

مجله

دانشکده ادبیات

شماره دوم سال دهم

۱۳۴۱

(شماره مسلسل ۳۸)

دی ماه

بمناسبت نهمین سال وفات عارف معروف خواجه عبدالله انصاری
با دعوت ریاست مطبوعات دولت افغانستان یادبودی در کابل از دوم تا نهم
مهرماه تشکیل یافت وعده ای از دانشمندان افغانستان و ایران و ترکیه
و هند و مصر و انگلستان و فرانسه و آلمان و شوروی در آن شرکت جستند.
در اولین جلسه مباحثه در باب آن عارف بزرگ، دانشمند محترم
آقای دکتر رضا زاده شفق استاد دانشگاه تهران خطابه ای ایراد کردند
که متن آن در ذیل از نظر خوانندگان می گذرد:

نهان بینی و جهان بینی خواجه عبدالله انصاری

چند سال پیشتر از جنگ جهانی سوز اول نگذشته بود که در آلمان بعنوان دانشجو
در دانشگاه برلین ثبت نام کردم آن جنگ جهانی که تا آن زمان بزرگترین قتال در تاریخ
بشر بود، حوالی سیزده میلیون نفوس کشته و بیست و دو میلیون زخمی داد و نزدیک
دویست میلیارد دلار خسارت بار آورد و ممالک و سرزمین هایی را ویران ساخت. آلمان
نیرومند جنگاور شکست خورد و امپراطور نامی آن ویلهلم دوم ترک دار و دیار گفت
ولی شکست دل های آلمان از شکست نظامی بمراتب فزونتر بود. در چنان روز گاری
انجمن دانشجویان و دانشگاه برلین از من درخواست نمود در یکی از مجامع آنان پیامی

از ایران بیاورم . دل‌های شکسته همواره مهدیای مرهم افکار شفا بخش عرفانیست، بیجهت نیست که این سخن بزرگ آسمانی در تعالیم اسلامی آمده : « من در دل‌های شکسته جای میگیرم » انی عند المنکسرة قلوبهم !

در آن مجمع جوانان شکسته بال پریشانحال آلمانی بود که این قول عرفانی شیخ اجل^۱ ابواسمعیل عبدالله بن ابی منصور محمد انصاری را که در رساله واردات آمده بزبان آورد و تا آنجا که مقدورم بود، آنرا ترجمه و تفسیر کردم: اگر بر هوا پری مگسی باشی، اگر بر آب روی خسی باشی، دلی بدست آر تا کسی باشی!

آلمانها در هوانوردی قهرمانیهای شگفت انگیز کرده بودند و نام هوانوردان شیردل مانند ریشتهوفن (Richthofen) و ایمرمان (Immerman) ورد زبانها بود . کشتیهای کوه پیکر آنان مدتی دریاها را تحت استیلا در آورده بود، نه از کارزار بآب داشتند و نه از طوفان و تیار، فتوحات خارق العاده سفاینی مانند امدن (Emden) افسانه وار در گوشه و کنار کره مسکون نقل میگشت . اینهمه کامیابی و پیروزمندی وجهانگیری یکباره مانند خوابی پریشان آمده و گذشته و ملکی ویران و دل‌هایی لرزان باقی گذاشته بود . گویی در آن موقع حساس فجیع پیام خواجه عبدالله انصاری اثرش از نهیب هواپیما و لهیب آتش توپخانه و حمله افواج و جوش و خروش امواج نافذتر و موثرتر واقع گشت و یار و دیار باختگانی از نعره و وحشت جنگ خانمانسوزی رسته و در تالار خموش و آرام دانشگاه ندای یک پیر طریقت خاور زمین را بگوش هوش می شنیدند که میگفت پرواز در هوا را مگسها هم میدانند و شناوری بر آب را خسها هم میتوانند ولی دل است که مقام آدمی را به مراتب برین و مراحل گوهرین میرساند . تنها وقایه جان و خانمان فرزند آدمی توپ و تفنگ و هواپیما و کشتی نیست بلکه دلست که تواند او را شاد کام و مقضی المرام سازد . چه سخن بزرگ است این سخن روحانی و قول سبحانی که فرماید : زمین و آسمان بر من گنجایش ندهد ولی دل بنده مؤمن من بر من گنجایش دهد : لایسعی ارضی و لاسمائی بل یسعی قلب عبدی المؤمن . در همان گیر و دار و کشاکش و چکاچاك جنگ هم حتی رهبران و فرماندهان

بلند پایه‌ی اسم مدام میگفتند نیروی نظامی و ابزار و اسلحه بدون نیروی قلبی و قوه معنوی از عهده کازار بر نیاید و بارها در گزارشهای نظامی طرفین حتی در موارد شکست این جمله شنیده و خوانده میشد: قوه معنوی افراد برقرار و استوار است! درست است، مائشوقی هاشمین و هواپیمای عصر نوین نساختیم و قرن‌ها با سوزن‌نظری پرداختیم و در آن ساحه الحق مبالغه راه انداختیم ولی از طرف دیگر قبله گاه زایرین و مقصد منازل سایرین را که کعبه‌ی دل باشد فراموش نکردیم. چه فایده از آن تمدن و شکوه ظاهری که باطنی نداشته باشد و چه سود از علم و ترقی بهمت آوری کرد، کلیه وسایل راحت بخش آدمی اورایی آرام و بیچاره سازد؟ علم ترقی بهمت آوری کرد، کلیه وسایل راحت بخش حیرت آور را در اختیار بشر گذاشت و او را فرمانروای زمین ساخت و اکنون هوای تسخیر ماه و مریخ را در سراسر می‌پروراند ولی گویی بزرگترین کعبه حاجت را که باطن خودش باشد فراموش کرده و بعلم و صنعت خود می‌بالد در صورتی که از این علم و صنعت اضطراب و نگرانی و بیم نابودی صدچندان شده و از پنجاه سال باین طرف این دنیای انسانی خواب راحت ندارد و روحانیان و بزرگان و حکیمان ملت‌های جهان آشفته خاطر و نالان مردم را از چنین گمراهی عظیم که گرفتار آن گشته‌اند مدام بر حذر میدارند.

از سال‌ها پیش رهبران دینی و فلاسفه تاریخ پی بدین گمراهی بردند و ملت‌ها و دولت‌ها را به درک آفات تمدن دعوت کردند. دانشمندان قرن نوزدهم و بیستم از گیوانی با تیس‌تایکو (Giovanni Batista vico) ایتالیایی تا نیکولای دانیلوسکی (Nikolai Danilevsky) روسی و اسپنگلر آلمانی (Spengler) و آرنلند توینبی انگلیسی (Arnold Toynbee) از رشد و بلوغ و انحطاط اقوام و تمدن‌ها بحث کردند و تمدن مغرب زمین را مواجه با افول و انحطاط شمردند. شپنگلر در دو جلد بزرگ کتاب معروف خود بنام «افول تمدن مغرب زمین» آثار و علائم دوره انحطاط و مرگ را در جبهه ملل متمدنی جلوه گر مشاهده کرد. و با مقدمات مفصل و شواهد فراوان سقوط دستگاه تمدن اروپا را حتی پیش از جنگ اول پیشگویی نمود. بموجب اصولی که خود او وضع کرد تمدن اروپا در عین اوج ترقی خود عوامل سقوط و نابودی خود را با خود داشته که جنگ یکی از مهم‌ترین آن عوامل است. این نوع طرز فکر بدبینی چنانکه میدانیم باز از خود مغرب زمین و مخالفین و منتقدین پیدا کرد

یعنی اینان نسبت بتمدن مغربی و اصول آن خوش بینی اظهار کردند، ولی قطع نظر از این اختلاف آنچه مسلمست و هر دو طایفه بدین و خوشبین قبول دارند سهم و ارزش امور معنوی در امور ظاهری یعنی تأثیر دل در امور دنیا است. منظور از دل در بادی نظر همان عضو معین حسّاس یعنی پادشاه تن است که شریان و ورید قلمرو فرمان او است و بدان واسطه با همه سوی بدن پیوسته است و از آنسر از کوچکترین شادی یا رنج که از راه حواس بر بدن وارد شود بیدرنگ آگاه و متأثر میگردد. شباروز در راه نگهداری توازن زندگی در کوشش و کوشش و برای حفظ مایه‌ی حیات مدام در طپش است همین آگاهی مستمر و حساسیت دائمی و پیوستگی همیشگی دل یعنی با اصطلاح عمل فیزیولوژی آن اساس و مبدأ توجه بشر به دل و بسط و انتشار سخنان دل انگیز و دل آویز در ادبیات ملل است، ولی دلی که عارف از آن بحث میکند تنها کار عضو معلوم و معین نیست بلکه از آن نیروی برین درونی و عالم معنای باطنی انسان را قصد میکنند که جایگاه خدایش نامند و منبع الهامش خوانند. این دل در مواردی باروح و نفس و وجدان یکسانست، کلمه وجدان در لغت عرب از ماده وجد بمعنی یافتن است و عجیب نیست که از دیر باز وجدان را بفارسی اندر یافت گفتند. در سنوات اخیر نویسندگان دانشمند ایران کلمه کنسیانس (Conscience) فرنگی را بحکم معنی ریشه آن خود آگاهی ترجمه میکنند من بودم (خود یابی) یا همان اندر یافت میگویم. خود را یافتن و از گمگشتگی ره‌اشدن خدا را یافتن است. دل بدین معنی عام که وحدت قوای باطنی و کانون عالم درونی باشد و در عین استناد به نیروی خود تکیه به نیروی حسّ و هوش کند و دانش را با بینش توأم سازد و جهان تفرقه را در مقام جمع الجمع مشاهده نماید همانست که عارفان از آن سخن بر زبان رانند و آنرا مهبط علم و عرفان خوانند و کانون ایمان شمارند. در قرآن کریم در خطاب به پیدلانی که اسلام آنان از الفاظ و مراسم نگذشته و به ساحت قدسی دل نرسیده بود فرمود: بگوئید اسلام آوردیم ولی نگویید ایمان آوردیم زیرا هنوز ایمان در دل‌های شما جای نگرفته: قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم.

اینچنین قلب مظهر دانش و بینش است که امثال حجة الاسلام غزالی گفتند:

دانش نورست که خداوند در دل هر که بخواهد میاندازد ، العلم نوریقذ فہ الله فی قلب من یشاء ، بواسطه چنین علم قلبی یا قلب علمی است که بعقیده عارفان انسان می تواند مراحل راطی کند و منازل را سیر نماید و از کثرت بوحدت و از تفرقه به جمع و از خودپرستی بخدومت و از نفاق به محبت برسد . برای دریافتن این دانش برین یا حکمت متعالی نفس آدمی باید مراحل راطی کند و تربیت و تهذیب شود تا وحدت را در کثرت به بیند و به جمع اضداد Coincidentia Opositorum نایل آید . این مراحل را پیرما خواجه عبدالله در مباحث غز و مطالب دقیق منازل السائرین شرح داده و تفصیلی با ایجاز بیان نموده است . در عصر ما سراسر جهان در کار و کوشش است و موتورهای کارخانهای عظیم شبانروز در چرخیدن است و هر ساعت هزارها ماشین کوه پیکر بساحه این زمین گردان میریزند ولی یک کارگاه دیگر و عظیمتر خدایی هم در درون ما آدمی زادن مدام در یک حرکت مستمر و موزون است و مدیر آن دل است و حرکت این همه کارخانهای برونی بفرمان این کارخانه درونیست چنانکه هم دیروز از پیام پادشاه مفتح و نطق جناب صدر اعظم مستفاد شد اگر سازی بین درون و بیرون نباشد نظام جهان آدمی بهم می خورد .

بیاد دارم در اوایل جوانی داستانی خواندم که مؤلف که گویا امریکایی بود عنوان داستان را «راه زرد» The Yellow Path نهاد بود: دختری زیباروی که از پی خوشبختی میگشت روزی برای پیدا نمودن جای جادوگر سراسیمه و آشفته رو بکوهستان مینهد تا از او داروی خوشبختی ستاند ، بر سر راه به بستانی میرسد که مترسکی استوار ساخته بودند در این حال آشفته و شوریده بی اختیار از مترسک بیجان راه مکان جادوگر را می پرسد ، از قضا مترسک در جواب او بسخن می آید و میگوید من جای جادوگر را برای تو نشان میدهم بشرطیکه تو هم چون او رادیدی برای من دلی بگیری که من عمریست بیدل درین دشتزار مانده ام و چون بهاران میرسد و چمن ها سبز زار میشوند و مرغان بهاری سرودن شنیده آغاز میکنند من بیدل و بیجان در اینجا سیر حرمانم . بلی عالم انسانی در عصر ما ترقیاتی عظیم بهت آور نموده و کارش به خوارق عادات و معجزات رسیده ولی یک معجزه بزرگتری درخور است که بدون

آن رشته حیاتش در خطر گسیختن است و آن عبارتست از اینکه بشر دانشمند و صنعتگر و کارخانه ساز و هوانورد و تیزپرواز دلی بدست آورد، زیرا اگر بر هواپری مگسی باشی، اگر بر آب روی خسی باشی، دل بدست آر تا کسی باشی. دل بدست آوردن در عرف عرفای ما دومعنی دارد یکی اینکه انسان خود برای خود دلی بدست آورد و مانند آن مترسکه بستان تنها تماشاگر بیدل جهان نباشد، دیگر آنکه در این مرحله متوقف نشود بلکه دل دیگران را هم بدست آورد و خطاب خواجه انصاری که فرماید دلی بدست آر هر دو معنی را افاده میکند. منظور مولانا جلال الدین هم ذکر این حقیقت دوجانبه است که میفرماید :

طواف کعبه دل کن اگر دلی داری

دلست کعبه معنی تو گل چه پنداری

طواف کعبه صورت حق از آن فرمود

که تا بواسطه آن دلی بدست آری

زعرش و کرسی و لوح و قلم فزون باشد

دل خراب که آنرا بهیچ شماری

این دل بوصفی که از سخنان خواجه و سابقین و لاحقین او بدست میآید همان نیروی بزرگ معنوی واحد و جامع خرد و هوش و دانش و بینش است، حتی دویی عالم ظاهر و عالم باطن در نظر صاحب دل از بین میرود و جهان نهان و عیان یا باصطلاح افلاطونی جهان محسوس و معقول (Mundus sensibilis) و (Mundus intelligibilis) هر دو یکی میگردد. چه زیبا بیان میکنید این وحدت عالم ظاهر و عالم باطن یا باصطلاح غزالی عالم ملک و عالم ملکوت را این دوبیت نغز زیبا که گویا گوینده آن صاحب بن عباد است: عالم محسوس به شیشه یا قدح و عالم معقول به می ماند که چون هردو از کدرها صاف شوند بقدری شبیه هم گردند که گویی همه شیشه است بی شراب یا همه شرابست بی شیشه

فتشابهات تشاکل الامر

و کائما قدح ولا خمر

رق الزجاج وراقت الخمر

فکائما خمر بلا قدح

وقتی دل برای درك حقیقت آماده گشت کثرت از نظر محو میگردد و جز واحد نمی ماند تاظاهری وباطنی و دلیل وشواهدی در کار باشد، یکی می ماند ولاغیر. در تفسیر فرکاوی از منازل السائرین در باب توحید این دوییت برای جلوه گری ساختن این وحدت برین نقل شده: سرزمین ها از تو ای خدا خالی نیست تا تو را از آسمان جویند، آنانکه تو را بدیده مینگرند بینش ندارند.

وای الارض تخلصونک حتی تعالوا یطلبونک فی السماء
نراهم ینظرون الیک جهراً وهم لایبصرون من العما

سخن از خواجه عبدالله بمیان آوردن واز تعلیم او در باب محبت ذکر نمی نکرده شرط انصاف نباشد. در اغلب کلمات او که تعبیر از ضمیر منیر او است محبت پیرایانست بخدا وخلق نمودار است که از سخنان او در منازل السائرین ورساله محبتنامه و سایر کلماتش مستفاد میشود محبت نیز مانند سایر حالات در نظر او مراحل دارد و در منازل السائرین که عوالم را در مقامات سه گانه سیر میکنند گوید محبت در دل عارف بجایی رسد که از عادت و علت و چون و چرا میگذرد و محب و محبوب یکی گردد و حالی پیش آید که عبارت و اشارت نیاید «محبة خاطفة تقطع العبارة وتدقیق الاشارة»، «شراب محبت را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام رسیدن باید نه پرسیدن»، «محبت بیچون و نصّ یحبّون» لازمست «حقیقت محبت خود خداست، الله محبة.

بی بود شما یحبّهم می گفتم هم در یحبّون بشما من سفتم
جز من دگری نبخشیدی گفتم من بودم و من شنیدم و من گفتم

در پایان این سخن کوتاه که نظر باختصار و اشاره بود، و العاقل یکفیه الاشارة، باید بگویم آنچه از کلمات شیخ مستفاد میشود طی مراحل و منازل عرفان با صرف استغراق و جذب و وجد و مشاهده هرگز کافی نیست و خدمت و عمل لازمست و صوفی صافی باید بحکم محبت توأم بتواضع و خشوع کمر بخدمت خلق بندد تا رضای خالق را بدست آورد. بیاد دارم در کالج امریکایی (رابرت کالج) واقع بر تپه های زیبای ساحل بسفر که افتخار دانشجویی داشتم شعار ما این بود: اگر راهی در زندگی نداشته باشیم باید

راهی بوجود آوریم (in via nimus faciemus) خواجه عبدالله انصاری این مفهوم کار و خدمت را تاجایی اهمیت میدهد که کار و خدمت را میزان ارزش آدمی می‌شمارد و این حقیقت را در رساله مقولات با این جمله کوتاه سودمند، که جا دارد شعار همگان قرار گیرد، ادایکند: آن ارزی که می‌ورزی! همچنین در همان رساله فرماید: بدانکه ایمان بر سه وجهست بیم و امید و مهر، بیم چنان میباید که تورا از معصیت باز دارد، و امید چنان میباید که تورا بر طاعت دارد، و مهر چنان میباید که در دل تو تخم خدمت کارد.

حقیقت آنست که طاعت خدا و خدمت بخلق در آیین شیخ، بهم بسته است و اگر کسی حقایق نغز رسالات و مناجات و منازل و مقامات را بدیده نهانین بنگرد جهانی از لطایف روانی و وظایف زندگانی برویش باز میشود و میفهمد که ایمان بخدا و تهذیب نفس و کسب خضوع و خشوع و تواضع و طی مقامات او را به تسلیم محض نسبت بحقایق و نیکی نسبت بمخلوق و ادار میسازد. با اینکه مطلب مربوط به کلی است و فهم کلی در نظر توحید امکان دارد باز اجازه فرمائید جمله‌ای چند از لطایف افکار بلند پیر را در همین موضوع وظیفه ما درباره دیگران که در واقع اساس زندگی ما آدمیزادان را در این کره مسکون تشکیل میدهد تذکردهم. در قسم بدایات باب انابت فرماید: شخص نباید بخود ببالد و کوتاه آمدن دیگران را خورده گیرد. در باب تذکر گوید: از هیب پند آزیان چشم پوشید. در باب اعتقاد گوید: شخص باید خواهش خود را کم کند و درباره دیگران گشاده روی باشد «قبض الارادة واسبال الخلق علی الخلق بسطاً». در قسم ابواب باب اشفاق گوید: . مرد باید خود را از خود پسندی نگه دارد تا با مردم ستیزه جویی نورزد، و در همان قسم باز از چشم پوشی سخن بمیان میآورد بهمین طور از نفع خلق و ترك ادعا و از بزرگداشت حق مردم و دشمن داشتن بخل و شهوت و میل به مکارم اخلاق بحث میکند «تعظیم الحقوق و متالشح والرغبة فی مکارم اخلاق» و در باب تواضع گوید: حق دشمن را هم رد مکن و پوزش پوزشخواه را بپذیر، تاجایی که گوید:

کسیرا که از تو دوری جوید تو نزدیک شو و با توبدی کند تونیکی کن و این پوزش پذیری با گشاده رویی و سهربانی باشد نه خودداری و شکیانمایی «ان تقرب من یقصیک و تکرّم من یؤذیک و تعتذر الی من یتجنی علیک سماحة لا کظماً و تودّدا و ترأفاً لا مصابرة».

کاش میجالی بود و این پندهای نغز اخلاقی را یکایک بر میسر مردم چنانکه دانشمندان اسلامی و عیسوی و دیگران بر شمرده اند از آن جمله فاضل روحانی دیورکی (De Beaurecueil) که در این مجلس شرکت دارند مقاله پی بس سودمند در دو شماره از مجله ملانژ (Mélanges) نشر معهد علمی فرانسیوی آثارش رقیه دارالمعارف قاهره سال ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵ بسک تحریر کشیده و اصول تعالیم اخلاقی شیخ را با اصول تعالیم عیسوی مقایسه کرده و برای ما که پیرو دین اسلام هستیم عجب نیست که چنانکه از این نوشته مستفاد میشود تعالیم حضرت عیسی علیه السلام عالیتر باشد، ما میدانیم مقام یک عارف ربانی کجا و مقام یک پیامبر آسمانی کجا ولی این نکته را نباید نا گفته گذارم که واقعاً شایسته است دقایق و لطایفی که شیخ در مملکات و خصایل آدمی چه در منازل و چه در مناجات و رسالات مانند رساله «صد میدان» آورده با توجه بحکمت عملی و روانشناسی بادقت و انصاف مطالعه شود، دیگر آنکه به این حقیقت که شرح احوال و صدق گفتار او مینمایند که او در حدود امکان بشری بگفته خود کار می بسته و علم را با عمل توأم و ظاهر را با باطن با هم میکرده توجه کافی معطوف گردد.

دکتر رضا زاده شفق

طهران ۲۸ شهریور ۳۴۱

بعضی درباره کتاب

مراحل تربیت

(تألیف موریس دبس)

بقلم دکتر علی محمد کاردان

دانشگاه دانشکده ادبیات

در زمینه آموزش و پرورش هر ساله کتابهای فراوانی نوشته میشود و دانشمندان اروپائی و امریکائی که بامر تربیت علاقه دارند هر یک بنا بر رشته تحقیقی و سلیقه خود مسائل مختلف و پیچیده تربیت را مورد مطالعه و مذاقه قرار میدهند. بدین ترتیب تا کنون آثار مهمی درباره فلسفه و مبانی روانی و اجتماعی تربیت برشته تحریر درآمده است. اما عیب اکثر این نوشته‌ها این است که یابیش از حد کلی و انتزاعی است و تنها دسته خاصی از متفکران را بکار میآید، یا بیش از اندازه بجزئیات میپردازد، بطوری که خواننده را در پیچ و خم مسائل روزانه سازمان فرهنگ یا شیوه آموزش و پرورش گرفتار میسازد و از توجه بمسائل عمومی و مهم تربیت باز میدارد و او را باین فکر می اندازد که تعلیم و تربیت مبنای علمی و استواری ندارد و تنها یک رشته فنون ساده و پیش پا افتاده است که بیش از آنکه آموختنی باشد آزمودنی است و هر کس بخاطرات کودکی خود مراجعه کند یا چندی بعمل تربیت پردازد خود بخود بتحصیل آنها نائل خواهد آمد.

لکن بدیهی است که آموزش و پرورش پیش از هر چیز عملی انسانی است و در صورتی به نتیجه مطلوب منتهی میگردد که مبتنی بر نظری روشن درباره طبیعت و سرنوشت انسان باشد و این نظر و بصیرت در صورتی بدست میآید که شخص هم در کار آموزش و پرورش تجربه کافی داشته باشد و هم درباره آزموده‌های خود بشیوه علمی اندیشیده باشد، و خلاصه هم اهل عمل باشد و هم اهل نظر.



موریس دوپس (۱) از جمله استادان دانشمند و خوش ذوق معاصر است که در آثار خود در باب آموزش و پرورش تجربه و تفکر را بهم آمیخته و از این معجون کتابی پرداخته که هم مربیان را بکار میآید و هم دستداران علوم تربیتی را نسبت بمسائل تربیتی روشن میسازد. در این کتاب که «مراحل تربیت یا آموزش و پرورش» نام دارد چنانکه از نامش پیداست آموزش و پرورش از لحاظ «ژنتیک» مورد بحث قرار گرفته مخصوصاً مفهوم «مرحله» اهمیت خاصی یافته است. دپس در مقدمه چاپ دوم، خود را طرفدار تربیت ژنتیک میدانند و معترف است که این فکر، فکر تازه‌ای نیست و نتیجه الهامی است که امیل بربیان جهان داده است. «لکن از امیل ژان ژاک روسو تا کتاب ماریامونتنسوری دربارهٔ مراحل تربیت، از اصل واحد روانی و تربیتی تعابیر و تفاسیر گوناگون کرده‌اند.» موریس دپس می‌کوشد سنت منسوب به روسو را از انحراف‌رهای بی‌بخشد. وی چنین مینویسد: «درست است که این تحقیق را بسیار بسیار مدیون روسو هستم اما در اغلب موارد از سنت روسو یا فراتر می‌نهم. مسلک روسو که در زمان خود انقلابی بود امروز دیگر تازگی ندارد. کسانی که میخواهند بهانهٔ اینکه مؤلف امیل پیشرو داهی نهضت پرورش نبوده، خود را به روسو منسوب کنند، دست بکار بیهوده و خطرناکی میزنند. بهترین شیوهٔ تجلیل از روسو که مورد ستایش مانیز هست مدح و ثنای او نیست. تجلیل واقعی از روسو اینست که با استفاده از کتاب او بکوشش تازه‌ای دست بزنیم.» دپس همین شیوهٔ آزاداندیشی را دربارهٔ نویسندگان و دانشمندان دیگر و مخصوصاً معاصران معمول میدارد. مثلاً دورهٔ دبستانی را که دیگران دورهٔ پیش از ظهور مقولات (۲) یا دورهٔ مقدم بر ظهور مفاهیم کلی (۳) دانسته‌اند، دورهٔ ظهور مفاهیم جزئی و مقدماتی (۴) می‌شمارد و برای این نامگذاری جدید دلائل تازه‌ای دارد که استواری آن تردید ناپذیر است.

بعقیدهٔ مؤلف کتاب «مراحل تربیت» «رشد کودک کان از روزی که بدن می‌آیند

تا هنگامی که بدرجه کمال میرسند از مراحل متوالی و بهم پیوسته‌ای میگذرد که میتوان آنها را فصول مشخص تاریخ واحدی دانست. موجودی که میباید مراحل معینی را طی میکند. هریک از این مراحل ترکیب روانی خاص دارد و این ترکیب مخصوص در رفتاری که مشخص این مرحله است منعکس میگردد. بنابراین پرورش باید حتی الامکان بنا بر مراحل روانی رشد صورت گیرد و تنها در این صورت میتواند کلیه استعداد های شاگرد را بظهور برساند. چنین تربیتی درست مانند لباسهای مجسمه های تراشیده معبد پارتنون (۱) است که چون باپستی و بلندیهایی پیکر زیبایی سازگار شده است، بهتر جلوه میکند.» (۲)

بعقیده موریس دوپیس از روی عوامل عمده تکوینی (ژنتیک) میتوان مراحل تربیت را از یکدیگر متمایز ساخت. در هر دوره از رشد فعالیت های معینی اساس است و مربی برای آن که در کار خود توفیق یابد، باید باین عوامل اساسی توجه کند زیرا اعمال و وظایف دیگر حول این عوامل سازمان مییابد. «میتوان گفت دورانی از عمر تقریباً دوره بازی و دوره دیگر دوره از بر کردن، دوره سوم دوره عادات و دوره چهارم دوره شور و هیجان است.» (۲) بنابراین بعقیده او هر مرحله از رشد بمنزله کلی است که اجزای آن دارای وحدت واقعی است، بنابراین نمیتوان و نباید چنانکه برخی تصور میکنند جنبه های مختلف تربیت مانند جنبه جسمانی و عقلانی و مانند آنرا از هم جدا کرد. و بمراحل رشد هریک از آنها جدا گانه توجه کرد. امروزه غالباً مسائل تربیتی طوری مطرح میشود که گوئی در تمام مراحل کودکی صادق است. ازینرو وقتی راهحلی پیشنهاد میشود بتحول و تکون استعدادها در طی زمان توجه نمیکند یعنی برای مسأله ای که خود دگرگون میشود راهحل ثابت و واحدی پیشنهاد میشود، مثلاً از تربیت حافظه بطور کلی سخن میگویند و حال آنکه حافظه در هر دوره عمل خاصی دارد. یعنی در کودک شیرخوار بیدار میشود و پشتیبان بست و متزلزل رفتار

۱- Parthénon یکی از معابد مشهور آتن.

۲- کتاب «مراحل تربیت»، فصل اول، صفحه ۱.

بیش نیست در صورتیکه در حدود ۱۰ سالگی عمل عمده و اساسی ذهن بشمار میرود ولی در ۱۰ سالگی از وسائل عقلانی فرعی است و تابع عقل نظری قرار میگیرد. پس چگونگی تربیت حافظه تنها از روی نقش خاص آن در اعمال ذهنی در هر مرحله از تحول تعیین و تعریف میشود.

باری، بعقیده موریس دبس وقتی تربیت را از لحاظ مراحل آن در نظر بگیریم بسیاری از کشمکشها و تناقضات تربیتی حل میگردد. یعنی مثلاً از این راه کشمکش میان طرفداران پرشور تربیت نشاط انگیز (۱) و تربیت مبتنی بر کوشش و نیز مجادله پایان ناپذیر میان طرفداران تربیت فردی و اجتماعی و تعلیم نظری و تربیت شخصیت خاتمه مییابد. «وقتی این مسائل را از لحاظ تکامل روانی مورد نظر قرار دهیم راه حل آنها پیدا میشود.»

باری، هدف مؤلف در این کتاب اینست که «جدول جامعی از مراحل تربیت تنظیم کند بطوریکه روان شناسی معاصر از طرفی و تصور خاصی از انسان از طرف دیگر در آن ملحوظ شده باشد.» بنابراین برخلاف کسانی مانند استوارت میل که تربیت را با تأثیر مستمر محیط بر فرد در آمیخته آنرا براساس زندگی میگیرند، نویسنده کتاب تنها بتعمق در دوره رشد و اصول تربیت آن توجه دارد یعنی انسان را از روز تولد یا اندکی پیش از آن در نظر میگیرد و در حدود بیست سالگی رهایش میکند، زیرا معتقد است که انسان در پایان این دوران تا اندازه ای میتواند قائم بذات زندگی کند. آنگاه بیست سال نخستین زندگی را از روی عوامل عمده حیات روانی و اجتماعی بمرحله پنجگانه زیر تقسیم میکند:

- ۱- کودکی اوّل (از ۰ تا ۳ سالگی).
- ۲- کودکی دوم (از ۳ تا ۷ سالگی).
- ۳- کودکی سوم یا کودکی بزرگ (از ۷-۶ تا ۱۳-۱۴ سالگی).
- ۴- دوره نوجوانی (از ۱۳ تا ۱۶ سالگی).
- ۵- دوره جوانی (از ۱۶ تا ۲۰ سالگی).

سپس مشخصات روانی و تربیتی این مراحل را چنین خلاصه میکند:

«مرحله نخستین تربیت یادوره شیر خوارگی، دوره پرستاری از کودک است. منظورم اینست که حتی در موردی که طفل پرستاری ندارد، باید در خانه یعنی محیطی که با فعالیت‌های او منطبق باشد زندگانی کند و پرورش یابد. این دوره تا زمانی ادامه دارد که کودک آغاز سخن گفتن میکند. عمل عمده و فعالیت حسی- حرکتی از خلال کشف تدریجی بدن و فضای نزدیک بکودک و فضای دیگری که پس از براه افتادن او پدید می‌آید دیده میشود. در این دوره دست زدن با اشیاء و بساویدن آنها تکیه گاه عمده تربیت عقلانی کودک بشمار میرود. از سوی دیگر در این مرحله تنظیم امور بدنی و ترک پستان مادر و نظافت و اموری نظیر آن در تحول انفعالی آینده طفل اثری شدید دارد و بر تربیت اخلاقی مقدم است. از ۳ تا ۷ سالگی کودک که مدتی است نگرنده ماهر شده واقعیت را با آفریده‌های خیال خود می‌آیزد. طفل در این دوره با اشیاء یکی میشود یعنی در جلد اشیاء میرود. میتوان روحیه او را با رب النوع میگساران یا دیونیزوس همانند دانست. ازینرو من این دوره را دوره فرزنی و چالاکی می‌نامم. عمل عمده این دوره بازی است که جلوه‌ای از فکر بهم آمیخته کودک است. از نظر اخلاقی دوره «عادات مطلوب» است که کسان پیرامون طفل میکوشند آنها را در وجود او مخمر کنند و از این راه نیروهای بی‌نظم و پراکنده او را منظم سازند و بی‌نظمی را با انضباط تبدیل کنند. فضیلت در این دوره با اطاعت اشتباه میشود و غالباً هنوز لغزان است.

دوره سوم دوره دبستانی است. حافظه در این دوره سهم عمده‌ای بدست می‌آورد و هرگاه در تمرین آن دقت نشود چه بسا تربیت عقلانی کودک را تباه می‌سازد. معلومات شاگرد دبستان بصورت چند مفهوم اساسی در می‌آید. در این مرحله عبور از فکر کودکانه بفکر مبتنی بر مفهوم جزئی بطور محسوسی کودک را بتفکر منطقی نزدیک میکند. عامل عمده اخلاقی در این دوره «قاعده» است و قاعده از این پس پایه حیات اجتماعی پر دامنه و پرتوقعی میگردد. اما این زندگانی هنوز نپرداخته

وخشن است وهمچشمی درآن سهم بسزائی دارد.

بلوغ، «سن» یا شخصیت را درصف اول مسائل تربیتی قرارمیدهد. جستجو و کشف کردن دراین دوره، مانند دوره دوم، از نو آغاز میشود لکن دراین دوره انسان بیش از هر وقت در جستجوی خویشتن است. اختلاف میان منش ها دراین دوره کاملاً هویدا میشود. بر اثر فشار هیجانات و تخیل، احساسات عمل عمده این دوره میگردد، قواعد اخلاقی که شاگرد دبستان دیروز را از خارج و بصورت اجتماعی تحت تأثیر خود قرار میداد اینک جای خود را بسرمشقه ها و اشخاص نمایش (پرسوناژ) میدهد. نوجوان از این سرمشقه ها تقلید میکند و از روی این الگوها شخصیت خود را که ناپایدار است، میسازد. سن بلوغ سن اضطراب و نگرانی است. تربیت دراین دوره، بسیار دشوار است.

در دوره پنجم ناچار باید دختران و پسران را جدا گانه در نظر گرفت. با این همه در هر دو دسته رغبت ها گسترش مییابد و شخصیت ریشه گیر میشود و زندگانی تازه قالبهای کودکانه را از هر سو خرد میکند. شور و هیجان جای نگرانی را میگیرد. باید از شور و هیجان در راه آشناساختن جوانان ب معارف نوربخش و انسانی استفاده کرد و آنرا بنظم درآورد.

مؤلف درباره هر یک از این مراحل در فصلی جدا گانه بحث میکند و در هر فصل، نخست خصائص روانی هر یک از این مراحل را تشریح میکند سپس اصول تربیت را بمانشان میدهد. یعنی بررسی مسائل تربیتی که در هر مرحله پیش میآید میپردازد و راه حل آنها را چنانکه باید و شاید بدست میدهد.

هر چند دبس معتقد است که تربیت پیوسته شامل اموری است که نتیجه آنها قابل پیش بینی نیست و «چون تاریخی است که جریان مییابد» و بنا بر این نمیتوان آنرا از پیش نوشت، لکن با موشکافی های محققانه ای که در هر فصل از حالات روانی انسان کرده و اصول نظری و عملی که از روی خردمندی و بسا ئه تجربه بدست داده، بچرا ت میتوان گفت کتاب جامع و ارزنده ای در عالم آموزش و پرورش پرداخته است که میتواند سرمشق نویسندگان در این رشته و راهنمای دانشجویان ما باشد.

به یاد استاد فقید لوئی ماسینیون

هرمس و نوشته‌های هرمنسی در جهان اسلامی

بقلم : دکتر سیدحسین نصر

دانشیار دانشکده ادبیات

یکی از نتایج مهمی که تلاقی تمدن های یونانی و مصری در اسکندریه ببارآورد ، ایجاد مکتب خاصی بود که بنام هرمنس شهرت یافت و اثر عمیقی از خود در علوم و فلسفه وادیان ملل غرب آسیا و حوالی دریای مدیترانه بجای گذاشت . در قرون وسطی نام هرمنس نزد مسیحیان و مسلمانان و همچنین یهودیان بعنوان بانی و مؤسس حکمت و علم تلقی میشد، و کتب و رسائل متعددی که بوی نسبت داده شده بود مورد مطالعه جمیع طالبان معرفت قرار میگرفت تا حدی که تقریباً در هر رشته از علوم اثری از تعلیمات خاص مکتب هرمنسی دیده میشد . در این دوره دانشمندان مشهوری در جهان اسلامی مانند جابر بن حیان^۱ و اخوان صفا و جلیدکی و مجرطی و ابن سینا و سهروردی و نیز برخی از مشاهیر مغرب زمین از قبیل ریموند لول^۲ و آلبرت کبیر^۳ و ژرژ پیکن^۴ و رابرت گروسستست^۵ از تعالیم مکتب هرمنس پیروی میکردند و در دوره رنسانس بسیاری از فلاسفه و دانشمندان نامی مانند فیچینو^۶ و آگریپا^۷ و پاراسلوس^۸ هرمنس را مشعلدار دانش و خرد می شمردند . حتی میتوان گفـه متفکرین رنسانس کوشش میکردند تا هرمنس و مکتب او را جایگزین مکتب ارسط

۱- بعضی از مستشرقین مانند روسکا (Ruska) در اصالت نوشته های جابر و حتی وجود تاریخی او شک کرده اند، لکن نمیتوان وجود او را کاملاً انکار کرد گرچه برخی از رسالات منسوب به او در قرون بعدی بدست اسمعیلیه نوشته شده است .

Albertus Magnus -۳

Robest Grosseteste -۵

Agrippa-۷

Lully یا Raymnd Lull -۲

Roger Bacon -۴

Marsiglio Ficino -۶

Paracelsus -۸

و فلسفه مشائی، که در قرون وسطی بر عالم دانش حکم فرما بود، سازند.^۱ از قرن هفدهم به بعد نیز گرچه منظر علوم طبیعی و فلسفه متوجه جهت دیگری گردید، لکن گروهی مانند نیوتن^۲ و بویل^۳ که از پایه گذاران علوم جدید بشمار می‌آیند علاقه‌مند به فلسفه هرمسی بودند. بعلاوه در این دوره یکی از بزرگترین عرفای مغرب زمین یا کوپ بوهمه^۴ لسان این مکتب را برای بیان افکار خود برگزید و بوسیله او فلسفه هرمسی وارد تفکر آلمانی گردید بنحوی که در بعضی از اشعار گوته بخوبی نمودار است و حتی در قرن نوزدهم اثر بسزائی در مکتب «فلسفه طبیعت»^۵ که در آلمان اشاعه یافت از خود باقی گذاشت.

فلسفه هرمسی و نوشته‌های این مکتب که حاکی از یک نوع جهان‌شناسی خاص و نظریات ممتاز و مشخص می‌باشد در ادوار گوناگون اثر زیادی در نحل فلسفی و علمی مشرق زمین و همچنین اروپا گذاشته و پیوسته یکی از عوامل و عناصر

۱- افکار هرمس از دوران قرون وسطی در بسیاری از شؤون تمدن غربی از قبیل معماری و نقاشی و شهرسازی و ادبیات منشاء الهام بود لکن در دوره رنسانس نفوذ آن و همچنین بعضی از آراء و عقاید پیروان آن علنی گردید. انجمن سری چلیپائیان گل سرخی (Rose-Croix) به هرمان و ابستکی داشت و فرقه بنایان آزاد (Franc-Maçonnerie) بسیاری از اصول خود را مدیون مکتب هرمس است. رجوع شود به:

O. Wirth, **Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la Franc-Maçonnerie**, Paris, 1910.

۲- نیوتن (Newton) بزرگترین فیزیک‌دان قرن هفدهم و مؤسس فیزیک جدید علاقه‌وفاری به کیمیا و علوم غریبه داشت و از خود نوشته‌های معتناهی در این فنون باقی گذاشته که هنوز پس از سه قرن دست نخورده در کتابخانه دانشگاه کمبریج در انگلستان باقی است و تاکنون کسی همت و جرأت آنرا نداشته که این کتب را به طبع رساند و عالمان را از نظریات نیوتن درباره این مطلب مطلع سازد.

۳- Robert Boyle پایه گذار شیمی جدید می‌باشد و قانون گازها را که قانون بویل نام دارد کشف کرده است.

۴- Jacob Böhme

۵- Naturphilosophie - این مکتب خاص طبیعی که در عکس العمل بر ضد نظریه متداول در قرن هفدهم و هجدهم مبنی بر اینکه عالم ماشین عظیمی است و فاقد حیات است بوجود آمده بود پیروان زیادی داشت و حتی بعضی از دانشمندان مشهور مانند اوستوالد (Ostwald) از آن تبعیت می‌کردند.

مهم علوم عقلی بشمار میرفته است. بنابراین تحقیق درباره آثار و افکار منسوب به این نحله اهمیت خاصی در فهم علوم و فلسفه و ادیان قدیم دارد و در واقع پژوهش در اطراف آن بمنزله بازیافتن یکی از ابعاد اصلی افق فکری پیشینیان بشمار میآید.

هویت هرمس

قبل از تحقیق درباره آثار و آراء و عقاید مکتب هرمسی باید نظری به نام و هویت هرمس که نزد پیروان این نحله بانی و مؤسس این مکتب محسوب می شده است افکند. در قرون وسطی هرمس همان طاطا^۱ مصریان و اخنوخ یهودیان و هوشنگ ایرانیان قدیم و ادیس مسلمانان دانسته می شد و پیروان او در هر دیار و از هر مذهبی که بودند او را یک پیامبر آسمانی و مبشر اسرار الهی و علوم ملکوتی میدانستند. لکن قبل از امتزاج تمدن یونانی و مصری در اسکندریه و ایجاد مکتب خاص هرمسی^۲ شخصیت هرمس و طاطا از هم مجزا بود، بدین معنی که هرمس یکی از خدایان قدیم یونانی محسوب میشد و طاطیک اله مصری که از قدیم ترین اعصار مصریان با او آشنائی داشته و از او بعنوان یکی از مهمترین نیروهای آسمانی یاد می کرده اند.

در افسانه های یونانی هرمس بعنوان پسر زوس^۳ و مسایا^۴ شناخته

۱- Thoth

۲- اصولاً مقصود از مکتب هرمس همان مکتبی است که در دوره اسکندریه از تلاقی دین مصری و حکمت و فلسفه یونانی بوجود آمد و سپس وارد جهان اسلامی و مسیحی گردید.

«Il faut noter tout d'abord que ce mot 'hermétisme,' indique qu'il s'agit d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajoutons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier.» R. Guénon, **Aperçus sur l'initiation**, Paris, 1953, ۲۵۹ ص.

۳- Zeus

۴- Maïa. درباره شخصیت اساطیری هرمس و افسانه های مربوط به او رجوع شود به مقاله (Hermes) در دائرة المعارف لاروس و دائرة المعارف جهانی هاستینگز (Hastings) و Kroll, «Hermes Trismegistos» در دائرة المعارف **Real - Encyclopadie**, ص ۱۹۳-۲۰۲. همچنین رجوع شود به R. Guénon, «Hermès», **La Voile d'Isis**, ۱۹۳-۲۰۲.

میشده و بعداً با مرکوریا عطارد رومیان یکی گردیده و از بدو امر علامت خاص اوتیر عطارد^۱ بوده است. اولین اشاره به هرمس بعنوان مؤسس مکتب هرمسی در نامه مانتو^۲ به بطلمیوس دوم است که قبل از سال ۲۰ ق. م تألیف گردیده و در آن از هرمس بعنوان پسر آغاذادیمون (روح نیک) یاد شده است.^۳ ولی البته قبل از این دوره هرمس به عنوان یکی از شخصیت‌های اساطیر یونانی شهرت داشته و رابطه او با عطارد نیز همواره محفوظ بوده است چنانکه بعداً او را با مرکور که همان عطارد باشد یکی میدانستند. حتی گفتار بعضی که میگویند ادریس همان بودا است نیز در واقع مبنی بر همین رابطه بین هرمس و عطارد است.^۴

۱- تیر عطارد یا Caduceus در قدیمترین مجسمه‌های هرمس دیده میشود و پیوسته نشانه‌ای الهی بوده و البته علامت خاص خود مرکوریا عطارد نیز میباشد.

۲- Manetho
۳- رجوع شود به مقدمه Mead در کتاب **Hermes**
Trismegistos, vol, I, London 1949, ص ۱۰۰.

۴- یکی دانستن ادریس و بودا مبنی بر بعضی شباهتهایی است که بین این دو وجود دارد؛ در هندوستان عطارد یعنی همان هرمس را بودا (Budha) که معنی آن خرد یا حکمت است مینامند، نام بودا (Buddha) یعنی شاکیامونی (Shākya-Muni) نیز از همین ریشه است و بنا بر قول بوداییان او از انوار این سیاره افاضه و اشراق یافت. شباهت دیگری که بین هرمس و ادریس وجود دارد در شباهت نام مادر آندواست. به سانسکریت مادر بودا را مایادوی (Mâyâ-Dêvi) مینامند در حالیکه مادر هرمس در حکایات یونانی و رومی چنانچه قبلاً ذکر شد مایا (Maia) است.

بعلاوه بودا (Budha) همان اودن (Odin) اسکاندیناویها است که رومیان با عطارد یکی میدانستند. در زبانهاییکه از آلمانی سرچشمه گرفته‌اند چهارشنبه (روز عطارد Mercredi) را روز اودن (Wednesday) که مشتق از وتان (Wotan) یا وجه دیگری از نام اودن است مینامند. الهای مانند وتان در تمدنهای قدیم امریکای مرکزی نیز وجود داشته که به کوتزا لکو هواتل (Quetzalcohuatl) یعنی اژدهای پرند (امتزاج هوا و آتش) مشهور بوده و علامت آن نیز بال‌ها و مارهاست که در نشان تیر عطارد نیز نظیر آن یافت میشود.

اصولاً شخصیتی مانند هرمس در اکثر تمدنهای قدیم به‌صورت اشکال مختلف ظهور کرده است بطریقی که این مظاهر شباهت‌های عمیقی بایکدیگر دارد. لکن نباید از این تشبیهات نتیجه گرفت که همه این اشخاص یک فرد بوده‌اند چنانکه بین ادریس و بودا امتیازی مهم وجود دارد، از جمله اینکه اولی بنا بر روایات زنده با آسمان رفت و دومی در روی زمین وفات یافت.
رجوع شود به مقاله فوق‌الذکر گنون (Guénon).

خدای مصری طاط یا تاهوتی^۱ در وهله اول یک خدای قمری بشمار می‌آمد و بانیشان مشخص خود که یک لک لک بوده شناخته میشد. معبد اصلی او در اونو یا خنومو^۲ در وسط مصر قرار داشت و یونانیان آنرا هرمپولیس مینامیدند. بعداً او بصورت خدای حکمت وطب و نوشتن و معماری درآمد و همیشه با جفت خود ته‌ماوت^۳ که همان طبیعت کلی و نیز حکمت (سوفیا) است ظهور میکرد. طاط همچنین «زبان» و «قلب» خداوند مطلق «را»^۴ شمرده میشد، بدین معنی که او همان کلام الهی و نیز صاحب ذکر مقدس بود که انسان را به وصال حقیقت نائل میساخت. و نیز طاط در نظر مصریان خدای اندازه‌گیری و سنجش و محاسب حرکت افلاک بود و در افسانه اوسیریس^۵ بصورت یک ساحر نیز جلوه کرده است.

هنگامیکه خدای یونانیان هرمس با طاط مصریان تلفیق یافت و هرمس بانی مکتب هرمسی پدیدار گشت جنبه صرفاً الهی و ملکوتی طاط از بین رفت و فقط آنچه مربوط به نیروی جهانی و برزخی او بود با خدای یونانی استزاج یافت چنانکه فلسفه هرمسی نیز خود مربوط به عالم برزخ بین ماده و مجردات صرف است و بیشتر مربوط به جهان‌شناسی و طبیعیات میباشد تا به حکمت اولی و ماوراء الطبیعه. بدین دلیل نشانه هرمس اسکندری نیز تیر عطار است که علامت کیمیای انسانی و نیروهای روانی است^۶ که بین عالم حواس و عقول قرار گرفته است. هرمس در این مکتب رابطه

Tahuti - ۱

۲- Ounou یا Khnoumou. درباره طاط و

و خصائص و اهمیت او نزد مصریان رجوع شود به مقاله G. Nagel, «Le Dieu Thoth d'après les textes égyptiens», **Erano-Jahrbuch**, 1942, ۱۴۰-۱۰۹; A. Rusch, «Thoth» **Paulys-Real-Encyclopädie**; E. A. Wallis Budge, **Gods of the Egyptians**, London, 1904; Mead, **Hermes Trismegistos**.

Osiris - ۵

Râ - ۴

Nehé-máhut - ۳

۶- علوم هرمسی از این جهت شباهت زیادی به جوک‌های هندی‌ها (Hatha Yoga) دارد.

رجوع شود به «Hermès», R. Guénon, ص ۱۹۳ و بعد.

و واسطهٔ بین عالم ملکوت و ملک محسوب می‌شده و تفسیر و مترجم حقائق عالم اعلی بوده از برای انسان که در علم سفلی قرار گرفته است.^۱ از سال ۲۵۰ ق.م که برای اولین بار اسم هرمس بعنوان بانی مکتب هرمسی برده شد رسائل و کتب گوناگونی بنام او پدیدار گردید و از او بعنوان مؤسس حکمت و علم و هنر و استاد اسقلیپوس و ایسیس^۲ و اوسیریس ذکر شد و مذهب و نحلهٔ هرمسی به سرعت گسترش یافت تا اینکه در قرون اول مسیحیت یکی از نهضت‌های مهم دینی و فلسفی و علمی بشمار آمد و آثار مهمی بنام هرمس مثلث^۳ تألیف یافت که اساس تعلیمات این مکتب را در برداشت و قرن‌ها با کتب مسیحیت و ادیان و نحل دیگر برای بدست آوردن پیروان و جلب نظر مریدان در حال رقابت و اتحادی خصوصیت بود.

نوشته‌های منسوب به هرمس

- آنچه از آثار منسوب به هرمس در دست است عبارت است از قطعات زیر:
- الف - مجموعهٔ هرمسی^۴ که شامل پویماندرس^۵ و چهارده وعظ و تعریف از اسقلیپوس است.
- ب - وعظ کامل یا اسقلیپوس که اصل یونانی آن مفقود شده لکن نسخهٔ لاتینی آن در دست است.
- ج - بیست و هفت خلاصه از استویپوس^۶ فیلسوف دورهٔ آخر قرن پنجم و آغاز قرن ششم میلادی.
- د - بیست و پنج قطعه در نوشته‌های آباء مسیحی که در کتب دیگر یافت نمی‌شود.

۱ - بدین دلیل هنوز در زبانهای اروپائی به تأویل که همان ترجمهٔ حقائق درونی مطالب است (herméneutique) می‌گویند از آنجا که هرمس مترجم یا (herménautes) عالم اعلی در جهان بشری بود.

۲ - Isis

۳ - Hermes Trismegistos. چنین بنظر می‌آید که این لقب را مسلمان‌ها به هرمس داده‌اند و بعداً پس از ترجمهٔ کتب عربی به لاتین و عبری این عنوان نزد اروپائیان شهرت یافته است.

۴ - Corpus Hermeticum ۵ - Poimandres

۶ - Stobaeus

ه - قطعاتی در نوشته های زوزیموس^۱، فولگنتیوس^۲، ایامبلیخوس^۳، و امپراتور ژولیان^۴.

علاوه بر این قطعات، رسائل متعددی در احکام نجوم و کیمیا و طب و ریاضیات به هرمس نسبت داده شده است که اسامی آن در کتاب «بیبلیوتکا گرکا» یافت میشود.^۵ برتولو نیز نام رسائل کیمیائی منسوب به هرمس را در کتب خود ذکر کرده است.^۶ همچنین اشتاین اشنايدر در کتاب خود درباره ترجمه نوشته های یونانی به عربی از شانزده رساله نام برده که به نام هرمس بوده و به زبان عربی ترجمه شده است.^۷ بعد از قرون وسطی اولین جمع آوری و چاپ کامل نوشته های هرمسی توسط فیلسوف مشهور ایتالیائی فیچینو انجام یافت که در سال ۱۴۷۱ آن مجموعه را به لاتین انتشار داد.^۸ این کتاب مورد توجه فوق العاده قرار گرفت و در دوره رنسانس ۲۲ بار به چاپ رسیده و در سال ۱۵۴۹ به ایتالیائی ترجمه شد. در سال ۱۵۵۴ برای اولین بار اصل متن یونانی آن بطبع رسید و سه سال بعد به فرانسه برگردانده شد. در سال ۱۶۵۰ آثار هرمسی از عربی به انگلیسی ترجمه شد و در سال ۱۷۰۲ به آلمانی درآمد و بدین ترتیب به تمام زبانهای مهم اروپا اشاعه یافت.

در عصر حاضر سه بار این مجموعه تصحیح و ترجمه و چاپ شده است که اولی همان ترجمه مید (Mead) است که بدان اشاره رفت و دومی از اسکات^۹ که آن نیز انگلیسی

۲ - Fulgentius

۱ - Zosimus

۴ - رجوع شود به مقدمه کتاب Mead

۳ - Iamblichus

۵ - Johannes Albertus Fabricius **Bibliotheca Graeca**, Leipzig, 1791, vol. i, lib. i, cap. vii.

۶ - M.P.E. Berthelot, **Collection des anciens alchimistes grecs**, Paris, 1888; **La chimie au moyen âge**, Paris, 1893.

۷ - M. Steinschneider, **Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen**, Leipzig, 1897, Zweiter Abschnitt, Mathematik, ۱۸۷-۱۹۴ ص.

۸ - رجوع شود به مقدمه کتاب Mead.

۹ - W. Scott, **Hermetica** 4 vols., Oxford,

است. آخرین و کاملترین چاپ آثار هرمسی که مبنی بر تحقیقات و تفحصات مفصلی برای جمع‌آوری اصل متن یونانی می‌باشد و از این جهت کاملاً معتبر است بوسیله ناک و فستوژیر^۱ تهیه شده است. هریک از این کتب اساس عقائد و افکار مکتب هرمسی را دربردارد و با مطالعه هریک میتوان با سمیزات این نحله آشنائی حاصل کرد و خود را برای تحقیق در اهمیت عقائد و آراء این مکتب در قرون وسطی و دوره جدید بین مسلمانان و اروپائیان آماده ساخت.

هرمس بین مسلمین

با اشاعه معارف جهان قدیم در تمدن اسلامی نام هرمس و نوشته‌های منسوب به او نیز بین مسلمانان گسترش یافت و در کتب دینی و تاریخی و فلسفی و علمی از او یاد شد. علمای اسلامی او را همان اخوخ (Enoch)^۲ یا ادریس نبی ع میدانستند که در قرآن نیز بدو اشاره شده است^۳. در قرن سوم هجری صابئین حران^۴ برای اینکه خود را در زمره صاحبان کتاب در آورند هرمس را پیامبر و نوشته‌های او را

۱ - A. Nock et A. J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismé-giste*, Paris, 1949-54.

۲ - نولدکه (Nöldeke) مستشرق شهر آلمانی این نام را مشتق از اندریاس (Andreas)

میداند (رجوع شود به Zeitschrift für Assyriologie xvii, 84, sq. لکن چنین اشتقاقی بنظر بعید میرسد.

۳ - «و اذ کرفی الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیاً» (سوره مریم، آیه ۵۷)؛ و ادریس و ذالکفل کل من الصابین» (سوره انبیاء، آیه ۸۵).

۴ - صابئین حران را نباید با صابئین اصلی که به ظن قوی از بیروان حضرت یحیی ع بوده و

از اردن به بین‌النهرین مهاجرت کرده و هنوز در جنوب عراق و خوزستان سکونت دارند، اشتباه کرد.

اهالی حران مسلکی آمیخته از افکار یونانیان و کلدانیان و غنوسی‌ها و بسیاری فرق دیگر داشتند که با

مذهب صابئین اصلی یاماندائی (Mandaean) فرق فاحشی دارد. رجوع شود به مقاله «صابئین»

بقلم آقای سید حسن تقی‌زاده، مجله یقما، سال ۱۲، ۱۳۳۸، ص ۹۷-۱۰۵؛ و «مسأله قدیمترین

تاریخ مذهب صبی» بقلم آقای دکتر رودلف مانسوخ، مجله فرهنگ ایران زمین، جلد هشتم،

بهار و تابستان ۱۳۳۹، ص ۲۳-۳۶، E. Drower, *The Maandean of Iraq and*

Iran, Oxford, 1937; Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg, 1856; J. Pedersen, «The Sabians», *Volume of Oriental Studies*

presented to E. G. Browne Cambridge, 1922, ۳۸۳-۳۹۱.

کتاب آسمانی خود خواندند و امکان میرود که در ایجاد اعتقاد مسلمانان به سه هرمس سهم مهمی داشته باشند.^۱

دانشمندان اسلامی سه هرمس میشناختند و برای هر یک صفات خاصی قائل بودند که میتوان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱- هرمس اول یا هرمس الهرامسه که بعضی او را نبیره کیومرث میدانستند و معتقد بودند که او همان اخوخ و ادریس است.^۲ و نیز میگفتند که او اولین کسی بود که با عالم افلاک آشنائی یافت و علم طب را بمردم تعلیم داد و خط و

۱- رابطه نزدیک بین صابین حران و نوشته های هرمسی که آنان سهم مهمی در اشاعه آن در جهان اسلامی داشتند رجوع شود به کتاب (Chwolsohn) و نیز L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe", **La révélation d' Hermès Trismégiste**, vol. I, Appendix III; A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought", **Bull. London School of Oriental and African Studies**, 1951, vol. XIII, Part 4, ص ۸۴-۸۵; E. Blochet, «Etudes sur le Gnosticisme musulman», **Rivista degli studi orientali**, 4, 1911-12, ۳۰۰-۲۶۷:۷۹-۴۷-مر.

چنانکه ماسینیون در این مقاله نگاشته است صابین هرمسی بودند بدین معنی که هرمس را یکی از پیامبران خود میدانستند و او را مبدع عبادات خود میدانستند و در اشاعه فلسفه سری و عرفانی که با او منسوب است میکوشیدند. ثابت بن قره یکی از مشهورترین دانشمندان حران کتاب نوامیس هرمس را از سریانی به عربی ترجمه کرد و رساله ای در موزه بریتانیا (Add. 7475) از سینان پسر ثابت باقیست که از مجموعه هرمسی به عربی ترجمه شده است (Chwolsohn, II, p. III, V). احمد بن الطیب سرخسی هرمس را مؤسس مکتب صابین مینامند و مینویسد که استاد او کندی خطابه هرمس را پیسر خود خواند و از قرائت آن شاد شد.

شمس الدین دمشقی در نخبه الدهر نام صابینی را مشتق از صابی میداند که بنظر او نام پسر هرمس بوده است؛ ص ۴۰۹-۴۱۰، Chwolsohn, vol. II.

۲- «هو الذی تذکر العرانیة نبوته و تذکر الفرس ان جده کیومرث و هو آدم و تذکر العبرانیون انه قبل الطوفان اخوخ و هو بالعربیة ادریس». عیون الانباء ابن ابی اصیبه، قاهره، ۲۹۹، ص ۱۶. ابوریحان دوره حیات هرمس را در حدود سال ۳۳۰ ق. م میدانست چنانکه در الآثار - الباقیه مینویسد: «وجدته فی بعضی کتاب هرمس ان الاعتدال الربیعی هو الزیاء و یجب ان یکون ذلک مقولاً قبل الاسکندر بمقدار ثلثة آلاف سنة او اکثر والله اعلم». چاپ لایپزیک، ۱۸۸۸، ص ۳۴۱.

نوشتن کتاب را اختراع کرده و مردم را لباس پوشیدن آموخت. و نیز او بود که برای عبادت خداوند خانه ساخت و وقوع طوفان عظیم نوح را پیش بینی کرد.

۲- هرمس دوم یا هرمس بابلی که بعد از طوفان در شهر بابل میزیست و در علم طب و فلسفه و طبایع اعداد مهارت و چیرگی داشت و علم و فلسفه را بعد از طوفان احیاء نمود. او بود که بعد از نمرود بابل را ساخت و علم را در آنجا اشاعه داد و نیز او استاد فیثاغورس شهرده می‌شد.

۳- هرمس سوم یا هرمس مصری که در شهر منف نزدیک فسطاط، که قبل از اسکندریه مرکز علم محسوب می‌شده، تولد یافت و شاگرد آغا دایمون بود. او شهرهای زیادی بنا کرد منجمله «رها» و سفرهای متعددی نمود و برای مردم هراقلیم سنی وضع کرد مطابق شرائط و حال آن اقلیم و درباره حیوانات کتابی نوشت و در علم طب و فلسفه و طبایع ادویه قتاله و کیمیا مهارت داشت. هرمس سوم اعیاد را در موقع رؤیت هلال و دخول آفتاب در هر برج و اوقات قرانات ستارگان و دخول کواکب به خانه شرف قرارداد و کلمات قصاری در اهمیت علم و حکمت و عدالت از خود باقی گذاشت و نیز استاد اسقلیپیوس شهرده می‌شد.^۱

۱- درباره سه هرمس بین مسلمین رجوع شود به عیون الانبیاء، ص ۱۶-۱۷؛ و کنز الحکمة ترجمه نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری از ضیاء الدین دری، طهران، ۱۳۱۶، ص ۶۱ و بعد و نیز به تاریخ طبری، چاپ لیدن، جلد اول، ص ۱۷۲؛ الفهرست ابن ندیم، لایبزیك، ۱۸۷۱-۱۸۷۲، ص ۲۶۷، ۳۱۲ و ۳۱۳؛ تاریخ الیعقوبی، بیروت، ۱۳۷۹، جلد اول، ص ۱۱؛ مروج الذهب مسمودی، قاهره، ۱۳۰۱، ص ۴۸؛ تاریخ الکامل ابن الاثیر، قاهره، ۱۳۰۱، ص ۲۲-۲۳؛ قصص الانبیاء ثعلبی، لیدن، ۱۹۲۲، ص ۸۱؛ الملل والنحل شهرستانی، جلد دوم، قاهره، ۱۳۶۷، ص ۲۰۲-۲۰۶؛ تاریخ الخمیس دیاربکری، قاهره، ۱۲۸۳، ص ۶۶؛ تاریخ الحکماء ابن الفطی، قاهره، ۱۳۲۶، ص ۳-۶، کتاب البدء والتاریخ منسوب به ابوزید بلخی، (چاپ هوارت Huart)، پاریس، ۱۹۰۶؛ جلد سوم، ص ۱۱۵ و بعد و بجارالانوار مجلسی، طهران، ۱۳۱۵، جلد نوزدهم، جزء دوم، ص ۳۱۷-۳۲۳.

در این مراجع و بسیاری کتب دیگر نام هرمس و صفاتی که باونسبت داده شده ذکر گردیده است و رویهم رفته مورخین و حکمای اسلامی یک سلسله مطالب را به انحاء گوناگون ذکر کرده اند لکن عقیده آنان نسبت به هرمس یکسان بوده است.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

نزد حکمای اسلامی هرمس یا ادریس نبی سرچشمه و مبدأ حکمت و استاد اولیهٔ جمیع حکماء بشمار میآید چنانچه شهرزوری او را از حکمای متألّهین میداند^۱ و شیخ اشراق او را والدالحکماء مینامد^۲ و سلسلهٔ حکمای یونانی و ایرانی قدیم را پیروان و شاگردان وی میشمرد چنانکه از طرح زیر که مبنی بر کلام خود شهروردی در کتاب المشارع والمطارات است^۳ برمیآید :



بقیه حاشیه از صفحه قبل

مثلاً بنا به قول ابومعشر که در تاریخ الحکماء ذکر شده است هرمس «هو اول من تعلم فی الاشياء العلویة من الحركات النجومية وهو اول من بنى الهياكل ومجد الله فيها و هو اول من نظر فی الطب - وتکلم فيه». (ص ۶) و بنا به قول مسعودی در مروج الذهب «هو اول من درز الدروز و خاط بالابرة و انزل علیه ثلاثون صحيفة» (ص ۴۸) و بنا به تاریخ الیمقونی «وكان اخنوخ اول من خط بالقلم، وهو ادریس النبی، فاوصی ولده ان یخلصوا عبادة الله و يستعملوا الصلوة والیقین ثم رفعه الله بعد ان انتله ثلاثمائة سنة». (ص ۱۱) بنا به گفته تاریخ الحکماء «خرج هرمس من مصر و جاب الارض کلها ثم عاد الیها و رفعه الله الیه بها و ذلك بعد اثین وثمانین سنة من عمره». (ص ۳) ابن قفطی میافزاید که هرمس هفتاد و دوزبان میدانست و او بود که مدینت را به شهر نشینان پیاموخت و جامع را به صطبة کاهن و مالک و رعیت تقسیم کرد و چون کاهنان از همه طبقات به پروردگار نزدیک تر بودند آنرا بالاترین طبقه اجتماع دانست.

۱- حکمة الاشراق شهروردی، به تصحیح پروفیسور هانری کرین، طهران، ۱۳۳۱، مقدمه شهرزوری، ص ۵.

۲- ایضاً ص ۱۰.

۳- رجوع شود به مجموعه فی الحکمة الالسیه شهروردی، به تصحیح پروفیسور هانری کرین، اسلامبول، ۱۹۴۵، مقدمه فرانسه (ص XLII) و متن عربی کتاب، ص ۵۰۲-۵۰۳.

صدرالدین شیرازی بزرگترین حکیم اسلامی در دوره اخیر نیز هرمس را بانی حکمت دانسته مینویسد: «اعلم ان الحکمة نشأت اولاً من آدم صلی الله و عن ذریته شیث و هرمس اعنی ادریس و عن نوح لان العالم ما خلأ قط عن شخص یقوم به علم التوحید و المعاد و ان هرمس الاعظم هو الذی نشرها فی الاقالیم و البلاد و اظهرها و افاضها علی العباد و هو ابو الحکماء و علامة العلماء اشر کنا الله فی صالح دعائه.»^۱

گفتار درباره هرمس در نوشته‌های دانشمندان اسلامی بسیار است و نمیتوان در یک مقاله به ذکر همه آنان پرداخت لیکن از چند قطعه‌ای که در بالا درج گردید معلوم میشود که او نزد مسلمانان مؤسس حکمت و علوم مخصوصاً نجوم و کیمیا و طب محسوب میشده و بسیاری از اختراعات و کشفیات مهم را با و نسبت میداده‌اند. و نیز از تعیین طول عمر او به ۳۶۰ سال چنین برمیآید که بنظر قدامت او یک قهرمان شمسی بوده و روایات و حکایات بسیاری نیز درباره او نقل شده است که بدین موضوع اشاره میکند. همچنین طبق روایات هرمس بدون مرگ جهان را ترک کرد و به عالم ملکوت شتافت و مانند مسیح در آسمان زنده و باقی است.

نوشته‌های هرمسی بزبان عربی و فارسی

معتبرترین مرجع اسلامی برای بدست آوردن اسامی نوشته‌های هرمسی کتاب الفهرست این ندیم است که در آن عنوان ۲۲ رساله منسوب به هرمس و تعداد بسیاری از نوشته‌های متماثل به مکتب هرمسی ذکر شده است. نام این ۲۲ کتاب بدین قرار است:^۲

- ۱- رسالة فی العدوت در مجموعه رسائل ملاصدرا، طهران، ۱۳۰۲، ص ۶۷. در این رساله صدر المتألهین به ذکر مختصری از سیر حکمت در دوران قدیم و اشاعه آن در جهان اسلامی پرداخته است.
- ۲- رجوع شود به الفهرست، ص ۲۶۷، ۳۱۲، ۳۵۳؛ همچنین مقاله فوق الذکر ماسینیون که در آن نام این نوشته‌ها را ذکر شده است، J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg، ص ۴، ۱۹۶۲ که در آن روسکایز به تحقیق درباره این کتاب پرداخته است.

در کیمیا - « کتاب هرمس الی ابنه فی الصنعة »، « کتاب الذهب السائل »، « کتاب الی طاط فی الصنعة »، « کتاب عمل العنقود »، « کتاب الاسرار »، « کتاب - الهاریطوس »، « کتاب الملاطیس »، « کتاب الاسطماخس »، « کتاب السلماطیس »، « کتاب ارمینس تلمیذ هرمس »، « کتاب نیلادس تلمیذ هرمس فی رأی هرمس »، « کتاب الادخیقی »، « کتاب دمانوس لهرمس ».

در نیرنجات و طلسمات - « کتاب النشر والتعاویذ والعزائم »، « کتاب - الهاریطوس فی نیرنجات والاشجار والثمار والادهان والحشائش »، « کتاب فریقونیوس فی الاسماء والحفظه و التماثم والعود من حروف الشمس والقمر والنجوم الخمسة واسماء الفلاسفة »، « کتاب فریقونیوس فی الخواص ».

در احکام نجوم - « کتاب عرض مفتاح النجوم الاول »، « کتاب طول مفتاح النجوم الثانی »، « کتاب تسیر الکواکب »، « کتاب قسمة تحویل سنی الموالید علی درجه درجه »، « کتاب المکتوم فی اسرار النجوم »، « قضیب الذهب ».^۱

از این اسامی چند کتابی بیش باقی نمانده و بقیه معروض تطاول ایام گردیده است. طبق تحقیقات ماسینیون (مقاله مذکور در فوق، ص ۳۹۳) رسائل زیر از ترجمه های نوشته های هرمسی به عربی باقی مانده است: « کتاب قراطیس الحکیم »، « کتاب الحبيب »، « کتاب تمکلووش » منسوب به ابن وحشیه که طبق نظر نالینو (Or. St. Browne ص ۳۹۱) مبنی بر یک نسخه قدیمی پهلویست^۲ و « کتاب المسمومات شاناق ».^۳

۱- در کتب دیگر مانند طبقات الامم فاضی سعید اندلوسی و تاریخ الحکماء ابن القفطی و مقدمه ابن خلدون و کشف الظنون حاجی خلیفه نیز از رسائل هرمسی سخن به میان آمده است. (رجوع شود به مقاله ماسینیون، ص ۳۹۲ - ۳۹۳).

۲- بمقیه روسکا (ص ۱۶۸، Tabula) افکار هرمسی قبل از ظهور اسلام در دوره ساسانی وارد ایران گردید چنانکه در احکام نجوم و علم ادویه این عصر در ایران هویداست. ماسینیون (ص ۳۸۹، مقاله فوق الذکر) آغاز ورود افکار هرمسی را به ایران از دوره هخامنشی و پس از فتح مصر توسط شاهان ایران میدانند. بهرحال شکی نیست که قبل از مسلمانان مانویون به طبیعات هرمسی علاقه مند بودند و قرن ها قبل از ظهور اسلام افکار هرمسی در ایران و سایر بلاد غرب آسیا گسترش یافته بود.

۳- درباره ترجمه های نوشته های هرمسی به عربی و آنچه از این متون باقی مانده است رجوع شود به بقیه حاشیه در صفحه بعد

علاوه بر این گروه چند کتاب دیگر نیز به زبان عربی موجود است که به هرمس نسبت داده شده و به امکان قوی ترجمه قسمتهائی از متون یونانی را در بر دارد. مهمترین این نوشته‌ها کتاب زجر النفس یا معاضلة النفس (De castigatione animae) که افضل الدین کاشانی آنرا بنام ينبوع الحياة یا رساله نفس هرمس به فارسی ترجمه کرده^۱ و کتاب سرالخلیقه میباشد. و نیز گفتاری منسوب به هرمس در نوشته‌های برخی از مورخین مانند ابن القفطی و شهرستانی و در کتب الاسطماخیس و کتاب الفلکیة الکبری و کتاب شرح هرمس علی کتاب العلم للمتخوم فی اسرار العالم المکتوم درج شده است.

همچنین جزء آثار منسوب به هرمس به زبان عربی باید صحائف ادیس را که دره ۲ صحیفه میباشد و متن آن در بحار الانوار مجلسی نقل شده است نام برد.^۲ مقدمه صحیفه اول چنین شروع میشود:

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على نعمته وصلوته على محمد وعترته، قال احمد ابن حسين بن محمد المعروف به ابن متويه وجدت هذه الصحف بالسورية بما انزلت

بقية حاشیه از صفحه قبل

Berthelot, **La chimie au moyen-âge**, III; Ruska, **Tabula Smaragdina**; B. Strauss, **Das Giftbuch des Shânâq**, Berlin, 1934.

و مراجع دیگری که ماسینیون در مقاله خود آنها را به تفصیل ذکر کرده است.

پلسنر (Plessner) در مقاله «Hermes Trismegistus and Arab Studia science»^۳ Islamica ص ۴۸، فهرست ماسینیون را ناقص دانسته می‌نویسد که باید گفتار هرمس در آداب الفلاسفه حنین بن اسحق (قسمت دوم، فصل سیزدهم)، نوشته‌های منسوب به بالبوس که قطعات آن عبری باقی است، و کتاب سر الاسرار عطار دالبابلی که برخی از کلمات فصار آن در غایة الحکیم ذکر شده است به اسامی نوشته‌های هرمسی بزبان عربی اضافه گردد.

۱- این کتاب در سال ۱۹۰۳ در بیروت توسط P. Philémon چاپ شد و اخیراً نیز توسط عبدالرحمن بدوی بار دیگر بطبع رسیده است. رجوع شود به الافلاطونية المحدثه عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۵۱-۱۱۶.

۲- رجوع شود به مصنفات افضل الدین کاشانی، به تصحیح آقای مجتبی مینوی و آقای دکتر یحیی مهدوی، جلد اول، طهران، ۱۳۳۱، ص ۳۳۱-۳۸۵.

۳- بحار الانوار، طهران، چاپ سنگی، جلد نوزدهم، جزء دوم، ص ۳۱۷-۳۲۳ و نیز فهرست کتابخانه اهدائی آقای مشکوة بقلم آقای محمد تقی دانش‌پژوه، طهران، ۱۳۳۵، ص ۱۱۷۰.

علی ادریس النبی اخنوخ صلی الله علی محمد وعلیه وکانت ممزقة ومندرسه فتحريت الاجر فی نقلها الى العربية بعدان استقصيت فی وضع کل لفظة من العربية موضع معناها من السوریه وتجهيت الزیادة والنقصان ولم اغیر معنی لتحسين لفظ او تقدیر سجع بل توخيت ایراده که هیئت من غیر نقص ولا زیادة ...»

بنابقول ابن ندیم در الفهرست (ص ۲۲) سی صحیفه برادر یس یا اخنوخ نازل شد و این سومین وحی آسمانی بود. امروز نیز دو کتاب از اخنوخ در دست است یکی «رازنامه اخنوخ» که در اصل بزبان یونانی نگاشته شده و به «کتاب اخنوخ صقلبی» مشهور است و دیگری «کتاب اخنوخ» که اصل آن به زبان آرامی و یاعبری بوده و اکنون به «کتاب اخنوخ حبشی» معروفیت دارد لکن صحائفی که در بحار الانوار مندرج است هیچ یک از این دو کتاب نیست بلکه یک نوشته مستقل میباشد^۱.

در بحث درباره نوشته های هرمسی بین مسلمین باید از آثار هم نویسندگان اسلامی که از افکار هرامسه پیروی میکردند نیز نام برد. یکی از مهمترین آثار متعلق به این مقوله که قبلاً نام آن ذکر شد کتاب سر الخلیقة وصنعة الطبيعة میباشد که در سال ۵۲۱۸. در دوره خلافت مأمون تألیف گردید و بنا به قول کراوس (Kraus) محمد زکریای رازی بانگارانده آن آشنا بود. این کتاب منسوب به بالینوس طوانی (Apollonius de Tyane) است و بر نمونه کتاب علل الاشیاء هرمس تألیف یافته است. بنا بقول بالیناس نسخه آن در سردابی که زیر مجسمه هرمس در طوانه قرار داشت بدست آمد و در آنجا یک لوح زمردی نیز وجود داشت که بر روی آن کتاب معروف «لوح زمردی» نگاشته شده بود.^۲

۱- تفحصات باستان شناسان در مصر در سال ۱۹۴۶ منجر به کشف پنج رساله هرمسی به زبان قبطی گردید که چهار عدد از آنان برای اولین بار بدست آمده و پنجمی رساله اسقلیبیوس معروف است که تا آن زمان فقط ترجمه لاتین آن در دست بود. رجوع شود به مقاله فوق الذکر بلسر، ص ۵۰۰.

۲- این کتاب که به لاتین بنام (Tabula Smaragdina) معروف است مهمترین رساله کیمبای هرمسی میباشد و در پایان کتاب سر الخلیقة آمده است. رجوع شود به P. Kraus, Jābir, ibn Hayyān, Le Caire, vol. II, 1942, ص ۲۷۲ و تحقیق مشهور و روسکا که قبلاً بدان اشاره رفت. بقیه در حاشیه صفحه بعد

کتب منسوب به جابر بن حیان را نیز باید در زمره افکار متمایل به مکتب هرمسی شمرد. از آنجا که در بسیاری از آنان مانند «کتاب الحجر»، «کتاب التراکب الاول» و «کتاب التدویر» به هرمس اشاره شده است^۱ و برخی دیگر مانند «کتاب الجاروف» جنبه کاملاً هرمسی دارد. در کتاب معروف «مجمع فلاسفه» (*Trba Philosophorum*) نیز که از مشهورترین رسائل کیمیائی به زبان لاتین است و اخیراً پلسنر (*Plessner*) کشف کرده است که مؤلف آن ابن امیل شاگرد مکتب جابری می باشد از هرمس بعنوان یکی از اعضای انجمن و هیئت اساسی کیمیاگران سخن به میان آمده است.

کتب ابن وحشیه از قبیل «الفلاحة النبطية» و «التنكلوش» و «مطالع الانوار فی الحکمة» و «الاصول الكبير» و «الهیاکل و المتاثیل» نیز که از افکار بابلی و صابئی و هندی و افلاطونی جدید برخوردار است از مکتب هرمسی سهم مهمی برده و از بسیاری جهات وجه اشتراکی با کتب هرمسی دارد.

رویه مرفته نوشته اکثر کیمیاگران و منجمین که به احکام نجوم توجه داشتند از منبع افکار هرمسی سرچشمه گرفته است. بین نوشته‌های کیمیائی میتوان مخصوصاً کتاب «غایة الحکیم» منسوب به مجرطی را نام برد که از مهمترین کتب کیمیا می باشد^۲ و بین منجمین آنانکه از لحاظ مکتب هرمس پیش از همه قابل توجه هستند ابو معشر بلخی و ابن عبد الجلیل سجزی می باشند گرچه در این رشته هم مانند کیمیا نفوذ هرمسی همه جا رخنه کرده و در هر گوشه هویدا است.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

«لوح زمردی» در پایان کتب دیگری از قبیل کتاب انکشاف السرائر المکتوم من علم الکاف نیز آمده است. کتاب سر الخلیفة اهمیت فراوانی در تاریخ افکار هرمسی دارد و در نوشته‌های جابر بن حیان نیز نفوذ زیادی از خود بجای گذاشته است. بیش از یک قرن و نیم پیش مستشرق معروف فرانسوی دوساسی (*Sylvestre de Sacy*) به اهمیت کتاب پی برد و آنرا تشریح و ترجمه کرد (ص ۸۰ و ۱۰۸ بعد، *Notes et Extraits des mss. Tome IV*). سر الخلیفة يك نوشته نوین و مستقلى است و از متون یونانی ترجمه نشده، گرچه نگارنده از کتاب یویماندروس (*Poimandres*) هرمس استفاده کرده است.

۱- رجوع شود به کراوس، جابر بن حیان، جلد دوم، ص ۴۴.

۲- این کتاب در زبان لاتین بنام (*Picatrix*) (مشتق از کلمه بقراطس) شهرت داشته و از پراهمیت ترین مآخذ افکار کیمیاگران در مغرب زمین محسوب میشود و چند سال پیش نیز با ترجمه آلمانی بقیه در حاشیه صفحه بعد.

افکار هرمسی در علوم و فلسفه و نفوذ آن در متفکران اسلامی

چنانکه قبلاً ذکر شد هرمس به عنوان پیامبر صابئین شناخته میشد و آنان در اشاعه افکار و نوشته های او کوشش فراوان کردند و نیز نزد بسیاری از فرق شیعه مانند نصیرییه و دروزها افکار هرمسی احترام خاصی داشت و اصولاً علوم و فلسفه مربوط به این مکتب برعکس تعلیم مشائیان در قرون اولیه بین شیعیان رواج یافته و مورد پذیرش و قبول قرار گرفت.^۱ فقط بعد از فتوای استخری علیه صابئین در سال ۳۲۱ هـ بود که بتدریج آنان به مذهب اسلام گرویدند و بعد از درگذشت حکیم بن عیسی ابن مروان دیگر رئیس وزعیم رسمی وجودنداشت که آنانرا اداره کند و آنان بی سرپرست ماندند. بعد از این دوره نیز گرچه بتدریج نفوذ هرمسی بصورت علنی و جداگانه تضعیف یافت لکن در احکام نجوم و کیمیا و طب بقراطی که همچنان رابطه خود را با فلسفه هرمسی حفظ کرده بود اثر این مکتب پابرجا ماند و بسیاری از افکار پیروان مکتب هرمسی وارد نحل دیگر گردید. مثلاً عدم هرگونه امتیاز بین صفات و اسماء در ذات باری تعالی که از خصائص افکار این مشرب و در نوشته های منسوب به انباز - قلس (Ps.- Empedocle) ذکر شده است بقول ابن قفطی در افکار عتلاف نویسنده معروف معتزلی و ابن مسره زاهد و عارف اندلوسی مؤثر بود.^۲ و همچنین توسط ذوالنون مصری که علاوه بر تصوف در کیمیا نیز قدم نهاده بود برخی از عقائد هرمسی مانند عجز قیاس ارسطویی در رسیدن به حقائق حکمت الهی و عرفانی وارد تصوف شد و در بسیاری از عرفای آن دوره مانند ابوسعید الخراز و حلاج اثر گذاشت. بعلاوه تمثیلات هرمسی مخصوصاً انطباق بین عالم و انسان که از اساس حکمت آن مکتب است در نوشته های عده کثیری از عرفای بنام اسلام نمودار است مخصوصاً در کتب ابن عربی مانند

بقیه حاشیه از صفحه قبل

به طبع رسیده است. رجوع شود به: H. Ritter, *Das Ziel des Weisen*, Berlin, 1933. برای نام واسامی کتب کیمیاگران دیگر که از پیروان مکتب جابر و از افکار هرمسی متأثرند رجوع شود به ملحقات سوم (Appendix III) کتاب جابر بن حیان کراوس، جلد اول، ص ۱۸۸-۲۰۲.

۱- رجوع شود به مقاله ماسینیون، ص ۳۸۵.

۲- M. Asin Palacios, *Abermasarra y su escuela*, Madrid, 1914. - ۲

«التجلیات الالهیه و انشاء النجوم الانسانیة» و «البرهان المقنع فی ایضاح السهل الممتنع» و نیز برخی از فصول فصوص الحکم و الفتوحات المکیه که در صفحات آنها بارها از این مطلب اساسی سخن به میان آمده است.^۱ بعلاوه ابن عربی جهان‌شناسی هرمسی را با عرفان اسلامی بنیان‌یخت و در این امر در واقع مکتب هرمسی را با آنچه از تعالیم مربوط به جهان طبیعت دربرداشت وارد عرفان نظری کرد. از آن پس در نوشته‌های پیروان مکتب او مانند صدرالدین قونوی و عبدالکریم جیلی و ابن ترکه اصفهانی و ابن ابی جمهور احسائی و محمود شبستری و جامی همیشه عقائد هرمسی با اصول عرفان اسلامی آمیخته است و در بسیاری از موارد این عرفا به تمثیلاتی متوسل می‌شوند که از نوشته‌های منسوب به هرمس سرچشمه می‌گیرد.^۲ در فلسفه نیز گرچه از آغاز قرن چهارم نفوذ

۱ - انطباق بین جهان و انسان در بسیاری از کتب عرفانی فارسی و عربی به زیباترین وجهی بیان شده است. مثلاً صاحب گلشن راز می‌فرماید:

چو چشم عکس دروی شخص بنهان	عدم آئینه، عالم عکس و انسان
بدیده دیده را دیده که دیده است	تو چشم عکسی او نور دیده است
از این پاکیزه تر نبود بیانی	جهان انسان شد و انسان جهانی

(شرح گلشن راز، طهران، ۱۳۳۷، ص ۷۳۰)

و مولانا نیز همین فکر را بدین طریق بیان می‌کند:

پس بصورت عالم اصغر توئی پس بمعنی عالم اکبر توئی

رجوع شود به «شماره هفت و هفت بی‌کر نظامی» بقلم آقای دکتر محمد معین، طهران، ۱۳۲۷، ص ۱۱. این فکر نزد بزرگان شیعه نیز از بدو امر رواج داشته چنانچه در مذاهب دیگر نیز بصورت‌های گوناگون جلوه گرفته است. در دیوان حضرت علی ع (۱۳۱۰، ص ۴۸) نیز در چند بیت همین معنی ایفاد شده است:

دواءك منك و مانصر	دواءك فيك و ماتشر
باحرفه يظهر المضر	وانت الكتاب المبين الذي
وفيك انطوى العالم الكبير	و ترمع انك جرم صفر

اصولاً بسیاری از گفتار ائمه و بزرگان شیعه با برخی گفتار هرمسی مطابقت دارد و برخی از نویسندگان شیعه مانند شلمفانی کوفی که کتابی از او بنام شاگردش ابو الفضل شبانی در بخارا الانوار مجلسی، جلد ششم، ص ۶۴۱ - ۶۵۲، درج شده است و در قرن چهارم میزیسته شدیداً از افکار هرمسی طرفداری می‌کردند.

۲ - رجوع شود به T. Burckhardt, *La clé de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950.

هرمسی رویزوال میرفت در قرن ششم تجدید حیاتی صورت گرفت و با پیدایش مکتب اشراقی تعلیم هرمس یکی از عناصر مهم حکمت شد و شیخ اشراق همواره نام هرمس را با افلاطون و زرتشت بعنوان مؤسسان حکمت و استادان خود محترم شمرده و بسیاری از تعلیمات مکتب مشرب هرمسی را وارد مکتب اشراقی کرده است تا حدی که بعد از او اکثر حکماء از قبیل قطب الدین شیرازی و جلال الدین دوانی و بعداً ملا صدرا افکار هرمسی را مورد ستایش قرار داده و در نوشته های خود یاد کرده اند^۱.

در ربویات تعلیمات هرمسی قائل به تنزیه ذات باری ماوراء هرگونه تعین و تشخص و دور از دسترس هرگونه علم استدلالی و منطقی است و تنه راه وصال به او زهد و تهذیب نفس و بالاخره شهود و اشراق است. این نظر البته با آنچه عرفا و بسیاری از حکما درباره معرفت حق تعالی قائل اند یکیست و بدین دلیل گفتار هرمس در این باب همواره مورد قبول آنان بوده است.

نکته دیگری از افکار هرمسی که مخصوصاً در حکمت اشراقی نفوذ داشته و از قرن ششم به بعد در کتب بسیاری از حکمای این مکتب دیده میشود اعتقاد به یک هادی آسمانی است که انسان را در وصال به حقیقت یاری میکند و بالاخره سالک با او متحد میگردد. نام این هادی که همان حی بن یقظان ابن سینا^۲ و «الشاهد فی السماع»

۱- ابن وحشیه در الفلاحه النبویه اشراقیون را اولاد خواهر هرمس مینامد. رجوع شود به Ibn Wahshiyah, **Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters**, London, 1806, ص ۱۰۰ متن عربی؛ و نیز هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، طهران، ۱۳۲۵، ص ۱۸.

۲- شکی نیست که سه رساله تمثیلی ابن سینا حی بن یقظان، سلامان و ابسال و رساله الطیر از افکار هرمسی برخوردارند چنانکه میدانیم رساله سلامان و ابسال يك رساله کیمیا نیست که حنین بن اسحق به عربی ترجمه کرد. رساله حی بن یقظان شباهت زیادی به فصل اول پویماندرس (Poimandres) دارد و شیخ یامرشد حی بن یقظان مانند هرمس و روحی که از قفس بدن نجات یافته مانند طاطوسلطان اپدی بمثابة نیکی محض هرمسی است، رجوع شود به:

A. E. Affifi, «The influence of Hermetic Literature...»

برای بحث مفصل درباره این سه رساله رجوع شود به ابن سینا و تمثیل عرفانی بقلم هانری کربن،

طهران ۱۳۳۱.

برخی از عرفای قرن هفتم است در نوشته‌های هرمسی «طباع تام» می‌باشد چنانکه سهروردی در کتاب المشارع والمطارحات مینویسد: «واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتاً روحانية القت التي المعارف، فقلت لها: من انت؟ فقلت: انا طباعك التام»^۱.

و نیز در کتاب الواردات والتقدیسات سهروردی دعائی از جانب هرمس بسوی طباع تمام ذکر می‌کند که بسیار زیبا و گیر است و نورانیت و روحانیت آن حقیقتی را که هرمسیان طباع تام مینامند نمودار می‌سازد. شیخ اشراق چنین مینویسد: «ایها - السيد الرئيس والملك القدیس والروحانی النفیس! انت الابل الروحانی والولد المعنوی، المتبتل باذن الله تبدير شخصی المتبتل الى الله عز وجل اله الالهة فی تکمیل نقصی اللابس من الانوار اللاهوتية أسناها، الواقف من درجات الکمال فی أعلاها أسالك بالذی منحک هذا الشرف العظیم و وهبک هذا الفيض الجسيم الاماتجلت لی فی احسن المظاهر وأريتني نور وجهک الباهر وتوسطت لی عند اله الالهة بافاضة نور الاسرار و رفعت عن قلبي ظلمات الاستار بحقه عليك ومكانته لديك»^۲.

توجه به طباع تام هرمسی منحصر به سهروردی نیست بلکه بسیاری از حکمای

۱- سهروردی، مجموعه فی الحکمة الالهية، ص ۴۶۶، و نیز روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ص ۵۶-۵۷.

آقای پروفیسور کرین تحقیق مفصلی درباره معنی طباع تام هرمس و رابطه آن با فلسفه در ایران کرده اند بنام *Eranos-Jahrbuch*, «Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran», 1959, ص ۱۵۵ و بعد؛ و نیز *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, dans *Ombre et Lumière, Volume de l'Académie Septentrionale*, Paris, 1960.

سهروردی در موارد دیگر نیز از هرمس و تجربیات معنوی او یاد کرده است چنانکه در کتاب التلویحات مینویسد:

«قام هرمس یصلی لیلۃ عند شمس من هیکل النور لما نشق عمود الصبح فرأی ارضا تغسف بقری غضب الله علیها فهوی هو یا، فقال: یا ابی نحتی عن ساحة جیران سوء فنودی ان اعتصم بجبل الشعاع واطلع الی شرفات الكرسي، فطلع فادا تحت قدمه ارض وسموات». (مجموعه فی الحکمة - الالهیه، ص ۱۰۸).

۲- هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ص ۵۷.

بعدی نیز آنرا ذکر نموده اند چنانکه ابن سبعین حکیم اندلوسی^۱ که از افکار هرمسی متأثر بوده به آن اشاره کرده و ملاصدرا در شواهد الربوبیه از قول هرمس نقل میکند: «ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت له من انت قال انا طباعك التام»^۲

تکرار طباع تام هرمسی این سؤال را به پیش میآورد که معنی واقعی آن چیست و این چه حقیقتی است که نزد بعضی از حکماء تا این حد مورد نظر بوده است؟ مبسوطترین و دقیقترین بحثی که درباره هویت طباع تام شده است در غایة الحکیم منسوب به مجرطی است که در قرن هشتم هجری تألیف یافته و همانطور که قبلابدان اشاره شد یکی از معتبرترین کتب کیمیائی بشمار میآید. از مطالعه این کتاب و نیز گفتار دیگران چنین برمیآید که طباع تام همان حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جستجوی بازیافتن آن میباشد.

عقیده به اینکه روح انسان قبل از دخول در بدن در عالم ملکوتی منزل داشته و

۱- ابن سبعین یکی از مهمترین فلاسفه هرمسی است و نوشته‌های او یکی از منابع مهم مکتب هرمسی در اسلام بشمار میآید. رجوع شود بمقاله عقیقی که ذکر آن رفت زیر عنوان: «The influence of Hermetic Literature...»

درباره ابن سبعین و آراء و افکار او رجوع شود به عبد الرحمن بدوی، «کتاب الاحاطة لابن محمد عبدالحق بن سبعین المرسی الاندلسی»، صحیفه معهد الدراسات الاسلامیة، المجلد السادس، العدد ۲-۱، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۳۴.

A. F. Mehren, «Correspondance d' Ibn Sab'in avec Frédéric II», *Journal Asiatique*, XIV, 1879, ص ۲۴۱ و بعد؛ L. Massignon, «Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane», *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, II, و بعد، ص ۱۲۴؛ E. Lator, S. I., «Ibn Sab'in de Murcia y su «Budd al-ʿarif»», *Al-Andalus*, vol. IX, 1944, ص ۳۷۱-۱۷.

۲- الشواهد الربوبية، طهران، ص ۱۰۹.

سپس پس از هبوط به دو قسمت شده و یک قسمت وارد بدن گردیده و قسمت دیگر بصورت فرشته آن روح در عالم بالا باقی مانده است و به نیمه زمینی خود دائماً متوجه بوده و به هدایت او به منزلگه اصلی خود میکوشد در کیش زرتشتی نیز رواج داشته است و جنبه ملکوتی روح را دنا مینامیدند. این عقیده در گفتار زیر بوضوح بیان شده است :

«پس از سپری شدن شب سوم در سپیده دم روان مرد پاک‌دین را چنین مینماید که در میان گیاهها باشد و بوهای خوش دریابد و او را چنین مینماید که باد معطری از نواحی جنوبی بسوی وی میوزد (بادی) خوشبو تر از بادهای دیگر.

«و مرد پاک‌دین را چنین مینماید که این باد را بمشام (بینی) خود دریافته باشد (چنین گوید) از کجا میوزد این باد خوشبو ترین باد که هرگز بمشام خود درک نکرده‌ام ؟

«در وزش این باد دین وی (وجدان وی) بیکر دختری باو نمودار شود (دختری) زیبا، درخشان، با بازوان سفید، نیرومند، خوشرو، راست بالا، با سینه‌های برآمده، نیکو تن، آزاده، شریف‌نژاد، بنظر پانزده ساله، کالبدش با اندازه جمیع زیباترین مخلوقات زیبا.

«آنگاه روان مرد پاک‌دین باو خطاب نموده بپرسد ای دختر جوان (زن جوان) تو کیستی تو ای خوش اندام ترین دخترهائی که من دیده‌ام ؟

«پس از آن دین خود او (وجدانش) باو پاسخ دهد : تو ای جوانمرد نیک - پندار نیک گفتار نیک کردار نیک دین، من دین خود توهستم (جوانمرد پرسد) پس کجاست کسی که تو را دوست داشت از برای بزرگی و نیکی و زیبایی و خوشبوئی و نیروی پیروزمند و قدرت بدشمن غلبه کننده (تو) آنچنان که تو بنظر میائی ؟

«(دختر پاسخ دهد) ای جوانمرد نیک پندار نیک گفتار نیک کردار نیک دین آن کس توهستی که مرا دوست داشتی از برای این بزرگی و زیبایی و خوشبوئی و

نیروی پیروزمند و قدرت بدشمن غلبه کننده (من) آنچنان که من بنظر تو می‌آیم».^۱
 ظهور چنین فکری نزد ایرانیان قدیم و شباهت تام آن به عقیده هرمسیان خود
 بهترین دلیل است از برای رابطه قدیمی تری بین آنچه بنام فلسفه هرمسی شهرت
 یافت و مشارب و نحل ایران قدیم ایران قبل از اسلام، چون در نوشته‌های
 هرمسی همان فکر مزدائی بنحو دیگری بیان شده و از ارکان عقائد آن مکتب
 درآمده است.

بنابه قول صاحب غایة الحکیم طباع تام سرّیست که در نهاد حکمت نهفته
 شده و فقط به آنانکه به مرتبه کمال در حکمت رسیده اند افشاء می‌گردد چنانکه مینویسد:
 «وهذا العلم ايدك الله لايتأني عمله ولا الوقوف عليه الا لمن في طباعه ذلك
 والى هذا اشار ارسطو، من كتاب الاسطماخيس، اذ قال ان الطباع التام قوة للفيلسوف
 تزیده فی علمه و حکمته وللحکماء فی هذه الروحانية وهذا السر الموضوع بينهم الذي
 لا يطلع عليه احد غيرهم - حظوظ متفاوتة وهو السر المكتوم في الحكمة اذ لم يكن من
 ابواب الحكمة باب لطيف ولا جليل ابداً ته الحكماء لتلاسيبهم و اداروه فيما بينهم
 بمكاتبة اوسوال ما خلا هذا السر المكتوم الذي هو روحانية الطباع التام».^۲

در این کتاب نیز هرمس از حقیقت نورانی که مشاهده می‌کند می‌پرسد تو کیستی
 و اوجواب میدهد «من طباع تام تو هستم و اگر تو خواهی مرا بینی با اسم بخوان».^۳

۱- ادبیات مزدیسنا، یشتها، بقلم آقای ابراهیم یورداد، جلد دوم، بهی، ۱۳۱۰، ص

۱۶۹-۱۶۸.

از آنچه از نوشته‌های مانوی چین و باقیمانده‌های بزبان قبطی بر می‌آید مانویان نیز به حقیقتی
 مانند طباع تام اعتقاد داشتند که آنرا و همن بزرگ یا منوهد بزرگ (Manûhmêd) یا
 (Manvahnêd) می‌نامیدند.

رجوع شود به Récit... هانری کرین، ص ۱۷۱ و E. Chavannes et P. Pelliot
 Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journal Asiatique, Nov.-Dec.,
 1911, ۵۶۱، ۵۲۹؛ G. Widengren، The Great Vohu Manah and the
 Apostle of God, Uppsala 1945، ص ۱۸.

۲- غایة الحکیم، ص ۱۸۷.

۳- «قلت له ومن انت يا هذا فقال لي اناطباعك التام فان اردت ان تراني فادعني باسمي».

ایضا، ص ۱۸۸.

همین طباع تام است که مدبر سر نوشت انسان و هادی او در این زندگی است و با کمک اوست که شخص بر موانع و مشکلات فائق می‌آید چنانکه ارسطو پیروزی اسکندر را در ایران بدلیل غلبه طباع تام او پیشبینی میکند.^۱

در دعای زیبایی که هرمس برای طباع تام می‌خواند از او بعنوان اصل نورانی و مبدأ علم طبیعت یاد کرده و چهار طبع جهانی را اقامیم چهار گانه طباع تام می‌شمرد و این طباع را نیز روحانی و واهب علم و معرفت شمرده چنین مخاطب قرار می‌دهد :

« ادعواکم ایها الارواح القویه الروحانية المتعالية التي هی حکمة الحكماء و فطنة الفطناء و علم العلماء فاجیبونی و احضرونی و قریونی لتدبیرکم و سدونی بحکمتکم و ایدونی بقوتکم و فهمونی مالا فهم و علمونی فی مالا علم و بصرونی مالا بصروا و ادفعوا عنی الآفات الملتبسة من الجهل والنسیان والقساوة حتی تلحقونی بمراتب الحكماء الاولین سکنت قلوبهم الحکمة و الفطنة و الیقظة و التمییز و الفهم و اسکنوا قلبی و لاتفارقونی ».^۲

طباع تام همان روحانیت انسان است که مدیر حیات معنوی و عقلی اوست و مانند خورشیدی در صقع ملکوتی سید رخشد^۳ و بدین دلیل سقراط آنرا شمس - الحکیم خواند و آنرا مدرک و اصل و کلید اسرار حکمت نامید.^۴ و نیز چون

۱- (کلام ارسطو به اسکندر) « فهذا ما اری من قوة نجمك وغلبة ملكك و روحانية طباعك

التام » . ایضاً ، ص ۱۹۱ .
۲- ایضاً ، ص ۱۸۹-۱۹۰ .

۳- « اول ماتبتدی بهمن امرک فی خاصة نفسک ان تنظر الی روحانیتک المدبر لک المتصل وصلها بنجمک و هو الطباع التام الذی ذکره هرمس الحکیم فی کتابه اذ قال ان العالم الصغیر الذی هو الانسان اذا کان تام الطباع کان نفسه بمنزلة قرص الشمس الثابت فی السماء المضى بشعاعه کل افق و كذلك الطباع التام یقوم شعاعه فی النفس فینفذ شعاعه فیقع علی قوی لطائف الحکمة فیجذب بشعاعه ذلک قوی - الحکمة حتی یقیمها فی النفس التي هی مکانه کما یجذب شعاع النفس قوی العالم فیرفعها فی الجو ... » ایضاً ، ص ۱۸۴ .

۴- « وقال ، سقراطیس الحکیم ، الطباع یقال له شمس الحکیم و اصله و فرعه و سئل هرمس ، فقیل له بم تستدرك الحکمة فقال بالطباع التام و قبل و ما مفتاح الحکمة قال الطباع التام ، فقیل له و ما الطباع التام فقال روحانية الفیلسوف التي هی متصلة بنجمه و مدبره » . ایضاً ، ص ۱۹۴ .

این حقیقت جنبه عقلانی و مجرد روح انسانی می باشد و است که راهنمای طریق معرفت و معلم و مربی اصلی نفس است که نفس را از حال طفولیت به مقام علم و دانش ارشاد میکند. استاد و هادی درونی در واقع اوست چه نامش حی بن یقظان باشد و چه شاهد آسمانی.^۱

در فصل هفتم غایه الحکیم «ومن اعمال الصابئین» در ذکر ادعیه آنان دعائست درستایش هرمس که در آن تمام صفاتی را که در مورد پیشین هرمس برای طباع تام قائل شده بود صابئین برای خود هرمس قائل شده و پس از آنکه اورا ستوده و به نام های گوناگونش اورا خوانده اند میگویند: «میخوانیم ترا به تمام اسمهای که به عربی عطارد است و به فارسی تیر و به رومی هاروس و به یونانی هرمس و بهندی بودا»^۲ و از او مدد میطلبند که آنانرا از جهل و فراموشی و ضعف رهائی بخشد و به آنان حکمت و علم عطا فرماید.^۳

۱- «فالتطابع التام لفيلسوف بمنزلة العلم الناصح الذي يلقي الصبي الكلمة بعد الكلمة فكما . حكم بابا من العلم ادخله في باب آخر ولن يخاف ذلك الصبي النقص في العلم مادام له ذلك المعلم باقيا لانه يكشف له ما اشتبه عليه ويعلمه ما اشكل ويتبدئه بتعليمه ما لا يسأل عنه فهكذا التطابع التام للفيلسوف». ايضا، ص ۱۴۷.

درواقع حی بن یقظان در رساله ابن سینا و ابن طفیل و سهروردی و نیز هادی طریق در رساله الغریبه الفرییه سهروردی همان طباع تام هرمسی است که به اسامی گوناگون در این حکایات عرفانی نامیده شده است.

۲- قبلا معنی این نسبت و یکی دانستن هرمس و بودا ذکر گردید .

۳- «يا ايها السيد الفاضل الصادق العاقل الناطق الفهيم المناظر العالم بكل فن العاجب الكاتب ذو الخلق الحسن العالم باخبار السماء والارض السيد الشريف القلب لفرح... صاحب الوحي الانبياء والد لالة علي الربوبية والتصديق والعقل... والفلسفة وتقدمة المعرفة وهندسة الاشياء العلوية والارضية والمساحة والنجوم... و بعد الفور والسرعة في الاعمال و كثرة التلون و الكذب و الظرف والجلد والمساعدة والمطاوعة والصبر والعطف... فلم يعرف لك طبع و لطفت فلم تجد بوصف فانت مع السعود سعد ومع الذكور ذكر ومع الاناث انثى ومع النهارية نهاري و مع الليلة ليلي تمازجهم في طبائعهم و تشاكلهم في جميع احوالهم كذلك انت ادعوك باسمائك كلها بالعربية باعطارد بالفارسية ياتير وبالرومية يا هاروس وبال يونانية يا هرمس وبالهندية يابده (بودا) استلک بحق صاحب البنة العليا والسلطان الاقوى بقيمة حاشية در صفحه بعد

از این دعا چنین برمی‌آید که در واقع هرمنس و طباع تام یک حقیقت بیش نیست چنانکه هرمنس خود طباع تام را خطاب کرد و گفت: ای پدر روحانی و فرزند معنوی. هرمنسی که در موارد دیگر طالب و جوینده نیمه دیگر وجود خود در عالم سماوی و جهان ملکوتی بود اکنون خود آن حقیقت معنوی شده و مورد نیایش طالبان معرفت قرار گرفته و بصورت آن حقیقتی جلوه نموده که هم مقصد طریق و هم هادی روندگان راه علم و معرفت است.

نفوذ هرمنسی منحصر به حکمت الهی نیست بلکه در طبیعیات و علوم غریبه نیز که اصولاً بنام هرمنس شهرت داشت اثر تفکر هرمنسی کاملاً هویدا است. در طبیعیات مکتب هرمنسی به وحدت جهان اعتقاد داشت و از تقسیم بندی آن به دو قلمرو فلك و عالم کون و فساد یا فوق القمر و تحت القمر فلسفه مشائی اجتناب می‌ورزید. در این جهان واحد پیروان این مکتب معتقد به انطباق به «افق‌ها» و «طبقات» گوناگون بودند و بین عناصر و طبایع و اخلاط و الوان و حواس باطنی و خارجی و اشکال و اصوات و وابستگی و هم‌آهنگی قائل بودند چنانکه در رسائل اخوان صفا و کتب احکام نجومی مانند کتاب التفهیم بیرونی با بسط فراوان نقل شده است^۱ رابطه بین حوادث

بقية حاشية از صفحه قبل

الاما اجتنی و اطعنی فیما اسئله منك فارسل قوة من روحانتك الى تشد بها عضدی و تهدیني و تبسر علی طلب جميع العلوم...» ایضاً، ص ۲۳۲.

«الا ما اجبت دعائی و سمعت ندائی و اسمعت رغبتی و عضدتنی و قربتني من الملوك بتدبيرك لی و سددتني بحکمتك و ايدتني بقوتك و فهمتني مالا افهم و بصرتني مالا ابصر و دفعت عني الافات الملتبسة من الجهل و النسيان و القسوة و الضعف حتى تلحقني بمراتب الحكماء الاولين الذين سكنت قلوبهم الحکمة و الفطنة و اليقظة و التبصر و الفهم و سكن قلبي من روحانتك الشريفة.» ایضاً، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۱- رجوع شود به رسائل اخوان صفا، قاهره، ۱۹۲۸، جلد اول، ص ۱۱۶-۱۱۸.

شهرستانی در مقدمه ملل و نحل خود جدول خیال را درباره انطباق بین موجودات نقل می‌کند.

همچنین رجوع شود به مقاله فوق‌الذکر ماسپینیون، ص ۳۸۸.

این جهان و حرکت سیارات و وضع آنها در بروج افلاك و اعتقاد به ادوار و اکوار نیز مبنی بر این نوع تفکر است.

هرمسیان معتقد به علل تجربی و انفرادی بودند و از روش منطقی ارسطویی که سلسله علت و معلول را جنبهٔ برهانی و منطقی میبخشید دوری جسته و در جستجوی علت خاص از برای هر معلول بودند و از این جهت روش آنان به طریقهٔ تجربی و انضمامی رواقیون شباهت زیادی داشت. این امتیاز بین روش ارسطویی و هرمسی در دو مکتب نحوی بصره و کوفه نیز نمودار است بدین معنی که نحویون کوفه از بدو امر از مکتب رواقی فرغاموس پیروی کردند در حالی که نحویون بصره روش قیاسی اسکندریه را دنبال نمودند.

همچنین کیمیای هرمسی همیشه رابطهٔ خود را با طب بقراطی که آن نیز جنبهٔ تجربی و جستجوی علل انفرادی امراض را داشت حفظ کرد و این رابطه تا دوران اسلامی پابرجا ماند و نزد بعضی از دانشمندان اسلامی منجر به ایجاد روش تجربی علوم گردید که بعداً در دودهٔ رنسانس و قرن هفدهم روش اصلی علوم طبیعی بشمار آمد. این امر مخصوصاً در مورد محمد زکریای رازی طبیب و عالم مشهور قرن چهارم هویداست چون او بود که به تدریج روش تجربی را که در طب و در کیمیا بکار میبرد از جنبهٔ تمثیلی و فلسفی آن جدا کرده و زمینه را از برای ظهور علم شیمی مستقل از کیمیا فراهم ساخت.^۱

بنابراین در عین اینکه مکتب هرمسی در حکمت متمایل به روش اشراقی و معتقد به سیر و سلوک باطنی برای وصال به حقیقت بود در علوم طبیعی در مقابل مکتب مشائی قرار گرفته و از حل مسائل طبیعی بطریق قیاس دوری میجست و به تجربه و یافتن علت خاص هر معلولی معتقد بود تا حدی که سهمی در پیدایش روش توأم از مشاهده و تجربهٔ علوم جدید داشت پس از آنکه جنبهٔ تمثیلی و فلسفی آن تضعیف

۱- رجوع شود به ترجمه و تفسیر کتاب سرالاسرار رازی بقلم روسکا

Al-Râzi's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Berlin, 1937.

یافته و بالاخره در دورهٔ رنسانس تقریباً از میان رفت مکتب هرمسی در دست دانشمندان رنسانس آلتی برای حمله به مکتب مشائی گردید.^۱

نفوذ هرمس بیش از آنست که بتوان در چند صفحه آنرا بیان کرده حدود و حصار آنرا تعیین نمود. نزد حکماء و عرفا و نیز منجمین و کیمیاگران هرمس و افکار مکتب او همواره منشأ الهام بوده و اثر عمیقی از خود در نحل فلسفی و علمی و برخی مشارب معنوی اسلام بجای گذاشته است و حتی از قلمرو صرفاً علمی و فلسفی نیز تجاوز کرده و به جهان عمومی ادبیات فارسی و عربی نیز سرایت کرده است چنانکه بسیاری از شعرا دربارهٔ او اشعاری سروده و او را بعنوان یکی از هفت حکیم بزرگ قدیم و پایه گذار و حامی علوم و حکمت ستوده‌اند. مثلاً حکیم نظامی گنجوی در فصل «خلوت ساختن اسکندر با هفت حکیم» در اقبال نامه میفرماید:

از آن فیلسوفان گزین کرد هفت که برخاطر کس خطائی نرفت
ارسطو که بد مملکت را وزیر بلیناس برنا و سقراط پیر
فلاطون و والیس و فرفوربوس که روح القدس کردشان دستبوس
همان هفتمین هرمس نیک رای که بر هفتدین آسمان کرد جای
و سپس دربارهٔ نظر هرمس در آفرینش نخستین مینگارد:

چو قفل آزمائی بهرمس رسید بزنجیر خائی در آمد کلید
از آن پیشتر کان گره باز کرد سخن بردعای شه آغاز کرد
که بر هر چه شاید گشادن زبند دل و رای شه باد فیروزمند

.....

۱- بسیاری از علمای معروف قرن یازدهم و شانزدهم مانند فیچینو و آگریا از عقائد مکتب هرمسی پیروی میکردند و حتی در ترویج آن میکوشیدند در عین اینکه سخت از فلسفه مشائی انتقاد میکردند. رجوع شود به

E. Cassirer, P. O. Kristeller and J. H. Randall, **The Renaissance Philosophy of Man**, Chicago; 1948: P.O. Kristeller, **Renaissance Thought**,

فصل سوم، 1961، New York

از آنگه که بردم باندیشه راه	در این طاق پیروز کردم نگاه
بر آنم که این طاق درباشکوه	معلق چو دود یست بر اوج کوه
نقایست این دود در پیش نور	دریچه دریچه زهم گشته دور
زهر رخنه کزدود ره یافتست	باندازه نوری برون تافتست
همان انجم از ماه تا آفتاب	فروغیست کاید برون از نقاب
وجود آفرینش بدانم درست	ندانم که چون آفرید از نخست ^۱

برای فهم سیر حکمت و علوم عقلی در تمدن اسلامی و چگونگی پیدایش بسیاری از مکتب‌های فلسفی و علمی و نفوذ زیادی که این نحل در ادبیات ملل اسلامی نیز از خود باقی گذاشته‌اند تحقیق درباره مکتب هرمسی از هر جهت واجب و ضروریست. امید می‌رود که این مقاله ناچیز که مقدمه‌ای بیش نیست دیگران را به تفحص و تجسس در نوشته‌های هرمسی تشویق کند تا بلکه بتدریج کتب و افکار مکتبی که نه تنها از لحاظ سهم مهم تاریخی که عهده‌دار بوده است بلکه بدلیل ارزش ذاتی آن از هر حیث مورد توجه می‌باشد باردگر زنده شود و قسمتی از معارف اسلامی که در دوران اخیر در ایران توجه زیادی بدان نشده است از پرده کتمان و از ظلمت فراموشی برون آید.

والله اعلم بالصواب

۱- اقبال نامه به تصحیح وحید دستگردی، طهران، ۱۳۱۷، ص ۱۲۰ و «بلیناس حکیم»

بقلم آقای دکتر معین، مجله دانش، سال اول، ۱۳۲۸، ص ۴۵۴.

مراجع به فارسی و عربی

- الاتار الباقية ، ابوریحان بیرونی ، لایبزیك ، ۱۸۷۸ .
- ابن سینا وتمثیل عرفانی ، هانری کرین ، طهران ، ۱۳۳۱ .
- ادبیات مزدیسنا ، یشتها ، ابراهیم یورداد ، جلد دوم بمبئی ، ۱۳۱۰ .
- الافلاطونية المجدنة عند العرب ، عبدالرحمن بدوی ، قاهره ، ۱۹۵۵ .
- اقبال نامه ، نظامی گنجوی ، طهران ، ۱۳۱۷ .
- بحار الانوار ، مجلسی ، طهران ، ۱۳۱۵ .
- کتاب البدء والتاریخ منسوب به ابوزید بلخی ، پاریس ، ۱۹۰۶ .
- « بلیناس حکیم » ، دکتر محمد مهین ، مجله دانش ، سال اول ، ۱۳۲۸ ، ص ۴۴۵-۴۴۹ .
- ۵۴۰-۵۳۲ .
- تاریخ الحكماء ، ابن القفطی ، قاهره ، ۱۳۲۶ .
- تاریخ الغمیس ، دیاربکری ، قاهره ، ۱۲۸۳ .
- مروج الذهب ، مسعودی ، قاهره ، ۱۳۰۱ .
- تاریخ طبری ، لیدن ، ۱۸۷۹ و بعد .
- تاریخ الكامل ، ابن الاثیر ، قاهره ، ۱۳۰۱ .
- تاریخ یعقوبی ، بیروت ، ۱۳۷۹ .
- حکمة الاشراق ، شهاب الدین سهروردی ، طهران ، ۱۳۳۱ .
- رسائل اخوان صفا ، قاهره ، ۱۹۲۸ .
- رسالة فی الحدوث ، صدرالدین شیرازی ، جزء رسائل ، طهران ، ۱۳۰۲ .
- روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان ، هانری کرین ، طهران ، ۱۳۲۵ .
- شرح گلشن راز ، لاهیجی ، طهران ، ۱۳۳۷ .
- طبقات الامم ، قاضی سعید اندلوسی ، بیروت ، ۱۹۱۲ .
- عیون الانباء ، ابن ابی اصیبة ، قاهره ، ۱۲۹۹ .
- غایة الحکیم ، مجربطی ، برلن ، ۱۹۳۳ .
- الفتوحات المکیة ، ابن عربی ، قاهره ، ۱۹۴۶ .
- فصوص الحکم ، ابن عربی ، قاهره ، ۱۹۴۶ .
- الفهرست ابن الندیم ، لایبزیك ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲ .

- فهرست کتابخانه اهدائی آقای مشکوة ، محمدتقی دانش یزوه ، طهران ، ۱۳۳۵ .
- قصص الانبياء ، ثعلبی ، لندن ، ۱۹۲۲ .
- « کتاب الاحاطة لابى محمد عبدالحق بن سبعين المرسى الاندلسى ، عبدالرحمن بدوى ،
 صحيفة معهد الدراسات الاسلامية ، المجلد السادس ، العدد ۱-۲ ، ۱۳۷۸ ، ص ۱۱-۳۴ .
- كشف الظنون ، حاجى خليفة ، اسلامبول ، ۱۳۶۰ وبعده .
- كنز الحكمة ، شهرزورى ، ترجمه ضياء الدين درى ، طهران ، ۱۳۱۶ .
- لغت نامه دهخدا ، ادریس - اخنوخ - هرمس ، طهران ، ۱۳۳۰ وبعده .
- مجموعه فى الحكمة الالهية ، شهاب الدين سهروردی ، طهران ، ۱۳۳۱ .
- مختار رسائل جابر بن حيان ، قاهره ، ۱۳۵۴ .
- «مسأله قديم ترين تاريخ مذهب صبی» ، دکتر رودلف مانسوخ ، فرهنگ ايران زمين ، جلد ۸ ، دفتر
 ۲۰ ، بها و تابستان ۱۳۳۹ ، ص ۲۳-۳۶ .
- مصنفات افضل الدين كاشانى ، جلد اول ، طهران ، ۱۳۳۱ .
- الملل والنحل ، شهرستاني ، قاهره ، ۱۳۶۷ .
- نخبة الدهر ، شمس الدين دمشقى ، سنت پترزبورگ ، ۱۸۶۶ .



مراجع به زبانهای اروپائی

- Affifi, A.E., «The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought», **Bull. School of Oriental and African Studies, London**, 1951, vol. XIII, part 4, ۸۵۵-۸۴۰ ص.
- Asin Palacios, M., **Aben Masarra y su escuela**, Madrid, 1914.
- Bardenhewer, O., **Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione Animae Liber**, Bonn, 1893.
- Beausobre, **Histoire critique de Manichée et du Manichéisme**, Amsterdam, 1734.
- Berthelot, M.P.E., **Collection des anciens alchimistes grecs**, Paris, 1888.
- Berthelot, M.P.E., **La chimie au moyen age**, Paris, 1893.
- Blochet, E., «Etudes sur le Gnosticisme musulman», **Rivista degli studi orientali**, 4, 1911-12 ۷۹-۴۷ ص.
- Burckhardt, T., **Alchemie**, Freiburg, 1960.
- Burckhardt, T., «Commentaire succinct de la Table d'Emeraude» **Etude Traditionnelles**, Nov.-Dec. 1960, ۳۳۴-۳۳۲ ص.
- Corbin, H., **L'homme de lumière dans le Soufisme iranien** (dans **Ombre et Lumière**), volume de l'Académie Septentrionale, Paris, 1960.
- Corbin, H., «Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran», **Eranos-Jahrbuch** 1949, ۱۲۱-۸۷ ص.
- Därmstaedter, E., **Die Alchemie des Geber**, Berlin, 1922.
- Eleade, M., **Le yoga, immortalité et liberté**, Paris, 1960.
- Eranos-Jahrbuch**, (سال ۱۹۴۲ که به هرمن اختصاص داده شده است).
- Evola, J., «Les opérations hermétiques», **Etudes Traditionnelles**, no. 366-367, 1961, ۲۱۰-۲۰۱ ص.
- Evola, J., **La tradizione Ermetica**, Bari, 1948.
- Festugière, A.J., **Le révélation d'Hermès Trismégiste**, 4 vols., Paris, 1953 on.

- Fleischer, H.L., **Hermes Trismegistos an die menschliche Seele, Arabisch und Deutsch**, Leipzig, 1870.
- Guénon, R., **Aperçus sur l'initiation**, Paris, 1953.
- Guénon, R., «Hermès», **La Voile d'Isis**, 1932, ص ۱۹۳-۲۰۲.
- Kraus, P., **Jâbir ibn Hayyân**, 2 vols., Cairo, 1942-43.
- Kroll, «Hermès Trismegistos» در **Paulys Real-Encyclopädie**.
- von Lippmann, E. O., **Entstehung und Ausbreitung der Alchemie**, Berlin, 1919-31.
- Massignon, L., «Inventaire de la littérature hermétique,» Appendix III dans Nock, A.D. et Festugière, A.J., **La révélation d'Hermès Trismégiste**.
- Massignon L., **Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam**, Paris, 1929.
- Mead, G.R.S. , **Thrice-Greatest Hermes**, London, 1949.
- Mieli, A., **La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale**, Leiden, 1939.
- Nallino, C.A. - **Raccolta di Scritti editi e inediti** 6 vols., Rome 1939-48.
- Nyberg. H.S. **Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi**, Leiden, 1919.
- Pedersen, J., «The Šabians,» **Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne**, Cambridge, 1922, ص ۳۸۳-۳۹۱.
- Pietschmann, R. , **Hermes Trismegistus agyptischen und orientalischen Überlieferungen**, Leipzig, 1875.
- Plessner, M., «Hermes Trismegistus and Arab Science,» **Studia Islamica**, 2, 1954, ص ۵۹-۴۵.
- Plessner, M., «Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina,» **Der Islam**, XVI, 1927, ص ۷۷-۱۱۳.
- Reitzenstein, R. , **Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur**, Leipzig, 1904.
- Rusch, A. , «Thoth,» در **Paulys Real-Encyclopädie**.
- Ruska, J. , **Arabischen Alchemisten**, I-II, Heidelberg, 1924.
- Ruska, J. , **Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern**, Heidelberg, 1919.

Ruska, J., **Studien zur Geschichte der Chemie** (Festschrift Edmund O. von Lippmann), Berlin, 1927.

Ruska, J., **Tabula Smaragdina: ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur**, Heidelberg, 1926.

Ruska, J., **Turba Philosophorum: ein Beitrag zur Geschichte der Alchimie**, Berlin, 1931.

Sarton, G., **Introduction to the History of Science**, I, Baltimore, 1927.

Scott, W., **Hermetica**, Oxford, 1924 sq.

Steinschneider, M., **Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen** Leipzig, 1897.

Strauss, B., **Das Giftbuch des Shânâq**, Berlin, 1934.

Suhrawadi, **Opera Metaphysica et Mystica** vol. I, Istanbul, 1954, vol. II, Téhéran, 1952, Prolégomènes par H. Corbin.

Wallis Budge, E.A., **Gods of the Egyptians**, London, 1904.



زبان آرامی در دوره هخامنشی

بقلم دکتر رودلف ماتسوخ (Rudolf Macuch)

دانشیار دانشکده ادبیات

قسمت اول*

«زبانهای مهم دنیا از موضوعهایی هستند که حتی تاریخ‌نویسان هم باید به آن توجه کنند. تاریخ دول و ممالک بزرگ و قدرت یافتن و انحطاط و انقراض آنها، وانتشار و نفوذ حکمت و فرهنگ و ادبیات آنها از تاریخ رشد و تطور زبانهای سرزمینهای آن کشورها جداشدنی نیست».

با این عبارت، کتاب «زبان آرامی در دوره هخامنشی» تألیف فرانتز آلتهایم (Franz Altheim) و روت اشتیل (Ruth Stiehl)، استادان باستانشناسی دانشگاه آزاد برلن غربی، آغاز میگردد. فرانتز آلتهایم ده سال پیش در همان مؤسسه نشر کتاب یک جلد «تاریخ زبان لاتین از اوایل تا شروع ادبیات آن»^۱ منتشر کرد. مؤلفین مذکور با تألیف کتاب حاضر در تاریخ زبان آرامی در دوره هخامنشی بشریک سلسله مطالب دقیق علمی در باره یکی از مهمترین زبانهای مشرق زمین و ارتباطات تاریخی آن سبادت کرده‌اند. استیلای عرب و توسعه اسلام این زبان قدیم خاور نزدیک را تقریباً از بین برد و زبان عرب را جایگزین آن کرد. ولی البته واضح است که زبان مذکور برای تحقیق در تاریخ پیش از اسلام سرزمینهای شرقی کمال اهمیت را دارد.

*این مقاله را آقای دکتر ماتسوخ بمناسبت انتشار کتاب ذیل نوشته و به اداره مجله فرستاده‌اند.

Franz Altheim und Ruth Stiehl: Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, Lieferung I (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main), pp. 108. 8.

۱ - Geschichte der lateinischen Sprache (von den Anfängen bis zum Beginn der Literatur)

زبان آرامی که در دوره هخامنشی زبان اداری امپراطوری ایران باستان بود، بوسیله مستشرق معروف مارکوارت (Reichsaramäisch, (Marquart و بزبان فرانسه Araméen de l' Empire یعنی آرامی امپراطوری (هخامنشی) نامیده شد؛ و این اصطلاح را مستشرقین بطور کلی پذیرفتند. اما با اینکه مدارك كافی در این زبان بر روی پاپيروس و نیز بر روی کتیبه ها وجود دارد^۱، بسیاری از مسائل زبانشناسی مربوط به آن زبان و تاریخ آن، مخصوصاً مسأله به وجود آمدن هزوارش آرامی در زبان پهلوی در دوره ساسانی یا قبل از آن، و جزئیات تاریخی و زبانشناسی آن دوره هم هنوز یخوبی روشن نشده است و تحقیق دقیق انتقادی در این زمینه کمال ضرورت را دارد.

بحث ما با بررسی انتقادی عقاید معروف ایرانشناسان درباره پیدایش هزوارش که تا کنون مورد قبول زبانشناسان بوده است آغاز می گردد:

مبحث اول: هزوارش قبل از ساسانی

۱- عقیده ه. ه. شائدر (H. H. Schaefer)

عقیده شائدر^۲ این بود که داریوش اول خط و زبان آرامی را در ادارات هخامنشی رسمیت داد، و این خط و زبان را حتی در ادارات و ولایات دور افتاده امپراطوری که اهالی آنجا از این زبان اطلاعی نداشتند، بکار میبردند. بدین وسیله ارتباط اصلی بین خط و زبان آرامی قطع شد و خط آرامی بزبانهای دیگر منتقل گردید و برای نوشتن آنها بکار رفت. قوم یهود بعد از رهائی از اسارت بابل و بازگشت بفلسطین بجای خط قدیم کنعانی خط آرامی را بکار میبردند و همچنان در قرن پنجم ق. م. در هند

۱- رجوع شود به Cowley-Sayce, Aramaic Papyri Discovered at Assuan (1906); E. Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen militärkolonie zu Elephantine (1911); E. G. Kraeling, Brooklyn Aramaic Papyri (1933); G. R. Driver, Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. (1954); E. F. Schmidt, Persepolis 2 (1957).

۲- رجوع شود به H. H. Schaefer, Iranische Beiträge (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, 1930, Heft 5).

شمالی خط مخصوصی با اسم «خَرُ صُطْهَی» از الفبای آرامی مشتق شد تا بالاخره در خود سرزمین ایران جدا شدن خط و زبان آرامی بنحوی خاص اتفاق افتاد. بنا به عقیده شائدر نوشتن زبان ایرانی با خط آرامی از یک زمان معین، احتمالاً از دوره ملی ایرانی پارتها، شروع شد ولی باین طریق که عده‌ای از لغات معمول آرامی بعنوان هزوارش، یعنی در شکل آرامی ولی با قراءت ایرانی حفظ شدند و باین وجه خطوط و زبانهای فارسی میانه بوجود آمد.

شائدر^۱ معتقد بود که این طرز قراءت لغات آرامی به روش ایرانی در فارسی میانه نزد کاتبین آرامی دوره هخامنشی سابقه داشته است. وظیفه هخامنشیها این بود که امپراطوری متشکل از ملتها و زبانها و فرهنگهای مختلف را اداره کنند. مشکل اختلاف زبانهای این امپراطوری وسیع بواسطه خط آرامی حل شده بود. کاتبین ایران باستان املاهایی بفارسی باستان یا بزبان هر کدام از ولایات امپراطوری مستقیماً به آرامی ترجمه میکردند و مینوشتند و هنگام خواندن اینگونه نامه‌ها مستقیماً از آرامی بفارسی باستان یا بزبان ملی ولایت مربوط برمیگرداندند. بنابراین عقیده همین طریق خواندن نوشته‌های آرامی بزبانهای ملی امپراطوری ایران باستان، موجب پیدایش هزوارش فارسی میانه در دوره‌های بعد از هخامنشی شد. این نظر بدون بررسی کافی انتقادی بطور کلی مورد قبول عده‌ای واقع شد و پیروانی یافت.

دلایل شائدر و بررسی انتقادی آن

۱

در کتاب عهد عتیق، عزرا ۴: ۸-۱۶، نامه‌ای موجود است که فرمانفرمای سامره و دوستانش به پادشاه امپراطوری ایران ارتخشستای اول به خط و زبان آرامی نوشته‌اند و در آن از تجدید بنای اورشلیم و برپاشدن حصارهای آن شهر بدست یهودیانی که از اسارت برگشته بودند، شکایت کرده‌اند. در آیه ۱۷-۲۲ پادشاه ایران به آرامی جواب میدهد و در آیه ۱۸ میگوید: «مکتوبی که نزد ما فرستادید در

۱- در همانجا ص ۲۰۲.

۲- در همانجا ص ۲۰۸ و بعد.

حضور من *mpāras* خوانده شد». چون ریشه سامی *PRS* با ریشه عربی «فسر» یکی است، شائدر استنتاج کرده است که نامه حاکم سامره به پادشاه ایران از طرف منشی تفسیر شده است، و می گوید منشیهای امپراطوری هخامنشی را عادت بر آن بود که نامه های آرامی را تفسیر کنند و بزبان شنونده برگردانند. البته لغت ترجمه نشده (*mpāras*) در جاهای دیگر کتاب عهد عتیق، مثلاً سفر لاویان ۲۴: ۱۲ و سفر اعداد ۳۴: ۱۵ بصورت *poras* و *lipros* دیده میشود و معنی «واضح» و «صریح» میدهد؛ ولی شائدر آنرا در جاهای مزبور زاید میداند. اما ما میدانیم که دونوع خواندن معمول بود: یکی با صدای بلند و واضح، دیگری با صدای آهسته. از این گذشته، فعل *parres* هرگز معنی ترجمه کردن نمیدهد و آرامی یهودی و نیز سریانی برای ترجمه کردن، فعل *targem* را استعمال میکنند. غیر از این سریانی نیز فعل *passeq* بمعنی تفسیر کردن و ترجمه کردن استعمال میشود. دربارهٔ رسول، اسقف سریانی، میخوانیم که *Passeq... diatêqê hatâ mn yaunâyâ l- suryâyâ* (سریانی) «عهد جدید را از یونانی بسریانی ترجمه کرد». اگر مقصود نویسنده در جای مذکور کتاب عزرا معنی «ترجمه شده» میبود، احتمالاً بجای *mpāras* «واضح و صریح» اصطلاح دیگری انتخاب کرده بود.

۲

دلیل دوم شائدر مبتنی است بر کتاب نحمیا ۸: ۸ «پس در کتاب تورات خدا *mpôras* خواندند و تفسیر کردند تا آنچه را که میخواندند بفهمند». شائدر معتقد است که در عبارت فوق «خواندند» صحیح نیست و باید بصورت «میخواند» خوانده شود و فکر کرد که عزرا خود تورات را بر بنی اسرائیل میخوانده و مستقیماً از عبری به آرامی ترجمه میکرده است تا معنی آنرا بفهمند، زیرا بنی اسرائیل در آن دوره زبان عبری را فراموش کرده بودند و در اسارت بابل زبان آرامی را یاد گرفته بودند و بدان

تکلم میکردند. لغت mpôras شکل عبری لغت آرامی mpâras است که در بالا ذکر شده. شائدر استنتاج میکند که عزرا برای قوم اسرائیل کتاب تورات را مستقیماً از عبری به آرامی ترجمه و تفسیر میکرد، ولی فعل «خواندند» جمع است و معنی آنرا نباید عوض کرد. بنابراین باید گفت بنی اسرائیل خود تورات را با صدای بلند قطعه قطعه میخواندند و درباره آن بحث میکردند تا معنی آن برای ایشان روشن گردد و لغت mpôras هم در این آیه معنی «ترجمه کردن» نمی دهد.

۳

سومین دلیل شائدر بر این اساس است که اسم خدای اسرائیل «یهوه» (yhwh) که یهودیان آنقدر مقدسش میدانستند که بجای آن «ادونای» adônai یعنی «مولای من» میگفتند، در ادبیات عبری sēm hammpôras یعنی «اسم تفسیر شده» نامیده شد.

ولی باید گفت که خود اسم «یهوه» عبری است و قرائت «ادونای» نیز بهمان زبان است و ترجمه آن نیست. بنی اسرائیل این اسم را مقدس میدانستند و بجای آن «مولای من» میخواندند و این هنوز دلیل نمیشود که نامه های آرامی در دوره هخامنشی مستقیماً بزبانهای ملی ترجمه و خوانده میشده است.

۴

برقبر داریوش در نقش رستم کتیبه ای بخط آرامی بزبان فارسی باستان وجود دارد^۱. در تمام این کتیبه که احتمالاً در اواخر قرن چهارم ق. م. نوشته شده است، هیچ لغت آرامی وجود ندارد. اگرچه این تنها کتیبه ای است بخط آرامی و زبان ایرانی که تا بحال پیدا شده، امکان دارد که کتیبه های دیگر بخط آرامی و زبان ایرانی نیز وجود داشته اند و خط آرامی برای نوشتن متون خالص ایرانی بکار میرفته است. در هر حال وجود این کتیبه خالص ایرانی بخط آرامی عقیده شائدر را درباره پیدایش

۱. Herzfeld, *Altpersische Inschriften* ۱۲; *Biblica* ۱۷, p. ۱۰۲.

هزوارش در نتیجه ترجمه مستقیم و قراءت معادل ایرانی متون آرامی ثابت نمیکند. خصائص خط این کتیبه، مخصوصاً ط زآن در نوشتن حرف با صدای a بشکل الف همان است که در پاپیروسهای آرامی جزیره الفیل و در نامه های ارشامه در مصر و کتیبه های آرامی قرن پنجم ق. م. نیز دیده میشود. وقتی در نظر میگیریم که در همان قرن در شمال غربی هند خط «خروصطهی» از خط آرامی مشتق شده و برای نوشتن لهجه های هندی میانه بکار می رفته است، احتمال می رود که خط و زبان آرامی، ابتداء در مشرق ایران از یکدیگر جدا شده و برای نوشتن متون شرقی ایرانی (واژه جمله برای نوشتن گائهای اوستا) بکار رفته باشد.

راجع به جاماسپ، داماد زرتشت و شاگرد او میگویند که او اوستا را نوشت^۱. این موضوع بوسیله یک مدرک مانوی موسوم به «کفلیا» که در مصر پیدا شده ثابت گردید. در آنجا مانی میگوید که زرتشت کتابی نوشته ولی شاگردان او، بعد از فوت پیامبر خود، سخنهای او را بیاد آورده کتابهای زرتشتی را نوشتند^۲. اگرچه اوستا نیز بخط آرامی نوشته شد، در گائهای آن هیچگونه هزوارش پیدا نمیشود. اگر قبول کنیم که زبان آرامی در موقع خواندن مستقیماً ب زبانهای ملی ترجمه میشده است، نبودن هزوارش در گائهای اوستا عجیب می نماید.

۵

شائدر خود ثابت کرده است که اسامی و لغات دخیل فارسی باستان در مدارک آرامی طبق صرف و نحو آرامی میباشد. دلیل بهتری لازم نیست تا ثابت کنیم که این طرز استعمال لغات فارسی باستان در متون آرامی خلاف عقیده شائدر میباشد و خواندن چنین متونی بهیچ زبانی دیگر غیر از آرامی امکان پذیر نبود. این امر کاملاً برعکس هزوارش آرامی در فارسی میانه است، چون لغات هزوارش در آن زبان کاملاً طبق صرف و نحو ایرانی میباشد. صرف و نحو ایرانی متون فارسی میانه ثابت میکند که هزوارش در آن متون

۱. A. V. W. Jackson, Zoroaster 177. - ۱

۲. کفلیا ص ۷ سطر ۲۷-۳۳.

بفارسی خوانده میشد. همانطور لغات دخیل ایرانی در متون آرامی دوره هخامنشی که مطابق صرف و نحو آرامی است ثابت میکنند که این متون فقط به آرامی خوانده میشد، نه بزبان دیگر.

۶

آخرین دلیل شائدر مبتنی است بر لغت هزوارشی که در فرهنگ پهلویک (باب ۱۸: سطر ۶) بالغت پهلوی ترجمه شده.

شائدر تصور کرده است که لغت «**آرامی سلم**» معنی

«ترجمه کردن» میدهد و بدینوسیله معنی «ترجمه شده» برای لغت *mpāras* که بحث آن در بالا گذشت محقق گردید. ولی لغت «**آرامی سلم**» فقط معنی «تفسیر کردن» را برای فعل مذکور آرامی تأیید کرده، معنی «ترجمه کردن» را ثابت نمیکند.

ب- عقیده و. ب. هنینگ (W. B. Henning)

پس از شائدر فقط هنینگ عقیده ای جازم درباره هزوارش اظهار داشته است.^۲ هنینگ با عقیده شائدر درباره املا کردن متون آرامی بیک زبان ایرانی و همچنان قرائت بهمان زبان ملی مخالف است و برعکس عقیده دارد که متون آرامی به آرامی خوانده میشده و خط از زبان منفک نبوده است، ولی با خط آرامی زبان آرامی نیز در نقاط دور افتاده امپراطوری ایران انتشار یافته است. و بوسیله خط زبان آرامی نیز در آن نقاط باقی مانده، زیرا انتقال خط بزبانی دیگر خالی از اشکال نبود و خط آرامی بزبان آرامی بستگی داشت. این عقیده هنینگ باطل است، چه بطوری که در بالا ثابت شد خط القبائی آرامی نیز برای نوشتن متون خالص ایرانی بکار میرفته است.

بنابر عقیده هنینگ استعمال عمومی زبان آرامی از قرن دوم ق. م. بتدریج منسوخ شد. مانند تعداد زیادی از لغات آرامی انفکاک خط و زبان را آسانتر کرد و باین ترتیب آن لغات بعنوان هزوارش در خط زبانهای فارسی میانه وارد شد. از این راه استعمال خط آرامی برای زبان فارسی امری تدریجی بود، نه ناگهانی: زیرا معمولترین

۱- کتاب نامبرده ص ۲۰۸ و بعد.

۲- Handbuch der Orientalistik 4, 21-40.

و مستعملترین لغات آرامی که کاتبین و خوانندگان به آنها عادت داشتند در خط میمانند در حالی که صورت آنها عوض نشده بود.

ولی باید گفت که از بین رفتن زبان آرامی در دوره مزبور هنوز ثابت نشده است. نوشته های آرامی که بر روی یک هاون در تخت جمشید پیدا شده ثابت میکند که این متنی است که هنوز به آرامی خوانده میشده، اگرچه نصف لغات آن از فارسی باستان است^۲، چون صرف و نحو آن کاملاً آرامی است و برعکس آن، کتیبه ساسانی فیروزآباد یک متن کاملاً فارسی میانه است، اگرچه سه ربع آن لغات آرامی است، چون مطابق صرف و نحو فارسی میانه است. بنابراین باید براه حل دیگری متوسل شد.

عقیده هنینگ دربارهٔ تطور داخلی هزوارش نیز خالی از اشتباه نیست. هر کس میداند که صورت اصلی لغات آرامی در هزوارش تغییر یافته است. هنینگ گمان کرده که این تغییر صورت اصلی لغات در هزوارش عقیده او را درباره از بین رفتن زبان آرامی از قرن دوم ق. م. ثابت می کند و میگوید که هزوارش اصلی در دست کاتبین ایرانی در مرور قرون تطور پیدا کرده بصورت فعلی خود درآمده است^۳. او فکر کرده که کتابت کلماتی مانند HZYTWN یک شکل عجیب و تطور یافته هزوارش اصلی HZY یعنی «دید (ن) می باشد»^۴. ولی باید گفت که صورت HZYTWN هیچ تعجب آور نیست بلکه شکل عادی دوم شخص جمع ماضی فعل HZY یعنی «دیدید» می باشد. بنابراین، عقیده هنینگ مبنی بر اینکه هزوارش فارسی میانه از صورت اصلی آرامی دوره هخامنشی مشتق نشده است آنقدرها صحیح نیست.

۱- رجوع شود به کتاب نامبرده ص ۳۱

۲- دربارهٔ آن در کتاب مزبور آلتهایم واشتبل، دربارهٔ زبان آرامی در دوره هخامنشی ص ۱۷-۲۱ مفصل بحث شده است.

۳- هنینگ، در کتاب نامبرده ص ۳۵ بعد.

۴- همانجا ص ۳۶.

۲

هنینگ گمان کرده است که قدیمترین شکل هزوارش در نوشته های آرامی نسا، اورومان و گرجستان که در سالهای اخیر کشف شده و نیز تعدادی از سکه ها دیده میشود. آلهایم واشتیل قبل در کتاب خود Supplementum Aramaicum باین متون توجه کافی کرده آرامی بودن آنها را بدلیل اینکه صرف و نحو شان کاملاً آرامی است ثابت کرده بوده اند. با وجود این هنینگ میخواست از این متون برای ثابت کردن عقیده خود درباره پیدایش هزوارش استفاده کند. آلهایم واشتیل در کتاب خود بنام «زبان آرامی در دوره هخامنشی» مجدداً لغات آرامی این مدارک را که هنینگ قدیمترین شکل هزوارش میدانست لغت بلغت بررسی کرده ثابت کرده اند که شکل آن لغات کاملاً آرامی است و آنجائی که با آرامی دوره قدیمتر متفاوت است، تغییرات صرف و نحوی آنها طبق قواعد لهجه های جدید آرامی است. این بحث بسیار مفصل است و ترجمه آن در این مقاله میسر نیست. کافی است که این مدارک در دوره تحول خود زبان آرامی و تولد لهجه های جدید آن تدوین شده باشد و طبیعی است که باید با دوره قدیمتر فرق داشته باشد بدون اینکه آرامی بودن خود را از دست داده باشد. لغات و خصائص صرفی و نحوی این لغات بدست کاتبین ایرانی در نتیجه املا یا طرز فکر مخصوص ایرانی عوض نشده بلکه تغییر آنها امری طبیعی بوده است که بوسیله زبان های سریانی و ماندائی و تلمودی هم ثابت میگردد. پس متون مزبور عقیده هنینگ را سببی بوجود هزوارش در آنها ثابت نمیکند.

فرانتز روزنتال (Franz Rosenthal) آرامی شناس معروف در کتاب خود بنام «تحقیقات آرامیشنی بعد از تألیفات تئودور نولدکه»^۲ متوجه شده که در هزوارش، صورتهای جدیدتر لغات آرامی و خصائص رسم الخط آنها پیش میآید که از لهجه های بعد از هخامنشی، مخصوصاً از صابئی ماندائی شناخته شده، مانند نوشتن \hat{a} بوسیله

۱- ایضاً ص ۳۵-۵۵.

Franz Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes -۱

Veröffentlichungen (1939) 81.

الف، e و i با عین و در بعضی کلمات نیز تبدیل ط به ت و تبدیل ق به ک که در اکثر متون فارسی میانه نیز یافته می‌شود. آلتهایم و اشتیل در کتاب خود Supplementum Aramaicum^۱ نیز دلایل کافی برای اثبات این موضوع آورده و این امر را ثابت کرده‌اند. با وجود این، هنینگ این حقیقت را نپذیرفت، چون بکار اثبات فرضیه‌اش درباره پیدایش هزوارش نمی‌خورد. پس استادان مذکور قدیم‌ترین هزوارشهای قبل از ساسانی را مورد بررسی قرار داده ثابت کردند که اشتقاق هر کدام از آنها از لهجه‌های آرامی شرقی دوره بعد از هخامنشی امری کاملاً طبیعی است. همه لغات هزوارش از قبیل QDMTH, MZBNW, ZBNW, M'YTYN, BNYT, GMYR, PRNWS, BRTY, BRY, ZBNT و غیره یا لغات خالص آرامی امپراطوری یا لغات آرامی شرقی مخصوص است و در دوره‌ای که هزوارش در آن بوجود آمده جدا کردن آرامی امپراطوری از آرامی شرقی و کشیدن خط فاصل بین آنها غیر ممکن است.

این لهجه‌های جدید آرامی که اثر آنها در هزوارش قبل از ساسانی آشکار است، لهجه‌های زنده امپراطوری هخامنشی نیز بوده‌اند ولی در آن دوره هنوز در خطر نفوذ پیدا نکرده بودند، چون پادشاهان هخامنشی با زبان آرامی مملکت و سیعی را اداره می‌کردند و کاتبین آنها می‌کوشیدند تا صورت ادبی این زبان بین المللی را که نسبت آن به لهجه‌های زنده آرامی مثل نسبت عربی ادبی به لهجه‌های محلی بود حفظ کنند. بعد از سقوط امپراطوری هخامنشی احتیاجی به نگاه داشتن آن زبان بین المللی مشرق زمین نبود و لهجه‌های محلی آرامی رونق یافتند و شکل لغوی آنها نیز در خطر منعکس شد. پیدایش هزوارش با این رونق لهجه‌های زنده آرامی شرقی هم‌دوره است، نه چنانکه هنینگ تصور می‌کرد، با از بین رفتن زبان آرامی. پس صورت جدید لغات آرامی در هزوارش، اختراع کاتبین ایرانی نیست بلکه صورت طبیعی لهجه‌های جدید آرامی ایران زمین است.

ج - نتایج

چنانکه دیدیم ، در کتیبه های پادشاهان قبل از ساسانی هیچ نوع هزوارش وجود نداشت و پیدایش هزوارش در نتیجه تطوّر مستقیم لغات آرامی هخامنشی و پارتی اتفاق نیفتاد تا با این شکل در کتیبه های ساسانی و پهلوی کتابی درآید .

این کشف مهم آلتهایم و اشتیل تحقیقات ایرانشناسی را از فرضیه های غلط غیرقابل اثبات که حتی بزرگترین علمای این رشته را پابند کرده بود ، رها ساخت . خود ایشان اعتراف میکنند که با باطل ساختن آن فرضیه های نادرست از تصورات بیهوده رهائی یافتند^۱ . تمام همکاران ایشان از حل این مسأله مهم علمی ایرانشناسی مسرور شدند و مانیز با مسرت تمام بایشان تبریک میگوئیم و از برداشتن سد بزرگی که تا بحال مانع کشف علت پیدایش هزوارش بوده است شادمان هستیم . ثابت کردن این موضوع و از بین بردن فرضیه ها و تصورات غلط که بین ایرانشناسان رواج داشت و مانع پیشرفت علم بود ، کاری بسیار دشوار بود . برای خواندن و حل و مقایسه کتیبه های قدیم و جدید و متون دیگر آرامی مستلزم پشتکار و دقت فراوان بود که تا بحال هیچکدام از آرامی شناسان بکار نبسته بودند . بدینوسیله ثابت شد که همه لغات متون آرامی دوره قبل از ساسانی که هنینگ جزو هزوارش حساب میکرد ، چیزی جز شکلهای لغوی جدید آرامی نیست و هزوارش حساب نمیشود و بدست کاتبین ساخته نشده است .

هزوارش واقعی - یعنی شکل لغات آرامی باضافه صرف و نحو ایرانی - قبل از دوره ساسانی وجود نداشته است و بنابراین باید از اختراعات آن دوره محسوب گردد و با در نظر گرفتن اوضاع تاریخی آن تبیین شود . مقتضیات ملی دوره ساسانی ایجاب میکرد که زبان ملی ایران مورد استفاده قرار گیرد ولی در عین حال جدائی کامل از رسم الخط آرامی که میراث دوره های قدیم و پرافتخار ملت ایران بود دیگر امکان

نداشت. بهترین راه برای نیل به این دو منظور آمیزش زبان ایرانی با رسم الخط آرامی و لغات هزوارشی بنظر می‌آید. در هزوارش صورت قدیم کتابی باقی مانده، ولی چنانکه اضافات صرف و نحوی نشان می‌دهد، برای اولین بار بفارسی خوانده می‌شده است و این رسم فارسی خواندن لغات آرامی در متون قبل از آن دوره، چنانکه صرف و نحو خالص آرامی آنها نشان می‌دهد، سابقه نداشته است.

اضافه کردن متمم (terminaison) لغات مطابق قواعد صرف فارسی بلغات هزوارش این حسن را داشت که معنی شکل جامد هزوارش را در جمله معین می‌کرد. بدینوسیله پیشوندها و پسوندهای آرامی هزوارش معنی اصلی خود را از دست دادند. در HZYTWN جزو متمم دوم شخص جمع آرامی وجود ندارد تا معنی فعل را معین کند، بلکه جزو متمم ایرانی که بر آن شکل جامد هزوارش اضافه می‌شد همین عمل را انجام می‌داد. بدون پسوندهای ایرانی شکل HZYTWN نمیتوانست معنی اشخاص دیگر مفرد و جمع را برساند. پس چرا این شکل مخصوص دوم شخص جمع برای هزوارش انتخاب شد؟ اینطور بنظر می‌آید که درازترین شکل فعل به ریشه ساده و کوتاه آن ترجیح داده می‌شد: Y'TWN بجای 'T HZYTWN بجای HZY، YQWMWN بجای QWM، YTYBWN بجای YTB و غیره. مهمترین عامل در انتخاب شکل هزوارش سلیقه مخصوص آن دوره بود و حتماً نیز سعی و کوشش کاتبین برای تأیید شکل کوتاه ریشه‌های ساده افعال آرامی بواسطه پیشوندها و پسوندها به درازترین شکل صرف شده منجر گردید. بادر نظر گرفتن «مشابهات» خط پهلوی (رجوع شود بروایت ابن المقفع در فهرست ابن الندیم، جلد ۱، ص ۱۴، سطر ۱۲-۱۴، چاپ فلوگل) این موضوع کاملاً طبیعی بنظر می‌آید که کاتبین میکوشیدند تا شکل طولانی هزوارش هرچه بیشتر و بهتر بچشم خواننده بخورد تا ممتاز باشد. خود هنینگ - میگوید: «هر کسی که امروز با متون قدیم فارسی میانه کار میکند، بتجربه میداند که فهمیدن هزوارش از لغات اصلی ایرانی آسانتر است. طبیعی است که میبایستی در دوره کاتبان آن متون نیز چنین بوده باشد»^۱. بهمین دلیل هزوارش را با پیشوند

و پسوند می‌راستند تا از لغات اصلی ایرانی فوراً تشخیص داده شود.

کتابت هزوارشی که در دوره ساسانی بوجود آمد، انقلاب مهمی در تاریخ خط و زبان ایرانی بود. رسم پانصدساله که فقط املا و قرائت آرامی را می‌شناخت، شکست خورد و زبان آرامی - حتی با وجود هزوارش راه ورود زبان ملی ایران را باز کرد. از طرف دیگر زبان ادبی آرامی تحت نفوذ لهجه‌های ملی واقع شد و نفوذ آنها نیز در لغات هزوارش راه یافت.

ساسانیان که خود را احیا کنندگان و مصلحان رسوم قدیم میدانستند، در واقع یکی از مهمترین قیود آن رسوم را قطع کردند و بجای آن رسمی جدید ایجاد نمودند. با ثابت کردن پیدایش هزوارش در دوره ساسانی واضح است که در دوره اشکانی هیچگونه هزوارش پارتی وجود نداشت. هزوارش پارتی فقط در دوره قدیم ساسانی بوجود آمد. حتی در دوره جدید اشکانی لغات دخیل ایرانی با صرف و نحو خالص آرامی نوشته میشد.^۱

مبحث دوم: گوماتای مجوس

چنانکه گفته شد امپراطوری وسیع هخامنشی با زبان آرامی اداره میشد. بنابراین تحقیق در این زبان بسیاری از مسائل تاریخ سیاسی و اقتصادی آن دوره را نیز حل و روشن میکند. اولین موضوع تاریخ هخامنشی که کتاب آلتهایم و اشتیل با آن شروع میشود، مسئله گوماتا محرك انقلابی آن دوره است. بحث در این موضوع بایک مسئله زبانشناسی آغاز و ختم میشود.

پیشیا هوآدا (Paisiyâ^huvâdâ)

بر حسب کتیبه بیستون گوماتا عملیات خود را در (Arakadris) شروع کرد. ر. ج. کنت (R. G. Kent) در کتاب دستور فارسی باستان لغت Paisiyâ^huvâdâ را از paisyâ «نوشتن» و uvâdâ «منزل» مرکب میداند.^۲ قسمت اول این لغت مرکب

۱- رجوع شود به بحث در این باره از روی مدارک آرامی آن دوره در کتاب مزبور آلتهایم و اشتیل ص ۶۴-۷۳.

۲- R. G. Kent, Old Persian Grammar 194.

از ریشه فارسی باستان «قطع کردن، حجاری کردن، آراستن». اوستائی paêš «رنگ زدن، آراستن» مشتق است (قیاس شود با هندی باستان pimsati «میاراید»، اسلاوی pisat «نوشتن»). برای حجاری کتیبه‌ها معمولاً ni-paith استعمال میشد. ولی برای نوشتن و رنگ زدن معمولی بدون حجاری فعل ساده‌را بدون پیشوند بکار میبردند. در یک مدرک از شوش این فعل دوبار پیدامیشود: در جمله tyana didâ [p]listâ «که بآن دیوار رنگ زده شد» و mart(iya tyaiy) didâm apitha «مردانی که دیوار را رنگ زدند». در کتیبه‌های فارسی میانه عبادتگاه‌های یهودی نیز فعل psynyt از همین ریشه پهلوی nwysyt (نوشتن) پیدا میشود. قسمت دوم لغت مرکب مزبور *huv -â-dâ است که اسم مصدر ریشه â-dâ «آوردن» میباشد. بنابراین معنی آن لغت «بایگانی» یا «مخزن» است، یعنی جایی که مدارک را نگاه میداشتند.

در کتاب عزرا ۶: ۱ میخوانیم که داریوش اول «فرمان داد تا در کتابخانه بابل که خزانه‌ها در آن قرار داشت تفحص کردند» برای پیدا کردن فرمان کتبی کورش بزرگ مبنی بر تجدید بنای معبد اورشلیم بدست یهودیان این مدارک را حاکم ماوراءالنهر، یعنی فلسطین، نزد داریوش پادشاه پس فرستاده بود تا در خزانه که مخزن رسمی فرمانهای پادشاهی نیز بود نگاهداشته شود (عزرا ۶: ۵) عبارت آرامی کتاب عزرا bêt siprayyâ dî ginzayyâ m'ḥahatin tammâ (۶: ۱) «کتابخانه که در آن خزانه‌ها نگاهداشته میشود» عین اصطلاح ذکر شده فارسی باستان Paisiyâ^۱uvâdâ است. این کتابخانه مربوط به خزانه‌های پادشاهی که در شهر احمنا (= اکباتانا، همدان) موجود بود از نوع Treasury Tablets تخت جمشید، یعنی مخزن مدارک رسمی روی الواح با خط میخی و رونوشت آرامی روی چرم یا مقوائی که به آن بسته بود باید تصور کرد. در الواح عیلامی تخت جمشید اصطلاح nu-da-nu که از فارسی باستان ni-dâ-nam (مخزن) مشتق است چندبار

۱- رجوع شود به ni-dâ-nam، R. Stiehl, WZKM 1956, 12, Bartholomae, AIW 72 if.

دیده می‌شود و با اصطلاح آرامی مذکور در فوق مطابقت است، اگرچه ناشر آن الواح گ. گ. کامرون (G.G. Cameron) متوجه این تطابق نشده است.

از متن مذکور کتاب عزرا معلوم می‌شود که بدستور پادشاه داریوش اول در بایگانی خزانه‌های پادشاهی جستجو شد تا مدرکی درباره‌ی دستور پادشاه کورش بزرگ راجع به یهودیان پیدا شود. در نتیجه این جستجو در قصر (birtâ) در شهرمادی احتمالی (= اکباتانا) طوماری با خط آرامی (نظیر رونوشت‌هایی که در تخت جمشید بر الواح میخی عیلامی بسته بود) پیدا شد که تذکره (dikrônâ) کورش بزرگ از سال اول حکومتش در آن بدین مضمون مکتوب شده بود: «کورش پادشاه درباره‌ی خانه خدا در اورشلیم فرمان داد که آن خانه بنا شود و بنیادش تعمیر گردد» و راجع به اندازه‌های آن نیز دستور داده فرمود: «و نیز ظروف طلا و نقره خانه خدا را که نبوکدنصر از معبد اورشلیم برداشته بپایل آورده بود پس بدهند و آنها را در پرستشگاه اورشلیم... در خانه خدا بگذارند» (عزرا ۳: ۲-۵).

مقصود از سال اول حکومت کورش سال اول حکومت او در بابل است. در این حال طومار آرامی که ذکر آن گذشت حتماً رونوشت یک مدرک اصلی بخط میخی بابلی بود که در خود بابل مانده بود. ولی چون بابل در حال انقلاب بود، رونوشت آرامی را پهلوی اصل میخی نگاه نداشتند چنانکه در تخت جمشید رسم بلکه آنرا بجای امنی در قصر اکباتانا بردند تا بهتر حفظ شود.

در این یادداشت‌های تاریخی کتاب عزرا وضع مرتب اداری دولت هخامنشی از اول حکومت آن منعکس است. در سالهای آخر زندگی کورش و بعد از او عد کتابخانه‌ها یا مخزنهای مدارک رسمی مربوط به خزانه‌های پادشاهی زیاد تر شد بود چنانکه ذکر «پیشاهوادا» در کتیبه بیستون این موضوع را نشان می‌دهد. بنا بر متن میخی آن کتیبه این مخزن در کوه اردکش در جای امنی بود. رونوشت آرامی آن کتیبه (سطر ۳۱) اسم «قلعه پیشاهوادا» (brt' pšywd) را ذکر می‌کند. بنا به عقید

باستانشناسان این میخزن یا درپاسارگاد بوده است یا درجای دیگر در فارس . چون میخزنی وجود داشت که اقلاً از سال اول حکومت کورش در بابل ، برای نگهداری مدارك رسمی آرامی در فارس و ماد دایر شده بود ، عقیده شائدر مبنی بر اینکه فقط داریوش اول خطوزبان آرامی را داریوش پادشاه میخزنی رسمی داد ، باطل می گردد و ثابت می شود که خط وزبان آرامی حتی در زمان کورش در ادارات هخامنشی رسمیت داشته است . خط الفبائی آرامی فکر درست کردن خط الفبائی میخی را در ایرانیان قدیم بوجود آورد و کتیبه های میخی کورش در فارسی باستان نشان می دهد که خط و زبان آرامی در دوره او مرسوم بوده است .

کتیبه های الواح خزانه های تخت جمشید با خط میخی عیلامی نوشته شده است . این کشف تعجب آور بود . علاوه بر الواح مذکور ۱۹۹ مهر نیز پیدا شد که جزوی از مدارکی است که روی چرم نوشته شده بود و بر اثر آتش سوزی در سال ۳۳۱ ق.م. از بین رفت . بنابراین عقیده کامرون دایر بر اینکه مدارك چرمی از بین رفته به زبان آرامی اداری هخامنشی نوشته شده بود ، درست بنظر می آید . بقایای نخ در داخل الواح فلزی و همچنان اثر آنها در مهرهای فلزی نشان می دهد که هر کدام از الواح فلزی عیلامی بایک مدارك چرمی آرامی پیوسته بوده است . این موضوع بوسیله یک کشف دیگر نیز ثابت می شود ، بشرح ذیل :

حفاریهای شوروی در کارمیر بلور (Karmir-Blur) در سرفمین اورارتوی قدیم تا بحال کم شناخته شده است و برای ثابت کردن موضوع فوق از آنها استفاده نشده است^۱ . در قلعه پایتخت تَشَبَیْنی Teisebaini همراه الواحی بخط میخی و هیرو گلیفی مهرهای فلزی در قیر پیدا شد که به طومارهایی متصل بود که در آتش سوزی ساختمانها از بین رفته است . آنجا نیز طومارها بانخ به الواح بسته شده است به همان ترتیب که قبلاً در تخت جمشید دیده اند . به همین دلیل رئیس حفاریهای شوروی ب.ب.

۱- گزارش کلی درباره این حفاریها در کتاب V. I. Avdiev, L' étude de l'Ancien

Orient en URSS (1958) 13 f. G. Frumkin, Etudes Asiatiques 9 (1957/8) 13 f.

داده شد .

پیتروفسکی^۱ بفکر رونوشت‌های طوماری بزبان آرامی افتاد. بعید نیست که در اورارتو در قرن ۷ ق. م. همان روش مرسوم بوده باشد که در تخت جمشید دو قرن بعد بکار میبرده‌اند.

بنابه عقیده کامرون در تخت جمشید متن آرامی اصل بوده است و لوح عیلامی باید رونوشت یا ترجمه آن محسوب گردد. این ترجمه‌ها لازم بود، زیرا مزدوران عیلامی بودند. ولی نباید فراموش کرد که متن عیلامی نه برای کارگران بلکه برای اداره دولتی تهیه میشد. علاوه بر این مزدوران همیشه عیلامی نبودند بلکه در شماره ۹ ایرانی و در شماره ۹ مصری و در شماره ۱ نیز یک نفر مصری بود. بنابراین بیشتر بنظر می‌آید که زبان عیلامی زبان رسمی فارس بوده باشد. این زبان در خود فارس همان اهمیت را داشت که زبان آرامی در اداره امپراطوری داشت. ولی رقابت این دو زبان در فارس در سال ۵۰۹ ق. م. پایان رسید و زبان رسمی دولت هخامنشی، یعنی زبان آرامی بکلی جای عیلامی را گرفت^۲.

چون ترجمه کلمی یا جزئی مدارک میخی بزبان آرامی قبل از کورش در بابل مرسوم بوده^۳، پذیرفتن این رسم هم پس از فتح بابل بدست کورش برای دولت هخامنشی امری طبیعی است. ترجمه آرامی با خط ساده الفبائی خواندن خطوط مشکل میخی را آسانتر میکرد و به همین دلیل از این خط و زبان در دوره هخامنشی برای اداره کردن امپراطوری استفاده میشد.

۲

تنها اطلاعی که کتیبه بیستون درباره گوماتابما میدهد این است که وی

۱. B. B. Petrovski, Karmir-Blur 1. Resultati raskopok 1939-1949 - ۱ (Eriwan 1951) 76 f.

۲- رجوع شود به کتاب نامبرده کامرون ص ۳۰، ۳۱، ۱۹۶ (راجع به لوح شماره ۷۹).

۳- Delaporte, Epigraphes Araméens (1912) 23 f., A. Dupont-Sommer. - ۳ Les Araméens (1949) 86; E. Volterra, Iura 9 (1957) 317 f.

مجویسی بود. اما اینکه وی از دبیران پادشاه در «پیشیا هوادا» یا عضو اداره مملکت بوده است معلوم نمی شود. بقیه این داستان را آلتهایم واشتیل از روی اخبار هرودوت و کتیبه آرامی یونانی که در Mchet'a در گرجستان پیدا شده، و همچنین از مدارک قدیم دیگر بطور شگفت آوری تکمیل کرده اند. متأسفانه شرح جزئیات بحث ایشان که بر مدارک مختلف شرقی و یونانی مبتنی شده است میسر نیست و باید فقط خلاصه مختصری از آن داده شود: از نوشته های هرودوت میدانیم که برادر گوماتا بدست برادر خود به پادشاهی رسید. کمبوجیه وقتی بالشکر خود عازم مصر شد، برادر گوماتا را با خود نبرد، چون او *tôn oikiôn meledônos* (یونانی، ۳، ۴، ۱۱) یعنی رئیس خانه ها و *epitropos tôn oikiôn* (یونانی، ۳، ۴، ۳، ۴) «نگاهبان خانه ها (ی پادشاهی)» بود. این عنوان برابر عنوان «وزیر دربار» بود و در مشرق زمین در آن زمان و بعد مترادفات ذیل را داشت:

bthš و *pitiaksês* (یونانی، در کتیبه آرامی - یونانی Mchet'a در گرجستان $\text{RB TRBŠ} =$ (آرامی، در همان کتیبه) byty'ħš (یک کتیبه دیگر آرامی از گرجستان) $\text{bythš} =$ (ساسانی) bthškn (آشکانی) bythš (شکل دیگر آشکانی)). این لغت در متون دیگر یونانی بصورت اسم خاص *Pituadês, Pitiazês, Pituzês, Pituaksês* و غیره پیش می آید. تئودور نولدکه^۱ لغت *Pêtiaksês* را از کتیبه های یونانی بالغت ارمنی *bdeash*، سریانی *pthš* و *pythš* و همچنین با تلمودی *prdkš* (= *ptkš*) و *prkš* (= *pdkš*) مقایسه کرده است. مارکوارت^۲ مقایسه این کلمه را بالغت گرجی *patiaχsī pitiaχsī* نیز اضافه کرده است. دوشکل دیگر یونانی در مقایسه وارد میشود که از لحاظ اشتقاق بالغت مذکور یکی است: در قباله ای از Dura-Europos حاکم عرب و بین النهرین عنوان *batêsa* را دارد، و تئوفانس (Theophanes) یک

۱- ZDMG 33, 159 n. 2.

۲- Osteuropäische u. ostasiatische Streifzüge 168; E. Hübschmann, -

Armen. Gram. I, 119 f.

حاکم آلانهارا بعنوان $vita\check{x}sa = Itaks\acute{s}$ *مینامد بنابراین . بنظر میآید که لغت ذکر شده مدارك مزبور آرامی $b\check{t}hs$ با واو تلفظ میشد نه با «با» چنانکه شکل لاتین آن $vitaxa$ این موضوع را ثابت میکند . یک دانشمند شوروی^۲ خواسته است اشتقاق گرجی این لغت را ثابت کند ، ولی عقیده او بعید بنظر میآید . اصطلاحات یونانی هرودوت نشان میدهد که $b\check{t}hs = pitiaks\acute{s}$ عین عنوان آرامی $RB TRB\check{S}$ « وزیر دربار » میباشد و یک عنوان قدیم مانند $rb \check{h}tm$ و مرادفآ کادی آن $rab-unq\acute{a}te$ «صاحب مهر» (= یونانی $kyrios t\acute{s} sfragidos$)^۳ در دوره هخامنشی بوده است^۴ . و همان کلمه در سریانی بشکل $aptahs\acute{a}$ با معنی $hypary\chi os$ (یونانی) یعنی «جانشین پادشاه ضبط شده»^۵ . شکلهای دیگر این لغت در متون یونانی $Patdzat\acute{s}$, $Padzat\acute{s}$ و مخصوصاً $Patidzeith\acute{s}$ ^۶ ثابت میکنند که این لغت $pati-\check{x}s\acute{a}yathiya$ * فارسی باستان بوده است . گروه صامت فارسی باستان $\check{x}s$ در یونانی با dz نوشته میشد ، چنانکه شکل یونانی $Megabydzos$ = فارسی باستان $baga-buysa$ این را ثابت میکند . قسمت اول لغت مرکب فارسی باستان $\check{x}spati-\check{x}s\acute{a}yathiya$ ، یعنی $pati$ معنی «مساوی» میدهد^۷ . بنابراین میتوان گفت که برادر گوماتا جانشین پادشاه بود و در غیاب او کاخ او را اداره و بجای وی حکومت میکرد و با این مقام در «پیشیاهوادا» مینشست و مخزن مدارك رسمی و خزانه های دیگر پادشاه را نیز زیر نظر داشت .

نکته جالب توجه این است که یک نفر مجوسی در دوره پادشاه کاسبوزیا باین مقام بزرگ رسیده است . از نوشته های هرودوت مستفاد میشود که کامبیز

۱ - Ammianus Marcellinus 23, 6, h4.

۲ - V. Kapenzian, Vestnik drevnej istorii 1949, 10 f., Historia 1950, 344.

۳ - Plutarch, Alex 9, 1.

۴ - G. G. Cameron, Persepolis Treasury Tablets 89.

۵ - Zacharias Rhetor 3, 97, 2 f.

۶ - آلتهايم - اشتیل، کتاب نامبرده ۸۵

۷ - Bartholomae, AIW 824 f.; E. Tedesco, Le Monde Oriental 15, 195

f.; Marquart, Ung. Jb. 1927, 103.

طرفدار این مذهب جدید نبود. هرودوت میگوید که او در بسترمرگ theous tous basileious «خدایان پادشاهی» را میپرستید بدون اینکه اهورا مزدا را بیاد آورد. ولی رسیدن یک مجوسی بمقام عالی مملکت در هر حال نشان میدهد که پیروان زرتشت در آن عصر نیرومند شده بودند و میکوشیدند تا اداره مملکت را بدست بگیرند. مقام عالی آن مجوسی در دربار پادشاه باو امکان داد که برادر خود را به پادشاهی برساند. کامبیز در گذشت و گوماتا حکومت میکرد، چنانکه هرودوت (۳، ۶۷) میگوید و کتیبه بیستون (۱، ۳۷، بعد ۵۵) و مدارك بابلی ثابت میکند. حکومت کوتاه گوماتا با انقلابات عجیب در مملکت همراه بوده است.

ب - پیروان زرتشت و پیروان مزدك

اولین مؤلف یونانی که اسم زرتشت را ذکر کرده، اکسانتوس (Xanthos) از لیدیا، معاصر بزرگتر هرودوت بود. دیوگنس لائرتیوس (Diogenes Laertios) در مقدمه کتاب وی میگوید که اولین مجوس زرتشت بود و ۳۰۰ سال قبل از فتح ترویا زندگی میکرد. هرمودوروس (Hermodoros)، شاگرد افلاطون، در کتاب خود موسوم به Peri mathêmatôn همین تاریخ را میدهد. علاوه بر این اکسانتوس بین زرتشت و کورش به ۶۰۰ سال فاصله قائل شده است. دیوگنس لائرتیوس چنین ادامه میدهد: «و بعد از او (یعنی زرتشت) مجوسهای زیادی آمدند، مانند اوستانس (Ostanes) و استرامپسیخوس (Astrampsychos) و گوبریئس (Gobryes) و پازاتس (Pazates) تا از این رفتن آنها بدست اسکندر». از این جمله چنین معلوم میشود که روایت مزبور از اکسانتوس نیست، چون اکسانتوس پیش از اسکندر میزیسته است. بنابراین احتمال میرود که اسم اسکندر را خود دیوگنس لائرتیوس اضافه کرده باشد. و بهر حال مسلم است که در آن جمله فقط ذکر نخستین پیروان زرتشت منظور است. اسم Patizeites = Patzates = Pazates را نیز هرودوت ذکر کرده است. پس معلوم میشود که یک مأخذ اصلی در دست دیوگنس لائرتیوس بوده، ولی خود وی

بر آن مطالبی اضافه کرده است. چنانکه اسامی ذکر شده پیروان زرتشت نشان میدهد، اطلاعات مأخذ اصلی دیوگنس فقط تا عصر داریوش میرسید، ولی دیوگنس میخواست عدم اطلاعات را درباره دوره های بعد بعبارت «مجوسهای زیادی ... تا اسکندر» جبران کند و چون اولین پیروان زرتشت که اکسانتوس ذکر کرده در دوره خود داریوش یا نزدیک به آن زندگی میکردند، معلوم میشود که بین زرتشت و رسیدن داریوش به تخت پادشاهی فاصله زیادی نبوده است. از روی مدارك قدیم ایرانی و مدارك دیگر آلتهايم واشتيل^۱ نتیجه گرفته اند که زرتشت در ۵۹۹ یا ۵۹۸ متولد شده و در ۵۶۹ یا ۵۶۸ ق. م. پیامبری رسیده است. دوازده سال دیگر گشتاسپ (Vistasp) پیرو این پیامبر شد و تحت حمایت او تبلیغ دین جدید آزاد گردید و پیروان بیشتری به آن افزوده شدند. بنابراین زرتشت معاصر کورش بزرگ بوده است. این دوشخصیت، هر یک در تاریخ وطن ایرانی خود اهمیت فوق العاده ای داشتند: کورش در عالم سیاست، زرتشت در عالم روحانی.

دین زرتشت از سرزمین بکتريا در مشرق ایران بماد و از آنجا بفارس رفت. هرودوت (۱، ۱، ۱) مجوسها را یک قبیله مادی میدانست. وارد شدن دین زرتشت بفارس از راه ماد بوسیله لغات مادی که جزو فرهنگ زرتشتی شده است از قبیل *patiyazbayam, zûra-, vazraka, бага* و غیره^۲ نیز ثابت میشود. بنابه عقیده هرودوت، دو نفر مجوس یعنی گوماتا و برادر او میکوشیدند تا حکومت از دست داده را دوباره بدست مادها بیاورند. کامبیز از هخامنشیهای اطراف خود شکایت کرد: *mê periideîn ten hêgemoniën aûthis eis Mêdous perielthoûsan* «که چیزی جز اینکه حکومت را دوباره بدست مادها بسپارند نمیدانند» (هرودوت ۳، ۶۵). گوبرئیس انقلابیان را تحریک میکرد: *arkhometha... eontes Pérsai hypo Mêdou andros magou* «شروع کنیم... تا ایرانیان زیر دست یک مرد مادی مجوسی نباشند» (هرودوت ۳، ۷۳). و کمبوجیه اهل فارس را تهدید میکرد اگر نکوشند *anaktâsthai tèn arkhên* «مادها

۱- Althim-Stiehl, Supplementum Aramaicum 26 f.

۲- R. G. Kent, Old Persian Grammar 3 f § 9.

حکومت را دوباره بدست آرند» (هرودوت ۳، ۷۳). از آنچه گذشت معلوم میشود که مذهب زرتشت در آخرین سالهای سلطنت کوروش پیشرفت زیادی کرده و مجوسیان خود را برای کارهای مهم در سیاست داخلی مملکت آماده میکرده‌اند و غیبت کامبوزیا هنگام لشکرکشی بمصر به آنها فرصت مناسبی داده که حکومت مملکت را بدست گیرند.

۲

مطابق روایت هرودوت همه ملل آسیا بجز فارس از مرگ «مجوسی» متأثر شده بودند و برای او گریه میکردند، چون وی در دوره حکومت سه ساله خود مردم مملکت را از پرداختن مالیات‌های سنگین معاف کرده بود (۳، ۷۷). معلوم میشود که لشکرکشی کامبیز بمصر کار کوچکی نبوده و بار آن برای ملت ایران سنگین بوده است. پس زمینه برای یک انقلاب داخلی در خود کشور آماده شده و طوری بود که گوماتا حتی در خود فارس پیروانی پیدا کرده بود.

در کتیبه بیستون یک انقلاب دیگر نیز ذکر شده است برهبری سردی بنام کاملا زرتشتی وهیژدآتا (Vahyazdāta). این انقلاب دوم شکست هولناک و کامل خورد. رهبران به «پیشاهواد» که از ایام گوماتا مرکز انقلابیون مانده بود گریخت. ترجمه آرامی متن کتیبه باین مناسبت لغت brt «قلعه» (سطر ۳۱) را بکار برده است. در آنجا وهیژدآتا بعد از شکست اول خود طرفداران دیگری یافت ولی با وجود طرفداران آنها نیز شکست خورد.

متن آرامی کتیبه بیستون عده‌آنها را که در آن انقلاب جان سپردند ذکر میکند: در جنگ اول ۳۳ نفر از انقلابیون از بین رفتند. تعداد کشته‌ها و اسرای جنگ دوم در دست نیست. ولی وهیژدآتا قبل از آن لشکر خود را بولایتی موسوم به آراخوسیا برده بود و در یکی از جنگهای آنجا ۵۷ نفر از سربازان او جان سپردند. بعد از اسیر شدن، وهیژدآتا با ۵۲ نفر از طرفداران خود مصلوب شد.

چنانکه گذشت، متن آرامی باین موضوع اهمیت میدهد که رهبر آن انقلاب

در ولایت آراخوسیا بیشتر طرفدار پیدا کردند تا در فارس، با اینکه قسمتی از ارتش فارس نیز با و پیوست. متن فارسی کتیبه درباره آن انقلاب ارتش میگوید: *Pasâva kâra* «پس از آن، ارتش فارس که در قصر بود و قبلا از آنشان آمده بود، برضد من انقلاب کرد» (۳، ۲۰ بعد). متن آرامی *'(hr hyl' prsy)' kmst zy bbt'y' b'lwk* نیز همین معنی را میرساند. مشکلات آن متن چنین حل میشود: *zy b(r)t('mrdrw)* لغت *kmst* بالغت سریانی *messat* «اندازه، کفایت»، یهودی آرامی *missat* «بس، کافی» و *k'missat* «با اندازه، با کفایت»، فلسطینی مسیحی *missat* «کافی» و عبری جدید *missat* «با اندازه، بقدری که» مربوط است. *'bbty'* باید همان *Yadâyâ* متن فارسی باستان باشد که در متن عیلامی (۳، ۳) *an-ša-an-mar* یعنی «از آنشان» نوشته شد. متن عیلامی و فارسی باستان میگوید که آن لشکریان «از آنشان آمده بودند، و متن آرامی «بقدری که (قبلا) در آنشان بودند». لغت آرامی *'lwk* عین لغت متن اکادمی *alluku* است و باید ترجمه لغت فارسی باستان *viθapatiy* یعنی «قصر» باشد. متن آرامی بعد از لغت «قصر» لغت *'brt* «قلعه» را اضافه میکند (مانند سطر ۳۱ بعد از «پیشاهوادا»). داریوش بی سبب نمی گوید که سربازان انقلابی قبلا در آنشان بودند و از تصریح آن می خواهد این دسته خائن را مشخص کند تا با سربازان باوفای فارسی و مادی او اشتباه نشوند. از کتیبه معلوم میشود که *وَهْیَز دَاتَا* لشکر را فریب داد، و گرنه سربازان علیه پادشاه خود برای انقلاب توطئه نمی کردند.

وقتی کبوجیه برادر خود بردیا را کشت، قشون او نمیدانست چه اتفاقی افتاده است (کتیبه ۳۱، ۱ بعد). وقتی مجوسی آن قشون را فریب داد (۱، ۳۸ بعد)، همه لشکریان کبوجیه را تنها گذاشتند (۱، ۴). ارتش از آن مجوسی میترسید، چه وی مدعی بود که بردیا (برادر کبوجیه) است و هر کسی را که نسبت باین ادعای او شک میبرد، میکشت (۱، ۵ بعد). مهمترین یادداشت این کتیبه این است که داریوش

عبادتگاه‌هایی را که گوماتای مجوس ویران کرده بود، تعمیر کرد (۴۳، ۱) بعد) و بلشکریان چراگاه‌ها، گله‌ها و برده‌ها و خانه‌هایی را (۴۴، ۱) بعد) که گوماتا از ایشان گرفته بود پس داد و با اصلاحات لشکری و تنظیم امور فارس و ماد و ولایت دیگر پرداخت (۴۶، ۱) بعد).

لغت فارسی باستان kâra- در متن این کتیبه و جاهای دیگر معمولاً «قشون» ترجمه می‌شود ولی معنی اصلی آن وسیعتر است. اوتاکار کلیما (Otakar Klíma)، مستشرق چکسلواکی^۱، باین موضوع چنین اشاره میکند: در کتاب استرا ۱: ۳ hêl pâras u-mâdai «قشون فارسی و مادی» با سروران و خادمان و امرا و سروران ولایتها ذکر شده. برای امرا لغت happart^{mim} بکار برده شده که بالغت فارسی باستان fratama- و عیلامی pir-ra-tam⁴-ma یکی است. لغت hayil که در حالت اضافه بشکل hêl در می‌آید، معنی «قوه، نیرو، قشون» میدهد و در جای مزبور مقصود از آن اشراف فارس و ماد میباشد. متن آرامی کتیبه بیستون لغت فارسی باستان را kâra با hailâ ترجمه میکند و این ثابت میکند که این لغت در فارسی باستان همان معنی وسیعتر را داشته است. متن آکادی کتیبه بیستون بجای kâra لغت هزوارشی سومری ú-qu را استعمال میکند که به آکادی nišu یعنی «الناس» خوانده میشد. این هزوارش سومری نیز ثابت میکند که لغت kâra در فارسی باستان فقط بقشون محدود نبوده بلکه بمعنی عامه مردم نیز بکار میرفته است.

۲

داریوش در همان کتیبه میگوید که عبادتگاه‌هایی را که گوماتای مجوس ویران کرده بود، بعد از اعدام او، تعمیر کرده است و چراگاه‌ها، گله‌ها و برده‌ها و خانه‌هایی را که گوماتا از لشکریان (kâra) = اشراف گرفته بوده، بایشان پس داده است

Archiv Orientalní 26 (1958), 614 f. - ۱

G. G. Cameron, Journal of Near East. Studies 17 (1958) 162 left, -۲

166 n. 17.

(۱، ۳۳ بعد) و در سراسر مملکت نظم و ترتیب قبلی را بازگردانده است. یعنی اثر انقلاب گوماتا را که هدفهای مذهبی و اجتماعی داشته، کاملاً از بین برده است. چون گوماتا عبادتگاههای سابق را برای مردم ممنوع کرده بود، معلوم میشود که اقدام او یک نوع انقلاب مذهبی با تبلیغ مذهب زرتشتی بوده است. خدایان قدیم (daēva) بنظر گوماتا عناصر اهرمنی بودند و ممنوع کردن پرستش آنها از نظر او یک وظیفه مذهبی نسبت به اهورامزدا بود. ولی داریوش آن معبد ها را (āyadanā) ب مردم پس داد. اگرچه در نظر این پادشاه هخامنشی اهورامزدا «بزرگترین خدا» بود، اما خدایان دیگر نیز (aniyāha bagāha، کتیبه ۴، ۶۱، ۶۲ بعد) در کنار او باقی مانده بودند و داریوش، بعد از کشتن گوماتا، پرستش آنها را دوباره آزاد کرد. اسامی بعضی از خدایان آن زمان از ریشه vith مشتق شده و بنابراین خدایان خانواده گی بوده اند و احتمالاً در خود خانواده سلطنتی و نیز در خانواده های اشراف مورد پرستش بوده اند (vithbīscā، کتیبه بیستون ۶۵، ۱، hadā vithbīscā bagaibis، کتیبه داریوش در تخت جمشید، ۴، ۱۴ بعد، ۲۲، ۲۴). از توصیفی که هرودوت از خدایان قدیم ایران و عبادت آنها (۱۳۱، ۱ بعد) می کند، معلوم میشود که در آن ایام مذهب زرتشتی با یک مذهب قدیم ایرانی آمیخته شده بود و وقتی ثابت شد که زرتشت در قرن ششم ق. م. زندگی میکرد و از زمان کامبیز و قبل از آن هیچ مدرکی در دست نیست که تبلیغ مذهب آن پیامبر را در مغرب ایران ثابت کند، وضع مذهبی کشور ایران در زمان داریوش روشن میگردد.

همچنانکه ممنوع و خراب کردن عبادتگاههای قبلی از طرف گوماتا امری طبیعی بود، گرفتن چراگاهها و گلهها از مردم بواسطه او نیز باید تبیینی در تاریخ مذهبی کشور داشته باشد. گوماتا میخواست طبق دستور مذهب زرتشت حیوانات را از کشتار و قربانیهای خونی حمایت کند، و از آنهایی که دستورش را اطاعت نمیکردند، چراگاهها و گلههاشان را گرفت. مذهب زرتشت با تبلیغات کشاورزی از نگهداری گلهها حمایت میکرد. حتی اسم گوماتا و کوبرئیس، پیروان زرتشت، از کلمه

گاو مشتق است. ذکر آزاد کردن بره‌ها نشان می‌دهد که اصلاحات گوماتا جنبه‌های اجتماعی نیز داشته است. بنظر می‌آید که گوماتا برای توسعه و اصلاح کشاورزی و ایجاد اساسی محکم برای آن، اراضی و گله‌ها و برده‌ها و خانه‌های زاید را از اشراف و مالکین بزرگ گرفته باشد. معنی لغت که در بالا درباره آن بحث شده، باید همان طبقه اشراف و مالکین باشد. گوماتا می‌خواست باضعیف کردن این طبقه، طبقه کشاورزان واقعی را تقویت کند. عده بزرگ پیروان و هیزدانان که در جنگ آراسوخیا جان سپردند، نشان می‌دهد که این اصلاحات اجتماعی مجسوسی در بین عامه مردم پیروان بسیاری پیدا کرده بود.

بنابراین گوماتا با این نوع اصلاحات اجتماعی پیشرو مزدک بوده که در زمان کباد اول (۴۸۸-۵۳۱) میکوشید اموال اشراف را بگیرد و بین عامه مردم تقسیم کند. گوماتا و مزدک هر دو از روحانیان زرتشتی بودند و برنامه اصلاحات انقلابی ایشان بدون شک بعقائد مذهبی‌شان بستگی داشته است.

ج - کشتار مجوسها

هرودوت (۳، ۷۹) از کشتار هولناک مجوسها پس از مغلوب شدن یاغیان سخن می‌گوید. اگر چه نه در آثار هرودوت و نه در کتیبه‌های داریوش اسم زرتشت دیده نمی‌شود، بعید نیست که خود زرتشت نیز در سال ۵۲۲ یا ۵۲۱ بین مجوسان بقتل رسیده باشد. گوماتا وظیفه خود میدانست که آهورا مزددارا بزرگ کند و نام خدایان دیگر را از بین ببرد. ولی داریوش نیز اسم آهورا مزدا بکار برده، و تعلیمات زرتشت را درباره جنگ راستی برضد دروغ قبول کرده است. اگر چه در کتیبه‌های او

Althim-Stiehl, La nouvelle Clio 5 (1953) 57 f. ; Ein asiatischer Staat - ۱

(1954) 132 f., 132 f.; Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 57 f.: O. Klima, Mazdak (1957); Althim-Stiehl, Philologia sacra 80 f.; F. Althim, Utopie und wirtschaft (1957).

Althim-Stiehl, Supplementum Aramaicum 50 f. - ۲

نام خدایان دیگری نیز ذکر شده است، ولی اسم آنها برجستگی ندارد و از لحاظ اهمیت قابل مقایسه با آهورامزدا نیستند. با وجود اینکه آهورامزدا خدای بزرگ داریوش و مملکت او بود، داریوش تصمیم گرفت که مجوسیان را از بین ببرد و مخصوصاً پس از پیروزی که آهورامزدا باو بخشید، حق خود میدانست که این کار را انجام دهد. اگرچه تعلیمات مذهبی زرتشت تا اندازه‌ای در فکر پادشاه نفوذ کرده بود، پیروان واقعی و اصلی آن مذهب بقتل می‌رسیدند و روز کشتار مجوسان سال بسال جشن گرفته می‌شد (هرودوت در جای مذکور).

دشمنی با مجوسان در تمام دوره هخامنشی تا اسکندر ادامه داشت، اگرچه پادشاهان بعد از داریوش ظاهراً مانند پیروان زرتشت رفتار می‌کردند. خشایارشا (Xerxes) در کتیبه خود افتخار می‌کند که معبد های خدایان را «بدستور آهورامزدا» ویران کرد. با خدایان بابل و یونان نیز میانه خوبی نداشت. ولی در این دوره نیز اسم زرتشت ذکر نمی‌شود. پادشاه بخواست خدا حکومت می‌کرد و اراده او خواسته خدا بود. احتیاجی به پیامبری نبود و ذکر عمومی نام او ممنوع بود. این وضع تا آخر دوره هخامنشی ادامه داشت تا بالاخره بعد از سقوط هخامنشیان بدست اسکندر نیز کشتار مجوسان را باین فاتح نسبت دادند.

شاگرد افلاطون هرمودوروس عقیده داشت که اسکندر مجوسان را از بین برد. یک مدرك سغدی نیز از کشتار مجوسان (ma-yu-zati) حکایت می‌کند و آن را به اسکندر نسبت می‌دهد.

۲

ثابت شد که عقیده شائدر مبنی بر اینکه داریوش خط و زبان آرامی را در امپراطوری هخامنشی رسمیت داده، باطل است؛ چون مدارك آرامی پهلوی مدارك میخی در آشور و بابل نیز پیدا شده است. بنابراین رسم ترجمه کردن مدارك میخی

زبان آرامی از دولت هخامنشی قدیمتر است و دردوره کورش بزرگ ، مؤسس آن امپراطوری نیز مرسوم بوده است .

ولی سؤالی که میتوان کرد این است که آیا استعمال خط و زبان آرامی دردوره داریوش توسعه یافته است یا نه ؟ مدارکی که در دست ما است ، اجازه نمیدهد باین سؤال جواب مثبت بدهیم . در خزانه تخت جمشید تا سال ۴۵۹ ق. م. زبان عیلامی روی الواح و زبان آرامی روی چرم نوشته میشد . آرامی دردوره داریوش و خشایارشا تنها بکار نمی رفت ولی اولین بار در زمان ارتخشستا (اردشیر اول) بتنهایی استعمال شد . زبان کتیبه های آن دوره فارسی باستان و اکادی و عیلامی بود ، نه آرامی .

یک ترجمه آرامی کتیبه بیستون که در جزیره الفیل در مصر پیدا شده معروف است ، ولی در خود کتیبه بجای آن ، زبان آریائی (۸۹، ۴) ذکر شده ، نه آرامی . واگرچه گائهای زرتشت احتمالا در قرن ششم با خط آرامی نوشته شده بوده ، اولین کتیبه فارسی به این خط فقط از دوره بعد از هخامنشی است . هنگامی که داریوش به پادشاهی رسید ، موقعیت زبان آرامی مستحکم بود و ازین بردن آن امکان نداشت ، ولی خود داریوش در واقع هیچ کوششی نکرد تا این زبان تنها زبان اداری امپراطوری او بشود .

بنظر میآید که اگر هیچ عکس العملی بر ضد خط و زبان آرامی در دوره داریوش نشده ، اقلا یک نوع محافظه کاری در آن دوره وجود داشته است که از توسعه یافتن بیشتر زبان آرامی ممانعت کرده است . پیروان زرتشت برای ضبط تعالیم پیامبر خود خط آرامی را بکاربردند .

دانستن خط و زبان آرامی به گوماتای مجوس فرصت داده بود که به خزانه سلطنتی راه بیابد و به جانشینی پادشاهی برسد . در تخت جمشید اشیاء مربوط به عبادات زرتشتی پیدا شده که بر آنها مطالبی بخط آرامی نوشته شده است . شاید استعمال این خط و زبان از طرف مجوسیان زرتشتی مانع بوده است که داریوش توسعه بیشتری در امور مملکت به آنها بدهد ، اگر چه نمیتوانست آنها را از بین

ببرد و مانع پیشرفت آنها در آتیه بشود، کتیبه فارسی باستان بخط آرامی روی قبر داریوش اول بین سالهای ۳۱۲-۳۰۵، یعنی فقط در دوره بعد از هخامنشی و تقریباً دو قرن بعد از ضبط متون اوستائی با همان خط، نوشته شد. می توان احتمال داد که مخالفت هخامنشیها با مجوسان مانع استعمال خط آرامی در ستون فارسی شده است و خط آرامی برای زبان ایرانی تا آخر دوره هخامنشی مخصوص مجوسیان بوده و فقط بعد از دوره هخامنشیان اجازه داده شده که متون غیر مذهبی زرتشتی بزبانهای ایرانی باین خط تدوین شود.

(بقیه دارد)



فهرست

تصنیفات و تالیفات مولینا آخوند محمد باقر مجلسی

نورالله مرقدہ (۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين، اما بعد ، چنين گويد مجرم خاکسار محمد حسين بن محمد صالح الحسيني غفر الله عن جرائمهما که اين رساله ايست در بيان عدد تصنیفات و تالیفات جناب غفران مآب خاتم المجتهدين آية الله في العالمين شيخ الاسلام وملاذ المسلمين جدي النحرير العلامة مولانا محمد باقر مجلسي رفع الله درجته في دار المقامه، وعدداييات آن وتوزيع آن براي ام عمر و سن تکليف، مرتب بر دو فصل وخاتمه، وبالله التوفيق وبه الاستعانه .

فصل اول

در بيان تصانيف عربي، وآن ده عدد است:

اول - کتاب بحار الانوار، وسبب تأليف اين کتاب آن بود که بعد از واقعه هايله کربلاي معلی خلفای بنی اميه عليهم اللعنة والعذاب بسيار قوی بودند و تقیه بسيار شديد بود و اکثر شيعيان باين جهت کمتر بخدمت ائمه عليهم السلام ميرسيدند و احاديث فرا نميگرفتند تا زمان حضرت محمد باقر و امام جعفر صادق عليهم السلام که ملاعين بنی اميه منقرض شدند و هنوز خلفای بنی عباس استقلال تمام بهم نرسانيده بودند و فقيه بسيار کم بود و شيعيان و مواليان بسيار بخدمت آن دو و بزرگوار ميرسيدند و احاديث

۱- اين رساله باهتمام آقای محمد شيرواني از فيلم شماره ۱۶۳۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه، که از مجموعه شماره ۳۶۴ کتابخانه آقای دکتر علی اصغر مهدوی برداشته شده، استنساخ و برای درج در مجله تهيه شده است .

فرامیگرفتند و چهارصد کتاب حدیث نوشته شد که مشهور بچهارصد اصل است و در اعصار بعد بجهت عدم اعتنای مردم و رغبت ایشان بعلم حکمی و اقوال فلاسفه بسیاری از چهارصد اصل تلف شده بود. لهذا آخوند مرحوم سعی بلیغ در ضبط احادیث نمود تا آنکه دو بیست و کسری از آنجمله را بهم رسانید و از راه آنکه مبادا باز بطریق سابق تلف شود مجموع را در این کتاب جمع نمودند و مشکلات احادیث را همگی توضیح نمودند و این کتاب مشتملست بر بیست و پنج مجلد و از آنجمله شانزده مجلد آن باتمام رسیده :

اول جلد عقل و علم و آن دوازده هزار بیت است .

دوم جلد توحید و آن شانزده هزار بیت است .

سوم جلد عدل و معاد و آن سی هزار بیت است .

چهارم جلد احتجاجات و آن شانزده هزار بیت است .

پنجم تاریخ احوال حضرت آدم تا پیغمبر، صلوات الله علیه، و آن چهل هزار بیت است .

ششم تاریخ احوال پیغمبر، و آن شصت و هفت هزار بیت است .

هفتم جلد امامت و آن سی و یک هزار بیت است .

هشتم فتن و محن یعنی فتنه ها و محنتها که بعد از رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله و حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام و شیعیان ایشان واقع شده و آن شصت و یک هزار بیت است .

نهم - احوال حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه و آن پنجاه و پنج هزار بیت است .

دهم - احوال حضرت فاطمه و حسین صلوات الله علیهم و آن بیست و سه هزار بیت است .

یازدهم - احوال حضرت امام زین العابدین و امام محمد باقر و امام جعفر صادق و امام موسی کاظم علیهم السلام و آن هیجده هزار بیت است .

دوازدهم - احوال حضرت امام رضا و امام محمد تقی و امام علی نقی و امام حسن عسکری صلوات الله علیهم و آن دوازده هزار بیت است.

سیزدهم - احوال حضرت صاحب الامر صلوات الله علیه و آن بیست و یک هزار بیت است.

چهاردهم - جلد سماء و عالم و آن هشتاد هزار بیت است.

پانزدهم - جلد طهارت و صلوة و این موافق ترتیب کتاب جلد هیجدهم است و دو جلد در میان نوشته نشده است، یکصد و یک هزار و پانصد بیت است.

شانزدهم - زیارت ائمه علیهم السلام و این مجلد بیست و دوم کتاب است و چند جلد در میان و بعد نوشته نشده است و دوازده هزار بیت است.

دوم - کتاب مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول و آن کتاب شرح کافی است و قدری از آن ناتمام است، زیرا که از اصول نصف کتاب صلوة و تمام کتاب زکوة و خمس مانده است و این کتاب تخمیناً صد هزار بیت است.

سوم - کتاب ملاذ الاخبار فی شرح تهذیب است و آن نیز ناتمام است زیرا که تا کتاب صوم نوشته شده است و این پنجاه هزار بیت است.

چهارم - کتاب شرح اربعین است و آن شرح چهل حدیث متفرق است و دوازده هزار و پانصد بیت است.

پنجم - فواید الطريقة فی شرح الصحیفة الشریفة و آن نیز ناتمام است زیرا که تا دعای چهارم نوشته شده است و این حقیر بنا بر وصیت آن مرحوم شروع در اتمام آن نموده ام و آن پنجاه هزار بیت است.

ششم - رساله رجال است و آن هزار بیت است.

هفتم - رساله اعتقادات است و آن را در یک شب تألیف نموده و آن هفتصد و پنجاه بیت است.

هشتم - رساله اوزان است و آن اول کتابیست که تألیف نموده است و آن دویست و بیست بیت است.

نهم - رساله شکیات نماز است و آن هفتصد و پنجاه بیت است .
 دهم - جواب مسائل متفرقه که بمسائل هندیّه معروفست و آن مسأله ای چند است که مرحوم مغفور عبدالله برادر او از هند فرستاده و از او سؤال نموده و آن یکصد و پنجاه بیت است و حواشی متفرقه بر چهار کتاب حدیث و غیر اینها تخمیناً صد هزار بیت است .

فصل دوم

(در بیان کتابهای فارسی و آن چهل و نه جلد است)

اول - عین الحیوة که مشتمل است بر نصایح و مواعظی که رسول خدا به ابی ذر رضی الله عنه فرموده بتقریبات مواعظ و قصص مشتمله بر ترك دنیا مانند قصه بلوهر و بوذاסף و غیر آن که در آن کتاب مذکور است و آن بیست و یک هزار بیت است .
 دوم - مشکوة الانوار و آن مختصریست از کتاب عین الحیوة و آن سه هزار بیت است .

سوم - حلیة المتقین و آن مشتملست بر اعمال و افعال چند که اکثر اوقات ضرور میشود مثل ناخن گرفتن و شارب گرفتن و حمام رفتن و سرتراشیدن و سفر کردن و آداب عروسی و زفاف و عقیقه و غیر آن، و آن دوازده هزار بیت است .

چهارم - حیوة القلوب و آنچه نوشته شده از این سه مجلد است: جلد اول تاریخ احوال حضرت آدم تا حضرت رسول صلی الله علیه و آله است و احوال بعضی از پادشاهان سلف که معاصر انبیاء علیهم السلام بوده اند و آن بیست و شش هزار بیت است ، جلد دوم احوال حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و آن سی و شش هزار بیت است ، جلد سوم در بیان نبوت و امامت و فواید فرستادن پیغمبر و امام و این جلد ناتمام است و قدر قلیلی از آن نوشته شده است و آن سه هزار بیت است .
 پنجم - تحفة الزائر و آن مشتملست بر زیارت ائمه علیهم السلام و آن سیزده هزار و پانصد بیت است .

ششم - جلاء العیون و آن مشتملست بر تاریخ ولادت و کیفیت شهادت ائمه

معصومین علیهم السلام و معجزات ایشان و قدری از احوال ایشان و آن بیست و دو هزار بیت است .

هفتم - زاد المعاد و آن مشتملست بر اعمال ماه و سال و آن پانزده هزار بیت است .

هشتم - مقیاس المصایح و آن مشتملست بر تعقیبات نمازهای شبانه روزی و آن پنجاه هزار بیت است .

نهم - ربیع الاسایع که مشتمل است بر اعمال هفته و آن سه هزار بیت است .

دهم - رساله دیات و آن مشتمل است بر آنکه هر زخمی که کسی بدیگری زند یا او را بقتل رساند چه قدر باید دیت بدهد و آن سه هزار بیت است .

یازدهم - صراط النجاة و آن مشتمل است بر اوقات نوافل شبانه روزی و آن یکصد و پنجاه بیت است .

دوازدهم - رساله شکایات نماز و آن هفتصد و پنجاه بیت است .

سیزدهم - رساله رجعت و آن مشتملست بر ذکر کیفیت برگزیدن ائمه علیهم السلام و شیعیان ایشان در آخر الزمان و آن دوازده هزار بیت است .

چهاردهم - ترجمه رساله مالک اشتر که مشتملست بر ذکر نامه ای که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نوشت و در آنجا مذکور است که حاکم چگونه باید بر رعیت سلوک کند و آن هزار بیت است .

پانزدهم - رساله اختیارات گیوان مشتملست بر آنکه هر کاری را آدمی در چه روز از روزهای ماه که اختیار کند خوبست و آن پانصد بیت است .

شانزدهم - رساله بهشت و دوزخ و آن هفتصد بیت است .

هیفدهم - رساله جناز که مشتمل است بر ذکر تکفین اموات و کیفیت دفن و نماز ایشان و آن هفتصد بیت است .

هجدهم - رساله کبیره اعمال حج و عمره و آن هزار بیت است .

نوزدهم - رساله صغیره حج است و آن مختصریست از رساله سابق و آن هفتصد بیت است .

بیستم - مفتاح الغیب که مشتملست بر ذکر اقسام استخاره و آن یک هزار و پانصد بیت است .

بیست و یکم - رساله زکوة که در چه چیز زکوة واجبست و در چه چیز سنت و آن پنجاه بیت است .

بیست و دوم - رساله مال نواصب که چه نحو باید نمود و آن پنجاه بیت است .

بیست و سوم - رساله کفاره است که در کجا کفاره باید داد و آن صد بیت است .

بیست و چهارم - رساله آداب تیر انداختن و آن پنجاه بیت است .

بیست و پنجم - رساله نماز شب و آن نیز پنجاه بیت است .

بیست و ششم - رساله آداب نماز و آن یک هزار بیت است .

بیست و هفتم - رساله تحقیق آیه کریمه والسابقون السابقون أولئک المقربون فی جنات نعیم و آن پنجاه بیت است .

بیست و هشتم - رساله فرق میان صفات ذاتی و صفات فعلی حق سبحانه و تعالی و آن دویست بیت است .

بیست و نهم - رساله تعقیب مختصر نمازهای شبانه روزی و آن صد بیت است .

سی ام - رساله تحقیق مردن و آن صد بیت است .

سی و یکم - رساله جبر و تفویض که مشتملست بر آنکه حق تعالی را در افعال بندگان دخلی هست یا نه و آن نیز صد بیت است .

سی و دوم - رساله نکاح و آن پنجاه بیت است .

سی و سوم - ترجمه رساله فرحة الغری که مشتملست بر معجزات و امور غریبه که از مرقد مطهر حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بظهور رسیده و آن چهار هزار بیت است .

سی و چهارم - ترجمه توحید مفضل ، و آن مشتملست بر حدیث طولانی که مفضل از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه در باب یگانگی حق تعالی و علم و

حکمت او روایت کرده و آن دوهزار و هشتصد بیت است .

سی و پنجم - ترجمه توحید حضرت امام رضا علیه السلام و آن مانند توحید مفضلست و هفتصد بیت است .

سی و ششم - ترجمه زیارت جامعه و آن دویست بیت است .

سی و هفتم - ترجمه دعای کمیل و آن نیز دویست بیت است .

سی و هشتم - ترجمه دعای مبالغه و آن یکصد و پنجاه بیت است .

سی و نهم - ترجمه دعای سمات و آن دویست بیت است .

چهل - ترجمه جوشن صغیر و آن صد بیت است .

چهل و یکم - ترجمه بیت عبدالله بن جنذب است و آن دویست بیت است .

چهل و دوم - ترجمه حدیث جابر بن ابی ضحاک و آن در اعمال و آدابی است که از حضرت امام رضا علیه السلام منقولست و آن سیصد بیت است .

چهل و سوم - ترجمه قصیده دعبل خزاعی است که در مدح حضرت رضا علیه السلام گفته است و آن نهصد بیت است .

چهل و چهارم - ترجمه حدیث سته اشیاء و آن مشتملست بر ذکرش چیزیکه بندگان را در آن دخلی نیست و آن صد بیت است .

چهل و پنجم - انشائی است که در وقت مراجعت بنجف اشرف و بکربلای معلی در باب اشتیاق بدان دو مکان شریف انشاء نموده است و آن سیصد بیت است .

چهل و ششم - مناجاة و آن صد بیت است .

چهل و هفتم - صواعق اليهود که مشتملست بر ذکر چگونگی جزیه یهودان و حرمت آن و آن سیصد و پنجاه بیت است .

چهل و هشتم - جواب سؤالهای متفرقه و آن مشتملست بر جواب از سؤالهائی که مردم از او نموده اند و جواب مسأله ای چند که بسیار ضرور میشود در آنجا مذکور است و آن پنجهزار بیت است .

چهل و نهم - حق الیقین و آن مشتملست بر اصول دین و آن بیست و یک هزار بیت است و آخر تصنیفات آن مرحوم مغفور است اسکنه الله بحبوبة الجنان .

خاتمه

بدانکه عدد ابیات جمیع آنچه از عربی و فارسی آن مرحوم مغفور تألیف نموده یک هزار و چهارصد و دوهزار و هفتصد بیت میشود، هرگاه بر مجموع سن آن مرحوم که هفتاد و سه سال بی زیاده و کم است قسمت شود سالی نوزده هزار و دویست و پانزده بیت و یازده حرف میشود، و ماهی یک هزار و ششصد و یک بیت و سیزده حرف و چهار دانگ حرف میشود، و روزی پنجاه و سه بیت و هفده حرف و نصف حرف میشود. و اگر بر سن تکلیف که پنجاه و هشت سال است قسمت شود سالی بیست و چهار هزار و یکصد و هفتاد و هفت بیت و سی حرف میشود، و ماهی دوهزار و چهارده بیت و چهل حرف میشود، و روزی شصت و هفت بیت و هشت حرف میشود، والله اعلم .

قد تم استنساخ هذا الفهرس بیداضعف اقل الطلاب
على بن احمد الرشتي في دار العبادة يزد حامدا مصليا
في سنة احدى وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة
النبوية على هاجرها آلاف تحية، ١٢٧١ .

داستانهای عامیانه فارسی

بقلم آقای محمد جعفر محبوب

(۲)

فواید و نتایج مطالعه
در داستانهای عامیانه

اگر نخواهیم داستانهای عامیانه را قسمتی از ادبیات وسیع زبان فارسی به حساب آوریم (و حال آنکه مسلماً بعضی از این داستانها و خاصه آنها که قدیمتر است از نظر ادبی سخت گرانهاست) باری بدون شک می توان آنها را بخشی مهم از فرهنگ توده (فلکلور) در شمار آورد و امروز مطالعه در فرهنگ توده ها یکی از بهترین بخشهای علوم نظیر مردم شناسی و جامعه شناسی تاریخی است و مخصوصاً در کشوری مانند ایران که مورخان سلف آن اعتنایی به شرح و توصیف زندگی توده مردم نداشته اند این داستانها اهمیت بیشتری پیدا میکند و به صورت منبعی فیاض برای کسب اطلاع در باب زندگی اجتماعی مردم ایران و آداب و عادات و رسوم و سنن ایشان درمی آید. می دانیم که در برابر هر دانش رسمی امروزی یک دانش عامیانه نیز بین مردم رواج داشته است و حتی در روزگار گذشته جنبه و همی و خرافاتی بعضی علوم برجسته معقول و علمی آن می چربیده است و بعضی دانشها (مانند علم احکام نجوم) یکسره بر موهومات و خرافات بوده اند. اما در حال، در برابر طب رسمی یک طب عامیانه، در مقابل هندسه و ریاضیات و نجوم رسمی یک هندسه و ریاضی و نجوم عامیانه وجود دارد و در مورد سایر علوم نیز وضع بر همین منوال است. در قلمرو ادب نیز در برابر ادبیات هرملتی اعم از آثار منظوم و منثور، یک ادبیات توده نیز وجود دارد. نگارنده در سلسله مقالاتی که تحت عنوان «سخنوری» در مجله سخن انتشار

داد، متعرض این نکته شده بود که در میان مردم شاعرانی وجود داشته‌اند که هریک برای تأمین معاش به پیشه‌ای اشتغال داشته و در ساعتهای فراغ برای سخنوری شعر می‌سروده‌اند. نام این شاعران در هیچیک از تذکره‌ها نیامده است. اما در بین سخنوران و مردم ساده‌ای که ذوق شعر خواندن و شعر شنیدن دارند، بسیار مشهور و معروفند. در سایر رشته‌های ادب نیز چنین است. بسیاری شاعران و نویسندگان در میان مردم بوده‌اند که کار ایشان سرودن یا نوشتن داستانهای عامیانه بوده است و باید انصاف داد که بعضی از آنها مردمی بسیار فصیح و گرم سخن و چیره‌زبان بوده‌اند. بدین ترتیب به جرأت تمام، می‌توان در علم سبک‌شناسی، در برابر سبک‌خواص به سبک عوام قائل شد و قبل از هر گونه تقسیم‌بندی سبکها نخست آنها را به این دو قسمت بزرگ و متمایز از یکدیگر تقسیم کرد.

متأسفانه در کتابهای رسمی سبک‌شناسی، از سبک عوام هیچگونه سخنی در میان نیامده است در حالیکه کلک‌آنان نیز زبانی و بیانی دارد و امروز هیچ ادیب چیره دست و سخنور توانایی نیست که سطری چند از داستان سمک عیار یا دارابنامه را در مطالعه گیرد و مفتون فصاحت و گیرایی اسلوب بیان و ظرافت سبک آن نشود! خوشبختانه داستانهای فصیح عامیانه، به این دو تا محدود نمی‌شود و به‌طور قطع و یقین در میان نسخه‌های خطی داستانهایی که تا امروز کوچکترین اعتنایی بدانها نمی‌شد، می‌توان نمونه‌های بسیاری از داستانها را یافت که از لحاظ فصاحت و زیبایی کلام هم طراز این دو داستان باشند.

همین کتاب امیرارسلان که هنوز یک قرن نیز از تاریخ تصنیف آن نمی‌گذرد، دارای نثری روان و هموار و یکدست و فصیح و ساده است. کلمات و جمله‌ها مانند آب روان از پی یکدیگر می‌آیند و اگر خواننده نسخه‌ای مصحح و مضبوط از آن در دست داشته باشد، نثر این کتاب را مانند مخمل نرم و روان و هموار و یکدست و ساده می‌یابد. نویسنده امیرارسلان پیشک از زبان آوری و فصاحتی برخوردار بوده است که مؤلفان امروزی ما - خاصه کسانی که در مباحث مشکل و دقیق علمی و فلسفی کار

ارزندگی

دارد .

غذا خورد

خانه ها ،

ساختمان .

وسایل و

کیفیت پد

داستان .

می بسته ا

ایلچی وف

ملزم به

خردسب

.

شیدونگا

آویخته ،

مصری د

تیرهای ا

آشوب د

.

پرده برد

یکم و د

پرده دار

بردینار

از چهار

می کنند - بدان سخت نیازمندند . وی در اقامه دلایل و اقناع خوانندگان خویش چنان به گرمی سخن می گوید که خواننده در وهله اول متوجه ضرورتی نمی شود و گوینده را در آنچه بر زبان می راند محق و مصاب می یابد ؛ و مدتی تفکر است که می تواند نقطه ضعف استدلالهای او را دریابد .

امروز طلاب ادب ، و دانشجویان رشته ادبیات فارسی درباره تقریباً هیچ اطلاعی ندارند ، درحالیکه شاید تا پیش از اختراع و رونق جدید تفریح و وقت گذرانی ، اینگونه داستانهای عامیانه کمتر از شاهکارها ادبیات ایران خواننده نداشته است . حتی امروز نیز کتاب امیرارسلان کثیرالانتشارترین کتابهای فارسی است و شاید در ردیف پنج کتابی باشد که کثرت انتشار در درجه اول قرار دارند .

طبیعی است که به چنین پدیده مهمی نمی توان بی اعتنا ماند . کتاب سمک عیار ، داراب نامه ، بختیارنامه ، ابوسلم نامه ، بهار دانش ، هزار آثاری نیست که بتوان در سبک شناسی از بیان سبک و بررسی مختصات لفظی بیان آنها چشم پوشید .

علاوه بر این در بعضی از این داستانها فن داستانسرایی (تکنیک) بهترین و با ارزش ترین داستانهای نویسندگان بزرگ اروپایی ماها را است . داستان سمک عیار ، یک رمان کامل و تمام است و به کوچکترین ایرادی نمی توان گرفت و در شیوه داستان پردازی آن هیچ نقه دید . هیچ حرکت جزئی از نظر نویسنده پنهان نمی ماند . هیچ واقعه بیهوده شرح داده نمی شود . هیچ مقدمه ای بی نتیجه بیان نمی شود . گاه در آغاز داستان متعرض آن شده اند ، در پایان داستان نتیجه می گیرند !

این دقت نظر و باریک بینی داستانسرایان (که بدبختانه در قرنهای اثری از آن مشهود است) بسیار با ارزش و قابل مطالعه است . بسیاری از عامیانه ایرانی شایستگی آنرا دارند که سرمشق نویسندگان امروز

و چهل حجره در میان سرای گشاده ، و از هر حجره ای پرده زنبوری
 هر حجره قفسی از عاج و آبنوس و صندل و خیزران آویخته ... و
 و اطلس و زریفت آراسته ، و غلامان قبا در بسته و بند قبا تافته ، و
 و در برابر صفا ... تختی افکنده و به دیبای زریفت آراسته و چه
 میان چهار بالش کسی نه .

« خردسب شیدو عجب داشت ... و سمک همچنان در پید
 می کرد تا حاجبان پیامدند . و بردست راست شاه کرسی زرین نه
 زیر آن نهاده ، خردسب شیدو را بر آن نشانزدند و سمک بالای سرو
 تکیه بر شمشیر کرده .

« ... درین اندیشه بود که ناگاه از برابر او پرده برداشته
 هروی آمدند همه با قباهای اطلس ... ارمن شاه درمیانه ایشان
 وی خردسب شیدو آنجا ایستاده ؛ به تخت برآمد ، امرای دولت
 و خدمت کردند تا شاه بنشست ...

« ... ارمن شاه جلاب خواست . جلاب داران خاص درآه
 و سیمین بردست و کاسه های زرین بر آن طبق نهاده ، و نبات و طبر
 سرپوشها برافکنده ، تا شربتی خاص بردست چاشنی گیران نهادند
 به دست ارمن شاه دادند . شاه باز خورد . شرابدار شربتی بردست
 نهاد . سمک از بالای سر گفت : چرا چاشنی نگرقتی و بی ادبی کرد
 چاشنی باید گرفت ؟ شراب دار چاشنی گرفت . سمک از دست
 خردسب شیدو نهاد ... پس شرابداران مجلس بزم پیاراستند
 خردسب شیدو کرد که شراب مخور تا نامه عرض کنی .

« پس ساقی شراب در پیش خردسب شیدو داشت . خردسب
 و خدمت کرد و گفت : ای شاه ، ما را عادت نباشد که چون به رسولی
 رویم شراب خوریم ، تا نامه ای که داریم عرض کنیم و جواب آن بیاپه

در رموز حمزه نیز گفته شده است که چون مالک اشتر به ایلچی گری رفت در راه هرگز از طعام و شراب استقبال کنندگان خویش نخورد، بلکه با تمهید مقدماتی آنانرا بر سر خوان خویش نشانید و از ایشان شاهانه پذیرایی کرد به نحوی که خود ایشان، در مملکت خود، آن مقدار تهیه و تدارک برای پذیرایی ایلچی ندیده بودند!

از همین قبیل است اطلاعاتی که درباره مراسم عیاری، سوگند خوردن عیاران، توصیفهای دقیق از مناظر گوناگون، وضع قلعه‌ها و حصارهای محکم، همچشمی دلیران بارگاه نشین و رقابت گردنکشان دست‌چپ و راست بارگاه، یتیم‌خانه (مرکز تجمع عیاران)، طرز کار عسس و داروغه، جزئیات عمل بیهوش کردن دلیران در خواب یا بیداری، طبل زدن در شبها و ممانعت از عبور و مرور پس از ساعت معین، یاغی شدن بردولت، منزل گرفتن یاغیان در مغاره‌های بیرون شهر و به کمند برآمدن از حصار شهر و دستبرد زدن آنان در ساعت بگیرویند، ناخن گرفتن و تراشیدن ریش و سبیل اعیان و اشراف و مخالفان، شمشیر بازی، آمدن به چهارسوق و سرنگون کردن مشعل و دست و پنجه نرم کردن با میرشب، تحسین مردم دلیری و مردانگی را حتی اگر از دشمن سرزند و مانند آنها موجود است و تنها منبع آن داستانهای عامیانه است. علاوه بر این بعضی آداب و عادات و رسوم جاری که مستقیماً با داستان ارتباطی ندارد، در داستانها منعکس می‌شود و گاهی این گونه اطلاعات سخت گرانبهاست. مثلاً در دوره صفوی، ظاهراً کارچاق کشی و رشاء و ارتشاء در بین اعضای حکومت رواجی داشته است و این فساد، حتی عیاران را که باید چشم داشتی به مال دنیا و طمع به زر و گوهر مردم نداشته باشند دربر گرفته است. مهتر نسیم و عمروامیه هیچ قدمی بدون پول بر نمی‌دارند و از دوست و دشمن زر می‌ستانند. از دشمنان باج ریش و سبیل می‌گیرند و در هنگام نجات دادن دوستان از آنان نیز «حق‌القدم» می‌خواهند. حتی سلاحی که در میدان شکسته می‌شود، به ضرب سنگ فلاخن از دوست و دشمن می‌گیرند و در «جل‌بندی» خود، توره‌ای که با گنج قارون پر نمی‌شود! می‌افکنند.

نام و نشان بسیاری از منصبهای نظامی و سمتهایی که در بارگاه شاهان به افراد داده می شده است در این داستانها یاد می شود. در رموز حمزه عمرو بن معدی کرب هفده منصب در بارگاه دارد. از این گذشته پهلوانانی هستند که سمت پیشخانه کش، داروغه بارگاه، دریانی بارگاه و نظایران دارند و گروهی به نقاره زدن و سر پرستی مطبخ شاهانه سرافرازند.

تاریخ تقریبی بعضی رسوم و آداب عامیانه را نیز تنها به استعانت این داستانها می توان تعیین کرد. در اسکندرنامه یک صحنه سخنوری، بین مهتر نسیم عیار اسکندر و مهتر مزدک عیار هیکلان پیلتن شرح داده شده است. این صحنه سندی است دال بر آنکه سخنوری در عصر صفوی وجود داشته است و رسم و آیین آن نیز تا حدی روشن می شود. همچنین است بسیاری از رسمهای قلندران و درویشان دوره گرد و پوست نشینان که تنها در داستانهای عامیانه می توان نشانی از آنها یافت (مانند قلندر شدن لندهور بن سعدان و هواداران او در رموز حمزه).

هم در دوره صفوی استعمال افیون و خوردن این سم مهلک شیوعی داشته است. به همین سبب می بینیم که در اسکندرنامه ارسطو برای گرفتن «شهر» یونان که به تحریک افلاطون به مخالفت با اسکندر برخاسته بود «لباس درویشی دربر کرده داخل شهر شد. در نزدیک منزل افلاطون خانه پیرزالی بود، قدری زرداده در خانه اقرار گرفت. چون شب می شد آنچه افلاطون با جالینوس و شاگردان می گفت همه را می شنید و آنچه با جاماسب درس می داد او هم یاد می گرفت. چون روز می شد کانی گرفته بود باز می کرد و معجون چرت ساخته بود می فروخت تا آنکه همه اهل شهر نشو و بی گردیدند. روز چهارم ارسطو در خدمت امیر (= اسکندر) آمده گفت حالا برخیز برو که گرفتن شهر آسان است. اسکندر برخاست با بزرگان رو به شهر نهادند. چون به دروازه رسیدند دیدند دروازه بان چرت می زند، داخل شهر شدند. خبر به افلاطون رسید که اسکندر داخل شهر شده، هر چه گفت: جماعت، می گذارید! کسی جواب نمی داد، یکی می گفت حالا نشو و من گل کرده، یکی می گفت نشو و

من نرسیده، تا اینکه اسکندر داخل بارگاه شد...»

در رموز حمزه نیز می‌بینیم که حمزه صاحبقران، پهلوانی که پشت تمام گردنکشان عالم را به خاک رسانیده و هرگز در هیچ جنگ و ستیزی مغلوب نشده است به خوردن تریاک اعتماد دارد! روزی روابط حمزه با عمرو بن امیه تیره شد و عمرو او را تهدید به چوب زدن و ناخن گرفتن کرده بگریخت. «امیر سه چهار شب زحمت بر خود راه داده از ترس عمرو به خواب نمی‌رفت. روزی مقبل (= غلام حمزه) را طلبیده گفت چنانکه کسی نفهمد یک چادر روسری بردار در جزیره برپشته‌ای بزن، و فرش نمدی و سلفه دانی و مطهره آبی بردار، دیگر چیزی ضرور نیست. مقبل اسباب را برداشته روانه... شد. امیر هم از عقب او رفت... گفت درین شب خواب استراحتی از دست آن دزد بکنم... از آنجانب امیر به مقبل گفت در اردو بازار برو، قدری نان با کباب و قدری تریاک بگیر از برای من بیاور. مقبل روان شد تا به در دکان کبابی رسید. اشرفی در آورده به دست استاد داد و گفت قدری پول سیاه هم به من بده که تریاک بگیرم...»

آنگاه عمرو مقبل را می‌بیند و به تمهیدی او را بیهوش می‌کند و خود به صورت مقبل درآمده بالای سر حمزه می‌رود. «امیر آب خورده تریاک را هم گرفت خورد. عمرو در آب و تریاک دارو داخل کرده بود...» در همین کتاب بعضی از عیاران (که باید پهلوانی را بیهوش کرده بر پشت بگیرند و فرسنگها بدوند) نیز تریاکی هستند مانند مهتر کلو، که عمرو او را هم به مناسبت تریاکی بودن و تمایل به شیرینی داشتن بیهوش می‌کند.

در یکجای دیگر همین کتاب (توصیف بزم عروسی اسد بن کرب بن عمرو معدی) می‌گوید دستور داده شد که «مظفر بن بهرام با هزار نفر بنگ و کیف بار کرده بگردند...».

در عین حال مطالعه در داستانهای عامیانه موجب می‌شود که داستان اصیل از قصه تقلیدی بازشناخته شود و قدیمترین منشأ هر حکایت تعیین گردد؛ و گرچه

درین داستانها کمتر به تاریخ و زمان و مکان درستی می توان برخورد ، اما اصول سبک شناسی و قرینه های دیگر مارا در شناختن تاریخ تقریبی و تقدم و تأخر داستانها نسبت به یکدیگر یاری می کند .

درعین حال تعیین این تقدم و تأخر برای مطالعه تحول و سیر داستان نویسی و نحوه روایت یک داستان در زمانهای مختلف بسیار مفید است .

تعداد قطعی داستانهای عامیانه فارسی روشن نیست . نگارنده این
تعداد داستانهای عامیانه
 سطور صورت اسامی ۱۶۳ داستان را درست دارد که بعضی
 از آنها تحریرهای گوناگون از یک قصه است . اما درعین

حال بنده تردید ندارد که تعداد واقعی اینگونه داستانها شاید از دو برابر این رقم نیز بگذرد . از بسیاری ازین داستانها جزنامی درست نیست . نسخه بعضی دیگر در کتابخانه های عمومی مختلف خاک خورده و برخی از آنها نیز به طبع رسیده است . اما اولاً میزان کتابهای طبع شده در برابر آنچه به طبع نرسیده بسیار کم است . ثانیاً ممکن است بسیاری ازین گونه داستانها در کتابخانه های خصوصی در خانواده ها پراکنده باشد که نام و نشانی از آنها به گوش اهل تحقیق نخورده است . نگارنده خود کهنه کتابی ناقص و بی سر و ته از کتابفروشی خرید . داستانی بود که هرگز نام آنرا نشنیده و در هیچیک از فهرستهای نسخه های خطی نیز بدان بر نخورده بود . قهرمان این داستان موسوم به «ملک خسرو بیابانی» است (و شاید نام کتاب نیز همین باشد) و سرگذشت او با غالب قهرمانان داستانهای عامیانه تفاوت دارد . وی ظاهراً مردی بازرگان زاده است و حوادثی که برای او رخ می دهد ، و طلسمایی که می شکند با نظایر و اشباه آن در داستانهای دیگر تفاوت کلی دارد . یقیناً ازین گونه کتب نسخه های متعدد در گوشه و کنار ایران می توان یافت ، صرف نظر از آنکه قسمتی عمده ازین داستانها هنوز ثبت دفتر نشده و سینه به سینه انتقال می یابد .

بنابراین امروز ، برای تعیین تعداد دقیق و نزدیک به واقع داستانهای عامیانه خیلی زود است و تا درین راه کوششی نشود و نسخه های خطی مختلف خصوصی و عمومی

درجایی گرد نیاید، و حتی روایت‌های شفاهی روی کاغذ نیاید، نمی‌توان درین باب سخنی درست اظهارداشت.

اما ذکر یک نکته نیز درین مقام لازم است و آن اینکه قسمتی قابل از این کتابها فاقد اصالت و محدودی از آنها مطلقاً بی ارزش است. مخصوصاً ناشرانی که طبع این آثار را برعهده گرفته‌اند، گاهی تقلب‌ها و دستکاریهایی در آنها کرده‌اند که واقعاً حیرت‌انگیز و تأسف‌آور است.

مثلاً یکی از آثار نقیب الممالک مؤلف امیرارسلان، کتابی بوده است به نام «زرین ملک». پیداست که این نام متعلق به زنی است؛ در میان داستانهای عامیانه داستانی به نام ملک بهمن وجود دارد که معشوق او زرین ملک نام دارد؛ انشای کتاب نیز با انشاء امیرارسلان در کمال شباهت است به‌طوری‌که تقریباً می‌توان یقین کرد که زرین ملک، همان ملک بهمن است.

کتاب ملک بهمن بارها به طبع رسیده و درین اواخر، برطبق سنت جاری ناشران آن مقداری از متن کتاب حذف شده و نام آن به «ملک بهمن وزرین ملک» تبدیل شده است.

بنده در ضمن جست و جویی که برای گردآوردن مجموعه داستانهای عامیانه طبع شده می‌کرد به جزوه کوچکی موسوم به داستان امیر هوشنگ بن ملک سهراب شاه ختایی تألیف محمد حسن زهرایی چاپ اصفهان برخورد. نویسنده این کتاب گویا قبلاً ملک بهمن را خوانده، و آنگاه با ناشیگری تمام عشری از اعشار آن را با تغییر نام قهرمان داستان و خراب کردن انشاء اصلی کتاب، ازحافظه تحریر کرده و به طبع رسانیده است.

بار دیگر، یکی از فروشندگان اینگونه کتب، کتابی به نام ملک جمشید و ملکه مهرآفاق به نگارنده عرضه داشت. چون پیش ازین آنرا ندیده بودم کتاب را خریدم و به محض آنکه نظری بدان افکندم متوجه شدم که ناشر تقلبی رسوا در آن کرده است، بدین معنی که کتاب ملک بهمن را گرفته و بدون حذف یک کلمه از آن

هرجا نام ملک بهمن آمده بوده است آنرا به ملک جمشید ، وهرجا نام زرین ملک ثبت شده بود آنرا به مهرآفاق تبدیل کرده و بدین ترتیب داستانی تازه پدید آورده است بی آنکه حتی نام دیگر اشخاصی را که در کتاب ملک بهمن آمده بودند تغییر داده باشد . همچنین کتابی به نام «سه گدای یکچشم» در سلسله داستانهای عامیانه انتشار یافته و « مؤلف » نام خود را نیز زینت بخش جلد آن ساخته است . این داستان حکایتی است که در اولین صفحات هزار و یکشعب آمده و تنها زحمت «مؤلف» در تدوین آن این بوده است که عبارات مربوط به فرارسیدن بامدادها و شبهای گوناگون و لب فرو بستن شهرزاد و زبان گشادن مجدد او را از میان داستان حذف کرده و آنرا به صورت داستانی «مستقل» در آورده و احیاناً هر جای از داستان را که زائد می پنداشته یا انشاء آن را درخور سواد و فهم خویش نمی دیده اسقاط و تحریف کرده است .

از اینگونه تزویرها و تقلبهای ابلهانه ، خاصه در کتابهای طبع شده ، فراوان می توان یافت و ازین جهت تنها به نام کتاب فریفته نباید شد و باید آنرا دقیقاً در مطالعه گرفت و اصالت یا تقلبی بودن آنرا باز شناخت .

نقطه های ضعف در داستانهای عامیانه

علاوه بر بلاهایی که در روزگار ما ناشران و نویسندگان بی مایه بر سر این داستانها آورده اند ، نقاط ضعف دیگری نیز در داستانهای عامیانه (به طور کلی) دیده می شود . آنچه در باب تکنیک قوی و فصاحت و دقت نظر و قدرت بیان نویسندگان متقدم اینگونه داستانها گفتیم ، بد بخانه روز به روز به انحطاط می گراید . قدیمترین داستان عامیانه فارسی موجود (سمک عیار) زیباترین و قویترین آنها نیز هست ، و ابومسلم نامه و دارابنامه که از نظر قدمت پس از سمک قرار دارند ، از آن ضعیف ترند .

داستانهای عامیانه چاپ شده هیچیک قدمت زیادی ندارند و تاریخ تصنیف مهمترین آنها از دوره صفویه دورتر نمی رود (البته از داستانهای نظیر تیمور نامه که پیش از دوره صفویه نوشته شده است می گذریم) و بیشتر داستانهای قابل

ملاحظه و فصیح و مورد اعتنا هنوز به طبع نرسیده‌اند (مانند قصه فیروزشاه، داستان قران حبشی، قصه قهرمان قاتل که آن نیز روایت ابوطاهر طرسوسی است، ابومسلم نامه و غیر آن). در آنچه ازین داستانها امروز در دسترس است، ضعف تدریجی فن داستانسرایی با جلو آمدن تاریخ تألیف، همواره بیشتر می‌شود.

ازین گذشته چنانکه قبلانیز باختصار گفتیم داستانسرایان و نویسندگان جدیدتر، هیچگونه هدف عالی اخلاقی و اجتماعی و معنوی ندارند. در داستان هیچ روح ترقی و تعالی و انسانیت و جوانمردی و طرح نکات آموزنده دیده نمی‌شود. در هر صفحه از سمکه عیار هزاران نکته نهفته است و حال آنکه پیداست که رموز حمزه و اسکندرنامه صرفاً برای گذراندن وقت و «سرگرم شدن» نوشته شده است.

درین داستانها تکرارهای ملال خیز گاهی واقعاً ناراحت کننده است. بیغمی مؤلف دارابنامه هر بار پهلوانی را به میدان می‌فرستد، تمام جزئیات سلاحها و لباسهای او را با دقت تمام شرح می‌دهد و اینکار را حتی اگر یک نفر صد بار به میدان رود - تکرار می‌کند. در ابومسلم نامه نیز نظیر این تکرارها، ملال انگیز تر و خفه کننده تر از دارابنامه، وجود دارد به نحوی که اگر صفحه‌های تکراری داستان و توصیفهای یکنواخت آنرا که هر چند صفحه یکبار حتی بدون تغییر یک کلمه تکرار می‌شود حذف کنیم، حجم داستان از ثلث میزان فعلی آن نیز کمتر می‌شود. پیداست که نویسنده داستان، هر روز قسمتی کوچک از داستان را برای شنوندگان خویش باز می‌گفته است و بدان صورت اینگونه تکرارها که با حرکات قصه خوان آمیخته می‌شده کسل کننده نمی‌نموده است. اما وقتی این عبارات یکنواخت به قید کتابت درآمد و صفحات متعدد را اشغال کند، طبعاً خواننده از خواندن آن روی گردان خواهد شد.

این عیب در کتابهای قدیمتر بیشتر وجود دارد، و هرچه پیشتر می‌آییم کمتر می‌شود و فی‌المثل در ابومسلم نامه بیش از قصه امیرالمؤمنین حمزه و در قصه حمزه بیش از اسکندرنامه و در اسکندرنامه بیش از امیر ارسلان است، اما حتی در امیر ارسلان نیز وجود دارد.

دیگر از نقاط ضعف ارتکاب خطاهای کود کانه فنی است. هرچه از تاریخ داستانسرایی می گذرد، اینگونه خطاها بیشتر نظر گیر می شود. در داستان سمک عیار هرگز حادثه و واقعه ای بی جهت و عبارتی بی فایده ذکر نمی شود. اما در رموز حمزه پهلوانی چند بار کشته می شود و دوباره به میدان می آید و حتی گاهی اوقات نویسنده خود عالماً و عامداً این کار را صورت می دهد.

مثلاً بختک وزیر فتنه انگیز انوشیروان پس از آنکه تاسرحد امکان در آزار کردن عمروامیه می کوشد سرانجام به چنگ او می افتد و عمرو از گوشت او هریسه یا کشککی (به روایتهای مختلف) می سازد و به خورد انوشیروان و درباریان او می دهد. اما وجود بختک برای فتنه انگیزی لازم بوده است. اینست که مؤلف بی درنگ پسری (که هرگز نام و نشانی از او در میان نبوده است) برای وی می تراشد و بر کرسی خالی وزارت پدر می نشاند و انوشیروان نیز او را بختک می نامد و این فرزند خلف بدجنسی های پدر را ادامه می دهد، چنانکه گویی هرگز بختک کشته نشده و یا از میان نرفته و هریسه شدن او در خواب اتفاق افتاده است.

نویسندگان اینگونه داستانها وقتی قصه ای خوشمزه یا مکالمه ای دلپذیر می یابند دیگر به سهولت دست از آن بر نمی دارند و گاه و بیگاه چندان آنرا تکرار می کنند تا تمام لطف آن از دست برود (مانند مکالمه مهتر نسیم با جالینوس در موقع تراشیدن ریش وی و بحث درباره آب سرد یا آب گرم که به کرات تکرار می شود و هر بار جالینوس آب گرم می طلبد، چنانکه گویی بلایی را که دفعه قبل نسیم در برابر خواستن آب گرم بر سر وی آورده بود از یاد برده است!)

محمد شیرزاد در اسکندرنامه و قبادشهریار در رموز حمزه چند بار کشته می شوند و باز بر کرسی پهلوانی و اریکه سلطنت خود تکیه می زنند. ظاهراً علت این اسرآن بوده است که نسخه های چاپی اینگونه داستانها از روی روایتهای پراکنده تدوین شده است و چون این روایتهای در هیچ داستان عامیانه ای با یکدیگر تطبیق نمی کنند اینست که فی المثل در نسخه ای محمد شیرزاد کشته شده و حال آنکه بر طبق نسخه

دیگر (که قسمت بعدی از روی آن طبع شده) هنوز زمان کشته شدن او فرانرسیده است .

دروغهای شاخدار ، اغراقهای مضحک و باور نکردنی ، دور شدن فوق العاده از محیط واقعیتها از مختصات داستانهای متأخرتر است . در رموز حمزه واسکندرنامه وزن گرز و عمود پهلوانان از هفتصد من شروع شده به هزار دویست من و دوهزار من و بالاخره هفت هزار من می رسد که اگر هر منی را معادل یک مثقال فرض کنیم ، باز کار فرمودن آن درخور قدرت هیچ پهلوانی نیست .

در سایر توصیفها نیز همین گونه اغراقهای عجیب در نظر می آید . فی المثل اولاً در دوران اسکندر و حمزه باروت اختراع شده است . ثانیاً در اسکندرنامه نسیم عیار دورتا دور شهر پرتکال را نقب می زند و باروت می گذارد و پس از آتش زدن آن تمام شهر منفجر می شود و به هوا می رود . اما از همه جالبتر میزان شدت انفجار است . این انفجار به حدی قوی بوده است که تا یک هفته سنگ و خشت از آسمان می باریده است !

اما در رموز حمزه به اغراقی عجیب تر ازین (در مورد باروت و انفجار) بر می خوریم . پهلوانی تورج نام لشکر حمزه را تارومار کرده و تمام پهلوانان او را زخم زده است . سرانجام شاپور شیردل تکاوندی برای دفع تورج تدبیری می اندیشد و در میدان چاهی کنده از باروت پرمی کند و روی آنرا خس پوش می سازد و خود به میدان تورج می آید و جنگ و گریز کنان تورج را بر سرچاه انباشته از باروت می آورد . تورج « رفت از آن پای لگد زند که شاپور بر سر چاه رسیده بود و خود را بر گوشه چاه رسانیده که آن لگد پر زور آمده بر روی چاه خس پوش و پای تورج به چاه رفت و تورج از پی در چاه افتاد . شاپور دردم شیشه قاروره در چاه انداخت که شکست و آتش در باروت گرفت . شاپور خود بدر رفت که آن دوسپاه دیدند تورج در چاه نرفته آتش او را در هوا برد و بر سپاه از آن آتش حرارت تأثیر کرد .

« دیگر اثری از تورج ندیدند . صاحب کتاب نقل کرده که در ایام منصور

دوانقی دیدند که تورج پاره پاره از هوا بر زمین می‌آمد!»

شگفتا که از دوران پیش از بعثت رسول اکرم تا روزگار دومین خلیفه عباسی (در حدود سال ۱۴۰ هجری قمری) بالا رفتن و فرود آمدن جسد پاره پاره تورج که بر اثر انفجار به هوا پرتاب شده بود، به طول انجامیده است!

یکی دیگر از مختصات اینگونه داستانها، خاصه آنها که از نظر تاریخ تألیف جدیدتر هستند، فشردگی فوق العاده مطالب آنهاست. در کتابهایی نظیر اسکندرنامه و رموز حمزه با آن حجم عظیم، صحنه های بسیار مهم در چند سطر در نور دیده می‌شود و گاه در طی دو سطر پنجاه تن از دلاوران نامی «اسلام» به میدان می‌روند و زخم‌دار می‌شوند یا طلسمی شکسته و جادویی کشته و مملکتی وسیع گشوده می‌شود.

البته در عین حال، در بعضی مواقع داستان همان شرح و بسط‌های مکرر و ملال انگیز خود را دارد اما در بعضی موارد دیگر باز فشرده و مختصر می‌شود و همین امر نیز بر ناهمواری و یکدست نبودن انشای داستان می‌افزاید. نویسنده هرگز توجه نکرده است که یکی دو صفحه به قطع رحلی را به توصیف زیبایی مهرنگار اختصاص می‌دهد و با ابیات و امثال و جمله های مسجع و مقفی حسن و جمال او را می‌ستاید یا از پهلوانی حمزه و عیاری عمرو سخن می‌گوید و در جای دیگر طومار و ار صحنه ها را درهم می‌نورد.

در بعض موارد وضع طوری است که اصولاً مندرجات کتاب، به صورت یادداشت کردن رؤوس مطالب درآمده است. پیداست که نویسنده نسخه می‌خواسته است در باب آنها توضیح کافی بدهد و مجال نیافته است. مثلاً قریب یک صفحه از جزء دوم جلد دوم رموز حمزه را عباراتی ازین قبیل تشکیل می‌دهد:

«... به نزد خواجه مظفر آمد که آقا می‌را حرامیان کشتند و اظهار کمال خود کردن، تا کلباد آمدن خواجه تعریف غلام کردن، کلباد عجب غلام ظریف دیدن، بابا خواندن و نواختن و کلباد واله شدن و بابا باره خانه آوردن، زن کلباد... بابا را محبت کردن، بابا درنوا پردازی و ساقی گری هر دورا بیهوش کردن و کلبارا

ریش تراشیدن و به صورت زنی کردن و زنش را به صورت مرد کردن ... به صورت کلباد به خانه آمدن و زنش را تعرض کردن و زن را طلاق دادن ... از قضا کلباد آمدن درد کان دلا کی قرار گرفتن ، آمدن پسر پدر را دیدن و دوباره به خانه آمدن و خواهرش را در روی زانوی او نشسته دیدن و به تعجب بیرون رفتن و کلباد از در دکان دلا کی صدا زدن که بیا بینم ترا چه می شود ... الخ »

ظاهراً علت اختصار و فشرده گی صحنه ها نیز اینست که در واقع این گونه کتابها ، باتمام عظمت حجم فقط برای یادآوری صحنه ها به نقال نوشته می شده است و آنچه را که در آن می آمده ، نقال باشاخ و برگهایی که لازمه فن اوست برای مستمعان خویش نقل می کرده است و یک داستان را که در یکی دو صفحه کتاب درج شده در مدتی قریب به یک هفته یا بیشتر باز می گفته است .

یکی دیگر از مختصات اینگونه کتابها و مخصوصاً کتابهایی که برای نقالی ترتیب داده می شده است ناتمام بودن بلکه پایان نپذیر بودن غالب آنهاست . نسخه خطی قصه سمک عیار در سه مجلد نوشته شده است و چون به طبع برسد قریب ۱۸۰۰ صفحه به قطع وزیری را خواهد گرفت . با اینهمه نه تنها این داستان ناتمام است ، بلکه بین مجلد اول و دوم آن نیز مقداری افتادگی دارد .

حجم دارا بنامه نیز اگر بیشتر از این نباشد کمتر نیست . با اینهمه آن نیز ناقص و ناتمام است . رموز حمزه دارای حجم سه برابر داستان سمک یا دارا بنامه است و گرچه به ظاهر نسخه چاپی آن به پایان می رسد اما در حقیقت ناتمامی آن کاملاً هویدا است . چه « جلد هفتم » این کتاب از لحاظ حجم حتی بایک جزء از سیزده جزء جلد اول قابل مقایسه نیست و از آن کم ترست . ازین گذشته در آن مطلقاً صحبتی از شهادت حمزه در جنگ احد نیست و علاوه بر تمام اینها ، داستان سرا در مطاوی کتاب برای خود جای مهرهای فراوان گذاشته و تمام سرگذشت بعضی قهرمانان این کتاب را به اجزای دیگر کتاب که نامی خاص و جداگانه دارند (مانند ایرج نامه ، تورج نامه ، لعل نامه ، صندلی نامه) حواله کرده است و ازین اجزاء - دست کم در نسخه چاپ شده

نشانی موجود نیست. نسخه‌های ابومسلم نامه نیز غالباً ناتمام است و چنانکه گفتیم این پایان ناپذیری (که گاه مثلاً در اسکندرنامه استثنا نیز دارد) از مقتضیات کتاب است زیرا طرز نگارش آن طوریست که به سهولت کش پیدا می‌کند و مثلاً اگر حمزه رفت از پی خود فرزندان متعددی نظیر علمشاه و قباد و بدیع الزمان برجای می‌گذارد که هریک می‌توانند پهلوان داستانی باشند. هریک ازین قهرمانان نیز فرزندان می‌دارند و می‌توان هریک از آنها را با همان گونه صحنه‌هایی که برای پدر و جدشان آراسته شده است وارد میدان کرد و این دور و تسلسل تا زمانی که نقل یا نویسنده داستان حوصله‌اش تنگ نشده یا عمرش به سر رسیده است می‌تواند ادامه داشته باشد و فی‌المثل نوبت از حمزه به حمزه ثانی و ثالث و رابع برسد^۱.

اما تنظیم این ذیلها و متمم‌ها که بر اینگونه داستانها نوشته می‌شود نیز خود کاری بسیار دشوار و پردردسر است، چه قسمتهای فرعی را طبعاً هر قصه گویی به سلیقه خود بازگو کرده است و چون مردم بیشتر به اوایل افسانه راغبند و آنرا بیشتر شنیده‌اند و می‌شنوند، در آن قسمت مجال تصرف اساسی نیست، اما در متممها و داستانهای فرعی که کمتر گفته می‌شود دست نقل یا نویسنده برای هر نوع تصرفی بازتر است و بنا بر این غالباً اواخر این داستانها مغشوش و بی‌نظم می‌نماید.

وقتی خواندن رموز حمزه را آغاز می‌کنند، تا مدتی مطالب مرتب و منظم و مربوط و مضبوط پیش می‌رود. اما از آن پس (گویا در وقتی که دیگر چنته نویسنده خالی می‌شود یا منابع قدیمی چیزی ندارند و قصه خوان ناچارست چیزهایی از خود بیافد) بی‌نظمی در آن راه می‌یابد: قهرمانان به هم می‌ریزند و باهم درمی‌آویزند، کشته می‌شوند و باز به میدان می‌آیند، مفقود می‌شوند و دوباره یکمرتبه از زمین می‌رویند و چنان هرج و مرجی در عرصه داستان پدید می‌آورند که اختیار شناسایی

۱. گویا بعضی داستانسرایان معاصر نیز که آثار خود را در مجله‌های هفتگی انتشار می‌دهند این خصوصیت داستانسرایان ایرانی را از اسلاف خود به ارث برده باشند چه مهارت آنها نیز در کش دادن عرصه داستان کم از گذشتگان نیست!

و ضبط و ربط قهرمانان نه از دست خواننده کتاب، که از دست نویسنده آن نیز بیرون می‌رود.

درداستانهای متأخر، گاهی تنگی قافیه و افتادن در مضيقه داستان نویس را وادار می‌کند که قهرمانان اضافی به میدان بیاورد. مثلاً در داستانی که محرك اصلی ماجراهای آن عاشق شدن مردی به زنی است، یکبار قهرمان داستان چنان در دام می‌افتد که خلاص او ممکن نیست. درین گونه موارد داستان‌سرا، به اجبار دختر پادشاه شهر، یا دیگری نظیر او را عاشق قهرمان می‌کند تا به یاری دخترک از بند نجات یابد و آنگاه در پایان داستان، دو عروسی و گاه سه عروسی (به تناسب تنگنمایی که برای قهرمان پیش آمده است!) برای یک‌تن به راه می‌افتد. اما از این مضحکتر عکس قضیه است، یعنی قهرمان داستان که به عشق دختری سر در بیابان طلب نهاده است، نیمه راه عاشق دیگری می‌شود و سرانجام او را نیز به شبستان خود می‌آورد!

در داستانهایی نظیر شاهنامه و اسکندرنامه و رموز حمزه و نظایر آنها، محرك اصلی و سلسله جنبان اساسی داستان عشق نیست و بدعای دیگری (از قبیل جهاد با کفار، نام برآوردن در جوانمردی و مردانگی) ماجراها را پدید می‌آورد. بعلاوه آن داستانها در روزگاری تدوین شده بود که هر کس با ثروتی متوسط می‌توانست کنیز یا کنیزکانی بخرد و با آنها به عشرت بگذراند و پس از روزی چند، با ردیگر آنها را بفروشد. در چنین روزگاری البته در صحنه داستان نیز پهلوان گذارش به هر جا افتاد زنی دست و پا می‌کند (یا زن خود شیفته وی می‌شود) و چون رخت به جای دیگر کشید، آن زن نیز فراموش می‌شود و گاه پسر یا دختری از وی به یادگار می‌ماند.

در دورانهای متأخرتر، دیگر دولتهای «اسلامی» آن قدرت و شوکت را نداشتند که به روم و هند و چین و ماچین بتازند وزن و بجه مردم «کافر» را اسیر کنند و به معرض بیع و شری درآورند، آن صورت معشوقه گرفتن در هر شهر و دیار

و غذای با کفار ازمیان می رود ، و جای آنرا زنان متعددی که در پایان داستان با قهرمان عروسی می کردند می گیرد . چه درین روزگار با وجود نبودن کنیزان ترك وچینی و رومی ، حرمسرای پادشاهان در هر حال از زنان متعدد عقدی و صیغه پر بود و همین امر به داستان سراسر مشق می داد و او را مجاز می کرد که زنان متعددی در سر راه پهلوان خویش قرار دهد .

در عین حال ، یکه شناسی ، و داشتن معشوق واحد نیز در بسیاری داستانها (مانند سمک عیار و دارابنامه) و حتی در امیر ارسلان که اخیراً نوشته شده است وجود دارد . این رسم و راه ظاهراً از روی زندگانی طبقات متوسط مردم شهرها ، که به یک زن می ساخته و توانایی کشیدن جور زنان متعددی را نداشته اند الگو برداری شده است . درین گونه داستانها بهترست از زمان و مکان هیچ صحبتی نکنیم . زیرا این دو عامل در هیچ داستان ایرانی در نظر گرفته نشده است و حتی در حماسه ملی ایران و ستاره درخشان آن شاهنامه فردوسی نیز این امر به رعایت نرسیده است .

اما گاهی خطای نویسنده درین زمینه به قدری فاحش است که نمی توان آنرا بدو بخشود: در داستان بدیع الملک و بدیع الجمال کیفیت عاشق شدن قهرمان (بدیع-الملک) مانند بسیاری از داستانهای قدیم و جدید ایران دیدن تصویر معشوق و دل باختن بدوست^۱ بدیع الملک در شکار راه گم می کند و بر سر کوهی می رسد و پیری را

۱ - عاشق شدن از روی تصویر یکی از وقایع بسیار رایج در داستانهای ایرانی است . این امر ظاهراً ریشه ایرانی دارد و در دوران پیش از اسلام نیز زبان زد بوده است . قدیمترین کس که بدینگونه عاشق می شود دختر شاه زابل است که در دوران ضحاک می زیسته و تصویر جمشید را دیده و عاشق وی شده است . این داستان در کرشاسینامه اسدی یاد شده است . کرشاسب و نیاکان وی همه از نسل جمشید و از بطن این دخترند . علاوه بر او عشق خسرو شیرین به یکدیگر نیز در جزء معروفترین عشقهایی است که از این راه پدید آمده است . بهرام گور نیز تصویر دختر پادشاهان هفت اقلیم را در قصر خویش می بیند و آنان را به زنی می خواهد (هفت پیکر نظامی) ، و آخرین کسی که بدین گونه عاشق می شود امیر ارسلان رومی است که با دیدن تصویر فرخ قنای فرنگی در کلبسا بدو دل می بازد .

که سرگرم راز و نیاز با تصویر زنی زیباست می بیند . پیرمرد بدو می گوید که در جوانی این دختر را که دختر پادشاه فلان شهر است دیده و عاشق او شده و چون دست طلب او به دامن وصالش نمی رسیده با خیالش ساخته و تصویری از او تهیه کرده و باراز و نیاز کردن با این تصویر جوانی را به پیری رسانیده است .

بدیع الملک نیز عاشق صاحب تصویر می شود و روی در راه می نهد و جنگها می کند و سرگردانیها می کشد تا سرانجام دامن معشوقه را به چنگ می آورد . اما عجب اینست که معشوق او (بدیع الجمال) مانند دوریان گری از آفت پیری مصون مانده بوده و روزی که شاهزاده بدو برمی خورد درست به همان جوانی و شادابی روز گاریست که تصویرش را کشیده بودند (ولا اقل پنجاه سال از آن روزگار گذشته بوده است) . باز پیری و شکستگی و سیاهکاری دوریان گری در تصویر او منعکس می شد اما گذشت روزگار و گردش آسیای چرخ نه هیچ گزندی بر بدیع الجمال رسانیده است و نه بر تصویرش ! و عجیبتر آنکه لابد عاشق بیقرارش نیز جوانی جاوید او را می دانسته است و گرنه چگونه ممکن بود عاشق صاحب تصویری شود که شاید نیم قرن پیش از تولد او دختری شاداب و زیبا بوده است و فکر نکند که لابد صاحب این تصویر امروز باید پیرزنی فرتوت و خمیده پشت باشد .

نتیجه

بحث

با آنچه تفصیلی که درین باب داده شد متأسفانه نتیجه صریح

و روشن ازین بحث نمی توان گرفت و در باب هیچ مطلبی جزئی

نمی توان اظهار عقیده کرد ، چه تا امروز تمام داستانهای

عامیانه فارسی درجایی گرد نیامده و در دسترس هیچیک از محققان قرار نگرفته است . طبیعی است که برای گرفتن نتیجه علمی و دقیق در اینگونه کارهای تحقیقی استقصاء و استقراء تام لازم است و آن نیز درین زمینه هنوز وسایل و مقدماتش فراهم نیامده است .

اما آنچه می توان از همین قلیل مقدار داستانی که موجود و دسترس یافتن بدان آسان است نتیجه گرفت، اینهاست:

داستانهای عاسیانه ایرانی، از هر لحاظ، چه ارزش ادبی و هنری، و چه ارزش اخلاقی و معنوی، چه از نظر موضوع و تکنیک و سبک نگارش و چه از لحاظ حجم با یکدیگر اختلاف فراوان دارند. بعضی ازین داستانها زیانبخش و گمراه کننده است و خواننده را (که معمولاً خواننده طالب اینگونه داستانها ذهنی ساده و بضاعت علمی قلیل دارد) گمراه می کند. بعضی از آنها ممکن است خواننده را خرافی، منحرف، بدبین، ترسو و متقلب بار آورد. بنده خود نخستین باری که داستان قلعه سنگباران را در امپراتورستان خواند - و در آن روزگار ده سال پیش نداشت - چند شب متوالی تا صبح نخفت و بارها در تاریکی شب مانند بیماران مصروع از جانی می جست و گمان می برد که زنگی قلعه سنگباران به سراغ وی آمده است. حتی در روشنایی روز نیز در جای خلوت نمی توانست تنها بماند. بعضی ازین داستانها قصه دزدی ها، کلاهبرداری ها و مکاریه است؛ قسمتی دیگر به بیوفایی زنان و غدر کردن ایشان با مردان اختصاص دارد. حتی کتابهایی داریم که در آنها شاهکارهای گدایان معروف و تاریخی (مانند عباس دوس) شرح داده شده یا بر طبق سنت و حدیث و کتاب خدا از عمل دزدی که سر راه قاضی را می گیرد و او را لخت می کند دفاع و کارنا پسند وی توجیه و تعلیل شده است (دزد و قاضی). گوشه گیری و ترك دنیا، قلندری و بتنگ کشیدن و افیون خوردن و اعتقاد به خرافات گوناگون نیز زمینه اصلی بسیاری ازین داستانهاست و نا گفته پیداست که اینگونه قصه های زیانبخش با ذهن و روح خواننده ای ساده دل (خاصه اگر اندك تمایل باطنی و کششی نیز به سوی اینگونه مسائل داشته باشد) چه می کند؟

بعضی دیگر ازین داستانها (خاصه داستانهایی که درین اواخر تحریر شده است) به قدری ناشیانه نوشته شده که بود و نبود آن یکی است و اگر خواننده جزئی ذوق و سلیقه ای داشته باشد، پس از خواندن چند صفحه از آن، آنرا به گوشه ای پرتاب می کند (مانند داستان امیر هوشنگ، بدیع الملک، شاهزاده هرمز، خسرو دیوزاد و غیره).

اما قسمتی دیگر از این داستانها-داستانهایی که در روزگار رواج و رونق این فن و اعتلای تمدن اسلامی پدید آمده و از اصالت برخوردارست نه تنها مضر و ملال خیز و ابلهانه نیست، بلکه مطالعه آنها از جهات عدیده منافی در بردارد. از اینگونه کتابها هم استفاده دستوری و لغوی و انشایی و زبان شناسی می توان کرد، هم برای جامعه شناسی تاریخی می توان مطالبی از آنها به دست آورد، و هم می توان آنها را با شوق و رغبت بسیار مطالعه کرد و از استادی گوینده و نویسنده آن لذت برد؛ لذتی که از مطالعه شاهکارهای ادبی و هنری نصیب آدمی می شود. نمونه چاپ شده و انتشار یافته اینگونه داستانها سمک عیار و دارابنامه است.

این تقسیم بندی کم و بیش در حق داستانهای منتشر نشده (گرچه قضاوت درباره آنها قصاص قبل از جنایت و مبنی بر حدس و تخمین است و ارزش علمی ندارد) نیز صادق است. بهرست که بعضی از اینگونه کتابها در همان قفسه کتابخانه ها بماند، و تنها چند نسخه عکسی از آن در کتابخانه های عمومی، برای فراهم آوردن کلکسیون داستانهای عامیانه و مطالعه اهل فن و ارباب تحقیق، فراهم آید و به طور خلاصه از آنها نتایجی غیر از خواندن و سرگرم شدن و دردست همگان افتادن گرفته شود.

اما مطالعه تمام این داستانها اعم از خوب و بد، برای طلاب ادب و دانشجویان و استادان علوم اجتماعی مفید و دریاست است. بسیاری از آنها نثری فصیح و شیوا دارند و می توان شواهد لغوی و دستوری فراوان از آنها استخراج کرد و نکات تاریک دستور زبان فارسی را روشن ساخت.

به دست دادن نمونه های اشعار شاعران گمنام، یا شاعرانی که دیوانشان از میان رفته است، داشتن اطلاعات در باب اجتماع ایرانی و جامعه شناسی و مردم شناسی و تاریخ و افکار و اندیشه های فلسفی، روشن کردن گوشه های تاریخ (ابو مسلم نامه) و خاصه تاریخ زندگی مردم، توضیح دادن درباره آداب و رسوم و سنن دسته ها و فرقه های گوناگون محبوب و منفور اجتماع (مانند عیاران و جوانمردان و دزدان

وطاران) جزء سودهایی است که از مطالعه داستانهای عامیانه می‌توان برد ؛ گذشته ازین که مطالعه درین داستانها خودجزئی از مطالعه در فلکلور وسیع و بکر و جالب توجه ایرانی است که مطالعه و تحقیق در آن از واجبات است . برای حصول این مقصود اتخاذ تدابیر و دست زدن به اقدامات ذیل ضروری است :

۱ - گردآوردن تمام یا اکثریت قریب به تمام این داستانها در یک مرکز . درین اسر باید دقت کرد که نسخه‌اصیل و صحیح و تام و تمام تهیه و گردآوری شود، زیرا چنانکه قبلاً گفته ایم ، ناشران سودپرست و طماع بلاهی ناگفتنی برسر این کتابها آورده‌اند و از کتابهای عظیمی نظیر اسکندرنامه و رموز حمزه خلاصه‌هایی سخت‌ناساز و بی‌ترتیب و مملو از غلط تهیه و به بازار عرضه کرده‌اند . اینگونه نسخه‌ها مطلقاً قابل استفاده نیست . علاوه بر این در میان نسخه‌های خطی نیز باید حتی‌المقدور قدیمترین و صحیح‌ترین نسخه‌را تهیه کرد و اگر چند نسخه مختلف از یک داستان در دست باشد چون غالب نسخه‌های اینگونه داستانها با یکدیگر اختلاف دارند تمام آنها را گرد آورد ؛ زیرا گاهی اختلاف این نسخه‌ها از بسیاری مسائل اجتماعی و تاریخی پرده برمی‌دارد .

اگر از داستانهای طبع‌شده نیز نسخه‌ای خطی و پاکیزه به دست‌آید بهترست ، زیرا ناشران از قدیم باز در هنگام طبع آنچه را که مستقیماً مربوط به افسانه نبوده‌است حذف می‌کرده و بدین ترتیب راه هرگونه تحقیق و کسب اطلاعاتی را درباره آن داستان می‌بسته‌اند . این راه در نسخه‌های خطی نسبتاً بازتر است و گاهگاه می‌توان از آنها اطلاعات جالبی به دست‌آورد .

در گردآوری داستانهای عامیانه تنها به عکس‌برداری از نسخه‌های کتابخانه‌های عمومی نباید اکتفا کرد . بلکه باید تا حد مقدور نسخه‌هایی را هم که در کتابخانه‌های خصوصی اشخاص اینجا و آنجا پراکنده است به دست‌آورد و از آنها نسخه برداشت .

اگر نسخه‌ای ازین داستانها از زبانی دیگر ترجمه شده یا تحریری از آن به زبان دیگری در دست است، (مانند هزارویکشب که از عربی ترجمه شده و قصه حمزه و هفت سیر حاتم که تحریر عربی آنها موجود است) بهتر آنست که آن تحریرها یا نسخه اصلی آن نیز تهیه شود. اینکار مجال می‌دهد که محقق از کیفیت دخل و تصرفهایی که در هنگام ترجمه صورت گرفته است آگاه شود. نیز اگر چند تحریر به یک زبان از قصه‌ای در دست باشد (مانند چهل طوطی که از آن سه تحریر وجود دارد طوطی نامه ضیاء نخشب، طوطی نامه قادری و چهل طوطی معمولی و معروف) باید تمام آنها گردآوری شود.

۳- پس از گردآوردن این نسخه‌ها باید محتویات آنها را مورد بررسی قرار داد و فهرستی از حکایات یا حوادث آنها تهیه کرد. اینکار باید بدان منظور صورت گیرد که قدیمترین مأخذ هر حادثه یا حکایتی معلوم شود و غث از سمین و داستان اصلی از تقلیدی باز شناخته شود.

این کار علاوه بر آنکه تاریخ و مأخذ بسیاری از قصه‌ها را تعیین می‌کند، سیر و تحول داستان نویسی و بیان حوادث را نیز بازمی‌نماید و مدلل می‌دارد که ذهن و تخیل افسانه‌سرایان در طی قرون مختلف به چه ترتیب و به سوی چه کیفیت‌هایی گرایش داشته است و از مقایسه این تحولات با حوادث تاریخی و محیط اجتماعی و وضع زندگی مردم آن عصر می‌توان نتیجه‌های گرانها به دست آورد.

۳- باید تاریخ تألیف دقیق یا نسبی و تخمینی هر داستان معلوم شود. این کار به منزله مقدمه‌ای برای مقایسه و شناختن اصالت یا تقلیدی بودن قصه هاست و جز با تعیین آن (که معمولاً بیشتر از روی قرینه‌ها و نشانه‌های تاریخی و فنی صورت می‌گیرد) نمی‌توان به سیر قصه‌ها و دخالت آنها در یکدیگر و تأثیر داستان قدیمتر در داستان جدیدتر پی برد.

۴- در ضمن این مطالعه باید کتابهایی را که طبع و انتشار آنها به جهتی از جهات لازم و مفید تشخیص داده می‌شود تعیین کرد و لدی‌الاقتضا تصمیم به طبع آن

گرفت. انتشار دادن این کتابها علاوه بر آنکه به وسعت و غنای گنجینه ادبیات فارسی و گشادن دامنه زبان و پدید آمدن تعبیرها و ترکیبهای لفظی گوناگون کمک می کند، خود راهی برای تکامل تحقیق بعدی است؛ چه ممکن است پس از نشر این کتابها اطلاعاتی درباره آنها از گوشه و کنار گردآوری شود و نسخه هایی از آنها به دست آید.

در عین حال نباید از کتابهایی که شایسته انتشار نیستند یکسره غافل ماند و آنها را در طاق نسیان گذاشت. بعضی کتابها لیاقت آنها دارند که قسمتی از آنها منتشر شود. علاوه بر این در هر حال شناختن محتوی آنها و یادداشت برداری از نکات مهمشان ضروری و در بایست است.

ه- برای تصحیح و گردآوری و انتشار متن این داستانها صالحترین مقام دانشکده ادبیات است که البته ازین کار خویش سود فراوان معنوی نیز خواهد برد و بر وسعت دامنه علمی نظیر سبک شناسی، دستور زبان، لغت و اشتقاق، صنایع بلاغی و غیره خواهد افزود و با واداشتن دانشجویان بدین گونه کارها قریحه و ذوق ایشان را پرورش خواهد داد و استعداد اظهار نظر و نقادی را در آنان تقویت خواهد کرد.

از جانب دیگر مؤسسه تحقیقات اجتماعی یادداشتهایی را که از جنبه های مختلف تهیه شده است طبقه بندی خواهد کرد و از معلومات مختلفی که از آنها به دست می آید برای طرح جامعه شناسی تاریخی و مردم شناسی و غیره استفاده خواهد کرد. مخصوصاً اینکار در مملکت ما ازین جهت اهمیت فوق العاده دارد که هیچگونه منبع و سند کتبی برای مطالعه و تحقیق در جامعه شناسی تاریخی و پی بردن به وضع زندگی توده مردم بجز همین گونه داستانها وجود ندارد و اگر تاریخ تقریبی و کیفیت تصنیف و تألیف هر یک از آنها معلوم شود برای اینکار منبعی موثق و غنی و سرشار از اطلاعات دقیق و گرانبها خواهد بود.

۶- البته پیش بینی ارزش نتایجی که جمع آوری داستانها و تحقیق در آنها به

دست خواهد آمد فعلاً مقدور نیست . اما در قابل ملاحظه بودن این نتیجه ها شک نیست ، و بسیاری معلومات هست که جز درین منابع ، در هیچ جای دیگر نمی توان از آنها نام و نشانی جست .

امیدواری بنده اینست که روزی این آرزو صورت عمل به خود بگیرد و دانشکده ادبیات با فراهم آوردن طبقه بندی این داستانها و انتشار کتابهای شایسته و قابل طبع و تحقیق در آنها این قسمت از فرهنگ توده را از بوتۀ فراموشی بیرون آورد ، و آنها را از نابودی و زوالی که به مناسبت رواج و توسعه وسایل تفنن و سرگرمی جدید گریبانگیرشان شده است رهایی دهد و فصلی از تاریخ ادبیات ایران - فصل مربوط به داستانسرایی و فرهنگ توده - را که تا کنون نوشته نشده و جای آن در تمام تاریخهای ادبیات ایران اعم از آنکه مؤلف آن ایرانی یا غیر ایرانی باشد خالی است ، تدوین کند و این کار را که مسلماً محققان غیر ایرانی اهلیت انجام دادن آنرا ندارند به انجام رساند . این مهم پایان یافته و این آرزو برآورده باد !



خبرهای دانشکده ادبیات

تدریس هنرهای دراماتیک

در سال تحصیلی جاری ، تدریس هنرهای دراماتیک مجدداً در دانشکده ادبیات شروع گردید . به پیشنهاد جناب آقای دکتر سیاسی رئیس دانشکده ادبیات و تصویب شورای دانشکده ، آقای پروفسور جرج . اچ . کوئین بی (G.H.Quinby) که سالها در امریکا با سمت استادی بتدریس این رشته اشتغال داشته اند ، مجدداً دایران آمدند و تدریس این کلاس را به عهده گرفتند . آقای کوئین بی در سال تحصیلی ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ نیز همین درس را در دانشکده ادبیات تهران بعهدہ داشتند و بکمک استادان و دانشجویان ایرانی علاوه بر تدریس ، برنامه های هنری بسیار جالبی نیز اجرا نمودند . آقای کوئین بی طی مصاحبه ای برنامه کار خود را در سال جاری چنین بیان داشتند :

قرار است این درس طی دو برنامه نظری و عملی انجام شود ، برنامه نظری فعلاً دوساعت در هفته است و موضوع آن بیشتر مربوط به تاریخ نمایش در امریکا است .

قسمت عملی درس فعلاً هفته ای یک جلسه خواهد بود و بیشتر برای تکمیل موادی است که در سالهای گذشته در همین باب تدریس شده است . در دوره گذشته داوطلبان دانشجویان دانشگاه در جلسات درسی میتوانند شرکت داشته باشند ، اما بعلت کثرت داوطلبان قرار بر این شده است که در سال جاری فقط دانشجویان دانشکده ادبیات و آن نیز از رشته های زبان فرانسه و انگلیسی و ادبیات فارسی درین کلاس شرکت نمایند .

در برنامه تئاتر دانشکده ، اصول هنرپیشگی ، اداره تئاتر ، میزانش ، دکورسازی و طرح سن و طرح لباس ، کیفیت نور ، تبلیغات و امثال این مسائل که مربوط به تئاتر است مورد بحث خواهد بود .

در این مدت عملاً نمایشهایی نیز اجرا خواهد شد ، و امتحان نهائی کلاس درحقیقت همان جنبه عملی درس است که بصورت نمایش انجام میشود .

اولین نمایشی که بروی صحنه خواهد آمد ، نمایشنامه ای است از یوجین اونیل که توسط آقای بیژن مفید ترجمه شده است .

گزارش سمینار آقای هانری کربن

ریاست محترم دانشکده ادبیات

امسال نیز مانند چند سال اخیر، آقای پروفسور هانری کربن استاد کرسی تحقیقات اسلامی مدرسه تعلیمات عالیّه دانشگاه سربین در یک سمینار که در آبان ماه و آذر ماه در دانشکده ادبیات تشکیل گردید در پنج جلسه به توضیح و بیان برخی از مسائل مهم فلسفه اسلامی پرداختند. موضوع بحث امسال بار دگر یکی از نوشته های حکیم عالیه دوران اخیر صدرالدین شیرازی یا ملاصدرا بود. آقای پروفسور کربن شرح اصول کافی ملاصدرا را انتخاب کرده و به تجزیه و تحلیل شرح ملاصدرا بر کتاب الحجة پرداختند (چنانکه در گزارش قبلی اینجانب که در شماره ۳ سال نهم؛ فروردین ماه ۱۳۴۱، ص ۲ ص ۹۷-۹۸ همین مجله ذکر شده است موضوع سال گذشته نیز فلسفه ملاصدرا بود و به حاشیه او بر شرح حکمة الاشراق اختصاص داده شده بود) پس از طرح مسأله رابطه بین حکمت و تشیع و دلیل اینکه بعد از ابن رشد فقط در عالم شیعه بود که مکتب های فلسفی ادامه و حتی تکمیل یافت، آقای پروفسور کربن به اهمیت فلسفه مبنی بروحی (Philosophie prophétique) که در جهان اسلامی از فارابی آغاز شد و با ملاصدرا به عالیه ترین مرحله کمال رسید اشاره کردند.

سپس کتاب اصول کافی که از مهمترین کتب شیعه است معرفی شد و چند شرح مشهور دیگری که بر آن نگاشته شده است مانند رواشع السماویة میرداماد و مرآة العقول مجلسی و شرح های ملاخلیل قزوینی و ملا رفیعا و ملا صالح مازندرانی به اختصار مورد بحث قرار گرفت. آقای پروفسور کربن تذکر دادند که گرچه شرح ملاصدرا ناتمام است لکن اهمیت آن از لحاظ فلسفی از جمیع شرح های دیگر بر اصول کافی بیشتر است.

در بحث در باره شرح اصول کافی از ترجمه جدید حضرت آیه الله کمره ای به فارسی استفاده شد و قبل از بحث در باره شرح ملاصدرا اصل متن هر روایت در کلاس قرائت گردید. آقای پروفسور کربن در بدو امر مقدمه ملاصدرا را که مربوط به رابطه بین دین و فلسفه و انتقاد آنانکه مانند معتزله و متکلمین راه افراط و یا تفریط را پیموده و از وصال به آن حقیقت و معرفتی که هم حکمت و هم دین از آن سرچشمه میگیرند باز مانده اند، پرداختند. سپس چند روایت از ائمه شیعه (ع) مربوط به مسأله احتیاج بشریت به نبوت، چگونگی مشاهده خداوند با چشم دل، انطباق بین مراتب عقل از نظر فلاسفه و مراتب روح از نظر پیشوایان دین، مشاهده صور خیالیّه در عالم برزخ، مراتب انبیاء، درجات علم نبی، رابطه بین امام و نبی، علت ضرورت دائمی به وجود قطب یا امام که معنی حقیقت باطنی قرآن است و بسیاری از مطالب مهم دیگر خوانده شد و شرح ملاصدرا مورد بحث و فحص قرار گرفت. روی هم رفته در این پنج جلسه کوتاه خلاصه ای از ارکان جهان بینی شیعه و مسأله رابطه بین دین و فلسفه مطرح گردید و اهمیت ملاصدرا در تلفیق نهائی بین روش عقلی و وحی و عرفان یا شهود آشکار شد.

اگر چه این سمینار بیشتر برای استفاده دانشجویان دوره دکتری فلسفه تشکیل شده است لکن در جلسات امسال چند تن از استادان دانشکده ادبیات و دانشجویان دوره لیسانس فلسفه و زبان فرانسه دانشکده و برخی از دانشجویان دانشکده های علوم معقول و منقول و حقوق نیز شرکت داشتند . امید می رود که در سال آینده توجه بیشتری به این سمینار پر ارزش بشود و عده ای از علاقه مندان که بدلیل عدم اطلاع نتوانستند در جلسات امسال شرکت کنند بتوانند بموقع آگاهی حاصل کنند . آقای پروفیسور کرین تصمیم گرفته اند برای سال آینده قسمت دوم شرح اصول کافی ملاصدرا را مورد بحث قرار دهند .

سید حسین نصر

تحقیق در ادبیات و زبانهای ایرانی

برای ایجاد همکاری در میان دانشمندان و محققانی که در رشته های مختلف ادبیات و زبانهای ایران کار میکنند ، توسعه دامنه مطالعات در رشته های مذکور ، و تمرکز فعالیتهای استادان و معلمان زبان و ادبیات ، مؤسسه ای در دانشکده ادبیات بنام « مؤسسه تحقیق در ادبیات و زبانهای ایرانی » تأسیس شده و بدین منظور کمیسیونهای ذیل با عضویت استادان ، دانشیاران و معلمان دانشگاه تهران و فضیای دیگر تشکیل گردیده است .

اسامی کمیسیونها و اعضای آن بشرح زیر است :

کمیسیون تحقیق در ادبیات و زبانهای ایرانی

آقای دکتر خطیب رهبر

» فروزانفر

» دکتر مینوچهر

آقای پورداود

» دکتر شهیدی

» دکتر معین

کمیسیون دستور زبان فارسی

آقای دکتر خطیب رهبر

» دکتر رضائی

» دکتر گوهرین

» دکتر مینوچهر

آقای پروین گنابادی

» دکتر خطیبی

» فروزانفر

» دکتر معین

» همائی

کمیسیون لهجه‌های ایرانی

آقای دکتر رضائی	آقای دکتر شایگان (داریوش)
» دکتر فره‌وشی	» دکتر کیا
» دکتر مقدم	» دکتر نجم‌آبادی

کمیسیون اصطلاحات علمی

آقای دکتر آرین پور	آقای پورداود
» دکتر خانلری	» دکتر سجادی
» دکتر کیا	» دکتر مقدم
» دکتر نصر	» سعید نفیسی

کمیسیون کتاب‌شناسی

آقای افشار (ایرج)	آقای انوار
» دکتر بیانی (مهدی)	» تفضلی (تقی)
» دانش پژوه (محمدتقی)	» دکتر زرین کوب
» سهیلی خوانساری	» دکتر صبا
» مدرس رضوی	» منزوی
» مجتبی مینوی	» دکتر نصر
» سعید نفیسی	» همائی

تودیع آقای دکتر صفا

بنا بدعوت دانشگاه هامبورگ ، آقای دکتر ذبیح الله صفا استاد دانشکده ادبیات جهت تدریس فرهنگ و ادب ایران در آن دانشگاه ، به آلمان عزیمت نمودند . به مناسبت عزیمت ایشان ، به دعوت مجله راهنمای کتاب، عصر روز یکشنبه ۲۲ مهر ماه در باشگاه دانشگاه مجلسی فراهم آمد که عده‌ای از آقایان استادان و اعضای دانشگاه و دوستان آقای دکتر صفا در آن شرکت داشتند . ابتدا جناب آقای دکتر فرهاد رئیس دانشگاه طی بیاناتی ، مقام علمی و خدمات آقای دکتر صفا را برشمرده و اظهار داشتند که آقای دکتر صفا علاوه بر مقام استادی و خدمات تربیتی و فرهنگی ، در طی چند سالی که ریاست اداره انتشارات و روابط فرهنگی دانشگاه را به عهده داشته‌اند ، همه‌جا و همه‌وقت با همکاری مداوم موجبات پیشرفت امور و توسعه انتشارات دانشگاه را فراهم ساخته‌اند . پس از بیانات جناب آقای رئیس دانشگاه ، جناب

آقای بدیع الزمان فروزانفر رئیس دانشکده علوم معقول و منقول و استاد دانشکده ادبیات فصلی مشیع در باب فضائل اخلاقی و سنجایی آقای دکتر صفاییان داشتند و کوشش بی دریغ ایشان را از زمان تحصیل تا ایام استادی دانشگاه که همه جا صرف ترویج ادب پارسی میشده است ستودند و اظهار داشتند غیبت آقای دکتر صفا هرچند برای دانشگاه گران تمام میشود اما موجب خوشوقتی امت که ایشان در یکی از بزرگترین کشورهای اروپا مبلغ و مروج فرهنگ و ادب فارسی خواهند بود و خدمت ایشان در آن دیار کم ارزشتر از خدمت در دانشگاه تهران نیست، پس از بیانات آقای بدیع الزمان فروزانفر، آقای دکتر صفا ضمن ابراز امتنان از همکاران و دوستان و آقایان اساتید دانشگاه که در مجلس حضور داشتند، اظهار نمودند که امیدوارند پس از انجام مدت کوتاه مأموریت خود در آلمان، مجدداً بوطن بازگردند و درس خود را در دانشکده ادبیات که در حکم خانه ایشانست ادامه دهند. مقارن ساعت ۸ بعد از ظهر، جلسه با بیانات آقای ایرج افشار مدیر مجله راهنمای کتاب، پایان یافت.

یادبود در گذشت لوئی ماسینین

دانشکده ادبیات به مناسبت درگذشت شرق شناس و عارف بزرگ فرانسوی لوئی ماسینین Louis Massignon (در ۱۳۴۱ آبان ۱۳۴۰) مراسمی برگزار کرد. در ساعت ۴ بعد از ظهر روز سه شنبه ۱۳ آذرماه ۱۳۴۰ عده کثیری از استادان دانشگاه و فرهنگیان و علاقه مندان به فرهنگ فرانسه و دانشجویان و فرانسویان بنا بدعوت قبلی ریاست دانشکده در تالار فردوسی دانشکده ادبیات حضور یافتند، عکس مرحوم ماسینین در کنار سن تالار قرار داشت و در پائین آن آثار و تألیفات آن مرحوم بر روی میزی نهاده شده بود. مقارن ساعت ۵ جناب آقای دکتر سیاسی رئیس دانشکده ادبیات که خود از دوستان دیرین مرحوم ماسینین بوده اند، ضمن سپاسگزاری از حضور مدعوین جلسه را افتتاح کردند و در باب فضایل اخلاقی آن مرحوم سخنانی ایراد داشتند و ضمن آن از پای بندی آن دانشمند به کیش کاتولیک و اصول مذهبی و اینکه تاچه حد درین راه اهتمام می ورزیده است سخن گفتند و سپس به روحیه عدالت دوستی و آزادی طلبی و کمک آن مرحوم به احرار و اهل علم اشاره کردند و علاقه شدید او را به آزادی الجزایر و حل مسئله کانال سوئز و رفع مصائبی که شرق مبتلا به آن بوده است ستودند و تبحر آن مرحوم را در زبان و ادبیات عرب و عرفان و تصوف اسلامی یادآور شدند.

پس از آقای دکتر سیاسی، آقای پروفیسور هانری کرین مستشرق معروف فرانسوی سخنرانی

مفصلی بزبان فرانسه ایراد نمودند . آنگاه آقای سعید نفیسی استاد دانشکده ادبیات در باب - آثار و تألیفات لوئی ماسینین سخن گفتند و در باره کثرت آثار او بیان داشتند که همین تابستان امسال یک نسخه از فهرست مؤلفات و مقالات ماسینین را که یکی از شاگردانش، یحیی مبارک، ترتیب داده برای من فرستاده است و این فهرست شامل ششصد و سیزده کتاب و رساله و مقاله است (تا ۱۹۵۶) و افزودند که درین شش سال اخیر نیز در حدود بیست مقاله دیگر نوشته است. در باره سلامت و نشاط جسمی و روحی او گفتند که مردی بود بسیار چست و چالاک در رفتار و گفتار ، و در آخرین روزهای پیری که او را میدیدم ، مانند جوانان چابک بنظر میرسید ، فکر او نیز همین حال را داشت و هنگامی که لب به سخن می گشود با سلاست و روانی عجیبی سخن میگفت ، بطوریکه اگر کسی عادت به گفتار وی نداشت نمیتوانست همراه او برود . آتشی در نهاد این مرد بود که تنها مرگ توانست آنرا فرو بنشاند .

سپس آقای دکتر محمد معین استاد دانشکده ادبیات و مدیر مؤسسه لغت نامه دهخدا شرحی مبسوط در باب تحولات فکری و آثار ماسینین بیان کردند و مهمترین آثار او را بترتیب تاریخ بازشمردند و در ضمن بمناسبت به تحولات روحی او نیز اشاره کردند و موضوعهای مختلفی که جلب توجه آن استاد بزرگ را کرده است یادآور شدند و گفتند که دیدار بغداد و محل مصلوب شدن حلاج ویرا سخت تحت تأثیر قرار داد و او را مجذوب این شهید راه عشق و عرفان ساخت و چنان شد که قسمت اعظم عمر خود را صرف تحقیق و تتبع در باره حلاج و نشر آثار او کرد ، چنانکه اولین کتاب را در باره حلاج در ۱۹۱۲ منتشر ساخت و آخرین اثر را در ۱۹۵۰ ، و چنانکه ملاحظه میشود سی و هشت سال تمام در این باره صرف عمر کرده است . آنگاه توضیح دادند که حرکت فکری او سه نقطه توقف داشته است : حلاج ، تصوف ، خاندان علی .

در پایان جناب آقای سیوان Sivan سفیر کبیر فرانسه در تهران از حضار و هم چنین از دانشکده ادبیات که چنین مراسمی را برپا داشته اند تشکر نمود و مجلس مقارن ساعت ۷ پایان یافت . پروفسور ماسینین در ژوئیه ۱۸۸۳ متولد شده بود و هنگام مرگ ۷۹ سال داشت . متن سخنرانیها در شماره آینده مجله به چاپ خواهد رسید .

سخنرانی آقای دکتر صدیق

بدعوت مقام ریاست دانشکده ادبیات ، عصر روز دوشنبه پنجم آذرماه جناب آقای دکتر عیسی صدیق استاد دانشگاه تحت عنوان « سازندگان واقعی ملت » سخنرانی مبسوط و جامعی ایراد نمودند ، در این مجلس عده کثیری از آقایان استادان دانشکده و شخصیت های فرهنگی و دانشجویان شرکت داشتند .

نمایندگان دانشکده در شورای دانشگاه

بنا بتصویب شورای دانشکده ادبیات ، آقایان دکتر یحیی مهدوی و دکتر احمد مستوفی استادان دانشکده ادبیات به نمایندگی دانشکده در شورای دانشگاه تهران انتخاب و معرفی گردیدند .

دانشجویان رتبه اول دانشکده

در سال تحصیلی ۱۳۴۱ - ۱۳۴۰ این دانشجویان در رشته های مختلف در بین سایر دانشجویان دانشکده حائز رتبه اول شده اند :

آقای علی اشرف صادقی	از رشته	ادبیات فارسی
» بهروز نبوی	»	علوم اجتماعی
» بیژن جزنی	»	فلسفه و علوم تربیتی
» ایرج مجلل	»	زبان فرانسه
» ایرج ذی فنون	»	زبان آلمانی
خانم عصمت فردین	»	زبان انگلیسی
» حوری تاج بخش	»	تاریخ
» فرشته منگنه نروائی	»	تاریخ و جغرافیا
آقای محمد مهدی کرانی	»	ادبیات عرب

نتیجه امتحانات ورودی مؤسسه زبانهای خارجی

مؤسسه زبانهای خارجی دانشکده ادبیات که مدت زیادی از تأسیس آن نمیگذرد تاکنون مورد استقبال تمام قرار گرفته و هر سال تعداد معتناهایی برای شرکت در امتحانات ورودی آن ثبت نام میکنند ، درین مؤسسه که کلاسهای آن عصرها و در ساختمان شماره ۲ دانشکده ادبیات (سه راه ژاله) تشکیل میشود ، فعلا زبانهای انگلیسی ، فرانسه ، عربی ، روسی ، آلمانی ، ایتالیائی و اسپانیولی تدریس میشود و احتمال دارد در سالهای آینده زبانهای دیگری نیز باین جمع اضافه شود .

در سال جاری تعداد ۴۲۸۸ تن داوطلب در کلیه شعب این مؤسسه ثبت نام کردند و مجموع قبولشدگان هر رشته بدین شرح است :

زبان	تعداد کل داوطلب	اول مقدماتی	دوم مقدماتی	اول تخصصی	جمع
انگلیسی	۳۴۳۷	۳۳۳	۲۳۳	۱۱۹	۶۸۵
فرانسه	۲۸۶	۷۸	۱۵۷	۳۳	۲۶۸
عربی	۱۲۲	۳۴	۴۹	۳۶	۱۱۹
روسی	۲۲	۱۵	۳	۲	۲۰
آلمانی	۱۸۹	۵۳	۸۹	۳۹	۱۸۱
ایتالیائی	۲۴	۱۶	۶	۲	۲۴
اسپانیولی	۸				۸
جمع	۴۲۸۸				۱۲۹۷

نتیجه امتحانات ورودی

مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی

در امتحانات ورودی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشکده ادبیات جمعاً ۵۰۸ تن شرکت داشته اند و نتیجه امتحان بدین شرح بوده است :

قبولی	داوطلب	دوره تکمیلی مؤسسه
۵۵ تن	۴۸۵ تن	
» ۲۸	» ۷۳	دوره تخصصی مؤسسه
» ۸۳	» ۵۵۸	جمع

صلاحیت تدریس

در یکصد و نود و هشتمین جلسه شورای دانشکده ادبیات ، صلاحیت تدریس آقای دکتر رضاعی برای تدریس زبان آلمانی بعنوان معلم حق التدریس مطرح و مورد تصویب قرار گرفت .

* * *

در یکصد و نود و هشتمین جلسه شورای استادان دانشکده ادبیات ، صلاحیت آقای سرهنگ محمود شاه بنده برای تدریس نقشه برداری بتصویب رسید .

دروس پیوسته

در یکصد و نود و هشتمین جلسه شورای دانشکده ادبیات این مطلب در باره دروس - پیوسته بتصویب رسید :

« دانشجویانی که پانزده واحد برای لیسانسیه شدن باقی دارند در صورتی که یک درس

مولانا جلال‌الدین و خواجه عبدالله داد سخن داد و قلب‌ها را مجذوب و جانها را مفتوح خود نمود.

فردای آن روز جناب آقای دکتر رضازاده شفق خطابه‌ای بس نفوذ ادیبانه در مد ایراد کردند که در دل حضار نشست (۱).

روز بعد پروفیسور اوری مستشرق انگلیسی در باره مسائلی که خواجه آنها را مورد قرار داده بود بحث کرد و افزود که پیر هرات در فلسفه تصوف و علوم دینی معلومات داشته اما متأسفانه آثارش امروز خیلی کمتر در دسترس است.

پروفیسور میرزایف مستشرق اتحاد جماهیر شوروی نیز راجع به آثار متعدد خ کتابهایی که از او در اتحاد جماهیر شوروی موجود است داد سخن داد.

آخرین جلسه کنگره یادبود خواجه عبدالله انصاری در تاریخ ۸ مهر در کابل یافت. شهردار کابل خیابانی را طی مراسمی بنام خواجه نام گذاری نمود. و برای آخرین مراسم نهمصدمین سال وفات خواجه، دانشمندان و مستشرقینی که با افغانستان آمده هواپیما یک روز به هرات رفتند تا گل‌های ارادت و اخلاص خود را نثار مزار پیر هرات؛ نا گفته نماند که آقای رهی معیری نیز در دومین روز انعقاد کنگره یادبود در مدح شعری شیوا بشرح ذیل سرود:

بخت نافرجام اگر با عاشقان یاری کند	یار عاشق سوز ما ترک دل آزاری
بر گذر گاهش فرو افتادم از بی طاقتی	اشک لرزان کی تواند خویشتن دار
چاره ساز اهل دل باشد می اندیشه سوز	کو قبح تا فارغم از رنج هشیاری
دام صیاد از قفس دلخواه تر باشد مرا	من نه آن مرغم که فریاد از گرفتاری
عشق روز افزون من از بی وفائی‌های اوست	میگریم گر بمن روزی وفاداری
گوهر گنجینه عشقیم از روشنسدلی	بین خویان کیست تا ما را خریداری
از دیار خواجه شیراز می‌آید رهی	تا ثنای خواجه عبدالله انصاری
میرسد بادیده گوهر فشان همچون سحاب	تا برین خاک عبیر آگین گهرباری

شعر رهی توجه و قبولی تام یافت و شنوندگان با کف زدنهای ممتد احساسات. ابراز داشتند. اصولاً افغان‌ها رهی را بسیار دوست میدارند و بوی ارادت می‌ورزند. برای او آهنگ‌ها ساخته‌اند و برای نواختن این آهنگ‌ها شب‌ها و نیم‌شب‌ها مجالسی بپا می‌در آن گرد شمع بر روی زمین می‌نشینند و با خواندن اشعار او و نواختن آهنگ‌های خود روشنی و بجان خود گرمی می‌بخشند.

در خاتمه باید بعرض برسانم که افغانها ایران و فرهنگ ایران را دوست میدارند و وجود تمام کوشش‌هایی که برای احیاء زبان فارسی درین ملک میشود هنوز در دل پ

۱- متن این خطابه در همین شماره به چاپ رسیده است.

اندیشان این مرز و بوم که شیفته ایران و دلبسته فرهنگ میهن باستانی ما هستند، آتش عشق و محبت و مهر و عطوفت و یگانگی و یکرنگی و دلبستگی زبانه میکشد و بما نیرو و گرمی - می بخشد .

شعله های این آتش امیدهای بزرگی ما میدهد که نباید در آینده از آن غفلت ورزیم .

یاد بود نهصدمین سال وفات

خواجه عبدالله انصاری

درهند (۱)

در تاریخ ۱۰ نوامبر جاری (برابر با ۱۹ آبان ۱۳۴۱) به مناسبت نهصدمین سال وفات حضرت خواجه عبدالله انصاری که در تاریخ ادبیات ایران مقامی ارجمند دارد در دهلی نو مراسم تجلیل و تذکری برپا شد .

این مراسم از طرف شورای روابط فرهنگی هند ترتیب داده شده بود .

دو نفر از استادان هندی که از مسلمانان میباشند: یکی پروفیسور ضیاء احمد استاد دانشگاه علیگر و دیگری سید صباح الدین عبدالحمان استاد آکادمی شیلی در اعظم گر-در این مجلس بزبان انگلیسی در باره عرفان اسلامی و زندگی و آثار خواجه عبدالله سخن گفتند . پس از ایشان جناب آقای سفیر کبیر افغانستان که در مجلس حضور داشتند بزبان فارسی نوشته ای را که از پیش تهیه شده بود قرائت کردند .

قرار بود مجلس زیر ریاست پروفیسور همایون کبیر وزیر امور فرهنگی هند تشکیل شود اما چون ایشان کسالت داشتند ریاست جلسه به آقای دکتر تاراچند دانشمند معروف و سفیر کبیر سابق هند در ایران واگذار شد . جناب آقای سفیر کبیر افغانستان و اعضای آن سفارت کبرا در دهلی و همچنین جناب آقای مسعود انصاری سفیر کبیر شاهنشاهی در هند و چندتن از اعضای سفارت کبرای شاهنشاهی در دهلی در مجلس حضور داشتند . بعلاوه تعدادی از استادان زبان فارسی و علاقمندان به فرهنگ ایرانی و زبان و ادبیات فارسی در این جلسه شرکت کردند .

چون در دعوتنامه ها خواجه عبدالله انصاری افغانی معرفی شده بود و جناب آقای سفیر کبیر افغانستان هم در بیانات خود او را یک هموطن خویش معرفی فرمودند، اینجانب با کسب اجازه از جناب آقای سفیر کبیر بیاناتی ایراد کرده و بعلاوه اشعاری نیز قرائت کردم که مجموعاً طی آنها یادآوری میشد که فرهنگ افغانستان از فرهنگ ایرانی جداناست و باید رجال فرهنگی دو کشور هم متعلق به یک فرهنگ مشترک شناخته شوند .

خوشبختانه اظهارات اینجانب مورد قبول عمومی واقع شد و حتی جناب آقای سفیر کبیر

۱- نقل از گزارش مورخ ۲۶/۸/۱۳۴۱ آقای محمود تفضلی رابزن فرهنگی ایران درهند

افغانستان از آن اظهار خوشوقتی کردند و باین مناسبت تبریک گفتند .

جناب آقای دکتر تاراچند رئیس جلسه نیز برای این بیانات قدرشناسی نمودند و خودشان هم شرحی در تأیید همین مطالب بیان داشتند .

اینک مختصری از بیانات خود را که در روز ۱۹ آبان ماه ۱۴۰۱ در مجلس مزبور ایراد شده و با تند نویسی تهیه کرده‌اند و بعد تکمیل گشته است باطلاع می‌رساند .
آقای رئیس

جناب آقای سفیر کبیر افغانستان، جناب آقای سفیر کبیر ایران

دوستان محترم و ارجمند

اجازه می‌خواهم که من هم امشب مانند جناب آقای سفیر کبیر محترم افغانستان بزبان فارسی که زبان مشترک ماست و زبان خواجه عبدالله انصاری نیز بوده است سخن بگویم .

بطوریکه میدانید در برنامه امشب پیش‌بینی نشده بود که من هم سخنی بگویم و باین جهت باید از جناب آقای دکتر تاراچند رئیس محترم این مجلس تشکر کنم که به من هم اجازه دادند افتخاری بستم آورم و چند کلمه‌ای در اینجا عرض برسانم .

عرایض من مفصل و طولانی نیست . سخنرانان دانشمند و محترم و دوست ارجمند جناب آقای سفیر کبیر افغانستان ضمن بیانات جامع خود آنچه باید درباره زندگی و آثار و اهمیت مقام خواجه بزرگوار گفته شود گفته‌اند و من نه میتوانم و نه می‌خواهم چیزی بر آنها بیفزایم . فقط می‌خواهم امشب که در اینجا گردآمده‌ایم تا مراسم نهمصدمین سال وفات خواجه عبدالله انصاری رحمه الله علیه را برپا سازیم این مطلب را متذکر شوم که برای ما مردم ایران نیز خواجه عبدالله انصاری که پیر هرات لقب یافته است بهمان اندازه عزیز و ارجمند است که برای برادران افغانی ما . در واقع ایرانیان و افغانها همچون دوبرادر هستند که هرچند امروز خانه خود را در همسایگی یکدیگر از هم جدا ساخته‌اند اما در دامن یک تمدن پرورش یافته‌اند و هر دو وارث مشترک یک تمدن، یک فرهنگ، یک میراث و یک تاریخ میباشند . این همان تمدن بزرگ و درخشانست که از اختلاط عوامل گوناگون بوجود آمده و در سرزمین‌های وسیع و پهناور گسترده شده و در همه جا شکوفه‌های خوش‌رنگ و بو بیار آورده است .

نه فقط افغانها و ما ایرانیها وارث این تمدن شگرف و پربها هستیم بلکه دامنه‌های آن در سرزمین‌های دور و نزدیک نیز گسترده است .

تصادف بسیار جالب و پر معناست که امشب که ما در اینجا جمع شده‌ایم تا خاطره گرامی خواجه عبدالله انصاری را تجلیل کنیم در میان ما مردی نشسته است که او نیز انصاری نام دارد و سفیر کبیر ایران در هند است . همچنین ما در کشور و شهری مجلس خود را تشکیل میدهم که انصاری یکی از نامهای معروف و ارجمند میباشد و هنوز خاطره افتخارآمیز مرحوم دکتر انصاری که از رهبران شایسته کنگره ملی هند و از دوستان نزدیک گاندی و نهرو بود در

آن زنده است و بطوریکه شنیده‌ام اکنون پسرش هم یکی از سفیران کبار حکومت هند در خارجه می‌باشد. این انصاری‌ها همه خویشاوندان دور و نزدیک یکدیگر هستند که اجدادشان از اصحاب پیغمبر اکرم بوده‌اند و خودشان بعدها به ایران و نواحی دیگر مهاجرت کرده‌اند. در واقع همانطور که گفتم ما همه وارث یک تمدن بزرگ هستیم که در آن عوامل ایرانی و اسلامی و عوامل گوناگون دیگر سهیم هستند و مخصوصاً با زبان و ادبیات فارسی پیوند یافته است و پراکنده شده است.

ما خوشوقتیم که برای نهمصدمین سال وفات خواجه عبدالله انصاری در کشور دوست و برادر ما افغانستان مراسم تجلیل و تذکر برپا شده است. جناب آقای دکتر تاراچند که خود در این مراسم شرکت و حضور داشته‌اند برای ما گفتند که بعد از هیئت افغانی هیئت ایرانی بوده است که شامل چهار نفر از دانشمندان و شاعران نامدار ایران میشده است.

در حقیقت خواجه عبدالله و امثال او موجب افتخار مشترک ما هستند. همانقدر که ایرانیها خواجه عبدالله انصاری و سنائی غزنوی و جامی و دیگران را که روزی در سرزمین‌های افغانستان امروزی زندگی میکرده‌اند از خود میدانند برادران افغانی ما نیز حق دارند که فردوسی و خیام و عطار و مولوی و سعدی و حافظ و صدها نفر دیگر از رجال فرهنگ و تمدن ایرانی را از خود بدانند زیرا ایشان نیز وارث همین تمدن هستند. و اصولاً این قبیل اشخاص فقط به یک کشور یا یک تمدن تعلق ندارند بلکه متعلق به تمام جهان و به تمدن بشری هستند.

افتتاح کانون بین‌المللی هند در دهلی (۱)

سال گذشته «کانون بین‌المللی هند» در دهلی افتتاح گردید که یکی از مراکز پراهمیت فعالیتهای فرهنگی این شهر و سراسر هند شده است. ساختمان عظیم و مجهز کانون که برای تشکیل کنفرانسها و سمینارها و پذیرائی و اقامت مسافران و میهمانان ساخته شده با کمک مؤسسه آمریکائی «بنیاد روکفلر» بوجود آمده است. تعدادی از معروفترین دانشمندان هندی و استادان و شخصیت‌های فرهنگی کشور های دیگر در این کانون فرهنگی عضویت دارند. افتخار دارم که عضویت اینجانب نیز در این کانون مورد قبول واقع شده و «مادام‌العمر» عضو این کانون خواهم بود.

یکی از فعالیتهای مفید کانون که در ماه گذشته انجام گرفت تشکیل یک کنفرانس فلسفی بود که جلسات آن از ۱۰ تا ۱۹ اکتبر (۱۸ تا ۲۷ مهر) ادامه داشت و با همکاری کانون مزبور و دانشگاه دهلی ترتیب یافت.

آقای دکتر دشموخ رئیس کانون و رئیس دانشگاه دهلی و همچنین پروفیسور ماکس بلاک استاد فلسفه دانشگاه کرنل آمریکا و پروفیسور بانرجی استاد فلسفه دانشگاه دهلی امور ریاست و رهبری کنفرانس را بهعهده داشتند.

۱- از گزارش مورخ ۶ آبان ۴۱ آقای محمود تفضلی به وزارت امور خارجه ایران

۳ نفر از استادان و معلمان فلسفه دانشگاهها و کالج های مختلف هند در کار کنفرانس شرکت داشتند و مباحث مختلفی را مطرح ساختند .
از آنجا که بنیاد روکفلر یک اعتبار ده هزار دولاری برای سال جاری و بمنظور تشکیل دو کنفرانس یا سمینار در اختیار کانون بین المللی هند گذارده است هزینه های تشکیل این کنفرانس فلسفی از محل همین اعتبار تأمین میشد . کنفرانس دیگری در ماه ژانویه آینده با استفاده از این اعتبار در باره تاریخ تشکیل میشود .

