسلامی همیشه نام بابل را با دولت بابل تطبیق کرد. پادشاهان اشکانی را در تواریخ اسلامی بنام ملوک الطوائف

۱- الفهرست، ص ۳۰۵

خوانده‌اند و چنان که از نوشته حمزه اصفهانی برمی آید در قرنهای نخستین اسلامی کتابها و رساله‌های بسیاری منسوب به ایشان در میان مسلمانان انتشار داشته. حمزه اصفهانی می‌نویسد شماره این‌گونه کتابها نزدیک به هفتاد می‌رسیده.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از کتابهای افسانه‌ای که در دوره ساسانی از هندی به پهلوی ترجمه شده و پس از اسلام به عربی نقل گردیده و ابان بن عبدالحمید لاحقی نیز آن را به نظم درآورده است کتابی بوده به نام بلوهر و بوذاسف این کتاب به یونانی نیز ترجمه شده و به نام برلام و یواسف معروف گردیده؛ و چنان که نوشته‌اند در برخی از داستانهای قرون وسطای اروپا نیز اثری از این افسانه برجای مانده است. در فهرستی که ابن ندیم از اینگونه کتابها به دست داده کتابی به این نام نمی‌یابیم، ولی در ضمن کتابهایی که نظم آنها را به ابان نسبت داده کتابی هم به نام بلوهر و بردانیه ذکر کرده که می‌توان انگاشت همین کتاب است و در اثر تحریف بوده که کلمه بوذاسف به بردانیه تبدیل یافته است.

ترجمه داستانها و افسانه‌های ایرانی و هندی به زودی در محیط اسلامی منتشر گردید. علاقه زیادی که اعراب به شنیدن قصه مخصوصاً قصه‌های حماسی داشتند زمینه را برای انتشار آنها آماده کرده بود.

قصه‌های ایرانی  
در ادبیات عربی

پس از ترجمه شدن این آثار نویسندگان عربی زبان هم که غالباً ایرانی بودند به آراستن آنها و ساختن حکایاتی به همان شیوه پرداختند، و بدین ترتیب در زبان عربی هم کتابهایی شامل قصه‌ها و افسانه‌ها به وجود آمد و فن جدیدی در ادبیات عرب پیدایش یافت که باید آن را فن قصه‌پردازی نامید.

در دوره‌های نخستین اسلامی چنین معمول بوده که چون لشکری به جنگ می‌پرداخته یک نفر هم برای تقویت روحیه ایشان به داستان‌سرایی مشغول می‌شده. گویند نخستین کسی که این کار را پیشه خاصی گردانید و آن را به شخص معینی واگذار نمود معاویه بود. البته کار این داستان‌سرایان در آغاز امر

گفتن سرگذشت شهیدان و پاداش بزرگی بوده که در دین اسلام به آنها وعده شده، ولی بعدها در همین حد باقی نمانده، بلکه داستان‌سرایان به نقل داستانهای حماسی و قصه‌های پهلوانی هم پرداخته و دامنه آن را هرچه وسیع‌تر کرده‌اند. نخستین کسی که ما به این سمت در تاریخ می‌شناسیم سلیمان بن عترالتحیبی است که در سال ۸۳ هجری در مصر به این عمل منصوب شد. ابن‌اثیر هم در حوادث سال ۷۷ در وصف یکی از جنگها گوید که عتاب بن ورقاکی پیش از آغاز جنگ در میان لشکریان خود می‌گذشت و حماسه‌سرائی می‌کرد، آن‌گاه گفت: آیا داستان‌سرائی هست؟ کسی پاسخ نداد، سپس گفت: آیا کسی هست که شعر عتره بخواند؟ عتره یکی از شعرای عرب است که شعرهای او همه حماسی و پهلوانی است.

قصه‌پردازی در روزگار عباسیان و فاطمیان در بغداد و مصر رونق فراوان یافت، و با این که مصریان خود در این فن ابداعی نداشته‌اند و همان افسانه‌های بغداد را تکرار می‌کرده‌اند، باز فرق آشکاری بین افسانه‌های عراقی و مصری می‌یابیم. در عراق افسانه‌سازی بیشتر کار دبیران و اهل ادب بود، به همین جهت در آنها عواطف عالی انسانی و مظاهر زیبای زندگی در عباراتی آراسته و بیانی شیوا جلوه گر شده، و از این رو این افسانه‌ها هم شیرین و گیرا و هم معتدل و کوتاه بود. ولی افسانه‌های مصری را غالباً قصاصین (= قصه‌پردازان) از کتابها یا از گفته‌های این و آن جمع کرده به هم می‌پیوستند، و بدین جهت آنها عموماً مفصل و دارای مطالب زائد و پرگرافه گردیده است.

ظاهراً از قصه‌ها و افسانه‌هایی که به عربی ترجمه شده دو کتاب هزار افسان و کلیله و دمنه بیش از همه مورد توجه اعراب واقع گردیده، و نویسندگان اسلامی هم بیش از هر کتاب دیگر به تقلید از آنها پرداخته‌اند. از جمله کسانی که به تألیف کتابی مانند هزار افسان همت گماشت ابو عبدالله محمد بن عبدوس جهشیری مؤلف کتاب الوزراء والکتاب است. بنا به گفته ابن‌ندیم «وی به تألیف کتابی پرداخته و در آن هزار افسانه از افسانه‌های عربی و ایرانی و یونانی جمع کرده و آن را به چندین بخش جداگانه تقسیم نموده بود. و طریقه وی در تألیف این کتاب چنان بوده که قصه‌پردازان را گرد آورده و از هر یک بهترین قصه‌هایی

را که می دانسته اند فرامی گرفته، و از بین کتابهایی هم که در این فن تألیف شده هر قصه و حکایتی که به نظرش جالب و دلپذیر می آمده برمیگزیده است، و بدین ترتیب چهارصد و هشتاد قصه برای چهارصد و هشتاد شب که هر قصه‌ای کم و بیش در پنجاه صفحه نوشته بود مرتب ساخته، ولی پیش از انجام این کار و تهیه هزار حکایت مرگت او را در ریوده است.<sup>۱</sup>

ترجمه کللیله و دمنه اثر بزرگتری از خود در ادبیات عرب به جا گذاشت. ترجمه منشور این کتاب، که به قلم شیوای ابن مقفع و به گفته مسعودی در روزگار منصور صورت گرفت<sup>۲</sup>، یکی از آثار برجسته نثر عربی گردید، و استقبال مردم از آن به اندازه‌ای بود که چندین بار نیز از آغاز تا انجام آن را منظوم ساختند، و همان ترجمه ابن مقفع امروز هم هنوز از بهترین کتابهای ادبی و اخلاقی عربی به شمار می‌رود.

چنان که در گفتار آینده خواهیم دید کتابهای اخلاقی و حکمت عملی چه در دوره ساسانیان و چه در دوران اسلام پیوسته در بین ادبا و دانشمندان و مخصوصاً در میان طبقه دیران اهمیت و انتشار فراوانی داشته، و چون کللیله و دمنه هم ازین نوع بوده در هر دو دوره مورد پسند و علاقه مردم قرار گرفته است. برمکیان که از وزیران دانش دوست عصر عباسی بودند به قدری به این کتاب اظهار علاقه می‌کردند که برای آسان شدن حفظ آن ابان بن عبدالحمید لاحقی را واداشتند تا آن را تماماً به نظم درآورد. ابان نیز چنان کرد و به پاداش این عمل ده هزار دینار از یحیی و پنج هزار دینار از پسرش فضل انعام یافت، و جعفر پسر دیگر یحیی نیز برای قدردانی از زحمات وی حاضر شد که راویه او گردد.<sup>۳</sup>

ابان غیر از کللیله چند کتاب دیگر از آثار ایرانی را هم به عربی منظوم ساخته بود، از آن جمله کتابهای «سرگذشت اردشیر» و «سرگذشت انوشروان» و کتاب «بلوهر و بوذاسف» و «رسائل» و کتاب «علم‌الهند» است. ابن ندیم گوید که او از

۱- الفهرست، ص ۳۰۴

۲- مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۴۱

۳- غیر از ابان بن عبدالحمید از جمله کسانی که این کتاب را به نظم درآورده‌اند فضل بن نوبخت و علی بن داود و بشر بن المعتمد و ابن الهباریه و ابن ماتی مصری را شمرده‌اند.

بین همگان خود در نقل کردن کتابهای نثری به شعر مزدوج اختصاص یافت.<sup>۱</sup> ترجمه داستانها و افسانه‌های ایرانی و عمل ابان در منظوم ساختن آنها در تازه‌ای بر روی شعر عربی گشود. چنان که می‌دانیم شعر عربی پیش از اسلام و تا مدتها پس از آن دارای موضوعهای معین و محدودی از غزل و وصف و مدح و هجا و رثا و مانند اینها بود، ولی ابان آن را در موضوع دیگری به کار گرفت و نوع تازه‌ای در آن به وجود آورد که آن را شعر داستانی و تعلیمی نامیده‌اند. شعر داستانی آنست که شاعر داستان یا تاریخ یا افسانه‌ای را به نظم درآورد، و شعر تعلیمی آن را گفته‌اند که شاعر یک موضوع علمی یا اخلاقی را که برای تعلیم نوشته شده منظوم سازد. این نوع شعر تا قبل از ابان در ادبیات عربی به این صورت ناشناخته بود، لیکن پس از وی رواج یافت. ابوالفرج قصیده‌ای از این قبیل به ابان نسبت داده و آن را ذات‌الحلل نامیده، و گوید که وی در این قصیده از آغاز آفرینش و امر دنیا و همچنین مطالبی از منطقی را منظوم ساخته بود. صولی روایت کرده که چون ابان کتاب کلیده را به شعر درآورد به وی گفتند چرا در زهد قصیده‌ای نمی‌سازی؟ پس وی قصیده‌ای درباره‌ی روزه و زکات ساخت. صولی در کتاب الاوراق<sup>۲</sup> مختصری از این قصیده را نقل کرده، همچنان که از کلیده و دمنه منظوم نیز قطعه نسبتاً مفصلی آورده است.

سبک تألیف کلیده و دمنه، یعنی نقل حکایاتی مشتمل بر مضامین اخلاقی از زبان حیوانات، مورد تقلید بسیاری از نویسندگان اسلامی گردید. یکی از کسانی که به این کار پرداخت سهل بن هارون بود. سهل خود ریاست بیت‌الحکمة بغداد را داشت و به ایران دوستی و علاقه‌مندی به آثار ایرانی معروف شده بود. ابن ندیم از جمله کسانی که «از زبان مردم و جانوران افسانه‌ها می‌ساخته‌اند» غیر از سهل بن هارون عبدالله بن مقفع و علی بن داود دبیر زبیده را هم نام برده است.

سهل چندین کتاب افسانه به زبان عربی تألیف کرده که ابن ندیم فهرستی از آنها را آورده است<sup>۳</sup> یکی از آن کتابها که به روش کلیده و دمنه بوده کتاب ثعله و

۱- الفهرست، ص ۱۱۹

۲- نسخه خطی این کتاب در کتابخانه «دارالکتب المصریه» موجود است.

۳- الفهرست، ص ۳۰۴

عفراء و دیگر کتاب النمر والثعلب است. مسعودی درباره کتاب نخست گوید که «سهل آن را برای مأمون تألیف کرد و در ابواب و امثال آن به معارضه کلیده و دمنه پرداخت و در حسن نظم از آن پیشی جست. به گفته مسعودی کتاب ثعله و عفراء به مراتب بر کلیده و دمنه برتری داشته است»<sup>۱</sup>.

در رساله ابو عبدالله محمد بن شرف قیروانی پس از ذکر کلیده و دمنه چنین آمده که «سهل بن هارون نیز به همان شیوه کتاب النمر والثعلب را تألیف کرد و آن کتابی است دارای حکایت‌های مشهور و نامه‌های بدیع و نوشته‌های نمکین»<sup>۲</sup>. در ضمن افسانه‌های ایرانی ابن ندیم کتابی را هم به نام الدب والثعلب (= خرس و روباه) نام برده. و با توجه به این مطلب می‌توان احتمال داد که کتاب النمر والثعلب منسوب به سهل بن هارون یا ترجمه این افسانه ایرانی بوده و یا این که به تقلید آن نگارش یافته است.

مارگولیوٹ معتقد است که فن قصه‌نویسی از هندوستان به وسیله ایرانیان و کتابهای ایرانی به اعراب منتقل شده است<sup>۳</sup>. این نظریه در یک رشته از قصه‌های عربی که اصلاً از افسانه‌های هندی گرفته شده و یا در تحت تأثیر آنها به وجود آمده قابل انکار نیست، زیرا آن قصه‌ها هم با واسطه ایران و ادبیات ایرانی به زبان عربی راه یافته، ولی تعمیم این نظریه به همه رشته‌ها در فن قصه‌نویسی عربی دور از مبالغه نیست؛ زیرا چنان که دیدیم، هم قصه‌ها و مخصوصاً قصه‌های پهلوانی ایرانی بیشتر از افسانه‌های هندی در میان اعراب منتشر شده، و هم بیشتر از آنها در قصه‌های عربی اثر گذاشته‌اند.

اگر داستانهای پهلوانی یا به عبارت دیگر ادبیات حماسی عرب را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید همان طور که کتابهای تاریخی ایران در تاریخ اسلامی تأثیر نموده به همان گونه هم داستانهای حماسی ایرانی آثار بارزی از خود در این رشته از ادبیات عرب بر جای گذاشته‌اند. در حقیقت این دسته از کتابهای ایرانی به اندازه‌ای در محیط اسلامی شهرت و انتشار یافته بود که حتی

۱- مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۵۹

۲- این رساله در رسائل البلغاء تألیف دانشمند سوری آقای محمد کردعلی منتشر شده.

3- Margoliouth, Lecture on Arabic Historians, 12

چندین قرن پس از سقوط دولت ایرانیان باز قصه‌ها و داستانهای در پیرامون پهلوانان قدیم ایرانی تألیف می‌شد، مانند قهرمان‌نامه و داراب‌نامه و کتاب دیگری که ابوطاهر طرطوسی پرداخته است. و این داستانها را هرچند به طور کامل نمی‌توان از آثار پیش از اسلام ایران شمرد، لیکن بدون شک آثاری از داستانهای کهن ایرانی در آنها یافت می‌شده<sup>۱</sup>.

گونه‌ای که دربارهٔ اخلاق و عادات مسلمانان مطالعات سودمندی کرده و کتابی به همین نام تألیف نموده<sup>۲</sup> معتقد است که قصه‌های حماسی عرب به طور آشکاری در تحت تأثیر داستانهای پهلوانی ایران قرار گرفته است.

یکی از قصه‌های بسیار معروف عربی قصهٔ عترة است که در جهان عرب شهرتی بسیار دارد. عترة در ادبیات عرب نمونهٔ شجاعت و شهامت است و افسانه‌هایی که دربارهٔ او نوشته‌اند عموماً حماسی و پهلوانی است. و ازین رو کتاب عترة در زبان عربی خیلی شبیه به کتاب حسین کرد یا رستم‌نامه یا امیرارسلان در زبان فارسی است. دانشمند آلمانی برنارد هلر در کتابی که به عنوان «اهمیت رمان عربی عترة برای ادبیات تطبیقی» تألیف کرده. از تحقیقات خود به این نتیجه رسیده که رمان عترة در قرن ۱۲ در تحت تأثیر داستانها و افسانه‌های حماسی ایران و جنگهای صلیبی به وجود آمده است<sup>۳</sup>، و شاید اگر در قصه‌های دیگر عربی هم تحقیق نمائیم به نتایجی شبیه به این نظریه‌ها برسیم.

مقصود از افسانه‌های دینی آن دسته از افسانه‌ها

هستند که از دوره‌های بسیار قدیم رفته‌رفته در

ادیان راه‌یافته و در کنار آنها به زندگی ادامه داده

و پیوسته از یک دین به دین دیگر منتقل شده و

امروزه هم هنوز پایه و اساس اعتقادات عوام را تشکیل می‌دهند.

بعضی از این عقائد و افسانه‌ها به قدری کهنه‌اند که حتی دست تاریخ هم به

دامان آنها نمی‌رسد، و با این حال هرچند مشکل است که سرچشمهٔ هریک از

۱- Inostranzev, 32 و Encyclopedia of Islam V.1 P. 108

دینی

1- Inostranzev, 32 و Encyclopedia of Islam V.1 P. 108

2- Gauthier, Moeurs et Coutumes des Musulmans 3- Bernhard Heller, 3

آنها را به دست آورده از روی بینش درباره آنها اظهار نظر نمود، ولی با وجود این باز بسیاری از دانشمندان سعی کرده‌اند با مقایسه ادیان موجود و عقائدی که تقریباً به طور یکنواخت یا با کمی تحول در آنها یافت می‌شود تحولات تاریخی آنها را روشن کنند؛ و باید تصدیق کرد که این محققان اگر هم گاهی در نظریات خود دچار اشتباه یا گزافه‌گویی شده باشند، باز در این زمینه با سنجش این عقاید معلومات سودمندی به دست آورده و راه تحقیق را تا حدی صاف و هموار کرده‌اند.

مطابق تحقیقاتی که به عمل آمده یکی از دین‌هائی که از لحاظ عقائد اصلی و خرافی تأثیر بسیاری در ادیان شرق کرده و سرچشمه بسیاری از عقائد یا اساطیر آنها شمرده می‌شود دین مزداپرستی و زردشتی ایرانی است. مزداپرستی که قدیمی‌تر از دین زردشتی و شاید چنان که گفته‌اند قدیمی‌ترین دین باشد که پایه آن بر یگانه‌پرستی استوار بوده، نه تنها در بسیاری از ادیان شرق بلکه در بعضی از فرقه‌های مذهبی اروپا نیز تأثیر داشته است. استاد کریستن سن که ما تا کنون در موارد بسیاری از تحقیقات دانشمندانه‌اش استفاده کرده‌ایم درباره عقائد و ادیان ایران باستان و آمیختگی آن با مذاهب شرقی و تأثیر آن در آن مذاهب شرح سودمند و پرمایه‌ای نوشته که ما قسمتی از آن را در زیر ترجمه می‌کنیم:

«اختلاط مردم و نژادهای آسیا برای آمیزش تمدنها و کیشهای مختلف زمینه مساعدی بود. چنان که گفتیم د اثر امتزاج فلسفه یونان با روح مذهبی شرق طرق مختلف و متراکمی به وجود آمد. افکار ایرانی و سامی از خیلی قدیم در محیط آرامیان بین‌النهرین با هم آمیخته بودند. عبادتهای اسرارآمیز مردم آسیای کوچک عنصر جدیدی به آن افزود، و افکار فلسفی یونان نیز در این معجون که نظریات کیمیاگران هم به آن ضمیمه شده بود نفوذ نمود. معنویات و نیروهای طبیعت که مورد پرستش این مردم بودند با نامهای یونانی خوانده شدند. اساطیر یونانی و بابلی و ایرانی درهم آمیختند و پهلوانان خرافی شرقی در لباس خدایان یونانی مستور گشتند. جدائی کامل بین جهان نیکی و جهان بدی یا عالم نور و ظلمت، وظیفه مخصوصی که در این میان آدمی باید انجام دهد، بهشت و جهنم، روز حساب و تجدید جهان و اعتقاد به پیوند شخصی و عمومی در ارتباط با

قوای ملکوتی، تمام این عقائد که از خصائص دین مزدائی ایران بود در مجموعه عقاید مشترک وارد گردیده<sup>۱</sup>.

این دانشمند در جای دیگر از کتاب خود علت نفوذ دین مزدائی را در سایر ادیان دو چیز دانسته: یکی اینکه در این دین برخلاف ادیان معاصرش مزدا خدای قبیله یا ملتی معین نبود بلکه پروردگار عالم و آدم بود، و دیگر آنکه در این دین پیوستگی افراد با قوای ملکوتی بر پایه‌ای محکم‌تر از دیگر ادیان گذاشته شده بود<sup>۲</sup>. چنان که از گفته تاریخ‌نویسان برمی‌آید پیش از ظهور اسلام دین زردشت، گذشته از سرزمینهای جنوبی عربستان که در زیر فرمانروائی دولت ایران بود، در قسمتی از یمامه نیز انتشار داشته است. از اشاراتی هم که در بعضی از آثار دوران جاهلیت دیده می‌شود آشنائی عرب با این دین آشکار می‌گردد. هاروویتز شعر زیر را که به التوأم شاعر جاهلی منسوب است:

أصاح تری بریقاً هب وهناً      کنارِ مجوس تستعرا

یکی از این‌گونه آثار شمرده است<sup>۳</sup>. ابن‌قتیبه ضمن ادیانی که پیش از اسلام در میان عرب انتشار داشته از دین مجوسی نیز نام برده و گوید که این دین در قبیله نسیم شایع بود، و چندتن از اعراب مجوسی را هم مانند زرارة بن عدس، و پسرش صاحب، و اقرع بن حابس، و ابوسود جد وکیع بن حسان را هم نام می‌برد، و گوید که زندقه از مردم حیره در قریش راه یافت<sup>۴</sup>. نویسندگان عرب گاهی دین زردشتی و مجوسی را هم به نام زندقه می‌خوانده‌اند. از خبری که طبری نقل کرده چنین معلوم می‌شود که گذشته از آشنائی اعراب با دین زردشتی بسیاری از مردم مکه هم در زمان پیغمبر از این دین و از ایرانیان پشتیبانی می‌نموده و به آن اظهار ملاحظه می‌کرده‌اند. بنا به گفته طبری در هنگام جنگ ایران و روم مسلمانان به هروزی رومیان بیشتر اظهار علاقه می‌کردند و چون سپاهیان خسرو پرویز رومیان شکست داده تار و مار ساختند، مخالفان آنها از اهل مکه که برعکس از ایرانیان جانبداری می‌کردند خوشنود شدند، و هر وقت به یکی از یاران پیغمبر

1- Christensen, 35 - 36      2- Christensen, 22 - 36

۱. «دع شود به مقاله Harovitz در مجله مجمع علمی عربی، ج ۴، ص ۳۷۷ - ۳۷۸

۲. «مارف چاپ ووستفالد، ص ۱۳۹۹ و نیز رجوع شود به طبقات‌الامم، ص ۶۷

برمی خوردند می گفتند: دیدید چگونه برادران ما ایرانیان بر برادران شما غلبه کردند، و اگر شما هم با ما به جنگ و ستیز برخیزید بر شما چیره خواهیم شد؛ و این گفتگوها سبب نزول آیه «الم غلبت الروم» گردید.<sup>۱</sup>

انتشار دین زردشتی در میان اعراب باعث شده بود بسیاری از عقائد زردشتی و اساطیر ایرانی هم در میان ایشان منتشر شده و در عقائدشان رسوخ کند و سپس در مظاهر دیگری نمودار گردد. چنان که از کریستن سن نقل کردیم وی سرچشمه بسیاری از عقائد را که می توان آنها را در ادیان شرقی تشخیص داد، به دین مزدائی نسبت داده و اثر فکر ایرانی دانسته است. گلدزیهر از میان رفتن شنبه را هم در اسلام از این قبیل شمرده است. چنان که می دانیم در اعتقاد یهود روز شنبه برای آسایش است زیرا به گفته یکی از اساطیر بنی اسرائیل خداوند جهان را در شش روز آفرید و روز هفتم که همان شنبه باشد به آسایش پرداخت. در اسلام نه تنها شنبه از میان رفت بلکه عقیده به این که خداوند در روز هفتم آفرینش به آسایش پرداخت نیز محو شد. از این رو هر چند روز جمعه به جای شنبه تعیین گردید، ولی کار کردن در این روز حرام نیست، بدان صورت که کار کردن در روز شنبه در نزد یهود ممنوع است.<sup>۲</sup>

یکی از محققین دیگر در کتابی که به نام «منابع قرآن» پرداخته سعی کرده است تا عقاید و قصصی را که قبل از قرآن هم در بعضی از ادیان شرقی رواج داشته تشخیص دهد. وی بخشی از کتاب خود را به عقاید و افسانه های زردشتی اختصاص داده و درباره بسیاری از آنها از قبیل ارداویراف و معراج و درخت طوبی و جن و پری و ذرة الکائنات و مانند اینها شرح مفصلی نوشته که چون در اینجا مجال تفصیل نیست ما خوانندگان را به آن کتاب حواله می دهیم.<sup>۳</sup>

۱- تاریخ طبری، بخش ۱، ص ۱۰۰۶

2- Goldziher, Le dogme et la lois de l'Islame, 13

3- Dr. Thisdall, the sources of the Quran, 218

# گفتار پنجم

اندیشه‌های فلسفی علمی در ایران  
از دوران انوشیروان تا قرن‌های نخستین اسلامی

- نهضت فرهنگی ایران در دوران انوشیروان ○ فلسفه نوافلاطونی
- فلسفه یونانی و دین زرتشت ○ دورنمایی از وضع روحی در ایران
- پیش از اسلام ○ زروانیان و تأثیر ایشان در محیط اسلامی
- هیئت ○ نجوم ○ هندسه ○ کتابهایی که در این زمینه‌ها از زبان
- پهلوی ترجمه گردید ○ مؤلفان اسلامی و آثار نجومی ایران ○

در گفتار چهارم این کتاب شرح مختصری در

خصوص نهضت علمی عصر عباسی ذکر

کردیم؛ در اینجا باید اضافه کنیم که آن نهضت

که باعث پیشرفت فرهنگ و تمدن شرق گردید

دنباله جنبشی بود که دو قرن پیش از آن تاریخ

در ایران شروع شده و در اثر حمله اعراب ناتمام مانده بود. چنان‌که در جای خود

نوشتیم توسعه و ترقی فرهنگ اسلامی در اثر آمیزش ملتها و پیوند فرهنگهای

مختلف به وجود آمد. کسانی که در علل و عوامل این پیش آمد از روی بصیرت

به تحقیق پرداخته‌اند این را پذیرفته‌اند که زمینه این پیوند تاحدی در دوره

ساسانی فراهم شده و مقدمات آن در عصر انوشیروان به وجود آمده بود.

نهضت فرهنگی  
ایران در دوران  
انوشیروان

پیوند فرهنگی ملتهای مختلف جهان پیوسته یکی از عوامل مهم پیشرفت دانش و تمدن بشر بوده است، چه بدین ترتیب هر ملتی غیر از آن چه خود به وجود آورده از ثمره افکار دیگران نیز برخوردار شده بر مقدار معلومات خویش می‌افزاید. در عصر ساسانی غیر از ایرانیان ملتهای با علم و فرهنگ دیگری نیز وجود داشتند که هر یک در رشته‌هایی از معارف عصر خود گام‌هایی برداشته بودند، و نامی‌ترین آنها دو ملت یونان و هند همسایگان غربی و شرقی ایران بودند.

در آن دوره کشور ایران که از لحاظ جغرافیائی در میان این دو جریان فکری قرار داشت بهترین مرکز این دادوستد فرهنگی به شمار می‌رفت، و به همین جهت بود که چون پادشاه دانش‌دوستی بر تخت ایران نشست جنبش علمی شروع شد، و وقتی هم که این جنبش در اثر فتوحات اسلامی متوقف گردید باز هنگامی تجدید حیات یافت که مرکز فرمانروائی اسلام به سرزمین ایران یعنی بغداد منتقل شده و بیشتر کارهای خلافت به دست ایرانیان افتاده بود و فرمانروایان هم مشوق علم و دانش بودند.

استاد کریستن سن روزگار خسرو انوشیروان را آغاز بزرگترین دوره تمدن ادبی و فلسفی ایران نوشته است.<sup>۱</sup> مدارک تاریخی نیز این مطالب را تأیید می‌کند، زیرا در این دوره چنان که گفتیم مقدمات یک نهضت علمی و ادبی در ایران از هر جهت فراهم شده بود، و دل‌بستگی خسرو انوشیروان هم به پیشرفت علم و دانش آن را تقویت می‌نمود. از مطالعه تاریخ این عصر می‌توان پی برد که در روزگار انوشیروان برای پیشرفت و گسترش علوم کارهایی صورت گرفته، که در آن دوره کاملاً برجسته و نمایان بوده است.

توسعه و پیشرفت آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور که در گفتار آینده به تفصیل از آن سخن خواهیم راند در این دوره آغاز شد. جندی‌شاپور را در تاریخ طب و به طور کلی در تاریخ فرهنگ ایران و اسلام اهمیت بسیار است. زیرا در این مرکز که در عصر خود کم‌نظیر بود ثمره افکار پزشکان ملتهای

مختلف از ایرانی و هندی گرفته تا یونانی و سریانی به هم آمیخته برای پیشرفت این علم زمینه مساعدی فراهم می‌ساخت. جندی‌شاپور قرن‌ها در این منطقه از جهان مشعل دار این علم بود و از این راه خدمت بزرگی به فرهنگ و تمدن جهان انجام داد.

نوشته‌اند سفر برزویه<sup>۱</sup> رئیس پزشکان ایران به هندوستان تنها برای آوردن کلپله و دمنه، چنان که در مقدمه این کتاب آمده، نبوده بلکه او با جمعی از دانشمندان ایرانی برای آوردن کتابهای علمی یا مطالعه در طب هندی در همین دوره به هندوستان اعزام شده بود، و کتاب کلپله و دمنه یکی از چیزهایی بود که همراه آورد. اهمیت این عمل محتاج به توضیح نیست. ظاهراً از این سفر امروز جز همین کتاب کلپله و دمنه اثر دیگری در دست نیست، ولی می‌توان حدس زد که از مسافرت چنان شخصیت بارز پزشکی مقاصد بزرگتری در نظر بوده و نتایج گرانبهاتری مخصوصاً در عالم پزشکی از آن حاصل شده است.

فلسفه یونان هم که آوازه‌اش قسمت بزرگی از جهان آن روز را پر کرده و افکار دانشمندان را به خود معطوف ساخته بود در این دوره بیش از پیش به ایران سرایت کرد و پیشرفت نمود. و هم در این دوره بود که چند تن از فلاسفه یونان، پس از آن که در اثر تعقیب رومیان از کشور خویش اخراج شدند، سرزمین ایران را برای پناه خویش برگزیدند و به دربار خسرو روی آوردند، و احتمالاً اقامت چند گاهه ایشان هم در انتشار افکار و عقاید فلسفی در ایران بی‌اثر نبوده.

در دربار خسرو انوشیروان کسانی که بیشتر به آثار یونانی اظهار علاقه می‌کردند و یا به ترجمه بعضی از آنها می‌پرداختند از مسیحیان سریانی بودند. این طبقه چه در جنبش فرهنگی ایران و چه در نهضت علمی اسلام پیوسته همین وظیفه یعنی نقل افکار غرب را به شرق عهده‌دار بوده‌اند. در جندی‌شاپور پزشکان دانشمندی از ایشان اقامت داشته‌اند. پولس فارسی Poulos Persa که قسمتی از منطق ارسطو را برای انوشیروان ترجمه کرد و همچنین اورانیوس Uranius

۱- به عقیده استاد کریستن سن برزویه طیب همان بوذرجمهر دانشمند معروف ایرانی است. رجوع کنید به رساله وی به عنوان «بوذرجمهر حکیم»

آموزگار مخصوص شاه که او را فلسفه می آموخت نیز از مسیحیان سریانی بودند. علاقه و دلبستگی خسرو انوشیروان را به علم و دانش در جنبش فرهنگی این عصر یکی از عوامل بسیار مهم شمرده‌اند. چنان که نوشته‌اند این پادشاه غالباً با فلاسفه و دانشمندان در مسائل علمی و فلسفی به مباحثه می‌پرداخت و به این کار عشق زیادی نشان می‌داد.

و به گفته آگاتیس مورخ یونانی، انوشیروان مؤبدان را جمع می‌کرد تا در آفرینش جهان و سایر مسائل فلسفی بحث کنند و همچنین مقرر داشته بود که هر سال برای آزمایش پزشکان مجلس امتحانی تشکیل دهند و شاه با کمال علاقه در آن مجلس شرکت می‌نمود، و برای آموختن فلسفه هم آموزگار مخصوصی داشت. و این شهرت علم دوستی او به حدی بود که وقتی هفت تن از فیلسوفان از روم گریخته و چنان که گفتیم به دربار ایران پناه آوردند، هرچند به قول دوپور De Boer احساسات ایشان نسبت به دربار ایران بهتر از احساسات آزادی خواهان فرانسه نسبت به دربار روسیه در قرن هیجدهم نبود<sup>۱</sup>، ولی با وجود این باز خسرو انوشیروان در مقام حمایت از ایشان برآمد و در پیمانی که با قیصر روم بست شرط کرد که از مراجعت آنان جلوگیری نکند و ایشان را آزار نرساند.

دانش دوستی انوشیروان در سرتاسر تاریخ ایران و اسلام شهرت فراوان یافته و در بین مؤلفین اسلامی ضرب‌المثل گردیده بود. دینوری گوید: «در بین پادشاهان ایران کسی دانش دوست‌تر و جامع‌تر از انوشیروان یافت نمی‌شد. وی ارباب حکمت و ادب را به خود نزدیک می‌کرد و ایشان را گرامی می‌داشت»<sup>۲</sup>. و به گفته استاد براون وقتی شخصی عشق و علاقه انوشیروان را به مباحث دینی و مناظرات فلسفی می‌خواند بی‌اختیار عصر مأمون خلیفه عباسی و مناظرات زمان وی را به خاطر می‌آورد.

در این دوره از یک طرف آثار فکری یونان به مشرق منتقل شد و از طرف دیگر آن آثار در مراکزی مانند جندی‌شاپور و غیر آن با بار اندیشه‌ها ملت‌های

۱- ترجمه انگلیسی از E.R.Jones به نقل از 5 De Boer, The History of Philosophy of Islam,

۲- الاخبار الطوال، ص ۷۳

شرقی از ایرانی و هندی و سامی به هم آمیخت و زمینه برای تحولات بزرگ علمی آماده گشت، ولی عمر این عصر کوتاه بود و به زودی دولت ساسانی در اثر عوامل داخلی و خارجی سقوط کرد. و چون در تحولات علمی و فرهنگی پیوسته زمان یکی از عوامل اصلی است از این رو از جنبش فرهنگی ایران نتایج بزرگی، بدان سان که در دوره اسلام بدست آمد، حاصل نگردید. ولی در هر حال این جنبش را از نظر تاریخ عمومی فرهنگ باید یکی از پایه‌هایی شمرد که بنای علمی و فرهنگی اسلام بر آن قرار گرفت و آن را تکمیل نمود. و پیوستگی این دو فرهنگ به اندازه‌ای است که برای تحقیق در تاریخ بسیاری از علوم و فنون دوران اسلامی ناچاریم که ریشه آنها را در دوره ساسانی هم جستجو کنیم<sup>۱</sup>.

دوره انوشیروان گذشته از تأثیری که از جنبه عمومی در پیشرفت تمدن جهان داشته از لحاظ فرهنگ ملی ایرانی نیز یکی از دوره‌های برجسته تاریخ ایران به شمار می‌رود. چه در این دوره سعی می‌شد تا بار اندیشه‌ها و نتیجه مطالعات ملت‌های مختلف به زبان فارسی ترجمه شود و از این راه به سرمایه علمی این زبان افزوده گردد. دوره ساسانی بیشتر از این لحاظ قابل ملاحظه است که تمام شؤون سیاسی و فرهنگی ایران در این دوره و مخصوصاً عصر انوشیروان با رنگ ایرانی جلوه گر می‌شود و هریک از کارهای این دوره نموداری از اندیشه ایرانی است. در این دوره زبان فارسی نیز مراحلی از تکامل را پیمود و اگر پیشرفت آن دوام می‌یافت به زودی در اثر توجه دانشمندان و علما شایسته آن می‌گردید که نه تنها زبان ایران بلکه زبان علمی شرق گردد، مقامی که بعدها به واسطه ظهور اسلام و توجه شرقیان نصیب زبان عربی گردید.

فلسفه نوافلاطونی

چون فلسفه نوافلاطونی بیش از هر فلسفه دیگری در شرق منتشر شده و بیشتر افکار یونان

که به شرق راه یافته از خلال این فلسفه بوده، بدین سبب در اینجا به اختصار به شرح آن می‌پردازیم.

افلاطون یکی از فیلسوفان معروف یونان بوده که پس از سقراط و پیش از

ارسطو زندگی می‌کرده و با نظریات و تعالیم خود مکتب جدیدی در فلسفه یونان به وجود آورده است. می‌توان گفت که پس از سقراط و افلاطون و ارسطو فلسفه یونان از دوره اختراع و ابتکار به مرحله دیگری قدم گذارده، در این مرحله متفکرین به جای ایجاد نظریات فلسفی جدید به زنده کردن مبادی فلسفی قدیم و بحث و تحقیق در آراء فلاسفه گذشته پرداخته و هر دسته‌ای یکی از فیلسوفان نامی قدیم را به معلمی برگزیده‌اند. در همین دوره دسته‌ای هم به زنده کردن فلسفه افلاطون و تعلیمات وی همت گماشتند، و با آرایش و پیرایش آن می‌خواستند فاصله زیادی را که بین آن و فلسفه ارسطو پیدا شده بود از میان بردارند و آن دو را با هم منطبق سازند. این دسته بعدها پیشرفت کردند و تعلیمات ایشان رفته رفته شکل فلسفه تازه‌ای به خود گرفت و به نوافلاطونی معروف شد و به زودی در تمام محافل فلسفی شرق و غرب رخنه کرد.

چون فلسفه نوافلاطونی کم‌کم به ظهور پیوسته و به تدریج تکمیل شده، از این‌رو نخستین دوره‌های آن درست معلوم نیست. بنا به گفته تاریخ‌نویسان بنیادگذار آن شخصی به نام ساکاس «Saccas» (۱۷۵ - ۲۴۲ م.) و نخستین کسی که به تنظیم مباحث آن پرداخته شاگرد وی افلوطین (۲۰۵ - ۲۷۰ م.) بوده است. از ساکاس هیچ‌گونه اثری در دست نداریم. آثار افلوطین هم به وسیله شاگردش فارفوربوس که پس از وی ریاست این مکتب را داشته است برجای مانده. این آثار عبارت از مجموعه‌ای مرکب از شش کتاب است که در عربی به نام تاسوعات معروف شده‌اند.

پس از تدوین اصول این فلسفه روز به روز بر انتشار آن افزود و طولی نکشید که پیروان آن آموزشگاههای چندی در آتن و اسکندریه برپا کردند و تعلیمات ایشان به سرعت در محافل علمی و دینی عصر راه یافت. و چون در همین اوان هم دین مسیحی توسعه می‌یافت و نیروی آن روزافزون می‌شد، و از طرفی این فلسفه هم سلاح برنده‌ای در دست دشمنان آن دین شده بود، در سال ۵۲۹ میلادی امپراطور روم ژوستینیان فرمان داد تا پیروان این فلسفه را در فشار گذاشته آموزشگاههای آنها را بستند و بدین جهت بسیاری از ایشان میهن خود را

ترک کرده پراکنده شدند و از آن جمله هفت تن به دربار ایران پناه آوردند. فلسفه نوافلاطونی به ایران هم سرایت کرد و در عصر انوشیروان نیز زمینه مساعدی برای پیشرفت آن فراهم شد. ایرانیان از زمان قدیم پیوسته از دانش یونان و روم استفاده می‌کرده‌اند و در این دوره هم از تحولات علمی و فلسفی یونان بی‌اطلاع نماندند. پیش از آن که در عصر اول عباسی کتابهای یونانی به عربی ترجمه گردد مسلمانان در ایران با فلسفه یونان آشنا شدند و بعضی از آثار یونانی را که قبلاً به پهلوی ترجمه شده بود از این زبان به عربی نقل کردند.<sup>۱</sup> ظاهراً در دوره ساسانی کتابهای فلسفی در ایران کم نبوده و کسانی هم وجود داشته‌اند که کار آنها مطالعه و بحث در این‌گونه کتابها بوده است. ضمن مطالبی که گذشت<sup>۲</sup> از معجم البلدان هم خبری نقل کردیم دایره بر این که در همین دوره در ناحیه ارجان گروهی از نویسندگان ایرانی که یاقوت آنها را گشته دفتران نامیده سکونت داشته‌اند و کار آنها این بوده که با خط مخصوصی به نام گشته یا گشتک کتابهای علمی از قبیل طب و نجوم و فلسفه را استنساخ می‌کرده‌اند. در عقائد و افکار ایرانیان عصر ساسانی، مخصوصاً دوره اخیر آن، نمونه‌های بسیاری از فلسفه یونان می‌یابیم. از انتشار فلسفه در ایران مطالب بسیاری هم در آثار مؤلفین اسلامی منعکس شده. ابن خلدون گوید: «ملتهائی که پیش از اسلام بیش از همه به علوم عقلی و فروع آن اهمیت می‌دادند دو ملت بزرگ ایران و روم بودند که به واسطه وفور عمران و آبادی بازار علم و دانش در نزد ایشان رایج بود.» و درباره ایران نوشته: «اهمیت این علم در نزد ایشان به اندازه‌ای بود که بعضی گفتند علوم عقلی اصلاً در ایران پیدایش یافته و اسکندر آن را به یونان برده است»<sup>۳</sup>. پیش از ابن خلدون ابن ندیم هم در ضمن روایت مفصلی به این نکته اشاره کرده<sup>۴</sup> و در تاریخ ابوالفدا آمده که شاپور پسر اردشیر در گرد آوردن کتابهای فلسفه و ترجمه آنها به زبان فارسی اهتمام زیاد به خرج می‌داد.<sup>۵</sup>

۱- چند جلد از کتابهای یونانی را که در منطق و طب به پهلوی ترجمه شده بود ابن مقفع به عربی

۲- صفحه ۵۱ از همین کتاب.

ترجمه کرد. الفهرست، ص ۲۴۲

۵- تاریخ ابوالفدا، ص ۵۰

۴- الفهرست، ص ۲۳۹

۳- مقدمه ابن خلدون، ص ۴۷۹

فلسفه یونان که در محیطی غیر از محیط دین پرور  
 شرق به وجود آمده بود با اصول ادیان و هدف  
 اساسی آنها سازشی نداشت بلکه در بسیاری از  
 موارد مخالف آنها بود. به همین جهت این  
 فلسفه پس از انتشار در قلمرو هریک از دین ها چند گاهی با آن دین به دشمنی و  
 کشمکش پرداخته لیکن سرانجام تعالیم آن دو باهم آمیخته نتایج گوناگونی به بار  
 آورده است.

مسئله پیوند فلسفه با دین یکی از بزرگترین مسائلی است که در تاریخ فکر بشر  
 باید مورد تحقیق و مطالعه قرار گیرد. عقائد پریپیچ و خم و مباحث خردفرسانی  
 که از این پیوند به وجود آمده قرنهای متمادی مهمترین مشغله فکری اهل زمان  
 به شمار می رفته و اختلاف بیشماری که از این راه در هریک از مذاهب به وجود  
 آمده بزرگترین گرفتاری بشر بوده است.

نخستین نمونه ای که می توان از این عمل در تاریخ این منطقه نشان داد از  
 خلال تعلیمات فایلو یا فیلو Philo فیلسوف یهودی است. فایلو از کوچ نشینهای  
 یهودی اسکندریه بود و از سی سال پیش از میلاد تا پنجاه سال پس از آن زندگی  
 می کرد. در این عصر در اسکندریه که فلسفه یونان میدانی برای انتشار خود به  
 دست آورده بود کوچ نشینهای بسیاری هم از یهودیان می زیستند و تورات هم  
 در عهد بطلمیوس دوم به زبان یونانی که زبان علمی عصر بود ترجمه گردید. فایلو  
 که از یک طرف تحت تأثیر فلسفه یونان قرار گرفته بود و از طرف دیگر جزء  
 جامعه یهودیان و از دانشمندان ایشان به شمار می رفت برای منطبق ساختن عقاید  
 دینی و معلومات فلسفی خود کوشش فراوان کرد و بسیاری از مبادی دین یهود  
 را در مظهر فلسفه یونان جلوه گر ساخت. سخنانی که از او روایت شده نمونه  
 روشنی از پیوند فلسفه و دین یهود است.

هنگامی که دین مسیح شروع به پیشرفت نمود چون در محیطی که این دین  
 منتشر می شد فلسفه یونان قبلاً راه یافته و در افکار مردم جایی برای خود باز  
 کرده بود، از این رو پیروان آن فلسفه با دین جدید به دشمنی کوشیدند و  
 کلیساهای مسیحی و مخصوصاً کلیسای اسکندریه نیز با ایشان به مبارزه سختی

پرداخت. این دشمنی قرن‌ها بین دین مسیح و فلسفه همچنان باقی ماند و هر زمان که جانب دین قوی می‌شد مسیحیان از زجر و آزار فیلسوفان خودداری نمی‌کردند، چنان‌که نمونه‌ای از آن را در معامله ژوستینیان با فلاسفه روم دیدیم. این از یک طرف بود، ولی از طرف دیگر چون افکار فلسفی به تدریج در ذهن مسیحیان رخنه می‌کرد و ایشان کم‌کم با آن خو می‌گرفتند، از این رو بسیاری از مباحث فلسفی در این دین راه یافت و بسیاری از دانشمندان ایشان سعی کردند تا عقائد دینی خود را در پرتو فلسفه یونان تاویل و تفسیر نمایند. بدین ترتیب راه تازه‌ای در این دین باز شد و در اثر آن عقاید و مذاهب گوناگونی یکی پس از دیگری به وجود آمد و باعث اختلاف‌های بسیاری گردید که در تاریخ کلیسا به تفصیل ذکر شده. نخستین اختلافی که در قرن پنجم میلادی باعث ایجاد دو فرقه بزرگ «نسطوریان» و «یعقوبیان» گردید راجع به طبیعت مسیح بود که از مطالعه این مبحث می‌توان به خوبی پی برد که فلسفه یونان تا چه اندازه در داخل این دین نفوذ کرده و در آن کارگر شده است.

در ایران نیز در اثر برخورد نوافلاطونی با دین زردشتی همین وضع، منتهی به صورت دیگری، ظاهر گشت. از مبارزه علمی جامعه زردشتی ایران با این فلسفه معلومات زیادی در دست نداریم ولی می‌توان حدس زد که مؤبدان این مهمان تازه وارد را چندان خوش نداشته‌اند و دل‌بستگی انوشیروان را هم به آن به نظر انتقاد می‌نگریسته‌اند. منابع تاریخی این مبارزه فکری را که بین طرفداران دین زردشت و دوستداران فلسفه درگرفته درست روشن نمی‌کنند، شاید این مبارزه در نهان جریان داشته و به اصطلاح چندان آفتابی نشده است و شاید هم علت این امر علاقه انوشیروان به فلسفه و جانبداری وی از فیلسوفان بوده که قدرت مخالفت علنی را از مؤبدان سلب کرده. راست است که خسرو برای ریشه کن کردن مزدکیها با مؤبدان همدست شده خود را پشتیبان ایشان وانمود، ولی با وجود این باز این طبقه در دوره این شاه نتوانستند قدرت سابق خود را به دست آورند. خسرو نسبت به عقائد دینی تا اندازه‌ای از خود بی‌طرفی نشان میداده و مسلماً این امر خلاف انتظار مؤبدان بوده است. ایشان انتظار داشتند که شاه نسبت به مسیحیان، بزرگترین دشمن ایشان، رفتاری خشن پیش گیرد ولی وی با

مسیحیان و دیگران با ملایمت رفتار می‌کرد و حتی چنان که احتمال می‌دهند ترجمه پهلوی «عهد عتیق» که قطعاً از آن در موزه «فولکر کوند» Volker Kunde یافت می‌شد در همین دوره صورت گرفته است.<sup>۱</sup>

این امر بدون شک در سیر فلسفه اثر داشته. ژوستینیان امپراتور روم در تحت تأثیر کلیسای مسیحی به زجر و شکنجه فیلسوفان و پراکندن ایشان پرداخت. اگر انوشیروان هم زیر نفوذ مؤبدان قرار می‌گرفت فلسفه در ایران سرنوشت دیگری می‌داشت، ولی وی چنین نکرد. در کتابی که «پولس فارسی» برای شاه نوشته و از آراء فلاسفه هم مطالبی در آن افزوده بود تا اندازه‌ای فلسفه را بالاتر از دین وانمود کرده بود. استاد کریستن سن اهمیت این موضوع را از لحاظ سعه مشرب انوشیروان نسبت به مباحثی که به نظر مؤبدان چندان خوش آیند نبوده گوشزد ساخته، و به گفته وی زجر و آزاری که در آن عصر در کشور روم به پیروان مذاهب دیگر غیر از مسیحیان می‌دادند این خوش رفتاری و مسالمت مذهبی دربار ایران را بیش از پیش برجسته و نمایان کرده است.<sup>۲</sup>

موضوع دیگری که باید در این مورد به نظر گرفت این است که فلسفه یونان به آن اندازه که در محیط مسیحی روم و آسیای غربی رواج داشت در محیط زردشتی ایران انتشار نیافت. تا آنجا که ما اطلاع داریم بیشتر کسانی که به درس و بحث مسائل فلسفی می‌پرداخته‌اند از مسیحیان سریانی و مرکز آن هم بیشتر در مدارس ایشان بوده است. گذشته از این انتشار فلسفه در ایران زردشتی آن اندازه طول نکشید تا در اثر برخورد آن با معتقدات زردشتی واکنشی شدید از آن ظاهر شود و مباحث پیچیده و مفصلی، چنان که در مسیحیت و اسلام به وجود آمد، پدید آید. شاید دین زردشتی هم در اثر خرافات و افسانه‌های زیادی که آن را از هر سو فرا گرفته بود در این دوره آن توانائی را نداشته که با این دشمن قوی پنجه مصاف دهد، ولی در هر حال فلسفه «نو افلاطونی» که انتشار آن در ایران مصادف با رواج افکار هندی بود رفته رفته و به تدریج در مغز ایرانیان زردشتی رخنه کرد و اثر عمیقی در این سرزمین از خود به جای گذارد که نمونه‌ای از آن

1- Christensen, 422

2- Christensen, 423

هم بعد از اسلام در حوزه‌های دینی و محافل کلامی این عصر ظاهر گردید و ما به طور اختصار به شرح آن می‌پردازیم.

دورنمایی از وضع  
روحی در ایران  
پیش از اسلام

محققان دین زردشت را عقیده بر این است که این دین پیش از آن که پیرایه‌ها بر آن بسته شود و از اصل خود دور افتد، در زمینه زندگی راه و رسم روشنی داشته و ظهور آن پیشرفت بزرگی در فرهنگ و تمدن جهان آن روز بوده است.

این دین از آنجا که پایه‌اش بر مبارزه دائم بین نیکی و بدی گذاشته شده بود انسان را پیوسته به نبرد با بدیها برمی‌انگیخت و جهان را میدان پهناوری برای کار و کوشش نشان می‌داد. و چون در این مبارزه سرانجام فتح و فیروزی نصیب نیکی بود از این رو محیطی بانشاط و پر از روح خوش بینی و امید به وجود می‌آورد، و توانائی انسان را در نبرد با سختیهای زندگی یک بر چند می‌ساخت. معلوم است که چنین عقیده‌ای در پیشرفت و سعادت ملت‌هایی که به اصول آن ایمان داشته‌اند و به دستورهای آن عمل می‌کرده‌اند مؤثر بوده است.

درست نمی‌دانیم که زردشتیان تا چه عصری توانسته‌اند این دین را دور از پیرایه نگاه دارند، ولی این را می‌دانیم که در اواخر دوره ساسانی اصول عقائد این دین با خرافات و افسانه‌ها آمیخته شده بود. در این دوره تعلیمات اساسی این دین جای خود را به شعائر ظاهری و بیهوده داده بود که مؤبدان پیوسته برای تقویت مرکز خویش بر تشریفات آن می‌افزودند. افسانه‌های ساده و خرافات دور از عقل به اندازه‌ای در این دین راه یافته بود که حتی خود روحانیان را هم که معمولاً آخرین کسانی هستند که به سستی این خرافات پی می‌برند، نگران می‌ساخت. در بین جامعه زردشتی از خیلی پیش کسانی یافت می‌شده‌اند که بی مغزی آن شعائر را فهمیده و خواسته‌اند از زیر بار آنها شانه خالی کنند. نهضت‌هایی هم که به نام دین می‌شده تا اندازه‌ای ناشی از همین امر بوده، ولی از عصر انوشیروان به بعد که راه تفکر و تأمل تا حدی باز شده بود عده بیشتری به این مسائل می‌اندیشیده‌اند. نفوذ فرهنگ‌های یونانی و هندی و همچنین برخورد عقائد زردشتی با عقائد مخالف آن بیش از پیش این امر را تقویت نمود. فلسفه

«نوافلاطونی» که زمینه مساعدی برای انتشار یافته بود کم و بیش در محافل دینی و غیردینی رخنه کرد و آن هم سلاح فکری برنده‌ای در دست مخالفین گردید. استاد کریستن سن وضع روحی عصر انوشیروان را با این عبارت خلاصه می‌کند: «می‌توان تصور کرد که در دوره انوشیروان بدبختیهای عمومی و اجتماعی کمتر از دوره‌های پیش بود، ولی مردم بیشتر آن را حس می‌کردند زیرا مردم در این دوره بیشتر فکر می‌کردند»<sup>۱</sup>. این بیان پرمغز از هرجهت راست است، زیرا پیشرفت فرهنگی این دوره مردم یا لاقل طبقه روشنفکر را با مسائل تازه‌ای روبرو کرده و آنها را واداشته بود که در بسیاری از مسائل زندگی خود بیندیشند، و از آن جمله دین بود که هرچند دنبال حقیقت آن می‌گشتند جز افسانه‌های کهن و ستهای نامعقول چیزی به دست نمی‌آوردند.

این بیداری فکری هرچند اگر به راه راست و روشنی هدایت می‌شد ممکن بود نتایج بسیار گرانبهائی از آن بدست آید، لیکن چون چنین نشد به اختلاف عقیده و پراکندگی در اندیشه و افکار منجر گردید و از آن نیز آثار زیان بخشی پدید آمد. افکار فلسفی یونان هرچند برای مبارزه با خرافاتی که دین را احاطه کرده بودند عامل مؤثری بشمار می‌رفت، لیکن خود راه و رسم روشنی نداشت که جای دین را بگیرد، بلکه برعکس از مباحث پر پیچ و خم آن جز سرگردانی نتیجه‌ای گرفته نمی‌شد. حکمت‌های عملی هندی و ایرانی نیز که در این دوره به شکل اندرز و پند شیوع یافته بود هرچند از لحاظ اخلاق در ردیف تعالیم دینی به کار می‌رفت لیکن کار دین را نمی‌کرد. بدین جهت آن وحدت فکر و کلمه که سابقاً در پیروان دین زردشت موجود بود رفته رفته جای خود را به اختلاف و نفاق داد و با شیوع مذاهب گوناگون روح شک و تردید نیز در بین طبقه اندیشمندان ایران ریشه دوانید و از ایشان نیز رفته رفته به دیگران سرایت نمود. دیگر آن اعتماد به تعلیمات دین که لازمه ایمان قلبی است وجود نداشت، و طبقه روشنفکر تعلیمات دین را به نظر شک و ریب نگاه می‌کردند، و حتی حکمت‌های عملی را بر آنها ترجیح می‌دادند. ارباب تحقیق شرح زیر را که در مقدمه برزویه

بر کلیله و دمنه آمده نمونه‌کاملی از اختلاف عقائد و برداشت اندیشمندان این عصر از این اختلاف دانسته‌اند<sup>۱</sup>:

«خلاف میان اصحاب ملتها هرچه ظاهرتر، بعضی به طریق ارث دست در  
«شاخی ضعیف زده، طایفه‌ای از جهت متابعت پادشاهان و بیم جان پای بر رکنی  
«لرزان نهاده، و جماعتی از بهر حطام دنیا و رفعت منزلت میان مردمان دل در  
«پشتوان پوسیده‌ای بسته و تکیه بر استخوان توده‌ای کرده، و اختلاف میان ایشان  
«در معرفت خالق و انتهای کار بی‌نهایت هرچه ظاهرتر بود، و رای هریک بر این  
«مقرر که من مصیبت و خصم من مبطل و مخطی. با این فکرت در بیابان تردد و  
«حیرت یک چندی بگشتم و در فراز و نشیب آن لختی پوئیدم، البته نه راه سوی  
«مقصد بیرون توانستم برد، و نه بر سمت راه حق دلیلی نشان یافتم، به ضرورت  
«عزیمت مصمم گشت بر آن که علماء هر صنف را بینم، و از اصول و فروع  
«معتقد ایشان استکشافی کنم، و بکوشم تا ییتی صادق و دلپذیر به دست آید. این  
«اجتهاد» به جای آوردم و شرایط بحث اندر آن بر غایت رسانیدم و هر طایفه‌ای  
«که دیدم» در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخنی می‌گفتند و گرد تقبیح  
«ملت و نفی» حجت مخالفان می‌گشتند، به هیچ تأویل بر پی ایشان نتوانستم رفتن  
«و درد» خویش را درمان نیافتم، و روشن شد که بنای سخن ایشان بر هوی بود و  
«هیچ» چیز نگشاد که ضمیر اهل خرد آن را قبول کردی»<sup>۱</sup>.

یکی از میوه‌هایی که این درخت بار آورد حس بدبینی به جهان و در نتیجه  
ترک دنیا و گوشه‌گیری و درویشی بود. چنانکه گفتیم دین زرتشتی پایه‌اش بر کار  
و کوشش و خوش‌بینی نسبت به جهان گذاشته شده بود، ولی در این دوره از  
خلال بسیاری از آثار ایرانی روح بدبینی تراوش می‌کند. در شرحی که از مقدمه  
کلیله و دمنه نقل کردیم برزویه از مجاهدت خود به نتیجه‌ای می‌رسد که بوی  
زهد و ترک دنیا از آن استشمام می‌شود. در اندرز او شتر دانا چنین می‌خوانیم:  
«جان موجود است ولی این تن است که فریب می‌دهد». این‌گونه افکار با اساس

1- Christensen, 434

دین زردشت سازشی نداشت.

با روح زهد و درویشی عقیده دیگری در دین زردشتی راه یافت که به گفته استاد کریستن سن برای روح باستانی دین مزدائی به منزله زهر جانگدازی بود<sup>۱</sup> و آن عقیده به قضا و قدر است. استاد این عبارت را از کتاب مینوی خرد از زبان خرد آسمانی یا «روان خرد» نقل کرده است: «حتی با نیروی خرد و دانش نیز نمی توان با قضا در نبرد شد زیرا هنگامی که نیکی یا بدی مقدر باشد خردمندان در کار خود ناتوان و بدانندیشان چالاک گردند، کم دلان دلیر و دلاوران بزدل شوند، تنبلان کوشا و مردم کوشا به کاهلی گرایند». مینوی خرد را از کتابهای زروانیان دانسته اند. عقیده به قضا و قدر نیز از خلال مذهب زروانی در دین زردشتی راه یافته بود و چون این مذهب تأثیر بسیاری هم در اسلام کرده و بسیاری از عقائد و افکار ایرانی از راه آن در اسلام راه یافته از این رو شاید لازم باشد چند کلمه ای هم درباره آن گفته شود.

در یکی از عبارات گاتها چنین آمده: «آن دو

گوهر همزادی که در آغاز در عالم تصور ظهور

نمودند یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار

و کردار، و دیگری از آن بدی (در اندیشه و

زروانیان و تأثیر ایشان

در محیط اسلامی

گفتار و کردار) از میان این دو مرد دانا باید نیک را برگزینند نه زشت را»<sup>۲</sup>. از ظاهر

این عبارت چنین فهمیده اند که زردشت به اصلی قدیمتر که پدر این دو گوهر بوده

عقیده داشته ولی آن را چه می نامیده است معلوم نبوده. گویا از زمان خیلی قدیم

این امر موضوع مباحثات و مناقشات زیادی در الهیات دین زردشتی بوده؛ بعضی

این اصل اقدام را مکان و بعضی زمان می دانسته اند. دسته دوم به زروانیان معروف

شده اند زیرا زمان را در زبان پهلوی زروان می گفته اند. عقیده این دسته به تدریج

پیشرفت کرد و عقیده دسته اول را تحت الشعاع قرار داد و رفته رفته در دین

زردشتی نیز وارد گردید، به طوری که وقتی مانی به دعوی پیغمبری برخاست

1- Christensen, 430

۲- بسای ۳۰، بند ۳. رجوع کنید به گاتها تألیف و ترجمه پورداود، ص ۱۷، بمبئی ۱۹۲۷

چون می‌خواست گفته‌های خود را با عقائد زردشتیان وفق دهد خدای بزرگ را زروان نامید.

زروانیان افسانه‌ها و عقاید بسیاری داشتند و مزدیسنان دوره ساسانی هم کم و بیش تابع عقاید ایشان بوده‌اند.<sup>۱</sup> زروان یک اسم دیگرش قضا بود و از این رو عقیده به قضا و قدر هم یکی از اصول عقاید این فرقه به شمار می‌رفت، و از خلال همین مذهب در دین زردشتی نیز راه یافت و در ارکان آن رخنه نمود.

عقیده زروانیان که رفته رفته شکل مادی‌گری به خود گرفته بود به وسیله زردشتیان در محیط اسلامی نیز نفوذ کرد و در مباحثات و مناقشات مذهبی این دوره آثار بسیاری از خود به جا گذاشت. زروان در عربی «دهر» ترجمه شد و این فرقه در اسلام «دهریه» نامیده شدند. در رساله‌ای که پس از دوره ساسانیان به نام شکند گومائیک ویزار یا «توضیحاتی که شک را بزداید» تألیف شده در رد این فرقه بیان زیر دیده می‌شود: «اما گمراهی کسانی که دعوی می‌کنند خدائی نیست و به دهری معروف می‌باشند چنین است که گمان می‌کنند از تکالیف دینی و از اقدام به کارهای نیک معاف می‌باشند و از سخنان بی‌پایه ایشان که پیوسته بر زبان آرند یکی این است که این جهان با تحولات گوناگون و تنظیماتی که در آن نسبت به اجسام و اعمال موجود است از تضاد اشیاء به وجود آمده و ترکیب آنها همه ناشی از تحول بدوی زمان بی‌پایان است. و همچنین گویند که نه پاداشی برای کارهای نیک و نه کیفری برای گناهان در میان و نه بهشت و دوزخی در کار است، و نه چیزی که آدمی را به کار نیک یا بد وادارد. و نیز گویند که عالم هستی جز ماده نیست و روح وجود ندارد.»

آقای تاوادیا Tavadia به مناسبت استعمال کلمه دهر که آن را از هر حیث چه از لحاظ لفظ و چه از لحاظ مفهوم عربی محض دانسته و هیچ‌گونه پیوستگی بین آن و زروان تصور ننموده، چنین نتیجه گرفته که مقصود عبارت بالا اشاره به یک فرقه مذهبی دوره ساسانی نیست بلکه مقصود فرقه‌ای است که به نام دهریه در عصر اسلام معروف بوده‌اند. استاد کریستن سن که از یک طرف تذکر آقای

تاوادی را صحیح دانسته و از طرف دیگر در این که این عبارت شرح عقائد زروانیان است تردیدی به خود راه نداده است احتمال می‌دهد که در این مورد کلمه دهری ترجمه کلمه زروانیک بوده که در اصل وجود داشته و هدف مؤلف هم در اینجا رد یک فلسفه مادی است که آخرین نتایج افکار زروانی معاصر بوده است؛ هرچند در این که آیا در دوره ساسانی عقاید زروانیان تا به این پایه رسیده بوده اظهار بی‌اطلاعی می‌کند.<sup>۱</sup>

اینکه کلمه دهری چنان که استاد کریستن سن معتقد است ترجمه کلمه «زروانیک» باشد با معنایی که در لغتنامه‌های عربی برای کلمه «دهر» نوشته‌اند تطبیق می‌کند. در قاموس در معنای این کلمه چنین آمده: «دهرگاهی از اسماء حسنی شمرده می‌شود و به معنی زمان طویل و مدت مدید و هزار سال نیز هست»<sup>۲</sup>، و چنان که می‌دانیم اینها معنایی است که در دوره‌های مختلف برای زروان کرده‌اند.

آقای دو بوئر De Boer هم در ضمن شرح تأثیر افکار فلسفی ایران در محیط اسلامی و اهمیت عقیده زروانیان کلمه زروان را مرادف کلمه دهر عربی دانسته و آن را به قدر و گردش افلاک تعبیر کرده. وی گوید: «از آنجا که این عقیده با تمایلات فلاسفه و متفکرین آن عصر سازش داشت از این رو در محیط اسلامی پیشرفت زیادی کرد و پیروان آن در اسلام به دهریه یا مادیون یا اهل زندقه و الحاد معروف شده و قرن‌ها متشرعین را به خود مشغول می‌داشته‌اند»<sup>۳</sup>.

اثر دیگری که از فلسفه نوافلاطونی و افکار هندی در ایران و سپس در محیط اسلامی برجای ماند تصوف بود. راجع به تصوف اسلامی که قرن‌ها فکر اندیشمندان عالم اسلام را به خود مشغول داشته بعضی از محققان گذشته و معاصر مطالعاتی کرده و آن را از جهات مختلف مورد تحقیق قرار داده‌اند. این محققان معتقدند که اگر بخواهیم زمینه و اساس این‌گونه افکار را بدست آوریم

1- Christensen, 421

۲- «الدهر قد یُقَدُّ فی الاسماء الحسنی، والزمان الطویل والابد الممدود، و الف سنة»

3- De Boer, The History of Philosophy of Islam, 8

باید نخست به تاریخ فکر ایرانی و سپس به تحولات تاریخی نوافلاطونی و سیر آن در محیط زردشتی و اسلامی ایران مراجعه کنیم.

در واقع آن چه که امروز به نام تصوف اسلامی خوانده می‌شود و آثار بسیاری از آن در فرهنگ و تمدن شرق باقی مانده مجموعه‌ای از عقاید و افکار مختلف و نتیجه فعل و انفعال عوامل متعددی است که در اثر تحولات پی در پی رنگهای اولیه خود را از دست داده به رنگ دیگری جلوه گر شده است.

گویند ظهور روح تصوف در شرق نخستین بار مولود آمیزش فلسفه یونان و فکر ایرانی بوده که در محیط زردشتی ایران صورت گرفته و در آغاز امر شکلی ساده و نامرتب داشته و سپس در دوران اسلامی به تدریج نضج و تکمیل یافته است. زیرا در این دوره بود که تعلیمات جدیدی بر این مجموعه افزوده گشت و عقاید تازه‌ای متناسب با تعلیمات اسلامی در آن راه یافت و با آن هم آهنگ گردید، و بدین ترتیب بود که نخستین پایه‌های تصوف اسلامی گذاشته شد.

### هیئت - نجوم - هندسه

در علم هیئت و نجوم نیز کتابهای چندی از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید و بدین وسیله آثار زیادی از افکار دانشمندان ایرانی در محیط اسلامی راه یافت. البته باید در نظر داشت معلوماتی که در این زمینه در ایران قدیم وجود داشته با آنچه امروز از موضوعهای این علم شمرده می‌شود تفاوت بسیار دارد. چه امروز به سبب پیشرفت علم و صنعت معلومات بشر در این علم توسعه فراوان یافته و هر رشته از آن موضوع دانشهای تازه‌ای شده است.

در آن دوره که ما از آن سخن می‌رانیم موضوع علم فلک در ایران عبارت بوده از روشن ساختن حرکات اجرام سماوی با تمام اختلافات آنها و محسوس نمودن آن حرکات در اشکال هندسی که به وسیله آن بتوانند برای استخراج احکام نجومی وضع ستارگان را در تحت مراقبت در آورند. وسعت دایره این علم به همان اندازه بوده است که در یونان در زمان بطلمیوس داشته. ظاهراً در این دوره حقیقت این حرکات و علل آنها در این علم بحث نمی‌شده و بحث در آن

را وظیفه فلسفه طبیعی می دانسته‌اند. در واقع علم فلک در این دوره شامل هیئت کروی و عملی و یک قسمت از هیئت نظری تا اندازه‌ای که به گرفتن خورشید و ماه یا حرکت هریک از سیارات بستگی داشته‌است بوده، و همچنین مختصری از ریاضی و علم طول و عرض جغرافیائی، و تا اندازه‌ای نیز از خواص البلدان و جغرافیای طبیعی در آن بحث می‌شده و به همین جهت جغرافی نویسان اسلامی هم از این دسته کتابهای ایرانی استفاده فراوان کرده‌اند.

بستگی این علم با گاه‌شماری و سایر احکام متعلق به آن باعث شده بود که این علم در ایران رونق فراوان یافته پیشرفت زیاد کند. نگهداری دقیق حساب سال و ماه و تعیین اوقاتی که می‌بایستی در آن کیسه بگیرند از وظائف منجمین بوده و اجرای کیسه با تمام تشریفات آن یکی از مراسم بزرگ مذهبی و دیوانی و از کارهای مهم دولت به شمار می‌رفته، و تا آنجا که ما از دوران ساسانی اطلاع داریم در این دوران اجرای کیسه با مقدمات فراوان و تشریفات خاصی همراه بوده و جزو جشنهای بزرگ محسوب می‌شده. بیرونی در توصیف آن و طریقه‌ای که در دوره ساسانی بدان عمل می‌کرده‌اند گوید: «این کار را پادشاهان در حضور آمارگران و دبیران دیوانها و متصدیان تاریخهای رسمی و هیربدان و قاضیان که همه به دربار احضار می‌شده و پس از مشاوره بر صحت حساب اذتاق می‌کرده‌اند، انجام می‌داده و برای آن مال فراوان صرف می‌کردند، حتی کسی که حداقل تخمین را ذکر می‌کرد مخارج این عمل را هزار هزار (= یک میلیون) دینار برآورد می‌نمود». بیرونی سپس گوید: «این روز از حیث قدر و شهرت بزرگترین عیدها بود و آن را عید کیسه می‌نامیدند»<sup>۱</sup>.

برای مساحت اراضی مزروعی و کندن کاریزها به منظور استخراج آبهای درونی نیز از علم حرکات نجوم بهره می‌گرفته‌اند. فن مساحی یا اندازه‌گیری در ایران آن زمان پیوسته یکی از فنون بسیار مهم شمرده می‌شده و استادان ماهری در این فن وجود داشته‌اند. ظاهراً مساحان طبقه خاصی از حسابگران دوره ساسانی را تشکیل می‌داده‌اند، و اگر در نظر بگیریم که در عهد قباد و انوشیروان

تغییر روش مالیات مزروعی ایجاب می‌کرد که مساحت همه کشتزارها و باغها در همه شهرها و روستاها با انواع زراعت آنها مشخص گردد، و این کار در طی چند سال در دوران این دو پادشاه عملی گردید، می‌توانیم اهمیت و پیشرفت کار این طبقه را حدس بزنیم. شاید مراد از آمارگران که در عبارت بیرونی آمده همین طبقه باشد.

چنان که از نوشته خوارزمی برمی‌آید معلوماتی که برای این کار ضرورت داشته موضوع علمی بوده که در اسلام به هندسه معروف گردیده است. خوارزمی کلمه هندسه را معرب از اندازه، نام فارسی این علم، دانسته و در تأیید نظر خود این عبارت فارسی «اندازه با اختر ماری باید» را که ظاهراً از عبارات مشهور و متداولی بوده که برای بیان پیوستگی این دو علم یعنی هندسه و نجوم در ایران به کار می‌رفته نقل کرده است.<sup>۱</sup> علم نجوم را در ایران پیش از اسلام اخترماری (= ستاره شماری = حساب ستارگان) می‌نامیده‌اند.

از موضوع‌هایی که در این علم در ایران پیش از اسلام بحث می‌شده، و همچنین درباره فن مساحت و اندازه‌گیری در آن دوران اطلاع زیادی نداریم، ولی از مطالعه دقیق در بعضی از آثار اسلامی مانند فهرست ابن ندیم یا کتابهای مربوط به این فن پیوستگی هندسه اسلامی با علم مساحت یا اندازه‌گیری ایران واضح می‌شود، و چنین معلوم می‌گردد که آشنائی اعراب با این علم نخست از طریق آثار ایرانی صورت گرفته و به همین جهت هم نام فارسی آن را گرفته به شکل عربی درآورده‌اند؛ آنگاه چون آثار یونانی هم در این فن به عربی نقل شده آنها را هم بر مباحث این علم افزوده و همه را به نام علم هندسه خوانده‌اند. چیزی که این امر را تأیید می‌کند آنست که در کتب قدیم عربی غالباً کلمه «مهندسین» با «اصحاب الاعداد» - که همان آمارگران باشد - در یک جا به طور مترادف ذکر می‌شود.

عقیده به سعد و نحس ایام و تأثیر کواکب در جهان و در سرنوشت اشخاص از خیلی قدیم در ایران رواج داشته است. هرچند امروز مسلم شده که این امر پایه

علمی ندارد ولی ظاهراً در آن عصر آن را دارای اصول علمی می‌شمردند و علاقه زیادی به آن نشان می‌داده‌اند. در دربار شاهان ساسانی پیوسته عده‌ای از منجمین و ستاره‌شناسان حضور داشته و در تمام کارهای مهم طرف مشورت پادشاه بوده‌اند، و ایشان هم از وضع کواکب و طرز حرکات آنها احکامی استخراج کرده و پیشگوئی‌هایی می‌کرده‌اند. تاریخ و داستانهای ایرانی پر از وقایعی از این قبیل است. جدول اختیارات که هنوز در تقویمها اثری از آن دیده می‌شود نمونه‌ای از همین نوع پیشگوئیها است.<sup>۱</sup>

در هر حال چون ستاره‌شناسان هم در استخراج احکام خود را به علم نجوم و هیئت متکی می‌ساخته‌اند از این رو این موضوع هم در پیشرفت این علم بی‌تأثیر نمانده.

از مطالعه و دقت در علم نجوم و هیئت اسلامی چنین برمی‌آید که آثار متعددی در رشته‌های مختلف این علم از زبان فارسی به عربی ترجمه شده بوده، ولی از منابع تاریخی که امروز در دست است نمی‌توان نشانه و نام همه آنها را به دست آورد.

کتابهایی که در این زمینه‌ها از زبان پهلوی ترجمه گردید

یکی از آن کتابها که شاید تا قرن‌ها بعد مهمترین اثر مورد اعتماد منجمین اسلامی بوده و از روی آن احکام نجومی را استخراج می‌کرده‌اند زیج شهریار بوده که ابوالحسن علی پسر زیاد تمیمی آن را از فارسی به عربی ترجمه کرده بود.<sup>۲</sup>

از آنجا که این کتاب یکی از آثار مهم و بسیار قدیمی ایران و از بسیاری جهات مورد استفاده و ستایش دانشمندان اسلامی بوده مانند اغلب آثار بزرگ دیگر در باب پیدایش آن حکایت افسانه‌مانندی هم نقل شده که ما مختصری از آن را سابقاً ذکر کردیم.<sup>۳</sup> ابن‌رسته پس از اشاره به روایتی که ما در خصوص این کتاب از ابومعشر فلکی نقل کردیم پیدایش آن را که به گفته وی مورد عمل تمام

۲- الفهرست، ص ۲۴۲

۱- رجوع شود به الآثارالباقیه، ص ۲۳۰

۳- رجوع شود به صفحه ۵۹ از همین کتاب.

ایرانیان و اهل عالم بوده است یکی از مفاخر اصفهان شمرده، زیرا به نقل ابومعشر این کتاب در آن شهر حفظ و نگهداری شده بود.

یکی دیگر از کتابهایی که در این علم از فارسی به عربی ترجمه شده کتابی بوده است که در نسخه چاپی الفهرست به نام الزبرج خوانده می‌شود. احتمال می‌رود که این کلمه تحریف از اسمی بوده است که ما به اصل آن دست نیافتیم\*. به گفته ابن ندیم این کتاب تفسیری بوده که بزرگمهر (بوذرجمهر) دانشمند ایرانی بر کتاب فالیس رومی نوشته بوده است<sup>۱</sup>.

در طبقات الامم نیز نام سه کتاب از آثار نجومی ایرانی برده شده. از این کتابها یکی در موضوع صور مراتب فلکی است که آن را منسوب به «ازدرشت» دانسته، و دیگری کتابی است که عنوان عربی آن را کتاب التفسیر نوشته است، و شاید به استناد آن چه از ابن ندیم درباره کتاب «الزبرج» نقل کردیم بتوان احتمال داد که این هر دو نام یک کتاب است که ابن ندیم اسم پهلوی و ابن صاعد معنای عربی آن را نوشته‌اند، و سوم کتابی است که آن را کتاب جاماسف خوانده و بزرگی و اهمیت آن راستوده است<sup>۲</sup>.

استاد نلینو دانشمند ایتالیائی که در خصوص نجوم و هیئت اسلامی تحقیقات گرانبهایی کرده و در موضوع کتابهای پهلوی و آثاری هم که از آنها در هیئت اسلامی باقی مانده مطالب سودمندی نوشته است، در کتاب معروف خود درباره «علم فلک و تاریخ آن در نزد اعراب» بر این عقیده است که تأثیر دانشمندان هندی و ایرانی در ایجاد میل و علاقه اعراب به علم فلک قبل از تأثیر یونان بوده و اعراب نخستین بار از طریق آثار هندی و ایرانی با این علم آشنا شده و طرق مهمی برای حل بسیاری از مسائل فلکی که برای یونانیان مجهول بوده به دست آورده‌اند، ولی اگر به همان آثار اکتفا می‌کردند و به نقل کتب یونانی نمی‌پرداختند مقام شامخی را که بعدها در این علم دارا شدند به دست نمی‌آوردند. مسئله تأثیر کتابهای نجومی ایران در آثار اسلامی یکی از مسائل مهم و درخور آن است که مورد مطالعه و تحقیق جداگانه قرار گیرد، و ما در اینجا فقط

\* این کلمه یک غلط‌خوانی است که از کلمه الیزیدج، و آن هم شکل عربی کلمه وزیده یاگزیده فارسی است که امروز آن را متخبات می‌گویند.

به همان اندازه که از لحاظ کلی باموضوع این کتاب بستگی دارد به آن اشاره می‌کنیم. یکی از آثار بارزی که از این کتابها در نجوم اسلامی باقی مانده کلمات و اصطلاحات فنی فارسی است که به طور فراوان در کتب نجومی عربی دیده می‌شود. از آنجا که لغات فنی و اصطلاحات علمی بهترین نماینده سیر تاریخی علوم شمرده می‌شوند از وجود این اصطلاحات فارسی در این دسته از کتابهای عربی می‌توان پی برد که در عصر تکوین و ترقی این علم در اسلام کتب نجومی ایرانی در بین دانشمندان اسلامی هم رایج بوده و هم یکی از منابع مهم معلومات ایشان به شمار می‌رفته است.

خوارزمی عده زیادی از این اصطلاحات را در مفاتیح‌العلوم ذکر کرده که از آن جمله باید زیج، زائجه، جوزهر، اوج، کردجه، دهج، نهبر، کنار روزی، کنار شبی، هیلاج، کدخدا، جانبخشان، پُر ماهی و نیمپُری را نام برد<sup>۱</sup>. و همچنین باید در نظر گرفت که آن چه از این گونه کلمات در کتاب مفاتیح‌العلوم یا سایر کتب عربی دیده می‌شود فقط نمونه‌ای از اصطلاحات و تعابیری است که از آثار فارسی در آنها راه یافته، زیرا گذشته از آن که بسیاری از کلمات فارسی نقل به معنی شده به واسطه قابلیت که در زبان عربی برای هضم لغات بیگانه موجود است بسیاری نیز در آن حل شده و به کلی شکل فارسی خود را از دست داده‌اند، به طوری که باز شناختن آنها اگر محال نباشد لااقل خیلی دشوار و محتاج تفحص و تحقیق بسیار است. \*

۱- زیج شکل عربی زه، جوزهر شکل عربی گوزچهر (یعنی مانند گردو و یا گوی چهر یعنی کروی است)، کردجه به معنی قطعه، دهج شکل عربی دهه، کنار روزی و کنار شبی نام دو ستاره است که در پایان روز و شب ظاهر می‌شوند، هیلاج و کدخدا در نجوم نام دو ستاره است، به گفته خوارزمی هیلاج در فارسی به معنی زن خانه و کدخدا مرد خانه است، پُر ماهی حالت بدر تمام یعنی شب چهاردهم و نیمپُری حالت ماه در شب هفتم است. (رجوع کنید به مفاتیح‌العلوم، ص ۱۳۴ - ۱۳۷) \* برای آگاهی بیشتر از دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی نگاه کنید به دو مقاله از نویسنده این کتاب با عنوانهای زیر:

- «چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیه، سال ششم، شماره‌های ۲ و ۱، بیروت ۱۹۶۴ م. = ۱۳۴۳ ه. خ.

- «درباره جستجوی کلمات فارسی در زبان عربی» الدراسات الادبیه، سال هشتم، شماره‌های

۱ و ۲، بیروت ۱۹۶۶ م. = ۱۳۴۵ ه. خ.

مطالعه این‌گونه کتابهای عربی که کلمات فارسی در طی صفحات آنها گاهی دست نخورده یا با تحریف کوچکی باقی مانده، نه تنها از لحاظ تاریخی دارای اهمیت است بلکه از نظر لغوی هم برای به دست آوردن اصطلاحات فارسی جغرافیائی و نجومی که امروز در زبان فارسی جز شکل عربی آنها معروف نیست بسیار ذی‌قیمت و قابل استفاده است.

غیر از این اصطلاحات بعضی از اصول عقاید ایرانیان در هیئت و نجوم نیز عمومیت یافته و تقریباً جنبه جهانی به خود گرفته بود، چنان که می‌دانیم در هیئت و جغرافیای قدیم ربع مسکون را به هفت قسمت تقسیم می‌کردند که هر قسمتی را در عربی اقلیم می‌نامیدند، و می‌توان گفت که این طرز تقسیم تقریباً اساس هیئت و جغرافیا شمرده می‌شد. چنان که معلوم می‌شود اساس این تقسیم از نجوم ایرانی به کتب اسلامی راه یافته و مورد قبول دانشمندان ملتهای دیگر نیز شده و جنبه عمومی به خود گرفته است. زیرا دانشمندان ایرانی کشور ایران یا ایران‌شهر را که در اوستا به نام خنیرث خوانده شده مرکز ربع مسکون، و مناطق دیگر را شش دایره محیط بر دایره مرکزی فرض می‌کردند، و هر بخشی را یک کشور یا کشخز می‌نامیده، و تمام ربع مسکون را هفت کشور می‌دانسته‌اند. اعراب و مسلمین بعدها به جای کلمه کشور لفظ اقلیم را که از سریانیان به عاریت گرفته بودند به کار بردند، ولی در اساس تقسیم این فرضیه را مانند دیگران پذیرفتند<sup>۱</sup>.

یکی دیگر از آثار برجسته نجوم ایرانی که از خلال کتب پهلوی در تمام آثار مشابه اسلامی راه یافت تاریخ خورشیدی ایرانی بود که در دوران اسلامی، به نام یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی، تاریخ یزدگردی خوانده شد و اساس همه زیجهای اسلامی قرار گرفت. این تاریخ که به علت سادگی و سهولت عمل به آن در زیجهای ایرانی به کار رفت در تمام زیجهای دیگر نیز پذیرفته شد و تاریخ رسمی آنها محسوب گشت<sup>۲</sup>.

۱- حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی به نقل یاقوت در معجم البلدان، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷

۲- الاثار الباقیه، ص ۳۱

پس از ترجمه آثار علمی ایران و یونان و  
ملتهای دیگر به زبان عربی و آشنا شدن مسلمانان  
با آنها، رفته رفته دانشمندان اسلامی نیز به  
تالیف و تدوین کتبی در همان رشته‌ها

### مؤلفین اسلامی در آثار نجومی ایران

پرداختند. کسانی که به علم نجوم و هیئت اشتغال جسته و در این علم از خود  
آثاری به جا گذارده‌اند دو دسته بودند، یک دسته کسانی که پایه دانش آنها بر  
آثار ایرانی بوده و از این سرچشمه معلومات خود را به دست می‌آورده‌اند، و  
دیگر کسانی که بیشتر به کتب یونانی مراجعه می‌کرده و از آن منبع بهره  
می‌گرفته‌اند.

معلومات اعراب از افلاک و نجوم در دوره جاهلیت هم‌سنگ معلومات  
ایشان در سایر رشته‌ها بود، یعنی هنوز به پایه‌ای نرسیده بود که دارای اساس  
علمی شده باشد و بتوان بر آن نام علم اطلاق کرد. ابوریحان در جایی که گفته  
ابن قتیبه را دایر بر این که «اعراب داناترین ملتها به علم نجوم و احکام آن هستند»  
از کتاب وی به نام «تفضیل العرب علی المعجم» نقل و رد کرده گوید: «نمی‌دانم  
ابن قتیبه از معلومات کشاورزان و دهقانان ملتهای دیگر در این موضوع بی اطلاع  
بوده یا خود را به نادانی زده است، چه هرکس در کتابهای نجومی اعراب  
(= کتب الانواء) دقت کند می‌فهمد که آگاهی ایشان در این امر بیشتر از  
اطلاعات کشاورزان جاهای دیگر در فهمیدن موسم هر عمل و اوقات و آفات  
نیست»<sup>۱</sup>.

به طور کلی اعراب و مسلمانان پس از آشنائی با آثار علمی ایرانی آنها را به  
دیده اعجاب نگریسته و مورد تقدیر و ستایش قرار داده‌اند، و این امر در آثار  
بسیاری از مؤلفین عربی نیز منعکس شده است. بیان زیر در کتاب طبقات الامم از  
ابن صاعد خوانده می‌شود: «از مختصات ایرانیان یکی عنایت بسیار به علم طب و  
معرفت کامل به احکام نجوم و تأثیر آنها در این عالم است. ایرانیان از باستان  
زمان رصدخانه‌هایی داشتند و در حرکات کواکب دارای آراء و مذاهب خاصی

بودند، و یکی از آن مذاهب همان است که ابومعشر بلخی زیج بزرگ خود را بر آن بنیاد گذارد. چه به شرحی که ابومعشر نوشته آن زیج به طریقه متقدمین از اهل ایران و بسیاری از دانشمندان دیگر بوده است.<sup>۱</sup> ابن صاعد پس از این بیان شرح مفصلی هم از قول ابومعشر در تعریف و توصیف احکام نجومی ایران و صحت و اتقان آنها ذکر کرده است.<sup>۱</sup> حاج خلیفه نیز در این موضوع مطالبی در همین حدود نوشته که ظاهراً از همین کتاب گرفته است.<sup>۱</sup>

ابومعشر بلخی که نام او از زبان ابن صاعد برده شد یکی از منجمین عالی مقام اسلام است که دانش و بینش خود را از کتب ایرانی کسب کرده و شهرت خود را از این راه به دست آورده بود. بیرونی از نظریه او در نجوم ستایش فراوان کرده و گوید که وی این احکام را از رصدهای ایرانی استخراج کرده و با آن چه از رصدهای هندی به دست می‌آید تفاوت دارد.<sup>۳</sup> ابن صاعد نیز پس از شرح ستایش آمیزی از وی و از تألیفات گرانبهایش گوید: «و با همه این احوال ابومعشر داناترین مردم به تاریخ ایران و تاریخ ملت‌های دیگر غیر از عرب بود».<sup>۴</sup> ابن ندیم نام سی و پنج کتاب از تألیفات او را بر شمرده و گوید: «وی در علم خود پیرو عبدالله بن یحیی برمکی و محمد بن جهم برمکی بود و ایشان را در علم و فضل بر دیگران برتر می‌شمرد».<sup>۵</sup> از علاقه برمکیان به آثار ایران سابقاً شمه‌ای ذکر کرده و نام محمد بن جهم برمکی را هم جزء مترجمین آثار فارسی بر شمرده‌ایم.<sup>۱</sup>

ابو سهل فضل بن نوبخت نیز از منجمین معروف اسلام است. ابن ندیم کتابهایی را در این علم از وی شمرده که نام نخستین آنها در نسخه چاپی الفهرست خالی از تحریف نیست. این کتابها به این ترتیب ذکر شده‌اند: «کتاب النهمطان فی الموالد»، «کتاب الفأل النجومی»، «کتاب الموالد مفرد»، «کتاب تحویل سنی الموالد»، «کتاب المدخل»، «کتاب التشبیه و التمثیل»، «کتاب المتحلل من اقاویل المنجمین فی الاخبار و المسائل و الموالد و غیرها»؛ و گوید که اعتماد وی

۱- طبقات الامم، ص ۲۴ - ۲۵

۳- الآثار الباقیه، ص ۴۰

۵- الفهرست، ص ۲۷۷

۲- کشف الظنون، ص ۶۸ - ۶۹

۴- طبقات الامم، ص ۸۹

۶- رجوع شود به صفحه ۱۳۷ و ۱۴۹ و ۱۵۰ همین کتاب.

در علمش بر کتابهای ایرانیان است<sup>۱</sup>. چنان که در جای خود دیدیم<sup>۲</sup> فضل پسر نوبخت یکی از ترجمه کنندگان کتابهای ایرانی به عربی بوده و خاندان نوبختی در علاقمندی به آثار فرهنگی ایران شهرت داشته‌اند، بنابراین بی تردید می‌توان گفت که کتابهای فضل نماینده بارزی از آثار نجومی ایران به شمار می‌رفته‌اند.\*

عمر بن فرخان نیز که کتابهایی در نجوم تألیف کرده بوده از آنجا که وی، چنان که در گفتار سوم این کتاب نوشتیم، یکی از ترجمه کنندگان آثار فارسی و از علاقه‌مندان به نوشته‌های ایرانی بوده؛ بنابراین اگر احتمال بدهیم که کتابها و آثاری که از وی باقی مانده بوده نموداری از آثار نجومی ایرانی به شمار می‌رفته این احتمال چندان دور از حقیقت نخواهد بود.

بیرونی گاهی در کتابهای خود مطالبی هم از بعضی منجمین ایرانی نقل کرده و از آن چنین معلوم می‌شود که آثاری از آنها را در دست داشته. از جمله این اشخاص یکی ابوالحسن آذرخور مهندس<sup>۳</sup> و دیگری زادویه است<sup>۴</sup> که بیرونی غالباً بر آراء آنها اعتماد کرده و چنین پیداست که در این علم دارای پایه و منزلتی بوده‌اند.

از بین خلفای اسلامی بیش از همه مأمون به آثار نجومی و کتب قدیمه ایران اظهار علاقه می‌نمود و به درس و بحث آنها می‌پرداخت. مسعودی گوید: «مأمون در آغاز امر هنگامی که فضل پسر سهل در او نفوذ داشت زیاد در مباحث نجوم و قضایای آن امعان نظر می‌نمود و به احکام آن عمل می‌کرد. وی در این کار از پادشاهان گذشته ساسانی مانند اردشیر بابک پیروی می‌نمود و در خواندن کتابهای قدیمه و درس و بحث آنها جهدی بلیغ داشت و بدین سبب در فهم آنها مهارت یافت»<sup>۵</sup>.

۱- الفهرست، ص ۲۷۴

۲- رجوع شود به صفحه ۱۳۷ و ۱۳۸ همین کتاب.

\* برای آگاهی بیشتر در این موضوع نگاه کنید به مقاله نویسنده این کتاب به عنوان «المترجمون والنقلة عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى» الدراسات الادبية، سال هفتم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت ۱۹۶۵-۱۹۶۶ م. = ۱۳۴۴ ه.خ.

۳- الاثارالباقية، ص ۹۹ و ۲۱۹

۴- مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۴۵

۵- الاثارالباقية، ص ۲۱۷ و ۲۲۱

# گفتار ششم

## جندی شاپور

مرکز پزشکی ایران پیش از اسلام و دورق‌های نخستین اسلامی

جندی شاپور ○ آموزشگاه پزشکی و بیمارستان ○ جندی شاپور در  
دوران انوشیروان ○ طب ایرانی و بعضی از آثار آن ○ اهمیت  
علمی جندی شاپور در دوران ساسانی ○ تدریس طب در  
جندی شاپور ○ جندی شاپور در دوران خلفا ○ اثر جندی شاپور  
در نهضت فرهنگی اسلام ○

در شمال غربی خوزستان بین شهر شوشتر و  
خرابه‌های شوش که امروز تل خاکی بیش نیست

### جندی شاپور

در دوره ساسانی و تا چندین قرن پس از آن تاریخ شهر بزرگ و آبادی، با  
کشتزارهای زیبا و جویهای روان و باغهای خرم، قرار داشت<sup>۱</sup> که گذشته از  
زیبائی در دورانی از تاریخ که مورد گفتگوی ما است یکی از مراکز مهم علمی و  
فرهنگی عصر خود به شمار می‌رفت. این شهر جندی شاپور بود که به واسطه

۱- معجم البلدان، ج ۳، ص ۱۱۴۹ و نگاه کنید به «نزهة المشتاق»، جزء ششم از اقلیم سوم.

آموزشگاه پزشکی و بیمارستان معروفش در جهان آن روز شهرتی به سزا کسب کرده بود و از هرسو دانشمندان و دانش پژوهان را به سوی خود جلب می نمود.<sup>۱</sup> نخستین باری که جندی شاپور اهمیت یافت در دوره شاپور اول دومین پادشاه ساسانی بود که وی اسیران جنگی روم را در این ناحیه سکونت داد و از این راه وسیله بزرگی و پیشرفت آن را فراهم ساخت. ظاهراً در ایران از قدیم رسم چنان بوده که برای کشت و کار در نواحی کم جمعیت و همچنین برای ایجاد صنایعی که در ایران وجود نداشته اسیرانی را که در جنگ می گرفتند در محلی که می خواستند سکونت می دادند و آنها را به کارهای کشاورزی و فنی می گماردند. از این گونه اعمال نمونه های چندی از داریوش بزرگ هخامنشی و اردو اشکانی و دیگر شاهان ایران نقل شده.<sup>۲</sup> شاپور اول نیز اسیران رومی را در جندی شاپور جای داد و به وسیله همانها سد معروف قیصر را ساخت.<sup>۳</sup> آبادی و ترقی جندی شاپور از این دوره شروع گردید.

درباره اصل ریشه جندی شاپور در بعضی از کتب روایات افسانه مانند نقل شده<sup>۴</sup> ولی در برخی از مآخذ معتبر آن را شکل عربی و کوتاه شده نام اصلی این شهر یعنی «وه اندیوشاپور» دانسته اند. حمزه اصفهانی<sup>۵</sup> و طبری<sup>۶</sup> و بعضی از مؤلفین دیگر به این مطلب اشاره کرده و در علت این نامگذاری نوشته اند که وقتی شاپور در جنگ با رومیان پیروز گشت و بر انطاکیه دست یافت آن شهر را بسیار پسندید، و چون به ایران بازگشت فرمان داد تا شهری مانند انطاکیه در ایران ساختند و آن را «وه اندیوشاپور» نامیدند یعنی شهر «بهتر از انطاکیه شاپور». انطاکیه را در زبان فارسی اندیو می خواندند. نظیر این شهر و این کلمه شهر

۱- برای تحقیق بیشتری درباره محل این شهر تاریخی رجوع کنید به مقاله Rawlinson به عنوان «مسافرت در لرستان» در نامه: Journal of the Royal Geographi Society ix, 42

۲- در نامه تسر راجع به این موضوع عبارت زیر دیده می شود: «سبایا را نگذاشتند که نام بندگی نهند و به رقیبت دعوی کنند، شهرها را بدیشان عمارت فرمودندی». رجوع شود به ص ۴۱ چاپ مینوی، تهران ۱۳۱۱.

3- Christensen, 121

۴- برای نمونه رجوع شود به روایتی که یاقوت در این باره از ابن الفقیه نقل کرده

۵- به نقل یاقوت از او در معجم البلدان در کلمه (جندیسابور) ۶- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۸۳۰

«وندیوخسرو» یا «جندی خسرو» است که به فرمان خسرو انوشیروان ساخته و «بهتر از انطاکیه خسرو» نامیده‌اند. به گفته یاقوت «وندیوخسرو» یکی از شهرهای هفتگانه تیسفون بوده که آن را شهر رومی مدائن می‌گفته‌اند، و در همانجا بوده که منصور عباسی ابومسلم خراسانی را به قتل رسانید<sup>۱</sup>. جندی‌شاپور در لغت سریانی «بت لاپات» Betlapat نام داشته که به طور اختصار «بیل آباد» می‌گفته‌اند<sup>۲</sup>، و به گفته طبری مردم اهواز آن را بیل می‌خوانده‌اند<sup>۳</sup>.

در حدود نیم قرن پس از این تاریخ، در دوره شاپور دوم جندی‌شاپور پایتخت دولت ساسانی گردید و بر آبادی و اهمیت آن افزوده گشت. مانی بنیادگذار مذهب جدید را در همین شهر مقتول ساختند. یکی از دروازه‌های این شهر حتی در دوره اسلام هم معروف به «باب مانی» بود. چنان که نوشته‌اند این اسم از آنجا پیدا شده که پس از کشتن مانی سر او را به این دروازه آویخته بودند<sup>۴</sup>.

جندی‌شاپور شهرت خود را به سبب آموزشگاه و بیمارستانی که در آن به وجود آمده بود و در طی چندین قرن از بزرگترین مراکز علمی شرق به شمار می‌رفت، به دست آورده بود. به طور

### آموزشگاه پزشکی و بیمارستان

تحقیق نمی‌توان گفت که این شهر از چه زمانی این مقام علمی را احراز کرده ولی مسلم است که مقدمات این امر پیش از دوره انوشیروان فراهم شده بود، و در دوره انوشیروان اهمیت آن روزافزون و توسعه آن چند برابر گردید. از روایتی که قفطی در موضوع بنای این شهر نقل کرده چنین برمی‌آید که از همان دوران شاپور اول پزشکان معروفی در این شهر بوده‌اند. قفطی گوید: «چون شاپور پس از تصرف سوریا و دست یافتن بر انطاکیه با قیصر روم صلح کرد دختر قیصر را نیز خواستگاری نمود، و پیش از عروسی برای آن دختر شهر جندی‌شاپور را به شکل قسطنطنیه ساخت، و هنگامی که دختر را به ایران آورد از هر صنفی از

۱- معجم البلدان کلمه «جندیوخسرو» دیده شود.

۲- رجوع کنید به مقاله (کلان هوار) در دائرة المعارف اسلامی ذیل کلمه Djundaishabur

۳- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۸۳۰

اصناف که بدانها محتاج بود چند نفری نیز با او همراه نمود و از آن جمله پزشکان دانشمندی بودند که چون به این شهر آمدند شروع به آموختن دیگران کردند و پیوسته به این کار ادامه می دادند تا در فضل و هنر سرآمد اقران گشتند<sup>۱</sup>. شاید بتوان از این گونه روایات که کمی هم افسانه مانند به نظر می رسد استنباط کرد که مدرسه جندی شاپور و شهرت پزشکان این شهر پیش از انوشیروان بوده، و همین سابقه تاریخی باعث پیدایش چنین روایاتی شده است.

سارتون احتمال می دهد که بنیاد این آموزشگاه پیش از قرن پنجم و حتی پیش از قرن چهارم میلادی گذاشته شده باشد<sup>۲</sup>، و اگر احتمال استاد براون دایر بر این که تیودوسیوس پزشک شاپور دوم در جندی شاپور اقامت داشته<sup>۳</sup> صحیح باشد، چنین برمی آید که این محل در اوائل قرن چهارم مرکز پزشکان بوده است.

در نیمه اول قرن پنجم میلادی واقعه ای اتفاق افتاد که بر اعتبار و اهمیت علمی جندی شاپور بیفزود و آن مهاجرت عده ای از مسیحیان نسطوری از آسیای صغیر بود که در این شهر اقامت گزیدند، و چون در بین ایشان دانشمندان و پزشکانی هم یافت می شدند و ایشان هم با خود کتابهای چندی در طب و فلسفه آورده بودند و به تدریس آنها پرداختند، از این رو رونق مدرسه جندی شاپور روزافزون گردید.

مهاجرت این دسته از مسیحیان به ایران در اثر اختلافی بود که در نتیجه تأثیر فلسفه یونانی در دین مسیح بین پیروان مدرسه انطاکیه و مدرسه اسکندریه به وجود آمده و اقامت این دسته را در وطن خود دشوار ساخته بود. موضوع اختلاف این بود که آیا مسیح دارای یک طبیعت است که در عین حال هم طبیعت خاکی و هم طبیعت ملکوتی است، یا این که دارای دو طبیعت است یکی انسانی و دیگر خدائی. چون رئیس مدرسه انطاکیه کشیشی به نام نسطور بود از این رو پیروان این مدرسه به نام نسطوریان معروف شدند. این اختلاف کم کم شدت یافت و بالاخره در سال ۴۳۱ میلادی منجر به تشکیل انجمن بزرگی

۱- تاریخ الحکماء، ص ۱۳۲ - ۱۳۳

2- Sarton, Introduction to the History of Science, 435

3- Arab. Med. 20

گردید که در این موضوع نظر نماید و عقیده یکی از دو طرف را برگزیند. انجمن حق را به اسکندرانیها داد و چون نسطوریان این امر را نپذیرفتند زینو امپراطور روم مدرسه آنها را که در شهر رها بود بست و ایشان را مجبور به مهاجرت کرد. نسطوریان به دولت ایران پناه آوردند، دولت ساسانی هم به ایشان اجازه داد تا مدرسه خود را در نصیبین دائر نمودند و عده‌ای از آنها هم به جندی‌شاپور آمده و در آن جا نشیمن گزیده و چنان که گفتیم به تدریس کتابهای طبی یونانی که با خود آورده بودند پرداختند.

بدون شک بهترین دوره‌ای که جندی‌شاپور به

خود دیده عصر نهضت فرهنگی ایران یعنی دوران انوشیروان است. خسرو که علاقه زیادی به علم و دانش از خود نشان می‌داد، می‌خواست

جندی شاپور در

دوران انوشیروان

تا با گرد آوردن دانشمندان و پزشکان لایق بر شکوه دربار و اهمیت کشور خویش بیفزاید، برای پیشرفت آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور هم گامهای بلندی برداشت.

ظاهر آ ترتیب و تنظیم طبقه پزشکان و تشکیلات داخلی ایشان به طوری که در بعضی از آثار اسلامی دیده می‌شود از عصر انوشیروان سرچشمه می‌گیرد. در این دوره پزشکان هم در جامعه ایرانی طبقه خاصی به شمار می‌رفتند و در داخله خود مانند سایر طبقات نظم و ترتیب و رسوم و آئینی داشتند. رئیس طبقه پزشکان را به لقب دُرُست‌بَد می‌خواندند و چون دانشمندترین ایشان به این مقام برگزیده می‌شد از این رو درست‌بد گذشته از این سمت پزشک مخصوص شاه نیز بود و ریاست بیمارستان جندی‌شاپور را هم که در این عهد مرکز طبی ایران بود بر عهده داشت.

معمولاً پزشکان پیش از آن که حق طبابت پیدا کنند می‌بایستی اجازه نامه‌های مخصوص بگیرند. هر چند از جزئیات این امر آگاهی درستی نداریم ولی می‌توان حدس زد که دادن این اجازه نامه‌ها و تنظیم سایر امور صنفی مربوط به این طبقه از وظائف درست‌بد بوده. استاد کریستن سن معتقد است که چون به دست آوردن این اجازه نامه‌ها خیلی دشوار بوده از این جهت تنها پزشکان درجه

اول موفق می‌شده‌اند آنها را به دست آورند.

در بعضی مصادر تاریخی از مجالس امتحانی سخن رفته که در دوره خسرو انوشیروان برای آزمایش پزشکان برپا می‌شده. شاید یکی از علل تشکیل این‌گونه مجالس تعیین معلومات داوطلبانی بوده که برای گرفتن اجازه‌نامه و گذراندن امتحان پزشکی خود را آماده می‌نموده‌اند. گاهی نیز مجالس مناظره یا مباحثه‌ای از پزشکان کشور در حضور شاه تشکیل می‌شده و منظور از آن این بوده که ایشان در اطراف مسائل طبی به مباحثه و مناظره پرداخته راجع به فن خود اطلاعات بیشتری کسب کنند.

فقطی در تاریخ‌الحکماء شرح یکی از این مجالس را ذکر کرده. بنا به گفته وی در سال بیستم از پادشاهی خسرو اطباء جندی‌شاپور به فرمان پادشاه گرد آمدند و بین ایشان مناظراتی اتفاق افتاد و مسائلی از دانش پزشکی را مورد بحث قرار دادند. ظاهراً صورت مذاکرات ایشان را در اوراقی علیحده نوشته و ضبط کرده بوده‌اند. گوید در این مجالس مسائلی مورد مذاکره ایشان قرار گرفت که از دقت و تأمل در آنها می‌توان به خوبی به فضل و دانش ایشان پی برد. و از این نوشته فقط چینی برمی‌آید که در زمان او آن نوشته‌ها در دسترس بوده و خود او آنها را دیده است. این مجلس در زیر نظر جبرئیل که سمت ریاست پزشکان و لقب درست‌بد داشته انجام یافته است.<sup>۱</sup>

سفر برزویه به ریاست هیأتی از پزشکان ایرانی را به هندوستان، که در گفتار سابق اجمالاً به آن اشاره کردیم، باید یکی از قدمهای برجسته‌ای شمرد که در این دوره برای پیشرفت علم طب و ترقی جندی‌شاپور برداشته شده. برزویه که سمت ایران درست‌بد<sup>۲</sup> داشته با جمعی از پزشکان ایرانی بدین منظور به هندوستان مسافرت کردند تا کتابهای طبی هندی را با خود به ایران آورده و آنها را نیز مورد استفاده قرار دهند. می‌توان گفت که این مسافرت برای آموزشگاه و

۱- تاریخ‌الحکماء، ص ۱۳۲ - ۱۳۳. در همان کتاب لقب جبرئیل «درست‌باد» نوشته شده ولی معلوم

است که این کلمه تحریف از «درست‌بد» است.

۲- ابن‌مقفع این کلمه را «رأس اطباء فارس» ترجمه کرده. رجوع کنید به مقدمه برزویه بر کلیله و

دمنه متن عربی.

بیمارستان جندی شاپور هم آثار نیکی داشته و بر اهمیت و سرمایه علمی آن بسی افزوده است.

از مسافرت هفت تن از پیروان نوافلاطونی به ایران سابقاً شمه‌ای ذکر کردیم. ایشان مدتی را که در ایران به سر برده‌اند در جندی شاپور اقامت داشته و از آنجا به زادگاه خود بازگشته‌اند. بعضی معتقدند که اقامت این دسته از فیلسوفان هم در جندی شاپور در وضع علمی آنجا بی تأثیر نبوده. البته اگر مقصود از لحاظ افکار فلسفی و انتشار نوافلاطونی باشد می‌توان آن را تا اندازه‌ای پذیرفت ولی از لحاظ دانش پزشکی معلوم نیست که آن فیلسوفان مهاجر در این رشته هم سررشته‌ای داشته و توانسته‌اند از معلومات خود آثاری در این مرکز علمی برجای بگذارند. راجع به دوره‌های بعد از خسرو انوشیروان هرچند معلومات زیادی در مصادر تاریخی نمی‌یابیم، ولی از این که این موسسه تا عصر اسلام همچنان بر جای بوده چنین معلوم می‌شود که این بیمارستان و آموزشگاه در تمام دوره ساسانی از عنایت و سرپرستی کافی برخوردار می‌شده و حتی بنیاد و شالوده آن نیز آن اندازه استوار بوده که بیش از دو یا سه قرن بعد از سقوط دولت ساسانی هم به کار خود ادامه دهد و در دوران اسلامی هم منشأ خدمات ارزنده‌ای شود.

از بعضی آثار زردشتی که امروز در دست است

مانند «وندیداد» و «دینکرد» و «هوسپارم» و

مانند اینها معلومات بسیار کمی در خصوص طب

ایرانی در عصر ساسانی به دست می‌آید. استاد

طب ایرانی و بعضی

از آثار آن

کریستن سن تا آنجا که از مصادر موجود استفاده می‌شود اطلاعات قابل توجهی در دسترس خوانندگان کتاب خود گذاشته که ما احتیاجی به تکرار آن نمی‌بینیم.<sup>۱</sup>

چنین حدس می‌زنند که اساس طب ایرانی زردشتی بوده و طبقه پزشکان جسمانی نیز با آن که رئیسی با لقب ایران درست‌بد داشته‌اند در تحت ریاست عالیّه زراتشروتومه Zaratosrotema یا مؤبدان مؤبد بوده، و پزشکان جسمانی هم تاحدی از طبقه روحانیون به شمار می‌رفته‌اند. هرچند چنان که گفتیم معلوماتی

که تا اندازه‌ای ما را از آثار طبی عصر ساسانی آگاه می‌سازد از کتب دینی زردشتیان به دست می‌آید، و از این امر چنین نتیجه می‌شود که کتب دینی ایرانیان مشتمل بر مباحثی در عمل طب نیز بوده، ولی از آن نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که معلومات طبی عصر ساسانی منحصر به همان مطالبی بوده که در این کتابها یافت می‌شده و پزشکان ایرانی هم تنها از طبقه مؤبدان بوده‌اند؛ زیرا دلائل و اماراتی در دست است که می‌رساند طب ایرانی در کتابهای دیگری غیر از آثار مذهبی هم تدوین یافته و غیر از مؤبدان دانشمندان دیگری هم به کار پزشکی اشتغال داشته‌اند.

روایاتی هم که جسته‌گریخته در آثار مؤلفین اسلامی دیده می‌شود این امر را تأیید می‌کنند. بنا به گفته ابن صاعد که سابقاً به آن اشاره کردیم مزیت ایرانیان که بدان شهرت یافته بودند در طب و نجوم بوده و این می‌رساند که مسلمانان با طب و نجوم ایرانی در ضمن آثاری غیر از آثار مذهبی زردشتی که با آن میانه‌ای نداشتند آشنا شده‌اند.

چنان که سابقاً گفتیم در دوره ساسانی برای نوشتن کتابهای طبی و فلسفی خط مخصوصی وجود داشته که در کتابهای عربی آن را کشتج و کستج نوشته‌اند و ظاهراً در فارسی آن را گشته می‌خوانده‌اند. هرچند ما درباره این خط اطلاع زیادی نداریم ولی از این روایات چنین برمی‌آید که خط این قبیل کتابها، با خطی که در کتابهای دینی به کار می‌رفته تا اندازه‌ای فرق داشته است.<sup>۱</sup>

از آن چه در تاریخ الحکما راجع به جندی‌شاپور ذکر شده چنین برمی‌آید که پزشکان آنجا کتابهای چندی در طب تألیف کرده بودند. قفطی پس از شرحی که راجع به آغاز کار جندی‌شاپور نوشته و ما سابقاً به آن اشاره کردیم درباره پزشکان آنجا و مزیت ایشان گوید: «گروهی معالجات و روش ایشان را بر اطباء یونان و هند ترجیح می‌دهند زیرا اینان فضائل هر قومی را گرفته و از خود نیز بر آن چیزها افزوده‌اند و دستورها و قوانین و کتابهایی مرتب ساخته‌اند که تمام این

۱- برای اطلاع بیشتر درباره خطوط هفتگانه فارسی رجوع کنید به شرح سودمندی که ابن‌ندیم از گفته ابن مقفع در صفحه ۱۳ الفهرست نقل کرده است. و برای تحقیق در موضوع خط کشتج صفحه ۲۳۹ از همان کتاب نیز دیده شود.

محاسن در آنها جمع است»<sup>۱</sup>.

در اینجا ناچاریم یک بار دیگر خوانندگان را به روایتی که یاقوت راجع به ریشهر ذکر کرده مراجعه دهیم. چنان که از گفته وی برمی آید در ریشهر در روزگار ساسانیان پیوسته عده مخصوصی وجود داشته اند که با خط کشتج یا کشته کتابهایی استنساخ می کرده اند و یاقوت ایشان را به نام کشته دفتران خوانده است. اگر در نظر بگیریم که این خط برای نوشتن کتابهای طبی و فلسفی به کار می رفته و ریشهر هم در خوزستان و در نزدیکی جندی شاپور قرار داشته شاید بتوان بین این جماعت و آموزشگاه جندی شاپور پیوند و ارتباطی فرض نمود.

گاهی در ضمن تألیفات اسلامی نام بعضی از این آثار را هم که از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده است می یابیم. کتابی که اورانیوس پزشک شاهپور دوم در طب تألیف کرده بود ابن مقفع آن را از زبان پهلوی به عربی ترجمه کرد. کتابی که در فهرست ابن ندیم به نام سیرک خوانده می شود و در زمان ساسانیان از هندی به پهلوی ترجمه شده بود در عصر اسلام عبدالله بن علی آن را از پهلوی به عربی نقل نمود<sup>۲</sup>؛ و هیچ یک از این کتابها جزء آثار مذهبی و دینی نبوده اند، و اگر ما بخواهیم درباره دانش پزشکی ایران پیش از اسلام و ارزش آن از روی معلومات ساده و نارسائی که در نوشته های دینی زردشتی یافت می شود داورى کنیم درست به این می ماند که درباره همین دانش در دوران اسلامی به همین نوع معلوماتی که در کتابهای مذهبی اسلامی آمده اکتفا کنیم و این معلومات را حد نهائی پیشرفت پزشکی در عالم اسلام بدانیم.

غیر از کتابهای طبی در دام پزشکی نیز آثاری از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده بود. ابن ندیم دو کتاب ازین نوع را ذکر کرده که یکی را به نام «کتاب البیطره» خوانده و برای دیگری نام خاصی ذکر نکرده، ولی چنان که گفته است کتابی بوده شامل علاج حیوانات از اسب و استر و گاو و گوسفند و شتر، و متضمن معلوماتی در خواص و اوصاف آنها. این کتاب را اسحق بن علی بن سلیمان به عربی ترجمه

کرده بود.<sup>۱</sup>

سه کتاب دیگر را هم که در الفهرست به نامهای «بنیان دخت» و «بنیان نفس» و «بهرام دخت» خوانده می‌شود و به گفتهٔ ابن ندیم موضوع آنها تقویت «باه» از راه قصه‌ها و حکایت‌های شهوت‌انگیز بوده، و ظاهراً برای درمان ناتوانیهای جنسی مورد استفاده بوده‌اند، باید به آثار طبی ایران افزود. این کتابها هم از پهلوی به عربی نقل شده‌اند.<sup>۲</sup>

می‌توان انگاشت که در فن گیاه‌شناسی و داروسازی نیز آثار و نوشته‌هایی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده هرچند نامی از آنها به ما نرسیده است. این را از اینجا می‌گوئیم که اثر ایران در طب گیاهی عربی و اسلامی بسیار نمایان است. بهترین نمونهٔ این اثر کلمات و اصطلاحات بی‌شمار فارسی است که در این دسته از کتابهای عربی به کار رفته است. در واقع مقدار زیادی از گیاهها و داروها در این کتابها هم‌چنان به نام فارسی خوانده می‌شوند و بیشتر کلماتی هم که به عربی نقل شده غالباً نقل به معنی یا ترجمهٔ همان اسم فارسی است، و این می‌رساند که این نامها از آثار پهلوی در این کتابها راه یافته‌اند.

آموزشگاه جندی‌شاپور را در تاریخ عمومی فرهنگ و مخصوصاً در تاریخ طب قدیم مقامی ارجمند است. چنان‌که در گفتار سابق گفتیم آمیزش و پیوند فرهنگهای مختلف برای پیشرفت علم و تمدن بشر پیوسته یکی از عوامل مؤثر بوده، و

اهمیت علمی  
جندی‌شاپور در  
دوران ساسانی

جندی‌شاپور این مزیت را داشته که در آموزشگاه و بیمارستان آن، در عصری که برای ارتباط دانشمندان ملتهای مختلف و نشر و توسعهٔ فرهنگ و مسائل کافی وجود نداشته، از دانشمندان دنیای متمدن و پزشکان آن زمان کسانی از هر ملت و کشوری در آنجا گرد آمده از دانش و معلومات یکدیگر بهره می‌یافته‌اند، و در آنجا این پیوند و آمیزش به گونه‌ای که در جاهای دیگر نظیر نداشته یا ممکن نبوده صورت می‌گرفته است.

برای این که اهمیت جندی شاپور بهتر معلوم گردد و خدمتی را که این مؤسسه علمی ایران به جهان آن روز کرده روشن تر شود باید آن را با مدارس دیگری که در همان دوره در جاهای دیگر دائر بوده مقایسه نموده و پیشرفت‌هایی که نصیب آنها شده است باهم منجید.

چنان که می‌دانیم در روزگاری که مدرسه جندی شاپور در ایران رونق یافته مدارس دیگری هم در عالم مسیحی وجود داشته است که در هر یک از آنها کم و بیش علوم تدریس می‌شده، ولی به واسطه این که آن مدارس هم مانند مؤسسات دیگر مسیحی در زیر نفوذ دین و کلیسا بوده‌اند دانشهای دیگر غیر از آن چه با دین بستگی داشته در آنها چندان پیشرفتی نکرده است، زیرا در این گونه مدارس مسائل دینی و مباحث کلامی و فلسفی که در اثر انتشار فلسفه یونان به وجود آمده بود پیوسته مهم‌ترین مسائلی بوده که بدانها توجه می‌شده، بلکه می‌توان گفت که این مسائل اساس تعلیمات آنها را تشکیل می‌داده‌اند. و با این حال بر فرض هم که به علوم دیگر مانند طب و غیره نظر مساعدی ابراز می‌شده باز تدریس آن علوم و توجه به آنها در درجه دوم و سوم قرار داشته، و از این گذشته در مدارس آسیای غربی و یونانی فقط طب یونانی تدریس می‌شده، و در مدارس هندی هم فقط طب هندی، لیکن در جندی شاپور چنین نبود.

در آموزشگاه جندی شاپور مباحث و مجادلات دینی و کلامی راه نداشته و این مؤسسه چنان که از آثار آن برمی‌آید از این گونه مباحث برکنار بوده و تنها راه علمی خود را می‌پیموده. در این آموزشگاه هم از مسیحیان یونانی و سریانی بودند و هم از زردشتیان ایرانی و دانشمندان هندی و احتمالاً پیروان دیگر ادیان، لیکن نه از تأثیر کلیسا در آنجا خبری بوده و نه از نفوذ مؤبدان نشانه‌ای در آن یافت می‌شده و نه از ادیان دیگر اثری مشاهده می‌گردیده، و آن چه از آن مدرسه و بیمارستان به یادگار مانده صرفاً جنبه علمی داشته نه کلامی، و تعلیمات آنجا هم منحصر به طب یونانی یا هندی یا ایرانی نبوده، بلکه آمیخته‌ای از تجارب علمی و عملی هر سه ملت و شاید هم مردم دیگر بوده، و به همین جهت پیشرفت علم طب در این آموزشگاه به مراتب بهتر و بیشتر از مدارس مسیحی

روم و آسیای غربی بوده است.<sup>۱</sup>

این نکته قابل دقت است که در عصر طغیان تعصب‌های دینی، در عصری که اختلاف در دین و مذهب نه تنها بزرگترین مانع شناسائی و تفاهم ملتها بوده بلکه آنان را مانند دشمنانی خونخوار به جان یکدیگر می‌انداخته و در آتش تعصبشان می‌سوخته، در یک چنین عصری که چنین موانع بزرگی در راه پیوند یا مبادله فرهنگی بین ملتهای جهان وجود داشته، آموزشگاه جندی‌شاپور درهای خود را به روی دانشمندان و طالبان علم از هرکیش و مذهبی که بوده‌اند بازگذاشته و همه را بی آن که نادانی تعصب دامنگیرشان شود به سوی یک هدف واقعی سوق داده‌است. سارتن آموزشگاه جندی‌شاپور را با عنوان «دانشگاه» یاد کرده، هرچند از لحاظ این که این کلمه از نامهای نوظهور و تازه است و ظاهراً استعمال آن برای دوره‌ای که از نوع مؤسسات امروزی اثری در آن نبوده بی‌تناسب به نظر می‌رسد، ولی اگر حقیقت و مفهوم کلمه را در نظر بگیریم بهترین عنوانی است که می‌تواند تا اندازه‌ای خصوصیات این آموزشگاه را مجسم سازد.

جندی‌شاپور در دوره خودش دارای همان مزایا و خصوصیات بود که امروز دانشگاه دارای آن می‌باشد. همان‌گونه که هر دانشگاهی نماینده فرهنگ عمومی جهان است، جندی‌شاپور نیز این مزیت را داشته که لااقل در علم پزشکی در جهان آن روز شاخص بوده‌است.

این آموزشگاه هرچند در ایران قرار داشت و از هرجهت یک مؤسسه ایرانی به شمار می‌رفت لیکن اختصاص به پزشکان ایران و طب ایرانی نداشت. همان‌طور که پزشکانی از ملتهای بافرهنگ آن عصر در آنجا وجود داشتند، به همان‌گونه آثار علمی دیگری هم از نتیجه زحمات و بهره افکار دانشمندان دیگر جهان در آنجا تدریس می‌شد و مورد استفاده قرار می‌گرفت.

جندی‌شاپور در دوره ساسانی از شهرتی به سزا برخوردار بوده؛ و از این که غیر از ایرانیان زردشتی و مسیحیان سریانی نام اطبای دیگر و از آن جمله یکی دو تن از اعراب را هم، مانند حارث بن کلدۀ ثقفی و احتمالاً نصر بن الحارث را

می‌یابیم که در عصر جاهلیت به جندی‌شاپور آمده و در آنجا پزشکی آموخته‌اند، می‌توان فهمید که مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور در جهان آن روز یکی از مراکز طبی مهم و جهانی به شمار می‌رفته است.

جندی‌شاپور در هنگام حمله اعراب و در دوره فترت هم اهمیت خود را از دست نداد و از این راه نیز خدمت بزرگی به فرهنگ این منطقه نمود زیرا به شرحی که خواهیم دید در این محل بود که بسیاری از آثار فرهنگی ایران و شاید هم از آثار علمی جهان آن روز در دوره‌های آشوب و اغتشاش محفوظ ماند و در عصر استقرار و آرامش به دست علمای اسلام رسید.

بعضی از خاورشناسان که راجع به جندی‌شاپور

مطالبی نوشته‌اند اساس تعلیمات آن را طب یونانی

دانسته و بعضی دیگر زبان تدریس را هم سریانی

یا آرامی تصور نموده‌اند. استاد براون که راجع

تدریس طب در

جندی‌شاپور

به طب چنین نظریه‌ای اظهار کرده داروسازی و گیاه‌شناسی را در این آموزشگاه

کاملاً ایرانی و دور از نفوذ یونان نوشته است.<sup>۱</sup> سارتن غیراز اطبای یونانی

پزشکان ایرانی و سریانی و هندی را هم در آن مؤثر شمرده<sup>۲</sup> و به گفته کلیمان هوار

در جندی‌شاپور علوم یونانی در زیر سرپرستی مسیحیان سریانی به زبان آرامی

تدریس می‌شده.<sup>۳</sup> گفته‌های دیگران نیز تقریباً در همین حدود و بر همین اساس است.

اگر بخواهیم این نظریه‌ها را بدون چون و چرا بپذیریم باید بگوئیم که در ایران

ساسانی دو گونه علم طب وجود داشته که کاملاً جدا و مستقل از یکدیگر بوده و

هر یک راهی جداگانه می‌پیموده‌اند، یکی طب یونانی که در آموزشگاه

جندی‌شاپور و در زیر سرپرستی مسیحیان یونانی یا سریانی بوده و دیگری طب

ایرانی که از روی کتابهای زردشتی در زیر نظر پزشکان ایرانی تدریس می‌شده. از

این نظریه‌ها چنین استفاده می‌شود ولی دلائل و امارات تاریخی آن را تأیید نمی‌کند.

به نظر می‌رسد که این توهم از وضع خاص جندی‌شاپور حاصل شده است؛

1- Arab. Med. 22

2- Sarton. Hist. of Sci., 435

۳- رجوع کنید به نوشته وی در دائرة المعارف اسلامی.

زیرا به شرحی که ذکر شد در این آموزشگاه هم آثار طبی مختلف تدریس می‌شده و هم پزشکانی از ملتهای مختلف در آنجا می‌زیسته‌اند، و گذشته از این شهر جندی‌شاپور به واسطه سکونت عده زیادی از مسیحیان بیشتر مظهر یک شهر مسیحی داشته، و از آنجا که اغلب از نویسندگان اروپائی تنها تمدن یونان را سرچشمه فرهنگ قدیم و سریانی را تنها زبان مسیحیان شرق می‌دانند، از این رو در این موضوع هم از وجود یونانیان و مسیحیان چنین نتیجه گرفته‌اند که مدرسه جندی‌شاپور هم یکی از مدارس مسیحی و نماینده فرهنگ یونانی بوده که در ایران تأسیس شده و زبان آنجا هم سریانی بوده است.

ما هیچ‌گونه دلیلی در دست نداریم که گفته «کلمان هوار» را دایر بر این که علم طب در جندی‌شاپور به زبان آرامی تدریس می‌شده تصدیق کنیم، و نمی‌دانیم دلیل این نظریه چیست. زیرا اگر زبان آرامی در ایران مورد استعمال داشته باری آن در دوره هخامنشیان و در کارهای دیوانی بوده، ولی در روزگار ساسانی و مخصوصاً در آن چه مربوط به این آموزشگاه باشد، در هیچ‌یک از منابع تاریخی نه اسمی از زبان آرامی می‌بینیم و نه اثری از آن می‌یابیم.

اگر بخواهیم راجع به تدریس طب و زبانی که کتابهای طبی بدان زبان در جندی‌شاپور تدریس می‌شده نزدیکتر به حقیقت سخن گوئیم شاید بهتر باشد دوره قبل از اسلام این آموزشگاه را به دو بخش تقسیم کنیم، یکی دوره پیش از انوشیروان و دیگر از زمان انوشیروان به بعد. از دوره نخست هر چند معلومات ما بسیار ناقص است لیکن می‌توان احتمال داد که آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور رنگ مسیحی و یونانی داشته و گذشته از آن که اطبای آنجا بیشتر از سوریان نسطوری یا رومیان بوده‌اند کتابهایی هم به زبان سریانی یا یونانی تدریس می‌شده، ولی از روزگار انوشیروان به بعد نمی‌توان این امر را پذیرفت زیرا نمی‌توان تصور کرد که جندی‌شاپور در این عصر رنگ ایرانی به خود نگرفته و زبان رسمی آن زبان ایرانی نشده باشد.

ما در گفتار سابق در ضمن اشاره به نهضت فرهنگی ایران در این عصر گفتیم که یکی از خصائص برجسته این نهضت آن بود که کاملاً جنبه ملی و ایرانی داشت، یعنی گذشته از آن که سعی می‌شد تا علومی هم که در کشورهای دیگر

وجود دارد در ایران رایج شود و با گرد آمدن دانشمندان عالی مقام فر و شکوه دربار ایران بيفزاید، همچنین کوشش می شد تا کتابهای مختلفی که در هریک از علوم به دست می آید به زبان پهلوی ترجمه گردد و در دسترس ایرانیان قرار گیرد. شواهد و نمونه های بسیاری که تا به حال کم و بیش به بعضی از آنها به مناسبتی اشاره شده این مطلب را تأیید می کند که بیشتر یا همه کتابهای خارجی که به زبان پهلوی ترجمه شده و امروز از ترجمه آنها نام یا اثری باقی مانده مربوط به عصر انوشیروان یا پس از آن می باشد. چنان که گذشت ترجمه پهلوی عهد عتیق در این دوره صورت گرفته، و قسمتی از منطق یونان و شاید بعضی از کتابهای فلسفی یونان نیز برای انوشیروان به پهلوی نقل شده، و هم در این دوره بود که کتابهای هندی چه در طب و چه در ادب و فرهنگ به زبان ایرانی درآمد و هنوز یکی از آثار معروف آن یعنی کلیله و دمنه در دست است؛ و در هنگامی که اعراب و مسلمانان به ترجمه کتابهای خارجی پرداختند بسیاری از آثار هندی و بعضی از آثار یونانی را از زبان پهلوی ترجمه کردند، و به طوری که در وصف خدای نامه گفتیم داستان اسکندر در دوره ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شده و ضمیمه خدای نامه شده بود. در همین گفتار نیز گذشت که کتاب طب هندی که در الفهرست نام آن «سیرک» آمده از پهلوی به عربی نقل شده، و همچنین کتابی که اورانیوس پزشک شاپور دوم از مسیحیان سوری تألیف کرده بود از همین زبان پهلوی به عربی ترجمه گردیده است. این نمونه ها به خوبی می تواند وضع فرهنگی این دوره و علاقه ای که برای ترجمه کتابهای خارجی به زبان رسمی و عمومی ایران نشان می داده اند مجسم سازد.

با این وصف دور از حقیقت خواهد بود اگر ما تصور کنیم در عصر انوشیروان، عصری که برای تحصیل کتابهای خارجی نمایندگانی به کشورهای دور دست می فرستاده و با تحمل صدگونه رنج و مشقت نسخه هایی از آنها را به دست می آورده و به زبان پهلوی ترجمه می کرده اند، در یک آموزشگاه مهم ایرانی مانند جندی شاپور کتابهای طبی و زبان رسمی آنجا غیر از زبان رسمی ایران باشد. و مثلاً وقتی برزویه طبیب در زمان انوشیروان کتابهایی با خود از هند به ایران آورده کتابهای طبی را به سریانی ترجمه کرده اند و کلیله و دمنه را به

پهلوی. وجود اطباء سریانی یا یونانی هم در این آموزشگاه دلیل آن تواند بود که زبان آنجا هم یونانی یا سریانی باشد، زیرا چنان که دیدیم اورانیوس در دربار شاپور دوم و پولوس فارسی و بسیاری از مسیحیان دیگر در دربار خسرو انوشیروان از سریانیان بودند و معدک آثار ایشان به پهلوی بود بلکه پولوس فارسی خود مترجم آثار یونانی به پهلوی گردید.

گذشته از این به طوری که گفتیم در جندی شاپور اطبای هندی نیز وجود داشته‌اند و طب هندی هم تدریس می‌شده و ما می‌دانیم که کتابهای هندی به زبان ایرانی ترجمه شده بود و هیچ‌گاه زبان هندی در ایران به کار نرفته، و هیچ دلیلی در دست نیست که پزشکان مسیحی و کتب ایشان را از این امر مستثنی کنیم. کثرت مسیحیان هم در جندی شاپور نباید دلیل آن گرفته شود که زبان سریانی یا یونانی در این شهر رایج بوده، چه ترجمه عهد عتیق می‌رساند که مسیحیان ایران هم همان زبان ایرانی را به کار می‌برده‌اند.

چنان که خواهیم دید در دوران اسلام هم بیشتر پزشکان و داروسازان از همین طبقه مسیحیان بوده‌اند ولی آثار اینان عموماً به زبان عربی یعنی زبان عمومی عصر بوده است. و دلیلی نداریم که گمان کنیم همین وضع در عصر ساسانی وجود نداشته یعنی این که در این دوره هم همین دسته از پزشکان و دسته‌های دیگر آثار علمی خود را به زبان عمومی عصر یعنی پهلوی می‌نوشته‌اند و در جندی شاپور نیز همین زبان رواج داشته است.

قفطی می‌نویسد موقی که منصور (خلیفه عباسی) در بغداد بیمار شد جورجیس پسر بخت یشوع رئیس بیمارستان جندی شاپور را از آنجا احضار کرد، و هنگامی که جورجیس به حضور خلیفه رسید با زبان فارسی و عربی او را ثنا گفت، و منصور از حسن بیان وی در شگفت شد<sup>۱</sup>. جرجیس چنان که می‌دانیم از مسیحیان سریانی بوده و ازین روایت تا اندازه‌ای می‌توان استنباط کرد که زبان معمول این دوره فارسی و عربی و قبل از اسلام فارسی یا پهلوی بوده است.

## جندی شاپور در دوران خلفا

اعراب جندی شاپور را در سال هفدهم هجری فتح کردند. سابقاً در شرح حال هرمزان به جنگهایی هم که برای فتح خوزستان بین او و اعراب واقع شده به طور اختصار اشاره کرده و گفتیم که چون هرمزان از رامهرمز به شوشتر رفت و در آنجا دوباره به مقاومت پرداخت عمر لشکر نیرومندی به سرکردگی ابوموسی اشعری به کمک سپاهبانی که در خوزستان با هرمزان می جنگیدند فرستاد. و ایشان پس از آن که از هر طرف شهر را محاصره کردند سرانجام بر آنجا دست یافتند و هرمزان را به اسارت گرفتند. پس از شکست هرمزان فتح سایر شهرهای خوزستان برای اعراب دیگر اشکالی نداشت ازین رو ازین تاریخ به بعد این شهر هم در قلمرو سرزمینهای اسلامی درآمد.

هرچند پس از فتح جندی شاپور آموزشگاه و بیمارستان آن بیش از دو یا سه قرن همچنان بر جای ماند و خدمت‌های گرانبهائی به اعراب نمود و چنان که خواهیم دید نقش بزرگی در نهضت علمی اسلامی ایفا کرد، ولی می توان گفت که این مدرسه و بیمارستان هم پس از سقوط دولت ساسانی شکوه و رونق پیشین خود را از دست داد و دیگر روزگار ترقی و آبادی را مخصوصاً بدان سان که در عصر انوشیروان داشت به خود ندید.

در قرن اول یعنی عصر فتوحات، اعراب که سرپرست کشورهای اسلامی بودند بیشتر توجه خود را به جنگ و کشورگشائی معطوف می ساختند و به این قبیل مؤسسات نمی پرداختند، ازین رو در این دوره از طرف خلفا برای اداره امور جندی شاپور و کمک به پزشکان آنجا و بالا اقل برای تشویق ایشان هیچ گونه اقدامی نمی شد، و این مؤسسه به کلی از دستگاه خلفا برکنار مانده و دوری آن از مرکز خلافت نیز بیشتر به این امر کمک می کرد.

در دوره عباسی هم هرچند دولت اسلامی رفته رفته رو به استواری می رفت و خلفا نیز با مظاهر علم و دانش بیشتر آشنا شده و بدان اظهار علاقه می کردند، لیکن در این دوره هم باز کمتر به جندی شاپور می پرداختند، و پس از آن که آموزشگاه و بیمارستانی در بغداد تأسیس یافت بیشتر توجه خود را بدان قسمت

معطوف داشتند. هنگامی که هارون الرشید خواست بیمارستانی در بغداد بنیاد نهد، انجام این کار را به عهده جبرائیل پسر بخت یسوع که خود یکی از پزشکان جندی شاپور و مقیم دربار خلافت بود واگذار کرد. وی دهشتک رئیس بیمارستان جندی شاپور را از آنجا خواست تا او را وادار به قبول این خدمت کند، لیکن دهشتک این تکلیف را نپذیرفت زیرا به گفته وی سلطان را بر او وظیفه و مقرری نبوده و او و برادرزاده اش فقط از نظر احسان و خیرخواهی به اداره امور جندی شاپور می پرداخته اند<sup>۱</sup>، ولی این را پذیرفت که یکی از شاگردان خود را برای این کار بفرستد.

ظاهراً اداره بیمارستان جندی شاپور در تمام مدتی که در دوران خلفا برجای مانده با پزشکان آنجا بوده، که خود مستقلاً بدون این که کمکی از خلفا دریافت کنند به این کار می پرداخته اند. در این دوره تا آن اندازه که ما اطلاع داریم اداره این بیمارستان با پزشکانی از خاندان بخت یسوع بوده. این خاندان از مسیحیان سریانی بودند که از روزگار ساسانیان در جندی شاپور اقامت داشتند و در دوره فترت نیز در این بیمارستان همچنان به کار پزشکی می پرداختند و بیمارستان را اداره می کردند، و از آغاز دزرة عباسی کم کم در جامعه اسلامی هم راه یافته پزشکان معروفی از ایشان در دستگاه خلفا روی کار آمدند و آبرو و اعتبار فراوان یافتند، چنان که جبرائیل پسر بخت یسوع یکی از اشراف عصر خودش به شمار می رفت و درآمد سالیانه اش تنها از املاک شخصی که در جندی شاپور و شوش و بصره داشت به هشتصد هزار درهم بالغ می شد<sup>۲</sup>.

نخستین باری که پزشکان جندی شاپور در مرکز خلافت راه یافتند در روزگار منصور خلیفه عباسی بود. چنان که نوشته اند پس از بنای بغداد این خلیفه دچار بیماری گردید و در اثر آن از جندی شاپور که هنوز هم بزرگترین مرکز علمی بود جورجیس پسر بخت یسوع را که ظاهراً معروف ترین پزشکان آنجا بوده است به بغداد خواند. از این زمان به بعد خلفای عباسی پیوسته یکی از پزشکان جندی شاپور را که غالباً از همین خاندان بوده اند در دربار خود نگه می داشتند، و

همین امر خود یکی از عللی بود که از رونق مدرسه آن کاست و به رونق علمی بغداد افزود تا جایی که رفته رفته در این شهر بیمارستانی برپا شد و وارث بیمارستان جندی شاپور گردید.

در تاریخ خلفای عباسی نام بسیاری از پزشکان جندی شاپور را می یابیم. در روزگار منصور سه تن از ایشان به نوبت در دربار خلافت زیسته اند، یکی همین جورجیس بود که ذکر آن گذشت، و دیگری شاگردش ابراهیم بود که پس از مراجعت جورجیس از بغداد چون خود او به سبب کسالت مزاج نتوانست دوباره به آنجا برگردد ابراهیم را روانه نمود. سومی را قفطی به نام ابن شهلافا نوشته و ظاهراً وی نیز پس از جورجیس به بغداد رفته است.

در هنگامی که جورجیس در بغداد می زیسته و همچنین پس از مرگ وی ریاست و اداره امور بیمارستان جندی شاپور با پسرش بخت یشوع بوده. این بخت یشوع نیز تا روزگار مهدی خلیفه عباسی در جندی شاپور می زیست، لیکن در این زمان خلیفه او را برای معالجه پسرش هادی به بغداد خواست و او بیمار را بهبودی بخشید و مدتی نیز در بغداد بماند تا با اعزاز و احترام او را دوباره روانه جندی شاپور کردند. بخت یشوع پس از مراجعت به جندی شاپور باز به کار خود پرداخت و در آنجا می بود تا در سالی که هارون الرشید بر بستر بیماری افتاد و او را برای معالجه خلیفه به بغداد خواستند. گویا از این زمان به بعد بخت یشوع در دستگاه خلیفه ماندنی شده و در بغداد هم بدرود زندگی گفته است.

پس از بخت یشوع پسرش جبرئیل جانشین وی شد و در دربار هارون الرشید مقام و منزلتی بزرگ یافت. هیچ یک از پزشکان این دوره و این خاندان نه از لحاظ ثروت و نه از لحاظ قدر و منزلت به پایه او نرسیدند. چنان که گفتیم وی گذشته از مقام پزشکی به واسطه مکنت فراوانی که داشت یکی از اشراف و بزرگان عصر خودش به شمار می رفت و در نزد هارون الرشید نیز اعتبار و آبروی زیاد داشت. وی نخستین بیمارستان عصر اسلامی را از روی گرده بیمارستان جندی شاپور در همین دوره در بغداد تأسیس کرد، و پزشکان و دانشمندان این فن را از هرسو در آنجا گرد آورده این شهر را مرکز طبی عالم اسلام نمود.

بخت یشوع پسر جبرئیل که باید او را بخت یشوع دوم نامید و پس از وی

جانشین پدر شده بود، تا مدتها در دربار خلفا باقی ماند. وی در روزگار الواق بالله یک بار پس از آن که خلیفه تمام دارائی او را مصادره نمود به جندی شاپور تبعید شد، لیکن طولی نکشید که خلیفه از تقصیر او درگذشت و دوباره او را به بغداد خواست.

غیر از افراد این خاندان پزشکان دانشمند دیگری نیز در این دوره از جندی شاپور برخاسته و در جامعه اسلامی مشهور گردیده‌اند، از آن جمله یکی عیسی پسر چهاربخت است که شاگرد جورجیس پسر بخت‌یشوع بوده و چنان که نوشته‌اند در عصر خود دارای شهرت فراوان و تقدم مرتبت بوده و تألیفات جندی در طب داشته است<sup>۱</sup>؛ و دیگر یوحنا شاگرد چهاربخت بوده که وی نیز از دانشمندان معروف دوره اسلام به شمار می‌رفته و در نهضت فرهنگی دوره عباسی اثر فراوان داشته. ماسویه پدرش نیز یکی از کسانی است که از جندی شاپور برخاسته، و چنان که خواهیم دید در بنیادگذاری بیمارستان بغداد نقش بزرگی داشته. میخائیل برادر یوحنا نیز از پزشکان معروف جندی شاپور در دوره خودش بوده است<sup>۲</sup>.

آخرین کسی که از پزشکان منسوب به جندی شاپور نامش را در تاریخ می‌یابیم شاپور پسر سهل است که رئیس بیمارستان جندی شاپور بوده و در سال ۲۵۵ هجری درگذشته است. شاپور یکی از دانشمندان و اطبای معروف به شمار می‌رفته. کتاب افرابادین او که آن را در طب و داروسازی نوشته بود قرن‌ها در بیمارستانها و داروخانه‌ها مورد عمل و استفاده بوده است.

وقتی که دولت خلفا در بغداد مستقر شد، و این شهرنوساز که کم‌کم داشت در دیدگاه تیسفون گردن می‌افراشت مرکز سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی گشت، پزشکان جندی شاپور نیز یا برای کسب مال و جاه و یا در اثر میل و علاقه

اثر جندی شاپور  
در نهضت فرهنگی  
اسلام

خلفا رفته رفته بدان جا روی آوردند و به جای جندی شاپور بغداد را مرکز کار و

کوشش خود قرار دادند.

پیش از این گفته‌ایم که در دوره اموی چون از طرف خلفا بدین بیمارستان و پزشکان آن توجهی نمی‌شد و جندی‌شاپور هم از مرکز خلافت یعنی شام دور بود، از این رو این دوره برای آن چندان مساعد نبود، و اگر این مؤسسه علمی توانست به کار خود ادامه دهد آن هم به همت پزشکان آنجا و در اثر بنیان استواری بود که در دوره ساسانی یافته بود. دوره عباسی هرچند از لحاظ پیشرفت علمی اسلامی بهترین دوره‌ها به شمار می‌رود لیکن چون علاقه و اهتمام خلفا به بغداد متوجه شده بود و می‌خواستند آنجا را از هر حیث ترقی دهند از این رو دانشمندان و ارباب هنر را از هر طرف بدان جا احضار می‌کردند یا خود آنها به آنجا می‌رفتند، و به شرحی که دیدیم از جندی‌شاپور نیز پزشکانی را به دربار خلافت خواستند و این امر سبب شد که از رونق جندی‌شاپور کاسته گردید، و وقتی هم در روزگار هارون الرشید نخستین بیمارستان اسلامی در بغداد تأسیس شد بیش از پیش به جندی‌شاپور لطمه وارد آمد و به همان نسبت که بر اهمیت مؤسسات علمی بغداد می‌افزود از قدر و اهمیت جندی‌شاپور کاسته می‌شد، و طولی نکشید که با مرور زمان نخست بیمارستان آن از میان رفت و سپس خود شهر رو به ویرانی نهاد، به طوری که در زمان یاقوت جز ویرانه‌هایی چند که یادگارهای درخشان دوران گذشته را در دل خود جای داده بودند اثری از آن باقی نمانده بود.

آثار ظاهری جندی‌شاپور به زودی از میان رفت لیکن نفوذ معنوی آن در تمام دوره‌های اسلامی همچنان باقی ماند، زیرا بیمارستان و آموزشگاه آن به منزله پایه و اساسی گردید که مؤسسات مشابه اسلامی بر آن قرار گرفت و در نهضت فرهنگی اسلام نیز از هر جهت آثار بارزی از خود به جا گذاشت.

از اهمیت علمی جندی‌شاپور در دوره ساسانی سابقاً مختصری بیان شده؛ اینک باید دانست که این مؤسسه را از لحاظ تأثیر فرهنگ ایرانی در عرب و اسلام نیز اهمیت بسیار است، زیرا جندی‌شاپور ظاهراً تنها مؤسسه علمی ایرانی بود که در تمام دوره فترت از اضطراب و آشفتگی که در اثر حمله اعراب به وجود آمده بود تا اندازه‌ای سالم ماند، و پس از آن که این دوره گذشت و عصر

آرامش فرارسید از یک طرف آثار مختلف علمی که در آنجا وجود داشت در دسترس اعراب و مسلمانان قرار گرفت، و از طرف دیگر دانشمندانی که در آنجا تربیت یافته بودند در بنیاد گذاردن پایه‌های طب در اسلام سعی و کوشش کردند و آثار گرانبهائی از خود به یادگار گذاشتند.

مسلم است که علم طب در اسلام پیشرفت زیادی نمود و پزشکان معروفی از بین مسلمانان برخاستند که قرن‌ها مقام استادی خود را حفظ کردند. لیکن این حقیقت را باید پیوسته در نظر داشت که مهمترین منابعی که میراث چندین هزار ساله بشر را در این علم به مسلمانان انتقال داد کتب و آثار ذی‌قیمتی بود که در نتیجه کار و کوشش پزشکان دانشمند و از ثمره خرد و اندیشه ملتهای مختلف ایرانی و یونانی و هندی و سریانی در جندی‌شاپور جمع و تدوین شده بود، و همچنین نخستین کسانی که اساس این علم را در اسلام گذاشتند و کتابهای طبیی به زبان عربی تألیف یا ترجمه کرده و آثار علمی دیگر به وجود آوردند، از پزشکان جندی‌شاپوری بودند. به شرحی که دیدیم تا وقتی که دستگاه جندی‌شاپور هنوز برچیده نشده بود هر وقت خلفای عباسی را بیماری سختی عارض می‌شد، دست نیاز به سوی پزشکان آنجا دراز می‌کردند و از ایشان پیوسته یک یا چندتن را در دربار خود نگه می‌داشتند و به همین مناسبت اطبای معروف دوره اول این عصر همه از جندی‌شاپور بودند. با انتقال اطبا روش علمی جندی‌شاپور نیز به بغداد منتقل گردید و بدین ترتیب شالوده این تأسیسات در آنجا گذاشته شد.

\* \* \*

برای این که بدانیم جندی‌شاپور در تاریخ علم طب عموماً و در تاریخ فرهنگ اسلامی خصوصاً چه مقامی را داراست باید طرز تأسیس نخستین بیمارستان بغداد را هم که در عهد خلیفه هارون الرشید صورت گرفته مورد مطالعه قرار دهیم. از آنچه در این خصوص به ما رسیده معلوم می‌شود که بیمارستان بغداد تقلید کاملی از جندی‌شاپور بوده و در زیر نظر همان اشخاص که در جندی‌شاپور تربیت شده بودند اداره می‌شده است. هر چند ما نمی‌توانیم در اینجا از لحاظ فنی در این موضوع سخن گوئیم، لیکن برای روشن شدن مطلب بی‌مناسبت نیست حکایتی را که قفطی در این خصوص نقل کرده و ما هم تا به

حال یکی دو بار به مناسبتی به آن اشاره کرده‌ایم در اینجا خلاصه کنیم. مضمون حکایت قفطی که از زبان جبرئیل پسر بخت‌یشوع پزشک دربار هارون الرشید در سرگذشت ماسویه از اطبای این دوره نقل شده چنین است، که وقتی خلیفه جبرئیل را مأمور تأسیس بیمارستانی در بغداد نمود جبرئیل رئیس بیمارستان جندی شاپور را که نامش در تاریخ‌الحکماء دهشتک ذکر شده، خواست تا این کار را به عهده او واگذار کند. دهشتک از قبول این کار معذرت خواست، ولی گفت من به جای خود کسی را می‌فرستم که به خوبی از عهده انجام آن برآید، و آن شخصی است که از اوان کودکی در بیمارستان جندی شاپور به کوبیدن داروها مشغول بوده است و اکنون پنجاه سال از عمر او می‌گذرد و چهل سال است به این کار اشتغال دارد، و هرچند خواندن و نوشتن نمی‌تواند لیکن در اثر ممارست بسیار همه بیماریها را تشخیص می‌دهد و داروی آنها را می‌شناسد، و بدین سبب در شناخت ادویه و انتخاب آنها از اطبای دیگر ماهرتر است. دهشتک سپس به جبرئیل گفت من این شخص را به بغداد می‌فرستم و تو او را به خدمت یکی از شاگردانت بگمار، آن گاه اداره بیمارستان را به این شاگرد واگذار، و یقین بدان که کار بر وفق دلخواه تو انجام خواهد یافت. جبرئیل این را پذیرفت و دهشتک نیز چنان کرد و بدین ترتیب کار بیمارستان رونق گرفت.<sup>۱</sup> این شخص ماسویه پدر یوحنا و میخائیل بود که فرزندان وی در پزشکی سرآمد اقران گشتند و در عالم اسلام شهرت فراوان یافتند. و اگر در نظر بگیریم که این بیمارستان در نوع خودش اولین مؤسسه‌ای بود که در اسلام دائر گشت و سازمان آن برای مؤسسات مشابه نمونه و سرمشق گردید، مقدار تأثیر جندی شاپور را در طب اسلامی بهتر درک خواهیم کرد.

در دورانی که اساس فرهنگ اسلامی گذاشته می‌شد و به واسطه نقل و ترجمه علوم مختلف زبان عربی دارای سرمایه علمی می‌گشت و در هریک از رشته‌ها آثاری در این زبان به وجود می‌آمد، اطبای جندی شاپور و شاگردان ایشان تنها علمداران علم طب در جامعه اسلامی بودند و تا دو سه قرن دیگر همچنان از

دانشمندان بزرگ این علم به شمار می‌رفتند. در سرگذشت حنین پسر اسحاق، که وی نیز یکی از پزشکان معروف گردید و در ترجمه کتابهای طبی یونانی به عربی آثار زیادی از خود به جای گذاشت، خبری نقل شده که این نکته به خوبی از آن استنباط می‌شود. حنین از اهل حیره و یکی از دوستانان فضل و دانش بود؛ هنگامی که به بغداد آمد برای کسب دانش به مجلس درس یوحنا پسر ماسویه - که در این تاریخ از استادان ماهر پزشکی بود - حاضر می‌شد. نوشته‌اند حنین در موقع درس پیوسته راجع به مطالب آن از استاد سؤال می‌کرد و یوحنا این عمل را خوش نداشت. یک روز که باز حنین به عادت همیشگی راجع به یکی از مسائل درس توضیحی خواست یوحنا بر آشفت و گفت: شما مردم حیره را با پزشکی چکار است؟ شما را باید تا در کوچه‌ها فلوس بفروشید \* . آنگاه او را از مجلس خویش براند.

قطعی که این حکایت را نقل کرده می‌نویسد این عمل یوحنا بدان سبب بود که این جماعت جندی‌شاپوریا تنها خود را صاحب این علم می‌پنداشتند و غیر از خود و فرزندان و هم‌جنسان خود دیگران را شایسته آن نمی‌دانستند و به خود راه نمی‌دادند<sup>۱</sup>. و از اینجا می‌توان فهمید که سیطره جندی‌شاپور در این دوره‌ها در علم طب در عالم اسلام تا چه حد بوده و چگونه پزشکان آنجا مقامی بلامعارض داشته‌اند.

نخستین کتابهایی که در این علم به زبان عربی تألیف یا ترجمه شد به وسیله این دسته از پزشکان جندی‌شاپوری بود. به طوری که سابقاً هم اشاره کردیم بسیاری از داروها و گیاه‌ها در کتابهای طبی عربی با همان نامهای ایرانی خوانده می‌شده.

---

\* فلوس، و مفرد آن فلس به اجزاء کوچک پول که در آن روزگار درهم بوده گفته می‌شده و در فارسی آن را پشیز یا پول خرد می‌گویند. از همین ماده است مفلس که به معنی نادار و ورشکته است یعنی کسی که دارائی او از حد فلس تجاوز نکند و به درهم نرسد. صرافان دوره گرد کم‌بضاعت را که کار آنها خرد کردن پول بوده فلاس می‌گفتند ظاهراً شغل پستی به شمار می‌رفته. شاید غرض یوحنا از این بیان نوعی توهین بوده، و شاید هم به این سبب بوده که مردم حیره بیشتر به این کار می‌پرداخته‌اند.

امروز هم در زبان عربی قسمت عمده آنها دارای اسامی فارسی هستند. بدون شك علت این امر آنست که ماخذ اصلی این گونه کتابها آثار مشابه ایرانی بوده که در جندی شاپور وجود داشته، و چون نخستین مؤلفین این کتابها هم از اطباء جندی شاپور و به زبان فارسی آشنا بوده اند از این رو بسیاری از این اصطلاحات و تعبیرات به همان شکل اصلی در کتابهای آنها راه یافته و باقی مانده است.

از این گونه تألیفات دو کتاب بیش از همه شهرت یافته و معمول شده بود، یکی کتاب الکتاش تألیف جورجیس پسر بخت یشوع است که ذکر وی گذشت، و دیگر کتاب اقربادین تألیف شاپور پسر سهل آخرین رئیس بیمارستان جندی شاپور است که نامش به ما رسیده. این کتابها در مدت چندین قرن در بیمارستانها و نزد دارو فروشان مورد عمل و استفاده بوده و از کتابهای بسیار معتبر به شمار می رفته اند<sup>۱</sup>. غیر از این دو تن از جمله کسانی که در این دوره از جندی شاپورها دارای تألیفات قابل ذکر بوده اند عیسی پسر چهاربخت را باید نام برد<sup>۲</sup>. یکی از مؤسسات علمی بزرگ اسلامی که در دوره اول عباسی در بغداد تأسیس شد بیت الحکمه است. بیت الحکمه در روزگار مأمون و به دستور این خلیف بر پا گردید. ارنست دیز Ernest Diez دانشمند خاورشناس که راجع به آن تحقیقاتی نموده معتقد است که آن مؤسسه به طرز آموزشگاه جندی شاپور تأسیس یافته و مأمون در ایجاد آن تحت تأثیر این مدرسه قرار گرفته بود<sup>۳</sup>. از آنجا که بیت الحکمه در نهضت فرهنگی اسلام اثر بزرگی داشته بلکه خود آن یکی از عوامل آن نهضت به شمار می رود، ازین رو باید در تحقیق و مطالعه عوامل آن نهضت به این موضوع هم که ارنست دیز متعرض آن شده با دقت بیشتری توجه شود.

۲- تاریخ الحکماء، ص ۲۴۷

۱- تاریخ الحکماء، ص ۲۰۷

۳- دائرة المعارف اسلامی ذیل کلمه «مسجد».



# گفتار نهم

## حکمت عملی و اخلاق در ایران و اسلام

- اخلاق در اسلام ○ ادبیات اخلاقی ○ اندرزنامه‌های پهلوی
- فهرستی که ابن ندیم ذکر کرده ○ نظری اجمالی به ادبیات ایران
- پیش از اسلام ○ اخبار و سیر ○ وصایا ○ عهود ○ توقیعات
- خطابه‌های تاجگذاری ○ جاودان خرد ○ پندنامه بزرجمهر
- بعضی دیگر از آثار اخلاقی ایران

یکی از رشته‌هایی که کتابهای بسیاری در آن از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید و اثر قابل ملاحظه‌ای از آن در ادبیات عربی بر جای ماند حکمت عملی و اخلاق است.

مقصود از حکمت عملی و اخلاق آن دسته از کتابهایی هستند که در دوره ساسانی به صورت اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها و امثال آنها وجود داشته و قسمت عمده‌ای از ادبیات پهلوی را تشکیل می‌داده‌اند، و چون به عربی ترجمه شده با محیط جدید متناسب گردیدند با عنوانهایی مانند آداب و حکم و وصایا خوانده

شدند، و در جامعه اسلامی نیز زمینه مساعدی یافته باعث شدند تا در این رشته آثار مهمی در ادبیات عربی به وجود آید.

از اثری که از بعضی از این کتابها تا امروز هم در ادبیات عربی باقی مانده و همچنین از نامهایی که در مصادر تاریخی اسلامی آمده معلوم می شود که شماره این گونه کتب که از پهلوی به عربی ترجمه شده کم نبوده است؛ و از روایاتی که در این خصوص نقل کرده اند دانسته می شود که در محیط اسلامی هم از این گونه آثار اخلاقی ایرانی استقبال فراوانی شده و مخصوصاً این آثار در بین طبقه نویسندگان و اهل ادب شهرت و اهمیت فراوانی داشته اند.

در دوره های مختلف اسلامی کتابهای بسیاری در موضوعهای اخلاقی و حکمت عملی تألیف شده به طوری که می توان گفت که این رشته از غنی ترین رشته های ادبیات اسلامی و عربی بوده

اخلاق، در  
اسلام

است. ولی باید در نظر داشت که تمام این کتابها از یک منبع سرچشمه نگرفته اند، بلکه از اصول مختلفی منشعب شده و در تحت تأثیر عوامل متعددی به وجود آمده اند که تحقیق در آنها نه تنها از لحاظ فرهنگ اسلام و عرب بلکه از نظر تاریخ فرهنگی ایران نیز دارای اهمیت و قابل ملاحظه است.

هر چند مباحث یا مطالب اخلاقی این کتب به قدری از حیث موضوع مختلفند که به زحمت می توان آنها را دسته بندی کرد و هر دسته ای را به اصلی بازگردانید، ولی اگر از جزئیات صرف نظر شود می توان به طور کلی تمام آثار اخلاقی را که در زبان عربی به وجود آمده به چهار دسته مهم زیر تقسیم کرد: ۱- اخلاق ادبی یا ادبیات اخلاقی ۲- اخلاق دینی ۳- اخلاق فلسفی ۴- اخلاق عرفانی.

در باره دسته اول یعنی ادبیات اخلاقی که موضوع سخن ما در این گفتار خواهد بود به زودی با تفصیل بیشتری گفتگو خواهیم کرد. در اینجا شاید لازم باشد برای روشن شدن مطلب راجع به دسته های دیگر چند توضیحی اضافه کنیم. آن چه را که ما به نام اخلاق دینی می خوانیم عبارت از تعالیم و احکامی است که بر اساس عقائد دینی بنا شده، و ناگفته پیداست که بزرگترین سرچشمه آن قرآن و حدیث و مطالب آن نیز از جنس مطالبی است که جزء اصول یا فروع دین

و مذهب به شمار می‌روند. در این رشته کتابهای بسیار و آثار گوناگونی در عربی و فارسی به وجود آمده و به عنوان نمونه می‌توان کتاب مکارم الاخلاق طبرسی را نام برد.

مقصود از اخلاق فلسفی مباحثی از علم اخلاق است که از کتب فلسفی در مؤلفات اسلامی منعکس شده و آثاری به وجود آورده که با آثار دینی اسلامی تفاوت دارد. چنان که می‌دانیم ضمن علوم یا معارفی که اعراب از یونانیان گرفتند چیزی هم به نام علم اخلاق وجود داشت که کتابهایی از آن به عربی ترجمه گردید. علم اخلاق برحسب تقسیم ارسطو قسمتی از فلسفه عملی است. هرچند در یونان آثار متعددی در این موضوع وجود داشت ولی اساس این علم در نزد مسلمانان و اعراب اخلاق ارسطو است که به عربی ترجمه گردید و مورد استفاده قرار گرفت. معروف است که اخلاق ارسطو را فارابی نیز به عربی ترجمه کرده. در هر حال این کتاب معروف‌ترین و مهمترین کتابی است که مسلمانان در اخلاق فلسفی شناخته‌اند. غیر از این، کتابهای دیگری هم در این موضوع نقل شده، مانند تفسیر فرفوربوس که اسحق بن حنین ترجمه کرده، و همچنین کتابهای جمهوری افلاطون و سیاست، و مهمتر از اینها کتاب اتولوجیا که شامل مباحث اخلاقی از نظر نوافلاطونی بوده است. در اسلام هم آثار زیادی از این نوع به وجود آمد و از معروف‌ترین کسانی که در این رشته تألیفاتی کرده‌اند باید مسکویه، غزالی، اخوان الصفا و خواجه نصیرالدین طوسی را نام برد.

به آن اندازه که در اخلاق دینی و فلسفی دیدیم اخلاق عرفانی دارای موضوعها و مطالب معین و محدود نیست. در واقع آن چه که در زیر این عنوان خوانده می‌شود ترکیبی است از مطالب دینی و تعالیم نوافلاطونی و افکار زاهدانه که کم‌کم در اثر تحولات معنوی مشخص شده و رنگ تازه‌ای به خود گرفته. مطالب اخلاقی که در این‌گونه کتابها مورد گفتگو قرار می‌گیرد موضوعهای تازه و خارج از آن چه در کتابهای دیگر است نیست، لیکن دارای این خصوصیت هست که همه در هاله‌ای از تصوف پوشیده شده و رنگ عرفان به خود گرفته است. نمونه این دسته را باید در کتابهای متصوفانه غزالی و مخصوصاً در کتاب معروف او به نام احیاء علوم الدین جستجو کرد.

## ادبیات اخلاقی

اما ادبیات اخلاقی آن دسته از تعالیم و امثال و

حکم و مطالب اخلاقی را گوئیم که مؤلفین آثار

ادبی عربی از اینجا و آنجا گرد آورده، و از مجموع آنها کتابهایی که در تحت عنوان عام «کتب الادب» معروف شده به وجود آورده‌اند. عیون الاخبار ابن قتیبه یکی از این گونه کتابها است که می‌توان آن را نمونه برجسته‌ای از این نوع شمرد. در این کتابها که یکی از بزرگترین رشته‌های ادبیات عرب را تشکیل می‌دهند روایات اخلاقی از مأخذ و اصل واحدی گرفته نشده، بلکه مواد آن از منابع مختلف اقتباس گردیده که غالباً بدون مراعات نظم و ترتیب یکی پس از دیگری ذکر شده، و روی هم رفته کتابی را به وجود آورده‌اند.

البته غیر از تعالیم اسلامی که در هر حال در آنها اثر داشته عوامل دیگر هم در آنها بی‌تأثیر نبوده و نضج و تکمیل آنها تا حد زیادی مدیون آن عوامل است. اینوسترانزف از جمله این عوامل یکی آثار اخلاقی ایران و دیگری آثار اخلاقی یونان را ذکر کرده و درباره مطالبی که از آثار یونانی در این گونه مؤلفات اسلامی منعکس شده چنین احتمال می‌دهد که آنها نیز، مخصوصاً آن قسمت از مطالبی که از حکمای شرق یا ارسطو و فیثاغورث روایت شده، آنها هم از خلال آثار پهلوی به عربی منتقل شده‌اند.<sup>۱</sup> و این احتمال تأیید می‌شود اگر در نظر بگیریم که در عصری که این گونه روایات در آثار عربی راه یافت هنوز کتب یونانی به عربی ترجمه نشده بود.

در هر حال مهمترین عاملی که در ادبیات اخلاقی عرب تأثیر کرده و آن را به شکل خاص خود در آورده کتابها و آثار اخلاقی ایران بوده که عده زیادی از آنها به عربی ترجمه شده بود، زیرا چنان که خواهیم دید در عصری که مؤلفین اسلامی برای نخستین بار به تألیف این گونه کتب ادبی پرداختند، مهمترین منابعی که ازین نوع در دسترس ایشان قرار داشت و سرمشق ایشان گردید همان آثار ایرانی بود.

یکی از خصوصیات این دسته از کتابهای اخلاقی عربی که دارای جنبه ادبی

می‌باشند آن است که اینها معمولاً مشتمل بر تعالیم عملی و دستورهای جزئی در موضوع زندگی فردی و اجتماعی است. نه مانند آثار فلسفی از کلیات اخلاقی بحث می‌کنند، و نه مثل آثار مذهبی فقط شامل احکام دینی، و نه همچون کتابهای اخلاقی متصوفه دارای روح زهد و درویشی می‌باشند، بلکه مطالب آنها در اطراف زندگی عملی و متعارفی و مشتمل بر مضامینی در تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و حسن رفتار و امثال اینها می‌باشد.

باید آثاری را هم که در موضوع ادب و تربیت و به خصوص آداب معاشرت و طرز مجالست و بالاخص مصاحبت با پادشاهان و آئین درباری تألیف شده، و همچنین کتابهایی را که برای ارشاد پادشاهان و تعدیل رفتار ایشان از نوع کلیله و دمنه یا نصیحة الملوک و امثال اینها در عربی پرداخته شده و دارای منابع ایرانی بوده‌اند، و مادر آینده با تفصیل بیشتری درباره آنها گفتگو خواهیم کرد، جزء این دسته از کتابهای اخلاقی شمرد.

ظاهراً ایرانیان عصر ساسانی عشق و علاقه

زیادی به این نوع از ادبیات داشته‌اند، زیرا در

ادبیات پهلوی نوشته‌های بسیاری در حکمت علمی

و اخلاق به اسامی «اندرزنامه» یا «پندنامه»

اندرزنامه‌های

پهلوی

وجود داشته، و گذشته از این که عده زیادی از آنها به عربی ترجمه شده بود تا

امروز هم هنوز چند رساله در ادبیات پهلوی باقی مانده است. به گفته استاد

کریستن سن علت این که ایرانیان دوران ساسانی در استقبال از ترجمه کتاب کلیله و

دمنه چنان شور و شعفی از خود نشان دادند این بود که این کتاب در بیان مطالب

اخلاقی شبیه اندرزنامه‌ها و کتابهایی بود که در نصیحت و حکمت عملی در

ادبیات ایران وجود داشت، کتابهایی که ایرانیان این عهد بسیار دوست

می‌داشتند<sup>۱</sup>.

این عشق و علاقه ایرانیان به این‌گونه نوشته‌ها که برای مؤلفین اسلامی امری

قابل توجه و ذکر بوده است در آثار این مؤلفین هم منعکس شده است. جاحظ

گوید ایرانیان تاریخ حوادث عظیم و موعظه‌ها و پندهای عام‌المنفعه و همچنین اموری که نشانه سرافرازی و افتخاراتشان بوده بر صخره‌های عظیم می‌نگاشته یا در بناهای بزرگ به یادگار می‌گذاشتند<sup>۱</sup>. و گاهی نیز در کتب جغرافی‌نویسان و جهانگردان قرنهای نخستین اسلامی در ضمن شرح بعضی آثار که از دوره‌های پیش از اسلام در ایران مانده و آنها را دیده‌اند مطالبی ازین قبیل نقل شده که گفته جاحظ را تأیید می‌کنند. از آن جمله شرحی است که ابن‌الفقیه درباره صخره عظیمی در همدان نوشته و از نوشته‌اش چنان پیدا است که آن را دیده. بنابراین شرح در سینه کوهی در نزدیکی همدان دو طاق بزرگ حجاری شده بوده که در هر طاق سه لوح از سنگ تراشیده و در هر لوحی بیست سطر در حکم و نصایح مندرج بوده است<sup>۲</sup>.

اهمیتی که در این دوره به این رشته از آثار اخلاقی می‌داده‌اند باعث شده بود که اغلب در طراز لباسها یا حاشیه فرشها یا کناره سفره‌ها یا در میان بعضی از ظروف در ضمن نقش و نگار یا به جای نقش و نگار عبارات پندآمیز بنویسند. در تاریخها و همچنین در کتب ادبی زیاد به این گونه عبارات برمی‌خوریم که آنها را از تاج فلان پادشاه یا دیوار فلان عمارت نقل کرده‌اند. مسعودی از خوان بزرگی متعلق به انوشیروان گفتگو می‌کند که بر گرداگرد آن با جواهر گوناگون سخنان حکمت‌آمیز نوشته بودند<sup>۳</sup>. ابن‌قتیبه نیز عباراتی چند از خوان انوشیروان نقل کرده. در ادبیات فارسی کنونی منظومه‌ای از همین قبیل از آثار گذشته موجود است که به نام «راحة الانسان» یا پندنامه انوشیروان معروف است، و چنان که در مقدمه آن ذکر شده موضوع آن پندهائی بوده که بر تاج انوشیروان نوشته بوده است<sup>۴</sup>.

۱- المحاسن والاضداد، ص ۲۰۱

۲- البلدان، ص ۲۴۳

۳- مروج، ج ۲، ص ۲۰۴

۴- این منظومه یک بار در مجموعه Scheffer در سال ۱۸۷۳ در پاریس چاپ شده و مجدداً آن را آقای سعید نفیسی در سال دوم مجله مهر به چاپ رسانیده‌اند. بعضی از اشعار این منظومه راجع به این موضوع چنین است:

چو یک چند در پادشاهی بماند هنر را به تخت شهی برنشانند ←

چون کتابهایی که از نوع اندرز بوده‌اند در آنها مطالب اخلاقی بیشتر با توجه به عقائد دینی زردشتی عرضه می‌شده، به همین جهت این نوع کتابها در دستگاه مؤبدان بیش از هر جای دیگر رواج داشته، و کسانی هم که به نوشتن چنین کتابهایی معروف شده‌اند از رجال دین زردشتی به شمار می‌رفته‌اند. در ادبیات امروزی پهلوی هم چند رساله بنام «اندرز» موجود است که مطالب آنها از آثار قدیمی ایرانی و چنان که احتمال می‌دهند از آثار دوره ساسانی گرفته شده است؛ مانند اندرز اوشزدانا و اندرز آذربادمارسپندان و جز آنها. رساله نخست را دانشمند پارسی آقای ارواد بهمن جی نوسروانجی ده‌ابر به چاپ رسانده و مقدمه سودمندی نیز به زبان انگلیسی به آن افزوده است. در این مقدمه مختصری هم از اندرزنامه‌های عهد ساسانی نوشته و نام چندتن از بزرگان زردشتی را هم که به نوشتن اندرز معروف بوده‌اند مانند آذربادمارسپندان و پسرش زردشت و نوه‌اش آذرباد زردشت و بخت‌آفرید و بزرگمهر و خسرو انوشیروان و بهزاد فیروز و آذرفرنبغ فرخزاد را نیز ذکر کرده است. در این مقدمه اطلاعاتی هم درباره اندرزبد، یکی از مناصب بزرگ عهد ساسانی، و درجاتی که در این منصب منظور بوده، یافت می‌شود<sup>۱</sup>.

ظاهراً تألیف کتابهای اخلاقی و اندرز از خیلی قدیم در ایران معمول بوده و ایرانیان پیوسته به این نوع کتابها میل و علاقه زیاد نشان می‌داده‌اند. ولی از عصر انوشیروان به بعد این بخش از ادبیات پهلوی بیشتر مورد توجه قرار گرفته و غیر از کتابهای ایرانی بعضی از آثار هندی و یونانی نیز در این زمینه به پهلوی ترجمه شده و در اثر نفوذ افکار یونانی و هندی تحولی هم در آن روی داده بوده است که سابقاً به آن اشاره کردیم. از ترجمه کلیله و دمنه در یکی از گفتارهای گذشته به

→ یکی تاج فرمود گوهر نگار  
بر آن تاج بر بیست و سه کنگره  
همه پند و حکمت همه بند و ناز  
بر آن تاج بر خسرو دادگر  
برو دژ و باقوت برده به کار  
به زیور بیاراسته یکره  
درو کسره اندیشه‌های دراز  
نشته یکی پندنامه به زر

۱- این رساله را با خلاصه‌ای از مقدمه آن آقای رشید یاسمی به فارسی ترجمه کرده‌اند و در مجله مهر سال دوم به چاپ رسیده است.

تفصیل سخن رانده‌ایم. معلوم نیست که کلیله و دمنه تنها کتابی از این نوع باشد که به فارسی ترجمه شده است. در کتابهای اخلاقی ایرانی روایات بسیاری هم از حکمای یونان مانند ارسطو و فیثاغورث و غیره وجود داشته، و چنان که گفتیم این روایات یونانی نخستین بار به وسیله همین کتابهای ایرانی در ادبیات عرب راه یافته، و از اینجا معلوم می‌شود که ایرانیان دوره ساسانی با این نوع از آثار اخلاقی یونانی نیز آشنائی داشته‌اند.

این ندیم در زیر عنوان کتابهایی که در هند و ادب و حکمت در فارسی و یونانی و هندی و عربی فهرستی که این ندیم ذکر کرده تألیف یافته فهرستی از این نوع کتب که از زیانهای مختلف به عربی ترجمه شده آورده است<sup>۱</sup> که مراجعه به آن از نظر مطالعه و تحقیق در منابع ادبی و اخلاقی عربی خالی از اهمیت و فایده نیست.

در این فهرست نام چهل و چهار کتاب ذکر شده که قسمت عمده آنها ترجمه یا اقتباس از آثار پهلوی است؛ و هرچند بعضی از نامهای آن در اثر تحریف کلمات خوانده نمی‌شود، ولی در هر صورت این فهرست برای به دست آوردن قسمتی از کتابهای اخلاقی ایرانی که به عربی ترجمه شده و از خود آثاری در ادبیات عرب باقی گذارده‌اند بسیار گرانبها است.

اینوستراتزف این فهرست را در گفتاری نسبتاً مفصل مورد تحقیق و مطالعه قرار داده و مطالب سودمندی درباره بعضی از کتابهای آن نوشته است.<sup>۲</sup> وی تمام کتابهایی را که در این فهرست ذکر شده به سه دسته تقسیم کرده است: دسته اول کتابهایی که مستقیماً از زبان پهلوی ترجمه شده، دسته دوم تألیفاتی که در عصر اول عباسی یعنی دوره نفوذ ایرانیان به وجود آمده و تأثیر کتابهای پهلوی در آنها احتمال می‌رود، دسته سوم کتابهایی که اصل و منشأ آنها معلوم نیست، هرچند بعضی مواد آنها هم از آثار ایرانی گرفته شده.

۱- الفهرست، ص ۳۱۵-۳۱۶

۲- فصل سوم از کتاب Iranian Influence on Moslem Literature دیده شود.

ما در اینجا فقط راجع به کتابهای دسته اول یعنی آنها که مستقیماً از پهلوی ترجمه شده چند کلمه‌ای ذکر خواهیم کرد. اینوستراتزف از این فهرست چهارده کتاب را به طور قطع جزء این دسته شمرده و چند کتاب دیگر را به علت تحریف کلمه و معلوم نبودن اسم آنها به طور احتمال از این دسته دانسته است. این چهارده کتاب به ترتیبی که در الفهرست آمده بدین شرح است:

نخست کتابی است منسوب به زادانفرخ که در تربیت پسرش نوشته و امروز اثری از آن در ادبیات پهلوی نیست. ظاهراً زادان فرخ یکی از نام‌آوران دوره ساسانی بوده که سخنان حکیمانه‌ای به وی نسبت داده شده. شاید یکی از مؤبدان یا یکی از بزرگان درباری این دوره بوده. طبری از جمله کسانی که در کشتن شهر براز اتفاق کردند یکی از بزرگان را هم به نام زادانفرخ پسر شهر داران نام برده<sup>۱</sup>. می‌توان احتمال داد که این کتاب هم منسوب به او بوده هرچند برای این احتمال دلیلی در دست نیست \* . به عقیده اینوستراتزف این کتاب هم از نوع پندنامه یا اندرزنامه‌های متعددی بوده که در این عصر وجود داشته و نظیر آن در ادبیات کنونی پهلوی اندرز آذربادمارسپندان یا پندنامه انوشیروان یا پندنامه بوذرجمهر است.

دیگر کتابی بوده که مهر آذرجشنس مؤبدان مؤبد به بزرجمهر پسر بختگان نوشته و به گفته ابن ندیم ترجمه عربی آن با این عبارت آغاز می‌شود: «انه لم يتنازع الرأي متنازعا ن احدهما مُخِطِي و الاخر مصيب»<sup>۱</sup>.

۱- تاریخ طبری، بخش ۱، ص ۱۰۶۳

\* زادان فرخ از نامهای معروف و متداول ایرانی در پیش از اسلام و پس از آن بوده. رئیس نگهبانان شاهی در دوران خسرو پرویز زادان فرخ نام داشته (طبری، بخش ۱، ص ۱۰۴۳). در زمان خلافت علی بن ابی طالب در عراق یکی از دهقانان ایرانی منطقه سفلی فرات که به علت طرفداری از امام به دست یکی از خوارج به نام خریت بن راشد کشته شد زادان فرخ نامیده می‌شد. (طبری، بخش ۱، ص ۳۴۲۳). نام دبیر ایرانی حجاج بن یوسف والی عراق نیز زادان فرخ بوده (طبری، بخش ۲، ص ۴۵۸ و ۱۰۳۴)

۲- کلمه مهر آذرجشنس در الفهرست دچار تحریف شده از این رو فلوجل ناشر این کتاب آن را خواندن نتوانسته ولی ژوستی Jutsi این کلمه را که در جای دیگر از الفهرست ضمن کتب علی بن عبیده ربیحانی نیز وارد شده بدین گونه که ذکر کردیم قرائت کرده. اینوستراتزف هم نام این مؤلف ←

دو کتاب دیگر در این فهرست ذکر شده که موضوع یکی از آنها به گفته ابن ندیم در ادب و دیگری در تدبیر منزل بوده. البته به واسطه تحریف زیادی که در اسامی آنها روی داده درست خوانده نمی‌شوند، ولی می‌توان احتمال داد که آنها هم از آثار ایرانی بوده‌اند و ابن ندیم آنها را به نامهای اصلی ذکر کرده و به همین جهت هم دچار تحریف شده‌اند.

یکی دیگر از این کتابها را ابن ندیم بدین‌گونه نام می‌برد: کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز یوصیه حین اصفاه الملک و جواب هرمز ایاه. فلوگل به طور قطع کسری را در اینجا خسرو انوشیروان دانسته و اینوسترانزف هم به استناد این بیان این کتاب یا نصف اول آن را که تنها شامل نامه خسرو بوده بر رساله‌ای که امروز به نام اندرز خسرو در ادبیات پهلوی معروف است منطبق ساخته. نسخه‌ای هم که فردوسی از آن استفاده کرده تنها شامل نامه خسرو بوده، زیرا در شاهنامه تنها از این نامه مطالبی نقل نموده و به جواب هرمز اشاره نکرده است.

دو کتاب دیگر با عنوان عهد کسری در ضمن این فهرست دیده می‌شود که ابن ندیم یکی را کتاب عهد کسری الی من ادرک التعلیم من یته و دیگری را عهد کسری الی ابنه الذی یُسَمَّى عین البلاغه نوشته است. اینوسترانزف احتمال می‌دهد که همه این سه عنوانی که ذکر شده نام یک کتاب بیشتر نیست و آن همان است که ذکر آن گذشت. ولی با در نظر گرفتن این مطلب که ابن ندیم خود و راق \* بوده و کتابهایی را که در فهرست خود ذکر کرده یا خود دیده و یا در دست داشته و یا وصف آنها را از اشخاص موثق شنیده، بسیار بعید به نظر می‌رسد که یک کتاب را در یک جا سه بار به سه عنوان مختلف نام ببرد.

کتاب عهد اردشیر که ابن ندیم در این فهرست ذکر کرده شامل پند و اندرزهایی از قول اردشیر بابکان به پسرش شاپور بوده است. این کتاب پس از ترجمه به عربی در بین مسلمانان قدر و منزلتی بزرگ یافت. ابن ندیم آن را جزء ده کتابی نوشته که از بین تمام آثار ادبی عرب خوبی آنها مورد اتفاق عموم بوده

→ را به همین‌گونه تصحیح نموده است. مهر آذر جشنس شکل عربی مهر آذر گنساب است.

\* وراقان معمولاً هم کتاب‌فروش بوده‌اند و هم نسخه‌بردار و هم صحاف.

است.<sup>۱</sup> و بلاذری مؤلف معروف اسلامی هم در اثر همین شهرت آن را به شعر در آورده.<sup>۲</sup> از مطالعه منابع ادبی آن دوره هم رواج و شهرت این کتاب در آن عصر به خوبی معلوم می‌شود. توصیفی که ابوحنیفه دینوری از این کتاب کرده اهمیت آن را در دوره ساسانی و عصر اسلام هردو ظاهر می‌سازد. دینوری در سرگذشت اردشیر گوید: «آن گاه عهد معروف خود را به پادشاهان بنوشت و ایشان امتثال امر کرده آن را به گردن گرفتند و به حفظ کردن و عمل نمودن به آن تبرک می‌جستند و آن را درس خود و نصب‌العین خویش قرار دادند».<sup>۳</sup>

در نامه تنسر که یکی از اسناد تاریخی و مهم دوره ساسانی است در چند جا به این کتاب که شامل دستورها و فرمانهای اردشیر بوده اشاره شده است. در یکجا چنین آمده: «این معنی برای پادشاهان آینده نوشتم که شاید بود تمکین تقویت دین ندارند، از کتاب من خوانند و کار فرمایند».<sup>۴</sup> و در جای دیگر چنین خوانده می‌شود: «شهنشاه در وصیتی که فرمود این باب به استقصاء نوشته‌اند که: جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم دری است از فساد...».<sup>۵</sup> قسمتی از ترجمه عربی این کتاب امروز هم در دست است که به همین نام عهد اردشیر خوانده می‌شود و متخباتی از آن را نویسنده دانشمند مصری احمدبیک تیمور از روی نسخه خطی که در سال ۷۱۰ هجری نوشته شده منتشر نموده و در کتاب «رسائل البلغاء» به چاپ رسیده است.\*

اردشیر بابکان در کتب ادبی عرب به عقل و تدبیر و دانش و حکمت معروف است و سخنان حکیمانه بسیاری از وی در این کتب نقل شده. بدون شک علت بزرگ این شهرت وجود همین عهدنامه و ترجمه منظوم آن بوده، و عباراتی هم که

۱- الفهرست، ص ۱۲۶ ۲- الفهرست، ص ۱۱۳- ۱۱۴، شرح حال بلاذری دیده شود.

۳- الاخبار الطوال، ص ۴۷ ۴- نامه تنسر، چاپ مینوی، ص ۲۰

۵- نامه تنسر، چاپ مینوی، ص ۲۵ و همچنین مراجعه شود به حواشی آقای مینوی در صفحات ۶۰ و ۶۱ همان کتاب.

\* این کتاب در سال ۱۹۶۶ م. = ۱۳۸۷ ه.ق. به وسیله آقای دکتر احسان عباس با تحقیقی عالمانه و مقدمه‌ای سودمند در بیروت «دار صادر» به چاپ رسیده و ترجمه فارسی آن هم به وسیله مرحوم سید محمد علی امام شوشتری در سال ۱۳۴۸ ه.خ. جزو سلسله انتشارات آثار ملی منتشر گردیده.

از سخنان وی در کتب عربی و اسلامی راه یافته از همین کتاب گرفته شده، به طوری که می توان از مجموعه آن عبارات تا اندازه ای به اصل این کتاب دست یافت. اینوسترانزف «عهد اردشیر» را برای تألیفاتی که از این نوع در ادبیات عربی به وجود آمده مانند رسائل عمر بن حمزه و کتاب التیمة ابن مقفع و رسائل احمد بن یوسف دبیر مأمون، نمونه و سرمشق کاملی دانسته، و بنا به تحقیق وی مقداری از مطالب آن را می توان در کتاب التنیة تألیف احمد بن ابی طاهر یافت.

مسعودی در مروج الذهب از کتابی منسوب به اردشیر نام برده که به گفته وی کارنامه خوانده می شده و چنان که نوشته مشتمل بر اخبار و سرگذشت و شرح جنگهای وی بوده<sup>۱</sup>. در فهرست ابن ندیم نیز ضمن کتابهایی که ابان بن عبدالحمید لاحقی منظوم ساخته از کتابی هم به نام سیرة اردشیر یاد شده<sup>۲</sup>. از این جا می توان احتمال داد که غیر از عهد اردشیر که مشتمل بر مضامین اخلاقی و ادبی بوده و بلاذری آن را به نظم در آورده کتاب دیگری هم در شرح حال و سرگذشت اردشیر از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و ابان بن عبدالحمید آن را منظوم ساخته است. این که آیا آن کتاب همین کتابی است که در متون پهلوی موجود به نام کارنامه اردشیر خوانده می شود یا چنان که از توصیف مسعودی برمی آید کتابی مفصل تر بوده است نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

یکی دیگر از این گونه آثار کتابی بوده که مؤبدان در حکمت و ادب تألیف کرده و ابن ندیم از نام مؤلف و کتاب هیچ یک را ذکر نکرده.

دیگر کتابی بوده شامل نامه هائی که بین کسری و یکی از مرزبانانش رد و بدل شده. اینوسترانزف مایل است که این کتاب را با یک واقعه تاریخی دوران انوشیروان یعنی فتح یمن مربوط سازد. چنان که می دانیم در روزگار انوشیروان یمنی ها از دربار ایران خواستند تا حبشی ها را که از سالها پیش به یمن تاخته و آنجا را تصرف کرده و بر آن حکومت می کردند بیرون رانده آنها را از مظالم ایشان برهاند، و انوشیروان نیز لشکری آماده ساخت و به فرماندهی یکی از

۱- ولأردشیر بن بابک کتاب یُعرف بکتاب الکترنامج فیه ذکر اخباره و حروبه و مسیره فی الارض

۲- الفهرست، ص ۱۱۹

و بییره. مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۶۱

سرداران خود که طبری نامش را وهرزان نوشته و او را از مرزبانان دانسته به کمک ایشان فرستاد. وهرزان حبشی‌ها را از یمن بیرون راند و مدتها آنجا بماند و فرمانروائی کرد. دینوری و طبری در ضمن شرح این واقعه از نامه‌هایی سخن گفته‌اند که این مرزبان به کسری نوشته و کسری به او پاسخ داده است.<sup>۱</sup> اینوستراتزف احتمال می‌دهد که این کتاب مجموعه‌ای از آن نامه‌ها بوده و شرح واقعه یمن و دستورهایی که انوشیروان دربارهٔ اداره و روش فرمانروائی آنجا نوشته است دربر داشته.

نام دو کتاب دیگر در این فهرست دیده می‌شود که هرچند آگاهی دیگری دربارهٔ آنها نداریم ولی از همین نامها معلوم می‌شود که مشتمل بر مباحث فلسفی بوده‌اند. یکی را ابن ندیم با عنوانی ذکر کرده که چنین ترجمه می‌شود: مسائلی که پادشاه روم با دست بقراط رومی به انوشیروان فرستاد \*، و دیگری را با عنوانی که ترجمه آن چنین است: فرستادن پادشاه روم فلاسفه را نزد پادشاه ایران و پرسیدن مسائلی از حکمت. هرچند دربارهٔ این دو کتاب نمی‌توان به طور قطع اظهار نظر نمود لیکن می‌توان احتمال داد که بین آنها و مهاجرت بعضی از فلاسفه به ایران در عصر انوشیروان یا قبل از آن ارتباطی موجود بوده است.

غیر از اینها که ذکر کردیم چند کتاب دیگر نیز از آثار اخلاقی ایرانی در این فهرست ذکر شده که یکی از آنها کتابی بوده مشتمل بر مجموعه‌ای از مضامین اخلاقی و سخنان حکمت‌آمیز منسوب به حکمای مختلف، و ظاهراً چنان که در آن کتاب نوشته بوده مطالب آن را به فرمان اردشیر از گنجینهٔ کتابهایی که حکما در تدبیر وضع کرده بوده‌اند استخراج نموده‌اند.

و دیگری کتابی بوده که برای هرمز پسر انوشیروان تألیف کرده‌اند و اسم مؤلف آن در اثر تحریف کلمه خوانده نمی‌شود و این کتاب شامل نامه‌هایی بوده

۱- الاخبار الطوال، ص ۱۶۵ و تاریخ طبری، بخش ۱، ص ۹۴۹ - ۹۵۰ و ص ۹۸۵ و ۱۰۴۰  
\* برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع کنید به مقاله نویسندهٔ این کتاب با عنوان «کتاب المسائل منسوب به خسرو انوشیروان و ترجمهٔ قطعه‌ای از آن» الدراسات الادبیه، سال هفتم شماره‌های ۱ و ۲، ص ۴۵ - ۷۲ بیروت ۱۹۶۵ م. = ۱۳۴۴ هج.

که بین کسری و جاماسب مبادله شده. این نام در فهرست ابن ندیم جواسب نوشته شده ولی ظاهراً تحریف گردیده. جاماسب یکی از دانشمندان ایرانی بوده که درست نمی‌دانیم در چه زمانی زندگی می‌کرده، ولی آثار علمی و اخلاقی متعددی در ادبیات زردشتی به وی منسوب است. ابن ندیم در یک جا نام وی را با زردشت ذکر کرده و چنان که در گفتار سابق دیدیم یکی از کتابهای نجومی ایران را به نام جاماساف ضبط کرده‌اند که ظاهراً همان جاماسب است.

کتاب‌های دیگری هم در این فهرست ذکر شده که نام آنها محقق نیست. یکی از آنها به نام سیره نامه است که در اخبار و احادیث بوده و نام مؤلف آن در الفهرست «حداهود بن فرخزاد» خوانده می‌شود که خالی از تحریف نیست.

علاوه بر کتابهایی که ذکر شد یعنی کتابهایی که مسلماً از آثار ایرانی بوده و از زبان پهلوی ترجمه شده‌اند، اینوستراتزف یازده کتاب دیگر را هم از مؤلفات دوره اول عصر عباسی، یعنی دوره‌ای که ایرانیان در ادبیات عرب نفوذ داشته‌اند، تشخیص داده از قبیل کتابی که ابراهیم بن زیاد برای مهدی خلیفه عباسی نوشته و کتابهایی که محمد بن اللیث برای هارون الرشید و یحیی بن خالد برمکی تألیف کرده‌است.

و اما باقیمانده کتابهایی که در این فهرست ذکر شده، چنان که این محقق عقیده دارد قسمت مهمی از آنها هم از اصول فارسی نقل شده؛ از آن جمله دو کتابی است که ما از آنها نام بردیم، یکی در ادب و دیگری در تدبیر منزل. و چنان که نوشته آنها را مهر آذر جشنس ترجمه نموده. و همچنین احتمال می‌دهد که کتاب الرد علی الزنادقة هم از مؤلفات زردشتیها باشد که به عربی ترجمه شده، چنان که دو کتابی هم که تألیف یکی از آنها به علی بن ربن نصرانی نسبت داده شده و دیگری را خود ابن ندیم ترجمه نموده از نوع کتابهایی شمرده که مانند کتاب ادب العرب و الفرس در دوره‌های اسلامی به تقلید آثار مشابه ایرانی تألیف گردیده است. و بالاخره سایر کتابهایی را که ابن ندیم ذکر کرده از نوع آثاری شمرده که در ادب و اخلاق به طور فراوان از خلال آثار پهلوی در ادبیات عربی راه یافته ولی دارای اصول یونانی بوده‌اند.

## نظری کلی به ادبیات اخلاقی ایران

ادبیات اخلاقی یکی از مهمترین رشته‌هایی بوده که از خلال آثار پهلوی در ادبیات عربی راه یافته و در آن تأثیر کرده است. در گفتار آینده با تفصیل بیشتری در این باره گفتگو خواهیم کرد. در اینجا همین قدر لازم است به این نکته توجه شود که

تعلیمات ادبی و اخلاقی ایران به اشکال مختلفی در ادبیات پهلوی وجود داشته و پس از ترجمه به عربی نیز به چندین دسته تقسیم می‌شده‌اند.

مسعودی پس از آن که در مروج الذهب تاریخ ایران را اجمالاً شرح داده در خصوص این که معلومات بیشتری درباره پادشاهان ایران را در کتابهای دیگرش ذکر کرده گوید: ما «اخبار» و «سیر» و «وصایا» و «عهود» و «مکاتبات» و «توقیعات» و «خطابه‌های تاجگذاری» و «رسائل» ایشان (یعنی پادشاهان ایران) را در کتابهای گذشته خود بیان کرده‌ایم.

ما بدون این که بخواهیم در اینجا راجع به کتب مسعودی که متضمن این آثار بوده و امروز در دسترس نیست سخنی بگوئیم، لازم می‌دانیم نظر خوانندگان را به این عبارت که از لحاظ تحقیق در ادبیات اخلاقی ایران قابل دقت و ملاحظه است جلب کنیم. زیرا این عبارت نماینده آثار مختلفی است که در موضوع تاریخ و ادب از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و هر یک از عنوانهایی که در آن به کار رفته نماینده یک دسته و نوع خاصی از این آثار است که در نزد مسعودی و معاصرین وی از مؤلفین و ادبای اسلامی شهرت داشته، و به همین جهت بی‌مناسبت نمی‌دانیم که راجع به هر یک از آنها توضیحی چند اضافه کنیم.

کتبی را که مسعودی به عنوان «اخبار» و «سیر» خواننده آثاری بوده‌اند که در موضوع تاریخ

### اخبار و سیر

عمومی یا سرگذشت پادشاهان و بزرگان از زبان پهلوی ترجمه شده و ما در گفتار پنجم به تفصیلی که در خور این کتاب بود از آنها سخن راندیم. چنان که در همان گفتار ذکر شد آثاری که در این زمینه‌ها در زبان پهلوی وجود داشته بر دو گونه بوده‌اند، یکی آثاری که مشتمل بر تاریخ عمومی بوده‌اند از نوع خدای‌نامه و

امثال آن، و دیگر کتبی که سرگذشت یکی از پادشاهان یا سرداران یا اشخاص معروف و شرح وقایع مربوط به آنها را در بر داشته‌اند و ما آنها را به عنوان «داستان» نامیدیم. ظاهراً در اصطلاح مؤلفین این دوره از قبیل مسعودی و ابن ندیم و هم‌ردیفان ایشان از «اخبار» دسته اول و از «سیر» دسته دوم قصد شده است.

و صایا  
آثاری که در عربی به عنوان «وصایا» معروف

شده عبارت از مضامین حکمت آمیز و نصایح و اندرزهایی بوده‌اند که از قول هریک از پادشاهان ساسانی در هنگام مرگ روایت می‌شده. ظاهراً در ادبیات پهلوی شمار بسیاری از این وصایا وجود داشته و مقداری هم که از این نوع به زبان عربی نقل شده کم نبوده است. در تاریخ طبری و اخبار طوال دینوری و تاریخ حمزه اصفهانی و مخصوصاً در شاهنامه فردوسی اثر بسیاری از این گونه تعلیمات اخلاقی دیده می‌شود. کتب ادبی هم مانند عیون الاخبار و غیره از آنها خالی نیست. فردوسی پس از سرگذشت بیشتر پادشاهان ساسانی و بیان مرگ ایشان مطالب بسیاری از اندرزهای واپسین ایشان را هم منظوم ساخته. حمزه اصفهانی نیز از هریک از آن شاهان سخنان حکمت آمیزی آورده که ظاهراً مأخوذ از وصایائی است که از ایشان روایت می‌شده.

این دسته از آثار اخلاقی در ضمن خدای‌نامه، تاریخ بزرگ ایران، به مسلمانان رسیده و می‌توان نیز احتمال داد که در ادبیات پهلوی رسائل مستقلی هم متضمن مجموعه‌هایی از این گونه «وصایا» وجود داشته و به عربی هم ترجمه شده. سابقاً به نظریه گوچمید راجع به کتاب تاریخی که دارای تصویر پادشاهان بوده و مسعودی در استخر فارس دیده اشاره کرده و گفتیم که به احتمال وی در زیر هریک از تصاویر پادشاهان عباراتی هم از اقوال حکیمانه و وصایای ایشان نوشته بوده و آن چه در کتب ادبی از این گونه مطالب از «تاج‌نامه» نقل شده از همان عبارات گرفته شده است.<sup>۱</sup>

۱- رجوع شود به صفحه ۱۶۲ از همین کتاب.

در ضمن فهرستی که از ابن ندیم نقل کردیم چند کتاب هم از این دسته ذکر شده بود، از قبیل «عهد اردشیر» و «عهد انوشیروان» و مانند اینها. ظاهراً از نوع «عهد» آثار زیادتر و مهم‌تری در ادبیات پهلوی وجود داشته و مضامین ادبی بسیاری هم از خلال آنها در ادبیات عرب وارد شده است. «عهد» عبارت از مجموعه دستورها و اوامری بوده که از پادشاهان ساسانی در هنگام سلطنت راجع به موضوعهای مختلف از آئین جهانداری و راه و رسم پادشاهی و مضامین اخلاقی خطاب به جانشین خود یا بزرگان کشور نوشته می‌شده، و در ادبیات پهلوی رسائل متعددی از این‌گونه منسوب به بیشتر پادشاهان ساسانی و مخصوصاً پادشاهان معروف وجود داشته است. غیر از آن چه در فهرست ابن ندیم دیدیم آثار دیگری هم از این نوع به عربی ترجمه شده بود. مسعودی از «عهد شاپور» سخن رانده<sup>۱</sup> و ابن طقطقی از «عهد قباد به خسرو انوشیروان» عباراتی نقل کرده<sup>۲</sup> و فردوسی هم از این دو که آنها را به نام «اندرز» خوانده و هم از اندرزهای پادشاهان دیگر مطالبی منظوم ساخته است.

یک دسته از آثار ادبی و اخلاقی ایران به شکل «مکاتبات»  
نامه‌هایی بوده که بین دو تن مبادله می‌شده و این نامه‌ها غالباً به صورت نصایحی بوده است که از پدری به فرزندی نوشته می‌شده است. از این نوع هم در ادبیات پهلوی منسوب به پادشاهان و دانشمندان ایرانی آثار متعددی وجود داشته. در فهرستی که از ابن ندیم نقل شد نام چند کتاب از این نوع دیده می‌شود. ولی غیر از آن چه ذکر آن گذشت آثار مشابه دیگری نیز از این قبیل در دسترس مؤلفین اسلامی بوده است.  
یکی از این آثار که در کتب عربی نام و نشانی از آن باقیمانده نامه‌ای بوده که انشاء آن به خسرو پرویز در جواب پسرش شیرویه نسبت داده شده است. علت انشاء این نامه را چنین نوشته‌اند که وقتی شیرویه بر پدرش خسرو پرویز چیره شد

۱- مروج الذهب، ج ۱، شرح سلطنت شاپورین اردشیر دیده شود.

۲- الآداب السلطانیة، ص ۸۹

و او را گرفته به زندان افکند، نامه مفصلی، در شرح متمکاریها و رفتار بی‌رویه‌ای که در زمان سلطنت از خسرو سرزده و در نتیجه آنها شیرویه به چنان کاری اقدام کرده بود، به او نوشت و خسرو پاسخ مفصلی به آن نامه فرستاد که در آن پاسخ هریک از اتهامات شیرویه را به وجهی رد کرده او را پند و اندرز داده بود.

ابوحنیفة دینوری<sup>۱</sup> و طبری<sup>۲</sup> و فردوسی<sup>۳</sup> هر سه این واقعه و مطالبی از این نامه را کم و بیش به تفصیل ذکر کرده‌اند. بنا به گفته طبری واسطه ابلاغ این نامه از طرف شیرویه اسفاد جشنس «رئیس کتبه» یا «ایران دیربند» بوده. دینوری وی را یزدان جشنس «رئیس دیوان رسائل» خوانده و به نقل فردوسی واسطه رساندن پیغام دو تن از دیران دانشمند ایرانی به نامهای «استاگشسب» و «خراد برزین» بوده‌اند. ظاهراً «استاگشسب» و «اسفاد جشنس» که در طبری آمده هر دو یک نامند که در اثر تحریف و تعریب به این دو شکل درآمده‌اند، هر چند نامهای دیگری هم که در روایت دینوری و فردوسی ذکر شده‌اند خالی از این تحریف نیستند.

البته نمی‌توان راجع به طرز و زمان انشاء این نامه با تمام خصوصیات و تفصیلی که درباره آن ذکر شده به طور قطع اظهار نظر نمود، لیکن این امر مسلم است که در ادبیات پهلوی نامه‌ای بدین‌گونه که وصف کردیم موجود بوده و همان هم مأخذ مؤلفین و تاریخ‌نویسان اسلامی شده است. از ظاهر شاهنامه چنین برمی‌آید که گفته‌های شیرویه و خسرو پرویز عنوان پیغام شفاهی داشته و اگرچه در ضمن پاسخ خسرو پرویز این اشعار نیز خوانده می‌شود:

نگنجد تو را این سخن درخرد	نه زین جان آن بدتنان بر خورد
ولیکن من از بهر بدکامه را	که برخواند این پهلوی نامه را
بداند که گفتارهای دروغ	نباید که گیرد ز شاهان فروغ
همان در جهان یادگاری بود	خردمند را غمگساری بود

ولی با این حال باز می‌توان احتمال داد که این پیغام‌ها بعداً تدوین شده و به

۱- الاخبار الطوال، ص ۱۱۲ و ۱۱۳ ۲- تاریخ طبری، بخش یک، ص ۱۰۵۴ - ۱۰۶۵

۳- شاهنامه، چاپ خاور، ج ۵ ص ۲۴۷ - ۲۷۲

صورت نامه‌ای مکتوب درآمده و در ادبیات پهلوی شهرت یافته است. با این که این نامه‌ها مربوط به یک واقعه سیاسی و تاریخی بوده ولی در تدوین یا تألیف آنها و مخصوصاً در نامه خسرو پرویز جنبه ادبی و اخلاقی آن هم مورد نظر بوده، و از این لحاظ جزء قطعات ادبی زبان پهلوی به شمار می‌رفته و قسمتی از مطالب آنها از این قبیل بوده. ابن قتیبه در پنج مورد از عیون الاخبار مطالبی از نامه خسرو پرویز نقل کرده که موضوع آنها به طور اجمال راهنمایی و نصایحی در خصوص مملکت‌داری و آئین پادشاهی است، از قبیل شروط و اوصاف عامل خراج، ستایش مشورت و نکوهش استبداد به رأی، طرز مجازات و زیان سهل‌انگاری در آن، و همچنین راجع به خویشن‌داری و امثال اینها<sup>۱</sup>. مطالبی هم که از این نامه در کتب دیگر نقل شده خارج از این حدود نیست \*

غیر از این نامه در ادبیات پهلوی آثار دیگری هم از همین نوع وجود داشته و به عربی ترجمه شده مانند نامه‌هایی که مسعودی در مروج الذهب به شاپور نسبت داده که یکی نامه وی به قیصر و جواب آن، و دیگری نامه وی به بعضی از کارداران دولت است<sup>۲</sup>. و همچنین نامه‌هایی که در تواریخ دیگر نامی از آنها برده شده مثل نامه بهرام چهارم به سرکردگان سپاه، و نامه خسرو اول به پادگوسپان آذربایجان و غیره، که چون اثر قابلی از آنها باقی نمانده یا ما از آنها آگاهی نداریم از این جهت سخن را در این زمینه کوتاه می‌کنیم.

بعضی از محققین را عقیده بر این است که این گونه نامه‌ها و آثار ادبی در کتاب «تاج‌نامه» پهلوی مدون بوده و از آن کتاب به آثار اسلامی منعکس شده است<sup>۳</sup>. این امر بعید به نظر نمی‌رسد زیرا چنان که سابقاً هم گفتیم هر چند این ندیم تاج‌نامه را جزء کتابهای تاریخی شمرده ولی در این کتاب بیشتر جنبه ادبی و اخلاقی

۱- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۷ و ۳۰ و ۵۹ و ۲۸۸ و ۳۲۸

\* برای آگاهی بیشتر درباره این نامه‌ها رجوع کنید به نوشته‌های زیر از نویسنده این کتاب:

«کتاب التاج الذی نقل عنه ابن قتیبه...» الترجمة والنقل... ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۷، بیروت ۱۹۶۴ م.

«درباره یکی از تاج‌نامه‌های ساسانی»، الدراسات الادبیه، سال ۶ شماره‌های ۳ و ۴، بیروت ۱۹۶۵ م.

۲- مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۶۴ و ۱۶۵

۳- رجوع کنید به ۶۷ - ۶۶ Inostranzev و ۵۷ Christensen

موردنظر بوده و به عبارت دیگر محتویات و مطالب آن از نوع مطالبی بوده است که در آثار ادبی و اخلاقی پهلوی یافت می‌شده، و به همین جهت هم کتبی که به تقلید آن در عربی به وجود آمده و ما در گفتار آینده به آنها اشاره خواهیم کرد بیشتر از همین نوع بوده‌اند. بنابراین دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوئیم این نامه‌ها و آثاری که بیشتر جنبه ادبی داشته‌اند در تاج‌نامه یا لااقل در کتابی از این نوع مدون بوده و به وسیله آن به مسلمانان رسیده است.

توقیعات  
یکی از رشته‌هایی که در این موضوع از نوشته‌های پهلوی در ادبیات عربی راه یافته و در آثار مشابه اسلامی اثری از خود به جای گذارده توقیعاتی بوده که از پادشاهان ایران روایت می‌شده.

تا آنجا که می‌دانیم در دربار ساسانی معمول چنان بوده که هر عریضه‌ای به شاه نوشته می‌شده، چه در امور کشور و چه در تظلم از حکام یا غیر آن، یکی از دبیران که ظاهراً همان ایران دبیرد بوده<sup>۱</sup> به دستور پادشاه جواب آن را به طور اجمال و با عبارتی مختصر در ذیل آن عریضه می‌نوشته، و پس از امضای شاه آن را به دبیرخانه می‌فرستاده تا به صورت احکام و مراسلات رسمی درآورند. راجع به فرمانها و نامه‌هایی هم که مستقیماً از طرف پادشاه به حکام یا پادشاهان دیگر نوشته می‌شده همین تشریفات اجرا می‌گردیده. این دستورات معمولاً را که غالباً با جملات کوتاه و یا عبارات موجز ادا می‌شده در عربی به نام «توقیع» و دبیری را که متصدی آن بوده «صاحب‌التوقیع» خوانده‌اند.

ما در یکی از گفتارهای آینده این کتاب در خصوص نثر فنی در دوره ساسانی به تفصیل سخن خواهیم گفت؛ در اینجا باید تنها به این نکته اشاره کنیم که توقیعات این عصر هم یکی از آثار هنری و ادبی زبان پهلوی به شمار می‌رفته، زیرا این توقیعات از زبان پادشاه و از قلم بزرگترین دبیر دربار انشاء می‌شده و ناچار در تهذیب الفاظ و انسجام معانی و زیبایی جملات آن سعی وافق مبذول می‌داشته‌اند. و به همین جهت غالباً این قطعات به شکل مطالب عالی اخلاقی و

عبارات حکمت آمیز جلوه گر می شده است.

این امر سبب شده که «توقیعات» با آن که در واقع جز یک دستور اداری چیز دیگری نبوده از لحاظ ادبی و اخلاقی نیز مورد توجه قرار گیرد، بلکه این جنبه به تدریج تقویت یافته برای آنها در ادبیات پهلوی جایی باز کرده، و سپس در ضمن آثار ادبی ایران به عربی نیز ترجمه شده و مورد استفاده دانشمندان و دبیران گردیده است.

چنان که نوشته‌اند در دربار ساسانی دفتر مخصوصی برای «توقیعات» وجود داشته، و هر توقیعی را که از طرف شاه صادر می شده در آن ثبت می کرده‌اند و در آخر هر ماه آنها را جمع نموده پس از لاک و مهر کردن در خزانه شاهی نگاه می داشته‌اند. می توان حدس زد که ازین راه مجموعه‌هایی در زبان پهلوی به وجود آمده و سپس چون مورد نیاز و مطلوب دبیران و اهل ادب گردیده کم کم بین ایشان شهرت یافته و به تدریج آثار دیگری هم در این زمینه روایت شده و بر حجم آنها افزوده است.

ظاهراً بیش از همه از خسرو انوشیروان توقیعاتی در دست بوده. ابن قتیبه می نویسد که انوشیروان دستور داده بود در پائین نامه‌هایی که به کارگزاران دولت نوشته می شد به اندازه چهار سطر جای خالی بگذارند و آن برای توقیع خودش بود.<sup>۱</sup> فردوسی با تفصیل بیشتری از توقیعات انوشیروان سخن رانده. وی در حدود سی و شش توقیع از این پادشاه را با خلاصه‌ای از موضوع نامه‌هایی که توقیع به آن مناسبت صدور یافته در شاهنامه منظوم ساخته است. بدون شک این منقولات از خلال آثاری که از این نوع در ادبیات پهلوی وجود داشته در کتب اسلامی راه یافته است.

این توقیعات چنان که خواهیم دید در عصر اسلام مورد توجه و تقلید دبیران و دانشمندان اسلامی گردید. وقتی عبدالله بن طاهر چنین توقیع کرد «من سعی رعی و من لزم المنام رأی الأحلام» چنان که بیهقی نوشته کسروی این عبارت را مأخوذ از این توقیع انوشیروان دانسته: «هرکه رَوذ چَرَد هرکه خُشَبَد خاف ویند»<sup>۱</sup>.

معمول شاهان ساسانی چنان بوده که در هنگام  
تاجگذاری خطابه غرّا و مفصلی ایراد می کرده‌اند.  
این خطابه‌ها که معمولاً از قطعات عالی ادبی  
به شمار می‌رفته و به شکلی هنرمندانه و بدیع

## خطابه‌های تاجگذاری

تهیه می‌شده عموماً مشتمل بر مضامین عالی اخلاقی و از نوع همان پند و اندرزها  
بوده‌اند که در این دوره به شرحی که گفتیم رواج کامل داشته است. تاریخ‌نویسان  
غالباً به این خطابه‌ها اشاره کرده و بعضی نیز آنها را به بلاغت ستوده‌اند. در کتب  
ادبی عربی نیز کم و بیش قطعاتی از این خطب نقل شده و نمونه آن را می‌توان در  
عیون الاخبار یافت. فردوسی در آغاز پادشاهی هریک از شاهان ساسانی از گفته  
ایشان مطالبی از نوع پند و اندرز منظوم ساخته. این مطالب بدون شک از  
خطابه‌هایی که در ادبیات پهلوی به ایشان منسوب بوده اقتباس شده‌است. دینوری  
از خطابه‌ای که هرمز پسر انوشیروان در روز تاجگذاری خود ایراد کرده مطالب  
بسیاری نقل نموده است.<sup>۱</sup>

این نکته قابل دقت است که در این خطابه‌ها و همچنین در سایر آثاری که  
ذکر آن گذشت جنبه ادبی و فنی بیش از جنبه‌های دیگر مورد توجه واقع  
می‌شده، و به همین جهت انشاء کنندگان این‌گونه آثار سعی می‌کرده‌اند که  
عالی‌ترین معانی را در زیباترین عبارات بگنجانند و از سبک پُر تصنع و معمول  
آن دوره پیروی نمایند. و چنان که بعد خواهیم دید این صفت به قدری در این  
آثار ظاهر بوده که حتی در ترجمه عربی آنها هم کم و بیش منعکس شده. در  
هرحال این‌گونه خطابه‌ها قبل از هرچیز یک اثر ادبی و اخلاقی به شمار  
می‌رفته‌اند، و از این که در کتابهای عربی و اسلامی نمونه‌های نسبتاً زیادی از آنها  
دیده می‌شود معلوم می‌گردد آثاری هم که از این نوع به عربی ترجمه شده کم  
نبوده است.

در عبارت مسعودی از آثار دیگری هم به عنوان  
رسائل ذکر می‌رفته است. ظاهراً مقصود از

## رسائل

رسائل نامه‌هایی بوده که ما سابقاً در زیر عنوان مکاتبات به آنها اشاره کردیم، ولی چون در این عبارت دو عنوان «مکاتبات» و «رسائل» هر دو وارد شده معلوم می‌شود که از هر کدام دسته و نوع خاصی مقصود بوده که ما به طور قطع نمی‌توانیم درباره آنها اظهار اطلاع کنیم.

در قرنهای دوم و سوم هجری در ضمن آثار ادبی عرب مقدار زیادی هم از امثال و حکم ایرانی وجود داشته که تا مدتها همچنان رنگ اصلی خود را حفظ کرده ولی سپس مانند بیشتر آثار فرهنگی ایرانی به خورد ادبیات عرب رفته و شکل عربی به خود گرفته است. ابوهلال عسکری در رساله «التفضیل بین بلاغتی العرب والعجم» از قول ابوبکر بن درید چنین نقل کرده که در دیوان صالح بن عبدالقدوس که یکی از شعرا بوده هزار مثل از اعراب و هزار مثل از ایرانیان جمع شده بود.<sup>۱</sup> ابن‌المُدبّر که یکی از دبیران دانشمند و از نویسندگان زبردست اسلامی است در رساله مشهور خود که به لقب «رسالة العذراء» معروف شده آموختن و فراگرفتن امثال فارسی را هم جزء آثار دیگر ایرانی از شرایط دبیری و نویسندگی عربی دانسته.<sup>۲</sup> و از اینجا معلوم می‌شود که شماره زیادی از امثال و حکم ایرانی در دسترس مؤلفین و متأدین اسلامی قرار داشته، و این رشته از ادبیات اخلاقی ایرانی هم در این دوره دارای قدر و منزلت بوده است.

در کتاب «جاودان خرد» مسکویه که گاهی آن را «ادب العرب والفرس» نیز خوانده‌اند متخباتی از چند نوع نوشته‌های ایرانی منسوب به پادشاهان و مؤبدان و دانایان که به عربی ترجمه شده بوده و مسکویه گاهی آنها را با عنوان «وصایا» و گاه «حکم» و گاه «آداب» خوانده نقل شده است که ما به عنوان نمونه دو قطعه از آنها را در اینجا وصف می‌کنیم:

یکی از این دو قطعه متخباتی است که مسکویه  
از ترجمه عربی «پندنامه بزرگمهر» با عنوان «ما  
اخترته من آداب بزرگمهر» نقل کرده است.

پندنامه بزرگمهر

۱- به نقل استاد احمد امین از «مجموعه رسائل» طبع «الجواب» صفحه ۲۱۸. رجوع شود به

ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۰ ۲- رسائل البلاغ، ص ۱۸۷

تحقیقات دانشمندانه‌ای که استاد کریستن سن در رساله‌ای درباره بزرجمهر و آثار منسوب به او و از آن جمله همین پندنامه کرده و خوشبختانه به فارسی نیز ترجمه شده<sup>۱</sup> ما را از تفصیل در این موضوع بی‌نیاز می‌سازد، از این رو تنها به ذکر بعضی مطالب لازم اکتفا می‌کنیم.

به قول حاج خلیفه این پندنامه در زمان نوح بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷ هـ) و به امر آن پادشاه از زبان پهلوی به فارسی ترجمه و به ظفرنامه موسوم شده و مترجم آن ابن سینا (؟) وزیر نوح بوده است. به عقیده شفر Ch. Schefer این همان رساله‌ای است که وی به نام ظفرنامه در جلد اول از تألیف خود «قطعات متخبه فارسی» چاپ و منتشر ساخته. ولی استاد کریستن سن این تصور را باطل شمرده و ظفرنامه شفر را جز یک اقتباس بعیدی از آن اصل ندانسته است.

قسمتی از پندنامه را فردوسی در شاهنامه نقل کرده. وی به علت رعایت نمودن نکات مهم و ترتیب مواد آن چندان از اصل دور نیفتاده لیکن به نظر استاد نامبرده در اینجا هم باز پندنامه دچار تغییرات و اصلاحات قابل توجهی شده، از آن جمله این که مطالب مربوط به مذهب مزدک در آن از میان رفته و به جای مطالبی هم که با دین زردشت رابطه داشته تعلیمات عمومی زاهدانه‌ای که به کلی جنبه اختصاصی خود را از دست داده گذاشته شده است.

از مقدار زیادی لغات و جملاتی که فردوسی از اصل پندنامه گرفته استنباط شده که ماخذ وی ترجمه‌ای فارسی بوده که مستقیماً از متن پهلوی به عمل آمده نه ترجمه عربی آن، و بنابراین چنین احتمال داده‌اند که فردوسی در تهیه این قسمت از کتاب خود مستقیماً به همین ظفرنامه که حاج خلیفه نام برده است مراجعه کرده. در هر حال باید در نظر داشت که ترجمه عربی این کتاب قبل از ترجمه فارسی آن صورت گرفته، زیرا در کتابهایی هم که پیش از ترجمه فارسی آن تألیف شده مانند مروج الذهب و الفهرست و عیون الاخبار نیز آثار بسیاری از اقوال و حکم بزرجمهر که بدون شک این پندنامه یکی از منابع آنها بوده نقل

۱- این رساله را آقای عبدالحسین میکده به فارسی ترجمه کرده و در مجله مهر سال اول به چاپ رسانیده‌اند.

شده، و در روزگار مسعودی آثار بسیاری از این حکیم ایرانی در میان اعراب و مسلمانان رواج داشته است.<sup>۱</sup>

به طور کلی ترجمه عربی پندنامه در ادبیات عربی شهرت فراوانی یافت و اثر بسیاری هم از آن در مؤلفات ادبی عرب برجای ماند. بیشتر حکم و نصایحی که از بزرگمهر در این گونه مؤلفات اسلامی روایت شده از این کتاب سرچشمه گرفته و در کتاب مسکویه هم اثر آن به خوبی دیده می شود. ظاهراً غیر از این کتاب پندنامه در ادبیات پهلوی «اندرز» دیگری هم وجود داشته که در آن از حکمت و سیاست بزرگمهر گفتگو می شده و به گفته استاد کریستن سن این کتاب هم مورد استفاده فردوسی و مسعودی بوده است.

جاودان خرد نام کتاب دیگری است که در موضوع

حکمت عملی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده

جاودان خرد ساسانی

و مسکویه آن را در آغاز کتاب خود نقل کرده

و به همین سبب کتاب مسکویه هم به «جاودان خرد» معروف گردیده است. و شاید لازم به ذکر نباشد که برای پرهیز از این التباس است که این رساله را در اینجا جاودان خرد ساسانی نامیدیم. راجع به زمان تألیف و مؤلف این کتاب هم مانند بسیاری دیگر از کتابهای پهلوی معلومات صحیحی در دست نداریم. این جاودان خرد مجموعه‌ای از حکمت‌های عملی و اندرزها و تعالیم اخلاقی زردشتی بوده که ظاهراً در ادبیات پهلوی به دیده تجلیل و تقدیر در آن می نگریسته‌اند. و این نظر در ادبیات عرب نیز انعکاس یافته به طوری که درباره اصل و منشأ و همچنین کیفیت ترجمه آن حکایت افسانه مانند روایت کرده‌اند. برای این که نمونه‌ای از این گونه روایات در دست باشد و ضمناً معلوم گردد که ایرانیان تا چه اندازه به این گونه کتابهای اخلاقی قدر و قیمت می نهاده‌اند و چگونه این نظر به محیط اسلامی نیز سرایت کرده و اعراب را هم به احترام این آثار واداشته است حکایت زیر را که در کتاب مسکویه نقل شده و طرطوسی هم در سراج الملوک از قول فضل بن سهل روایت کرده خلاصه می کنیم:

بنا به گفته فضل پسر سهل هنگامی که مأمون در خراسان به خلافت نشسته بود هریک از پادشاهان و امرای اطراف برای اظهار دوستی تحف و هدایائی نزد او می فرستادند. پادشاه کابلستان هم در عوض پیر دانشمندی را که در *سراج الملوک* به نام ذوبان خوانده شده (این کلمه در کتاب مسکویه مؤیدان است) به دربار مأمون گسیل داشت. ذوبان مدتها در دربار مأمون بماند و خلیفه هم پیوسته از رای و تدبیر او بهره مند می شد تا وقتی که در موضوع نزاعی که بین مأمون و برادرش امین در گرفته بود و ذوبان راهنمایی های ذی قیمتی به مأمون نمود مأمون برای پاداش صد هزار درهم به وی عطا کرد، لیکن او نپذیرفت و گفت من چیزی می خواهم که از حیث قدر و قیمت از این مال افزون تر باشد؛ مأمون پرسید: آن چیست؟ گفت کتابی است تألیف یکی از بزرگان ایران که در آن مکارم اخلاق و علوم آفاق جمع است. و پس از شرح مفصلی که در تعریف و توصیف این کتاب بیان کرد گفت این کتاب اکنون در ایوان مدائن موجود است. مأمون کس فرستاد تا وسط ایوان را بشکافتند و صندوق کوچکی از شیشه در آن یافتند و به نزد مأمون آوردند. مأمون آن را به ذوبان داد و ذوبان به زبان خودش چیزی خوانده بر قفل صندوق دمید تا باز شد، آن گاه از میان آن بسته ای از دیبا بیرون آورده بگسترده و در میان آن اوراقی پراکنده یافتند که چون بشمردند صد برگ بود. ذوبان آنها را برداشته به منزلش بازگشت.

باز فضل پسر سهل گوید: «پس از رفتن ذوبان من به خانه او رفتم و درباره آن کتاب سؤالهایی از او کردم، گفت این کتاب جاودان خرد تألیف گنجور وزیر پادشاه ایران شهر است. من از آن کتاب چند ورق بگرفتم و خضر بن علی آنها را ترجمه کرد. وقتی که خبر به مأمون رسید آن ترجمه را خواست و چون آن را بخواند گفت سوگند به خدا که سخن این است نه آن چه ما داریم».

در آغاز نسخه خطی ای که از کتاب جاودان خرد مسکویه یا «ادب العرب والفرس» در کتابخانه شرقی بیروت موجود است عبارتی است که چنین ترجمه می شود: «کتاب جاودان خرد که هوشنگ شاه آن را برای جانشینش به یادگار گذاشت و گنجور پسر استفدیار وزیر پادشاه ایران آن را از زبان باستانی به فارسی نقل نمود و حسن پسر سهل برادر ذوالریاستین آن را به عربی برگردانید و احمد

پسر مسکوبه با افزودن حکم ایران و هند و عرب و روم به تکمیلش کوشید.<sup>۱</sup>  
 سابقاً در شرح مترجمین آثار پهلوی از کتابی که  
 ابن ندیم به نام کتاب المحاسن به عمر بن فرخان  
 نسبت داده شمه‌ای ذکر کرده و گفتیم که این  
 کتاب به نظر محققین ترجمه از پهلوی بوده و به  
 همین جهت صاحب «الفهرست» عمر فرخان را جزء مترجمین آثار پهلوی ذکر  
 کرده است.<sup>۱</sup> از آنجا که در ادبیات عربی کتابهای متعددی با این عنوان با به  
 عناوین دیگر مانند «محاسن الاداب» و «محاسن الاخلاق» و امثال اینها تألیف  
 شده و تحقیق در این موضوع از لحاظ تأثیر فرهنگ ایرانی در ادبیات عرب و  
 همچنین از نظر مطالعه آثار اخلاقی ایران دارای اهمیت است توضیحات زیر را  
 اضافه می‌کنیم:

به عقیده اینوسترانزف که این موضوع را با دقت زیاد مورد مطالعه قرار داده و  
 شرح مبسوطی راجع به آن نوشته است<sup>۲</sup> در ضمن ادبیات اخلاقی پهلوی آثاری  
 هم وجود داشته که در عرضه کردن مطالب بیشتر جنبه دینی زردشتی در آنها  
 ملحوظ می‌شده و به این جهت از سایر آثار مشابه تا اندازه‌ای متمایز بوده‌اند. در  
 نظر این دانشمند کتاب المحاسن عمر فرخان در ادبیات عرب نماینده این دسته از  
 آثار پهلوی است. یعنی این که عمر فرخان در تألیف این کتاب همان سبک و  
 روشی را که نویسندگان زردشتی در تدوین این قبیل آثار پیروی می‌کرده‌اند تقلید  
 نموده و همان مطالب را، البته با تصرفاتی که مقتضای محیط جدید بوده است، به  
 عربی نقل کرده.

بنام «المحاسن» چنان که گفتیم کتابهای متعددی در عربی به وجود آمده و  
 ابن ندیم نیز کتب چندی از این قبیل ذکر کرده است. در این زمینه به این نکته هم  
 توجه شده که مؤلفین این کتابها عموماً آن دسته از نویسندگان اسلامی بوده‌اند که  
 به آثار ایرانی علاقه‌مند بوده یا با آن آشنائی داشته‌اند. کتابی هم به این اسم  
 ابن قتیبه تألیف کرده، شاید ما بتوانیم در گفتار آینده مختصری راجع به این

نویسنده اسلامی و علاقه وی به آثار ادبی ایران ذکر کنیم. کتاب ابن قتیبه را نخستین تقلید از عمر فرخان شمرده‌اند زیرا شهرت ادبی وی پس از عمر فرخان آغاز شده است.

از کتابهایی هم که مؤلفین شیعه به همین نام تألیف کرده‌اند کتاب «محاسن الاخلاق» تألیف ابونصر محمدبن مسعود عیاشی و کتاب «المحاسن» تألیف ابو عبدالله محمدبن خالد برمکی و مانند اینها را باید نام برد. این نکته را نیز از لحاظ ارتباط مذهب شیعه با ایران و آثار ایرانی قابل ملاحظه دانسته‌اند.

اثر دیگری باز به همین نام به اسم یکی از مؤلفین اسلامی به نام ابن الهارون ثبت شده. ابن الهارون مؤلف کتابی است که آن را به نام «کتاب الادب» ذکر کرده‌اند. به طوری که در جای خودش خواهیم دید آثار و مؤلفاتی که در «ادب» یا ذیل این عنوان، مخصوصاً در قرنهای دوم و سوم هجری، در ادبیات عربی به وجود آمده پیوستگی تامی با آثار ایرانی داشته‌اند، زیرا این دسته از مؤلفات عربی به طور آشکاری در تحت تأثیر ایران قرار داشته‌اند. به همین مناسبت است که اینوسترانزف با توجه به این امر احتمال می‌دهد که کتاب «محاسن الادب» تألیف اصفهانی هم مشتمل بر مطالبی مربوط به آثار ادبی ایران بوده است.

در ادبیات عربی کتابهایی هم از نوع «المحاسن والاضداد» و «المحاسن والمساوی» دیده می‌شود. در این نوع از کتابهای اخلاقی مؤلفین تنها به ذکر اعمال نیک و اوصاف حمیده اکتفا نکرده بلکه برای جلوه دادن آنها مطالب ضد هریک از آن اعمال و اوصاف را نیز ذکر کرده‌اند. هرچند در ضمن آثاری که از پهلوی ترجمه شده کتابی به این نام دیده نمی‌شود، لیکن اینوسترانزف معتقد است که این کتابها اصلاً از آن دسته کتابهای پهلوی ترجمه شده که در عرضه کردن مطالب اخلاقی همین روش را پیروی می‌کرده و اوصاف نیک و بد را با عنوان «شاید نشاید» یا «شایست لاشایست» از هم جدا می‌ساخته‌اند، کتبی که بین قرنهای ۶ و ۹ میلادی در ادبیات پهلوی رونق فراوان داشته و زیاد تألیف می‌شده.

نخستین کتابی که به این نام در عربی دیده میشود کتاب «المحاسن والاضداد» منسوب به جاحظ است. جاحظ چنان که از کتب او پیداست نه تنها از آثار ادبی ایران استفاده زیاد کرده بلکه با استناد به معلوماتی که درباره بعضی لغات فارسی

اظهار کرده می‌توان به طور تحقیق گفت که وی زبان فارسی را نیز می‌دانسته.<sup>۱</sup> کتابهای چندی به جا حظ نسبت داده شده که به تقلید آثار ایرانی تألیف یافته، یکی کتاب «التاج» است که در گفتار آینده راجع به آن سخن خواهیم راند و دیگر کتاب «استطالة الفهم» است که چنان که خواهیم دید با ترجمه جاودان خرد است و یا به تقلید آن نوشته شده. کتب دیگر جا حظ نیز از آثار ادبی ایرانی خالی نیست. بنابراین هیچ بعید به نظر نمی‌رسد که در تألیف کتاب «المحاسن والاضداد» نیز در تحت تأثیر کتبی از همین نوع واقع شده باشد.

کتاب دیگری به نام «المحاسن والمساوی» از بیهقی در دست است. علاقه و آشنائی این مؤلف با آثار ایرانی محتاج به ذکر نیست.

قبل از آن که این گفتار به پایان رسد لازم است نظر خوانندگان را به مطالبی که اینوسترانزف راجع به روشنائی نامه پهلوی نوشته معطوف سازیم. توضیح این مطلب آن که این ندیم در ضمن کتبی که از تألیفات علی بن عبیده‌الریحانی برشمرده از کتابی هم که «ژوستی» و «هوفمان» آن را روشنائیک (روشنائی نامک) خوانده‌اند نیز نام برده. اینوسترانزف معتقد است که این کتاب هم از لحاظ اسم و هم از لحاظ نوع مطالب اقتباس از روشنائی نامک پهلوی بوده، و آن از نوع تألیفاتی شمرده می‌شده که مطالب اخلاقی در آنها از نظر روحانی و مذهبی مورد بحث قرار می‌گرفته است.<sup>۲</sup>

۱- برای نمونه رجوع شود به مطالبی که وی درباره کلمات مرکبه «شترمرغ» و «ترش و شیرین» و «گاومیش» و «سیمرغ» و «مهمان» نوشته. کتاب الحیوان، ج ۱، ص ۶۵ و ۶۶ و ۶۹ و ج ۷، ص ۳۹ و کتاب المحاسن والاضداد، ص ۷۹

۲- به فصل هفتم از کتاب Iranian Influence on Moslem Literature مراجعه شود.



# گفتار دهم

کتابهایی که در موضوع ادب به زبان عربی تألیف شده

- آثار ادبی ایران و تحولات آن در اسلام ○ آداب ابن مقفع ○
- کتابهای عربی که به نامهای پهلوی معروف شده‌اند ○ کتاب التاج ○
- نظری به تاریخ سیاسی و اجتماعی عرب و اسلام ○
- عیون الاخبار ○ ادب ○ این کلمه از چه زبانی گرفته شده ○ ادب
- از چه زمان و در چه معنی به کار رفته ○ معلم و مؤدب ○
- دگرگونی‌هایی که در معنی ادب پدید آمده ○ باز هم درباره اصل
- کلمه ادب ○ آیا ریشه ادب اصلاً ایرانی است؟

آثار ادبی و اخلاقی ایران پس از ترجمه شدن به زبان عربی در عالم اسلامی و در بین نویسندگان عربی زبان شهرت و اهمیت یافت.

این آثار بیش از همه در بین طبقه دیران رایج گشت زیرا این طبقه چنان که در جای خود گذشت به مقتضای شغل و تربیت خود پیوسته به کتب ایرانی و مآثری که از دولت ساسانی باقی مانده بود به نظر تجلیل و تقدیر می‌نگریستند، و بیشتر

کتب پهلوی هم یا به وسیله کسانی از همین طبقه و یا در اثر تشویق ایشان به عربی ترجمه گردید.

در دوره‌ای که ما از آن گفتگو می‌کنیم، به واسطه شور و نشاطی که دانشمندان اسلامی در ترجمه و نقل علوم به زبان عربی و همچنین در تألیف و تدوین کتب از خود نشان می‌دادند، به زودی در هر رشته از معارف و فنون که تا آن عصر در این زبان آثاری مکتوب وجود نداشت مولفات گرانبهائی به وجود آمد و از آن جمله در موضوع ادب و اخلاق نیز کتابهای بسیاری تألیف شد که همه با عنوان عام ادب معروف شدند.

کتب ادب یکی از مهمترین شاخه‌های ادبیات عرب را تشکیل می‌دهند. مادر گفتار سابق به طور اجمال به تأثیر کتب اخلاقی ایرانی در این دسته از کتابهای عربی اشاره کردیم. امروز ارباب تحقیق و کسانی که در فرهنگهای ایرانی و اسلامی دارای اطلاع و بصیرت هستند این مطلب را مانند یک نظریه علمی مورد اتفاق پذیرفته‌اند که این رشته از ادبیات عرب به طور آشکاری از ماخذ ایرانی متأثر شده است.<sup>۱</sup>

یکی از عللی که آثار ایرانی را در این رشته از ادبیات عرب نافذ و مؤثر گردانید این بود که تألیف کتب و رسائل ادبی عربی در دوره‌ای شروع شد که در آن دوره مهمترین منابع خارجی که در ادب و اخلاق در دسترس مؤلفین اسلامی قرار داشت آثار ایرانی بود. البته این مطلب بار دیگر باید تکرار شود که منظور از اخلاق در اینجا غیر از اخلاق دینی است که سرچشمه آن قرآن و تعالیم اسلامی بوده و در گفتار سابق ذکر آن گذشت، بلکه منظور اخلاق ادبی یا ادبیات اخلاقی است که دارای سرچشمه‌های دیگری هم بوده است. و چون کسانی هم که در این دوره به تألیف کتبی در این زمینه می‌پرداختند غالباً یا از ایرانیان و یا از آشنایان به ادب و فرهنگ ایران بوده‌اند، ازین رو آثار ایرانی را همچون نمونه و سرمشق خود می‌نگریسته‌اند، و گاه گاه این مطلب را در تألیفات خویش نیز منعکس کرده‌اند. در یکی از گفتارهای این کتاب دو نوشته از ابن مقفع و جاحظ

در این موضوع نقل کردیم<sup>۱</sup> اینک بی‌مناسبت نیست که عبارت دیگری را از جاحظ در خصوص همین کتب ادب در اینجا نقل کنیم.

جاحظ در بیان فضیلت شعر بر نثر چنین نوشته است: «کتابهای هند و حکمت‌های یونان ترجمه گردید و آداب ایرانیان (به عربی) برگردانده شد. برخی از آنها نیکوتر شدند و از برخی دیگر چیزی کاسته نشد، ولی اگر حکمت عرب (شعر) به زبانی دیگر برگردانده شود این معجزی که وزن باشد از میان خواهد رفت، با اینکه اگر آن را هم برگردانند در معانی آن چیزی نخواهند یافت که عجم آنها را در کتابهایی که برای زندگی و تدبیرها و حکمت‌هایشان پرداخته‌اند ذکر نکرده باشند، و آن کتابها از ملتی به ملتی و از قرنی به قرنی و از زبانی به زبانی منتقل شدند تا این که به ما رسیدند، و ما آخرین کسانی بودیم که آنها را به ارث بردیم»<sup>۲</sup>.

در قرنهای نخستین اسلامی که کتابهای متعددی در علوم و فنون مختلف تألیف گردید بیشتر آثار ایرانی هم با تحوّل که در آنها پدید آمد تغییر شکل داده به صورت عربی درآمدند. از مطالعه کتاب فهرست ابن ندیم و مراجعه به کتابهایی که در همان قرن‌ها یا قرنهای بعد در هریک از این رشته‌ها در زبان عربی تألیف شده می‌توان به خوبی به این نکته پی برد که در این دوره امر ترجمه و تألیف تا چه اندازه رواج و پیشرفت داشته است. این نهضت عظیم فرهنگ نوزاد اسلامی را دارای چنان قدرت و خاصیتی نمود که عناصر خارجی را به آسانی در خود حل نموده و آنها را به رنگ مخصوص خود جلوه‌گر ساخت، چنان که همین خاصیت هم در زبان عربی نسبت به کلمات بیگانه‌ای که به طور وفور در آن راه یافته بود به ظهور پیوست. این امر اگر در بعضی از علوم مانند طب و

۱- صفحه ۱۱۳ به بعد دیده شود.

۲- الحیوان، ج ۱، ص ۳۸، متن عبارت جاحظ چنین است: «و قد نُقِلت کُتُبُ الهند و تُرجمت جِکُم الیونانیة (کذا) و حُوّلت آدابُ الفُرس فبعضها ازداد حسناً و بعضها ما انتقص شیئاً، و لو حُوّلت حکمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع انهم لو حَوّلوا عالم یجدوا فی معانیها شیئاً لم یذکره المعجمُ فی کتبهم التي وُضعت لمعاشهم و فطنهم و جکّمهم، و قد نُقِلت هذه الکتب من امة الی امة و من لسان الی لسان حتی انتهت الینا و کنا آخر من ورثها»

فلسفه و امثال آنها چنان آشکار نبود برعکس در آثار ادبی و مخصوصاً در آن چه از ادبیات پهلوی نقل شده بود بسیار مؤثر واقع گردید، و به همین جهت است که از ترجمه عربی آنها اثر قابلی در ادبیات عرب نمانده، زیرا به وجود آمدن تألیفاتی از همان نوع که هم متضمن مطالب آنها بودند و هم متضمن مطالبی مناسب تر با محیط جدید و کامل تر از آثار گذشته، آثار گذشته را تحت الشعاع قرار داده و کم کم در خود حل نمود.

در دوره اسلام کتابهای اخلاقی و ادبی ایران در اثر مقتضیات محیط جدید دستخوش تحولاتی گردیدند که در نتیجه روز به روز از اصل خود دور تر افتاده و با محیط عربی اسلامی نزدیک تر و هم رنگ تر شدند.

آثار ادبی ایران و  
تحولات آن در اسلام

نخستین تحولی که در آنها روی داد ترجمه شدن به عربی بود. راجع به کیفیت ترجمه کتب در گفتار چهارم این کتاب به طور اختصار مطالبی ذکر کرده<sup>۱</sup> و گفتیم که، در این دوره ترجمه کنندگان کتب مخصوصاً کتابهای ادبی و اخلاقی، که از کم و زیاد کردن مطالب خللی به آنها وارد نمی شده، در این گونه کتب تصرف می کرده و به تناسب ذوق خود یا خوانندگان برای منطبق ساختن آنها با محیط اسلامی مطالبی را حذف یا مضامینی را به آنها می افزوده اند.

از آنجا که آثار زردشتی به همان صورت که در دوره ساسانی وجود داشته در روزگار خلفا قابل دوام نبوده از این رو بعضی از مترجمین این آثار بسیاری از مطالب آنها را که مستقیماً به دین زردشتی بستگی داشته از آنها حذف نموده و برای این که ترجمه های خود را موافق ذوق و سلیقه عربی کنند تا آنجا که به اصول مطالب خللی وارد نیاید تغییراتی در آن می داده اند، به این ترتیب ترجمه این آثار باعث تحولی در آنها گردید که آنها را از صورت اصلی خارج ساخت و به صورت دیگری درآورد. مترجمین زبردست با ترجمه ماهرانه خود آنها را در ردیف آثار عربی قرار دادند و بدین وسیله زمینه را برای تحولاتی که بعداً در آنها

۱- صفحه ۱۴۱ به بعد از همین کتاب دیده شود.

به وجود آمد فراهم ساختند.

پس از ترجمه نوبت تألیف رسید. در این دوره مؤلفین اسلامی به تألیف کتبی از نوع همان آثار ترجمه شده پرداختند. این کتب نیز که قهراً مناسب‌تر با محیط اسلامی و شاید کامل‌تر از کتب نخستین می‌بود مراحل پیمودند و در هر مرحله عناصر جدیدی به آنها افزوده گشت. یکی از نکات قابل ملاحظه در این مؤلفات این است که هرچه زمان تألیف آنها قدیم‌تر است ظهور آثار ایرانی هم در آنها آشکارتر است، و به همان نسبت که عصر تألیفات آنها پیش‌تر می‌آید این آثار نیز در زیر پوششی از آثار اسلامی و عربی مخفی‌تر شده و رنگ ایرانی آنها محو‌تر می‌گردد.

با در نظر گرفتن تحولات سیاسی و فرهنگی اسلام و تطبیق آن با تاریخ علوم و معارف ایران و عرب قبل از اسلام و در دوران اسلامی می‌توان به خوبی اثری را که از کتب ایرانی در ادبیات عرب برجای مانده تشخیص داد و سیر تاریخی آن را تعیین نمود، لیکن به واسطه تحولات اساسی که در آن روی داده این امر محتاج دقت و مطالعه کافی است و از این‌رو کسانی از محققین که وقت این مطالعه را نداشته یا از آن غفلت کرده‌اند اهمیت این موضوع را دریافته و کمتر به آن توجه نموده‌اند.

اینک ما برای نشان دادن مراحل که آثار ایرانی در ادبیات عرب پیموده، چند کتاب از مؤلفات اسلامی را که هر یک نمونه برجسته نوع خود به شمار می‌روند به طور اختصار تعریف کرده و آنها را از لحاظ این که همچون خط وصلی ادبیات پهلوی را به ادبیات عربی می‌پیوندند مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

ابن مقفع در اغلب رشته‌های علمی و فنی عصر خود

«آداب» ابن مقفع از قبیل تاریخ، ادب، اخلاق، فلسفه، منطق،

افسانه و داستان کتابهایی از زبان پهلوی به عربی

ترجمه کرده و بعضی از آنها مانند ترجمه کلیله و دمنه تا امروز هم باقی است. این نویسنده غیر از آن چه ترجمه کرده و ترجمه آنها مورد تأیید عموم مورخان است کتابهای دیگری هم در موضوع ادب و اخلاق مانند کتابهای الادب الکبیر و الادب الصغیر و الیتیمه از خود به جای گذاشته، که بعضی از نویسندگان آنها را

از تألیفات او و بعضی دیگر از ترجمه‌های او شمرده‌اند.

چنان که می‌دانیم ابن مقفع در اواخر عصر اموی و اوائل عصر عباسی می‌زیسته و کتابهایی هم که ترجمه یا تألیف کرده از نخستین آثاری به شمار می‌روند که در این رشته به زبان عربی نوشته شده و به ما رسیده است. بنابراین با مطالعه و دقت در این کتابها می‌توانیم نخستین تحولی را که در این‌گونه آثار ایرانی رخ داده به دست بیاوریم.

یکی از خصوصیات این کتابها که آنها را در ادبیات عرب از آثار هم‌نوع خود کاملاً برجسته و نمایان ساخته این است که از حیث اسلوب نظم و سبک تألیف و نوع مطالب به هیچ‌یک از مؤلفات ادبی عرب شباهتی ندارند. نخستین کتابهای ادبی در زبان عربی معمولاً مجموعه‌ای از روایات و اخبار و اشعار عرب است که مطالب آنها از اینجا و آنجا گرفته شده بدون آن که در موضوعی معین و مشخص باشند، ولی کتب ابن مقفع چنین نیست. این نویسنده به روایات و اشعار عرب توجهی ندارد و چنان که معمول سایر مؤلفین اسلامی است به کلمات و احادیث بزرگان عرب تمثل نمی‌جوید و به همین جهت است که در تألیفات وی کمتر با آثار عربی و اسلامی برخورد می‌شود، به طوری که اگر زبان آنها عربی نبود تنها از روی مطالب نمی‌شد تشخیص داد که آن کتب را یکی از مؤلفین عربی و اسلامی تألیف کرده است.

یکی از محققان معاصر عرب کتب ابن مقفع را چنین وصف کرده: «ادب ابن مقفع هرچند از حیث لفظ و ترکیب عربی مبین است لیکن در جمع و تألیف مطالب اعجمی است، زیرا وی هیچ‌گاه به شعر عرب استشهاد نمی‌کند و به امثال عربی تمثل نمی‌جوید و از سخنان حکمت‌آمیز و مواعظ اعراب روایت نمی‌کند و از خطبای ایشان نام نمی‌برد و به اخبار ایشان اشاره نمی‌نماید. و این مخالف طریقه‌ای است که عامه نویسندگان عرب مانند جاحظ و هم‌ردیفانش از آن پیروی کرده‌اند. وی از این جهت یا مترجم از فارسی است، و یا مضامین شایع را گرفته، و یا تمام این مطالب را از عقل خود بیرون آورده است»<sup>۱</sup>.

این خاصیت از آنجا ناشی شده که این کتب هم از لحاظ نوع مطالب و هم از حیث تألیف و تنظیم تقلید مستقیمی از آثار مشابه ایرانی بوده، همان آثاری که از مهمترین منابع دانش ابن مقفع به شمار می‌رفته و عده بسیاری از آنها هم به قلم وی ترجمه شده‌اند. و همین امر باعث شده که مؤلفین اسلامی در نسبت دادن این کتب به ابن مقفع دچار تردید شده بعضی آنها را از تألیفات وی و بعضی دیگر از ترجمه‌های او شمرده‌اند. ابن ندیم در یک جا کتابهای «الاداب الکبیر» و «الادب الصغیر» و «الیتیمه» را در ردیف کتبی ذکر کرده که ابن مقفع از فارسی ترجمه نموده<sup>۱</sup>، و حتی نام فارسی الآداب الکبیر را هم که در الفهرست به صورت ماه فراجشس<sup>۲</sup> خوانده می‌شود ذکر کرده، و در جای دیگر الیتیمه را از تألیفات وی شمرده است<sup>۳</sup>.\*

و چون غیر از کتاب الاداب الکبیر مؤلفات دیگری هم در همین دوران اسلامی به اسامی پهلوی شناخته شده‌اند لازم است در این باره نیز توضیحی داده شود.

یکی از نکات مهمی که از مطالعه «الفهرست» می‌توان به آن پی برد این است که در عصر نهضت فرهنگی اسلام کتب متعددی در موضوع ادب و اخلاق به اسامی پهلوی تألیف شده‌است. متأسفانه بیشتر این نامها به واسطه نامانوس بودن آنها برای

کتابهای عربی که  
به نامهای پهلوی  
معروف شده‌اند

نسخه‌نویسان عربی در نوشته‌های آنها دچار تحریف شده‌اند و خواندن آنها دشوار گردیده است. لیکن از آنچه خوانده می‌شود چنین معلوم می‌گردد که در آن دوره تألیف چنین کتابهایی معمول بوده و در جامعه عربی اسلامی هم غرابتی نداشته است.

۱- الفهرست، ص ۱۱۸ ۲- به قرائت ژوستی و هوفمان.

۳- الفهرست، ص ۱۲۶

\* مطالعات بعدی مرا به این نتیجه رسانید که کتابهای الاداب الکبیر و الادب الصغیر نه از تألیفات ابن مقفع بلکه از ترجمه‌های او هستند، و این دو کتاب به آن اندازه که معرف ادبیات پیش از اسلام ایرانند معرف ادبیات اسلامی نیستند. برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع کنید به کتاب نگارنده به نام «ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام و چند نمونه از آثار آن در ادبیات عربی اسلامی»، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۱۲ به بعد.

این قسمت با تمام اهمیتی که از لحاظ تحقیق در تاریخ فرهنگ شرق دارد تاکنون چنان که باید مورد توجه ارباب تحقیق قرار نگرفته. بدون شک پیشرفت این بحث معلومات تازه و گرانبهایی در موضوع روابط فرهنگی ایران و اسلام در دسترس ما خواهد گذاشت و به گفته گلدزیهر Goldziher بسیاری از نظریات کنونی ما را درباره فرهنگ و تمدن اسلامی و منابع آن تغییر خواهد داد.

در بین کتابهای علی بن عبیده الریحانی یکی از مؤلفین قرن دوم اسلامی کتابهایی هم با نامهای زیر دیده می شود: «کتاب مهر آذر جشنس» «کتاب کیلهراسف»، «کتاب روشنائی نامک» و «کتاب ادب جوانشیر». عبارتی را که ابن ندیم در وصف این نویسنده آورده عیناً نقل می کنیم: «أَحَدُ الْبُلْغَاءِ وَالْفَصْحَاءِ لَهُ إِخْتِصَاصٌ بِالْمَأْمُونِ وَيَسْلُكُ فِي تَصْنِيفَاتِهِ وَتَأْلِيفَاتِهِ طَرِيقَةَ الْحِكْمَةِ وَكَانَ يُرْمَى بِالزُّنْدَقَةِ وَكَانَ كَاتِباً بَارِعاً»<sup>۱</sup>؛ یعنی «او یکی از بلغا و فصحا بود و از خاصان مامون به شمار می رفت و در تصنیفها و تألیفهاش به طریق حکمت می رفت. او را به زندقه متهم می ساختند و نویسنده ای ماهر بود.» ازین وصف می توان پی برد که ریحانی از آثار ایرانی تأثیر می پذیرفته و از آنها استفاده می کرده. طریقه حکمت که به قول ابن ندیم علی بن ریحانی در تألیفات خود از آن پیروی می کرده، مقصود آن نوع از حکم و مواعظی است که ادبیات پهلوی هم یکی از مهمترین منابع آن به شمار می رفته، در این دوره حکمت معمولاً در این معنی استعمال می شده و هنوز چنان که در قرنهای بعد معمول شد اختصاص به فلسفه نیافته بود. شاید اتهام به زندقه را هم بتوان دلیل دیگری دانست که ما را به منشأ معلومات و علاقه ادبی او راهنمایی می کند، زیرا چنان که در جای خود نوشتیم زندقه تهمتی بوده که غالباً ایرانیانی را که با آثار ایرانی سر و کار داشته و به آثار عربی توجهی نداشته اند بدان متهم می ساخته اند. برای توضیح این بیان مراجعه خوانندگان به مطالبی هم که سابقاً در این خصوص ذکر شده بی فایده نخواهد بود.<sup>۲</sup>

سابقاً از بین کتب علی بن عبیده ریحانی به کتاب روشنائی نامک اشاره کرده و

گفتیم که به عقیده اینوسترانزف این کتاب مشتمل بر اثری بوده که از همین نوع و به همین اسم در ادبیات پهلوی وجود داشته است. این نام در ادبیات فارسی اسلامی هم راه یافته و عنوان یکی از کتابهای ناصرخسرو علوی شده است.

در هر حال اگر کتاب علی بن عبیده روشنائی نامه پهلوی نباشد، لااقل تقلید مستقیمی از آن بوده است، و این امر را نه تنها در روشنائی نامه بلکه در تمام کتابهایی که به اسامی پهلوی در ضمن آثار عربی دیده می‌شود می‌توانیم با استظهار به شواهد بسیاری اظهار کنیم. دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوئیم کتابهایی که با نامهای پهلوی معروف شده‌اند همان‌ها بوده‌اند که مؤلفین اسلامی به تقلید آثار پهلوی تألیف کرده و سپس به واسطه شباهتی که در نوع مطالب بین آنها موجود بوده کم‌کم به همان اسامی هم خوانده شده‌اند. کتابهایی که از علی بن عبیده ربیحانی ذکر کردیم از همین قبیل بوده. ادب الکبیر ابن مقفع را هم از همین دسته شمرده‌اند، چنان که کتاب التاج منسوب به جاحظ را هم که راجع به آن گفتگو خواهیم کرد باید جزء همین گونه آثار به شمار آورد.

در این دوره‌ای که ما از آن گفتگو می‌کنیم تقلید از آثار گذشتگان خیلی رواج داشته. معمولاً پس از نقل و ترجمه دوره تقلید خواهد بود و پس از آن دوره استقلال فکری شروع می‌شود. در طی این کتاب مکرر به این گونه کتابهایی که به تقلید آثار ایرانی تألیف شده برخورد کرده‌ایم. از آن جمله کتبی را که در افسانه و قصه به وجود آمده خاطر نشان می‌نمایند. در موضوع «ادب و اخلاق» هم با دقت و مطالعه کافی می‌توان آثار متعددی از این نوع بدست آورد. «کتاب مهر آذر جشنس» که علی بن عبیده ربیحانی تألیف کرده دارای همان عنوانی است که در ضمن آثار اخلاقی پهلوی دیدیم.

کتاب جاودان خرد ساسانی هم که وصف آن گذشت ظاهراً چندین بار مورد استفاده و تقلید نویسندگان اسلامی قرار گرفته است. بنا به گفته خفاجی در طرازالمجالس جاحظ هم همین کتاب جاودان خرد را دیده و از آن ستایش فراوان نموده است.<sup>۱</sup> به احتمال قوی می‌توان گفت که مسکویه مطالب جاودان

خرد را از روی نسخه‌ای که جاحظ نقل کرده بود گرفته است، زیرا مسکویه پس از نقل مطالبی از آن کتاب گوید: «ابوعثمان جاحظ از گفته حسن بن سهل چنین نقل کرد که آن چه مذکور افتاد تمام مطالبی است که ترجمه آن از اوراقی که بدست آورده بودیم برای ما فراهم شد. لیکن کلام بسیاری در اثر انقطاع مطالب از آن حذف شده، زیرا مؤبدان مؤبد اوراق این کتاب را به طور منقطع و نامنظم در اختیار ما گذاشت»<sup>۱</sup>. محتمل است که آن منقول همان کتاب «استطالة الفهم» باشد. نزدیکی بین این دو اسم و وحدت مطالب آنها این احتمال را تأیید می‌کند.

کتاب التاج فی اخلاق الملوک منسوب به جاحظ

نماینده مرحله دیگری است که آثار فرهنگی ایران

در راه آمیزش با ادبیات عربی پیموده. در مرحله

نخست که ما از آن گفتگو کردیم عناصر عربی

کتاب التاج فی

اخلاق الملوک

و اسلامی در این کتب بسیار کم و ناچیز بود و آنها از حیث مطالب و مندرجات چندان با اصول ایرانی خود اختلاف نداشتند. ولی در طی مراحل دیگر به تدریج از مظاهر ایرانی آنها کاسته و به عناصر عربی آنها افزوده گردیده تا جایی که به یکبار شکل عربی به خود گرفته از آثار اسلامی به شمار رفته‌اند.

ما در گفتار پنجم از یک کتاب پهلوی به نام تاج‌نامه سخن رانده و به تأثیری که در ادبیات عرب کرده اجمالاً اشاره نمودیم<sup>۲</sup>. این تأثیر از آنجا ناشی شده که تاج‌نامه پهلوی سرمشق برخی از نویسندگان اسلامی گردیده و در ادبیات عرب کتب چندی به تقلید آن تألیف شده که از آن جمله همین کتاب التاج فی اخلاق الملوک منسوب به جاحظ است.

این کتاب شامل نوع دیگری از آثار ادبی پهلوی است که ظاهر آکتب و رسائل متعددی در آن زمینه به عربی ترجمه شده بوده است. مقصود آثاری است که مشتمل بر آداب و رسوم درباری و معلوماتی بوده که دانستن آنها برای شاهزادگان و طبقه اشراف کشور و همچنین برای فرمانروایان و سرداران لازم

۱- جاودان خرد، نسخه خطی کتابخانه شرقی بیروت، ص ۱۷

۲- صفحه ۱۵۷ - ۱۵۹ دیده شود.

بوده است، معلوماتی که برای دربار خلافت تازگی داشته و مصادر ایرانی تنها سرچشمه‌ای بوده که اعراب می‌توانسته‌اند این معلومات را از آن به دست آورند.

برای روشن ساختن این موضوع که ما به طور اجمال بدان اشاره کردیم لازم است نظری به تاریخ اسلام افکنده تحولات اجتماعی و سیاسی آن را که در وضع فرهنگی عرب هم تأثیر زیاد داشته است از نظر بگذرانیم.

نظری به تاریخ  
سیاسی و اجتماعی  
عرب و اسلام

سابقاً گفته بودیم که با پیشرفت اسلام و تأسیس دولت اسلامی اعراب برای نخستین بار به فرمانروائی رسیده و در صحنه سیاست وارد شدند.

پیش از اسلام زندگی عرب بسیار ساده بود و به مقتضای زندگی ساده خود از آداب و رسوم هم که در نزد ملت‌های پیشرفته و مترقی آن روز رواج داشت بی‌اطلاع بودند. این امر سبب شده بود که در صدر اول و عصر خلفای راشدین فرمانروایان اسلام همچون یکی از افراد عادی می‌زیستند و چیزی که ظاهراً ایشان را از توده مسلمانان جدا سازد در میان نبود. یک عرب بیابانی با خلیفه مسلمانان همان‌گونه گفت و شنود و نشست و برخاست می‌کرد که با رفیق و همکار خودش؛ نه خلیفه انتظار رفتاری غیر از آن را داشت و نه آن عرب رفتاری غیر از آن را می‌توانست، زیرا در آن دوره اعراب هنوز با آن چنان آداب و رسوم و تشریفات که بعدها در دستگاه خلافت به وجود آمد آشنائی نداشتند.

ولی هنگامی که خلافت به امویان رسید، جامعه اسلامی هم کم‌کم از سادگی نخستین بیرون آمده و تا اندازه‌ای تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گرفته بود. از این رو خلفای اموی به خلافت اسلامی کم‌کم رنگ پادشاهی دادند و به تقلید پادشاهان خود را بالاتر از دیگران پنداشته برای خود حاجب و دربان گرفتند و همه کس را نزد خود نپذیرفتند، و بدین ترتیب مجلس خلفا ابهت مخصوصی به خود گرفته و رفته رفته حضور در چنان مجالس و همنشینی با خلیفه هم از آن وضع پیشین خارج شد و به شکل دیگری درآمد؛ و این وضع به تدریج تقویت یافت تا در زمان عباسیان در بغداد به اوج خود رسید. ازین پس هرکس نمی‌توانست در مجلس خلیفه هرطور می‌خواهد بنشیند و هرچه می‌خواهد

بگوید و هر وقت دلش می‌خواهد بر خلیفه وارد شود. در نشست و برخاست، در سخن گفتن و شنیدن، در خوردن و آشامیدن و خلاصه در همه چیز می‌بایستی خود را مقید کند و از حدود مقرر و مرسوم تجاوز ننماید. رعایت نزاکت، لطف گفتار، و حسن محاوره از شرایط اولیه می‌بود. خلیفه پادشاه بود و در محضر وی می‌بایستی همان رسوم و آئینی که در دربار پادشاهان حکمفرما بوده است جاری باشد. بدین ترتیب اعراب برای نخستین بار با آداب و رسومی روبرو شدند که هرچند برایشان گران می‌افتاد لیکن از رعایت آن هم‌گزیری نداشتند.

طبیعی بود که در چنین موقعی آداب و رسوم ایرانیان و راه و آیینی که در میان ایشان مجری بود بهترین نمونه و سرمشق اعراب گردد، زیرا خلفای عباسی هم به شرحی که دیدیم در کارهای مربوط به حکومت و تشریفات درباری و غیره پادشاهان ساسانی را سرمشق گرفته بودند. این امر سبب شد که بسیاری از کتب و رسائل ایرانی که مشتمل بر این رشته از آداب بود به عربی ترجمه گردید، و سپس به تقلید آنها کتابهایی از همان قبیل متناسب با محیط اسلامی و دستگاه خلافت تألیف یافت که کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» منسوب به جاحظ یکی از آنها و در مقدمه آنها است.

جاحظ در مقدمه این کتاب در سبب تألیف آن چنین نوشته که چون بسیاری از عامه و بعضی از خواص با آن که بالاجمال به شرائط طاعت و فرمانبرداری رفتار می‌کنند معذکک از وظائفی که در مقابل پادشاهان بر عهده دارند بی‌اطلاع می‌باشند، از این جهت ما آداب پادشاهان را در این کتاب گرد آورده‌ایم تا مردم آن را سرمشق و وسیله ادب‌آموزی خویش قرار دهند.<sup>۱</sup> و در جای دیگر به منابعی هم که این آداب را از آنجا کسب کرده اشاره نموده است. بیان زیر در اول باب طبقات ندیمان و خنیاگران و آداب و رسومی که در دربار پادشاهان و خلفا در آن رعایت می‌شده دیده می‌شود: «از پادشاهان ایران آغاز می‌کنیم زیرا ایشان در این کار پیشقدم بودند و ما قوانین پادشاهی و آیین کشورداری و ترتیب خاصه و عامه و راه و رسم رعیت‌نوازی و تحدید حقوق طبقات و امثال اینها را

از ایشان گرفته‌ایم»<sup>۱</sup>.

روش جاحظ در تألیف این کتاب چنان است که در هریک از ابواب نخست مطالب و حکایات مختلفی را از پادشاهان ایران و آنگاه آنچه را از خلفای عرب در آن موضوع روایت شده نقل می‌نماید. این کتاب مجموعه‌ای است که آثار ایرانی و عربی در آن دوش به دوش هم قرار گرفته ولی در عین حال علائم و آثار اصول ایرانی آن کاملاً آشکار است. جاحظ گاهی به قدری در تحت تأثیر مآخذ یا مآخذ ایرانی خود قرار می‌گیرد که یکباره کار و محیط خود را فراموش کرده به شرح مطالبی از آنها می‌پردازد که مختص دوره ساسانی و اصولاً متباین با محیط اسلامی و دربار خلفا است. مثلاً در جایی که هدایای مهرگان و نوروز را شرح می‌دهد چنین می‌نویسد: «مهرگان آغاز زمستان و فصل سرما و نوروز آغاز گرماست، لیکن در نوروز کارهایی است که در مهرگان نیست. از آن جمله نوروز آغاز سال و هنگام افتتاح خراج و عزل و نصب کارگزاران و سکه زدن پول از درهم و دینار و پاک کردن آتشکده‌ها و ریختن آب... و مانند اینها است»<sup>۲</sup>. و در جای دیگر در توصیف دادرسی پادشاهان در نوروز و مهرگان چنین می‌نویسد: «سپس به مردم اجازه می‌دهند و نامه‌های شکایت آمیز آنها را می‌گیرند، اگر در میان آنها نامه‌ای یافت شود که کسی از پادشاه شکایت کرده باشد آنها را مقدم بر همه می‌گذارند و پس از آن پادشاه مؤبد بزرگ و دبیربد و هیربدان هیربد را می‌طلبند و منادی ندا در می‌دهد که هرکس از پادشاه شکایت دارد از میان مردم بیرون آید...» تا آخر این روایت که شرح محاکمه پادشاه را در حضور این سه تن بیان می‌کند<sup>۳</sup>. این دو حکایت می‌رساند که مؤلف این کتاب گاهی کار تألیف را فراموش کرده و به ترجمه پرداخته، زیرا مسلم است مطالبی که در این دو موضع ذکر کرده هیچ‌گونه مناسبتی با عصر اسلامی و دولت خلفا ندارد.

در این کتاب موارد بسیاری از این قبیل می‌بایم که هرچند ظاهراً عربی و از محیط اسلامی است ولی از خلال آن خود را با یکی از تألیفات عصر ساسانی

۱- التاج فی اخلاق الملوک، ص ۲۳

۲- التاج، ص ۱۴۶

۳- التاج، ص ۱۶۰

مواجه می‌بینیم. و در بعضی موارد نیز مؤلف کتاب به منابع ایرانی خود اشاره کرده است. مثلاً در جایی که صفات مقربان پادشاه و کسانی را که پادشاه بدانها محتاج است، مانند قاضیان و پزشکان و دبیران و هم‌نشینان و ندیمان و مسخرگان را ذکر کرده گوید «و همین طور نیز در کتابهای ایرانیان و پادشاهان ایشان یافتیم»<sup>۱</sup>. از نامی که جا‌حظ برای کتاب خود انتخاب کرده و همچنین از نوع مطالب آن می‌توان گفت که بدون شک تاج‌نامه پهلوی یکی از منابع یا به عقیده دانشمند روسی کراچوفسکی Y. E. N. Kratchowsky تنها منبعی بوده است که جا‌حظ در تألیف این کتاب از آن استفاده کرده است<sup>۲</sup>.

غیر از کتاب التاج آثار دیگری هم در این زمینه - یعنی آیین پادشاهان - در زبان عربی به وجود آمد که رشته قابل توجهی از ادبیات عرب گردید. این کتابها هم در آغاز به تقلید رسائل ایرانی تألیف شد و هرچند مطالب آنها غالباً عربی و اسلامی است ولی در هر حال از نوع همان مطالبی است که در آثار مشابه پهلوی مورد گفتگو بوده است. از این دسته باید کتابهای «ادب الملوک» و «سراج الملوک» و امثال اینها را نام برد. طرطوسی مؤلف «سراج الملوک» چنان که خود در باب شصت و سوم این کتاب تصریح کرده قسمتهائی از آن را از کتاب جاودان خرد گرفته است.

چنان که سابقاً دیدیم در ضمن آثار پهلوی رسائل متعددی هم وجود داشته که ظاهراً به عنوان پندنامه‌ای از پدر به پسر و غالباً از شاه به ولیعهد خودش نوشته می‌شده. این رسائل که معمولاً برای راهنمایی پادشاهان نسبت به وظائفی که بر عهده ایشان محول بوده است نوشته می‌شده در دوره خلفا نیز مورد تقلید نویسندگان و ادبای عصر گردید، و بیش از همه دبیران دربار خلافت به آن توجه کردند. و به همین سبب این رشته از کتب در دوره خلفا هم همچنان ادامه یافت و در تاریخ اسلام رسائل متعددی از این قبیل به وجود آمد.

۱- التاج، ص ۱۳۸

۲- رجوع کنید به نامه وی در مقدمه کتاب التاج فی اخلاق الملوک، به تصحیح احمد زکی پاشا.

## عیون الاخبار

از قرن سوم هجری به این طرف در ادبیات عربی  
یک رشته کتابهای تازه به وجود آمد که بیشتر مورد

نیاز طبقه دیران و کارکنان دیوان بوده و برای تعلیم همین طبقه هم تألیف می‌شده. در اینجا لازم است برای توضیح بیشتر به مطالبی که سابقاً در موضوع فرهنگ عمومی دیران اسلامی نوشته‌ایم یکبار دیگر مراجعه کنیم.<sup>۱</sup> چنان که در آنجا بیان شده یکی از شرایط اساسی برای شغل دبیری یا «کتابت» داشتن اطلاعات وسیع و معلومات متنوع در شئون مختلف زندگی اعم از شئون اداری یا اجتماعی بوده، و به همین سبب کارکنان دیوان در درجه اول سعی می‌کرده‌اند که از هر جا و به هر وسیله ممکن شود هرچه بیشتر از این قبیل معلومات تحصیل نمایند. چه بدان وسیله در نزد عموم به فضل و کمال معروف می‌شدند و در دستگاه خلفا نیز به قدر و منزلت ایشان افزوده می‌گشت.

سابقاً از منابع مهمی که دیران این دوره، که هنوز در ادبیات عرب آثار قابلی به وجود نیامده بود، برای این منظور بدان‌ها مراجعه می‌کرده‌اند شرحی ذکر کرده و در اینجا نیازی به تکرار آن نمی‌بینیم. در هر حال از اواخر قرن دوم به بعد کم‌کم عده‌ای از خود دیران یا از نویسندگانی که نزدیک به این طبقه بوده‌اند برای این که تحصیل این معلومات پراکنده و نامحدود برای طالبان آسان‌تر شود در صدد برآمدند تا مجموعه‌هایی از این‌گونه معلومات مختلف از اینجا و آنجا گرد آورده و در کتابهای خاصی تدوین کنند. بدین ترتیب کتابهایی به وجود آمد که اصطلاحاً آنها را در تحت عنوان عام «ادب الکاتب» یا «ادب الکتّاب» و امثال آن ذکر می‌کنند.

عیون الاخبار ابن قتیبه بهترین نمونه‌ای است که از این نوع در این دوره می‌توان نشان داد. این کتاب پس از تألیف آن قرن‌ها در جامعه اسلامی و محافل ادبی از بزرگترین سرچشمه‌های دانش و فضل شمرده می‌شد، و کسانی هم که از نویسندگان اسلامی خواستند در این موضوع کتابی تألیف کنند آن را سرمشق خود قرار داده و از آن تقلید نمودند، چنان که در عقد الفرید ابن عبدربه و آثار

دیگران این امر به خوبی مشهود است.

از خصائص این کتب یکی این است که مطالب آنها در اطراف موضوع یا موضوع‌های معینی دور نمی‌زنند، زیرا مؤلفین این کتب در صدد نبوده‌اند که راجع به فن یا علم خاصی چیز بنویسند، بلکه خواسته‌اند انواع معلومات و اطلاعاتی که دانستن آنها باعث اشتها به فضل و کمال می‌شده و از این و آن می‌شنیده یا در این کتاب و آن کتاب می‌خوانده‌اند در یکجا جمع کرده مجموعه‌ای تشکیل دهند. بدیهی است که این اطلاعات محدود و مشخص نبوده و به همین جهت تحدید مطالب و مباحث این کتب هم بسیار مشکل است. تنها کلمه‌ای که بر آنها اطلاق کرده و شامل تمام این مباحث پراکنده کرده‌اند کلمه «ادب» است که در نتیجه آن این کلمه هم به شرحی که خواهیم دید دارای مفهومی نامحدود شده است. ابن قتیبه با آن که از سایر مؤلفین ادب بیش از همه به تنظیم کتاب خویش پرداخته و سعی کرده که مطالب آن را حتی المقدور محدود و مشخص سازد باز تشتت و گسیختگی مطالب آن آشکار است. ولی در هر حال مطالعه این کتب از لحاظ تحقیق در تاریخ فرهنگی اسلام و تحولات آن دارای اهمیت فراوان است. اهمیت تاریخی عیون‌الخبار بیشتر از آن جهت است که این کتاب دائرة‌المعارفی از معلومات ادبی عصر نویسنده و آئینه تمام‌نمایی از فرهنگ عمومی نویسندگان آن عصر است. ابن قتیبه سعی کرده تا تمام معلومات ادبی عصر خود را در این کتاب جمع کند و آن را به شکل مجموعه کاملی از آن معلومات درآورد. بنابراین با مطالعه این کتاب می‌توان به خوبی روح ادبی عصر نویسنده را به دست آورده منابع متنوعی را که در هر یک از رشته‌های مختلف مورد استفاده ارباب فضل و ادب بوده بازشناخت. عیون‌الخبار یک دوره از مراحل را که عناصر خارجی و مخصوصاً آثار ایرانی در ادبیات عرب پیموده تا شکل عربی و اسلامی به خود گرفته است مجسم می‌سازد.

به طور کلی منابعی که ابن قتیبه در تألیف این کتاب مورد استفاده قرار داده از دو قسم بیرون نیست: یکی اطلاعاتی است که به طور شفاهی از معاصرین خود به دست آورده و به همان صورت هم روایت کرده، و دیگر معلوماتی است که از کتب و رسائل مختلف ادبی که در آن عصر در جامعه اسلامی رواج داشته اقتباس

کرده است.

مهمترین منابعی که از نوع دوم یعنی کتب و رسائل در اختیار داشته آثاری بوده که از ادبیات پهلوی ترجمه شده و ما در جای خود از آنها نام بردیم. از این آثار کتابهای «آیین‌نامه» و «تاج‌نامه» و «نامه خسرو پرویز به شیرویه» و «نامه خسرو به بزرجمهر» و «خدای‌نامه» و «کلیله و دمنه» و «آداب ابن مقفع» را ذکر کرده و در مواضع متعدد به تفصیل یا به اجمال مطالبی از آنها نقل نموده. غیر از اینها کتابهای دیگری هم از آثار ایرانی در دست داشته که اسم آنها را ننوشته و فقط به عبارت قرأت فی کتاب للعجم و امثال آن اکتفا کرده است.

در چند موضع هم از کتابهای هندی و همچنین در یک موضع از یک اثر یونانی عباراتی آورده، ولی در هیچ‌یک از آنها کتاب خاصی را اسم نبرده و اینجا هم با عبارت «قرأت فی کتاب للهند» یا «وجدت فی کتاب من کتب الروم» بیان مقصود نموده است، و مطالبی که از اینها نقل کرده همه از نوع همان حکمتها و اندرزهایی است که نمونه آنها را در آثار ایرانی هم دیدیم. سابقاً به این نکته اشاره کردیم که در ضمن کتبی که از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده آثاری هم وجود داشته که سابقاً در دوره ساسانی از هندی یا یونانی در ادبیات پهلوی وارد شده بود. می‌توان حدس زد که منقولات ابن‌قتیبه هم از این قبیل آثار بوده است. از انجیل و تورات نیز در عیون‌الاکخبار ذکر کرده و مطالبی نقل شده است.<sup>۱</sup>

۱- این مطلب که آیا ابن‌قتیبه مطالبی را که از «کتاب مقدس» نقل کرده از ترجمه عربی این کتاب یا از زبانهای دیگر گرفته در خور دقت است. زیرا از یک طرف چنان که معروف است نخستین ترجمه‌ای که از انجیل به عربی شده نسخه‌ای است منسوب به ابوالفرج عبدالله بن طیب که Ciasca آن را منتشر نموده، و بنابراین باید گفت که در عصر ابن‌قتیبه هنوز انجیل به عربی ترجمه نشده بود زیرا ابوالفرج بعد از ابن‌قتیبه می‌زیسته، و از طرف دیگر معلوم نیست که ابن‌قتیبه زبانهای دیگری غیر از عربی از قبیل عبری و یونانی و امثال اینها که در آن دوره انجیل به آن زبانها نوشته می‌شده می‌دانسته است. دانشمند لبنانی «لوئیس شیخو» در نامه‌ای که به انجمن شرق‌شناسان پاریس نوشته از اوراق گفتگو می‌کند که مربوط به یک نسخه عربی خیلی قدیمی از کتاب انجیل بوده و در نزدیک کلیسای «مارونی» در «لویزه» یافت شده. چنان که در این نامه ذکر شده این اوراق از ترجمه «دیاتاسارون» و تاریخ آن ذی‌القمده سال هفتصد و سی و دو هجری است، ولی ناسخ آن نوشته که آن را از نسخه‌ای به خط یکی از کاهنان کلیسای «مارگوریس» در دیر «شهران» به نام «یوحنا» مؤتمن معروف به ابن‌الشیخ استنساخ کرده و در آخر آن نسخه چنین آمده که آن را از نسخه‌ای ←

تنها اثری که از کتابهای عربی در عیون الاخبار دیده می شود یکی کتب جاحظ است که فقط در یک موضع و دیگر کتاب الفلاحة تألیف ابن وحشیه است که از آن هم عباراتی چند نقل کرده است<sup>۱</sup>.

حال با در نظر گرفتن مطالبی که ذکر شد و با ملاحظه محتویات عیون الاخبار که بدون شک کامل ترین مجموعه ای است که از عصر ابن قتیبه در دست می باشد می توان به این نکته پی برد که در آن عصر مهمترین آثار نوشته ای که در این رشته نزد ادبا و نویسندگان و مخصوصاً طبقه دیران رواج داشته همان ترجمه هائی بوده که از کتب و رسائل ایرانی وجود داشته زیرا در این دوره هنوز کتابهای مفصل عربی در این رشته تألیف نشده بود.

گفتیم که عیون الاخبار نماینده یک دوره دیگری از تحولات آثار ایرانی در اسلام است. چنان که گذشت کتبی که قبل از این دوره از قبیل مؤلفات ابن مقفع در عربی به وجود آمد هر چند ظاهر آنها عربی بود لیکن از لحاظ اسلوب تألیف و نوع مطالب و سایر خصوصیات اگر هم ترجمه مستقیمی از نوشته های ایرانی نبودند لااقل تقلید مستقیمی از آنها به شمار می رفتند، ولی پس از آن دوره تألیفاتی به وجود آمد که جنبه استقلال آنها بیشتر و بالتیجه با محیط اسلامی منطبق تر بودند. عیون الاخبار در رأس این قبیل تألیفات قرار دارد.

پیدایش این دسته از کتابهای ادبی که زائیده محیط اسلامی و موافق ذوق عربی و از این لحاظ شاید کامل تر از کتب سابق بودند آثار گذشته را تحت الشعاع قرار داد. بدین جهت مطالب آنها به تدریج در کتبی از این نوع که در جامعه اسلامی شهرت بسیار کسب کرده بودند گنجانده شد، و کم کم خود آنها از میان رفتند، به طوری که غالباً جز نام آن هم بیشتر در «الفهرست» ابن ندیم اثر دیگری

→ به خط «سمعان» یکی از کشیشان معروف نقل نموده و سمان هم به نوبه خود آن را از نسخه ای به خط «ابن مبرک» اسقف باز نوشته است و اسقف هم چنان که در نسخه خود ذکر کرده آن را از یک نسخه بسیار کهنه ای که در انطاکیه یافته استنساخ کرده است. و بدین ترتیب ترجمه عربی انجیل تا قرن دهم و شاید تا قرن نهم میلادی و عصر ابن قتیبه پیش می آید. این نامه را در Journal asiatique, 1897, 11 P. 301 - 307 خواهید یافت.

۱- برای اطلاعات بیشتری راجع به این کتاب رجوع کنید به دائرة المعارف اسلامی ج ۲، ص ۴۲۷

از آنها باقی نماند، و تنها بعضی از شاهکارهای ادبی عصر گذشته مانند آثار ابن مقفع توانستند در همه دوره‌های اسلامی شهرت و اهمیت خود را حفظ کنند. در هر حال از این دوره به بعد آثار فرهنگی ایران به مرور زمان ضمیمه فرهنگ و تمدن بزرگتری گردید که بعدها به تمدن اسلامی معروف شد<sup>۱</sup>.\*

در اینجا لازم است به این نکته نیز توجه شود که عیون‌الخبار از لحاظ بحث و جستجو در ادبیات پیش از اسلام ایران اهمیتی بسیار دارد، زیرا ابن‌قتیبه در طی صفحات این کتاب قطعات نسبتاً زیادی از آثار پهلوی را نقل کرده که ظاهراً از ترجمه‌های عربی آنها گرفته است. و درباره بعضی از این قطعات می‌توان گفت که تنها مصدر تاریخی که اثری از آنها را حفظ کرده همین کتاب است، چنان که اگر عیون‌الخبار در دست نبود از کتابهای تاج‌نامه و آیین‌نامه اطلاعات بسیار کمی داشتیم، ولی این کتاب امروز در این زمینه معلومات بهتر و روشن‌تری در دسترس ما قرار می‌دهد.

در این گفتار ما از کتب ادب بسیار یاد کرده و کلمه

ادب را هم مکرر به کار برده‌ایم، و چون معنی

این کلمه در اثر تحولاتی که در آن روی داده

آنقدرها روشن نیست، و روشن شدن این معنی با

بحث ما بستگی کامل دارد ازین جهت قسمتی ازین گفتار را به تحقیق در این کلمه اختصاص می‌دهیم.

اصل کلمه ادب

از کجا است

دانشمندان و ارباب لغت را در اصل کلمه ادب و اشتقاق آن اختلاف است.

این اختلاف از آنجا ناشی شده که استعمال این کلمه در دوره‌ای شروع یا شایع گشته که در اثر اختلاط و آمیزش اعراب با ملت‌های دیگر کلمات و اصطلاحات زیادی از زبانهای بیگانه در لغت عربی راه یافته بود. قبل از این دوره اثر قطعی از این کلمه در زبان عرب نیست.

\* برای آگاهی بیشتر درباره تحول آثار ایرانی به عربی نگاه کنید به مقاله نگارنده به عنوان «یکی از منابع مهم تحقیق درباره ادبیات ایران در دوره ساسانی»، نشریه ایران‌شناسی از انتشارات دبیرخانه مرکزی اتحادیه جهانی ایران‌شناسان، تهران، بهمن‌ماه ۱۳۴۶، و مجله الدراسات الادبیه سال هشتم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت، ۱۹۶۷ م.

خفاجی در کتاب شفاء الغلیل ادب را از الفاظ دخیله شمرد. الفاظ دخیله کلماتی را گویند که یا ریشه آنها در زبان عربی نبوده و یا معنای آنها را اعراب نمی‌شناخته‌اند. دانشمندان معاصر هم نظریه‌های چندی در این موضوع اظهار کرده‌اند که ما فقط به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

استاد نلینو خاورشناس معروف ایتالیائی که از یک طرف در عربی بودن کلمه ادب تردیدی به خود راه نداده و از طرف دیگر در زبان عربی ریشه‌ای که بتوان این کلمه را مشتق از آن گرفت نیافته، ادب را مشتق یا مخفف از «آداب» گرفته و آداب را هم جمع داب دانسته مانند آبار جمع بئر و آرام جمع رثم. دکتر طه حسین دانشمند معاصر مصری با تصدیق به این که کلمه ادب از زبان دیگری وارد عربی شده، و با پذیرفتن این که این کلمه در هیچ‌یک از زبانهای سامی استعمال نشده، احتمال می‌دهد که این کلمه از یکی از لهجات باستانی عربی که امروز اثری از آن باقی نمانده در عربی راه یافته باشد. استاد انستانس کرملی از لغویون معروف عرب لفظ ادیب را مشتق از کلمه یونانی Eduepes به معنی خوش گفتار دانسته و معتقد است که ادیب هم در آغاز استعمال به همین معنی بکار می‌رفته. غیر از اینها نظرهای دیگری هم راجع به این کلمه و ریشه آن اظهار شده که ما بعداً درباره آنها با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. ولی در اینجا لازم می‌دانیم به عنوان مقدمه به مطالب دیگری اشاره کنیم که در روشن ساختن اصل این کلمه و مفهوم آن تأثیر بسیار خواهد داشت.

البته نمی‌توان به طور قطع زمانی را که برای نخستین بار این کلمه در عربی استعمال شده تعیین نمود، ولی تا آنجا که برای بحث ما مفید باشد این اندازه مسلم است که لفظ ادب در عصری شیوع یافته که در آن عصر زبان عربی از حالت خالص بودن و سادگی نسبی خود خارج شده و در اثر تماس اعراب با ملتهای دیگر کلمات بسیاری از زبانهای دیگر در آن راه یافته بود، و الفاظ دخیله قسمتی از لغات این زبان را تشکیل می‌دادند.

در آثاری که از زمان جاهلیت نقل شده - و مقصود آن آثاری است که بتوان بر صحت آنها اعتماد نمود - دلیلی بر استعمال این کلمه در آن دوره یافت نمی‌شود. در قرآن مجید نیز به چنین کلمه‌ای بر نمی‌خوریم. از منقولات صدر

اول اسلامی هم نمی‌توان دلیلی قطعی الصدور به دست آورد. در اواخر دوره اموی کلمه ادب در مکالمات و محاورات تقریباً شایع شده. بنابراین باید گفت که استعمال این کلمه در دوره اموی شروع شده یعنی همان دوره‌ای که زبان عربی آغوش خود را به روی زبانهای دیگر باز کرده و از کلمات و تعابیر آنها به آن اندازه که محتاج بوده برمی‌گرفته و در خود حل می‌نموده است.

امروز مفهوم ادب در زبان عربی همان چیزی است که در فارسی از کلمه ادبیات فهمیده می‌شود و کم‌کم به همان معنای وسیعی که در فرهنگهای غربی از آن به Literature تعبیر می‌کنند اطلاق گشته، ولی این معنی در اثر تحولاتی که در فرهنگ و تمدن عربی روی داده به وجود آمده و در دوره‌هایی که ما از آن گفتگو می‌کنیم دارای این معنی گسترده نبوده است.

به گفته دکتر طه حسین نخستین باری که این کلمه در عربی استعمال شده در معنی تعلیم به کار رفته، آن هم به نحوی که در دوره اموی معمول بوده یعنی تعلیم از طریق روایت به انواع مختلف آن از روایت شعر گرفته تا اخبار و احادیث گذشتگان و آنچه مربوط به عصر جاهلی یا سرگذشت پهلوانان قدیم و جدید عرب و خلاصه مواردی می‌شده که در ایجاد یک نوع معلومات عمومی برای اشراف عرب مؤثر و ضروری به شمار می‌رفته است.

چنان که از این عبارت برمی‌آید دکتر طه حسین نخستین معنی ادب را از هر جهت با تاریخ و آثار عربی مربوط دانسته و آن را شامل موادی تصور نموده که فقط با زندگی و فکر عربی بستگی داشته، یعنی روایت شعر، روایت اخبار و احادیث مربوط به شؤن عرب، روایت داستانها و افسانه‌های عربی و مانند اینها. نه تنها این نویسندگان مصری بلکه عموم نویسندگان و دانشمندان عرب را کم و بیش نظریه‌ای شبیه همین نظریه است، زیرا ایشان در بررسی تحولات ادبی زبان عربی کمتر از دایره این زبان خارج می‌شوند و به عوامل خارجی توجه می‌کنند و به همین جهت در این مورد هم کمتر حدس می‌زنند که مفهوم ادب و موادی که در تحت این عنوان داخل بوده، مخصوصاً در نخستین دوره استعمال آن، از محیط عربی و تاریخ و معلومات عربی فراتر رود و شامل مطالبی باشد که در تاریخ عرب بی سابقه و در نزد اعراب مجهول بوده است، این امر نه تنها در تاریخ

ادبیات عرب بلکه در تاریخ فرهنگ ایران نیز یکی از نکات اساسی به شمار می‌رود و شایسته هرگونه دقت است.

راست است که روایت شعر و اخبار و احادیث مربوط به عرب و تاریخ آن از نوع آن چه در عیون الاخبار دیدیم داخل در عنوان ادب شده و به تدریج یکی از ارکان مهم آن به شمار رفته، ولی هیچ دلیلی در دست نداریم که کلمه ادب در آغاز استعمال هم فقط در همین موضوعها استعمال می‌شده و در نزد معاصرین دولت اموی مفهوم دیگری غیر از اینها نداشته است. برعکس دلائل دیگری در دست است که برخلاف این امر دلالت می‌کند، دلائلی که می‌رساند آن چه دکتر طه حسین در معنی ادب ذکر کرده نخستین معنای آن نبوده بلکه مفهومی است که پس از تحولات چندی به آن اختصاص یافته. اینک برای روشن شدن مطلب به آثاری که از همان دوره یا نزدیک به آن عصر در دست است برمی‌گردیم و در طرز استعمال کلمه ادب و معنایی که از آن قصد شده دقت می‌کنیم.

ابن مقفع از رجال و دانشمندان اواخر دوران اموی است. تصور نمی‌رود برای فهمیدن معنی ادب در این دوره و جستجو از معارف و معلوماتی که در تحت این عنوان معروف بوده بتوانیم سندی بهتر و قطعی‌تر از کتابهای ابن مقفع به دست بیاوریم. زیرا این کتابها از آنجا که در نزد معاصرین ابن مقفع بهترین و کامل‌ترین مصداق برای این مفهوم بوده‌اند نه فقط آنها را در تحت عنوان عام ادب ذکر کرده‌اند بلکه کلمه ادب را برای آنها اسم خاص قرار داده و چنان که دیدیم یکی را «الاداب الکبیر» و دیگری را «الادب الصغیر» نامیده و مجموعه کتب او را هم آداب ابن مقفع خوانده‌اند. و ما در همین گفتار دیدیم که بارزترین خصوصیت ابن مقفع از بین سایر مؤلفین اسلامی این است که در مؤلفات وی از آثار عربی چه مربوط به عصر جاهلیت باشد یا دوره اسلام بدان صورت که در سایر کتب ادبی عربی دیده می‌شود خبری نیست، نه از شعر عربی و نه از اخبار و احادیث عربی و نه از آن چه مربوط به عصر جاهلی و سرگذشت پهلوانان قدیم با جدید عربی می‌شود. یعنی با این که از مجموع آن چه دکتر طه حسین در معنای ادب ذکر کرده در این کتابها چیزی نمی‌یابیم، باز همین مؤلفات به نام ادب خوانده شده و بهترین نمونه آن هم به شمار رفته‌اند.

چنان که در گفتار سابق دیدیم ابن ندیم هم در زیر عنوان کتابهایی که در هند و ادب و حکمت تألیف یافته کتابهایی را نام برده که چندان با معانی ای که دکتر طه حسین ذکر کرده مناسبتی ندارند، زیرا قسمت عمده این کتابها آثاری است که از پهلوی ترجمه شده، و قسمت دیگر هم کتابهایی بوده که به تقلید آنها یا در تحت تأثیر آنها به وجود آمده. مخصوصاً قابل ذکر است که در بین آثاری که از پهلوی ترجمه شده دو کتاب هم چنان که ابن ندیم نوشته در موضوع ادب بوده و مسلم است که این کتابها نه با عصر جاهلیت عرب و نه با دوره اسلام آن ارتباطی نداشته‌اند.

کتابی که مسکویه بر اساس جاودان خرد پهلوی تألیف کرده و در آن حکم و اندرزهای مختلفی گنجانده است به نام ادب العرب والفرس معروف گردید. جاحظ و ابن مقفع و معاصرین آنها کلمه ادب را در معنایی نزدیک به اخلاق و مواظبت استعمال نموده و غالباً مرادف با آنها ذکر کرده‌اند.

بنابر آن چه گفته شد این نکته مسلم است که قبل از آن که مفهوم ادب شامل روایات شعر و اخبار و احادیث گذشتگان عرب و امثال آنها گردد، این کلمه در معنی دیگری استعمال می‌شده که هرچند با این‌گونه آثار عربی بستگی نداشته، لیکن به واسطه وسعتی که به تدریج در اثر توسعه محیط اسلامی در معنی آن حاصل شده، این موضوع و موضوعهای بسیار دیگری هم در آن وارد گردیده، و کم‌کم بزرگترین نماینده مفهوم آن شده‌اند، و همین معنی نخستین است که ما در جستجوی آن هستیم.

از مطالعه در آثار ادبی عرب چنین برمی‌آید که کلمه ادب در آغاز استعمال بر مفهومی دلالت می‌کرده که ما امروز همان مفهوم را در زبان فارسی با مختصر فرقی از همین کلمه یا از کلمه تربیت می‌فهمیم. یعنی بر صفات و خصائصی اطلاق می‌شده که ناشی از حسن خلق و صفای روح و تزکیه نفس، و مستلزم ظرافت در گفتار و دانستن آیین مردم‌داری و رسوم معاشرت، و مخصوصاً معاشرت با بزرگان و پادشاهان بوده است. سخنان یا نوشته‌هایی هم که در این موضوعها گفته یا نوشته می‌شده است نیز به عنوان ادب می‌خوانده‌اند. و به عبارت دیگر ادب بر دو گونه از کلام گفته می‌شده: یکی کلامی که مشتمل بر مضامین

عالی اخلاقی و مطالب روحی و معنوی بوده از نوع کتبی که ابن ندیم زیر عنوان المواعظ والاداب والحکم ذکر کرده و همچنین از نوع مطالبی که در آداب ابن مقفع و ادب العرب والفرس و امثال اینها دیده می‌شود، و دیگر کلامی که مشتمل بر آداب ظاهری و اخلاق اجتماعی از قبیل راه و رسم معاشرت و لطف محضر و حسن رفتار و گفتار و مانند اینها بوده، یعنی از نوع مطالبی که در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» منسوب به جاحظ و امثال آن - که گاهی نیز با عنوان عام «ادب الملوک» خوانده می‌شوند - مندرج است.

شاید بعد از آن چه ما در گفتار سابق و همین گفتار در خصوص کتبی که از این نوع از پهلوی ترجمه شده و آثاری که به تقلید آنها در اسلام به وجود آمده نوشتیم، شکی باقی نمانده باشد که مفهوم ادب در آغاز استعمال آن شامل موادی بوده است که بیشتر از خلال آثار ایرانی در بین اعراب و مسلمانان انتشار یافته، زیرا به شرحی که دیدیم این مفهوم بدانصورت که در دوره اموی فهمیده می‌شد در زبان عربی بی سابقه بود و برای اعراب تازگی داشت. مؤید این مطلب آنست که کتابهایی که در عربی به تقلید اندر زمانه‌ها و پندنامه‌های پهلوی به وجود آمد تحت عنوان «کتب الادب» معروف شدند<sup>۱</sup> و این می‌رساند که در زمان تألیف آن کتب همانها بهترین مصداق برای مفهوم ادب بوده‌اند. و همچنین باید به این نکته هم توجه شود که مؤلفین کتب ادب هم در اسلام بیشتر از ایرانیان و یاکسانی بوده‌اند که با آثار فرهنگی ایران سر و کار و آشنائی داشته‌اند.

هرچند این معنی که برای ادب ذکر کردیم در دوره‌های بعد در اثر تحولاتی که در آن به وجود آمد تا اندازه‌ای مبهم گردید، لیکن در دوره اموی و اوایل عصر عباسی کاملاً معروف بوده و به همین جهت است که در این دوره غالباً «ادب» و «آداب» را به ایرانیان نسبت می‌دادند. در عباراتی که از جاحظ در خصوص نقل کتب اخلاقی ایران ذکر شد دیدیم که جاحظ از کتابهای هند و حکمت یونان و آداب ایران سخن می‌راند.

ابن طقطقی در جائی که علوم مختص به هر ملتی را ذکر می‌کند، از مختصات

ساسانیان حکمت و پند و اندرز و آداب و تاریخ و هندسه را می‌شمرد، و دانش پادشاهان اسلام را علوم لسانی از قبیل نحو و لغت و شعر و تاریخ و امثال اینها نام می‌برد<sup>۱</sup>. در اینجا شایسته است به این امر توجه شود که هرگاه کلمه ادب چنان که تصور رفته است از آغاز استعمال در روایت شعر و نحو و لغت و اخبار و احادیث عرب به کار می‌رفته، مقابل انداختن آن در این عبارت با روایت شعر و نحو کاملاً بی‌مورد و نسبت دادن آن به ایرانیان بی‌موردتر بود. این عبارت هم از گفته هارون الرشید خطاب به کسانی آموزگار فرزندش روایت شده: «یا علی بن حمزة، قد اخللناک المَحَلَّ الذی لَمْ تَکُنْ تَبْلُغُهُ هِمَّتُکَ، فَرَوْنَا مِنَ الْأَشْعَارِ أَعْفَهَا، وَ مِنَ الْأَحَادِيثِ أَجْمَعَهَا لِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ، وَ ذَاکِرْنَا بِآدَابِ الْفَرَسِ وَالْهِنْدِ...»<sup>۲</sup> یعنی: «ای علی بن حمزه ما تو را به مقامی رساندیم که همت خودت تو را به آنجا نمی‌رسانید، پس برای ما از اشعار آن چه را عفت کلام در آنها بیشتر است و از سخنان آن چه را که بیشتر جامع منشهای نیک‌اند روایت کن، و با ما از آداب ایرانیان و هند بازگو».

این که دکتر طه حسین کلمه ادب را با تعلیم طبقه اشراف یا به اصطلاح وی اریستوکرات مربوط دانسته کاملاً صحیح و به جا است. این چیزی است که دلایل و امارات تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند، و چون این نکته هم در روشن ساختن معنی ادب بی‌اثر نیست بهتر است به این مطلب هم توجه کنیم.

در آثار عربی که مربوط به اواخر عصر اموی و

اوائل عصر عباسی است برای آموزگار دوگونه

معلم و مؤدب

لفظ استعمال شده که ظاهراً در آن دوره از حیث

مفهوم اختلاف بسیاری داشته‌اند، یکی لفظ معلم است و دیگری مؤدب.

آموزگارهای عمومی را که در مکتب‌خانه‌ها به تعلیم کودکان طبقات متوسط

می‌پرداخته‌اند معلم می‌خوانده‌اند، ولی کسانی را که فرزندان اشراف اعم از امراء

و شاهزادگان و یا دیگر درباریان را تربیت می‌کرده‌اند مؤدب می‌گفته‌اند. معلم و

۱- الفخری فی الاداب السلطانیة، ص ۲۲

۲- ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۳۷

مؤدب از لحاظ درجه و پایگاه اجتماعی تفاوت زیاد داشته‌اند. این تفاوت را می‌توان از این عبارت که ابن قتیبه از گفتهٔ عبدالملک بن صالح خطاب به مؤدب فرزندش نقل کرده به خوبی دریافت: «وَأَتَى جَعَلْتِكَ مُؤَدِّباً بَعْدَ أَنْ كُنْتَ مُعَلِّماً. وَ جَعَلْتِكَ جَلِيساً مُقَرَّباً بَعْدَ أَنْ كُنْتَ مَعَ الصَّبِيَّانِ مُبَاعِداً، وَ حَتَّى لَمْ تَعْرِفْ نُقْصَانَ مَا خَرَجْتَ مِنْهُ لَمْ تَعْرِفْ رُجْحَانَ مَا دَخَلْتَ فِيهِ»<sup>۱</sup>. یعنی من تو را مؤدب گردانیدم پس از آن که معلم بودی و تو را همنشین و نزدیک خود ساختم پس از آن که با کودکان و دور از حضرت می‌زیستی، و تا وقتی نقص کار سابقت را در نیایی برتری کار امروزت را نخواهی دریافت».

در همین دوره برای آموزشگاه نیز دو لفظ در کتب عربی دیده می‌شود یکی «مکتب» و دیگری «کتاب» (به ضم کاف و تشدید تاء). به عقیده نلدکه «مکتب» آموزشگاههای عمومی را می‌گفته‌اند، ولی «کتاب» جایی بوده است که در آن اولاد طبقات ممتاز تربیت می‌شده و ادب می‌آموخته‌اند.

بدیهی است که این اختلاف بین دو عنوان «معلم» و «مؤدب» و همچنین بین «مکتب» و «کتاب» در اثر اختلاف موادی که تدریس می‌شده پدید آمده است. معلم به شاگردانش تنها سواد خواندن و نوشتن و شاید مختصری هم از احکام دینی می‌آموخته، ولی مؤدب غیر از خواندن و نوشتن چیزهای دیگری هم به شاگردانش یاد می‌داده و ایشان را برای مصاحبت با خلفا و بزرگان یا برای دبیری و خدمت در دیوان تربیت می‌کرده، و به عبارت دیگر به ایشان «ادب» می‌آموخته است.

این معنی هم با تاریخ ایران و آثار ایرانی بیگانه نیست، چه به طوری که در جای خود گفته‌ایم در دربار خلفا امور بسیاری از دربار ساسانیان تقلید شده و بزرگان دربار خلافت هم مخصوصاً در عصر عباسی به پیروی از دربار ایران تظاهر می‌کردند. موادی که مؤدبین اسلامی به امرا و بزرگزادگان دربار خلافت یاد می‌دادند با کمی تغییر از نوع همان موادی بود که شاهزادگان و واسپوهران ایرانی می‌آموختند. ما بدون این که بتوانیم به طور قطع کلمه‌ای را که در دوره

ساسانی برای بیان این مفهوم به کار می‌رفته نشان دهیم شکی نداریم که این طرز تعلیم از دوران ساسانی به دولت خلفا سرایت کرده، همان گونه که پیدایش دو گونه تعلیم، یکی برای توده و دیگری برای طبقات ممتاز، و وجود دو طبقه آموزگار، یکی برای اطفال مردم و دیگری برای فرزندان اشراف، خود مولود محیط اشرافی ایران بوده نه زائیده زندگی ساده اعراب و اصول و قوانین طبیعی اسلام.

در دوره ساسانی گذشته از آداب و رسوم درباری و معلوماتی که در کتابهایی از قبیل تاج‌نامه‌ها و آئین‌نامه‌ها یا اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها مندرج بوده، اسب‌سواری و تیراندازی و چوگان‌بازی و شطرنج و امثال اینها نیز جزء فرهنگ طبقات بالا و دانستن آنها از شاهزادگان و بزرگان زیبنده بوده. ما نمی‌دانیم مترجمین آثار پهلوی چه کلمه‌ای را مؤدب ترجمه کرده‌اند، ولی این را می‌دانیم که آموزگاران اسب‌سواری و تیراندازی را هم که در دوره ساسانی برای تعلیم بزرگزادگان وجود داشته و جزئی از دیوان سپاه به شمار می‌رفته‌اند در کتب عربی به عنوان مؤدب خوانده‌اند. به گفته دینوری از جمله اصلاحاتی که بابک پسر نهدان دبیر دیوان سپاه انوشیروان در این دیوان به عمل آورد یکی هم «تنظیم کار مؤدبان بود که در مقابل آن چه از مردم برای آموختن اسب‌سواری و تیراندازی می‌گرفتند قصور نوزند»<sup>۱</sup>. طبری جزء کسانی که در کشتن «شهر براز» شرکت کردند شخصی را هم به نام «ماه‌یای» یا «ماهیار» ذکر کرده و سمت او را مؤدب الأساوره نوشته است.<sup>۲</sup> اسواران از طبقات عالی سپاه ساسانی به شمار می‌رفتند. فردوسی غالباً مواردی را که در تاریخ‌های عربی مؤدب نوشته شده با کلمه «فرهنگی» بیان کرده و معلوم نیست آیا این کلمه درست به جای مؤدب استعمال می‌شده یا خیر.

در ترجمه فارسی نامه تنسر که از متن عربی به عمل آمده مؤدب به لفظ «معلم اساوره» ذکر شده. عبارت زیر از لحاظ آن چه راجع به درجات آموزگاران و موادی که هر دسته می‌آموخته‌اند ذکر شده قابل دقت است: «بر هر یکی (مقصود هریک از طبقات چهارگانه اجتماعی است) رئیسی بر پای کرد (یعنی اردشیر)، و

بعد رئیس عارضی تا ایشان را شمرده دارد، و بعد از او مفتشی امین تا تفتیش دغل ایشان کند، و معلمی دیگر تا از کودکی باز هریک را به حرفت و عمل او تعلیم دهد، و به تصرف معیشت خود فرو آramند، و معلمان و قضات و سدنه را، که به تذکیر و تدریس مشغولند مرتب گردانید، و همچنین معلم اساوره را فرمود تا به شهرها و رستاقها ابناء قتال به سلاحشوری و انواع آداب مشغول دارد، تا جملگی اهل ممالک به کار خود شروع کنند<sup>۱</sup>.

در عصر خلفا هم ادب همین معنی را به عنوان اساس و پایه حفظ کرد، ولی به تدریج معارفی هم که زائیده محیط عربی اسلامی و مقتضای آن محیط بود بر آن بیفزود و این امر باعث تحولاتی، هم در مفهوم و هم در مصداق آن گردید، که در زیر به طور اجمال بدان اشاره خواهیم کرد.

از آن چه تا کنون ذکر شد به این نتیجه رسیدیم که کلمه ادب در آغاز استعمال در عربی در معنایی بکار می رفت که اگر بخواهیم آن را خلاصه کنیم باید بگوئیم نیک نفسی، نیک خوئی، نیک رفتاری، نیک گفتاری. بدیهی است که چنین معنایی خود

دگرگونی هائی که  
در معنی ادب  
پدید آمد

به خود قابل گسترش و توسعه فراوان بود، و همین خاصیت هم باعث تحولات آن گردید، چه معارف و معلوماتی که باعث این گونه صفات عالی نفسانی می گردید هر چند در آغاز امر به واسطه محدود بودن افق فرهنگ عربی تنها منحصر به یک رشته از کتب و آثاری که برخی از آنها هم تازه ترجمه شده و متضمن سخنانی در حکمت و موعظه و مطالبی در مکارم اخلاق و آداب و رسوم بود، اختصاص داشت. لیکن طولی نکشید که در اثر توسعه فرهنگ اسلامی و پیدایش بعضی از فنونی که با این معنی نزدیک یا از آن شمرده می شد معارف زیادتری داخل در معنی ادب گردید.

از آن جمله چون دانشمندان و اهل ادب برای تحکیم مبانی لغت عرب که زبان قرآن بود به جمع و تدوین آن چه از مآثر عربی چه از جاهلیت و چه از

اسلام روایت می‌شد پرداختند، و بدین ترتیب مجموعه‌هایی از اخبار و احادیث و اشعار و حماسه‌های مربوط به زندگی اعراب که تا آن تاریخ سینه به سینه نقل شده بود به وجود آوردند، کم‌کم آموختن آنها برای اعراب و مسلمانان و برای طبقات عالیه ایشان دلیل فضل و نشان ادب و کمال گردید، مخصوصاً این که در بین این مآثر بسیاری هم از حکم و مواعظ از نوع همان پند و اندرزهایی که از پهلوی ترجمه شده بود یافت می‌شد. بدین جهت این معارف نیز داخل در این عنوان شده به ادب معروف گردید.

در دوره حسن بن سهل وزیر مأمون خلیفه عباسی ادب شامل مواد زیر بوده است: نواختن عود، بازی شطرنج، چوگان‌بازی، طب، هندسه، اسب‌سواری، شعر، نَسب، تاریخ جنگها و منازعات عرب، احادیث و اخبار پراکنده از نوع سخنانی که برای محاوره لازم است.<sup>۱</sup>

پیدایش یک دسته از کتابهایی هم که برای طبقه دیران تألیف می‌یافت و به آن اشاره کردیم نیز در تحول معنی ادب بی‌تأثیر نماند. از این تاریخ به بعد معنی ادب تقریباً نامحدود گشت زیرا آن چه مؤلفین اسلامی از اخبار و روایات پراکنده از منابع مختلف جمع‌آوری می‌کردند و بدون در نظر گرفتن تناسب موضوع و ترتیب مطالب در کتابی مدوّن می‌ساختند جزء معنی ادب می‌گردید. به عبارت دیگر تحدید معنی این کلمه بسته به میل و عمل آن دسته از مؤلفین بود زیرا هرچه را که آنان در کتابهای خود می‌نوشتند با عنوان ادب معروف می‌گردید. در اینجا باید به تحولاتی هم که در کتب ادبی روی داده و ما در همین گفتار راجع به آن سخن گفتیم نیز مراجعه شود، زیرا چنان که گفتیم معنی ادب با این کتب بستگی پیدا کرده و هر قدر بر وسعت مطالب و حجم آنها افزوده گردیده معنی ادب نیز توسعه یافته است.

در همین دوره علوم لسانی عرب هم از قبیل نحو و صرف و لغت و امثال اینها در شرف تکوین و پیدایش بود، و مقدمات آن در نتیجه کوشش دانشمندان اسلامی کاملاً فراهم شده بود. بدیهی است که تحصیل این معارف و آشنائی

کامل به زبان عرب از مقدمات هریک از علوم و فنون به شمار می‌رفت، و مخصوصاً از آنجا که این معارف با آداب سخن‌گوئی و محاوره بستگی کامل داشت و برای طبقهٔ دبیران که درست گفتن و درست نوشتن لازمهٔ حرفهٔ ایشان بود ضروری می‌نمود، لذا این علوم نیز داخل در ادب گردید و به همان نسبت که بر نضج و کمال آنها می‌افزود معنای ادب هم توسعه می‌یافت و طولی نکشید که غیر از آن چه گذشت علمی هم که وابسته به فن نویسندگی و شاعری بود، از معانی و بیان و بدیع و مانند اینها نیز داخل ادب شد و بدین ترتیب این کلمه شامل قسمت بزرگی از معلومات و معارف عربی گردید.

دو چیز باعث شد که علوم مربوط به زبان عربی با سرعت بی‌مانندی پیشرفت کند، یکی آن که عربی زبان قرآن بود و علمای مسلمان می‌بایستی برای فهمیدن قرآن نخست لغت عرب را با تمام دقایق و جزئیات آن بدانند، و دیگر آن که بیشتر مسلمانان و مخصوصاً آنها که با علم و دانش سر و کار داشتند از ملتهای غیر عرب و نسبت به این زبان بیگانه بودند. بنابراین برای یاد گرفتن آن می‌بایستی نخست به آموختن لغت و طرز اشتقاق و قواعد صرف و نحو و امثال اینها پردازند، و به همین سبب بود که اصول این علوم در اسلام به دست دانشمندان غیر عرب و مخصوصاً دانشمندان ایرانی گذارده شد.

هرچه بود در ظرف مدتی نسبتاً کوتاه پیشرفت این دانستنیها، که در آغاز مجموعه‌ای از معلومات متفرقه و پراکنده بود، به اندازه‌ای شد که هریک از آنها خود به رشته‌ها و شاخه‌های متعدد تقسیم گردید، و آموختن هریک از آن علوم خود سالها وقت لازم داشت. بدیهی است که در این صورت فراگرفتن این همه علوم به ضمیمهٔ معارف دیگری که ذکر آن گذشت از عهدهٔ یک نفر خارج بود. از این رو کم‌کم برای تحقیق و تتبع در هریک از اینها دانشمندان و متخصصانی به وجود آمد، و وظیفهٔ ادیب تنها خوشه‌چینی از علوم و معارف مختلف گردید. ر گفتند: «اذا أَرَدْتَ ان تَكُونَ عَالِماً فَاقْضِ لِنَفْسِكَ مِنَ الْعِلْمِ وَ إِذَا أَرَدْتَ ان تَكُونَ أَدِيباً فَخُذْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِأَحْسَنِهِ». یعنی «اگر خواستی دانشمند شوی یک رشته از دانشها را برگزین و اگر خواستی ادیب شوی از هر چیزی بهترینش را بگیر». و همچنین گفتند: «الادب هو الأخذُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِطَرَفٍ» یعنی «ادب آن است که از هر چیزی

بهره‌ای برگیری» و به همین ترتیب معنی ادب تحول می‌یافت و در هر دوره‌ای به نسبت موادی که به این عنوان خوانده می‌شد و وسیع‌تر می‌شد یا تنگ‌تر می‌گردید تا در عصر حاضر که این کلمه را چنان که گفتیم معادل کلمه اروپائی Literature گرفته‌اند و دانشمندان معاصر عربی سعی می‌کنند که تمام انواعی را که در Literature اروپائی موجود است در ادب عرب نیز به وجود آورند، که این زمینه خارج از موضوع سخن ما است.

حال که مفهوم و موارد استعمال ادب در نخستین دوره‌ای که این کلمه در عربی به کار می‌رفت معلوم گردید، بی‌مورد نیست کمی به گذشته برگردیم و عقایدی را که درباره اشتقاق کلمه ادب ذکر کردیم دوباره از نظر بگذرانیم.

باز هم درباره  
اصل کلمه ادب

گفتیم که استاد نلینو این کلمه را مخفف آداب و آن را جمع دأب دانسته و به منظور این که برای این جمع خلاف قاعده هم وجهی پیدا کند آن را از قبیل آبار و آرام شمرده است. این نظریه دلیل قاطعی همراه ندارد بلکه برعکس دلائل دیگری آن را ضعیف می‌سازد، زیرا تا آنجا که ما اطلاع داریم و مصادر ما وافی است از همان آغاز دو کلمه ادب و آداب با هم استعمال شده و هریک در معنای مخصوص به خود یعنی یکی مفرد و دیگری جمع به کار رفته. در صورتی که اگر کلمه ادب مخفف از آداب بوده لافل اگر برای مدت قلیلی هم که شده می‌بایستی آداب تنها استعمال می‌شده تا کم کم مخفف آن به کار رود و پس از آن هم می‌بایستی استعمال آداب متروک گردد تا در نتیجه مخفف آن یعنی ادب رایج شود. و دیگر آن که ادب و آداب در هیچ دوره‌ای از ادوار تحولات خود به معنی دأب استعمال نشده و این معنی کاملاً ساختگی است. بدون شک چیزی که این استاد را به این نظریه واداشته آن بوده که در لغت عرب چنین ریشه‌ای موجود نیست، و از طرفی هم اصل دیگری غیر از عربی برای این کلمه نشناخته است. و اما عقیده دکتر طه حسین دایر بر این که ادب از یکی از لهجات متروکه عربی در زبان فصیح راه یافته است نیز خالی از اشکال نیست، زیرا چنان که خود دکتر در همین مبحث احتمال داده ماده ادب نه تنها در لغت عرب بلکه در هیچ

یک از زبانهای سامی که با زبان عربی از یک ریشه‌اند یافت نمی‌شود<sup>۱</sup>، و در این صورت خیلی بعید به نظر می‌رسد که آن را مأخوذ از یکی از لهجه‌های کهنه عربی بدانیم. و گذشته از این، معنی ادب به شرحی که دیدیم با این نظریه تطبیق نمی‌کند، زیرا چنان که گفتیم کلمه ادب از آغاز استعمال در معنایی به کار رفته که آن معنی مولود محیط عربی نبوده و اعراب آن را به صورتی که در عصر اموی و عباسی استعمال می‌شده نمی‌شناخته‌اند، و اگر فرض کنیم که این کلمه در آن لهجه قدیمی در معنای دیگری به کار می‌رفته معلوم نیست که چگونه و با چه تناسب و شباهتی به معنی جدید انتقال یافته است.

تصور نمی‌رود که استاد انستانس کرملی برای نظریه خود دایره بر این که کلمه ادب از ریشه یونانی Eduapes به معنی خوش‌گفتار مشتق شده غیر از شباهت بعید لفظی هیچ‌گونه دلیل و مرجع دیگری در دست داشته باشد. داخل شدن یک لغت یا یک معنی از زبانی به زبان دیگر مستلزم شروط و مقدماتی است که قبل از هر چیز جریان فکری و نوع روابط لغوی بین آن دو زبان را باید در نظر گرفت. تنها شباهت لفظی و حتی نزدیکی معنوی هم نمی‌تواند دلیل سرایت یک لفظ از یک زبان به زبان دیگر باشد. این نکته در این مورد قابل توجه است که لفظ ادب در دوره‌های شایع شده که اعراب هنوز یونان را بدین درجه که باعث داد و ستد لغوی گردد نشناخته و از آثار فکری یونانیان اطلاع حاصل نکرده بودند. آشنائی اعراب با کتابهای یونانی در دوره عباسی رونق گرفته است، و گفتیم که کلمه ادب در دوره اموی شایع بوده. و از این گذشته چنان که در جای خود گذشت<sup>۲</sup> اعراب در هیچ عصری با آثار ادبی یونان آشنائی صحیح حاصل نکردند، و در این دوره هم هیچ‌گونه اثر ادبی از یونانی به عربی ترجمه نشده بود. با این ترتیب نزدیک به حقیقت نخواهد بود اگر تصور کنیم کلمه Eduapes خود به تنهایی و بدون هیچ مقدمه‌ای از زبان یونانی داخل عربی شده، و در این زبان به کلمه ادب تبدیل یافته و معنی دیگری به خود گرفته است.

و اما این که تصور شده که ادب در قدیم به معنی خوش‌گفتار استعمال می‌شده

و این معنی را مرجحی برای چنان نظریه‌ای گرفته‌اند، این سخنی است که دلیلی برای آن نتوان یافت. زیرا به شرحی که در تحولات معنی این کلمه دیدیم و از دقت در موارد استعمال آن به دست آوردیم این کلمه چنان که تصور شده صرفاً در معنی خوش‌گفتار استعمال نشده است.

این نظریه‌ای است که آقای محیط طباطبائی در ضمن مقاله‌ای که در موضوع ادب و ادیب منتشر ساخته اظهار داشته است. نویسندگان پس از تفصیل عقاید و آراء مختلفی که در خصوص اشتقاق این لغت اظهار شده و ما به بعضی از آنها اشاره کردیم چنین احتمال می‌دهد که ادب و ادیب از ریشه دب و دیپ فارسی که به معنی نوشتن است گرفته شده<sup>۱</sup>. دلائلی که در تأیید نظر خود ذکر کرده‌اند به شرح زیر خلاصه می‌شود:

۱- دیپ یک استعمال باستانی و دیرینه‌ای در زبانهای ایرانی داشته و دیپی در کتیبه داریوش به معنی نوشته آمده و نویسندگان را در روزگار ساسانیان دیپیر و خط را دیپیره می‌گفتند، چنان که محل نگارش را دیوان گفتند و آنجا که کودکان را دیپیری می‌آموختند دبیرستان یا دبستان نامیدند.

۲- اعراب همان طور که پس از استیلای بر کشور ایران روش کشورداری را از ایرانیان آموختند، الفاظ دیوان و دفتر را نیز در زبان خود راه داده‌اند و بر اسلوب دبستان و دبیرستان اماکنی برای آموزش کودکان خود اختصاص دادند که گوئی نام آنها را به طور تحت‌اللفظی از فارسی ترجمه کرده «مکتب» و «کتاب» گفتند؛ آموزگاری هم که در دبستانها دانش و فرهنگ می‌آموخت ادیب و مؤدب و عمل او را تأدیب اصطلاح کردند.

۳- همان طور که مکتب و کتاب را از دبستان و دبیرستان تقلید کردند و دیوان و دفتر را به صورت اصلی خود برگزیدند آیا ممکن نیست از ریشه دب یا دیپ فارسی هم ادب و ادیب را مشتق کرده باشند؟

نویسنده مقاله پس از بیان این مطلب راجع به طرز اشتقاق این کلمه چند

۱- این مقاله را در شماره اول سال نهم مجله آموزش و پرورش خواهد یافت.

احتمال ذکر کرده که در اثر نداشتن دلیل قطعی بر هیچ‌یک اعتماد ننموده است. از آن احتمالات یکی این است که از ماده «دأب» «آداب» مشتق شده باشد چنان که از ریشه رام آرام و از ریشه سا آسا گرفته شده، دیگر این که الف زائدی مانند «ویژه» و «اویژه» بر دو کلمه «دب» و «دیب» اضافه شده ادب و ادیب گشته، سوم آن که «أ» که در برخی از شعبه‌های زبان پهلوی به معنی «ب» به کار می‌رفته در اول این کلمات درآمده و از ترکیب آنها مانند «بخرد» و «بنام» که به معنی «خردمند» و «نامدار» است ادیب به معنی نویسنده و دبیر به وجود آمده باشد.

ما بدون این که بخواهیم راجع به جزئیاتی که در این مقاله ذکر شده و همچنین درباره احتمالات متعدد آن وارد گفتگو شویم، اساس این نظریه را نزدیک‌تر به حقیقت و از هر حیث قابل توجه می‌دانیم، زیرا به شرحی که در این فصل گفته شد مفهوم ادب در نخستین دوره استعمال آن یک مفهوم ایرانی بوده و مواد آن هم غالباً از ادبیات پهلوی گرفته شده، بنابراین هیچ‌بعید نیست که لفظ آن هم مانند مفهومش از زبان پهلوی در عربی راه یافته باشد. این موضوع از هر جهت شایسته است که مورد تحقیق و مطالعه قرار گیرد و بدیهی است که در این بحث قبل از هر چیز بایستی تغییراتی که در اثر تعریب کلمه و همچنین تحولاتی که در دوره‌های مختلف قبل از شیوع استعمال آن در عربی روی داده در نظر گرفته شود و از تناسب معنی آن در دو دوره ساسانی و اسلام نیز غفلت نگردد.

# گفتار یازدهم

## آیین نگارش فارسی و شرفی عربی

نثر عربی در جاهلیت و صدر اسلام ○ عصر عبدالحمید و  
ابن مقفع ○ آیین نگارش در دوره ساسانی ○ ذوق هنری ○  
نویسندگی در دبیرخانه دربار ساسانی ○ نظریه استاد  
گریستن سن ○ نثر عربی و دیوان ایرانی ○ نوشته‌های عبدالحمید  
و ابن مقفع ○ تحول نثر عربی از لحاظ معانی و افکار ○ تحول نثر  
عربی از لحاظ سبک و اسلوب ○ شیوه ابن مقفع ○ سبک  
عبدالحمید ○ یک نظر کلی ○ اسلوب متوازن در ترجمه‌های آثار  
ایرانی

در همان عصری که جامعه اسلامی در اثر عواملی که تاکنون کم و بیش به آنها اشاره کرده‌ایم بزرگترین مرحله از تحولات تاریخی خود را می‌پیمود و زندگی عربی از هر جهت، چه از لحاظ سیاست و چه از لحاظ فرهنگ و اجتماع، از وضع پیشین خارج می‌شد و سر و صورتی تازه به خود می‌گرفت نثر دیوانی عربی نیز به صورتی درآمد که برای اعراب بی سابقه و در تاریخ عرب بی نظیر بود.

از اواخر عهد اموی به بعد نویسندگی یا کتابت عربی از شکل ساده و طبیعی سابق خارج گردید و در اثر پیدایش دبیران زبردستی که با تحکیم مبانی نثر دیوانی شالوده تحولات آن را ریختند، به صورت یک فن تازه‌ای جلوه گر شد و برای به کار بردن ذوق و قریحه مجال وسیعی در آن به دست آمد. ازین پس نثر عربی، هم از حیث اسلوب و سبک انشاء و هم از لحاظ دقت تعبیر و حسن بیان، و هم از نظر موضوع و طرز فکر، با گذشته فرق بسیاری پیدا کرد، و این نتیجه پیدایش طریقه جدیدی بود که باید آن را نخستین مرحله نثر فنی عربی به شمار آورد.

هرچند در عصر جاهلیت بعضی از قبایل عرب که با  
 نثر عربی در جاهلیت  
 و صدر اسلام

ملتهای مجاور از راه تجارت یا سیاست و امثال  
 آن رابطه داشته‌اند، مانند بجمان در جنوب و  
 مندریان و غسانیان در شمال جزیره العرب، کم

و بیش خط و کتابت را می‌شناخته و تا حدی از آن استفاده می‌کرده‌اند، لیکن اعراب به طور عموم از نعمت سواد کم بهره بوده‌اند؛ باسوادان ایشان انگشت‌شمار و کار نویسندگی در بین ایشان بی‌رونق بوده است. نوشته‌اند که هنگام ظهور اسلام غیر از هفده تن از مردان و معدودی از زنان قریش اعراب نوشتن نمی‌توانسته‌اند.<sup>۱</sup> قریش مهمترین قبیله عرب به شمار می‌رفت و از بین سایر قبایل عربی سرشناس‌تر بود و بیش از همه آنها با ملتهای یا فرهنگ آن عصر اختلاط و آمیزش داشت، معذالک در تمام این قبیله عده کسانی که خط و سواد داشتند این اندازه بود. بدیهی است که با این حال کار نویسندگی بدان‌سان که ملتهای معاصر ایشان مانند ایرانیان و رومیان، به آن نظر می‌کرده و در امور فردی و اجتماعی خود از آن بهره می‌گرفته‌اند در نزد اعراب رواج نداشته و چندان از آن برخوردار نبوده‌اند.

بعضی از ارباب تحقیق معتقدند که عرب در عصر جاهلیت هرچند با کلام منظوم آشنا بوده و شعر می‌سروده، لیکن نثر فنی را نمی‌شناخته و از آن بهره‌ای نداشته است. زیرا پیدایش شعر در هر ملتی قبل از پیدایش نثر است، از آن‌رو که

شعر زبان خیال و نثر زبان عقل است، و شکی نیست که ترقی و نمو خیال در افراد و جماعات قبل از ترقی و نمو عقل است.<sup>۱</sup> بعضی دیگر را فقط به استناد مقایسه با ملتهای دیگر عقیده بر این است که اعراب جاهلیت نیز دارای نثر فنی بوده‌اند، زیرا غیر معقول است که ایرانیان و هندیها و مصریها و یونانیان در پنج قرن پیش از میلاد دارای نثر فنی باشند و عربها حتی پنج قرن بعد از میلاد هم نثر فنی را نشناخته باشند.<sup>۲</sup>

استاد انیس مقدسی یکی از محققین معاصر عرب این موضوع را در کتاب گرانبهای خود تطور الاسالیب النثرية مورد بحث و بررسی قرار داده و با اتکاء به مصادر موثق از قبیل آن چه راویان ادب قدیم نقل کرده‌اند یا از قرآن کریم استفاده می‌شود معلومات سودمندی در این زمینه به دست داده که خلاصه آن از این قرار است:

۱- در عصر جاهلیت نزدیک به اسلام یک نوع نثر مسجع وجود داشته که بیشتر در بین طبقه کاهنان و در مجامع دینی معمول بوده و به همین جهت به «سجع کُهان» معروف شده است. این نثر در سبک انشاء و اسلوب شبیه بعضی از سوره‌های قرآن و مخصوصاً سوره‌های نخستین آن بوده، و همین نزدیکی و شباهت اسلوب هم سبب شده بود که بعضی از اعراب نسبت کهنات به پیغمبر اسلام می‌دادند. این نثر مسجع واسطه بین شعر و نثر ساده بوده ولی به درجه نثر مطلق نمی‌رسیده.

۲- با استنتاج عقلی می‌توان گفت که در آن عصر یک نوع نثر ساده و خالی از هرگونه قیود و تصنع هم در شئون اجتماعی و اقتصادی عرب به کار می‌رفته که نمونه آن را در نثر صدر اسلام می‌بینیم، ولی به هر حال نثر عربی در این دوره به هر اسلوب و روشی که بوده چندان پیشرفتی نکرده و در زندگی عرب هم تأثیر زیادی نداشته است.

در تمام قرن اول هجری نثر عربی سادگی خود را از دست نداد. در این دوره

۱- ن. ک. به دکتر طه حسین در کتاب «شوقی و حافظه» بین صفحات ۶۲ - ۶۸. و همچنین مراجعه کنید به نظریه Nicholson در کتاب: Literary History of the Arabs, 31

۲- ن. ک. به دکتر زکی مبارک در مقدمه کتاب «النثر الفنی».

نویسندگان با سهل‌ترین الفاظ و شایع‌ترین کلمات و کوتاه‌ترین عبارات بیان مقصود می‌کردند، و برای زیبا ساختن عبارات و ترتیب دقیق معانی خود را به تکلف و عبارت پردازی نمی‌انداختند. در واقع نثر عربی در این دوره هنوز در مجرای طبیعی سیر می‌کرد و برای آن هنوز قواعدی وضع نکرده بودند و رعایت آیین و رسومی را لازم نمی‌شمردند<sup>۱</sup>.

عصر عبدالحمید و ابن مقفع  
 از اوایل قرن دوم به بعد در نثر عربی تحولی رخ نمود که در نتیجه آن فن نویسندگی به مرحله جدیدی گام نهاد و به شیوه‌ای درآمد که اعراب با آن شیوه آشنائی نداشتند. چون این تحول بزرگ که در ادبیات عرب تأثیر عمیقی از خود به جای گذاشت در دوران این دو نویسنده بزرگ به ظهور پیوست، و تاریخ‌نویسان و مؤلفین عرب هم این دو و مخصوصاً عبدالحمید را عامل اصلی و مؤثر این تحول شمرده‌اند، از این رو ما این دوره را عصر عبدالحمید و ابن مقفع نامیدیم.

خوانندگان ما در طی مطالب گذشته این کتاب کم و بیش با ابن مقفع آشنا شده و این دانشمند ایرانی را به خوبی شناخته‌اند، ولی از عبدالحمید تاکنون نامی برده نشده. عبدالحمید هم که معمولاً او را همیشه با عنوان کاتب ذکر می‌کنند یکی از دبیران با قریحه ایرانی بوده که در دیوان خلافت در عصر مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی به شغل دبیری اشتغال داشته است. این نویسنده زبردست به واسطه رسائل بدیعی که انشاء می‌نمود و سبک جدیدی که در آنها به کار می‌برد در فن نویسندگی پایه‌ای بلند یافت و در نثر عربی صاحب مکتب تازه‌ای شد و «سبک حمیدی» در سرتاسر تاریخ ادبیات عرب معروف و مشهور گردید.

عبدالحمید از ایرانیان ساکن انبار بود و از آنجا به شام منتقل شد، و نخست زبردست سالم دبیر هشام بن عبدالملک که خود او هم ایرانی بود به نویسندگی پرداخت، آن گاه در هنگامی که مروان بن محمد به ولایت ارمنستان منصوب گردید به وی پیوست و با او به ارمنستان رفت، و چون مروان به خلافت رسید

عبدالحمید همچنان در خدمت وی بود و در دیوان خلافت به کار دبیری اشتغال داشت و در راه وفاداری به او هم کشته شد.<sup>۱</sup>

تمام کسانی که از مؤلفین اسلامی راجع به عبدالحمید چیزی نوشته‌اند از بلاغت و توانائی وی در فن نویسندگی سخن رانده و به شیوه جدیدی که وی در نثر عربی به وجود آورده بود اشاره کرده‌اند. روشی که عبدالحمید در نثر عربی به وجود آورد به قدری تازه و بدیع می‌نموده که حتی بعضی این دوره را به منزله آغاز فن نویسندگی عربی گرفته‌اند و عبارت «بُدِئَتِ الْكِتَابَةُ بِعَبْدِ الْحَمِيدِ» مانند مثل سائر معروف گردیده. ابن عبدربه در وصف او گوید: «كان عبدالحميد اول من فتق اكمام البلاغة و سهل طرقها و فكك رقاب الشعر»<sup>۲</sup>، و ابن ندیم درباره او می‌نویسد: «عنه اخذ المترسلون ولطريقته لزموا، و هو الذي سهل سبل البلاغة في الترسل»<sup>۳</sup>، و دیگران نیز هر کدام در این حدود مطالبی نوشته‌اند.

علت این که عبدالحمید تا این اندازه معروف گردید و آوازه او در آثار مؤلفین عربی انعکاس یافت این بود که برای نخستین بار نثر عربی را از آن حالت سادگی که مولود و مقتضای محیط ساده عربی بود بیرون آورد و آن را با محاسن لفظی و معنوی که البته در این دوره هنوز طبیعی و شیوا می‌نمود بیاراست، و در نامه‌نگاری آداب و رسوم خاصی پیروی نمود. و خلاصه نویسندگی را به صورت هنری در آورد و پایه نثر دیوانی عربی را هم بر همان پایه استوار گردانید. این امر برای اعراب تازگی داشت و بدیهی بود که این وضع حس اعجاب و تحسین معاصرین و همچنین حس تقلید دبیران و نویسندگان را برانگیزد و بدین ترتیب شهرت و اهمیت آن در آثار ادبی عرب انعکاس یابد.

تحقیق درباره عواملی که باعث ایجاد این تحول شده‌اند نکات بسیاری را در تاریخ فرهنگ ایران و اسلام روشن خواهد نمود. این امر مسلم است که پیدایش نثر فنی عربی نتیجه عوامل متعددی است که آنها را، هم در تحول داخلی زبان و هم در خارج از زبان و بیرون از محیط عربی باید جستجو کرد. تنها از مطالعه در

۱- برای تحقیق بیشتر درباره عبدالحمید رجوع کنید به مسالك الممالك استخری، ص ۱۴۵ و وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۳۶، و طبری بخش دوم صفحه ۸۳۹ و الفهرست، ص ۱۱۸ و مروج الذهب، ج ۶، ص ۸۱ ۲- عقد الفرید، ج ۲، ص ۲۰۶ ۳- الفهرست، ص ۱۱۷

تاریخ عرب و تحقیق در کیفیت نثر جاهلی و صدر اسلام نمی‌توان منشأ و علل این امر را به دست آورد، بلکه باید علاوه بر آن به تاریخ فرهنگ و تمدن ایران و همچنین به نظام دیوانی اسلام و ریشه‌های تاریخی آن نیز مراجعه نمود. و از حسن اتفاق در این موضوع مصادر تاریخی هم معلومات گرانبھائی در دسترس ما می‌گذارند.

ابو هلال عسکری سبکی را که عبدالحمید در نثر عربی به کار برده و باعث پیدایش این نحول بزرگ شده اقتباس از سبک انشاء فارسی دانسته و در این باره گوید: «کسی که استعمال هر لفظی را به مورد خود در یک زبان بداند و سپس به زبان دیگر منتقل شود در آن زبان نیز اسباب سخن‌پردازی برای وی آماده باشد» و برای اثبات این مطلب به عبدالحمید کاتب مثال زده گوید: «آیا نمی‌بینی که عبدالحمید کاتب نمونه‌هایی که در فن نویسندگی برای آیندگان باقی گذاشت از زبان فارسی استخراج کرد و به زبان عربی برگردانید»<sup>۱</sup>.

برای روشن شدن این امر که نثر فنی عربی تا چه اندازه در تحت تأثیر شیوه فارسی واقع شده لازم است نظری به وضع نویسندگی ایران در دوره ساسانی بیندازیم و تا آنجا که منابع تاریخی اجازه می‌دهند جزئیات آن را به دست آوریم.

در گفتار سوم این کتاب مختصری از دبیران دربار

ساسانی ذکر کرده و به وظائفی که برعهده ایشان

محول بوده اشاره نمودیم. بزرگترین مزیتی که

طبقه دبیران را از سایر طبقات امتیاز می‌بخشید

آئین نگارش

در دوره ساسانی

و ایشان را در رأس کارهای دولت قرار می‌داد و حتی به مقام عالی «بزرگ‌گفتر مدار» یا «وزیر اعظم» می‌رسانید معلومات عمومی ایشان و مخصوصاً قوه نویسندگی بود که خود یکی از هنرهای بزرگ آن عصر به شمار می‌رفت.

پیش از این گفته‌ایم که در دوره ساسانی شغل دبیری و خدمت در دیوان از امتیازات اشراف و بزرگ‌زادگان بود، ولی باید دانست که تنها بزرگی نسب برای تصدی این مقام کفایت نمی‌کرد، بلکه گذشته از آن داشتن معلومات متناسب و

قوة نویسندگی نیز ضرورت داشت، از این رو کسانی که بنا بود به کار دبیری پردازند می‌بایستی نخست در آموزشگاه مخصوص معلومات لازم را بیاموزند و بر استواری کلام و زیبایی خط خود بیفزایند.

ضمن کارهای اصلاحی که خسرو انوشیروان پس از رفع غائله مزدک به آن دست زد یکی این بود که فرمان داد تا فرزندان طبقه اشراف را، آنها که در اثر کشته شدن پدرانشان بی سرپرست مانده بودند، به آموزشگاه فرستادند و به ایشان دانش و فرهنگ آموخته و سپس ایشان را در دیوان به کار واداشتند<sup>۱</sup>. بنا به نقل فردوسی اردشیر بابکان چنین مقرر داشته بود که همیشه بهترین دبیران را در دربار نگاه دارند و آنها را که از حیث خط و معلومات در درجه پائین تری قرار داشتند نزد کارداران ولایات بفرستند، و از اینجا معلوم می‌شود که دبیران به نسبت دانش و فرهنگ و خط و ربطشان به درجاتی تقسیم می‌شده‌اند<sup>۲</sup>. قلقشندی این مطلب را با این تفصیل ذکر کرده که: «چون پادشاهان ایران شغل دبیری را بزرگ می‌داشتند و دبیران را مقامی برجسته و والا می‌دادند، کسانی که تازه می‌خواستند وارد در خدمت دیوان شوند می‌بایستی رؤسای دیوان آزمایشی از ایشان به عمل آورند و اگر آنها را شایسته می‌دیدند نخست ایشان را به خدمت کارگزاران دولت در شهرستانها می‌فرستادند و هریک را به فراخور حال و معلومات مقامی می‌بخشیدند. آنگاه به تدریج ایشان را از مقامی به مقامی بالاتر می‌بردند تا وقتی

۱- تاریخ ابن بطریق، ص ۱۳۰، نسخه خطی بیروت.

۲- در این موضوع اشعار زیر در شاهنامه خوانده می‌شود (چاپ خاور، ج ۴، ص ۱۲۸ - ۱۲۹):

به دیوانش کار آگهان داشتی	به بی‌دانشان کار نگذاشتی
بلاغت نگه داشتندی و خط	کسی کو بدی چیره بر یک نقط
چو برداشتی آن سخن رهنمون	شه‌شاه کردیش روزی فزون
کسی را که کمتر بدی خط و ویر	نرفتی به درگاه شاه اردشیر
سوی کارداران شدندی به کار	قلم زن بماندی بر شهریار
ستاینده بد شهریار اردشیر	چو دیدی به درگاه مردی دبیر
نویسنده گفتی که گنج آکند	هم از رای او رنج بهراکند
بدو باشد آباد شهر و سهاه	همان زیردستان فریادخواه
دبیران چو پیوند جان مندند	همه پادشا بر نهان مندند

که در دستگاه دولت به جایگاه عالی و شایسته برسند<sup>۱</sup>.  
غیر از بعضی از معلومات اختصاصی که از نظر فنی لازمه شغل دبیری بوده  
دیوان دیوان می‌بایستی از دانش و فرهنگ عمومی عصر نیز بهره‌ای وافر داشته  
باشند. استاد محقق کریستن سن در خصوص فرهنگ عمومی ایران در دوره  
ساسانی معلومات گرانبھائی به دست داده که ما را در اینجا از تفصیل در این  
موضوع بی‌نیاز می‌سازد<sup>۲</sup>. از بعضی قطعات که جسته‌گریخته از آثار پهلوی در  
مؤلفات عربی راه یافته چنین معلوم می‌شود که از دبیران دیوان ساسانی نیز مانند  
کتاب دربار خلافت انتظار معلومات وسیع و نامحدودی می‌رفته و تقریباً همان  
معنائی که برای ادب ذکر شد «هو الاخذ من کل شیء بطرف» درباره معلومات  
ایشان نیز صدق می‌کرده<sup>۳</sup>.

نویسندگان دوره ساسانی و مخصوصاً دبیران  
ذوق هنری  
دیوان به زیبایی نگارشات خود و حسن ظاهر  
آن اهمیت زیاد می‌داده‌اند، و به همین جهت نه تنها در ظرافت کاغذ و مرکب و  
قشنگی خط اهتمام می‌ورزیده بلکه سعی می‌کرده‌اند تا معانی را کسوتی نیکو  
پوشیده، الفاظ و عبارات را در قالبی بدیع جلوه‌گر سازند. این ذوق هنری در  
دوره اسلام جلب نظر اعراب را نمود به طوری که در بعضی از مؤلفات این عصر  
اشاره‌ای به آن شده است. جاحظ در کتاب «الحيوان» از قول ابراهیم سندی که با

۱- صبح الاعشى، ج ۱، ص ۴۴ - ۴۵

۲- نگاه کنید به L, Iran sous les Sassanides, 410

۳- این قطعه را ابن‌قتیبه از آثار ایرانی نقل کرده: «من لم يكن عالماً باجراء المياه، و حضر فرض  
المشارب، و ردم المهاوى، و مجارى الايام فى الزيادة والنقص، و دوران الشمس و مطالع النجوم، و  
حال القمر فى استهلاله و افعاله، و وزن الموازين، و ذرع المثلث و المربع و المختلف الزوايا، و  
نصب القناطر والجسور و الدوالي و النواعير على المياه، و حال ادوات الصناعات و دقائق الحساب، كان  
ناقصاً فى حال كتابته.» رجوع شود به عيون الاخبار، ج ۱، ص ۴۴، و همچنین مقدمه ادب الکاتب  
دیده شود.

این عبارت را نیز از بزرگمهر روایت کرده‌اند: «ان اردت ان تبلغ احظى درجة الآداب و اهلها،  
فاصحب ملكا او وزيراً، فانهما برغبتهما فى معرفة ايام الملوك و اخبارهم، و الآداب و اهلها، و  
قصة الفلك و نجومه، يبعثانك على طلب ذلك.» رجوع کنید به البلدان، تأليف ابن الفقيه، ۱

ناخشنودی از اهمیاتی که زنادقه (= مانویان) در انتخاب کاغذهای پاک و صیقلی و مرکبهای سیاه و درخشان نشان می‌داده و از دقتی که در حسن خط و تشویق خطاطان می‌کرده‌اند سخن رانده و گوید: «من تاکنون مانند کاغذ و خط کتابهای ایشان خط و کاغذی ندیده‌ام»<sup>۱</sup>.

در تواریخ اسلامی مربوط به دوره ساسانی غالباً به این گونه عبارات برمی‌خوریم که فلان اندرز یا فلان عبارت را با آب زر نوشتند. معروف است که خسرو انوشیروان فرمان داد تا پند و اندرزهای بزرجمهر را با آب زر بنویسند. به دستور خسرو پرویز اوراقی که در آنها گزارش مالی کشور را تقدیم می‌کردند می‌بایستی با گلاب و زعفران آغشته سازند، زیرا خسرو پرویز بوی کاغذهای معمولی را خوش نداشت<sup>۲</sup>. پیشرفت فن تصویر و نقاشی در این دوره بهترین نمونه این ذوق هنری و خود یکی از نتایج آن بوده است.

در بعضی از آثاری که از دوره ساسانی به اعراب رسید نمونه‌های این ذوق دیده می‌شد. سابقاً به کتابی که مشتمل بر تاریخ ساسانیان و دارای تصویر تمام شاهان این خاندان بوده اشاره کرده‌ایم<sup>۳</sup>. از اوصافی که حمزه اصفهانی نقل کرده چنین معلوم می‌شود که این تصاویر با دقت زیادی رنگ آمیزی شده و تمام جزئیات را مجسم می‌ساخته‌اند. طبری در شرح واقعه گرفتاری افشین (یکی از سرداران نامی اسلام) از یک کتاب ایرانی مشتمل بر کفریات که در خانه وی یافته بودند و بازر و گوهر و دیبا آراسته بود سخن رانده است، کتابی که آن را یکی از دلائل بزرگ بر زندقه و الحاد او گرفته بودند. کتاب ارزنگ منسوب به مانی از آن رو شهرت یافته بود که نقش و نگار آن در عصر خودش بهترین شاهکار این فن به شمار می‌رفته<sup>۴</sup>.

۱- عبارت جاحظ چنین است: «قال ابراهیم السندی مرة: «وددت ان الزنادقة لم یكونوا حرصی علی المغالاة بالورق النقی الایض، و علی تحلل الجبرالاسود المشرق البراق، و علی استجادة الخط و الارغاب لمن یخط، فانی لم ار کورق کتبهم ورقا ولا کالخطوط التي فیها خطاء. الحيوان، ج ۱، ص ۲۸»

۲- فتوح البلدان بلاذری، ص ۴۶۴، روایت از ابن مقفع است.

۳- در صفحه ۱۶۰ از همین کتاب.

۴- نوشته‌اند که در کاوشهای تورفان چندین برگ از این کتاب به دست آمده.

گذشته از حُسن خط و زیبایی ظاهر، در تلفیق عبارات و انسجام معانی نیز سعی و اهتمام زیادی می‌کردند، و برای این که آثارشان هرچه بلیغ‌تر و زیباتر جلوه کند تخطی از قواعد و رسوم را که برای بلاغت وضع شده بود جایز نمی‌دانستند. غالباً در تاریخهای دوران اسلامی رساله‌ها و خطابه‌هایی را که از دوره ساسانی یاد می‌کنند به صفت بلاغت می‌ستایند<sup>۱</sup>. و چنان که دیدیم یکی از پندنامه‌های منسوب به کسری به عنوان عین البلاغه معروف شده بود. از تکرار این کلمه بلاغت در ستایش از نوشته‌های ایرانی چنین فهمیده می‌شود که این صفت در آنها ظاهر و نمایان بوده و جلب نظر می‌کرده است. در یک رساله پهلوی از جمله موادی که آموختن آنها در دوره ساسانی معمول بوده یکی هم فن بلاغت یا بیان ذکر شده<sup>۲</sup>، و چنان که دیدیم فرودسی هم از اوصاف دبیر یکی بلاغت و دیگری خط را نوشته است. جاحظ در جایی که بلاغت عربی و ایرانی را با هم سنجیده است از آن جهت بلاغت عرب را ترجیح داده که ارتجالی و بالبدیهه است، ولی بلاغت ایرانی در اثر تفکر و تدبر و تألیف و تدوین و تعلیم و تعلم به آن پایه رسیده<sup>۳</sup>. در آئین نامه‌نگاری رساله‌ای هم از آثار پهلوی موجود است، و جاحظ هم از کتابی به نام «کاروند» در همین زمینه سخن رانده که از کتابهای ایرانی و در عصر او شناخته بوده است<sup>۴</sup>.

گاهی از خلال مؤلفات عربی به قطعاتی متضمن بعضی قواعد بیانی برمی‌خوریم که از کتب و رسائل پهلوی در آنها منعکس شده. از آن جمله ابن قتیبه عبارت مفصلی را از تاج‌نامه راجع به وظائف دبیر نقل نموده که در ضمن آن دستورهای چندی هم در خصوص فن نویسندگی و اسلوب انشاء دیده

۱- رجوع شود به تاریخ طبری، مخصوصاً صفحات ۸۲۰ و ۸۲۶ و ۸۴۶ و ۸۶۶ و عیون‌الخبار، ج ۱، ص ۹۶  
۲- در رساله پهلوی «خسرو و غلامش»

۳- عین عبارت جاحظ در این موضوع چنین است: «و فی الفرس خطباء، الا ان کل کلام للفرس و کل معنی للمعجم فانما هو عن طول التفکر، و دراسة الکتب، و حکایة الثانی علم الاول؛ و زیادة الثالث فی علم الثانی، حتی اجتمعت ثمار تلك الفکر عند آخرهم. و کل شیء للعرب فانما هو بدیهة و ارتجال»، البیان والتبیین، ج ۳، ص ۲۰

۴- جاحظ از زبان شعویان چنین گوید: «و من احب ان یبلغ فی صناعة البلاغة و معرفة الغریب و یتبحر فی اللغة فلیقرأ کتاب کاروند»، البیان والتبیین، ج ۳، ص ۱۰

می‌شود.<sup>۱</sup> گاهی نیز در کتب ادبی در بعضی از مباحث بیانی به آراء ایرانیان که بدون شک از آثار مشابه پهلوی گرفته شده اشاره کرده و بعضی از آنها را نقل نموده‌اند.<sup>۲</sup>

از تمام این دلائل و امارات این مطلب فهمیده می‌شود که در دوران ساسانی فن نویسندگی و بیان دارای قواعدی مرسوم بوده و نویسندگان می‌بایستی آن قواعد را از روی کتابها یا رسائلی که در این زمینه وجود داشته بیاموزند، و نیز دانسته می‌شود که در ضمن آثاری که از دوره ساسانی به اعراب رسیده بوده از این گونه رسائل هم یا مستقلاً و یا در ضمن کتابهایی مانند تاج‌نامه و امثال آن وجود داشته، و از خلال آنها قطعات و عباراتی در مؤلفات عربی راه یافته است.

حال برگردیم به موضوع اصلی خود یعنی چگونگی

حال نثر در دبیرخانه دربار ساسانی یا چنان که بعداً در

دوران اسلامی نامیده شد «دیوان رسائل». از آن چه

تاکنون ذکر شده به این نتیجه رسیدیم که در دوره

نویسندگی در

دبیرخانه دربار

ساسانی

ساسانی گذشته از نثر ساده و بسیطی که در محاورات عادی و نوشتجات معمولی به کار می‌رفته یک نوع نثر هنری هم وجود داشته که در نوشته‌های ادبی و نامه‌ها

۱- از این قطعه عبارات ذیل که مربوط به موضوع ماست عیناً نقل می‌شود: «و اذا فكرت فلاتعجل، و اذا كتبت فلاتعذر، و لاتستعين بالفضول فانها علاوة على الكفاية، و لاتقصرون عن التحقيق فانها هجئة بالمقالة، و لاتلبس كلاماً بكلام، و لاتباعدن معنى عن معنى. اكرم كتابك عن ثلاث: خضوع يستخفه، و انتشار يشبهه، و معانٍ تقعد به. و اجمع الكبير مما تريد فى قليل مما تقول. و ليكن بسطة كتابك على السوقة كبسطة ملك الملوك على الملوك. و لا يكن ما تملك عظيماً و ما تقول صغيراً، فانما كلام الكاتب على مقدار الملك فاجعله عالياً كعلوه فانقا كنفوقه. و اعلم ان جماع الكلام كله خصال اربع، سؤالك الشئ، و سؤالك عن الشئ و امرك بالشئ و خبرك عن الشئ. فهذه الخصال دعائم المقالات ان التمس لها خامس لم يوجد، و ان نقص منها رابع لم تتم. فاذا امرت فاحكم، و اذا سئلت فأوضح و اذا طلبت فاسجع، و اذا أخبرت فحقق، فانك اذا فعلت ذلك اخذت بحذافير القول كله، فلم يشبه عليك و ارده، و لم يعجزك منه صادره»، عيون الاخبار، ج ۱، ص ۴۶، صاحب نهاية الارب نیز این عبارت را نقل کرده، رجوع شود ج ۷، ص ۱۱

۲- در کتاب «الصناعتين» در باب فصل و وصل در يك جا چنین آمده: «قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل» و در جای دیگر از همین باب از زبان بزرجمهر چنین نقل شده: «اذا مدحت رجلاً و هجوت الاخر فاجعل بين القولين فصلاً، حتى تعرف المدح والهجاء، كما تفعل فى كتبك اذا استأنفت القول و اكملت ما سلف من اللفظ». الصناعتين، ص ۴۲۳ و ۴۲۵

و فرمانهای رسمی به کار گرفته می‌شده. خطابه‌هایی هم که پادشاهان ساسانی در روز تاج‌گذاری خود ایراد می‌کرده‌اند و در نواریخ ثبت شده، و همچنین اندرزننامه‌ها و پندنامه‌هایی که به ایشان یا به دانایان منسوب بوده نیز با همین اسلوب و سبک آرایش می‌شده است. این آرایش در بعضی از نوشته‌ها به قدری آشکار بوده که حتی پس از ترجمه شدن به عربی هم با وجود آن که بسیاری از پیرایه‌ها و عبارات پردازی‌های آنها تحلیل رفته باز اسلوب فنی آن تا اندازه‌ای در عبارات عربی منعکس شده است.<sup>۱</sup>

در دیوان ساسانی برای نوشتن این گونه نامه‌های فنی دبیران مخصوصی وجود داشته. معمولاً وقتی می‌خواستند فرمان یا نامه‌ای از دیوان صادر کنند، یکی از دبیران که ظاهراً همان ایران دبیرد بوده خلاصه‌ی مطلب آن را در حضور پادشاه می‌نوشته و پس از ثبت در دفتر توقیعات<sup>۲</sup> مهرداد سلطنتی که ظاهراً در عربی او را به‌عنوان «صاحب‌الزمام» خوانده‌اند آن را با مهر مخصوصی مهر می‌کرده<sup>۳</sup> و سپس دبیر دیگری آن را به سبک ادبی و اسلوب مقرر می‌نوشته و بدین ترتیب به مضمون آن توقیع یک نامه رسمی با مراعات تمام نکات و دقائق بیانی به وجود می‌آورده. در این دوره به قدری در رعایت سبک مقرر سعی و اهتمام می‌کرده‌اند که حتی برای هر نوع از نوشتجات یک خط مخصوص یا به عبارت دیگر شیوه جداگانه‌ای در نوشتن به کار می‌برده و از آن تخطی جایز نمی‌شمرده‌اند. ابن مقفع از هفت‌گونه خط فارسی نام برده که از آن جمله یکی برای نوشتن فرمانها و احکام و دیگری برای نوشتن نامه‌های عادی و دیگری برای نوشتن نامه‌های رمزی و از این قبیل بوده است.<sup>۴</sup>

۱- مقدمه تلذکه بر تاریخ طبری دیده شود.

۲- برای اطلاع بیشتر راجع به توقیعات صفحه ۲۷۰ از همین کتاب دیده شود.

۳- راجع به مهرهائی که در دیوان به کار می‌رفته به صفحه ۶۸ - ۷۰ همین کتاب مراجعه شود.

۴- الفهرست، ص ۱۳ و ۱۴. این قسمت از «الفهرست» برای روشن شدن وضع فرهنگ ایران در دوره ساسانی قابل دقت و تأمل بسیار است. خطهائی که ابن مقفع در اینجا نام برده به طوری که در الفهرست خوانده می‌شود عبارتند از دین دبیریه که ظاهراً همان خط اوستائی باشد، ویش دبیریه، کستج، نیم کستج، شاه دبیریه، نامه دبیریه یا هام دبیریه، راز دبیریه، راس (دانش) دبیریه. چنان که دیده می‌شود در اینجا نه نام ذکر شده و اغلب هم دچار تحریف گردیده‌اند. در هر حال ←

نظریه استاد  
 کریستن سن

راجع به نثر فنی و سبک انشاء رسائل در دوره  
 ساسانی استاد کریستن سن از تحقیقات دانشمندانه  
 خود به نتایجی رسیده که عیناً قسمتی از نوشته  
 وی را ترجمه می‌کنیم: «ایرانیان از دیرباز به  
 مراعات ظاهر و آرایش آن اهمیت زیاد می‌داده‌اند. احکام رسمی و نامه‌های  
 خصوصی می‌بایستی همیشه به سبکی مصنوع و متناسب نوشته شود. در منشآت  
 این عصر اقوال حکیمانه، مواعظ اخلاقی و دینی، اشعار، لغز و معماهای لطیف  
 دست به هم داده مجموعه ظریف و زیبایی به وجود می‌آورده‌اند. در طرز انشاء  
 و همچنین در نوشتن عنوان نامه‌ها به قدری دقت به کار می‌رفت که مقام هریک  
 از فرستنده و گیرنده نامه از آن به خوبی معلوم می‌شد. در نامه‌هایی که بین

→ اطلاعات ما راجع به این خطوط و چگونگی آنها بسیار ناقص است. درباره خط «ویش دبیره»  
 باید توضیحات زیر را اضافه نمود:

چنان که از عبارت «الفهرست» فهمیده می‌شود این خط در زمان ابن ندیم حتی در بین ایرانیان  
 هم کاملاً متروک بوده و کسی آن را نمی‌دانسته است. گوید: من از امام مؤید راجع به این خط سؤال  
 کردم و او جواب داد که این خط در فارسی به منزله ترجمه در عربی است. البته مقصود از ترجمه  
 در اینجا یک نوع خطی است که در عربی معروف بوده و به لغز و معما شباهت داشته است. صولی  
 در «ادب الکاتب» معلومات بیشتری راجع به این خط داده است. بنا به گفته وی اصل این کلمه،  
 یعنی ترجمه و همچنین ترجمان، فارسی است و کیفیت این خط چنین بوده که چون قمر مطابق  
 نجوم عربی دارای بیست و نه خانه است که هریک را نامی جداگانه بوده و از طرف دیگر الفبای  
 عربی نیز دارای بیست و نه حرف است بدین ترتیب هریک از حروف عربی را معادل یک خانه  
 قمر می‌گرفته و به جای آن حرف نام آن خانه را می‌نوشته‌اند. (ادب الکاتب، ۱۸۶ - ۱۸۷) صولی  
 مثالی هم برای این خط ذکر کرده که بهتر است مراجعه شود. در هر حال چنان که از این وصف  
 برمی‌آید ترجمه نوعی تفنن در نگارش بوده که شاید دبیران و همردیفان ایشان گاهی از روی هوس  
 یا برای این که نوشته ایشان را کسی نفهمد به نوشتن آن می‌پرداخته‌اند.

گفتیم که امام مؤید خط ویش دبیره را در پهلوی مانند ترجمه در عربی دانسته. ما اطلاعات  
 بیشتری در این خصوص نداریم ولی عدد حروف این خط هم می‌تواند مؤید این مطلب باشد، زیرا  
 به گفته ابن مقفع ویش دبیره دارای ۳۶۵ حرف بوده و چنان که می‌دانیم سال ایرانی برخلاف سال  
 عربی شمسی بوده و بر مدار آفتاب گردش می‌کرده و عدد ۳۶۵ معادل با عدد منازل آفتاب است،  
 بنابراین می‌توان احتمال داد که ویش دبیره نیز از نوع ترجمه بوده با این فرق که چون سال ایرانی  
 شمسی بوده عدد حروف آن را مطابق منازل آفتاب یعنی ۳۶۵ گرفته‌اند، ولی چون سال عربی قمری  
 است از این جهت خط ترجمه را از روی منازل قمر یعنی ۲۹ ساخته‌اند.

پادشاهان ساسانی با یکی از کارگزاران یا با یکی از پادشاهان اطراف مبادله می‌شد همان میل و علاقه به صنایع بیانی و محاسن لفظی که در کتب ادبی پهلوی و خطابه‌های تاجگذاری دیده می‌شود به شکل آشکارتری مشهود است.<sup>۱</sup>

کریستن سن سپس دو عبارت از نظامی عروضی در موضوع وظائف و اموری که به دبیران محول بوده و شرائطی که می‌بایستی دارا باشند نقل نموده و از آنجا که دبیرخانه دولتهای اسلامی را مانند منصب وزارت تقلید کاملی از سازمان اداری ایران می‌داند، کلیات شرحی را که نظامی داده کاملاً بر دوره ساسانی منطبق می‌داند. عین عبارت نظامی چنین است:

«پیش از این در میان ملوک عصر و جبابره روزگار پیش چون پیشدادیان و کیان و اکاسره و خلفا رسمی بوده است که مفاخرت و مبارزت به عدل و فضل کردند، و هر رسولی که فرستادندی از جگم و رموز و لغز و مسایل با او همراه کردند و درین حالت پادشاه محتاج شدی به ارباب عقل و تمیز و اصحاب رای و تدبیر، و چند مجلس در آن نشستندی و برخاستندی تا آنگاه که آن جوابها بر یک وجه قرار گرفتنی لغز و رموز ظاهر و هویدا شدی...» و از این مقدمات چنین نتیجه می‌شود که «دبیر عاقل و فاضل مهین جمالی است از تجمل پادشاه و بهین رفعتی است از ترفع پادشاهی».

ایضاً: «دبیری صناعتی است مشتمل بر قیاسات خطابی و بلاغی مستفیع در مخاطباتی که در میان مردم است بر سبیل محاورت و مشاورت و مخاصمت در مدح و ذم و حیل و استعطاف و اغراء و بزرگ گردانیدن اعمال و خرد گردانیدن اشغال و ساختن وجوه عذر و عتاب و احکام و ثائق و اذکار سوابق و ظاهر گردانیدن ترتیب و نظام سخن در هر واقعه تا بر وجه اولی و احری ادا کرده آید. پس دبیر باید که کریم الاصل، شریف العرض، دقیق النظر، عمیق الفکر، ثاقب الرأی باشد، و از ادب و ثمرات آن قسم اکبر و حظ او فر نصیب او رسیده باشد، و از قیاسات منطقی بعید و بیگانه نباشد، مراتب ابناء زمانه بشناسد، و مقادیر اهل

روزگار داند، و به حطام دنیوی و مزخرفات آن مشغول نباشد»<sup>۱</sup>.  
 حال که تا اندازه‌ای از فن نویسندگی در ایران  
 نثر فنی عربی  
 دوره ساسانی اطلاعاتی به دست آوردیم موقع

آنست که به نثر عربی و عواملی که در پیشرفت آن مؤثر بوده‌اند بپردازیم.  
 گفتیم که در قرن دوم هجری تحول عظیمی در نثر عربی روی داد که در  
 نتیجه آن پایه نثر فنی استوار و زمینه پیشرفتهای بعدی آن فراهم گردید، و  
 همچنین گفتیم که مورخین ادبیات عرب عامل مؤثر در این تحول را عبدالحمید  
 کاتب دانسته‌اند. از ابوهلال عسکری نیز نقل کردیم که عبدالحمید به واسطه  
 مهارت در زبان فارسی و آشنائی به شیوه‌های آن زبان موفق به اختراع سبک  
 بدیع خود در زبان عربی گردید. برای این که این مطلب که در کتابهای ادبی به  
 طور اجمال نوشته شده مفصلاً معلوم گردد، و همچنین معلوم شود که عناصر  
 ایرانی تا چه اندازه و از چه راه در ادبیات مشهور عربی نفوذ کرده و آن را بدین  
 شکل درآورده‌اند لازم است نظری هم به تاریخ نثر عربی در قرن اول اسلامی  
 افکنده و آن را در سیر تکاملی خودش مورد مطالعه قرار دهیم.

قرن اول اسلامی روی هم رفته برای ترقی نثر عربی  
 و پیشرفت فن نویسندگی چندان مساعد نبود، زیرا از  
 طرفی اعراب به شغل کتابت و نویسندگی به نظر  
 اعتبار نمی‌نگریستند و تحصیل علم را تنها شایسته

نثر عربی و  
 دبیران ایرانی

زیردستان خود می‌دانستند، و از طرف دیگر محافظه کاران و زهاد مسلمین هم  
 کار تألیف و تدوین را از نظر دینی چندان مستحسن نمی‌شماردند که چون ما این  
 دو موضوع را سابقاً با تفصیل بیشتری ذکر کرده‌ایم در اینجا به تکرار آن نیاز  
 نیست<sup>۱</sup>. هرچند در این عصر بعضی از معارفی که بعداً صورت علم به خود گرفت  
 مانند قرائت و تفسیر و فقه و حدیث و امثال اینها تازه به وجود آمده بود و در  
 حلقه‌های دینی مورد مذاکره قرار می‌گرفت، لیکن این معارف را مانند روایات و

۱- این عبارات را در کتاب چهار مقاله نظامی عروضی خواهید یافت.

۲- این مطلب در گفتار سوم و چهارم همین کتاب بیان شده.

اشعار جاهلی غالباً سینه به سینه نقل می‌کردند و هنوز تألیف و تدوین در آنها به صورتی که بعداً معمول گردید شروع نشده بود.

در این دوره تنها مرکزی که فن نویسندگی در آن رواج داشت دیوان خلافت بود که کم‌کم در اثر تکمیل سازمان اداری توسعه یافته مرکز نویسندگان زبردست شده بود، و مهمترین عناصری که باعث پیشرفت و تحول نثر عربی گردیدند دبیران دیوان بودند که چون زبان عربی زبان رسمی دولت و افزار کار ایشان بود روز به روز بر ثروت و توانائی آن افزودند و آن را برای پیشرفت‌های بزرگتری آماده ساختند.

در اینجا بی‌مناسبت نیست به آن چه در گفتار سوم این کتاب، مخصوصاً به آن چه راجع به دبیران دربار خلافت و فرهنگ عمومی ایشان نوشتیم یک بار دیگر مراجعه کنیم. چنان که در آن فصل دیدیم در دستگاه خلافت، گذشته از آن که سازمان دیوان و دبیرخانه از آیین ایرانیان اقتباس شده بود، این سازمان اصولاً در زیر نظر و تحت تأثیر دبیران ایرانی قرار داشت، و منبع معلومات یا به عبارت دیگر فرهنگ ایشان هم، غیر از بعضی از معارف عربی و اسلامی که تازه در شرف تکوین بود، بیشتر آثار فرهنگی ایرانی بود که یا اصول و یا ترجمه آنها در دسترس ایشان قرار داشت. بنابراین می‌توان مرکزی را که نثر فنی عربی در آنجا پیدایش یافته و سپس سیر تکاملی خود را از آنجا شروع کرده و همچنین راههایی را که فرهنگ و ادب ایرانی از آن راهها در ادبیات مشور عربی راه یافته است نشان داد.

برای این که موضوع گفتگوی ما روشن تر گردد شاید بی‌فائده نباشد اگر اندکی هم در منشآت این دو نویسنده که باعث چنین تحولی در نثر عربی گردیده‌اند دقت کرده صفات مشخصه شیوه آنها را به دست آوریم.

سبک عبدالحمید و  
شیوه ابن مقفع

وقتی یکی از رسائل عبدالحمید و ابن مقفع را مطالعه کنیم و آن را با یکی از آثار متقدمین عرب یا هم‌عصران آنها مقابل بگذاریم در همان نظر اول فرق بین این دو نوع نوشته را درک می‌کنیم؛ لیکن اگر بخواهیم عللی را هم که باعث این

فرق شده درک کنیم آن را محتاج دقت و مطالعه بیشتری می‌یابیم. علت این امر آنست که اختلاف بین آثار قلمی این دبیران و گذشتگان آنها تنها در یکی دو چیز نیست که بتوان آن را به سهولت به دست آورد و نشان داد، بلکه این اختلاف در موارد بسیار و معلول علت‌های متعدد است که جز با دقت و مطالعه قابل درک نیستند.

در منشآت عبدالحمید و ابن مقفع جمال فن و زیبایی اسلوب و حسن تعبیر و دقت ترکیب و انسجام معانی با فخامت موضوع و بلندی افکار و باریک‌اندیشی نویسنده و بسیاری از لطایف دیگر دست به هم داده و آنها را از آثار گذشته عرب متمایز می‌سازد، و اگر بخواهیم درباره این آثار با معلومات و دقت بیشتری اظهار نظر کنیم لازم است آنها را از جهات مختلف مورد مطالعه و دقت قرار دهیم. و چون تحولی که در نثر عربی حاصل شده تنها منحصر به طرز ترکیب و سبک نگارش نیست بلکه از لحاظ موضوع یعنی معانی و افکار هم تحولاتی در آن روی داده از این رو بهتر است این مطلب را از دو نظر مورد بررسی قرار دهیم یکی از نظر موضوع و افکار و دیگر از نظر سبک و اسلوب.

یکی از مزایائی که آثار عبدالحمید و ابن مقفع را تحول نثر عربی از برجسته‌نموده آن است که این دو نویسنده زبان عربی را در فن کتابت در موضوعهای تازه‌ای به کار برده و در نتیجه آن معانی و افکار جدیدی را در زبان عربی وارد کرده‌اند. نه تنها رسائل دیوانی ایشان که در امور سیاسی و اداری نوشته می‌شده، به شرحی که سابقاً گفته‌ایم، در زبان عربی تازگی داشته بلکه حتی آن قسمت از منشآت ایشان هم که در موضوع‌های ادبی و اخلاقی انشاء می‌شده، و اعراب با آن آشنائی داشته و از دوره جاهلیت و صدر اسلام هم آثار مشابهی روایت می‌کرده‌اند، باز از لحاظ معانی و افکار در نظر هم عصران ایشان بدیع و بی سابقه می‌نموده، و امروز هم وقتی آنها را مطالعه می‌کنیم و با آثار معاصرین ایشان می‌سنجیم آنها را محصول فکری بازتر و عقلی تواناتر و مغزی بارورتر می‌یابیم.

علت این اختلاف را ما بدین‌گونه بیان می‌کنیم که معلومات عبدالحمید و

ابن مقفع تنها منحصر به آن چه معاصرین عرب ایشان می دانستند نبوده بلکه آنها با فرهنگ وسیع تری سر و کار داشته و اندیشه خود را از سرچشمه دیگری سیراب می کرده اند. شاید از آن چه تاکنون راجع به وضع فرهنگی ایران و عرب در این دوره یعنی قرن دوم و سوم هجری ذکر کرده ایم این نکته روشن شده باشد که عبدالحمید و ابن مقفع و هم ردیفان ایشان از دبیران دیوان مضامین و افکاری را که در آثار خود منعکس می ساخته اند از آثار ایرانی گرفته و به زبان عربی برگردانده اند، چنان که بسیاری از موضوعهای رسائل خود را از همان آثار تقلید کردند، و به شرحی که دیدیم عده ای از همین طبقه دبیران بودند که اصل آن آثار را هم به عربی ترجمه نمودند.

اصل و نسب و فرهنگ ایرانی ابن مقفع مورد تردید نیست. عبدالحمید هم چنان که گفتیم از ایرانیان انبار بوده، و مخصوصاً عباراتی را که از ابو هلال عسکری نقل کردیم مهارت او را در زبان فارسی و ادب ایرانی نشان می دهد. گذشته از اینها آثاری که از این دو نویسنده باقی مانده خود گواه بر این امر است، زیرا این آثار از حیث موضوع و مضمون شبیه به همان آثاری است که در ادبیات پهلوی وجود داشته و ما در گفتار نهم این کتاب از آنها سخن رانندیم.

این شباهت که ما امروز آن را در اثر بررسی و سنجش این آثار درک می کنیم در نظر معاصرین و کسانی که نزدیک به زمان ایشان می زیسته اند واضح بوده تا جایی که آنها را با هم قابل اشتباه می دانسته اند. این نکته را ما از گفته های جاحظ به دست می آوریم.

در عصر جاحظ بازار مباحثه و مجادله بین شعوبیه یعنی ایرانیانی که برتری اعراب را گردن نمی نهادند با آن دسته از اعراب که خود را برتر می شمردند گرم بود، و هر کدام برای اثبات نظر خود دلائلی اقامه می کردند. یکی از چیزهایی که شعوبیه در این مجادلات کلامی به رخ اعراب می کشیدند سابقه تمدن و همچنین آثار فرهنگی ایشان بود که در این دوره ترجمه شده و در جامعه اسلامی رواج داشت. جاحظ در کتاب خود در جایی که به این امر اشاره کرده در دفاع از اعراب راجع به این آثار ایرانی می گوید: «از کجا که این رسائلی که از ایرانیان در دست مردم است صحیح باشد و ساختگی نباشد؟ در صورتی که افرادی مانند

ابن مقفع و سهل بن هارون و ابی عبدالله و عبدالحمید و غیلان و فلان و فلان می توانند مثل همانها بنویسند، از کجا که این نوشته‌ها از آثار قدیم باشد و آنها را تازه نوشته باشند»<sup>۱</sup>.

از این عبارت چندین مطلب فهمیده می‌شود یکی این که در عصر جاحظ ترجمه‌های بسیاری از آثار ایرانی در بین طبقه دانشمندان و دبیران رواج داشته، و دیگر این که این آثار از حیث موضوع و اسلوب نگارش شبیه همان رسائل بوده که دبیران ایرانی مانند سهل بن هارون و ابو عبدالله محمد بن یزدادین سوید و عبدالحمید و ابن مقفع و امثال اینها می‌نوشته‌اند. یا به عبارت دیگر رسائل این نویسندگان به آثاری که از پهلوی ترجمه شده بود شباهت نزدیکی داشته.

ما در شرح آداب ابن مقفع به این مطلب اشاره کردیم که پس از ترجمه آثار پهلوی نخستین کتابهایی که به تقلید آنها در عربی تألیف گردید به قدری از حیث موضوع و عرضه کردن مطالب شبیه به آنها بود که حتی بعضی از کتب ابن مقفع را گاهی ترجمه و گاهی تألیف او شمرده‌اند.<sup>۲</sup> در هر حال از آن چه در کتب ادب نوشته‌اند و از سنجش آثار گذشته برمی‌آید، رسائل ابن مقفع چه ترجمه باشد و چه تألیف، در عربی از حیث موضوع و معنی بی‌سابقه بوده است. ابوالفضل احمد بن ابی طاهر پس از ذکر «الیتیمه» و توصیف آن به بلاغت و حسن تألیف گوید: «اجماع عموم بر آنست که کسی به پای ابن مقفع نرسیده و هیچ کس هم قبل از وی چنین سخنانی نگفته است»<sup>۳</sup>. سابقاً گفتیم که «الیتیمه» را ابن ندیم در یک جا از ترجمه‌های ابن مقفع و در جای دیگر تألیف او دانسته. بنا به گفته باقلانی ابن مقفع مطالب این کتاب را از کتابی اقتباس کرده که در موضوع پند و حکمت به بزرجمهر منسوب بوده است.

بنابراین شکی باقی نمی‌ماند که علت اشتهار رسائل ابن مقفع این بوده که این رسائل مشتمل بر مضامین و موضوع‌هایی بوده‌اند که در محیط عربی بدیع جلوه گرمی شده و برای اعراب تازگی داشته‌است. ابن مقفع با تألیف رسائل خود باب

۱- البیان والتبیین، ج ۳، ص ۲۰

۲- صفحه ۲۸۵ و ۲۸۶ از همین کتاب دیده شود.

۳- نسخه خطی کتاب «المشور والمنظوم» متعلق به «دارالکتاب» مصر، به نقل از رسائل البلاغ، ص ۱۱۵

جدیدی در ادبیات مشور عرب باز کرد و نثر عربی را در مقاصد متنوعی به کار برد. از عبدالحمید با تمام شهرتی که از خود در تاریخ نثر عربی به جای گذارده آثار بسیاری در دست نیست. از این دبیر زبردست تنها دو رساله باقی مانده: یکی نامه‌ای است که از طرف مروان آخرین خلیفه اموی به جانشینش عبدالله نوشته، و دیگر رساله‌ای است که به طبقه دبیران عهد خودش خطاب کرده و آنها را با وظایفی که بر عهده داشته‌اند آشنا ساخته.

برای این که بدانیم قوه ابداع عبدالحمید از چه منابعی سرچشمه گرفته و افکار جدیدی را که در نثر عربی وارد نموده از کجا ناشی شده، تنها راه حلی که داریم تحقیق در این دو رساله است که از وی بازمانده است.

وقتی در نامه اولی دقت کنیم خواهیم دید که این نامه با آن که در محیط عربی و متناسب با آن محیط نوشته شده لیکن از حیث موضوع و مطالب از نوع همان رسائلی است که در ادبیات پهلوی وجود داشته و ترجمه آنها در این دوره در بین دانشمندان و مخصوصاً دبیران و نویسندگان رایج بوده است. موضوع اصلی این نامه تدبیر ملک و آداب کشورداری است. عبدالحمید با این رساله برای اولین بار در ادبیات عرب راههای جدیدی در فن کتابت عربی باز کرده که قبل از وی هیچ‌یک از نویسندگان عربی زبان در آن راهها قدم برنداشته بودند. در این رساله مطالب جدیدی مانند نظام و سیاست و اداره مملکت و قواعد تربیت، مخصوصاً تربیت بزرگان و شاهزادگان، و روشهای جنگی و اصول کلی در روان‌شناسی و طرز رفتار با زیردستان و حاجتمندان و امثال اینها مورد گفتگو قرار گرفته<sup>۱</sup>، و چنان که می‌دانیم همه این موضوعها در نثر دیوانی عربی بی سابقه بود.

در گفتار نهم این کتاب ضمن شرح آثاری که در حکمت عملی و اخلاق از پهلوی به عربی ترجمه شده بود به این مطلب اشاره کردیم که یک دسته از این کتابها به شکل اندرزنامه‌هایی بوده‌اند که از قول یکی از شاهان ساسانی خطاب به جانشینانش در موضوعهای مختلف، از آیین جهان‌داری و راه و رسم پادشاهی

۱- برای اطلاعات بیشتر درباره این رساله رجوع شود به امراء البیان، ج ۱، ص ۵۱

و مضامین اخلاقی و غیره، نوشته می‌شده، و گفتیم که ترجمه این آثار در عربی با عنوان عهد و وصایا معروف گردید، و چند رساله هم از این قبیل مانند عهد اردشیر و عهد انوشیروان و عهد قباد و عهد شاپور و مانند اینها را که در کتب عربی اثری از آنها باقی مانده است نام بردیم.

حال با مراجعه به مطالب گذشته باید متذکر شویم که تألیف این گونه رساله‌ها در جامعه اسلامی هم رواج کامل یافت، و این طریقه تا قرن‌ها بعد در بین نویسندگان اسلامی معمول بود، چنان که کتابهای پندنامه سبکتکین و قابوس‌نامه و سیاست‌نامه و امثال آنها را در ادبیات فارسی اسلامی نیز از همان نوع شمرده‌اند. در هر صورت این را باید پذیرفت که اگر رسائلی که از این نوع در عربی به وجود آمده در تفصیل و جزئیات مولود محیط عربی اسلامی بوده لیکن در اساس و کلیات تقلیدی از آثار مشابه ایرانی و در واقع استمرار همان آثار به شمار می‌رفته، و چون رساله عبدالحمید نخستین رساله‌ای از این نوع بوده که با اسلوبی بدیع تحریر و در جامعه عربی منتشر شده، از این رو مورد استقبال بی‌سابقه و سرمشق دیگر نویسندگان گردیده است، زیرا چنان که می‌دانیم در این دوره دبیران دیوان و همچنین خلفا به این مطالب قدر و قیمت زیاد می‌نهادند. از همین نوع یکی هم نامه مفصلی بود که طاهر بن الحسین به پسرش عبدالله نوشته و ابن خلدون آن را نقل کرده است؛ روایت شده که چون این نامه به نظر مأمون رسید به قدری مورد تحسین و اعجاب او قرار گرفت که دستور داد تا آن را به تمام کارگزاران دولت در ولایات بفرستند و ایشان را به پیروی از دستورهای آن توصیه کنند<sup>۱</sup>.

رساله دیگر را عبدالحمید خطاب به طبقه دبیران و در آداب و رسوم دبیری نوشته است. این رساله چنان که قلقشندی گوید منبع تمام آداب و رسومی شد که دبیران دربار خلافت رعایت آن را ضروری می‌شمرده‌اند<sup>۲</sup>. پس از آن چه به طور تفصیل راجع به سازمان اداری دولت خلفا و علاقه‌ای که دبیران دیوان به

۱- به این نامه در مقدمه ابن خلدون از صفحه ۳۰۳ تا ۳۱۱ مراجعه کنید.

۲- صبح الاعشی، ج ۱، ص ۴۸

تقلید از دربار ساسانی نشان می‌داده‌اند نوشتیم، محتاج به ذکر نیست که امثال این رسائل که دربارهٔ آداب و رسوم دبیری تحریر می‌شده تا چه اندازه در تحت تأثیر سرمشکهای ایرانی قرار می‌گرفته. زیرا چنان که دیدیم نه تنها منصب کتابت خلفا تقلیدی از دولت ساسانی بود، بلکه دبیران دستگاه خلافت هم سعی می‌کردند که از آیین ایرانیان پیروی کرده آن را در دربار خلفا هم مجری سازند.

چنان که سابقاً گفتیم از قطعاتی که راجع به وظائف و آداب دبیران از کتب پهلوی مانند تاج‌نامه و امثال آن به طور جسته‌گریخته در آثار مؤلفین اسلامی راه یافته چنین برمی‌آید که ضمن آثار پهلوی این نوع معلومات هم وجود داشته و به عربی هم ترجمه شده است. هر چند امروز این گونه قطعات به اندازهٔ کافی در دسترس نیست تا بتوان از روی آنها مقدار و نوع این معلومات را تعیین نمود، لیکن از همان چه در دست است می‌توان به طور اجمال این نظریه را اظهار داشت که آثاری که از این نوع در قرنهای نخستین اسلامی به وجود آمد مانند همین رسالهٔ عبدالحمید و امثال آن از لحاظ نوع مطلب چندان فرقی با آنچه از پهلوی ترجمه شده بود نداشتند.

راجع به این رسالهٔ عبدالحمید نشانه‌های دیگری هم در دست است که آن را به آثار ایرانی نزدیک‌تر می‌سازد و آن شباهتی است که در بعضی از قسمت‌های این رساله با بعضی از قطعاتی که از کتب پهلوی ترجمه شده دیده می‌شود. این قتیبه در عیون‌الخبار عبارت کوتاهی از گفتهٔ مؤبدان مؤبد در وصف دبیران نقل کرده. بدون شک این عبارت اصلاً از یک اثر پهلوی گرفته شده زیرا معمولاً مضامینی که از کتب پهلوی نقل شده یا منسوب به یکی از پادشاهان است و یا به یکی از مؤبدان و دانایان. نکته‌ای که در این عبارت توجه را جلب می‌کند شباهتی است که بین آن و بین یک قسمت از رسالهٔ عبدالحمید موجود است، که اگر اسلوب نگارش و تفنن نویسنده را که در آنها به کار رفته و در هر زمانی مختلف است بر کنار بداریم، این شباهت به قدری زیاد می‌شود که نمی‌توان آنها را از هم بیگانه شمرد و ناچار باید یکی را از دیگری متأثر دانست؛ و ما اینک برای سنجش هردو قطعه را نقل می‌کنیم و توجه خوانندگان را به آن قسمت از مفهومی که در هردو مشترک است و در هردو عبارت با حروف دیگری

مشخص شده جلب می‌نمائیم.

۱- قطعه‌ای که ابن قتیبه از قول مؤبدان مؤبد نقل کرده چنین است:

«کتاب الملوك اعينهم المصونة عندهم، و آذانهم الواعية، والستهم الشاهدة لانه ليس أحد أعظم سعادة من وزراء الملوك اذا سعدت الملوك، و لا اقرب هلكة من وزراء الملوك اذا هلكت الملوك، فترفع التهمة عن الوزراء اذا صارت نصائحهم للملوك نصائحهم لانفسهم، و تعظم الثقة بهم حين صار اجتهادهم للملوك اجتهادهم لانفسهم، فلا يثبتم روح على جسده و لا يثبتم جسد على روحه، لان زوال الفتها زوال نعمتهما، و ان التثام الفتها صلاح خاصتهما»<sup>۱</sup>.

۲- عبارتی که در مقدمه رساله عبدالحمید خطاب به دیران عصر خودش

خوانده می‌شود چنین است:

«بکم یتنظم الملک، و تستقیم للملوك امورهم، و بتدیرکم و سیاستکم یصلح الله سلطانهم و یجمع فیهم و تعمر بلادهم، و یتحتاج الیکم الملک فی عظیم ملکه، و الوالی فی القدر السنی والدنی من و لایته، و لا یستغنی عنکم منهم احد، و لا یوجد کاف الا منکم، فموقعکم منهم موقع اسماعهم التي بها یسمعون، و ابصارهم التي بها یبصرون والستهم التي بها یبظفون، و أیدیهم التي بها یبطشون»<sup>۲</sup>  
با مقابله این دو عبارت و همچنین با در نظر گرفتن آن چه راجع به ترجمه آثار پهلوی ذکر شد به خوبی می‌توان دریافت که عبدالحمید و همدیفان وی از دیران خلافت تا چه اندازه از لحاظ انتخاب موضوع و مضمون و به طور کلی از حیث معانی و افکار از مصادر ایرانی خود استفاده کرده‌اند.

گذشته از تغییراتی که از لحاظ معانی و افکار در نثر عربی روی داد، در عصر عبدالحمید و ابن مقفع از لحاظ سبک و اسلوب نگارش هم به شرحی که گفتیم تحولی در آن حاصل گشت که از هر جهت

تحول نثر عربی از  
لحاظ سبک و اسلوب

۱- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۴۷

۲- این رساله را در کتاب صبح الاعشی، ج ۱، ص ۸۵-۸۹ خواهید یافت.

قابل دقت و ملاحظه است، و ما برای روشن شدن این مطلب شیوة ابن مقفع و عبدالحمید یعنی دو نویسنده‌ای را که به اتفاق همه متقدمین و متأخرین پیشوای فن کتابت عربی بوده‌اند در اینجا بررسی می‌کنیم.

شیوة ابن مقفع      شهرت ابن مقفع در سبک آزاد است، یعنی سبکی که نویسنده الفاظ و عبارات را کاملاً پیرو معانی ساخته و

آن را به حالت ساده و طبیعی خود بازمی‌گذارد، و این سبکی است که در عربی اصطلاحاً آن را سبک مرسل نامیده‌اند. سبک آزاد از مخترعات ابن مقفع نبود زیرا این شیوه چون نزدیک‌تر به طبیعت زبان است قبل از ابن مقفع هم در عرب معمول بوده است، لیکن طریقه‌ای که این نویسنده در تألیف کتابهای خود اتخاذ نمود در ادبیات عرب تازگی داشت. زیرا ابن مقفع نخستین کسی است که در موضوع آداب کتابهایی به یک سبک و یک نظام تألیف کرد.

برای روشن شدن این مطلب لازم است نظری به کتابهای ادبی قرن دوم و سوم انداخته شیوة تألیف آنها را مورد دقت قرار دهیم. در این دوره عمل مؤلفین عموماً جمع و انتخاب بوده، یعنی احادیث و حکایات و امثال مختلف را از اینجا و آنجا جمع کرده و با همان عباراتی که روایت می‌شده نقل می‌نموده‌اند، و غالباً خود مؤلف کتاب تصرف کمی در آنها می‌کرده و گاهی جز الفاظ و عباراتی مانند «حدثنا» و «اخبرنا» و «قال» و امثال اینها که نماینده نقل قول است چیزی بر آنها نمی‌افزوده. و چون به شرحی که در عیون الاخبار دیدیم روایات مختلف را بدون در نظر گرفتن وحدت و تناسب موضوع یکی پس از دیگری ذکر کرده‌اند از این رو این گونه کتابها بیشتر شباهت به مجموعه‌ای از معلومات مختلف دارند تا به تألیفی که فکر و شخصیت و روش خاص مولف را منعکس سازد، ولی آثار ابن مقفع چنین نیست.

در آثار ابن مقفع، چه مطالب خود را از گذشتگان یا معاصرین گرفته یا از کتابهای پهلوی اقتباس کرده باشد، جز قریحه توانا و شیوة مخصوص خودش چیزی نمودار نیست، و با آن که موضوع کتب وی در مواعظ و حکم است و این موضوع هم دور از تشت نیست، معذک ابن مقفع با مهارت مخصوصی آنها را به رشته نظم و ترتیب کشیده و از آن گسیختگی مطالب که در آثار مشابه عربی

دیده می‌شود برکنار داشته است.

این سبک جدید تألیف که در آثار ابن مقفع دیده می‌شود تقلیدی از معاصرینش نیست چون در زمان او کتب یا رسالاتی بدین شیوه وجود نداشته و هنوز در زبان عربی تألیف و تدوین این‌گونه مطالب به این پایه از انسجام نرسیده بود، بنابراین شکی نیست که این اسلوب نتیجه فرهنگ وسیع این نویسنده و آشنائی وی با مؤلفات پهلوی بوده، و اگر به آن چه راجع به شباهت کامل آنها ذکر کردیم مراجعه شود معلوم خواهد شد که تحول امر تألیف و تدوین در اسلام تا چه اندازه با آثار ادبی ایران بستگی داشته است.

سبک عبدالحمید  
اما عبدالحمید چنان که گفتیم به اجماع مورخین ادب صاحب طریقه‌ای جدید بوده و سبک خود را هم از زبان فارسی اقتباس کرده است. راجع به این موضوع و این که عبدالحمید تا چه اندازه در تحت تأثیر شیوه ایرانی قرار گرفته استاد انیس مقدسی را که به نظریه وی در باب نثر عربی در عصر جاهلی اشاره کردیم تحقیقی سودمند است که چنین خلاصه می‌شود:

علت این که مورخین ادبیات عبدالحمید را صاحب سبک ایرانی شمرده‌اند نه ابن مقفع را، با این که ابن مقفع در علاقه به ایران و همچنین در ترجمه و نقل آثار پهلوی و وابستگی او به منابع ایرانی بیشتر شهرت داشته، این بوده است که سبک عبدالحمید برای اعراب تازگی داشته نه اسلوب ابن مقفع، زیرا چنان که گفتیم شیوه نگارش ابن مقفع در عربی بی سابقه نبوده است.

مهمترین مزایای نثر عبدالحمید که بدان معروف شده یکی عبارت پردازی و تفصیل در بیان مطالب، و دیگر هم آهنگی جملات است که در عربی اصطلاحاً آن را توازن می‌نامند. در این که شیوه توازن را هم عبدالحمید از شیوه نثر فارسی گرفته باشد تردید هست و تحقق آن منوط به ثبوت این دو امر است: نخست آن که ثابت شود که در ایام عبدالحمید یا قبل از آن سبک عمومی فارسی سبک متوازن بوده، و دیگر آن که توازن در نثر عربی قدیم بی سابقه باشد، و هیچ‌یک از این دو امر هم ثابت نیست.

بنابراین به نظر این استاد، عبدالحمید سبک متوازن را از ایران تقلید نکرده

زیرا این سبک در عربی وجود داشته متنها عبدالحمید آن را سبک عمومی منشآت خودش قرار داده و بدین ترتیب آن را شیوه مشخص و سبک مفرری گردانیده است. و اما آن چیزی که به عقیده وی عبدالحمید از اسلوب نگارش ایرانی گرفته، آن عبارت از ستایشهای مفصل و بسط مقال در عرضه کردن مطالب و عبارت پردازیهائی است که در نزد اعراب شناخته نبوده، زیرا اعراب به مقتضای زندگی ساده و بدوی خود دارای نثر ساده و خالی از هرگونه پیرایه و رنگ آمیزی بوده‌اند، ولی ایرانیان که تمدن و فرهنگی عالی داشته‌اند این‌گونه زیباییها و سخن پردازیها در منشآت ایشان اهمیت داشته و دلیل بلاغت شمرده می شده است.

اینک پس از بیان نظر این استاد عرب و پیش از آن که دوباره راجع به سبک مخصوص عبدالحمید و

### يك نظر کلی

اسلوب متوازن و بود و نبود آن در فارسی یا پهلوی گفتگو کنیم شاید متناسب تر باشد نگاهی اجمالی و کلی به نثر عربی انداخته و بعضی صفات مکسبه آن را از نظر بگذرانیم. این که ما می گوئیم نثر فنی عربی در تحت تأثیر ذوق و قریحه دبیران ایرانی به وجود آمده و در نتیجه آشنائی ایشان به فرهنگ و شیوه های ایرانی تکمیل یافته، مقصود آن نیست که همه سبک هائی که در عربی پیدا شده و همچنین تمام صنایع لفظی و معنوی که در این زبان به کار رفته، اجمالاً یا تفصیلاً از ایران گرفته شده است. این نکته را باید در نظر گرفت که هر زبان دارای خصوصیات و ساختمان جداگانه ای است که قهراً در محاسن بیانی آن زبان هم مؤثر و نافذ است، و به همین جهت است که بعضی از فنون نویسندگی در یک زبان زیبا و پسندیده و در دیگری زشت و ناپسند است. و همچنین باید در نظر داشت که پس از اسلام برای زبان عربی، از لحاظ عمومی شدن آن در بین ملت های مختلف، و اقبال دانشمندان بسیار به تکمیل و توسعه آن، و پیدایش نویسندگان زبردست و عوامل دیگر، وضعی پیش آمد که هرگز برای زبان پهلوی یا فارسی چنان وضعی پیش نیامده بود، و از این رو در قرنهای بعد به مقتضای ناموس تکامل اصول بیانی این زبان بر پایه هائی استوار گردید که هرگز بدان شکل علمی در ایران و در زبانهای ایرانی سابقه نداشته است.

وقتی با در نظر گرفتن این دو نکته به موضوع بحث خود پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که یکی از اموری که در این زمینه از ایران در عرب راه یافت و زمینه تحولات بعدی نثر عربی را فراهم ساخت ذوق هنری بود. ما در جای خود بدین نکته اشاره کرده‌ایم که پیش از اسلام و پیش از نفوذ ایرانیان در دولت خلفا امر نویسندگی مانند زندگی و سایر امور اجتماعی و فردی اعراب ساده و بی‌پیرایه بود. در زندگی خود چندان آداب و رسومی نداشتند، در سخن‌گوئی هم تقریباً از هر قید و بندی جز سائقه طبیعی خود آزاد بودند، و برای نویسندگی هم حدود و مقرراتی نمی‌شناختند، ولی برعکس در ایران ساسانی نویسندگی هنری به شمار می‌رفت و نویسنده موظف بود که در زیبایی منشآت خود سعی بلیغ مبذول دارد و از اصولی که برای این فن وضع شده بود پیروی نماید. در دوره اسلام وقتی که کار نویسندگی عربی به دست دبیران دیوان افتاد به همان شرحی که دیدیم کم‌کم این ذوق هنری هم در آن به کار گرفته شد و طولی نکشید که به تدریج برای آن حدود و مقرراتی متناسب با سازمان زبان وضع گردید، و آیین و رسومی موافق با محیط عربی و اسلامی در آن پدید آمد.

نخستین اثری که از این ذوق هنری نمودار شد رعایت حسن ظاهر و ظرافت نامه‌ها از حیث خوبی کاغذ و زیبایی خط و مانند اینها بود که بعضی از خلفای اموی بدان توجه نمودند؛ و چون این امر در نزد اعراب تازگی داشته در آثار عربی منعکس شده است. درباره ولید بن عبدالملک نوشته‌اند که وی نخستین خلیفه‌ای بود که به امر کتابت توجه نمود و دستور داد که برای این کار از اوراق نیکو استفاده کنند و دبیران خوش خط به کار گمارند و نامه‌های دیوان را سر و صورتی دهند. این دستورها بعد از ولید دنبال نشد زیرا هنوز ذوق هنری چندان در جامعه عربی ریشه نداویده بود، به همین جهت در زمان عمر بن عبدالعزیز و یزید بن ولید دوباره از همان روش دیرین پیروی شد، ولی از اواخر دوره اموی و هنگامی که خلافت به عباسیان رسید و مرکز خلافت به محیط ایرانی یعنی بغداد منتقل گردید به کار گرفتن قریحه و ذوق هنری هم زمینه مساعدی یافت.

در منشآت دوره ساسانی به یک موضوع اهمیت زیاد می‌داده‌اند و آن وضع دیباچه‌های بلیغ برای خطب و رسائل و امثال آنها بوده. نمونه این دیباچه‌ها را که

معمولاً در حمد و ستایش خدا و شکر نعمتهای الهی انشاء می‌شده در خطبه‌ها و نامه‌هایی که از شاهان ساسانی در شاهنامه فردوسی و بعضی از کتب تاریخ و ادب عربی نقل شده می‌توان دید. از روایتی که بیهقی نقل کرده چنین معلوم می‌شود که حتی در زیبایی این دیباچه‌ها بیشتر از اصل مطلب یا لااقل به اندازه اصل مطلب اهتمام می‌شده. وی می‌نویسد که خسرو پرویز پس از غلبه بر بهرام چوبین فرمان داد تا دبیران وقایعی را که بین او و بهرام روی داده بود به رشته تحریر کشند و دبیران نیز چنان کردند، ولی وقتی که نوشته خود را بر خسرو عرضه داشتند دیباچه آن را نپسندید تا آن که یکی از دبیرزادگان دیباچه بلیغی بر آن بنوشت و خسرو را از آن بسیار خوش آمد و فرمود تا به درجه و مقامش افزودند<sup>۱</sup>.

این رسم در میان اعراب، نه در جاهلیت و نه در صدر اسلام، معمول نبود و نامه‌های عربی تا قبل از عبدالحمید بدون مقدمه و خاتمه بود. با مطلب شروع و با مطلب ختم می‌گردید. از دوره این نویسندگان به بعد کم‌کم نوشتن این‌گونه دیباچه‌ها و افزودن عباراتی از همان نوع بین فصول رسائل معمول گردید و طولی نکشید که این قسمت مهمترین مشغله دبیران شد و میدان وسیعی برای هنرنمایی و مسابقه قلمی ایشان باز گردید. البته دیباچه‌هایی که در دوره اسلام بر نامه‌های عربی نوشته می‌شده با آن چه دبیران ساسانی می‌نوشته‌اند تفاوت داشته، ولی با همه این تفاوت‌ها باید گفت که دبیران عربی نویس این رسم و شیوه را از دبیران ایرانی و رسائل ایشان گرفته بودند.

کمی پیش از این عبارتی را از استاد کریستن سن راجع به سبک نامه‌نگاری در دوره ساسانی ترجمه نمودیم. یکی از نکاتی که در آن عبارت ذکر شده دقتی بوده که در نامه‌های آن دوره از لحاظ مراعات مقام و نسبت بین نویسندگان و گیرنده به کار می‌رفته. این دقت بدان سبب بوده که در این دوره برای هر مقام و رتبه‌ای عناوین و عبارات مخصوصی استعمال می‌شده، و از این حیث وضع نامه‌ها به نسبت مقام گیرنده و نویسندگان با هم فرق می‌کرده و شاید تا اندازه‌ای شبیه به شیوه‌ای بوده است که تا این اواخر در نامه‌نگاری فارسی معمول بود. در هر حال

این امر هم در نثر عربی سابقه نداشت، جامعه عربی به طبقات و درجاتی تقسیم نمی شد و در نامه های عربی هم از این طبقه بندی اثری نبود، الفاظ و عبارات برای همه یکسان بود و تا مدتها پس از نشر اسلام هم هنوز شیوه نویسنده‌گی در مجرای طبیعی سیر می کرد. از قرن دوم به بعد کم کم دبیران عربی به دسته بندی کلمات و عبارات از یک طرف، و مستمعین و مخاطبین از طرف دیگر، پرداختند و به تدریج مطابقت کلام با مقتضای حال و سپس متناسب بودن کلمات و عبارات با مقام و مرتبه شنونده یکی از شرایط حتمی بلاغت گردید، و طولی نکشید که در قرنهای بعد دبیران دیوان در استعمال القاب و عناوین حدی شناختند.

این عبارت جاحظ نخستین مرحله ای را که این شیوه در عربی پیموده روشن می سازد: «ینبغی للمتکلم ان يعرف اقدار المعانی و یوازن بینها و بین اقدار المستمعین و بین اقدار الحالات، فیجعل لكل طبقة من ذلك کلاماً...»<sup>۱</sup>. از مطالعه رساله معروف ابن مدبر به نام الرسالة العذراء به خوبی می توان پی برد که این امر تا چه اندازه در بین نویسندگان مورد توجه گردیده و با چه سرعت مراحل نخستین را پیموده است!

عبارت پردازی که سابقاً شمه ای از آن گفتیم نیز یکی از اوصاف عمومی نثر فارسی بود که در عربی راه یافت. چنان که نوشته اند تفنن در عبارات و بازی با الفاظ نتیجه تفنن در زندگی و تجمل پرستی ایرانیان بوده و اعراب تا وقتی که با این گونه زندگی آشنا نشدند، این شیوه نویسنده گی را هم شناختند.

اینها بودند بعضی از اصول کلی که از فن بلاغت و هنر نویسنده گی ایران در نثر عرب راه یافت و سپس به مقتضای محیط جدید به اشکال مختلف درآمد و به رشته های متعددی تقسیم شد.

و اما اسلوب توازن که از خصایص نثر عبدالحمید بوده است، چنان که گفتیم آگاهی ما از نصوص قدیم پهلوی به آن اندازه نیست که بتوانیم در این موضوع از روی تحقیق اظهار نظر کنیم. ولی شاید بی مورد

اسلوب متوازن  
در ترجمه های  
آثار ایرانی

۱- البیان والتبیین، ج ۱، ص ۱۲۹

۲- این رساله به همین نام در سال ۱۹۳۱ م. در مصر چاپ شده است.

نباشد که در پایان این گفتار نظر خوانندگان را به نکته‌ای که ممکن است در این بحث سودمند باشد جلب نمائیم.

در همین گفتار به نظریه نلدکه درباره عبارت پردازی‌های بعضی از نوشته‌های پهلوی اشاره کرده و گفتیم به عقیده این دانشمند با این که در ترجمه عربی آن نوشته‌ها بسیاری از آن مزایای هنری تحلیل رفته باز مقداری از آنها در بعضی از مؤلفات عربی مانند تاریخ طبری و غیره منعکس شده است. اگر این نظریه را بپذیریم یعنی اگر بتوانیم مزایای فنی را که در بعضی از ترجمه‌های عربی آثار ایرانی دیده می‌شود انعکاسی از اصول پهلوی و نمونه‌ای از فنون ادبی آنها بشماریم، می‌توانیم بگوئیم که تعادل فقرات و هم‌آهنگی جملات که اساس اسلوب متوازن است در فن نویسندگی ایران هم یکی از محاسن بیانی به شمار می‌رفته.

از مطالعه و دقت در قطعاتی که از ترجمه‌های عربی آثار پهلوی در بعضی از مؤلفات اسلامی باقی مانده در می‌یابیم که این قطعات از دو حال خارج نیستند: یا آن که متعلق به کتابهایی بوده‌اند که در موضوع فنی از فنون و برای تعلیم نوشته می‌شده، و یا آن که از قطعات ادبی مانند خطابه‌های تاج‌گذاری و نامه‌های رسمی و اندرزنامه‌ها و غیره گرفته شده. نوع اول چون قهراً مقام مقتضی تفنن در کلام و عبارت پردازی نبوده به سبکی ساده و آزاد نوشته شده، ولی قطعات نوع دوم عموماً به سبکی ادبی و متصنع تألیف گردیده، و از جمله مزایایی که در آنها دیده می‌شود یکی تعادل فقرات و هم‌آهنگی عبارات و دیگر کثرت عطف و ترادف است. و اینک برای نمونه از هر دسته عباراتی نقل می‌شود:

### از نوع اول

عبارات زیر را از یک قطعه که ابن قتیبه از ترجمه آئین‌نامه در موضوع «آئین جنگ» نقل کرده می‌آوریم:

«ولا بِالْوَنِّ صَاحِبُ الْجَيْشِ عَلَى حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ ان يَسْتَدِيرَ  
جَنْدَهُ عَيْنَ الشَّمْسِ وَ الرِّيحِ، وَ لَا يُحَارِبَنَّ جَنْدًا إِلَّا عَلَى اشْدَّ  
الضَّرُورَةِ، وَ عَلَى حَالٍ لَا يَوْجَدُ مَعَهَا مِنَ الْمُحَارَبَةِ بُدًّا؛ فَإِذَا كَانَ  
كَذَلِكَ، فَلْيَجْهَدْ صَاحِبُ الْجَيْشِ ان يَدَافِعَ بِالْحَرْبِ إِلَى آخِرِ النَّهَارِ.

و ينبغي على كل حال ان يُخلى بين المنهزمين و بين الذهب و لا يصبوا. و ان كان الجند قد نزلوا على ماء و اراد العدو ان ينالوا من الماء، فليس من الرأى ان يُحال بينهم و بينه، لئلا يُحرجوا الى الجد فى محاربتهم»<sup>۱</sup>.

همه این قطعه که سه صفحه از عیون الاخبار را گرفته به همین سبک ساده و آزاد نوشته شده.

و باز نقل از آئین نامه در آئین چوگان بازی:

«من إجادة اللعب بالصَوْلجان ان يَضرب الكرة قدماً ضرب خلسة يدير فيه يده الى أذنه، و يُميل صولجانه الى اسفل من صدره، و يكون ضربُه متشازراً مترقفاً مترسلاً، و لا يُثقل الضرب، و يُرسل السنان خاصة و هو الحامية لمجاز الكرة الى غاية القرض، ثم الجرّ للكرة من موقعها»<sup>۲</sup>.

این قطعه هم تماماً به همین اسلوب ساده و آزاد است.

### از نوع دوم:

قطعه زیر را از آن چه ابن قتیبه از تاجنامه پهلوی از گفته اردشیر خطاب به دبیرش نقل کرده می آوریم:

«اكنم السّر، و اصدق الحديث، و اجهد فى النصيحة، و احترس بالحدز فان لك على ان لا اجمل بك حتى استاتى لك، و لا اقبل عليك قولاً حتى استيقن، و لا اطمع فيك احدا يغتالك، و اعلم انك بمنجاة رفة فلا تحطنها، و فى ظل مملكة فلا تستزبلنه، و قارب الناس مُجاملة عن نفسك، و باعد الناس مُشايحة من عدوك. و اقصد الى الجميل ادراعاً لعدك. و تحصن بالعفاف صوناً لمروءتك و تحسن عندى بما قدرت عليه من حُسن»<sup>۳</sup>.

۲- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴

۱- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۵

۳- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۳۵

و باز از همین نوع قطعه زیر از نامه‌ای که در ادبیات پهلوی به نام خسرو پرویز خطاب به پسرش شیرویه ثبت بوده نقل می‌شود: «لاتوسعن علی جندک فیستغنوا عنک، و لاتضیقن علیهم فیضجوا منک، أعطهم عطاءً قَصداً، و امنهم منعاً جمیلاً، و وسع علیهم فی الرجاء، و لا توسع علیهم فی العطاء»<sup>۱</sup>.

و نیز از همین نوع عبارت زیر از ترجمه خطابه‌ای که هرمز پسر خسرو انوشیروان در روز تاجگذاری ایراد کرده نقل می‌شود: «ایها الناس، میلوا بین الامور المتشابهات، و لاتسموا النسک رباء، و لا الریاء مراقبة، و لا الشرارة شجاعة، و لا الظلم حزمًا، و لا رحمة الله نقمة، و لا مخوف الفوت هویناً، و لا البر بالقربی ملقا، و لا العقوق جریمة، و لا الشک استبراء، و لا الانصاف ضعفاً، و لا الکرّم معجزة، و لا التبرم عادة، و لا الاخذ بالفضل ذلاً»<sup>۲</sup>.

این خطابه بسیار مفصل و تمام آن به همین اسلوب متوازن است.

چنان که ملاحظه می‌شود در قطعاتی که از نوع دوم نقل کردیم تفنن ادبی و عبارت‌پردازی آشکار است و مخصوصاً تعادل فقرات و سبک متوازن آنها جلب نظر می‌کند. در اینجا قهراً این سؤال پیش می‌آید که آیا این مزایای فنی از اصول پهلوی آنها در این قطعات منعکس شده و یا این که در اثر تفنن مترجمین بدین صورت درآمده؟ ما شق اول را نزدیک‌تر به حقیقت می‌یابیم، هرچند فعلاً دلائل ما برای اتخاذ یک نظریه قطعی کافی نیست.

## پایان

۱- عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۱

۲- الاخبار الطوال، ص ۷۷ - ۸۰

در این فهرست:

- \* - حرفها و نشانه‌هایی که بعد از نامها آمده معنی‌های زیر را دارند و ش. به معنی شخص.
- و ک. به معنی کتاب. و ج. به معنی جا و مکان و = به معنی رجوع شود به
- \* - نامهایی که بفراوانی در کتاب آمده مانند اسلام، ایران، و نظایر اینها در فهرست منظور

نشده

\* - وال تعریف در نامهای عربی به حساب نیامده.

## فهرست الفبائی

	آ
آذرباد زردشت (ش): ۲۶۱	آتن (ج): ۲۰۸
آذرباد مارسپهتدان (ش): ۲۶۳، ۲۷۷	الآثارالباقیه (ک): ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۸، ۸۵
آذربایجان (ج): ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۱۶۸، ۲۷۳	۹۶، ۱۱۵، ۱۵۴، ۱۷۷، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۵
آذرخور (ش): ۲۲۸	۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶
آذر فرنیغ فرخزاد (ش): ۵۰، ۲۶۱	آخرین (ج): ۵۷
آذرگشب (آتشکده): ۵۴، ۵۷، ۶۲	آداب ابن مقفع (ک): ۱۴۳، ۱۹۲، ۲۳۷
آرامیان بین النهرین (ش): ۲۰۰	۲۹۹، ۲۶۶
آرتولد (ش): ۳۶، ۳۷	الآداب السلطانیه (ک): ۱۶۲، ۲۷۱، ۳۰۷
آزادان (طبقه): ۵۸	الآداب الکبیر (ک): ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۰
آزاد سرو (ش): ۱۵۶	۳۰۶، ۲۹۱
آسیا (ج): ۵۴، ۲۰۰	آدم (ش): ۲۰۱
آسیای غربی (ج): ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۰	

- آسیای کوچک، صغیر (ج): (۱۸۰، ۲۰۰، ۲۳۲)
- آگاتپاس (ش): (۱۵۰، ۱۵۱، ۲۰۶)
- آلان (ج): (۱۶۶)
- آمارگران (طبقه): (۲۶۵، ۲۲۱)
- آئین تیراندازی (بهرام‌گور یا بهرام چوبین)، (ک): (۱۵۹)
- آئین چوگان بازی (ک): (۱۵۹، ۳۴۹)
- آئین نامه، ... نامک (ک): (۱۵۸، ۱۵۲، ۵۱)
- ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۶، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۴۹
- ۱
- اباله، ابالیس (ش): (۵۰)
- ابان بن عبد الحمید لاحقی (ش): (۱۲۰، ۱۲۵)
- ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۶۶
- ابراهیم (پزشک): (۲۴۷)
- ابراهیم امام: (۴۶، ۸۵، ۸۷، ۲۴۷)
- ابراهیم بن احمد بن خلف زنجانی (ابوالفرج): (۱۰۴)
- ابراهیم بن زیاد (ش): (۲۶۸)
- ابراهیم بن سیار (ش): (۲۶۵)
- ابراهیم بن عباس (ش): (۱۱۵)
- ابراهیم بن وصیف شاه (ش): (۶۷)
- ابراهیم سندی (ش): (۳۲۶، ۳۲۷)
- أبرویز (برادر منمغان): (۵۲)
- ابرهه (ش): (۱۸۰)
- ابن ابی الحدید (ش): (۳۰۹)
- ابن الاثیر (تاریخ): (۷۰، ۸۰، ۹۳، ۱۰۶، ۱۷۲)
- ابن اسحاق، محمد (ش): (۱۸۱)
- ابن آشتر (ش): (۴۶)
- ابن الاثعث (ش): (۸۸)
- ابن بطریق (تاریخ): (۷۲، ۱۰۲، ۱۵۷، ۱۷۵)
- ۲۷۴، ۳۲۵
- ابن جبیر (ش): (۱۲۲، ۱۲۳)
- ابن حوقل (ش): (۴۸، ۵۳، ۵۸، ۱۱۳، ۱۶۵)
- ابن خردابه (ش): (۵۴)
- ابسن خلدون (ش): (۴۲، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۴)
- ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۰۹، ۳۳۹
- ابن درید (ش): (۱۰۳، ۲۷۷)
- ابن راوندی (ش): (۱۶۳)
- ابن رسته (ش): (۵۷، ۸۷، ۹۵، ۲۲۲)
- ابن سینا (ش): (۲۷۸)
- ابن شهلافا (ش): (۲۴۷)
- ابن الشیخ، یوحنا (ش): (۳۰۱)
- ابن صاعداندلسی (ش): (۶۶، ۱۹۸، ۲۳۶)
- ۱۴۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۶
- ابن طقطقی (ش): (۷۶، ۷۷، ۹۵، ۲۷۱، ۳۰۸)
- ابن عباس (ش): (۱۴۷)
- ابن عبدربه (ش): (۲۹۹، ۳۲۳)
- ابن العمید (ش): (۶۳)
- ابن فارس (ش): (۱۶۳)
- ابن الفقیه (ش): (۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۱۴۳)
- ۲۳۰، ۲۶۰، ۳۲۶
- ابن قتیبه (ش): (۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۷۵)
- ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۳
- ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱
- ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۱
- ۳۳۸، ۳۴۹
- ابن کلیبی (ش): (۱۳۱)
- ابن محبرک (ش): (۳۰۲)
- ابن المدبر (ش): (۲۷۷، ۳۴۷)

- ابن مقفع (ش): ۵۵، ۷۲، ۷۳، ۱۰۹، ۱۱۸،  
 ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۴،  
 ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۸۸،  
 ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷،  
 ۲۶۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۲۲،  
 ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶،  
 ۳۳۷، ۳۳۸
- ابن ممانی (ش): ۱۹۶
- ابن الندیم (ش): ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۸۱،  
 ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴،  
 ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸،  
 ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰،  
 ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۹،  
 ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۲،  
 ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳،  
 ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۷،  
 ۳۰۸، ۳۲۳، ۳۳۱، ۳۳۷
- ابن وحشیہ (ش): ۳۰۲
- ابن الهاریہ (ش): ۱۹۶
- ابن الهارون (ش): ۲۸۲
- ابن هشام (ش): ۱۷۴
- ابوبکر (ش): ۷۵، ۷۶
- ابوبکر بن درید = ابن درید
- ابوالحسن = آذرخور
- ابوحنیفہ (ش): ۱۷۵
- ابو حیان توحیدی (ش): ۱۷۵
- ابوالزغیر عہ (ش): ۱۰۹
- ابوسفیان (ش): ۵۷، ۱۱۳
- ابو سلیمان (ش): ۶۳
- أبوسود جد وکیع بن حسان (ش): ۲۰۱
- ابوالعباس دمیری (ش): ۱۴۳، ۱۴۷
- ابوعبیدہ (ش): ۱۶۳
- ابو عمر و بن اعلا (ش): ۴۱، ۱۳۱
- ابوعون بن المطا (ش): ۱۳۲
- ابوالفداء (ش): ۶۷، ۱۷۲، ۲۰۹
- ابوالفرج ابراهیم بن احمد = ابراهیم بن احمد  
 زنجانی
- ابوالفرج اصفهانی (ش): ۱۰۴، ۱۹۷
- ابوالفرج مالتی (ش): ۴۱
- ابوقایوس = نعمان بن المنذر
- ابومسلم خراسانی (ش): ۸۵، ۸۹، ۹۵، ۲۳۱
- ابومعشر بلخی (ش): ۲۲۷، ۲۷۷
- ابومعشر فلکی (ش): ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۱۴۲،  
 ۱۴۴، ۲۲۲
- ابوموسی (ش): ۷۹
- ابوموسی اشعری (ش): ۲۴۵
- ابونواس (ش): ۱۲۵
- ابوالهذیل العلاف (ش): ۱۲۳
- ابوهریره (ش): ۷۷، ۱۳۱
- ابوהלلال عسکری (ش): ۲۷۷، ۳۲۴، ۳۳۳،  
 ۳۳۶
- اتحادیه جهانی ایرانشناسان: ۳۰۵
- اثنین نامه = آیین نامه
- اثولوجیا (ک): ۲۵۷
- احسان عباس (ش): ۲۶۵
- احسن التقاسیم (ک): ۹۵، ۹۶
- احمد امین (ش): ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۴۳، ۲۷۷
- احمد بن ابی الحواری (ش): ۴۱، ۱۳۱
- احمد بن ابی طاهر (ش): ۲۶۶، ۳۳۷
- احمد بن یحیی بلاذری = بلاذری
- احمد بن یوسف (ش): ۲۶۶
- احمد بیگ تیمور (ش): ۲۶۵

- احمد، پسر سهل (ش): ۱۵۶  
 احمد زکی پاشا (ش): ۱۰۱، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۹۸  
 اخبار طوال (ک): ۷۳، ۱۰۷، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۱۱، ۳۷۶  
 اخترماری (علم): ۲۱۷، ۲۲۱  
 اختلاف الزیجه (ک): ۶۲، ۶۳  
 اختیار نامه (ک): ۱۷۲  
 اخلاق ارسطو (ک): ۲۵۷  
 اخوان الصفا: ۲۵۷  
 ادب ... ابن المقفع = آداب ابن المقفع  
 الادب ابن الهارون (ک): ۲۵۰  
 الادب الصغیر (ک): ۱۴۷، ۲۹۰، ۳۰۶  
 ادب جوانشیر (ک): ۱۲۵، ۲۹۲  
 ادب العرب والفرس (ک): ۲۶۸، ۲۷۷، ۳۰۸، ۳۸۰  
 الادب الكبير (ک): ۱۱۸، ۱۴۷، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۶  
 ادب الكتاب (ک): ۷۷، ۸۳، ۱۱۰، ۳۳۱  
 ادبیات عرب گیب (ک): ۱۳۵  
 ادب الموک (ک): ۲۹۸  
 ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام: (ک) ۲۹۱  
 ادوارد براون = براون  
 ارجان: ۵۴، ۵۵، ۲۰۹  
 ارداویراف (قصه): ۲۰۲  
 اردشیر بابکان (ش): ۳۱، ۷۰، ۷۱، ۱۴۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۹۳، ۲۲۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۲۵، ۳۳۹  
 اردشیر ساسانی (ش): ۲۹  
 اردشیر (پسر شیرویه): ۱۰۳  
 اردشیر دوم (ش): ۱۱۴، ۱۴۹  
 ارژنگ (ک): ۳۲۷  
 ارسطو (ش): ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲  
 ارمائیل (ش): ۵۲  
 ارم ذات‌العماد (ج): ۱۸۵  
 ارمستان (ش): ۳۲۰  
 ارنست دبیز (ش): ۲۵۳  
 اردوان (ش): ۳۰  
 اروادبهن جی نوسروانجی دهایر (ش): ۲۶۱  
 اروپا (ج): ۱۹۴، ۲۰۰  
 اروداشکانی (ش): ۲۳۰  
 اریاط (ش): ۱۸۰  
 استاگسب (ش): ۲۷۲  
 استخر (ج): ۵۹، ۱۶۴  
 استخری (ش): ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۷۴، ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۳۲۳  
 استطالة الفهم (ک): ۲۸۳  
 استوناوند (ج): ۵۲، ۵۳  
 اسپهران (طبقه): ۳۱۰  
 اسپاهبدان (طبقه): ۱۶۸  
 اسپهران، و سپهران (طبقه): ۵۷، ۵۸، ۷۴، ۸۸، ۳۱۰  
 اسحق بن حنین (ش): ۲۵۷  
 اسحاق پسر علی پسر سلیمان (ش): ۱۴۳، ۲۳۷  
 اسحاق بن یزید (ش): ۱۴۱  
 اسفاد جشنس (ش): ۲۷۲  
 اسفندیار بن بستاسف بن بهراسف (ش): ۱۶۶  
 اسکندر (ش): ۲۹، ۳۰، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۱۵۶، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۴۳  
 اسکندر (ک): ۱۴۷

- اسکندریه (ج): (۴۱، ۴۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۲)
- اسکندرانیه (فلسفه): ۲۳۳
- اسماعیل بن ابی حکیم (ش): ۱۰۹
- اسواران (طبقه) ۳۱۱
- اشراف (طبقه): ۵۸، ۳۲۵
- الاشعار السائرة فی التیروز والمرجان (ک): ۱۱۶
- الاشفاق (ک): ۱۰۳
- اشکسانیان، اشکانی (ش): (۳۰، ۶۳، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۳)
- اصفهان (ج): (۶۲، ۶۳، ۹۵)
- اصفہانی (حمزه) = حمزة اصفہانی
- اصفہانی صاحب محاسن الادب (ش): ۲۸۲
- اصمعی (ش): (۱۲۴، ۱۲۶)
- الاغانی (ک): (۱۰۴، ۱۰۵)
- افراسیاب (ش): ۱۶۶
- افشین (ش): (۶۰، ۱۹۱، ۳۲۷)
- افلاطون (ش): (۲۰۷، ۲۰۸)
- افلوطين (ش): ۲۰۸
- اقربادین (ک): (۲۴۸، ۲۵۳)
- اکاسره = ساسانیان
- اقرع بن حابس (ش): (۱۹۷، ۲۰۱)
- الف خرافه (ک): ۱۸۵
- الف لیلة ولیة (ک): (۱۸۵، ۱۸۶)
- اماد (ش): ۳۳۱
- امام سید محمد علی شوشتری (ش): ۲۶۵
- امراءالبيان (ک): ۳۳۸
- اموی، امویان: (۳۴، ۴۷، ۴۸، ۶۱، ۷۳، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۲۴۹، ۲۹۰، ۲۹۳)
- ۳۴۵، ۳۲۰، ۳۰۵
- امیرارسلان (ش): ۱۹۹
- أمین (خلیفه، محمد): ۲۸۰
- انبار (ج): (۳۲۲، ۳۳۶)
- انتشارات آثار ملی (مجله): ۲۶۵
- اندرز آذرباد مار سهندان (ک): ۲۶۱
- اندرز اوشنردانا (ک): (۲۱۱، ۲۱۵)
- اندرز بد (ش): (۲۵۷، ۲۶۱)
- اندرز خسرو (ک): ۲۶۴
- انديو = انطاکیه
- انجیل (ک): (۳۰۱، ۳۰۲)
- الانساب (ک): ۱۳۱
- انستانس کرملی (ش): (۳۰۴، ۳۱۴، ۳۱۶)
- انطاکیه (ج): (۲۳۰، ۲۳۲، ۳۰۲)
- انگلستان (ج): ۳۶
- انگلیسی (زبان): ۵۴
- الانواء (ک): ۲۲۶
- انوشیروان: (۳۱، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۱، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۵، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۵۰)
- انوشیروان (ک): ۱۷۳
- اورانیوس (ش): (۲۰۵، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۴)
- اوستا (ک): (۳۱، ۱۰۱، ۲۲۵)
- أوستروپ (ش): ۱۸۷
- اوشنردانا (ش): (۲۱۵، ۲۶۱)
- اهرام مصر (ج): ۶۲
- اهل البيوتات (طبقه): ۵۸
- اهمیت رمان عربی عتتر (ک): ۱۹۹

- اهواز (ج): ۷۹، ۲۳۱  
ایادین نزار (قبیله): ۱۰۳  
ایاس بن قبیصه طائی (ش): ۱۰۵  
ایاد (طایفه): ۱۰۳  
ایتالیا (ج): ۳۸، ۵۱  
ایران دبیرید (ش): ۱۰۱، ۲۷۲  
ایران درست‌بد (ش): ۲۳۴  
ایران در فرمانروائی ساسانیان (ک): ۳۰  
ایرانشناسی (ک): ۳۰۵  
ایرانشهر = ایران  
اینوسترانزف: ۲۵، ۳۷، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۵  
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۱، ۹۷، ۵۶  
۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۹۳، ۲۵۸، ۲۶۲  
۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۱، ۲۸۲  
۲۸۳  
ایران فی عهد الساسانین (ک): ۶۷  
ایرانی (زبان، زبانها): ۳۶، ۹۵، ۲۴۳، ۳۳۰  
۳۴۵  
ایوان‌کسری (ج): ۴۲، ۱۲۴، ۲۸۰، ۳۲۸
- ب  
باب العامه (ج): ۴۴  
بابک پسر نهران (ش): ۳۱۱  
بابل (ج): ۱۸۹  
باب مانی (ج): ۲۳۱  
باربیه‌دومنار (ش): ۱۹۰  
بارون روزن = روزن  
باقلانی (ش): ۳۹۱  
بت لاپات (ج): ۲۳۱  
بحتری: ۱۱۵، ۱۵۲  
بحرین: ۷۷
- بخارا: ۴۳  
بخت‌آفرید: ۲۶۱  
بختیارنامه: ۱۷۲  
بخت‌شیوع: ۲۴۶، ۲۴۷  
بخت‌شیوع دوم: ۲۴۷  
بخت‌شیوع پسر جبرائیل دوم: ۲۴۷  
براون (ادوارد): ۹۰، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۰،  
۲۰۲، ۲۰۶، ۲۲۸، ۲۳۲  
برزویه: ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۱۴،  
۲۱۵، ۲۳۳، ۲۴۳  
برلام و یواسف: ۱۹۴  
برلین: ۱۸۵  
برمک، برمکیان: ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۵۷،  
۲۰۱، ۲۳۱  
برنارد هلر: ۱۹۹  
بروکمن: ۳۷، ۱۴۷  
برون ترک: ۵۷  
بریل: ۴۴  
بزرگمهر، بزرجمهر، بختکان (ش): ۱۰۲،  
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۶۱، ۲۶۳  
۲۷۸، ۲۷۹، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۵  
بزرجمهراسلام = سهل پسر هارون  
بزرگمهر حکیم (ک): ۲۰۵  
بزرگان (طبقه): ۷۴  
البریدج (ک): ۲۲۳  
بسطام (ش): ۱۹۱  
بزرگفردمدار (ش): ۳۲۴  
بشرین المعتمد (ش): ۱۹۶  
بصره (ج): ۱۳۹، ۲۴۶  
بطلمیوس (ش): ۱۴۴، ۲۱۰، ۲۱۹  
بطلمیوس (ک): ۱۴۴

- بغداد (ج): ۳۱، ۳۴، ۳۶، ۵۲، ۷۵، ۸۷، ۹۰، ۱۳۹، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۰۴، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۹۳، ۳۴۵
- بقراط، رومى (ش): ۲۶۷
- بلاذرى، احمد بن يحيى (ش): ۷۲، ۸۳، ۱۲۰، ۱۴۲، ۲۶۵، ۳۲۷
- بلغ (ج): ۳۷، ۱۶۸
- البلدان (ك): ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۹۱، ۱۴۳، ۳۲۶
- بلوهر و بردانيه (ك): ۱۹۴
- بلوهر و بوذاسف (ك): ۱۲۱، ۱۹۴، ۱۹۶
- بندويه (ش): ۱۶۸، ۱۹۱
- البنكش (ك): ۱۶۶، ۱۶۷
- بنى اسرائيل: ۲۰۲
- بنيان دخت (ك): ۲۳۸
- بنيان نفس (ك): ۲۳۸
- بهرام پسر شاپور (ش): ۱۰۲
- بهرام بن مردانشاه (ش): ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۵
- بهرام پسر مهران اصفهاني (ش): ۱۵۴
- بهرام چوبين (ش): ۱۰۲، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۰، ۳۴۶
- بهرام چوبين (ك): ۱۴۲، ۱۶۹، ۱۷۲
- بهرام چهارم (ش): ۲۷۳
- بهرام دخت (ك): ۲۳۸
- بهرام گور (ش): ۵۷، ۱۰۰، ۱۵۹
- بهرام شوش = بهرام چوبين
- بهرام ونرسى (ك): ۱۷۳
- بهرام هروى مجوسى (ك): ۱۵۴
- بهزاد فيروز (ش): ۲۶۱
- بهمن پسر اسفنديار (ش): ۱۶۶
- البيان و التبيين (ك): ۸۵، ۱۳۰، ۳۲۸، ۳۳۶
- ۳۳۷، ۳۴۷
- بيت الحكمة بغداد (ج): ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۹۷، ۲۵۳
- بيت المقدس (ج): ۱۵۰
- بيروت (ج): ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۷، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۸۰، ۳۰۳، ۳۲۵
- بيرونى، ابوريحان (ش): ۴۳، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۷۸، ۸۵، ۹۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۵۴، ۱۷۷، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸
- البيطره (ك): ۲۳۷
- بيل آباد (ج): ۲۳۱
- بين النهرين (ج): ۲۰۰
- بيهقى (ش، تاريخ): ۷۱، ۹۴، ۱۵۱، ۲۷۵، ۲۸۳، ۳۴۶
- پ
- پاپ (ش): ۵۱
- پادگوسهان (ش): ۲۷۳
- پاريس (ج): ۱۹۰، ۲۶۰، ۳۰۱
- پاوه دو كورتى (ش): ۱۶۷
- پرويز، خسرو (ش): ۶۹، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۰۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۵۰
- پلا، شارل (ش): ۱۷۷
- پلو تاريخ (ش): ۶۸، ۱۵۰
- پنچانتترا (ك): ۱۸۸، ۱۸۹
- پندنامه انوشيروان (ك): ۲۶۰، ۲۶۳
- پندنامه بوذرجمهر (ك): ۲۶۳، ۲۷۷
- پندنامه سبكتكين (ك): ۳۳۹
- پوردادود (ش): ۵۱
- پول دولا گارد (ش): ۱۴۰

- تاریخ تمدن اسلامی (ک): ۴۰، ۴۲، ۸۴، ۹۳،  
۱۳۱، ۱۳۹
- تاریخ الحکماء (ک): ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۳۲،  
۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۱،  
۲۵۲، ۲۵۳
- تاریخ حمزه اصفهانی = سنی ملوک الارض  
تاریخ دوره ساسانی در تاریخ طبری (ک):  
تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء = سنی  
ملوک الارض و الانبیاء  
تاریخ طبری = طبری  
تاریخ کتزیاس = کتزیاس  
تاریخ گزیده (ک): ۷۳
- تاریخ مختصر الاول (ک): ۴۱  
تاریخ مصر الحدیث (ک): ۴۱  
تاریخ ملوک بنی ساسان (بهرام پسر) (ک):  
۱۵۴  
تاریخ ملوک بنی ساسان (هشام پسر قاسم)  
(ک): ۱۵۴  
تاریخ ملوک الفرس (ک): ۱۵۴  
تاریخ هردوت = هرودت  
تاریخ یزدگردی (ک): ۲۲۵  
تاریخ یعقوبی = یعقوبی  
تاسوعات (ک): ۲۰۸  
تاودیا (ش): ۲۱۷  
تیمان (قبیله): ۳۲۰  
تهورستان (ج): ۹۵  
تحويل سنی الموالید (ک): ۲۲۷  
تخت طاقدیس: ۵۴  
تذکره دولتشاه سمرقندی (ک): ۳۳  
الترجمة والنقل عن الفارسیه (ک): ۷۰، ۷۶،  
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۷۳، ۲۱۱
- پولس فارسی (ش): ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۳۳  
پهلوی (خط، زبان): ۲۲، ۳۱، ۴۴، ۵۰، ۵۱،  
۵۵، ۵۶، ۶۷، ۹۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۴۷،  
۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳،  
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۲۳،  
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۸،  
۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲،  
۲۸۳
- پیشدادیان (شاهان): ۱۲۸  
پیغمبر = محمد (ص)
- ت
- التابعین: ۱۳۸  
التاج فی اخلاق الملوک (ک): ۶۷، ۸۹، ۹۰،  
۱۰۱، ۱۶۳، ۲۸۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۸  
التاج فی سیرة انوشیروان (ک): ۱۶۱، ۱۶۴،  
۱۷۳  
تاج نامه (ک): ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵،  
۱۶۶، ۱۷۶، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۰۱، ۳۰۳،  
۳۱۱، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۹  
التاج و ماتفاهلت به ملوکهم (ک): ۱۶۱  
تاریخ ابن الاثیر = ابن الاثیر  
تاریخ ابن بطریق = ابن بطریق  
تاریخ ابوالفداء = ابوالفدا  
تاریخ ابوالفرج ابراهیم بن احمد زنجانی  
(ک): ۱۵۴  
تاریخ ادبیات عربی، بروکمن (ک): ۱۴۷  
تاریخ ادبیات عربی، زیدان (ک): ۱۴۷  
تاریخ ادبی ایران (ک): ۹۰  
تاریخ بغداد (ک): ۶۳  
تاریخ پلوتارخ = پلوتارخ

- ترک: ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۳  
 ترکستان (ج): ۱۶۹  
 التشبه و التمثيل (ک): ۲۲۷  
 تصحيح الفاظ فهرست (ک): ۱۷۱  
 تصوف (طریقه): ۲۷۵، ۲۷۶  
 تطور الاساليب النثرية (ک): ۳۲۱، ۳۲۲  
 التفسير (ک): ۲۲۳  
 تفسير فرفوربوس (ک): ۲۰۸، ۲۵۷  
 التفصيل بين بلاغتي (ک): ۲۷۷  
 التفصيل العرب المعجم (ک): ۲۲۶  
 تقى زاده، حسن (ش): ۴۹  
 تمیستوکلس (ش): ۱۵۰  
 تمیم (قبیله): ۲۵۱  
 التنبیه و الاشراف (ک): ۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۵  
 التوأم (ش): ۲۰۱  
 تورات (ک): ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۱۰، ۳۰۱  
 تورقان (ج): ۳۲۷  
 توز (درخت): ۶۳  
 توضیحاتی که شک را بزداید (ک): ۲۷۳  
 تهران (ج): ۲۹۱  
 تیسفون (ج): ۳۱، ۴۲، ۴۴، ۸۷، ۱۰۵، ۱۵۰، ۱۶۸، ۲۳۱، ۲۴۸  
 تیودوتیوس (پزشک): ۲۳۲
- ث
- ثابت بن قره حرانی: ۱۴۴  
 ثعالی: ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۹۲  
 ثعله و عفرا: ۱۹۷، ۱۹۸  
 ثقیف: ۱۱۲
- ج
- جاحظ (ش): ۵۰، ۶۶، ۷۴، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۶۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۷  
 جاماسف (ک): ۲۲۳، ۲۶۸  
 جاماسب (ش): ۲۶۸  
 جاکسن (ش): ۳۶  
 جادوان خرد (ک): ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۹۸  
 جاهلیت (دوران): ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۴  
 جبرائیل پسر بخت شیوع (ش): ۲۴۶  
 جبله بن سالم (ش): ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۹، ۱۷۲  
 جذیمة الابرش و الزباه (ک): ۱۸۱  
 جسر جسی زیدان (ش): ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۱۳۱، ۱۳۹  
 جزيرة العرب = عربستان  
 جزیره هرمز = هرمز  
 الجستق (خط) = گشته  
 جشنادرییش (ش): ۱۰۰  
 جعفر پسر یحیی برمکی: ۱۹۶  
 الجص = حصن الجص  
 جمهوری افلاطون و سیاست (ک): ۲۵۷  
 جندی خسرو (ج): ۲۳۱  
 جندی شاپور (ج): ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲  
 الجوائب (ج): ۲۷۷  
 جوامع الحكایات عوفی (ک): ۱۵۸  
 جورجیس پسر بخت یسوع (ش): ۲۴۴، ۲۴۷

- ۲۵۲، ۱۴۴ (ش): حنین بن اسحاق (ش): ۲۵۲
- حوایی، حواری (ش): ۱۰۲
- حواری (ش): ۱۰۲
- حیره (ج): ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۴۳، ۱۹۵
- ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۵۲ جی (ج): ۶۳
- الحيوان (ك): ۲۸۷، ۳۲۶، ۳۲۷
- چ
- چهار مقاله (ك): ۳۳۳
- ح
- حاج خلیفه (ش): ۴۲، ۲۲۷، ۲۷۸
- حارث بن الاغر (ش): ۱۰۳
- حارث بن کلهده ثقفی (ش): ۲۴۰
- حیب (خاندان): ۵۸
- حجاج (ش): ۷۵، ۸۸، ۱۰۹
- حجاز (ج): ۱۸۰
- حداد هود بن فرخزاد (ش): ۲۶۸
- حرمه (ش): ۷۹
- حسن (ش): ۱۲۲
- حسن بصری (ش): ۱۳۱
- حسن بن سهل (ش): ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۳۱۳، ۲۸۰
- حسین کُرد (ش): ۱۹۹
- حسین النجار (ش): ۱۲۳
- حصن الجص (ج): ۱۶۵
- حکم و امثال بزرجمهر (ك): ۱۲۲
- حلوان (ج): ۵۷
- حمزة اصفهانی (ش): ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۹۲، ۲۳۰، ۳۲۷، ۲۷۰
- حماد بن زید (ش): ۱۰۳
- خ
- خالد برمکی (ش): ۵۲، ۵۳، ۱۲۰
- خاور (چاپ): ۱۰۲، ۱۰۳، ۳۲۳
- خدای نامک (ك): ۵۱، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۰۱
- خراد برزین (ش): ۲۷۲
- خراسان (ج): ۴۶، ۴۹، ۵۹، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۱۱۰، ۱۳۹
- خریت بن راشد (ش): ۲۶۳
- خسرو اول = انوشروان
- خسرو انوشروان = انوشروان
- خسرو پرویز = پرویز
- خسرو و غلامش (ك): ۳۲۸
- خشاریارشا (ش): ۶۸، ۱۵۰
- خضر بن علی (ش): ۲۸۰
- خفاجی (ش): ۳۰۴
- خلیل بن احمد فراهیدی (ش): ۱۳۹
- خلیل مردم بک (ش): ۲۹۰
- خوارج (فرقه): ۲۶۳
- خوارزم (ج): ۴۳، ۴۴، ۹۶
- خوارزمی (خط): ۱۰۰، ۱۳۷، ۲۲۱
- خوارزمی (ش): ۱۰۰
- خوزنق (ج): ۱۸۱

- خوره شاپور (ج): ۱۵۴  
 خوزستان (ج): ۵۴، ۷۸، ۲۳۸، ۲۴۵  
 خنیرث (ج): ۲۲۵
- د
- دائرةالمعارف اسلامی (ک): ۱۸۳، ۲۴۱  
 ۳۰۲، ۲۵۳  
 دائرةالمعارف بریتانیا (ک): ۱۳۱، ۱۸۷  
 دارا (ش): ۶۷  
 دارا پسر بهمن (هخامنشی، ش): ۶۸  
 داراب نامه (ک): ۱۹۹  
 دارا و بت زرین (ک): ۱۷۳  
 دارالرجاء و مکتب چاپ: ۱۲۹  
 دارصادر (انتشارات): ۲۶۵  
 دارلکتب، مصر: ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۷، ۳۳۷  
 داریوش بزرگ (ش): ۶۸، ۷۰، ۷۷، ۸۷  
 داستان اسکندر (ک): ۲۲۰  
 داستان بی رام چوبین = بهرام چوبین  
 داستان رستم و اسفندیار = رستم و اسفندیار  
 داستان شهربراز و پرویز = شهربراز و پرویز  
 داستان هرمز پسر شاپور (ک): ۱۹۳  
 دانش دبیریه (خط): ۳۳۰  
 دانشگاه کولومبیا: ۳۶  
 دبیر بد (ش): ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۷۴  
 داودبن عبدالله (ش): ۱۴۲  
 الدب و الثعلب (ک): ۱۹۸  
 دبیران (طبقه): ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸  
 ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲  
 دبیر بد (ش): ۱۰۱  
 دجله (نهر): ۸۲  
 الدراسات الادبیه (مجله): ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۶۳
- ۳۰۳، ۲۷۳، ۲۶۷، ۲۲۸، ۲۲۴، ۱۷۳، ۱۶۴  
 الدرّة الیتیمه (ک): ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۸۹، ۲۹۱  
 ۳۳۷  
 دُرُست بد (ش): ۲۳۳، ۲۳۴  
 در موضوع ترجمه های عربی خدای نامه  
 (ک): ۱۵۵  
 درهم بقلی = بقلی  
 دری (زبان): ۹۴  
 دشتبارین (ج): ۵۷  
 دشت میشان (ج): ۷۸  
 دماوند (ج): ۵۲  
 دوبوئر (ش): ۲۰۶، ۲۱۸  
 دودر (ج): ۶۴  
 دوساسی (سلوستر): ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹  
 دولتشاه سمرقندی (ش): ۴۴  
 دوگوی (ش): ۱۳۱، ۱۸۶  
 دهریه (فرقه): ۲۱۷، ۲۱۸  
 دهشتک (ش): ۲۴۶، ۲۵۱  
 دهقانان (طبقه): ۸۸، ۲۲۴، ۲۲۶  
 دهقان دانشور (ک): ۱۵۳  
 دیر شهران (ج): ۱۷۴  
 دیرهند (ج): ۲۷۵  
 دیلمیان، دیلم: ۸۵، ۱۰۱  
 دینارزاد (ش): ۱۸۵  
 دینکرد (ک): ۲۳۵  
 دینور (ج): ۱۶۹  
 دینوری، (ابوحنیفه، ش): ۷۱، ۷۳، ۱۰۰  
 ۱۰۲، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۹۰، ۲۰۶، ۲۶۵، ۲۷۲  
 ۳۱۱  
 دیوان حشام: ۹۱  
 دیوان انشاء: ۸۳، ۱۱۷

- دیوان اوقاف: ۱۰۰  
 دیوان بخارا: ۹۵  
 دیوان چاпарخانه، برید: ۸۳، ۹۱  
 دیوان جند: ۹۱  
 دیوان چاпарخانه = دیوان برید  
 دیوان حوائج: ۹۱  
 دیوان خراج: ۷۳، ۷۵، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۶  
 دیوان خراج فارس: ۱۱۲  
 دیوان خلافت: ۹۵، ۱۱۰، ۳۲۳  
 دیوان رسائل: ۱۰۲، ۱۰۹، ۳۲۹  
 دیوان زمام و خاتم: ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۱۰۱  
 دیوان سپاه: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶  
 دیوان شاکریه: ۹۱  
 دیوان شام: ۱۰۷  
 دیوان شیراز: ۴۸  
 دیوان ضیاع: ۹۱  
 دیوان غلمان: ۹۱  
 دیوان فارس: ۹۶  
 دیوان محاسبات: ۱۰۶  
 دیوان مرکزی ایران: ۹۳  
 دیوان مرکزی بغداد: ۹۵  
 دیوان مرو: ۹۵  
 دیوان مستغلات: ۸۴  
 دیوان مطبخ عامه: ۹۱  
 دیوان موالی: ۹۱  
 دیوان مهیار (مجموعه اشعار): ۳۱  
 دیوان نفقات: ۹۱  
 دیون (ش): ۳۰
- ذوالریاستین = فضل بن سهل  
 ذونواس (ش): ۱۸۰
- ر
- راحة الانسان (ك): ۲۶۰  
 راز دبیره (خط): ۳۳۰  
 رأس دبیره (خط) = دانش دبیره: ۳۳۰  
 رأس البغل (ش): ۹۴  
 راشدین (خلفا): ۸۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۲۹۳  
 رام (جشن): ۹۰  
 رامهرمز (ج): ۷۹، ۲۴۵  
 الرد علی الزنادقة (ك): ۲۶۸  
 رسائل (ترجمه ابان): ۱۹۶  
 رسائل ابن مقفع (ك): ۱۱۸  
 رسائل احمد بن یوسف (ك): ۲۶۶  
 رسائل البغاء (ك): ۱۹۸، ۲۶۵، ۳۳۷  
 رسائل جاحظ (ك): ۶۶  
 رسائل عمر بن حمزه (ك): ۲۶۶  
 رسائل عبدالحمید (ك): ۱۲۲، ۳۲۲  
 رسالة العذراء (ك): ۲۷۷، ۳۴۷  
 رستم (ش): ۱۷۲  
 رستم نامه (ك): ۱۹۹  
 رستم و اسفندیار (ك): ۱۴۲  
 الرسول = محمد (ص)  
 الرسوم (ك): ۱۵۸  
 رقه (ج): ۶۴  
 روزن، بارون (ش): ۳۷، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶  
 ۱۶۲  
 روسیه (ج): ۱۳۰  
 روشنائی نامک: ۱۲۵، ۲۸۵
- د

- روشنایی (پهلوی، ک): ۲۸۵  
 روم شرقی (دولت): ۱۸۰  
 روشنائیک (ک) = روشنائی نامه  
 رومی (زبان): ۱۰۷  
 رها (ج): ۲۳۳  
 ری (ج): ۵۱، ۵۲  
 ریشهر (ج): ۲۳۷
- ز  
 زادنفرخ (دهقان): ۲۶۳  
 زادنفرخ (رئیس نگهبانان): ۲۶۳  
 زادنفرخ (والی): ۲۶۳  
 زادنفرخ پسر پیری کسکری (ش): ۱۴۳  
 زادنفرخ پسر شهرداران (ش): ۲۶۳  
 زادویه (ش): ۲۲۸  
 زادویه پسر شاهویه (ش): ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۸۱  
 الزبرج = البزیدج  
 زراتشروتمه (ش): ۵۱، ۲۳۵  
 زرافه بن عدس (ش): ۲۰۱  
 زردشت: ۳۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۴  
 ۵۷، ۶۰، ۸۵، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۸۹، ۲۰۰  
 ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۷۸، ۲۸۱  
 زردشت پسر آذرباد مارسهندان (ش): ۲۶۴  
 زردشتی (دین): ۳۲، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۲، ۵۶  
 ۸۱، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۰  
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۷۴، ۲۲۲، ۲۳۲  
 زرمهر (ش): ۱۰۲  
 زروان: ۲۱۶  
 زروانی (دین): ۲۱۶  
 زندقه: ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۰۱، ۲۹۲  
 زوتمبرگ (ک): ۳۷، ۱۵۶
- زهرالادب (ک): ۳۱۳  
 زیاد بن ابی سفیان... ایبه (ش): ۷۵، ۹۹، ۱۰۲  
 زیاد بن حماد (ش): ۱۰۳  
 زیاد بن عبید = زیاد بن ابی سفیان  
 زیاریان: ۵۹  
 زیج بزرگ: ۲۲۷  
 زیج شهریار (ک): ۶۴، ۱۴۲، ۲۲۲  
 زیدان = جرجی زیدان  
 زید بن عدی (ش): ۱۰۳  
 زینو (ش): ۲۳۳
- ژ  
 ژوستی (ش): ۲۶۳، ۲۸۳، ۲۹۱  
 ژوستی نیان (ش): ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲
- س  
 سائب بن اقرع (ش): ۱۰۶  
 سارتن (ش): ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱  
 سارویه (ج): ۶۳، ۶۴  
 ساکاس (ش): ۲۰۸  
 سالامین (ج): ۱۵۰  
 سالم (دبیر هشام): ۱۰۹  
 سالم بن عبدالله (ش): ۱۰۹  
 سامان (ش): ۴۷  
 سامانیان: ۴۷، ۵۹  
 سامره (ج): ۸۶  
 سامی (زبان): ۸۷  
 سدیر (ج): ۱۸۱  
 سراج الملوک (ک): ۲۷۹، ۲۹۸  
 سرگذشت اردشیر (ک): ۲۲۸  
 سرگذشت انوشیروان (ک): ۱۲۰

- سرجیوس (ش): ۱۵۰  
 سربانی (زبان): ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۴  
 سربانیان: ۲۴۰، ۲۴۴  
 سعد بن ابی وقاص (ش): ۴۲  
 سعد بن ایاس (ش): ۹۵  
 سعید (ش): ۹۵  
 سعید بن حبیب (ش): ۱۳۲  
 سعید بن عیاض (ش): ۸۸  
 سعید بن مسلم (ش): ۱۱۴  
 سفد (ش): ۹۶  
 سفیان (ش): ۱۲۴  
 سفیان ثوری (ش): ۱۳۱، ۱۳۲  
 سقراط (ش): ۲۰۷  
 سکسین = السکیران  
 السکیران (ک): ۱۶۶  
 سلجوقیان: ۹۷  
 سلمی (ش): ۷۹  
 سلیط ابن جریر النمری (ش): ۱۱۲  
 سلیمان بن عترة التجیبی (ش): ۱۹۵  
 سلیمان بن عبدالملک (ش): ۱۰۹  
 سمع (حیوان): ۱۶۹  
 سمعان (ج): ۳۰۲  
 سنجان (ج): ۴۹  
 سنجان (ک): ۴۸، ۴۹  
 سندباد نامه (ک): ۱۷۶  
 سنمار معمار (ش): ۱۸۱  
 سنی ملوک الارض والانبیاء (ک): ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۵۸، ۱۷۳، ۲۲۵  
 سواد العراق (ج): ۱۲۳  
 سوخران (ش): ۱۹۳  
 سورستان (ج): ۱۹۳  
 سوریه (ج): ۲۳۱  
 سوق الاهواز (ج): ۷۹  
 سوزد جدمحمد بن یزداد (ش): ۹۵  
 سهل بن هارون (ش): ۱۴۳، ۳۳۷  
 سیاست نامه (ک): ۹۷، ۲۷۹، ۳۳۹  
 سیاست نامه نظام الملک (ک): ۱۹۲  
 سیویه (ش): ۱۳۹  
 السیره (ک): ۱۷۴  
 سیره اردشیر (ک): ۱۳۱  
 سیره نامه انوشیروان (ک): ۲۶۸  
 سیرالملوک (خدای نامه) (ک): ۱۵۴  
 سیر الملوک الفرس (ک): ۱۵۴  
 سیرک (ک): ۲۴۳، ۲۵۰  
 سیره نامه (ک): ۲۶۸  
 سیف بن ذی یزن (ش): ۱۸۰  
 سیستان (ج): ۱۸۸  
 سیلوستر = دوساسی  
 ش  
 شاپور (ج): ۱۱۲  
 شاهان کیانی (ش): ۶۸، ۷۵، ۱۰۲  
 شاپور (کوه): ۵۴  
 شاپور اول (ش): ۵۵، ۱۶۵  
 شاهپور پسر اردشیر: ۱۰۲، ۲۱۶  
 شاپور پسر سهل (ش): ۲۵۳  
 شاپور دوم (شاه): ۱۲۴، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵  
 شاهان مرد (ش): ۱۰۴  
 شاپور (موبدان موبد): ۱۰۲  
 شاهنامه فردوسی (ک): ۵۶، ۱۵۲، ۱۵۳  
 ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۲، ۲۷۰، ۲۷۱

- ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۲۵  
 شاه‌دبیریه (خط): ۳۳۱  
 شام و شامات (ج): ۹۳، ۹۶، ۱۰۷، ۱۷۰، ۲۴۹  
 شرق (ج): ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۳، ۵۲، ۵۹، ۶۹، ۹۷، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۴۲  
 شریح (ش): ۱۲۲، ۱۲۳  
 شعبی (ش): ۱۲۲  
 شعوبیه (ش): ۳۴، ۶۰، ۶۱، ۳۳۴  
 شفاء الغلیل (ک): ۳۰۴  
 سفر (ش): ۲۷۸  
 شکند گومانیک و یزار (ک): ۲۱۷  
 شوش (ج): ۲۲۹، ۲۴۶  
 شوشتر (ج): ۷۹، ۲۲۹، ۲۴۵  
 شوقی و حافظ (ک): ۳۱۹  
 شهران (دیر): ۲۹۹  
 شهروراز، شهربراز (ش): ۱۷۰، ۱۷۱  
 شهربراز و پرویز (ک): ۱۷۱، ۱۹۶  
 شهرزاد (ش): ۱۸۵  
 شهریار (برادر هرمان): ۷۸  
 شهریزاد و ابرویز = شهربراز و پرویز  
 شیراز (ج): ۴۸  
 شیخو (لویس): ۲۹۹  
 شیز (ج): ۵۴  
 شیرویه (ش): ۶۹، ۱۰۲، ۱۶۲، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۵۰  
 صاحب الزمام (ش): ۳۳۰  
 صادق هدایت (ش): ۱۶۷  
 صالح بن عبدالقدوس (ش): ۲۷۷  
 صبح الاعشی (ک): ۸۴، ۹۷، ۱۰۸، ۱۱۶، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۱  
 صفیه (خاندان): ۵۸  
 الصناعین: ۳۲۴، ۳۲۹  
 صورة الارض (ک): ۵۹  
 صورة بلاد عراق المعجم (ک): ۵۴  
 صولی (ش): ۷۷، ۸۳، ۲۲۴، ۳۲۳  
 ض  
 ضحی الاسلام (ک): ۶۴، ۱۱۲، ۱۴۳، ۲۷۷  
 ط  
 طاقدیس = تخت طاقدیس  
 طاهر بن الحسین (ش): ۳۳۹  
 طباطبائی (محیط): ۳۱۷  
 طبرستان (ج): ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۱۴۵  
 طبرسی (ش): ۲۵۷  
 طبیری (تاریخ): ۵۲، ۶۰، ۶۸، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۷۵، ۲۰۰، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۷  
 ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۰  
 طبقات الامم (ک): ۶۶، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷  
 طرازالمجالس (ک): ۲۹۳  
 طرطوسی (ابو طاهر): ۲۷۹، ۲۹۹، ۳۶۷  
 طه حسین (ش): ۱۳۵، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۱  
 طهمورث (ش): ۵۹  
 ص  
 صابی (ش): ۱۶۳  
 صاحب اغانی (ش): ۱۰۶

- ظفرنامه (ک): ۲۷۸
- عتابی (ش): ۶۴
- عثمان (خلیفه): ۸۸
- عثمان بن حنیف (ش): ۹۳
- عثمان بن قیس (ش): ۱۰۹
- عدی بن زید (ش): ۱۰۵، ۱۰۶
- عراق (ج): ۸۱، ۸۷، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۴
- عربستان (ج): ۳۵، ۴۶، ۸۱، ۸۷، ۲۰۱
- عربی (خط): ۹۵
- عرزاد (سفر): ۱۶۹
- العضاء (طبقه): ۵۸
- عقبه بن غزوان (ش): ۷۸
- العقد الفريد (ک): ۱۱۷، ۲۹۹، ۳۲۳
- علمای اسلام (ک): ۵۰
- علم الهند (ک): ۱۲۱، ۱۹۶
- علی بن ابیطالب (ع): ۸۰، ۸۸، ۹۹، ۱۲۵، ۲۶۳
- علی بن حمزه (ش): ۳۰۹
- علی بن داود (ش): ۱۹۶
- علی بن ابن نصرانی (ش): ۲۶۸
- علی بن شاه فارسی (ش): ۱۸۹
- علی بن عبیده الريحانی (ش): ۱۲۵، ۲۶۳، ۲۸۳، ۲۹۲، ۲۹۳
- علی بن زیاد تمیمی (ش): ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
- عمر (خلیفه): ۴۱، ۴۲، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰
- عمر (عامل مازندران): ۹۵
- عمر بن حارث (ش): ۱۰۹
- عمر بن حمزه (ش): ۲۶۶
- عمر بن زبیر (ش): ۸۳
- عمر بن عبدالعزیز (ش): ۸۹، ۱۰۹، ۱۳۰
- ع
- عاصم بن یونس (ش): ۹۵
- عباسی، عباسیان (دولت): ۳۳، ۴۶، ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۸، ۲۹۵
- عبد الحمید کاتب (ش): ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲
- ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶
- ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
- ۳۴۷، ۳۴۶
- عبدالرحمان بن حرمه أسلمی (ش): ۱۳۲
- عبدالرحمان بن دراج (ش): ۱۰۹
- عبدالله (ولی عهد مروان بن محمد): ۱۰۹
- عبدالله بن سالم (ش): ۱۰۹
- عبدالله بن طاهر (ش): ۴۴، ۲۷۵
- عبدالله بن طیب (ش): ۲۷۵
- عبدالله بن علی (ش): ۲۳۷
- عبدالله بن عمر بن عاص زهری (ش): ۱۳۱
- عبدالله بن المقفع = ابن مقفع
- عبدالله بن یحیی (ش): ۱۰۹، ۱۱۴، ۲۲۷
- عبدالملک بن صالح (ش): ۳۱۰
- عبدالملک بن مروان (ش): ۴۶، ۸۴، ۹۴، ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۶۵، ۳۱۰
- عبری (زبان): ۳۰۱
- عبید (پدر زیاد بن ابیه): ۱۱۲
- عبیدالله (پسر عمر) (ش): ۸۰
- عتاب بن ورقا (ش): ۱۹۵

- ۳۴۵  
عمر پسر فرخان: ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵،  
۲۸۱، ۲۲۸  
عمرو عاص (ش): ۴۱  
عنتر، عنتره: ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۲۱، ۲۸۱  
عوفی (ش): ۱۹۵  
عهد اردشیر (ک): ۱۲۰، ۱۲۲، ۲۶۵، ۲۶۶،  
۳۳۹، ۲۷۱  
عهد انوشیروان (ک): ۲۶۴، ۲۷۱، ۳۳۹  
عهد شاپور (ک): ۲۷۱، ۳۳۹  
عهد عتیق (ک): ۲۱۲، ۲۴۳، ۲۴۴  
عهد قباد به خسرو انوشیروان (ک): ۲۷۱،  
۳۳۹  
عهد کسری الی ابنه... (ک): ۲۶۴  
عهد کسری الی ابنه هرمز... (ک): ۲۶۴  
عهد کسری الی من ادراک... (ک): ۲۶۴  
عیرین (قصر): ۵۲  
عیسی پسر چهار بخت (ش): ۲۴۸، ۲۵۳  
العین (ک): ۱۳۹  
عین البلاغة (ک): ۳۲۸  
عیون الاخبار (ک): ۸۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵،  
۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۷،  
۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۹۹، ۳۰۰،  
۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹،  
۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۹
- غ  
غرب: ۳۷، ۲۰۵، ۲۰۸  
غرملوک الفرس (ک): ۱۵۸  
غزالی (ش): ۲۵۷  
غسانیان: ۳۲۰
- غیلان (ش): ۳۳۷  
ف  
فارابی (ش): ۳۲۷  
فارس (ج): ۴۸، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۸۳  
۱۳۹، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۷۷  
فارس نامه (ک): ۱۹۲  
فاطمیان، فاطمی (دولت): ۹۷، ۱۹۵  
القال النجومی (ک): ۲۲۷  
فالیس رومی (ش): ۲۲۳  
فایلو، فیلو (ش): ۲۱۰  
فتوح البلدان (ک): ۷۲، ۸۰، ۸۳، ۱۰۱  
فجر اسلام (ک): ۱۳۷  
الفخری فی الاداب السلطانیة (ک): ۸۲  
فرات (نهر): ۱۳۱، ۱۸۰  
فرانسه (ج): ۱۸۹  
فراهان (ج): ۵۷  
فرخان، شهربراز (ش): ۱۷۰  
فرخ زاد (ش): ۱۷۰  
فرخ ماهان (ش): ۱۰۴  
فردوسی (ش): ۵۱، ۵۶، ۱۰۱، ۱۵۶، ۱۶۹،  
۳۲۸، ۳۴۶  
فرغانه (ج): ۴۳  
فرفور یوس (ش): ۲۰۸  
فضل بن خالد برمکی (ش): ۱۲۱  
فضل پسر سهل (ش): ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۴۳،  
۱۴۵، ۲۷۹، ۲۲۸، ۲۸۰  
فضل پسر نوبخت (ش): ۱۴۲  
فضل پسر یحیی (ش): ۱۴۵  
الفلاحة (ک): ۳۰۲  
فلسطين (ج): ۱۷۰، ۱۸۱

- فلوگل (ش): ۱۷۱، ۲۶۴  
 فنا خسرو (ش): ۱۰۰  
 فولکر کوند (ج): ۲۱۲  
 فون کرومر (ش): ۳۷، ۹۰، ۱۴۰  
 فون هامر (ش): ۱۸۶  
 الفهرست (ک): ۶۲، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۷۸، ۲۸۱  
 فی الادب جاهلی (ک): ۱۳۵  
 فیثاغورث (ش): ۲۵۸، ۲۶۲
- ق
- قابوس (ش): ۴۷  
 قابوس نامه (ک): ۹۷، ۳۳۹  
 قادیسیه (ج): ۳۶، ۷۸  
 قاموس محیط (ک): ۲۷۵  
 قاهره (ج): ۱۲۳، ۱۳۳  
 قباد (ش): ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۹۱، ۲۲۰  
 قتیبة بن مسلم باهلی (ش): ۴۳  
 قحطبه طائی (ش): ۸۵  
 قرآن مجید: ۴۰، ۴۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸  
 قریش (قبیله): ۱۱۲، ۱۸۰  
 قس بن هازون بن أعین (ش): ۱۳۰  
 قسطنطنیه (ج): ۱۷۰، ۲۳۱  
 قصه ارداویراف = ارداویراف  
 قصه سنجان = سنجان  
 قصه عترة (ک): ۱۹۹  
 قطعات متخبه فارسی (ک): ۲۷۸  
 قفطی (ش): ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲
- قفقاز (ج): ۱۶۶  
 قلعه الجص = حصن الجص  
 قلقشندی (ش): ۴۶، ۱۱۶، ۳۲۵، ۳۳۹  
 قم (ج): ۵۷  
 قهرمان نامه (ک): ۱۹۹  
 قیصر (سد): ۲۳۰  
 قیصر (ش): ۲۰۶، ۲۳۱، ۲۷۲، ۲۷۳
- ک
- کابلستان (ج): ۲۸۰  
 کارادودو (ش): ۸۵  
 کارنامه اردشیر (ک): ۱۷۳  
 کارنامه درسرگذشت انوشیروان (ک): ۱۷۳  
 کاروند (ک): ۳۲۸  
 کاریان (ج): ۵۷  
 کاووس پسر نعمان (ش): ۱۰۳  
 کتابخانه اسکندریه (ج): ۴۰، ۴۲  
 کتابخانه شرقی بیروت (ج): ۱۰۲، ۲۸۰  
 کتابخانه ملی پاریس (ج): ۶۷  
 کتاب مقدس (ک): ۳۰۱  
 کتابهای پادشاهان بابل (ک): ۱۹۳  
 کنزیاس (تاریخ): ۱۵۰  
 کدخداه (ستاره): ۲۲۴، ۲۲۵  
 کراچوفسکی (ش): ۱۷۶، ۲۹۸  
 کردعلی، (محمد): ۱۹۸  
 کرمان (ج): ۴۸، ۱۵۲، ۱۷۷  
 الکرنامج (ک) = کارنامه اردشیر  
 کریستن سن (ش): ۳۰، ۳۷، ۵۸، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۹۱، ۹۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۲  
 ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۳۵

- گجسته ابالبش (ک): ۵۰  
 گرگان (ج): ۵۹  
 گزن (ج): ۵۷  
 گشته یا گشتک یا کتج، جستق (خط): ۲۰۹، ۲۳۶  
 گشته دفتران (ش): ۲۳۷، ۲۰۹، ۵۵  
 گسب (ش): ۹۹  
 گلذیهر (ش): ۳۷، ۱۳۲، ۱۴۰، ۲۰۲، ۲۹۲  
 گنجور پسر اسفندیار (ش): ۲۸۱، ۲۸۰  
 گنرک (ج): ۱۶۸  
 گوته (ش): ۱۹۹  
 گوچمید (ش): ۱۶۵، ۲۷۰  
 گودرز (ش): ۱۰۰  
 گیب (ش): ۱۳۵
- ل
- لانگون (ش): ۳۵  
 لقیط بن معبد (لقیط بن یعمر) (ش): ۱۰۳  
 لویزه (ج): ۳۰۱  
 لهراسف (ش): ۶۸  
 لپیژیک (ج): ۱۷۱  
 لیث بن ابی فروه (ش): ۱۰۹
- م
- مارکوارت (ش): ۵۲  
 مارگیوس (کلیسا): ۳۰۱  
 مارگولیوٹ (ش): ۱۳۳، ۱۷۳، ۱۹۸  
 مازندران (ج): ۹۶  
 ماسرجویه (ش): ۱۳۰  
 ماسویه (ش): ۲۳۸، ۲۵۱  
 مأمون (ش): ۵۰، ۸۲، ۹۰، ۱۱۴، ۱۲۵
- ۲۵۹، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۳۱، ۳۲۲، ۳۴۶  
 کریم فرزند شهریار: ۴۷  
 کسری (ش): ۱۰۶، ۲۶۷، ۲۶۸  
 کسروی (ش): ۱۴۱، ۱۵۵، ۲۷۵  
 کشته، کتج، کتج = گشته  
 کشته دفتران = گشته دفتران  
 کشف الظنون (ک): ۴۲، ۱۳۱، ۲۲۷  
 کلمان هوار (ش): ۲۳۱، ۲۳۲  
 کلب (قبیله): ۷۸  
 کلیسای اسکندریه (ج): ۲۱۰  
 کلیسای مارگوریوس (ج): ۳۰۱  
 کلیسای مارونی (لویزه) (ج): ۳۰۱  
 کلیه و دمنه (ک): ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۶، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۱  
 کنار روزی (ستاره): ۲۲۴  
 کنار شبی (ستاره): ۲۲۴  
 الکناش (ک): ۲۵۳  
 کورش (ش): ۱۵۰، ۱۹۳  
 کوسکان (ش): ۱۸۷  
 کوه قفقاز (ج): ۱۶۶  
 کیان (پادشاهان): ۶۸  
 کیلهراسف (ک): ۱۲۵، ۲۹۲  
 کیلهراسف (ش): ۲۹۲
- ن
- گابریللی (ش): ۱۶۲  
 گاتها (ک): ۲۶۱  
 گاه شماری در ایران قدیم (ک): ۴۹  
 گاهنامه (ک): ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴  
 گجرات (ج): ۴۹

- محمدبن الیث (ش): ۲۶۸  
 محمدبن مسعود عیاشی (ش): ۲۸۲  
 محمدبن یزدادبن سوید (ش): ۹۵  
 محمد پسر بهرام پسر مطیار (ش): ۱۴۱  
 محمد پسر جهم برمکی (ش): ۱۴۱، ۱۵۴، ۲۲۷  
 محمدبن مرزبان (ش): ۱۳۹  
 محمد پسر مطیار اصفهانی (ش): ۱۵۴، ۱۵۵  
 مختار (ش): ۴۶، ۸۷  
 مختصر المعجایب والغرائب (ک): ۶۷  
 مدائن (ج): ۱۵۲، ۱۵۳  
 مدائنی (ش): ۸۰، ۸۳  
 المداخل (ک): ۲۲۷  
 مدرسه اسکندریه (ج): ۲۳۲  
 مدرسه انطاکیه (ج): ۲۳۲  
 مدینه (ج): ۷۹، ۸۰  
 مرزبان (خاندان): ۵۹  
 مرو (ج): ۶۴، ۶۵، ۱۵۶  
 مروان بن محمد (ش): ۱۰۹، ۳۳۸  
 مروج الذهب (ک): ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۷  
 ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۲۸، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۹  
 مزدک (ش): ۱۹۱، ۱۹۲  
 مزدک نامه (ک): ۱۲۲، ۱۹۱، ۱۹۲  
 مزدکی (دین): ۷۱  
 مزدکیان: ۱۹۰  
 مزدا: ۱۹۰، ۱۹۲  
 مزدائی (دین): ۲۰۱  
 مزدستان: ۲۱۷  
 المسائل (ک): ۲۶۷  
 مسافرت در لرستان: ۲۳۰
- ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۲۸، ۲۵۳، ۲۸۰  
 مانی (ش): ۱۲۵  
 مانویان: ۴۴، ۱۹۰، ۳۲۷  
 ماوردی (ش): ۹۲  
 ماه فراجشنس (ک): ۲۹۱  
 ماهیای (ماهیار)، (ش): ۳۱۱  
 مبارک (زکی): ۳۲۱  
 المترجمون و النقلة عن الفارسیة (ک): ۳۲۱  
 متوکل (ش): ۹۰، ۱۱۴، ۱۱۵  
 متبنی (ش): ۵۵  
 مجله آموزش و پرورش: ۳۱۷  
 مجله مجمع علمی عربی: ۲۰۱  
 مجمل التواریخ (ک): ۱۹۲  
 مجموعه رسائل (ک): ۲۷۷  
 مجموعه سفر (ک): ۲۳۳  
 مجوسی (دین): ۲۰۱  
 المحاسن، محمد بن خالد (ک): ۱۴۴، ۱۴۵  
 المحاسن عمر فرخان (ک): ۱۴۵، ۲۸۱  
 محاسن الاداب (ک): ۲۸۱، ۲۸۲  
 محاسن الاخلاق (ک): ۲۸۱، ۲۸۲  
 المحاسن والاضداد (ک): ۱۹۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳  
 المحاسن و المساوی (ک): ۹۴، ۱۳۵، ۱۵۱، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۳۶  
 محمد (ص): ۴۱، ۶۱، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۶  
 ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۸۰، ۲۰۱، ۳۲۱  
 محمدبن اسحاق = ابن اسحاق  
 محمدبن خالد برمکی (ش): ۳۲۱  
 محمدبن شرف قیروانی (ش): ۱۹۸  
 محمدبن طاهر ابن الحسین (ش): ۶۴

- مسمغان (ش): ۵۱، ۵۳  
 مسالك الممالك (ك): ۴۸، ۵۴، ۵۹، ۸۰  
 ۱۱۰  
 المسالك و الممالك (ك): ۵۴، ۳۲۳  
 مسروق پسر ابرهه (ش): ۱۸۰  
 مسعودی (ش): ۵۰، ۷۳، ۱۰۳، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۲۸، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸  
 مسكويه (ك): ۲۵۷، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰  
 مسیح (حضرت): ۲۵۲، ۲۸۴  
 مسیحی (دین): ۲۴۳، ۲۴۴  
 مشرق = شرق  
 مشكدانه (ش): ۱۹۳  
 مشكدانه و موبدان (ك): ۱۹۳  
 مشك زنانه و شاهزنان (ك): ۱۹۳  
 مصر (ج): ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۹۷، ۱۲۹، ۱۶۱، ۱۸۴، ۱۸۷، ۳۴۷  
 مضر (قبایل): ۸۵  
 مطلب (ش): ۱۸۰  
 معاذبن جبل (ش): ۱۲۳  
 المعارف (ك): ۲۰۱، ۱۵۷، ۳۲۰  
 معاويه (ش): ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۱۲۹، ۱۹۵  
 معتصم (ش): ۶۰  
 معجم الأدبا (ك): ۱۴۳  
 معجم البلدان (ك): ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۲۰۹، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱  
 معتضد (ش): ۱۱۱، ۱۱۵  
 معتضدی (تقویم): ۱۱۵  
 مغیره بن شعبه (ش): ۸۲
- مفاتیح العلوم (ك): ۱۰۰، ۱۳۷، ۲۲۱، ۲۲۴  
 المقتبس (مجله): ۱۰۳، ۱۱۸  
 مقدمه ابن خلدون (ك): ۴۲، ۱۲۴، ۱۳۹، ۲۰۹  
 مقدمه برگاتها (ك): ۵۱  
 مقدسی (ش): ۴۸  
 مقدسی، انیس (ش): ۴۸  
 مكارم الاخلاق طبرسی (ك): ۲۵۷  
 مكه (ج): ۲۰۱  
 منابع قرآن (ك): ۲۰۲  
 منذر (ج): ۷۹  
 المنتحل من اقاویل... (ك): ۲۲۷  
 المنثور و المنظوم (ك): ۳۳۷  
 مندان (ج): ۵۲  
 منذرین ماء السما (ش): ۱۰۴  
 منذریان: ۱۸۰، ۲۸۶، ۳۲۰  
 منصور (ش): ۵۲، ۵۳، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۴۲، ۲۳۱، ۲۴۴  
 الموالید مفرد (ك): ۲۲۷  
 موبدان (طبقه): ۱۰۱، ۲۱۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۷  
 موءبدان، موبد (ش): ۵۱، ۵۳، ۱۰۲، ۱۱۵، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۶۳، ۳۴۰، ۳۴۱  
 موريس (ش): ۱۶۸  
 موزه بریتانیا (ج): ۱۳۱  
 موسى بن خالد (ش): ۱۳۶، ۱۳۸  
 موسى بن كعب (ش): ۵۲  
 موسى پسر عیسی کسروی (ش): ۱۴۱، ۱۵۵  
 مولر (ش): ۱۸۷  
 مهدی (خلیفه): ۵۲، ۵۳  
 مهر (مجله): ۲۰۶، ۲۶۱، ۲۷۸

- مسهر آذر جشنس (ش): ۱۲۵، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۲  
 مسهر آذر جشنس (ک): ۱۰۲، ۲۶۳  
 مسهر آذر گشسب (ش): ۲۶۴  
 مسهران (دودمان): ۱۶۸، ۱۶۹  
 مسهر جانقذق (ج): ۷۸، ۷۹  
 مسهرگان (جشن): ۴۸، ۵۸، ۹۰، ۱۱۶، ۲۹۷  
 مسهر نرسی (ش): ۵۶  
 مسهر نرسیان (آشکده): ۵۶  
 مسهل (ش): ۱۵۶  
 مسهیار دیلمی (ش): ۱۵۶، ۲۴۸  
 مسیخانیل، مسهر ماسویه (ش): ۲۴۸، ۲۵۱  
 مسیکده (عبدالحسین): ۲۷۸  
 مسینوی (مجتبی): ۲۶۵  
 مسینوی خرد (ک): ۲۱۶  
 ن  
 نابیغه ذبیانی (ش): ۱۰۵  
 ناصر خسرو (ش): ۲۹۳  
 نامه خسروان (ک): ۱۵۶  
 نامه بزرجمهر (ک): ۳۰۱  
 نامه تنسر (ک): ۷۴، ۱۰۰، ۱۵۸، ۲۶۵، ۳۱۲، ۳۳۰  
 نامه خسرو به بزرجمهر (ک): ۳۰۱  
 نامه خسرو پرویز به شیرویه (ک): ۳۰۱  
 نامه دانشوران (ک): ۱۸۶  
 نامه دبیری (خط): ۳۱۷  
 الشعر الفنی (ک): ۳۲۱  
 نخعی (ش): ۱۲۲، ۱۲۳  
 نرسی (ش): ۱۰۲  
 نزهة المشتاق (ک): ۲۲۹  
 نسطور (ش): ۲۳۲، ۲۳۸  
 نسطوریان: ۲۳۲، ۲۳۳  
 النسکین = السکیران  
 نصیین (ج): ۲۳۳  
 نصیرالدین طوسی (ش): ۲۵۷  
 نصیحة الملوك (ک): ۲۵۹  
 نصر بن الحارث (ش): ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۳۶  
 نظام الملک (ش): ۱۹۲  
 نظامی عروضی (ش): ۳۳۳  
 نعمان بن منذر (ش): ۱۰۴، ۲۰۱، ۲۱۲  
 نعمان النصری (ش): ۱۰۳  
 نعیم بن حازم (ش): ۱۲۵  
 نعیم بن سلامه (ش): ۱۰۹  
 نعیم بن مقرن (ش): ۷۸، ۷۹  
 نفیسی (ش): ۱۵۲  
 نلدکه (ش): ۳۷، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۳۳۰  
 ۳۴۸  
 نللینو (ش): ۲۲۳، ۳۰۴، ۳۱۴  
 النمر و الثعلب (ک): ۱۹۸  
 نوافلاطونی (فلسفه): ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱  
 ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۵  
 نوبخت (ش): ۱۴۲  
 نوبختی (خاندان): ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۲۸  
 نوح بن منصور سامانی (ش): ۲۷۸  
 نوروز (عید): ۴۸، ۷۴، ۸۸، ۹۰، ۱۱۵  
 ۱۱۶، ۲۹۷  
 نوفل (ش): ۱۸۰  
 نهاوند (ج): ۳۶  
 نهاية الأرب (ک): ۴۲، ۴۳، ۷۷، ۱۰۲، ۱۹۲  
 ۳۲۹

- نهرتیری (ج): ۷۹  
 النهمطان فی الموالد (ک): ۲۲۷  
 نیشابور (ج): ۶۴  
 نیکلسن (ش): ۱۷۴، ۹۰  
 نیم کسج (خط): ۵۵
- و
- وائل (قبیله): ۷۹  
 الواثق بالله (ش): ۲۴۸، ۸۴  
 واسپهران = اسپهران  
 وامق و عذرا (ک): ۴۴  
 الوزراء و الکتاب (ک): ۱۹۵، ۱۲۵، ۱۱۲  
 وزرگان (طبقه): ۵۸  
 وزرگفرمدار (ش): ۹۲، ۹۱  
 وفيات الاعیان (ک): ۳۲۳  
 وکیع بن حسان (ش): ۲۰۱  
 ولید بن عبدالملک (ش): ۳۴۵  
 ولید بن عقبه (ش): ۸۸  
 ولید بن یزید (ش): ۱۰۹  
 ونداد (ش): ۱۷۵  
 وندیداد (ک): ۲۳۵  
 وندیو خسرو (ج): ۲۳۱  
 وستنفلد (ش): ۱۷۳  
 وه اندیو شاپور (ج): ۲۳۰  
 وهرزان (ش): ۲۶۷  
 ویستهم (ش): ۱۶۸  
 ویش دبیره (خط): ۳۳۱، ۳۳۰
- ۳۰۹، ۲۶۸، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷  
 هارووتیز (ش): ۲۰۱  
 هاستنگس (ج): ۳۶  
 هام دبیره (خط): ۴۲  
 هخامنشیان: ۷۴، ۲۰۳  
 هراکلیوس (ش): ۱۷۰  
 هرمز (ش): ۳۷  
 هرمزان (ش): ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۲۴۵  
 هرمز پسر انوشیروان (ش): ۴۹، ۱۰۲، ۱۶۸، ۲۷۶  
 هرمز پسر شاپور (ش): ۱۷۳  
 هرودوت (ش): ۱۵۰  
 هرودین (ش): ۳۰  
 هزار افسان (ک): ۱۸۵  
 هسزار و یکشب (ک): ۱۷۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷  
 هوسپارم (ک): ۲۳۵  
 هشام بن عبدالملک بن مروان (ش): ۱۶۵  
 هشام پسر قاسم (ش): ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۵  
 همدان (ج): ۱۹۱، ۲۳۳، ۲۶۰  
 هند، هندوستان (ج): ۳۱، ۴۸، ۴۹، ۱۰۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۳۶، ۲۸۱  
 هورات (ش): ۳۷  
 هوشنگ شاه (ش): ۲۸۰  
 هوفمان (ش): ۲۹۱  
 هیربدان (طبقه): ۴۳  
 هبلج (ستاره): ۲۴۴

## ی

- یاسمی، رشید (ش): ۲۶۱  
 یاقوت (ش): ۵۵، ۵۷، ۱۴۳، ۱۴۷، ۲۰۸

## ه

- هادی (خلیفه): ۱۲۴، ۲۵۰  
 هارون الرشید (ش): ۵۲، ۱۲۴، ۱۳۸، ۲۴۶

- ۲۴۹، ۲۳۷، ۲۳۱  
 الیتیمه = الدرہ الیتیمه  
 یحیی بن الحسن (ش): ۶۴  
 یحیی برمکی (ش): ۱۰۹، ۲۶۸  
 یحیی بن معاذ (ش): ۱۱۴  
 یزدان جشنس (ش): ۱۶۴  
 یزدان گشسب (ش): ۱۶۸  
 یزدک کاتب (ش): ۱۰۲  
 یزدگرد (دبیر بُد): ۱۰۲  
 یزدگرد (اولین پادشاه ساسانی): ۶۴، ۷۸،  
 ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۲۲۵  
 یزدگرد سوم (آخرین پادشاه ساسانی): ۱۴۹  
 یزید بن عبدالملک (ش): ۳۴۵  
 یزید بن معاویه (ش): ۱۱۲  
 یزید بن ولید (ش): ۱۰۹، ۳۴۵  
 یعقوب بن اسحاق کندی (ش): ۱۴۰، ۱۴۴  
 یعقوبی (تاریخ): ۴۸، ۹۱، ۱۷۵  
 یعقوبیان (فرقه): ۲۱۱  
 یکسوم پسر ابرهه (ش): ۱۸۰  
 یمامه (ج): ۲۰۱  
 یمن (ج): ۱۸۰، ۲۶۶  
 یوحنا (ش): ۶۳، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲  
 یوحنا بن ماسویه (ش): ۲۴۸  
 یوحنا ی مودتمن (ش): ۳۰۱  
 یوسف ابو حلقه (ش): ۱۱۸  
 یوسف بن خالد (ش): ۱۳۶، ۱۳۸  
 یوشع فنکل (ش): ۱۴۹  
 یونان، یونانیان (ج): ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۷،  
 ۳۸، ۶۸، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷،  
 ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵،  
 ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴،  
 ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲،  
 ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۶۲

## فهرست الفبائی مأخذ و نام‌های لاتین

- Abregé des Merveilles, ۱۷  
 Agathias, ۱۵۰  
 Arabic Literature, ۱۳۵  
 Arabian Medicin, ۲۳۱, ۲۴۱  
 Arabic Historians, ۱۳۲  
 Arabic Thought and its place in  
 history, ۲۴۰  
 Arnold, V. ۳۶, ۳۷, ۵۰  
 Barbier de Meynard, ۱۶۷  
 Baron Rosen, ۳۷  
 Bernard Heller, ۱۹۹  
 Betlapat, ۲۳۱  
 Brockelmann, ۳۷  
 Browne, E. ۳۷, ۱۰۲, ۲۳۱  
 Carra de Vaux, ۱۷  
 Christensen, A. ۳۰, ۵۴, ۵۸, ۶۷, ۶۹,  
 ۷۱, ۷۳, ۹۲, ۱۴۵, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۵,  
 ۱۵۸, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۳, ۱۶۵, ۱۶۶,  
 ۱۹۰, ۱۹۲, ۲۰۱, ۲۰۴, ۲۱۲, ۲۱۴,  
 ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۳۰, ۲۳۵,  
 ۲۵۹, ۲۷۳, ۲۷۴, ۲۸۶, ۳۰۸, ۳۳۲.  
 Ciasca, ۳۰۱  
 Couskan, ۱۸۳  
 Do Boer, ۲۰۶, ۲۱۸  
 Do Goege, ۱۸۲  
 Dion, ۳۰  
 Djundishabur, ۲۳۱  
 (le) Dogme et la lois de l'Islam, ۲۰۲  
 Eaely Persian poetry, ۳۶  
 Encyclopedia of Islam, ۱۹۹  
 Ernest Diez, ۲۵۳  
 Gabrielli, ۱۶۲  
 Gauthier, ۱۹۹  
 Gibb, ۱۳۵  
 GoldZiher, ۳۷, ۱۳۲, ۲۰۲, ۲۹۲  
 Gutchmid, ۱۷۲  
 Harovitz, ۲۰۱  
 Hérodian, ۳۰

- History of Philosophy of Islam,  
۲۰۶, ۲۱۸
- Huart, ۳۷
- Inostranzev, ۳۶, ۳۷, ۴۹, ۵۴, ۹۷,  
۱۴۱, ۱۵۶, ۱۶۱, ۱۶۵, ۱۷۱, ۱۹۳,  
۲۰۷, ۲۵۸, ۲۷۳, ۲۸۶
- Introduction to the History of  
Science, ۲۳۲
- Iranian Influence on Moslem  
Literature, ۳۶, ۲۶۲, ۲۸۱, ۲۸۳
- Islamic Book, ۳۶, ۴۴
- Jackson, ۳۶
- Jones, E.R. ۲۰۶
- Journal Asiatique, ۱۸۶, ۳۰۲
- Journal ges Sävants, ۱۸۶
- Journal of the Royal Geographi  
Society, ۲۳۰
- Justi, ۲۶۳
- Kratchowsky, ۲۹۸
- Langhorne, ۱۵۰
- Lecture on Arabic Historians, ۱۷۴,  
۱۹۸
- Literary History of the Arabs, ۸۷,  
۹۰, ۱۹۸, ۳۲۱
- Margoliouth, ۱۳۲, ۱۷۴, ۱۹۸
- Marquart, ۵۲
- Melange Asiatique, ۱۶۲
- Moeurs et Coutumes des  
Musulmans, ۱۹۹
- Mohammadanisch Studien, ۱۴۰
- Mohl, ۱۵۶
- Muller,
- Nicholson, ۸۷, ۹۰, ۱۳۰, ۱۷۴, ۳۲۱
- Noeldeke, ۳۷, ۱۴۶, ۱۸۳
- Oestrup, ۱۸۳
- Oleary, ۲۴۰
- Paul de Lagard, ۱۴۰
- Pavet de Courteill, ۱۶۷
- Philo, ۲۱۰
- Plutarkh's lives, ۱۵۰
- Poulos Persa, ۲۰۵
- Preaching of Islam, ۵۰
- Rawlinson, ۲۳۰
- Saccas, ۲۰۸
- Salamis, ۱۵۰
- Sarton, ۲۳۲, ۲۴۱
- Scheffer, ۲۶۰
- Shiz, ۵۳, ۵۴
- Silvestre de Sacy, ۱۸۶
- Sources of the Quran, ۲۰۱
- Tavadia, ۲۱۷
- Themistocles, ۱۵۰
- Thisdall, ۲۰۱
- Uranus, ۲۰۵
- Volker Kunde, ۲۱۲
- Von Humer, ۱۸۶
- Von Kremmer, ۳۷
- Wustefeld, ۱۷۳
- Zarathustro-tema, ۵۱, ۲۳۵
- Zutemberg, ۳۷, ۱۵۶

## فهرست ماخذ عربی و فارسی

\* - آنچه در این فهرست با علامت ستاره \* مشخص شده در چاپ اول نبوده و در این چاپ برای تکمیل بعضی از مطالب در حاشیه بعضی از صفحات کتاب به آنها ارجاع شده.

\* - آنچه در این کتاب از خاورشناس روسی اینوسترانزف Inostranzev نقل شده از مجموعه چند مقاله از این محقق است که آنها را دانشمندان پارسی نریمان به انگلیسی ترجمه کرده و در کتابی باعنوان: Iranian Influence on Moslem Literature تألیف نموده و در سال ۱۹۱۸ در بمبئی به چاپ رسانده است. شماره صفحه‌ها که در حواشی ذکر شده مربوط به این کتاب است.

- الاثار الباقیه. ابوریحان بیرونی (محمد بن احمد) لیبزیک، ۱۸۷۲م.
- ابن المقفع. خلیل مردم بیک دمشق، ۱۹۳۰م.
- احسن التقاسم. ابو عبدالله شمس الدین المقدسی لیدن، ۱۹۰۶م.
- الاخبار الطوال. ابوحنیفه دینوری (احمد بن داود) لیدن، ۱۸۸۸م.
- اخبار العلماء باخبار الحکماء. قفطی (جمال الدین) لیبزیک ۱۹۰۴م.
- ادب الکاتب. ابن قتیبه (عبدالله بن مسلم) لیدن، ۱۹۰۱م.
- ادب الکتاب. صولی (ابوبکر محمد) قاهره، ۱۳۴۱ هـ. ق.
- \* ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام و آثار آن در دوران اسلامی  
محمد محمدی تهران، ۱۳۵۲ هـ. خ.
- الاشتقاق. ابن درید (ابوبکر، محمد) به تصحیح و وستفیلد، ۱۸۵۳م.
- الاعلاق النفیسة. ابن رسته (ابوعلی، احمد) لیدن، ۱۸۹۲م.

- الغانی. ابوالفرج اصفهانی (علی بن الحسین) قاهره، دارالکتب  
امراءالبيان. محمد کرد علی قاهره، ۱۹۳۷م.
- الاوراق. صولی (ابوبکر محمد) قاهره - دارالکتب، نسخه خطی  
البلدان. یعقوبی (احمد بن ابویعقوب) لیدن، ۱۸۶۱م.
- البيان والتبيين. جاحظ (عمرو بن بحر) قاهره، ۱۹۳۲م.
- التاج فی اخلاق الملوک. جاحظ (عمرو بن بحر) قاهره، ۱۹۱۴م.
- \*تاریخ الادب العربی. بروکلین (ترجمه عربی دکتر عبدالحلیم النجار) قاهره، ۱۹۶۸م.
- تاریخ التمدن الاسلامی. جرجی زیدان قاهره، ۱۹۲۲م.
- تاریخ گزیده. حمدالله مستوفی قزوینی لندن، ۱۹۱۰م.
- تاریخ مختصر الدول. ابن العبری (ابوالفرج الملطی) بیروت، ۱۸۹۰م.
- تذکره. دولتشاه سمرقندی بریل، ۱۹۰۰م.
- \*الترجمة والنقل عن الفارسية فی القرون الاسلامیة الاولى.  
محمد محمدی بیروت، ۱۹۶۴م.
- تطور الاسالیب الثریة. انیس المقدسی بیروت، ۱۹۳۵م.
- التفضیل بین بلاغتی العرب والعجم. عسکری (ابو احمد؟) نقل از التحفة البهیة، ۱۳۰۲ هـ ق.
- التیبه والاشراف. مسعودی (ابوالحسن علی) لیدن، ۴-۱۸۹۳م.
- تورات. نسخه عربی بیروت، ۱۸۷۵م.
- ثلاث رسائل للجاحظ. جاحظ (عمرو بن بحر) قاهره، ۱۳۴۴ هـ ق.
- (الاولی فی الرد علی النصارى، الثانية فی ذم اخلاق الکتاب، الثالثة فی القیان)  
جاودان خرد. مسکویه (احمد بن محمد) بیروت - دانشگاه سن رزف
- نسخه خطی کتابخانه شرقی
- \* جستجوی کلمات فارسی در زبان عربی. محمد محمدی بیروت،  
الدرسات الادبیة، ۱۹۶۴م.
- چهار مقاله. نظامی عروضی برلین، ۱۹۲۷م.
- الحيوان جاحظ (عمرو بن بحر) قاهره، ۲۵-۱۳۲۳ هـ ق.
- الدرة الیتمة ابن مقفع (عبدالله) دمشق - المقتبس، ج ۳
- \* دگرگونی های کلمات فارسی در زبان عربی. محمد محمدی بیروت،  
الدرسات الادبیة، ۱۹۶۴م.
- \* رسائل ابن المقفع. یوسف ابو حلقه بیروت، ۱۹۶۰م.
- رسائل البغاء. محمد کرد علی مطبعة الظاهر، ۱۳۲۶ هـ ق.
- الرسالة العذراء. ابن المدبر لیدن، ۱۹۳۱م.
- زهر الاداب. الحصری (ابواسحاق ابراهیم) قاهره، ۱۳۲۷ هـ ق.

- \* سرگذشت هرمزان و شرح نخستین آشنائی اعراب  
 محمد محمدی تهران، مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۵۱ هـ.خ.
- سنی ملوک الارض و الانبیاء. حمزه اصفهانی کلا  
 سیرة الرسول ابن اسحاق (محمد) گوتینگن، ۱۸۵۸-۶۰ م.
- شاهنامه فردوسی چاپ خاور، تهران، ۱۲-۱۳۱۰ هـ. ق.  
 \* شرح نهج البلاغه. ابن ابی الحدید تهران، ۱۲۷۱ هـ. ق.
- شوقی و حافظ. طه حسین قاهره، ۱۹۳۳ م.
- صبح الاعشی. قلقشندی (احمد بن علی) قاهره، ۱۳۱۷ هـ. ق.
- الصناعین. عسکری (ابو هلال) قاهره، ۱۳۱۹ هـ. ق.  
 ابن حوقل لیدن، ۱۸۲۲ م.
- صورة بلاد عراق العجم من کتاب المسالك و المعالم  
 ابن حوقل (محمد بن علی) لیدن، ۹-۱۹۳۱ م.
- ضحی الاسلام. احمد امین قاهره، ۱۹۳۶ م.
- طبقات الامم. قاضی صاعدين احمد الاندلسی قاهره، ۱۲۸۴ هـ. ق.
- طراز المجالس. خفاجی (شهاب‌الدین احمد) قاهره، ۱۲۹۳، ۱۳۰۲ هـ. ق.
- العقد الفريد. ابن عبدربه (ابو عمر احمد) قاهره، ۱۲۹۳، ۱۳۰۲ هـ. ق.
- \* عهد اردشیر. به تحقیق عباس احسان بیروت، ۱۹۶۶ م.  
 دارالکتب
- عیون الاخبار. ابن قتیبه (عبدالله بن مسلم) قاهره، ۱۸۶۸ م.
- فتوح البلدان. بلاذری (احمد بن یحیی) گریفزوالد، ۱۸۶۸ م.
- فجر الاسلام. احمد امین قاهره، ۱۹۳۳ م.
- الفخری فی الاداب السلطانية. ابن طقطقی (فخرالدین محمد) چاپ اهلوت، ۱۸۶۰ م.
- الفهرست. ابن الندیم (محمد بن اسحاق) لیزیک، ۱۸۷۷ م.
- فی الادب الجاهلی. طه حسین قاهره، ۱۹۳۳ م.
- قاموس اللغة. فیروز آبادی (محمد بن یعقوب) تهران، ۱۲۷۷ هـ. ق.
- الکامل فی التاریخ ابن اثیر (عزالدین) لیدن، ۱۸۷۶ م.  
 یک، لیدن، ۵۸-۱۸۳۵ م.
- کشف الظنون. حاج خلیفه (مصطفی ابن عبدالله) لیزیک، ۱۹۲۷ م.  
 بمبئی، ۱۹۲۷ م.
- گاتها (ترجمه فارسی و مقدمه). پورداود (ابراهیم) تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.
- \* گاه شماری در ایران قدیم. تقی زاده (سید حسن) تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.
- گجسته ابایش. تصحیح صادق هدایت تهران.  
 این رساله قبلاً هم با ترجمه و تفسیر و شرح لغات در پاریس به چاپ رسیده است.
- \* المترجمون و النقلة عن الفارسیة ... محمد محمدی بیروت، ۱۹۶۶ م.
- المحاسن و الاضداد. جاحظ (عمرو بن بحر) لیدن، ۱۸۹۸ م.

- المحاسن و المساوی. بیهقی (ابراهیم بن محمد) ژین، ۱۹۰۲ م.  
 مختصر کتاب البلدان. ابن الفقیه (ابوبکر، احمد) لیدن، ۱۸۵۵ م.  
 المختصر فی اخبار البشر. ابوالفداء (اسماعیل بن علی) قاهره، ۱۳۲۵ هـ ق.  
 مروج الذهب مسعودی (ابوالحسن علی) پاریس، ۷۱-۱۸۶۱ م.  
 \* مروج الذهب مسعودی به تصحیح شارل پلّا بیروت، ۱۹۶۶ م.  
 مسالك الممالک. استخری (ابراهیم بن محمد) لیدن، ۱۸۸۹ م.  
 المعارف. ابن قتیبه (عبدالله بن مسلم) لیزیک، ۱۸۶۰ م.  
 \* معجم الادباء. یاقوت (ابوعبدالله شهاب الدین) لیدن، ۱۶-۱۹۰۹ م.  
 معجم البلدان. یاقوت (ابوعبدالله شهاب الدین) لیزیک، ۷۳-۱۸۶۶ م.  
 مفاتیح العلوم. خوارزمی (محمد بن احمد) قاهره، ۱۳۴۲ هـ ق.  
 مقدمه. ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد) بیروت، ۱۹۰۰ م.  
 نامه تنسر. بتصحیح مجتبی مینوی تهران، ۱۳۱۱ هـ خ.  
 الثرائفی. زکی مبارک قاهره، ۱۹۳۴ م.  
 نزهة المشتاق. شریف ادیبی لیدن، ۱۹۶۸ م.  
 نظم الجواهر. ابن بطریق بیروت، نسخه خطی کتابخانه شرق  
 نهاییه الارب نویری (شهاب الدین احمد) قاهره، ۱۹۲۳ م.  
 نیرنگستان. صادق هدایت تهران  
 الوزراء و الکتاب. جهشیاری (محمد بن عبدوس) وین، ۱۹۲۶ م.  
 وفيات الاعیان. ابن خلکان (شمس الدین احمد) قاهره، ۱۲۷۵ هـ ق.  
 \* یکی از منابع مهم تحقیق درباره ادبیات ایران در دوره ساسانی محمد محمدی  
 نشریه ایرانشناسی، تهران، ۱۳۴۶ هـ خ.

و نیز از نشریه‌ها و مجله‌های زیر در ضمن مآخذ نام برده شده

آموزش و پرورش سال نهم تهران - وزارت فرهنگ

\* ایرانشناسی. نشریه اتحادیه جهانی ایرانشناسی تهران، ۱۳۴۶ هـ خ.

\* الدراسات الادبیه. نشریه کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان بیروت، ۶۶-۱۹۵۸ م.

المجمع العلمی العربی. مجله فرهنگستان زبان عربی دمشق

\* مقالات و بررسی‌ها نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران -

دانشکده الهیات

مجله المقتبس دمشق

مجله مهر تهران

## **Contents**

- Chapter I: Iranian cultural heritage and its fate in the Arab conquest.**
- Chapter II: The influence of the Sassanid administrative institutions on the government of the caliphs.**
- Chapter III: Iranian administrators prior and post Islamic rule.**
- Chapter IV: The scientific movement of the Abbasid period and the translation of Iranian works.**
- Chapter V: A number of historic books that were translated from Pahlavi to Arabic.**
- Chapter VI: Iranian stories and legends in Arab literature.**
- Chapter VII: Philosophic and scientific thought in Iran from the Era of Anoushirvan to the first centuries of Islam.**
- Chapter VIII: Jundishapure as Iran's medical centre before Islam and in the first centuries of Islam.**
- Chapter IX: Applied wisdom and ethics in Iran and Islam.**
- Chapter X: Books that were written on behaviour codes in the Arabic language.**
- Chapter XI: Persian writing code and technical Arabic prose.**

**Iranian Civilization and culture before Islam and its traces and  
impact on Islamic Civilization and Arab Literature.**

**By**

**Prof. M. Mohammadi Malayeri**

**Third edition**



**Tus publication. Ltd.**

**Tehran 1995**

قیمت: ۴۰۰ تومان

