

سخن اهل دل

[آرشیو و کتابخانه معاونت صدا]

دفتر پژوهش‌های رادیو

۱۳۸۷

تهران

سرشناسه	محیط طباطبایی، محمد، ۱۲۸۱-۱۳۷۱.
عنوان و نام پدیدآور	سخن اهل دل / [محمد محیط طباطبایی]: [برای] دفتر پژوهش‌های رادیو.
مشخصات نشر	تهران: طرح آینده، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	پنج، ۱۹۷ ص.
شابک	۱۵۰۰۰ ریال: 9789648828344
وضعیت فهرست‌نویسی	فیبیا
یادداشت	کتاب حاضر حاوی متن نوارهای برنامه رادیویی «مرزهای دانش» است.
یادداشت	کتابنامه.
عنوان دیگر	مرزهای دانش.
موضوع	تمدن ایرانی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	رادیو -- ایران -- برنامه‌ها.
موضوع	ایران -- زندگی فرهنگی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.
شناسه افزوده	صداوسیماي جمهوری اسلامی. اداره کل پژوهش‌های رادیو. دفتر پژوهش‌های رادیو
رده‌بندی کنگره	۳ س ۲۵ م / ۶۴ DSR
رده‌بندی دیویی	۹۵۵/۰۰۷۲:
شماره کتابشناسی ملی	۱۰۹۸۷۵۳:



نام کتاب: سخن اهل دل

ویراستار: مراد مهدی‌نیا

حروف‌نگار: محبوبه یوسفی‌مقدم

طرح روی جلد: مهدی بخشایی

ناشر: طرح آینده

نوبت چاپ: اول

شماره پژوهش: ۴۹۷

تاریخ انتشار: ۱۳۸۷

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

پها: ۱۵۰۰۰ ریال

تهران، خیابان ولیعصر، خیابان جام‌جم، صداوسیماي جمهوری اسلامی ایران،

شماره: ۲۲۶۵۲۴۸۶

تلفن: ۲۲۱۶۷۷۰۸

ساختمان شهدای رادیو

هر گونه استفاده کلی منوط به اجازه کتبی از اداره کل تحقیق و توسعه صدا می‌باشد.

فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	یک
فصل اول: اوستاشناسی.....	۱
فصل دوم: سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی.....	۱۳
فصل سوم: ایران و اسلام در تمدن اسلامی.....	۲۵
فصل چهارم: نظری به تاریخ قضاوت در ایران بعد از اسلام.....	۳۷
فصل پنجم: نظری به تاریخ قضاوت ایران در دوره اسلامی.....	۴۷
فصل ششم: اسلام در ایران.....	۵۹
فصل هفتم: ماه و هفته.....	۶۹
فصل هشتم: سهم ایرانیان در زبان و ادبیات عرب (بخش اول).....	۷۹
فصل نهم: سهم ایرانیان در زبان و ادبیات عرب (بخش دوم).....	۸۹
فصل دهم: جشن سده.....	۹۷
فصل یازدهم: تاریخ شمسی و قمری.....	۱۰۷
فصل دوازدهم: سهم اصفهان در فرهنگ جهان (بخش اول).....	۱۲۱
فصل سیزدهم: سهم اصفهان در فرهنگ جهان (بخش دوم).....	۱۳۱
فصل چهاردهم: مهستی شاعر.....	۱۴۱
فصل پانزدهم: خرافات ادبی.....	۱۵۳
فصل شانزدهم: آثار الباقیه بیرونی.....	۱۶۳
فصل هفدهم: قدیمی‌ترین موقوفه ایران.....	۱۷۱
فصل هجدهم: پیشینه ایران.....	۱۷۹
فصل نوزدهم: سیبویه فارسی.....	۱۸۹

پیش‌گفتار

رادیو از دیرباز نه تنها شریک لحظه‌های خلوت انسان‌ها بوده و گاه‌وبیگاه با نوای خوش موسیقی یا جمله‌ای پندآموز و حکمت‌آمیز، بار غم زندگی را از دل آنان برمی‌داشته و خرسندی حاصل از وارستگی از قیود دنیوی را جایگزین آن می‌کرده است، بلکه منبع اطلاعات مهمی نیز شمره می‌شده که این اطلاعات را به اشکال مختلف در اختیار شنوندگان خود قرار می‌داده است.

برنامه‌های علمی رادیویی در زمینه‌های مختلف و در قالب‌های گوناگون برای مخاطبان علاقه‌مند تهیه و پخش شده است. یکی از این قالب‌ها که در گذشته رواج بیشتری نیز داشته، سخنرانی استادان بزرگ و فرهیخته این مرز و بوم در زمینه‌های گوناگون بوده که بی‌شک در زمان خود طرفداران بی‌شماری نیز داشته است. این سخنرانی‌ها- به دلیل وجهه علمی و فرهنگی سخنرانان- به مراتب از قالب‌های دیگر برنامه‌هایی از این دست، مخاطبان بیشتری را جذب می‌کردی و تأثیر بیشتری نیز بر آنان داشته‌اند.

از جمله عالمان و دانشمندان بزرگی که مدتی کلاس درس و بحث خود را در رادیو برپا نمود و به کمک امواج جادویی رادیو، فرد فرد ایرانیان علاقه‌مند تاریخ و هویت ایرانی- اسلامی را از کان دانش خود بهره‌مند ساخت، استاد علامه، سید محمد محیط طباطبایی بود. شاید برای بسیاری از افرادی که در سال‌های ۱۳۳۸ ه. ش به بعد، به رادیوی ایران گوش کرده‌اند، مرزهای دانش برنامه نام‌آشنایی باشد؛ همان برنامه معروفی که به سعی و همت خود استاد

محیط طباطبایی تهیه می‌شد و تا مدت‌ها توانست ایرانیان زیادی را به شوق شنیدن نکته‌های شنیدنی و آموختنی درس استاد، در جای‌جای ایران زمین، به پای رادیوها بنشانند.

علامه محیط طباطبایی که خود در جایگاه یک ایرانی آگاه از تاریخ و هویت خود، با پسندها و خواستها و نیازهای هموطنان خویش آشنا بود، در تنظیم موضوعات این برنامه می‌کوشید عنصر جذابیت را در کنار لزوم و افاده بگذارد و برنامه‌هایی را تدارک بیند که در سطوح گوناگون، برآورنده نیازها و پاسخ‌گوی پرسش‌های شنوندگان همیشگی وی در میان برنامه‌ها باشد. موضوعاتی چون: تاریخ زبان فارسی، جشن‌های ملی ایران، تاریخچه قدیم و گاه‌شماری، پیشینه شهرهای ایران، وجوه معانی و اشتقاق نام ایران و نام‌های شهرهای ایران و... از جمله موضوعاتی بود که در کلاس درس رادیویی استاد، طرفداران بسیاری داشت.

اکنون با گذشت سال‌ها از آن دوران و در زمانی که دیگر جسم سید محمد محیط طباطبایی در میان ایرانیان نیست، یاد و خاطره سخنان ارجمند او در نوارهای برنامه‌های دانش همچنان باقی‌مانده است. بسی‌شک ارزش این خطابه‌ها و سخنان حکمت‌آمیز بیش از آن است که تنها در قالب این نوارها در انبارهای تیره و تار دستخوش گذر پرشتاب زمان گردد تا به آهستگی، از یاد فردا و فرداها نیز پاک شود. از این روی اداره کل پژوهش‌های رادیو بر آن شد تا این سخنرانی‌ها را از نوار به کاغذ منتقل کند و با چینی تازه، در قالب مجموعه کتاب‌هایی چاپ و منتشر نماید تا جست‌وجوگران همیشگی علم و حکمت، امکان سیراب شدن از این آبشخور را نیز به‌دست آورند و پاسخ برخی پرسش‌های خود را از این طریق بیابند. این کتاب، نخستین جلد از این مجموعه آثار است که به امید یزدان پاک، از این پس از سوی اداره کل پژوهش‌های رادیو منتشر خواهد شد.

در گزینش خطابه‌های این کتاب تلاش بر این بوده که تا حد امکان موضوعاتی مرتبط و در یک راستا برگزیده شوند و در کنار هم قرار گیرند تا از این راه، وحدت موضوعی نیز فراهم شود. بر این اساس محور عمده خطابه‌های این کتاب، تاریخ ایران و شهرهای تهران و اصفهان نیز جایگاه ایرانیان در علوم گوناگون- چه در گذشته باستان و چه پس از اسلام- بوده است. در این میان خطابه‌ای نیز به یک شاعر نه چندان نام‌آشنا، به نام مهستی که مهارتش در شعر و هنر، تا بدانجاست که تحقیقات بیشتری سزاوار است، اختصاص یافته است.

با توجه به سالیانی که از این برنامه رادیویی گذشته و بالطبع کهنگی نوارها، و نیز در کنار آن گستره دانش و معلومات استاد که هر جمله و عبارت وی با نام‌ها و اصطلاحات بسیاری همراه بوده، در موارد بسیاری عبارت یا واژگان نامفهوم یا دیربایی در متن این خطابه‌ها وجود داشت که تا حد امکان در رفع این ابهامات کوشش به عمل آمده و تلاش بر این بوده که تمامی اسامی و واژگان غریب، با فرهنگ‌ها و دایرة‌المعارف‌ها تطبیق یابد تا در این باره حقی از استاد بزرگ مرحوم محیط طباطبایی فروگذار نگردد.

در خاتمه، جا دارد از آقای علیرضا دادایی که زحمت پیاده‌سازی نوارهای سخنرانی استاد طباطبایی را عهده‌دار بودند، تشکر و قدردانی نماییم.

مختصری از زندگی‌نامه استاد سید محمد محیط طباطبایی

سید محمد محیط طباطبایی فرزند سید ابراهیم در قریه جزلا یا گزلا از دهستان سفلی زواره اردستان به دنیا آمد. او از همان کودکی مشتاق علم‌آموزی بود. وی نخست در مکتب‌خانه زواره به تحصیل علم پرداخت و پس از آن برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت، اما در این شهر موفق به تداوم

چهار سخن اهل دل

بخشیدن به مطالعات خود نشد. حاصل تلاش او از این سفر، آشنایی مختصر با زبان فرانسه بود.

سید محمد محیط طباطبایی در سال ۱۳۰۲ به تهران آمد. وی در بیست و دو سالگی دوباره شروع به تحصیل کرد و نام خانوادگی «محیط طباطبایی» را از آن زمان برای خود برگزید. وی علاوه بر زبان فارسی به زبان‌های عربی، انگلیسی و فرانسه آشنایی کامل داشت و نیز زبان‌های پهلوی، سانسکریت، سغدی، اردو و ترکی را می‌دانست. محمد محیط طباطبایی همچنین روزنامه‌نگاری فعال و فرهیخته بود که در این زمینه نیز نام نکویی از خود به یادگار گذاشته است.

محیط طباطبایی با اینکه مانند بسیاری دیگر نتوانست از محضر استادان زیادی بهره‌برد، اما با تلاش پیگیر و همت والای خود در حوزه‌های گوناگونی چون: تاریخ، جغرافیا، ادبیات، اسلام‌شناسی، ایران‌شناسی، رجال، انساب و بسیاری از علوم دیگر دانش فراوانی کسب کرد و در شمار عالمان این علوم قرار گرفت.

وی بیشتر عمر خود را به تدریس گذراند و در آموزش و پرورش آن روزگار علاوه بر کار معلمی، بازرس هم بود و در کشورهای پاکستان، سوریه، لبنان و عراق به‌عنوان رایزن فرهنگی ایران فعالیت کرد. متأسفانه پس از تأسیس دانشگاه، از وجود این دانشمند خودساخته، هیچ بهره‌ای نبردند و دانشجویان امکان استفاده از علوم و دانش‌های بیکران این مرد بزرگ را به دست نیاوردند. از استاد ارزشمند مرحوم محیط طباطبایی، چند هزار خطابه و رساله برجای مانده که بخشی از آنها در قالب کتاب‌هایی چون: «تاریخ مطبوعات در ایران»، «تاریخ اعزام محصل به اروپا»، «زندگی محمد زکریای رازی»، «دوران نادر» و «تاریخ تحول نثر فارسی در قرن سیزدهم» به چاپ رسیده است.

پیش‌گفتار پنج

علامه سید محمد محیط طباطبایی در بیست‌وهفتم مرداد سال
۱۳۷۱ هـ ش دار فانی را وداع گفت. آرامگاه وی بنا بر وصیتش در محوطه برج
طغرل در شهرری واقع شده است. روحش شاد!

اداره کل پژوهش‌های رادیو

اوستاشناسی

وقتی مرزبان بحرین، فرستاده و نامه پیامبر اسلام را نیکو پذیرفت و قلمرو حکمرانی او در دایره نفوذ سیاسی و مذهبی اسلام درآمد، نماینده‌ای که برای دعوت، تعلیم آداب، عبادات و دریافت مال صدقه و جزیه از مدینه به بحرین آمده بود درباره پیروان ادیان مقیم منطقه و تکلیف معامله با آنان از حضرت رسول کسب تکلیف نمود و به وجود گروهی زردشتی یا مجوسی در آنجا اشاره کرد. در پاسخ او چنین دستور داده شد: «در صورتی که آنان کتابی دارند با ایشان مانند سایر اهل کتاب از یهود و نصارا و صابئان^[۱] رفتار شود؛ یعنی از پرداخت وجوه دینی مانند صدقه و زکات معاف و به پرداخت مالیات سرانه مکلف باشند.

این سابقه عملکرد بعد از گسترش حکومت اسلامی در قلمرو وسیع دولت ساسانی همه جا اجرا شد و مجوس از اهل کتاب به‌شمار آمدند و این خود

* اعدادی که در هر فصل در نماد [] آمده‌اند، در قسمت «پی‌نوشت» آخر هر فصل توضیح داده خواهند شد.

قرینه‌ای است بر اینکه زردشتیان در صدر اسلام صاحب کتاب دینی بودند و اوستایی در دست داشتند که به اعتبار وجود آن، مشمول حکم اهل کتاب شدند. در سده سوم و چهارم این کتاب که به اختلاف تلفظ در مأخذهای مختلف، ابستاقی، ابستاغ، اوستاک، آستا، آپستا، افستا و ایستا خوانده می‌شد به صورت مدوئی بر روی کاغذ پوستی در دست موبدان قرار داشت و در صورت مناظره و مباحثه و محاجّه، مورد استفاده علمای زردشتی در برابر علمای اسلام و پیشوایان ادیان دیگر قرار می‌گرفت. شاید در آغاز امر، صورت کلی و جامع آن هنوز در خزانه حافظه موبدان، محفوظ و از دسترس کتابت و مطالعه غیر مذهبی و غیر موبد مضمون بود، ولی بعد از آنکه در برابر حکومت حاکم، مدرک تطبیق و صدور و اجرای حکم شرعی در امور دینی و دنیوی شناخته شد دیگر آن‌گونه احتیاط و دوراندیشی عهد سلف بجا نبود و نه تنها صورت مکتوب و مدوّن آن بایستی در دسترس مشاهده دستور و غیردستور بلکه مزدیسنی و مسلمان نهاده شود و برای آنکه مشکلات و مبهمات قرائت سنتی آن آسان گردد از خط دشوار پهلوی به خط اصلاح‌شده و سهلی که مشتمل بر صورت‌های جداگانه خطی برای همه حروف و حرکات باشد درمی‌آید.

رساله پهلوی گجستک ابالیش^[۲] که وصف مناظره آذر فرنیغ موبد با داد هرمز مانوی تازه‌مسلمان در حضور مأمون عباسی باشد، مظهري از اوضاع و احوال سده سوم هجری در مقابل دین و کتاب زردشتیان بود و کتاب جامع دینکرد^[۳] که در نیمه اول سده چهارم هجری و مقارن عصر رودکی از روی قرائن، صورت نهایی تدوین و تنظیم خود را یافته و هم اکنون متن و ترجمه کامل انگلیسی آن در دسترس عموم است نشان می‌دهد که غالب نسک‌های اوستا^[۴] در آن تاریخ نوشته و در دسترس موبدان، موجود بوده که مورد استفاده در تدوین این کتاب قرار می‌گرفته است. بنابراین وجود چنین متن جامع معتبری از اوستای ملخص و مدوّن در سده چهارم هجری و استمرار بقای آن

تا عصر حاضر، خود محکم‌ترین سند تکذیب ادعای افراد بسی‌اطلاع یا مغرضی است که می‌خواهند حقیقت امر سلوک مسلمانان را با اهل کتاب، با جعل افسانه سوختن و آب‌ریختن مستور دارند.

در اینجا باید سه موضوع مختلف ولی همنام و مربوط به یک امر را خاطر نشان ساخت: اوستا، زبان اوستایی و خط اوستایی. اوستا شامل اجزای مختلفی است که از حیث زبان تدوین، وحدت شکل لغوی و دستوری ندارد. قسمت‌هایی از آن به زبانی است که اختلاف آن با یک متن سانسکریت تقریباً اختلاف خط دیوانگاری با دین دبیره^[۵] و مخارج حروف هندی با ایرانی است و در صورتی که این قسمت از کتاب که شامل یسنه‌ها و گات‌ها^[۶] می‌شود به جای خط پهلوی یا اوستایی، به خط دیوانگاری نوشته شود و در مخارج برخی حروف کلمات آن مانند سین و هاء اندک تصرفی شود، این متن تازه، همان ترجمه سانسکریت از یسنا محسوب می‌شود. قسمت‌های دیگر آن که به زبان پهلوی در حقیقت ترجمه و تفسیر آن متن کهنه اوستایی است به زبانی جدا از آن زبان دیرینه نوشته شده که شناختن اصول کلمات و مشتقات آن برای فارسی‌زبانان و پهلوی‌شناسان چندان دشوار نیست.

بنابراین اوستا به‌طور کلی، نام کتاب دینی زردشتیان است که بنا بر روایت دینکرد، اسکندر اصل مدوّن آن را از گنج شایگان^[۷] برآورد و بسوخت و بخش‌های علمی آن را به یونانی ترجمه کرد و به یونان برد یا فرستاد و دیگر از آن چیزی بر جای نماند تا آنکه در اواخر عهد اشکانی یکی از چند بلاش پادشاه ملوک‌الطوایف یا اشکانی به جمع‌آوری آن از سینه‌ها و حافظه‌ها پرداخت و در دوره شاپور این عمل تکمیل شد و قسمت‌های علمی دیگر آن را هم دوباره از یونانی و رومی به پهلوی ترجمه و بر آن افزودند. پس آنچه از کلمه «اوستا» فهمیده می‌شود مجموعه آثار دینی و علمی پراکنده‌ای بوده که در آغاز عهد ساسانی به گواه دینکرد و اسناد دیگری به صورت متنی جامع

درآمد و این اختلاف زبان و لهجه ملحوظ در آن، نتیجه ارتباطی است که هر قسمتی از آن با زمان انشاء آن قسمت پیدا می‌کند.

اما زبان اوستایی چنانکه اشاره رفت همان زبان قسمت کهنه اوستاست که با زبان سانسکریت پهلوی می‌زند و چنانکه «خبردار» از دانشمندان زردشتی هند در آغاز همین قرن ضمن ترجمه انگلیسی و گجراتی خود از چند بخش گات‌ها عملاً نشان داده وقتی به زبان سانسکریت ترجمه یا به خط دیوانگاری تحریر شود، این دو صورت از یکدیگر تفاوتی ناچیز پیدا می‌کند.

خط اوستایی تازه‌ترین مفهومی است که با کتاب دینی بدان وابستگی پیدا می‌کند، زیرا تصور نمی‌رود و قرینه‌ای هم در دست نیست که این خط پیش از دوره اسلامی بدین صورت تکمیل شده وجود داشته باشد و باروزگار شاپور و اردشیر و بلاش ابداً ارتباطی ندارد تا چه رسد به دوره‌های قدیمی‌تر. در اینجا مشکلی پیش می‌آید که هنوز کسی به حل آن نتوانسته راه یابد و آن مربوط به خطی است که بنا به روایات منقول در دوره اسلامی نخستین اوستا را بدان نوشته و در ذنبشت^[۸] یا گنج شایگان سپرده بودند. بنا به اعتبار روایت سنتی در تعیین زمان زردشت، تطور گشتاسپ پدر اسفندیار، پادشاه کیانی با ویشناسپ پدر داریوش هخامنشی و وجود قرینه بر استعمال قدیم خط آرامی در بابل، برخی می‌خواهند خط نخستین اوستا را همان آرامی قدیمی معرفی کنند.

در این صورت اشکال تازه‌ای پیش می‌آید و آن موضوع زبان کتاب می‌شود که چون قرینه‌ای برنگارش متن فارسی یا پهلوی در آن عصر قدیم به خط آرامی هنوز به دست نیامده و متون آرامی قدیمی کلاً به خط و زبان آرامی توأم بوده، پس تسلیم بدین نظریه که زبان اوستایی محض را به خط آرامی صرف نوشته باشند قدری جسارت می‌خواهد.

نکته دیگر این است که صرف نظر از خط و زبان نخستین اوستا، چه باعث

شده بود که از روی آن متن محفوظ در گنج شایگان دژنپشت نسخه برداری نشود و در طی سه قرن یعنی فاصله بین زردشت و اسکندر حتی یک نسخه دوم یا سومی از آن به وجود نیامده بود تا پس از اقدام اسکندر به بیرون آوردن و سوزاندن متن زرین اصل، نسخه‌های دیگری از آن در دست مردم باقی بماند. این انحصار روایت به نسخه منفرد، شاید برای عذرخواهی نبودن یا نماندن نسخه‌ای از آن در دست موبدان، پیش از قیام دولت ساسانی باشد.

در روایات زردشتی اسلامی بعد از دوره ساسانی است که موضوع نسخه دوازده هزار پوست گاوی به نظر می‌رسد ولی تعجب از کتر^[۹] موبد بزرگ است که شرح خدمات مختلف خود را در بستن و سوختن و از پای درآوردن بی‌دینان و برآوردن آتشکده‌ها و ترویج دین در اقطار و اطراف کشور به تفصیل در پایه‌های بنای معروف به کعبه زردشت^[۱۰] بر سنگ نگاشته ولی کوچک‌ترین اشاره‌ای به موضوع جمع‌آوری و تنظیم اوستا و تدوین ترجمه پهلوی آن نکرده است و همین سکوت بی‌مورد را در ترجمه فارسی نامه تنسر^[۱۱] هم می‌نگریم که اصل آن شاید در اواخر دولت ساسانی و زمان حکومت خسرو انوشیروان تدوین شده باشد.

اظهار مانی^[۱۲] که با اردشیر و شاپور و تنسر^[۱۳] و کتر همزمان و طرف حمله و تجاوز موبدان بوده در کتاب کفالا یا^[۱۴] به اینکه از زردشت اثر مکتوبی به جا نمانده بود بلکه اقوال وی را بعد از حیات او، پیروان او، جمع‌آوری کردند شاید قرینه‌ای باشد بر اینکه روایت دینکرد، اردویراف‌نامه^[۱۵]، کتاب فارسنامه و آثار دیگر نویسندگان اسلامی در این موضع، همه به دوره‌های متأخر مربوط باشند. در ضمن، پیش از آنکه شعبه اشکانی ارمنستان برای گسستن پیوند ارتباط سیاسی با ایران ساسانی، دین جدید و خط تازه‌ای را در برابر خط پهلوی و دین مزدیسنا در قلمرو دوره اسلامی بپذیرد و زمینه را برای بریدن از شرق و پیوستن به غرب و استفاده از حمایت دولت رم آماده

سازد در تاریخ ایران هیچ‌گونه حادثه‌ای که با علل و دواعی عقیده دینی ارتباط پیدا کند سراغ نداریم، مگر یاری کوروش هخامنشی به کاهنان بابلی برای شکستن بدعت‌های مذهبی نابونید^[۱۶] پادشاه بابل که او ظاهراً می‌خواست از کثرت تعداد خدایان منطقه بکاهد و مردم پراکنده دین بین‌النهرین را به وحدت شکلی و ادار سازد و این کار موجب شورش کاهنان بر ضد او شد که هر دسته‌ای از ایشان برای خود، دستگاه الوهیت خاصی داشتند و کوروش را به یاری خود طلبید و او توانست بار دیگر مردوک^[۱۷] را به مقام عزت سابق خود برساند و خداوندان دیگر کلدی را هم به قلمرو پسرش خاص خود برگرداند.

کتیبه بابلی بنای معبد مردوک مؤید این کوشش و کشمکش عقیده‌ای زمان کوروش محسوب می‌شود. در این صورت گویا بعد از قبول دین و خط تازه عربی از طرف پادشاه اشکانی ارمنستان بود که اندیشه حفظ عقاید و معابد و سنن دینی گذشته در ایران به سیاست دولت راه یافت و در عهد اردشیر، شکل منظم و مؤثر و قاطعی را پیدا کرد و حکومت، جمع میان کار دین و دولت کرد و این سنت از اردشیر بابکان برای اخلاف او به یادگار ماند. برخاستن اردشیر از میان هیربدان^[۱۸] آتشکده استخر و به یاری خواستن موبدان برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر اصول دینی، نتیجه همان روح سماحت و بی‌اعتنایی دولت اشکانی به اختلافات دینی و مذهبی زبردستانان بوده است که به زعم تنسر، داشت بر ریشه وحدت سیاسی ایران تیشه می‌زد. در نامه تنسر به عوامل قیام اردشیر برای جلوگیری از تفرقه عقاید مردم و احیای سنن زردشتی تصریح شده و هرگونه تشدد و مجازات و سخت‌گیری از طرف او را در تأمین چنین هدف دینی روا شمرده است. قیام مانی که بنا به روایتی با خاندان اشکانیان تیسفون انتسابی داشت برای توصیه عقاید موجود منطقه در دین واحدی که مرکب از اصول و فروع عقاید همگنان باشد نخستین

جوابی بود که به عمل اردشیر داده شد و تألیف شاپورگان^[۱۹] از طرف مانی به نام شاپور ساسانی و مساعدت شاپور با دعوت مانی در اطراف و اکناف، قرینه دیگری است بر اینکه هنوز مبارزه خانواده ساسانی در مراحل مقدماتی خود سیر می‌کرد و در بین‌النهرین که مجمع ملل و نحل مختلف از اتباع ایران بود با تأنی و تأمل، کار پیش می‌رفت ولی در فارس و طبرستان یعنی عراق عجم زمینه برای اعمال تشدد، بیش از خراسان و بین‌النهرین مناسب بود.

در برابر، این مانی و مانویان بودند که خود را به کتاب و آداب مدون دینی مجهز کردند؛ این حکومت نوپنید دینی بیش از آنچه در برابر عیسویان ارمنستان و ولایت باختری لازم بود خود را نیازمند گرایش به کتاب و موبد و آتشکده می‌دید. در این مورد است که سخن از جمع و ترجمه و تفسیر اوستا زمینه مخصوصی پیدا کرده است و این امر بعد از قتل مانی هم ادامه داشت. بار دیگر در قیام مزدک^[۲۰] و ترویج اصول اجتماعی مأخوذ از عقاید رومی و یونانی و وسعت حوزه اقبال و گسترش آن بود که تقویت مبانی دینی و توجه به کتاب دین و ترجمه و تفسیر آن ضرورت پیدا کرد. بدین نظر برخی از فعالیت‌های دین‌ورزی و تجدید نفوذ موبدان در این جزء از زمان، ضرورت اجتماعی و سیاسی پیدا کرده بود و دنباله آن با ظهور و گسترش دین اسلام قطع نشد، بلکه تغییر جهت و کیفیت پیدا کرد و چنانکه گفته شد چون موضوع وجود کتاب دینی مدون برای تأمین مصالح قومی و جمع‌آوری اجزای پراکنده آن در یک مجموعه دستورالعمل دینی یا دینکرد، جهت حفظ موقعیت پیروان این دین در برابر ترسایان و یهودان از هر موقع دیگر لازم‌تر شناخته می‌شد، اوستاشناسی در سده سوم و چهارم رونق خاصی یافت. بدین صورت کار تنظیم، تدوین، تحریر و تفسیر اوستا که در سده اول هجری وارد مرحله تکاملی خود شده بود از برکت چنین موقعیتی توانست اثر بی‌ظنیری مانند دینکرد برای ما به یادگار بگذارد.

تا سده ششم هجری که دنبال وضع اداره جدید ایران دوره اسلامی از حیث اسلوب و حکومت و روابط اهل ذمه با دولت، بر همان مبنای سده اول بود، زردشتیان در خراسان و بلاد پهلوی و فارس از موقعیتی ممتاز برخوردار بودند و موبدان موبد فارس، حافظ گنجینه میراث‌های دینی و فرهنگی و مرجع موبدان همه شهرهای دیگر بود و جهانگردان مسلمان در آثار مدون خود به این امتیاز سرزمین پارس بارها اشاره کرده‌اند تا آنکه در سده هفتم هجری زیان ایلغار مغول بعد از مسلمانان به زردشتیان بیش از ترسایان و یهودان مقیم ایران عاید شد.

گروهی از آنان که به مرزهای هندوستان نزدیک تر می‌زیستند از راه سیستان و قندهار و کابل و بلوچستان و سند و پنجاب و گجرات مهاجرت اختیار کردند و عده دیگری راه یزد و کرمان را در پیش گرفتند که نسبت به خراسان و عراق کمتر در معرض هجوم و حمله مغول واقع بود.

اینان کتاب‌های دینی خود را همراه می‌بردند و در یزد و کرمان، کانون تازه‌ای به‌جای ری و نیشابور جهت حفظ و ترویج عقیده خود ترتیب دادند؛ کانونی که در طی چند قرن بعد همواره زردشتیان هند و ایران را در زیر حمایت خود نگاه داشته بود. آری ناقل دین، سنت، عقیده و کتاب از ایران به هند همواره همان موبدان بودند که از خراسان و عراق و سیستان به هند و یزد و کرمان مهاجرت کرده بودند. رابطه مهاجران با دین ایرانی و هندی در دوران حکومت ایلخانان مغول قطع شد ولی در عصر شاهرخ تیموری دوباره برقرار گردید و دنباله آن تا سده نوزدهم میلادی ادامه داشت.

استادان اوستا و زبان و خط پهلوی و خط اوستایی در هند، همین ایرانیانی بودند که بعد از همکاری مؤثر با محمود غلجانی گویی احساس آرامش و آسایش حال بیشتری در گجرات می‌کردند و از یزد و کرمان بدانجا می‌رفتند و احیاناً رخت اقامت در بمبئی می‌افکندند.

آنکتیل دو پرون فرانسوی اوستا را بر همین موبدان ایرانی که در هند بدیشان موبدان ولایتی می‌گفتند آموخت و به یاری و دستگیری ایشان آن را توانست به زبان خود ترجمه کند و در دسترس جهان عربی بگذارد که هنوز به مآخذ اصلی دین زردشتی آشنایی نداشت و اطلاعات او محدود به همان موضوعاتی بود که از کتاب‌های عقاید اسلامی درباره زردشتیان ترجمه شده و یا چیزهایی که سیاحان در آسیا به گوش خود شنیده و در سفرنامه‌های خود ثبت کرده بودند. از هزاره هفتصد و هفتاد و یک میلادی به این طرف، کار اوستاشناسی در شرق و غرب پیشرفت پیدا کرد و عده‌ای از خاورشناسان بزرگ آلمان و دانمارک و فرانسه و انگلیس از راه‌های مختلف به تقدم و تکامل این فن کمک کرده‌اند.

استفاده از زبان سانسکریت برای حل برخی مشکلات دیرینه که در قرائت و ترجمه متون اوستایی وجود داشت راه تازه‌ای برای درک معانی قسمت‌های کهنه آن کتاب به دست می‌داد.

کوشش شادروان ابراهیم پورداوود در کار ترجمه اوستا از روی ترجمه‌های آلمانی به زبان فارسی و طبع و انتشار آن در بمبئی متدرجاً یک دوره کامل از متن موجود اوستا را در دسترس فارسی‌زبانان نهاد؛ متنی که علاوه بر ترجمه فارسی با متون خط اوستایی هم توأم به چاپ رسیده است. کسانی که بعد از نشر اوستا در چهل سال پیش بدین طرف کاری در همین زمینه انجام داده‌اند جز مرحوم سیدمحمدعلی داعی‌الاسلام لاریجانی که وندیداد را از روی متن اصلی به کمک ترجمه و تفسیر انگلیسی به فارسی نقل کرد و در هند به چاپ سنگی رسانید و مرحوم موسی جوان که همین اثر را بار دیگر از روی ترجمه فرانسوی دارمستتر به فارسی ترجمه و چاپ کرد و آقای میرزاعباس مهرین‌شوشتری که اقتباسات او از روی متون اصلی و ترجمه‌های

انگلیسی صورت می‌گیرد، دیگران غالباً از سرچشمه ترجمه پورداوود از زبان آلمانی بهره برده‌اند.

آری از سی‌و‌اندی سال پیش بدین طرف، اوستا یکی از دروس مهم دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بوده ولی فقدان استادان کافی و متبحر و کارآموده بدان جنبه تربیتی و اخلاقی بیش از نتایج ادبی و آموزشی بخشیده است و کارهای اضافی هم که بعداً انجام گرفته باز مبتنی بر ترجمه‌های فرانسوی و انگلیسی از این اثر بوده که احیاناً متن اصلی با خط لاتینی تحریر می‌شده و از این راه خواننده را با تلفظ کلمات آشنا می‌ساخته است. با وجود این ای کاش دینکرد را هم کسی مانند شادروان پورداوود از روی ترجمه کامل انگلیسی آن به فارسی نقل می‌کرد تا بر میزان سواد و مواد اوستایی قابل استفاده داوطلبان فارسی‌زبان افزوده می‌شد و به کمک این کتاب، خیلی از مشکلات و تصورات ناروایی که فعلاً درباره اوستا گاهی بر زبان مغرضان می‌رود از میان برداشته شود.

پی‌نوشت:

۱ - فرقه‌ای دینی در حُرّان قدیم که در متون کهن آنها را «ستاره پرست» دانسته‌اند.

۲- مادِیگان گجستک ابالیس، کتابی است به زبان پهلوی، تقریباً شامل ۱۲۰۰ کلمه و متضمن مباحثاتی است که میان ابالیس ذندیق و آذر فرنیغ در حضور مأمون خلیفه در حدود سال ۸۲۵ میلادی (۲۱۰ هجری) صورت گرفته است.

۳- مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتاب موجود پهلوی. این کتاب اصلاً در نه جلد نوشته شده بود که اکنون دو مجلد اول آن در دست نیست. نام اصلی آن زندآکاسیه (آگاهی از کتاب زند) و مؤلف آن آذر فرنیغ پسر فرخزاد، معاصر مأمون، خلیفه عباسی است. دینکرد مجموعه بزرگی از اطلاعات دینی و

عادات و عقاید و روایات و تاریخ و ادبیات مزدیسنا و حاوی خلاصه جامعی از بیست و یک نسک اوستای عهد ساسانی است.

۴- بخش‌های بیست و یک گانه اوستای عهد ساسانی

۵- دین دبیره خطی است مأخوذ از پهلوی که در دوره ساسانی برای تحریر متون مقدس زردشتی وضع کردند.

۶- کهن‌ترین بخش اوستا که نیایش‌های موزون زردشت را در برمی‌گیرد و در میان یسنا جای دارد.

۷- گنج شایگان، دفینه‌ای باشد که پادشاهان نهند یا چیزی را گویند که لایق و سزاوار پادشاهان باشد.

۸- محلی در استخر فارس که اسناد مهم دولتی از جمله اوستا، در آن نگهداری می‌شد.

۹- موبدان موبد شاپور و بهرام اول ساسانی

۱۰- بنایی است در شمال تخت جمشید واقع در نقش رستم

۱۱- نامه‌ای است که تنسر، موبد اردشیر ساسانی به گشتاسب، شاه طبرستان و با موضوع لزوم توجه به اردشیر نوشته است.

۱۲- پیامبری ایرانی نژاد که آیینی با بن مایه ثنویت و با ویژگی‌های عرفانی پایه‌گذاری کرد. مانی معاصر شاپور اول ساسانی (قرن سوم میلادی) بود.

۱۳- نام مردی از پارسیان که موبدان موبد دربار ساسانیان بود. نام اصلی او بهرام خورزاد بوده است.

۱۴- کتابی است از مجموعه هفت کتاب مانی: کفالایا، شاپورگان

۱۵- کتابی است به زبان پهلوی که از قرن نهم تألیف شده و مستضمن روایت معراج ارداویراف، از مقدسان آیین زردشتی و دیدن بهشت و دوزخ و مشاهده ثواب‌های نیکوکاران و مجازات بدکاران است. این کتاب به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی ترجمه شده است.

- ۱۶- آخرین پادشاه بابل معاصر کوروش کبیر
- ۱۷- بزرگترین و معروفترین خدای بابل که کوروش کبیر به آن احترام و تعظیم کرد.
- ۱۸- خادم و خدمتکار آتشکده. بعضی خداوند و بزرگ و حاکم آتشکده را نیز گفته‌اند.
- ۱۹- کتابی است نوشته مانی به زبان پهلوی.
- ۲۰- پیام آور دینی، معاصر قباد ساسانی

سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی

دین و فلسفه در مسیر عقل انسانی به سوی کمال مطلوب، همواره به موازات یکدیگر حرکت می‌کنند و پیش می‌روند.

کسانی که از راه دین و ایمان به امر واقع در راه تحصیل سعادت دنیوی و اخروی قدم می‌زنند دیگر برای قبول چون‌وچرای فلسفی و پیروی از احکام منطقی علمی جای بازی در فراخنای حوصله خود ذخیره نمی‌کنند و برعکس کسانی که تسلیم مبادی فلسفه به معنی اخص شده‌اند و برای هر امر جزئی و کلی دلیل و برهان منطقی مطالبه می‌کنند در قبول مسائلی که پیرامون آنها مجال بحث و چون‌وچرا و تردید وجود دارد، دریغ می‌ورزند و شک و بحث و تحقیق را مقدمه وصول به حقیقت در هر صورتی محسوب می‌دارند.

در دنیای قدیم میان این دو مسلک یا راه اندیشه کمتر امکان برخورد و کشمکش متصور بود. در جوار مکتب فلسفی طالس،^[۱] افلاطون و ارسطو برای پرستش ارباب انواع^[۲] و دل‌بستگی‌های مردم به آنها همواره فضای آزادی وجود داشت که فلسفه را با آن کاری نبود تا اینکه در قلمرو حکومت روم قدیم کلیسا بر مدرسه غلبه کرد و دین بر درس و بحث فلسفه یونانی مهر ناروایی زد و قفل تعطیل بر مدرسه‌های فلسفه در شهرهای آسیای صغیر و

حوزه رود فرات نهاد و دیگر حصول سازش میان پیروان کلیسا و رهروان حکمت یونانی میسر نبود. بازماندگان مکتب ارسطو از بیم تعرض عوامل متعصب مذهبی، پراکنده و آواره شدند و از آن میانه تنی چند به ایران آمدند و به خسرو انوشیروان پناه بردند. مساعی دانشمندان مکتب اسکندریه، انطاکیه، ادس^[۳] یا حرّان برای ایجاد توافق فکری میان تعلیمات عیسوی و مبانی فلسفی به نتیجه رضایت‌بخشی نمی‌رسید، زیرا اندیشه فلسفی در تکاپوی خود پس از تجاوز از حدود نتایج مقدر و مبانی مفروض همین که به حدود عهد عتیق و جدید می‌رسید دیگر مقامی برای استقرار وفق میان اندیشه‌ها و دانسته‌ها با گفته‌ها به دست نمی‌آورد.

دین اسلام که صدسال بعد از بالا گرفتن کار این اختلاف و کشمکش میان دین و فلسفه و یا ایمان و منطق به ظهور پیوست، هر چند از نظر ساختمانی و شکلی کاملاً مشمول کلمه دین قرار می‌گرفت ولی در آغاز امر با محیطی مربوط بود که مردم آن در مراحل عقب‌افتاده فکری و علمی به سر می‌بردند و در آن هنوز نشانه‌ای از تأسی به اندیشه‌های حکمای یونانی و اسکندرانی و حرانی دیده نمی‌شد. اسلام پس از آنکه در جهات اربعه کانون تکوین خود پیش رفت و با کانون‌های مختلف سیر افکار فلسفی مواجه شد رویه تضاد و مخالفت با علم را در پیش نگرفت بلکه به حکمت و بحث و تحقیق با نظر موافقی نگرست.

اسلام چون دینی مبتنی بر اساس فطرت بود و با مزایا و پیرایه‌های درس و بحث پیوستگی نداشت باید به نسبت دین‌های متداول دیگر بیشتر از تقرب و تحرک و توسل به اصول فلسفی دور بماند، ولی شارع اسلام بنا به جنبه تعمیم و توسعه نامحدودی که برای حوزه رواج و قبول دین خود در نظر گرفته بود و در اجرای چنین هدف بلندی عوامل مؤثر و متحرکی غیر از پروردگان دبستان فطرت حجاز و مکتب دین اسلام در اختیار نداشت لذا فضیلت دانش و

تفکر و سماحت در بحث و رأی و ایضاح در حکم را برای مزید کفایت موجود به صورت‌های مختلف در موارد متعدد به پیروان خود گوشزد کرد و در مورد بروز اختلافی میان دانا و کانا تنها موهبت علم را بی آنکه بر مزیت و فضیلت دیگری تکیه زده باشد محترم شمرد. در نتیجه این پیش‌بینی شارع، مسلمانان در برخورد با مردمی که به مزیت علم و حکمت آراسته بودند از تحمیل آزار و فشار بر آنان دریغ ورزیدند و به آنها میدان عمل دادند که در کنار سازمان‌های سیاسی و دینی اسلامی با فراغت خاطر در پی اشتغالات ذهنی و سرگرمی‌های عقلی خود بروند و حکمت بورزند و فلسفه بیاموزند و یاد بدهند. اسلام از همان آغاز تصور و تقدم، مانند دین‌های پیش از خود راه را بر روی بحث و پژوهش علمی و فلسفی بر نیست و در حدود میزان نیاز و قابلیت محیط در صدد اخذ و کسب نتیجه برآمد. در این میان، گرویدن ملل پیشرو خاورمیانه به اسلام و قبول این دین از طرف عناصر ایرانی، سریانی، مصری و سامی که پیش از عرب و پیش از عرب با تحول فکری و مباحثات فلسفی عصر آشنایی داشتند زمینه جهت عقد پیمان همکاری میان دین و فلسفه در قلمرو حکومت اسلام فراهم آورد.

دیرین بدین نکته برخوردیم که کلمه «منطق» مانند لفظ «ادب» و «آداب» از موضوعات ابن مقفع است. منتها ابن مقفع ادب را از تعریب کلمه «ادوین» پهلوی گرفته که همان آذین و آئین پارسی دری باشد، ولی «منطق» را از ریشه نطق عربی مشتق ساخته و در برابر لوگوس^[۴] یونانی به کار برده است. شاید به همین اعتبار هم بوده که قدما احياناً در برابر منطق، کلمه «گفتار» فارسی را به کار می‌بردند و مثلاً کتاب منطقی را گفتارنامه می‌نامیده‌اند. بنابراین آغاز همکاری عنصر ایرانی با مسلمانان دیگر در امر حکمت و فلسفه از ابن مقفع در نیمه قرن دوم هجری آغاز گشت و با کوشش برمکیان برای فراهم آوردن وسایل ترجمه آثار یونانی وارد مرحله تقدم گشت.

هنوز سده سوم هجری به نیمه خود نرسیده بود که محصول پژوهش و کاوش در ترجمه آثار فلسفی یونانی و تحقیق در کیفیت آنها، مکتب جدید فلسفی اسلام را به وجود یعقوب بن اسحاق کندی^[۵] آراست ولی عناصر پیرو این مکتب بیشتر از ایرانیان دانش پژوهی بودند که با مطالعه و مذاقه در آثار مترجم ارسطو و افلاطون تا فلوطین، فکر اسلامی را با ابواب مختلف و صور متفاوت دانش و اندیشه یونانی مأنوس کردند و در سده چهارم هجری بود که این مباحث و مسائل رنگ و آب تازه‌ای به وجود آورد که کیفیت فلسفه اسلامی را از حکمت یونان امتیاز می‌بخشید. ابونصر فارابی و ابن سینا در میان ستارگان درخشان آسمان حکمت اسلامی مقام و قدر اول را داشتند و بعد از آنها که فلسفه در معارضه و یا مناقشه با کلام و اصول، تغییر کیفیت پیدا کرد امام فخر رازی^[۶] در جمع و شرح آرای قدیم و جدید و تفسیر نظریات مختلف حکمای یونان و اسلام قدرت بی‌مانندی به خرج داد و خود را به مقامی فرا برد که به آثار او ارزش توجه و رواج آثار فارابی و ابن سینا می‌بخشید.

حکومت اموی که در دمشق و مصر با قلمرو نفوذ و غلبه جدید مسیحیت بر فلسفه یونانی تماس نزدیک داشت، آن توفیقی را که حکومت عباسی در بغداد نسبت به محیط مساعد فکری پیدا کرد از اول نداشت. بدین نظر نهضت اخذ و جذب و قبول و پیشرفت فلسفه در قلمرو نفوذ اسلام از عصر عباسی آغاز شد و بصره و بغداد، دو مرکز فعال این نشاط فکری و عقلی شد. تصور می‌کنم احتیاجی به تذکر این مطلب نباشد که عنصر ایرانی در کیفیت تکوین و تحول و تقدم خلافت عباسی عامل نیرومندی بود و نقش وزرا و رجال ایرانی در پیشرفت کار عباسیان از قضایای مسلم تاریخ آن عصر است. آغاز نهضت ترجمه که با خلافت منصور عباسی و دخالت ابن مقفع صورت عمل جدی و قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد از ابتدا با هیچ‌گونه قید، منع و ترجیحی

همراه نبود. در تلو ترجمه خداینامه^[۷] و آئین‌نامه به کارنامه‌های اردشیر و انوشیروان، می‌نگریم که کلیله و دمنه با مقدمه برزویه - که در حقیقت مدخل ادبی جهت ورود در مباحث دقیق فلسفه محسوب می‌شود - با برخی از اجزای منطق ارسطو که قبلاً به زبان پهلوی از یونانی ترجمه شده بود به عربی نقل گردید. بنابراین نخستین برخورد یا نزدیکی اندیشه اسلامی با فکر فلسفی از راه زبان فارسی و اندیشه و ذوق ایرانی پیش از انجام ترجمه‌های عربی از آثار یونانی ترجمه شده به سریانی صورت پذیرفت.

تصور می‌کنیم نخستین اصطلاحات خاص فلسفی به زبان عربی که در برابر کلمات یونانی، ضمن ترجمه ابن مقفع از منطق ارسطو به کار رفته است از اختیارات خود مترجم باشد که از مأخذ پهلوی الهام می‌گرفت. دو سال پیش در انجمن علوم فلسفی ایرانی ضمن بحث پیرامون خطابه ورودی یکی از اعضا، ذکری از لفظ منطق در میان آمد و کسی از حضار پرسید این لفظ منطق از کجا و کی آمده است؟

این پرسش مرا برانگیخت و در ضمن تفحص مراجع لغوی و فلسفی دانشمندان عهد سلاجقه برکنار باشد ولی در مشرق این جنبه کلامی و نقش مذهبی فلسفه در پیرامون اصول حکمت صورت تازه‌ای از معرفت را به نام و عنوان عرفان متدرجاً جانشین حکمت عهد پیشین می‌ساخت. رونق کار علم و فلسفه در مغرب دیری نیابید و در عین تماس نزدیک و شدید میان فلسفه و علوم اسلامی با عقل و استعداد اروپای آماده تحول و تطور، زمینه‌های سیاسی جهت سقوط حکومت اسلامی در اندلس به سرعت قوت می‌گرفت و سرانجام دولت قرناطه^[۸] که مدت‌ها بعد از سقوط حکومت قرطبه^[۹] و مجریه و اشبیلیه^[۱۰] برقرار بود نیز از پای درآمد ولی انتقال حکمت اسلامی و فلسفه اسلامی مترجم به زبان عربی از راه اندلس اسلامی پیش از سقوط سیاسی به نحو کامل انجام گرفته بود و با تعطیل مدارس اسلامی قرطبه و قرناطه در

لیورن و مونته‌پولیه و پاریس، مدارس فلسفی نظیر آنها به زبان لاتینی خط عقب‌نشینی فکری را از غرب به شرق بریده بود.

بعد از ایلغار مغول و تنزل چشمگیری که در اوضاع سیاسی، اجتماعی، عقلی و علمی ممالک اسلامی به وجود آمد مسلمانان سواحل دریای مدیترانه تصور می‌کردند که با فخر رازی دوران بحث و درس و پیشرفت حکمت اسلامی در ایران به پایان رسیده و با وجودی که پروردگان مکتب حکمت شرقی امثال قطب رازی و قطب شیرازی و شمس‌الدین اصفهانی هنوز در شام و مصر از راه تدریس و تحقیق مسائل فلسفی بر ادامه حیات فلسفی شرق برهان حسی اقامه می‌کردند باز این مظاهر را درخور آن سوابق نمی‌شناختند. حقیقت امر هم همان است و بس، زیرا حدود فعالیت ذهنی متأخران از فراخوانی قول و عمل متقدمان نمی‌گذشت و جمع و تفرقه اقوال آرای گذشتگان بود که در مدت هفتصدسال بعد آسیا را دایر نگه می‌داشت و چرخ و فلک می‌گشت ولی جز غبار کهنگی بر آثار فرسوده فلسفی نمی‌نشست.

آمیزش مطالب فلسفی با موضوعات کلامی متفرع از دین و ایمان در سده پنجم و ششم، راه را برای طرح مسائل جدیدی فراهم کرده بود و تصرفات حساب‌شده حکمای فاطمی^[۱۱] مذهب در اسلوب اخذ و بحث مسائل فلسفی و مناقشات و مباحثاتی که آنان با دانشمندان ناسازگار با امور اعتقادی داشتند به امثال غزالی^[۱۲] مجال آن را می‌داد که از مطالب و ابواب فلسفه برای درهم‌شکستن بنیان فلسفه، وسیله و ابزار اختیار کنند. فخر رازی در دنبال چنین وضع نامساعدی برخاست و از امتزاج عناصر مختلف فکری به حکمای یونان و مشرق‌زمین در مباحث مشرقیه خود راهی تازه به سوی معرفت گشود؛ راهی که مطلوب و مرغوب پیروان ثابت‌قدم مکتب فارابی و ابن‌سینا همچون خواجه‌نصیر طوسی قرار نمی‌گرفت و برای طرد افکار او و تشکیک در حقیقت آرای او طرح‌های نویی می‌افکندند.

در صورتی که چهارصدسال بعد از او می‌بینیم میرداماد و ملاصدرا ماحصل کارهای او و شیخ سهروردی را کالای رایج بازار دانش عصر خود قرار می‌دادند.

مسلم است که از سده چهارم هجری به بعد آثار نویسندگان فلسفی اسلام از شرق به غرب درآمد و در بوم و بر اندلس به نفوسی مانند ابن‌طفیل و ابن‌ماجه و ابن‌رشد مایه و زمینه آن را بخشید که خود در آن سوی از عالم اسلام، ستاره درخشان افق فلسفه اسلام به حساب آیند. وقتی کارهای انجام‌گرفته در مغرب‌سرزمین خلافت اسلامی را با کارهایی که در مشرق صورت پذیرفته بود مقایسه کنیم، می‌نگریم که حکمای مغربی پیروان وفادار کار و اندیشه علمای مشرقی بوده‌اند و موضوعاتی را که در آثار متنوع خود طرح و شرح کرده‌اند از همان مقوله موضوعاتی است که در میان علمای مشرق مورد اختلاف‌نظر و بحث بود. منتهی با این تفاوت که در مغرب می‌کوشیده‌اند صورت اصلی مباحث فلسفی بر منوال سنتی خود باقی ماند و از تصرفات جدید تا اصل مختار از انتقاد مصون بماند.

رنان به انساب قریب ابن‌رشد و فخر رازی و امثال آنها کاری نداشت و به اعتبار اینکه مسکن و مولد ایشان در سرزمینی دارای سوابق درخشنده تعلیم و تربیت بوده، همه مفاخر عقلی و فرهنگی آنان را به حساب آریایی بودن آنها می‌گذاشت و می‌گفت نژاد سامی را با فلسفه و مسائل معقول سازگاری نیست. ارنست رنان که در عین توقد در مسائل علمی و فنی خاص نمی‌توانست اندیشه خود را از تأثیر تربیت مقدماتی کلیسا در دوران جوانی آزاد سازد از این نظریه کاری به حقیقت ذاتی نژاد سامی نداشت، بلکه می‌خواست در ضمن طرح مطلبی، کلیه مزایایی را که در فلسفه قرون وسطی برای حکمای اسلام وجود دارد به حساب اصالت نژادی ایشان بگذارد ولی توجه به این معنی

بسیار دقیق نداشت که در همان سرزمین‌های ابن‌رشد و ابن‌سینا، پیش از تابش نور اسلام هم مردمی می‌زیسته‌اند که از همه مزایای جدی و روحی نژاد خاص خود برخوردار بودند و با وجود این از داشتن رجال فکر و فلسفه‌ای حتی در سطح نازل‌تر از ابن‌رشد و ابن‌سینا و فارابی و فخر رازی محروم مانده بودند، پس این پیشرفت حیرت‌انگیز عقلی که سکنه مناطق مختلف ممالک اسلامی را از نژادهای متفاوت، در رستاخیز فکری نوظهور همگام و هماهنگ ساخت و در پی یک نهضت دینی ساده، قیام علم و حکمت را هم سبب‌سازی کرد مربوط به استعداد نهفته در کالبد عقلی مردم محرومی نبود که رخصت تجاوز از حدود محدودی در قلمرو معرفت و تجربه را نداشتند و برخلاف سنت و اشاره رهبران دینی خود پروانه عبور از مرز دستورها و گفته‌های پیشوایان سلف را نمی‌یافتند، بلکه این توفیق و تقدم نتیجه تربیت همین دین تازه‌ای بود که در میان دین و فلسفه و دین و دانش و دین و دنیا باید پذیرفت که به اعتبار اصالت عمل و ارزش کار، همانا فخرالدین رازی خاتم حکمای اسلامی است و همانطور که شمس‌الدین شهرزوری^[۱۳] در *نزهت‌الارواح* خود نام او را در پایان اسامی حکمای اسلام می‌آورد این جنبه خاتمیت برای او در عصرهای بعد هم محفوظ و ملحوظ ماند.

به فرض این که بگوییم بنای استوار فلسفه اسلامی در قرن‌های بعد هم تزلزلی نیافت و آنچه را فارابی و ابن‌سینا پی‌افکنده بودند و سهروردی و فخر رازی بر آن سکه تازه زدند پیش خواجه‌نصیر و ملاقطب به همان رونق دیرین باقی بود و میرداماد و ملاصدرا در حقیقت جان تازه‌ای به پیکر فلسفه اسلامی بخشیدند و صرف‌نظر از تقاضاها و عوامل و جوانب دیگر سررشته را به دست بگیریم و تا عصر حاجی ملاحادی فرود آوریم، باز هم پس از پژوهش و سنجش می‌نگریم که سهم عنصر ایرانی در هر حال بیش از همه سهام ملل

دیگری بوده که به اسلام گرویدند. صورت برجسته تاریخ فلسفه اسلامی که بزرگان سرشناس آن در ایران و اندلس به تاریخ فلسفه غربی معرفی شده‌اند ارنست رنان حکیم و محقق فرانسوی را برانگیخت که هشتادواندی سال پیش از این، اظهارنظر کند که اصولاً نژاد سامی اعم از عرب و یهود و سریانی بذاته استعداد فرا گرفتن فلسفه و پیشرفت در مراحل عقلی را نداشته‌اند و بدین نظر صورت‌های برجسته از حکمت اسلامی را مربوط به اندلس یا ایران به حساب آورد. رنان اصالت نژادی را بیش از دخالت دین در سرنوشت تعلیم و تربیت مؤثر می‌شمرد و به عقیده او مسلمانان ایران و اندلس به اعتبار اصل و نسب خود شایستگی ادراک فلسفه را داشتند و ناگزیر یهود و اروپا را هم آریایی نژاد و سامی کیش به حساب می‌آورد.

وقتی دین ارزش وجود فرد را به عقیده و تقوا و میزان علم و عمل او می‌شناخت نه عبادت و از دنیا گذشتگی و گوشه‌نشینی، و برای هیچ فردی در کسب این موفقیت، امتیاز خاصی قایل نمی‌شد، مسلم است برای اقوام مستعدی که به حکم اوضاع و احوال تحمیلی مانند پرنده‌گان پروبال‌بسته از پرواز معنوی محروم بودند این آزادی بال و پر اندیشه و پروانه پرواز در افق‌های پهناور دور و دراز علم، چنان محیط مساعدی فراهم می‌آورد که از اعتقاد عقب‌افتادگان بادیة‌العرب، یعقوب‌کندی و از باج‌گیران روستاهای بلخ و بخارا، ابن‌سینا و از مهاجرزادگان عرب اسپانیا، ابن‌رشد و در میان بَرَبَرزادگان شمال آفریقا همچون ابن‌خلدون و از میان احفاد خلفای راشدین مانند فخر رازی را به جهان دانش و پژوهش عرضه می‌داشت. مرحله کمال سازش میان دین و فلسفه در تمدن اسلامی همانا آمیزشی بود که در میان رهبری مذهب دینی با تربیت مکتب فلسفی در عصر مأمون و واثق عباسی و ائمه فاطمی در شرق و غرب سرزمین‌های اسلامی به‌وجود آمد.

هنوز انتساب رسائل اخوان‌الصفاء^[۱۴]، به یک یا چند مؤلف ایرانی مسلمان از حدود حدس و خبر نمی‌گذرد و نسبت آنها در صورت کامل و یا ملخص و یا مترجم به پیشوایان مذهب اسماعیلی بیش از هر تصور دیگری به قبول اذهان نزدیک است.

بدیهی است با غلبه عنصر غز و مغول و ترکمان در حوزه شرقی خلافت اسلام و نفوذ عنصر بربری در حوزه غربی آن، روح سماحت و صلح و صفایی که در قلمرو گسترش اسلام نسبت به تعلیمات فلسفی وجود داشت دستخوش اضطراب و دغدغه و مخالفت عنصر غالب بر حکومت می‌شد و احیاناً تعصبات دینی در ظل چنین حکومت‌هایی از پیشرفت و گسترش آموزش عقلی ممانعتی به عمل آورد. ولی آن تعصب و این عقب‌افتادگی امری عرضی بود که با جوهر تربیت دینی اسلامی سازگاری نداشت و روح جویا و پیویا همواره در صدد کشف راه‌هایی از این مخمضه بود.

پی‌نوشت:

۱- Thales، حکیمی یونانی از اهالی میلئوس (ملطیه) که در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیست.

۲- جمع رب النوع است در اصطلاح ادیان، خدایان طبیعت یا نیروهای مظاهر طبیعی را گویند.

۳- Edes

۴- Logos

۵- فیلسوف بزرگ عرب، متوفی در حدود سال ۲۸۵ هجری. او آثار متعددی در بیشتر شاخه‌های علوم عقلی و تفسیر داشت و بسیاری از آثار منقول قدیم را به زبان عربی تحریر کرد.

۶- امام ابو عبدالله محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶ هجری) مفسر معروف و صاحب تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب.

۷- سیرالملوک یا سیره ملوک الفارس کتاب مهمی به زبان پهلوی در بیان تاریخ حکومت پادشاهان ایرانی که ابن مقفع آن را به عربی ترجمه کرد.

۸- گرانادا. نام شهری در اسپانیا

۹- نام شهری در اسپانیا

۱۰- سویلا. نام شهری در اسپانیا

۱۱- فاطمیان جمعی از شیعیان هفت امامی بودند که به این نام، مقری در مصر تشکیل داده بودند.

۱۲- ابوحامد محمد غزالی که کتاب «تهافت الفلاسفه» را در رد فلسفه و فیلسوفان نوشت.

۱۳- شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، حکیم قرن ششم و هفتم هجری، مؤلف «نزه الارواح و روضة الافراح». او پیرو مسلک شیخ اشراق (سهروردی) بوده و کتاب حکمه الاشراق سهروردی را نیز شرح کرده است.

۱۴- انجمنی مخفی مرکب از جمعی از دانشمندان علوم اسلامی که در اواسط قرن چهارم با هدف نزدیک کردن فلسفه به دین اسلام تشکیل شد. اخوان الصفا رسالات ساده‌ای در چهار دسته از علوم دینی، ریاضی، طبیعی و الهی ترتیب دادند که شمار آنها با مقدمه آن، به ۵۴ رساله می‌رسید.

ایران و اسلام در تمدن اسلامی

ایران نامی است که بنا بر آنچه بر ما مسلم می‌باشد از زمان ساسانیان به این طرف به سرزمین پهناوری گفته می‌شده که در میان خلیج فارس و دریای عمان و رود سند و فلات پامیر و رود سیردریا یا سیحون و دریاچه خوارزم و خزر و دربند قفقاز و رود فرات محصور است. بعدها جزء برجسته درون این عرصه را در اصطلاح جغرافیایی فلات ایران نامیده‌اند.

ایران بنا به عقیده زبان‌شناسان تغییر صورتی از کلمه «آریان» بوده که به مفهوم مکان منسوب به قوم آری [آریا] باشد. ولی این تحول صورت کلمه خیلی پیش‌تر از آن زمان صورت گرفته که ایران شهر به معنی کشور ایران در روی نقشه جغرافیا ثبت شده باشد. نام این کشور در عصر مادی، هخامنشی و اسکندر و سلوکی و اشکانی چه بوده و چرا یونانی‌ها آن را فقط مد و ماد و رومی‌ها پارت و پارس یا پرس و عرب‌ها فرس و چینی‌ها پوهه و هندی‌ها پارشاها و در آثار کلاسیک جهان قدیم هنوز به نام عام ثابتی از آن برنخورده‌ایم، مسائلی است که مجال بحث و حل آنها در این مدت کوتاه فراهم نیست. این کشور نظر به وضع طبیعی که داشته و همچون پلی در میان خزر و عمان و خلیج فارس قرار گرفته خواهی و نخواهی از روزگاری بس

قدیم گذرگاه کلیه اقوامی بوده که از شمال شرقی یا جنوب شرقی این فلات به سوی شمال غربی و مغرب آن می‌گذشته‌اند و یا بر عکس از مغرب به سوی مشرق متوجه بوده‌اند و در هر عبور و مروری نشانه‌ای از رد پای خود بر این عرصه وسیع به جای می‌گذارده‌اند.

آری‌ها یا آریایی‌ها که در اواخر هزاره چهارم قبل از روزگار بدین سرزمین رسیده‌اند و سکنه متقدم بر خود را به سوی جنوب شرقی و جنوب غربی تا سواحل دریای عربستان و دریای هند از پیش برداشتند، بیش از همه مهاجران سلف در این سرزمین نشان از خود برجا گذاردند و زنده‌ترین آثار بازمانده ایشان همانا نام ایران است که انتساب کشور را به قوم آری جاویدان داشته است. صرف نظر از آنچه که در آثار باقیه کلاسیک یونان و روم درباره دین و مذهب مادها و پارسی‌ها نوشته‌اند که بنیانگذار دولت و جامعه ایران قدیم عهد آریایی بوده‌اند و مطالب مصرحی که از کتیبه‌های بابلی، مصری، ایلامی، آرامی و پارسی به خط میخی درباره دین و عقیده و مذهب کوروش، داریوش، اردشیر و خشایارشا به دست می‌آید و آنچه در آثار رومی، سریانی، عبری و ارمنی راجع به دین و آیین اشکانی می‌توان دریافت، دین زردشتی بنا به نامه تنسر و کتیبه کرتر، موبدان موبد دین زردشتی در عهد اردشیر و شاپور، به همت آن دو شهریار و به مساعی این دو موبد بزرگ در ایران، جای عقاید و مذاهب دیگری را گرفت که از دوره ملوک الطوائف- به قول اردشیر- یگانگی مردم ایران را بر هم زده بود. بهرام اول و پنجم و خسرو اول و دوم، در فواصل تاریخی این خدمت اردشیر و شاپور پسرش را تکمیل و تعدیل کردند و بدین ترتیب از جلوس اردشیر تا سقوط یزدگرد سوم کشور ما از دین زردشتی پیروی می‌کرد و آثار این تمسک دینی علاوه بر کتیبه کرتر و نامه تنسر در کردار شاپور، بهرام و خسرو با شمعون غیور و مانی و مزدک و جنگ‌های دینی در ارمنستان نو مسیحی دیده می‌شود.

تغییر نوبهار^[۱] بودایی و آتشکده زردشتی در عهد ساسانی گواه تحمیل
تغییری شمرده می‌شود که در نواحی شمال شرقی برای بودائیان منطقه از
طرف پیروان دین زردشت فراهم آمده بود. بدین صورت قریب پانصدسال
کشور ما سرزمین نشر و ترویج و پاسداری دین زردشتی بود که آغاز حیات
جدید آن را نویسندگان دین در سده سوم هجری به روزگار بلاش اشکانی
نسبت دادند. چیزی که مسلم است دین زردشتی در سده ششم و هفتم میلادی
بزرگ‌ترین مانع سرایت عقیده ترسایی به قلمرو حکومت ساسانی بوده و
مسیحیان روم جنگ‌های فوکاس و هراکلیتوس را بر ضد خسرو پرویز جنگ
صلیبی و مذهبی می‌شمرده‌اند. بنابراین از دوهزار و شصتسالگی که از
شناختن نخستین آثار جامعه ایران عهد مادی در اسناد آشوری و یونانی
می‌گذرد پیروی دین زردشت بنا به اسناد مدون تاریخی و شواهد متعدد و
انکارناپذیر در دوره پانصدساله ساسانیان در ایران از تعمیم و تقویت دولت و
ترویج موبدان و قبول عامه برخوردار بوده است.

اما اسلام دینی است که در مکه ظاهر شد و بعد از بیست‌سال مورد قبول
گروهی از ایرانیان مهاجر قرار گرفت که در یمن و بحرین و عمان و جبل لبنان
سکونت گزیده بودند و اینک چهارده قرن است که مردم کشور ما این دین را
موافق تقاضای روحی و برآورنده نیازهای مادی و معنوی خود یافته و
شناخته و بدان گرویده‌اند.

اسلام در سرزمین عرب ظهور کرد، به زبان عربی با مردم سخن گفت و
نخستین پیروان آن هم از میان اعراب فقیر بادیه و درمانده روستا برخاستند
ولی در میان همان بیچارگان، افرادی مانند سلمان فارسی وجود داشتند که
مظهر کوشش و تلاش معنوی مردم کشور ما برای کشف راه‌هایی از تحمیلات
و تبعیضات ناسازگار با کرامت روح و فکر انسانی بودند. ایرانیان تازه‌مسلمان
یمن در جنگ رده که قبایل خودخواه عرب راه نفاق و اختلاف را در پیش

گرفتند با این از دین‌برگشتگان به پیکار برخاستند و مسیلمه دروغ‌زن و همدستان او را در هم شکستند و مضمون گفتار پیامبر را که وعده داده بود: «ما را مردانی از ایران به یاری برمی‌خیزند» تحقق بخشیدند. وعده دیگر که پیغمبر گفته بود: «اگر دانش در صورت پروین از چرخ برین پراکنده باشد ایرانیان بدان دست می‌یابند.» آری این وعده هم آن روزی تحقق پیدا کرد که گروهی از ایرانیان تازه‌مسلمان در ردیف تابعین صحابه نشستند و علوم دین را از حدیث و تفسیر و احکام بر ایشان آموختند. آنگاه در خود مکه و مدینه بر مسند تعلیم و تربیت دیگران جای گزیدند. وقتی عبدالله مقفع به ترجمه نمونه‌هایی از حکمت هند و فلسفه یونان که قبلاً به زبان پهلوی درآمده بود پرداخت، کلیله و دمنه را به زبان عربی درآورد و از حدیث بیان مطلب به مترجمان دیگر راه عمل را باز نمود، آن وعده پیامبر تحقق یافته بود.

پنج‌هزارسال تحمل زندگانی پرمرارت طبقاتی که طبعاً محرومیت‌های گوناگون با خود به همراه داشت و بی‌اثرماندن تلاش مانی و زردشت و دیگران برای جنبانیدن این بند سنگین فکری، چنان مایه‌ای از جهش و کوشش در جان مستعد مردم ایران به ذخیره نهاده بود که به محض شنیدن حکم اسلام که ترجمه فارسی‌اش این است: «دانش‌جویی بر هر مرد و زن مسلمانی مانند نماز و روزه واجب است» از جای خود در کنج روستاها و مقاطع کارگاه‌ها و بن بیغوله‌ها بیرون آمدند و ندای این حدیث را که می‌گوید: «در پی دانش بروید اگر چه در چین به‌دست آید» به گوش هوش و دل نیوشا شدند و در پی اقسام دانش عرض و طول جهان معروف عصر را پیمودند و با سرمایه‌های فراوان از انواع علوم و فنون که به سعی وافق کسب کرده بودند به مراکز مهم نشر و کسب علم روی آوردند و اندوخته را بر طبق اخلاص ایمان نهاده به رایگان تسلیم برادران مشتاق مسلمان خود نمودند. دسته‌ای از این ایرانیان به جمع گفته‌ها و کرده‌های پیامبر مشغول شدند و به ضبط هر چه که در پیش طبقات مختلف

دور و نزدیک یافت می‌شد همت گماشتند و در آن میان معیار خاص گفتار صحیح را از ناصحیح جدا کردند و از هجوم حدیث‌های صحیح یا به اصطلاح صحیح‌ها، کتب صحاح برداشتند؛ بخاری، [۲] نیشابوری، [۳] سجستانی، قزوینی، [۴] کلینی، [۵] طوسی [۶] و قمی. معلوم است از چه شهرهایی برخاسته بودند و خود را به مقام شامخ مرجع حدیث صحیح نبوی رسانیدند.

دسته‌ای دیگر برای اینکه قرآن را درست بخوانند و معانی آن را نیکو دریابند دنبال کار تجوید و تفسیر را گرفتند. از کثرت توقّف در تحری حقیقت به درجه‌ای از معرفت رسیدند که امروز نام‌های ایشان در صدر طبقات مفسرین قرآن قرار دارد. ابوجعفر طوسی، ثعالبی نیشابوری و طبرسی هنوز پیشوای علمای تفسیر کتاب خدا شناخته می‌شوند و قول ایشان برای اهل تحقیق حجت است. در تلو این دسته از بزرگان که با مراجعه به یکی از طبقات‌المفسرین عده و عده آنها معلوم می‌شود گروهی دیگر خواستند با ترجمه قرآن به زبان بومی، هموطنان خود را به درک معنی آن نزدیک‌تر سازند و از سده چهار تا شش هجری چندین ترجمه و تفسیر به زبان فارسی دری فراهم آوردند که مفسر در هر یک از آنها سعی به کار برده تا بدانچه حاق معنا است نزدیک‌تر گردد.

این ترجمه‌ها و تفسیرها که اقدام آنها ترجمه طبرسی و یکی از تازه‌ترین آنها تفسیر ابوالفتح است چنان برکت و وسعت میدان درک و بیانی به زبان محدود فارسی دری عاید کرد که به یاری آن توانست دست رد بر سینه زبان‌های متداول دیگر در ایران بزند و جای پهلوی، خوارزمی، سغدی و سگری را بگیرد. نمی‌دانم در دنباله حدیث، تفسیری از کار اینان در قلمرو زبان و ادبیات در بیان آورم یا به علوم و حکم و صنایع بپردازم که این شیفندگان دین و دانش در راه تحصیل و تکمیل و ترجمه و تدوین و تألیف آن چه اعجازی را تحقق بخشیده‌اند.

توجه به معرفت قبله، وقت نماز، وقت روزه و موقع عیدین تا آنجا این دلباختگان دانش را در خدمت احکام دین به توکل و مبالغه در دقت و ادار ساخت که دهها رصد، صدها کتاب ریاضی و نجوم و دهها آلات و ابزار رصد و وقت‌شناسی از روی نمونه‌های متداول سابق میان عوام و خواص تعبیه کردند و در وصف جزئیات ترکیب و عمل آنها داد تحقیق و تتبع دادند. وقتی زیج بتانی از عبدالرحمن خازنی، زیج شاهی، میزان‌الحکمه و نیز زیجی به نام سنجر پادشاه سلجوقی را در وصف آلات رصد و منطق عمل او می‌خوانیم و با قانون مسعودی و آثارالباقیه بیرونی مقایسه می‌کنیم و آنگاه به سراغ این هیشم می‌رویم و کارهای او را در کتاب المناظر، فی‌المرايا المحرقه بالقطوع، فی‌المرايا المحرقه بالدوائر می‌نگریم درمی‌یابیم که این پیشاهنگان حرکت عقلی در عالم اسلام چه ارمغان‌هایی از راه فرهنگ و تمدن اسلامی به تمدن فرهنگ جهان تقدیم کرده‌اند.

از روزی که عمر عبدالعزیز اموی پروانه ترجمه اثری پزشکی را با تردید امضا می‌کرد تا زمانی که ابن‌عمید دیلمی شاگردان محمد زکریا را - و نه زکریا چنانچه امروز به غلط به زبان و قلم برخی می‌رود - به جمع‌آوری و تنظیم الحاوی او در طب برانگیخت، کمتر از دو قرن گذشته بود ولی در همین مدت محدود سعی نامحدود پژوهندگان مسلمان که غالباً از ایران برخاسته بودند برای ترقی و تقدم فن طب بدانجا رسیده بود که حاصل کار اینان یک‌صدسال بعد سرمایه‌ای گرانقدر برای ترجمه و نقل به زبان لاتین و موضوع درس مدارس نوبنیاد پاریس و میلان قرار گرفت. دانشمندان اندلس یا اسپانیا که شاگرد و رابط انتقال دانش و حکمت جدید شرق اسلامی به غرب مسیحی بودند، این پیشاهنگان سرآمد فلاسفه و علوم اسلامی را با صفت «مسلمین» و نه به چند نژاد و قوم یاد می‌کردند.

ابن‌جلجل^[۷] از قدمای آن سرزمین، محمد زکریای رازی را جالینوس

اسلام و طبیب مسلمین می‌خواند، زیرا آنچه که ملاک اعتبار در بنیاد تمدن و فرهنگ جدید بود قوم و وطن و زبان نبود بلکه نظام اعتقادی حاکم بر شرق و غرب بود. اسلام فوق اعتبارات محدود به زمان، مکان، افراد، اشخاص، قبایل، طوایف و اقوام به‌شمار می‌آمد. جامعه جدیدی که در پناه تربیت و تعلیم اسلام به‌وجود آمده بود خود را از قید تعصبات محدود آزاد می‌شمرد و به عقیده دینی خود می‌بالید.

مسلمانان بنا به توصیه پیامبر خویش وطن‌دوستی را از اصول ایمان و دینداری می‌شناختند ولی در عمل مفهوم «وطن» از حوزه محدود ده، روستا، شهر، ولایت و مملکت محدود تجاوز کرده شامل همه حدودی می‌شد که برادران هم‌کیش مسلمان در آن می‌زیستند. بر همین اساس وقتی صلیبیان بر سوریه و فلسطین تاختند، کردان آذربایجان و ترکان موصل به همراهی هزاران مجاهد خراسانی، فارسی، اصفهانی و عراقی خود را موظف به دفاع از این وطن مشترک پهناور می‌دانستند که مرزهای غربی آن مورد هجوم بیگانگان قرار گرفته بود. این وطن پهناور که شامل جهان اسلام می‌شد همه را هموطن و شریک سود و زیان جامعه خویش ساخته بود. هر وقت در نقطه‌ای ضرورتی ایجاد می‌کرد یا اقامتی در محلی به فردی دشوار می‌آمد سبک سفر کرده و از اینجا به آنجا منتقل می‌شد و با حفظ خاطره بوم و بر اولیه در نقطه دیگری از این وطن وسیع خاندانی به نام شیرازی، اصفهانی، شهرزوری، نیشابوری و طوسی و نظایر اینها تشکیل می‌داد.

در میان مسلمانان سده‌های پنجم هجری به بعد که با تهاجم صلیبیان در جبهه وسیعی از دامنه جبال پیرنه و سواحل و جزایر دریای مدیترانه تا کنار رود قزل ایرماقی در آسیای صغیر و رود آسی و بحرالمیت مواجه بودند وطن مسلمانان تا این خط هجوم و دفاع مشترک پیش می‌رفت و به اقتضای زمان و مکان تغییر جهت می‌داد. مولوی در این بیت به همین معنی بیش از امور

روحی و ماوراء طبیعت نظر دارد که می‌گوید: «این وطن مصر و عراق و شام نیست.» آن را پس از مهاجرت از خراسان و سفر حجاز در خدمت پدر که همه جا به پای طلب پیموده تا به قونیه از بلاد آناتولی رسیده بود بلکه آن را تعمیم بخشیده و می‌گوید: «این وطن شهری است که کو را نام نیست.»

در میان مساجد بی‌شماری که از کنار اقیانوس اطلس تا سواحل دریای چین در طی یازده قرن متوالی ساخته و پرداخته شد صرف نظر از آنچه هنر معماری محلی از لحاظ نوع مصالح و کیفیت آب و هوا و وضع آب و خاک اقتضا می‌کرده یک وحدت شکل و هندسه ساختمانی دیده می‌شود که به محض مشاهده اصل یا تصویر هر یک از آنها ذهن فوراً متوجه وجود مسجدی می‌شود. این کیفیت مشترک که هنوز ماهیت خود را حتی در مساجد کلیسا شده قرناطه و قرطبه هم از دست نداده و وحدت منظر و مخبری به مساجد مغرب، مصر، عربستان، سوریه، فلسطین، آناتولی، ایران، ماوراء النهر، هند و چین می‌دهد حاصل همکاری و همفکری و هم‌ذوقی صدها میلیون مسلمانی است که در طی هزار و سیصدسال عصاره اندیشه، ذوق، عشق، ایمان و هنر خود را در آب و گل و نقش‌ونگار کاشی‌ها و موزائیک‌ها و گچ‌بری‌های این مساجد، بدون احساس تفرقه و تجزیه ریخته و آویخته و از این ترکیب بی‌نظیر مادی و معنوی اسلام، مساجدی در کنار رود گنگ یا سمرقند و هرات، مشهد، اصفهان، کربلا، نجف، دمشق، قونیه، بورسه، استانبول، قاهره، تونس، تلمسان، مراکش و فارس بر پا کردند که در قالب مشترک بناهای خود، معماری واحد اسلامی را جلوه می‌دهد.

مسلمانان بدون تصور اصل و نسب و بوم و بر و اعتبارات فردی، خود را در جامعه واحدی متحل ساخته بودند که در آنها تمایل به ارائه شخصیت و حدود شرکت و دخالت خود در برآوردن بنای معظمی مانند مسجد اصفهان یا مساجد قیروان یا دمشق و دهلی را نمی‌داد و بدین نظر تنها در چهره ظاهری

این بناهاست که نشانه‌های شرکت دسته‌جمعی مسلمانان ممالک مختلف اسلامی را می‌نگریم که از ذکر و ثبت و نقش نام خود بر مسجد خدا خودداری می‌کردند.

هر کاشی معرفی که در مسجد شیخ‌لطف‌الله یا مسجد شاه اصفهان به کار رفته امضای نوک کاشی‌تراشی را بر خود دارد که نامش مسلمان است و این همان معنی است که در مسجد صخره و مسجدهای بیت‌المقدس یا مسجدالنبی هم می‌توان دید.

این مسلمان گمنام هنرمند ممکن است اصفهانی، کاشانی، هراتی، سمرقندی، کاشمیری، شیرازی، کرمانی، موصلی، حلبی، دمشق، مصری و غیره باشد ولی در معرفی کار بدان اکتفا ورزیده که کارگر یا بتای مسلمان باشد.

صدها هزار مسلمان که در دو‌ست‌سال جنگ‌های صلیبی در عرصه شام و فلسطین و تا دهنه رود نیل برای پاسداری از بیت‌المقدس بر خاک هلاک افتادند شاید صدی پنج آنها عرب نبودند و بیشتر ایرانی، ترک، عُز، بربر، سفید و سیاه از اقوام مختلف بودند که به اعتبار مسلمانی، خود را موظف به پاسداری از این سرزمین مقدس و حفظ نخستین قبله مسلمانان می‌دانستند. نورالدین زنگی و دست‌پرورده‌اش صلاح‌الدین، فرمانده این جهاد مقدس بودند. اما مجاهدان آن از سراسر جهان اسلام برای شرکت در این وظیفه دینی به شام و مصر می‌آمدند تا سروجان خود را نثار کنند. بنابراین آنچه در ارزشیابی تمدن و فرهنگ اسلام باید ملاک اعتبار در درجه اول قرار گیرد مسلمانی عناصر موجد این تمدن و فرهنگ است نه صفات ممیزه و نکات تفرقه‌انگیزی که در وحدت بنیان مشترک، رخنه نفاق بیفکند و برخی بخواهند برخی را در این ارزشیابی از نظر اعتبار دور بدارند.

مسلم است که مردم ایران، مصر و شام در صدر اسلام وارث تمدن و

فرهنگ دیرینه‌ای بودند و وقتی با قبول دین اسلام به جامعه متحد جدید وارد شدند در قبول مزایا و مواهب این دین بیش از مردم حجاز و نجد و یمن، قابلیت و استعداد فکری و عملی نشان دادند. اینان که با همه قابلیت و استعداد ذاتی خود سال‌ها در برابر تبعیضات کمرشکن کلیسای روم و اصول طبقه‌بندی اجتماعی متداول در زیر بار محرومیت‌ها نالیده بودند چون در این جامعه جدید هیچ امتیاز اصل و نسب و طبقه و تعیین مقرر نمی‌دیدند و راه را در پیش پای ترقی و تعالی خود از هر سو باز یافتند، از سعی و کوشش برای وصول به مقام شامخ دریغ نورزیدند.

اگر خلافت را مهاجران مکه در برابر انصار مدینه پس از رحلت پیامبر حق قریش شمردند و انصار را به وزارت و همکاری و دستیاری نوید دادند، چون در امر خلافت هیچ امتیاز دینی و معنوی نبود و امر از ریاست صوری و دنیوی تجاوز نمی‌کرد و در صورت ضرورت، مسلمانان خود را قادر به خلع و عزل و نصب خلیفه تازه می‌دیدند در این صورت، دستگاه فکری- علمی و روحی دین در برابر هیچ فرد مسلمانی سدی و حدی که مانع از رشد او باشد نمی‌گذارد.

این دموکراسی به معنی جدید که مانند دموکراسی یونانی انحصار به عنصر یونانی تنها نداشت و به همه مردم دیگری که در درجات مختلف از تمدن و توحش، از سپید و سیاه و زرد پوست به سر می‌بردند پروانه حرکت و شرکت در راه ترقی و تعالی می‌بخشید؛ به هر گروهی تا آنجا که قابلیت عقلی و فکری داشتند مجال رشد و بلندپروازی بخشید.

باید انصاف داد نیروی جهشی که در روح طبقات سوم و چهارم از مردم ایران بر حسب طبقه‌بندی مقرر اردشیر مکتوم بود ناگهان نهضت عقلی و فکری عجیبی به وجود آورد و به ایرانیان چنان سهم گسترده و قابل توجهی از خدمت و شرکت در برآوردن کاخ رفیع تمدن اسلام و توسعه حوزه فرهنگ

جدید محول ساخت که اگر امروز عوامل اصلی تمدن اسلامی را از سده دوم تا ششم نواحی و مراحل مختلف و محسوس و معقول و مستقول در معرض ملاحظه و مقایسه قرار بدهیم شکی در آن نمی‌توان کرد که بیش از دوسوم محدثان، مفسران، مورخان، ادیبان، لغت‌شناسان، حکیمان، طبیبان، محاسبان، منجمان، راصدان، طبیعت‌شناسان و کیمیاگران که در کتاب‌های تراجم و تواریخ و طبقات اسلامی یاد شده‌اند از عرصه‌ای برخاسته‌اند که در میان رود سند، سیر دریا و خزر، کوه قفقاز، کنار رود فرات، خلیج فارس و بحر عمان محصور بوده است. این حق است و نمی‌توان انکار حق کرد ولی باید به این معنی متوجه بود که این همه رشد و پیشرفت و تعالی که فرهنگ و تمدن اسلام را در دنباله تمدن و فرهنگ یونانی قرار داد و آن را حلقه ارتباط میان دنیای قدیم و دنیای جدید یا فرهنگ یونانی یا فرهنگ جدید اروپایی شمرد از برکات آن تعلیم و تربیت و آزادی عقل و وجدانی بود که تحقق آن تنها در سایه دین میسر شد که مبتنی بر علم و عقل و عدل و اعتراف به کرامت نفس انسانی مطلق و اعطای حق مالکیت و تعلیم و عبادت و تربیت نوزاد به زنان بود که این دین همان است که نام خود را از صلح و سلم اختیار کرد و برای خواجه قریشی و بنده حبشی هیچ‌گونه مزیتی قایل نشد و صریحاً گفت که برتر از هنر، دانایی است؛ یعنی برای دانش و قدرت فکر انسانی حدود قومی نپذیرفت و تنها امتیازی را که قبول کرد برای اهل تقوا در کار دین و دانش بود و بس. این دین همان است که خداوند بدان نام اسلام و به پیروانش صفت مسلمانی عطا فرموده است.

پی‌نوشت:

- ۱- معبد معروف بوداییان
- ۲- امام محمد بن اسماعیل بخاری صاحب کتاب «جامع الصحیح»

- ۳- ابوالحسن مسلم بن حجاج نیشابوری صاحب کتاب «الصحیح»
- ۴- ابن ماجه قزوینی، صاحب کتاب «سنن»
- ۵- صاحب کتاب «کافی»
- ۶- شیخ الطایفه محمدبن حسن طوسی صاحب دو کتاب «تهذیب» و «استبصار»
- ۷- کنیه ابوداوود سلیمان بن حسان اندلسی، طبیب درباری خلفای اموی در اندلس

نظری به تاریخ قضاوت در ایران بعد از اسلام

در تاریخ پراکنده قضاوت و کارنامه قضات اسلامی غالباً به مواردی برمی‌خوریم که قاضی برخلاف میل خلیفه یا والی و امیر و سردار به سود طرف دعوا و زیان شخصیت متنفذ رأی می‌داد و رأی او هم از بیم نقض حدود مقرر مذهبی اجرا می‌شد. این قدرت بی‌نظیر معنوی که به موازات قدرت سیاسی و نظامی می‌توانست استقلال و احترام خود را حفظ کند و مانند سدی میان حق و باطل حایل بماند، در صورتی تحقق و واقعیت می‌یافت که شخصیت قاضی با حفظ و اجرای وظیفه خود تناسب داشت.

بدیهی است شرط مهم در تحقق چنین قدرتی همانا کیفیت علمی، خلقی و دینی شخص قاضی و صحت مبنای دادرسی او بود؛ دو شرط اساسی که در انتخاب قضات همواره مد نظر گرفته می‌شد و از ده‌ها فرمان انتساب قضایان که به عربی و فارسی نوشته‌اند و دیده‌ام، نمی‌توان صورتی یافت که به تقدم و اهمیت این دو شرط صراحت نداشته باشد و آنها را باعث اصلی انتخاب قاضی شمرده باشد. یکی از آن دو شرط علم و دیگری تقوا بود. در مطالعه کارنامه قضات سلف به شرط دیگری هم برمی‌خوریم که شجاعت اخلاقی در ابراز عقیده باشد ولی با توجه به اینکه هر مرد دانای پرهیزگار دینداری که به امری

علم قطعی داشته باشد هرگز از اظهار آن دریغ نمی‌ورزد و در صورتی‌که او را به شهادت هم بطلبند از کتمان شهادت خودداری نمی‌تواند بکنند، پس وقتی در مسند حکم بنشیند این وظیفه را به نحو اولی انجام می‌دهد.

شجاعت در ابراز عقیده و اظهار نظر در حقیقت یک صفت منتزع از دو اصل علم و تقواست. بنابراین کسی می‌توانست به مقام دادرسی و قضاوت برسد که از موهبت علم و تقوا برخوردار باشد و در نظر مردم متصف و مشهور به این دو صفت باشد، زیرا سابقه شهرت قاضی به دین و علم و تقوا پیش از برگزیدن او به مقام داور، شأن او را در نظر عامه تا جایی بالا می‌برد که مردم با اطمینان خاطر، سرنوشت خود را در رسیدگی قضایا و حوادث به‌دست پاک و توانای او می‌سپردند و حکمی را که او بر وفق اصول مقرر شریعت صادر می‌کرد، گر چه دایر بر محکومیت و زیان ایشان صادر شده بود، با رضای خاطر گردن می‌نهادند؛ زیرا محکومیت بر وفق احکام شریعت را بر حاکمیت خلاف شرع ترجیح می‌دادند. چنانکه بارها دیده شده و در روایات ادبی و تاریخی خوانده می‌شود گناهکارانی که از طرف محتسب به گناه می‌گساری و تجاوز از حدود مقرر مذهبی به ضربه‌های تازیانه محکوم می‌شدند چون تازیانه‌هایی را که بر ایشان فرود می‌آمد کفاره گناه خود می‌شمردند پس از تسلیم به مجازات شرعی، خود را سبکبار و آسوده از جزای اخروی می‌دیدند.

اساس این قضاوت بر سه چیز قرار داشت: کتاب خدا، سنت رسول و اجماع صحابه. در دوره خلافت چهار یار پیامبر، کشمکش برای نشر دین و تکمیل کار توسعه حکومت اسلامی در نقاط دوردست و صعب‌العبور هنوز ادامه داشت و دین در مرحله تبلیغ و ترویج به سر می‌برد و وضع با همه جلوه و تقدم و شکوهی که داشت صورت ثابت نهایی به‌خود نگرفته بود.

در اواخر عهد خلافت حضرت علی در ممالک حوزه شرقی خلافت،

متدرجاً طلیعه استقرار وضعی به چشم می‌رسید ولی سرکشی و ستیزه‌جویی و جنگ معاویه فرصتی را که برای تنظیم کار دین و دنیای مسلمانان ممکن بود از آن استفاده شود از دست برد. نهضتی که از اواخر خلافت عثمان دایر بر مخالفت با خلیفه به وجود آمده و به قتل خلیفه سوم منتهی شده بود و ادامه آن در زیر عنوان مخالفت معاویه با علی و خروج خوارج سابقه تلخی جهت امر خلافت و تنظیم کار مسلمانان در عهد امویان به یاد گذارد.

ایران بیش از ممالک دیگر اسلامی عرصه ظهور این ناسازگاری و اختلال امنیت شد چنانکه در تمام مدت خلافت خانواده اموی که نزدیک به یک قرن می‌رسید همواره عرصه ایران، میدان زدوخورد و کشمکش عناصر ناراضی از دستگاه خلافت، اعم از شیعه و خارجی و برده و کشاورز همی بود.

بدین طریق دیگر مجال فارغی جهت تنظیم کار قضاوت و ترتیب امر وصول خراج و تهیه وسایل سعادت مردم که هدف اساسی تعلیمات دین مقدس اسلام بود باقی نماند.

امتزاج دو عنصر ایرانی پارسی‌گو با قبایل تازی‌گوی مسلمانانی که از حجاز، یمن، نجد، کوفه و بصره نقل مکان کرده بودند متدرجاً یک عنصر تازه کار نوساخته‌ای به وجود آورد و تربیت کرد که واجد مزایای فکری و روحی ایرانی و عرب بود و نتایج نظرگیری که بر این آمیزش مترتب شد بعدها در وجود حسن بصری و ابوحنیفه کوفی و خلیل احمد و سیبویه و کسایی و نظایر ایشان جلوه گر شد.

مطلبی که باید متذکر شد این است که حکومت اموی با همه نواقص و معایبی که در برداشت و اهم آنها ناسازگاری با روح دموکراسی و جهان‌بینی اسلامی بود، در امر قضاوت، یادگار بدی از خود به جای نگذاشت و خلفای اموی از دخالت بی‌مورد در کار قضاوت و اعمال نفوذ خودداری می‌کردند. در تاریخ زندگانی عمر عبدالعزیز که گل سر سید این خانواده است مواردی از

این بابت دیده می‌شود ولی پس از انتقال خلافت به آل عباس امر از صورت قبلی خود تا درجه‌ای بیرون آمد.

با انتقال خلافت از امویان به عباسیان چون عنصر ایرانی در این عمل سهم اول را داشت دو تحول اساسی در وضع دستگاه اداری مرکز خلافت به وجود آمد: یکی آنکه مرکز خلافت بار دیگر به بین‌النهرین منتقل شد که جزء اعظم سکنه آن هنوز پارسی‌گو و ایرانی‌نهاد بودند و شهر انبار و سپس بغداد در نزدیک پایتخت ساسانیان مقر خلافت عباسی شد. دیگری ازدیاد نفوذ فکری و علمی عنصر ایرانی در کارهای دیوانی خلافت بود که در عصر اموی به مقیاس محدودتری صورت می‌گرفت.

این دو تحول وضعی و حالی متدرجاً بصره و کوفه و بغداد را جانشین دمشق و مدینه کرد و مکتب‌های ادبی و فقهی و علمی جداگانه این دو شهر، کانون فعالیت‌های وسیع‌تری شد. چنانکه پرتو علم، ادب، شعر، فقه و حکمت عملی پیوسته از این دو شهر به بغداد که مرکز خلافت بود، می‌تاخت.

چنانکه در برخی از روایات تاریخی دیده‌ایم خلیفه دوم پس از جنگ جلولان نسبت به آینده زندگانی فرزندان صبا‌یای جنگ که به مدینه آورده بودند اظهار نگرانی و دغدغه‌خاطر می‌کرد و تابعان صحابه در روزی که هزاران ایرانی‌زاده تازه تازی‌گو در پیرامون مختار ثقفی برای خونخواهی حضرت امام حسین در شهر کوفه جمع آمده و قیام کرده بودند چنین می‌پنداشتند که نگرانی او اینک در این صورت تحقق یافته است. در صورتی که حقیقت امر، غیر از این صورت گرفت و قدرت اسلام در ترکیب دو عنصر تازی و پارسی و تشکیل عنصر مختلطی در بصره و کوفه، زمینه وسیعی جهت همکاری بیشتر ایران و عرب در پیشرفت مادی و معنوی دولت اسلام فراهم آورد.

خدمات گرانمایی که این ایرانی‌زادگان مستعرب کوفه و بصره به دین اسلام و زبان عربی فلسفه اسلامی در سه قرن اول اسلام تقدیم داشتند مانند

جواب نامساعدی بدان نگرانی محسوب می‌شد و پشت پا به همه تبلیغات نامرغوب مردم شام و ضد عراقیان می‌زد و جایی برای تطبیق نظریات و خیالات ایشان باقی نمی‌گذارد.

شاید ذکر این مطلب در این مورد قدری زودتر از موقع مقتضی باشد ولی برای تأیید این معنا از ذکر آن دریغ نمی‌ورزیم؛ وقتی محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه و هم‌شاگرد و جانشین ابویوسف در منصب قاضی القضاتی قرار گرفت و کتاب و سیر کوچک خود را نوشت و این کتاب در شام به دست اوزاعی فقیه رسید. اوزاعی برافروخته شد و گفت مردم عراق را چه رسد که از حدیث حضرت رسول سخن بگویند. ولی بعد از آنکه کتاب و سیر بزرگ محمد بن حسن به دست اوزاعی افتاد جز اظهار حیرت و اعجاب و تصدیق لیاقت مردم عراق در کار بحث دین چاره‌ای نیافت.

برگردیم به اصل مطلب: تا اواخر سده اول هجری، هنوز کسانی که در کشاورزی یکی از یاران پیغمبر را یاری کرده بودند و به ایشان تابعین صحابه گفته می‌شد و از منبع فیض رسالت به‌طور غیرمستقیم مستعید و مستفیض شده حیات داشتند و در مسائل شرعی مرجع نیازمندی‌های مسلمانان قرار گرفتند.

هروقت یک قاضی نمی‌توانست از کتاب خدا و احادیث منقول و اعمال مروی از رسول زمینه واضحی برای استخراج رأی در قضیه‌ای به دست آورد به یاری تابعین می‌توانست از نظریات مخصوص اصحاب حضرت رسول در موارد مختلف استفسار و استفاده کند و بدین ترتیب مراعات اصل اجماع را در استنباط رأی می‌نمود.

با انقضای سده اول، دیگر به کسانی که به‌طور مستقیم یا یک واسطه درک زمان شارع اسلام را کرده بودند دسترسی میسر نبود و چون هنوز کار تدوین احادیث فقه به‌نحو مطلوب آغاز نشده بود و روزبه‌روز بر نیازمندی‌های مردم

در توزیع و تحلیل مشکلات شرعی افزوده می‌شد امر قضاوت نیز با چنین معضلاتی مواجه بود. از طرف دیگر باید گفت عمال خلافت و والیان ولایت، دیگر آن تقوا و فضیلت و معرفت اسلاف خود را در روزگار خلفای راشدین و عصر صحابه تابعین نداشتند که بدون چون و چرا مورد وثوق و اعتماد مردم قرار گیرند. بدین طریق از ترکیب مشکلات گوناگون به طور کلی در دستگاه مرکزی خلافت، عدم انسجام و اختلال ذهن ارباب حل و عقد سیاسی را به خود مشغول می‌داشت. عبدالحمید کاتب از دبیران ایرانی نژاد عربی نویسنده معاصر مروان، آخرین خلیفه اموی بود در نامه‌ای که به همه نویسندگان ممالک اسلامی نوشته اضطراب خود را از این بابت نتوانسته بیوشد و ابن مقفع در رساله صحابه که برای راهنمایی خلیفه عباسی نوشت او را به تنظیم کار قضاوت در تلو کارهای دیگر توصیه کرد. در نتیجه این سفارش‌ها منصور عباسی که در مسافرت‌های پیش از دوره خلافت خود به شرق و غرب ممالک اسلامی، به مشکلات موجود در کار نظم امور آشنایی کامل پیدا کرده بود در صدد تنظیم دستگاه قضاوت برآمد و با تقویت و تأیید قضات بصره و کوفه در صدور آرای مقتضی، جان تازه‌ای به پیکر دادرسی دمید.

نکته‌ای که نمی‌توان از یادآوری آن در این مورد چشم پوشید این است که عبدالحمید کاتب در نامه خود به کتاب دستگاه خلافت از مدلول نامه حضرت علی بن ابیطالب به مالک اشتر نخعی الهام گرفته بود و غالب نکات مهمه آن اقتباس از سرچشمه فیض ولایت بود.

در نامه حضرت علی به مالک اشتر درباره اختیار قضاوت، نکات مهمی وارد است که تنها قسمتی از آن را می‌توان در نامه خلیفه دوم به ابوموسی اشعری در موقع انتصابش به قضاوت بصره یافت. با این تفاوت که نامه مالک جامع‌تر، شامل‌تر و ناظر بر همه مصالح و مسائل جهان‌داری می‌باشد.

حال به آثار نفوذ مکتب فقاہت کوفه در امر دادرسی اشاره مجملی بکنیم: مکتب فقه کوفه که پیش از بصره معرض تحول و تکامل قرار گرفته بود در وجود ابوحنیفه ایرانی‌نژاد، قهرمانی به‌دست آورد که هر چند خود از قبول وظیفه قضاوت شانه تھی می‌کرد و به کار تدریس و تألیف می‌پرداخت اما افرادی را تربیت کرد که در تاریخ فقه و حقوق و قضاوت اسلام همه شاخص و مشار بالبنان بودند و می‌کوشیدند که حوزه معرفت و عمل خود را به عالی‌ترین نقطه کمال ممکن برسانند.

آری، ابوحنیفه یکی از همان ایرانی‌زادگان بود که خلیفه دوم از پیدایش آنان در آینده دستخوش دغدغه‌خاطر و نگرانی شده بود ولی معنویت اسلام و قدرت نفوذ آن به درجه‌ای رسیده بود که با تربیت ابوحنیفه، فردی به‌وجود آمد که توانست خدمات گرانبهایی به اصول فقه و قضاوت بکند.

ارزش خدمات دینی او در نظر اهل اطلاع به مقامی است که هیچ فردی بعد از ائمه معصومین از آل محمد(ص) توفیق وصول به چنین مقامی را نیافته است. ابوحنیفه نسبت به آل علی ارادت خاصی داشت و چندان به خلافت عباسیان خوش‌بین نبود و در این راه متحمل محنت و آزار بسیار شد. از سرچشمه فضل و فضیلت حضرت امام جعفر صادق (ع) بهره برده بود و به‌همین نظر نمی‌توانست منظور نظر کسانی قرار گیرد که در ربودن حق آل علی و ستم بر ایشان دست بنی‌امیه را از پشت بسته بودند. ابوحنیفه به همین سبب شاید حاضر نبود کار قضاوت را بپذیرد و تحقیق و تدریس و تربیت افراد و تألیف را بر آن مقدم می‌داشت.

ابویوسف شاگرد نامدار او در عهد هارون سمت قضاوت بغداد و سپس قاضی‌القضاتی درگاه خلافت را یافت، یعنی قاضی‌ای که بر همه قضات دیگر کشورهای تابع خلافت عباسی، ریاست عالیّه داشته باشد و اختیار قضات

دیگر به نظر و تصویب او صورت بگیرد. عنوان تازه قاضی القضاات و داوران را گویی از مطلع عصر ساسانی موبدان موبد یا موبد موبدان که هم‌شأن و هم‌کار قاضی القضاات محسوب می‌شد گرفته بودند و به جای اینکه او را علی‌الرسم رئیس القضاات بگویند قاضی القضاات می‌گفتند. مجوز این معنی شاید همان اقتدار خاصی بود که قاضی القضاات در رسیدگی و سنجش و برگزیدن قاضیان دیگر داشت و این کاری بزرگ‌تر از مفهوم مصطلح ریاست قضاات بود.

خلیفه بغداد قاضی القضاات را انتخاب می‌کرد و او قاضیان دیگر را برمی‌گزید و هر قاضی در حوزه مأموریت و عمل خود، جنبه نیابت قاضی القضاات را داشت. در هر شهر و ناحیه‌ای یک قاضی ممکن بود چند نفر نایب داشته باشد که در حضور او، به واسطه کثرت مراجعات و در غیاب وی به سبب احتیاج مردم در محل کار قاضی و یا خارج از آن محل، در محل دیگری به دعاوی مردم رسیدگی کند.

در شهر بغداد همه قضاات شهر سمت نیابت قاضی القضاات را داشتند. اما قضاات شهرهای دیگر که با موافقت قاضی القضاات از طرف خلیفه و یا والی او منتخب و مأمور شده بودند در کار خود استقلال داشتند و از خلیفه یا والی منتصب او تبعیت می‌کردند. در نتیجه این امر و نصب، یک مقام روحانی و اداری توأم جدیدی به وجود آمد که می‌توانست قضاات شهرهای دور و نزدیک و نواب خود را از نفوذ عوامل سیاسی و نظامی مؤثر و مجاور در امان بدارد و به اتکای حمایت او (قاضی القضاات) که در درگاه خلافت منزلت بی‌نظیری داشت آنها بهتر می‌توانستند وظایف شرعی و تکالیف خاص خود را بی‌دغدغه خاطر انجام دهند.

محمد بن حسن شیبانی شاگرد دیگر ابوحنیفه که در عهد ابویوسف قاضی

نظری به تاریخ قضاوت در ایران بعد از اسلام ۴۵

شهر رقه در کنار رود فرات بود پس از وی به اعتبار مراتب فضل و دانش و قدرت مقاومتی که داشت بر جای ابویوسف بنسبت ولی در مقابل تمایلات هارون حاضر به تسلیم مطلق نشد و در موارد معینی برخلاف دلخواه خلیفه رأی داد.

نظری به تاریخ قضاوت ایران در دوره اسلامی

بشر که در شرایط ساده زندگانی طبیعی می‌توانست تنها به سر برد یا آنکه به صورت دسته‌های کوچک پراکنده در پی روزی تکاپو کند متدرجاً به واسطه پیشرفت قوه مدرکه و تجارب اندوخته از ناکامی‌ها، ناگزیر شد از حالت انفرادی به صورت اجتماعی درآید تا بر میزان بهره‌برداری او از وسایل زندگانی و کیفیت آسایش افزوده شود. بدین ترتیب از گردآمدن افراد در پیرامون یکدیگر، گروه‌های کوچک و بزرگ به وجود آمد که در میان افراد آنها تفاهم و اشتراک منفعت و همکاری وجود داشت. در همین دسته‌های مختلف اجتماعی که برای تغییر شرایط نامساعد زندگانی تشکیل شده بود خواه ناخواه موجبات بروز عوامل مخل نیز فراهم می‌گردید و اختلاف سلیقه و تفاوت آرزو و اعمال زور و تعدی جای وحدت و اشتراک مصلحت و کمک به یکدیگر را احیاناً می‌گرفت. رفع تعدی و تجاوز و حفظ حقوق موجود و احقاق حق ربوده، طبیعتاً او را ناگزیر از رعایت حدود و رسوم و مقرراتی می‌کرد که به مرور زمان شکل قانون و اصول لازم‌الرعایه را پیدا می‌کرد و برای حفظ وحدت اجتماعی و جلوگیری تفرقه و بازگشت به زندگانی انفرادی و پراکندگی، به صورت منظمی از کیفیت همزیستی نیازمند می‌شد که در

حقیقت مقدمات حکومت و نظامات اجتماعی را به وجود می آورد. اعتراف به حقوق فردی و اجتماعی، انسان را وادار می ساخت که در صورت سلب حقی- و یا تعرض به حقی- موجبات رفع تجاوز و احقاق حق را فراهم آورد. بنابراین از روزی که انسان قدیمی در بزرگدین یا بزرگدین تشکیل زندگانی اجتماعی داده، به نظم و ترتیب و قاعده و رفع تجاوز و احقاق حق، احتیاج پیدا کرده است. متأسفانه جزو محفوظ و مدون از تاریخ زندگانی اجتماعی انسانی از پنج هزار سال، با آن همه کاوش ها و پژوهش ها، هنوز تجاوز نمی کند و این قسمت نیمه معمور نسبت بدانچه هنوز از دسترس اطلاع ما بیرون مانده زمانی نسبتاً کوتاه است، زیرا عمر زندگانی اجتماعی بشر از چند برابر این بخش شناخته شده می گذرد.

بدیهی است در طول مدتی که از دوره استقرار زندگانی اجتماعی بشر می گذرد، خواه با مدرک و سند تاریخی همراه باشد و خواه در ظلمت افسانه ها و داستان ها و سنت های بازمانده خاموش از چشم تحقیق و مطالعه دور افتاده باشد، ترتیب و کیفیتی برای رسیدگی به اختلافات و رفع ظلم و تجاوز وجود داشته است. به هر نسبتی که انسان در مرحله تمدن و فرهنگ و شخصیت معنوی پیش می رود، بر کیفیت این رسیدگی و احقاق حق افزوده می شود و با هر تحول تازه ای، در این مورد هم تحولی پیش می آید. هفتاد و اندی سال پیش در حفريات شوش تخته سنگ سیاهی به دست باستان شناسان فرانسوی افتاد که آن را به پاریس بردند و خطوط میخی را که بر آن نقش شده بود خواندند و دریافتند که این سنگ سیاه مجموعه ای از قانون قدیم مردم جنوب بین النهرین بوده که یکی از پادشاهان خوزستان قدیم یا ایلام آن را از جای خود برگرفته و به شوش آورده بود.

معلوم است این مقررات صرف نظر از محیط و زبان تدوین، در محیط زندگانی شوش نیز قابل اجرا و تقلید بوده است و به همین نظر سند ثابت آن

اصول برای مردم شوش هم مانند مردم اور و اوروک و لاگاش^[۱] قابل استفاده و سزاوار حفظ و حراست بوده است.

این قدیمی‌ترین مدرک تاریخی است که نشان می‌دهد چهارهزارسال پیش از این، مردم جنوب غربی کشور ما از سنت و قانونی پیروی می‌کردند و ناگزیر در سنجش و پژوهش قضایا و برای حل مشکلات اتفاقی خود بدان رجوع نموده و بر طبق محتویات آن به رتق و فتق کارها می‌پرداختند. نکته‌ای که در ضمن یک سنجش و مقایسه تاریخی به دست می‌آید این است که در سرزمین‌ها میان ملت‌ها و تیره‌ها و دسته‌هایی که احساس احتیاج به دادرسی و احقاق حق به اعتبار شکل زندگانی اجتماعی بیشتر محسوس بوده، عدالت و دادرسی و قضاوت ریشه‌های عمیق‌تر و قدرتمندی داشته است. کشور ما که در مدت بیش از پنج‌هزارسال گذشته، همواره میدان تاخت‌وتاز و رفت‌وآمد اقوام مهاجم و مهاجر از شمال و غرب و جنوب بوده است و هر دسته تازه‌واردی برای کسب مزایا و امتیازاتی می‌کوشیدند، اصولاً بایستی بارها معرض تعرض و تحول و تغییر کیفیت دادرسی قرار گرفته باشد.

سومری‌ها، ایلامی‌ها، آریایی‌ها، سکاها، آشوری‌ها، یونانی‌ها، خزرها، عرب‌ها، غزها و مغول‌ها در طول این مدت دراز، متوالیاً در صدد تغییر شرایط زندگانی مردم بومی برآمده‌اند و کسانی را که پیش از ورود ایشان، حق آب‌وگل دیرینه و وضع و موقعیت ثابت ممتازی را داشتند از آن صورت موجود قبلی، خارج کرده و جای آنها را گرفته‌اند.

در این صورت، تاریخ کشور ما از هر زاویه‌ای که مورد بحث قرار می‌گیرد بایستی به دوره‌های متعددی تقسیم شود که به‌طور کلی می‌توان آنها را زیر چند دوره کلی درآورد:

- دوره قبل از ورود قبایل آریایی

- دوره قبل از حمله اسکندر

- دوره اوستایی

- دوره اسلامی

- دوره نفوذ جدید غرب

بنابراین بحث در تاریخ قضاوت و دادرسی کشور ما نیز، مانند سایر مسائل تاریخی، ناگزیر به همین فصول تقسیم می‌شود و برای هر قسمت و فصلی باید میراث و عوامل مؤثر بر کیفیت ناشی از تحول را به‌طور جداگانه شرح داد. مشکل بزرگی که در تنظیم مسائل تاریخی ایران - اعم از سیاسی و فرهنگی و قضایی - پیش می‌آید همانا تداخل و توازی ناسازگار عصرهای باستانی با آثار مستند دوره تاریخی است. به این نظر بحث درباره تاریخ قضاوت نیز به دو صورت و کیفیت مختلف در می‌آید:

- یکی تعمیم و تطبیق دوره اوستایی بر عصر باستانی کشور از قدیمی‌ترین فاصله زمانی تا صدر اسلام است] و برای آنکه جنبه ناسازگاری آن از پیش برداشته شود باید با عینک دوربین باستان‌شناسی به همه حقایق و زوایای تاریخ و روشن عصر تاریخی قبل از حکومت ساسانیان نگریست.

- دیگری بحث در این‌گونه مطالب از نظر تاریخی محض است]. متأسفانه ایجاد توافق و سازش در میان این دو صورت مشخص و متمایز از یک امر، به همان اندازه که برای افراد سطحی و محدود و زودباور به نظر سهل می‌آید و با طرح برخی نکات زبان‌شناسی و تصور قرابت مخرج و تلفظ کلماتی از انشاهای کهن با نام‌های تاریخی می‌توان تصور به‌دست آوردن کلید رمزی، جهت حل مشکلات تاریخی کرد، قبول چنین تصرفات ذهنی و مطابقت خیال و حقیقت در داستان و تاریخ برای کسانی که به اسلوب بحث خو گرفته‌اند بسیار دشوار و غیر قابل قبول است.

مثلاً اگر ما بخواهیم آنچه را که فصول سیزده تا چهل از کتاب هشتم دینکرد

به نقل از نسک‌های قانونی موجود در سده سوم هجری از آن اوستا که متأسفانه امروز غالب آنها وجود ندارد راجع به کیفیت امر دادرسی در ایران عهد ساسانی به اعتبار اینکه این دینکرد براساس نسخه قدیمی تری تدوین یافته که بنیاد آن به آغاز عهد هخامنشی و یا روزگار قدیمی تری می‌پیوسته، ملاک تطبیق و توفیق با تاریخ قرار دهیم، ناگزیر باید خود را در قالب محدودی مقید سازیم که اندیشه کنجکاو ی پژوهنده از قبول و تحمل آن سر می‌پیچد. بدین نظر با وجود آنکه از تطبیق مندرجات ماتیکان هزاردادستان^[۲] با منقولات سی فصل از کتاب هشتم دینکرد، مطالب و مسائلی مربوط به کیفیت دادرسی و قضاوت عهد قدیم ایران استخراج کرده بودیم برای احتراز از دخول در یک مناقشه بی‌پایان با طرفداران تطبیق مطالب متأخر بر زمان‌های متقدم، سخن خود را محدود به همان کیفیت دادرسی در ایران بعد از اسلام می‌کنیم که از حیث مراجع بحث و تحقیق، دست باز داریم و مدارک و اسناد مربوط به این زمان بر یک منوال و دنباله عمل بدان، تا عصر حاضر امتداد یافته است.

چیزی را که باید به یاد داشت، مسئله لزوم داد و دادرسی از مسائل مهم تاریخی ایران در هر زمانی بوده است و همواره در جریان دوره‌های مختلف تاریخی، لزوم احتیاج به این امر به صورت بارز و حساسی نمودار می‌شده است و کسانی که در تنظیم داستان‌های باستانی و یا کارنامه‌های تاریخی قدیم و جدید کشور ما دخالت داشته‌اند از قید مواردی که نشانی از عدل و داد [در آن] پدیدار بوده دریغ نورزیده‌اند. چنانکه تاریخ داستانی کشورما، بنا به روایت باستانی عصر ساسانی از هوشنگ آغاز می‌شود که با صفت «پیشداد» ریا «پرداد» موسوم بوده است و این توجه به عدل و دادگستری حتی در عصر اشکانیان هم که کاملاً زیر نفوذ تمدن و زبان یونانی بوده‌اند با ذکر القاب عادل به زبان یونانی برای برخی از پادشاهان آن خانواده ملحوظ بوده است و در

عصر ساسانی نیز مثلاً شهرت خسرو اول پسر قباد به دادگر یا عادل به اندازه‌ای قوت گرفته که به ادبیات فارسی و عربی، دوره اسلامی سایه افکنده است.

مفهوم عدل و عدالت مسلم است که به اختلاف زمان و تفاوت آداب و رسوم تغییر می‌پذیرفته و کسانی که مثلاً بهرام پنجم و خسرو اول را به صفت عدل موسوم داشته‌اند همان‌هایی بوده‌اند که یزدگرد اول و هرمز چهارم را با صفت‌های نامرغوبی ذکر کرده‌اند. در صورتی که این دو تن اخیر از دید یک تن عیسوی و رومی، درست مخالف نظر موبدان نگریسته می‌شده‌اند. بدیهی است این اشتها به عدالت و دادگستری متناسب با کیفیت حکم مردم هر عصری درباره مفهوم عدل و داد است و وقتی سند مربوط و جامعی درباره اصول عدالت یک عصر تدوین شده باشد کسی را عادل می‌شناسند که بر آن مبنا، عمل کرده باشد. بدین ترتیب ممکن است کسی در عصری بروفق مبنا و اصلی دور از عدالت و ستمگر معرفی شده باشد در صورتی که با تغییر حکم درباره شرایط روز پیش، دیگری در وقت دیگری صاحب عدالت شناخته شود و برعکس ظالمی را نیز روی تشخیص دیگری می‌توان عادل پنداشت. قبلاً باید دانست که در میان اسلام و ایران چگونه رابطه تاریخی به وجود آمد. هزار و سیصد و چهل سال پیش از این با آغاز انتشار اسلام، در قلمرو حکومت عصر ساسانی، موجبات تحول سریع وضع سیاسی و دینی و فرهنگی در این کشور فراهم آمد. از آن روزی که سلمان در مدینه و مرزبان بحرین در حجر، اسلام آوردند تا روزی که مرزبان مرو یزدگرد را از پیش راند و او به دست آسیابان مروزی از پا درآمد، چندان فاصله زمانی پیدا نشد و در کمتر از مدت بیست سال، پیشرفت اسلام در ایران تا مرزهای مشترک میان ایران و چین و ایران و هند رسید. اسلام دین ساده‌ای نبود که تنها در عقاید

مذهبی پیروان خود تغییر حالتی به وجود آورد و یک شیوه حکومت ساده‌ای هم نبود که برای دریافت خراج و تحمیل سلطه بر اقوام دیگر به غلبه و تصرف سرزمینی اکتفا کند، بلکه یک امر مرکب دینی و سیاسی و فرهنگی بود که بر همه شئون زندگانی مادی و معنوی گروندگان و پیروان خود سایه می‌گسترده و در همه مظاهر زندگانی فردی و دسته‌جمعی ایشان، تغییر لازم می‌داد تا از ترکیب عناصر مختلف افراد یک جامعه و یا جوامع و اقوام متعدد، یک ملت به معنی جامع قدیمی به وجود آورد. با این تفاوت که برخلاف ادیان دیگر حق حیات و عمل آزاد را در قلمرو استیلائی خویش منحصر به پیروانش نمی‌کرد بلکه برای همه عناصر غیرمسلمان تحت شرایط خاصی حق حیات، عمل، عبادت و استفاده از صلح و امنیت مقرر را مراعات می‌نمود.

بدین ترتیب ایران پس از سقوط دولت ساسانی با وضع سیاسی و اداری و اجتماعی تازه‌ای مواجه شد که برای نشوونمو فکری عناصر محروم و مأیوس کشور مجال وسیعی به وجود می‌آورد و روحیه ایرانی را که چند قرن متوالی در قالب طبقه‌بندی محدود اجتماعی از حقوق طبیعی خود بی‌نصیب مانده بود در پرتو این وضع جدید به فعالیت‌های مادی و معنوی بی‌سابقه برانگیخت. بدیهی است کار قضاوت نیز به‌نوبه خود دستخوش تحول جدیدی شد و صورت ظاهر و کیفیت باطن امر از آنچه در عهد ساسانی مقرر بود تغییر پیدا کرد. از روزی که نامه حضرت رسول در شهر مدائن برای دعوت به اسلام به خسرو پرویز، آخرین شهریار مقتدر سلسله ساسانی، تسلیم شد تا روزی که پادان مرزبان ایرانی عربستان جنوبی در شهر صنعای یمن به‌جای اجرای دستور خسرو پرویز راجع به دستگیری و اعزام حضرت رسول از مدینه به مدائن، خود اسلام آورد بیش از چند ماهی فاصله زمانی پیدا نشد. در همین فاصله کوتاه زمانی بود که نامه‌های دیگر پیغمبر برای دعوت بزرگان و اقوام دیگر در ولایات غربی و جنوبی خلیج فارس به‌دست مرزبانان ایرانی بحرین

و عمان رسید و هر یک بدان جواب موافق فرستادند. بدین ترتیب دین اسلام که در اثنا جزو اخیر از سلطنت پرماجرای خسرو پرویز در ناحیه شمالی از مرزبانی جنوب عربستان یعنی شهرستان یثرب حجاز که بعدها به مدینه‌النبی موسوم گشت ظهور و نشوونمو یافته بود اینک در میان قبایل عرب مجاور آن سرزمین که غالباً اتباع دولت ساسانی محسوب می‌شدند وحدت کلمه و عقیده‌ای به وجود آورد و در آخرین سال‌های پادشاهی خسرو پرویز در سه ناحیه عرب‌نشین بحرین ساحلی و عمان و یمن از ممالک تابع حکومت ساسانی نفوذ اساسی پیدا کرده بود. اقبال ایرانیان در این نواحی به قبول دین جدید تا درجه‌ای ریشه‌دار و محکم بود که پس از رحلت پیغمبر اسلام و بازگشت قبایل عرب از دین جدید، ایرانیان تازه‌مسلمان بر این کیش جدید خود پایدار و وفادار ماندند و با مرتدین عرب در قلمرو اقامت خویش جنگ کردند و آنان را به پرداخت زکوة و بازگشت به حظیره اسلام وادار ساختند. مسیلمه کذاب، مدعی نبوت، در ضمن زدو خورد با مسلمانان ایرانی‌نژاد به قتل رسید.

در حقیقت پیش از آنکه میان حکومت دینی عرب و دولت ساسانی در مرزهای بین‌النهرین جنگ و جهاد آغاز شود، دین اسلام مورد قبول و پیروی گروهی از ایرانیان مقیم حجاز، یمن، بحرین و عمان قرار گرفته بود و معدودی از ایشان در ردیف اصحاب خاص پیغمبر اسلام محسوب می‌شدند، دین اسلام چنانکه گفتیم یک روش محدود خداپرستی و عبادت و ایمان قلبی مجرد نبود که فرد را برای زندگانی اخروی مطلق آماده سازد و کار دنیای او را فروگذارد، بلکه یک سازمان روحانی متشکل اجتماعی بود که برای تأمین سعادت دنیا و آخرت پیروان خود در آیات و سوره‌کتاب نبی یا قرآن کریم مسائل و قضایای حقوقی و قضایی مربوط به تأمین روابط میان مسلمانان مهاجر از مکه و مردم مدینه و همچنین تحکیم روابط اخوت و همکاری میان

پیروان قدیم و جدید خود را دستور می‌داد. در این شکل از دین یا آیین اجتماعی همه مسائل مربوط به کار دنیا و آخرت به‌طور کلی مطرح شده بود و از عهده ایجاد یک جامعه متشکل و به‌هم پیوسته برمی‌آمد.

برای رفع اختلاف میان افراد مسلمان با نامسلمان مدینه همچون خود مسلمانان اعم از مهاجر و انصار رسیدگی و رتق وفتق امور در آغاز امر برعهده شخص پیغمبر بود ولی پس از آنکه حوزه نفوذ دین توسعه یافت و از مدینه تا صنعا را شامل شد و گروهی از ایرانیان یمن بدان گرویدند، برای تنظیم کار دعوت و تعلیم مبادی اصلی دین و حکومت از طرف حضرت رسول، اعزام نابی بدانجا ضرورت یافت و حضرت علی بن ابیطالب بدین سمت از مدینه به یمن رفت تا والی و مربی و قاضی مسلمانان باشد. با وجودی که آن حضرت از جوان‌ترین یاران پیغمبر بود ولی به اعتبار آنکه قدیم‌ترین فرد مؤمن به اسلام و نخستین شاگرد دبستان اسلام محسوب می‌شد انجام این خدمت برعهده او محول گشت.

نخستین دستور قضایی که از طرف حضرت رسول درباره تنظیم کار دادرسی یا قضاوت داده شد این بود که در برخورد با اصحاب دعوا، رعایت بی‌طرفی کامل را بکنند و به سخنان هر دو طرف نیکو گوش فرا دارد و بروفق کتاب خدا و قول و فعلی که از مقام رسالت به یاد دارد حکم صادر کند و در مواردی که برای صدور حکم زمینه‌ای از کتاب و سنت وجود نداشته باشد از روی اجتهاد و استنباط خویش رأی صادر کند. در ضمن به او دعای خیر فرمود که با روشن‌دلی و روشن‌بینی کامل این وظیفه خطیر را انجام بدهد.

حضرت علی در سفر یمن که نخستین مأموریت قضایی دوره اسلام محسوب می‌شد چندان شهامت و صلابت و تقوا و امانت به کار بست که مردم باریک‌بین یمن از عرب و ایرانی‌زادگان آنجا به شخصیت عالی او تعلق خاطر خاصی پیدا کردند. بدیهی است دریافت چنین موفقیت بلند اجتماعی برای

ایرانی‌زادگان یمنی که خود را آزادزاده یا ابن‌الاحرار می‌خواندند و با نظام اجتماعی مزدیسنی و حکومت دینی موبدان خود انس خاطر داشتند بیش از افراد قبایل بومی عرب که زیر فشار سیاهان حبشه همه چیز قدیم خود را از دست داده بودند اهمیت خاص داشت و ایشان را در تعلق به علی و آل علی استوار و پایدار می‌کرد.

شاید این ارتباطی که بعدها در میان مردم طبرستان و دیلم با مذهب و حکومت شیعه مشاهده شد مربوط به نتایج این تعلق دیرینه‌ای بوده که دیلمی‌زادگان یمن در سفر دعوت حضرت علی به یمن نسبت به او پیدا کرده بودند.

علی در این مأموریت ناگزیر شد چند تن از کسانی را که به امید برخورداری از مال زکات با او از مدینه همراه شدند در نتیجه اجرای عدالت و حفظ امانت و سرسختی در اجرای احکام دینی از خود ناراضی سازد و وقتی برای الحاق به یاران پیغمبر در انجام حجة‌الوداع عجله کرد و خود را به مکه رسانید این افراد ناراضی فرصتی به دست آوردند که هنگام تشریف به خدمت رسول، شکایت سخت‌گیری علی را در حفظ حدود اموال مسلمانان به پیغمبر عرض کنند.

حضرت رسول برای اینکه قلب آزرندگان جدید و قدیم عرب را نسبت به او که در راه دین فداکاری کرده بود نرم و مهربان سازد و مقام معنوی او را در خدمت به اسلام به همه بشناساند چند روز بعد در راه بازگشت از مکه به مدینه در محل غدیرخم که مسلمانان نقاط دیگر بایستی از کاروان مدینه جدا شده عازم ساکن خود شوند حضرت علی را به مرتبه عالی ولایت عامه رسانید و فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» هر کس من دوست او بودم این علی دوست او خواهد بود و بدین ترتیب ارزش پافشاری و سخت‌گیری در کار ولایت و عمل و قضا و دعوت را به همه پیروان خویش خاطر نشان ساخت. در

این صورت باید پذیرفت نخستین مرحله از تغییر اصول قضاوت متداول در قلمرو و حکومت ایران از مبانی دادستانی مبتنی بر نسک‌های قانونی اوستا به احکام اسلامی در سرزمین یمن صورت پذیرفت.

پی‌نوشت:

- ۱- نام شهرهای تمدن قدیم سومر در ناحیه بین‌النهرین
- ۲- شهری است کهن در استان خوزستان

اسلام در ایران

اسلام از لحاظ جغرافیای سیاسی، دینی است که در مرزبانی جنوب عربستان یا یمن ظاهر شد. این مرزبانی شامل حجاز و همه سواحل شرقی دریای احمر یا خلیج عربی تا خلیج ابله می‌شد و سپس در اقطار دیگر انتشار یافت. مرزبانی عربستان جنوبی از توابع مستقیم دولت ساسانی بود که به وسیله مرزبانان اعزامی از مدائن و سربازان و مأموران ایرانی اداره می‌شد. طول مدت اقامت هزاران سرباز و مأمور اعزامی از طرف خسرو اول که دور از بوم و بر اصلی خود در اقلیمی بالنسبه مشابه ناحیه دیلم و مازندران به سر می‌بردند، آنان را وادار کرد که با اختیار همسر از مردم محلی، نسل مختلطی از ایرانی و عرب به وجود آوردند که در عهد خسرو دوم دیگر غالب فرزندان ایشان زبان پدران را فراموش کرده به عربی سخن می‌گفتند؛ ولی هنوز انتساب خود را به احرار و بزرگان ایران در دیار غربت، وسیله سربلندی و افتخار خود می‌شمردند.

مسلم است در طی نیم قرن تقریبی، شماره این طبقه از ایرانی‌زادگان تازی‌گو از چند هزار تن هم گذشته بود. اینان ارکان اصلی نفوذ سیاسی و

اقتصادی ایران در سواحل خلیج عربی و خلیج بربری یا دریای سرخ و دریای عدن محسوب می‌شدند.

در مدت بیست سال اول از دعوت اسلامی، تنها کسانی اسلام آورده بودند که در سرزمین حجاز و اراضی پیرامون آن می‌زیستند. این نواحی از طرف شمال محدود به قلمرو متصرفات جدید ایران در سوریه و فلسطین و مصر بود و از طرف مشرق به مرزبانی‌های حیره و بحرین و عمان منتهی می‌گردید که همه از توابع مستقیم دولت ساسانی به‌شمار می‌آمدند.

بدین ترتیب باید گفت اسلام دینی بوده که در گوشه‌ای از قلمرو وسیع حکومت ایران آن عهد پدید آمد و پیش از آنکه در خارج قلمرو حجاز یا عربستان کسی از غیر نژاد عرب بدان بگردد، این ایرانیان بحرین و یمن و مقیم حجاز بودند که بدان گرویده بودند. اگر [چه] خسرو دوم پس از دریافت دعوتنامه حضرت رسول با نامه و فرستاده آن بزرگوار، رفتاری دور از مجامله کرد و قیصر روم و نجاشی حبشه و ققنوس مصر بر عکس رفتار خسرو، نزاکت و حسن سلوکی نسبت به نامه و نامه‌پر، مبذول داشتند، ولی غیر از صهیب رومی و بلال حبشی و ماریه قبطی کسی پیش از اسلام آوردن ایرانیان بحرین و عمان و یمن از مردم مصر و حبشه و روم ایمان نیاورده بود در صورتی که شماره ایرانیان تازه‌مسلمان در زمان رحلت رسول اسلام به چندین هزار نفر می‌رسید.

بنابراین ایرانیان بعد از عرب حجاز، قدیمی‌ترین پیروان دین اسلام بودند که بدون هیچ‌گونه تحمیل و تضییق و مقاومتی از روی رضای خاطر در مرزبانی‌های عربستان ایمان آوردند و همه آثار سابق دین قدیم خود را در محل اقامت به آثار دین جدید مبدل ساختند. چنان که هرگز در تاریخ عهد خلفای راشدین سخن از وجود آتشکده‌ای در یمن و بحرین نمی‌رفت که

مشمول قرار صلح گردد. قضاوت اسلامی در خارج از شهر مدینه همانا قضاوت حضرت علی بن ابیطالب در قلمرو مرزبانی یمن بود که ایرانیان و تازیان تازه‌مسلمان آن مرزوبوم را شامل شد و عجیب است که این گروه از حیث قبول دین و پیروی از احکام اسلامی بر غالب مردم مکه هم تقدم یافتند. این آشنایی پیش‌رس با تعلیمات اسلامی و حسن برخورد مقدماتی، راه را جهت نفوذ سریع دعوت اسلامی در اکناف کشور پهناور ایران-که از کنار خلیج عربی تا خلیج فارس و از خلیج بربری یا دریای آفریقای شرقی تا شبه جزیره کاتیباوار و از کنار دریای سیاه تا فلات پامیر و از سواحل دریای مدیترانه و تنگه بسفر تا رود سند امتداد داشت- را به سهولت گشود و زمینه مساعدی [را] جهت گرویدن سکنه طوری فراهم آورد که در مدت کمتر از ده‌سال، قسمت غربی و جنوبی ایران را از فلات ارمنستان تا جزیره لافت و بنی‌کاوآن^{۱۱} یا قشم و هرمز بر حوزه ممالک اسلامی که مرکز آن در مدینه بود افزود و مردم غالب شهرهای خوزستان و فارس و عراق و آذربایجان با عقد قراردادهای صلح جداگانه، الحاق خود را به این حکومت دینی اعلام کردند. از آن جایی که بعد از جنگ نهاوند و عقب‌نشینی یزدگرد سوم به مرو که قضا را مورد حمایت و پشتیبانی مردم خراسان قرار نگرفت و به دست آسیابانی مروزی طومار حیات او در هم نوشته شد، در حقیقت حکومت ساسانیان از جریان افتاده بود و شهرهای بزرگ تیسفون، شوشتر، استخر، اصفهان، همدان و ری به قلمرو حکومت اسلامی ضمیمه شده بود. بدین جهت باید کلیه سازمان‌های اجتماعی اداری و سیاسی ممالک ایران را از اواخر خلافت خلیفه دوم به بعد در ضمن اوضاع کلی دولت اسلامی جست و به‌دست آورد.

در این صورت امر قضاوت یا به تعبیر امروز دادگستری را که در عهد ساسانیان ترتیبات خاصی داشت و به وسیله موبدان و در تحت ریاست موبدان

موبد و بر وفق تعلیمات نسک‌های هفت‌گانه قانونی از مجموعه زند و اوستا صورت می‌پذیرفت در این جزء از زمان به‌طور مسلم تغییر ماهیت و جهت داده، براساس قرآن و سنت و اجتهاد و استنباط علمی به‌واسطه والیان و قاضیانی انجام می‌گرفت که از طرف خلیفه یا والی او در بصره و کوفه بدین سمت برگزیده و گماشته می‌شدند. دو شهر نوساز بصره و کوفه که در آغاز ورود مسلمانان به بین‌النهرین در جوار شهرهای باستانی ابله^[۲] و بهمنشیر و حیره ساخته شده بود متدرجاً دو مرکز مهم قضاوت اسلامی در جهت شرقی از سرزمین خلافت شد و سلمان فارسی و ابن مسعود از یاران رسول اکرم در کوفه پیشرو این وظیفه بودند تا آنکه حضرت علی (ع) که نخستین قاضی عالم اسلام [در زمان] حیات رسول اکرم (ص) معرفی شده بود متعهد امر خلافت گردید و مرکز عمل را از حجاز به عراق منتقل ساخت و بصره و کوفه از مقدم او فرّ و شکوه خاصی یافت. مراقبت آن یزرگوار در اجرای دقایق عدالت و اهمتامی که در تفریق میان حق و باطل شد کوفه را که پایگاه جدید خلافت او بود کانون ممتاز فقه و شریعت قرار داد و کار شریعت پس از مدینه طیبه در کوفه رونق یافت. ابوحنیفه و دست‌پروردگان مکتب دانش او که برخاسته دبستان کوفه بودند در روزگاران عباسیان کار قضاوت را در سراسر قلمرو خلافت اسلامی پیرو اصول مقرر مکتب فقه و قضاوت کوفه ساختند.

شهر مدینه با همه جلالت و قدری که داشت و صحابه پیامبر و تابعان ایشان در آنجا بنیاد علم دین را استوار ساخته بودند و قهرمان شریعتی همچون حضرت امام جعفر صادق در آنجا مرجع مسلم و معتبر مسلمانان عراق و حجاز برای حل مشکلات دینی بود و بعداً مالک هم مکتب فقه مالکی را در آنجا برقرار ساخت باز می‌نگریم که مدینه از حیث نفوذ در دستگاه قضاوت اسلامی از کوفه عقب ماند.

معروف‌ترین قاضی مکتب کوفه پس از ابن مسعود صحابی،^[۳] همانا شریح

قاضی^[۴] بود که عمری دراز کرد و در دوران خلافت چند خلیفه عهده‌دار و وظیفه قضاوت ماند و بر مبنای اجتهاد ابن مسعود و استفاده از سرچشمه افادات حضرت علی ابن ابیطالب صورت خاصی از ترتیبات دادرسی را در کار قضاوت مداخله داد که بعداً مورد توجه و عنایت مخصوص غالب قضات اسلام در اکناف ممالک شرق و غرب قرار گرفت.

باید به خاطر سپرد که روش عمل قاضیان در ممالک شرقی خلافت اسلامی بر همان اساسی بود که در مکتب قضاوت کوفه طرح شده و پس از جرح و تعدیل و تکمیل صورت مذهب فقه حنفی را گرفته بود، خاورشناسان و پژوهندگان غربی می‌خواهند که مبنای فقه و قضاوت اسلامی را مأخوذ از فقه و حقوق رومی بشمارند و چنین می‌پندارند که حکومت ساسانی در قسمت‌های غربی از ممالک شاهنشاهی ایران متأثر به نفوذ افکار حقوقی رومی شده بود و عنصر سریانی و نصرانی را در نقل و تحویل این امر عامل مؤثری به‌شمار می‌آورند. این اندیشه متدرجاً در مدارس عالیه حقوق غربی که مرجع تحصیلی جوانان شرقی عصر ماست، از کثرت تکرار و تلفیق و تمرین صورت یک حقیقت تاریخی را پیدا کرده که اگر امروز کسی مخالف آن نظری بدهد و موضوع را غیر از آن بشناسد به‌نظر ایشان از مقوله خرق عادت و یا القای مغالطه‌ای جلوه می‌کند. در صورتی که اگر دور از القای هرگونه نظریه این نکته را به یاد آوریم که فقه اسلامی در مناطقی نضج پیدا کرد و صورت کامل به خود گرفت که از تأثیر افکار و قوانین و عادات و رسوم رومی و یونانی برکنار افتاده بود و مدت‌ها بود که دیگر در جزء غربی مدائن و گرج میسان و ابله نشانی از نفوذ دیرین یونانی باقی نمانده بود و آداب و رسوم و قواعد و قوانین و تعلیمات اوستایی بر همه رسوم دیگر غلبه کرده بود. در این صورت دیگر زمینه اساسی جهت قبول چنین نظریه‌ای به‌جا نمی‌ماند، زیرا عناصری که در پیشرفت و تکمیل فقه اسلامی دخالت ورزیدند غالباً از

ایرانی‌زادگان تازه‌مسلمانی بودند که بنیاد معرفت و بینش خود را از گفتار دستوران و موبدان و هیربدان و از احکام کهن اوستایی رهایی داده و به قبول حکم کتاب و سنت و اجماع و استنباط اسلامی گردن نهاده بودند.

بدیهی است که مبانی دیرین معرفت اینان مأخوذ از فرهنگ و تمدن ایرانی عهد ساسانی بود که در آن برای عنصر رومی و عیسوی جای فارقی باقی نبود، بلکه انتقال ستیزه و زدوخورد روحی از ناحیه سیاست و نظام به مراکز عقیده و تفکر، یک ناسازگاری و برخورد آشتی‌ناپذیری میان دو عنصر زردشتی و عیسوی به وجود آورده بود که به ایرانی دیگر امکان تشبث به تعلیمات حقوقی و قانونی رومی و عیسوی را نمی‌داد. آنچه در دینکرد و ماتیکان هزاردادستان درباره مسائل حقوقی و قضایی متداول آن عصر به نظر می‌رسد استقلال کامل شیوه دادگستری ایران ساسانی و پیوستگی آن را به منابع شرقی بیش از تأثر به مأخذ و منابع غربی و رومی خاطر نشان می‌سازد. از طرف دیگر باید به یاد آورد که رومی‌ها در دوره قدرت خود هرگز حاضر نبودند اقوام و ملل مغلوبه را با عنصر رومی در استفاده از مزایا و منابع حقوقی خویش شریک سازند و می‌کوشیدند که این قوانین تنها در مورد اتباع رومی تطبیق شود و اتباع بومی آن دولت در هر سرزمینی از منافع حقوقی دیرین خود مستفید می‌شدند. در اینجا مثالی را ذکر می‌کنیم: رومی‌ها محاکمه و صدور رأی اعدام درباره حضرت مسیح را به کاهنان اسرائیلی فلسطین واگذار کردند تا بر طبق قوانین مخصوص خود او را دادرسی کنند و این امر چنان که همه می‌دانیم موافق رأی قضات محلی اسرائیلی- نه دادرسان رومی- انجام گرفت. به همین نظر عیسویان در مدت هزار و نهصد و شصت و پنج سال متوالی همواره یهودیان را مسئول صدور رأی اعدام درباره مسیح می‌شناختند و رومی‌ها را از این بابت مستوجب عقوبت و مؤاخذه‌ای نمی‌دانستند.

در این صورت برخلاف اصرار خاورشناسان و کسانی که کورکورانه

تسلیم نظریات ایشان می‌شدند در اینکه فقه اسلامی از سرچشمه قوانین رومی و به‌خصوص مجموعه حقوقی ژوستینیان منبعت شده است باید پذیرفت که این فقه مأخوذ از سرچشمه قرآن و سنت رسول و اجتهاد و استنباط علما از صحابه پیغمبر بوده است و در کیفیت و تنظیم و اجرای آن اگر تأثری هم به دادرسی محلی پیدا شده باشد بنا به حکم نشو و نمو و عناصر دخیل باید از شیوه‌های ایرانی عهد ساسانی متأثر شده باشد.

بحث در اینکه آیا آنچه در آغاز قرون جدید در ایتالیا و فرانسه به‌نام خود ژوستینیان معروف و موسوم گشت در قرون وسطی هم اصل کهن معروف ثابتی به همان صورت داشته و یا آنکه با الهام از مقتضیات اصلی در اواخر قرون وسطی در اسپانیا بدین صورت عرضه و معرفی شده و در میان صورت قدیمی آن با این صورت موجود جدید وحدت کمی و کیفی به‌طور کامل وجود داشته یا نه محتاج به تجدید مطالعه و تحقیق کسانی است که صلاحیت بحث در این مورد را بیش از یک پژوهنده تاریخی داشته باشند.

این که در یافتیم مبانی قضاوت در ایران بعد از اسلام مبتنی بر شریعت و فقه اسلامی با تأثر به عادات و رسوم رایج محلی بوده، باید به وضع قضاوت در سده‌های اول و دوم هجری - که به نظر ما قدری تاریک و مبهم می‌رسد - اشاره‌ای بکنیم.

وضع عمومی اداره مملکت در اوایل غلبه مسلمانان به‌طور کلی از این قرار بوده است: عمال خلافت که علاوه بر مرتبه عمل، مأمور دعوت و تبلیغ دین و اجرای فرایض مذهبی و حکومت میان مسلمانان بودند در شهرهای بزرگ و کنار شاهراه‌های شرقی، غربی یا شمالی و جنوبی اقامت داشتند و عده‌ای از مردم بصره و کوفه که از مهاجران اولیه یا ایرانی‌زادگان مسلمان آن دو شهر بودند ایشان را در انجام این وظایف کمک می‌کردند.

در خارج از شهرها و دور از شاهراه‌هایی که به ماوراءالنهر و سند و قفقاز

می‌پیوست هنوز در روستاها و کوهستان‌ها از تعلیمات جدید و تریببات تازه اجتماعی و دینی خبری نبوده سران محلی که در موقع جنگ از کمک به یزدگرد و همراهی با او دریغ ورزیده بودند در نقاط مستحکم دامنه کوهستان‌ها از تماس مستقیم با عمال عرب خودداری می‌کردند و به همان قبول تبعیت اسمی و ظاهری و تعهد هدیه و پیش‌کشی اکتفا ورزیده، حالت انتظار را داشتند.

در شهرهای بزرگ و کوچک که مردم با عقد قرارداد و صلح و قبول شروط ذمه به حکومت اسلامی تسلیم شده بودند سکنه شهر حافظ دین و مال و اسلوب خاص معیشت خود بودند و می‌توانستند با حفظ شرایط صلح بر عقیده دینی خود باقی بمانند و در معابد خویش وظایف عبادت را به‌جای آورند.

جزو اعظم کسانی که متعهد امر خراج، جزیه و نگهداری دفاتر محاسباتی دولتی بودند از خود مردم برگزیده می‌شدند و با حفظ دین و آیین اصلی تا اواخر سده اول هجری هنوز در این کار رقیبی نداشتند؛ هنوز دفترهای دیوانی در عراق و فارس و خراسان به‌خط و زبان پهلوی بود و تا آخر عهد اموی دفاتر خراسان هنوز به‌خط و زبان عربی برنگشته بود.

این کار که در عراق به عهد عبدالملک مروان انجام گرفت در خراسان اندکی پیش از قیام ابومسلم عملی شد و برای رفع شکایات مردم از مأمورین خراج، والی خراسان دستور داد دفترها را به خطی بنویسند که معلوم او باشد و بتواند به شکایات مردم رسیدگی کند.

باوجودی که ابومسلم مقارن با این عمل نقل دیوان خط و زبان پهلوی به خط و زبان عربی، امویان را از خراسان راند ولی از نظر وضع ناموافقی که در کارهای دیوانی از قبل پدید آمده بود، با این کار تغییر سلف خویش موافقت کرد. بدیهی است این تغییر و تبدیل اصول دیوانی، اثر خاصی در کلیه شئون

اداری و اجتماعی ممالک بخشیده بود و خواهی نخواهی کار دادرسی و قضا هم بدان متأثر شده بود، زیرا زبان قضاوت و عدالت در هر زمانی با زبان سیاست و حکومت عصر ارتباط داشته است. کار قضاوت در مواردی که مربوط به امور دنیای مردم بود مسلمانان و نامسلمانان در مراجعه به قاضی اسلام یا والی یا کسی که نمایندگی خلفا را در امر اداره زندگانی مردم داشت تساوی داشتند، ولی در مسائل مربوط به احوال شخصی و عبادات، هر کس به مرجع دین خود مراجعه می‌کرد و موبدان کمافی‌السابق مرجع اصلی حل و فصل دعاوی و مشکلات مذهبی پیروان کیش خود بودند. اهتمامی که مسلمانان صدر اسلام در مراعات اصول عدالت و انصاف به کار می‌بردند، دستگاه قضاوت اسلامی را طوری مورد اعتبار و اعتماد خاص و عام قرار داده بود که اهل کتاب گاهی ترجیح می‌دادند از مقررات عادلانه دین نو یا کتاب نبی و احکام قرآن و سنت بهره ببرند و اطاعت از آن را مقدم می‌شمردند.

چنانکه در حادثه قتل قتیبه بن مسلم والی خراسان با مردم سمرقند پیش آمد. قضیه از این قرار بود که قتیبه بی‌آنکه شروطی برای تسلیم به محصورین سمرقند عرضه دارد و در صورت رد شروط جنگ را به آنها رسماً اعلام بکند، به‌طور غافلگیرانه بر محصورین شهر سمرقند تاخت و شهر را فتح کرد و سربازان خویش را در خانه و بنگاه مردم سمرقند مسکن داد و سکنه بومی را از سرای خود براند. مردم سمرقند به عمر عبدالعزیز خلیفه اموی از او شکایت بردند که در این فتح مراعات قوانین جهاد دین خود را نکرده، خلیفه رسیدگی این را به قاضی نزدیک‌ترین محل حدوث واقعه سپرد.

قاضی پس از رسیدگی رأی داد که قتیبه برخلاف اصول مقرر جهاد عمل کرده و تصرف سمرقند مخالف اصول شرعی یا قواعد جهاد اسلامی صورت گرفته و مردم آنجا پیش از حمله، تکلیف خود را از تسلیم و صلح یا مقاومت و جنگ نمی‌دانسته‌اند، لذا تصرف سمرقند یک امر خلاف شرع و غیرقانونی

بوده و باید مسلمانان آنجا را خالی کنند و به مردم آن تحویل بدهند.
 خلیفه دستور داد حکم قاضی اجرا شود و اعراب شهر را به دست مردم
 سمرقند بسپارند و خود بیرون روند. مردم سمرقند که چنین نمونه‌ای از عدل و
 داد و نظم و ترتیب و قانون در مسلمانان تازه‌وارد نگرستند اسلام آوردند.

پی‌نوشت:

- ۱- نام جزایری در دریای عمان
- ۲- شهری برکنار دجله در زاویه خلیج که به بصره داخل می‌شود. این شهر
 پیش از بصره بنا شده و آن را «ابله البصره» نیز می‌گویند. این شهر را یکی از
 بهشت‌های جهان دانسته بوده‌اند.
- ۳- ابو عبدالرحمن مسعود متوفی به سال ۳۲ هجری قمری در مدینه. او
 ششمین فردی بود که اسلام آورد.
- ۴- ققیه شافعی، شاعر، قاضی و راوی از عمر بن خطاب. او از نامی‌ترین
 قاضیان صدر اسلام است که در سال ۹۷ یا ۹۸ در کوفه درگذشت.

ماه و هفته

اساس ماه‌های قمری با رواج دین اسلام در ایران زمینه‌ای موافق و مناسب برای استعمال به‌دست آورد و از همان زمان به بعد، به موازات اسامی ماه‌های یزدگردی یا پارسی قدیم همواره تاکنون به کار می‌رفته است. اما استعمال این نام‌های معروف در زبان عربی هم چندان سابقه قدیمی نداشته و به جای اینها، پیش از ظهور اسلام نام‌های دیگری برای اسامی ماه‌های دوازده‌گانه به کار می‌رفت که در کتاب‌های لغت زبان عربی، نجوم و تاریخ ادبیات از آنها یاد کرده‌اند.

بعدها با رواج این نام‌های تازه که با زندگانی روحی و دینی مردم تازه‌مسلمان ارتباط کاملی یافته بود آن نام‌های قبلی که مربوط به دوره جاهلیت عرب بود از رواج بیرون آمد و در متون کتب لغت و تاریخ مدفون شد. در قرآن کریم از شماره این ماه‌ها که دوازده است و از آغاز انجام آنها که رؤیت هلال یا ماه‌نور در شب اول ماه باشد به صراحت ذکر شده و از ماه رمضان که در طی آن روزه باید گرفت نام برده شده است، ولی نام‌های آن یازده‌ماه دیگر را از راه اخبار و روایت‌ها باید شناخت.

محرم، صفر، ذریع، دو جمادی و رجب و شعبان پیش از ماه روزه و

شوال و ذیقعدہ و ذیحجه بعد از رمضان که جمع آنها همان دوازده ماه مخصوص کتاب خداست. هر یک از این ماه‌ها، متممی یا نعتی یا مضاف الیهی در پی دارد که در دو ربیع و دو جمادی ترتیب آنها را نشان می‌دهد. در سه ماه اول و آخر سال که در دو سوی عید اضحی یا قربان قرار دارند به مناسبت رسم حرمت جنگ در دوره جاهلیت پیش از اسلام لفظ «حرام» را افزوده‌اند.

پنج ماه دیگر هر کدام به صفتی موصوف شده‌اند که معنی آنها با اوضاع و احوال هنگام اختیار آنها در آغاز امر شاید بی‌ارتباط نبوده (است). اینک نام‌ها: محرم الحرام - صفر المظفر یا صفر الخیر، ربیع الاول، ربیع الثانی، جمادی الاولی، جمادی الثانیه یا جمادی الاخر، رجب المرجب یا رجب الخیر، شعبان المعظم، رمضان المبارک که به مناسبت آغاز نزول قرآن در این ماه، صفت مبارک یا فرخنده یافته است. شوال المکرم، ذوالقعدة الحرام و ذی الحجة الحرام. پیش از اسلام، عرب‌ها در محاسبه این ماه‌ها، از آنچه که میان همه اقوام سامی از دوره بابلی‌ها به این طرف، درباره افزایش یک‌ماه در هر سه سال به اسم نصی بر تعداد ماه‌های دوازده گانه، متداول بود پیروی می‌کردند و از این راه طول سال مبتنی بر حساب دوازده ماهه قمری را با سال شمسی که ۳۶۵ روز یا کم و بیش طول پیدا می‌کرد تطبیق می‌نمودند. ولی قرآن صریحاً این عمل نجومی را منع کرد و سال قمری را که بعد از ظهور اسلام، ظرف زمان برای اعمال دینی مسلمانان شناخته شده بود سالی ناقص و متغیر و سیار شناخت. آشنایی مسلمانان در صدر اسلام با تقویم قمری بیش از شناختن اسامی ماه‌های دوازده گانه و ترتیب توالی و تتابع آنها نبود.

چون ضابطه برای تشخیص طول هر ماهی فاصله زمانی میان دو هلال متوالی بود این مدت از ۲۹ روز و نیم و چند دقیقه، زیادتر نبود و از حاصل ضرب این مدت در دوازده عدد، ۳۵۴ روز و ثلث روز و چند دقیقه بالاتر

به دست می‌آید و این شماره از ایام، نسبت به طول شمسی که ۳۶۵ روز و یک چهارم روز به تقریب باشد به اندازه ده روز و بیست و دو ساعت به تقریب کمتر بود. پس در هر سه سال جمع این تفاوت سالیانه ایام به سی و دو روز و سه ربع روز به تقریب می‌رسید.

در نتیجه ملاحظه می‌کنید که هر ساله آغاز محرم سال جدید، نسبت به موقع قبلی آن در سال شمسی گذشته، نزدیک به یازده روز اختلاف پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، هر سال شمسی قریب یازده روز نسبت به سال قمری گذشته، زودتر آغاز می‌گردد.

طلوع و غروب آفتاب در طی قریب بیست و چهار ساعت، شبانه روز را به وجود می‌آورد که واحد کوچک تقویم زمان است. طلوع و غروب و اختلاف وضع رؤیت روی ماه، حساب ماه را به دست می‌دهد که در حقیقت هر یک دوره از حرکت انتقالی ماه، مساوی بیست و نه دوره و کسری از حرکت وضعی زمین است که قدما آن را به حرکت عمومی جهان آفرینش و یا فلک الافلاک نسبت می‌دادند. کلیه اختلافات مربوط به وضع تابش آفتاب در طی دورانی از حرکت انتقالی زمین که قدما آن را به آفتاب نسبت می‌دادند، مساوی ۳۶۵ دوره و کسری از حرکت وضعی زمین است که این را سال شمسی و آن دیگر را که مشتمل بر بیش از دوازده دوره حرکت انتقالی ماه است سال قمری می‌خوانند و ماه‌های مربوط بدان را چنانکه یاد شد از محرم تا ذی‌الحجه نام می‌برند.

اصول حساب ایام ماه و سال و رابطه عددی که میان آنها وجود دارد به ایام ماه شمسی که چند ساعتی بیش از یک ماه قمری طول دارد زمینه تقسیم و تنظیم می‌دهد و بالطبع تقسیم دایره به ۳۶۰ درجه و هر درجه‌ای به ۶۰ دقیقه که تقریباً مضاعف تعداد ایام یک ماه است از همینجا به وجود می‌آید.

بابلی‌های قدیم که معلم اول و مبتکر این میراث نجومی بودند از همین

روش پیروی می‌کردند، بنابراین بعید نیست که ترتیب سال‌شماری ایران از روزگار کوروش تا داریوش و بعد از آن بر همین تقویم مزدوج شمسی قمری بابلی محسوب می‌شده ولی از آن زمان که کشور مصر گشوده شد و به ساتراپی‌های هخامنشی ملحق گردید به ترتیبی که بر ما هنوز به‌طور دقیق و قطعی معلوم نیست، سال‌شماری مصری در ایران مورد قبول و تداول قرار گرفت و بر همان اساس تاریخ و تقویم پارسی باستانی یا اوستایی که در پایان عصر ساسانی به صورت سال و ماه یزدگردی به مسلمانان انتقال یافت جای آن تقویم قمری-شمسی سامی سابق را گرفت. چنانکه می‌دانیم تقویم مصری، شمسی ناقص بود و طول ایام از ۳۶۵ روز تجاوز نمی‌کرد و تعداد ماه‌های آن هم دوازده‌ماه سی‌روزه بود و پنج روز آخر سال را به صورت پنج‌های که مابین ما معروف است بر ۳۶۰ که حاصل ضرب ۱۲×۳۰ است به طول ماه می‌افزودند.

بعد از اقتباس آن در ایران هم، تعداد ماه‌ها و طول ایام آنها بر همان متوال مقرر شد و از جمله روزهای سی‌گانه هر ماهی به نام‌های خاصی موسوم گردید و این ترتیب روزشماری تازه، جای روزشماری هفته بابلی را گرفت. در بابل از اسامی و شماره سیارات هفت‌گانه، هفته را اختیار کرده بودند ولی در این روش مصری، هفته به سی‌روزه تبدیل می‌شد.

بنابراین از هفته و هفته‌شماری سال و ماه در محاسبات تقویم پارسی قدیم ذکری نرفته بود و تکرار نام دی در چهار بخش از سی‌روزه ماه را برخی می‌خواهند قرینه وجود هفته‌شماری یا چیزی هفته‌مانند به‌شمار آورند. ولی در آثار اوستایی و پهلوی مربوط به آیین مزدیسنی، ضمن آداب و عبادات مربوط به دوازده‌ماه‌وسی‌روزه، حتی اشاره‌هایی به کلمه هفته نمی‌رود و این نشان می‌دهد که حساب هفته شماری هم با ماه قمری در یک موقع به ایران درآمده، و آن بعد از رواج اسلام بوده است.

در اینجا باید متذکر نکته‌ای شد که بدون آن مطلب، به صورت ناقص باقی می‌ماند و آن موضوع تاریخ هجری است. در زندگی حضرت رسول، اسلام تاریخ و تقویم خاصی با مبدأ معینی نداشت و هر یک از سال‌های بعد از هجرت را مسلمانان به نامی خاص که مناسب با یکی از حوادث مهم آن سال بود می‌نامیدند. چنانکه آخرین سال حیات پیامبر را که دهم بعد از هجرت بود سال حجۃ‌الوداع می‌نامیدند که در آن سال پیامبر حج بزرگ را با شرکت قریب یکصد هزار تن مسلمان انجام داد و با اصحاب و اتباع خود وداع بازپسین کرد.

پیش از هجرت هم، سال‌ها را از مبدأ عام‌القبیل حساب می‌کردند که با سال تولد پیامبر اسلام تطبیق می‌کرد.

نکته دیگری هم که تذکر آن مورد پیدا می‌کند این است که برخلاف تصور افراد بی‌اطلاع و خیال‌پرداز که ذهن آنان از درک ماهیت تعلیمات اسلامی عاجز است حساب‌های مالیاتی و دیوانی ملت‌های تازه‌مسلمان بر همان منوال قبل از اسلام در مصر و شام و عراق و فارس و خراسان باقی مانده بود و خط دیوان‌ها و دفترهای مالی در طرف مغرب، لاتینی و در مشرق پهلوی بود. متصدیان دفتر هم از همان خاندان‌های آمارگیر نامسلمانی بودند که پیش از اسلام، عهده‌دار دفاتر خراجی بودند. این ترتیب تا ربیع سوم از سده اول هجری در مصر و شام و تا آغاز سده دوم در بین‌النهرین و تا ظهور ابومسلم در خراسان باقی بود. بنابراین حساب تقویم و تاریخی که این دریافت‌ها و پرداخت‌ها بر طبق آنها صورت می‌گرفت به همان قرار روزگار سلف باقی بود و در کشور ما ماه‌های یزدگردی در مقابل ماه‌های قمری که تازه متداول شده بود هنوز در کار زراعت و دادوستد هم مانند قضایای دیوانی و خراجی متداول بود.

وقتی معتضد عباسی برای ترمیم کسری که در حساب تقویم یزدگردی

پدید آمده بود کیسه معتضدی را اجرا کرد و سال شمسی را به موازات سال قمری در دستگاه خلافت عباسی مجرا داشت، استعمال سال و ماه شمسی با وضعی مناسب‌تر، تجدید حیات کرد و بدون وقفه در طی هزار و صد سال، به صورت‌های متفاوتی تا امروز جریان داشته است.

معتضد یارای آن را نداشت که مبدأ عمل کیسه خود را اساس و مبدأ تاریخی تازه قرار دهد و با رواج ماه و روز و سال معتضدی، که صورت کیسه‌شده‌ای از یزدگردی بود دیگر مبدأ جدیدی برای سال خود اختیار نکرد ولی از زمان معتضد به بعد دو قسم سال هجری متداول گردید: یکی سال هلالی که همان سال قمری متداول باشد و دیگری سال خراجی که از نیمه دوم سده سوم هجری آغاز شد و برای هر صد سالی، از تعداد سال‌های قمری بعد از کیسه معتضدی سه سال می‌کاستند.

این عمل در حقیقت، طلیعه استعمال سال هجری شمسی با مبدأ هجرت می‌باشد ولی مبدأ آن از دویست و هشتاد هجری به بعد بود.

عمل خازنی و دیگران، دویست سال بعد از ایجاد سال خراجی در کیسه و شروع تاریخ جدیدی از سال کیسه، تاریخ شمسی تازه‌ای را متداول ساخت که جای تاریخ معتضدی و خراجی را گرفت و مبدأ آن هم در موقعی خارج از مبدأ هجری اختیار شد. با وجود این چون استفاده از این تاریخ جدید ملکشاهی یا جلالی به مسائل نجومی بیشتر تعلق می‌یافت و تاریخ هجری کمافی‌السابق در کار دنیا و دین مردم به کار می‌رفت، سال خراجی هم فراموش نشد، منتهی به‌طور غیر مرتب به کار می‌رفت و این فقدان ترتیب کامل، مانع از این شده بود که پژوهندگان درباره آغاز استعمال آن تا این اواخر نظر واحدی اختیار کنند.

پس وقتی در تاریخ کرمان، تاریخ سیستان و یا تکمله تاریخ طبری به زبان عربی به ذکر تاریخ خراجی برمی‌خوریم باید به یاد آوریم که این در حقیقت

همان تاریخ معتضدی است که از حساب ماه و سال قمری پیروی می‌کرده به ترتیب خاصی و با تاریخ معتضدی، جلالی و خاقانی، جمالی و امثال آن تفاوت داشته است.

نکته سومی که باید به‌خاطر داشت در دوران رصدبندی الغ بیگ عمل غیاث‌الدین جمشید کاشانی در زیج خاقانی و زیج سلطانی جدید دایر به استفاده از حساب ماه و سال قمری برای کارهای استخراجی در مقابل عمل خواجه‌نصیر و اسلاف اوست که مبنای محاسبه زیج‌ها را بر حساب شمسی یزدگردی و رومی و ملکشاهی قرار داده بودند، این عمل، عرصه جدیدی بر زمینه مذهبی و دیوانی برای استفاده از تاریخ سال و ماه قمری افزود و تجدید این وضع در عهد محمدشاه هندی در زیج جدید، عمل تقویم‌نویسی را هم تابع تاریخ قمری کرد و بدین ترتیب عرصه استعمال تاریخ قمری از سده نهم هجری تا دوازدهم به اندازه‌ای وسعت یافت که همه کوشش‌های سلف را برای استفاده از تاریخ شمسی علمی بی‌اثر گذارد و در تقویم‌های استخراجی و کتاب‌های تاریخی که بر اساس وقایع‌نگاری تنظیم و تدوین می‌شد تنها سال قمری، مصطلح و مستعمل بود و الحاق اسامی دوره دوازده‌گانه مغولی ختایی، در تلو سنوات قمری، قرینه‌ای از حس احتیاج به وجود سال شمسی در کنار سال قمری بود. این ترتیب با وجود اختلافات و اصلاحات بعدی هنوز در تقویم‌های سالانه مرئی است. باید متوجه این معنی بود که دولت عثمانی در سده سیزدهم هجری برای منظورداشتن سال شمسی در کارهای مالی مملکت، سال خراجی را احیا کرد ولی دیگر بدان مبدء قدیمی نظر نداشت و مبدء را از همان موقع استعمال جدید آن منظور آورد.

کوشش برای استقرار سال خراجی در شکل ثابت و تازه‌ای، منجمان و مهندسان عثمانی و مصری را برانگیخت تا اندیشه استعمال سال شمسی هجری را در کنار سال قمری، جانشین سال خراجی سازند. محمود پاشای

فلکی مصری، مبدأ تقویم شمسی جدید را از آغاز پاییز سال اول هجرت اختیار کرد و کتابی در این باب به ترکی نوشت که بعداً آن را به عربی هم ترجمه کردند. این اندیشه در ایران هم، منجمان دولتی را وادار کرد که در صدد اتخاذ سال شمسی ولی با مبدأ از بهار سال اول هجرت برآیند.

تقویم جدید ایرانی که حاج میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله پسر آخوند ملاعلی محمد اصفهانی در تنظیم و تدوین و تبلیغ و ترویج آن کوشا بود تنها در تقویم‌نویسی زمینه استعمال و استفاده‌ای داشت، ولی تنظیم دفترهای مالی بر همان منوال قمری کهن باقی بود تا آنکه اعلام حکومت مشروطه و تنظیم محاسبات عمومی سبب شد که سال شمسی هجری را با اسامی برج‌های دوازده‌گانه منطقه البروج در قانون محاسبات عمومی بپذیرند و مجرا دارند.

برج‌های دوازده‌گانه به هیچ ملت و قومی تعلق نداشته‌اند، بلکه نام هر برج را از صورت فلکی اقتباس می‌کنند که از ترکیب ستارگان منطقه البروج^[۱] فرض می‌شود. این نام‌ها از زبان یونانی به عربی و از عربی به لاتین و از لاتین به زبان‌های دیگر اروپا درآمده است و نتیجه کار علمی بوده و به جانبداری از این و آن ربطی ندارد.

اختیار این اسامی برای نامیدن دوازده‌ماه از سال شمسی هجری که از نقطه اعتدال ربیعی آغاز می‌گردد القای هیچ شبهه تعصب و تشبّث را نمی‌کرد. با وجود این در سال هزار و سیصد و چهار بی‌آنکه به وجه تسمیه و باعث بر تداول آنها توجیهی شده باشد آنها را محکوم به خروج از دایره استعمال کردند و به جای آنها، اسامی ماه‌های تاریخ ملکشاهی را به صورتی اختیار کردند که عبدالرحمان خازنی^[۲] منجم در تاریخ سلطانی خود متداول کرده بود.

در ترکیه عثمانی اصولاً اندیشه استفاده از تاریخ شمسی هجری، محلی از قبول عمومی علمی نیافت و به واسطه دوام استعمال تاریخ رومی و تبدیل آن به مسیحی تازه و رواج آن در میان همه اتباع مسیحی دولت عثمانی که در

کشورهای بالکان می‌زیستند به استعمال تاریخ میلادی در تلو استفاده از حروف لاتینی برای نگارش زبان ترکی مجال کامل بخشید و در نتیجه الفبای لاتینی و تاریخ میلادی به‌عنوان تاریخ رسمی اختیار شد. اما در افغانستان آن صورت مختار حاجی نجم‌الدوله هنوز مورد قبول دولت و ملت افغانستان بوده و تاریخ شمسی هجری با اسامی بروج دوازده‌گانه هم اینک در آن مرزوبوم متداول است.

یادآوری می‌کنم که سال ترکیب از قمری و شمسی که نمونه آن را پیش یهود ارائه دادیم، هنوز در جنوب شرقی آسیا از هندوستان تا چین متداول است و قبول و رواج چنین ترتیب ترکیبی در حقیقت از اصل قضیه که سنجش و پژوهش و ایجاد پیوند ارتباط در میان حرکت‌ها و صورت‌های آفتاب و ماه باشد برمی‌خیزد و همانطور که لفظ ماه فارسی یا شهر عربی دلالت می‌کند کیفیت دخالت این کوکب کوچک ولی نزدیک به زمین در حساب تقویم ناشی از تأثیر وجود ماه آسمانی در محاسبات نجومی خاک‌نشینان است.

علاوه بر انتقال نام‌های شهر قمری و ترتیب هفته‌شماری و سال قمری در دوره اسلامی به ایران، استعمال تاریخ بومی با مبدأ ثابتی به‌طور مستمر هم از نتایج ورود ایران در قلمرو و نفوذ تمدن و فرهنگ اسلامی بوده است، زیرا چنانکه آثار بازمانده متداول به پهلوی اوستایی بعد از اسلام و به‌خصوص سکه‌های ساسانی نشان می‌دهد با جلوس هر پادشاهی در ایران ترتیب سال‌شماری تغییر می‌یافت و دنباله سنوات سلطنت پادشاه قبل بریده می‌شد و سال‌ها را از جلوس شاه تازه اختیار می‌کردند.

بدین ترتیب آنچه بر ما محقق است چیزی شبیه به تاریخ اسکندری که در حوزه مدیترانه و غرب آسیا متداول بود در ایران عهد ساسانی متداول نبود. اما در دوره اشکانی بنا به طبیعت تمدن و فرهنگ نافذ یونانی قاعدتاً همان تاریخ سلوکی که بعدها معروف به اسکندری شده با مبدأ بعد از مرگ اسکندر

به دوازده سال تداول داشت و با قیام دولت ساسانی، مانند همه آثار بازمانده از دوره هلنیسم یا یونانی‌گری جایی برای بقا و رواج خود نداشت و از میان برداشته شد.

تاریخ یزدگردی که مانند تاریخ هجری به موازات آن معمول مانده باز از یادگاری‌های زردشتی بعد از ظهور اسلام است، زیرا یزدگرد در سال یازدهم هجری به پادشاهی رسید و دوران او با شرایط مختلف و متغیر بیست‌سال طول کشید. پس از مرگ او چون پادشاهی سرشناس از این دودمان در ایران دیگر برنخاست، میان زردشتیان راجع به اختیار تاریخ نو اختلاف پیدا شد. برخی این تاریخ را بعد از مرگ یزدگرد اختیار کردند که تعداد سنوات آن به اندازه سی سال از تاریخ شمسی هجری کوتاه‌تر است. دسته دیگر همان تاریخ یزدگردی متداول را که از جلوس یزدگرد سوم، آغاز گردیده بود بعد از مرگ او هم ادامه دادند و در میان این سال‌شماری یزدگردی با تاریخ شمسی هجری ده‌سال تفاوت رقم وجود دارد. و چون ده‌سال از هزارویصد و پنجاه و یک کم کنید رقم سال یزدگردی را به دست می‌آوریم. مسلم است اگر بعد از یزدگرد فرد دیگری جلوس می‌کرد دیگر تاریخ یزدگردی در خارج از روزگار پادشاهی یزدگرد نمی‌توانست وجود داشته باشد.

پی‌نوشت:

- ۱- دایره‌ای است که همه دوازده برج در همین دایره واقع شده است.
- ۲- عبدالرحمان خازنی معروف به زاهد از علمای ریاضی و رصد در قرن پنجم و ششم.

سهم ایرانیان در زبان و ادبیات عرب (بخش اول)

آشنایی مردم ایران با زبان عربی سابقه‌ای قدیم‌تر از ظهور اسلام دارد. دبیران فارسی و عربی که مأمور تعلیم و تربیت بهرام گور در کاخ خورنق^[۱] حیره^[۲] بودند از این شاهزاده ساسانی دلاوری آزاده پروردند که به هر دو زبان فارسی و عربی نیکو سخن می‌گفت و شعر می‌سرود.

به فرض اینکه چند بیت یا مصرع فارسی و عربی منسوب به بهرام گور^[۳] که در مدارک قرن‌های بعد ضبط شده است فی‌الواقع از او هم نباشد ولی صرف این انتساب به بهرام دلیل است بر آنکه ایرانیان عهد ساسانی به اعتبار نیازمندی‌های زندگانی اقتصادی و سیاسی ناگزیر از آشنایی با زبان مردمی بودند که از کرانه رود فرات تا صحرای سینا همه جا با آن تماس داشتند و از روزی که ضرورت سیاسی و نظامی اقتضا کرد که هزارها سرباز و کارمند ایرانی در جنوب عربستان و عمان و بحرین و راه‌های ارتباطی میان مدائن و عدن به سر ببرند این آشنایی به ضرورت قوت و وسعت یافت.

در کناره‌های بادیه عربستان که از پیرامون قوس رود فرات به طرف حدود سوریه برمی‌گشت و محل سکونت قبایل عرب تابع حکومت ایران بود باز میدانی بسیار فصیح جهت ارتباط و مبادلات مادی و معنوی وجود داشت که

حیره در آن میانه مقام اول را به دست آورده بود. اعراب طایبی منسوب به بنی طی مادر قبیله یمانی یا به لهجه فارسی اعراب تازی که همان «ی» را به صورت «ژ» و «ز» می‌گفتند با زبان فارسی متداول در ایالات بین‌النهرین انس گرفته بودند.

آثار این آمیزش و آشنایی در الفاظ شعرای جاهلیت و کلماتی که از فارسی به صورت معرب به زبان اعراب قبل از اسلام درآمده است به چشم می‌خورد. ظهور اسلام و پیشرفت سریع آن از طرف مشرق که در مدت کمتر از سی سال شامل همه اراضی قلمرو امپراطوری ساسانی تا دره سند و دامنه پامیر شده بود این مقیاس محدود ارتباط زبانی را تغییر فوق‌العاده داد، زیرا قبول اسلام از طرف دسته‌های وسیع مردمی که برای انجام عبادات خویش و استفاده از کتاب مذهبی جدید به آموختن زبان عربی رو آورده بودند میزان معرفت به زبان عربی را تا جایی پیش می‌برد که استحضار برآمده اشتقاق لغت و حرکات صحیح الفاظ جهت صحت قرائت قرآن و نماز ضرورت داشت. نکته‌ای که تذکر آن در این مورد بجاست، مسئله استقلال هر مسلمانی در اعمال دین و مسئولیت مستقیم او در نیک و بد هر عملی می‌باشد که از او سر می‌زند. در این صورت مانند برخی ادیان دیگر وجود طبقه پیشوای روحانی که حافظ راوی و خواننده نماز و دعا باشد جهت تکمیل امر دیانت فرد کافی نبود بلکه لازم بود خود فرد بتواند به تکلیف شرعی خود پی ببرد و نماز را چنانکه باید خود بگذارد و قرآن را بی‌غلط خود بخواند هنوز خط کتابت از مرحله نقطه‌گذاری به نقش نرسیده بود و هر فردی ناگزیر بود که روایت گوش را ناظر بر صحت تشخیص چشم از کلمات قرار بدهد. بدین ترتیب دقت در ضبط و نقل و روایت الفاظ قرآن و حدیث اقتضا می‌کرد که افراد کنجکاو و پژوهنده در منابع اصلی این الفاظ و اختلاف تلفظ‌های قبایل عرب و تفاوت مفاهیم آنها به تحقیق و مطالعه پردازند.

عرب‌های مهاجر به حفظ لهجه‌های قبیله‌ای خود دلبستگی داشتند و در کارهای روزمره از همان لهجه اصلی خود استفاده می‌بردند و قرآن و حدیث را نیز از راه روایت سمعی می‌آموختند، ولی رضایت حاصل نمی‌کردند که الفاظ فصیح قرآنی در استعمال عادی جای الفاظ مأنوس طایفه‌ای را بگیرد. اما ایرانیان تازه‌مسلمان که از همان ابتدای امر بعد از قوم عرب، بزرگ‌ترین دسته مسلمانان را از حیث عده و اهمیت و سبقت اسلام تشکیل می‌دادند تنها زبان قرآن و حدیث را ملاک تعلیم و تعلم و استعمال قرار دادند و به ضبط مفردات لغت عرب بر این زمینه منتخب پرداختند.

عرب پیش از قرآن هیچ‌گونه اثر منظوم و منثور مکتوبی نداشت و اگر زبور داوود را هم در اصل یک متن عربی باستانی فرض کنیم از آن جز همین ترجمه آرامی عبری موجود که به حضرت موسی نسبت می‌دهند باقی نمانده است و شعر عربی نیز تا سده دوم هجری که قرن ضبط و تحریر آثار عربی شناخته می‌شود تنها در سینه رواه محفوظ بود ولی همیشه شعر تنها بود که مظهر حیات ادبی قوم عرب شناخته می‌شد که با اسلوب قرآن هم خالی از قرابت نبود. به همین نظر کسانی که در صدد جمع‌آوری الفاظ عربی برآمده بودند به جمع اشعار پراکنده عربی هم همت گماشتند و به حق یا باطل مقدار زیادی شعر مربوط به دوره قبل از اسلام و به نام گویندگانی که پیش از اسلام می‌زیسته‌اند گرد آمد. باید به یاد آورد که مسلمانان در آغاز ورود به بین‌النهرین شهر بصره را نزدیک به شهر اردشیر یا بهمنشیر دوره ساسانی برای ارتباط خود با عرب بادیه بر پا کردند و بعدها که شهر مدائن و حیره از رونق افتاد و کوفه جای حیره را گرفت مرکز دوم اسلامی در قلمرو و ایالات قدیمه غربی ایران، شهر کوفه به‌شمار می‌آمد.

در این شهر سکنه مخلوطی از مهاجرین عرب و مهاجرین ایرانی بودند که از اطراف و اکناف ایران بدانجا روی آورده بودند. به همین نظر کار جمع‌آوری

و ضبط لغوی در این دو شهر آغاز و انجام یافت. برای اینکه مطلب را از زبان دیگری که معروف به دقت نظر و صحت رأی باشد بدرقه کنیم این چند سطر از رساله تمدن اسلامی «پارتولد» خاورشناس روسی را نقل می‌کنیم: «کوفه و بصره دو مرکز پرحرکت و نشاط برای زندگانی علمی شده بودند و در سده اول هجری هنوز شهری نبود که بتواند از این حیث با آنها برابری کند. در این دو شهر علوم کلام و فقه از طرف ایرانیان که اسلام آورده بودند و شاگردان ایشان وضع شد و در هر یک از این دو شهر مکتب جداگانه‌ای از نحویان و لغویان زبان عرب تأسیس شد و کشمکش و مباحثه در میان بصریین و کوفیین به وجود آمد. اما اکثر این بینان‌گذاران علوم عربی، از خود عرب نبودند بلکه ایرانی بودند. خلیل بن احمد که رئیس مدرسه بصره شناخته می‌شد نخستین قاموس لغت عربی را تألیف کرد که بعدها در سده چهارم مورد اعتماد و اقتباس لغت‌نویسان معروف زبان عربی خراسان و عراق قرار گرفت.»

آری نمی‌توان منکر حق فضیلت و تقدم خلیل بن احمد فراهیدی از اعراب بصره در تنظیم مبانی اولیه نحو و تدوین [کتاب‌های] (نام کتاب‌های خلیل بن محمد فراهیدی «کتاب‌العین» «کتاب‌النغم» «کتاب‌الروض» «کتاب‌الشواهد» «کتاب‌النقط و الشکل» «کتاب‌فائت‌العین» «لغت‌العین» و «ابتکار فن عروض») شد.

ولی وقتی از خلیل بگذریم همه بزرگان رجال ادب بصره از پارسی‌زادگان مسلمان مقیم بصره بودند. با همه جلالت قدری که برای ابوالاسود دونلی در روایت چیزی از مبانی نحو از حضرت علی بن ابیطالب قائلیم، نام سیبویه و نام الکتاب و همواره مانند ستاره یا هاله‌ای از نور بر پیشانی زبان عرب می‌درخشد.

اگر خلیل، نحو و عروض را پی افکند، ابن مقفع از ایرانیان بصره، زبان عربی را از دایره استعمال محدودی که داشت بیرون آورد و آن را در ترجمه

آثار پهلوی و هندی و یونانی قابل و کافی معرفی کرد. پیش از ابن مقفع اگر چیزهای مختصری از طب، طبیعی و کیمیا هم از زبان سریانی به عربی نقل شده بود محدود و محصور بود و در دسترس استفاده عمومی قرار نداشت. ابن مقفع با ترجمه کلیله و دمنه، کتاب آیین و قسمتی از منطق ارسطو، راه عمل را بر روی همه گشود و با اسلوبی خاص و روشی که از اسلوب فصیح کتاب و حدیث چندان دور نمی‌افتاد، کوشید که معانی در زبان عربی بر الفاظ غالب آید و در اسلوب بیان اثر خاص ببخشد. بدین نظر اکنون که هزار و دوست و پنجاه سال از ترجمه کلیله و دمنه، ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیر او می‌گذرد، شیوه تحریر و ترجمه او در ادبیات عربی به روش‌های مختلف تحریر و ترجمه‌ای که حتی در عصر ما در زبان عربی به ظهور پیوسته سایه نفوذ می‌افکند، عجب است که ابن مقفع هنوز بر کیش پدران خود پایدار بوده که در ادب و تحریر زبان عرب به این مقام عالی رسیده بود.

این خود نشان می‌دهد که برخلاف تهمت‌های ناروایی که در مدت هشتصدسال به زبان‌های مختلف تکرار شده تا خاطره حریق کتابخانه یک‌میلیون جلدی طرابلس شام را به وسیله مجاهدین صلیبی عیسوی امری سابقه‌دار معرفی کند مردم هر کشوری که به مقررات حکومت اسلامی سر فرو نهاده بودند نه تنها آثار مذهبی و ادبی ایشان محفوظ بود بلکه برای انجام خدمات دیوانی آزادی عمل داشتند که زبان عربی را مانند یک ادیب بزرگ عرب بیاموزند و در دستگاه خلافت اموی یا عباسی به خدمت دولتی مشغول شوند. شاهد گویای این امر وجود ابن مقفع یا دادبه فارسی است که تا شب پیش از ذکر شهادتین از تظاهر به عقیده سابق خود هیچ پروایی نداشت و بعد از اسلام هیچ اجبار و الزامی جهت تظاهر به نفاق در ترجمه از عربی به فارسی احساس نمی‌کرد، بلکه با ترجمه آثار ادبی و سیاسی و ذوقی و عقلی که در زبان پهلوی برای سرمایه‌دار کردن زبان عربی لازم می‌شرد با افزودن

دژ‌های یتیمی مانند ادب‌الکبیر، ادب‌الصغیر و تألیف رساله‌الصحابه مسلمانان را با شیوه‌های سیاسی بزرگان ایران عهد ساسانی آشنا می‌کرد. ترجمه‌ای که از کلیله و دمنه هندی و منطق یونانی ارسطو از روی ترجمه‌های موجود پهلوی در آن عصر به عربی نقل می‌کرد به مسلمانان راه ترجمه و اقتباس از ملل دیگر را می‌آموخت و این خود برهانی است بر این که نه تنها کتابی سوخته نمی‌شد بلکه بر عکس کتاب برای ترجمه از کشورهای دیگر هم خواسته می‌شد، چنانکه هارون در مورد متون یونانی موجود در بیزانس بعدها عمل می‌کرد.

معروف است که ابن‌مقفع و خلیل بن احمد با هم دوست بودند. کسی از خلیل پرسید که ابن‌مقفع چگونه آدمی است. جواب داد که علم او پیش از خرد اوست. همان کس از ابن‌مقفع پرسید که خلیل چگونه آدمی است. ابن‌مقفع گفت: عقل خلیل از عملش افزون‌تر است. صرف نظر از صدق و کذب اصل این داستان دخالت ابن‌مقفع در امور مربوط به داخله خاندان عباسی و طرفداری از هاشمیان بصره او را با عمال دیوان خلافت در ستیزه افکند و سرانجام عامل بصره او را به سرای خود خواست و طوری وی را سر به نیست کرد که بعدها اثری از او به‌دست نیامد و در ازای فشار جوانان بنی‌هاشم در مطالبه ابن‌مقفع خود اظهار بی‌اطلاعی از وجود وی کرد. منصور خلیفه که خود در این امر شاید عامل اصلی بوده به شاکیان بصرای که از بصره به بغداد آمدند (از بنی هاشم) اطمینان داد که اگر دلیلی بر قتل ابن‌مقفع توسط والی بصره به‌دست آورید من او را مجازات خواهم کرد. عاملی که قبل از حدوث در مورد آن همه احتیاط‌های لازم به‌کار رفته بود و خود این صدق نظر خلیل را درباره دوست او تأیید می‌کند.

در همین شهر بصره بود که بشار بن برد و ابونواس از ایرانی‌زادگان، پایه شعر عصر عباسی را طوری استوار ساختند که تا زمان ما هنوز دست دیگری

به دامان آن نرسیده است. شعر عربی با نفوذ اسلام، معروف ملل تازه مسلمان شده بود ولی ظهور افرادی مانند بشار بن برد و ابونواس و ابوالعتاهیه از خاندان‌های ایرانی و غیر عربی و ربودن گوی بلاغت از اقران عرب این تصور را که جز عرب اصیل کسی از عهده این شاد شعر بلیغ بر نمی‌آید از میان برداشت.

افسانه‌ای که حتی در دوره نفوذ آل‌بویه در بغداد و خاندان ایوبی در شام و یمن برخی از وابستگان آن دو خانواده را وادار می‌کرد که برای خویشتن، وجود یک نسب عربی فراموش شده‌ای انتخاب کنند، بر عکس اینان اسماعیل بن یسار و بشار بن برد و ابونواس وقتی از پیشامدهای عادی زمانه دلگیر و آزرده‌خاطر می‌شدند و می‌خواستند شخصیت خود را فراتر از ظروف حاضر زندگانی به معاصران جلوه دهند از غفلت مردم عادی استفاده می‌کردند و برای خود در خسروان و آزادان ایران باستان ریشه بزرگواری پیدا می‌کردند و می‌سرودند.

همکاری ایرانیان در مسائل مربوط به ادبیات و لغت و شعر عرب در مدت هزار و دویست سال هرگز قطع نشده و همواره لغت‌نویسان و سخنوران و ادبای بزرگ سرشناس از این مرزوبوم برخاسته‌اند و به نگهبانی میراث مشترک ایران و عرب همت گماشته‌اند.

در اینجا، بی‌مناسبت نمی‌نگرم به گفت‌وگویی که چهارده سال پیش از این با مرحوم شیخ عبدالقادر مغربی ادیب و لغوی معروف سوریه در همین زمینه داشتیم، اشاره کنم. مرحوم شیخ عبدالقادر روزی کتاب الفائق زمخشری را در دست داشت و می‌خواست از آن لغتی را استخراج کند. از من پرسید که آیا با این کتاب انس داری و مقام مؤلف آن را می‌شناسی؟ جواب دادم در این‌گونه موارد بنا به عادتی که در کودکی از پدرم آموختم لغات کتاب و حدیث را از مجمع‌البحرین می‌گیرم ولی شدت انس من با همین مؤلف زمخشری در کتاب

اساس البلاغه زمخشری مرا فریفته عظمت مقام ادبی او کرده است و به همان اندازه که نسبت به ابن فارس و ابن درید و جوهری در جمع مفردات الفضاظ عرب اعتقاد دارم درباره مجازات نیز زمخشری را بی همتا می‌شمارم. پرسید زمخشری را بزرگ‌تر می‌دانی یا فیروزآبادی را؟ گفتم فیروزآبادی مؤلف لغوی است ولی زمخشری محقق لغوی بوده است. شیخ متأثر شده، گفت: جای افسوس که دنباله این خدمت ارزنده لغویان قدیم ایران به زبان عربی چنان بریده شده باشد که دیگر لغت‌نویسی و لغت‌شناسی در ایران بعد از زمان فیروزآبادی به وجود نیامده باشد. به شیخ خاطر نشان ساختم که مساعی ایرانیان در این راه هرگز قطع نشد، بلکه فاصله اوضاع سیاسی در میان دولت صفویه و عثمانی، ایران را از حوزه اطلاع و توجه مسلمانان مقیم ممالک عثمانی و شمال آفریقا دور نگه داشت. در این موقع دو کتاب لغت عربی که یکی در عهد صفویه و دیگری در دوره قاجاریه تألیف شده است بدو معرفی کردم و نسخه هر دو را برای مشاهده و مقایسه پیش او فرستادم.

نخست کتاب ترجمان‌اللغة معروف به ترجمه فارسی قاموسی است که در عصر شاه سلطان حسین و به امر وی انجام گرفته و تاکنون چند بار در ایران چاپ شده است. مواردی که مترجم این کتاب در اختلاف نظر میان مؤلف سماء جوهری و قاموس فیروزآبادی وارد مباحثه و مناقشه می‌شود و فیروزآبادی را محکوم می‌سازد به او نشان می‌دادم و چون معلومات شیخ در فارسی محدود بود برخی از عبارات را به عربی برای او گفتم و او را با خود هم عقیده یافتم.

فارس جدی‌باغ لبنانی در تألیف الجاسوس و القاموس خود ناظر به همین کتاب فارسی بوده ولی از آن نامی نبرده است و این افتخاری که صنعت چاپ و ضعف ارتباط فارسی و عربی به فارس جدی‌باغ لبنانی در نظر لغت‌شناسان جدید داده است حق قزوینی صاحب ترجمان‌اللغة است. ای کاش در دانشکده

الهیات تهران استاد یا شاگردی آن قسمت‌های مکمل ترجمه متن را از نسخه کتاب ترجمان‌اللغة استخراج و به عربی برمی‌گردانید و در دسترس فضلالی عرب می‌گذاشت تا تضييع ضمنی حق مترجم فارسی قاموس جبران شود.

لغت دیگری که به شیخ اهدا کردم معیاراللغة سید محمد علی طباطبایی شیرازی بود که مزیت آن بر قاموس برای کسانی که با آن انس داشتند معلوم است. سید محمد علی شیرازی از ارادتمندان مرحوم شیخ حاج کریم خان کرمانی بوده و این کتاب را نیز به نام شیخ نوشته است.

به همین مناسبت برخی به خطا آن را اثر حاجی پسنداشته‌اند (مثل محمد علی طباطبایی که در زبان عربی شاعر زبردستی بوده) و وقتی در چند سال پیش جزوه‌ای کوچک مشتمل بر قصایدی از او در منقبت ائمه اطهار به دست من افتاد، متأسفانه از میان رفت. قدرت این مرد در سخن منظوم علامت وسعت اطلاع و شدت توجه روحی او به زبان عرب بوده است. مرحوم شیخ عبدالقادر پس از آنکه چند روز با معیاراللغة به سر برد و انس پیدا کرد روزی در حضور جمعی از فضلالی مجمع لغوی دمشق که امروزه تنها امیر حسن جزایری از آن جمع زنده مانده است با نشاط و سرور زاید الوصفی گفت: دوست من محیط، مرا از سوءظنی که در مورد ملت او در بی‌اعتنایی به زبان و ادبیات عرب داشتم بیرون آورد و با خود هم عقیده ساخت که در وجود طباطبایی مؤلف معیاراللغة رجعت فیروزآبادی و جوهری و ابن فارس بوده است.

متأسفانه رواج کتاب‌های نوع جدیدی مانند محیط‌المحیط، قطر‌المحیط، البستان، الفاتحه‌البستان، المنجد و الرائد و نظایر آنها که عموماً بر کارهای لغت‌نویسان فرنگ متکی است، سهولت مراجعه و استخراج معانی، روح دقت و فحص علمی را در داوطلبان ادبیات کشته است. با کمال تأسف باید اذعان کرد احیاناً کسانی دست به تدوین و تألیف لغت عرب می‌زنند که خود قادر به

یافتن و خواندن یک ماده لغت عربی از روی قاموس نیستند.

پی‌نوشت:

- ۱- کاخی بوده که نعمان برای یزدگرد اول ساسانی ساخته بود.
- ۲- شهری نزدیک کوفه
- ۳- بهرام پنجم ساسانی

سهم ایرانیان در زبان و ادبیات عرب (بخش دوم)

اسلام شاید تنها دین بزرگی باشد که قالب اصلی شریعت آن از عهد شارع تاکنون، دستخوش هیچ‌گونه تصرف جوهری و تغییر افراد یا هیئت‌های مذهبی نشده و آنچه را که پیامبر در روز خود حلال دانست هنوز حلال و هیچ تدبیری از تدابیر و خیل قانونی نتوانسته تاکنون حرامی را حلال کرده باشد. در حیات رسول، وجود شارع خود طرف مراجعه پیروان در تعیین تکلیف بود و پیامبر در موارد مختلف- چه مربوط به عبادات و چه غیر عبادات- دستورهایی می‌داد که مورد قبول و عمل پیروان قرار می‌گرفت.

کردار و رفتار شارع در موارد مختلف، خود وسیله‌ای برای تعیین تکلیف دیگران بود. اما آنچه در صدر همه قرار گرفته بود قرآن کریم بود که به منزله قانون اساسی این دین محسوب می‌شد و ملاک در تشخیص حق از باطل، همانا مطابقت آن با قرآن و عدم مخالفت امری از امور با مدلول کتاب خدا بود. پس از رحلت حضرت رسول، صحابه یعنی کسانی که درک فیض صحبت رسول را کرده و آیات قرآن را از زبان او شنیده و بر لوح سینه، نقش بسته بودند و یا آنکه بر چوب و سنگ و برگ خرما و استخوان شانه چارپایان نوشته بودند و شاهد و ناظر احوال و اعمال آن بزرگوار در زندگانی خصوصی و

عمومی بودند، واسطه تبلیغ قرآن و سنت رسول به مردم دیگر بودند. در سال اول رحلت که گروهی از صحابه حافظ قرآن، در جنگ با اتباع مُسیلمه کذاب کشته شدند از بیم آنکه چیزی از قرآن کم کم فراموش گردد به جمع آوری آن همت گماشتند و نسخه اصل را در پیش خلیفه عصر نهادند و بعد از مرگ عمر که حذیفه بن نعمان از سفر ارمستان به مدینه برگشت و عثمان را متوجه ظهور اختلافِ قرائت و روایت در میان حافظان قرآنی کشورهای دور دست کرد به همین نظر عثمان، آن نسخه اصلی مُصحف را که پیش حَفصه زن پیامبر و دختر عمر محفوظ بود به امانت گرفت و دستور داد چند نسخه از روی آن استنساخ کنند و به مکه و مصر و شام و عراق فرستند تا در موقع بروز اختلاف قرائتی به نسخه اصلی بتوانند رجوع کنند و یک نسخه را در مسجد مدینه گذارد و دیگری را هم پیش خود همیشه نگه می‌داشت. اما سخنان دیگری که از پیامبر درباره تعیین تکلیف شرعی و یا مسائل دیگری روایت می‌شد به ضبط آنها نپرداختند و شاید این احتیاطی بود که در میان کلام الهی و سخن رسول او تفاوتی باقی باشد و بیم تداخل نرود. در این صورت، معلم، مبلغ و مروج دین اسلام، در نقاط دور و نزدیک همین افرادی بودند که درک حضور رسول و یا یکی از صحابه او کرده بودند.

در طبقه اول، جز نام سلمان فارسی و فیروز دیلمی از ایرانیان مقیم حجاز و یمن، نام دیگری را نمی‌شناسیم. ولی از طبقه دوم که تابعین باشند نام‌های متعددی از رجال حدیث ذکر شده که نشان می‌دهد تلاش ایرانیان برای کسب معرفت دین در مقیاس روزافزونی، وسعت دایره عمل می‌پذیرفته است. شهرهای بصره و کوفه محل اجتماع دو عنصر ایرانی و عرب و التقای افکار و عقاید مختلف دینی قرار گرفته بود. وجود پیروان بسیاری از عقاید هندو و زردشتی و یهودی و نصارا در بصره و آزادی ارتباط میان آنها، کم‌کم بحث درباره موضوعات دینی را از حوزه محدود پیروان هر دینی بیرون آورد و در

حلقه عمومی مُهاچه و مناظره وارد ساخت.

با گسترش حوزه پیروان دین اسلام و بُعد تدریجی زمان از عصر زندگانی رسول و صحابه و تابعین و اصطکاک روزافزون میان افکار و عقاید مذاهب قدیمه که در این کشورها، سابقه رونق داشت، با مبانی دین جدید، تمایلات مختلفی در جهت‌های مختلف به وجود آمد. در نتیجه یک عده در پی ظاهر حدیث و قرآن رفتند و به جمع‌آوری احادیث که در سینه مسلمانان شریک و غرب‌نگهداری می‌شد پرداختند. در این امر، تردیدی نیست که ایرانی‌زادگان مسلمان گوی سبقت را از دیگران هم ربوده‌اند. دسته‌ای دیگر در پی بحث علوم کلامی رفتند که آن فعلاً از مورد بحث ما خارج است.

حدیث در حقیقت کاشف اسرار دین و مظهر آیات قرآن و نماینده راه حلال و حرام در احکام شرعی بود. بدین نظر جمع‌آوری حدیث در حقیقت زمینه مشترکی برای پیشرفت علم تفسیر و فقه به دست می‌داد و به موازات همین اقدام به جمع‌آوری اخبار محمد(ص) و آل محمد، کوشش مشترکی برای تنظیم فقه و تدوین تفسیر و اختیار اصول و قوانیدی جهت سنجش حدیث به عمل می‌آمد.

نخستین تدوین حدیث شیعه در منطقہ کُلین، جنوب شرقی ری و شهر قم که پایگاه اصلی شیعه در این ناحیه بوده، صورت پذیرفت. با توجه بدین‌که فقه زیدی هنوز مبتنی بر آثار بازمانده از ناصر داعی علوی طبرستانی بوده و فقهای زیدی یمن همواره از مراجع فقهی و کلامی مربوط به ائمه زیدیه شمال ایران پیروی می‌کردند چنین می‌توان استنباط نمود که ایران در تدوین و تنظیم آثار معتبر مذهب شیعه زیدی هم چون امامی، سهمی مهم داشته و تا کتاب المَغنی قاضی عبدالجبار متکلم معتزلی از مردم اسدآباد همدان باقی است. عظمت شأن مُعتزله ایران در دانش دین و کلام مانند آفتاب لامع و واضح است. این کتاب المَغنی که تصور می‌رفت نسخه‌ای از آن باقی نمانده باشد بعد از

تغییر اوضاع یمن در عهد امام احمد، معلوم شده که مُجلدات متعددی از آن در کتابخانه امام یمن و برخی کتابخانه‌های دیگر آن سرزمین باقی است و تاکنون به‌طور متفرقه هفت یا هشت جلد از آن که به‌دست آمده به‌چاپ رسانیده‌اند. و شاید تعداد آن به این حساب به بیست مُجلد بزرگ هم تجاوز کند. این کتاب خود دائرةالمعارف عظیمی از افکار و عقاید مختلف متکلمین اسلامی است که به وسیله قاضی عبدالجبار در قرن چهارم مورد بحث و مناقشه جهت استنباط رأی افضل قرار گرفته است.

روزی با یکی از مشایخ بزرگ شهر دمشق درباره کارهای ایرانیان برای پیشرفت دین اسلام، سخن می‌رفت. شیخ بی‌مقدمه گفت: همه خدمات شما ایرانیان، انحصار به تشیع دارد و نسبت به مذاهب دیگر اسلام، هرگز کاری انجام نداده‌اید. این گفت‌وگو در مسجد ظاهریه انجام می‌گرفت و به کتابخانه معتبر دمشق نزدیک بودیم. من چهار کتاب که یکی فهرست شیخ طوسی، چاپ هند باشد و دیگری طبقات حنفیه چاپ حیدرآباد و طبقات شافعیه چاپ مصر و طبقات حنابله چاپ مصر از کتابخانه گرفتم و در مقابل شیخ نهادم و پرسیدم که در کدام یک از این کتاب‌ها، اسامی ایرانی بیشتر وارد است؟ پس از اندک سنجشی، شیخ متوجه شد که در طبقات علمای حنفی و شافعی، اسامی بزرگان ایران به مراتب بیش از طبقات علمای شیعه وارد شده است.

این امر اختصاص به فقه و حدیث ندارد بلکه در تفسیر قرآن اگر پیش از ابوجعفر طبری، فقیه و مورخ ایرانی معروف که خود در فقه اسلامی، مکتب علی‌حده‌ای داشت که به فقه ظاهری، نزدیک‌تر از مذاهب دیگر فقهی بود کتاب تفسیری نوشته شده باشد از حیث شمول و جامعیت به پایه تفسیر طبری نمی‌رسد. این تفسیر در سده چهارم با تاریخ طبری چنان مورد توجه و علاقه در سراسر ممالک اسلامی قرار گرفته بود که در خراسان از طرف امرای سامانی دستور ترجمه هر دو به زبان فارسی دری داده شد و اینک ترجمه فارسی هر

دو که از قدیمی‌ترین آثار نثر زبان فارسی محسوب می‌شود در دست و انتشار یافته است. از صدها کتاب تفسیری که بر قرآن مجید نوشته‌اند جزو اعظم آنها به وسیله مفسران ایرانی تحریر و تألیف شده است. اگر به تفسیرهای معروفی که به‌طور روزمره مورد مراجعه فضایی اسلامی در کشورهای مختلف قرار دارد بنگریم (تفسیر طبری، تفسیر زَمخشری، تفسیر نسفی، تفسیر بیضاوی، تفسیر امام فخر رازی، تفسیر نیشابوری، تفسیر طوسی، تفسیر طبرسی، تفسیر قمی) بدون شک، نویسندگان این کتاب‌ها، چنانکه از اسم طبرستان و زَمخشر و نسف و بیضاوری و نیشابور و طوس و قم معلوم می‌شود همه از ایران بوده‌اند و اگر نسبت تفسیرنگاری را در میان ایرانی و عرب و اقوام دیگر مسلمان بسنجیم، سهم ایرانی از دوسوم همه کارهای انجام‌گرفته بیشتر بوده است. در تلو این تفسیرهای برگزیده به زبان عربی که برخی از آنها مانند کُشاف و تفسیر امام فخر، آیتی در بلاغت و حکمت به‌شمار می‌روند تفسیرهای متعددی به زبان فارسی هم، نگاشته شده از جمله ترجمه تفسیر طبری و تفسیر ابوالفتح رازی، تفسیر ملاحسین کاشفی، تفسیر ترجمه الخواص زواره‌ای، تفسیر گازر، تفسیر ملافتح‌الله کاشی از کتاب‌های بسیار متداول در ممالک فارسی زبان است و متأسفانه عده‌ای از این تفسیرها که از قدیمی‌ترین آثار زبان فارسی شناخته شده‌اند هنوز انتشار نیافته و در دسترس عمومی قرار نگرفته است. بحث و تحقیق و تألیف و تبلیغ مسائل دینی تا قرن پنجم هجری به‌طور ملایم و موافق اصول مقرر در کتاب خدا انجام می‌گرفت ولی با غلبه عنصر غزی و ترکی بر دستگاه خلافت بغداد و حکومت ایران این مُسامحه و سازش‌کاری جای خود را به شدت عمل داد و کشمکش فکری که به ایجاد دریایی از اطلاعات و افکار مثلاً در کتاب المُعنی قاضی عبدالجبار می‌گرایید اینک بر مبنای سخت‌گیری و تشدد صورت می‌پذیرفت.

قدرت سیاسی حسن صباح و خلفای او در قلعه الموت که دولت سلجوقی

با آن همه کَر و فَرَش از عهده سرکوبی آنها برنمی‌آید کشمکش مسلح و زدوخورد را از پای قلعه تَبْرک و گرد کوه الموت به درون شهرهای عراق و خراسان کشانید و مرکبی را که بایستی با مرکب تیره‌تر سیاه شود خواستند با خون سرخ بشویند.

امام محمد غزالی طوسی که بنا به تربیت صوفی‌گری بایستی همچون برادرش احمد، مظهر گذشت و سازش روحی باشد و عین القضاة دیگری تربیت کند، کمر به دفاع از حوزه دین بست و هر چه را که با ظواهر امر دین منافی پنداشت محکوم کرد. کتاب تهافت الفلاسفه او که در آن خواست فکر فلسفی را مجرم اصلی در انحراف فکری مردم معاصر خود معرفی کند نوشت و المستظهر را بر ضدّ اسماعیلیان پرداخت و کتاب احیاء العلوم را در تطبیق موازین شرعی بر امور تصوف تألیف کرد و همان موضوع را قدری ساده‌تر از حیث مطلب ولی غلیظ‌تر از حیث ترکیب لفظ در کیمیای سعادت نوشت و پرچمدار مبارزه با کفر و الحاد و انحراف فکری و انشقاق معرفی گشت.

غزالی نخستین متکلم اسلامی است که از راه ترجمه تهافت خود در آثار فلسفی اسکولاستیک اروپا اثر مستقیم بخشید و مطالب او در آثار نویسندگان مسیحی سده‌های دوازدهم به بعد، اثر خاصی بخشید. با وجودی که غزالی ابداً حرف تازه‌ای نیاورده بود و برخی مسائل را که در ردیف متأخر موضوعات فلسفی، جای داشت از ردیف عقب به جلو کشیده بود، ولی اسلوب بیان و تعبیر آمیخته به ایمان او، نسبت به اسلام، او را در ردیف ابن‌سینا و کندی و ابن‌رُشد و ابن‌طُفیل به جهان معرفی کرد.

با پیشرفت زمان و کشف کتاب‌های نهفته در خانه‌ها و مدرسه‌ها و مسجدها و بُقعه‌ها و چاپ و انتشار آنها روزبه‌روز ارزش خدمات ارزنده‌ای که ملت ایران، نسبت به دین اسلام، تقدیم داشته و کوشش‌های مردانه‌ای که جهت جمع‌آوری و نگهداری و استفاده از آثار اسلامی برای استخراج، احکام و

مسائل مبذول داشته‌اند بهتر شناخته می‌شود. در سفرنامه امین ریحانی که در آغاز سلطنت ملک فیصل به عراق آمد و دیداری که از نجف اشرف کرد و به درک فیض ملاقات مرحوم سیداسماعیل صدراصفهانی مجتهد نایل شد به یاد دارم که وصف ملاقات او را چنین نوشته است: شکوه محضر این دانشمند دینی که در کمال فروتنی و ساده‌گویی به سر می‌برد طوری در انسان اثر می‌بخشید که پیش خود آرزو می‌کرد ای کاش سُرخ‌پوشان معابد مذاهب دیگر هم می‌توانستند قدری از فضایل روحی این عالم دینی ایرانی را اکتساب و اقتباس کنند.

جشن سده

بهمن ماه در توقیعات ایام ماه‌های فارسی قدیم «نوسده» خوانده می‌شود که به معنی جشن سده تازه باشد. پنج روز بعد از آنکه روز دوم بهمن باشد و در شب یازدهم یا به اصطلاح غربی متداول امروز دهم شب بهمن تشریفات جشن سده برگزار می‌شود. نوسده را در برخی مأخذهای فارسی و عربی «برسده» هم خوانده‌اند و به معنی فوق سده آورده‌اند، ولی چون وجه تسمیه‌ای مناسب برای برسده ذکر نشده باید همان نوسده را صورت صحیح نام این روز دانست. پیش از بیان وجه تسمیه نوسده لازم است خود سده را شناخت و سپس به ذکر نوسده پرداخت. جشن سده یکی از چهار جشن معروف ایرانیان دوره قبل از اسلام بوده که در دوره اسلامی نیز برگزار می‌شده: نوروز، مهرگان^[۱]، بهمنجته^[۲] و سده.

بهمنجته صورت معرب بهمن‌گان یا بهمن‌کان می‌باشد که مانند مهرجان معرب مهرگان یکی از دوازده جشن روز و ماه و سال ایرانی است. به عبارت دیگر در هر یک از ماه‌های دوازده گانه سال از فروردین تا اسفندماه هر روز را جشن می‌گرفتند: مانند فروردین‌گان^[۳]، اردیبهشت‌گان^[۴]، خردادگان^[۵]، تیرگان، مهرگان، بهمن‌گان و اسفندگان^[۶]. روز دوم بهمن راکه بهمن روز است

بهمن‌گان و بهمنجنه می‌گویند و عید می‌شمارند. برای آن روز تشریفات خاصی که برگزار می‌شود عبارت است از خوردن ریشه گیاه بهمن و پختن آش بهمنجنه که ترکیبات آن بی‌شبهت به آش شله‌قلمکار تهرانی نبوده است. جشن دیگر ماه بهمن همانا سده می‌باشد که چهارمین جشن معروف قدیم ایران و معمول دوره اسلامی بوده است. سده و بهمنجنه برخلاف نوروز و مهرجان در میان اعیاد مردم سُغد و سجستان و خوارزم که ابوریحان در آثارالباقیه خود آورده، نامی ندارد و گویی جشن مخصوص پارسیان ایران بوده است.

با وجود این در آثار پهلوی و پارسی مربوط به زردشتیان ایران و هند هیچ‌گونه سند کتبی دیده نمی‌شود که سده را از جهت مذهبی مورد توجه زردشتیان در دوره‌های قدیم قلمداد کند. جشن سده اصولاً با ترتیباتی همراه برگزار می‌شود که صورت ظاهری آنها با حرمت آتش و جنبه تقدیس سنتی آن سازگار نیست. از اوصاف این جشن که در مدارک تقویم و تاریخ فارسی و عربی از قدیم ضبط کرده‌اند، افروختن آتش و شکنجه دادن جاندارانی است که زنده به آتش در می‌افتند و زنده زنده می‌سوزند. مسلم است هیچ دین و دینداری به چنین گناهی رضایت نمی‌دهد؛ به‌خصوص پیروان آیینی که آزار جاندار بی‌آزار را روا نمی‌دانند و حتی به بریدن سر حیوانات در ایام سابق برای استفاده از پوست و گوشت آنها دست نمی‌زنند و آتش را از هر گونه آلاچی پاک نگاه می‌دارند. بدون شک چنین مردمی در رسوم دینی خود چنین جشن نامناسب با تعهدات دینی و اخلاقی را خود نمی‌پذیرفتند و از این رو معلوم نیست برگزاری آیین سده از چه زمانی در میان زردشتیان ایران متداول شده است. به‌ر صورت در ادبیات اوستایی و پهلوی از آن نشانی و قرینه تجویزی تاکنون ندیده‌ایم.

سده چنانکه صورت معرب آن سذق در شعر و تاریخ زبان عربی حکایت

می‌کند، مشتق از سدک پهلوی است که به معنی صفت و اسم منسوب به عدد صد می‌آید و ذال سدق در حقیقت تلفظ قدیمی دال فارسی ماقبل متحرک است که در غالب نسخه‌های خطی قدیمی، این‌گونه دال‌ها را با نقطه می‌نوشته‌اند و ناگزیر هنگام تلفظ هم بنا به قاعده تشخیص دال از ذال آن را ذال تلفظ می‌کردند.

پس تصور برخی در اینکه امکان دارد میان دو کلمه سذه و سوزه مشتق از سوختن و سوز ربطی وجود داشته باشد به نظر می‌رسد که وهمی بیش نباشد. پس همانا بازگشت کلمه سده به همان عدد صد است که برای آن توجیحات مختلف کرده‌اند.

از این قبیل که گفته‌اند وقتی شماره فرزندان آدم و حوا و یا مشی و میشیانه و یا کیومرث که به عقیده ایرانیان قدیم، همانا آدم و ابوالبشر بوده در این روز به یک صد نفر رسیدند آن را جشن گرفتند. وجه تسمیه سده و سبب آتش‌افروزی آن را از کتاب زین‌الاکبار گردیزی که به‌نوبه خود او هم آن را از التفهیم و آثارالباقیه ابوریحان بیرونی نقل کرده است عیناً ذکر می‌کنیم (حالا این عبارت زین‌الاکبار است):

«چنین گویند مغان که در این روز صد مردم تمام شد از نسل میشی و میشیانه و ایشان دو مردم نخستین بودند چنان که مسلمانان گویند آدم و حوا؛ مغان را این دو تن بودند و باز بعضی گفتند میان این روز و نوروز صد شبانه روز بود، یعنی پنجاه روز و پنجاه شب، بدین سبب نام کردندش».

عجیب است از گردیزی که در نقل توجیه دیگری که ابوریحان از این کلمه در آثارالباقیه کرده و مورد استفاده شه مردان رازی در روضه‌المنجمین قرار گرفته است اشاره نمی‌کند و این خود می‌نماید که نسخه کامل آثارالباقیه را در اختیار نداشته است که در آنجا بیرونی می‌نویسد چون در این روز از آغاز زمستان بزرگ پنج ماهه صد روز می‌گذشته آن را سده نام داده‌اند.

و در حقیقت همین توجیه برای کشف معنی سده از همه وجوه دیگر به نظر مناسب تر می آید. چنانکه می دانیم ترتیب فصول در تقویم اوستایی تنها بر منوال تقویم چهار فصلی نبوده است بلکه به دو گونه فصل تابستان و زمستان بزرگ هم قائل بودند که یکی تابستان دوماهه و زمستان ده ماهه و دیگری تابستان هفت ماهه و زمستان پنج ماهه که این دومی گویا بیشتر مورد قبول عمل بوده است. تابستان شامل هفت ماه از فروردین تا مهر و زمستان پنج ماهه از آغاز آبان تا پایان اسفندماه و این اختلاف ترتیب، شاید مربوط به بعد از مهاجرت از مناطق سرد شمالی به نواحی جنوبی سواحل خلیج فارس و بین النهرین صورت گرفته باشد.

بنابراین چون ده روز از بهمن ماه بر نود روز طول ایام آبان و آذر و دی ماه افزوده شود، به صدر روز می رسد که سده مفسر آن می باشد. وقتی ترتیب ماه های سال به صورتی باشد که در آخر ماه آبان، پنج روز دزدیده سال اضافه نشده باشد روز دهم بهمن یعنی روز جشن سده صدمین روز زمستانی بزرگ می باشد. ولی وقتی پنجه اضافی را علی الرأس بر آخر آبان ماه بیفزایند فاصله ایام از اول آبان ماه تا روز دهم بهمن ناگزیر به صد و پنج روز می رسد که در این صورت روز پنجم بهمن را باید صدمین روز اول زمستان به حساب آورد. مسلم است در روزگاری که این جشن را وضع کرده اند هنوز فاصله روز اول آبان از روز آبان یا دهم بهمن همان صدر روز بوده و رعایت کبیسه لازم، اقتضای آن را نکرده بود که برای تشخیص دوره و نوبت کبیسه پنجه اضافی در پایان یکی از این سه ماه یعنی آبان قرار گیرد.

صرف نظر از توضیحات ابوریحان در آثار الباقیه چنان که ظاهر امر محاسبه ریاضی می نماید دوره کبیسه صد و بیست ساله قدیم از تاریخ معروف به اسکندری تبعیت می کرده که در آغاز پادشاهی یزدگرد سوم تقریباً به

نهد و شصت سال می‌رسد و برای تعیین نوبت هشتم کیبسه پنجه اضافی را که صدویست سال قبل در پایان مهر قرار داشته بود به آخر آبان آورده بودند تا نوبت کیبسه را نشان بدهد اما چنانکه اشاره شد جشن سده وقتی وضع و مرسوم شده که هنوز این نقل مکان صورت نگرفته بود و از زمان اردشیر که یکی از بنیان‌گذاران جشن سده شناخته شده تا قبل از جلوس یزدگرد وضع بر همین قرار بوده و پنجه دزدیده در پایان یکی از ماه‌های مهر یا شهریور و یا مرداد بوده است. اما از آن زمان که پنجه در آخر آبان قرار گرفت بر طول ایام فاصل میان روز هرمز از آبان‌ماه و روز آبان از بهمن‌ماه پنج‌روز افزوده شد و برای رعایت این تفاوت مقدار روز پنجم بهمن را که اسفند روز از ماه باشد به جای سده دهم ماه جشن سده تازه یا نوسده برگزیده بودند.

این نوسده را «لیلة‌الوقود» یا شب آتش‌بازی یا «لیلة‌المیلاد» هم گفته‌اند که جمع مناسب آن با میلاد مسیح هنوز بر من معلوم نیست که بر چه حساب میلادگیری و از طرف کدام دسته از عیسویان قرار گرفته است. اکنون به ذکر آنچه در زین‌الاکهار از بابت آتش‌افروزی سده آمده است می‌پردازیم:

«اندر آن شب (سده) ارماییل^[۷] که وزیر بیور اسب (ضحاک) بود مردی نیکونیت بود و چون ضحاک هر دو روز دو مرد را از بهر ماران خویش کشتن فرمودی این ارماییل یکی را بکشتی و یکی را رها کردی و او را گفتی که از جهانیان پنهان شدی به جایی که کس خبر ایشان نیافتی و چون افریدون بر ضحاک ظفر یافت این مردمان آزاد کرده ارماییل، صد مردم شده بودند و همه اندر کوه دماوند پنهان بودند و ارماییل پیش افریدون آمد و این با وی بگفت، افریدون او را استوار نداشت پس ثقه خویش را افریدون بدان کوه فرستاد تا بنگرد و حقیقت پدید کند و او را خبر دهد و ارماییل بفرمود تا آن مردمان، متنکر، هر کسی آتشی جداگانه بیفروختند پس صد آتش بیفروختند. چنان که

همه را افریدون بدید و بدانچه ارماییل شفقت کرده بود در حق آنها او را افریدون ستود و ولایت دماوند به ارماییل داد تا بدین غایت هنوز فرزندان او دارند.»

ناقل این روایت خواسته با یک تیر دو نشان بزند، یعنی وجه تسمیه جشن را به سده با سبب آتش‌افروزی در یک داستان جمع آورد. ولی در روایت دیگری که آتش‌افروزی را به هوشنگ پیشداد نسبت داده‌اند جانب عددی موضوع را فرو گذارده‌اند و گفته‌اند هوشنگ در صحرا ماری دید برای کوفتن سر او سنگی افکند چون سنگ بر سنگی دیگر فرو آمد از آن برقی بجست و بوته‌های صحرا را به آتش مشتعل ساخت و مار در آن میانه بسوخت. هوشنگ به یادبود این حادثه جشن سده را با آتش‌افروزی آن سنت جاری کرد.

در داستان دیگری، مؤسس آن را ذو یا ذاو پسر طهماسب یاد کرده‌اند. بنابراین برای بیان سبب تأسیس این جشن در روایت‌های دیرینه اختلاف نظر موجود است و دوران آغاز آن را از زمان کیومرث تا کعباد و در مرحله مختلف نوشته‌اند.

از این رو معلوم می‌شود آغاز آن دیر زمانی بر زمان ظهور زردشت تقدم داشته و به احتمال قوی معاصر مغان مادی بوده است که زردشت خط بطلان بر عقاید پیشین آنها کشید و بی‌اعتنایی نسبت به این جشن در آثار منسوب به زردشت قرینه است بر اینکه زردشت این سنت دیرین مغان را در جزء سنت‌های مقبول و معمول خود نپذیرفت و از آن نامی در میان نیاورد. اقبال ترکان متعصب غزنوی و سلجوقی به احیای رسوم سده در غزنه و بغداد دلیل است که این جشن رنگ و روی دینی نداشته و با عقاید و فرهنگ عامه بیشتر ارتباط می‌یافته است.

در تاریخ ایران از برگزاری جشن سده در طی سده چهارم و پنجم هجری

حوادثی ثبت و ضبط شده که از آن میان برگزاری سده به دستور مرداویج دیلمی در اصفهان و به دستور مسعود غزنوی در غزنین و به دستور سلطان ملکشاه در بغداد با آب و تاب زیاد نقل شده است. ابوعلی مسکویه در تجارب‌الامم خود از قول ابن عمید که در عهد قیام مرداویج کم‌سال و همراه عمید پدرش بود و شاهد عیان این حادثه محسوب می‌شود برگزاری جشن سده سال سیصدویست‌وسه هجری مرداویج را در اصفهان به تفصیل نقل می‌کند که مجمل آن از این قرار است:

«مرداویج از مدتی به این طرف دستور داده بود که در دامنه کوه آتشیگاه اصفهان تا کنار زاینده‌رود وسایل آتش‌افروزی گرد آورند؛ چرندگان و پرندگان بسیاری را برای جلوه آتش‌افروزی آماده ساخته بودند. در شب آتش‌افروزی یا لیلۃ‌الوقود که با این نوسده تطبیق می‌کند سراسر صحرا را تا ساحل و درون آب زاینده‌رود به یکپارچه آتش مبدل ساختند، مرغانی که چنگال آنها را به قیر و نفت آلوده کرده بودند بال و پرزان شعله‌های آتش را از زمین به هوا می‌بردند و جانداران دیگر در صحرا و هامون شعله‌ها را بر هر سو پراکنده می‌ساختند.

فراخوانی دشت اصفهان وسعت مقیاس این آتش‌بازی را با همه عرض و طولی که داشت هنگام مقایسه پیش چشم مرداویج حقیر جلوه داد و به جای شرکت در مراسم، از حضور روی برتافت و با وجود اصرار مقربان جز لحظه‌ای چند بر سباط گسترده نشست. بیهقی در تاریخ مسعودی از برگزاری مراسم سده در عهد سلطان مسعود غزنوی فصلی می‌آورد. در آثار شعرای عهد غزنویان به خصوص عنصری و فرخی، اشعاری در تمجید و توصیف برگزاری جشن سده به وسیله محمود و مسعود موجود است. عنصری به محمود یادآوری می‌کند که این رسم، رسم گبران است و این خود قرینه وجود

آن در عهد پیش از اسلام است.

سلطان ملکشاه سلجوقی در چهارصد و هشتاد و سه که به بغداد رفته بود از وجود آب دجله در میان شهر استفاده کرد و جشنی را که در اصفهان همه ساله کنار زاینده رود برگزار می شد با حضور والیان دمشق و حلب و آسیای صغیر برگزار نمود.

قضا را سده سال جلالی با شب عید غدیر موافق افتاده بود که ساکنان شیعه محل کرخ بغداد از روزگار معزالدوله دیلمی به این طرف همه ساله آن را عید خود می گرفتند. این تصادف جشن مذهبی شیعیان بغداد با برگزاری جشن سده سلطان سلجوقی حنفی مذهب و نایب خلیفه عباسی در سلطنت شرق و غرب عالم اسلامی، وجهه عظیمی به جشن سده آن سال داد و شعرای عرب آن را در سخن خود نیکو وصف کردند. بعد از ملکشاه در تواریخ، نقل حادثه مهمی از مقوله جشن مرداویج و مسعود و ملکشاه در کتاب های تاریخی دیده نمی شود ولی وجود قرآینی در دیوان های شعرا از این حکایت می کند که جشن سده در مقیاس های محدود محلی در اصفهان و برخی اماکن دیگر که در آن سابقه رواج داشت همواره برگزار می شده است.

در دوره صفویه که شاه عباس اول، جشن نوروز را به علت تطبیق آن در سال دهم هجری با روز غدیر خم، جشن رسمی دولت ایران اختیار کرد، جشن سده هم آیین و رسوم خود را گویی به چهارشنبه آخر ماه صفر از سال هجری بخشید که آن را شب قیام مردم کوفه در شصت و دو هجری به خونخواهی امام شیعه می شمردند و از وجه مناسبی که میان قیام مختار در کوفه و قیام ذو و پسر طهماسب برای خونخواهی ایرج از تورانیان که یکی از اسباب ظهور جشن سده در روایت های قدیم آمده است گویا استفاده کردند و آتش افروزی چهارشنبه آخر صفر را که بعدها به چهارشنبه سوری موسوم و

معروف شد جانشین آتش‌افروزی آتش سده قرار دادند؛ یعنی چهارشنبه‌سوری شیعیان ایران جای آتش سده زردشتیان را به تعبیر عنصری شاعر گرفت.

صرف نظر از اینکه در آثار دینی زردشتی و مذهبی شیعه هیچ‌گونه مجوز شرعی و مذهبی برای برگزاری این تشریفات منظور نیامده و قرن‌هاست که نژاد ترک و تاتار و ترکمان در ماوراءالنهر جای تورانی‌ها را گرفته‌اند و از امویان دشمن شیعه در عالم اسم و رسمی به جای نمانده است که یادآوری قیام بر ضد تورانیان و امویان را سبب سازد.

اصولاً آتش‌بازی عملی موافق بهداشت عمومی نیست و فساد هوای محیط شهر و روستا از راه مصرف گاز و نفت و بنزین برای نسل معاصر به حد اشباع رسیده است و دیگر ضرورت ندارد با سوزاندن چوب و بوته هیزم نایاب و کمیاب بر این فساد افزود. بنابراین خالی از مناسبت نمی‌نگرد اگر دولت با مشورت دانشمندان دین‌شناس در برگزاری این مراسم حدی و قیدی معین کند و از سوختن مواد مفسد هوا منع اکید نماید و به جای آن از نیروی برق که فعلاً تا روستاها و ده‌ها رسیده است استفاده آذین و تماشا کنند و در صورت تمایل مردم به دوام برگزاری، آتش‌بازی زیان‌بخش و خطرناک را به چراغانی زیبا مبدل سازند.

پی‌نوشت:

- ۱- جشنی که در روز شانزدهم (مهرروز) از ماه مهر برگزار می‌شده است.
- ۲- جشنی که در روز دوم (بهمن روز) از ماه بهمن برگزار می‌شده است.
- ۳- جشنی که در روز نوزدهم (فروردین روز) از ماه فروردین برگزار می‌شده است.

۴- جشنی که در روز سوم (اردیبهشت روز) از ماه اردیبهشت برگزار می‌شده است.

۵- جشنی که روز ششم خرداد (خرداد روز) از ماه خرداد برگزار می‌شده است.

۶- جشنی که در روز پنجم (اسفند روز) از ماه اسفند برگزار می‌شده است. این جشن را «عید زنان» نامیده بودند و در این روز، مردان به زنان هدیه می‌داده‌اند.

بقیه جشن‌های ماهانه عبارت بود از:

مردادگان: جشنی که در روز هفتم (مرداد روز) از ماه مرداد برگزار می‌شد.

شهریورگان: جشنی که در روز چهارم (شهریور روز) از ماه شهریور برگزار می‌شد.

آبانگان: جشنی که در روز دهم (آبان روز) از ماه آبان برگزار می‌شد.

آذر جشن: جشنی که در روز نهم (آذر روز) از ماه آذر برگزار می‌شد.

۷- مطبخی و آشپز ضحاک ماردوش

تاریخ شمسی و قمری

مسلمانان برای کارهای دیوانی، سال شمسی ایرانی و رومی را با حساب ماه‌ها و روزهایش در قلمرو غرب و شرق حکومت اسلام حفظ کردند و چون سال رومی، کیبسه ناقصی داشت اختلاف موقع سال و ماه آن با مواقع فصول به حدی نمی‌رسید که در موضوعات مبتنی بر حساب تاریخ رومی اختلاف فاحش روی دهد؛ اما سال یزدگردی چون در مدت دو‌یست‌سال کیبسه نشد و موقع آغاز آن از نقطه انقلاب صیفی به طرف نقطه اعتدال ربیعی پیش آمده بود در عهد خلافت متوکل عباسی که از دو‌یست‌وسی‌ودو هجری تا دو‌یست‌وچهل‌وشش طول کشید نوروز یزدگردی به اندازه دوماه از موقع حقیقی خود در نقطه انقلاب صیفی و یا اول فصل تابستان به طرف نقطه اعتدال ربیعی یا آغاز بهار جلو آمده بود. چنانکه روزی متوکل در موقع سواری برای گردش و شکار مشاهده کرد که هنوز کشتزارها سبز است در صورتی‌که او پیش از آن روز اجازه افتتاح سال خراجی را به وزیرش داده بود، و در حقیقت نوروز در اوایل اردیبهشت فعلی قرار گرفته بود. متوکل از این بابت که پیش از فراهم‌بودن وسیله جهت پرداخت خراج سالیانه، کشاورزان در محنت خواهند افتاد سبب این اختلاف حال را پرسید. به او

گفتند که این امر به مردم زیان می‌رساند و ناگزیر از وام و پیش‌فروش غله و جلای وطن می‌شوند و از این بابت فریاد شکایت عمومی بلند است. پرسید که این سنت در دوران خلافت من برقرار شده یا اینکه از سابق جاری بوده است؟ گفتند این سنت جاری است و از روزگار پادشاهان ایران که سال خراج را از هنگام نوروز افتتاح می‌کردند به یادگار مانده است و فرمانروایان عرب در این کار بدیشان اقتدا کردند.

متوکل موبدی را که پس از اسلام آوردن، محمد متوکلی خوانده می‌شد احضار کرد و بدو گفت در این باب خوض بسیار شده است و من از آیین ایرانیان تجاوز نمی‌کنم. پس بگو ایشان چگونه با آنچه از عقل و احساس ایشان معهود است دریافت خراج از رعیت را آغاز می‌کردند و به چه دلیل در چنین وقتی که هنوز غله‌ها و زراعت‌ها نرسیده این کار را جایز می‌دانستند؟ موبد گفت: ایشان خراج را در نوروز افتتاح می‌کردند ولی این امر در خارج از هنگام برداشت غله اتفاق نمی‌افتاد. متوکل پرسید چطور این امر میسر بود؟ موبد برای او ترتیب سال‌های شمسی و چگونگی آنها و احتیاج آنها به عمل کبیسه را شرح داد و متوکل دانست در هر صدویست‌سال یک‌ماه بر تعداد ماه‌های دوازده‌گانه سال می‌افزودند و در نتیجه بار دیگر نوروز را که در روز اورمزد از فروردین‌ماه بود به نقطه انقلاب صیفی برمی‌گردانیدند. موبد سپس به متوکل گفت که پس از آمدن اسلام به قلمرو ایران، عمل کبیسه تعطیل شد و این پیشامد به مردم آزار می‌رسانید تا آنکه در روزگار هشام بن عبدالملک که از ۱۰۴ هجری تا ۱۱۲ طول کشید و سال‌های یزدگردی به ۱۱۱ بالغ شد، آغاز سال یا نوروز به اول ماه سوم از بهار رسیده و لازم شود که سال را به شیوه ساسانی کبیسه کنند.

دهقانان در بین‌النهرین پیش خالد قصری والی عراقین گرد آمدند و اشکال و راه‌حل آن را به او گوشزد کردند و از او خواستند که نوروز را یک‌ماه

عقب بیندازند تا خراج در آغاز تابستان افتتاح شود.

او نپذیرفت و به هشام پسر عبدالملک نوشت که می‌ترسم این کار از مقوله همان نصی باشد که در گفتار خدا، افزایش کفر یاد شده است. در روزگار خلافت مشکل پیش‌افتادن موقع مطالبه خراج از وقت برداشت محصول غله نفوذ کامل پیدا کرد و دهقانان سواد را برانگیخت تا به یحیی پسر خالد برمکی وزیر خلیفه مراجعه کنند و از او بخواهند نوروز را به قدر یک‌ماه ونیم عقب ببرد تا موقع خراج در آغاز تابستان افتتاح شود.

یحیی در صدد انجام این درخواست برآمد ولی دشمنان او درباره او سخن چیدند و گفتند که او در آیین مجوس تعصب می‌ورزد. برای بستن زبان بدگویان از این کار صرف نظر کرد و امر بدین‌سان برجا ماند تا امروز که نوروز درست دوماه تمام از جای اصلی خود پیش افتاد و مطالبه خراج بر زحمت مردم افزوده است.

متوکل ابراهیم بن عباس، دبیر معروف را پیش خواند و فرمود که با موید بر آنچه درباره نوروز می‌گوید موافقت کند و روزها را حساب نموده، دستوری تغییر ناپذیر وضع کند و نامه‌ای در این باره به اطراف مملکت بفرستد تا نوروز را عقب ببرند.

بحتری^[۱] شاعر معروف عرب در قصیده‌ای که بدین مناسبت در ستایش متوکل سروده، می‌گوید: روز نوروز به همان زمانی برگشت که اردشیر آن را سنت قرار داده بود. تو آن را به حالت نخستین برگردانیدی در صورتی که حیرت‌زده و سرگردان بود. سال مالی را در آن آغاز کردی تا ملت در آن از آرامش یاد کند. از مردم ستایش و درود و از تو بر ایشان عدل و احسان، سزاوار شکر باشد.

این کار هنوز درست به مرحله اجرا درنیامده بود که متوکل به تحریک پسرش منتصر که او را لقب شیرویه عباسی دادند کشته شد و امر تعدیل سال

یزدگردی و انتقال نوروز از محل خود در اواخر برج حمل به آغاز سرطان متروک ماند تا اینکه خلافت به معتضد رسید که از ۲۸۰ تا ۲۹۰ هجری امتداد یافت. معتضد بار دیگر در صدد کبیسه و نقل نوروز به اول تابستان برآمد و سرانجام در سال ۲۶۳ یزدگردی که مصادف با ۲۸۱ هجری قمری بود این کار را به صورت جدیدی در آوردند؛ یعنی سال‌های بعد از آن به اسم سال‌های خراجی خوانده شد و بر تعداد سال‌های قمری گذشته بدون تعدیل افزوده و به نام سال خراجی خوانده می‌شد. سال از یازدهم حزیران رومی آغاز می‌گشت که به حساب کبیسه ناقصه هر چهار سال به ۳۶۶ روز می‌رسید و این روز را در پایان پنجه دزدیده در آخر اسفندماه می‌افزودند. اسامی ماه‌های شمسی همان فروردین‌ماه، اردیبهشت‌ماه تا اسفندارمذ ماه بود و هر ماهی موصوف به صفت معتضدی بود؛ مثلاً خردادماه معتضدی یا مردادماه معتضدی؛ ولی سال‌ها به عنوان سال خراجی قید می‌شد، زیرا معتضد خلیفه نخواست در اختیار یک مبدأ جدید، جسارت ملک‌شاه سلجوقی یا غازان‌خان مغول و یا سلطان شیخ ابواسحاق اینجو را به خرج بدهد.

نوروز که نوروز معتضدی خوانده می‌شد در روز اول از فروردین‌ماه معتضدی و روز یازدهم حزیران رومی مقارن با نقطه انقلاب صیفی و آغاز فصل تابستان قرار داشت. بقیه ماه‌ها به همین ترتیب تغییر موقع دادند و به شیوه عصر ساسانی، مهرگان در اوایل زمستان و جشن بهار در روز اول آذر معتضدی قرار گرفت که با هوای معتدل مدائن و بغداد و اواخر فصل زمستان بین‌النهرین متناسب بود.

این سال و ماه خراجی در دفاتر دیوانی دستگاه خلافت و عمال آن برقرار شد، ولی عامه مردم در ایران آن را نپذیرفتند؛ زیرا آن سعادت و تصور امتیازات معنوی و مذهبی جهت ماه‌ها و روزها که به نام امشاسپندان و ایزدان موسوم بود مانع از قبول هر گونه اصلاحی می‌شد و معلوم می‌داشت که در

عصر قدیم هم میان سال‌شماری رسمی دولت ساسانی و سال‌شماری متداول توده مردم در ایران اختلاف موقع وجود داشته است؛ زیرا این عمل اصلاحی معتضد در دنباله اقدام متوکل که به راهنمایی موید انجام پذیرفته بود بایستی مورد قبول همگان قرار می‌گرفت و آن را از مقوله برآوردن آرزویی به‌شمار می‌آوردند.

ولی باز سال و ماه یزدگردی به حال خود باقی ماند تا آنکه در اوایل عهد غزنویان و اواخر روزگار سامانیان و صفاریان، نوروز سه‌ماه تمام از نقطه اصلی خود پیش افتاد و از اول تابستان به آغاز فصل بهار نقل مکان کرد و آغاز فروردین‌ماه با آغاز بهار و نخستین درجه از برج حمل مقارن گشت و طبیعت نوروز یزدگردی به موقعی رسید که ایرانیان می‌پنداشتند پیش از دستور زردشت درباره آغاز سال ایرانی از نقطه انقلاب صیفی مبدأ سال بوده و جمشید آن را برقرار ساخته بود.

توافق اوضاع طبیعی در منطقه معتدله با چنین نوروزی، خراطره نوروز معتضدی بلکه نوروز زردشتی را نیز از یادها برد و چنان روح مردم با این وضع خوش و خرم نوروز جدید انس یافت که شعر فارسی در قبول این صورت مهر ثابت بر روی نوروز تازه زد. شاید بیش از هزاروپانصدسال از آن زمان می‌گذشت که مردم دیگر نمی‌پنداشتند روزی بتوانند نوروز خود را در آغاز بهار شروع کنند. این حادثه سبب شد که در عراق حکومت آل‌بویه پنجه اضافی بر ۳۶۰ روز سال را که آخر آبان‌ماه به آخر اسفندماه ببرد و به همین مختصر در وضع سالی تحولی به‌وجود آورد.

در نوروزنامه اثر مؤلف گمنام هروی که به خطا آن را به عمر خیام نسبت داده‌اند از تعدیل یا کبیسه‌ای منسوب به خلف بن احمد صفاری یاد شده ولی در آثار علمی و ادبی قدیم و جدید از آن اثری دیده نمی‌شود و حرف زایدی به‌نظر می‌رسد، زیرا نوروز بر حسب اتفاق در مدار نقل تدریجی خود به نقطه

ثابتی رسیده و دست کسی در این تحول دخالت نکرده بود. ولی متأسفانه کسی در این موقع لااقل آن کاری را که معتضد از موافق نگاهداشتن نوروز با روز یازدهم حزیران^[۲] کیسه شده رومی پیش‌بینی کرده بود نکرد و در آثار نجومی از چنین عملی نشانی نمی‌بینیم. کاری را که اخترشماران ایران در تثبیت موقعی نوروز تازه که باید آن را نوروز اسلامی نامید نکردند اوصاف شعرا از نوروز جدید تثبیت کرد که به فرض این که افتتاح خراج هنوز در آغاز نوروز معتضدی می‌شد و یزدگردی هم در امتداد برج حوت رو به جلو می‌رفت ولی نوروز ادبی از حیث وصف طبیعت چهره خاصی داشت که پس از هفتادسال تغییر مکان و عدم امکان تطبیق اوصاف شعری عنصری و فرخی بر نوروز عهد معزی و انوری باز می‌توانست زمینه را جهت اصلاح و تعدیل تازه‌ای فراهم آورد.

عجیب است که دو قهرمان این کار یعنی ملک‌شاه سلجوقی و نظام‌الملک طوسی هیچ کدام به طرفداری از فلسفه و علوم ریاضی معروف و منسوب نبودند بلکه این روح شعر و ادب فارسی و مهر ثباتی بود که شعرای عهد غزنوی و سامانی بر اوصاف نوروز تازه زده بودند و توانست دولت و ملت را در آن عهد برانگیزد تا وقتی که نگرستند نوروز یزدگردی هجده روز از موقع نوروز تازه جلو افتاد و در روز نوروز باید به جای گل و لاله از برف و باران و سرما سخن رانند.

لذا ملک‌شاه را برانگیختند تا فرمانی صادر کند برای اینکه نوروز را در نقطه اعتدال ربیعی ثابت نگه دارد. این فرمان گویی به شخص یا اشخاص معین صادر نگردیده و در محل معینی لازم نبوده این کار انجام بگیرد، بلکه عام و شامل همه منجمین بود. به همین نظر عبدالرحمان خازنی منجم مقیم مرو در سال ۴۶۸ که فرمان مذکور از طرف ملک‌شاه صادر شد این کار را به نحو علمی انجام داد و ترتیب سال‌شماری یزدگردی را که با وضع طبیعی

حرکت ظاهری آفتاب در منطقه البروج سازگار نبود بر هم زد و مبنای سال و ماه را بر سال و ماه شمسی حقیقی نهاد. یعنی سال با حلول آفتاب در نخستین درجه از برج حمل آغاز می‌شد و آغاز هر ماهی نیز با حلول آفتاب در نخستین درجه از برج مربوط منوط می‌گشت. بنابراین طول مدت ماه‌ها از وحدت‌شکل موروث از قبیطی‌ها به صورت دیگری درآمد.

نام این ماه‌ها در حساب تعدیل خازنی که تاریخ سلطانی نام دارد همان اسامی ماه‌های یزدگردی است که تنها یک نسبت سلطانی به آخر آنها می‌افزاید و نوروز را هم نوروز سلطانی می‌نامد تا با نوروز یزدگردی تفاوت داشته باشد. چند تن دیگر از منجمین معروف خراسان که اقدام آنها ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار شاگرد ابن سینا بود در اصفهان گرد آمدند و در این باب چاره‌ها اندیشیدند و سرانجام پس از سه‌سال بحث و مطالعه، همان راهی را که خازنی در ۴۶۸ هجری پیموده بود در پیش گرفتند، با این تفاوت که طول مدت سال را شمسی حقیقی و ولی ماه‌ها را به پیروی از ترتیب یزدگردی شمسی اصطلاحی به حساب آوردند و پنجه‌دزدیده را در سال‌های غیرکیبسه و شش‌روز اضافی را در سال‌های کیبسه در آخر اسفندماه منظور آوردند. بنابراین باید پذیرفت که هیئت هشت‌تنه منجمین نامی در اصفهان پس از سه‌سال درنگ و مطالعه همان ترتیب نام‌نگار ماه‌شماری متداول عراق را از عهد آل‌بویه پذیرفت و موضوع انس مردم را با این‌گاه‌شماری بر تحقق موضوعات علمی که توسط خازنی در مرو صورت گرفته بود ترجیح داد و تاریخ را ملکی و ماه‌ها را جلالی به لقب ملک‌شاه جلال‌الدوله والدین نسبت داد.

مبدأ تاریخ در مرو از آغاز کیبسه سال ۴۶۸ و در اصفهان از همان کیبسه ولی در ۴۷۱ با تفاوت بیش از هزار روز فاصله اختیار گشت. چیزی که در هر دو تاریخ سلطانی مرو و تاریخ ملکی اصفهان متحد بود، همانا آغاز سال و

نوروز بود که در هر دو به یک منوال اختیار شد. یعنی روزی که آفتاب در نیمروز قبل آن از حوت به حمل انتقال یافته بود نوروز شناخته می‌شد. ترتیب کبیسه خازنی از حیث دوره ۵۳ که به دو صورت چهارساله و پنج‌ساله تقسیم می‌شود به نظر دقیق از روش متخذ اصفهان می‌آید که از آن هیچ‌گونه سند هم عصر مستقیم در دست نداریم و آنچه در آثار بعدی از آن یاد شده خالی از ابهام و مسامحه نیست. حتی ملاقطب شیرازی در تحفه شاهی و نهایت‌الادراک خویش به نقص محاسبه منسوب خیام در باب کسر سال شمسی اشاره کرده و مثل اینکه می‌خواهد به اتکای نسخه زیجی که در دست داشته و منسوب به خیام می‌دانسته است کبیسه اصفهان را نظیر کبیسه معتضدی مبتنی بر ربع روز کامل معرفی می‌کند و آنگاه ملاقطب از این کار خیام اظهار تعجب می‌کند و به خود حق نمی‌دهد که در آنچه به صورت و عنوان زیج منسوب به خیام در دست داشته با چشم شک و تردید بنگرد، و همان را که پس از ۶۸۰ سال که از روزگار او می‌گذرد درباره کتاب نوروزنامه که دارای همین خطا بوده اندیشیدیم او منظور نداشته است، زیرا به شهادت کلیه زیج‌های اسلامی از دوره مأمون به بعد هرگز کسر اضافی روز سال شمسی به ربع تمام نرسیده و همگی چیزی کمتر از ربع به حساب آوردند. به همین مناسبت خازنی که خیام را در آثار علمی دیگرش با تجلیل و تکریم ذکر می‌کند برای تنظیم امر کبیسه، دوره دوست‌وبیست‌ساله‌ای پیش‌بینی کرده که شماره دوره‌های چهارساله و پنج‌ساله آن معین و دقیق‌تر از اسلوب کبیسه تازه در کبیسه سال‌های میلادی است.

این که ملک‌شاه می‌خواسته در اصفهان رصدی بر پا سازد از حکایات مربوط به زندگانی دانشمندان آن عصر مفهوم می‌شود ولی کوچک‌ترین اثر کتبی مستقیم از نتیجه این کار ولو به صورت ناقص هم در دست نیست و نمی‌توان باور کرد خطایی را که ملاقطب به خیام نسبت می‌دهد محصول چنان

رصدی باشد. ولی عبدالرحمان خازنی از ۴۶۸ به بعد تا ۵۲۷ که عمر او به طول انجامید این کار را با دقت کامل انجام داد و زیج معتبر را تدوین کرد که نسخه کامل و مختصر آن هر دو در دست است.

حسام‌الدین ابن سالار منجم و انوری شاعر نیز در همان زمان به استخراج زیجی پرداختند و شاید که از رصد تازه استفاده نکرده باشند بلکه به همان قسم که شیوه سایر زیج‌نویسان متعدد دوره اسلامی بوده است اینان هم از نتیجه کارهای متقدم و معاصر خود در جاهای دیگر استفاده کرده باشند. این زیج دوم زیج شاهی خوانده می‌شد. در زیج سلطانی منسوب به ملاقطب که گویا در ایام توقف دمشق از روی چندین زیج دیگر نقل کرده و قسمتی از آن تنها در دست مانده است می‌نگریم از زیج شاهی ابن‌سالار مطالب مهمی را نقل می‌کند که معلوم می‌شود آن مانند زیج خیام جنبه شهرت تنها نداشته، زیرا همین ملاقطب که در تحفة‌الشاهیة از نقص محاسبه او در زیج انتقاد می‌کند در زیج سلطانی از زیجی که نام خیام بدان ملحق باشد ابدأ یاد نمی‌کند. مگر اینکه بگوییم در مقالات چهارگانه آغاز آن که مفقود است از این بابت مطلبی نوشته شده باشد و از آن بی‌خبر مانده‌ایم پس در دوره ملک‌شاه، تنها عمل مهمی که انجام گرفت همانا ایجاد یک اسلوب کیسه مشابه کیسه رومی ولی دقیق تر بود که بعدها محل نوروژ را در طول مدت سال شمسی حقیقی در نقطه اعتدال ربیعی ثابت می‌داشت و در محاسبات دیوانی حکومت سلجوقی رعایت این ترتیب گاه‌شماری مقرر بود. به همین نظر می‌نگریم که شیوه گاه‌شماری ملک‌شاهی در آسیای صغیر و شام و مصر هم مانند ایران معمول گشت و تشریفات مربوط به نوروژ و مهرگان و سده و بهمنجنته را سرداران و اتابکان و رجال عصر سلجوقی تا اوایل قرن هفتم هجری مراعات می‌کردند. اصطلاح نوروژ سلطانی هنوز در مصر و آسیای صغیر هم بر زبان و قلم می‌رود و یادگار روزگاریست که نظام‌الملک برای نمایش عظمت دولت

سلجوقی اجرت ملاحان رود جیحون را بر خراج کشتی‌رانان دریای مدیترانه می‌نوشت. باید در نظر داشت همان‌طور که حساب تعدیل معتضدی از ۲۸۱ تا ۴۷۱ تنها در دفتر و دیوان ملحوظ بود و مردم آزادانه از گناه‌شماری سنتی باستانی پیروی می‌کردند بعد از تعدیل ملک‌شاهی نیز امر به همان منوال گشت و در تلو تاریخ ملکی یا تاریخ سلطانی، تاریخ یزدگردی استوار و متداول بماند و در محاسبات داخلی دهقانان عراق بیش از خراسان به کار می‌رفت. تا آنکه با سقوط سلجوقیان و انقراض حکومت خوارزمشاهیان در خراسان و ایلغار مغول وضع کلی به هم خورد و حساب جلالی و سلطانی در دنبال حساب معتضدی از جریان عمل دیوان خارج شد.

کوشش خواجه‌نصیرالدین طوسی در رصد مراغه و تدوین زیج ایلخانی ناگهان خط محو بر اسم عبدالرحمان خازنی و کارهای اصیل او کشید و تنها تاریخ ملک‌شاهی را به همان صورت تاریخ ملکی و تاریخ جلالی از روی کار منجمین در اصفهان معرفی کرد و آنگاه با کمال مسامحه اظهار تعجب می‌شد که معلوم نیست چرا دو مبدأ ۴۶۸ و ۴۷۱ را با هم برای این تاریخ منظور آورده‌اند. البته بعید نیست که خواجه به زیج معتبر رجوع نکرده و از جریان کار خازنی خبری به‌دست نیاورده باشد ولی چنین امری با وجود کتابخانه هشتاده‌هزار جلدی رصدخانه مراغه و اینکه کارهای خازنی حتی برای علی‌شاه بخارایی صاحب اشجار و اثمار معلوم بوده خیلی حیرت‌آور است که چطور خواجه از آن بی‌خبر مانده و یا آنکه خدای نخواستہ خبر داشته ولی حق خازنی را ندیده گرفته باشد.

به‌هر صورت این پایمال‌شدن حق خازنی پس از تنظیم زیج ایلخانی به‌وسیله برآمدگان مکتب مراغه تا روزگار غیاث‌الدین جمشید و الغ بیگ دوام یافته و کسی پیش از این اوان در ضمن آثار علمی و تاریخی موجود بدان اشاره‌ای نکرده است.

در زیج الغ بیگ از این اختلاف دو مبدأ سلطانی و جلالی که مقدار دقیق آن را در رصد جدید معین نموده اظهار تعجب می‌کند و می‌گوید علت آن را نمی‌دانیم. عجب است که ابوالفضل پسر مبارک صاحب دیوان اکبرشاه هندی در تاریخ الهی که بر منوال تاریخ سلطانی خازنی پرداخته و از رعایت پنجه اضافی در آخر سال صرف نظر کرده و طول مدت ماه‌های الهی را بر همان منوال ماه‌های سلطانی گرفته و ترتیب کبیسه را نیز بر همان محاسبه پرداخته، با وجود این از وجود حسابی پیش از آن اظهار اطلاع نمی‌کند، در صورتی که گویا از وجود زیج خازنی بی‌خبر نبوده است.

باید دانست که خواجه‌نصیر در محاسبات مربوط به زیج خود تاریخ جلالی را معتبر شمرد و مسبب ترویج این تاریخ و کسانی شد که به تنظیم آن همت گماشته بودند ولی حکمت ایلخانیان مغول که با خود تاریخی شمسی و قمری از ترکستان به ایران ارمغان آورده بودند در صدد تطبیق آن با نیازمندی‌های حسابی بودند چنانکه خواجه هم در زیج خویش و کسان دیگری که بعد از خواجه در این باب قلم فرسودند همه از تاریخ آغور و ختا و ترک یاد کردند اما مردم ایران تنها از این تاریخ و محاسبات ادوار بسیار پیچیده آن دو چیز را پذیرفتند: یکی دوره دوازده‌ساله که هر سال آن به نام حیوانی خوانده می‌شد و دیگری حساب گردش قریب ستاره سکزی‌یلدوز برای تعیین جهت نقل و حرکت مسافر که با هیچ حرکتی از حرکات طبیعی موافق نبود؛ و بر بقیه مطالب آن خط بطلان و فراموشی کشیدند.

کوشش‌های الغ بیگ در زیج جدید خود برای اینکه محمل قبولی جهت تاریخ مغول فراهم آورد، عاقبت به جایی نرسید و تنها به صورت یک حشو طولانی علمی برای کتاب‌های نجومی عهد صفوی به‌یادگار بماند. تاریخ جلالی نیز از دفتر و دیوان به تقویم افتاد و به جای آن چون ذهن عمومی برای قبول محاسبات ترکی حاضر نشد تاریخی جدید بر همان اساس ملک‌شاهی

از حیث ماه و روز به اسم خانی، از ۷۰۲ قمری سلطنت غازان خان به سعی خواجهر رشیدالدین، معین و متداول گردید که در کتاب‌های قرن هشتم اثر استعمال آن به چشم می‌خورد و این تجدید گاه‌شماری سبب شد که حتی شیخ جمال‌الدین ابواسحاق اینجو در شیراز به تأسیس تاریخ جمالی بپردازد که امروز تنها نشانه‌ای از آن در پایان کتیبه قرآن خانه مسجد جامع شیراز و با تحریف لفظ جمالی به جلالی در یک غزل از حافظ به یادگار مانده است. اما اگر تاریخ جلالی از رواج خارج شد برای دو تاریخ خانی و جمالی هم مجال دوام و بقایی حاصل نگشت و باز همان تاریخ قمری هجری در سراسر کشورهای اسلامی متداول بماند. چنانکه میرزا الغ بیگ و غیاث‌الدین جمشید کاشانی را صد حساب زیچ خاقانی و سلطانی را بر همان تاریخ نهادند و کوشش ابوالفضل مبارک در اغوای اکبر به تبدیل تاریخ قمری به تاریخ خود تا زمان جهانگیر بیشتر دوام نیافت تا آنکه محمدشاه هندی بنیره اکبر فرمود تا حساب زیچ محمد شاهی را بر همان تاریخ قمری هجری بگذارند.

تنها اثری که از این تحولات نمودار ماند یکی وجود ستون‌هایی در صفحات تقویم‌های رقومی مفصل به نام ماه‌های تاریخ جلالی و تاریخ‌خانی بود و دیگر حفظ ترتیب دوره دوازده‌گانه یا دوازده‌ساله موش، گاو، پلنگ، خرگوش، نهنگ، مار، اسب، گوسفند، بوزینه، مرغ، سگ و خوک است.

ذکر این نام‌ها نشان می‌داد که وضع سال قمری در هر موقعی نسبت به شمسی چه صورتی دارد. چنانکه هر سی‌و‌اندی سال یک‌سال قمری بدون تطبیق بایکی از سال‌های ترکی به جا می‌ماند و سال ترکی میان سال قبل و سال بعد را در آخر و اول یا در ذی‌الحجه و محرم جمع می‌کرد.

آن مشکلی که در روزگار خلفا سبب اختیاری تاریخ یزدگردی و بعد معتضدی شده بود باز در کار دیوان و خراج برقرار ماند و عملاً در هر صدسال، سه‌سال از درج سنوات مالیاتی ساقط می‌شد، زیرا سال‌های

خراجی بر حساب موش و گاو تا خوک برقرار بود و چنانچه گفته شد در مدت صدسالی سه نوبت یک‌سال تمام قمری از وسط یک سال مغولی ساقط می‌گشت.

این اشکال یکی از مواردی بود که مستوفیان دیوانی همچون حساب هزوارش پهلوی در سیاق جهت حفظ امتیاز طبقاتی و جلب احتیاج دولت‌ها به وجود ایشان محفوظ می‌داشتند. ولی مردم در کارهای معاملاتی خود مانند اجاره و استجاره و اموری که بر حسب شمسی مبتنی بود تنها به ذکر فصول اکتفا می‌کردند و احیاناً در برخی از نقاط اسامی ماه‌های یزدگردی را که سعی معتضد هم نتوانسته بود آن را از سرگردانی نجات بدهد و درون سال می‌گشت و تغییر جا می‌داد جهت تأمین این نیازمندی‌ها به کار می‌بردند.

از عادات و رسوم مربوط به گاه‌شماری شمسی در دستگاه حکومت ترکان که تا عهد صفوی بر ایران مستولی بودند چیزی در دربار خوانین گوسفندچران منظور و مذکور نبود و تنها در مازندران مردم از روش گاه‌شماری یزدگردی پیروی می‌کردند و در محاسبات، اسامی همان ماه‌ها را به لهجه طبری با محل اعیاد قدیمی نگه داشته بودند تا آنکه سلطنت به شاه‌عباس بزرگ رسید و پایتخت را از قزوین به اصفهان آورد.

چون مادر شاه‌عباس از سادات مرعشی مازندران بود و با حساب گاه‌شماری طبرستان بیگانه نبود برخی از رسوم اعیاد و جشن‌های قدیمی اصفهان را پسندید و در صدد احیای مراسم نوروزی برآمد و بار دیگر توجه به جزئی از سال شمسی در تلو سال قمری مورد توجه مقامات دولتی قرار گرفت. شاه‌عباس با آنکه منجمان عالی‌قدری در درگاه خود داشت که می‌توانستند او را به تحولات تاریخ قمری و شمسی در طی هزارسال گذشته آشنا سازند، ولی او نسبت به اندازه حساب گذشتن هزارسال از هجرت و انتظار ظهور کسی که آرزو می‌کرد خودش باشد بیش از تحقیق یک کار عملی

جهت تنظیم تاریخی که قابلیت همسری و همدوشی با کار منجمین ایرانی دربار اکبر را داشته باشد دل‌بستگی داشت و با وجود احتیاج روزافزونی که در نتیجه ارتباط با اروپاییان در کار حساب گمرک و تجارت و دادوستدهای خارجی به تاریخ شمسی احساس می‌شد بدین امر توجهی معطوف نداشت. این بی‌اعتنایی شاه‌عباس کبیر به استقرار یک دستگاه گاه‌شماری شمسی به رواج و قبول حساب گاه‌شماری الهی اکبر شاهی در هند هم کمک ضمنی نکرد و با مرگ اکبر و سقوط ابوالفضل و تحول اوضاع فکری و روحی به سنت دیرینه تیموریان، کار تاریخ در آن کشور به جایی گرایید که محمدشاه در بهترین و کامل‌ترین زیج‌های خاور زمین از رعایت جانب حساب سال شمسی بهلو تهی داشت و این کار برای قرن سیزدهم هجری ذخیره ماند.

پی‌نوشت:

۱- ابوعباده ولیدبن عبیدطایی، متوفی به سال ۲۸۴ هجری قمری. شاعر عهد

متوکل

۲- نام ماه نهم است از سال رومیان؛ ماه اول تابستان

سهام اصفهان در فرهنگ جهان (بخش اول)

پایه‌های تمدن شگرفی که امروز چنین تغییرات مهمی در وضع زندگی انسان به وجود آورده بر فرهنگی همچنان شگرف و کهنسال قرار دارد که به مرور زمان از حاصل اندیشه آدمیان در طی هزاران سال زندگانی اجتماعی به دست آمده است. صرف نظر از تمدن و فرهنگ مشرق آسیا که خود ریشه‌ای مستقل و دیرینه داشته و به موازات این تمدن همواره مسیر زمان و مکان خاصی را طی کرده و به ندرت از پیوند با تمدن آسیای غربی متأثر شده است آنچه که از مغرب و جنوب آسیا و جنوب اروپا و شمال آفریقا به این تمدن جهانی مایه رسیده و از آمیزش این مایه‌های محدود، چنین سرمایه انبوه روزافزونی فراهم آمده در حقیقت از شدت ارتباط و اتصال، حکم واحدی را یافته که این صورت جامع را به مناسبت موقعیت مدیترانه نسبت به کانون‌های اولیه پیدایش تمدن و حوزه‌های گسترش آن احیاناً تمدن حوزه مدیترانه می‌خوانند.

در دوره غلبه عنصر ایرانی بر ممالک این خطه، عنصر پژوهنده یونانی به آزادی می‌توانست حاصل زحمات دیرینه کاهنان معابد مصر و کلدیه را که

مبتنی بر کارهای گذشته مردم شوش، اور، اوروک و تب بود فرا گرفته و با خود به یونان ارمغان آورد و از تلفیق و تطبیق و تحقیق آنها فرهنگی جدید و جامع بر جهانیان عرضه دارد؛ فرهنگی که از اواخر دوره هخامنشی تا آغاز عصر ساسانی فرهنگ اساسی و بی‌رقیب جنوب اروپا و شمال آفریقا و مغرب و مرکز آسیا محسوب می‌شد. بنابراین سهمی که کشور ما در این رستاخیز فرهنگی قدیم انجام داد همانا بعد از تقدیم برخی مواد اولیه اصیل، تهیه محیط مناسب و زمینه مساعد برای این تفاهم جهانی و سیر اندیشه‌ها و دانسته‌ها از مغرب آسیا و شمال آفریقا به جنوب اروپا و ایجاد فرصت و ظرفیت کافی برای عقل علمی بود که از ترکیب این مواد اولیه معجونی جامع خواص عناصر اصلی بسازد و بر دنیای بعد از اسکندر عرضه دارد. تأثیر فرهنگ اشکانی به این فرهنگ نیازی به توضیح ندارد. متأسفانه جنایتی که در دوره ساسانی به دست پیروان تنسر و کرتیر و در زیر حمایت دولت مقتدر آن عصر نسبت به فرهنگ و تمدن دوره پانصدساله اشکانی صورت ارتکاب یافت، ما را مدت هزار و هفتصدسال از تصور وجود چنین فرهنگ و تمدنی در فاصله قتل دارا یا داریوش سوم و اردوان ملوک الطوائف یا ارتابان پنجم محروم کرد. چنانکه مشاهده صورت‌های تازه‌ای در دامنه کوه‌های سرزمین پهل بر جای تصویرهای دوره اشکانی، حتی مجال خیال‌پردازی درباره صاحبان این صورت‌ها را از نیاکان ما سلب کرده بود.

در این میانه، تنها محلی که توانست کمیت فراوانی از آثار مکتوب دوره اشکانی را علی‌الظاهر در درون دخمه‌های گل شفته بنای سارویه^[۱] تا سده چهارم اسلامی (یعنی بیش از هفتصدسال) از دستبرد پیروان تنسر و کرتیر و باد و باران حفظ کند همین شهر اصفهان بود. این‌ندیم کتاب‌شناس معروف در الفهرست خود می‌گوید: مرد موثقی به من خبر داد که در سال سیصد و پنجاه

هجری، ازج یا دخمه دیگری که مکانش ظاهر نبود فرو ریخت و پیش از ویرانی چنین به نظر می‌رسید که توپُر است و از درون آن کتاب‌های بسیاری بیرون آمد که کسی نمی‌توانست آنها را بخواند.

آنچه من (ابن ندیم) به چشم خود دیدم این بود که ابوالفضل ابن عمید (وزیر رکن الدوله) در سال چهل‌واند (سیصد و چهل‌واند) کتاب‌های پاره پاره شده‌ای به اینجا (بغداد) فرستاد که از درون صندوق‌ها در باروی شهر به دست آمده بود و به زبان یونانی نوشته شده بود. کسانی که اهل این کار بودند مانند یوحنا و دیگران، نوشته‌ها را خواندند و از آنها دریافتند که صورت نام‌های سپاهیان و مقدار جیره‌های ایشان بوده است. کتاب‌ها خیلی بدبو بود گویی تازه از زیر دست دباغ بیرون آمده بود. البته پس از آنکه یک‌سال در بغداد ماند خشک شد و دگرگون گردید و بویش برطرف شد. از آن جمله هنوز چیزی پیش شیخ ما ابوسلیمان منطقی موجود است. ابن ندیم می‌افزاید که گویند سارویه یکی از ساختمان‌های محکم قدیمی بود که در مشرق‌زمین به اهرام مصر در ارض مغرب از حیث بزرگی و استحکام و شگرفی بنا شباهت داشت. ابن ندیم از قول ابومشعر بلخی که در کتاب اختلاف زیج‌ها نوشته، نقل می‌کند، توجه پادشاهان ایران به نگاهداری علوم و حرص ایشان در جاویدان ساختن آنها و دلسوزی آنان برای نگهداری علم از حوادث جوی سبب شد که از وسایل کتابت، شکیباترین آنها در برابر حوادث و پایدارترین آنها در روزگار و دورترین آنها از پوسیدگی و فرسودگی یعنی پوست درخت خدنگ را برگزینند که طوس خوانده می‌شد و مردم هند، چین و ملت‌های همسایه آنها بر این کار بدینان اقتدا کردند. وقتی برای سپردن علوم خود در جهان، نیکوترین وسایل را فراهم آوردند در نقاط روی زمین و شهرهای هفت اقلیم بهترین خاک‌ها و دورترین آنها از عفونت و زمین لرزه گرفتن ماه و آفتاب و چسبناک‌ترین

گل‌ها پایدارترین آنها را در برابر تأثیر روزگار جستند و همه شهرها و نقاط کشور را زیرورو کردند و در زیر خرگاه آسمان، شهری که جامع این صفت‌ها باشد غیر از اصفهان نیافتند.

سیس در نقاط این شهر، تفتیش کردند و بهتر از روستای جی نیافتند و در روستای جی، جامع‌تر از موضعی که روزگاری بس دراز، پیش از آن شهر جی در آنجا ساخته شده بود جامع آنچه می‌خواستند نیافتند. پس به کهن دژ یا ارک شهر درون جی درآمدند و آثار علمی خود را در آنجا سپردند.

و این بنا، تا روزگار ما یعنی سده سوم، باقی است و سارویه خوانده می‌شود. اما از بابت بانی این ساختمان، سال‌های بسیاری پیش از ما گوشه‌ای از این بنا ویران شد و مردم بانی آن را شناختند که در آنجا بر دخمه یا ازجی دست یافتند که از گل شفته درست شده بود و در آن کتاب‌هایی یافتند از کتاب‌های اوایل (پیشینیان) که همه بر پوست خدنگ نوشته و به خط فارسی قدیمی و علوم اولین به‌ودیعت نهاده شده بود.

برخی از این کتاب‌ها به‌دست کسی افتاد که بدان عنایتی داشت و آن را خواند و در آنجا نوشته‌ای مربوط به برخی پادشاهان متقدم یافته شد که در آن ذکر این معنی رفته بود که طهمورت پادشاهی دوستدار دانش و دانشمندان بود و او را از آنچه پیش از ظهور حادثه مغربی از حیث اوضاع جوی در فروریختن باران‌های پیوسته و سیل‌آسا و خارج شدن آن از حد عادی روی می‌دهد باخبر کرده بودند که از نخستین روز پادشاهی او تا نخستین روز آغاز این حادثه مغربی دویست‌وسه‌ویک‌سال و سیصدروز فاصله خواهد بود. منجمان عصر از آغاز پادشاهی او را از تجاوز این حادثه، از سوی مغرب، بدانچه در پهلوی آن از جانب مشرق واقع شده است همواره بیم می‌دادند. پس به مهندسان فرمود تا سالم‌ترین نقاط کشور را از حیث خاک و هوا برگزینند و برای او موضع بنایی را برگزیدند که به سارویه معروف و هنوز درون شهر جی

برپاست. پس او دستور داد این بنای محکم را بسازند و چون به پایان رسانیدند از کتابخانه خود آثار علمی فراوانی را از انواع مختلف بدانجا منتقل ساخت و آنها را برای او به روی پوست خدنگ برگردانیدند و در طرفی از آن خانه نهادند تا بعد از به پایان رسیدن آن حادثه مغربی برای مردم باقی بماند.

در این میان کتابی منسوب به برخی از حکمای پیشین وجود داشت که در آن سالها و دوره‌های معلومی برای استخراج اوساط سیارات و علت حرکت آنها نوشته شده بود. مردم روزگار طهمورث و سایر کسانی که از پارسیان بر ایشان تقدم زمانی داشتند آنها را ادوار هزاره یا هزاره‌ها می‌خواندند.

بیش‌تر از دانشمندان هند و شاهان هندی که بر روی زمین بودند و پادشاهان ایران باستان و کلدانی‌های قدیم که ساکنان آن بوم و بر در روزگار پیشین بودند اوساط هفت اختر را از روی این سالها و ادوار استخراج می‌کردند و آن را از میان زیج‌هایی که در زمان او (طهمورث) وجود داشت ذخیره ساختند که طهمورث و همه کسانی که در روزگار او بودند این ادوار را در موقع آزمایش صوابتر و مختصرتر یافتند و منجمان در آن زمان از آن زیجی استخراج کردند و زیج شهریار نامیدند که معنی آن پادشاه زیج‌ها باشد. این‌ندیم در اینجا سخن ابومشعر را به پایان می‌آورد. چنانکه می‌دانیم سه شهر مهم اصفهان و همدان و ری با آذربایجان چهار ناحیه از فهله یا پهله قدیم محسوب می‌شده‌اند که فرمانروایی آنجا اختصاص به آخرین شهریاران اشکانی داشت که جای شهریاران پارتی یا پرتوی اصیل خراسانی را به مناسبت نسب سببی گرفته بودند. این روایات نشان می‌دهد مخزن اوراق و اسناد دولتی را که در مدائن همواره در معرض هجوم و طغیان دجله ممکن بوده درآید در قلب مملکت که اصفهان باشد اختیار نموده بودند. نام طهمورث داستانی در روایت ابومشعر ناگزیر جای نام یکی از شهریاران اشکانی را

گرفته که اصفهان را گنجینه اسناد اداری و غیراداری خود قرار داده بود؛ همان‌طور که انتساب بنای اولیه اصفهان به بهمن هما و اسکندر هم خالی از ملاحظه به نظر نمی‌رسد.

انتساب بنای اصفهان به اسکندر، مانند برخی از شهرهای دیگر معلوم نیست واقعیت تاریخی داشته باشد و شاید اشاره به سکونت مهاجران یونانی داشته باشد که دوره سلوکی از مغرب به سوی مشرق پیش می‌رفتند و در خلال فواصل تیسفون و بلخ و اصفهان در نقاط مختلف رحل اقامت می‌افکندند و در دوره اشکانی از آزادی زیستن و حفظ زبان و فرهنگ خود کاملاً برخوردار بودند.

تعداد این مهاجران گرچه محدود بود ولی بیرون از سکنه محلی موقعیتی داشتند که از حقوق خاصی احیاناً برخوردار می‌شد. آنچه که از روی مواد بازمانده محدود می‌توان استنباط کرد این است که اصفهان شهری اشکانی بوده که در نقطه خاصی لشکرکشی میان فارس و ماد یا فارس و پهل در زمانی غیرمعین بنیاد یافته ولی در عهد اشکانی امتیاز تازه‌ای یافته بود که محل خزینه آثار فرهنگی عصر باشد.

حال اگر آنچه در حکومت رکن‌الدوله دیلمی از درون دخمه‌های پوشیده سارویه بیرون آمده و در بغداد خوانده شد مانند لوح‌های گلی تخت جمشید مکشوف عصر ما که در آمریکا خوانده شد دلالت دیگری جز بر امور لشکرکشی و اقتصادی ندارد معلوم نیست آنچه که خوانده شد و در اصفهان از میان رفت مشتمل بر آثار فرهنگی ارزنده‌ای نبوده است. چنانکه می‌دانید فرهنگ امروز جهان مانند هرم معکوسی است که بر پایه فرهنگ معروف به یونانی قرار دارد. فرهنگی که تکوین و تکامل آن در سایه گسترش حکومت هخامنشی بر شرق و غرب جهان قدیم نصیب عنصر یونانی شد ولی در میان قاعده معکوس این مخروط و پایه وارونه یونانی آن، فرهنگ دیگری هم

به وجود آمده که در همان قلمرو فرهنگ یونانی جای تهی شده از فرهنگ قدیم را پر کرده است و آن فرهنگی است که باید آن را فرهنگ مسلمانی نامید. در این فرهنگ میانه که حلقه رابطه را به وجود می آورد، سهم مملکت و ملت ما از همه کشورهایی که داخل در قلمرو حکومت اسلامی بودند و کلیه مللی که با قبول این دین به خدمت آن کمر بستند بیشتر بوده و مراکز تعلیم و تربیت و ترقی آن در قلمرو مملکت ما همواره بیش از هر کشور اسلامی دیگر بوده، با ملاحظه همه جهات مؤثر در قضاوت، سهم اصفهان در میان مراکز مهم دیگر اسلامی از حیث قدمت، تنوع و دوام و کمیت آثار و شواهد مقام اول را احراز می کند.

اصفهان پس از آنکه محلات و قرای از هم پراکنده اش به هم پیوست و شهری درون باروی جدیدی به وجود آورد یک مرکز معتبر دینی برای تفسیر قرآن و روایت حدیث و درس فقه شد. این شهر که تا اواخر سده اول هجری، شاید هنوز در آنجا به ندرت کسی یافت می شد که بتواند قرآن را درست بخواند، از سده دوم به بعد از حیث فراوانی شماره دانشمندان علوم دینی به مقامی فرارفت که در طی دوست سال شماره محدثین و مفسرین آن به جایی رسید که ابن حیان اصفهانی برای حفظ نام آنها کتاب طبقات محدثین خود را نوشت. کتابی که نسخه منحصر آن را در ظاهریه دمشق دیده ام، و ابن منده و حافظ ابونعیم هم در این باب به تفسیر پرداخته اند. متأسفانه از وجود نسخه کتاب ابن منده هنوز خبری در دست نیست.

از سده سوم که خاندان ابودولف از راه جبال غربی به اصفهان راه یافتند کار ادبیات زبان عرب هم در آنجا رونق سریعی یافت؛ رونقی که در دوره حکومت مؤیدالدوله و فخرالدوله با وزارت صاحب بن عباد به کمال خود رسید.

مفصل ترین سند این نهضت فکری در کتاب تاریخ اصفهان حمزه بود که جز

نامی و مطالبی پراکنده در کتاب‌های متأخر از آن نشانی در دست نیست. وجود نام این کتاب احیاناً در جزو مأخذهای دوره مغولی و صفوی و قاجاری، نباید ما را به شک اندازد که این کتاب در دسترس کسی بعد از یاقوت حموی بوده است. کتاب حمزه که جامع اخبار اصفهان بوده به ما از فرخی و ابونعیم و یاقوت مطلب‌های بسیاری را تسلیم کرده تا در محاسن و اخبار اصفهان و معجم‌الادبا و معجم‌البلدان قید کنند و از خلال آنها و همچنین آثار ثعالبی در خشنده‌گی ادبی اصفهان را در سده سوم و چهارم تا اوایل سده پنجم هجری بر ما روشن سازد. تصور می‌کنم اگر هیچ اثری از ادبای بزرگ آن عصر در اصفهان جز کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی باقی نمانده بود که فی الواقع دایرة‌المعارفی از ادب و تاریخ و موسیقی آن عصر محسوب می‌شود همین یک اثر برای اثبات اهمیت سهمی که اصفهان در وجود یکی از فرزندان خود، نسبت به فرهنگ اسلامی تقدیم کرده است کافی بود. چیزی که تاکنون نسبتاً از مد نظر محققان درباره تاریخ فرهنگی اصفهان دور مانده است سهمی می‌باشد که اصفهان در تعلیم و تربیت حکما داشته است. وقتی ابن عمید با سمت وزارت رکن‌الدوله هنوز از اصفهان به ری نرفته بود اصفهان را مورد نظر ارباب علم و حکمتی قرار داد که میان بغداد و خوارزم و بخارا در حرکت بودند ولی بعداً توجه ابن عیاد به ادبیات، این پیشامد را به تأخیر افکند و جای آن را وجود ادبا گرفت یا متفکرینی مانند توحیدی که کالایی در خور صاحب غیر از ادب با خود همراه نمی‌آوردند.

در این موقع بود که در بخارا و خوارزم و گرگانج کانون فلسفی و علمی کوچکی در برابر مرکز بغداد به راه رشد افتاده بود تا آنکه از این کانون، مردی مانند ابن سینا برخاست و چون تعصب ترکان، قلم نسخ بر مآثر سامانیان و مأمونیان و خوارزمشاهیان کشید ابوعلی سینا که پرورده آن مکتب و گریزان از تعقیب محمود غزنوی بود و در گرگان و ری و همدان پناهگاهی مطمئن

نیافت به اصفهان پناه برد و در سایه حمایت ابوجعفر کاکویه موضع امن و فراغت یافت و به کام دل بزیست و کتاب نوشت و شاگرد پرورد.

اگر این سینا پیش از توقف اصفهان اثری هم پرداخته بود هنوز از مرحله تنقیح و تدریس و تعریف نگذشته بود تا آنکه به عنوان وزارت ابوجعفر در اصفهان زندگانی مرفه و متنعمانه‌ای برای چندسال به دست آورد و شاهکار خود شفا را در مجالس افاده و افاضه بر شاگردان تازه‌ای که به دست آورده بود املا کرد.

معصومی و بهمنیار که ناقل و ناشر فلسفه سینوی در حیات و سمات او شناخته شده‌اند این توفیق را از برکت صحبت استاد در شهر اصفهان یافته‌اند. اصفهان به این سینا مجال توسع در افکار و آرا و عقاید علمی داد و اگر عمر او به طول انجامیده بود بسا که امروز در ردیف آثار بازمانده از او در اصفهان، زیج کاکویه و لغت لسان العرب مفصلی می‌دیدیم که مقدمه آنها در حیات او در اصفهان فراهم آمده بود.

ابن سینا در سفری که ناگزیر شد با ابوجعفر کاکویه به کوهستان غربی ایران برود موقتاً اصفهان را ترک کرد و مرض، او را در میان راه برداشت و در همدان به خاک سپرده شد. در پایان چند نسخه از رساله ترجمه حال او که به قلم ابوعبیده شاگردش تکمیل شده است این عبارت از قدیم وارد بوده است که نعش ابن سینا را بعد از همدان به اصفهان آوردند و در جوار گوز گنبد شهر دفن کردند. وجود مقبره‌ای به نام بوعلی قرن‌ها در شهر اصفهان همواره این روایت را تأیید می‌کرد تا آنکه سعی ارباب مساعی نام ابوعلی مشکویه را در همان محل بر جای بوعلی سینا نشانند و مقبره همدان را مدفن قطعی او تشخیص داد و در طی جشن باشکوهی بنای جدید آن را افتتاح کردند.

ابوعلی مشکویه صاحب تهذیب‌الاخلاق، فوزالاصغر، تجارب‌الامم و خود فیلسوف بزرگ اجتماعی عصر بوده که بعد از صحبت و خدمت کتابداری

ابن عمید تاب صحبت صاحب بن عباد را در دوره سلطنت مؤیدالدوله و فخرالدوله نیاورد و بعد از آنکه صاحب از اصفهان به ری رقت او در اصفهان رخت اقامت افکند و سالیان دراز در آنجا می‌زیست تا آنکه ابن‌سینا به اصفهان آمد و به وزارت کاکویه رسید ابوعلی مشکویه هنوز زنده بود و حکایتی از دیدار او با ابن‌سینا در مجلس درس هست. بقیه سهم فرهنگی اصفهان در بخش دوم تشریح خواهد شد.

پی‌نوشت:

۱- نام محلی در فهندزجی به اصفهان که اکنون آن را «هفت ملکه» گویند و بنای آن در میان شهر اصفهان مانده است.

سهم اصفهان در فرهنگ جهان (بخش دوم)

در بخش اول از این گفتار، به سهم فرهنگی اصفهان پیش از اسلام و بعد از آن، تا مرگ ابن سینا اشاره رفت و اینک به قسمت دوم باید پرداخت. بعد از مرگ ابن سینا با وجودی که اصفهان، متحمل خسارات حمله مسعود غزنوی شده بود، ولی در اثر حُسن سیاست ابوجعفر، هنوز وضعی داشت بهتر از شهرهای دیگر عراق و خراسان، که به دست غزنویان افتاده بودند. بنابراین بهمنیار، حوزه درسی استاد را در آنجا دایر نگه داشت و کتاب التحصیل خود را نوشت و کسانی را که به هوای مکتب سیبویه به اصفهان می آمدند مستفید می کرد.

ابوالعباس لوکری صاحب بیان‌الصدق از شاگردان بهمنیار است که شاید خود عصر شیخ را هم درک کرده باشد. لوکری در ۴۶۸ که قرار کیبسه ملک شاهی داده شده بود در اصفهان حاضر بود و بعد از آن به خراسان بازگشت. عمر خیام ریاضی‌دان که از دربار خوانین ترکستان در سمرقند و بخارا با طاهر تاجر فقیه شافعی اصفهانی، آشنا شد و کتاب جبر و مقابله خود را به نام او تألیف کرده بود هنگام بازگشت این مرد به اصفهان و اتصال او به دستگاه ملک‌شاه، گویا خیام هم با او از ماوراءالنهر به اصفهان آمده و به

خدمت ملک‌شاه درآمده باشد. در این شهر بود که این ریاضی‌دان بزرگ فلسفه ابن‌سینا را بر ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار آموخت و از این راه خط ارتباط فلسفی خویش را به ابن‌سینا پیوست. این اتفاق به عمر خیام مجال آن را می‌داد که حتی در برخی از رسائل عربی خود، ابن‌سینا را استاد خود بخواند و این نکته، بعضی از فضلا را به این شک افکند که عمر خیام شاگرد خود ابن‌سینا بوده است.

خیام که جوانی عالم و ریاضی‌دان بود و در ۴۶۸ در اصفهان حضور یافت و تا سالی که حوادث نامطلوب اصفهان در تعقیب مرگ ملک‌شاه روی می‌داد و مردم به ضد اسماعیلیه برانگیخته شده بودند او هنوز در این شهر می‌زیست، یعنی از ۴۶۸ تقریباً تا ۴۸۸ قریب به بیست‌سال از عمر خود را در اصفهان به تحصیل و تکمیل و تدریس فلسفهٔ سینوی پرداخت.

بنابراین سه تن از بزرگان اهل حکمت خراسان، که ابن‌سینا و لوکری و خیام باشند شهرت و مقام فلسفی خود را در دوران سکونت اصفهان خود یافته‌اند و رشته حکمت الهی در خراسان از سده ششم هجری به بعد به این سه تن پیوسته می‌شد، چنانکه خواجه نصیر سلسله تحصیلی فلسفه را از راه خیامی و لوکری و بهمنیار به ابن‌سینا می‌پیوندد. اینان بودند که حکمت سینوی منبعث از فلسفه مشایی ارسطاطالیسی و فارابی را در مقابل حکمت اشرافی، فلوطینی، سهروردی و حکمت دینی امام فخر رازی به کمک نفوذ سیاسی ترکان مغول در ایران و توران و مصر بر بساط تدریس و ترویج نهادند.

حال اگر برای اصفهان سده پنجم هجری، سهمی جز در ترویج و پیشرفت حکمت مشائی مکتب سینوی کتاب شفا نتوان قائل شد که در دوران وزارت و سکونت اصفهان ابن‌سینا، تدوین و ترتیب و تدریس یافت و شاگردی همچون بهمنیار و لوکری از این مکتب برآمد که سر رشته نصیرالدین طوسی ناشر این مکتب بدانان می‌پیوست. همین سه امر برای سربلندی اصفهان کفایت می‌کند.

عجیب است از مافروخی صاحب کتاب محاسن اصفهان که چند سال بعد از وفات ابن سینا، کتاب خود را در توصیف و تعریف شهر اصفهان می‌نوشته و در قسمت مخصوص به فلاسفه متقدم اصفهان، از ابوعلی مسکویه و ابومنصور بن دیله یا ذیله و بهمنیار بن مرزبان و گروه دیگری از دانشمندان مسلمان و یهودی و نصرانی شهر نام می‌برد ولی از ذکر خیر ابن سینا دریغ می‌ورزد. همان‌طور که مترجم کتاب هم سیصدسال بعد که بر آن چیزهایی می‌افزود از یادآوری این نکته غفلت ورزیده است.

حکمای اصفهان که پیش از موقع تألیف محاسن در دوران پادشاهی آل بویه می‌زیسته‌اند و نامشان در این کتاب وارد است غالباً در تواریخ حکما و مدارک تاریخی دیگر گمنام مانده‌اند و معدودی از ایشان مانند عبدالرحمان صوفی و ابن مندویه و ابوسهل کحال را می‌توان در آثار دیگران یافت و شناخت.

از دسته دوم که حکمای معاصر مافروخی در آغاز استیلای سلجوقیان باشند در مأخذهای دیگر، چون هنوز نام و نشانی و اثری نیافته‌ایم به ذکر آنها می‌پردازیم.

از متأخرین حکمای عصر، شیخ‌الرئیس، ابونصر، محمود بن قاسم بن فضل و ابوعلی حسن بن محمد و ابوالفتح محمد بن عبدالله، شاگرد حازمی و ابوعلی دیزویه یا دیزویه و ابوعلی معروف به قزوینی و حکیم ابوطاهر و حکیم ابوالفرج بن یوختا و ابوطاهر بن ثابت، و عمر مُتَّیَّب و نعمان بن سعد و ابوزید بن سعد که در آن میان از زردشتی و نصرانی نامی هست ولی از یهودیان که در فهرست حکمای متقدم، هم عصر ابن سینا و بهمنیار سه نام ذکر شده بود در دوره نفوذ سلجوقیان نامی نمی‌برد. رجال حکمت سده چهارم هجری شهر اصفهان از محاسین، را توضیح می‌دهیم.

ابوعلی مسکویه یا مسکویه، یوسف یهودی، ابوالحسین صوفی،

عبدالرحمان یعقوب یهودی، ابومنصور سیمویه یا سیمویه، محمد علی مقدر یا مقدر، محمد احمد منجم، ابومنصور ذیله، ابوالفتح محمد بن عبدالله معروف به معجزه یا مجّه، فرج زره، ابواسحاق سترز، بهمنیار مرزبان، محمد بن عبدالرحمان بن مندویه مُتنب، ابو عمر قدامه، ابوالحسن علی عبدالرحمان (ابوالحسین)، ابوالفرج رجاء بن نصر معروف به بوالفرج، ابوسهل کُها، ثابت بن فرج، سهل یهودی، حکیم ابوالفرج معروف به ورز زرده. شاید تعدادی از این بیست نفر و تنی چند از آن دسته اول، درک زمان وزارت ابن سینا و تدریس او را در اصفهان کرده و از محضرش استفاده برده باشند. از این جدول قرینه به دست می‌آید که خانواده ابوالحسین عبدالرحمان صوفی منجم، مقیم اصفهان بوده‌اند که در این جدول از ابوالحسن علی بن عبدالرحمان (ابوالحسین) نامی می‌برد که علی‌الظاهر فرزند او می‌تواند به‌شمار آید. در رساله معرفت اوقات صلاة از روی أسطرلاب که چندی بعد از محاسن فروخی به فارسی در اصفهان تألیف شده، از محمود بن یعقوب مهندس، نبیره ابوالحسین صوفی و رساله معتبری که در استخراج قبله، تألیف کرده بود یاد می‌کند. سلاجقه وقتی به اصفهان درآمدند آنجا را شهری آباد و آراسته به وجود حکما و علما و اذبا و صاحب بزرگ‌ترین کتابخانه تحویل گرفتند. کتابخانه این شهر که در عهد سلاطین آل بویه، فخرالدوله به همت ابوالعباس احمد ذبی، تأسیس شده بود چنانکه به عهد سلطنت آل بارسلان در محاسن از آن توصیف می‌شود، کتابخانه‌ای جامع نسخه‌های مورد احتیاج اهل دین و ادب و علم و حکمت بوده که در برابر مسجد جامع عتیق شهر، بنا شده بود.

نکته‌ای که نمی‌توان در اینجا نگفته گذاشت و گذشت، داستان بنای سقاخانه یا آبگیر مسجد جامع بوده که هنگام تکمیل ساختمان قدیمی به عهد معصم، جای این آبگیر، خانه‌ای متعلق به یک نفر یهودی بود که به هیچ مبلغی راضی نمی‌شد آن را بفروشد. چه هم‌کیشانش او را مانع می‌شدند. بانی

خیر به هر نحو بود می‌خواست او را راضی کند. سرانجام یهودی صاحب‌خانه، موافقت کرد که سطح خانه او را با دینار زر بیوشند تا حاضر به فروش شود. در این صورت شاید هر گزری از آن خانه به بیش از پانصد دینار زر تقویم شده باشد و این قدیم‌ترین نرخ است که در آن زمان برای زمین معموره‌ای، ممکن بود فرض شود.

سخن از ارزانی و گرانی نیست، بلکه شاهدهی از سَماحت طَبَع و عدالت مسلمانان درباره اهل کتاب محسوب می‌شود.

ملک‌شاه و نظام‌الملک در چنین شرایطی به اصفهان درآمدند و با بی‌افکندن مدرسه‌ها، برای تربیت فقهای شافعی و حنفی و انتقال عده‌ای از علمای ماوراءالنهر و نیشابور به این شهر، آرامش فکری شهر را بر هم زدند و شهر را مدت دو قرن، میدان کشمکش شافعیان و حنفیان به سر دستگی خجندیان و ساعدیان قرار دادند.

نامه‌ای در یکی از مجموعه‌های عهد صفوی که به دست حاکم مازندران تنظیم شده به دست داریم که در دوره اعلام سلطنت میرزا اسکندر، از طرف مرد موجهی، بی‌نام و مقیم اصفهان، به سید قوام‌الدین یزدی نوشته شده و او را به اصفهان احضار می‌کند تا به حلقه علمی میرزا اسکندر بیوندد. این سید قوام‌الدین در جواب دعوتی که قبلاً از او شده بود، جواب موافقی نفرستاده بود و اینک به تشویق آمیخته به تهدید، او را به اصفهان می‌خواند. این نامه یکی از اسناد تاریخ و فرهنگ اصفهان شمرده می‌شود که تلخیصی از آن را نقل می‌کنیم:

«سلامی ابلاغ می‌نماید و بر قانده اتحاد، الزام می‌نماید. شوق و نیاز به دریافت شرف ملاقات در آن مرتبه است که در حیز عبارت نگنجد و حصول آن، مأمول به خوب‌ترین وجهی میسر باد. این حروف در اواسط ماه صفر، قلمی شد (البته سالش چنانکه ذکر شد، ۸۱۸ است).

از حالی اعلام می‌رود که جهت استدعای عزیمت آن جناب، کتابتی کرده بود و تا غایت در آن باب، چنانکه شیوه مزاج آن عزیز است، تعاون نموده حال آنکه امروز، دارالآمان اصفهان جامعیتی دارد که در مجموع بسط زمین، مثل آن، بلکه نزدیک به آن متصور نیست.

اول پادشاهی گامگار چون سلطان جلال‌الدین اسکندر، الی آخر ثانیاً از سادات عظام، سید سلیمان، ثالثاً از مشایخ تاج‌الدین گیلانی، البته همه اینها با اوصاف خود است. رابعاً از امرا، جمعی‌اند که از جهانگیری مدارا نکنند. خامساً از وزرا خواجه غیاث‌الدین محمد که البته غیر از آن پسر رشیدالدین است. سادساً از قضات، شیخ شمس‌الدین جَزَری، در مشرب‌ایم قریشی (شافعی) و مولانا عبدالرحمان که در گلزار فقه از شقایق نَعمان دانه‌ها افشاند (یعنی حَنَفی) و مولانا قوام‌الدین فال (فالی)، سابقاً از طبقات علما و محدثان و فقه‌ها، چون مولانا، صابین‌الدین علی ترکه و سید محمد سید شریف که نهال برومند چمن علم و معارف است و مولانا شرف‌الدین علی که از هر فنی گوی سَبَق از آقران ر بوده است، ثامناً از منجمان، چون مولانا عماد‌الدین و مولانا غیاث‌الدین و مولانا بدرالدین که مسالک افلاک را به دَرَج و دقایق پیموده‌اند، تاسعاً از اطبا چون مولانا علاء‌الدین منصور چون مولانا حکیم‌الدین، مولانا نظام‌الدین، عاشراً از حُفَاطِ داودالاحانِ عندلیب دستان، چون مولانا اسدالله و مولانا علاء‌الدین و خواجه علی مُجَلدی، از مؤذنان بلندآواز، چون شیخ محمود، و شیخ فخرالدین و شیخ عثمان همدانی و از اهل طَرَب و ارباب‌ساز، چون خواجه یوسف آندِگانی و امیر سیدی احمد چنگی و تُلغورشاه عُودی و استاد محمود نابی و استاد صفر شاه کمانچه و استاد غیاث‌الدین تُتُبوری که هر یک در فن خود یگانه‌اند. و از هنرمندان سرآمد در هر صفت، خاصه اصحاب کُتُب‌خانه عامره، چون مولانا عبدالعلی که دستِ صورتِ نگارش، انگشت بر هر فِتا می‌دهد و نوکِ کِلکِ سحر آثارش، چون به پیکر نگاشته دهد.

و مولانا معروف که آرقام خامه انوار بارش در عالم معروف است و خواجه محمود مُجَلِّد که صنعت خود را چنان به کمال رسانیده که سر حدّ اعجاز است.»

بعد از سقوط میرزا اسکندر در پایان همین سال ۸۱۸ این جمع هم پراکنده شدند و غالب این افراد برگزیده، هر یک به سویی رفتند. چنانکه شرف‌الدین علی و جَزْری به شیراز رفتند، معروف خطاط به پای ستور پناه برد و مولانا غیاث‌الدین کاشی به سمرقند رفت و به میرزا اَلْعَبَّیغ پیوست. در نتیجه اصفهان طوعی از مردان لایق، معرض تجاوز و تجاوز شاهرخ قرار گرفت که گروهی از علما و فضلاء اصفهان را به گناه طرفداری از محمد پسرش در ساوه بر دار کرد. ولی پسر خود را مشمول عفو قرار داد و به او آسیبی نرساند. اصفهان در پی عهد شاهرخی به وضعی تنزل یافت که دیگر در آنجا فرهنگ و ادب را رونق میسر نبود. در سر راه تبریز، قزوین و شیراز پیوسته انتظار رفت‌وآمد کسانی را می‌برد که جز چپاول و ستمگری هنری نداشتند. همین وضع در سده دهم هم باقی بود.

برخی سنگ‌های مسجد جامع، نشانه این برخورد نامطلوب است که تا عهد شاه‌عباس و نقل پایتخت از قزوین به اصفهان امتداد یافت. با انتقال پایتخت دولت صفوی به اصفهان، این شهر یک‌بار دیگر، موقعیت دیرینه فرهنگی خود را باز یافت. علم و حکمت که در آغاز دوران صفوی مانند عهد آق‌قویونلو در شیراز موضع گرفته بود چون مورد تشویق و تقدیر داخلی قرار نگرفت، به هند رو آورد. با ظهور میرداماد از اصفهان سر بر آورد و مکتب تازه‌ای از تلفیق حکمت مشائی و اشراقی به وجود آمد که شاگردان میرداماد، پیشوایان این مکتب شناخته می‌شدند. ملاصدرا، ملامحسن فیض، ملاعبدالرزاق فیاض‌لاهیجی، آقا جمال خوانساری و آقا حسین و پسرش در ترویج و پیشرفت این مکتب جدید، سعی وافیه به کار بردند.

اصفهان که از دوران سلطنت شاه‌عباس، مرکز تربیت علوم عقلی شده بود تا فتنه افغان بر این متوال باقی بود و دنباله آن تا اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه، ادامه داشت تا آنکه میرزا ابوالحسن جلوه زواره‌ای از شاگردان میرزا حسن نوری، پسر آقا علی نوری حکیم، حوزه درس و بحث را از اصفهان به مدرسه دارالشفای تهران منتقل ساخت و همچنین آقا رضا قُمشه‌ای نیز، حوزه درس خود را به تهران آورد و در حقیقت مکتب اصفهان به صورت تازه‌ای درآمد و کار حکمت پیرو درس اصول و فقه و ادبیات عرب شد. کسانی که به این کار شهرت یافته بودند، جنبه تخصصی نداشتند بلکه مدرس متن تدریسی محسوب می‌شدند. همانطور که بعد از جلوه و آقا رضا قُمشه‌ای، تهران هم، بدین وضع تازه در افتد که مدرسان حکمت در آن جز درس متن و توضیح مطالب آن، احساس مسئولیت فکری دیگری نمی‌کردند.

حاجی ملاهادی سبزواری از مدرسه فلسفه اصفهان که بر میرزا حسن نوری درس خوانده بود همین شیوه را به سبزواری و خراسان برد. متنی منظوم و شرحی منثور برای تدریس خود سرود و نوشت که با همه شهرتی که یسافت چیزی بیش از آنچه در اصفهان مطرح درس و بحث بود با خود نداشت.

با قطع رشته مکتب فلسفی اصفهان، در حقیقت دوره رواج و رونق حکمت مشائی، اشراقی در ایران به پایان رسید و در تهران و خراسان دیگر استادی که بتواند این شعله اندیشه را افروخته نگه دارد باقی نبود. آغاز درس و بحث فلسفه اروپایی که با حکمت شرقی، چندان سازشی ندارد توجه نسل جوان را از آنچه که روزی در اصفهان، کانون درس و بحث حکمت مشائی و اشراقی را گرم کرده بود به کتاب‌های فلسفه جدید غربی جلب کرد و با ازدست‌دادن منطق دیرین فلسفه و فراموش شدن زبان اصطلاح که رشته ارتباط میان قدیم و جدید بود و طرح مسائلی تازه در حدود تقاضاهای عصر جدید، اینها جای مطالبی را گرفت که آثار فرسودگی و سالخوردگی، ظاهر آنها را از جلوه

دیرینه بیرون آورده، منتهی زبانی که بتواند آنها را بر مراتب بینش و دانش ایرانی بیفزاید در میان وجود نداشت و این نقیصه چیزی نیست که با نشست و برخاست و گفت و شنید عادی بتوان برطرف ساخت و حکمت را در راه تحول و تکامل و جذب انداخت.

مهستی شاعر

در مجموعه‌ای که میرزا ابراهیم أف از منتخبات آثار شعرای آذربایجان تنظیم کرده و به وسیله عده‌ای از مترجمان به انگلیسی ترجمه شده و دو سال پیش انتشار یافته است دیدم مهستی رباعی‌سرا را بعد از قطران و پیش از خاقانی و نظامی نام برده و پس از معرفی او به مهستی خانم گنجوی ضمن ترجمه احوال بسیار مجملی ترجمه انگلیسی گلا دیس اوانس نامی را از چهارده رباعی او نقل کرده است.

چهار صفحه از این مجموعه ۶۶۰ صفحه‌ای به مهستی و رباعی‌های او اختصاص دارد. مؤلف متن در همین چند سطر محدود از شرح حال مهستی بدون مراجعه بدانچه که قبلاً مرحوم اسماعیل امیرخیزی و میرعباس باقرزاده در ایران و تاجیکستان راجع به تحقیق احوال او نوشته بودند و بارها مورد تکرار یا اقتباس ناقص دیگران قرار گرفته، از نو به دام روایت بسی‌اساس دولت‌شاه سمرقندی افتاده و او را مقرب دربار سنجر سلجوقی شمرده که به واسطه سخن دلیرانه‌اش برضد ظلمت ارتجاع مورد شکنجه و آزار قرار گرفت.

ملاحظه این مجمل در این مأخذ انگلیسی چاپ مسکو مرا به یاد مهستی

افکنند و افسوس بر این خوردم که پس از سال‌های متمادی میان پژوهندگان تهران و تبریز و باکو هنوز کسی در صدد تکمیل کاری که امیر خیزی و باقرزاده آغاز کرده بودند نیامده است و همان افسانه دولت‌شاه که دیگران در عهد صفویه و افشاریه و قاجاریه جز تکرار آن کاری نداشتند در تازه‌ترین سخن‌ها راجع به مهستی بازگفته می‌شود.

قدیمی‌ترین ذکری که از مهستی رباعی‌گو شده در کتاب المَعْجَم^[۱] شمس قیس رازی است که او را با صفت دبیر و به صورت مهستی دبیر یاد می‌کند و یک رباعی از او می‌آورد.

ولی در قدیمی‌ترین ترجمه حالی که از او باقی‌مانده و تاکنون کمتر مورد اقتباس تذکره‌نویسان قرار گرفته است داستانی از کار دبیری او جز در یک مورد که می‌خواهد نام‌های به امیر احمد منظور خود بنویسد و چند رباعی را در یک کاغذ بدو می‌نگارد ندیده‌ایم. این رباعی‌ها مهستی را مساندت دبیر نام‌نگار معرفی می‌کند:

گفتم که یکی نامه نویسم زغمم چون ابر همی چکید خون از قلم
این نامه به خون دل نویسم بر تو هم نامه گریست، هم من و هم قلم
و در رباعی دیگری باز می‌نویسد:
از بس که ز گریه نامه برمی‌گردد

هر حرف به خون دیده تر می‌گردد

بیچاره قلم نیز چو من از غم تو

می‌گیرد و از غصه به سر می‌گردد

با وجود این صفت دبیری را افسانه‌هایی که بخواهند او را دبیر دستگاه

سلطان سنجر معرفی کنند نمی‌تواند بر کرسی تحقیق بنشانند.

بعد از آن تا قرن نهم نسبتاً دولت‌شاه از او به تفصیل یاد کرده و بعد در

مأخذ معروفی ذکری از او ندیده‌ایم. محمد عوفی در لباب الالباب خود با وجود

اینکه از رباعی‌گویان سلف برخی را نام برده است و مثلاً از طربنامه باخرزی که مجموعه رباعیات آن شاعر بوده نام می‌برد از این رباعی‌گوی دیرین ذکری به میان نمی‌آورد. حمدالله مستوفی^[۲] در سده هشتم که دوران تجدید خاطرات و احیای آثار رباعی‌گویان سلف محسوب می‌شود از او و طرف مناظره و مغالزه او پاره‌خطی به گنجه سخن در پیش می‌آورد و به وجود کتاب مناظره او با امیر احمد پسر خطیب گنجه اشاره می‌کند.

کتابی که دولت‌شاه تألیف آن را به شاعر گمنام به اسم جوهری زرگر از اهل بخارا که در اصفهان می‌زیسته نسبت می‌دهد و در این انتساب نام نظامی را نیز داخل می‌کند صرف نظر از اینکه چنین کتابی اثر جوهری زرگر یا نظامی یا شخص ثالثی باشد شهادت حمدالله مستوفی وجود چنین مجموعه‌ای را در اوایل سده هشتم هجری تأیید می‌کند و خودداری دولت‌شاه از نقل به آن دلالت دارد که او نام قصه یا مناظره امیر احمد و مهستی را شنیده بود ولی متن آن را در دست نداشت.

از دوره صفویه به بعد تصور می‌شد که این نسخه در جنگ‌های خراسان و هجوم ازبکان به هرات از میان رفته است در صورتی‌که هنوز ممکن بود در گوشه‌وکنار کشور از وجود آن نشانی گرفت. تا آنکه چهل و چهار سال پیش، مرحوم امیرخیزی ضمن مجموعه‌ای، مقداری از اوراق پراکنده این داستان را به دست آورد و در مجله آینده به معرفی مُجملی از آن پرداخت.

این مجموعه با مشخصاتی که در مقاله امیرخیزی از آن ذکری رفته و حکایتی که عیناً نقل شده امروز معلوم نیست که در تبریز یا تهران به اختیار کیست. در همان اوان میرعباس میرباقرزاده در مقاله‌ای که برای مجله رهبر دانش که در کتابخانه سعید اردوبادی باکو وجود داشت برای تحریر مقاله‌ای راجع به مهستی استفاده کرد ولی او همچون امیرخیزی به معرفی دقیق نسخه معهود از حیث کمیت و کیفیت نپرداخت.

این مقاله را چندسال بعد مجله ارمغان دوباره چاپ کرد و مندرجات آن را در اختیار پژوهندگان ایرانی قرار داد. غیر از این دو نسخه، نسخه سومی در همان زمان در تبریز پیش کسی وجود داشته که مرحوم امیرخیزی به دست یکی از شاگردان مدرسه محمدیه آن شهر رونویسی از آن تهیه کرده است. این نسخه بیش از سی سال است در کتابخانه ناچیز من وجود دارد و چنین می‌پنداشتم که رونوشت همان نسخه مأخذ مقاله امیرخیزی است؛ ولی این ایام که مراجعه دقیق بدان ضرورت پیدا کرد دریافتیم میان دو نسخه تفاوت زیادی وجود دارد. از جمله این نسخه علی‌الظاهر چند ورقی از اول ندارد ولی بقیه مطالب آن به هم پیوسته است.

اخیراً در اثنای تحقیق به نسخه چهارمی از این کتاب پیش یکی از دوستان فاضل و هنردوست خود پی بردیم که آن را به مناسبت اهمیت خط خطاطش بس عزیز می‌دارد. با وجود این رعایت جانب دوستان حقیقت‌پزوه را عزیزتر از مراعات حفظ این اثر هنری دانست و آن را برای تطبیق با نسخه ناقص کتابخانه در اختیار ما قرار داد.

قضا را این نسخه روایت کاملی از داستان امیر احمد و مهستی است که با هر سه روایت دیگر تفاوت‌های لفظی و معنوی دارد و در پایان آن صریحاً می‌نویسد که قصه امیر احمد و مهستی تمام شد. متأسفانه در آنچه از نسخه سعید اردوبادی در مجله ارمغان سال دهم به قلم نویسنده مقاله وارد است از منقولات از متن داستان و استنباط‌های نویسنده درهم‌ریختگی پیدا شده و شاید این آمیزش در ترجمه فارسی از مقاله میرعباس که به احتمال قوی آن را به زبان ترکی نوشته بوده تصرفات جاهلانه‌ای شده باشد. مثلاً مهستی را بعد از مراجعت از سفر بلخ به مرو می‌برد تا بتواند سنجر و عمر خیام صاحب رباعیات را ببیند و بعد از مرگ هم در کنار قبر نظامی به خاک می‌سپارد که مهستی در حیات خود بدو ارادت می‌ورزید. متأسفانه چون به اصل نسخه

سعید اردوبادی هنوز دسترسی نداریم از روی احتمال قریب به یقین می‌گوییم که در آن از این حرف‌های بی‌اساس چیزی نبوده و استنباط‌های نارسای نویسنده مقاله هنگام نقل از ترکی به فارسی، این صورت درهم‌آمیخته را به وجود آورده است.

از این چهار نسخه، نسخه باکو دارای آغاز کامل است و زندگانی مهستی را از گاه تولد تا مهاجرت به گنجه و خرابه‌نشینی دارد. نسخه نونویس تبریز، داستان توبه بازپسین مهستی و خطیبی امیر احمد را با مرگ مهستی دارد، در صورتی‌که این قسمت از نسخه مأخذ مقاله امیر احمدی و نسخه چهارم افتاده است.

بنابراین با تفسیر این چهار نسخه می‌توان صورت کاملی از قصه امیر احمد و مهستی یا مناظره ایشان را فراهم آورد که این کاری است که اخیراً صورت گرفته است. از مقایسه روایت‌های مناظره امیر احمد و مهستی معلوم می‌شود که آنچه از سده نهم در مورد مهستی در خارج از نطق این قالب داستانی نوشته شده و با مطالب این سرگذشت سازشی ندارد و قرینه‌ای برای امکان قبول و تحقیق آنها در دست نیست باید از گرده ترجمه حال او بیرون شود.

تنها مشکلی که برای هماهنگ کردن و یکنواخت ساختن این داستان در روایت‌هایی که از آن شده وجود دارد همانا اختلاف شکلی است که گاهی یک قضیه را از صورت مأنوس خود خارج می‌کند. مثلاً حکایت کشته‌شدن ترنجه یا قرنجه و یا قرآنچه و یا باغنچه به اختلاف نسخه‌های مختلف و در چرم خام کشیده‌شدن مهستی به امر شاه گنجه علاوه بر تفاوت جزئیات که در نسخه‌ها دارد در قدیمی‌ترین روایت موجود از این داستان کاملاً شکل تازه‌ای پیدا می‌کند.

از چند نسخه‌ای که در دست داریم تاریخ تحریر هیچکدام بر زبان

حمدالله مستوفی که از آن در سده هشتم خبر می‌دهد مقدم نیست و کامل‌ترین آنها در سده یازدهم هجری به خط محمد شفیع پسر عبدالجبار خطاط قزوینی نوشته شده است.

بنابراین آن روایت نویافته‌ای که از این حکایت در مجمع‌الغوابد جوهری زرگر تبریزی به دست آورده‌ایم کهنه‌ترین صورت منقول از این واقعه می‌باشد. جوهری زرگری تبریزی علی‌الظاهر هر کس غیر از آن جوهری زرگر بخارایی است که در تذکره دولت‌شاه شاگرد ادیب سابق و ناظم قصه امیر احمد و مهستی معرفی شده است. در میان زندگانی دو جوهری، دو سده تمام فاصله زمانی وجود دارد؛ یکی در غرب ایران و دیگری در شرق ایران می‌زیسته‌اند. اشتراک تخلص جوهری و صفت زرگر و ارتباط این دو اسم با قصه مهستی نباید این شبهه را به وجود آورد که می‌توان از هر دو یک شخصیت ساخت.

خلاصه واقعه قتل غلام ساقی و تنبیه مهستی به تفسیری که در نسخه مبسوط خط محمد شفیع قزوینی وارد است این است: آشنایی قرنجه ساقی با مهستی و غافلگیر شدن قرنجه بعد از ملاقات با مهستی و بریده شدن سر ساقی به خنجر شاه گنجه سبب می‌شود که مهستی پس از دیدن تشنه محتوی سر ساقی متأثر شده ولی غضب شاه گنجه را بدین رباعی از شدت به ملایمت فرو می‌آورد:

عمرت چو نتیجه خرد باقی باد عیشت همه با بتان ایلاقی باد
 هر سر که نه برمراد و رای تو بود بی تن چو سر قرنجه ساقی باد
 با وجود این شاه گنجه تنها از کشتن مهستی در گذشت اما بفرمود تا چرم خام بیاوردند و مهستی را در چرم‌گاه گرفتند. مهستی روی در شاه گنجه کرد و این رباعی بگفت:

گر ملک تو ملک مصر و چین خواهد بود

آفاق تو را زیر نگین خواهد بود

خوش باش که عاقبت نصیب من و تو

ده گز کفن و سه گز زمین خواهد بود

خبر دستگیری مهستی، مادرش و امیر احمد را سخت ملول می‌کند. خوان

سالار شاه به مهستی که در راهروی مطبخ شاهی زندانی شده بود خبر داد که

امروز شاه بزم خوشی دارد. مهستی دوات و قلم و پارهای کاغذ از خوان سالار

می‌گیرد و چند رباعی بر آن نوشته می‌فرستد. شاه آن را مطالعه می‌کند و

می‌نگرد که مهستی چنین نوشته است:

شاهان که به روز بزم ساغر گیرند

با یاد سماع و چنگ دلبر گیرند

دست چو منی که پای بند طرب است

در چرم نگیرند که در زر گیرند

شاه گنجه دستور می‌دهد که مهستی را از چرمگاه بیرون آورند و به نزد او

ببرند. این خلاصه‌ای است از چهار صفحه مطلب و اشعاری که راجع بدین

قضیه در قصه امیر احمد و مهستی به خط محمد شفیع نستعلیق‌نویس معروف

قزوینی وجود دارد. این داستان با مختصر تفاوتی و تفسیر کمتری در نسخه

سوم که در دست ماست نقل شده، در صورتی که رباعی شاهان که بزم ساغر

گیرند الی آخر در هر دو مورد این قضیه را به پایان می‌آورد. جوهری تبریزی

در مجمع‌الفوائد خود قضیه را به نحو دیگری نقل می‌کند. با توجه به این نکته که

مجمع‌الفوائد اثری مربوط به دهه آخر از سده هفتم یعنی بعد از ۶۹۰ هجری

است و بعد از المعجم قدیمی‌ترین مدرک موجودی است که از مهستی و

رباعی‌گویی او در آن ذکری رفته، ناگزیر داستان غلام ساقی را گویی از

مرجع متقدمی نقل می‌کند که بایستی همان صورت دیرینه قصه احمد و

مهستی باشد.

از این رو می‌توان این روایت جوهری زرگر را در حدود اصل روایت

منقول جوهری زرگر دیگر دانست که در دست ما نیست. جوهری تبریزی این قضیه را در شرح بیش از قصیده هولیه می‌آورد که درباره تکوین زر به اقتضای مدتی از زمان، احتیاج دارد. اما دلیل این سخن که جسد محبوب (زر) در کان، سه‌هزار سال متکون می‌شود سخن مهستی است.

حکایت: آورده‌اند که سلطان را غلامی بود قیصر نام، مهستی را که در این کتاب کره گذاشته است. مهستی را با وی دیرینه سودایی بود. شبی با وی خلوتی ساز کرد و مجلسی چون روی خود آغاز کرد. شاه از اجتماع ایشان خیر شد. به مقابله آمد و لکن مهستی در پرده عشاق بر تار مژه ترانه تر می‌زد، یعنی اینکه می‌گریست و از سپیدی روز وصال و شب هجران در پرده، سوز و ناله زار شکری و شکایتی با دل‌آرام خود می‌نمود.

آنگاه ساز برگرفت و نوایی برکشید که برده‌شناسان روحانی در ترنم و الحان آن مثلثات و مثنائی در جمع حاضر مدهوش شدند و از خوشی آن آوازه از پرده بیرون افتادند و بی‌هوش شدند.

بعد از آن از سرای طرب، با خلوت سرای ادب خرامیدند و ابیات در میان ایشان سخن می‌رفت، و شاه می‌شنید تا سخن در دقایق حقایق به جایی رسید که از بلندی آسمانش سر می‌نهاد بر آستان. بعد غلام با مهستی می‌گوید که مرا عصمت یوسف عجب نمی‌آید (که او داستان یوسف را می‌گوید). مهستی می‌گوید تو را عجب نمی‌آید ای عجب است. غلام گفت که چندین سال است که ما هم صحبتیم. هیچ در میان ما شهوت رفت، گفتا که نه. گفت: اگر این عجب است این نیز عجب است. مهستی گفت آن عجب است ولیکن اینجا عجیبی نیست، زیرا که اینجا عصمت دورویه است و آنجا یک‌رویه بود. اینجا همچنان که تو را عصمت داده است مرا نیز داده است. اگر یکی از ما عصمت را از عرش فرود آوردی و به شهوت بیالودی، لکن عصمت یوسف یک‌رویه بود.

آن عجب است که یوسف را بود و زلیخا را نبود: یوسف مسکین غریب،

زلیخا با آن حسن و پادشاهی وی را دعوت کند و وی اجابت نکند، آن عجب است. ولی زلیخا آن شهوت ریزه را چندان نگه داشتی که به آتش محبت وی را بسوختی. او را ذوق در مراتب سینه عروج کردی و شوق شوی و آن شوق در صدف سویدای دل به باران رحمت آن سیصد و شصت و شش نظر الهی چون دُر در صدف پروریده شدی و یتیمی عقد آشنا گشتی، مجاز حقیقت شدی همچنان که مجنون لیلا را شد.

چون مجنون را عشق لیلا به غایت رسید، بی خور و خواب مدهوش و بی هوش بیفتاد، لیلی پیش وی رفت. بسیاری وی را بناخت و مجنون به وی التفات نمی کرد. عاقبت لیلی گفت: ای مجنون تو را چه می شود؟ آخر من هستم، لیلی. مجنون در وی نگاه کرد گفت: تا این ساعت لیلی بود این ساعت مولا است. نه مجاز بود که به حقیقت پیوست، شاه را آن سخن مهستی نیک خوش آمد و آن آتش غضب که مرغی از آن شراره ای بود از طراوت سخن ناهید بنشست و در مزاج معتدل شده، شاه خرم و خرامان با خوابگاه خود خرامید. بامداد بر رسم معهود بزم را بیارایید و خود بنشست و حکما را در دست راست مرتبه نهاد و امر را در دست چپ منازل بخشید و مطربان نیز می آمدند و هر جوگی سماع می کردند و به جای خود می رفتند تا نوبت به مهستی رسید وی نیز پیامد و ساز برگرفت و آواز برکشید و سراییدن آغاز کرد، لکن شاه را از سماع دوشین هفت پرده دماغ پرتنین بود، از کجا سماع امروز در این راه می یافت تا جای گیرد. شاه پنداشت که مهستی در کار کاهل می رود و این نکته از شاه غایت شده بود که مهستی را سر وقت دوشین باید تا سماع دوشین باشد از سر مستی، سلطان سریع بفرمود که تا دست مهستی را در خام برانند، مهستی در سلطان نگاه کرد و این دو بیت را بدیهه بگفت:

شاهان چو به روز بزم ساغر گیرند

بر ساز و نوای چنگ دلبر گیرند

دست چو منی که پای بند طرب است

در خام نو و زند که در زر گیرند
سلطان را این ایبات خوش آمد و از سر آن سخن درگذشت و بفرمود تا
دامنش پرزر کرد و با دامان پر جواهر باز بیامد در پیش سلطان بایستاد و آن
جواهر که در دهان داشت بر سر آن زر بریخت که در دامن داشت و این دو بیت
دیگر بگفت:

باید سه هزار سال کز چشمه خر (خورشید)

تا کان گوهر گردد یا معدن زر
شاهها تو به یک سخن کنارودهم

هم معدن زر کردی و هم کان گوهر
جوهری می‌گوید: اکنون سخن دلیل است که زرکانی درکان به
سه هزار سال متکون می‌شود و اگر تو گویی که سخن مهستی استشهاد این
سخن را نشاید و چه این سخن بلند است آخر در آن مجلس حکما بودند و
علما ورثه انبیا بودند. اگر این سخن بیهوده بود چگونه به وی تسلیم کردند و
از وی جایز داشتندی و با وجود حسد علما رها کردند که مهستی برسلطان
تَبَهَّرَج بفروشد و جایزه برد ولکن علما دانستند که آن علم وراثت است نه علم
دراست (یعنی کیمیا) یعنی که از علم در دل و بیداری شب و سوز سینه و
پاکبازی عشق می‌رود و سخن عاشق پاکباز دلپذیر بود و گفت:
گر بود در حلقه‌ای صد غم زده حلقه را باشد نگین ماتم زده
یا بود در ماتمی صد نوحه گر آه صاحب درد آید کارگر
که در مثل معروف ما شده «آه صاحب درد را باشد اثر». چنانکه علما
دانستند که آن سخن از عشق است و از اشتغال منقولات عقل و اشتغال، جز از
تسلیم روی ندیدند:

زیراکه خرد طفل است عشق استاد کاراست

از ایسن تا آن تفاوت بسی شمار است

از مقایسه این روایت‌ها معلوم می‌شود با مرور زمان حکایات مربوط به

شأن نزول رباعی‌های منسوب به مهستی و پورخطیب دستخوش تغییراتی

می‌شده تا آنکه صورت کامل خود را در نسخه مربوط به سده یازدهم پیدا

کرده است.

پی‌نوشت:

۱- مهم‌ترین و جامع‌ترین کتاب در قرن هفتم درباره فنون ادبی که در سال

۶۱۴ به زبان فارسی نوشته شده است. این کتاب در دو بخش عروض و قافیه و

تقد شعر فراهم آمده است.

۲- نویسنده «تاریخ گزیده»

خرافات ادبی

عرصه پهناور ادبیات جهان، بیش از آنکه مجال عقل و علم و صحنه حوادث تاریخی باشد، جلوه‌گاه خیال بلند پرواز انسانی قرار گرفته و حقیقت را با مجاز آمیخته و زمینه گسترده و آماده‌ای برای ظهور خرافات فراهم آورده است. آن همه افسانه‌ها و داستان‌ها و مثل‌ها را که در عالم نظم و نثر شور و غوغا برپا کرده است نمی‌توان در ردیف حقایق قرار داد و اگر احیاناً نام‌های معلوم و معروفی در این میان برای بیان اتفاقی اختیار شده باشد، همانند چوب‌پرده‌ای است که بر آن پرچم بافته کارگاه خیال و تافته پر نقش‌ونگار خرافات آویخته باشند. خردمندان هند و ایران از زبان حیوانات آنچه را که درخور دریافت ذهن آدمی بوده می‌گفته‌اند تا از آسیب بازخواست و کینه‌خواهی هم‌نوع خود در امان باشند و داستان ساخته‌ای مانند کلیله و دمنه را می‌پرداختند تا رأی هند و خسرو ایران را زیر تأثیر اندیشه‌های سودمند خود قرار دهند و کاری را که بعدها ماکیاوول به صورت دستورالعمل سیاسی برای امرا و رجال سیاست اروپا درمی‌آورد آنان به روزگار خود از بیم بهانه‌جویی اقران و امثال بر زبان شیر و شغال و گاو و پلنگ می‌نهادند و حقیقت یا غرضی را در زیر چهره افسانه و خرافات بر صاحب‌نظران عرضه می‌داشتند و آنگاه

برای مزید تأثیر سخن و قدرت نمایش خیال به روابط دور و نزدیک مفاهیم و الفاظی که در قالب صوری آن معانی دست تصرف می‌برند و از راه تشبیه و استعاره به صورت و معنایی شگرف‌تر و دلپسندتر می‌پرداختند. چون با وزن و آهنگ و قرینه‌سازی توأم می‌شد به گفتار آدمی جلوه‌ای شورانگیز می‌بخشید و شعر را در همه مظاهر متنوع و مختلف خود آینه نمودار تخیل و تصرف ذهن خیال‌پرداز قرار می‌داد، چنانکه از حیث عدم موافقت با حقیقت دور از حدیث خرافات نبود. بدین ترتیب ادبیات غالب بیکرانی برای نمایش خرافات ترتیب می‌داد و ذهن را چنان مجذوب و مشغول به خود می‌ساخت که جز مبالغه و زیادت‌طلبی در کار مجاز، راهی پیش پای اندیشه انسانی نمی‌گشود.

اختلاف زبان‌ها را که نتیجه زندگانی ممتد دسته‌های مختلف آدمی در نقاط دورافتاده و جدا از یکدیگر بود معلول طغیان روحی گروهی از مردم در بابل و سقوط برجی در آنجا می‌پنداشتند که به‌ناچار از ویرانی نظایر آن هر اندازه که بلند و سبک و وسیع هم باشد جز گرد و غبار بیشتری بر نمی‌خیزد، ولی خیال داستان‌باف و مجازپرواز آدمی، می‌تواند آن را باعث بر ظهور زبان‌های مختلف در روی زمین به حساب آورد. وقتی بنا باشد همه مردمی که در اکناف جهان پهناور پراکنده‌اند فرزندان حضرت نوحی باشند که از برای عام طوفان جان به سلامت در برد و اختلاف زبان‌ها هم حاصل ویرانی برجی در بابل باشد، پس نخستین شاعر و سخن‌پرداز جهان هم باید همان نوح باشد که ناگزیر بعد از پایان کشتی‌نشینی و طوفان‌زدگی وقتی دوباره بر زمین فرود آمد و آن را خالی از هم‌نوعان و آشنایان خود دید، ناگزیر سخت اندوهگین شد و این غم جان را به زبان درآورد و شعری که از آنچه بر او گذشته بود حکایت کند سرود. ولی به فرض نسبت چنین اتفاقی به نوح، فاصله‌زمانی میان خلق آدم و طوفان نوح بی‌تکلیف می‌ماند. پس همان بهتر دیدند که حضرت آدم را

نخستین شاعر روی زمین فرض کنند که بعد از نزول از بهشت برین به روی زمین به یادگار آن زندگانی ازدست رفته، سخن سوزناک آغاز کند و این کاری است که از پیش صورت داده‌اند و حضرت آدم ابوالبشر را نخستین شاعر روی زمین شمرده‌اند و بعد از آنکه اختلاف زبان‌ها، سوسه‌ای در این نسبت به وجود آورد ناگزیر شدند در عین حفظ انتساب شعر عربی به آدم، چنین قصه پردازند که شعر او در ابتدا به زبان سریانی بود و بعداً به عربی ترجمه شده است. در چند کتاب عربی، رودکی را نخستین شاعر زبان فارسی معرفی می‌کنند و دیگر بدان توجه ندارند که یک قرن پیش از رودکی در خراسان شاعری می‌زیسته که دیوان شعر او را پیش از تولد رودکی، احمد خُجستانی خَرَبنده که با علی لیث برادر یعقوب در جوانی همکار و هم‌بند بود خوانده و از تأثیر شعر او بر آن شده بود که خود را از خَرَبندگی به عمارت خراسان برساند. حالا کاری به درستی یا نادرستی این داستان از نظر سرگذشت احمد خجستانی نداریم، زیرا اینگونه داستان‌ها همیشه بعد از غلبه و موفقیت در زندگانی به امثال احمد خجستانی نسبت داده می‌شود. در روزگار جوانی احمد هنوز آن بدآموزی که از قیام حسن بن زید داعی در طبرستان دیگران را به سودای نهضت علیه عباسیان و طلب عمارت مستقل افکند به ظهور نیوسته بود و عزت و شهرت و قدرت رجال در گرو اظهار فروتنی و اطاعت به خلیفه عباسی بود نه سرکشی. چنانکه عبدالله طاهر را با آن همه معرفت و قابلیت و سیاست و کاردانی و جُرَبزه پس از مرگ پدر ناگزیر از تبعیت همین راه ساخته بود تا از بلایی که دامانگیر ابومسلم و پدرش گردیده بود حتی در عهد خلافت بدخواه خود معتمض هم در امان بماند. و از طرف تذکر این نکته لازم است که نهضت‌های نیمه اول قرن سوم، هنوز جنبه دینی و معنوی داشت نه سیاسی، چنانکه بابک خرم‌دین و مازیار مازندرانی جامه و پرده را به رنگ سرخ درآوردند که نشانه احیای رسوم مزدکی باشد.

در تاریخ اصفهان، قم، بیهق و سیستان و نظایر آنها می‌نگریم که غالباً سخن از شاعران فارسی‌گوی باستانی محلی می‌رود که در هر شهری بنیانگذار شعر فارسی آن محل محسوب می‌شده‌اند و این خود باز مؤید این نظریه می‌شود که شعر عروضی پیش از دوره اسلامی هم در ایران متناسب با ظرفیت و طبیعت لفظی زبان پهلوی و فارسی وجود داشته است و اگر در عصر اسلامی، تغییری هم یافته از مرحله تحول و تکامل بوده است نه تغییر و تبدیل. آنچه درباره خود شعر گفته شد شامل ابواب و اقسام آن هم می‌گردد و چیزی که درباره ایجاد وزن رباعی به روزگار یعقوب لیث صفاری یا غیر از او در کتاب‌ها نوشته‌اند باز از مقوله خرافات ادبی باید به حساب آید، چه وجود مناسبتی میان لفظ ترانه که به وزن رباعی گفته می‌شد با لفظ مفید مفهوم غلتیدنی که در لهجه عوام حدود اصفهان غلتیدن در حال حرکت گردو و امثال آن را طُریدن می‌گویند، موجب جعل داستانی شده که درباره ظهور وزن رباعی نوشته‌اند، وگرنه معنی جوان زیبارو و شاهد صاحب جمال با این داستان چندان مناسبت ندارد. زحافاتی که در این وزن همچون دوبیتی در شعر ملحوظ است بهترین گواه اصالت وزن ترانه و بازگشت آن به وزنی قدیم‌تر است که تدریجاً تحول یافته و این آهنگ مأنوس و وزن معمول را پیدا کرده است. تأثیر زبان فارسی از سده سوم به بعد با تانی وسعت می‌یافت ولی در سده‌های ششم و هفتم که دیگر از نفوذ اسمی خلفای عباسی حتی در ایران کمتر اثری محسوس بود دامنه این نفوذ گسترده‌تر و افزون‌تر گردید.

نماز شاید نخستین موضوع از زبان عربی باشد که عامه آن را آموختند و روزانه به جای می‌آوردند اما قرآن را کمتر می‌توانستند بخوانند تا چه رسد بدانکه معنی آن را درست دریابند. در یکی از تواریخ اصفهان دیدم نوشته است که میان مردم این شهر تا پایان سده دوم هنوز کمتر کسی وجود داشت که بتواند قرآن را درست قرائت کند. با وجودی که اصفهان یکی از قدیمترین

شهرهای ایران است که دسته‌ای از اعراب بنی‌تمیم بدانجا کوچیده و در آن مسجد جامع قدیم شهر را بنیان نهاده بودند از خلال حوادث و قراین معلوم می‌شود مردم بومی شهر اصفهان همواره بر زبان و رسوم و عقاید دیرینه خود باقی بودند، به‌خصوص که شهر بر حسب قرارداد صلحی به تصرف مسلمانان در آمده بود و عامل مسلمان جز حفظ نظم و ارتباط و دریافت خراج مقرر و وظیفه دیگری بر عهده نداشت. اما آنچه از وفاداری مردم اصفهان با امویان و ابراز خصومت با علویان روایت شده قطعاً مربوط به اعراب مهاجر بوده، وگرنه مردم بومی شهر را اعم از زردشتی و یهود و ترسا در دوستی و دشمنی معاویه و علی، سودی بلکه شرکتی نبوده است. زبان عربی هرگز در ایران جز میان قبایل عرب مهاجر که در برخی از شهرهای ایران جمعیتی داشتند زبان رایج عمومی نبود که جای زبان پهلوی یا به تعبیر نارسا تر جای زبان فارسی را گرفته باشد و موضوع تبدیل دیوان و دفتر در عراق و بین‌النهرین در نیمه دوم از سده اول و به عهد خلافت هشام و عمارت حُجاج به‌دست دبیری سیستانی صورت گرفت و قبل از آن همه چیز به زبان پهلوی بود.

در خراسان هنگام حکومت نصر سیار و قیام ابومسلم در اثر فشار مردم زبان‌دیده و شاکلی از دفترداران نامسلمان که نسبت به حقوق مردم تعدی روا می‌داشتند صورت گرفت آن هم بعد از انقلابی که چند سال پیش‌تر به‌دست حارث بن صُرَیح در گوزگانان بر ضد این اجحاف متصدیان خارج از دین خراج در مورد تبعه مسلمان حکومت صورت گرفته بود وارد مرحله عمل شد. نصر برای اینکه بتواند حق و ناحق را در این مورد تشخیص دهد به نقل دفاتر به زبان عربی اشاره کرد و از این کار چنان رضایتی فراهم آورد که ابومسلم با وجود آنکه نصر را با نفوذ اموی از خراسان برانداخت اما این تغییر وضع را پذیرفت و ادامه یافت. پس ملاحظه می‌فرمایید بنا به قراین و شواهد فراوان در سده اول، هنوز اعراب جزو سلطه محدود کلی و دینی، هیچ‌گونه سیطره

فرهنگی و مدنی بر اسیران نداشتند تا آنکه ایرانی‌زادگان نومسلمان به تبدیل وضع داخلی کمک کردند.

با وجود این زبان پهلوی در همه لهجه‌های معروف و معهود خود در عرب خراسان تا کنار رود فرات همه جا متداول ماند و زبان فارسی دری که در دوره اشکانی از حوزه رود آمود به تیسفون رفته و در دربار شاهی زبان رسمی در خانه شده بود در سده دوم به واسطه افزایش عنصر خراسانی در کوفه و بصره و بغداد زبان دوم عالم اسلام شناخته شد و در موارد مسائل دینی قائم مقام زبان عربی گشت، و از شمال شرقی و جنوب غربی ایران به سوی عراق و فارس پیش رفت تا آنکه جای زبان پهلوی را گرفت و رقیب سر سخت زبان عربی شد. این زبان فارسی دری بوده که در صدر اسلام جز در مدائن و ناحیه بلخ قلمرو استعمالی نداشت و با گسترش فرهنگ اسلامی، توانست جای زبان پهلوی را در سراسر ایران بگیرد و راه را بر نفوذ زبان عربی- حتی در مجال علم و دین هم- بریندد. چنانکه در سده چهارم هجری ترجمه تاریخ و تفسیر طبری، سواد اعظم، هدایات‌المعلمین^[۱] آخوینی کتاب الابنیه^[۲] و حدودالعالم^[۳] گمنام از راه ترجمه متون تاریخ تفسیر فقه طب جغرافیا و طبیعی زبان فارسی را همدوش زبان عربی قرار داده بود.

این زبان فارسی دری که از نظر استعمال در محاوره شایستگی زبان رسمی را پیدا کرده بود ولی در کتابت جا را برای پهلوی خالی می‌کرد مانند وسیله شایسته و ماده مستعد وارد دایره کتابت و تدوین شد و حقا برگزیدگی و برتری خود را بر سایر زبان‌ها و لهجه‌های متداول در ایران عملاً نشان داد. پس جای خالی در زمان و مکان برای اینکه عربی جای پهلوی یا فارسی را بگیرد، نمی‌نگریم و این نقل بی‌اساس را هم باید از خرافات ادبی به حساب آورد که در آغاز اسلام، زبان عربی جای زبان فارسی را گرفت بلکه بر عکس آن باید گفت زبان فارسی جای زبان عربی را- که زبان مخصوص دین و کتاب

آسمانی و فقه اسلام در میان مسلمانان ایران است. گرفت ولی باکمال تأسف به‌دینان ایران که بایستی حافظ خط و زبان پهلوی باشند و به حکم جنبه قدسی و دینی این خط سپرده باشند که برای حفظ پاکی آن را از دسترس مردم خارج از طبقه خویش مَحظور و مکثوم می‌داشتند. اینان باید آثار نوشته به زبان و خط پهلوی را از دستبرد حوادث دور نگه دارند و فرهنگ‌ها و دستورها مانند عبرانیان و شریانیان برای صیانت آن از دخالت زبان‌های فارسی عربی تألیف کنند ولی در عمل توجه محدود آن به برخی آثار دینی که در نماز و دعا و جشن و آفرین و احکام به کار می‌رفت حتی چندین نَسک اوستا که در نیمه اول سده چهارم در دینکرد خلاصه شده بود از حفظ اصل آنها مسامحه کردند تا فراموش گردید.

یکی دیگر از موضوعات مورد قبول گروهی از مدعیان زبان‌شناسی که باید آن را در ردیف خرافات ادبی قرار داد، تغییر شکل زبان فارسی باستانی یا اوستایی به زبان پهلوی و تحول آن در دوره اسلامی به صورت زبان فارسی دری است که برای رعایت این تَسلسُل و ارتباط از چندی بدین طرف نام زبان پهلوی را هم به صورت پارسی میانه درآورده‌اند تا به خاطر نشان ساختن این معنا، کمک ضمنی کرده باشند و چنین وانمود کنند که پارسی باستانی پارسی میانه زمینه پارسی جدید یا دری همه در امتداد خط ممتد زمان و زبان دنبال هم قرار داشته‌اند. در صورتی که توجه دقیق جامعی به سه زبان معروف اوستایی پهلوی دری که از عهد ساسانیان تا امروز به شهادت اسناد کتبی موجود هر سه به موازات یکدیگر در قلمرو دین و دنیای این کشور معمول و معروف بوده‌اند و میزان تفاوت مبانی دستوری و اختلاف چهره لفظی و مختصات لغوی دیگر آنها در این چهارده قرن که از آغاز تحول عظیم اجتماعی متأخر ایران می‌گذرد همیشه بر یک منوال و معیار بوده و این خود نشان می‌دهد که طرح چنین اندیشه‌ای دور از واقعیت وضع زبان فارسی در

ایران صورت گرفته و هر یک از این سه زبان اساسی و صاحب اثر از روزگاری دیرین در ناحیه جداگانه و میان سکنه بومی همان ناحیه متداول بوده است. زبان اوستایی که از آغاز تدوین و ترویج و تبلیغ اوستا به اهتمام اردشیر و شاپور اول همواره زبانی نامعروف و به ترجمه و شرح پهلوی قدیم و جدید یا زَند و باژند نیازمند بوده و هرگز بدون مراجعه به شرح فهم معانی آن حتی برای موبدان دانا هم آسان نبوده است، زبانی از نوع زبان‌های دامنه کوه‌های سلیمان جنوب شرقی فلات ایران و دره هیرمند و سند بوده. چنانکه زبان فارسی دری هم زبان بومی مردم دره آمو و مشابه زبان‌های سُغدی و طُخاری بوده و زبان پهلوی در قسمت غربی فلات ایران متداول بوده و بعدها با پیشرفت دری به تدریج از سده سوم هجری به این طرف جای خود را به فارسی دری سپرده که تا قبل از نفوذ آن از راه شعر و ادب هرگز در میان مردم این منطقه وسیع در دایره تکلم هیچ دسته و هیچ قبیله‌ای وارد نبوده است.

زبان فارسی دری که پیش از اسلام هنوز از مرحله تکلم نگذشته و به مقام تحریر نرسیده بود، چون از دوره انتقال پایتخت اشکانی به تیسفون و ادامه تکلم بدان در درگاه پادشاه ایران تا ظهور اسلام از حیث ساختمان لفظی عرض غرض چنان وضع شایسته‌ای پیدا کرده بود که آن را در حوزه استعمال عمومی برای بیان هر مقصودی لایق معرفی می‌کرد. این کمال موجود را به واسطه غفلت از حقیقت به جنبه تکاملی آن از روی زبان‌های ادبی و دینی متداول نسبت داده و چنین وانمود کرده‌اند که از تحول لفظی پهلوی و تکامل زبان اوستایی و باستانی، صورت دَری یافته است.

سی‌واندی سال مبارزه بر ضد چنین خرافات ادبی فعلاً تا حدی اذهان پژوهندگان را به قبول این معنی نزدیک ساخته که زبان فارسی دری خود زبانی مستقل و اصیل و دارای اصول و مبانی خاص است و با زبان سُغدی و بیش از پهلوی و اوستایی شباهت و قرابت دارد. شاید الفاظ مهجوری که

اساطیرسازان ایران و هند در سده یازدهم و دوازدهم هجری از روی ریشه‌های الفاظ متداول پهلوی اوستایی ساخته و پرداخته و به خورد فارسی‌زبانان هند و ایران داده بودند موجب این شبهه و تصور نادرست درباره تحول زبان فارسی از پهلوی و اوستایی شده باشد که باکشف جعلی‌بودن اساطیر دیگر امروز حنای آن رنگی جز رنگ رسوایی و ناروایی ندارد.

پی‌نوشت:

- ۱- هدایت المتعلمین فی الطلب کتابی است در زمینه طب که در اواسط نیمه قرن چهارم تألیف شده.
- ۲- الابنیه عن حقایق الادویه تألیف ابومنصور موفق بن علی الهروی، در اوایل قرن پنجم هجری درباره خواص گیاهان به ترتیب حروف معجم.
- ۳- حدود العالم من المشرق الی المغرب. مؤلف این کتاب، مشخص نیست. کتابی است در زمینه جغرافیا که در سال ۳۷۲ درباره زمین و بخش‌ها و نواحی آن نوشته شده است.

آثار الباقیه بیرونی

در میان دانشمندان بزرگ عالم اسلام، کمتر نویسنده‌ای سراغ داریم که مانند ابوریحان بیرونی یا بیرونی درباره موضوعات مختلف علمی و ریاضی و تاریخی و ادبی سخن گفته و کتاب نوشته و هر چه از نوک قلم او بر کاغذ نقش شده و باز مانده باشد همه از طراز عالی فکر و منطق و پژوهش و نگارش انسانی محسوب شده باشد.

متأسفانه از آثار ادبی و تاریخی او، جز چند بیت شعر به عربی و صفحه‌ای چند از تاریخ خوارزمشاه که در ضمن تاریخ بیهقی به زبان فارسی نقل شده چیز دیگری در دست نداریم. همه داستان‌هایی که او از زبان‌های دیگر به زبان عربی نقل کرده بود مانند وامق و عذرا و شادبحر و عین‌الحیات، بُنان بامیان یا خین بت و سرخ بت و نیلوفر، هیچ یک از آنها هنوز به دست نیامده تا ارزش کار او در داستان‌پردازی شناخته شود ولی ترجمه عربی او از پاتنجل سانسکریت به عربی که خوشبختانه باقی مانده گواه دقت و لطف تعبیر او در دریافت و بیان هر قسم معنی می‌باشد.

از کتاب‌های بازمانده او که از چهل و اندی سال پیش به این طرف دیده و خوانده‌ام هر کدام را به مزیت خاصی ممتاز دیده‌ام. در هر اثر کوچک یا

بزرگ منسوب بدو شخصیت ابوریحان روشنفکر باریک بین حقیقت جو جامع نمودار بوده است.

در استیعاب او نقش و نام و تعریف اسطرلاب‌هایی را می‌نگریم که در هیچ اثر همانند یافت نمی‌شود. در تحدید نهایات‌الاماکن او که برای تصحیح مسافت‌ها میان مساکن بر نقشه‌های جغرافیایی تنظیم کرده، اطلاعات ذقیمتی درباره کارهای علمی گروهی از علمای معاصر و متقدم بر او را می‌نگریم و در اینجا است که مثلاً تلافی جواب تلخ ابن سینا را در نقل قول او برای زرین گیس دختر قابوس، راجع به تصحیح طول و عرض جُرجان قدیم، با تعبیری حکیمانه از او می‌گیرد و درباره کارهای نجومی ابوعلی قضاوت کرده و می‌گوید: بوعلی با وجود هوش سرشار و زیرکی او قابل وثوق و اعتماد نیست. در صورتی که از سلیمان بن اسمه دلخی و منصور بن طلحه طاهری حاکم خراسان در سده سوم و رصد آنها در همین کتاب نیکو یاد نموده و حق هر یک را منصفانه ادا کرده است. در الجَماهر فی معرفة الجواهر او که از قدیمی‌ترین مأخذهای جواهرشناسی و داروشناسی محسوب می‌شوند بهترین اطلاعات را درباره اجسام و موالی می‌توان یافت؛ اطلاعاتی که اگر در اثر دیگری هم دیده شود ناگزیر از نوشته‌های ابوریحان اقتباس گردیده است.

تحقیق ماللهند ابوریحان که قدیمی‌ترین سند هندشناسی عالم علم شمرده می‌شود پس از نهصد و پنجاه سال، هنوز اهمیت و اعتبار دیرینه خود را از دست نداده و از راه ترجمه انگلیسی، خاورشناسان غرب را به تقدم ابوریحان در این راه معترف ساخته است. قانون مسعودی او که در حقیقت مَجَسْتی بظلمیوس اسلام و شرق محسوب می‌شود یکی از اسناد بی‌نظیر، ترقی علم نجوم در ایران بعد از اسلام و شاهد صادق استعداد خارقالعاده و قابلیت علمی، پیش‌رس راصدی عالم و حکیم جهان‌شناسی همچون ابوریحان به‌شمار می‌رود.

در میان آثار متنوع ابوریحان که هر یک درخور تنظیم شناسنامه خاصی علاوه بر ترجمه به فارسی است، تنها یک اثر او همواره منظور نظرها بوده و علمای اسلام، بارها به مطالب آن استشهاد جسته‌اند.

پنجاه و هفت سال پیش از این، نخستین بار جلد السماء و العالم بحارالانوار مجلسی در کیفیت نوروز قدیم مرا با نام ابوریحان و آثارالباقیه او آشنا کرد و بعد از آنکه به تهران آمدم در صدد مراجعه و استفاده از آثارالباقیه چاپ ساختن برآمدم و اینک چهل و اندی سال می‌گذرد که یکی مراجع ثابت و مأنس همیشگی من در مسائل مختلف و مختلط از تاریخ و نجوم همواره همین کتاب گرانبها بوده است. مثلاً ابوریحان در اختلاف مدتی که میان فاصله زمان یزدگرد سوم و اسکندر در خداینامه یا شاهنامه با تاریخ رومی وجود داشته، در صدد کشف حقیقت برآمده و به همه کارهای علمی که محققان دیگر اسلامی پیش از او در این زمینه انجام داده بودند، رسیدگی دقیق می‌کند و بعد از مقایسه جدول‌های زمانی سیرالملوک و کتاب ابوالقراج زنجانی، شاهنامه ابومنصوری و اثر گروسی اصفهانی برای سلسله‌های اشکانی و ساسانی ترتیب داده بودند به علمی که اردشیر بابکان در کاستن طول مدت فاصله میان اسکندر و سقوط اردوان برای انصراف توجه مردم از وصول هزاره منتظر اشاره کرده و در حقیقت به ستمی که سر سلسله ساسانیان درباره تاریخ اشکانی و تقویم ایران همچون اشکانیان روا داشته، رسیدگی اصولی کرده است.

آثارالباقیه مانند قانون مسعودی کتاب عمری ابوریحان بوده و تا جان در بدن داشته به تکمیل نقایص آن می‌پرداخته است. در فهرستی که خود بیرونی در ضمن فهرست آثار محمد زکریای رازی برای آثار خویش تا اواخر عهد محمود غزنوی تصنیف کرده، آثارالباقیه را که پیش از اتصال به دربار غزنه به نام شمس المعالی قابوس بنیاد نهاده بود از کتاب‌های ناتمام خود می‌شمارد.

این موضوع را در اثنای فهرست مذکور و پیش از نقل اسامی آثاری که دیگران به نام او پرداخته بودند در ضمن مطلبی یاد می‌کند.

ابوریحان راجع به خوابی که دیده و آن را بر حسب دلخواه خویش، تعبیر کرده چنین می‌گوید: بدان که آدمی در رنج‌ها و گرفتاری‌های خود اگر چه زیرک‌ترین و خردمندترین انسان‌ها باشد همواره توقع گشایش دارد و از مزدها دلخوشی می‌کند و از هر چه بدش آید و بدان فال بد زده شود دلگیر می‌گردد. به خواب‌ها خوشحال می‌شود و به فال و غیب‌گویی تکیه می‌کند. من هم به واسطه اینکه بشری بوده‌ام، در چنین مواقعی بر همین منوال رفته‌ام و از منجمان می‌خواستم که در نتایج زایجه میلاد من، بنگرند و طول زندگی مرا استخراج کنند. با وجود اختلاف نظر شدیدی که در میان خود داشتند و یکی آن را شانزده سال می‌گرفت و دیگری آن را به چهل‌واندی سال می‌رسانید در صورتی که خود را دروغ‌زن می‌شناخت زیرا من خود از پنجاه‌ساله گذشته بودم اما دیگری جز ایشان آن را اندکی بر شصت افزون می‌پنداشت، زیرا نزدیک بدان عمر رسیده بودم. علت‌های ناپدیدکننده‌ای بر من چیره شده بود که برخی از آنها در یک زمان جمع آمده و برخی در زمانی پس از زمانی فرا رسیده بود تا جایی که استخوان‌ها کوفته و بدن فرسوده شد و از حرکت باز ماندم و حواس من تباهی گرفت و سپس رو به بهبودی نهاد. بعد از آنکه قوا در اثر پیری سستی پذیرفت در شب تحویل سال ۶۱ در خواب دیدم که گویی به انتظار دیدن ماه نو آن را در جای خودش از آسمان جست‌وجو می‌کنم و یا آن را در جای فرو رفتنش می‌نگرم، ولی از دیدن آن عاجز شده‌ام. گوینده‌ای در خواب مرا گفت: بچل آن را که صد و هفتاد بار دیگر، گهواره فرزند خود را می‌چنپاند. در پی آن از خواب بیدار شدم، چهارده سال و دو ماه قمری را به حساب تقویم شمسی بردم و پنج ماه و نیم از آن کاسته شد و حاصل آن با سال‌های کلان دور عطاردی مساوی می‌شد. پس از آنچه یاد کردم خوشحال نشدم که عمر رفته و

از آن جز کاسه و کوزه‌ای به‌جا نمانده مگر برای اتمام آنچه که از نواقص در دست تألیف دارم و پاکنویس کردن آنچه هنوز در تعلیق‌ها به‌صورت باقی است.

و آنگاه به تفصیل اسامی آثار خود که در ۴۲۷ هجری هنوز ناقص بوده، می‌پردازد. نخست قانون مسعودی را نام می‌برد که از روی قرینه بایستی تازه به تنظیم آن همت گماشته باشد. پس از آثارالباقیه، عن‌القرون‌الغالیه را نام می‌برد و نشان می‌دهد کتابی که در حیات قابوس به نام او بنیاد نهاده بود پس از گذشت سی سال به تقریب هنوز به صورت کامل و قابل قبول مؤلف در نیامده بود. بعد از ذکر نام کتاب ناقص می‌افزاید: مقالات دیگر و آنچه نیت کرده‌ام از کتاب‌های هندی ترجمه کنم و بعد از یاری خدا و ایمنی از دغدغه‌های فکری جز گشایش طول عمر و تأخیر اجل و سلامت حواس و تندرستی به اقتضای سن، کسی بر آن دست یاری وجود ندارد.

بدون تردید پیش از تنظیم آثارالباقیه مورخان و محققان اسلامی اثری که مشتمل بر این همه مواد پراکنده تاریخی و نجومی گرانبها باشد هنوز به وجود نیاورده بودند و بعدها هم مأخذ و سند اینگونه مطالب در کتاب‌های دیگران، همواره همین اثر پایدار ابوریحان بوده است. زین‌الاکخبار گردیزی که در نقل مطالب مربوط به تربعات ایام و اعیاد ملل شرق و غرب و برخی مباحث تحلیلی و مقایسه‌ای قابل توجه بوده، همانا صورت ترجمه آزادی از منقولات ابوریحان در آثارالباقیه، قانون مسعودی و تحقیق ماللهند را دارد.

آثارالباقیه با رصد و نقل نتیجه بحث تحقیق و لغت‌شناسی و زبان‌شناسی و ادبیات و علم ادیان و تقویم زمان، روابط مستقل و مستقیم دارد و به هر نسبت با پیشرفت عمر بر میزان آشنایی ابوریحان، نسبت به جزئی و کلی آن موضوعات افزوده می‌شد زمینه برای تکمیل نواقص کتاب فراهم می‌شد. چهل سال پیش مرحوم تربیت، کتاب‌شناس معروف عصر ما، هنگام مطالعه

نسخه مدرسه سپهسالار به من از وجود نسخهٔ کاملی در کتابخانه‌های استامبول مرده داد، ولی بر این تذکر چیزی اضافه نشد. تا چند سال بعد در کتاب دانشمندان آذربایجان، شرح حال زردشت را که از روی همان نسخه کامل استنساخ کرده بود، عیناً درج کرد و معلوم داشت که فی‌الحقیقه نسخه‌ای کاملتر از آنچه در دست خود از چاپی و خطی داشته در کتابخانه‌های ترکیه وجود دارد. با نشر این اثر، خبر وجود نسخه در اروپا، توجه علاقه‌مندان را جلب کرد و یکی از فضایی آلمانی، همه موارد نقص را با مقایسه چاپ زاخائو استخراج کرده و به چاپ رسانید. چندین سال بعد عکس همان نسخه نسبتاً کامل برای کتابخانه دانشگاه تهران برداشته شد که اکنون در دسترس همگان قرار دارد. متأسفانه موضوعات علمی آثار ابوریحان در آثارالباقیه و مؤلفات نجومی دیگر از او جهت زبان تعلیم و اصطلاحات و ربط علمی از موادی شناخته شده که بیش از نیم قرن است به‌طورکلی از سلسله تعلیمات علوم قدیمه هم خارج افتاده و امروز کمتر کسی را می‌توان یافت که از عهده حل مشکلات این آثار- چنانکه باید- برآید و به همین نظر از چهل سال پیش به این طرف جز ترجمه ناقصی که از روی نسخه ناقص چاپی اروپا به کوشش آقای داناسرشت انتشار یافت و چاپی که از کتاب ابتدایی درسی هیئت یا مدخل نجوم معروف التفهیم در ترجمه فارسی‌اش به سعی آقای همایون منتشر شد تلاش دیگری در درجه اول برای شناختن ابوریحان و سپس جهت شناساندن او در کارهای اساسی و علمی و دانشگاهی، ابداً به عمل نیامده در صورتی‌که ارکان دولت نظام حیدرآبادِ دکن از همان زمان دست به کار انتشار آثار ابوریحان زدند و آجماهر و رسالات منسوب به ابوریحان و تحقیق ماللهند و قانون مسعودی را از روی نسخه‌های کهنه به چاپ رسانیدند و در دسترس علاقه‌مندان قرار دادند. در ترکیه که گنجینه‌ای از نسخه‌های کهنه آثار ابوریحان موجود است چند سال پیش کتاب تحدید نهایات الاماکن در ۱۰۰

ورقه او را از روی نسخه‌ای که در آخر تاریخ ۴۱۶ هجری دارد و در غزنه نوشته شده و گمان می‌کردند که به خط مؤلف باشد، به چاپ رسانیدند.

هزارسال تمام از تولد ابوریحان می‌گذرد. خوشبختانه وزارت فرهنگ و هنر و دانشگاه تهران و سایر دانشگاه‌های کشور این مناسبت را برای بزرگداشت مقام علمی ابوریحان مغتنم شمردند و مقدمات تشکیل کنگره‌ای را پیوسته به مجلس جشن هزاره او با چاپ و ترجمه برخی از آثار او وجه‌العین همت خود قرار دادند. آثارالباقیه ابوریحان در صدویست‌سال پیش از این، مورد توجه مخصوص علیقلی میرزای اعتضادالسلطنه وزیر علوم بود و مشکلات آن را از روی همین نسخه خطی مدرسه سیهسالار بر ملاءعلی محمد اصفهانی پدر میرزا عبدالغفار منجم می‌آموخت و می‌گشود، چنانکه در کتاب *فَلکُ السَّحَابَةِ* اثر نجومی خود می‌آورد، ترجمه‌ای از آثارالباقیه به فارسی تهیه کرده بود که عباراتی از آن را در همین *فَلکُ السَّحَابَةِ* نقل می‌کند.

کتاب آثارالباقیه در میان کلیه آثار ابوریحان این مزیت را یافته که تاکنون سه‌بار به فارسی ترجمه شود: یکی از علیقلی میرزا که ناگزیر از روی همین نسخه عربی مدرسه سیهسالار و به‌دست یاری ملاءعلی محمد اصفهانی معروف به غیاث‌الدین جمشید ثانی پرداخته شده و ترجمه ناقص دوم آقای داناسرشت و ترجمه سوم کاملی که گویا در دست چاپ و انتشار قرار دارد.

در خاتمه این نکته را می‌افزاید: قبلاً می‌پنداشتم مقاله‌ای که علیقلی میرزا به کمک ملاءعلی محمد در شماره اول یا دوم روزنامه علمی درباره ارباصد مهم قدیم و جدید به فارسی نوشته و به زبان‌های عربی و فرانسه هم ترجمه و چاپ کرده‌اند از روی آیین اکبری یا تسهیلات زیج محمد شاهی برداشته شده باشد، ولی بعداً دریافتم که از تحدید نهایات الاماکن ابوریحان برداشته است که از این حیث کتابی بی‌نظیر است و قرینه می‌نماید که علیقلی میرزا نسخه‌ای از آن را در دست داشته، زیرا در آن بر وجود نسخه منسوب به خط ابوریحان در

استامبول استحضاری حاصل نبود. انصاف باید داد ابوریحان در این اثر خود که پیرامون موضوع طول و عرض نقاط دور می‌زند و حاصل آن را در قانون مسعودی از استخراج خود ثبت و ضبط کرده است کوششی بی‌نظیر به‌خرج داده و در عین تقویم ارزش کاردها را صد معروف قدیم و جدید، عمل دقیق خود را در رسدهایش معرفی کرده است. این کتاب که در ضمن چند سال اخیر دو بار در استامبول و قاهره به‌چاپ رسیده اخیراً به زبان انگلیسی هم نقل شده بود. آقای احمد آرام آن را از روی همین ترجمه بعد از تطبیق با اصل عربی به فارسی ترجمه و چاپ کردند که عن‌قرب در کنگره شهریورماه ابوریحان انتشار خواهد یافت.

قدیمی‌ترین موقوفه ایران

احمدبن محمدبن رستم‌بن مطیاری اصفهانی که در تواریخ قدیم، به ابوعلی رستمی معروف است، در آغاز سده چهارم هجری، متصدی جمع‌آوری مال و منال دیوانی یا خراج اصفهان و فارس بود. پیش از آنکه مرداوید دلمی زمینۀ استقلال و انفصال عراق و فارس را فراهم آورد و عمال هر محلی وظیفه خود را هنوز به نام خلفای عباسی انجام می‌دادند، ابوعلی رستمی مانند سایر همکاران دیوانی‌اش، وابسته به دستگاه خلافت و دستیار حکام اصفهان و فارس در جمع‌آوری و تعهد پرداخت مالِ خراج بود.

او در دنبال سلسله اسامی خاندانش نسبت قرشی یا قُریشی دارد که آن را دال بر نسبت ولا و دوستی خانواده‌اش با قریش شمرده‌اند. این ابوعلی در طی دوران خدمت طولانی ثروتی انبوه اندوخت و زمین‌های زراعتی فراوان در عرصه عراق عجم به ملکیت درآورد که اهم آنها در ولایت اصفهان بود. از تعداد زیادی رقبات ملک‌ی او که در وقف‌نامه‌ای بر اولاد خود وقف کرده تنها اکنون قریه جُوزدان در بلوک پراغان اصفهان به صورت وقف باقی و عایداتش در میان چند هزار نفر اَحفاد بازمانده دختری او تقسیم می‌شود و تا یکصد و بیست سال پیش دوده دیگر به نام‌های سروشان و صادق‌آباد در همان

بلوک بر این موقوفه با مقداری از آب بدون زمین زواره بر جمع این موقوفه افزوده می‌شد که متدرجاً به جهات مختلفی از قید وقف بیرون آمده در تصرف افراد قرار گرفته است.

تا جایی که به خاطر می‌رسد هیچ موقوفه‌ای در رقبات وقفی موجود ایران بر این وقف، سبقت زمانی ندارد، چه آغاز آن به دهه اول از سده چهارم هجری می‌پیوندد. متأسفانه اصل سند وقف که در همان زمان تنظیم شده و به امضای رجال دین و دنیای وقت رسیده بود در دوران مغول با زوال شاخه فرزندان ذکور واقف و دخالت مقامات متنفذ در رقبات موقوفه از میان رفته ولی رونویسی از آن که در همان عهد مغول نوشته شده و در عصر صفویه به تصدیق علمای عصر رسیده در دست خاندان تولیت موقوفه باقی بود و تنها رونوشتی تازه که در صد و پنجاه سال پیش استنساخ گردیده در اختیار خانواده تولیت جدید قرار دارد. پنجاه سال پیش این رونویس تازه را از نظر دقت و ملاحظه گذرانیده‌ام و دریافته‌ام که واقف به واسطه تردیدی که در امکان تطبیق شکل وقف منظومش با احکام دینی داشته، سرانجام پس از مراجعه به قضات بزرگ عصر خود، تنفیذ آن را تصمیم گرفته و این نکته‌ها که دال بر دغدغه و تردید و هراس اوست در اصل سند ذکر شده است. از روی قراین مختلف استنباط می‌شود که واقف بر آینده ثروتی که از راه دخل و تصرف در اموال عمومی گرد آورده و به صورت رقبات ملکی گسترده در قلمرو عمل خود آورده بود اطمینان نداشته و ترتیبی از حبس و وقف را به غایت پیچیده اندیشیده بود تا منافع حاصل از غله آن املاک و اولاد و آحفاد او در طبقات مختلف و متوالی ذکور و انات برسد و تصدی اداره یا تولیت آن را بر عهده آقدم و آرشد اولاد ذکور و پس از انقراض اولاد ذکور به فرزندان دختری واگذاشته بود.

زواره را که در این مدت به دست کشاورزان یزدی احیا شده بود بر طبق

قراری که آب و خاک را به یک‌سوم و دوسوم تقسیم می‌کرد با عمران‌کنندگان قسمت کردند و در مقابل همه مال و جهات دیوانی را بر عهده جزء ملکی تازه قرار دادند. عناصری که در فترت دوران مغولی و تیموری امکان تعرض و غضب رقبات موقوفه را به مناسبت تطاول مغولان و قطع شجره نسب ذکور واقف یافته بودند دست از مزاحمت کوتاه نمی‌کردند و به انتقال موقوفه به شاخه نَسَب دخترانه واقف تن در نمی‌دادند. این امر به حکومت آق قویونلو که در عراق و فارس به بسط قدرت و نفوذ تازه پرداخته بود مجال دخالت و ضبط موقوفه را داد؛ موضوعی که در میان موقوف علیه هم طبقه دوم سوء اثری بخشید و گروهی به تبریز رفتند و احقاق حق خود را خواستند. قاضی عیسی ساوجی وزیر سلطان یعقوب که خواهان عنوان خالصه برای این موقوفه بود مقاومت می‌ورزید.

سرانجام امیر عبدالوهاب طباطبایی تبریزی نیای بزرگ سادات طباطبایی تبریز که اکنون شاخه‌های طباطبایی، مشایخ نقیب زاده شیخ‌الاسلامی، قاضی و وکیلی و دیباج و دیبا را در آذربایجان تشکیل می‌دهند چون در مقام شیخ‌الاسلامی و قاضی‌القضاتی حکومت آق قویونلو بود، در این امر که با خاندان او ارتباطی داشت دخالت کرد و آنچه که از موقوفه و تصرف خالصه دیوان در آمده بود یعنی زواره و چند ده ناحیه براغان اصفهان را حکم به رفع ید دخالت خالصه و تسلیم به موقوف علیهم کرد. پس کار این نکته بی‌مورد نیست که اداره کل اوقاف در این سال‌های اخیر، زمین‌هایی که از حریم این بقعه کاسته و به دست متعدیان افتاده بود باز خریده و به محوطه بقعه افزوده، عمارت و گنبد خاکی آن را که به دوران پیش از صفویه بلکه دوران مغولی مربوط می‌شود تعمیر اساسی کرده است. وقتی یکی از سران قبیله عامری اردستان مزاحم یکی از قنوات ملحق به زواره شد و بر آب‌خیز آن دهی تازه آباد کرد، زیان‌برندگان به دربار مظفرالدین‌شاه قاجار

شکایت آوردند. حاجی ناصرالسلطنه دیبا کمک‌های مؤثری به احقاق حق سادات کرد و یادبود این حادثه را با بذل کمک تقدینه‌ای برای تجدید مقبره پیر علاءالدین زواره‌ای از عرفای معروف قدیم تسجیل کرد. هم اکنون آن مقبره در جانب غربی دشت زراعتی زواره بر پا و به تذکار حادثه یاری بانی مقبره در رفع ید مزاحم از قنات زواره گویاست.

در روزگاری که نادرشاه افشار از بخشش مالیات سه‌ساله شکرانه فتح دهلی پشیمان شد و در صدد مطالبه مجدد و دریافت آن برآمد و وضعی بسیار ناگوار در فارس و اصفهان به وجود آورد و مردم از پرداخت آن عاجز ماندند، کار بدانجا رسید که مردم قباله فروش املاک خود را به تاریخ مقدم می‌نوشتند و به درون خانه دیگران می‌افکندند تا از تعرض مأموران غلاظو شیدا نادری که غالباً از یک و ترکمان و افغان بودند در امان بمانند و همسایه بیچاره را به رنج شکنجه درافکنند.

در این زمانه است که نادر دستور داد موقوفه ابوعلی رستمی را که رقبه مهم آن بخش آب و ملک ساداتی زواره می‌شد جزو املاک خالصه دولتی ثبت کنند. بعد از سقوط حکومت نادری که هر چیزی به صورت خود برمی‌گشت آب و ملک هم دوباره به دست متصرفان اولیه درآمد ولی این سابقه در دفترهای کهنه دولتی مانند یادگار حادثه باقی ماند. من خود در یکی از این دفترهای کهنه که به دست کتاب‌فروشی افتاده بود، این موضوع را دیدم. مشکلی که بر آن مرتب گردید در موقع ثبت اسناد عمومی در چهل سال پیش بود که وزارت مالیه (دارایی وقت) به اتکای این سابقه دفتری بر ثبت‌های کلیه مردم اعتراض می‌کرد ولی چون دلیلی جز نوشته دفتر قدیم نداشت از اثبات دعوی خود عاجز ماند.

نکته دیگری که باید در نظر گرفت دسته‌ای از سادات طباطبایی که بعد از انقراض شاخهٔ اولاد ذکور رستمی واقف، موقوف‌علیه این موقوفه شناخته

شدند ولی نتوانستند سایر رقبات متعدد موقوفه را از دست متصرفان درآورند به همان زواره و ده‌های بلوک پراون اکتفا کردند و در اثر طول مدت کشمکش برای خلع ید غاصبان و خاصه دیوانی، طوری نام ایشان بدین رقبه وقفی بستگی یافت که در میان مردم ایران، مشهور به سادات زواره شدند. زواره‌ای که از سال سیصد هجری تا نیمه دوم قرن هفتم در تصرف فرزندانگان ذکور رستمی واقف باقی بود، از عهد صفوی به بعد به لقب مدینه‌السادات ملقب گشت و در غالب کتب آنسابی که از قرن دهم هجری به این طرف تدوین شده همواره ارتباط میان این دسته سادات با شهرک زواره منظور و ملحوظ بوده است.

کلمه «طباطبا» که جز در یک مورد کتبی در زبان فارسی همواره به «طا» در هر دو جزء خود نوشته و تنها در میخانه عبدالنبی قزوینی بوده که به خطا با دو طای منقور نگاشته‌اند لفظی است نه عربی، نه فارسی، بلکه به زبان تبتی که زبان مردم بومی بین‌النهرین در صدر اسلام بوده است، معنی مه‌مان یا وهین مهتر و یا سیدالسادات می‌دهد. نخستین کسی که به این لفظ ملقب شد ابراهیم پسر اسماعیل دیباج و نبیره ابراهیم قمر فرزند حسن مُثنی پسر امام حسن و فاطمه صغری دختر امام حسین بوده است.

بعد از قیام محمد بن عبدالله پسر عم ابراهیم در مدینه بر ضد منصور عباسی و کشته‌شدنش، منصور همه اولاد حسن بن علی را از مدینه گرفت و اسیر کرد و به عراق آورد و در زندان افکند و تا او در حیات بود اینان از زندان رهایی نیافتند. برخی از آن جمع در زندان هلاک شدند که اسماعیل دیباج پسر ابراهیم قمر و پدر ابراهیم سر سلسله سادات طباطبایی از جمله آنان بود. اما ابراهیم، وقتی از زندان نجات یافت در حدود شهر آنبار نزدیک به کوفه میان تبتیان تازه‌مسلمان عراق به سر می‌برد و اینان او را احترام می‌گذارند، چون مردی موقر و متین و با همه کس باادب سلوک می‌کرد. به زبان خویش او

را طباطبا یعنی مه یهان و یا سرسَران می خواندند که الفاظ هم‌ریشه آن در زبان آرامی و عبری و عربی مانند طوبی و طویبا و طویا و طابه و طیب به معنی‌های نزدیک به معنی اصلی موجود است.

چند سال پس از مرگ پدر، محمد پسر ابراهیم که بر ضد مأمون قیام کرد به نام محمد بن ابراهیم طباطبا و به کنیه ابن طباطبا معروف شد.

وقتی که کودک بودم از کسانی که در نَسَب و مسکن با هم مشترک بودیم، می شنیدیم که وقتی ابراهیم بر روضه جدّ بزرگوار خود پیغمبر درآمد و سلام گفت در جواب شنید طیباً طیباً و علیک السلام که قبول چنین مطلبی خالی از اشکال نیست. چه ابراهیم مقامی نداشته که به کرامت و اعجازی اختصاص یافته است. عده‌ای دیگر که از هر دو دسته قبل در خیال‌پردازی مبتکرتر بوده‌اند آن را گواه نسبت ترکیبی ابراهیم از حَسَنین می دانند؛ در صورتی که اگر چنین امری مورد داشت باید درباره ابراهیم جدّش یعنی ابراهیم قَمَر صورت پذیرد که پدرش حسن مثنی پسر امام حسن و مادرش فاطمه صغری دختر امام حسین بودند ابراهیم بن اسماعیل که دو نسل از او عقب تر افتاده بود.

این تصور غلط امروز طوری بر اذهان زودباور غلبه کرده که به خود یا دیگری حق می دهند که در صورت جمع نَسَب پدر و مادری در دو نسبت حُسینی و حَسَنی یا حَسَنی و حُسینی، خود یا دیگران را طباطبایی بخوانند. در صورتی که نسبت، مفهوم دیگر و مورد استعمال دیگر دارد و اختصاص به دسته ابراهیم از اولاد حَسَن دارد.

اشکالی که برای برخی پیش آمده و موجب دوام غفلت و اشتباهشان شده این است که وجود نسبت‌های متوالی برای یک تن، موجب غفلت از تحقیق سبب چنین انتسابی شده و پیش خود برای آنها مَحْمِلی از این مقوله ساخته‌اند. در نسبت هر گاه کسی منسوب به محلی از حیث ولادت و به محل دیگری برای تعلیم و تربیت و به مکان ثالثی جهت زندگانی و به محل چهارمی که در

آنجا به خاک سپرده باشد منسوب باشد، این نسبت‌ها را به‌طور متوالی از مولد مدرس محل کار و مدفن در پی هم می‌آورند و برخی در پی هر نسبتی کلمه مولد و مدفن و موطن را برای توضیح به‌صورت حال و تمیز می‌افزایند. در آنساب خانوادگی نسبت پدری را مقدم و نسبت مادری را در پی آن می‌آورند. مثلاً مرحوم سید هبه‌الدین شهرستانی از علمای معروف عراق، از طرف پدر حسینی همدانی و از طرف مادر شهرستانی بود. در صورتی که نسبت مرحوم سیدصادق پدر مرحوم سیدمحمد سنگلجی پیشوای مشروطه از طرف پدر حسینی همدانی و با سید هبه‌الدین به هم پیوسته بود ولی از طرف مادر چون دخترزاده بحرالعلوم طباطبایی بروجدی بود، طباطبایی هم نوشته می‌شد. در اوراق و اسناد و آثار بازمانده از این پدر و پسر (محمد و صادق) اعم از امضا و مُهر و غیره این نکته ملحوظ است؛ محمد حسینی طباطبایی که نسبت پدر بر مادر مقدم است.

صادق حسینی طباطبایی بر وفق اصول مقرر علم نسب درست هم ایراد شده است. پیش از ایشان میر رفیع‌الدین محمد نائینی معروف به میرزا رفیع یا حکیم و فقیه نامی زمان شاه سلیمان که بر سر در مقبره او در کنار فرودگاه اصفهان و در دیباچه برخی رسائل و آثار او نسبت حسینی ثبت است از طرف مادر به سلسله طباطبایی‌های اصفهان مربوط می‌شد و جمع میان نسبت حسینی و طباطبایی می‌کرد و مانند سیدصادق جامع دو نسبت بود. اما از جمع میان نسب حسینی و حسنی و بالعکس هرگز نسب طباطبایی به‌وجود نمی‌آید، بلکه این نسبت اختصاص به فرزندانگان ابراهیم طباطبا دارد که به معرفی آن پرداخته شد.

در خاتمه به انتقال این خانواده به ایران و خصوصاً اصفهان که قدیمی‌ترین کانون خانوادگی ایشان محسوب می‌شود اشاره مجملی می‌شود.
در نیمه سده سوم هجری که حسن بن زید داعی در طبرستان قیام کرد، بار

دیگر اولاد حسن بن علی در عراق مورد تعقیب و تعذیب عباسیان قرار گرفتند. ابوجعفر، احمد پسر محمد بن ابراهیم طباطبای از کوفه به اصفهان نقل مکان کرد و در این شهر همسری از خزائیان مهاجر اصفهانی اختیار کرد که ابوالحسن محمد شاعر معروف به ابن طباطبای اصفهانی از او زاده شد. ابن طباطبای که در اصفهان زیست و مُرد، خانواده‌ای از اولاد خود به وجود آورد که اکنون در اصفهان، اردستان، زواره، نائین، یزد، جندق، جوشقان، کاشان، قم، بروجرد و تبریز خانواده‌های متعددی از آحفاذ او را به وجود آورده‌اند. چنانکه اشاره شد از سده نهم به این طرف، موقوف‌علیه موقوفه ابوعلی رستمی بودند و در زمان ناصرالدین‌شاه آخرین سرشماری از تعداد این طبقه موقوف‌علیهم به‌وسیله میرمحمد زواره‌ای نقیب تازه که جای نقیب سابق شهبهانی را گرفته بود به عمل آمد و بر پنج‌هزار و چند صد تن بالغ شدند و موقوفه را به تعداد عدد مزبور سهم‌بندی کردند که هنوز تقریباً بدان عمل می‌شود. غالب خانواده‌های تبریزی و بروجردی و قمی و کاشانی و نطنزی و جندقی در آن دفتر احصائیه سابقه معینی دارند و کسانی که در آن دفتر نشانی نداشته باشند از دریافت سهمیه بی‌نصیب می‌مانند. مرکز این دفترداری و نقابت از قدیم‌الایام در اصفهان بوده و هم اکنون دفتردار نقابت در آن شهر به سر می‌برد ولی متأسفانه سهام را نمی‌تواند به صاحبان حق واقعی برساند و کسانی به وکالت از دیگران آنها را می‌گیرند.

پیشینه ایران

این شهر بزرگی که در عرصه‌ای پست و بلند و گسترده میان دره‌های دامنه جنوبی شمیران تا جنوبی‌ترین حد عمران شهری قدیم، من و شما را امروز در آغوش خود می‌فشارد. پنجاه سال پیش از این که به تهران درآمدم درون خاکریز خندقی به امتداد خیابان‌های شاهرضا و شهباز و شوش و نظامی یا سی‌متری فعلی از دویست و پنجاه هزار تن، جمعیت متغیر در زمستان‌ها، پذیرایی می‌کرد که در تابستان‌ها یک چهارم از این عده به کوهستان‌ها و شهرستان‌ها می‌رفتند و کوی و برزن و بازار شهر را خلوت می‌کردند. پنجاه و اندی سال پیش از آن تهران درون بارویی محصور بود که از کنار شرقی خیابان شاه پور تا دهانه خیام جلیل‌آباد و از جبهه بازار تا امتداد ناصریه و آنگاه از دهانه چراغ برق تا سه‌راه امین‌حضور و سپس تا میدان شوش فعلی می‌رسید و در امتداد خیابان مولوی کنونی تا حد شرقی خیابان شاه‌پور دور می‌زد و در زمستان‌ها یکصد و پنجاه هزار سکنه بومی و مهاجر و به نصف این عده را در تابستان‌ها درون کوچه‌های باریک و تاریک و خانه‌های تنگ و فشرده جای می‌داد.

این شهر بزرگی که امروز در آسیای مرکزی و غربی، شهری به عظمت آن

از حیث وسعت و جمعیت دیده نمی‌شود، در صدر اسلام بیش از دهی آباد در همسایگی شهری نبوده و اهمیت این ده به پایه قریه دولابی نمی‌رسیده که در مشرق آن قرار داشت؛ زیرا دروازه شرقی شهر ری را که به سوی این دو قریه متوجه می‌شد به نام دروازه دولاب نامیده بودند که خود بهترین قریه تفوق و تقدم عمرانی و زمانی دولاب بر تهران شناخته می‌شد.

شاهد تازه‌ای که بر قدمت وجود تهران می‌توان اقامه کرد این است که به اعتبار مقام حسنی که در مغرب تهران و اکنون امامزاده حسن خوانده می‌شود و یکی از مقام‌های متعددی است که در امتداد راه اصفهان و اردستان و زواره و قم و تهران و ساری تا آسترآباد به یادگار عبور امام حسن از این راه و توقف موقتی آن حضرت در هر یک از این مراحل به نام حسن منسوب شده‌اند و این را می‌توان دریافت که این قریه در صدر اسلام بر سر راه مازندران به وجود آمده بود.

نسبت یکی از ژوات معروف حدیث به قریه انارستان تهران ری در سده سوم هجری نشانه عمران قابل ذکر آن در سده سوم هجری بوده است. تا آنکه از دوره سلجوقیان به بعد، نام تهران را در حوادث و اتفاقات مختلف زمان، نقش کتاب و دفتر می‌نگریم و این وضع تا ایلغار مغول و ویرانی کامل شهر ری ادامه داشت. خرابی شهر ری که از عهد منصور عباسی تا غلبه خوارزم‌شاه بر طغرل سوم همواره رقیب و نظیر بغداد و اصفهان محسوب می‌شد به دست تاتار نخستین مایه عمران ورامین و سپس توسعه و آبادانی تهران را باعث گردید و این رشد و پیشرفت در دوره ایلخانان مغول و اخلاف تیمور، همواره برقرار بود تا آنکه در ظهور صفویه تهران، گوی سبقت را از ورامین و روستاهای دیگر منطقه ربود. در این فاصله زمانی تهران همچون دساوند از مازندران تبعیت می‌کرد.

بنا بر آنچه گفته شد با وجودی که در تهران کنونی، نقش و بنا و اثر کهنه‌ای

که مؤید چنین قدمتی باشد به چشم نمی‌رسد و تنها کاشی قبر تاریخ‌داری که بر دیوار مقبره امام‌زاده یحیی پیش از خرابی سال هزار و سیصد و هجده شمسی وجود داشت به تاریخ سده هفتم هجری مورخ بود، باید گفت: تهران به هر املائی که نوشته شده باشد آبادی کهنه‌ای شناخته می‌شود که وضع طبیعی اراضی مجاورش، از حیث پستی و بلندی و جریان رودابه‌های دامنه جنوبی شمیران برای زیستن و گردآمدن جمعیت و استفاده از آب و خاک مساعد بود و ناگزیر عمر جغرافیایی آن به عمران ری باستانی بستگی داشته است.

نویسندگان سده هفتم هجری، تهران را چنین وصف کرده‌اند که آبنیه آن را در زیرزمین ساخته و راه‌های ورود به آن طوری تعبیه شده بود که هنگام هجوم خارجی، ساکنانش بتوانند مال و جان خود را از دستبرد مهاجم در امان نگه دارند. تهران عهد صفویه که بر فراز و یا در کنار تهران پیش از آن به وسیله شاه طهماسب اول درون حصار با چهار دروازه و یک صد و چهار برج محصور و مأمور شده بود با تهرانی که زکریای قزوینی در سده هفتم وصف کرده است از نظر کیفیت بنا یکسان نبود و از آن شهر زیرزمینی در این عهد یادگاری بر جا نمانده بود. مگر این که بگوییم آثار چنان تهرانی در محل‌های چاله هرز و چاله میدان، تهران صفوی هنگام توسعه و تعمیر محو شده است و این نکته را می‌توان از تفاوت لغوی مفهوم چال و گودال دریافت و تعلیلی که برای وجود این چال‌ها در عهد قاجاریه شده و آن را نتیجه خاکبرداری برای ساختن دیوار حصار شمرده‌اند به واسطه فاصله مکانی آن با ریشه حصار قابل قبول نمی‌توان باشد. برخی هم به اعتبار وجود دروازه‌ای به نام غار در تهران، چنین پنداشته‌اند که این دروازه به یادآورنده آن شهر زیرزمینی می‌تواند باشد و گویی توجه بدین معنا نکرده‌اند که بلوک رو به روی این دروازه هم، بلوک غار خوانده می‌شود.

سی‌ونهم سال پیش از این که هیئت حفاری دانشگاه میشیگان به سرپرستی

اشمیت آلمانی و دستیاری مایلز آمریکایی در کنار چشمه علی و بر دامنه کوه مشرف بر چشمه علی، خانه‌هایی مربوط به دوره قبل از اسلام از زیر طبقات خاک بیرون آورده بود چنین تصور می‌شد که رسوب آب‌آور به تدریج روی این خانه‌ها را پوشیده و به مرور زمان در زیرزمین پنهان کرده است. در دیداری که در بهار ۱۳۱۳ از این آثار نویافته کردم بلندی و پستی زمین را نسبت به اراضی اطراف آن وقتی سنجیدم، دیدم که به اندیشه طبقه‌بندی رسوب آب‌آورد برای پوشیدن خانه‌ها، مجال قبول نمی‌دهد و ناگهان به یاد وصفی افتادم که زکریای قزوینی در آثارالبلاد از تهران سده هفتم هجری کرده بود و چنین پنداشتم که این شیوه نهمانخانه‌سازی را برای احتراز از دستبرد دشمن یک اسلوب معماری دیرینه بومی و محلی باید محسوب داشت. پس از آنکه موضوع را با مایلز در باغ صفائیه در میان نهادم آن را در توجیه وضع خانه‌های نویافته و جهی مناسب پنداشت.

اگر موجب پیداشدن گودال‌ها در جنوب تهران کنونی امروز بر همگان معلوم نبود و احیاناً کسی از خارج به تهران می‌آمد و به زاغه‌هایی که درون این گودال‌ها ساخته شده بود مراجعه می‌کرد، فوراً به یاد آن می‌افتاد که شاید اینها بازمانده همان خانه‌های قرن هفتم باشد که در آثارالبلاد از آن ذکری رفته است. با وجود این اگر در عرصه سنگلج و عودلاجان و بازار که قدیم‌ترین نواحی سابقه‌دار تهران فعلی را در زیر عمارت گرفته‌اند حفاری دقیقی مطابق و اصول علمی در فضاهای باز حیاط و باغچه‌ها انجام بگیرد احتمال می‌رود نمونه‌ای از آنچه زکریای قزوینی دیده و شنیده و در آثارالبلاد خود راجع به آبادی تهران زمان خویش نوشته از زیر این باغچه‌ها و حیاط‌های کنونی به دست آید.

قضیه وضع خانه‌های زیرزمینی از همان زمان برای توجیه نام تهران محملی شده بود و تصور می‌کردند که اسم تهران مرکب از دو جزء ته و ران

است، و آنگاه ته را به فتح اول ته می‌گفتند و از آن معنی زیر و عمق اراده می‌کردند و ران را هم از راندن به معنی حرکت به جلو می‌گرفتند تا معنی کلمه با وضع معهود آثارالبلاد تناسب پیدا کند. از این وضع تلفظ که به «ت» حرکت فتح می‌دهد برخی تعبیر و توجیه دیگری برای نام تهران بیرون آورده‌اند و گفته‌اند که طاهر ذوالیمین بعد از غلبه بر سپاه سردار آمین در پیرامون ری این محل را به یادبود آن فتح به نام خود طاهران نامید و طاهران طاهری به تدریج تهران و تهران شده است که این خود فی‌الواقع بیش از وهمی نیست؛ زیرا چنانکه می‌دانیم صورت ملفوظ نام شهر تهران است که حتی در لهجه عمومی مردم به صورت تیرون تلفظ می‌شود و ده قدیمی هم که نام آن در اصفهان در مأخذها به صورت همین شهر تهران نوشته‌اند به تلفظ تیران هم بر زبان جاری می‌شود. این شکل لفظی قطعاً زمینه ته و طاهر را در ترکیب نام تهران بسی سست می‌کند و باید به شق‌های دیگری از آن اندیشید، که با تیه مغلوب دیه یا ده معمولی نزدیک تر باشد تا از ترکیب آن با ران نسبت مکانی مفهوم ده و قریه‌ای به دست آید.

شادروان کسروی تبریزی درباره نام تهران عقیده داشت که تهران در برابر شمیران حکم طارم در برابر سیمیرم را دارد. و آنگاه سَمی و سِمی را مقلوب ذمی و به نام سرما می‌گرفت و در برابر آن تهران و طارم را مانند جهرم با جَرم هم‌ریشه و هم‌معنی می‌پنداشت و برای آن ریشه معنی حرارت قائل می‌شد. در نتیجه تهران و طارم را در برابر شمیران و سمیژم به معنی جای گرم می‌آورد. آری با سنجش طارم زنجان و طارم بندرعباس و طارم خرم‌آباد به نسبت در شمیران قدیم شمال غربی زنجان و سمیرم شهرضا و شمیران شمال تهران، یک تفاوت درجه حرارت محلی می‌توان به حساب محل آورد و از آن زمینه‌ای برای قبول عقیده مزبور فراهم کرد، ولی عَطَف توجه به اسامی جغرافیایی دیگری که در آبادی‌های متعدد ایران با ریشه‌های طار و طهر و

طجر و طیر و طهر و طحل و طجره مانند طجرش و نظایرش آغاز می‌شود و مفید معنی حرارت و گرمی نیست، ناگزیر فرض‌های دیگری را هم در خصوص تهران میسر می‌سازد که ما از رشته اصلی موضوع دور می‌کند.

همین قدر به اعتبار الفاظ ترمه‌یافته گرم و ترمذ کنار آمو و ترم نزدیک ساری و ترمان نزدیک بوشهر و نظایر آنها نباید در پی این بحث، دامنه پژوهش را تا ترم یونانی به معنی گرم و ترما به معنی گرما به پیش برد، زیرا آن وقت ضرورت پیدا می‌کند که میان آفامیه یا آپامه یونانی‌نشین دامنه همین کوه شمیران و ریشه اسم تهران پیوندی جست و سابقه وجود تهران را تا روزگار اشکانیان و سلوکی‌ها پیش برد. نوشتن تهران و طارم و طبرستان و طریسیس به جای ترشیز را در مدارک جغرافی اسلامی برخی می‌خواهند به حساب تفاوت مخرج تلفظ «ط» این اسامی با «ث» تبریز و ترمذ و تفرش بگذارند. ولی با سنجش دقیق موارد مختلف دیگر چنین معلوم می‌شود که این امر تابع اصل مقرر لغوی و زبان‌شناسی نبوده، بلکه اعراب هنگام تلفظ هر حرفی از این اسامی را به نزدیک‌ترین مخرج مشابه زبان عربی می‌بردند و می‌گفتند تهران هم این حکم را دارد. اکنون که به پیروی از ضبط زکریای قزوینی آن را به «ت» فارسی دو نقطه می‌نویسند، نباید این کار را امری ناروا دانست. اکنون به بحث جغرافیای تاریخی می‌پردازیم.

صفویه بعد از آنکه پایتخت خود را از تبریز به قزوین منتقل ساخت، تهران که محل التقای راه شمال و جنوب کشور با جاده غرب و شرق ایران و در کنار شمال غربی صحرای کویری قرار داشت که حلقه ارتباط کلیه نواحی پیرامون آن در داخل ایران بود از این رو مورد توجه شاه‌طهماسب قرار گرفت و چنانکه اشاره شد بارویی در پیرامون آن کشید و در فواصل معینی از این بارو دروازه‌ها و برج‌ها برافراشت که تا چهل‌واندی سال پیش از این هنوز نمونه‌هایی از این برج و بارو و دروازه در سمت چپ خیابان فرمانفرما یا

شاهپور کنونی به چشم می خورد. می گویند شاه طهماسب قبر امامزاده حمزه مجاور مقبره حضرت عبدالعظیم را از آن حمزه پسر امام موسی کاظم جداعلی خود می پنداشت و بر آن گنبدی بنا کرد و برای زیارت آن بود که گاه گاهی از قزوین به تهران می آمد و مدتی توقف می کرد. پس از آنکه شاه عباس پایتخت را از قزوین به اصفهان برد، باز تهران بر سر راه اصفهان و مازندران قرار داشت ولی در سفر به مازندران هنگام عبور از این مرحله شاه عباس در زاویه حضرت عبدالعظیم توقف می کرد و نسبت به تهران دلبستگی نداشت. آب و هوای تهران گویی در آن عصر مناسب حال او به خصوص در فصل تابستان نبود. در مأخذها غالباً از ناسازگاری آب و هوای تهران شکایت کرده اند. به طور کلی مطالبی که در این باب نوشته شده بر یک منوال نیست.

برخی از جهانگردان که بر تهران گذشتند از آب و سبزه و درخت چنار آن توصیف کرده اند و برخی دیگر نیز از آن اظهار نارضایی نمودند. ممکن است اختلاف گردش سالها و بیش و کم شدن مقدار آب شهر در کیفیت این قضاوتها راجع به آب و هوای تهران مؤثر بوده است. شاه سلطان حسین صفوی در سفری که از اصفهان برای جلوگیری از افغانان اعزام مشهد شده بود وقتی به تهران رسید آهنگ خراسان را به درنگ مبدل ساخت ولی شهرت و یا اثر بدی آب و هوا او را از تهران به قزوین برد و سپس به اصفهان بازگشت. اما شاه طهماسب پرسش که از اصفهان به قزوین گریخت تا سامان دفاعی در برابر حریف فراهم کند و پس از آنکه غرب کشور را از دست داد مرکز فعالیت خود را به تهران آورد تا از قبیله قاجاریه استرآباد که طرفدار خانواده او بودند در دفع دشمن استمداد طلبد. بدین ترتیب تهران برای خاندان صفویه زیارتگاه و رهگذر و تکیه گاه و پناهگاهی بود که همواره جز هم و غم برای ایشان بهره ای نداشت.

دُری آفندی سفیر عثمانی که برای تحقیق اوضاع ایران در آغاز فتنه افغانه به ایران آمده بود در تهران به حضور شاهسلطان حسین رسید و پریشانی اوضاع ایران را در گزارشی به زبان ترکی که بعدها به زبان‌های دیگر هم ترجمه شده در این شهر فراهم کرد. آخرین سفیر عثمانی هم که به درگاه نادر درآمد و قرارداد هزارو صد و شصت را به امضای او رسانید و به همه پیروزی‌ها و آرزوهای دور و دراز دوازده ساله‌اش پایان بخشید، در اردوگاه نزدیک تهران با تشریفات فراوان به حضور نادر بار یافت. زندیه از همان آغاز کار با در دست رقابت قاجاریه دچار شده بودند و تهران را تکیه‌گاه و نقطه هجوم و دفاع خود در برابر مازندران و استرآباد برگزیدند و در آرگ آن به قصد اقامت، آغاز عمارت کردند. حیاط معروف به کریم‌خانی در محوطه کاخ گلستان یادگار زمان زندیه بود.

قاجاریه بعد از غلبه بر زندیه تهران را که مرکز تهدید آسایش قبلی ایشان شده بود برای پایتخت خود برگزید، و در این انتخاب به مصالح و مقتضیات زمان نظر داشت، زیرا نقطه‌التقای راه‌های خراسان و ماوراء رود آرس و شیراز در اینجا بود که در هر یک از آنها برای قاجاریه عامل مُخل وضعی وجود داشت و بر سر راه استرآباد و دشت گرگان هم واقع بود که بنگاه ایل قاجار محسوب می‌شد. حوادث متوالی این اختیار را تأیید کرد ولی در طی یکصدسال هیچ‌گونه اقدامی برای این که تهران را از حالت روستایی قدیم بیرون آورند و جانشین اصفهان از حیث عمران و شکوه سازند به عمل نیامد. بناهای دولتی و عمومی که در طی هفتادسال ساخته شد هیچ‌کدام لیاقت برابری با پست‌ترین بناهای دوره صفویه اصفهان و جلوه طبیعی بناهای زندیه شیراز را نداشت.

آری تهران حکم ده بزرگی را داشت که کمافی‌السابق محل قشلاقی مردم مازندران بود و به اقتضای فصل، تغییر وضع اجتماعی و اقتصادی می‌یافت.

بناهای آن گویی درخور نیازمندی اولیه ایل قاجاریه ساخته شده بود نه پایتخت کشور ایران. در دوره سلطنت ناصرالدین شاه که قریب به نیم قرن به طول انجامید عمارات تازه‌ای به اسلوبی مختلط از فرنگی و صفوی و روستایی در این شهر ساخته شد که اگر شیشه‌کاری و نقش‌ونگار در دیوار از غالب آنها برداشته می‌شد هیچ‌کدام از نظر معماری به بناهای عادی دوره صفویه هم نمی‌رسید. گویی در اختیار تهران برای مرکز مملکت از روز اول قصد دوام کار نبوده و همواره انتظار انتقال به اصفهان می‌برده‌اند؛ انتظاری که در جنگ جهانی اول نزدیک به مرحله انجام رسید. بنابراین هرگز در تحولات مختلفی که از حیث شکل و کیفیت بنا پیدا می‌کرد توجه کامل به آینده و نیازمندی‌های آن منظور نیامد. در توسعه هزار و دویست و هشتاد و چهار قمری دوره ناصرالدین شاه که شهر به اندازه هشت برابر خود وسعت یافت در این قسمت تازه‌ساز اگر از مسجد سپهسالار صرف نظر کنیم هیچ‌گونه اثر عمومی مورد استفاده مردم که در خور پایتخت کشوری مانند ایران باشد نمی‌توان سراغ کرد. از انصاف نباید گذشت تهران در پنجاه سال اخیر از حیث جمعیت به دوازده برابر سال هزار و سیصد و یک شمسی و بیست برابر سال هزار و دویست و هشتاد و چهار قمری رسیده است و از حیث وسعت هم به بیش از این نسبت‌ها به‌طور نامنظم در چهار جهت پیش رفته و ساختمان‌های خصوصی و عمومی بسیاری در آن بر پا شده که به هیچ‌وجه قابل مقایسه با بناهای صدسال پیش نیست؛ ولی نظر به نقشه اولیه‌ای که بر اساس زندگانی روستایی طرح شده بود همه این مساعی فوق‌العاده تاکنون نتوانسته این شهر را از آن مبدأ دیرینه بیرون آورد و بدان کیفیت یک مرکز اجتماع منظم و متشکل و متحول عصری بدهد که در هر مورد مقتضی به سهولت بتواند از رفع نیازمندی‌های تازه برآید. گویی هنوز جنبه فصل‌گذرانی قدیم از هدف سال‌گذرانی جدید عقب نمانده است.

سیبویه فارسی

اصمعی، از ادبای مشهور عصر هارون و مأمون گفته که بر سنگ گورِ سیبویه فارسی در شهر شیراز این شعر را خواندم که ترجمه فارسی آن چنین است: «یاران پس از دید و بازدیدهای طولانی رفتند و چون جای دیدارشان دور شده بود تو را به جا سپردند و پراکنده شدند — در بیابانی وحشتناک بی‌همدم در اندوهی تو را وا گذاشتند که چاره آن را نجستند — سرنوشت همین بود که دوستان، تو را درون گودالی فرو بگذارند و رو برگردانند و پراکنده شوند.»

اصمعی این شعر را بر آن تربت ساده گورستان شیراز بعد از مشاهده مقبره مجلل کسایی رقیب سیبویه در شهر ری دیده و نقل کرده بود. حکم قضا چنین بوده که بعد از دوازده قرن، اکنون آرامگاه سیبویه به همت بلند انجمن آثار ملی در شیراز ساخته و پرداخته شود. در صورتی که قریب صدسال است آخرین اثر برج بلند مقبره کسایی که نزدیک به کوه طَبْرک در گورستان حنفيان ري قدیم در کناره مقبره شیبانی و زاویه ابراهیم خواص بر پا بود از میان رفته و زراعت و عمارت جدید، محل آن را مستور کرده است.

آری این خاصیت شیراز است که در نگهبانی آثار سَلَف رعایت امانت می‌کند. سیبویه لقب عَمرو، پسر عثمان از مردم بیضای فارس بوده که در بصره

علم آموخت و پس از کسب شهرت فراوان ناگزیر شد به وطن خود برگردد و در شیراز به خاک سپرده شود.

سیبویه همانطور که ظاهر نام او می‌نماید کلمه‌ای است که از ترکیب لفظ سیب فارسی با متممی به وجود آمده است. یاقوت می‌گوید: معنی آن بسوی سیب است. و در حقیقت سیبویه یا سیبویه را بدون تشدید، مرکب از سیب و بو می‌داند و می‌گوید: هنگامی که مادرش در خردسالی او را بازی می‌داد و می‌رقصانید این کلمه را بر زبان می‌آورد. بنابراین کلمه سیبویه در هنگام بلوغ هم برای او یادگار کودکی بماند. یکی از نحویان معروف سده چهارم که این خالویه یا خالویه باشد برای لفظ سیبویه وجه ترکیب دیگری بیان کرده و گفته است: از تن سیبویه همیشه بوی خوشی استشمام می‌شد و بدین سبب او را سیبویه می‌گفتند که از عدد سی و کلمه بوی به معنی رایحه ترکیب می‌شود و گویی بوی خوش او را مساوی سی مایه بویا می‌انگاشتند. یاقوت پس از نقل قول دوم می‌گوید: جز این خالویه دیگری را ندیدم چنین گفته باشد. هنوز در ایران به دوره گردان نفت فروش و نان فروش و پیازفروش و سیب فروش و خاک‌بردار نسبت نفتی و نانی و پیازی و سیبی و خاکسی می‌دهند و با تلفظ عامیانه نفتیه، نویه، پیازیه، سیبیه و خاکیه و نظایر آنها از الفاظ رایج زبان فارسی به کار می‌برند. بنابراین می‌توان سیبویه یا سیبویه را بدون تصور خوش‌بویی کم و زیاد، کلمه‌ای فارسی دانست که از آن فروشنده سیب مفهوم ذهن شنوندگان می‌گردد و از این رو می‌توان به کار و پیشه خانوادگی او در بیضای فارس پی برد.

شهر بصره در ابتدای فتوحات اسلامی بنا شد و جای ابله و بهمن شیر دوره ساسانی را گرفت. همه عناصر بومی که قبلاً در ابله و بهمن شیر از اطراف گرد آمده و مردم شهرنشین را تشکیل می‌دادند در این تاریخ به علاوه طوایف مهاجر عرب که از نجد و حجاز و یمن بدانجا روی آورده بودند در تکوین عنصر بصرای جدید شرکت داشتند. مردم کرخ میسان در مغرب خوزستان

که وارث تمدن یونانی شکنه مِسن و آپولوکس بودند به مجموعه این عناصر که در قالب تولید اسلامی، شکل واحدی یافته بودند روحیه بحث علمی را سهم می دادند.

شهر بصره مانند کوفه از موقعی که رو به وسعت و عمران نهاد بزرگترین محل اجتماع و تلاقی عناصر مختلف تازه مسلمان به شمار می آمد و از خوزستان و فارس و سواحل خلیج فارس تا قلب جزیره العرب دسته های مختلف صحرانشین و روستانشین و شهرنشین بدانجا رو می آوردند و متدرجاً از شرق و شمال ایران و سواحل دریای هند هم، عناصری بر این جمع افزوده می شدند. هر دسته ای علاوه بر زبان متداول محلی خود، ناچار بودند زبان های فارسی دری و عربی را برای سهولت تفاهم بیاموزند و به کار ببرند. مقدسی^[۱] در سده چهارم، یعنی دوست سال بعد از دوران حیات سیبویه وقتی می خواهد نمونه ای از سخن مردم خوزستان به دست بدهد از مقوله همان فارسی دری آمیخته با مفردات عربی بوده که اینک هزار و سیصدسال از آغاز ترکیب آنها می گذرد و هنوز معمول و مفهوم همگان است. سیبویه بعد از انتقال به بصره برای تفاهم با محیط زیست جدید، ناگزیر به دو زبان عربی و فارسی دری بایستی آشنا گردد و یکی را برای تفاهم مشترک با سایر هموطنان ایرانی که در بصره رَحَل اقامت افکنده بودند و دیگری را جهت تفاهم با عنصر عربی که از جزیره العرب با لهجه های مختلف بدانجا روی آورده بودند مجبور بود به کار ببرد. ابوالأسود دوتلی از یاران علی (ع) نخستین درس دستور زبان عربی را در این شهر از آن بزرگوار گرفت که قرار تقسیم زبان عربی را به سه بخش اسم و فعل و حرف می دهد و این قالب هنوز در میان علمای لغت و صرف و نحو معروف و مقبول است. بعدها که قلمرو دین اسلام از طرف شمال تا جبال قفقاز و از طرف شمال شرقی تا ماوراءالنهر و از طرف مغرب تا مغرب اقصی امتداد یافت و عناصر بسیاری که به زبان ها و لهجه های متعدد و مختلف سخن می گفتند به اسلام گرویدند در صدد فرا گرفتن قرائت قرآن برآمدند.

چون روزبه‌روز از تعداد قاریان مهاجر از مدینه به عراق می‌کاست و مجال مراجعه به نسخه اصلی قرآن که قبلاً از مدینه به بصره فرستاده شده بود تا رهنمای قاریان باشد برای همگان فراهم نبود پس آشنایی به ضوابط زبان عربی و درست خواندن قرآن اقتضای تلاش‌ها و فعالیت‌هایی را می‌کرد که مطلوب هر دو طبقه حاکم و محکوم بود.

ابوالسود دونلی که موضوع اعراب را از پیشوای دینی خود آموخته بود و می‌دانست که حرکت از سه صورت ضمه و فتحه و کسره خارج نمی‌تواند باشد برای کتابت نسخه‌های تازه از قرآن تدبیری اندیشید و نقطه‌گذاری سرخ و سیاه کلمات را برای تفاوت حرکات و اختلاف حروف وضع کرد و بدین‌سان او پایه اصلی نحو عربی را در بصره بر زمین گذارد. آنبسه مَهری این دانش را از ابوالسود آموخت و به هیمون حَضْرَمی یاد داد و عیسی‌بن عمر ثقفی از هیمون فرا گرفت و به خلیل بن احمد یاد داد. این خلیل بن احمد همان کسی است که تنظیم فن عروض و تدوین فرهنگ عربی معروف به کتاب‌العین بدو منسوب است. وقتی سیبویه به بصره درآمد و در پی آموختن زبان عربی رفت، توفیق شاگردی خلیل را پیدا کرد که در آن زمان استاد بی‌نظیر مکتب بصره بود. سیبویه در ابتدا برای آموختن فقه از فارس به بصره آمده بود و پس از برخورد با خلیل چنان مجذوب جنبه لغوی او شد که به فراگرفتن و گردآوردن مجموعه ملاحظات و اطلاعات لغوی او درباره مسائل دستور زبان عربی پرداخت و همه آموخته‌ها و اندوخته‌های خود را در اثر گرانبها و بسی‌همتای خویش که موسوم به کتاب سیبویه است فراهم آورد. چه تاریخ مرگ سیبویه از میان روایات صدوشتت‌ویک و صدوشتاد و صدونودوچهار است، در صورتی که صدونودوچهار را که روایت ابن جوزی مورخ و محدث است بپذیریم با صدوچهل‌ونه که سال مرگ عیسی بن عمر ثقفی بوده چهل و پنج سال فاصله دارد. حال اگر دوران زندگانی او را موافق طولانی‌ترین روایت‌ها، چهل‌واندی سال بدانیم پس تولد سیبویه در حدود سال وفات

عیسی بن عمر اتفاق افتاده و استفاده او از محضر عیسی ممکن نبوده است. از این رو باید در سلسله روایت نحویان بصره نام عیسی را پیش از نام خلیل یاد کرد و ممکن است سیبویه به وسیله دیگری که درک زمان عیسی را یا روایات او را کرده بود علاوه بر خلیل از او در کتاب خود روایت کرده باشد. طول عمر سیبویه را از سی و دو تا چهل و آندی سال نوشته‌اند. با وجود این اختلاف ده ساله به طور کلی چندان زیاد نیست و نسبتاً حظی از زندگانی خود نبرده است.

نوشته‌اند که سیبویه جوانی پاکیزه و خوش‌هیكل بود و اشتقاقی که در ماده اسم او از سیبویه کرده‌اند نشان می‌دهد که نیکو معاشرت و خوش‌برخورد بوده است. با وجودی که زیاد مزاحم خلیل در رفت و آمد به مجلس درس و افاده او می‌شد و خلیل هم مردی قدری تُنُک حوصله بود هرگز در مورد سیبویه اظهار دلتنگی نمی‌کرد. چنانکه یکی از آدبای آن عصر به نام ابن نطاح روایت کرده است که روزی پیش خلیل بن احمد بودم، سیبویه از در، در آمد. خلیل گفت: مرحبا به صاحب دیداری که هرگز ملولم نمی‌کند. و او مدتی دراز در مجلس خلیل می‌نشست و ندیدم (ابن نطاح) خلیل در مورد دیگری چنین سخنی بگوید. چنانکه آلیمی درباره او گفته سیبویه اهل مناظره و گفت‌وگو بود و در کتاب‌های قدیم ادب و لغت از چند مناظره او سخن گفته‌اند.

یکی از مناظره‌های او با اصمعی لغوی معروف بود که ابو حاتم سجستانی بدون تعیین مورد و موضوع مناظره از قول اصمعی، آن هم سال‌ها پس از مرگ سیبویه و در حین مرگ اصمعی به‌وقوع آن اشاره کرده است. از سیاق روایت قضیه معلوم است که گفت‌وگو مربوط به تفسیری بوده که اصمعی از برخی ابیات شعر کتاب سیبویه برخلاف نظر مؤلف کرده بود. از مجموعه آنچه اصمعی برای ابو حاتم گفته، معلوم می‌شود که در زبان سیبویه لکنت شدیدی بوده که در ضمن مناظره بر عوام حاضر در مسجد بصره معلوم شده و با آرزوی غلبه اصمعی بر او عصبانیت سیبویه را چنان برانگیختند که به اصمعی گفته بود: ای اصمعی اگر تو می‌دانستی آنچه از من در این گفت‌وگو به تو رسید

هرگز به گفتار این عوام متوجه نمی‌شدی. آنگاه دست خود را در روی من (اصمعی) حرکت داد و رفت.

موضوع لکنت و گرفتگی زبان او را در روایت آلیمی برای پسرش هم دیدیم ولی قضیه برآشفته‌شدن او در ضمن مناظره و گفت‌وگو جز این مورد شواهد دیگری هم دارد، از جمله عثمان مازنی نحوی از قول آخفَش دوم، شاگرد سیبویه نقل کرده که گفت: روزی در مجلس خلیل بودم سیبویه در آمد، سؤالی از او کرد، جوابش را گفت و سیبویه دریافت، ولی من نفهمیدم. از آنجا برخاستم آدمم بر سر راه سیبویه نشستم. هنگام عبور همان مسئله را از او پرسیدم و بدو گفتم که چون آن را نفهمیده‌ام از تو می‌پرسم و قصد آزار تو را ندارم. سیبویه از این سخن برآشفته و گفت تو از کجا فهمیدی که من گمان آزاری در این کار از تو برده‌ام؟! آنگاه مرا (آخفَش را) از خود براند و راه خود را در پیش گرفت و رفت.

تعجب در این است مردی که تحمل سخن ناملایم دیگران را نمی‌توانست بکند و طبیعت پر زبان او بند لکنت نهاده بود و در کار تحریر چنان زبردست و نیرومند بود که بزرگ‌ترین کتاب نحو زبان عربی را تا زمان خود توانست به رشته تألیف درآورد، چرا این اندازه به کار مناظره و گفت‌وگو حریص بود که از بصره به بغداد برای گفت‌وگو با کسایی پیشوای مکتب نحو سفر می‌کرد. یاقوت داستان را پس از جمع‌آوری اقوال سعید بن مسعده و ثبرد و ثعلب به صورتی تلفیق کرده که در وافی و برخی کتاب‌های دیگر هم از او نقل شده است. یحیی بن خالد برمکی به سیبویه گفت: شما و کسایی با هم اختلاف نظر دارید و هر دو پیشوای فن نحو در شهر خود هستید. میان شما که باید حکمیت کند؟ کسایی گفت: این عرب‌هایی که از هر ناحیه‌ای در خانه تو جمع شده و به دیدار تو آمده‌اند اینان اهل زبان هستند و مردم هر دو شهر کوفه و بصره از سخن ایشان استفاده می‌کنند. اهل کوفه و بصره از ایشان سخن می‌شنوند. دستور بفرما تا بیایند و از ایشان سؤال شود.

پسران یحیی گفتند درست گفتی و دستور داد آنان را به حضور یحیی بیاورند. عرب‌ها از در، درآمدند و در میان ایشان افراد بنام هم دیده می‌شدند و درباره مسائلی که میان سیبویه و کسایی مورد اختلاف قرار گرفته بود از ایشان سؤال شد. با نظر کسایی موافقت کردند و سخن کسایی را درست دانستند. یحیی به سیبویه رو کرد و گفت: هان می‌شنوی؟! کسایی به یحیی گفت خدا وزیر را خیر و صلاح بدهد. این مرد از شهر خود امیدوار به درگاه تو آمده و روا نیست نومید بازگردد. پس یحیی دستور داد هزار درهم به سیبویه بدهند. سیبویه از مجلس یحیی بیرون آمد و رو به سوی فارس کرد و در آنجا بماند و دیگر به بصره باز نگشت. این روایت را صاحب انصاف که در حکمیت میان نحویان بصره و کوفه بیشتر گوشه دل او به سوی کوفیان مایل است از قول قراء کوفی چنین نقل کرده و با آنچه مُبرّد و ثعلب گفته‌اند مختصر تفاوتی دارد. در روایت ثعلب وارد است که وقتی سیبویه پسر یحیی برمکی وارد شد از او خواست که او را با کسایی در مجلس مناظره بنشانند. یحیی بدو گفت: این کار را مکن، زیرا کسایی اکنون پیشوای نحویان بغداد و قاری قرآن مشهور شهر است و پسر خلیفه امین هم پیش او درس می‌خواند و کسانی که در شهر هستند همه از او طرفداری می‌کنند. سیبویه به چیز دیگری جز جمع میان آنان برای مناظره رضا نداد. وقتی خبر به هارون رسید به یحیی دستور داد که هر دو را در یک جا بنشانند و او را به روزی وعده داد. در آن روز سیبویه تنها به خانه رسید در آمد. قراء و أحمر و چند تن دیگر از نحویان کوفه در آنجا حاضر بودند. أحمر از او صد سؤال کرد که بر هر کدام جواب می‌گفت از او می‌شنید که خطا کردی. سیبویه خشم خود را فرو خورد و گفت: این سوء ادب است. پس کسایی در آمد. همراه او گروهی از عرب‌ها بودند. این مسئله در پیش نحویان به مسئله زُنْبوریه یا زَنْبُوریه^[۲] معروف است. وقتی که سیبویه به بغداد آمد بیش از سی و یک سال نداشت و چون از بغداد

برآمد و به فارس رفت بقیه عمر را به آزدگی و رنجیدگی گذراند تا در عمر چهل و اند سالگی در شیراز مریض شد و مرد.

از نظام مُعتزلی روایت شده که گفت: در معرض مرگ بر سیبویه درآمدم و از او پرسیدم ای آبوشیر چطور هستی؟ گفت مانند کسی هستم که عافیت از او جدا می‌شود و درد به جای عافیت می‌نشیند. جز اینکه دوشینه احساس راحتی می‌کردم. به او گفتم به چه اشتها داری؟ گفت اشتهایم این است که اشتها داشته باشم. روز بعد پیش او آمدم، دیدم سر در دامن برادرش نهاده و برادرش اشک می‌افشاند و یکی از قطره‌ها بر گونه سیبویه فرو چکیده بود. بدو گفتم چطوری؟ گفت: جوانمرد را زاد تقوایی که از پیش فرستاده باشد مسرور می‌کند در صورتی که بداند دردی که دارد او را می‌کشد. نظام گفت: سیبویه همان روز مُرد ولی افسوس که نظام روز و ماه و سالش را روایت نکرده است.

ابوسعبد سمعانی در منتخبی که از طبقات اهل فارس و شیراز تألیف قَصار شیرازی فراهم آورده نام او را علاوه بر عَمر بن عثمان، بَشیر بن سَعید هم آورده و گفته در وقتی که متعهد دیوان مظالم در شهر شیراز بود مُرد و قبرش در شیراز است. وجود این قبر بارها در فارس نامه‌ها تأکید شده و اکنون که به همت انجمن آثار ملی تجدید بنایی یافته و در سال هزار و دو یستم از وفات او افتتاح می‌شود دانشگاه بهلوی شیراز تشریفات مجللی در خور عظمت این فارسی‌زاده مشهور که نامش به‌عنوان بزرگ‌ترین عالم نحوی در تاریخ اسلام ثبت شده و کتاب او که از فرط شهرت و عظمت مانند کتاب مقدس گفتن اسم کتاب تنها برای آن کافی است و در زبان عرب همتایی ندارد بر پا می‌کند که برای حضور آن از علمای شرق و غرب عده‌ای را دعوت کرده است.

درباره سیبویه و الکتاب و نظریات نحوی او سخن بسیار می‌توان گفت. امیدوارم فضلا و علمای شرق و غرب از ایراد سخنانی در این باب دریغ نفرمایند!

پی‌نوشت:

۱- محمدبن احمد بن ابی بکر البنا. ملقب به شمس‌الدین و مکنی به ابوعبدالله (۳۲۶-۳۷۵ یا ۳۸۰ هجری قمری) جغرافی دان و سیاح معروف. در بیت‌المقدس متولد شد، به تجارت پرداخت و به اکثر بلاد اسلام سفر کرد و کتاب معروف خود «احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم» را در جغرافیا تصنیف کرد.

۲- مورد اختلافی است که میان سیبویه و کسایی در محضر یحیی بن خالد برمکی روی داد. هنگامی که سیبویه از بصره به بغداد رفت کسایی معلم امین، فرزند هارون خلیفه بود و در انجمن که همه عالمان بودند به سیبویه گفت: قد کنت اظن ان العقب اشد لسعه من الزنبور، فاذا هو ایها. سیبویه گفت: مثل چنین نیست، بلکه صحیح آن، فاذا هو هی است. و در این باره دیر زمانی به بحث و جدل پرداختند و سرانجام بر این امر توافق کردند تا از عرب خالصی که زبان وی با زبان شهرنشینان در آمیخته نشده باشد، باز پرسیدند. امین که عنایت شدیدی به کسایی داشت چنین عربی را احضار کرد، اما وی به سیبویه حق نداد. می‌گویند به عرب رشوه دادند یا او را از مهابت فرزند خلیفه بر حذر داشتند تا در انجمن نظر کسایی را تصدیق کرد و خود او، موضوع را تلفظ نکرد و هر چه سیبویه گفت: فرمان دهید مثل خود را باز گوید، چون بر زبان عرب بادیه‌نشین غلط جاری نمی‌شود، اعتنایی نکردند و سیبویه دل‌آزرده به فارس شتافت و سال‌ها بعد، در یکی از روستاهای آنجا جان سپرد.