

از ایران زردشتی تا اسلام*

مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی

ابراهیم موسی پور

از ایران زردشتی تا اسلام؛ مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، عنوان مجموعه مقالاتی است که شاتول شاکد یکی از برجسته‌ترین ایران‌شناسان معاصر، طی یک فرصت مطالعاتی در هلند، در سال ۱۹۹۵ م. آماده کرده و در همان سال به چاپ رسانده است. در این نوشتار ابتدا به معرفی شاکد خواهیم پرداخت و آنگاه با مروری مقدماتی بر روش و رویکرد وی در این کتاب، برخی اظهارنظرها و مدعیات وی را در حد بضاعت خود مورد نقد و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۱. شاتول شاکد در ۱۹۳۳ م. در مجارستان به دنیا آمد. از یک‌سالگی در فلسطین اشغالی سکونت یافت. در ۲۱ سالگی لیسانس ادبیات عرب و لغت‌شناسی را از دانشگاه عبری اورشلیم دریافت کرد و ۵ سال بعد در ۱۹۶۰ م، دوره فوق‌لیسانس زبان و ادبیات عرب و ادیان تطبیقی را در همان دانشگاه به پایان برد. در ۱۹۶۴ م، در رشته زبان‌های ایرانی، از مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی لندن دکتری گرفت و از همان سال در این مدرسه به تدریس پرداخت و با طی مدارج علمی در دانشگاه عبری اورشلیم به استادی رسید. در دوره‌های مختلف در این دانشگاه ریاست گروه‌های مطالعات هندی، ایرانی و ارمنی، ادیان تطبیقی و نیز ریاست مؤسسه مطالعات آسیایی و افریقایی را برعهده داشته است. او در سال تحصیلی ۱۹۶۹-۱۹۷۰ م. در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، در ۱۹۷۵-۱۹۷۶ م. در دانشگاه هاروارد، در ۱۹۸۰-۱۹۸۱ م. در دانشگاه نیویورک، کلمبیا و در ۱۹۸۷-۱۹۸۸ م. در دانشگاه هایدلبرگ آلمان استاد مدعو بوده است. شاکد علاوه بر گذراندن فرصت‌های مطالعاتی متعدد در مراکز معتبر علمی جهان از جمله در فیلادلفیا، پاریس و هلند در دهه ۹۰ میلادی سمت‌های دانشگاهی نیز داشته و از ۱۹۹۵ م. نایب رئیس انجمن اروپایی ایران‌شناسی بوده است. حوزه‌های اصلی مطالعات و تحقیقات شاکد اینهاست: ادیان ایران پیش از اسلام، تاریخ یهود در ایران، نوشته‌ها و کتیبه‌های یهودی - فارسی (فارس‌یهود)، کتیبه‌های ایرانی، مهرهای ساسانی، وامواژه‌های ایرانی در آرامی، متون جادویی آرامی، و کتیبه‌های آرامی. او در این

* از ایران زردشتی تا اسلام، ابراهیم موسی پور/ کتاب ماه دین، آبان ۱۳۸۲.

زمینه‌ها تاکنون پنج پروژه عمده را به انجام رسانده است: ۱. تعاویذ و جام‌های جادویی عصر باستان متأخر؛ ۲. ادبیات جادویی در اسناد جنبه قاهره، شامل دو فاز: الف) فهرست اسناد مربوط به جادوگری موجود در مجموعه اسناد جنبه در کتابخانه دانشگاه کمبریج، ب) تصحیح و چاپ گزیده‌ای از این اسناد؛ ۳. و اماوزه‌های ایرانی در زبان آرامی، ۴. جنبش‌های دینی در ایران ساسانی؛ و ۵. ادبیات متقدم فارسی‌پهلو. او تاکنون بیش از دوازده عنوان کتاب و در حدود یکصد مقاله در حوزه‌های یاد شده منتشر کرده است. ترجمه کتاب ششم دینکرد (۱۹۸۸ م.)، تحولات ثنویت در ایران ساسانی (۱۹۹۴ م.)، و سرپرستی مجموعه ایران و جودائیکا (۱۹۹۴ و ۱۹۹۹ م. مشترک با امون منتصر) از مهم‌ترین آثار اوست. فهرست آثار او در پایان این نوشتار خواهد آمد.

ترجمه فارسی کتاب *از ایران زردشتی تا اسلام* علاوه بر مقدمه اختصاصی مؤلف بر ترجمه (ص ۷-۸)، یادداشت مترجم (ص ۱۱) و پیشگفتار مؤلف (ص ۱۳)، شامل دوازده مقاله با موضوعات مختلف است که هرکدام از آنها در نشریات و مجموعه‌های گوناگون به چاپ رسیده بودند و نویسنده اینک آنها را ذیل دو بخش، کیش زردشتی در زمان ساسانیان (پنج مقاله) و از ایران تا اسلام (هفت مقاله)، در یک کتاب گردآورده است. مؤلف در پیشگفتار (ص ۱۳) اعلام داشته که در این مجموعه در پی دستیابی به دو هدف اساسی است: توضیحات و تفسیرهای کیش زردشتی دوره ساسانی، و چگونگی انتقال اندیشه‌های آن به اسلام. به اعتقاد او از بررسی بازتاب اندیشه‌های ساسانی در اندیشه‌های عربی، ضمن کسب اطلاعات بنیادین بسیار درباره کیش زردشتی عهد ساسانی، می‌توان دریافت که تا چه اندازه اسلام از اندیشه‌های ایرانی بهره جسته است؟ مترجم کتاب که به حساسیت‌های موجود آگاه بوده، قبل از هر چیز در یادداشت خود اعلام داشته است که منظور مؤلف از برداشت‌های اسلام از ایران زردشتی به هیچ وجه مربوط به «اصول دین» یعنی چستی خداوند، چستی گیتی، فلسفه یا چرایی آفرینش و رابطه میان خدا و انسان نیست و اخذ و اقتباس‌های مورد نظر شاکد صرفاً در محدوده فروع دین از قبیل آیین‌ها و آداب بوده‌اند، گویانکه پس از خواندن همه کتاب، خواننده به این چنین قضاوتی نخواهد رسید.

پنج مقاله بخش اول کتاب به ترتیب عبارت‌اند از: گرایش‌های رازورانه در کیش زردشتی (ص ۱۷-۶۵)؛ مفاهیم «مینو» و «گیتی» در متون پهلوی و رابطه آنها با فرجام‌شناسی (ص ۶۷-۱۱۶)؛ نکاتی درباره اهریمن، مینوی تباہکار و آفرینش او (ص ۱۱۷-۱۲۵)؛ مهرداور (ص ۱۲۷-۱۶۲)؛ و اسطوره زروان، کیهان‌شناسی و فرجام‌شناسی (ص ۱۶۹-۱۹۶). نویسنده در این مقالات با دقت و موشکافی، ضمن نقد و بررسی دیدگاه‌های موجود به طرح عقاید خود که تا حد قابل توجهی از تازگی و جذابیت نیز برخوردار است می‌پردازد. در بسیاری از موارد، شاکد، استدلال‌ات نوین خود را بر ترجمه یا قرائتی جدید از دست‌نوشته‌های پهلوی یا به طور کلی بر گزینش‌های ویژه‌ای از این قرائت‌ها و ترجمه‌ها استوار ساخته است. به طوری که گاه برخی از استدلال‌های او به این نحوه گزینش اتکای محض دارد. هرچند این ویژگی، پیوسته این خطر را به همراه دارد که در صورت رد قرائت یا ترجمه موردتوجه او، کل استدلال وی اعتبار خود را از دست بدهد، شاکد در بخش اول کتاب عمدتاً در قانع کردن خواننده به نحوه گزینش

خود از قرائت‌ها و ترجمه‌ها موفق است (مثلاً نک: ص ۲۳، ۲۸، ۵۵، ۵۷ و جاهای دیگر) و مواردی که در آنها بتوان تردید و تأملی بایسته روا داشت (مثلاً نک: ص ۱۳۵-۱۳۸، ۱۶۰-۱۶۱) و ترجمه‌ها و قرائت‌های دیگری را مرّیخ انگاشت فراوان نیست. با این حال باید متذکر شد که در ایران به دستنوشته‌های اصلی یافت شده از متون زردشتی دسترسی نداریم و رونویسی‌های موجود طبعاً بر قرائتی از این دستنوشته‌ها مبتنی است. به علاوه دربارهٔ اختلاف ترجمه‌ها نیز به طریق اولی نمی‌توان قضاوت کرد. از این رو نقد این موارد از آرای شاکد را باید به متخصصانی وا گذاشت که به نسخه‌های اصلی دسترسی داشته باشند. به هر رو تسلط و اعتبار غیرقابل انکار شاکد در زبان و ادبیات ایران پیش از اسلام، به او اجازه داده است تا مکرراً در برابر دریافت‌های سابق از عبارات مندرج در متون مورد بحث، به طرح دیدگاه‌های تازه بپردازد و در این رهگذر بی‌تعارف قرائت‌ها و ترجمه‌های محققانی چون موله (ص ۴۵، ۷۳)، گرینیشی (ص ۵۸)، نیبرگ (ص ۶۷، ۸۳، ۱۴۰)، زمر (ص ۶۸، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۳)، یونکر (ص ۷۶)، دومناش (ص ۷۷، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۳۱)، بیلی (۷۸، ۱۰۱)، ویدن گرن (۹۳-۹۴)، وست (ص ۱۳۱-۱۳۲)، بارتولومو (ص ۱۴۰)، کریستن سن (ص ۱۸۷) و بسیاری دیگر را مورد بازبینی یا ارزیابی و نقد قرار دهد.

اما بهانهٔ اصلی نوشتار حاضر بررسی گفتمانی است که بخش دوم کتاب شاکد را می‌توان یکی از جدیدترین محصولات آن دانست. لازم به توضیح است که اساساً تاکنون در کشور ما، برای تفکیک و طبقه‌بندی گفتمان‌های دین‌شناسی / ایران‌شناسی / اسلام‌شناسی تلاش قابل ملاحظه‌ای صورت نگرفته است و حتی روش‌ها و رویکردهای دین‌پژوهی، ایران‌پژوهی و اسلام‌پژوهی نیز چندان مورد توجه نبوده است. علاقه‌مندان و محققان تازه‌کار در دین‌شناسی که اکثر مؤسسات دولتی مربوط به این حوزه با تکیه بر فعالیت‌های آنان به تولید فرهنگی می‌پردازند و حتی پژوهشگران تحصیل کرده در رشته‌های مرتبط با مطالعات دینی، عموماً با روش‌ها، رویکردها و گفتمان‌های موجود در این زمینه آشنا نیستند. متأسفانه معدود متخصصان حاضر در صحنه (از جمله استاد دکتر فتح‌الله مجتبابی، محمّد مجتهد شبستری، دکتر جواد روحانی رصاف و دکتر مجتبی زرروانی در گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران) نیز تاکنون جز به صورت شفاهی در دوره‌های معدود دانشگاهی به تبیین و توضیح این روش‌ها، رویکردها و گفتمان‌ها نپرداخته‌اند. در نتیجه، در چند سال گذشته که دین‌شناسی باب روز شده کارهای غیرتخصصی، ناکارآمد، مغشوش، مغلوّط، ضعیف یا بسیار مقدماتی منتشر شده است. به همین سبب عموم رساله‌های مقاطع تکمیلی در حوزهٔ دین، ایران، اسلام‌شناسی و بسیاری از کتاب‌هایی که گاه در این عرصه تدوین و منتشر می‌شوند از هرگونه طرح، تئوری و راهبرد از پیش تعیین شده خالی و فاقد انسجام است و تناقض گفتمانی، بارزترین مشخصهٔ اکثر آنهاست. در این نوشتار، ضمن اذعان به صباوت این قلم به علاوهٔ صباوت این موضوع، تلاش خواهد شد تا به بهانهٔ نقد آرای شاکد، یک مورد عینی از نقد گفتمان را در یک تحقیق ایران‌شناختی به دست دهیم.

به طور خلاصه، در پژوهش‌های دین‌شناسی / ایران‌شناسی / اسلام‌شناسی دو گفتمان عمده را می‌توان برشمرد.

گفتمان نخست که در این طرح مقدماتی از آن به «اخذ و اقتباس» تعبیر می‌کنیم، سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. این گفتمان به کوتاه سخن در پی جست‌وجوی تسری و اشاعهٔ عناصر دینی و فرهنگی از یک حوزهٔ فرهنگی غنی‌تر / مولد / منبع، به حوزه‌های مصرف‌کننده / ضعیف‌تر یا متأخرتر، یا اخذ و اقتباس‌های متبادل میان فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. خاستگاه این گفتمان، خود گفتمان خودبرتری / خودمركزی و نژادپرستی یونانی بود - هر چند هیچ کدام از اقوام دیگر جهان باستان برکنار از این گرایش‌ها نبودند - که در عصر خاورشناسی با خودبرتری دینی مسیحی نیز پیوند خورد. غربیان به این باور رسیدند که فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر یکسره مدیون و وامدار فرهنگ غنی اروپای قدیم و خصوصاً یونان و نیز تعالیم عالیهٔ مسیحیت‌اند. این طرز بیان رفته‌رفته به صورت یک سنت آکادمیک هم درآمد و پس از افول یونان‌گرایی و مسیحیت‌گرایی، در دورهٔ جدید جای خود را به تأکید بر مرکزنگاری حوزه‌های مختلف داد و باز هم اندیشهٔ محوری اخذ و اقتباس جلوهٔ دیگری نمود.

در برابر این گفتمان، در قرن بیستم گفتمان تازه‌ای شکل گرفت که علاوه بر نگرش تاریخی محض، از تمامی امکانات صحنهٔ پژوهش سود می‌جست و با چند سوبه‌نگری به جای یک جانبه‌نگری مرسوم، به جای اشاعه فرهنگی بر تولیدات مشابه و هم‌ارز اشاره داشت و در یک شعار متدلوزیک بیان می‌کرد که «انسان‌ها نوعاً در موقعیت‌های مشابه به مسائل مشابه، پاسخ‌های مشابه می‌دهند، و به این ترتیب وجود هر تشابهی میان فرهنگ‌ها لزوماً دلیل اخذ و اقتباس آنها از یکدیگر نیست». با این مقدمه که تفصیل آن در رسالهٔ در دست تألیف نگارنده با شواهد بسیار خواهد آمد به بررسی بخش‌هایی از آرای شاکد می‌پردازیم.

نفوذ و اشاعهٔ برخی عناصر فرهنگی ایران باستان در فرهنگ اسلامی جای انکار ندارد. انگیزه‌های مخالفت و انکار در این مقوله به افراط‌کاری‌هایی بازمی‌گردد که معمولاً در آثار قائلان به این اشاعهٔ فرهنگی ملاحظه می‌شود و از لحاظ روش، قضاوت‌های آنان را دچار آسیب می‌کند. غیر از گفتمان‌های رقیب، در درون خود گفتمان «اخذ و اقتباس» نیز قاعده‌ای حاکم است که گاه به دست قائلانش نقض می‌شود: اگر در فرهنگ X، عنصر مشابه با عنصر O در فرهنگ قدیم‌تر یا غنی‌تر Y ملاحظه شد، ممکن است عنصر O از Y به X اشاعه یافته باشد. این حکم در صورتی ثابت می‌شود که اولاً دلیل یا علت این تسری به نحو معقولی قابل بررسی و توجیه باشد؛ ثانیاً بتوان به نحوی مسیر این تسری و چگونگی دگردیسی‌های عنصر O را که منجر به بروز O شده در حد قابل قبولی شناسایی کرد و شواهد و اسناد تاریخی کافی برای این جریان «اخذ و اقتباس» فراهم ساخت. اما در بسیاری موارد - از جمله چنانکه خواهیم دید در این کتاب - عمدهٔ احکام صادره از جانب قائلان به گفتمان «اخذ و اقتباس» در مرحلهٔ نشان دادن مشابهت‌ها متوقف می‌ماند و آنگاه با جهش یا پرشی نامعقول، غیرمستند و غیرقانع‌کننده به انتهای فرایند تحویل می‌رسد. نمونه‌های مشهور این‌گونه بی‌روشی‌ها را در قول قائلان به «اخذ و اقتباس» در تحویل عناصر موجود در قرآن و تعالیم محمد (ص) به منابع مختلف یونانی، رومی، یهودی، مسیحی، گنوسی، اوستایی، پهلوی، مصری و مانند آن ملاحظه می‌کنیم. در حالی که این مدعیان به طور

کلی در برابر این پرسش که «بسیار خوب! اکنون روشن کنید که محمد بن عبدالله، ۴۰ ساله، متولد و پرورش یافته و ساکن مکه قرن ششم و هفتم میلادی، بی‌سواد خواندن و نوشتن، چگونه و از چه مجراهایی و با چه توانایی‌های زبانی و رسانه‌ای به این همه اطلاعات مضبوط و منسجم دست یافته و آنها را با چه توانایی تطبیقی تألیف کرده و به زعم شما دین تازه‌ای بر ساخته است؟»، درمی‌ماند و سکوت می‌کنند یا بعضاً به آینده‌ای مبهم که اسناد جدید کشف شوند ارجاع می‌دهند.

شائول شاکد البته نه به شدت این قبیل مدعیان، در کتاب حاضر گاه در چنین بن‌بست‌هایی گرفتار شده است.

در فصل ۸ کتاب، با عنوان «پیمان: اندیشه‌های ایرانی در تماس با اندیشه یونانی و اسلام»، شاکد با تأکید بر وامگیری‌های ایران ساسانی از یونان به ویژه در قلمرو علم اخلاق، با مشابه گرفتن مفهوم اصلی نظریه ارسطویی اخلاق یعنی اندیشه «میان‌روی» با مفهوم ایرانی «پیمان» به معنای اندازه و اعتدال (ص ۲۶۰)، سعی می‌کند این وامگیری را به هر شکل اثبات کند. با این حال، جامعیت علمی شاکد به او اجازه نمی‌دهد که نواقص و حفره‌های پرناشدنی در برقراری تام این مناسبت را نادیده بگیرد. او به خوبی می‌داند که نظریه ارسطویی «میان‌روی» سه جزء دارد و میان‌روی در میان افراط و تفریط معنا می‌یابد، حال آنکه نظام ثنوی ایرانی بر دو اصل تکیه دارد (ص ۲۶۱)، او در پاسخ به این واقعیت به دگردیسی نظریه ارسطویی در فضای دینی و فرهنگی ایران اشاره می‌کند، اما در سراسر این فصل در نشان دادن چرایی و چگونگی این دگردیسی توفیقی حاصل نمی‌کند. شاکد بیش از هر فرد دیگر به وجود اختلافات عمیق میان این دو نظریه اشراف دارد و آنها را در فصل ۸ کتاب آورده است. همچنین او اذعان می‌دارد که اصولاً در نوشته‌های پهلوی بحث‌های روانشناسانه مشابه با مباحث کتاب‌های ارسطو وجود ندارد و برعکس، نوع متفاوتی از طبقه‌بندی فضائل و رذائل در آنها دیده می‌شود که در نوشته‌های ارسطویی وجود ندارد (نک: ص ۲۶۲). شاکد تنها در برخی جزئیات (نک: ص ۲۶۲-۲۶۳) است که می‌تواند خود را به وجوه مشابهت‌های قابل قبول، متقاعد کند. حتی تمسک نویسنده به یک فرمول شکلی که آن را به صورت غیردقیق و مبهم به کار می‌گیرد، او را در تطبیق یاری نمی‌کند. اما او اصرار دارد که «در عین حال این نظام، از نظام فکری ارسطویی چندان دور نیست» و ظاهراً از خوانندگانش توقع دارد که به صرف این که توانسته است نشان دهد که نظام زردشتی از نظام ارسطویی چندان دور نیست، بپذیرند که اخذ و اقتباسی صورت گرفته است. جالب توجه است که در این فصل، شاکد بیشتر علیه خود به ارائه دلیل می‌پردازد و در واقع مجموعه مفصل ادله او برای کسانی مفید است که معتقدند نظام فکری ارسطویی تأثیر قابل توجهی در نظام ایرانی نداشته است!

او در میانه این فصل ظاهراً از یافتن انبوهی از تفاوت‌ها به جای مشابهت‌ها ملول شده، پس از اذعان به اینکه بیشتر عناصر موجود در نظام ایرانی مورد بحث، مشابهی در نظام ارسطویی ندارد با لحنی متفاوت می‌نویسد: «اگر به راستی در اینجا ارتباط واقعی تاریخی وجود داشته باشد باید چنین فرض کرد که عمل وامگیری با ترجمه مستقیم انجام نشده بلکه بیشتر با پذیرش اصول کلی یونانی بوده است»

(ص ۲۶۷). خوانندگان ملاحظه خواهند کرد که شاکد حتی قبل از آن که خود بر «به‌راستی وجود داشتن ارتباط تاریخی واقعی» اطمینان داشته باشد، پیشاپیش نتیجه‌هایش را گرفته است! سرانجام در اواخر فصل هشتم، شاکد دیگر نمی‌تواند حقایقی را که خود با تلاشی تحسین‌برانگیز جمع آورده نادیده بگیرد، به طور ضمنی بر اصالت اندیشه «پیمان» در ایران صحنه می‌گذارد و جمله‌ای به کار می‌برد که معمولاً منتقدان گفتمان «اخذ و اقتباس» در این موارد استفاده می‌کنند. او می‌نویسد: «به احتمال زیاد، ایرانیان این واژه را برای ترجمه مفهوم میانه‌روی ارسطو برگزیده بودند». بدیهی است که ایرانیان بعدها از تعبیری رایج‌تر و متداول‌تر برای مفهومی اصیل استفاده کنند و این موضوع بر خلاف نظر شاکد با «اخذ و اقتباس» تفاوت بسیار دارد.

آنچه در ص ۲۷۱ این کتاب درباره تقسیم مردم به سه گروه - کسانی که بنا بر سرشت خود نیک‌اند، کسانی که بنا بر سرشت خود بدند و کسانی که در میانه قرار دارند - آمده و این امر را دلیلی دیگر بر اقتباس تفکر ایرانی از اندیشه‌های یونانی دانسته است، نهایت بی‌دقتی و سستی در استدلال تعصب‌آمیز مؤلف را نشان می‌دهد. اگر بخواهیم به بدی خود نویسنده استدلال کنیم می‌توانیم بگوییم که اولاً این قبیل تقسیم‌بندی‌ها در نظام‌های اخلاقی و تربیتی فرهنگ‌های مختلف جهان باستان وجود دارد که اتفاقاً با یونان فاصله زیادی هم دارند. ثانیاً این طرز فکر در چین هم بوده و چین هم از ایران «چندان دور نیست!»، پس به همین اندازه ممکن است ایرانیان این اندیشه را از شرق گرفته باشند. اما از یک نظرگاه بالاتر و بر اساس گفتمان معتقد به ابداعات هم‌ارز، باید پرسید آیا اندیشه میانه‌روی یا تقسیم مردم به سه گروه نیک و بد و میانه، آنقدر پیچیده است که ایرانیان ناچار به اخذ آن از فرهنگی دیگر بوده باشند؟ آیا از چیزی به پیچیدگی فناوری یا موسیقی سخن می‌گوییم؟ شاکد مانند دیگر قائلان به گفتمان «اخذ و اقتباس» به ندرت در پی توجیه معقول فرایند اخذ و اقتباس برمی‌آید (شاید برای خوانندگان محترم ایرانی که با مباحث و فرمول‌های تطبیقی آشنایی کافی ندارند، توضیحی لازم باشد. ابداعی چون استفاده از عسل به عنوان یک ماده خوراکی و استفاده از مرمر در تزئین مقبره را در چند حوزه فرهنگی در نظر بگیرید (مثلاً A، B و C). بدیهی است اگر در هر سه منطقه فرهنگی A، B و C زنبور عسل زیست کند، هر کدام از این فرهنگ‌ها «نوعاً» این امکان را دارند که به طور هم‌زمان یا موازی موفق به کشف خوراکی بودن عسل شوند و منطقی‌اً لزومی به اخذ و اقتباس از یکدیگر ندارند. اما در مورد تزئین مقبره با مرمر در صورتی که این ماده فقط در منطقه A موجود باشد و B و C فاقد معادن آن باشند روشن است که «احتمال» ابداع کاربرد تزئینی مرمر در مقبره، در منطقه A بیشتر است و در صورت مشاهده کاربرد تزئینی آن در B و C می‌توان مسئله «اخذ و اقتباس» B و C را از A مطرح و بررسی کرد. گو اینکه در کنار این دو صورت فرضی، فرض‌های معقول دیگری را نیز می‌توان بیان کرد. منظور ما از توجیه معقول فرایند احتمالی «اخذ و اقتباس» در اینجا مواردی از این سنخ است).

شاکد در ص ۲۷۳ چنان به تکلف افتاده که اگر او را نمی‌شناختیم می‌توانستیم با انکاء بر همین ادعاهایش او را در ردیف متعصب‌ترین یا سهل‌انگارترین خاورشناسان غربی قرار دهیم. او در بحث از

اقتباس اندیشه میانه‌روی اعراب از یونان یا ایران، اولین خطبه علی(ع) را پس از رسیدن به خلافت مثال زده است که می‌گوید: «ببین و شمال بر خطایند، راه میانه راه اصلی است» یا «علیکم باوسط الامور» (ص ۲۷۴). نمی‌دانیم شاکد زمینه طرح این عبارت را از جانب علی(ع) در نظر داشته و باز چنین قضائاتی کرده است یا نه؟ ولی عقل سلیم حکم می‌کند که هرکسی به جای علی(ع) در چنان موقعیتی قرار می‌گرفت و ذره‌ای هوش و درایت برای رهبری یک جامعه بحران‌زده داشت باید چنین توصیه می‌کرد. باز می‌پرسیم آیا نمی‌شود انسان‌ها در موقعیت‌های مشابه، در برابر مسائل، امکانات، فرصت‌ها و تهدیدهای مشابه، به گونه‌ای مشابه سخن بگویند و واکنش‌های مشابه بروز دهند؛ آیا همه این مشابهت‌ها را صرفاً باید «اخذ و اقتباس» انسان‌ها از یکدیگر تلقی کنیم؟ شاید عبارات دیگری در نهج‌البلاغه باشد و شاید هم علی(ع) و بسیاری دیگر از سخن‌گویان در صدر اسلام با برخی معارف و ادبیات ایران باستان آشنایی مختصری داشتند، اما در اینجا مثال شاکد برای اثبات نظر خود، سخت نامربوط افتاده است و حتی این سخن او در مقایسه با آنچه در اشاعه اقوالی از بزرگمهر و عباراتی از دینکرد به ادب عرب مطرح کرده است از معقولیت نسبی هم برخوردار نیست.

در فصل ۱۱، تحت عنوان «برای روان»، از انتقال اندیشه‌های زردشتی به اسلام، سخن می‌رود. شاکد در این فصل، اندیشه ساده، عمومی و کاملاً انسانی «اگر نیکی کنی به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنی در حق خود بدی کرده‌اید» را که در قرآن (بنی‌اسرائیل: ۷) هم آمده و علی(ع) هم در حدیثی آن را به کار برده است، با تکلف بسیار مورد بحث قرار می‌دهد تا نشان دهد که عرب‌ها، اصولاً عقیشان به چنین مفهومی نمی‌رسیده و لزوماً باید آن را از منبعی بیگانه گرفته باشند. شاکد با آوردن حکایتی از کتاب النواذب زمخشری (متوفی ۵۳۸ ق.) که در آن، موبدی در حضور مأمون عباسی، عبارت «اگر نیکی کنم به خود کرده‌ام و اگر بدی کنم باز به خود کرده‌ام» را به کار می‌برد، تلاش می‌کند تا اثبات کند که این موبد، این اندیشه را از قرآن نگرفته بلکه آن را بنا بر سنت و پرورش زردشتی خود بیان کرده است. اما چون مؤلف در بررسی‌های خود در متون زردشتی کلیشه مبنای این قول موبد را نمی‌یابد با زحمت و دردسر بسیار - که در جای خود ستودنی است - به دنبال اسناد دیگری می‌گردد. او با تأکید بر عباراتی نظیر «از بهر روان» و «روان خویش را» (ص ۳۱۸) در متون زردشتی می‌خواهد سابقه قابل اتکالی برای این قول موبد دست و پا کند. در این راه او به ناچار ابتدا مفهوم «انجام دادن کاری از بهر روان خود» را عجیب می‌خواند و می‌گوید که این عبارت در زمینه ایرانی درست فهمیده نشده است (ص ۳۱۹). آن گاه برای درست فهماندن! آن به ایرانیان، به تحلیل و تفسیرهای شگفت‌آوری دست می‌زند که نمونه خوبی است برای دردسرهای محققانی که اول نتیجه می‌گیرند و بعد به دنبال سند می‌گردند. از یک سو توضیحات مفصل شاکد درباره «روان» و مفهوم «برای روان خود» قانع‌کننده نیست، و از سوی دیگر زحمت او برای پیوند دادن واژه «روانگان» با موضوع مورد بحث بی‌ربط و مبهم از کار درآمده است و البته ظاهراً خودش هم از این امر بی‌خبر نیست (نک: ص ۳۲۴). این فصل کتاب شاکد البته اگر ادعای مندرج در

ابتدای آن را برداریم مقاله بسیار مفید و عالمانه است و هرچند به کار اثبات نظر شاکد نمی‌آید می‌توان از آن، استفاده‌های علمی دیگری برد.

در فصل ۱۲ با عنوان «برخی مضامین ایرانی در ادبیات اسلامی»، شاکد - علی‌رغم توضیح مترجم در یادداشت اول کتاب - معتقد است که بخش اعظم فرجام‌شناسی / معادشناسی اسلامی از منابع یهودی و مسیحی و بیشتر ایرانی سرچشمه گرفته است. خواننده طبعاً منتظر انبوهی از مشابهت‌ها و نمونه‌ها و شواهد شاکد در این زمینه می‌ماند تا معنای «بخش اعظم» تحقق یابد. اما شاکد تنها به حدیثی نه چندان مورد اعتماد و منسوب به پیامبر(ص) استناد می‌کند مبنی بر اینکه سوگواری زیاد برای مرده، گذر او به جهان دیگر را مشکل می‌سازد (ص ۳۳۴-۳۳۵). شاکد این مطلب را مشابه منع مویه و زاری بر مرده در دین زردشتی می‌داند که البته کشف تازه‌ای نیست. بحث‌های مربوط به اقتباس معراجنامه‌های اسلامی از *ارداویرافنامه* هم چیز تازه‌ای نیست.

همه این قبیل تطبیق‌های شتابزده را می‌توان از نگاه قائلان به گفتمان ابداعات هم‌ارز (تیپولوژیک) با واقعیت اقتباس تعابیر نه مفاهیم، مورد انتقاد جدی قرار داد. مسئله این است که شاکد و همفکرانش در گفتمان «اخذ و اقتباس» به طور کلی هم در روش نقد تاریخی - در درون گفتمان خود - به نارسایی دچارند، هم از منظر نقد ادبی در نشان دادن دگردیسی‌های عناصر مورد ادعا در فرآیند وامگیری توانایی و کارآمدی لازم را ندارند و از سوی دیگر به ویژه وقتی از اخذ و اقتباس مفاهیم دینی سخن می‌گویند اساساً مقوله تجربه‌های دینی را نادیده می‌گیرند و ظاهراً اجازه نمی‌دهند حتی به مخیله‌شان خطور کند که ممکن است انسان‌ها برای بیرونی کردن تجربه دینی یا مشاهدات باطنی خود، تعابیر مشابه یا نسبتاً مشابهی را به کار ببرند و معلوم است که هر صاحب تجربه‌ای در مرحله تعبیر (به عبارت درآوردن) ناچار است از عناصر بیانی موجود و متداول در عرصه زبان معاصر خود که تا حدی قابلیت انتقال مفهوم را به مخاطب داشته باشند بهره‌بربرد و در این رهگذر، «وجود مشابهت‌ها، لزوماً دلیل بر اخذ و اقتباس نیست».

با این همه شاکد کسی نیست که علی‌رغم این انتقادات بتوان او را فی‌الجمله به تعصب در تحویل عناصر اسلامی به منابع بیگانه متهم کرد. او از برخی ملاحظات انتقادی گفتمان رقیب در کار خود سودجسته و به نسبت اسلاف خود، کار محققانه‌تر و منصفانه‌تری ارائه کرده است و در مجموع چنان که از ایران‌شناسی در این سن و سال انتظار می‌رود در اثر خود نکات قابل استفاده بسیاری فراهم آورده است.

در ترجمه کتاب لغزش‌های کوچکی روی داده که در مقایسه با محاسن کار مترجم قابل اغماض و کار بسیار پرزحمت ترجمه این اثر شایسته تحسین و تقدیر فراوان است. بی‌آنکه قصدی برای نقد ترجمه در میان باشد مواردی از این لغزش‌های کوچک را یادآور می‌شویم: در ص ۲۴۱ ترجمه فارسی، (در متن اصلی بخش ۷، ص ۷۶)، "touching"، هیجان‌انگیز معنا شده که ترجمه برانگیز، رقت‌آور یا تأثر برانگیز درست است.

در ص ۲۴۹ (متن اصلی، بخش ۷، ص ۸۵)، "traditions" به معنای «احادیث» است نه «سنت». ضمن آنکه در متن انگلیسی آمده است «در شماری از احادیث» نه در «بسیاری». در ص ۲۵۰ ترجمه در پانوش شماره ۳ (در متن اصلی، پاورقی ص ۸۵، بخش ۷) به نقل از مسعودی، مروج الذهب، «حدید حبشی» آمده که مترجم محترم آن را از قلم انداخته است. در ص ۲۷۵ (متن اصلی، بخش ۸، ص ۲۳۱) حروف‌نگاری واژه «نُقَلَه» (انتقال) در ترجمه به صورت «نُقَل» آمده است که درست نیست. حروف‌چینی کتاب مناسب است و علی‌رغم دشواری‌های کار، اغلاط تایپی چندانی در آن راه نیافته است مگر معدودی از جمله در پاورقی ص ۱۳۲، که «نهند» باید «نَهْنَد» و در ص ۲۱۱ «سیرالاسرار» باید در «سَرّ الاسرار» باشد.

فهرست کتاب‌های شائول شاکد:

A tentative bibliography of Geniza documents (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Etudes Juives, V), Paris – The Hague: Mouton & C.O., 1964. 355 pp.

Wisdom of the Sasanian Sages. An edition, with translation and notes, of Denkard, Book Six. Persian Heritage Series. Boulder, Col.: Westview Press, 1979. Iv+378 pp.

Irano—Judaica. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages, ed. by S. Shaked. Jerusalem: Ben – Zvi Institute 1982.

A magic spells and magic bowls. Aramaic incantations of late antiquity, by J. Naveh and S. Shaked, Jerusalem – Leiden: Magnes Press and Brill 1985.

Gilgul. Essays on transformation, revolution and permanence in the history of religions dedicated to R. J. Zwi.

Werblovsky, edited by S. Shaked, D. Shulman G.G. Stroumsa (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen, L), Leiden, etc.: Brill 1987.

Irano – Judaica. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages, II, edited by S. Shaked and A. Netzer, Jerusalem: Ben – Zvi Institute, 1990.

Messiah and Christos. Studies in the Jewish origins of Christianity presented to David Flusser, edited by I.

Gruenwald; S. Shaked; and G. G. Stroumsa (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 32), Tübingen: J. C. B Mohr (Paul Siebeck) 1992.

Firdausi, Shah – nama, in Hebrew translation, scholarly edition. 1992.

Magic spells and formulae. Aramaic incantations of Late Antiquity, by J. Naveh and S. Shaked, Jerusalem: Magnes Press, 1993.

Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran (The Jordan Lectures in Comparative Religion), London: School of oriental and African Studies 1994.

Magische Texte aus der Kairoer Geniza, I, in Zusammenarbeit mit M. Jacobs, C. Rohrbacher – Sticker und G. Veltri herausgegeben von P. Schafer und S. Shaked, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. (Texte und Studien Zum antiken Judentum, 42).

Irano— Judaica. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages, III, edited by S.

Shaked and A. Netzer, Jerusalem: Ben – Zvi Institute, 1994.

From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in religious history and intercultural contacts (collected studies series, CS505), Aldershot: variorum, 1995.

Magische Texte aus der Kairoer Geniza, II, in Zusammenarbeit mit Reimund Leicht, Giuseppe Veltri und Irina Wandrey herausgegeben von Peter und Shaul Shaked, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. (Texte und Studien zum antiken Judentum, 64).

فهرست گزیده از مقالات شاول شاکد:

A.D. H. Bivar and S. Shaked, "The inscriptions at Shimbar" Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 27' (1964), 265_280.

"Some notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his creation", Studies in mysticism and religion Presented to G.G.

Scholem, Jerusalem: Magnes Press, 1967, 227_254.

"Esoteric trends in Zoroastrianism", Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 3 (1969), 175_221.