

## عقاید و آثار ابن مقفع\*

عباس زریاب خوبی

**زندقه:** اتهامی که بر ابن مقفع از جهت زندیق بودن یا مانوی بودن وارد ساخته‌اند، قابل بحث است. زندقه یک معنی عام و وسیع داشت که عبارت بود از الحاد و بی‌دینی و استهزا به شعایر دینی یا اهمیت ندادن به این شعایر و بی‌اعتنایی به آنها. معنی خاص و محدودی هم داشت که پیروی از دین مانی بود. از همان آغاز استعمال و رواج این کلمه در میان مسلمانان، هردو معنی آن شایع و رایج بود و از این رو درباره کسانی که به زندقه مشهور شده‌اند، پرده‌ای از ابهام و شبهه ایجاد شده است. آیا کسی که صرفاً به زندقه متهم بوده است، ملحد و بی‌دین و بی‌اعتنا به شعایر مذهبی بوده است یا متدین به دین مانوی؟ درباره ابن مقفع هم چنین پرده‌ای از ابهام موجود است. بعضی او را فقط زندیق خوانده‌اند و بعضی مانند ابوریحان بیرونی (نک: ص ۱۲۳) او را پیرو دین مانوی دانسته‌اند. در میان مؤلفان و راویان نخستین، ابن مقفع فقط متهم به زندقه بوده است. اما از قرن سوم به بعد به احتمال قوی نظر به مشترک بودن لفظ زندیق میان الحاد و مانویت او را مانوی دانسته‌اند. این معنی در روایتی که مسعودی نقل

---

\*. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۲۷۷ تا ۲۹۶.

کرده است، دیده می‌شود (مروج، چ داغر، ۲۲۴/۴) و همچنین بیرونی، چنانکه قبلاً نقل کردیم، او را مانوی خوانده است.

در میان مؤلفان اسلامی سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) بهتر از مؤلفان دیگر در معنی زندقه و متهمان به آن سخن گفته است (۸۸/۱ به بعد) سید مرتضی در این فصل از کسانی سخن به میان آورده است که خود را زیر پوشش دین اسلام نهان می‌داشتند تا خون و مال خود را حفظ کنند. او این اشخاص را «زنادقه ملحد و کفار مشرکه می‌خواند و آنان را برای اسلام و مسلمانان خطری بزرگ می‌شمارد زیرا با تظاهر به اسلام در نهان مقاصد باطنی را اجرا می‌کردند چنانکه عبدالکریم بن ابی‌العوجاء پس از گرفتاری مدعی شد که ۴۰۰۰ حدیث جعل کرده است. سید مرتضی عده این افراد را زیاد می‌داند و از میان ایشان ولید بن یزید (خلیفه اموی)، حماد عجرد، حماد راویه، حماد بن زبرقان، عبدالله بن مقفع، عبدالکریم بن ابی‌العوجاء، بشار بن برد، مطیع بن ایاس، یحیی بن زیاد حارثی، صالح بن عبدالقدوس ازدی و علی بن خلیل شیبانی را نام می‌برد (۸۸-۸۹/۱). در میان این اشخاص که به زندقه معروف هستند، کسانی دیده می‌شوند که دلیلی بر مانوی بودن آنان در دست نیست مانند ولید بن یزید که فقط متظاهر به فسق و فجور و اهانت به قرآن بوده یا حماد راویه که فاسق و دائم‌الخمر بوده است. (نک: همو، ۸۹-۹۳/۱).

سید مرتضی از قول جاحظ کسانی را نام می‌برد که «گرد هم جمع می‌شدند و شراب می‌خوردند و شعر می‌گفتند و یکدیگر را هجو می‌کردند» وی از جمله این اشخاص عبدالله بن مقفع را ذکر می‌کند. جاحظ می‌گوید: «همه آنان

متهم به بی‌دینی بودند» اما از اینکه همه ایشان مانوی بوده‌اند، سخنی نمی‌گوید.

(سید مرتضی، ۹۰/۱؛ نیز جاحظ، الحیوان، ۴۴۷/۴-۴۴۸).

پس به‌طور کلی می‌توان گفت که زندیق در معنی عام آن به کسانی گفته می‌شد که ظاهراً به دین اسلام علاقه‌ای نداشتند، اهل ادب و شعر بودند، محافل خاصی داشتند که در آن از ادب و فرهنگ آزادانه سخن می‌گفتند و شاید بعضی از پارس‌نمایان و سختگیران در دین را استهزا می‌کردند. سید مرتضی درباره حماد بن زیرقان و ابوالغول نهشلی می‌گوید که آن دو قرار گذاشتند که نهشلی حماد را به نماز فرا نخواند و او نهشلی را به خوردن شراب و اندارد. (۹۲/۱).

سید مرتضی درباره ابن مقفع تمثیل او را به دو شعر معروف احوص به هنگام عبور از کنار آتشکده زردشتیان نقل می‌کند (۹۴/۱). این تمثیل ابن مقفع در کنار آتشکده می‌تواند دلیل زردشتی بودن او باشد، نه مانویت او. باز سید مرتضی از مهدی خلیفه عباسی سخنی نقل می‌کند که گویا گفته بود: کتابی در زندقه نخوانده است، مگر آنکه اصل آن از ابن مقفع بوده است (۹۴/۱-۹۳). اگر این سخن درست باشد، «زندقه» به معنی عام آن است زیرا چگونه می‌توان قبول کرد که ابن مقفع منشأ و منبع آثار مانویت بوده باشد. مانند چنین تألیفاتی از ابن مقفع سراغ نداریم، جز کتابی که قاسم بن ابراهیم به او نسبت داده است (ص ۸) و آن هم به احتمال قوی مجعول است. خود سید مرتضی، ابن مقفع را سبک‌دین خوانده است (۹۴/۱) که می‌رساند او را مانوی نمی‌دانسته است.

درباره تمثیل ابن مقفع به دو بیت معروف احوص، روایت دیگری در اغانی آمده است. ابن مقفع دو بیت مذکور را به هنگام عبور از کنار کسانی که به اتهام زندقه گرفتار شده بودند و پسر او در میان آنان بود، خوانده است. ابن مقفع

می‌ترسید که اگر بر ایشان سلام کند، گرفتار شود. پس آن بیت را خواند و آنان مقصود او را دریافتند و بر او سلام نکردند (ابوالفرج، ۱۰۷/۲۱-۱۰۸). این روایت اغانی به‌ظاهر درست نمی‌نماید زیرا مورخان در میان متهمان به زندقه نام پسر ابن مقفع را ذکر نکرده‌اند و اگر پسر ابن مقفع به دلیل زندقه گرفتار شده بود، چرا خود او که در میان دشمنانش چنین شهرتی داشت گرفتار نشده بود؟ علاوه بر آن گرفتار شدن زنداقه بیشتر در زمان مهدی است که در آن وقت ابن مقفع زنده نبوده است. این روایت اغانی از هر جهت منفرد است و از جای دیگر تأییدی بر آن نداریم.

بنا به روایتی که بلاذری (۲۱۸/۳) آورده است، ابن مقفع در آغاز زردشتی بوده و خود داوطلب دخول به دین اسلام شده است. طبق این روایت شبی که فردای آن بنا بود تشریفات گرویدن او به دین اسلام در حضور بزرگان در مجلس عیسی بن علی صورت گیرد، به هنگام غذا خوردن مانند زردشتیان «زمزمه» کرد. عیسی بن علی به او گفت: اکنون که اسلام در دل تو رخنه کرده است و فردا مسلمان خواهی شد، چرا مانند زردشتیان «زمزمه» می‌کنی؟ ابن مقفع پاسخ می‌دهد برای آنکه نمی‌خواهد شبی را بدون تدین به دینی به‌سر برد (نیز نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۲). هرچند بعضی از خاورشناسان گفته‌اند، در این سخن ابن مقفع نوعی طنز پنهان است ولی این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که او پیش از اسلام زردشتی بوده است نه مانوی. مخالفت دین زردشتی با دین مانوی به همان اندازه مخالفت دین اسلام با مانویت است پس چگونه می‌توان ابن مقفع را در هر دو حال زردشتی بودن و مسلمان بودن (اگر هم اسلامش ظاهری باشد)، مانوی دانست؟ ممکن است ابن مقفع، چنانکه از نشست و برخاست او با متهمان به

الحاد برمی آید عمیقاً اسلام را نپذیرفته باشد اما این امر دلیل بر اینکه او به دین مانوی گرویده باشد، نیست. گابریلی در مقاله‌ای با عنوان «آثار ابن مقفع» از مانوی بودن ابن مقفع دفاع کرده است (ص 244-236) اما دلیل او مانند دلیل دیگر خاورشناسان قانع‌کننده نیست.

در ردیه قاسم بن ابراهیم رسی<sup>۲۴۶-۱۶۹</sup> (ق) بر کتابی که به ابن مقفع نسبت می‌دهد و او را مانوی می‌خواند و در هر چند سطری دشنام و نفرینی نثار او می‌کند، دلیلی بر اینکه این کتاب واقعاً از ابن مقفع باشد، در دست نیست. برخلاف گفته گابریلی و دیگران اسلوب سخنانی که از ابن مقفع در این کتاب نقل شده است، با اسلوب او در رساله‌هایش کاملاً متفاوت است. اصولاً به قول گویدی چیز مهمی در این کتاب از سخنان خود ابن مقفع نیامده است و جمعاً از ۴۰ سطر پراکنده تجاوز نمی‌کند (مقدمه، ۵). برخلاف گفته گویدی خواست ابن مقفع در این کتاب معارضه با قرآن نبوده است و جمله «بسم النور الرحمن الرحیم» (نک: قاسم بن ابراهیم، همانجا) دلیل بر معارضه با قرآن نتواند بود. علاوه بر این، به موجب اخباری که آمده است، ابن مقفع ظاهراً زمانی خواسته است که با قرآن معارضه کند ولی فوراً از آن منصرف شده است (باقلائی، ۴۷). اگر ابن مقفع کتابی در ردّ یا معارضه قرآن نوشته بود، ابوبکر باقلانی از آن آگاه می‌شد زیرا او می‌گوید: «قومی مدعی شده‌اند که ابن مقفع با قرآن معارضه کرده است و دلیل ایشان کتاب الدرّة و الیتیمه است» (ص ۴۶). ملاحظه می‌شود که در اینجا از قول مدعیان، غیر از دو کتاب مذکور کتاب دیگری ذکر نشده است. باقلانی در اواخر سده ۴ و اوایل سده ۵ ق می‌زیست و کسانی که به قول او مدعی شده‌اند که ابن مقفع با قرآن معارضه کرده است، از

مردمان سده‌های ۳ و ۴ ق بوده‌اند و هیچ‌کدام اشاره‌ای به این کتاب نکرده‌اند. باقلانی بعد می‌گوید: «او کتابی ندارد که کسی مدعی شود که در آن با قرآن معارضه کرده است» (ص ۴۷). بنابراین باید گفت که آنچه قاسم بن ابراهیم از مسائل مربوط به ردّ قرآن و اسلام به ابن مقفع نسبت داده است، درست نیست. چون ابن مقفع به زندقه اشتها داشته است، کسانی که به دین مانوی بوده‌اند و خواسته‌اند در اسلام و قرآن طعن کنند، پس از مرگ او کتابی در این موضوع نوشته و آن را به ابن مقفع نسبت داده‌اند تا در زیر پوشش نام او هم خود را نهان سازند و هم مقاصد خود را بیان کنند.

مسعودی در *مروج الذهب* در فصل خلافت القاهر بالله سخنانی درباره اوصاف خلفای عباسی از یکی از ندیمان او نقل می‌کند و در آنجا ترجمه‌ای از کتب مانی و مرقیون و ابن دیصان را به ابن مقفع نسبت داده است (چ داغر، ۲۲۴/۴-۲۲۲). ما در فهرست آثار ابن مقفع که در *الفهرست* ذکر شده است، به چنین کتابهایی برنمی‌خوریم (نک: ابن ندیم، ۱۳۲) و پیداست که ابن ندیم در مجلس انس و شراب با آشنایی مبهمی که درباره ابن مقفع داشته است، سخنان گزافی برای خوشامد خلیفه‌ای که مست بوده و شمشیر به دست او را تهدید می‌کرده است بگوید.

#### آثار:

۱- *کلیله و دمنه*. مهم‌ترین اثر ادبی ابن مقفع ترجمه‌ای است از کلیله و دمنه به عربی که آن را از پهلوی برگردانده است. نثر این ترجمه از نمونه‌های

عالی نثر عربی کلاسیک است. در اینجا از افزوده‌هایی بر این کتاب که گفته می‌شود از خود ابن مقفع است، سخن خواهیم گفت.

اصل کتاب کلیله و دمنه به زبان هندی (سانسکریت) پنجه تتره (پنج فصل) نام دارد و مشتمل بر پنج باب از ابوابی است که در ترجمه‌های عربی و سریانی و فارسی هست. سه فصل دیگر از این ابواب از کتاب بزرگ حماسه هندوان است که **مهابهارتا** نام دارد. بعضی دیگر از ابواب این ترجمه‌ها یا اصل هندی دارد و یا افزوده ایرانیان است. معروفترین این بابها باب «برزویه طبیب» است که گفته می‌شود ساخته خود ابن مقفع است ولی در متن عربی کلیله و دمنه چاپ عزام به بزرجمهر بختگان منسوب شده، اگرچه او هم از قول برزویه نقل کرده است. آغاز این فصل چنین است: «قال بزرجمهر ان برزویة رأس اطباء فارس، و هو الذی ولی انتساخ هذا الکتاب و ترجمه من کتب الهند، قال...» (ص ۲۵). این باب گفتاری است از قول برزویه پزشک در شرح حال و سیر و سلوک باطنی و وجدانی خویش و مجادله او با نفس و در جست‌وجوی او برای وصول به سعادت و حقیقت و در شکایت از وضع زمان و ابناء زمان که سرانجام به روی آوردن او به ریاضت و زهد و اعراض از دنیا و عمل برای آخرت منتهی می‌گردد. پس از وصول به این نتیجه کتابهایی را در هند استنساخ می‌کند و به ایران می‌آورد که از آن جمله همین کتاب کلیله و دمنه است. از مطالعه این باب برمی‌آید که ظاهراً باید انشای خود برزویه باشد اما ابوریحان بیرونی، ریاضی‌دان و هندشناس معروف ایرانی، در کتاب *تحقیق ماللهند*، این باب را افزوده ابن مقفع می‌داند و می‌گوید: «دوست داشتم که کتاب پنجه تتره را که میان ما به کلیله و دمنه مشهور است، ترجمه کنم زیرا این کتاب در انتقال و ترجمه از زبانهای

مختلف (هندی، پهلوی و عربی) از تغییر در امان نبوده است. چنانکه عبدالله بن مقفع باب برزویه را افزوده و قصدش آن بوده است که مردم سست اعتقاد را به شک در دین بیندازد و (از این راه) به دین مانویان دعوت کند...» (ص ۱۲۳).

از دانشمندان اروپایی نولدکه و هرتل و گابریلی این سخن بیرونی را تقریباً پذیرفته‌اند و گابریلی گفته است که ابن مقفع لااقل قسمت شک در ادیان را به کلام برزویه افزوده است (نک: کراوس، ۱۴). کراوس می‌گوید که گابریلی موضعی را که به عقیده او ابن مقفع به باب برزویه افزوده، به دقت تعیین نکرده است اما فصل اختلافات و تناقضات ادیان را یقیناً افزوده خود ابن مقفع می‌داند. کراوس خود احتمال می‌دهد که ابن مقفع متنی را که در برابرش بوده، بسط و گسترش داده است اما به عقیده او در متن پهلوی مطالبی درباره شک و تردید در ادیان وجود داشته است (ص ۱۴-۱۵).

دلیل کراوس بر این معنی مبتنی است به زبانی سریانی در منطق تألیف بولس ایرانی<sup>(۱)</sup>. بولس ایرانی ظاهراً اهل ریواردشیر (ریشهر) بوده و در علوم دینی و فلسفه متبحر بوده و می‌خواسته است مطران و رئیس اساقفه فارس شود و چون به این مقام نرسیده، به دین زردشت گرویده است (ص ۱۶).

بولس ایرانی در مقدمه این کتاب در فرق میان فلسفه و دین، گفته است که چون دین در معرض شک و تردید است، ادیان گوناگون با یکدیگر در خلاف و خصومت هستند. او به همین دلیل فلسفه را برتر از دین می‌داند (همو، ۱۷). کراوس مقدمه منطق بولس ایرانی را با باب برزویه در کلیله و دمنه (در قسمت مربوط به بحث از ادیان و مشاجرات و خصومات آنها با یکدیگر) مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این‌گونه سخنان درباره ادیان فقط در دربار پادشاهی



مانند انوشیروان می‌توانست صورت گیرد زیرا شواهد بسیاری در دست است که این پادشاه به بحث آزاد درباره عقاید و ادیان دلبستگی داشته است (ص 17-19).

کراوس می‌گوید بولس ایرانی و برزویه طیب هردو در دربار انوشیروان می‌زیستند و از اینجا می‌توان دریافت که ادعای کسانی که می‌گویند: افکار آزادانه باب برزویه نمی‌توانست در دربار انوشیروان وجود داشته باشد، نادرست است. برعکس، محیط زمان ابن مقفع که آزاداندیشان به تهمت زندقه تحت تعقیب بودند. برای این افکار مناسب نبوده است. البته چنانکه کراوس می‌گوید، میان برزویه و بولس ایرانی در ملاحظات درونی و وجدانی فرقه‌های بارزی هست؛ خطاب بولس ایرانی به پادشاه ایران است اما روی سخن برزویه با مردم مهذب زمان خویش است؛ بولس پیرو فلسفه غربی است اما برزویه به ریاضت و زهد بودایی دلبسته است؛ بولس دانش و فلسفه را خیر اعلی برای انسان می‌داند اما برزویه پشت به علم و روی به اخلاق دارد؛ بولس معتقد است که معرفت دینی نمی‌تواند فلسفه را مجاب کند و فقط در صورت موافقت و مطابقت با آن می‌تواند خود را توجیه کند اما برزویه از ادیان اعراض می‌کند و در جبهه مخالف دین قرار می‌گیرد (ص 19-20).

به گفته کراوس اهمیت تاریخ معنوی ایران در آن بوده که همچون پلی میان شرق و غرب بوده است. در جندی‌شاپور و دیگر مدارس عالی ایران تعالیم هندی و یونانی با هم برخورد می‌کردند و یکدیگر را بارور می‌ساختند. بولس ایرانی و برزویه طیب مثالهای بارز این واقعیت هستند.

عادت بر این شده است که گرایشهای روشن‌بینانه و روشن‌گرانه را در شرق به مذهب مانوی و مذاهب و جریانهای خویشاوند آن (در مجموع به

«زندقه» نسبت دهند و به همین دلیل است که نولدکه و گابریلی آن قسمت از باب برزویه را که شامل انتقاد از ادیان و مذاهب است، به محرر و مهذب عربی آن یعنی ابن مقفع نسبت می‌دهند زیرا او را یک زندیق و مانوی قلمداد کرده‌اند که دین خود را مکتوم می‌داشته است. کراوس می‌گوید: بحث ما نشان می‌دهد که افراد مهذب و درس خوانده در زمان انوشیروان به یک دین خاص پای‌بند نبوده‌اند و گفتار برزویه در اثر معاصر خود، یعنی بولس ایرانی، نظایری داشته است (ص 20). مؤید این نظر کراوس که انوشروان، با آنکه خود زردستی مؤمنی بوده است، تعصب دینی نداشته و به عقاید و افکار اقوام متمدن دیگر (هندی و یونانی) احترام می‌گذاشته است، مطلبی است که ابوعلی مسکویه، در تجارب‌الامم از کتاب سیره انوشروان به قلم خودش (نک: ابوعلی مسکویه، ۱/۱۰۰-۱۱۰). انوشروان در این قطعه می‌گوید: «چون از نظر به راه و رسم نیاکان خود بپرداختیم ... به راه و رسم یونانیان و هندوان روی آوردیم و آنچه پسندیده بود، برگزیدیم و خرد را میزان آن ساختیم و به معیار خرد آن را تغییر دادیم. از این راه و رسمها و روشها آنچه برای پادشاهی ما مایه زیور بود، برگرفتیم ... و دل ما در این کار با ما به خلاف برنخاست. آنگاه آنان (یونانیان و رومیان) را از کار خود آگاه ساختیم و سیرتهایی را که ناپسند و مذموم بود، به ایشان گوشزد کردیم ولی کسی را ناگزیر نساختیم که به دین و آیین دیگران بگردد. آنچه خود داشتیم از دیگران دریغ نکردیم و آنچه دیگران داشتند از آموختنش سر باز نزدیم زیرا خستو شدن به حقیقت و دانش و پیروی از آن، از اهم اموری است که شاهان خود را به آن زیور بخشند» (همو، ۱/۱۱۰).

اما اینکه بیرونی گفته است ابن مقفع با افزودن این باب خواسته است عقاید کسانی را که در دین ضعیف هستند، سست کند و ایشان را به مذهب مانوی بخواند، مطلبی است که او بر ابن مقفع تحمیل کرده است زیرا از مطالعه قسمت مذکور از این باب هرگز بر نمی آید که نویسنده این باب چنین قصدی داشته است بلکه قصد او همه ادیان بوده است که مانویت هم یکی از آنهاست. اگر کسی مدعی شود که همه ادیان بر خطا هستند، مسلماً نمی خواهد دین معینی را تبلیغ کند، مخصوصاً اگر مدعی شود که کسی را از پیشینیان نیافته است که چیزی بیشتر از ستایش دین خود و نکوهش دین دیگران بگوید و نیز مدعی شود که سخن ارباب ادیان و پاسخهای ایشان از روی هوی و هوس است نه عدالت و کسی را از ارباب ادیان ندیده است که بر صفت عدالت و اعتدال باشد و خردمندان آن را بشناسند و بپسندند (نک: کلیله و دمنه، ۳۰)

اما آنچه مسلماً ابن مقفع بر کلیله و دمنه افزوده است، «باب عرض الكتاب» است که عزّام در مقدمه کلیله و دمنه آن را از ابن مقفع دانسته است. در آخر این باب آمده است: «چون دیدیم که ایرانیان این کتاب را ترجمه کردند و از هندی به فارسی درآوردند. بابی بر آن افزودیم تا همچون مقدمه و اساسی بر آن باشد و در آن امر این کتاب برای کسی که آن را بخواند و بفهمد و از آن بهره گیرد، روشن شود» (ص ۱۲). دلیل دیگر این است که در این باب کسی را به عنوان مثال یاد کرده است که می خواسته دانش و زبان عربی را یاد بگیرد و این خود می رساند که این باب مربوط به زمان ساسانیان نیست (ص ۵).

باب «الفحص عن امر دمنة» را نیز از افزوده های ابن مقفع دانسته اند زیرا این باب در پنجه تتره نیست و در ترجمه سریانی قدیم هم نیست. علت

افزودن این باب را چنین گفته‌اند که نویسنده آن نخواستہ است که مردم بیندازند دمنه فتنه‌جوی فتنه‌انگیز از کیفر رهایی یافته است. فتح‌الله مجتبایی این نظر را که این باب از اضافات ابن مقفع است، نمی‌پذیرد زیرا در اعلام داستانهای این باب تأثیر رسم‌الخط پهلوی آشکار است و از دقت در آن نامها روشن می‌گردد که کلاً از زبان پهلوی به تازی نقل شده است و نیز اختلافاتی که میان نسخه‌ها در این باب دیده می‌شود، گاهی چنان بزرگ و نمایان است که نمی‌توان آن را ساخته یک شخص دانست (ص ۳۳-۶۳). نبودن این باب در ترجمه قدیم سریانی می‌رساند که در ترجمه پهلوی هم نبوده است و دلیلی در دست نیست که ترجمه پهلوی دو بار نوشته شده باشد. اختلاف نسخ عربی در همه بابها هست و منحصر به باب «الفحص عن امر دمنه» نیست. اما نظر مجتبائی درباره اعلام این باب مهم و شایسته توجه و دقت است.

## ۲-۴. *الادب الكبير، الادب الصغير و الیتیمه*.

به گفته ابن ندیم، ابن مقفع یکی از مترجمان فارسی (پهلوی ساسانی) به عربی بوده و از جمله کتابهایی که ترجمه کرده *الادب الكبير* (یا *الادب الكبير*) معروف به *ماقرا جنسنس* (؟)، *الادب الصغير* و *الیتیمه فی الرسائل* است (ص ۱۳۲). درباره این سه کتاب در زمانهای اخیر بحثهای زیادی شده است و بعضی *الیتیمه* یا *الدرة الیتیمه* را با *الادب الكبير* یکی دانسته‌اند. آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که اگر به سخن ابن ندیم اعتماد کنیم، *الیتیمه* کتاب جداگانه‌ای است و علاوه بر این او می‌گوید *الیتیمه فی الرسائل*، اما *الادب الكبير* که در دست ماست، موضوعش در اندرز و سیاست و کشورداری است.

کارلو آلفونسو نالیتو (ص 130) و کردعلی (ص ۱۱۵) و عباس (ص ۵۵۵) عبارتی را از کتاب *اعجاز القرآن* ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ ق) نقل کرده‌اند که گویا گفته است *الدرة الیتیمة* دو کتاب است که یکی متضمن حکم منقوله و دیگری دارای مطالبی در دیانات است. اما عبارت باقلانی چنین است: «وقد ادعی قوم ان ابن مقفع عارض القرآن و انما فزعوا الی الدرّة و الیتیمة و هما کتابان احدهما یتضمن حکماً منقوله توجد عند حکماء کلّ امة مذکورة بالفضل فلیس فیها شیء بدیع من لفظ و لا معنی و الآخر فی شیء من الدیانات...» (ص ۴۶-۴۷). پس بنا بر گفته باقلانی درة و یتیمه دو کتاب بوده است که یکی مشتمل بر حکم و آداب و اندرزها و دیگری مشتمل بر دیانات بوده است، نه اینکه خود یتیمه دو کتاب باشد.

کردعلی (ص ۱۱۵-۱۱۸) از قول ابن ابی طاهر طیفور (۲۸۰-۲۰۴ ق) در کتاب *المنثور و المنظوم* چنین نقل می‌کند: «مردم همه بر این عقیده هستند که کسی مانند آن نگفته است (یعنی مانند *الیتیمة ابن مقفع*)؛ آنگاه ابن ابی طاهر می‌افزاید: این رساله شبیه و مانند ندارد و از ارکان بلاغت است و بلغاء از آن بهره می‌گیرند. پس از آن از صدر و آغاز آن مطالبی نقل می‌کند. این مطالب نه در *الادب الصغیر* است و نه در *الادب الکبیر* و خود دلیل بر این است که *الیتیمة* بجز دو کتاب مذکور است. همچنین نالینو (ص 131-132) مطلبی از کتاب *جامع بیان العلم و فضله* تألیف ابن عبدالبر (د ۴۶۳ ق) به واسطه احمد بن عمر محمصانی (از المختصر) که شامل فصلی از یتیمه ابن مقفع است، می‌آورد. این فصل هم در دو کتاب *الادب الکبیر* و *الادب الصغیر* نیست و درباره «دین» است و در آن می‌گوید که دین امری انسانی نیست که موکول به ظن و

رأی مردم باشد و تولید خصومت کند. این سخنان هم در دو کتاب مذکور نیست و سخن باقلانی را تأیید می‌کند که *الیتیمه* دربارهٔ دیانات بوده است. از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه باقلانی به نام *درة خوانده*، در اصل *الدرة الیتیمه* بوده است که همان *الادب الکبیر* است و آنچه به نام *یتیمه خوانده*، کتاب دیگری بوده است که فعلاً جایی از آن سراغ نداریم و مطالبی از آن در *عیون الاخبار ابن قتیبه* (نک: ۷۴/۱، ۸۵، جم) و کتاب *ابن ابی طاهر طیفور و المختصر محمصانی آمده است*. مشکلی که باقی می‌ماند، این است که ابن ندیم آن را «فی الرسائل» و باقلانی آن را «فی الدیانات» می‌خواند و این مشکل زمانی حل می‌شود که همهٔ *رسالة الیتیمه* به دست آید. ابن ندیم هر سه کتاب *الادب الکبیر و الادب الصغیر و الیتیمه* را ترجمه می‌داند اما در آغاز *الدرة الیتیمه* (ص ۵۵) که همان *الادب الکبیر* است، می‌خوانیم: «قال عبدالله بن مقفع»، از این عبارت چنین برمی‌آید که ابن مقفع مؤلف این کتاب بوده است؛ نه مترجم آن. عامری (د ۳۸۱ ق) می‌گوید: «ابن مقفع مجموعه‌هایی از کتاب اوستای زردشتیان را که در اخلاق نیک است، در کتاب معروف به *الادب الکبیر* نقل کرده است» (ص ۱۵۹-۱۶۰). از این سخن عامری چنین برمی‌آید که *الادب الکبیر* ترجمه است. ابن ندیم، چنان که گذشت، می‌گوید که نام دیگر *الادب الکبیر* «ماقرا جنسس» است و این نیز مؤید این امر است که اصل کتاب به زبان پهلوی بوده است و گرنه معنی ندارد که به یک کتاب عربی چنین نامی بدهند. جزء دوم این نام «جنسس» است که معرب گشنسپ و از نامهای ایرانی است. اما جزء نخستین آن معلوم نیست و شاید «مهرآزاد» باشد که در این صورت نام کتاب «مهر آزاد گشنسپ» این کلمه نام یکی

از تألیفات علی بن عبیده ریحانی بوده است (ابن ندیم، ۱۳۳). شاید میان این دو احتمال، بتوان چنین جمع کرد که ابن مقفع حکم و امثال و اندرزهایی را از متنهای مختلف پهلوی گرد آورده و ترجمه کرده است و به آن نام *الادب الکبیر* داده است. احسان عباس نشان داده است که بعضی از قطعات *الادب الکبیر* اصل یونانی دارد (برای اقوال منقول در *الادب الکبیر*، نک: عباس، ۵۴۳-۵۴۶).

کتاب *الادب الصغیر* را احمد زکی پاشا عالم مصری، در قاهره (۱۹۱۱م) انتشار داده و محمد کردعلی در *رسائل البلغاء* نیز در قاهره (۱۹۱۳م) منتشر کرده است. گوستاو ریشر<sup>(۲)</sup> خاورشناس آلمانی مقاله‌ای درباره *الادب الصغیر* دارد که در انتساب این رساله به ابن مقفع شک کرده است. دلیل ریشر آن است که هرچه ابن قتیبه در *عیون الاخبار* از کتابی به نام *الآداب* نقل می‌کند. همه از *ادب الکبیر* است و او مطلبی از *ادب الصغیر* نقل نکرده است (نک: همو، ۵۵۸-۵۵۹).

گابریلی نیز به پیروی از ریشر در نسبت کتاب به ابن مقفع شک کرده است و بیشتر مطالب آن را مأخوذ از کلیله و دمنه می‌داند (همانجا). احسان عباس فقراتی از *ادب الصغیر* را با مطالب *الحکمة الخالدة* و کلیله و دمنه مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که این کتاب اثر مستقلی نیست و بعید است که ابن مقفع از کتابهایی که خود ترجمه کرده است. کتاب دیگری بپردازد. (نک: همو، ۵۶۰-۵۷۸).

با این همه مسلم است که ابن مقفع کتابی به نام *الادب الصغیر* داشته زیرا «الکبیر» در برابر «الصغیر» است و تصریح ابن ندیم بر اینکه *الادب الصغیر* از ترجمه‌های ابن مقفع بوده است، مؤید این معنی است. اگر به اصالت آنچه امروز به نام *الادب الصغیر* معروف است، معتقد نباشیم، باید بگوییم که اصل کتاب در

دست نیست و شخصی مطالبی از کتابهای دیگر ابن مقفع استخراج کرده و به این نام نامیده است.

۵. **رسالة الصحابة**: این کتاب تألیف ابن مقفع است و ترجمه نیست و در ضمن *رسائل البلغاء* (ص ۱۲۰-۱۳۱) به طبع رسیده است. نثر آن فشرده و مغلق است و فهم آن نیاز به دقت و تدبّر دارد و متن چاپی خالی از تحریف و غلط نیست. این رساله خطاب به منصور خلیفه عباسی است و راهنمایی‌هایی است درباره سپاه خراسان و مردم کوفه و بصره و شام و حجاز و درباره قضات و مالیات و اطرافیان یا «صحابه خلیفه».

ابن مقفع بیشتر عمر خود را در زمان بنی‌امیه گذرانده بود و چون برای عمال آن دولت کار می‌کرد و به اصطلاح کاتب و منشی بود، از وضع سیاسی و مالی و نظامی بنی‌امیه اطلاعات کافی داشت و چون دانشمند و هوشمند بود، از اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان خود آگاه بود. راهنمایی‌ها و اندرزهای او در این رساله به منصور مبنی بر همین آگاهی‌ها است و می‌توان آن را سندی از تاریخ اجتماعی اوایل دوره اموی و اوایل دوره عباسی دانست. اگر این رساله از روی دقت و بصیرت تصحیح شود، برخلاف آنچه طه حسین (۶۰۱/۵) گفته است، از آثار بسیار خوب نثر عربی کلاسیک به حساب خواهد آمد؛ نثری که در آن از پرگویی و اطناب غیرلازم احتراز شده است و معانی با الفاظ هم‌گام و هم‌عنان افتاده است. پس از ستایشی معتدل و معقول از منصور در مقدمه و تمهید برای بیان تذکارها و راهنمایی‌های خود، نظر خلیفه را به سپاه خراسان معطوف می‌دارد و می‌گوید: نظیر این سپاه در عالم اسلام دیده نشده است. آنان اهل اطاعت و عفت و خودداری از تجاوز به نفوس و اعراض هستند و نیاز به تقویت



آراء و عقاید و دست و زبان دارند زیرا بعضی از ایشان در پیروی و اطاعت از سلطان تندرو و غالی هستند و بعضی دیگر با آنکه تابع هستند، متحیر و دودلند («رسالة الصحابة»، ۱۲۱. احتمالاً نظر ابن مقفع در باب این دو گروه به دو فرقه «راوندیه» و «ابومسلمیه» است که فرقه نخست یعنی راوندیه درباره منصور غلو و افراط کرده بودند و گروه دوم به جهت رفتار ناشایست منصور با ابومسلم در اطاعت از خلیفه متحیر و مردد بودند.

ابن مقفع به خلیفه اندرز می‌دهد که امان‌نامه‌ای بلیغ و مختصر و مفید برای ایشان بنویسد و آنان را به آنچه باید بکنند یا از آن بپرهیزند، راهنمایی کند. رؤسای سپاه این دستور را حفظ کنند و سپاهیان زیردست خود را به پیروی از آن وادارند. بعضی از این سپاهیان چنان در طاعت خلیفه تند می‌روند که می‌پندارند خلیفه می‌تواند به کوه امر کند و کوه به راه بیفتد و به ایشان دستور دهد که پشت به قبله نماز بخوانند. اینان حدیث معروف «لا طاعة للمخلوق فی معصية الخالق» را بد تعبیر کرده‌اند و پنداشته‌اند که امام می‌تواند آنها را به معصیت خدا دعوت کند (همان، ۱۲۲؛ درباره این گروه که همان «راوندیه» هستند، نک: طبری، ۵۰۵/۷-۵۰۸). گروهی دیگر می‌گویند: ما به هر حال باید از امام پیروی کنیم و کاری به طاعت و معصیت خدا نداریم. زیان این گروه کمتر از زیان گروه نخست نیست. دسته دیگر معتقدند که نباید از امام در اموری که معصیت است و سبب عدم رعایت فرایض و حدود می‌شود، اطاعت کرد زیرا هیچ‌کس را حق مداخله در امور شرعی و مخالفت با آن نیست. اما در امور دیگر مانند جنگ با دشمنان و سیاست مملکت و تدبیر امور رعایا باید از امام و خلیفه

اطاعت کرد. این گروه بر راه صواب هستند. («رسالة الصحابة»، ۱۲۲-۱۲۳).

ابن مقفع نصیحت می‌کند که امر مالیات را نباید به سپاهیان وا گذاشت زیرا این کار ایشان را به طمع و خیانت و حرص در جمع مال و ادار می‌سازد و این شایسته سپاهی نیست. همچنین والی باید بداند که در میان سپاهیان کسانی هستند که از سران و سرداران باکفایت‌ترند، باید این‌گونه اشخاص را شناخت و به مرتبه ریاست و رهبری سپاه رساند. (همان، ۱۲۳-۱۲۴).

پس از سپاه و مردم خراسان باید به مردم کوفه و بصره و عراق پرداخت زیرا آنان، پس از مردم خراسان نزدیک‌ترین پیروان و یاران خلیفه‌اند. ابن مقفع دانش و عقل و زبان مردم عراق را می‌ستاید (همان، ۱۲۴-۱۲۵). باید دانست که در زمان ابن مقفع رشد عقلی و فرهنگی مردم عراق به اوج رسیده بود و به همین جهت رشد فرهنگی بود که بصره و کوفه و بغداد در قرن بعد مهمترین مراکز فرهنگی جامعه اسلامی شدند و پس از آن شهرهای ری، نیشابور، طوس، بخارا و خوارزم نیز در این رشد فرهنگی به شهرهای عراق رسیدند.

ابن مقفع پس از آن به وضع اسفبار امر قضا اشاره می‌کند و به خلیفه اندرز می‌دهد که رویه‌های قضایی و احکام قضایی مختلف را جمع کند و از آن قانون و دستور واحدی مدون سازد و به همگان ابلاغ کند (همان، ۱۲۵-۱۲۶). در اینجا تأثیر نظام دولت ساسانی در عقاید ابن مقفع به خوبی دیده می‌شود. این نظام مبنی بر مرکزیت شدید و مبتنی بر احکام و قوانین ثابت و معینی بود و در آن از اجتهاد خبری نبود.

ابن مقفع درباره مردم شام که دشمنان خلافت عباسی بودند، توصیه می‌کند که با آنان به لطف و مدارا رفتار شود و مالیاتی که از ایشان گرفته می‌شود، پس از وضع هزینه‌های دولت، صرف خود آنان و جنگجویانشان گردد. سپس به منصور اندرز می‌دهد که در برگزیدن یاران و درباریان و عمال خود دقت کند زیرا اصحاب و یاران امام، مایه روشنی و زیور مجلس او و همچون زبان رعایا هستند و مایه تقویت رای خلیفه و عزت و کرامت او هستند. اما به گفته ابن مقفع در زمان بنی‌امیه چنین نبود و وزرا و غلامان و کاتبان آن عصر، تبهکار و سبب فسادحسب و نسب و ادب و سیاست بودند. بدان را به خود نزدیک می‌ساختند و نیکان را از خود دور می‌کردند. این امر به آنجا رسیده بود که در زمان خلافت ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفه عباسی، روزی که ابن مقفع و گروهی از مردم بصره خواستند به دیدار خلیفه بروند، عده‌ای از این کار سر باز زدند و گفتند معصیت نرفتن نزد خلیفه بهتر از آن است که با نزدیکی به دربار او بدنام شوند و گفتند در زمانهای خیلی پیش چنین نبود زیرا در آن زمان مردم شریف حتی به مقامات پایین‌تر در دربار نیز راضی بودند و همه در جست و جوی این مقامات بودند اما اکنون کار دگرگونه است و کسانی از یاران خلیفه هستند که نه حسب و نسب بلند و نه خصلت نیک دارند. ابن مقفع توصیه می‌کند که خلیفه کسانی را بپذیرد که دارای حسب و نسب بلند و خصال خوب باشند و خلیفه باید توصیه را در انتخاب وزیران، کاتبان و عاملان دولت نپذیرد (همان، ۱۲۷-۱۲۹). آنگاه اندرزهایی درباره چگونگی گرفتن مالیات و خراج و نیز درباره مردم جزیره العرب می‌دهد (همان، ۱۲۹-۱۳۱).

۶. *المنطق*. ابن ندیم شرح حال ابن مقفع را ضمن شرح حال کاتبان، وزیران و عاملان خراج و منشیان آورده است (ص ۱۳۲) و او را یکی از مترجمان فارسی به عربی خوانده است. از نام ترجمه‌هایی که ابن ندیم در *الفهرست* ذکر کرده است، برمی‌آید که مقصود او کتابهایی است که مؤلفان ایرانی داشته است اما در فن اول از مقاله هفتم که در اخبار فلاسفه طبیعی و منطقی است، نام ابن مقفع در میان نام کسانی آمده است که کتابهای منطقی و فلسفی را از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند (ص ۳۰۵). دانستن این نکته مهم است زیرا پاول کراوس پنداشته است که این «ابن مقفع» پسر او، یعنی محمد بن عبدالله بن مقفع است، نه خود او و وی غیر از ابن مقفع «پدر» است که نامش در میان کاتبان و وزیران آمده است (ص ۴-۵). کراوس در مقاله‌ای در «مجله مطالعات شرقی»<sup>(۳)</sup> (رم، ۱۹۳۳م) نوشته است که ترجمه منطق منسوب به ابن مقفع از خود او نیست، بلکه از پسرش محمد بن عبدالله بن مقفع است. دلیل کراوس نسخه‌ای از این منطق است که به شماره ۳۳۸ در کتابخانه سن ژوزف بیروت موجود است و توسط فورلانی<sup>(۴)</sup> کشف شده بود. فورلانی در ۱۹۲۶م مقاله‌ای در گزارشهای آکادمی «لینچنی» ایتالیا درباره این نسخه نوشته است. در پایان این نسخه ترجمه خلاصه ایساغوجی و قاطیغوریاس و انالوطیقای ارسطو را به «محمد بن عبدالله بن مقفع» نسبت داده است (همو، ۴). این نوشته که در پایان نسخه‌های دیگر این کتاب که بعدها به دست آمد (نک: دانش‌پژوه، ۳، ۷۳-۷۶)، نیز آمده است، برخلاف نظر مؤلفان قدیم، چون ابن ندیم، جاحظ (*الحيوان*، ۷۶/۱)، صاعد اندلسی (ص ۵۷) و خوارزمی (ص ۱۴۳) است که چنین اثری را به ابن مقفع نسبت داده‌اند. چنانکه دانش‌پژوه حدس زده است، این نام در اصل «ابومحمد

عبدالله ابن مقفع» بوده است که در دست‌نویس‌های متأخر به «محمد بن عبدالله بن مقفع» بدل شده است (ص ۷۶). منطق ابن مقفع شامل ایساغوجی و قطوغوریاس (قاطیغوریاس، مقولات) و فریارمانیس (باری ارمیناس، کتاب العبارة و انالوطیقا (قیاس) است. سه کتاب آخری از خود ارسطو است و ایساغوجی از شاگرد او فروریوس صوری است. چرا فقط سه کتاب از مجموع کتب منطقی ارسطو برگزیده شده است؟ کراوس در این باره به تحقیقات مایرهوف اشاره می‌کند که بنا بر آن در مدارس صوامع سریانی، فقط این سه کتاب تدریس می‌شده که شاید متأثر از سنت مکتب متأخر اسکندرانی بوده است که گویا بنا بر تصمیم‌های یکی از مجامع روحانی، فقط تدریس این سه کتاب مجاز بوده است. سریانی‌ها و علمای لاتین قرون وسطی، ارسطو را عالم منطقی می‌دانستند، نه فیلسوف ممنوعیت تحقیق در آثار فلسفی ارسطو از سوی مسلمانان شکسته شد و در عالم اسلام همه آثار ارسطو، بجز کتاب سیاست، به بحث و تحقیق گذاشته شد (ص 6-7). به هر حال به گفته ابن ندیم، ابن مقفع این کتاب را از فارسی به عربی درآورده است و شاید کهن‌ترین کتابی باشد که در منطق به عربی ترجمه شده است. اصطلاحات منطقی این کتاب با اصطلاحات کتب منطقی دیگر که از سریانی و یونانی به عربی ترجمه شده است، فرق دارد. مثلاً اصطلاح علمی و فنی را به «متاع» ترجمه کرده است. محققان اروپایی و همچنین دانش‌پژوه (ص ۷۱) گفته‌اند که «متاع» در این کتاب در برابر «موضوع علم» است ولی چنانکه از گفته خود ابن مقفع برمی‌آید «متاع» در برابر «اصطلاح» است. ابن مقفع در آغاز کتاب می‌گوید: «لکل صناعة متاع و الامتعة اسماء يعرفها اهل تلک الصناعة و یجهلها من سواهم» (ص ۱). این جمله به روشنی می‌رساند که

مقصود از متاع، موضوع علم نیست بلکه اصطلاحات مخصوص هر علم است. او «علم اعلی» یا «علم ما بعد الطبیعة» را «علم غیب» می‌خواند (ص ۳). بعضی از اصطلاحات مهم دیگر این کتاب از این قرار است: علم ادب = علم ریاضی (همانجا)؛ صورت = نوع (ص ۴)؛ عین = جوهر (ص ۹)؛ نصبة = وضع (ص ۱۰)؛ عام و خاص = جزئی و کلی (ص ۱۱)؛ فرقان = فصل (ص ۱۲)؛ عدد منظوم و مقطوع = کم متصل و منفصل؛ جثة = جسم؛ بسیط = سطح؛ مثل و لا مثل = تساوی و عدم تساوی (ص ۱۲، ۱۶، جم).

این کتاب با مقدمه‌ای مبسوط و عالمانه همراه با حدودالمنطق ابن بهریز به وسیله دانش‌پژوه در تهران (۱۳۵۷ ش) به طبع رسیده است.

۷. *کتاب التاج فی سیره انوشروان*. ابن ندیم در زمره کتابهایی که ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده، از این کتاب نام برده است (ص ۱۳۲). چنانکه محمدی (شم ۳، ص ۲۵۹-۲۶۴) نشان داده است، این کتاب همان است که ابوعلی مسکویه در *تجارب‌الامم* (۱۱۰/۱-۱۰۰) قطعه‌ای از آن را با عنوان «ذکر قطعة من سیره انوشروان و سیاساته» آورده است. این «سیره» چنانکه ابوعلی مسکویه گفته، تألیف خود انوشروان بوده است. ابوعلی مسکویه نام مترجم عربی آن را ذکر نکرده است و فقط می‌گوید: «و قرأت فیما کتبه انوشروان من سیره نفسه» (۱۰۰/۱) و معلوم است که ابوعلی مسکویه آن را از روی ترجمه عربی خوانده است و این ترجمه به احتمال زیاد از ابن مقفع بوده است. انوشروان در این کتاب شرح بعضی از وقایع روزگار سلطنت خود را نوشته که از آن جمله است: داستان توطئه قتل او و مخالفت بعضی از اشراف با دین رسمی و روابط او با ترکان و رومیان و بحث از احوال رعیت و خراج و وضع سنن و

قوانین. تحقیق در این قطعه و تطبیق آن با گفته‌های مورخان از جهت تاریخ عصر انوشروان بسیار مهم است. محمدی این قطعه را در الدراسات العربیة (شم ۴، ۳۴۷-۳۷۱) استادانه ترجمه کرده است.

۸- *آیین‌نامه*. این اثر هم از کتابهایی است که ابن ندیم ترجمه عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده و نام آن را آیین‌نامه فی‌الآیین آورده است (همانجا). اصل عربی این کتاب در دست نیست و قطعاتی از آن در بعضی از کتب، از جمله *عیون‌الاجبار* ابن قتیبه آمده است (نک: ۸/۱، ۶۲، ۱۱۲-۱۱۵).

۹- *کتاب مزدک یا مردک*. ابن ندیم (همانجا) ترجمه کتابی به نام مردک را به ابن مقفع نسبت داده است. این نام به صورتهای مختلف مزدک، مردک و مروک در منابع مختلف ضبط شده است. چنانکه احمد تفضلی در مقاله‌ای در بزرگداشت دوشن گیلمن، ذیل عنوان «ملاحظات درباره کتاب موسوم به مزدک‌نامه<sup>(۵)</sup>» (ص 510-507) با ارائه شواهد نشان داده است که این کتاب به مزدک، نوآور معروف زمان قباد و انوشروان ارتباطی ندارد و کتابی بوده است مانند کليلة و دمنه در اندرز و مواعظ. به گفته طبری در محاکمه افشین که در حضور معتصم صورت گرفت، مناظر (تقریباً به معنی دادستان) که محمد بن عبدالملک الزیات بود، از او پرسید: آن کتاب کفرآمیز زر و زیوردار که در خانه‌ات هست، چه کتابی است؟ افشین در پاسخ گفت: کتابی است به ارث رسیده از پدرم که در آن ادب و اخلاق است و من با بقیه کاری ندارم. مانند کتاب کليلة و دمنه و مزدک که در خانه تو است و گمان نمی‌کنم که داشتن آن سبب خروج از اسلام باشد (۱۰۸/۹-۱۰۷). از این سخن برمی‌آید که کتاب مزدک مانند کليلة و دمنه در خانه اعیان و اشراف مسلمان وجود داشته است و همه آن

را می‌خوانده‌اند. پس نمی‌تواند با «مزدک» مصلح اجتماعی و اشتراکی که مخالف دین زردشتی بوده و بالطبع با دین اسلام هم سازگار نبوده است، ربطی داشته باشد. جاحظ در رساله «ذم اخلاق الکتاب» (رسائل، ۱۹۱/۲-۱۹۲) کتاب مزدک را در ردیف امثال بزرجمهر و عهد اردشیر و رسائل عبدالحمید و ادب ابن المقفع (ظاهراً همان ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیر) و کلیله و دمنه قرار داده است؛ یعنی از جمله کتبی که نویسندگان و منشیان به خواندن آن مباحث می‌کردند و آن را برای فن انشا و ترسل ضروری می‌دانستند. این سخن جاحظ مؤید این مطلب است که کتاب مزدک ربطی به مزدک و آیین او نداشته است. همچنین ابوالمظفر بلخی در شعری که در *یتیمه الدهر* از او نقل شده است، سخن بزرجمهر حکیم و سخن مزدک را در یک ردیف ذکر کرده و اندرزی حکیمانه از قول آن دو نقل کرده است (نک: ثعالبی، ۳۵۱/۴). احمد تفضلی از قول «مردک فارسی» دو سخن از کتاب *سراج‌الملوک* طرطوشی آورده که باز در «ادب» و اندرز است و نام او را صریحاً مردک گفته است (همانجا): (نک: طرطوشی، ۱۹۸-۲۰۱، ۱۹۹)، بنا بر تحقیق احمد تفضلی نام «مردک» از نامهای خاص دوره ساسانی بوده است (همانجا).

#### ۱۰- *الادب‌الوجیز للولد‌الصغیر*. نام این کتاب در *الفهرست* نیامده ولی

ترجمه‌ای به فارسی از آن در دست است که در مقدمه، اصل عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده است. در صفحه عنوان و نیز در پایان نسخه‌ای که دانش پژوه این کتاب را از روی آن منتشر کرده است، ترجمه فارسی آن را از خواجه نصیرالدین طوسی دانسته است («الادب‌الوجیز»، ۴۹۷، ۵۵۹). مترجم در دیباچه کتاب می‌گوید: ترجمه آن به دستور ابوالفتح ناصرالدین عبدالرحیم محتشم قهستان (د



۶۵۵ ق) انجام یافته است (همان، ۴۹۸-۴۹۹) و می‌دانیم که /اخلاق محتشمی و /اخلاق ناصری که هردو از تألیفات خواجه نصیر است، نیز به دستور همین محتشم قهستان بوده است. این کتاب بار اول به سعی عبدالرحیم خلخالی و دیباچه عباس اقبال در تهران (۱۳۱۲ ش)، به طبع رسیده است و دانش‌پژوه آن را به همراه اخلاق محتشمی و چند رساله دیگر جزو انتشارات دانشکده معقول و منقول (۱۳۳۹ ش) منتشر کرده است. نیز در ۱۳۴۰ در اصفهان به کوشش غلامحسین آهنی به چاپ رسیده است. در ترجمه فارسی کتاب آیاتی از قرآن و نیز اشعار عربی پس از زمان ابن مقفع (مانند اشعاری از متنبی) و اشعار فارسی افزوده شده است (همان، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶). چنانکه از کتابهای دیگر ابن مقفع معلوم می‌شود، او به آیات و اشعار استشهاد و استناد نمی‌کرده است. پس باید گفت یا مترجم فارسی مطالبی از خود بر اصل کتاب افزوده است یا اصلاً متن کتاب از ابن مقفع نیست.

۱۱- *نامه تنسر به گشنسپ*. بهاءالدین محمدبن حسن بن اسفندیار کاتب، مؤلف تاریخ طبرستان در حدود سال ۶۱۱ ق در دکانی از رسته صحافان خوارزم کتابی پیدا می‌کند که در آن رساله‌ای بود که ابن مقفع آن را از پهلوی به عربی درآورده بود. این رساله در جواب نامه جُشنسُف‌شاه (گشنسپ) شاهزاده طبرستان از تنسر دانای فارس و هربد هرابده اردشیر بابک نوشته شده بود (ابن اسفندیار، ۷). ابن اسفندیار که تاریخ طبرستان را در دست تألیف داشت، این رساله را به فارسی ترجمه کرد و آن را در مقدمه کتاب خود آورد. ابن مقفع این نامه را از قول بهرام بن خورزاد و او «از پدر خویش منوچهر موبد خراسان» و علمای پارس نقل کرده است (نامه تنسر، ۱). در این جمله نخستین، تناقضی آشکار

وجود دارد که درباره آن بحث شده است. این تناقض میان «بهرام بن خورزاد» و «پدر او منوچهر» است زیرا اگر بهرام پسر خورزاد است، پدر او منوچهر نمی‌تواند باشد. آنچه به نظر می‌رسد این است که یا کلمه «ابن» میان بهرام و خورزاد زاید است و در اصل بهرام خورزاد بوده است که خورزاد نه نام پدر بهرام بلکه لقب خود او بوده است یا آنکه میان «بهرام بن خورزاد» و «او از پدر خویش منوچهر» نام راوی دیگر از قلم افتاده است که پسر همین منوچهر موبد خراسان بوده است. به جای «و علمای پارس» هم شاید در اصل «از علمای پارس» بوده است.

مقدمه نامه درباره تسلط اسکندر بر ایران و وصیت ارسطو به او درباره تقسیم مملکت ایران میان «ابنای ملوک» یا ملوک الطوایف و نیز ظهور اردشیر بابکان پس از مدتها تسلط ملوک الطوایف (اشکانیان) و مرکزیت دادن او از نو به مملکت ایران است. پس از آنکه اردشیر، اردوان را که پادشاه زمین عراقین و ماهات، ماه نهاوند و ماه بسطام و ماه سبزان بود، با ۹۰ تن دیگر که همه از ملوک الطوایف بودند، بکشت. تنها کسی که باقی ماند، «جشنسف شاه فدشوارگر و طبرستان» بود اما چون اجداد گشنسب، طبرستان را از نایبان اسکندر به قهر و غلبه گرفته بودند، اردشیر با او مدارا می‌کرد و لشکر به ولایت او نمی‌فرستاد تا آنکه جشنسف را معلوم شد که چاره‌ای به جز اطاعت از اردشیر ندارد. پس نامه‌ای نوشت پیش تنسر هربرد هرابده اردشیر و سؤالات و اعتراضاتی به کارهای اردشیر کرد. چون تنسر نامه جشنسف برخواند، جوابی به او نوشت و او را به اطاعت اردشیر دعوت کرد و پاسخ اعتراضات و سؤالات او را داد (همان، ۱-۵). نام تنسر در دین‌کرت، یکی از کتابهای پهلوی هم آمده است: دو بار در کتاب

سوم و یک بار در کتاب هفتم (بویس، 5-6). در یک قسمت از کتاب سوم دین‌کرت، تنسر به عنوان هیربدان هیربد یاد شده است که به دستور اردشیر پاپکان مأمور جمع‌آوری اوستا می‌شود. در کتاب هفتم، تنسر نه تنها به عنوان شخصیت مذهبی، بلکه همچون کسی که در وحدت بخشیدن به مملکت ایران مؤثر است، یاد می‌شود و همین معنی در نامه تنسر نیز به او نسبت داده می‌شود (همو، 6-7).

نام تنسر به صورت «بیشر» در *مروج‌الذهب* مسعودی (چ داغر، ۲۷۱/۱) آمده است. مسعودی، تنسر را از «ابناء ملوک و از زهاد» خوانده و او را بر مذهب افلاطون و سقراط می‌داند. مقصود از مذهب افلاطون و سقراط مذهب به معنی دین نیست زیرا تنسر به دین زردشتی بوده است، بلکه مقصود اعتقاد فلسفی اوست و شاید مقصود عمده آن بوده است که تنسر نیز مانند افلاطون به حکومت حکما و فلاسفه که «اشراف» حقیقی هستند، معتقد بوده است. مسعودی در *التنبیه والاشراف* نیز از او نام می‌برد (ص ۹۹). در اینجا نام او را «تنسر» و مقام دینی او را موبد می‌خواند و نام کسی را که به او نامه نوشته است، «ماجشَس» (ماه گشنسپ) یاد می‌کند و او را «صاحب جبال دباوند و ری و طبرستان و دیلم و جیلان» می‌گوید و از آخر نامه او قطعه‌ای را نقل می‌کند. ابوریحان بیرونی در *تحقیق ماللهند* از این نامه یاد می‌کند و آن را «کتاب توسر هربذالهرابذه الی پدشوارگر شاه» می‌خواند و مسأله «ابدال» را که مورد اعتراض گشنسپ بوده و تنسر آن را پاسخ داده است، نقل می‌کند (ص ۸۳-۸۴).

«توسر» و «تنسر» دو قرائت مختلف از یک کلمه پهلوی است زیرا در خط پهلوی «و» و «ن» به یک شکل نوشته می‌شود. در کتیبه شاپور در کعبه زردشت از

شخصی سخن رفته است که نامش مهرک پسر توسر است. این نام در روایت یونانی کتیبه «مربیک توسریگان» است و از آن برمی آید که این نام را باید «توسر-خواند (بویس، ۸، نیز مینوی، «یه»).

در متن کتاب مواردی آمده است که با عهد اردشیر سازگار نیست و از زمانهای متأخر است، از این رو بعضی از محققان آن را از زمان انوشروان می دانند. اما بویس معتقد است که اصل نامه تنسر به گشنسپ از زمان اردشیر است ولی در آن به طول زمان مطالبی افزوده اند که با عهد اردشیر مطابقت ندارد (ص 11-13).

دارمستتر خاورشناس فرانسوی در ۱۸۹۴م این نامه را از روی نسخه خطی تاریخ طبرستان ابن اسفندیار که در کتابخانه آندیا آفیس نگاهداری می شود، در ژورنال آسیاتیک<sup>(۶)</sup> با ترجمه فرانسوی به چاپ رسانید. پس از او مجتبی مینوی آن را با نسخه دیگری مقابله کرد و با مقدمه و تعلیقات در ۱۳۱۱ ش (تهران) منتشر کرد و در ۱۳۵۴ ش آن را دوباره با تعلیقات تازه تری چاپ کرد. بویس این نامه را از روی چاپ مینوی (چاپ اول) به انگلیسی ترجمه کرد و با مقدمه و حواشی در رم (۱۹۶۸م) منتشر کرد.

۱۲- **خدای نامه**. ابن ندیم یکی از کتابهایی را که ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده است، خدای نامه فی السیر می خواند که مقصود از «سیر»، احوال شاهان ایران پیش از اسلام است (همانجا). حمزه اصفهانی در تاریخ سنی *الملوک الارض والانبیاء* آن را سیر ملوک الفرس می خواند (ص ۹). وی در جای دیگر می گوید که چون خدای نامه به عربی ترجمه شد، تاریخ ملوک الفرس نامیده شد (ص ۱۵). حمزه در جای دیگر از این کتاب می گوید که ابن مقفع بعضی از

مطالب خدای‌نامه را ترجمه نکرده است. به گفته وی این قسمت مربوط به افسانه‌هایی است که از قبیل افسانه‌های لقمان بن عاد و احادیث «عوج و بلوقیا» است (ص ۴۳-۴۴). ترجمه عربی ابن مقفع از خدای‌نامه در دست نیست. از خدای‌نامه ترجمه‌های متعددی به عربی در دست بوده است که کسانی مانند حمزه و موسی بن عیسی کسروی آن ترجمه‌ها را که با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، با هم مقایسه کرده و نسخه تازه‌تری آماده کرده‌اند. هرچه باشد ترجمه ابن مقفع یکی از مآخذ مهم تاریخ ایران پیش از اسلام بوده است و شاهنامه‌های مثنوی و منظوم فارسی از آن بهره گرفته‌اند (برای تفصیل، نک: نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها، ۱۳-۳۱، حماسه ملی ایران، ۳۷-۳۹).

۱۳- *رسالة الهاشمية*. جاحظ در کتاب *المعلمین* از *رسالة الهاشمية* تألیف ابن مقفع نام برده است. به گفته جاحظ، ابن مقفع در آخر این رساله مطالبی درباره اقوال متکلمان نقل کرده است و در نقل گفتار و بیان دعوی ایشان «جید الحکایة» است. یعنی اقوال را خوب نقل می‌کند اما آنجا که ابن مقفع خواسته است بر ایشان رد و «طعن» کند، از عهده برنیامده است (نالینو، 131-130).

۱۴- *بنکش؟ (پیکار)*. مسعودی در *مروج الذهب* ترجمه کتابی به نام *بنکش* را به ابن مقفع نسبت می‌دهد که در آن اعمال و جنگهای اسفندیار پسر گشتاسپ وصف شده بود (چ پلا، ۲۲۹/۱).

۱۵- *سکیسران؟* نیز مسعودی در *مروج الذهب* ترجمه کتاب دیگری به نام *سکیسران* (صورت دیگر آن «سکیکین»؟) را به ابن مقفع نسبت می‌دهد که در آن از جنگ رستم و اسفندیار و اخبار دیگر ایرانیان قدیم سخن رفته است.

مسعودی می‌گوید: ایرانیان این کتاب را به دلیل آنکه متضمن اخبار گذشتگان ایشان و کارهای شگفت‌آور آنان است، بزرگ می‌دارند (چ پلا، ۲۶۷/۱). برخی در کلمه «سکیران» صورتی از «سکاه» را حدس می‌زنند که شاید در تاریخ «سکاه» یا بزرگان سیستان بوده است. چون قصه رستم و زال و سام با سرگذشت پادشاهان اساطیری ایران تا زمان گشتاسپ مربوط بوده است، می‌توان این حدس را معقول دانست.

۱۶- ردّ بر قرآن یا مسائل ابن مقفع. ابومحمد قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل حسنی علوی رسی از ائمه و فقهای زیدیه، صاحب کتابهای متعدد در فقه و کلام است (نک: زرکلی، ۱۷۱/۵، GAL, S, 1/315-314) از جمله کتابهای او کتابی است در ردّ بر ابن مقفع که گویدی خاورشناس ایتالیایی آن را با ترجمه و مقدمه ایتالیایی در ذیل عنوان «نزاع میان اسلام و مانویت، کتابی از ابن مقفع بر ضد قرآن، با رد قاسم بن ابراهیم<sup>(۷)</sup>» در رم (۱۹۲۷م) منتشر کرده است. انتشار این کتاب به گفته گابریلی تأثیر بزرگی داشت (ترجمه عربی مقاله در کتاب من تاریخ الالحد فی الاسلام از عبدالرحمن بدوی آمده است) و به قول او کوششهای کردعلی را برای دفع اتهام زندقه از ابن مقفع باطل ساخت. گویدی، دلاویدا، نیبرگ و برگسترسر در صحت این کتاب شک نکرده‌اند (گابریلی، 238-239؛ قس: کردعلی، ۸-۱۱) و گابریلی نیز آن را از لحاظ شکل و محتوا درست دانست. گویدی اصل کتاب ابن مقفع را نه تنها ضد قرآن، بلکه آن را کتابی در معارضه با قرآن می‌داند (نک: گابریلی، 239-240) درباره موضوعات این کتاب به مبحث زندقه در همین مقاله مراجعه شود.

- ۱۷- *القصيدة في الشهور الرومية و شرحها*. این قصیده در ۴۰ بیت است که قافیه آن «ب» و درباره ماههای رومی یا سریانی است. ماهها از نیشان (آوریل) آغاز می‌شود و در هریک از آنها اوضاع جوی مربوط به آن ماه آمده است. این قصیده شرحی هم دارد که بنا به حدس سزگین از قرن ۳ یا ۴ ق است. نسخه‌های خطی آن در استانبول (عاشر افندی و ایاصوفیا) موجود است (GAS, VII/322). رشر آن را با ترجمه آلمانی در ۱۹۲۶م منتشر کرده است.
- ۱۸- *ربع الدنيا*. این کتاب را گردیزی به ابن مقفع نسبت می‌دهد (ص ۲۵۶). این اثر ظاهراً در تاریخ اقوام و جغرافیا بوده است. مقدسی در *البدء والتاریخ* مطلب بسیار جالب توجهی درباره بیابان حجاز از ابن مقفع نقل کرده است (۱۵۰/۲). بروکلیمان حدس می‌زند که این مطلب از کتاب *ربع الدنيا* است. (GAL, S. 1/236).

