

تیرستان
www.tabarestan.info

تابه خورشید به پرواز برآم

یاد نامه دکتر حمید محامدی

به اهتمام کتایون مزداپور
هایده معیری (محامدی)

تابه خورشید به پرواز برآم

تابه خورشید به پرواز برآم

www.tabarestan.info

من ترا خواهم که با همه دل

تا به خورشید به پرواز برآم

بیتی از حمید محامدی

نگاه کنید به صفحه ۴۴۳



کتاب روشن : علوم اجتماعی و انسانی ، ادبیات و هنرها



دکتر حمید محامدی (۱۳۸۳ - ۱۳۱۴)

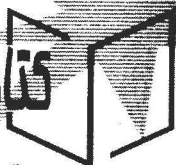
تابه خورشیده پرواز برآم

تابه خورشیده پرواز برآم

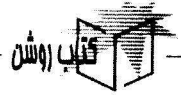
یاد نامه دکتر حمید محامدی

به اهتمام کتابون مزداپور
هایده معیری (محامدی)

کتاب روشن



تهران ۱۳۸۹



تابه خورشید به پرواز برآم

یاد نامه دکتر حمید محامدی

به اهتمام کتابون مزدآپور
هایده معیری (محامدی)



چاپ اول: ۱۳۸۹؛ تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

حروفچینی: دریچه کتاب

چاپ و صحافی: فرشیوه (خ ولیعصر، کوچه فلاح زادگان، بن بست نجابت، پلاک ۶۰؛ تلفن: ۶۶۹۵۸۱۹۲)

قیمت: جلد شمیز: ۸۰۰۰ تومان؛ جلد گالینگور: ۹۰۰۰ تومان

حق چاپ و نشر محفوظ است.



مدیر تولید: هوش آذر آذر نوش



تهران، صندوق پستی ۵۵۹-۱۵۸۵۵

تلفن: ۲۲۹۷۷۹۸۳؛ فاکس: ۲۲۹۷۷۹۰۹

E-mail: ketaberoushan@hotmail.com

شابک: ۹۷۸-۶۰۰۰-۵۲۳۴-۱۱-۴ ISBN: 978-600-5234-11-4

سرشناسه	: مردابور، کتابون، ۱۳۲۲-
عنوان و نام پدیدآور	: تا به خورشید به پرواز برآم: یادنامه حمید محامدی/ندون کنندگان کتابون مردآپور، هایده معیری (محامدی).
مشخصات نشر	: تهران: کتاب روشن، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری	: ۲۵۲ ص.
شابک	: 978-600-5234-11-4
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
موضوع	: محامدی، حمید، ۱۳۱۴ - ۱۳۸۲ -- یادنامه‌ها
موضوع	: ایران‌شناسی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	: زبان‌شناسی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
سبب افروزد	: معری، هایده، ۱۳۲۰-
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۸ م/۵۵/۲۳۲/۵۵/۲۳۲ DSR
رده بندی دیویی	: ۹۵۵/۰۰۰-۷۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۹۳۲۱۹۰

فهرست

پرواز دوست

پرواز دوست / ویراستاران

من، حمید محامدی

حمید یکی از یکی‌ها بود / همایون کاتوزیان

حمید محامدی صفا و صداقت و صمیمیت محض بود / امیر بهمنیار

استادم حمید / گیتی شکری

دکتر محامدی و ادبیات متعهد / اکبر افسری

به یاد فرهیخته‌ای آزاده / محمدتقی راشد محصل

گزارش سالگرد درگذشت دکتر حمید محامدی / علی دهیاشی

بخش یکم: اساطیر، آداب و رسوم

مه‌بانگ / سیمین بهبهانی

داستان‌های حماسی و طبقات اجتماعی در ایران باستان / حمید محامدی

از سرود مروارید تا غربت غربی / ناصر زعفرانچی

دو رساله در فتوت / مهران افشاری

A Contribution on Mithra's Role in the Armenian, Iranian and the Roman World / تورج دریایی

چهار زهگان در ادبیات فارسی میانه / محمود جعفری دهقی

Ethnographic Data from South Caspian: Marriage, Birth, and Death Rites in Rural Mazandaran

/ حبیب برجیان

بررسی تطبیقی آخرت‌شناخت زرتشتی و اسلامی / سیدمجتبی آقایی

خوراک آیینی در مناسک صابئین مندائی / راضیه محب

ماده - دیوپسوس / ورنر زوندرومان: ترجمه امید بهبهانی

صلیبی با خط سعیدی یافت شده در اک - یشم / قرقیزستان / گلریز صالح

روزگار زن ایزدپرستی / هایدۀ معیری (محامدی)

بخش دوم: واژه، زبان و متون

نیک‌ی‌ها و بدی‌ها از کجا می‌آیند؟ / ژاله آموزگار

گل‌نبشته خزانه PT 10a تخت جمشید / عبدالمجید ارفع

فارسی‌گردان کتیبه خشایارشا به خط هرتسفلد / ایرج افشار - هرتسفلد

پیشنهادهایی دربارهٔ متن برخی از ابیات داستان هرمزد نوشیروان در شاهنامهٔ مسکو
/ محمود امید سالار

نکاتی در دو دستخط / بهرام برومند
کارنامهٔ اردشیر بابکان و واژه‌نامهٔ منتشرنشدهٔ آن / عسکر بهرامی
نام داریوش / رودیگر اشمیت: ترجمهٔ فاطمهٔ جدلی
کودک و گردونه / محمدتقی راشد محصل
پنج خیم آسرونان / منظر رحیمی‌ایمن
گلیم در آب روان افکندن / علی رواقی
ضمیر در زبان سغدی / زهرهٔ زرشناس
نمونه‌های بازمانده از گویش قدیم شیراز / پژمان فیروزبخش
پیام داریوش در یکی از سنگ‌نوشته‌های آرامگاه در نقش رستم و مقایسه با سخنانش در دیگر کتیبه‌ها
/ بدرالزمان قریب

ابریشم تخاری و درخت آسوری / کتایون مزداپور
دربارهٔ یک واژهٔ اوستایی / مهشید میرفخرایی

بخش سوم: فرهنگ و تاریخ

طاروی طوس / محمدرضا شفیعی کدکنی
دربارهٔ زندیق / علی حصوری
چند پاره‌متن دربارهٔ کبیسه / داریوش کارگر
مروری بر زندگی و خدمات ارباب کیخسرو شاهرخ / امیررضا فروزان یزدانی
نگاهی به نامه‌های ژاپنیان / هاشم رجب‌زاده
در جست‌وجوی چیستی گفتمان روشنفکری ایران / نصراله روحی‌نژاد
آمیزه‌گرایی در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی / فرنگیس مزداپور
Running Head: Body Size preferences and Ethnicity Ethnic Differences in Body Size Preferences: Myth or Reality?
/فریانهٔ محامدی (کشلین)

پایان سخن

کارنامهٔ محامدی
گفتگویی با حمید محامدی / ناصر مهاجر
مسئولیت نویسنده / ژان پل سارتر: ترجمهٔ حمید محامدی

چند شعر از حمید محامدی:
در ستایش درخت روشنی / برگردان از شعری مانوی
امید
تو را خواهم
فریاد من همه شب است

تبرستان
www.tabarestan.info

یادداشت ناشر

بخش مقدمه این کتاب عنوانی زیبا و خیال‌انگیز دارد: پرواز دوست. نوشتن درباره دوستی فهمیم و سخاوتمند و پرشور، که اینک «به خورشید» پیوسته است، برآستی که دشوار است، دوستی که از آغاز نوجوانی به ایران و مردم ایران عشق می‌ورزید و تا به آخر نیز چنین ماند.

آنچه را باید درباره دکتر حمید محامدی بدانیم، دوستان و ارادتمندان او در بخش «پرواز دوست» نوشته‌اند و در اینجا نیازی به تکرار آنها نیست. حمید و من چند سالی اختلاف سن داشتیم؛ به علاوه در آغاز آشنایی ما، در آن سال‌ها او در تهران بود و من در شیراز - اگرچه چند سالی بعد گذارش به شیراز افتاد و مدتی در دانشگاه پهلوی آن روز تدریس کرد، که دیگر من در شیراز نبودم. بنابراین، معاشرت و همنشینی ما زیاد نبود. در عین حال، محضرش آن‌چنان آموزنده و شیرین و منطقی بود که وقتی مدتی بعد که دوستی ما نزدیک‌تر شد، این آشنایی به سرعت به دوستی صمیمانه تبدیل شد. مهربان و گشاده‌نظر بود. و باز روی صفت «منطقی» تأکید می‌کنم. در آن دوران که همه سرتاپا احساسات بودند، او منطقی فکر می‌کرد و سخن می‌گفت، خصوصیتی که وقتی در بلاد پیشرفته تحصیل و تدریس و زندگی کرد در او تقویت شد. نازنین دیگری هم داشتیم، منوچهر صفای عزیز، که او نیز چنین بود، و الفت عمیق آن دو شاید از همین اشتراک روحیه سرچشمه می‌گرفت. خاطره زنده‌ای که از آن دو عزیز همیشه به یاد دارم، همین فکر و اندیشه منطقی و متعادل آنهاست.

گردش روزگار، حمید را به دیار دیگر انداخت. سال‌ها در امریکا ماندگار شد که شرحش را در مقالات دوستانش در همین کتاب می‌خوانید. تصور می‌کنم سال ۱۳۸۲ بود که به من تلفن کرد. اول فکر کردم از امریکاست. اما گفت به تهران آمده و تلفن مرا از دوستان گرفته است. می‌خواست با هم به دیدن منوچهر صفا برویم. می‌گفت دوستان مطبوعاتی تلفن صفا را نداشته - اند یا به او نداده‌اند؛ از مزایای جوامع بسته!

می‌دانست که از سال ماقبل بعضی دوستان و «رفقا»ی سابق چهارشنبه‌های آخر هر ماه به دیدن صفا می‌روند. پرسید اگر آن دیدارها هنوز برقرار است، در اولین چهارشنبه - که تصادفاً دو سه روزی بیشتر به آن باقی نمانده بود - او هم خواهد آمد. به صفا زنگ زدم و با خوشحالی

استقبال کرد. در آن روز، نقل محفل ما شد. کلامش، مثل گذشته، شیرین و «طناز» بود. دوستان، کلی سؤال داشتند. از وضع و سرگذشت خود او گرفته تا وضعیت اوضاع و احوال، طبق معمول این جلسات، جهان و جهانیان، دنیا و مافیها! همه را پاسخ داد، با همان اعتدال و منطق گذشته. برخلاف بسیاری از ایرانیان ساکن ینگه دنیا که احساسات، بغض و کینه، مانع از سخن و تحلیل واقع‌بینانه آنان می‌شود، به کوتاهی ما را «در جریان» قرار داد. یادم است که بخصوص از جناح‌بندی‌های داخلی امریکا، به زمان جورج بوش و نتوکان‌ها، چه تحلیل دقیقی کرد.

با همان تلفن و همان دیدار در منزل صفا، دیواره‌های سال‌ها دوری به یکباره فرو ریخت. حمید جوان‌تر را به یاد آوردم که رابط جامعهٔ سوسیالیست‌ها با جبههٔ ملی بود. آن زمان هم منطقی سخن می‌گفت؛ این زمان هم نیز، با درایت و پختگی بیشتر. متأسفانه گفت که دو سه روز دیگر باید به امریکا بازگردد و فرصت دیداری دیگر نخواهیم داشت. اما اضافه کرد که «راهش باز شده» و حتماً سال دیگر بازمی‌گردد. سال دیگر! چرا، برگشت؛ به دوستی که از امریکا می‌آمد، پیام داد که همین چند ماهه خواهد آمد و مشتاق حضور در «محفل صفا» است. آری، واقعاً هم به قولش وفا کرد و آمد، اما چه آمدنی؟ ماجرایش را در سطرهای اول و دوم «پرواز دوست» بخوانید. تکرارش برای من خیلی سخت است.

به نظرم، صفا و محامدی وجه اشتراک دیگری نیز داشتند. بهجت صدقی (صفا) را طبعاً می‌شناختم. چون چهارشنبه‌های آخر هر ماه بر خوان صمیمانه‌اش می‌نشستم. اما خانم‌هایده معیری (محامدی) را ندیده بودم، تا آن که در مجلسی برازنده که به یاد حمید در هتل سیمرغ ترتیب داده بود با ایشان آشنا شدم. آن وجه اشتراک دیگر که گفتم، صمیمیت و وفاداری همسرانشان نسبت به آن‌ها بود. چندی بعد از آن آخرین دیدار با محامدی که صفای عزیز گرفتار سرطان مهلک شد، شاهد بودم که بهجت خانم با چه دقت و دلسوزی از او مراقبت می‌کند. مجلس یادبود هتل سیمرغ نیز، به نظرم، نشانهٔ وفاداری‌های خانم‌هایده بود. بعد هم که به فکر تدوین و انتشار یادنامه حاضر افتادند و زحماتی که برای جمع‌آوری مقالات کشیدند، این نظرم مطلقاً تقویت شد.

یادنامه را می‌خوانید و با اندیشهٔ باز و پیشرو حمید محامدی آشنا می‌شوید، و نیز با خدمات ارزنده‌اش در حوزه‌های زبان‌شناسی و ایران‌شناسی و تدریس زبان فارسی. نمی‌دانستم که شعر هم می‌گوید، اما با خواندن چند شعری از او که در پایان کتاب حاضر چاپ شده است، دیدم که در این وادی هم چه احساس دلپذیر و چه بیان گویایی داشته است. حیف بود، رفتن نابهنگامش خیلی حیف بود. هنوز می‌توانست با ذهن سرشارش باعث روشنی و روشن‌بینی دوستان، شاگردان، و مردم جامعه شود.

این یادنامه خود کتابی است ارزنده و آموزنده در زمینه‌های ایران‌شناسی و متون و فرهنگ و تاریخ. کتابی است شایسته حمید محامدی و سالیانی دراز که صرف تحقیق و تدریس کرد. «مرثیه‌نامه» نیست. نه، به هیچ رو. در واقع، بیشتر مقالات آن که به دست استادان صاحب‌نظر نوشته شده است، به یاد حمید و با عشق به او، متونی است که به درد کلیه دانشجویان آینده زبان‌شناسی و ایران‌شناسی و تاریخ خواهد خورد. اگر حمید رفته است، این یادنامه و یادگار او راهش را ادامه خواهد داد؛ باز هم شاگرد و دانشجو خواهد داشت. ضمناً، باید افزود که ناشر در آیین نگارش و رسم خط نویسندگان دست نبرده است تا سلیقه یا نظر آن‌ها محفوظ بماند؛ بگذار تا صد گل بشکفت!

در پایان بر من به عنوان ناشر این کتاب لازم است که علاوه بر نویسندگان مقالات، از خانم دکتر کتایون مزدپور که از آغاز با عشق و علاقه با خانم معیری همراه و همکار بود سپاسگزاری کنم. همچنین، چاپ آن مدیون حمایت آقای دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی ریاست فاضل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. حمایت سخاوتمندانه جملگی این عزیزان، چاپ و انتشار در خور یادنامه را سرعت بخشید و ممکن کرد. صمیمانه شاکرم که در این خدمت بزرگ فرهنگی، که به یاد و بزرگداشت دوستی ایران‌شناس و ایران‌دوست صورت هستی پذیرفته است، همکاران کتاب روشن و من هم سهمی کوچک ایفا کرده‌ایم. یاد و خاطره او پاینده باد.

هرمز همایون‌پور

تهران، زمستان ۱۳۸۸

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

پرواز دوست

تبرستان
www.tabarestan.info

پیشگاه عشق را پیشان که دید
پایگاه فقر را پایان که دید
عطار

تبرستان
www.tabarestan.info

پرواز دوست

هنگامی که در نوروز ۱۳۸۳، دکتر حمید محامدی (۱۳۱۴ - ۱۳۸۳) شتابان از فرودگاه سانفرانسیسکو - کالیفرنیا - به قصد دیدار از مادر در بستر مرگ، به سوی تهران پرواز کرد، هرگز این بیم خاطری را نمی‌آشفته که دیگر به خانه، نزد همسر چشم‌پراه خود باز نخواهد گشت. بازی سرنوشت چنین بود که پسر آرزومند مادر و پسران از احوال بیمار ده ساعت پیش از مام‌پیر در گذرد و مادر محتر و ناگویا در سوگ فرزند اشک ریزد چونان دیگر اعضای خانواده و یاران و دوستان.

این پرده از داستان زندگانی محامدی چکیده و فشرده سرگذشت غریب، اما نه چندان بی‌نظیرش در میان دیگر هموطنان در آن نسل، نمونه‌ای است از آنچه بر او و همراهان و هم‌زمان و هم‌درسان وی رفته است. حمید هوشیار، صدیق و گشاده‌دست و مهربان از جان و زندگانی و شوق خود برای زیستن مایه گذاشت تا خیر و سعادت و شادی و دانایی را برای دیگران، در ایران و انیران، ارمغان کند، ولی در این مبارزه بزرگ، چه به دست آورد و چه را از دست داد و حاصل چه بود؟ در این جنگ بزرگ، که بیگمان «به جان است پیکار و جان بی‌بهاست»، آیا امید آن هست که آینده داوری و قضایای درست و حقانی کند؟

حمید محامدی هوشمند و خیرخواه و سرشار از اشتیاق شادی و خوشی بود، اما این نیکبها را فقط برای خود و اطرافیان نمی‌خواست. از این روی بود که برای جامه عمل پوشاندن به آرزوی خیر برای همه، البته بیگمان به تأثیر جریان‌ات اجتماعی روز، پا به میدان نهاد. چنین است که از او چند چهره متمایز در یادها مانده است. در خانواده، از دیرباز، اندیشه‌ای پیشرو داشت که راهگشا برای اعضای جوانتر بود؛ استادی بود دوست و راهنمای دانای صمیمی و جدی برای دانشجوی؛ نیز دانشمندی آگاه از تازه‌ترین دستاوردهای پژوهشی در زمینه کار

خویش. چهره دیگر محامدی روشنفکری مبارز است که درد جامعه بیمار را می‌شناخت و می‌کوشید از گنجینه دانش درمانگر بشری، که به آن دسترس داشت، ارمغانی را به میهن، که به آن عشق می‌ورزید، بازآورد.

در عمل نیز به کار پرداخت و از جان و زندگانی خود مایه گذشت تا از راهی که آن را درست می‌دانست، مشتاقانه به یاری مردم شتابد. حمید محامدی پیمودن این راه دشوار و دور را تکلیف خود می‌شمرد. داوری دوستان و یارانش را در چند یادداشت کوتاه در آغاز این یادنامه لطفاً خواهید خواند. این خاطره‌ها نقش وجود عزیزش را دوستانه بازمی‌نماید و برگه‌ای از مبارزات تاریخی مردم ایران را نیز نقش می‌زند.

در آن چهره دکتر محامدی که استاد بود، پرورش شاگرد پژوهنده، با همه صفاتی که ستوده باشد، تمایز پدید می‌آورد. در این نقش است که دانشجویان بسیاری خود را سخت مدیون وی می‌دانند و هرگز اثر سخنان آموزنده و شخصیت پیشگام و نیرومند وی را از یاد نمی‌برند. بسیار اند کسانی که اینک گوشه‌ای از فرهنگ‌آرایی و جهل‌زدایی را در این دوران بر عهده دارند و می‌کوشند تا ایران را تازه گردانی و امروزی کنند و پروردگان دست نیرومند حمید محامدی‌اند («استاد حمید») و شاگردان دیروزی. سرکار گیتی شکری، نمایی از فعالیت و طرز کار حمید محامدی را در این زمینه، با یاد از خاطره‌های دور خود در این باب می‌نگارد. سخنان دوستان در نخستین سالگرد درگذشت آن شادروان، برخی دیگر از خصائص این دانشمند مهاجر را بازخواهد نمود.

به رغم ستمی که دید و رنجی که کشید، هرگز شور آزادیخواهی را رها نکرد و اشتیاق دوران دانشجویی را از دست نهد. در «گفتگویی با حمید محامدی» (بخش پایان سخن) این وجه از شخصیت وی بارز می‌گردد. فزونتر آن که استاد همچنان همواره پیشتازی ماند در عرصه فراداشتن چراغی از معرفت فرا راه مردمان در جامعه خویش. در این بابت، بویژه به ترجمه‌هایی دست زد که چشم‌اندازی نوین از اندیشه دنیای مدرن را بر فارسی‌زبانان بازمی‌گشاید. در مقاله «دکتر محامدی و ادبیات متعهد» از این کار او سخن می‌رود و نیز آن ترجمه خود وی از مقاله سارتر نقل خواهد شد.

در ایران، بویژه شرایط زمانه جمعی را به وادی سرگردانی راند که بسیاری از آنان شهیدوار سوختند و بر باد رفتند. محامدی نیز به پاس دل بستن به آزادی و عدالت، رانده شد و به جای پرداختن به کاری که در آن رنج برده بود و استعداد تام داشت، به راهی دیگر افتاد. وی به روایت خودش از این واقعه سخن می‌گوید (من، حمید محامدی).

با انتقال از زمینه پژوهشی زبان‌شناسی و ایران‌شناسی به تدریس زبان فارسی، از آن پس، محامدی دیگر توانست فقط در حاشیه به کار اصلی خود بپردازد. چنین است که آثاری پراکنده از خود وی نیز در این مجموعه می‌آید. وی که هرگز نه توانست دل از کار اصلی خود برگند و

نه از سیاست که همواره به آن وفادار ماند، همچنان دور از وطن زیست؛ ولی چنان که همواره در سالیان دراز آرزویش را بر زبان آورده بود، سرانجام به خاک وطن پیوست!

مقاله «مسئولیت نویسنده»، خود آینه‌ای است تمام‌نما از اندیشه و نظر شادروان دکتر حمید محامدی نسبت به تعهد قلم و نویسنده، و نیز مسئولیت آدمیان که «محکوم‌اند به آزادی»! وی که چنین تفکری را به سراسر جوامع و هستی آدمی، بویژه آنجا که پژوهش و دانش مطرح باشد، تسری می‌داد، نجابت در اندیشیدن و شرافت در دانایی را در نظر و در عمل می‌ستود و همواره می‌کوشید که آزادی را در همه ابعاد آن نقش زند. استغنائی شکوهمند به وی صفایی می‌بخشید که گاه رنگ کودکانگی به خود می‌گرفت و گاه فخری درویشانه. همین فخر بود که در این دنیای پرنیرنگ حمید محامدی را همواره از هر خُبثی به دور داشت و به رغم زخم و ستم، هرگز نجابت ذاتی و طبیعی خود را ترک نگفت.

از تکاتک بزرگوارانی که در گردآوری این یادنامه ما را یاری داده‌اند، سپاسگزاری می‌کنیم. افزون بر دوستانی که با پاسخ گفتن به تقاضای ارسال مقاله بر ما منت نهادند، یارانی به شیوه‌هایی گوناگون به مدد ما شتافتند. از آن جمع، بویژه آقایان مهران افشاری، دکتر تورج دریایی، عباس معیری، مهندس پرویز حکیمی، و سرکار خانم زاله باختر، و خانم دکتر مهشید میرفرخایی در فراهم آمدن این نامه سهیم و یاور بوده‌اند. از همان سرآغاز پیوسته از مشورت آقای اکبر افسری برخوردار گشته‌ایم. همه این عزیزان را سپاس می‌گوییم و نیز دوست گرانمایه، جناب دکتر هرمز همایون‌پور را، که نشر کتاب را بر عهده گرفتند، بویژه سپاسگزاریم از آقای ناصر زعفرانچی و جناب آقای دکتر حمید آیت‌اللهی موجب همیاری و بزرگواری ایشان. و آماده‌سازی کتاب زحمت خانم سارا داریان و ذوق و هنر سرکار خانم منصوره خوش‌زحمت و کاردانی و دقت سرکار خانم سهیلا بابایی، و همچنین مدیر تولید انتشارات روشن، آقای هوش‌آذر آذرنوش شایان تقدیر است. از همه عزیزان سپاسگزاری می‌کنیم.

Hamid MAHANEI

Date of Birth 7/21/35

Persian, PI

تبرستان

سن - حمید مجاهدی

سن - حمید مجاهدی از سال ۱۹۹۵ که برای ادامه تحصیل عالی
و اخذ درجه دکتری به آمریکا آمدم و در دانشگاه باردار به تحصیل مشغول شدم
به تدریس زبان فارسی به آمریکاییان و دیگر دانشجویان انگلیسی زبان اشتغال
داشته ام. این وظیفه را ابتدا در دانشگاه باردار به عنوان دستیار آموزشی
دوست داشتم. شاد در آن سنو مجبور به تدریس زبان فارسی آن زبان
دانشگاه باردار آغاز کردم. پس از یک سال و نیم از ژانویه ۱۹۶۸ تا مارس
۱۹۷۰ مدرس زبان فارسی و فرهنگ و زبان شناسی ایرانی در دانشگاه کالیفرنیا
در شهر برکلی بودم. سپس در سال ۱۹۷۱ به ایران رفتم و در دانشگاه هلمی
در محسوس زبان فارسی و تاریخ آن دانشگاه - به کار تعلیم و تدریس زبان
فارسی - زبان شناسی ایرانی و تاریخ و فرهنگ ایران به دانشجویان ایرانی و
آمریکایی پرداختم. در آن سالها زبان تدریس دانشگاه هلمی - زبان انگلیسی
بود و اکثر کلاسها به آن زبان تدریس می شد و بیشتر کتابهای درسی نیز به زبان
انگلیسی بود. هر ساله نیز - تعدادی دانشجوی آمریکایی از طریق برنامه
مبادله فرهنگی میان دانشگاه هلمی و دانشگاههای آمریکایی (برنامه دانشگاه
نیپلوانیا دانشگاه ایالتی کنت) به دانشگاه هلمی می آمدند.
این دانشجویان - علاوه بر درسهای مربوط به رشته شان ملزم بودند که
حداقل چهار درس در یک سال در زبان فارسی و فرهنگ و تاریخ ایران بگذراند

Hamid MAHAMEDT
Date of Birth 7/21/35
Persian, P2

به علاوه در چند دینی از استادان تبار دانشگاه نیز آمریکائی بودند و نیاز داشتند که زبان فارسی را - لا اقل در حد رفع احتیاجات خود در رسیدن از محیط دانشگاه فراگیرند و با آداب رسوم و فرهنگ ایرانیان آشنا شوند.

در فاصله زمانی سالهای ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۵ من مسئول اداره و معلم کلاسهای فارسی و فرهنگ ایرانی به آمریکاییان بودم و با کمک سه دستیار که زیر نظر خودم تعلیم دیده و برای تدریس فارسی به خارجیان آماده شده بودند - اینکار را انجام میدادم.

برنامه دیگری که در آن سالها در آن شرکت داشتم - تدریس فارسی و فرهنگ و تاریخ ایران به « داوطلبان بین المللی برای توسعه » سازمان ملل بود. هدف از تشکیل این سازمان حفظ برجسته صلح جهان از راه کمکهای فنی برای توسعه کشورهای در حال رشد و کمک رشد اعلام شده بود. داوطلبان از محافل مختلف جهان بودند و رشته های گوناگون فنی و خدمات تخصص داشتند و پس از گذراندن دوره تعلیماتی زبان فارسی به مدت هفت تا ده هفته - به محل مأموریت خود که اغلب در دعوات و مقبالت یا شهرکهای دور افتاده بود، می رفتند.

در طی سالهای ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۵ هفت گروه - بین منظور به امریک آمدند و در شهر کوئیک مردشت، زیر نظر دانشکده ادبیات و علوم دانشگاه هلدی تعلیم دیدند. وظیفه مدیریت آموزشی این برنامه از تدریس و تهیه مواد درسی (دانشی و سمعی) گرفته تا آموزش دستیاران و معلمان همه با من بود. در این مدت صحت دستیار و معلم برای تدریس زبان فارسی زیر نظر من تعلیم دیدند. حاصل این برنامه نیز بار بود برای من تجارت کز انبوهی را در برداشت (به پوست کز ارض صغری از این برنامه را که در سال ۱۹۷۵ در کنفرانس MEPA در توس آنجلس عرضه داشتم ارسال می دارم.)

Hamid MAHAMED
Date of Birth 7/21/35
Persian P3

در سال ۱۹۷۵ به دعوت دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس، در آن
دانشگاه به تدریس زبان فارسی و نیز فرهنگ و ادبیات ایرانی اشتغال داشتیم.
از سال ۱۹۷۶ تاکنون در بخش مطالعات شرقی دانشگاه پنسیلوانیا به تدریس
فارسی، در تمام سطوح - زبانهای باستانی و فرهنگ ایرانی مشغول بوده‌ام.
در سال تحصیلی گذشته هم علاوه بر دانشگاه پنسیلوانیا به عنوان استاد مدعو
در دانشگاه کلیفیا تدریس می‌کردم. هم اکنون هم در دوره تابستانی دانشگاه
پنسیلوانیا مشغول تدریس کلاس فارسی عامیانه، فشرده هستیم که تا آخر
ماه ژوئیه ادامه خواهد داشت.

تجربه شانزده ساله آموزش زبان فارسی به دانشجویانی با
ملیت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون برادرکارم مستتر و حنیفه ساخته است. در طول
این مدت، تمام مواد و کتاب‌های مربوط به تدریس زبان فارسی به انگلیسی زبانان
و همچنین کتاب‌های تدریس فارسی به فرانسوی و آلمانی را با دیدی انتقادی
مطالعه کرده و از آنها برای تهیه مواد درسی ام‌سده حنیفه ام. حنیفه حنیفه
در جریان تحول آخرین نظرات درباره تدریس و آموزش زبان دوم بودن
و سهیم، تجربیات و مطالعات هجده ساله من آموخته است که تدریس
شده در تعلیم زبان فارسی بکار رفتن روش مستقیم می‌باشد که تمام جنبه‌های زبان
را از گفتار و شنیدن و خواندن و نوشتن در بر می‌گیرد.

زبان فارسی از نظر فغان یکی از پیچیده‌ترین زبان‌های هندواروپایی
است و با این دستوری منظم و بسیار ساده دارد و می‌توان آنرا در عمل دوره‌ای
کوتاه تعلیم داد و آموخت. آنا زبان و یادگیری زبان تنها گرامر نیست، گرامر
لازمست و فهم یادگیری زبان مرحله به مرحله آموخته شود و دانشجویان مرحله‌ای باشد
که بتواند قواعد زبان را تا خود آگاه به کار برد.

در تدریس زبان فارسی، تاکنون دو شیوه شده اول و معمول بوده است: یکی روش قدیمی

که به دانشجویان از آموختن الفبا، تنها دستور درجه تعلیم داده می شود و دیگری آنکه الفبا فارسی و اصول گرامری را یکباره به یکباره می دهند و از راه «آوانویسی» و به طریق «الکونی» تنها زبان گفتار و شنیدن را می آموزند.

به عقیده من این هر دو روش، در عین حال که نکات مثبتی را در بر دارد، کامل نیست. شیوه اول دانشجویان را تعلیمی از زبان محاوره محروم می سازد و شیوه دوم او را به بیاد ترتیب نمی گذارد. من معتقدم که در آموزش زبان فارسی، همچون دیگر زبانهای زنده دنیا، تمام جنبه های آن، لغات، مابین تعلیم داده شود، بطوریکه دانشجویان از خاتمه این دوره مقدماتی بتوانند نیازهای اساسی و اولیه خود را به از نظر محاوره و رسم از نظر خواندن و نوشتن مانند «فرهنگ زبان» برآورده سازد.

مواد درسی و برنامه ای که معمولاً برای تدریس یک دوره فارسی ابتدایی (بین ۱۵۰ تا ۱۸۰ ساعت کلاس) نگاشته ایم فهرست وار به شرح زیر است:

۱- یک درس برای آموختن عبارات و اصطلاحات ساده و روزمره که دانشجویان با زبان فارسی آشنا سازد. این درس به شیوه الکونی و از طریق شنیدن اری تعلیم داده می شود.

۲- دو درس اصوات و الفبای فارسی

۳- سه و پنج درس مکالمه (دو خواندن و نوشتن)

۴- دو دوره درس دستور زبان

۵- ده درس قرائت و نوشتن

مجموعاً شصت درس

در سهای دستور، معمولاً بسیار کوتاه هستند و پس از هر چهار یا پنج درس مکالمه یک درس دستور گنجانده می شود. بدین ترتیب که هر درس مکالمه حاوی نکته یا نکته هایی تازه از گرامر است که دانشجویان از طریق

Hamid MAHAMEDZ
Date of Birth 7/21/35
Persian, P5

فراگرفتن و نگاریدن الگو آرای آموزد و بدو ترجمه نگاری برد. در هر درس که در این
کتاب دستور که دانشجو بطور نا آگاه در ضمن درس مطالعه - آموخته بصورت
منطقی ترجمه می شود. در این دستور با آخرین درس مطالعه تمام می شود.

با شروع درسی قرائت و نوشتن، هرگز استفاده از فرهنگ فارسی به انگلیسی
به دانشجو تعلیم داده می شود. دانشجو موظف است که خود دوازه های تازه را
از فرهنگ که در اختیار دارد پیدا کند و من به عنوان معلم باید دوازه های
فعال و منفی فعال را در درس را به او متذکر شوم. البته علاوه بر لغات
اساسی، در درس باید بر اساس نیازهای دانشجو لغات فنی و تکنیکی
مورد احتیاج او تهیه و تنظیم شود. درسیها قضا باید همراه با دوازه باشند و دانشجو
باید بتواند حد اکثر استفاده را از آنها نگاه زبان را در هر درس بکند.
نکته دیگر آنکه من همیشه کوشش می کنم تا زبان ساده (فارسی شکسته)
را تمام با فارسی کتابی به دانشجو بیاد بدم و قواعده مرادط به آنرا ضمن درسیهای
گرامر به او یاد بدهم.

این مختصری است از روش تدریس من در زبان فارسی دوره آمه ای.
البته همیشه تعصبی نسبت به روش خود ندارم و همیشه کوشش کرده ام تا از
دکتر شده های محول دهمه ادل نیز استفاده کنم.

من در ماه اوست با خانواده ام از شرق به غرب یعنی از پکنیان
به کالیفرنیا کوچ فرایم کرد و در مدرسه ای سکنی خوانده ام که در آنجا
بخش فارسی منسوب به زبانهای خارجی در صورت نیاز بتواند از تجارت
و مطالعات برای تدریس فارسی و فرهنگ ایرانی و تعلیم معلمان جدید در این
رشته استفاده کند.

حمید یکی از یکی‌ها بود

همایون کاتوزیان

کالج سنت آنتونی و دانشکده شرق‌شناسی

دانشگاه آکسفورد

ژانویه ۲۰۰۷

حمید محامدی یکی از یکی‌ها بود. از آن آدم‌ها بود که خیلی کم پیدا می‌شوند. به سواد و درس و مشقش الان می‌رسم ولی از همه مهم‌تر درستی و درستکاری و صفا و صمیمیت، و حتی - در مسائلی و مواردی - بزرگواری و فداکاری او بود که او را در میان بیشتر خلایق مشخص و ممتاز می‌کرد. من در بیان صفات عالی حمید خود را با دو مشکل روبرو می‌بینم. یکی این‌که گمان خواهند کرد من اینها را از سر احساسات دوستانه و ارادت شخصی می‌گویم. حال آنکه در واقع دوستی من با حمید اساساً به خاطر و بر اثر این صفات برجسته انسانی او بود. مشکل دیگر این است که در یادبودنامه‌هایی که در ایران برای رفتگان‌شان می‌نویسند غالباً چنان مبالغه می‌کنند و عنان قلم را چنان به احساسات شاعرانه می‌سپارند (و حتی درباره درس و مشق و سواد و مواد آن مرحوم نکات خلاف واقع می‌گویند) که می‌ترسم گمان کنند من نیز همان شیوه را به دست گرفته‌ام و هدفی جز تقریظ‌نویسی و مرثیه‌خوانی ندارم. اما حقیقت این است که من به کاربرد چنین شیوه‌هایی عادت و عقیده ندارم، نه همان‌که این شیوه‌ها را از دست دیگران نیز درست و سودمند نمی‌دانم. حمید واقعاً یکی از یکی‌ها بود.

هژده سالم بود که با حمید آشنا شدم، و این آشنایی به سرعت تبدیل به دوستی صمیمانه‌ای شد که در طول سالیان دراز بی‌خدشه و تردید ماند و تا زمانی که از دستان رفت ادامه داشت. با این‌که - جز در سال اول - تقریباً پیوسته از هم دور بودیم و به دیدارهای دوسه سال یکبار راضی می‌شدیم. در آن سال، من برای ادامه درس و مشق عازم لندن شدم و همان سالی بود که با خلیل ملکی آشنایی (و حتی دوستی) پیدا کرده بودم و در جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران که تازه تشکیل شده بود فعالیت می‌کردم. هنگام عزیمت، ملکی دو نامه به من داد: یکی برای برادرش حسین ملک در پاریس، دیگری برای حمید محامدی در لندن. ملک تازه از ایران

رفته بود و او را شخصاً می‌شناختم. و چون در هر صورت برای دیدار برادر و خواهرم سر راه به پاریس می‌رفتم ملکی نامه‌ای برای او داد که شخصاً به خودش برسانم.

پس از ورود به لندن یکسر به نشانی حمید رفتم که نامه را برسانم. همسایه‌هایش گفتند به تعطیلات رفته، چون تابستان بود، اواخر ماه اوت. به یاد ندارم که پیامی برای او گذاشته باشم ولی در هر حال یکی دو ماه گذشت و هنوز او را ندیده بودم. به حسین ملک در پاریس نوشتم و او نشانی حمید عنایت را داد. این حمید دوم را به جهت یکی‌دو کتابی که تا آن زمان ترجمه و منتشر کرده بود می‌شناختم ولی با او هم آشنایی قبلی نداشتم. عنایت را که دیدم در اندک مدتی محامدی را هم پیدا کردم و در همان دیدارهای نخست مهر او را به دل گرفتم.

حمید در آن زمان دوره فوق‌لیسانس زبان‌های باستانی و تاریخ ایران باستان را می‌خواند، در مدرسه علوم شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، همان که قدما به آن «مدرسه السنه شرقیه» می‌گفتند و تقی‌زاده زمانی در آنجا درس داده بود. البته این دوره فقط نامش «فوق‌لیسانس» بود چون در طی آن دانشجویان، آموزش زبانهای باستانی و میانه ایران (پهلوی، پارتی، اوستایی، فارسی قدیم) را از صفر شروع می‌کردند و چند سالی طول می‌کشید تا بتوانند دوره را تمام کنند. استادانشان اکنون جزو ستارگان این رشته در شمار می‌آیند. والتر هنینگ (Walter Henning) در همان زمان هم - در حدود پنجاهسالگی - شهرتی والا و جهانگیر داشت. مری بویس - که در این اواخر در حدود نودسالگی درگذشت - در زمان حیاتش به عنوان متخصص برجسته دین و آیین زرتشتی شناخته شد.

در آن زمان دانشجویان این رشته فقط سه نفر بودند: حمید، مهرداد بهار، امیر سلیم، که هر سه پیش‌تر در ایران لیسانس ادبیات گرفته بودند. وقتی که من به لندن رفتم وارد سال سوّم دوره‌شان می‌شدند، و یک سال پس از آن امتحاناتشان را گذراندند. در این فاصله سه‌چهار دانشجوی ایرانی دیگر این دوره را شروع کردند که از آنها احمد تفضلی و بهمن سرکاراتی را به خاطر دارم. پس از گرفتن فوق‌لیسانس، حمید محامدی و مهرداد بهار می‌خواستند به دوره دکترا بروند اما خانواده‌هایشان دیگر توانایی حمایت مالی از آنها را نداشتند. حمید زودتر برگشت، و مهرداد هم چند ماهی پس از او. مهرداد بالاخره دکترایش را در تهران گرفت و حمید در هاروارد.

پس از بازگشت به تهران، حمید چندگاهی در بنگاه فرانکلین کار کرد و شش ماه هم واقعاً بی‌جهت به زندان افتاد، تا این‌که ریچارد فرای استاد برجسته دانشگاه هاروارد در تهران به او برخورد و از او دعوت کرد تا با بورس کامل دوره دکترا را در هاروارد شروع کند. به این ترتیب حمید به آمریکا رفت. در این فاصله استاد نامدارش هنینگ از دانشگاه لندن به دانشگاه برکلی رفته بود زیرا که آب و هوای شمال کالیفرنیا برای بیماری خطرناک ریه‌اش سودمند بود. با این وصف گمان می‌کنم که حمید هنوز درجه دکترایش را از هاروارد نگرفته بود که هنینگ در

برکلی درگذشت. در نتیجه از حمید دعوت کردند که به برکلی برود تا درس‌هایی که هنینگ می‌داد بی‌استاد نماند.

در پنج سالی که حمید در لندن بود در سازمان‌های دانشجویی که تازه به راه افتاده بود فعالیت می‌کرد. در این حین جامعهٔ سوسیالیست‌های ایرانی در اروپا نیز تشکیل شد و حمید عضو آن شد. بیشتر اعضاء این جامعه در زمان دانشجویی و دانش‌آموزی در تهران - در دورهٔ ملی شدن نفت - در حزب نیروی سوم فعالیت می‌کردند و حمید نیز یکی از آنها بود. این سازمان با جامعهٔ سوسیالیست‌ها که ملکی در تهران رهبر آن بود روابط نزدیک و دوستانه‌ای داشت اما از آن مستقل بود. در اندک مدتی حمید یکی از رهبران سازمان‌های دانشجویی شده بود چنان‌که در سال پیش از رفتن من به لندن دبیر مرکزی فدراسیون دانشجویان ایرانی در انگلستان بود. در آن زمان سازمان‌های دانشجویی ایرانی در اروپا و آمریکا (که تازه کنفدراسیون دانشجویان را تشکیل داده بودند) شبیه سازمان‌ها و سندیکاهای دانشجویی اروپایی بودند. یعنی سازمان‌هایی اساساً دانشجویی و صنفی بودند که ضمناً در موارد مناسب در امور سیاسی میهنشان نیز دخالت و اقدام می‌کردند. تا حمید در انگلستان بود کنفدراسیون ویژگی صنفی خود را حفظ کرده بود ولی پس از بازگشت او به تهران کنفدراسیون به سرعت تبدیل به یک سازمان تماماً سیاسی (و اندکی بعد، حتی سازمان تماماً ایدئولوژیک) شد و در نتیجه من و دوستان دیگر من نیز از آن کناره گرفتیم.

چنان‌که پیش از این گفتم مدتی پس از بازگشت از لندن به تهران حمید به زندان افتاد. شرح این ماجرا چنانکه تفصیل آن را از خود حمید شنیدم طولانی‌ست و تکرار در اینجا مورد ندارد. خلاصهٔ داستان این بود که بر اثر تیراندازی به شاه در کاخ مرمر چند تن از دانشجویان سابق ایرانی در انگلستان را - که هم‌دورهٔ حمید بودند - گرفتند. حمید با آنان در تهران نشست و برخاست داشت ولی روابط سیاسی نداشت. اما به خاطر همین نشست و برخاست، و با توجه به پروندهٔ فعالیت‌های حمید در انگلیس، او را هم بازداشت کردند. هیچ‌یک از اینها در تیراندازی به شاه دخیل نبودند اگرچه برای حفظ ظاهر چند نفرشان را متهم کردند و به دادگاه نظامی فرستادند. ولی در مورد حمید حتی به آن اندازه هم نتوانستند پرونده‌سازی کنند. کار به جایی رسید که بازپرس دادسرای ارتش درمانده بود که در مورد او چه کند چون جرأت نمی‌کرد که او را به ابتکار خود رها سازد. بالاخره شرحی به دربار نوشته بود که پروندهٔ این متهم از سازمان امنیت به دادسرای ارتش فرستاده شده ولی اسناد و مدارک کافی برای فرستادن او به دادگاه وجود ندارد، تکلیف من چیست. از دربار شرحی به این مضمون نوشته بودند که تا به حال شنیده نشده که قاضی از متهم دفاع کند ولی شما طبق قانون عمل کنید. به استناد همین پاسخ بازپرس حمید را آزاد کرد.

حمید پس از گرفتن دکترای از دانشگاه هاروارد به ایران بازگشت و در دانشگاه پهلوی در شیراز شروع به تدریس کرد. یکی‌دو سال پس از آن دکتر فرهنگ‌مهر رئیس جدید آن دانشگاه با

اصرار از من خواست که شغلی در آنجا بپذیرم ولی دوسه سالی بود که من در انگلستان درس می‌دادم و نمی‌خواستم کارم را در اینجا رها کنم. ناچار پذیرفتم که برای نیمسال به عنوان استاد مهمان به شیراز بروم، و این سبب شد که پس از چندین سال باز هم چند ماهی در کنار حمید باشم. او زن گرفته بود و دو طفل کوچک داشت. چند روزی به اصرار زیاد میهمانش بودم و بالاخره ناگزیر شدم که در غیاب و بدون اطلاع او خانه‌اش را ترک کنم. چند سال بعد حمید به عنوان استاد مهمان به یک دانشگاه آمریکایی (گمان می‌کنم دانشگاه پنسیلوانیا) رفت. درست در همان سال انقلاب شد و حمید و خانواده‌اش در آمریکا ماندند. حمید رئیس کتابخانه خاورمیانه دانشگاه برکلی شد و در عین حال در رشته خویشتن به تدریس پرداخت تا بالاخره بازنشسته شد و چند سال پس از آن در دیداری از مادرش در تهران از دست رفت.

در آن سالها من چندین بار برای سخنرانی و شرکت در کنفرانس و سمینار به برکلی رفتم و در بیشتر موارد از سه چهار روز تا دو هفته مهمان حمید بودم. یعنی خودش به فرودگاه می‌آمد و مرا به خانه‌اش می‌برد و جای چانه هم باقی نمی‌گذاشت. سخاوت و بزرگواری‌اش به جای خود، گفتگو با او از خاطرات روزگار گذشته و درباره تاریخ و ادبیات و اجتماع و سیاست بی‌اندازه شیرین و لذت‌بخش بود.

بار آخری که او را دیدم دقیقاً در نوامبر ۲۰۰۱ بود وقتی که من در پرینستون استاد مهمان بودم و کنفرانس سالانه انجمن خاورمیانه آمریکا در سن فرانسیسکو - که در نزدیکی برکلی ست - برگزار می‌شد. پس از سالها تنهایی تازه با همسر جدیدش ازدواج کرده بود و من خوشحال بودم که حمید با همسر شایسته‌ای سروسامان پیدا کرده، اما حکم تقدیر جز این بود.

حمید و من در طی این همه سال حتی یک بار هم با هم برخورد نکردیم. اما او شاید به خاطر همان صفات عالی که داشت سخت رک و راست بود و در مواردی با افراد برخورد می‌کرد، و گاهی هم موقتاً آنان را می‌رنجاند. با این وصف هیچکس را ندیدم که با او دشمن باشد و هیچکس را ندیدم که او را بشناسد و - کم یا بیش - دوست نداشته باشد. مرده آن است که نامش به نگویی نبرند.

یاران موافق همه از دست شدند
در پای آجل پیکان پست شدند
خوردیم ز یک شراب در مجلس عمر
دوری دو سه پیش‌تر ز ما مست شدند
خیام

تبرستان
www.tabarestan.info

حمید محامدی صفا و صداقت و صمیمیت محض بود

امیر پیشداد

پاریس، اکتبر ۲۰۰۷

دیر با او آشنا شدم، اما همین که رابطه برقرار گردید، جریان برق وصل شد. در ایام نوجوانی و جوانی، هر دو عضو حزب زحمتکشان ملت ایران (شروی سوم) بودیم، اما نمی‌دانم چرا اتفاق ملاقات و همنشینی و همصحبتی در آن ایام رخ نداد. شاید به این علت که من چند بهار زودتر از او چشم به جهان گشوده بودم، و ما هر کدام همنندان‌ها و دوستان هم سن و سال خود را داشتیم. علت دیگر شاید این باشد که حمید به سبب نوجوانی در آن ایام مسئولیت تشکیلاتی یا مطبوعاتی در حزب نداشت، حال آن‌که من جوان چندین مسئولیت به عهده داشتم (مسئول کمیته دانشگاه تهران، سردبیر ماهنامه «دانشجویان ایران»، و در آخرین سال حیات حزب، سردبیر مجله علم و زندگی بودم).

در آن سال‌ها، حمید هنوز دیپلم متوسطه را نگرفته بود و من، شاگرد سال اول دانشکده پزشکی (در دانشگاه تهران) بودم. گوینده حوزه (حزبی) او، شادروان نادر نادرپور بود، و گوینده حوزه من (حوزه دانشجویان پزشکی)، زنده‌باد خلیل ملکی بود.

باری، پس از کودتای بیست و هشتم مرداد ۱۳۳۲، من برای ادامه تحصیلات پزشکی (و فرار از رژیم کودتا) به پاریس آمدم و حمید (پس از اخذ دیپلم متوسطه) به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران رفت.

همان‌طور که اغلب فعالان سیاسی دورانِ نهضت ملی ایران به یاد دارند، پس از کودتای ۲۸ مرداد، حزب زحمتکشان ملت ایران (نیروی سوم)، اجازه ادامه فعالیت سیاسی - سازمانی نیافت، اما اعضای وفادار آن - منجمله حمید محامدی - رابطه خود را با رهبر حزب، با زنده‌یاد خلیل ملکی، حفظ کردند و گهگاه - به رغم خطری که این کار داشت - به دیدارش می‌رفتند.

حمید از دانشگاه تهران لیسانس ادبیات گرفت و به توصیه یکی از استادانش (در دانشکده ادبیات) - که نامش را از یاد بُرده‌ام - برای درس خواندن در دوره فوق لیسانس زبان‌های باستانی و تاریخ ایران باستان تصمیم گرفت (پس از به دست آوردن توافق پدر و مادر که هزینه سفر و تحصیلات او را به عهده گرفتند) عازم انگلستان و مدرسه علوم شرقی دانشگاه لندن شود. همین که گذرنامه و ویزای خود را به دست آورد، و خیالش از این بابت راحت شد، برای خداحافظی به دیدن رهبر و استاد مشترکمان: زنده‌یاد خلیل ملکی رفت. ملکی که این‌گونه فرصت‌ها را (برای وصل کردن) غنیمت می‌شمرد، نامه‌ای برای نگارنده این سطور به او داد و تقاضا کرد از لندن آن را برایم به دست پُست بپسارد. ملکی به خط خود، آدرس مرا (در پاریس) روی پاکت نوشته بود و شماره تلفن مرا هم به حمید دیکته کرده و گفته بود: «اگر در اروپا میل داشتید فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود را - البته با مراعات همه جوانب احتیاط و دوراندیشی - دنبال کنید، با گیرنده این نامه (امیر پیشداد) تماس بگیرید. من به او اعتماد و ایمان دارم. شما هم می‌توانید به او اعتماد داشته باشید و از راهنمایی‌های او استفاده کنید».

چند روز پس از رسیدن به لندن، حمید به من تلفن زد و مژده داد که از ملکی نامه‌ای برایم آورده، اما هنوز به دست پُست نرسیده، چون بیم دارد که نشانی پُستی من زیر نظارت پلیس و مأموران آگاهی باشد! پرسید: آدرس مخفی و اطمینان‌بخشی ندارید؟ گفتم: نامه را به همان آدرسی که ملکی پشت پاکت نوشته با پست هوایی برایم بفرستید، و بیمی از پلیس و کارآگاهی نداشته باشید: اینجا که تهران نیست! با این همه چون کار از محکم‌کاری عیب نمی‌کند بهترست آدرس خودتان را در لندن پشت پاکت بنویسید. گفتم: من هنوز درین جا آدرس ثابتی ندارم. گفتم: اشکالی ندارد، چون آدرس گیرنده درست نوشته شده، بدون آدرس فرستنده هم می‌رسد. به پست فرانسه اعتماد دارم. گفتم: از کجا بدانم نامه رسیده یا نه؟ گفتم چون شما آدرس و شماره تلفن ندارید، لطفاً هفته آینده، روز فلان، ساعت فلان، به من زنگ بزنید. دقیقاً در همان روز و همان ساعت تلفن کرد و من گوش به زنگ بودم. درین فاصله، نامه ملکی رسید و خیلی از نامه‌رسان تعریف و تمجید کرده بود که از رفقای وفادار ماست و می‌توانید صددرصد به او اعتماد کنید.

در دومین مکالمه تلفنی، و پس از اطمینان از رسیدن نامه، حمید پیام شفاهی ملکی را هم به من تحویل داد. گفت: ملکی به من چنین و چنان گفت، و من میل دارم با شما (و یارانتان)

همکاری و همگامی داشته باشیم. در حال حاضر، چه فعالیتی دارید؟ گفتم در تلفن نمی‌توان درباره این مطالب صحبت کرد و به شوخی افزودم: از کجا معلوم که تلفن من زیر نظارت و کنترل پلیس و کارآگاهی نباشد؟ پرسید: پس چه باید کرد؟ گفتم من در بیمارستان کار می‌کنم و کشیک دارم و نمی‌توانم به لندن بیایم. آیا برای شما امکان دارد دوسه روز به پاریس بیایید؟ گفت: از همه جهت برایم دشوار است، اما پیشنهاد شما را مطالعه می‌کنم... دو هفته بعد، از نو تلفن کرد و گفت: من از فلان تاریخ تا فلان تاریخ سه‌چهار روز می‌توانم برای دیدار و گفت‌وگو به پاریس بیایم. لطفاً اتاق کوچکی در هتل ارزانی برایم رزرو کنید. گفتم: در پاریس شما مهمان من خواهید بود. از بابت مسکن و غذا و آلوده‌شدن، هیچ نگران نباشید. قرار و مداری گذاشتیم و چون نخستین سفرش از لندن به پاریس بود، راهنمایی کردم که با ترن و کشتی و از نو ترن، به ایستگاه قطار «سن لازار» بیاید، و همین که آماده سفر شد، روز و ساعت ورودش را تلفنی به من اطلاع بدهد. همین جور شد و من در روز موعود به میعادگاه رفتم و او را به خانه آوردم... به این ترتیب بود که من نخستین بار حمید محامدی جوان را در پاریس دیدم و چهار روز، شب و روز، با هم بودیم و آشنایی به سرعت به دوستی قرص و محکمی تبدیل شد و تا پایان عمر بدبختانه کوتاه او ادامه یافت.

یکی از آن چهار روز را (به پیشنهاد من) به گردش و سیاحت (توریسم) در پاریس اختصاص دادیم، از طاق نصرت میدان «ستاره» (که حالا میدان شارل دگل نام دارد) و خیابان شانزله‌لیزه گرفته تا برج ایفل و کلیسای نتردام دپاری و بولوار مونپارناس و بولوار سن میشل (محله دانشجویی) و دانشگاه سوربن... حمید میل داشت با چند تن از رفقای همفکر (که ذکر خیرشان را از ملکی شنیده بود) از قبیل دکتر هوشنگ شیرین‌لو و دکتر حسن مهاجری و... آشنا شود. گفتم: من صحیح و صلاح نمی‌دانم، بهتر است دیدار ما «محرمانه» و «مخفی» باقی بماند. قبول کرد و یقین دارم تا پایان عمر به هیچ کس نگفت که ما چگونه آشنا (و سپس، دوست صمیمی و یکدل) شدیم.

برنامه اصلی ما از روز دوم شروع شد. برایش گفتم که با عده‌ای از همفکران ایرانی در پاریس، دو برنامه (دو پروژه) داریم: یکی فعالیت دانشجویی در چارچوب اتحادیه دانشجویان ایرانی در فرانسه، که نشریه «نامه پارسی» آرگان آن است (و یک نسخه از نخستین شماره این نشریه را - که در ماه مه ۱۹۵۹ منتشر شده بود - به او دادم)، و افزودم که برنامه ما گسترش فعالیت‌های دانشجویی در سراسر اروپاست و مصمم هستیم انجمن‌های دانشجویان ایرانی در شهرهای مختلف اروپا را به هم وصل کنیم و مجموعه‌ای به نام «کنفدراسیون» به وجود آوریم. برنامه دوم: فعالیت سیاسی، مستقل از فعالیت دانشجویی، با نام سوسیالیست‌های ایرانی در اروپا و مشغول تماس برقرار کردن با همفکران در آلمان و انگلستان و اتریش هستیم. پرسید: چه فرقی بین این دو فعالیت، این دو برنامه، هست؟ گفتم: همان فرقی که علی‌الاصول باید بین سندیکا و حزب سیاسی باشد، یعنی در فعالیت دانشجویی ما در امور سیاسی روز (نه ایرانی، نه

فرنگی) دخالت نخواهیم کرد، بلکه از حقوق و منافع اعضای اتحادیه (یا انجمن) دانشجویان دفاع خواهیم کرد، بی آن که نسبت به مسائل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران بی اعتنا باشیم، با این تفاوت که نگاه ما به این مسائل با نگاه حزب سیاسی یکسان نیست. چند مثال برایش آوردم تا منظورم را بهتر درک کند. گفتیم: ببین در حال حاضر، دانشجوی ایرانی بیمه اجتماعی ندارد. اگر خدا نکرده و گوش شیطان کر، بیمار شود، کلیه هزینه درمانی (چه طبی، چه جراحی) را باید خود بپردازد. حال آن که بسیاری از کشورهایی که دانشجو به فرانسه می فرستند، قراردادی امضا می کنند که دانشجویانشان پوشش اجتماعی داشته باشند. این یکی از خواست های کنونی ماست و باید از دولت ایران بخواهیم که به این خواست، توجه کند. دیگر این که: بسیاری از کشورها در کوی دانشگاه پاریس «خانه» ساخته اند که به قیمت خیلی ارزان به دانشجویان خود اجاره می دهند. سال هاست که دولت فرانسه، در کوی دانشگاه پاریس (معروف به: سیتِه)، زمینی در اختیار دولت ایران گذاشته، اما دولت ایران اصلاً و ابداً به فکر ساختن «خانه دانشجویی» برای دانشجویان ایرانی نیست. ما می توانستیم تحقق این خواست را در برنامه خود بگنجانیم. مثال دیگر: دانشگاه های فرانسه «دکترای» (به نظر ما قلابی) آفریده اند، برای جلب دانشجویان آسیایی و آفریقایی. این دکترای دانشگاهی در خود فرانسه کمترین ارزشی ندارد. دکترایی که ارزش دارد، دکترای دِ تا (Doctorat d'Etat) نام دارد، که بسی دشوارترست. همین اواخر، دانشجویی ایرانی از تهران آمده تا «دکترای ادبیات فارسی» از سوربن بگیرد. رساله دکترایش را به زبان شیرین پارسی نوشته و حالا دنبال مترجم می گردد. این دانشجو، یکی دو بار با استادی که رساله اش را با او می گذراند، ملاقات می کند و بعد از دو سال، «دکتر» می گیرد و رسیده و نرسیده، از فرودگاه مهرآباد همه او را «آقای دکتر» می نامند. ما برای دفاع از ارزش علمی دکترای دولتی و تفاوت آن با دکترای دانشگاهی (که قلابی ست) با وزارت آموزش و پرورش فرانسه مشغول مکاتبه (و بزودی مذاکره) هستیم... این هاست نمونه هایی از نوع فعالیت هایی که سندیکالیسم دانشجویی، به عقیده ما، باید انجام دهد. فقط این نیست: ما با اعزام دانشجو بدون برنامه موافق نیستیم و درین باره نیز مقاله می نویسیم یا سخن رانی برپا می کنیم.

و اما فعالیت سیاسی: هدف ما این است که سازمانی در سراسر اروپا ایجاد کنیم به نام «جامعه سوسیالیست های ایرانی در اروپا». گفتن ندارد که برنامه چنین سازمانی سیاسی ست و ما، از برنامه رژیم کنونی انتقاد خواهیم کرد و درباره برنامه ای که برای اصلاحات، برای آزادی عقیده و آزادی اجتماعات و آزادی انتخابات تبلیغ خواهیم کرد و ترتیبی خواهیم داد تا با همفکران سیاسی خود در ایران (منجمله نیروی سومی ها) تماس برقرار کنیم، اما در حال حاضر عقیده داریم که باید مستقل از سازمان های درون مرزی (حتی نیروی سوم) باشیم، چون بسا ممکن است رژیم شاه انتقام خود را از مبارزان توی گود بگیرد، چون فعلاً دستش به ما نمی رسد.

مطلب دیگری که برای حمید بیان کردم این بود که: سازمان سیاسی ما دو بدنه (دو پیکره) خواهد داشت: بدنه علنی، برای افرادی که «لو» رفته‌اند، «گاو پیشانی سفید» شده‌اند و همه (از سفارت ایران در فرانسه و سرپرستی گرفته تا حزب توده و «آجان» هایش در پاریس و سایر شهرهای بزرگ اروپا) سوابق سیاسی آنان را می‌دانند. و بدنه مخفی، برای افرادی که مایل به فعالیت سیاسی ضد رژیم کودتا هستند، اما نمی‌خواهند و نباید لو بروند، چون اگر لو بروند، سازمان (ضد) امنیت برایشان پرونده خواهد ساخت و این افراد دیگر نمی‌توانند به راحتی و بدون ترس و لرز به ایران بازگردند...

درباره غیرسیاسی بودن فعالیت دانشجویی، حمید ابتدا موافق نبود. می‌گفت: مگر دانشجویان دانشگاه تهران در آن محیط پلیسی و با آن همه فشار و اختناق، فعالیت سیاسی علیه رژیم خونخوار نمی‌کنند؟ چرا شما درین محیط آزاد فعالیت سیاسی ضد رژیم کودتا نکنید؟ پرسیدم: آیا به یاد داری که در حزب، من مسئول کمیته دانشگاه و سردبیر ماهنامه «دانشجویان ایران» (آرگان سازمان‌های دانشجویی دانشگاه تهران) بودم؟ بیا مسئله را بشکافیم و تمنا دارم به این چند نکته به دقت توجه کن: ۱) باید قالب و محتوا خوانا و سازگار باشند. فعالیت دانشجویی قالب خاص خود را دارد، و فعالیت سیاسی قالب ویژه خود را. ۲) ما دانشجویان ایرانی در فرانسه گذرنامه تحصیلی (دانشجویی) داریم و سر و کارمان با سفارت و سرپرستی‌ست، که مأمور و خدمتگزار رژیم حاکم در ایرانند. اگر ما به عنوان دانشجو فعالیت سیاسی ضدحکومت کودتا کنیم، سرپرستی می‌تواند از تمدید گذرنامه ما امتناع ورزد، و آن وقت کار دانشجو بسیار دشوار خواهد شد، چون دولت فرانسه به دارندگان گذرنامه غیرمعتبر (گذرنامه‌ای که اعتبار آن تمدید نشده باشد)، کارت اقامت نخواهد داد.^۱ اگر سرپرستی خود نخواهد به چنین عملی دست بزند، کفایت پرونده‌ای برای دانشجو بسازد و از پلیس (از وزارت کشور) فرانسه تقاضای اخراج او را بکند (چون طبق قوانین فرانسه، خارجی‌ان و بویژه دانشجویان خارجی نباید این کشور را تبدیل به مرکز فعالیت سیاسی خود کنند). دیگر این‌که: فعالیت سیاسی (و بویژه فعالیت برای براندازی رژیم کودتا) مآلاً با این هدف صورت می‌پذیرد که پس از رسیدن به مقصود، قدرت را به دست گیری و حکومت کنی. اتحادیه دانشجویان آیا می‌تواند چنین هدفی داشته باشد؟ سازمان دانشجویی نوعی سندیکالیسم است، سندیکالیسمی متعهد، و هدفش علاوه بر تأمین و تضمین حقوق و منافع اعضای خود، دفاع از آزادی‌های اساسی، دفاع از فرهنگ و پیشرفت اقتصادی و رفاه اجتماعی‌ست. اما نگاه (طرز برخورد) سازمان دانشجویی به مسایل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی با نگاه (طرز برخورد) حزب و احزاب سیاسی (که در طلب قدرت برای حکومت و پیاده کردن برنامه خود هستند) تفاوت دارد...

درباره سازمان سراسری دانشجویان فرانسوی شرح مبسوطی برایش دادم و افزودم: ما ناخودآگاه تحت تأثیر تبلیغات کمونیسم بین‌المللی (به رهبری اتحاد جماهیر شوروی) بودیم و تفاوتی بین حزب و سندیکا قائل نمی‌شدیم و سندیکای مستقل را پذیرا نبودیم، چون لنین گفته بود: سندیکای کارگری تسمه ارتباط بین حزب و توده مردم است. حالا به این نتیجه رسیده‌ایم که سندیکای کارگری یا سندیکای دانشجویی باید مستقل باشد.

اگر بخواهم گزارش کوتاهی از گفت‌وگوهایمان بدهم، مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. باری، پس از دو روز، روی هم رفته، به توافق رسیدیم. درباره «پروژه یا طرح سیاسی» یعنی تأسیس جامعه سوسیالیست‌های ایرانی در اروپا با دو بدنه «علنی» و «مخفی» و برپا کردن دو نشریه: یکی خبری - سیاسی به نام ماهنامه سوسیالیسم و دیگری، نشریه تئوریک با مقالات تحلیلی و تاریخی به نام مجله سوسیالیسم، به سرعت به توافق رسیدیم. حمید پرسید: من در کدامین «بدنه» جای خواهم داشت؟ گفتم: اگر قصد بازگشتن به وطن را داری، جاییت در بدنه مخفی‌ست، به این معنا که در جلسات سیاسی علنی، در تظاهرات، حتی در کنگره نباید شرکت جویی. پرسیدم: آیا در لندن کسی می‌داند که تو برای دیدن من و گفت‌وگو با من به پاریس آمده‌ای؟ گفتم نه، به دوستی که در لندن با وی مسکن مشترکی داریم گفتم: «برای چند روز به سفر می‌روم». توضیح دادم که من هم در پاریس به هیچ کس درباره این دیدار حرفی نزده‌ام و نخواهم زد. این رازی‌ست که فقط تو و من (و شاید ملکی) از آن خبر خواهیم داشت. لزومی ندارد با کسی درباره این دیدار و تبادل نظر و گفت‌وگو: درباره این «راز» سخنی بگوییم... روز چهارم، او را به ایستگاه قطار رساندم و... «سفر بخیر»!

آنچه در این چهار روز بر من چون روز روشن شد، این بود که صفا و صداقت و صمیمیت از سر و روی حمید می‌بارید... اگر با نکته‌ای در گفت‌وگوهایی که داشتیم، موافق نبود، این شهامت و شجاعت و صداقت را داشت که بدون «رودرواسی» مخالفت کنند. اما اگر استدلال و توضیح (و توضیحات) تو او را قانع می‌ساخت، حرفت را قبول می‌کرد و به نکته دیگری می‌پرداختیم...

حمید پنج سال در لندن بود. این مدت، گفت‌وگوی ما مع‌الواسطه نامه (و گهگاه، مکالمه تلفنی) ادامه یافت. همان‌طور که در «مذاکرات پاریس» به توافق رسیده بودیم، عضو انجمن دانشجویان ایرانی در لندن (و بعد، فدراسیون دانشجویان ایرانی در انگلستان) شد، و حتی مدتی دبیر مرکزی این فدراسیون بود. از نظر سیاسی، عضو گروه سوسیالیست‌های ایرانی در انگلستان شد (در بدنه مخفی) و مدتی داوطلبانه رابط تشکیلاتی این گروه با کمیته مرکزی جامعه سوسیالیست‌های ایرانی در اروپا (که نگارنده این سطور دبیر آن کمیته بود) گردید. خیلی دلش

همین که مسافر مهربان و مورد اعتمادی پیدا کردم، نامه‌ای برای ملکی فرستادم و نوشتم: «مسافر لندنی هم نامه را رساند، هم خودش چند روزی در پاریس بود «جریان برق وصل شد». پیرمرد ازین که دست ما را در دست هم گذاشته و ما را به یکدیگر وصل کرده، خوشوقت شد.

می‌خواست که دکترایش را - قبل از بازگشتن به ایران - در دانشگاه لندن به دست آورده اما پدر و مادر دیگر امکان تأمین هزینه زندگی او را در لندن نداشتند. ناگزیر بدون دکترای به تهران بازگشت. سال‌ها بعد، دکترایش را در هاروارد گرفت و در سال‌های واپسین عمر، استاد دانشگاه برکلی و رئیس کتابخانه خاورمیانه این دانشگاه بود.

حمید یکی از عزیزترین و گرمای‌ترین همفکران و هم‌زمان سیاسی من بود. افسوس و هزار افسوس که زودتر از نوبت به دنیای بالا رفت و ما همه را داغدار ساخت.

روانش شاد و یادش همواره زنده و گرمی باد!

گیتی شکری

دانشگاه اویسلا

راستی خاتم فیروزه بو اسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

جمعه به خانه که رسیدم، همسرم با احتیاط به من گفت، دوستی از آلمان تلفنی خبر فقدان دکتر محامدی را به او داده است. نمی توانستم رفتنش را باور کنم. احساس عجیبی داشتم. سکوت کردم.

باید از او بگویم، از دورانی که با او درس داشتم. در چنین مواقعی با شنیدن خبری ناگوار همه گذشته را به یاد می آوریم؛ شیراز، نارنجستان، بعد از کنکور فوق لیسانس، بعد از ظهر دلچسب پاییز، مصاحبه فوق لیسانس (کارشناسی ارشد) با او، با استاد. مصاحبه دوستانه ای بود درباره تاریخ و تمدن ایران.

تصور نمی کنم در آن روزها او می دانست که من همسر دوست و همکارش هستم. در هر صورت به خیر گذشت و دانشجو شدیم. با ایشان کلاسهای خوبی داشتیم، احتمالاً در آن روزها دکتر محامدی در خود نارنجستان اقامت داشت. تابستان ۵۲ یکی از کنگره های شرق شناسی در فرانسه برگزار شد. به استاد اجازه خروج ندادند، مقاله شان را شخص دیگری ارائه داد. یک ترم را گذراندم. سپس استاد به امریکا رفت، دوباره به ایران آمد. و دو ترم دیگر نیز با ایشان سپری شد. خاطره نمی گویم، می خواهم از رفتار و شخصیت دکتر محامدی یاد کنم. کلاسهایش با کار زیاد اما رفتاری بسیار دوستانه برگزار می شد. دوره تاریخ ایران، تقریباً تمام کتابهای مرجع فارسی، چه معتبر، چه نامعتبر (از نظر ما دانشجویان) با یکی دو اثر انگلیسی را باید می خواندیم و خلاصه می کردیم. گاهی چه قدر بعضی کتابها به نظرم عبث و بیهوده می آمد، اما قضیه جدی بود و خلاصه ها را باید تحویل می دادیم. دوره شناسی تاریخ ایران، تاریخ پیش از اسلام، هخامنشیان، مادها، پارسها، اشکانیان، تاریخ ساسانیان، تاریخ تمدن و فرهنگ ایران، اساطیر و همچنین بیشتر آثار ایرانی و فرنگی دایره المعارفها را باید می خواندیم و پیش از امتحانات

خلاصه آنها را به استاد می‌دادیم و به اضافه هر درس، تحقیق مستقل و جداگانه‌ای نیز به اختیار خود دانشجو انتخاب می‌شد. شاید مجموع سخنان استاد در تمام کلاسها به بیست ساعت نمی‌رسید اما حجم خوانده‌ها دیدنی بود. در درس فلسفه تاریخ یاد می‌آید از جمله می‌بایست کتاب تاریخ چیست (جلد یکم) را که تازه چاپ شده بود می‌خواندیم و هر هفته یک فصل را خلاصه می‌کردیم و هفته بعد، پس از اینکه استاد کار را می‌دید دوباره در سه صفحه باید آن را خلاصه می‌کردیم. جالب است صبحها هرگز کلاس نداشتند، می‌گفتند حوصله ندارم. کلاسها از ۲/۳۰ تا ۳ بعد از ظهر شروع می‌شد و گاه تا هفت شب ادامه داشت. کودکانها تعطیل می‌شدند و پرستاران بچه‌ها نیز کار نمی‌کردند. استاد خیلی ساده می‌گفتند، بچه‌ها را هم بیاورید سر کلاس بنشینند. من که از همه بیشتر مسئله داشتیم، با این حرف ایشان مشکلم حل شد و دخترم در سه یا چهار سالگی در کلاس درس فوق‌لیسانس به نقاشی می‌پرداخت و مهمتر اینکه رفتار صمیمی و دوستانه استاد، بچه را آرام و ساکت می‌ساخت.

اما سایه عظیم حجم کار و امتحانات تمام ترم اول با ما بود. امتحان آخر ترم با کتابها و جزوه‌های گشوده برگزار می‌شد. سؤال، ارزیابی یک کتاب فارسی با یک کتاب انگلیسی یا دو کتاب با دو شیوه کار بود. هرگز او طرفداری خاصی از نویسنده کتابها نمی‌کرد، زیرا معمولاً چنین است که برحسب اینکه دانشجو با چه استادهایی کار کند، پیرو شیوه‌ای در کارش می‌شود، و مهم‌تر از همه اینکه دانشجو هنوز به عمق مطلب وارد نشده و نظرات دیگران را نخوانده، به خود حق می‌دهد از مکتب یا شیوه کار دیگری انتقاد کند. اما او فراتر از اینها بود، شاگردانش را این چنین راهنمایی می‌کرد که با استدلال و منطق نظر خود را بیان کنند و بگویند چه کتابی را و چرا می‌پسندند و به شاگردانش این توانایی را می‌داد که خود را باور کنند و بنویسند اگرچه مخالف نظر او بنویسند و بر این اساس، نمره می‌گرفتیم؛ کاری که هنوز به ندرت انجام می‌شود. نکته دیگر، رفتار صمیمانه او با شاگردانش بود، تا جایی که ما به خودمان اجازه می‌دادیم حتی در روابط شخصی استاد هم به قضاوت بنشینیم. روزی از دکتر محامدی رنجیده‌خاطر شدم به طوری که برای اولین بار در عمرم تصمیم گرفتم دیگر با ایشان صحبت نکنم و حتی سلام هم نگویم! (چه جسارتی!) اما به کلاس درس می‌رفتم و در مباحث درسی شرکت می‌کردم، البته ایشان با همسرم مراده داشتند یا در جمعی یکدیگر را می‌دیدند. دوره تحصیل تمام شد و نمره‌هایمان را گرفتیم و همچنان با سردی با یکدیگر روبه‌رو می‌شدیم. دکتر محامدی مجدداً به آمریکا رفتند، چند سال بعد که برگشتند خودشان به دیدن مان آمدند و خوب دیدارشان با سردی توأم بود. سال‌ها توفیق دیدار نداشتیم. بعد از انقلاب که به ایران برگشتند و ایشان را در اتاق بخش زبان‌شناسی ملاقات کردم، من نیز دنیایی از تجربه، دوستی و دشمنی و برخوردها داشتم. ایشان از محبت و قدردانی شاگردی زردشتی یاد کردند و به شوخی یا به طعنه به من گفتند اما تو چی! و من بی آنکه اشاره‌ای به گذشته کنم گفتم: راست

می‌گویید، من از شما رنجیده بودم و حالا از خودم خجالت می‌کشم. اما از شما می‌پرسم شما چرا ما را این قدر جسور کرده بودید و به چه علت به ما حق می‌دادید که بیشتر از حق مان بخواهیم و توقع ما را هم از محیطمان بیشتر کردید و... و... و... و گفتم بسیار بسیار بیش از یک شاگرد به شما مدیونم، هر وقت طرحی را شروع می‌کنم شما را پشت آن احساس می‌کنم، امکان ندارد کاری را شروع کنم بدون مراجعه به کتابخانه‌ها و خواندن کتاب‌هایی درباره آن. موضوعات مربوط به طرح، مقالات خوب و بد و نقدها را می‌بینم، می‌خوانم و مسئولانه به آنها ارجاع می‌دهم. گاه وقتی به منابعی که برای یک طرح کار کرده‌ام، نگاه می‌کنم خود می‌دانم که چه مقدار از آن را کجا و کی و در کلاس چه کسانی آموخته‌ام و اکنون همان ایرادهای شما را خودم از کارهایم می‌گیرم. خوشبختانه دوست مشترکی حضور داشت و گفته‌هایم را تأیید کرد که پیش از این چگونه از استاد به نیکی یاد کرده‌ام و در آن لحظه احساس کردم چه قدر ایشان آرام، مهربان و راضی به من نگاه می‌کنند. بعد از این دیدار، دور تازه‌ای از دوستی ما شروع شد. آری رفتار و روش استاد در من بسیار تأثیر گذاشت، هنوز تکالیفی را که برایشان انجام داده‌ام، دارم؛ یادداشت‌های صریح، تند و گاه مشوقانه ایشان را می‌بینم و به این علت است که نمی‌توانم دکتر محامدی را از دست رفته خطاب کنم، زیرا ایشان به عنوان مربی‌ای عزیز، انسانی مسئول و صمیمی همیشه با من همراه است و می‌دانم که برای شاگردان دیگرش نیز چنین است.

می‌دانستم دوست و همکلاسم دوباره از آلمان به من تلفن می‌زند، زیرا ما باید به یاد آن روزها، آن روزهای خوش مشترک، آن کلاس‌های سرشار از صمیمیت و دوستی که حتی در زیر سایه‌های درختان در روزهای داغ شیراز برگزار می‌شد، به هم تسلیت می‌گفتیم و درددل می‌کردیم و از استاد یاد می‌کردیم اگرچه ما هیچ وقت در حضورش او را استاد خطاب نکردیم و همیشه برایمان مانند دوست بزرگ‌تری، صمیمی و مهربان، گاه خشن و نیش‌دار بود. چنین هم شد. شب هنگام دوستم تلفن کرد، به نظرم وضع روحی‌اش از من بدتر بود. داستان سفرش به آمریکا و دیدار با دکتر محامدی را بازگو کرد. گفتم که پیش از تو خود دکتر برایم این داستان را تعریف کرده است.

امروز سه روز است که من خبر فقدان تأسفانگیز این عزیز را شنیده‌ام و تمام این روزها به گذشته اندیشیده‌ام و همچنان می‌اندیشم و او را در دل زنده می‌بینم! آری یاد و خاطره‌اش همواره عزیز، گرامی و در یاد ماندنی است.

فریاد در شعر واقعی‌تر از فریاد در خیابان است
جورج استاینر، منتقد ادبی

دکتر محامدی و ادبیات متعهد

اکبر افسری

از فضای روزگار یا خوب و بد حادثه، نویسنده این یادداشت از گذشته‌ای دور ترجمه‌هایی از آثار نویسندگانی که به نوعی به تعهد «ادبی» و «اجتماعی» پایبند بودند به علاقمندان آن عرضه کرده است، از آن جمله آثار منتقدانی چون گئورگ لوکاچ، متفکرانی چون ادوارد سعید و جامعه‌شناسانی چون سی‌رایت میلز و مقاله «زمان در آثار فاکنر» از مبدع «ادبیات متعهد»^۱ ژان پل سارتر که همه آنها بی‌نیاز از معرفی در این فضای محدود نوشتاری‌اند. بنابراین زمانی که از من خواستند درباره زنده‌یاد محامدی که از او جز چند دیدار در «فرصت کوتاه» و یک سخنرانی درباره «ایران‌شناسان در امریکا» و خاطره‌ای مبهم از دستگیری او در زمان شاه به اتهام مرسوم و ثابت نشده «توطئه علیه مقام سلطنت»، در ذهنم چیزی نمانده، جملاتی چند بنویسم، فکرم یک‌راست متوجه شخصیتی شد که با ظاهری آرام و دوستدار نشاط و شادی، داشتن شور زندگی و شکیبایی علمی، فردی «مسئول» و معترض به ناروایی‌ها و ستمگری‌ها و خردستیزی‌ها بود. و این کار هر کسی نیست به ویژه کار هر «استاد»ی! آنچه از زندگی‌اش، در دور و نزدیک، در داخل و خارج، در مشاهده و خاطره، در درس و گفتار، در نوشته و رفتار، در آزادی و زندان به یاد می‌آورند شاهدی صادق بر منشی است که ذکر آن رفت.

در پاییز ۱۳۴۵ دکتر محامدی از سارتر مقاله‌ای با عنوان «مسئولیت نویسنده» ترجمه کرد و مجله/ارش، که به سردبیری روان‌شاد سیروس طاهباز منتشر می‌شد، آن را به چاپ رسانید. شاید این مقاله از نخستین نوشته‌هایی بود که مسئولیت نویسنده را نه فقط با توصیفات ادبی بلکه با

استدلال‌های فلسفی - اگزیستانسیالیسم - بیان می‌کرد. علاوه بر این، هنگامی که ترجمه‌هایی مغشوش، سارتر را در حد یک نویسنده بازاری تنزل می‌داد، ترجمه‌ای یکدست، روان و «فارسی» این نوید را می‌داد که محامدی دنباله کار را بگیرد. اما متأسفانه جز بخش‌هایی از کتاب سارتر به نام کلمات، که در زمستان همان سال باز هم در آرش از او چاپ شد، این امید و به ویژه این نیاز فرهنگی برآورده نشد. درباره ترجمه این مقاله محامدی چنین می‌نویسد: «آنچه خواهد آمد بخش نخستین از متن گفتاریست که ژان پل سارتر در نخستین جلسه‌ی عمومی یونسکو، شورای فرهنگی سازمان ملل متحد در نوامبر سال ۱۹۴۰ در دانشکده سوربن ایراد کرده است...»

در این مقاله دو نکته برای خواننده فارسی زبان احتمالاً تازه می‌نمود یکی مسئولیت نویسنده و شاید هم انسان «مسئول»، که برخلاف آنچه تا آن زمان از قول سارتر و کامو به فارسی درآمده بود، نه تنها انسان را غیرمسئول، غیرمتعهد و منحصرأ شکاک و مضطرب نمی‌شناساند، بلکه این مقاله نویسنده و بطور کلی انسان را نسبت به «هر کس و هر چیز مسئول» می‌خواند. البته این مسئولیت طبعاً با اضطراب و تصمیم‌گیری توأم است و فلسفه وجودی سارتر را بازتاب می‌دهد که «وجود مقدم بر ماهیت» است و این انسان است که «طرح خود را برای آینده می‌ریزد» و انسان است که «محکوم به آزادی است»؛ که این خود بحثی فلسفی و موضوع مناقشه است. نکته دوم نوعی نوآوری زیبایی‌شناختی است که در مقاله سارتر به چشم می‌خورد به طریقی تازه و بدیع میان شعر و نثر؛ تفاوت قائل شده بود. در این باره سارتر نظر خود را بطور کلی چنین عرضه می‌کند که برای به کار بردن واژه‌ها دو راه هست. یک راه هدفی غایی و بالاتر از واژه‌ها در خود دارد - نثر. و دیگری در خود کلمات، هدف را می‌جوید که به واژه‌ها ختم می‌شود - شعر. البته این ساده‌کرده بسیار نظر سارتر است. برای آنکه این نظر را کمی باز کرده و سرنوشت آن را در آثار دیگر سارتر و پس از مرگ او و بالاخره وضع کنونی ادبیات متعهد را پیگیری کنیم ضمن آنکه خواننده را به خواندن مقاله سارتر ترجمه محامدی، که در همین مجموعه آمده است، دعوت می‌کنیم، با توجه به دو دایرةالمعارف معتبر نقد ادبی موضوع را به اختصار دنبال می‌کنیم:^۱

در نظر سارتر، شعر و نثر نه از نظر نوع ادبی (genre)، بلکه از لحاظ ایستار و اهداف نسبت به زبان، با یکدیگر متفاوتند. نثر دربردارنده معنایی بهره‌بردارانه و حتی سوداگرایانه و کم و بیش شفاف از قرائن و نشانه‌ها است که درست و یا نادرست کارش فعالیت در جهان آدم‌ها، اشیاء و موضوعات است. در این جا سارتر نظریه بازتاب را در مورد هنر، که مارکسیست‌ها هوا دارند، می‌پذیرد. می‌دانیم سارتر پس از جنگ جهانی انکار نمی‌کرد که مارکسیسم، حتی کمونیسم منهای استالینسم شیوه مرفقی زمانه است و سخن معروف او درباره مارکسیسم، که «تنها

فلسفه غیر/ستعلایی معاصر» است، تعریفی تازه از این رویکرد فلسفی است. این است که در نظر سارتر متأخر - پس از جنگ جهانی - نویسنده نثر را بدان سبب انتخاب می‌کند که جهان را قلمرو آزادی انسان می‌داند: جهان به اصطلاح «سایت آزادی» است و نویسنده مدافع این آزادی با سلاح نثر است. هر جا و هر زمان این آزادی انکار شود، نثر نویسنده افشاگر است و شرایط گسترش چنین سرکوبی را دشمن داشته مانع پیشرفت امکانات آن می‌شود. سارتر و راسل، سلاطین نثر، حتی یک دادگاه سمبلیک برای محاکمه آمریکا به خاطر جنگ ویتنام راه انداختند که یکی رئیس و دیگری دادستان آن بود. اما هنگامی که نویسنده نثر، جهان را برای خواننده اش روشنگری می‌کند و به اصطلاح بیدادها و بی‌عدالتی‌های آن را افشا می‌نماید، شاعر زبان را به مثابه ابزاری از کلمات و مصالحی از واژه‌ها ولی «با هدفی در خویش» به کار می‌گیرد و تنها کار شاعر «ارتباط شعری» میان این واژه‌های انتخابی است. اگر بشود برداشتی بدبینانه از این نظر سارتر کرد، به عبارت دیگر باید گفت که نثر واسطه‌ای میان جهان و نویسنده است، در حالی که شعر حائلی میان شاعر و جهان واقعیت - خشن و ناموزون - است. و اگر خوش‌بینانه بنگریم در این آوردگاه، شعر «منطقه بی‌طرف» است.

مخالقان نظر سارتر می‌گویند برخلاف آنچه که سارتر مدعی بود که «ادبیات متعهد» هرگز موقعیت «زیبایی‌شناختی» خود را فراموش نمی‌کند و مثلاً اول ادبیات است و سپس تعهد، این برتری نثر بر شعر در عمل باعث تنزل ادبیات منثور در حد ژورنالیسم عوامانه شده است و علت آن نیز ویژگی‌های سبک‌شناختی داستان، نمایشنامه، رمان و غیره است که سارتر این ویژگی‌ها را در درجه دوم اهمیت قرار داده است. حتی رمان‌های ایدئولوژیک از مصالح زیبایی‌شناختی که بتوانند از «آزادی» با اقتدار ادبی دفاع کنند، عاجزند.

دگرگونی مهمی در انگاره سارتر روی داد. در ۱۹۴۸ شاعر بزرگ افریقایی فرانسوی زبان، لئوپولد سنگور،^۱ مبدع نظریه اصالت سیاه‌پوستان، که معتقد بود یک افریقایی اصیل واسطه‌ای میان جهان انسانی و طبیعی است و فرهنگ این قاره انسان را با طبیعت آشتی می‌دهد، از سارتر خواست بر دفتر اشعار او، /رفنوس سیاه، مقدمه‌ای بنویسد. سارتر برخلاف نظر پیشین خود در باب برتری نثر بر شعر، با تجلیل از این شاعر افریقایی که بعدها به عضویت آکادمی فرانسه هم درآمد، در مقدمه خود نوشت: ادبیات متعهد می‌تواند در شرایطی ضد نثر شود، ضد نثر زبان استعمارگران، ضد نثر زبان تحمیلی - فرانسوی - آن‌طور که سنگور از این زبان علیه چنین «نثر»ی استفاده کرد، آن هم با زبان شعر. سارتر با زیرکی بن‌بستی را که برای شعر فراهم ساخته بود، باز کرد و طبعاً از خجالت شاعران بزرگ آزادیخواه جهان به ویژه شعرای مدرن جهان سوم درآمد بدین ترتیب شعر هم در ادبیات متعهد همان وظیفه‌ای که نثر بر عهده داشته است، بر دوش می‌گیرد. در هر حال نشانگان اندیشه سارتر پس از جنگ جهانی دوم، ادبیات

متعهد است، بویژه در داستان. برخلاف آنچه که به خاطر جنجال و سطحی‌نگری‌های هواداران ادبیات متعهد در جهان، بویژه ایران در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی رخ داد و این ادبیات را تبدیل به شعاری توخالی کرد، آن واقعیت‌های عینی که این ادبیات، با زیبایی‌شناختی تازه خود در آسیا و آفریقا، — بالاخص — بازتاب‌دهنده آن است، و می‌توان گفت که راه رئالیسم/انتقادی را دنبال کرده و از شیوه‌های رئالیسم جادویی آمریکای لاتین نیز بهره برده و روزه‌های تازه‌ای بر ادبیات جهانی گشوده است. کار مهم این شیوه ادبی گشودن افق تازه‌ای از نگرش‌ها بر اقلیت‌ها، اقوام، و جنسیت‌ها است که به قول لوکاچ «تاریخ‌نگاری زندگی فردی در چارچوب زندگی گسترده‌تر اجتماعی». بخش مهمی از ادبیات متعهد داستان مهاجرت جهان سومی‌ها به اروپا و آمریکا است که خود تبدیل به نوع تازه‌ای از رمان‌نویسی شده است.

آنچه آمد، کم و بیش همان نکاتی است که سارتر نویسندگان را^۱ به بازگویی و بازنمونی آنها فرا می‌خواند و مدعی بود که می‌تواند در «تغییر» سیاسی و اجتماعی دخیل باشد. معترضه باید گفت که هموطن سارتر لوکلزیو^۱، نویسنده‌ای که جایزه ادبی نوبل ۲۰۰۸ را از آن خود کرد، گفته است: «ما دیگر آنقدر شجاع نیستیم که مانند روزگار سارتر فکر کنیم که رمان می‌تواند جهان را تغییر دهد!» با این حال «ادبیات پسااستعماری» با نویسندگان نواندیش خویش و مفسران و منتقدانی بزرگ چون ادوارد سعید، گاتاری اسپیواک (بانوی هندی اهل کلکته)^۲، هُمی بابا^۳ (اندیشمند پارسی هندی)، هنری لوئیس گیتس^۴ (منتقد سیاپوست آمریکایی)، و نیز هموطن سارتر، رژی دبری^۵ نویسنده و روزنامه‌نگار مبارز فرانسوی که گفته است: «تعجبی ندارد از این که مجدداً سارتری شده باشیم!»، راه خود را ادامه می‌دهد.

1. Le Clozio

2. Gayatri Chakravorty Spivak

3. Homi K. Bhabha

4. Henry Louis Gates

5. Regis Debray

به یاد فرهیخته‌ای آزاده

محمد تقی راشد محصل

یاد استاد فرهیخته روانشاد دکتر حمید محامدی را گرامی می‌دارد، آزاده مردی که ناگهان به سفر بی‌بازگشت شتافت و جان گرامیش از جنگل تیره گیتی به خورشید زلال حقیقت پیوست.

سینه بگشای چو دشت	اگر تو پرتو خورشید حقیقت باید	راه در جنگل اوهام گم است
پا نهادی بیرون	و رها گشتی از آن گره کور گمار	وقتی از جنگل گم
بر سرت می‌ریزد	و آسمان با همه پهناوری بی‌مرزش	ناگهان آبشاری از نور
ای فراز آمده از جنگل کور	هستی روشن دشت آشکارا بادت	در تو می‌آمیزد
بر لب چشمه خورشید زلال	جرعه نور گوارا بادت	

گرچه شناخت من از شخصیت علمی دکتر محامدی به سال‌های ۵۳ بازمی‌گردد اما آشنایی با ایشان از نزدیک و پی بردن به ویژگی‌های خلقی روانشاد در سال‌های پایانی زندگی ایشان حاصل شد و دیری نپایید که دست روزگار پایان زندگی ایشان را رقم زد و عافیت حضور و دیدار او با فقدان تأسفبارش همراه گشت. محامدی آزاده و دانشی مردی بود که قادر بود به آسانی و در زمانی بس کوتاه به درون دوستان نفوذ کند و مهر خویش را در دل دیگران جای دهد. فرزانه‌ای هوشیار، خونگرم، باگذشت، نرم‌خو، که با سخن از دل برخاسته و بی‌پیرایه خویش با مخاطب رابطه‌ای بسیار دوستانه و صمیمی ایجاد می‌کرد و همه کس در هر پایگاه اجتماعی و در هر سن و سالی، به گفتگوی با او راغب بود و در مصاحبتش شادمانی احساس می‌کرد. محامدی روحاً به گمان من شادمان و امیدوار بود شادمانی و امیدی که از خرسندی در رضایت او به آنچه دارد و به او می‌رسد مایه می‌گرفت همان شادمانی که در فرهنگ سنتی ایرانی بن‌مایه حیات و شرط اصلی زندگی راست و بی‌آلایش است امید و شادمانی که نظم و تعادل جهانی را موجب می‌شود و افراط و تفریط دنیوی را چه در مسائل مادی زندگی و چه در

بعد معنوی آن پس می‌زند و از میان می‌برد. این شادابی و خرسندی نه تنها در رفتار و سلوک شخصی او و ارتباطش با دیگران متجلی بود که در نوشته‌ها و داوری‌های او نسبت به رفتار دیگران و کارهای علمی آنان نیز نمود آشکار داشت. در مقاله‌ای که درباره روانشاد مهرداد بهار نوشته است می‌گوید: بهار به شهادت دوستان، دانشجویان، همکاران و اطرافیان و همه آنها که می‌شناختندش انسانی راستگو، باشهامت و منصف و عدالت‌جو و آزادمنش، آزادی‌خواه، میهن‌پرست و ایران‌دوست بود. این گفته را درباره خود محامدی نیز صادق می‌بیند. او فرهیخته‌ای پاک‌نیت و آسان‌گیر بود، به ایران و مظاهر فرهنگی آن دلبسته بود و آخرین آرزویش این بود که در ایران به خاک سپرده شود و چنین نیز شد.

در بعد پژوهش دکتر محامدی بیشتر نظرها و پژوهش‌های خود را به صورت مقاله انتشار داده است و مقاله‌ها بیشتر در زمینه زبانها و فرهنگ ایران باستان و گویش‌های ایرانی یعنی تخصص اصلی اوست. هرچند در نوشته‌های او جامعیت و شمولی مشاهده می‌شود که نتیجه مطالعات ادبی، اجتماعی و سیاسی او در طول زندگی است. به زبان فارسی و انگلیسی مقاله می‌نوشت نثر او در هر دو زبان از روانی و شیوایی برخوردار بود. در نوشته‌های فارسی معنا را فدای لفظ نمی‌کرد از آرایش‌های بیجای سخن دوری می‌جست و به بیان مطلب بیشتر توجه داشت تا زیبایی گفتار اما نباید فراموش کرد که روان، رسا و بی‌ابهام و صادقانه می‌نوشت.

در مجموعه کارهای پژوهشی روانشاد معرفی یک متن پهلوی، مطالعه در برخی از گویش‌های ایرانی و توصیف آنها و مقاله‌هایی به زبان انگلیسی در مجموعه ایرانیکا را می‌توان نام برد آخرین نوشته‌ای که از ایشان دیده است مقاله‌ای است با عنوان «دیوار در سیستم دفاعی در دوران ساسانی» در یادنامه روانشاد دکتر احمد تفضلی. جنبه مهم کار استاد محامدی تدریس زبان فارسی در بیرون از مرزهای جغرافیایی ایران و اختصاصاً در امریکا برای علاقه‌مندان زبان فارسی در آن کشور یا فارسی‌زبانان مقیم امریکاست. گمان می‌کند دکتر محامدی در این زمینه از استادان موفق بوده است تسلط ایشان به زبان مبداء، فارسی، و زبان مقصد، انگلیسی، مهم‌ترین عامل توفیق در این زمینه است اما ویژگی دیگری که استادان در تدریس این دوره‌ها باید داشته باشند جامعیتی است که مورد انتظار دانشجویان است. دانشجوی مقیم بیرون از کشور خواه اصالتاً ایرانی باشد و خواه غیرایرانی مشتاق و خواستار مجموعه‌ای از مطالب ادبی، زبانی، تاریخی و فرهنگی ایران است و برآوردن این نیاز از استاد متخصص در یک رشته به تنهایی میسر نیست مگر آنکه استاد کسی باشد که در همه این زمینه‌ها مطالعه تخصصی و مداوم داشته باشد و دکتر محامدی چنین استادی بود ادبیات فارسی را به خوبی می‌دانست و در این زمینه تحصیل و تخصص دانشگاهی داشت زبان‌های ایران کهن را به ژرفی می‌شناخت و نزد استادان بزرگ و بنامی تحصیل کرده بود و پاره‌ای از پژوهش‌های او مستقلاً در این راستا بود. در مسائل تاریخی و مطالعات اجتماعی ایران در سال‌های فعالیت سیاسی خود ژرف کاوی

کرده بود و با دید انتقادی آنها را دریافته بود. پیوند میان سنت‌های کهن و فرهنگ گذشته ایران را با پندارها و اعتقادهای نوتر می‌دانست، اساطیر و حماسه‌های ایران کهن و ارتباط تمدن ایران را با تمدن‌های دیگر مطالعه کرده بود و این همه دانسته‌ها، او را فردی شاخص و صاحب‌نظر و سودمند و اثرگذار در تدریس زبان فارسی ساخته بود. بی‌شک در میان دانشجویان ایشان در امریکا کسانی بوده و هستند که نام و یاد استاد خویش را برای همیشه زنده نگاه خواهند داشت.

کوتاه سخن آنکه فقدان دکتر محامدی مایه اندوه بسیار است. بر آن سر نیست که از درد رنج ناشی از فقدان او سخن گوید چه سنت دیرینه ما اظهار اندوه فراوان را روا نمی‌دارد. زیرا که درد و اندوه پیش از آنکه تفت غم را بنشانند و دردمند و مصیبت رسیده را آرامش دهد، اهریمن دردآفرین را شادمان می‌سازد و هرمزد زندگی‌بخش را اندوهناک، شکیبایی همسر گرامی فرهنگدوست محامدی روان او را به مینو شادمان خواهد ساخت و یاد نیکی‌ها و خدمات ارزنده او نیکبختی جاویدش را به همراه خواهد داشت چه:

دولت جاوید یافت هر که نکونام زیست بر اثرش ذکر خیر زنده کند نام را

گزارش مراسم سالگرد درگذشت دکتر حمید محامدی

علی دهباشی

مراسم سالگرد درگذشت دکتر حمید محامدی استاد دانشگاه‌های پنسیلوانیا و برکلی و استاد سابق دانشگاه‌های تهران و شیراز، به همت همسرش، هایده معیری، پژوهشگر تاریخ باستان، سی‌ام فروردین در هتل سیمرغ تهران برگزار گردید. در این یادواره که جمعی از اساتید و پژوهشگران، دوستداران و شاگردان دکتر محامدی و بستگان و نزدیکان آن روانشاد حضور داشتند، تنی چند از اساتید و حضار، از حمید محامدی و خاطرات خود با وی، سخن گفتند. فرازهایی از کلام سخنرانان:

پرویز حکیمی در افتتاحیه: حمید محامدی، عاشق زندگی بود، زندگی در ایران و در میان شلوغی‌های مردم.

دکتر بدرالزمان قریب، پژوهشگر و استاد زبان‌های باستانی: من و شادروان دکتر محامدی مثل دو مهره سرگردانی بودیم که به دنبال کسب دانش و پژوهش در فرهنگ گرانقدر ایران، در صحنه زندگی به این سو و آن سو گشتیم. ظاهراً در بیشتر مراکز فرهنگی که گذر من افتاد ایشان هم بودند، در دانشگاه تهران، دانشگاه پنسیلوانیا، دانشگاه برکلی، کالیفرنیا، دانشگاه شیراز. من و آن شادروان، در دوره لیسانس، در سال‌های ۱۳۳۶ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران هم‌دوره بودیم. استادانی داشتیم مثل دکتر محمدمعین، دکتر ذبیح‌الله صفا و...

دکتر محمدتقی راشد محصل پژوهشگر و استاد زبان‌های باستانی: محامدی، آزاده و اندیشمندی بود که قادر بود به آسانی و در زمانی بس کوتاه، در دل دوستان نفوذ کند و مهر خود را در دل دیگران جا کند. فرزانه‌ای هوشیار، خونگرم، باگذشت، نرم‌خو که با سخن از دل برخاسته و بی‌پیرایه خویش با مخاطب رابطه بسیار دوستانه و صمیمی ایجاد می‌کرد. محامدی، روحاً به گمان من، شادمان و امیدوار بود، شادمانی و امیدی که از خرسندی و رضایت او به

آنچه دارد و می‌رسد، مایه می‌گرفت؛ همان شادمانی که در فرهنگ ایرانی بن‌مایه حیات و شرط اصلی زندگی است و بی‌آلایش است؛ امید و شادمانی که نظم و تعادل جهانی را سبب می‌شود. دکتر فریدون مقبل، استاد سابق دانشگاه‌های هال و کالدوتین انگلیس: سال ۶۳ با مهرداد بهار (در لندن) قرار داشتیم. حمید محامدی و حمید عنایت هم بودند. به خاطر دوستی با این افراد، زندگی غنی‌تری پیدا کردم. حمید همیشه لیخند جالبی داشت. ۲۳ سال بود ندیدمش. سال قبل در ایران به او تلفن کردم، قرار ملاقات گذاشتیم، به خاطر مادرش نیامد. فردا که تلفن زدم خبر بد را به من دادند...

دکتر کتایون مزداپور، پژوهشگر و استاد زبان‌های باستانی، با درگذشت دکتر محامدی، فرهنگ ایران، خادمی صمیمی و سرافراز و دانشمند را از دست داد. شادروان محامدی همان قدر که به علم و دانش حرمت می‌گذاشت و به آن با جدیت می‌نگریست، در برابر زندگی واقعی و دنیای پیرامون خود نیز جدی به زندگی دلبسته بود و با مظاهر زندگی دست و پنجه نرم می‌کرد. دکتر محامدی نخستین استادی بود که زبان پهلوی را از ایشان آموختم. من هم مثل زروان محامدی از هایدۀ عزیز متشکرم به خاطر شادی‌هایی که در سال‌های پایان عمر به استاد نازنینم بخشید!

دکتر فرنگیس مزداپور نویسنده و مترجم: من سه سال دانشجوی ایشان بودم، دو سال هم زیر نظر ایشان کار می‌کردم؛ تدریس فارسی به عنوان زبان دوم برای کسانی که انگلیسی زبان بودند و در دانشگاه شیراز درس می‌خواندند. این‌طور نیست که کسی ایشان را نشناسد. دیشب، دوستان، توی جمع محفل دانشجویی سابق خودمان، بزرگداشت ایشان را برگزار کردیم.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

اساطير، آداب و رسوم

تبرستان
www.tabarestan.info

مه بانگ

ذات تو بود و تنهایی

با خویش عشق ورزیدی

زیبا شدی، جوانی را

در خویش جلو گر دیدی.

بی انتها فضا بودت

آن مطلق رها بودت

هر جای نالجا بودت

اما به جا نلنجیدی.

بن مایه‌ی جوان بودی

آن نانگِ نالوان بودی

در انفجارِ دهشت‌زا

توفیدی و درخشیدی:

آتش نگاره‌ها زادی
خورشیدواره‌ها زادی
ماه و ستاره‌ها زادی
نور و نشاط باری.

از آتش تو طالب آمد
از دودت آب پاک آمد
وان آب و خاک را بخشی
از روح خویش بخشی.

در شور و نور حیرت‌بار
در آن شگوه پراسرار
شیطانت از کجا آمد -
آیا ز خود نپرسیدی؟

می‌خواستی، به هناری،
اعجد به پی پی بازی..
دیدي گدازه پی پردود
شیطان ازو تراشیدی!

آنان که نسل شیطانند
در عالمت فراوانند
در خلقی که ایشانند
آخر چه سود سنجیدی؟:

تبرستان
www.tabarestan.info

هر روز فتنه پیوستند
دوزخ به پیرهن بستند
هیچون و دجله پر خون شد
دیدي و چشم پوشیدی.

بس عیش را عزا کردند
بس بانگِ مرگ را کردند
اما تو هیچ بانگی را
جز بانگِ خویش نشنیدی!

داستان‌های حماسی و طبقات اجتماعی در ایران

حمید محامدی

در این مقاله، بر اساس تحقیقات نویسنده دربارهٔ چگونگی سنت شفاهی داستان‌های حماسی در ایران، کوشش می‌شود تا رابطهٔ داستان‌های حماسی و طبقات اجتماعی با به کار گرفتن نظریهٔ لوسین گلدمن فیلسوف و منتقد ادبی رومانی الاصل مورد بررسی قرار گیرد.

لوسین گلدمن معتقد است که هر طبقه اجتماعی بنا بر "بینش جهانی" مربوط به طبقه‌اش، اعتقادات، ادبیات و هنر ویژهٔ خود را دارد.

نویسنده با مقایسهٔ داستان رستم و اسفندیار شاهنامه با صورت شفاهی آن که به فارسی یا برخی گویش‌های ایرانی وجود دارد، به این نتیجه می‌رسد که داستان‌های حماسی شاهنامه از آن طبقه ارتشتاران و جنگاوران بوده، درحالی که صورت شفاهی این داستان‌ها، با نتایج متفاوت، به طبقهٔ کشاورزان و صنعتگران و یا به عبارت دیگر عموم مردم تعلق داشته است.*

Some introductory remarks

First of all I don't know why I am here Today. your profession and the way and methods of analysis of different handwritings is totally Greek to me.

Secondly, I should confess that the recent events concerning Iran somehow made me happy. Only because of one fact: the T.V. news anchors and politicians have finally learned to correctly pron-ounce the official name of trouble maker. Nowadays they pronounce it as *Iran* should be

more events which would receive international attention, so the media and people of this country learn to pronounce the names correctly.

Thirdly, before I start, I would like to establish one important fact. That Iran, although it is located in the Middle East and its official religion is shia Islam, is not an Arab country. Iranians or Persians historically, culturally and linguistically belong to the Indo- Iranian group of Indo- Europeans, and through the centuries, in spite of all the invasions and conquests, they have still maintained their Iranian cultural heritage. Perhaps this can be best known through the preservation of their Iranian language.

Is the Iranian Popular Oral Epic Genuine?

Hamid Mahamedi, Ph.D.

University of California, Berkeley

May 25, 1983

Ten centuries have passed since the composition of the great Iranian epic, the *Shahnameh*, by Firdausi. Both the content of the *Shahnameh* and external sources provide evidence that oral tradition as well as written sources were known and available to Firdausi when composing his monumental work. Due to the literary merit of the *Shahnameh* and the predominance of new Persian in Iranian society, it is generally believed that the many popular heroic stories and legends, still current among Iranian people, somehow are based on the *Shahnameh*. It is generally believed that the variations found in the oral popular tradition are due to the adaptation of the *Shahnameh* stories according to the local beliefs and personal experience of their narrators. It is believed that the differences in themes, contents and details between the popular heroic stories and those of the *Shahnameh* are merely due to such individual variations as level of literacy, imagination and creativity. Thus, it is the individual, the environment, and the lack of sufficient knowledge of the *Shahnameh* that make these popular epic stories not correspond to the actual version which is the *Shahnameh*.

Today's presentation is about the individuality of such an assumption. With the support of some historical and social facts, I shall try to establish the premise that the Iranian popular epic tradition - although it may have stemmed from the same

sources as the Iranian court epic, as presented in the *Shahnameh*, in spite of all supposed interminglings, borrowings and interchangings - still is an independent and genuine tradition which, through the centuries, has been developing and living side by side with the *Shahnameh*.

There are only a few published sources available on the Iranian popular epic stories. One is the two volumes edited by Abolgasem-Injavi-Shirazi, entitled "People and Firdausi" and "People and the Shahnameh," published in Tehran in 1975 and 1976, respectively. The two books are collections of different popular heroic legends and stories retold by people and collected by the members of the center of folklore in Iran in the early years of the 1970's.

Although the collection provides us with some raw and first-hand material for further study of oral tradition and folklore, it has some serious shortcomings. The first problem with Injavi's work is that all the stories are recorded in Persian and it is not apparent in which dialect they were first retold. The second problem with the work is that for most stories there is a long version and several short versions, and only the basic differences between the long version and the short versions are described. The author's premise, as stated in the preface of "مردم و شاهنامه," is that the collected stories are based on the *Shahnameh* and the differences are due to the personal tastes, conceptions and understanding of the people from the *Shahnameh*. One could question the validity of this assumption since the longer versions of the stories were deliberately selected because of their closeness to the *Shahnameh*.

Another published source of popular epic is my article entitled, "The Story of Rostam and Esfandiyar in Iranian Dialect," which was published recently in *JAOS*, Vol. 102 (No. 3, Autumn), 1982. In this article I have given a transcription of the story in Davani, an Iranian dialect of Fars, together with an English transliteration. The story was collected on tape during a trip to Davan, some 17 kilometers northeast of Kazerun, in August 1975. It was told to me by a 65-year-old blind, illiterate villager who seemed to be the "naqqal" of the village. My commentary on the story in the article was that the differences between the story in Davani and that of the *Shahnameh* are mainly due to the interjection of experiences and social surroundings of the generation of villagers as well as those of the narrator himself. Although I have mentioned that such a version may indicate the survival of the oral tradition in existence even before the *Shahnameh*, I have maintained that the story is based on the *Shahnameh*.

To demonstrate my points, later on in this presentation I am going to focus on the popular story of "Rostam and Esfandiyar," nine versions of which appear in Injavi's book, and a tenth version appears in my own article collected in Davan. In the second part of my talk, I shall analyze the differences between the ten versions and that of the *Shahnameh* and try to show that the popular epic tradition coexisted independently of the *Shahnameh*. However, before I do this, I need to tell you about my method and approach to the subject.

I believe that in analyzing an epic or myth, as the Rumanian critic, Lucien Goldmann, holds for a literary text, we should consider the "world vision" or "world outlook" of the social classes or groups to which the myth or epic belongs. It is clear that a myth or legend cannot be seen only as the creation of an individual but as the creation of trans-individual consciousness of a social class; that it is ideas, values, beliefs and aspirations that a group shares.

I should immediately add here that I do not intend to apply the critical method of "genetic structuralism" to the story under discussion. Goldmann, as it is apparent from his study of Racine's drama, is less interested in the content of a particular world vision than in the structure of categories it displays. Here, for my argument, I am concerned only with the content of the world vision of social groups and I am not seeking to find structural categories.

I think the main differences that we will find in comparing the popular versions of the epic and those of the *Shahnameh* are not accidental or local or the creation of an individual narrator, but they rest on the world vision of the social groups to which they have originally belonged. It is obvious that such a story as "Rostam and Esfandiyar" has its roots in ancient Iranian society at a time that is called the heroic age. Therefore to find an explanation for the major differences, first I should go back in history and review the social structure of the Iranian society in ancient times.

Methodology

If one were to apply the methodology of Levi Strauss's "structuralism" to the story, in order to reveal the underlying structure of it, one may find the variations to be complementary to one another. The variations could assist us in isolating the minimal units of the story, finding a bundle of relations and finally a set of binary oppositions, such as life, death, non-life, non-death, which in turn could lead us to the unconscious categories of the social group that has been engaged in elaborating the story in different versions without understanding its underlying structure or

meaning. But applying the structural method to the story of “Rostam and Esfandiyar” is beyond the scope of this presentation and requires a separate study. If one were to apply Levi Strauss’s methodology to Iranian myths and literature, I think one should be an “eclectic” structuralist; that is, one should reintroduce into the structural method the historical consciousness of Iranian society. We should remember that Levi Strauss himself, somehow reluctantly one feels, made an exception to the study of Greek mythology by asserting that “a myth is timeless, but the Greeks have taken the side of history.” I believe this applies to the study of myths and literature of all historical societies.

It was in 1930 when George Dumézil, as the first hint of his later concern with tripartition within ancient I - E societies, published an article entitled “La Préhistoire Indo-Iranienne des Castes.” He cited for the first time references in Avesta to three basic social classes, namely *Āthravan*, *Rathaeštar*, and *Vāstriyōšfuyant*, which are rendered, respectively, as “priests,” “warriors” and “cultivators,” and a fourth subclass, *Hūitīš* or “artisans.” Dumézil concludes that ancient Iran, together with the rest of the early Indo-Iranian communities was characterized by a tripartite social organization. This viewpoint was confirmed by further studies of Benveniste, in an article entitled “Les classes sociales dans la tradition Avestiques,” which was published in 1932. Now, it is generally accepted by most Iranologists and historians that the structure of ancient Iranian society was based on three social classes or groups: priests, warriors, and common people (consisting of cultivators and artisans). There is also enough evidence to show that this basic structure remained unchanged at least up to the advent of Islam.

A passage from the sixth book of *Dēnkard* in Pahlavi not only shows clearly the sharp distinction between the three classes, but also refers to common people as “people of worthless classes.” (The word used is *xwarīstān*, literally meaning “the most worthless ones.”)

Thus all the evidence indicates a socially and economically restricted society based on tripartite class division with no mobility among the social classes. A short chapter of the Pahlavi book of *Mēnōgi xrad* briefs the duties and tasks of each class:

The sage asked the spirit of wisdom thus what are distinctly the proper functions of *Āthravan* (priests), and the *Artishtārān* (warriors), and the *Vāstriyōšhan* (cultivators). The spirit of wisdom answered: “The proper function of the priest is to keep the religion perfect and to perform the worship and invocation of gods well and with attention, and to keep true the decrees, and judgments, and customs, as declared

from the pure good religion of the Mazdayasnians; and to inform men of good works and sin, and to show the way to heaven, and the avoidance of fear from hell". "The proper function of warriors is to defeat the enemy and to keep their own city and frontier unalarmed and tranquil". "The proper function of the cultivators is to perform tillage and cultivation, and according to their ability, to nourish the earth and keep it cultivated."

In the next passage of *Mēnōgi xrad* the proper function of artisans (*hutuxšān*), who seem to have found their entities in Sasanian-times as an independent class, is described as follows:

"The proper function of the artisans is that they should not touch the work which they do not understand. The work which they understand, they do well and with attention and they demand just wages." (*Mēnōgi xrad*, pp. 31-32)

There is a striking line in the sixth book of *Dēnkard* that I believe summarizes the entire situation; it reads as follows: "dēn pētyārag ag - dēnīh ud an - ērih." "The adversary of religion is bad religion and non-Iranian behavior."

My interpretation is that non-Iranian behavior implies rejection of and non-compliance to norm and values of the Iranian society. Being a tripartite system, non-Iranian behavior would mean lack of obedience and reverence for group norms and values.

For Iranian people, fire was the most important element materially and functionally, as well as sacredly. There were three entities of fire, namely *Franbag*, *Gušnasp* and *Burzēnmīhir*, representing the three classes of the society and being honored by them. Each entity was materialized in one of the three main fire temples situated in three different locations in the Iranian land. Each fire temple was regarded as the station of its class. In the sixth book of *Dēnkard*, it is stated that: "the fire *Franbag* was made for the station of priests, the fire of *Gušnasp* was made for the station of warriors, and the fire of *Burzēnmīhir* was made for the station of husbandmen."

The unification of the three entities of fire seems to be symbolizing the union of the three classes of the society. This union could also determine the fall and rise of a king or dynasty. From the Pahlavi book of *Ardešīr Bābakān*, we learn how one night, in the dreams of *Bābāk*, the three fires were shining upon the house of Sasan and giving light to the whole world. The interpretation of the dream was the rise of the Sasanian dynasty.

Whatever I said concerning three clear-cut strata of ancient Iranian society and their functions, their separate entities of fire and their main fire temples, eventually leads me to conclude that in ancient Iranian society and even after the Zoroastrian

reform, gods and their concepts also functionally reflected the three divisions of the society and their respective functions.

The importance of the functional aspect of ancient Iranian gods undoubtedly can be recognized even in the Sasanian period under the restricted Zoroastrian orthodoxy. One piece of evidence supporting this contention is the image of god Mithra together with, and at the same level as, the figure of Ahuramazt in the Taqi Bustan investiture and triumphal relief of Shapur 2nd over Julian the Apostate. I think Dr. Azarpay's interpretation of the presence of god Mithra in this scene, as the god of international treaty, is correct. This to me demonstrates the importance of the functional roles of the suppressed Iranian deities within the pantheon of orthodox Zoroastrians.

The recognition of the three diverse divisions in ancient Iranian society, consisting of priests, warriors, and cultivators and artisans, will bring us naturally to accept the existence of three independent but related cultures. With the bulk of literature and other historical and archeological information at hand, it is not difficult to depict a general picture of the cultural heritage of at least the first two classes. There is practically no direct source of information for the cultural heritage of the third class.

An important form of media for transmitting the cultural heritage of the three classes was the oral tradition. The fact that the *Book of Avesta*, as Professor Bailey has shown, was not written until almost the end of the Sasanian era, that the epic tradition was preserved in a martial and aristocratic convention for almost 1,000 years in northeastern Iran and, as Professor Boyce argues, was then acquired by Sasanians to make their history in the form of *xwadāy namag*, and also the fact that the craft of *naqqalli* (narration) has survived with full color and dignity through centuries are the best evidence indicating the major role of oral tradition in communicating and transmitting the cultural heritage of the three classes.

Going back to my initial argument, I would therefore expect to find three trends in Iranian mythology: that of Priests, that of Warriors, and that of People. I am using the term "mythology" in a broad and conventional sense. By "mythology" I mean the corpus of tradition of a given society, which includes not only the "sacred tales" or religious mythology that is close to the anthropological usage of the term, but also "heroic epic" and "popular folk epic."

It is obvious that the "sacred tales" do not have a foundation in true history. The "heroic epic" may have some foundation in true history and "folk epic," although it may have had some foundation in true history, has lost it.

These three types of "myths" represent the three classes of the ancient Iranian society and are very distinct in both oral and written literature. The stories we find in the Yashts of Avesta are about gods such as Mithra, Aredvisura Anahita, Verethraghna and Tištrya. They are not concerned with heroes or kings, and if we find occasional references to kings or heroes, it is only because of their religious significance. The occasional references to the secular and non-sacred are so concise and obscure in the Yashts, that they remain incomprehensible to us unless their reappearance in *Shahnameh* or in Pahlavi literature, throws light on them. Professor Gerschevitch's interpretation in this regard that "when the Yashts were composed the stories were orally so well known that a hint was sufficient to recall them" is certainly valid. But I cannot accept his view when he states that: "it was economy rather than lack of skill or interest in detail that caused the priestly author to be concise." Certainly it was not lack of skill, but it was not economy either; it was lack of interest. The priestly authors of the Yashts were interested neither in history nor in epic. As the members of the dominant class in society, the "world vision" of the "priestly authors" of the Yashts was concerned only with the divine. For them god Tištrya, in the form of a star, is the hero who will fight in the sky with Apaoš, the demon of draught, and defeat him, resulting in the entire land being saved from draught. According to this "world vision," accomplishment of such a supernatural deed could not be done by a hero or a king.

We find in Zoroastrian literature references to Vishtāspa (or Guštāsp) as the patron of Zoroaster, a pious follower of the prophet who believed in the supremacy of Ahura Mazdah and fought for the expansion of the prophet's message. But the same character was described in the *Shahnameh* as a wicked, two-faced person whose main aim was only to be a king and to hold his throne. Thinking that his son Esfandiyar might be a threat to his throne, he sent his son to battle with Rostam, with the hope that he would be killed by Rostam.

A further comparison between the three personages in Avesta and Pahlavi books and with those in the *Shahnameh* would perhaps make my point more clear:

- 1) Gayomard in Zoroastrian religious tradition is the archetype of man created by Ohrmazd out of Ohrmazd's very essence. Gayomard in the *Shahnameh* appears as the first king.
- 2) Yima, in religious tradition as described in the book of Vedēwādā, is the first king and the first man who was entrusted by Ohrmazd to protect and to make the material world prosperous. Jamshid (the new Persian form for Yima) in the *Shahnameh* appears to be the 4th king who ruled over the world. He divided men

into four social classes: priests, warriors, husbandmen and craftsmen. By him a number of beneficial products were introduced to the world.

3) The third personage or character is Aži Dahaka. In religious sources, Aži Dahaka is the most notorious of all demons, vile and with a body that contains all kinds of reptiles, scorpions and other creeping and vicious creatures. Aži Dahak (new Persian *فحاک*) in the *Shahnameh* is a tyrant king; he is the son of Merdas who succeeds to the throne after Jamshid.

Comparing these three personages of the religious and epic traditions illustrates how the "sacred tales" have developed into "heroic" legend and how the prototype of the first man is personified in the character of the first king. The most notorious of all the demons also has become a king, of course a tyrant king; and the prophetic and prototypical king, Yima, has become the legendary and beneficent king-priest Jamshid, who in history is placed within a hierarchical order as the king.

Some scholars have interpreted the adaptations of these myths to legendary history as the work of a post-Muslim historian or as poetic creation of Firdausi, simply on the basis of the fact that the corpus of the Zoroastrian religious texts that were also written in the early centuries of the Islamic era do not agree with Firdausi or the early Islamic historians' versions. I think this interpretation is an oversimplification of the problem. I contend that these are two versions of the same "myth" derived from two different concepts and two different "world visions."

The world vision of the priests limits the myth to only the religious and sacred aspects. For them, history was prophetic. It was the history of supernatural powers: how the forces of Good and Evil confront; how spiritual and material creation occurred; what is the nature and destiny of man; what is the nature of the world; what is life after death; how the material world is going to end; and how the power of Good will eternally overcome the power of Evil. Their concern with kings and godly heroes was for the most part limited to certain figures in connection with divine and religious matters. In short, they were priests with their own world vision and their own function according to their class.

On the other hand, for the warrior class, its function and world vision were concerned only with the earthly world, with the concepts of victory and defeat, physical prowess, enemies, monsters, evil creatures, and natural obstacles on earth. Thus, the character of Gayomard, the archetype of the first man in religious tradition, develops into the character of Gayomard the first king.

A hero or a hero-king, for a warrior, was like a divine being or like a prophet for a priest. A hero was a prototype "warrior" whose main characteristics were courage, endurance, enterprise and action.

The main source for the second category of Iranian mythology, the heroic epic that has its foundation in history, is the *Shahnameh*. The main body of the *Shahnameh* reflects the cultural heritage of the ancient Iranian warrior class. The heroic epic stories of *Shahnameh* reveal the function, values and the world vision of that stratum. The warriors, who formed the main aristocratic body in different eras of history of Iranian society, were the transmitters of the heroic epic, which is intermingled with historical facts. The heroic epic was the main part of the secular literature of entertainment and the medium of their transmission was the court minstrels. As Professor Mary Boyce suggests, the transmitters of the Kayanian cycle to Sasanians were the court minstrels of northeastern Iran. The Sasanians, who were in search of lineage and ancient glory, submitted the oral history to writing in the form of *xwādyanamag*, which was used as the main source of the *Shahnameh* by Daqiqi as well as Firdausi in the 11th century.

The characteristics of the heroic epic, as presented in the *Shahnameh*, in brief are: they depict the sequence cycles of dynasties as well as cycles of heroes such as Rostam; they have a hierarchical and chronological order and setting; they happen in specific geographical areas; and, in general, they are of a non-sacred nature.

Just as the warriors needed the heroes, so did the cultivators. The cultivators and artisans in ancient Iran, although they believed in and worshipped one or more gods, they did not need the clergy for everyday life. Their contact with the priesthood class was limited to religious ceremonies at the temple or at judicial and legal levels. They did need the warriors, however. It was the warrior class that protected their land, cattle and wealth from aggressors and enemies. It was the warrior class that mobilized them for wars and one of their members, referred to as prince, Satrap or lord, governed them and their lands and ruled over their villages and towns. It was the warrior class that enforced the law of the state and collected taxes from them. Although the third class was suppressed by the warrior class, at the same time they were dependent on the warriors, a dependency that subjugated them to that class and to their culture. Thus the prototype of the warrior, one who could defend the land and protect the cattle, wealth and family of the cultivators, was also a hero like Rostam or a hero-king like Faridun (Avestan: *Thraetaona*), or a beneficial king like Jamshid.

Therefore, the common people were the receivers of the same material, that is the heroic stories, which were a part of the culture of the warrior and would represent his world vision. But the common man was not interested in history or in the sequences of dynasties or the chronological order of events. He was interested in heroic action that he molded to his own ideas and values, which were in accordance with the world vision of his stratum.

It is on this basis that I think we can explain the variations in different versions of the same heroic story. The heroic stories, as a means of entertainment, were transmitted by the warrior class to the third class most likely through the media of camps, public gatherings and even temples.

The general characteristics of popular epic tales are that they are mostly different versions of the stories we find in the *Shahnameh* and that they stem basically from the epic tradition of warriors. They are legends of kings and heroes and usually carry the main themes of the *Shahnameh*, but they do not have the same conclusions. Each story is a separate entity. They neither follow the hierarchical or chronological order of cycles and dynasties, as in the *Shahnameh*, nor do they occur in the same geographical settings. In most cases the events occur in local surroundings: Kay Khosrow is hidden in a cave in the mountain of Dana, near Yāsuj in Fars. He had his court at Takhti Jamshid (Persepolis). Rostam was living with some local hero friends in Šulestān of Mamasani or in the mountains of Talish, or in a hill in the village of Aghdāsh in the vicinity of the city of Zanjān.

The legends of popular epics are humanistic; there are very few sacred or supernatural elements in them. Although they may have had a historical foundation, it is lost with time. In the light of my foregoing discussion, let me now go back and examine the popular version of "Rostam and Esfandiyar" and that of the *Shahnameh*.

As I mentioned before, there are nine versions of "Rostam and Esfandiyar" in the Injavi collection, plus one version in Davani. The stories are collected from a wide geographical area extending from central to south and southwestern regions of Iran. I have categorized the ten versions of "Rostam and Esfandiyar" into three groups according to their content:

- 1) The two versions in which the story ends with Rostam killing Esfandiyar on the battlefield with an arrow from a tamarisk branch (an ending similar to the *Shahnameh*).
- 2) The versions in which the story ends with Esfandiyar being blinded after having been shot by an arrow from a tamarisk branch. He is not killed by Rostam, but falls into his own trap. (The Davani story corresponds to these versions.)

- 3) A third version that is completely different from the other two categories and is, in fact, very short. In this version, too, Esfandiyar is killed but is killed accidentally by Rostam when they get into an argument.

Before going into the details of my discussion let me briefly review the themes of the three versions. The first version is that of the *Shahnameh*. The *Shahnameh* tells us that Esfandiyar is the ambitious son of King Gostasp, the wicked king and patron of Zorathustra, the prophet. Esfandiyar is a great fighter and a propagator of Zoroastrian religion. Gostasp learns that Esfandiyar has plans to take over the throne. He summons his astrologer, Jamasp, who tells him that Esfandiyar will meet his death in Zabulistan at the hands of Rostam. Guštāsp orders Esfandiyar to go to Zabulistan and bring Rostam back in chains. Esfandiyar has no choice but to obey.

The next day, he starts his mission to Zabulistan. First, he sends his son, Bahman, to Rostam to ask him to surrender himself. Rostam refuses and instead invites Esfandiyar to enter Zabulistan and enjoy his hospitality. The two heroes meet and embrace. Esfandiyar, however, repeats his father's demand, but Rostam refuses to submit to the disgrace of being enchained. At a banquet dinner, the young warrior begins to humiliate and degrade Rostam and his family, thus arousing the anger of Rostam and his army. When the two heroes engage in a fight, the word reaches Esfandiyar that his two sons are killed by Rostam's men. Rostam disavows the slaughter and promises to punish his own brother and son who took part in the killings. But Esfandiyar replies that this would be to revenge a male peacock's blood by killing a serpent.

At the end of the first day of combat between the two heroes, Rostam and his horse, Rakhsh, are severely injured. Rostam returns home and his father, Zal, advises him to call on Simorgh for assistance. On the top of a high mountain, Zal makes a fire and burns a feather, and the Simorgh descends. Simorgh heals Rostam's wounds and returns his strength to him. The bird's feather dipped in milk heals Rakhsh's wound. Rostam rides to the seashore and once again Simorgh descends before him. The bird points to a tamarisk plant, from which Rostam was to pick the longest and the most delicate branch to make an arrow. To this was bound the fate of Esfandiyar. Rostam, however, was instructed to try to calm Esfandiyar with soft words first and persuade him not to fight. But if Esfandiyar refused to listen, the arrow soaked in wine was to be shot straight into his eyes.

The next morning, the two men meet on the battleground. Esfandiyar rejects all of Rostam's offerings and inducements. Rostam accordingly prays to God and shoots the tamarisk arrow into Esfandiyar's eyes. Esfandiyar falls dying, but calls

on Rostam and tells him that he does not hold Rostam responsible for this death; only his father Goštāsp is to be blamed. He entrusts Rostam with the upbringing of his son, Bahman. Esfandiyar's body is returned to Goštāsp.

I shall now briefly review the Davani version of the story that belongs to the second category of stories, those that end with Esfandiyar being blinded but not dying. This version lacks the detailed descriptions of the *Shahnameh* version as well as Firdausi's elaborate language and rich poetic imagery. It only covers the main theme of the story. Esfandiyar claims the throne from his father, Goštāsp. Goštāsp tells his son that he will entrust the kingdom to him only if he brings Rostam to his presence in fetters. Esfandiyar goes to Zabol and fights with Rostam. Rostam is badly wounded in the first day of battle, but Zal summons Simorgh to Rostam's aid. Simorgh instructs Rostam how to kill Esfandiyar with a tamarisk branch. Rostam follows the Simorgh's instructions and defeats Esfandiyar by blinding him. Esfandiyar asks Rostam to build a mosque for him where he could spend the rest of his life. His plan is to kill himself as well as Rostam by placing a big rock over the entrance of the mosque, in the hope that when they arrive to the mosque together the rock will fall and kill them both. Rostam, however, is wise. He builds a mosque with two entrances. Rostam enters the mosque through the second door and Esfandiyar alone is killed by his own trap.

The third category consists of a short legend that is quite unlike the other versions. There is no combat in this story between the two heroes on the battlefield. Esfandiyar is killed accidentally during a verbal argument with Rostam. The cause of the quarrel is the same as the versions of the first and second category. Esfandiyar insists on taking Rostam to Goštāsp in fetters, and Rostam refuses to submit himself. When the argument becomes heated between the two heroes, Rostam becomes angry and throws his citron-shaped scent box at Esfandiyar. The heavy scent box hits Esfandiyar in the rib cage and kills him instantly. Why would Rostam be holding a scent box in his hand? The story says that when he killed the white demon and took out his liver, his hand smelled foul and he had to carry a scent box to keep the odor hidden. The scent box was made of steel and gold. According to another legend, because Rostam chews the demon's liver, his mouth develops a foul odor thus necessitating the need for a scent box. Since this third version is totally different from that of the *Shahnameh*, I cannot provide us with a base for comparison. Therefore, I shall not concern myself with it.

Comparing the Davani version and the other five popular versions of the second category appearing in Injavi's books with that of the *Shahnameh*, one finds the following main differences:

- 1) Simorgh warns Rostam that he will live for another five hundred years if he does not kill Esfandiyar.
- 2) Esfandiyar is not killed by Rostam, but he is blinded.
- 3) Esfandiyar is killed by his own plan.
- 4) Esfandiyar, as a handicapped person, asks Rostam to build for him a residence in order to spend his remaining years in it.

In the *Shahnameh*, Rostam is warned by Simorgh not to kill Esfandiyar for whoever kills Esfandiyar will become prey to destiny and will meet misfortunes. Following Esfandiyar's death, Rostam is killed in a trap made by his brother, Shaghad.

According to the Davani version, however, Rostam is already 700 years old when he meets Esfandiyar on the battlefield. He is told by Simorgh that he would out-live Esfandiyar by 500 years if he would refrain from killing Esfandiyar. In the combat between them, Esfandiyar is not killed by Rostam but is blinded in both eyes, and at the end he dies of his own will and in his own trap.

The warning of Simorgh, that if Rostam tries not to kill Esfandiyar he will live for another 500 years, although this seems to be a simple difference, it indicates the common man's wish that he does not want his hero, the protector of his material and daily life, to die. He wants him to live indefinitely in order to protect his sons, grandsons, and great grandchildren. He needs his hero, the archetype of his ideal warrior, for the protection of his land, his cultivations, his cattle and water from enemies, invaders and forces of nature as well. According to his world vision, his descendants must be able to carry on a good cultivation, a good craft, to have a family and raise a number of healthy children. In the *Shahnameh* version, however, Rostam must die because the heroic age is ended and the Sasanian version of the historical age is about to commence. There is no need for a hero such as Rostam and the warrior class itself arrives to the recorded history. In the Sasanian era, as history shows, the warriors maintain their status as a part of the ruling class but their political and social power is now somewhat curtailed by the growing power of the clergy.

The second difference between popular versions of the story and that of the *Shahnameh* is that Esfandiyar is not killed by Rostam but he is blinded in both eyes by Rostam with a tamarisk arrow. That is, he has become a disabled man and will no longer be able to function as a hero or as a prince. This difference again can be

interpreted in light of the world vision of the common man, a set of values that does not permit the destruction of a hero by another hero, especially a benevolent hero such as Rostam. Besides, the social code of the common man dictates to him to be kind to your enemy and to not seek revenge.

However, within the value system of the warrior class, where seeking power and protecting one's domain is natural and accepted behavior, the death of Esfandiyar at the hands of Rostam is inevitable. Esfandiyar's ambitious drive to capture Rostam in order to elevate his own status in life, and Rostam's response not to surrender and to kill if must, are all realities that help to form the world vision of the warrior class. Besides, according to the warrior's set of values, a hero either is victorious in battle or dies on the battlefield. He does not become an invalid person. Also, for those who play the game of power, Machiavellian, even a blind Esfandiyar is still a threat.

The third difference noted between the two versions is that Esfandiyar is killed in his own trap and by his own will. This indicates that the common man of ancient Iran could not accept that a **روئین تن** (brazen bodied) hero and prince, who according to one version was born in an **اسفندزار** (wild rue's field) without the help of a midwife, would die at the hands of another hero who is no more than a man himself. If Esfandiyar is to die, he should die by his own hand.

The fourth and final difference between the *Shahnameh* and the popular versions of the story is the idea of building a residence for blinded Esfandiyar. In all the popular versions of the second category, at the end, Rostam is asked to build a place for Esfandiyar so that he could spend the rest of his life in it. I would like to note briefly that the idea of a house here is not so much a home or a shelter, as it is a place of retirement or a place of resignation from worldly activities; thus, the concept of **خانه‌گیر** in Persian. According to this story, the request for a dwelling on the part of Esfandiyar was a trick to have both heroes killed.

In the Davani version, there is a huge rock placed above the door that is supposed to fall and kill both heroes. In other versions, such as the ones from Faridan, Golpayegan and Kazerun, Esfandiyar asks Rostam to build him a mansion or a shade or a room with one pillar in the center supporting the entire roof. The plan was, when entering the residence, Esfandiyar would thrust the pillar with all his might and thus the building would collapse and kill them both. In the one version from Dashtestan, it is the wall that would collapse. But in all of these versions, there is a second door that is an escape exit through which Rostam leaves and thus Esfandiyar dies alone. The idea of a second door is cleverly planned by Rostam in

all versions except for the Golpayegani version, where we are told that it was Simorgh who advised Rostam to build a second exit.

The idea of thrusting the pillar to collapse an entire building as a final way to kill the enemy and oneself, although it is similar to the biblical story of Sampson, I do not believe that it is a Jewish influence. The question of which was earlier, the Jewish tradition or the Iranian tradition, is a complicated matter which cannot be answered here and does not concern us. Even if we agree that the ending of this popular version of the "Rostam and Esfandiyar" story is influenced by Jewish tradition, still it does not distract from the originality of it, because in order to receive this influence the Iranian layman's mind or consciousness must have been inclined to or ready for it; that is, his "world vision" must have been susceptible to accepting the new element.

Perhaps we will be able to analyze the concept of building a dwelling place for Esfandiyar through some archeological evidence. Here I should say a word of thanks to Dr. Azapay who called my attention to this matter and provided me with the references.

Since a century ago, archeologists have observed the remains of Cairn burial cemeteries in southeastern and southern Iran. These Cairns are found in large concentrations throughout the coastal plain of Baluchistan, exemplified by the Cairn cemeteries of Dambah Koh in Makran. They are distributed in an area that extends from Fort Sandeman in Pakistan to Bushihr in southern Iran. The Cairns of southern Iran and Baluchistan, – dated by archeologists to the first millennium B.C. through the 7th century A.D., – indicate the fact that Cairn burial continued even in Sasanian Persia where orthodox Zoroastrianism prevailed. The Cairns of Baluchistan are called "dambas" by the Baluchis themselves, apparently derived from Avestan dakhma "burial structure," as Dr. Martin Schwartz suggests. The "dambas," according to Major Mockler, who published a report about them in 1877, seemed to be more than burial chambers. Major Mockler states that: "The Baluchi have a tradition that in a year of great famine, the inhabitants of a city collected all the old and infirmed persons belonging to the community and built them up, each in a separate living tomb. To each person was given a pot of water and a certain quantity of grain, and he/she was left to die." This observation, together with archeological findings including pottery and some means for living, strongly suggest that the "dambas" were living tombs or asylums for old and disabled persons.

The "dambas" of Persia and Baluchistan have close typological and chronological parallels in the middle Syr Darya River as in the vicinity of Ferghana. It is likely

that such a tradition of isolating the old and disabled persons from society, and having them live separately until they died, was widely practiced in ancient Iran.

Hence Esfandiyar's request of Rostam to build him a residence could very well be taken as a request for building him a "damb" in order that he, as a disabled hero, may live in it. Thus for the common men of ancient Iran, the toilers of the land, a hero such as Esfandiyar cannot die at the hands of another hero; neither would he be degraded by being placed in an asylum where he would lead a useless life. Therefore, he would die the honorable way, by his own will and his own hand. As for Rostam, he would not bear Esfandiyar's curse and his life would not be shortened or lessened in any way because of Esfandiyar's death. Remember Simorgh's warning: "Whoever kills Esfandiyar will become prey to destiny and will meet with misfortune." Therefore, Rostam leaves Esfandiyar to his own fate and he himself escapes through the second exit.

Conclusion

What I have tried to stress in this presentation is that the variations we find between the popular epic stories and the *Shahnameh* are not simply creations of individuals with widely differing characteristics and traits nor are caused by environmental variations, but are of what I have referred to as the "world vision" of social classes or groups in ancient Iranian society. The conclusion I would like to draw from all that I have said so far is this: There is a relationship between popular epic, world vision, and history. In a rather rough sketch, I have tried to show how the historical situation of a social group is transposed by the mediation of its world vision into the content of an epic story. I believe that it is the differences in ideas, values and aspirations of social groups, historically produced, that account for the variations in the content of the epic story of "Rostam and Esfandiyar." Therefore, to answer my initial question whether the Iranian oral popular epic is genuine, my answer is yes. The Iranian tradition is independent from that of the *Shahnameh* and is as old as the sources of the *Shahnameh*. Thank you.

منابع :

Dumezil, George. L'ideologie tripartite des Indo-Europeens, Latomus, Revue D Etudes Latines, Bruxelles(Brechern) 1958.

Aturpāt- I Emētān. The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI), translated by Shaul Shaked, Persian heritage- Series, No34. Westview press, Boulder, Colorado.

Azarpay, G. Sogdian painting, the pictorial epic in Oriental art. (with contributions by A.M.Belenitskii, B.I. Marshak and Mark J. Dresden) University of California Press, Berkeley 1981.

Bamberg Karlovsky, C.C. and J. Humphries, "Cairn Burial of South Eastern Iran," EW, 18:3-4, 1968, 269-76. New York. Review of Book March 31 1983 volxxx Number 3.

Batrhilomae, Christian. Altiranische Wörterbuch, Strausburg/ Verlag Von Karl J. Trubner 1904. unveränderte Auflage Berlin 1961, Walter de Gruyter and Co.

Bausani, Alessandro. The Persians, from the earliest days to the twentieth century, translated from Italian by J.B. Donne, Elek Books Limited, Printed in England 1971.

Beckson, Karl. and Arthur Ganz. Literary terms, A Dictionary (revised and enlarged edition) 1975, Farrar, Straus and Giroux, New York. Structuralism: pp. 241-243.

Benveniste, Emile. Indo-European Language and Society, studies in general linguistics, edited by L.R. Palmer and Lepschy, Faber and Faber LTD, London 1973.

Boyce, Mary. A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica 1x, Leiden 1975, vol II.

Boyce, Mary. The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press 1954.

Boyce, Mary. The Manichaean Literature in Middle Iranian, in Literature (Handbuch der Orientalistik) 1968.

Boyce, Mary. "The Parthian *gosān* and the Iranian minstrel Tradition" JRAS, 1-2, 1957, 19.

Boyce, Mary. "Zariadres and Zarer", BSOAS xvii: 3 (1955).

Gershevitch, Ilya. A Grammar of Manichaean Sogdian, Oxford 1954.

Goldmann Lucien. The Human Science and Philosophy, Cape Editions. 1970.

Justi, Ferdinand. Handbuch der Zendsprache, Altiranische Wörterbuch, Wiesbaden Martin Sandig OHG 1969.

Kljastornyj, S.G.V. Alivsic "The Sogdian Inscription of Bugut revised", Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae xxvi: ? (1972) 84.

Levi Strauss, Claude, The Structural Study of Myth and Totemism, edited by Edmund Leach, Tavistock Publications 1967.

Levi Strauss, Claude. The Savage Mind, The University of Chicago Press 1966.

Mahmadi, Hamid. "The Story of Rostam and Esfandiar in Iranian Dialect", JAOS, Vol 102-No 3, 1982.

Mockler, E. "On the Ruins of Makran", JRAS, 1877, 120, 134.

Myth, Religion and Society; Structuralist Essays by: M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal Naquet, edited by R.L. Gordon. Cambridge University Press.

Octavo paz, claude levi Straus. Structuralism in the Literature. An Introduction, translated from Spanish by J.S.Bernstein and mexine BernStein. A Delta book 1974.

Shahnameh the epic of the Kings, by Firdusi, Translated by Reuben Levy, reprinted in Great Britain 1977.

Stein, M.A."An Arc aeological Ton in the Ancient Persis,Iraq in 1930,158, pig 13.

The Holy Bibe, king James Version; the Book of judgos, chapters 14-16, Biblical Story of Samson. Amazon 1967.

The structuralists: from Marx to Levi Straus, Richard and fernand De George, ed, 1972.

Vernant, J-P.Iragedy and myth in ancient Greece. Humanities Press 1981.

اسلامی ندوشن، محمد علی. زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ایران ۱۳۵۳.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم. مردم و فردوسی، گردآوری و تالیف سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، انتشارات رادیو و تلویزیون ملی ایران، ۲۵۳۵، گنجینه فرهنگ و مردم.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم. مردم و شاهنامه، انتشارات رادیو و تلویزیون ملی ایران، ۲۵۳۴ شمسی.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. تاریخ بلعمی، (تکمله و ترجمه تاریخ طبری) تصحیح محمد پروین گنابادی، تهران، وزارت فرهنگ، اداره کل نگارش، زوار ۴۱-۱۳۵۳.

بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. (پاره نخست و پاره دوم) موسسه انتشارات آگاه، تهران ۱۳۵۷.

روایات پهلوی، یکوشش دابار ، بمبئی ۱۹۱۳.

سمک عیار.

صفا، دکتر ذبیح الله. منظومه یادگار زریر، سخن شماره ششم آبان ۱۳۱۲، شماره هفتم و هشتم بهمن و اسفند ۱۳۲۲، شماره نهم و دهم خرداد و تیر ماه ۱۳۲۳.

صفا، ذبیح الله. حماسه سرایی در ایران از قدیمی‌ترین عهد تا قرن چهاردهم هجری، چاپ سوم، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۲.

کریستن سن. آ. کیانیان. ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۶.

مسکوب، شاهرخ. مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار. چاپ چهارم. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۴.

مینوی خرد، ترجمه احمد تفصلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۲۰۱، سال ۱۳۵۴.

یارشاطر، احسان. برگزیده داستان‌های شاهنامه (از آغاز تا پیروزی کیکاووس بر شاه مازندران) تهران ۱۳۳۶.

یارشاطر، احسان. داستان‌های ایران باستان. شعبه مواد درسی اداره مطالعات و برنامه وزارت فرهنگ. تهران مرداد ۱۳۳۷.

از سرود مروارید تا غربت غربی*

ناصر زعفرانچی

یکی از داستان‌هایی که گفته می‌شود در تدوین داستان تمثیلی غربت غربی اثر شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک، ملقب به شیخ اشراق و مشهور به سهروردی منبع الهام بوده است، داستان سرود مروارید یا سرود جان^۱ است. گفتار حاضر ضمن بررسی اجمالی این داستان و احوال نویسندگان احتمالی آن، چگونگی امکان تأثیرپذیری سهروردی از این داستان را بررسی خواهد کرد.

نخست خلاصه‌ای از دو داستان سرود مروارید و غربت غربی را مرور می‌کنیم.

سرود مروارید داستان شاهزاده‌ای است که در کودکی پدر و مادرش او را از شرق در طلب مروارید راهی مصر می‌کنند. آنها بر تن او قبای ارغوانی کرده، وی را به همراه دو ندیم راهی سفر مصر می‌کنند. مسافران مسیر شرق به غرب را درمی‌نوردند؛ پس شاهزاده در مصر از همراهان خود جدا گشته در منزل مار سکنی می‌گزیند. جوانی زیبا به وی ملحق می‌شود. شاهزاده جامهٔ مصریان را به تن می‌کند تا از ایشان بیگانه به نظر نیاید. اما آنها متوجه موضوع می‌شوند، از غذای خود به وی می‌دهند و به این ترتیب قهرمان داستان رسالت اصلی خویش را فراموش می‌کند و به خواب می‌رود. والدینش نامه‌ای به او می‌نویسند و از طریق عقاب به وی می‌رسانند. پس قهرمان داستان رسالت خویش را به یاد می‌آورد، مار را افسون می‌کند و مروارید را بدست می‌آورد. در این هنگام او قصد بازگشت به شرق می‌کند و در نهایت جامهٔ اصلی خویش را که از تن درآورده بود، مجدد به تن می‌کند و کسوت خویش بازمی‌یابد.

* نگارنده در تألیف این مقاله مرهون استاد ارجمند سرکار خانم دکتر کتابون مزداپور است. اگر نبود لطف و راهنمایی‌های ایشان، تدوین این وجیزه ممکن نمی‌گشت.

۱. ترجمهٔ فارسی سرود مروارید نخستین بار و با عنوان جامهٔ فخر از زبان انگلیسی و به وسیله مرحوم عبدالحسین زرین کوب در کتاب ارزش میراث صوفیه و در بخش پیوست آن منتشر شد. رک

زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۵۶

ترجمه دیگری از این متن و از زبان آلمانی به وسیله مرحوم محمود کندری منتشر شد که منبع ما در تدوین این مقاله بوده است. رک

ویدن گرن، گنو: جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام، ترجمه محمود کندری، نشر میترا، ۱۳۸۱

داستان غربت غربی به گفته شیخ اشراق به واسطه کمبودهای داستان‌های حی بن یقظان و سلامان و اېسال به رشته تحریر درآمده است. در این اثر، قهرمان داستان با برادر خویش، عاصم (که فرزندان شیخ هادی یمانی هستند) از دیار ماورالنهر به سوی بلاد غرب سفر می‌کنند. آنها در شهر قیروان گرفتار و در چاهی زندانی می‌شوند و تنها اجازه می‌یابند شب‌ها به قصری که در بالای این چاه قرار دارد وارد شوند. تا اینکه پرنده‌ای (هدهد) رقع‌های از وادی ایمن و از جانب پدر برای ایشان می‌آورد. متن نامه ایشان را ترغیب می‌کند که تزکیه نفس کنند و از زندان بگریزند و به سفر خویش ادامه دهند. در ادامه سفر به کوه یاجوج و ماجوج می‌رسند. با ازدهایی در برج دولا ب که زیر آن دریای قلزم قرار دارد، مواجه می‌شوند. قهرمان داستان چراغی در دهان این ازدها می‌گذارد. پس از طی بیابان، سمج (راه‌های زیرزمینی) و غارها سرانجام به کوه سینا می‌رسند که صومعه پدرشان در آن قرار دارد. قهرمان داستان به کوه صعود می‌کند و پدر خویش را در آنجا می‌یابد و شرح سفر را برای او بازگو می‌کند.

گویا نخستین بار هانری کرین بود که موضوع تاثیرپذیری سهروردی از داستان سرود مروارید را مطرح ساخت. روایت کرین در این باره مفید فایده است.

در میان همه متون گنوسی، بی‌تردید، قطعه معروف «سرود نفس» در اعمال توماس... نمایش‌پردازی قصه *الغریبه الغریبه* سهروردی و نیز تصور مبنایی تمثیل‌های ابن‌سینا را به بارزترین وجهی مجسم می‌سازد.

این سرود، حکایت شاهزاده جوانی است که والدینش او را به ... مصر فرستاده‌اند تا در یتیم را به دست بیاورد. جوان از مشرق عزیمت می‌کند، پیراهن نورانی را که والدینش از سر محبت، برایش بافته‌اند، به‌در می‌آورد و راهی مصر می‌شود. در آنجا خویش را تنها می‌یابد. در آنجا غریبه و گمنام است. ولی او به «یکی از هم‌نژادانش، یک شهروند آزاد، یک مشرقی» برمی‌خورد. او خود همان جامه‌هایی را که مصریان به‌تن داشتند، پوشیده بود تا کسی به وی ظنین نشود. با این حال متوجه غریبه بودن او شده بودند، او که متعلق به این عالم نیست. غذایی به وی دادند که حافظه‌اش را زایل کرد، و از یاد برد که «پسر پادشاه» است. سپس، درست همانند آنچه که در تمثیل سهروردی دیده می‌شود، پیامی از پدرش، مادرش، ملکه شرق، و برادرش (فایدورس ملکوتی‌اش) به او رسید. همه نجای پارت آن را امضا کرده بودند (این شیوه معرفی شاهزادگان ملا اعلای ملکوتی به‌وضوح از پیوندهای ایرانی این تمثیل که زیباترین متنی است که از آئین گنوسی مانوی به دست ما رسیده است، حکایت دارد). شاهزاده اصل شاهانه خویش و درتی را که به خاطر آن او را به مصر فرستاده‌اند، به‌یاد می‌آورد. آن در را به‌چنگ می‌آورد، جامه‌های ناپاک‌اش را از تن به‌در می‌کند... راهنمای او در این مسیر پیامی است که دریافت داشته است، پیامی که آن را بیدارگر خویش می‌نامد. وقتی به مرز مشرق می‌رسد، جامه نورانی اسرارآمیزش را می‌تواند در آن رب‌النوع ملکوتی خویش، فرهورتی خویش را ببیند، به‌تن می‌کند.

... بنابر این معلوم می‌شود که مشرق ابن‌سینا و سهروردی ابداع محض نبوده است. اگر بخواهیم تصویری روشن‌تر در باره آن پیدا کنیم و در عین حال مفهوم فلسفه یا حکمت «مشرقی» و همچنین مفهوم دین «مشرقی» را توضیح دهیم، نمی‌توانیم وجوه اشتراک تمثلی را که هادی عارف در اعمال توماس، به سوی شرق است و تمثلی که همین نقش را نسبت به عارف در تمثیل‌های ابن‌سینا و سهروردی دارد، نادیده بگیریم.^۱

متن سرود مروارید یا سرود جان در کتاب اعمال توماس منسوب به یهودا توماس آمده است. یهودا توماس یکی از حواریان عیسی است که اطلاعات ما در باره وی اندک است، هر چند در باره او بیش از دوازده حواری دیگر می‌دانیم. نام او در انجیل متی (۱۰:۳)، انجیل مرقس (۳:۱۸)، انجیل لوقا (۶)، اعمال (۱:۱۳) آمده است اما در انجیل یوحنا نقش بارزی دارد. در بخشی از انجیل یوحنا و در زمانی که عیسی قصد خود را برای بازگشت به یهودیه برای دیدار الیعازر (لازاروس) اعلام می‌کند، چنین آمده است:

«پس توما که دیدیموس (Didymus) (به معنای دوقلو) نامیده می‌شود به همشاگردان خود گفت ما نیز برویم تا با او بمیریم» (۱۱:۱۶)

در جایی دیگر نیز توماس پیش از شام آخر به عیسی اعتراض می‌کند و می‌گوید:

«توما بدو گفت ای آقا نمی‌دانیم کجا می‌روی پس چگونه راه را بتوانیم دانست؟ عیسی بدو گفت من راه و راستی و حیات هستم» (۱۴:۱۵)

و باز در بخشی دیگر، در باره شکاکیت توماس نسبت به رستاخیز عیسی چنین آمده است:

«ما توما که یکی از آن دوازده بود و او را توأم می‌گفتند وقتی که عیسی آمد با ایشان نبود. پس شاگردان دیگر بدو گفتند خدوآند را دیده‌ایم. بدیشان گفت تا در دو دستش جای میخ‌ها را بنیم و انگشت خود را در جای میخ‌ها نگذارم و دست خود را بر پهلوی من نهان نخواهم آورد. و بعد از هشت روز باز شاگردان با توما در خانه جمع بودند و درها بسته بود که ناگاه عیسی آمد و در میان ایستاده گفت سلام بر شما باد. پس به توما گفت انگشت خود را به اینجا بیاور و دست‌های مرا ببین و دست خود را بیاور و بر پهلوی من بگذار و بی‌ایمان مباش بلکه ایمان دار.

۱. کرین، هانری: *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۷ ص ۳۰۰-۲۹۹
 نخستین بار کرین در جلد دوم کتاب *اسلام ایرانی* این موضوع را مطرح ساخت. رک به صفحات ۲۴۱ تا ۲۷۱ کتاب *اسلام ایرانی*

Corbin, Henry: *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques, II, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, 1971

Corbin, Henry: *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Translated by Joseph H. Rowe, North Atlantic Books, 1998

داریوش شایگان نیز به تعبیر و تفسیر عرفانی داستان غربت غربیه از منظر کرین پرداخته است. رک به فصل چهارم کتاب شایگان، داریوش: *هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱

توما در جواب وی گفت ای خداوند من وای خداوند من. عیسی گفت ای توما بعد از دیدن ایمان آوردی. خوشا به حال آنانی که ندیده ایمان آوردند» (۲۰:۳۵ تا ۲۰:۳۰).^۱

در انجیل توماس و کتاب *اعمال*، از توماس با عنوان برادر دوقلو ی عیسی نام برده می‌شود. عنوان توماس در زبان سریانی معادل دیدیموس یونانی است که به معنای دوقلو است. مطابق کتاب، وظیفه تبلیغ در هند به توماس واگذار گردید اما او ناتوانی خود در عزیمت به هند را اعلان کرد، لذا سرورش مسیح به شیوه‌ای فوق طبیعی بر ابان^۲، فرستاده گوندافر^۳، پادشاه هندی نازل شد، و توماس را به عنوان برده به او فروخت تا در مقام نجار به گوندافر خدمت کند. پس ابان و توماس سوار کشتی شدند تا به آندراپلیس^۴ رسیدند و در جشن عروسی دختر حاکم حضور یافتند. اتفاقات عجیبی روی داد و مسیح در هیئت ظاهر توماس عروس خانم را ترغیب کرد که باکره بماند. در هند توماس عهده‌دار ساخت قصری برای گوندافر شد، اما او پول ساختن قصر را به فقرا بخشید. گوندافر او را زندانی کرد اما توماس از زندان به طریق معجزه‌آسایی فرار کرد و به واسطه این امر گوندافر ایمان آورد. در سفر تبشیری خود در داخل هند، توماس با ماجراهای عجیب و غریب و اژدهایان و حیوانات وحشی مواجه می‌گردد. پس وارد مرکز حکومت شاه میسدا^۵ می‌شود و در این شهر همسر و پسر او را به پذیرش دین مسیح ترغیب می‌کند و در این کار توفیق می‌یابد. به این دلیل به مرگ محکوم می‌شود. او را به تپه‌ای خارج شهر می‌برند و چهار سرباز با نیزه او را می‌کشند. جنازه او در معبد پادشاهان باستان دفن می‌شود اما بقایای جنازه او بعداً به اِدسا آورده می‌شود.

در اینکه تا چه اندازه این داستان با تخیل آمیخته است، به صورت دقیق نمی‌توان اظهار نظر کرد. اما اکنون می‌دانیم که در سال ۴۶ م. پادشاهی به نام گوندوفرنس^۶ یا گودوفارا^۷ بر بخش‌هایی از هیمالیا شامل افغانستان، بلوچستان، پنجاب و سند امروزی حکومت می‌کرده است. این موضوع به واسطه کشف سکه‌ها و داستان‌های منقول هندی روشن می‌گردد. نیز سنگ نوشته تخت بهی^۸ دردست است که بر اساس آن آغاز حکمرانی گوندوفارا احتمالاً به سال ۲۰ م. متعلق

۱. ترجمه متون مربوط به کتاب مقدس بر اساس ترجمه فارسی سال ۱۹۰۴ آمده است.

2. Abban

3. Gundafar

۴. Andrapolis به معنای شهر مردم، برخی معتقدند این شهر پایتخت دکن بوده است.

۵. King Misdai به سریانی مزدای (Mazdai)

6. Gondophernes

7. Guduphara

۸. Takht-i-Bahi یا تخت بهای یا تخت باهای (بهی یا بهای یا باهای به معنای آب) مجموعه‌ای است متعلق به راهبان بودایی که در قرن اول ق.م ساخته شده است. این مجموعه در ۱۵ کیلومتری شهر مردان در شمال غرب پاکستان قرار دارد و در سال ۱۹۸۰ از سوی یونسکو به عنوان میراث جهانی به ثبت رسید.

بوده و او در سال ۴۶ م. هنوز حکمرانی می کرده است. نام میسدا یا مزدای نیز گویا ایرانی شده واژه‌ی هندی است و احتمالاً اشاره به نام واسودا^۱ شاه ماتهورا دارد.

اینکه توماس در هند به تبلیغ مسیحیت پرداخته است در متون غربی و شرقی مطرح بوده است و در آثار نویسندگانی چون افرائم^۲، قدیس آمبروز^۳، قدیس جروم^۴ و دیگران آمده است. اما مدارک قانع کننده‌ای در دست نداریم تا ثابت کنیم که توماس از مایلاپور^۵ فراتر رفته و به مدرس رسیده و در آنجا شهید شده است. وجود سنگ گرانیت صلیبی با نوشته‌ای به زبان پهلوی متعلق به قرن هفتم میلادی می‌تواند نشانه‌ای از سفر توماس به آن مناطق باشد. در سواحل غربی هند جنوبی مسیحیان آن مناطق اکنون هنوز نیز گونه‌ای زبان سریانی را در اعمال عبادی بکار می‌گیرند. اما واقعیت این است که نمی‌دانیم مسیحیت از چه زمانی به این مناطق رسیده است. تنها می‌دانیم که در قرن ششم م. کاسموس ایندیکوپلستس^۶، تاجر اسکندرانی از وجود مسیحیان در ماله (مالبور)، واقع در جزیره سری لانکا زیر نظر اسقفی که در ایران به این مقام نائل شده بود، سخن می‌گوید و نقل است که شاه آلفرد کبیر هیئتی را برای ایجاد رابطه با این مسیحیان اعزام کرده است.^۷

در باره حضور توماس در ایران نیز اشاراتی وجود دارد:

«چند نفر از نویسندگان قدیمی هم روایت نموده‌اند که دو نفر از رسولان مسیح، یعنی شمعون و یهوذا (لوقا ۱۵۶ و ۱۶) برای تبشیر کلام مسیح به ایران رفتند و موبدان زردشتی ایشان را شهید

۱. King Vasudeva of Mathura از اساطیر هندو و پادشاه شهر مقدس ماتهورا در اوتار پرداش هند (زادگاه کریشنا) است. در اساطیر هندی واسودا پدر کریشنا، هشتمین مظهر و تجلی ویشنو انگاشته می‌شود.

۲. Ephraem م. ۳۷۳ وفات از مشهورترین آباء کلیسای سریانی در قرن چهارم میلادی، نویسنده و شاعر که در شهر نی‌سی‌بیس (Nisibis) واقع در بین‌النهرین متولد شد و در همین شهر نیز تدریس می‌کرد. پس از فتح این شهر به وسیله اشکانیان در سال ۳۶۳ به همراه بسیاری دیگر از مسیحیان به شهر ادسا رفت و تا زمان مرگ خود در آنجا تدریس می‌کرد. تفسیرهایی بر کتاب مقدس، موعظات و آثاری در مورد اصول بنیادین مسیحیت در مقابله با بدعت‌ها به رشته تحریر درآورد. به واسطه سرودن شعرهایی بسیار مورد احترام بود و لقب «چنگ روح‌القدس» را بدست آورد. آثار او عمدتاً به زبان‌های یونانی و ارمنی ترجمه شده است.

۳. Ambrose تولد احتمالاً در سال ۳۴۰، وفات ۳۹۷، اسقف میلان بین سال‌های ۳۷۴ تا ۳۹۷ که در شهر لیون یا تریر متولد شده است. او از برجسته‌ترین آباء کلیسا است که آثاری در باره الهیات مسیحی و تحت تأثیر فلسفه یونانی به رشته تحریر درآورد. مشهور است که او سنت آگوستین را تعمید کرد.

۴. Jerome متولد ۳۴۷، وفات ۴۲۰، کشیش و مدافع مسیحیت که به واسطه ترجمه لاتین کتاب مقدس مشهور است.

۵. Mylapore شهری واقع در ایالت تامیل نادو هند

۶. Cosmas Indicopleustes در زبان یونانی به معنای «کسی که از راه دریا به هند سفر کرد»، کاسموس تاجری اهل اسکندریه بود که در قرن ششم میلادی و عصر امپراطور یوستینوس می‌زیست. او احتمالاً گرایش‌های نسطوری داشت و بعدها راهب شد.

۷. مرجع نوشته حاضر در باره احوال یهوذا توماس دائرة المعارف کاتولیک، مدخل سنت توماس است. رک به مدخل St. Thomas the Apostle در دائرة المعارف اینترنتی کاتولیک به نشانی:

نمودند. البته واضح است که شمعون مذکور شمعون پطرس نیست. گویند یهوذا (که توما هم خوانده شده) برای بشارت کلام تا هندوستان هم رفته است.^۱

ذکر این نکته نیز شاید خالی از فایده نباشد که ما در کنار اعمال توماس، با متنی دیگر منسوب به یهوذا توماس مواجه هستیم که به انجیل توماس مشهور است و در قرن گذشته میلادی در نجع حمادی کشف شد.^۲ این انجیل در نیمه قرن بیستم کشف شد و کشف آن در کنار سایر متون دینی بر جریان تحقیقات تاریخی مربوط به مسیحیت تاثیر بسیار نهاد. خوشبختانه این انجیل به زبان فارسی ترجمه شده است.^۳

توماس در شهر ادسا یا اورفا واقع در جنوب شرقی ترکیه کنونی، می زیسته است. ادسا مهم ترین شهر سرزمین اسروئن (اعراب آن را دیار مضر می نامیدند) بود. اسروئن بخشی از ناحیه میان دجله و فرات بود. یونانیان و رومیان این شهر را ادسا، اداسا و ادسن می نامیدند و مردم خود ناحیه آن را اورها یا اورهه می گفتند. بعدها این کلمه به رها بدل شد و اینک اورفه نامیده می شود.^۴ گویا این شهر مرکز تبلیغی مسیحیت در ایران و شرق آسیا گردید:

«یک نفر یهودی مسیحی از اهل فلسطین به نام ادای در اواخر قرن اول به ادسا و اربل واقع در شمال بین النهرین رفته و در آن نواحی به انتشار مسیحیت پرداخته است. این شخص مخصوصاً در بین یهودیان آن نواحی کامیابی حاصل نمود و کلیسای مسیح را متدرجاً تاسیس کرد. در سال ۱۰۴ میلادی ادای شخصی پقیدا نام را که اصلاً زردتشتی مسیحی شده بود در اربل به سمت اسقفی معین نمود.

۱. و. م. میلر: تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین و عباس آرین پور به نقل از نفیسی، سعید: مسیحیت در ایران، انتشارات نور جهان، ۱۳۴۳، ص ۲۱
۲. انجیل توماس مشتمل است بر سخنان و تعالیم عیسی مسیح و «در ابتدای این نوشته آمده است: این است سخنان سری عیسی زنده که یهوذا توماس همزاد آن را نوشت. در برخی از کلیساها توماس را، که یکی از حواریان عیسی است، برادر دو قلو ی عیسی می دانسته اند. از خود این نوشته بر می آید که توماس از نظر مقام و معرفت بالاتر از دیگر حواریان، حتی پطرس، بوده است و عیسی تعالیمی سری را به او سپرد که دیگران تحمل شنیدن آنها را نداشتند. پس این نوشته همان طور که از ابتدایش پیداست، نوشته ای سری و باطنی است و در واقع گنوسی ها به چنین تعالیمی قائل بودند. این نوشته در نیمه دوم قرن دوم، یا اندکی قبل از آن، به زبان یونانی و احتمالاً در سوریه نوشته شده و در قرن سوم به قبطی ترجمه شده است. انجیل توماس مشتمل بر ۱۱۴ سخن از حضرت عیسی است که ۴۰ عدد از آنها جدید است و مابقی به گونه ای در انجیل همنوا (متی، لوقا، مرقس) و دیگر نوشته ها آمده است. گویا نویسنده از منابع مختلف قبلی جمع آوری کرده و به آنها شکل و ادبیات گنوسی داده است. این که رابطه این نوشته با انجیل همنوا به لحاظ منبع شناختی چیست، دانشمندان در پاسخ به آن به جواب روشنی نرسیده اند» سلیمانی، عبدالرحیم: انجیل غیررسمی، هفت آسمان، شماره سی و چهارم
۳. انجیل توماس در دومین کتاب از دوازده - سیزده کتاب نجع حمادی قرار دارد؛ و رساله دوم از رسایل هفتگانه این کتاب است. کتاب دوم حاوی ۱۴۵ برگ است که انجیل توماس از برگ ۳۲ (سطر دهم) شروع می شود، و در برگ ۵۱ (سطر ۲۸) به پایان می رسد. رک
- معمدی، منصور: انجیل توماس به روایت کشفیات نجع حمادی، هفت آسمان، شماره سوم و چهارم.
۴. نفیسی، سعید: مسیحیت در ایران، انتشارات نور جهان، ۱۳۴۳، ص ۲۱

این شهر متدرجاً مرکز انجیلی نقاط مشرق و شمال و جنوب رود دجله شد و مبشرین جدی و غیوری از این مراکز به نواحی دور آسیا اعزام گردیدند.^۱

ادسا احتمالاً محل تدوین *اعمال رسولان* بوده است. تاریخ تدوین آن نیز قرن سوم میلادی است، اگر این سخن درست باشد به این معناست که *اعمال توماس* قدیمی ترین اثر غیر انجیلی در کلیسای سریانی است.^۲

مشخصات کلی سرود

سرود *مروارید* یا *سرود جان* که به روایتی باشکوه ترین سرود شرقی است،^۳ به فصول ۱۰۸ تا ۱۱۳ اعمال توماس متعلق است. سرود احتمالاً در سال ۲۰۰-۲۲۵ میلادی در ادسا نوشته شده است. غالب محققان بر این باور هستند که این سرود قبل از اعمال توماس نوشته شده است و تاریخ تدوین آن به دوران حکومت اشکانیان (۲۴۷ ق.م تا ۲۲۴ ب.م) باز می گردد. گواه بر این مطلب نیز بیت ۳۸ شعر است، آنجا که می گوید:

و والدینم آنچه را برایم روی می داد،

در می یافتند و نگرانم بودند

و در امپراطوری جار زدند

تا همگان به دربار شتابند، شاهان و شهزادگان پارتی

و تمام بزرگان مشرق زمین.

هر چند از توماس در مقام نویسنده این اثر سخن به میان می آید اما به صورت دقیق نمی دانیم که سراینده متن دقیقاً چه کسی بوده است و باز به صورت دقیق نمی دانیم سرود نخست به چه زبانی سروده شده است. احتمال اینکه به زبان سریانی سروده شده باشد بسیار است. برخی معتقدند که فضا و حال و هوای شعر حکایت از آن دارد که متن به سوریه شرقی مسیحی متعلق بوده است.^۴

از داستان سرود *مروارید* شش دست نوشته سریانی، ۲۱ دست نوشته یونانی، یک متن قبطی، یک متن عربی، یک متن حبشی، چهار متن لاتین و حداقل چهار متن ارمنی باقی مانده است.^۵

۱. همان منبع.

2. Elliott, James Keith & James, Montague Rhodes: *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford University Press, 1993, pp. 440-441

3. Ibid.

4. B. Layton: *The Gnostic Scriptures*, SCM Press, 1987

۵. نخستین ویرایش همراه با ترجمه انگلیسی از این متن در سال ۱۸۲۳ با استفاده از چهار دست نوشته یونانی به وسیله جی. سی. تیلو (J.T.Thilo) انجام شد. در سال ۱۸۷۱ و. م. رایت (W.M.Wright) براساس متن سریانی اولین نسخه منقح را عرضه کرد. بعدها خانم آگنس اسمیت لوپس در سال ۱۹۰۴ متنی از اعمال توماس ←

متن عربی گویا از زبان قبطی در قرن نهم میلادی ترجمه شده است و متن حبشی نیز از روی متن عربی در قرن چهاردهم میلادی ترجمه شده است.^۱ متن سریانی و یونانی بخوبی حفظ شده است.^۲ در انتهای متن سریانی حمد و ثنای نیز از پدر و پسر شده است. متن سریانی عنوانی دارد. این عنوان چنین است: «سرود یهودا توماس، رسول، هنگامی که او در کشور هندیان بود». علاوه بر آن، عبارتی پایانی نیز در آن قید شده است: «نتیجه سرود یهودا توماس که در زندان آن را گفت». متن یونانی این عبارات را ندارد و سخنی از حمد و ثنای پدر و پسر نیست. به نظر می‌آید که در متن یونانی بیشتر دست‌نورده شده است.^۳ نخستین بار متن سرود در دست‌نوشته‌ای قرن دهمی از کتاب اعمال توماس کشف شد.^۴ نظر غالب محققان آن است که سرود به اعمال توماس اضافه شده است، برخی نیز معتقدند این سرود بخشی از اعمال توماس است.^۵

برخی این نظر را مطرح کرده‌اند که اشاره به دو برادر در متن سرود می‌تواند تلمیحی از مسیح و برادر دوقلویش یهودا توماس باشد.^۶

داستان به شیوه اول شخص بیان می‌شود و بررسی محتوی و شکل ادبی اثر حکایت از آن دارد که مطالب بدون شکل کنونی به کتاب اعمال توماس منتقل شده و تنها توماس یا ویراستار این اثر تغییراتی در آن داده است. متن به شیوه سنتی شعر سامی نوشته شده است که از بیش از صد قطعه دوتایی تشکیل می‌شود.^۷

→ منتشر ساخت که براساس دست‌نوشته جدید کشف شده از متن سریانی بود و پانصد سال قدیمی‌تر از نسخه مورد استفاده رایت بود. ف. سی بورکیت (F.C. Burkitt) بر این نظر است که نویسنده داستان سرود مروارید از کتاب مقدس بخوبی آگاه بوده است. ماری یوزف لاگرانژ (M.J. Lagrange) با بررسی نسخه مورد استناد خانم لویس به این نتیجه رسید که نسخه اولین اعمال توماس به صورت مستقل از اناجیل تدوین شده است. محققانی چون کلین (Klijn) این نظر را تایید کردند. رک

Petersen, William Lawrence: *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, BRILL, 1994, pp.214-215

^۱ Elliott, James Keith: *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Translated by Montague Rhodes James, Published by Oxford University Press, 1993, p.440

به‌طور دقیق نمی‌دانیم چگونه سرود مروارید به عربی ترجمه شده است، این احتمال نیز هست که مسیحیان سریانی در دربار عباسی در بغداد با مسلمانان مراوده داشته و آن را ترجمه کرده‌اند.

^۲ نسخه سریانی اثر با شماره BM Add. 14645 و نسخه یونانی اثر با شماره B35 در کتابخانه والیسلیانا (Vallicelliana) در شهر رم موجود است.

3. Luttikhuisen, Gerard P.: *The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians*

به نقل از:

Bremmer, Jan N.: *The Apocryphal Acts of Thomas*, Peeters Publishers, 2001

4. Russell, J. R.: *Hymn of the Pearl, Encyclopedia of Iranica*, Vol XII, p.603-5

5. Ibid.

6. Bremmer, Jan N.: *The Apocryphal Acts of Thomas*, Peeters Publishers, 2001

7. Ibid.

بیشتر محققان در این نکته اتفاق نظر دارند که سرود به دورانی قبل از تدوین مجموعه *اعمال توماس* متعلق است. نوع بیان در دو نسخه یونانی و سریانی نشان می‌دهد که متن به صورت جداگانه به این دو زبان منتقل شده است. به نظر می‌آید که زبان اصلی متن سریانی است و سپس به زبان یونانی ترجمه شده است.^۱

باریئر بر این نظر است که زبان مهجور، عناوین ذکر شده و عناوین مناطق ذکر شده در سرود حکایت از آن دارد که متن در بابل جنوبی و در اواخر اشکانیان و یا اوائل حکومت ساسانیان نوشته شده است. و تحقیقات جدید نشان می‌دهد که نویسنده سرود بومی منطقه میسان در بابل جنوبی بوده و زبان اصلی اثر نیز آرامی شرقی و نه سریانی بوده است.^۲ فرض موجه دیگر آن است که مولف سرود شاعر و فیلسوفی به نام باردیسانس اهل ادسا^۳ است. در این شهر بود که باردیسانس باقی عمر خود را پس از فتح شهر به وسیله رومیان در آنجا به عنوان پناهنده گذراند. باردیسانس اهل سوریه بود که بخوبی فرهنگ یونانی را می‌شناخت و از نجوم مصری و کلدانی آگاهی داشت. او در سن ۲۵ سالگی دیانت مسیح را پذیرفت و رساله‌های متعددی را به نگارش درآورد که پیروانش آنها را از سریانی به یونانی ترجمه کردند. وی خالق شعر سریانی بوده است که ۱۵۰ قطعه از اشعار او را جوانان ادسا در کوچه‌های پایتخت زمزمه می‌کردند.

قطعه فوق‌العاده زیبا معروف به نیایش روح، (همان سرود مروراید) را به او نسبت داده‌اند که می‌توان آن را در کتاب اعمال یهودا توماس یافت که در آنجا به سرود یهودا توماس در سرزمین‌های هندی‌های موسوم است... کتاب اعمال یهودا توماس، داستان فرضی سفرهای توماس حواری در هند، احتمالاً به وسیله یکی از مریدان باردیسانس نگاشته شده بود. در این اثر، یکی از حواریون به نام یهودا توماس، یعنی «یهودای بدل» همزاد شخص مسیح معرفی شده است. آخر کتاب می‌گوید که پیروان توماس قدیس، جسد وی را به ادسا آوردند. انتقال کالبد قدیس در سال ۲۳۲ انجام پذیرفت. از این به بعد، شهر ادس به کانون بسیار فعال کیش توماس تبدیل گشت. ... شهر ادسا بیش از پیش مسیحیان شرق من جمله ایرانی‌ها را به خود جلب می‌کرد. مدرسه الهیات این شهر آموزش جوانان به منظور ترجمه متون علمی یونانی به سریانی و همچنین گسترش دانش یونانی-مسیحی به سوی شرق پهناور را که قرار بود فتح شود، عهده‌دار بود. در سال ۳۶۳، هنگامی که رومی‌ها شهر نصیبین را به ایرانی‌ها واگذار کردند، مدرسه الهیات این شهر به ادسا منتقل شد و به کانون

1. Elliott, James Keith & James, Montague Rhodes: *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford University Press, 1993, pp. 440-441

2. Reinink, G. J.; Klugkist, Alexander Cornelis; Drijvers, H. J. W.: *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Peeters Publishers, 1999, p196

3. Bardesanes of Edessa. تاریخ زایش و مرگ او حدود ۱۵۴-۲۲۲ میلادی ذکر شده است.

آموزش جوامع گوناگون تبدیل گشت. این مدرسه به نام «مکتب پارسی‌ها» معروف شد که بزرگ‌ترین فضایی مسیحی آن زمان در آنجا تدریس می‌کردند.^۱

نظر غالب در باره سرود مروارید آن بوده است که این سرود اثری گنوسی است. اما در حالی که محققان قدیمی‌تر بر آموزه گنوسی منجی نجات‌یافته در این سرود تاکید دارند، محققان امروزی بر آموزه‌های گنوسی/عمال توماس کم‌تر تاکید می‌ورزند. از این دسته از محققان باید به کلین و دریورز اشاره کرد.^۲

تحقیقات جدید نشان می‌دهد که عنوان سرود مروارید حتی در متون مانوی سغدی نیز یافت شده است.^۳ برخی این نظر را مطرح کرده‌اند که داستان بنوعی تبلیغ عقاید مانوی برای اقشار مختلف مردم در سرزمین اشکانیان بوده است. یکی از چنین مناطقی ارمنستان بود که باردسانس در آنجا زندگی می‌کرد و تحت تأثیر نهادها، فرهنگ و دین ایرانی بود، در این منطقه متون سریانی کاملاً شناخته شده بود. ضمن آنکه مانی دو نامه به این منطقه فرستاده بود.^۴ توصیفات جغرافیایی سرود مروارید حکایت از تعلق آن به منطقه پارت (اشکانی) و مسیر کاروان‌ها در سوریه و بین‌النهرین می‌کند.^۵ ادسا در آن زمان جزو قلمرو امپراتوری ایران بحساب می‌آمد و با ارمنستان اشکانی پیوندهای سیاسی نزدیک داشت.^۶

شعر سرود مروارید را گوسان‌های ایرانی در قالب حماسه قهرمانی نقل می‌کردند، این گوسان‌ها در انتقال آموزه‌های دینی در عصر ماقبل اسلام نقش محوری داشتند. سرود مروارید نیز می‌توانست به عنوان شعری شاهکار و با هدف رواج آموزه‌های گنوسی یا مانوی و یا دینی

۱. تجدد، نهال: نور/وزان، ترجمه میترا معصومی، نشر علم، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷-۱۵۵

2. A.F.J. Klijn, *The Act of Thomas*, Leiden, 1962

3. Sunderman, W: *Der Paraklet in der ostmanichaischen Überlieferung*, pp. 201-12 P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies*, Lund.

به نقل از:

Drijvers, H. J. W.; Vanstiphout, Herman L. J.; Bekkum, Wout Jac. van; Gelder, G. J. H. van; Reinink, G. J.: *All Those Nations: Cultural Encounters Within and with the Near East: Studies Presented to Hans Drijvers at the Occasion of His Sixty-fifth Birthday by Colleagues and Students*, BRILL, 1999, p.24

4. Russell, J. R.: Hymn of the Pearl, *Encyclopedia of Iranica*, Vol XII, p.603-5

۵. ویدن‌گرن در این باره تحقیق کرده است. علاوه بر کتاب جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام که به زبان فارسی ترجمه شده است، او در اثر دیگر خود به این موضوع پرداخته است و نشان داده است که زمینه جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی حکومت اشکانیان با متن سرود مروارید قرابت دارد. رک

Widengren, Geo: *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960

محققان دیگری چون ویلهلم اشتملشر و میروسلاو مارکویچ نیز در این باره با ویدن‌گرن هم‌نظر هستند. رک Schneemelcher, Wilhelm: *New Testament Apocrypha, Volume Two: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, Translated by R. McL. Wilson, Westminster John Knox Press, 2003

Marcovich, Miroslav: *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, BRILL, 1988

6. Russell, J. R.: Hymn of the Pearl, *Encyclopedia of Iranica*, Vol XII, p.603-5

مشابه در قالب اثری حماسی و قهرمانی نقل شود.^۱ ضمن آنکه موضوع جست‌وجو و نبرد با اژدها نیز مورد توجه بود. در ارمنستان این داستان نبرد با اژدها تا امروز نقل محافل بوده است، داستان نبرد قهرمان با اژدها در حماسه‌های آناتولی، هندواروپایی و ایرانی مطرح بوده است. خط سیر جغرافیایی شاهزاده قهرمان داستان برای شنونده ایرانی یا ارمنی آشنا بوده است و گویی او سالکی است که از شمال غربی ایران و بین‌النهرین سفر کرده است.

در کتاب اعمال توماس پیوسته به خواننده یادآوری می‌کند که زبان مادری او عبری است، اما کلماتی که ریشه ایرانی دارند حائز توجه است که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

در متن از واژه ایرانی *wāspuhr* به معنای شاهزاده استفاده شده است و نیز واژه *pasgrīw* که به معنای وارث بلافصل است و در ادسا به کار می‌رفت.

شاهزاده به همراه دو راهنما سفر را آغاز می‌کند. واژه سریانی *parwanqā* به معنای راهنما از واژه ایرانی میانه *parwānag* اخذ شده است.

واژه به کار رفته در باره دیوان (*deāws*) نیز ایرانی است.

شاهزاده در نزدیکی محل مار اقامت می‌کند، واژه سریانی *aepāzā* از واژه فارسی *sepanj* و واژه *aspnē-akan* ارمنی اخذ شده است.

در آنجا با مرد آزاد هم‌میهنی رفیق می‌شود، در اینجا واژه ایرانی میانه *āzād* بکار رفته است. او در بازگشت از مسیر هیرکانیا (گرگان) می‌گذرد.

به علاوه، این نظر نیز مطرح بوده است که در سرود مروارید صورت ایرانی گنوسیسم ملهم از جهان‌شناسی زردشتی دیده می‌شود چه قلمرو ایران که با عنوان شرق و واژه سریانی *madnahāā* استعمال شده است در برابر مصر که در انجیل و فرهنگ ایرانی نماد تاریکی است، قرار می‌گیرد و برخی از مکان‌هایی که در سرود ذکر می‌شود مسیر حرکت مانی نیز بوده است.^۲ در بند ۱۰۴ سرود صحنه‌ای از دربار اشکانی با عبارت «در دربار شهزادگانش، با بزرگان او معاشر شدم، با آنانی که با شادمانی مرا پذیرا گشتند»، ضمن آنکه نامه ارسالی نیز که پسر را از شر دیوان حفظ می‌کند منشا ساسانی دارد.^۳

سهروردی و داستان سرود مروارید

همچنانکه اشاره کردیم نخستین بار گویا هانری کربن بود که به تاثیر داستان سرود مروارید بر داستان غربت غربیه سهروردی اشاره کرده است. مطالعه دو متن نشان می‌دهد که بدون شک

1. Ibid.

2. Russell, J. R.: Hymn of the Pearl, *Encyclopedia of Iranica*, Vol XII, p.603-5

3. Brown, John Pairman: *Israel and Hellas Vol3: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual*, Walter de Gruyter, 2001, p.65

سهروردی با داستان سرود مروارید و یا داستانی مشابه آن آشنا بوده است. مطالعه بخش‌های مختلف دو متن، استعاره‌ها و تمثیلات دو اثر موید این مطلب است و کربن در آثار خود به این تشابهات اشاره کرده است. اما نکته اصلی این است که خود سهروردی و یا معاصران وی هرگز به داستان سرود مروارید و تاثیرپذیری از آن اشاره‌ای نمی‌کنند و با عنایت به شیوه تالیف آثار در دوران گذشته و زمانه سهروردی این کار غیرعادی نمی‌نماید. سهروردی در ابتدای داستان غربت غربیه تنها به ذکر این نکته می‌پردازد که قصه غربت غربیه در حقیقت به واسطه نقصان و کمبودهای دو قصه حی بن یقظان و سلمان و ایسال تدوین شده است.^۱ حال سوال اصلی این است که سهروردی با این داستان چگونه آشنا شده است؟ در پاسخ به این سوال ما به بررسی اجمالی سه احتمال پرداخته‌ایم، ضمن آنکه احتمالات دیگری نیز می‌تواند مطرح باشد.

احتمال اول: سهروردی با سرود مروارید از طریق منابع ایرانی و مسیحیان نسطوری آشنا بوده است

این نظر از سوی خود کربن مطرح شده است، بی‌آنکه مدرکی متقن در باره آن ارائه شده باشد. مبنای این استدلال محل تربیت و آموزش سهروردی در منطقه شیز و یا همان تخت سلیمان کنونی است که محل استقرار موبدان زرتشت است. سهروردی متولد سهرورد زنگان و تعلیم یافته شهر مراغه بوده است و در آن حوالی به واسطه آتشکده شیز و یا همان آذرگشسب موبدان زرتشتی حضور داشته‌اند و سهروردی از تعلیمات ایشان بهره‌مند شده است. از سوی دیگر، مسیر حرکت سهروردی - از سهرورد تا مراغه، از مراغه تا اصفهان، و از اصفهان تا آسیای صغیر - این امکان را برای سهروردی فراهم می‌ساخت که با عقاید مسیحیان نسطوری آشنا شده باشد:

بدون شک مشکل می‌توان از نظر دور داشت که در این سرزمین، سهروردی جوان از سویی با زرتشتیان که شناخت دست اول خود را از جهان‌شناسی زرتشتی مدیون آنان است و از سوی دیگر با مسیحیان نسطوری تماسهایی شخصی داشته است. می‌دانیم که مسیحیت نسطوری، شکل خاص مسیحیت شاهنشاهی پارسی در پایان دوره ساسانیان بوده است و در همین شکل بود که به عنوان «مسیحیت شرقی» از تبت یا خاور دور منتشر شد. بار دیگر در سده‌ی سیزدهم در دوره‌ی سیزدهم در دوره‌ی ایلخانیان، در همین آذربایجان، مسیحیت نسطوری را شکوفا می‌یابیم. شاید سهروردی شناخت دست اول خود را از متنها انجیلی... مدیون همین مسیحیان نسطوری بوده باشد. اما حتی اگر تماس‌هایی وجود می‌داشت حاصل آن نمی‌توانست شخصی چون شیخ اشراق باشد مگر اینکه پیش از هر چیز شخصی وجود داشته باشد که با توجه به معیار درونی وجود خود پذیرای چنین

۱. کربن، هانری: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم،

تماسهایی بوده باشد. این معیار درونی، مضمونهایی را که شیخ اشراق از آنان یاد گرفته بود نظم داده و به سوی هدفی مشخص راند، هدفی که شیخ، آغازگر آن بوده است.^۱

سهروردی و نه زندگینامه‌نویس مشهور وی، شهرزوری به نام هیچ زرتشتی و یا مسیحی نسطوری اشاره‌ای نمی‌کنند، و این در حالی است که از استادان دیگر سهروردی، یعنی مجدالدین جیلی و طاهرالدین قاری نام می‌برند.

احتمال دوم: سهروردی با سرود مروارید از طریق منابع سریانی آشنا شده است.

این احتمال را به مدد تحقیق رودلف ماکوچ مطرح می‌کنیم. ماکوچ نشان می‌دهد که سهروردی برخی از اصطلاحات خود، نظیر هور قلیا، را از ماندائین‌ها یا همان صبه‌ای‌ها (صابینن) گرفته است.^۲ ما اکنون نیز داستانی مشابه داستان سرود مروارید در میان صبه‌ای‌ها به نام داستان هبیل زیوا Hibil-Ziwa داریم. هبیل زیوا از سوی پدرش از اقلیم آسمان فرستاده می‌شود تا مرواریدی را از «جهان‌های تاریک» آزاد سازد، از این جهان‌ها ازدهایی محافظت می‌کند. او ناتوان از بازگشت است، پس به توصیه شورایی که پدرش تشکیل می‌دهد، ماندا دهیا Manda d-Hiia (گنوس زندگی) نامه‌ای را به صورت پرنده‌ای به او می‌فرستد.^۳

تحقیق ماکوچ نیز مبتنی بر بحثی زبان‌شناختی است و کماکان دلیل متقنی برای مواجه شدن سهروردی با صبه‌ای‌ها نداریم. اینکه سهروردی در کدامین قسمت غرب ایران با این قوم و دانشمند یا دانشمندانی از ایشان برخورد داشته است، موضوعی است که تاریخ در باره آن سکوت کرده است.

احتمال سوم: سهروردی با سرود مروارید از طریق ترجمه عربی آن آشنا بوده است.

به نظر می‌آید سهروردی می‌توانست با داستان سرود مروارید از طریق ترجمه عربی آن آشنا شده باشد. اما این نیز امری قطعی نیست. ما دقیقاً نمی‌دانیم که سرود مروارید در چه زمانی و به وسیله چه کسی به زبان عربی ترجمه شده است. مطابق تحقیق الیوت، تنها می‌دانیم متن عربی از روی متن قبطی در قرن نهم میلادی/ قرن سوم هجری ترجمه شده است.^۴ می‌توانیم حدس بزنیم که متن سرود مروارید در ادبیات عرفانی عصر سهروردی داستانی شناخته شده

^۱ کرین، هانری: *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۸۴

2. Rudolph Macuch: "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Theosophies" in *Graeco-Arabica II (A'diethnes synedrio hellenoarabikōn spoudōn)*, Athens, 1989, pp. 9-22.

3. Russell, J. R.: Hymn of the Pearl, *Encyclopedia of Iranica*, Vol XII, p.603-5

4. Elliott, James Keith: *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Translated by Montague Rhodes James, Published by Oxford University Press, 1993, p.440

بوده است. بررسی داستان‌های مشابهی چون حیات بن یقظان و سلامان و ابدال مؤید این معناست و کسانی چون ابن سینا و شعرا و عرفایی چون عطار با این داستان‌های عرفانی آشنا بوده‌اند. سهروردی نیز با حلقه‌های عرفانی و فلسفی زمانه خود در پیوند بوده است و به واسطه سفرهای بسیاری که کرده بود، با این داستان و داستان‌های مشابه آشنا بوده است.

طرح این سه احتمال با عنایت به تحقیقات موجود مطرح شد و چه بسا سهروردی با داستان سرود مرو/رید از طریق دیگری آشنا شده است که ما از آن اطلاعی نداریم. بدون شک، سؤالات بسیاری در این باره وجود دارد که پاسخ‌پدان‌ها همت محققان را می‌طلبند.

بررسی تطبیقی آخرت‌شناخت زرتشتی و اسلامی

سید مجتبی آقایی
ویراسته زاله باختر

اشاره

انجام بررسی تطبیقی مستند و بی‌طرفانه‌ای درباره‌ی اجزای دو دین اسلام و زرتشتی، کاری است - بیش و کم - بر زمین مانده. گفته‌های جانب‌دارانه و حکم‌های کلی‌گویانه، بسیارند؛ اما، بیشتر، متأسفانه، ریشه به نارواداری‌ها می‌رسانند تا این اصل بدیهی که همه‌ی ادیان الهی، باری، شاخه‌هایی رسته بر یک بن‌اند. نیز، از سویی دیگر، گاه، افراط در میل به تطبیق دادن دین زرتشت با ادیان سامی، در آسیب شناخت چنین پژوهش‌هایی، نقشی غیرقابل انکار ایفا کرده است.

سانحه‌ی ازلی

آخرت‌شناخت هر دین و آیینی، فی‌الجمله عبارت است از مجموعه‌ی روایت‌هایی درباره‌ی رویداد شگرفی که در آینده رخ می‌دهد؛ روایت‌هایی که در جای خود، پاسخی است به یک «سانحه‌ی ازلی» که در ابتدای خلقت، گردونه‌ی زمان گذرا را به گردش درآورده و میرایی انسان را رقم زده است.^۱ روایت‌ها درباره‌ی چپستی این «سانحه‌ی ازلی»، گوناگون‌اند. مثلاً، گاه، آن را نتیجه‌ی سرپیچی از امری الهی دانسته‌اند و گاه، دست‌آورد بدخواهی موجودی خبیث و گاه، نتیجه‌ی واقع‌های پوچ، مانند پیش افتادن پیام‌آور میرایی بر پیام‌آور نامیرایی.^۲ اما، با همه‌ی گوناگونی‌ها، یک چیز در همه‌ی آن‌ها مشترک است: معاد و رستاخیز تا پیش از «سانحه‌ی ازلی»، در چشم‌انداز بود آدمی، وجود نداشت؛ و پس از وقوع آن، پایانی برای میرایی او، رقم خورد. این‌گونه، می‌شاید که بررسی تطبیقی معاد‌شناخت زرتشتی و اسلامی را از مقایسه‌ی «سانحه‌ی ازلی» در هر یک، آغاز کنیم:

«سانحه‌ی ازلی»، در روایت اسلامی (و عموم ادیان سامی یا ابراهیمی)، فریفته شدن آدم و حوا، به دست ابلیس عصیانگر است که قرآن، در مجموعه‌ای از آیات پراکنده در سوره‌های مختلف، به آن - به مثابه‌ی حکایتی بسیار آشنا برای مخاطبانش^۳ - اشاره کرده است. این

«سانحه»، عاقبت، با توبهٔ آدم و حوا و هبوط آنان بر زمین، به پیدایی حیات زیست‌شناختی منتهی شد.^۴

«سانحهٔ ازلی» در روایت زرتشتی، اما، عبارت است از رخنهٔ ویرانگر اهریمن به جهان نور و نیکی که خود سرمنشأ همهٔ پلیدی‌ها و بدبختی‌ها و ناکامی‌ها در شمار است. با آگاهی بر حتمی بودن این رخنه بود که اهوره‌مزدا، پیشاپیش، گیتی و انسان و سایر موجودات نیک را به صورت مینوی آفرید و سپس، کالبد هر یک را خلق کرد تا ابزار لازم برای نبرد با اهریمن را فراهم کرده باشد.^۵

چنین است که روایت اسلامی، در بیان رموز خلق آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست، به تأکید بر بیهوده نبودن آنها بسنده می‌کند^۶ و یک‌سره به انسان می‌پردازد و هدف اصلی از خلقت او را انجام عبادت خدا، برمی‌شمارد.^۷ در حالی که روایت زرتشتی، آفرینش انسان را زیرمجموعه‌ای از آفرینش همهٔ گیتی قلمداد می‌کند و وظیفهٔ او را هم چون همهٔ دیگر آفریده‌های نیک، در به پس راندن هجوم اهریمن، خلاصه می‌کند تا به فرجام، هستی - هم‌چون روزگار ازل - از ریم وجود آن، پاک شود.^۸

به این ترتیب، گرچه در هر دو روایت، پیروزی نهایی حق و نیکی بر باطل و پلیدی، حتمی محسوب شده و در هر دو، نظام حاکم بر جهان کنونی ابدی یا جاودانه شمرده نشده است؛ اما با این وصف، روایت زرتشتی، سخن از محدودیت مدبرانهٔ زمان گذرا به دوازده هزار سال به میان می‌آورد^۹ تا باری، ریشهٔ امید انسانها به گذرا بودن طول این دورهٔ آمیختگی با پلیدیها نخشکد؛ در حالی که روایت اسلامی، با رازآلود کردن طول این دوره - که تنها خدا، از هنگام انقضای آن آگاه است^{۱۰} - جوهر عبادت و توسل انسان را پررنگ‌تر می‌کند. یکی، ریشهٔ شرور را یک‌سره به اهریمن منتسب می‌کند که می‌بایدش در همه حال، سخت ستیزید؛ و دیگری، شرور را از جنس عدم می‌شمارد تا بنیادی رازورانه برای عبادت برآورد.

پایان دوران

پر پیداست که هر یک از دو دیدگاه فوق، در عین حال که تکالیف معینی را برای «انسان میرا» رقم می‌زنند، در نهایت به پدیداری دو ساختار آخرت‌شناسانه هم منتهی می‌شوند که علی‌رغم پاره‌ای اشتراکات، تفاوت‌هایی با یک دیگر دارند:

در هر دو روایت زرتشتی و اسلامی، فرا رسیدن هنگامه‌ای پیش‌بینی شده است که در آن، «سانحهٔ ازلی»، با واقعه‌ای شگرف و - البته متناسب - پاسخ داده می‌شود. این واقعهٔ شگرف در آموزه‌های زرتشتی، «فرشگرد» نام دارد. آورده‌اند که در پایان دوران دوازده‌هزار سالهٔ جهان، به برکت کوشش‌های پیوستهٔ همهٔ نیروهای نیک، از ایزدان گرفته تا آفریده‌های اهورایی و از جمله انسانهای پاک، خوبی و راستی بر بدی و دروغ چیره می‌شود. در آن هنگام است که زمان گذرا

به پایان می‌رسد، جهان هم‌چون زمان ازل از هرگونه بدی و شرارتی زدوده می‌گردد و البته کارهای همه انسانها مورد داوری انجمنین، قرار می‌گیرد.

در برابر، در باورهای اسلامی، واقعه «معاد» مطرح است. معاد، از نظر لفظی، «بازگشت» معنا می‌دهد، لیکن در قرآن از این امر، معنای بازگشت به خدا، افاده شده است.^{۱۱} آنچه در معاد رخ می‌دهد، تلاشی شدن ساختار کنونی گیتی^{۱۲} و بازگشت آن به کیفیت هیولایی اصلی‌اش (ماکینو، ۵۷) و سپس، رسیدگی به حساب اعمال انسانها، از حیث ایفای به وظیفه عبادت و بندگی خداوند است تا کسانی که بر روی زمین فساد کرده‌اند، از مؤمنان صالح جدا شده و با رسیدگی به حسابشان، عدل الهی بر همه آدمیان جاری شود.^{۱۳}

به این ترتیب، واقعه بزرگ در «پایان دوران»، در دو آموزه اسلامی و زرتشتی - که پاسخی متناسب به «سانحه ازل» مطرح در هر یک از آنها است - با همه شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌هایی بنیادین را هم به نمایش می‌گذارند:

در باور زرتشتی، مانند پیروان ادیان ابراهیمی، پایان جهان، در معنای آغاز دورانی نوین و بی‌سابقه، انتظار کشیده نمی‌شود؛ بل هنگامی را چشم به راه هستند که در آن، هرگونه ناپاکی - که مشخصاً در نتیجه رخنه و تازش اهریمن بر جهان وارد آمده - از میان برود. بر همین متوال، رستاخیز زرتشتی، صرفاً و منحصرأ، هنگامه رسیدگی به مجموعه اعمال نیک و بد برای دادن پاداش یا پادافره نیست؛ بل که هنگامه بازگشت جهان به همان پاکی اولیه و نیل به جاودانگی است. یعنی، رسیدگی به اعمال انسان‌ها، انجام می‌شود، اما این امر دقیقاً در ذیل واقعه عظیم فرشگرد، به عنوان قسمتی از آن، و در هیئت یک داوری عمومی، رخ می‌دهد تا نیکان بمانند و بدان نابود شوند. به همین سبب است که در قرآن، سخن از هدم و نابودی گیتی در میان است و برعکس، در آموزه‌های زرتشتی، فرشگرد، اصولاً سیمایی التیام‌بخش را به نمایش می‌گذارد.^{۱۴}

سایر کیفیت‌های مربوط به پایان دوران نیز در دو روایت زرتشتی و اسلامی شباهت‌هایی در ظاهر و تفاوت‌هایی در بنیاد دارند. در ادامه، این کیفیت‌ها را بررسی می‌کنیم:

معاد جسمانی

در هر دو روایت، سخن از زنده شدن مردگان در معنای معاد جسمانی مطرح است و در هر دو، از یک شیوه استدلالی برای اثبات آن استفاده می‌شود.^{۱۵} اما، باور به معاد جسمانی در چارچوب روایت زرتشتی^{۱۶} - و به ویژه با توجه به مفهوم خاص فرشگرد - کاملاً قابل انتظار است و محل هیچ‌گونه مناقشه‌ای نیست چه، بازسازی جهان به شکلی که پیش از رخنه اهریمن می‌بوده است، مستلزم «بازآرایی جهان مادی» هم هست. در برابر، باور اسلامی به حشر اموات که در قرآن مکرراً به آن تصریح شده است،^{۱۷} بیشتر حکایت از قدرت‌نمایی پروردگار دارد که البته گاه وقوع آن، مورد تردید متکلمین بوده است (فلسفی، ۹۱ - ۱۰۳).

پل داوری

در روایت اسلامی، از گذرگاهی عمومی یاد شده است که در رستاخیز، همگان باید از آن عبور کنند. مردم، آن را در افواه خود، «پل صراط» می‌گویند؛ اما در قرآن این واژه - علاوه بر «صراط المستقیم»^{۱۸} - تنها در یک مورد دیگر و به صورت «صراط جحیم» به کار رفته است که در آن، جهنم را دارای طریق و راهی می‌داند که کافران و ظالمان آن را می‌پیمایند. یعنی «صراط به سوی جهنم»، یکی از منازل است که کافران و ستمگران در پیش دارند.^{۱۹} در عین حال، گفته‌اند که این، همان راهی است که مؤمنان نیز باید از آن عبور کنند و به بهشت بروند؛ یعنی، این راه، یا روی جهنم و یا درون آن است. این باور، براساس آیات دیگری که «عبور همه مردمان از جهنم» را حتمی می‌شمارد، بسیار قابل توجه می‌نماید.^{۲۰} در روایت اسلامی، نیز، مکرراً به صراط و صفات آن اشاره شده است. مثلاً، سه گذرگاه ایمان و نماز و عدل، برای آن قابل شده و گفته‌اند که از لغزندگی‌اش وحشت‌ها زاید و از موباریک‌تر و از شمشیر تیزتر است که هر کسی نمی‌تواند از آن عبور کند (بحارالانوار ۷، ۶۵ و ۱۲۵).

در معادشناسی زرتشتی، پل یا گذرگاه داوری که از آن با نام «پل چینوت» یاد می‌شود، اهمیتی بسزا دارد. نخستین اشاره‌ها به این پل، توسط خود زرتشت و در گاهان آغاز می‌شود که به کسانی که در زندگی پیرو «منش نیک» هستند، وعده می‌دهد که از «گذرگاه داوری» عبورشان خواهد داد^{۲۱} و بدکاران را هشدار می‌دهد که هنگام نزدیک شدن به آن دچار وحشت شده و «کنام دروج» را نصیب خواهند برد.^{۲۲}

برخلاف آموزه‌های اسلامی که پل داوری را امری مربوط به داوری انجامین و فرجام جهان می‌داند، در سنت زرتشتی، عقیده بر این است که سه روز پس از مرگ، روان پیش از آنکه در معرض داوری سه ایزد - یعنی «مهر» و «سروش» و «رشن» قرار گیرد - درباره زندگی‌اش به تفکر می‌پردازد. آن‌گاه، اندیشه‌ها، گفتارها و کردارهای نیک و بدش با ترازو سنجیده می‌شوند. اگر کفه نیکی‌ها سنگینی کند، آن‌گاه دوشیزه‌ای زیبا، که نمودگار «دین»^{۲۳} اوست، او را از روی پل - که به اندازه پهنای نه نیزه، فراخ می‌شود - به سوی بهشت هدایت می‌کند. اگر کفه بدی‌ها سنگینی کند، آن‌گاه عجوژه زشت‌رویی، روان او را در حالتی ترسان و لرزان به پل هدایت می‌کند؛ و پل در این هنگام چنان باریک می‌شود که روان به ژرفای دوزخ سقوط می‌کند.^{۲۴}

برزخ

در قرآن آمده است که آن‌گاه که مرگ یک مشرک (= فرعون) فرا می‌رسد، می‌گوید که خدایا مرا بازگردان، باشد وظایفی را که ترک کرده‌ام، به جای آورم. به او خطاب می‌آید: هرگز! این سخن، لقلقه‌ی زبانی بیش نیست. سپس، می‌فرماید که «میان آنها و زندگی دنیا، برزخی است تا روز رستاخیز».^{۲۵} بنا به سیاق دو آیه دیگری که در آنها، واژه برزخ به معنای «حایل» به کار

رفته است،^{۲۶} می‌توان دریافت که معنای برزخ در آیه فوق، عدم امکان بازگشت به دنیا است. در عین حال، برخی آیات قرآنی، به گونه‌ای هستند که گویا، حتی پیش از برپایی رستاخیز هم اموات از دستاورد اعمال خود بهره‌مند می‌شوند؛ چنان‌که صالحان شادمانند^{۲۷} و گناه‌کاران در عذاب.^{۲۸} به هر حال، اگر عالم برزخ را به عنوان مرحله پیش از داوری انجامین در شمار آوریم، می‌توانیم بگوییم مشابه آن در دین زرتشت نیز وجود دارد. زیرا، بنا به باورهای زرتشتی، روان‌های درگذشتگان، پیش از وقوع فرسگرد و روز چهارم پس از مرگ، از پل داوری می‌گذرند و پاداش یا پادافره کارهای خود را می‌ستانند.^{۲۹}

رجعت

برخلاف عموم علمای سنی مذهب، به باور اکثر علمای شیعه، عده‌ای از اهل ایمان و اهل کفر در آخرالزمان بار دیگر به این جهان باز خواهند گشت. در کتب روایی شیعی، احادیث زیادی درین باره نقل شده است (مثلاً: بحارالانوار ۵۳، ۱۳۶) و استدلال علمای شیعه هم بر نوعی استنباط کلامی از دو آیه ۸۳ و ۸۷ سوره نمل^{۳۰} استواری دارد که شرح آن از حوصله این نوشتار بیرون است (سبحانی، ۲۳۷-۲۳۹). به نحوی قابل مقایسه، گونه‌ای باور به رجعت برخی از دین‌باوران و پهلوانان در متون دینی زرتشتی نیز وجود دارد. از جمله، آورده‌اند که در پایان هزاره دهم «پشوتن گشتاسپان» (= پشوتن فرزند گشتاسب شاه کیانی)، از سوی «گنگ‌دژ» و با یکصد و پنجاه مرد پرهیزگار خروج می‌کند و رهبری مؤمنان را در نبرد با اهریمن به دست می‌گیرد^{۳۱}؛ و نیز در هزاره اوشیدرماه که «ضحاک» از بند رها خواهد شد، سوشیانت، مُرده گرشاسب، پسر سام را برانگیزد تا ضحاک را به گرز، زند و کُشد.^{۳۲}

ترازوی اعمال

در قرآن، با صراحت از میزان‌ها یا ترازوهایی یاد شده است که با آنها، اعمال مردمان، عادلانه سنجیده می‌شود.^{۳۳} در سنت زرتشتی نیز از ترازویی برای سنجش اعمال یاد شده است که ایزدی به نام «رشن» موکل آن است. از رشن، با صفاتی چون «عادل»^{۳۴} و نیز «مینوی راستی»^{۳۵} یاد شده است. (در کتاب بندهش، پُل چینوت، به عنوان دو بازوی ترازوی رشن، تجسم شده است که یک بازوی آن در شمال و بازوی دیگرش در سَر البرزکوه، قرار داد.^{۳۶})

نامه اعمال

در باورهای معادی اسلامی، مفهوم «نامه اعمال» هنگام سنجش فرجامین نقشی محوری دارد.^{۳۷} در کتب پهلوی، نیز مفهوم «آمار روان» وجود دارد که با قدری مسامحه، می‌توان آن را معادل با نامه اعمال دانست^{۳۸} که ایزد موکل بر آن «رشن» است.^{۳۹} بدیهی است که پس از رسیدگی به نامه اعمال یا آمار روان، پاداش یا کیفری متناسب، نصیب هر یک از مردمان خواهد شد.^{۴۰}

خلود در عذاب

بسیاری از آیات قرآنی، حکایت از جاودانگی عذاب جهنم دارند^{۴۱} و نیز بر همین اساس، برای هرگونه ظلم و سرکشی، وعده اقامت دایمی در آتش را داده شده است.^{۴۲} اما، در عین حال، برخی از آیات، امکان بخشش برخی از گناهان - به استثنای شرک - را، مشروط بر اجتناب از گناهان بزرگ، مورد نظر قرار داده اند.^{۴۳} با این وصف، از همین آیات هم برنمی آید که پس از سقوط فرد گناهکار به جهنم، بخششی شامل حال وی بشود.

خلود در عذاب، در باور زرتشتی، معنایی ندارد. چه، در چارچوب فرشگرد، به عنوان رخدادی که عوارض ناشی از «سانحه ازل» را التیام می بخشد و جهان را به همان نیکی اولیه رهنمون می شود، وجود جایگاه عذاب، مایه نقص و نقص است.^{۴۴} از همین رو، در سنت زرتشتی، آورده اند که پس از برانگیخته شدن همه انسان ها در رستاخیز، پرهیزکاران را از دُروندان جدا می کنند.^{۴۵} سپس رودی از فلز گداخته روان شود که همه مردم را از آن بگذرانند و در آن، روان بدکاران عذاب می بینند در حالی که نیکان حس می کنند که درون شیر گرم قرار دارند.^{۴۶} بر این منوال، دُروندان نیز از ریب گناهانشان پاک می شوند، مگر کسانی که گناهی نابخشودنی کرده اند و برای همیشه جسم و روانشان نابود خواهد شد. این رود گداخته، بقیه پلیدی ها و بدی ها را از میان خواهد بُرد؛ حتی خود «دوزخ»، توسط آن فلز گداخته می سوزد و به تمامی از میان می رود. نیز، آن سوراخ که اهریمن در ازل، از راه آن به جهان رخنه کرده بود، «به آن فلز گرفته می شود».^{۴۷}

تجسم اعمال

یکی از باورهای اسلامی، مجسم شدن اعمال برای هر انسانی است که از دنیا می رود. این باور، براساس نص آیات قرآنی، اختصاص به رستاخیز دارد.^{۴۸} اما، در روایات اسلامی، مربوط به دوران برزخ دانسته شده یا به آن هم تسری داده شده^{۴۹} و چنین آمده است که سیمای این همدم، بسته به کردار و اعمال دنیایی انسان متفاوت خواهد بود.^{۵۰} در باورهای زرتشتی نیز گونه ای باور قابل مقایسه با مفهوم تجسم اعمال وجود دارد، با این تفاوت که در باور زرتشتی، «دین» هر کس، به روان او در هنگامی که سوی پل داوری یا چینوت برده می شود، عیان می گردد.^{۵۱}

شفاعت

یکی از دشوارترین مفاهیم مطرح در اسلام، امکان «شفاعت» و بخشایش گناهکاران است. آیات قرآنی درین باره، بر مفاهیم مختلفی ناظر هستند^{۵۲} که تفسیر آنها از حوصله این نوشتار و توان نویسندۀ آن خارج است. تنها، می شاید به ذکر این نکته بسنده کرد که به باور بسیاری از علمای

مسلمان، در روز قیامت، فرشتگان و صلحای امت، برخی مرتکبان به معاصی کبیره را در پیشگاه خدا، مورد شفاعت قرار می‌دهد (سبحانی، ۲۰۱ - ۲۰۶).

امر شفاعت، بدون گمان، در چارچوب اندیشه اسلامی درباره معاد می‌گنجد و با ساختار برآمده از سانحه طغیان و گناه کاری سازگار است. در برابر، در سنت زرتشتی، هیچ اشاره‌ای به مفهوم شفاعت یا احتمال انجام آن در رستاخیز، نشده و بل، نمی‌توانست بشود. چه، بازآرایی و بازسازی جهان یا فرشگرد، به اندازه‌ای عینی و ملموس است که در آن، جایی برای مفهوم شفاعت باقی نمی‌ماند.

موعود

موعود اسلامی کارکرد آخرت‌شناسانه خاصی ندارد، به این معنا که در رخدادهای معادی، از آغاز تا فرجام آنها، نقشی خاص ندارد. بنا به آیات قرآن، در هنگامه‌ای که تنها خدا از آن آگاه است، در دو نوبت در «صور» دمیده خواهد شد که بار اول همسایه جانداران آسمان و زمین، می‌میرند و بار دوم همه از نو زنده می‌شوند^{۵۳} و به این ترتیب، واقعه قیامت آغاز می‌شود. در سنت زرتشتی، سوشیانت کارکردی آخرت‌شناختی دارد. او، طی پنجاه‌هفت سال، کالبد همه مردگان از «کیومرث» تا آخرین انسان را از برمی‌انگیزاند و به آنها هویت می‌بخشد. و پس از طی شدن مراحل رستاخیز و جدا شدن نیکان از بدان و سه شبانه روز با تن، شادی و پادافره دیدن، سوشیانت در نقش یک موبد، گاوی را قربانی می‌کند و از آن شربت جاودانگی را آماده می‌کند که هر یک از مردمان با نوشیدن آن شربت جاودانه می‌شوند. سپس، سوشیانت هر کسی را به مقتضای اعمالش پاداش خواهد داد.^{۵۴}

فرجام سخن

ساختار آخرت‌شناسانه اسلامی، بر سرکوب طغیانگران و پاداش صالحان، سامان گرفته است و آن زرتشتی، بر حذف هرگونه بدی و پلیدی. این هر دو، به واقع، پاسخی است به روایت هر یک درباره سانحه‌ای که در ازل رخ داده است. این‌گونه، هر یک از اجزای آخرت‌شناخت دو دین اسلام و زرتشت، در بستر روایی خاص خود، معنا پیدا می‌کنند؛ و لذا، برای قیاس میان آنها باید در همه حال، از تعمیم معیارهای یکی به دیگری، پرهیز کرد.

یادداشت‌ها

۱. باید اشاره کرد که دگرگونی‌های پس از «ساخته ازل» منحصر در احوال انسان نبود، بل که ساختار جهان را هم متحول ساخت. مثلاً، آورده‌اند که آسمان از زمین دور شد و راههای ارتباط با زمین بریده شد و دسترسی به خدایان، دشوار و ... الخ. رک: //یاده ۱۳۷۹، ۹۶. نیز برای مشاهده این امر در اسطوره‌های ایرانی، رک: بندش، ۵۲.
۲. برای آگاهی بیشتر درباره اسطوره‌های پیدایی مرگ و ملاحظه تحلیلی خواندن بر آنها، رک: //یاده ۱۳۷۹، ۹۳ - ۹۵.
۳. شیوه روایی قرآن درین باره با تورات متفاوت است. تورات، کل ماجرا را در «سفر پیدایش»، به شیوه‌ای داستانی و یک جا بازگو کرده است؛ در حالی که قرآن، به فراخور موضوع‌های مورد بحث در سوره‌های گوناگون، به آن ماجرا، "استناد" کرده است. به همین سبب است که گفتیم قرآن به ماجراهای خلقت آدم، به مثابه حکایتی بسیار آشنا برای مخاطبانش، اشاره کرده است.
۴. «هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی قرار می‌دهم، گفتند: آیا کسی را قرار می‌دهی که در آن، فساد و خونریزی کند؟ در حالی که ما حمد و تسبیح تو می‌گوییم و برای تو تقدیس می‌کنیم؟ فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره، ۳۰). «و (خدا) تمام اسماء را به آدم آموخت و سپس آنها را به ملائکه عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید از اسماء اینها به من خبر دهید. [...] گفتند: خداوند منزهی؛ جز آن چه به ما آموخته‌ای چیزی نمی‌دانیم؛ تو دانا و حکیمی» (بقره، ۳۱ - ۳۲). «(خدا) فرمود: ای آدم از نام‌های آنها فرشتگان را باخبر ساز. هنگامی که آدم ایشان را آگاه ساخت، فرمود: نگفتم من غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و از آنچه ظاهر می‌سازید یا مخفی می‌کنید، باخبر هستم؟» (بقره، ۳۳). «هنگامی که گفتیم برای آدم سجده کنید، همگی سجده کردند مگر ابلیس که امتناع کرد و تکبر ورزید و از کافران بود.» (بقره، ۳۴). «(خدا) گفت: مانعت چه بود که وقتی به تو فرمان دادم، سجده نکردی؟ گفت: من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل خلق کرده‌ای [...] گفت از آسمان فرود شو که در اینجا، بزرگی کردن، حق تو نیست. برون شو که تو از حقیران هستی [...] (ابلیس) گفت: تا روزی که برانگیخته می‌شوند، مهلت ده [...] (خدا) گفت: مهلت خواهی یافت [...] گفت: بر این ضلالت که مرا نصیب داده‌ای، در راه راست تو بر کمین می‌نشینم [...] آن گاه از جلو رویشان و از پشت سرشان و از راست‌شان و از چپ‌شان به آنان می‌تازم و بیشترشان را سپاسگزار نخواهی یافت» (اعراف، ۱۰-۱۵). «(ابلیس گفت) پروردگار! به خاطر اینکه مرا گمراه کردی هر آنچه در زمین لذات مادی و زمینی را در نظر آنان زینت می‌دهم و به‌طور مسلم همه‌شان را گمراه می‌کنم» (حجر، ۳۹). «(خدا) گفت: از آسمان برون شو، مذموم و مطرود، هر که از آنان که ترا پیروی کند، جهنم را از همه شما لبریز می‌کنم» (اعراف، ۱۶). «و ای آدم، تو و همسرت در این بهشت آرام گیرید و از هر جا خواستید بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمگران می‌شوید» (اعراف، ۱۸). «و ترا می‌رسد که در بهشت بمانی، نه گرسنه شوی نه برهنه [...] آری در آن جا نه تشنه می‌شوی و نه آفتاب زده» (طه، ۱۱۸ - ۱۱۹). «گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسر تو است. زنهارا مواظب باشی» (ابلیس) شما را از این بهشت بیرون نکند که تیره‌بخت می‌شوید» (طه، ۱۱۷). «شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا تو را به درخت خلود و سلطنتی که کهنه نمی‌شود راهبری کنم؟» (طه، ۱۲۰). «و (ابلیس) گفت: پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد مگر از بیم اینکه دو فرشته‌ای شوید یا از زندگانی جاوید بهره‌مند گردید [...] و بر ایشان سوگند خورد که من خیرخواه شما هستم» (اعراف، ۱۸ - ۱۹). «(آدم و حوا) از آن درخت بخوردند و عورت‌هایشان بر ایشان نمودار شد و بنا کردند از برگ‌های بهشت به خودشان بچسباند» (طه، ۱۲۱). «و پروردگارش به ایشان بانگ زد: مگر من از این درخت منع‌تان نکردم؟ و به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار شما است؟» (اعراف، ۲۲). «شیطان، آنان را به لغزش انداخته و آنان را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد و گفتیم همگی فرود آید که بعضی، دشمن بعضی خواهد بود و جایگاه و بهره شما، تا مدتی در زمین خواهد بود» (بقره، ۳۶). «گفتند: پروردگارا، ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و رحمان نکنی از زیان‌کاران خواهیم

بود» (اعراف، ۲۳). «پس آدم کلماتی را از پروردگارش تلقی کرد و خدا بر او توبه نمود که توبه‌کننده مهربان است» (بقره، ۳۷). «پس از آن پروردگارش او را برگزید و توبه او پذیرفت و هدایتش کرد» (بقره، ۳۷). «پس از آن پروردگارش او را برگزید و توبه او پذیرفت و هدایتش کرد» (طه، ۱۲۲). «گفتیم: همگی از آن فرود آید و هرگاه هدایتی از جانب من، به سوی شما آید، کسانی که از آن پیروی کنند، نه ترسی بر آنان است و نه غمگین می‌شوند» (بقره، ۳۸). «(خدا) گفت: در آنجا زندگی می‌کنید و در آنجا می‌میرید و از آنجا بیرون آورده می‌شوید» (اعراف، ۲۵).

۵. «هرمین، در تاریکی، به پس دانی و زدار کامگی (= ویرانگری)، فروپایه بود [...] هر مزد، به همه آگاهی دانست که اهرمین هست، بر تارد و [جهان را] به رشک کامگی [فرو] گیرد؛ و [دانست] چگونه از آغاز تا فرجام، [اهرمین] با چه و چند افزار بیامیزد [...] اهرمین، به سبب پس دانی، از هستی هر مزد، آگاه نبود [...] پس] او (= هر مزد)، به مینویی (= به حالت روحانی)، آن آفریدگان را که [برای مقابله] با آن افزار دریا بیست (= لازم بود)، فراز آفرید» (بندهش، ۳۳ - ۳۵). «هر مزد از آن خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید [...] و ششم، کیومرث (= نخستین انسان) را آفرید، روشن چون خورشید» (همان، ۳۶).

۶. «آسمان و زمین و آنچه را که در میان آن دو قرار دارد، به باطل (بیهوده) نیافریدم» (ص، ۱۷). «انسان کسانی هستند که خدا را، ایستاده و نشسته و در حالی که به پهلوی خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و می‌گویند پروردگارا این جهان را بیهوده نیافریده‌ای» (آل عمران، ۱۹۲).

۷. «جن و انس را خلق نکردیم جز برای عبادت کردن» (زاریات، ۵۶).

۸. «[پرسش]: گیتی، از بهر چه آفریده شده است؟ [پاسخ]: چرایی آفرینش، در نبردی برای به پس راندن شتاب آردآور اهرمینانه است و پیوستن به آن پیش‌رفت‌های نیک جاودانه [...]» (دین کرد سوم، ۲، ۳۱).

۹. «پس، هر مزد به همه آگاهی دانست که اگر او زمان کارزار را [تعیین] نکند [...] نبرد و آمیختگی، همیشگی خواهد شد] و او [= اهرمین] را توانایی [خواهد بود] در آمیختگی آفرینش نشستن و [آن را] از آن خویش، کردن [...]» (بندهش، ۳۴). «شایان ذکر است در باورهای عرب جاهلی، باوری ژرف به قدرت تامه و ابدیت زمان وجود داشت (بورینگ، ۲۲۰ - ۲۲۱) - شاید بر همین اساس بود که نحله‌های جبرگرایی پس از اسلام پدیدار شدند - ، اما در قرآن جایی برای زمان نامعین و حاکم بر همه شئون حیات وجود ندارد، زیرا سرنوشت انسان تنها در دست خداست: «سرنوشت نهایی به سوی پروردگار توست. اوست که شما را می‌خنداند یا می‌گریاند. اوست که می‌میراند و زنده می‌کند. اوست که دو جنس را آفرید، مذکر و مؤنث را، از قطره کوچکی منی. او عامل خلقت مجدد خواهد بود. اوست که شما را ثروتمند یا تهیدست می‌کند. اوست پروردگار کهکشان‌ها» (نجم، ۴۲ - ۹۴). «خدا نفس‌ها را هنگامی که عمرشان به پایان می‌رسد و همچنین به هنگام خواب می‌میراند. این چنین، او برخی را در خلال خواب‌شان می‌برد، در حالی که دیگران اجازه دارند تا مدتی که از پیش، برای آنها تعیین شده است، به زندگی ادامه دهند. این باید درس عبرتی باشد برای مردمی که تفکر می‌کنند» (زمر، ۴۲). «گفتمنی است که در سنت کلامی اسلامی، کوششی تاریخی برای بسط این مفاهیم قرآنی تا حد نیل به جبرگرایی خدشه‌ناپذیر - و قابل مقایسه با «زروان‌باوری» - به وجود آمد که از اعتقاد بر وقوع پدیده‌ها بر اساس تقدیرات از پیش معلوم هم گذشت و حتی به یکسان‌انگاشتن «الله» با «دهر» [= زمان] نیز منتهی شد (بورینگ، ۲۲۲ - ۲۲۴).

۱۰. «او خداوندی است که شما را از خاک و آبی به هم آمیخته آفریده است و برای هر یک عمری مقرر داشته و موعد اجل قطعی نزد خداوند است» (انعام، ۲). «و آیا انتظار دارند جز رستاخیز را که ناگهان فراز آید...» (محمد، ۱۸). «آیا با خود نمی‌اندیشند که خدا آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است، نیافرید مگر به حق و تا وقت معین...» (روم، ۸).

۱۱. «بازگشت شما به سوی خداست، و او بر همه چیز تواناست» (هود، ۴). «آیا پنداشته‌اند که شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟» (مؤمن، ۱۱۵).

۱۲. «و آن گاه که آسمان برکنده شود» (تکویر، ۱۱). «و آن گاه که ستارگان فروریزند» (انفطار، ۲). «آن گاه که خورشید در هم پیچیده شود» (تکویر، ۱). «و ماه تیره گردد و آفتاب و ماه جمع شوند» (قیامت، ۸ - ۹). «آن روز که زمین و کوهها بلرزند» (مزل، ۱۴). «و کوهها چون پشم زده شوند» (معارج، ۹).

۱۳. «آیا مؤمنان صالح را در ردیف مفسدان زمین قرار می‌دهیم و یا با پرهیزگاران، مانند گنجهکاران برخورد می‌کنیم؟» (مؤمنون، ۱۱۵). «بازگشت شما به سوی اوست، وعده الهی حق است. خداوند بشر را می‌آفریند، سپس [می‌میراند و] بار دیگر حیات می‌بخشد، تا مؤمنان صالح را چنان که باید و شاید پاداش دهد، و برای کافران - به کیفر اعمالشان - شرابی از آب جوشان، و عذابی دردناک آماده خواهد بود» (یونس، ۴).

۱۴. در همین چارچوب، این تعبیر از دین کرد، قابل ملاحظه است: «اگر همگی مردم جهان به باوری از بُن جهان به دین بهی رسند، اهریمن نیست و نابود خواهد شد؛ همه آفریده‌های نیکو به آنهشی [تهی از پتیاره و آنهشی] پاک و ناب و سرتاسر شادخواری خواهند رسید؛ این است فرجام [دانایی دین بهی]» (دین کرد سوم ۲، ۲۳۵).

۱۵. «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعْتَدِلُ فُلِي الذِي فَطَرَكُم اَوَّلَ مَرَّةٍ» (اسراء، ۵۱) / «آن را که بود، چرا باز نشاید ساختن؟» (بندش، ۱۴۶)

۱۶. «نخست، استخوان کیومرث را برانگیزد، سپس، آن مشی و مشیانه، و سپس، دیگر کسان را برانگیزد. به پنجاه و هفت سال، سوشیانس، مرده انگیزد، همه مردم را برانگیزد، چه پرهیزگار. چه دروند مردم. هر کس را از آن جای برانگیزد که ایشان را جان بشد، یا نخست بر زمین افتادند. پس چون همه جهان مادی را، تن به تن، بازآراید [...]» (بندش، ۱۴۶).

۱۷. «از زمین شما را آفریدیم و در زمین برمی‌گردانیم و باز از زمین بیرون‌تان می‌آوریم» (احقاف، ۴۶). «و آیا این منکران و کافران نمی‌بینند که خداوندی که آسمان‌ها و زمین را بیافرید و در خلقت آنها عاجز و خسته نشد، قدرت دارد که مردگان را زنده کند» (شوری، ۴۲). «روز بازپسین روزی است که زمین به سرعت از احاطه بر آنها بشکافد، و این حشر و جمع‌آوری مردم بر ما آسان می‌باشد» (ق، ۴۴). «مردگان بسان ملخ‌های پراکنده، از قبرها بیرون می‌آیند» (قمر، ۷).

۱۸. «هَذَا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ». (فاتحه، ۶)

۱۹. «اینک، در موقف قیامت و بازپرسی در حشر، حاضر کنید کسانی را که ستم کرده‌اند و نیز جفت‌هایشان را و آنچه را که غیر از خداوند معبود قرار دادند و جملگی را به سوی صراط جهنم هدایت کنید و همه را در موقف سؤال و عرض نگاه دارید که البته، آنها مورد سؤال و بازپرسی قرار می‌گیرند که: چرا شما یکدیگر را در راه خدا و کمال تقرب خود یاری نکردید؟ و البته، همه آنها در آن روز، به حال ذلت و تسلیم درمی‌آیند» (صافات، ۲۲ - ۲۶). «ای پیغمبر به پروردگار تو سوگند که ما انسان و شیاطین را محشور می‌کنیم و سپس همه را به زانو درافتاده، در اطراف جهنم حاضر می‌سازیم؛ و پس از آن، ما از هر گروه و دسته‌ای آن کس را که طغیان و سرکشی او بر خداوند رحمن شدیدتر باشد، بیرون می‌کنیم؛ و آن گاه، آن افرادی را که سزاوارتر به آتش دوزخند، البته ما بهتر می‌شناسیم» (مریم، ۶۸-۷۰).

۲۰. «و یک فرد از شما نیست مگر اینکه وارد جهنم می‌شود و این حکم، ای پیغمبر، حکم حتمی و قضاء لازمی است که پروردگارت بر عهده خود نهاده است و پس از ورود در جهنم، ما کسانی را که تقوی پیشه ساخته‌اند نجات می‌دهیم، و می‌گذاریم که ستمگران در دوزخ، به رو به زانو درافتاده، یله و رها بمانند» (مریم، ۷۱ - ۷۲).

۲۱. «ای مزدآهوره، به درستی می‌گویم: هر کس - چه مرد، چه زن - که آن‌چه را تو در زندگی، بهترین [کار] شناخته‌ای بورزد، در پرتو «هنش نیک» از پاداش «اشه» [و] «شهریاری مینوی» [برخوردار خواهد شد]. من چنین کسانی را به نیایش تو رهنمون خواهم شد و همه آنان را از گذرگاه داوری خواهم گذرانده» (بسنه، ۴۶، ۱۰)

۲۲. «کریان و کوی، با توانایی خویش و با وادار کردن مردمان به کردارهای بد، زندگانی [انسان] را به تباهی می‌کشاند؛ [اما] روان و دین‌شان هنگام نزدیک شدن به گذرگاه داوری در هراس خواهد افتاد و آنان، همواره باشندگان کنام دروج [خواهند بود]». (بسنه، ۴۶، ۱۱)

۲۳. دَئِنا (پهلوی: dēn): در اوستا به «وجدان» یا «نیروی ایزدی بازشناسی نیک و بد» تعبیر کرده‌اند. این نیرو را آغاز و انجام نیست. اهوره‌مزدا آن را در تن انسان نهاده است تا بتواند از نیکی و زشتی کردار خویش آگاه شود. اگر انسانی بر این نیروی درونی دست یابد، هرگز به بدی گرفتار نخواهد شد. پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر، دین انسان درست‌کردار به صورت دوشیزه‌ای زیبا و درخشان به استقبال او می‌آید؛ اما دین انسان زشت‌کردار، به صورت پتیاره‌ای زشت‌رو بر او عیان خواهد شد.

۲۴. «پس روان را اگر پرهیزگار است، آن تیغ به پهنای بایستد. آذر فرنبغ پیروزگر، تاریکی را از میان برد و به پیکر آتش، آن روان را بدان تیغ گذرانند و آن ایزدان مینوی او را پاکیزه کنند و به مینوی، به دیگر یوغ گذرانند تا به فراز البرز. او را «وای به»، دست بگیرد، به جای خویش برد. همان‌گونه که روان را پذیرد، آن جای او را بسپارد. تن را نیز، چون به گیتی بدان آیین مینوی پاکیزه کند. اگر آن روان دروند است، هنگامی که به یوغ بر چگاد آید، آن تیغ نیز به همان تیغی بایستد، گذر ندهد و او را به ناکامی بر همان تیغ، رفتن باید. به سه گام که فراز نهد - که اندیشه بد، گفتار بد و کردار بدی است که ورزیده است - فرو بریده، از سر پل سرنگون به دوزخ افتد، بیند هر بدی را» (بندش، ۱۳۰-۱۳۱).

۲۵. «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون، ۱۰۰).

۲۶. «اوست که دو دریا را به هم می‌پیوند؛ یکی تازه و گواراست، در حالی که دیگری، شور و غیر قابل نوشیدن. و او آنها را با حایلی محکم و نفوذناپذیر ازهم جدا کرد» (فرقان، ۵۳؛ نیز تکرار مضمون در الرحمن، ۲۰).

۲۷. «آنها درموهبت خدا، شادمانند و برای هم‌زمان خود که با آنها نمردند، خبرهای خوبی دارند؛ که آنها نه از چیزی بترسند و نه غمی خواهند داشت» (آل عمران، ۱۷۰).

۲۸. «دوزخ، شبانه‌روز به آنان نشان داده خواهد شد و در روز رستاخیز، قوم فرعون را به بدترین عذاب داخل کنید» (غافر، ۴۶). قابل ذکر است که هم‌چنین، بسیاری از علمای شیعه، معتقدند که در مرحلهٔ برزخ و در هنگامی که جسد شخص را در قبر می‌نهند، او مورد پرسش قرار می‌گیرد که اگر در پاسخ، نادرست بگوید، دچار عذاب خواهد شد (مثلاً: شیخ صدوق، ۳۷) و برخی از علمای شیعه، حتی با صراحت قابل به زنده شدن شخص در این مرحله هستند که تا قیامت تداوم خواهد داشت (مثلاً: شیخ مفید، ۴۴ - ۴۶).

۲۹. برخی از پژوهندگان، مفهوم برزخ را معادل «همسنگان» (= جای آمیختگی) در باورهای زرتشتی دانسته‌اند. اما با این اندیشه، درست نیست. چه، آورده‌اند که همسنگان، جایی است. چون گیتی، که در آن روان کسانی که گناه و ثواب‌شان، همپایه است، جای دهند: «[ایه] جایی فراز آدم و دیدم روان مردمی چند را که به هم ایستاده [بودند]. پرسیدم [...] [ایشان کیستند و چرا ایدر ایستند؟] پاسخ: [این جای را همسنگان خوانند و این روان‌ها] [که] تا تن پسین (= رستاخیز) این جای ایستند، روان مردمانی‌اند که کرفه (= ثواب) و گناه‌شان برابر بود [...] و [پادافره (= مجازات) ایشان از راه گردش هوا است: سردی یا گرمی؛ و ایشان را پتیاره دیگری نیست» (راداوراف‌نامه، به نقل از: پژوهشی در اساطیر ایران، ۳۰۵؛ نیز بندش، ۱۳۱). قابل ذکر است که تعبیر هوای سرد یا گرم به عنوان پادافره که در برخی منابع زرتشتی از آن یاد شده (نیز در: مینوی خرد، ۳۰)، تا حدودی می‌تواند یادآور معنای «زمهریر» در باورهای عامیانه‌ی مردم باشد که می‌اندیشند «سادات گناه‌کار» تا هنگام رستاخیز در جایگاهی بسیار سرد به نام زمهریر، به سر خواهند برد.

۳۰. «آن روز خواهد آمد که ما از هر جامعه‌ای برخی از افرادی را که به مدرک‌های ما ایمان نیاوردند، به اجبار، احضار کنیم» (نمل، ۸۴). «روزی که در صور دمیده شود، هر که در آسمان‌ها و زمین است به هراس افتد، به جز برگزیدگان خدا. همه آنها، به اجبار نزد او خواهند آمد» (نمل، ۸۷).
۳۱. «...» پیشوتن گشتاسپان از سوی کنگدژ آید، با یکصد و پنجاه مرد پرهیزگار و آن بتکده را که رازگاه ایشان بود، بگند و آتش بهرام را به جای آن بنشاند [...]» (بندش، ۱۴۲).
۳۲. «به پایان هزاره اوشیدرمه، سوشیانس، پسر زردشت، به پیدایی رسد [...] و نخست از جهانیان، مرده گرشاسپ، پسر سام را برانگیزد تا بیوراسپ را به گرز زند و کشد و از آفریدگان، بازدارد» (بندش، ۱۴۲).
۳۳. «روز قیامت، ترازوهای عدل را برپا می‌داریم و به هیچ‌وجه به کسی ستم نمی‌شود. اگر عمل حتی به وزن خردلی باشد، آن را به حساب می‌آوریم، و حساب‌رسی ما کفایت می‌کند» (انبیاء، ۴۷). «پس آن روز که در صور دمیده شود، دیگر در بین مردم مراتب خویشاوندی و روابط نسبی و رحمت نیست، و کسی از حال دیگری نپرسد و از یکدیگر سؤال نکنند. پس هر کسی که موازین عملش، سنگین باشد، فقط آنان از رستگارانند. و کسی که موازین عملش سبک باشد، آنان کسانی هستند که نفوس خود را باخته و در زیان و خسارت افکنده‌اند، و در جهنم، جاودانه اقامت کنندگانند؛ آتش دوزخ چهره‌های آنها را می‌سوزاند، و آنان در آن آتش، از زشت‌منظران و کریه‌چهرگانند» (مؤمن، ۱۰۱ - ۱۰۴).
۳۴. «...» و رشن عادل [اعمال روان در گذشته را] می‌سنجد» (مینوی خرد، ۲۴).
۳۵. «رشن مینوی راستی است» (بندش، ۱۱۶). در کتاب دین‌کرد، به علاوه، ذکر شده است که رشن راست‌گفتار، در پشیمان کردن مردم از گناه در جهان مادی، مؤثر است (دین‌کرد سوم ۲، ۲۵۷).
۳۶. «گوید به دین، که چگادی [هست] یکصد مرد بالای، میان جهان، که چگاد داییتی خوانند آن یوغ ترازوی رشن‌ایزد است، تیغه‌ای به بن کوه البرز به سوی اباختر و تیغه‌ای به سر کوه البرز به سوی نیمروز [آدارد]». (بندش، ۱۲۹).
۳۷. «ما سرنوشت هر انسانی را ضبط کرده‌ایم؛ آن به گردنش آویخته شده است. روز رستاخیز، پرونده‌ای به دست او می‌دهیم که قابل دسترسی است. پرونده خود را بخوان. امروز تو برای رسیدگی به حساب خود کافی هستی» (اسراء، ۱۳ - ۱۴).
۳۸. «آمار روان [مردمان] با [سنجه‌های] خواست و دانش و توان بررسیده می‌شود [...]» (دین‌کرد سوم ۱، ۱۴۱).
۳۹. «[رشن] روان مردمان را نیز، به گناه و کفره، آمار کند [...]» (بندش، ۱۱۶).
۴۰. «...» پاداش کم‌ترین کرفه‌ای و کیفر کوچک‌ترین گناهی، گزارده خواهد شد» (دین‌کرد سوم ۲، ۲۳۲).
۴۱. «هر کس از شما، از دین خویش برگردد و به همان حالت بمیرد، اعمال وی در دنیا و آخرت تباه می‌گردد و این‌گونه کسان، برای همیشه، در آتش خواهند بود» (بقره، ۲۱۷). «به درستی که آن کسانی که کافر شدند و ستم نمودند، البته چنین نیست که خداوند ایشان را بیامزد، و چنین نیست که خداوند به راهی ایشان را رهبری کند، مگر به راه دوزخ که در آن جاودان و مخلد بمانند؛ و این عمل برای خدا کاری آسان است» (نساء، ۱۶۸-۱۶۹).
۴۲. «این است، و به درستی که برای طغیان‌گران و گردن‌کشان، مرجع و بازگشت سخت و بدی است؛ جهنم است که در آن وارد شوند، پس بد منزل و آرامگاهی است. این است بازگشت آنها، و باید حتماً از آب گرم و حمیم و غساق دوزخ بیاشامند، و نیز از انواع گوناگون از همین قبیل، از عذاب‌های دیگر به آنها برسد. و این جماعت دوزخیان، جماعتی هستند که با رؤسا و طاغین متبوع خود، یک جا وارد جهنم می‌شوند، و ابتدا برای آنان، خوش‌امدی نیست، بل که بد احوالی است که در آتش فروزان و گداخته وارد می‌شوند» (ص، ۵۵ - ۵۹).
۴۳. «چنان‌چه از گناهان بزرگ دوری جوید ما گناهان کوچک‌تان را می‌پوشانیم و شما را به جایگاه ارجمندی، وارد می‌کنیم» (نساء، ۳۱). «خداوند هرگز شرک را نمی‌آمزد، ولی گناهان دیگر را، در مورد هر کس که بخواهد می‌آمزد؛ و هر کس به خدا شرک ورزد، مرتکب گناه بزرگی شده است» (همان، ۴۸).

۴۴. یکی از اصلی‌ترین نکاتی که موبدان زرتشتی، در جدال با علمای ادیان سامی یا ابراهیمی، مطرح می‌کردند، رد و نفی جاودانگی جهنم و عذاب ابدی بوده است. آنان، می‌پرسیدند: «ایزد، نه رستگارکننده، که تباه‌کننده آفریده‌های خودش است؟» برای آگاهی بیشتر، از جمله، رک: دین کرد سوم ۱، ۱۳۱ و دین کرد سوم ۲، ۲۴۱. برای درک مبنای این نکته در سنت زرتشتی، باید این جمله را هم افزود: «مردم به خویشتن خویش، بهره‌مند از جان اهورایی پاک و ویژه‌اند. هم‌پیوسته این جان خدایی، خرد گزینش‌گر است که بر جان خدایی مردم، صاحب دستور و مختار است» (دین کرد سوم ۲، ۲۱۳).

۴۵. «ذروند را به دوزخ بازافکنند. سه شبانه‌روز، تنومند و جان‌اومند، دوزخی بُوند؛ در دوزخ پادافره کشند. پرهیزگار در گرودمان، تنومند و جان‌اومند، آن سه شبانه‌روز را شادی بیند» (بندش، ۱۴۶).

۴۶. «او را که پرهیزگار است، آن‌گاه چنان در نظر آید که در شیر گرم، همی رَوَد اگر دروند است، آن‌گاه او را به همان آیین، در نظر آید که در فلز گداخته، همی رود» (همان، ۱۴۷).

۴۷. «[...] پس آریامن‌ایزد، فلز در کوه‌ها و دره‌ها [به] آتش بگدازد و بر زمین رودگونه بایستد. سپس، همه مردم را در آن فلز گداخته بگذرانند و پاک بکنند. او را که پرهیزگار است، آن‌گاه چنان در نظر آید که [در] شیر گرم همی رود [...] گوزهرمار، بدان فلز گداخته بسوزد، و فلز در دوزخ تازد، و آن گند و ریمنی میان زمین، که دوزخ است، بدان فلز سوزد و پاک شود. آن سوراخ که اهریمن بدان درتاخته [بود]، بدان فلز گرفته شود [...]» (همان، ۱۴۷-۱۴۸).

۴۸. «روزی که هر انسانی هر کار نیکی که انجام داده است، نزد خود حاضر می‌یابد، و هر کار بدی را که انجام داده است نیز حاضر و آماده می‌یابد، و آرزو می‌کند که میان او و آن عمل ناروا، فاصله مکانی یا زمانی بسیار وجود می‌داشت» (آل عمران، ۳۰). «[لقمان حکیم:] فرزندم (هر کاری که از انسان سر زند) هر چند به اندازه سنگینی خردلی در میان صخره‌ها و یا آسمان‌ها و زمین باشد، خداوند آن را در روز رستاخیز می‌آورد» (لقمان، ۱۶).

۴۹. امام صادق: «هنگامی که مرده را در قبرش گذارند، شخصی نزد او حاضر می‌شود. خطاب به وی گوید: ای صاحب قبر! ما سه نفر بودیم (مال، فرزندان، کردار)؛ مال در هنگام مرگ از تو جدا شد، فرزندان تو را تا قبر بدرقه کردند و به آغوش خاک سپردند؛ اینک من که عمل و کردار تو هستم؛ تا روز قیامت، همدم و همراهت خواهم بود؛ هرچند که مرا سبک‌تر و خوارتر از آن دو می‌پنداشتی» (بحارالانوار ۶، ۲۶۵).

۵۰. امام علی: «عمل نیک نیکوکاران، به شکل موجودی خوش‌چهره، خوش‌بو و خوش‌جامه، نزدش آید؛ به او بشارت دهد؛ وارد بهترین منزل‌گاه‌ها گشته‌ای و از این پس تا قیامت در شادی و شادمانی به سر خواهی برد. عمل نیک به او گوید: اینک از دنیا به بهشت رخت بریند [...] بعد از این، جایگاهش را تا آنجا که چشم کار می‌کند، گسترش دهند و دری از بهشت بر او گشایند [...] عمل بد بدکاران به شکل موجودی زشت‌چهره، بدبو و کثیف‌جامه، نزدش آید؛ بدو گوید: وارد بدترین منزل‌گاه‌ها گشته‌ای و تا قیامت در رنج و سختی به سر خواهی برد» (بحارالانوار ۶، ۲۲۵).

۵۱. «سپس، برنش آن روان را به آمار، چه پرهیزگار، چه نیز ذروند. اگر آن روان پرهیزگار است، در راه، آن‌گاه او را گاوپیکری به پذیره رسد، فربه و پر شیر که روان را از او کامگاری و رامش می‌رسد. دیگر کنیزپیکری به پذیره رسد نیکوتن، سپیدجامه و پانزده‌ساله که از همه سوی نیکوست که روان بدو شاد شود. دیگر بستان‌پیکری رسد پربار، پر آب، پرمیوه، بس آباد، که روان را از آن شادی و غنای اندیشه رسد، که بوم بهشتی است. این نشان را به جهان، پیش از آمار بیند. باشد که روان، یکی یکی را چون به پذیره‌ی او آیند، پرسد. پرسد که تو کیستی؟ که مرا ایدون گمان است که همه آسایش و آسانی به تو است. ایشان ایدون، یکی یکی پاسخ گویند: من‌ام، ای پرهیزگار، دین تو، آن کنشی‌ام که تو ورزیدی. هنگامی که تو آن نیکی کردی، من تو را ایدر بودم. اگر آن روان، دروند است، آن‌گاه او را گاو پیکری به پذیره رسد خشک، نزار و سهمگین که روان را از او خشکی و چربی نزار رسد. دیگر کنیزپیکری رسد سهمگین، زشت‌پیکر که گستاخی در او نهفته است، از همه سوی سهمگین است، که روان را از او

بیم و ترس رسد. دیگر، بستان پیکری رسد بی آب، بی درخت، بی آسایش که روان را از او بداندیشی رسد، که بوم دوزخی است. او این نشان را پیش از آمار ببندد. باشد که ایشان را یکی یکی پرسد که تو کیستی که من از تو بدتر به گیتی ندیدم. پاسخ بدو گویند که ای دورندا! من دین تو ام، که خود کنش تو ام. چون تو آنچه را بدتر است ورزیدی، ایدر تو را بودم» (بندهش، ۱۳۰).

۵۲. «ای اهل ایمان از آنچه روزی شما کردیم، انفاق کنید پیش از آنکه بیاید روزی که نه کسی برای آسایش خود چیزی تواند خرید و نه دوستی و شفاعتی به کار آید و کافران خود ستمگر هستند» (بقره، ۲۵۴). «و آنان را که برای خودتان، شریک می دانستید همراه شما و شفیع شما نمی بینم» (انعام، ۹۴). «و آنان را که از حضور در پیشگاه عدل خدا هراسانند به آیات قرآن متنبه ساز و بترسان که جز خدا آنها را یاور و شفיעی نیست، باشد که پرهیزکار شوند» (انعام، ۵۱). «و در آن روز شفاعت هیچ کس سود نبخشد جز آن کس که خدای رحمان اجازه دهد و از سخنش راضی باشد» (طه، ۱۰۹). «شافعان، جز در حق کسانی که خدا می پسندد، شفاعت نمی کنند» (انبیاء، ۲۸).

۵۳. «در صور دمیده می شود و بر اثر آن، جز آن که خدای بقای او را خواسته است، هر که در آسمان ها و زمین است، یک سر، مدهوش مرگ می شوند و سپس بار دیگر در صور دمیده می شود و ناگهان، مردم برخاسته و در صحنه محشر، نظاره گر سرنوشت خویش می شوند» (زمر، ۶۸).

۵۴. «یزش بازسازی مرده را سوشیانس با یاران (آغاز) کند. و گاو هدیوش را بدان یزش کشند. از پیه آن گاو و هوم سپید، انوش آرایند و به همه مردم دهند و همه مردم، جاودانه، بی مرگ شوند [...] پس، سوشیانس، از فرمان دادار، کنش همه مردم را به سزا مزد و پاداش دهد» (بندهش، ۱۴۷).

منابع:

- الیاده، درآمدی بر اسطوره شناسی سوگ، جهان اسطوره شناسی، جلد سوم، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- بورینک، گرهارد، مفاهیم زمان در تصور ایرانی. حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، انتشارات مروارید، ۱۳۸۱.
- بحارالانوار ۶، محمدباقر مجلسی، جلد ششم، مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۳ ق
- بحارالانوار ۷، محمدباقر مجلسی، جلد هفتم، مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- بندهش، ترجمه مهرداد بهار، توس، ۱۳۸۰.
- اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۷.
- دین کرد سوم ۱، (دفتر اول از جلد سوم)، ترجمه فریدون فضیلت، انتشارات دهخدا، ۱۳۸۱.
- دین کرد سوم ۲، (دفتر دوم از جلد سوم)، ترجمه فریدون فضیلت، انتشارات مهرآیین، ۱۳۸۴.
- سبحانی، جعفر، منشور عقاید امامیه، مؤسسه ای امام صادق، ۱۳۷۵.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، الاعتقادات، جلد هفدهم، انتشارات آفتاب تهران، ۱۴۱۱
- فلسفی، محمدتقی، معاد از نظر روح و جسم، هیئت نشر معارف اسلامی.
- ماکینو، شینیا، آفرینش و رستاخیز، پژوهشی معنی شناختی در ساخت جهان بینی قرآنی، ترجمه ی جلیل دوستخواه، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقادات، دارالنشر بیروت، ۱۴۰۱ ق.

دو رساله در فتوت

مهران افشاری

به لطف جناب استاد ایرج افشار آگاه شدم که صفحات ۶۶ تا ۱۹۴ از مجموعه خطی شماره ۱۷۶۶ در مرکز احیاء التراث الاسلامی قم مشتمل بر چندین رساله از فتیان و قلندران و درویشان است. به پایمردی همکار فاضلم، جناب آقای محمد کاظم رحمتی، تصویر صفحات یادشده از مجموعه مذکور را به دست آوردم.

رساله ندافی یا فتوت نامه ندافان را در هیچ مجموعه خطی ای تا به اکنون نیافته‌ام اما در این مجموعه گران بهاء موجود است که متن آن تقدیم می شود.

همچنین در حین مطالعه رساله های مجموعه یاد شده دریافتیم که دو صفحه آن درباره آدابی سری و رمزآمیز است که دو تن از فتوتداران با حرکتهای دستها و انگشتان خود در برابر هم انجام می داده اند. به یاد آوردم که اصطلاحات این آداب که به عنوان «دوازده ارکان» شرح داده شده است، مطابقت دارد با پاره ای از مطالب منظوم رساله دوم کتاب آیین قلندری زیر عنوان «دوازده منزل شاه نعمت الله» (تهران، انتشارات فراوان، ۱۳۷۴ ش، صص ۲۳۶-۲۳۷).

با مطالعه مقاله الیاس عبده قدسی درباره «اخبار اهل حرفه دمشق» که به ترجمه شادروان دکتر محمد جعفر محجوب در فصل کتاب (سال اول، شماره ۴، انتشار در لندن، صص ۵۲-۷۷) به چاپ رسیده است، متوجه شدم که قریب به ۱۲۵ سال پیش کسبه دمشق آداب و رسوم اهل فتوت را داشته اند و هنگامی که کسی به یکی از انجمنهای جوانمردی پیشه‌وران می پیوست و با آنان بیعت می کرد، روبروی «پدرکار» می نشست و آن دو در زیر دستمالی با حرکات دستها و انگشتان خود به یکدیگر رمز و رازهایی را رد و بدل می کردند (همان، ص ۶۵) و این نیز قابل مقایسه است با رساله کوچکی که پس از این سطور مطالعه خواهید فرمود.

رساله های مجموعه یاد شده به سال ۱۰۸۵ هـ.ق. در دوره حکومت شاه سلیمان صفوی (حک: ۱۰۷۷ - ۱۱۰۵) نوشته شده است. قطع کتاب جیبی است و منبعی مهم برای مطالعه و تحقیق درباره فتوت و اهل حرف است.

از دوست و استاد گرانقدر آقای ایرج افشار و از آقای رحمتی، همکارم، که در تهیه تصویر نسخه قم بنده را راهنمایی و یاری کرده‌اند، سپاسگزارم.

شاید برخی بر بنده خرده بگیرند که رساله‌های اهل فتوت هیچ تناسبی با تحصیلات و مطالعات مرحوم دکتر حمید محامدی ندارد که برای یادنامه او تقدیم شده است. در پاسخ باید بگویم که این رساله‌ها به اصرار استاد ارجمندم، بانو دکتر کتایون مزداپور، تقدیم شد و دیگر آنکه فتوت به هر حال به نوعی با ایران باستان مرتبط است و چه نیکوتر از اینکه به یاد مردی که عمری به عشق ایران زیست این رساله‌ها منتشر شود.

تبرستان
www.tabarestan.info
(۱)

رساله ندافی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین.

دیگر هزاران قنادیل نور و مشاعیل سرور به ارواح مشایخ معظم و استادان ماتقدم که قدم به راه طلب از روی راستی نهاده‌اند و به جاهی رسیده‌اند و خود را از اهل قبور شمرده‌اند و پیش از آمدن اجل سنگ فاصبر لحکم الله^۱ بر سینه خود زده‌اند چنانچه استاد گفته است :

بیت

در خانه عشق اگر بیایی^(۲) یابی بی مرگ بمیر تا حیاتی یابی

و سلم تسلیمأ کثیراً.

اما بعد، روایت می‌کند از حضرت امام به حق ناطق امام جعفر صادق - علیه السلام - که چون حضرت حق - سبحانه و تعالی - آدم صفی الله از کتم عدم به صحرای وجود فرستاده، جبرئیل را امر فرمود که هزار پیشه از قدرت خود خلق کرده‌ایم، به آدم برسان و آدم را تعلیم ده که ذریات او را به کار آید - و از آن هزار پیشه یکی ندافی بود - جبرئیل (ع) آن صنعتها را به آدم تعلیم داد [ص ۱۲۲]. اول چیزی که به آدم تعلیم داد بازیاری بود. دویم ندافی بود.

بدان که در زمان آدم چهارصد استاد نداف بوده‌اند از آن جمله استاد مقدم کامل عاقل هفده تن بوده‌اند: اول استاد خداداد، دویم استاد مصعب، سیوم قباد، چهارم شمعون، پنجم استاد سید قاسم، ششم...^(۳)، هفتم الله داد، هشتم کریم، نهم استاد قدیم، دهم استاد شاهباز، یازدهم استاد جمشید، دوازدهم استاد پرهیز^(۴)، سیزدهم استاد عصمت، چهاردهم استاد جنون، پانزدهم استاد شادمان، شانزدهم استاد حبیب، هفدهم استاد لطف الله؛ و در زمان آدم ختم ندافی به لطف الله شد و در پیش آدم بزرگتر از او کسی نبود.

اگر پرسند که چوب مشته^(۵) را که پیش آدم آورد. بگوی جبرئیل.

اگر گویند از کجا آورد. بگو از بهشت.

اگر پرسند که نام چوب چه بود. بگو خوشناک الرحمة^(۶).

اگر پرسند که چوب مشته را که تراشید. بگوی آدم به تعلیم جبرئیل.

اگر پرسند که زه کمان از کجاست. بگو جبرئیل (ع) از بهشت آورد و از روده گوسفندی بود که هابیل در کوه منابران کرده. جبرئیل (ص ۱۲۳) به فرمان خدای تعالی آن را برده، بتافت تا روزی که آدم درمانده [شد]، به جهت او بیاوردند و زه کمان از روده آن گوسفند است.

اگر پرسند که چوب کمان از کجاست. بگوی جبرئیل از کوه منابران آوردند.

اگر پرسند که چوب شاگردک [را] که پیدا کرد. بگوی استاد قباد و سفره را شمعون.

اگر پرسند که بر استادان نداف چند چیز واجب است که دانند و بدان عمل کنند که استادی برایشان مسلم باشد. بگوی دوازده چیز. اول آنکه با طهارت باشند. ان الله يحب التوابين^(۷). دوم پیران و استادان [را] به فاتحه و تکبیر شاد کردن. سیوم [تواضع] پیشه کردن. مصرع: تواضع پیشه کردن از اهل درد است^(۸). چهارم شاکر بودن. پنجم ذاکر بودن. قوله تعالی: فاذکرونی اذکرکم^(۹). ششم صابر باشند^(۱۰). هفتم صادق الوعد باشند. هشتم خوش خلق باشند که هیچ خلق را از خود نیازارند^(۱۱) که هیچ خصلتی به از خوش خلقی نباشد. نهم با سخاوت باشند^(۱۲). قال النبی - صلی الله علیه و آله و سلم: الفقر فخری و به افتخر. یازدهم امر [به] معروف به جای آورند^(۱۳). دوازدهم نهی از منکر کنند.

اگر پرسند که حلاجی [ص ۱۲۴] از که مانده. بگوی از آدم و او از جبرئیل آموخته.

اگر پرسند که تیرک حلاجی از کدام چوب است. بگوی از چوب کشتی نوح که در زیر طوفان مانده بود و در زمان عیسی (ع) به معجزه آن را تیرک ساختند و همچنین این سلسله را بر پا داشتند تا زمان حضرت محمد (صلعم)، و در زمان حضرت نبوی چهارصد و چهل استاد نداف بودند و از آن جمله دوازده استاد مقدم اند.

اگر پرسند که نام ایشان چه بود و هر یک از کجا بودند. بگو اول محمد مکی. دوم محمد مدنی. سیوم سیف الله شیرازی. چهارم عبدالله مشرقی. پنجم عبدالله مغربی. ششم استاد حسن کاشی. هفتم استاد حسن اصفهانی. هشتم استاد رحیم دادقایی^(۱۴). نهم استاد شهاب الدین دامغانی. دهم استاد نظام بادرانی^(۱۵). یازدهم استاد شمس الدین شهره بانی. دوازدهم به استاد منصور^(۱۶) ختم شده و استاد نظام الدین شاگرد منصور بوده و به اشارت او کار می کرده.

اگر پرسند که [سر] کمان و پای کمان و جان کمان و ایمان کمان و فرض کمان چیست. بگوی [سرکمان] بسم الله گفتن است و پای او الحمدالله و جان او راست گفتن و ایمان کمان لاله [ص ۱۲۵] الا الله محمد رسول الله علی ولی الله گفتن است و فرض کمان محبت امیر المؤمنین علی - علیه السلام - است با یازده فرزندش و کراهیت کمان بی نمازی است.

اگر پرسند زه بر سر کمان می کنی چه می گویی. بگو سبحانک یا لا اله الا انت یا رب کل شیء و وارثه^(۱۷).

اگر پرسند که خطبه قبضه کمان کدام است. بگو بسم الله توکلنت علی الله لاحول ولا قوه الا بالله العلی العظیم.

اگر پرسند که مشته که بردست می گیری کدام آیه می خوانی. بگوی هو الاول و الآخر و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم .

اگر پرسند که چوب شاگردک که در دست می گیری چه می خوانی. بگوی یا لا اله الا انت یا حی یا قیوم.

و سفره را که می اندازی چه می خوانی. بگوی سبحان الله هو السميع العلیم.

بدان که بر جمله استادان اولین و آخرین فرض است که این قاعده را بدانند و اگر اینها را ندانند، هر چه از آن کسب می خورند به ایشان حرام است و فردای قیامت خجالت و شرمساری داشته باشند و باید که در یادگرفتن این رساله تقصیر^(۱۸) نکنند و آنچه در رساله اسبت عمل کنند تا استادی [ص ۱۲۶] بر ایشان حلال و مسلم باشد و شاگرد گرفتن و درود و تکبیر گفتن ایشان^(۱۹) را مسلم باشد .

بیت:

من با تو بگفتم و برفتم	باید که تو قدر این بدانی
بی [پیر] مروتو در خرابات	هرچند سکندر زمانی ^(۲۰)

یادداشتها:

۱. قرآن: فاصبر لحکم ربک. سورة مبارکه قلم (۶۸): ۴۸؛ سورة مبارکه طه (۵۲): ۴۸.
۲. اصل: نیایی. به هر حال قافیه بیت نادرست است. ۳. در تصویر نسخه محو است.
۴. کذا. شاید: پرویز.
۵. مشته ابزاری استوانه‌ای شکل و با دسته است که ندافان همراه دارند.
۶. کذا (؟).
۷. سورة مبارکه بقره (۲): ۲۲۲.
۸. کذا. وزن مصراع مختل است.
۹. سورة مبارکه بقره (۲): ۱۵۲.
۱۰. اصل: باشد.
۱۱. اصل: نیازارد.
۱۲. اصل: باشد. شماره دهم را ذکر نکرده است
۱۳. اصل: آورد.
۱۴. کذا (؟).
۱۵. کذا (؟).
۱۶. اصل: حضور.
۱۷. شاید «وارثه» زاید باشد.
۱۸. اصل: تقصر.
۱۹. اصل: او.
۲۰. این بیت از حافظ (در گذشت ۷۹۲) است.

(۲)

باب

ثمره دوازده ارکان

اول دو دست برابر هم کند و دوش باز کند. آن را قاب قوسین گویند.
دویم دست راست بر روی دست چپ گذارد. آن را شدة میلاد گویند.
سیوم دست راست را مهر کند چنانکه انگشت راست بر روی چپ نهد. آن را مهر^(۱) گویند.
چهارم دست راست پیش برد و انگشت بزرگ در کف دست راست آن کس نهد و
[با] دست چپ آرنج [را] بگیرد.
پنجم سر انگشت بزرگ آن کس بگیرد و آن را عهد گویند.
ششم دوش راست آن کس و دوش خود [را] به هم رساند^(۲). آن را چهار شتر
گویند [ص ۱۰۰].

هفتم سر انگشت شهادت بگیرند. آن را وصاد (کذا؟) گویند.
هشتم دو انگشت شهادت در مقابل هم کند. آن را شهادت گویند.
نهم هر دو انگشت برابر کند چنانکه آرنج به هم رساند. آن را شهادتین گویند.
دهم چهار انگشت خود را در هم قلاب کند آن را شد^(۳) گویند.
یازدهم چپ بگیرند^(۴) آن را خاتمت گویند^(۵).
دوازدهم انگشت شهادت آن کس و انگشت شهادت خود [را] قلاب نماید. آن را قلاب
محبت گویند.

درویش که مقابل شود، دست در آستین کند.
اگر پرسند ارکان طریقت چند است. بگوی شش: اول علم، دویم حلم، سیوم خلق،
چهارم صدق، پنجم اخلاص، ششم اخلاص^(۶).
اگر پرسند که واجب طریقت چند است. بگوی شش: اول با طهارت بودن، دویم
ادب^(۷) طریقت به جا آوردن و نگاه داشتن، سیوم ذکر به تعظیم گفتن، چهارم بودن به
جانب راه فقر، پنجم به دعای امت حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - مشغول بودن،
ششم از نماز آگاه بودن و الله اعلم بالصواب [ص ۱۰۱].

یادداشتها:

۱. مقایسه شود با: آیین قلندری، مشتمل بر چهار رساله در باب قلندری، خاکساری فرقه عجم و سخنوری، پژوهش ابوطالب میر عبدینی، مهران افشاری، تهران، فراروان، ۱۳۷۴، ص ۲۳۶ که «مهر نبوت» ذکر شده است و ص ۲۳۷ که «مهر مخفی» ذکر شده است.
۲. اصل: رسد. ۳. در آیین قلندری، ص ۲۳۶، «شد مخفی» آمده است.
۴. کذا. ظاهراً عباراتی از قلم کاتب ساقط شده است. ۵. مقایسه شود با: آیین قلندری، ص ۲۳۷.
۶. کذا فی الاصل. اخلاص دو بار نوشته شده است. ۷. اصل: + با.

A Contribution on Mithra's Role in the Armenian, Iranian and the Roman World¹

Touraj Daryaei

University of California, Irvine

تورج دریایی

Oath taking and swearing by god(s) to uphold contracts has a long tradition in the ancient Near East. The method of swearing an oath and the names of the deities mentioned naturally differ and depend on the people involved in the treaty. When we first come across the meeting ground of the Indo-European and Mesopotamian people in the second millennium BCE, the Mittani treaty is our earliest and best kept evidence. In that treaty the deities Indra, Nāsatya, Mithr, and Varuna invoked are all Indo-Aryan². One of these deities, (Sanskrit) Mitra / (Avestan) Mithra holds a special position in antiquity in that he was invoked and venerated not only in the Indo-Iranian tradition, but also among the non-Indo-European people. In Rome, Mithras came to represent a savior god and was identified as the 'Invincible Sun' (*Sol Invictus*).³ In the Indo-Iranian world Mitra / Mithra played the role of the judge who punishes falsehood.⁴ Mithra's primary function seems to have been the personification of "covenant," "contract," and treaty," and later on in the Indic world he came to be considered as the personification of "friendship," which originally could have been derived from the concept of "alliance."⁵

In this article in honor of my late friend, Hamid Mahamedi I would like to explore some of the themes relating to oath and treaty and its breakage which may have led to war between Rome and Persia over Armenia in the third century CE. Specifically I would like to discuss what it meant ethically when kings and people

1. Hamid Mahamedi was both a teacher and a friend whom I lived with during my stay at Berkeley. I would like to thank my student Warren Soward as well as Khodadad Rezakhani for reading this article and making constructive remarks.

2. P. Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties," Thieme, P. 1960, *Journal of the American Oriental Society*, 1960, vol. 80, p. 303.

3. J.R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, volume 5, Cambridge, 1987, p. 268.

4. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959, p. 7.

5. Gershevitch, p. 26; H.-P. Schmidt, "Indo-Iranian Mitra Studies: the State of the Central Problem," *Études Mithraïques*, Tehran, Liège, 1978, pp. 345-393. Further comments on Mithra see W.W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, University of Minnesota Press, 1983, pp. 55-58.

took an oath and / or agreed to a treaty in the Armenian and the Iranian world by swearing to Mithra. It will be demonstrated that not only the ritual and political function of swearing was relevant, but also that its religious and moral implications in the Armeno-Iranian world were very important, an issue that has been overlooked in historical studies. The importance of the topic under discussion becomes manifest in the third century CE with Šābuhr's Ka'be-ye Zardošt inscription in relation to Roman aggression towards Armenia.

It is well-known that in the third century CE the great kingdom of Armenia was a scene of warfare between the Sasanian and Roman empires. The reason for the sudden chaos and war was that in the second century CE the Romans under the rule of Severus had made further inroads into Mesopotamia. The Sasanians who came to power in the third century attempted to counter this move and conquer what was previously part of the Parthian Empire. Earlier, during the time of Nero, it had been agreed that the Armenian king would be from the Parthian family but that he would be crowned by the Roman emperor.¹ But with the coming of the Sasanians things had changed and not only had Armenia become a difficult place to be allowed to be independent, but Roman aggressions in Mesopotamia also mandated that Ardaxšīr and his son Šābuhr I retaliate and take the offensive. The reasoning for this only becomes evident when we understand the ancient Iranian worldview, where an oath taken, even with an enemy, must be kept and its breakage / violation, even by an enemy, would lead to chaos and conflict.

In 243 CE, the Roman emperor Gordian invaded Mesopotamia to retrieve what had been taken by Ardaxšīr and Šābuhr I after Alexander Severus' death. Šābuhr I, in his inscription, tells us that he was able to kill Gordian at Misikhe in 244 CE, close to the Euphrates river, which he later called Pērōz-Šābuhr (Victorious is Šābuhr).² It is now known that Gordian had probably died in Zaitha in northern Mesopotamia in 244 CE at a time when warfare between the two sides seems unlikely.³ Thus, it is suggested that the Roman forces, after the defeat at the hand of the Persians, murdered Gordian while in retreat at Zaitha.⁴ According to Šābuhr I's inscription (ŠKZ), Gordian had come with a force composed of "Goths and Germans" (ŠKZ Pa4/37 *gwt w grm'ny*), and they were defeated in a frontal battle. Philip the Arab was forced to sign a treaty which ceded much territory and a large

1. D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay (AD 180-395)*, Routledge, London and New York, 2004, p. 237.

2. Roman sources are divided as to the cause of death of Gordian. *Oracula Sibyllina* XIII, 13-20 predicts Gordian's downfall as a betrayal; Aurelius Victor, *liber de Caesaribus* 27, 7-8: 7 states that he was a victim of intrigues of his Praetorian Prefect, Marcus Philippus; Festus, *Breviarium* 22 mentions that Gordian was returning, victorious from his war against the Persians when he was murdered by Philip. For all these sources see M.H. Dodgeon and S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A Documentary History*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 36-45.

3. Potter, *op. cit.*, p. 236.

4. Potter, *op. cit.*, p. 236.

sum of gold as war reparations, amounting to 500,000 denarii.¹ The territories which now the Sasanians were able to hold were most of Mesopotamia and Armenia.²

In 252 CE, however, there was a second campaign against a Roman force of 60,000 at Barbalissus, which ended in total defeat of the Romans.³ The reason for this campaign by Šābuhr I is explained by the following phrase which draws our attention (ŠKZ 9):

W kysr TWB MK[DB]Wt OL 'rmny wyns OBDt
ud Kēsar did *druxt* ō Armin winās kerd
“and Caesar again lied (and) did harm to Armenia”⁴

What does this phrase mean in the context of the pre-Christian Armenian and Pre-Islamic Iranian worldview? I would like to suggest that the phrase inscribed by the order of Šābuhr I had two functions, one of which was the expression of the Sasanian Persians' moral cause for the second war with the Roman Empire. The first reason for war was centered on a treaty signed after the death of Gordian, between Philip and Šābuhr I, ceding the control of Armenia to the Sasanians. The second reason for going to war was the oath taken in the Armeno-Iranian world which was sworn to Mithra, the deity of oath and contract, which mandated that Šābuhr I take the offensive, because of the other emperor's reneging / breaking of contract, thus becoming a *mihr-druj*.

The Armenian and Iranian Ethical and Contractual Worldview:

In the first century CE the Parthians and the Romans had come to an agreement over Armenia, in which the king of Armenia was picked by the former and crowned by the latter. We have a vivid description of King Tirdates' coronation by the emperor Nero from Dio (Book LXII) which was beautifully retold by the nineteenth century Orientalist George Rawlinson.⁵ The Armenian king Tirdates, unlike any other king who came before the Roman emperor, came forth with his sword, which must have had important symbolic meaning for both sides, and met Nero in Naples. There he made the following oath (Dio LXII):

“Master, I am the descendant of Arsaces, brother of the kings of kings
Vologaesús and Pacorus, and thy slave. And I have come to thee, my
god (θεός), to worship thee as I do Mithras (Μίθραν)...”

Here Tirdates was promising loyalty, and by mentioning Mithra he was most probably saying that he was bound through the deity of covenant to Nero. Going against such an oath would have made Tirdates a *mihr-druj* which was punishable not

1. ŠKZ 5/4/9.

2. Zonaras XII, 19; Evagrius, *Historia Ecclesiastica* V, 7 which talks only about Armenia, see Dodgeon and Lieu, *op. cit.*, pp. 45-46.

3. ŠKZ 12/9/11.

4. Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardūšt* (ŠKZ), Band I, Corpus Inscriptionum Iranicarum, London, 1999, Passage 9, p. 28.

5. G. Rawlinson, *The Sixth Great Oriental Monarchy or the Geography, History, and Antiquities of Parthia*, New York, 1872, pp. 281-283.

only politically, but also as a religious and ethical sin. Why was Tirdates bound by an oath (Armenian *uxt*) to Mithra? This is because Mithra (Armenian Mher / Mihr) along with Ahuramazdā (Armenian Aramazd / Ohrmazd) and Anahita (Armenian Anahit / Anāhīd) were the great deities of pre-Christian Armenia.¹ The authority on pre-Christian Armenia, James R. Russell, has shown the importance of these deities which, although similar in origin to those in the Iranian world, were also separated from them by native influences. The very word for temple in pre-Christian Armenia is *mehean* from Old Iranian **mithrayana*-. The temple dedicated to Mher / Mihr in Armenia once stood at Bagayarič² and was intact at least until the fourth century CE. It is only then that, on the behest of Saint Gregory, king Tirdates began to destroy "the former ancestral deities of his forefathers, falsely called gods."³ Agathangelos provides us with a detailed finale of the temple at Bagayarič:

"He (Tirdates) came to the temple of Mihr, called the son of Aramazd, to the village called Bagayarič in the Parthian tongue. Then he destroyed it down to its foundations."⁴

But before this event, which signaled the beginning of the breakdown of the shared religious tradition between Armenia and Iran, Mithra was quite important. In fact we see time and time again that the Armenians feel bound to their oath, which was taken to Mithra, to the Iranian or Roman rulers. In the fourth century when the Iranian king wrote to his Armenian counterpart, the very idea of oath conjured up only Mithra. A good example of such a tradition is found in Moses Khorenats'i where Šābuhr II in a letter tells king Tiran:

"The most valiant of the Mazdeans (*Mazdezants' k'aj*), the equal of the sun (*bardzakits' aregakan*), Shapuh, king of kings, in our bounty have remembered our dear brother Tiran, king of Armenia, and send many greetings... And we shall in no way harm your kingdom, we swear by the great god Mihr..."⁵

Khorenats'i tells us that the reason for which Tiran trusted Šābuhr II was that "he lost his senses," but a more probable supposition is that the Iranian king had sworn to Mithra to not harm him, and Tiran felt assured of his safety because he understood the importance of swearing to Mithra. This means that an Armenian writer in a Christian milieu could not, or intentionally did not, clearly understand the socio-religious implication of this oath to Mithra that binds the two people. In the late sixth century CE when Wahrām Čōbin had taken flight to Azerbaijan, he was surprised that he was not aided in his campaign against Xūsro II by the Armenians. According to Sebēos to persuade the Armenians he wrote a letter which stated:

1. J.R. Russell, "Pre-Christian Armenian Religion," in *Armenian and Iranian Studies*, Harvard University Press, Cambridge 2004, p. 374.

2. *Ibid.*, p. 375.

3. Agathangelos, *History of the Armenians*, Translation and Commentary by R.W. Thomson, State University of New York Press, Albany, 1976, 778.

4. Agathangelos, 790.

5. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by R.W. Thomson, Harvard University Press, Cambridge, 1978, 17.

"If I shall be victorious, I swear by the great god Aramazd,
by the lord Sun and the Moon, by fire and water by Mihr
and all the gods, that I will give you the kingdom of Armenia,
and whoever you wish you may make king for yourselves."¹

The oath taken by Wahrām Čōbin is repeated by Thomas Artsruni.² Now Wahrām Čōbin would not invoke these deities if they were not understood in the Armenian world, even in the late sixth century CE. This becomes clear when we remember that these deities were the "ancestral deities of his (king Tirdates) forefathers, falsely called gods."³ The mention of worship of such a deity as Mithra in Armenia is again clear from Elishē's testimony. When Mihr-Narseh made the proclamation that Armenians must revert to Zoroastrianism, the Christian Armenians respond to his letter by stating that "we no longer believe in fables," suggesting that they once did believe in these "fables,"⁴ and the "fable" discussed has to do with Mithra / Mihr.⁵

Conclusion

The Zoroastrian priests speaking in the fifth century CE to the Armenians say that Mithra is evenhanded and impartial and that he has no deceit.⁶ In the Zoroastrian world, Mithra resides over contract, but also over Order, not only in the material world (Middle Persian *gētīg*) but also the spiritual realm (Middle Persian *mēnōg*).⁷ In a sense Mithra / Mihr upholds Order (*Aša / Arta*),⁸ and Truth. Thus, those who disrupt this order are in violation of cosmic Order and represent Chaos. Oktor Skjærvø has observed that as God ensured peace and prosperity and Order in the cosmic world, the king mirrored his function in the corporeal world.⁹ I suggest this idea was very much in existence in the Sasanian period. Šābuhr I most probably couched the conflict with the Roman emperor in such a worldview. In this context the Roman emperor is a *mihr-druj* "breaker of oath" and thus an instigator of Chaos. Then the Iranian king, on behalf of his Armenian brothers who are also Zoroastrian and who uphold the tents of Mithra / Mihr, has to go to battle because wrong has been done to Armenia. Returning to the Ka'be-ye Zardošt inscription, thus, *droxt* used by Šābuhr I belongs to the Zoroastrian moral terminology, where to deceive or

1. *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, Historical commentary by J. Howard-Johnston, Assistance from T. Greenwood, Part I, Liverpool University Press, Liverpool, 1999, 78-79, p. 21.

2. Thomas Artsruni, *History of the House of the Artsrunik'*, Translation and Commentary by R.W. Thomson, Detroit, 1985, Book II, p. 153.

3. Agathangelos, 778.

4. Elishē, p. 35.

5. The discussion in regard to Mithra being born of a mortal mother and being born of noble gods which evokes a Christian tradition in regard to Jesus, Elishē, p. 35.

6. Elishē, p. 165.

7. This idea invokes the early *Mitra-Varuna* pair whose association was certain with *tār* "Order."

8. Gershevitch, *op. cit.*, p. 2; J. Amouzegar, "Paymān," *The Spirit of Wisdom: Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, eds. T. Daryae and M. Omidisalar, Costa Mesa, 2004, pp. 34-35.

9. P.O. Skjærvø, "Ahura Mazdā and Armaiti, Heaven and Earth, in the Old Avesta," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, no. 2, 2002, p. 400.

speaking falsehood, or to lie and, more specifically, to break a treaty make one evil, giving cause for retaliation.¹

In this conflict, then, there is a dualistic ethical worldview involved, where the Sasanians represent Order and the Romans represent Chaos by harming Armenia, where the cult of Mithra was in existence. One may suggest that the King of Kings was the representative of Ohrmazd / Armaz on earth, while the Roman emperor represented Ahreman / Arhmn. An earlier pictorial evidence for this worldview exists with Ardashir I's rock relief at Naqš-e Rostam, showing that king having vanquished the Parthian ruler Artabanus V. One may take this issue further and suggest that then *Erānshahr* became the embodiment of Order while the Rome and the Romans represented the Lie and Chaos by breaking their oath about Armenia. In this way the Romans replaced the Parthians.

Something must be said of the Roman views on Mithra / Mithras. Indeed, we do not find much in the way of Romans swearing to this deity. Recent works on Mithraism have been mainly reactions against the influence of the Iranian traits,² which miss several points of influence even if one accepts that Armeno-Iranian Mithra was completely different from Roman Mithras.³ The difficulty in seeing the relation is mainly due to the different and varied nature of the sources in the East and the West, and furthermore the fact that Armenia acted as the conduit, where Mithraism was encountered by the Roman Legion XV Appolinaris.⁴

In relation to oath and Mithraism in the West the difficulty is that the concept of "mystery oath," which one swore with respect to a deity of his/her preference.⁵ Indeed there does not seem to have been the need for the Romans to publicly swear to Mithras, as in Roman Mithraism the process was a personal and communal ceremony in caves with a group of men. Thus, we can not detect to whom exactly oaths were taken and when, if ever, they were taken to Mithras. The Romans of the third century, however, should have known that they had broken their oath / treaty, but the Iranians had placed this breakage of covenant in a Zoroastrian worldview which was little, if at all, understood by their enemy. In *Mihr Yašt* (*Yašt* 10), Mithra carries the epithet *karšo.rāzah-* "Director of (boundary) lines," and the Romans certainly had crossed the boundary with Armenia as far as the Iranians were concerned.

1. For *droxt* see H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974, p. 67.

2. For the view that the Roman cult of Mithras was very much influenced by Iranian Mithra see G. Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with special regard to their Iranian Background," *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1966, pp. 433-455. For the reaction to such an idea and its denial see M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras, The God and His Mysteries*, Routledge, New York, 2001.

3. For these traits see J.R. Russell, "The Craft and Mithraism Reconsidered," in *Armenian and Iranian Studies*, Harvard University Press, Cambridge 2004, p. 308.

4. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, p. 268.

5. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, p. 50.

I believe the Avestan nature of Mithra still appears in some Roman reliefs, such as the one from Virunum in Noricum where Mithras and Sol (Sun) shake hands in the form of a pact of friendship.¹ The Avestan Mithra was also the all seen, like the Invincible Sun (*Sol Invictus*), traversing the sky to watch over oaths. How these correspondences would have been accidental is difficult to explain.² Whether the Romans understood the Armeno-Iranian oath to Mithra or not, the topoi of lying and doing wrong to Armenia in the inscription attempted to create a moral justification for Šābuhr I's "shock and awe" campaign against the Romans. For Šābuhr I, the Romans had lied and harmed Armenia, thus representing chaos which made it incumbent upon the Zoroastrian king to punish them and bring back order.

Bibliography

- Agathangelos, *History of the Armenians*, Translation and Commentary by R.W. Thomson, State University of New York Press, Albany, 1976.
- Amouzegar, J. "Paymān," *The Spirit of Wisdom: Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, eds. T. Daryaei and M. Omidshah, Costa Mesa, 2004, pp. 32-42.
- Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, vol. One, The Early Period, E.J. Brill, Leiden, 1989.
- Boyce, M. *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constant Vigour*, Columbia Lectures on Iranian Studies, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 1992.
- Burkert, W. *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Callieri, P. "On the Diffusion of Mithra Images in Sasanian Iran: New Evidence from a Seal in the British Museum," *East and West*, vol. 40, nos. 1-4, 1990, pp. 79-98.
- Clauss, M. *The Roman Cult of Mithras, The God and His Mysteries*, Routledge, New York, 2001, pp. 150-151.
- Dodgeon, M.H. and Lieu, S.N.C. *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A Documentary History*, Routledge, London and New York, 1991.
- Elišē, *History of Vardan and the Armenian War*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Translated with an introduction by M. Whitby, Liverpool University Press, 2000.
- Gershevitch, I. *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

1. M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras, The God and His Mysteries*, Routledge, New York, 2001, pp. 150-151.

2. MacDowall has observed that the cult of Mithras was hidden behind the figure of *Sol Invictus*, "Sol Invictus and Mithra: Some Evidence from the Mint of Rome," *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden, 1979, p. 568; Callieri suggests the same may hold true for Sasanian Iran as well, where Mithra's name abounds, but his image is rare, "On the Diffusion of Mithra Images in Sasanian Iran: New Evidence from a Seal in the British Museum," *East and West*, vol. 40, nos. 1-4, 1990, pp. 88-89.

- Huyse, Ph. *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-I Zardušt (ŠKZ)*, Band I, Corpus Inscriptionum Iranicarum, London, 1999
- Kettenhofen, E. *Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n. Chr. nach der Inschrift Šāpuhrs I. an der Ka'be-ye Zartošt (ŠKZ)*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1982.
- Garsoian, N. "The Aršakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428, " *Armenian People from Ancient to Modern Times*, ed. R.G. Hovannisian, vol. I, New York, 1997, pp. 63-94.
- Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by R.W. Thomson, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- Malandra, W.W. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, University of Minnesota Press, 1983.
- MacDowall, D.W. "Sol Invictus and Mithra: Some Evidence from the Mint of Rome," *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden, 1979, pp. 557-551.
- Nyberg, H.S. *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974.
- Plutarch, *Lives*, The Dryden Translation, edited, with Notes and Preface by A.H. Clough, Modern Library, New York, 2001.
- Potter, D.S. *The Roman Empire at Bay (AD 180-395)*, Routledge, London and New York, 2004.
- Rawlinson, G. *The Sixth Great Oriental Monarchy or the Geography, History, and Antiquities of Parthia*, New York,, 1872.
- Russell, J.R. *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, volume 5, Cambridge, 1987.
- Russell, J.R. "Pre-Christian Armenian Religion," in *Armenian and Iranian Studies*, Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 371-388.
- Russell, J.R. "The Craft and Mithraism Reconsidered," in *Armenian and Iranian Studies*, Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 305-317.
- Schmidt, H.-P. "Indo-Iranian Mitra Studies: the State of the Central Problem," *Études Mithriaques*, Tehran, Liège, 1978, pp. 345-393.
- Sebeōs, *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, Historical commentary by J. Howard-Johnston, Assistance from T. Greenwood, Part I, Liverpool University Press, Liverpool, 1999.
- Skjærvø, P.O. "Ahura Mazdā and Ārmaiti, Heaven and Earth, in the Old Avesta," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, no. 2, 2002, pp. 399-410.
- Thieme, P. "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties," Thieme, P. 1960, *Journal of the American Oriental Society*, 1960, vol. 80
- Thomas Artsruni, *History of the House of the Artsrunik'*, Translation and Commentary by R.W. Thomson, Detroit, 1985.

چهار زهگان^۱ در ادبیات فارسی میانه

محمود جعفری دهقی

گروه فرهنگ و زبانهای باستانی

دانشگاه تهران

به نظر می‌رسد که از نتایج نهضت فلسفه که بویژه در عهد ساسانیان روی داد، یکی نیز ساخت و به کارگیری یک رشته اصطلاحات فلسفی برای ترجمه و تالیف اینگونه متون بوده است. موضوع این مقاله کوتاه یکی از این اصطلاحات با عنوان *cahār zahagān* یا "عناصر چهارگانه" است. این مقاله به خاطره نخستین آموزه‌های ایران شناسی که از کلاس‌های استاد محامدی در نارنجستان قوام (مؤسسه آسیایی) برایم به جای مانده به روان پارسای ایشان پیشکش می‌شود. بدون شک ایرانیان در این مرحله رویکردی خاص به متون فلسفی داشتند بطوریکه موضوع عنایت به دانش فلسفه در برخی متون فارسی میانه، از جمله در کتاب چهارم دینکرد بروشنی شرح داده شده است:

DkM 412.17: šāpuhr ī šāhān šāh ī ardašīrān nibēgīhā-z ī az dēn bē abar bizeškīh ud star-gōwišnīh wizōyišn ud zamān gyāg ud gōhr dahišn bawišn wināhišn jadag-wihīrīh ud gōwāgīh ud abārīg kīrōgīh ud abzār andar hindūagān hrōm abārīg-iz zamīgīhā pargandag būd abāz ō ham āward ud abāg abestāg abāz handāxt. har ān ī drust paččēn ō ganj ī šabīgān dād.

"شاپور شاهنشاه، پسر اردشیر، کتابهای دین درباره پزشکی، نجوم، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، کون، فساد، دگرگونی و تحول و دیگر هنرها و مهارتها که اندر هند و روم و دیگر سرزمینها پراکنده بود دوباره گرد آورد و با اوستا مقایسه نمود^۲ و هرآنچه درست بود رونوشت

1. *cahār zahagān*

۲. آقای دکتر حسن رضایی باغبیدی پس از بررسی‌های مفصل به این نتیجه رسیدند *handāxtan* abāz به معنای «مقایسه» کردن است. این نکته را بطور شفاهی به بنده یادآور شدند. از این یادآوری سودمند سپاسگزارم.

به گنج شایگان داد.^۱

در همین راستا، متون فلسفی از هند و روم گردآوری و ترجمه شد. باز هم کتاب چهارم دینکرد در این باره گزارش می‌دهد:

DkM 429.13: pad harōm filāsoḡfāy ud pad hindūgān dānāg ud pad abārīg dānāg šnāsag ān abērtar stāyīd kē gōwišn ud nēzumānīh az-išān paydāgīst ud frazānagān ī ērānšahr pasandīd ēstād.

"از فلاسفه روم و دانایان هند و دیگر دانایان فرهیخته، آن (کس) بیشتر ستاییده بود که منطق و مهارتشان آشکار بود و فرزندان ایران‌شهر آنها را باید می‌کردند."^۲

عناصر چهار گانه از مفاهیم پر اهمیت در نزد فلاسفه یونان و روم باستان بود. این فلاسفه جهان را ترکیبی از چهار عنصر خاک، باد و آب و آتش می‌دانستند. در عصر ساسانی که برای اینگونه مصطلحات فلسفی معادل‌های پهلوی برمی‌گزیدند، واژه zahagān را برای عناصر چهارگانه به کار گرفتند. ظاهراً معنای دیگر این واژه "زاییدن" بوفور هم در متون فارسی میانه و هم در فرهنگ‌های فارسی به کار رفته است. از جمله: زهیدن: "زاییدن" برهان، فرهنگ رشیدی، انجمن ارا، آندراج، ناظم الاطباء؛ "زاییدن و متولد کردن" معین. زهیدن: "زادن، پیش آوردن" (حاشیه برهان) قوت از قوت حق می‌زهد نزع عروقی کز حرارت می‌جهد (مولوی). زهیدن: "افتادن، روان شدن، چکیدن، تراویدن". ژوهیدن: "چکه کردن" (قیاس کنید با عبارت زه زدن). احتمال دارد که واژه مذکور از پیشوند uz- "پایین، فرو" و ریشه ah- (2) "افکندن" برگرفته شده باشد.^۳

این اصطلاح در برخی متون فارسی میانه به روشنی به همین معنا به کار رفته است. نمونه‌هایی از این کاربرد به قرار زیر است:

الف. دینکرد:

در فصل ۱۲۳ از کتاب سوم دینکرد آمده که:

DkM 121.3: fradom būdag ī pad dādār ud paymānkārīh az bawīšn u-š dēnīg nām bawīšn-rawīšnīh u-š nāmčīst čahār zahagān ī hēnd wād ātaxš āb gil

"نخستین بوده (= هستی مادی) که به پیمان‌گری دادار از کون «به وجود آمد» نام دینی آن تکوین است، و «نام» ویژه آن چهار عنصر است، عبارتند از: باد، آتش، آب، و گل."

۱. دینکرد مدن.

۲. دینکرد مدن، نیز نک. Bailey, 1971, p. 86.

۳. از افاضات شفاهی دکتر ابوالقاسمی.

سپس، در بخشی دیگر به نکته‌ای از همین دست اشاره دارد:

DkM 124.18: pad dādār āfurišn rasīdag ō bawišn garm-xawēd, bawišn-rawišnīh zahagān ī ast wād, ātaxš, āb <ud> gil az bawišn-rawišnīh bawišn-astišnīh.

"از طریق آفرینش دادار گرمی و رطوبت به "کون = هستی" (فرا) رسیده است، و از استمرار هستی، عناصر (چهارگانه) که عبارتند از: باد، آتش، آب و گل؛ و از استمرار هستی، تکوین (گیتی)." www.tabarestan.info

در فصل ۱۵۷ از کتاب سوم دینکرد که اختصاص به دانش پزشکی دارد، تن آدمی به جهان بیرون تشبیه شده و همانطور که گیتی از چهار عنصر آب و خاک و آتش و باد ترکیب یافته، تن انسان نیز از چهار عنصر صفرا و سودا و خون و بلغم تشکیل شده است. به همان ترتیب که فساد یکی از ارکان چهارگانه گیتی موجب خلل در آن می‌شود، عدم تعادل و برهم خوردن نظم در اخلاط چهارگانه نیز سبب آشفته‌گی سلامت آدمی خواهد شد. بخشی از گزارش دینکرد سوم در این باره چنین است:

DkM 158.22: nigēzīg az zaraduxštrōtom dastwarīh ud dahibed hu-framānīh nigāh pādan ī zahagān ī tanān bun az winastagīh u-š ēwāzīgīh ēk ēk mardōm tan-bizeškīh ī az drustbedān hammōg pādan ī-šān rastagān az winastagīh bawēd.

"بنابر آموزه و دستوری زرتشتروم و نیک فرمانی دهید باید از عناصر تن مراقبت کرد، یعنی (مراقبت) از بن تن از تباهی و منحصر بودن آن (همانا) تن- پزشکی یکایک مردم است که بنابر آموزه درستبدان پاییدن مزاج آنان از فساد است."

DkM 170.4: tan-biziškīh kunišn abar cahār zāhagān ī gēhān pad dādan ī az winastagīh u-š frazāmišn pad ristagān ī tan frēh-būd ud abē-būd az-iš be burden pad paymān winnārdan tan-drustīh.

"کنش تن پزشکی در باره چهار عنصر جهان است برای پاییدن آن از فساد و فرجام آن نابودی افراط و تفریط از عناصر تن و متعادل کردن و نظم تندرستی (است)."

در کتاب پنجم دینکرد به مناسبت‌های گوناگون اصطلاح فلسفی zahag/zāhag "عنصر" و zahagān برای "عناصر چهارگانه" به کار رفته است. این متن نشان می‌دهد که منزله داشتن عناصر چهارگانه از آلودگی‌ها همواره یکی از دغدغه‌های فکری ایرانیان به شمار می‌رفته است:

DkM 24.28a: ud az ān čiyōn nasā pēšīhā abāz ō ātaxš ud wād ud būm ud gil ī pāk ud kārīgīh pad nōg-zahagīh ī zahagān ud wē- frayādīh ud mēh-sūdīh ī dāmān ēwēnīhā madan pad gugārišn ud sōzišn ī andar tan ī sagān ud wāyān abērtar šāyēd...

"و از آن روی بیشتر شایسته است که نسا (= مردار) پیش از آنکه دوباره به آتش و باد و زمین (= خاک) و گل پاک برسد، بصورت عنصر جدید در عناصر (دیگر) فعال شود، و بنابر آیین، یاری بیشتر و سود برتر برای آفریدگان باشد، (و برای این منظور) به گوارش و سوزش در تن سگان و پرندگان برسد..."^۱

ب. بندهشن:

ظاهراً کیهان‌شناسی مزدایی در فصل دوم بندهشن با عنوان *abar dām-dahišnīh ī gētīgāhā* منشا نخستین آفریدگان را *asar-rōšnīh* "روشنی بیکران" می‌داند که عناصر چهارگانه از آن پدید آمده‌اند:

GB. 17.1: *ohrmazd dām ō gētīg brēhēnīd: az asar-rōšnīh ātaxš, az ātaxš wād, az wād āb, az āb zamīg ud harwisp astōmandīh gētīg frāz brēhēnīd.*

"... هرمزد آفریدگان را به گونه مادی آفرید: از روشنی بی‌پایان آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همه هستی مادی را فراز آفرید."^۲
با اینهمه در جای دیگر به صراحت اظهار می‌دارد که:

GB. 149.5: *astōmandīh az čahār zahagān: āb ud zamīg ud wād ud ātaxš*

"هستی از چهار عنصر است: آب و زمین (= خاک) و باد و آتش."^۳

ج. گزیده‌های زادسپرم:

فصل بیست و هفتم از گزیده‌های زادسپرم در باره پنج خوی آسرونان (پیشوایان دینی) است و اشاره به ده اندرز می‌نماید که همه اندرزهای دین بدان پیوسته است. خوی چهارم چنین است:

27.4: *čahārom yazišn, čiyōn yazišn ī ohrmazd mādayān pad hamāg wehīh dādārīh, xwadāyīh šnāxtan menīdan, padīš dēn astawān būdan ud kustīg, nišan ī-š dēn rāy, bastag dāštan, yazišn ī rōšnān niyāišnōmandīhā, yazišn ī zahagān ī ast ātaxš, āb, zamīg ud wād, kē kāl bodōmand ud dāmān az-iš passāzīhist pāk, yōjdahrēnīd az nasā ud daštān ud hixr ud abārīg wināhišn dāštan ī tā čihrān az-iš passāzīhānd drust-čihrtar ud hu-bōytar ud pāktar ud kam-āhōgtar bawēnd.*

۴، ۲۷: "چهارم یزشن: چون ستایش هرمزد را بعنوان اصل همه نیکی، آفرینندگی و خدایی شناختن (و) اندیشیدن به دین او معترف بودن و کستی را بعنوان نشان دین او بسته داشتن. ستایش چهار عنصر که عبارت از: آتش، آب، زمین و باد است، و موجودات مادی و آفریدگان از آن

۱. کتاب پنجم دینکرد، آموزگار - تفضلی.

۲. بهار، ۱۳۶۹، ص ۳۹؛ نیز: Pakzad, 2005, 26.

۳. بهار، ص ۱۰۰؛ Pakzad, 2005, p. 265.

ساخته شده، پاک و مطهر از نسا (= مردار) و دشتان و گند و دیگر آلودگیها داشتن است؛ باشد که سرشته‌ها که از آنها ساخته شوند، درست - چهرتر، خوشبوتر، و پاکتر و کم - عیب تر باشند.^۲

لازم به یادآوری است که ایرانیان در عصر ساسانی گاه مصطلحات فلسفی برگرفته از متون یونانی را عیناً به کار گرفتند. بنظر می‌رسد که واژه درهم ریخته stwwkwn در دینکرد نیز معادل اصطلاح یونانی stoicheion "عنصر" بوده که معادل دیگر آن به شکل "استقس" به زبان عربی راه یافته است.



مفهوم عناصر اربعه در نزد فلاسفه اسلامی توسع گسترده‌تری یافت. فلاسفه ایرانی برای آن اصطلاحات تازه‌ای به کار بردند. گستردگی تعبیر و کنایات مربوط به عناصر چهارگانه در متون فلسفی و ادبی فارسی نشانه اهمیت این مقوله فلسفی بوده است. پاره‌ای از این اصطلاحات عبارتند از:

چار آخر: "کنایه از چهار عنصر که خاک و باد و آب و آتش باشد؛ چار آخشیج: "چار عنصر، آخشیج به معنی یک عنصر آید" (دهخدا)؛ چار ارکان: چار عنصر؛ چار اژدها، چار استاد، چار اجساد، چار اسباب، چار اصل، چار بالش، چار بالشت، چار بسیط، چار بند، چار بیخ، چار تا، چار تار، چار تاره، چار ترکیب، چار جوهر، چار خلیفه، چار دری، چار دست، چار عنصر، چار عیال، چار فرس، چار گوهر / چار گهر، و صدها تعبیر دیگر در متون ادبی و فلسفی برای این مفهوم ساخته شده است.^۲

نتیجه:

برآیند سخن آنکه بنابر شواهد فوق

۱. ایرانیان بویژه در عهد ساسانی به دانش فلسفه نگرشی خاص و رویکردی جدی داشتند و برای اصطلاحات فلسفی معادل‌های مناسب وضع می‌کردند. اینجانب فهرستی از این اصطلاحات را در مقاله دیگری با عنوان "نهضت فلسفه در عهد ساسانی" ارائه کرده‌ام.

۲. به نظر می‌رسد که جهان بینی ایرانیان در باره عناصر چهارگانه آب، خاک، آتش و باد بخشی متأثر از فلسفه اندیشمندان یونان و روم بوده چنانکه به این امر در کتاب دینکرد اشاره رفته است.

۳. بنابر تفکر ایرانیان، جهان اکبر gēhān ī wuzurg که از چهار عنصر آب، خاک، آتش و باد ترکیب یافته قابل قیاس با جهان اصغر gēhān ī kōdak است. بدین ترتیب، مزاج انسان نیز از

۱. وزیدگیهای زادسپرم، راشد محصل.

۲. لغت نامه دهخدا

چهار عنصر صفرا، سودا، بلغم و خون ترکیب یافته. این جهان بینی در عصر اسلامی گسترده‌تری یافته است.

کتابنامه:

- بندهش، فرنیغ دادگی، ترجمه مهرداد بهار، توس، تهران ۱۳۶۹.
بهار: بندهش.
دینکرد پنچ: کتاب پنجم دینکرد، آوانویسی، ترجمه و توضیحات از: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، انتشارات معین، تهران ۱۳۸۶.
دینکرد مدن: Dinkard
صیوری هلستانی، نرجس بانو، پزشکی به روایت کتاب‌های سوم و هشتم دینکرد، رساله دکتری، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
لغت نامه، علی اکبر دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران ۱۳۳۸.
وزیدگیها: وزیدگیهای زادسپرم، آوانویسی، ترجمه و توضیحات از: محمد تقی راشد محصل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.

Bailey, H.W., Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford, 1971.

Dinkard, ed. D.M.Madan, Bombay 1911.

Pakzad, F., Bundahišn, Zoroastrian Kosmogonie und Kosmologie, Band I, Center for the Great Islamic Encyclopaedia, Tehran 2005.

Widengren, G. "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with special regard to their Iranian Background," *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1966, pp. 433-455.

Ethnographic Data from South Caspian:

Marriage, Birth, and Death Rites in Rural Mazandaran

Habib Borjian¹

حبیب برجیان

This study is on the culture of the important, yet poorly represented, Caspian province of Mazandaran in northern Persia. More specifically, it covers the cluster of villages located in the southwest of the rural district (*dehestān*) of Espivard-Shurāb, situated in central-eastern Mazandaran, an area holding a fairly central position among the series of loosely-knit villages spread across the littoral parts of the province.

The field data was collected chiefly from the twin villages of Kordkheyl-Gelekolā, but also from the neighboring villages of Sorkhkolā, Khenārābād, Chaftesar, Bārikābsar, and Māhforujak, and from several *gālesh* 'cattle herder' families who have recently resettled from their huts in the hilly forests onto the plains, as well as from the last remaining herder dwelling in the thick forest south of the area. The field research was performed during several visits made by the author and his wife to the aforesaid area since 1998, but most systematically during the summer and autumn of 2002.

In spite of the increasing scholarly publications in Iranian ethnography, no professional study is noted, in specific sense of anthropology, on Mazandaran, though informed locals have published a few monographs.² Many customs specific to this unique province are at the verge of extinction or lost already. Most materials in this paper were survived only in the people's memories. The fact that the

1. My thanks go to my colleague Dorothy Staub for her careful editing of this article.

2. For a comprehensive bibliography, see Habib Borjian, "Mazandaran: Language and People: The State of Research," *Iran and the Caucasus* 8/2, 2004, pp. 289-328.

ethnographic narrative below is written in the present tense does not mean that the customs are still observed.

Marriage rites¹

Proposal and Betrothal. When a young man reaches marriageable age, his family undertakes the task of finding a suitable wife for him. The girl is preferably selected from among his relatives. The process begins with the proposal (*xāzēndi*) which involves sending a relative, often an expressive woman, to the girl's house. She inquires about the girl by asking her mother whether she wishes her daughter to become the *taškar* 'one who makes fire [for the oven]', *pelāpaj* 'cook', or *qalyunnōker*² for such and such family. The mother then asks for a couple of days to discuss the matter with her husband. This process is repeated until a definite answer is given.

When all parties are satisfied, a ceremony to mark the agreement and to arrange details of the match will be held. Friends and relatives are invited to the bride's home for an official celebration of the betrothal (*numzēdi*). In a meeting of elder representatives of both families, the exact provisions of the marriage contract are established. It includes the amount of *marye*, marriage portion settled on the groom's family; *zar* 'gold', the jewelry, clothes, and other gifts for the bride, and the wedding expenditure; and the bride-price (*xeške*, comparable to Pers. *šir-bahā* 'milk price'), a sum of money the groom or his father pays to the bride's mother for having nursed her when she was a baby.

Once an agreement is reached, a date is set to bring a sheep to slaughter, to eat sweets (*zan-širini*), to crack a sugar cone, and to exchange rings. This official engagement is followed by a number of sumptuous feasts in the girl's house, while expenses rest on the boy's family. It is also an obligation of the latter to summon several elders of the village to pledge that the would-be husband will treat his wife sympathetically for the rest of their married life.

The waiting period of *numze heništen* 'waiting in betrothal' is one year, during which the fiancées are strictly forbidden to see one another. It is not uncommon, however, that the boy attempts to sneak into the girl's house overnight.

1. For accounts of rural wedding ceremonies, see Habib Borjian and Maryam Borjian, "Traditional wedding ceremonies in Mazandaran as narrated by S. H. Sādāti" (in Persian), *Abākhār*, 2005, pp. 69-81.

2. Perceived by our informants as *qalyun-nōker* 'water-pipe servant', the original compound could have been *qalyun-ō-ker* 'one who fills out the water-pipe with water'. Cf. Farida Yusofi, *Farhang o ādāb o rosum-e Savādkuh*, Sari, 2001, p. 68.

Observances prior to the wedding ceremony. After the engagement, the girl's mother would be busy procuring the bride's dowry (*jahāz*), the furniture and wares provided by the bride's family. A cloth-cutting party traditionally follows visit to the baza.ar. Women of the bride's and groom's families gather to take the bride's body measurements and cut cloth for her wedding garment. Women thoroughly enjoy themselves at these gatherings, dance, and sing wedding songs.

When the betrothal period is over, preparation for wedding begins. The feasts are typically quite costly. In the recent past, before the Islamic revolution of 1979, musicians were paid to perform for eight nights. Feeding the entire village might require a cow, some ten sheep, and substantial amount of rice. When the groom's family procures the foodstuffs, several girls carry on their heads tray-loads of rice, ghee, sugar and tea to the bride's house. Upon arriving, they receive from the bride's mother a tip called *bār-sari*¹ in cash or clothing. Transfer of the dowry to the groom's house is also a festive event and may attract a large and interested audience.

On the day before the wedding women arrange a festival. The companions of the bride take her to the public bath while singing, cheering, and dancing. In the evening, the event of *henābandun* (dyeing-hands-with-henna ceremony) takes place at the bride's house. Its main trait is the application of henna to the hands and feet of the bride while the women sing and dance and enjoy the meal sponsored by the father of the bride. This festival is said to be new to the region; it has been borrowed from mainstream Persian culture.

The next morning is the *domād-e arusi* 'groom's party'. The groom's friends mount him on a horse and set off for the *domād hambom* 'groom-bath'. On the way back, they entertain themselves with races along the way. The horseman who takes the lead receives a sheep from the groom. At the groom's house, the musicians are busy playing. The groom's friends dance, clap and express their happiness. After the lunch, it is time for a kind of wrestling called *lučo*, the champion of which receives a sheep from the groom. Finally, each guest presents his gift to the groom and each gift is carefully recorded in a list.

Wedding procession. At sunset the relatives and friends of the groom go on foot or on horseback to carry the bride, the occasion is thus called *ārus-yār* 'bride-bringing'.

The bride is seated astride an ornamented horse and a procession is formed to escort her through the streets of the village. As the bride and her entourage proceed,

1. The *bārsari* would be offered on other occasions of delivery, e.g. to a *čārvādār* for home-delivery of the first harvest of rice or wheat.

people along the route sprinkle her with rose water and the white candy called *noql* or with raisins. As a token of luck, someone holds a large mirror facing the bride along the path she traverses towards the groom's house. Wild rue (*espan*) is burned as the procession moves forward; the pungent smoke of the burning herb is believed to protect the bride from the 'evil eye'.

At various stages of the procession until her arrival at the groom's house, those escorting the bride may refuse to allow her horse to proceed until a gift is presented to them by a representative of the groom's family. The gift is known as *pel-sari* '[offering] at the bridge', as the pauses often take place before crossing a bridge.

The bride's approach is often announced by gunshots. Upon hearing them, the groom comes with his companions to greet the arrival of the bride. Now the bride has dismounted her horse and walks forward towards the gate of the house. As she draws near, the groom tosses a lemon or a pomegranate three times, and the bride attempts to catch the fruit. When the bride approaches the gate, the procession stops and a sheep is sacrificed as thanks to God and to assure a good future for the marriage. The sacrifice is called *kalek-sari*.¹

Bridal chamber and the unveiling ceremony. A room at the groom's house is set aside and decorated as the bridal chamber. A family elder makes the newly-weds hold hands, escorts them to the bridal chamber.

The consummation of the marriage (*zafāf*) is not expected to take too long. All family members and guests remain in the courtyard waiting for the outcome. Most particularly the bride's mother and groom's father express their impatience. They are entitled to knock on the door of the bridal chamber to rush the process. Finally (and hopefully) the successful consummation of the marriage is announced to the guests by gunshots, which is followed by ululation of the female guests. Musicians are ordered to play.

Later in the evening, *mār-pelā* 'mother's pilaf', the meal prepared by the bride's mother, is served at the groom's house.

The morning after the wedding night, a reception is held at the residence of the newly-married couple for *runemā* 'unveiling'. The bride serves sweets to her husband's relatives, and in return one of them removes the veil from her face to signify that the young woman is no more an alien to the groom's clan, to which she actually belongs now. Then the bride collects gifts in cash. Afterwards, the bride's

1. The *kaleksari* '[offering] at the gate' is offered also when a family member returns from a long trip, especially a pilgrimage.

mother takes her daughter for a visit that may last up to a week, at the end of which the husband arrives and takes his wife to his house.

The husband and wife often make their first appearances at dinners sponsored by relatives. The custom of sponsoring such formal introductions to society for the newly married couple is known as *pā-gošā*, a sort of “stepping out”. These practical and ritual efforts are made to get the couple off to a good start and to assure smooth relations with in-laws, fertility of the bride, and a felicitous relationship between the husband and wife.

Birth rites

Most children are delivered at home with the assistance of a mid-wife, who may have received some medical training or has grown into the job through experience and success. Mrs. Khenārinezhād, an informant of this project who has long been retired, claimed to have assisted delivery of hundreds of children in the area.

As in most cultures, boys are preferred over girls. The birth of a boy is celebrated with a feast, and the new mother receives many visitors. About three days after, relatives and neighbors gather for the event of *gare-banduni*, which involves setting up the hammock and placing the newly-born baby in it. The new mother is *čelemār* ‘parturient’ until ten days after delivery. The first bathing is held at this time and is called *da:-hambom*. In this occasion the new mother puts on new dress and relatives are invited to present their gifts and have dinner.

As the first signs of growing teeth appear in the mouth of the baby, the mother prepares a dish, usually *širberenj*, a rice pudding, and has it delivered to the neighbors and relatives as *dandun-sari*.

The circumcision ceremony (*čik-verini* or *xatne-surun*) is a festive event. Relatives are invited to the house and served with sweets, fruits and a lunch or dinner consisting of the lamb of the sheep sacrificed for the event. In return, the guests present gifts to the boy. The operation is traditionally performed by the local barber who employs a razor and a reed pen whose sliced nib is used for holding the stretched skin. Having had received a tip called *xatne-sari* before the beginning of the operation, the barber is rewarded again once the job is done successfully. The boy wears a loincloth (*long*) for a few days afterward.¹

1. Sample Mazandarani lullabies appear in Maryam Borjian and Habib Borjian, “Ethno-Linguistic Materials from Rural Mazandaran,” *Iran and the Caucasus* 11/2, 2007, pp. 227-248.

Supernatural beings. In Mazandaran, as elsewhere in Persia,¹ it is believed the *āl* shows itself to a woman who has given birth to a child, causing sickness and eventually the death of the mother. According to one account *āl* is larger than a cat and smaller than a sheep. It flees from iron tools and coal, and, as do the jinni, from the utterance of God's name.

As the babies are considered especially vulnerable to hostility from hazardous powers, steps are taken for their protection and benefit. To avert the evil eye (*češm-e nazer*) of strangers from a child, especially a healthy and cute boy, he would be dressed with worn out clothing or his face is marked up by coal with black spots if not entirely dyed black. Pinning amulets on the dress or cradle is another means to avoid malicious spirits. Amulets may contain items of iron, shells, blue beads, wolf's teeth, and Koranic verses. Seeds of wild rue (*espan*) are burned, at various times and occasions, with the intention of warding off the treacherous influence of the evil eye.

Another supernatural being is the jinni. The *jen* and *pari* are not distinguished, and the term *jen-pari* 'jinn-fairy' implies both. The jinn, appearing now and again, resemble humans, with the exception their feet are back to front. Children are prevented from going outdoors at *bevaxti* 'nightfall' lest they are haunted by the jinni, and so are the newly-weds, *nu-aqd*.

Death rites

A dying person who is in a state of impending death is laid out in the direction of Mecca, his (or her) big toes are tied with a piece of cloth, and his nails are clipped. A solution of good-omen dust (*mohr-e tabarroki*) is given to him to drink for repentance.²

Once death has occurred, his family covers him with piece of black cloth and puts wild rue on fire for blessing. If death takes place at night, a candle or lamp is left burning next to the corpse. The occasion used to be announced from roof of the house by means of saying prayers loudly in behalf of the deceased, but nowadays the announcement is made though the loudspeaker of the village mosque.

The funeral starts with a ceremonial ablution. The limbs and the trunk should be washed in a fixed sequence. It includes washing the corps: first the head, then the

1. See *Encyclopaedia Iranica*, s.v. "Āl"; Garnik Asatrian, "Āl Reconsidered," *Iran and the Caucasus* 5, 2001, pp. 149-156.

2. For an account in the local dialect, see Text II in Maryam Borjian and Habib Borjian, "Ethno-Linguistic Materials from Rural Mazandaran," *Iran and the Caucasus* 11/2, 2007, pp. 227-248.

right and left sides of the body. The first washing is done with water mixed with the perfume of the lotus (*sedr*); the second, with water mixed with camphor; and the third, with pure water. Next the body is anointed, with a mixture of dry lotus and camphor or else the dust of good-omen (*xāk-e torbat*), at palms and eyes and between toes.

The shroud consists of five pieces of white textile for men or six pieces for women. First, the legs are wrapped in a winding sheet (*runepiç*). Then the white shroud is put on the dead like a shirt. The final point in preparing the body for burial is the insertion in each armpit of a piece of cotton and a freshly cut branch of willow, believing that the latter will be used as a staff in the day of resurrection.

Once the preparations are complete, a clergyman performs the prayer for the dead. At the same time, the grave is dug, 1.5 to 2 m deep. The body is inserted into the tomb and laid on the right side with the face turned to Mecca and the feet towards the holy city of Mashhad in northeastern Persia. The gravedigger shakes the dead as the clergy inculcates the dead with certain prayer formulas. Next, a handful of soil is poured on the eyes, the gravestone is placed on the body, and the tomb is filled with earth. The grave is temporarily covered by a black fabric and marked with an upright stone. At sunset, a fire is left burning at the tomb, aimed at keeping away beasts, especially badgers (*gurkan*).

The memorial ceremonies and charities last a year. On the first day following the funeral a gathering takes place at the house of the deceased. The visitors are served with halvah, dates, fruits and sweets, placed on a black tablecloth. Someone recites a *nevāješ* 'lamentation' in the memory of the deceased. On the third-day memorial, the mournful family invites their fellow villagers to the mosque for the *sāāt-dahi* 'ten-o'clock snack' and lunch, commonly rice with a meat stew. Then, all pay a visit to the cemetery to say a prayer (*fāteha*) on behalf of the deceased. Similar events are held on the seventh-day,¹ the fortieth-day, and finally the anniversary memorials. The gravestone is placed on the burial place at or shortly after the anniversary. Charities, such as dates, halvah, rice, and money, are given time after time during the year, especially at nights before Fridays and religious events.

For the whole year the family stays in mourning. After the anniversary, the head of the clan or an elder brings a shirt or headscarf for the chief mourner as a sign of changing the black dress — thus the period of grief is brought to a close.

For a young bachelor, the seventh-day memorial is quite ornate, involving rites that would otherwise be observed at his or her wedding party. Seven *majimes* 'large

1. Seventh-day commemoration was not observed in the past.

trays' loaded with henna, mirror-and-chandelier, sweets, leafed flowers, garments, etc. are carried to the cemetery by women who cheering loudly (*kalle-vang*) while drums are played. The trays are then unloaded on a *sofre* 'tablecloth' spread by the grave. On occasions an 'alam (Moharram's standard) is raised and carried in the village Kordekheyl from Pir tekye to Sayde Qāsem, as in the splendid funeral of Mas'ud Mohammadi Kordekheyl, a very esteemed young man of the village.

Beliefs about death. The villagers have faith in *ruh-pāppeli* 'soul-butterfly', a form of the soul which visits the deceased former dwelling from time to time. Thus when a butterfly is observed in the house, water is sprinkled on the ground. Charities are given when a family member dreams about the deceased. If the dead gives something to the dreamer, it is taken as good omen and vice versa. The funeral lunch is eaten with desire if the dead is old, believing that it would add to one's life; otherwise the food is consumed with a lack of appetite. Nightly howling of owls or jackals (*bau-šāl*) is a signal that someone will die soon. When three persons die in a short period of time, a rooster is killed and donated to the poor.

خوراک‌های آیینی در مناسک صابئین مندائی

راضیه محب

کارشناس ارشد ایران‌شناسی

جلگه خوزستان به گواهی اطلاعات تاریخی و یافته‌های باستان‌شناسی، تمدن‌ها و نحل‌های مهم فکری را در دل خود پرورش داده است. عبور، حضور و استقرار اقوام مختلف در این سرزمین گواهی بر اهمیت جغرافیایی - تاریخی منطقه است.

صابئین مندائی از جمله اقوام مهاجری هستند که گویا از اواخر دوره اشکانی به دلایل سیاسی - مذهبی به این منطقه کوچ کرده و به دلیل جاذبه‌های اجتماعی - طبیعی و وجود رودخانه‌های پرآبی چون کرخه و کارون که برای اجرای مناسک آنها ضروری بود، در آنجا سکونت گزیدند. آنها تا حدود قرن ۹ هجری در منطقه حویزه ساکن شدند اما پس از تسلط مشعشعیان بر آنجا، به شوشتر مهاجرت نموده و در این شهرستان ساکن گردیدند.

در حال حاضر نیز اکثریت این قوم در شهر اهواز ساکن‌اند و همچنان تحت نظر و رأی روحانیون و بزرگان دینی خود به اجرای دقیق مناسک خویش می‌پردازند. در این مقاله موضوع آیین‌های مندائیان با محور خوراک، با روش مشاهده، مصاحبه و گفتگو با صاحب‌نظرانی از این دیانت و در عین حال روش اسنادی و کتابخانه‌ای با مراجعه به منابع، مورد بازخوانی و دقت قرار گرفته است.

قومی با قدمتی بسیار، قرن‌هاست در جنوب ایران و عراق زندگی می‌کنند. آنها خود را صاحب دیانتی خاص و با عنوان «صابئین مندائی» معرفی می‌کنند.

به رغم مطالعاتی که طی سال‌های اخیر پیرامون دیانت، اعتقادات، موطن اولیه و تاریخ این گروه صورت گرفته، همچنان پرسش‌ها و تناقض‌های زیادی در حاشیه باورها و حیات معنوی آنها وجود دارد. همین موضوع گویای اهمیت تحقیق و تفحص بیشتر برای شناخت آنها است. این توجه و اختلاف تا یافتن مفهوم دقیق کلمه صابئین نیز پیش رفته، چنانچه برای این کلمه،

معانی مختلفی بیان شده است. در یک جمع‌بندی می‌توان برای این عنوان مفاهیم زیر را در نظر گرفت:

صَبْ با فتح و تشدید به معنی «ریختن» و «ریخته شدن در آب» است. همچنین معنای «مرد عاشق» نیز می‌دهد. در بعضی از منابع صَبْ با ضم به معنی آنچه که از طعام یا آب ریخته می‌شود، معنی شده است.

دهخدا برای این واژه دو معنی در نظر گرفته است. وی این کلمه را مشتق از ریشه «ص ب ع» (عبری) و به معنای فرورفتن در آب دانسته است. سپس وی با توجه به این معنا، مغتسله و کسانی که تعمید را با تغسیل در آب اجرا می‌کنند بهترین معنی برای این کلمه می‌داند. در هر حال، این که اصل و ریشه «صابی» را عربی بدانیم یا آرامی در یافتن معنی دقیق آن تفاوت اساسی دارد. چنانچه اگر اصل آن را عربی بدانیم، مفهوم «تمایل به خروج از راه اصلی به راه دیگر» از آن برداشت می‌شود که البته با مفهوم و کاربرد قرآنی آن همخوانی ندارد. زیرا در قرآن آنها در ردیف یهود، نصاری و مجوس شمرده شده‌اند. حال اگر ریشه این کلمه را «عبری» بدانیم، معنی فرو بردن در آب یا همان غسل و تعمید از آن مستفاد می‌گردد. در عین حال، گاه ریشه «صاووت» عبری به معنی ستاره را اصل صابی دانسته‌اند و علت این امر توجه کامل آنها به اجرام سماوی است.

امروزه در زبان محلی مردم خوزستان این گروه، «صَبی» نامیده شده‌اند. که به ریشه «صَبْ» به معنی «ریخته شده از طعام و آب» نزدیک است. استفاده از آب برای اجرای مناسک، مهمترین دلیل برای ارتباط این لفظ با این گروه است و استفاده از عنوان مندائی در کنار صابین توسط معتقدان به آن، مفهوم «معرفت» را در کنار معنای «پیروان عرفان» یا «گروندگان به شناخت هستی و عالم» می‌رساند.

این گروه خود را حامل سنت دینی خاصی معرفی می‌کنند که سابقه آن به دورانی بس کهن و تا آدم ابوالبشر می‌رسد. صابین موجودیت و حیات خود را به زمان اولین انسان یعنی آدم ابوالبشر، مربوط می‌دانند. این ارتباط پس از طوفان نوح به «سام» فرزند نوح و بالاخره به یحیی پیامبر (ع) می‌رسد. از نظر آنها در این مسیر تاریخی شرایط و موقعیت‌های خاصی بر آنها گذشته است که حکایت از محوریت اعتقادی و تمدنی آنها دارد. در عین حال آنها از جمله گروه‌های مذهبی محسوب می‌شوند که حامل سنت‌های بسیار قدیمی «گنوستیکی» هستند و به دلیل مدار بسته ارتباطات به جهات قومی — مذهبی بسیاری از خصوصیات، مناسک و اعتقادات را درون خود نهفته نگه داشته‌اند. در کنار آن، رابطه تنگاتنگ مذهبی و قومی معتقدان این دیانت، شرایط خاصی از روابط درون گروهی را برای آنها بوجود آورده است که محافظت از داشته‌های کهن و معتقدات مذهبی را برای آنها سهل و آسان نموده است. لذا این

دو نکته، و زبان و گویش خاص «آرامی»، که مندائیان با آن تکلم می‌کنند، و در نوع خود بی‌مانند است، اهمیت تحقیق پیرامون آنها را بیش از پیش نمایان می‌کند.

همچنین اقامت طولانی در محدودهٔ جغرافیایی خاورمیانه که مهد تمدن انسانی بوده است و در کنار آن، مهاجرت‌های گروهی آنها در طول تاریخ و استقرار در سرزمین‌هایی چون فلسطین، بین‌النهرین و ایران، اینان را از میراث‌داران تمدن‌هایی عظیم محسوب کرده است. چنانچه اکثر منابع مهم تاریخی، چون ابن اثیر، آنها را از مهمترین و قدیمی ترین اقوام بشر دانسته‌اند. چنانچه ابن اثیر در این مورد نوشته است: «زردشت پیامبر قوم مجوس در زمان بشتاسب ظهور کرد و بشتاسب و پدراناش و سایر فارسیان قبل از زردشت در دین صابئی بودند.» (ابن اثیر، ج ۱: ۱۵۶)

«صابئین» از جمله اقوام قدیمی تاریخ محسوب می‌شوند که در بسیاری از منابع تاریخی، ادبی و دینی دورهٔ اسلامی نامی از آنها آمده است. دینی با این عنوان پیش از ظهور اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان مطرح بوده است، البته مرکز سکونت معتقدان به این آیین پیش از آن در سرزمین فلسطین و پیرامون رود اردن هم ذکر شده است. آنان در اواخر دورهٔ اشکانی، به واسطهٔ فشارهای عبرانیان از آن منطقه به بین‌النهرین و سپس به جنوب ایران هجرت کردند. اعتقاد به مناسکی که آب روان در آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، باعث شده است تا در طول تاریخ، مهاجرت آنان در حاشیهٔ رودخانه‌ها صورت گیرد. چنانچه پس از استقرار در جنوب ایران، محل سکونت آنها نزدیک مصب رود کرخه در تالاب‌ها و باتلاق‌های شمال غربی خوزستان در محدودهٔ سوسنگرد و هویزهٔ امروزی در استان خوزستان قرار داشته و تا امروز نیز ادامه یافته است.

مطالعه و تحقیق پیرامون صابئین به صورت پراکنده به وسیلهٔ محققان ایرانی و خارجی صورت گرفته است. اما این مطالعات به معرفی کامل، دقیق و همه جانبهٔ آنها منجر نشده است. سابقهٔ مطالعات پیرامون این قوم به نیمهٔ دوم قرن ۱۶ م. و حضور پرتغالی‌ها در خلیج فارس و سفر آنها به خوزستان و بصره بر می‌گردد. در مقابل پربیش پرتغالی‌ها در مورد این قوم، به آنها گفته شد که آنها خود را صابئه یا پیروان حوض‌های تعمیددهنده می‌دانند و چون پرتغالی‌ها به وطن خود برگشتند، از وجود این طایفه گزارش دادند و از این پس بحث و مطالعات بسیاری صورت گرفت و بالاخره ده‌ها کتاب و مقاله دربارهٔ آنها نوشته شد.

بدیهی است که این تحقیقات وجوه مختلف زبانی، مذهبی، تاریخی، آداب و رسوم و ... را شامل شده است. در این میان، در جریان گسترش جریان شرق‌شناسی و به دنبال آن ایران‌شناسی در خارج از ایران، این قوم مورد توجه قرار گرفتند که نتیجهٔ همهٔ این پژوهش‌ها همانا شناخت بیشتر این مذهب و مهم‌تر از آن کشف رمز زبان دینی آنها بود.

«نولدکه»، «لیدی دراور»، «ویدن گرن»، «نیکلاراست»، «میرچاه الیاده» و «رودلف ماتسوخ» از جمله خاورشناسانی‌اند که با آشنایی یا تسلط بر زبان مندائی آشاری در معرفی آنان منتشر کرده‌اند گویای روح پژوهندگی و گستره اطلاعاتی نویسندگان نامبرده.

محیط طباطبائی و سید حسن تقی زاده نیز از جمله محققان ایرانی هستند که پیرامون این گروه به سلسله بحث‌ها و ارائه مقالاتی در خور توجه پرداخته‌اند. نتایج این مطالعات اگر چه مستند بر برخی ادله مستشرقان بوده است، اما در جای خود قابل توجه است.

افزون بر آنچه در کتابنامه آمده است، منابع فارسی دیگری پیرامون تاریخ عقاید، مناسک و آداب و رسوم صابئین منتشر شده است، مانند به ذکر عنوان چند نمونه اکتفا می‌گردد: جستجو در تصوف/ایران از عبدالحسین زرین کوب، (۱۳۶۹)؛ صابئین مندائی از پروین عجل زاده، (۱۳۷۶).

در این تحقیق به رغم دوری از محیط جغرافیایی جامعه تحقیق، در مدت پیش از هشت ماه ارتباط با آنها به دلیل همکاری بی دریغ بعضی از رهبران مذهبی آنها دریافت‌های علمی مطلوبی از تفکر، عقاید و مناسک آنها حاصل گردید.

اگرچه این قوم به واسطه نوع اعتقادات و زندگی گروهی و قومیتی خویش کمتر اطلاعات مربوط به مناسک خود را در معرض قضاوت دیگران گذاشته‌اند، اما طی سال‌های اخیر بعضی از بزرگان آنها با علاقه‌ای وافر پاسخگوی پژوهشگران و محققان ایرانی و غیر ایرانی هستند. در این میان در مرحله پژوهشی این مقاله از همکاری بی دریغ آقای سالم جحیلی و برخی از هم‌کیشان ایشان برخوردار بوده‌ام. بیش از چهار ساعت ملاقات و مصاحبه با ایشان، مطالعه برگیزه‌های مقدماتی این مقاله و جز اینها از جمله الطاف بی شائبه ایشان در جریان این مطالعه بوده است که به این وسیله تقدیر می‌شود.

جامعه مورد تحقیق در این مقاله «صابئین مندائی» است. این گروه که در حال حاضر با حدود ۶ هزار نفر جمعیت از گروه‌های دینی و قومیتی ایران محسوب می‌شوند، در مناطق مختلفی از استان خوزستان به خصوص در مرکز شهر اهواز سکونت دارند.

محور این مطالعه مناسک مذهبی صابئین مندائی با تأکید بر محور خوراک‌های آیینی این قوم است. به این دلیل که برای بررسی این موضوع، اشاره به چرایی و چگونگی آن مناسک ضروری است، موضوع خوراک‌های آیینی در ذیل تشریح مناسک خاص صورت می‌گیرد. از طرف دیگر مطالعه و شناخت این آیین‌ها هم از مطالعه و کسب شناخت کلی این قوم جدا نخواهد بود.

در ضمن جهت تکمیل یافته‌های تحقیق، از نزدیک و طی چندین ملاقات حضوری با چند تن از صاحب‌نظران و پیروان این دیانت بحث و گفتگو شد. نتیجه این گفتگوها بسیار کارگشا و موثر بود. به خصوص که با حضور در مراسم مختلف امکان تهیه فیلم و عکس از این مراسم فراهم گردید. در این زمان امکان دسترسی به نشریه ماهانه «انجمن صابئین مندائی» و کتابچه‌ای با عنوان «دخرا نی و

لوفانی مراسم طعام آموزش» به وجود آمد. این موضوع بیشترین امکان را برای دستیابی به جدیدترین و در عین حال ملموس‌ترین مسائل این جامعه مذهبی برای این مطالعه فراهم نمود. در پایان تذکر این نکته لازم است که در جریان مطالعه سریع این مقاله چه بسا زمینه ناهماهنگی در املاء کلمه‌ها به نظر برسد. بدیهی است این مسئله ناشی از تلاشی است که به منظور انعکاس عین املاء کلمه‌ها و انشاء خاص هر نویسنده در ارجاع منابع صورت گرفته است. لذا در ذیل هر عنوان از عناوین این مقاله ممکن است املاء خاصی از کلمه‌ها به نظر آید که با بخش‌های دیگر متفاوت باشد.

مناسک دقیق و غیر قابل عدول مندائیان همراه با حضور روحانی و نمایندگان یا شاهدهایی که صحت عمل را بارها و به شکل منسکی مورد تأیید قرار می‌دهند، عاملی شده است تا فقط روحانیون و افراد مطلع خاصی اطلاعات دقیقی از این مناسک را در اختیار داشته باشند. قبل از هر چیز به منابع مکتوب نیز مراجعه شده است. البته در این گونه منابع که بسیار محدود است، مبحث خوراک‌های آیینی به عنوان یک موضوع مجزا مورد توجه قرار نگرفته است. در هر حال در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از اطلاعات این منابع و متن مصاحبه و گفتگو با آقای سالم چحیلی و چند تن از صابئین ساکن شهر اهواز به یک جمع‌بندی برسیم.

غذاهای معمول: چنانچه پیش از این اشاره گردید، زندگی عادی این قوم چندان از حیات مذهبی - اعتقادی آنان جدا نیست. موضوع این مقاله هم در دل زندگی و آداب مذهبی آنان جای می‌گیرد. لذا خوراک و نوع تغذیه آنان در شرایط معمول پیش از مبحث اصلی مورد توجه قرار گرفته است.

نگاه صابئین به خلقت و حیات، نگاهی ساده و به دور از پیچیدگی‌های فلسفی است. این نگاه به زندگی، لوازم و اسباب آن و ... تعریف خاصی داده که نمود آن را امروز به وضوح در گستره زندگی، لباس و خوراک آنها شاهد هستیم.

پیامبران صابئین به کار فلاحیت مشغول بودند چنانچه «حضرت آدم زمان مدیدی را به فلاحیت مشغول بود.» (برنجی، ۱۳۶۷: ۵۷) و حوا و آدم برای رفع حاجات مادی خود به جنب و جوش افتادند. «نخست آنان از نباتات تغذیه نمودند ولی بعدها با راهنمایی خداوند راه چاره را یافته و به فلاحیت و کشاورزی مشغول شدند.» (همان، ص ۵۴)

زندگی داخلی خانواده‌های صابئی معمولاً ساده و به دور از تشریفات است. بیشترین غذاهای مورد استفاده آنها در شرایط عادی و در مناسک مهم نان، دانه‌های گیاهی، بعضی از انواع طیور و بعد از آن ماهی است.

در حال حاضر و در ادامه اجرای دقیق آیین‌های مذهبی بعضی از خانواده‌ها و افراد متدین، از نگهداری گوشت و فریز کردن آن خودداری می‌کنند. لذا آیین ذبح در این خانواده‌ها در هر ماه یک بار و معمولاً در ابتدای هر ماه مندائی همراه با شرایطی جشن گونه برگزار می‌شود. در

گذشته نه چندان دور و در حال حاضر نزد خانواده‌های متدین و در شکل سنتی پس از ذبح پرنده، جگر، دل، سر و گاه پا‌های حیوان به صورت طبخ ساده (آبگوشت) به عنوان نهار استفاده می‌شود. در این گونه موارد، گوشت پرنده، معمولاً با طبخ ساده به عنوان شام و همراه با بعضی از نزدیکان و به صورت گروهی صرف می‌شود.

نوع دیگری از طبخ پرنده، به عنوان «خوراک شکم پر» بین این خانواده‌ها رواج دارد. در این خوراک، شکم حیوان با موادی که نام محلی «حشو» دارد، پر می‌شود. حشو معجونی است متشکل از پیاز، سبزیجات معطر تفت داده شده همراه با دانه انار، نمک و ادویه. پس از آن پرنده شکم پر به صورت کباب یا آبگوشت طبخ می‌گردد.

انواع ماهی و دلمه سبزیجات نیز از غذاهای رایج در خانواده‌های صابینی است. گاه ماهی درسته را تمیز می‌کنند و سپس ترکیبی از «حشو» را درون آن می‌ریزند و سپس با الیاف نخل یا نخ پنبه‌ای سفید می‌بندند. پیش از این معمولاً ماهی به صورت ساده و با مقدار کمی آب پخته می‌شد، اما در حال حاضر با استفاده از فر غذای مطبوعی از آن می‌پزند. قلیه ماهی هم که از غذاهای رایج جنوبی است، با استفاده از سبزیجات، آلو، کشمش و با استفاده از تکه‌های ماهی آماده می‌شود.

استفاده از انواع سبزیجات در برنامه غذایی خانواده‌های صابین باعث شده است که انواع دلمه با استفاده از برگ کلم، بادمجان، فلفل، برگ انگور و غیره از جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ خوراکی این قوم برخوردار باشند. گفتنی است، این گونه دلمه‌ها با ترکیبی از برنج، حبوبات، سبزیجات معطر و بدون استفاده از گوشت آماده می‌شوند.

در سنت این قوم استفاده از گوشت شتر، خوک، پرندگان چنگال‌دار، گراز، گاو، اسب و گوسفند ماده مجاز نیست. چه اینکه «درگزار با آمده است که حیوانات حلال گوشتی را که بارور می‌شوند ذبح نکنید.» (همان، ص ۲۲۱)

کشاورزی و صید دو شغل پیروان آدم و یحیی معرفی شده‌اند. لذا بر اساس آنچه که گذشت، صید ماهی و پرنده و در کنار آن گرایش به استفاده بیشتر از انواع سبزی، میوه و در موارد کمتری حیوانات چهارپای اهلی از ارکان اصلی سفره خانواده‌های متدین مندائی محسوب می‌شود. توجه دقیق به منابع مقدس عدم گرایش و حتی تنفر از ذبح حیوانات را نشان می‌دهد. نگاه به جدول غذاهای دینی آنها در مراسم مختلفی چون عاشوریه، لوفانی، ایام روزه، تعمید، عقد و ... علاقه بیشتر به غذاهای غیر گوشتی به خوبی نمایان است. نگاهی به فهرست خوراکی های مختلف در مراسم و اعیاد مندائیان شدت استفاده از حبوبات و میوه آشکار است (فروزنده ۱۳۷۷: ۲۴۵-۲۴۶).

مناسبت	خوردنی‌ها
۱ عید فل	نان و خرما و کنجد
۲ دهوا حنینا (عید کوچک)	نان، ماست، برنج و خرما و کنجد
۳ ایام پنجه (پروانایا)	کبوتر، نان، پیاز، نمک، آب، انار، مغز گردو، خرما، سبزی و میوه، مغز بادام، انجیر و کشمش.
۴ عاشوریه (برای مردگان طوفان نوح)	حلیمی مرکب از: گندم، نخود، لوبیا، ماش، عدس و باقلا.
۵ لوفانی (برای مردگان)	ماهی یا کبوتر یا گوسفند نر، نان، خرما، انار، به، مغز بادام، مغز گردو، سبزیجات و میوه جات،
۶ مراسم اعطاء درجه کهنات	یک کبوتر، نان مقدس، گردو، خرما، دانه انار، کشمش و پیاز

ذبح: «نخورید خون حیوانات، و نه آنکه مرده است، و نه آنکه آبستن می‌شود و نه آنکه ناتوان است و نه آنکه بچه‌زا است و نه آنکه می‌ایستد و نه آنکه حیوان وحشی بر او افتاده باشد (زخمی شده باشد)، بلکه حیوان را بشوئید، پاک کنید، طاهر نمایید، ذبح کنید، بشوئید و بپزید و دعا کنید و بخورید.» گنزاربا - گنزای یمین.

نزد صابئین برای ذبح حیوان اولین نکته قابل توجه این است که «حیواناتی را که بارور می‌شوند ذبح نکنید» (گنزاربا). لذا اولین شرط حیوان برای ذبح «نر» بودن است. پس از آن اطمینان از سلامت حیوان شرط بعدی است. به رغم عدم گرایش به گوشت در سفره‌های مذهبی این قوم، در شرایط معمول و به صورت محدود از مواد گوشتی نیز استفاده می‌شود. لذا در اولین قدم جهت استفاده از این گونه مواد غذایی موضوع ذبح آیینی حیوانات مطرح می‌شود. در تعالیم صابئین انسان و خلقت از دو بن‌مایه نور، نیکی و خوبی و در مقابل آن تاریکی، شر و بدی آمیخته شده است. بالاترین درجه و مکان در نظر آنان «الما دنهورا» (Ālmâ Denhurâ) است. عالم نور و روشنی که در انتها الیه شمالی کائنات است. محل استقرار ملکها و اثراها و بالاخره کلیه موجودات نورانی است. در رأس این عالم نورانی نیز خدای متعال یا هیتی (Hayyi) به معنی زندگی و حیات قرار دارد.

از آنجا که «حیات و زندگی» مهمترین خصیصه خدای منزّه و پاک تقلی می‌گردد و هر آنچه که به نوعی نقض حیات تلقی گردد گناهی بزرگ محسوب می‌شود. لذا قتل نفس از بزرگترین گناهان است. اینجاست که ذبح حیوان نیز لازم است با مناسک خاص صورت بگیرد تا با گذر از فرآیند منسکی خاص این عمل نامطلوب مجاز تلقی گردد.

در این جهان بینی، حیوانات چهارپایی که روی زمین راه می‌روند و تعلق به عالم زیرین دارند، از موقعیت پست‌تری نسبت به حیواناتی که از تماس مستقیم با عالم زیرین دور هستند برخوردارند. زیرا امکان پرواز برای آنها شرایط نزدیک شدن به آسمان و دوری از عالم ظلمانی را

فراهم نموده است. پس از آن ماهی‌ها از موهبت زیستن در آب بهره دارند، جای می‌گیرند، زیرا که آب مظهر «هیتی» و تجلی نمادین او در جهان محسوب می‌شود.

در تعالیم صابئین شرط حلال بودن حیوان بر خورداری از فلس برای ماهی‌ها و نداشتن مو و دم برای حیوانات، عنوان شده است. لذا استفاده از انواع پرندگان و ماهی‌های دارای فلس توصیه می‌شود و پس از آن با این توجیه که گوسفند (نر) دارای دم و مو نیست بلکه دنبه و پشم دارد، در مرتبه بعدی قرار می‌گیرد.

یکی از کارهایی که با آیین خاصی توسط صابئین صورت می‌گیرد، ذبح است. وجود احکام، مناسک، بوته‌های مخصوص و شرایط خاص برای ذبح‌کننده و ذبیحه‌حکایت از اهمیت این عمل آیینی نزد آنان دارد.

بیش از هر چیز توجه به این نکته لازم است که عمل ذبح جز در «یام پنجه» شب هنگام اجرا نمی‌شود و حرام است. برای ذبح، کسی که آیین ذبح را انجام می‌دهد، لازم است از شرایط خاصی برخوردار باشد. از جمله سلامتی کامل، لباس مخصوص (رسته)^۱ یا ددشاهه Deš.dāšeh همراه با جفیه و همیانه (کمربند مخصوصی که از تکه‌های لباس تعمیر محسوب می‌شود) بر تن داشته باشد. پیش از هر کاری طماشه (Tamašeh: شستشو دست‌ها با آب جاری قبل از ذبح) نیز ضروری است.

همچنین پرنده یا حیوانی که برای ذبح در نظر گرفته شده است باید از شرایطی برخوردار باشد. از آن جمله اطمینان از عدم بیماری و سلامت کامل آن، به این معنی که هیچ گونه نقصان و یا اضافاتی بر بدن حیوان نباشد. زیرا این نقصان و یا اضافات می‌تواند از بیماری حیوان حکایت کند. قبل از ذبح لازم است که حیوان با آب جاری شستشو داده شود یا طماشه گردد؛ به این معنی که آب جاری بر حیوان پاشیده شود.

ابزار ذبح عبارت است از کارد آهنی بُران که در آتش گداخته افکنده شده باشد. این کار به منظور زودن هر گونه ناپاکی و آثار چربی بر آن است. در ضمن اگر کارد از دسته چوبی برخوردار نباشد، لازم است از درخت بی‌ثمری، بید یا گز، یک تکه چوب را با دسته آن کارد جفت نموده و سپس عمل ذبح صورت بگیرد.

به دنبال مطالعه منابع و مصاحبه‌های حضوری با صاحب‌نظرانی از این قوم در این مورد در تاریخ ۸۶/۴/۱۵ رأس ساعت ۵ بامداد با هماهنگی قبلی شاهد اجرای مناسک رَشاِمِه و بُراخِه و پس از آن مناسک ذبح آنان بودم.

این مناسک پس از پوشیدن لباس رسته توسط یکی از متدینین و آشنایان به تعالیم مندائی

۱. «رسته» عبارت است از لباس آیینی خاصی که متشکل از پنج تکه است و در مبحث تعمیر پیرامون آن سخن گفته خواهد شد.

(حلالی) و با حضور یک نفر به عنوان شاهد (اشکندا)^۱ در کنار رودخانه کارون و در مرکز شهر اهواز صورت گرفت. تا پیش از آغاز مناسک تعدادی از بانوان مندائی که از ساعاتی قبل منتظر ذبح حیوانات همراه خود بودند، با استفاده از آب رودخانه پرندگان آماده ذبح را طماشه کرده و آنها را به حلالی (ذبح کننده) می سپردند. در این مرحله است که مناسک آغاز می شود.

پیش از هر کاری ذبح کننده دست ها را تا آرنج، سه بار در آب رودخانه می شویند. سپس حیوان را نیز سه بار همراه با قرائت بوئه مخصوص با آب رودخانه طماشه می کنند. پس از آن از سلامت ذبح کننده و حیوانی که ذبح می شود اطمینان حاصل می شود. سپس هر گونه مواد، نخ، پابند و... پلاستیکی از بدن حیوان جدا می گردد. زیرا این گونه مواد طماشه نمی شوند. همچنین لازم است هر گونه رنگ و یا ترکیب شیمیایی که مانع از طماشه کامل حیوان می شود قبلاً از بدن، پر، پشم و یا پوست و مو حیوان پاک گردد.

آیین ذبح از ابتدا تا آخر همراه با قرائت بوئه های مخصوص هر مرحله صورت می گیرد و این در حالی است که اشکندا یا شاهد این عملیات، بالای سر ذبح کننده ایستاده و ضمن اشاره به عملیات صورت گرفته شده هر مرحله از آیین مذکور را با ذکر جمله «من شاهد هستم» مورد تأیید قرار می دهد. ضمناً آغاز و پایان این آیین با ذکر نام و یاد خدا همراه است.

ذبح کننده که لباس مخصوص مناسک (رسته) بر تن دارد، برای ذبح پرنده دست ها و حیوان را با آب رودخانه طاهر کرده و سپس پرنده را در دست چپ طوری می گیرد که بال های پرنده در کف دست و سر آن در اختیار انگشت شصت و انگشت سبابه باشد. در این حالت او رو به شمال نشسته و با خواندن بوئه مخصوص شروع به ذبح می کند.

قابل توجه است که حین ذبح و پس از آن پرنده نباید با زمین و هیچ گونه وسیله ای تماس داشته باشد. از آنجا که عمل ذبح جز به ضرورت صورت نمی گیرد، پس از پایان عملیات، در حالی که آب بر دست و کارد خونی او ریخته می شود و یا در آب جاری باید دست ها و کارد را بشویند. در این مرحله به منظور عدم انتشار هر گونه آلودگی و خون، سر حیوان میان دو بال او قرار گرفته و به صاحب آن سپرده می شود. در پایان با خواندن بوئه مخصوص از خداوند به خاطر این عمل طلب آمرزش و استغفار می کند. پس از پایان ذبح، باید از تماس پرنده با زمین و یا چیزهایی که طماشه نشده اند خودداری کرد. به این منظور بانوانی که تا این مرحله شاهد اجرای مناسک بودند، پس از پایان ذبح هر حیوان، لاشه را در سبد، پارچه و یا ظرفی که پیش از آن طماشه شده است، قرار داده و با سکوت و آرامش ساحل رودخانه کارون را ترک نمودند.

برای ذبح گوسفند نیز چون پرندگان، لازم است «حلالی» لباس رسته را بر تن کرده و کارد آهنی را که قبلاً در آتش گداخته قرار داده است در اختیار داشته باشد. پس از آن دست های ذبح کننده و حیوان تطهیر می شود. سپس حیوان را روی چباشه می گذارند. «چباشه که

۱. «اشکندا» کسی است که در اجرای مراسم مذهبی علما را همراهی می کند.

عبارتست از مقداری کاه خشک و شسته شده و تمیز یا نی یا سر شاخه بعضی از درختان مانند بید و گرز، که آن را روی زمین قرار می‌دهند تا ذبح از زمین ارتفاع داشته باشد ... آنگاه دستان و پاهای گوسفند را با طناب‌هایی از نخ و یا پارچه سفید و نیز از الیاف خرما بسته و رو به شمال قرار می‌دهند که در این هنگام ذبح دستان خویش را با آب پاک طاهر کرده و به سوی حیوان می‌آید و با ذکر نام خدا و همچنین تلاوت بوئه مخصوص شروع به بریدن سر حیوان می‌نماید...» (برنجی، ۱۳۶۷: ۵-۲۶۴).

پس از آن شستن دست‌ها و کارد همراه با قرائت بوئه‌های مخصوصی صورت می‌گیرد. در ذبح حیوانات به جز پرندگان، نکات مهمی قابل توجه است و آن اینکه پس از پایان عملیات ذبح، ذبح‌کننده لازم است مشعلی از نی آماده کرده و به مقعد و گلوگاه حیوان و زمین یا محلی که خون روی آن پاشیده شده، نزدیک کند. پس از آن نیز مقداری نمک به گلوگاه و مقعد حیوان پاشیده می‌شود. (یکی از بزرگان مندائی هدف از این عملیات را میکروب‌زدایی از حیوان و محیط اعلام می‌کند).

قابل توجه اینکه هنگام ذبح گوسفند نیز لازم است یک شاهد یا «اشکندا» حضور داشته باشد. وی در تمام مراحل با تکرار جمله «من شاهد» بر صحت اجرای مناسک گواهی می‌دهد. خوراک در تعمید (تعמיד / مَصَوْتَا / مَصَبِتا^۱): تعمید، اصلی‌ترین و محوری‌ترین آیین مذهبی صابیئن است. این عمل فقط توسط روحانی و در حال حاضر معمولاً در روزهای یکشنبه و روزهای عید انجام می‌شود.

هر مندائی، اعم از زن و مرد، حداقل یک‌بار باید تعمید شود. نوزاد ۳۰ روز پس از تولد، زنان ۳۰ روز پس از زایمان، عروس و داماد قبل و بعد از ازدواج باید تعمید شوند. گاه تعمید به عنوان کفاره اعمال خلاف شرع نیز انجام می‌گیرد.

شکل انجام مراسم، لباس مخصوص، بوئه‌ها و زمان تعمید برای زنان و مردان تفاوتی ندارد. جز اینکه زنان صابیئ ایرانی معمولاً برای رعایت عرف و از آن جهت که مراسم در ملاء عام و در کنار رودخانه انجام می‌گیرد، عبایی بر سر یا دوش می‌گذارند.

لباسی که هنگام تعمید بر تن می‌کنند (رسته)، عبارت است از:

۱/ پیراهن سفید بلند (سُدر)، که از پارچه ای نخی، ساده و با حداقل برش و دوخت تهیه شده است؛

۱. برای نگارش این مبحث علاوه بر مشاهده مستقیم مناسک، منابع زیر نیز مورد مطالعه، استفاده و استناد قرار گرفته است:

- برنجی، سلیم، ۱۳۶۷، قوم از یاد رفته.
- عربستانی، مهرداد، ۱۳۸۲، تعمیدیان غریب.
- خمیسی، ساهی، ۱۳۸۲، صابئین قوم همیشه زنده تاریخ.

۱۲) بَرَزَنقاهورا (Barzanghāhurā)، (بَرَزَنقا به معنی عمامه و هورا به معنی سفید)؛

۱۳) هَمیانه (Hemyāneh)، از جنس پشم سفید یک سر آن رشته رشته است و یک سر آن حلقه و به شیوه خاصی بسته می شود. (با یاد ۶۰ خانواده اُثرایی با ۶۰ رشته بافته می شود).

۱۴) شَروارا (šal.vārā)، شلوار سفید رنگ و با پارچه نخی؛

۱۵) نَصیفه (Nasifeh)، شالی که به دور گردن انداخته می شود.

پوشیدن رسته کامل برای مراسم تعمید واجب است. اما برای انجام رَشامه و بَرَاخه فقط بستن هَمیانه - که معمولاً به همراه آن دستار نیز پوشیده می شود ضروری است. دقت در نحوه پوشیدن این لباس از اهمیت بالایی برخوردار است. زیرا عدم صحت در پوشیدن لباس موجب بطلان تعمید می شود. لذا صحیح پوشیدن آن توسط روحانی مورد بازبینی قرار می گیرد تا از صحت عمل اطمینان حاصل گردد. به ویژه هَمیانه و دستار که در این میان از اهمیت بالاتری برخوردار هستند.

رسته را می توان گویای نمادینی از آیین های مندائی محسوب کرد. چنانچه رنگ سفید آن را می توان اشاره ای به پاکی عالم نور دانست و هَمیانه با ۶۰ رشته بافته شده به ۶۰ خانواده اُثرایی اشاره دارد که در اعتقاد صابئین، به همراه فرزندان آدم اولین هسته جامعه بشری را بنیاد نهادند.

در مرحله ای از تعمید، نانی که با مناسک خاصی با آرد و آب رودخانه طبخ شده است (پَهنا یا نان مقدس) مورد استفاده قرار می گیرد. در برخی منابع آمده است این نان توسط روحانی طبخ می شود. اما در مصاحبه حضوری از این نظر اظهار بی اطلاعی شده و معلوم گردید که این نان به وسیله زنان مندائی اما با استفاده از آب رودخانه و آرد و بدون هیچ گونه مواد افزودنی چون مایه خمیر طبخ و آماده می شود.

قرص های کوچک نان را که خمیر آن با آب رودخانه آماده شده است روی ذغال هایی که قبلاً درون ظروف گلی قرار داده اند گذاشته و مستقیم روی آتش قرار می دهند.^۱ پس از آماده شدن، روحانی این نان را به قطعات کوچکتری تقسیم می کند تا طی مناسک مورد استفاده قرار گیرد. در اولین مرحله تعمید، افراد به کنار رودخانه رفته و پس از اطمینان روحانی از صحت پوشیده شدن رسته و اعلام آمادگی برای تعمید، مراسم آغاز می گردد.

پیش از هر اقدامی روحانی با خواندن ادعیه مخصوص به پاکسازی محیط تعمید می پردازد، «تا دیوها و موجودات شریر از محیط تعمید دور شده و فرشته های نورانی به خصوص شلمی و ندوی که پاسدار آب های روانند حاضر گردند» (فروزنده، ۱۳۷۷: ص ۲۴۸).

پس از آن مناسک با دقت، ترتیب و توالی و همراه با قرائت بوثه های مخصوص و حضور روحانیون به انجام می رسد. یکی از این مناسک تقسیم نان و خوراندن آب در مرحله ای خاص از این ترتیب و توالی است.

۱. در مصاحبه و مذاکره ای که در این مورد با آقای چحیلی صورت گرفت، ایشان از پخت نان با استفاده از ابزاری فلزی (تابه) سخن گفتند.

مرحلهٔ خواندن خوراک مخصوص، پس از پایان بخش اول تعمید یعنی زمانی که مناسک و قرائت بوته‌های مخصوص در آب رودخانه به پایان رسیده، عملی می‌شود.^۱ در این زمان تعمیدشونده کنار بخوردان، روی سنگی که از آن به عنوان صندلی استفاده می‌شود، نشسته و بخوری با عنوان «سندلوس» در بخوردان گلی که برای این منظور در نظر گرفته شده، ریخته شده است. در همین اثنا، ضمن خواندن بوته‌های مخصوص، روحانی ظرف کوچک برنجی مخصوص را (کپتا) که محتوی روغن کنجد است، برداشته و با چهار انگشت دست راست و از راست به چپ از آن روغن به پیشانی تعمیدشونده می‌مالد (رشمه). پس از آن روحانی ضمن خواندن بوته‌های مخصوص و شهادت به صحت مناسک، از نان مخصوصی (پهتا) که از قبل آماده شده است به تعمیدشونده می‌خواند. نان مقدس بین تمام خوراکی‌ها از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در منابع مذهبی صابین مندائی، بارها از این نان یاد شده است. چنانچه در سرودهٔ قلستا، بوته‌های ۱۷۵ و ۱۷۶ چنین آمده است:

به نام خداوند بزرگ

من نان مقدس (پهتا) سفید هستم.

من (به شکل) مخلوقی از نور به وجود آمده‌ام.

من نان مقدس (پهتا) سفید هستم.

زیرا یاور زیوا حمل‌کنندهٔ من بود.

خالق من یاور زیوا که مرا از گنجینه‌اش آورد.

یاور زیوا مرا برد و به انصا و زیوا داد.

انصا و زیوا مرا برد و به زرزیل انهورا داد.

زرزیل انهورا مرا برد و به هیل زیوا داد.

هیل زیوا مرا گرفت و به دنیای خاکی برد، او مرا گرفت و پایین آورد و در دنیای خاکی جای داد.

به عنوان غذای آدم و پسرانش، در زمانی که اولین نسل وجود داشت (فروزنده، ۱۳۷۷: ص ۲۴۶). مقدس بودن نان و آب نزد صابین بر گرفته شده از آدابی است که با بر پاداشتن آن و خواندن بوته‌های خاص به دست می‌آید. چنانچه با پایان یافتن دعای کامل یا رهمی، که شامل خواندن تمام کتاب انیانی است نان عادی (لحما) به نان مقدس (پهتا) (Penthā) و آب رودخانه به آب مقدس (مبموها / ممبوغا) تبدیل می‌شود. از این جهت است که برای خوردن این نان و آب مقدس لازم است ابتدا دست راست فرد با آب رودخانه طَماشه گردد.

۱. پس از اینکه رهمی (خواندن تمام کتاب انیانی)، که مرحله‌ای کامل از مراسم دعای روزانه است به اتمام رسید، روحانی این نان را به قطعات کوچکی تقسیم کرده و به تعمید شونده‌گان می‌خواند.

در مرحله بعد روحانی «کپشا» یا همان کاسه برنجی را از آب رودخانه «مَمبوها» (Mambōhā) پر کرده و با دست راست به تعمیدشونده می‌دهد تا بنوشد.

پس از آن روحانی در حالی که دست راستش را در دست راست تعمیدشونده می‌گذارد مراسم «اید کشطا» را انجام می‌دهد. به این معنی که از او عهد و پیمان می‌گیرد تا بر عهد و پیمان بسته شده وفادار بماند. آنگاه روحانی از تعمیدشونده می‌خواهد تا با دست راست آب را اشاره کرده و با خواندن بوته‌های مخصوص آب پاک و جاری را به شهادت بگیرد. در این مرحله تعمیدشونده با اشاره دست روحانی به پا می‌خیزد و شنونده بوته‌های جدیدی خواهد بود که برای آموزش او، مربیان، روحانی تعمیدگر، پدر، مادر، معلم، مربی و... خوانده می‌شود. سپس روحانی اضافه دستار یا «پندامه» را از صورت باز کرده و شروع به خواندن دعائی برای آموزش روح خویش می‌کند.

در مرحله بعد نوبت به آیین خوراک برای روحانی می‌رسد. روحانی پس از اینکه نان و آب مقدس را می‌خورد، دست راست خود را در دست «اشکندا» یا «شاهد» که در طول مراسم حضور داشته و شاهی بر آن بوده است گذاشته و عهد و پیمان خود را مبنی بر پاکی و استواری در مقابل سختی‌ها تجدید می‌نماید.^۱ این آخرین مرحله از آیین تعمید است که با تبریک به تعمیدشونده پایان آن اعلام می‌گردد.

خوراک در مناسک ازدواج: یکی از مناسک صابئین که با دقت و وسواس صورت می‌پذیرد، مراسم مربوط به تعمید و انعقاد پیمان ازدواج است.

از آنجایی که پرداختن به مناسک ازدواج در حیطه موضوع مقاله جایگاه خاصی ندارد، سعی می‌شود با اشاره‌ای گذرا به کلیت اجرای این آیین به منظور اصلی مقاله، یعنی نقش خوراک در این منسک، پرداخته شود.

اتاق طبقه دوم در «مندی»^۲ خیابان خسروی اهواز، محلی برای برنامه‌ریزی و تهیه مقدمات و اجرای بعضی از مناسک است. امکانات، اعلان‌ها، تابلوها و... که در این اتاق وجود دارد حکایت از زمینه‌های اولیه برگزاری مناسک ازدواج دارد. از آن جمله اعلامیه‌هایی که در اتاق دیده می‌شود و از تعیین وقت قبلی برای مناسک تعمید و مقدمات ازدواج خبر می‌دهد.

یکشنبه قبل از برگزاری مناسک لازم است عروس و داماد به اتفاق مادر عروس و یکی از وابستگان داماد در مندی حاضر گردند تا اطلاعات و آموزش‌های لازم به آنها داده شود. در عین حال اطمینان از ملوایشه^۳ عروس و داماد، باکره بودن عروس^۴ و ... در طی همین دیدار صورت می‌گیرد.

۱. قابل تذکر است که در همه موارد روحانی شخصاً همه بوته‌ها را تلاوت می‌کند.

۲. «مندی» یا «هشکنا» معبد و مکان مقدس مندائیان است. در این مکان مناسک مختلفی برگزار می‌شود، از آن جمله: - اگر مندی در کنار رودخانه باشد و آب در آن جریان داشته باشد، مناسک تعمید در این محل برگزار می‌شود.

- مراسم ازدواج

- مناسکی که برای رسیدن به درجات مختلف روحانیت برگزار می‌شود.

۳. ملوایشه عبارت است از اسم مذهبی صابئین که با شرایط و محاسبه‌های خاصی به آنها داده می‌شود. از این عنوان در بسیاری از مناسک یاد می‌شود.

در حال حاضر این مراسم در روزهای یکشنبه (چنانچه ضروری باشد هر روز) از ساعات اولیه صبح آغاز می‌شود. در صورتی که تعداد عروس و دامادها کم باشد، تعمید جدا و به صورت تکی و در غیر این صورت به شکل دسته‌جمعی صورت می‌گیرد. معمولاً ابتدا عروس‌ها را و در دو مرحله و سپس دامادها را و باز هم در دو مرحله تعمید می‌دهند. گاه مرحله اول تعمید، فردی و تعمید دوم به صورت جمعی صورت می‌گیرد.

پس از پایان مراسم تعمید، گروه حاضر و عروس و داماد به «مندی» یا عبادتگاه منتقل می‌شوند. عروس به محوطه‌ای (به نام اندرونی) که پیش از آن آماده گشته است منتقل می‌شود. داماد نیز در محوطه اتاقک شکلی که با «نی» ساخته می‌شود مستقر می‌شود. اتاقک نی‌ای (اشختا) از ۲۴ نی ساخته می‌شود و دارای ۱۲ ستون بوده بطوری که هر ستون از دو نی ساخته شده است. این نی‌ها با الیاف خرما (به صورت افقی) مستحکم شده‌اند. سپس این اتاقک نی‌ای با پارچه سفیدی از سقف پوشیده می‌شود. در اشختا به سوی شمال باز می‌شود. این اتاقک ابتدا به وسیله گنزورا (روحانی ارشد) با خواندن بوته‌های مخصوص از انواع آلودگی‌ها و موجودات شرور پاک می‌شود. لذا طی اجرای آیین‌های مخصوص جز معتقدان صابنی کسان دیگری اجازه ورود به این محوطه را ندارد.

این مناسک پس از آن شامل سه مرحله است: ۱) عهد گرفتن از عروس و داماد. ۲) خوردن غذای مشترک آیینی. ۳) دادن و گرفتن هدیه.

در اولین مرحله هدیه‌هایی (معمولاً پوشاک) را از سوی داماد و از درون اشختا برای عروس می‌برند. سپس «ترمیده» به عنوان نماینده گنزورا نظر عروس را در اعلام رضایت می‌گیرد. عروس نیز به عنوان اعلام رضایت، هدایای داماد را که معمولاً مشتمل بر دو عدد انگشتر فلزی (اعم از طلا و غیره) دارای نگین قرمز و نگین سبز، مقداری گردو، بادام و کشمش و شیرینی است، می‌پذیرد.^۲

در این مرحله ترمیداً^۳ دقت می‌کند تا عروس «رسته» اش را که به دلیل خیس بودن عوض کرده به خوبی به تن کرده باشد. از هدایای خوراکی داماد بخورد و انگشترها را به دست کند. سپس ترمیدا یا پدرخوانده عروس بر دست‌های عروس آب می‌ریزد تا طماشه شود. (اول

۱. یکی از شرایط برگزاری مراسم ازدواج توسط روحانیون ارشد اطمینان یافتن از باکره بودن عروس است. که طی مراسم خاصی به دست می‌آید. در غیر این صورت مناسک عقد بدون حضور روحانیون ارشد و صرفاً به وسیله یک فرد آگاه به مناسک و آشنا به زبان و خط مندائی (حلالی) صورت می‌گیرد.

۲. اعلام پذیرش نیز به صورتی منسکی اجرا می‌گردد. به این معنی که عروس انگشتر دارای نگین قرمز را در انگشت کوچک دست راست و انگشتر نگین سبز دار را در انگشت دست چپ می‌گذارد.

۳. در منابع اخیر و به خصوص درمضیمه‌ای که آقای سالم چحیلی بر کتاب «صابین یا پادگاران آدم» تألیف حاج کاظم پورکاظم نوشته‌اند. براین موضوع که زنانی وظیفه واریسی لباس (رسته) عروس یا تعمیدشونده را برعهده دارند، تأکید دارند (ر. ک. صابین یا پادگاران آدم، ۱۳۸۰، انتشارات سرزمین خوز، ص ۱۳۶).

دست‌ها آب کشیده می‌شود و سپس خوراکی‌ها خورانده می‌شود) و بوته‌های مخصوص این مرحله که شامل دعا برای خوشبختی عروس و داماد است خوانده می‌شود.

پس از اعلام موافقت عروس توسط ترمیدا، مراسم توسط گنزورا آغاز می‌شود. کتاب «فَلَسْتَا» که مخصوص مراسم ازدواج و حاوی بوته‌ها و احکام عقد و عروسی است محور این مناسک است. با قرار گرفتن داماد در سمت چپ گنزورا و شکسته شدن کوزه‌ای توسط «اشکندا» (شاهد) و گاه نوجوان یا کودکی که برای این مرحله در نظر گرفته شده است، مراسم اوج می‌گیرد.

بر اساس مشاهده مراسم، هنگامی که داماد به اتفاق گنزورا دو ترمیدا وارد اشختا شده و در کنار هم می‌نشینند، هشت «تریانا» (ظروفی سفالی یا شبیه بشقاب گلی) را که حاوی مواد خوراکی نان، پیاز، نمک، خرما، کشمش، مغز گردو، گوشت (که اغلب ماهی است)، کنجد، مغز بادام، میوه و سبزیجات است، وارد اشختا می‌کنند. گاه ماهی، خرما و پیاز زیر نان‌ها گذاشته می‌شود و روی نان‌ها را با میوه‌های فصل می‌پوشانند.

در بشقاب یا سینی دیگری نیز، زعفران، صابون و شانه و ... در اشختا قرار داده می‌شود. این «تریانا» ها مقابل گنزورا گذاشته شده و او محتویات تریانای اولی را به هشت قسمت تقسیم کرده و در هشت تریانای جدید می‌گذارد. در عین حال ۲۶ قرص نانی را که از قبل آماده شده است در هشت تریانا جای می‌دهد. (هر تریانا سه قرص نان و دو قرص باقی مانده درون تریانه بزرگ و بقیه تریانه‌ها جای می‌گیرد). این دو قرص نان با آداب خاصی به مادر عروس داده می‌شود. به این صورت که پدر خوانده عروس ظرف محتوی آب رودخانه را با دو دست گرفته و دو قرص نان مقدس را زیر بغل گذاشته و در حالی که برای شستن دست راست عروس اقدام می‌کند، نان‌ها را به عنوان تبرک و هدیه به مادر وی تقدیم می‌کند.

پس از تقسیم مواد خوراکی در ظرف‌های مخصوص گنزورا، دو «ترمیدا»یی که در دو طرف او ایستاده‌اند، سپس همه حاضران را به شهادت گرفته و خطاب به پدر عروس تقاضای آغاز مراسم عهد و پیمان می‌کند.

در این میان گنزورا که عالی‌ترین مقام برای اجرای این آیین است نان‌ها و همه خوراکی‌های موجود در تریاناها را که مقابل او، دو ترمیدا و داماد در محل اشختا قرار دارند به گواهی می‌گیرد: «من در مقابل این نعمت‌های خداوندی؛ نان، میوه، ماهی، پیاز، کنجد و ... عقد و ازدواج این عروس (باعنوان ملواشه) و داماد (با عنوان ملواشه) را برگزار می‌کنم. این کار سه بار توسط او و همراه با گواهی گرفتن انواع مواد خوراکی که در ابتدا با خواندن بوته‌های خاصی به موادی پاک و متبرک تبدیل شده‌اند تکرار می‌شود.

در بخش دیگری از این آیین خوراکی‌های موجود در تریاناها توسط گنزورا به شهادت گرفته می‌شوند. او خطاب به داماد و پدر عروس و با اشاره به ملواشه آنها اینچنین ادامه می‌دهد: من این عروس را با مقداری زعفران، چند سکه، چند انگشتر، مقداری چوپک (چوب‌های کوچکی

که پیشتر از این برای شستشوی لباس مورد استفاده قرار می‌گرفت، مقداری عسل (یا شیرۀ خرما)، مقداری کره، چند لباس (که با پاشیده شدن آب رودخانه طماشه شده‌اند)، مقداری گندم خرد شده، یک بشقاب برگ گل قرمز خشک شده که با شکر قاطی شده و... به عقد داماد (ملواشۀ داماد) در می‌آورم.»

در ادامه باز هم مواد خوراکی به میان می‌آیند. آمیخته‌ای از عسل (نمادی برای شیرینی زندگی) و کره (رو غنی برای طراوت بخشیدن به دست‌ها) را که درون پوسته‌ای از گردو قرار دارد به صورت سمبلیک به دست‌های عروس و داماد مالیده می‌شود.

در جریان اجرای مراسم اصلی، پدر عروس در جایگاه آیینی خویش قرار می‌گیرد. به این معنی که زمانی که گنزورا برای اجرای مناسک نهایی وارد اشختا می‌شود، او و پدر عروس در مقابل «تریانای بزرگ» و پشت به شمال ایستاده و مناسک «ایدکشتا» (دست تعهد دادن) بین داماد و پدر عروس برگزار می‌شود. یعنی پدر عروس و داماد دست در دست هم روبروی گنزورا ایستاده و جملاتی را مبنی بر ادای عهد و پیمان به زبان می‌آورند. این مراسم با اسم «ملواشه» یا اسم مذهبی پدر عروس و داماد و عروس انجام می‌شود.

پس از پایان، گفتن جملات بلندی که اظهار عهد و پیمان را در دل خود دارد، گنزورا که شاهد بر روند درست و صحیح اجرای مراسم است از داماد می‌خواهد تا دست خود را با نام خدا با آب بشوید تا آمادۀ خوردن غذاهایی گردد که در تریانا است. سپس گنزورا خود لقمه‌ای را برای داماد آماده کرده و لقمه دیگر را نیز برای عروس فرستاده و وی نیز پس از طهارت دست راست آن را بر دهان می‌گذارد.

در حال حاضر تقسیم این لقمه‌ها توسط گنزورا عملی آیینی تلقی می‌شود که نمادی از نوعی آموزش و تقسیم مسئولیت‌های زندگی محسوب می‌شود.^۱ نکته در خور توجه این است که بعد از خوردن این لقمه، مناسک اصلی مبنی بر عهد و پیمان عروس و داماد آغاز می‌شود. خوردن این لقمه‌ها پایان یک مرحله اصلی از مناسک را نشان می‌دهد که با هلهله و شادی حاضران همراه است. در پایان، باقی مانده غذاها در تریانا به عنوان غذایی متبرک بین حاضران تقسیم می‌شود.

از اینجا به بعد، ضمن خواندن بوته‌های مخصوص، ترمیدا شال مخصوص سبز رنگ بر کمر داماد می‌بندد و گنزورا «کلیله» را بر سر داماد می‌نهد. در این مرحله بوته‌های ارشادی از کتاب «قلستا» توسط گنزورا و ترمیدا خوانده شده و مناسک ادامه می‌یابد. نکته جالب توجه این است که آیین‌های مذهبی ازدواج با پاشیده شدن مخلوطی از برگ گل رز، کنجد و شکر توسط ترمیدا بر سر عروس و داماد پایان می‌یابد.

مراسم مرگ، غذای دُخرانی - لوفانی (Lōfāni/Laofāni): در کتاب مقدس صابین مندائی، گنزاربا یا صف آدم، پس از توضیح مفصلی در باب توحید و وحدانیت خداوند به سخن پیرامون خلقت جهان و انسان می‌پردازد.

به امر خداوند پس از تکمیل عالم نور «آلمادنهورا» آفرینش آسمان و پس از آن خورشید و ماه را در آن پرداختند. پس از آن در فضای لایتناهی ستارگان و کرات دیگر به امر خداوند خلق شدند. سپس نوبت به آفرینش جهان خاکی «ارادتیبیل» و هفت طبقه بالای عالم خاکی «مطرائنا» و طبقات زیرین «سوفات» و «سنیایس» می‌رسد. پس از آن به امر خداوند و به وسیله فرشتگان، جسم آدمی از آب و گل و با عنوان آیینی «پغرا» آفریده شده است. در این مرحله است که به دستور الهی، روان آدمی «نشماتا» به همراه سه فرشته از عرش اغلی «آلمادنهورا» پایین آمده و برای به حرکت درآمدن جسم آدمی وارد جسم می‌شود.

آدمی که خلقت او مرکب از جسم مادی و روان غیر مادی است، مأمور انجام امور خیر و نیک و در عین حال، دستورهای کتاب مقدس و دوری از بدی‌ها می‌شود.

در این تعالیم، انسان پس از گذراندن دوره حیات مادی و رسیدن زمان مرگ اگر دستورهای گنزاربا را عمل کرده و از بدی‌ها و شیظنت‌ها که زائیده افکار شیطانی است پرهیز کرده باشد، به بهشت «آلمادنهورا» می‌روند. اینجا است که بر بازماندگان عمل به آیین‌های خاصی به منظور یاد کردن در گذشتگان و طلب آمرزش برای آنها از طریق طعام آمرزش، دُخرانی و لوفانی، واجب است.

لوفانی و دُخرانی به معنی تجمع، پیوستن، یاد نمودن، درخواست آمرزش و بخشش گناهان و آمرزیدن نشمتا (روان) برای متوفی است.

در تعالیم صابین، گوهر انسانی یا نشمتا موجودی است متعلق به جهان نور. این وجود در جریان زندگی مادی به شکل اسارت به سر می‌برد و پس از مرگ زمینه آزادی و رهایی از جسم برایش فراهم می‌گردد. لذا مرگ به معنی فراغت یافتن نشمتا از جسم مادی است، که باید با خرسندی از آن استقبال نمود. بر همین اساس است که این آیین بازماندگان را از عزاداری، گریه و مویه منع می‌کند.

در آیین‌های مندائی، طماشه و تعمید پیش از مرگ آغاز می‌گردد و پس از مرگ، مناسک توسط حلالی‌ها و بدون حضور روحانیون صورت می‌گیرد. پس از پایان مناسک پیچیده غسل، تشییع و تدفین میت، مراسم لوفانی و دُخرانی یا غذای آمرزش برگزار می‌شود. این مناسک اگر پس از دفن میت در قبرستان اجرا نشود، لازم است چهار حلالی که طی انجام مناسک، مأمور دفن و اجرای دقیق این مراسم بوده‌اند اقدام به آماده کردن غذای آمرزش کنند. اگرچه از روز تدفین تا ۴۵ روز پس از آن هر روز یک بار اجرای این مناسک لازم و ضروری است.

به باور آنها از روز دفن میت تا سه روز پس از آن، نشمتهای میت بین محل دفن تا مندلتا در رفت و آمد خواهد بود و بالاخره پس از آن سفرش به اواثر آغاز می‌شود. این سفر تا ۴۵ روز پس از خاکسپاری به طول می‌انجامد.

مناسک مخصوصی در این فاصله از سوی بازماندگان بر پا می‌شود، به خصوص در روزهای سوم، هفتم، سیام و چهل و پنجم که شامل برپایی مجالس ترحیم و انجام مناسک لوفانی - دخترانی است. علت انتخاب این روزها عبارت است از اینکه روز سوم روح مرده سفر خود را به آسمان‌ها را آغاز کرده و در روز هفتم به آلماد اپشاهیل (یکی از طبقات هفتگانه آسمان) می‌رسد. روز سیام از طبقات هفتگانه گذشته و در روز چهل و پنجم به اواثر هنزیا که محل داورى و سنجش اعمال است، می‌رسد. در این میان خشنودی خداوند از اهداف اصلی مراسم لوفانی است که از طریق سیر کردن گرسنگان صورت می‌گیرد. این آیین در هر ساعتی از روز برگزار می‌شود، جز در ایام مقدس پنجه، که برگزاری آن در شب مجاز نیست.

همچنین یکی از مناسک مهمی که در ایام پنجه (بنجه) که عید پنج روزه و مهم صابثین است، غذای آموزش یا لوفانی است. این ایام که در اصطلاح مذهبی «پروانایا» نامیده می‌شود، مصادف با اوایل فروردین ماه شمسی و حد فاصل ماه‌های «شمبلا» ماه هشتم و «قینا» ماه نهم در تقویم مندائی است. در این ایام مندائیان علاوه بر تعمید، عبادت و قربانی، یاد درگذشتگان را نیز در برنامه‌های مذهبی خود دارند. البته در ایام پنجه، مناسک لوفانی دخترانی به دلیل قداست ایام از ارزش والاتری برخوردار است.

خوراک‌هایی که برای مراسم لوفانی - دخترانی استفاده می‌شود عبارتند از:

سه قرص نان کوچک یا بزرگ، یک تکه گوشت (گوشت گوسفند نر یا گوشت پرنده‌هایی چون کبوتر، مرغابی یا هر پرنده حلال گوشت دیگر)، ماهی، خرما، پیاز، انجیر خشک یا انجیر تازه، مقداری کشمش یا انگور، به یا تخم به، انار تازه یا دانه انار، مغز گردوی خام، مغز بادام خام، سبزی و میوه فصل، نمک و یک ظرف آب.

این غذا در روز اول و پس از خاکسپاری میت توسط چهار اشکندا یا حلالی، که مأمور انجام مراسم کفن، تشیع و تدفین بوده‌اند، تهیه می‌شود. اما در روزهای بعدی هر کسی می‌تواند غذا را آماده نماید تا جایگزینی برای مراسم یادبود و حاضر شدن بر مزار در گذشتگان تلقی گردد. شخص یا اشخاصی که قرار است بر سفره لوفانی - دخترانی حاضر شوند، لازم است لباس رسته را پوشیده و چغیه و همیانه را نیز طبق دستوری که در مناسک تعمید شرح آن گفته شد، بسته باشند.

دستور انجام مراسم دخترانی و لوفانی: ابتدا تخته یا سینی یا میزی برای این منظور در نظر گرفته می‌شود. بر روی آن پارچه نخی سفیدی که قبلاً طماشه و خشک شده است پهن کرده و مواد

مذکور در بالا را با آب جاری طماشه کرده بر روی میز یا تخته گذاشته سپس تکه گوشت کباب شده و یا پخته شده و قرص‌های نان و غذاهای از پیش آماده شده روی میز گذاشته می‌شود. افرادی که به این منظور آمده شده‌اند ابتدا کفش، جوراب، حلقه، انگشتر، ساعت و غیره را از خود جدا کرده و در حالی که رسته را پوشیده و یا حداقل همپایه بسته‌اند، روبروی هم در دو طرف میز یا سینی می‌نشینند. ابتدا دست‌ها با آب جاری طماشه شده و اگر یک نفر مسئول اجرای مناسک بود به طرف جنوب و پشت به اواثر (شمال) و اگر دو نفر یا بیشتر بودند روبه روی یکدیگر نشسته و ابتدا به روش منسکی مندائی به یکدیگر سلام گفته و یک نفر از جمع می‌گوید: «اسوتا نهویلیخون» یعنی سلام بر شما و بقیه جواب می‌دهند: «اسواتا ادهیتی نهویلیخ» یعنی سلام‌های خداوند بر تو باد. سپس دو نفری که مقابل هم نشسته اند سه قرص نان را برداشته و در حالی که هم‌زمان نان‌ها را تکه می‌کنند بوته زیر را سه بار بر زبان جاری می‌کنند:

«اشمدهیی واشمدمندادهیی مد خرالخ یا طابا ایهیلا دیاورزیوا و سیمات هیی» یعنی «ای نان نام خداوند بزرگ و نام ملکا مندا دهیی فرشته مقرب در گاهش بر تو باد تا پر برکت شوی.» سپس همه حاضرین، سه تکه کوچک از نان‌ها (به اندازه ناخن انگشت) را با نمک آغشته کرده و می‌خورند. پس از آن از خوراکی‌های موجود خورده و در انتها همه حاضران به صورت گروهی تکه‌هایی بزرگتر از نان‌ها را برداشته و از غذاهای موجود بر سر سفره در آن می‌گنجانند تا آنکه به صورت لقمه‌ای در آید که در دهان جا گیرد. در حالی که این لقمه را در دست راست نگه داشته‌اند به نوبت از آب موجود جرعه‌ای نوشیده و جمله‌های زیر را تکرار می‌کنند: «ایریخت ماری امشیت» یعنی «مقدس و عبادت شده‌ای ای خداوند» و بعد شخص حاضر کنار فردی که بعد از نوشیدن آب کلمات بالا را بر زبان آورده است، در جوابش می‌گوید «اسواتا نهویلیخ» یعنی «سلام و درود بر تو باد». البته نوشیدن آب و تکرار جمله‌های فوق برای تمام کسانی که قصد دارند در مراسم لوفانی شرکت کنند ضروری است. پس از این، بوته دخرانی که ترجمه آن در زیر می‌آید توسط همه شرکت کنندگان خوانده می‌شود:^۱

بنام خدای بزرگ

نام خداوند بزرگ و نام ملکا مندا دهیی فرشته مقرب در گاهش بر تو باد ای سفره طعام.

۱. شرح و تفصیل این مناسک و بوته‌های مربوط به آن با تفاوت‌هایی در دو منبع اصلی مربوط به صاحبین آمده است. چنانچه آیین نوشیدن آشامیدنی این مناسک در کتاب قوم از یاد رفته نوشته سلیم برنجی پیش از گرفتن لقمه در دست راست آمده است و خواندن بوته اصلی یا لوفانی را در شرایطی می‌داند که شرکت کننده یا شرکت کنندگان این لقمه نهایی را در دست راست نگه داشته اند. این در حالی است که در کتابچه این مناسک که توسط آقای سالم چیلی در اختیار اینجانب گذاشته شده است این ترتیب به شکل دیگری آمده است. لذا در این مبحث نوشته‌های کتابچه مذکور ملاک اصلی قرار گرفته است.

پروردگارا این سفره حاوی غذای آموزش را که ما برای طلب بخشایش روح عزیزانمان از تو خالق توانا گردد آورده‌ایم از ما قبول بفرما. این وظیفه ماست که غذای آمرزشی را برای رحمت مردگانمان از جانب تو یکتای لایزال فراهم آوریم. خداوندا نام تو کلید همه نیکی‌هاست.

پروردگارا هر آنچه که هست و نیست از آن توست، ای شفادهنده و بخشاینده مهربان از تو طلب بخشش و گذشت از گناهان این روح را داریم. الهی گناهان و خطاهای روح فرد در گذشته را و نیز کسانی که با نام تو این خوان طعام را گرد آورده‌اند و نیز گناهان آنان را که صدقه داده و از نیکوکارانند ببخش.

(ملواشه یا اسم دینی فرد متوفی) خدایا تو که صاحب این سفره طعام و نیز هر آنچه که هست و نیست، تو که ارحم الراحمینی از خطاهایش درگذر. الاها ما از تو برای پدر، مادر، مربی، همسر، فرزندان و معلم و هر آنکس که در تربیتش کوشیده و هر معمدی که وی را تعمید داده است تقاضای بخشش داریم.

پروردگارا فراهم آوردن این طعام آموزش را ببخشای (در اینجا فرد یا افرادی که بوئه (آیه) لوفانی را بر زبان می‌آورند از جانب متوفی سخن می‌رانند)، ای والدین و ای معلمین و ای نیکوکارانی که مرا به طریق راست هدایت کردید، من برای شماها که از پرورش‌دهندگان روح و جسم من بودید از ایزد پاک و یکتا طلب آموزش دارم.

زندگی همواره در تداوم است. شما هم همیشه در اطاعت از خداوندی که بزرگ و لایزال است و بوجد آورنده و خالق تمام موجودات است کوشا باشید. برای شما ای افراد گردآمده بر سر سفره طعام که امر خداوندی را مطاع داشتید طلب مغفرت از درگاه احدیت دارم.

قابل توجه است که بوئه‌های دخرانی و لوفانی چنانچه در ایام عید پنجه باشد و یا برای چند تن از درگذشتگان برگزار شود، با تغییراتی خوانده می‌شود.

پس از پایان بوئه ذکر شده، لقمه را در دهان می‌گذارند و سپس همان گونه که در ابتدای مناسک سه تکه از سه نان بریده شده را نمک زده و خورده‌اند، پایان آیین نیز به همان ترتیب عمل می‌شود و بدین ترتیب مراسم لوفانی دخرانی به پایان می‌رسد. پس از این است که حاضرین می‌توانند از غذای موجود بر سفره استفاده کرده و میل کنند.

مناسک عاشوریه: یکی از آیین‌ها و سنت‌هایی که توسط صابئین مندائی هر ساله برگزار می‌شود، مراسم عاشوریه است. این آیین نیز به عنوان بزرگداشت درگذشتگان برگزار می‌شود. در این باره دو روایت اصلی موجود است. یک روایت که امروزه مورد پذیرش بزرگان این قوم نیست عبارت است از اینکه این مراسم، بزرگداشت درگذشتگانی است که در جریان مبارزه موسی با فرعون در نیل غرق شدند. به این معنی که در جریان مبارزه موسی با فرعون، موسی با عصای خویش دریا را به دو نیم کرده و پیروان خود را از دریا عبور داد. اما فرعون که برای

تعقیب آنها به دریا وارد شد به اتفاق پیروان خویش در دل دریا غرق شدند. لذا به این مناسبت هر ساله تحت این عنوان این مناسک برگزار می‌شود.

زمینه دیگری برای این روایت وجود دارد که تاریخ اساطیری این قوم را در بر می‌گیرد. براساس آنچه که در گنزاربا آمده است به دنبال قتل عام گروهی از مندائیان توسط یهودیان یراملکا(فرخ ملکا) به خونخواهی آنها به پا خاست. در این درگیری یهودیان که تجربه عبور از دریا را در زمان موسی (ع) داشتند به قصد عبور از دریا اقدام کردند. اما گروهی از آنان غرق شدند. در این میان مندائیان نیز که به دنبال فرخ ملکا وارد دریا شده بودند با بسته شدن مسیر باز شده کشته شدند. البته درحال حاضر به دلیل استفاده از حیوانات و عدم استفاده از گوشت در برگزاری این آیین مندائیان ارتباط این جنگ را با این آیین رد می‌کنند. زیرا در جریان طوفان نوح(ع) است که تنها مواد موجود برای تهیه لوفانی حیوانات بوده است.

روایت اصلی حاکی از برگزاری این آیین به عنوان بزرگداشت درگذشتگان طوفان نوح (ع) است و عبارت است از برگزاری عاشوریه یا همان غذای آمرزشی که بعد از طوفان نوح و به عنوان یادبود درگذشتگان آن طوفان برگزار می‌گردد. براین اساس اعتقاد بر این است که تا پیش از طوفان نوح (ع) همه بشر مندائی بوده‌اند و نوح (ع) برای احیاء این آیین ظهور کرد. چون اکثریتی این هدایت را نپذیرفتند عذاب الهی به شکل طوفان نازل شد. مندائیان معتقدند که مسافران کشتی نوح پس از یازده ماه سرگردانی بر روی دریا از کشتی پیاده شدند و اولین اقدام آنها برپایی مناسک لوفانی یا غذای آمرزشی بوده است. این غذا به منظور آمرزش غرق‌شدگان طوفان نوح تهیه می‌شود تا وسیله‌ای برای شفاعت آنان نزد خداوند باشد.^۱ در این روایت نوح و یارانش لوفانی را، که یادگاری مربوط به مناسک پیش از طوفان بوده است، با استفاده از تنها غذایی که در جریان طوفان سالم مانده بود، یعنی حیوانات، برپا داشتند.

این مراسم در اولین روز از ششمین ماه مندائی یعنی سرطانا برگزار می‌شود. این ایام مطابق با حدود ۲۸ آذر ماه از ماه‌های شمسی است.^۲

اگر چه این آیین نیز به عنوان بزرگداشت درگذشتگان برگزار می‌شود. اما تفاوت‌هایی بین عاشوریه و مراسم لوفانی وجود دارد. به این معنی که رواج مراسم لوفانی به زمان پیش از طوفان نوح (ع) مربوط است. در آن زمان و امروزه با استفاده از مواد گوشتی برگزار می‌گردد. در حالی که عاشوریه پس از طوفان رواج یافته و فقط با استفاده از حیوانات برپا می‌شود.

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر.ک.:

- برنجی ۱۳۶۷. سلیم. قوم از یاد رفته. تهران.دنیای کتاب. صص ۲۲۷-۲۲۶.

- ساهی، خمیسی. ۱۳۸۳. صابین قوم همیشه زنده تاریخ اهواز. آیات. صص ۵۰-۵۱.

۲. بر اساس جدول ماه های مندائی و معادل ماه های شمسی، برداشت از: عربستانی، مهرداد، ۱۳۸۳، تعمیدیان غریب، تهران، افکار، ص ۲۸۸.

در حال حاضر، صابئین مندائی در این روز با استفاده از حبوباتی چون لوبیا، نخود، عدس، باقلا، ماش و گندم و برنج خوراکی شبیه حلیم آماده می‌کنند. حلیم عاشوریه با استفاده از آب رودخانه بدون هیچگونه ماده افزودنی چون نمک یا ادویه طبخ شده و به رسم یادبود عاشوریه بین دوستان و آشنایان خود توزیع می‌کنند. آنها نیز برای خوردن این خوراک لازم است قبلاً با آب رودخانه دست خود طماشه و طاهر کنند.

در یک نگاه کلی به شکل زندگی و آیین‌های این قوم سادگی تفکر و آداب مذهبی آنها به خوبی مشهود است. وجود نان، آب، انواع حبوبات، ظروف گلی، پوشیدن لباس ساده و بی‌آلایشی چون رسته همه گویای فلسفه‌ای از حیات است که بر محوریت پاکی روح و جدایی از عالم ماده قرار دارد. در این تفکر حضور گنجور یا عالم دینی و خواندن بخش‌هایی از کتاب‌های دینی است که این مواهب مادی را به غذاهایی مقدس و آسمانی تبدیل می‌کند. در این شرایط که لازم است پیش از خوردن خوراک و نوشیدن آب دست‌ها با استفاده از آب رودخانه طماشه و پاک گردند. نزد این قوم آب رودخانه (جاری) پاکی بخش و مظهر حیات و همنام با «هی» یا خدای قادر است که ناپاکی‌ها را زدوده و از بین می‌برد. از این جهت است که در کلیه آیین‌ها این عنصر حیات بخش دیده می‌شود. مکان مقدس از این منظر، ساحل رودخانه و هر جایی است که امکان دسترسی به این عامل قدسی فراهم باشد.

این اهمیت در جلوه آب مقدس (مموها)، تهیه نان مقدس (پهتا) و شستشوی حیوان (طماشه) با استفاده از این آب نمایان است. این مثلث (مموها، پهتا، طماشه) با محوریت آب معرف سه رکن اصلی «خوراک‌های آیینی نزد صابئین مندائی» محسوب می‌شود. در این مختصر تلاش شد تا با ارائه تعریف دقیقی از این سه رکن «صابئین مندائی» از منظر خوراک‌های آیینی مورد مطالعه قرار گیرند.

فهرست منابع

- ابن اثیر، عزالدین، ۱۲۷۰. تاریخ کامل (ج ۱)، برگردان دکتر محمدحسین روحانی، تهران، اساطیر
- برنجی، سلیم، ۱۳۶۷. قوم از یاد رفته، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- پور کاظم، حاج کاظم، ۱۳۸۰. صابئین یا یادگاران آدم، سوسنگرد، سرزمین خوز.
- جحیلی، س، ۱۳۷۱. دخرانی و لوفانی، اهواز، زیر نظر مندی.
- خمیسی ساهی، ۱۳۸۳. صابئین قوم همیشه زنده تاریخ، پرسش و پاسخ درباره صابئین مندائی ۱، اهواز، آیات.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۵. لغتنامه، دانشگاه تهران، مؤسسه دهخدا.
- عربستانی، مهرداد، ۱۳۸۳. تعمیدیان غریب: مطالعه‌ای مردم شناسی در دین و رزی صابئین مندائی ایران، تهران، افکار: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).

- فروزنده، مسعود، ۱۳۷۷. تحقیقی در دین صابئین مندائی (باتکیه برمتون مندائی)، تهران، سماط.
- ماتسوخ، رودلف، ۱۳۳۹. «مسأله قدیمی ترین تاریخ مذهب صبی و اهمیت آن برای تاریخ مذهب». مجله فرهنگ ایران زمین، ج ۸، زیر نظر ایرج افشار.
- ماهنامه بیت مندا: ۱۳۸۶ و ۱۳۸۵، زیر نظر «انجمن صابئین مندائی»، سال ۷، شماره‌های ۶۷، ۶۸، ۶۹.

ماده دیوِ پسوس

تبرستان

* ورنر زوندرمان

** ترجمه امید بهبهانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مری بویس، به سال ۱۹۵۱، در مقاله ای با عنوان «سدویس و پسوس»^۱ قطعه پارتی M 741 را منتشر کرد. انتشار این قطعه به لحاظ در بر داشتن نام دو چهره اسطوره‌ای مانوی، یعنی «سدویس» و «پسوس»، اهمیت داشت؛ چهره‌هایی که تا آن زمان ناشناخته بودند. مری بویس این دو چهره و خویشکاری‌شان را به درستی باز شناساند: سدویس را در جایگاه «دوشیزه روشنایی»^(۱) و پسوس را در مقام «نبروئیل»^۲، که با نره-دیو شَقْلون^۳ (ا شقْلون) در آمیخت و آدم و حوا، نخستین زوج انسانی را تولید کرد.^(۲) هویت سدویس به تمامی روشن است و ریشه‌شناسی نامش نیز به درستی توضیح پذیر؛^(۳) حال آن که ریشه‌شناسی نام پسوس چندان روشن نیست. با این همه، مری بویس در توضیح چنین نوشته است: «ظاهراً پسوس، در اسطوره مانوی، مانند جفتش، بسیار بزرگ فرض شده و نه تنها در جایگاه مادر نوع بشر، بل

* برای راهنمایی‌های ارزنده و یاری‌های اساسی از دزموند دورکین - مایستر ارنست (Desmond Durkin- Meister Ernst)، و کریستیانه رک (Christiane Reck) سپاسگزارم.

●● این مقاله ترجمه ای است از:

"Die Dämonin Pēsūs", Sundermann, W., *Languages of Iran: Past and Present (Iranian*

Studies in memoriam David Neil MacKenzie), ed. Dieter Weber, 2005, pp. 207-212.

در ترجمه حاضر، یادداشت‌های نویسنده به صورت پی نوشت، با شماره‌های پی در پی و درون پرانتز (در پایان مقاله) تنظیم شده است. یادداشت‌های مترجم نیز به شیوه پانوش (در پایان هر صفحه) آمده است.

از ایران شناس بلندپایه، استاد ورنر زوندرمان، که این جستار را در اختیارم نهادند و ترجمه مرا پیش از چاپ ملاحظه فرموده، نکته‌های سودمندی را یادآور شدند، سپاسگزارم. - مترجم.

1. Sadwēs and Pēsūs

در پی نوشت نویسنده، با شماره (۱) به مشخصات کوتاه این مقاله اشاره شده، و در فهرست منابع گزیده کتاب شناسی کامل آن آمده است.

2. Nebrō'el

3. Šaqlun

که، به صورت هیولا^۱ (= ماده اولیه عالم) در نظر گرفته شده است.^(۴) این نام در جایی بررسی ریشه شناختی نشده است، و حتی از درستی خوانش حرف نوشت *pysws*، با آوانوشت *Pēsūs* نیز، نمی توان اطمینان کامل داشت. به نظر من، مری بویس هم در پر کردن این جای خالی کوششی نشان نداده است. تا آن جا که من آگاهم، نام پسوس در هیچ یک از مجمع دیوهای زردشتی، بودایی، و غنوسی نیامده است، و در فهرست بلند متن های جادویی خاور نزدیک نیز نشانی از آن بر جای نیست. از این رو، پسوس را باید نام گذاری ویژه و شاید انحصاری مانویان ایرانی دانست.^(۵) در این صورت، پسوس برگردان نام نبروئیل از زبان سریانی است که مانی به آن سخن می گفت (نبروئیل گاه به صورت نمرائیل^۲ تحریف شده است).^(۶) من کوشیدم تا شاید به نحوی میان نام پسوس و بخشی از اسم نبروئیل، یعنی *nbr* که به معنای « پریدن، جهیدن » است؛ و یا با *tnmr* که به معنای « وحشی، تهدید کننده » است ارتباطی برقرار کنم، اما حاصلی به بار نیامد.

در متنی، به پارسی میانه، واژه ای می یابیم بسیار شبیه به نام پسوس، و شاید با نگاهی تازه به آن واژه بتوانیم خاستگاه احتمالی این نام را تشخیص دهیم. این نام، به گمان من، در متن M 1 28 ظاهر می شود. این متن، نیایش- سرودی جدلی است، علیه دین های دیگر، که پ. ٩و شروو^۳ و ف. دو بلوا^۴ به تازگی^۵ سرگرم خواندن و توضیح آن اند. من این واژه را در بیت 9- V/ii/13، یافته ام و از حرف نوشت و ترجمه شروو نقل می کنم:

oo pd wysp ky pyt py(mw)xt

افسوس! بر هر آن که رخصت داده است، گوشت (= جسم)

pad wisp kē pid paymōxt

š'yhyd 'pswsg

شاهی کند (= مسلط شود)

šāyihed afsōsag

'wd 'ryškyn bwd 'n'[d]

و رشکین (= حسود) شده بود

ud areškēn būd anād

(b')nwg 'w wysp

بانو همه

mnwhmyd

منوهمد را

1. Hyle

2. Namr'ēl

3. P.O Skjærvø

4. F. de Blois

۵. نام بردگان، در هنگام انتشار مقاله حاضر (۲۰۰۵)، سرگرم خواندن و توضیح متن ها بوده اند.

۶. آوانوشت متنهای پارسی میانه و پارتی با استفاده از واژه نامه های بویس (M. Boyce 1977, *A Reader in Manichaean*)

(D.N. MacKenzie, 1971 *A Concise Pahlavi Dictionary*) و مکنزی (*middle Persian and Parthian Acta Iranica* 9a)

برای بهره گیری طیف گسترده تری از خوانندگان ارائه شده است.

ō wisp manohmed

« افسوس ! » ترجمه شروع از واژه *pswsg* (*afsōsag*) است که در فارسی نو «*afsus*» معنای «افسوس ؛ همدردی؛ فغان ؛ دریغ ؛ آه ، و وای !» می دهد.^(۹) اما همین *afsōs* در پارسی میانه و متن های پهلوی، به معنای « تمسخر ، و تحقیر » ترجمه می شود^(۱۰) ، که ظاهراً مشکلی را پیش می نهد؛ چرا که با معنای فارسی نو و پارسی میانه مانوی آن در تقابل است. اما خواهیم دید که «*afsōs*» در هر دو زبان فارسی و پارسی میانه با دو معنای متفاوت « افسوس، و ... » و « تمسخر، و ... » به کار رفته است. در نتیجه، کاربرد (*afsōs[i]*) *pswsg* برای ترجمه واژه سریانی (*mūyaqā*) *mwyq* به مفهوم « تمسخر »، در قطعه زبور^(۱۱)، سندی معتبر برای دریافت معنای تمسخر از این واژه است. به عکس در نمونه های گزیده ای که در پی می آید، تخصیص معنای « تأسف و غیره » به معنای دیگر برتری دارد:

šādānīgih ud xurramih wehīh , u-š afsōsgarīh petyārag ^(۱۲)
 « شادان بودن و خرمی نیکی اند و افسوسگری دشمن او (=دشمن نیکی)»

ud ēn-iz paydāg ku afsōsgarīh az gēhān bē barišn , bē ēdon barišn kū šādānīgih ud xurramih bē nē kāhēd ^(۱۳)

و این نیز پیدا است که افسوسگری (= زاری) از جهان باید بیرون رانده شود، اما چنان باید برده شود که شادان بودن و خرمی بنکاهد.

در پارسی میانه مانوی از *pswsg* معنای « دریغ و تأسف » را می توان دریافت. اما برای « تمسخر و غیره » باید به متن M719^(۱۴) که نیایش - سرودی اندرزگونه است (V/4-6) اشاره کرد:

[u pd m] (w)rzyšn kt mwrz'nd و به پیگرد ، آن گاه که دنبالت می کنند

[u pad m] (u)rzišn ka-t murzānd

[u 'z'r] 'nd tw m' rwxš و می آزارندت ، خشم بگیر^(۱۵)

[u āzārā] nd tō ma

['] wd b'r kt 'fsws'nd oo و بردباری کن آن گاه که تو را به سخره می گیرند^(۱۶)

ud bar ka-t afsōsānd Ø Ø

اما این پسوند -ag است، که صورت های پارسی میانه و فارسی را گسترش داده و از صورت *afsōs* متمایز می کند. اگر *Afsōsag* را نام خاصی بدانیم که از *afsōs* مشتق شده باشد، آنگاه این ترجمه، از تمام بیت M28، ممکن می شود.

۱. به گمان من در این دو مثال، گزینش مفاهیم « طنز، مسخره بازی و لودگی » برای « افسوسگری » بر معنای « دریغ و تأسف » برتری دارد. مثال نخست را می توان این گونه تعبیر کرد که: شاد بودن و خرمی نیکی است ، اما تمسخر دشمن نیکی است. از مثال دوم چنین می توان دریافت که: تمسخر و طنز و لودگی را باید از جهان بیرون راند، اما به طرزی که از شادی و خرمی کاسته نشود.

در هر کس که گوشت پوشید^(۱۷)

شاه شود (= مسلط شود) افسوسگ^(۱۸) ،

و رشکین شد

بانو بر هر

منوهمد^(۱۹)

از این گذشته، چنانچه **apsōsag** را صفتی مشتق از **afsōs** در نظر بگیریم، آنگاه معنی‌اش تقریباً همان «افسوس» خواهد بود که می‌توان آن را صورت مرخم و محذوف «افسوس-دیو» توضیح داد و به مثابه «دیو افسوس، دیو فغان، دیو دردآور» هانست. این افسوسگ می‌بایست نامی با مسمی چه برای نبروئیل و چه برای ماده^۱، «مادر همه دیوان»، باشد. هر دو به حق می‌توانند به وجود آورنده درد و دریغ در ارواح روشنی اسیر در انسان به شمار آیند. **pysws** برابر پارتی **Afsōsag** پارسی میانه است، از این گذشته آشکار است که هر دو واژه را باید هم‌خانواده در نظر گرفت، حتی اگر ویژگی‌های آوایی صورت پارتی را نتوان به آسانی توضیح داد. مقایسهٔ پسوس با ^(۲۰) **fosūs** در فارسی، از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی اصلاً توجیه‌پذیر نیست زیرا پیشوند فعلی **apa-** پیش از **-s**، به **af-** بدل می‌شود و نه به **pa-** یا **pe-**. پس احتمالاً باید پیشوند **pati-** را گزینهٔ دوم فرض کرد که می‌تواند پیش از **-s** به **pas-** و **pes-** (یعنی با **e** کوتاه) بدل شود.^(۲۱)

چنانچه **pes(s)ōs** «شکوه، فغان، تأسف» معنی دهد، همان گونه که از نام «دیو افسوس» بر می‌آید، کوتاه نوشت محذوف ترکیب **Pesōs-Dēw** (ماده دیو افسوس) هم می‌تواند فرض‌پذیر باشد. بر من روشن نیست که نام فرشتگان مانوی هم که به **(s)ws** پایان می‌یافتند، نقشی سازنده در ترجمهٔ نام نبروئیل به زبان پارتی ایفا کرده باشند:

nrsws, nstyqws, mrsws, qptynws, 'hrndws, brsymus,^(۲۲)

narsus, nastikūs, marsus, qaptinus, ahrandus, barsimus

«شبان‌های دلاور».^(۲۳)

چنانچه **pysws** به واقع، با نام فرشتگان مختوم به **(s)ws** - مطابقت داشته باشد، آنگاه هجای آغازی واژه باید واژه‌ای قاموسی با بار منفی باشد، مانند **pēs** (پیس، برص)، که در پارتی شاهی از آن نداریم، اما در اوستایی **paēsa-** در پارسی میانه **pēs** و در فارسی پیس را داریم. پذیرش چنین ساختی ما را به **pēsūs** در آوا نوشت مری بویس هدایت می‌کند. اما این فرض بیشتر بر پایهٔ حدس و گمان است.

شواهد پارتی:

1. 312 V/ 16/ **pnjwm hw pysws**

panjom hō pēsūs

«پنجم آن پسوس» قبل از آن سه گودال آب های تاریک، تاریکی، و آتش تاریک و همچنین آن «آب» که جهان با آن شسته خواهد شد، نام برده می شوند، پس از پسوس «جنین های سقط شده» و ۲۰۰ دیو فروافتاده

(Sundermann 1992, pp. 57, 74-75, sub 99)

2. M 351 V/10/ = M 5187 V/5/ 'wš db kyrd ['w] (š) qlwn 'wd [py](s)ws

uš daβ kird[ō] (š) aqlūn ud pēsūs

«و او (آز) فریب داد شقلون و پسوس را»

(Sundermann 1992, pp. 46, 62-63, sub 7,

پیش از آن در:

W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische Texte der Manichäer* (Berliner Turfantexte, 1V), Berlin 1973, p. 55, I. 1047).

3. M 741 /V/11a/ bzkkp pysws t'ryg

bazakkar pēsūs tārīg

(Boyce 1951, p. 913). «پسوس تاریک بزه گر» می بندد روشنی را در شش بخش دنیای زمینی.

4. M 741 /V/16b/ h(rw)yn 'šmg'n z'dg'n cy hw pysws

harwīn išmagān zādagān čē hō pēsūs

(Boyce 1951, p. 914).

«همه دیوهای خشم، زادگان آن پسوس»

5. M 1817/3/](. psw(s u) [,

pēsū(su)

بدون بافت متن

(M. Boyce 1960, p. 79)

6. M 8828 /R/1a/ py](s)ws o,

pē(s)ūs

بدون بافت متن

(M. Boyce, "Some Parthian Abecedarian Hymns", *Bulltin of the School of Oriental and African Studies*, 14, 1952, p. 448, sub Ga).

این نام به شکل پارتی خود در سغدی، به صورت وام-واژه، آمده است:

7. M 129 /R/14/ šqlwn 't y pyswsy xns bynt

«او (عیسای رخشان) شقلون و پسوس را محکم بست»

(W. Sundermann, "Eva illuminatrix", *Gnosis forschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolf zum 65. Geburtstag*, ed. H. Prissler u.a., Marburg 1994, pp. 319, 320).

8. šqlwn 't y pysws [x'...pjwqt] (x)wrtδ'r'nd

«شقلون و پسوس [آن... جنین ها را] خوردند» (متن چاپ نشده).

9. M 7800 /R/ 10/ wyδp'ty mrync šm'r 'z prywyδδ 'δw' pšq (t δ)wš šqlwn 'ty pysws p(t) [ymw] (x)s

« پس از آن اندیشه مرگ، آز، در لباس دیوهای سقط شده، شقلون و پسوس »

(Sundermann 1994, p. 45).

10. M 7800 /V/9/ LXXX z'r pjqwɿwnyy šqlwn' ty pyswsyy pyymm(s')r 'ʔɿtɿr'nd
« آنها هشتاد هزار جنین سقط شده را نزد شقلون و پسوس آوردند »

(Sundermann 1994, p. 45).

11. M 7800 /V/14/ 'rɿy(y) [IV β](r)ywr pjwwq ww šqlwn xwrɿtɿr' ty IV [βr](y)wr
x' (p)ysws

« و شقلون چهل هزار جنین سقط شده را بلعید، و چهل هزار را پسوس »

(Sundermann 1994, p. 45).

12. So 14256 /V/3/ šklw(n) ZY pysws

بافت متن آسیب دیده

« [شکلوان و پسوس] »

فهرست شواهدی که آوردیم، مؤید تشخیص مری بویس است که: پسوس همان گونه که ماده دیوحرص و طمع (در پارسی میانه و پارتی، آز) به شمار می رود، نبروئیل، جفت شقلون، و مولد نخستین زوج انسانی نیز نامیده می شود. امکان دوم، شق دیگر قضیه است که بیشتر هم تأیید شده است. این امکان در موارد شماره ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۲ مصداق دارد، درحالی که در موارد ۳ و ۴ و نیز در نقل قول پارسی میانه‌ای که در سطر نخست آورده شده، به آشکار، آز مراد است. در مورد شواهد شماره ۵ و ۶ هیچ اظهار نظری نمی توان کرد. مورد شماره ۱ از دیگر موارد روشن تر است، که البته به نظر من در این مورد بیشتر، نبروئیل فرض شده است.

با تأمل در نمونه های مطرح شده این تشخیص محرز می شود که: نبروئیل در متن های آموزش جدلی پسوس، و در نیایش - سرودها آز نامیده می شود. با پذیرش این نکته که آموزه مانوی در متن های تعلیمی مفهوم دقیق و نیز اصلی خود را یافته است (فرض من بر این است که متن M 7800 متعلق به کتاب غولان مانی است) ^(۲۵)، می توان Afsōsag پارسی میانه و Pesōs پارتی را ترجمه نام نبروئیل تلقی کرد، که این نام به «سالار- دیو» آز نیز، واگذار شده است.

پی نوشت ها:

1 Boyce 1951, pp. 908-910.

2 Boyce 1951, pp. 910-911.

3 Boyce 1951, pp. 908-909

4 Boyce 1951, p. 911.

۵ به این دلیل که در روایت چینی موعظه نوس روشن

(Chavannes - Pelliot, "Das Traktat")

که به سنت متنی ایرانی روایت شده است، نام مولد نخستین زوج انسانی به صورت Yelunyang یعنی نبروئیل آمده است، و از پسوس نامی به میان نیامده است.

(Sundermann 1992, p. 82, sub 7,4).

۶ افزون بر آن در تأیید نام نبروتیل، (به صورت بازسازی شده)، در آیین غنوسی بسنجید با:
"Ägypterevangelium"

A. Böhlig, "Zum Selbstverständnis des Manichäismus", *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica 28, ed. W. Sundermann u.a., Leiden 1988, p. 337, mit n. 128.

ترجمه متن در:

The Nag Hamnadi Library, rev. ed. J. M. Robinson, Leiden 1988, p. 214.

7 Skjærvø 1995, pp. 239-255; F. De Blois, Rev. of "Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934)", ed. W. Sundermann, *Jurnal of the Royal Asiatic Society*, 1998, pp. 481-485.

8 Skjærvø 1995, p. 251.

و نه در ترجمه دوبلوا.

۹. بسنجید با:

F. Steingass, *A Comparative Persian-English Dictionary*, London 1892=1963, p. 83

۱۰. برای مثال:

D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1982= 1963, p. 83.

11. F. C. Andreas, K. Barr, "Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen", *SPAW, Phil.-hist. Kl.*, Berlin 1933.

12 Shaked 1979, pp. 138-139, sub[18].

13 Shaked 1979, pp. 142-143, sub B 32.

14 Boyce 1960, p. 48.

۱۵. *rwzxs*، وجه امری از مادهٔ آغازی -*rwzxs*، که با *rōz* (= روشن بودن، درخشیدن) در پارسی میانه، هیچ ربطی ندارد، بلکه از *rwzdyh* در پارسی میانه، و *''rwytky* [pr] (= آزمندانه)، در سغدی است.

(W. B. Henning, *Sogdica*, London 1940, p. 46, l.(3) unten p. 47 sub (3))

این فعل در سغدی مسیحی، به صورت *rwz* (آرزو کردن)، شاهد مثال دارد: (Sims-Williams 1985, p. 224b) و در پارسی میانه باید به صورت *rwz* و *rwz* باید «خشم گرفتن»، معنایی که ما در اینجا پذیرفته‌ایم (که آن هم شاید مانند مشتاق بودن به معنای اصلی «برانگیخته بودن» باز می‌گردد)، در سغدی مسیحی به صورت *''rwytky* شنیدنی. دیوفه کسی یا چیزی بودن «مفهومی هم‌تراز دارد (M. Schwartz, "Miscellanea Iranica", W. B. Henning Memorial Volume, ed. M. Boyce, I. Gershowitch, London 1970, p. 204b Sims-Williams 1985, 148 sub 66 V, 15. p. 391). (که در آنجا برای تحول «آز» به «شیدایی، دیوانگی» تأثیر پدید

جانسنینی *''r'k* (*ärē/ärē*) «دیوانه، پاره‌گو» فرض شده است.

۱۶. *afšōs* (سوم شخص جمع التزامی، در بیان فعل آینده) از فعل *afšōs* «شکوه کردن»، که آن هم باید بر پایه اسم *afšōs* بنا شده باشد که البته این نکته هم مشروط به پذیرش ریشه‌شناسی پیشنهادی ه. و. بیلی است.

(H.W.Bailey, *Dictionary of Khotanese Saka*, Cambridge 1979, p. 426b).

از نظر تاریخ تحول آوایی املاي نخستین همخوان، به صورت *f*، یعنی *p* نقطه دار، اهمیت دارد. حتی اگر برای این واژه تلفظ قدیم تر *afšōs* فرض شود (سنجید با *afšōs* (H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi, Wiesbaden 1971, p. 24b*), *afšōs* با *afšōs*).

آنگاه *β* در این صورت قدیم، یعنی *afšōs*، در متون مانوی در اثر همگون‌سازی (assimilation)، به *s*، که به دنبال آن می‌آید، تبدیل شده و به صورت *afšōs* درآمده است. بالای *s* دو نقطه است، که من در مورد آن نمی‌توانم توضیحی دهم. بیلی *afšōs* را اشتقاقی آغازی از **sauk-* «نامیدن، گفتن» در نظر گرفته است و آن را به *dōs-* در پارسی میانه که خود مشتق از **daug-* است، بازگرد داده است.

(H. W. Bailey, "Indo-Iranica", *Transactions of Philological Society*, 1936, p. 101= *Opera Minora I*, ed M Nawabi, Shiraz 1981, p. 285).

اما این‌ها به ظاهر موارد استثنایی اند. قاعده این است که در پارسی میانه و پارتی -*xs-* باقی بماند. در مورد واژهٔ دوشیدن روشن تر آن است که *dōs-* پارسی میانه از طریق **dauxs-* به **daug-* بازگرد داده شود و برای *dōs-* باید به دنبال اشتقاق دیگری باشیم. به گمان من برای «افسوس» باید به اشتقاقی از **saw-* «ساییدن» اندیشید.

- ۱۷ من بنا بر Skjærvø 1995, p. 251 به نقد از خوانش شروو، به جای py(mw)xt «پوشید»، ph[r]xt برای phryxt را پیشنهاد کرده بودم، اما اکنون می بینم، بیش از هر چیز، به دلایل محتوایی، خوانش شروو بهتر است.
- ۱۸ من معنایی را که شروو برای s'yhyd، ترجیح داده است، می پذیرم، هرچند در نظرم مفهوم متعارف «شاد شدن» نیز ناممکن نمی نماید.
- ۱۹ بسنجید با Kephalaia 73 «در باب رشک هیولا (ماده)» (Über den Neid der Hyle)، آنجا که گفته می شود که ماده بر نخستین مرد، فرستاده سوم، آدم، همه مردگان و پدران نخستین (عیسایان) و نیز خود عیسی رشک می برد. (Kephalaia I. 1. Hälfte [ed. H. J. Polotsky, A. Böhlig], Stuttgart 1940, pp. 178-179).
- ۲۰ لغتنامه دهخدا، تهران ۱۳۷۲.
- ۲۱ در مورد a>e ماقبل صفیری در پارسی میانه بسنجید با، D. N. MacKenzie, "Notes on the Transcription of Pahlavi", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30. 1967. pp. 23-24. = *Iranica Diversa*, ed. C. G. Cereti, L. Paul, Roma 1999, pp. 41-42.
- از قرار معلوم، این قواعد بر زبان پارسی متن های مانوی نیز حاکم است و به این ترتیب با مثال های مکتبی مطابقت دارد:
m'nyst'n, zmyst'n, bwdyst'n, 'whrmzid, nys'w.
- 22 F. K. Müller, *Handschriftreste im Strangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkistan II*, Anhang zu den *APAW*, Berlin 1940, p. 47 sub M 8.
- 23 W. B. Henning, "Two Manichaean Texts with an Excursus on the Parthian ending -ēndēh", *Bulletin of Oriental and African Studies*, 12, 1947, p. 51 sub M 196 = *W. B. Henning Selected Papers II*, Acta Iranica 15, Leiden e.a. 1977, p. 285.
- 24 Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904 = Berlin 1961, Sp. 818.
25. Sundermann 1994, pp. 46-47.

منابعی که به تکرار از آنها نقل قول شده است:

- Boyce, M. (1951) "Sadwēs and Pysws", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13, pp. 908-915.
- Boyce, M. (1960) *A Catalogue of the Iranian Manichaean Scripts in the German Collection*, Berlin.
- Shaked, Sh. (1979) *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, Boulder, Col.
- Sims-Williams, N. (1985) *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berliner Turfantexte XII, Berlin.
- Skjærvø, P. O. (1995) "The Manichaean Polemical Hymns in M 28 I. A Review Article", *Bulletin of the Asian Institute* N.S. 9, pp. 239-255.
- Sundermann, W., (1992) *Der Sermon vom Licht-Nous*, Berliner Turfantexte XVII, Berlin.
- Sundermann, W., (1994) "Manis Book of the Giants" and the Jewish Book of Enoch. A Case of Terminological Difference and What it Implies", *Irano-Judica III*, ed. Sh. Shaked, A. Netzer, Jerusalem, p.p. 40-48 = *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, ed. Chr. Reck u.a., II, Roma 2001, pp. 697-706.

صلیبی با خط سغدی یافت شده در آک - بشیم / قرقیزستان

واسیلیوس کلاین، بن - کریستیانه رِک، برلین

ترجمه گلریز صالح

ویراسته فرزانه وزوایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در اکتبر سال ۲۰۰۲، این امکان پیش آمد که تصاویر ۱ و ۲ از صلیبی، که محل نگهداری آن مشخص نیست، گرفته شود. به همین علت، فعلاً این تصاویر تنها مبنای تحقیق ما به حساب می‌آید. دهکده آک - بشیم (AK-Bešim) که حفاری در آن صورت گرفته است در قرقیزستان قرار دارد.

بر اساس متونی به خط چینی و منابع ادبی، این مکان در زمان شکوفایی خود به زبان چینی Su(i)ye و به زبان عربی sūyāb نامیده می‌شده است.^۱ در محوطه داخل شهر (شهرستان) درسال ۱۹۹۶ مجتمع کلیسایی بزرگی کشف و صلیب مزبور ظاهراً، در انباری که معمولاً در ضلع شمال شرقی مجتمع می‌ساختند، یافت شد.^۲ این انبارها در ممالک غربی در یکی از جناحین ساختمان، در صحن شبستان کلیسا، ساخته می‌شد. تعیین قدمت صلیب یافت شده به سختی امکان‌پذیر است و تعیین این زمان بستگی به تاریخ کل مجتمع دارد که از قرن ۱۰ تا ۱۱ دائر بوده است.^۳

این مقاله ترجمه‌ای است از

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 154-Heft 1/2004 / Harrasowitz Verlag- S 147-156

^۱ . Wassilios Klein: Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh., Turnhout 2000 (Silk Road Studies.3), S.139-146.

^۲ . مرحله اول حفاری گردآوری مدارک توسط:

G.L. Semenov, T.I. Zejmal', K.I. Tašbaeva, L.M. Vedutova: "Raskobkiv Sujabev 1998 g". In: Qitčetnaja archeologičeskaja sessija za 1998 god, Tezisy dokladov Sankt-Peterburg 1999, S.30-33.

ارزیابی‌هایی در این مورد از:

Wassilios klein: "A New Excavated Church of Nesstorian Christianity at the Silk Road (kyrgyzstan)". In: VIIIth Symposium Syriacum, University of Sydney, 26th June-30th June 2000 Edited by Rifaat Ebied. Leuven, im Druck (Eastern Churches Studies).

3 . G.L. Semenov: Raskopki 1996-1998gg. In: Gosudarstvennyi Ermitaž (Hrsg): Sujab, Ak-Bešim. Sankt-Peterburg 2002, S.11-114, bes. S.95.

از این جهت، یافته مزبور متعلق به زمانی است که پیروان مسیحیت در منطقه شمال قرقیزستان امروزی و نیز دره چو (Çu) می‌زیستند. اینان سغدی‌هایی بودند که فرماندهی آنان را شخصی به نام قارلوق Qarluc و از اواسط قرن دهم به بعد قراخانیان Qarahāniden بر عهده داشتند. این امر که آیا صلیب به همین کلیسا تعلق داشته یا نه، به کمک متنی بسیار ناخوانا، که در همان محل یافت شده، قابل بررسی است، اما شایان ذکر است که امکان دسترسی به متن مزبور تا کنون فراهم نشده است. بر اساس گفته‌ها، نوشته‌هایی بر روی ظروفی که به نظر می‌رسد سغدی باشد و نیز نوشته کوتاهی بر روی یک لوح سفالی می‌تواند بسیار راهگشا باشد ولی دست یافتن به آنها هم تا به امروز برای ما مقدور نبوده است. صلیب یافت شده از جنس برنز است که ۱۴ سانت طول و ۱۰/۵ سانت عرض دارد. در این شکل از صلیب، که نزد نسطوریان دیده می‌شود، بازوهای صلیب در قسمت انتهایی به صورت بارزی پهن‌تر از بخش میانی است. بازوی زیرین در این مورد از سه بازوی دیگر متمایز است، به این صورت که پهنای انتهایی آن کمتر و فاقد برجستگی کروی شکل است. سه بازوی زیرین صلیب هر کدام به دو برجستگی کروی شکل ختم شده‌اند.

بازوی زیرین این صلیب متفاوت از دیگر بازوان است، بدین صورت که سطح قسمت پایین آن صاف است و دو سوراخ کوچک دارد. ظاهراً این سوراخ‌ها جهت اتصال به یک پایه یا دیرک تعبیه شده است که متأسفانه چیزی از آن پایه یا دیرک به جای نمانده است. بر روی هر دو سوی بازوهای زیرین و زیرین، نوشته‌های کوتاهی به چشم می‌خورد که متن پیوسته‌ای را نشان می‌دهند. حروف نسبت به سطح پیرامون خود برجسته هستند و به صورت خط شکسته و مرتبط با یکدیگرند. شکل اکثر حروف واضح و کاملاً خوانا است. البته این قرائت، که در ذیل آمده است، یک رشته احتمالات را مطرح می‌سازد. تعیین پشت و روی صلیب با توجه به مفهوم نوشته امکان‌پذیر است ولی کاملاً قطعی نیست

	پائین	بالا
طرف جلو	xcy	1/ wy y(š?)wy? 2/ cl'yp'
	این (?) صلیب مسیح است	
طرف پشت	-Ktr xcy	Prnwr'
	«این باعث افزایش نیک‌بختی است»	

در اینجا باید ابتدا از ورنر زوندرومان (Werner Sundermann)، نیکلاس سیمز ویلیامز (Nicholas Sims Williams)، دزموند دورکین - مایستر ارنست (Desmond Durkin-Meisterernst)، یوتاکیو شیدا (Yutaka

Yushida) و پتر تسمیه (Peter- Zieme) تشکر کنم که با لطف بسیار پیشنهادهای مرا درباره خوانش متن و نیز مشکلات موجود را مطالعه و بررسی کردند و همزمان نظریات یا راه‌حل‌های مختلفی را پیشنهاد دادند. در زیر به نظریات این استادان اشاره شده است.

در هر دو طرف صلیب واژه xcy "است" بخوبی قابل خواندن است. البته این پرسش به میان می‌آید که xcy در کدام قسمت از آن سطحی که طرف رو فرض شده، جای دارد. این واژه ظاهراً در خط نخست قرار دارد. البته منطقی‌تر آن است که بگویم جمله با آن تمام شده است. واژه دوم cl'yp' است که در خط سغدی برای واژه‌های بیگانه نیز بر روی همین سطوح به‌خوبی قابل خواندن است: C برای S و r با ترسیم خط تیره‌ای متمایل به سمت راست برای l و نیز P برای b به کار رفته است. مسئله قابل ذکر در مورد واژه مذکور شکل برجسته حروف پایانی است.



تصویر ۱



تصویر ۲

مشکلات در جایگاه‌های زیر پدیدار می‌شود:

سطح پیشین:

چندان روشن نیست که در آغاز با یک یا دو واژه سروکار داریم. بعد از خطکی که متمایل به راست و چپ است قرار دارد که می‌تواند y باشد. با دقت بیشتر معلوم می‌شود که این حرف برجسته نیست. پس در خواندن می‌تواند مورد توجه قرار نگیرد. به این شکل معمول نیست. بنابر نظر زوندرومان، این شکل فقط با قید زمان و در مفعول بیواسطه دیده می‌شود.^۱ برآمدگی بعدی می‌تواند حرف تلقی شود. نیکلاس سیمز - ویلیامز خلاف این نظریه را دارد و او می‌گوید این شکل شاید قوس پایانی باشد. بعدی به وضوح بزرگ است. پس می‌تواند حرف

۱ مقایسه شود با

نخستین واژه باشد. در خط شکسته، بین و تمایز چندانی نمی‌توان دید پس باید قرائتی ممکن را هم در نظر گرفت که حرف در آن بیاید.

حرف بعدی را می‌توان بیشتر r خواند. دزموند دورکین - مایستر ارنست در قرائت این r را مورد شک قرار می‌دهد. شق دیگر این است که آن را ʒ بخوانیم. این خوانش البته مشکل‌آفرین خواهد بود زیرا بخش انتهایی مشخص نیست و ارتباط محکمی بین حروف ماقبل و مابعد وجود ندارد. شاید کاتب آشنایی کافی با نمونه معمولی نداشته یا سهواً بخش انتهایی را جدا کرده است. در نوشته‌های «سند علیا» نیز گاهی ʒ به صورت فشرده درآمده است، برای نمونه در جدول‌های ۲۲۹ و ۲۴۹. اما در هر دو مورد کاملاً روشن است که امتداد خط از بالا به طرف پایین است. نیکلاس سیمز - ویلیامز در مورد یک چنین ʒ خمیده‌ای تأثیر ʒ سریانی را در مد نظر قرار داده است. حروف بعدی نیز واضح نیستند. قوس بسته نیست و حرف بسیار چسبیده به حرف است.

حرف آخر می‌تواند یا خوانده شود. این حرف چرخش مورّبی دارد. هر گاه این دو حرف روشن و متمایز نوشته می‌شدند، می‌بایست چرخشی به سمت پائین می‌داشت، در حالی که چرخش می‌بایست به سمت کنار یا به سوی بالا می‌بود. اما این تمایز به خصوص در متن‌های جدیدتر رعایت نشده است.^۲ به این ترتیب به قرائتی قطعی نمی‌رسیم. از این توضیحات معلوم می‌شود که علاوه بر حالت (a)، که در بالا ذکر آن رفت، دو صورت (b) و (c) را نیز جهت خواندن و ترجمه می‌توان پیشنهاد کرد.

a)	Wy 'y(ʒ?)'w cl'yp'xey	این (؟) صلیب مسیح است
b)	Wy yr'wx cl'yp'xey	این (؟) صلیب yarkus ^۳ است یا: این (؟) صلیب نور ^۴ است
c)	Wy r'wx cl'yp'xey	این (؟) صلیب Farrux ^۵ است

1. Nicholas Sims - Williams: Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus II. London 1992 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia Vol. III: Sogdian).

۳. مقایسه شود با ضمیمه‌ی از:

Nicholas Sims - Williams: "Remarks on the Sogdian letters y and x (with special reference to the orthography of the sogdian version of the Manichean church-history)". In: Werner Sundermann: Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Berlin 1973, S. 194-198.

۱. قرائت ن. سیمز ویلیامز - N. Sims - Williams «درخشش» اسم خاص ترکی است که در نوشته‌ای سغدی آورده شده است. مقایسه شود با:

N. Sims - Williams: Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-Huang Manuscripts. In: Turfan and Tun - Huang: the Texts. Encounter of Civilizations on the silk Route. Ed. by A. Cadonna. Firenze 1992, S. 45, auf der basis von V. A. Livšic: "Sogdijcy v Semirečie: lingvističeskie i epigrafičeskie svidetel'stva". In: Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov vostoka, XV godičnaja naučnaja sessija LO IV AN SSSR. Moskva 1979, S. 80.

۲. yr'wx در اینجا بعنوان واژه ترکی در متن سغدی به کار می‌رود.

سطح پسین:

در خوانش سطح پسین، این سؤال پیش می‌آید که آیا اولین واژه با پایان یافتن سطر بالایی تمام می‌شود یا اینکه، همانطور که استاد زوندرمان پیشنهاد کرده است، ktr ادامه می‌یابد. این دشواری شاید از آن جهت است که خط روی سطر، که در مورد حرف 'cl'yp' صادق است، با چرخش پایانی تمام نمی‌شود. مشکلی که باقی می‌ماند این است که بعد از حرف هنوز یک حرف 'و' یا n وجود دارد که چندان مشخص نیست اما نوشته در اینجا به پایان می‌رسد و خط مستقیم کمی به بخش میانی صلیب متمایل شده است.

این ارتباط روشن‌تر می‌بود اگر k در پائین‌ترین بخش انتهایی به‌صورت پیوسته نوشته می‌شد. اما در اینجا به وضوح به صورت حرف اول کلمه نوشته شده است. البته این اتصال در مورد نگارش P و Z و K، هنگامی که اتصال مستقیم بین حروف وجود ندارد، صادق است. خوانش اولین واژه مشخص نیست، نه تنها به علت این که در مورد قرائت حرف 'و' n اطمینان وجود ندارد بلکه هر دو r در واقع برجستگی‌های چهارگوشی اند مانند آنچه در سطح جلو صلیب می‌بینیم. اولین سمت چپ بالا دارای برآمدگی کوچکی است که در نتیجه آن وجود حرف r محتمل‌تر به نظر می‌آید. حرف n بسیار مستقیم نوشته شده است به طوری که می‌توان آن را از حرف r تمیز داد.

حرف بعدی می‌تواند یا t خوانده شود، زیرا در قسمت قوس فوقانی آن، برآمدگی کوچکی وجود دارد. حرف r بعدی بسیار مخدوش است.

برای شکل pm r'-ktr تاکنون منشأ و مأخذی به دست نیامده است. از نظر من، این شکل ترکیبی است که جزء نخست آن یعنی p'mr، معادل بسیار خوبی برای fm است، اما fm اغلب بعنوان جزء دوم اسم خاص به کار می‌رود، گرچه به عنوان نخستین جزء ترکیب واژه هم آمده است. r به معنی «سود، بهره» است که در سغدی بودایی با - aka - پی بند r'kh هم می‌آید. مشکل این قرائت افزودگی -tr است که فقط در موارد استثنایی امکان‌پذیر است.^۲ آیا اینجا هم بحث بر سر چنین چیزی است؟

ما دریافتن به قرینه‌ای برای این صلیب به نتیجه‌ای نرسیدیم: صلیب دیگری از این نوع وجود ندارد - یعنی از جنس برنز، در همین ابعاد و با خطی متعلق به آسیای مرکزی یا چین.^۳ البته صلیب‌های کوچکی که برای تزئین گردنبند به کار می‌رفته‌اند به تعداد زیاد و در مکان‌های

۳. پیشنهاد قرائت از ن. سیمز- ویلیامز Farrux «خوشبختی» یک اسم خاص فارسی میانه است. البته در این مورد مدارکی وجود دارد که مسیحیان چینی - ترکستانی آن را در مراسم نماز به کار می‌بردند: وجود زبور پهلوی و کاربرد کلماتی مانند 'g py «پاسخ» و 'q trs «مسیح». اما سوال این است که آیا یک اسم خاص فارسی میانه برای مسیحیان قرقیزستان پذیرفته بوده است؟

۱. مقایسه شود با Gershevitch 1961, S. 973

۲. صلیب جدیدی نیز مشابه با این نوع یافته شده که احتمالاً تقلبی است. از:

Wassilios Klein und Philipp Rott.

مختلف یافت شده است، و تا امروز تعداد اندکی از آنها در معرض دید عموم قرار گرفته‌اند.^۱ شایان ذکر است، براساس دادوستدهای هنری، تصویر برخی از یافته‌های جدید در کراسانیا - رچکا (Krasanja Recka) در درهٔ چو (Ču) نخستین بار در معرض بازدید عموم گذاشته شد.



تصویر ۳ - سمت راست پایین صلیب نیست.

یکی از این صلیب‌ها، سمت چپ پائین عکس (تصویر ۳) از نظر طرح، بسیار شبیه صلیب مورد نظر ماست که دارای پایانه‌های کروی شکل است.

فیلیپ روت (philipp Rott) در نظر دارد که صلیب‌های کوچک دیگری را که در حفاری‌های قرقیزستان یافت شده است در معرض تماشای عموم بگذارد. به این ترتیب، می‌توانیم شاهد یافتن نمونه دیگری نیز باشیم. نوشتهٔ مشابه بسیار نادر است، یعنی از زبان سغدی اصلاً نمونه‌ای از آن در دست نیست و از زبان سریانی نیز نمونه‌ها اندک است، آن هم نه بر روی صلیب‌های برنزی بلکه فقط به عنوان تزئین قبور، در واقع، نوشته‌های روی بازوان صلیب، که بر روی سنگ قبور حک شده‌اند، با هیچ‌یک از صورت‌های پیشنهادی جهت خواندن نوشتهٔ روی این صلیب برنزی مطابقت کامل ندارد. بر روی این سنگ‌ها، عباراتی به چشم می‌خورد، مانند «مسیح نجات‌دهندهٔ ما»، «نماد حیات‌بخشی» یا «صلیب زندگی بخش»^۲. همچنین، بر روی مهری که در موزهٔ ارمتیاز در سن پترزبورگ نگهداری می‌شود، عبارت «نشانهٔ اهدای زندگی» به چشم می‌خورد^۳. آ. مینگانا (A. Mingana) در سال ۱۹۲۵ از صلیبی آهنی در موصل گزارشی داده است که بر روی آن عبارت «صلیب پیروز شده است» به چشم می‌خورد^۴. متأسفانه عکسی از این صلیب در دست نیست.

۱. برای نمونه از باباپکوف در: Bajpakov

Iz istorii drevnich kul'tov Srednej Azii, Chistianstvo Sostavitel': L.I.Žukova. Taškent (1994), S.97 und Abb.25; W. Klein 2000, S.373 Abb.19.

2. Wolfgang Hage: Crosses with Epigraphs in Medieval Central and East Asian Christianity. In: The Harp 8-9 (1995-1996), S.375-382, hier S.376f.

3. P.K.Kokovcov: "K" siro-tureckoj epigrafike Senurecha. In: "Izvestija Impera torskoj akademii nauk" Sankt-Peterburg 1909, S.773-796u.Tafel, hier S.787 Anm. 1.

4. A. Mingana: "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document" In: Bulletin of the John Rylands Library 9(1925) (Nachdruck 1967), S.297-371, hier S.341 f.

عبارت پشیتا Psītā، به معنی "به آن بنگرید و به آن امید ببندید" به صورت گوناگون در حواشی بازوان صلیب به کار برده شده است. آن هم در چین در دوران سلطنت سلسله تانگ (۹۰۶ - ۶۱۸) و در قرن سیزدهم^۱. در هر حال، مشخص می گردد که، در این نمونه های عرضه شده، اسم هیچ شخصی نوشته نشده، بلکه همواره مستقیم یا غیر مستقیم فقط به حضرت مسیح اشاره می رود. نسطوریان نه تنها به ندرت صلیب را با پیکره مسیح نشان داده اند، بلکه واژه های روی صلیب نیز نمایانگر مفهوم آن است^۲. این امر دلیلی است بر این که، به علت اندک بودن تعداد نمونه ها، قرائت های پیشنهادی ما در مورد نوشته روی صلیب هایی که در بردارنده نام اشخاص است قابل چشم پوشی است. البته در مورد شکل و کاربرد بعضی جملات می توان بحث کرد.

والری کولچنکوف (valeri Kolcenkov) طی سخنرانی در کنفرانسی به این نکته اشاره کرد که در ادبیات برای اصطلاح «صلیب نسطوریان» هیچ تعریفی ارائه نشده است^۳. نسطوریان در مورد شکل صلیب به طرحی علاقه مند بودند که دارای اضلاع کم و بیش مساوی با بازوانی کشیده به طرف بیرون باشد. اما براساس مطالعه بر روی سنگ قبور، نه تنها نقش غالب از منظر آنها، بلکه دیگر نقوش نیز فقط مختص آنان نیست. به همین دلیل نمی توان به صورت خاص از آن نام برد. برعکس، صلیب هایی مشابه قطعه یافت شده در آک - بشیم و در همان اندازه را همه جا در خارج از محدوده آئین مسیحیت می یابیم. در واقع، این نمونه بارز خمیدگی در قسمت انتهایی می تواند حتی ویژگی صلیب مالتی یا صلیب ژوهانیت باشد^۴.



تصویر ۴

1. W.Hage 1995-1996, 379; zur spä-teren: James Hamilton/ Niu Ru - Ji: "Deux inscriptions funéraires torques nestoriennes de la Chine orientale." In: JA 282 (1994), S. 147-164, hier S.147-149.

2. Jean Dauvillier: "Les croix triomphales dans l'ancienne Église chaldéenne." In: Eléona Oct. 1956, S. 11-17 (Nachdruck 1983).

3. Valerij Anatolevic Kolcenko: "Zametki o christianstve v Cuijskoj doline v sred-xnie veka." In: "Manas" Universiteti koomduk ilimler Žurnaly. Bishkek 2002, S. 163-182, hier S.168-170.

4. Art. "Kreuz" In: Lexikon der christlichen ikonographie. Bd. 2. Rom 1974 (Studien ausgabe 1990), S. 562-590, hier S.569f. Nr. 19.

شباهت شگفت‌انگیز با صلیب مورد نظراً نه تنها در نزد نسطوریان — مثلاً برای نمونه بر روی سنگ قبر رابان هرمزد (Raban Hormizd) در موصل^۱ — بلکه در فلسطین هم به خط یونانی می‌بینیم. در آنجا همان طرح اصلی را با مقیاسی تقریباً مشابه و حتی در یک مورد با پایانه‌های کروی شکل می‌یابیم (تصویر ۴). به‌خصوص در مورد این صلیب و صلیب دیگر (تصویر ۵) دو نمونه را مشاهده می‌کنیم^۲ که بازوان زیرین صلیب، برخلاف یافته‌ما کامل و بدون تغییر شکل، همچون بازوان دیگر صلیب‌ها، ساخته شده است که البته زائده تیز و میخ‌گونه‌ای به طول چند سانت دارند. این صلیب‌های برنزی یافته در فلسطین متعلق به قرن‌های ۱۰ و ۱۱ می‌باشند. اگر یکی از اینها صلیب "Encolpion" قلمداد شود، با توجه به سطح صاف و پایه تیز آن، این امر پذیرفتنی نخواهد بود. دومین صلیب مربوط به فلسطین است، که با دسته‌ای بسیار نوک تیز به عنوان صلیب نذر شده با پایه‌ای مخصوص برای قراردادن بر روی یک تکیه‌گاه یا یک پایه دانسته شده است. در مورد کاربرد صلیب سوّم، که در ترکیه یافت شده است، اطمینانی نیست. این صلیب صورتی هنری‌تر دارد و متعلق به قرن ۱۱ و ۱۲ است. در باره کاربرد آن گفته شده است: "این مربوط به صلیبی گروهی است که جنس آن از برنز است. از آن به عنوان صلیب اختصاصی استفاده نمی‌شده. این صلیب بر روی یک سکوی خطابه قرار می‌گرفت".^۳



تصویر ۶

^۱ J. Dauvillier 1956, S. 13.

^۲ The State Hermitage Museum (ed): Christians in the Holy Land. The Art of the Melchites and Other Denominations of Orthodox Church. Sankt-Peterburg 1998, S. 42f.

^۳ Jannic Durand in: Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris 1992, S. 329f., Abb. 243. (Hervorhebung von uns).

به این ترتیب، کاربرد صلیب به روشنی مشخص نمی‌شود. شاید بتوان، با توجه به نقاشی دیواری در خوچو (Qoco)، متعلق به قرن ۹ یا ۱۰، به کاربرد یافته‌های آسیای مرکزی بیشتر پی‌برد. در این نقاشی، شهسواری میله‌ای را از قسمت انتهایی رأس آن حمل می‌کند (تصویر ۶).^۱ این صلیب از نظر اندازه و طرح با یافته‌ما همخوانی بسیار دارد و اجزاء محکم کننده در قسمت بازوی زیرین صلیب به خوبی به کمک لنگری در درون یک میله چوبی قابل توجیه است. باز هم در فاصله‌ای دورتر از این به سمت شرق، در دون هوانگ (Dunhuang)، در بازسازی نقاشی یافت شده دیگری صلیبی را می‌توان دید که به اندازه صلیب مورد نظر است و به نظر می‌رسد که اصلاً بر روی میله‌ای نهاده بوده، همان گونه که در نسخه اصلی فقط بر روی سربند به جای مانده است (تصویر ۷).^۲ همچنین بر روی تصویری ابریشمین، که متأسفانه اینک مفقود است، صلیبی در انتهای میله‌ای قرار گرفته است (تصویر ۸).^۳ به این ترتیب، اینک مشخص می‌شود که صلیبی که در آغاز از آن سخن رفت، با توجه به سنت و عرف تصویرگری مسیحیت در مشرق زمین در زمان مورد بحث می‌گنجد. همزمان آشکار می‌شود که این صلیب در آسیای مرکزی نظیر دیگری ندارد و با چشم‌پوشی از باز نمود تصویری و نیز عطف به نوشته روی آن ویژگی‌های خاص صلیب نستوریان را دربردارد.



تصویر ۸

تصویر ۷

تصویر شهسوار متعلق به ترکستان شرقی (با عکس شماره ۶ مقایسه شود) استنباط روشنی از کاربرد آن را به ما می‌نماید. نوشته نیز متنی را ارائه می‌دهد که تا به حال بر روی صلیب‌های یافت شده در ترکستان برای ما آشنا نبود. علاوه بر آن اولین بار است که به سغدی دیده می‌شود.

۱. Albert Grünwedel: *Alt buddhistische Kultstätten in Chinesisch – Turkistan. Bericht über archäologische arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuca, Qarašahr und in der Oase Turfan.* Berlin 1912, S.339 Fig. 677,340.

۲. P.Y. Saeki: *The Nestorian Documents and Relics in China.* Tokyo 1951, Frontispiz u. zwischen S.408 und 409.

۳. Albert von Le COQ: *Chotscho, Facsimile – Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan.* Graz 1979 (Ergebnisse der kgl. Preussischen Turfan- Expeditionen) (Erstdruck Berlin 1913), S.8.

درآمد

زن به دنیا جان و زندگی می‌بخشد. حوا مادر این جهان ناسوتی است. پیش از این در باغ عدن، بهشت عصر رویایی - بی‌زمان، بی‌حیات، بی‌مرگ - بی‌زندگی رواج داشت. ماری که می‌میرد و دوباره جان می‌گیرد، پوستش فرو می‌ریزد، و حیات دوباره می‌یابد، سرور درخت اصلی ficus sycamorus است در جایی که زمان و جاودانگی به هم رسیده‌اند. او در واقع ایزد آغازین است در باغ عدن. یهوه آن که در 'خنکای روز بدانجا قدم گذارد فقط یک میهمان بود. این باغ جایگاه مار است و این داستان قدمت بسیار دارد. مهرهای سومری با قدمتی از ۳۵۰۰ پ.م. عیناً این مار، این درخت و ایزد بانو را در حالی نشان داده‌اند که میوه زندگی را به میهمان مذکر خود تعارف می‌کند. اسطوره ایزد بانو در اینجا روشن است. ضمناً تفاوت میان تصویر این مار و آن مار موجود در سفر پیدایش^۱ (پیدایش ۲، ۳، بخش ۳، بندهای ۱-۴) را هم یک توجیه تاریخی بر اساس آمدن عبرانی‌ها به کنعان و انقیاد کنعانیان تصریح کرده است. ایزدبانو اصل ربوبیت مردمان کنعان بود و مار با آن پیوسته و این همه نماد رمز زندگی بود. جامعه مذکرمدار ایزدان آن را دفع کرد. به بیان دیگر، تلویحاً گونه‌ای واژنش تاریخی در داستان ایزدبانوی مادر در باغ عدن پدید آمد. به نظر می‌رسد که این داستان عملاً با پرداختی که از سقوط حوا دارد کم لطفی بسیار به زن جماعت کرده است. معلوم نیست چرا زن که نماد زندگی است، مسبب این سقوط دانسته شده است. مرد حیات نمی‌یابد مگر به وسیله زن. پس زن کسی است که ما را به این جهان دوگانه تضادها و رنج‌ها می‌آورد. در داستان سقوط حوا، طبیعت همراه‌کننده است و این اسطوره بر تمامیت جهان بازتاب دارد. هر اقدام خودانگیخته نابخشودنی است و نباید بدان مبادرت ورزیده شود.

* چارچوب اصلی این بخش (در آمد) مبتنی است بر باب‌های VI, IV, II کتاب:

Campbell, Joseph, The Power of Mythology, with Bill Moyar, Anchor Books, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Copyright 1988.

1. Holy Bible, placed by the Gideons, the Gideons International

مقوله روح که در ادیان وابسته به ایزد بانوی مادر به عنوان بوی خوش زندگی تعریف می‌شود، نکته‌ای است در خور توجه. در این ادیان روح چیزی نیست که به حیات دمیده شود، بلکه آن چیزی است که از بیرون از زندگی می‌آید. دنیا کالبد ایزد بانو است که ماهیت الوهی دارد و الوهیت بر طبیعت فرو افتاده حاکمیت ندارد. روح مکاشفه ربوبیتی است که در طبیعت فطری است.

بی‌تردید پیدایش ادیان ایزد بانو در رابطه با دست‌آموز کردن نژاد انسانی به وسیله زن ایزد مطرح شده است. نقش زنان در این حال کاشت و برداشت در جوامع اولیه بود. در آن هنگام زنان به واسطه کارایی و قدرت جادویی خود بی‌شک اعضای برجسته جامعه‌ای شدند که در آن می‌زیستند. حاصل این نیروی جادویی چون زمین، زایش و تغذیه بود و نیز اثبات نیروی جادویی زمین. در سنت آغازین زن، نخستین کشتکار است. بعدها هنگامی که خپیش در نظام‌های پیشرفته‌تر به کار آمد، مرد امور کشاورزی را سرمدار شد.

اسطوره‌های زن ایزدان بزرگ همه جانداران را به داشتن رحم و شفقت دعوت می‌کند. و در اینجاست که انسان قداست واقعی زمین را چون کالبد ایزدبانو است، تقدیر می‌نماید. مادر در نظام‌های دینی اصل و منشأ نخستین، یعنی سرچشمه است. او در واقع بیش از پدر والد بلافصل است، چون فرزند از او زاده می‌شود. مادر نخستین تجربه هر نوزاد است، و اسطوره والایش تصویر ذهنی مادر است. ما از مادر زمین سخن می‌گوییم؛ در مصر ایزدبانو نوت Nito, Net, Nut که به صورت کل سپهر ملکوتی نماینده می‌شود، از ۳۰۰۰ پیش از میلاد مادر ملکوت بوده است. «پیش از نوت هیچ چیز آفریده نشده بود. او همه موجودات را آفرید و طبق اسطوره مصری، نخست رع Ra ایزد خورشید را در آسمان جای داد»^۱.

تصویر ذهنی ایزد بانو با تولد شخص از مادر رابطه دارد و این که پدر ممکن است در این حال نامعلوم باشد و یا این که مرده باشد. در حماسه‌ها به کرات مشاهده می‌شود که در هنگام تولد قهرمان پدرش یا مرده و یا این که در جایی دیگر است و او ناگزیر باید به جستجوی پدر بپردازد. اما مادر در این حماسه‌ها همواره وجود دارد. اوست که قهرمان را می‌پروراند و او را به سنی می‌رساند که به جستجوی پدر بشتابد. پس جستجوی پدر و در واقع پدر را یافتن با شخصیت و سرنوشت قهرمان داستان مرتبط است. تصور به ارث بردن شخصیت از پدر و جسم و روان از مادر، تصویری است جاافتاده. اما شخصیت معمایی یک وجود است و شخصیت سرنوشت شخص است و کشف سرنوشت با جستجوی پدر نمادپردازی شده است. در همین راستا جامعه همیشه پدر سالار است و طبیعت همیشه مادر سالار.

حال انگیزهٔ تکریم و تقدیس پیکر ایزد بانوی بزرگ، مادر زمین را در جوامع اولیهٔ مرور می‌کنیم. پیدایش این امر نخست بار با جوامع کشاورزی و کشتکاری ارتباط داشته و در واقع با زمین پیوسته بوده است. انسان زن حیات می‌بخشد، هم‌چنان که زمین به گیاه حیات می‌دهد. زن تغذیه می‌کند، هم‌چنان که گیاه تغذیه می‌کند. به علاوه، نمونهٔ اعلاّی انرژی که اشکال را می‌زاید و آنها را تغذیه می‌کند، مؤنث است. در کشاورزی بین‌النهرین و مصر باستان، و نیز در نظام‌های اولیهٔ کشتکار، ایزد بانو شکل اسطوره‌ای غالب است. در حالی که در اروپای دوران نوسنگی صدها پیکرهٔ ایزد مؤنث پیدا شده، حتی یک پیکر ایزد مذکر دیده نشده است. البته ممکن است جانوران خاصی مانند ورزا، بز و یا گراز به نوعی نمادی از قدرت مذکر باشند، اما تجسم الوهیت ایزد بانو در این زمان یگانه است.

هنگامی که یک ایزد بانو آفریننده شد کالبد او با سپهر و خود او، یا گیتی یکی می‌شود. صحنه‌ای از نوت در معبدی در مصر وجود دارد که در آن ایزد بانو خورشید را در غرب می‌بلعد، و شب هنگام خورشید از کالبد او می‌گذرد و در شرق زاده می‌شود. به علاوه با توجه به نقطه نظر فلسفی نظیر آنچه که در ادیان ایزد مؤنث در هند ملاحظه می‌شود، مؤنث بازنمون مایا است^۱، و باز نمون ساختارهای هوشی و احساسی. او خود زمان و مکان است و رمز و راز ورای او، ورای همهٔ جفت‌های متضاد است. اما همه چیز در درون خود او است و ایزدان هم فرزندان اویند و هر چیز که به تصور درآید و هر چیزی که به چشم آید و دیده شود، حاصل ایزد مؤنث است.

اما به مرور مهاجمان می‌آیند و این تهاجمات به صورت مهیب از هزارهٔ چهارم پیش از میلاد آغاز می‌شود و بیش از پیش مخرب و ویرانگر می‌گردد. این مردمان ناخواندهٔ رمه‌دار از شمال و جنوب می‌آیند و شهرها را به سرعت درمی‌نوردند و بسیاری از آنها را از صفحهٔ روزگار پاک می‌کنند. مهاجمان سامی رمه‌های بز و گوسفند داشتند و هندواروپاییان گاودار بودند و این هر دو فرهنگ در گذشته‌های دور شکارچی بودند. بنابراین، هر دو فرهنگ ساخت دامدار داشتند. وقتی که دامدار باشد کشتار هست و همین‌طور وقتی که شکارچی باشد کشتار هست. برای این که چنین گروه‌هایی همواره در حرکت‌اند، چادرنشین‌اند، و با لطف با مردمان دیگر در تضاداند و در پی تصاحب سرزمین‌هایی که بدانجا قدم گذارده‌اند، و در این تهاجمات ناگزیر سر و کلهٔ ایزد جنگجویان، و ایزد رعد و برق مانند زئوس یا یهوه هم پیدا می‌شود.

داستانی دربارهٔ ایزد بانوی مادر، تی‌امت^۱ وجود دارد که در اینجا می‌تواند به‌عنوان کلید نمونهٔ اعلاّی این واقعه نقل شود. لحظه‌ای که در تاریخ بحرانی تلقی می‌شود. مردمان سامی‌نژاد به دنیایی که نظام ایزد بانوی مادر بر آن حکمفرما بود حمله بردند و سپس اسطوره‌هایی را که ساختار مذکر و مردانه داشت حاکم نمودند و به این ترتیب ایزد بانوی مادر به نوعی ایزد بانوی مادر بزرگ شد و به عقب رانده شد. این واقعه به‌گونه‌ای با پگاه شهر بابل همگام بود. در ضمن هر یک از این شهرهای اولیه ایزد بانوی محافظ خود را داشت.

در دوران حاکمیت تورات و با ورود عبرانی‌ها ایزد بانو مطلقاً نیست و نابود شد. در تورات اصطلاح کاربردی برای ایزد بانو "پلیدی" است. ظاهراً در طول دوران آورده شده در تورات میان این دو گونه آیین، صورتی جابه‌جایی پدید آمد. معدودی از پادشاهان عبرانی برای آن که برفراز قله‌ها به اجرای نیایش می‌پرداختند در کتاب عهد عتیق نکوهش شده‌اند. از آن رو که کوه‌ها نماد ایزد بانو بودند. و در میان عبرانی‌ها بر ضد ایزد بانو تأکید بسیار شده است. این امر در اسطوره‌های هندواروپایی دیده نشده است. در این اسطوره‌ها زئوس با ایزد بانو ازدواج می‌کند و هر دو با همدیگر ایفای نقش می‌کنند.

هنگامی که مرد جانشین زن شد یک گرایش فرهنگی متفاوت و نیز یک روانشناسی متفاوت بروز می‌کند. آنچه را که ایزدان موجه می‌شمارند، تابعان آن فرهنگ نیز جایز می‌دانند و بالطبع در این حال سه وضعیت پدید می‌آید. نخست وضعیت زودهنگام و اولیهٔ ایزد مؤنث است که در آن هنگام جنس مذکر اهمیت الهی ندارد. سپس عکس این قضیه اتفاق می‌افتد، و دورانی می‌رسد که جنس مذکر بر جنس مؤنث تسلط می‌یابد. و سرانجام در دوران کلاسیک هر دو با همدیگر زمام امور را مانند آنچه که در هند حکمفرما بود، به دست می‌گیرند. ظاهراً دوران اخیر حاصل نحوهٔ برخورد و تفکر هندو اروپایی است که در آن اصل مؤنث به‌طور کامل اعتبار خود را از دست نداده بود.

در خاور نزدیک ایزدی که به عرصهٔ زمان نازل شد در اصل یک ایزد بانو بود. مسیح در ترحم و دلسوزی در واقع نقش یک ایزد بانو را بر عهده گرفت. اما هنگامی که باکره به محبوس شدن تن درداد در درد و رنج مقامی برابر پسرش یافت. به همین واسطه اینک در کلیسای کاتولیک او را همپایه و هم‌تراز نجات بخش محسوب می‌کنند.

۱. Ti'amat، در مبحث اسطورهٔ بابل، مردوک ایزد مذکر و پسر خورشید، تی‌امت ایزد بانوی آفریننده را با سلاح باد به دو نیم می‌کند، با نیمی از آن آسمان را درست می‌کند و ستاره‌ها را در آن جای می‌دهد، و با نیم دیگر زمین را پدید می‌آورد و سرانجام این که خود را به جای او تیشیت می‌کند.

در واقع همه این حکایت‌ها از وحدت و یگانگی جنس مذکر و مؤنث خبر می‌دهد. جنس مؤنث زمانی بس دراز در جوامع اولیه تصویر اساطیری حاکم و مسلط داشت. سپس تصویر جنگجو و متجاوز جنس مذکر ظاهر شد. و در اندک زمانی جنس مؤنث را می‌بینیم که در آفرینش و باز آفرینی سردمدار گردید. در اینجا علاوه بر خواست و آرزومندی دو جنس مؤنث و مذکر برای یکدیگر، تصور یک توجیه تاریخی هم نمی‌تواند دور از ذهن باشد. پیش از ورود هند و اروپاییان از شمال به ایران، هند، یونان، ایتالیا، ایزد بانوی مادر Mother Goddess در سرتاسر دره هندو جزایر اژه در تصویری برتر سرچشمه حیات بود و نمود استعاری چرخه تولد، زندگی و مرگ. به مرور با آغاز تصریح مفهوم این چرخه همیشگی در اصطلاحات استعاری نوع بشر، دین و آیین زایش یافت. پس از تسلط هند و اروپاییان در مناطق مزبور، اسطوره زنانه دوباره سروکله‌اش پیدا شد. در قرن هفتم پیش از میلاد این چهره مؤنث اسطوره‌ای در اوپانیشادها و در تقابل با ایزدان قدرتمند ودایی چون اگنی Agni، ایزد آتش، وایو (وای) vayu ایزد بانو و ایندرا Indra شاه ایزدان در ریگ ودا خودنمایی کرد. نام هندی برای بانوی حیات‌بخش و مادر اشکال ما یا شاکتی دوی Maya Shakti Devi است که در اوپانیشادها به عنوان معلم ظاهر شده است. در متون هندی نقل شده که اگر ایزد بانو دوی Devi چشمان خود را یک لحظه برهم گذارد، همه جهان محو و نابود می‌شود.

ملکه آسمان، مادر جاودانه زمین

در دوره‌های ماقبل تاریخ و اوایل دوران تاریخی ادیانی وجود داشتند با تکریم و تقدیس آفریننده برتر، از جنس مؤنث. ایزد بانوی بزرگ — نیای مقدس مؤنث — از آغاز دوران نوسنگی از ۷۰۰۰ پ.م تا پایان آخرین معابد متعلق به ایزدبانو در سال ۷۰۰ میلادی مورد تقدیس و تکریم بوده است. برخی از صاحب‌نظران دوران پرستش ایزدان زن را از گذشته‌های زودهنگام‌تر یعنی از دوران پارینه‌سنگی علیا ۲۵۰۰۰ سال پیش خبر داده‌اند. با این حال در وقایع آورده شده در کتاب عهد عتیق که به گونه‌ای متعلق به دوره‌های تاریخی است، ابراهیم اولین پیامبر ایزد جهوه — یهوه Jehova-Yahweh در ادیان یهودی — عیسوی است که پیش از ۱۸۰۰ و پس از ۱۵۰۰ پ.م. نمی‌زیسته است. محققان وابسته به کتب مقدس نیز به همین تاریخ نظر دارند که ابراهیم در کنعان (فلسطین) می‌زیسته است. داده‌های باستان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و تاریخی همگان برآنند که پرستش ایزدان زن هزاران سال پیش از آن‌که در خاورمیانه و خاور نزدیک جامعه پدرسالارانه ابراهیم خودنمایی کند، شکوفایی تام داشته است.^۱ لازم به ذکر است که یهودیان الفانتین Elephantine در قرن پنجم پیش از میلاد در مصر شریک مؤنث یهوه را

می‌پرستیدند.^۱ در متون متعدد از معبدی در الفانتین موسوم به یهو yahu نام برده شده که صورتی از نام یهوه است. از فهرست واگذاری و اعانات یه یهو چنین برمی‌آید که پرستش او صورت یگانه و مطلق نداشته، چون عیناً اعاناتی هم برای ایشون بتل Ishun Bethel و آنات بتل Anath Bethel اهدا شده بود. آنات Anath ، آنات Anat ، ایزد بانوی کهن کنعانی بود که پرستش او در اوگاریت Ugarit (رأس‌الشمرة امروزین) واقع در شمال کنعان و نیز در میان میسنایی^۲ ها و هوریانی^۳ ها رواج داشته است. این نام در شکل آناتوث Anathoth بر زادبوم ارمیا نهاده شده و آنات یهو Anath yahu احتمالاً زن ایزدی بود که در کنار یهوه پرستش می‌شده است. نام او را همچنین با آناهیتی ایرانی، آناتیت Anait آناتولیایی، آناتوسی Anatu سومری و حتی با آتنلی Athena یونانی یکی شمرده‌اند.^۴ شاید براساس این شواهد اینک بتوان کاربرد ملکه آسمان را در کتاب ارمیا^۵ نبی توجیه کرد.^۶ به هر حال، پرستش ایزدان زن پیش از آن که به مرور و در طول زمان از میان برداشته شود، طی قرون متمادی مورد سرکوب مدافعان ادیان جدیدی بود که ایزدان مذکر بر آن حاکمیت داشتند. اسطوره آدم و حوا و ازدست دادن بهشت از همین ادیان جدید پدید آمده است.

حال مرور می‌کنیم جامعه دارای آفریننده زن و نیز زنانی را که در آن جامعه می‌زیستند و به آن آفریننده دانا و دلیر حرمت می‌گذارند. همچنین نگاهی داریم به اعضای ادبانی که حاکمیت مردانه داشتند، متجاوزانه عوامل پرستش زود هنگام‌تر و حتی خاطره آنان را سرکوب کردند. داستان آدم و حوا واقعاً بیان‌کننده چیست؟ چگونه و در چه زمانی نوشته شده است؟ شاید داستان سرکوب حقوق زنان برای آن نوشته شد تا واقعیت‌های تاریخی و شیوه‌های اندیشیدن سیاسی را که به نگارش اسطوره سقوط یهودی — عیسوی از دست دادن بهشت انجامید، توجیه کند.^۷

1. Documents from old Testament times. "Prayer to any God", Translated with introductions and notes by members of the society for old testament study and by winton Thomas, Thomas Nelson and Son LTD 1958, P. Notes 115.

۲. Mycenaens. در تعاریف مختلف چنین آورده شده‌اند: ساکنان سرزمین اصلی یونان و کرت که طبق نام‌گذاری باستان‌شناسان از یکی از مکان‌های باستانی موسوم به میسنا نام گرفته‌اند؛ گروهی از هند و اروپاییان مانند آخایی‌ها Achaeans یا شاید مهاجران زود هنگام‌تری که از شمال آمده بودند؛ از بومیان زود هنگام‌تر ساکن در کرت؛ اقوام دریا یا فلسطینیان، و در تعریف دیگری فلسطینیان را شاخه‌ای از میسنایی‌ها آورده‌اند و بالاخره از خویشاوندان هیکسوس‌ها "شبان شاهان" که در نبرد از ارابه‌های جنگی اسیران استفاده می‌کردند و از دیرباز در مصر فرماتروا بوده‌اند.

When God was a Woman, P. 49

۳. Hurrians ، هند و اروپاییانی که در اوایل هزاره دوم پیش از میلاد در شهرهای شمالی سوریه می‌زیستند. همان اثر. همان صفحه.

4. Stone, Merlin. Ancient Mirrors of Womanhood. Atreasury of Goddess and Heroine Lore from around The World. Beacon press, Boston 1984 PP. 129-130;

نگاه کنید به پانویست شماره ۱ صفحه ۱۷۸

۵. کتاب عهد عتیق. کتاب ارمیانی ۷، باب هفتم. ص ۱۱۰۵. بند ۱۸، ۱۹۰۴

6. Documents from Old Testament Times, P. 257

7. When God was a Woman, Preface xii

چنان‌که پیداست نویسندگان یهودی — عیسوی کتاب مقدس به عمد هویت ایزدان مؤنثی را که همسایگان یهودی ایشان در کنعان، بابل، و مصر می‌پرستیدند از میان بردند. در تورات کلمه‌ای درباره ایزد زن آورده نشده و در انجیل هم به ایزد بانو با عنوان الوهیم اشاره شده که جنس مذکر داشته است. ولی در قرآن این وضعیت با وضوح و روشنی بیان شده است: "بت‌پرستی از آن مشرکان است." به‌رغم کشف معابد بسیار متعلق به زن ایزدان در حفاری‌های مربوط به دوران نوسنگی^۱ و نیز تاریخی، بسیاری با بازگردن کلمات کتاب مقدس بر آنند که زن ایزدان ابتدا بر فراز تپه‌ها و پشته‌ها پرستش می‌شدند. همچنین دین ایزد بانو پرستش شهوانی برهنگی و ماهیت شادخوارانه و اسطوره‌شناسی ناپخته و نتراشیده نخراشیده داشته است. به‌علاوه، در اکثر متون باستان‌شناسی به‌دین ایزد زنان به‌عنوان "آیین باروری" اشاره شده است. شاید نگرش به جنسیت در ادیان مختلف هم‌عصر سبب پیدایش این طرز تلقی در نویسندگان متون مذکور شده است. اما تقدیس از ایزد مؤنث در شواهد باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی Archaeom mythology به‌عنوان پدیدآورنده، قانونگذار جهان، پیامبر، مقررکننده سرنوشت آدمی، مبدع، شفادهنده، به‌دام‌اندازنده، سردار شجاع و بی‌باک در رزم‌گاه، همه و همه حاکی از آن است که اطلاق آیین باروری گونه‌های ساده‌سازی ناپخته از یک ساختار پیچیده دینی است. و به‌رغم آن‌که عنوان ایزد بانو در بسیاری از متون تاریخی خاور نزدیک و خاورمیانه "ملکه آسمان" آورده شده، برخی از صاحب‌نظران تمایل داشتند که او را فقط "مادر جاودانه زمین" بخوانند.^۱

در معابد ایزد بانو کاهنه‌هایی که وظیفه انتقال تعالیم پیامبرگونه او را در قالب مشورتی پند و اندرز و توصیه‌کردن برعهده داشتند، از آن‌رو که زن بودند و احساسات و شمع قوی داشتند برای مکاشفه الهی بهترین واسطه محسوب می‌شدند. باین حال، قابلیت سیاسی آنها در عهده‌دار شدن مناصب مشورتی عموماً نادیده گرفته شده است. شگفت آن‌که ویژگی‌های احساسی یا قدرت‌های شهودی هیچ‌گاه در ارتباط با پیامبران مذکر یهوه مطرح نشده است. ظاهراً زنان همواره برای آیین‌های پیچیده راغب و مستعد بوده‌اند.^۲

حال با مطرح کردن پرسش‌هایی نظیر این‌که ایزد بانو که بود یا چرا یک مؤنث به‌جای یک مذکر ایزد برتر شده بود، پرستش او تا کجا رخنه کرده بود و خود او تا چه اندازه قابل‌توجه بود، می‌توانیم کندوکاوی ژرف‌تر در دوران پارینه‌سنگی علیا و نوسنگی داشته باشیم. با آن‌که پرستش ایزدان زن در سرتاسر دنیا رایج بود، اما تأکید بر بسط و تکامل دین ایزدان مؤنث در خاورمیانه و خاور نزدیک بیشتر به واسطه آن‌که در این سرزمین‌ها ادیان یهود، عیسوی و اسلام پدید آمده بودند، به‌نوعی توجه بیشتری را به خود معطوف می‌کند. به نظر می‌رسد که کشف تکامل ایزد مؤنث در هرکجای این کره ارض درهم‌تنیدگی خاصی با آغاز دین داشته است، شاید از آن‌رو که دین در دوره‌های آغازین به‌طور مشخص اساس یگانه‌پرستی داشته و بازنمایی استعاری باروری در کانون یگانه‌پرستی این امر را تصریح می‌کند. اگر چه اکثر مکان‌های

1. The power of myth, "The Gift of Goddess", P.207. When God ... P.xix.

۲. همان اثر، ص ۲۱۱

باستان‌شناسی متعلق به دوره پارینه‌سنگی علیا در اروپا پیدا شده‌اند، لکن احتمالاً آنها هم به‌گونه‌ای دارای همان بن‌مایه دینی ایزد مؤنث اواخر دوره نوسنگی در خاور نزدیک بوده‌اند. بااین حال اطلاعات ما درباره نوع پرستش ایزد بانو در این دوران بیشتر حدسی است، و فرضیه‌های مربوط به اصالت زن ایزد نیز بیشتر براساس همانندی عادات مادرخویشی mother kinship به نیاپرستی ancestor worship بنا شده است. شواهد نیز به‌نوعی سه رشته طرح مجزا را مطرح می‌کند.^۱

طرح نخست که بر همانندنگاری انسان شناختی استوار است توسعه و تکامل جوامع مادر - راستایی matrilineal اولیه را توجیه می‌نماید. مطالعات مربوط به طوایف اولیه به آنجا انجامیده است که برخی مردمان جدا افتاده ابتدایی درک روشنی از مفهوم روابط جنسی نداشتند. و این همانندنگاری می‌تواند در مورد سطح شناخت بیولوژیکی مردمان دوران پارینه‌سنگی نیز کاربردی باشد. ظاهراً در مراحل اولیه تکامل انسان، پیش از آن‌که معمای باروری و رابطه مقاربت با تولد نوزاد درک شود، زن به‌عنوان زندگی بخش مورد تکریم بوده است. از آن‌رو که زنان می‌توانستند همانند خود را پدید آورند و نقش مرد در این جریان هنوز ناشناخته بود. در نتیجه حاصل عدم شناخت روابط جنسی با تولیدمثل در بسیاری از جوامع باستانی مفهوم پدری و چه‌بسا پدرسالاری را هم دستخوش سردرگمی کرده بود. بااین حال، در همین جوامع تولد کودکان از زنان با توجیه‌های اسطوره‌ای همراه می‌شد. در جامعه‌ای با این مقتضیات مادر به‌عنوان والد یگانه خانواده، خود تنها پدیدآورنده نسل بعدی محسوب می‌شد و گذاردن نام قبیله یا طایفه مادر بر کودکان کاملاً طبیعی بود. فرایند الگوهای مادر - راستایی در بخش‌هایی از سرزمین‌هایی چون استرالیا، آفریقا و هند در نزد دراویدی‌ها Dravidians، و بقایای آن در پولنیزی، ملانزی، میکرونزی و اندونزی براساس شواهد به‌دست آمده از موقعیت بالاتر زن، تصریح شده است. انتقال پس از ازدواج مرد به خانه زن در چنین جوامعی، امری عادی بود.

دومین رشته از شواهد در مورد آغاز باورها و شعائر دینی و رابطه آن‌ها در میان جامعه مادر - راستایی است. در این باره فرهنگ‌های پارینه‌سنگی، کشف مکان‌های متعلق به آن دوران، شعائر و تشریفات مردمان با توجه به تدفین مردگان از اهم موارد بررسی‌شدنی است. به نظر می‌رسد که مفاهیم اولیه دینداری در این دوران اصالت نیاپرستی داشته و این شیوه پرستش در میان قبایل در سرتاسر جهان مرسوم بوده است. در این جوامع مورد بحث ما از دوران پارینه‌سنگی علیا علاوه بر نیاپرستی که اصالت مقدس آیینی داشته، احتمالاً مادر والد یگانه خانواده بوده و توجیه‌های تیره‌ای فقط از دوده مادر مورد نظر بوده است. در اینجا تصویر پدیدآورنده کل حیات انسانی با تصویر قبیله از زن به‌عنوان کهن‌ترین و نیای مقدس آنان نظم می‌گرفت و در نتیجه این تصویر همواره مورد تکریم و پرستش بوده است.

1. Seltman, Charles. Women in Antiquity "Femina Sapiens", Hyperion press INC 1979 PP. 17-25; Myth and Ritual "The Myth and Ritual pattern of the Ancient East, "by editor S.H.Hook oxford University press, London: Humphery, Milford 1984, PP.1-15; Documents from old testament times, "Fertility cult". PP.130-133.

سومین رشته از ملموس‌ترین شواهد از پیکره‌های بی‌شماری از دوران پارینه‌سنگی علیا به‌دست آمده است که در فرهنگ‌های گراوتی^۱ - آرنیایکی^۲ پیدا شده است. برخی از این یافته‌ها احتمالاً از ۲۵۰۰۰ سال پیش تاریخ دارد. این پیکره‌های کوچک که از سنگ، استخوان، کاهگل ساخته شده‌اند و به پیکره‌های ونوس موسوم‌اند، در مناطقی پیدا شده‌اند که زمانی اجتماعات کوچک انسانی مستقر داشت. و یافته‌های مزبور غالباً در جوار بقایای دیوارهای فروریخته‌ای قرار داشتند که احتمالاً از ابتدایی‌ترین و زود هنگام‌ترین زیستگاه‌های دست‌ساخت بشر در روی زمین بوده است. باستان‌شناسان پس‌رفتگی و پیش‌آمدگی دیوارها را برای گذاردن این تندیس‌ها گمان برده‌اند. تندیس‌ها که اغلب ظاهر زنان باردار را دارند در محدوده وسیعی از مکان‌های باستانی گراوتی - آورینیایکی در اسپانیا، فرانسه، آلمان، اتریش، چک‌اسلواکیا و روسیه پیدا شده‌اند. به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران این مکان‌ها و پیکره‌ها محدوده زمانی ده‌هزار ساله‌ای را می‌نمایانند. همچنین تندیس‌ها، بت‌های متعلق به دوران پرستش مادر بزرگ Great mother ذکر شده‌اند که در میان شکارگران غیر صحرانورد آرنیایکی در محدوده‌ای از جنوب فرانسه تا دریاچه بایکال در سیبری رواج داشته است.

اما دیرین‌شناسان از این قضیه توجیه متفاوتی دارند به این معنا که در دین دوران پارینه‌سنگی تصویر "مادر- زن" گونه پیچیده‌تری داشته و شامل ایده‌های گوناگون مرتبط با اهمیت و ارزش خاص زن در جامعه قبیله‌ای اولیه بوده است. در این توجیه او نه یک ایزد، نه یک بت و نه مادر یک ایزد است. بلکه او مادر یک قبیله است. ذهنیت طوایف شکارگر از قبیله مادرسالاری matriarchal این دوران در تندیس‌ها بازتاب یافته است.^۳

یکی از پیوندهای چشمگیر میان دو دوره پارینه‌سنگی و نوسنگی وجود تندیس‌های به‌دست آمده از جوامع نوسنگی است که با ادامه حضور خود در بایگانی‌های دوران تاریخی، وجود زن ایزد را در این دو فرهنگ تصریح می‌کند. باین حال، در خاورمیانه و خاور نزدیک رابطه میان پیکره‌های زنان دوران پارینه‌سنگی و پیدایش بعدی جوامع زن ایزدپرستی دوره‌های نوسنگی به‌رغم تأکید بسیار بر آن، هنوز نامعلوم است. وستونیکا Vestonica، از مکان‌های باستانی قابل ذکر در چک اسلواکیا است که در خود گور زنی را همراه با پیکره‌های آبدیده و منظم چیده شده ونوس داشته است. در گور این زن حدوداً چهل ساله ابزارهای پوشانده با استخوان کف ماموت که اخلابوش شده بودند، وجود داشت. به‌علاوه در شنیدار Shanidar واقع در منطقه‌ای شمالی رودخانه دجله گور نه‌هزار ساله‌ای از یک زن جوان‌تر پیدا شده که او

۱. Gravettian فرهنگ پارینه‌سنگی علیا با ویژگی تیفه‌های پیشرفته چخماقی و تندیس‌های عاج ساخت زنان، نام گرفته از مکانی موسوم به La Gravett در جنوب غربی فرانسه است. Americana Vol 2

۲. Aurignacian، مجموعه‌ای از فرهنگ‌های پارینه‌سنگی متأخر با ویژگی ابزارهای سنگی خوش‌ساخت و مجسمه‌ها و غارنگاره‌های پیشرفته، نام گرفته از مکانی موسوم به Aurignac در مرکز فرانسه است. همان اثر. همان صفحه

3. When God was a woman PP.11-14 ; Women in Antiquity "Femina Sapiens", PP.17-25.

نیز اُخراپوش شده بود. شاید پوشش اخراپی به واسطه رنگ سرخ خود به گونه‌ای جلوه استمرار حیات را داشته است.

اما دست‌ساخته‌های حاضر در بایگانی‌های تاریخی بیشتر از نظر مصالح، اندازه، همچنین ترکیب و شیوه خیره‌کننده ساخت یک‌جور است. پیوستگی میان این دو دوره شاید با عنایت براین نکته مورد تأکید باشد که تندیس‌های دوران پارینه‌سنگی نظیر ایزدان مادر یا زن ایزدان زمین متعلق به کشتکاران اوراسیا در دوره نوسنگی بوده و چه‌بسا نیای مستقیم آنان باشند. به‌علاوه بسیاری از آن‌ها با نمونه گراوتی خود از دوران پارینه‌سنگی علیا وابستگی داشتند.

دو مکان باستانی حاجی‌لر Hacilar در شصت میلی شمال غربی آناتلیا، ترکیه، و موسی‌داغ زمانی بخشی از کنعان در شمال سوریه — از جالب‌ترین مکان‌های اولیه متعلق به جماعت زن ایزدپرستی در دوران پیش نوسنگی است و قدمت این فرهنگ‌ها در خاور نزدیک از ۹۰۰۰ تا ۷۰۰۰ پیش از میلاد است. هنر این دوران به‌صورت پیکره‌های حجاری‌شده جانوران و مجسمه‌هایی کوچک از ایزد مادر جلوه کرده است.^۱

این اجتماعات دوران نوسنگی عموماً با آثاری ظاهر شده‌اند که حکایت از تسلط و توسعه کشاورزی دارد و غالباً در محدوده‌هایی چون کنعان (فلسطین، لبنان، سوریه) آناتولی (ترکیه) و نیز در امتداد رودخانه‌های دجله و فرات (عراق) بوده است. از اهم اجتماعات دوران نوسنگی به ترتیب زیر یاد می‌شود: اریحا (در کنعان) از ۷۰۰۰ سال پیش مردمان در خانه‌هایی می‌زیستند که با آجرهای گچ‌کشی شده ساخته شده بود. برخی از خانه‌های خشتی دودکش هم داشتند و در ورودی آن‌ها حفره‌ای برای قرارگیری ستون تعبیه شده بود. در اینجا وجود زیارتگاه‌های به ظاهر مستطیلی‌شکل گچی و یافته‌های دیگر از جمله تندیس‌هایی را که به سینه خود اشاره دارند، حاکی از نقش مؤثر مذهبی تلقی کرده‌اند. میان این تندیس‌ها و ایزد بانوی مادر که پیشترها در خاور نزدیک حضور داشت، شباهت بسیاری وجود دارد.

جارمو، در شمال عراق، اجتماعات دیگری از مردمان دوران نوسنگی ۶۸۰۰ پ.م را در خود داشت. در اینجا، تندیس‌های ایزدبانوی مادر تصویر اصلی دین دوران خود را نمایش می‌داد، به‌علاوه، مجسمه‌های جانوران هم در این مکان دیده شده است. از اوگاریت Ugarit، جامعه پیش عبرانی واقع در شمال کنعان (غرب سوریه) در قرن چهاردهم پیش از میلاد آثاری از یک زن به‌دست آمده که ترجمه عنوان او "بانوی بزرگ سرای سلطنتی" است. این زن به آدات Adath شهرت داشت که معنای "بانو" دارد و شریک مذکر او آدن Adon معنای "آقا" داشته است. در این منطقه زن ایزد آنات Anath خوانده می‌شد که شریک مؤنث بعل Baal — ایزد حاصلخیزی و حیات — بود، به‌علاوه واژه‌ای مشابه آدات بود. متون اوگاریت نخست‌بار به افسانه پیدایش آنات و نقش فعال این بانوی بزرگ در امور سیاسی اشاره کرده است.^۲

1. Religion of Antiquity, Edited by Robert M. Seltzer, Macmillan Publishing company, New York, 1989, P.62; Darvill, Timothy, The concise Oxford Dictionary of Archaeology, Oxford University press, 2002.

2. Kramer, Samuel, Noah. (ed) mythologies of the Ancient World, "Canaanite mythology", by Cyrus H. Gordon. Anchor Books Doubleday and company, Inc. New York, PP. 184-185; When God was a woman, PP. 14-15; Religions of Antiquity, P.63

حاجی‌لر، مکان نوسنگی مورد اشاره از دوره آرینیایکی است که در ۶۰۰۰ پ م مسکونی بوده است. در اینجا تندیس‌ها تصویر ایزدبانو و مردی را نشان می‌دهند که نقش وابسته و تابع داشته و به‌عنوان کودک یا معشوق او ملاحظه شده است. چاتل هویوک Çatal Hüyük نیز مکان نوسنگی دیگری است در جنوب شرقی قونیه کنونی با حدود چهل زیارتگاه که قدمتی از ۶۸۰۰ پ م دارد. تندیس‌های پیدا شده در این فرهنگ که قریب به یک‌هزار سال پاییده است ایزدان مورد ستایش مردمان دوران نوسنگی را در منطقه نشان می‌دهد. مجسمه اصلی متعلق به زن ایزد معروف به مادر است که از سه وجه نمایانده شده: به‌صورت زنی جوان؛ به‌صورت مادری که می‌زاید؛ و نیز زنی سالمند. احتمالاً دین در وهله نخست با نقشی پیوسته بوده که زن در رشد و نمو کشاورزی اولیه داشته است. به‌علاوه مراسم نیایش ایزدبانو را هم عمده‌تاً زنان سامان می‌دادند و گذشته از اداره امور مذهبی، مسایل حقوقی، اجرای آداب و سنن را هم عهده‌دار بودند. به این ترتیب ایزد اصلی و عمده در هزاره هفتم پیش از میلاد در چاتل هویوک جنسیت مؤنث داشته است.

در اجتماعات دوران نوسنگی مکان‌های باستانی در شمال رودخانه دجله در حوالی موصل و اربیل که به دوره حصونه معروف است ابراهایی چون بیل، کج‌بیل، انبارهایی برای ذخیره گندم و نیز اجاق‌های گلین پیداشده که از اواسط هزاره ششم پیش از میلاد تاریخ دارد. به نظر می‌رسد که ایده‌های مذهبی این دوره در تندیس‌های گلی ایزدبانوی مادر بازتاب داشته است.^۱ حلف نیز در زمره فرهنگ‌های پیشرفته دوران ماقبل تاریخی خاورمیانه و خاور نزدیک باستان است که در امتداد رودخانه فرات و غرب آن تا رودخانه هابور Habur قرار داشت. این فرهنگ در مکان‌های باستانی اوایل هزاره ششم پیش از میلاد ظاهر شده است. ضمناً به واسطه استعمال هم‌زمان فلز، برچسب دوران کالکولیتیک بر خود گرفته است. در اینجا یک مورد ظرف سفالی، احتمال اختراع چرخ سفالگری را از دوران حلف یادآور می‌شود. تندیس‌های زن ایزدان حلفی به‌ویژه در ارپاچی Arpachiya اغلب با نقش مار، تیرچه‌های دودمه همراه بوده است. همه این نمادها به ترتیبی که در دوران تاریخی شناسایی شده‌اند، با پرستش ایزدبانو پیوند داشتند. در اور Ur و اوروک Uruk دو مکانی که در متناهی جنوب رودخانه فرات در فاصله‌ی کم با خلیج فارس قرار داشت نیز نقش ایزدبانو در ۴۰۰۰ پ م ظاهر شده است. فرهنگ‌های بداری^۲، عمراتی^۳، تاسی^۴ و جرزی^۵ نیز در همین اوان از ۴۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پ م در مصر پدید آمدند. حاملان این فرهنگ‌های نوسنگی از پدید آوردن گان تندیس‌هایی بودند که از زود هنگام‌ترین

۱. When God was a woman P.17; Ancient Mirrors of womanhood, PP.5-6; 27-28. Religions of Antiquity, P.62; The concise Oxford Dictionary of Archaeology.

۲. Badarian، بقایای فرهنگ نوسنگی بداری متعلق به ۴۵۰۰ پیش از میلاد از شهری موسوم به البداری نام دارد که در جنوب آسیوت (Asyut)، شهری در ۴۰۰ کیلومتری جنوب قاهره واقع شده است. Americana Vol 2.597.

۳. Amratian، فرهنگ نوسنگی عمراتی از ۴۵۰۰ پیش از میلاد است با ظروف سرخ‌رنگ صیقل یافته‌ای که بر آنها نقش‌مایه‌های هندسی سفیدرنگ نقر شده است. Americana, Vol 22.484.

۴. Tasian، این فرهنگ در ۴۵۰۰ پیش از میلاد به ساکنان دوران نوسنگی فیوم در دره نیل تعلق داشته است. همان اثر، همان صفحه.

۵. Gerzean، این فرهنگ از مکانی موسوم به الجرزه در فیوم نام دارد. Americana, Vol 22.408.

بت‌های متعلق به ایزدان در فرهنگ روبه رشد مصری بوده است. پیدایش کشاورزی از دیگر مظاهر قابل ذکر در این فرهنگ‌ها محسوب می‌شود.

از این مرحله به بعد تاریخ با اختراع خط در سومر (جنوب عراق) و مصر در سال ۳۰۰۰ پ م آغاز می‌شود. در دوره‌های تاریخی نیز زن ایزد در هر نقطه‌ای در خاور میانه و خاور نزدیک شناخته شده بود. بالین حال در قرون دگرگونی، دین نیز بی‌شک تغییرات بسیار پذیرفت. اما بت‌پرستی تا دوره‌های کلاسیک یونان و روم پا برجا ماند. تا این‌که به مرور در دوره امپراطوران مسیحی روم و روم شرقی (بیزانس) در سال ۵۰۰ م آخرین معابد متعلق به بت‌پرستی برجیده شد.

صاحب‌نظران، نیای مقدس زن را براساس موضوعات باستان‌شناسی همه جوامع اولیه دوران نوسنگی و کالکولیتیک، ایزدبانوی مادر خطاب کرده‌اند که به‌عنوان ایزد برتر مورد تکریم بوده است. کشاورزی اولیه نیز در پیرامون زیارتگاه‌های متعلق به ایزدبانوی مادر عمل‌آوری می‌شد که به مرور به مراکز اقتصادی و اجتماعی بدل شدند. در همین مراکز، هسته‌های اولیه شهرهای بعدی بناگذاشته شدند.^۱ همه نشانه‌های موجود از دوره‌های اولیه نوسنگی حاکی از برتری حقوق زن در سیستم قبیله‌ای است و این‌که زمین از طریق دوده مؤنث به ارث می‌رسیده است.

اظهارات جامعه‌شناسان در مبحث اقتصاد و کشاورزی دوران نوسنگی و اوایل دوران تاریخی بر آن است که در جوامع اولیه زنان قدرت و اعتبار اقتصادی و اجتماعی را یکجا کسب کرده بودند. آنان منابع عمده ثروت را در اختیار داشتند، صاحب‌خانه، تولیدکننده خوراک و فراهم‌آورنده پناهگاه و ایمنی بودند، و مردان تحت تکفل ایشان روزگار می‌گذراندند. در این روزگار ایزدبانو فرمانروایی مطلق و یگانه داشت.^۲

به مرور در منطقه جغرافیایی خاصی او صاحب پسر یا برادری شد که معشوق و شریک وی نیز بود. این مذکر جوان در ادوار اولیه تاریخی به‌صورت نمادین به‌عنوان بخشی از دین مؤنث تلقی شده است. اما واقعیت برتری ایزدبانو بر ایزد جوان متحدوی — پسر، معشوق، همسر — همچنان بر نظام اولیه تشکیلات اجتماعی مادرسالاری بازتاب داشته است. این جوان همان کسی است که سالیانه نقش مردانه را در اتحاد جنسی مقدس با ایزدبانو ایفا می‌کند. آیین مزبور از دوران تاریخی شناسایی شده، لکن باور عمومی بر آن است که در دین دوران نوسنگی هم حضور داشته است. این مذکر جوان در زبان‌های مختلف به‌صورت‌هایی که در زیر مشاهده می‌شود، آورده شده است: دوموزی (سومری) Dumuzi؛ ایزد شبان که شکل وابسته به کتاب مقدس آن تموز Tamuz است؛ آتیس Attis (آناتولیایی)؛ آدونیس Adonis (یونانی)؛ اوسیریس Osiris (مصری)؛ یا بعل Baal برادر و شریک آنات. این مذکر جوان که مرگ زودرس داشت همه ساله روز مرگ او را گروندگان ایزدبانو، گرامی می‌داشتند و به مویه و زاری می‌پرداختند. ظاهراً در هر جایی که این جوان در گذشته ظاهر شود باید در انتظار دین ایزدبانو هم بود. افسانه‌ها و آیین‌های او در بسیاری از فرهنگ‌ها عیناً تکرار شده است. رابطه و پیوند ایزدبانو با پسرش یا در برخی از

1. Women in Antiquity "The Rivers", PP.29-30.

۲. همان اثر، همان صفحه

مکان‌ها با یک جوان جذاب که به‌صورت نمادین پرسش را هم می‌نمایاند، در سرزمین مصر از سال ۳۰۰۰ پیش از میلاد شناخته شده بود. در ادبیات زود هنگام تر سومر؛ در بابل؛ آناتولی و کنعان هم پیدا شده است. به‌علاوه در افسانه آفرودیت و آدونیس یونانی از دوره کلاسیک وجود داشته است. در روم ما قبل مسیحی هم به آیین‌های سیبل Cybele و آتیس ایزدبانوی مادر و پرسش معروف بوده است. شاید در منطقه اخیر به گونه‌ای تحت تأثیر نمادین آیین‌های اولیه مسیحیت واقع شده — یکی از صورت‌های عمده دین که گستره وسیعی را از نظر جغرافیایی و گاهشماری پل می‌زند — بوده است.

به هر حال، با ورود امواج بی‌شمار مهاجمان شمالی به منطقه که بیشتر به‌صورت رشته‌ای یورش‌های تهاجمی صورت گرفت، سرزمین‌های متعلق به مردمان تحت نظر ایزدبانوی یکی پس از دیگری تسخیر و تصرف شد. شاید اینان هم چون مردمان اولیه نوسنگی — اخلاف احتمالی فرهنگ‌های گراوتی — آرینیایی که از اروپا آمده بودند — از اخلاف مردمان دوره میانسنگی — ۱۵۰۰۰ - ۸۰۰۰ پم در اروپا به‌ویژه در دانمارک بودند که به خاور نزدیک روی آوردند! این مهاجمان شمالی که عموماً هند و اروپایی ذکر شده‌اند با خود دینی را به همراه آوردند که پرستش ایزد جوان جنگ یا ایزد برتر پدر fathergod بوده است. ورود آنان از نظر باستان‌شناسی و تاریخی ظاهراً در سال ۲۴۰۰ پم بود، اما الگوی رایج پس از تهاجم آمیخته‌ای از دو گونه دین‌شناسی را فاش می‌کند. با این حال قدرت و ضعف آن از شهری به شهر دیگر متفاوت است. مهاجمان با تصرف هرچه بیشتر شهرها رشد بی‌سابقه یافتند. و دین پرداخته آنان اغلب ایزدان زن و مرد را در کنار هم می‌گذارد. البته نه به‌عنوان دو قدرت برابر، بلکه مرد به‌صورت همسری مقتدر و یا حتی قاتل زن بوده است. با این حال اسطوره‌ها، تندیس‌ها و شواهد مستند، حضور بی‌وقفه ایزدبانو و بازمانده عادات و آیین‌های پیوسته با دین او را به‌رغم کوشش‌هایی که فاتحان در انهدام یا دست‌کم گرفتن این گونه پرستش در عهد باستان داشته‌اند، آشکار می‌کند.^۱ به نظر می‌رسد که برتری قدرت زن با بسط استفاده از فلزات که در ساخت اسلحه به‌کار می‌رفت به نوعی پایان پذیرفته باشد.

می‌دانیم که کهن‌ترین نمونه‌های مکتوب در معبد ملکه ملکوت در ارخ (سومر) کمی پیش از ۳۰۰۰ پم کشف شده است. در آن هنگام نگارش در وهله نخست برای ضبط صورت حساب‌های تجاری معبد کاربرد داشته است. گروه‌های از راه رسیده شمالی این خط را که میخی خوانده می‌شد، اقتباس کردند و آن را برای گزارش‌ها و متون خود به‌کار گرفتند. شگفت آن که همه متون موجود در یکی دو قرن پس از ۲۰۰۰ پم تحریر شده‌اند. در این صورت احتمالاً زبان نوشتار هیچ‌گاه به‌عنوان یک رسانه برای ضبط افسانه‌ها و اساطیر مورد عنایت نبوده است، یا شاید اگر الواحی هم وجود داشته، منهدم شده و دوباره در این هنگام بازنویسی شده است. در این حال ناچار باید به متون مضبوط پس از تهاجم و چیرگی شمالی‌ها اکتفا کرد. از منابع دیگر اطلاع‌رسانی باید از شواهد و بازمانده‌های مربوط به آیین و رسوم، ادعیه، نمادپردازی اسطوره‌ها، بقایای معابد، موجودی مجسمه‌ها یاد کرد که اطلاعات ذیقیمتی از پرستش

ایزدبانو و شکوفایی دین او را در برخی از مناطق در اختیار می‌گذارد.

در مطالعه باورهای دینی بخش وسیعی از فرهنگ‌های باستانی جهان، اکثر صاحب‌نظران ادواری را کندوکاو کرده‌اند که ایزدان مذکر حاکمیت داشتند. و چون بسیاری از بررسی‌ها منطقه جغرافیایی خاصی را مورد عنایت داشته، بعضاً نتیجه آن شده که زن ایزدی که با نام یا نام‌های بومی منطقه‌ای مشخص می‌شد، هرگز ذکر نشود. به هر صورت در بررسی‌های دقیق‌تر روشن شد که بسیاری از نام‌هایی که در مناطق، متفاوت استعمال می‌شدند، عملاً القاب و عناوین ایزدبانوی بزرگ بوده است. عناوینی چون ملکه ملکوت، بانوی جایگاه رفیع، فرمانروای آسمان، بانوی عالم، حاکم مطلق آسمان‌ها و از این قبیل. از این رو، تعداد الهه‌ها بی‌شمار نبوده اما تنوع عناوین حاصل زبان‌ها و لهجه‌های متفاوت بوده است. حال در توضیح برخی از آنها به‌طور نمونه به ذکر مثالی می‌پردازیم: در میان بابلی‌ها و سامیان شمالی ایشتر Ishtar ایزدبانوی مادر، در کنعان عشتورت Ashoreth (عَشرَت Asherat)، در فنیقیه عشتارت Ashtaret شده و ستایش او نخست‌بار در سرزمین‌های لوا / لوان Levant رواج داشته است. عشتورت الهه مُشرک تحقیرشده در کتاب مقدس در واقع همان ایزدبانوی بزرگ است که در کنعان و خاور نزدیک ملکه ملکوت بود. به‌علاوه به صورت‌های اینین Innin (سومری)، اینانا Inanna (بین‌النهرین جنوبی)، نانا Nanna (سومری)، نوت Nut (مصری) آنات Anat (لوانی)، آناهیتا^۱ (ایرانی)، ایسیس (یونانی شده اوست Auset، اوسپت Ausept، ایزدبانوی مصری)، ایشره Isherah، آشره Asherah (ایزدبانوی کنعان در عصر مفرغ متأخر ۱۵۰۰-۱۳۰۰ پم و نیز معروف به مادر ایزدان در نوشته‌هایی از اوگاریت)، اتورت Attoret، اَثر^۲ و هاتحور^۳ در زبان‌ها و لهجه‌های گوناگون هم مورد ستایش بوده است. نام این ایزدبانو را در سوریه اِتهَر Athar و در کیلیکیه آته Ate آورده‌اند.^۴ عشتورت در نوشته‌هایی از آپولئوس Apulieus، نویسنده رومی قرن دوم میلادی ظاهر شده و درباره خود می‌گوید: من طبیعت‌ام، مادر جهان‌ام، معشوقه همه نیروهای طبیعت‌ام، کودک ازلی زمان‌ام،

۱. Anahita، ایزدبانوی ایرانی و آناتولیایی. شاید اقتباس آناهیتا در باورهای متأخر ایرانی، نتیجه اثرگذاری آن از آناتولی بوده است. روایت است از استرابو Strabo که دوشیزگان اشراف‌زاده آناتولی پیش از ازدواج در معبد آناهیتا روسی‌گری می‌کردند. این مورد در ایران گزارش نشده. به هر حال، به‌رغم انتساب مراسم شادخوانانه به ایزدبانوی آب‌ها، اشاراتی نیز داریم که کاهنه‌هایی که در معبد او خدمت می‌کردند، پیمان پاکدامنی می‌بستند. به‌علاوه، روایتی که نقش آناهیتا را به‌عنوان نظاره‌گر گیتی نقل می‌کند همراه با گفته‌ای که اهورامزدا می‌مذکر این وظیفه را به وی محول کرده، شاید به گونه‌ای نتیجه خارجی تکریم‌گذاران به زن ایزد باشد که در ساختار دینی مذکرمدار هندو ایرانیان وارد شده است.

Hinnels, John R. Persian Mythology, The Hamlyn publishing group LTD 1975. PP.32-33; Ancient Mirrors of woman hood, P.209
مزداپور، انتشارات ثریا، تهران ۱۳۸۱، صص ۷۲۱-۷۴۱

۲. Atuar، ایزدبانوی عربی است، پیوسته با ایشتر سامی.

۳. Hathor مصری - ایزدبانوی گاو، یا زنی که با چهره و شاخ‌های گاو نمایانده شده. این زن ایزد در کتیبه‌های متأخر عربستان جنوبی به‌صورت ایزد مذکر آورده شده است.

حکمران همه موجودات مقدس، ملکه مردگان، ملکه نامیرایان و نیز تنها تجلی همه ایزدان مذکر و مؤنث موجودام. اشاره من بر ارتفاعات درخشان سپهر، بر نسیم خوشگوار دریا، بر سکوت اسفبار و بی‌رمق جهان زیرین حکم می‌راند. من هرچند در ابعاد بسیار پرستیده شده‌ام، با نام‌های بسیار خواننده شده‌ام و در آیین‌های گوناگون به هر شیوه‌ای استمالت شده‌ام، همچنان همگان در این کره‌ی ارض ستایشم می‌کنند. فریگیایی‌های phrygian اولیه من را پسی‌نونتیکا Passinuntica مادر ایزدان می‌خوانند؛ آنتی‌ها من را آرتمیس سیکروپیایی Artemis Cycropian می‌نامند؛ در نزد جزیره‌نشینان قبرس به آفرودیت پافیان Aphrodite Paphian و برای کمانکش‌های کرت Crete دیکتینا Dictynna و نیز برای الوسینیایی‌ها Eleusinian مادر باستانی غلاتام. برخی مرا جونو Juno، و دیگران هکات Hecate (زن ایزد آناتولیایی و یونانی) و دیگران دیگر رامنوبیا Ramnubia خوانده‌اند. اما دو نژاد ایتویپایی که آفتاب‌بخست در سرزمین آنان می‌درخشد و مصری که در دانسته‌های باستانی نمونه و سرآمدند، مرا با تشریفات کامل ایزد اصلی می‌ستایند.

بنابراین با یک نظر جامع به قضیه معلوم می‌شود که در خاورمیانه و خاور نزدیک الهه مؤنث به‌عنوان ایزدبانو مورد تکریم بود، شاید به‌گونه‌ای که امروزه درباره خدا اندیشیده می‌شود. اما خداانگاری و پرستش الهه مؤنث در بسیاری از سرزمین‌های جهان باستان تفاوت موضوعی داشت و برداشت‌هایی بنیادی از باورهای مشابه دین‌شناسی بود که از ادوار اولیه تمدن انسانی ریشه می‌گرفت. بی‌تردید درک و دریافت عظمت و حرمت‌گذاستن به ایزدبانو در دورانی بس بعید بیست‌وپنج هزارسال پیش (پارینه‌سنگی علیا) و یا حتی از دوره‌ای هفت‌هزار ساله و در ابعاد سرزمین‌هایی وسیع دشوار است، اما درک دیرپایی قدرت و نفوذ گسترده این دین که روزگاری دراز پایدار بود، بسیار پراهمیت است.^۱

براساس داوری‌های مبتنی بر مصنوعات و اسطوره‌های برجای مانده همه اروپای دوره نوسنگی از ۳۰۰۰ پیش از میلاد دارای نظام به‌شدت همگون مبتنی بر ایده‌های مذهبی نشأت گرفته از ایزدبانوی مادر بود. او در سوریه و لیبی نیز شناخته شده بود. سرزمین‌های مورد بحث این ایده‌های مذهبی کم و بیش همگون در شرق و غرب به این قرار بود: عراق کنونی، ایران، هند، عربستان، اردن، فلسطین، مصر، لیبی، سوریه، ترکیه، یونان، ایتالیا و در فرهنگ‌های بزرگ کرت، قبرس، مالت، سیسیل، ساردنی. ظاهراً مردمانی از پیروان زن‌ایزد داناان Tuatha dé Danaan، Danaan، مادر ایزدان کهن ایرلند و شریک Tuatha، جادوگران — مرد — که منشأ خود را در ایزدبانو دانو Danu جستجو می‌کردند، روزگاران پیش از راه رسیدن فرهنگ رومی، این ایده را با خود به ایرلند آوردند. سلت‌ها که امروزه بخش اعظم جمعیت ایرلند، اسکاتلند، ویلز و بریتانی (برتانی) را تشکیل می‌دهند و در نزد رومیان به گل Gaul معروف بودند، نیز کاهنانی را به جشن مقدس ایزدبانوی سیبل Cybele که در قرن دوم پ م در پسنوس Pessinus در آناتولی برپا شد، فرستاده بودند. به‌علاوه از شواهد کنده‌کاری‌ها در کارناک Carnac و زیارتگاه‌های

1. Women in Antiquity P.37; Documents from old testunat, P.115; Wilkinson, Philip. illustrated Dictionary of Mythology, Dk publishing Inc, Newyork 1998, "Mesopotamian underworld" P.24, "Egyptian creation", P.30 and PP.23-27, 27; Leeming, David. A Dictionary of Asian Mythology, Oxford University Press 2001, P.157.

گلیایی Galic در فرانسه چنین برمی آید که این مکان‌ها زمانی متعلق به ایزدبانوی بزرگ بوده است. این ایزدبانوی مادر در فرهنگ‌های ۹۰۰۰-۷۰۰۰ پم به صورت تندیس‌های ایزد برتر حضور داشته است.^۱

همچنین در ایلام این مادر بزرگ‌های ایزدان در هزاره سوم پم به صورت جدی در پرستشگاه‌های ایلامی قدرت بلامنازع بودند. اما از هزاره دوم چهره کهن مادر سالاری در ایلام به تدریج در اثر قدرت‌گیری مردان، تغییر کرد و مقدمات سازگاری میان ایزدان زن و مرد به وقوع پیوست. در هزاره سوم هومبان Humban شریک ایزدبانو هنوز در جایگاه سوم بود، اما از اواسط هزاره دوم در رأس پرستشگاه قرار گرفت. در شوش شریک مذکر اینشوشیناک Inshushinak نام داشت که در روزگاران زود هنگام‌تر به پدر، در میانه هزاره دوم به پادشاه ایزدان، و در قرن هشتم پم به محافظ ایزدان زمین و آسمان معروف بود. ایلامیان در شرق سومر متمرکز بودند و در اوایل دوران‌های تاریخی این دو فرهنگ با یکدیگر روابط تنگاتنگ داشتند. ایزدبانو در نزد ایلامیان به منزله مادر بزرگ ایزدان محسوب می‌شد، و در واقع در رأس همه آن‌ها قرار داشت و این همه نزدیک بودن به نظام مادر سالاری را در نزد هواخواهان این دین نشان می‌دهد.

در مورد اولویت الهه مؤنث در نزد سامیان تأکید شده که: الهه‌یت مؤنث در دین سامی حاصل همراستای نظام خویشاوندی مؤنث و نیاپرستی بوده است. برتری زن بر مرد در سرود نیایش سومری هم تأکید شده است. به علاوه در حماسه گیلگمش، کاتب رسمی سپهر سومری یک زن است و اختراع خط هم به یک زن ایزد نسبت داده شده است. شاید هم خط را نادیتو Naditu کاهنه‌هایی که در معبد اینانا، ایزدبانوی ارخ، امور تجاری معبد را سامان می‌بخشیدند پدید آورده بودند. زنانی که خود را به ایزد تسلیم کرده‌اند، معنای دیگر واژه نادیتو است.

به مرور اکدی‌ها در حدود ۱۹۰۰ پم پیش‌تازان فرهنگی و سیاسی منطقه می‌شوند. زبان آن‌ها در خاور نزدیک کاربرد پیدا می‌کند. و زبان سومری با ادغام دین سومریان در فرهنگ بابلی در خدمت دین درمی‌آید. در سال ۱۶۰۰ پم کاشی‌ها^۲ در بابل قدرت بلامنازع می‌شوند. طبق شواهد زبان‌شناختی، کاشی‌ها به وسیله مهاجمان شمالی، هند و اروپاییان که به زور در بابل و آشور رخنه کرده بودند، فرمان رانده می‌شدند. در این دوران شأن زن بابلی در مقایسه با زنان سومری پیش از خود تنزل یافته، اما پارهای از آزادی‌ها را به‌ویژه در خانه، جایی که زن، ایزدبانو خوانده می‌شد، همچنان حفظ کرده بود. احتمالاً قوانین جاری درباره زنان این دوره در بابل بیشتر اصالت مادر سالاری داشت.^۳

در مصر پیش از هزاره سوم دو بخش علیا (در جنوب) و سفلی (منطقه دلتا) هریک به وسیله یک زن ایزد مهم نمایانده شده است. مصر علیا، حیطة ایزدبانو نک‌هبت Nekhebt بود که تصویر او با کرکسی که

1. When God was a woman, PP.24-25; Religions of Antiquity, P.66; Oxford Dictionary of world Mythology.

۲. Kassite، یکی از اقوام پیش ایرانی ساکن در کوهساران زاگرس، رشته کوهی که سرزمین ایلام و ماد را از مرزهای

آشور جدا می‌کند. رک مفان در تاریخ باستان، هاید معیری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۱.

3. Women in Antiquity, "The Rivers", PP.29-32; "Babylonian Myth and Ritual, PP.40-43; Religions of Antiquity, P.63

بال‌های گشاده دارد به نقش درآمد، و مصر سفلی محدوده ایزدبانو کبری Cobra، گاو آسمانی بود که نام اوزیت Au-zit مار بزرگ هم برای او به کار می‌رفت. نقش‌های اوزیت با اوست و نیز با ستاره‌ای موسوم به ست Set، سیت Sept، و سوتیس Sothis در مصر و شعرای یمانی Sirius در یونان پیوسته بود. نام و نقش اوزیت چه‌بسا با باورداشت سومریان درباره مار بزرگ، مادر ملکوت هم بی‌ارتباط نباشد.^۱

دیودور به تفصیل درباره ایسیس یونانی شده اوست نگاشته که در ابعاد دوگانه اوزیت و هاتحور ادغام شده است. هاتحور در دوره‌های دیر هنگام‌تر با هوروس مذکر وابسته است. او در سرزمین نوبیه / نوبه به شکل شیر مؤنث ظاهر شده، به علاوه با ایزدبانو نوت که در اساطیر مصر به عنوان مادر وی ذکر شده، ارتباط تنگاتنگ داشته است. به نقل از دیودور، ایسیس در دین مصریان باستان مبدع کشاورزی، شفا دهنده بزرگ، پزشک و نخستین کسی است که قوانین داوری را در سرزمین تثبیت کرده است. هرودوت و دیودور هردو سرزمین مصر را سرزمین آزادی و برتری مقام زن تلقی کرده‌اند.^۲ طبق اسطوره-شناسی مصری، قدرت ایسیس از برادر / همسرش اوسیریس بیشتر بود. به علاوه، حرمت گذاردن به ایسیس و عادات مربوط به خویشاوندی مؤنث در نظام کهن مصری، احتمالاً حاصل برتری مقام و قدرت زن بر مرد در مباحث خواسته و ارث محاسبه می‌شود که تا دوران رومیان پاییده است. به این ترتیب نظام مالکیت وراثت مبتنی بر اساس مادر-راستایی در مصر، و ارتباط پرستش الهه زن با این نظام، و نیاپرستی چنین توصیف می‌شود: در مصر ایزد زن بر مرد برتری دارد و نیای زن بیش از مرد پرستش شده است. چون هویت جنسی الهه برتر بر نظام خویشاوندی حاکم در هر جامعه‌ای مربوط می‌شد. براین اساس در مصر ساختار مادر - راستایی حاکم بود. و در بررسی مقام زن، این ساختار وابستگی به مادر یا خویشاوند مؤنث به اصل مادر - راستایی نام و اموال انجامیده است. در نظام اجتماعی مادر - راستایی علاوه بر انتقال اموال از طریق دوده مؤنث، پسرها، همسرهای برادران هم فقط به واسطه نسبت خود با زن که مالک قانونی است به عنوان و املاک دست می‌یابند. اصل مادر - راستایی به معنای مادرسالاری نیست، بلکه به معنای زن در جایگاه قدرت تعریف شده است. به عبارت دقیق‌تر مادر رئیس خانواده، یا دارای همین شأن و منزلت در جامعه است. در برخی از جوامع مادر - راستایی، برادر زن که حق استفاده از نام و اموال آن زن را دارد، نقش مهمی ایفا می‌کند.

جوامعی که از دیرباز سنت مادر-راستایی یا زن‌مداری را پیروی می‌کردند، هنوز در بسیاری از نقاط دنیا وجود دارند. از این رو، در قرن نوزده و بیست، افزون بر مطالعه اصالت‌های چنین جوامعی، نظام چندشهری نیز از موضوع‌های مطرح بوده است. حاصل این بررسی‌ها، جوامع زن‌مدار را به عنوان مرحله خاصی در رخداد تکامل تلقی کرده و براین نکته اصرار ورزیده است که همه جوامع پیش از آن که به مرحله پدرسالاری و تک‌همسری - که ظاهراً مرحله ممتاز تمدن ارزیابی شده - دست یابند، ناچار باید از مرحله مادرسالاری گذر می‌کردند. امروزه سخن گفتن درباره نظام‌های پیشین جامعه مادرسالار کمتر مرسوم است. و شواهد از نقاط

1. Women in Antiquity, "Egypt and Crete", PP.42-59; Myth and Ritual. "myth and Ritual in Ancient Egypt", pp. 15-19.

2. Ancient Mirrors of womanhood, PP.258, 261, 134.273 ; When God was a woman, PP.87,201,36.

مختلف جهان حاکی از تضعیف پیش‌رس نقش زنان در ساختار بخش‌های مختلف اجتماعی است. پیداست که اکثر بررسی‌های مربوط به مادرسالاری مبتنی بر همگونی‌های انسان‌شناختی و متون کلاسیک یونان و روم است. چراکه اکثریت قریب به اتفاق این آثار در دو قرن نوزدهم و بیستم مورد تحقیق بوده است که نویسندگان آنان کمتر دسترسی به شواهد باستان‌شناختی داشتند. باین حال، به‌رغم تعبیر نادرست یا داوری‌های جانبدارانه، دست‌اندرکاران به صورتی پیشگویانه به فراتر از زمان خود رفته‌اند.^۱

ایزد مباشر

ما تا اینجا با تعاریفی سروکار داشتیم که دربارهٔ زن ایزد بوده، بی آن‌که همسری اختیار کرده باشد، اما پیوندهایی موقت باکسی هرچند پایین‌تر از خودش داشته است؛ حادثه‌ای کاملاً ویژه زن ایزدان شرق باستان که اساساً مادران نه همسر، و معشوق‌ها در کنار آنان در ناچیزی و پوچی نسبی آرمیده‌اند. ظاهراً جنس مؤنث در آنچه که به تجدید طبیعت وابسته است، عامل بازایی و احیاجنس مذکر است. بنابراین اینانا / ایشتر، نه دموزی / تموز منبع حیات و بازایی بود. ضمن آن‌که ایزد جوان در برقراری تولیدمثل به‌صورت مباشر او، مؤثر و سودمند بوده است. به هر حال، عملکرد جنس مذکر در جریان تولیدمثل، حیاتی و ظاهر می‌شود و آن هنگامی است که ایزدبانوی مادر همسر می‌شود تا مرد وی نقش خود را به‌عنوان پدیدآورنده ایفا کند.

در بین‌النهرین این مذکر جوان پسر / معشوق یا خدمتگزار بود. اما در محدودهای از هند تا مدیترانه نقش ایزدبانوی مادر به‌صورت زن ایزد مجرد ظاهر شده است. در جزیره کرت، در اوج تمدن مینوسی‌ها^۲ اگرچه عناصر مذکر خود را بسیار در قلمرو حکومتی نشان می‌دهند، اما تداوم مذهب در توسعه اجتماعی مرحله کهن‌تر مادرسالاری همچنان بازتاب داشته و حتی در این هنگام زن ایزد مقام برتر داشته است. در آناتولی که رابطه بسیار نزدیک تجاری با مینوسی در کرت داشت، باردیگر شاهد آیین مشابه مادر بزرگ با همسر ماهواره‌ای، معشوق یا فرزند، به‌گونه‌ای که می‌تواند باشد، هستیم. بنابراین، دین اولیه سرزمین متمدن کرت با ستایش کامل از یک ایزدبانوی بزرگ مطرح می‌شود و این درحالی است که حضور ایزد مذکر در آیین ایزد بانو قطعیت دارد، اما به‌صورت زیردست و مخفی شده در پس‌زمینه.^۳ در عربستان، منزلت زن ایزد به‌صورت والد تبار مطرح شده است. اگرچه در دین عربان یک ایزد زن و یک ایزد مرد با همدیگر جفت بودند، لکن ایزد زن قدرت برتر بود. به‌تدریج تغییراتی صورت گرفت و ویژگی‌های ایزد مؤنث را ایزد مذکر ربود و به این ترتیب قدرت جنس مؤنث تنزل یافت. باین حال ایزدبانو حتی در دین بعدی

1. The power of Myth, PP.3-207-209.

۲. تمدنی کهن در کنوسوس که از مینوس Minos نام دارد. این فرهنگ پیشرفته پیش‌میسناپی کرت در سال‌های

۳۰۰۰ تا ۱۱۰۰ پ.م در اوج شکوفایی بود. Americana, Vol 19.

3. Mythologies of the Ancient world, "Mythology of summer and Akkad," PP.122-123; women in Antiquity, "Egypt and crete," PP.42-49.

دوران پدرسالاری شناخته شده بود و پرستش او به آیین‌هایی پیوسته بود که ریشه از اعصار مادر - راستایی داشت.

به‌مرور تغییر در قانون خویشاوندی مادر را از بلندمرتبه‌گی پیشین خود در خانواده محروم کرد و قدرت و آوازه‌اش را به پدر منتقل نمود. زنان حق انتخاب همسران خود را به دلخواه ازدست دادند و زن بالاچار به سروری همسر تن درداد. هم‌زمان فرزندانش همه هدف و منظور ارث شدند و کلیه مسئولیت‌های گروه‌های خونی متوجه پدر شد. تا اینجا مذهب پابه‌پای قوانین نظام جدید اخلاقی ناشی از این تحول پیش رفت. الهه مستقل مادر به حکم ضرورت تابع شریک مذکر خود شد، یا هرگاه می‌شد بنیاد برتری زن ایزد سست و متزلزل شود، تغییر جنسیت او مانند ایشتر که در عربستان جنوبی صورت مذکر آتر به خود گرفت، عملی می‌گردید. (← پانوش ص ۱۷۸) به این ترتیب زن با پذیرش خویشاوندی مرد به وضعیت تابع تن درداد و از آن پس در دین مقام اصلی را یک ایزد مذکر احراز کرد. این انتقال دست‌کم در خاورمیانه و خاور نزدیک با اعمال خشونت، کشتار، سلطه، تصرف مناطق بوده است.

براساس آنچه گذشت در بسیاری از نقاط خاور نزدیک میان دین زن ایزد و نظام مادر - راستایی رابطه نزدیک و به‌هم پیوسته‌ای وجود داشت. اگرچه داده‌ها اکثراً مربوط به قلمرو پادشاهی‌هاست، اما به‌اندازمای هست که بتواند رسوم رایج مادر - راستایی را در حوزه‌های جغرافیایی بسیار و در میان عوام، القا کند. در مطالعه گذار دین زن ایزد به پرستش ایزد مذکر و تأثیر آن بر موقعیت زنان، الگوهای معینی شکل گرفته است.

از اوایل هزاره دوم پ م آشوری‌ها رابطه تنگاتنگ سیاسی و بازرگانی با هیتی‌های هند و اروپایی داشتند. به‌علاوه شاهزادگان هوریانی هند و اروپایی در شهرهای مختلف شمالی سوریه از ايسن تاریخ به بعد حاضر بودند. از ۱۶۰۰ پ م بابل که تحت نظارت کاشی‌ها اداره می‌شد عملاً در اختیار هند و اروپایی‌ها قرار گرفت. و نیز از ۱۵۰۰ پ م سرزمین آشور به‌طور کامل در قبضه هوریانی‌هایی درآمد که پادشاهی میتانی را پدید آوردند.

در پی این تسخیر و تصرف‌ها بود که اسطوره مردوک در حماسه بابلی انومالیش Enuma Elish جان گرفت. ترکیب واژگانی انومالیش معنای "آنگاه که بر فراز" دارد و معروف‌ترین اسطوره اکدی درباره آفرینش است. البته نه آفرینش به‌طور اعم، بلکه در روند کار مردوک بیشتر در مدنظر است. بنابراین، انومالیش را می‌توان از نخستین مآخذ مربوط به ایده‌های کیهان‌زایی اکدی نام برد.^۱ این اسطوره عیناً در آشور با جابه‌جایی نام آشور (ایزد) به جای مردوک پدید می‌آید. از سویی حاصل ته‌اجمات هند و اروپاییان به سرزمین‌های کنعان و بین‌النهرین در هزاره دوم پ م، در پدید آمدن دین و قوانین عبرانی نقش به‌سزایی ایفا می‌کند.

1. Mythology of Sumer and Akkad, PP.120-121 ; Mythology and Ritual "Hebrew Myths", PP.177-178 ; Hamilton , Edith. Mythology, Timeless Tales and Heroes published in U.S.A , PP 27,28 ; Goodrich, Norman Lorre, The Ancient Myths PP 9,11,13,14.

حال مروری می‌کنیم در اوضاع و احوال این مهاجمان شمالی که نظام پدرسالاری را بنیاد گذارده، آداب و رسوم و پرستش ایزد مذکر را حتی پیش از ورود خود به سرزمین‌های زن ایزدپرستی، باب کرده‌اند. و با این تغییر بزرگ باورهای دینی و آداب اجتماعی را دگرگون ساخته‌اند و به مرور دین کهن استوار بر پرستش ایزد زن را که از دیرباز تداوم داشته است، برانداخته‌اند. معلوم نیست که این مهاجمان شمالی چرا و در چه زمانی ایزد مذکر را برگزیده‌اند، چون از پیشرفت زود هنگام آنان هیچ اثر دینی و یا مانده لوحه‌ای برجای نماند. شناخت ما از ایشان پس از ورود به سرزمین‌های خاورمیانه و خاور نزدیک است که دارای اجتماعات زن ایزدپرستی بود. از ناپیدایی مراکز اولیه فرهنگی در زادبوم شمالی این مردمان واقع در روسیه و قفقاز چنین برمی‌آید که آنان در هنگام ورود به خاورمیانه و نزدیک احتمالاً به صورت دسته-های شکارگر و ماهیگیر و شاید رمه‌دار روزگار می‌گذراندند. در عین حال اشتغال آنان در امور کشاورزی در شکل ابتدایی خود نیز نلمنکن نیست. این مردمان شمالی در بلت‌های مختلف به صورت هند و اروپاییان، هند و آریایی-هند و ایرانیان یا فقط آریایی‌ها آورده شدند حضور فرضی آنان در ایام پیش از تاریخ به صورت دریانوردان بزرگ که رودخانه‌ها و خطوط ساحلی اروپا و خاور نزدیک را درنوردیده‌اند هم مطرح شده است.

منشأ هند و اروپاییان را از گروه‌های وابسته به فرهنگ تبریزین Battle axe دوران میانسنسگی و نوسنگی ذکر کرده‌اند. از آن رو که این فرهنگ‌ها ظاهراً ریشه‌های زبانی متکلمان هند و اروپایی را می‌نمایانده است. به علاوه، برخی نیز ایشان را با هند و اروپایی‌زبانان دوران نوسنگی فرهنگ کورکان (kurgan، ترکی، تپه / پشته) در روسیه پیوسته ذکر کرده‌اند که در شمال دریای سیاه و قفقاز می‌زیستند. نظریه مطرح دیگر آن است که این مردمان کورکان بعدها بر مردمان نوسنگی اروپا غلبه کردند و شاید در همان زمان بود که زبان هند و اروپایی به اروپایی‌ها معرفی شد.^۱ نظریه اخیر مبتنی بر شواهد زبانی مردمان کورکان در روسیه، یا مردمان اروپایی آن روزگاران نیست، لذا بیشتر نظری و حدسی است. تهاجمات تاریخی شمالی‌ها که در حدود ۲۴۰۰ پم آغاز شد در متون و مصنوعات برجای مانده زود هنگام تصریح شده است. الگوهای ظاهری سرزمین‌های تحت تهاجم آنان نشانگر گروه‌های مهاجم خشن است که با طبقه‌ای از روحانیان همراهی می‌شدند. تاریخ حضور اولیه آنان در خاور نزدیک هزاره چهارم پم ذکر شده. ورود آنان به آناتولی در اواخر این هزاره و اوایل هزاره سوم آمده است. به علاوه به جمعیت کثیری از هند و اروپاییان مهاجم به آناتولی در ۲۳۰۰ پم هم اشاره شده است که به لهجه لوویان^۲ تکلم می‌کردند. حضور بعدی هند و اروپاییان در خاور نزدیک اندکی پس از ۲۰۰۰ پم و در

۱. Littleton, C. scott. The New comparative Mythology, University of califonia press, 1973, PP.199-200; When God a woman, PP.58-63; Malandra, William W. An Introduction to Ancient Iranian religion, University of Minnesota press, Minneapolis, PP.6,7,36,39

۲. Luvian، برخی از صاحب نظران معتقدند که لوویان برابر نهاده مهجور برای هیتی است. در متون هیتیایی لوویان به سرزمینی اشاره دارد که مردمانی موسوم به لوویا Luviya در آن می‌زیستند و زبان ایشان لوویلی Luviلی بود. همان طور که بسیاری از مردمان حتی Hatti آن روزگار هیتی خوانده می‌شدند، و هوریانی‌ها Hurrians، هوری‌ها Horites خطاب می‌شدند، این مردمان هم لوویته‌ها Luwites، لوویانی‌ها، Luvites نامیده شده‌اند. برخی از لوویانی‌های هندواروپایی در بخش جنوبی تحت اشغال هیتی‌ها در منطقه‌ای موسوم به کیلیکیه در جوار کوه‌های توروس می‌زیستند. این یکی از آن

ارتباط با هیتی‌ها و شاهان میتانی ذکر شده است که بعضاً نام‌های هند و اروپایی داشتند. با هجوم مهاجران هند و اروپایی به خاور نزدیک در هزاره دوم پ م هنر جنگاوری در منطقه دگرگون شد. این مردمان شمالی با خود ایده نور و ظلمت - خیر و شر را آوردند که شاید به صورت نمادین نگرش نژادی آنان را به مردمان حوزه‌های جنوبی‌تر و نیز به یک ایزد برتر مذكر توجه کند. ظهور این ایزد که به کرات در متون بعدی آن‌ها از برتری خود و موقعیت والای طبقه روحانیت سخن می‌گوید، چه‌بسا بیشتر به این تهاجم رنگ مذهبی دهد تا کشورگشایی.

با ورود طوایف هند و آریایی و معرفی ایزدان مذكر برتر آنها در سرزمین‌هایی که ایزدان مؤنث مورد پرستش بودند، مسئله درهم تنیده شدن دو تصور دینی، در اسطوره هریک از این دو فرهنگ ضبط شده است. در این اسطوره‌هاست که تصورات منتهی شده به موقوف گذاردن پرستش ایزد زن تصریح شده و در نهایت طبق اسناد اسطوره‌ای کاتبان و کاهنان سلطنتی که در بایگانی قصرهای هند و اروپاییان حاکم در دوره‌های تاریخی تحریر شده، سیاسی بودن الهیات فاش شده است؛ چون در زبان اغلب مردمان مغلوب مقاصد سیاسی بیش از اشتیاق مذهبی انگیزه بوده است. در تبیین شایع بودن اسطوره‌هایی چون انتساب آفرینش جهان یا ایجاد پادشاهی به یک ایزد مذكر پیش از آن که چیزی موجود باشد نشانه‌های بارزی از حاکمیت اسطوره‌ای روحانیان طوایف مهاجم نهفته که در وهله نخست برتری ایزدان مذكر را توجیه می‌کند، سپس تثبیت پادشاهی را که نتیجه پیوند شاه با ایزد مذكر بوده است.

ایزد هند و اروپاییان برخلاف معشوق / پسر در دین زن ایزدی، غالباً به صورت ایزد طوفان برفراز کوهی عظیم شعله‌ور با روشنایی آتش یا آذرخش تصویر شده است. تکرار این نمادپردازی یادآور آن است که زمانی این مردمان آتشفشان را به عنوان نمودهایی از ایزد خویش ستایش می‌کردند. این ایزد در برخی از مناطق به زن ایزد می‌پیوست، مانند ایزد طوفان تارو و زن ایزد خورشید آرینا Arinna یا زئوس و هرا hera. در برخی از افسانه‌ها نیز به صورت جوانی سرکش ظاهر می‌شد که قهرمانانه ایزد مؤنث پیشین را نابود می‌کند. در بسیاری از اسطوره‌های هند و اروپایی، ایزد مؤنث به صورت مار یا اژدها نمادپردازی می‌شد که غالباً با ظلمت و اهریمن پیوسته بود. اما به نظر می‌رسد که استحاله ایزدان مذكر در دین کهن ایزد مؤنث به ویژه پس از تهاجمات اولیه تحقق یافته و دین ایزدان مؤنث به عنوان دینی پرتطرفدار سالیان بسیار پس از تهاجمات اولیه باقی‌مانده است. باین حال در دوران مردوک و آشور (ایزد) در قرن شانزدهم پ م مقام زن ایزد در بین‌النهرین به شدت تنزل می‌یابد و سرانجام در تقارن با آخرین حملات عبرانی‌ها، سپس مسیحیان در قرون اولیه میلادی به فراموشی سپرده می‌شود.

مناطق است که روزگاری فرهنگ زن ایزدپرستی چاتل هوپوک در آن شکوفا شده بود. لوویانی‌ها تا پیش از چند دهه اخیر به صورت بخشی از مردمان هیتی نام برده می‌شدند. زبان‌شناسان، زبان لوویلی را از زبان‌های پیوسته با هیتی ذکر کرده‌اند. درباره دین لوویانی‌ها اطلاعات اندکی داریم. نخست به دلیل داده‌های معدود و آنگاه معضلاتی که در رمزایی هیروگلیف لوویانی وجود داشته است. فقط می‌دانیم که ایزد اصلی آنان ایزد طوفان بود به نام تار هوند Tarhund، تار هونت Tarhunta یا تار هونتیس Tarhuis که شباهت بسیار با ایزد هیتیایی تارو Taru (طوفان، هوا) دارد. The New comparative Mythology, P.29; When God was a woman, PP.100-101;

براساس همین روایات هند و اروپایی است که خاستگاه بسیاری از ایده‌های عبرانیان اولیه آشکار می‌شود. تصور ایزد با تالگو نور بر فراز کوه یا تضاد میان نور و ظلمت که به‌صورت خیر و شر نمایانده می‌شود و نیز اسطوره‌ای که در آن ایزد مذکر، مار و طبقه برتر حاکم را شکست می‌دهد، همه اسطوره‌های رایج در دین و جامعه هند و اروپایی است که در ایده‌های سیاسی و مذهبی عبرانی رخنه کرده است. این نفوذ یا ارتباط احتمالی با هند و اروپاییان، چه‌بسا نظریه‌های افراطی پدرسالارانه را در نزد عبرانیان توجیه می‌کند. به‌علاوه، تشابهات اسطوره‌های ایرانی و عبرانی نیز احتمالاً حاصل پیوندهای میان این دو قوم در دورانی از ۶۰۰ پم بوده است.

اما تهاجمات هند و آریایی‌ها در هند و پیامدهای ناشی از آن براساس متون برجای مانده و دایمی صراحت بیشتری دارد. هند و آریایی‌ها طبق این متون در هند با مردمان متعددی روبرو شدند که از دیرباز شکل کهن جامعه مستقر را داشته، دوران مادرسالاری را پشت سر گذارده و نظام و شکل حکومتی جامعه پدرسالار داشتند. و تازه‌واردها در مقایسه با ایشان بیشتر بربر می‌نمودند. طبق سرودهای ریگ‌ودا Rig Veda، در آغاز فقط اسورا (Assura، الهی، ایزدی) قدرت موجود بود. سپس به دو گروه کیهانی تقسیم شد. آن- که دشمن آریایی‌ها بود داناو‌ها Danavas (مردمان نوسنگی فرهنگ هاراپایی، و به بیانی نیاکان در اویدی‌های کنونی، ۵۰۰۰ تا ۳۰۰۰ پم) یا دیتی‌ها Ditiyas نام گرفت و مادر آنها زن ایزد دانو Danu یا دیتی Diti بود. گروه دیگر که ظاهراً پهلوانان آریایی‌ها بودند آدیتی‌ها Aditiyas خوانده شدند. آدیتی Aditi (بیکرانگی) در اسطوره و دایمی مادر ایزدان آریایی است. این عنوان به‌نوعی در ذات خود معنای مقابله با دیتی و نفی او را القا می‌کرد. از این سروده‌های اسطوره‌ای چنین پیداست که در روزگاران پس از ورود آریایی‌ها به هند و تماس ایشان با مردمانی نگاشته شده که ایزد مؤنث را می‌پرستیدند.

ایندرا Indra، در ریگ ودا شاه ایزدان هند و آریایی و خلدون‌دار کوهساران است که شهرها را سرنگون می‌کند. در این حال، او اگر دانو و پسرش ورترا Vrata (ابرخروشان) را می‌کشت، پادشاه آدیتی‌ها می‌شد. در ریگ‌ودا در سروده‌ای از این حادثه برای ایندرا، نخست دانو و پسرش به‌صورت دیوهای مارگونه توصیف شده‌اند. بعدها درحالی که مرده‌وار آرمیده‌اند، به‌صورت گاو و گوساله نمادپردازی می‌شوند. اشکال مار و گاو هردو با پرستش زن ایزد در خاورمیانه و خاور نزدیک پیوسته است. آب‌های کیهانی پس از این کشتار جاری و باردار می‌شوند و آنگاه خورشید را می‌زایند. تصور ظهور ایزد خورشید از آب‌های اولیه در دیگر اسطوره‌های هند و اروپایی، همچنین در ارتباط با رخداد و تهاجم ماقبل تاریخی پدید آمده است. تفکر هندوآریایی درباره زن جماعت در دو جمله‌ای که در ریگ‌ودا به ایندرا نسبت داده می‌شود، روشن شده است. "ذهن زن انضباط را بر نمی‌تابد." و "عقل زن خرد و زن" است. براساس این حکم طنزآمیز سطح فرهنگ جامعه مردمدار هند و آریایی در برابر جامعه مقهور زن‌محور روشن می‌شود. در سرودهای ریگ‌ودا پرستش اجناد پدري پیترایجنا Pitrayajana به‌صورت روزمره روایت شده است. اشاعه فرهنگ هند و آریایی با خود خاستگاه‌های دین هند و تصور برتری بر رنگین‌پوست را به همراه داشت. آریایی‌های سفیدپوست تمایل به آمیزش با دراویدی‌های رنگین‌پوست را که از ساکنان اصلی سرزمین بودند، نداشتند. قوانین

مربوط به منع اختلاط و امتزاج میان آریایی‌ها و دراویدی‌ها، یکی از پایه‌های اصلی ایجاد کاست در هند شد.

اما Rama، یکی از کارگزاران اسطوره‌ای فرهنگ آریایی در میان غیرآریایی‌های آن روزگاران در جنوب هند بود، جایی که هنوز هم مبنای فرهنگ برهمنی که عمدتاً دراویدی است، حاکم می‌باشد. او با زور و جبر منطقه را تصاحب می‌کند و فرهنگ و روشنایی را برای ساکنان اولیه آن به ارمغان می‌آورد. به نظر می‌رسد این مهاجمان پدرسالار که زنان را با دیده حقارت می‌نگریستند، مبتکر نظریه نژادپرستی هم بودند. نور در نزد آریایی‌ها احتمالاً غلیان کورکننده آتشفشان بود که در طی زمان با آتش همواره سوزان و کالبد نورانی ستارگان به‌ویژه خورشید، آذر خنثی ایزد طوفان نمادپردازی می‌شد. پدران بخشنده در روشنایی درخشان و نور آغازین جای داشتند. برهما، ایزد برتر، به‌صورت کسی تعریف شده که شکل نور دارد. واژه دو Dev در سنسکریت به معنای ایزد است و از نظر ادبی معنای درخشنده یا تابان دارد. میترا، ایزد دیگری که در ریگ‌ودا ظاهر شده، و بعدها در اوستای ایرانی به‌گونه‌ای بارزتر ظهور یافته، همواره با نور پیوسته بوده است. درحالی که وظیفه وارونا Varuna (یکی از کهن‌ترین ایزدان ودایی) و نام دیگر برای پیتر دیالوس (دیالوس واژه سنسکریت برای تجسم هندی آسمان) Pitar Dyaus آن بود که با اجرای قربانی‌های روزانه، خورشید تابان را از پس فضای ظلمانی بیرون کشیده، آشکار کند.

یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد که پیش از آریایی‌ها، مردمان بومی سرزمین هند ایزد زن را می‌ستودند. فرهنگ‌های اولیه هند ظاهراً در ۳۰۰۰ پ م با سومر و ایلام ارتباط داشتند. در اینجا باورداشت‌های مذهبی غالباً در خانواده و رسوم اجتماعی تحکیم می‌شد. در ادوار بعدی تاریخ هند پرستش ایزد مذکر هم چون بسیاری از جاهای دیگر بر هند تحمیل شد. در این میان مردمانی که احتمالاً از حملات مهاجمان مصون مانده بودند، هم‌چنان به پرستش ایزد زن ادامه دادند. او در پوراناها Puranas و تانترها Tantras (دو رشته روایات کهن هندی سرشار از سمبلیسم پویایی ایزد زن که در قرن ششم م تحریر شده) با نام‌های بسیار ظاهر شده است. اما نام دوی Devi (ایزد بانوی هندی) با همه آن‌ها ترکیب شده. با این حال Devi برگرفته از دو Dev سنسکریت است و نام خود او که در اصل دانو یا دیتی بود، به‌کلی فراموش شده است. او با همه ایزدان ذکر شده در ریگ‌ودا تفاوت دارد. امروزه پرستش ایزد بزرگ مادر در بخش وسیعی از هند به‌ویژه در مراکز غیرآریایی رواج دارد. در جنوب غربی هند هر روستا آماها Ammas یا مادران خود را دارند و پرستش آنان از کارهای مهم مذهبی آن روستا است. کاهنان زن و مرد این الهه‌ها از کاست برهمن‌اند. اجرای این مراسم به‌طور کلی غیرآریایی است.^۱

تبرستان
www.tabarestan.info

واژه، زبان و متون

تبرستان
www.tabarestan.info

نیکی‌ها و بدی‌ها از کجا می‌آیند؟

ترجمه فصل چهارم کتاب شکندگمانیک وزار

با یاد دکتر حمید محامدی عزیز

و عشق او به سرزمین و فرهنگ ایران

ژاله آموزگار

به دنبال ترجمه‌های فصل یک^۱؛ دو و سه^۲؛ پنج و شش^۳ کتاب شکندگمانیک وزار^۴ اثر ارزنده مردان فرخ اورمزدادان، اکنون ترجمه فصل چهار این اثر عرضه می‌گردد.

کتاب شکندگمانیک وزار به پازند^۵ است. متن پهلوی آن که احتمالاً در قرن سوم هجری تدوین شده است در دست نیست. پنج فصل اول آن در دوران متأخر به پهلوی برگردانده شده است. این اثر شانزده فصل دارد که در دو بخش تدوین شده است. بخش اول فصل‌های اول تا ده را دربرمی‌گیرد و در دفاع از اصول اعتقادات زردشتی است و در بخش دوم که فصل‌های یازده تا شانزده را شامل می‌شود، ادیان دیگر مورد انتقاد قرار می‌گیرند.

در فصل چهار نویسنده به سومین پرسش مه‌ربار مهمتان^۶ در مورد این که نیکی‌ها و بدی‌ها که می‌گویند از سپهر و ستارگان می‌آیند اصل آن‌ها به اورمزد برمی‌گردد یا به اهریمن یا به هر دو، پاسخ می‌گوید و ضمن آن توضیح می‌دهد که سپهر جای ستارگانی است که برای آفریدگان نیکی مقدر می‌کنند، بدی از سیارات هفتگانه می‌آید که زیر ستارگان اصلی قرار دارند و لباسی از نور پوشیده‌اند و ریسمان^۷ بر گردن دارند که بوسیله آن اورمزد اعمال و پیشروی آنان را محدود می‌کند. آنها همچون دزدان نیکی‌ها را از ستارگان می‌ربایند و به ناهلان می‌دهند.

نویسنده سپس به توصیف ستارگان اصلی و سیارات متخاصم آن‌ها می‌پردازد و مبارزات آسمانی آن‌ها را توصیف می‌کند و نبرد انسان و جانوران مفید را بر علیه دیوان و مارها و دیگر آفریده‌های مودی، همانند این مبارزات آسمانی می‌داند.

مؤلف هم‌چنین تدبیر اورمزد را در دفاع از آفریدگانش، به باغبانی تشبیه می‌کند که برای گرفتار کردن حیوانات مودی که میوه‌های باغش را می‌ربایند، تله و دام می‌گذارد. اورمزد نیز

آسمان را همچون دام برای گرفتار کردن اهریمن و آفریدگان مینوی او گسترده است. اهریمن و دیوان در آن گرفتار می‌شوند و برای رهایی همه نیروهای خود را به کار می‌اندازند، نیروی آن‌ها محدود است و تلاششان بی‌ثمر و آنها برای این تلاش زمانی محدودی در اختیار دارند. پس از به پایان رسیدن این زمان، نیکی بر بدی پیروز خواهد شد، نیکوکاران به بهشت و بدکاران به دوزخ خواهند رفت، اما دوزخ برای گناهکاران جاودانه نیست. اورمزد همچون پزشکی آنها را درمان می‌بخشد و سرانجام روانه بهشت می‌کند. نویسنده در پایان فصل با فروتنی از کمبودها پوزش می‌خواهد و منابع این مباحث را ذکر می‌کند.

* * *

فصل چهارم شکندگمانیک وزار همانطور که گفته شد مانند سایر بخش‌های کتاب به پازند است. فصل‌های یک تا پنج آن در زمان‌های متأخر به پهلوی برگردانده شده‌اند. این برگردان‌ها طبعاً در مواردی مشکلات قرائتی پیش می‌آورند که خود مبحث جالب توجهی است، ولی در این نوشته، ما به جزئیات نگارشی این تغییرات جز در مواردی چند نمی‌پردازیم، چون هدف اصلی ذکر مفهوم این مباحث است.

ترجمه از متن پازند انجام گرفته است چون از اصالت بیشتری برخوردار است، ولی متن پهلوی متأخر نیز مورد توجه بوده است.

در ترجمه، تلاش بر عرضه ترجمه مفهوم و روان است و در مواردی صورت پهلوی کلمات در پانوست ذکر می‌شود. در این برشمردن اصل پهلوی صورت صحیح کلمات پهلوی مدنظر است که در مواردی با آنچه در برگردان پهلوی متأخر این متن آمده است تفاوت‌هایی دارد. در نقل صورت‌های پهلوی کلمات، نشان دادن غنای زبان‌های ایرانی برای عرضه مفاهیم فلسفی و نجومی و دینی نیز مدنظر بوده است.

متن پازند این کتاب و متن پهلوی فصل یک تا پنج آن با ترجمه سنسکریت به کوشش جاماسب آسانا و وست در ۱۸۸۷ منتشر شده است.^۷ دومناس ترجمه کامل و دقیقی از آن را با آوانوشت و یادداشت‌های بسیار مفید و با مقدمه‌ای مبسوط در ۱۹۴۵ منتشر کرده است.^۸ در این مقاله از این دو اثر استفاده شده است.

فصل چهارم شکندگمانیک وزار*

(۱) آن که پرسید (در مورد آن چه پرسیدید)

(۲) در حالی که می‌بینم که همه چیز از سپهر^۹ و ستارگان همی بَوَد

(۳) این سپهر که داد (=آفرید) پس همان هست که مؤمنان^{۱۰} گویند که نیک و بد را او داد = آفرید؟

* متن پازند: جاماسب آسانا و وست. ص ۱۷ تا ۳۱، متن پهلوی: ص ۱۹۴ تا ۲۰۸.

- (۴) اگر اهریمن آن را آفرید، آفریدن این چیز شگفت^{۱۱} (= عالی) کار او چگونه می‌تواند باشد؟
 (۵) چرا که هستند ستارگانی^{۱۲} که از آنها نیکی و یاری^{۱۳} ناشی می‌شود.^{۱۴}
 (۶) اگر اورمزد و اهریمن با هم‌پرسی (= مشورت) دادند (= آفریدند). پس چنان پیداست که اورمزد در مورد گناه و بدی که از سپهر همی بود با اهریمن هم‌گناه و انباز (= شریک) است.
 (۷) پاسخ این که:
 (۸) سپهر جای بغان^{۱۵} است که نیکی بخش می‌کنند و هر نیکی بخش شده از آن، با راستی بخش می‌شود.
 (۹) هفت ستاره^{۱۶} (= سیارگان)، کرپان^{۱۷} و پریان^{۱۸} که زیر آنها می‌گردند^{۱۹}. برندگان (= حاملان) بدبختی‌ها هستند.^{۲۰}
 (۱۰) و نام دینی آن‌ها گدوگان^{۲۱} (= دزدان) است.
 (۱۱) دادار اورمزد با مهارت^{۲۲} و با فرزانی آراستاری این آفرینش^{۲۳} و پیوستاری (= پیوستن) به فرشگرد^{۲۴} را (به عهده دارد)^{۲۵}.

* * *

- (۱۲) چون گنامینو (= اهریمن) اندرون آسمان پیچید، آن دروج^{۲۶} با دانش بد^{۲۷} حيله‌گرانه^{۲۸} و با انواع بسپاره بزه‌ها و دروج‌ها که تخمه‌شان از تاریکی است^{۲۹} به سوی روشنی پیش تاخت^{۳۰} و با آن آمیخت^{۳۱}؛ که این آفرینش^{۳۲} اورمزد را نابود کنم^{۳۳} یا بتوانم از آن خویش کنم^{۳۴}.
 (۱۳) آن روشنان، والاترین نیکان^{۳۵} به دلیل آگاهی مطلق^{۳۶}، از آن کار دیوانه‌وار^{۳۷} و حيله‌گرانه^{۳۸} دروج آگاه بودند.
 (۱۴) همچنین (می‌دانستند) که این نیرویی که این کار دیوانه‌وار گزندرسان^{۳۹} از آن برمی‌خیزد^{۴۰} چه حدی^{۴۱} دارد.
 (۱۵) چنان‌که از این به بعد^{۴۲} او را هیچ نیرویی نیست برای بازآرایی^{۴۳}، از مالش (= دست و پا زدن) کامل در بند^{۴۴}، درد و پیچیدن^{۴۵} در اندرون آسمان.

* * *

- (۱۶) (آفریدگار) این (کار) را به فرزانی (انجام داد). چون که آن دروج به سوی روشنان^{۴۶} فراجست و (در آنها) پیچید. آن‌گاه برای این که همه عاملان فریب^{۴۷} و انواع بسیار بزه‌ها و دروج‌ها جداب‌ه‌جدا انجام کامه^{۴۸} خود را نشوند به وجود^{۴۹} روشنی آمیخته شدند^{۵۰}.
 (۱۷) همانند زهر دروجی خرفستری^{۵۱} که چهار عنصر^{۵۲} اورمزدی را پوشانده‌اند^{۵۳}.
 (۱۸) زیرا اگر این زهر دروجی خرفستران به چهار عنصر مادی^{۵۴} اورمزدی که عبارتند از آب، آتش، گل و باد نمی‌پیچیدند^{۵۵}. چنان می‌شد که به آسمان مینوی می‌رسیدند^{۵۶}.
 (۱۹) اگر به مینوی و بی‌تنی^{۵۷} بودندی. پرهیز کردن و رهانیدن آن آفرینش اورمزدی از زهر دیوی ایشان ممکن نبودی.
 (۲۰) و اگر در آن حالت گرفتاری^{۵۸} آمیخته شدند^{۵۹}، مردم و دیگر آفریدگان را اداره

(امور)،^{۶۰} ثمر رساندن^{۶۱} و افزایش و رشد ممکن نبود.

•

- (۲۱) آن اباختران^{۶۲} (= سیارات) با روشنی چنان پوشش یافته‌اند^{۶۳} همچون زهر دروجی خرفستران در وجود^{۶۴} روشنان.
- (۲۲) از این روست که از انواع مار^{۶۵} زهر تراوش می‌شود. وجود چیزهای سودرسان بسیاری^{۶۶} از دیگر ددان و خرفستران آشکار است.
- (۲۳) همان‌گونه نیز از اباختران، که به دلیل این آمیختگی، چون زیر پرتو روشنی قرار گرفته‌اند^{۶۷} از آنان نیکی پیدا می‌شود.
- (۲۴) مانند این^{۶۸} که اباختران نیکی ایشان (= روشنان) را بخش می‌کنند (= توزیع می‌کنند)
- (۲۵) همان‌گونه است که دزدان و راهزنان، راه کاروان بازرگانان را می‌پرند (= راهزنی می‌کنند)
- (۲۶) بسیار چیز اساسی^{۶۹} (= بهادر) را غارت می‌کنند.
- (۲۷) نه به وظیفه‌شناسان^{۷۰} و آرزانیان (= مستحقان)، بلکه به گناهکاران، وظیفه‌شناسان^{۷۱}، زنان بدکار^{۷۲}، روسپیان، نالرزانیان (= نامستحقان) می‌بخشند (= توزیع می‌کنند) و می‌دهند.

- (۲۸) این گَرفه‌گری (= ثواب کاری) که ستاره‌شناسان^{۷۳} (= منجمان) از آن اباختران می‌انگارند و می‌گویند، به این دلیل است.
- (۲۹) زیرا ایشان چگونگی (= چونی) این بغانی که نیکی‌بخش می‌کنند و آن پنج ستاره اورمزدی را که عبارتند از: میخ در بالاترین جای آسمان^{۷۴} (= میخ میان آسمان، و تدالسماء)، هفت اورنگ^{۷۵} آفریده‌مзда، و تَند^{۷۶}، سدویس^{۷۷}، ستاره تیشتر^{۷۸}، که در برابر گدوگان (= دزدان) که بدی بخش می‌کنند، هستند، نمی‌توانند تشخیص بدهند.
- (۳۰) و آن پنج اباختر در هیئت ستاره^{۷۹} زیر ایشان راه می‌روند و پوشش روشنی دارند و عبارتند از کیوان^{۸۰}، اورمزد^{۸۱}، بهرام^{۸۲}، اناهید^{۸۳}، تیر^{۸۴}
- (۳۱) همچون ستاره بالایی، میخ اباختری^{۸۵} *گوزهر
- (۳۲) پذیره^{۸۶} کیوان
- (۳۳) هفت اورنگ آفریده‌مзда، پذیره^{۸۷} اورمزد
- (۳۴) و تَند که از میان برنده (= زننده، کشنده) خرفستر است پذیره بهرام
- (۳۵) ستاره سدویس، پذیره اناهید
- (۳۶) تیشتر ستاره، پذیره تیراباختری

- (۳۷) نیکی را که می‌گویند از آن کدوگان (می‌آید)، از آن پنج ستارهٔ اورمزدی است.
- (۳۸) به این ترتیب^{۸۷} با نیروی بسیار و گزندرسانی کم پیروزی می‌یابند.
- (۳۹) دادار اورمزد، برای این که این پنج اباختر را به کام خودشان رها نکند، هر یک را با دو ریسمان به مهر و ماه بسته است.
- (۴۰) فراز رفتن (= پیش رفتن) و باز رفتن (= پس رفتن) آنها به این دلیل است.
- (۴۱) (از میان آنها) هستند (آنهايي) که درازای ریسمان‌شان درازتر است، چون کیوان (= زحل) و اورمزد (= مشتری)
- (۴۲) و هستند (که درازای ریسمانشان) کهتر است چون تیر (= عطارد) و اناهید (= زهره).
- (۴۳) هر (کدام از آنها) زمانی که به آخر^{۸۸} ریسمان می‌روند به پس‌یازیس کشیده می‌شوند^{۸۹}
- (۴۴) و ایشان را رها نمی‌کنند که به کام خویش بروند^{۹۰}
- (۴۵) تا که آفریدگان را تباه نکنند^{۹۱}
- (۴۶) و آن دو دروج بزرگ نیرو که عبارتند از مهر^{۹۲} و ماه اباختری^{۹۳} که با دشمنی^{۹۴} زیر فروغ دو روشن می‌روند (= حرکت می‌کنند).
- (۴۷) و آن دیگری آن که موش پری^{۹۵} خوانده می‌شود که ستارهٔ گدوک (= دزد) هست. (او) هم زیر فروغ مهر و ماه بسته است^{۹۶} (= در بند است)
- (۴۸) و زمانی که از بند دور بُود به آن اختر (= برج) که در آن است می‌جهد و به آن سویی که خویشکاری اختر در آن است گزند و بدبختی کند (= آورد).^{۹۷}
- (۴۹) تا دوباره در گرویند^{۹۸} مهر (= خورشید) بُود.
- (۵۰) سخنی که بدان می‌برند.
- (۵۱) این است: نبرد موجودات آسمانی^{۹۹} (= بالائیان) در ستاره پایه است
- (۵۲) در زیر^{۱۰۰} ایشان نبرد تیشتر و سپنچگردیو^{۱۰۱}
- (۵۳) و آتش و ازیشت و اپوش دیو^{۱۰۲}
- (۵۴) و نبرد دیگر میئون خوب با تاریکان.^{۱۰۳} برای باران باراندن^{۱۰۴} و سود رساندن به آفریدگان.
- (۵۵) در زیر ایشان مردمان و گوسفندان^{۱۰۵} (= چهارپایان) باخرفستران (= حیوانات موزی) و مار و دیگر آفریدگان خوب و بد.
- (۵۶) زیرا خصلت‌ها^{۱۰۶} با مردمان آمیخته است.
- (۵۷) که عبارتند از آز، ورن، کین^{۱۰۷}، خشم و بوشاسب^{۱۰۸}.
- (۵۸) و خرد و خیم^{۱۰۹} و هنر^{۱۱۰} و دانش و هوش و ویر (= حافظه)^{۱۱۱}
- (۵۹) چون فطرت^{۱۱۲} خوب و فطرت بد که گفته می‌شود دلیل ثواب و گناه هستند.

(۶۰) این همه نیکی آفریدگان بیشتر^{۱۱۳} از دادار آفریدگان (است)
 (۶۱) که خود هست پزشک و درست بد^{۱۱۴} نگاهبان^{۱۱۵}، نگاه دارنده^{۱۱۶}، پرورنده^{۱۱۷} و
 رهاونده^{۱۱۸} آفریدگان خویش.
 (۶۲) و به آفریدگان خویش راهکار^{۱۱۹} از بدبختی رهایی یافتن و وسیله^{۱۲۰} از ارتکاب گناه
 پرهیز کردن را به طور کامل داده و آموخته است.

(۶۳) و همچون^{۱۲۱} صاحب باغ^{۱۲۲} و بوستان بیان دانا که دد و مرغ خراب کننده^{۱۲۳} و
 آسیب رسان^{۱۲۴} را که بر درختان باغ را از میان می برند، می خواهد از میان ببرد^{۱۲۵}.
 (۶۴) آن باغبان دانا برای^{۱۲۶} کمرنجی خویش و برای بازداشتن آن دد خرابکار از باغ خویش
 وسیله ای که گرفتن آن دد را ممکن کند درست می کند^{۱۲۷}.

(۶۵) مانند تله و دام و چینه (= دام) پرنده.
 (۶۶) وقتی دد چینه را می بیند. بارنج^{۱۲۸} (= زحمت) تمایل می یابد^{۱۲۹} برود. با ناآگاهی^{۱۳۰}
 (= عدم اطلاع) از تله و دام، در آن گرفتار می شود^{۱۳۱}.

(۶۷) این آشناست (= معلوم است) که دد چون به دام می افتد پیروزی دام نیست بلکه
 پیروزی دام آراستار (= درست کننده دام) است.

(۶۸) به وسیله آن (دام آراستار)، دد در دام گرفتار می شود.
 (۶۹) میر^{۱۳۲} (= مرد) صاحب باغ دام آراستار، به دانایی آگاه (است) که آن دد را نیرو تا چه
 اندازه^{۱۳۳} و تا چه زمان (است).

(۷۰) آن نیرو و زوری که در تن دد هست با تلاش^{۱۳۴} (او) از کار می افتد^{۱۳۵} و از میان
 می رود^{۱۳۶} و تا آن جا که توان دارد به کندن دام و شکستن تله و تباه کردن و تلاش کردن
 (ادامه می دهد)

(۷۱) زمانی که به دلیل عدم کمال قوایش، نیروی تلاش او بیرون می آید (= مصرف
 می شود)، او ناتوان می شود. پس آن باغبان دانا به کام (= اراده و میل) خویش و برای به انجام
 رساندن بر (= هدف) خویش، با دانایی، آن دد را از دام بیرون می افکند، در حالی که گوهرش
 آسیب دیده^{۱۳۷} و نیرویش از کار افتاده است^{۱۳۸}.
 (۷۲) (باغبان) دام و تله خویش را باز آراسته^{۱۳۹} و بی گزند^{۱۴۰} دوباره به گنج (= مخزن) می سپارد.

(۷۳) به آن شبیه است نجات دهنده آفریدگان و آراستار مخلوقات، از کار اندازنده بنیاد بد،
 نگاهدار^{۱۴۱} باغ خویش از آسیب رساننده.

(۷۴) دد خرابکار^{۱۴۲} که باغ را تباه می کند، آن گجسته (= ملعون) اهریمن است که
 آفریدگان را تحت فشار قرار می دهد^{۱۴۳} (= ستم می کند) و (با آنان) دشمنی می کند^{۱۴۴}

- (۷۵) دام^{۱۴۵} خوب آسمان (است) که آفریده‌های خوب در آن قرار دارند^{۱۴۶}
 (۷۶) و گنامینو و آفریده‌های^{۱۴۷} او (هم) همگی در آن گرفتارند.

* * *

- (۷۷) و آن که (بایاری) دام و تله، دَدِ خرابکار را تبه می‌کند^{۱۴۸}، از انجام خواسته‌اش باز می‌دارد^{۱۴۹}.
 (۷۸) مدت زمانی^{۱۵۰} است که تلاش اهریمن و زور ابزارهای^{۱۵۱} او طول می‌کشد^{۱۵۲}.
 (۷۹) و به دلیل تلاش دَد در تله و دام، نیروی او از کار می‌افتد.
 (۸۰) عمل دادار آفریده‌ها که آنها را از دست پتیاره (= دشمن، اهریمن) نجات می‌دهد و سعادت جاودانه^{۱۵۳} را برای آنها فراهم می‌کند، مانند آن صاحب باغ داناست که دام و تله را بازمی‌آراید.

* * *

- (۸۱) به جز آن^{۱۵۴} کم‌نیروی و بی‌قصدی^{۱۵۵} آن دروج در نبرد^{۱۵۶} او با روشن‌ان نیز از این پیداست.
 (۸۲) چون چنین به دروغ^{۱۵۷} می‌اندیشد که: این آسمان و زمین و آن آفریده‌های اورمزدی را نابود^{۱۵۸} کنم یا از گوهرشان گردانم^{۱۵۹} و جزء ذات خود کنم^{۱۶۰}.
 (۸۳) در حالی که با وجود نیروی دروجی و میل به نابود کردن و ستیزه‌جویی همیشگی او نمی‌تواند بیرون از حدی که برای دیوان مقرر شده است، یعنی آسمان و زمین، نبرد کند.
 (۸۴) و این آفرینش از اندک به بسیار افزایش می‌یابد^{۱۶۱} چنان که آشکار است.
 (۸۵) و عموم^{۱۶۲} به آن معترفند.^{۱۶۳}
 (۸۶) زیرا اگر در این نبرد پیروزی فراوان،^{۱۶۴} نبودی از کم به بسیار رسیدن ممکن نبود^{۱۶۵}.
 (۸۷) همچنین اگر آشکارا به زاییدگان (= نسل‌های) گیتی، به فراوانی مرگ می‌رسد، به این توجه شود که رسیدن مرگ، از کار افتادن کامل هستی نیست بلکه حرکت^{۱۶۶} از جایی به جایی و از کاری به کاری است.
 (۸۸) زیرا همان‌گونه که تکوین^{۱۶۷} همه آفریده‌ها از چهار عنصر^{۱۶۸} است، آمیخته شدن تن گیتی (= مادی) آنها هم به چهار عنصر آشکارا^{۱۶۹} پیداست.
 (۸۹) مینوهایی که تن را اداره می‌کنند^{۱۷۰} و همگی افزاران جان هستند با روان آمیخته‌اند.
 (۹۰) به دلیل داشتن طبیعت واحد^{۱۷۱} یکدیگر را آشفته نمی‌کنند^{۱۷۲} (= از میان نمی‌برند).
 (۹۱) روان از کنش خویش آمار می‌شود^{۱۷۳} (= مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد)
 (۹۲) و گنجوران که کرفه (= ثواب) و گناه (روان) بدیشان سپرده شده است، برای مبارزه^{۱۷۴} بدانجا فراز رسند.

(۹۳) زمانی که گنجور کرفه (= ثواب) نیروی بیشتری دارد با پیروزی او را از دست همیمال (= دشمن، متخاصم) می‌رهاند و او در جایگاه برتر روشنان که همه خوشی است می‌آراند.^{۱۷۵}

(۹۴) و خوشبختی جاودانه به یاری او رسد.^{۱۷۶}

(۹۵) زمانی که گنجور بزه نیروی بیشتری دارد، او با پیروزی (گنجور بزه) از دست یار^{۱۷۷} کشیده می‌شود.

(۹۶) و به جایی که در آن تشنگی^{۱۷۸} و گرسنگی^{۱۷۹} هست و بیمارستانی که محل کسانی است که درد دارند^{۱۸۰}، سپرده می‌شود.

(۹۷) و در آنجا نیز آن اندک^{۱۸۱} کرفه‌ای که در گیتی به جای آورده است، بی‌فعالیت نمی‌ماند^{۱۸۲}.

(۹۸) به این دلیل که گرسنگی و تشنگی و بادفراه، به اندازه گناه است نه با بی‌قانونی^{۱۸۳}.

(۹۹) زیرا کسی هست که مواظب بادفراه کردن باشد^{۱۸۴}.

(۱۰۰) و سرانجام دادار مهربان^{۱۸۵} و بخشنده^{۱۸۶} آفریدگان، هیچ آفریده نیک را گرفتار در دست دشمن رها نکند.

(۱۰۱) آن را که گناهکار نیز است با آن پارسایان، از دست تطهیرکنندگان^{۱۸۷} رهایی بخشد و در حالی که (او را) از گناه جدا کرده است^{۱۸۸}، به خوشبختی جاودانه هدایت کند^{۱۸۹}.

(۱۰۲) خلاصه این که^{۱۹۰} دادار پزشک و درست‌بد، نگاهدارنده، پرورنده، نگاهبان و رهاننده آفریدگان است، نه بیمارکننده و دردآورنده و بادفراه‌گر آفریده خویش.

(۱۰۳) به‌روشنی در زیر نوشته شده است^{۱۹۱} با دو اصل در برابر «تیست خدای گویان»^{۱۹۲} اصل اندیشان^{۱۹۳}.

(۱۰۴) چنان که دستور دادید و خواستید تدوین شد^{۱۹۴} با چشم خوب^{۱۹۵} = نیک‌خواهانه بنگرید.

(۱۰۵) چنان که بالاتر نوشتم^{۱۹۶} نه پایه آموزگاری بلکه پایه آموزشی دارم.

(۱۰۶) با دین آموزی، آن چه من با خرد دینی^{۱۹۷} ز کتاب آذربادی‌آوندان^{۱۹۸} افتم، در این جا نشاندم.

(۱۰۷) آموزه‌های او در کتاب دینکرد فرزانه بزرگ^{۱۹۹} آذرفرنبغ فرخ زادان که پیشوای بهدنیان (= زرتشتیان) بود^{۲۰۰} دانایی دینی توضیح داده شده است که عبارت از هزار فصل است.^{۲۰۱}

(۱۰۸) آن چه شما در مورد بی‌کرانی و کران‌مندی پرسیدید، در زیر نوشتم^{۲۰۲} با کام (= اراده) ایزدان.

۱. ژاله آموزگار «تمثیل دین و درخت، بنابر استدلال مزدیسنايي»، پشت فرزائنگی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴، ص ۳۵ تا ۴۴، تجدید چاپ ژاله آموزگار، زبان فرهنگ اسطوره، انتشارات معین ۱۳۸۷، ص ۴۶۹ تا ۴۷۶
۲. ژاله آموزگار «چگونه اهریمن می‌تواند به روشنی بتازد و چرا اورمزد اهریمن را از بد کردن باز نمی‌دارد» ترجمه فصل دوم و سوم شکندگمانیک وزار، یادنامه استاد ماهیار نوابی، انتشارات مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱ تا ۹.
۳. ژاله آموزگار، «استدلال مزدیسنايي در برابر نیست خدای گویان» زبان، فرهنگ اسطوره، ص ۴۶۹ تا ۴۷۶.
۴. برای توضیحات کامل در مورد این کتاب نک: احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، انتشارات علمی، چاپ اول ۱۳۷۶، ص ۱۶۱ الی ۱۶۴. و مقدمه سه مقاله‌ای که در بالا بدانها اشاره شد.
۵. یازند برگردان متون پهلوی به الفبای اوستایی است، نک ژاله آموزگار، «گزارشی از یازند»، زبان، فرهنگ، اسطوره، ص ۹۱ تا ۹۶.
۶. در مورد این شخصیت نک آموزگار «چگونه اهریمن می‌تواند به روشنی بتازد»، ص ۳.
7. Jāmāsp-Asāna H. D. J. and West, E. W., Shikand- Gūmānīk- Vījār, Bombay, 1887.
8. De Menasce J.P. Škand – Gūmānīk Vičār, Fribourg, 1945.
۹. سپهر در پهلوی spihr، در اوستا 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀 به معنی سپهر و بخت و اقبال است ولی به معنی آسمان و فلک نیز آمده است.
۱۰. در پهلوی wurroyišnīgān، در یازند virōt-dīnīā برابر واژه مؤمنان در عربی است، تحت‌اللفظی یعنی باورداران، در این‌جا منظور مسلمانان یعنی پیروان دین غالب در ایران، در قرن سوم هجری است.
۱۱. در پهلوی abd-tis
۱۲. در این متن واژه ستاره معمولاً برای ستارگان اورمزدی به کار می‌رود ولی گاهی برای اباختران یعنی ستارگان اهریمنی نیز به کار رفته است.
۱۳. در پهلوی abāgāh به معنی همراهی و یاری.
۱۴. در پهلوی baxšīthēd، به معنی بخشیده می‌شود.
۱۵. در پهلوی bagān / bayān، بخ در پهلوی به معنی ایزد و همچنین سرور است. اینجا منظور ایزدانی هستند که نیکی بخش می‌کنند، نک مینوی خرد، پرسش ۷ بند ۱۵، پرسش ۲۳ بند ۷ (تفضلی، ترجمه مینوی خرد، چاپ سوم انتشارات توس، ۱۳۷۹، ص ۳۱ و ۴۳).
۱۶. در این‌جا منظور سیارگان هستند که نورهای ستارگان اصلی یعنی ثوابت را می‌ربایند، معمولاً در پهلوی برای ستارگان خوب یعنی ثوابت "اختر" و برای ستارگان اهریمنی "اباختر" به کار برده می‌شود، ولی اینجا ستاره آورده شده. در فارسی آنها را هفت سیاره یا هفت ازدها می‌نامند. (مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات آگه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۵۷).
۱۷. Karapān تحت‌اللفظی به معنی روحانیان مخالف زردشت است ولی در این‌جا منظور موجودات بد آسمانی است که بر ضد ستارگان خوب هستند، در بندهشن در عبارتی همانند به جای آنها جادوگران آمده است (نک بهار ترجمه بندهش، انتشارات توس ۱۳۶۹، ص ۵۶، و نیز: Anklesaria, B.T. Zand Akāsth, Bombay, 1965, p. 56).
۱۸. parīgān تحت‌اللفظی به معنی پریان و جادوگران مؤنث است، ولی در اینجا منظور موجودات بد آسمانی است که بر ضد ستارگان خوب فعالیت می‌کنند. شبیه به این عبارت در بندهشن آمده است (بهار، همانجا).
۱۹. در متن dwarend از ثوابستن که راه رفتن اهریمنی است و در اینجا حرکت سیارگان با این فعل نشان داده شده است.
۲۰. در متن aburdārān ī ūd baxtārān.
۲۱. در پهلوی gadogān یعنی "راه زنان"، چون این ستارگان نور ثوابت را جذب می‌کنند. نام دزدان بر آنها گذاشته شده است. این کلمه واژه‌ای عالمانه است. که از واژه gada اوستایی به معنی دزد می‌آید، در متون اوستایی این واژه برای ستاره به کار نرفته است (دومناس ص ۴۹).
۲۲. در پهلوی: nēzūmāndīhā به معنی "بامهارت و تردستی" در یازند vizūmāndīhā، یکسانی نشانه n و v در پهلوی احتمالاً این برگردان نادرست را موجب شده است.
۲۳. در پهلوی dām ud dahišn اصطلاحی است که غالباً برای کل آفرینش به کار می‌رود.
۲۴. منظور از فرشرگرد، بازسازی جهان در پایان آفرینش و رساندن آن به همان کمالی است که در آغاز آفرینش، پیش از آمدن شر داشته است.
۲۵. در متن فعل نیامده است.

۲۶. درج یا دروز، در ابتدا به دیوهای ماده اطلاقی می‌شد. سپس واژه‌های شد مترادف دیو و در اینجا برای اهریمن به کار رفته است.
۲۷. در پهلوی: *duš-dānāgīhā* را غالباً به نادان ترجمه می‌کنند ولی در حقیقت صفت اهریمن است که نادان نیست، بلکه دانایی بد دارد.
۲۸. در پهلوی: *zūr-mitōxtīhā* ، یعنی آمیخته به حیل و دروغ.
۲۹. در پهلوی: *tom tōhmagān*
۳۰. در پهلوی: *frajast* ، به معنی شتافتن، در پازند *frawast*
۳۱. در پهلوی: *gumēxt*
۳۲. در پهلوی: *dām ud dahišn* اصطلاحی است که غالباً برای کل آفرینش به کار می‌رود.
۳۳. در پهلوی: *ana-hast kunēm*
۳۴. *ō xwēš šayēm kardan* یعنی جزء مایملک و آفریدگان خود در آورم. در بند هشن نیز تمایل اهریمن به گرواندن پیروان اورمزد به خود ذکر شده است، بهار، ترجمه بند هشن، ص ۳۴.
۳۵. در متن *rōšanān abartom ī wehīgān*، روشن‌ان نام عمومی ستارگان آسمانی است که شامل ثوابت و سیارات و ماه و خورشید می‌شود.
۳۶. در پهلوی: *harwisp-āgāhīh*
۳۷. در پهلوی: *halag kārīh*
۳۸. در پهلوی: *zūr-mitōxtīh*
۳۹. در پهلوی: *wizand-kārīh*
۴۰. در پهلوی *az-iš uzēd* در پازند *xvažēt* . در برگردان پازند کلماتی که در پهلوی با *W* آغاز می‌شوند به اشتباه *XWā* برگردانده می‌شوند، موارد مثال بسیار است. ۴۱. در پهلوی: *čē sāmānag* .
۴۲. در پهلوی: *az nūn*
۴۳. در پهلوی: *abāz ārastārīh*
۴۴. در پهلوی: *bowandag mālīdārīh*
۴۵. در پهلوی: *pēčīdagīh*
۴۶. در پهلوی *rōšnān* روشن‌ان که در اینجا به معنی ستارگان و کرات درخشان آسمانی است.
۴۷. در پهلوی: *zōrān afzārān*
۴۸. در پهلوی: *pad xwēškāmišn-kārīh*
۴۹. در پهلوی *skē* در مفهوم وجود و هستی، دومنس در متن *skē* می‌خواند ولی در ترجمه *gētē* معنی می‌کند (دومنس، ص ۵۱)
۵۰. منظور این است که اورمزد تن اباختران را خود آفرید تا از نظر پنهان نمانند و بشود بر آنها نظارت داشت.
۵۱. خرفستران عبارت از حیوانات موذی هستند و خرفستری صفت منسوب به این حیوانات است.
۵۲. در پهلوی: *čahār-zahagān*
۵۳. در پهلوی: *paymōxt dārē nd*
۵۴. در پهلوی: *tan kardīg*
۵۵. در پهلوی: *pēčīd nē estēnd*
۵۶. مفهوم این عبارت چنین است که اگر این‌ها وارد تن نمی‌شدند، به آسمان و دنیای مینوی می‌آمدند.
۵۷. در پهلوی: *atanīh*
۵۸. در پهلوی: *andar growīh*
۵۹. در پهلوی: *gumēxt hād*
۶۰. در پهلوی: *winnārīšn*
۶۱. در پهلوی از *barīšn* ، دومنس هم این واژه را باروری معنی می‌کند. از لحاظ دستوری این واژه اسم مصدر فعل بردن هم است.
۶۲. در پهلوی *abāxtarān* برای ستارگان اهریمنی به کار می‌رود.
۶۳. در پهلوی: *paymōxt dārēnd*
۶۴. در پهلوی: *stī*
۶۵. در پهلوی *mār sardag*

۶۶. در پهلوی با این عبارت آمده است: *wasān s ūdīh čiš hastīh*
۶۷. در متن *ham gumzišnīh ī azēr brahīh-rōšnān*
۶۸. در متن *hangōšīdag ī ēn*
۶۹. در پهلوی *mādagīg*
۷۰. در پهلوی *xwēškārān*، خویشکاری عبارت از خوب انجام دادن کار و وظیفه‌ای است که هر کس بر عهده دارد. خویشکاری در متون پهلوی مترادف واژه «فره» می‌شود.
۷۱. در پهلوی *axwēškārān*
۷۲. در پهلوی *čehān* زنان دیوسرشت.
۷۳. *star -hangārān*
۷۴. در متن *mēx ī balist ī handāzišnīh* واژه میخ را دومناس «mas» می‌خواند و به معنی بزرگ می‌گیرد و عبارت را چنین معنی می‌کند: بزرگ در بالاترین نشانه و در مقدمه این فصل، توضیح مفصلی درباره این ستارگان و نوعی قرابت آن‌ها با ستارشناسی چینی عرضه می‌کند (ص ۴۹). این ستاره را با این قرئت و همچنین با اصطلاح *mēx gāh* با ستاره قطبی یا جدی همسان می‌دانند که سپاهبدان سپاهد آسمان است. همه ثوابت گرد او می‌چرخند در عربی و ترجمه‌اش یا وسط السماء یا وتالسماء خوانده می‌شود. از سیارات کیوان دشمن اوست. برای توضیحات بیشتر نک به مهرداد بهار، ترجمه بندهشن، ص ۴۳ تا ۴۵ و ص ۱۶۵؛ همو، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۴.
۷۵. در متن: *habtōrang mazdadād* این واژه در اوستا به صورت *haptō - iringa* آمده است به معنی دارای هفت نشان. آن را بنات‌النش اکبر گفته‌اند و در فارسی هفت تخت، از سیارات اورمزد دشمن اوست.
۷۶. در پهلوی *wanand* احتمالاً نسر واقع یا الدبران سپاهید مغرب است. از سیارات بهرام دشمن اوست. برای توضیحات بیشتر نک: بهار، ترجمه بندهشن همانجا و پژوهشی در اساطیر ایران. همانجا.
۷۷. در پهلوی *Sadwēs*، آن را با سهیل یکی دانسته‌اند و از سیارات بهرام دشمن اوست.
۷۸. بیشتر با برج خرچنگ مربوط است و از سیارات تیر دشمن اوست.
۷۹. در متن *pad star kirpīh*
۸۰. در پهلوی *kēwān*، کیوان همان زحل است و آن سپاهبدان سپاهید یا اباختران اباختر است و دشمن میخ میان آسمان یا ستاره جدی است.
۸۱. در پهلوی *ohmazd*، همان مشتری است و دشمن هفت اورنگ.
۸۲. در پهلوی *wahrām*، همان مریخ است و دشمن وُتند.
۸۳. در پهلوی *anāhīd*، همان زهره است و دشمن سدویس
۸۴. در پهلوی *tīr* همان عطارد است.
۸۵. در *gōzihr* در اوستا *gaočiera* به معنی در بردارنده سرشت گاو، اصطلاح رایج آن در فارسی و عربی جوزهر است که ستاره دنباله‌دار خورشید است و با موش پری مهر و ماه اباختری را تشکیل می‌دهد. این واژه در متن نیامده و این تصحیح را دومناس به جای واژه *padīr* انجام داده است (ص ۵۴) و با توجه به مفهوم همانند در بندهشن (ترجمه بهار ص ۵۶ و ۵۸ و ۱۲۲)
۸۶. در متن پهلوی و پازند اورمزد به جای بهرام و بهرام به جای اورمزد آمده است. بنا بر بندهای قبلی و بندهشن این تصحیح انجام شد. نک دومناس ص ۵۴. ۸۷. در متن *čiyōn*، چون.
۸۸. در پهلوی *abdom* ۸۹. در پهلوی *abāz āhanjēnd*
۹۰. عبارت در متن چنین است: *ušān xwēš-kāmagīhā raftan nē hēlēnd*
۹۱. در پهلوی: *wināhēnd* ۹۲. در این متن برای خورشید واژه مهر هم به کار می‌رود.
۹۳. منظور از مهر و ماه اباختری احتمالاً گوزهر و موش‌پری هستند. برای توضیحات بیشتر نک: دومناس ص ۴۷.
۹۴. در پهلوی *hamēstārīhā*
۹۵. این واژه در متن پهلوی متأخر به صورت *(z špyRyh) az wēhīh* آمده است که برگردان نادرست از متن پازند است.
۹۶. دومناس (ص ۶۰) در توضیحات این بند موش پری را با دیوی در اوستا همسانی می‌دهد که در کنار دیوآدریسنا ۱۶ بند ۸ ظاهر می‌شود.
۹۷. منظور این است که به آن چیزهایی ضرر می‌رساند که این اختر موکل بر آن‌هاست.
۹۸. در متن *bowandag* آمده است. می‌توان آن را به معنی کامل گرفت و عبارت را چنین معنی کرد که: به طور کامل در گرو مهر باشد. با تصحیح می‌توان واژه را "بند" نیز خواند و معنی کرد که: در بند مهر گرفتار بود (نک دومناس ص ۵۵)

۹۹. در پهلوی *abarīgān* و *abargārān* به معنی خدایان و ایزدان بالانشین است.
۱۰۰. در متن *az azēr* ۱۰۱. در پهلوی *spanjgar* یا *spanzgar*
۱۰۲. اشاره به نبرد تیشتر و دیوآپوش است که در یشت ۸ بند ۲۱ تا ۲۹ آمده است که آپوش تیشتر ایزدباران را از باراندن بازمی‌دارد. سپنجر دیو آپوش را در این نبرد یاری می‌کند و آتش و آزیشت که آتش ابرهاست به یاری تیشتر می‌آید و سرانجام تیشتر پیروز می‌شود و بارش باران آغاز می‌گردد.
۱۰۳. در پهلوی *tomīgān* منظور از تاریکان دیوان و موجودات منفی آسمانی است، در مقابل روشنان
۱۰۴. *bārān kardārīh*
۱۰۵. در متن مردم و گوسفند.
۱۰۶. در پهلوی *gadišn* که در مفاهیم فلسفی غرض معنی می‌دهد و منظور خصلت‌هایی است که مردم بعداً کسب می‌کنند.
۱۰۷. در پهلوی *kēn* که در متون پازند به صورت *xēn* نوشته می‌شود.
۱۰۸. در پهلوی *būšāsp* به معنی کاهلی که نام دیوتنبلی و کاهلی و خواب مفرط هم هست.
۱۰۹. خیم به معنی خوی و طبیعت و بیشتر خوی خوش است.
۱۱۰. منظور از هنر فضیلت است.
۱۱۱. بندهای ۵۷ و ۵۷ شبیه فصل یک بند هشت همین کتاب است.
۱۱۲. در پهلوی *wināht*، در پازند *wēnāxt* ۱۱۳. در متن *frahist* که به معنی بیشترین است.
۱۱۴. در پهلوی *drustbed* به معنی سرپزشک و رئیس پزشکان. ۱۱۵. در پهلوی *pānāg*
۱۱۶. در پهلوی *dāštār* ۱۱۷. در پهلوی *bōzāg* از مصدر *bōxtan*
۱۲۰. در متن *abzār*
۱۲۲. در متن *bā xwadāy*
۱۲۴. در پهلوی *zadār*
۱۲۶. در پهلوی *padisāy*
۱۲۸. در پهلوی *ranjagihā*
۱۳۰. در پهلوی *pad anāgāhīh*
۱۳۲. در پهلوی *mērag*
۱۳۴. در پهلوی *pad ko(x)šīdārīh*
۱۳۶. در پهلوی *rēzihēd* از مصدر *rēxtan* (= ریختن)
۱۳۷. در پهلوی *xast gōhrīha*
۱۳۹. در پهلوی *abāz ārastārīhā*
۱۴۱. در پهلوی *pādār*
۱۴۳. در پهلوی *dāmān štafīār*
۱۴۵. دام در پهلوی هم مفهوم دام دارد و هم مفهوم آفریده.
۱۴۶. در پهلوی *andar mehmān hēnd*
۱۴۷. در پهلوی *wištūdagān* که به معنی آفریدگان و فرزندان اهریمنی است.
۱۴۸. در متن *wināhkār*
۱۴۹. عبارت در متن چنین است: *az xwēš kāmīšn akārīh akārēnīdār*
۱۵۰. در متن فقط *zamān* است.
۱۵۱. در متن: *zōrān abzāran*
۱۵۲. عبارت در متن *ō drang*
۱۵۳. عبارت در متن: *jāwēdanag nek-ravišnīh*
۱۵۴. در متن: *ēnyā*
۱۵۵. بدون قصد و اراده کاری را کردن. *abē-āhangīh*
۱۵۶. در پهلوی *kō(x)šīšn*
۱۵۷. در پهلوی *zūr-mitōxtīhā*
۱۵۸. عبارت در متن: *az xwēš gōhr wardēnēm*

۱۶۰. عبارت در متن: *xwēšth barēm* «نظیر چنین عبارت‌هایی در بند هشت نیز آمده است: فصل یک بند ۲۲، متن انکلساریا ص ۸؛ ترجمه بهار، ص ۳۴.
۱۶۱. در متن *āzāyišnīg* به معنی افزایش و نمو
۱۶۲. در پهلوی *amargān*
۱۶۳. در متن *xwastū*
۱۶۴. در پهلوی *frahist*
۱۶۵. مفهوم کمی گنگ است. شاید منظور این است: برای این که نیروی دشمن همه قوایش را صرف کند و از کم به بسیار برسد، باید به پیروزی‌ها هم برسد.
۱۶۶. در پهلوی *wihēz* به معنی حرکت و پیشروی کردن.
۱۶۷. در پهلوی *bawišn*
۱۶۸. در پهلوی *zahagān*
۱۶۹. در پهلوی *wēnābdāg / wēnāftāg*
۱۷۰. در پهلوی *tan rāyēnāg*
۱۷۱. در پهلوی *ē(w)-čihrīh*
۱۷۲. در پهلوی *nē wišōb hēnd*
۱۷۳. در متن *āmārōmand*
۱۷۴. *kō(x)šīdārīh*
۱۷۵. این واژه در متن، در یکی از نسخه‌های یازند به صورت *ārāmēd* آمده است که مناسبت بیشتری دارد.
۱۷۶. در پهلوی *frayādīhēd*
۱۷۷. در پهلوی *ayār* منظور از یار، تکیه‌گاه، دوست و همراه است و در این عبارت منظور نیروهای ایزدی است.
۱۷۸. در متن *pazišn* ۱۷۹. با توجه به ترجمه دومناس (ص ۵۹) و توضیحات نیبرگ در صفحات ۲۸ و ۳۲ (Nyberg, H.s A Manual of pahlavi II, 1974) چون در مورد واژه‌های *a-pōhišn* و *a-sōhišn* / *a-sōyišn* دو واژه *pazišn* و *sōyišn* را به معنی تشنگی و گرسنگی گرفتیم، عبارت به این صورت ترجمه شد. ولی با ترجمه *apōhišn* در واژه‌نامه مکنزی به «تباه نشدنی» و با توضیحات تفضلی در مورد دو واژه *a-pōhišn* و *a-sōhišn* در تعلیقات مربوط به ترجمه بند ۹ پرسش هفت ترجمه مینوی خرد (ص ۹۰) شاید این عبارت را به این صورت نیز بتوان ترجمه کرد: به جایی که در آن فساد و تباهی هست. ۱۸۰. عبارت پهلوی *wēmāristān ī dardgar*
۱۸۱. در پهلوی *huzēr*
۱۸۲. در پهلوی *nē agārīhēd*
۱۸۳. در پهلوی *nē adād*
۱۸۴. عبارت در متن: *ēš pādafrāhēndān pādār*
۱۸۵. در پهلوی *xwābar*
۱۸۶. در پهلوی *abaxšāyīdār*
۱۸۷. در پهلوی *yōšdāhragān*
۱۸۸. عبارت: *pad wizārdārīh ī wināh*
۱۸۹. در پهلوی *zāmēnēd*
۱۹۰. در متن عبارت بعدی تکرار بند ۶۱ است.
۱۹۱. منظور فصل‌های بعد بخصوص فصل پنج و فصل‌های یازده تا پانزده همین کتاب است.
۱۹۲. منظور دهریون و منکران آفریدگار هستند. این موضوع در فصل پنج کتاب شکندگمانیک وزار به بحث کشیده شده است، نک آموزگار «استدلال مزدیستایی در برابر نیست خدای گویان» ص ۴۵۹.
۱۹۳. منظور از یک اصل اندیشان پیروان دین‌های توحیدی هستند که نویسنده در فصل‌های یازده تا پانزده همین کتاب بدان‌ها پرداخته است.
۱۹۴. پهلوی *payrāst estēd*
۱۹۵. پهلوی *hu-čāšmīhā*
۱۹۶. اشاره به فصل اول این کتاب است. نک آموزگار «تمثیل دین و درخت بنابر استدلال مزدیستایی» ص ۴۷۵.
۱۹۷. در متن *pad dēn ī xrad*
۱۹۸. *Adurbād ī Yāwandān* نام او بجز در این بند در فصل ۹ بند ۲ و فصل ۱۰ بند ۵۲ همین کتاب نیز آمده است. اطلاعاتی کامل از اصول او در دست نیست. نک احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۱۶۱.
۱۹۹. در پهلوی به معنی بالاترین و بزرگ‌ترین.
۲۰۰. آذرفرنبغ پسر فرخزاد، پیشوای بزرگ زردشتیان مؤلف و گردآورنده کتاب دینکرد است. برای توضیحات بیشتر در این باره نک، زاله آموزگار، احمد تفضلی، کتاب پنجم دینکرد، انتشارات معین، ۱۳۸۶، ص ۱۷ به بعد.
۲۰۱. برای توضیحات بیشتر در این مورد نک تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۱۲۹.
۲۰۲. اشاره به بندهای ۱۰۷ - ۵۳ فصل شانزده این کتاب است.

بازنگری و بازخوانی یک گِلِ نبشته از خزانه تخت جمشید

گِلِ نبشته PT 10a

عبدالمجید ارفعی

سرآغاز

گِلِ نبشته‌های خزانه تخت جمشید در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ میلادی (برابر با ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۷ خورشیدی) در ساختمان‌هایی پیداشدند که یافته‌های دیگر نشانگر انبار سلطنتی آن بودن آن جایگاه است. از این روی کاوشگران، که از مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو بودند، آن را "Treasury" نامیدند، یعنی "خزانه، گنجینه". چنین شد که گِلِ نبشته‌های یافته در آن را نیز گِلِ نبشته‌های "خزانه تخت جمشید" (Treasury Persepolis) می‌خوانند (با نشانه کوتاه نوشت PT) تا متمایز از گِلِ نبشته‌هایی باشد که در سال‌های ۱۳-۱۳۱۲ در دو اتاق در باروی شمالی تخت جمشید یافته شده است و آن‌ها را Persepolis Fortification Tablets "گِلِ نبشته‌های باروی تخت جمشید" می‌نامند. شماره گِلِ نبشته‌های "خزانه تخت جمشید" در حدود ۷۵۰ گِلِ نبشته سالم و ناقص است.

زمان این گِلِ نبشته‌ها از سال سی‌ام داریوش بزرگ (۴۹۲ پ م) تا هفتم اردشیر یکم (۴۵۸ پ م) است و زمان گِلِ نبشته‌های باروی تخت جمشید از سال سیزدهم (۴۰۹ پ م) تا سال بیست‌وهشتم (۴۹۴ پ م) داریوش بزرگ.

شادروان جرج کامرون در کتاب سترگ خود به نام Persepolis Treasury Tablets ("گِلِ نبشته‌های خزانه تخت جمشید") هشتادوسه گِلِ نبشته و بیست‌وهفت قطعه را که به زبان ایلامی هخامنشی است و یک گِلِ نبشته به زبان بابلی‌نو، همراه با یادداشت‌های بسیار سودمند در سال ۱۹۴۸ میلادی (۱۳۲۷ خورشیدی) به چاپ رسانید. وی همچنین در سال‌های ۱۹۵۸ پنج گِلِ نبشته و در ۱۹۶۵ بیست گِلِ نبشته دیگر را همراه با بازنگری‌های تازه از متن‌های به چاپ رسیده در کتابش، منتشر کرد.^۱

پرداخت بخشی از دستمزد ماهانه کارگرانی که یا در تخت جمشید و یا یکی از شهرهای نه‌چندان دور از آن کار می‌کنند به سیم، موضوع اصلی در این

گِل‌نَبشته‌ها است. این موضوع به دو گونه بیان شده است: (۱) نامه‌های دستوری که در آن‌ها فرادستی به فرو دست خود فرمان پرداخت دستمزدها را می‌دهد، و (۲) یادآوری دستمزدهای پرداخت‌شده که شادروان کامرون آن‌ها را Memorandum ("یادداشت") می‌نامد. در گِل‌نَبشته‌های خزانه، سیم پرداخت‌شده در ازای کسری از دستمزدهای ماهانه‌ای است که می‌بایست به صورت گندم/جو و یا شراب/آبجو پرداخت می‌شد. در گِل‌نَبشته‌های باروی تخت‌جمشید پرداخت دستمزدها همواره به کالا، گندم/جو و یا شراب/آبجو، بوده است.

نگارنده در بازنگری‌های خود از گِل‌نَبشته‌های خزانه در موزه ایران باستان به نکته‌های تازه‌چندی بر خورد که بی‌هیچ گمانی آن استاد بزرگ، که از پیشکسوتان رمزگشایی گِل‌نَبشته‌های ایلامی هخامنشی است، به علت کوتاه بودن زمان اقامتش در ایران، فرصت بازنگری خوانش خود را نداشته و امکان بازنویسی و بازخوانی را به آیندگان سپرده است. خوانش گِل‌نَبشته PT 10a (PTT 99) در این مقاله تنها پس از زدودن رسوب سختی میسر شد که بر آن نشسته بود.

هنگامی که روانشاد کامرون متن ناقص و شکسته PT-497 را با عنوان PT 10a منتشر کرد، نوشت که "رویه پشت متن آن چنان فرسایش یافته است که خواندن را غیر ممکن می‌نمایاند." (PTT 99). این سخن کامرون براساس نسخه‌برداری به احتمال سریعی بوده است که او در تهران از این گِل‌نَبشته کرده و آن را بی‌آن که نسخه‌برداری خود و یا عکس آن را به چاپ برساند، انتشار داده است.

کامرون این گِل‌نَبشته را که امروزه در تالار کتیبه‌های موزه ملی ایران به شماره ب.ک. ۲۱۵۰ جای دارد، به هنگام بازنگری‌های خود در سال ۱۳۴۲ (= ۱۹۵۳ میلادی) از گِل‌نَبشته‌های بچاپ رسیده در کتابش، باز بینی نکرده است (نک: کامرون ۱۹۶۵). نگارنده در آن زمان که برای برپایی تالار کتیبه‌های موزه ملی ایران و ساماندهی کتیبه‌های به خط‌های میخی موجود در موزه ایران باستان بدان جای فراخوانده شده بود، به هنگام بازنگری‌های خود از گِل‌نَبشته‌های خزانه تخت-جمشید، به این گِل‌نَبشته برخورد و دریافت که آنچه را که کامرون "فرسایش" پنداشته، به راستی رسوب سختی است که همه سطح پشت گِل‌نَبشته را پوشانده بود. با پاک‌سازی رسوب، آنچه بازمانده بود، قابل خواندن شد. افزون بر این، نگارنده دریافت که به هنگام نسخه‌برداری به سبب کمبود زمان، کامرون یک سطر را به تمامی جا انداخته و در پی آن، ناگزیر شده است در متن به چاپ رسیده به باز سازی آن سطر، به گونه‌ای نادرست بپردازد.

متن PF 10a در بردارنده دو آگاهی با ارزش از زبان ایلامی هخامنشی است. نخست آن که این متن مسجل می‌کند که واژه "سیم" در زبان ایلامی هخامنشی *lan* بوده است. این واژه هم‌آوا با واژه‌ای است که برای پیشکشی‌های دینی در برگزاری آیین‌هایی برای ایزدی ویژه به کار می‌رفته است. واژه *lan* با واژه *lani* در ایلامی میانه مطابقت دارد؛ همانگونه که واژه ایلامی هخامنشی *lašda* یعنی "زر" با ایلامی میانه *lansit* مطابقت می‌کند. دوم این که در این متن نخستین بار است که خواندن یک عدد، یعنی *liuli* امکان می‌یابد. این عدد به صورت مخرجی از یک کسر در ایلامی هخامنشی ضبط شده است.

متن

دو برگردان زیر برای یادآوری و مقایسه با هم می‌آید. نخست برگردان شادروان کامرون (به شیوه نگارش آن شادروان که در مجلد ۲۴ مجله JNES (۱۹۶۵)، صص ۱۶۷ تا ۱۹۲ چاپ شده است و سپس برگردان نگارنده براساس شیوه ارزش آوایی شکل‌ها که از سوی شادروان هُلک ارائه شده است (1969: 83-86). از تلاش‌های پسر آرش برای محاسبه تمامی احتمالات برای شناخت و محاسبه مقدار *liuli* که در پشت گِل‌نبشته قرار دارد و نیز دوست گرامیم آقای دکتر استالپر که خواندن واژه *lan.lg* را به درستی شناسایی کرده و مشوق اینجانب برای چاپ این مقاله بود و از خانم مرضیه کاظمی که مرا در آماده‌سازی این وجیزه یاری داده‌اند، بسیار سپاسگزارم؛ نیز با سپاس بسیار از جناب آقای محمدرضا مهراندیش، مدیریت محترم موزه ملی ایران که اجازه دادند این گِل‌نبشته را به چاپ برسانم.

برگردان کامرون

بازنگری و خوانش نگارنده:

- 1 $\bar{r}Bar\bar{r}-ra-at-ka-ma\ kan-za-bar-ra$
- 2 $tü-ru-iš\ m.Tar-ka-a-u-iš\ na-an-ki+MIN^1$
- 3 $28\ kur-ša-um\ 6\frac{1}{2}\ ba-su-ka$
- 4 $la-an^2.lg\ m.du-ka-be\ m.$
- 5 $Ra-a-ma-zi-ut-ra\ ša-ra-man-a\ rna\bar{r}$
- 6 $ap\ id-du\ UDUNITA.lg\ a-ak$
- 7 $GEŠTIN.lg\ ša-ak-ki-mi\ r(h(?).r\ hi-ya-]$
- 8 $ma-zi-ka\ te-be\ [$
- 9 $d.itu.lg\ d.^3\ Ha-[du-kan-na-iš(?)-mar]$
- 10 $ku-šā\ [d.$

edge	11	[	]
	12	[	]
	13	[	]
	14	[14 m.ruh.lg lu-ra-ka 3 pan-su-kaš a-ak 6]	
rev.	15	li-u-li ir-mi-ki ap pa-ri-[ma-ak]	
	16	9 m.ruh.lg lu-ra-ka 1 ba(?) -su-ka[š]	
	17	a-ak 𐎠𐎡𐎢𐎣 -u-li ir-mi-ki ap pa-ri-ma-[ak]	
	18	9 m.ruh.lg lu-ra-ka 1 ba-su-kaš ⁴	
	19	ap ⁵ pa-ri-ma-ak PAP(?) ⁶ 32 m.	
	20	ruh.lg la-an.lg ⁷ hu-be	
	21	m. 𐎠𐎡𐎢𐎣 -da-pir-ma a-ak m.	
u.e.	22	a[k(?) -k]a(?) -ya-še zi(?) -	
	23	𐎠𐎡(?) -𐎢𐎣	

ترجمه:

^۱ به بَرْتَنَمَ (Baratkama)، گنجور بگو،

^۲ ترکاویش (Tarkāwiš) گوید:

^{۳-۴} ۲۸ کَرَش، ۱/۲ ۶ پَنسوگَش سیم،

^۴ به گچکاران (؟)،

^{۴-۵} که رامزیتَر (Rāmazitira) مقسم (مواجبشان) است،

^۶ باید به آنان صادر (= پرداخت) شود،

^{۶-۷} دام کوچک و شراب به جای معادل (پرداختی)،

^{۷-۸} بر (روی) hiyamzika

^{۹-۱۱} از ماه یـ [کم (؟) تا ماه چهارم (؟)]

^{۱۱-۱۳} [.....]

^{۱۴-۱۵} [به ۱۴ مرد، هر یک (معنی لغوی: به تنهایی) ۳ پَنسوگَش و ۱/۸ [۶] صادر شود (= پرداخت شود)،

^{۱۶-۱۷} به ۹ مرد، هر یک (معنی لغوی: به تنهایی) ۱ پَنسوگَش و ۱/۸ صادر شود (= پرداخت شود)،

^{۱۸-۱۹} به ۹ مرد، هر یک (معنی لغوی: به تنهایی) ۱ پَنسوگَش صادر شود (=پرداخت شود)،

^{۱۹-۲۰} مجموع ۳۲ مرد.

^{۲۰-۲۳} آن سیم را پیدَپیرِم (Pidapirma) و همراهش (= همکارش) محاسبه کردند.

مهر: Type 1 روی لبه چپ. اندازه: ۶۶×۵۹×۲۴ میلیمتر.

پی‌نوئیس‌ها:

^۱ -an-ki+MIN روی لبه راست نوشته شده است.

^۲ AN روی پاک‌شدگی نوشته شده است.

^۳ an روی پاک‌شدگی نوشته شده است.

- ^۴ *kaš* روی لبه راست نوشته شده است.
^۵ *ap* روی پاک‌شدگی نوشته شده است.
^۶ *PAP* روی پاک‌شدگی نوشته شده است.
^۷ پاک‌شدگی پس از *lg.*

یادداشت‌ها:

سطر ۳:

واژه ایرانی پَنسوکَش (*pansukaš*) برابر با واژه بین‌النهرینی *šeglu* (*šegel* در حالت *stative*) است. هر پَنسوکَش یا شَقِل برابر با ۸/۳۳ گرم نقره است و هر ۱۰ پَنسوکَش برابر با یک گَرش است.

سطرهای ۴ و ۶:

با جا انداختن سطر ۶، *ap iddu UDUNITÁ.lg* به هنگام نسخه برداری، شادروان کامرون تصور کرده است که نویسنده متن سطری که باید دربردارنده عبارت *ap iddu* به معنای "باید به آنان صادر (= پرداخت) شود" باشد، جا انداخته است. از این رو خود را مجبور به افزودن سطر ۴ (بین دو علامت < >) دیده است.

سطر ۴ (سطر ۵ PT 10a کامرون):

شادروان کامرون با خواندن دو شکل به صورت *na DINGIR.lg*، ناگزیر شده است که در انتهای سطر ۴، که خود آن را بازسازی کرده است، عبارت *halRUH^{idg}-ip* را پیش از *na DINGIR^{idg}* بیافزاید و آن را به "مردان خدا" ترجمه کند، اما این خوانش مورد مشابهی در هیچ یک از دیگر متن‌ها ندارد. همانگونه که در تصویر می‌توان دید، شکل نخست را باید *la* خواند و نه *na* و به جای *DINGIR* آن را باید *an*، به صورت تلفظی‌اش خواند. این خوانش با تکرار این دو شکل در سطر ۲۰ تأیید می‌شود. از این رو این دو را باید *la-an.lg* به معنای "سیم" خواند که با آن چه از محتوای متن انتظار می‌رود مطابقت می‌کند. این همانگونه است که روانشاد کامرون نیز انتظار آن را داشته و در سطر ۴ خود، آنگونه که می‌بایست، آن را *KÙ.BABBAR^{idg}* بازسازی کرده است. به کارگیری واژه *lan* یعنی "سیم" در عبارتی که انتظار می‌رود، *KÙ.BABBAR^{idg}* به حدس و گمان‌های دیرینی که در مورد ترجمه واژه ایلامی میانه *lani* به "سیم" در عبارت *la-ni la-an-si-it-in-ni hu-ut-táh* "از زر (و) سیم ساختم"، بود پایان می‌دهد (نک: Lambert 1965:31، Steve 1965:21 و Hinz & Koch 1987: 804).

ak- در *ak-be(?)*

همانگونه که کامرون خود اشاره کرده است (PTT 100) شکلی که *ak*-(?) خوانده "بیشتر همچون *du* یا *ap* است." در مقایسه با شکل *ap* در آغاز سطر ۶، این شکل را باید *du* خواند و نیز واژه *m.ak*-(?)*-ka-be* باید به *m.du-ka-be* یعنی "گچکاران(؟)" اصلاح شود (نک PFT 682 ذیل واژه *dukape*).

سطرهای ۵-۴:

شکلی که شادروان کامرون در نام *Rāmzīsra* آن را *-īs*- خوانده است باید به *ut* اصلاح شود. (تفاوت این دو شکل در شیوه نگارش است. *ut* به صورت *𐎧𐎡𐎴* نوشته می شود و *īs* به صورت *𐎧𐎡𐎴𐎠*) از آن رو که این شکل همانگونه که در عکس آن به آشکارا دیده می شود، *-ut* نوشته شده است، بایستی این نام ایرانی *Ra-a-ma-zi-ut-ra* خوانده شود. با استناد به خواندن کامرون، هلیک (1969: 747b) و مایرهوفر (1973: 223, 4.1399) آن را گونه ای از نام *Ri-ma-zi-iš-ša* دانسته و مایرهوفر صورت ایرانی آن را **Raiva(i)-ēiθra-* "از نژاد برتر" می داند. با توجه به صورت نوشتاری *Ra-a-ma-* که نشان دهنده واک */ā/* است، نگارنده می پندارد که شاید بهتر باشد که صورت ایرانی بخش نخست این نام را از **Rāma-* "رام، رامش" (همانند نام های *[ibid, idem | Ramakka < *Rāma-ka-*, [ibid, idem 222 8.1993] *Ramadwīš < *Rāma-dahyu-* 222 8.1395 و **Rāma-xšaθra- < Ramakašara* [ibid, idem 222 8.1396])، شاید به معنای "رامش حاندان/نژاد" و یا "خاندان/نژاد رامش بخش" دانست.

سطر ۸-۷: *hiyamazika*

خواندن این واژه بر اساس بازسازی کامرون (1965: 172, Cameron), بحث ذیل (3-1963 PT) است، به درستی روشن نیست که باید آن را یک واژه دانست یا دو واژه.

سطر ۸:

همانگونه که کامرون اشاره کرده است شکل پس از *be, te-* است (PTT 100). نگارنده می پندارد که واژه *tebe* ممکن است گونه ای از واژه *tebba* «بر»، «روی» باشد (در 26 Xph نگاه کنید به PFT 761 ذیل واژه *tebba*). اگر این پندار درست باشد ممکن است *hiyamazika* بخشی از بنایی باشد که احتمالاً در تخت جمشید جای داشته است.

سطر ۹:

نام ماه که تنها نخستین هجای آن *Ha-* برجای مانده، می توان آن را *Hadukannaš* (ماه یکم) و یا *Hašiyatiš* (ماه نهم) باز سازی کرد، و اگر بازسازی نگارنده از سطر ۱۴ درست باشد، به سختی می توان نام *Hanamakaš* (ماه دهم) را باز سازی کرد.

سطرهای ۱۳-۱۰:

این چهار سطر می بایست دربردارنده یک نام ماه، مجموع تعداد ماه، و سال بوده باشد. مجموع تعداد ماه و نیز نام آخرین ماهی که به جهت کار کردن دستمزد دریافت شده است، به بازسازی سطر ۱۴ بستگی دارد؛ با این پندار که تنها یک گروه از کارگران در سطرهای از میان رفته دستمزد دریافت کرده اند.

اگر برداشت نگارنده از بازسازی سطر ۱۴ درست باشد، نام ماه در سطر ۱۰ را باید *Karmabataš* (ماه چهارم) و یا *Miyakannaš* (ماه دوازدهم) را بازسازی کرد و به دنبال آن *PAP 4* *tu.lg ha-tu-ma* "مجموع در مدت ۴ ماه".

از آن رو که در دو گل‌نبشته دیگر که در آن‌ها از *Rāmzitra* نام برده شده و تاریخ سال/ سال‌های نوشتن گل‌نبشته از میان رفته است، به هیچ روی نمی‌توانیم سال گل‌نبشته را بازسازی کنیم. با توجه به این که *Baratkama* در میانه سال‌های دوم تا ششم خشایارشا منصب گنجوری داشته است، تنها می‌توانیم بگوئیم که زمان نگارش این نبشته باید یکی از این سال‌ها باشد.

سطرهای ۱۵-۱۴:

بازسازی سطر ۱۴ با این پندار بوده که سطر ۱۳ دربردارنده گروه کاری دیگری نبوده است. اگر این پندار درست باشد، براساس مجموع کارگران داده شده در سطر ۱۹، تنها احتمال ممکن تعداد ۱۴ مرد است. بازسازی واژه *lu-ra-ka* "به تنهایی (= هر یک)" براساس وجود این واژه در سطرهای ۱۶ و ۱۸ در همین کاربرد است.

با محاسبه همه گونه احتمال از نظر تعداد ماه‌های دریافتی و مقدار دریافتی، تعداد کارگران و فضای موجود در انتهای سطر ۱۴، تنها احتمال ممکن که پاسخی درست را به دست می‌دهد، ۳ پَنسوکَش و $\frac{1}{8}$ یک پَنسوکَش برای هر مرد است (به دنباله مقاله نگاه کنید). نیز بسنجید با متن PT 49، که یکی از دو متنی است که در آن‌ها یکی از گروه‌های "گچکار(؟)" بیش از ۳ پَنسوکَش نقره دریافت می‌کند و هر یک از پسران گروه، یک و کسری از یک پَنسوکَش دریافت می‌کنند.

اگر نتیجه‌گیری نگارنده، با توجه به همه احتمال‌ها، درست باشد می‌توان برای معنای واژه *liuli* مقدار عددی ۸، که تنها در این متن آمده و نیز مقدار عددی کسر $\frac{1}{8}$ را برای *liuli* *irmaki* پیشنهاد کرد. (برای *irmaki* که برای نشان دادن یک کسر به کار برده می‌شود، نگاه کنید به PFT 704).

محاسبه:

تعداد مردان	مقدار دریافتی در هر ماه	مقدار کل دریافتی در هر ماه
۱۴	۶/۸ پَنسوکش	۵۲/۵ پَنسوکش
۹	۱/۸ پَنسوکش	۱۰/۱۲۵ پَنسوکش
۹	۱ پَنسوکش	۹ پَنسوکش

مجموع کل دریافتی در یک ماه: ۷۱/۶۲۵ پَنسوکش

مجموع کل دریافتی: (سطر ۳) ۲۸۶/۵

تعداد ماه ها ۴ = ۷۱/۶۲۵ : ۲۸۶/۵

کوتاه‌نوشته‌ها:

<i>JNES</i>	Journal of Near Eastern Studies
<i>PF</i>	designates texts published in PFT
<i>PFT</i>	Persepolis Fortification Tablets
<i>PT</i>	designates Treasury texts published in PTT and in JNES 17 and 24
<i>PTT</i>	Persepolis Treasury Tablets

مرجع‌ها:

Cameron, G.C, Persepolis Treasury Tablets, *Oriental Institute Publications* 65. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

_____, *JNES* 17, (1958), 161-176.

_____, *JNES* 24, (1967), 167-192.

Hallock, Richard T., Persepolis Fortification Tablets, *Oriental Institute Publications* 91. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Lambert, M. 1965. Les inscriptions élamites de Tchoga-Zanbil, *Iranica Antiqua* 5: 18-38.

Mayrhofer, Manfred, 1973. Onomastica Persepolitana, Das Altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen, *Österreichische Akademie der Wissenschaften Philophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte*, 286. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften..

در صورت داشتن هر گونه نظر و یا اصلاحی سپاسگزار خواهیم بود اگر با نشانی زیر با نگارنده تماس بگیرید:

تبرستان
www.tabarestan.info

فارسی گردان کتیبه خساریاشا به خط هرتسفلد

ایرج افشار

گرد آوردن مجموعه‌ای به یاد حمید محامدی کاری است شایسته و بایسته. چون خود در زمینه تخصصی آن شادروان پیاده‌ام و درخور نیست که چنین مجموعه‌ای از همگونی به دور افتد درست دیدم عکس دو دست‌نوشته هرتسفلد ایرانشناس برجسته آلمانی را بفرستم که چاپ بشود. این دو صفحه آوا نبشت کتیبه خساریاشا در تخت جمشید است همراه فارسی گردان آن از آن دانشمند که امضای او زیر هر دو نوشته دیده می‌شود.

اصل این دو صفحه از میان اوراق سید حسن تقی‌زاده که به این مباحث دلبستگی علمی و تاریخی داشت به دستم رسیده است. امیدست برای این مجموعه بی‌تناسب نباشد. تاریخ این دو ورق دوازدهم نوامبر ۱۹۳۱ میلادی است که با ۲۰ آبان ۱۳۱۰ موافق بوده است.

هرتسفلد چند بار به ایران آمد و هر بار مدت درازی ماند. شاید سفر نخست او در سال ۱۳۰۴ بود. یادگار آن سفر سخنرانی است که به دعوت انجمن آثار ملی کرد و به صورت جزوه‌ای در سلسله انتشارات آن انجمن همان ایام به طبع رسید و بعدها تجدید چاپ شد.

مطالعات هرتسفلد در تخت‌جمشید، شوش و شاید پیش از همه در کوه خواجه زابل از بهترین نکته‌های مأخوذ از حفاریات و کتیبه‌ها بوده است و هنوز ارزشمندی والا دارد.

تحقیقات هرتسفلد کهنه‌شدنی نیست. همایون صنعتی‌زاده به آثار او فریفتگی یافته است و کتاب معروف او را به نام "ایران در شرق باستان" ترجمه و نشر کرده است (۱۳۸۱). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دانشگاه شهید بهنر کرمان (اکنون که او به تجسس در نامه‌های جغرافیایی قدیم ایران پرداخته است امیدوارم کتاب یادداشتهای علمی هرتسفلد را نیز به ترجمه درآورد. نام کتاب چنین است:

The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East (1968).

اکنون که این سطور را برای غلط‌گیری می‌خواندم مقاله‌ای به قلم دکتر کریم سلیمانی در مجله علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی (ویژه‌نامه تاریخ) شماره ۵۱ (پائیز ۱۳۸۵) دیدم به عنوان "پروفسور و خروج غیر قانونی آثار باستانی" (ص ۱۴۵ - ۱۵۷).

۱۱ اله بزرگی (ست) هرمزد
که آن آسمان را آفریده است
که شادی را آفریده است
یکی را شاه و بسیارها
۱۲ من خشیارشا (ام) شاه بزرگ
شاه بلاد بسیار جنس
پسر دارا شاه

که این بوم را آفریده است
که مرد را آفریده است
که خشیارشا را شاه کرد
یکی را فرماندار بسیارها
شاه شاهان
شاه این بوم بزرگ پهن
هخامنشی

۱۳ سخن (گوید) خشیارشا شاه
پدر دارا گشتاسپ نام بود
و گشتاسپ و رشام هر دو زنده بودند
دارا پدر مرا اورا شاه کرد
وقتی که دارا شاه شده بود
۱۴ سخن (گوید) خشیارشا شاه
هرمز چون گامش برد

پدر من دارا (ست)
پدر گشتاسپ رشام نام بود
و گشتاسپ و رشام هر دو زنده بودند
بر این بوم
بسیار چیز را (فرش) کرد
دارا پسران دیگر داشت
دارا پدر من

پسر از خودش مرا بزرگترین کرد
وقتی که پدر من دارا از گاه رفت
وقتی که من شاه شده بودم
آن چه پدر من کرد و نیز چه من کردم
و آن چه من کردم

از شیئة هرمزد من شاه شدم بر گاه پدر
بسیار چیز را (فرش) کردم
و آن چه پدر من کرد

آن همی از شیئة هرمزد کرده ام
۱۵ سخن (گوید) خشیارشا شاه

و مملکت مرا
و هر چه پدر من کرد

مرا هرمزد بیاید
و هر چه من کردم
آری نیز هرمزد بیاید

پیشنهادهایی دربارهٔ متن برخی از ابیات داستان هرمزد نوشیروان در شاهنامهٔ مسکو

محمود امیدسالار

کتابخانهٔ دانشگاه ایالتی کالیفرنیا در لس آنجلس

بنده سعادت این را داشتم که در سالهای آخری که دورهٔ دکتری ادبیات فارسی در دانشگاه برکلی می‌گذراندم، با استاد محامدی آشنا شوم و نزد او پاره‌هایی از *روایات پهلوی* را بخوانم. دیری نکشید که رابطهٔ استاد و شاگردی میان ما به دوستی کشید و در طول چند سالی که ایشان در برکلی تشریف داشتند و بنده هم هنوز در همان دانشگاه یا به تحصیل و یا به تدریس موقت اشتغال داشتم، از محضرشان برخوردار باشم. دکتر محامدی به ایران و ادب و فرهنگ ایران دلبستگی بسیار داشت و عاقبت هم به هنگام بازنشستگی به وطن بازگشت و این سعادت را یافت که نفس آخر را در وطن بکشد و خدای این سعادت را نصیب همهٔ ما ایرانیانی که از میهن دوریم بکند. شاعری گمنام دو بیت دارد که در *جنگ خطی* ش ۵۵۵ کتابخانهٔ فرهنگستان علوم تاجیکستان آمده است، و وصف حال مرحوم دکتر محامدی و بنده و امثال ماست. اگر اشتباه نکنم استاد افشار این دو بیت را در یکی از مقالات خود نقل کرده‌اند. علی‌ای حال شعرش چندان خوب نیست اما مضمونش به دل کسانی که از بد روزگار از وطن دور افتاده‌اند می‌نشیند:

آمد به مشام جان من بوی وطن

یا رب، نفسی روی من و روی وطن

هر صبحدم از نافهٔ آهوی وطن

زان پیش کاجل بگیرد از من جانم

بنده از مرحوم دکتر محامدی هم در باب متن *شاهنامه* و هم در بارهٔ رابطهٔ برخی داستان‌ها و بن‌مایه‌های آن با ادب و فرهنگ باستان بسیار آموختم و اکنون که فضایی وطن یاد آن دانشی

مرد را گرامی می‌دارند، فرصتی پیش آمده تا اندکی از دین خود را بدو با این چند کلمه که در باب شاهنامه، که بدان دلبستگی بسیار داشت نوشته‌ام، بگذارم.

تصحیحاتی که درین مختصر پیشنهاد می‌شود برای کاستن از قدر تلاش مصححان مسکو نیست بلکه برای اینست که کار تصحیح متون ادبی، چه یک فرد واحد و چه گروهی از متخصصین در تصحیح آن متون شرکت داشته باشند، در عمل کاریست دسته‌جمعی. بدین معنی که پس از چاپ اثر هر کس به فراخور حال پیشنهادهایی در مورد متن مصحح خواهد کرد و در طول سالیان مجموعه این پیشنهادها، اگر پرت و پلا نباشند، به تنقیح آن متن کمک خواهد کرد. امیدوارم این مختصر چنین فایده‌یی برای پاکیزه‌تر کردن متن شاهنامه داشته باشد.

نسخه بدلپائنی که ذکر می‌شود همه از نسخی هستند که در تصحیح شاهنامه خالقی به کار رفته‌اند به اضافه دو نسخه دیگر که یکی نسخه‌ایست که توسط خاندان سعدلو به دائرة المعارف بزرگ اسلامی فروخته شد، و دیگری نسخه‌ایست در حاشیه ظفرنامه مستوفی که با مقدمه فاضل محترم جناب دکتر نصرت الله رستگار به صورت عکسی توسط مرکز نشر دانشگاهی چاپ شده است. نسخه‌های شاهنامه خالقی که ممکن است دستیابی به مجلدات چاپ شده آن به آسانی میسر نباشد اینهاست:

نسخه‌های اصلی:

ل = دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن به نشان Add, 21.103 که تاریخ ۶۷۵ هجری (۱۲۷۶ میلادی) بر صفحه آخر آن به خطی نو نوشته شده است. این نسخه به خرج انجمن گسترش فرهنگ پارسی در ایندیاناپولیس تحت نظر استاد افشار و بنده، با مقدمه فارسی و انگلیسی بنده در ایران چاپ عکسی شده است.

س = دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول به نشان H 1479 مورخ ۷۳۱ هجری (۱۳۳۰ میلادی).

ق = دستنویس دارالکتب قاهره به نشان ۶۰۰۶ س. مورخ ۷۴۱ هجری (۱۳۴۱ میلادی).

ک = دستنویس موزه ملی کراچی به نشان N. M. 1957 - 913/3 و مورخ ۷۵۲ هجری (۱۳۵۱ میلادی).

ل ۲ = دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن به نشان Add. 18188 مورخ ۸۹۱ هجری (۱۴۸۶ میلادی).

س ۲ = دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول به نشان H. 1510 مورخ ۹۰۳ هجری (۱۴۹۸ میلادی). این دستنویس در واقع از قرن هشتم است و تاریخش را دستکاری کرده‌اند تا آنرا به کارگاه‌های هنری زمان تیموریان ببندند.

نسخه‌های فرعی:

لن = دستنویس کتابخانه عمومی لنینگراد به نشان کاتالگ ذرن، شماره ۳۱۷ - ۳۱۶ و مورخ ۷۳۳ هجری (۱۳۳۳ میلادی).

ق ۲ = دستنویس دارالکتب قاهره به نشان ۷۳ تاریخ فارسی. مورخ ۷۹۶ هجری (۱۳۹۴ میلادی).

لی = دستنویس کتابخانه دانشگاه لایدن به نشان Or. 494 و مورخ ۸۴۰ هجری (۱۴۳۷ میلادی).

ل ۳ = دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن به نشان Or. 1403 و مورخ ۸۴۱ هجری (۱۴۳۸ میلادی).

پ = دستنویس کتابخانه ملی پاریس به نشان Suppl. Pers. 493 و مورخ ۸۴۴ هجری (۱۴۴۱ میلادی).

و = دستنویس کتابخانه پاپ در واتیکان به نشان Ms. Pers. 118 و مورخ ۸۵۲ هجری (۱۴۴۸ میلادی).

لن ۲ = دستنویس انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی در لنینگراد به نشان S. 1654 و مورخ ۸۴۹ هجری (۱۴۴۵ میلادی).

آ = دستنویس کتابخانه دانشگاه آکسفورد به نشان Ms. Pers. C. 4 و مورخ ۸۵۲ هجری (۱۴۴۸ میلادی).

ب = دستنویس کتابخانه دولتی برلین به نشان Or. 2o 4255 و مورخ ۸۹۴ هجری (۱۴۸۹ میلادی).
نسخه‌بدل‌های مربوط به ابیات را از روی آنچه که دوست دانشمند گرامی آقای ابوالفضل خطیبی که تصحیح دفتر هفتم *شاهنامه خالقی* را برعهده داشتند برایم فرستاده‌اند نقل می‌کنم. در ارجاع به *شاهنامه مسکو* شماره جلد اول آمده و پس از یک خط اوریب شماره صفحه نقل شده و پس از یک خط اوریب دیگر شماره بیت مطابق چاپ مسکو داده شده است. هرگاه حرفی در نسخه بی‌نقطه نوشته شده باشد، آن حرف را بصورت دندانۀ همزه نوشته‌ام زیرا نرم‌افزاری که در اختیار دارم حروف بی‌نقطه ندارد. مثلاً کلمۀ *بنابرین* بدون نقطه بصورت *نئائونن* نوشته می‌شود.

۴ - ۱/۳۱۵/۸

همی کرد با بار و برگش عتاب کذا	بخندید تمّوز بر سرخ سیب
بمستی همی داشتی در کنار	که آن دستۀ گل بوقت بهار
همی یاد یار آمد از چنگ او	همی باد شرم آمد از رنگ او
کجا یافتی تیز بازار آن؟	چه کردی؟ که بودت خریدار آن؟

درین چند بیت اولاً بیت یکم قافیه ندارد زیرا سیب با عتاب قافیه نمی‌شود بلکه صورت درست بیت با قافیه سیب/عتیب است که در شاهنامه بسیار وارد شده. ظاهراً چون نسخه اساسان عتاب نوشته، فضلی روسیه تخطی از ضبط نسخه اساس را حتی به قیمت فدا کردن قافیه هم جایز نهموده‌اند. ازین گذشته صورت صحیح بیت سوم این قطعه نیز باید این باشد که می‌نویسم:

همی یاد شرم آمد از رنگ او	همی باد یار آمد از تنگ او
---------------------------	---------------------------

معنی مصراع دوم اینست که "از نزدیکی به گل سرخ بوی یار به مشام می‌رسید" که در آن "تنگ" را به معنی نزدیکی گرفته‌ام.

نسخه‌بدل‌های این بیت چنانکه دانشمند محترم جناب آقای ابوالفضل خطیبی در تصحیح مجلد هفتم شاهنامه خالقی آورده‌اند، به قرار زیر است: و: ثار شرم (کلمه یکم بی نقطه)؛ پ: یاد شرم؛ دیگر دستنویس‌ها: باد شرم. نظر به شباهت رسم‌الخط دال و راه در نسخ قدیم اینکه نسخه واتیکان ثار دارد باعث تعجب نیست. اما باد شرم که در اکثر نسخ آمده است معنی درستی ندارد و صورت درست همان یاد شرم است که در نسخه پاریس آمده. می‌گوید: "رنگ سرخ آن دسته گل یاد آور سرخ روئی شرم بود." در مصراع دوم نیز نسخه‌بدل‌های یاد یار ازین قرارند: ق، ک: بوی ناز؛ س: بوی ثار (کلمه دوم بی نقطه)؛ س ۲ (نیز لی: پ): بوی باد؛ (ق ۲: بوی ناز؛ ل ۳: بوی مشک؛ و: باد مهر؛ ل ۲: بوی باز؛ آ: بوی مهر؛ پ: همه بوی ناز؛ متن = ل. اولاً به استناد رسم‌الخط نسخه‌های ل، و، یعنی به ترتیب: یاد، باد بنده گمان می‌کنم نسخه‌هایی که بوی ضبط کرده‌اند این واژه را ساده کرده‌اند و صورت اصلی بوی نیست بلکه بوی درین مورد ضبط کهن کاذب است. ثانیاً نسخه واتیکان که ضبط‌های قدیم و دشوار بسیار دارد، صورت اصلی واژه را نگاه داشته که همان باد به کنایه از "بوی، رایحه" است.

درین مورد باید نکته‌یی را در فن تصحیح به خاطر داشت و آن اینست که ضبط‌های گوناگون از آسمان نمی‌آیند، بلکه یا معلول اشتباه کاتب هستند و یا نتیجه دستکاری او در متن به هنگام استنساخ. بنابراین مصحح باید به ماهیت گشتگی‌ها توجه کند و در حد مقدور سعی کند که علت گشتگی را بفهمد. مثلاً در همین بیت مانحن فیه، چون نسخه‌هایی که همی بوی یار / امشک / مهر / ناز ضبط کرده‌اند ضبطشان سراسر است، باید به خاطر داشت که اگر ضبط اصلی بوی یار یا بوی مشک و امثالهما بود، هیچ کاتب شیر پاک‌خورده‌یی چنین ضبط سراسری را بی‌خود و بی‌جهت به باد یار تبدیل نمی‌کرد. به عبارت دیگر با توجه به نوع گشتگی باید مطابق قاعده *utrum in alterum abiturum erat?* (احتمال دارد که کدام به کدام گشتگی یافته باشد؟) پرسید: آیا معقول‌تر اینست که صورت اصلی را بوی یار فرض کنیم که کاتبان به دلیلی در آن دست برده‌اند، یا باد یار؟ بنظر بنده اگر صورت اصلی بوی یار بود، این ترکیب به خاطر ساده و سراسرست بودنش مورد دستکاری کتّاب و نَسّاخ قرار نمی‌گرفت. اما اگر باد یار را صورت اصلی بگیریم، آنوقت می‌توان تصور کرد که برخی از کاتبان که با ترکیب باد یار به معنی کنایتی بوی یار آشنائی نداشته‌اند، آنرا به صورت ساده تر بوی یار / امشک / ناز / مهر گردانده باشند.

نکته دیگر در باب این بیت اینست که با اینکه لغت چنگ را درین بیت به معنی "دسته گل" می‌توان گرفت، اما این واژه نیز به نظر بنده درین بیت گشته تنگ به معنی "نزدیک، قریب" است کما این که رسم‌الخط این واژه به صورتی که در نسخه قاهره ضبط شده است، یعنی ق:

نیک، هم قرائت تنگ را تأیید می‌کند. تنگ به معنی "قریب، نزدیک" در ادب فارسی بسیار به کار رفته است چنانکه فردوسی در داستان کاموس می‌گوید (خالقی ۱۰۷۸/۱۷۱/۳):

که توران سپه سوی جنگ آمدند رده برکشیدند و تنگ آمدند
و اسدی نیز در گرشاسپنامه می‌فرماید (۷۴/۳۵۲):

عنان تافت، بگریخت پیشش ز جنگ ببُد تا رسید اندرو ترک تنگ
منوچهری نیز فرماید (دیوان، چاپ ۱۳۷۰، ص ۶۶ ب ۹۳۹):

رسیدم من فراز کاروان تنگ چو کشتی کو رسد نزدیک ساحل
علی آق‌حال حاصل بیت اینست که: "ادسته گلی که" رنگ آن یادآور سرخی شرم بود، و بوی دلداز از قرب آن به مشام می‌رسید.

۱۴/۳۱۶/۸

که امروز تیزست بازار من نبینی پس از مرگ آثار من
درین بیت با مسأله دشوار لغاتی که معنی آنها با یک نقطه بکلی تغییر می‌کند سرو کار داریم. تمام افعال فارسی را می‌توان با تغییر جای یک نقطه از صورت مثبت به صورت منفی در آورد. مثلاً بدید/اندید؛ بکن/انکن؛ برفت/انرفت و غیره. در مورد این بیت به‌نظر بنده چون فردوسی بسیار به شعر خودش اعتقاد داشته و می‌دانسته است که سخنش پس از مرگ، نامش را جاویدان نگاه خواهد داشت، فعل را باید به صیغه مثبت خواند و ضبط نسخی که فعل را به‌صورت ببینی ضبط کرده‌اند به متن برد. یحتمل در مصراع یکم این بیت نیز ضبط دستنویس‌هایی که به جای که واژه گر را آورده‌اند، یعنی دستنویس‌های س، ک، س ۲ (نیز ق ۲، لی، ل ۳، پ، لن ۲، آ، ب) صحیح ترست زیرا با مضمون بیت بهتر جور در می‌آید و مشمول قاعده معروفی می‌شود که به عالم و مصحح معروف انگلیسی بنتلی (۱۶۶۲ - ۱۷۴۲) نسبت داده‌اند که گفت: "منطبق و واقعیت بر صد دستنویس برتری دارد: ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt". بنابراین این بیت را بنده بدین نحو درست می‌دانم که:

گر امروز تیزست بازار من ببینی پس از مرگ آثار من
یعنی: "اگر فکر می‌کنی که امروز بازار من گرم است، بمان تا ببینی که پس از مرگ من شهرت سخنم تا به کجا خواهد رسید." مضمون بیت مفاخرت‌یست که بارها در شاهنامه آمده است. مثلاً در داستان نوشیروان و نوشزاد گوید (مسکو ۷۶۲/۹۷/۸ - ۷۶۵؛ خالقی ۷۷۶/۱۴۸/۷ - ۷۷۸):

چو گفتار دهقان بیاراستم بدین خویشتن را نشان خواستم
که ماند ز من یادگاری چنین بدان آفرین کو کند آفرین
پس از مرگ بر من که گوینده‌ام بدین نام جاوید جوینده‌ام
یا باز در پادشاهی خسروپرویز گوید (مسکو ۳۶۸۲/۲۳۰/۹ - ۳۶۸۴؛ خالقی ۳۷۰۸/۲۸۸/۸ - ۳۷۱۰):

چو این نامور نامه آید به بن ز من روی کشور شود پر سخن
از آن پس نمی‌رم که من زنده‌ام که تخم سخن من پراگنده‌ام
هر آنکس که دارد هس و رای و دین پس از مرگ بر من کنند (مسکو: کند) آفرین
ازین دست مثالها در شاهنامه بسیار می‌توان یافت.

مسکو ۲۴۸/۳۲۹/۸:

اسب خسرو پرویز کشتزار دهقانی را پامال کرده بوده و هرمزد دستور داده بوده که دم و گوش اسب را ببرند و خسرو پرویز در تلاش بوده که به نحوی از پدرش درخواست کند که اسب را ناقص نکند:

چو بشنید پرویز پوزش کنان برانگیخت از هر سوی مهتران
نسخه بدلهای پوزش کنان در مجلد هفتم شاهنامه خالقی ازین قرارست: ل: پوزش کنان؛ س: خوانا نیست؛ ک (نیز پ): پوزش گران (یا شاید هم: بودش گران)؛ (ق ۲: بور از کران؟؛ لن ۲: از کهتران)؛ متن = ق، ل ۲، س ۲ (نیز لی، ل ۳، و، آ، ب). صورت صحیح این بیت به نظر بنده اینست:

چو بشنید پرویز پوزشگران برانگیخت از هر سوی مهتران
یعنی "وقتی پرویز از دستور پدرش آگاه شد، از گوشه و کنار مهتران را به پوزشگری فرستاد." نسخه هائی که بودش گران ضبط کرده‌اند (مثلاً نسخه حاشیه ظفرنامه) مسلماً پوزش گر را پوزش گر خوانده یا نوشته‌اند. ضبط دیگر نسخ مسلماً ساده شده است. مرحوم دهخدا همین بیت را به همین صورتی که بنده عرض می‌کند به شاهد واژه پوزشگر آورده است. بنابراین آن دانشمند فقید هم بیت را به همین نحو خوانده و فهمیده بوده است و ضبط دشوارتر و کهن‌تر هم همینست.

مسکو ۴۹۵/۳۴۴/۸:

بهرام چوبینه برای جنگ با ساوه شاه تعداد کمی از جنگجویانی بر می‌گزیند که همه چهل ساله بوده‌اند. وقتی هرمزد از کار او آگاه می‌شود به او می‌گوید: "هم سپاهت اندک است و هم به جای جوانان چهل سالگان را برگزیده‌ای و نمی‌دانم عاقبت این کار به کجا خواهد کشید". بهرام به او پاسخ می‌دهد که سرداران پیشین هم برای جنگهای مهم همین تعداد سوار به همراه برده‌اند و در توجیه انتخاب چهل سالگان می‌گوید (۴۹۱/۳۴۴/۸ - ۵۰۰):

دگر آنک گفתי چهل ساله مرد ز برنا فزونتر نجوید نبُرد
چهل ساله با آزمایش بوَد به مردانگی در فزایش بوَد
به یاد آیدش مهر نان و نمک برو گشته باشد فراوان فلک

هراسان بود سر نییچد ز جنگ	ز گفتار بدگوی وز نام و ننگ
بپیچد روان مرد فرسوده را	ز بهر زن و زاده و دوده را
به گاه درنگش نباشد شکیب	جوان چیز بیند پذیرد فریب
به چیزی ندارد ز نالرز ارز	ندارد زن و کودک و ورز
سر مایه کارها ننگرد	چو بی آزمایش نیابد خرد
شود شاد و خندان و سازد درنگ	گرایدونک پیروز گردد به جنگ
نبیند جز از پشت او دشمنش	و گر هیچ پیروز شد بر تنش

بحث بر سر بیت "ز بهر زن و زاده و دوده را + بپیچد روان مرد فرسوده را" است. به نظر بنده بپیچد در مصراع ثانی این بیت گشته نییچد است. ضبط واژه‌یی که مصححان مسکو بپیچد خوانده‌اند در دستنویس‌های مورد استفاده در شاهنامه خالقی به قرار زیرست: ل، ق، ک، ل، ۲، س ۲: نییچد (حرف یکم بی نقطه)؛ (ب: نییچد)؛ متن = س (نیز لن - آ). به عبارت دیگر به جز دستنویس استانبول ۷۳۱ و هشت دستنویس فرعی، دستنویس‌های اصلی حرف یکم این واژه را بی نقطه، و یکی از دستنویس‌های فرعی واژه را به صیغه منفی نییچد ضبط کرده است. اگر به مضمون مطلب نگاه کنیم می‌بینیم بهرام دارد مرد چهل ساله و پخته را بر جوانان بی تجربه برتری می‌دهد و می‌گوید چهل سالگان باتجربه‌تر از جوانان‌اند و از ترس گفتار بد و نام و ننگ هم که شده باشد سر از جنگ نمی‌تابند. سپس اضافه می‌کند که: "از بهر زن و فرزند و نام نیک خاندانش مردی که باتجربه است (فرسوده) جا نخواهد زد." همین مضمون را در بیت پیشین هم آورده:

ز بهر زن و زاده و دوده را هراسان بود، سر نییچد ز جنگ

و درین بیت دوباره تأکید کرده است. دو نکته درین بیت مهم است. یکی اینکه ترکیب مرد فرسوده به معنی "مرد صاحب تجربه" است و درین جا منظور کسانیست که سوده رزم باشند چنانکه در شاهنامه در داستان رزم یازده رخ آمده است (خالقی ۱۷۴۳/۱۱۰/۴ - ۱۷۴۴):

سران را زلشکر سراسر بخواند فراوان سخن پیش ایشان براند
چنین گفت کای کاردیده گوان همه سوده رزم پیر و جوان

در ویس و رامین هم می‌گوید (چاپ استاد روشن، ص ۶۲ ب ۱۲):

همه گردان و فرسوده دلیران به زور [و] زهره فیلان و شیران

مرحوم دهخدا نیز همین بیت را در لغت دوده به همین نحوی که بنده پیشنهاد می‌کنم آورده است. بنابراین در مصراع ثانی باید نییچد خواند.

چو فغفور چینی بدیدش بتاخت
سمند جهان را به خوی در نشاخت

نسخه‌بدل‌های عبارت: سمند جهان را به خوی ازین قرارند: س، ق (نیز لی، ب): سمند چمنده به خوی؛ ک: سمند چمنده به خون؛ ل ۲: سمند خمیده به خوی؛ (لن، لن ۲: سمند چمانش به خوی؛ ق ۲: سمند جهانجوی را؛ ل ۳: سمند جهنده به خون؛ ب: سمند چمانش به خون؛ و: سمند جهنده به خوی؛ متن = ل، س ۲. به‌نظر بنده درین بیت نیز با این که سمند جهان به معنی اسب جهنده در شاهنامه بسیار آمده است، به‌نظر من سمند چمنده کاربردی کهن‌تر و دشوارتر از سمند جهان است. ازین گذشته نسخه‌بدل‌های این بیت نیز یا صورت سمند چمنده و یا سمند چمانش را تأیید می‌کنند و نسخه بدلی که مصححان مسکو به متن برده‌اند ساده‌ترین صورت این بیت است و می‌توان گفت که درین مورد از قاعده "ضبط کهن‌تر یا دشوارتر برتر است" عدول کرده‌اند. علاوه برین مطابق آنچه که استاد شفیع کدکنی در باب موسیقی شعر فردوسی و استاد خالقی در باب وزن شعر شاهنامه نوشته‌اند، میان صوت چ در چمنده و این صوت در کلمه چینی در مصراع یکم این بیت، یک همخوانی موسیقائی هست که آهنگ آن با انتخاب سمند جهان بکلی از دست می‌رود. بنابراین بنظر بنده درین مورد هم باید این بیت را بدین صورت تصحیح کرد که:

چو فغفور چینی بدیدش بتاخت
سمند چمنده به خوی درنشاخت

البته باید توجه داشت که این از مواردیست که سلیقه مصحح در انتخاب ضبطی که به‌نظرش صحیح می‌آید تأثیر می‌گذارد. بدون این که وارد بحث مفصل درین باره بشوم خاطرنشان می‌کنم که این عقیده که مطابق "شیوه علمی تصحیح" مصحح نباید سلیقه شخصی خودش را در گزینش متن دخالت بدهد در ایران بسیار باب شده و آن‌را به مصححین غربی می‌بندند. حقیقت امر اینست که مصححین غربی چنین حرفی نزده‌اند و همه متفق‌القول هستند که تصحیح متن بدون دخالت ذوق و سلیقه شخصی مصححین اصلاً مقدور نیست. آنچه که ایشان گفته‌اند اینست که مصححین نباید با ذوق صرف، و منحصرأً با تکیه بر سلیقه شخصی متنی را تصحیح نمایند، بلکه باید با توجه به ضبط نسخه‌بدل‌ها در نسخ موجود و اعمال شیوه‌های گزینش منطقی، از میان ضبط‌های گوناگون آنچه را که می‌پسندند و معتقدند که با زبان نویسنده، و با شیوه نگارش عصر نویسنده هماهنگی دارد انتخاب کنند. مصحح ماشین نیست که با مقداری قاعده و دستور کوک شود و به‌صورت خودکار و بدون اتکاء به تجربه و ذوق کار کند. علی‌ای حال صورت صحیح این بیت به "سلیقه شخصی" بنده اینست که عرض شد، و این نظر ممکن است درست باشد و ممکنست درست نباشد.

ز یزدان نباشد کسی نا امید

وگر تیره بینند روز سپید

مصراع اول این بیت در نسخه کراچی بدین صورت آمده است: ک: ز یزدان مباشید کس نا امید. به نظر بنده همین صورت هم علیرغم اینکه در نسخه واحد آمده است، صورت صحیح مصراع است. باید توجه داشت که تصحیح متن از قبیل دمرکاسی و انتخابات نیست که رای اکثریت ملاک باشد. اگر پیروی از ضبط کهن تر یا دشوارتر معیارست، ولو اینکه این ضبط در یک نسخه فرعی آمده باشد، همان باید به متن برود. مصححین فرنگی درین مورد هم عبارت معقولی دارند که می گوید: "دستنویس ها را باید نباید شمرد بلکه باید از نظر اعتبار سبک و سنگین کرد (Manuscripta ponderantur non numerantur)". در مصراع ثانی نیز عبارت **وگر تیره بینند** را باید به صورت **وگر تیره بینید** خواند. نکته ای که درین مورد باید متذکر شوم اینست که در نسخ قدیمی که قاعده ذال و ذال را یا همیشه و یا بیشتر اوقات رعایت می کنند، افعالی مانند ببینید را به صورت ببینند بدون گذاشتن نقطه حرف پنجم، یعنی بدون نوشتن نقطهء حرف یاء در این کلمه می نویسند. اما چون نقطه ذال را می گذارند، و معمولاً جای نقطه را هم طوری انتخاب نمی کنند که کاملاً معلوم باشد که نقطه نقطه ذال است، بسیار پیش می آید که مصححان — من جمله خود فقیر — نقطه ذال را با نقطه حرف پیشین اشتباه می گیرند. درین مورد هم به نظر بنده چنین شده است نقطه ای که نقطه حرف نون در کلمه بینند تصور شده است در واقع نقطه حرف ذال در کلمه بینید است. بنابراین صورت صحیح بیت باید این باشد که می نویسم و بر اهل فن معلومست که آنچه بنده می نویسد از نظر سبک قدیم تر از آنست که مصححان مسکو به متن برده اند:

ز یزدان نباشید کس نا امید

وگر تیره بینید روز سپید

۱۰۹۳/۳۸۰/۸:

بهرام پس از شکست دادن ساوه شاه، سپاه پسر او، یعنی پرموده را می شکند و به تعقیب پرموده می پردازد. اما پرموده ازو می گریزد و آشتی می جوید و قول می دهد که به شاه ایران نامه بنویسد و ابراز بندگی کند و بهرام حرف او را قبول می کند و ازو باز می گردد. بیتی که مبین دست برداشتن بهرام از تعقیب پرموده است، در شاهنامه مسکو بدین صورت آمده:

چو بشنید بهرام زو بازگشت

که برساز شاهی خوش آواز گشت

نسخه بدل های **برساز شاهی** چنانکه در مجلد هفتم شاهنامه خالقی آمده، اینهاست: س (نیز ب): **بدساز او چون**؛ ق: **برسان ساز**؛ س ۲ (نیز لن، لن ۲): **بدساز شاهی**؛ ۲: **بدساز شاه**؛ لی: **بدساز او**؛ ل ۳: **بدساز بد هم**؛ آ: **بدساز از آنسان**؛ پ: **چو با وی به شاهی**؛ و: **همان ساز بد را**؛ متن = ل، ک.

به نظر بنده صورت صحیح در نسخه‌های س ۲، لن، لن ۲ آمده است یعنی: که بدسازِ شاهی. به عبارت دیگر می‌گوید: "وقتی که بهرام حرف‌های پروده را شنید دست از تعقیب او برداشت زیرا کسی که بدسازی با مقام سلطنت را در ذهن داشت به نیت نیک و سازگاری گرایید." ترکیب بدساز به معنی "کسی که سوء نیت دارد" در شاهنامه بسیار به کار رفته است. مثلاً^۱ در چاپ خالقی در ۳/۳۲۴ ب ۲۶۳:

به کرسیوز آنگاه آواز کرد	که با من بدین بخت بدساز کرد
۳۵/۴ ب ۵۲۱ و ۱۸۳ ب ۲۰۴ و ۲۷۰ ب ۱۵۶۰ به ترتیب:	
وز آنجا بدین خیرگی بازگشت	که گفتی مگر شیر بدساز گشت
دل مرد بدساز با نیکخوی	جز از جنگ جیستن نکرد آرزوی
که این ترک بدساز مردم فریب	نبیند همی از بلندی نشیب
۱۷۶/۶ ب ۶۰۵ و ۵۹۳ ب ۲۳۳۲ به ترتیب:	
جهان جوی را نام شاهوی بود	یکی شوخ بدساز بدگوی بود
بدو گفت بهرام: چون دانیم	بداندیش و بدساز چون خوانیم؟

تازه در مورد مصراع دوم این بیت، یعنی "که برساز شاهی خوش آواز گشت" نیز بنده این احتمال را بعید نمی‌داند که صورت صحیح به جای خوش آواز در واقع کش آواز باشد زیرا به استناد رسم‌الخط س ۲: کس آواز و به قیاس با ترکیبات کش خرام، کش گفتار می‌توان خوش آواز را به ترکیب دشوارتر کش آواز تصحیح کرد. اگر این حدس را هم معقول بشماریم ممکن است که صورت درست بیت این باشد که می‌نویسم:

چو بشنید بهرام ازو بازگشت	که بدساز شاهی کش آواز گشت
---------------------------	---------------------------

بنظر بنده این صورت هم کهن‌تر و دشوارترست، هم رسم‌الخط نسخه‌بدل‌ها را بهتر توجیه می‌کند، و هم از نظر موسیقائی بر صورتی که در چاپ مسکو می‌بینیم برتری دارد، والله اعلم.

۱۲۲۶/۳۸۸/۸:

یکی از شایع‌ترین بدخوانی‌ها و بدنویسی‌ها در نسخه‌های فارسی معلول شباهت برخی از حروف در رسم‌الخط قدیم است. مثلاً دو حرف راء و دال مخصوصاً در مواضعی که به حرف دیگری چسبیده‌اند بسیار با هم اشتباه می‌شوند. به همین خاطر در برخی از نسخ قدیمه این دو حرف را یا با گذاشتن نقطه‌یی زیر دال و یا با افزودن زائده سرکش ماندنی به آن، از یکدیگر متمایز می‌کنند. نمونه نقطه گذاشتن زیر حرف دال را در رسم‌الخط ترجمان البلاغه و در نسخه لابیه که به خط اسدی طوسی است می‌بینیم. گذاشتن علامت زائده مانند را هم بنده در نسخه عجایب المخلوقات نجیب همدانی، متعلق به کتابخانه برلین، که به نام عجایب المخلوقات

طوسی به تصحیح استاد ستوده منتشر شده است دیده‌ام. علی ای حال نمونه خوب بدنویسی یا بدخوانی دال و راء را درین بیت از چاپ مسکو ملاحظه می‌فرمائید:

که تخم بدی تا توانی مکار چو کاری برت بر دهد روزگار

نسخه‌بدل‌های برت چنانکه آقای خطیبی در تصحیح مجلد هفتم *شاهنامه* خالقی به دست داده است ازین قرارند: س، ق، س ۲ (نیز ق ۲، لی، ل ۳، و، آ، ب): تراء؛ متن = ل، ک (نیز لن، پ، لن ۲).

به‌نظر بنده صورت صحیح مصراع ثانی این بیت از تصحیح راء در کلمه برت به دال و تبدیل برت به بدت فراچنگ می‌آید. بنابراین دستنویس‌هایی که برت ضبط کرده‌اند صورت اصلی بدت را بد خوانده‌اند. صورتی که بنده پیشنهاد می‌کند در نسخه *شاهنامه* سعدلو که اکنون به مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی متعلق است نیز دیده می‌شود اما روی حرف بباء یک ضمه گذاشته است. علی ای حال این بیت را باید به‌صورت زیر تصحیح کرد:

که تخم بدی تا توانی مکار چو کاری بدت بر دهد روزگار

یعنی: تا می‌توانی تخم بدی مکار زیرا اگر تخم بد بکاری روزگار ثمره آن تخم را بدی نصیب خواهد کرد.

۱۲۴۹/۳۹۰/۸:

خاقان موجب عصبانیت بهرام چوبینه که مردی بسیار تندخوست شده اما با ملاحظه عکس‌العمل شدید بهرام او را نصیحت می‌کند که تندی نکند:

بدو گفت خاقان که این بد مکن به تیزی بزرگی بگردد کهن

ضبط مصراع دوم در برخی از نسخه‌ها کاملاً متفاوتست، اما بیشتر این نسخه‌ها کلمه بگردد یا به زعم بنده نگردد را دارند. در هر حال نسخه‌بدل‌های کلمه بگردد در *شاهنامه* خالقی، بدون توجه به بقیه کلمات مصراع، به قرار زیرند: ل: نگردد (بی نقطه)؛ س (نیز ق ۲، لی، ل ۳، آ): نگردد؛ (ب: بگردد)؛ ق، ک، س ۲ (نیز لن، پ، لن ۲): نگردد؛ (لن ۲: بگردد). بنابراین بنده پیشنهاد می‌کند که این بیت بدین نحو تصحیح شود که:

بدو گفت خاقان که این بد مکن به تیزی بزرگی نگردد کهن

در صورتی که این پیشنهاد معقول باشد معنی بیت اینست که: خاقان به بهرام می‌گوید بدین بدی دست میاز زیرا بزرگی شخص با تندی کردن دیر نخواهد پایید. به عبارت دیگر با تندی کردن انسان سبک می‌شود و بزرگی و بهاء خود را از دست می‌دهد.

۱۲۶۳/۳۹۱/۸ - ۱۲۶۴:

بهرام گروهی از دبیران را به دزی می‌فرستد تا غنائمی را که در آن موجود بوده صورت‌برداری کنند:

دبیران برفتند دل پر هراس ز شبگیر تا شب گذشته سه پاس

سیه شد بسی یازگار از شمار
 نبشته نشد هم به فرجام کار
 بنده با لغت یازگار آشنائی ندارم و ظاهراً مرحوم دهخدا و استاد رواقی هم این لغت را نمی‌شناسند زیرا نه در لغتنامه و نه در ذیل فرهنگ‌های فارسی وارد شده است. احتمال اینکه یازگار گشته یازگار باشد، با اینکه از نظر رسم‌الخط اشکالی ندارد از نظر معنی بیت محل اشکال است زیرا یازگار از صورت پهلوی ayādgār به معنی "سیره" در عربی که به صورت ایاذکارات در برخی کتب عربی وارد شده است درین بیت بی‌معنی می‌نماید. بنده گمان می‌کنم که بیت دوم را باید بدین صورت تصحیح کرد که:

سپه شد بسی باز کار از شمار
 نبشته نشد هم به فرجام کار
 به عبارت دیگر، در مصراع یکم لفظ سیه را باید گشته سپه پنداشت و یازگار را هم به باز کار تصحیح کرد. حاصل بیت اینست که: غنائمی که در آن دز بود به قدری زیاد بود که با اینکه دبیران رفتند تا آنها را صورت‌برداری کنند، اما از زیادی غنائم از عهده کار برنیامدند و از سپاه نیز بسیاری بر سر آن کار رفتند تا ایشان را یاری کنند، اما علیرغم این، آخر الامر صورت اموال تکمیل نشد. البته احتمال دیگر اینست که به جای باز کار به اضافت باز به کار، این ترکیب را یارکار به معنی "یاربگر" و یا یار کار به معنی "همکار، کمک کننده" بخوانیم. با اینکه این دو قرائت هر دو ممکن هستند، به نظر بنده همان باز کار شدن کهن تر و احتمال صحیح تر است.

۱۷۳۵/۴۲۲/۸:

چو آگاهی آمد به هر مهتری
 که بُد مرزبان و سر کشوری
 نسخه بدل‌های و سر کشوری اینهاست که از نقل آقای خطیبی در مجلد هفتم شاهنامه خالقی به عرض می‌رسد: س، ق، ک، س ۲ (نیز لن، ق ۲، لی، ل ۳، پ، و، آ، ب): بر سر کشوری؛ (لن ۲: مرزبانی ز هر کشوری)؛ متن = ل.

درین بیت نیز صورت صحیح به نظر بنده همانست که در همه نسخه‌ها به غیر از نسخه اساس و نسخه دوم لنینگراد آمده است، و بیت را باید بدین صورت تصحیح کرد:

چن آگاهی آمد به هر مهتری
 که بُد مرزبان بر سر کشوری
 درین که این صورت از آنچه که مصححین مسکو به متن برده‌اند کهن تر و دشوارترست، گمان نمی‌کنم بتوان چندان تردیدی کرد.

این بود برخی فوایدی که از بررسی پادشاهی هرمزد در شاهنامه مسکو حاصل آمده بود و گمان کردم که شاید ذکر آنها برای علاقه‌مندان به فن تصحیح و مخصوصاً دانشجویانی که تازه درین راه قدم گذاشته‌اند بی‌فایده نباشد. پس این مختصر را به همین جا تمام می‌کنم و برای روح

دوست دانشمند فقیدم مرحوم دکتر محامدی رحمه الله علیه از خداوند تبارک و تعالی آمرزش می طلبیم.

ز کار گذشته بسی خوانده ایم	گذر کرد همراه و ما مانده ایم
بهی یافت آنکس که جوینده بود	به منزل رسید آنک پوینده بود

نکاتی در مورد خط دو دستنویس

ک ۲۰ و ک ۲۰ ب

بهرام برومند

کارشناس ارشد زبانهای باستانی، انجمن خوشنویسان ایران

چکیده

خط کاتبان دو دستنویس ک ۲۰ و ک ۲۰ ب بسیار به خط کاتب معروف زردشتی "مهرابان کیخسرو" نزدیک است. دستنویس ک ۲۰ علی رغم اینکه به خط مهرابان کیخسرو نیست دارای پایان‌نوشت‌هایی بنام اوست. در این مقاله سعی گردیده است که با مطالعه و بررسی خط‌شناسانه به ذکر تفاوت‌های بنیادی خط پهلوی دو دستنویس مذکور با خط مهرابان کیخسرو پرداخته و دلایلی را نیز در مورد چرایی این مسئله ارائه نماید. بررسی دستنویسهای صاحب پایان‌نوشت می‌تواند راهگشای مسیری نو در مطالعات نسخه‌های پهلوی و اوستایی باشد.

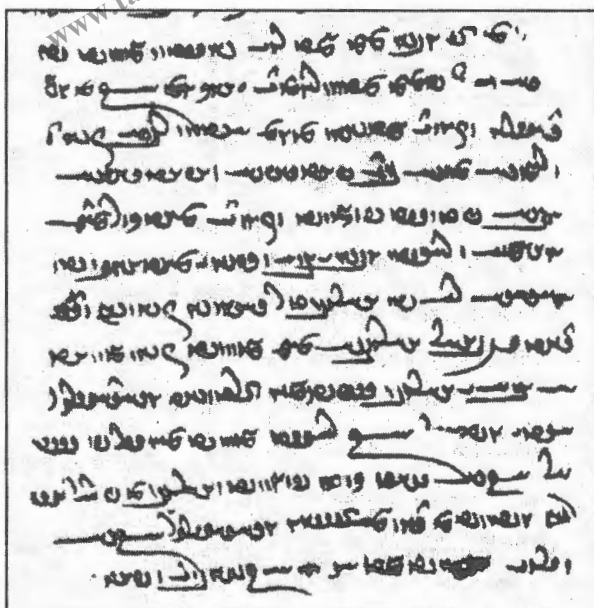
دستنویس ک ۲۰ (k20) شامل تکه‌هایی از متنهای مختلف، از جمله ارداویراف‌نامه و متن کوچکی از بندهشن است. از این دست‌نویس امروزه ۱۷۳ برگ باقی مانده که متعلق به کتابخانه کپنهاگ می‌باشد. دستنویس مذکور بشماره ۴۸ گنجینه دستنویس‌های پهلوی و اوستایی و پژوهش‌های ایرانی دانشگاه شیراز (ص ۱-۳۴۸) به کوشش ماهیار نوایی و دیگران به چاپ رسیده است. این دستنویس سه پایان‌نویس دارد، دوتای آن به پهلوی در برگهای ۳۸، سطر ۹ و برگ ۵۱ سطر ۱۸ و سومی به فارسی روی برگ ۷۴ سطر ۱۶ که به ترتیب سالهای ۶۹۰، ۷۲۰ و ۷۰۰ یزدگردی (۱۳۲۱، ۱۳۵۱، ۱۳۳۱ میلادی) را نشان می‌دهد در پایان‌نویس فارسی به خط نسخی ابتدایی نوشته شده است: "اذر روز اذر ماه مهر پیروزگر سال هفتصد پارسی من دین بنده هیربدزاده مهرابان کی خسرو مهرابان مرزان".

علاوه بر آن بر پشت برگ ۸۳ در قسمت بالایی صفحه و بیرون از کادر با قلمی ضخیم‌تر از قلم متن با همان خط نسخ ابتدایی عبارت «مهرآبان کی خسرو پنم یزدان» به چشم می‌خورد.

اونوالا در سومین نسب نامه کاتبان پارسی که در کتاب خود آورده مسیر نسبتاً کاملی را از افراد این خانواده نشان داده است.**

دکتر مهرداد بهار با استناد به همین پایان نوشت‌ها متن کوتاه بندهش k20 را دست نوشته مهرآبان کیخسرو، زردشتی ایرانی می داند که در سال ۷۲۰ یزدگردی در خمبایت (Cambay) کتابت شده است.

از طرف دیگر وست (West) فاصله کم ۳۶ صفحه‌ای ما بین سه پایان نویس را دلیلی بر اینکه آنها عیناً از روی تاریخ دستنویس دیگری نقل شده‌اند می‌داند و با توجه به کاغذ آنها، تاریخ کتابتشان را خیلی از سال ۷۲۰ (۱۳۵۱) بالاتر نمی‌داند؛ (تصویر ۱) برگي از نسخه fol ۱69 v, k20.



تصویریک: برگي از نسخه ک ۲۰

شباهت بسیار زیاد در سبک تحریر این دستنویس با نمونه‌هایی که از خط مهرآبان کیخسرو باقی‌مانده بسیار حیرت‌انگیز است.

هیرید مهرآبان کیخسرو کاتب با سلیقه و هنرمندی پرکار بوده که نسخه اوستایی k5 را در ۲۸ آگوست سال ۱۳۲۳ م کتابت کرده است. نسخه k1 شامل وندیداد و گزارش پهلوی آن نیز که وی از روی نسخه عمومی خود رستم مهرآبان در ۱۷ می ۱۳۲۴ کتابت کرده یکی از

دستنویس‌های پنجگانه قدیمی اوستا در جهان بشمار می‌رود. کتابت دو نسخه دیگر L_4 و J_2 (۱۳۲۳ م) را نیز به او نسبت می‌دهند. (تصویر ۲ برگي از نسخه k5.fol.187v)



تصویر ۲: برگي از نسخه ک ۵

خوشبختانه تعدد آثار کتابت شده توسط مهرآبان کیخسرو نمونه‌های قابل ملاحظه‌ای را برای مطالعه و مقایسه در اختیار پژوهشگران قرار داده است. کاتب نسخه k20 که شاید یکی از شاگردان مستقیم یا غیر مستقیم مکتب مهرآبان کیخسرو در کتابت دستنویس‌های پهلوی و اوستایی باشد تمامی سعی خود را در شبیه نوشتن و تکرار دقایق خط استاد بکار برده است. اما اینکه چرا وی با همه توان و مرتبه‌ای که در اجرای کار خود داشته در پایان نویس‌ها رقم مهربان کیخسرو را نگاشته است و ذکری از خود را نیاورده است □ می‌تواند دلایل چندی داشته باشد. یک احتمال می‌تواند این باشد که متن k20 ابتدا توسط خود مهرآبان کیخسرو در نسخه‌ای که امروز در دست نیست نوشته شده باشد و کاتب k20 از روی آن با هنرمندی و نقل دقایق استنساخ کرده است. امانت داری در ذکر بن نوشت‌های کتاب قدیمی نیز جزیی از تکلیف کاتب بوده است و پایان نوشتی که خود بر متن می‌افزوده‌اند، می‌بایست تنها یادگار شخص کاتبان باشد.^۵

گویا این بار کاتب شاگرد به خاطر احترام به مقام استاد از ذکر نامش خودداری کرده است. احتمال ضعیف دیگری که نمی‌توان دور از ذهن نگه داشت شاید این باشد که متن فارسی پایان نوشت در پایان برگ ۷۴ و یک خط بالای برگ ۸۳ نوعی الحاق باشد که در فضای خالی صفحه بعداً اضافه شده و صاحب نسخه با این کار از تشابه خطی نسخه به خط مهرآبان کیخسرو و شهرت وی استفاده کرده و با این الحاق خواسته است آن را با قیمت بیشتری به طالبانش بفروشد.

سنت دیگری که از گذشته‌های دور گریبانگیر هنرمندان ایرانی بوده و خود محصول نظام تکریم شاگرد و استادی است، شکسته نفسی و احتراز هنرمند در ذکر نام خود است، مخصوصاً زمانی که سطح هنری اثر بوجود آمده از سطح معیارهای مد نظر وی پائین‌تر باشد و به زبان ساده‌تر آنچه را که وی ایده آل ذهن خود می‌دید نتوانسته به اجرا در آورد. وی در این حالت با ادای احترام به استاد از نام خود ذکری به میان نمی‌آورد.

در زیر سعی شده است که پاره ای از تفاوتها میان خط کاتب k20 با مهرآبان کیخسرو ذکر شود.

شباهت خط دوکاتب با هم تعجب‌آور و تحسین‌انگیز است اما تفاوت‌های کوچکی وجود دارد که تأمل در آنها باعث شناخت بیشتر و تمایز آن دو می‌شود.

g_1 f_1 e_1 d_1 c_1 b_1 a_1

کاتب	س	ا	ب	د	ه	و
K 20	Fol 3.V	Fol 4.V	Fol 12.V	Fol 15.r	Fol 63.r	Fol 35.r
	AYK/k ū	AHL/p as	OL/ ō	bīngenta r	šāyēd	rāmišng-tar

g_2 f_2 e_2 d_2 c_2 b_2 a_2

مهرآبان کیخسرو و K5	س	ا	ب	د	ه	و
	Fol 12.r	235.v	167. r	Fol 166.r	114.r	161.r
	kū	vōhu	ō	GBRA/m ard	pad	šāyēd

متن نسخه k20 در صفحات ۱۵ سطری نویسانده شده است. این موضوع در حالی است که مهرآبان کیخسرو نیز به تنظیم صفحات ۱۵ و ۱۷ سطری علاقمند بوده و این روش را در نسخه k5 اجرا نموده است. سبک و سیاق عمومی خط مهرآبان، روان، سلیس و پرگوشت نوشتن حروف و کلمات در عین رعایت ظرافت است، اما خط کاتب k20 بدان مرتبه نرسیده است.

الزام دو کاتب در حاشیه‌گذاری یکسان از کناره‌های صفحه و تراز نوشتن سطور به خصوص از سمت راست و یکسان کردن طول سطرها در قسمت چپ با استفاده از کشیده‌نویسی انتهای بعضی حروف یا استفاده از علایمی خاص^۷ و فاصله یکسان سطرها از هم باعث شده است که نمای سیاهی‌های صفحه در آثار هر دو کاتب مستطیلی، کامل و متعادل باشد. مهرآبان از کشیده‌نویسی حروف برای پر کردن فضاهای خالی، به جا استفاده کرده است. وی با طولانی نوشتن دنباله برخی از حروف مانند، a- f- y و ... سعی در بزرگتر نوشتن طول کلمات و در نهایت ایجاد تعادل و توازن در سطر بوده است. او گاهی نیز سطرهای کوتاه‌تر را با کشیده نوشتن جزئی از کلمه آخر سطر، با سطر بالایی خود هم طول نموده است.

درمقایسه کاتب نسخه k20، استفاده زیادتری از کشیده‌ها برده است و حتی جاهایی که مهرآبان از انجام آن امتناع کرده است، او آن را بکار برده است. مثلاً، تقریباً در کمتر جایی، مهرآبان تمایل به کشیده نوشتن فاصله مابین دو حرف y تا k را در هزوارش (AYK, kū) دارد.^۸ در حالی که کاتب k20 در این نوع کشیده نویسی زیاده‌روی کرده است.^۹ جدول (۱- a_1 و a_2) این زیاده‌روی تا بدانجا رسیده که حتی حروف t پایانی را نیز به سبک سیاق خط اوستایی به صورت کشیده نوشته است.^{۱۰} در حالی که، مهرآبان همیشه آن را در خط پهلوی کوتاه می‌نویسد. حرف b نوشته شده توسط مهرآبان، اغلب دارای یک گره در بخش نزولی خود می‌باشد و در مسیر راست به چپ خود کمی نیز میل به سمت بالا دارد و البته طول آن نیز متناسب با حرفی است که روی آن سوار شده است.^{۱۱} (جدول ۱ b_1 و b_2) در مقابل کاتب k20 حرف b را گاهی با گره و گاهی بدون گره نوشته و دنباله مسیر راست به چپ آن در بسیاری از جاها میل به سمت پایین دارد.

اندازه حروف دایره‌مانند مثل , š " p یا اتصالات برخی حروف که بدین شکل نوشته می‌شود در هر دو دست‌نویس، بسیار به هم نزدیک و شبیه است.^{۱۲} (جدول ۱، f_1 و f_2) (مهرآبان قامت حرف "r" را کمی کوتاه‌تر نسبت به سایر کاتبان نوشته و زائده کوچک بالای آن را نیز کوچک می‌نویسد اما در مقابل کاتب k20 هم قامت حرف r و هم زائده آن را، طبق عادت بزرگتر نوشته است، ۱۳، ۱۴) جدول ۱ g_1 و g_2) نقطه افتراق دیگر کاتب k20 با مهرآبان در طرز نوشتن زائده ابتدایی راس حرف "o" در کلماتی مانند pas و o است که وی آن را هلال مانند و شبیه حروف w در خط پهلوی کتیبه‌ای می‌نگارد در حالی که مهرآبان در متن‌های پهلوی اغلب آن را کوچکتر و بندرت هلالی شکل نگاشته و شکل هلالی آن را به خط اوستایی خود اختصاص

داده است. ۱۶۱۵) جدول ۱ b_1 و b_2 (دستنویس k20b نیز نسخه ناقصی است از بندهشن که شامل ۲۲ برگ است. این دستنویس هم توسط موسسه آسیایی دانشگاه شیراز به شماره ۴۸ و به کوشش ماهیار نوابی (ص ۳۴۹-۳۸۸) به چاپ رسیده است. تعداد سطور آن متغیر و از صفحه ۹ سطری تا ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ سطری را شامل می‌شود. کاتب آن نیز گویا از روی نسخه‌ای به خط مهربان کیخسرو نوشته است و خطی شبیه به او دارد. در برگ سیزده یک اثر نقاشی -- خط وجود دارد که هنرمند در آن از خط پهلوی برای تزئین استفاده نموده است. فضاسازی با حروف پهلوی در این قطعه جالب و در میان سایر دستنویس‌ها منحصر به فرد است. عبارتی با آرایش خطی و بازی با حروف پهلوی در آن نوشته شده است که آن را تقریباً می-توان چنین خواند (تصویر ۳):

pad nām īzd ohrmezd
u -- yazadān ī ---- wehīhā



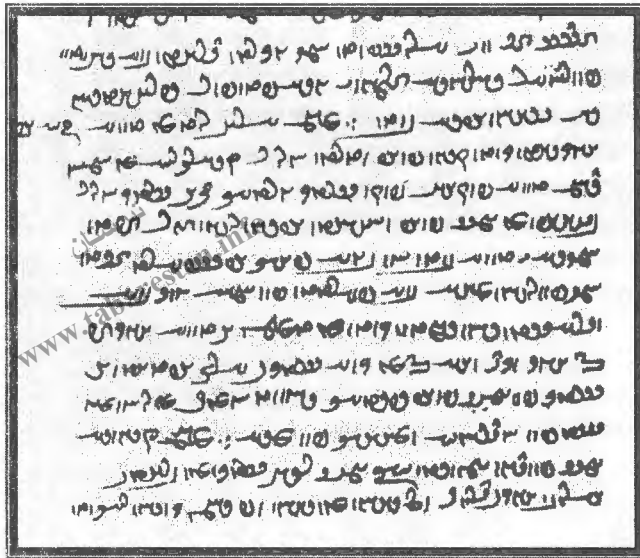
تصویر ۳: از نسخه ک ۲۰ ب (روی برگ ۱۵)

اتفاقاً یک برگ به خط مهرآبان کیخسرو نیز در میان صفحات این دستنویس جامانده است که خود احتمال آن را که این دستنویس از روی نسخه‌ای به خط مهرآبان رونویسی شده باشد تقویت می‌کند. اکنون این برگ در صفحه ۳۴۷ و ۳۴۸ نسخه k20 و k20b مجموعه شیراز به چاپ رسیده است.

شاید نیازی نباشد که تفاوت‌های خط کاتب k20b را با خط مهرآبان کیخسرو عنوان کنیم. اما دارای تفاوت‌های آشکاری در اتصال دندانه‌ها به کشیده بعد از خود است که در بیشتر جاها

* جز pad nām ī ohrmazd و احتمالاً yazadān (در سطر دوم)، دیگر نویسه‌ها فقط نقاشی و برداشتی است از حروف پهلوی (خط‌ها برای نشان دادن نویسه‌های مشابه حروف است که معنایی نگارشی ندارد و فقط برای زیبایی خطی است). - ویراستار

کاتب آن را پایین‌تر از کشیده نویسانده است.^{۱۷}



تصویر ۴: برگی از نسخه ک ۲۰ ب

امتداد حرف b نیز در قسمت اول خود گره ندارد و در مسیر راست به چپ خود نیز میل به پایین دارد.^{۱۸}



تصویر ۵

در بسیاری از جاها این کاتب حرف "r" را حتی از مهرآبان نیز کوچکتر و جمع‌وجورتر نوشته است.^{۱۹}



تصویر ۶

در کل با وجود تمام شباهتهای موجود میان خط کاتب نسخه k20b با مهرآبان، او نیز از نظر رعایت اصول و قواعد زیبانیسی خط پهلوی در مرتبه‌ای فروتر از مهرآبان کیخسرو قرار دارد.

شاید اساساً نیازی به اثبات اینکه خط نسخه‌های k20b و k20 به خط مهرآبان کیخسرو است یا خیر نباشد اما این مقایسه می‌تواند به نحوی در شناخت میزان تغییرات به وجود آمده در شیوهٔ ایشان پس از مرحلهٔ گذار توسط یکی از شاگردان یا پیروان مکتب او در نگارش خط پهلوی و اوستایی مفید باشد. خصوصاً اینکه بسیاری از دستنویس‌ها در گذر زمان پایان‌نوشت خود را از دست داده‌اند و مطالعهٔ شیوهٔ خطی کاتب و نوع خویشاوندی آنها با دستنویس‌های شناخته‌شده می‌تواند کمک زیادی به شناسایی و طبقه‌بندی آنها بنماید.

یادداشتها

unvala, 1940, p, 192.**

Mihrbān (692.A.Y) ← Kaixusro ← Mihrbān ← Ispendiyār ← Mihrbān ← Marzbān

۲- بهار، ۱۳۶۹، ص ۶

۱- بهار، ۱۳۶۹، ص ۶

Geldner, Dhabhar, 1949, pp. 2-3-4

3- متن های پهلوی I ص XXVII

۶- برومند، بهرام، ۱۳۸۷، ص- ۳۶۹-۳۸۸

۵- مزداپور، ۱۳۸۱، ص ۵۱

k20/fol. 3.r-8

k5/fol. 112.r-7

k5/fol. 163.v-10

K20/fol. 7.v-9

k20/fol. 83.v-12

k5/fol. 156.r-11

k5/fol. 119.r-14

k20/fol. 35.r-13

k5/fol. 167.r-16

k20/fol. 4.v-15

k20b/fol. 4.v-18

k20b/fol. 3.r-17

k20b/fol. 6.v-19

منابع و ماخذ:

برومند، بهرام (۱۳۸۶ - ۱۳۸۷). «شناسه‌ها و آرایه‌ها و آیین‌ها در دستنویس‌های پهلوی و اوستایی». نامه بهارستان، دفتر ۱۳ و ۱۴. سال ۸ و ۹، صص ۳۶۹ - ۳۸۸.
بهار، مهرداد (گزارنده) (۱۳۶۹). پندش (ترجمه). تهران: توس.
مزدایور، کنایون (۱۳۸۱). «پن‌نوشته‌های کهن». نامه بهارستان، دفتر ۵، سال سوم. ش ۱. صص ۲۵۳ - ۲۵۸.

- Dhabar, B.N. Zand-i khurtak Avstāk. 1949, Bombay.

- J.M.Unvala, collection of colophons of manuscripts bearing on Zoroastrianism in some libraries of Europe. Bombay, 1940.

- West, E.W. (a) Pahlavi Texts, I, SBE.V. 1880 Oxford.

The Pahlavi Codices k20 and k20b

The Asia institute Shiraz University

The Pahlavi codices k5 I, II, III

The Asia institute Shiraz University

کارنامه اردشیر بابکان و واژه‌نامه منتشر نشده آن

عسکر بهرامی

کارنامه اردشیر بابکان: اهمیت تاریخی یک:

در میان متنیهای بازمانده از ادبیات فارسی میانه، موسوم به پهلوی، تنها یک رساله مفصل تاریخی باقی است که *کارنامه اردشیر بابکان* (از این پس: *کارنامه*) نام دارد. این کتاب احتمالاً در ایالت فارس و اواخر دوره ساسانی (احتمالاً سده ششم میلادی)^۱، نک کولسینکف (۱۳۵۷: ۲۴) بر اساس روایتی کهنتری نوشته شده^۲ و در واقع روایتی تاریخی است درباره اردشیر، بنیادگذار شاهنشاهی ساسانی، که با افزودن آگاهانه و حساب‌شده شاخ و برگهایی، به گونه‌ای داستان یا رمان تاریخی تبدیل شده است (نک تفضلی ۱۳۷۶: ۲۶۰؛ کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۴). این اغراقها بیش از هر چیز در ترسیم شخصیت اردشیر، نسب‌سازی برای او و خاندانش و سرانجام مشروعیت‌بخشیدن به حکومت او صورت گرفته است. رویارویی اردشیر با اشکانیان زردشتی، ایجاب می‌کرد که ساسانیان و در رأس آنان خود اردشیر، از یک سو جنبه‌های زردشتی و کلاً دینی اشکانیان را هر چه کمرنگ‌تر، و از سوی دیگر، و به هر وسیله ممکن، صبغه دینی حکومت خود را پررنگ‌تر نشان دهند (علاوه بر *کارنامه*، از جمله نک «نامه تنسر»). با این همه علاوه بر دستکاریهای نویسندگان *کارنامه* در راستای این اهداف، در متن مطالب نادرست تاریخی دیگری نیز هست که ثئودور نلدکه (در پیشگفتارش بر ترجمه *کارنامه*، در بررسی پاره‌ای تفاوت‌های مهم و اصلی دو روایت *کارنامه* و *شاهنامه* از سرگذشت اردشیر) به آنها اشاره داشته است. از جمله اینکه *کارنامه* اردشیر را پسر ساسان شبان و از طرف مادر نواده

۱. به گفته نلدکه احتمالاً در حدود سال ۶۰۰ میلادی تدوین شده است (Nöldeke 1920: 6).

۲. *کارنامه* به موجب مقدمه آن، و دلایل دیگر، تلخیص از داستان اصلی است (براون ۱۳۵۶: ۱۸/۱، پانوش ۶).

پایک می‌داند. این گفته با سنگ‌نوشته‌ها، افسانه‌ها و منابع عربی که اردشیر را پسر پایک می‌دانند مغایر است (کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۴).

چنین می‌نماید که کارنامه روایتی درباره نخستین شهریار ساسانی است، اما در واقع این اثر در دورانی پس از روزگار او و در زمان تحولات بزرگ اجتماعی نگارش یافته و تا اندازه‌ای هم اوضاع تمام سده را منعکس کرده است. در این مورد کارنامه مأخذی کم‌نظیر است و اهمیت ویژه‌ای دارد (کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۵). پیش از هر چیز نام برخی از مقامهای درباری بر این گفته گواهی می‌دهد. در زمره همراهان شاه نام موبدان موبد، ایران سپاهبد و دبیران مهست آمده است؛ در دوران اردشیر که هنوز دولت در مرحله تشکیل قرار داشت، این مقامها هنوز وجود نداشته‌اند (کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۴-۲۵).

با این همه اوتاکار کلیما کارنامه را بهترین اثر ادبی غیردینی (ظاهراً مقصود به زبان پهلوی) می‌داند (Klima 1959: 44) و دیگران درباره آن همچنین گفته‌اند که نمونه واقعه‌نگاری تاریخی عصر خود و به سبکی است که در عهد ساسانیان مورد پسند بوده است (کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۴؛ برای توضیحات بیشتر در باره برخی ویژگیهای این اثر نک: Utas 1976: 120ff.).

دو. نسخه‌ها، چاپهای انتقادی و برگردانها

از کارنامه تنها یک نسخه کهن موسوم به نسخه MK در دست است و نسخه‌های دیگری چون JJ از روی آن استنساخ شده‌اند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۶۴).

شمس‌العلماء دستور پشوتن‌جی بهرام‌جی سنجانا نخستین مترجم کارنامه بود. وی برگردانی گجراتی از متن را فراهم آورد و در سال ۱۸۵۳م به چاپ رساند (Kaikobad Adarbad 1896: viii). پس از او تئودور نولدکه، ایرانشناس و اسلامشناس آلمانی، متن کارنامه را به آلمانی برگرداند و نخست به سال ۱۸۷۸م در مجلد چهارم Beiträge zur Kunde des indogermanischen Sprachen گوتینگن چاپ کرد و در سال ۱۸۷۹م آن را جداگانه هم منتشر ساخت (براون ۱۳۵۶: ۱۶۵، ۱۸/۱ پانوش ۴).

کیقباد آذربادی دستور نوشیروان نیز نسخه پهلوی موجود به خط دستور نوشیروانجی جاماسپ‌جی دستور جاماسپ‌آسا (با اختصار N) به تاریخ ۱۱۰۸ یزدگردی را مبنا قرار داد و با

۱. این اثر درباره دوران پیدایش مناسبات فئودالی در ایران اطلاعات گرانبایی دارد. مثلاً خبر مربوط به وجود سه گونه آتش مقدس برای قشرهای گوناگون مردم، نشانه آن است که قشربندی جامعه دقیقاً تحقق یافته بوده است. در متن آمده که شاه رُستاک را «به سرداری و کدخدایی» (pad sardārīh ud kadag xwadāyīh) به بُرژک و بُرزآور داد. این مطلب را می‌توان گواهی بر مالکیت مشروط دانست (Oreintalia Suecana, Vol. V, 1956, Uppsala 1957, pp. 79-182; نک: کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۵). ویدنگرن در اثر خود درباره فئودالیسم در ایران (Widengren 1965) از اصطلاحات این کتاب بهره کامل گرفته است (کولسینکف ۱۳۵۷: ۲۵).

دستنویسته دستور جمشیدجی ادالچی دستور جاماسپ‌آسا (با اختصار JE) ، فراهم آمده در سال ۱۱۹۰ یزدگردی و نیز با نسخه ناتمامی از کاتبی ناشناخته (با اختصار S) — همگی محفوظ در کتابخانه شمس‌العلماء دکتر دستور هوشنگ جاماسپ‌جی — مقابله کرد و متنی مصحح فراهم آورد. این اثر، شامل دو پیشگفتار به انگلیسی و گجراتی، متن پهلوی کارنامه، آوانوشت متن با نشانه‌های لاتینی، برگردان گجراتی متن، و سرانجام گزارش شاهنامه فردوسی از سرگذشت اردشیر، در سال ۱۸۹۶م در بمبئی منتشر شد.

در همین سال، متن ویراسته داراب دستور پشوتن‌جی سنجانا نیز — باز هم در بمبئی — منتشر شد. او نسخه ویراسته‌ای از متن پهلوی کارنامه را فراهم آورد و به همراه مقدمه‌ای مفصل،^۱ آوانوشت متن با حروف لاتینی و نسخه‌بدلها در زیر آن، ترجمه انگلیسی و گجراتی متن، و پیوسته‌هایی درباره کتابهای پهلوی موجود، خلاصه گزارشهای تاریخی درباره اردشیر و ساسانیان (هر دو به انگلیسی)، و روایت شاهنامه از این داستان، منتشر ساخت. این متن مصحح اساس همه چاپها و ترجمه‌های بعدی کارنامه قرار گرفت.

پارسی دیگری به نام ادالچی کرساسپ‌جی آنتیا نیز، با استفاده از چهار نسخه، متن ویراسته دیگری از کارنامه را فراهم آورد و به همراه ترجمه انگلیسی و گجراتی آن و نیز گزیده‌هایی از روایت شاهنامه از سرگذشت اردشیر، در سال ۱۹۰۰م در بمبئی منتشر کرد. او نسخه‌ها را چنین معرفی کرده است: MK: نسخه به خط موبد مهربان کیخسرو به تاریخ ۶۹۱ یزدگردی/۱۳۲۲م؛ نسخه LK: از روی نسخه پیشین به تاریخ ۱۱۳۶ یزدگردی/۱۷۶۹م و به خط دستور جمشید پسر دستور جاماسپ‌آسای اهل نوساری؛ نسخه EN: به تاریخ ۱۲۴۷ یزدگردی از دستور ادلجی نوروزجی مهرجی‌رانای اهل نوساری؛ نسخه EK: نسخه رونوشت خود آنتیا از نسخه‌ای محفوظ در کتابخانه دستور پشوتن‌جی بهرام‌جی سنجانا، موبدان موبد بمبئی (نک: (Āntiā 1900

سرانجام بهرام‌گور تهمورس انکلساریا نیز (باز هم از پارسیان) متنی ویراسته از کارنامه را فراهم آورد و به همراه ترجمه‌ای به انگلیسی، به سال ۱۹۳۵م در بمبئی منتشر کرد.

۱. عناوین بخشهای مقدمه از این قرار است: نام و مندرجات اثر، تبارشناسی اردشیر بر پایه بندهش و نوشته‌های بیرونی و مسعودی و فردوسی، پاپک پدر اردشیر، سکه‌های اردشیر و شاپور، اشاره‌های کتیبه‌های پهلوی ساسانی به این دو پادشاه، اشاره‌هایی به این دو پادشاه از نوشته‌های ساسانی (دینکرد، زند بهمن یسن، مادیگان شترنگ)، عصر کارنامه پهلوی، کارنامه و شاهنامه، مورخان مهم (گزارشگر) دوره ساسانی، اشاره‌هایی کلی به کارنامه، برخاستن اردشیر علیه اردوان، گسترش شاهنشاهی اردشیر، قدرت و شخصیت او، اصلاحات سیاسی، وصیتنامه او به پسرش، نسخه‌های موجود از کارنامه، انجامة‌های پهلوی و سنسکریت.

اما پیش از انتشار متن انتقادی کارنامه، پژوهشگران و به‌ویژه اروپاییان، از طریق ترجمه آلمانی آن (پیشگفته) با اثر و مندرجاتش آشنا شده بودند. دیگر ترجمه کارنامه به زبانهای اروپایی، برگردان انگلیسی آنتیا بود که پیشتر بدان اشاره شد.

متن پهلوی یا برگردانی از کارنامه، سپس به چند زبان دیگر هم ترجمه شد که از جمله آنها به ترجمه ارمنی تیریکیان (۱۹۰۷م)، برگردان فرانسوی بروخیم (تهران، ۱۹۴۱م) و سرانجام برگردان گرجی تنو خچه‌نیدزه (۱۹۷۶م)^۱ می‌توان اشاره کرد.

آ.م. چوناکووا نیز آوانوشت متن و ترجمه‌ای به روسی از این متن را به همراه مقدمه و شرح واژه‌ها و واژه‌نامه فراهم آورد و در سال ۱۹۸۷م در مسکو منتشر کرد (Chunakova 1987). برگردان انگلیسی رهام اشه، به همراه متن و آوانوشت آن نیز در سال ۱۹۹۹م انتشار یافت (Asha 1999).

و سرانجام از برگردان فرانتس گرونه (Grenet 2003) به زبان فرانسوی باید یاد کرد که علاوه بر پیشگفتاری نسبتاً مفصل درباره جنبه‌های مختلف متن، برگردان و آوانوشت و یادداشتهایی را هم در بر دارد.

همزمان با انتشار نخستین متن انتقادی کارنامه دستور خدایار پسر دستور شهریار^۲، از زردشتیان یزد (که از کودکی به بمبئی رفته و در آنجا زبانهای اوستایی و پهلوی و انگلیسی و گجراتی را آموخته بود، نک: شهردان ۱۳۴۰: ۴۶۶) مجموعه‌ای از متنهای پهلوی و ترجمه فارسی آنها را فراهم آورد. دستور خدایار این مجموعه را با عنوان انگلیسی *The Pahlavi Texts* و عنوان فارسی *اندروزنامه پهلوی مشتمل بر اندرز دستور آدریاد و اندرز بهزاد فرخ فیروز و اندرز خسرو کبدان و مادیگان شترنگ و کارنامه اردشیر بابکان* در سال ۱۸۹۹م به صورت سنگی در بمبئی چاپ کرد. این اثر چندان شناخته‌شده نیست و هم از این رو تنها در برخی از پژوهشهای مربوط به کارنامه بدان اشاره شده است.

اما جریان ترجمه فارسی کارنامه در ایران را احمد کسروی آغاز کرد. حسن وحید دستگردی که نشریه *ارمغان* را منتشر می‌کرد (و خود نیز منظومه‌ای طولانی درباره سرگذشت اردشیر دارد)، در مقدمه‌ای که بر برگردان کسروی (نک: کسروی، چ ۲: ۱۳۴۲) نوشته، نخست یادآور شده است که کسروی به درخواست او این برگردان را فراهم آورده است. او سپس درباره انتشار آن نوشته است: «هر چند یک قسمت این کتاب در شماره سال اول *ارمغان* طبع شد، ولی چون بسیار مغلوط و بر خلاف اسلوب و منظور واقع شده بود، آن قسمت را هم ثانیاً در مقام طبع

۱. این دو برگردان فرانسوی و گرجی را ندیده‌ام. اولی را از مشکور (۱۳۲۹) — که او هم آن را ندیده و از افادات

سعید نفیسی دانسته است — و دومی را از سیم‌الدین‌اف (۱۳۸۲) نقل کرده‌ام.

۲. دستور خدایار همچنین عمو و پدر زن موبد فیروز آذرگشسب بود. برادرزاده دیگر او، موبد اردشیر آذرگشسب بود که از دهه ۱۳۳۰ش به همراه موبد رستم شهزادی، انجمن موبدان را اداره می‌کرد.

برآمده‌ایم و انشاءالله من بعد تا آخر سال هشتم [سال ۱۳۰۶ش] هر یک از مشترکین/رمغان دارای تمام اصل و ترجمه این کتاب مستطاب خواهد بود. برای آنکه دیگران هم از استفاده محروم نمانند، سیصد نسخه علاوه طبع می‌گردد و در آخر سال در کتابخانه‌ها به فروش خواهد رسید.» ترجمه این اثر در ۹ شماره مجله (سال هشتم و نهم) به تدریج انتشار یافت (نک: کسروی ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷) و واپسین چاپ آن به صورت کتاب (چاپ دوم) در سال ۱۳۴۲ش منتشر شد.

صادق هدایت، که مدتی در بمبئی نزد بهرام‌گور انکلساریا پهلوی آموخته بود — بنا به اظهار خود هدایت — متن پهلوی ویراسته انکلساریا را با کمک و همکاری خود او (واژه به واژه و با حفظ سیاق جملات اصل پهلوی) به فارسی برگرداند و نخست در چند شماره مجله موسیقی (۱۳۱۸ش)^۱ و در همان سال به صورت کتابی مستقل در ۳۶ صفحه، و سپس به همراه ترجمه متن پهلوی زند بهمن یسن (تهران ۱۳۳۲ش) منتشر کرد. این اثر بعدها بارها تجدید چاپ شد. هدایت که به ترجمه دستور خدایار اشاره کرده، درباره انگیزه خود از برگردان دوباره کارنامه به فارسی نوشته است: «دستور خدایار شهریار ایرانی ترجمه‌ای از کارنامه به فارسی نموده است ولی از طرفی به واسطه نایاب بودن و از طرف دیگر به جهت نواقصی که در آن دیده می‌شود این بود که لازم شمردیم مجدداً اقدام به ترجمه کارنامه بنماییم» (هدایت ۱۳۱۸: ۴). با این همه بهرام فره‌وشی — که او نیز بعدها برگردانی فارسی از کارنامه را به چاپ رساند (نک: ادامه) — ترجمه دستور خدایار را «درست خوب و پاکیزه» خوانده و آن را «رهنمای روانشاد صادق هدایت در ترجمه متن کارنامه» دانسته است (فره‌وشی ۱۳۵۴: پیشگفتار).

محمدجواد مشکور هم در سال ۱۳۲۹ش برگردانی از کارنامه را منتشر کرد. این اثر دارای متن پهلوی (متن ویراسته پشوتن سنجانا، و با استفاده از متن ویراسته آنتیا و ذکر نسخه‌بدلها در پایان متن، واژه‌نامه (پهلوی)، ترجمه فارسی، مقایسه با شاهنامه، و حواشی و تعلیقات، لغات اشعار شاهنامه» و سرانجام فهرست نامهای کتاب بود. متن تجدیدنظرشده این اثر در سال ۱۳۶۹ش به چاپ رسید. این برگردان کارنامه «بین ترجمه تحت‌اللفظی و نقل به معنی» (مشکور ۱۳۲۹: پیشگفتار) است.

در سال ۱۳۵۴ش برگردان فارسی بهرام فره‌وشی از کارنامه انتشار یافت. در این اثر، او نخست متن نسخه ویراسته سنجانا (۱۸۹۶م) را — با حذف نسخه‌بدلها — و به همراه آوانوشت متن در زیر صفحه آورده، در صفحه مقابل، ترجمه فارسی را با یادداشتهای توضیحی، و زیر آن هم روایت شاهنامه از آن بخش از داستان را ذکر کرده است. او در ادامه کتاب، متن ویراسته آنتیا را نیز به همراه «آوانویسی و ترجمه سرنامه‌های کارنامه... در نسخه آنتیا» نقل کرده و کل روایت

شاهنامه، تاریخ طبری، تاریخ بلعمی، الکامل ابن اثیر، اخبار الطوال دینوری، التنبيه و الاشراف و مروج الذهب مسعودی، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی، مجمل التواریخ و القصص و فارسنامه ابن بلخی را به همراه مجموعه‌ای از تصاویر مربوط به اردشیر آورده و واژه‌نامه متن را پایان‌بخش اثر خود قرار داده است.

در سال ۱۳۶۹ش روایتی فارسی از کارنامه به قلم قاسم هاشمی‌نژاد انتشار یافت که توضیح روی جلد، آن را برگردانی از متن پهلوی می‌شناساند. هر چند هاشمی‌نژاد تصریح کرده که متن را به دیده داستان نگریسته و کوشیده است خصایص داستانی اثر را برجسته‌تر سازد، با این همه از متن اصلی چندان دور نشده است و در نتیجه اثرش تا اندازه‌ای حال و هوای کهنگی را دارد. او در پیشگفتار این کتاب کم‌حجم، علاوه بر توضیحاتی درباره ادبیات پهلوی، ترجمه‌های پیشین این متن (پنج ترجمه فارسی) را هم که در دسترس داشته و از آنها بهره جسته، به اختصار معرفی کرده است. او اهمیت ترجمه خدایار را در «فضل تقدم» آن می‌داند (هاشمی‌نژاد ۱۳۶۹: پیشگفتار، ص ۹).

برگردان فارسی مهری باقری از کارنامه نیز در سال ۱۳۷۸ش در تهران منتشر شد (نک: باقری ۱۳۷۸؛ ورجاوند ۱۳۷۹: ۳۰۱-۳۰۷).

دادخدا سیم‌الدین اف، پژوهشگر تاجیک، نیز در کتاب خود با عنوان ادبیات پهلوی (به زبان فارسی و خط سیریلیک) پس از مقدمه‌ای، از جمله درباره نسخه‌های این متن و پژوهشهای انجام شده بر روی آن، ترجمه همه متن را آورده است (سیم‌الدین اف ۱۳۸۲). گزیده‌هایی از متن کارنامه و نیز برگردان فارسی کوتاه‌شده‌ای از آن هم بارها به در مجموعه‌های مختلف به چاپ رسیده است.

نیبرگ (Nyberg 1964) در جلد اول کتاب راهنمای پهلوی (صص ۱-۱۷) متن پهلوی فصلهای I-III و IX-XIII را نقل کرده و در مقدمه هم (صص X-XII) شرحی درباره منابع موجود درباره آن و نسخه‌ها آورده است. در جلد دوم این کتاب واژه‌های این بخشها معنی و شرح شده است. سه فصل نخست ویراسته نیبرگ، به همراه حرف‌نوشت و آوانوشت و برگردان فارسی، در راهنمای زبانهای ایرانی (ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۲۰۷-۲۳۵) آمده است.

صادق کیا در کتاب چند نمونه از متن‌نوشته‌های پهلوی چند فصل نخست کارنامه را به نقل از Hilfsbuch des Pehlevi (یعنی چاپ نخست کتاب نیبرگ: Nyberg 1964) به همراه چند متن دیگر و واژه‌نامه‌ای برای این گزیده‌ها آورده است (کیا ۱۳۲۵: ۲۳-۲۹).

ادوارد براون نیز در جلد اول تاریخ ادبی ایران (براون ۱۳۵۶: ۲۰۴ بیب) پس از آوردن چکیده داستان و اشاره‌ای به همانندیهای آن با شاهنامه، نمونه‌هایی را از هر دو ذکر کرده است.

سه. واژه‌نامه کارنامه اردشیر بابکان

در سال ۱۳۴۳ش بنیاد فرهنگ ایران پایه‌گذاری شد و چندین طرح پژوهشی در برنامه کار آن

قرار گرفت که از جمله آنها تدوین فرهنگ کامل پهلوی به فارسی بود. این بنیاد در سال ۱۳۴۵ش جزوه‌ای دربردارنده اطلاعاتی در معرفی برخی آثار آمادۀ انتشار این طرح به چاپ رساند. در یادداشت مقدمۀ جزوه، درباره شیوۀ تدوین این فرهنگ آمده است:

... برای این منظور نخست هر متن پهلوی که واژه‌های آن استخراج و مرتب نشده است، جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد و واژه‌نامه‌ای برای آن متن تدوین و منتشر می‌شود. واژه‌نامه‌های موجود کتابهای پهلوی نیز مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند. از مجموع این واژه‌نامه‌ها یک فرهنگ کامل پهلوی تدوین خواهد شد.

در ادامه این یادداشت (که در آغاز برخی مجلدات منتشرشده از این واژه‌نامه‌ها هم آمده است) ساختار کلی واژه‌نامه‌ها و اطلاعات مندرج در ذیل هر مدخل بدین شرح معرفی شده است:

۱. هر واژه پهلوی نخست حرف به حرف نقل می‌شود، یعنی در مقابل هر علامت خط پهلوی علامت خط لاتینی که معادل آن قرار داده شده ثبت می‌شود. سپس چگونگی تلفظ حروف، چنانکه از روی قرائن می‌توان دریافت، نوشته می‌شود. در قسمت اول شیوه‌ای که استاد نیبرگ به کار می‌برد (جز در موارد استثنایی) اتخاذ گردیده است. در ثبت صورت ملفوظ کلمات به متون فارسی میانه مانوی و فارسی دری توجه شده است.

۲. برای هر واژه شماره فصل (یا صفحه) و بندی (یا سطر) که آن واژه در آن آمده، بنا بر چاپ یا چاپهایی که مورد استفاده قرار گرفته ذکر می‌شود.

۳. اگر واژه‌ای به فارسی رسیده باشد، عین آن ذکر می‌شود. در مورد واژه‌هایی که قابل توجه خاص است، برابر آنها در زبانهای قدیم ایرانی یا لهجه‌های ایرانی ذکر می‌گردد.

۴. متونی که روایت پازند نیز دارند، در برابر هر لغت پهلوی آنها صورت پازند نیز ذکر می‌شود.

۵. برای واژه‌های آرامی (هزوارشها) نخست نقل صورت خط آنها در آرامی و سپس برابر ایرانی آنها به صورت ملفوظ ذکر می‌گردد.

۶. صورتهای مختلف صرفی افعال در زیر مصدر آنها قید می‌شود.

۷. ترتیب الفبایی واژه‌ها بر اساس الفبای فارسی.

۸. فهرستهایی از لغات فارسی که در متن واژه‌نامه آمده است و فهرست لغات گویشهای دیگر ایرانی در آخر کتاب خواهد آمد.
- از پی این توضیحات، آمده است که تا کنون چهار «واژه‌نامه پهلوی» آماده شده و زیر چاپ است: ۱. واژه‌نامه مینوی خرد (احمد تفضلی)، ۲. واژه‌نامه کارنامه اردشیر (حمید محامدی)، ۳. واژه‌نامه بندهشن (مهرداد بهار)، ۴. فرهنگ پهلویگ (دکتر مشکور).
- در پایان این مقدمه اشاره شده است که در این جزوه صفحاتی از هر کتاب برای نمونه چاپ می‌شود تا «دانشمندان و متخصصان زبان پهلوی» برای تکمیل این اقدام یا رفع نقائص آنها همکاری کنند تا این کار علمی هرچه بهتر و کاملتر انجام گیرد.
- در سالهای بعد زیر عنوان «واژه‌نامه‌های پهلوی» چند کتاب با این شماره‌ها منتشر شد.
۱. واژه‌نامه بندهشن، مهرداد بهار، ۱۳۴۵ش.
 ۲. منظومه درخت آسوریک، متن پهلوی، آوانوشت، ترجمه فارسی، فهرست و یادداشتها از ماهیار نوابی، ۱۳۴۶ش.
 ۳. فرهنگ پهلوی، بهرام فره‌وشی، ۱۳۴۶ش.
 ۴. فرهنگ هزارشهای پهلوی، محمدجواد مشکور، ۱۳۴۶ش.
 ۵. دستور زبان فارسی میانه، و.س. راستارگویا، ترجمه ولی‌الله شادان، ۱۳۴۷ش.
 ۶. واژه‌نامه مینوی خرد، احمد تفضلی، ۱۳۴۸ش.
 ۷. متنهاي پهلوی، جاماسب آسانا، ۱۳۵۰ش.
 ۷. واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم، مهرداد بهار، ۱۳۵۱ش.
 ۸. واژه‌نامه ارتای ویراز نامک، فریدون وهمن، ۱۳۵۵ش.

علاوه بر آن، بنیاد فرهنگ چندین کتاب دیگر در زمینه متون باستانی و میانه را در مجموعه‌هایی با عنوانهای دیگر منتشر کرد (از جمله برگردان فارسی مینوی خرد از احمد تفضلی، متن پهلوی بندهشن). هر چند به سبب تعطیل شدن بنیاد فرهنگ، طرح یادشده به هدف نهایی‌اش، یعنی تدوین فرهنگ کامل پهلوی نینجامید، اما انتشار این کتابها هم مجموعه‌ای مهم را در دسترس قرار داد و هم بر روند مطالعات فارسی میانه و تصحیح و چاپ متون تأثیر بسیار گذاشت.

جستجوی نگارنده برای آگاهی یافتن از سرنوشت «واژه‌نامه کارنامه اردشیر» نتیجه‌ای نداشت. هر چند بعید نیست که خود زنده‌یاد محامدی کار تدوین واژه‌نامه را به پایان نرسانده باشد، ولی از یک سو، عبارت «صفحات آماده شده و زیر چاپ» که در جزوه آمده، و از سوی دیگر تأثیر رویدادهای سیاسی سال ۱۳۴۵ش (تیراندازی به سوی محمدرضا شاه پهلوی) بر زندگی و موقعیت محامدی، احتمال متوقف‌ماندن اثر در مرحله چاپ را هم پیش می‌آورد، در این صورت، پاسخ پرسش در باب سرنوشت کتاب چه بسا نزد مؤسسه یا مؤسساتی باشد که میراث‌بر بنیاد

فرهنگ هستند. در اینجا تنها برای یادآوری اهمیت «واژه‌نامه کارنامه اردشیر»، برخی ویژگیهای این اثر منتشر نشده، بر اساس نمونه موجود، و نیز نسخه‌ها و چاپها و برگردانهای آن، به اختصار معرفی می‌شود.

در جزوه یادشده، علاوه بر معرفی کلی مجموعه، نمونه‌ای از «صفحات آماده شده و زیر چاپ» آن کتابها، از جمله سه صفحه در پی عنوان «نمونه‌ای از صفحات واژه‌نامه کارنامه اردشیر»، درج شده است. در صفحه عنوان این بخش آمده است: «نمونه‌ای از صفحات واژه‌نامه کارنامه اردشیر». در زیر آن هم، عنوان لاتینی اثر چنین ذکر شده است: *Glossary of the Kārnamak Ardašir*. بخش نقل شده از «واژه‌نامه» صفحات آغازین حرف «ب» است که نویسه آن — البته به تنهایی — برای نشان دادن ē یا ēv (یای وحدت) هم به کار می‌رود و از این رو این بخش از «واژه‌نامه» با همین مدخل آغاز می‌شود. در این سه صفحه نه مدخل آمده است که دو مدخل سوم و چهارم (bahr) و نیز دو مدخل هفتم و هشتم (bār) دو به دو املا و قرائت مشابه دارند، ولی معنایشان متفاوت است. زیر مدخل dar (هزوارش BB) هم دو معنای متفاوت آن (۱). درباره، درگاه؛ ۲. در، طریق، راه) آمده و برای دومی، با نقل عبارتی از متن، معنا روشن شده است. در مواردی، صورت اوستایی واژه هم ذکر شده است. مثلاً ذیل bahr آمده است: «اوستایی baδra- در واژه hu-baδra (نک: بارتلمه. ص ۱۸۲۸)». با این همه مثلاً ذیل baxt به صورت اوستایی آن اشاره نشده است.

در هر مدخل، بسامد واژه با ذکر شماره فصل و بند در چاپهای مختلف مشخص شده است. در «واژه‌نامه کارنامه» گردآورنده از سه متن انتقادی استفاده کرده و آنها را با حروف «س»، «آ»، و «آنک» نشان داده است که به ترتیب علائمی برای متنهای مصحح و چاپهای سنجانا (۱۸۹۶م)، آنتیا (۱۹۰۰م) و انکلساریا (۱۹۳۵م) هستند (برای این چاپها نک: بالا).

زیر مدخل bahr، ترکیبی از این واژه هم آمده و توضیحاتی درباره معنای آن در متون فارسی به همراه مشخصات کتابشناختی مأخذ ذکر شده است: «زیبایی تن، حسن جمال. این واژه نیز در متون پهلوی جاماسب آسانا، ص ۸۲، س ۱۶ آمده است. این واژه در جاون‌ن خرد (چاپ تهران ۱۲۹۴ قمری، ص ۱۱۳) حسن جمال و در تاریخ‌گزیده (چاپ گیب ۱۹۱۰ میلادی، ص ۷۳) روی خوب و در نصیحه‌الملوک چاپ تهران ۱۳۱۷ شمسی، ص ۴-۱۲۳) نیکوروی ترجمه شده است (نک: ماهیار نوایی، «چند متن کوچک پهلوی»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال دوازدهم، شماره ۲، ص ۲۶۴-۲۶۲)». در ادامه مدخل به صورت مضبوط نادرستی از این واژه پهلوی نیز اشاره شده است.

کتابنامه

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۵، *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، تهران، سمت.
- باقری، مهری (مترجم)، ۱۳۷۸، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، قطره.
- براون، ادوارد، ۱۳۵۶، *تاریخ ادبی ایران*، ج ۱، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، امیرکبیر.
- تاوادی، ج.، ۱۳۴۸، *زبان و ادبیات پهلوی (فارسی میانه)*، ترجمه س. نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.
- سیم‌الدین‌اف، دادخدا، ۱۳۸۲، *ادبیات پهلوی*، دوشنبه، پژوهشگاه فرهنگ فارسی تاجیکی.
- شهردان، رشید، ۱۳۴۰، *فرزندگان زرتشتی*، نشریه سازمان جوانان زرتشتی بمبئی، تهران.
- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۵۴، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، دانشگاه تهران.
- کسروی، احمد (مترجم)، ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷، «کارنامه اردشیر بابکان»، *ارمغان*، س ۸، ش ۱: ۵۹-۶۵، ش ۲-۳: ۱۸۷-۲۰۰، ش ۴: ۲۶۵-۲۷۲، ش ۵-۶: ۳۷۷-۳۸۴، ش ۷-۸: ۴۸۹-۴۹۶، ش ۹-۱۰: ۵۱۳-۵۲۰، ش ۹: ۳-۲: ۱۸۵-۱۹۲، ش ۵-۶: ۳۶۹-۳۸۴، ش ۹-۸: ۵۶۴-۵۶۲.
- کولسینکف، آ.ا.، ۱۳۵۷، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه محمدرقیحیائی، تهران، آگاه.
- کیا، صادق، ۱۳۲۵، *چند نمونه از متن‌نوشته‌های پهلوی*، تهران.
- *متن‌های پهلوی*. بی تاگردآورده جاماسب آسانا. تهران، بنیاد فرهنگ ایران (ش ۱۱۲).
- مشار، خانبابا، ۱۳۵۳، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران.
- مشکور، محمدجواد (مترجم)، ۱۳۲۹، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، کتابفروشی و چاپخانه دانش.
- *واژه‌نامه‌های پهلوی*، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵، ش.
- ورجاوند، بهرام، ۱۳۷۹، «کارنامه اردشیر بابکان» (معرفی کتاب)، *ایران‌شناسخت*، ش ۱۶-۱۷، بهار و تابستان، صص ۳۰۱-۳۰۷.
- هاشمی‌نژاد، قاسم (مترجم)، ۱۳۶۹، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، قطره.
- هدایت، صادق (مترجم)، ۱۳۱۸، «کارنامه اردشیر بابکان»، *موسیقی*، ج ۱، ش ۳: ۲۸-۲۱، ش ۴: ۳۳-۴۸، ش ۶: ۲۵-۳۶.
- هدایت، صادق (مترجم)، ۱۳۱۸، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، چاپخانه تابان.
- Anklesaria, B.T., 1935, *Kārnamak-i Artakshīr-i Pāpakān; text and translation*, Bombay.
- Antia, E.K., 1900, *Pāzend Texts*, Bombay.
- Āntia, Edalji Kersāspji, 1900, *Kārnamak-i Artakshīr-i Pāpakān: the original Pahlavi text, with transliteration in Avesta characters, translations into English and Gujarati, and selections from the Shahnameh*, Bombay.
- Asha, R., 1999, *The Book of the Acts of Ardašir son of Pāpak (kārnamag ī ardašir ī pāpagān)*, text, transcription, and translation, Paris.
- Bérroukhim, D. 1941, *Karname-ye Ardeshir Papakan*, traduction de D. Bérroukhim, Téhéran.
- Chunakova, O.M. 1987, *Karname-ye Ardeshir Papakan. Russian. Kniga deianii Ardashira syna Papaka*, transkriptsiia teksta, perevod so srednepersidskogo, vvedenie, kommentarii i glossarii O.M. Chunakovoi. Moskva : Izd-vo "Nauka", Glavnaia red. vostochnoi lit-ry.

- Goetze, Albrecht, 1925, "Zum Karnamak," *Indo-Iranian Studies, Being Commemorative Papers contributed by European, American and Indian Scholars, in Honour of Shams-ul-Ullemā Dastur Darab Peshotan Sanjana*, London and Leipzig.
- Kaikobad Adarbād Dastur Noshervān, 1896, *Kārnāmāk-ī Artakhshīr-ī Pāpakān: Memoirs of King Ardashīr the Founder of the Sassanian Dynasty. The Pahlavi text transliterated in Roman characters and translated into Gujarati*, with a corresponding account of his life, taken from the Shah Nameh of Ferdosī, Bombay.
- Katrak, Jamshid Cawasji, 1974, "Gujarati Literature on Iranology," *Commémoration Cyrus*, Acta Iranica, Téhéran-Liège.
- Klima, Otakar, 1959, "Awest- Die altpersischen Inschriften – Das Mittelpersische Schrifttum," im *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig.
- Nöldeke, Theodor, 1878, "Geschichte des Artakhshīr Pāpakān aus dem Pehlevi übersetzt mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen," *Bezenbergers Beiträge*, IV, pp. 22-69;
- Nöldeke, Th., 1920, *Das iranische Nationalepos*, 2. Auf., Berlin-Leipzig.
- Nyberg, H.S., 1964, *A Manual of Pahlavi*, Part I: Texts, Wiesbaden; Part II: Glossary.
- Sanjana, D.D.P., 1896, *The Kārnāmē ī Artakhshīr ī Pāpakān: being the oldest surviving records of Zoroastrian emperor Ardashīr Bābakān the founder of the Sāsānian dynasty in Irān; the original Pahlavi text edited with a transliteration...*, translations into English and Gujarati languages, New edition, revised and enlarged.
- T'ireak'ean, Harut'iwn, 1907, *Artashir Babakan Karnamak*, Bazmalezuean Tparan Basmajeani (Arm.).
- Utas, Bo, 1976, "Non-Religious Book Pahlavi Literature as a Source to the History of Central Asia," *Acta Antiqua*, tomus XXIV, Budapest.
- Widengren, G., 1969, *Der Feudalismus im alten Iran*, Cologne-Opladen.

رودیگر اشمیت

ترجمه فاطمه جدلی

ویراسته ژاله باختر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در توضیح صورت بی‌قاعده نام داریوش در یونانی، یعنی *dareios*، که صورتی بسیار کوتاه‌تر از صورت اصلی */dārayavauš/ d-a-r-y-v-u-š* در فارسی باستان است، و کوتاه‌تر از صورت بلندتر یونانی، یعنی *dareiaios* بحث کرده بودم (Schmitt 1967, P.120, n.11)؛ که گواه آن در کتاب کتسیاس^۱ و در چند مورد، احتمالاً افزوده، در *هلینکای* گزنفون است. نظر من بر آن بود که این دگرگونی در زبان یونانی روی داده است. در سال ۱۹۷۳، این نظریه من تغییر کرد، زیرا در آن زمان پی بردم (Schmitt 1973 P.142) که صورت یونانی بازتاب صورتی است که قبلاً در ایرانی کوتاه شده بود، زیرا تا آن زمان من به این نتیجه رسیده بودم که هر تعبیری از صورت‌های یونانی تنها برای صورت‌های آرامی مانند *drywš* یا *dryhwš* در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه در تقابل با صورت بلندتر *dryhwš* کاملاً مشابه با صورت کوتاه شده یونانی *dareios* نشان می‌دهد که این صورت معمول یونانی را نمی‌توان صرفاً به عنوان بازتاب صورت کوتاه ایرانی نام **dāraya* توضیح داد، که مورد تایید اشمیا نیز هست (Schmeja, 1974, PP.377 - 84؛ 1975, PP. 185, 186). بنابراین صورت کوتاه شده ایرانی را زیر بنای صورت یونانی *dareios* و آرامی *dry(h)wš* و به‌عنوان صورتی قوی از فارسی باستان **dārayauš*

۱. نویسنده یونانی و پزشک اردشیر دوم هخامنشی، هفده سال در دربار ایران زیست و کتابی به‌نام *پرسیکا* در بیست‌وسه مقاله در تاریخ ایران تألیف کرد. - م.

تعبیر کردم که شاید با افتادگی و دگرگونی در ترتیب / *avau* / از نام کامل *dārayavaus* کوتاه شده بود (نگاه کنید ۱۹۳۰، PP. 142 sq. Schmitt 1973).

همین توضیح را من در بحثی مشروح (Schmitt 1978, PP. 25 sq.) از نامهای ایرانی تأیید شده در پارسیان آیسخولوس^(۱) تکرار کردم. به آن دلیل من حتی مطمئن تر از گذشته شدم که باید از صورت فرضی کوتاه شده ایرانی *dārayaus* شروع کرد، زیرا نه تنها برگردان آرامی بلکه دیگر صورت‌های کوتاه گوناگونی که در روایات جنبی فارسی باستان تأیید شده‌اند، به ویژه عیلامی *da-ri-ya-(h)u-iš* و بابلی *da-(a)-ri-muš* نشان‌دهنده همین سمت و سو بوده‌اند.^۱

از ۱۹۷۸ تاکنون چندین دانشمند در باره این فرضیه به شیوه‌های گوناگون نظر داده‌اند: نخست، ایزبرت (Isebaert 1982, P. 127)، عقیده‌ای که بنا بر آن وی توانست منبع این کوتاه‌شدگی ظاهری را در صورت حالت بایی "*daraya(h)vā < *dārayava(h)vā*" به دقت مشخص کند که موجب صورت فاعلی ثانوی **dārayaus* شده بود. باید اعتراف کنم که این توضیح به نظر من بسیار بعید است زیرا درباره نامهای شخصی، حالت‌بایی تنها دارای اهمیت ثانوی است و بنابراین مناسب "صورت اصلی یا حالت اصلی" نیست (Frei 1958, PP. 2sq): "Leitform oder Leitkasus"; زیرا معمولاً در اقتباس نامهای خاص از زبانی به زبان دیگر حالت فاعلی "صورت اصلی" است.

از سویی دیگر، برای سمیرنی (Szemerényi, 1982, Col. 590)، صورت کوتاه شده نه تنها "به لحاظ آواشناسی غیر قابل قبول"^۲ بود و بدون ذکر دلیل آن، بلکه همچنین "دیگر صورتهای بیرونی، به ویژه صورت کهن آرامی *drwš* (۵۱۵ قبل از میلاد) و *drywš*" را نادیده می‌گرفت. سمیرنی این مسئله را که من از صورتهای پراکنده آرامی در تمامی بحث خود و با مراجع لازم به ترتیب زمان، نقل کرده بودم نادیده گرفت، در حالی که بدون شک آرامی *drywhwš* نزدیکترین صورت به فارسی باستان *dārayavaus* یا به گونه گویشی آن (مثلاً مادی) **dārayavahuš* و تنها مورد آشکارا کهن آن است. (چکیده کاملی از تمامی مدارک مربوط به صورتهای آرامی را می‌توان اکنون در Schmitt 1987, PP. 150sq. یافت). بدین ترتیب اساس انتقاد سمیرنی می‌تواند تنها اختلاف در تعبیر صورتهای آرامی باشد. به نظر او آنها نشان‌دهنده "یک *dārēwōš* از *dārayava(h)uš* است که واژه آن ساده شده است با *vau > vō*, *aya > ē*). اما چنین صورتی "*dārēwōš*" که تاکنون توسط دانشمندان ایرانی بدیهی فرض شده است، به نظر من اثبات ناشدنی است، حداقل برای حکومت داریوش اول و بدین ترتیب برای دوران

نمونه‌های آرامی آغازین *drywš*، *drwš* به ترتیب متعلق به ۵۱۵ و ۴۹۵ قبل از میلاد (یا سالهای هفت و بیست و هفت حکومت داریوش)، زیرا به یقین نمی‌دانیم دقیقاً در کدام دوره ساده شدن واژه واکه‌های دوگانه اصلی یا توالی اختلاف هجایی کهن مانند آنچه سمرینی فرض کرده رخ داده است. این بدین معنی نیست که من کاملاً وجود چنین ساده شدن واکه را برای عصر هخامنشی انکار می‌کنم، بلکه تنها از تاریخ دقیق آن مطمئن نیستم. جدای از آن من نمی‌فهمم که چطور صورت تأیید شده یونانی *dareios* می‌تواند برخاسته از صورت اصلی ادعا شده "*dārēwōs*" باشد، زیرا چنین یکسانی کاملاً با همانندهای نویسه‌ای - واجی آن که تا کنون اثبات شده است^۱ مطابقت ندارد و نیز هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا *-ōs** نباید مانند *-os** یونانی ظاهر شود.

علاوه بر این باید گفت سمرینی صورت تعیین‌کننده آرامی *dryhwš* را که بارها در آغاز فرمانروایی داریوش دوم و از جمله در روایت آرامی کتیبه بیستون تأیید شده نادیده گرفته است. صورت *dryhwš* را که به‌سادگی می‌توان به عنوان گونه‌ای سطحی کنار گذاشت، نشان‌دهنده نه "*dārēwōs*" و نه "*dārēwa(h)ōs*" اوست، بلکه چیزی است نسبتاً مانند **dārayahuš*. با این همه، توضیح سمرینی درباره *dareiaios* یونانی به عنوان پیامد صورت حالت اضافی و واکه ساده شده "*dārēwa(h)ōš*" > فارسی باستان *dārayavahuš* به بررسی بیشتری نیاز ندارد، (ثابت شده و بنابراین نباید *va(h)auš*° نوشته شود)، زیرا این تعبیر مانند تغییری که ایزبرت در ۱۹۸۲ مطرح کرد، مبنای "صورت اصلی یا حالت اصلی" را در اقتباس از نامهای خاص نادیده می‌گیرد.

وربا (Werba, PP. 141-53)، نام داریوش را با جزئیات و پرگویی بسیار مورد بررسی قرار داده است؛ پنج نکته آن فقط به مسائل ریشه‌شناسی مربوطه می‌پردازد. وربا (1982, PP. 152 sq.)، صورت ناهمگون کوتاه شده **dārayauš* را به صراحت برابر با عیلامی *da-ri-ya-(h)u-iš*، برابر با صورتهای آرامی و مصری کهن تر (منتقل شده از ایرانی از طریق آرامی) و نیز برابر با لوکیایی *ñtarijeus*^(۱) می‌داند، همان‌طور که من (Schmitt 1982, P. 376)، آن را بدیهی فرض کرده بودم. من آن را با ضعیف شدن واکه بی‌تکیه *"/da: riy"/* > *"/da: ray"/* (یا مناسبتر *"/da: rai* & و تعبیر جدیدی از حالت فاعلی، به عنوان ستاک صورت *s* دار در نظر گرفتم (وربا. P. 153, 1982) با وجود این، در مخالفت با چنین صورتی که منبع *dareios* یونانی نیز باشد و با استنباط از تمام صورتهای با تلفظ [*'da: rii auš*] یا [*'da: rii æuš*]، بر اساس آنچه می‌توانست از صورت

۱. لوکیا، کشوری باستانی در جنوب غربی آسیای صغیر، کنار مدیترانه که یونانیان در روزگار کهن آن را استعمار کردند. در ادوار تاریخی چندی در دست ایرانیان، مدتی در تصرف سلوکیان و از ۱۸۹ ق.م. در دست رومیان بود. - م.

یونانی *darieús* پدید آید، به شدت بحث و استدلال کرده است. با این حال، من حداقل فکر می‌کنم که تنها گواه با پایانه *-eus**، صورت لوکیایی است که در هیچ حالتی نمی‌تواند قانع‌کننده باشد. کافی است که صورتهای برای مشابه لوکیایی *mlejeuse* و یونانی *mlaausei* را در کتیبه دو زبانه TL 139 نقل کنیم. به هر حال صورتهای یونانی با *-ieus* در اکثر نمونه‌ها بومی است و ممکن است بنابراین از آن در مورد چنین نام سلطنتی خودداری کرده باشند. همین طور در صورتهای نامهای یونانی با *-aus* باید اظهار کنم که تمامی آنها آشکارا متاخر و از منابع مصری هستند.

تعبیر خود و ربا از صورت یونانی *dareios* (P. 148, 1982) از نام کوتاه شده دو ستاکی *-a - v - dāraya** (بر اساس نام کامل *vauš - dāraya*) یا نمونه واکه ساده شده آن *||dārevā|| / ||dārevā||* شروع می‌شود. در نتیجه می‌فهمیم وی مانند سمیرنی با ساده شدن واکه *layal* به *le:|* عمل می‌کند. اما به خصوص در رد آن باید گفت او صورتی از این نام سلطنتی را بازسازی می‌کند که گواهی از آن در هیچ یک از تمامی روایتهای غنی موجود به شش زبان درباره سه پادشاه هخامنشی حامل نام سلطنتی *dārayavauš* وجود ندارد. به نظر من صورت تصور شده و ربا (1982, PP. 148 sqq) بنابراین بعیدترین و در حقیقت بسیار دور از صحت و اعتبار تاریخی است، نه تنها به دلیل آن که نمونه‌ها به تعداد زیاد نیستند، بلکه به دلیل آن که منظور ما نام شخصیتی تاریخی و گواه متنی تقریباً هم عصر آن است. به این دلیل، گرچه من با قاعده کلی و ربا موافقم که آواشناسی مربوط به تعبیر نامی ثابت شده در روایت جنبی را باید به همان اندازه جدی گرفت که ساخت واژه و معناشناسی آن را در روایت اصلی (نگاه کنید Werba, 1982، بسیاری جاها به ویژه ص ۱۵۳)، اما باید در برابر اعتماد زیاده از حد بر شواهد تلفظ و تکیه‌پردازی در فارسی باستان و دیگر گویش‌های فارسی باستان (به صراحت ثابت نشده)، یا درباره اقتباس غیر مستقیم آن قاطعانه هشدار دهم، همچنین در زبانهای دیگر، زیرا جزئیات تلفظ و تکیه‌پردازی اصلی آن در زبانهای کهن شناخته شده، اغلب بر ما پوشیده‌اند.

در پایان، پس از بررسی و مطالعه تمامی این اظهار نظرها در خصوص یکسان گرفتن فارسی باستان *dārayauš** یونانی *dareios* نمی‌توانم هیچ مخالفت قطعی چه بر ضد گفته‌های قبلی خود و چه بر ضد هر تعبیر دیگری بیابم که مسائل را از جمله ملاک ایجاز آن، به شیوه ای بهتر توضیح دهد. تنها نکته ضعیف در یکسان‌گیری تصور شده، به نظر من پایانه یونانی است که ما را به این پرسش می‌کشد که تحت چه شرایطی *-os* یونانی از *-aus** ایرانی آمده است. برای این پرسش من از جانب خود پاسخ ساده‌ای دارم: از آنجا که فقط چند واژه یونانی پایانه *-aus / -āus / -āūs* دارد، هیچ‌یک نمی‌توانست نمونه مناسبی برای صرف نام پادشاه بیگانه باشد، صورت *dārayauš**

می‌بایست با گروه صرفی دیگری ادغام می‌شد. بنابراین به گروه معمول صرف *o-* درآمد، احتمالاً به قیاس با *u-* ستاک ایرانی مانند *maguš* "مخ"، *kuruš* "کوروش"، *hinduš* "ایندوس (رود یا استان)"، که معمولاً مانند *o-* ستاک یونانی صرف می‌شوند (*indös*, *kšros*, *mágos*)

در هر حال، فکر می‌کنم گواه دیگری وجود دارد که می‌تواند عقیده‌ای را که در گذشته ارائه کردم کمی بیشتر تأیید کند: به عبارت دیگر نام شهر یا مکان *dariáusa* در ماد که در Ptolemy^(۱), *Geography* 6, 2, 12 با مختصات $۳۰^{\circ}۳۸' / ۳۰^{\circ}۸۷'$ فهرست شده است و در نتیجه در شمال غربی هگمتانه/همدان قرار دارد که دارای مختصات $۴۵^{\circ}۳۷' / ۸۸^{\circ}$ است. شکی نیست این نام شامل نام پادشاهی داریوش هاست و بنابراین این دهکده اقامتگاهی است که توسط یکی از این پادشاه‌ها، به احتمال زیاد داریوش اول بنا شده است.^۵ بنابراین این نام را می‌توان در اصل با نامهای مکان که شامل صورت یونانی نام پادشاه است مقایسه کرد، اثبات شده در: (۱) *dareium* نام مکانی در منطقه آپورتین پارتی (Pling, *Natural History* 6,46)؛ (۲) *dareion parà tēn mysian*، نام دهکده ای در کرانه دریای مرمره نزدیک مرز موسیا که در فهرست های (Aq, *II.109sq*) خراج آتنی‌ها برای سالهای ۴۲۵/۲۴ ذکر شده است^۶ و (۳) *dareoîn kômē*، نام مکانی در دشت هرموس که از ساکنان آن با عنوان *dareiou kômē tai* در کتیبه‌ای از *Dere köy BCH 9*, 1885, pp. 397 sq. نام برده شده است.^۷

متسلر (Metzler 1977, P. 92 n.5) به درستی به خواننده نام مکان‌های دیگری را یادآور می‌شود که با اضافه شدن پسوند *-a* برای چند نام شخصی شکل گرفته‌اند: *Phraíta* (پلوتارخوس). از *frahāt* پارتی، *tiridata* (Ptolemy 5, 18, 7) *Tēridáta* و پارتی، *tigràna* (Plotemy 6.2.9) *tigràn* از پارتی (بسنجید با *tigránēs* یونانی و *tigran* ارمنی) و چند مورد دیگر نیز به ذهن می‌رسد. در هر حال قطعاً درست نیست که نام *dariáusa* را تا صورت اصلی فارسی باستان **dārayavahušā* یا نظیر آن، مانند شیوه توماشک (Thomaschek 1901, col. 2215) و متسلر (Metzler 1977, P. 92)، ردیابی کنیم. اما اگر پسوند *-a* را (از *-ā* / *-a* * ایرانی؟) از نام مکان جدا کنیم، این نام زیر بنایی سلطنتی به صورت **darius* که بسیار نزدیک به برگردان **dārayauš* است به دست می‌آید. این نام مکان بنابراین شاهد غیرمستقیم دیگری برای وجود چنین صورت کوتاه شده‌ای از نام پادشاه است، صورتی که پایانه آن نمی‌بایست هنگام ورود به یونانی تبدیل می‌شد.

یادداشتها

*Schmitt, Rüdiger. "The Name of Darius", Acta Iranica, Troisième Série, Vol.

XVI, 1990, P. 194- 9, E.J. Brill, Leiden.

۱- قبلاً هوزینگ (Häsing 1897, P. 32) سعی کرده است تا تمامی نمونه های مغایر شناخته شده در زمان خودش را با فرض صورتهای کوتاهتر مانند "darjavius" یا حتی "dari(v)us"، «اصلاح شده» (abgeschliffen) از صورت اصلی "dārayavaus" تطبیق دهد. گرچه جزئیات آنها مطمئناً اشتباه است اما فکر می کنم او در اصول در جهت درستی بود.

۲- مناسبتر بود که به لحاظ واج شناسی / da : -rai a-yaʃ / نوشته شود، در حالی که من فقط بدیهی می دانم که صورت پنج هجایی اولیه / da : -ra- i a-yaʃ- us / (از / * / a - hūs / °) به صورت چهار هجایی / da : - ra- i a- yaʃ / در آمده است.

۳- نگاه کنید به ویژه

Schmitt 1967, PP. 125- 28, & 1978, PP. 31 sq., 47 sq.

۴- اینها عبارتند از اسامی مؤنث "graus" زن پیر، "naus" کشتی، همراه با ترکیباتشان، صفت "praus" ملایم، گونه گویشی آتیک^(۱) "paus" به جای "pals" بچه و واژه مبهم "taus" بزرگ، زیاد.

۵- درباره اقامتگاههای بنا شده توسط داریوش نگاه کنید:

Metzler 1977, PP. 92 s qq.

۶- بسنجید:

Benjamin Dean Meritt, H. T. Wade- Gery- Malcolm Francis McGregor, The Athenian Tribute Lists.

I, Cambridge, Mass., 1939, P. 479 b.

۷- اما با احترام به گفته متسler (Metzler 1977, P. 92)، ارتباطی بین نام پادشاه و ناحیه dareitis در ماد وجود ندارد (dareitis khōra, Ptolemy 6, 2, 6)، که نام آن از قومی به نام dareitai در کتاب هرودوت (3, 92, 1) است.

۸- من برای چنین نامی نمونه ای در فارسی باستان نمی شناسم؛ بنابراین می توان فقط صورت اولیه، ساختار و معنی آن را حدس زد. شاید صورت حالت اضافی برای نامگذاری مانند «بنیاد ... شاه» بوده است.

۱. منطقه‌ای در یونان قدیم نزدیک آتن. - م.

منابع

- Frei 1958 = Peter Frei . *Die Flexion griechischer Namen der I. Deklination im Latein* Winterthur. 1958.
- Hüsing 1897= Georg Hüsing , *Die iranischen Eigennamen in den Achämeniden. Inschriften*, Inaugural.Dissertation Königsberg in Preussen. Norden, 1897.
- Isebaert 1982 = Lambert Isebaert , Review of Schmitt 1978 , IJ 24 , 1982, pp.127- 28.
- Metzler 1977 = Dieter Metzler, *Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran*, Habilitationsschrift Münster (unpublished). Münster, 1977.
- Schmeja 1974 = Hans Schmeja, “Griechen und Iranier” , in : Manfred Mayrhofer et al . (eds .), *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert*, Innsbruck, 1974, pp. 377-89.
- Schmeja 1975 = Hans Schmeja, “Dareios, Xerxes, Artoxerxes.Drei persische königsnamen in griechischer Deutung (Zu Herodot 6 , 98 , 3)”, *Sprache* 21, 1975, pp. 184-88.
- Schmitt 1967 = Rüdiger Schmitt, “Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot”’ *Z DMG* 117, 1967, pp. 119-45.
- Schmitt 1973 Rüdiger Schmitt, “Deiokes” , *Anz . der Österreichischen AK . Wiss .* 110, 1973, pp . 137-47
- Schmitt 1978 = Rüdiger Schmitt , *Die Iranier – Namen bei Aischylos (Iranica Graeca Vetustiora . I)* , Wien, 1978.
- Schmitt 1982= Rüdiger Schmitt, “Iranische Wörter und Namen im Lykischen” , in : Johann Tischler (ed), *Serta Indogermanica . Festschrift für Günter Neumann*, Innsbruck, 1982 , pp . 373-88.
- Schmitt 1987 = Rüdiger Schmitt , “Rezension von Segal 1983” , *Kratylos* 31 , 1987, pp. 145-54.
- Segal 1983 = J.B.Segal , *Aramaic Texts from North Saqqâra*, London , 1983.
- Szemerényi.1982 = O.Szemerényi, “Besprechung von Schmitt 1978” . *OLZ* 77. 1982, col. 589-90.
- Tomaschek 1901 = W. Tomaschek , “Dariausae” , in : Pauly- Wissowa IV/, 1, Stuttgart, 1901, col. 2215.
- Werba 1982 = Chlodwig Werba, *Die arischen Personennamen und ihre Träger beiden Alexanderhistorikern* (Studien zur iranischen Anthroponomastik), Dissertation Wien, Wien, 1982.

کودک و گردونه

محمد تقی راشد محصل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

عنوان بالا را گلدنر به سرود ۱۰/۱۳۵ ریگ ودا داده است که گفتگویی است میان کودکی که به جهان جم رفته و در جستجوی پدر خویش است، سرود یاد شده تنها سرودی است که نقش اساسی جم را در اساطیر هندی بیان می کند. اصولاً جم از قهرمانان اساطیری مشترک هند و ایرانی است که جلوه‌ها و خویشکاری‌های او اگرچه در دو فرهنگ وجوه اشتراک بسیار دارد اما تفاوت‌های آشکاری نیز در آنها مشاهده می‌شود. نقش برجسته جم در ادبیات هند، فرمانروایی بر جهان مردگان است که در ادبیات ایرانی نشانی از آن وجود ندارد. جم در ریگ ودا بجز این سرود دو سرود اختصاصی دیگر نیز دارد و علاوه بر این در سرودهایی که برای ایزدان دیگر آمده است نیز گهگاه به او و نقش‌هایش اشاره شده است از آن جمله در ریگ ودا ۱۰/۱۷/۱-۲ (← Gel. III, 149)، درباره تولد جم اشاره‌ای دارد و آن این است که توشتر *tvaṣṭṛ* عروسی دخترش را به آگاهی همگان می‌رساند، اما این دختر بی مرگ پس از عروسی با ویوسونت (= اوستایی *viuuahuuant*) ناپدید می‌شود و عروسی دیگر با قد و قامت او به ویوسونت داده می‌شود که میر است و سرینو *saranyu* نام دارد این زن دو جفت فرزند توآمان می‌آورد که یک جفت "دواشوین" و جفت دیگر "یم ویمی" هستند (ایرانی: جم و جمی). سرود ۱۰/۱۰ ریگ ودا (Gel. III, 132-136) گفتگویی عاشقانه میان جم و جمی است که در آن خواهر اصرار بر همسری برادر خود جم دارد اما جم از آن امتناع می‌رود.

جم در روایت هندی جلوه‌ای چونان ایزدان دارد، اما در حقیقت پادشاه جهان مردگان است و مرگمند. با ایزدان در شادیها و بزرها مشارکت دارد و وظیفه میزبانی در گذشتگان با اوست (V.R.212)؛ انجمنگاه او سرائی است پهناور بسیار زیبا و از آنجا که او نخستین کسی است که به جهان دیگر رفته است راه را به درگذشتگان

می‌نماید (← ۱۰/۱۴؛ Gel.III, 142-149)؛ پارسایان را جایگاه درخشان می‌بخشد (← ۱۰/۱۴/۹) و با آنان به شادی می‌گذارد (← ۱۰/۱۴/۱۰) او با ایزدان شایان ستایش نام برده می‌شود، اگنی ایزدی که بر همه دانشها آگاه است و پیک ویوسونت، پدر جم، شمرده می‌شود دوست یکدل جم است (← ۱۰/۲۱/۵). سرودی که در این گفتار ترجمه و تجزیه و تحلیل شده است سرود ۱۰/۱۳۵ ریگ وداست که هفت بیت چهارمصرعی (Anuṣṭubh) دارد.

متن سنسکریت آن از ماکدونال (← V.R. 213-215) برگرفته شده و تحلیل واژگانی آن با توجه به واژه‌نامه پایان کتاب ماکدونال و واژه‌نامه ریگ ودا ی گراسمن و سه جلد فرهنگ هندی باستان مایر هوفر است (برای همه موارد ← کتاب نامه).

در این هفت بیت نقش جم در جهان دیگر به اختصار بیان می‌شود بدینگونه که در بیت یکم و دوم کودکی که در گذشته است از پدر خویش سخن می‌گوید در حالیکه جم به همراه ایزدان دیگر در زیر درخت، بز می‌آراسته است؛ کودک پدر خویش را با عنوان ویشبد (اوستایی Vispaiti: تحت اللفظی: "سرور قبیله") نام می‌برد و همراهی او را می‌جوید (← Gel.III, 368 No.1c).

"راه بد و شیطانی" که در بیت دوم توصیف می‌شود راه پرآسیب مرگ است، همان راهی که جم آنرا پیموده و در گذشتگان را از آن می‌گذراند. کودک نیز از پیمایش این راه راضی نیست.

در بیت سوم و چهارم پدر است که سخن می‌گوید، پدری که فیزندش به او رسیده است: "گردونه بدون چرخ" که به آن اشاره می‌شود گذرگاه مینویی است که کودک را به جهان دیگر می‌برد و در ودا این گردونه با سرود مرگ همراهی می‌شود. بند چهارم سرود سوگی است برای فرزند در گذشته سرودی که بر ناو مرگ سروده می‌شود.

در بیت پنجم پرسشگر احتمالاً "جم است که از او می‌پرسد که پدرش کیست و سرود مرگ را که سروده است. بیت ششم به نظر گلدنر ابهامی دارد و آن در معنی واژه anudēyā است که در این بیت و بیت هفتم تکرار می‌شود (← Geld, III.369). ماکدونال (← V.R. 215) با تردید آن را "وسيله" معنی می‌کند.

بند هفتم توصیفی روشن از جایگاه جم در جهان برین است، یعنی مان دیوان (= خانه خدایان) نی‌ای که از دمیدن آن سخن می‌رود همان است که دمساز آن جم است و سروده‌هایی که خوانده می‌شود سروده‌های شادمانی و سرور است جایگاهی که پاکی و درخشندگی آن با گرودمان (اوستایی: garōdāmāna)، همسان است.

1) yāsmiṇ vṛkṣé supalāśé
devāiḥ saṃpibate yamāḥ
ātrā na viśpātīḥ pitā.
purāṇāṃānu venati

2) purāṇāṃ anuvénantaṃ
cārantaṃ pāpāyamuyā
asūyann abhy ácākaśaṃ
tāsmā asprḥayaṃ pūnaḥ

3) yāṃ, kumāra, nāvaṃ rāthaṃ
acakraṃ mānasākṛṇoḥ
ékeṣaṃ viśvātaḥ prāñcam
āpaśyann ādhi tiṣṭhasi

4) yāṃ kumāra, prā vṛtayo
rāthaṃ viprebhas pari
tāṃ sā mā nu prāvartata
. sām itó nāvī ā hitam

5) káḥ kumārām ajanayad ?
ráthaṃ kó nīr avartayat ?
káḥ svit tād adyá na brūyād
anudéyī yáthābhavat ?

6) yáth ā bhavad anudéyī
tato ágram ajāyata ;
Purástād budhná ā tataḥ ;
. Paśc ā n nirāyaṇaṃ kṛtām

7) idāṃ yamásya sādanaṃ
. devamānāṃ yad ucyáte
. iyám asya dhamyate nālī r
ayāṃ gīrbhīḥ páriṣkṛtaḥ

ترجمه فارسی

> پسر < :

۱- زیر درخت ، با برگهای زیبا

یمه با ایزدان می آشامد

آنجا پدر ما، ویسپد (= سرور خاندان)

همراهی پیشینیان را می جوید

۲- < پسر > ، خواستار همراهی پیشینیان
 رونده در < راه > بد را (= رونده در راه مرگ را)
 ناراضی نگرستم
 و باز < گشت > او را آرزو کردم.
 < پدر > :

۳- ای پسر! گردونه نو
 بدون چرخ را که با اندیشه ساختی؛
 < گردونه > تک محور روی به هر سو
 نادیده سوار می شوی.

۴- ای پسر! چرخانیدی پیش بردی
 گردونه را از < کنار > سخندانان
 پس سرودی پیش آمد
 اینجا نهاده برنا و

۵- که پسر را زاده است؟
 که گردونه را چرخانیده است/ ساخته است؟
 همانا امروز چه کسی این را به ما گویدی؟
 که چگونه بود وسیله اش؟
 ۶- وسیله این چنین بود:

بالا این گونه ایجاد شد
 در جلو < قسمت > زیرین گسترده شد
 از < قسمت > پسین ، برون رفت ساخته شد.
 ۷- این جایگاه یمه است
 که < مان دیوان > خوانده می شود.
 این نی اوست که دمیده می شود.
 اوست آراسته با سرودها.

تحلیل واژه‌ها

بیت یکم

Yasmin حالت دری، مفرد از-ya موصول در معنی کنار، نزدیک (← V.R.۲۱۳)
 Vṛkṣe دری مفرد، مذکر از vṛk- ṣa درخت او: varəša اسم مذکر "درخت" (←
 ۱۳۷۹، Airwb) بسنجید با فارسی نو: ورشان: قمری، کبوتر صحرائی (← لغت‌نامه).

زند: *vēśag*: بیشه. ماکدونال (← V.R.P. ۲۴۹) واژه را گونه ساده شده از *varsag*: "بریدن" می‌داند. اما مایر هوفر (← Kurz.II, ۲۵۰) این ارتباط را درست نمی‌داند و تحلیل لومل را در مورد واژه *ururat caēm*: خواهم برید، خواهم دید و ارتباط آن را با واژه مورد بحث رد می‌کند. و با اشاره به نظر هومباخ واژه اوستایی *vəṛəz*: "بسیار نیرومند" را به نوعی با واژه *vṛkṣa* از تباط می‌دهد (← Kurz.II, ۲۴۲).

Supalāśe صفت، در ی مفرد مذکر از *supalāśa*: "دارای برگهای نیک" از *su*: خوب (← Kurz.III, 478) او: *hu* و *palāśa*: اسم خنثی، "بیرگ". (kurz. II, 234). ارتباط واژه *parṇā*: اسم مونث "پر" تردیدآمیز است (← همان جا ص ۲۲۴) *devāih* اسم مذکر بایی، جمع از *deva*: "ایزد، دیو" از *div*: آسمان (← V.R.236) او: *daēuua* فارسی میانه و نو: دیو با تغییر معنی در قیاس با سنسکریت (← kurz.II, 64).

sampibate فعل حال اخباری، ناگذر سوم شخص مفرد از *Sam*: پیشوند، او: *ham* و ستاک *Piba* از ریشه *pā*: آشامیدن با پیشوند به معنی "هم خواری کردن، با هم نوشیدن" (← V.R. 239 ; Whit. 95).

yamāh حالت نهادی، مفرد، مذکر از *yama*: اسم خاص "جم". در اصل به معنی 'توأم، دو قلو گو': *yama*- نام شخصیت اساطیری هند و ایرانی (← kurz.III.8).

atrā قید « آنجا »

nō ضمیر شخصی، اول شخص حالت وابستگی جمع برای *aham*: "من". اوستایی (← V.R.237) *azəm*

Viśpatih اسم مذکر، نهادی مفرد از *viśpati*: "سرور قبیله، بزرگ خاندان" (← V.R.248) ترکیبی از *viś* و *patih* اوستا: *vīspaiti* (← Kurz.III.224) برای کاربردهای مختلف آن در اوستایی (← بارتلمه ستون ۱۴۶۳) فارسی میانه *visbed*. واژه *patih* اسم مذکر است. معنی، سرور، مالک، و شوهر دارد و در فارسی میانه به عنوان پسوند *-bed* با واژه‌های بسیاری به کار رفته است (← kurz. II, 200).

pitā اسم مذکر نهادی مفرد از *pitar*: پدر. او: *pitar* و (← kurz. II, 277) *patar* شاید از ریشه *pā*: پاییدن.

purānām صورت اصلی *purānān* که *n* پایانی آن پس از واکن کشیده *ā* به *m* (غنه) تبدیل شده است. اسم مذکر، رایج جمع از *purāṇa*: "پیشینیان" (← V.R.240) بسنجید با فارسی باستان *paranam* و فارسی نو پرن: "دیروز"، (← kurz. II, 310).

anu پیشوند برای فعل بعد.

venati فعل حال، اخباری، گذرا سوم شخص مفرد از ستاک vena از ریشه ven √: " اشتیاق داشتن آرزو داشتن" (← whit. 165) با پیشوند anu آرزوی دیدار کسی را داشتن (← V.R. 250, Gel. III, 368)

بیت دوم

purānām رایى جمع مذکر ← بیت یکم

anuvēnantam رایى مفرد مذکر از صفت فاعلى گذرای venant از ریشه ven √ و پیشوند anu ← بیت یکم.

carantam رایى مفرد مذکر از صفت فاعلى گذرای carant از ریشه فعلی car √ حرکت کردن (← whit. 45) او: car (← kurz, I, 379).

pāpayāmuyā صورت اصلی pāpayā-amuyā رایى مفرد مؤنث در مفهوم قیدی. ترکیبی از pāpayā: بد، شیطانی رایى مفرد مؤنث از pāpa بد (← V.R. 239, Graß. 806) معادل ایرانی ندارد درباره اشتقاق آن (← kurz. II, 255).

asuyann صورت اصلی asuyan نهادی، مفرد مذکر از asuyant صفت فاعلى گذرا از ریشه sū: وادار کردن، برانگیختن و پیشوند منفی ساز a (← whit. 188); معنی ترکیب: بی میل (← V.R. 225) برای ترکیبها و معانی دیگر (← kurz. III, 492).

abhi = abhy پیشوند برای فعل بعد.

ācākaśam فعل نقلی گذرا، اول شخص مفرد ستاک acakaś از ریشه kaś: آشکارشدن با پیشوند abhi: نگرستن، نگاه کردن (← V.R. 229) او: kas (← Airwb, 459) نیز بسنجید با اوستایی ākaśat: دیدن، به نظر رسیدن و فارسی نو "آگاه و نگاه" (← kurz. I 204).

tasmā برایى مفرد مذکر از ta ضمیر اشاره: آن، این، او.

asprhavam فعل استمرارى گذرا، اول شخص مفرد از ستاک سببی asprhaya از ریشه فعلی sprh: مشتاق بودن، در معنی سببی آرزو کردن چیزی را (← whit. 196) بسنجید با اوستایی sperəzaite (← V.R. 255) و یتنى برای ستاک حال آن spandate را ذکر می کند و مایر هوفر (← kurz III, 536) در معنی این واژه را تکان خوردن "یکه خوردن" و مانند آن می داند و با استناد به نظر بیلى وامریک سپند و اسفند فارسی را احتمالاً، آن مرتبط می داند

punah قید، دوباره، پیوسته.

بیت سوم

yam موصول رایى مفرد مذکر از ya - .

kumāra اسم آیی مفرد مذکر از kūmāra : پسر (← V.R.229). شاید ترکیبی از ku و māra : مرگ در معنی سخت برای مردن، بد برای مرگ در برابر sumāra : آسان برای مردن (← kurz. I, 232).

nāvam صفت رایبی مفرد، مذکر از - nava : نو (← V.R. 237). او: nauua، مایهوفر (← kurz.n, 144) ارتباط نام خاص Naotara اوستایی را با nauua - که از سوی لومل عنوان شده است، نمی‌پذیرد.

ratham اسم مذکر رایبی، مفرد از - ratha گردونه از ریشه فعلی √r : رفتن و پسوند - tha (← V.R. 245) فارسی باستان: u-ra a "ارابه نیک" شاید مشتقی از rotā : چرخ (← kurz.III 3g).

acakram صفت رایبی، مفرد، مذکر از: - acakra : بدون چرخ ترکیبی از a نفی و cakra : چرخ (← Grass.42g) او: cakra - اسم مذکر، فارسی نو: چرخ، ختنی -kara (← kurz. I, 366).

mānasākrnoḥ صورت اصلی: manasā-akrnoh که خرد نخست آن بایی، مفرد خنثی است از manasā از ریشه فعلی: √man : اندیشیدن (← whit. 118) جزء دوم فعل استمراری، حال دوم شخص گذر از kr : ساختن (← whit. 21) در سنسکریت و اوستا کاربردهای متنوع دارد، (← knrz.I. 258).

ekesaṃ صفت، رایبی، مفرد مذکر akeṣa : دارای یک محور، تک محوری، ترکیبی از eka : یک و īṣā : محور (← V.R. 228 kurz.I. 97).

viśvātaḥ قید "از همه سو" ترکیبی از viśva : همه و پسوند tas که از ضمیرها، اسمها و حرف‌های اضافه قیدهایی با معنی "ازی" می‌سازد (← V.R. 249; Grass, 1300) برای viśva و معادل‌های آن در زبان‌های ایرانی (← kurz.III, 225).

prañcam صفت رایبی، مفرد، مذکر از: prañc : "جلو، پیش" در اصل ترکیبی از pra و añc . او: fraṣ . واژه در سنسکریت و اوستا، کاربردها و گونه‌های دیگر نیز دارد (← kurz. II, 345).

apaśyann نهادی، مفرد مذکر از: a-paśyant صفت فاعلی گذرا از ریشه فعلی paś : "دیدن" او: spas (← kurz.n, 240; Airwb. 1614) و پیشوند نفی a.

ādhi پیشوند برای فعل بعد.

tiṣṭhasi فعل حال دوم شخص مفرد گذرا از ستاک tiṣṭha از ریشه sthā ایستادن با پیشوند

adhi : "بالا رفتن" او: stā و ستاک مضاعف آن hiṣṭā (← kurz.III.526; Airwb. 1600; V.R. 254)

بیت چهارم

yam موصول نهادی، مفرد، مذکر از *-ya*

kumāra نهادی، مفرد، مذکر "پسر"

prāvatayo فعل، استمراری دوم شخص، مفرد گذرا از ستاک سببی *prāvarataya* (=): پیشوند *a* نشانه استمراری $\sqrt{vrt}$: گردیدن، چرخیدن و *aya* ستاک ساز. معنی فعل: به گردش درآوردی، به چرخش درآوردی. او $\sqrt{var/varət}$ و مشتقات اسمی و فعلی دیگر. فارسی میانه ← *(waštan, wardīdan)* (Airwb. 1368; kurz.III, 154; V.R. 249).

ratham رایبی مفرد مذکر از *ratha* "گردونه، ارابه".

viprebhīas اسم ازی، مفرد، مذکر از *vipra* دانا، شاعر، آوازخوان از ریشه *vip*: لرزیدن. او: *vifra* نامی برای ناوخدای کشتی *pauruua* که به شکل کرکس سه شایروز میان آسمان و زمین معلق بود (← *(V.R. 248; kurz.III, 217; Airwb. 1448)*).

pari حرف اضافه مؤخر، عامل برای حالت ازی

taṃ رایبی، مفرد، مذکر از *ta* ضمیر و صفت اشاره

sāmānu (= *Sāmā-anu*) که *sāmā* حالت نهادی مفرد است. از *sāman* - اسم خنثی: سرود، آواز (← *Grass. 1512; V.R. 253*) شاید از $\sqrt{sā}$ بستن. بسنجید با *hārti* (← *kurz.III.458*) در اوستا ریشه *y(hā)*، بستن، نیز بسنجید با فارسی نو گشودن (← *Airwb. 1800*). خود دیگر واژه *anu* پیشوند است برای فعل بعد

prāvaratata فعل استمراری، حال، سوم شخص مفرد ناگذر از ستاک *varta* از ریشه *vrt*: گردش کردن، چرخیدن با پیشوند *pra* و به جلو چرخیدن به پیش رفتن (← *(V.R. 214)*).

saṃ پیشوند برای فعل *āhitam*. او *ham*.

nāuu دری، مفرد از: *nau*: اسم مؤنث "ناو"، کشتی (← *(V.R. 238)*).

او: *nāvu* (← *kurz. n. 181*).

ito قید "اینجا".

āhitam صفت نهادی، مفرد؛ خنثی از صفت مفعولی *āhita* از ریشه: *dhā*: نهادن قرارداد (← *whit. 82*) ستاک حال *dadhāti*. او: *daḍāiti* (← *kurz. n. 14*).

بیت پنجم

kah نهادی، مفرد، مذکر از ضمیر و صفت پرسشی *ka*: که، چه کسی.

kumārām رایبی، مفرد، مذکر از *kumāra* - اسم مذکر، "پسر".

ajanayad فعل استمراری، حال، سوم شخص مفرد گذرا از ستاک ajanaya از ریشه فعلی $\sqrt{\text{jan}}$: زادن، متولد شدن ($\leftarrow$ whit. 52) او: zan ($\leftarrow$ kurz. I, 415).
rātham رای می فرد از ratha: ارابه.

kah=ko

nir صورت اصلی nis پیشوند برای فعل بعد.

avartayat فعل استمراری، حال، سوم شخص، مفرد، گذرا از vrt ($\leftarrow$ V.R.215)
Svit = svid ادات تاکید ($\leftarrow$ V.R. 255).

tad رای، مفرد خنثی از tad ضمیر و صفت اشاره ($\leftarrow$ V.R. 233).

adya قید، "امروز" ($\leftarrow$ V.R. 222). a: این و dya ($\leftarrow$ kurz. I, 30, 13).

no برای، جمع از ضمیر شخصی، اول شخص ($\leftarrow$ V.R. 237 = nas).

brūyād ($\leftarrow$ brūyāt) فعل حال، سوم شخص مفرد تمنایی از ریشه فعلی $\sqrt{\text{brū}}$: گفتن ($\leftarrow$ V.R. 241; whit. 107). قابل قیاس. و مشابهت با اوستایی mrū: گفتن، اما ارتباط آن قطعی نیست ($\leftarrow$ kurz. II, 251).

anudēyi اسم مصدر از anu-deyi: مؤنث: وسیله، زیرا که در اصل اسم مصدر از anu-dā: به دست دادن است ($\leftarrow$ V.R. 223) واژه تنها در این بیت و بیت بعد به کار رفته و معنی آن روشن نیست (V.R. 215; 1951, 367; Geldner).

yathā bharvat ($\leftarrow$ yathā-a-bharvat) (که yathā قید است به معنی "چگونه" او: yaθā و a نشانه استمراری و bhavat که با فزونه فعل استمراری، حال سوم شخص مفرد گذرا است از $\sqrt{\text{bhu}}$: بودن شدن ($\leftarrow$ whit. 113) او. bu و bauuaiti ($\leftarrow$ kurz. II, 485).

بیت ششم

yathābhavad $\leftarrow$ بیت پنجم،

anudīyt $\leftarrow$ بیت پنجم.

tato = (tatas) قید "اینگونه"

agram نهادی مفرد از agra اسم، خنثی، بالا، بخش بالایی یک ردیف، قله، اوج ($\leftarrow$ V.R. 222; Grass. 10) او. arra صفت، نخست، و نیز اسم خنثی، آغاز، تیغ؛ قله ($\leftarrow$ kurz. I, 18. Airwb. 49).

ajāyata فعل حال، استمراری سوم شخص مفرد ناگذر از ستاک jaya و فزونه a از $\sqrt{\text{jan}}$: زادن ($\leftarrow$ V.R. 232).

purāstād قید "در جلو" "جلو" ترکیبی از tat=tād و puras (V.R. 15,240←) او. Para- و (parō (Grass. 825-826 ; kurz.n, 309←).
budhna نهادی، مفرد از budhna اسم مذکر سطح، کف، ته (V.R.241←) او.
būna : بن، ته (Airwb.968 : kurz. II, 438←).
ātatah نهادی مفرد، مذکر از ā-tata صفت مفعولی از ریشه tan گستردن، کشیدن (whit. 60←) و پیشوند ā. او. tan (kurz.I,475 ; Airwb.633←).
paścān صورت اصلی paścāt قید، پس، عقب (V.R. 215, 239←) او: pascā, paskāt (kurz.n, 240←).
nirāyanam نهادی مفرد از nirayana - اسم خنثی "خروجی" از √i : رفتن ← (hit.7) و ana پسوند اسم ساز و پیشوند nis (V.R. 238←).
kr̥tam نهادی مفرد خنثی kr̥ta - صفت مفعولی از √kr : ساختن او kar (←).
 (Airwb.444)

بیت هفتم

idam نهادی مفرد خنثی از ida ضمیر و صفت اشاره "این".
yamasya وابستگی مفرد از yama - اسم مذکر "جم، ایزد جهان مردگان".
sādanam نهادی، مفرد از sādana اسم خنثی جایگاه نشستن از ریشه sad : نشستن (whit. 183←) و پسوند اسم ساز ana (←) Grass. 1460) او: had (Airwb.1753←) نیز (kurz.III,423←) زیر sadah.
davamānam نهادی مفرد در dēva - māna اسم خنثی "مان دیوان، جایگاه دیوان" از dēva : دیو، خدا، اسم مذکر و māna جایگاه. او. daēva دیو، (با اختلاف معنی) māna. (Airwb.667; ←) مشتقی از mā : اندازه گرفتن (Grass,634, 1033,1000←).
yad (= yat) نهادی مفرد خنثی از ya - موصول
ucyate فعل حال، مجهول، سوم شخص مفرد از ستاک مجهول ucya از ریشه √vac : گفتن (whit.151←). "گفته می شود، خوانده می شود". او: vak vac ترکیب های متعدد که از آن در دوره میانه و نو مشتق شده است (← ; Airwb. 1330 kurz.III,221).
iyam نهادی مفرد، مؤنث برای ima ضمیر و صفت اشاره "این" (V.R. 226-227←).
asya وابستگی، مفرد، مذکر برای a ضمیر اشاره (V.R. 225←).

ahamyate فعل حال، مجهول، سوم شخص مفرد از ستاک dhamya از ریشه فعلی √dham : دمیدن (← 81 whit. ; V.R. 236) فارسی نو. دمیدن. بسنجید با اوستایی: dāḍdmainiia : "بادکننده" (← 92 kurz.p.).

nālīr صورت اصلی nālīs، نهادی مفرد از nālī اسم مؤنث (مذکر: nāla) "نی" یا "گونه‌ای از نی" واژه با naḍa : "نی" یکی است و nada همانند است با ایرانی باستان *nada : نی، او. : naḍa "فارسی میانه" نی نیز بسنجید با "نال"، که به نظر هینگ اصلاً سغدی است (← 127, 128 kurz.p.).

ayam نهادی مفرد مذکر از a- ضمیر اشاره (← 225 V.R.).
girbhīh بایی؛ جمع از gir اسم مؤنث "سرود، آواز" از gr : آواز خواندن (← 231 V.R. ; 38 whit.) او. gar و نیز aibigərante : می‌ستاید (← 343 kurz.p.).
pariskrtaḥ نهادی، مفرد مذکر از صفت مفعولی pari-skrta مزین، آراسته از پیشوند pari و skrta گونه‌ای از kṛta صفت مفعولی از kr : ساختن (← 239 V.R.).

کتابنامه

- Bartholomae, 1904, Altiranisches Wörterbuch (Airwb) Berlin
 Geldner, R.F., 1951 Der Rig-veda, I- Leipzig otto Harrassowitz.
 Grassmann, H. 1976 Wörterbuch zum Rig-veda Wiesbaden otto Harrassowitz.
 Macdonell, A.A. 1976 A Vedic Reader. for students (V.R.) 9th impression Madras pp. 212-215
 Mayrhofer, M. 1956-1976. kurze fasstes etymo logisches wörter buch des Altindischen I-III Heidelberg, Carl Winter. universitätsverlag.
 Whitney, W.D. 1885. The Roots, verb forms, and primary Derivatives of the Sanskrit language. Leipzig

پنج خیم آسرونان

منظر رحیمی ایمن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پنج خیم آسرونان قطعه پهلوی کوتاهی (متن‌های پهلوی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، صص ۱۲۹ - ۱۳۱) دربارهٔ صفت‌های بایستهٔ روحانیان است و ده اندرز در پی آن می‌آید. از آن، تحریر پهلوی دیگری در گزیده‌های زادسپرم، فصل بیست و هفتم (Anklesaria, B.T.1946) بازمانده است. دینکرد هشتم (مدن، ص ۷۳۴ و سطرهای ۱۸ - ۲۰ به نقل از بررسی دستنویس م. او ۲۹، مزداپور، ۱۳۷۸، صص ۴۵۷ - ۴۵۸) «پنج خیم آسرونان» را برگرفته از متن اوستایی هوسپارم نسک می‌شمارد، که اینک گم شده است.

دو تحریر پازند آن نیز یکی در مجموعهٔ متن‌های پازند (Antia, 1909, 335) با عنوان فارسی «پانزده هنر موبدان و ده و پنج خاصیت آسرونان در دست است، و دیگری در دستنویس م. او ۲۹ (مزداپور، همان، ص ۴۵۷) به نام «پانزده هنر موبدان را باید این با معنی» بازمانده است.

در دستنویس اخیر، بازنویسی آن به فارسی نیز هست (همان، صص ۴۵۸ - ۴۶۰). در روایات داراب هرمزدیار (ج ۱، صص ۴۸۵ - ۴۸۸؛ ج ۲، ص ۳۹۲)^۱ روایت فارسی دیگری از «پنج خیم آسرونان» ضبط شده است. روایت‌های پازند و فارسی به یکدیگر نزدیک‌تر است.

در تحریرهای پهلوی این قطعه، دو بخش متمایز دیده می‌شود. بخش نخست شامل توصیف پنج خصوصیتی است که روحانیان باید دارا باشند (بند ۲-۳) و در بخش دوم ده اندرز آمده است که به نظر می‌رسد خطاب به روحانیان باشد. (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۱). سپس این دو بخش در هم ادغام شده و صورت واحد یافته است.

در تحریرهای گوناگون «پنج خیم آسرونان»، در این چند ضبط، تفاوت‌هایی اندک و گاه

کلی دیده می‌شود. ترجمه فارسی و آوانویسی آنها به چاپ رسیده است (عریان، ۱۳۷۱، صص ۱۶۴ - ۱۶۵ و ۳۵۰؛ راشد محصل، ۱۳۸۵، صص ۲۱۵ - ۲۱۸ / ۷۳ - ۷۵) و قرائت حاضر بر مبنای کتاب متن‌های پهلوی است.

برگردان:

به نام دادار هرمزد

(۱) درباره پنج خیم (= خوی) آسرونان^۲ و ده اندرز که همه اندرزهای دین بدان پیوسته است. (۲) آن پنج خیم: نخست بی‌گناهی (است). (۳) دو دیگر گزین کرداری (= گزینش، انتخاب) اندیشه‌ها و گفتارها و کردارها. (۴) سدیگر دستور داری^۳ که آن رد (= سرور، پیشوا) دانای راست گفتارتر که آگاهانه دین را آموخته است و به درستی (به دیگران) بیاموزد. (۵) چهارم، یزش ایزدان را با کلام درست^۴، کلام (دینی) را حفظ و نسک‌ها^۵ را به صورت دعا سرودن. (۶) پنجم، روزان شبان با خشنودی و رضایت نسبت به خویشکاری (= انجام دادن تکلیف) ایستادن (انجام دادن، رفتار کردن) و با همیستار^۶ و حریف نبرد کردن، و در درازنای (=طول) زندگی از اعتقاد به دین برنگشتن و در خویشکاری کوتا بودن.

(۷) آن ده اندرز:

نخست، برای نیک‌نامی سالار و آموزگار و رد و پدر خویش به نیک‌نامی رفتن (= رفتار کردن)، ضرورت داشتن.^۷ (۸) دو دیگر، به خاطر بدنام نشدن سالاران خویش، سخت از بدنامی پرهیز کردن. (۹) سدیگر، به خاطر نیاززدن و با آن چوب درازتر نزدن آموزگار خویش آنچه از آموزگار خویش نشنود^۸، به نام او گزارش نکردن (به او نسبت ندادن). (۱۰) چهارم، برای نربودن شهرت از پارسایان، آنچه را از آموزگار خویش آموخته است به رادی (= با خشنودی) باز به ارزانیان^۹ (= شایستگان) بسپارد. (۱۱) پنجم، برای رواج دین، کرفه‌گران را پاداش؛ (و) گناهکاران را، پادافره به داد نهادن (= بنابر عدل و قانون تعیین کردن). (۱۲) ششم، برای برقراری و حفظ نشان پارسایی در خانه خویش، راه نیکان را به خانه گشاده داشتن^{۱۰} (در خانه خویش را به روی نیکان گشوده نگه داشتن). (۱۳) هفتم، برای ناآگاهانه نروپاندن دروج در اندیشه^{۱۱}، با نیکان کین نداشتن^{۱۲} و در توبه کردن از گناه، درنگ نکردن (توبه کردن از گناه را به تأخیر نینداختن). (۱۴) هشتم، برای بریدن و دور کردن دروج از اندیشه (ذهن)، کینه‌ورزی از منش زدودن و از گناه زود توبه کردن (پشیمان شدن). (۱۵) پیشروی و پس‌روی^{۱۳} دین را شناختن (آگاهی داشتن به رواج یافتن و واپس‌رفتگی دین) و پیشرفت دین را (همواره) پیش روی داشتن (در نظر داشتن) و کار و بهره‌بدان خواستن؛ زیرا هنگامی که پس‌روی به دین آفت می‌رساند، دین را بازپس (رفتن) و تن را به محافظت^{۱۴} از دین باید داشتن (باید تن دادن). (۱۶) دهم، برای سروشیاری^{۱۵}، نسبت به خدای و رد و دستور دینی، نیک‌شنو^{۱۶} بودن.

پایان یافت با درود و شادی و رامش.

Pad nām ī dādār ohrmazd
abar panj xēm ī āsrōnān

(1) abar panj xēm ī āsrōnān ud dah handarz kē hamāg handarz ī dēn abar paywastag.

(2) ān panj xēm: fradom a-wināhīh. (3) dudīgar wizīn-kardārīh ī menišnān ud gōwišnān ud kunišnān. (4) sidīgar dastwar-dārīh čiyōn ān ī rad ī dānāgtar ī rāst-gōwišnatar kē dēn-āgāhīhā hammōxtēd ud rāstīhā hammōzēd. (5) čahārom yazišn ī yazadān rāst-wāzagīhā wāzīhā wārm, naskīhā nērang yaštan. (6) panj om rōzān Šabān šnāyišnīhā and xwēš-kārīh estādan, abāg xwēš hameštār kōxšišn kardan, zīndag dranāy az āstawānīh ī dēn bē nē waštan ud pad xwēš-kārīh tuxšāg būdan.

(7) ān ī dah handarz:

fradom husrawīh ī xwēš sālār ud hammōzgār ud rad ud pid abāyistan rāy, husrawīhā raftan. (8) dudīgar dusrawīh ī xwēšān sālārān būdan rāy, az dusrawīh ī škeft pahrēz būdan. (9) sidīgar ān ī xwēš hammōzgār pad ān ī drāztar čōb nē zadan ud nē bēšīdan rāy čē nē ašnawēd az xwēš hammōzgār pad-iš nām nē srawēnīdan. (10) čahārom nām-paydāgīh, az ahlawān nē appurdan rāy, čē hammōxt az xwēš hammōzgār, rādīhā abāz ō arzānīgān, abespārēd. (11) panj om rawāg-dēnīh rāy kirbakkarān mizd, bazakkarān tōzišn pad dād nihādan. 12- šašom ahlāyīh daxšag andar xwēš mān mehmānīh kardan rāy, rāh ī wehān ō xānag wišādag dāštan. (13) haftom druz andar wārom a-hōšīhā nē waxšēnīdan rāy, abāg wehān kēn nē dāštan ud pad apetītīgīh az wināh, nē estādan. (14) haštom druz az wārom brīdan rāy, kēn az menišn ōgārdan ud az wināh tēz pētītīg būdan. (15) nohom pēš-rawišnīh ud pas-rawišnīh ī dēn šnāxtan; ud pēš-rawišnīh ī dēn frāz ō pēš dāštan ud kār ud bahr pad-iš xwāstan ud pas-rawišnīh ka petyārag ō dēn rasēd, dēn abāz ō pas dāštan ud tan pad magindīh ī dēn dāštan. (16) dahom srōšdārīh rāy andar xwadāy ud rad ud dastwar dēnīg, hu-niyōxš būdan.

frazaft pad drōd ud šādīh, rāmišn.

۱. در متن بررسی دستنویس م. او ۲۹ دارای غلط چاپی است - ویراستار.

۲. روحانیان، پیشوایان دینی؛ نیز یکی از طبقات چهارگانه اجتماعی در دوران ساسانیان.

۳. یعنی «داشتن رد داناتر راست گفتار که...»؛ یعنی داشتن مرجع تقلید.

۴. به معنی به درستی بیان کردن کلمات است.

۵. هر یک از بخش‌های اوستا را نسک گویند.

۶- «همیستار» هم‌آورد اهریمنی هر کس و هر آفریده هرمزدی است که تکلیف همه در دوران حیات جنگیدن با او است.

۷- لازم و بایسته است که به نیک‌نامی رفتار کردن؛ مصدر به معنای الزام و دستور دادن نیز به کار می‌رود.

۸- برای برگردان فارسی و تعبیر دیگری از این بند ← عریان، ۱۳۷۱، صص ۱۶۴ - ۱۶۵.

۹- یعنی: به کسانی که استحقاقش را دارند.

۱۰- یعنی باز گذاشتن.

۱۱- پهلوی: wārom: «ذهن، خاطر».

۱۲- یعنی: برای رشد و گسترش ندادن دیو و افکار دیوی را در ذهن و خاطر، ناآگاهانه با نیکان کینه نباید ورزید.

۱۳- از متن چنین برمی‌آید که منظور از «پیشروی دین» پیشرفت و ترقی کردن و رواج آن است و «پسروی دین» به خطر افتادن آن.

۱۴- magindīh از magind است به معنای «سپر» و کنایه از جانبازی.

۱۵- سروشیاری به معنای پیروی از احکام فقهی و داشتن راهنمای دینی و دستور دانایی

است که دیندار را راهنمایی و ارشاد کند. نگاه کنید به شایست ناشایست، فصل ۱۲، بند ۲، صص ۱۵۱ - ۱۵۲)

۱۶- یعنی نیک شنیداری و فرمانبری

کتابنامه

ابوالقاسمی، محسن. ۱۳۷۳، *تاریخ زبان فارسی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

بهار، مهرداد. ۱۳۵۰، *واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

تفضلی، احمد. ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.
راشدمحصل، محمدتقی. ۱۳۸۵، *وزیدگی‌های زادسپرم*، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عریان، سعید. ۱۳۷۱، *متون پهلوی* (ترجمه، آوانوشت)، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

فرهوشی، بهرام. ۱۳۵۲، *فرهنگ پهلوی*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ش ۱۴۱۴.

متن‌های پهلوی. بی‌تا، گردآورنده: دستور جاماسب آسانا، بنیاد فرهنگ ایران (ش ۱۱۲).

مزدآپور، کتیون (گزارنده). ۱۳۷۸، *داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*

(بررسی دستنویس م. او ۲۹: آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی) تهران: آگه.

(گزارنده). ۱۳۶۹، *شایست ناشایست*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مشکور، محمدجواد. ۱۳۴۶، *فرهنگ هنر و آراش‌های پهلوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مکنزی، د. ن. ۱۳۷۳، فرهنگ کوچک پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 نیبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۸۱، *دستورنامه پهلوی*، ج ۱ و ۲. تهران: اساطیر و مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

Anklesaria, B.T. 1964, *Vichitakiha- i Zatsparam*, Bombay.

Antia, Edelji kersâspji.ed. 1909, *pāzand texts* (Collected and collated). Bombay: the Trustees of parsee punchâyet.

Jamasp-Asana.j.M. 1897-1913, *pahlavi texts*.

Machenzie,D.N. 1971, *A Concise pahlavi Dictionary*, London: Oxford University press.

Nyberg, H.S. 1964, *A Manual of pahlavi* I,II, Wiesbaden: otto Harrassowitz.

Unvala. M.R. 1922. *Dārāb Hormazdyār's Rivāyot*. 2 Vols., Bombay.

گلیم در آب روان افگندن

علی رواقی

عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

پژوهش‌هایی که تاکنون درباره شاهنامه به سامان رسیده است کم نیست اما آنچه برای شناختن و شناساندن مقوله‌ها و زمینه‌های گوناگون این متن ارجمند انجام شده است در برابر آنچه شایسته آن است و باید بشود بسیار کم است.

یکی از این کاستی‌ها و کمبودها، در حوزه زبان و بیان شاهنامه است. پژوهش‌های انجام گرفته در این زمینه بدان اندازه کم و ناچیز و نارساست که نمی‌تواند پاسخ‌گوی خوانندگان و دوستداران پرشمار این سروده بلند ایرانی باشد و می‌توان گفت که خواننده مشتاق شاهنامه، در هر سطح و اندازه‌ای، نمی‌تواند با در دست داشتن و پیش چشم گذاشتن همگی فرهنگ‌نامه‌های فارسی و شرح‌های شاهنامه، به معنی درست شمار بسیاری از واژه‌ها و بیت‌های شاهنامه دسترسی پیدا کند و به خوانشی درست از شاهنامه برسد.

فرهنگ‌نامه‌های کوچک و بزرگ و کم‌جان و لاغر و محدودی که تاکنون برای شاهنامه نوشته‌اند دربردارنده تمامی کاربردهای زبانی و بیانی شاهنامه نیست، فرهنگ شاهنامه دکتر رضازاده شفق و واژه نامک شادروان عبدالحسین نوشین و برخی دیگر از این دست فرهنگ‌ها و حتی فرهنگ بزرگ پژوهنده سخت‌کوش آلمانی، فرانتس ولف، هیچ‌کدام نتوانسته‌اند فرهنگ کاملی از واژگان شاهنامه باشند.

در سالهای اخیر کوشش‌هایی در راه آراستن و پیراستن و شرح و توضیح متن و واژگان شاهنامه انجام گرفته است که سودمند و درخور استفاده‌اند با این همه هنوز بسیاری از بیت‌ها و واژه‌ها و قالب‌هایی را در شاهنامه می‌بینیم که هیچ یک از گزاردگان شاهنامه و پژوهشگران این متن گران‌ارج نتوانسته‌اند پاسخ‌گزار این دشواریها باشند.

در این یادداشت بسیار کوتاه تنها یکی از تعبیرهای پرشمار شاهنامه را با یکدیگر می‌بینیم و پاسخ برخی از گزارندگان شاهنامه را با هم می‌شنویم و پس از آن کوشش می‌شود درحد توش و توان، پیشنهاد خود را درباره معنای این تعبیر کم‌کاربرد شاهنامه با شما خواننده گرامی در میان بگذارم.

افراسیاب پس از گرفتار کردن نوذر، شهریار ایران، فرمان می‌دهد تا سپاهیان سردار ایرانی، قارن، را پیدا کنند و به ویسه که فرمانده سپاه توران است می‌گوید:

که چون قارن کاوه جنگ آورد	پلنگ از شتابش درنگ آورد
تو را رفت باید به پشت پسر	یکی لشکری ساخته پره‌ر
بشد ویسه سالار توران سپاه	ابا لشکری نامور کینه خواه
ازان پیشتر تا به قارن رسید	گرامیش را کشته افکنده دید

سالار سپاه توران، ویسه، پس از کشته شدن پسرش قراخان به دست قارن، راه را بر او می‌گیرد و این گونه می‌خواند:

کجا یافت خواهی تو آرام گاه از آن پس کجا شد گرفتار، شاه

(ج ۲/۲۸/۲۹)

و قارن این گونه پاسخ‌گزار می‌شود:

چنین داد پاسخ که من قارنم گلیم اندر آب روان افکنم

دکتر خالقی مطلق آراستار و پیراستار شاهنامه به پیروی از دست‌نویس کتابخانه ملی فلورانس و دست‌نویس کتابخانه بریتانیا بیت را به این صورت ضبط کرده است:

چنین داد پاسخ که من قارنم گلیم اندر آب روان نفکنم

ایشان می‌نویسد "اگر مثل گلیم اندر آب روان افکندن به معنی بی تامل دست به کاری زدن یا فریب خوردن و یا به معنی منفی دیگری باشد، در این صورت متن ما ... درست است، ولی اگر این مثل نوعی تفاخر باشد در این صورت باید نفکنم را به پیروی از بیشتر دست‌نویس‌ها به افکنم برگردانید، مصراع نخستین و بیت سپسین امکان هردو برداشت را می‌دهند (یادداشت‌های شاهنامه، دفتر یکم، ص ۳۴۹)

دیگر گزارشگر شاهنامه، دکتر عزیرالله جوینی، پس از آوردن ضبط دکتر خالقی (ج ۱، ص ۳۰۸، ب ۳۴۷) و برخی دیگر از دست‌نوشته‌ها از بیت یاد شده، چنین می‌گوید:

گلیم در آب نیفگندن، یعنی از عهده کارهای مشکل برآمدن، در لغت‌نامه دهخدا آمده: گلیم از آب برآوردن یا بیرون کشیدن، کنایه است از، از مهلکه نجات یافتن (آندراج) در خسرو شیرین نظامی (وحید ص ۳۳۰، ب ۲) گوید:

گلیم خویشان را هر کس از آب تواند برکشید ای دوست مشتاب
بنابر این گلیم در آب نیفگندن یعنی گلیم را در آب رها نکردن و یا آن را بیرون کشیدن است (شاهنامه، ج ۲، ح ۳۳۳-۳۳۴)

دکتر میر جلال‌الدین کزازی در شرح بیت بالا این گونه داوری می‌کند:
بیت به آرایه دستانزنی (= ارسال‌المثل) آراسته آمده است:

گلیم اندر آب روان افکندن دستانی است وارونه گلیم از آب روان به در آوردن، با استعاره- ای تمثیلی، از آن، دست به کار ناسنجیده و بیهوده یازیدن خواسته شده است:
کسی که گلیم خویش را در آب روان می‌افکند، همواره با خطر آن روبه‌روست که آب گلیم را دربرآید و او بدین گونه گلیمش را از دست بدهد.

قارن ویسه را می‌گوید که: «همه کارهای من سنجیده و اندیشیده است، اگر از آوردگاه رفته‌ام نه از سر بیم بوده است و نه پروایی از چند و چون و نکوهش کسان داشته‌ام. رفتار من، رفتاری رزمی و «برنامه ریزی شده» بوده است خواسته‌ام به رویارویی و نبرد با پور تو بپردازم و پس از کشتن وی آماده نبرد با تو شوم «شناختگی نهاد به شناسه گسسته» در جمله من قارنم، برای استوار داشتن نهاد است و برجسته گردانیدن آن (نامه باستان، ج دوم، ص ۲۳۹۹-۳۴۰۰).

آنچه در این یادداشت از نظر شما گذشت شرح و داوری سه تن از شاهنامه‌پژوهان شناخته شاهنامه، درباره ضبط و معنای این بیت شاهنامه است:

چنین داد پاسخ که من قارنم گلیم اندر آب روان افکنم

می‌افزایم: نگارنده این یادداشت بر این باور است که معنا و شرحی که شارحان محترم شاهنامه برای این بیت و تعبیر آن نوشته‌اند نتوانسته است چنانکه باید معنی درست و دقیق این تعبیر کنائی و طبعاً بیت شاهنامه را برساند و پایگاه و جایگاه بلاغی سخن قارن و حال و محل آن را به خوبی روشن کند.

می‌توان گفت که ترکیب یا تعبیر کنایی گلیم اندر آب روان افکندن نمی‌تواند چنانکه دکتر خالقی مطلق گفته‌اند به معنی بی‌تأمل دست به کاری زدن و یا فریب خوردن باشد هم چنانکه نمی‌توان ضبط و معنایی را که دکتر جوینی به این صورت آورده است پذیرفت:

گلیم در آب نیفگندن: از عهده کارهای مشکل برآمدن.

جدا از آنکه گلیم اندر آب روان افکندن چنانکه شارحان شاهنامه گمان برده‌اند نمی‌تواند مثل یا دستانزنی (= ارسال‌المثل) باشد و می‌توان گفت که تعبیری است کنائی، و اما معنایی

که دکتر کزازی برای این ترکیب کنائی پیشنهاد کرده است یعنی دست به کار ناسنجیده و بیهوده یازیدن نه با حال و هوای داستان شاهنامه سازگاری دارد و نه قارن کاوه پهلوانی است که ناسنجیده و بیهوده به کاری دست یازد.

اکنون به بررسی این تعبیر می‌پردازیم تا دریابیم که چرا قارن این گونه تعبیری را بر زبان آورده است.

معنای پیشنهادی گزارندگان دانشمند شاهنامه، دکتر خالقی و دکتر جوینی و دکتر کزازی، از این بیت و تعبیر آن، از قارن چهره‌ای سست و ضعیف و ناکارآمد به دست می‌دهد درحالی‌که آنچه قارن می‌گوید مفاخره گونه‌ای است که نمی‌تواند بار معنایی منفی برای قارن داشته باشد. نگارنده این یادداشت، این گونه برداشت می‌کند که قارن بنا به کار بردن این تعبیر از توانمندی و توش و توان بلند و بی‌مانند خویش سخن می‌گوید و نمی‌توان پذیرفت که قارن به ناتوانی و درماندگی خود بنزد.

یکی از سرایندگان سده‌های چهارم و پنجم مضمون این تعبیر را این گونه به نظم درآورده است:

یکی کودک خرد ده تا نمد تو گویی که یارد به آب افکند
ولیکن گه برکشیدن ز آب بیایدش صد مرد بازور و تاب

(بدیع بلخی، شاعران بی دیوان، ص ۵۱۳).

پس اگر فردوسی از زبان قارن این تعبیر را به کار می‌گیرد می‌خواهد بگوید که گلیم یا نمدی که در آب می‌افتد چنان سنگین می‌شود که صد مرد توانمند می‌خواهد که آن را از آب برآورند. از این روی ترکیب کنائی گلیم در آب روان افکندن می‌تواند نمادی باشد از توش و توان بسیار داشتن و نیرومندی و توانایی و معنای کنائی آن از عهده کار سخت و ناممکن برآمدن و توان به انجام رساندن کار بزرگ و دشوار را داشتن است که واژه آب روان دشواری برکشیدن گلیم از آب را ده چندان می‌کند. اسدی طوسی این مضمون را چنین گفته است:

چو دشمن به جنگ تو یازید چنگ شود چیر اگر سستی آری به جنگ
نمد زود برکش چو شد ز آب تر که تا بیش ماند گرانبارتر

(گرشاسب‌نامه، ص ۲۸۷)

و این بیت فخرالدین اسعد گرگانی، در ویس و رامین، روشنگر سخن قارن کاوه است:

نمد باشد در آب افکندن آسان نباشد زو برآوردنش از آن سان

(امثال و حکم علامه دهخدا)

پس قارن می‌خواهد بگوید که از سنگین شدن وزن گلیم در آب آگاه است و خود را آن اندازه توانمند می‌بیند که بتواند گلیم را در آب روان بیفکند و به زبان امروز گلیمش را از آب بیرون بکشد.

در نوشته‌های قدیم فارسی نظم و نثر تعبیر گلیم (نمد) خویش از آب برآوردن و یا گلیم خویش از موج به در بردن و گلیم خود را از آب برآوردن و بیرون آوردن به تکرار به کار رفته است .
«روزگار... مادری است چون گربه، که فرزندان خویش از فرط محبت می‌خورد، کس نمسد خویش از این آب بیرون نتواند آوردن» (تاریخ الوزراء، ص ۴۳).

گفت آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را
(کلیات سعدی، ص ۹۳)

گلیم خویش بر آرد سیه گلیم از آب و گر گلیم رفیق آب می‌بود شاید
(کلیات سعدی، ص ۸۲۶)
گلیم خویشتن را هر کس از آب تواند برکشید ای دوست مشتاب
(خسرو و شیرین، ص ۳۳۰)

در غزلیات شمس می‌خوانیم:

گلیم از آب چو خواهی که تا برون آری به زیر پای عزیزان گلیم باش گلیم
(کلیات شمس، ج ۴/۷۱)

و عطار در اسرارنامه تعبیر گلیم از آب تیره برکشیدن را به کار گرفته است :
پی خود گیر، خیز ای خیره سرکش گلیم خود ز آب تیره برکش
(اسرارنامه، ص ۶۳)

سرایندگان و نویسندگان حوزه‌های مختلف زبان فارسی این تعبیر کنائی را به صورت‌های گوناگون به کار گرفته‌اند، صائب می‌گوید:

گلیم از سیاهی برون آوردن :

از سیاهی خضر می‌آرد گلیم خود برون نیست بر خاطر غبار از ظلمت سودا مرا
(دیوان صائب، ج ۱/۶۱)
خضر آورد برون ز سیاهی گلیم خویش ای عقل واگذار به سودای او مرا
(دیوان صائب ج ۱/۵۶)

گلیم خود از دریا برون آوردن:

مردی از دریا گلیم خود برون آوردن است ورنه آسان است چون اطفال افتادن در آب
(صائب، ج ۱/۴۲۷)

و نیز بنگرید به دیوان صائب (ج ۳/۱۴۰۹ و ۷۷)

گلیم خویش از محیط برآوردن:

از محیط می‌برون آور گلیم خویش را بیش از این چون موج بی لنگر درین دریا مباحث
(دیوان صائب، ج ۵/۳۵۱)

گلیم خویش از آب بیرون بردن:

منع ما دریا کشان ای زاهدان از ابلهی است ما گلیم خویش را از آب بیرون می‌بریم
(دیوان صائب، ج ۳۵۲۷/۶)

طالب آملی گلیم خویش از دریا برون آوردن را این چنین می‌آورد:

دل‌م ده دل، به امداد توجه، تا برون آرم گلیم خویش را پاک از چنین خونخوار دریائی
(دیوان طالب آملی/۱۱۸)

سلیم تهرانی می‌گوید:

خوش آن کس که تواند برد چون ابر گلیم خویش را از آب روان بیرون
(دیوان سلیم تهرانی/۵۱۶)

این تعبیر کنائی را در کتاب تاریخ سلاجقه چندین بار به صورت گلیم در (بر) آب انداختن و گلیم در غرقاب انداختن می‌بینیم:

خواجه یونس و بهاء‌الدین ملکی السواحل در اوان آن خروج و وقوع فتنه و حدوث واقعه در مراحل اوج، گلیم عمر در غرقاب فنا و هلاک انداختند و جمله چون مهره جان در ششدر اجل درباختند (تاریخ سلاجقه /۱۲۲)

ارباب املاک چنان گلیم ارتکاب در آب انداختند و سوداء آن در دل گرفتند چنانکه خواستند که اجزاء آن گندمنمایان جوفروش را با تعدی متجزا گردانند. (تاریخ سلاجقه /۱۵۹)
فی‌الجمله او نیز گلیم عمر در آب فنا انداخت و جان در ششدر آن حیرت چون مهره درباخت. (تاریخ سلاجقه /۱۷۰)

بعضی از لشکر مغول و تاجیک و ایلچیان از دور و نزدیک جمع کرد و به استمداد ایشان در وقتی که ریاحین در عروق زمین بجوش آمد و برف در مشام هوا بگذاخت، گلیم مقاومت بر آب انداخت. (تاریخ سلاجقه/۱۹۴)

گلیم عجز در غرقاب خسارت و حیرت و ملامت انداخت و رطب و یابس حاصل عمر خویش از نقود و متاع و املاک شهر و ضیاع جمله به باد هواوهوس برداد. (تاریخ سلاجقه/۲۵۲)

رکن‌الدین راحت سیواسی که از معتبران روم است آن سال متصرف سامیسون بود برسبیل ضمان و از هجوم لشکر مسعود بک گلیم عجز در آب انداخته بود و به کشتی از طرف دریا به ولایت جانیت درآمد. (تاریخ سلاجقه / ۲۵۶)

اکنون خواننده گرامی با پیش چشم داشتن نمونه‌هایی که از نوشته‌های قدیم فارسی آوردیم به‌خوبی می‌تواند دریابد که معنی این ترکیب کنائی چیست هم چنانکه پی می‌برد که

معنایی که گزارندگان و شارحان شاهنامه بر این بیت نوشته‌اند با مفهوم سخن فردوسی سازگار نیست.

تعبیر گلیم خود را از آب کشیدن یا بیرون کشیدن و یا از آب درآوردن در نوشته‌های معاصر هم فراوان به کار رفته است، هم چنانکه در زبان گفتار هم کاربرد دارد. برای نمونه چند شاهد از متون معاصر می‌آوریم:

مرگان چشم می‌زد از اینکه در چنین هوا روزی ابر او را به میان برف و بیابان بفرستد. ترس اینکه نتواند گوش و گلیم خودش را از آب به در بکشد. (کارنامه سپنج، ص ۱۱۱۶)

اگر ... گلیم خودتو از آب کشیدی، مردی. (کبودان، ص ۶۲)
تا میای گلیم تو از آب بکشی ... دمارتو درآورده. (کبودان، ص ۲۷۰)
هرکسی تلاش می‌کرد گلیم خود را از آب بیرون بکشد. (کبودان، ص ۴۳۵)
من و ... گلیم کهنه خودمونو از آب بیرون می‌کشیم. (کبودان، ص ۵۱۶)
چند نفری سوا می‌کنم که بتونن گلیم خودشونو از آب بکشن. (کبودان، ص ۵۷۰)
او به تنهایی گلیم خود را خوب از آب در می‌آورد. (جان شیفته، ج ۳، ص ۹۷۵)

کتابنامه

- ۱- اسرارنامه
فریدالدین عطارنیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، صفی‌علیشاه، ۳۹
- ۲- امثال و حکم
علی اکبر دهخدا، تهران، امیر کبیر، چاپ سوم ۱۳۵۲
- ۳- تاریخ الوزراء
نجم الدین ابوالرجاء قمی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
- ۴- تاریخ سلاجقه
محمودبن محمد آقسرائی، تصحیح عثمان توران، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۲
- ۵- جان شیفته
رومن رولان، ترجمه مایه آذین، چاپ پنجم، تهران: نیلوفر، ۱۳۶۹
- ۶- خسرو شیرین
نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، چاپ دوم، تهران، علی اکبر علمی، ۱۳۶۳
- ۷- دیوان سلیم تهرانی
تصحیح رحیم - رضا، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۴۹
- ۸- دیوان صائب تبریزی
به کوشش محمد قهرمان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴
- ۹- شاعران بی‌دیوان
شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان، تصحیح محمود مدبری، تهران، نشر پانوس، ۱۳۷۰
- ۱۰- شاهنامه
دکتر عزیزالله جوینی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- شاهنامه فردوسی
براساس چاپ مسکو، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، ۱۳۷۴
- ۱۲- کارنامه سپنج
محمود دولت‌آبادی، تهران، بزرگمهر، ۱۳۶۸
- ۱۳- کبودان
حسین دولت‌آبادی، تهران، امیرکبیر
- ۱۴- کلیات سعدی
به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹
- ۱۵- کلیات شمس (دیوان کبیر)
جلال‌الدین محمد مولوی، ج ۱-۱۰، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵
- ۱۶- کلیات طالب آملی
تصحیح طاهری شهاب، تهران: کتابخانه سنائی
- ۱۷- گرشاسب‌نامه
اسدی طوسی، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: طهوری
- ۱۸- نامه باستان
دکتر میرجلال‌الدین کزازی، تهران، انتشارات سمت
- ۱۹- یادداشت‌های شاهنامه
دکتر جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک ۱۳۸۰ (۲۰۰۱)

ضمیر در زبان سغدی

زهره زرشناس

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در زبان سغدی نظام پیچیده و متنوعی از ضمائر شخصی^۱ و اشاره^۲ وجود دارد.
 ۱. ضمائر شخصی: به طور کلی ضمائر شخصی را می‌توان به دو دسته منفصل و متصل بخش کرد. ضمائر شخصی در زبان سغدی صرف می‌شوند.
 ۱-۱. ضمائر شخصی منفصل. این ضمائر صرف می‌شوند و صورت‌های صرفی آنها در جدول ۱ آمده است.

جدول ۱- ضمائر شخصی منفصل

مفرد				
اول شخص	دوم شخص	سوم شخص (مذکر)	سوم شخص (مونث)	
azu, <'zw>	təyu, <tyw>	xō, <xw>	xā, <x'>	نهادی
tāmā, <t'm'>	tāfā, <t'f'>	<'ww, ww> , əwu, wu	<'ww, ww> , əwu, wu	رای
māna, <mn'>	təwa, <tw'>	<wny, wyny> , une, wine	uya, <wy'>	برای- و وابستگی

۱. پژوهش حاضر بر پایه دو مقاله «زبان سغدی» (← Yoshida 2001) و «زبان سغدی» (← Sims-Williams 1989) و کتاب دستور زبان سغدی مائوی (← Gershevitch 1954) و دستنامه زبان سغدی (← Skjaervo 2003) نوشته شده است و صرفاً کوششی است برای معرفی بیشتر زبان سغدی. شایان ذکر است که از نمونه‌های موجود در متن‌های سغدی مائوی بیشتر استفاده شده است.

2. personal pronoun

3. demonstrative pronoun

جمع

اول شخص	دوم شخص	سوم شخص	
māx, <m'x>	šmāx, <šm'x>	wešand, ušand, <wyšnt, wšnt>	صریح
māx, <m'x>	šmāx, <šm'x>	wešandi, ušandi, <wyšnty, wšnty>	غیر صریح

۲-۱. ضمایر شخصی متصل . این ضمایر صرف می‌شوند و صورت‌های صرفی آنها در جدول ۲ دیده می‌شود .

جدول ۲- ضمایر شخصی متصل

مفرد

اول شخص	دوم شخص	سوم شخص (مذکر)	سوم شخص (مؤنث)	
<-m, -my> -m, mi	-f, <-f>	-šu, <-šw>	-šu, <-šw>	رای
-mi, <-my>	-fi, -f, <-fy>, -f> -ti, <-ty>	-š, <-š>, -ši, <-šy>	-š, <-š>, -ši, <-šy>	وابستگی - برایی

جمع

اول شخص	دوم شخص	سوم شخص	حالت
-mən <-mn>	-tən, <-tn> -fən, <-fn>	-šən, <-šn>	غیر صریح

نکته‌هایی دربارهٔ جدول‌های ۱ و ۲:

۱. دو صورت رایبی tāfā و tāfā از ترکیب حرف اضافهٔ tā یا ata «به ، به‌سوی» (که معمولاً در آغاز نامه‌ها به کار می‌رود) با صورت‌های متصل رایبی mā- و fā- پدیدآمده‌اند .

گاهی پایانه باستانی kam- نیز به آنها افزوده می شود و صورت های tāfāk و tāmāk را پدید می آورد (برای صورت های این چینی که با حروف اضافه دیگر ترکیب می شوند ← جدول ۳).
 ۲. دو ضمیر xā و xō به صورت حرف تعریف^۱ و ضمیر اشاره نیز به کار می رود (← ۲ و ۴)
 ۳. صورت های متصل ضمائر شخصی کاربرد غیر فاعلی دارند. این ضمائر معمولاً به واژه پیش از خود متصل می شوند و تکیه نمی پذیرند.
 ۴. ضمیر ū به صورت ضمیر اشاره نیز بکار می رود. در این صورت معمولاً به تنهایی و در آغاز جمله قرار می گیرد.

۱-۲-۱. ترکیب ضمائر شخصی متصل با حروف اضافه: در زبان سغدی ضمائر شخصی متصل می توانند معمول حرف اضافه باشند و معمولاً با آنها ترکیب می شوند. در جدول زیر نمونه هایی از ترکیب ضمائر شخصی متصل با حروف اضافه آمده است:

جدول ۳- ترکیب ضمائر شخصی متصل با حروف اضافه

حرف اضافه	اول شخص	دوم شخص
رای - ازی	cāmā, <c'm>	čāfā, <c'f>
رای - بایی	δāmā, <δ'm>	δāfā, <δ'f>
رای	pārāmā, <pr'm>	pērāfā, <pr'f>

۲. ضمائر اشاره: ضمائر اشاره در زبان سغدی بیشتر بر پایه نظام های مکمل زیر قرار دارند:
 یک) بر پایه ماده های y- (صورت تحول یافته *ayam) یا m- (صورت تحول یافته *ima)، به معنای «این». مثال:

- <yō/ <yw> / «این»، صورت نهادی مفرد مذکر؛

- <y'nt> / yānd / «اینها»، صورت نهادی جمع مذکر و مؤنث.

- <mw> / mu/ō / «این»، صورت رایبی مفرد مذکر؛

- <m'nt> / mānd / «اینها»، صورت رایبی جمع مذکر.

دو) بر پایه ماده های X- (صورت تحول یافته *hau) یا w- (صورت تحول یافته *ava)

به معنای «آن». مثال:

- <xw> /xō/ «آن»، صورت نهادی مفرد مذکر ؛
- <x'nt> /xānd/ «آنها»، صورت نهادی جمع مذکر و مؤنث ؛
- <w'> /wā/ «آن»، صورت رایی مفرد مؤنث؛
- <w'nt> /wānd/ «آنها»، صورت رایی جمع مؤنث و مذکر.

چند نکته :

۱. این ماده ها به صورت حرف تعریف و صفت اشاره نیز به کار می‌روند .
 ۲. به طور کلی ماده های y- و x- صورت‌های نهادی مفرد مذکر و مؤنث را ارائه می‌کنند.
 ۳. صورت‌های غیر فاعلی معمولاً از ماده‌های m- و w- ساخته می‌شوند.
 ۴. ضمیر اشاره xō افزون بر موارد گفته شده به‌عنوان ضمیر سوم شخص مفرد نیز به کار می‌رود ← ۱.
 ۵. ضمیر اشاره yō ممکن است کاربرد نهادی - رایی ، مذکر - مؤنث و مفرد و جمع داشته باشد.
- (سه) ضمیر اشاره دیگری نیز در زبان سغدی وجود دارد :

مؤنث	مذکر
<š'> /šā/ «این ، آن»	<šw> /šō/ «این ، آن»

۱-۲. ضمایر اشاره مرکب: در زبان سغدی تعدادی ضمیر اشاره مرکب به شرح زیر وجود دارد :

- یک) از ترکیب ماده‌های ضمیری به‌اضافه <yδ> /ēδ/ (صورت تحول یافته -aita*) ← جدول ۴.
- دو) از ترکیب ماده‌های ضمیری به‌اضافه گستره <ny(y)/nē/ (مذکر) و <n'> /nā/ (مؤنث) ← جدول‌های ۵ و ۶.
- جدول ۴- ضمایر اشاره مرکب (با ēδ-)

مفرد		
«این»		نهادی
<yδ> /ēδ/		
<xyδ> /xēδ/		
«آن»		رایی
<wyδ> /wēδ/		

۱. šōnē صورت مرکب ضمیر اشاره šō (a) نیز در متن‌های سغدی مشاهده شده است . (Yoshida 2001 : 81 – 82)

جمع

wešand.<wyšnd>	mešand.<myš'nd>	نهادی - رای
----------------	-----------------	-------------

نکته: ضمیر اشاره مرکب رای <m'yδ>، /mēδ/ معمولاً کاربرد قیدی دارد و «ازینرو، چنین» معنا می‌دهد.

جدول ۵- ضمائر اشاره مرکب (با گستره)

مفرد			
yōnē «این»		ēnē «این»	
مونث	مذكر	مذكر و مونث	
yānā.<y'n'>	yōnē.<ywny>	ēne.<'yny, 'yny>	نهادی
mānā.<m'n'>	mōnō.<mwnw>	ēnē.<'yny, 'yny>	رای

جمع

	yānd.<y'nt>	—	نهادی
	mānd.<m'nt>	—	رای

جدول ۶- ضمائر اشاره مرکب (با گستره)

مفرد

xōnē «آن، آنجا، آن سو»		
مونث	مذكر	
xānā.<x'n'>	xōnē.<xwny>	نهادی
wānā.<w'n'>	ōnō.<'wnw>	رای

جمع

xānd.<x'nt>	نهادی
wānd.<w'nt>	رای

نکته‌هایی درباره جدول:

۱. صورت‌های مذكر اغلب به جای صورت مونث به کار می‌روند.

۲. صورت‌های نهادهی مفرد مذکر $yōnē$, $ēnē$ و $xōnē$ معمولاً به جای صورت‌های غیر فاعلی مفرد و نهادهی - رایبی جمع به کار می‌روند.

۳. $<xōnax/; xwnx, hwnx>$ صورت ضمیری دیگری است که، افزون بر ضمیر اشاره مرکب $xōnē$ ، در متن‌های سغدی مشاهده می‌شود. این ضمیر احتمالاً از ترکیب $xōn(ē)$ به‌اضافه $əxō$ پدید آمده یا صورتی ناهمگون شده از $*xōnak$ است.

۱-۲. ترکیب ضمائر اشاره مرکب با حروف اضافه. بیشتر ضمائر اشاره مرکب در زبان سغدی می‌توانند معمول حروف اضافه باشند.

حروف اضافه ای که معمولاً عامل ضمائر اشاره مرکب‌اند، عبارت‌اند از:

- $ē$ «از، با، بوسیله» (عامل ازی)؛

- $δ$ «همراه با» (عامل بایی)؛

- k «به، به سوی»؛

- $pər$ «در، بر، بوسیله».

در جدول زیر حروف اضافه‌ای که معمولاً عامل ضمائر اشاره مرکب‌اند همراه با مثال آمده‌اند.

جدول ۷- ضمائر اشاره مرکب (با حروف اضافه)

مفرد

حروف اضافه	«این»	«آن»
- $ē$ «از، با»	$čēmēδ, <cymyδ>$	$čēwēšən, <cywyšn>$ $čēwēδ(ī), <cywyδ(y)>$
- $δ$ «همراه با»	$δēmēδ, <δymyδ>$	$*δēwēšən, <δywyšn>$ $δēwēδ, <δywyδ>$
- k «به»	$kēmēδ, <kymyδ>$	— $kēwēδ, <kywyδ>$
- $pər$ «در، بر»	$pərēmēδ, <prymyδ>$	$pərēwēšən, <prywyšn>$ $pərēwēδ, <prywyδ>$

جمع

حروف اضافه	«این»	«آن»
- $ē$ «از، با»	$čēwənd, <cywnt>$	$čēmənd, <cymnt>$

δ - «همراه» با	δēmānd.<δymnt>	δēwānd.<δywn>
k- «به»	kēmānd.<kymnt>	kēwānd.<kywn>
pər - «در، بر»	pərēmānd.<prymnt>	pərēwānd.<prywn>

۳. ضمایر موصولی و پرسشی^۱: این ضمایر بر پایه دو نظام مکمل ماده‌های زیر ساخته شده‌اند و کاربرد قیدی نیز دارند:

الف (ماده k- (برای جانداران). مثال:

فاعلی	غیر فاعلی	
kē.<ky>	kəya.<ky'>	«که، آن که، چه کسی»

ب(ماده č- (برای غیر جاندار). مثال:

ču.<cw> «چه، آن چه، چه چیز، چیزی که».

چند نکته:

۱. از ماده k- ضمیر موصولی - پرسشی <kt'm>، /kəām, kəām/ «کدام» نیز ساخته شده است.
۲. تمامی این ضمایر به حروف اضافه و ادات گوناگون متصل می‌شوند یا با افزوده شدن «وند» صورت‌های گسترده^۲ می‌یابند. مثال: <ckn'c>، /čəkənāč/ و <kn'c>، /kənāč/ «از چه کسی، از کجا، جایی که، کسی که» که در حالت بایی - ازی صرف شده‌اند.
۳. برخی قیده‌های موصولی - پرسشی نیز کاربرد ضمیری دارند. مهم‌ترین قیده‌های موصولی - پرسشی عبارت‌اند از:

الف) <kw>، ku «کجا؟»

ب) <kδ>، kəδa «کی، چه وقت؟»

پ) <c'nw>، čānō «چگونه؟»

۱. گرشویچ (1502-1543 §§) این گروه از ضمایر را با قیده‌های موصولی و پرسشی در یک مبحث بررسی کرده است.

۴. ضمیر با کارکرد حرف تعریف: ضمیر اشاره <xw>، که دارای نقش ضمیر شخصی سوم شخص مفرد است، به عنوان حرف تعریف نیز کاربرد دارد. در جدول ۸، صورت‌هایی از این ضمیر، که کاربرد حرف تعریفی دارند، آمده است.

تلفظ این واژه، به سبب گونه‌های املائی متنوع آن، دقیقاً مشخص نیست. با املاهایی نظیر xw' (xw) و X' تلفظ‌های xu و xa و با املاهای xw (xw) و x' (xh) تلفظ‌های xā و xō مطرح می‌شود.

جدول ۸- ضمیر با کارکرد حرف تعریف

مفرد		
مؤنث = مذکر و مؤنث (جمع)	مذکر	نهادی
xā , <x' , x''> [xō , <xw>]	[wu , <ww>] xō , <xw >	
wa , <w' > [wu , <ww> , xā , <x' >]	[xō <xw>] (ə)wu , <'ww, ww>	رای
دری مذکر =	uné, winé , <wny , wyny>	و بستگی - برای
= وابستگی - برای مذکر + بایی - از مذکر	-n<-n> , -wn , <-wn>	بایی - از
= مذکر	wī<wy, wyy> , uya , <wy' , wyh>	دری

نکاتی دربارهٔ جدول :

۱. شکل‌هایی که داخل [] آمده اند گاهی دیده می‌شوند.
۲. ترکیب حرف اضافه par با حرف تعریف əwu به صورت <prw> , pərō «روی» و ترکیب حرف اضافه ka با حرف تعریف əwu به صورت <kw> , kū «به، به سوی» دارای کاربردهای مفرد، جمع، مذکر و مؤنث هستند
۳. صورت‌های بایی - از فقط در ترکیب با حروف اضافه «از» و «با» به کار می‌روند.

مثال:

<cn , cwn> , čən , čōn «از» :

<δn , δwn> , δən , δōn «با» :

۵. ضمایر نامعین (مبهم)^۱: ضمایر موصولی- پرسشی دارای کاربرد موصولی - نامعین و کاربرد قیدی نیز هستند، مانند kē «هر کس که، هر که». سایر ضمایر نامعین عبارت‌اند از ādē و ēdē «کس، هر کس» و صورت منفی آنها یعنی (nē...ādē) «هیچ کس». صورت جمع و گاه مفرد این ضمیر «شخص» معنا می‌دهد.

جدول ۹- ضمایر نامعین (مبهمات)

مفرد		
ēdē, <'yōyy>	ādē, <'δ'y>	وابستگی - برای، نهادی - رای
	ādā	بایی - ازی
جمع		
Ēdēt, <'yōyy>	Ādēt, <'δ'yt>	صریح
Ēdētī, <'yōyt>	Ādētī, <'δyty>	غیر صریح

چند مثال :

- ādē nē yərəβdi «هیچ کس نمی‌داند» ؛
 - čən ādā səfrītē nē xəči «از (بوسیله) کسی آفریده نشده است»؛
 - kətam ēdē «کدام کس»؛
 - anyu ēdē «دیگر کس، هر کس دیگر» .

چند نکته :

۱. واژه‌های ādū, āč, ēdē, ēč, که از ترکیب ضمایر نامعین با دیگر ضمایر یا قیدها یا حروف ربط پدید آمده‌اند و «هر چه، هر آنچه، روی هم رفته، به‌طور کلی» معنا می‌دهند، گاهی در معنای «چیز نامعین» به کار می‌روند.

چند مثال :

- ārti xō wispu širu ēdē čewēdī āžēt «و هر چیز نیک از این زاده شود»؛
 - anyu āč xōžata «چیزی دیگر بخواه»؛
 - tawa xwār āč xwāčənāk nēst «خواهرت اصلاً بیمار نیست» .

۱. گرشوئچ (1544-1579 §§) این گروه از ضمایر را با قید در یک مبحث بررسی کرده است .

۲. در متن های سغدی بودایی *āḍpərəm* یا **yatu āḍpərəm* «روی هم رفته ، به طور کلی، هر کس، هر چیز» نیز دارای کاربردی مشابه *āḍču, āč* یا *ēḍč, ēč* هستند .
۳. حرف یا جزء -č در *kəḍāč* «هر زمان» نیز آمده است که با ادات نفی *nē* معنای «هرگز» می دهد. مثال:
- xō βərə kəḍāč nē ōrēzat* «میوه هرگز نمی افتد» .

۶. ضمایر ملکی و مشترک. در زبان سغدی تعدادی ضمیر مشترک و ملکی به شرح زیر وجود دارد:

- (الف) ضمایر مشترک در زبان سغدی عبارت اند از:
- یک) *<xwty(y)>* , *xutē, xuti/* «خود» از *Av. xʰatō* .
- معمولاً ضمیر مشترک *xwty* جایگزین ضمایر شخصی در حالت صرفی نهادی می شوند و یا برای تأکید بیشتر با این ضمایر بکار می روند . مثال :
- <zw xwtyy> /, (')əzu xutē/* «من خود» (مفرد) ← § 1390 .
- <zw xwty ZY wynδ> /, xutē ti wēnθa/* «شما می بینید» (دوم شخص جمع) .
- دو) *<xypδ(δ)>* , *xēpθ/* «خویش» از *Av. xʰāēpaiθya* . معمولاً ضمایر شخصی یا اشاره در حالت وابستگی دارای کاربرد ملکی هستند (← جدول ۱۰) . اما گاه ضمیر مشترک *xēpθ* به تنهایی و یا همراه با ضمایر شخصی (برای تأکید) دارای کاربرد ملکی است . مثال:
- *<cn xypδ frnyy> /, čan xēpθ farnī/* «از فر خویش»
- نکته: صورت جمع ضمیر مشترک *xēpθ* نیز دیده شده است . مثال :
- dan xēpθtī marāzti /M yypōty mrʰzt>* «با همدستانش/ با مزدوراناش» ← § 1250 .

(ب) ضمایر ملکی در زبان سغدی عبارت اند از:

جدول ۱۰- ضمایر ملکی

مفرد

اول شخص	دوم شخص	سوم شخص (مذکر)	سوم شخص (مؤنث)
<i>məna. <mn></i>	<i>tēwa. <tw></i>	<i>une, wine. <w(y)ny></i>	<i>uya. <wy></i>

جمع			
	^۱ <w(y)š'nty, w(y)šn> wešandī, ušan, wišan	—	māx. <m'x>

کتابنامه

قریب، بدرالزمان. ۱۳۷۴. فرهنگ سغدی (سغدی — فارسی — انگلیسی). تهران: فرهنگان.

- Gershevitch, I. 1954. *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford
- Livšic, V.A and Khromov, A.L. 1981: "Sogdigsij jazyk", *Osnovy II*, pp.347-541 .
- Sims – Williams, 1989: "Sogdian", in *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed . R . Schmitt, Wiesbaden .
- Skjaervø, P.O. 2003 : *An Introduction to Sogdian* .
- Yoshida, Y. 2001 : "Sogdian", *Facts About the world's Languages* (An Encyclopaedia of the world's Major Languages, past and present), eds . Jane Garry and Carl Rubino, Newyork and Dublin, pp . 672 – 674 .

۱. در برخی متن‌ها <xypδδ> و <myšndy xypδ> نیز دیده شده است ← 1396\$.

نمونه‌های بازمانده از گویش قدیم شیراز^۱

پژمان فیروزبخش

مرحوم دکتر محامدی مدتی از عمر خود را صرف جمع‌آوری و مطالعه برخی از گویشهای منطقه فارس نمود و دو مقاله مهم در این زمینه انتشار داد^۲. بنابراین بی‌مناسبت ندیدم در کتابی که به پاس خدمات علمی و در بزرگداشت ایشان منتشر می‌شود، این مقاله ناچیز را تقدیم دارم.

در دوره اسلامی گویشهای متعددی در منطقه فارس وجود داشته که از برخی از آنها نمونه‌های کهنی در دست است. بدون تردید این نمونه‌ها از منابع ارزشمند مطالعات زبانهای ایرانی محسوب می‌شوند و بررسی دقیق آنها مستلزم ممارست و صرف زمان طولانی است؛ زیرا همه این نمونه‌ها به خط عربی نوشته شده‌اند و مقدار قابل توجهی از آنها در اثر استتساخهای متعدد و عدم آشنایی کاتبان با این گویشها دچار تغییر و تصحیف گردیده‌اند. مطالعه مواد بازمانده از گویشهای منطقه فارس از چندین جهت حایز اهمیت است. یکی آنکه از هیچ‌یک از زبانهای ایرانی نو شواهدی به این مقدار و با این قدمت باقی نیست. دیگر آنکه گروهی از این گویشها دنباله مستقیم گونه‌ای از زبان فارسی میانه هستند و بررسی آنها ما را در درک درست‌تر زبان فارسی میانه یاری می‌دهد. این گویشها به ترتیب حجم مواد بازمانده عبارتند از شیرازی، نیریزی، لاری، کازرونی، ایراهستانی و فسایی. در مقاله حاضر به معرفی نمونه‌های بازمانده از گویش قدیم شیراز، که بخش اعظم آن متعلق به قرون هفتم تا نهم هجری قمری است می‌پردازیم. خوشبختانه حجم این نمونه‌ها به اندازه‌ای است که امکان توصیف نسبتاً کاملی

۱. در اینجا فرض است از جناب آقای مهران افشاری که نگارنده را تشویق به تألیف این وجیزه نمودند و در تکمیل آن از هیچ مساعدتی دریغ نفرمودند اظهار سپاسگزاری قلبی شود. همچنین از دوست عزیزم آقای سعید لیان که مقاله حاضر را به دقت خواند و اصلاحات سودمندی کرد بسیار ممنونم.

2. "On the verbal system in three Iranian dialects of Fars", *Studia Iranica*, tome 8, 1979, 277- 297.
"The story of Rostam and Esfandiyar in an Iranian dialect", *JAOS* 102, 1982, 451- 59.

از این گویش را در سطوح مختلف واج‌شناسی، صرف، نحو و واژگان برای متخصصان زبان‌شناسی تاریخی فراهم می‌سازد. با این حال، از آنجا که تقریباً همگی این نمونه‌ها منظوم هستند و ممکن است به ضرورت شعری از هنجار زبانی خود عدول کرده باشند، شاید نتوان به قطعیت در مورد ساختار نحوی این گویش سخن گفت. نمونه‌های بازمانده از گویش قدیم شیراز تا آنجا که به نظر نگارنده رسیده، بر حسب قدمت عبارتند از:

۱. کتاب فردوس / المرشدیه (تألیف ۷۲۸ق): این کتاب در شرح احوال و اقوال شیخ ابواسحاق کازرونی (د. ۴۲۶ق) است و اصلی‌ترین منبع در شناخت گویش قدیم کازرون به حساب می‌آید.^۱ اقوال و اشعار ابواسحاق را نخست محمد بن عبدالکریم نوّه برادر و خلیفه سوم او (د. ۵۰۲ق) در کتابی که به زبان عربی تألیف کرده بود آورد. این کتاب امروزه موجود نیست، اما دو ترجمه و اقتباس از آن باقی مانده است. یکی فردوس / المرشدیه فی / اسرار الصمدیه تألیف محمود بن عثمان، دیگری مرصد / الاحرار الی سِر المرشد / الابرار از رجا محمد بن عبدالرحمان بن عبدالرحیم کازرونی (تألیف ۷۸۱ق؟). در این هر دو کتاب جمله کوتاهی به گویش قدیم شیراز آمده که مردی شیرازی در مجلس ابواسحاق کازرونی از او پرسیده است.^۲ این جمله، اگرچه مأخذ نقل آن حدود سه قرن با زمان حیات ابواسحاق کازرونی فاصله دارد، فعلاً قدیم‌ترین نمونه موجود از گویش شیرازی است.

از آنجا که مرد شیرازی سؤال خود را به گویش شیرازی کرده و ابواسحاق کازرونی جواب او را به گویش کازرونی داده است، معلوم می‌شود که در قرن پنجم هجری قمری این دو گویش اختلاف اساسی و عمده‌ای با یکدیگر نداشته‌اند و امر تفهیم و تفاهم میان مردم آن دو منطقه به خوبی میسر می‌شده است.

عبارت شیرازی مشارالیه را نخستین بار محمدجعفر واجد شیرازی شرح و تفسیر کرد.^۳ بعدتر علی‌اشرف صادقی در مقاله ممتعی که درباره گویش قدیم کازرون نوشت این عبارت را

۱. برای اطلاع از نمونه‌های گویش قدیم کازرون، نک: ادیب طوسی، محمدمامین. «لهجه کازرونی قدیم». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۴ (۱۳۳۴)، ش ۱، صص ۲۶ - ۴۰؛ صادقی، علی‌اشرف. «گویش قدیم کازرون». مجله زبان‌شناسی، س ۱۹ (۱۳۸۳)، ش ۱، صص ۱ - ۴۱.

۲. محمود بن عثمان. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به انضمام انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه. به کوشش ایرج افشار. تهران، ۱۳۵۸، ص ۳۰۳؛ رجا محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحیم کازرونی. مرصد الاحرار الی سِر المرشد / الابرار. نسخه کتابخانه بایزید استانبول، ش ۲۷۸۷، گ ۱۷۸ پ (به نقل از: صادقی، «گویش قدیم کازرون»، ص ۱۶).

۳. واجد شیرازی، محمدجعفر. «جواب سؤالی از شیخ ابواسحاق کازرونی». یغما، ج ۲۳، ۱۳۴۹، صص ۴۷۷ - ۴۷۹.

مورد مطالعه دقیق زبانشناسانه قرار داد.^۱

۲. روزبهان بقلی شیرازی (د. ۶۰۶ق): در هیچ یک از مآخذ اشعار گویشی روزبهان تصریحی مبنی بر اینکه این اشعار به گویش قدیم شیراز است نشده و شاید دقیق تر این بود که از ذکر این اشعار به عنوان نمونه‌های بازمانده گویش شیرازی صرف نظر می‌شد. اما چون عده‌ای از محققان این مواد گویشی را ذیل شیرازیات برشمرده‌اند، در اینجا برای مزید استفاده خوانندگان به معرفی آنها می‌پردازیم. در *تحفة اهل العرفان* که کتابی است در شرح احوال روزبهان تألیف شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین روزبهان ثانی بن فخرالدین احمد بن روزبهان بقلی، یک دوبیتی از روزبهان آمده که به تصریح مؤلف به گویش نیریزی است.^۲ در کتاب دیگری موسوم به *نسيم التريبع* (نک: جلوتر، ش ۸) یک رباعی از روزبهان ذیل عبارت «شیخ روزبهان بقلی به زبان خود درین معنی گفته» مسطور است.^۳ در کتاب *منهج السالكين* که احتمالاً برادر شرف‌الدین ابراهیم مؤلف *تحفة اهل العرفان*، آن را در ترجمه احوال روزبهان نوشته نیز جمله کوتاهی به زبان محلی نقل شده است.^۴ همچنین در *روح الجنان فی السيرة* الشیخ *روزبهان* از عبداللطیف بن صدرالدین ابی‌محمد روزبهان ثانی عبارت کوتاهی به گویش فسایی به روزبهان نسبت داده شده است.^۵ محمدجعفر واجد شیرازی نیز یک رباعی و یک بیت مفرد گویشی از روزبهان در حواشی نسخه کهنی از کتاب *عبر العاشقين* یافت که آن را همراه با توضیحاتی منتشر نمود.^۶

۳. سعدی شیرازی (د. ۹۱۱ق): یک قطعه ۲ بیتی در باب ششم *گلستان* که در چاپهای معتبر فقط بیت نخست آن به گویش شیرازی است.^۷ اما در ضبط دیگری از این قطعه که ادوارد براون بر اساس نسخه‌ای متأخر اما مربوط به اشعار قدیم گویشی نقل کرده، بیت دوم نیز به

۱. صادقی، «گویش قدیم کازرون»، ص ۱۶-۱۷.

۲. *روزبهان‌نامه*، حاوی *تحفة اهل العرفان* از شرف‌الدین ابراهیم، *روح الجنان* از عبداللطیف شمس، *تحفة العرفان* از روزبهان بقلی دیلمی شیرازی، *منازل القلوب* از سیمایی. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۱۳؛ شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین روزبهان ثانی. *تحفة اهل العرفان*. به کوشش جواد نوربخش. تهران، ۱۳۸۲، چ ۲، ص ۱۳۳. پیشتر محمد معین این رباعی را از روی نسخه خطی همین کتاب در مقدمه *عبر العاشقين* ذیل بخش «شعر روزبهان» آورده است. نک: روزبهان بقلی شیرازی. کتاب *عبر العاشقين*. به کوشش هنری کرین و محمد معین. تهران، ۱۳۳۷، ص ۸۲-۸۳.

۳. محمد بن احمد بن محمد الصوفی السمرقندی. *نسيم التريبع*. نسخه کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگر هند، ش ف ۱۱/۸۹۱۶۵۵۷۶، گ ۷۵؛ نسخه کتابخانه دانشگاه استانبول، ش F. 411، تعیین شماره برگه از روی عکسی که نزد نگارنده هست امکان‌پذیر نیست.

۴. *روزبهان‌نامه*، ص ۳۴۹.

۵. همان، ص ۱۸۱.

۶. واجد شیرازی، محمدجعفر. «شرح سه بیت به زبان شیرازی از شیخ روزبهان». *راهنمای کتاب*، س ۱۳ (۱۳۴۹)، ش ۱۰-۱۲، صص ۲۷۷-۷۳۰.

۷. سعدی. *کلیات سعدی*. بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷؛ *همو*. *گلستان سعدی*، به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳.

گویش شیرازی است.^۱ بیت اول قطعه مذکور را سراج‌الدین علی‌خان آرزو (د. ۱۱۶۹ق) از ادبیات شبه قاره در رساله مثنی آورده و معنی کرده است.^۲ صرف نظر از شروح قدیمی گلستان سعدی، نخستین کسی که به این قطعه توجه کرد و آن را قرائت نمود ادوارد براون بود.^۳ پس از او، شارحان گلستان هر یک به تفاریق نظر خود را در خصوص این بیت نوشتند. غلامحسین یوسفی در بخش توضیحات گلستان مصحح خود نظر همه محققان قبلی را آورده است.^۴ وی ضبط متن را بر اساس نظر یحیی ماهیار نوابی اختیار کرده است.^۵ به تازگی علی‌اشرف صادقی این بیت را استطراداً مورد بررسی قرار داده است.^۶

دیگر، ملمعی است از سعدی با عنوان مشهور «مثلثات» که از قدیم‌الایام معروف‌ترین نمونه گویش شیرازی بوده است. این ملمع به سه زبان عربی، فارسی و شیرازی سروده شده و بر اساس طبع محمدعلی فروغی دارای ۵۴ بیت (۱۸ بیت به شیرازی) است.^۷ نخستین محقق که به ملمع مذکور بذل توجه کرد و ابیات شیرازی آن را قرائت نمود ادوارد براون بود.^۸ دو سال پس از طبع مقاله براون، مستشرق فرانسوی کلمان هوار ابیات شیرازی این ملمع را با مقابله چند نسخه خطی و درج نسخه‌بدلها ترجمه نمود.^۹ سالها بعد، یعنی چهارده سال پس از تصحیح فروغی از مواعظ سعدی، محمدامین ادیب طوسی مثلثات را بر اساس نسخه کلیات سعدی مورخ ۹۲۳ق (محفوظ در کتابخانه ملی ملک، ش ۵۹۵۴)، که ادعا شده از روی خط شاعر استنساخ شده، با مقابله با کلیات طبع فروغی و یک نسخه قرن هشتمی تصحیح و به روش خود آوانویسی کرد و مقداری توضیحات لغوی بر آن علاوه نمود.^{۱۰} وی به خطا زبان ابیات گویشی این قصیده را کازرونی دانسته است. چند سال بعد ایرج افشار با بصیرتی که در ضبط اشعار

1. Browne, Edward G., "Some notes on the poetry of the Persian dialects", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1985, pp. 773- 825, 794.

۲. نک: افشار، ایرج. «بیت شیرازی شیخ سعدی». آئینه، س ۱۸ (۱۳۷۱)، ش ۷-۱۲، ص ۲۵۴.

3. Browne, op cit, p. 794- 795.

۴. سعدی، گلستان سعدی، ص ۴۷۳-۴۷۴.

۵. همان، ص ۶۶۹-۶۷۰.

۶. صادقی، علی‌اشرف. «تحول صامت «ق» عربی در زبان فارسی». مجله زبان‌شناسی، س ۲۱ (۱۳۸۵)، ش ۱ و ۲، صص ۳-۳۲.

۷. سعدی، کلیات سعدی، ص ۷۴۴-۷۴۵. در مورد مثلثات، نک: مؤید شیرازی، جعفر. «مثلثات سعدی، حافظ و شاه داعی». نیما، ج ۳۱، ۱۳۵۷، صص ۴۱۷-۴۲۱، ۴۸۹-۴۹۵.

8. Browne, op cit, p. 795- 802.

9. Huart, M. Cl., "Le dialecte du Chiraz dans Sa'di", *Actes du onzième congrès international des orientalistes, Troisième section, Langues et archeology musulmanes*, Paris, 1897, pp. 81- 92.

۱۰. ادیب طوسی، محمدامین. «مثلثات شیخ سعدی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ص ۷ (۱۳۳۴)، ش ۲، صص ۱۷۵-۱۸۹. بازچاپ: ادیب طوسی، محمدامین. ده مقاله. تهران، بی‌تا، صص ۱۷-۳۲.

گویشی دارد، تصویر صفحاتی از جنگی به خط شمس حاجی شیرازی مکتوب به سال ۷۵۱ق را که محتوی مثلثات سعدی بود و در مجموعه‌ای شخصی نگهداری می‌شد به طریق عکسی به چاپ رساند.^۱ ویژگی این جنگ مشکول بودن کلمات در قسمت مثلثات است که توسط کاتبی شیرازی صورت گرفته است. اندکی بعد، کریم سنجابی در خصوص برخی قرائات ملمع مورد بحث مقاله دیگری نوشت و مواردی از این اشعار را با گویش کردی مقایسه کرد.^۲ کمی بعدتر، واجد شیرازی این ملمع را با مراجعه به نسخ خطی کلیات سعدی و مقابله با متن مثلثات به خط شمس حاجی مجدداً تصحیح نمود و مفصلاً شرح کرد.^۳ تصحیح و تحشیه واجد علی‌رغم برخی نقائص، تا به امروز معتبرترین تصحیح مثلثات سعدی به حساب می‌آید.

به نظر می‌رسد تصحیح مجدد مثلثات با مراجعه به نسخه‌های قدیم که طی این ایام دستیاب شده، و قرائت و آوانویسی و شرح آن مطابق موازین زبانشناختی امروزی لازم است.

۴. قطب‌الدین شیرازی (د. ۷۱۰ق): یک غزل ملمع ۷ بیتی (۴ بیت و ۲ مصراع به شیرازی) در *یتیمه الدهر و کریمه الفقر*. این کتاب را شخصی در شیراز به سال ۷۹۷ ق از روی مجموعه‌ای که به خطوط اکابر آن زمان در موضوع پند و موعظه فراهم شده بود، ساخته است. تنها نسخه موجود از این کتاب در کتابخانه ملی ملک تحت شماره ۵۸۷۴ محفوظ است.^۴ این نسخه ظاهراً مدتی در تملک وقار شیرازی فرزند وصال بوده و او معانی ابیات شیرازی قطب‌الدین را در حاشیه نسخه یادداشت کرده است.^۵ غزل ملمع قطب‌الدین را ادیب طوسی برای اول بار از روی همین نسخه معرفی، نقل و شرح کرد.^۶ به تازگی آقای علی‌اصغر سیفی

۱. افشار، ایرج. «جنگ (بیاض) استاد حافظ؟». یغما، ج ۲۰، ۱۳۴۶، صص ۳۶۵-۳۷۳. بازچاپ: «جنگ بیاضی از عصر حافظ، حاوی نسخه مضبوط و مشکول از مثلثات سعدی». مجموعه کمینه. تهران، ۱۳۵۴، صص ۵۸-۷۰، ۳۶۱-۳۶۳.

۲. سنجابی، کریم. «فطری درباره مثلثات سعدی». یغما، ج ۲۰، ۱۳۴۶، صص ۴۱۴-۴۱۸.

۳. واجد شیرازی، محمدجعفر. «مثلثات سعدی». یغما، ج ۲۱، ۱۳۴۷، صص ۲۵۹-۲۶۴، ۳۳۲-۳۳۳، ۳۳۵-۳۳۵، ج ۲۲، ۱۳۴۸، صص ۲۱۳-۲۱۶، ۳۹۶-۴۰۰، ۵۲۲-۵۲۸. بازچاپ: شرح و تصحیح مثلثات شیخ اجل سعدی. از انتشارات مجله یغما، ۱۳۴۹. نیز با تجدید نظر: شرح و تصحیح مثلثات شیخ اجل سعدی. به کوشش حبیب یغمائی. شیراز، بی‌تا [۱۳۵۶]. نیز در: مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی. به کوشش منصور رستگار فسائی. تهران، ۱۳۷۵، صص ۳۶۳-۳۷۸.

۴. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک، زیر نظر ایرج افشار و محمدمتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۸۵۶.

۵. ادیب طوسی، محمدامین. «دو غزل به لهجه شیرازی و چند ترانه نیریزی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۱ (۱۳۳۸)، ش ۱، صص ۱-۱۸. بازچاپ: ده مقاله. صص ۱۸۵-۲۰۲، ص ۱۸۶.

۶. همان، ص ۱۸۶-۱۸۸. ادیب طوسی به غلط اسم کتاب را *یتیمه الدهر* ضبط کرده است.

مقاله‌ای دربارهٔ غزل مذکور نوشته است.^۱

۵. شمس پُسرِ ناصر (د. ۷۶۳ق): محمد بن عمر مشتهر به شمس پُسر (= پسر) ناصر از شعرای گمنام قرن هشتم است که به دو زبان فارسی و شیرازی شعر می‌گفته است. اشتهاش به شمس پُسر ناصر احتمالاً به خاطر لقب شمس‌الدین برای خودش و ناصرالدین برای پدرش می‌باشد. دیوان او را که اغلب حاوی اشعار شیرازی و کمتر فارسی است، شخصی به نام احمد بن حسین مدتی بعد از وفات شاعر از روی مسوده‌های باقی‌مانده از اشعارش جمع‌آوری نموده است. خوشبختانه این دیوان به طور کامل در دست است. افزون بر این، نمونه‌ای از اشعار فارسی او در جنگ اسکندر میرزا تیموری (مورخ ۸۱۳ و ۸۱۴ق) مندرج است^۲ و از اینجا مشخص می‌شود وی تا زمان تدوین این جنگ معروف و اشعارش در دسترس بوده است. مؤلف فرهنگ *شرف‌نامهٔ منیری* (تألیف ۸۷۸ق) نیز، که ظاهراً ایام جوانی خود را در شیراز گذرانده بوده، ذکری از او کرده و بیتی را در مقام استشهاد از اشعار او می‌آورد.^۳ احوال این شاعر جز در مقدمهٔ جامع دیوان، فقط در تذکرهٔ *عرفات العاشقین* تقی‌الدین محمد اوحدی بلیانی ضبط شده است.^۴ بلیانی در اوایل قرن یازدهم هجری قمری نوشته است که دیوان اشعار شیرازی شمس ناصر مشهور است و از جمله دو بیت را برای نمونه آورده که یکی از آنها به شاهد واژه «هن» در فرهنگ *مجمع الفرس* سروری نیز آمده است.^۵

ظاهراً نخستین کسی که به نسخه‌ای از اشعار شمس ناصر دسترسی یافت و چند مصراع از آن را به همراه معنی در کتاب خود گنجانده، اسکار مان مستشرق آلمانی بود.^۶ وی نسخه‌ای از

۱. این مقاله در شمارهٔ ۱۸ پژوهشهای ایران‌شناسی (ناموارهٔ دکتر محمود افشار) به چاپ خواهد رسید. اطلاع از وجود این مقاله را مدیون استاد ارجمندم ایرج افشار هستم.
۲. مهدوی، اصغر. «فهرست جنگ اسکندر میرزا تیموری». حدیث عشق ع. دکتر اصغر مهدوی. به کوشش نادر مطلبی کاشانی و سید محمدحسین مرعشی. تهران، ۱۳۸۳، صص ۳۹-۵۸، ص ۴۸ (در نسخه، گ ۲۵۲).
۳. قوام فاروقی، ابراهیم. *شرف‌نامهٔ منیری* یا فرهنگ ابراهیمی به کوشش حکیمه دبیران. تهران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۳.
۴. به نقل از: نوایی، یحیی ماهیار. «سه غزل از شمس پسر ناصر». مجموعه مقالات *ماهیاری نوایی*. به کوشش محمود طاووسی. شیراز، ۱۳۷۷، صص ۲۰۶-۲۲۳، ص ۲۰۶-۲۰۷. تصویر صفحه‌ای که ترجمهٔ حال شمس ناصر شیرازی در آن آمده از روی نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملک به لطف دوست عزیز و فاضل آقای جواد بشری به دستم رسید.
۵. به نقل از: Nawabi, Mahyar, "The dialect of Shiraz till 9th Century H. (15th A.D.)", Dr. J. M. Unvala, *Memorial volume*, Bombay, 1964, pp. 169- 180. Reprint in: *Bulletin of the Asia institute*, No. 3 & 4, 1975, pp. 22- 39. And in: Y. Mahyar Nawabi *Opera Minora*, Shiraz, 1976, pp. 3- 20, p. 8.
۶. و ترجمهٔ آن: «لهجهٔ شیرازی تا قرن نهم هجری». نشریهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، س ۱۷ (۱۳۴۴)، ش ۱، صص ۷۷- ۹۰. بازچاپ: مجموعه مقالات *ماهیاری نوایی*. به کوشش محمود طاووسی. شیراز، ۱۳۵۵، صص ۲۱۱- ۲۲۴، ص ۲۱۵؛ همو، «سه غزل از شمس پسر ناصر»، ص ۲۰۷.

دیوان شمس ناصر را با خود از ایران به آلمان برد. نسخه مدتی در تصرف سوسین بود و بعدتر به کتابخانه انجمن آلمانی سرزمینهای شرقی (DMG) سپرده شد. این کتابخانه نسخه را به رسم امانت به انستیتوی دانشگاه لایپزیگ داد، اما متأسفانه نسخه در زمان جنگ جهانی دوم از بین رفت. عکسهایی از ۸۵ صفحه این دیوان نزد اندره آس مستشرق آلمانی بود که آن را در اکتبر ۱۹۲۰م به کسی بخشید و آن فرد عکسها را به بزرگ علوی داد. علوی این اوراق عکسی را برای مطالعه و بررسی نزد یحیی ماهیار نوابی فرستاد^۱ و از روی همین اوراق بود که نوابی موفق شد مقدار قابل توجهی از اشعار شیرازی شمس ناصر را قرائت، آوانویسی، ترجمه و شرح کند. نسخه مورد بحث به قرینه خط آن می‌بایست متعلق به قرن نهم هجری قمری بوده باشد. شمار ابیات بازمانده در ۸۵ صفحه اوراق عکسی مطابق محتامیه نوابی ۸۲۵ بیت است.^۲ نوابی از این مقدار، جمعاً ۱۶ غزل^۳ (۱۶۳ بیت) را منتشر نمود.^۴ از اطلاعاتی که نوابی در باب اوراق عکسی ارائه داده، به نظر می‌رسد این اوراق تنها محتوی غزلیات و تعدادی قصاید بوده است. اینکه اصل نسخه چه اشعاری را در بر داشته و ترتیبش چطور بوده بر ما معلوم نیست. نسخه مذکور اگر اوراقش در عکسها پس و پیش شماره نشده باشد، بر حسب حروف قافیه مرتب نگردیده بوده است.

در اوایل دهه هفتاد شمسی نسخه کاملی از دیوان شمس ناصر شیرازی توسط محمدجعفر یاحقی شناسایی شد. وی عکس کاملی از این دیوان را در اختیار ماهیار نوابی قرار داد و نوابی در اواخر عمر خود توانست ضمن معرفی نسخه، یک قصیده (۴۸ بیت) و دو غزل از این دیوان را

۱. نوابی، یحیی ماهیار. «چند غزل از شمس پس ناصر». نامه فرهنگستان، س ۱ (۱۳۷۴)، ش ۴، صص ۲۷-۳۸، ص ۲۸.
۲. برای اطلاع از مشخصات جزئی‌تر این اوراق نک: نوابی، «سه غزل از شمس پس ناصر»، مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۰۹-۲۱۰. اصل نسخه نیز به همین صورت ناقص‌الاول و الآخر بوده یا خیر مشخص نیست.
۳. به واسطه مقابله این اشعار با نسخه دیگر دیوان شمس پس ناصر معلوم می‌شود دو شعر از این اشعار که نوابی به عنوان غزل منتشر نموده، در واقع قصیده هستند.
۴. نوابی، یحیی ماهیار. «سه غزل از شمس پس ناصر». پژوهشنامه مؤسسه آسیایی، س ۳ (۱۳۵۶)، ش ۲-۴، صص ۸۳-۱۰۰. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۰۶-۲۲۳؛ همو. «دو غزل از شمس پس ناصر». پژوهشنامه مؤسسه آسیایی، س ۴ (۱۳۵۷)، ش ۱، صص ۱-۱۰. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۲۵-۲۳۳؛ همو. «دو غزل دیگر از شمس پس ناصر». پژوهشنامه مؤسسه آسیایی، س ۴ (۱۳۵۷)، ش ۲-۴، صص ۱-۱۵. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۳۵-۲۴۷؛ همو. «نخستین برگ از دیوان شمس پس ناصر». آینده، س ۶ (۱۳۵۹)، ش ۷، صص ۵۰۱-۵۰۶. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۴۹-۲۵۵؛ همو. «برگی از دیوان شمس پس ناصر». چیستان، س ۱ (۱۳۶۱)، ش ۸، صص ۹۳۶-۹۴۳. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۵۷-۲۶۶؛ همو. «شمس پس ناصر شاعر شیرازی». فروهر، س ۱۸ (۱۳۶۲)، ش ۴، صص ۴۰۳-۴۲۲. بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۶۷-۲۸۹. افزون بر مقالات مذکور، در این مقاله نیز مقداری از اشعار شمس پس ناصر ترجمه شده است: نوابی، یحیی ماهیار. «یکی از ویژگیهای گویش شیرازی در سده‌های هفتم - نهم هجری». سخنواره. به کوشش ایرج افشار و هانس روبرت رومیر. تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۶۹-۱۸۳.

(۱۳ بیت) به همراه ابیات انجامة کاتب نسخه به گویش شیرازی (۷ بیت) بررسی کند.^۱ چون وصف این نسخه تا به حال در جایی نیامده، اجمالاً از روی عکسی از این نسخه که در اختیار راقم سطور است^۲ چند کلمه‌ای عرض می‌شود.

نسخه مذکور متعلق به کتابخانه دانشکده الهیات مشهد است که هنوز شماره نشده و در فهرست سه جلدی آن کتابخانه نیز ذکری از آن نرفته است.^۳ کاتب استنساخ این نسخه را احتمالاً به سفارش کسی در دهم جمادی‌الثانی سنه ۱۰۱۹ق به پایان برده و چند بیت به گویش شیرازی در اختتام آن سروده است. پس معلوم می‌شود او با این گویش کاملاً آشنا بوده است. اندکی بعد شخصی به نام عنایت‌الله بن محمود بن شیخ محمد شیرازی در دارال... (?) آکره (شاید: آگره) نسخه را تصحیح و مقابله کرده و این کار را در تاریخ ۱۵ شوال ۱۰۱۹ق به انجام رسانیده است.^۴ با وجود این، نگارنده یادداشت و یا اصلاحی در نسخه ذال بر صحت ادعای این شخص ندیده است، مگر تصور کنیم حرکت‌گذاری کلمات از او باشد. تشخیص احتمال درستی این فقره منوط به رؤیت اصل نسخه است. نسخه مورد بحث دارای ۸۴ برگ است. هر صفحه، با احتساب موضع سرنویسها قابلیت گنجایش ۱۴ بیت در متن و ۱۷ بیت در حاشیه دارد. مطابق شمارش نوایی تعداد ابیات این نسخه ۴۷۹۸ بیت است.

دیوان اشعار شمس پُرس ناصر شیرازی شامل: مقدمه جامع دیوان (۱پ- ۳پ، در متن)، مقطعات (۳پ- ۴پ، در حاشیه)، ترجیع‌بند (۴پ- ۱۰ر، در حاشیه)، قصائد (بعضی ملمّع به دو زبان شیرازی و فارسی. ۲پ- ۳پ، ۱۰ر- ۴۱پ، در حاشیه) و غزلیات (۴ر- ۸۴ر، در متن؛ ۴۱پ- ۸۴ر، در حاشیه) است. در این نسخه هیچ رباعی‌ای به چشم نمی‌خورد، اما از آنجا که جامع دیوان او نوشته است «بعد از وفات او اندک مسوده که باقی بود از قصاید و مقطعات و

۱. نوایی، یحیی ماهیار. «چند غزل از شمس پسر ناصر». *نامه فرهنگستان*، س ۱ (۱۳۷۴)، ش ۴، صص ۲۷-۳۸؛ همو. «قصیده‌ای و غزلی از شمس پسر ناصر به گویش کهن شیراز». *نامه فرهنگستان*، س ۲ (۱۳۷۵)، ش ۱، صص ۳۶-۵۲.

۲. عکس این نسخه را استاد ارجمندو آقای دکتر علی‌اشرف صادقی از سر لطف در اختیار نگارنده قرار دادند.

۳. طی تماس تلفنی با آقای دکتر یاحقی مطلع شدم نسخه در تملک کتابخانه دانشکده الهیات مشهد است و چون در فهرست آنجا سراغی از نسخه داده نشده بود، از دوست و همشاگردی گرامی سرکار خانم مریم قانع که مقیم مشهد هستند خواهش کردم پیگیر ماجرا شود. ایشان با مراجعه مکرر به کتابخانه و سرانجام استفسار از آقای محمود فاضل (فهرست‌نویس کتابخانه مذکور) اطلاع دادند که این نسخه در زمره نسخی است که هنوز نمره نشده‌اند. طبق گفته آقای فاضل نسخه دیوان شمس ناصر درون مجموعه‌ای درج شده و از این رو یافتن آن محتاج صرف زمان است. آقای فاضل علیرغم اینکه اخیراً نسخه‌های آنجا را آفت‌زدانی کرده‌اند و رفتن در مخزن نسخ فعلاً متعذر است، با لطف بسیار یک مرتبه در مخزن جستجو فرمودند، اما نسخه را نیافتند. امیدوارم این نسخه منحصر به فرد نیز مانند نسخه قبلی دیوان شمس پسر ناصر مفقود نشده باشد. در اینجا لازم می‌دانم از لطف سرکار خانم مریم قانع سپاسگزاری نمایم.

۴. متأسفانه عکسی که در اختیار نگارنده است صفحه آخر نسخه (۸۴پ) را ندارد و مطالب مذکور در این قسمت بر گرفته است از: نوایی، «چند غزل از شمس پسر ناصر»، ص ۲۹-۳۰.

غزل و رباعیات پارسی و شیرازی در قید کتابت کشیدن واجب شد (پ۲) واضح می‌شود که این نسخه نیز نسخه کاملی از دیوان اشعار شمس ناصر نیست.

اینکه بعضی از محققان زبان اشعار شمس پس ناصر را غیر از گویش شیرازی دانسته‌اند، به دلیل تصریح خود شمس ناصر شیرازی به زبان اشعارش^۲، اعتباری ندارد.

۶. ناصرالدین خطیب شفوعی (زنده در ۷۸۲ق): قصیده ملمعی به سه زبان عربی، فارسی و شیرازی در ۳۹ بیت (۱۳ بیت به شیرازی) که در مدح سلطان مظفرالدین شلی است. این ملمع در *بیاض تاج‌الدین/احمد وزیر مسطور* است.^۳ کتاب مزبور مجموعه‌ای است از نوشته‌های جمعی از فضلا و بزرگان فارس که با تاج‌الدین احمد، وزیر فارس، در ارتباط بوده و به درخواست وی در سال ۷۸۲ق منقولاتی را به یادگار نوشته‌اند. ویژگی منحصر و ممتاز این نمونه در آن است که قصیده تماماً به خط خود شاعر است و شاعر تقریباً همه ابیات شیرازی را حرکت‌گذاری کرده است. از این لحاظ، قصیده مذکور منبع موثقی در کیفیت تلفظ و ضبط کلمات شیرازی است که متأسفانه هنوز مورد بررسی زبان‌شناسان قرار نگرفته است. قاسم غنی اولین کسی بود که قصیده ناصرالدین خطیب را مورد توجه قرار داد و چند بیت از آن را نقل کرد.^۴ پس از او سعید نفیسی و نذیر احمد هر یک جداگانه به وجود این قصیده اشاره‌ای گذرا کردند.^۵ بعدتر ایرج افشار اهمیت قصیده مشارالیه را متذکر شد و برای جلب توجه زبان‌شناسان، متن کامل آن را به صورت حروف چینی‌شده به چاپ رسانید.^۶

۷. حافظ شیرازی (د. ۷۹۲ق): غزل ملمعی به سه زبان عربی، فارسی و شیرازی در ۸ بیت (۲ بیت و ۲ مصرع به شیرازی).^۷ ظاهراً حافظ این غزل را تحت تأثیر یا به استقبال غزل ملمع قطب‌الدین شیرازی (نک. عقب‌تر، ش ۴) سروده است.^۸ صرف نظر از شروح قدیمی دیوان اشعار حافظ، ادوارد براون اولین کسی بود که در خواندن این غزل اهتمام نمود.^۹ پس از او علامه

۱. اقتداری، احمد. «دیوان شمس پس ناصر و چند واژه آن». /پنده، س ۸ (۱۳۶۱)، ش ۳ و ۴، صص ۱۵۷-۱۶۱؛ جعفری، محمدمهدی. «درباره دیوان شمس پس ناصر». چیستا، س ۱ (۱۳۶۱)، ش ۹، صص ۱۱۰۴-۱۱۰۸.
۲. برای نمونه، نک: نسخه دانشکده الهیات مشهد، گ ۱۱.

۳. *بیاض تاج‌الدین احمد وزیر*. زیر نظر ایرج افشار و مرتضی تیموری. اصفهان، ۱۳۵۳، صص ۳۴۶-۳۴۹.

۴. غنی، قاسم. *تاریخ عصر حافظ*. ج ۹، تهران، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۲۶-۳۲۷.

۵. نفیسی، سعید. *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*. تهران، ج ۲، ۱۳۶۳، ص ۲۱۴؛ نذیر احمد. «بیاض تاج‌الدین احمد وزیر». ترجمه سید حسن عباس. *نامه بهارستان*، س ۸ و ۹ (۱۳۸۶-۱۳۸۷)، دفتر ۱۳ و ۱۴، صص ۳۴۷-۳۴۸.

۶. افشار، ایرج. «ملمع خطیب شفوعی شیرازی». *پژوهشهای ایران‌شناسی (نامواره دکتر محمود افشار)*، ش ۱۱، ۱۳۷۸، ۵۵۷-۵۶۰.

۷. حافظ. *دیوان حافظ*. به تصحیح پرویز ناتل خانلری. چ ۳، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۷۴.

۸. ادیب طوسی، ده مقاله. ص ۱۸۶.

محمد قزوینی غزل مزبور را در حواشی تصحیح خود از دیوان حافظ شرح و معنی کرد.^۱ چندی بعد نیز ادیب طوسی قرائتی دیگر از این غزل ارائه نمود.^۲ بعدتر واجد شیرازی هم این غزل را بررسی کرد.^۳ اما نهایتاً ماهیار نوایی بود که در ضمن چند مقاله، ترجمه‌ای دقیق و شرحی زبان‌شناسانه از این ابیات به دست داد.^۴

۸. نسیم‌الربیع (تألیف میان سالهای ۷۶۰-۷۸۶ق):^۵ این کتاب ترجمه کتاب ربیع‌الابرار زمخشری است که در زمان حکومت شاه شجاع مظفری در شیراز تحریر شده و مترجم آن محمد بن احمد بن محمد الصوفی السمرقندی کتاب را به نام شاه شجاع مصدّر گردانیده است. در این کتاب علاوه بر یک رباعی از شیخ روزبهان (نک. عقب‌تر، ش ۲) و یک بیت شیرازی از مثلثات سعدی، یک قطعه ۲ بیتی تحت عنوان «الشیرازیّه» نیز آمده که گوینده‌اش مشخص نیست.^۶

۹. ابواسحاق حلاج اطعمه (د. پیش از ۸۴۰ق): اشعار شیرازی بسحاق اطعمه بر اساس آخرین تصحیح از کلیات او عبارت است از قصیده‌ای در ۳۰ بیت^۷ (در تصحیح حبیب اصفهانی ۲۲ بیت)؛ غزلی در ۹ بیت^۸ (در تصحیح حبیب اصفهانی ۸ بیت، یک بیت نسبت به ابیات طبع

۱. حافظ. دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی. به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران، ۱۳۲۰، ص ۳۰۴-۳۰۵.

۲. ادیب طوسی، محمدامین. «دو غزل به لهجه شیرازی و چند ترانه نیریزی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۱ (۱۳۳۸)، ش ۱، صص ۱-۱۸. بازچاپ: ده مقاله. صص ۱۸۵-۲۰۲.

۳. واجد شیرازی، محمدجعفر. «شرح یک غزل ملمع از خواجه حافظ شیرازی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۲۰ (۱۳۴۷)، ش ۱، صص ۴-۹. بازچاپ در: شرح و تصحیح مثلثات شیخ اجل سعدی، به کوشش حبیب یغمائی. شیراز، بی‌تا [۱۳۵۶].

4. Nawabi, "The dialect of Shiraz till 9th Century H. (15th A.D.)", Y. Mahyar Nawabi Opera Minora, 1976, pp. 3-20

۵. ترجمه آن: «لهجه شیرازی تا قرن نهم هجری». مجموعه مقالات. ۱۳۵۵، صص ۲۱۱-۲۲۴؛ همو. «تذکره آن ری نهکو بوادی». چیستا، س ۳ (۱۳۶۵)، ش ۸، صص ۵۹۳-۵۹۸. بازچاپ: مجموعه مقالات. ۱۳۷۷، صص ۳۲۳-۳۳۱. همو. «نکته‌ای چند درباره حافظ». فروهر، س ۲۷ (۱۳۷۱)، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۴-۱۵. بازچاپ: مجموعه مقالات. ۱۳۷۷، صص ۳۷۱-۳۹۱.

۶. تصحیح این کتاب موضوع پایان‌نامه کارشناسی ارشد آقای مجید منصوری بوده است. حصول اطلاع از وجود اشعار شیرازی این متن را مدیون دوستان خوبم آقایان جواد بشری و ارحام مرادی هستم. عکس صفحات حاوی اشعار شیرازی نیز به لطف دوست عزیزم آقای محمد افشین‌وفائی فراهم شد. از همه این بزرگواران صمیمانه سپاسگزارم.

۷. محمد بن احمد بن محمد الصوفی السمرقندی. نسیم‌الربیع. نسخه کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگر، ش ف ۹۱۶۵۵۷۶/۱۱ گ ۲۱۸؛ نسخه کتابخانه دانشگاه استانبول، ش ۴۱۱. تعیین شماره برگه از روی عکسی که نزد نگارنده هست امکان‌پذیر نیست.

۸. نوایی تعداد ابیات این قصیده را در نسخه کتابخانه ملک ۳۱ بیت نوشته است. نک: «نکته‌ای چند درباره حافظ». مجموعه مقالات. ۱۳۷۷، ص ۳۷۲.

۹. نوایی تعداد غزل‌های شیرازی بسحاق را بر اساس نسخه کتابخانه ملک دو غزل ثبت کرده و شمار ابیات آن را ۲۱ نوشته است. نک: همانجا.

جدید کاملاً متفاوت است؛ و سه رباعی، جمعاً ۶ بیت (در تصحیح حبیب اصفهانی دو رباعی)^۱. ظاهراً تعداد اشعار شیرازی بسحاق بیش از آن چیزی است که به طبع رسیده^۲ و اگر در نسخ خطی کلیات آثارش به دقت استقصا شود بر این مقدار اضافه خواهد شد.

از میان نسخه‌های مبنای تصحیح رستگار فسایی فقط یک نسخه (کتابخانه ملک، ش ۴۸۴۹) حاوی قصیده شیرازیّه است. در مورد سایر اشعار شیرازی نیز مشخص نشده ضبط آنها بر اساس کدام یک از نسخ خطی مبنای تصحیح می‌باشد. دو نسخه خطی مبنای تصحیح حبیب اصفهانی نیز به کلی مجهول است. با توجه به اختلاف ضبط شیرازیات بسحاق در دو تصحیح نسبتاً معتبر از کلیات او، این اشعار همچنان محتاج به تصحیح مجدد است. آنچه تا به حال از این مواد گویشی مورد مطالعه قرار گرفته غزل سابق‌الذکر^۳ و ۶ بیت از قصیده مذکور در بالاست.^۴

۱۰. جامع‌التواریخ حسنی (تألیف میان ۸۵۵-۸۵۷ق)^۵: این کتاب تألیف حسن بن شهاب‌الدین یزدی مشهور به ابن شهاب منجم و در زمره تواریخ عمومی از خلقت آدم تا روزگار حیات مؤلف است. در خلال کتاب مزبور بیتی از شاعری به نام شاه عاشق (شاه عشق‌بازی) به گویش شیرازی آمده است. ایرج افشار این بیت را برای استفسار در معرض اطلاع محققان گذاشت^۶ و اندکی بعد ماهیار نوایی قرائت صحیح و معنی آن را منتشر نمود^۷. نوایی در شناخت شاعر این شعر دچار خطا شده و به غلط او را شیخ سعدی معرفی کرده است^۸. اما ذکر از این

۱. بسحق اطعمه. کلیات بسحق اطعمه شیرازی. به تصحیح منصور رستگار فسایی. تهران، ۱۳۸۲، ص ۴۸-۵۱، ۱۱۴، ۲۱۲. همو. دیوان اطعمه مولانا ابوسحاق حلاج شیرازی. به تصحیح حبیب اصفهانی. قسطنطنیه، ۱۳۰۳ق، ۲۰-۲۱، ۴۳-۴۴، ۹۹.

۲. نک: Browne, op cit, p. 787. براون، ادوارد. از سعدی تا جامی، تاریخ ادبی ایران از نیمه قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران، چ ۳، ۱۳۵۱، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ نوایی «نکته‌ای چند درباره حافظ»، مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، ص ۳۷۲. همو در جای دیگری مجدداً با استناد به نسخه کتابخانه ملک شمار ابیات شیرازی بسحاق را نزدیک به صد بیت نوشته است. نک: نوایی، «چند غزل از شمس پس ناصر»، نامه فرهنگستان، ص ۲۸.

۳. Browne, op cit, p. 820- 823. در این مقاله غزل مزبور شامل ۱۰ بیت است، اما در واقع بیت اولی که براون به عنوان شعر بسحاق نقل کرده مطلع غزل شاعر دیگری است که بسحاق آن را نقیضه گفته است.

۴. سیفی، علی اصغر. تعلیقات قصیده شیرازیّه. در: کلیات بسحق اطعمه شیرازی، صص ۳۰۱-۳۱۳.

۵. تحقیق در احوال و آثار مؤلف این کتاب یعنی ابن شهاب موضوع پایان‌نامه دکترای مهدی بیانی بوده که تا کنون منتشر نشده است.

۶. افشار، ایرج، «یک بیت شیرازی»، آینده، س ۷ (۱۳۶۰)، ش ۱ و ۲، ص ۴۴.

۷. نوایی، یحیی ماهیار، «یک بیت شیرازی»، آینده، س ۷ (۱۳۶۰)، ش ۷، ص ۵۶۶؛ بازچاپ: مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، صص ۲۹۱-۲۹۲.

۸. نوایی، «یک بیت شیرازی»، ص ۵۶۶؛ همو، «نکته‌ای چند درباره حافظ»، مجموعه مقالات، ۱۳۷۷، ص ۳۷۲؛ همو، «چند غزل از شمس پس ناصر»، ص ۲۷.

شاعر شیرازی که قنّاد بوده و به زبان شیرازی شعر می‌گفته در همین کتاب جامع/التواریخ مضبوط است.^۱ از اینجا معلوم می‌شود در آن ایام کسانی بوده‌اند که به زبان شیرازی شعر می‌گفتند و این از تعدّد شعرای شیرازی‌گوی قرن هشت و نُه نیز استنباط می‌گردد. شاید در آینده با تفحص و تتبع بیشتر در کتب و مجموعه‌ها اشعار بیشتری به گویش شیرازی قدیم فرا چنگ آید.

۱۱. شاه داعی‌الله شیرازی (د. ۸۷۰ق): اشعار شیرازی این شاعر عارف بیش از سایر اشعار قدیم شیرازی مورد توجه و مطالعه محققان بوده است. یکی به واسطه اینکه قبل از پیدا شدن دیوان شمس پس ناصر، مفصل‌ترین نمونه منتشرشده از گویش قدیم شیراز همین اشعار شاه داعی بوده است و دیگر سهولت نسبی فهم این اشعار به واسطه آشنا بودن مضمون و کثرت الفاظ عربی. شیرازیات شاه داعی در جلد دوم کلیات او تحت عنوان «کان ملاحه» به چاپ رسیده است. دیوان کان ملاحه قسمتی از دیوان «صادرات» و دیوان «صادرات» خود بخشی از دواوین سه‌گانه شاه داعی (قدسیات، واردات، صادرات) است که خود شاعر در سال ۸۶۵ق به آن صورت ترتیب داده و به اسامی مذکور مسمّی ساخته است.^۲ کان ملاحه مشتمل است بر یک مقدمه، سه قصیده در مدح پیامبر اکرم، علی بن ابی‌طالب و مشایخ و اکابر و اولیای اهل طریق، شصت و دو غزل که به ترتیب حروف تہجی مرتب شده‌اند، دو ترجیع‌بند، یک ترکیب‌بند، سه قطعه، نُه رباعی و هفت مفرد (مجموعاً ۵۴۱ بیت).^۳ در آخر دیوان کان ملاحه، مثنوی سه گفتار به گویش شیرازی مندرج است که در شرح مراتب سه‌گانه «شریعت، طریقت و حقیقت» سروده شده است و ۱۷۷ بیت دارد.^۴ جز این، در دیوان «واردات» شاه داعی نیز غزل ملمّعی به سه زبان شیرازی، فارسی و عربی در ۹ بیت (۳ بیت شیرازی) مندرج است.^۵

کلیات اشعار شاه داعی را محمد دبیرسیاقی با استفاده از چهار نسخه خطی تصحیح و منتشر کرد. البته یکی از این نسخ فاقد اشعار شیرازی است.^۶ پس از طبع کلیات دو جلدی شاه داعی، ادیب طوسی با اساس قرار دادن نسخه دیگری از مثنوی سه گفتار - که در اختیار داشت - و مقابله آن با چاپ دبیرسیاقی تصحیح مجددی از

۱. نک: غنی، قاسم. تاریخ عصر حافظ. ج ۹، تهران، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. شاه داعی شیرازی. کلیات، بخش دوم مشتمل بر دیوانهای سه‌گانه قدسیات، واردات، صادرات، به انضمام سخن تازه، فیض مجدد. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۳۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۷۴-۴۲۹.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۴۲.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۸۲.

۶. برای آگاهی از نسخ خطی مبنای چاپ دبیرسیاقی نک: شاه داعی شیرازی. کلیات، بخش اول مشتمل بر مثنویهای شش‌گانه مشهور به سه داعی. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۱۸-۲۲.

این مثنوی به همراه آوانویسی، ترجمه و تعلیقات ارائه داد.^۱ کمی بعد نیز الباقی دیوان کان ملاحح را بر اساس طبع دبیرسیاقی و مقابله با نسخ دیگری که مشخصاتشان ذکر نشده، تصحیح و با توضیحاتی منتشر کرد.^۲ پس از او واحد شیرازی با مراجعه به دو نسخه از نسخه‌های اساس طبع دبیرسیاقی، دیوان کان ملاحح را به همراه مثنوی سه گفتار از نو تصحیح و شرح کرد و تلفظ کلمات را نیز بر اساس دو نسخه اساس کارش مشخص نمود. وی غزل ملّشع شاه داعی را نیز جداگانه تصحیح نمود و به چاپ رساند.^۳ ماهیار نوایی هم قصد داشت تا دیوان کان ملاحح را ترجمه کند، اما متأسفانه از این کار منصرف شد.^۴ با این حال وی در برخی از مقالاتش که در خصوص گویش قدیم شیراز نوشته، ابیاتی از شاه داعی را در مقام استشهد آورده و معنی کرده است.^۵ به تازگی محمودجعفری دهقی مجدداً ترکیب‌بند شاه داعی را آوانویسی و ترجمه نموده است.^۶

۱۲. محمود نظام قاری (زنده در ۱۸۶۶ق): منمن معجم دیوان البیسة نظام قاری (تألیف و جمع‌آوری میان سنوات ۸۲۷-۸۶۵ ق) که به اهتمام حبیب اصفهانی به طبع رسیده، محتوی یک غزل ۷ بیتی با تصریح «شیرازی» و ۳ بیت مفرد تحت

۱. ادیب طوسی، محمدمامین. «سه گفتار، به لهجه شیرازی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۷ (۱۳۴۴)، ش ۲، صص ۱۴۹-۱۸۲.
 ۲. ادیب طوسی، محمدمامین. «کان ملاحح به لهجه شیرازی قرن نهم از شاه داعی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۷ (۱۳۴۴)، ش ۳، صص ۳۵۳-۳۷۶. همو. «کان ملاحح». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۷ (۱۳۴۴)، ش ۴، صص ۴۶۶-۴۸۹. همو. «کان ملاحح». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۸ (۱۳۴۵)، ش ۱، صص ۳۳-۴۸. همو. «کان ملاحح». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۸ (۱۳۴۵)، ش ۲، صص ۱۹۷-۲۱۲. همو. «کان ملاحح». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۸ (۱۳۴۵)، ش ۳، صص ۲۸۷-۳۱۰. همو. «کان ملاحح». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۱۸ (۱۳۴۵)، ش ۴، صص ۴۵۹-۴۷۵. بازچاپ به همراه مقاله «سه گفتار به لهجه شیرازی»، به صورت کتاب: ادیب طوسی، محمدمامین. کان ملاحح، سه گفتار، از شاه داعی شیرازی عارف قرن نهم به لهجه قدیم شیرازی. بی‌جا، ۱۳۴۶.

۳. واجد شیرازی، محمدجعفر. «شرح غزل مثلثی از شاه داعی شیرازی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۲۱ (۱۳۴۸)، ش ۱، صص ۳-۸. بازچاپ در: شرح و تصحیح مثلثات شیخ اجل سعدی. به کوشش حبیب یغمائی. شیراز، بی‌تا. [۱۳۵۶].

۴. نوایی، «تذوّل آن ری نهکو بوادی»، مجموعه مقالات. ۱۳۷۷، صص ۳۲۳-۳۲۴.

S. Nawabi, Mahyar, "The dialect of Shiraz till 9th Century H. (15th A.D.)", *Y. Mahyar Nawabi Opera Minora*, 1976, pp. 3-20

و ترجمه آن: «لهجه شیرازی تا قرن نهم هجری». مجموعه مقالات. ۱۳۵۵، صص ۲۱۱-۲۲۴. همو. «زبان مردم شیراز در زمان سعدی و حافظ». کنگره جهانی سعدی و حافظ. شیراز، ۱۳۵۰، صص ۱-۱۷. بازچاپ: مجموعه مقالات. ۱۳۵۵، صص ۲۳۷-۲۵۳.

۶. جعفری دهقی، محمود. «ترکیب‌بندی از شاه داعی‌الله شیرازی شاعر سده نهم هجری به گویش شیرازی کهن». جریه بر خاک، یادنامه استاد دکتر یحیی ماهیار نوایی. به کوشش محمود جعفری دهقی. تهران، ۱۳۸۷، صص ۱۱-۱۸.

عنوان «فهلویات» است که به ظن قوی به گویش شیرازی می‌باشد.^۱ متنی که محمد مشیری از دیوان البسه چاپ کرده، در ضبط اشعار شیرازی هیچ اختلافی با طبع قبلی ندارد.^۲ ادوارد براون در مقاله سابق‌الذکر خود به شعری از نظام قاری، منقول در نسخه اشعار گویشی که در دسترسش بوده اشاره کرده اما نمونه‌ای از ابیات آن را نیآورده و درباره زبان آن نیز توضیحی نداده است.^۳ همو درباره نظام قاری نوشته است که مقدار زیادی اشعار به لهجه محلی (فهلویات و شیرازیات) دارد، اما مأخذی به دست نداده است.^۴

افزون بر نمونه‌های فوق، مقدار قابل توجهی مفردات زبانی نیز از گویش قدیم شیراز (و یا سایر گویشهای منطقه فارس) به جا مانده است که بررسی آنها ما را در شناخت بهتر این گویش یاری می‌دهد. این مفردات، تا آنجا که نگارنده اطلاع حاصل کرده، در متونی چون *الموازنه حمزه اصفهانی*^۵، *الصیدنه ابوریحان بیرونی*^۶، *لغت فرس اسدی*^۷، *کلیات سعدی*^۸، *اختیارات بدیعی*^۹، *صاحاح لادویه* (ذیل اختیارات بدیعی)^{۱۰}، *مناهل الانظار*^{۱۱}، *صاحاح الفرس*^{۱۲}، *شرفنامه منیری*^{۱۳}، *فرهنگ فارسی وفایی*^{۱۴}، *فرهنگ جهانگیری*^{۱۵}، *مجمع‌الفرس*

۱. نظام قاری، محمود بن امیر احمد. *دیوان البسه*. به تصحیح حبیب اصفهانی. استانبول، ۱۳۰۴ق، ص ۳۳۳ ...
 ۲. نظام قاری، محمود بن امیر احمد. *دیوان البسه*. به کوشش محمد مشیری. تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۹ و ۱۲۸. متنی که مشیری به طبع رسانده در واقع افست تصحیح حبیب اصفهانی است. با این تفاوت که مشیری با در اختیار داشتن دو نسخه دیگر از این دیوان حتی‌المقدور نمونه‌های عکسی را حک و اصلاح کرده است.
 ۳. Browne, op cit, p. 789- 790.

۴. براون، *از سعدی تا جامی*، ص ۴۶۷-۴۷۲.
 ۵. نک: صادقی، علی‌اشرف. «قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی». *نامه ایران باستان*، س ۲ (۱۳۸۱)، ش ۱، صص ۳-۶۲.
 ۶. نک: کیا، صادق. *واژه‌های گویشی ایرانی در نوشته‌های بیرونی*. با همکاری محمدتقی راشد محصل. تهران، ۱۳۵۳؛ *ابوریحان بیرونی*. صیدنه. ترجمه فارسی نیمه اول قرن هشتم هجری از ابوبکر علی بن عثمان کاسانی. به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار. ج ۲، تهران، ۱۳۵۸.
 ۷. نک: کیا، صادق. «واژه‌های محلی ایرانی در لغت فرس اسدی». *ایران‌کوده*، ۱۳۲۴، ش ۳، صص ۳-۵.
 ۸. سعدی. *کلیات سعدی*، ص ۳۲۳.
 ۹. نک: صادقی، علی‌اشرف. «لغات شیرازی و سایر لغات گویشی در اختیارات بدیعی». *مجموعه مقالات نخستین هم‌اندیشی گویش‌شناسی ایران*. به کوشش حسن رضائی باغبیدی. تهران، ۱۳۸۱، صص ۳۴۹-۳۷۶.
 ۱۰. نک: افشار، ایرج. «فهرست اجمالی چهل مجموعه»، *فرهنگ ایران زمین*، ج ۳۰، صص ۵۳۶-۶۲۷، صص ۵۹۵-۵۹۸.

۱۱. نک: صادقی، علی‌اشرف. «لغات لاری و گرمسیری از قرن نهم». *مجله زبان‌شناسی*، س ۲ (۱۳۶۴)، ش ۲، صص ۳۳-۴۲.
 ۱۲. نک: کیا، صادق. *واژه‌های گویش در ۸ واژه‌نامه فارسی*. تهران، ۱۳۵۷، ص ۶۴.
 ۱۳. قوام فاروقی، شرفنامه منیری، ج ۱ ص ۱۰۲، ۲۴۲ ج ۲، ص ۵۵۷، ۱۰۸۸.
 ۱۴. نک: کیا، صادق. *واژه‌های گویشی در هشت واژه‌نامه فارسی*. تهران، ۱۳۵-۱۳۱؛ وفایی، حسین. *فرهنگ فارسی*. به کوشش تن هوی جو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۵، ۲۲، ۳۰، ۴۴، ۴۵، ۵۸، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۰. ذکر این منبع را مدیون تذکر دوست آقای ارحام مرادی هستم.
 ۱۵. جمال‌الدین حسین انجو شیرازی. *فرهنگ جهانگیری*. به تصحیح رحیم عقیفی. ج ۳. مشهد، ۱۳۵۱ و ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۳۱۱، ۳۲۵، ۴۴۶، ۴۶۴، ۴۷۶، ۵۳۳، ۵۶۴، ۵۸۱، ۶۳۴، ۶۷۰، ۷۱۵، ۸۲۸، ۸۳۲، ۸۹۴، ۹۵۹، ۹۶۱، ۱۱۹۲، ج ۲، ص ۱۴۱۲، ۱۴۲۸، ۱۵۳۷، ۱۶۹۲، ۱۷۵۸، ۱۸۱۷، ۱۸۵۶، ۱۹۰۰، ۱۹۵۷، ۲۰۲۹، ۲۰۵۰، ۲۲۱۴، ۲۲۶۴. موارد فوق با استفاده از بانک شواهد گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی یافته شده است.

سروری^۱، برهان قاطع^۲، نصف جهان فی تعریف الاصفهان^۳ و سفره اطعمه^۴ آمده است و اگر متون از این دست استقصاء تامّ شود حتماً بر تعداد آنها اضافه خواهد شد.

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. محمد قاسم بن حاجی محمد کاشانی. فرهنگ مجمع الفرس. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. ۳ ج، تهران، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۳۱، ۵۷، ۷۱، ۹۰، ۱۰۲، ۱۶۶، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۶۱، ۳۹۵.
۲. نک: کیا، صادق. «واژه‌های محلی ایرانی در برهان قاطع». / ایران‌کوده، ۱۳۲۴، ش ۳، صص ۶-۱۳.
۳. محمد مهدی بن محمدرضا الاصفهانی. نصف جهان فی تعریف الاصفهان. به تصحیح منوچهر ستوده. تهران- اصفهان، ۱۳۴۰، ص ۳۰۴.
۴. علی اکبر خان آشپزباشی. سفره اطعمه. چاپ عکسی. تهران، ۱۳۵۳، ص ۶۶.

پیام داریوش در یکی از سنگ نوشته‌های آرامگاه در نقش رستم و مقایسه با سخنانش در دیگر کتیبه‌ها

بدرالزمان قریب

عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

شادروان دکتر حمید محمدی، مدتی سردبیر مجله‌ای به نام خرد و کوشش بود که در دانشگاه شیراز منتشر می‌شد. نام خرد و کوشش الهام گرفته از دو واژه کتیبه آرامگاه داریوش بود که روایت دیگر آن در لوحه از پسرش خشیارشا، سال ۱۳۴۵ کشف شد.

در این پژوهش نقش این دو واژه کلیدی خرد (xraθu در داریوش - xratu در خشیارشا) و arurasta که با ترجمه‌های گوناگون روبرو شده است و در واقع معنای "توانایی، مهارت، دلاوری، کارایی (و بیشتر در معنای هنر شاهنامه) می‌باشد، بررسی و بازتاب این دو ویژگی را در یک فرمانروا، با تحلیل و ترجمه آخرین پیام داریوش که در نزدیکترین محل به مزارش است، (با ترجمه‌های DNb و XPl) داده می‌شود.

در کتیبه فارسی باستان آرامگاه که در کنار در ورودی مزار داریوش نوشته شده و به DNb معروف است، داریوش خود را به هیأت یک شاه آرمانی معرفی می‌کند. ویژگی‌های این فرمانروا چیست ؟

(۱) شاهی که خداوند به او خرد و توانایی عطا فرموده است .

دو واژه xraθu - xratu/ aruvasta یکی نماد نیروی عقلانی و دیگری نماد نیروی بدنی و مهارت و استعداد های جسمانی اوست .

(۲) به راستی می‌گراید و راست را دوست دارد و از دروغ می‌پرهیزد.

(۳) پیرو عدل و داد است : نه خواست اوست که توانا به ناتوان ستم کند و نه ناتوان به توانا آسیب رساند .

(۴) آنچه راست است کام اوست و دروغزن را دوست ندارد.

- (۵) خود رای نیست: در هنگام خشم خویشتن‌دار است و همیشه بر اراده خویش فرمانروا.
- (۶) دادگر است: آنکه همکاری کند به اندازه خدمتش پاداش می‌دهد و تبهکار را در حد تبهکاریش پرسجو می‌کند. نه تاب آن دارد که کسی تبهکاری کند و نه آنکه تبهکار کیفر نبیند.
- (۷) در داوری باید شهادت هر دو طرف را بشنود: به بدگویی کسی علیه دیگری بدون رعایت شهادت هر دو طرف رای نمی‌دهد.
- (۸) حق‌شناس است: هر کسی را به اندازه خدمتی که در توانش است پاداش می‌دهد و خشنود و خرسند می‌شود (تبعیض روا نمی‌دارد).
- (۹) بخشایش‌گر است و به نیکوکاران و خدمتگزاران بسیار می‌دهد.^۱
- (۱۰) آنچنان است نیروی هوش و قدرت فرمانش که اگر عمل او را چه در دربار، چه در کارزار ببینی یا بشنوی بر مهارت و کاردانی او که علاوه بر فکر و هوش اوست (پی می‌بری).
- (۱۱) با این مهارت (و نیرو) که تن او توان آن را دارد جنگاورست، خوب جنگاوری.
- (۱۲) چنانچه در جایگاه (میدان کارزار) قرار گیرد، چه دشمن را ببیند و چه نبیند.
- (۱۳) با نیروی هوش و سرعت فرمان در هنگام ترس و وحشت بهتر (از همه) فکر می‌کند چه دشمن (شورش) را ببیند یا نبیند.
- (۱۴) ورزیده است، هم در دو دست و هم در دوا. سوارکاری ماهر، کمانگیری دلیر و نیزه‌افکنی بی‌نظیر است چه پیاده، چه سواره.
- داریوش این هنرها را هدیه‌ای از اهورامزدا می‌داند و آنچه کرده است در پرتو عنایت این هنرهای اهدایی خداوند می‌شمارد.^۲
- این چکیده‌ایست از تصویر شاه آرمانی داریوش که می‌توان آن را "آئین شهریاری" نامید و داریوش می‌خواهد خود را در آن آئینه جای دهد و در قالب پیامی به گوش جهانیان برساند. پیامی که پس از مرگش جانشینانش بشنوند و پند گیرند. (ترجمه فارسی به سوم شخص است و صورت اصلی آن که به اول شخص و از خود داریوش است، به آوانویسی داده شده است).^۳

۱. این سطر تنها در لوحه خشایارشا است و در سنگ نوشته آرامگاه داریوش نیست (احتمالاً "غفلت سنگ نگار باعث شده است").

۲. دو بند آخر کتیبه داریوش شامل ده سطر اندرزی است که به یکی از جوانان جامعه (احتمالاً از آنانکه در صف سربازان جاودان یا فرماندهان آینده قرار می‌گیرند) می‌دهد: قسمت زیادی از آن بازسازی و سطرهای پایانی آن تقریباً "ناخوانا است به عقیده سیمز ویلیامز که آن را با کمک روایت آرامی خوانده است این دو بند ارتباط مستقیمی با اصل سنگ نوشته آرامگاه ندارد.

۳. در پایان مقاله داده شده است.

حال باید دید خشایارشا پسر و جانشین او نیز چنین اندیشه‌ای داشته است که پیامی مانند پدر در آرامگاهش برای آیندگان بگذارد. تا چهل سال پیش مدرک قابل قبولی در دست نبود. این انتظار در سال ۱۳۴۵ بسر آمد و لوحه‌ای که در ۲ کیلومتری تخت جمشید با تیغه تراکتور کشاورزی از دل خاک بیرون آمد نشان داد که خشایارشا دقیقاً سخنان پدر را تکرار کرده است. من در آن زمان در دانشگاه شیراز بودم و افتخار داشتم که یکی از نخستین رمزگشایان این لوحه باشم و به آن شناسنامه XPI بدهم. لوحه‌ای است چهارگوش به ضلع ۵۳/۵ سانتیمتر و ضخامت ۱۰ سانتیمتر که هر طرف ۲۶ سطر و در هر دو لبه آن ۲ سطر و در کل ۵۶ سطر خط میخی فارسی باستان نوشته شده است. به جز سطح روی کتیبه که احتمالاً با تیغه تراکتور برخورد کرده و آسیب دیده، قسمت‌های دیگر لوحه سالم است.

از آنجا که لوحه فضای کوچکتری از سینه کوه نقش رستم داشته، دو بند آخر کتیبه داریوش در آن نیست. اما دو جمله‌ای که سنگ‌نویس کتیبه داریوش در نقش رستم فراموش کرده بنویسد در وسط لوحه خشایارشا دیده می‌شود. نام خشایارشا نیز بجای داریوش در دو جمله، بخش نخست آن آخر سطر چهارم "خش" و بخش دومش در وسط سطر پنجم "یارشا" خوانده می‌شود که با ترکیب این دو، انتساب آن بر خشایارشا مسلم می‌گردد.

اگر این کتیبه را با نوشته‌های دیگر داریوش مقایسه کنیم، مشترکات و اختلافات آنها را می‌بینیم. داریوش معمولاً در ابتدای بیشتر نوشته‌هایش اهورامزدا خدای بزرگ را آفریننده آسمان، زمین و انسان می‌نامد.

haya avam asmānam adā, haya imām bumim adā, haya martiyam adā,

در این کتیبه داریوش اهورامزدا را آفریننده *frašam* می‌خواند. معنای آن با چند شاهد در فارسی باستان "بترین، بالاترین، متعالی‌ترین چیز" است (بامقایسه با اوستا). کنت آن را "excellent(work)" و ر. اشمیت "marvelous(creation)" و لوکوک "beau" می‌نامد. *ima frašam taya vainataiy*.

می‌توان آن را (خلقت) شگفت‌انگیز (که دیده می‌شود) ترجمه کرد. باید دید چرا در این کتیبه فرَشَم جانشین آسمان، زمین و انسان شده است. آیا داریوش خلقت کل جهان را "شگفت‌انگیز" می‌داند و آن را یک "زیبایی" توصیف می‌کند؟

داریوش در همه کتیبه‌هایش اهورامزدا را خدای بزرگ می‌نامد، با اراده و خواست اوست که هر کاری را انجام می‌دهد، واژه‌های *vašnā auramazdāhā* در همه نوشته‌های داریوش و دیگر شاهان هخامنشی شاهد دارد. همچنین از اهورامزدا یاری می‌طلبد و اهورامزدا او را کمک می‌کند:

Auramazdā upastam abara و از او می‌خواهد خودش، کشورش و کارهایش را بیاید: (در ستون پنجم بیستون "اهورمزدا را می‌پرستد" جمله‌ای که در لوحه دیوهای خشیارشا نیز تکرار می‌شود).

در کتیبه بیستون بیشتر از پیروزی‌های خود و سرکوبی شورشیان سخن می‌گوید و همچنین برای نگهداری آن نوشته و پیکره‌ها سفارش می‌کند (DB). در کتیبه‌های تخت جمشید از ساختن قصر تچر (tačara, DPa) یا دعا برای نگهداری کشورش از سه آسیب: سپاه دشمن، سال بد و دروغ (DPd)؛ یا فهرست کشورهای پیرو و سفارش برای نگهداری سپاه پارس (DPe) یا از گسترش امپراتوری خود از سکا‌های آنسوی سغد و حبشه و از هند تا لیدیا و ساردیس، در لوحه‌های طلا و نقره DPh سخن می‌رانند. در کتیبه شوش از ساختمان کاخ و چگونگی فراهم آوردن مصالح، ابزار و افراد صنعتگر و پیشه‌ور برای ساختن قصر آپادانا (DSf) یاد می‌کند. حتی در نوشته دیگر آرامگاه که در قسمت بالا و در کنار پیکره‌ها (کتیبه DNa) قرار گرفته است و احتمالاً "همراه با نقش داریوش پیش از کتیبه مورد نظر ما، حک شده است داریوش فهرست کشورهای پیرو را که به سی کشور می‌رسد ذکر می‌کند، با ترتیبی که از اقوام ایرانی‌زبان آغاز می‌کند و به اقوام غیرایرانی‌زبان ختم می‌شود، و نمایندگانشان تخت او را به صورت نمادین بر دوش می‌برند.

سخن مهم او در این نوشته این است که: "اگر می‌خواهی بدانی نیزه مرد پارسی تا کجا رفته است، به پیکرهایی که تخت مرا می‌برند بنگر."

در کتیبه سوئز از ساختمان آبراهی که رود نیل را به دریایی که به پارس می‌پیوندد سخن می‌رانند. اهمیت این کتیبه امروز بیشتر به چشم می‌خورد؛ زیرا سخن داریوش شاید نخستین مأخذ تاریخی از نام خلیج فارس باشد. (DZc)

imām yauviyam kantana iy hačā pirāva nāma rauta taya mudrāy iy danuvatiy
abi y draya taya hačā pārsā aitiy

مقایسه نوشته‌های دیگر داریوش با کتیبه آرامگاه که آخرین سخنان اوست، این تصور را القا می‌کند که شاید DNb نوعی وصیت نامه او باشد. پیام داریوش اندرز پادشاهان ساسانی را هنگام مرگ به یاد می‌آورد. داریوش شاید شاه آرمانی (همانند فریدون و کیخسرو آنسان که فردوسی در شاهنامه به تصویر کشیده است) نباشد، اما او می‌خواهد یک شاه آرمانی را در این سنگ نوشته که درد دل یک فرمانروای پیر در هنگام مرگ است بیان کند. شاید جانشینانش پند گیرند و از تجاوز به حقوق مدنی و دینی رعایای خود بپرهیزند و از این راه بنیاد امپراتوری وسیعی که بنا نموده است، سست نگردد.

در پایان این پژوهش، پیام داریوش را در وصیت‌نامه از زبان خودش و با کمک لوحه خشیارشا XPL همراه با دو بند آخر سنگ‌نوشته DNb نقل می‌کنیم.

ترجمه دو بند پایانی کتیبه آرامگاه داریوش با کمک متن آرامی توسط سیمز - ویلیامز انجام گرفت (۱۹۸۱). دانشمندان پیش از او، وایسباخ، هرتسفلد، کنت، هینتس، این متن آرامی را ترجمه روایت بابلی (ستون پنجم) کتیبه بیستون می‌پنداشتند. سیمز - ویلیامز به درستی آن را برگردان فارسی باستان کتیبه آرامگاه DNb (سطر ۵۰-۶۰) شناسائی کرد. با کمک متن آرامی بندهای ناخوانای کتیبه DNb را ترجمه نمود. برگردان اشمیت که بعد از سیمز ویلیامز کرده است با ترجمه سیمز ویلیامز اندکی اختلاف دارد.

ترجمه کامل کتیبه آرامگاه داریوش DNb همراه لوحه خیشارشا XPI

۱- خدای بزرگ است اهورامزدا که این شگفتی^۱ (آفرینش شگفت انگیز) را که دیده می‌شود آفرید، که شادی را برای مردم (انسان) آفرید که خرد و توان را به داریوش شاه ارزانی داشت DNb1-5 [به خیشارشا ارزانی داشت (XPI1-5)].

۲- می‌گوید داریوش شاه، به خواست اهورامزدا آنچه‌انام که راست را دوست هستم و دروغ را دوست نیستم [خیشارشا می‌گوید... من راستی^۲ = arta را دوست هستم و دروغ را دوست نیستم (DNb5-8, XPI5-8)]

۳- کام من نیست که ناتوان به خاطر توانا آزار ببند ... نیز کام من نیست (به) توانا از طرف ناتوان آسیب رسد. (DNb8-11, XPI 9-12)

۴- آنچه راست است آن کام من است. مردی که پیرو دروغ است (مرد دروغزن) را دوست نیستم. (DNb11-12, XPI2-14)

۵- تندخو نیستم، هرآنچه در نزاع برایم روی دهد، سخت خویشتن دارم، بر اراده خویش فرمانروا هستم. (DNb13-15, XPI 14-17)

۶- مردی که همکاری (هم‌کوشی) کند، طبق همکاری می‌پرورم (پاداش می‌دهم) آن که تبهکاری کند برابر تبهکاریش پرسش (کیفر) می‌کنم. کام من نیست که مردی تبهکاری کند، نیز کام من نیست اگر تبهکاری کرد پرسش نشود / پادافره نبیند.

(DNb16-21, XPI17-23)

۷- آنچه مردی علیه مردی گوید مرا باور نشود تا شهادت هر دو را شنیده باشم،

۱. fraša = شگفتی / زیبایی ، جانشین آسمان، زمین و انسان. چرا داریوش این آفرینش شگفت‌انگیزی که دیده می‌شود را جانشین تثلیث آسمان ، زمین و انسان کرده است؟ این مجموعه جهان اکبر و جهان اصغر فلاسفه است.
۲. رک قریب ۱۳۸۶ پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه ص ۲۳-۴۴، یادداشت‌های افزوده ص ۵۵-۳۰ اگر خوانش G.Schweiger, 1998 درست باشد ، همه معانی " arta " عدل، نظم و راستی " می‌تواند در این جمله منظور گردد.

(DNb21-24, XPI23-25)

[شهادت هر دو را بشنوم XPI26]

۸- آنچه مردی به اندازه توانش انجام دهد یا آورد، از او خشنود می‌شوم و مرا بس کام است و از وی خرسند هستم و امن بسیار می‌دهم مردان وفادار را^۱ (DNb24-27, XPI26-31)

۱۰- آنچه‌ای است هوش و فرمان من، هنگامی که تو ببینی یا بشنوی آنچه من کرده‌ام، چه در کاخ، چه کارزار، این است توانائی من علاوه بر فکر و هوشم. (DNb27-39, XPI31-36) (لوکک: اینست سلطه من بر اندیشه و هوشم).

۱۱-۱۲- این است همچنین توان من تا تن من تاب دارد (اشمیت: تن من نیرومند است) (لوکک: آنچه تن من می‌تواند بکند)، جنگاورم، خوب جنگاوری.

همین که هوشم در جایگاه قرار گیرد (اشمیت: جای درست). چه شورش را ببینم و چه نبینم، آنگاه با هوش و فرمان فراتر از هراس می‌اندیشم چه شورش را ببینم و چه نبینم. (اشمیت: خود را برتر از هراس می‌نگرم، لوکک: با همین نیروی درک و اراده بر هراس پیروز می‌شوم)

(DNb32-40, XPI36-44)

۱۳- ورزیده هستم چه با دودست و چه با دو پا، سوار (کار)م خوب سوار (کاری). کمانگیری خوب کمانگیری، هم پیاده، هم سوار، نیزه افکنم، خوب نیزه افکنی، هم پیاده، هم سوار.

(DNb40-45, XPI44-50)

(اشمیت yaumanis را "پرشور در ضد حمله" معنی کرده است. در اینجا به پیروی از کنت "تعلیم دیده، ورزیده" که با دو صفت در دو دست و پا بهتر هم‌آهنگی دارد برگزیده شده است.

۱۴- اینها هنرهایی است که اهورامزدا بر من ارزانی داشت (فرو فرستاد)، و من تاب بردن آنها را داشتم به خواست اهورمزدا آنچه کرده من است با این هنرهایی که اهورمزدا مرا ارزانی داشت کرده‌ام. (DNb45-49, XPI50-54) [اهورمزدا مرا و آنچه کرده من است بپایاد: تنها در XPI54-56]

۱۵- ای مرد جوان! خود را خوب بشناس و بشناسان... چگونه هستی، چگونه هست هنرهای تو و چگونه است رفتار تو... ترا خوش نیاید آنچه در گوش تو گفته شود، آن را نیز بشنو که آشکارا گفته شود DNb50-55 (آنچه افزون بر آن گفته می‌شود: اشمیت ۴۱، ۲۰۰).

۱. قسمت [] فقط در XPI آمده است.

۲. برای ترجمه واژه به واژه متن آرامی، رک سیمز ویلیامز "بند آخر کتیبه آرامگاه داریوش DNb، BSOAS، در ۱۹۸۱ ص ۷-۱ و اختلاف آن با اشمیت ۲۰۰ ص ۳۹ و ۴۱-۴۴.

۱۶- ای مرد جوان: ترا زیبا (به نظر) نیاید، آنچه (توانا/ زورمند) کند، آن را نیز ببین که ناتوان کند، ای مرد جوان... به شادی ناپایدار / نالاستوار اعتماد مکن... اجازه مده/پناه مبر... (الشمیت (۴۱/۲۰۰): ای مرد جوان خود را بر علیه ...؟ نیز در ضد حمله پرشور مباش؟ برای شادی پربرکت ؟ (DNb50-60)

آوانویسی متن کتیبه

1- бага vazarka Auramazdā haya adadā (XPL 1: ada) ima frašam taya vainataiy, haya adadā šiyātim martiyahyā, haya xraθum

(XPL 3:xratum) utā aruvastam upariy Darayavaum (XPL 4:Xšayaršām) xšāyaθiyam niyasaya (DNb 1-5).

2- θātiy Dārayavauš (XPL 5:Xšayaršām) xšāyaθiya: vasnā Auramazdāhā (XPL 6: Auramazdahā arta [m] [dauštā] ahmiy) avākaram ami (XPL ahmiy for ami everywhere), taya rāstam dauštā ami, miθa naiy dauštā ami (DNb 7-8). (XPL apud Schweiger 1998 & 2001).

3- naimā kāma, taya skauθiš tunuvatahyā rādey miθa kariyaiš, naimā ava kāma, taya tunuvā skauθaiš rādiy miθa kariyaiš (DNb 8-11), (XPL 9-12).

4- Taya rāstam ava mām kāma; martiyam draujanam naiy daštā ami (DNb 11-12), (XPL 12-14)

5- naiy manauviš ami; yacimaiy partanayā (XPL 15: yacamaiy partanāyāy) bavatiy, daršam dārayāmiy manahā (XPL 16: manahyā); uvaipašiyahayā daršam xšayamna ami (DNb 13-15).

6- martiya haya hantaxšataiy, anudim (XPL 18:anu) hankartahyā avaθādim paribarāmiy, haya vināθayatiy, anudim vināstahya avaθā (XPL 20:-) parsāmiy; naimā kāma, taya martiya vināθayaiš, naipatimā ava kāma, yadiy vinaθayāiš, naiy fraθiyaiš (DNb 16-21).

7- martiya taya pari (XPL 24:upariy) martiyam θatiy ava mām naiy varnavataiy yātā ubānām handugām āxšnavaiy (in XPL 26: āxšnumiy) (Schmitt 2000, DNb 23-24). Uradanām..., āxšnutiy (Kent:1953, DNb3-24)

8- martiya taya kunautiy yadivā ābaratiy anyv taumanšaiy (XPL 28:taumā), avanā (XPL 28:avanāšai) xšnuta bavāmiy utā mām vasiy (XPL 29:vasai) kāma utā uθanduš (kent:1953, DNb 27:uxšnauš) ami (Schmitt 2000, DNb 24-27).

9- utā vasai dadāmiy agariyānām martiyānām (DNb 27), (XPL30-31).

10- avākaramcimaiy (XPL 31f:avākarammai) uši (XPL 32:ušiā) uta framānā yaθāmai y taya kartam vaināhy yadivā āxšnavāhaiy utā viθiyā utā spāyantiyāyā, aitamai aruvastam upare manašcā (xpl 36:manasca) ušicā (DNb27-32)

11&12- imapatimaiy(XPL 36:imapatimai) aruvstam tayamaiy tanūš tāvayatiy, hamaranakara amiy ušhamaranakara; hakarammai ušiyā gaṭava hištanti, yaci vaināmiy hamīṭiyam, yaciy naiy vaināmiy; utā ušibiyā uta framānāyā adakai fratara(XPL 42:fraṭara) maniṭiyaiy afuvāyā , yadiy vaināmiy hamīṭiyam yaṭa yadiy naiy vaināmiy(DNb 32-40).

13- yāumainis amiy utā dastaibiyā utā pādaibiyā, asabāra uvasabāra amiy, ṭanuvaniya uṭanuvaniya amiy utā pastiš utā asabāra, arštika amiy uvarštika uta pastiš utā asabāra(DNb 40-45), (XPI 44-50).

14- imā ūnarā, tayā Auramazdā upariy mām niyasaya, utādiš atāvayam bartanaiy, vašnā Auramazdahā tayāmai kartm, imaibiš ūnaraibiš akunavam, tayā mām Auramazkā upariy niyasaya(DNb 45-49),(XPI 50-55).

mam Auramazdā pātu utā tayamai kartm(XPL55-56).

15- marikā , dršam azdā kušuvā, ciyākaram ahi, ciyākaramtai ūnarā, ciyākaramtai parīyanam; mātaṭ ava vahištm ṭadaya, tayataṭ gaušāyā ṭanhyāti; avašci āxšnudi, taya paratar ṭanhyāti(50-55).

16-marikā, mātaṭ ava naiḅam ṭadaya, taya... kunavāti; taya skaṭhiš kunavāti, avašci diḅi; marikā,... mā patiyatāya..., māpati šiyātiyā ayāumajniš bavāhi... mā ravṭa(n) tu.../(55-60).

Aramic version: Sims- -Williams. BSOAS,1981 P.1-7.

3]hwd' 'yk zy 'byd 'nt w' [yk] hlktk

4 'd]nk y' mr šm' zy ptr y' mr

5 y']bd zy mskn y 'bd zk hzy 'p qdmtk

6]twbk 'ymnš thwh [] rklyk 'l yldn

منابع

Gershevitch,I,“ Old Oranian Literature”, Handbuch der Orientalistik, Iranistik, Literature. I, p5-10, Brill, 1968.

Gharib,B,“A Newly found Old Persian Inscription” XPI, Iraica Antiqua, Vol VIII,54-69,and Pl.XVII, Brill,1968.

Hinz,W,Altiranische funden und Forschungen, Berlin, 1969.

Kent,R.G.,Old Persin Grammar, Texts, Lexicon, America Oriental society, p.138-140, New Haven, 1953

Lecoq, P., Les Inscriptions de la Perse Achemenide , p 120-123,1997.

Mayrhofer, M., Supplement zur Sammlung der Altpersischen Inschriften, Wien, 1975.

Schmitt, R., The Old Persian Inscriptions, of Naqsh-e Rostam and Persepolis, Corpus Inscriptionum Iranicarum, School of Oriental and African studies, London, 2000, DNB, 33-44, XPI, 99-105.

_____, Epigraphisch-exegetische Problem der Altpersischen Texte "DNb" und "XPI": Teil I, Bulletin of the Asia Institute, 10, 1996, p. 15-23.

_____, Epigraphisch-exegetische Problem der Altpersischen Texte "DNb" und "XPI": Teil III, Archaische Mitteilungen aus Iran und Turan, 29, 1997, p. 271-279.

Sims-Williams, N., The final paragraph of the tomb-inscription of Darius I, (DNb, 50-60): the Old Persian text in the light of an Aramaic version. BSOAS, 44, 1981, 1-7.

Schweiger, G., 1998, Kritische Newedition der Achaemenidischen Keilschriften, vol. 1. 40. vol 2.

ابریشم تخاری و درخت آسوری

کتایون مزدایور

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

درخت آسوری (۱۳۴۶)، ماهیار نوابی؛ تفضلی، ۱۳۷۶، صص ۲۵۶-۲۵۹) قطعه کوتاهی (متن‌های پهلوی، صص ۱۰۹-۱۱۴) است به پهلوی. زبان آن را اصلاً پهلوی اشکانی دانسته‌اند و نه فارسی میانه و نیز شعر است و نه نثر. در آن، مناظره شیرینی میان بز و درخت آسوری، یعنی درخت خرما می‌آید.

در نوشته‌های سومری و اکدی، مناظره گونه ادبی متمایزی را می‌سازد و درخت آسوری را باید دنباله آن سنت دانست (تفضلی، همانجا؛ شکّی، ۱۹۷۵، صص ۶۴-۶۵؛ دانشمند، ۱۳۸۳، صص ۲۳-۲۴). شکل‌های تازه‌تری را از این گونه مناظره می‌شناسیم: در فارسی یهودی مناظره‌ای به نام «میش و رز» نظیر آن است و نیز در پاسخ به شادروان ابوالقاسم انجوی شیرازی از بودن مناظره «میش و رز» در فرهنگ مردم در روستاهای یزد گزارش شده است.^۱ در حومه یزد، در حدود دهه‌های بیست تا چهل، مناظره‌هایی از این دست، مثلاً مناظره میان شتر و موتور، یعنی اتومبیل، زبانزد بود.

حدس می‌زنند که درخت آسوری نیز نخست شکلی شفاهی داشته و سپس به کتابت درآمده باشد. به هر شمار، آن را می‌باید در رسته نوشته‌های غیردینی پهلوی جای داد با واژه‌هایی که فقط در همین جای به ضبط رسیده است. این واژه‌ها به زندگانی روزمره و دور از «صناعت دبیری» بازمی‌گردد و چون از سبک نوشتاری زبان فاصله می‌گیرد، خواندن متن را دشوار می‌کند.

شادروان استاد ماهیار نوابی، که در حقیقت با خوانش وی درخت/سوری مفهوم و زنده گشته است، به پیروی از نخست بنویست و سپس هنینگ، وزن شعر را در سراسر منظومه بازیابی و متن را تقطیع کرده است. این مرهون طبع شعر استاد است و دانش وی از ادب و لغت فارسی میانجی در قرائت واژه‌های ناخوانده. گر هگشایی ایشان در این راه، راه را برای جستجوی بیشتر هموار ساخته است. واژه‌هایی چون *gdyp* *gēp*، به معنای «شکنبه» در «گیپا» (درخت آسوریگ، گزارش ماهیار نوابی، ص ۱۲۴، س ۱۹) و «نعلین» (همان، ص ۱۰۹، س ۱۲؛ *nālēn*، یعنی «چوبی، کفش چوبی و ارزان» با *ēn*- نسبت و *nāl* که صورت دیگر *nadr* و **nard* است و «ترده» فارسی از آن) در درخت/سوری ضبط است و قرائت استاد نوابی.

یکی از این واژه‌های عامیانه و دور از سبک نوشتاری زبان، «انبان» است. بز در برابر فخر فروشی درخت خرما به فرآورده‌های خود و نقش خویش در حیات اقتصادی و اجتماعی مردمان، به انبان می‌نزد که آن را از پوست بز می‌سازند و از چیزهایی که بازرگانان در آن می‌گذارند و در «ایران‌شهر» می‌فروشند، نام می‌برد (همان، صص ۶۸-۷۱ و صص ۲۲-۲۳: بندهای ۴۲ و نیز ۴۳ در متن‌های پهلوی):

ambān aṣ man karēnd
kē nān ud **pust** ud panīr
kāpūr ud mušk syā(w)
was yāmag šahwār
pad ambān āwarēnd

wāžārgānān wasnād
harwīn rōyn-xwardīg
ud **xaz** tuxārīg
padmōžan kanīgān
frāž ō šahr čē ērān

بازارگانان و سناد [برای بازرگانان]

(و) هرگونه روغن خورده^۱

و خز تخری

پوشاک کنیزان

فراز به شهر ایران [کشور ایران]

«انبان از من کنند

که نان و پُست و پنیر

کافور و مُشک سیاه

بس جامه شاهوار

به انبان آورند

در این چند پاره شعر، درباره دو واژه *xaz* و *pust/pist*، که به ترتیب در مصراع دوم از بیت ۷۹ (نوابی، ص ۷۰ و ۷۱؛ متن‌های پهلوی، ص ۱۱۲، س ۱۰) و مصراع یکم از بیت ۷۸ (نوابی،

۱. در تأیید صحت این قرائت باید افزود که بافت **ca'c(c)** به آسانی بدل به **cāc(c)** فارسی می‌شود؛ مثلاً واژه «تعطیل» در تداول عامه گاهی بصورت *tātil* به تلفظ درمی‌آید. همین سازوکار در جهت خلاف، هنگام انطباق یافتن *nālēn* با «نعلین» عمل کرده است با انطباق پسوند صفت‌ساز *-ēn* فارسی و «ین» نشانه تثنیه عربی.

۲. «روغن خورده» و «خورده روغن» خورده‌هایی است مثل حلویات و انواع شیرینی‌هایی چون باقلوا و قطاب.

ص ۶۸ و ۶۹؛ متن‌های پهلوی، همان صفحه، س ۹) بنا بر تقطیع استاد نوابی می‌آید، می‌توان توضیح بیشتری را افزود.

واژه نخستین یعنی غی را حروف hz خوانده‌اند، برابر با xaz. در یادداشت هنینگ بر این قرائت، که با تردید است، آمده است: «... در فهرست جانورانی که پوست پرپها دارند، در بندهش بزرگ، ص ۹۶، س ۱۲، از آن یاد شده است. شاید بتوان این بیت را چنین تصحیح کرد: ... mušk syā(w) [čē] buz tuxārīg "مُشک سیاه بُزِ تخاری؟" نه خز و نه بز هیچ یک محصول تخارستان (بلخ) نیست و با نام تخارستان یکجا نیامده است» (به نقل از نوابی، ص ۲۳). اما، آنچه را از نواحی شرقی و تخارستان و چین، بازرگانان از راه جاده ابریشم به «شهر ایران» و «ایران‌شهر» وارد می‌کرده‌اند، ابریشم است، یعنی «کز».

فرهنگ فارسی معین «کز» را با چندین گونه و شکل متفاوت دیگر می‌آورد: «کج»، «گز»، «غز» (در غزغاو، غزغا، غزگاو، غزگا، و همچنین غشغا، به معنای «گاو ابریشمدار»؛ یعنی گاوی که دمی ابریشمی دارد) و نیز «قز» که آن را صورت معرب واژه می‌داند. از این شکل معرب، واژه «قزآز» یعنی «ابریشم‌فروش، علاقه‌بند» و «آنکه کرم ابریشم را تربیت کند» مشتق شده است. «کز» و گونه‌های آن، در «کزاغند» و «قزاغند» و «کج‌آکند»، که باز خود گونه‌های مختلف دارد، بویژه به کار رفته است با معنای «جامه‌ای که در حشو آن ابریشم خام و پنبه نهند و آجیده کنند و بهنگام جنگ پوشند» و «نهالی، توشک» (ذیل قزاغند). این فرهنگ معنای «قز» را چنین می‌آورد: «ابریشم (مطلقاً)» و «ابریشم بدقماس». در گویشها نیز این واژه هنوز زنده است، مثلاً kaj در شمال ایران (مثلاً kaj-bāf یعنی «ابریشم‌باف»)، و kej در زبان دری زرتشتی (گویش بهدینان) و kerm o kejāta kartvun یعنی «پرورش کرم ابریشم».

چنین است که به نظر می‌رسد hz بیانگر گونه‌ای قدیمی و گویشی برای «کز» و «قز» باشد. واژه پهلوی kaj: بندهش، ترجمه بهار، ۱۳۶۹، ص ۹۹؛ دستنویس ت ۲، ص ۱۴۶، س ۱۵)، در فارسی تحول معنایی یافته و «ابریشم کم‌بها» شده است، اما در درخت‌آسوری از پارچه‌ای از نوع «کزِ تخاری» جامه شاهوار و پیراهن دختران را می‌دوزند. در قرائت hz دو تمایز آوایی و احتمال را می‌توان برشمرد که یکی میان آن و kc بندهش فاصله انداخته است، و بر اساس آن دیگری حتی می‌شود آن را «قز» یا «غز» خواند.

نخستین آنها ابدال واج آغازین k (کاف) در این واژه به x (خ) است، که اختلافی گویشی است. این ابدال را بویژه در پازند، که گاهی ضبط گویشی واژه‌ها را در بر دارد، فراوان می‌توان یافت، مانند kanišnīh و kanēd، از مصدر kandan (فارسی: «کندن»؛ در آنتیا، ۱۹۰۹، ص ۳۵۴، س ۸) و kirrēnīdan (مکنزی: «ساختن؛ آفریدن (اهریمنی)»؛ آنتیا، همان، ص ۳۵۰، س ۲۲) که با x آمده است و یا xēn (گزارش گمان‌شکن ۱۸۸۷، ص ۱۴۲، س ۸ و س ۱۰) به جای

kēn، یعنی «کین» و جز این، در فارسی مانوی نیز، هم xēn (xyn: بویس، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳) آمده است و هم kēn (همان، ص ۹۰) که مشترک است با پهلوی اشکانی.

این ابدال هنوز رایج است و مثلاً در زیرگوشه‌های زبان دری زرتشتی نیز نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود، مثل kda و xda (خانه) و kdi و xdi (کدو) و یا kyomi و xdomi (کسی، کدام کسی). با این تفصیل است که می‌شود hz را xaz یا xazh تخاری خواند برابر با «کز تخاری» و «بریشم تخارستانی».

در فرض دوم، صامت h را در dz با تفاوتی دیگر، بویژه با توجه به شکل «غژ» در «غژاغو»، می‌توانیم y (غین) بخوانیم: yāz و یا yāz. در این صورت، حرف غ پهلوی (آموزگار- تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۴۹)، افزون بر دو صامت h (ه) و x (خ)، قرائت y هم خواهد داشت. این قرائت همان است که در درخت /سوری، در dūy یعنی dwh (متن‌های پهلوی، ص ۱۱۳، س ۷: بند ۴۷ نوابی، صص ۷۶-۷۷، «دوغ») می‌آید و در bay که ضبط آن bhwlc'wand (متن‌های پهلوی، ص ۱۱۱، س ۶: بند ۳۰ نوابی، صص ۵۸-۵۹، «بغ ورجاوند، خداوند اعجاز آفرین») است.

در یک واژه دیگر نیز چنین احتمالی در قرائت حرف پهلوی h هست و آن drwh (متن‌های پهلوی، ص ۱۶۰، س ۸: «بهرام ورجاوند»، بند یک) است. این واژه را هم می‌شود drōy یعنی «دروغ» خواند. البته در اینجا، راه بر احتمال قرائت آن بصورت drōh، با پایانی نیز باز می‌ماند. این گونه آوایی اخیر از واژه «دروغ» را در گویش لری و کردی می‌توان پیدا کرد و معادل دری زرتشتی آن druv است.

هرگاه برای حرف پهلوی h، افزون بر h و x، قرائت y را نیز منظور داریم، چنان که در «دوغ» و «بغ» در درخت /سوری ضبط است و آنها را شادروان استاد نوابی چنین خوانده است، خواندن برخی واژه‌های پهلوی تسهیل خواهد شد.

در اینجا، ذکر دو نکته ضروری است. نخست این که صامت y را در فارسی دخیل از پهلوی اشکانی می‌دانند و یا از زبان ایرانی دیگری (ابوالقاسمی، ۱۳۷۵، ص ۷). دیگر این که ابدال دو واج y و x بسیار محتمل و آسان است و در واژه‌های زنده کنونی فارسی فراوان شنیده می‌شود، مثلاً در بافت (c)cy در «وقت» و جز آن. مثال بارز ابدال y به x در زیرگوشه یا لهجه خرماشاهی در زبان دری زرتشتی بویژه در نزد اهل زبان شهرت دارد و در آن، فراوانی این ابدال به چشم می‌خورد.

با توجه به چنین احتمالی در برابری صامتهای x و y و نیز z (ژ) و z (ز) است که قرائت xaz و yaz یا xazh و yazh را، همگی، برای «hz تخاری» می‌توان ممکن شمرد و انتظار داشت. از این میان با استناد به بیت زیر از شاهنامه فردوسی (جلد یکم، ۱۹۶۶، ص ۳۹، بیت ۱۳) خوانش xaz (خز) را شاید باید رجحان نهاد:

زکتن و ابریشم و موی قز قصب کرد پرمایه دیبا و خز

ضبط نسخه‌ها در این بیت همین است و در آن هر دو تلفظ «قز» و «خز» آمده است. ظاهراً منظور از «موی قز» تار پیلۀ ابریشم و «قز» خود پیلۀ ابریشم است و «خز» پارچه ابریشمین گرانبها. با این تعبیر می‌توان دریافت که «قزاغند» را از پیلۀ ابریشم «آکنده» و پر می‌کرده‌اند و این درست است.

افزون بر «کژ تخارستانی» یا «خز تخاری» و «خز» و «قز» و «غژ تخاری»، «پست» (pwst) نیز واژه «آیان» دیگری در این بند از درخت آسوری است که با توجه به آن می‌توان نکته‌ای را خاطرنشان کرد. این واژه در فرهنگ فارسی معین با دو تلفظ past و pest ضبط شده است با این شرح، «(۱) هرگونه آرد (عموماً)، (۲) آردی که گندم و جو و نخود آن بریان کرده باشند (خصوصاً)، آرد بوداده، تلخان، قاووت، سویق، (۳) سبوس، سبوسه، نخاله، (۴) مرگی باشد که... از جگر آهو و مغز بادام و امثال آن سازند که هرگاه مقدار پسته‌ای از آن بخورند تا چند روز محتاج به طعام نشوند»؛ نیز «پست خوردن و نای زدن بهم راست نیاید» یعنی: «قاووت در دهن گرفته در نای دمیدن امکان ندارد» (همانجا).

این واژه در *کارنامه اردشیر بابکان* (آنتیا، ص ۴۳، س ۱۲، در چاپ فرموشی ۱۳۵۴، ص ۱۸۹) نیز می‌آید با املاي pst و در قرائت آن به شکل pist مشکلی نیست. اما باز در *کارنامه اردشیر* (آنتیا، ص ۴، س ۹ در چاپ فرموشی، ص ۱۵۰) همه دستنویسها واژه past (مکنزی، ۱۳۷۹: «پیمان، موافقت، عهد») را pwst ضبط کرده‌اند، یعنی با الفک زائد پس از صامت p (پ). نظیر همین املا برای این واژه را باز در *گزیده‌های زلسپرم* بنا بر ضبط همه نسخه‌ها می‌بینیم (بهار، ۱۳۵۱، ص ۳۵۷، س ۱۱ و ص ۳۷۵، س ۳). در موارد دیگری نیز پس از بستواج t (plosive/stop) (ت)، در میان هجا، باز این الفک زائد در ضبط همه دستنویسها آمده است، مثلاً در star (همان، ص ۳۳۸، س ۷ و س ۱۰: «ستاره»، star-pāyag (همان صفحه، سطرهای ۱۶-۱۷: «ستاره‌پایه، یکی از طبقات آسمان») و stard (همان، س ۱۰ و س ۱۸: «سست، بیهوش»). با جستجوی بیشتر شمار این مثالها فزونی می‌گیرد و شواهد بسیاری را در دستنویسهای مختلف می‌یابیم که در آنها پس از بستواجها الفک زائد ضبط شده است و نمی‌شود آن را طبق معمول u پهلوی خواند.

با توجه به فراوانی این رسته الفک زائد در میان هجا و پس از بستواجها، به نظر نمی‌رسد که تصحیح آنها مجاز باشد و نمی‌توان آنها را بسادگی سهو قلم انگاشت. صرف نظر از این پرسش مقدر که آیا می‌شود آنها را یادگاری از خصیصه‌ای آوایی در تلفظ واج صامت در برخی از بافتهای آوایی در دورانی از تاریخ زبان دانست یا خیر، بروشنی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که بود و نبود این گونه الفکها پس از بستواجها در قرائت اثری ندارد و نباید آنها را منظور داشت. چنین

است که همان خوانش pist را برای pwst در بند ۴۲ درخت /سوری می توان آورد، بی از آن که نیازی به تصحیح یا قرائت آن بصورت pust باشد: «نون و پنیرو و پسته!»

کتابنامه

- آموزگار، ژاله- احمد تفضلی (۱۳۷۵). زبان و ادبیات پهلوی. زبان پهلوی (ادبیات و دستور آن). تهران: معین.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۵). دستور تاریخی زبان فارسی. تهران: بسمت.
- بندهش (ترجمه) (۱۳۶۹). گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- بویس، مری (۱۳۸۶). فهرست واژگان ادبیات مانوی (در متن های پارسی میانه و پارتی). ترجمه امید بهبهانی - ابوالحسن تهامی. تهران: بندهش.
- بهار، مهرداد (۱۳۵۱). واژه نامه گزیده های زادسپرم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۱۳۱).
- تفضلی، احمد (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- دانشمند، پارسا (۱۳۸۳). «یادداشت های آسوریک و پهلویک». فرهنگ (ویژه زبان شناسی). سال هفدهم. شماره های سوم و چهارم. پایب ۵۱-۵۲. پاییز و زمستان، صص ۲۱-۴۴.
- درخت آسوریک (گزارش) (۱۳۴۶). گزارش یحیی ماهیار نوایی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۲۵).
- دستنویس ت ۲۵ (۱۳۵۷). بندهش ایرانی، روایات امید اشاوهیشتان و جز آن. بخش نخست. به کوشش ماهیار نوایی و دیگران. گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی، شماره ۵۴. شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز.
- شاهنامه فردوسی (۱۹۶۶). جلد اول. متن انتقادی تحت نظر ی. ا. برتلس. مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی.
- کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۵۴). ویراسته بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران، شماره ۱۴۱۴.
- متن های پهلوی (بی تا). گردآورده دستور جاماسپ اسانا، جلد اول و دوم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۱۱۲).
- معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی، ۶ جلد. تهران: امیرکبیر.
- مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۹). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Antia, Ervad Edalji (1909) (ed). Pazand Texts: Collected and Collated. Bombay.
- Shaki, Mansour (1975). "Observations on the Draxt I Asurig". Archive Orientalni (Quarterly Journal of African & Asian & Latin American Studies). Academia Praha. Volume 43/1975.
- Hushang Dastur Jamasji Jamasp Asana & E. W. West (1887). Shikand-Gumanik Vijar (The Pazand-Sanskrit Text). Bombay.

دربارهٔ یک واژهٔ اوستایی

مهشید میرفخرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در بند هفتم فصل ۳۷ کتاب "روایت پهلوی" که از روش گردآوری و مراقبت از آتش گفتگو می‌کند، واژه‌ای ناشناخته آمده است که با توجه به بافت معنایی و کاربرد آن در جمله، می‌توان با کمک دیگر زبانهای ایرانی قرائتی برای آن پیشنهاد کرد.

ud ka ātaxš nē čīnēd bē frāz kunēd ēg-iš kunišn warr pad zamestān ē-widest
u- š pad hāmīn panj widest pērāmōn harw gyāg frāz kunišn ud az frāz kard pad
hāmīn rōz šabān sē pad zamestān rōzag šabān dō pad dō kunišn

و اگر آتش را نچیند (= جمع نکند)، بلکه <آن را همچنان> به کار گیرد، پس باید <غ> کند؛ باید <با> پوششی به اندازهٔ یک بدست (= و جب) در زمستان و پنج بدست در تابستان همه جای پیرامون آن را فراز کند (= بالا آورد، بپوشاند) و پس از یکبار بالا آوردن، باید در تابستان، شبانه‌روزی سه بار و در زمستان، شبانه‌روزی دو به دو (= دو بار در روز و دو بار در شب) بالا آورد.

واژهٔ <غ> در این بند ناشناخته است^(۱)، اما با توجه به عبارت، روشن است که در اینجا از پوشش آتش گفتگو می‌شود که در تابستان و زمستان با ضخامت متفاوت، از زوال آن جلوگیری می‌کند و باید آتش را در وضعی نگاه دارد که حرارت خود را از دست ندهد. معمولاً در چنین مواردی، روی آتش را با خاکستر که هم پالوده شده و هم عاملی برای عدم نفوذ هوا است، می‌پوشانند. در زبان پهلوی واژهٔ معمول برای خاکستر ādurestar است که از دو جزء ādur: آذر، آتش و star: گستر (از ریشهٔ — star: گستردن؛ سنج با wistar: بستر از همان ریشه و با پیشوند vi- ساخته شده

است و صفت از این واژه یعنی ādurestarēn : خاکستری، در پهلوی به کار رفته است.
(Mackenzie, 5 ←)

اما واژه‌ای که در اوستا برای خاکستر آمده -ātrya- اسم خنثی از -ātr/ātar- : آذر و آتش است. (Bartholomae, 32).

نام نهمین ماه سال در فارسی باستان (Bh. 3.3) -āçiyādiya- است که مرکب از -āçi- (-ā rīya از -ātar: آذر): آذری، منسوب به آذر و -yāidya+ (از ریشه -yad، اوستا -yaz: پرستیدن)، روی هم به معنی ماه "نیایش آتش" است.^(۲)

از سوی دیگر در ختنی، زبان ایرانی میانه شرقی، واژه به کار رفته برای خاکستر -herā و -āhāra- (: خاکسترها) و صفت آن -āhārja- : خاکستری، ساخته شده از خاکستر است که ارتباط آن با -ā rīya و -ātrya- اوستایی کاملاً روشن است (Bailey, 30)^(۳). در سغدی، دیگر زبان ایرانی میانه شرقی، واژه خاکستر āšē از ایرانی باستان -ā raka* است که در اینجا نیز با تحول ur>š، ارتباط آن با -ātr-، -ātrya- اوستایی روشن است.

با توجه به آنچه در بالا آمد، می‌توان واژه غج را āhr خواند و همان "خاکستر" دانست و عبارت روایت را این گونه معنی کرد:
... پس باید با خاکستر بپوشاند...

یادداشت‌ها

۱. ویلیامز (V.1, 149) واژه را xwār خوانده و آن را خوراک و سوخت برای آتش دانسته و عبارت را چنین معنی کرده است (V.2, 65).
اگر آتش را جمع نکند و هم چنان به کار گیرد، پس باید خوراک (یعنی سوخت) و پوشش بدان بدهد...
میزرا (به نقل از ویلیامز، V.2, 195) واژه را xwār خوانده و خوار و ضعیف معنی کرده است:

...پس باید ضعیف کرده شود...

۲. -ātrya- دو بار در وندیداد به کار رفته است. یکبار در بند ۵۱ فرگرد پنجم در ترکیب صفتی:

ātryō. paiti. irista > گمیز < آمیخته با خاکستر

و دیگر بار در بند ۸ فرگرد هشتم:

ava hē gātūm ātryehe vā sairyehe vā ... برجایش خاکستر یا سرگین بریزند.

در زند و ندیداد، برگردان -ātrya- ādurestar آمده است.

۳. این واژه در سه عبارت از کتاب زمبسته به زبان ختنی آمده است:

(فصل ۲ بند ۱۱۲): biśśu āharā ttu

همه این خاکسترها

(فصل ۱۳ بند ۱۳۸): ttā vā ucātāndā vara āhāra

دیگران خاکسترها را آنجا جمع کردند.

(فصل ۲۰ بند ۴۶): āhārna ārsta jseṇu āste

استخوان ها به سبکی با خاکستر پوشیده شده است.

تبرستان

www.tabarestan.info

کتابنامه

- Bailey, H., 1979: Dictionary of Khotan Saka, Cambridge University Press, Cambridge.
 Bartholomae, C., 1961: Altiranisches wörterbuch, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
 Dhabhar, B.N;(ed.), 1913: The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādistān ī Dinik, Bombay.
 Emmerick, R.E., 1968: The Book of Zambasta , Oxford University Press, London.
 Gerschevitch, I., 1961: A Grammer of Manichean Sogdian, Oxford Publications of the Philological Society.
 Kent, R.G., 1953: Old Persian. American Oriental Society, New Haven, Connecticut.
 Williams ,A.V., 1990: The Pahlavi Rivāyat, I – II, Copenhagen.

تبرستان
www.tabarestan.info

فرهنگ و تاریخ

تبرستان
www.tabarestan.info

طاروی طوس

(نکته‌ای درباره شاهنامه و خاندان عبدالرزاقی طوس)

محمد رضا شفیعی کدکنی

نخست این عبارت تاریخ بیهقی را بخوانید:

«طوسی‌ان از راه بڑ خَرَو و پُشَنقان و خالنجوی درآمدند، بسیار مردم، بیشتر پیاده و بی‌نظام که سالارشان مقدمی بود تارودی از مُدبران بقایای عبدالرزاقیان و با بانگ و شغب و خروش می‌آمدند دوان و پویان. راست چنان که گویی کاروان‌سرای‌های نشابور همه درگشاده است و شهر بی‌مانع و منازع تا گاوان طوس خویشتن را برکار کنند و بار کنند و بازگردند»^۱

مصحح دانشمند کتاب، شادروان استاد علی‌اکبر فیاض (۱۲۷۷ - ۱۳۵۰) در حاشیه کلمه تارودی نوشته است: «تارودی. اینجا همه نسخه‌ها چنین است. شاید: باوردی. حاشیه شماره ۷ همان صفحه. استاد فیاض قصد داشت که در پایان کتاب، یادداشت‌های خود را به تفصیل بیاورد و درینا که مرگ ناگهانی آن دانشمند بزرگ، زبان فارسی و خوانندگان بیهقی را برای همیشه از دقت‌ها و ملاحظات عالمانه او محروم کرد. ظاهراً برای آن بزرگ، احتمالی در جهت صحت ضبط تارودی — که تمام نسخه‌ها آن را حفظ کرده‌اند — نبوده است و ذهن او متبادر به کلمه باوردی شده است که بسیار تداعی طبیعی و درستی به نظر می‌رسد. از قدیم «باورد» و «نسا» و «طوس» همسایگان هم بوده‌اند و یک واحد جغرافیائی خراسان را تشکیل می‌داده‌اند و از این شعر که ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) می‌خوانده است:

گر من به چنین زیار وادارم دست باورد و نسا و طوس یارِ من بس^۲

این نکته به روشنی دانسته می‌شود و این شعر، ضرب‌المثل عامیانه‌ای ظاهراً بوده است که قافیه آن «دس / بس» بوده است و کاتبان آن را به صورت «دست» درآورده‌اند. غرض از این یادآوری توجه دادن به کهنگی این حراره یا شعر است که حدود هزار سال قبل بر زبانهای مردم ناحیه جریان داشته است. در کتابهای جغرافیایی، همیشه، طوس و نسا و باورد (= ابیورد)^۳ در کنار هم آمده است. به این دلایل، ذهن، نظر استاد فیاض را پذیرفتنی می‌بیند به‌ویژه که در

کتب مشهور تاریخ و جغرافیا و انساب چنین کلمه‌ای شایع نیست.

از سوی دیگر در تصحیح متون، قاعده‌ای وجود دارد که می‌گوید: دشوارترین ضبط، نزدیک‌ترین ضبط یا درست‌ترین ضبط است: (Lectio difficilior praeferenda est). اینجا نیز همین غیرعادی‌ترین صورت را که **تارودی** است باید مورد بررسی قرار داد، به‌ویژه که در بعضی از نسخه‌های اسرار/التوحید چنین عبارتی آمده است:

و اشارت به کوهی کرد که معروف است به صومعه ادریس عین بر دو فرسنگی جزو و تیاران است (نسخه اساس در تصحیح ما) ولی نسخه‌های GFE به این صورت است:

«و اشارت به کوه هزارمسجد کرد که در **تاروی کوه طوس** هست»^۴
از ضبط این سه نسخه، می‌توان اطمینان حاصل کرد که در نواحی طوس، محلی به نام **تارو** وجود داشته است و این **تارودی** تاریخ بیهقی منسوب به آنجاست.

خوشبختانه در بخش قدیمی و کهن کتاب *ابومسلم‌نامه*، و در آن قسمت که سخن از وقایع قرن دوم هجری می‌رود، درباره **طارود طوس** اطلاعات بسیار خوبی وجود دارد که از آن طریق می‌توان یقین کرد که آن مرد **تارودی** تاریخ بیهقی، قطعاً، منسوب به همان جاست.

در کتاب *ابومسلم‌نامه* فصلی وجود دارد با این عنوان: «خلاص شدن امیرحسن از بند حصار طارود»^۵ و در این فصل به تکرار درباره این حصار طارود و موقعیت جغرافیائی و سوق الجیشی آن سخن به میان آمده است و نشان می‌دهد که طارود حصاری بوده است بر روی کوه و در ناحیه‌ای از طوس که به هیچ روی در آن رخنه کردن امکان‌پذیر نبوده است:

(۱) و امیر خراسان امر کرده بود که او را به **حصار طارود** برند و در آنجا محبوس سازند.^۶

(۲) پس رو به نواسه کرد و گفت: ده هزار سوار بردار و حسن را به **قلعه طارود** بر.^۷

(۳) پس در حال حسن را برداشت و برفت به **قلعه طارود**.^۸

(۴) و این **طارود**، در آن دره‌های طوس، قلعه‌ای بود و بر سر سنگی نهاده بود و مردی در وی بود که او را **مردود طارودی** می‌گفتند.^۹

(۵) بیست و چهار مصاف در **طارود** بشد که همه روز جمیله حرب می‌کرد و میدان را به کسی دیگر نمی‌گذاشت.^{۱۰}

(۶) و جمیله حید را با عیاران طلب کرد و گفت: خاطر من پریشان است که حسن را به طارود برده‌اند و ما درین چند روز هفت کُرت رفتیم و دست نیافتیم چرا که در طارود مردکی است مردود نام و مردی دویستی دارد در آن حصار و همه شب بیدارند و نقم (= نقب) نمی‌توان بریدن که کوه است و سنگ خارا.^{۱۱}

(۷) حید بیدار گردید و دید که از هیچ جا صدایی نمی‌آید. یاران را بیدار کرد و کمند از میان باز کرد و چین چین کرد و برانداخت و بر کنگره حصار محکم کرد و چون مرغ برآمد، دید که مردم به سرای کوتوال می‌دویدند. پس سر به زیر [یعنی قسمت بیرونی و فرودین حصار] کرد و

گفت: زود برآیید که قصه‌ای واقع شده است.^{۱۲}

(۸) و حال آن بود که چون نواسه، حسن را به قلعه درآورد، **مردود طارودی** صبح بنشست و حسن را طلب کرد.^{۱۳}

(۹) و این **مردود**، مردکِ احمقی بود و متکبر چنان که گاه که مست شدی، با نوکران گفتی: من بزرگ باشم یا نصرِ سیار؟ نوکران می‌گفتند «تو نصرِ سیارِ چهل شهر دارد و تو حصارِ طارود که هیچکس در جهان ندارد.»^{۱۴}

(۱۰) پس جمیله، که حسن را بدید، از شادی گریان شد و از میدان به در رفت اما تمیم گفت: ای عرب زاده از طارود چون خلاص گردیدی؟^{۱۵}

(۱۱) پس چهار هزار سوار یراق کرد و به پیش پدر آمد و گفت: «در قلعه طارود کسی بفرست که چیزی بسیار در طارود است و امیری آن حصار و توابعش به نجاتِ حاجب داده‌ام.»^{۱۶}

(۱۲) پس بفرمود تا چهار هزار سر از خارجیان از تن جدا کردند و به پیش امیر قطبه فرستاد به حصارِ طارود. سرها چون به طارود رسید، بر درِ بارگاهِ قطبه فرو ریختند.^{۱۷}

از اینکه قدری شواهد، مکرر و طولانی شد، باید عذرخواهی کنم ولی، از تأمل در عباراتِ *ابومسلم نامه* مسائل مهمی از موقعیتِ سوقِ الجیشِ طارود و نقشی که در فتوحاتِ ناحیه و کسبِ اقتدارِ نظامی و سیاسی داشته است به روشنی معلوم می‌شود.

و معلوم می‌شود که هرکس در ناحیه طوسِ بزرگ، این حصار یا قلعه طارود را در اختیار داشته است، عملاً، فرمان‌روای منطقه بوده است و از نظر نظامی درافتادنِ با او دشوار بوده است. با اطمینان می‌توان گفت که مقصود از **کوه تارود**، همان کوه‌های سر به فلک کشیده **کلات** است که میان طوس و ابیورد قرار دارد. در ترجمه تاریخِ یمینی این مسأله بسیار کمرنگ است ولی در اصل عربی تاریخِ یمینی جزئیات بیشتری را می‌توان مشاهده کرد. این عبارات ترجمه و متن را مقایسه کنید:

الف «و امیرک طوسی همچنان با ابوعلی [سیمجور] راهِ مجانبِت پیش گرفت و میان نفاق و وفاق بایستاد و پهلوی از مرافقت او تهی می‌کرد» ترجمه یمینی.^{۱۸}

ب «و تکفأ امیرک الطوسی أحدُ الأمراء التارودية لأبي علی [سیمجور] بين السطاعة و المناعة و الموافقة و المناقفة» متن یمینی^{۱۹}

الف «و ابو علی و فائق از آن هزیمت به قلعه کلات رفتند و این قلعه‌ای است که با عنان آسمان هم‌عنان است و از حوادث زمان در امان. مرغ بر آسمانه قصرش مکتب پرواز نیابد و وهم در آستانه رفعتش نرسد» ترجمه یمینی^{۲۰}

ب «و سار ابو علی و فائق بین مهاوی تلك الجبال و مصاعد تلك القلال إلى أن أناخا بقلعه کلات و هی التي تخفی الرياح بین نعاغها و تزل الأبصار دون روايها و شعافها» متن یمینی.^{۲۱}

در شرح صدرالافاضل^{۲۳} که به نام الیُمینی است، در توضیح التارودیه می‌گوید: «منسوبه الی تارود و هی سبع قُری بین جَبَلین من جبال طوس»^{۲۴} و در موردِ کلات می‌گوید: «هذه الکلات غیر الکلات التي هی علی شطّ جیحون لأنها بین طوس و ابیورد»^{۲۵}. پس با اطمینان می‌توان گفت که تارودِ طوس در کلات قرار داشته و هفت قریه بوده است میان دو کوه و این کلات همین کلات نادری است که بین طوس و ابیورد قرار دارد. هم متن یمینی و هم ترجمه آن از فتح‌ناپذیر بودن آن به صراحت سخن می‌گوید.

وصفِ کلات نادری را با تلخیص از دایرةالمعارف فارسی مصاحب در اینجا می‌آوریم: «قلعه طبعی کلات محوطه‌ای است بیضی شکل به طول شش فرسنگ و عرض چهار فرسنگ در امتداد شمال غربی و جنوب شرقی. اطراف آن را کوه‌های مرتفع فراگرفته و در شش محل شکاف‌های عریضی (= دربند) در این کوه‌ها قرار دارد: در جنوب غربی به طرف مشهد، دربند ارغونشاه (در نزدیکی آبادی ارغونشاه) و در شمال شرقی دربند نفته و در غرب آبادی خشت دربند و هچه (یا دهچه؟) قرار دارد. آبادی‌های مهم داخل قلعه طبعی کلات: کبود گنبد، ارغونشاه، قلعه زو ZO و آق‌داش در جنوب کلات و عمارتِ خورشید است. رود کلات از دربند ارغونشاه داخل شده در وسط کلات جریان یافته و در دربند نفته از آن خارج می‌شود. دروازه ارغونشاه یا دربند ارغونشاه تنها دروازه کلات بوده است. این دروازه از سنگ بوده و بیست متر عرض داشته است.»^{۲۵}

از تأمل در عبارتِ بیهقی که می‌گوید «تارودی از مُدبران بقایای عبدالرزاقیان» بود به روشنی می‌توان استنباط کرد که حتی در حدود سالهای ۴۲۵ هنوز خاندانِ ابومنصور محمدبن عبدالرزاق (سپهسالارِ خراسان و مقتول در ۳۵۰ و به روایت تاریخ هرات [ص ۸۷] مقتول در ۳۵۱)، مشوقِ تدوینِ شاهنامه ابومنصور در نوعی اقتدار سیاسی و بی‌گمان محبوبیت در میان مردم بوده‌اند که «بقایای» ایشان می‌توانسته‌اند به‌نیشابور حمله کنند و به تعبیرِ خصمانه بیهقی — که سخن‌گوی دولتِ غزنوی است — به غارتِ نشابور و کاروان‌سراهای آنجا بپردازند. بیهقی چنین می‌گوید ولی در قرائتِ امروزی ما، حرکتِ این تارودی، یک حرکت کاملاً ملی و سیاسی در جهت احیای قدرتِ خاندانِ عبدالرزاقی طوس بوده است که نسبِ خود را به پادشاهان قبل از اسلام می‌رسانده‌اند.^{۲۶} در یک جای دیگر از تاریخ بیهقی نیز سخن از تارودیان رفته است و در آنجا نیز استاد فیاض متن را به‌باوردیان تبدیل کرده است، به این عبارت بنگرید:

[در همان سال ۴۲۵]:

«و از نشابور نیز نامه‌ها رسید که طوسی‌ان و باوردیان، چون سوری غایب است قصد خواهند کرد، و احمد علی نوشتگین — که از کرمان گریخته — آنجا آمده است با آن مردم، که با وی است، می‌سازد جنگِ ایشان را.»^{۲۷}

استاد فیاض در حاشیه شماره ۶ این صفحه نوشته‌اند: «باوردیان، در غیر A: تارودیان». یعنی تمام نسخه‌ها جز A تارودیان دارد و توضیح داده‌اند که در نسخه N کلمه تارودیان بی‌نقطه است و افزوده‌اند که «تصّ ابن اثیر هم مطابق A است و دو جا کلمه ابیورد را ذکر کرده است که همان باورد باشد».

در اینجا هم با اینکه با قاطعیت مورد قبلی، نمی‌توان گفت باورد غلط مسلّم است و تصحیف تارود، احتمال این که اکثریت نسخه‌ها، که تارودیان دارند، غلط باشد و فقط نسخه A که باوردیان دارد، درست باشد، بسیار احتمال ضعیفی است. عبارت ابن اثیر — بر فرض این که در تمام نسخه‌های کهن آن کتاب ضبط ابیورد باشد — به دلیل فاصله‌ای که با واقعه داشته است و به علت ناشناخته بودن ساختار تارودیان اعتبار چندانی ندارد. ابن اثیر خود یا منابع عربی او، کلمه را به‌شناخته‌ترین صورت که همان باورد (= در عربی ابیورد) است در آورده‌اند.

بحث اصلی ما بر سر کلمه طاروی طوس به اینجا رسید که بقایای خاندان عبدالرزاقی طوس — که حصار طاروی طوس را با چنان استحکامی در اختیار داشته‌اند — حتی در عصر سلطان مسعود غزنوی و در حدود سال ۴۲۵ هجری، از آرمان‌های سیاسی و ملی خود که رخنه در اقتدار سیاسی دولت غزنوی بوده است دست برنداشته بوده‌اند، آنچه بهیچ — که سخن‌گوی دولت غزنوی است — می‌گوید، مثل تمام حرف‌های سیاسی روزگاران قدیم و جدید، فقط در حدّ منافع سیاسی گوینده و دولت مورد حمایت او قابل پذیرش است. بی‌گمان خاندان عبدالرزاقی که نزادشان به پادشاهان قبل از اسلام ایران می‌رسیده است، هنوز دست از آمال ملی خود برنداشته بوده‌اند و از هر فرصتی برای تسلط بر مرکز نیشابور — و در نتیجه خراسان و ایران — بهره می‌گرفته‌اند.

برای آن که خوانندگان این یادداشت، با خاطر جمعی بیشتری به این نکته سیاسی و تاریخی — که طرح کردیم — توجه کنند سند مهم‌تری را درباره تارودی، در اینجا عرضه می‌کنیم که هرگز مورد توجه قرار نگرفته است.

در *الاهی‌نامه* عطار، باب پانزدهم در گفت و گوی سلطان محمود غزنوی و مرد گاژری که پُشته کرباسی بردوش گرفته و می‌فروخت، بیتی وجود دارد که در نسخه چاپ انتقادی استاد هلموت ریتر بدین گونه است، گازر در نصیحت به محمود می‌گوید:

وبال تست اگر خوبی و گر زشت	فزون از ده گزی کرباس و ده خشت
ز دنیا این دو چیزت هم‌وثاق است	دگر زین چون گذشتی طمطراق است
ترا زین کار اگر سودی رسیده‌ست	جهان انگار تارودی رسیده‌ست
ز نفسی شوم بگذر با خرد ساز	بترک ملک گوی و کار خود ساز

استاد ریتر در حاشیه، نسخه بدل‌های مصرع را بدین گونه آورده است: B چنان انکار کان روذی رسیده‌ست IF روذی A دوذی^{۲۸}.

یعنی در نسخهٔ اساس ایشان که کهنه‌ترین و درست‌ترین نسخهٔ مورد استفادهٔ او بوده است: «جهان انگار تارودی رسیده است» بوده و دیگر نسخه‌ها: B به صورت «کان رودی» و IF «کان رودی» و A «دودی» داشته است.

در چاپ استاد فؤاد روحانی — که فاقد نسخه بدل و هر نوع اجتهادِ فیلولوژیک است — بیت بدین گونه ضبط شده است:

ترا زین کار گر سودی رسیده است جهان انگار کان دودی رسیده است^{۲۹}

در چاپ انتشارات سخن^{۳۰}، ما، متن را از نسخهٔ اساسی ریتر گرفتیم و همان ضبط «تارودی» را در متن قرار دادیم. دیگر نسخه‌های مورد مراجعه ما بدین گونه است QHLS چنان دانم که به بودی (L بهبودی) رسیدست G تارودی (قافیهٔ مصراع اول: سودی. بنابراین تارودی خواهد بود) U کان دودی K بارودی و T تارودی (قافیهٔ مصراع اول در این نسخه می‌تواند سوز / سود باشد به دلیل سیاهی صفحه قابل رؤیت نیست. هم اینجا باید به خطای مطبعی صفحهٔ ۴۷۲ خودم در الهی‌نامهٔ چاپ سخن اذعان کنم).

قدر مسلم این است که صورت «جهان انگار تارودی رسیده‌ست» کهن‌ترین ضبط و در عین حال غیرمعمول‌ترین و ناآشنا‌ترین صورت است و روی همان قاعده‌ای که در آغاز مقاله بدان اشارت شد، باید درست‌ترین ضبط باشد.

آنچه دربارهٔ تارودی و تارودیان و حصارِ تارود پیش ازین گفتیم، بحث اصلی ما را در باب اهمیتِ جایگاه اجتماعی و سیاسی خاندان عبدالرزاقیان طوس روشن‌تر و روشن‌تر می‌کند و نشان می‌دهد که این خاندان ایران‌گرای نژاده در طولِ دولتِ غزنوی و شاید هم بعدها، در دورهٔ سلجوقی، هنوز از آرمانِ ملی خود که تشکیلِ دولتی ایرانی بوده، دست برنداشته بوده و در هر فرصتی برای تصرفِ نیشابور، که بزرگترین شهر ناحیه و بعد از مرو و غزنه — که اولی دارالملک غزنویان و دومی پایتخت سلجوقیان بوده است — مهم‌ترین شهرِ ایرانِ بزرگ تلقی می‌شده است، از تلاشِ خود باز نمی‌ایستاده است.

این حمله‌های «بقایای عبدالرزاقیان» طوس که از حصارِ «طاروی طوس» غالباً آغاز می‌شده است و به‌هنگام شکست باز در آنجا سنگر می‌گرفته است، در طول قرن‌ها جریان داشته و این که بی‌هقی از ایشان به‌عنوان «مدبرانِ بقایای عبدالرزاقیان» و با نفرت یاد می‌کند در حقیقت، نفرتِ دستگاهِ حکومتِ غزنوی است و نه نفرتِ مردمِ نیشابور.

بی‌گمان تا عصرِ عطار (اوایل قرن هفتم) هنوز آوازهٔ حملات «تارودیان» در ذهن و ضمیرِ تودهٔ مردمِ نیشابور باقی بوده است و در نتیجهٔ تبلیغاتِ حکومت‌های غزنوی و سلجوقی «شَیحِ تارودی» و «طارود» به‌عنوان یک مهاجم که می‌تواند خوابِ کودکانِ نیشابوری را آشفته کند و مادرانِ نیشابوری را از حملهٔ «تارودیان» و «طارود» بترساند به‌صورتِ ضرب‌المثل درآمده بوده است که عطار درین بیتِ /لهی‌نامه بدان تمثیل جُسته است.

اگر نگوییم که در متن مکالمه «محمود» و «مرد گازر» چنین «گفتمانی» — به اصطلاح امروزی‌ها — در افسانه‌های عوام حفظ شده بوده است بی‌گمان در بیان عطار — که مسلط‌ترین شاعر عصر بر زبان توده مردم است — کاربرد این مثل، یادآور اهمیت طاروی طوس و خاندان عبدالرزاقیان و آرزوهای ملی ایشان است.

از تصویری که در کتب مقامات ابوسعید، از کوه‌های سر به فلک کشیده این ناحیه طوس داده شده است، تقریباً، یقین می‌توان کرد که این حصار دست نایافتنی طاروی طوس در ارتفاعات هزارمسجد بوده است، شاید در همان حوالی صومعه ادریس که شیخ در آنجا، دور از چشم همگان، سال‌ها به ریاضت و عبادت پرداخته بوده است:

«شبی ما درین کوه بودیم، تلی است چنانک پاره‌ای از کوه بیرون دارد چنانک اگر کسی بر آنجا رود و فرو نگرد از بیم از خود برود. آنکه ما سجاده بران تل فرو کردیم و گفتیم در دو رکعت نماز، همه قرآن به توفیق حق تعالی ختم کنیم و با نفس گفتیم که اگر در خواب شوی [فرو افتی و] پاره پاره گردی...»^{۳۱}

یک نکته در مورد سودی / تارودی در ضبط ریت و اساس ما باید یادآوری شود و آن قافیه شدن «ی» وحدت (در سودی) و «ی» نسبت (در تارودی) است. توجیه آن این است که تارود خود در طول زمان معنی تارودی گرفته است و نوعی علم بالغلبه شده بوده است برای آشوبگران آن ناحیه.

تهران، اسفند ۱۳۸۵

یادآوری:

در لحظه پایانی غلط‌گیری این مقاله متوجه شدم که استاد دکتر جلال خالقی مطلق در سخن‌های دیرینه، ۹۲ متوجه شده‌اند که در عبارت بیهقی صورت تارودی درست است اما در باب ویژگی‌های جغرافیایی تارود چیزی نگفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تاریخ بیهقی، ۵۵۱ ۲. اسرارالتوحید، ۱/۲۲۰
۳. احسن‌التقاسیم، ۳۰۰ که می‌گوید که این سه در حکم خزائن نیشابور به شمار می‌روند.
۴. اسرارالتوحید، ۲۸ و ۲۹ ۵. ابومسلم‌نامه، ۱۹۹/۳
۶. همان‌جا. ۷. همان‌جا.
۸. همان‌جا. ۹. همان‌جا.
۱۰. همان‌جا ۲۰/۱۳ ۱۱. همان‌جا.
۱۲. همان‌جا. ۱۳. همان‌جا.

۱۴. همان‌جا. حدس می‌زنم مردود تصحیف ارادی یا غیرارادی مردبود Mardbūd است که یک نام ایرانی است. در شمار مفسران متون پهلوی این نام دیده می‌شود. بنگرید به تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، از زنده‌یاد استاد دکتر احمد تفضلی، ۱۲۵. تهران، سخن، ۱۳۷۶ هم اینجا این حدس را مطرح کنم که مردبود باید به معنی مرد کامل و مردتمام باشد. در خراسان هنوز بود به معنی کامل استعمال می‌شود. اگر این حدس درست باشد اندیشه مرد کامل (= انسان کامل) پیشینه‌ای بسیار کهن خواهد

- یافت. دست کم در حدّ یک اصطلاح. از دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد) شنیدیم که در لهجهٔ فردوسی (تون قدیم) هنوز مرد بود، به عنوان کسی است که به کمال رسیده باشد.
۱۵. ابومسلم‌نامه، ۲۰۸/۳. ۱۶. همان جا. ۱۷. همان جا، ۲۰۹/۳.
۱۸. ترجمه تاریخ یمنی، ۱۱۹. ۱۹. ایمنی، ۳۰۲. ۲۰. ترجمه تاریخ یمنی، ۱۲۲.
۲۱. ایمنی، ۳۰۵.
۲۲. ایمنی فی شرح الیمنی تألیف صدر الأفاضل قاسم بن حسین طرائفی خوارزمی (۵۵۵-۶۱۷) که بردست تتر کشته شد یکی از برجسته‌ترین ادیبان عصر بوده است. آقای یوسف الهادی، مصحح فاضل الیمنی، در تعلیقات خویش از این کتاب بهره برده است و اطلاعات مهمی را از آن نقل کرده است.
۲۳. ایمنی، ۳۰۲. ۲۴. همان جا، حاشیه ۳۰۵. ۲۵. دایرة المعارف فارسی، مصاحب، ۲۲۳۸.
۲۶. مقدمه قدیم شاهنامه، چاپ شده توسط علامه محمد قزوینی در هزارهٔ فردوسی ۱۶۲-۱۷۶ که می‌گوید ابومنصور «نژادی بزرگ داشت بگوهر و از تخم اسپهبدان ایران بود» و صحت این نسب با سخن بیرونی در آثارالباقیه، ۳۷-۳۸ که در رسیدن نسب ابومنصور به منوچهر تردید می‌کند، تعارضی ندارد.
۲۷. تاریخ بیهقی، ۵۴۵ مقایسه شود با الکامل فی التاریخ، ۴۳۴/۹ که می‌گوید: «و کان أوّل من أثار الشرّ اهل ابیورد و طوس» ولی احتمال دارد که در منابع ابن‌اثیر یا منابع منابع او اهل تارود [تصحیف شده به‌یاورد و ابیورد] الطوس باشد به دلیل این که بعد از شکست، از طوسیان که همان طارودیان‌اند، رهائی می‌گیرند و صحبتی از ابیوردیان نمی‌شود. در صورتی که از هردو گروه می‌باید رهائی بگیرند.
۲۸. الهی‌نامه، چاپ ریتر، ۲۵۰.
۲۹. الهی‌نامه، چاپ روحانی، ۱۹۹.
۳۰. الهی‌نامه، چاپ شفیع کدکنی، ۳۰۹ (متن) و ۴۷۲ (نسخه بدلها) و نیز ۶۵۵-۶۵۶ (تعلیقات).
۳۱. اسرارالتوحید/۲۸ و مقایسه شود با چشیدن طعم وقت، ۱۳۵.

مشخصات مراجع

- آثارالباقیه عن القرون الخالیه، ابوریحان بیرونی، چاپ زاخو، لایپزیک، ۱۸۷۹.
- ابومسلم‌نامه، به روایت ابوطاهر طرطوسی، به کوشش دکتر حسین اسماعیلی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، نشر قطره، انتشارات معین، تهران ۱۳۸۰.
- احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، محمدبن احمد المقدسی، چاپ لیدن، بریل، ۱۹۰۶، الطبعة الثانية.
- اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمدبن منور میهنی، تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- الهی‌نامه، فریدالدین عطار، تصحیح هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۴۰، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، زوآر، (چاپ دوم ۱۳۵۱) و تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۷.
- تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، دکتر احمد فضلّی، به کوشش دکتر ژاله آموزگار، تهران، سخن، ۱۳۷۶.

تاریخ بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰.

تاریخ هرات، (دست‌نوشته نویافته) با احتمال از شیخ عبدالرحمن فامی (۴۷۲-۵۴۶) نسخه برگردان به قطع اصلی نسخه خطی کتابخانه شخصی دکتر محمد حسن میرحسینی، کتابت شده قرن هفتم با مقدمه محمد حسن میرحسینی - محمدرضا ابوی مهریزی با پیش‌گفتار ایرج افشار، تهران، نشر میراث

مکتوب ۱۳۸۷

ترجمه تاریخ یمنی، ابوالشرف ناصح بن ظفر جُرفادقانی، به اهتمام دکتر جعفر شعار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۷ (۱۳۵۷ چاپ دوم)

چشیدن طعم وقت، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۶، (چاپ سوم)

دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵ - ۱۳۵۶

الکامل فی التاریخ، عزالدین ابوالحسن ابن الاثیر، دارصادر، بیروت ۱۹۶۵/۱۳۸۵

هزاره فردوسی (شامل سخنرانیهای جمعی از فضلاء ایران و مستشرقین دنیا در کنگره هزاره فردوسی) افست دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲.

الیمینی فی اخبار دولة الملك یمن الدولة، تالیف محمد بن عبد الجبار السعیدی (المتوفی ۴۲۷ هـ) تحقیق یوسف الهادی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۴۲۹ / ۲۰۰۸

درباره زندیق

علی حسوری

دانشمند فقید، مهرداد بهار در مقاله‌ای با عنوان «زندیق» (بهار ۱۳۷۳ ص ۲۹۷ تا ۲۸۲) کوشید ریشه و معنی دقیق زندیق را روشن کند. به نظر می‌آید که عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۴۳) در مقاله خود مشکلی نگشوده و شاید کمکی به ذهن خواننده نکرده است. او به چیزی به نام زنداقه عرب اعتقاد داشته (ص ۲۶۳) و کوشیده است برای آن پشتوانه تاریخی و فلسفی بیابد.

مهم‌ترین نکته در مقاله بهار این است که چون زندیق فارسی و زندیگ فارسی میانه از اوستایی zantay و از ریشه zan به معنی دانستن گرفته شده، «در نتیجه، زندیق در اصل به معنای عارف و آگاه» (همان، ص ۲۸۰) است. بهار اگرچه برای این نتیجه مقدمه‌چینی کرده ولی مهم‌ترین نکته مقاله او همین است. می‌دانیم که واژه بیشتر درباره مانویان به کار رفته است.

متأسفانه این واژه در فرهنگ‌های کهن فارسی مانند لغت فرس، مجموعه الفرس، معیار جمالی و... نیست، زیرا واژه‌های آنها بیشتر برای قافیه‌بندی گرد آمده و قافیه یق یا یک در فارسی بسیار اندک است. ناگزیر باید معنی واژه را از کاربرد در متن‌ها دریافت، زیرا همیشه این ریشه نیست که معنی واژه را با دقت تعیین کند. فراوان است واژه‌هایی که معنی خود را از ریشه خود گسسته است، مانند ایار (عیار) که ربط چندانی با یاری (کمک) ندارد یا خانه که دیگر با کندن بستگی ندارد.

بهار یادآور هم شد که دانشمندان غربی آن را به معنی «ملحد» گرفته‌اند (همان‌جا، ص ۲۷۹) و ما می‌دانیم که معنی‌های ملحد، کافر و بدبین، بیش از آنکه معنی درست و دقیق واژه باشد، کاربردی دشمنانه و ناسزا است. به طوری که خواهیم دید، این کاربرد، نوعی مصادره به مطلوب و ناسزایی است حاصل از تعبیر یا تفسیر معنی اصلی که نه تنها برای مانویان، بلکه برای همه کسانی که با مذهب رسمی مخالفت ورزیده‌اند، سودمند شناخته شده است. در نخستین نوشته‌های اسلامی، این واژه برای همه نامسلمانان و کژدینان به کار رفته است. ندیم در الفهرست، اصفهانی در اغانی، حمزه اصفهانی در سنی ملوک الارض...، احمد بن عمر در اعلاق

النفیسه، و دیگران آن را بیشتر برای مانویان و آنگاه برای دیگر بی‌دینان یا ناهمراهان با مذهب مختار به کار برده‌اند (برای همه این موارد نک: احمد افشار شیرازی ۱۳۳۵، زیر هر عنوان).

شاید به همین دلیل توهین‌آمیز شدن واژه زندیق است که دانشمندان دقیق و پژوهشگر، از به کار بردن آن پرهیز کرده‌اند. نمونه را تا آنجا که من می‌دانم ابوریحان بیرونی در آثار خود و شهرزوری در نزهه‌الارواح آن را هیچ به کار نبرده‌اند، حتی در طرح اتهام‌هایی که دیگران بر مانی و برخی از دانشمندان وارد کرده‌اند.

کاربرد زندیق فارسی میانه بیش از آن که به ریشه کهن واژه روی کرده باشند، با معنی واژه زند به معنی تفسیر ارتباط دارد، گرچه هیچ منافاتی هم با واژه اوستایی zantay (از ریشه zān/zan به معنی دانستن) ندارد. واژه همیشه ممکن است در معنی جدیدتر به کار رود.

از آنجا که زند اساساً به معنی تفسیر بود و زند (اوستا) مشهورترین مورد این کاربرد در همین معنی است، ناگزیر منسوب به آن یعنی زندیق فارسی میانه به معنی منسوب به زند و اهل زند، در نتیجه اهل تفسیر و تأویل معنی داد و آهنگ از آن هر کسی بود که تأویل و تفسیر را باور می‌داشت و کیست که نداند مانویان بیش از پیروان هر دین دیگری اهل تفسیر و تأویل بوده‌اند.

گفتنی است چنان که بهار (همان مقاله) و معین (فرهنگ فارسی) اشاره کرده‌اند، زند در کهن‌ترین نوشته‌های فارسی میانه به همین معنی به کار می‌رفته و ظاهراً زندیق هم ممکن بوده است که در زمان مانی به معنی اهل تفسیر و تأویل به کار رفته باشد، به طوری که به دلیل تمایز و تشخیص پیروان مانی در این کار، این واژه به طور عمده برای آنان به کار رفت، چنان که در کتیبه کردیر در سر مشهد این واژه در مورد مانی به کار رفته است. هنگامی که بنیاد دین مانویان، یعنی باورداشت دو مبدء خیر و شر، بویژه در دوره اسلامی همچون شرک، کفر و الحاد شناخته شد، واژه زندیق (زندیق) که بیشتر و پیشتر معنی اهل تفسیر و تأویل و بعدتر به شکل ویژه معنی مانوی، گرفته بود، در معنی مشرک، کافر، بیدین و ملحد به کار رفت و معروف شد.

شاید یکی از بهترین مواردی که زندیق را در این معنی معرفی می‌کند، مطلبی باشد که عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر در *قابوسنامه* (۱۳۷۵) و در موردی می‌گوید که هدف ترساندن طرف بحث باشد. او به فرزندش پند می‌دهد که اگر در پاسخ کسی درمماندی و او اصرار زیاد کرد «رقعه را بدر و بگوی که این مسئله ملحدانست و زندیقانست، سائل این مسئله زندقست، همه گویند که لعنت بر ملحدان و زندیقان، که دیگر آن مسئله از تو کس نیارد پرسیدن» (ص ۳۸۵).

باتوجه به این داده‌ها است که فکر می‌کنم شاید دقیق‌ترین معنی را برای زندیق باید در کار مهم غلامحسین مصاحب (دایرة المعارف فارسی) بتوان یافت. نویسنده این عنوان - به نظر من

یکی از پخته‌ترین بخش‌های این فرهنگ را نوشته است و از جمله «... به معنی اهل تأویل است و مانویه را هم قبل از اسلام ظاهراً به سبب وسعت مشرب و تمایلی که به تأویل احکام اوستا داشته‌اند، به نام زندیک می‌خوانده‌اند، چنان که موبدان زردشتی مزدک و پیروان او و همچنین گجستگ ابالیش معروف را نیز زندیق خوانده‌اند...». روشن است که مانویان تنها به تأویل و تفسیر اوستا نمی‌پرداختند، بلکه حتی در دیگر کتاب‌های مقدس هم همین کار را می‌کردند. نویسنده آنگاه به معرفی گروهی از زندیقان دوره اسلامی، مانند ابن مقفع، پرداخته و به طور خلاصه وضعیت فکری ایشان را که به «زندقه» شهرت یافته است، معرفی کرده است. بی‌توجهی او به برخی از فرهنگ‌ها مانند برهان قاطع کاملاً توجیه‌پذیر است، چرا که نمونه را این فرهنگ واژه را «... که به اوامر و نواهی کتاب زند و پازند عمل نماید» معنی کرده است. در برخی از آثار اسلامی (نمونه را ابن واضح ۱۳۵۸ هـ ج ۱، ص ۲۱۴) زندقه برای مانویان شبهه‌جزیره عربستان به کار رفته است. برعکس، در آثار اهل لغت چندان چیز دقیقی نمی‌توان یافت. جوالیقی (۱۹۶۶، ص ۱۶۷ - ۱۶۶) بخش نسبتاً بزرگی را به آن اختصاص داده اما دقیق‌ترین چیزی که از نوشته او می‌توان برآورد همین دو معنی ملحد و دهری است. ابن درید هم در اشتقاق همانند او است.

می‌دانیم که خلفای عباسی با زندیقان، این مردان متفکر، فلسفه‌دان و مسلط به تأویل که گاه از رندان روزگار خود بودند، چه کردند و چگونه بیشتر آنان را از دم تیغ گذراندند، چرا که در سخت دینی (ارتدکس) اسلامی جایی برای تأویل و تفسیر فلسفی و آزاد نیست، گرچه اهل تأویل سرانجام با کوشش‌های پیگیر و گوناگون خود کار خود را کردند و توانستند بسیاری از کارها را روا کنند. بدین‌سان هیچ‌گاه در تاریخ نقطه‌ای را نمی‌یابیم که زندیک در آن در معنی عارف و آگاه به کار رفته باشد، بلکه همیشه مسئله تفسیر و تأویل برجسته بوده است و اگر یکی دو موردی هم پیدا شود (که نشده؟)، اصل و قاعده نیست و نمی‌توان تعریف واژه را بر پایه آن موارد به دست داد.

باری به نظر من امروزه هم بهترین واژه برای اهل تأویل و تفسیر همان زندیک یا زندی است، حتی اگر تأویل در ادبیات و هنر باشد، به طوری که باور دارم می‌توان زند را در معنی نوین تفسیر و تأویل و حتی برابر فارسی هرمنوتیک به کار برد و متخصص آن را زندی یا زندیک خواند، گرچه در دوره‌ای از تاریخ که به سر آمده است، معنی کافر و ملحد و ... یافته باشد.

برای آنکه مطمئن شویم که در معنای زند و زندیق «تأویل» حتی اساسی‌تر از تفسیر بوده و زندیق بیشتر و شاید حتی دقیقاً در معنی اهل تأویل به کار می‌رفته است تا تفسیر و زند بیشتر تأویل است، کافی است توجه کنیم که تفسیر در همان زبان فارسی میانه واژه بسیار شناخته شده و جافاده‌ای دارد و آن وچارشن (به تلفظ قدیم‌تر) و وزارشن (به تلفظ جدیدتر) است که

در فارسی «گزارش» شده است. شاهدهای فراوان برای کاربرد این واژه در فارسی میانه و در معنی تفسیر داریم و برای آنها می‌توان به فرهنگ‌های ویژه متن‌ها، مانند *واژه‌نامه بندش بهار* یا *واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم* او و دیگر واژه‌نامه‌ها نگریست؛ چنان‌که دومناس (۱۹۴۵) در واژه‌نامه‌ای که به ترجمه و گزارش شکند گمانیک‌وزار افزوده، موارد زیر را به دست داده است:

Vičār: explication – vičārēnētan: expliquer, distinguer – vičārīh: explication – vičārīhā adv. – vičārīšn: discernement, interprétation.

و واژه‌های دیگری که خواستاران باید به خود کتاب بنگرند. اما دو مناش هم در معنی دو واژه زند و زندیق گرفتار معنی اسلامی آن شده و زند را کلام و تفسیر معنی کرده و معنی زندیک را کافر و مانوی داده است (همان، واژه‌نامه).

در معنی تأویل و تفسیر و سرانجام رندی (انکار) برای زندیق، بخشی و البته تنها این بخش از *غیاث اللغات* رامپوری گویاتر است و بسیار خوب و غیرمستقیم به مانویان هم اشاره دارد: «... آن که قائل به دو صانع باشد و از هر دو به نور و ظلمت و یزدان و اهریمن تعبیر کند و... آن که ایمان ظاهر کند و به باطن کافر باشد.»

خانی‌ها

ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۸) تاریخ الیعقوبی، نجف: المکتبه المرتضویه. افشار شیرازی، احمد (۱۳۳۵) مانی و دین او. با مقدمه سید حسن تقی‌زاده. تهران: مطبعة مجلس.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۳) «زندیق» در جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز. تبریزی، محمد بن حسین خلف (۱۳۵۷) برهان قاطع. به اهتمام محمد معین. تهران: امیرکبیر.

جوالیقی، موهوب بن احمد بن محمد بن الخضر (۱۹۶۶)، المعرب من کلام الاعجمی علی حروف المعجم. تحقیق و شرح احمد محمد شاکر. چاپ افست تهران. رامپوری (۱۸۹۰) غیاث اللغات، چاپ نولشکور.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳) «زندقه و زنداقه در کشمکش مجادلات با مسلمین» در راهنمای کتاب. ش ۲ سال ۷ ص ۲۶۲ به بعد.

کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۵) قابوسنامه. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

De Menasce, J.P. (1945) *Škand Gumānīk Vičār, l' Solution décisive des doutes*, Librairie de l' université Fribourg, Suisse.

چند پاره‌متن در باره کبیسه

از: داریوش کارگر

اویسالا - زمستان ۱۳۸۵

چند پاره‌متن را که ملاحظه می‌فرمایید آگاهی‌هایی سودمند از دانش قدیم در باره کبیسه به دست می‌دهد. آمدن آنها بصورت یک مجموعه و در کنار یکدیگر، با اطلاعات سودمندی که دکتر کارگر فراهم آورده‌اند، چشم‌اندازی را از تلاش و شیوه کار پژوهندگان پیشین در دسترس خواننده فارسی زبان می‌نهد. - ویراستار

(۱)

دو پاره‌متن فارسی پیرامون کبیسه^۱

ارواد مانکجی رستم‌جی اونوالا

ترجمه داریوش کارگر

(یک)

پاره‌ای که پیرامون «کبیسه» در پی خواهد آمد، در دست‌نوشته‌ای آمده که به وسیله‌ی دستور رستم گشتاسپ اردشیر، در ۱۰۸۷ یزدگردی نوشته شده است. این دست‌نوشته، دربردارنده‌ی پاره‌هایی از *خُرده/وستا* (قدیمی)، چند نیرنگ، ستایش اهوره‌مزدا و امشاسپندان، چند آفرینگان، کتاب *دادار بن داددخت*، کتاب *مینوخرد*، وصف جشن‌ها، گزارشی کوتاه از تاریخ شاهان ایران، و مضامین گوناگون دیگر است.

۱. این نوشته، برگردان مقاله‌ای با مشخصات زیر است:

Unwala, Ervad Manekji Rustamji 1900: "Two Persian Passages about the Kabiseh (Intercalation)", in: *The K.R. Cama Memorial Volume, in Honour of Mr. Kharshedji Rustamji Cama*, Edited by Jivanji Jamshedji Modi, Fort Printing Press, Bombay, PP. 325-328.

پانویس‌ها، به‌جز یکی، که به آن اشاره شده، و همچنین، افزودنی‌های درون قلاب‌ها []، از برگرداننده‌ی مقاله است.

پاره‌ی زیر، در صفحات ۶۲۰-۶۲۱ دست‌نوشته آمده است:

چون فریدون درگذشت و آن پادشاهان دیگر [که] بودند، بعد از آن، پادشاهی به گشتاسپ‌شاه رسید.
چون از پادشاهی گشتاسپ سی سال بگذشت، زراتشت پیغمبر پدید آمد و گشتاسپ دین از او پذیرفت.
از روزگار آفریدون تا این روزگار گشتاسپ‌شاه، نهصد و چهل سال گذشته بود. و آفتاب خویش را به عقب آورده.
و گشتاسپ به فرمود تا کیسه کردند. و فروردین آن روز آفتاب به سرطان گرفت. و در این وقت به فرمود که هر صد و بیست سال، کیسه کنند تا سال‌ها به جای خویش بماند، *و مردم تا وفات خویش، سرما و گرما بدانند*.^۱
پس آن آئین^۲ تا به روزگار اسکندر بماند، و مردمان بدان آئین همی رفتند تا به روزگار اردشیر بابکان، که جشن کیسه افتاد. او جشن کیسه بکرد.^۳
بر همان آئین رفتند تا به روزگار نوشیروان عادل رسید، و ایوان^۴ مداین تمام گشت، و نوروز کردند و رسم جشن به جا می‌آوردند،^۵ چنان‌که آئین ایشان بود.

(دو)

پاره‌ای که از این پس خواهد آمد، از فرهنگی به نام بحرالفضایل گرفته شده، که در سال ۷۶۴ یزدگردی، برابر ۱۴۵۲ سموات،^۶ و ۷۹۷ هجری [قمری] نوشته شده است. این پاره، در صفحات ۱۰۰-۱۰۱ آمده، جایی که نویسنده در پایان فرهنگش، گزارشی از ماه‌ها و سال‌های پارسیان، هندوان، مسلمانان، رومیان و دیگران به دست می‌دهد. این پاره، به شیوه‌ی محاسبه‌ی ماه‌ها و سال‌های پارسیان بازگرد می‌دهد:

فصل سیوم، در ماه‌های فارس.

امبداء سال ایرانی، تاریخ جلوس یزدجرد است که یزدگرد همی گویند. و او آخرین ملوک عجم بود که بعد از آن، در وقت عمر خطّاب، رضی الله عنه، فتح شد.

۱. بین دو ستاره، در *نوروزنامه*، چنین است: «و مردمان اوقات خویش به سرما و گرما بدانند» (ختیام: ۱۱).

۲. افزوده از *نوروزنامه* (ختیام: ۱۱)

۳. P: نکرد

۴. متن: ایران

۵. متن: + و

۶. Samvat. گاهشماری هندی، که آغازش در سال ۵۶-۵۷ پیش از میلاد بوده است. این گاهشماری، هنوز در پاره‌ای از مناطق شمالی هندوستان مورد استفاده است.

و در این وقت،^۱ از تاریخ یزدجرد مذکور، هفتصد و شست و چهار سال است. و سال ایشان، شمسی است، سیصد و شست و پنج روز و ربع روز. بعد چهار سال، یک روز زیاده کنند. آن سال، سیصد و شست و شش روزه شود، که آن سال کبیسه باشد.^۲

و ماه‌های فارس دوازده است. و هر ماهی از ایشان، سی‌گان روز است، مگر آبان، که آن سی [و] پنج روز است. و ماه‌های فارسیان [که] مذکور شد، این است:

فروردین، اردی‌بهشت، خرداد، تیر، مرداد، شهریور، مهر، آبان، آذر، دی، بهمن، اسفندیار.^۳

در واژه‌نامه‌ی فارسی شمس‌اللغات، چنین می‌نماید که واژه‌ی کپه (kape)، به همان معنی واژه‌ی کبیسه آمده است:

کپه - آن سالی که روزی در او افزایند و آن، بعد از چهار سال است (شمس‌اللغات: ۱۵۲،۲).

به نظر می‌آید که نویسنده، در تبیین همانندی شکل‌های کپه و کبیسه، واژه‌ی کپه را به جای کبیسه گذاشته باشد. واژه‌ی کپه می‌تواند کبیّه و کبیسه نیز خوانده شود. اما واژه‌ی اصلی، باید کبیسه باشد.

۱۶ اکتبر ۱۹۰۰

* * *

(۲)

دو پاره‌متن در گاهشماری ایرانی

ترجمه داریوش کارگر

آغاز

یکی از دست‌نوشته‌های فارسی زردشتی در کتابخانه ملی پاریس، دربردارنده‌ی چند مجموعه‌ی متفاوت از یکدیگر است. در یکی از این مجموعه‌ها، دو پاره‌متن پشت‌سرهم آمده، که

۱. اما در این جا، مقصود از «این وقت»، زمان تاریخ کتاب است. آنچه نویسنده در این جا به دست می‌دهد، تاریخ تدوین کتاب، سال ۷۶۴ یزدگردی است. [اتوبیسی از انوالا: ص. ۲۳۷]

۲. متن: واژه‌های «شست» سه بار و «شمسی» یک بار، به صورت «ششت» و «شمشی» آمده است.

۳. اتوبیسی نام ماه‌ها، در برگردان انگلیسی نویسنده از متن، متفاوت از شکل آن‌ها در فارسی است. در حقیقت، اتوبیسی نام ماه‌ها، به صورت فارسی زردشتی آن‌ها آمده است. «اردی‌بهشت» به صورت «آردی‌بهشت» Artibehesh، «مرداد» به صورت «آمرداد» Amardad، «آذر» به صورت «آدر» Adar - همان شکلی که پارسیان برای نام این ماه و همچنین در معنای آتش از آن استفاده می‌کنند - و «اسفندیار» به صورت «آسفندلرمد» Asfandlrmad نوشته شده است.

به بخشی از گاهشماری ایرانی پرداخته است.

هدف مقاله‌ی در پیش رو، به دست دادن صورتی تصحیح‌شده از این دوپاره‌متن است. از آن‌جا که این دوپاره‌متن، در پیوند با یکی از دو پارهای است که اونوالا در مقاله‌اش: «دوپاره‌متن فارسی، پیرامون کبیسه» آورده، نخست اشاره‌ای به درونمایه‌ی مقاله‌ی اونوالا خواهد شد. در پی آن، مجموعه‌ای که در دست‌نوشته‌ی پاریس آمده، و همچنین دیگر دست‌نوشته‌های این مجموعه، معرفی می‌شود. سپس، ویژگی‌های همان دو پاره‌ی پشت‌سرهم برشمرده می‌شود. در پی آن، صورت تصحیح‌شده‌ی متن‌ها خواهد آمد.

اشاره‌ای به پژوهش اونوالا

در پیوند با درونمایه‌ی دومین پاره‌متنی که در مقاله‌ی اونوالا آمده، تقی‌زاده می‌نویسد: «بعضی از زردشتیان عصر اخیر معتقدند که در قدیم کبیسه یک روز در هر چهار سال معمول بوده، که یک روز به اسم «آورداد» بر خمسۀ مسترقه اضافه می‌شده. این عقیده، که مخصوصاً کاما در مقاله خود تحت عنوان The Zoroastrian Calender در یادگارنامه اشپیگل (Spiegel Memorial Volume, Bombay 1908) شرح می‌دهد، برای نگارنده معلوم نیست. فقط در کتاب بحارالفضایل [درست: بحرالفضایل]^۱، که در سنه ۷۶۴ یزدگردی = ۷۹۷ هجری تألیف شده و قسمتی از فصل سوم آن راجع به ماه‌های فارسی، در یادگارنامه کاما (Cama Memorial Volume, Bombay 1900)، در ضمن مقاله‌ی ارواد مانکجی رستم‌جی اونوالا، به عنوان «دو فقره فارسی راجع به کبیسه» درج شده، گوید: «بعد هر چهار سال، یک روز زیاده کنند» و آبان‌ماه را در سال‌های بسیط (غیرکبیسه) سی و پنج روز می‌شمارد» (تقی‌زاده: ۱۳، حاشیه‌ی ۳۲).

پس از این، وی در شرح دیگری نیز، که بر نخستین پاره‌متن آمده در این مقاله نوشته، می‌افزاید: «در مجموعه رسائل خطی که بخط دستور رستم گشتاسپ اردشیر در سال ۱۰۸۷ یزدگردی نوشته شده، شرحی در باب کبیسه مندرج است و در آن ضمن گوید که «... تا بروزگار اردشیر بابکان که جشن کبیسه افتاد او جشن کبیسه نکرد و بر همان آئین برفتند تا بروزگار انوشروان عادل رسید و ایوان مدائن تمام گشت و نوروز کردند و رسم جشن بجا آوردند...» استخراجی ازین مجموعه رسائل در ضمن مقاله‌ای که ارواد مانکجی رستم اونوالا در

۱. اونوالا نام این کتاب را، به لاتین، چنین آوانویسی کرده است: Bahar-ul-Fazāyel. که بحرالفضایل خوانده می‌شود. از این کتاب و نویسنده‌ی آن، در فهرست‌های گوناگون دست‌نوشته‌های فارسی و در کتاب‌های نجومی و پژوهش‌هایی که پیرامون گاهشماری ایرانی صورت گرفته، نامی به چشم نمی‌خورد. تنها کسی که از این اثر و نویسنده‌اش نام برده، یا شاید تنها آنچه که این شاگرد کوچک یافته، از آن رهام‌اشه است. بر اساس پژوهش‌اشه، بحرالفضایل، نوشته‌ی محمد قوام بلخیگ (بلخی) است که در پیوند با خردگشماری (xōrdag ošmārīh) ایرانی، اثری روشنگر است (اشه: ۲۲۳). آخردگ، جدا از «خرده»، به معنای منزل قمر نیز هست (بهار: ۷۴).

یادگارنامه کاما نوشته درج شده و گوید قطعه فوق از یک مجموعه‌ای مشتمل بر چند کتاب اخذ شده که بخط دستور رستم مشارالیه بوده. عنوان مقاله اونوالا چنین است (Two Persian Passages about the Kabiseh) و قطعه ثانی از کتاب بحارالفضایل [=بحرالفضایل] است. عبارت این رساله شباهت زیادی به «نوروزنامه» منسوب بخيام دارد. (تقی‌زاده: ۳۸، حاشیه‌ی ۶۹).

اشاره‌ی تقی‌زاده به مطلب مورد نظر در نوروزنامه، گزارش ماه‌های ایرانی است که در صفحات ۵-۷ این کتاب آمده است. اما، این‌جا سهوی پیش آمده، و آن این که «شباهت زیادی» که تقی‌زاده از آن یاد می‌کند، نه بین «قطعه ثانی از کتاب بحارالفضایل [=بحرالفضایل]» و «نوروزنامه» منسوب به خیام، که بین نخستین پاره‌متن آمده در مقاله‌ی اونوالا، به خط دستور رستم، با نوروزنامه است.

(یک)

و جرکرد دینی

در ادبیات زردشتی، دو اثر برجای‌مانده، با نام و جرکرد دینی در دست است. نخستین اثر، «و جرگرد دینیگ» wizīrgard ī Dēnīg، یا «وزیرگرد دینیگ»، به معنای احکام دینی، به پارسیگ (فارسی میانه) است. نویسنده‌ی این اثر، در آغاز کتاب، میدیوماه، پسرعموی زردشت دانسته شده است. و جرگرد دینیگ، به خاطر درونمایه‌اش، که پرداختن به موضوع‌های گوناگون است، ویژگی «روایات» زردشتی را دارد، که شکل گرفته از متن‌هایی متفاوت است. از میان مطالب این کتاب، می‌توان به موضوع گناهان و تاوان آن‌ها، آتش‌های مقدس، آیین‌های مربوط به درگذشتگان، زندگی‌نامه‌ی زردشت، رساله‌ی سی روز ماه (تفضلی: ۱۵۷) و موضوع‌هایی دیگر، در پیوند با دین زردشتی اشاره کرد. هرچند که این اثر به زبان پارسیگ نوشته شده و دربردارنده‌ی واژه‌ها و جملاتی اوستایی نیز هست که در متن دیگری از آن‌ها نشانی نیست، با این حال، برخی پژوهشگران، در کهن‌بودن آن، تردید کرده‌اند (آموزگار - تفضلی: ۳۲، Cereti: 142).

دومین اثر، «و جرکرد دینی»، به فارسی زردشتی نوشته شده است. این اثر نیز، همچون اثر نخستین، از ساختار «روایات» زردشتی برخوردار است، اما متن‌های دینی آن کمتر است. و جرکرد دینی، دربرگیرنده‌ی مطالب گوناگونی است که از میان آن‌ها، می‌توان این پاره‌ها را نام برد: مجموعه‌ای از شایست و ناشایست‌های دینی، در قالب پرسش و پاسخ، زندگی چند فیلسوف ایرانی و یونانی، جغرافیای اساطیری جهان، گاهشماری ایرانی، تبارنامه‌ی شاهان ایرانی، اسطوره‌ی زاده‌شدن کیومرث (= گیومرد)، آغازهی آفرینش در اساطیر ایرانی، و هیجدهمین فرگرد و ندیداد.

چنین می‌نماید که نام و جرکرد دینی بر این کتاب، برگرفته از نام نخستین متن این مجموعه باشد که، چنان‌که آمد، مجموعه‌ای از شایست و ناشایست‌های دینی، زیر نام و جرکرد دینی است. به‌ویژه آن‌که این متن، در هر سه دست‌نوشته‌ی این اثر، نخستین متن مجموعه است.

و جرگرد دینیگ و و جرکرد دینی، جدا از نام و ساختار درونی، ویژگی مشترک دیگری نیز دارند و آن، همانا، دربرداشتن آثار یگانه‌ای است که سراغ از آن‌ها را، به صورتی که در این دو اثر آمده، در جای دیگری نمی‌توان گرفت. «زندگی‌نامه‌ی زردشت»، که با هیچ‌یک از متن‌هایی که درباره‌ی زندگی زردشت نوشته شده منطبق نیست، و «رساله‌ی سنی روز ماه» در و جرگرد دینیگ (تفصیلی: ۱۵۷) و «اندر صفت حکیمان مشهور» و «چگونگی پادشاهان کیان» در و جرکرد دینی، از جمله‌ی این آثار یگانه‌اند.

در و جرکرد دینی، همچون بسیاری دیگر از روایات زردشتی، پاره‌هایی از آثار دیگر، به صورت ناقص نقل شده‌اند. پاره‌هایی که، در عین ناقص‌بودن، به مثابه گزیده‌ای مستقل از اثر مادر، در این مجموعه آمده‌اند. دور نیست که این انتخاب، به خاطر اهمیتی باشد که همان پاره-متن، از دید فراهم‌آورنده‌ی «روایت» داشته، و به همین سبب نیز، وی آن را در مجموعه‌ی خود آورده است.

از و جرکرد دینی، سه دست‌نوشته برجای مانده است.

نخستین دست‌نوشته، از آن کتابخانه‌ی ملافیروز است. این دست‌نوشته را، رها‌تسک، در فهرست خود از دست‌نوشته‌های کتابخانه‌ی ملافیروز، با شماره‌ی R. VIII. 6، و زیر نام «دین-کرد فارسی، یعنی وزرکرد دینی»^۱ ثبت کرده است. رونویس‌گر این دست‌نوشته، دستور رستم گشتاسپ^۲ است که آن را در سال ۱۱۵۶ هجری قمری (۱۷۴۳ میلادی) رونویسی کرده است (Rehatsek: 180-1).

دست‌نوشته‌ی دوم، با شماره‌ی R. 58، در مؤسسه‌ی شرق‌شناسی کاما در بمبئی نگهداری می‌شود. این دست‌نوشته را، دابار، با نام «و جرکرد دینی، روایتی به فارسی»^۳، در فهرست

۱. نام این دست‌نوشته، در فهرست رها‌تسک، به خط فارسی آمده است.

۲. ورنیست که این رونویس‌گر، همان دستور رستم گشتاسپ اردشیر باشد که اونوالا از وی یاد کرده و پاره‌ی نخست نوشته‌اش را از دست‌نوشته‌ی او آورده است. چراکه فاصله‌ی تاریخ پایان‌نویس‌های این دو دست‌نوشته، تنها بیست و پنج سال است: پایان دست‌نوشته‌ی اونوالا، سال ۱۰۸۷ یزدگردی/ ۱۷۱۸ میلادی، و پایان‌نویس دست‌نوشته‌ی کتابخانه‌ی ملافیروز، سال ۱۱۵۶ هجری قمری/ ۱۱۱۲ یزدگردی/ ۱۷۴۳ میلادی است.

مؤسسه‌ی کاما معرفی کرده است (Dhabhar: 148).^۱ این دست‌نوشته، به خواست ک. ر. کاما K. R. Cama، به وسیله‌ی دستور ایرج‌جی سهراب‌جی مهرجی رانا، در ۱۲۳۱ یزدگردی (۱۸۶۲ میلادی) رونویسی شده است.

سومین دست‌نوشته، با شماره‌ی Suppl. Pers. 1191 در فهرست کتابخانه‌ی ملی پاریس ثبت شده است. این دست‌نوشته، دربردارنده‌ی چند مجموعه است. یکی از این مجموعه‌ها، وجرکرد دینی است که با سرنویس «فصل اندر وجرکرد دینی»، از برگ 104a آغاز می‌شود و با پایان متن «پانزدهمین فرگرد وندیداد» در برگ 143a، پایان می‌یابد. دست‌نوشته‌ی پاریس، نام رونویس‌گر و تاریخ رونویسی ندارد.^۲

هر سه دست‌نوشته‌ی وجرکرد دینی، دربردارنده‌ی ۱۷ متن هستند. دست‌نوشته‌های ملافیروز و پاریس، در ۱۴ متن با یکدیگر مشترکند و در دست‌نوشته‌های کاما و پاریس هم، ۹ متن با یکدیگر هم‌تا هستند.^۳ ترتیب متن‌ها در این سه دست‌نوشته نیز، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.^۴

وجرکرد دینی را، نخستین بار، بلوشه، در «فهرست دست‌نوشته‌های مزدایی (زند، پهلوی، پارسی و فارسی) در کتابخانه ملی» معرفی کرد. بر اساس معرفی بلوشه، وجرکرد دینی در دست‌نوشته‌ی پاریس، از برگ 104b تا 111b است (Blochet: 55). این برگ‌ها، چهار متن را در بر می‌گیرد: [پرسش و پاسخ پیرامون احکام دینی]،^۵ در برگ‌های 104b-108a، «در مساحت آفاق»، در برگ‌های 108a-108b، «در چگونگی پدیدآوردن ماه‌ها و سال‌های کیان...»، در برگ‌های 108b-110b و [نهادن نوروز]،^۶ در برگ‌های 110b-111b. اما بلوشه در معرفی خود، از این متن‌ها، برخلاف دیگر متن‌های این مجموعه، نامی نبرده و همه‌ی آن‌ها را، زیر نام وجرکرد دینی معرفی کرده است. پس از بلوشه، آموزگار، در «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، برگ‌های

۱. کتابخانه‌ی ملافیروز، اینک بخشی از مؤسسه‌ی کاما شده است. اما از آن‌جا که هنوز فهرستی که در برگ‌نیده‌ی تمامی دست‌نوشته‌های این دو کتابخانه باشد فراهم نیامده، یا دست‌کم این کوچک ندیده است، از فهرست‌های متفاوت ملافیروز و کاما استفاده شده است.

۲. از آن‌جا که نام بیش از نیمی از متن‌هایی را که اونوالا برای دست‌نوشته‌ی دستور رستم گشتاسپ اردشیر برشمرده، در فهرست متن‌های وجرکرد دینی باز می‌یابیم، دور نیست که مجموعه‌ی دستور رستم گشتاسپ اردشیر هم، که مورد استفاده‌ی اونوالا بوده، دست‌نوشته‌ی دیگری از وجرکرد دینی بوده باشد.

۳. وجرکرد دینی، تنها مجموعه از روایت‌های زردشتی نیست که متن‌های شکل‌دهنده‌اش، در دست‌نوشته‌های گوناگون، بیش یا کم، و با متفاوت از یکدیگر است.

۴. متأسفانه فهرست رها‌تسک، به شرح تک تک متن‌های دست‌نوشته نپرداخته است. فهرست دابار نیز، تنها برگردان نام متن‌ها را به انگلیسی آورده است. به همین خاطر، نمی‌توان به روشنی پی برد که این دو دست‌نوشته، به طور دقیق، چه متن‌هایی را دارا هستند.

۵. این متن، در دست‌نوشته، نامی ندارد.

۱۱۱ تا ۱۱۴ را دربردارنده‌ی متن وجرکرد دینی دانسته است (آموزگار: ۱۹۷). اما، این جا باید سهوی پیش آمده باشد، چراکه برگ‌های 111b تا 114a، دربردارنده‌ی متن «نذرنامه ابوذرجمهر حکیم» است. در پی اینان، اشه، متن‌های «در چگونگی...» و «نهادن نوروز» را تصحیح کرده، در مجموعه‌ی متن‌های گیهانیک مغان آورد (اشه: ۳۱۶-۳۲۰). اما وی، به وجرکرد دینی، و این که این دو متن گاهشمارانه، پاره‌هایی از آن اثرند، و همچنین، همخوانی این دو متن با نوروزنامه‌ی ختّام، اشاره‌ای نکرد.

گواه بر این که «وجرکرد دینی»، نام تمامی مجموعه، و تنها نام یکی از متن‌های آن نیست، وجود سه دست‌نوشته‌ی یادشده از این اثر است که دو تا از آن‌ها، چنان که آمد، به صورت کتابی مستقل رونویسی شده و نام وجرکرد دینی را بر پیشانی دارند. در این مورد، می‌توان به سخن مودی نیز، هرچند شاید نه به عنوان گواه، اشاره کرد. وی، در یکی از پژوهش‌های خویش: «طول پادشاهی شاهان ایران، بر پایه‌ی [کتاب] جاماسپی»، که در آن، شمار سالیان پادشاهی شاهان ایران را، در چند اثر با یکدیگر مقایسه کرده، از وجرکرد دینی، به عنوان یکی از منابع خویش نام برده است (Modi: lxxiv-lxxvi, 284-6). گفتنی است که متن مورد استفاده‌ی مودی، همان «چگونگی پادشاهان کیان» است که پیش از این به آن اشاره شد. اما او، نه به فصلی یا متنی با سرنویس «چگونگی پادشاهان کیان»، که به کتاب وجرکرد دینی، به عنوان منبع خود اشاره کرده است.

متن‌های سوم و چهارم وجرکرد دینی در دست‌نوشته‌ی پاریس، در گاهشماری ایرانی است. سومین متن، سرنویس «در چگونگی پدیدآوردن ماه‌ها و سال‌های کیان [و] نهادن آئین‌ها [و] توفیعات مشهوره» را دارد و دیگری پیرامون «نهادن نوروز» است.

دو پاره‌ی پشت‌سرهم‌آمده در وجرکرد دینی، با ترتیبی متفاوت، در نوروزنامه ختّام هم آمده‌اند. در اثر ختّام، نخست پاره‌ی «کشف حقیقت نوروز»، همراه با گزارش‌هایی پیرامون آفرینش در اساطیر ایرانی و قرآن‌ها و تقسیم سال به روزها و فصل‌ها آمده است (ختّام: ۲-۵). اما این‌همه، در پاره‌ی «نهادن نوروز» در وجرکرد دینی، به چند سطر کاهش یافته است (سطرهای ۴۷-۵۱). سپس نام ماه‌ها، معناهایشان و نام‌های فلکی آن‌ها می‌آید (ختّام: ۵-۷). این پاره، کم و بیش به همین صورت، در وجرکرد دینی هم آمده است (سطرهای ۵۲-۷۵). در پی شرح ماه‌ها، گزارشی از تقسیم ماه‌ها به وسیله‌ی گیومرت، و سپس روزگار شاهان پس از وی و کارهایی که به نام آن‌ها ثبت شده، و کبیسه کردن، از روزگار گشتاسپ تا پایان ساسانیان، مگر انوشیروان، که کبیسه نکرده، تا کبیسه کردن مأمون، و رسیدن به روزگار سلطان سعید معین‌الدین ملک‌شاه، به دست داده شده است (ختّام: ۷-۱۲). اما در وجرکرد دینی، این‌همه، پیش از «نهادن نوروز» آمده است. افزون بر این جابه‌جایی، این پاره، نسبت به نوروزنامه، دو تفاوت دیگر نیز دارد: یکی آن‌که در این‌جا، متن فشرده‌تر است، و دیگر، گزارش روزگار

پادشاهان، با پادشاهی انوشیروان پایان می‌یابد و از شرح روزگار فرمانروایان پس از اسلام در آن نشانی نیست.

آمدن این دو پاره متن، در دو اثر در سده‌های گوناگون، که با تفاوت‌هایی در کاربرد واژه‌ها و عبارات، و همچنین فشرده‌بودن مطلب در یک کتاب و گسترده‌شدن آن در کتابی دیگر آمده، نشان از اهمیت این متن‌ها دارد. متأسفانه، نه دستور رستم گشتاسپ اردشیر، و نه رونویس‌گر و جرکرد دینی، هیچ‌کدام نامی از منبع خود، نوروزنامه‌ی خیام یا هر اثری که منبع آنان بوده، نبرده‌اند. این کار، هرچند خوشایند نیست، اما با توجه به این که در روزگاران پیش، نویسندگان و مؤلفان کمتر از منابع خویش نام می‌برده‌اند، چندان شگفت نمی‌نماید. در برابر این شیوه اما، خیام، در پایان نخستین فصل از نوروزنامه، که پاره‌متن‌های گاهشمارانه در آن آمده، می‌نویسد: «اینست حقیقت نوروز و آنج از کتابهای متقدمان یافتیم و از گفتار دانایان شنیده‌ایم...» (خیام: ۱۳). بر پایه‌ی این سخن، چنین می‌نماید که نوروزنامه و متن رونویس‌شده به خط دستور رستم^۱ و جرکرد دینی، هر سه، دارای بُنی یگانه هستند. و اگر چنین باشد، دیگر چندان تفاوتی هم نمی‌کند که در زمانی خطی، هر اثری از پی اثر پیشین رونویسی شده باشد، یا آن که هر سه، همان بُنی یگانه را «مادر» نوشته‌ی خویش قرار داده باشند. «بُنی یگانه‌ای» که، شاید، یکی از «آیین‌نامه»های دوران ساسانی باشد. زیرا، «بسیاری از مطالبی که در کتاب‌های عربی نخستین سده‌های اسلامی، مخصوصاً کتاب‌های ادب و تاریخ و جغرافیا، در باره‌ی آداب ایرانیان و به ویژه رسوم زمان ساسانی آمده، به احتمال بسیار از آیین‌نامه‌ها گرفته شده است. از آن جمله است مطالبی که در باره‌ی رسوم نوروز و [...] در کتاب‌های نویسندگانی مانند جاحظ، بیرونی، قزوینی و خیام آمده است» (تفضلی: ۲۴۷).

سخن آخر این که، متن گاهشمارانه‌ی آمده در وجرکرد دینی، از نکته‌ی ویژه‌ای برخوردار است. نکته‌ای که در رونویس دستور رستم و نوروزنامه‌ی خیام، به گونه‌ای دیگر بازتاب یافته است.

در نوروزنامه آمده است: «گشتاسپ بفرمود تا کبیسه کردند (خیام: ۱۱). در دست‌نوشته‌ی دستور رستم نیز همین آمده است: «و گشتاسپ به‌فرمود تا کبیسه کردند».

اما چنین می‌نماید که صورتِ درستِ متن، در وجرکرد دینی آمده باشد: «زراتشت اسفندتمان بفرمود تا کبیسه کردند» (سطر ۳۸).

آمدن نام زردشت در متن وجرکرد دینی را، به عنوان کسی که نخستین کبیسه را قرار داده، تنها نمی‌توان برآمده از زردشتی‌بودن این اثر دانست. چراکه در بسیاری از آثار نجومی کهن، و از آن میان، یکی از مهم‌ترینشان، آثارالباقیه، از زردشت به عنوان نخستین کسی که کبیسه کرده، نام برده شده است: «فارسیان گفته‌اند که چون زرتشت آمد و سالها را به ماههایی

۱. چنانچه این متن، پاره‌ای از یکی از دست‌نوشته‌های وجرکرد دینی نباشد.

که از این چهاریک‌ها درست شده بود کبیسه کرد، زمان به نخستین حال خود گشت و زرتشت ایشان را امر کرد که پس از او نیز چنین کنند و آن ماه را که کبیسه می‌شود به نام دیگری جداگانه نخوانند و اسم ماهی را هم تکرار نکنند. و فارسیان فرموده او را نوبتها و دفعاتی پی در پی بکار بستند» (بیرونی: ۷۲).^۱

مشخصات دست‌نوشته‌ی پاریس

خط نستعلیق خوانا، هر صفحه ۱۳ سطر.

رونویس گر، «پ» را گاه «پ» و گاه «ب»، «چ» را «چ» و «گ» را «گ» نوشته است. «ای» را «ء» نوشته است: «گوشه‌ای» به شکل «گوشه». «به» را گاه پیوسته و گاه جدا نوشته است: «به اطاعت»، «ببادشاهی». در ترکیب حرف اضافه و ضمیر، الف ضمیر را انداخته، و «از او» را «ازو» و «از این» را «ازین» نوشته است. «ه» را، در جمع واژه‌های پایان‌یافته به «ه»، انداخته، و «جزیره‌ها» و «غله‌ها» را «جزیره‌ها» و «غله‌ها» نوشته است. پاره‌ای از واژه‌ها نیز، سرهم نوشته شده است: «بدان سبب» به صورت «بدانسبب»؛ این سرهم‌نویسی، به‌ویژه، در ترکیب «ماه» با نام پاره‌ای از ماه‌ها به کار گرفته شده است: «اردیبهشتماه»، «دیمه» و «بهمنامه». شیوه‌ی نوشتاری متن، در متن تصحیح‌شده، به شیوه‌ی نوشتاری امروز برگردانده شده است. واژه‌های درون دو قلاب []، افزوده‌های تصحیح‌کننده است.

دست‌نوشته‌ی پاریس، نام رونویس گر و تاریخ رونویسی ندارد.

از این دست‌نوشته، در پانویس‌ها، با نشان «P» یاد شده است.

کتاب‌شناسی:

آموزگار، ژاله ۱۳۴۸: «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، *مجله‌ی دانشکده ادبیات*، دانشگاه تهران، سال هفدهم، شماره ۷۲، دی - اسفند ۱۳۴۸، صص. ۱۷۲-۱۹۹.

آموزگار، ژاله - تفضلی، احمد ۱۳۷۲: *اسطوره‌ی زندگی زردشت*، نشر چشمه و نشر آویشن، چاپ دوم، تهران و بابل.

اشه، رهام ۱۳۶۴ یزدگردی (۱۳۷۴): *آموزگ گیهانیک مغان*، انتشارات ارمان، پاریس.

بهار، مهرداد ۱۳۴۵: *واژه‌نامه‌ی بندهش*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران.

بیرونی، ابوریحان ۱۳۶۲: *انوارالباقیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، انتشارات امیرکبیر، چاپ سیم،

تهران.

تفضلی، دکتر احمد ۱۳۷۶: تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش دکتر ژاله آموزگار، انتشارات سخن، تهران.

تقی‌زاده، حسن ۱۳۵۷: گاهشماری در ایران قدیم [مقالات تقی‌زاده: جلد دهم]، زیر نظر ایرج افشار، انتشارات شکوفان، تهران.

خیام، عمر ۱۳۱۲: نوروزنامه، رساله‌ای در منشأ و تاریخ و آداب جشن نوروز، به سعی و تصحیح مجتبی مینوی، کتابخانه کاه، طهران.

خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم [منسوب به] ۲۵۳۷ (۱۳۵۷): نوروزنامه. به کوشش علی حصوری، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران.

MS. Supplement persan 1191. (Biblioheque Nationale, Paris)

Bloch, E. 1900: *Catalogue des Manuscrits Mazdéens (Zends, Pehlvi, Parsis et Persans) de la Bibliothèque Nationale, Besancon.*

Cereti, Carlo G. 1995: "The Qesse-ye Zartoštiān-e Hendustān and the Qesse-ye Sanjān: Notes on Parsi History", in: *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*. Edited by Bert G. Fragner, Christa Fragner, Gherardo Gnoli, Roxane Haag-Higuchi, Mauro Maggi and Paolo Orsatti, Roma, pp. 141-152.

Dhabhar, Ervad Bomanji Nusserwanji 1923: *The K. R. Cama Orinetal Institute Catalogue, Bombay.*

Modi, J.J. 1900: "The Years of the Reigns of the Later Irānian Kings According to Jāmāspī", in: *The K.R. Cama Memorial Volume, in Hounour of Mr. Kharshedji Rustamji Cama*, Edited by Jivanji Jamshedji Modi, Fort Printing Press, Bombay, PP. lxxiv-lxxvi, 284-286.

Rehatsek, Edward 1873: *Catalogue Raisonné og the Arabic, Hindostani, Persian and Turkish MSS. In the Mulla Firuz Library*, Published by the Managing Committee of the Mulla Firuz Library, Bombay.

(دو)

در چگونگی پدید آوردن ماه‌ها و سال‌های کیان

[وا] [109a] نهادن آئین‌ها^۱ [وا] توقیعات مشهوره

نخستین، کیومرث این مدت ماه‌ها به دوازده قسمت کرد و اول مبدأ تاریخ پدید آورد و سی سال بزیست.

چون از دنیا برفت، هوشنگ به پادشاهی نشست و نُهصد و هفتاد سال^۲ پادشاهی براند. دیوان را قهر کرد و آهنگری و درودگری [وا] بافندگی پیشه آورد. و ابریشم از پيله و انگبین از زنبور بیرون آورد. جهان به خرمی بگذاشت و درگذشت.^۳

و طهمورث به پادشاهی بنشست و چهل سال پادشاهی راند. و دیوان را به اطاعت درآورد، و بازار و کوچه بنهاد، و مردمان را دبیری آموخت، و آفتاب را سجده فرمود. و او را طهمورث دیوبند خوانند.

پس، برادرش جمشید به جای او بنشست، و از آن تاریخ، هزار و چهل سال بگذشته بود [وا] آفتاب [به] برج نهم آمده بود. چون پادشاهی جمشید به چهارصد و بیست و یک سال بگذشت، آفتاب به جای خویش باز آمد، و جهان بر وی راست شد. و جمله دیوان را مطیع خود گردانید. و بفرمود تا گرمابه کردند، و دیبا بیافتند. و [اما] آدمیان، به عقل و تجربه، روزگار بدین‌جا رسانیده‌اند که [می‌بینی]. [او دیگر]،^۴ خر را به اسب [109b] افکند تا استر پدید آید. و جواهر از معدن بیرون آورد. و جشن ساخت و نوروزش نام نهاد. در اول پادشاهی، مبارک‌پی و بخشنده و عادل بود، و جهانیان او را دوستدار بودند، و خدای تعالی او را قرین عقل داده بود که چندین چیزها بنهاد. اما آخر در خویشتن منی آورد، و بزرگ^۵ منشی و بیدادگری و ظلم آغاز کرد. و بعد از آن، فرّه ایزدی از وی برفت، و تدبیرهایش خطا افتاد. و بیوراسب، که او را ضحاک تازی خوانند، از گوشه‌ای درآمد. و جمشید از او بگریخت، و به زمین هندوستان رفت.

و بیوراسب به پادشاهی بنشست، و عاقبت جمشید به دست آورد و هلاکش کرد. و مدت هزار سال پادشاهی راند. و اول عادل بود و آخر بیدادگر شد. هم به گفتار و هم به کردار،

۱. P: «آینها». پس از آن نیز، واژه‌ای آمده که خط خورده و خوانا نیست.

۲. P: پس از «سال»، واژه‌ی «بزیست» نوشته شده، اما بعد خط خورده است.

۳. P: درگذشتن

۴. افزوده‌های [اما]، [می‌بینی] و [او دیگر]، از نوروزنامه گرفته شده است (ختیام: ۸). P: که

۵. P: بزرگ

مردمان را رنج می‌نمود. تا آفریدون برآمد و او را بگرفت، و نکشت و در بند فرمود، و خود به پادشاهی بنشست.^۱ پانصد سال پادشاهی راند.

و چون چهارصد سال از آفریدون بگذشت، دور دوم از تاریخ کیومرث تمام شده بود. آفریدون دین ابراهیم پذیرفت. و جمله ددان، چون پیل و شیر و یوز، مطیع گردانید. و خیمه [110a] او ساخت و ایوان‌ها، تخم [او] نهال^۲ و درختان میوه‌دار و جزیره‌ها و باغ‌ها، او بیرون آورد. و آئین دین او نهاد. و تَرَنج و نارنج و لیمو و بادرنگ در بوستان‌ها پدید آورد. و آئین مهرگان بنهاد. و هر سال، در همان روز که ضحاک بگرفته بود، آن روز را جشن سده نام نهاد. و مردمان، [که] از جور و ستم ضحاک برستند، آن جشن سده را پسندیدند.^۳ چون دور آفتاب به فروردین رسیدی، آن روز نیز آفریدون جشن کردی. و از همه جهان عهدنامه نوشتی، و شهرها را بر پسران به سه قسمت کرد. چنان که ترکستان، تا از لب جبجون و چین و ماچین، به تور داد. و زمین روم، چندان که هست، به سلم داد. و زمین ایران شهر به ایرج داد. و پادشاهان ترک و روم و عجم، همه از یک گوهرند و خویشان یکدیگراند، و ایشان^۴ همه فرزندان آفریدون‌اند. و چون فریدون درگذشت، آن پادشاهان دیگر بودند.

و بعد از آن، پادشاهی به گشتاسپ رسید. زراتشت پیغمبر پدید آمد، و گشتاسپ از او دین پذیرفت. و از روزگار آفریدون تا این روزگار گشتاسپ‌شاه، نُهصد و چهل سال گذشته بود. [110b] و آفتاب خویش را به عقرب آورد، زراتشت اسفنتمان بفرمود تا کبیسه کردند. و فروردین^۵ آن روز آفتاب به [اول] سرطان گرفت. و در این وقت بفرمود که هر صد و بیست سال، کبیسه کنند، تا سال‌ها به جای خویش بمانند، و مردم تا وفات خویش، سرما و گرما بدانند. [پس آن آئین]^۶ تا به روزگار اسکندر بماند، و مردمان بدان آئین می‌رفتند. تا به روزگار اردشیر بابکان، که جشن کبیسه افتاد، و او جشن کبیسه بکرد. و بر همان آئین برفتند، تا روزگار نوشیروان عادل رسید، و ایوان مداین^۷ تمام گشت. نوروز کردند و رسم جشن به جای آوردند،^۸ چنان که ایشان را آئین^۹ بود.

۱. این پاره، در نوروزنامه چنین آمده است: «تا آفریدون از هندوستان بیامد و او را بگشت و به پادشاهی بنشست» (ختیام: ۹).

۲. P: نها

۳. P: پس از این، عبارت «همه جهان» نوشته شده، اما بعد خط خورده است.

۴. P: ایشا

۵. P: آفریدون. «فروردین» از نوروزنامه گرفته شد.

۶. برگرفته از نوروزنامه (ختیام: ۱۱).

۷. P: ایران و مداین

۸. P: + و

۹. P: «دین»، اما بعد خط خورده است.

فصل [نهادنِ نوروز]

بدان که نهادنِ نوروز آن بوده است که چون بدانستند که آفتاب دو دور بُود؛ یکی آن که هر سیصد و شصت و پنج روز و ربعی از شبانروزی به اوّل دقیقه حَمَل باز آید، و آن وقت نوروز و سال نو خوانند. و دیگر، هر هزار و چهارصد و شصت و یک سال، به همان دقیقه باز آید، به همان وقت و روز که رفته باشد. اکنون چون جمشید این روز دریافت، نوروز^۱ نام نهادند و دوازده بخش نمودند؛ این است:

نخستین، فروردین ماه، بدان سبب خوانند که آغانِ رُستنی اندر وی باشد. و این برج را حَمَل خوانند.

دویم [111a]، اردیبهشت ماه، بدان سبب خوانند که این ماه به بهشت مانند کرده‌اند. و آفتاب اندر این ماه در برج ثور باشد.

و سیوم، خرداد ماه، بدان سبب خوانند که مردمان را خورشن دهد،^۲ چون گندم و جو و میوه‌های دیگر. و آفتاب اندر این ماه در برج جوزا باشد.

و چهارم، تیر ماه، بدان سبب خوانند که در این ماه، گندم و جو و دیگر [چیز]ها قسمت کنند، و نیز آفتاب از غایت بلندی فرو آمدن گیرد، چون تیر پرتابی که بر گنبدی اندازند و آنگاه فرو گردد و بر سر آمدن گیرد. و این برج سرطان باشد، و اوّل فصل باشد.

و پنجم، مرداد ماه، بدان سبب خوانند که تمام برّها و میوه‌ها به کمال پختگی رسد، و هوای بخار مانند خاک باشد.^۳ و این ماه، میانه تابستان باشد و قسمت او، برج اسد باشد.

و ششم، شهریور ماه، بدان سبب خوانند که دخل پادشاهان، و ده یک غله‌ها در این ماه خواهند. در این ماه، آفتاب در برج سنبله باشد.

هفتم، مهر ماه، بدان سبب خوانند که مهربانی مردم با یکدیگر کنند، و از غله و میوه و غیرها نصیب دهند و به هم خورند. و آفتاب در برج میزان باشد، و آغاز خریف بُود.

و هشتم، آبان ماه، بدان سبب خوانند که باران‌ها زیادت گردد [111b] و آغاز باریدن شود از بهر کشت و زرع کردن. و این ماه، میانه خریف بُود، و اندر برج عقرب باشد.

و نهم، آذر ماه، بدان سبب خوانند که هوا در این ماه سرد گردد و به آتش حاجت افتد. در این ماه، آفتاب در برج قوس باشد.

و [دهم]، دی ماه، بدان سبب خوانند که به زبان پهلوی [دی دیو باشد]^۴، و بر آن خوانند

۱. P. ۱ و نوروز

۲. P. ۲ + و

۳. نوروزنامه: و نیز هوا در وی، مانند غبار خاک باشد (خیتام: ۶). ۴. برگرفته از نوروزنامه.

که^۱ زمین از خرمی‌ها دور مانده. و در این ماه، آفتاب در برج جدی باشد، و اول زمستان باشد.^۲
و یازدهم، بهمن ماه، بدان سبب خوانند که به سردی و خشکی و بلغمی، اندر ماندن بُود. و
آفتاب در این ماه، در برج دلو باشد.
دوازدهم، اسفند ماه، بدان سبب خوانند که اسفند به زبان پهلوی، میوه باشد. و اندر این ماه،
میوه‌ها و گیاهان دمیدن گیرد، و نوبت آفتاب به حوت رسد.

تبرستان
www.tabarestan.info

۲. ۳: + از

۳. این بند، در نوروزنامه به این شکل آمده است: «دی ماه، به زبان پهلوی دی دیو باشد، بدان سبب این ماه را دی خوانند که درشت بود و زمین از خرمی‌ها دور مانده بود، و آفتاب در جدی بود، و اول زمستان باشد» (ختیام: ۷).

مروری بر زندگی و خدمات ارباب کیخسرو شاهرخ

امیر رضا فروزان یزدانی

ویراسته زاله باختر

سر آغاز

آنچه در پی خواهد آمد، گزارشی است مختصر از زندگی و خدمات یکی از بزرگمردان تاریخ ایران، مردی که نه تنها به جامعه زرتشتیان ایران بلکه به سرزمین و فرهنگ سرزمینش خدمات بسیاری کرد.

جامعه زرتشتیان ایران در روزگاران طولانی پس از هجوم اعراب به ایران، با توهین‌ها، کشتارها و محرومیت‌های متعدد از حقوق اجتماعی روبه‌رو بوده است. جسارت و پردلی ارباب کیخسرو شاهرخ در دوران جوانی و بعدها خوشنامی و نفوذ او در مراتب بالای حکومتی توانست بسیاری از این موانع و محدودیت‌ها را رفع کند و شأن و مرتبه‌ای در خور ایشان فراهم آورد. حضور مقتدرانه و مؤثر ارباب در مجلس شورای ملی در مدت زمانی بیش از سی سال و بر عهده گرفتن مسئولیت‌های مهم و به سرانجام رساندن آنها به بهترین وجه ممکن - که در ادامه این گفتار به طور مختصر بدان‌ها خواهیم پرداخت - تأییدی است بر بزرگی او و اهمیت پرداختن به خدمات و زندگی وی.

ارباب کیخسرو شاهرخ در روزگار سلطنت ناصرالدین شاه به دنیا آمد و پنجاه سال از عمرش در دوران سلطنت قاجاریه گذشت. دوران زندگی او مصادف بود با: حدود بیست سال پایانی سلطنت ناصرالدین شاه، سلطنت مظفرالدین شاه که انقلاب مشروطه در این زمان رخ داد، سلطنت محمدعلی شاه و دوران فترت بعد از آن، سلطنت احمدشاه تا کودتای ۱۲۹۹ خورشیدی، سپس تغییر سلطنت و به قدرت رسیدن رضاشاه تا سال ۱۳۱۹ و پایان زندگی او. ارباب کیخسرو از آغاز دوره دوم مجلس شورای ملی یعنی از سال ۱۲۸۸ خورشیدی تا یازدهم تیرماه ۱۳۱۹ که به قتل رسید مصادف با دوره یازدهم مجلس، به‌طور پیوسته نمایندگی زرتشتیان را بر عهده داشت.

از آن جا که ارباب کیخسرو شخصی درست کار بود، خدمات زیادی را به او ارجاع دادند. «درباره درستکاری وی، مدرس در یکی از جلسات مجلس پشت تریبون چنین گفته بود: «در مجلس شورای ملی، فقط یک نفر مسلمان پیدا می شود، آن هم ارباب کیخسرو است» (مرسلوند ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۱).

آنچه که پس از دوره ای تحقیق و مطالعه، بر نویسنده این گزارش عیان شد شگفتی بسیار از خدمات گرانقدر ارباب بود و نیز شگفتی فزون تر از گمنامی و فراموشی وی. در مراجعه به کتابخانه مجلس، دانستم که نه نام ارباب کیخسرو، بنیانگذار کتابخانه و چاپخانه مجلس جز برای چند نفر معدود، برای کسی آشنا نیست، حتی با وجود تندیس او در سالن همان محل. در انجمن زرتشتیان و آدربان تهران و مدارس فیروز بهرام و جمشید جم که همه به همت او بنیان گذاشته شده بودند، وضع اندکی بهتر بود، آن هم شاید به دلیل وجود لوح های نصب شده توسط خود ارباب کیخسرو در این مکان ها.

برخلاف انتظار در منابع و مأخذهای مختلف نیز همین گمنامی مشهود بود. برای یافتن اطلاعاتی درباره ارباب کیخسرو و همچنین بررسی گفته های هم روزگاران او از اقداماتی که ارباب در انجام آنها سهمی بسزا داشته - و مانند بسیاری چیزهای دیگر در یادداشت هایش نیاورده است - به کتاب های مختلفی که احتمال می رفت در این موارد سخنی به میان آورده باشند، مراجعه شد اما هیچ نامی از او نبود.

گزارش حاضر با تکیه بر منابع و مأخذ و به ویژه یادداشت ها و خاطرات به جای مانده از ارباب کیخسرو، فراهم آمده و ابتدا به سالشمار زندگی ارباب و سپس مروری بر زندگی و خدمات وی در کرمان، مجلس شورای ملی و امور مربوط به زرتشتیان پرداخته شده است. همچنین از آنجا که پیشتر، محقق محترم آقای تورج امینی پژوهش مفیدی از اسناد مربوط به ارباب در کتاب/اسنادی از زرتشتیان معاصر/ ایران به دست داده اند، خوانندگان می توانند برای آگاهی بیشتر به کتاب مذکور مراجعه کنند.

سالشمار زندگی ارباب کیخسرو شاهرخ

تولد و دوران کودکی در کرمان.	۱۲۵۴ - ۱۲۶۶ خ.
اقامت در تهران و تحصیل در مدرسه شبانه روزی. ۱۲۷۰ خ. سفر به بمبئی و تحصیل در آنجا به مدت یکسال و بازگشت به کرمان.	۱۲۶۶ - ۱۲۷۰ خ.
دوران خدمات فرهنگی و اجتماعی در کرمان.	۱۲۷۱ - ۱۲۸۳ خ.
۱۲۸۳ خ. سفر به بندر ادسا در روسیه و اقامت در آنجا به مدت چهار ماه و بازگشت به ایران.	
شروع به کار در تجارتخانه ارباب جمشید جمشیدیان به مدت سه سال.	۱۲۸۵ خ.

- ۱۲۸۶ خ. تشکیل مجدد انجمن زرتشتیان تهران و ریاست آن تا پایان عمر.
- ۱۲۸۶ خ. نگارش و چاپ کتاب آینه آیین مزدیسنا.
- ۱۲۸۷ خ. نگارش و چاپ کتاب فروغ مزدیسنا.
- ۱۲۸۸ خ. برگزیده شدن به نمایندگی زرتشتیان در دوره دوم مجلس شورای ملی و بر عهده داشتن وکالت زرتشتیان تا دوره یازدهم یعنی تا پایان عمر.
- ۱۲۸۸ خ. برگزیده شدن به ریاست مباشرت مجلس و انجام خدمت در این سمت تا پایان عمر (قریب ۳۲ سال)
- ۱۲۹۱ خ. تأسیس و راه‌اندازی کتابخانه مجلس شورای ملی که تهیه مقدمات آن را از ابتدای ورود به مجلس (سال ۱۲۸۸ خورشیدی) آغاز کرده بود.
- ۱۲۹۳ خ. برگزاری و سرپرستی مرام تاجگذاری احمدشاه قاجار.
- ۱۲۹۵ خ. پذیرفتن مدیر کلی شرکت تلفن ایران و رونق دادن آن به مدت ۱۰ سال.
- ۱۲۹۶ خ. برپایی آدریان تهران به همت وی.
- ۱۲۹۶ خ. ریاست انبار غله و مسئولیت خرید گندم در سال قحطی.
- ۱۲۹۸ خ. مخالفت شدید با قرارداد ۱۹۱۹ و نگاشتن اعلامیه الفای آن قرارداد.
- ۱۳۰۰ خ. کشته شدن شاهرخ پسر ارباب کیخسرو.
- ۱۳۰۰ خ. بنیان نهادن چاپخانه مجلس شورای ملی و بسط و گسترش آن در سال‌های بعد.
- ۱۳۰۱ خ. برپایی ساختمان کتابخانه مجلس شورای ملی به اهتمام ارباب.
- ۱۳۰۴ خ. عضویت در هیئت رئیسه مجلس مؤسسان.
- ۱۳۰۵ خ. درگذشت فیروزه همسر ارباب.
- ۱۳۰۵ خ. سرپرستی و برگزاری مراسم تاجگذاری رضاشاه.
- ۱۳۰۵ خ. منصوب شدن به دفترداری و خزانه داری انجمن آثار ملی، مأمور شدن برای یافتن قبر حکیم فردوسی، آغاز نظارت و سرپرستی ارباب بر برپایی آرامگاه فردوسی به مدت هشت سال.
- ۱۳۰۹ خ. بر عهده گرفتن ریاست نظارت راه‌آهن.
- ۱۳۱۱ خ. همراهی با رابندرانات تاگور (شاعر هندی و برنده جایزه نوبل ادبیات) و دینشاه ایرانی (رئیس انجمن زرتشتیان

بمبئی) در سفر به شیراز و تهران در فروردین و اردیبهشت ۱۳۱۱ و پذیرایی از ایشان.

برپایی دبیرستان فیروزبهرام به همت وی. ۱۳۱۱ خ.

۱۳۱۳ خ. سرپرستی برگزاری مراسم جشن هزاره فردوسی و استقبال از مهمانان خارجی.

خریداری قصر فیروزه و اختصاص آن به گورستان زرتشتیان. ۱۳۱۴ خ.

برپایی دبیرستان انوشیروان دادگر به همت ارباب. ۱۳۱۵ خ.

پایان زندگی. ۱۳۱۹ خ.

خانواده ارباب کیخسرو شاهرخ

کیخسرو شاهرخ در هفتم تیرماه ۱۲۵۴ خورشیدی در کرمان به دنیا آمد. اجداد او همگی در کرمان می‌زیستند. او دربارهٔ خانواده‌اش چنین نوشته است: «نام پدرم شاهرخ پوراسکندر، پورگشتاسب، پوربهمن معروف به زرپیت و نام مادرم فیروزه، دخت خسرو صندل هر دو از اهل کرمان، مرحوم پدرم را ندیده‌ام، زیرا به هنگامی که در رحم بوده‌ام، او به بمبئی رفته و در مراجعتش از بمبئی بلافاصله مریض و مرحوم شد. شغل پدرم علاوه بر نجوم تجارت بوده و به طور کلی خانواده ما خانواده علمی و همه متبحر در علم نجوم و غالباً در خدمات دولتی بوده‌اند» (اشیدری ۱۳۵۵: ۲۸).

استاد باستانی پاریزی در مقدمهٔ کتاب *یادداشت‌های کیخسرو شاهرخ* در تأیید گفتهٔ ارباب کیخسرو مبنی بر تبحر اجدادش در نجوم از *فارسنامهٔ ناصری* مطلبی نقل می‌کند که در محاصرهٔ کرمان توسط آغا محمدخان، منجمی گبر خبر از فتح کرمان و گرفتاری لطفعلی خان در روز معین می‌دهد، چون خبر به لطفعلی خانه می‌رسد، حکم می‌کند او را در خانه‌ای حبس کنند و به شمارهٔ روز موعود نان و آب به او دهند که اگر راست گفته باشد، توسط لشکر قاجار نجات یابد و اگر غیر آن باشد، همان‌جا بماند تا بمیرد که از قضا همان‌گونه می‌شود که منجم پیش‌بینی کرده بود و از قرار معلوم این منجم همان ملا گشتاسب نیای ارباب کیخسرو بوده است. ملا اسکندر پدر بزرگ ارباب هم گویا به سال ۱۲۶۹ هـ. ق. کتابی تحت عنوان *محقق‌التاریخ* در تاریخ کرمان می‌نویسد که باز به گفتهٔ استاد باستانی پاریزی در همان‌جا، نسخهٔ آن در انستیتو خاورشناسی شوروی محفوظ است. این‌ها که گفته شد در تأیید سخن ارباب بود که می‌گوید: «خانواده ما خانوادهٔ علمی و همه متبحر در علم نجوم... بوده‌اند».

ارباب کیخسرو در طول زندگی خود دو همسر اختیار کرد. نخستین همسر او فیروزه فرهی بود که در هجده سالگی هنگام اقامت در کرمان با او ازدواج کرد و علاقهٔ بسیار زیادی هم به او داشت. فیروزه در سال ۱۳۰۵ خورشیدی از دنیا رفت و ارباب در سال ۱۳۰۶ با کتایون قباد

ازدواج کرد. از یادداشت‌های ارباب مشهود است که هرگز علاقه‌ای که به همسر اولش داشته در مورد همسر دومش صادق نبوده است. فرزندان ارباب از فیرویه عبارتند از: شاهرخ، افلاطون، منوچهر، شاه بهرام، شاه بهمن، فرنگیس، هما و پروین. همسر دومش هم فریدون و داریوش را به دنیا آورد.

از حوادث تلخ زندگی ارباب کیخسرو مرگ فرزندش شاهرخ بود که در سال ۱۳۰۰ خورشیدی و به هنگام عزیمت به اروپا در میانه راه اصفهان و شیراز هدف تیر دزدان قشقایی قرار گرفت و در گذشت. شاهرخ در آن زمان تنها ۱۹ سال داشت (نک. همان: ۱۳۲ - ۱۳۴).

دوران کودکی و نوجوانی

مادر ارباب کیخسرو هنگام فوت همسرش ۱۹ سال بیشتر نداشت. او زندگی خود و دو پسرش، کیخسرو و رستم را از پولی که چرخ ریزی به دست می‌آورد، اداره می‌کرد. او کیخسرو و رستم را برای دو سال به مکتب‌خانه ملا مرزبان زرتشتی فرستاد و پس از آن ناگزیر شد برای کمک خرج زندگی آنها را برای کار نزد برادرانش بفرستد. ارباب می‌نویسد:

«همین که کمی سواد پیدا کردیم مادرمان ما را برای کمک معاش به اجیری داد. برادرم را نزد خالوی خودمان رستم از قرار سالی پنج تومان و من سالی سه تومان... در حجره تجارتي خالوی خودم اردشیر...» (اشیدری ۱۳۵۵: ۳۱). و پس از آن ارباب اضافه می‌کند: «همین که سن من به دوازده رسید مادرمان شوهر دیگر اختیار کرد یعنی با پسر خالوی خود دینیار جهانگیر وصلت کرد. برادرم در بلوک بود ولی من که در کرمان بودم عروسی مادرم به من ناگوار آمده، قصد هجرت کردم. چون عموی ما مرحوم میرزا افلاطون سال‌ها بود که در تهران اقامت داشت، پنهانی مراسله‌ای به ایشان نوشته، تقاضا کردم که ما را به تهران بخواند. آن مرحوم نیز اقدام کرد... همان خانه محقر رابه گرو گذارده و خرجی راه تهیه نموده، عازم تهران ووارد به مدرسه شبانه‌روزی آمریکایی شدیم» (همان: ۳۲). پس از آن ارباب چهار سال در مدرسه شبانه‌روزی آمریکایی در تهران به تحصیل می‌پردازد و در ۱۶ سالگی به بمبئی سفر می‌کند. آنجا وارد مدرسه عالی سر جمشیدجی می‌شود اما به دلیل ناسازگاری هوای بمبئی با او، ناچار به ایران بازمی‌گردد.

کیخسرو شاهرخ در کرمان (۱۲۷۱ - ۱۲۸۳ خورشیدی)

کیخسرو هفده ساله بعد از یک سال اقامت در بمبئی به ایران بازگشت و از طرف انجمن خیریه پارسیان به مدیریت مدرسه زرتشتیان کرمان انتخاب شد. پیش از این شاهرخ پدر ارباب هم در زمان حضور مانکجی لیمجی هاتریا در کرمان سمت آموزگاری دبستان زرتشتیان را داشت (نک. شهردان ۱۳۶۳: ۵۶۱).

هنگام ورود کیخسرو جوان به کرمان که مصادف با آخرین سال‌های سلطنت ناصرالدین شاه بود، زرتشتیان در وضعیت بسیار اسفباری می‌زیستند. هرچند که جامعه آن روز شهرهای یزد و کرمان نسبت به دیگر شهرها آن قدر تساهل و تسامح داشتند که زرتشتیان تنها در این دو شهر ساکن بودند، اما رفتارهای جامعه به دلایل خاصی، از جمله تحریک متشرعین متعصب با این جماعت، بسیار رقت‌آور بود. ارباب کیخسرو در این باره می‌نویسد: «وضعیت زرتشتیان در ایران و مخصوصاً یزد و کرمان طوری خراب بود که پارچه خوب نمی‌بایستی تن کنند. مردان قبا می‌پوشیدند و حتی در زمستان گیوه به پا می‌کردند. اجازه نداشتند سوار اسب و قاطر و الاغ شوند و وسیله دیگری هم برای حمل و نقل وجود نداشت. روزهای بارانی می‌بایست احتیاطاً عبور کنند که خود را به مسلمانان نزدیک نکنند والا کتک نزدیک به مرگ بود. در معابر غالباً از مسلمانان کتک می‌خوردند. در موقع خرید میوه یا چیزی نباید به آن دست بزنند. در یزد غالباً بر روی شانه‌های خود بقچه مخصوص داشتند که اگر به خانه مسلمانان می‌روند، آن را زیر پا انداخته، فرش مسلمان را نیالایند. یگانه اسم آنها گیر و مطیع‌الاسلام بود. حق عبا و پالتو پوشیدن نداشتند. مردان بایستی عمامه به رنگ نخودی و به شکل مخصوص بر سر نهند و یا لنگ دور کلاه خود بپیچند و نظایر این هرچه که مشکلات باشد» (اشیدری ۱۳۵۵: ۴۴). این در حالی است که زرتشتیان تا زمان ناصرالدین شاه مجبور به پرداخت جزیه بودند که همواره پارسیان هند، مقداری از این مبلغ را برای کمک می‌پرداختند تا اینکه بالاخره یکی از پارسیان هند به نام «هانکجی لیمجی هاتریا» با تلاش و هزینه زیاد توانست در سال ۱۲۹۹ هـ. ق. ناصرالدین شاه را تشویق به صدور فرمان به لغو جزیه کند.

به علت تسلط به زبان انگلیسی، پس از ورود به کرمان، کیخسرو به آموزش زبان انگلیسی به بعضی از رجال شهر یا فرزندان ایشان پرداخت. از جمله مهم‌ترین این افراد والی کرمان، شاهزاده عبدالحسین میرزا فرمانفرما بود. آشنایی با این رجال به همراه جسارت و عزت نفس وی موجب شد تا کیخسرو جوان بتواند تغییرات و اصلاحات مؤثری را به نفع زرتشتیان در جامعه آن روز کرمان پدید آورد. او در خاطراتش در این باره می‌نویسد:

«من از بمبئی در سن ۱۷ سالگی مأمور کرمان شدم. در بمبئی اظهار داشته بودم من به قصدی می‌روم که این وضعیات را تغییر دهم. روزی مرحوم ارباب کیخسرو مهربان... در یزد که پیرمردی خیرخواه و نورانی و سال‌ها در بمبئی بود و از اعضای انجمن خیریه، از من پرسید که شنیده‌ام به این قصد به کرمان می‌روی، مگر از جان خود سیر شده‌ای؟ جواب دادم که جان در مقابل اراده ثابت و صحیح ارزش ندارد، یا جان می‌دهم و یا آزادی برای جماعت می‌گیرم. به همین قصد رفتم» (همان: ۴۵).

از اقدامات مهم و متهورانه کیخسرو در این هنگام، تغییر لباس مدرسه پسران و بعد از آن تشویق دیگر زرتشتیان به پوشیدن لباس عادی مانند دیگر مردم بود که این اقدام او ابتدا با این

بهانه که «جماعت به خطر می افتد، مورد سرزنش انجمن زرتشتیان یزد واقع می شود، اما سرانجام با پافشاری های ارباب به موفقیت می انجامد. حتی یک بار که سیدی، جوانی زرتشتی را به بهانه اینکه لباس عادی پوشیده است، کتک می زند، با استفاده از نفوذ خود و در جریان قرار دادن معاون ایالت، کار را به آنجا می رساند که کلاتر سید را به چوب ببندد تا دیگر به قول او از این فضولی ها نکند (نک. همان: ۵۰). این در حالی است که تغییر لباس زرتشتیان یزد ۲۵ سال بعد صورت گرفت. (نک. امینی ۱۳۸۰: ۱۴۰)

در موردی دیگر، در زمان حکومت مظفرالسلطنه بر کرمان، هنگام فوت زرتشتی متمولی، حاکم درب خانه و حجره تجارتي را او مهر و لاک می کند و می گوید که از دارایی او حقی باید به حاکم برسد. کیخسرو شخصاً مهر و لاک را می شکند و هنگام سؤال حاکم از علت چنین جسارتی، جواب می دهد که در مقابل ناحق، به حق کرده ام. خود او در خاطراتش دنباله پاسخش به حاکم را چنین نقل می کند: «صاحب اراده پادشاه است که قبول حضرت والا است، الان به تهران به خاکپای اعلی حضرت (مظفرالدین شاه) عریضه تلگرافی عرض می شود، هر نحو امر و مقرر فرمایند اطاعت است و از جای برخاسته به سوی تلگرافخانه شتافتم. فوراً نایب الدوله از عقب آمده، خواهش کرد عجله نمایند تا اصلاح شود. دو روز بعد حضرت والا یک طاقه شال ترمه به عنوان خلعت برای من فرستاد و اصلاح شد» (اشیدری ۱۳۵۵: ۵۱).

مجادله با روحانیون مسلمان و زرتشتی را ارباب در خاطراتش از جمله دیگر زحمتهای خود در آن دوران می داند. یک بار در قضیه دعوای میان دو زرتشتی، یکی از آنها حکمی را از روحانی معتبر مسلمانی در اثبات دعوایش به انجمن زرتشتیان کرمان ارائه می کند که ارباب به عنوان دبیر انجمن آن حکم را در حضور نماینده روحانی مسلمان پاره می کند. او در خاطراتش می نویسد: «چون طرز صدور، علاوه بر غیر حق بودن با لحنی خشن نسبت به انجمن بود همان وقت آن حکم را پاره کرده نزد آن طلبه انداختم... به یاد دارم وقتی که از کرمان به روسیه و بعد به تهران رفته بودم، همین آقا [روحانی معتبر مسلمان] مراسله به من نوشته، چند صفحه گرامافون خواسته و مزید کرده بود که صفحه ها دارای آهنگ رقص باشد...» (همان: ۶۰).

کیخسرو هنگام اقامت در کرمان همچنین انجمن زرتشتیان کرمان را مجدداً راه اندازی کرد و خود دبیری آن را بر عهده گرفت که هنوز هم بسیاری از گزارش ها و صورت جلسه ها از تاریخ ۲۷ ذیقعد ۱۳۱۳ تا ۲۷ شوال ۱۳۲۲ به خط وی به یادگار مانده است (نک. همان: ۵۸).

از فعالیت های مهم و مؤثر کیخسرو در آن دوران، تأسیس مدارس برای زرتشتیان بود. زرتشتیان در ابتدای ورود او به گفته خودش: «فقط یک مکتب خانه در محله شهر داشتند، عبارت از فقط یک اتاق خشت گلی بدون گاهگل و بی فرش و بی صندلی و حتی مستراح حسابی نداشت... گذشته از آنکه آن آباد شد... تأسیس سه باب مدرسه دخترانه که در کرمان اولین مرتبه بود، یکی در قبه سبز، یکی در بیرون دروازه ناصریه و دیگری... در محله شهر و یک

مدرسه پسران دیگر در محله «پرموتن» و یک مدرسه در قنات غسان... و دیگری در اسمعیل آباد جویبار... به تمام سرکشی نموده و بر همه مدیریت داشتیم، هم تعلیم می‌دادم و خوب پیشرفتی نمودند و به اینها قانع نبوده و در سال دهم بودنم در کرمان به کمک جماعت، مدرسه بزرگ ملی^۱ در بیرون دروازه ناصریه ساخته شد...» (همان: ۴۰ - ۴۱)

پس از چندین سال اقامت در کرمان و خدمات و اصلاحات اجتماعی بسیار، کیخسرو به قصد سفر به بندر ادسا در روسیه از کرمان خارج می‌شود و هرچند که دیگر برای سکونت به کرمان باز نمی‌گردد، اما نظارت‌ها و حمایت‌های او از جامعه زرتشتیان کرمان همواره تا پایان عمرش ادامه می‌یابد.

ارباب کیخسرو شاهرخ در تهران

کیخسرو شاهرخ پس از اقامتی چهار ماهه در بندر ادسا در ساحل دریای سیاه به علت شکست روس‌ها در جنگ با ژاپن و شروع هرج و مرج در روسیه به ایران بازمی‌گردد و قصد می‌کند به کرمان برود. اما به تقاضای ارباب جمشید جمشیدیان در تهران ماندگار می‌شود. او می‌نویسد: «بعد از ورود به تهران که به عزم کرمان روانه شده بودم، در تاریخ ۱۳۲۳ هـ. ق. مطابق با ۱۲۸۵ شمسی برحسب تقاضا در تجارتخانه مرحوم ارباب جمشید جمشیدیان به سمت منشی‌گری و بعد مسئولیت دارالانشاء برگزیده شدم» (اشیدری ۱۳۵۵: ۶۶).

ورود ارباب کیخسرو به تهران، نقطه عطفی در تاریخ زندگی او به شمار می‌رود و فعالیت‌ها و خدمات او که تا این زمان بیشتر محدود به کرمان بود، جنبه ملی می‌یابد.

در آغاز ورود به تهران، ارباب همان‌طور که خود در خاطراتش می‌نویسد از افراد مؤثر در پیگیری حق زرتشتیان برای داشتن نماینده‌ای در مجلس شورای ملی بوده است. او می‌گوید: «همین که مشروطیت ایران سر گرفت و فرمان انتخابات بیرون آمد، چون قدرت در دست آقایان علما سید عبدالله بهبهانی و میرزا محمد طباطبایی به اصطلاح آن وقت سیدین سندن، [بود]، عقیده داشتند که فقط مسلمانان باید نماینده در مجلس داشته باشند و ایشان خود از سوی غیرمسلمانان وکالت خواهند کرد. چنانکه ارامنه و یهود را به همین راضی کرده بودند ولی ما راضی نشده مشغول اقدامات شده و بالاخره موفقیت حاصل کردیم که زرتشتیان نماینده داشته باشند. برای اینکه فرصت از دست نرود یک عده‌ای سی‌چهل نفری جمع شده و کاغذی به عنوان اعتبارنامه نوشته و امضا کرده به دست ارباب جمشید دادیم که ایشان نماینده

۱. دبیرستان ایرانشهر کنونی در خیابان برزو آمیگی شهر کرمان که در سال ۱۲۸۵ خورشیدی تأسیس شد و هنوز پا برجاست.

زرتشتیان هستند و به زرتشتیان یزد و کرمان و شیراز هم تلگراف کردیم تأیید کنند و کردند» (همان: ۱۲۶).

نماینده زرتشتیان در دوره اول ارباب جمشید جمشیدیان از افراد بانفوذ و متمول زرتشتی بود اما «به واسطه رفتاری‌های متتابع مالی و تجاری، همچنین داشتن روحیه سازشکاری و ضمناً کم‌سوادی در مجلس اول برای احراز حقوق اجتماعی زرتشتیان از خود حرکتی بروز نداد» (امینی ۱۳۸۰: ۱۴۰).

از جمله، مورد زیر هم مؤید مطلب فوق و هم یکی از تأثیرگذارترین و مهم‌ترین فعالیت‌های ارباب کیخسرو شاهرخ قبل از ورود به مجلس بوده است. او می‌نویسد: «ارباب جمشید در دوره اول به سمت نمایندگی معرفی و وارد مجلس شد ولی به بعضی از مطالب که در مجلس می‌گذشت توجهی نداشت. چنانکه در موقع نوشتن قانون اساسی مشروطیت قسمت دوم وقتی که تکلیف حقوق تبعه ایران را معین می‌کردند، این‌طور نوشتند: (مسلمانان در مقابل قوانین و حقوق مساوی هستند) و غیر مسلمانان را مستثنی کرده بودند. همین که در روزنامه منتشر شد، من با اینکه در تجارتخانه ارباب جمشید بودم، با ایشان طرف شده، اعتراض کردم. فرمود که ابداً او ملتفت نشده و این چیزها را نمی‌داند. خواهش کردم چند روزی در این موقع به مجلس نرود که نگویین با حضور نماینده زرتشتیان بوده و خودم مشغول اقدامات شده، چند نفر از زرتشتیان را همراه کرده نزد احتشام‌السلطنه رئیس آن وقت مجلس و بعضی سران نمایندگان مجلس رفته و لایحه به شرح ذیل نوشته، چاپ کرده، خودم در مجلس رفته، منتشر کردم و بر روی سکوهاى مجلس و غیره ایستادم، نطق‌ها کردم تا اینکه آن اصل عوض و نوشته شد: تبعه ایران در مقابل قانون متساوی‌الحقوق‌اند» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۲۸).

ارباب کیخسرو شاهرخ در مجلس شورای ملی

در سال ۱۲۸۸ خورشیدی و در انتخابات دوره دوم مجلس شورای ملی، ارباب کیخسرو به عنوان نماینده زرتشتیان برگزیده و وارد مجلس می‌شود. از این هنگام است که زندگی سیاسی وی به طور رسمی آغاز می‌شود و تا پایان عمرش یعنی ۳۱ سال بعد چه در منصب نمایندگی زرتشتیان در ۱۰ دوره متوالی مجلس و چه در مناصب دیگر ادامه می‌یابد. از آنجا که ارباب کیخسرو شاهرخ در این دوران خدمات بسیاری را در سطح ملی به انجام رسانده است که ذکر تک تک آنها سخن را به درازا خواهد کشید، لذا با برشمردن بعضی از مهم‌ترین آنها به شرح چند مورد از این اقدامات براساس یادداشت‌های خودش خواهیم پرداخت:

ریاست مباشرت و محاسبات مجلس

ارباب کیخسرو در طول مدت نمایندگی در مجلس شورای ملی یعنی به مدت ۳۱ سال

همواره ریاست مباشرت (کارپردازی) و محاسبات (حسابداری) را بر عهده داشت. «تمام این مدت به واسطه نفوذی که داشت و همچنین با تسلط، اقتدار و آگاهی که نسبت به شغل خود احرار کرده بود، اعتماد دوست و بیگانه را نسبت به خود جلب نمود... در ایامی که مجموعاً بین ادوار مختلفه، مجلس به مدت ۱۱ سال و یک ماه و سه روز دچار فترت گردید نیز کماکان مسئولیت کارپردازی را بر عهده داشت» (امینی ۱۳۸۰: ۱۴۲).

نکته قابل توجه آن که در طول ایام فترت مجلس که ارباب مسئولیت انجام امور مجلس را بر عهده می‌گرفت، همواره خدمات او به صورت رایگان و بدون دریافت هیچ مزدی بوده است. در همین زمینه در آخرین جلسه دوره چهارم مجلس شورای ملی، سلیمان میرزا درباره ایام فترت مجلس چنین می‌گوید: «من می‌خواهم با اجازه آقای رئیس و آقایان رفقا از آقای ارباب تقاضا کنم بعد از تشکرات بسیار از اقدامات ایشان از حسن اداره مباشرت که قبول فرمایند همچنان که سابقاً هم در ایام فترت مجاناً و بلاعوض زحمات مجلس را متحمل شده‌اند و مجلس را به مجلس دیگر رسانیده‌اند این سفر هم این زحمت ایام فترت را قبول کنید که مجلس که یکی از بناهای آزادی و مشروطیت است در ایام فترت هم سرپرستی نمایند» (بهار ۱۳۵۷، ج ۱: ۲۴۶) و در ادامه جلسه رئیس مجلس، مؤتمن الملک، اظهار می‌دارد که: «از بابت وضعیت مجلس در ایام تعطیل در هیأت رئیسه مذاکرات شده و قرار شد که... اداره مباشرت و ملحقات آن تماماً در تحت نظر آقای ارباب کیخسرو باشد اگرچه آقای ارباب به واسطه خستگی استنکاف داشتند و با ایشان مذاکرات زیاد شد ولی قطع دارم که پس از اظهارات شاهزاده سلیمان میرزا و تمایل مجلس این امر مهم را قبول فرمایند... سپس ارباب کیخسرو چند جمله‌ای از حسن ظن مجلس اظهار تشکر کرده ضمناً قبول نمود که در ایام فترت وظایف محوله را انجام دهد» (همان: ۳۴۹).

تأسیس کتابخانه مجلس

از جمله خدمات بسیار گرانقدر ارباب که امروز پس از گذشت سالیان متمادی به اهمیت آن می‌توان پی برد، تأسیس کتابخانه مجلس شورای ملی است. «ارباب کیخسرو را نه تنها مؤسس بلکه باید اولین کتابدار مجلس نیز به حساب آورد او علاوه بر اقدامات پی گیر و مؤثر در جلسات هیئت رئیسه، مانند پیشنهاد لزوم تأسیس کتابخانه و گنجاندن دایره کتابخانه به عنوان یکی از ادارات مجلس، خود نیز شخصاً انجام وظایف یک کتابدار مانند گردآوری و چیدن کتاب‌ها در قفسه و تنظیم فهرست برای کتاب‌ها را به عهده داشت (تدین پور ۱۳۸۰: ۳).

ارباب کیخسرو در یادداشتی با عنوان دیباچه در آغاز فهرست کتب فرانسه کتابخانه مجلس شورای ملی به تاریخ سال ۱۳۳۱ هـ. ق. در خصوص تأسیس کتابخانه مجلس چنین می‌نویسد: «از آغاز افتتاح مجلس شورای ملی دوره دوم تقنینیه که حقیر یکی از نمایندگان بودم و در

تمام آن دوره از طرف مجلس برای اداره کردن امور اداره مباشرت مجلس انتخاب شده بودم، چنانکه در بودجه‌های پیشنهادی به مجلس متذکر می‌شدم همواره آرزوی تأسیس و ترتیب کتابخانه‌ای به وضع صحیح داشتم. لکن متأسفانه از کثرت کارهای اداری و ادای تکالیف نمایندگی و علت قلت مالیه مملکت فراغت و سعادت موفق شدن به این مقصود حاصل ننمودم... بعد از انفصال مجلس هم که به امر دولت مسئولیت کلیه امور اداری مجلس به عهده حقیر باقی ماند تا چندی محض اصلاح و تصفیه نوشتجات متراکم و ترتیب و تدوین قوانین مصوبه فرصت نکرده، در هفتم ربیع‌الاول ۱۳۳۰ به طرف اروپا و چین و ژاپون رهسپار شدم. پس از مراجعت به قصد ترتیب کتابخانه بودم. خوشبختانه چون فرهمند فرزانه... آقای حاج سیدنصرالله تقوی که در دو دوره گذشته مجلس شورای ملی از طرف اهالی طهران سمت نمایندگی داشته و یکی از فرزندان دانای بینای آزموده و آزادی‌خواه این مملکت می‌باشند از قصد حقیر آگاه بودند و شنیدند که عده کثیری از کتب مرحوم میرزای جلوه را که غالباً خطی است می‌فروشند، لهذا حقیر را مطلع فرمودند و توسط خود معزی الیه موازی دویست و دو جلد (۲۰۲) کتب فارسی و عربی که یکصد و سی و پنج (۱۳۵) خطی و شصت و هفت (۶۷) چاپی بود به بهائی مناسب خریداری کردم. در ثانی چون کتبی از آقای احتشام‌السلطنه به آقای مخبرالسلطنه سپرده شده بود تا هروقت کتابخانه‌ای در طهران تأسیس شود انفاق کنند... بر آن به معیت آقای حاج سیدنصرالله معظم‌الیه خدمت آقای مخبرالسلطنه رسیده تقاضای آن کتب کردیم و موازی یکهزار و نود و یک جلد (۱۰۹۱) نیز از آن کتب واصل شد. به این ترتیب مقدمه‌ای برای کتابخانه فراهم آمد و درصدد ترتیب محفظه و تشکیل و تنظیم مقدمات کتابخانه برآمدم. هرچند محض انفصال مجلس و امتداد همان اعلان انتخابات و عدم تعیین تکالیف و سایر موانع به ساختمان مخصوصی برای کتابخانه موفق شدم [نشدم] و لیک چون ابتداء هر امری به اختصار شروع شده، حقیر نیز مأیوس نگردیده و با آنکه نمونه‌ای از وضع و ترکیب و ترتیب کتابخانه‌ای در این مملکت در دست نبود، بنده به قدر امکان کوشیدم و زحماتی را متحمل شدم تا به این درجه که مشاهده می‌شود موفق گردیدم. (از فرزندگان پاک نهاد... آقای ذکاءالملک و آقای شیخ ابراهیم زنجانی و آقای میرزا سیدحسین خان‌پور فرزانه آقای حاجی میرزا رضاخان نیز سیاس دارم که در این راه به اندازه لزوم به بنده مساعدت فرمودند) «(شعبانی ۱۳۷۱ : ۴۴۴ - ۴۴۵)». همچنین در ادامه این یادداشت ارباب به تفصیل مطالبی را درخصوص نحوه فهرست‌نویسی کتب کتابخانه مجلس که خودش آن را به انجام رسانده است، بیان می‌دارد.

هنگامی که به سخنان ارباب کیخسرو در دوره‌های مختلف مجلس مراجعه می‌کنیم، در می‌یابیم چه بسیار نمایندگان، مداوم بر تأسیس کتابخانه ایراد گرفته‌اند و بسیاری از سخنان

ارباب به توجیه ایشان درباره لزوم وجود کتابخانه و تشویق آنها به تصویب اعتبار مورد نیاز آن و در بسیاری از اوقات، پاسخ به سؤالات آنها در این باره، اختصاص یافته است.

«در سال ۱۳۰۳ به درخواست ارباب کیخسرو شاهرخ (رئیس اداره مباشرت)، شادروان دکتر محمدصادق نماینده تهران نظامنامه اساسی کتابخانه مجلس را نوشت... در سال بعد نیز نظامنامه داخلی کتابخانه مجلس به همت کیخسرو شاهرخ تهیه و در ۲۷ ماده در دوم بهمن ۱۳۰۴ ش. تصویب شده» (تدین پور ۱۳۸۰: ۳).

تأسیس چاپخانه مجلس

با توجه به نیاز دائمی مجلس شورای ملی به چاپ متون و لوايح و بالا رفتن قیمت چاپ، ارباب کیخسرو با اختصاص ساختمانی مخصوص در مجلس به این امر، چاپخانه مجلس را تأسیس نمود. او همچنین «در دی ماه ۱۳۰۴ ش. در سفر به آلمان، آخرین سیستم ماشین‌های چاپ را خریداری نموده با استخدام دو نفر خارجی به نام‌های «مسیو موزر» متخصص چاپ تمبر و باندرویل و «مسیو برکه» جهت نصب ماشین‌های خریداری شده، علاوه بر چاپ کلیه مطبوعات دولتی و مطبوعات مجلس، چاپ تمبر را نیز که پیش از آن با هزینه گزاف در خارج از کشور انجام می‌گرفت، در مطبعه مجلس به انجام رسانید» (همان: ۴).

پیشنهادهای ارباب درباره بعضی قوانین عمومی و تصویب آنها

هرچند که تصویب و پیشنهاد قوانین از جمله وظایف نمایندگان مجلس است، اما بعضی پیشنهادها بسیار تأثیرگذار بوده و از اهمیت فراوانی برخوردار هستند که نمونه آن را در تلاش ارباب پیش از ورود به مجلس برای «برابر دانستن همه ایرانیان در مقابل قانون» در مطالب پیشین دیدیم.

یکی از پیشنهادهای مهم ارباب، درباره رعایت و تطبیق احوال شخصیه با مذهب افراد بود که در قانون مدنی ایرانی لحاظ شد. او در این باره می‌گوید: «در موقعی که قانون مدنی در تاریخ ۱۳۱۲/۴/۳۱ از مجلس شورای ملی می‌گذشت من و نمایندگان ارامنه و کلیمی در آنجا پیشنهادی دادیم که در قضایای مذهبی و احوال شخصیه مثل عقد نکاح و طلاق و ارث باید محکمه بر طبق مقررات آن مذهب رسیدگی کرده، حکم بدهد و همین نحو تصویب شد» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۰۹). برای این کار در امور زرتشتیان آیین‌نامه‌ای هم لازم بود که ارباب خودش آن را نوشت و با تلاش فراوان به تصویب انجمن‌های تهران، یزد و کرمان رساند و به عدلیه داد که باز هم مذاکرات طولانی و مفصل در پی داشت تا به تصویب رسید.

مورد دیگر که نشان‌دهنده علاقه وافر او به میهنش بود نیز از این قرار است: «در زمان وضع قوانین خدمت نظام وظیفه در سال ۱۳۰۳ ش. اگرچه در مجلس این خدمت را تنها منحصر به

جوانان مسلمان قرار دادند، اما ارباب ظاهراً علی‌رغم میل جوانان زرتشتی به ادای این خدمت، فعالیت نمود تا قانون برای همه ایرانیان اجرا شود و مذاب غیرمسلمان از آن ممنوع نگردند» (امینی ۱۳۸۰: ۱۴۶).

در جایی دیگر، از آنجا که پس از تشکیل مجلس شورای ملی، همه سال چند روزی مراسم سوگواری حضرت امام حسین (ع) در باغ بهارستان برگزار می‌شد در سال ۱۳۰۶ خورشیدی مجلس اعتبار لازم را برای برگزاری مراسم در اختیار گذاشت، ارباب کیخسرو طی نامه‌ای به ریاست مجلس ماده واحده‌ای را برای تأمین بودجه پیشنهاد نمود که به تصویب رسید. (نک. نوربخش ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۳۱)

مرمت مجلس

عبدالله مستوفی در کتاب شرح زندگانی من اشاره‌ای ضمنی به نقش ارباب در این خصوص دارد: «بهارستان محل مجلس شورای ملی... که سیلاخوری‌ها و قزاق‌های محمدعلی میرزا در یک سال و یکی دو ماه قبل، آن را غارت کرده و حتی درهای آن را هم کنده و سوزانده‌اند. ولی با اینکه اسب هم در گوشه حوضخانه آن بسته بودند به بنیان آن صدمه‌ای وارد نیامده بود. با وجود این، اصلاح آن مستلزم وقت و پولی بود که آزادبخواهان از هر دو تایی آن کم داشتند. مع‌هذا از فردای روز فتح تهران مشغول مرمت آن شده و از هر جا بود، وجه برای مصارف آن راه انداختند. باوجود این مدتی افتتاح رسمی مجلس به واسطه حاضر نبودن تالار جلسه به تعویق افتاد... البته تأثیر آن بعدها به مرور کامل شده تا به وضع امروزی رسیده است. در این قسمت زحمات ارباب کیخسرو وکیل زرتشتیان که همواره برای کارهای خانگی مجلس، چه در این دوره و چه در ادوار بعد، انتخاب می‌شد درخور تحسین و ساختمان کتابخانه و چاپخانه مجلس که تماماً بعدها انجام شده از کارهای آن مرحوم است» (مستوفی ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۹۱).

مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹

«هنگام عقد قرارداد ۱۹۱۹ و ثوق‌الدوله با انگلستان، یکی از منتقدین سرسخت قرار داد، ارباب کیخسرو بود که در آن هنگام در آمریکا به سر می‌برد و به مجرد رسیدن خبر قرارداد، او در آنجا به نام یک نفر نماینده مجلس شورای ملی علیه قرارداد و مفاد آن مقالاتی منتشر کرده و نطق‌های غرایبی در مجلس آمریکا ایراد نمود و سپس به ایران بازگشت و به محض ورود به تهران، نمایندگان را به تشکیل جلسات خصوصی دعوت کرد و سرانجام در جلسه‌ای که در منزل وی در خیابان نادری تشکیل شد، اصل اعلامیه الغای آن قرارداد به خط خود او نوشته شده و به امضای عده‌ای از نمایندگان رسید و شبانه چاپ و صبح روز بعد در تهران منتشر گردید» (مرسلوند ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۱).

عضویت در مجلس مؤسسان (نک. باستانی پاریزی ۱۳۵۴ : ۴۹۴).

عضویت در کمیسیون معارف (همان : ۵۳۱).

استخدام متخصص برای مطالعه در جنگل‌های ایران

قبل از تأسیس کارخانه کاغذسازی، با درخواست ارباب در سمت ریاست مجلس، دولت ایتالیا شخصی به نام مسیو ماریو رویدا را به ایران می‌فرستد تا با مطالعه در جنگل‌های ایران و بررسی جنس درختان مشخص کند که در صورت تأسیس کارخانه کاغذسازی آیا اصولاً جنس این درخت‌ها برای کاغذسازی و تهیه خمیرمایه کارخانه مناسب است یا خیر؟ (نک. اشیدری ۱۳۵۵ : ۱۷۸)

تشویق کمال‌الملک به سپردن آثارش به مجلس شورای ملی برای حفاظت از آنها

در یکی از جلسات مجلس به تاریخ ۲۷ اسفند ماه ۱۳۱۲ ارباب در این خصوص اظهاراتی بیان داشته است که در ذیل می‌آید: «البته در مرحله اول اگر بخواهم شرحی راجع به آقای کمال‌الملک و خدمات‌شان به این مملکت در فن خودشان که حقیقتاً موجب افتخار و زنده کردن هنر است، خود را لایق آن نمی‌دانم. خدمات بزرگ ایشان و یادگارهایی که ایشان از خود باقی گذاشته‌اند خود بیان‌کننده خدمات ایشان است، لذا از چندی به این طرف درصدد بودم حال که این شخص بزرگوار منزوی شده است، آثارش باقی بماند. در واقع اقدامی که شده تنها تزئین مجلس نبوده، بلکه بیشتر برای محفوظ ماندن آثار آن بزرگوار است. در سفرهایی که بنده برای ساختمان آرامگاه حکیم فردوسی به مشهد می‌کردم، در بین راه ملاقات ایشان می‌رفتم متذکر می‌شدم که بهتر است آثار ذی قیمت‌شان در جایی محفوظ بماند و هیچ جا بهتر از مجلس شورای ملی نیست... در دو سفر قبل که... به خدمت آقای کمال‌الملک رسیدیم، دوازده پرده از پرده‌های ممتاز خودشان را به مجلس شورای ملی اهدا کردند» (اشیدری ۱۳۵۵ : ۲۵۷). این تابلوهای عبارتند از: الف. سه قالی شامل: ۱) تصویر رامبراند نقاشی معروف هلندی ۲) صورت کمال‌الملک ۳) دورنمایی از جاده شمیران ب. تابلوهای رنگ روغن: ۴) به قبر گذاردن حضرت مسیح ۵) صورت رامبراند ۶) سن ماتیو نویسنده انجیل که از شاهکارهای رامبراند کپی شده است ۷) مجلس فالگیری ۸) دورنمای دماوند ۹) یک کبک ۱۰) آخوند مصری ۱۱) پرتره عضدالملک ۱۲) یک پرده آب رنگ معروف به مولانا. (نوربخش ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۳۴-۱۲۳۵). کار می‌شود.

برگزاری مراسم تاجگذاری احمدشاه (۲۷ شعبان ۱۳۳۲ هـ. ق. / مرداد ماه ۱۲۹۳ خ.)

همان‌طور که ارباب در یادداشت‌هایش آورده است برای برگزاری این مراسم دو کمیسیون

تشکیل شده بوده است که تا سه هفته مانده به اجرای مراسم هیچ کاری انجام نداده بودند و لذا رئیس‌الوزرای وقت از ارباب درخواست می‌کند تا عضویت کمیسیون را بپذیرد که با قبول درخواست وی، ارباب جلسه‌ای را ترتیب می‌دهد و همه اعضا را دعوت می‌کند و در این جلسه برنامه مراسم تاجگذاری را مشخص و مخارج را هم حدود صدوپنجاه هزار تومان پیش‌بینی می‌کنند. بعد، از هیئت وزرا و بعد ناصرالملک نایب‌السلطنه جداگانه از ارباب تقاضا می‌کنند تا اجرای مراسم تاجگذاری را برعهده گیرد، اما ارباب نمی‌پذیرد تا اینکه بالاخره احمدشاه وی را احضار و مجدانه از او می‌خواهد تا اجرای مراسم را عهده‌دار شود. ارباب می‌پذیرد و مشغول کار می‌شود. او در یادداشت‌هایش می‌نویسد: «مشکلات یکی دو تا نبود... چراغ برق خیلی ناقص در شهر بود. مع‌هذا لامپ چراغ برق در تهران نبود... لهذا فوری مأموری روانه بادکوبه کردم مقداری لامپ برق وارد کرد... بایستی تهیه چند مهمانی بزرگ دید در قصر سلطنتی، در شهر، در شمیران و غیره. به هر صورت با نبودن فرصت مشغول شدم و حتی در سه شب اخیر به موقع جشن، ابدأ خوابیده تمام در حرکت بودم. جشن بهتر از پروگرام برگزار شد. از شمیران به شهر تشریف آورده و تاجگذاری کردند» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۴۹).

همین جا باید یکی از معروف‌ترین کارهای ارباب یاد کنیم که در تاریخ ما کم‌نظیر بوده است و آن میزان خرج این مراسم است که در ابتدا صد و پنجاه هزار تومان پیش‌بینی می‌شود اما ارباب تنها ۱۲۶۰۰ تومان خرج می‌کند. در این باره می‌نویسد: «بعد از یک هفته که صورت محاسبه و اسناد خرج این کار را به هیئت وزارت بردم، همین که صورت حساب ملاحظه شد، آقای رئیس‌الوزرا از من پرسیدند که آیا یک صفر در جمع صورت محاسبه اشتباه نشده؟ زیرا فقط تمام مخارج دوازده هزار و ششصد تومان بود در صورتی که مبالغی هم اشیاء موجود که تحویل شد و تصور می‌فرمودند که باید یکصد و بیست و شش هزار تومان باشد» (همان: ۱۵۰).

مدیریت کل شرکت تلفن

این مطلب را ارباب در یادداشت‌هایش آورده است: «در ایام فترت بین دو مجلس شورای ملی [مجلس سوم و چهارم] که وضعیت شرکت تلفن ایران خراب و شرکاء از اداره کردن آن عاجز، آقای میرزا محمودخان شبانی محاسب‌الملک که از شرکاء بودند، مرا برای مدیریت کل آن با ماهی یکصدوپنجاه تومان راضی کردند و از اردیبهشت ماه یا تیر ۱۲۹۵ وارد کار شدم. فزون هرج و مرج بود... دفتر حساب نداشت. بودجه آن را خواستم نداشتند... از سیم‌کشی‌ها به ولایات، فقط از تهران به قم سیم‌هایی خراب و گره زده دایر کرده بودند، وضعیت تلفن‌ها به سیستم کهنه و مختل [بود]... در حالیکه ابتدای ورود من به خدمت، سرمایه شرکت فقط ۲۴ هزار تومان روی کاغذ بود ولی متدرجاً به یک میلیون و یکصد هزار تومان رسید. اخیراً طرز تلفن برقی تهران هم مبدل به تلفن خودکار شد. تمام کار و زحمت آن به عهده من بود. به قول

خود شرکاء پرده عنکبوتی را خیمه و بارگاه کردم [بعدها] چون عملیاتی شروع شده بود که مخالف روش و مسلک خودم دیدم در دوم آبان ۱۳۱۵ استعفا دادم. اداره خرابی را که آباد کرده بودم واگذار کردم و هیچ قدردانی نکردند» (همان: ۱۳۷ - ۱۳۸).

مسئولیت تهیه گندم در سال قحطی ۱۳۳۶ هجری قمری

اواخر جنگ جهانی اول و با بروز خشکسالی، قحطی شدیدی در ایران پدید می‌آید که مصادف با فترت قریب ۶ ساله بین دوره‌های سوم و چهارم مجلس شورای ملی (از محرم ۱۳۳۴ تا شوال ۱۳۳۹ هـ.ق.) بود. در این زمان ارباب مأمور می‌شود تا از هر جا که ممکن است برای دولت غله خریداری و در انبارها ذخیره کند تا از قحطی جلوگیری شود. به هر سختی و با تلاش فراوان، ارباب مانع از خالی شدن انبار از غله می‌شود و گندم خرواری نود تومان را به طور متوسط خرواری حدود سی و هفت تومان برای دولت می‌خرد و در پایان هنگامی که دویست و پنجاه هزار تومان باقی مانده پولی را که برای خرید غله در اختیار داشته است، به هیئت دولت برمی‌گرداند، با شگفتی هیئت دولت که هرگز باور نمی‌کردند دولت چنین مبلغی پول نقد داشته باشد، روبه‌رو می‌شود (نک. همان: ۱۵۷).

یافتن قبر حکیم فردوسی و برپا ساختن آرامگاه وی و سرپرستی جشن‌های هزاره

فردوسی

پس از تشکیل انجمن آثار ملی، ارباب کیخسرو که علاوه بر عضویت، دفتردار و خزانه‌دار این انجمن هم بود، از سوی انجمن مأمور می‌شود تا به توس برود و محل دقیق قبر حکیم ابوالقاسم فردوسی را که دیگر نشانی از آن نبود، پیدا کند. ارباب به توس می‌رود و پس از بررسی‌ها و کاوش و تحقیقات از اهالی محل، قبر فردوسی را می‌یابد و به انجمن گزارش می‌کند. پس از آن دوباره انجمن، ارباب کیخسرو را مأمور ساختن آرامگاه فردوسی می‌کند که او با زحمت فراوان، هشت سال مداوم از سال ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۳ به خرج خود راه تهران - مشهد - توس را طی می‌کند تا کار ساختن آرامگاه به انجام می‌رسد. علاوه بر این، در طول این مدت بارها با سخنرانی‌های متعدد در مجلس سعی می‌کند تا با نشان دادن اهمیت حکیم فردوسی در زنده ساختن زبان فارسی و هویت ایرانی، آنها را تشویق کند تا اعتباراتی را برای ساختن آرامگاه فردوسی در نظر بگیرند و در این زمینه با دشواری‌های فراوانی هم مواجه می‌شود که در صورت جلسات مجلس موجود است. مثلاً او می‌نویسد: «در مجلس شورای ملی پیشنهاد کردم که از محل صرفه‌جویی اعتبارات مجلس ده هزار تومان اتفاق شود و ثانیاً بلیت اعانه تهیه و به اطراف فرستاده [شود]... هرچند وقتی که من در مجلس پیشنهاد کردم... بعضی اشخاص مثل حاجی سیدرضا فیروزآبادی و غیره مخالفت کردند که فردوسی یک نفر شاعر بیشتر نبوده و این

تجملات را لازم ندارد. مجلس اگر پولی می‌دهد، بهتر آن است به مصرف امامزاده‌ها و اماکن متبرکه برسد. من و دیگران که طرفدار بودند، جواب‌هایی دادیم و به هر صورت تصویب گردید. لازم به توضیح است که تمام مأموریت‌ها و آمد و رفت من به مشهد و توس برای این کار مجاناً و مخارج آمد و رفت و اقامت در آنجا از جیب خودم بود» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۶۵).

پس از پایان رسیدن کار بنای آرامگاه فردوسی، با دستور مستقیم رضاشاه، و علی‌رغم میل باطنی ارباب، مسئولیت برگزاری جشن هزاره فردوسی و استقبال از مستشرقین خارجی بر عهده او نهاده شد. او می‌نویسد: «[رضاشاه] فرمودند باید قبول کنی و اقدام کن تا من از انتظام صحیح آن با آمدن مستشرقین از همه جهان مطمئن باشم، عرض کردم اطاعت است» (همان: ۱۷۲).

در جای دیگر درباره سختی این کار می‌گوید: «در این موقع که من زیر بار خستگی اتمام کار ساختمان بودم، امر و مقرر شد که تهیه پذیرایی از مستشرقین و مهمانان دیگر بر عهده من باشد. کار آسانی نبود، چون هر یک از سرحدی وارد می‌شدند. تمام تهیه‌ها برای پذیرایی‌شان حاضر باشد، در تهران از ایشان پذیرایی بشود، بعد تهیه عرض راه ویرانه به مشهد از هر حیث و بعد از خود مشهد تا مراجعت به تهران و باز مراجعت به سرحدات و لکن حسب الامر اطاعت و به حمدالله خوب انجام شد» (همان: ۱۷۱).

دیگر خدمات ارباب کیخسرو شاهرخ در امور زرتشتیان تشکیل انجمن زرتشتیان تهران

ارباب یک سال پس از ورود به تهران در سال ۱۲۸۶ خورشیدی انجمن زرتشتیان تهران را مجدداً تشکیل می‌دهد. او از طرف اعضا به ریاست انجمن انتخاب می‌شود که تا پایان عمرش یعنی به مدت ۳۳ سال همواره در این سمت ابقا و اداره امور انجمن را عهده‌دار می‌شود. انجمن زرتشتیان تهران از این تاریخ به عنوان یک نهاد مستقل به اشکال گوناگون تأثیرات بسیاری را بر جامعه زرتشتیان آن روزگار داشته و خدمات ارزنده‌ای به آنان ارائه می‌دهد (نک. اشیدری ۱۳۵۵: ۸۵ - ۸۶).

تأسیس آدریان تهران

ارباب در این باره می‌نویسد: «... به آن اندیشه افتادم که برای جماعت عبادتگاهی لازم است، زیرا در تهران تا آن تاریخ نه مدرسه برای جماعت بود و نه معبدی... سنگ بنای آدریان به دست آقای رضاقلی خان هدایت (نیرالملک) وزیر معارف گذارده شد... [اما] بعضی از اشخاص مغرض در جراید بمبئی بر ضد زرتشتیان تهران مقالاتی نوشتند که این‌ها غالباً بی‌دین و فلان‌اند و آدریان لازم ندارند و از سوی انجمن زرتشتیان تهران جواب‌هایی دندان‌شکن داده شد.

مع‌هذا بعضی از صاحبان خیر آنجا که جنبه کهنه‌پرستی و تعصبات داشتند جلو اعانه خود را گرفته، دیگر پول نرسید و عمارت بی‌سقف و ناتمام ماند. چون کار به این منوال پیش آمد از زرتشتیان ایران استعانت شد و زرتشتیان هرجا از تهران و یزد و کرمان و شیراز و کاشان به قدر خود کمک کردند و به خیر [و] خوبی ساختمان آن به پایان رسید و رسماً در تاریخ ۱۲۹۶ خورشیدی گشایش یافت» (همان: ۸۹ - ۹۰).

برپایی مدرسه‌های مختلف در تهران

این مدارس که به همت ارباب کیخسرو تأسیس شده‌اند و اکثر آنها تا امروز برپا هستند و به تربیت دانش‌آموزان می‌پردازند، در ابتدا تنها به شاگردان زرتشتی اختصاص داشتند اما بعدها دانش‌آموزان دیگر هم در این مدرسه‌ها پذیرفته شدند. این مدارس عبارتند از:

مدرسه جمشید جم که هنوز برپاست و امروز دبستان پسرانه است. زمین این مدرسه را ارباب جمشید جمشیدیان با تشویق ارباب برای احداث مدرسه وقف کرد و مدرسه به نام او جمشید جم نام گرفت و در سال ۱۲۸۵ خورشیدی گشایش یافت.

مدرسه دخترانه ایرج که سال ۱۲۹۲ خورشیدی تأسیس شد. ارباب با ترغیب دو خواهر پارسی در هند برای دادن هزینه ساخت مدرسه‌ای به نام برادر مرحوم‌شان ایرج، این مدرسه را بنیان نهاد. بعدها به علت کهنگی، ساختمان آن خراب و تالار ایرج و دبستان دخترانه گیو امروزی به جای آن ساخته شد؛ اولی در همان زمین، و دومی با همان نقش و عملکرد.

دبیرستان فیروز بهرام که در تاریخ ۱۳۱۱/۱۰/۲ خورشیدی گشایش یافت. برای برپایی آن ارباب یکی از پارسیان هند به نام بهرام‌جی بیکاجی را تشویق کرد تا هزینه ساخت مدرسه‌ای را به یاد پسر مرحومش فیروز بدهد. درباره چگونگی این موضوع ارباب می‌نویسد: «در تاریخ ۱۳۱۰ خورشیدی که بهرام‌جی بیکاجی باز تهران و به دیدن من آمد، چون آن مرحوم فقط دارای یک دختر و یک پسر بود که اسم پسرش فیروز و در انگلستان تحصیل نموده و در جنگ بین‌المللی در تاریخ ۱۹۱۶ میلادی در کشتی در دریای مدیترانه غرق شده بود، با بهرام‌جی مذاکره به میان آوردم که به نامگانه پسرش چه یادگاری گذاشته؟ جواب داد: هیچ، ولی در خیال است که در افغانستان مدرسه‌ای به نام او بسازد. علت افغانستان را پرسیدم. گفت: که چون سال‌هاست داماد و دخترش در خدمت پادشاه افغانستان هستند و آنجا می‌توان مدرسه‌ای ارزان تمام کرد. پرسیدم چند؟ گفت: با پانزده هزار روپیه. گفتم وطن اصلی او ایران است و اگر بیست هزار روپیه بدهد در تهران مدرسه‌ای می‌سازم، پذیرفت» (همان: ۹۳-۹۱).

دبیرستان انوشیروان دادگر که در این مورد هم ارباب با ترغیب یکی از دیگر پارسیان هند به نام بانو راتنبایی تاتا از او خواست تا هزینه ساخت مدرسه‌ای را بدهد و به نام پدر آن بانو، انوشیروان نام گرفت. این مدرسه در تاریخ ۱۳۱۵/۶/۲۰ افتتاح شد.

خریداری قصر فیروزه و اختصاص آن به گورستان زرتشتیان

همانطور که ارباب در یادداشت‌های خود آورده است، او همواره با گذاشتن مردگان زرتشتی درون دخمه مخالف بوده و آن را امری ناپسند، غیربهداشتی و مغایر با تعالیم زرتشت می‌دانسته است. بنابراین مدت‌ها در فکر تغییر این شیوه و فراهم کردن محلی مناسب برای به خاکسپاری زرتشتیان بود. در سال ۱۳۱۴ خ. پس از دیدن قصر فیروزه، آن را برای این کار مناسب می‌یابد، چرا که هم به تهران نزدیک بود و هم اینکه هم‌نام همسر مرحومش «فیروزه» بود. چون در آن روزگار این مکان شکارگاه سلطنتی بود، ارباب از طریق وزیر مالیه آن را با رضاشاه در میان گذاشت. رضاشاه هم موافقت و مساعدت کرد و آن را با تخفیف به ارباب می‌فروشد که از آن به بعد این محل گورستان زرتشتیان تهران اختصاص می‌یابد (نک. همان: ۱۰۲ - ۱۰۶). سال‌ها بعد پیکر ارباب کیخسرو شاهرخ هم در همین محل به خاک سپرده شد.

هرچند امروزه قصر فیروزه که ارباب کیخسرو آن را وقف جامعه زرتشتیان کرد هنوز آرامگاه زرتشتیان تهران است اما «با وجود این، بر زمین‌های آن به عنف شهرک الماسیه و مؤسسات دولتی احداث کرده‌اند و اجاره بسیار ناچیزی را که خودشان وضع کرده‌اند و در حکم هیچ است، به زور پراخت می‌کنند» (مزداپور ۱۳۸۴: ۱۰۶).

اصلاحات اجتماعی به هنگام نمایندگی مجلس

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، ارباب کیخسرو در سنین جوانی و به هنگام مدیریت مدرسه زرتشتیان کرمان، با جسارت و نفوذش توانسته بود، تغییراتی در زندگی زرتشتیان آن خطه به وجود آورد. با آمدن ارباب کیخسرو به تهران و ورود او به مجلس شورای ملی، حمایت‌های او از جامعه زرتشتیان و تلاش‌هایش برای رفع تبعیض و به دست آوردن حقوق اجتماعی برابر با دیگر افراد جامعه، فزونی یافت. او در خاطراتش به چند مورد از این اقدامات خود اشاره می‌کند که نشان دهنده به جان خریدن خطرات بسیار و مقاومت متهورانه، کم‌نظیر و مثال زدنی او است. در اینجا به چند مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

یکی از مهم‌ترین کارهای ارباب کیخسرو که دیگر هم نظیر نداشته، اقدام برای اجرای عدالت و قصاص قاتل فرد زرتشتی بوده است. همان‌گونه که می‌دانیم، در فقه اسلامی که امروز هم در ایران اجرا می‌شود، کشتن غیر مسلمان قصاص ندارد و تنها قاتل ملزم به پرداخت دیه‌ای مختصر می‌شود. او در این باره می‌نویسد: «زرتشتی کشتن قصاص نداشت. اولین قصاص که

واقع شد در کرمان، در زمان هرج و مرج جنگ بین‌المللی که خسرو سردار ظفر بختیاری حاکم کرمان بود... در آن موقع یک نفر از نوکران [سردار] به طمع مال، دینیار مهربان را کشته بود. من در تهران کوشش کرده و تلگرافاتی به سردار ظفر کردم و قاتل را اعدام نمودم. دوم در یزد بود... در یکی از دهات، شبانه، جمشید نامی زرتشتی را کشته بودند. قاتل گرفتار شد، امیراعظم برحسب تقاضا و تلگرافات من قاتل را قصاص کرد و این دومین قصاص بود» (اشیدری ۱۳۵۵: ۷۳-۶۹). در مورد دیگر، یک بار که حاکم کرمان، جلال‌الدوله پسر ظل‌السلطان، دو سه نفر زرتشتی را به بهانه دین‌شان کشته بود، ارباب کیخسرو در تهران اقدام کرد و او را مغزول کردند. (نک. همان: ۶۹).

ارباب کیخسرو هنگام نمایندگی مجلس در تهران، از آنجا که نماینده جامعه زرتشتیان محسوب می‌شد، اقدامات مؤثری نیز در رفع محرومیت‌های زرتشتیان یزد می‌کند که گرفتاری آنها به مراتب بیشتر بود. ارباب می‌نویسد: «مشکلات یزد بیش از کرمان بود زیرا واقعاً مسلمانان یزد از روی خصومت و عناد به زرتشتیان نگریسته، حرکات دشمنانه می‌کردند و اذیت کردن زرتشتیان را ثوابی عظیم می‌شمردند. حتی بعضی‌ها بر آن بودند، وقتی که در بازار آب پاشیده‌اند با آنکه حیوانات عبور می‌کرده‌اند اما زرتشتی نبایستی عبور کند که نجس می‌شوند. لباس و سواری و نظایر آن که علی‌ماشاءالله» (همان: ۶۸-۶۹).

از جمله اصلاحات ارباب کیخسرو در یزد پافشاری در تغییر لباس زرتشتیان به لباس عادی دیگر مردم بود که به سال ۱۲۹۷ ش. اتفاق افتاد اما واکنش‌های بسیار تندی را موجب شد که ایستادگی و شجاعت قابل تحسین ارباب آن را به نتیجه مطلوب رساند. گوشه‌ای از این واقعه را به نقل از خاطرات ارباب در این باره می‌آوریم: «به مجرد این تغییر، غوغای شدیدی در یزد برپا شد. مسلمانان دکانین را بستند و به علمای تهران و اصفهان و هر جا تلگراف کردند... در تهران در منزل آقایان حاج امام جمعه خویی و حاج آقا جمال اصفهانی با حضور جمعی مرا خواسته، مذاکره کردند. جواب دادم حفظ حق خود می‌کنیم. گفتند خونریزی می‌شود. جواب دادم با قیمت خون، حق خود را می‌خریم... مسلمانان حتی نان و هیچ متاعی به زرتشتیان نفروخته و قدغن کرده بودند طبیب به منزل‌شان نرود که زرتشتیان به ستوه آمده، تلگراف به من می‌کردند، اجازه دهم صرف‌نظر کنند. جز جواب منفی از من نمی‌شنیدند» (همان: ۷۵ - ۷۷). بالاخره هیئت دولت به یزد تلگراف می‌کند که مقاومت کنند تا این کار به انجام برسد. سرانجام حاکم یزد که در ابتدا خود مخالفت می‌کرد، معرکه را خواباند و تغییر لباس در یزد از اینجا شروع شد.

مورد دیگر باز هم در یزد این بود که زرتشتیان حق سوار شدن به حیوانات را نداشتند و در صورت سوار شدن مورد ضرب و شتم مسلمانان واقع می‌شدند. در پی شکایتی در سال ۱۳۰۲ مبنی بر ضرب و شتم پیرمردی زرتشتی در بیرون شهر یزد که سوار بر الاغ بود، ارباب کیخسرو

از رضاخان که در آن زمان وزیر جنگ بوده است، می‌خواهد تا او را در این زمینه کمک کند. رضاخانه به رئیس قشون یزد تلگراف می‌کند تا زرتشتیان را مجبور به سواری کند و هر کس را هم که با زرتشتیان مخالفت نماید، تنبیه کند. باز علمای یزد و تهران و اصفهان مخالفت می‌کنند و رضاشاه هم تسلیم می‌شود. اما دوباره ارباب پافشاری می‌کند و رضاشاه را ترغیب به مقاومت می‌نماید تا سرانجام این قضیه هم با موفقیت ارباب به پایان می‌رسد (نک. همان: ۷۷-۷۸).

نوشته‌ها و سروده‌های ارباب کیخسرو شاهرخ

ارباب کیخسرو از سال‌های اولیه مشروطیت، در روزنامه‌ها مقالاتی به چاپ می‌رساند. به طوری که می‌نویسد: «در اوائل مشروطیت هم که آقای مجدالاسلام کرمانی در تهران روزنامه ندای وطن می‌نوشت، در اغلب نمرات آن مقالات به زبان فارسی سره از من بود که در آن موقع تازگی داشت چنان که حتی در مجلس کلمات فارسی سره را وقتی دایر کردم همه تعجب می‌کردند ولی دایر شد، مثل: کنکاشستان، ویژه، جایگاه، نوین، پرخیده و غیره» (اشیدری ۱۳۵۵: ۸۵).

ارباب در سال‌های ۱۲۸۶ و ۱۲۸۷ خورشیدی به ترتیب کتاب‌های آینه‌آیین مزدیسنا و فروغ مزدیسنا را درباره آیین زرتشت در تیراژی وسیع، در چند نوبت منتشر کرد و به طور مجانی در دسترس عموم مردم قرار داد. این کتاب‌ها در آشنایی خود زرتشتیان و هم دیگر مردم با کیش زرتشتی بسیار مؤثر بود. او در جایی به استقبال قشرهای مختلف از آشنایی با کیش زرتشت پس از چاپ این کتاب‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد: «از اغلب ولایات ایران مراسلات تبریک داشتم و یکی از علمای محلات به من نوشته بود که چون سمت مدرس دارد هیچ ثوابی بهتر از آن نمی‌داند که تعلیمات زرتشتی پیدا شده و کم‌کم کلمه گبر مبدل به کلمه زرتشتی شد، به طوری که اکنون در تمام ایران در میان مردم ولولۀ غریبی نسبت به کیش باستانی زرتشتی است» (همان‌جا).

در این مورد ارباب به نکته دیگری هم اشاره می‌کند که شایسته ذکر است: «آقای پورداوود که خدماتی بزرگ در ترجمه کتب زرتشتی کرده، روزی در برلن به من می‌فرمود که آنچه او را وادار به تعقیب کیش زرتشتی و موفقیت به کسب اطلاعات جامع پیدا کرده است، فروغ و آینه تألیفاتی من بوده [است]» (همان: ۸۳).

ارباب کیخسرو گاهی شعر هم می‌سرود. سروده‌هایی معدود اما فخیم و زیبا از او برجای مانده است. از جمله این اشعار مسمطی است که در یازده بند سروده شده است. در ذیل چند بند از آن را به نقل از مجله هوخست سال ۱۳۳۱ می‌آوریم:

سرمة علم و خرد، گر نبود در بصر کسور بدون عصا سیر کند در خطر

خویش پرستی چقدر؟ جانب دل‌ها نگر
گر نبود قلب پاک، بار گرانی است سر
خرم و شادان بود صاحب فهم و هنر
تجربه خوش مخزنی است پر ثمر و پر گهر...
دعوی انسانیت با سر پرشور و آرز
سر روی مهر نماز، دست به سویی دراز
می نشود بهره‌ات، زین همه عجز و نیاز
جز غم و رنج و الم در همه شیب و فراز
پویش راه خدا نیست به سوز و گداز
هرچه تو کاری به دست، دل دهدت ز آن ثمر...
آینه قلب پاک، منعکس از ذات اوست
نیست در این آینه، جز اثر روی دوست
هرچه بود میل یار، جمله صواب و نکوست
طالب مغریم ما، دور فکندیم پوست
منکر وحدانیت نیست به این کور و کر
حاصل اهریمنی است، ریمنی و حبش و شر...
افسر کیخسروی گشته مرا شایگان
در همه احوال حق داده امان و توان
شاهد این مدعا نیست نهان از جهان
تا که خدا یار ماست گشته بسی کامران
داور روزی‌رسان، داده به ما گنج زر
معدن در را بکاو تا که بیابی اثر

پایان زندگی

ارباب کیخسرو در تیرماه سال ۱۳۱۷، در آلمان در حالی خاطرات خود را می‌نویسد که مورد غضب رضاشاه واقع شده و اوضاع زندگی او کاملاً مختل و پریشان است. هرچند که پس از این تاریخ باز به ایران بازمی‌گردد و زندگی سابق را از سر می‌گیرد اما این وضعیت دو سال بیشتر به طول نمی‌انجامد و پایان عمر او فرا می‌رسد؛ اما چگونگی آن: «در جنگ بین‌المللی دوم، بهرام شاهرخ پسرش در اداره تبلیغات آلمان در برلن کار می‌کرد و گوینده اخبار به زبان فارسی بود و در ضمن نقل اخبار از اعمال شاه و هیئت دولت ایران سخت تنقید می‌نمود. شاه از این موضوع بسیار عصبانی و نسبت به ارباب کیخسرو خیلی بدبین شد و در اواخر سخت زیر نظر بود. ارباب کیخسرو قضیه را درک کرد و از این موضوع بسیار نگران بود و یکی دو بار هم به محتش‌السلطنه (حسن اسفندیاری) رئیس مجلس وقت متشبت و متوسل شد تا بلکه او برایش کاری انجام دهد و از این گرفتاری که برای او ایجاد شده بود، نجات یابد. از قرار معلوم او هم با شاه مذاکره کرد و بعد معلوم شد که وساطت و مذاکره‌اش نتیجه‌ای نبخشیده است. چند بار اداره شهربانی دستور داشت به وسایلی او را تلف کند لیکن شهربانی موفق نگردید و محظوراتی در پیش داشت تا اینکه در یکی از شب‌های تیرماه ۱۳۱۹ خورشیدی به وسایلی که قبلاً تهیه شده بود، در مجلس عروسی او را دستگیر و همان شب او را کشتند و نعشش را در مسیر خانه‌اش افکندند» (بامداد ۱۳۵۷، ج ۳: ۱۸۰).

سخن آخر

خدمات ارباب کیخسرو شاهرخ در مجلس شورای ملی، امور زرتشتیان و دیگر امور ملی و مملکتی نشان‌دهنده این است که او به عنوان یک انسان به هموعان خود، به عنوان یک ایرانی به هم‌میهنان خود و به عنوان یک زرتشتی به همکیشان خود عشق می‌ورزید و هرچه که در توانش بود برای آنها انجام می‌داد و البته همه این‌ها در حالی بود که صداقت و درستی و بزرگ‌منشی را هرگز از یاد نمی‌برد. اگرچه که در منابع مختلف به ندرت یاد و نامی از او رفته، اما هرچه که هست، ذکر خیر و نیکی و تمجید از وی است و به راستی که برای شخصیت سیاسی - فرهنگی همچون او که زمام بسیاری امور را در دست داشت، تنها همین باقی ماندن نام نیک می‌تواند پاداش همه خدمات و بزرگواری‌هایش باشد. شیخ سعدی می‌فرماید:

خُتک کسی که پس از وی حدیث خیر کنند که جز حدیث نمی‌ماند از بنی آدم

به هنگام مطالعه در زندگی، ارباب، چهره یک مؤمن واقعی به گفتار، پندار و کردار نیک را می‌بینم که این اعتقاد در رفتار او و در همه برهه‌های زندگیش کاملاً مشهود است. نوع نگرش و جهان‌بینی او چنان بود که اصل ادیان را یکی می‌دانست و به همه ادیان و مؤمنان به این ادیان احترام می‌گذاشت. او در این باره می‌نویسد: «اما عقیده من نسبت به مذهب زرتشتی، دلیلی بر آن نبوده است که تحقیقات و تجسس در سایر مذاهب نکرده و یا نسبت به هر یک از مذاهب حق دیگر بی‌احترامی کنم و بلکه نسبت به کسانی که بی‌احترامی می‌کنند، بدبین بوده و هستم. چه که اساساً مذهب، تعلیمات اخلاقی برای سعادت بشر است و کسی که معتقد به اخلاق نیک و تعلیمات آن نباشد، اعتماد به اخلاق او نیست. وقتی که به اصول تمام مذاهب پی برده شود در اصل ابداً فرقی نیست. نهایت، طریقه رسیدن به مقصد را گوناگون راهنمایی کرده‌اند ولی خدا و اصل اخلاقی یکی است» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۸۵).

درباره ارباب و خدمات و صداقت او سخنان بسیاری نقل شده است که در اینجا به نقل چند مورد از آنها می‌پردازیم: رضاشاه در آرامگاه فردوسی در توس به هنگام آغاز کارهای ساختمانی آرامگاه در جمع همراهانش این جمله را در تمجید از ارباب می‌گوید: «معلوم می‌شود فردوسی شخص بزرگی بوده که بعد از نزدیک به هزار سال چنان آثار بزرگی بر سر مقبره او برپا می‌شود و شخصی مثل ارباب کیخسرو هم مأمور ساختمان و در واقع متولی این کار است...» (همان: ۱۷۰).

مورگان شوستر مستشار امریکایی که در سال ۱۹۱۱ م به تقاضای دولت ایران و به منظور تجدید سازمان مالی ایران برای مدتی در ایران به سر برده است در کتاب خود اختناق ایران درباره ارباب کیخسرو چنین می‌نویسد: «همان روز به شخصی معرفی شدم که از عزیزترین و بهترین دوستان صمیمانه و صادقانه‌ای بود که آمریکایی‌ها در مدت توقف‌شان در ایران پیدا کرده بودند. شخص مزبور ارباب کیخسرو، تاجر محترم زرتشتی بودند که در خارجه تحصیل

کرده و به ایران مراجعت نموده بود. ارباب کیخسرو با ملتیان همدست شده و از طرف زرتشتیان ایران در دوره دوم مجلس به سمت وکالت منتخب شده بود. ارباب مزبور نماینده زرتشتیان تهران تاجری ملاک و جذاب القلوب و محبوب عامه بوده و مهارت تامی در زبان انگلیسی داشت. از آن تاریخ به بعد در مواقع امتحان و معارک خطرناک هیچ تزلزلی در رأی راسخ و جرئت ثابتش راه نیافت. از اول وهله که با او ملاقات کردم وعده کرد که هر قدر بتواند مرا معاونت نماید. از آن روز تا وقتی که از ایران خارج شدیم، هیچ وقت از اوقات شبانه روزی از پیشرفت مقاصد و اصلاحات امور ما کوتاهی ننموده و همیشه برای حمایت مأمورین مالیه آمریکایی مستعد و در مساعدت با ما از هر گونه حملات دفاع می نمود» (شوستر ۱۳۵۱: ۷۲).

در انتهای این گفتار پسندیده است که سخن را به نقل بخش دیگری از خاطرات ارباب در مورد زندگی خودش پایان دهیم. او می نویسد: «تصور نشود که نمایندگی مجلس و خدمت جماعت زرتشتی خیلی کار ساده ای بوده است، علاوه بر توقعات بی ربط یا باربط هر یک، بخل و حسد و نفاق و خصومت هایی هم در بین بوده که در میان این همه بایستی کار کرد و آن نیز باید طوری رفتار نمود که در میان آن همه مسلمان خود را نگاه داشت و مانند یک ایرانی صحیح و زرتشتی واقعی با گفتار و رفتار نیک و امانت و صداقت و درستی و راستی انجام وظیفه نمود و طوری با همه معاشرت و کار را برگزار نمود که هم حفظ حق و حد شده و هم از طریق ادب و نزاکت و خوش رفتاری خارج نشده. نماینده یک جماعت ضعیف در میان اشخاص و جمعیت قوی که دارای سلطه بوده، خصوصاً در عمری که هرج و مرج و هو و جنجال و تغییرات کلی سلطنتی و جنگ بین المللی و تعصبات مذهبی در قوت خود باقی است... تقاضاهای افراد جماعت برای هر کاری بلاحد و حصر بوده و حال و اوقاتی برای من نگذارده. مجتهد، وکیل مدافعات، تهیه کننده کار و شغل، مدافع حقوق، پوشاننده عیوب و هزاران کاره بایستی باشم. مثلاً شخصی از جعفرآباد یزد به من نوشته که الاغ او را دزد برده، چهارده تومان قیمت آن است، فوراً از اعلی حضرت گرفته برایش بفرستم و نظایر این ها» (اشیدری ۱۳۵۵: ۱۲۳). و در جای دیگر: «خدا در همه احوال رهنما و پشتیبان من بوده ولی آنچه را که از ابتدا پیشه حتمی خود کرده بودم، امانت و فعالیت و راستی و درستی و نیکی به مردم و وطن پرستی و خدمت به جماعت و معارف و آنچه که شایسته انسانیت باشد. به قدر میسر در دستگیری از بینوایان و کمک به اشخاص و مؤسسات خیریه مضایقه نداشته، سعی کرده ام از عبادت خدا و خداپرستی دور نمانده و هومت و هوخت و هورشت را رعایت کنم. رنج و زحمت شبانه روزی را برای انجام وظیفه بر خود هموار می کردم که در عوض نیکنامی بیندوزم. مانند دیگران از خانه مملکت برای تحصیل فرزندانم استفاده نکرده حتی بعد از تربیت آنها را به دولت تحمیل و داخل خدمات دولتی نکردم. در زمان هرج و مرج و بی صاحبی کشور که هر کس می توانست برای خود امتیازی تحصیل کند، من نکردم. هر کس اراده کرده با خارجه ها ساخت و استفاده ها نمود، من

تنفر داشتیم، چنانکه هنوز انگلیس‌ها با من خوب نیستند. هر مأموریتی از طرف اعلیٰ حضرت یا دولت داده شد، تمام را بدون گرفتن حقی انجام داده و حتی از جیب خود متضرر می‌شدم. در خدمات عمومی هیچ اجری نداشتم» (همان ۱۷۹ - ۱۸۰).

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- اشیدری، جهانگیر. ۱۳۵۵. *یادداشت‌های کیخسرو شاهرخ*، تهران: پرچم.
- ۲- امینی، تورج. ۱۳۸۰. *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ۳- باستانی پاریزی، محمدابراهیم. ۱۳۵۴. *تلاش آزادی (محیط سیاسی و زندگانی مشیرالدوله پیرنیا)*، تهران: نوین.
- ۴- بامداد، مهدی. ۱۳۵۷. *شرح رجال ایران*، ج ۳، تهران: زوار.
- ۵- بهار، محمدتقی. ۱۳۵۷. *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۶- تدین‌پور، منصوره. ۱۳۸۰. "مجلس‌انس"، پیام بهارستان، س ۱، ش ۲، صص ۲ - ۴.
- ۷- شعبانی، احمد. ۱۳۷۱. "گوشه‌ای از تاریخ کتابخانه مجلس شورای ملی"، آینده، س ۸، ش (۱۲ - ۷)، مهر - اسفند، صص ۴۴۴ - ۴۴۷.
- ۸- شوستر، مورگان. ۱۳۵۱. *اختناق ایران*، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتی، تهران: صفی علیشاه.
- ۹- شهردان، رشید. ۱۳۶۳. *تاریخ زرتشتیان (فرزانگان زرتشتی)*، تهران: فروهر.
- ۱۰- شیخ‌الاسلامی، جواد. ۱۳۵۴. "سیمای حقیقی احمدشاه قاجار" یغما، س ۲۸، ش ۱، فروردین ۱۳۵۴، صص ۱۹ - ۲۷.
- ۱۱- مرسلوند، حسن. ۱۳۶۹. *زندگینامه رجال و مشاهیر ایران*، ج ۱، تهران: الهام.
- ۱۲- مزدآپور، کتابون. ۱۳۸۴. *زرتشتیان*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۱۳- مستوفی، عبدالله. ۱۳۷۷. *شرح زندگانی من*، ج ۲، تهران: زوار.
- ۱۴- نوربخش، مسعود. ۱۳۸۱. *تهران به روایت تاریخ*، ج ۲، تهران: علم.

نگاهی به نامهای ژاپنیان از منظر تاریخی

هاشم رجب زاده

دانشگاه ریوکیو، ژاپن

تبرستان

www.tabarestan.info

سنت و تاریخ

بنا با رسم، در نامهای ژاپنیان نخست نام خانواده و سپس نام کوچک آورده می‌شود. تا دوره ادو (سالهای ۱۸۶۸-۱۶۰۳) و پیش از تجدّد ژاپن، نامهای ژاپنیان ترتیب و ترکیب پیچیده‌ای داشت، و از دوره میجی (سال ۱۸۶۸) نامها ساده‌تر شد؛ یکی با گرفتن اسلوب اروپایی در مظاهر حیات اجتماعی، و یکی به اقتضای عصر جدید که سادگی و سهولت را در چیزها ایجاب می‌کرد. اما هنوز در نام بردن از کسانی که در دوره پیش از تجدّد می‌زیسته‌اند، مانند حاکمان و امیران و معاریف و ادیبان و هنرمندان، نام آنها به ترتیب قدیم می‌آید. ازین نمونه، دو تن از معروف‌ترین چهره‌های ادبی تاریخ ژاپن، چیکاماتسو مونزائه مون و ناتسومه سوسه کی‌اند که بترتیب در دوره ادو و دوره میجی (سالهای ۱۸۶۸ تا ۱۹۱۲) می‌زیستند. در کتابها یا در گزارشها و مقاله‌ها، اولی را چیکاماتسو مونزائه مون می‌نویسند (با تقدیم نام خانواده یا خاندان)، و دیگری را ناتسومه سوسه کی (بترتیب معکوس و با تقدیم نام کوچک). در این وضع، برای غیر ژاپنی‌ها دشوار است که باسانی دریابند که در نام گذشتگان کدام جزء نام کوچک و کدام نام خاندانی یا خانواده است. در کره و چین هنوز حتّی در نام بردن از رجال و معاریف معاصر، ترتیب مرسوم قدیم را نگهداشته‌اند و نام خانواده را اول می‌آورند.

در ژاپن داشتن نام خانواده رسم نبود تا که، به ضرورت تشخیص افراد از یکدیگر، در سال ۱۸۶۸م. و به فرمان امپراتور تمّو مقامهای درباری ناکاتومی (رئیس دربار)، ایمبه (رئیس تشریفات)، و مونوبه (نگهبانان)، که مناصب درباری بود، و هشت پایه مقامی نابیتو، آسون، سوکونه، ایمیکی، نیچی نوشی، ئومی، موراچی، و ایناگی، معین شد، و این عناوین شغلی رفته‌رفته به صورت نام خاندانی یا خانوادگی دارندگان آنها درآمد. مقامها و رؤسای محلی به نام محل خودشان شناخته می‌شدند (که امروزه هم اثر آن باقی است، به این صورت که بسیاری از نامهای خانواده ژاپنی از نامهای جغرافیایی گرفته شده است). از قدیم‌ترین نامهای جغرافیایی -

شخصی می‌توان سوگا، آشی کاگا، هوءجو، تاکه دا، چیبایا، ایتو، و اوٲسوٲومی یا را برشمرد. اما در دورهٲ حکومت خانخانی و پیش از تجدّد ژاپن فقط مقامهای قضایی و افراد طبقهٲ سامورایی دارای نام خانواده بودند، و مردم عادی این امتیاز را نداشتند. فقط شماری اندک از کدخدایان و دیگران بپاداش خدمات خود به دستگاه حکومت اجازهٲ داشتن نام خانوادگی یافته بودند.

با انقلاب میجی یا احیای قدرت امپراتور (در سال ۱۹۶۸) و اصلاحات اجتماعی پیامد آن، که وضع مقررات ثبت سجلی همگان از آن میان بود، همهٲ مردم ملزم به اختیار نام خانوادگی شدند. خانواده‌هایی که کم و بیش پیوندی با خاندانهای اشراف یا سامورایی داشتند، نام آنها را برای خود برگزیدند. برای بسیاری از عامهٲ مردم، بخصوص روستائیان، انتخاب نام خانوادگی کاری دشوار بود، و روحانیان و کدخدایان می‌بایست برای آنها نامی پیدا کنند. بسیار شد که به همهٲ خانواده‌های ساکن یک روستا نامی واحد داده شد. شماری از خانواده‌ها هم‌نام خودمانی یا کنیه‌ای داشتند که مردم به آنها داده بودند؛ و همان را نام خانوادگی‌شان کردند. خانواده‌ای که درخت تناوری در حیاط خانه‌اش داشت، اوکی (درخت تناور) نامیده شد، و آنکه پایین تپه‌ای مسکن داشت، شیمویاما (پای تپه) خوانده شد. بدینسان، بسیاری نامهای خانوادگی تازه اختیار شده، وصف محلّ خانه یا کشتزار صاحبان آن بود، مانند ئوگاوا (باریکه رود)، یامادا (کشتزار کوهی)، نیشی یاما (کوه غربی)، کاواکامی (بالارود)، فوکاگاوا (رودخانهٲ گود)، و شیمادا (کشتزار جزیره‌ای).

نام دادن به نوزاد

به نوزاد ژاپنی در هفتمین روز تولدش نام داده می‌شود، و خانواده و آشنایان در این روز جشن و سوری دارند. نام دادن به نوزاد وظیفهٲ مهمی برای پدر و مادر شمرده می‌شود، زیرا که براین عقیده‌اند که نام فرزند سرنوشت او و مسیر سراسر زندگیش را معین می‌کند. «تا وا تای ئو آراواسو» (نام نمودار بدن و وجود است) گفته‌ای قدیم است. برای این که نوزاد تندرست، شاد، خوشبخت، و باهوش باشد، پدر و مادر باید نامی برایش پیدا کنند که همهٲ این نعمت‌های وجود را به او بدهد. چنین نامی بیشتر با کنایه هم گذاشتن دو یا چند نشانهٲ نگارشی چینی - ژاپنی (اساس خط ژاپنی همان نشانه‌های مفهوم‌نگار چینی است) که معنی خوب و مناسب دارد ساخته می‌شود، که گاه خواندن یا نوشتن آن بس دشوار است و بجهٲ بیچاره به دردرس می‌افتد. نام دادن به نوزاد از مردم عامی برنمی‌آید، و ازینروست که از راهبان معبد یا معلّم مدرسهٲ روستا و کسانی مانند اینان می‌خواهند که نامی شایسته برای نوزاد بیابند. افرادی حرفه‌ای هم هستند که در نام نهادن به نوزاد تخصص دارند.

گاه دادن نامهای دشوار و دور از ذهن رسم روز می‌شود، که در ژاپن هم مردم تازه‌به-دوران رسیده بیشتر دنباله‌رو آنند. روزگاری بود که مردم عادی نامهایی ساده به فرزندانشان می‌دادند، چنانکه پسران را به نامهایی که با شماره ساخته می‌شود می‌خواندند؛ پسر اول، تارو یا ئیچیرو (پسر اول)، دومی جیرو (پسر دوم)، بعدی سابورو (پسر سوم)، شیرو (پسر چهارم)، گورو (پسر پنجم)، روکورو (پسر ششم)، شیچیرو (پسر هفتم)، هاجیرو (پسر هشتم)، کورو (پسر نهم)، و جورو (پسر دهم). تولد پسر یازدهم را پدر و مادرها خوش نداشتند، و بسا که او را یوئیچی (زیادی) می‌نامیدند. پسری که نامش کوئیچیرو باشد، پیداست که فرزند پدری به نام ئیچیرو است، و کوجیرو پسر جیرو («کو» به معنی فرزند است).

خانواده‌های قدیمی، چه اعیان و چه رزمندگان، نشانه‌های مفهوم‌نگار خاصی را در نام کوچک پسران می‌آوردند، که به این قرینه زود شناخته شوند که از کدام خاندانند. برای نمونه، خاندان سپهسالاری توکوگاوا که چندین سده بر ژاپن حکومت داشت، «یه» در اول نام پسرانشان می‌آوردند، و حاکمان این سلسله یه یاسو، یه تسونا، یه ناری، یه موجی، یه یوشی، یه تسوگو، و یه ساتو نام داشتند. خاندان میناموتو جزء «یوشی» یا «تومو» را در نام پسران می‌آوردند، مانند سانه تومو، تاکه تومو، یوریتومو، یوشی یه، یوشی تسونه، یوشی ناگا، و یوشی میتسو. خاندان هوجو، «توکی» را در نام پسران خود می‌گنجاندند، و توکی یوری، یاسوتوکی، یوشی توکی، توکی ماسا، و تاکاتوکی ازین میان بودند.

چند نام داشتن معاریف

با مطالعه تاریخ ژاپن می‌بینیم که بیشتر شخصیت‌ها دو یا سه نام دارند. سانئو رای، مورخ و دانشمند بزرگ دوره ادو، به نامهای شین سی رای، یورورو رای، و کیوتارو رای هم خوانده می‌شود.

رسم داشتن بیش از یک نام از چین آمد. فرهیختگان چین نمی‌پسندیدند که آنها را با نام رسمی (لقب) شان بخوانند؛ پس نامهای دیگر برای خطاب ساده اختیار می‌کردند. برای نمونه، سون یات-سن انقلابی بزرگ چین همیشه خود را سون ون می‌خواند. این رسم به کار بردن نام دیگر، یا «آزانا»، را ژاپنیهای قدیم که با ادب چین آشنا شده بودند از آنجا گرفتند، و اینجا هم دانش‌آموختگان هر یک به شیوه چینی آزانا داشتند.

نیز، نویسندگان و نقاشان و هنرمندان دیگر و بازیگران و کشتی‌گیران و پیشه‌وران نامهایی خاص حرفه خود اختیار می‌کنند که هیچ ربطی با نام خانواده یا نام دیگر آنان ندارد.

پسران پس از رسیدن به سن رشد، نام کودکی خود را و می‌نهند و نامی تازه می‌گرفتند. برای بیش از یک نام داشتن هر شخص است که در مطالعه رویدادها و روایات تاریخی پیچیدگی و بدفهمی بسیار پیش می‌آید. این دشواری بیشتر از اینجاست که اشخاص بیشتر به

نام حرفه‌ای‌شان معروف می‌شوند تا نام اصلی خود. جوانها امروزه اغلب «آزانا» را با «آدانا» (کنیه یا نامی که مردم به کسی می‌دهند) اشتباه می‌گیرند؛ حال آنکه این دو یکی نیست.

نام بزرگسالی

پسران خانواده‌های نجبا و سامورایی در سالهای کودکی به نامی که پس از تولد بر آنها نهاده شده بود خوانده می‌شدند، و پس از رسیدن به بلوغ نام بزرگسالی به آنها داده می‌شد. نامهای مردان این خاندانها در لفظ و معنی والا و فاخر بود؛ اما نامهای کودکانشان ساده انتخاب می‌شد، و بیشتر با جزء پایانی «مارو».

ایسه تی جو (۱۷۸۴-۱۷۱۷م.) نویسنده کتابی در آداب قدیم ژاپن که به «ایسه» معروف است، در باره نام تازه گرفتن پسران پس از رسیدن به سن رشد نوشته است: پسر که به بلوغ می‌رسد، آرایش مو و طرز لباس خود را مانند بزرگسالان می‌کند و به جای اسم کودکی خود، مانند واکامارو، که خاص سالهای بچگی و نوجوانی است، اسم تازه ای که مناسب بارآمدگی اوست می‌گیرد. این نام را «ئه بوشی» می‌گویند، زیرا که او در روز این مراسم برای نخستین بار ئه بوشی (= کلاه سیاه) به سر می‌گذارد («ئه» به معنی کلاغ است، و مراد از آن سیاه چون پر کلاغ؛ و بوشی به معنی کلاه). نامهای کودکی بیشتر با جزء آخر «مارو» درست می‌شود، مانند واکامارو (به معنی پسر جوان) و ئی نوبومارو. جزء «مارو» به معنی پسر یا مرد است، و در نام مردان سالدار هم می‌آید، مانند هیتومارو، سه می مارو، و ناکامارو. در نامهای تارو و جیرو هم که در قدیم رایج‌ترین نامهای پسران بود (بترتیب به معنی پسر اول و پسر دوم)، جزء «رو» به همین معنی است. (ایسه، ص. ۱۳۰) نیهون شوکی (یا، نیهونگی: وقایع‌نامه ژاپن باستان تا سال ۶۹۷م. که در سال ۷۲۰م. تألیف شد) نیز در باره لفظ «مارو» نوشته که نام شماری از مردان خاندان حاکم فوجی وارا با جزء آخر مارو ساخته شده است (مانند فوجی وارا ناکامارو، فوجی وارا کوراجی مارو، فوجی وارا اوچی مارو، و فوجی وارا اوگورومارو).

در یکی از داستانهای کیوگن، نمایش طنز ژاپنی، با عنوان «سایچو» می‌بینیم که سه پسر جوان که به بلوغ رسیده اند پیش پدر بزرگ می‌روند تا او نام آنها را برای دوره بارآمدگی و بزرگسالی‌شان انتخاب کند. این پدر بزرگ مردی توانگر اما مقتصد است. سه پسر جوان که به خانه او می‌رسند، پدر بزرگ که چشم‌هایش خوب نمی‌بیند و هنوز فکر می‌کند که آنها بچه‌اند (و برای گرفتن هدیه‌ای آمده‌اند)، بازپچه‌ای به هر کدامشان می‌دهد. پسرها می‌گویند که دیگر بزرگ شده، و اینک آمده‌اند تا او افتخار بدهد و نام تازه ای برای آن سه برگزیند. پیرمرد به شنیدن این حرف بسیار خوشحال می‌شود، و به هر کدام نامی مناسب منش و کمالشان می‌دهد. آنها با هم به جشن و سرور می‌نشینند، و می‌نوشند و آواز می‌خوانند در پایان مجلس هم سه نوه دستهایشان را به هم قلاب می‌کنند و پدر بزرگ را بر بازوان خود می‌نشانند و بیرون می‌روند (ص. ۲۲۶).

نام جانشینی

در قدیم، فرزند ارشد مرد کشاورز و اهل کسب هنگامی که جانشین پدر می‌شد نام او را اختیار می‌کرد تا راه و کار وی را دنبال کند. اما امروزه این رسم با دشواری قانونی تغییر نام دادن از میان رفته است.

در این باره، آکیو موریتا بنیانگذار و رئیس پیشین شرکت سونی شرح جالبی در خاطراتش نوشته است:

«رسم خانواده ما این بود که هنگامی که پسر به ریاست خانواده می‌رسد اسم کوچک خودش را کنار بگذارد و اسم کوچک کیوزانه مون را، که برای رئیس خانواده رسم شده بود، اختیار کند. پانزده نسل پی در پی، در خانواده ما، بیشتر پسرهای اول خانواده در هنگام تولد و یک در میان تسونه سوکه یا هیکوتارو نام گرفته بودند. اسم پدرم هیکوتارو موریتا بود، تا نوبت ریاست خانواده به او رسید و چهاردهمین کیوزانه مون شد. پدر او که پس از به دنیا آمدنش تسونه سوکه موریتا نامیده شده بود، با در دست گرفتن ریاست خانواده، کیوزانه مون شد، و هنگامی که از کار کناره گرفت و وظایف و مسؤولیت‌هایش را به پدرم واگذاشت، خود اسم دیگری اختیار کرد و نوبوهیده موریتا شد.

اما وقتی که من به دنیا آمدم، پدرم اندیشید که نامی که بنا به رسم می‌باید رویم بگذارد، یعنی تسونه سوکه، برای قرن بیستم خیلی قدیمی شده است؛ و این بود که او پیش ادیب ستوده ای که از علم و ادب چین بهره داشت رفت و برای نامگذاری من از او نظر خواست. این ادیب که دانشمندی شهره بود و از دوستان پدر بزرگم، اسم آکیو را برایم پیشنهاد کرد، که در ترکیب نگارشی آن یک نشانه مفهوم نگار چینی به معنی «بیداردل» که «آکی» تلفظ می‌شود هم به کار می‌رود. این نشانه نگارشی جزء نام کوچک پدر بزرگم هم بود. نشانه‌های نگارشی چینی معمولاً بیش از یک تلفظ دارد، و شماری از آنها به راه‌های بسیار تلفظ می‌شود. اسم من ازین نمونه بود که می‌شود آنرا به معنی «بیداردل» یا «غیرمتداول» خواند، و همراه نام خانوادگی ام، موریتا، که به معنی «شالیزار پر نعمت» است، نامی نویده و امیدبخش برای زندگی به نظر می‌آید. پدر و مادرم اسمم را خیلی دوست داشتند، و جزء «آکی» نامم را در اسم کوچک هر دو برادرم آوردند، و آنها را یکی ماساآکی و یکی کازوآکی نام دادند» (ص. ۲۸ و ۲۹).

نام بودایی

ژاپنی بودایی که می‌میرد رسم است که به او نام بودایی یا نام قدسی، که «کای می یو» خوانده می‌شود، بدهند. این نام از سوی سرراهب معبدی که سرپرستی مراسم ترحیم را دارد داده می‌شود. نام ترحیمی که از چند نشانه مفهوم نگار چینی - ژاپنی ساخته شده و گویای فضایل یا حسنات کردار فرد در گذشته است، بر «نی های»، لوح چوبی یادبود، نوشته و بر سنگ

گور او نیز کنده می‌شود. ئی‌های در اصل به معنی «سیلا» یا فرمانی است که به کسی که به شاگردی پذیرفته می‌شود می‌دهند. دادن نام ترحیمی را نخست معابد فرقهٔ ذن بودایی در اوایل سدهٔ ۱۴ رسم نهادند، و بزودی در دیگر فرقه‌های بودایی هم برای روحانیان متوقی رواج یافت، و اندک اندک برای غیرروحانیان هم معمول شد. اما نقر شدن آن بر سنگ گور از دورهٔ توکوگاوا (سده‌های ۱۷ تا ۱۹) رواج گرفت. پیش از راه یافتن آئین بودا به ژاپن، روی گورها حصارى از نی یا سنگی ساده می‌نهادند؛ اما سپس سنگ گور معمول شد که روی آن نام ترحیمی نوشته است. امروزه نامی که متوفی در زندگیش به آن خوانده می‌شده بر سنگ گور، که بیشتر سنگ بلندی است عمودی یا چند سنگ روی هم نهاده شده، نوشته می‌شود، و نام ترحیمی را بر الواح جداگانه سر گور می‌گذارند.

یکی از مسائل این روزها در ژاپن هزینه و «حق» کلانی است که معابد و روحانیان بودایی برای دادن نام ترحیمی از بازماندگان متوقی می‌خواهند. این رسم نیز از معنی نخستین خود منحرف شده است. شیوه چنین بود که نامی انتخاب شود نمودار فضایل و حسنات کردار متوقی در زندگیش. اما امروزه مبلغ اهدایی به معبد تعیین کنندهٔ پایه و منزلت درگذشته و نام ترحیمی اوست. گرفتن نامی از بالاترین درجه بیش از یک میلیون ین هزینه دارد. تا حدود یک دههٔ پیش، بررسی‌ها نشان می‌داد که میانگین مبلغی که برای مراسم ترحیم به معبد بودایی پرداخت می‌شود ۶۴۰ هزار ین است، که ۴۰۰ هزار ین آن برای گرفتن نام ترحیمی بود. به باور بودائیان، این نام به فرد درگذشته یاری می‌کند که راه رستگاری را در دنیای پس از مرگ آسانتر طی کند. به گزارش اتحادیه‌های مصرف کنندگان، گرانترین نامهای ترحیمی بخش عمدهٔ ۲/۴ میلیون ین هزینهٔ سطح بالای مراسم ترحیم است. نهادهای بودایی بهانه می‌آورند که پرداخت این هزینه‌های بالا را بازماندگان متوقی خود درخواست می‌کنند. رسم قدیم چنین بود که معابد و زیارتگاهها با نفقات مردم محل و اعانات زائران گذران می‌کردند. اما نظام ایجاد شده پس از جنگ جهانی دوم وضع را تغییر داد، و ازان پس معابد برای درآمد خود به حق ترحیم وابسته شدند. دربرابر موج انتقادهای اتحادیهٔ بودایی ژاپن جلسه‌هایی ترتیب داده تا وضع را توجیه کند، که چندان نتیجه‌ای نداشته است. بازماندگان اموات معترضند که نام ترحیمی باید متناسب با وضع و پایگاه اجتماعی و کار و کردار فرد درگذشته باشد، حال آنکه راهبان نه در این باره با خانواده‌ها مشورت می‌کنند و نه پس از نام دادن توضیحی در بارهٔ وجه انتخاب خود می‌دهند. پاسخ اتحادیهٔ بودایی ژاپن اینست که هر معبد در این کار رسم و راه خود را دارد. امروزه بسیاری از مردم فکر می‌کنند که گرداندن معابد بودایی نیز گونه‌ای کسب و کار است، و دست اندر کاران آن فقط در پی تحصیل درآمدند.

روح و رایحه نامهای دختران

دختران را بیشتر به نامهای گلها و گیاهان و دیگر نمادهای زیبای طبیعت می‌نامیدند. نامهایی مانند هانا (گل)، کیوکو (گل داودی)، یوکی (برف)، میدوری (سبز)، هارو (بهار)، ناتسو (تابستان)، آکی (پائیز)، و فویو (زمستان) ازین نمونه است. دسته‌ای دیگر نامهایی است که فضایل و محاسن اخلاقی و مزایای جسمانی را می‌رساند، مانند کی یو، یا سی (پاکی و صفا) و یوشی (خوب).

از قدیم، خانواده‌های نجبا تمایل به این داشته‌اند که نامهای والا و فاخر به دخترانشان بدهند. امروزه نام بسیاری از دختران به «کو» (-دخت) ختم می‌شود، مانند آیکو (مهردخت)، کازوگو (رامش دخت)، و یوگو (والادخت). پسوند «کو»، که از اوایل دوره میجی رواج گرفت، امروزه کمتر در نام دختران می‌آید.

در هر ناحیه از ژاپن نامهایی متفاوت برای دختران معمول است. در جاهایی نامهایی به دختران می‌دهند که پسرانه به نظر می‌آید، چنانکه کساتو نامی رایج برای دختران در ناحیه توهوگو (شمال ژاپن) است. نیز، پدر و مادرهایی که به امید پسر داشتن بوده و از پیدا کردن دختر ناراحت‌اند، خود را با دادن نامی پسرانه به نوزاد دختر تسکین می‌دهند.

برای به دست دادن نمونه‌ای از نامهای دختران، نام کوچک شاگردانم را در رشته ایرانشناسی دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا در یکی از سالهای دهه ۱۹۹۰، که از گوشه و کنار ژاپن آمده بودند و نامهایشان نمونه‌ای از اسامی رایج نوجوانان در این سالهاست، با معنی آن در زیر می‌آورم:

- نائومی: زیبای عقیف (جزء «می» به معنی زیبا است)
- ساتسوکی: آزالیا (که گل تابستان شناخته می‌شود؛ نشانه اینکه او متولد تابستان است).
- کائورو: عطر یا بوی خوش
- سانائه: جوانه سبز و شاداب
- چینامی: (بیشتر برای آهنگ موسیقایی زیبای آن انتخاب شده است)
- نوبوئه: دختر ایالت ئه هیمه (جزء «ئه» در نام ایالت ئه هیمه نیز هست)
- تومویو: شایسته و آداب شناس
- کیوکو: مؤدب (جزء «کو» به معنی دخت یا دختر است)
- نائوکو: فرمانبردار (زن خوب فرمانبر پارسان...)
- یوئیه: فرزانه (جزء دوم، نی، به معنی انسان است، و جزء آخر برای آهنگین کردن نام)
- آیاکو: زیبادخت/خشان دخت
- نائوکو: نام قهرمان زن داستانی مشهور (با نگارش نائوکو ردیف ۹ تفاوت دارد)

- تومومی: زیبای هوشمند
- یوکو: والادخت

منابع عمده این مقاله

- Ise Tei-jo, Ise, Heibunsha, Tokyo, 1970.
- Joya, Mock, Things Japanese, Tokyo, 1958.
- Kenny, Don, A guide to Kyogen, Hinoki Shoten, Tokyo, 1968.
- The Kojiki (Records of Ancient Matters), tr. Basil Hall Chamberlain, Tuttle, Tokyo, 1981.
- Nihongi (Nihon-shoki): Chronicles of Japan from the earliest times to AD.697, W.G. Aston (tr.), Tokyo, 1972.
- E. Papinot, Historical and Geographical Dictionary of Japan, Tokyo, 1972.
- موریتا، آکی یو، ترقی ژاپن: تلاش آگاهانه یا معجزه، ترجمه هاشم رجبزاده، سروش، تهران، ۱۳۷۴.

در جست و جوی چیستی گفتمانِ روشنفکری ایران

نصرالله روحی نژاد

خانم / آقای ... فرزند... شماره شناسنامه... صادره از... متولد... وفات... علت مرگ...
با پر شدن نقطه چین‌های بالا، تقریباً، کیستی یک تن آدمی، به عنوان امری انضمامی و
عینیت فعلیت یافته، در مقطعی از زمان، مشخص می‌شود و با بررسی سندهای ذکر شده
مشخص می‌شود که برای چه مدتی «اینرسی حیات» بر «مومنتم مرگ» غلبه کرده است و با
دانستن علت مرگ، روشن می‌شود که مرگ در حکم امری محتوم، چگونه به حیات این امر
انضمامی پایان بخشیده است. نوع بشر اما، در حکم گونه‌ای از جانداران و در همسایگی سایر
جانداران به علت دو گسست، دچار نامعلومی چیستی شده است.

نخستین گسست امری است، ژنتیکی که در اثر آن مغز و سلسله اعصاب آدمی به وجود آمد
و به دنبال آن دست‌ها و پاها و نیز حنجره‌ی آدمیزاده شکل گرفت!
دومین گسست امری است، مربوط به «تکنولوژی». با به کار بردن سنگ یا هر ابزار دیگری
آدمی به چگونگی کاربرد ابزار آگاهی یافت!

مغز و سلسله اعصاب و دست‌ها و پاها و حنجره آدمیزاده را از جانداران دیگر مثل تک‌سلولی‌ها و
آمیب‌ها و مرجان‌ها و ماهی‌ها و درختان و... متمایز گردانید و کاربرد ابزار او را اسیر «تنهایی
عمیق تاریخی خود» کرد.

نخستین گسست به نوع انسان این امکان را می‌دهد که کل جهان را به مثابه «دیگری» در
قیاس با خود و در چهارچوب درک اولیه از روابط علی دریابد. «دیگری»، چه جانداران دیگر و
چه طبیعت و چه سایر انسان‌ها، موانعی‌اند علیه بقای «من» و حفظ نسل من! از این رو، باید
درگیر مبارزه با آنان شد. به منظور پیروز شدن در این مبارزه، به کار گرفتن «خشونت» بهترین
عمل تشخیص داده شد. آدمی در طی تکامل یافتن سلسله اعصاب و مغز و زبانش توانست، در
حکم نوعی از جانداران، تجارب حاصل از به کار بردن «خشونت سازمان‌یافته» را ذخیره‌سازی
کرده از طریق زبان آن را انتقال داده زمینه‌ی «تاریخی شدن خشونت» را فراهم سازد.

دومین گسست یعنی به کار بردن ابزار، آغاز هستی یافتن انسان دارای تکنولوژی است. این حادثه همانی است که انسان دارای فناوری را موجودی می‌سازد، «تراژیک». تراژیک بودن انسان حاصل جدایی قطعی آدمی است از سایر جانداران و نیز طبیعت. انسان‌شناسان وقتی از فرهنگ سخن می‌گویند، به طور ضمنی، یادآور می‌شوند که انسان با فرهنگ دیگر موجودی از موجودات طبیعت نیست. این موجود دورافتاده از اصل خویش، سعی می‌کند با به کار گرفتن خشونت و سپس عمق بخشیدن به آن خود و نسل خود را در مبارزه‌ای پیروز گرداند که نوع او را در معرض نابودی قرار خواهد داد. سپس برای به دام انداختن خشونت افسار گسیخته مفهوم اسطوره‌پردازی را به صورت نهاد اجتماعی افسانه - آیین درآورده است. نهاد اجتماعی افسانه - آیین در حکم کمندی است که نخست به «چیستی» به عنوان امری فلسفی پرداخته است و پس از آن که نوع انسان دوران پیشامدرن و مدرن را پشت سر گذاشت، در دوران پسامدرن به خشونت در حکم نوعی گفتمان (discourse) دارد توجه می‌کند، گویی که هرگز خشونت در حکم نهاد اجتماعی، ناشی از مفهوم اسطوره‌پردازی نبوده است. بنابراین فقط گفتمان‌های «خوب» را به نظر می‌آورد.

از این دیدگاه، وقتی برای عزیزی از دست رفته یادنامه‌ای ترتیب می‌دهیم، یا مجلسی برای یادبود او برگزار می‌کنیم. به خاطر او مفهوم اسطوره‌پردازی را به یاری می‌طلبیم، تا «چیستی» او را بازجوییم و مشخص گردانیم که او متعلق به کدام گفتمان «خوب» بوده است. دوست داریم به یاد بیاوریم که بنیاد اندیشه‌ی او کدام امر «خوب» بوده است او چگونه به زایش و پردازش «افسانه‌ی خود» پرداخته است. به نظر می‌آید، زندگی هر کس افسانه‌ی او باشد و افسانه‌ی هر کس در گفتمانی خاص جاری می‌شود و این گفتمان است که «چیستی» او را می‌سازد.

گفتمانی که می‌توان با تحلیل کردن آن «چیستی» حمید محامدی را دریافت، آموزش بود و به این سبب شاگردانی پیرامون او را فراگرفته بودند. شادروان حمید محامدی از فیزیک و متافیزیک خود افسانه‌ای پرداخت که بعضاً شاگردانش بخشی از افسانه‌ی او را باز پردازش کرده‌اند. نوشته‌ای که در زیر می‌آید بازپردازش بخشی از افسانه‌ی او است، چرا که مرگ پایان امری انضمامی است، به نام حمید محامدی، اما سعی کرده‌ام تا «چیستی» آن شادروان را در مورد «گفتمان روشنفکری ایران» بر خود مکشوف گردانم.

از دید من، استاد حمید محامدی آغازگری بود، پرشور و رهروی سخت کاهل همواره اشاراتی از او و با سر دویدنی از ما، شاگردانش، کار پژوهش را امری می‌ساخت عاطفی که در نهایت، پژوهشگر متوجه نمی‌شد آن چه بر روی کاغذ آمده است یافته‌ی خود او است، یا نظریه‌ای که استاد آن را مطرح ساخته است و پژوهشگر فقط آن را انتظام بخشیده است. «در جست‌وجوی چیستی گفتمان روشنفکری در ایران» هم یکی از این همین امور است. به یاد

ندارم کی و کجا اصطلاح «روشنگران ملحد و مؤمن» را حمید محامدی به کار برده بود، فقط می‌دانم که این اصطلاح را مقابل «روشنفکران» نهاده بود و من نیز طی دهه‌ها «روشنگران ملحد و مؤمن» را غیر از «روشنفکران» می‌دانستم، تا به آن اندازه که امروزه به این نتیجه رسیده‌ام، در کشور ایران، سنت روشنفکری امری بومی و محلی نیست و گفتمانی است مدرن که با دارالفنون وارد ایران شده است. چرا؟

دارالفنون در سال ۱۸۵۱ (۱۲۳۱ هـ ش) گشایش یافت. این مؤسسه را منتقدان جنگ‌های ایران و روس به سرکردگی عباس میرزا، ولیعهدالسلطان فتح‌علی‌شاه قاجار، برپا کرده بودند. به امر عباس میرزا تنی چند از ایرانیان به منظور آموختن دانش مدرن راهی اروپا شدند. نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم، دوران پا گرفتن حلقه‌های روشنفکران در اروپا است و مقارن با انتشار نامه‌ای با عنوان «من متهم می‌کنم» که آنتوان فرانس و امیل زولا به همراه سیصد روشنفکر دیگر آن را امضاء کرده بودند. این نامه با جریان محاکمه‌ی آلفرد دریفوس (Alfred Dreyfus) ارتباط داشت و دستاویزی شد برای تشخیص یافتن روشنفکران. ایرانیانی که در اروپای آن زمان آموزش دیدند، خود برآمده از انتقاد به جنگ ایران و روس بودند و در اروپای عصر انتقاد و انکار درس خواندند و به ایران که بازگشتند، نه تنها دانش مدرن بلکه شیوه‌ی اندیشه‌ی برگزیدگان آن زمان اروپا را هم با خود به کشور خویش آوردند و دارالفنون را هم با کمک استادان اروپایی خود ایجاد کردند. از این رو، از منظر تاریخی دارالفنون مؤسسه‌ای است برخاسته از انتقاد که سرانجام به انکار دوران پیش از مشروطه منجر شد. در گیرودار گشایش یافتن دارالفنون و برقرار گردیدن مشروطه «روشنفکر» ایرانی متولد گردید که به نظر می‌آید، منتقد امر قدسی و نیز قدرت باشد. گفتمان‌های مختلف موجود در ایران اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم گفتمان پیشامدرن بود و سپس گفتمان مدرن و در دوران معاصر گفتمان پسامدرن، در این کشور، جاری است.

- گفتمان پیشامدرن که از شخص «ایمان به ایمان» می‌طلبد.

- گفتمان مدرن از شخص «ایمان به شک» می‌طلبد

- گفتمان پسامدرن از شخص «ایمان به تکثر» می‌طلبد.

مهم نیست که گفتمان جاری در جامعه پیشامدرن یا مدرن یا پسامدرن باشد، بلکه مهم آن است که هر گفتمان از شخص «ایمان» طلب می‌کند. در این میانه کسانی یافت می‌شوند که نقاد ساختارهای زمانه‌ی خویش‌اند و سخت بی‌ایمان به دیگر سخن این کسان همانا روشنفکران‌اند. روشنفکران خود را فاقد «رسالت» می‌دانند و فقط به نقد زمانه‌ی خویش می‌پردازند و به طور اخص به نقد قداست و قدرت. اینان انکارکنندگان‌اند. انکارکنندگان به نقد مشغول‌اند. آنان نقاد کفر و ایمانند. در حالی که گفتمان جاری در جامعه‌ی ایران از روشنگران ملحد و مؤمن ایمان طلب می‌کند، روشنفکر را با ایمان کاری نیست، او چارچوبه‌ای برای

اندیشه‌ی خود نمی‌شناسد. در حالی که روشنگران اشخاصی‌اند، دارای نظام اندیشگی (ایدئولوژی). روشنفکر ایمان و ایدئولوژی را می‌شناسد، اما از آن‌ها تبری می‌جوید و قولا «هر لحظه به رنگی بت عیار درآید». روشنفکر از این که منتقد و منکر است، نادم نمی‌شود. می‌توان مدعی شد که روشنفکران لادری (اگناستیک)‌اند. روشنفکری در ایران یک نحله در فکر و فلسفه نیست، یعنی که روشنفکران اشخاصی‌اند منفرد که هر یک اندیشه‌ی خاص خود را دارد.

درست است که روشنفکری از قرن نوزدهم به ایران رسیده است، ولی روشنفکری جنبشی نیست که از قرن نوزدهم در ایران آغاز شده باشد. روشنفکر شاید انسانی باشد ابتدایی، زیرا او مانند شبه انسان‌هایی که در چهار میلیون سال پیش به وجود آمدند، «اسیر تنهایی عمیق تاریخی خود» است. روشنفکر با علم به «تنهایی عمیق تاریخی خود» در حلقه‌های روشنفکری موجود در ایران جا خوش کرده است. جامعه‌ی ایران، در طول هزاره‌ها تاریخ خود، به شخص امکان نداده است که «تفرد» خود را بنمایاند، اما حلقه‌های روشنفکری که محصول آموزش و پرورش مدرن، در ایران‌اند و فرزند خلف دارالفنون و عمرشان بیش از یک و نیم سده نیست، این امکان را به «روشنفکر» می‌دهد که با حفظ «فردیت» خود در جمعی انعطاف‌پذیر شرکت کند.

انقلاب اسلامی سبب‌ساز جدایی روشنگران ملحد و مؤمن از روشنفکران شد. روشنفکران اما، امیدواراند بتوانند ساختارشکنی کنند و به چرخه‌ای بی‌حاصل و خطرناک که میراث چهارهزار و پانصد ساله‌ی ایرانی است، پایان دهند. حلقه‌های روشنفکری ایرانی دارند چنان عمل می‌کنند که گویی تاریخ تکرار می‌شود و ماجرای دریفوسی تازه در راه است و اعلامیه‌ی روشنفکران ایرانی در حال نوشته شدن، با این تفاوت که روشنفکران ایرانی برآنند که سخن نو آورند که نو را حلاوتی است دگر.

منابع

۱. قیصری علی، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه‌ی محمد دهقانی، نا. هرمس، تا. ۱۳۸۳، جا تهران.
۲. جهانبگو رامین، بین گذشته و آینده، نا. نی، تا. ۱۳۸۴، جا تهران.
۳. جهانبگو رامین، مدرنیته دموکراسی و روشنفکران، چ دوم، نا. مرکز، تا. ۱۳۷۸، جا تهران.
۴. میرسپاسی علی، روشنفکران ایران، روایت‌های یأس و امید، ترجمه‌ی عباس مخبر، چ دوم، نا. توسعه، تا. ۱۳۸۶، جا تهران.

آمیزه‌گرایی در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی

فرنگیس مزداپور

ارت‌یشت و اردی‌بهشت یشت و وندیداد و ویسپرد آفریده‌ی فرهنگ ایرانی‌اند، در دوران باستان تاریخ ایران، اما، پیش از ابداع خط برای زبان‌های ایرانی، به همت داریوش یکم هخامنشی (هایدماری کخ، ۱۳۷۶)^۱ این آثار در افواه وجود داشته‌اند و پس از اختراع خط، مکتوب شده‌اند. کوشش ما این است که با تحلیل کردن متونی که فرزند فرهنگ ایرانی‌اند، «ایرانیت» را بازتعریف کنیم.

فرنیغ دادگی، نویسنده‌ی بندهش، فرهنگ ایرانی را به زبان اسطوره تعریف کرده آن را «آمیخته» می‌داند. فرهنگ آمیخته را «فرهنگ آمیزه‌گرا» هم می‌توان گفت. آمیزه‌گرایی را که مشخصه‌ی فرهنگ ایرانی است، بانو دکتر زهره‌ی زرشناس برابر نهاده است با کلمه‌ی یونانی «اکلتیکوس». اکلتیکوس، در زبان یونانی به معنای «بهترین را برگزیدن» است. کلمه‌ی یونانی «اکلتیک» معرب شده است و به صورت التقاط درآمده است. در میان فلاسفه‌ی یونان باستان، التقاط‌گرایی هوادارانی داشت. در قرون وسطای تاریخ اروپا، پراکنده‌گزینی امری شناخته شده، در حوزه‌ی هنرهای زیبا، بود. در سده‌های نوزده و بیست میلادی، التقاطی بودن، در معماری اروپایی سبکی مقبول بود. با وجود همه‌ی این مقدمات، باز هم نظر آقای رویین پاکباز نویسنده‌ی دائرةالمعارف هنر بسیار جالب توجه است که درباره‌ی «التقاط» می‌نویسد: «در هنر به انتخاب و اتخاذ سبک‌های گوناگون، به منظور دستیابی به سبکی کامل‌تر اطلاق می‌شود...، زیرا چنین باور نادرستی وجود داشت که... به عمد، این روش را اختیار کرده بودند.» رویین پاکباز نویسنده‌ی این سطور، ایرانی است. رویین پاکباز در فرهنگی رشد یافته است که ماهیتا آمیزه‌گرا است و به این سبب «التقاط» در فرهنگ ایرانی است که «غیر عمد» وارد عمل می‌شود و گرنه هم در فلسفه‌ی اروپای باستان، مثلاً فلسفه‌ی دیوژن و هم در هنرهای زیبای اروپای قرون وسطا، مثلاً مکتب بلونیا و همچنین در معماری آمیزه‌گرای سده‌های نوزدهم و

۱. کخ هایدماری، از زبان داریوش، ترجمه‌ی پرویز رجبی، نا. کارنامک، تا. ۱۳۷۶، جا تهران.

بیستم، در اروپا، فلاسفه و هنرمندان «به عمد، این روش را اختیار کرده بودند.» به عبارتی، فیلسوف و هنرمند ایرانی، چون خود دارای اندیشه‌ای است، ماهیتاً آمیزه‌گرا، عمدی بودن آمیزه‌گرایی را، در فرهنگ فردگرای اروپایی، باور نمی‌تواند بکند!

ماهیتاً آمیزه‌گرا بودن مشخصه‌ی بنیادی فرهنگ ایرانی است. باوجود این که فرهنگ یعنی رفتارها و عادت‌ها و مهارت‌هایی که شخص در مقام عضو یک جامعه می‌آموزد (ژرژ شارل بونی، ۱۹۶۹، به نقل از کلود لوی استراوس)، پدیده‌ای است، متنوع، اما فرهنگ با همه‌ی تنوع‌اش، فقط سه‌گونه است:

- فرهنگ‌های شکل‌گرفته بر بنیاد اصالت گروه

- فرهنگ‌های شکل‌گرفته بر بنیاد اصالت فرد

- فرهنگ‌های شکل‌گرفته بر بنیاد اصالت کنش ارتباطی در میان چندین خرده‌فرهنگ

دارای توان یکسان

آمیزه‌گرایی، در حوزه‌ی هنر تعریف شده است، حتا در موسیقی و نقاشی، آمیزه‌گرایی یک مکتب به شمار می‌رود، اما از منظر شناخت فرهنگ‌ها، آمیزه‌گرایی ناشناخته مانده است. در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی، از کنش متقابل میان چندین صد، صد فرهنگ کوچک که دارای توانمندی کم و بیش همسان‌اند، فرهنگ آمیزه‌گرای ایرانی شکل گرفته است. تعامل میان فرهنگ‌ها اجتناب‌ناپذیر است، اما باید توجه شود که از تعامل میان دو فرهنگ ماهیتاً یکسان امکان دارد، حاصل فرهنگی زیبا باشد، مانند آن‌چه زیر تأثیر فرهنگ آسیای جنوب غربی، در اروپای باستان اتفاق افتاد. فرهنگ ایرانی، اما در جهان باستان زیر تأثیر عوامل جغرافیایی، به راهی خاص رفت و در جهان باستان، استثنایی شد بر قاعده‌ی حاکم، به قول ویلیام بیمین در سخنرانی ۲۳/۳/۱۳۸۴، در دانشگاه تهران، «فرهنگ ایرانی ورای همه‌ی فرهنگ‌های کهن است.» به نظر ما، در مدت هشت‌هزارو پانصد سالی که بر این فرهنگ گذشته است، حوادثی تاریخی، مانند غلبه‌ی شاهی بر شاه دیگر یا مهاجرت مردمی از سرزمینی دیگر به سرزمین ما، ایران، بر فرهنگ ایرانی اثر گذاشته است، لیکن به سبب متفاوت بودن ماهیت فرهنگ ایرانی با فرهنگ‌های همجوارش و نیز فرهنگ‌های مهاجم و انسجام ساختاری فرهنگ ایرانی، تأثیرات طبیعی و نظامی و سیاسی بر فرهنگ ایرانی گذرا بوده است. به سبب ماهیت فرهنگ ایرانی است که حوادث طبیعی و اجتماعی و نظامی و سیاسی، زمینه‌ساز بالندگی این فرهنگ شده‌اند، نه آن که باعث تغییری کیفی در فرهنگ ایرانی شوند. در قرن نوزدهم میلادی، در اروپا که نظریه‌های تکامل اجتماعی مطرح شد، فرهنگ با تمدن یکی گرفته می‌شد. این خلط میحث، در کشور ما، ایران، هنوز هم ادامه دارد و باستان‌شناسان که متخصصان تمدن‌اند، از دستاوردهای باستان‌شناختی تحلیلی فرهنگی ارائه می‌دهند که فاقد مبنای انسان‌شناختی است، به این معنا که از روش تحقیق علم تاریخ که در حیطه‌ی باستان‌شناسی، اصلاً کارایی ندارد و حیطه‌ی

عملش علوم سیاسی است، استفاده می‌کنند، تا امری انسان‌شناختی را توجیه کنند. به هر صورت، این تداخل باعث شده است که تاکنون ماهیت فرهنگ ایرانی مورد بحث قرار نگیرد. به هر تقدیر که بوده باشد، فرهنگ ایرانی راه خود را باز کرده است، روشن است، ما بر این باوریم که تغییرات فرهنگی فاقد هدفاند و اگر فرهنگ‌شناسی بخواهد، برای تغییرات فرهنگی هدف تعیین کند، خودبه‌خود، فرهنگ را وارد حوزه‌ی الهیات کرده از شناخت فرهنگ تبری جسته است. از منظر شناخت فرهنگ‌ها، مردمان زاده می‌شوند و می‌زیند و می‌میرند، اما نفس زندگی است که بی‌وقفه ادامه دارد و داشته است و خواهد داشت. به دیگر سخن، از منظر شناخته فرهنگ‌ها، زندگی ابدی است، هرچند، فرد آدمی می‌میرد. فرهنگ ایرانی هم، در حکم یک فرهنگ، روزگاری، به تندی به پیش می‌تاخت و زمانی دیگر، در کوره‌راهی سخت ناهموار، سر به سنگ می‌کوفت و درجا می‌زد. روشن است که جای بحث از آینده‌ی فرهنگ ایرانی، در این نوشته نیست، زیرا ابزار دست ما یعنی انسان‌شناسی تاریخی ناتوان است، از پیش‌گویی چون و چرایی آینده‌ی فرهنگ‌ها! این رشته از دانش بشری فقط قادر است، نشان دهد، چه شده است که فرهنگی دارای ویژگی‌های فعلی خود شده است.

آقای منصور نورانی که تکنولوژیست آموزشی است و همیشه در اندیشه که فرهنگ را چگونه می‌توان تعالی بخشید، در مورد فرهنگ ایرانی بر این باور است که آن‌چه این فرهنگ را، طی هفت و نیم هزاره، زنده نگاه داشته است، همان چیزی است که باعث عقب‌ماندگی فرهنگ ایرانی شده است. به ادعای ما، این عامل همانا، جایگزین شدن غیر عمد ارد در جای داد است، در فرایندی که دوازده قرن طول می‌کشد و آن‌گاه ظهور جریانی فکری که ارد را دوباره به ماوراء تاریخ بازپس می‌فرستد و ایرانیان را به رعایت داد فرا می‌خواند. ریچارد فرای می‌نویسد «سرچشمه‌ی عمده‌ی آگاهی از تاریخ هخامنشیان، همانا، تاریخ. هروث ایونی است که اعتبار آن، بارها، مورد تردید قرار گرفته است. (ریچارد فرای، ۱۳۸۲)^۱ با توجه به این گفته، به نظر می‌آید که در امر تدوین تاریخ ایران، وجود متون مورد نظر ما یعنی ارت یشث و اردی بهشت یشث و وندیداد و یسپرد، نادیده گرفته شده است و به متونی پرداخته شده است که «اعتبار آن بارها مورد تردید قرار گرفته است.»

همچنین، به ماهیت فرهنگ ایرانی هم اهمیت داده نشده است.

در گذشته، زیر تأثیر نظریه‌ی استاد مهرداد بهار، تصور می‌شد که فرهنگ ایرانی به این علت آمیزه‌گرا از کار درآمده است که در مگنهی دو فرهنگ قدر قرار داشته است، (فرنگیس مزدآپور، ۱۳۸۱)^۲. اما اکتشافات درخشان آقای آبیان، در جبال بارز، نشانگر آن است که آمیزه‌گرا شدن

۱. فرای ریچارد، تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، چا. دوم، نا. علمی و فرهنگی، تا. ۱۳۸۲، جا تهران.

۲. مجله‌ی نافه، سال سوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی اول، شماره‌ی مسلسل ۲۵/۳۰، آبان ۱۳۸۱، ص ۴۹، فرنگیس مزدآپور، فرهنگ.

فرهنگ ایرانی، حاصل تعامل میان فرهنگ‌هایی است کوچک و دارای توان کمابیش برابر که حوزه‌ی فرهنگ ایرانی خاستگاه آنان است.

جوزف کمبل درباره‌ی فرهنگ می‌نویسد: «که به دنبال دوره‌ای از توسعه و تحول مشترک در خاور نزدیک هسته‌ای، در تاریخ فرهنگ‌های متعالی‌تر واقع‌های به وقوع پیوست، به این صورت که دو شاخه‌ی شرق و غرب از هم جدا شدند.» (جوزف کمبل، ۱۳۸۳). به نظر ما، اما جدایی دو شاخه‌ی غرب و شرق بی‌معنی است، زیرا این دو فرهنگ هرگز با یکدیگر پیوندی ارگانیک نمی‌توانستند، برقرار کنند. علت این تباین هم آن است که فرهنگ شرق و فرهنگ غرب دارای ماهیتی متفاوت‌اند. به وجود آمدن فرهنگ ایرانی که نسبت به دو فرهنگ همجوار خود جوان است (فرهنگ آسیای جنوبی دویست‌هزار ساله است و فرهنگ آسیای غربی صد هزار ساله است) موجب شد، تا تفاوت دو فرهنگ فردگرایی آسیای غربی و گروه‌گرایی آسیای جنوبی که با فرهنگ ایرانی همجواراند به چشم بیاید. وقتی جوزف کمبل کتابش را می‌نوشت، جوان بودن و آمیزه‌گرا بودن فرهنگ ایرانی هنوز عنوان نشده بود. خبرگزاری میراث فرهنگی، در تاریخ ۱۳۸۴/۴/۳۰، گزارش داد که «مؤسسه‌ی سی. ان. آر. اس. در حالی که دامنه‌ی شرقی و شمال شرقی کوه دماوند را مورد مطالعات دیرین شناختی قرار داده بود، به باقی مانده‌ی زندگی انسان، در این منطقه، برخورد که کاوش‌های بیشتر، آثار زندگی پنجاه‌هزارساله‌ی انسان، در این منطقه، را آشکار کرد. پیش از این اکتشافات، درباره‌ی زمان ظهور انسان، در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی، اطلاعات چندانی در اختیار نبود و نیز مفهوم شناخت‌شناسانه‌ی فرهنگ مطرح نشده بود. با اکتشافات تازه و با تحلیل کردن داده‌های باستان‌شناختی است که می‌توان درک کرد، چرا ویلیام بیمن مدعی است که ایران می‌تواند، در خاورمیانه، مدل موفقی از ملت - دولت باشد، چون این کشور فرهنگ و سنت قوی و غنی‌ای، در جهان از خود به یادگار گذاشته که با کمتر فرهنگی قابل مقایسه است. بیمن معتقد است که فرهنگ ایرانی مانند مغناطیسی همه را به خود جذب می‌کند، (ویلیام بیمن، ۱۳۸۴)

جوزف کمبل (جوزف کمبل، ۱۳۸۳)^۱ در مورد جدا شدن فرهنگ شرق از فرهنگ غرب می‌نویسد، مسأله‌ای وجود دارد که هنوز کاملاً لاینحل مانده است و آن ظهور زردشت پیغمبر است. از منظر انسان‌شناسی تاریخی، نه فقط ظهور زردشت پیغمبر هنوز تحلیل نشده است، بلکه بنیاد گذاشته شدن کشور ایران هم مسأله‌ای است که ضرورتی به حل آن احساس نمی‌شود و آمدن اسلام به حوزه‌ی فرهنگ ایرانی هم چون و چرایش مشخص نگردیده است و اتفاق افتادن انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶ در کشور ایران و تشکیل شدن کشور افغانستان در سال ۱۹۱۹ و حادث شدن انقلاب اکتبر در جمهوری خودمختار داغستان (از جمهوری فدراتیو

۱. کمبل جوزف، اساطیر مشرق زمین، ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی، نا. جوانه‌ی رشد، تا. ۱۳۸۳، جا تهران.

روسیه) و جمهوری آذربایجان و کشور گرجستان و کشور ارمنستان و کشور ترکمنستان و کشور تاجیکستان و کشور ازبکستان و کشور قزاقستان در سال ۱۹۱۷ که مجموعاً این ده کشور، امروزه، حوزه‌ی فرهنگ ایرانی را تشکیل می‌دهند، در حکم حادثه‌ای تاریخی که بر یک فرهنگ حادث شده است، مطرح نگردیده است. علت هم پر واضح است، برای پژوهشگر معاصر فرهنگ ایرانی فاقد جامعیت است و موجودی است، «لاوجود». علت این که این موجود «لاوجود» چنین ناشناخته مانده است، آن است که به ماهیت او، در حکم یک فرهنگ اهمیت داده نشده است! بدیهی است که وقتی ماهیت فرهنگ ایرانی ناشناخته باشد، صورت‌بندی ذهن ایرانی هم اصولاً مطرح نمی‌گردد و نادیده انگاشته می‌شود. حافظ، به روشنی و دقت صورت‌بندی ذهن ایرانی را، در غزلیاتش، هنرمندانه، به وصف درآورده است، اما به سبب اشارات قرآنی بسیاری که در غزلیات حافظ هست، این متن تن به تحلیل نمی‌دهد. سیالیتی که در ذهن و زبان حافظ وجود دارد، مانع می‌شود که غزلیات او را در تاریخ یا ماوراء تاریخ ایران منجمد گردانیده تحلیل کرد. اما، به واسطه‌ی همین سیالیت است که نگاه به هستی ایرانیان را، در دوران میانه‌ی تاریخ ایران، حافظ توانسته است در چهارصد و هشتاد و شش غزل، به بند بکشد. آن‌گاه که حافظ می‌گوید: «حافظم در محفلی، دردی کشم در مجلسی / بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم». واقعیتی روزمرده را، در فرهنگ ایرانی، بیان می‌کند، به این معنا که در فرهنگ آمیزه‌گرای ایرانی، دوگانه درک کردن هستی یا ثنوی بودن، اصلی است که هر لحظه به آن عمل می‌شود. پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه، نصرالله روحی‌نژاد، این پدیده را ثنویت متعالی شده نامیده است، در تقابل با ثنویت طبیعی و آن را نسبت داده است به زردشت پیغمبر، با علم به این که باورمندان به پیغمبری زرتشت دین، ثنویت زرتشتی را امری می‌دانند، «فرافرهنگی و در حوزه‌ی اخلاقیات». به نظر ما، کارکرد اجتماعی ثنویت اخلاقی آمده در گاهان آسمانی آن است که ثنویت متعالی ایرانی را که در تقابل است با ثنویت طبیعی، توجیه کرده چیزی را که در ماوراء تاریخ قرار دارد، امری بسازد فرافرهنگی و هرطور شده ثنویت ایرانی را در تاریخ مستقر سازد! ثنوی بودن، در فرهنگ ایرانی امری نگاشته می‌شود، بدیهی! به نحوی که حتی، در حوزه‌ی تاریخ و سیاست هم با تعبیر عوامانه‌ی «خودی و غیرخودی» به آن پرداخته می‌شود. ثنوی بودن، در نگاه به هستی ایرانیان، امری است، بنیادین، مثلاً: باور داشتن به «ما و دیگران»، «اندیشه و تن»، «زن و مرد»، «خرد خوب و خرد خبیث»، «جدایی هدف از وسیله در بحث بر سر این که آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند یا خیر»، «فعال و غیرفعال بودن» و...، کاملاً معقول می‌نماید و شاید که در واقعی بودن آن فقط «پژوهنده مردم شود بدگمان».

در نگاه به هستی ایرانی، ثنوی به همه‌ی پدیده‌های موجود، در هستی نگریستن باعث شده است که در نظر ما، ایرانیان، تضاد هم در عنیات و هم در ذهنیات احساس شود، حال آن که اگر قرار باشد، ثنویت ایرانی زرتشتی هم بوده باشد، ثنویت فقط می‌بایست امری ذهنی می‌بودا به

هر حال، حتی در دوره‌ی خشک آیینی زرتشتی هم (از ۲۲۴ میلادی تا ۱۰۳۹ میلادی) ثنویت ایرانی فقط در اندیشه نبود که خودی نشان می‌داد! پیر فرزانه، بهرام فره‌وشی، می‌نویسد: «در باور ایرانیان، انسانی که مرتکب عمل بد می‌شود، دیوی در خانه‌ی تن خود مهمان می‌کند. به عکس، کسی که کار نیک و کرفه (کرپک) انجام می‌دهد، دیوی را از تن بیرون کرده ایزدی را مهمان خویش می‌سازد.» به دیگر سخن، حتی در خرده فرهنگ زرتشتی نیز که انتظار می‌رود، فقط به ثنویت اخلاقی باور بشود، دنیای مادی هم زیر تأثیر فرهنگ ملی ایرانی و همچنین نگاه به هستی ایرانی، عرصه‌ی کشمکش و جنگ ایزدان و دیوان تصور می‌شود. در حالی که در فرهنگ‌های فردگرا، تضاد فقط، در ذهنیات پذیرفتنی است. اما، احتمالاً زیر تأثیر خرده فرهنگ مهرپرستی که به مدت چهار سده، در اروپای باستان رواج داشت، فرهنگ فردگرای اروپایی، بعدها دچار عارضه‌ای شد، دخیل، اما قابل درمان که به نام ماتریالیسم تاریخی شناخته می‌شود! در این گونه نگرستن به هستی، مرز میان واقعیت زمینی و حقیقت آسمانی، در ذهن باورمندان به آن مخدوش می‌شود و آن‌گاه برای از میان بردن تناقض، در ذهن خویش، منکر وجود ماوراء تاریخ می‌شوند و پژوهنده مردمی‌مانند جوزف کمبل را وامی‌دارند، در مورد واضع چنین نگرشی، در فرهنگ فردگرای اروپا، به سخره بنویسد «مکاشفات پرولتاری مارکس!» گویی که این مرد مهربان با ریش پشمکی، در مقام پیر دیر و خرقه‌دار پیر مغان و صاحب کرامات، سرنوشت طبقه‌ی کارگر و به تبع آن آینده‌ی دین و دولت را به اشراق دریافته باشد و آن آینده‌ی محتوم را به مردم ساده که به قول برتولد برشت «چندان هم ساده نیستند»، بازگفته باشد، تا آنان این مکاشفات پرولتاریایی را در تاریخ «ونه در ماوراء تاریخ که مارکس منکر وجود آن است» به روزمرگی‌ها تأویل سازند. قطعاً، آن‌گاه که شورشی عزیز، رزا لوکزامبورگ از آینده‌ی قرن بیستم می‌گوید و سعی می‌کند، آن را از افتادن در لجه‌ی توحش بازدارد، به همین «مکاشفات پرولتاریایی» نظر دارد که واضعش مدعی است، از آن طریق می‌توان دنیا را گلستان کرد! که شاید فردایی دیگر چنین بشود و چنین‌تر نیز هم! به هر حال، موضوع آن است که باید توجه شود، هرگاه در اثر نفوذ یک فرهنگ با ماهیت متفاوت در فرهنگی بیگانه، شیوه‌ای از اندیشه در این فرهنگ بیگانه به وجود آید، دیر یا زود این شیوه‌ی اندیشه غرابت خود را نشان خواهد داد و اگر از میان نرود، دست‌کم با انتقادهایی جانانه روبه‌رو خواهد شد.

در فرهنگ گروه‌گرا باور به ثنویت، چه در ذهن و چه در عین، امری است، پندارین. در مذاهب ابراهیمی به عدم باور به دوگانگی، چه در عین و چه در ذهن، گفته می‌شود، «توحید». در اندیشه‌ی پسامدرن به عدم باور به ثنویت اخلاقی گفته می‌شود، تکثرگرایی، حال اگر تکثرگرایی از اموری فرافرهنگی مانند اخلاقیات به اموری فرهنگی مانند هویت تسری داده شود، باعث می‌شود که هر «خرده فرهنگ» و نه «زیر فرهنگ» با حفظ عامل یا عوامل انسجام

خود، بتواند در شکل دادن به فرهنگ ملی به صورت گشتاری - اختیاری شرکت کند. در چنین اوضاع و احوالی است که شناختن عامل یا عوامل انسجام هر خرده فرهنگ شاکله‌ی فرهنگ آمیزه‌گرای ایرانی اهمیت پیدا می‌کند: مثلاً عامل انسجام میان قشقاییان زبان و پوشاک و نژاد است که آن را اختیاری مشخص کرده‌اند و اگر نیرویی خواه از روی خیرخواهی و خواه از روی عناد بخواهد، این عوامل انسجام را نادیده بگیرد، قطعاً با آن نیرو مقابله خواهند کرد.

در فرهنگ گروه‌گرا، جهان پدیدارشناختی توهمی بیش نیست، از این رو، «گردش روزانه‌ی خورشید و بدر و محاق ماه، چرخه‌ی سال و آهنگ تولد، مرگ و حیات آبی دوباره، همه و همه نشان‌دهنده‌ی رویدادهایی برجسته‌اند، مداوم و پیوسته، رویدادهایی که بنیاد عالمند. ما، همه، اسطوره‌ی باستانی دوران‌های چهارگانه‌ی طلا و نقره و مفرق و آهن را می‌دانیم که سیر نزولی جهان را نشان می‌دهد، جهانی که پیوسته به سوی بدتر شدن در حرکت است و زمانی نمی‌یابد که به مرحله‌ی از هم پاشیدگی رسیده به هیولایی تبدیل می‌شود، تا بار دیگر، در انفجار دوباره‌ی خود همچون گلی بشکند و بی‌اختیار سیر محتوم خویش را از سر گیرد. هرگز زمانه‌ای نبوده است که زمان نبوده است و هرگز بازی هزار چهره‌ی زمان بر آیینی ابدیت باز نخواهد ایستاد! از این رو با تلاش و اصالت فرد هیچ چیز به دست نمی‌آید... افسون رویاگونه‌ی این سنت معنادار که از ماوراءالطبیعه نشأت گرفته است، انگاره‌ای را تا به عصر جدید وارد می‌کند. در این سنت، نور و ظلمت، دریک سایه بازی با یک‌دیگر می‌رقصند، سایه بازی که کائنات را دربرمی‌گیرد و جهان‌ها را می‌آفریند... و بدین‌سان نمونه‌ی نخستین بی‌زمان آغاز اساطیری را از طریق استحاله‌ی زمان به زمان تداوم می‌بخشید. از این رو، اهمیت فرد بیش از برگی که می‌افتد نیست، از بعد روان‌شناسی، اثر اجرای چنین آیینی این است که کانون ذهن انسان از فرد که فناپذیر است، به جمع که ابدی است، منتقل می‌شود، از بعد جادوگری، تأثیر آن این است که سبب قوت بخشیدن به زندگی همیشه زنده‌ی همه‌ی زندگی‌ها می‌شود که به ظاهر متعدّدند، اما به راستی، تنها یک زندگی وجود دارد،» (جوزف کمبل، ۱۳۸۳).

در فرهنگ فردگرا که در آسیای غربی بنیاد گذاشته شد و از طریق مسیحیت، در اروپای قرون وسطا بالید و سپس با بازگشت خود به فرهنگ یونان باستان که آن هم به سبب شرایط جغرافیایی اروپای ماقبل تاریخ فردگرا متولد شده بود، گستردگی بسیار زیادی پیدا کرد، میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی مرزی معین وجود دارد. در فرهنگ فردگرا، مقایسه میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی قیاس مع‌الفارق است. باید یادآور شد که در فرهنگ گروه‌گرا، آدمیان که «نقطه‌ی ثابت ابدیت را یافته‌اند»، میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی تمایزی معنادار قائل نیستند، درست برعکس فرهنگ فردگرای اروپایی که جوزف کمبل درباره‌اش می‌نویسد: «... در دولت - شهرهای خاور نزدیک هسته‌ای که از آن مرکز، همه‌ی تمدن‌های عالی جهان مشتق شده‌اند، خدا - شاهان به شیوه‌ی همین آیین جنگلی قربانی می‌شدند... اما در

مغرب زمین، از امکان چنین بازگشت بی‌خوشانه‌ای به حالت روحانیتی که مقدمه‌ی تولد فردیت است، دیرزمانی گذشته است. نخستین مرحله‌ی مهم این اشتقاق را می‌توان در همان خاور نزدیک هسته‌ای مشاهده کرد، در منطقه‌ای که خدا - شاهان اولیه با همه‌ی درباریانشان، قرن‌ها، به شیوه‌ای آیینی مدفون می‌شدند یعنی در سرزمین سومر تا سال ۲۳۵۰ (ق.م)، مفهوم تازه‌ای از جدایی میان حوزه‌ی خدا (امر قدسی) و انسان (حوزه‌ی تاریخی) در اسطوره و آیین به نمایش درآمد و شاه دیگر خدا نبود، بلکه خادمی از خادمان خدا و کشاورز اجاره کار وی محسوب می‌شد... اکنون دیگر چیزی نیست، به جز کاهنی که به پیشگاه آن کس که در آسمان است، قربانی تقدیم می‌دارد. وی دیگر خدا نیست که خود را، به عنوان قربانی، به خویشتن بازگرداند.» (جوزف کمبل، ۱۳۸۳).

در فرهنگ ایرانی که فرهنگ آمیزه‌گرای عصر انقلاب کشاورزی است و نسبت به دو فرهنگ همجوارش جوان است، مرز میان حقیقت آسمانی با واقعیت زمینی خطی نیست، بلکه مرزی است، درهم تنیده حاصل کنش ارتباطی میان چندین صد، صد خرده فرهنگ. این مشخصه به این معنا نیست که در هر مورد آشفتگی وجود دارد. برعکس، نظم آهنگین رابطه‌ی میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی را مشخص می‌گرداند، ولی این نظم، در مورد هر پدیده‌ی فرهنگی، خاص همان پدیده‌ی فرهنگی است و غیرقابل تعمیم به سایر پدیده‌های فرهنگی است. رابطه‌ی میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی ارتباطی است، مخصوص جهان اندیشه که در دوران میانه‌ی تاریخ ایران، فقط روشنگران به آن می‌پرداختند و عوام‌الناس را با آن کاری نبود. به این معنا که در دوران میانه‌ی تاریخ ایران، در اروپا، انقلاب صنعتی اتفاق افتاد. اروپا دارای فرهنگی است، فردگرا که انتظام آن غرضی است. نظم چندین سرکش که قادر بوده است، خود را به زمین و زمان تحمیل کند، قادر نبود که با فرهنگ آمیزه‌گرای حاکم بر حوزه‌ی فرهنگ ایرانی درآمیزد و در نتیجه با وجود مرادوی دائم میان ایران با روس و انگلیس و تا حدی آلمان و فرانسه و بلژیک و سوئد و پرتغال و اتریش (نمسه) و... تأثیر این فرهنگ‌های فردگرا بر فرهنگی آمیزه‌گرا ساختارشکنانه نبوده است. این حادثه هم امری است، جبری و خارج از اراده‌ی ساکنان حوزه‌ی فرهنگ ایرانی، چرا که انتظام غرضی انقلاب صنعتی با فرهنگ آمیزه‌گرا سر سازش نداشته است. اما، با ظهور انقلاب انفورماتیک، نظم غرضی عصر انقلاب صنعتی فرسوده و ناکارآمد شده به کنار گذاشته شد، نظم که حاصل آن اردوگاه‌های کار اجباری استالینی و هیتلری بود. فرهنگ ایرانی به سبب ماهیت خود ناتوان است، از سازمان دادن به مؤسساتی که پرستندگان قدرت می‌باید آن را اداره کنند، زیرا به قول ریچارد فرای، در مصاحبه با روزنامه‌ی اعتمادملی به تاریخ ۱۳۸۴/۱۲/۲، «ایرانیان پرستندگان قدرت نبودند». به هر صورت که بوده باشد، نظم غیرانسانی عصر انقلاب صنعتی ضدخود را بازتولید کرد و آن زاده شدن فرهنگ آمیزه‌گرای عصر انقلاب انفورماتیک است. در فرهنگ آمیزه‌گرای عصر انقلاب

کشاورزی مرز میان حقیقت آسمانی و واقعیت زمینی خطی نیست، از این رو، در مقاطعی از تاریخ که می‌توان نام آنها را نقطه عطف‌های تاریخ ایران نهاد، گسست‌هایی در تاریخ ایران پیش آمده است که اگر چنین نمی‌شد، فرهنگ ایرانی به دیار عدم رهسپار می‌گشت. به دیگر سخن، سبب آن که اسکندر گجسته و سلجوق و چنگیز توانستند در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی، ترک‌تازی کنند، نه قدر قدرت بودن این بربرهای افسارگسیخته بوده است، بلکه به علت ماهیت فرهنگ ایرانی است که در برابر بربریت بی‌دفاع است. فرهنگ ایرانی، در تقابل با بربریت، زایایی و پویایی خود را از دست می‌دهد و در خود فرو می‌ریزد، تا وقتی دیگران، در عصر انقلاب انفورماتیک، امید می‌رود که فرهنگ ایرانی به سبب همخوانی آن با بنیادهای اندیشه‌ی پسامدرنیستی بتواند روزگار وصل خویش را بازجوید و برای قوانین موضوعه که به علت مهاجرت زودهنگام بربرهای آریایی‌نژاد، پنج و نیم هزاره، فاقد ساخت و کارکرد اجتماعی باقی ماندند، ساخت و کارکرد ایجاد کند و وضع و اجرای قوانین موضوعه را به صورت یک نهاد اجتماعی درآورد، نه آن که مانند هزاره‌ی سوم قبل از میلاد، چرخه‌هایی بی‌حاصل و خطرناک جایگزین کردن ارد در جای داد را باز دوباره بی‌اغاد... در این باره است نوشته‌ی جوزف کمبل که «مفهوم تازه‌ی جدایی، ضدخود را ایجاد نمود و به آرزوی بازگشت انجامین، اما نه در جهت همانستی، زیرا چنین تصویری دیگر غیرممکن بود (آفریننده و آفریده یکی نبودند)، بلکه در جهت کسب حضور و رویای خدایی بود که اکنون دیگر بسیار نیرومند شده بود، از همین جا است که اساطیر تازه، به موقع، خود، توسعه و تحولی را ایجاد نمود که از نظرگاه ایستای پیشین، در زمینه‌ی چرخه‌های بازگردنده، فاصله گرفته بود. مجموعه‌ای از اسطوره‌های متری که از جهان مادی نشأت گرفته بود، سر برآورد، این اساطیر از آفرینشی سخن می‌راند که در آغاز زمان تنها یکبار و برای همیشه به وقوع پیوسته بود و از سقوطی گفت‌وگو می‌کرد که در پی آن آمد و از احیایی که همچنان واقع می‌شود. جهان دیگر نمایش صرف نمونه‌های عالی ابدیت، در زمان، نبود بلکه پهنه‌ی کشمکش بی‌سابقه‌ای بود، میان دو نیرو، یکی نور یکی ظلمت نخستین پیامبر این اساطیر احیای کیهانی به روشنی زرتشت ایرانی است.» (جوزف کمبل، ۱۳۸۳).

ظهور زردشت پیغمبر نخستین گسست، در تاریخ حوزه‌ی فرهنگ ایرانی است، از این رو، دانستن زمان ظهور زردشت پیغمبر برای درک پویایی درونی تاریخ فرهنگ ایرانی ضروری است، اما مکان ظهور زردشت پیغمبر را باید همه‌ی حوزه‌ی فرهنگ ایرانی در نظر گرفت، چرا که تأثیر جریان فکری حاصل از ظهور زردشت پیغمبر چنان بوده است که نقطه عطف تاریخ ایران را، در پیش از تاریخ ایران، به وجود آورده است. ایرانیان زرتشتی کیش بنابر باور دینی خود سال هزار و هفتصد و سی و هشت قبل از میلاد حضرت عیسی مسیح را زمان برگزیده شدن اشو زرتشت به پیغمبری می‌دانند یعنی قرن هجدهم ق. م. که این تاریخ به سبب آن که سرآغاز اولین دوازده قرن باز فرستاده شدن ارد به ماوراء تاریخ است، به نظر ما تاریخی است،

درست برای زمان زردشت! هرچند مورخان و زبان‌شناسان و باستان‌شناسان و... ممکن است سندهای دیگری را هم ذکر کرده باشند ولی ما، چهار تن، سنی مذهبی ظهور زرتشت دین را پذیرفته‌ایم. از منظر انسان‌شناسی تاریخی، این سنی برای ظهور زردشت پیغمبر درست می‌نماید، اما، ظاهراً محققان رسمی مشهور به این نام، آن را نادرست می‌دانند، زیرا اینان به تنها چیزی که اهمیت نداده‌اند، پویایی درونی تاریخ ایران است! از زردشت پیغمبر متنی باقی مانده است، به نام گاهان آسمانی که به سبب تقدس آن، طی هزاره‌ها از بر شده به‌دینان آن را سینه به سینه به فرزندان خود منتقل کرده‌اند و هنوز هم از برخوانی این متن، در حکم نیرومندترین مانتره، رایج است. به نظر ما چهارتن، گاهان آسمانی آیینی‌اندیشه‌ی ایرانی است، درپیش از تاریخ ایران. گاهان آسمانی آغازگر رسم و راهی است که دوازده قرن بعد، نخستین تجلی تاریخی آن بنیاد گذاشته شدن کشور ایران است، به همت کورش بزرگ (متوفا به سال ۵۲۹ ق. م.). قدرتی که برپا کننده‌ی آن کورش بزرگ بود، حاصل فرهنگ آمیزه‌گرایی ایرانی است. این فرهنگ توانست، طی چند دهه، دامنه‌ی نفوذ خود را تا هند و یونان گسترش دهد و باعث شد که یهودیان میراث خود را باز یابند و در حکم دومین تجلی‌گاه آن، پیام خود را به جهانیان برسانند و تجلی سوم آن نیز به انجام رسیدن رسالت جهانی مسیحیت است. مدعی به انجام رسیدن رسالت جهانی مسیحیت‌ایم، چرا که وفور بی‌سابقه‌ی انجمن‌های مذهبی غیرمسیحی، در اروپا، حکایت دارد، از خلائی که مسیحیت قادر نبوده است، آن را پر کند. در جهان آمریکایی، اما فاجعه عمیق یافته‌تر است. داریوش شایگان، در کتاب افسون‌زدگی جدید، درباره‌ی پدیده‌ی مذهب آمریکایی می‌نویسد که «خطر فرهنگ آمریکایی که گی سورمان، در کتاب دنیا قبیل‌های من است، از آن سخن می‌گوید، خطری جدی است... این دین کاملاً تجربی است و علی‌رغم اصرار به مسیحی بودن، به هیچ‌وجه مسیحی نیست. دین آمریکایی، همچون تخیل ادبی این سرزمین، جست‌وجویی درونی و افسانه‌وار برای دستیابی به گونه‌ی خاصی از جاودانگی است. دلمشغولی اصلی این دین رستاخیز است و به همین دلیل فقط در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین طرفدار ندارد، بلکه حتا در اروپا نیز محبوبیت یافته است... صورت‌های گوناگون از خود بی‌خود شدن و خلسه و سماع و آوازهایی که بیشتر به هذیان و جن‌زدگی، جمعی شبیه است، همه‌ی این عوامل نشان می‌دهد که این دین بیش از آن که دینی توحیدی و منزل باشد، گونه‌ای شنسیم است. در واقع، آمریکایی‌ها به دینی مابعد مسیحی روی آورده‌اند که به چند خدایی مشرکان نزدیک‌تر است، تا به توحید سفت و سخت! به هر حال، این ادیان جدید، به راحتی، تکنولوژی پیشرفته و بت‌سازی از ستارگان سینما و حضور رسانه‌ها را با هم می‌آمیزد و بدین ترتیب، می‌توانند محتوای پیام خود را صادر کنند. به برکت تبلیغ دین از راه

تلویزیون و پول و جذابیت شیوهی زندگی آمریکایی، در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین، مردم، گروه گروه، به فرقه‌های دینی آمریکایی می‌پیوندند،» (داریوش شایگان، ۱۳۸۱).^۱

فرهنگ آمیزه‌گرایی ایرانی اما، «فرقه‌های گوناگون و متعدد ادیان ایرانی» را با انقلاب مشروطه به ماوراء تاریخ بازپس فرستاده به باز تعریف آخرین مشخصه‌ی قرون وسطایی تاریخ حوزه‌ی فرهنگ ایرانی مشغول است. به نظر ما، فرهنگ ایرانی، با همه‌ی وجود، به «ایرانیت» پرداخته است و در غمگساری و نیز شادی و خوشی روزمره فقط به یک چیز قناعت می‌کند و آن «ایرانی بودن» است. زیرا، تصمیم خود را گرفته است و می‌خواهد، معاصر شود. در فرآیند معاصر شدن است که به خلق «حماسه» می‌پردازد. این فرهنگ ایرانی، به سبب آمیزه‌گرایی بودن آن، فردگرایی محلی از اعراب ندارد، از این رو، اما هر عضو این فرهنگ اگر درکی مشخص از زمان و مکان به دست آورد، دیگر امکان ندارد ناتاریخی باقی بماند، در این صورت، این عضو فرهنگ ایرانی نگرش اسطوره‌ای به هستی را به کنار گذاشته حماسه‌ساز می‌شود. معمولاً تصور بر این است که معاصر شدن را با نگرش اسطوره‌ای یا حماسی به هستی کاری نیست، اما به نظر ما، تا زمانی که چرخه‌ی بی‌حاصل و خطرناک جایگزین شدن ارد در جای داد، در حوزه‌ی فرهنگ ایرانی ادامه داشته باشد و دادها فاقد کارکرد اجتماعی و ساخت اجتماعی باشند، ایرانیت در میان اسطوره و تاریخ در نوسان خواهد بود که همانا حماسه باشد! در چاه ویل حماسه است که هویت ایرانی همان باقی می‌ماند که در دوران میانه‌ی تاریخ ایران بوده است، یعنی شناسنامه‌ای که فردوسی برای ایرانیان صادر کرده است و «عجم را بدین پارسی زنده» گردانیده است هنوز معتبر است. لازم به ذکر است که فلسفه‌ی ایرانی، در دوران میانه‌ی تاریخ ایران که مولوی به آن انتظام بخشیده است و نظرات قاضی تاریخ میانه‌ی ایران، سعدی علیه رحمة و نگاه به هستی ایرانیان که حافظ آن را انسجام بخشیده است، با انقلاب مشروطه ناکارداران شده‌اند و قابل تعمیم به فرهنگ معاصر ایرانی نیستند! با آن که انسان ایرانی همچنان دارد کوششی درخشان و طاقت‌فرسا به خرج می‌دهد، تا در فرآیندی سترون میان اسطوره و تاریخ به خلق حماسه بپردازد. حماسه‌سازی به این علت مورد علاقه‌ی ایرانیان است که پاسخ تاریخ به پرسش‌های آنان، در مورد آینده‌ی این فرهنگ، کاملاً به دور از قاطعیت و حتمیت است و اسطوره نیز در مورد آینده‌ی آنان پاسخ‌هایی می‌دهد که بی‌دلیل و شاهد، قطعی و روشن است و برای پیش از زایش تا پس از نیستی هر شخص به‌دین ایرانی بکن نکن‌های از قبل تعیین شده دارد. به این علت است که نگرش حماسی به هستی، میان ایرانیان، رواج یافته است. با آن که حماسه خود دره‌ای است، عمیق میان اسطوره با تاریخ، در این دره‌ی عمیق، ایرانیت چنان جا خوش کرده است گویی به گفته‌ی فریبخ دادگی، نویسنده‌ی بندهش، باور دارد که «تخت، آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه دیسه و از خماهن که گوهر الماس نر است، سر او به روشنی بی کران پیوست. او [هرمزد خدای] آفریدگان

را همه در درون آسمان بیافریند، دژگونه بارویی که آن را هر افزاری که برای نبرد بایسته است، در میان نهاده شده باشد، به مانند خانه‌ای که هر چیز در آن بماند، بن‌پایه‌ی آسمان را آن چند پهنا است آن را درازا است، او را آن چند درازا است که او را بالا است، او را آن چند بالا است که او را ژرفا است، برابر اندازه، متناسب و بیشه مانند. مینوی آسمان که اندیشمند و کشمند و آگاه و افزونگر و برگزیننده است، پذیرفت دوره‌ی دفاع بر ضد اهریمن را که باز تاختن وی را به جهان تاریکی نهد. مینوی آسمان - چونان گرد ارتشتاری که زره پوشیده باشد، تا بی بیم، از کارزار رهایی یابد - آسمان را بدان گونه بر تن دارد. او [هرمزد خدای] به یاری آسمان شادی را آفرید. بدان روی برای او شادی را فراز آفرید که اکنون که «امیختگی» است، آفریدگان به شادی درایستند.^۱

با نگاه به هستی ایرانی، در فرآیند معاصر شدن می‌توان به گونه‌ای گشتاری - اختیاری دست به انتخابی زد که آیین‌های مورد احتیاج را از آیین‌های مزاحم جدا کند، تا با کمک فناوری پسامدرنیستی این آیین‌ها همه جا گیر شوند. این گونه انتخاب کردن به این معنا است که امروزه، میراث‌داران فرهنگ ایرانی دست‌اندرکار معاصر شدن‌اند و در نتیجه چشم به سوی آینده دارند و پا در اکنون، برای اینان معاصر شدن یعنی خلاصی یافتن از تعینات قرون وسطایی تاریخشان. در این میانه، فرهنگ ملی ایرانی، در هر ده کشور تشکیل‌دهنده‌ی حوزه‌ی فرهنگ ایرانی، هماهنگ رشد کرده است، به نحوی که ناظر خارجی دچار این توهم می‌شود که نکند، اهالی مثلاً شهر دوشنبه، پایتخت تاجیکستان، از اهالی تهران، پایتخت ایران، دارند، ایرانی‌تر می‌شوند! و علت هم پرواضح است، فرهنگ ملی ایرانی برآیند و نیز خود به خود شکل گرفتن یک فرهنگ معاصر نیست و حتا اشتراکات این چندین صد، صد فرهنگ کوچک هم نیست، بلکه حادثه‌ای است که پس از چهار هزار و پانصد سال کنش ناآگاهانه، در تاریخ، دارد شکلی آگاهانه به خود می‌گیرد و باعث می‌شود که پژوهشگران بیگانه با ماهیت فرهنگ ایرانی، فرهنگ معاصر ایرانی را «من‌درآوردی» و «غیرقابل پیش‌بینی» و «ناسازگار» عنوان کنند و حتا هنرمند بزرگ، بهرام بیضایی، که اغلب «بر بنیاد هویت» آثار خود را خلق می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که «چیزی باید در درون این تاریخ گم شده باشد». (مصاحبه با خبرگزاری میراث فرهنگی در تاریخ ۱۳۸۴/۱۰/۵)، در حالی که اگر از منظر شناخت مفهومی فرهنگ به تاریخ ایران بپردازیم، متوجه می‌شویم که از هفت‌هزار و پانصد سال پیش تا دوران معاصر همه چیز در تاریخ ایران سر جای خود قرار دارد، ولی کسی را پروای تاریخی نگریستن به فرهنگ ایرانی نیست.^۱

۱. این مقاله بخش دوم از فصل اول کتاب پژوهشی در تاریخ فرهنگ ایرانی است که نگارنده یکی از چهار نویسنده‌ی آن است. این بخش با اجازه‌ی آقای محمدمهدی مرزی و خانم فرانک زرین‌کفش و خانم ماندانا عرشی که همکاران اویندرد این یادنامه ارائه شده است.

RUNNING HEAD: BODY SIZE PREFERENCE AND ETHNICITY

Ethnic Differences in Body Size Preferences: Myth or Reality?

Fary Mahamedi Cachelin, Ph.D.

فريانه محامدي (كشليين)

California State University, Los Angeles

Obesity is most common in the United States amongst ethnic minority groups (Black and Hispanic), and in particular amongst women of lower socioeconomic status (SES).¹ This pattern has led researchers to hypothesize that these subcultures are more accepting of overweight figures. Studies have shown fairly consistently that Black (and in some cases Hispanic) women are more satisfied, or less dissatisfied, with their bodies than are White women despite higher weights,² providing some indirect evidence for this hypothesis. However, this trend does not necessarily mean that Black or Hispanic subcultures are more tolerant of female obesity. Women may report less body dissatisfaction for a number of reasons: for example, they may simply be resigned to being overweight; they may have family members or friends (i.e., immediate social comparison group) who are also overweight; or they may have high overall self-esteem (generally true for Black women). Few empirical studies actually have examined men's preferences for female shape or assessed what is considered acceptable body size across ethnicities. Furthermore, results that have been reported have been inconclusive.

One study comparing Black and White college men found that African-American males chose larger ideal female silhouettes and were not as tolerant as Whites of very thin figures.³ Similarly, amongst male adolescents, Blacks were

found to prefer a significantly heavier ideal female body size than Whites.⁴ Parallel findings have been reported for female college students, with White women rating the same figures as fatter than do Black women.⁵ Powell and Kahn found that White men indicated less desire than Black men to date a woman with a heavier than ideal body size, and that White men felt they would more likely be ridiculed if they did date a woman who was larger than the ideal; at the same time, however, these researchers did not find any differences between the groups of men on their ratings of attractive female figure.⁶ In contrast to these results, Altabe found no differences between African, Asian, Caucasian, or Hispanic-American college students in terms of the "cultural ideal," the ideal that most males and females hold (whether they were rating their own subculture or the larger culture was not specified).⁷ Cachelin et al., examining a community sample of African-American, Asian, Hispanic, and White male and female dieters, found no significant race differences in ratings of attractive female (or male) shape.⁸ In a recent community-based study, we again found no differences between the four ethnic groups in terms of attractive figures, thinnest or heaviest acceptable female figures, or assessments of underweight, normal weight, overweight, and obese female figures (Cachelin et al., 2000). Allison et al., using a subway sample of Black, White, Hispanic, and Asian men, as well as personal advertisements placed in newspapers and magazines, found no relationship between ethnicity and preference, and demonstrated that ethnicity explained only 2.1% of the variance in preference.⁹ These researchers concluded that "it seems unlikely that ethnic differences in men's preferences for women's body shapes contribute substantially to ethnic differences in female adiposity."⁹

These inconsistent findings could be due to methodological limitations and variability between studies. First, different populations have been studied: different age groups, different weight categories, various levels of dietary restraint, ranges of SES, education, and acculturation levels, college vs. community-based samples.

Secondly, various measures have been used to assess the concepts of body size acceptance or preference. Some researchers^{4,7,8,9} have utilized the Figure Rating Scale,¹⁰ which is frequently used in body image studies; this scale consists of nine female silhouettes presented in front-view, ranging from severely emaciated

to very obese, and seemingly White in appearance. To decrease the resemblance to Whites, Thompson et al. in their study modified the hair of the original silhouettes to be "culturally neutral."⁴ In the first part of their study, Allison et al. presented men in the subway with the Figure Rating Scale and/or with a set of silhouettes developed by Williamson et al.¹¹ that are presented in side-view and are black in color; in the second part of their study, they coded the number of times men of different ethnicities expressed a preference for thinness, fatness, or no preference in personal advertisements.⁹ Rucker and Cash also used Williamson's silhouettes to assess perceptions of fatness,⁵ and Powell and Kahn, using these same silhouettes, asked male participants to rate how likely they would be to ask out a woman of that size, how likely they would be ridiculed by friends if they dated a woman of that size, and how much they preferred women they dated to be thin.⁶ Finally, Rosen et al. used yet a different set of side-view silhouettes¹² to ask participants to rate their thinnest acceptable, ideal, and largest acceptable figure for a date, girlfriend, sexual partner, wife, mother, teacher, employer, grandmother, sister, and female friend.³

In reviewing these various methodologies, a further potential limitation becomes apparent. The questions asked of participants are nonspecific in terms of ethnicity. Men of different ethnicities are presented, typically by White researchers, with a set of silhouette figures and asked to make ratings, without reference to the specific ethnicity they are supposed to be evaluating (i.e., they are not told to choose the figure they find most attractive for a Black woman). Therefore, the possibility cannot be ruled out that a Black man, for instance, is rating the thinnest White woman he would consider dating.

Perhaps most importantly, differences in SES have not been controlled or accounted for in most published studies. SES is an important potentially confounding variable in such research since it is related to both obesity and disordered eating. Indeed, one study found that low SES groups selected larger body sizes as ideal as compared to high and middle SES groups.¹³ In our preliminary study, ethnic differences in body size preferences disappeared once differences in age and education level were controlled (Cachelin et al., 2000). If

differences in SES are not controlled, it cannot be concluded that differences in body size preferences are due to ethnicity per se.

Now that models and actresses (i.e., cultural ideals) are becoming thinner and more racially representative, perhaps the general question of whether different ethnicities differ in body size preferences is becoming moot. Research focus should move to investigating how the individual's body size acceptance--which may depend upon a number of factors such as gender, age, weight history, preferences of significant others, etc.--can be utilized effectively in weight loss treatment. Given that the typical weight loss of 5-10% attained in treatment is viewed as disappointing by most clients,¹⁴ emphasis away from weight loss and instead toward achieving personally more acceptable body size (such as a smaller dress size or smaller waist circumference), ultimately may be more feasible and rewarding--regardless of the individual's ethnicity.

References

1. Kuczmarski RJ, Flegal KM, Campbell SM, Johnson CL. Increasing prevalence of overweight among U.S. adults. *JAMA* 1994; 272:205-211.
2. Crago M, Shisslak CM, Estes LS. Eating disturbances among American minority groups: A review. *Int J Eat Disord* 1996;19:239-248.
3. Rosen EF, Brown A, Braden J, et al. African-American males prefer a larger female body silhouette than do whites. *Bull Psychonomic Soc* 1993;31:599-601.
4. Thompson SH, Sargent RG, Kemper KA. Black and White adolescent males' perceptions of ideal body size. *Sex Roles* 1996;34:391-406.
5. Rucker CE, Cash TF. Body images, body-size perceptions, and eating behaviors among African-American and White college women. *Int J Eat Disord* 1992;12:291-299.
6. Powell AD, Kahn AS. Racial differences in women's desires to be thin. *Int J Eat Disord* 1995;17:191-195.
7. Altabe M. Ethnicity and body image: Quantitative and qualitative analysis. *Int J Eat Disord* 1998;23:153-159.
8. Cachelin FM, Striegel-Moore RH, Elder KA. Realistic weight perception and body size assessment in a racially diverse community sample of dieters. *Obes Res* 1998;6:62-68.
9. Allison DB, Hoy MK, Fournier A, Heymsfield SB. Can ethnic differences in men's preferences for women's body shapes contribute to ethnic differences in female adiposity? *Obes Res* 1993;1:425-432.

10. Stunkard AJ, Sorenson T, Schlusinger F. Use of the Danish adoption register for the study of obesity and thinness. In: Kety SS, Rowland LP, Sidman RL, Matthysse SW, eds. *The genetics of neurological and psychological disorders*. New York: Raven Press, 1983:115-120.
11. Williamson DA, Davis CJ, Bennet SM, Goreczny AJ, Gleaves DH. Development of a simple procedure for assessing body image disturbances. *Beh Assessment* 1989;11:433-446.
12. Bell C, Kirkpatrick SW, Binn R. Body image of anorexic, obese and normal females. *J Clin Psychol* 1986;42:431-439.
13. Kemper KA, Sargent RG, Drane JW, Valois RF, Hussey JR. Black and White females' perceptions of ideal body size and social norms. *Obes Res* 1994;2:117-126.
14. Foster GD, Wadden TA, Vogt RA, Brewer, G. What is a reasonable weight loss? Patients' expectations and evaluations of obesity treatment outcome. *J Consult and Clin Psychol* 1997;65:79-85.

تبرستان
www.tabarestan.info

پایان سخن...

تبرستان
www.tabarestan.info

کارنامه حمید محامدی

حمید محامدی (۱۳۱۴ - ۱۳۸۳، تهران).

لیسانس ادبیات و تاریخ اسلام از دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۸
فوق لیسانس ادیان، زبان‌ها و فرهنگ‌های ایرانی از دانشگاه لندن در سال ۱۳۴۳.
دکتری زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک از دانشگاه هاروارد در سال ۱۳۵۲.

استخدام آموزشی

۱۳۴۶ - ۱۳۴۸. عضو آموزشی بخش زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه هاروارد.
۱۳۴۸ - ۱۳۵۰. مدرس در بخش زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه کالیفرنیا در
برکلی.

۱۳۴۹ - ۱۳۵۰. دستیار استاد در مؤسسه مطالعات آسیایی کالیفرنیا در برکلی.
۱۳۵۰ - ۱۳۵۱. مدرس در بخش زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور میانه‌ی دانشگاه کلمبیا در
نیویورک.

۱۳۵۱ - ۱۳۵۳. دستیار استاد در بخش‌های تاریخ و ادبیات دانشگاه پهلوی (شیراز).
۱۳۵۱ - ۱۳۵۵. مسئول طرح آموزش روستایی در دانشگاه پهلوی شیراز و توسعه‌ی ملل متحد
در ایران.

۱۳۵۳ - ۱۳۵۵. دانشیار مؤسسه‌ی آسیایی دانشگاه پهلوی (شیراز).
۱۳۵۵ - ۱۳۵۶. مدرس میهمان در بخش زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک دانشگاه کالیفرنیا در
لس‌آنجلس.

۱۳۵۹ - ۱۳۶۰. دانشیار میهمان در بخش‌های تاریخ و زبان‌های دانشگاه تهران. ایران.
۱۳۵۹. دانشیار در بخش‌های تاریخ، ادبیات و زبان‌های دانشگاه شیراز. ایران.
۱۳۵۹. دستیار دانشیار در بخش مطالعات شرقی دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیا.

۱۳۶۱ - ۱۳۶۲. مدرس میهمان در بخش زبان‌ها و فرهنگ‌های خاورمیانه‌ی دانشگاه کلمبیا در نیویورک.

دوره‌های تدریس

تاریخ، درآمدی بر خاورمیانه، تاریخ جدید خاورمیانه، تاریخ خاور نزدیک باستان، تاریخ اسلام، نظریه‌ها و روش‌های تحقیقات تاریخی، تاریخ ایران پیش از اسلام، تاریخ ایران اسلامی، تاریخ‌نگاری اسلامی، تمدن‌ها و سازمان‌ها در ایران، تاریخ فرهنگ ایران در اروپا در ادوار پیش و پس از اسلام، (در سطوح لیسانس و فوق لیسانس)

زبان و ادبیات

زبان و ادبیات فارسی قدیم و جدید (در همه‌ی سطوح)، ایرانی قدیم و میانه، معرفی ادبیات خاورمیانه، ادبیات خاورمیانه در ترجمه، ادبیات فارسی در ترجمه.

انتشارات

«مسئولیت نویسنده»، ترجمه مقاله‌ای از سارتر است با عنوان The Responsibility of the Writer، در نقد ادبی آرش، تهران، شماره ۷، پاییز ۱۳۴۵.

«کلمات»، ترجمه گزیده بخش‌هایی از کتاب The Words از ژ. پ. سارتر، در نقد ادبی آرش، تهران، شماره ۹، زمستان ۱۳۴۵.

«یک شعر مانوی»، در نقد ادبی آرش، تهران، شماره ۹، زمستان ۱۳۴۵.

«حماسه لریستان»، ترجمه The Epic of Lorestan، از آر. سی. زنر، در مجله/انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، جلد ۴، شماره ۱، ۱۳۴۶.

«حفريات پازارگاد»، ترجمه Excavations at Pasargadae، از دیوید استروناخ در مجله/انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، جلد ۴، شماره ۱، ۱۳۴۶.

«یک ستایش‌نامه زردشتی»، در خرد و کوشش، جلد ۴ (شماره‌های ۱۱ - ۱۲)، شیراز، بهار و پاییز ۱۳۵۳، ۶۶ - ۷۷.

«ستایش‌نامه‌ای به پهلوی و پازند»، در سومین کنگره مطالعات ایرانی: ۳۴ مقاله، (مجموعه‌های ادبیات و زبان پارسی، شماره ۲۹)، بنیاد فرهنگ ایران (۱۳۵۳)، تهران ۱۳۵۳، ۵۶۷ - ۵۷۸.

«خشنود کردن آتش»، در یادنامه ژان دومناش، فیلیپ ژینیو و احمد تفصلی، لوون: بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴، ۱۸۵ - ۲۸۱.

«تجایش‌نامه‌ای به پهلوی: ستایش سی روزه»، در ایران باستان، اسناد xxlxe کنگره بین‌المللی خاورشناسان، فیلیپ ژینیو مسئول آسیایی، پاریس ۱۳۵۵، ۳۵ - ۳۹.

ترجمه‌ی سی و پنج مقاله از نسخه‌ی انگلیسی *دائرةالمعارف اسلام* برای دانشنامه‌ی ایران و اسلام، جلد اول (شماره‌های ۱ - ۸)، ویراست احسان یارشاطر، تهران ۱۳۵۳ - ۱۳۷۷.

«بررسی فرهنگی و اجتماعی گزیده‌هایی از فارسی معاصر، از میشل م. مازاوی و ویلیام ج. میل وارد، دلمار نیویورک ۱۳۵۳» در *مطالعات ایرانی* (نشریه‌ی انجمن مطالعات ایرانی)، شماره ۴، پاییز ۱۳۵۶، ۳۱۰ - ۳۱۴.

«پنجاه ضرب‌المثل قشقای»، به اتفاق پ. گرگین‌پور، در *مجله مؤسسه‌ی آسیایی*، شیراز، شماره‌های ۲ - ۴، ۱۳۷۷، ۱۰۱ - ۱۱۷.

«بررسی مقاله‌ای درباره‌ی کتابشناسی شعر نو در ایران، از میرصادقی (مجموعه‌ی کتابشناسی فارسی و ایرانی)، شماره ۸، انجمن کتاب تهران ۱۳۵۶»، در *ادبیات* (نشریه‌ی متون ادبی خاورمیانه، مرکز خاورمیانه، دانشگاه پنسیلوانیا)، جلد III، شماره ۱، ۱۳۵۸، ۱۰۷ - ۱۱۷. این مقاله به صورت الحاقی حاوی ۱۰۸ عنوان جدیدی است که در سال‌های ۱۳۵۲ - ۱۳۵۷ چاپ شده و در کتابشناسی از قلم افتاده است.

فارسی نو، سطح میان مرحله‌ای، بخش نخست، به اتفاق ج. ویندفور، ای. دیویس و د. استیلو. بخش مطالعات خاور نزدیک دانشگاه میشیگان، آن آربر میشیگان، ۱۳۵۸.

«پنجاه و پنج ضرب‌المثل قشقای»، در *مجله دانشکده‌ی ادبیات تبریز*، زمستان ۱۳۵۹. «درباره‌ی سیستم فعل در سه گویش ایرانی فارس» در *استودیا ایرانیکا*، جلد ۸، شماره ۲، ۱۳۵۹، ۲۷۷ - ۲۹۷.

فارسی نو، سطح میان مرحله‌ای (در دو جلد)، به اتفاق ج. ویندفور، ویلیام بیمن، ای. دیویس و د.الف استیلو، بخش مطالعات خاور نزدیک دانشگاه میشیگان، آن آربر، میشیگان ۱۳۵۹.

«داستان رستم و اسفندیار در گویش ایرانی» در *مجله انجمن شرق‌شناسی آمریکا* *Jaos*، جلد ۱۰۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۶۲.

Šnāyēnīdārīh: مجموعه‌ی نیایش‌های زردشتی (زیر چاپ) مجموعه‌ی ایرانی دانشگاه هاروارد. «تجیب محفوظ»، نیوزلتر (مرکز مطالعات خاورمیانه)، دانشگاه کالیفرنیا، در برکلی، بهار ۱۳۶۹. «دست‌نویس‌های یک متن زردشتی به پهلوی و پازند»، *کلک*، بررسی فرهنگ و هنر، شماره ۲۰، آبان ۱۳۷۰.

«ترجمه‌ی فارسی دو شعر مانوی»، *کلک*، بررسی فرهنگ و هنر، جلد ۱۷ و ۱۸، مرداد و شهریور ۱۳۷۰.

«زندگی و آثار بهرام فره‌وشی، ایرانشناس صاحب‌نام»، ماهنامه‌ی پر، شماره ۶، تیر ۱۳۷۱. «یادواره‌ی شلدون برونسویک» بالیندا لرم، نیوزلتر (مرکز مطالعات خاورمیانه)، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، جلد VII، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۳، ۱۲ - ۱۳.

- «دوان و دوانی»، *دائرة المعارف ایرانیکا*، (ویراستار، احسان یارشاطر، مرکز مطالعات ایرانی)، دانشگاه کلمبیا، نیویورک، جلد VII (بخش) ۲، ۱۳۷۳، ۱۲۹ - ۱۳۲.
- «توضیحاتی چند درباره تحول واج‌شناختی در کردی»، *مجله بین‌المللی مطالعات کردی*، جلد ۸، شماره ۱ - ۲، ۱۳۷۳.
- «اسطوره، آوای کائنات و موسیقی سپهر است: مقاله‌ای در نقد آثار مهرداد بهار درباره اساطیر ایرانی»، *ایران‌شناسی*، واشنگتن، دی. سی. جلد ۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۴.
- «در سوگ مهرداد بهار انسان‌گرای و ایران‌شناس»، *ایران‌نامه*، واشنگتن دی. سی. جلد ۱۰، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۵.
- «ای امید، بگذار دمی بی‌سایم»، بررسی کتاب [ایرانی]، *تلبستان* ۱۳۷۶، ۱۶۲ - ۱۶۵.
- «دیوار، سیستمی دفاعی در مرزهای دوران ساسانی»، در *مینوی خود*، یادنامه احمد تفصلی، ویراستاران تورج دریایی و محمود امیرسالار، نشر مزدا، کالیفرنیا ۱۳۸۳.

مقالات خوانده شده در کنفرانس‌ها و سمپوزیوم‌های ملی و بین‌المللی

- ۱۳۵۲ - سومین کنگره مطالعات ایرانی، دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۵۲، «ستایش‌نامه‌ای به پهلوی و بازند».
- ۱۳۵۳ - کنگره بین‌المللی خاورشناسان، پاریس، تیر ۱۳۵۳، سخنرانی نیايشنامه‌ای به پهلوی: ستایش سی روزه.
- ۱۳۵۵ - کنفرانس گرایش‌های ادبی یونسکو در آسیای مرکزی، تهران. خرداد ۱۳۵۵ (گفتمان گر).
- ۱۳۵۶ - دهمین گردهمایی انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA)، لس‌آنجلس، آبان ۱۳۵۶، ۱۰ - ۱۳، عنوان مقاله ارائه شده «تدریس زبان فارسی به عنوان زبان دوم».
- ۱۳۵۷ - یازدهمین گردهمایی سالیانه انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA)، نیویورک آبان ۱۳۵۷، ۹ - ۱۲، سخنرانی «درباره سیستم مربوط به فعل در سه گویش ایرانی فارس».
- ۱۳۵۸ - سمینار مطالعات ایرانی، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۸ در موزه دانشگاه پنسیلوانیا، مقاله‌ای با عنوان «گروشی، یک گویش «بلوچی فارس»».

عضویت در سازمان‌های علمی و حرفه‌ای

- عضویت در انجمن مطالعات خاورمیانه در امریکای شمالی
- عضویت در انجمن مطالعات ایرانی
- عضویت در انجمن ارتقاء مطالعات ایرانی (پاریس. فرانسه)
- عضویت در سمینار مطالعات ایرانی، دانشگاه پنسیلوانیا.
- عضویت در سمینار مربوط به آثار غیرغربی، دانشگاه پنسیلوانیا.

عضویت در انجمن نویسندگان ایرانی.

اشتغال و فعالیت‌های حرفه‌ای

۱۳۴۴ - ویراستار، انتشارات فرانکلین، تهران.

۱۳۴۵ - ویراستار، سازمان کتاب‌های درسی برای ارتقاء فارسی دوره متوسطه در ایران. تهران.

۱۳۴۵ - ۱۳۴۶ - ویراستار کل انتشارات در مؤسسه تحقیقات و مطالعات تربیتی، دانشگاه تربیت

معلم، تهران.

۱۳۵۲ - ۱۳۵۵ - سردبیر خرد و کوشش، نشریه‌ای پژوهشی در ادبیات و علوم - اجتماعی،

دانشکده هنرها و علوم، دانشگاه پهلوی، شیراز. (جلدهای IV-V، شماره‌های ۱۰ - ۱۵).

۱۳۵۴ - عضویت در هیئت سردبیری فصلنامه مؤسسه آسیایی، شیراز.

۱۳۵۷ - ۱۳۵۹ - مشاور طرح مشروح محتوایی و ساختاری کتاب‌های درسی فارسی در سطح

میان مرحله‌ای.

گفتگویی با حمید محامدی

ناصر مهاجر

دکتر حمید محامدی برای روشنفکران ایران چهره‌ای شناخته شده است. اما اندک‌شماری آنهایی که می‌دانند این همراه و هم‌رزم خلیل ملکی و جامعه سوسیالیست‌های ایران، در سال‌های پر جنب و جوش ۱۳۴۳ - ۱۳۴۴ نماینده جامعه بود در جبهه ملی سوم ایران و از این رهگذر از شناخت کم‌مانندی برخوردار است نسبت به فراشد پیدایش و فروکش «جبهه سوم». در سی و پنجمین سالگشت پیدایش جبهه ملی سوم و سی‌امین سالروز درگذشت خلیل ملکی، با حمید محامدی به گفتگو نشستیم، در برکلی کالیفرنیا به روز ۱۲ اکتبر ۱۹۹۹.

ناصر مهاجر - می‌خواستم درباره خلیل ملکی و جبهه ملی سوم سؤال کنم. پرسش‌هایی در این زمینه مطرح بوده و هست که درباره‌اش آگاهی زیادی در دسترس نیست!

حمید محامدی - عرض کنم خدمت شما، جبهه ملی سوم در اثر کار نکردن جبهه ملی دوم به وجود آمد. جبهه ملی دوم رایک عده افرادی تشکیل می‌داند که می‌نشستند و برمی‌خاستند و کار زیادی نمی‌کردند. برنامه و همچنین، ارتباط منظم، میان اعضاء و رهبری و ارتباط تشکیلاتی وسیع نداشتند. الهیار صالح بود دکتر کریم سنجابی بود دکتر غلامحسین صدیقی بود و دیگران که همه آدم‌های پاکی بودند ولی جمعاً مثر ثمر نبودند. مثلاً در تابستان ۱۳۴۲ که سازمان دانشجویان و کمیسیون تبلیغات با کمک کمیته بازار جبهه و در غیاب اعضای هیأت اجرایی و شورا که در زندان بودند، تصمیم به تشکیل اجتماعی در میدان بهارستان راجع به انتخابات گرفتند، با وجود استقبال که عموماً از این دعوت شد، دکتر سنجابی که یک روز قبل با بقیه اعضای شورا به جز دو سه نفر، از زندان آزاد شده بود، به عنوان عضو هیأت اجرایی از صالح که ریاست هیأت اجرایی را به عهده داشت خواست تا از تشکیل این اجتماع جلوگیری کند. او هم یادداشتی خطاب به سازمان دانشجویان نوشت و دستور داد که از تشکیل این اجتماع صرف‌نظر کنند. البته اختلاف زیاد بود. بعد از کنگره سال ۱۳۴۱ باقر کاظمی را از ریاست شورا کنار گذاشتند. به جای او دکتر خلیل آذر را انتخاب کردند که از صالح و سنجابی

حرف‌شنوی داشت. در همین زمان یعنی، تابستان ۱۳۴۲ دو نفر از مؤثرترین و فعال‌ترین اعضای رهبری، یعنی دکتر غلامحسین صدیقی و محمدعلی کشاورز صدر، هریک به دلیل خاص خودشان، عملاً کنار کشیدند. سازمان دانشجویان پس از لغو اجتماع بهارستان به طور غیررسمی اعلام استقلال کرد و احزاب عضو جبهه، به خصوص حزب ملت ایران و به درجاتی حزب مردم ایران، با این سازمان اتحادی غیررسمی تشکیل دادند. دکتر مصدق در تبعید بود، در احمدآباد و در خانه خودش تحت نظر مأموران ساواک زندانی! از این وضعیت سخت ناراحت بود، و همچنین از نتایج کنگره جبهه ملی که یک سال قبل از این تاریخ برگزار شد، ناراضی بود، به خصوص از این که اکثریت رهبری نگذاشتند سازمان‌های دیگری که تشکیل یک جبهه وسیع ملی را مؤثر می‌دانستند، وارد جبهه شوند. مثلاً نهضت آزادی و جامعه سوسیالیست‌ها را نمی‌پذیرفتند که فکر می‌کنم بزرگ‌ترین تشکلهای علنی اپوزیسیون بودند که آن زمان در ایران وجود داشت. صالح که ریاست کنگره را به عهده داشت، حتی حاضر نشد نامه و پیام جامعه سوسیالیست‌ها را خطاب به کنگره، به آگاهی شرکت‌کنندگان برساند. البته سایر جریان‌های جبهه ملی به جز حزب ملت ایران و سازمان دانشجویان چندان سازماندهی و تشکیلاتی نداشتند.

مهاجر - سؤالی که همیشه وجود داشته این است که بر چه اصلی و براساس چه محاسباتی دکتر محمدعلی خنجی و مسعود حجازی داخل شورای مرکزی جبهه ملی دوم شده بودند و افرادی مثل خلیل ملکی راهی به آن پیدا نکردند؟ (۱).

محامدی - نمی‌گذاشتند. همان‌ها و عناصر دیگری بودند که نمی‌گذاشتند.

مهاجر - سؤال این است که چرا خنجی و حجازی را پذیرفته بودند و آنها را بر اعضای جامعه سوسیالیست‌ها ترجیح داده بودند؟ به ویژه حجازی با آن سوابق ناسالم و آن خرابکاری‌ها که پس از کودتای ۲۸ مرداد و بازداشت خلیل ملکی، در نیروی سوم کرد؟ این موضوع کم و بیش بر رهبران جبهه روشن بود نبود؟ می‌دانیم که دکتر مصدق هم از این مسأله بی‌اطلاع نبود. همایون کاتوزیان در مقدمه‌ای که بر خاطرات سیاسی خلیل ملکی نوشته به این موضوع اشاره دارد و من با اجازه شما حرف او را بازگو می‌کنم:

«... در نامه یا در واقع در گزارش مفصلی که ملکی در سال ۱۳۴۱ برای دکتر مصدق نوشت با قاطعیت و بدون تردید و نزول ادعا شده است که این دو تن [خنجی و حجازی] مغرض - و حتی عامل دستگاه - بودند و مأموریت داشتند که با این روش حزب نیروی سوم را به اصطلاح "از داخل منفجر کنند" و با این سادگی و سهولت دستگاه را از شر یک سازمان منظم نهضت ملی خلاص کنند...» ص ۱۱۷ - البته کاتوزیان تصریح می‌کند که از نظر خلیل ملکی «خنجی ناآگاهانه آلت دست حجازی شده بود و آگاهانه غرض‌ورزی نمی‌کرده است» (ص ۱۱۹).

محامدی - آن زمان من در انگلیس بودم. وقتی این بیانیه به دست ما رسید مثل توپ صدا کرد. البته دو جناح یا سه جناح شدیداً با این مسأله مخالفت کردند: یکی هیأت حاکمه، یکی حزب توده و یکی هم جبهه ملی آن وقت اروپا که گردانندگانش با حجازی رابطه داشتند. آن چه در این بیانیه جلب نظر ما را می کرد و برای ما بچه های جامعه ارزش داشت و کوشش می کردیم به بقیه تفهیم و تبلیغ کنیم این بود که در آن روزها اولین باری بود که تحلیلی طبقاتی به این دقت از جامعه ایران می شد. دو سه ماه بعد من رفتم به ایران. مهاجر - سؤالم این بود که آیا شما و دوستانتان داخل جامعه سوسیالیست ها (چه در خارج و چه در داخل کشور) در این باره پرسش کردید که منظور از عناصر دستگاه حاکم در رهبری جبهه ملی چه کسانی هستند؟

محامدی - بلی در جبهه دوم کسانی بودند که با دستگاه حاکم ارتباط داشتند، مثلاً مسعود حجازی! که قبلاً صحبتش را کردیم. خنجی را می شود گذاشت کنار. حساب او از حجازی جداست. دکتر محمدعلی خنجی شخصی دانشمند و آزادیخواه بود. گمان نمی کنم اهل این گونه توطئه ها بوده است. بنا بر روایاتی، از خلیل ملکی دلخوری شخصی داشت و همین موجب جدایی اش شد. دیگرانی هم بودند که الان اسم شان یادم نیست. حتی گفته می شد که کسانی هم با تیمور بختیار رابطه دارند. وقتی دکتر مصدق در جریان مسائل قرار گرفت، متوجه شد که بخشی از این مشکل به خاطر بی کفایتی تشکیلاتی برخی چهره هاست که نقش مهمی در رهبری جبهه پیدا کرده اند، ساختار تشکیلاتی هم که در اولین کنگره به تصویب رسیده بود نیازهای اولیه یک جبهه را تأمین نمی کند. این طرح به قول مهندس زیرک زاده بیشتر به اساسنامه یک حزب توتالیتار شباهت داشت و مصدق پیشنهاد کرد که جبهه از سازمان های ملی و ترقی خواه - احزاب و سایر تشکله ها - به وجود بیاید و تشکیلاتی جبهه ای پیدا کند و نیازهای یک جنبش سیاسی را که تنها هدفش آزادی و استقلال ایران است تأمین کند. به این ترتیب جبهه سوم پیدا شد!

مهاجر - گویا دکتر مصدق در جواب نامه ای به شعبه جبهه ملی در اروپا نظر خود را راجع به تشکیلات جبهه گفته بود، به صراحت. رونوشت آن نامه را هم داریوش فروهر به شورای جبهه ملی ابلاغ کرد. بدین ترتیب شورای مرکزی جبهه ملی دوم پس از مکاتباتی با دکتر مصدق از نظر قطعی ایشان آگاه شد و دریافت که جبهه ملی باید تجمع احزاب باشد و نه افراد. در جریان این مکاتبات است که رهبری جبهه ملی دوم، استعفای خودش را تسلیم دکتر مصدق می کند و جبهه عملاً منحل می شود.

محامدی - بله، همین طور بود. ببینید هیأت مؤسس جبهه ملی سوم تشکیل شد، با نظارت و مشورت با دکتر مصدق، از احزاب و تشکلهایی که وجود داشت دعوت کرد و پس از آن کارش را شروع کرد.

مهاجر - ولی طول کشید تا به عنوان جبهه ملی سوم اعلام موجودیت بکند؟
 محامدی - بله، اوضاع خیلی بدی بود، تهاجم دستگاه دوباره شروع شده بود. مهندس مهدی بازرگان، آیت الله سید محمود طالقانی و دکتر یداله سحابی رهبران نهضت آزادی زندان بودند. از دوستان ما منوچهر صفا و عباس عاقلی زاده و حسین تحویلدار زندان بودند. تحویلدار را پیش از همه گرفته بودند. داستان جالبی دارد که خوب است برایتان بگویم. من در زندان بودم. در دهم فروردین ۱۳۴۴ دستگیر شدم. زیر بازجویی بودم. یادم نمی رود که نزدیک چهار صبح بود، سرهنگ مولوی که آن موقع رییس سازمان امنیت تهران بود وارد اتاق بازجویی شد، با کت و پاپیون، خیلی شیک! و گفت، "ناراحت نباش، تو اصلاً بی خودی اینجا هستی، محامدی جان" و از این بازی‌ها و بعد این که: "امروز دوست را هم گرفتیم، تحویلدار را". پرسیدم: حسین تحویلدار را برای چی گرفتید؟ گفت: "به تو مربوط نیست. ناراحت نباش حتی خواست بمب پلاستیکی بسازد." تحویلدار در زندان قصر بود، ۶ سال محکومش کردند ولی هرگز فرصت نشد این داستان را برای من تأیید یا تکذیب کند. قضیه هرچه بود، در ارتباط با ملکی بود؛ ملکی خیلی عصبانی بود و کارهای زیرزمینی از این نوع را هم در دستور کار جامعه سوسیالیست‌ها قرار داده بود. نکته‌ای که می‌خواهم در این جا بگویم این است که به عقیده من جامعه سوسیالیست‌ها، در شکل‌گیری جنبش چریکی بی‌تأثیر نبود. کسانی از جمله، مصطفی شجاعیان با جامعه سوسیالیست‌ها رابطه‌ای نزدیک داشتند.

مهاجر - اگر اجازه بدید در مورد تأثیر جامعه سوسیالیست‌ها بر جنبش چریکی بعداً صحبت کنیم. اما الان داشتید می‌گفتید که حسین تحویلدار و دیگران را در چه زمانی گرفتند. آیا این در فاصله میان انحلال جبهه دوم است و شکل‌گیری جبهه سوم؟

محامدی - بله در همان زمان است که ضرورت تشکیل جبهه ملی سوم را دکتر مصدق گوشزد کرد. از آن به بعد دکتر سنجابی و الهیار صالح و دکتر آذر و... خودشان را کشیدند کنار و به هیچ‌وجه حاضر نبودند که همکاری بکنند با جبهه سومی‌ها. یادم هست در جریان تشکیل جبهه ملی سوم رفتیم به ملاقات آقای کاظمی که مسئول هیأت مؤسس جبهه ملی سوم بود. سازمان امنیت او را زیر نظر گرفته بود و دم در خانه اش مأمور گذاشته بودند.

مهاجر - این در اردیبهشت ۱۳۴۳ بود؟

محامدی - بله اردیبهشت ۴۳ بود و تا ۱۵ ماه بعد همه را می‌گیرند.

مهاجر - شما گفتید که بعد از انحلال جبهه دوم رفتید به ملاقات آقای کاظمی؟

محامدی - نه این قدم بعدی است. آن چه اتفاق افتاد این بود که اول نامه‌هایی بین احزاب،

سازمان دانشجویان برخی دیگر، و دکتر مصدق رد و بدل شد!

توجه به این نامه‌نگاری‌ها بسیار مهم است چون از همین طریق می‌فهمیم که دلایل مخالفت دکتر مصدق با ادامه فعالیت جبهه دوم چه بوده است. یکی از مهم‌ترین این نامه‌ها،

نامه دکتر مصدق است به دکتر شایگان که آن زمان در نیویورک بود و نگران اوضاع جبهه. من بخشی از این نامه را که منعکس کننده نظر دکتر مصدق است درباره ضرورت وجود احزاب و نه افراد به عنوان پایه‌های یک جبهه واقعی برایتان می‌خوانم. این نامه در صص ۲۸۴ - ۲۸۷ «تاریخ سیاسی ۲۵ ساله ایران» تألیف سرهنگ غلامرضا نجاتی منتشر شد:

«... اکنون قدری از جبهه ملی عرض می‌کنم که چون نخواست با نظریات بنده راجع به تجدیدنظر در اساسنامه و آیین‌نامه موافقت کند، دست از کار کشید و جبهه منحل گردید. نظریات هم این بوده، اشخاص منفرد که در هیچ اجتماعی [تشکیلاتی] نیستند وارد جبهه نشوند و همچنین اشخاصی که در اجتماعات هستند همان اجتماعات، آنها را انتخاب کنند و در مملکت مشروطه از افراد کاری ساخته نیست، افراد را باید اجتماع خودشان انتخاب کند تا پشتیبان آنها باشد. انتخاب اعضای شورا که بعضی عضو اجتماع بودند و اکثریت‌شان در هیچ اجتماعی نبودند به دست کنگره‌ای که هر دو سال یک‌بار اگر تشکیل می‌شد سد بزرگی در راه پیشرفت جبهه ملی بود که احتیاج به کمک سازمان‌های سیاسی و اجتماعات داشت و یک چنین انتخاباتی در حکم انتخاباتی است که برای مجلسین می‌کنند و روح ملت از آن بی‌خبر است. با این فرق که نمایندگان شورای جبهه که روح اجتماعات از انتخابشان بی‌خبر است مسؤول هیچ اجتماعی نبودند و چنین توضیح داده می‌شد که آنها مسؤول کنگره هستند که هر دو سال یک‌بار باید در تهران تشکیل شود. خلاصه این که اعضای شورا نه مسؤول بودند نه جمعیتی داشتند که پشتیبان آنها باشد و بعضی از اشخاص منفرد که وارد شورا شده بودند مقصودشان این بود که وقت خود را در یک اجتماع بگذرانند و برخی دیگر مأموریت داشتند که در کار جبهه نظارت کنند و گزارش خود را به جاهای لازم برسانند و به همین جهت بود که جبهه ملی نتوانست کوچک‌ترین قدمی در راه مصالح مملکت بردارد...»

مهاجر - گفتید، که پس از اردیبهشت ۴۳ چه گام‌هایی برداشته شد؟ همایون کاتوزیان در مقدمه‌ی همان کتاب خاطرات سیاسی خلیل ملکی نوشته (در ص ۶۵):

«مصدق که ناگزیر سر رشته امور را از تبعیدگاه خود به دست گرفته بود، نیروهای نهضت ملی را تشویق کرد که جبهه ملی سوم را بنیاد کنند. در این کوشش‌ها هدایت متین دفتری و همچنین حمید محامدی (از طرف جامعه سوسیالیست‌ها) نقش مهمی داشتند.»

محامدی - نه، دیگران هم بودند. مسأله این است که بله من و هدایت با هم کار می‌کردیم چون درباره تحلیلی که ملکی نوشته بود هم عقیده بودیم.

مهاجر - داشتید از تشکیل جبهه ملی سوم می‌گفتید.

محامدی - بله جبهه ملی سوم از این سازمانها تشکیل شد: سازمان دانشجویان جبهه ملی ایران که بخش عمده‌ی از دانشجویان سراسر کشور را دربرمی‌گرفت به خصوص دانشگاه تهران،

مشهد، شیراز و تبریز. البته ارتباط با شهرستان‌ها بسیار سخت بود. هدایت متین دفتری که به عنوان نماینده‌اش انتخاب شده بود در جلسات شرکت می‌کرد؛ جامعه سوسیالیست‌ها که تا زمانی که من گرفتار نشده بودم نماینده‌اش بودم؛ نهضت آزادی که نماینده‌اش عباس سمیعی بود؛ حزب مردم ایران که معروف به نخشبیون بودند و عبدالحسین راضی نماینده‌اش بود؛ حزب ملت ایران بود به رهبری فروهر منتها فروهر را به بهانه‌ای گرفتند که کار تشکیل جبهه ملی سوم را فلج کنند. فکر می‌کنم پس از او از طرف حزب آنها بهنام شرکت می‌کرد؛ و آیت‌اله انگجی نماینده روحانیون ملی بود که هیچ‌گاه در جلسات شرکت نکرد. پشتیبان این قضیه هم آیت‌اله حاج سیدرضا زنجانی بود که شخصیتی سیاسی و ملی بود و پافشاری می‌کرد که جبهه ملی سوم تشکیل شود و البته عضو هیأت مؤسس جبهه سوم هم نبود. و بالاخره اساسنامه و آیین‌نامه با نظر و مشورت تشکلهای فوق و دخالت دکتر مصدق توسط هیأت مؤسس تنظیم شد و در اطلاعیه‌ای جبهه ملی سوم اعلام موجودیت کرد.

مهاجر - کی؟

محمادی - چند ماه بعد از حادثه کاخ مرمر و قصد ترور شاه در تابستان ۱۳۴۴.
مهاجر - در این فاصله یعنی از انحلال جبهه دوم که باشد اردیبهشت ۴۳ تا اعلام موجودیت جبهه ملی سوم که باشد تیرماه ۴۴ یعنی یک سال و دو ماه، در این مدت چه می‌کردید؟
محمادی - ما هر هفته جلسه داشتیم که بیشتر منزل من تشکیل می‌شد. در آن جلسات بحث می‌کردیم که چه بگوییم و چه بکنیم.

مهاجر - بحث‌ها سر چه بود؟

محمادی - بیشتر بحث‌ها بر سر مفاد اعلامیه‌ای بود که می‌خواستیم برای اعلام موجودیت بدهیم. پیش‌نویس اعلامیه را جامعه سوسیالیست‌ها، یا در واقع ملکی تهیه کرد. اما قبل از تصویب آن، نهضت آزادی بر پیشنهادش پافشاری می‌کرد.

مهاجر - دقیقاً از چه اعلامیه‌ای صحبت می‌کنید؟

محمادی - از بیانیه‌ای که بعداً متن اصلاح شده‌اش به تصویب شورای مرکزی جبهه سوم رسید و منتشر شد و اعلام رسمی موجودیت جبهه ملی سوم محسوب می‌شود.

مهاجر - به امضای شورای مرکزی جبهه ملی سوم ایران در تیرماه ۱۳۴۴ که پس از انتشارش، همه را می‌گیرند؟

محمادی - بله - نهضت آزادی با اعلام موجودیت قبل از تصویب و تعیین تاکتیک مبارزه شدیداً مخالفت می‌کرد، بحث‌ها ماه‌ها طول کشید چون می‌خواستیم همه یکپارچه باشند، چون فکر می‌کنم دکتر مصدق هم گفته بود اکثریت - اقلیت نباشد بلکه توافق عمومی باشد در آن چیزی که اعلام می‌شود.

مهاجر - بحث سر چه بود؟ اختلاف سر چه بود؟

محامدی - اختلاف با نهضت آزادی در تاکتیک مبارزه بود. نهضت آزادی معتقد بود که جبهه ملی باید دست به یک مبارزه منفی بزند. مبارزه منفی اقتصادی بکنند. مثلاً می گفتند باید از مردم خواست بلیط بخت آزمایی نخرند. وضعیتی نبود که چنین چیزی را کسی گوش بدهد. و می خریدند، سه تا می خریدند به جای یکی. بحث ما هفت هشت ماهی طول کشید. خیلی اصرار داشتند بر این روش مبارزه و اصول آن را هم در یک سند ارائه کرده بودند که می خواستند تصویب کنیم. ما هم حرف هایشان را نمی پذیرفتیم. می خواستیم جبهه ملی سوم وارد یک مبارزه جدی شود و در مسائل سیاسی دخالت کند. نه این که از مردم بخواهد مثلاً غذا نخورید و فکر کند که اگر ملت رشید ایران ۴۴ ساعت غذا نخورد جنبش اوج می گیرد. نظر ما این بود که باید موجودیت خودمان را به یک جوری به اثبات برسانیم.

مهاجر - درباره نحوه برخورد به رژیم اختلافی نداشتید؟
محامدی - نه اختلافی نداشتیم.

مهاجر - اطلاعیه اعلام موجودیت جبهه ملی سوم، موجودیت رژیم را زیر سؤال می کشد در حالی که تاکتیکی که نهضت آزادی پیشنهاد می کرد، مبتنی بر برخورد به نسبت ملایمی به رژیم نبود؟

محامدی - می گفتند کار منفی بکنیم نوعی نافرمانی مدنی را پیشنهاد می کردند. بعد در همین حیص و بیص مرا گرفتند.

مهاجر - شما را در فروردین سال ۴۴ گرفتند. پس از کوشش نافرمان ترور شاه در کاخ مرم و ربطتان دادند به گروه نیکخواه.

محامدی - بله، مسأله این بود که وقتی مرا گرفتند، بردند باغشاه. در آنجا کاغذی پیش رویم گذاشتند که در آن نوشته شده بود: غیرنظامیان حمید محامدی و پرویز نیکخواه به خاطر عضویت در جمعیت "مال شریکی" یعنی جمعیتی با مرام اشتراکی، و اقدام علیه امنیت کشور بازداشت می شوند. من اعتراض کردم و گفتم من هیچ وقت با نیکخواه همکاری سیاسی نکرده ام. ساواک این را می دانست اما رکن ۲ ارتش و دستگاه جاسوسی این ها به خاطر دوستی و رفت و آمد من با نیکخواه فکر کرده بود که من با آن گروه همکاری دارم. در صورتی که دیدار من و نیکخواه و چند نفر دیگر دوستان مشترکمان جنبه سیاسی نداشت. هیچ وقت از مسائل سیاسی گروهی مان با هم حرف نمی زدیم. آنها کار سیاسی خودشان را می کردند، من هم کار سیاسی خودم را. هرگز هم به هم نمی گفتیم چه می کنیم.

مهاجر - از اعلامیه موجودیت جبهه ملی سوم می گفتید!

محامدی - بله - سه ماه پس از دستگیری من بوده که این اعلامیه درآمد پس از آن هم نامه سرگشاده جبهه سوم به اوتانت دبیر کل ملل متحد. همه دوستان را در روز ۲۷ مرداد ۴۴

گرفتند. متین دفتری را همان روز بازداشت آزاد کردند. درست همان وقتی که مرا آزاد کردند. من در نوشتن اعلام موجودیت دخالتی نداشتم.

مهاجر - ولی وقتی شما را گرفتند، کمابیش توافق این چند جریان حاصل شده بود. محامدی - نخیر در زندان من از در آمدن این اعلامیه کاملاً بی‌خبر بودم. می‌خواهم تأکید کنم که پیش‌نویس این اعلامیه را ملکی نوشته بود او را هم گرفتند.

مهاجر - همین اعلام موجودیت جبهه را؟

محامدی - بله. نکته جالب این که علی‌رغم وجود این اطلاعیه، برخی اعضای جبههٔ دوم هنوز که هنوز است منکر تشکیل جبههٔ ملی سوم‌اند و می‌گویند چنین چیزی وجود نداشته. متین دفتری را زود آزاد کردند. طرف‌های غروب آمد سراغ من. ناراحت بود که او را آزاد کرده‌اند در حالی که هنوز بقیهٔ دوستان در بازداشتند. به خصوص خلیل ملکی را با چند نفر از اعضای جامعهٔ سوسیالیست‌ها! با آزاد کردن هدایت می‌خواستند این‌طور وانمودکنند که مثلاً او دیگران را لو داده که خب چنین چیزی نبود و کسی باور نمی‌کرد.

مهاجر - در این اطلاعیه که به اسم جبههٔ ملی سوم درآمد و همچنین در بیانیهٔ جامعهٔ سوسیالیست‌ها، از آیت‌اله خمینی نام برده می‌شود. هرچند اطلاعیهٔ جبههٔ ملی نکتهٔ خاصی دربارهٔ آیت‌اله خمینی پیش نمی‌کشد و تنها به این بسنده می‌کند که بگوید: «مرجع تقلید شیعیان، حضرت آیت‌اله عظمی خمینی را بیش‌رمانه تبعید کرده‌اند».

محامدی - طبیعیه آن زمان مسألهٔ خاصی به صورت امروز مطرح نبود.

مهاجر - در هر حال مسألهٔ آیت‌اله خمینی مطرح شده بود، در اطلاعیهٔ جامعهٔ سوسیالیست‌ها، همان که دربارهٔ شرایط کنونی و مسائل جنبش ایران است و شما به درستی اشاره کردید که تحلیل طبقاتی از وضعیت ایران به دست می‌دهد. می‌خوانیم...

محامدی - این اطلاعیه طرفداران حجازی و خنجی را شدیداً عصبانی کرده بود. چون آنها عقیده داشتند که طرح کردن طبقاتی بودن جامعهٔ ایران در آن شرایط مورد ندارد و تنها باید دربارهٔ خواسته‌های عمومی ملت حرف زد.

مهاجر - دقیق می‌گویید اما من جنبهٔ دیگری از آن اطلاعیه را مدنظر دارم. اطلاعیه می‌گوید: «... و هنگامی که بر اثر مقاومت شجاعانهٔ روحانیون بار دیگر محیط مناسبی برای سربازگیری و بهره‌برداری برای جنبش و نیز تشکیل یک جبههٔ ضد دیکتاتوری به وجود می‌آید، رهبری به علت انحصارطلبی و نیز نداشتن شجاعت سکوت می‌کند و کمترین سخنی در تأیید این مبارزات نمی‌گوید؛ تا چه رسد به شرکت در آن...» بدین ترتیب تلویحاً گفته می‌شود که می‌بایست به همکاری با روحانیت پرداخت که بر اثر «مقاومت شجاعانه» شان محیط مناسب برای وحدت عمل در چهارچوب یک جبههٔ ضد دیکتاتوری به وجود آمده است. نسبت به این پیشنهاد چه واکنشی وجود داشت؟

محامدی - هر جريانی که ضد حکومت ايران بود، به خصوص اگر مردمی بود، مورد پشتيبانی قرار می گرفت. نه اين که دنبالش بروند. حمايتش می کردند. و آيتاله خميني هم از آنجا که در ۱۵ خرداد شهادت زيادی به خرج داده بود از اين قاعده مستثنی نبود. جامعه سوسيالیست‌ها، وقتی مسأله آيتاله خميني را طرح کرد که خیلی از جريان‌ها، در برابر سرکوبی اين جريان سکوت کرده بودند و خود اين عمل، کلی نتايج مثبت برای جامعه به همراه آورد. بايد مسأله را در چارچوب زمان و مکان قرار داد و...

مهاجر - حساسيتی نسبت به روحانيت وجود نداشت و اين که دشمن دشمن تو دوست تو نيست؟

محامدی - نه اين طور برداشت نکنيد. اين طور حساب کنید که مذهب می توانست عامل عمده‌ای باشد...

مهاجر - اين را می فهمم. ولی بحث در مورد روحانيت شيعه است و نيرویی که... محامدی - نه! آرزيايی درست نداشتند.

مهاجر - بنا بر اين در آن زمان حساسيتی نسبت به روحانيت نبود. البته بحث فقط بحث جامعه سوسيالیست‌ها نيست. بحث درباره سطح آگاهي و سطح حساسيت يکان‌های يک جنبش است نسبت به يک نيروی ارتجاعی.

محامدی - همين که تو بيايی اعتراض کنی عليه حکومت و پايش بايستی، در آن زمان، اين يک نکته مثبتی بود...

مهاجر - تا اين حد که می شد با عناصری مثل آيتاله خميني در حقيقت تشکيل جبهه ضد ديکتاتوری داد؛ آن چنان که در «تحليلی از شرايط کنونی و مسائل اصلی...» آمده؟ محامدی - اين را ديگر نمی دانم. يعين دقيقاً نمی دانم.

مهاجر - و اين ناظر است بر درک جامعه سوسيالیست‌های ايران و شخص خليل ملکی از جنبش ۱۵ خرداد؛ ناظر است بر اين که «جامعه» در کليتش و خليل ملکی به طور مشخص نسبت به جنبش ۱۵ خرداد موضع حمايتی داشتند. اين جنبش از نظر خليل ملکی و دوستانش، يک جنبش ارتجاعی نيروهای عقب افتاده اجتماعی تلقی نمی شود؛ به عنوان يک جنبش مردمی تلقی می شود.

محامدی - بدون آگاهي از جنبه ارتجاعی آن.

مهاجر - و شايد هم به همين دليل در کيفرخواستی که دادستانی کل ارتش در مورد خليل ملکی صادر می کند، از همکاري او با برخی «سران خودکامه مذهبی» صحبت می شود. در مورد همکاري خليل ملکی با سران مذهبی جای ترديد است، اما آنها استناد می کنند به اطلاعيه‌هایی که در آن زمان از طرف جامعه سوسيالیست‌های ايران در حمايت از ۱۵ خرداد صادر شده است.

محمادی - من فکر می‌کنم خلیل ملکی اصلاً شناخت دقیقی نسبت به جنبش ۱۵ خرداد نداشت. با نیروهای مذهبی هم میانه زیادی نداشت. چه می‌دانم شاید نزدیکی آل احمد با خلیل ملکی هم در این مورد بی‌تأثیر نبود.

مهاجر - به هر حال آن چه درباره آن حمایتی که شما می‌گویید مهم است، این است که جامعه سوسیالیست‌ها مقابله با دیکتاتوری را مدنظر داشت و محکوم کردن سرکوبی خیزش ۱۵ خرداد را.

محمادی - درست است.

مهاجر - اجازه بدهید برگردیم به حکایت جبهه سوم. در واقعیت تاریخی، پس از آن بارداری طولانی و پس از آن وضع حمل دشوار، جبهه سوم با بازداشت عناصر مؤثرش سرزا از بین رفت. محمادی - بله یعنی می‌آیند، همه را می‌گیرند. غیر از اعضای جامعه سوسیالیست‌ها و اعضای کمیته اجرایی سازمان دانشجویان جبهه ملی و بیژن جزنی که در این سازمان فعال بود، بقیه را یعنی عباس سمیعی نماینده نهضت آزادی و حسین راضی نماینده حزب مردم ایران و بهنام نماینده حزب ملت ایران را آزاد می‌کنند. برخی از اعضای هیأت اجرایی جامعه (۲) را به دادگاه فرستادند. و علی‌رغم این که آن زمان خلیل ملکی دیگر بازنشسته شده بود، ایشان را هم محاکمه کردند. البته داریوش فروهر را هم با چند نفر از اعضای حزب ملت ایران محاکمه و محکوم کردند، همچنین اعضای سازمان دانشجویان را (۳).

یک خاطره از خلیل ملکی

مهاجر - اگر اشتباه نکنم در آن زمان هیأتی از انگلستان به ایران می‌آید و باز اگر اشتباه نکنم با خلیل ملکی و شما مذاکره‌ای داشتند؟

محمادی - بله. اما اشاره کنم که جامعه سوسیالیست‌های اروپا در اعزام این هیأت به ایران نقش داشت. بله در آن زمان اشرف پهلوی یک کنفرانس بین‌المللی زنان ترتیب داده بود و از خیلی‌ها از جمله جناح چپ حزب کارگر هم دعوت کرده بود. و یکی از دوستان ملکی در بین‌الملل سوسیالیست به او خبر داده بود که چنین هیأتی در راه است و شما می‌توانید با یکی از اعضای آن صحبت کنید و مسائلی را مطرح کنید. ملکی هم آدم پراگماتیستی بود. انقلابی اصلاً نبود. اهل گفتگو بود و با همه حرف می‌زد. آن چه برایش مهم بود این بود که استقلال عمل خودش را حفظ کند. حتی حاضر بود از طرف جامعه سوسیالیست‌ها کسی وزیر شود به شرط آن که او بتواند حرف خودش را بزند نه این که به او تحمیل بشود و به او بگویند چه بگوید و چه بکند. یک آدم پراگماتیست این شکلی بود. یک مصلح این شکلی بود. با این خصوصیات از مذاکره استقبال کرد. روزی به من تلفن کرد و خواست با او به دیدن خانمی بروم که با این هیأت آمده بود و در هتل هیلتون مانده بود. وارد هتل هیلتون که شدیم وضعیت را غیرعادی

دیدم. توی سرسرای هتل پر بود از مأمورین سازمان امنیت. با خلیل ملکی هم موضوع را در میان گذاشتم گفتم وضعیت ناجور است، گفت مهم نیست. هر کاری می‌خواهند بکنند، بکنند. شما بپرسید این خانم کجاست. شماره اطاق را گرفتم، سوار آسانسور شدیم و اگر اشتباه نکنم طبقه چهاردهم پیاده شدم. در زدیم، پس از چند لحظه خانم میانسالی در آستانه در پیدا شد. همان‌جا ایستاد بدون این‌که ما را به داخل اتاق دعوت کند و خواست که حرفمان را به او بگوییم. ملکی هم شروع کرد به حرف زدن. گفت شما که نماینده حزب کارگر انگلیس هستید باید بدانید که شاه دیکتاتور است. اشرف پهلوی فاسد است، مواد مخدر پخش می‌کند و خلاصه افشاگری مفصلی کرد. به فارسی حرف می‌زد، به انگلیسی که کمی می‌دانست و به آلمانی که خوب بلد بود. از من هم می‌خواست که ترجمه کنم. خیلی تند حرفش را زد. آن خانم هم مثلاً گفت: بسیار خوب ما این‌ها را در نظر خواهیم گرفت.

با این‌که خنده‌ام گرفته بود درخود فرو رفته بودم. نه این‌که شک کرده باشم، ولی از این رفتار سردر نمی‌آوردم. به هر حال وظیفه را انجام دادیم و از هتل بیرون آمدیم. این را داشته باشید تا دوباره به آن برسیم. انگلیس که بودیم در مدرسه السنه شرقی و افریقایی دانشگاه لندن. با شخصی آشنا شدم که می‌خواست بیاید ایران. در آن زمان دیپلمات‌های انگلیسی می‌باید یک سال فارسی بخوانند تا به ایران بروند. هر روز از نه صبح تا پنج بعدازظهر؟ به اصطلاح کلاس زبان خارجی داشتند. اسمش را یادم رفته، مسن بود و ما در درس‌هاش به او کمک می‌کردیم و با ما دوست شده بود. ایران که آمد، با زن و بچه‌اش آمد سراغ ما. کمی بالاتر از خانه ما خانه‌ای اجاره کرده بود و ما را اغلب دعوت می‌کرد به منزلش. از جناح چپ حزب کارگر بود و دبیر دوم سفارت شده بود. همان شبی که مرا گرفتند تا ساعت دو سه بعد از نصفه شب منزل آنها میهمان بودم. شش صبح که برای بازداشتن آمدند. یکی از اتهاماتی که رکن ۲ به من می‌زد این بود که: شما جاسوسید و با خارجی‌ها تماس دارید. چند مورد دیگر را هم اسم می‌بردند. یک جوان آلمانی که دوست خواهرم بود و چند فرنگی دیگر که با ما رفت و آمد داشتند. با نیکخواه این‌ها هم دوست بودیم.

فردای آن روز که از هتل هیلتون بازگشتیم، این دبیر دوم سفارت انگلیس آمد به سراغ من و پرسید دیروز کجا رفته بودید؟ با خلیل ملکی رفته بودید مک کال را ببینید؟ پرسیدم تو از کجا خبر داری؟ گفت: این خانم قابل اعتماد نیست. یک راپورت فرستاده به چه بلندی. عین نوار را هم فرستاده برای من و یک نسخه هم به دفتر اشرف پهلوی!

مهاجر - ماجرا مال کی است؟ تابستان یا بهار ۴۳؟

محمادی - گفتم خب حالا مگر چه شده؟ گفت: خبر این دیدار و گفتگو به حکومت رسیده. تو کاره‌ای نیستی. چیزی از خودت نگفتی، بعضی چیزها را هم ترجمه نکردی ولی ملکی دچار مشکل خواهد شد. من بلافاصله تلفن کردم به ملکی و او را در جریان گذاشتم. گفت مهم

نیست ولی مهم بود چون یکی از دلایل محاکمه‌اش هم همین دیدار بود. نوار را البته رو نکردند چون به ضررشان بود.

مهاجر - پس از آزاد شدن از زندان هم توانستید ملکی را ببینید؟
محمادی - فقط پیش از این که بیایم به آمریکا، با آل احمد رفتم زندان شهربانی به دیدنش. همان شبی که فردا صبحش داشتم می‌آمدم به آمریکا.

مهاجر - برای آزادی خلیل ملکی خیلی فعالیت بین‌المللی صورت می‌گیرد. همین حزب کارگر انگلیس به ویژه جناح چپش کلی تلاش می‌کنند.
محمادی - خوب بله. یکی از دلایلش هم اقتضای کاری همان‌جا بود. اصلاً او را از حزب اخراج کردند. دیگر انتخابش نکردند. جزئیات ماجرا را کاتوزیان خوب می‌داند. داستانش در روزنامه‌ها هم چاپ شد.

مهاجر - ۷۲ نفر از اعضای جناح چپ حزب کارگر اعلامیه دادند. در پاریس هم کمیته دفاع از زندانیان سیاسی ایران به ریاست ژان پل سارتر تشکیل شد. پس از این که از آمریکا بازگشتید دیگر خلیل ملکی را ندیدید، دیدید؟

محمادی - نه.

مهاجر - از خلیل ملکی چه چیزی بیشتر در ذهنتان مانده است؟

محمادی - خلیل ملکی آدم پراگماتیستی بود. معتقد بود که باید از هر فرصت سیاسی استفاده کرد بدون این که هیچ یک از اصولمان را زیر پا بگذاریم. می‌گفت ما انقلابی نیستیم و به نمونه دکتر مصدق استناد می‌کرد. می‌پرسید مصدق چه جوری به حکومت رسید؟ از یک شرایط مناسب که خودش در به وجود آوردن آن نقش مهمی داشت استفاده کرد و با برنامه ملی کردن نفت به نخست‌وزیری رسید. در تمام مدت نخست‌وزیری هم سر سوزنی از اصول خودش عقب ننشست.

خلیل ملکی واقعاً به دکتر مصدق اعتقاد داشت. آدم مهربانی بود. انسان بود. اما از آن طرف آن قدر به او فحش می‌دادند که من همیشه تعجب می‌کردم که چه جوری اصلاً برایش مهم نیست. در این باره هرگز هم چیزی نمی‌گفت. آخر سر هم که افتاده بود زندان، با توده‌ای ها، با آن که بیشتر از همه به او فحش می‌دادند، کنار آمده بود. می‌گفت ائتلافی بکنم با اعضای درخشان حزب توده، نه احسان طبری، بلکه با اعضای با اعتقاد حزب توده. اینهم از پراگماتیست بودنش سرچشمه می‌گرفت. روح پراگماتیستی داشت، می‌گفت، باید ببینی چه چیزی عملی است. اگر بتوانی کاری بکنی، بدون این که حقه بزنی، باید بکنی. در دوره نخست‌وزیری امینی او را تأیید کرد. درخشش هم با صلاح‌دید ملکی وزیر فرهنگ شد. سخنرانی معروف درخشش در مجلس درباره نفت با مشورت و نظر ملکی بود.

مهاجر - نامه معروف...

محامدی - می‌گفت موقعیت مهمی است. ملی شدن نفت دارد از بین می‌رود. دولت دارد قرارداد می‌بندد، لاقلاً یک صدای قوی مخالف پیدا بشود. صدای مخالفی که انعکاس داشته باشد. روی همین زمینه هم بود که مجله نبرد زندگی را درآورد. اول علم و زندگی بود، و در این مجله با همه درافتاد.

مهاجر - الان که شما نگاه می‌کنید فکر می‌کنید پراگماتیسم نوع خلیل ملکی درست بوده؟ محامدی - در آن زمان شاید. چرا نه؟ یعنی اگر واقعاً می‌توانست جلو برود. مشکل این بود که دو جناح با او مخالفت می‌کردند. یکی حزب توده و دیگری خود هیأت حاکمه. اگر می‌گذاشتند که برنامه‌اش را پیش ببرد الان شاید در موقعیت دیگری بودیم.
مهاجر - یعنی الان که نگاه می‌کنید...

محامدی - بله. ما آن وقت‌ها این تاکتیک را قبول نداشتیم. فکر می‌کردیم کوتاهی می‌کند و باید انقلابی بود. باید حکومت را برانداخت و غیره. ولی حرف او درست بود چون ملت قدرتی نداشتند و در موقعیتی نبودند که بتوانند...

مهاجر - پرسش من این است که آیا پراگماتیسم نوع خلیل ملکی میراثی است که هم اینک می‌تواند مورد استفاده جنبش چپ ایران قرار بگیرد. آیا باید از هر فرصتی برای رسیدن به قدرت استفاده کرد. آیا باید با جناح معتدل قدرت همکاری کرد و وزیر داد؟

محامدی - نه امروز، در شرایط به خصوص. چون امروز چنین امکانی دیده نمی‌شود. در زمان شاه و پس از انقلاب سفید چنین موقعیتی به وجود آمد. مجموعه تضادی بود که شاه با هیأت حاکمه خودش در افتاده بود. عناصر جالفتاده و شناخته شده دیگر در موقعیت‌های کلیدی قدرت نبودند، و عده‌ای سرکار آمده بودند که برنامه اصلاحات داشتند. از آن طرف هم جبهه ملی بود که اگر می‌توانست وارد قضایا شود، نه این که به طور فردی با حکومت کنار بیاید، می‌توانست کارهایی انجام بدهد و فضای سیاسی را باز کند.

مهاجر - چرا پیام سیاسی خلیل ملکی بازتابی پیدا نکرد و حرکتی که او بنیاد گذاشت تداوم نیافت؟

محامدی - سؤال خیلی مهمی است و نمی‌شود به راحتی به آن پاسخ داد. اما باید چند چیز را حتماً در نظر گرفت. یکیش حزب توده است که از همان سال ۱۳۲۶ که خلیل ملکی و مارکسیست‌های مستقل از حزب توده جدا شدند، با او و جریان نیروی سوم و بعداً جامعه سوسیالیست‌ها دشمنی پیشه کرد و با استفاده از همه امکانات مالی و تبلیغاتی‌اش علیه این جریان به تبلیغات پرداخت. دوم این که افراد کارگشته و باتجربه در میان عناصر اصلی جامعه سوسیالیست‌ها وجود نداشتند. یک عده جوان روشنفکر بودند، با امکاناتی بسیار محدود. مهم‌ترین مسئله‌شان هم این بود که در غیبت خلیل ملکی و زندان رفتن‌های مرتب او روابطشان را حفظ کنند. پس از مرگ خلیل ملکی هم همین عده پراکنده شدند و با این که

چهره‌های مهمی از دل این جریان بیرون آمدند، به دلایل مختلف نخواستند یا نتوانستند جامعهٔ سوسیالیست‌ها را از نو بسازند. اما یادتان باشد که هواداران فکری خلیل ملکی هم در شکل‌گیری جنبش چریکی نقش داشتند و هم در شکل‌گیری جبههٔ دموکراتیک ملی. البته در حد خودشان.

مهاجر - برای حسن ختام، می‌خواهم شیرین‌ترین خاطره‌ای که از خلیل ملکی دارید را بازگوید.

محامدی - عروسی دختر برادر ملکی بود. خیلی از دوستان خلیل ملکی و بچه‌های جامعهٔ سوسیالیست‌ها به این میهمانی دعوت داشتند. پس از شام که برنامهٔ رقص شروع شد کنار خلیل ملکی نشسته بودم. سیروس طاهباز و فروغ فرخزاد که خیلی با هم دوست بودند و البته رابطه عاشقانه‌ای نداشتند، با هم می‌رقصیدند. خلیل ملکی رو به من کرد و گفت آقای محامدی، سیروسی و فروغ خیلی بهم می‌آیند، به نظر شما به درد هم نمی‌خورند؟ زوج خوبی نمی‌شوند؟ من که تا اندازه‌ای به زندگی خصوصی هر دو آگاه بودم گفتم نخیر. و او خیلی زود منظورم را فهمید و ساکت شد. بعد گفت دوستان خوبی هستند نه؟

یادداشت‌ها

۱- مسعود حجازی و محمدعلی خنجی از اعضای حزب زحمتکشان ملت ایران - نیروی سوم بودند که همراه با چند نفر دیگر پس از کودتای ۲۸ مرداد از این تشکل جدا شدند. چند سال بعد حزب کوچکی به نام حزب «سوسیالیست ایران» تشکیل دادند که در واقع چندنفری بیش نبودند. هنگام تشکیل جبهه ملی دوم عضویت این حزب در جبهه پذیرفته شد و دکتر محمدعلی خنجی و مسعود حجازی رهبران این گروه به عضویت شورای مرکزی جبهه ملی دوم درآمدند. این دو در فاصله کمی پس از تشکیل جبهه ملی دوم، با شعار «تشکیل حزب بزرگ»، حزب سوسیالیست را منحل نمودند. در این کار از همکاری و همفکری دکتر کریم سنجانی نیز برخوردار بودند. گرچه این شعار عده‌یی طرفدار پیدا کرد، احزاب جبهه ملی، بسیاری از فعالان جبهه با تغییر ماهیت جبهه به حزب واحد مخالف بودند. حزب سوسیالیست توانست شماری را به جبهه خود جلب کند و به شکلی که به «باند» معروف شد، درون جبهه فعال شود. بر اثر این عمل، مسائل و هدف‌های اصلی و برونی جبهه دوم، تحت‌الشعاع یک بحث درونی بی‌پایان و بیهوده یعنی «انحلال» و «تشکیل حزب بزرگ» قرار گرفت. در این رهگذر باند حجازی توانست بخش عمدهٔ تشکیلات را قبضه کند. و اکثریت نمایندگان کنگره‌ای را که در پاییز سال ۱۳۴۱ تشکیل شد، تحت تأثیر قرار دهد. فعالیت دیگر اعضای پیشین حزب سوسیالیست، جوسازی علیه جامعهٔ سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران و تهمت و افترا به شخص خلیل ملکی بود.

۲- اعضای هیأت اجرایی جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران که همراه خلیل علکی در دادگاه نظامی محکوم شدند عبارت بودند از علیچان شامسی، میرحسین سرشار و بالاخره رضا شایان که بعد از بازداشت حمید محامدی جانشین او در شورای مرکزی جبهه سوم شده بود. از سایر اعضای هیأت اجرایی جامعه منوچهر صفا و عباس عاقلی زاده پیش از این به زندان افتاده و محکوم به سه سال زندان شده بودند و بقیه یا در مسافرت بودند و یا این‌که به زعم ساواک، برای تفرقه و آلوده کردن اذهان که یکی از روش‌های برخورد با مخالفان بود، بازداشت نشدند.

۳- اعضای کمیته اجرایی سازمان دانشجویان جبهه ملی که در دادگاه نظامی محاکمه و محکوم شدند عبارت بودند از منوچهر تقوی بیات، دانشجوی دانشکده کشاورزی؛ مصطفی ملاند، دانشجوی دانشکده پزشکی؛ بهمن پورشریعی، دانشجوی دانشکده ادبیات؛ شیرین صوراسرافیل، دانشجوی پلی تکنیک تهران؛ کسرای، دانشجوی دانشکده فنی؛ منوچهر محمدی شجاع، دانشجوی دانشکده حقوق؛ داریوش محقق‌زاده، دانشجوی دانشکده علوم؛ و نماینده دانشجویان دانشرای عالی و سایر مؤسسات آموزش عالی که هر یک چند دانشکده را نمایندگی می‌کردند.

آنچه خواهد آمد، بخش نخستین از متن گفتاریست که ژان پل سارتر در نخستین جلسه‌ی عمومی یونسکو، شورای فرهنگی سازمان ملل متحد، در نوامبر ۱۹۴۶ در دانشکده‌ی «سوربن» ایراد کرده است و ترجمه‌ی انگلیسی آن از خانم بتی اسکویت، است که در کتاب Creative Vision چاپ سال ۱۹۶۰ آمریکا آمده است؛ به تألیف H. Aalinger و ترجمه‌ی فارسی از این کتاب است:

تبرستان
www.tabarestan.info

مسئولیت نویسنده

ژان پل سارتر

ترجمه حمید محامدی

داستایوفسکی گفته است: هر انسان نسب بهر کس و هر چیز مسئول است. این گفته هر روز بیشتر با واقعیت صدق می‌کند. به همان اندازه که زندگی دسته‌جمعی ملی بیشتر و بیشتر، بخشی از زندگی اشتراکی انسان‌ها می‌شود و به همان نسبت که یک فرد هر روز بیشتر از دیروز، جزئی از جامعه ملی به شمار می‌آید، می‌توانیم بگوییم که هر یک از ما دایره مسئولیتش گسترش می‌یابد و بیش از پیش مسئول می‌شود.

ما هر آلمانی را که علیه رژیم نازی مبارزه نمی‌کرد، مسئول اعمال آن رژیم می‌دانستیم. برای ما، یا دیگر ملت‌ها، نوعی ستم اقتصادی و یا نژادی وجود دارد، ما همه آنان را که با این ستم‌ها نبرد نمی‌کنند مسئول می‌دانیم. این روزها آن قدر وسائل مکاتبه و نشر اخبار زیاد است که در هر جای گیتی بیدادی انجام پذیرد، احساس مسئولیت را در ما برمی‌انگیزد. از این رو سخن داستایوفسکی که برای آمریکاییان گران است و خیلی چیزها معنی می‌دهد، برای دیگران مفهومی نیست که هر کس برای هر چیز که در دنیا روی می‌دهد مسئول است.

من فکر می‌کنم که همه ما در این باره توافق داریم. اما اگر یک کفش گر و یا یک پزشک به عنوان یک انسان در برابر تمام رویدادهای گیتی مسئول است، بدان معنا نیست که مسئولیتش تنها در گنجایش پیشه یک پزشک و یک کفش گر است.

یک کفش گر، به فراخور پیشه‌اش، مسئولیتهایی محدود دارد که ساختن کفش‌های خوب از آن جمله است. یک پزشک به هنگام کارش می‌تواند فرصت‌هایی را بیابد که خود را وارد معرکه کند و از ته دل و با تمام وجود در خدمت مردمی که در ناحیه‌ای از بهداشت محرومند بکوشد و یا علیه کارخانه‌هایی که وسایل بهداشتی کامل برای کارگران‌شان ندارند، به مبارزه

برخیزد. اما در حقیقت به عنوان یک پزشک و مسئول این او یا آن ستم، مثلاً بیداد علیه یهودیان نیست.

اگر یک متخصص به راستی در برابر همه چیز و همه کس مسئول نیست، پس مسئولیت آن متخصصینی که نویسندگان شان می‌نامیم، چیست؟ آیا مسئولیت آنان به عنوان انسان‌ها، به تمامی در کارشان منعکس می‌شود و یا نویسندگان مانند یک متخصص و با در نظر گرفتن مشکل‌هایی که در هنر نویسندگی هست، مسئولیتی ویژه دارد؟

این موضوعی است که می‌خواهیم درباره‌اش سخن بگوییم و برای آنکه از سردرگمی بهره‌یزیم گفتگوی خود در انتها به حیطه نثر محدود می‌کنیم.

در حقیقت دو راه برای به کار بردن واژه‌ها هست. در یکی واژه‌ها بصورت نشانه‌های قراردادی به کار می‌روند، و ما در وراء لغت به سوی چیزی حرکت می‌کنیم که واژه بر آن دلالت می‌کند، و لغات را فراهم می‌آوریم تا معانی و مفاهیم بسازیم. اما در دیگر راه، واژه‌ها خود پدیده‌هایی طبیعی‌اند. در این حالت آنها را از معانی‌شان جدا نمی‌سازیم. معانی خود به آنها جان می‌دهند. و دیگر نیازی به آن نیست که برای شکل دادن به اندیشه‌ای واژه‌ها را گردهم آوریم، تنها باید رابطه‌ای بین آنها ایجاد کنیم، رابطه‌ای که گرچه به کلی متفاوت است، اما همچنان طبیعی است.

به بیانی دیگر، دو روش وجود دارد، نثر و شعر. خواست ما از آن که واژه‌ها را برای خواندن اشیاء به کار می‌برد؛ نمی‌تواند همان باشد که از دیگری می‌خواهیم، از کسی که لغات به صورت خود پدیده‌ها به کارش آیند و با فراهم آوردن شان اثری را به وجود می‌آورد. همچنان که رنگ‌ها در نقاشی.

ما نمی‌توانیم یک شاعر را سرزنش کنیم در حد کارش به نام یک شاعر و با نفی مسئولیتش به عنوان یک انسان. شاید بتوانیم از او برای آن که هیچکس جز یک شاعر نیست خرده بگیریم، زیرا که او بسان دیگران پذیرش حس مسئولیت در خویشتن را ندارد، اما نمی‌توانیم سرزنشش کنیم از آن رو که در یک مبارزه‌ی اجتماعی و با یک جنبش ملی گام برداشته است.

ما در این گفتگو پا از کرانه نثر فراتر نمی‌نهیم.

هنگامی که در آلمان یک حکومت ستمگر نازی فرمانروایی می‌کرد، وظیفه آلمانی‌های مخالف نازی این بود که بجنگد، مبارزه کنند و مقاومت نشان دهند، چه آنان که نویسنده بودند و چه آنان که نبودند. اما از آنجا که ممکن نبود که کارشان را از راه نویسندگی انجام دهند، از راه‌های دیگر به مبارزه و ایستادگی ادامه می‌دادند. آن‌ها می‌توانستند به سازمان‌های زیرزمینی بپیوندند و یا کارهای اعتراض‌آمیز کنند. مثلاً به هنگام ویران شدن یک مدرسه یهودیان به

دست نازی‌ها، استادان می‌توانستند، مدرسه را به نشانه اعتراض ترک گویند و یا بازنشسته شوند. اما به هیچ‌وجه مبارزه از راه نوشتن امکان نداشت.

بدین ترتیب، می‌توان تصور مردی را کرد که به یک سازمان زیرزمینی پیوسته بود و در حالی که جانبازی می‌کرد و برای توجیه هستی‌اش، زندگی خویش را به خطر می‌انداخت، اگر فرصتی می‌یافت به کار نوشتن نیز می‌پرداخت، اما نوشته‌اش ناچار محتوی سیاسی نداشت.

و برعکس، در زمان اشغال فرانسه، بسیاری از نویسندگان فرانسوی با نشریات مخفی همکاری داشتند، اما بسیاری از ایشان که مبارزه و مقاومت‌شان منحصر به این کار بود، همیشه نسبت به آنها که با جنگ واقعی کوچه و خیابان سروکار داشتند احساس حقارت می‌کردند، زیرا مقاومت، تنها از راه ادبیات ممکن نبود و در آن زمان چنین کاری «ادبیات محض» می‌نمود.

بنابراین در مفهوم ادبیات نوعی نوسان وجود دارد، اینکه آیا ادبیات را چیزی می‌دانیم که با وضع بشر رابطه مستقیم دارد - که در این صورت یک مسئولیت کامل انسانی به عهده خواهد داشت - و یا اینکه تنها برای نوشتن، می‌نویسم. از آنجاکه به درستی نمی‌دانیم ادبیات چیست، بیشتر این نظر در میان‌مان رایج است که نویسنده فاقد هرگونه مسئولیتی است و تصور شده است که نامیدن چیزی، عبارتست از لمس کردن آن چیز به آرامی، لمس کردن آن بی‌آنکه زبانی بدان رسد.

در روی این میز لیوانی است. هنگامی که من آن را لیوان می‌نامم، در تئوری چنین می‌نماید که این لیوان هیچ‌گونه تغییری نکرده و نامیدنش به وسیله من موجب دگرگونی‌ش نشده است و همچنان مانند گذشته، روی میز قرار دارد، و در نتیجه واژه کوتاهی که من گفتم به هیچ‌روی تغییر دهنده حالتی نبوده است.

اگر چنین باشد، اگر به راستی سخن گفتن چیزی را دگرگون نکند و اگر سخن گفتن تنها گردآوری واژه‌ها باشد بدون هیچ تأثیری در حالت‌ها، آن وقت نویسنده می‌تواند بدون احساس هیچ‌گونه مسئولیت لب به سخن بگشاید.

ادبیات، تا زمانی که نتواند لیوان را با گفتگو کردن درباره‌اش تغییر دهد تنها یک کار می‌تواند کرد - کوشش برای رونویس کردن، مانند نقاشان رئالیست که کارشان محدود است به عکس‌برداری از اشیاء به کمک رنگ‌ها، یعنی کوششی برای بیان تأثرات گوناگونی که به وسیله این لیوان در ذهن پدید می‌آید. بدین ترتیب سخن گفتن عبارت خواهد بود از برپا کردن دنیایی از معانی در حاشیه کردارها و واقعیت‌ها، که نه تنها منعکس‌کننده واقعیت است بدون آنکه آن را به هیئتی تازه درآورد. در آن هنگام ادبیات چون «آگاهی» فرآورده‌ای تبعی خواهد بود.

این نظر در نتیجه پنداری نادرست و زیان‌آور به وجود می‌آید. ساده است که بپردازیم به آزمایش کردن مستقیم اینکه به راستی زبان و نثر چه هستند، قصدهای آگاهانه و یا ناآگاهانه، طرح‌های آشکار و یا نهان نویسنده؟ این است آنچه نخست به آن می‌پردازیم.

نشر نوعی طرز فکر است. در نثر، نگاه ما واژه‌ها را می‌پیماید و به سوی معنا می‌رود. بدین ترتیب لغت ناقل معنا است و هنگامی که کارش را انجام داد، فراموشش می‌کنیم. هر یک از ما شاید بتواند یکی از نظرهای دکارت را بیان کند. مثل «من فکر می‌کنم، پس هستم» با به کار بردن لغاتی که به طور کامل این فکر را برساند و با واژه‌های دکارت فرق داشته باشد و خلاصه هر کس واژه‌ها را در خدمت اندیشه‌ای به کار می‌برد.

می‌توانیم بگوییم هر اندیشه‌ای را می‌شود به راه‌های مختلف بیان کرد، به راه‌های گوناگون و برابر. بنابراین بگذارید چنین نتیجه بگیریم که زبان، یک اندیشه یا یک چیز را می‌نماید. و به عبارت دیگر آن را آشکار می‌سازد، زبان الهامی بشری است. لغات برای من و دیگران چیزی را از ابهام بیرون می‌آورند و آن را وارد فعالیتهای زندگی ما می‌کنند.

هنگامی که من می‌گویم «لیوان»، راست است که در ظاهر هیچ چیز تغییر نمی‌کند. اما حقیقت امر غیر اینست. با نامیدن لیوان من آن را از ابهام بیرون می‌آورم، برای خودم و همسایه‌ام که شاید توجهی به آن نداشته و تنها یک دید کلی از این اتفاق داشته است. بدین ترتیب از این لحظه لیوان برای او وجود خواهد داشت و به همین اندازه، هر چند کم، در دید او تغییری حاصل می‌شود. اکنون در نظر او چیزی هست که وجود دارد و بیش از این وجود نداشت. من آن چیز را نامیدم و بدین وسیله او را متوجه کردم و او تشخیص داد که چنین چیزی در گیتی هست و رابطه‌ای هم با او دارد.

اگر به یاد بیاوریم که دسته‌ای از مردم با توسل به شقاوت، برای بیرون کشیدن یک لغت (یک شماره تلفن، یا یک آدرس و یا یک نام) از دهان کسی چقدر کوشیده‌اند، آن وقت می‌فهمیم که عمل نامیدن تابه چه حد مهم است و نیز متوجه می‌شویم که نامیدن چیزی، انتقال دادن آن چیز است.

چگونه این انتقال صورت می‌پذیرد؟

نخست به وسیله انتقال دادن یک چیز از حالت مستقیم به حالت غیرمستقیم در دنیای دانش آدمی، آگاهی و فرهنگ. همه ما کارهای بسیاری انجام می‌دهیم و مایلیم که آنها را ندیده بگیریم زیرا نمی‌خواهیم نسبت به آنها احساس مسئولیت کنیم. ما این کارها را بی‌هیچ توجهی انجام می‌دهیم، به آنها در سکوت جلوه‌ظاهری می‌بخشیم. بسیاری از کارهایی که می‌کنیم در خاموشی و سکوت است، زیرا نمی‌خواهیم آنها را بنامیم. و با سکوت از آنها گذشتن بدان معناست که ناخودآگاه انجامشان می‌دهیم و پس از آن بر نمی‌گردیم تا نگاهی به آنها بیافکنیم. عمل می‌کنیم بی‌آنکه اعمالمان را بنگریم.

نامیدن هر یک از کارهای ما، نمودن آن کار است، صرفنظر از رابطه‌ای که با انجام‌دهنده‌اش دارد. اگر به کسی بگوییم «این کاری است که تو می‌کنی، متوجه‌اش باش». آن کار با نامیده

شدنش سادگی خود را از دست می‌دهد. به روایتی از سادگی به دور است. زبان اندیشه آنی شخص را انتقال می‌دهد و او را با مسئولیت‌هایش روبرو می‌کند.

ستم و جور بر سیاه‌پوستان تا زمانی که کسی نگوید «به سیاه‌پوستان ستم می‌شود» هیچ است و هیچکس متوجه آن نیست و شاید خود سیاهان نیز از آن بی‌خبر باشند، زیرا هر عمل برای آن که معنایی به خود بگیرد نیازمند واژه‌ای است.

از لحظه‌ای که من به رفتار همسایه‌ام نام می‌دهم، او می‌داند که چه می‌کند، بعلاوه او می‌داند که من متوجه رفتارش هستم و در نتیجه برخوردش بنا من فرق خواهد کرد. او می‌داند که دیگران کردار او را می‌دانند. یا می‌توانند بدانند و کار او از ذهنی بودن خارج می‌شود و عینی می‌شود.

بنابراین، ادبیات از آنجا که به طور اخص نثر است و چیزها را نامگذاری می‌کند، ناقل وقایع مستقیم، منعکس نشده و شاید کور به صحنه انعکاس و عینی بودن است.

به هنگام سخن گفتن من می‌دانم که تغییری راموجب می‌شوم و اگر تغییری در میان نباشد امکان سخن گفتن برایم نیست، مگر آنکه تنها برای حرف زدن، صحبت کنم. اما سخن گفتن برای تغییر دادن و آگاه بودن از این دگرگونی است.

حتماً اشاره زیبا و درخشان استاندال در *Chartreuse de Parme* به یادتان هست. «لاسان سه ورنیا» و «فابریس» احساساتی نسبت به هم دارند که «کنت موسکا» را بسیار دل‌واپس کرده است. او در حالیکه مشغول نگرستن به کالسکه آنها است که دور می‌شود، می‌گوید: «اگر واژه عشق بین‌شان رد و بدل شود، من از دست رفته‌ام». و این بدان معناست که اگر چیزی یک بار بر زبان رانده شود، انجام شده است. و تنها نامیدن کافی است.

نویسنده چه بخواد و چه نخواهد، آدمی است که به عشق و تنفر نام می‌نهد تا بین انسان‌ها همبستگی ایجاد کند. اوست که روابط اجتماعی را می‌نامد، یکی را بیداد و دیگری را داد.

من می‌گویم او چه بخواد و چه نخواهد، تا آنجا که ممکن باشد، به راستی، گزینشش در لب‌نگشودن است. اما خاموشی هنگامی که انسان با دنیای زبان سروکار دارد خود یک واژه است. واژه سکوت رابطه‌اش را با دیگر واژه‌ها معین می‌کند. سکوت نوعی وسیله‌ی پیوند لغات است. و این بدون معنا نمی‌تواند بود. خاموش بودن، خود یعنی سخن گفتن. هرگز در توصیف یک شخص لال نمی‌گوییم که او خاموش است.

بنابراین اگر نویسنده‌ای این را برگزیده است که در موردی ساکت بماند. ما این حق را داریم که از او بپرسیم «چرا شما درباره‌ی این موضوع سخن گفته‌اید و درباره‌ی آن دیگری ساکتید از آنجا که شما سخن می‌گویید تا تغییری را موجب شوید و راه دیگری هم ندارید، چرا می‌خواهید این را دگرگون کنید و نه آن را؟ چرا شما به تغیر تمبر پست بیش از تغییر رفتار، نسبت به یهودیان اهمیت می‌دهید، و یا بالعکس» نویسنده مجبور است که همیشه پاسخگوی این

پرسش‌ها باشد. «چرا می‌خواهید دگرگون کنیدو چرا برای این موضوع بیش از آن یکی اهمیت قائلید؟» و بدین ترتیب، ما می‌توانیم از نویسنده بپرسیم که چرا و از چه می‌خواهد گفتگو کند و آیا واقعاً می‌خواهد لب به سخن بگشاید؟»

اما، به هر حال نویسنده کسی است که زبان را با برگزیدن لغات به شیوه‌ای به کار می‌برد که به نظر گیرنده است. چرا این کار را می‌کند؟ فکر می‌کنم یک نویسنده برای این سخن می‌گوید که دیگران او را بشناسند، به همان معنا که «هگل» از آگاهی انسان در مورد شناخت یکدیگر صحبت می‌کند.

به نظر من، معنای تظاهر زیبایی یک چیز را بدفهمیده‌ایم. این راست است که ارزش‌های زیبایی، همیشه نمایشی را تاحدی می‌نمایانند، اما این موضوع به بیننده بستگی دارد. بولیو Boileau گفت «هیچ چیز شگفت‌آور و زشتی نیست که اگر به وسیله هنر نمایانده شود، مورد پسند قرار نگیرد» این بدان معناست که گر هنرمند یک زخم، یک زشتی و یا یک بیداد را در کار هنری نشان می‌دهد، هدفش جلب کمک مستقیم و بدنی بیننده به آن کس نیست که مثلاً نیازمند کمک و یا پول است و در نتیجه این عقیده به وجود آمده است که نمایش زیبایی، نمایش محض است، نمایشی است بدون هیچ تعهدی. و همین است که نویسنده را به بی‌مسئولیتی می‌کشاند.

بگذارید کوشش کنیم تا بفهمیم که لذت بردن از تظاهر زیبایی چه معنایی دارد. شاید بدین‌وسیله معنی این نمایش نیز برایمان روشن شود. نویسنده می‌خواهد که اثرش شناخته شود، اما نه به عنوان فریادی از وجود حیوانی او، در اثر تماس با دردها، سردرگمی‌ها و ترس‌ها، بلکه در نتیجه یک آفرینش با نقشه. و این، آزاد بودن دوگانه است.

نخست آزاد بودن از نظر آفریدن. با توجه به این تعریف دقیق: که آفریدن یک چیز ساختن چیزیست نو که جرثومه‌اش به تمامی در یک لحظه پیش وجود نداشته است. اکنون ما آن را آفریده‌ایم و این چیز نو با هر پیش‌بینی احتمالی که در یک لحظه پیش‌بینی کرده‌ایم، پیوند دارد.

دوم، آزاد از نظر با نقشه بودن. یعنی کوششی که به وسیله قوانین ویژه خود نظم می‌یابد. در اینجا به دومین معنای آزادی برمی‌خوریم: امکان فعالیت به وسیله نمایش قوانین و نه زیر فشار قوانین. در نتیجه، این شخصیت دوگانه ایجاب می‌کند که نویسنده، پس از تحمل و رنج بسیار برای آفریدن اثری بر طبق نقشه، بخواهد او را به عنوان یک انسان آزاد بشناسیم، زیرا او مؤلف یا آفریننده آفریده‌ای آزاد است.

از دیگر سو، قضاوت خواننده نسبت به یک کتاب و یا یک اثر هنری مبتنی بر حقیقت نیست، بلکه به استناد ارزش است. این رسم است که بانویی که میهمان‌دار است وقتی می‌بیند گفتگو درباره کتابی یا نمایشی خسته کننده شده است به میهمانشان بگوید که این موضوع تنها

به ذوق اشخاص بستگی دارد. به علاوه این مؤدبانه است اگر شما بگویید: «من چنین کتابی را دوست دارم» و یا «دوست ندارم» زیرا روشن است که این دوست داشتن با دوست داشتن مثلاً میگو یا سیب زمینی تفاوت دارد و شما نمی‌گویید: «این کتاب خوب است» یا «این کتاب بد است».

یک دلیل بسیار ساده برای این گریز هست. اگر شما بگویید: «این کتاب خوب است» بدان معناست که: «من کسانی را که فکر می‌کنند این کتاب خوب نیست مقصر می‌دانم» و یا: «من مصرم که همه افراد اجتماعی که بدان تعلق دارم، این کتاب را خوب بیندارند» و همین اصرار است که موجب لغزش دیگران می‌شود. اما پافشاری در مورد هر چیز، همیشه آزادی کسی را که به او اصرار می‌شود ملزم می‌کند. بایستن، توانستن، من به هیچ وجه نمی‌توانم به شخصی که آزاد نیست به هنگام قضاوت در زیبایی، اصرار ورزم: ممکنست که او بنده ذوقش باشد. و من خودم - در همین لحظه، وقتی پافشاری می‌کنم که یک شخص با گفتن «این کتاب خوب است» اظهار نظر قطعی در مورد شایستگی این کتاب کرده است - بلافاصله می‌گویم که من در حضور یک آفریده طبق نقشه هستم و بنابراین نسبت به آزادی من چشم دوخته شده است.

به آزادی من چشم دوخته شده است زیرا از من خواسته شده است که قضاوتی جهانی بکنم: «این خوب است». بنابراین کوششی برای برانگیختن جنبه احساسی و فردی من نشده است. از من بی‌درنگ خواسته شده است که خود را در یک سطح جهانی بگذارم. و با وجود این من به عنوان یک انسان آزاد مخاطب بوده‌ام و این است دید زیبایی.

تخاطب من نه برای خشمگین کردنم از بیدادی بوده است و نه برای سنجش انصافم، بلکه تنها به منظور پابند کردن قضاوتم بوده است، اما قضاوت من باید آزادانه پایبند شود. از گوشت و پوست من نخواسته‌اند تا قضاوت کند بلکه از آنچه به راستی، در آدم انسانی است، از اختیار چنین خواسته‌اند.

پس زیبایی را قضاوت کردن شناخت این است که من با نوعی آزادی روبرو هستم: آزادی کسی که آفریده است. ثانیاً و در همان زمان، شناخت آگاهی‌ای است در مورد موضوعی که با آن برخورد می‌کنم؛ و این از آزادی خود من سرچشمه می‌گیرد. و سرانجام اصراری است بر اینکه مردم دیگر هم با همین شرایط از همین آزادی لذت برند.

بدین ترتیب، می‌بیند که یک کتاب در سطح زیباشناسی، در حقیقت فراخوانی یک آزادی است به وسیله آزادی دیگر. و لذت بردن از زیبایی، کوشش آگاهانه آزادی است برای محتویات آن آزادی.

و تا زمانی که ادبیات تصدیق جاودانی آزادی بشر است، و تا زمانی که در جستجویش برای زیبایی، خواستار آن آزادی است؛ این نادرست است که بگوییم چیزی به نام ادبیات نومیدانه وجود دارد. ادبیات یا خوب است، یا بد. و اگر خوب باشد هرگز نومیدانه نتواند بود. زیرا صرف نظر

از محتوی یک اثر ادبی، خوانندگانش را فرا می‌خواند تا خود را در سطحی قرار دهند که آزادند. و بنابراین می‌تواند آنچه را که نشان داده شده است، در خویشتن دگرگون کنند، حالت‌های روانی و ذهنی و یا بیدادگری‌های اجتماعی را...

تبرستان
www.tabarestan.info

پندر شعر از حمید سعادی

تبرستان
www.tabarestan.info

ور منای ورمخت روشناچی

از اشعار هجایی مانوی ها، کشف شده در تورفان
ترجمه حمید محامدی

www.tabarestan.info

خورشیدِ روشن و ماهِ پر، برازنده
روشنند و برازند، از تنواری آن درخت،
مرغان بامدادان وی شادیا آوازند
و آوازند کیوتران و مرغ چتر گستر و همه گونه [مرغان]
سرایند و آوازند..... دخترکان.
بستایند همگان تنواری آن درخت [را]

دلبر

من آن تنها و سرگردان مردم
بل که نامردم
که دور از خاک و خون خویش می‌زید
بدنبال دل و دلبر
من آن مردم
که نامردم
که می‌میرد
نه مُردن، بلکه می‌کاهد
چراغی واپسین را
روز تا شب می‌رساند.
امیدش آنکه
فردا نه، بل که روز دیگری
لحظه‌ای آنی
فقط یکدم
فقط یک آن
به آغوش و کسان خویش
برگردد
دلِ خود باز یابد:
دلِ و دلبر ببرگیرد.

تبرستان
www.tabarestan.info

حماسه زروان

برای بعلی شرقی شبید

تبرستان

www.tabarestan.info

در لوت این کویر
سه دیلم بر روی تیر و تیغ
و اهریمنان مست است همچنان
و بای کوفتند
و ستارگان در درختای آبی
بر سر گوازی نشینند
گرینند

پس
مهربانند ، خاستند و خوانند :

در نگاه طوفان خواهد شد ،

ابر ، نذر ، آذرخش ، باران

باران

باران

آنگاه زندگی ، سبزی

شادی ، باروری

در حقان بر این کویر شکوفان خواهد بود

دستهایش خزان

زردان بی کرانه جادوانه پروزان .

تبرستان
www.tabarestan.info

در زرقای زرف دشتهای این زمین سبز
تیارگان اهرمیان
زروان بی کرانه را
بندگان خواهند بود
زروان بیکرانه جادوانه پیس وزان *

حمید محامدی
شروئن ۱۹۳۷ - فیلاولیا

* در آئین ایرانیان باستان ، زروان نماد زمان
بی کرانه جهان اوهرمز است . در نزدیکی که میان اوهرمز و
اهرمین در پایان این جهان مادی رومی می دهد ، اهرمین و
نیز رومی او برای همیشه شکست می خورند و از میان می روند .

نورالغول

من نخواهم که از این چشمه شب
پرتوی نور به آغاز برم
من نخواهم که در این رامش سرد
نغمه مهر به آواز برم
من نخواهم که در این بی‌مهری
بس غم و درد به انباز برم
من ترا خواهم که با همه دل
تا به خورشید به پرواز برم

تبرستان
www.tabarestan.info

سه شنبه یازدهم ژوئن ۱۹۹۱

برکلی

فریاد من همه شب است:

فریاد من همه شب است
تاریک و خشمگین و
آرام
گر بتوانیم گیتی همه را
شب با نگارم

دگر

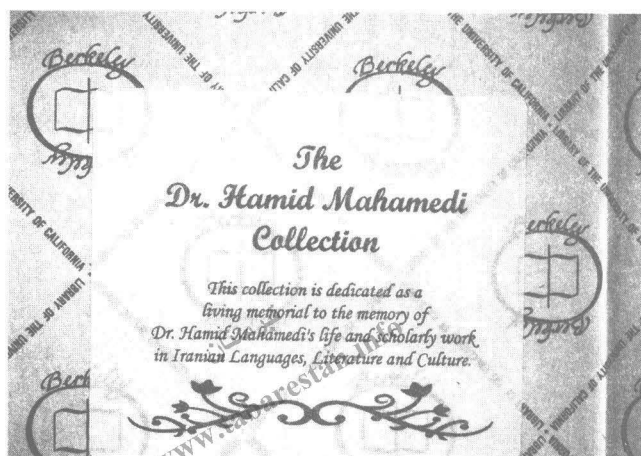
نه آرزویی دارم
و نه فریادی
زیرا به شب گیسوانت
رسیده‌ام
به دوزخ
به بهشت

گیسوانت
هم شب است
و هم دوزخ
و در هر دوزخی
و هر شبی
بهشت،
این بهترین زندگی
پنهان است
فریاد من همه شب است
برای رسیدن
به گیسوانت
این جاودانه زندگی
دوزخی
یا
بهشتی

تبرستان
www.tabarestan.info

عکس‌ها

تبرستان
www.tabarestan.info



نمونه‌ای از برچسب داخل
کتاب‌های اهدایی حمید محامدی
به کتابخانه شهر سن ماتئو



با بزرگ علوی،
در واپسین ایام عمر هر دو

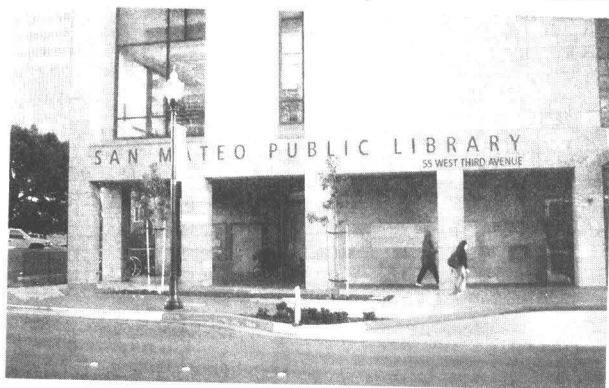


بزرگ علوی و حمید محامدی
در یک همایش



با نادر نادرپور
در خانه یکی از دوستان

حمید محامدی در حال سخن گفتن
در انجمن فرهنگی "سخن"، آمریکا



کتابخانه عمومی شهر
سن مائو، کالیفرنیا



با احمد شاملو، در خانه اوکلند



با همایون کاتوزیان
در خانه اوکلند

*In Celebration of Dr.
Hamid Mahamedi's Life*

www.tabarestan.info

21 July 1935-21 April 2004

UC Berkeley
Barrow's Hall-8th floor
Lipman Room

Sunday, May 16th, 2004

3:00PM

Biography

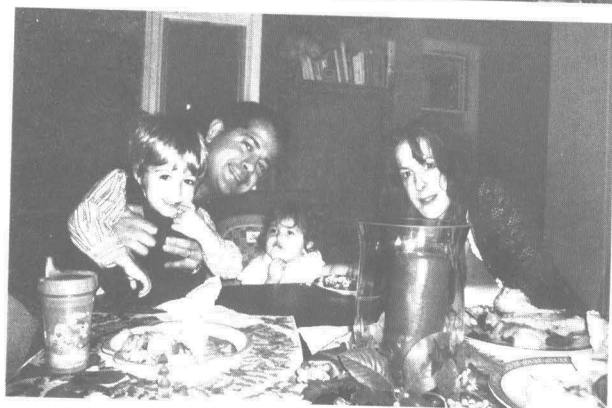
Dr. Hamid Mahamedi, a beloved professor, taught both in the United States and in Iran at world famous universities, including UC Berkeley, UCLA, Columbia University, University of Pennsylvania, and Shiraz and Tehran Universities.



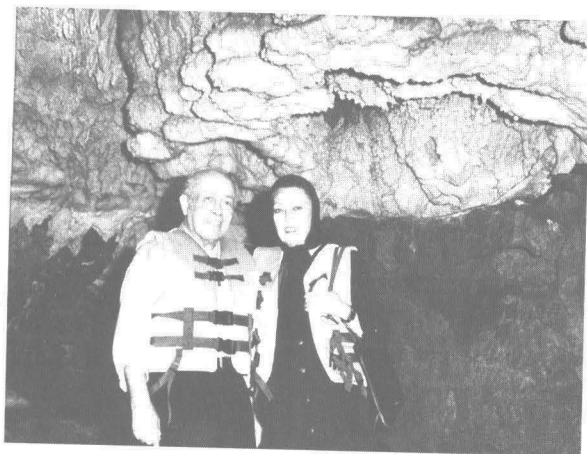
با صادق چوبک
و علی دهباشی،
در منزل چوبک، کالیفرنیا



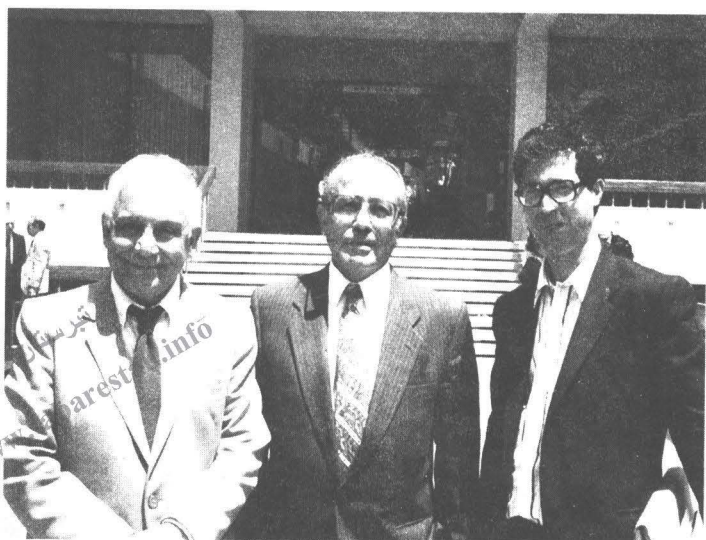
پسرش ژروان،
عروسش کارول،
و داریوش و پریسا نوه هایش



با همسرش هایده معیری،
ورودی غار علیصدر، همدان، ۱۳۸۲

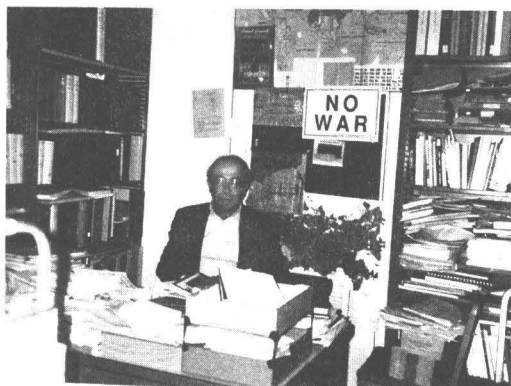


با دکتر منوچهر امیری
و علی دهباشی
در جلو در ورودی
کتابخانه هنر،
دانشگاه برکلی



با دخترش فَرّانه

عکس وسط، راست:
در اتاق کار،
کتابخانه دانشگاه برکلی



با بزرگ علوی
و دکتر امین عالیمرّد،
امریکا

تبرستان
www.tabarestan.info

Fly You To The Sun

The Memorial Volume of
Dr. Hamid Mohamedie

**Ketabe-Roushan
Publishers**



Tehran, Iran
2010

Tehran, P.O. Box : 15855- 559
Tel: 22977983; Fax : 22977909
E-mail: ketaberoushan@hotmail.com

این یادنامه کتابی است ارزنده و آموزنده، در زمینه‌های ایران‌شناسی و زبان فارسی و متون و فرهنگ و تاریخ ایران. "مرثیه نامه" نیست. در واقع، بیشترین مقالات آن که به دست استادان صاحب‌نظر نوشته شده است، متونی است که به درد کلیه دانشجویان کنونی و آینده زبان‌شناسی و ایران‌شناسی و تاریخ ایران خواهد خورد. به بیانی دیگر، اگر دکتر حمید محامدی زنده است این یادنامه راهش را ادامه خواهد داد؛ باز هم شاگرد و دانشجو خواهد داشت.



شمیز: ۸ هزار تومان
گالینگور: ۹ هزار تومان } قیمت

