



## ایران نامه

سال هفدهم، شماره ۲ بهار ۱۳۷۸

## یادنامه احمد تفضلی

با همکاری

فریدون وهمن

- پیشگفتار
- مقاله ها:
- احسان یارشاطر: مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
- فریدون وهمن: در علل ناپایداری آئین مانوی
- شاهرخ مسکوب: "ز مادر همه مرگ را زاده ایم"
- محمود امید سالار: در معنای "دفتر/ نامه پهلوی" در شاهنامه
- مهناز معظمی: دنیای حیوانات در ایران باستان
- ح. برجیان - م. محمدی: سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری
- جلال خالقی مطلق: نظری در باره هویت مادر سیاوش
- شاهرخ مسکوب: ملاحظاتی در باره شاهنامه فردوسی
- رحیم شایگان: منصب "هرگبد" در دوران ساسانی
- تورج دریائی: نگاهی به بدعت گرایي در دوران ساسانی
- گزیده ها:
- احمد تفضلی: اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، "کتیبه داریوش شاه"
- نصراله پورجوادی: "جفای سالیان"
- نقد و بررسی کتاب:
- احسان یارشاطر: تاریخ ادبیات پیش از اسلام (احمد تفضلی)
- محمد حسن فغفوری: کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)

## پیشگفتار

این شماره ویژه **ایران نامه** به یاد شخصیتی ممتاز منتشر می شود که چون ستاره ای فروزان در آسمان علم درخشیدن گرفت، با گذشت سال ها فروزندگی و تابشی بیشتر یافت و هنوز مراحل عظمت علمی خود را تمام نپیموده آماج کینه متعصبان کور دل گردید و به خاطر عشقی که به اختر فروزان فرهنگ دیرینه ایران می ورزید به کام تاریکی رانده شد. دکتر احمد تفضلی، گذشته از شخصیت انسانی و والا و فروتنی و ادب ذاتی اش، در عرصه علم دریای زنده خروشان بود که با هر موج گوهر های گرانبهائی دانش و معرفت بر ساحل تحقیق و پژوهش می ریخت و ارزانی همگان می داشت. چه بسیار کسان از شاگرد و پژوهشگر و دوست و بیگانه که از این گوهرها بهره گرفتند و به برکت تشویق ها و راهنمایی های او به تحقیق و تألیف رو آوردند.

دکتر تفضلی در عالم ایران شناسی شخصیتی یگانه و نادر بود. نه تنها در ایران در رشته خود مانند نداشت بلکه از انگشت شمار استادان برجسته زبان های کهن ایرانی در همه عالم بشمار می آمد. اساتید غربی برای مقالات و کتاب های گرانبهائی او احترام و اعتبار فراوان قائل بودند و اغلب برای یافتن پاسخی صحیح به مشکلات خود مخصوصاً در زمینه زبان پهلوی وی را طرف مشورت قرار می دادند.

در تفضلی دو دنیای تحقیق و پژوهش شرق و غرب در هم جمع بود. از یکسو با تسلطش بر زبان عربی به نحوی گسترده و فراگیر بر همه زمینه های فرهنگ و ادب و زبان ایران بعد از اسلام چیرگی داشت، از دیگر سو در پژوهشگری و تحقیق به شیوه غربیان، و تحقیقات گرانبهائی در زبان های باستانی ایران، استاد مسلم به شمار می آمد. همین او را در میان همکارانش از ایرانی و غربی یگانه و ممتاز می ساخت.

فارسی را شیوا و رسا می نوشت و این شیوه را به استادی در مقالات علمی نیز که معمولاً زبان پیچیده ای دارد به کار می برد. حافظه ای توانا داشت که او را در به یادآوردن جزئیات مسایل علمی یا وقایع دیرینه و یا سخنان افراد و نام کسانی که فقط یکبار ملاقات کرده بود یاری می نمود. فرانسه و انگلیسی و آلمانی را به روانی می خواند و می نوشت. در کنگره های ایران شناسی ستاره ای درخشنده بود، سخنرانی هائی که عرضه می داشت هریک نمونه هائی از بهترین شیوه های تحقیق بود. در چند سازمان پرآوازه بین المللی در زمینه مطالعات ایران شناسی عضویت داشت و همواره مورد مشورت ایشان قرار می گرفت. در سال های اخیر مجامع علمی و دانشگاه های بزرگ و کوچک جهان قدرش را بسیار می شناختند و با اشتیاق تمام او را برای اداره سمیناری و یا تدریس در دوره کوتاهی دعوت می کردند. سفرهایش به چین و ژاپن و آمریکا و فرانسه و کپنهاگ بر همین اساس صورت گرفت. اما حوصله سفر نداشت و مناعت طبعش گرفتاری

های گرفتن گذرنامه و ویزا را بر نمی تافت و اغلب از قبول این دعوت ها عذر می خواست. هم چنین از پذیرفتن دعوت چندین دانشگاه اروپائی و امریکائی برای احراز مقام اسنادی عذر خواست. چه، عاشق ایران و خدمت به کشورش بود و دوری از آن را برای خود جانکاه می دانست.

استاد احمد تفضلی در سال 1316 در اصفهان متولد شد و پس از پایان تحصیلات در دانشکده ادبیات برای تحصیل در رشته ایران شناسی به لندن رفت، مدتی نیز در پاریس با استاد دومناش کار کرد. پس از آن هم بارها در دوره های کوتاه و بلند با اساتید نام آور در آلمان و انگلیس و غیره به تحصیل پرداخت.

پس از استخدام در دانشگاه تهران، هم زمان در بنیاد فرهنگ ایران با دکتر پرویز خانلری همکاری می کرد و اداره شعبه زبان های کهن ایران را به عهده داشت. با همه حجب و افتادگی بزودی نامش به عنوان پژوهنده ای کوشا و آگاه شهره شد و مقالاتش که در مجلات علمی ایران شناسی در غرب و ایران انتشار می یافت خبرگان را متوجه طلوع اختر فروزانی در آسمان ایران شناسی کرد. کتاب ها و مقالات او که از یکصد متجاوز است و فهرست آن در جای دیگر در این مجلد آمده است هریک نمونه های برجسته ای از دقت علمی و احاطه کامل او به زبان و فرهنگ ایران زمین است. کمتر مجلدی از **دانشنامه ایرانیکا** (چاپ امریکا) و **دائرة المعارف بزرگ اسلامی** (چاپ ایران) هست که به مقاله ای علمی از او آراسته نباشد. این مقالات هرکدام نمایانگر عمق اطلاعات و دانش او و وسعت آگاهی هایش به تاریخ و فرهنگ ایران است که جا دارد روزگاری همه آنها در مجموعه ای جداگانه طبع گردد و به یادگار باقی بماند. از همان دوران دبیرستان عاشق جمع آوری کتاب بود. کتابخانه وسیعی که به تدریج در منزلش ایجاد کرده بود بیشتر منابع و مأخذ و انتشارات مربوط به ایران شناسی را در برداشت و او آنها را سخاوتمندانه در اختیار همکاران و شاگردانش قرار می داد.

محضرش گرم و سخنانش پر از لطف و سرشار از لطیفه و داستان بود. طبیعی افتاده داشت، از تجمل و مقام و شهرت فراری بود. تنها اگر پای آبروی کشور و بالا رفتن مقام فرهنگ ایران در میان بود به پذیرفتن شغلی و یا قبول دعوتی برای حضور در مراسمی تن در می داد. قبول عضویتش در فرهنگستان نیز بر همین اصل استوار بود و پس از مدت ها امتناع، سرانجام استدلال دوستانش که بخاطر آبروی فرهنگ ایران این سمت را بپذیرد کارساز شد. اما هیچ گاه حقیقت و صداقت و عدالت را فدای خواسته های صاحبان زور و قدرت نمی کرد. در کمال سربلندی و رشادت روش خود را که بر مبنای عقل علمی استوار بود دنبال می نمود و نظریاتش را می گفت، و چون هیچ گردی بر دامنش نمی نشست واهمه ای از کسی و مقامی و جائی نداشت.

پس از انقلاب که کراوات ها باز شد و ریش ها بر صورت ها روئید او کراوات زدنش مرتب تر شد و هر روز دقت داشت که ریشش را بتراشد. حتی وقتی به ضرورت مجبور شد سالی قبل از مرگ همراه اعضای فرهنگستان به دیدن رهبر جمهوری اسلامی رود شرط آمدنش را این گذاشت که تغییری در سر و وضع خود ندهد، و همان طور نیز در آن جلسه حاضر شد. پس از انقلاب دوست و

همکار دیرینش استاد زریاب خوئی را نیز مانند صدها استاد دیگر خانه نشین ساختند. دکتر تفضلی قدم پیش نهاد و به افتخار و بزرگداشت او جشن نامه ای به نام **یکی قطره باران** منتشر کرد و از تیرتهمت این و آن هراسی به خویش راه نداد.

در شهریور 1375 (سپتامبر 1996) دانشگاه سن پترزبورگ برای بزرگداشت مقام علمی استاد تفضلی به او درجه دکترای افتخاری می داد و من نیز، که سال ها نعمت دوستی با او را داشتم، به لطف برای شرکت در این مراسم دعوت شدم. نخستین بار در تاریخ آن دانشگاه کهنسال بود که چنین دکترائی به استادی شرقی می دادند. روز 22 شهریور دکترا با مراسمی با شکوه به وی تقدیم شد. احترام عمیق و قلبی که به او ابراز می شد چشم گیر بود. در فرودگاه سن پترزبورگ برای آخرین بار از هم جدا شدیم به این آرزو که این بار یکدیگر را زودتر ببینیم. نمی دانستم چه مصیبت بزرگی چهارماه بعد جهان علم را از وجود او خالی خواهد کرد. مرگ حق است و به هر حال دامن همه کس را خواهد گرفت. اما مرگی به این ناگواری و بریده شدن شاخ حیات درخت پرباری که سال های سال می توانست میوه خوشگوار نثار جهان علم کند و بر سر دور و نزدیک سایه مهر بگسترده در دناک و باور نکردنی است. افسوس و صد افسوس که آسمان دانش از چنین اختر فروزانی خالی شد.

\* \* \*

از همان هنگام، از اواسط قرن نوزدهم، که نابسامانی های روز افزون مردم ایران و تاخت و تاز بیگانگان در پهنه سرزمین آنان اندیشه استقلال و آزادی و تثبیت تمامیت ارضی کشور و سربلندی را در اذهان بارور ساخت، ضرورت شناخت و بازسازی و تثبیت هویت ملی نیز جایی خاص پیدا کرد. از رهبران و اندیشمندان جامعه ایران کم نبودند کسانی که آشنائی و آگاهی به تاریخ درخشان و دیرینه ایران را از جمله عوامل اساسی تحکیم همبستگی جمعی ایرانیان و مقدمه رهایی آنان از رخوت و ضعف قرون به شمار می آوردند. اعتقاد ایشان بر این بود که روزگاری سرزمین ایران زادگاه یکی از نخستین و بارورترین تمدن های بشری بوده و در زمینه های گوناگون بر تمدن های همروزگار و همسایه خود تأثیری ماندنی گذاشته است و از همین رو، آگاهی هرچه بیشتر مردم ایران به این واقعیت می تواند آنان را مآلاً به همّت و تلاشی تازه برای خودیابی و بالندگی برانگیزد. از همان زمان و بر پایه همین فرض محققان ایرانی در راهی پای گذاردند که نخست برخی از پژوهشگران اروپایی از قرن هجدهم به بعد گشوده بودند، راه جستجو و کاوش و بهره جویی از شیوه های علمی برای بررسی و شناخت و سنجش آثار و اسناد و گنجینه های مانده از دوران باستانی ایران. گرچه، به ویژه در ده های اخیر، مرزهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی میان کشورها رنگ باخته، آن چنان که در برخی مناطق جهان تأکید بر هویت ملی و موجودیت ویژه تاریخی جای خود را به ضرورت همبستگی های ژرف و چند جانبه بین المللی داده است، اما هنوز گرایش غالب در میان جوامع بشری تلاش برای ممتاز کردن پیوندهای همبستگی ملی و بازیابی و تثبیت هویت تاریخی است. در ایران نیز با همه کوششی که پس از انقلاب اسلامی برای محو کردن جلوه های درخشان و گوناگون تاریخ پیش از اسلام ایران و خوار شمردن ابعاد و دستاوردهای

تمدن باستانی ایرانیان صورت گرفت، به نظر می‌رسد که افتخار به هویت ایرانی در معنای گسترده و جامع آن، و میل به آشنایی با ریشه‌های تاریخی این هویت در میان ایرانیان، شاید به قوتی بیشتر از گذشته، باقی است. و نیز این اعتقاد که از زبان فارسی، که مهم‌ترین عنصر هویت ایرانی است، گرفته تا آئین و رسوم زندگی و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی و دینی و چگونگی دگرگونی در ارتباط میان دین و دولت، ریشه‌ها و سرچشمه‌ها را می‌توان در تاریخ ایران باستان یافت.

برای نمونه، درجهان کمتر ملّتی مانند ایرانیان می‌توان یافت، چنین کهن و سالمند، که دارای گنجینه‌ای به این عظمت از تفکرات و استدرکات دینی باشد. افزون بر این، از هزاره‌های دور قبل از میلاد تا امروز، ایران دین‌های گوناگون با تعالیمی درخشان به تمدن جهان عرضه کرده، افکار دینی اش بر کیش‌ها و مذاهب دیگر نفوذ گذارده، و با این حال همواره پذیرای ادیان تازه و تفکرات نوین مذهبی و یا عرفانی بوده است بی‌آنکه تغییر اساسی در ساختار فکری و نیایشی کهن خود دهد. در این زمینه سیاست مدارا و تساهل شاهان هخامنشی در برابر مردمان و ادیان کشورهای گشوده شده مشهور تر از آن است که نیازمند شرح و بسط باشد. اشتیاق ایرانیان در حفظ مبانی فرهنگی خویش در زمینه زبان نیز مشهود است. زبان فارسی نواده خلف همان زبان فارسی باستان است که از آن خطوطی میخی بر سنگ نبشته‌های هخامنشی در دست داریم، اگر این اشتیاق و پایداری نبود زبان ما می‌بایست حال یا یونانی می‌بود، یا عربی و یا ترکی.

برخلاف مصر کهن، در ایران دین و یا اعتقاد مذهبی واحدی رواج نداشت. با نفوذ تمدن یونانی نیایش مزدا و مهر و آناهیتا، و یا پرستش اجداد اساس اعتقاد دینی ایرانیان در آن زمان طولانی گردید. به اینها باید آگاهی مردم از دین زردشتی و احترام به آتش و کوشش مغان زردشتی را برای احیاء آن دین افزود.

اگرچه دوره ساسانیان را دوره نفوذ و گسترش دین زردشتی می‌دانند اما اسناد و مدارکی که از آن زمان به دست آمده حاکی از این است که این اعتقادات از بین نرفت و سواي آن بسیاری از ایرانیان با طبعی جوینده رو به مرام‌های دلخواه خود آوردند و به دینی که حکومت رسمی بر آنان تحمیل می‌کرد سرخم نکردند. درمتنی دینی به نام **اردای ویران‌نامه** آمده است که روح "ویراز" مؤبد زردشتی به آن جهان فرستاده می‌شود تا خبر آورد که از این همه مذاهب و دین‌ها و باورها و کیش‌ها و مراسم که در میان مردم روزگار رایج است کدام درست است و کدام خطا. آیا تهیه چنین متنی بدین خاطر نبوده تا دستاویزی الهی برای سرکوبی دگراندیشان به دست مؤبدان، از جمله کرتیر، دهد که کشتار و از بین بردن بدعت‌گزاران را از افتخارات خود می‌دانست؟. نامه اعمال شهیدان مسیحی ایرانی نیز گفتگو از سرکوبی و کشتار آنان به دست دولت زردشتی مسلک می‌کند، و ماجرای اسفناک مانویان و مزدکیان نشان از سرکوبی جوشش‌ها و جنبش‌ها و تکاپوهای روشنفکری از زمان‌های باستانی دارد.

ازسوی دیگر، دین زردشتی برخی از این اعتقادات و باورها و رسوم کهن گونه گون را به صورت های مختلف پذیرفت، درخود پرورش داد و آن را به نسل های بعد منتقل ساخت. برخی از این باورها و آداب نه اسلامی است و نه زردشتی و نه تعلّق به دین هخامنشیان دارد بلکه از هزاره های کشف نشده پیش از میلاد برجای مانده است. نوروز و مراسم گوناگون آن را ایرانیان، علی رغم تلاش مستمر اسلام گرایان متعصب، با شکوه و شادی تمام در طول قرن ها حفظ کرده اند و برآن پا فشرده اند. بخشی از افسانه های پهلوانی ها و داستان شجاعت ها و رزم آوری های رستم را از افسانه های خدای یونانی هرکول وام گرفتند و در زمان سلوکیان هرکول را همراه با دیگر اصنام و الهه های یونانی به عنوان خدا می پرستیدند و مجسمه او را با هیکل تنومندش در بیستون برپا کردند.

داریوش در کتیبه بیستون به تقلید سومریان و بابلیان و مصریان سلطنت خود را موهبت و لطف اهورامزدا می داند و می گوید کشورهایی که مطیع کرده همه را اهورامزدا به او داده است. این اعتقاد در زمان اشکانیان نیز برجای ماند و در دوره ساسانیان به یکی شدنی دولت و دین انجامید و ایشان رسماً خود را باگا، خدایگان نامیدند، روشی که خلفای عباسی به تقلید از ایشان پیش گرفتند، حکومت الهی برپا کردند و با این دستاویز دست به کشتار زندیقان و دگراندیشان و بی دینان گشودند. این سنت کمابیش در بین سلسله های کوچک و بزرگی که در گوشه و کنار ایران برپا می شد باقی ماند. شاه اسمعیل صفوی سیزده قرن بعد از بنیادگذار سلسله ساسانی نسب خود را به امام اول شیعیان و همسرش دختر پیغمبر رساند و با بسط مذهب شیعه در ایران سنی به یاری خشونت و با کشتار مخالفان خود را صاحب زمان نامید. با استقرار ولایت فقیه و آمیختن دین و حکومت سیطره دین بر حکومت در ایران به مرحله ای تازه و کم سابقه رسید.

تصور نباید کرد که دستاوردهای فکری مردم ایران در دوران باستان فقط محدود در حوزه دین بوده است. در زمینه های دیگری چون فلسفه، منطق، ادبیات، هنر، موسیقی، معماری، صنایع دستی نیز ایرانیان در گسترش تمدن و فرهنگ این منطقه از جهان نقشی عمده و ماندنی داشتند. از ادبیات زمان ساسانی جز برخی نوشته های دینی که آن هم سه قرن پس از حمله اعراب بر روی کاغذ آورده شده چیزی در دست نداریم. اما برخی داستان ها و روایات گویای رواج ادبیات و شعر از روزگار پارتیان به بعد بوده است. هنر ساسانی را آنچه به مقدار کم در کاوش های باستان شناسی بدست آمده در برخی موزه ها می بینیم، اما می توان پنداشت که بسیاری دیگر از دستاوردها و شاهکارهای هنرمندان ایرانی یا هنوز زیر خاک است و یا در گذشت ایام از میان رفته. فرهنگ و تمدن ایران نه تنها پس از یورش تازیان و غلبه اسلام دوباره پویش خود را آغاز کرد بلکه بر فرهنگ و ادبیات ملت های همسایه تأثیر فراوان گذارد. از جمله می توان عرفان ایرانی را، که شالوده اش اعتقادات زردشتی و بودائی و مسیحی و اسلامی است، با نفوذی که در شرق و غرب عالم گذارده از بزرگ ترین دستاوردهای فکری ایرانیان بشمار آورد.

پژوهشی اساسی در همه این زمینه ها نیاز به مطالعه فرهنگ و تمدن و زبان و دین ایران باستان، و ایران پس از اسلام دارد. اینجاست که ارزش کوشش های گرانقدر احمد تفضلی و

همکاران او چه ایرانی و چه غیر ایرانی- برای روشن ساختن زوایای تاریخ و فرهنگ ایران در دوره های باستانی روشن می شود؛ کوشش هایی که از دو قرن پیش در اروپا به پایمردی زبان شناسان و پژوهشگران از ملیت های مختلف آغاز شد و هر روز دامنه ای وسیع تر می یابد.

آنچه در این یادنامه دوستان و همکاران دکتر احمد تفضلی برای بزرگداشت نام او و قدردانی از خدمات به یادگار ماندنیش به فرهنگ ایران گرد آورده اند تنها نمونه ای از دامنه گسترده این پژوهش ها است.

در این یادنامه، مقاله استاد احسان یارشاطر مروری گذرا بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام و فراز و نشیب های دین و فرهنگ ایران است. در این نوشته خصوصیات عمده سه سلسله بزرگ پادشاهی در هزاره پیش از اسلام و تأثیر تمدن ها و فرهنگ های همسایه مخصوصاً یونان بر تمدن و دین ایرانیان مورد بررسی قرار گرفته و بر ناکامی تمدن دیرپا و پویای یونانی در دگرگون ساختن فرهنگ ایرانی به تفصیل اشاره شده.

برخی از نوشته ها و یادداشت ها به بررسی دین و جامعه زردشتی اختصاص یافته است. سرگذشت مختصر مانی و دین او، برخی از باورها و اعتقاداتش، گسترش جهانی مانویت، و نیز آنچه موجب مرگ و نابودی تدریجی آن دین شد اساس مقاله فریدون وهمن را تشکیل می دهد. به اعتقاد نگارنده این دین به دست کسانی چون موبد بزرگ زردشتی، کرتیر، در فضائی تعصب آلوده و پرستیز نابود نشد، بلکه در ترکستان چین، پس از گذشتن از دوره های درخشان، به پایان آرام و تدریجی خود رسید. مهناز معظمی به موضوع دیگری در زمان زردشت یعنی حیوانات و مقام آن ها در ایران باستان توجه دارد، به چگونگی تقسیم حیوانات به دو گروه اهورائی و اهریمنی می پردازد و رابطه انسان و حیوان در دوران باستان را بر می رسد. رحیم شایگان در نوشته خود «منصب "هرگید" در دوره ساسانی»، معنای این مقام و نقش دارنده آن را از جمله در منابع قبلی مانوی جستجو می کند و القاب مشابه آن را نام می برد. تورج دریائی نگاهی به بدعتگرایی در دوره ساسانی دارد و نشان می دهد که برخلاف ادعایش کرتیر هرگز موفق به از بین بردن کیش ها و آئین ها و مذاهب دیگر نشد.

برای دانستن داستان کرتیر و فعالیت های بنیادگرایانه این موبد مشهور باید به مقاله زنده یاد احمد تفضلی که در بخش گزیده ها آمده و قبلاً در جشن نامه استاد زیاب خوئی چاپ شده مراجعه کرد. استاد تفضلی چهار کتیبه کرتیر و محتوای آن ها را بررسی می کند و به روابط او با شش پادشاه ساسانی که در دربارشان صاحب مقامی والا بود و نیز به ادعای معراج کرتیر به عالم بالا می پردازد.

**شاهنامه** فردوسی بزرگ ترین سند ملی و رشته ارتباط ما با ایران پیش از اسلام است و عجیبی نیست که اگر کند و کاو و پژوهش بر معانی برخی از لغات شاهنامه و یا بحث و گفتگو بر تعبیرات و اصطلاحات آن اساس تحقیق چند تن از همکاران این شماره قرار گرفته باشد. شاهرخ مسکوب

با نقل بی‌تی از فردوسی به بحث مرگ از نظر او می‌پردازد که همه را اسیر پنجه قدرت خود دارد. از این بر شده تیز پر اژدها/ به مردی و دانش که آمد رها؟ سپس این سؤال را مطرح می‌کند که اگر انسان بنده مرگ است پس آزادی و آزادی کجاست، و اراده و خواست وی چه نقشی در زندگانی اش دارد؟ آیا آنطور که مولانا می‌پنداشته عدم سرچشمه وجود و زندگی است؟ نویسنده "نام بلند" را موجب سرفرازی انسان و چیرگی وی بر مرگ می‌داند، نامی که به یادگار می‌ماند و با گذشت ایام زنگار فراموشی به خود نمی‌گیرد.

بررسی جلال خالقی مطلق معطوف به شناختن هویت مادر سیاوش است. در سراسر داستان سیاوش و ماجراهای او با نامادریش، فردوسی از مادر سیاوش، گرسیوز، نامی به میان نمی‌آورد. نویسنده با مراجعه به مآخذ عربی این نکته را مطرح می‌کند که شاید دراصل کهن تر داستان، گرسیوز و سودابه یک نفر بوده اند، منتهی در روایات بعدی چون عشق بین مادر و پسر ناپسند بوده به گرسیوز نام دیگری داده و او را به صورت سودابه، نامادری سیاوش، جلوه گر ساخته اند.

مقاله محمود امید سالار در باره معنای کلمه پهلوی و پهلوانی در زبان فردوسی است. به اعتقاد نویسنده منظور از پهلوی یا پهلوانی زبان فارسی میانه نیست بلکه فارسی کهنی است به خط و املا فارسی امروزی که برخی از مطالب ادبی پس از حمله اعراب به آن زبان نوشته می‌شده است، زبانی که از آن به فهلوی و فهلوانی نیز یاد می‌کنند. حبیب برجیان و مریم محمدی کردخیلی بن مایه‌ها و پیرایه‌های داستان سلم و تور و ایرج را در **شاهنامه** مورد بررسی قرار می‌دهند. آنان بر پایه منابع گوناگون نهادهای داستان از جمله ازدواج سه برادر با سه خواهر، خوی برادران و آزمودن ایشان، تقسیم جهان بین آنان، و سرانجام نهاد برادرکشی را که به کشتن ایرج کوچک‌ترین فرزند می‌انجامد برمی‌رسند و به احتمال بودن ریشه سکائی و یا هند و اروپائی آن اشاره می‌کنند.

در بخش گزیده‌ها منتخباتی از کتاب پر ارزش زنده یاد تفضلی، **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام** نقل گردیده است که از زمان هخامنشیان با شرحی در باره کتیبه داریوش آغاز می‌گردد و سپس با **اوستا**، یشت‌ها، ادبیات پهلوی و ادبیات مانوی ادامه می‌یابد. از بخش اندرنامه‌ها و شعر آن کتاب نیز نمونه‌هایی برای روشن ساختن محتوا و مضمون آن‌ها ارائه گردیده است.

دو مقاله در همین بخش گزیده‌ها یادآور تخصص دیگر شادروان تفضلی یعنی ریشه‌شناسی واژه هاست. طبعاً چنین مجموعه‌ای نمی‌تواند از فهرست آثار و تألیفات استاد تفضلی خالی باشد. بانگاهی به این فهرست خوانندگان می‌توانند به آسانی به وسعت زمینه‌های پژوهشی وی آگاهی یابند.

دوبادنامه دیگر که یکی در ایران و دیگری در آمریکا در دست انتشار است نیز به زودی نثار یاد آن بزرگمرد جهان دانش ایران خواهد شد.



## مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام

احسان یارشاطر

احمد تفضلی، که یادش به خیر باد، دانش و دلیری را با وارستگی جمع داشت. موضوع تخصص او زبان های میانه غربی ایران، به خصوص پهلوی و پارسی، و همچنین محتوای آثار این زبان ها بود. بنابراین نه تنها به پژوهش در مباحث زبان شناسی این آثار می پرداخت، بلکه مسائل کیش زردشتی و ادبیات پیش از اسلام ایران، و نیز صورت فارسی آنها مثل **شاهنامه** و **ویس و رامین**، و هم چنین محیط فرهنگی و سیاسی و اجتماعی این آثار موضوع پژوهش او قرار داشت. مشکل تعدادی از مفردات و لغات زبان پهلوی به کوشش او گشوده شد و قرائت برخی عبارات دشوار یا نامفهوم متون پهلوی به همت او روشن گردید. روایات مربوط به زندگی زردشت را به فارسی درآورد (با همکاری ژاله آموزگار). دستوری برای زبان پهلوی درخور نیاز دانشجویان نگاشت. تاریخ ادبیات پیش از اسلام ایران را به تفصیل کافی، بخصوص در آنچه مربوط به زبان پهلوی و پارسی است، تدوین کرد؛ و این آخرین کتاب او بود که به طبع رسید. کتاب دیگری شامل سخنرانی های او در دانشگاه هاروارد در باره «طبقات ایران در دوره ساسانی» زیر چاپ است. اما اینها همه کتاب های او نیست. دایره تحقیقاتش گسترده تر بود. مقالات متعدد او همه حاکی از پژوهش های تازه و نکته های تازه یاب است.

به نوشتن "کلیات"، جز آنچه برای دانشجویان ضرورتی داشت، علاقه مند نبود. هرگز مانند برخی دانشمندان عرب ستیز و ایران پرست به کشف های محیرالعقول و دعوی های خردسوز و جگرنواز پرداخت و مدعی دریافت های انقلابی نشد و ساده اندیشی و بی خبری پژوهندگان و دانشمندان غربی را (که آگاهی ما از ایران باستان و تاریخ و فرهنگش عمده مدیون آنهاست) به اثبات نرسانید، ولی درعوض دانشمندان به قول او استناد می کردند و در میان همکارانش شهرت جهانی یافت. مقالات او در **دانشنامه ایرانیکا** از بهترین مقالات شمرده می شود و مقالات معدودش در **دایرة المعارف بزرگ اسلامی** استادانه است. آشنائی او با ادبیات و نوشته های سده های نخستین اسلام از یکسو، و تبخّرش در ادبیات پیش از اسلام از سوی دیگر، او را ممتاز می کرد و مناسب ترین فرد برای تحقیق درباره مباحث مشترک ایران زردشتی و ایران اسلامی قرار می داد.

امید داشتم نوشته ای در خور منزلت علمی همکار و دوست دیرینم فراهم کنم، ولی با مشغله های متراکم و عاجل که در پیش داشتم امیدی بی ثمر بود. دوست ارجمندم هرمز حکمت مرا از

تنگنا رهناید و ترجمه ملخصی از مقدمه نگارنده را بر جلد سوم « تاریخ ایران کمبریج » که تاریخ هزارساله ایران را از پایان دولت هخامنشی تا زوال دولت ساسانی در بر می گیرد و نظری است کلی بر برخی مسائل تاریخ ایران پیش از اسلام، به قلم شیوای خود به رشته تحریر کشید و مرا وامدار التفات خود ساخت.

این مختصر را به عنوان دیباچه به یاد دوست ارجمند درگذشته ام در آغاز ترجمه آوردم. نیز چند سطر در پیامد برافتادن ساسانیان و رستاخیز فرهنگی ایرانیان پس از آن به پایان مقاله افزودم، هرچند می دانم که این همه درخور پایگاه او نیست.

تفصیل آنچه در اینجاست را، با ذکر منابع، در اصل کتاب که به زبان انگلیسی است می توان یافت.

\*\*\*

ایران در هزاره پیش از حمله تازیان، در سال 651م، شاهد برآمدن و فروپاشی سه سلسله نیرومند سلوکیان، پارتیان و ساسانیان و نیز تأسیس دولت هایی درخاور کشور، از جمله پادشاهی یونانی-باختری و شهریار کوشانیان بود. در همین هزاره در زمینه مذهب نیز گرایش های عرفانی (گنوسی) در غرب ایران و میانرودان بالا گرفت و به پیدایش و گسترش آئین مانوی انجامید. نیز کیش زردشتی به صورت مذهبی رسمی و مقتدر در شهریار ساسانی استوار شد. زایش و سرکوبی جنبش مساوات طلب مزدک در اواخر دوره ساسانی به این هزاره متعلق است. نیز در همین دوران یونان گرایی در ایران به اوج و سپس به حلیض خود رسید، هنر ویژه ایرانی تأثیری گسترده یافت؛ نواحی عمده کشور هریک صاحب خط و زبانی محلی شدند و سرانجام نظام های دیوانی و قضایی ای شکل گرفت که پس از فروپاشی شهریار ساسانی در شیوه خلافت عباسیان و حکومت های تابع آن در شرق عالم اسلام بسیار مؤثر شد.

حکومت سلوکیان بر نیمه غربی سرزمین ایران حدود 170 سال و در بخش های شرقی آن نزدیک به 70 سال به درازا کشید. اما سلسله های یونانی که پس از سلوکیان در شرق ایران به قدرت رسیدند و در شهرهایی که به نام اسکندر (اسکندریه) و انتیوخوس (انطاکیه) بنا و یا نامگذاری شده بود مستقر شدند مدت ها پس از افول قدرت سلوکی به پخش و نشر تمدن و فرهنگ یونانی در این نواحی ادامه دادند.

با ضعف و فتوری که سرانجام در ارکان حکومت اشکانیان رخنه کرد شهریار نیرومند آنان به تدریج کارش به ملوک الطوائف کشید و شاهان محلی پدیدار شدند که در رقابت با یکدیگر موجب سستی حکومت و شکست های پی در پی از امپراطوری روم گردیدند. در این اوضاع و احوال بود که نیروی تازه نفس ساسانیان در فارس شهریار تازه ای را بنیاد نهاد که مصمم به احیاء نام و تمامیت و سرافرازی دیرین ایران بود. اردشیر اول بنیانگذار این شهریار، در سال 224م بر خاندان اشکانی چیره شد و ایران را به همت خویش بار دیگر یک پارچه ساخت و در سال های 230 و

238م، به سودای گسترده مرزهای ایران، با حمله بر سرزمین های شرقی امپراطوری روم شماری از شهرهای آن را به تصرف خود درآورد. شاپور اول نیز به سنت پدر، به فرماندهی سپاهیان پرشور و مصمم، فاتح سرزمین های تازه در شرق و غرب ایران شد، رومیان را از سوریه و آسیای صغیر بیرون راند و امپراطور آنان، والرین، را در سال 259م به اسارت گرفت. در دوران شاهنشاهی شاپور، شهریار ساسانی به نهایت قدرت و گستردگی خود رسید. در کتیبه کعبه زردشت در نقش رستم، شاپور قلمرو خود را از آسیای مرکزی و ترکستان چین تا دره سند و آناتولی و قفقاز تا کناره های جنوبی خلیج فارس برمی شمرد.

در حدود چهار سده پس از آغاز شاهنشاهی اردشیر بود که خسرو دوم در یک حمله برق آسای نظامی اورشلیم را تسخیر کرد و فرماندهان خویش را تا دروازه های قسطنطنیه گسیل داشت. اما این پیروزی درخشان نشان قوتی تازه در شهریار نبود، چه شکستی بزرگ در پی آن به دست بیزانس، و به دنبال آن آغاز هرج و مرج و کشمکش های درون مرزی، آشکار کرد که عصر پویایی ساسانیان به سر رسیده و فرّ و شکوه دوران پادشاهی خسرو پرویز آرامش پیش از طوفانی بیش نبوده است. پیدایش مدعیان گوناگون تاج و تخت خود از ضعف درونی حکومتی راه گم کرده و بی هدف حکایت می کرد. به این ترتیب، در دورانی که یادآور فروپاشی حکومت اشکانیان بود شهریار ساسانی در برابر هجوم سپاهی کوچک اما ملهم و مصمم از تازیان محکوم به شکست شد. این گونه بود که نظام جدید اسلامی نه تنها بر ایران بلکه بر جوامعی که در شام و میانرودان و آسیای مرکزی پویایی و نیروی خود را از کف داده بودند چیره شد.

### آثار فرهنگ و تمدن یونان در ایران

در زمانی کم تر از ده سال اسکندر و سپاهیانش شهریار هخامنشی را از پای درآوردند و نظام دیوانی آن را که دو سده قلمروی پهناور را با ملل گوناگون آن اداره می کرد در هم کوبیدند. به آتش کشیدن کاخ های سلطنتی در تخت جمشید نقطه پایان یک دوره و آغاز دوره ای دیگر از تاریخ ایران بود. از احساس خشم و سرخوردگی ایرانیانی که با فرو ریختن ستون های بلند اقتدار دولت هخامنشی از اوج فرمان روایی بر جهان به مرتبه فرمانبرداری از یک نیروی خارجی فرو افتادند سندی بر جای مانده است. به این گمان باید اکتفا کرد که هزیمت سپاهیان ایران، فرو ریختن کاخ های شاهنشاهی و حضور فرمانروایان یونانی آتشی از اندوه و اضطراب در جان مردم ایران برافروخت. تنها در ادبیات زردشتی است که می توان نشانه هایی کمرنگ از آزدگی مردمان و خشم روحانیان را مشاهده کرد. در این نوشته ها از اسکندر "ملعون" یاد شده است که ویرانگر آتشکده ها، سوزاننده کتب مقدس و کُشنده مغان بود. نوشته های تبلیغاتی اوایل دوره ساسانی وضع آشفته اوخردوران اشکانی و ظهور ملوک الطوائف را از نتایج فاسدحمله اسکندر می شمارد و از او به عنوان برباد دهنده وحدت و قدرت ایران و سرچشمه بسیاری دیگر از آسیب هایی که به ایران رسید یاد می کند.

یونانیان، این فرمانروایان تازه، گرچه از رهگذر جنگ های ایران و یونان، و مراوده های بازرگانی بین دو کشور چندان بین ایرانیان ناشناخته نبودند، اما نژاد و کیشی دیگر داشتند، به زبانی سوازی زبان های ایرانی سخن می گفتند و با حکومت و شیوه های سیاسی متفاوتی آشنا بودند. اما برخلاف مهاجمان صحراگردی که از شمال خاوری بر ایران می تاختند، یونانیان فرهنگی درخشان داشتند و بسیاری از پیشرفت ها و دستاوردهای آنان، نه تنها در عرصه سیاست و حکومت، بلکه در زمینه های نظامی، هنری، و معماری می توانست مایه غبطه هر ایرانی منصفی قرار گیرد. بی دلیل نیست که تمدن و فرهنگ یونانی، از آغاز حکومت سلوکیان تا پایان کار اشکانیان، و در مواردی حتی پس از این دوران، آثاری گسترده در ایران از خود برجای گذاشت. اما این آثار با آنچه حضور تمدن یونانی در شام و آسیای صغیر و مصر موجب شد متفاوت بود زیرا تمدن یونانی در این کشورها ریشه دواند و ملاط فرهنگی تازه های را فراهم آورد، در حالی که در ایران تنها نقشی کمابیش گذرا از خود بر جای گذاشت. به سخن دیگر، ایران در رویارویی با عناصر فرهنگ و تمدن یونانی هویت اصلی خود را از دست نداد و ویژگی های فرهنگی اش را که بیشتر در بستر ارزش های مذهبی آن تبلور یافته بود رها نکرد. در واقع، دیری نباید که ایرانیان به تدریج از شیوه های غربی دوری گرفتند و به یاری ایرانی گری غرورانگیز ساسانی و کیش انحصارجوی زردشتی به بازسازی و تثبیت هویت خود دست یازیدند.

یکی از پیامدهای حضور و نشر تمدن و ادب یونانی شوق دیوانیان ایرانی و طالبان قدرت و جاه به فراگرفتن زبان یونانی بود. 1. حتی در قرن سوم میلادی، هنگامی که شاپور اول اراده کرد که شرح پیروزی هایش بر رومیان را در کتیبه کعبه زردشت حک کند، به دو زبان پهلوی و پارسی اکتفا نکرد بلکه آوردن متن کتیبه به زبان یونانی را نیز لازم شمرد که خود نشان اعتبار و اهمیت این زبان آن هم چهار سده پس از رانده شدن سلوکیان از ایران بود. مردم کشور باختر (بلخ) نیز خط یونانی را در کتیبه ها و سکه های خود به کار می بردند. 2. کوشانیان نیز، پس از آن که باختر را متصرف شدند، در سنگ نبشته ها و مسکوکات خود زبان باختری و خط یونانی را به کار بردند. تعدادی از این سکه ها و کتیبه ها، از جمله کتیبه معروف سرخ کُتل در افغانستان به زبان بلخی و خط یونانی در کاوش های باستانشناسی اخیر به دست آمده است.

آثار تمدن یونانی را در برخی دیگر از زمینه ها نیز می توان دید. "درهم" و "دینار" به عنوان واحدهای اصلی پول رواج یافت و میزان های اندازه گیری و توزین یونانی مقبول افتاد. واژه یونانی "دانگ" به معنای یک ششم هر واحد رایج گردید و واژه های سیم (نقره) الماس، صدف، و زمرد از واژه های یونانی اقتباس شد. این همه نشان شیفتگی ایرانیان نه تنها به جواهرات یونانی بلکه به دولت شهرهای یونان به عنوان مراکز زندگی اشرافی و هنرهای تزیینی بود.

حتی در زمینه های دینی نیز آثار حضور یونانیان ناچیز نماند. از پنجاب تا آسیای صغیر معابد و تندیس های یونانی در شهرهای گوناگون برپا شد. باید به یاد آورد که پرستش شمایل و پیکرهای

مذهبی را اردشیر دوم هخامنشی رواج داد که به نوشته بروسوس، دانشمند روحانی بابلی آغاز قرن چهارم پیش از میلاد، نخستین کسی بود که معابد شهرهای عمده شهریاری خویش را با پیکره های ناهید، الهه ایرانی (برابر آفرودیت یونانی و ونوس رومی) مزین ساخت. 3 گرچه این بدعت اردشیر ممکن است برای بسیاری از موبدان اصولی زردشتی، که تنها پرستش آتشکده های عریان بی تصویر و تندیس را جایز می شمردند، گران آمده باشد، 4 مردم از شاه سرمشق گرفتند و به تاسی از او برخاستند. بسا که آشنایی ایرانیان ساکن شهرهای بزرگی چون سارد، شوش، و بابل، که همگی کانون های فرهنگ های غیر ایرانی بودند، با تصاویر و تندیس های خدایان بیگانه، چون نانای یا ایشتار، شمش و نابو، که به ترتیب همتایان ناهید، مهر و تیشترا (تیر) به شمار می آمدند رواج شمایل پرستی را آسان کرده باشد. 5

تشبیه رب النوع های یونانی به خدایان ایرانی را نباید پدیده ای یکسره تازه شمرد. کورش پرستش خدایان کشورهای را که گشوده بود گردن می نهاد و این در نظر درباریان و اطرافیان او احتمالاً جزئی از سیاست او در رعایت مذاهب و جلب قلوب به شمار می رفت. اما، یونانی مآبی (هلنیسم) به سنتی که در ایران وجود داشت بُعدی تازه بخشید، به گونه ای که از آن پس برای اشراف و آزادان ایرانی میسر بود که زئوس را همتای اهورا مزدا و آپولون یا هرمس را همتای مهر و آفرودیت را مشابه ناهید و هراکل (هرکول) را همتای بهرام بشمرند. بی دلیل نیست که تصویر چند تن از این خدایان یونانی در سکه های بازمانده از دوران اشکانیان و پادشاهان جنوب غربی و خاور ایران منقوش است.

اما شاید بیشترین اثر تمدن یونانی را بتوان در زمینه های هنری یافت. هنر هخامنشی را شکل تکامل یافته و اوج هنر ملل شرق باستان باید شمرد که هنری است التقاطی که دانسته و سنجیده عناصر هنرهای شرق را به یاری تخیلی ظریف ترکیب کرده و تناسب بخشیده و در هیأتی هم آهنگ و صیقلی تجلی بخشیده و در اشکال عاری از جنبش خود متوقف ساخته و از حرکت بازداشته، چنان که گویی می گوید حد همین است هنرورزی و زیبایی را. این هنر مآلاً متأثر از جهان بینی دولت هخامنشی بود که دنیا را مجموعه ای واحد از اجزاء همگون می دید که پادشاه هخامنشی بر آن حکم می راند. هنر یونان و بن مایه های آن از مقوله ای دیگر بود. به نوشته دانیل اشلومبرژه درست هنگامی که سنتی که برخی از عناصر آن عمر دوهزار و پانصدساله داشت (یعنی هنر هخامنشی)، در تلاش برای دستیابی به غایت کمال، هنر رابه گونه ای تغییرناپذیر تثبیت کرده بود، در کرانه های دریای اژه هنری شکوفا شد که در جستجوی پیشرفت و کمال آرمانی از جنبش و تکاپو باز نمی ایستاد و به خود خرسند نمی شد. 6 تجلی چنین هنری را -که در دیده ایرانیان هنری «مدرن» به شمار می رفت- 7 اینان می توانستند در معابد و نمایشخانه ها و ورزشگاه ها و بناهای حکومتی شهرهای یونانی عیان ببینند. این هنر معرّف بینشی متفاوت بود که زیبایی را در صور گوناگون پیکر انسان می دید و در پویایی و تحرک می جست، در هنری که از تنشی متوازن مایه می گرفت. به یاری نام و قدرت فاتحان یونانی، هنر جدید مقبولیتی گسترده یافت و در نهایت بسیاری از مفاهیم و شیوه های هنری هخامنشیان

را به وادی فراموشی سپرد.

امروز گرچه از هنر یونانی آثار چندانی در ایران برجای نمانده، اما در افغانستان و شمال باختری هند هنوز یادگارهای نفوذ این هنر به چشم می خورد. نشان نفوذ هنر یونانی در ایران را آثاری نباید دانست که یونانیان به دست و ابتکار خود در ایران و افغانستان ساختند- مثلاً بناهایی که در کاوش های اخیر در شمال افغانستان نمایان شده (که از آن جمله است شهر تمام یونانی " آی خانم"). بلکه آن دسته از آثار باید دانست که ایرانیان خود، به ویژه پس از سلوکیان، آفریدند. مانند آثاری که در نسا، پایتخت قدیم اشکانیان، و کوه خواجه در سیستان و حمص (هاترا) در شمال عراق و پالمیر در سوریه به جا مانده است. مثلاً در نسا گرچه معماری به شیوه بومی است همراه با عناصری از معماری هخامنشی، 8 اما تزیینات و ریزه کاری های سفالین بناها از تأثیر گسترده هنر یونانی حکایت دارد. 9 همچنین است در نقاشی های دیواری و تزیینات کوه خواجه و در معبد معروف ناهید یا آرتیمیس در کنگاور و به خصوص در هنر بودائی معروف به هنر قندهار (Gandhara) و در هنر کوشانیان که در همه آنها تأثیر هنر یونانی به درجات متفاوت دیده می شود.

با این همه خطاست اگر داستان نفوذ تمدن یونان را به همین جا به پایان ببریم. چه، نتیجه نهائی غیر از آن است که از این مقدمات ممکن است چشم داشت. زیرا بن مایه هنر ایرانی در پس هنری که از شیوه های یونانی اثر پذیرفته بود هم چنان زنده بود، و هنگامی که بذر احیای هویت اصیل ایرانی نخست در دوران اشکانیان پاشیده شد و سپس در عصر ساسانیان به ثمر رسید یونانی گری از ذهن و اندیشه ایرانی بیرون رفت. به سخن دیگر، آثار نفوذ تمدن یونان در ایران دیر نپایید و این فرهنگ که چند سده بعد الهام بخش تمدن غرب شد در نهایت امر با راه و رسم و زندگی ایرانیان سازگار نیامد. 10 در واقع، بازگشت ایران به هویت اصلی خود چنان پر و پیمان بود که گاه انسان فراموش می کند که ایران دورانی را از سر گذرانده که در آن تمدن یونان و مقدونیه تمدن غالب به شمار می رفت و طبقه گزیده جامعه در اقتباس از آداب و فرهنگ یونانی از هم پیشی می گرفتند.

بدیهی است که واکنش ایرانیان در برابر فرهنگ یونانی یک شبه رخ نداد. متأسفانه، آگاهی های مستند در باره شیوه زندگی ایرانیان در دوران سلوکی در دست نیست. اما با توجه به بی اعتنائی نسبی سلوکیان نسبت به تبلیغ تمدن یا مذهب یونانی در ایران 11 و با عنایت به رویدادهای تاریخی دیگر شاید بتوان این فرض را پذیرفت که در نواحی روستائی و قصبه های ایران شیوه بومی زندگی دور از تأثیر تمدن یونانی هم چنان ادامه داشت.

می توان تصوّر کرد که در دوران سلوکیان، بسیاری از ایرانیان، هرچند مزه شکست را آزموده بودند نومید نماندند و همچنان در آرزوی پیدایش منجی و رهاننده ای که بتواند دوران پرافتخار گذشته را بازگرداند روزگار شکست را سپری می کردند. از این رو، درین دوره آثار مربوط به آخرالزمان و علائم

ظهور و فرارسیدن رهننده موعود توسعه یافت. نمونه عمده آن **زند و همن یش** است که چنان که از نامش پیداشت به دوران اوستائی باز می گردد و به روز رستاخیز و پیامبر موعود زردشتی، سوشیانت، می پردازد که فراخواهد رسید، گنه کاران را کیفر خواهد داد و بنیادی نو برای جهان خواهد ریخت. در دیگر نواحی خاور میانه نیز متونی از این دست که به شکوه از تسلط یونانیان می پرداختند و از روز رستاخیز سخن می گفتند نوشته می شد. افزون بر این، در چنین محیطی داستان ها و افسانه هائی در باره قهرمانان محلی یا ملی میان توده مردم شاخ و برگ پیدا می کرد. 12 به این ترتیب، در حالی که اشراف و نخبگان شیفته غرب از شیوه زندگی یونانیان استقبال می کردند، توده های خاموش اما امیدوار ایرانی همچنان به سنت های دیرینه خود وفادار ماندند. خواست ها و گرایش های همین توده ها بود که اشکانیان از آن خود کردند و ساسانیان بر آن جامه تحقق پوشانیدند.

از شواهد عمده پایداری آداب و رسوم دیرینه ایرانی ادامه خط آرامی بود که نه تنها در مسکوکات متأخر اشکانی بلکه در مسکوکات شاهان فارس (Persis) و خوزستان (Elamais) نیز که عملاً استقلال داشتند به کار می رفت و این میراث هخامنشیان بود، چه هخامنشیان که کتیبه ها و سنگ نبشته های خود را به خط میخی می نوشتند در کارهای دیوانی و برای مکاتبات خود از خط و دبیران آرامی استفاده می کردند. دبیران آن چه را به زبان رؤسای آن ها املا می شد به زبان خود، یعنی آرامی، برمی گرداندند و سپس آن را به خط آرامی می نوشتند. هنگامی که نامه به مقصد می رسید دبیر گیرنده آن را به زبان کارفرمای خود، مثلاً مادی یا فارسی باستان یا مصری، بر می گرداند و می خواند. به این ترتیب، تا هنگام حمله اسکندر و فروپاشی دولت هخامنشیان، آرامی به عنوان زبان بین المللی در سراسر شهریارای ایشان رواج یافت. در دوران سلوکی نیز آرامی همچنان زبان مکاتبات و دفتر و دیوان ماند، اما از آنجا که تمرکز ناشی از اقتدار شاهنشاه هخامنشی از میان رفته بود الفبای آرامی مرسوم هخامنشیان در نواحی گوناگون ایران اشکال گوناگون محلی به خود گرفت و خطوط پارسی و سغدی و پهلوی و خوارزمی و جز این ها پدید آمد. 13

تنها در باختر (بلخ)، که در دوره فاصل میان عهد سلوکی و اشکانی شاهان یونانی داشت (سلسله یونانی-باختری)، آرامی جای خود را سرانجام به خط یونانی داد. باید گفت که خط آرامی، با همه برتری که بر خط میخی داشت، برای زبان های ایرانی که از گروه زبان های هند و اروپایی اند مناسب نبود و خط یونانی بر آن برتری داشت. با این همه، نواحی گوناگون ایران همچنان به سنت نوشتاری خویش وفادار ماندند.

هنگامی که مهرداد اول اشکانی بابل را گشود و سلوکیان را از ایران راند، برای اداره سرزمین های تازه ای که گشوده بود و مردمان پیشرفته آن، خود را نیازمند بهره جویی از استعداد و توانایی طبقه دانش آموخته در شهرهای یونانی و یا یونانی ماب نواحی غربی ایران دید. 14 از همین رو، ظاهراً به قصد رفع نگرانی و جلب همکاری عناصر یونانی این جوامع لقب خود را در سکه ها

«دوستدار یونان» یاد کرد. اما، با تثبیت حکومت اشکانیان، به ویژه در دوران پادشاهی مهرداد دوم (191 تا 123 ق.م.)، وابستگی به یونانیان به گونه ای محسوس کاهش یافت. کتیبه ها گاه به آرامی نوشته شد و نماد های تازه ( از قبیل ستاره یا هلال ماه) بر سکه ها پدیدار گردید.

به این ترتیب، از زیر لایه ای از یونانی گری اشکانیان نشانه هایی از وابستگی به کیش و فرهنگ دیرینه بومی پدیدار شد. این وابستگی به ویژه در شاخه گرگانی (هیرکانی) پارت ها، که گودرز مؤسسش بود، 15 ژرفای بیشتری داشت. این پادشاه، که با مهرداد، شاهزاده اشکانی که روم حمایتش می کرد، به ستیز برخاست و بر او چیره شد، چنین بر می آید که گویای احساسات و آرمان های مردم ایران بود. نام این پادشاه، که آشکارا به نکوهش مهرداد، به عنوان دست نشانده روم، پرداخت، همراه با نام برخی از اخلافش در فهرستی از نام پادشاهان اشکانی که طبری و برخی دیگر از مورخان اسلامی نگاشته اند آمده است. همین مورخان از آوردن نام بسیاری از پادشاهان نامدار اشکانی که در آثار مورخان رومی از آن ها نام برده شده یادی نکرده اند. از گودرز و جانشینانش، گیو و بیژن در حماسه ملی ایران نیز به عنوان جنگاوران دلیر و بزرگزاده ای که در دوران نیمه داستانی کیانیان به دفاع از مرزبوم ایران برخاستند یاد شده است. داستان هایی را که در باب دلاوری ها و قهرمانی های این پادشاهان پرداخته شده به یقین بی ارتباط با هواداری آنان از آرمان ها و سنت های ایرانی در برابر برخی از اشکانیان غربگرا نباید دانست. ریشه دشمنی افسانه ای میان رازی و مروزی 16 را، که در شعر قدما از جمله مولوی از آن یاد شده، نیز می توان به اختلاف رأی و بینش میان گودرزی های سنت گرای شرقی از یک سو و خاندان قارن، از شاهزادگان غرب گرای مغرب ایران، از سوی دیگر، نسبت داد.

در تأیید آن چه تا کنون گفته شد باید به رویدادهایی که در حماسه ملی به نام پهلوانانی چون گیو و گودرز و میلاد (که صورتی از مهرداد است) قید شده که در اصل شاهان و شاهزادگان اشکانی اند اشاره کنیم. گرچه هیچ متن یا اثر ادبی از این دوران در شکل اصلی آن در دست نیست اما شواهد همه حاکی از این است که آن چه از اشعار حماسی کیانیان به اشکانیان به ارث رسیده بود در دوران حکومت پارت ها با افزودن داستان های خاندان اشکانی بسط یافت و غنی تر شد و با پوششی از آئین زردشتی به نسل های بعدی و نواحی دیگر رسید و صورت ملی به خود گرفت و اساس حماسه ملی ایرانیان را تشکیل داد. با پیشروی سپاهیان اشکانی و تثبیت حکومت آنان حماسه های غرورآفرین سرزمین های خاوری به دیگر نواحی ایران رسید و هویت و شهرتی ملی یافت. با کمرنگ شدن خاطره پادشاهان ماد و هخامنشی، که از متون زردشتی بیرون مانده بودند، این حماسه ها مظهر و معرف تاریخ ملی ایرانیان شد و پس از دگرگونی هایی که به ضرورت اوضاع و احوال دوران ساسانیان در آن صورت گرفت، در اواخر دوره ساسانی به نام **خدای نامه** تنظیم و تدوین شد. فردوسی شاهنامه خویش را، با تعدیل مایه های زردشتی آن بر پایه همین اثر آفرید و آن را جاوید کرد. 17

داستان های این حماسه ملی، این مهم ترین میراث ادبی ایران پیش از اسلام، گزارش بی تاریخ



اما معتبر احساسات و عواطف ایرانیان و ترجمان راستین جهان بینی و اندیشه ماندگار آنان است.

### جهان بینی سیاسی و فرهنگی ایرانیان

در این بخش، بر پایه فرضیه‌ها و مقدماتی که به آن‌ها اشاره رفت، به بررسی مسایل مربوط به جهان بینی سیاسی و راه و روش دینی و گرایش‌ها و دستاوردهای هنری دوران هزار ساله پیش از هجوم اعراب خواهیم پرداخت. در این زمینه‌ها نیز گریز تدریجی ایرانیان از تأثیر فرهنگ یونانی و بازگشت آنان به سوی سنن و آداب خود کاملاً مشهود است.

سلوکیان، که به قدرت اسلحه بر سرزمین پهناوری دست یافته بودند طبیعتاً به بهره‌جویی از آن پرداختند، بر ساکنانش مالیات بستند و شهرهای یونانی را با افزودن زمین‌های تازه گسترش دادند. حکومت سلوکیان وابسته و متکی به شهروندان یونانی امپراطوری آنان بود که مقامی خاص داشتند و از مزایایی بیشتر از دیگران بهره‌مند بودند. پایه اصلی قدرت و مشروعیت سلوکیان بر رضایت و تأیید اتباع امپراطوری آنان قرار داشت؛ به سخن دیگر «نه نهادی بلکه شخصی و عاطفی» 18 بود. اما با استقرار حکومت اشکانیان نهاد پادشاهی شکلی سنتی به خود گرفت و مشروعیت پادشاه در اثبات همخونی با دودمان پادشاهی هخامنشیان تجلی یافت. 19 از همین رو، پادشاهان اشکانی، همانند همتایان هخامنشی خود، منشاء اقتدار پادشاهی را نه رضایت و حسن نیت شهروندان بلکه موهبت و اراده یزدان می‌شمردند و به تعبیری خود را نماینده او در زمین می‌دانستند. به این ترتیب گرچه در عمل پادشاهان سلوکی و اشکانی هر دو بر قلمرو خویش به ضرب شمشیر تسلط یافتند، هر یک اقتدار و مشروعیت خویش را بر بینش و فلسفه‌ای متفاوت استوار کردند. در ایران، چون در دیگر سرزمین‌های خاور میانه قدرت سیاسی منشائی الهی داشت. خداوند هم پیامبران را مبعوث کرده بود و هم پادشاهان را منصوب و در این میان اراده و رضایت مردمان نقشی ایفا نمی‌کرد. یونان باستان نه جایگاه پیامبران بود و نه زادگاه پادشاهان نامدار. برعکس، در آسیای غربی زندگی اجتماعی و سیاسی مردمان به دست و اراده پیامبران و پادشاهان سامان می‌پذیرفت.

شواهد، به ویژه آثار مورخان دوران باستان، همه‌گواه بر اقتدار بی‌کران شاهنشاهان اشکانی و شأن و منزلتی است که در میان اتباع خویش داشتند. برخی از پادشاهان اشکانی خود را "مزدیسن‌بغ" (خداوندگار مزدپرست) و از نژاد خدایان لقب دادند که با سنن و باورهای ایران آن روز همخوان نبود. با توجه به سکوت مورخان عرب و ایرانی در باره ادعای پادشاهان ایران به دارا بودن تبار الهی، و نیز برپایه کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت، می‌توان پذیرفت که این دعوی تنها در تقلیدی تشریفاتی از پادشاهان سلوکی پدیدار شده بود و نه به نیت اجبار مردمان به پرستش شاه. 20 در واقع چه بسا واژه «بَغ» به معنای خداوندگار و سرور، به قیاس صورت متأخرش «بیگ» به معنی پایه‌ور و صاحب‌مقام، در پایان دوران هخامنشی بار و معنای صرفاً الهی نداشته

است

با این همه، حتی اگر بپذیریم که این گونه القاب القابی تشریفاتی بیش نبوده اند، پادشاهان اشکانی و ساسانی در جایگاهی فراتر از جایگاه افراد عادی قرار داشتند. در جامعه پدرسالار ایرانی اقتدار گسترده بزرگ گروه های پدرتبار معرف منزلت والای نیاکان بود. اقتدار پادشاه نیز، نه تنها در میان طائفه اش، بلکه در نظر مردمی که او را در مقام رفیع پدری می دیدند، ریشه در باوری دیرینه به حقوق و قدرت نامحدود رئیس خانواده داشت؛ باوری که آئین زردشتی نیز آن را مؤکد ساخته بود.<sup>21</sup>

اعتقادی ژرف به تقدس مقام شخص پادشاه و به اقتدار بیکران او از عوامل اساسی سلطه طولانی اشکانیان و ساسانیان علی رغم همه آشوب ها و بحران ها بود. **شاهنامه** را نیز، که در عهد سامانیان، مقارن با دوران خلفای اسلامی سروده شد، باید گواه راستین دیگری بر مقام والا و مقدس پادشاهی در دوران پیش از اسلام ایران دانست.

### طبقات اجتماعی

گرچه نظام طبقاتی ایران در این دوران هرگز همانند نظام طبقاتی هند خشک و نرمش ناپذیر نشد با این همه درنوردیدن مرزهای طبقاتی، به ویژه مرزهای میان مردم عادی و طبقات ممتاز، آسان نبود. «مردمان عادی و اشراف زادگان از حیث تملک اسب و پوشاک و خانه و باغ و زن و خدمه آشکارا با دیگران متفاوت اند و هیچ فردی از مردم عادی نمی تواند در تمتع از مواهب زندگی با اشراف زادگان (آزادان) سهیم شود. ازدواج میان اعضای این دو گروه نیز ممنوع است.»<sup>22</sup>

مردم ایران در دوران باستان، و دستکم از زمان هخامنشیان به بعد، به سه طبقه روحانیان، جنگ آوران یا آزادان و بزرگان تقسیم شده بودند. در دوران ساسانی، همراه با پیچیدگی روابط اقتصادی، و تخصصی شدن روزافزون مشاغل و رشد دیوان، این تقسیم بندی سنتی سه گانه طبقاتی پاسخگوی نیازمندی های تازه نبود. از همین رو، «دبیران»، یعنی منشیان و دیوانیان که ظاهراً بیشتر از طبقه مغان و نیز آزادان (نجبا) بودند بر طبقات پیشین افزوده شد. این طبقه جدید شامل پزشکان و اخترشناسان دربار، خنیاگران و اهل دیگر حرفه های مشابه نیز می شد. بهرام پنجم چنان شیفته خنیاگران دربار بود که مقام آنان را به حد طبقه اشراف رساند.<sup>23</sup> عیاران نیز که حضورشان در جامعه پیش از اسلام ایران تردید ناپذیر است، به اعتبار شهرتی که در جوانمردی و مردانگی و استعدادهاي خاص داشتند احتمالاً در همین طبقه جای می گرفتند.

امور قضایی و اداری به طبقات ممتاز تعلق داشت. به کوشش بزرگ موبدانی چون کرتیر و آذریاد مارسپندان آئین زردشتی آئین رسمی ساسانی شد و روحانیان خود را در نهادهای رسمی

دولتی متشکل کردند و بر کار قضا و آموزش تسلطی انحصاری یافتند و به گونه ای روزافزون به مداخله در امور سیاسی و حکومتی پرداختند. موبد موبدان بر بالاترین مسند قضایی می نشست و عنوانی مشابه عنوان قاضی القضاة دوران اسلامی داشت. 24

طبقه اشراف و نجبا خود به گروه هایی تقسیم می شد. در پایین ترین درجه آزادان، که عنوان عمومی طبقه نجبا (در برابر کارورزان و برزگران) نیز بود، قرار داشتند که دهقانان، یعنی مالکان زمین های زراعی را نیز دربر می گرفتند. گروه «بزرگان» به رؤسای خاندان های بزرگ، فرمانروایان نیمه مختار ایالات و بلند پایگان دستگاه حکومت اختصاص داشت. 25 کتریر از این که به فرمان بهرام دوم به عضویت این گروه در آمده بود مباحثات می کرد. 26 در گروه بالاتر "وسپورگان" یا خواص و نزدیکان شاه، که معمولاً از خویشانش بودند، جای داشتند. بالاترین گروه "شهرداران" بودند که شامل فرمانروایان ایالات بزرگ و رؤسای سلسله های محلی و برخی شاهزادگان نیز می شد. رسم پادشاهان ساسانی این بود که پسران، برادران و یا دیگر شاهزادگان هم تبار را به حکومت ایالات بزرگ بگمارند تا هم امنیت و بقای سلطنت تضمین شود و هم پادشاهان آینده راه و رسم مملکت داری را به تجربه فرا گیرند. خاندان های بزرگ در دربار از امتیازات ویژه بهره مند بودند که از آن جمله بود گذاشتن تاج بر سر شاه یا حمل شمشیر یا جام او. 27 وفاداری آنان به شاه نه تنها با پرداخت خراج سالانه به خزانه دربار، بلکه با گردآوردن سپاه در زمان جنگ و آمادگی برای جانفشانی در کنار شاه به هنگام نیاز، به اثبات می رسید. 28 نمایندگان این خاندان ها عضو شورای پادشاهی نیز بودند. همانگونه که از فهرستی که شاپور اول از بزرگان و نجبای دربار اردشیر بابکان برجای گذاشته بر می آید، در دربار پادشاهان محلی نیز چنین رسومی برقرار بود و نجبا و اشراف محلی در آن عهده دار مقامات بالا بودند. در دوران ساسانیان، و به احتمالی پیش از آن نیز، نام و مقام و مزایای خاندان های نجبا و اشراف در دفتری که "گاهنامگ" نامیده می شد به ثبت می رسید. 29

### دین و دولت

دانسته های ما در باره ساختار نهادهای دینی در دوران اشکانی و یا رابطه میان دین و دولت چندان نیست. از منابع یهودی و مسیحی چنین بر می آید که اشکانیان نیز، چه بسا به سنت دوران هخامنشی، نسبت به کیش های غیرایرانی آسان گیر و بردبار بودند.

هنگامی که نهادهای دینی زردشتیان در دوران ساسانی سامان گرفت و به تدریج رسمیت یافت، کیش زردشتی به قدرت سیاسی دست یافت و در کار اداره شهریاری نقشی عمده ایفا کرد. کشتن مانی به تحریک کتریر در سال 276م خود نشان گسترش چتر حمایت این نهادها بر دولت بود. سرکوبی زنادقه، از جمله پیروان مانی، و نیز آزار و اذیاء پیاپی یهودیان، بودائیان و مسیحیان و نیز بدعت گزارانی چون مزدک، دال بر تلاش نهادهای دینی زردشتی برای حفظ و گسترش نفوذ

خود در میان مردم بود. اما با همه پیوندهای یگانگی و همبستگی بین دیوانیان و دین سالاران، گهگاه بر سر تقسیم قدرت و مزایای آن، تنش در می گرفت و اختلاف رأی پدیدار می شد. گرچه از منابع فارسی و عربی چنین بر می آید که در این دوران رأی موبدان زردشتی که، حضوری همیشگی در دربار داشتند، نا شنیده و ناپذیرفته نمی ماند، اما پیوند میان دین و دولت آن چنان هم که گمان می رود مصون از خدشه و خلل نبود. پادشاهانی بی دریغ ستوده می شدند که چون شاپور دوم، بهرام پنجم و خسرو اول در حمایت از موبدان به سرکوبی بدعت و زدقه می پرداختند و آتشکده ها بنا می کردند. اما پادشاهان پادشاهانی که، در دفاع از منافع دربار یا مردم، در برابر نفوذ و قدرت روز افزون موبدان به مقاومت بر می خاستند، نه ستایش که خرده گیری و خصومت بود. نرسی (399-420م) در راه دستیابی به تخت پادشاهی بارها به تحریک موبد کرتیر با مخالفت روحانیان زردشتی روبرو شده بود. همو بود که آزار مانویان و مسیحیان را ممنوع ساخت. یزدگرد اول نیز به سبب تلاشش برای محدود ساختن نفوذ موبدان و اشراف و رفتار ملایمش با اقلیت های مذهبی، "بزه کار" لقب گرفت. بیشترین تنش بین دربار و روحانیان در دوران قباد رخ داد که حمایتش از جنبش ضد اشرافی و تساوی جوئی مزدکیان به خلع و تبعید وی انجامید.

با همه تنش ها و معارضه های آشکار و نهان، دین و دولت در این دوران کمابیش منافع مشترک و بینشی یکسان داشتند. دولت معمولاً پشتیبان روحانیان زردشتی بود و همانند آنان بدعت و ارتداد را بر نمی تابید و اغلب به تحریک آنان به ایداء و آزار اقلیت های مذهبی از جمله یهودیان، مسیحیان و بودائیان دست می زد و به ویژه زدقه مانویان و مزدکیان را سرکوب می کرد. روحانیان نیز به نوبه خود نهاد حکومت و مزایای اشراف و منشاء الهی شاهنشاهی و ضرورت اطاعت کامل از شاهنشاه را تأیید می کردند. وجه مشترک دیگر هر دو نهاد اعتقاد به یک ایران زردشتی و احساسات ایران خواهی و ضرورت حفظ کشور و دفاع از آن در برابر بیگانگان بود.

### روابط با دیگر جوامع

از هنگام تسخیر بابل به دست مهرداد اول در سال 141 پیش از میلاد تا انقراض شهریارانی ساسانیان، یعنی مدت هشت قرن، ایران به عنوان قدرتی بزرگ عامل ثبات در سرزمینی وسیع بود که از میانرودان تا جیحون و از قفقاز تا خلیج فارس، و گاه فراتر، امتداد داشت. همچنین ایران عاملی اساسی در متمدن ساختن مردم بدوی سرزمین هایی بود که در این دوران بر آن ها تسلط می یافت و یا به قلمرو نفوذش می پیوست. در تلاش برای حراست از قلمرو خود در برابر تهاجم همسایگان، ایران از سوی خاور و باختر با نیروها و حکومت هایی مقتدر اما یکسره متفاوت به مقابله پرداخت. در مرزهای باختری خود، ایران به ترتیب با سلوکیه، روم و بیزانس روبرو شد که دارای حکومت هایی بودند توانمند و پیشرفته و از لحاظ نظامی نیز با ایران پهلو می زدند و یا از آن برتر بودند. در سمت خاوری، تمامیت ارضی ایران آماج تعرض و هجوم مکرر اقوام بیابان گرد بود.

### جبهه باختری

خطر عمده ای که در دوران اشکانی از سوی باختر متوجه ایران بود از سوداها و جاه طلبی های امپراطوری روم در خاور نزدیک ناشی می شد. اما در نبردهای گوناگون، اشکانیان به یاری سوارکاران چابک و پرآوازه خویش به رومیان ثابت کردند که در دفاع از مرز و بوم خویش از روحیه ای رزم جویانه و نیرویی پرتوان و خستگی ناپذ بهره مندند و در عرصه جنگ حریفی شایسته اند. در نبردی در سال 53 پیش از میلاد، سورن، فرمانده سپاه اشکانی، کراسوس فرمانده سپاه روم را دستگیر کرد و کشت و شماری بسیار از سربازان و فرماندهان رومی را به اسارت گرفت. در پی همین نبرد بود که اشکانیان مرزهای باختری ایران را گسترش دادند و به رود فرات رساندند و احترام یهودیان ساکن بابل و برخی از شهرهای بین النهرین و شام را برانگیختند. چندی بعد، باشکست مارک انتونی قیصر روم در ارمنستان جاه طلبی های رومیان در این منطقه ضربه ای دیگر خورد.

ایران اشکانی، برخلاف روم، سودای تهاجم به دیگران را در سر نداشت و از همین رو پس از آن که سلوکیان به شام رانده شدند اشکانیان در پی گسترش قلمرو خود برنیامدند. 30 هنگامی که اوگوستوس، امپراطور روم، کوشید تا به مسالمت با اشکانیان به توافقی برسد با استقبال آنان روبرو شد و صلح بین دو کشور برای سه ربع قرن دوام یافت. تنها در دوران امپراطوری نرون بود که بین این دو قدرت بزرگ بر سر سودای روم به تسلط بر ارمنستان کشمکش هایی صورت گرفت. اما در اواخر دوره اشکانی که نیروی آنان با گذشت زمان به سستی گرائیده بود رومیان توانستند شکست هایی سخت بر آنان وارد کنند، پایتخت باختری آنان، تیسفون، را سه بار به اشغال خود در آوردند و آن را به ویرانی کشند. با این همه اشکانیان سر تسلیم فرود نیاوردند و عقب نشستند. حتی در بحرانی ترین دوران حکومت خود و در آستانه پیروزی اردشیر بابکان، اشکانیان مانع دست اندازی امپراطور کاراکالا به سرزمین خود شدند و سپاهیان رومی را به هزیمت واداشتند. در واقع، اشکانیان سدی در برابر پیشروی رومیان به سوی سرزمین های خاوری ایران بوند و برنامه های آنان را برای تسلط بر قلمرو پیشین سلوکیان نقش بر آب کردند. چنین مقاومت ها و دستاوردهایی نشان از یگانگی و همبستگی قابل ملاحظه جامعه ایرانیان به ویژه در دورانی داشت که شاهنشاهان اشکانی بر تسلط کامل بر نواحی گوناگون قلمرو خود اصرار نمی ورزیدند و در نتیجه فرمانروایان و اشراف قدرت مند تاحدی خودمختار بودند و همین خود اغلب به اختلاف های توان فرسا و کشمکش ها و ستیزهای داخلی هم می انجامید.

پس از استقرار شهریاری ساسانیان، رومیان دریافتند که در همسایگی آنان رهبرانی به قدرت رسیده اند که در بلندپروازی و توانایی از پادشاهان اشکانی گامی پیش ترند. بدون تردید از عواملی که به سقوط اشکانیان انجامید شکست های پی در پی و خوار کننده ای بود که در سده نهایی حکومت آنان به ایران رسید. ساسانیان با تبلیغاتی تند و کوبنده علیه اشکانیان در صد بهره جویی از احساسات جریحه یافته ایرانیان برآمدند و حکومت اشکانی را مجموعه ای از امیر

نشین های حقیر و پراکنده خواندند و امارت آنان را میراث شوم اسکندر مقدونی شمردند که با احیای ایران به عنوان کشوری نیرومند مابین بود. از همین رو، ساسانیان دعوی بازگرداندن شوکت و وحدت ایران را سردادند. پژواک چنین دعوی نه تنها به روشنی در گفته های اردشیر بابکان و شاپور اول بلکه در آنچه مورخان رومی به نقل از این دعوی ها آورده اند نیز به چشم می خورد. باید به یاد داشت که ساسانیان از هخامنشیان، که در آثار داستانی و اساطیری و تاریخی کیش زردشتی جایی نداشتند، یاد نمی کردند، چه جز تاریخی که در آثار زردشتی منعکس بود تاریخی نمی شناختند و با رواج آئین زردشتی در سراسر ایران، که ربات شرق ایران را به همه جا گسترده و روایات محلی را از خاطره ها زدوده بود، هخامنشیان را به یاد نمی آوردند. تنها داریوش را که مغلوب اسکندر مقدونی شده بود به عنوان آخرین پادشاه کیانی به یاد می آوردند و اشکانیان را جانشینان اسکندر می دانستند زیرا در باور آنان، براساس نوشته های زردشتی، نه هخامنشیان بلکه کیانیان معرف و مظهر شکوه گذشته ایران بودند. 31

ساسانیان در آغاز حکومت خویش مرزهای باختری ایران را تثبیت کردند و به پیروزی های چشمگیر علیه رومیان رسیدند، شاپور اول به بین النهرین، شام و آناتولی دست یافت و ساکنان برخی از شهرهای این نواحی را به ایران کوچاند. شرح این پیروزی ها در کتیبه کعبه زردشت شاپور در فارس آمده است. اسارت والرین، امپراتور روم در سال 260م به دست شاپور مایه خشنودی و غرور ایرانیان گشت و از همین رو به فرمان شاپور تصویر امپراتور سرافکنده روم بر صخره های بزرگ، از جمله در نقش رستم، حک شد. 32

با مسیحی شدن کنستانتینوس و اعلام مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری روم در سال 334م، و تجزیه این امپراتوری به دو نیمه باختری و خاوری، عامل تازه ای در روابط ایران و روم پدیدار گردید. روم شرقی یا امپراتوری تازه پای بیزانس در همسایگی ایران مدعی حمایت از ساکنان مسیحی نواحی مرزی خود شد. مسیحیت، به ویژه در سرزمین های حائل میان ایران و امپراتوری بیزانس، معتقدان بسیار داشت. در واقع، بسیاری از کهن ترین جوامع مسیحی در این نواحی ساکن بودند. با تثبیت روزافزون کیش های رسمی زردشتی و مسیحی در سرزمین دو همسایه، آن هم کیش هایی که حقیقت را در انحصار خود می دانستند، و نیز با از میان رفتن برخی از حکومت های حائل، ساسانیان به مسیحیان ایران و کشورهای دست نشانده مرزی اعتماد چندانی نمی کردند و به ویژه هنگام بالا گرفتن کشمکش های مرزی با روم شرقی (بیزانس) به وفاداری سیاسی آنان بدگمان می شدند. از همین رو، نگرانی بیزانس در باره حقوق و آزادی های اتباع مسیحی ایران و نیز سرکوبی زردشتیان مقیم روم شرقی چیزی جز نشان مقاصد سیاسی بیزانس شمرده نمی شد. سوءظن های متقابل اختلافات بین دوطرف و سرکوبی اقلیت های مذهبی را تشدید می کرد. در واقع، از جمله تعهداتی که در پیمان های صلح بین دو طرف گنجانده می شد خودداری از این سرکوبی ها بود. روابط بین ایران و دو امپراتوری روم و بیزانس تنها محدود به جنگ و کشمکش نبود، گرچه در آن روزگار نیز توجه گزارشگران و مورخان بیشتر معطوف به چنین رویدادهایی می شد. در واقع، ایران و بیزانس، که به منافع مشترک و

مقام ویژه خود در آسیای غربی به عنوان دو قدرت بزرگ آگاه بودند، در دوران صلح با یکدیگر روابطی دوستانه، گرچه رسمی و محتاطانه، داشتند و به داد و ستد و بازرگانی و تبادل سفرا می پرداختند و به اتفاق دربندهایی را که در قفقاز سدی در برابر اقوام مهاجم بود اداره می کردند.

### جبهه خاوری

چگونگی روابط ایران در این دوره با همسایگان خاوری در حالی که از ابهام قرار دارد، چه مردم این سامان، برخلاف مردم نواحی باختر ایران چون رومیان و یونانیان و سربانیان مسیحی و ارمنیان آثار مکتوب قابل ملاحظه ای از خود برجای نگذاشته اند. افزون بر این، هجوم پی در پی مردمان صحرا نورد خاوری به ایران و یا رویدادها و تحولاتی که در آن سوی مرزهای خاوری ایران رخ می داد تنها هنگامی توجه نویسندگان و مورخان غربی را به خود جلب می کرد که می توانست بر زندگی و جریان امور در غرب تأثیری محسوس داشته باشد. حتی پیدایش شهریار اشکانی در خراسان نیز از دید مورخان رومی، که تنها سال ها بعد به آن اشاره ای گذرا کردند، پنهان ماند. 33 اما، به این واقعیت به کرات در آثار آنان اشاره شده که به سبب رویدادهای ناگهانی و مخاطره آمیز در مرزهای خاوری کشور، شاهنشاه ایران گاه ناچار می شد که در جبهه های باختری از محاصره شهری دست بکشد، از پیروزی مسلم در نبردی چشم ببوشد و یا به صلحی ناخواسته با حریف تن در دهد. به عنوان نمونه، مهرداد اول در آستانه پیروزی در جبهه های جنگ در سال های 148 و 141 پیش از میلاد ناچار شد برای مقابله با مهاجمان بیابان گرد سپاهیان خویش را به سوی مرزهای خاوری ایران گسیل دارد. فرهاد دوم و اردوان دوم هر دو جان خویش را در چنین مقابله هایی با سکاها از دست دادند. شاپور دوم نیز برای عقب راندن هون ها ناگزیر به ترک جبهه جنگ در مرزهای باختری شد. پیروز و قباد با هفتالیان درافتادند و هرمز چهارم با مهاجمان ترک در خاور به نبرد برخاست.

گرچه ریشه های خصومت بین ایران و توران را، که در حماسه ملی ایرانیان ترسیم شده، در تاریخ حماسی ایران پیش از زردشت باید جست، اما تهاجم پیاپی اقوام بیابان گرد خاوری در دوران ساسانیان خاطره این خصومت را تلخ تر و محسوس تر کرد. در **شاهنامه**، تورانیان باستانی با اقوام ترک، که تنها در سده ششم میلادی با ایرانیان تماس یافتند، یکی شمرده شده اند. این خود نشان آن است که چگونه رویدادها و احساسات دوران های متأخر تاریخی می تواند به افسانه ها و اساطیر دیرینه روحی تازه دمد.

گرچه توجه مورخان اغلب به ویرانی ها و آسیب های ناشی از تهاجم اقوام بیابان گرد به ایران معطوف بوده است، از پیامدهای سودمند تهاجم هایی از این گونه غفلت نباید کرد. چه، این گروه از مهاجمان در ارتباط و آمیزش با مردم شهرنشین ایران نیرو و توان تازه ای به آن ها بخشیدند. بی چنین کشمکش ها و درآمیختگی های پیگیر چه بسا فرهنگ ایران نمی توانست در برابر سستی

و فرسودگی، که فرجام همه فرهنگ های دیرسال و کهن است، مقاومتی چنین دیرپا داشته باشد.

### نفوذ فرهنگ ایران در دیگر سرزمین ها

تمدن اشکانی و ساسانی بر همه سرزمین هایی که با ایران در زمینه ها و به مناسبت های گوناگون ارتباط یافتند اثری گسترده داشت. کیش زردشتی به عنوان «والا ترین تجلی نبوغ ایرانی» مهم ترین عامل در گسترش نفوذ فرهنگی ایران بود. 34 از آن جا که به سبب در دسترس نبودن اسناد و شواهد عینی و معتبر، نمی توان با دقت و قاطعیت به چگونگی تبادل آراء و اندیشه های فلسفی و دینی بین ایران و دیگر جوامع پی برد، ابعاد تأثیر متقابلی که این جوامع در این زمینه ها داشته اند همچنان مورد بحث و اختلاف است. واقعیت این است که گاه اوضاع و احوال یکسان در دو جامعه مجزا مستقلاً به پدیداری اندیشه های یکسان یا مشابه می انجامد. اما، بامشابهت حیرت انگیزی که بین برخی از اندیشه ها و بینش های خاص و دیرپای ایرانی از یکسو و سنت های یهودی-مسیحی از سوی دیگر به چشم می خورد، برخی از محققان دومی را وامدار نخستین دانسته اند. 35 ریشه جنبه هایی از این تأثیر به دوران هخامنشی باز می گردد، یعنی به زمانی که در اثر دخالت پادشاهان ایران دوران اسارت و تبعید یهودیان در بابل به پایان رسید. پیشروی اشکانیان به سوی بین النهرین و شام و انتقال پایتخت به تیسفون، ایرانیان به پایگاه تازه ای دست یافتند و نفوذ خود را در میان ساکنان سرزمین های باختری، از جمله یهودیان، گسترده کردند. در زمینه دینی، تقابل میان خیر و شر یا نور و تاریکی، اعتقاد به ایزد فرشتگان و فرشتگان (برابر با امشاسپندان و ایزدان در کیش زردشتی)، و به شیطان (اهریمن) به عنوان مظهر بدی و دشمن خدا، مفهوم بهشت و دوزخ و اعتقاد به آخرت و جاودانی بودن روح از جمله باورها و اندیشه هایی بود که می توان گمان داشت مستقیم یا غیرمستقیم از ایران به ذهن این مردمان راه یافت. رستاخیز و اعتقاد به رهانده موعود (سوشیانت)، نابودی گنهکاران و پاداش نیکان در پایان زمان نیز به ظن قوی ریشه در فرهنگ ایرانی و کیش زردشتی داشت.

آئین های مانوی و مزدکی نیز که هر دو مذاهبی عرفان گرا (گنوسی) بودند، و به خصوص مذهب مانوی که برخی اعتقادات آن ریشه در باورهای زردشتی داشت، محملی برای نشر و گسترش برخی اندیشه ها، مفاهیم و بینش های ایرانی در دنیا شدند. به ویژه مانویت که از آفریقای شمالی تا چین پیروان یافت و در سرزمین های مسیحی به عنوان یک بدعت ایرانی دشمنی ها برانگیخت.

میترائیسم (مهرپرستی) نیز که در روم و کشورهای تابع آن پیروان بسیار داشت به نظر بیشتر ایران شناسان در اصل از ایران نشأت یافت. 36 گرچه بین آداب میترائیسم روم با آنچه در باره این ایزد از اوستا به ما رسیده شباهت چندانی نیست. مراحل تکامل میترائیسم اروپائی کاملاً دانسته



نیست، اما، به نظر می‌رسد که مهرپرستی نخست از راه جامعه‌های ایرانی آناتولی به غرب رسید و در سده اول میلادی در امپراطوری روم رواج یافت. می‌توان گفت که میترائیسم چون ابزار مؤثری برای نشر اندیشه‌ها و ارزش‌های معنوی ایرانیان در امپراطوری روم به کار رفت. 37 به گفته کومن «در میان همه آیین‌های شرقی هیچ یک به استواری میترائیسم نبود، هیچ یک در معنویات به مرتبه والای این آیین نرسید و دل و ذهن مردمان را چنین مجذوب خود نکرد.» 38 با همه اختلاف آرای که در باب رابطه مسیحیت و میترائیسم در میان محققان وجود دارد، 39 در این تردید نیست که بسیاری از باورها و آیین‌های مسیحیان، از جمله احتمالاً اعتقاد به خدای مسیح، ریشه در میترائیسم دارد.

نفوذ مذهبی ایران در قفقاز و خاور آناتولی از هر جای دیگر مستقیم‌تر و روشن‌تر به نظر می‌رسد. از پژوهش‌های اخیر چنین بر می‌آید که مردم ارمنستان در واقع تا سده چهارم میلادی که به مسیحیت گراییدند مذهبی قریب به مذهب زردشتی داشتند. 40 نفوذ کیش مزدایی در گرجستان نیز بر اساس شواهد ادبی و آثار باستانی به اثبات رسیده است. آثاری نیز در تأیید نفوذ مذهبی ایرانیان در میان قبائل عرب در دوران ساسانی در دست است. حضور و رخنه ایرانیان در شبه جزیره عربستان، که حتی تا مکه و مدینه نیز رسیده بود، بسیاری از مردم این شبه جزیره خاصه مردم حیره را با آراء و اندیشه‌های مذهبی ایرانیان آشنا کرد. برخی از محققان تاریخ ادیان به تشابه میان آراء دینی ایرانیان باستان و برخی از احکام قرآنی مانند وجود فرشتگان، رستاخیز مردگان و روز قیامت، پل صراط، بهشت و دوزخ اشاره کرده‌اند و معتقدند که این آراء و باورها از سنت یهودی-مسیحی که پیامبر اسلام با آن‌ها آشنایی داشت به وام گرفته شده است. جنبش مزدکیان را نیز، که در دوران پادشاهی قباد در اوائل سده ششم میلادی به اوج خود رسید، باید بن‌مایه دیگری در گسترش نفوذ مذهبی ایرانیان شمرد. بنا بر پاره‌ای از منابع اسلامی، شماری از ساکنان مکه به این کیش گرویده بودند و در آغاز پیدایش اسلام هنوز در این شهر گروهی مزدکی می‌زیستند که به زنادقه معروف بودند. 41 اعتقاد غلاة شیعه به برخی از باورهای مزدکی و غیراسلامی خود گواهی بر رخنه برخی از نو مزدکیان و حداقل آن دسته از اعراب و موالی که تحت تأثیر باورهای مزدکی قرار گرفته بودند در میان آنان است. به هر تقدیر، چندان تردید نمی‌توان کرد که اندیشه‌های دینی مزدکیان که پس از فروپاشی ساسانیان عمري دوباره یافت بر فرقه‌های گوناگون اسلامی یا اسلام‌نما که بخصوص پس از قتل ابومسلم و یا پیش از آن (چون خرم دینان و پیروان مفتح و به آفرید) ظاهر شدند تأثیر گذاشت.

کیش‌های ایرانی نه تنها در غرب بلکه در برخی از جوامع شرق ایران نیز رخنه کردند. گرچه آیین بودایی ارمغان هندیان بود اما تحول بعدی آن نشان از نفوذ فرهنگ ایرانی داشت. کیش بودایی در صورت باستانی اش (تراوادا) به نجات فردی نظر داشت و در پی تبلیغ و رستگاری دیگران نبود و مذهبی مخصوص عاکفان دیرهای بودایی بود. گرایش تدریجی آن به رستگاری دیگران و اعتقاد به «بوداسف‌ها» (Bodhisattvas) که پس از رسیدن به کمال و دریافت نور معرفت برای هدایت مردم به میان مردم باز می‌گشتند منجر به پیدایش شعبه «مه‌ایانه» مذهب بودایی شد. این تحول را

دانشمندان بیشتر نتیجه تأثیر فرهنگ ایرانی شمرده اند. و این فرقه از مذهب بودایی است که هم در شمال هند رواج یافت و هم از راه افغانستان و آسیای مرکزی به خاور دور کشیده شد. همچنین در نتیجه تأثیر فرهنگ ایرانی-یونانی بود که این کیش که در اصل انتزاعی و تمثال‌گرای بود، به ویژه در سرزمین‌های شمالی هند، به شمایل‌پردازی‌گرایی و تصاویر و تندیس‌های بودا، و پیکره‌های خدایان و شیاطین در آن راه یافتند. 42 در میان مصادیق نفوذ ایرانی در کیش بودایی بایداز «بودا مئیتریا» (Buddha Maitreya) نام برد که دارای ویژگی‌های سوشیانت، منجی موعود زردشتیان، است. 43

نفوذ فرهنگ ایرانی بر دین بودایی پیوندی نزدیک با تأثیر این فرهنگ بر هنر قندهاری و مراحل پیشرفته هنر بودایی داشت. این تأثیر را در حضور عناصر و اشکال تزئینی ایرانی در شمایل‌های بودایی قندهار نیز می‌توان دید که از منطقه بامیان افغانستان و آسیای میانه به چین رسید و گرت‌شمایل‌سازی در آئین بودایی مهیا شده. تأثیر هنر ایرانی در نقاشی‌های دیواری غارهای تون‌هوانگ نیز مشهود است. این نقاشی‌ها را می‌توان معرف «مکتب نقاشی ایرانی-چینی دانست که از اوائل سده پنجم تا پایان سده ششم دوام یافت. 44 تأثیر هنر ایرانی بر شمایل‌سازی بودایی در چین تا پایان دوران ساسانیان ادامه داشت. نمونه‌های از این تأثیر در نقاشی‌های دیواری و پرده‌ای ژاپنی دوران تانگ نیز مشهود است، از جمله در سه پرده‌ای از دوران تانگ که اکنون در موزه شوسواین جای دارد. 45

در میان ملل ایرانی سغدیان نه تنها در روابط بازرگانی با آسیای میانه و خاور دور پیشگام بودند بلکه در انتقال اندیشه‌ها به این جوامع و در داد و ستد فرهنگی با آنان نقشی ممتاز داشتند. از جمله، ترک‌های اویغور را به آئین مانوی گروانند و کیش مزدکی را به سرزمین‌های دور دست خاوری، تا حوضه رود تاریم چین، بردند. مبلغان مسیحی سغدی نیز در این سرزمین‌ها به تبلیغ فرقه‌نسطوری پرداختند و نیز زردشتیان سغدی آئین زردشتی را به چینیان معرفی کردند. دربار چین آئین زردشتی را در اوان سده ششم به رسمیت شناخت و در اوان دوران تانگ در سرزمین‌های باختری چین معابد زردشتی بنا شد. در آن دوران چینیان مشتاق آرام کردن مردم مرزنشین خود بودند و از همین رو بر آئین زردشتی، که یکی از ادیان مردم آسیای میانه بود، سخت‌نگرفتند و آن را سرکوب نکردند. تنها از سال 845م به بعد بود که کیش زردشتی نیز قربانی احساسات بیگانه‌ستیزی در چین شد و مشروعیت و رسمیت خویش را از دست داد.

مانویت نیز در اواخر سده هفتم میلادی به چین راه یافت و تا هنگامی که ترکان اویغوری قدرتی داشتند به رسمیت شناخته می‌شد. اما با ضعف دولت اویغور در سده نهم، مانویت نیز به دینی غیررسمی و مخفی مبدل گردید، آن چنان که در سده چهاردهم دیگر اثری از آن در چین برجای نماند. مانویان بودند که چینیان را با برخی از مفاهیم و مقولات ریاضی و ستاره‌شناسی که در ایران پرداخته شده بود آشنا کردند.

از تأثیر ایران بر زندگی مردم روم نیز، گرچه چندان نبود، بی اعتنا نباید گذشت. رومیان الگویی کارزار اشکانیان در عرصه های هموار را می ستودند و به تقلید از سواران کماندار آنان و نیز اسلحه و ابزار جنگی سپاهیان اشکانی پرداختند. 46 افزون بر این، رومیان از برخی شیوه های کشت و زرع و آبیاری ایرانیان اقتباس کردند. رومیان همچنین با برخی از فرآورده های کشاورزی ایران، از جمله ریواس، پسته، هلو و زردآلو (دو میوه آخري از چین به ایران رسیده بود) مستقیم یا غیر مستقیم آشنا شدند. 47 از آن جا که دوام و گسترش نفوذ ایران وابسته به ارتباطات بازرگانی با سرزمین های بیگانه بود اشکانیان و ساسانیان در پاسداری از امنیت راه های تجاری سخت می کوشیدند و از توانائی های نظامی خود برای تأمین امنیت راه های کاروان رو، که منبع درآمد عمده ای بود، به بهترین وجه بهره می جستند. به این ترتیب بود که آثار هنری و فرآورده های کشاورزی ایران به غرب و شرق جهان باستان، از روم تا چین، راه یافت. واردات چین از ایران، یا از راه ایران، شامل منسوجات پشمی، فرش، سنگ های قیمتی و ادویه می شد. معروف است که در چشم درباریان خوش ذوق چینی دست دوزی های ایرانی کم بهاتر از کالاهای مشابه چینی نبود. 48 ساکنان ایالات خاوری ایران، از جمله خراسان و بلخ و سغد دیرتر از فارس ها و مادها از حالت قبیله ای درآمدند و شهرنشین شدند. 49 و مردم مغرب و جنوب ایران شیوه های شهرنشینی را به طوایف و قبائلی که از خاور به باختر حرکت می کردند، از جمله سکاها و هفتالی ها و ترک ها، آموختند. گفتیم که به ویژه سغدیان از راه داد و ستد کالا و اعزام مبلغان مذهبی جوامع آسیای مرکزی را با برخی از عناصر فرهنگ ایران آشنا کردند. بازرگانان سغدی که به زیرکی و تیزهوشی در کار خود شهره بودند در مسیری طولانی که از آسیای میانه تا چین امتداد داشت مراکز و پایگاه های تجاری خود را که معرف پیشرفت و ثروت ایرانیان بود برپا کرده بودند.

رخنه واژگان فارسی در سرزمین های همسایه از دوران اشکانیان به بعد را نیز باید از شاخص های عمده نفوذ فرهنگی ایرانیان، به ویژه در ارمنستان و گرجستان، دانست. حضور واژگان ایرانی در زبان های آرامی و سریانی نیز زاینده قرن ها مراد و داد و ستد با جوامع آرامی و سریانی بود. 50 اعراب نیز یا مستقیماً یا از سریانی و آرامی واژه هایی از فارسی میانه به وام گرفتند. این واژگان بیشتر با جنبه هایی از زندگی ایرانیان ارتباط داشت که اعراب را شیفته خود کرده بود. اما، به سبب قلت آثار مکتوبی که از جامعه عرب پیش از اسلام برجای مانده، تاریخ نفوذ برخی از این واژگان به زبان عربی روشن نیست. 51 بسیاری از شاعران نامدار عرب به امید صله به دربار حیره که دست نشانده ایران بود روی می آوردند. در اشعار این گروه از شاعران اشاره به دربار شاهنشاهی ایران و جنبه های اشرافی آن، از جمله سلاح های پیشرفته و البسه نفیس و تاج و جواهرات سلطنتی و پارچه های گران بها و آلات موسیقی نادر نبود. در سمت خاوری ایران داد و ستد گسترده سغدیان و فعالیت های تبلیغی مذهبی آنان را از رواج پر دامنه زبان آنان می توان دریافت. در واقع، زبان سغدی چندین سده زبان رایج و وسیله ارتباط در آسیای میانه، به ویژه در میان طبقه برگزیده ترک های اویغوری و نیز زبان کتیبه های آنان بود. خط اویغوری که سرمشق خط مغولی شد از الفبای سغدی اقتباس شده بود. بسیاری از واژه ها و القاب اویغوری گواه نفوذ فرهنگی و مذهبی سغدیان است. پسوند «کند» به معنای شهر (در امثال تاشکند، پنج کند و

غیره) که در ترکی رواجی گسترده دارد از ریشه واژه سغدی «کنیش» (knidh) گرفته شده و نشان شهرنشینی به شیوه ایرانی در نواحی باختری آسیای میانه است. همچنین برخی واژه های مربوط به اندازه گیری و وزن که ترکان از سغدیان اقتباس کرده اند دال بر نقشی است که بازرگانان سغدی در آشناساختن ترک ها با نظام اقتصادی و اقتصاد پولی داشته اند. 52

### پی نوشت

هزاره ای که با فروپاشی شهریارِ هخامنشیان آغاز شد و با پیدایش اسلام به پایان رسید یکی از مهم ترین دوران های تاریخ مردم ایران است. در این دوران بود که ایرانیان در پی شکست از سپاهیان اسکندر به تدریج قد برافراختند و هویت نژادی و فرهنگی خود را بازیافتند. نه تنها سنی را که از مادها و پارس ها به ارث برده بودند از دست ندادند بلکه توانستند فرهنگ ویژه خویش را در میان جوامع همسایه هم بپراکنند و بارور کنند. در زمانی به درازای هشت سده تمدن ایران، همراه با تمدن های یونانی-رومی، چینی و هندی یکی از چهار تمدن بزرگ عهد عتیق و اوائل قرون وسطی به شمار می آمد.

انتظار می رفت که پیروزی اسکندر بر ایران و حکومت سلوکی و نفوذ تمدن یونانی به دگرگونی فرهنگ ایرانی بینجامد. اما واقعیت آن است که یونانیان در ایران اثری ژرف و دیرپا از خود برجای نگذاشتند. گرچه سرآمدان و نخبگان ایرانی راه و رسم یونانیان را چندی از آن خود ساختند و در آمیزه ای از دو فرهنگ ایرانی و یونانی، فرهنگی تازه به ویژه در حوزه های دینی و هنری پدیدار گردید، اما در نهایت امر ایران به قوت و پویایی نیروی باطن خود توانست، با جذب برخی از عناصر فرهنگ بیگانه و دفع عناصر ناخواسته و ناسازگار آن، بار دیگر هویت اصیل فرهنگی خود را بازسازد.

اشکانیان و ساسانیان یکی پس از دیگری مشعل دار فرهنگی شدند که کیشی یگانه، هنری پرآوازه و ساختار اجتماعی و سیاسی خاص از ویژگی های آن بود. در اینفرهنگ، ازسویی، اعتقاد به دوگانگی ازلی و ثنویت مهر تأیید بر واقعیت دو نیروی نیک و شرّ می زد و، ازسوی دیگر، یکتاگرایی بن مایه تکامل نهادهای اجتماعی و زمینه ساز اقتدارفائقه شاهنشاه بود. از رهگذرهمین اقتدار و تمرکز قدرت مردمانی با نژادها و زبان های گوناگون درکنار هم می زیستند، آن هم در سرزمینی پهناور که باسلسله کوه های افراخته و وادی های خشک طولانی چند تکه و پراکنده می نمود.

ایران گذرگاهی اجتناب ناپذیر برای تبادل آراء و کالا بین سرزمین های اروپای جنوبی، از یک سو، و چین و هند، از سوی دیگر، شد. فرهنگ ایران نه تنها در جوامع آسیای مرکزی، قفقاز و میانرودان اثری ژرف برجای گذاشت بلکه به سرزمین های دور دست چین و روم نیز رخنه کرد و حتی پس از هجوم تازیان نیز در پروردن و پرداختن و برکشیدن تمدن اسلامی عاملی نیرومند بود.

این کامیابی به حقیقت ثمره همان نیروی کوشنده و پویا در درون ایرانیان بود که پیش از این نیز با وجود شکست از آشوریان و مقدونیان آنان را از قبول ناتوانی و تحلیل رفتن در تمدن قوم غالب بازداشته و به جنبش و خیزش واداشته بود. اسلام البته اصل عربی داشت و کتاب مقدس و زبان رایجش عربی بود. اما تمدن اسلامی و پرداختن آئینی که در خور نیازهای فکری و معنوی مردمی پیشرفته تر از اعراب جاهلی باشد عمدتاً نتیجه تلاش مسلمانان غیرعرب، به خصوص ایرانیان بود. عمده دانشمندان اسلامی حتی در علوم قرآنی در دوره ای که تمدن اسلامی رو به نمو و توسعه داشت، یعنی در قرن های دوم و سوم و چهارم هجری (هشتم و نهم و دهم میلادی)، ایرانی و یا متعلق به محیط فرهنگی آن بودند.

پس از قرن دهم این دوران به پایان آمد و کشورهای عربی زبان، با استثناهائی، عموماً در کار پیشرفت های علمی متوقف شدند و کمی بعد، خاصه پس از حمله مغولان و فروپاشی خلافت عباسی در شیب انحطاط سیاسی و فرهنگی افتادند و اندک زمانی بعد در زمره مستملکات دولت عثمانی درآمدند.

اما در خاور سرزمین خلافت اسلامی، یعنی در ایران و فرا رود (ماوراءالنهر) چنین نشد. از اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم (نهم و دهم میلادی) همان نیروی زاینده ای که در طی دو بیست سال حکومت ستیزه خوی تازیان در حال کمون می زیست و به جذب و هضم مقتضیات تازه و سازش دادن خود با آئین نوین مشغول بود در خراسان و فرارود جوانه زد و با جسارت صغاریان و همت سامانیان بالید و بارور شد و رسوم ایران را در پوششی نو زنده کرد و جو مساعد و مشوقی برای دانش اندوزی و سخن سرائی به وجود آورد. بیرونی و ابن سینا و رودکی و فردوسی فرزندان این محیط و این فرهنگ اند. شاهنامه جلوه والای این بازگشت به خود و مظهر پویندگی شکست نیافته ایرانیان است.

آنچه در دوران سامانی روی داد آغاز فصل جدیدی در تمدن اسلامی شد که تا چند قرن بر خطه وسیعی، از سواحل غربی ترکیه تا خلیج بنگال، حکمفرما بود. این مرحله از زایش و آفرینش تمدن اسلامی را که مقارن با رکود و فسردگی ناحیه غربی کشورهای اسلامی و جامعه های عربی است باید "مرحله ایرانی" این تمدن خواند؛ تمدنی که بیشتر به دست ترکان و مغولان و تاتارهایی که پرورده تمدن ایران و محیط فرهنگی آن بودند و علمدار رواج فرهنگ ایرانی گردیدند از چپ و از راست گسترش یافت و زبان فارسی زبان ادبی و اداری خاندان های ترکزبان و آناتولی و ایران و هندوستان گردید. برخی جلوه های این تمدن تا اوائل قرن هفدهم میلادی ادامه یافت. نقاشان چیره دست صفوی تا دوران شاه عباس از مظاهر آناند. این که این مرحله از تمدن را باید صورتی از تمدن اسلامی شناخت که جامعه ایرانی پوشیده و خصوصیات ایرانی را پذیرا شده و یا برعکس صورتی از تمدن ایرانی شمرد که پوششی اسلامی به تن گرفته نکتہ ایست که در خور توجه پژوهشگران است.

پانوشت ها:

1. در باره یونانی گرایي ن. ک. به:  
Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. Cambridge History of Iran, Vol. 3 (II) The  
pp. 12ff., 111ff., 508, ,1983 ,University Press Ehsan Yarshater, London, Cambridge  
.713ff., 821ff., and 910
2. ن. ک. به:  
.Cambridge History of Iran, pp. 1254f
3. ن. ک. به:  
.Malibu, Ca, 1978, p, 29 and nn. 118, 119 , S. M. Burstein, The Babyloniaca of Berossus
4. ن. ک. به: M. Boyce, Zoroastrians, p.62
5. ن. ک. به:  
.Cumont, Oriental Religions, p.227, n.32 Cambridge History of Iran, pp. 113, 823ff., and
6. ن. ک. به:  
.History of Iran, Ch. 28, p. 1028 Cambridge
7. همانجا.
8. ن. ک. به:  
.London, 1962, p. 29 ,R. Ghirshman, Iran, Parthians and Sassanians
9. ن. ک. به:  
.Herzfeld, Iran in the Ancient East, pp. 275ff Cambridge History of Iran, pp. 1037ff., and
10. ن. ک. به:  
.Cambridge History of Iran, p.825
11. ن. ک. به:  
.History of Iran, pp. 1194f Cambridge
12. ن. ک. به: .4 .Burstein, op .cit ., p

13. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: Iran, Chs. 31 and 36 Cambridge History of
14. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 18.
15. برای هویت گودرز ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 87 برای بحثی در باره تبار وی ن. ک. به:
- quot; revised version, in &Rumance quot;Vis u Ramin: A Parthian&, V. Minorsky (University of Tehran Publications 775), 1964, pp. 180ff) Iranica:Twenty Articles, Tehran
16. ن. ک. به: Rumi, The Mathnawi, ed. R. Nicholson, I, p. 19, 1. 288 ، علي اكبر دهخدا، امثال و حکم، ج 2، چاپ دوم، تهران، 1338، ص 857، و نیز به: Minorsky, op. cit., pp. 186ff.
17. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: (History of Iran, Ch. 01 (b Cambridge
18. ن. ک. به: London, 1968, p. 7 , E. J. Bickerman, Chronology of the Ancient World
19. ن. ک. به: Debevoise, History of Parthia , p. Arrian, Parthica frag., quoted in Photius 58, apud .1291
20. در باره خدانگاشتن شاهنشاهان ساسانی ن. ک. به: Cambridge History of Iran. pp. .1080ff
21. در باره قوانین خانواده در دین زردشتی ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 641ff و در باره ماهیت اقتدار پادشاه ن. ک. به: Cambridge History of Iran, pp .ff683
22. ن. ک. به: Minuvi, 1st ed. (p. 1387), p. 19; tr., p .44
23. ن. ک. به: کتاب التاج، ص 28، (1304 .Cambridge History of Iran, p)
24. ن. ک. به: Leiden,1895, p.116 ,Khawrazmi, Mafatih al-'Ulum , ed. van Vloten
25. در این باره ن. ک. به: Cambridge History of Iran ,pp. 701ff

26. ن. ک. به: Ka'ba-ye Zardusht Inscription, Mid. Pers .i.8.

27. ن. ک. به:

Copenhagen-Paris, (Annales du .A. Christensen,L'Iran sous les Sassanides, 2nd ed  
107 .musee Guimet, Bibliotheque d'Etudes 48),1944., p

28. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 704.

29. ن. ک. به: Letter of Tansar, Minumvi ed, . p. 20., tr., p. 44.

30. ن. ک. به:

the Hellenistic World , Oxford, 1941, p. M. I. Rostovtzeff, Social and Economic History of  
.163

31. ن. ک. به:

.Achaemenids?" p.1308 Ehsan Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the

32. ن. ک. به: Cambridge History of Iran ,p.1083.

33. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 82.

34. ن. ک. به: Cumont, Oriental Religions, p.136.

35. برای نمونه ن. ک. به:

repr. 1965, Ch. 13, pp. 203ff,. ;1928 ,A. V. W. Jackson, Zoroastrian Studies, New York  
.Response to Zoroaster, Oxford, 1958, pp. 70ff and J. Duchesne-Guillemin, The Western

36. ن. ک. به: Cumont, Oriental Religions , p. 140.

37. ن. ک. به:

. quote; pp 433ff&,Mysteries quote;The Mithraic& ,Geo. Widengren

38. ن. ک. به: Cumont, Oriental Religions, p. 159.

39. برای بحثی فشرده و آگاهی از مآخذ در این باره ن. ک. به: Duchesne-Guillemin, Western  
.Response , pp. 86ff

40. برای تفصیل این نظریه ن. ک. به:

.quote; University of London, 1981&,Armenia quote;Zoroastrianism in& James Russell



41. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 600.
42. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 619.
43. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 953.
44. ن. ک. به: W. Watson, p. 556.
45. ن. ک. به:
- Style on the Treasures of the Shosoin quot;The Iranian Animal& ,Ryoichi Hayashi  
.ff3275 .quot; SPA, pp&,Repository
46. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, pp. 562f .
47. برای آگاهی از آن چه رومیان ممکن است از ایرانیان اقتباس کرده باشند ن. ک. به:  
Cambridge History of Iran, pp. 562-4.
48. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 547f.
49. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 234.
50. ن. ک. به:
- .pp. 25ff ,Widengren, Iranisch-semitische Kultubegegnung
51. برای آگاهی از دیگر زمینه های اقتباس اعراب از ایرانیان ن. ک. به: Cambridge History of  
Iran, p. 610.
52. ن. ک. به: Cambridge History of Iran, p. 624.

---

## در علل ناپایداری آئین مانوی

---

فریدون وهمن

آئین مانوی را می توان یکی از فعال ترین و موفق ترین دین های جهان به شمار آورد که در زمان ساسانیان ظهور کرد، در کشورهای دور و نزدیک گسترش یافت، زمانی دین رسمی کشور ترکان ایغور در ترکستان چین شد و سپس به آرامی از بین رفت. اینکه مانویت، دینی فعال و زنده، از بین رفته است جای تعجب نیست. بسیار ادیان دیگر نیز از عهد کهن در جهان وجود داشته است که امروزه حتی نامی هم از آن ها نمی دانیم. آنچه دین مانوی را از آنها متمایز می سازد آنست که این دین را می توان تقریباً آئینی جوان به شمار آورد که در دوران تاریخی بشر به وجود آمده و مؤسس آن را نه از طریق افسانه و اسطوره بلکه در حقیقت تاریخی او می شناسیم. می دانیم که این آئین تعالیم و دستورات و تشکیلات دینی بسیار مرتبی داشت و سازمان تبلیغی گسترده

ای، شبیه سازمان های مسیحیت و دین بودائی که جهانگیر شدند، آن را در جهان آن روز تبلیغ می کرده است. سوای آن، می دانیم که دین مانی، به اعتقاد خودش، برای متحد ساختن ادیان کهنه دیگر مثل مسیحیت، بودائی، یهودی و زردشتی آمده بود. مانی به جهانگیر شدن دیانتش و اینکه آئین او تا ابد پایدار خواهد ماند ایمان داشته و به ده دلیل آن را برتر از ادیان پیشین و دربردارنده همه تعالیم خوب اخلاقی و دینی آنان می دانسته است. از جمله:

یکی اینکه دین های پیشین در یک کشور و یک زبان بودند. اما دین من آن چنان است که در هر کشور و در همه زبان ها خواهد آمد و در کشورهای بسیار دور تبلیغ خواهد شد. دوم: دین های پیشین تا هنگامی که رهبران پاک داشتند دوام آوردند. وقتی رهبرشان به [عالم] بالا برده شد دیانتشان به بی نظمی افتاد و در تعالیم و امورشان اختلال افتاد. . . اما دین من با مبلغین، گزیدگان و نیوشاگان (شنوندگان) و بخاطر دانائی و کار [ایشان] تا ابد جاویدان خواهد ماند.

سوم: ارواح کسانی که در ادیان سابق موفق به پایان خدمات خود نشدند به کمک دین من خواهند آمد [در عالم روح] و این کمک موجب رستگاری نهائی روح ایشان خواهد شد. چهارم: آنچه به من در مورد دو نهاد اصلی وحی رسیده، کتاب زنده من، و دانائی و حکمت من از آنچه در ادیان پیشین بوده بهتر و والاتر است. 1.

چرا باید چنین دینی از بین برود؟ این سؤال است که دین مانی را نه فقط برای پژوهندگان این رشته بلکه برای تمام کسانی که به مسائل دینی علاقمندند جالب توجه می کند.

بدیهی است در جستجو به پاسخ این سؤال نمی توان از اهمیت و تأثیر آزار و شکنجه و قتل مانویان چشم پوشید و نقش آن را در مردن این دین نادیده گرفت. مخالفت روحانیان زردشتی با این دین با مرگ مانی در زندان بهرام اول شدت گرفت و حتی با کشتار وسیع مانویان، که مؤید بزرگ زردشتی، کرتیر، در کنیه معروف خود آن را یکی از افتخارات خویش می داند، پایان نیافت. در آثار زردشتی که پس از استقرار اعراب در ایران از قرن نهم میلادی بجای مانده نیز حمله به مانویت و مبانی آن کم نیست. از جمله در رساله پهلوی **شکند گمانیک و پچار** (شرح تردید شکن، قانع کننده) که دفاعی از دین زردشتی در برابر اسلام، مسیحیت، دین یهود و مانویت است تمامی فصل شانزدهم به ردّ و طرد مانویت اختصاص دارد، و همه رساله پهلوی **گجستگ ابالیس** (ابالیس ملعون) شامل مناظره ابالیس زندیق (مانوی) با مؤید بزرگ آتور فرنیغ است که سرانجام زندیق را به چیرگی و تردستی مغلوب استدلال های خود می کند.

با آمدن اسلام به ایران بقایای معدود مانویان چه در لباس مخفی و چه ظاهر به قتل آمدند و از آن زمان به بعد جز تراوش هایی از اعتقادات مانوی که در برخی از آثار به جای مانده چیز دیگری از آن دین در دست نیست و اطلاعات ما در آثار فارسی و عربی بیشتر براساس مطالب ضدّ مانوی نوشته علماء و مورّخین مسلمان است و نه مأخذ صحیحی از خود ایشان.

دین مانوی در غرب تهدیدی جدی علیه مسیحیت به شمار می آمد و از همان آغاز رسالات و مقالات و لوایح فراوان بر ضد آن نوشته شد و این سنت تا قرن ها در جهان مسیحیت ادامه یافت. 2. مهم ترین آثار را در این زمینه شخصی بنام اگوستین بوجود آورد. اگوستین در پایان قرن سوم میلادی در سن جوانی به مانویت گروید و مدت نه سال از فعال ترین پیروان آن بود و اطلاعات فراوان از آن آئین کسب کرد. شاید به خاطر همین آگاهی های وسیع و عمیق کم کم بصورت یکی از مخالفان آن دین درآمد و در تاریخ نامش به عنوان یکی از خطرناک ترین معارضان مانویت ثبت گردید. اگوستین به مسیحیت بازگشت، به مقامات کلیسائی بالا رسید، با اشتیاق و شوری تمام ناشدنی رسالات مفصل برضد مانویت نگاشت و دامنه این مخالفت را به سایر آثار خود که ربطی به موضوع مانی نداشتند نیز بسط داد. 3.

با آزار و کشتار پیروان مانی شمار آنان درامپراطوری ایران به شدت کاهش یافت. اما این دین از ایران از سمت غرب به اتلانتیک و از سوی شرق به چین و هند رفته بود، به سبب این گسترش، مانویت، حتی با پیروان اندکش، به درستی "دینی جهانی" شمرده می شد. یکی از دستاوردهای چشمگیر تبلیغی مانویان در سال 3-762م ایمان آوردن خاقان اویگور به نام بوگو (Bogu) بود. با ایمان آوردن او دین مانی دین رسمی کشوری شد که از مغولستان تا ترکستان چین امتداد داشت. اقوام اویگور در سال 840م دین مانی را با خود به واحه تورفان بردند. دین مانی از قبل در آنجا ریشه دوانده بود اما این اقوام مانویت را دین رسمی کشور "قوچو" (Qucho) کردند. در این کشور بود که دین مانی فرصت بی همتائی به دست آورد تا برای چندین قرن در آرامش و صلح توسعه یابد. در این دوران مانویان شاهکارهای هنری خود را در کتابت و نقاشی روی کاغذ و یا بر دیوارها به وجود آوردند. شکوه و جلال این آثار هنری در اسناد مانوی که از آسیای میانه به دست آمده و یا بر نقاشی های روی ابریشم و غیره نمایان است.

حضور دین مانوی در اروپا در قرن ششم میلادی، در امپراطوری بیزانس در قرن نهم، در جهان اسلام در قرن یازدهم، در آسیای میانه احتمالاً در قرن سیزدهم، و سرانجام در چین در قرن شانزدهم میلادی پایان می یابد. آخرین فروغ لرزان این دین در دهکده دورافتاده ای در جنوب چین، در نزدیکی گوانژو (Guangzhou) به خاموشی گرائید. در این جا، معبد کوچک مانویایی بود، که در جامه دین بودائی، قرن ها از سنت دین مانی پاسداری می کرد.

برای علاقمندان به تاریخ ادیان سؤال این است که گرچه مسیح را نیز به صلیب کشیدند و مسیحیان را در روم و ایران به شهادت رساندند و علماء یهود کتاب های گوناگون در رد مسیحیت نگاشتند، چرا آن دین روز بروز قوت گرفت و نشر یافت؟ پیروان دین زردشتی نیز پس از حمله اعراب و آمدن اسلام به ایران به اقلیتی تبدیل شدند و تا اواخر قرن نوزدهم سیاست دولت های ایران، زادگاه آن دین، در جهت تحقیر و ناچیزگرفتن و راندن اقلیت زردشتی به گوشه گمنامی و نابودی بود. اما دین زردشتی نیز باقی ماند و امروزه دوباره می رود تا جای خود را در بین ادیان جهانی بازیابد. چرا ادیان مسیح و زردشت باقی ماندند و مانویت از بین رفت؟ پاسخ این پرسش را باید در تعالیم دین مانی و سرگذشت آن دین جستجو کرد.

در آغاز قرن کنونی مانویت را فقط از اشاراتی که در آثار مسیحیان و مورّخین مسلمان آمده بود می شناختیم. بیشتر آنان نیز همانطور که دیدیم از مانی و دین او با حالتی خصمانه یاد کرده و برای بدنام ساختن آن تهمت هائی از الحاد و بیدینی وارد آورده بودند که چندان با حقیقت وفق نداشت. اما در پنجاه سال اخیر تحقیقات علمی فراوانی در باره دین مانی صورت گرفته زیرا برخلاف سایر دین های عتیقه و قدیمی که از آنان آثار زیادی در دست نیست از دین مانی مدارک و آثار فراوان در دسترس ما قرار دارد.

در دو دهه نخستین این قرن چهار هیأت علمی آلمانی و گروهی از روسیه، فرانسه و انگلستان موفق شدند در سینجیانگ (Xinjiang)، ترکستان چین، آثار اصلی دین مانی را به بسیاری از زبان های آسیائی، فارسی میانه، و چینی بیابند. این آثار در قسمت شمالی جاده ابریشم در آبادی تورفان نزدیکی شهر مرزی دونهوانگ (Dunhuang) چین یافت شد و تاریخ کتابت آنها بین سال های 762 تا 832 میلادی است. در سال 1918 بخشی از یک متن مانوی به زبان لاتین نیز در غاری نزدیک تبسا (Tebssa) در الجزیره کشف شد که حاوی شرح فعالیت های مبلغین مانوی در غربی ترین نقطه حوزه تبلیغی ایشان بود. در همان سال ها چند فقره از آثار مانی به زبان آرامی در مصر به دست آمد. در سال های 1930 و 1931 عتیقه فروشان مصری مجلدات متعدّد از آثار مانوی به زبان قبطی برای فروش عرضه داشتند. پس از کشفیات تورفان این آثار را می توان مهم ترین مدارک مانوی بشمار آورد. 4 در سال 1969 یک بسته چرم نبشته به اندازه یک قوطی کبریت از مصر به کلن آلمان آورده شد که به زبان یونانی است و شرحی افسانه وار از جوانی مانی دارد.

هریک از این یافته ها کشف علمی پرهیجانی به شمار می آمد و جمع آن را از لحاظ اهمیت فراوانی که دارد می توان با طومارهای یهودی که از بحرالمتّ یافته شده قابل مقایسه دانست. خواندن و پی بردن به معنای درست این همه اسناد و مدارک دینی برای بسیاری از دانشمندان چالش بزرگی به شمار می رفت. از همین رو، از دهه های آغازین قرن اخیر کوشش هائی در این زمینه به عمل آمده و مرکزی در آلمان در شهر برلن، که مدارک تورفان در آنجا نگهداری می شود، برای این کار تأسیس گردیده است ولی بسختی بتوان پیش بینی کرد که کار خواندن و ترجمه این آثار کی به انجام خواهد رسید. 5

تنها با خواندن و ترجمه تمامی این مدارک است که می توانیم ببینیم آیا اطلاعات تازه تری از دین مانی به دست آورده ایم یا نه. آنچه تا به حال به دست آمده برخی اطلاعات و معلوماتی که سن اگوستین مسیحی، یا کتاب **الفهرست** ابن الندیم و دیگر منابع غیر مانوی، درباره این دین داده اند تأیید می کند.

مانی در سال 216 میلادی (احتمالاً 14 آوریل) در جنوب بین النهرین (بابل) به دنیا آمد. وی در آثار خود از زادگاهش با سربلندی و غرور یاد کرده است. سرزمین بابل را از میراث ستاره شناسان و کاهنان و منجمان آن می شناسیم. اما مانی در مکتب آنان رشد نکرد و در نتیجه زردشتی یا میترائی یا مسیحی هم نبود.

از زمان های کهن جنبش های دینی گوناگونی که امروزه به طور کلی آنان را نهضت های "گنوسی" (آگاهی، شناخت) می نامند در نواحی مختلف آسیا و مدیترانه پدیدار شده بود. اعتقاد بر این بود که تعالیم این آئین ها می تواند شناخت و دانش حقیقی و باطنی به پیروان آن ها عطا کند و آنان را، از راه شناخت حقیقت، از جهان فاسد و پلید رهائی دهد و به عالم آسمانی که مکان اصلی ایشان است برساند. با آنکه اساس اعتقادات این گونه ادیان یکسان است اما تعالیم و رهنمودهای آنان برای وصول به هدف باهم تفاوت دارد. در این تعالیم هم از آزادی و بی بند و باری نشان می توان دید هم از زهدی خشک و اعتقادی بیمارگونه به گناه در هرکار، و نیاز به نجات از چنگال گناه برای رسیدن به تعالی آسمانی. دین مانی به گروه اخیر تعلق داشت.

مانی خود در فرقه مسیحی-یهودی تعمیدیان تربیت یافته بود. در این جامعه کوچک و محدود، که پدر مانی نیز به آن تعلق داشت، افکار مانی شکل گرفت. وی، بی تماس با جهان خارج و متأثر از تعالیم و پای بندی های سخت و پر انضباط این فرقه، در آغاز جوانی خود را پیامبر نامید. در دست نوشته های یونانی-مانوی مانی از آن فرقه تعمیدی به نام (arkhegos) یعنی «بنیانگذار قوانین» نام می برد. در چرم نیشته های کلن شرحی از رودروئی های او با پیروان این فرقه می خوانیم که حاوی ماجراهای دوران جوانی مانی است و شباهت بسیار با معارضه های مسیح با یهودیان دارد. اما نمی دانیم که آیا این ماجراها به تقلید از حیات مسیح نوشته شده یا به راستی در زندگی مانی رخ داده است. مانی مراسم دینی شستشو و تعمید و نظایر آن را اعمالی کورکورانه و بی اثر می دانست و معتقد بود که با این کارها روح انسان هرگز تصفیه و تنزیه نمی شود. به خاطر همین مخالفت ها وی را از آن فرقه طرد کردند.

شرحی که مانی از کودکی و جوانی خود بیان می کند بیشتر توصیف حالات و تجارب روحی اوست. وی از پدیده های مافوق طبیعی گفتگو می کند که از چهار سالگی راهنما و محافظ او بوده اند. از آن میان وی از "روح هم زاد" خویش نام می برد که دو بار بر او ظاهر شده است. بار اول در دوازده سالگی 6 زمانی که به او فرمان داد پس از پایان 24 سالگی اش پیام خود را بپراکند، و دیگر بار در 24 سالگی که به او اطمینان و قوت قلب داد تا آئینش را بشارت دهد و تبلیغ کند. پس از آنکه مانی دین خود را آشکار ساخت پدرش و دو تن دیگر از فرقه تعمیدی به او ایمان آوردند اما بسیاری با او به مخالفت و دشمنی پرداختند.

مانی نمی گوید از جامعه ای که در آن رشد کرده چه آموخته است، و یا تعالیم مسیحی و بودائی هند را، در همان حد اندک که در آثارش راه یافته، از چه منبعی فرا گرفته است. بنابراین در باره چگونگی شکل گرفتن افکار دینی مانی در سن 24 سالگی چیزی نمی دانیم. آنچه می دانیم آنست که وقتی وی در آن سن ادعای خود را آشکار کرد افکار و عقاید دینی اش کاملاً به صورت نهائی خود شکل گرفته بود. اگر جز این بود آثار اولیه او یعنی **انجیل، گنجینه زندگان و کتاب شاپورگان** -تنها اثر او به زبان فارسی میانه 7- نمی توانست از اساس تعالیم او به شمار آید و جزء مهم ترین آثارش قرار گیرد.

هنگامی که مانی در تبلیغ دین خود در جامعه اش با شکست روبرو شد به نشر و گسترش آن در جوامع دیگر پرداخت. وی در یکی از آثارش با اطمینان تمام اعلام می‌دارد که نخستین ظهور او در بین غیر مؤمنان روز تاجگذاری شاپور اول بوده است. شرحی که به دنبال ذکر آن واقعه آورده بسیار شبیه شرحی است که سن پل از سفرهای خود به خارج، از جمله به هند، برای تبلیغ دین مسیح داده است. اما گفته مانی فقط ادعا نیست بلکه وی کاری کرد که سن پل نتوانست انجام دهد، یعنی پیام دینی خود را با روشی منظم به پادشاهان و بزرگان کشورها عرضه کرد. نقشه سفرهای تبلیغی مانی را به درستی نمی‌توانیم رسم کنیم. در شرح احوال قدیسان و بزرگان دین مانی نیز داستان‌های فراوانی از این گونه فعالیت‌ها وجود دارد که می‌دانیم حقیقی است. اما مانی خود به هندوستان (بلوچستان، توران و مکران) و سایر نواحی دور و نزدیک ایران سفر کرد و در خراسان با پیروز برادر شاپور اول پادشاه ساسانی، که حکمرانی آن منطقه را داشت، دیدار نمود و با او دوست شد. پیروز مانی را به شاپور اول معرفی کرد و دوستی مانی و شاپور در تمام دوران سلطنت او استوار باقی ماند. مانی دین خود را به او عرضه داشت و مدت‌ها مورد لطف پادشاه و جزء همراهان او بود. وی احتمالاً پادشاه را درچندین سفر و یا لشکرکشی نیز همراهی کرده اما نمی‌دانیم که چه شغل و وظیفه‌ای در دربار داشته است، شاید نوعی مشاور روحانی شاه، یا معلم فلسفه، و یا پزشک دربار بوده. مانی در یکی از آثار خود به زبان پارسی خویش را "پزشکی از بابل" می‌نامد. اما ممکن است این ادعا اشاره‌ای به پزشک روحانی و دادن حیات ابدی و سرمدی به آن‌ها که نیاز روحانی داشته‌اند بوده است به همان قسم که مسیح را نیز شفا دهنده بیماران می‌دانند.

مانی پس از چندی از خدمت در دربار شاه معاف شد و در فرمانی که صادر گردید در تبلیغ و گسترش دینتش آزادی کامل یافت. برخلاف نظر برخی که می‌گویند موفقیت‌های مانی فقط به خاطر طرفداری شاپور از او، و آن هم بخاطر مصالح سیاسی و عقیدتی، بوده است باید به این نکته نیز توجه داشت که مانی دارای شخصیت روحانی بی نظیری بود و نفوذ فراوان بر اطرافیان خود می‌گذاشت تا آن حد که توانست پادشاه آزاد اندیشی چون شاپور اول را تحت تأثیر خود قرار دهد.

دیانت مانی پیش از سی سال در سراسر ایران و کشورهای همسایه از جمله مناطق شرقی مدیترانه، در سوریه و فلسطین، پراکنده شد و به امپراطوری روم رسید، در شمال آفریقا تا مصر نفوذ کرد، ارمنستان و آسیای صغیر را فرا گرفت و به بلخ و سغد و خوارزم سرایت نمود. به درستی نمی‌دانیم این دین در کجا بیشتر پراکنده شد و تعداد پیروانش چه اندازه بود، و از همه مهم‌تر نمی‌دانیم که تعالیم مانی در آموزه‌های دین زردشتی، که در ایران دین حاکم بود، چه تأثیراتی گذاشت. آن چه به خوبی می‌دانیم سرعت پیشرفت و نفوذ این دین و محبوبیت و عالمگیر شدنش در جهان آن روز است.

اساس تعالیم دین مانی را باید عرفان و رستگاری روح انسان دانست. گسترش و نشرجهانی این تعالیم از جمله اهداف مبلغان آن بود. به اعتقاد مانی، روح در زندان تن اسیر است و نجات آن تنها

با تعالیم عرفانی میسر می شود. مانی این اعتقاد را با این ادعا که دیانتش مثل مسیحیت و بودائی دینی جهانی است در هم آمیخت و اعتقاد به عرفان درونی یا شناخت باطنی ( آئین گنوسی) را، که تا آن زمان در دایره های محدودی رایج بود، تبدیل به آئینی جهانی و فراگیر کرد. در باور وی تعالیم و حقایقی که عرضه می داشت همان ها است که بسیاری از پیامبران نور، از شیث، پسر آدم، گرفته تا مسیح حامل آن بوده اند. اما در نظر او پیام حقیقی رستگاری پیامبران دیگر همواره به فراموشی سپرده شده بود زیرا پیامبران گذشته تعالیم و پیام های خود را ننوشتند و ثبت نکردند و شاگردان و مریدانشان که بعدها سخنان آن پیامبران را بر روی کاغذ آوردند به معنای درست پیام آنان پی نبرده بودند. از سوی دیگر، دشمنان سخنان پیامبران را جعل یا تحریف می کردند. اما مانی می پنداشت که چون پیام دین او از نخستین روز بر اسناد و مدارک کتبی ثبت شده بود تا پایان جهان پایدار می ماند. واقعیت این است که مانی آثار خود را بر روی کاغذ ثبت کرد و مانویان چنان که خواهیم دید از فعال ترین ادیان درنگارش و ثبت مطالب مذهبی خود بودند و آن آثار را به شیواترین وجه به نقاشی و تزیینات دلکش آراستند.

فلسفه دین مانی بر نجات روح از وجود خاکی خود استوار است. روح درخشش و جرقه نور است که درجهان تاریکی گرفتار آمده. چون روح بخشی از زندگانی آسمانی است لذا نجات روح موجب نجات انسان نیز می شود. راه نجات روح قبول تعالیم مانی و اجرای بی چون و چرای آن تعالیم است. این عقاید در سایر فرقه های عرفان باطنی (گنوسی) نیز یافت می شود. اما آنچه تعالیم مانی را متمایز می سازد آنست که وی اعتقاد رایج در مسیحیت را مبنی بر نزول و هبوط روح بزرگ جهانی و گرفتار شدنش در زندگی خاکی بخاطر گناه و اشتباه نخستین انسان رد می کند. بنا برنظریه مانی هبوط و سقوط روح بخاطر قوای تاریکی اجسام مادی است و در این کار اهریمن یا شیطان نقش بسیار مهمی دارد زیرا هم اوست که سرانجام موجب خلق کیهان می شود. این نظریه مانی تقلیدی از نظریه کیهان شناختی دین زردشتی است و با آن شباهت بسیار دارد. اما شباهت بین این دو آئین در همین جا خاتمه می یابد و هریک از آن دو راه جداگانه ای می پیمایند. در دیانت زردشتی نیز مانند مانویت این اعتقاد یأس آمیز که دنیا برای مبارزه با نیروی بد و اهریمنی خلق شده وجود دارد. اما در دین زردشتی دنیا را خداوند خلق کرده و در ذات خود خوب است. براساس نظریه مانی نیز دنیا را خدایان خلق کرده اند، اما جهان ترکیبی از ماده اهریمنی و گوشت دیوان است. در دیانت زردشتی انسان فرزند عزیز کرده خداست اما مانی می گوید انسان خلقت دیوان است و زندانی است برای روح. اخلاقیات زردشتی به جهان و تمام خوشی های آن به خوشبینی می نگرد در حالی که اخلاقیات مانوی با سختگیری و انضباط زاهدانه همراه است.

در آثار مانویت به مسیح و رنج های او اشاره فراوان رفته است. روح رنج دیده مسیح، مسیحی که به صورت انسان بر روی زمین ظاهر شد، همه جا حضور دارد و از دیگر کسانی که قبل از مانی ظهور کرده اند از اهمیت بیشتری برخوردار است. اما همین حضور فراگیر و همه جانبه مسیح شخصیت وی را به عنوان یک فرد تحت الشعاع قرار داده است. به احتمال بسیار اعتقادات او درباره مسیح متأثر از تعالیم دینی ایست که مانی در کودکی آموخته بود.

مانویت برخلاف آنچه برخی تصور می کنند دینی آمیخته از تعالیم زردشتی، مسیحی و بودائی نیست. زیرا گرچه مانی اطلاعات کافی از دو دین زردشتی و مسیحی داشته اما آگاهی های او از فلسفه بودائی زیاد نبوده است. پیام او که نجات روح براساس عرفان و شناسائی است باید یک نهضت روحانی به شمار آید. وی با خرد خود نه تنها می خواست راه نجات روح را نشان دهد بلکه درعین حال دنبال کشف اسرار جهان بود. چرا ماه از قرص تمام به هلالی بدل می شود؟ چه چیز زلزله ایجاد می کند؟ چگونه امواج از دریا بر می خیزند؟ مانی عقیده داشت که پاسخ تمام این پرسش ها را می داند. وی همچنین با گفته معروف "خودت را بشناس"، متعلق به معبد دلفی یونان قدیم، آشنا بود و آن را به شیوه خود تعبیر کرد. احتمالاً فلسفه استوئیک یونان قدیم نیز بر فلسفه هستی شناختی مانی تأثیر فراوان گذارده بود. این مکتب درسال 308 قبل از میلاد توسط زنون (zeno) پایه گذاری شد و اخلاق و طهارت نفس و قدرت اراده را در مهار ساختن خواهش های نفسانی بسیار اهمیت می داد. مانی معتقد بود که نور، روح و نفس از ماده بسیار خرد و ظریفی ساخته شده اند. جهان نور و ساکنان آن و روح انسان نیز از ماده اند. این اعتقاد مادی گرایانه، و نیز برداشتی که وی از نجات و رستگاری داشت، به دیانت مانی حالتی ساده لوحانه می داد.

براساس اعتقاد مانی، رستگاری و نجات فقط با رعایت اصول اخلاقی، و رفتار و گفتار و پندار نیک، و با اطاعت از سایر دستورات روحانی مانی قابل حصول نیست. برخی کارهای عملی نیز در رها ساختن نور از زندان چه در عالم صغیر و چه در کلیت جهان مؤثرند. برای مثال، یکی از چنین کارها عبارتست از آن که رهبر دینی مانوی (ازگروه گزیدگان) به خوردن غذائی که در آن ماده نور موجود است، مثل هنداونه، پردازد. هنگامی که وی مشغول هضم غذاست ماده های نور تجزیه و تصفیه می شوند و بلافاصله خود را به جهان نور می رسانند. سن اگوستین مسیحی این روش را به استهزاء "رستگاری شکمی" می نامد.

در قوانین جامعه مانوی، اعتقاد به رستگاری براساس کارهای عملی، مخصوصاً درمورد حفظ سلسله مراتب در آن جامعه، جایی خاص داشت. مقر رهبر بزرگ و جانشین مانی (پاپ) تا قرن دهم در بابل و سپس در سمرقند بود. جامعه به 5 گروه تقسیم می شد. در رأس هرم تشکیلات مانویان 12 حواریون قرار داشتند (ظاهراً به تقلید از 12 حواریون مسیح)، 72 اسقف، 360 رهبر دینی یا مهیستگ (mahistag)، گزیدگان یا کاملان از زن و مرد، و سرانجام نیوشاگان (شنوندگان)، از زن و مرد. در واقع، به خاطر اندک بودن تعداد حواریون و اسقفان و رهبران دینی، جامعه وسیع مانوی به طور کلی به دو طبقه گزیدگان یا کاملان، از یک سو، و افراد عادی یا نیوشاگان، از سوی دیگر، تقسیم می شد. گزیدگان به خاطر زندگانی مقدسشان به عنوان واحدی فعال که ذرات نور را هنگام خوردن آزاد می کنند تلقی می شدند. آنچه نیوشاگان مرتکب می شدند چیزی جز گناه نبود. گناه آنها هنگام کار روزانه، در شخم زدن زمین، خرمن کردن گندم و یا چیدن میوه از درختان بود زیرا تمام این کارها موجب رنج و عذاب فراوان روح زندگانی که در سراسر جهان در سریان است می شود. آن ها حتی وقتی به کاری اشتغال می ورزیدند که نتیجه آن می بایست به گزیدگان تقدیم شود باز مرتکب گناه می شدند. بنابراین همواره نیازمند عفو و آمرزش بودند و این کاری بود که فقط گزیدگان اختیار انجام آن را داشتند. مانی نه تنها نیوشاگان بلکه گزیدگان را



همواره در معرض گناه شدید می دانست و ایشان را از نزدیک شدن به آنچه به نظر او گناه بود منع می کرد. بنابراین گزیدگان نیز بخاطر تجاوز به اصول و قوانین سختی که می بایست به آن پای بند باشند نیاز به بخشش و آمرزش داشتند که سواي تناول غذای مقدّس شامل اعتراف دائم به معاصی و گناهان نیز بود. بخش شرقی مانویّت دارای متون مفصل و دقیق برای موارد توبه بود که امروزه در دست است.

تقدیرماني این نبود که در آغاز رسالت خود "شهید" شود و ی تا حدود 60 سالگی زندگی کرد و اشاعه دیانتی را که آورده بود به چشم دید اما نتوانست آنچه می خواست به پایان برساند. در اواخر سلطنت شاپور اول مخالفت مؤبدان زردشتی با دیانت در حال پیشرفت مانویّت تا به آنجا شدید شد که روابط شاه و بزرگان کشور را که خود زردشتی بودند با مانی تیره کرد. اما مانی کسی نبود که از میدان به در رود و از پا بنشیند. بعد از شاپور هرمزد پادشاه شد و مانی توانست محبت و اعتماد او را به خود جلب کند. هرمزد چند ماهی پس از مرگ پدر خود در گذشت. برادرش و جانشین او بهرام اول (274-277) از دشمنان سوگند خورده مانی بود. با اخراج مانی از دربار او را به بابل فرستاد و به حکمران آنجا دستور داد که او را زیر نظر داشته باشد. اما مانی یک بار دیگر بخت خود را امتحان کرد و بدون اینکه اجازه شرفیابی داشته باشد به دربار شاه رفت و با اطمینان به جاذبه شخصیت خویش خواستار دیدار بهرام گردید. بهرام که مشغول صرف غذا بود او را به حضور خود بار نداد و گفت که کنار در منتظر او بماند. پس از آنکه شاه ناهارش را تمام کرد در حالی که یک دستش دور ملکه و دست دیگری دور کرتیر، مؤبد زردشتی بود، از طالار بیرون آمد و مانی را دید. در ملاقاتی شگرف و برای مانی تحقیر آمیز شاه او را زیر اتهامات خود گرفت و به زندانش انداخت. 8 مانی 26 روز در زندان ماند و در آنجا زیر زنجیر جان داد. براساس ادبیات مانوی وی مانند مسیح بر صلیب مرد. پرسش اینجاست که چرا بهرام در همان روز ملاقات فرمان قتل او را صادر نکرد. آیا نمی خواست که مانی مسیح وار "شهید" شود؟ آیا امیدوار بود مانی از دین و ادعای خویش دست کشد؟ یا این که، با توجه به اعتماد و احترام پدر و برادرش به مانی، در جستجوی بهانه ای برای تغییر تصمیم خویش می گشت؟ پاسخی به این پرسش ها نداریم. هم چنین روز دقیق مرگ مانی را نمی دانیم. محتملترین تاریخ دوشنبه 2 مارس 274م و یا دوشنبه 26 فوریه 277م است.

\* \* \*

باتوجه به آنچه در باره تعالیم و اصول دیانت مانی و پیامدهای اجتماعی آن گفته شد شاید بتوان، براساس منابعی که در دست است، سه عامل زیر را از دلایل اساسی از میان رفتن این دین دانست:

### وضع و پایگاه اجتماعی و دینی مانی

از نظر مانی تنها گروه غیر دینی جامعه که کارشان با گناه توأم نبود و روح حیات را نمی آزد

تاجران، صرافان و وام دهندگان بودند. به همین جهت، این کسان، گرچه گروه کوچکی از جامعه را تشکیل می دادند، پشتیبانان اصلی مانویت به شمار می رفتند. به عنوان نمونه، تجار سغدی در گسترش این دین در چین نقش مؤثری داشتند. درست است که مانی موفق به آوردن برخی پادشاهان و شاهزادگان و دیوانسالاران به آئین خود شد اما از آن جا که جنگ و پرداخت مالیات و رفتن به شکار را جزء گناهان به شمار آورده بود آئین وی در آن روزگاران آئینی ضد اشرافی به شمار می آمد. با چنین احکام و تعالیمی طبعاً گرویدن چند تن از درباریان و طبقه اشراف نمی توانست موجب جلب گروه بیشتری از آن طبقه به آئین او شود. تعالیم مانی مبنی بر تحقیر و بی ارزش شمردن کشاورزی، بیهوده بودن ازدواج و زاد و ولد می توانست برای هر نوع حکومتی زنگ خطر را به صدا درآورد. بی جهت نبود که مخالفانشان مانویان را دشمنان انسانیت می نامیدند.

تعالیم مانی نمی توانست مردم عادی یعنی کشاورزان، چوپانان، صاحبان حرفه و سربازان مزدور را خشنود سازد زیرا وی کار ایشان را ضرورتی اهریمنی به شمار می آورد. از همه بدتر، در سازمان دینی مانویت جز کمک به رهبران دینی هیچ نوع فعالیت اجتماعی و یا کمک های خیریه جایی نداشت. دادن یک تکه نان به فقیری گناه به حساب می آمد زیرا شکم او قادر نبود ذرات نور را که در قطعه نان زندانی بود آزار سازد. از همین رو، سن اگوستین مسیحی به شدت گزیدگان و نیوشاگان دین مانی را به بی توجهی و بی اعتنائی به دردهای هموعان خود متهم ساخته است. به راحتی می توان تصور کرد که زندگانی گزیدگان جامعه مانوی حسد و دشمنی بسیاری را برمی انگیزد و بسیاری را از پیوستن به این آئین منصرف می کرد.

### ادعای علم در تعالیم مانی

مانی ادعا داشت که نه تنها می تواند سؤالات مربوط به خلقت، مانند اصل و ریشه بدی یا اصل و ریشه انسان، را پاسخ گوید بلکه خود را قادر به حل بسیاری دیگر از معماهای جهان نیز می دانست. اما پاسخ هایی که ارائه می داشت بیشتر افسانه ای و اساطیری بود تا علمی. وی نه تنها با فلسفه ارسطویی رایج در آن زمان بیگانه بود بلکه پاسخ هایی که به مسائل طبیعی مثل علل گردش ماه و یا تغییر شکل آن می داد آماج مسخره و هجو منقدان او قرار می گرفت. مردمان بسیار برای یافتن پاسخ به پرسش های اساسی و مهم زندگانی به آئین مانی روی آوردند. اگوستین مسیحی و بیرونی، از علمای بزرگ اسلام، را می توان از این گروه دانست. ولی این هردو به سرعت متوجه تفاوت های بسیار بین انتظارات و یافته های خود شدند و از آن دین رو برگرداندند. اگوستین حتی مانویت را به عنوان آئینی فریبکار مورد حمله قرار داد.

### سازش پذیری و نرمش مانویت

مانویت، همانطور که دیدیم، فقط در سرزمین هایی که مورد سرکوبی و آزار بود ناپدید نشد. این آئین حتی در قلمرو پادشاهی ایغور در قوچو نیز به تدریج از بین رفت حال آنکه پادشاهان این

سلسله از پیروان مانویت بودند. از قرون 10 و 11 میلادی آئین بودایی بر مانویت برتری یافت و از همان زمان هنر نوشتن و نقاشی نیز که میان مانویان از اهمیتی ویژه برخوردار بود رو به زوال نهاد.

مانویت در اقتباس از زبان ها و برداشت ها و فرهنگ ادیانی که در آن رشد کرد بسیار توانا بود. مانویان به عنوان نماینده کامل ترین و آخرین دین جهان خود را در اتخاذ و اقتباس از ادیان و فرهنگ های دیگر، از آن جمله در نقل داستان ها، امثال و حکم، پند و اندرزها و غیره، محق می دانستند و به راحتی و در حدی وسیع به این کار دست زدند. هدف آن بود که گیرندگان پیام مانی از هر فرهنگ و تمدن و سابقه دینی بتوانند آن پیام را در لباس و قالب اعتقادات پیشین خود به راحتی پذیرا شوند. افسانه های هندی و بودایی و ایرانی و ترکی به لباس مانویت درآمدند و شخصیت های بزرگ دینی هر آئینی به مثابه مانی تجلی کردند. به سخن دیگر، مانویت در هر سرزمین و هر فرهنگ به زبان و آئین محلی نمودار شد. این کار در ترویج سریع مانویت بی تأثیر نبود و امروز، پس از گذشت قرن ها، می تواند خدمتی درگسترش ادبیات و فرهنگ که میراث همه انسان هاست به شمار می رود. اما پیامد چنین انعطاف و سازش پذیری در هر آئینی، همان گونه که در مورد آئین مانویت رخ داد، آن است که آئین پرانعطاف هویت و جوهر اصلی خود را از دست دهد، بی رنگ گردد و در محیط اطراف خود تحلیل رود. چه، پیروان آن تفاوت چندانی بین دین آباء و اجداد خود که مورد احترام و دین رسمی کشور است با دین تازه نمی بینند و به راحتی به دین قبلی خود باز می گردند. در مورد مانویان نیز چنین شد و هنگامی نسل های نخستین، که شور تبلیغ پدرانیشان آنان را در آئین مانی نگاه داشته بود، از بین رفتند فرزندانیشان بتدریج به دین محیط (که در مرحله پایانی بودایی بود) باز گشتند. البته این اشارات برای آنکه نشان دهد چرا مانویت در درازمدت از بین رفت کافی نیست و متأسفانه منابعی که فعلاً در اختیار داریم نیز نمی تواند بیش از این به ما پاسخ قانع کننده ای بدهد.

با آنکه مانویت آئینی مرده و از بین رفته به شمار می آید، اما مطالعه آن از این رو قابل اهمیت است که برای نشر و گسترش خود به جای جنگ و جهاد و کشتار، که ابزار برخی دیگر از ادیان است، هنرهای ظریفه و کتاب و نوشته را در خدمت گرفت. افزون بر آن، خصیصه وحدت گرایی مانویت، توجه مانویان به هنرهای زیبا، صلح جوئی و تساهل آنان با پیروان سایر ادیان دین مانی را از نظرهای گوناگون همچنان شایسته بررسی های تازه تطبیقی نگه داشته است.

### پانویس ها:

1. ن. ک. به:

Manichaica aus Chinesisch- Turkestan 11, F. C. Andreas, W. Henning, Mitteliranische .SPAW, Berlin 1933, pp.295-96

2. برای اطلاع از مهم ترین رسالات ضدّ مانوی که توسط مسیحیان و مسلمانان نگاشته شده است ن. ک. به:

.Paris1918, P. 111 f ,1 .Prosper Alfarcic, Les Ecritures Manicheennes, Vol

3. برای آگاهی از رسالات اگوستین ن. ک. به: همان، ص 115 به بعد.

4. آثارخطّی که از مصریه دست آمده نه مجموعه است که متأسفانه بخشی از آن درجنگ بین الملل دوم از بین رفت. از این مجموعه سه اثر تاکنون نشر شده است یکی به نام «کفالی» (Kephalia) ، «نکات اصلی» (شامل اعتقادات اصلی مانوی)، دیگر «کتاب زبور»، (Psalm- Book)، و سومی «موعظه ها» (Homilies). درمورد آثارقبطی مانوی و تحقیقاتی که برآن ها انجام یافته ن. ک. به:

Manichaica", in *Mysterion und Wahrheit: A. Bohlig, "Die Arbeit an den Koptischen Religionsgeschichte, Leiden 1968, pp. 177ff* Gesammelte Beitrage zur Spatantiken

5. آثار پهلوی، سغدی و پهلوی مانوی مجموعه تورفان برلن را از جمله استاد دانشمند و پرکار پروفیسور ورنر زوندرمن (Sundermann Werner) ترجمه و تاکنون مجلّات گرانبھائی از آنها را منتشر کرده است. متون ترکی مانوی توسط دکتر پیتر زیمه (Peter Ziehme) ترجمه و منتشر شده است.

6. این تجربه مانی با تجربه مسیح در معبد در سن دوازده سالگی بی شباهت نیست، ن. ک. به: انجیل لوقا، فصل 2، صص 41 به بعد.

7. مانی هفت اثر دارد که جز شاپورگان بقیه را به زبان آرامی شرقی که زبان مادریش بود نگاشته ولی هیچ کدام از این کتاب ها به زبان اصلی به دست نیامده است. سواي شاپورگان، کفالی (مجموعه روایات) و کتابی بنام ارژنگ که در منابع مختلف تالیف آن را به او نسبت می دهند، هفت کتاب عمده او عبارتند از: انجیل، گنجینه زندگان، فرقماطیا (رساله)، رازها، غولان، رسائل، زبور. ن. ک. به: احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران 1376، صص 343-335

8. شرحی از این ملاقات از قلم مانویان بجای مانده است. ن. ک. به:

.pp. 949-52 ,(1942) W. B. Henning, "Mani's Last Journey," BSOAS, 10

در مورد محاکمه او همچنین ن. ک. به:

.Partian, Leiden, 1975, p44 M. Boyce, A Reader in Manichean Middle Persian and

## ز مادر همه مرگ را زاده ایم

شاهرخ مسکوب

ز مادر همه مرگ را زاده ایم      همه بنده ایم ارچه آزاده ایم\*

در آن اولین سفرم به اروپا (1964) یک جلد **شاهنامه** بروخیم (داستان سیاوش) با خودم داشتم. در لندن به این بیت برخوردم: «ز مادر همه مرگ را زاده ایم/ همه بنده ایم ارچه آزاده ایم». یادم هست که شعر زیر و زیرم کرد؛ از روشنی، درستی و سادگی، از ژرفای اندیشه و بداهت، از اینکه مثل نفس کشیدن و تپیدن قلب بدیهي و بي واسطه است، از سحر سخن و حقیقت بی زمان، حقیقتی که در هرجا و هر وقت صادق است، از حضور مرگ و زندگی پیوسته اش در ما، از اینکه مرگ را زندگی می کنیم، از فردوسی و از اینکه یک چنین شاعری بوده است، از چنین امکان و "شدنی"، از آزادی در بندگی و بنده بودن و آزادی را در اراده برگزیدن، از این پیوند ناگسسته آزادی و بندگی، اسیر مرگ بودن، به آن آگاه بودن، آن را نپذیرفتن و تا نفي مرگ راندن و در همان حال به بیهودگی و بی ثمری این نفي و انکار واقف بودن و دانسته دست رد بر وقوف خود زدن، آگاهانه آگاهی خود را نپذیرفتن و به آن سوي زندگی و مرگ که معلوم نیست کجاست، به نا شناخته و ناممکن پریدن و . . . هزار چیز دیگر. از همه چیز حیرت می کردم و حیرت زده مجذوب و مشتاق در شعر بسر می بردم. شعر را نفس می کشیدم و در سینه حبس می کردم و به هزار توی رگ ها می فرستادم. روزها و روزها "بیت" در تنم جاری بود و آن را آبیاری می کرد و سرریز می شدم. نمی توانستم طاقت بیاورم. مانند برکه کوچکی پیاپی از این نهر زلال و زاینده و جوشنده سرریز می شدم. یادم هست که در آن بی تابی نامه ای به امیر[امیرحسین جهانگل] نوشتم. از کشف این بیت که ناگهان راهم را به سوي خودم باز کرد، مرا به من نشان داد، از شگفتی کلام و نمی دانم چه چیزهای دیگری نوشتم. ذوق زده از مرگ، از یافتنش در آغاز تولد و در کنه زندگی و زیستنش در ما. حالا بیشتر از یک سال و نیم است که امیر مرده است. دیگر مرگ در او زندگی نمی کند، مرگ هم مرده است، آن مرگی که در هر تپش قلب یک ضربه می زد و در هرنفس دمی از هوای عدم را در وی می دمید، آن مرگ سرشارخستگی ناپذیرکه هرچه از ما کم می کرد به خود می افزود و آنقدر از هوای خودش پر می شد تا دیگر گنجایش نداشته باشد و مثل گلوله ای سنگین بیفتد یا در خواب مثل نفسی برنیامده در آخر راه محو شود و یا با تلاش و تقلا، با شکنجه ای بنیان کن خودش را بچود تا تمام کند، مرگی که در خانه تن زنده ها می رقصد، عیش و نوش و بدمستی می کند یا پنهان و شرمزده، در سایه راه خودش را می پیماید و با کسی کاری ندارد.

هرجور مرگی در امیر مرده است؛ آمده بود او را ببرد خودش هم رفتنی شد، وقتی که او را کشت دیگر جایی نداشت که بماند بی خانمان شد. ای مرگ بیچاره، آواره، ای کشته کراکشتی. . . چه خوب جا خوش کرده بودی؛ در مغز استخوان رفیق من. خانه ات را خراب کردی و می خواستی آواره و خانه خراب نشوی! چه مهمان ناخوانده بی معرفت میزبان کشی، نمک خور نمک دان شکن و نمک به حرامی! مگر نه اینکه هر چیز برای مردن به دنیا می آید؟ برای مرگ؟ خُب، وقتی آن را کشتی، خودت هم رفته ای. یکی بر سرشاخ بن می برید. . . زندگی را با زندگی چیزها شروع می کنی اما زمان همه چیز را، تن و گوشت و پوست چیزها را که لانه و پناهگاه توست، همه را دگرگون و تو را آواره می کند، تو هم بازیچه زمانی و از گردش یکنواخت، خستگی ناپذیر، پیاپی و ابدی (مضحک است، "همانگونی" است که بگوئیم ابدیت ابدی است) آن در امان نیستی. تو فقط سپر بلایی، مترسکی هستی که زمان ترا به بر می کند، در جامه و هیأت تو، پشت صورتک هممشکل تو ظاهر می شود و بیشتر وقت ها، حتی وقتی که منتظرش هستی، غافلگیرت می کند، انگار مثل صدای گلوله می ترکد و آسمان را منفجر می کند و به صخره های سینه کش کوه می خورد و واگویی آن در هوا موج می زند و دور می شود تا در بی نهایت غرق شود. شکارچی در کمین نشسته با چشم های تیز دوربین دار، صبر ایوب دارد، نفس نمی کشد تا مبادا حیوان بیچاره را برماند، فقط بو می گیرد و نگاه می کند و منتظر است.

بی گمان خواهد رسید، یک روز، زیر تیغ آفتاب، در تاریک روشن دم غروب، یا نه، در دل تاریکی شب می رسد، و ناگهان گلوله آتش می گیرد، خون فواره می زند و قوچ وحشی بی خیال با سینه ستبر، گردن افراشته، شاخ های پیچ در پیچ و پاهای گریزنده و تیزدو از بالای بلند پرتگاه به ته دره می افتد و مرگ که دانه اش را در تن او کاشته بود و سبز می کرد، آن هم در یک زمان با قلب و در قلب حیوان خاموش می شود. مرگ او رسیده و نرسیده، درآنی بسر می رسد. فقط زمان است که می ماند. درخانه ای بی سقف، بی درو پیکر جا گرفته ایم و در معرض باد و باران، سرمای برف و سوزش بی رحم آفتابیم. خاکستر زمان از بالا می ریزد، اندک اندک، نامحسوس، تا پنهانمان کند. به مرور دهور. «همه بنده ایم». پس آزادی در کجاست؟ آزادی، نه آزادی! چونکه آدمیزاد آزاد نیست. چونکه آزادی بدون حق انتخاب، بدون امکان انتخاب بی معنی است و آدم تولد و مرگش (زمانش) را انتخاب نمی کند. مکانش را هم همینطور. او را مثل باری درجائی به زمین می گذارند. بودنش دست خودش نیست. وجود دارد چون به وجود آورده اندش. اراده و خواست او در آن نقشی نداشته. وجود او پیشین است و اراده پسین. دروجود، اراده و خواست پیدا می شود نه برعکس. آدم وجود دارد برای اینکه وجود دارد، چه بخواهد چه نخواهد. "آزادی" درسیاست چیزدیگری است ولی آزادی وجودی-existential- وجود ندارد. آزادی دروجود، دروجود بنده وار، دریند وجود، این هست، در آگاهی به بندگی همگانی از ماه و ستاره و آفتاب و مهتاب تا آدمیزاد و دد و دام، از اینکه همه آیندگانی رونده اند، همه اسیر و گرفتار زمانند، چیزی که درآنها نفس می کشد، مثل هوا در تار و پودشان می گذرد و آنرا می فرساید و می پژمرد تا ناچیز، تا هیچ شود. این آگاهی، این حقیقت را دیدن و دانستن و از درون آن برآمدن -مثل آفتابی که برای تماشای آسمان از دل دریا برون می آید- این آزادی، علی رغم بندگی وجود دارد.

حالتی روانی، حقیقتی معنوی که دائم خود را از اسارت جهان، از لحظه های ناگزیر همه چیز و همه کس، از زمان و مکان پیوسته همگانی بیرون می کشد- اگرچه دائم در آن است، اگرچه می داند که «برون شدی» نیست، اگرچه می داند که بیهوده می کوشد، که تلاش تباه است و در نهایت به هیچ، به عدم می پیوندد. مثل سیاوش! «سر به آزادی از خلق برآرم چون سرو/ گردهد دست که دامن ز جهان در چینم.» سربر کشیدن و از حد خلق، از بلندی فرودست، از قامت کوتاه و پست روح، سلیقه و آرمان های اخلاقی و آرزوهای روزمره آنها فراگذشتن، به حاشیه افتادن و برکنار ماندن است. بیگانه شدن در اجتماع و غریب ماندن است: غریبه در شهر، خانه و کاشانه خود. آزادی! آدم آزاده در وطن خود غریب و ناشناس است نه می شناسد و نه می شناسندش. مگر از روی شگفتی، مگر چون عنصری خارجی و ناساز، چیزی، موجودی، پدیده ای عجیب، دیوانه ای شاید عاقل نما. شاید! (عقلای مجانبین) انگشت نمایی خاص و عام. اگر چنین کسی بخواهد دامن از جهان درچیند؟ جهان را ناچیز انگارد، درجهان باشد و آن را به چیزی نگیرد، جایگاه، جامه، تنی را که در آن جا گرفته نفي کرده، از زمینی که برآن ایستاده گریخته و درعدم شنافته، به سوی بیرون از جهان، به آنسوتر هستی چیزها! آنسوی بودنی ها کجاست به جز هیچ؟ آزادی گریختن درعدم است؟ از مادر برای مرگ زاده شده ایم تا بسوی مرگ بشنابیم؟ این که همان بندگی است، آزادی شتاب در بندگی است؟ چگونه می توان از این دور باطل، از دایره پیوسته گردنده رونده بازآینده همیشگی، از این تکرار پایان ناپذیر بیرون افتاد؟ این سامان استوار افلاکی را در هم ریخت و این سپهر سیار را از رفتن بازداشت؟ یا خود را از این چرخ گردنده بیرون کشید و به آن سوی جهان رفت؟ آن سوی جهان کجاست؟ آنجا که زمان ایستاده و مرگ چون شکارچی از نفس افتاده خسته ای، بسیار خسته ای، به خواب رفته.

اگر همان طور که مولانا می پنداشت و در دیوان شمس و مثنوی آمده، عدم سرچشمه وجود بود، آن وقت گریختن در عدم پیوستن به سرچشمه بودنی ها، یکی شدن با گوهر زمان و اصل مکان بود. یا همانطور که عرفا می گویند وصل به حق، رسیدن به خدا بود. در «وحدت وجود». ما که چون تصویر آئینه بازتابی از هستی اویم، نقش خود را- حتی در زندگی- می توانیم از میانه برداریم تا همه او، «معشوق»، «دوست» شویم. به خدا برسیم. و خدا، بی زمان و همه زمان، هستی و نیستی، مکان و لامکان، «برتر از خیال و گمان و وهم و آنچه در وهم ناید» سرمدی است. پیوستن به چنین سرچشمه یا میدانم چه ای، پادشاه همه زمان ها و مکان ها بودن و هستی، هست و نیست را زیر پا داشتن، در وراء آزادی، آزادی مطلق است. یکی شدن عشق و عاشق و معشوق! اما همه اینها «طفیل عشق» است، در خورد اندیشه، خیال اندیشنده مولانا و حافظ و . . . است نه استاد طوس. در فکر او این آزادی محال است. این به اندیشه «محال اندیش» حافظ خطور می کند که «خیال حوصله بحر می پزد» و آگاه است که «قطره» ای بیش نیست و با برداشت خلاف اندیشی که از هستی دارد خود را - آدمی را- چون قطره ای به پهنای دریا و دریائی در دل قطره می بیند- و نمی بیند- هم این هردو هست و هم نیست. هستی و نیستی توامان معشوق و عاشق، وصل و فراقی همزاد! اما فردوسی به اینها نمی اندیشید، چون تصویری از این گونه در زمان او هنوز هستی نپذیرفته بود. باز هم "زمان" و "هستی" در زمان؛ در اندیشه او زمان به هیچ چیز- امان نمی دهد حتی به خود. زمان بیکران (اکرانه)، زمان کرانمند را

در مفاک بی انتهای خود فرو می برد، زاده خود را می بلعد و هیچ می کند. زمان فردوسی خیّامی است. از پس صد هزار سال هم امید بردمیدنی نیست. حتی چون ساقه سبزه ناچیزی با عمر کوتاه یک روزه ای. زمان فردوسی حتی پس از مرگ هم رها نمی کند. وقتی سیاوش بهشتی را در خواب می بیند و از او می پرسند که در آن دنیا، در عالم ارواح چونی؟ جواب می دهد «به زیرگل اندر همی می خوریم / چه دانیم کاین باده تا کی خوریم؟» (چه بهشتی! گل و باده، زیبایی و سرخوشی، نه «شیر و عسل» خوردن و سوسمار) نمی داند این موهبت گل و باده تا کی دوام خواهد آورد، تا کی "زمان" دارد. نه او می داند و نه دیگری، "ندانیم"، هیچ کس نمی داند. چرخ زمان پس از مرگ، در فراسوی زمان نیز باز نمی ایستد. عمر آدم ها، چیزها، زندگی و مرگ و خوشبختی و بدبختی آنها، عمر بخت یا سرنوشت، عمر زندگی و مرگ (از گفته سیاوش چنین برمی آید که گوئی مرگ هم بختی و عمری، زمانی از آن خود دارد)، زمان ویژه هر یک را کسی نمی داند. راز زمان را کسی نمی داند. این چگونه چیزی است که پس از خود نیز هست. چه موجی است که دم بدم برمی خیزد و برنخاسته فرو می شکند و در همین شکستن خود برخاسته و برجای است. «زنده میرا» (چون ما)؟ هست و نیستی توأم؟ گذشته و آینده ای فشرده در اکنون؟ و اکنونی که تا می خواهد "باشد"، به وجود نیامده در گذشته و مرده است؟ مرگی، نبودنی مدام، نیستی پیوسته در جلوه هستی یا هستی نا پایدار هر دم نیست شونده؟ آنات نیست شدن هستی؟ راز زمان را که می داند، و «دامی که نهاده و دانه ای که دارد؟» و آن انبانه بخت ما که با او و در اوست و هر زمان چیزی، سعد و نحسی از آن بیرون می کشد و سرنوشت ما را زیر و رو می کند؟ که می داند، چه می دانیم؟ همه بنده ایم، بنده زمان و مرگی که در ذات ذات، در گوهر اوست، مرگی که او پیوسته در فراگذشتن از آنست، مدام آنرا پس پشت می نهد ولی ما نمی توانیم، نمی توانیم مرگ خود را پشت سر بگذاریم. ما زمان نیستیم. بنده زمانیم، آمدن و بودن و رفتنمان به خواست نادانستنی اوست. پس آزادی ما در این دوکرانه زمان، در این کوتاه غمناک دلپذیر، در کجاست؟ چه چیز مرگ را تباہ می کند، شدت و سختی ناگوار و دردناک آن را هیچ و پوچ می کند؟

"نام!" چیزی بی نام و نشان، مبهم، کلی و همگانی؛ ارزشی که مثل هوا فضای روح را فرا گرفته و "اخلاق" در آن نفس می کشد، به آن زنده است و از برکت وجود آن رفتار می کند. توانائی "رفتار" یا "کردار" می یابد، برای "نام" است که پهلوانان بنا به ارزش های اخلاقی زندگی می کنند و می میرند، یا به پیشباز مرگ می شتابند. چون که زندگی بی "نام" به زیستن نمی ارزد و می ارزد که انسان برای "نام" بمیرد. نمی دانم کدام پهلوان و در کجاست که می گوید «به نام نکو گر بمیرم رواست/ مرا نام باید که تن مرگ راست». تن مردنی است، اسیر زمان است و در نهایت مال اوست، همانطور که آورده، می بردش. اما نام را، نمی تواند. تن می رود و نام می ماند. از دام مرگ، از بندگی، از مرز زمان به بیرون می گریزد. سلاح زمان-مرگ- در او کارگر نیست، حتی اگر زمان ها بگذرد و نام از یاد کسان برود. چون که "نام" فقط ارزش اخلاقی عملی و کاربردی نیست که دامنه اثرش در رابطه با دیگران، در اجتماع و تاریخ باشد. فراتر از این، ارزشی متعالی، کیهانی و قدسی است. انسان بودن آدمی به "نام" است. "نام" نه به معنای اسمی که آدم ها را به آن



می نامند- هرچند که آن هم مقدس است، از آسمان می آید، به دشمن نباید گفت، دانستن آن خود گامی است در راه داشتن و به دست آوردن صاحب آن و . . . بلکه به معنای آن حقیقت والایی که در آدمی است و او را از غریزه های پست، خشم و کین و کشتار، آز، و در یک کلمه فرومایگی دور می دارد، از درندگان و بهائم جدا می کند- یا امکان می دهد که جدا شود- و خود را بالا، بالاتر از فلک، سپهر و ستاره، به سوی آفریدگار بالا بکشد، بی آنکه از جاودانگی آنها برخوردار باشد. و این برآمدن و صعود دردناک بنده ایست که در جستجوی آزادگی چنگ در ستاره می زند، چون که آگاه است، خوب می داند که ستاره می ماند و او، مرگ شکارگر در انتظار پرواز اوست تا تیرش را در قلب شکار بنشانند. و با این همه بال می زند زیرامرگ تن او را خاک می کند ولی به "نام"، آن گوهری که معیار همه ارزش های دیگر است، به آن دست نمی یابد. هم سنجه، هم مجموعه و هم ذات ارزش ها و در نتیجه فراتر از اخلاق، نسبت به آن پیشین، امری هستی شناختی است. جسم «خور و خواب تنها» یکسره اسیر زمان و بنده اوست. چه از آن ما باشد و چه از آن دام و دد. اما انسان خردمند هوشیار فردوسی که از فلک برتر است، دارای دانایی و توانایی است، می داند، برمی گزیند، جوینده و یابنده "نام" است حتی به بهای مرگ و گاه این کمترین بهاست برای وجود داشتن به آیین جهان و جهان آفرین، نه فقط بودن جسمانی، «تن اومند» و جاندار بلکه "بودنی" آزادتر از جسم و جان، در آن جای ناشناخته که انسان در راستی، درستی و سربلندی روان خود آن را می سازد، در نام؛ که چون برساخته روان، باورها یا ارزش هاست، همگانی و آسان نیست، مه آلود و نا روشن است و چون در جان نشست از کوه استوارتر است، مه آلود و نا روشن است، چون دیده نمی شود، چون چیزی نیست که آنجا، در برابر ایستاده باشد، «برابر ایستا» نیست، مثل روح بهار است که هنوز نیامده، ریشه طبیعت را تسخیر می کند تا روزی که سبز و آباد زیر چشم خورشید گسترده شود. آرزوی "نام" (ودلواپسی ننگ، "نام و ننگ") نیز به همان شیوه است. چون روان پهلوان را تسخیر کرد، چون در جان او ریشه کرد، اراده و خواست، رفتار و اندیشه او را آن چنان که خود می خواهد، می سازد. اصلاً با اندیشه و کردار او یکی می شود، چون ملاک و ارزش ارزش هاست. مثل پول در روزگار ما که ارزش های دیگر، که خوبی و بدی و دوستی و دشمنی را می سازد، برای پول با هم دوست می شوند، دشمنی می ورزند، همدیگر را می کشند، که سیاست و جنگ، هنر و علم و ادبیات، موسیقی، نقاشی و مافیا را می آورد و می برد. در بعضی دانشگاه های آمریکا نویسندگی درس می دهند - مثل جودو، کاراته- فن نوشتن رمان های پر فروش سوپر مارکتی، شغل پردرآمد نویسندگی. دور شدم. همانطور که امروز برای پول آسان جان خود را می دهیم، پهلوانان **شاهنامه** برای "نام" از مرگ حذر نمی کردند که هیچ، بلکه به پیشباز آن می رفتند تا سربلندی خود را، آنچه مردانگی، شرف و بزرگی نامیده می شد، از دست ندهند، تا به "نگ" فرومایگان دچار نشوند. "نام جوئی" از ترس مرگ نیرومند تر است. «جوان است و جویای نام آمدست» و برای همین درست و راست است و به همین سبب کشته می شود (چون دروغ را نمی شناسد، جز راست در خاطرش خطور نمی کند، پس دروغ هم نبرد را باور می کند) و پدری که در اندیشه برد و باخت است نه "نام"، فرزندکش!

«چنین گفت پیران که مردن به نام/ به ارزنده دشمن براو شادکام» (عجب مردی است پیران!) جنگ بزنگاه نام و ننگ است، جایی که گره "زمان" همبردان گشوده می شود. مرگ و زندگی؟ چگونگی ماندن یا رفتن است که به هستی، به زمان ویژه هرکسی، به عمر، معنا می دهد نه تداوم زمان به هر بهائی. برای همین مردانی خواست های دل و خوشی زیستن را وا می نهند تا "نام" خود را برآورند، اما در ساحتی فراتر از کامجویی، از شادنوشی و شادخواری و لذت سرشار زنده بودن، آنجا که مردی جویای معنای هستی خود است یا اراده می کند که به آن معنا بدهد، آنگاه "کام" او (همان گونه که گُستهم به بیژن می گوید) در زیستن و مردن به "نام" است؛ درآزادگی؛ چون که "بودن" و نبودن ما در زمان است بی خواست ما. اما چگونگی بودن ما، با سرفرازی یا سرافکنندگی، به خواست خود ماست، زمان را به آن راه نیست. در اینجا است که اراده خود را بر زمان فرمانروا می کنیم، از بندگی او آزاد می شویم. بدینسان «چگونه مردن» به زندگی معنا می دهد یا آن را از هر معنایی تهی می کند. در جنگ، آنجا که مرگ رویارو ایستاده کمندش را تاب می دهد تا به گردن ما بیندازد. آنگاه در دو راهه نام و ننگ ناگزیر یکی را باید برگزید. اگر از مرگ- که سلاح زمان است- ترسیدیم خواست زمان بر ما فرمانرواست، اسیر اوئیم، در زادن. و مردن بنده ایم. اما اگر نهراسیدیم و خطر کردیم اراده خود را بر زمان بنده پرور فرمانروا کرده و از بندگی رسته ایم. ولی جنگ بزنگاه زندگی و مرگ است. آنکه کشته می شود چگونه آزاد می شود؟ آزادی در مرگ؟ این که پیروزی زمان است. آزاده و آزادگی، نه آزاد و آزادی! زیرا همه ارزش ها، کمال انسان بودن در "نام بلند"، در بلندی نام متبلور می شود! همه آنچه که گوهر آدمی را می سازد و او را سزاوار انسانیت می کند، نه در پادشاهی و سروری است نه در زورمندی و جنگاوری و چیزهای دیگر از این دست، حتی در حماسه، به چیرگی بر دیگران نیست، به نام بلند به بلندی نام است که مایه سربلندی، سرفرازی است. همه این اشاره ها به بالائی و بلندی و افراشتگی در سخن، نمودار اندیشه ای "فرازنده"، نمودار مفهومی متعالی است. نام که مردانگی مرد بسته به آنست برتر و فراتر می رود و براو پیروز می شود و تن و جانش را فرا می گیرد تا آنجا که برای بزرگی و مردانگی از سر جان بگذرد تا به بلندی نام برکشیده شود و در پایگاهی بالاتر و بلندتر از «سیاهی لشکر» نام بلند را، که دیگر مفهومی مجرد است و ای بسا با مرگ ملازمه دارد و چون همزاد مرگ است، نافی واقعیت و جهان است، تا این "نام" را پاس دارد.

پهلوانی در نفی واقعیت و جهان نیست بلکه به عکس، کامرانی تن و جان در جهان است. اما طلب نام خود کام کام هاست تا آنجا که منوچهر پادشاه کام خویش به خاک می افکند، تا «برکشد نام خویش» و نام آوری او در خونخواهی ایرج است که بیدادگرانه کشته شد و کشندگان، "داد" را که آیین گردش کیهان و رستگاری آدمی است تباه کردند. پس برکشیدن نام-حتی به بهای مرگ- نفی هستی خود است به سود جهانی به آیین، نه انکار و نفی جهان. پس مرگی که همزاد "نام" است نفی زمان خود- عمر- است برای پیروزی بر زمان خود تا عمر را به هیچ و پوچ نگذرانده باشیم، تا بیهوده نبوده و بیهوده نمانده باشیم، تا نام خود را برکشیده و از فراز سرهمگان و همانندان و دیگران به آن سوتر از زمان خود پرواز داده باشیم!

همان نام باید که ماند بلند  
چومرگ افکند سوي ما برکمند

که کس درجهان جاودانه نماند  
به گیتی به ما جز فسانه نماند

پس چون رفتیم جز "نام" چیزی نمی ماند و نام افسانه ای بیش نیست. نامی و افسانه ای؛ برای همین که آزاد نیستیم- نه در زندگی روزانه، درگفتار و کردار و رفتار، و نه در هستی زمانمند- به "آزادگی"، به آزادی نفسانی، آزادی روح دل بسته ایم. از آزادی که نیست، و نبود آن نه به خواست ماست و نه در اختیار ما، به تعالی آن- آزادی روان، آزادی- پناه برده ایم، آن هم از راه برکشیدن و ماندگار کردن نام بلند که پس از ما به گیتی چون افسانه ای بماند. افسانه نام. برگزشتن، از فراز سرنیستی به آن سوي مرز یا حصار زمان پریدن-- "نمردن" و زنده بودن در نام- افسانه است. به یاری نام مرگ را پس پشت می نهیم، به یاری افسانه! اما همین افسانه چون مانند ستاره راهنما و هدفی پس از مرگ در اکنون ما، در زندگی حضور دارد رفتار و کردار ما را شکل می دهد و راه را به ما می نماید، و چون به همه این کارها تواناست در آدمی بدل به حقیقت، (واقعیتهای نفسانی) می شود و وجود او را تسخیر می کند؛ او را از ترس که برادر مرگ است، از ابتذال «مشتی فرومایه» بیرون می کشد. "افسانه" بر واقعیت موجود، بر دنیای مرد پیروز می شود؛ مرد و زن! همین پیروزی افسانه بر واقعیت، بر جسم و جان را در تهمینه می بینم که «به کردار افسانه از هرکسی» داستان رستم را بسیار شنیده و بر او عاشق شده، (و چه عشق بنیان کنی که بی هراس از نام و ننگ و رسم و آیین سخت ریشه، جان عاشق بی خویشتن را به آتش کشید)؛ عاشقی از داستان ها و افسانه های شنیده. مگر **شاهنامه** خود افسانه زنده کردن مردگان نیست؟ (زندگی مردگان و زیستن آنها در ما و زندگی یافتن ما در پرتو هستی آنها، آنها را حس کردن، در آنها و به آنها اندیشیدن و به خود باز آمدن!) «چو عیسی من این مردگان را تمام- سراسر همه زنده کردم به نام». (شعر را درست به خاطر دارم؟) زنده کردن مردگان و از این راه (و از برکت سخن) خود زندگی دیگر یافتن و گفتن که «نمیروم از این پس که زنده ام». به یاری سخن مردگان را به نام زنده کردن و «از این پس» خود نمردن، پس از یک زمانی مرگ را انکار کردن و خود را از گردش ناگزیر آن برون افکندن و از بندگی آن رهیدن در تن، نیست شدن و درجان آزاده گریختن و به "نام" در سخن ماندن، چه نام را به یاری سخن می توان نامید.

\* یکی از یادداشت های روزانه نویسنده (به تاریخ 25 دسامبر 1992) که اینک به مناسبت انتشار یادنامه دوستی عزیز و آزاده، که زندگی و مرگی سربلند و به نام داشت، به ایران نامه سپرده می شود.

## در معنای دفتر/نامه پهلوی در شاهنامه

محمود امید سالار

فردوسی در سراسر **شاهنامه** به منبع کتبی و مدوّنی که حماسه خود را کلمه به کلمه از روی آن نظم فرموده است اشاره صریح دارد. این منبع کتبی و واحد که به اجماع همه متخصصین شاهنامه شناس همانا شاهنامه نثر ابومنصوری بوده است در **شاهنامه** به نام هائی مانند "تاریخ شاهان"، "داستان کهن" "داستان های دیرینه"، "دفتر پهلوان"، "دفتر خسروان"، "سخن های شاهنشهان"، "نامه"، "نامه باستان"، "نامه خسروان"، "نامه شهریار"، "نامه شهریاران پیش"، "نامه پهلوی" و بالاخره "دفتر پهلوی" خوانده شده است. درین مختصر نگارنده "دفتر پهلوی" را مورد بررسی قرار خواهد داد.

در دیباچه **شاهنامه**، آنجا که فردوسی از تلاش هایش در به دست آوردن **شاهنامه** منثور سپهبد محمدبن عبدالرزاق سخن می گوید، می خوانیم:

به شهرم یکی مهربان دوست بود  
که با من تو گفتی زهم پوست بود

مرا گفت خوب آمد این رای تو  
به نیکی خرامد همی پای تو

نیشته من این دفتر پهلوی  
به پیش تو آرم نگر نغوی

گشاده زبان و جوانیت هست  
سخن گفتن پهلوانیت هست

شو این نامه خسروان بازگویی  
بدین جوی نزد مهان آبروی<sup>1</sup>

(دیباچه، 140-144)

"دفتر پهلوی" درین ابیات و "نامه پهلوی" در برخی دیگر از داستان های **شاهنامه** ممکن است دانشجویان جوان تر ایرانی را که هنوز با زبان ادبیات کلاسیک فارسی و عربی آشنائی عمیقی کسب نکرده اند به اشتباه اندازد.2 از این روی توضیح کوتاهی در باب این ترکیب بی جا به نظر نمی رسد.

به طور کلیّی قدما واژه پهلوی را بسیار به ندرت به معنی زبانی که امروز "فارسی میانه" خوانده می شود به کار می بردند و معمولاً از **پهلوی** یا زبانی را که میان اهل جبال شایع بوده است - یعنی همان زبان که **فهلویات** بابا طاهر و بُندار رازی و دیگران بدان نوشته شده، و یا فارسی سلیس و فصیح ادبی را اراده می کرده اند. در حالی که در اکثر موارد برای بیان آن زبان که امروزه "فارسی میانه" نامیده می شود لفظ پارسی را به کار می برده اند. مثلاً ابن المقفع (ف 142هـ) و دیگر نویسندگانی که نمونه آرائشان را مدت هاست که علمای ایرانی و اروپائی به تصریح نقل کرده اند، همین نحوه القاء مفهوم "فارسی میانه" را برگزیده اند. 3 چنانکه احمد بن یحیی البَلّاذُری (ف 279هـ) در **فتوح البلدان** آنجا که از صالح بن عبدالرحمن التمیمی (ف 103هـ) یاد می کند، که چگونه دیوان خراج را از "فارسی" به عربی گرداند، می نویسد که مردانشاه بن زادن فرّخ او را گفت: «خدایت ریشه از جهان برکناد که ریشه پارسی برکندی.» 4 چون می دانیم که دیوان درین ایام به زبان "فارسی میانه" بوده است نه "فارسی دری" پس نمی توان شکّی داشت که مراد از "فارسی" درین نقل قول زبانی است که ما امروزه آن را "فارسی میانه" یا "پهلوی" می خوانیم. البته تردیدی نیست که ادبای عربی نویس قرون ماضیه گاه از لفظ "پهلوی" همین زبان "فارسی میانه" را اراده می کرده اند. اما غالب آنان هرگاه به واژه "فهلوی" یا "پهلوی" اشاره می کرده اند منظورشان در بیشتر موارد نه زبان فارسی میانه بلکه درواقع فارسی دری فصیح و ادبی بوده است.

به سخن دیگر، لغت "فهلوی" یا "پهلوی" در آثار ادبا و مورّخین اسلامی به معانی مختلف به کار رفته، که یکی از آنها همین فارسی امروزه خودمانی است اما نوع سلیس و فصیح و ادبی آن. مرحوم خانلری در کتاب نفیسیش، **تاریخ زبان فارسی**، همین مطلب را چنین بیان می کند: «در اشعار شاعران فارسی زبان مانند فردوسی و فرخی و ادیب صابر و دیگران همین زبان فارسی دری که به کار می بردند پهلوی خوانده شده است.» 5

بحث ما هم در این مقاله این است که به صرف اینکه فردوسی در مقدمه کتابش از "دفتر پهلوی" یاد می کند، ذهن نباید معطوف به کتابی به زبان پهلوی شود، زیرا پهلوی در زبان فارسی کلاسیک مفهوم بسیار وسیعی دارد. مرحوم خانلری متذکر شده است که اکثر علمای متقدم در بیشتر مواقع لفظ پهلوی را مترادف با فارسی دری فصیح و ادیبانه به کار می برده اند کما اینکه صاحب **برهان** هم در توضیح زبان پهلوی می نویسد: «زبان شهری، زبان فارسی مقابل تازی، فارسی فصیح.» این کاربرد لفظ پهلوی در اشعار و آثار ادبای ایرانی شواهد بسیار دارد. مثلاً جامی گوید:

مثنوی مولوی معنوی  
هست قرآن در زبان پهلوی

چون مثنوی نیز به همین فارسی دری کنونی است نه به زبان فارسی میانه، پس منظور جامی از پهلوی فارسی فصیح دری است ولاغیر چنان که در این بیت

گرسخن را قیمت از معنی پدید آید همی  
معنوی باید سخن چه تازی و چه پهلوی

"پهلوی" در این جا به معنی فارسی دری و در مقابله با تازی که همان عربی است به کار رفته است. پیش از جامی نیز محمد بن حسام خوسفی (783-875) در منظومه **خاوران نامه** که به بحر متقارب و تقلید از **شاهنامه** در وصف دلاوری حضرت علی (ع) سروده شده است می فرماید:

ودیگر که فردوسی پاک زاد  
که رحمت بر آن تربت پاک باد

بپرداخت آن نامه نامدار  
وزو ماند تا جاودان یادگار . . .

برو ختم شد گفتن مثنوی  
ازو به نگوید کسی پهلوی<sup>6</sup>

چنان که ازین شاهد پیداست خوسفی که خود **شاهنامه** را ظاهراً به کرات و به دقت خوانده و از ابیات آن در حماسه خود بسیار اقتباس کرده بوده، مسلماً می دانسته که **شاهنامه** فردوسی به زبان رایج فارسی فصیح دری است و بنابراین از به کار بردن "لفظ" پهلوی" منظوریش این نبوده که **شاهنامه** به "فارسی میانه" بوده است. به هر حال، منظور خوسفی از لفظ "پهلوی" فارسی سلیس و فصیح شعر فاخر فردوسی است که اینک منظور خود فردوسی هم از "دفتر/ نامه پهلوی" در **شاهنامه**، مشخصاً و بدون تردید **شاهنامه** نثر ابو منصور است که به حکم اینکه برای یکی از بزرگ ترین و مقتدرترین حکام محلی خراسان نوشته شده بوده نثری عذب و آراسته داشته است. گذشته از خوسفی این بی بی مورخ هم در باب نظام الدین احمد ارزنجانی، از شعرای معاصر عزالدین کیکاوس (607هق) و علاء الدین کیقباد سلجوقی (616هق)، که شاهنامه ای به سبک حماسه فردوسی در باب فتوحات علاء الدین کیقباد، و پیروزی او بر جلال الدین خوارزمشاه نظم کرده بوده، چنین می نویسد: «بعد از سلطان ممالک کلام فردوسی طوسی. . . تلفیق قوافی مثنوی پهلوی را مبدع تر و ملفق تر ازو متصدی نشده.» روشن است که این جا هم منظور این بی بی از لفظ پهلوی زبان پارسی میانه نیست بلکه اثری است که جنبه ادبی و حماسی دارد و به زبان فارسی دری فصیح و سلیس سروده شده.

معنی دیگر پهلوی، به مفهوم اولیه آن یعنی فارسی سلیس و ادبی، بیان ادبی است که در آن تعقید یا پیچیدگی و دشواری باشد، زیرا بعضی از حماسه سرایان متقدم این واژه را به معنی جمله یا مطلب پیچیده و غامضی که درکش محتاج تفکر و تأمل باشد به کار برده اند. به عنوان مثال، ایرانشاه بن ابی الخیر، صاحب حماسه ای به نام **کوشنامه**، ضمن آوردن داستان

شیرخوردنِ فریدون از گاو برمایه و روایتی از آن که هم در **شاهنامه** فردوسی آمده و هم میان مردم عصر او رایج بوده، به حکایت ایراد می‌گیرد و می‌گوید آن چه عوام در باب این حکایت می‌گویند غیرقابل قبول و خرافی است. به نظر او داستان شیرخوردن فریدون یک داستان تمثیلی و به قول غربی‌ها سمبلیک است. وی به این مفهوم رمزی یا تمثیلی داستان با واژه "پهلوی" اشاره می‌کند:

چنین گفت هرکس زمردان مرد  
کی از گاو برمایه او شیر خورد

سخن گر تو از عام خواهی شنود  
ندانی شنودن بدان سان که بود

همی شیر دانش نماید به راز  
همان گاه را گاوگویند باز

فریدون از آن گاه دانش گشاد  
کی برمایه آن را به دانش نهاد. . .

به دانش چنان بُد فریدونِ گرد  
کیا ومردمان راچوگاوآن شمرد

زمردم به دانش فزون داشت دست  
بذات شد کی برگاو ومردم نشست

چنین است گفتار این پهلوی  
به دانش توان یافت گریشنوی8

چنان که از ابیات فوق بر می‌آید "پهلوی" به معنی سخن غامض و پیچیده و سمبلیک نیز به کار رفته است. همین کیفیت «دشواری سخن» یا «پیچیده بودن آن» در کاربرد واژه پهلوی به کنایه از لحن شیوا اما نا مفهوم بلبل یا دیگر مرغان خوش نوا هم دیده می‌شود چنانکه فردوسی گوید:

که داند که بلبل چه گوید همی  
به زیر گل اندر چه موید همی

نگه کن سحرگاه تا بشنوی  
زبلبل سخن گفتن پهلوی

(مقدمه رستم و اسفندیار، 13-14)

یا چنان که حافظ فرماید:

بلبل زشاخ سرو به گلبنگِ پهلوی  
می خواند دوش درس مقامات معنوی

\* \* \*

مرغانِ باغ قافیه سنجند و بذله گوی  
تاخواجه می خورد به غزل های پهلوی

\* \* \*

بلبل به زبانِ پهلوی با گل زرد  
فریاد هعی کند که می باید خورد 9

اما برپایه آنچه تاکنون رفت نباید پنداشت که در چند قرن اول هجری از "پهلوی" همیشه زبان فصیح فارسی اراده می شده است. زیرا، بر اساس شواهد موجود بوده اند مسلمینی که به این خط و زبان آشنائی داشته اند. به عنوان نمونه، صاحب **قابوسنامه** می نویسد: «جانور سه نوع است: حی ناطق، حی ناطق میّت، (حی میّت). یعنی فریشتگان و آدمیان و وحوش و طیور. و در کتابی از آن پارسیان به خطِ پهلوی خواندم که زردشت را پرسیدند، هم برین گونه جواب داد، گفت: «زیای گویا؛ زیای گویا مبرا، زیای میرا». 10. ازین گذشته در طبرستان خطِ پهلوی را تا قرن پنج و شش حتی بر برج ها و ابنیه و ساختمان ها هم می نوشته اند. پس به احتمالی ایرانیان مسلمان آن ناحیه با این خط آشنا بوده اند، چنان که نصّ عبارت **قابوسنامه** هم براین دلالت دارد.

گاه از آثار نویسندگان فارسی کلاسیک به درستی برنمی آید که منظورشان از "خط پهلوی" فارسی میانه است و یا متن به خط میخی. برای مثال، مؤلف **مجمَل التواریخ والقصص** درمورد خطوط کتیبه های تخت جمشید چنین می نویسد: «[بر تخت جمشید] نبشته ها هست به فهلوی و همی گویند درروزگاری مؤیدی را بیاوردند که آن را بخواند. درجمله این لفظ بود که: گردش این زمان به فلان ماه و فلان روز و به پهلوی نبشته است این کلمات و بسیاری دیگر از این نمط و من از جهت آنک حرف آن ندانستم ننوشتم ولی آن را هزار ستون خوانده اند.» (نسخه برلین، ص 182)

چنان که قبلاً متذکر شدم یکی از معانی واژه پهلوی همانا نام لهجه یا زبانی است که در مناطق جبال و عراق عجم شایع بوده است. این لهجه یا زبان همانست که **فهلویات** باباطاهر را هم بدان در دست داریم. از برخی عبارات و تعریفات نویسندگان متقدم چنین پیداست که آنان وقتی از زبان پهلوی سخن می رانند به زبانی جز فارسی میانه نظر دارند که لابد همان زبان شایع در جبال و عراق عجم است که دارای ادب مدون هم بوده. به عنوان مثال، عنصری می گوید:



چنان دان که این هیکل از پهلوی  
بود نام بتخانه ار بشنوی11

درحالی که بُت خانه به زبان فارسی میانه uzdes-zar است نه "هیکل" و عنصری که "هیکل" را پهلوی می داند لابد از لفظ پهلوی منظوریش فارسی میانه نیست. پس شاید در لهجه عراق و جبال یعنی در لهجه "پهلوی" "هیکل" مفهومی معادل بتخانه داشته است. به هر حال، پهلوی یا فهلوی جبال هم معروف بوده و هم ادبی مدون و غنی داشته. از شعرای این زبان که آثارش را اهل ادب می شناخته اند، بندار رازی (420-387هق) را می توان نام برد که هم دوره فردوسی بوده و بدین زبان شعر می سروده و نمونه اشعار او را صاحب **المعجم فی معایر اشعارالعجم** به دست داده است.12 اما در این که این "پهلوی" که زبان فهلویات است با آن چه ما فارسی میانه می خوانیم فرق کلی دارد حرفی نیست. آنچه از این لهجه یا زبان در آثار متقدمین، حتی متقدمین پیش از عنصری، وارد شده مبین آنست که لغات این زبان باواژگان زبان فارسی میانه متفاوت است. برای مثال بلعمی (ف363هق) می نویسد: «و هانی به زبان پهلوی و پارسی آن بود که بنشین و ملوک عجم و اکاسره این زبان گفتندی. و معنی هامرز آن بود که برخیز. پس کسری بدین فال کرد و هامرز را گفت: نام تو چنین است که برخیز و معنی نام دشمن تو ایدون است که بنشین. اکنون باید برخیزی و ظفر ترا بود»13 چنان که می دانیم "بنشین" در فارسی میانه از همان مصدر نشستن با پیشوند "آبر" ساخته می شود (abar nisatan) و برای "برخاستن" در فارسی میانه estadan axistan یا awistadan به کار می رود نه "هامرز". پس در این نقل قول که از اثر نویسنده ای هم دوره با جوانی فردوسی و از همان بلاد خراسان آوردیم دو واژه "هانی" و "هامرز" اصلاً فارسی میانه نیست و بلعمی که این ها را پهلوی می خواند احتمالاً به لهجه یا زبان محلی که معروف و شناخته بوده نظر داشته است. به نظر می رسد که این دو واژه یادآور لغاتی چون "هاده" به معنی "بده" و "هاکن" به معنی "بکن" است که هنوز هم در برخی از روستاهای ایران رواج دارد.

چنان که از مثال بالا معلوم می شود بلعمی، که به هنگام فوتش در سال 363هق فردوسی تقریباً 33 ساله بوده است، نیز در کاربرد واژه پهلوی نه زبانی را که امروزه فارسی میانه می خوانیم بلکه زبانی دیگر را که دارای ادب مدون و معروفی بوده در ذهن داشته است. این فرض که زبان فهلوی یا پهلوی جبال و عراق عجم ادبیات مدون داشته براین پایه است که بسیاری از متقدمین عرب و عجم از ادبیات این زبان نام می برند. چنان که شه مردان بن ابی الخیر، صاحب **نزهت نامه علائی**، که اثر خود را به نام علاءالدوله ابوکالیجار گرشاسف بن علی بن فرامرز بن علاء الدوله کاکویه در اواخر قرن پنجم هجری تألیف کرده نیز در شرح یکی از ابینی آن دوران می نویسد: «از بناهای عظیم طاق کجین گرگان است و در تواریخ و سرود نامه پهلوی بسیار بیاید و کی آباد کجین خوانند»14. بنابراین، دور نیست که در اواخر قرن پنجم هجری، هم تواریخ متعددی به لهجه جبال که پهلوی خوانده می شده موجود بوده و هم اثر مدون به شعر به این زبان که آن را **سرودنامه** پهلوی می خوانده اند شناخته بوده است. صاحب **تاریخ گزیده** نیز قریب دوپست سال پس از شه مردان بن ابی الخیر تأکید می کند که قسمی داستان ماجراجویانه و عشقی به

شعر پهلوی در زمان تألیف **تاریخ گزیده** (730 ه.ق) رایج بوده است: «نام شروین در اشعار پهلوی بسیار است. کتابی است در عشق نامه او [شروینیان] خوانند.»<sup>15</sup>

اما قطعه آغازین **ویس و رامین** صریح تر از همه آثار نام برده نشان می دهد که زبان پهلوی در کار برد علما و ادبای قرن چهارم و پنجم مطلق آنچه که ما فارسی می خوانیم نیست. این قطعه به روشنی گویای آنست که نمی توان به صرف دیدن لفظ پهلوی در متون متقدم، گمان کرد که حتماً منظور نویسنده همین فارسی میانه معروف است. فخرالدین اسعد گرگانی در باره نظم ویس و رامین چنین می نویسد:

مرا یک روز گفت آن قبله دین  
چه گوئی در حدیث ویس و رامین؟

که می گویند چیزی سخت نیکوست  
درین کشور همه کس داردش دوست

بگفتم: کان حدیثی سخت زیباست  
زگرد آورده شش مرد داناست

ندیدم زان نکوتر داستانی  
نماند جزیه خرم بوستانی

ولیکن پهلوی باشد زبانش  
نداند هرکه برخواند بیانش<sup>16</sup>

فخرالدین اسعد که **ویس و رامین** را میان سال های 432-446 ه.ق، یعنی کمتر از 50 سال پس از پایان **شاهنامه** به نظم آورده، می گوید که زبان این داستان پهلوی است. برخی از علماء از این مصراع نتیجه گرفته اند که حکایت به زبان پارسی میانه یا پارتی بوده است. اما به نظر حقیر از نص این ابیات چنین نتیجه گیری بر نمی آید زیرا در مصراع ثانی همین بیت شاعر می گوید: «نداند هرکه بر خواند بیانش.» یعنی هرکس که این داستان را بخواند معنایش را درست نمی فهمد. طبیعی است اگر داستان پهلوی **ویس و رامین** به خط فارسی میانه بود فقط آشنایان با این خط قادر به خواندن آن می بودند. 17 بنابراین، این کتاب لابد به خط عربی رایج امروزی نوشته شده بوده اما به زبان یا لهجه ای که فقط اهل آن زبان یا لهجه معانی لغات آن را می فهمیده اند. این زبان گویا همان زبان پهلوی است که رباعیات باباطاهر و بندار رازی و دیگران هم به همان بوده و نمونه هائی از آنها در دست هست. مردم با سواد و قادر به قرائت فارسی و عربی، این داستان را هم می توانسته اند قرائت کنند ولی چون زبانش "پهلوی" یا، به قول فخرالدین، پهلوی بوده به معنای آن چه می خوانده اند چندان پی نمی برده اند. خود شاعر این مطلب را در بیت بعد به تصریح می آورد:

نه هرکس آن زبان نیکو بخواند  
وگر خواند همی، معنی بدانند 18

بدین ترتیب، داستان **ویس و رامین** در آغاز به زبانی نوشته شده که خطش قابل قرائت بوده اما فهمیدن مضمونش احتیاج به دانش در آن زبان داشته است. این درست مشابه وضع فارسی زبان هائی است که اگر سواد داشته باشند می توانند متون عربی چون **قرآن** یا کتب حدیث و علمی و ادبی عربی را طوطی وار و محتملاً با اعراب غلط قرائت کنند اما چون عربی نمی دانند معنی مطلبی را که می خوانند درست نمی فهمند. **ویس و رامین** هم فقط خطش برای خواننده آشنا بوده، کما اینکه خط فہلویات نقل شده در **المہجم** شمس قیس هم آشناست، اما مفهوم کلمات و جملاتش تنها برکسانی که زبان فہلوی یا پهلوی جبال و عراق را می دانسته اند معلوم می شده. نمونه های زیر که در کتاب **المعجم** نقل شده است، و کسی به درستی معنای آن را نمی داند، مطلب را روشن تر می کند:

جمن چشمی کنی خو واش بکیتی  
جمن دل کدبری لاوش بکیتی

(ص82)

دل بکیان کندی هر شود کتی  
تو می اوکننده شی بدروکتی

دوای درد اهر و واسری شذ  
کان کس تو بستهه نبود کتی

(ص82)

خوری کمزه ره نیکش سابیوسم  
نینم آن دسترسکش پابیوسم

بوژی کو کوامش خانها پا  
وش خوادا بشم آن خا بیوسم

(ص144)

در واقع، کسانی که سواد خواندن و نوشتن خط عربی داشته اند از **ویس و رامین** فہلوی به عنوان کتاب درسی استفاده می کرده اند تا از روی آن پهلوی، یعنی لهجه یا زبان رایج در عراق عجم و جبال را، فرا گیرند:

درین اقلیم آن دفتر بخوانند  
بدان تا پهلوی از وی بدانند

کجا مردم درین اقلیم هموار  
بود آن لفظ شیرین را خریدار 19

بنده تردیدی ندارم که "پهلوی" که در **ویس و رامین** از آن سخن گفته می شود به زبان "پارسی میانه"، که با خطی از خانواده خط آرامی سلطنتی نوشته می شود و ما امروز آنرا اصطلاحاً "پهلوی" می نامیم، ارتباطی ندارد. این حدس نیز بعید به نظر می رسد که زردشتیان، به ویژه زردشتیان متدین، برای فراگرفتن پهلوی به قصد خواندن متون و نصوص دینی خود از **ویس و رامین**، یک داستان شهوانی و عاشقانه، بهره می جستند. نص صریح مقدمه کتاب این تعبیر را ناممکن می سازد زیرا صریحاً می گوید که عامه مردم دیار اصفهان به این لفظ شیرین علاقمندند نه فقط زردشتیان:

کجا مردم درین اقلیم هموار  
بود آن لفظ شیرین را خریدار 20

از آن گذشته، در اینجا از مردم طبقه عوام و متوسط گفتگو می شود نه مؤبدان یا طلاب ادیان باستانی ایران که لابد طبقه ای به غیر از عوام الناس بوده اند:

همیدون مردم عام و میانه  
فرو خوانند از بهر فسانه 21

به هر حال، در اینکه **ویس و رامین** در حدود سیصد سال پیش از فخرالدین اسعد، یعنی در دوران حیات شاعر نامدار عرب ابونواس (146-198 ه.ق) به زبانی که آنرا پهلوی می نامند (اما زبانی غیر از زبان "فارسی میانه" است) شایع بوده شک می توان داشت. در این نیز تردیدی نیست که صورت داستان در قرن دوم هجری، کتبی و مدون بوده نه شفاهی، زیرا ابونواس در یکی از اشعارش که در وصف آمردی زردشتی، به نام بهروز، سروده می گوید: «مایتلون فی شروین دستبئی / و فرجراتِ رامینو ویس» [ترا سوگند می دهم به حق آنچه در کتاب شروین دستبیا آمده است و به (حق) فرگردهای کتاب ویس و رامین].

حمزه اصفهانی (ف در حدود 350 ه.ق) در شرح موجزی که برین قصیده نوشته است می گوید: «والفرجرات کالقاصید» 22 اما اشتباه می کند. در واقع فرجرد مَعْرَبِ فرگرد و به معنی بخش یا فصلی از کتاب **اوستاست**. بنابراین روشن است که ویس و رامین در قرن دوم هجری به صورت مدون موجود بوده و نه تنها موجود، بلکه آن قدر معروف که در شعر ابونواس هم وارد شده است. پس از ابونواس، راغب اصفهانی هم از قول شاعری از اهل آن شهر بیتی نقل می کند که در آن ذکر این داستان رفته است. 23

بنابراین داستان ویس و رامین در قرن دوم هجری مدون و معروف بوده و معروفیت آن در قرن چهارم هم ادامه یافته زیرا صاحب کتاب **الآغانی** در آن قرن می نویسد «و رامین و ویس أحداثاً لهم معروفة». 24 پس از او هم به ترتیب راغب و خود فخرالدین اسعد در نیمه دوم قرن چهارم و نیمه قرن پنجم به موجود بودن کتاب **ویس و رامین** به زبانی که فخرالدین اسعد آنرا پهلوی می خواند تصریح دارند. با این توضیحات، جای تردید باقی نمی ماند که داستان ویس و رامین اصلی کتبی داشته و اصل کتبی اش هم به زبانی موسوم به پهلوی بوده، که همانطور که گفتیم، به کلی با آن "فارسی میانه" که امروزه به نام زبان پهلوی نامیده می شود متفاوت است.

حاصل سخن این که هرچا در ادبیات کلاسیک فارسی به "نامه پهلوی" یا "دفتر پهلوی" اشاره می رود دلیل براین نیست که منظور از پهلوی "فارسی میانه" است. محققان این رشته، مخصوصاً دوستان فرنگی ما که به خاطر کلمه "پهلوی" منبع شاهنامه را متنی به زبان فارسی میانه تلقی نموده اند نیز با نگاهی دیگر به مأخذ ارائه شده در بالا و یا به سایر منابع فارسی و عربی، به همین نتیجه خواهند رسید.

### پانویست ها:

1. کلیه شواهد از شاهنامه در این مقاله از شاهنامه خالقی مطلق گرفته شده است.
2. برخی نویسندگان غیر ایرانی این تعبیر خطا را در نوشته های خود تکرار کرده اند. برای نمونه ن. ک. به:
3. چنان که ملک الشعراء بهار و علامه قزوینی متذکر شده اند: «پس از اسلام هر لهجه محلی را سواي لهجه های مشرقی ایران پهلوی و اشعاری که به آن زبان گفته می شد فلهویات می نامیدند» (بهار، سبک شناسی، ج 2، ص ج، زیرنویس 2). این زبان چنانکه خواهیم دید قطعاً شعرا و ادبای معروفی داشته و آثار ادبی مدون آن شایع و در میان اهل فن شناخته بوده است. از شعرای بزرگ این زبان بُندار رازی است (420-387 هـ.ق) که معاصر فردوسی بود. (محمد قزوینی، حواشی چهار مقاله، تهران، کتابفروشی اشراق، ص 154).

درمورد کاربرد لغت "فارسی" به معنی "فارسی میانه" ن. ک. به: پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ سوم، 1354، ج 2، صص 15 به بعد

4 همان، ج 2، ص 50.

همان، ج 2، ص 18.

6. احمد احمدی بیرجندی، «دیدگاه های اخلاقی و اجتماعی محمد بن حسام خوسفی در منظومه خاوران نامه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ج 23، شماره 4/3، 1369، صص 419-420.

7. در نسخه خطی منحصر به فرد کوشنامه که در کتابخانه بریتانیا به شماره OR0872 محفوظ است این مصراع به صورت زیر ضبط شده که غلط است:

«همی شیر داند نماید به راز». به نظر بنده "داند" درین مصراع گشته "دانش" است که در رسم الخط قدیم بصورت "دانش" هم دیده می شود. احتمالاً کاتب نسخه که یک کتاب قدیمی را در تاریخ حدود 800 هجری کتابت می کرده "دانش" را "داند" خوانده و مصراع را بد ضبط کرده. علی ای حال به اعتبار ابیات بعدی این قطعه بنده تردید چندانی ندارد که تصحیح قیاسی "داند" به "دانش" درین مصراع جایزست.

8. کوشنامه، ص 512.

9. به اعتقاد خالقی مطلق «در شعر فارسی آواز بلبل و دیگر پرندگان خوش آواز مکرر به زمزمه نامفهوم زندخوانان زردشتی تشبیه شده است.» جلال خالقی مطلق، گل رنج های کهن، تهران، 1372، ص 45، زیرنویس 31. دو صورت خیال پرندگان "پهلوی خوان" و قرائت از متن مدون یا کتبی در شعر فارسی با هم چنان عجین شده است که بلبل «درس مقامات معنوی» می خواند یا «کتاب زند قرائت می کند». و این نیست مگر به این دلیل که فرهنگ ادبی ایران در دوران کلاسیک خودش اساساً فرهنگی مدون بوده و بر متون کتبی تکیه داشته نه روایات شفاهی. غربیانی که این فرهنگ را با فرهنگ جوامع وحشی اروپای قرون وسطی همسان می بینند و شفاهی بودن آن جوامع را چون سنگ آسیائی برگردن فرهنگ ادبی و کلاسیک زبان فارسی می بندند از بدیهیات تاریخ فرهنگ ایران بی خبرند. و پاسخشان را باید به شمس قیس رازی صاحب فاضل المعجم فی معاییر اشعارالعجم باز نهاد که فرمود: «این ژانریست که هیچ خر نخاید.»

10. عنصرالمعالی کاوس بن اسکندر بن قابوس، قابوسنامه به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1368، ص 101.

11. حسن بن احمد عنصری، دیوان عنصری، به کوشش دبیر سیاقی، تهران، چاپ دوم، ص 362.

12. شمس قیس رازی، المعجم فی معاییر اشعار عجم، چاپ قزوینی، ص 145.
13. محمدبن محمد بلعمی، تاریخ بلعمی، به کوشش بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، 1353، ص 1130.
14. شهردان ابوالخیر، نزهت نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ص 329.
15. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران، 1362، ص 110.
16. فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به تصحیح ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران، 1349، ص 28.
17. مرحوم مجتبی مینوی در این باب می نویسد که فخرالدین اسعد «ویس و رامین را از فارسی غلیظ [ یعنی پهلوی ] به فارسی ساده» درآورد. ن. ک. به: مجتبی مینوی، فردوسی و شعر او، تهران، 1354، ص 99 و اضافات مربوط به ص 79.
18. ویس و رامین، ص 28.
19. همان، ص 28.
20. همان، ص 28.
21. همان، ص 29.
22. مجتبی مینوی، «یکی از فارسات ابونواس»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال 1، شماره 3، 1333، ص 69.
23. همانجا، صص 76-77. باید توجه داشت که علی رغم اینکه انسیکلوپدی اسلام تاریخ فوت راغب اصفهانی را سنه 502 میلادی، یعنی پس از تاریخ تألیف ویس و رامین (432-436 ه. ق.) معین کرده است، این تاریخ برای فوت راغب غلط فاحش است. راغب اصفهانی میان سال های 396 الی 401 هجری درگذشت و معاصر با صاحب بن عبّاد وزیر دانشمند آل بویه بود و به هیچ روی مؤخر بر سال تألیف ویس و رامین زنده نبود. پس اگر بنده از نوشته راغب اقامه دلیل می کنم که مقدم بر تألیف فخرالدین اسعد از کتاب ویس و رامین معروف بوده خوانندگان نباید چنین پندارند که بنده سر پیری به هذیان گوئی دچار شده ام یا مثلاً خبر ندارم که در اکثر منابع مدون موجود

سال مرگ راغب را 502 نوشته اند. البته سال درگذشت راغب را 502 نوشته اند اما این نوشته غلط است و اگر کسی حتی نگاهی سرسری به رجال مذکور در مخاطرات الادماء و محاورات الشعراء آن عالم بزرگ قرن چهارم بیفکند خواهد دید که ممکن نیست راغب را پس از سال 401 ه. ق. زنده پنداشت. این هم یکی دیگر از اغلاط انسیکلوپدی اسلام است که محتاج به تصحیح است.

24. همانجا ص 69.

## دنیای حیوانات در ایران باستان

### مهناز معظمی

هدف مقاله حاضر بررسی جایگاه حیوانات در دین ایرانیان باستان و مطالعه قوانین، مقررات و برخورد دین زرتشتی نسبت به آنان از خلال متون فارسی میانه است. روابط دیرینه میان انسان و حیوان همواره بر دو پایه استوار بوده است: تنازع بقا و نیاز متقابل. انسان در کشمکش خشن و طولانی ولی همواره هیجان آور، در کشف خود و تسخیر عالم خود در میان حیوانات چهره رقبا و هموعان خود را می دیده است. انسان همواره از حیوانات در جهت منافع و احتیاجاتش بهره برداری کرده و با وجود ترسی که از آنان داشته، آنها را ستوده، دوست داشته، تقلید کرده و پرورش داده است. به همین سبب، حیوانات از ابتدا نقش فعال و گسترده ای در کلیه جوانب زندگی بشر داشته اند. این نقش در زمینه های مختلف احساسی، زیبایی شناسی، جادویی، مذهبی و فلسفی قابل مشاهده است.

یکی از روش های مطالعه حیوانات دوران گذشته، چه از نظر علم جانورشناسی و چه از نظر ارتباطش با انسان، کند و کاو در عقاید انسان ها و خصوصاً مراجعه به اسناد کتبی باقیمانده از دوران باستان است. در واقع پس از عهد عتیق بود که مطالعه بر روی حیوانات به صورت یک علم واقعی درآمد. اما بیشتر تمدن های بزرگ مشرق زمین از جمله هند، چین و ایران بخش هایی از رساله هایی مربوط به جانور شناسی از خود به جای گذاشته اند که دلالت بر علاقه انسان به حیوانات و نباتات از دیر باز را دارد. البته این رساله ها بیشتر مطالعه تاریخچه پیدایش حیوانات است تا مطالعه علم جانور شناسی. در این اسناد به نوعی طبقه بندی ابتدایی از حیوانات برمی خوریم که بسیار جالب و سودمند است. این تمدن های مشرق زمین، حیوانات را یا به خاطر فوایدی که برای انسان داشته اند یا به خاطر انگیزه های مذهبی مورد پژوهش قرار داده اند.

دین ایرانیان باستان جایگاهی مقدس برای کشاورزی و پرورش حیوانات قائل است. کما این که در بخش های مختلف **اوستا**، کتاب مقدس زرتشتیان و متون فارسی میانه اشارات متعددی به



حیوانات، توصیف و طبقه بندی آنها دیده می شود. 1 البته باید یادآوری کرد که ادبیات زرتشتی دارای نقایصی نیز هست: تدوین نهایی آنها در سده های نهم و دهم میلادی صورت گرفته است و قدیمی ترین نسخه خطی موجود مربوط به قرن سیزده میلادی است. دلیل تدوین متأخر این متون را باید در حاکمیت دیر پای سنت شفاهی در ایران و هم چنین افول دین زرتشتی به دنبال حمله اعراب دانست. اما با وجود نقایص و کمبودها، این متون نمایی واحد و مشخص از دید ایرانیان باستان از جهان حیوانات و نحوه استفاده از آنها را ارائه می دهند. ادبیات زرتشتی حاکی از این واقعیت است که در دین زرتشت، حیوانات در درجه کمتری از اهمیت نسبت به انسان ها و خدایان قرار نگرفته اند. هر موجودی نقش خاص خود را ایفا می کند، نقشی که منتهی به شکل گرفتن دین به صورت مجموعه ای از مراسم مذهبی و باورهای می شود که ایرانیان براساس آنها رابطه بین انسان، حیوانات و خدا را درک کرده و به این روابط نظم بخشیده اند.

طبقه بندی و از جمله طبقه بندی حیوانات در بسیاری از فرهنگ ها متداول است. امروزه مردم شناسان بر اهمیت این طبقه بندی ها برای شناخت جهان بینی فرهنگ ها تأکید می کنند. 2 طبقه بندی حیوانات بر پایه ملاک های گوناگونی استوارند اما برای ایرانیان باستان ملاک اصلی تقسیم بندی مخلوقات، خوب یا بد بودن آنها بود.

در دین زرتشت جهان دارای تاریخ است و از قانون تحول پیروی می کند. عمر جهان در سنت های زرتشتی دوازده هزار سال است. در سه هزار سال نخست اهرمزد آفریدگان را بصورت "مینوی" (غیرمادی) می آفریند. در پایان همین دوره اهریمن قصد تجاوز به قلمرو اهرمزدا را دارد اما باز پس رانده می شود و به مدت سه هزار سال بی هوش و بی فعالیت می ماند. اهرمزد در این سه هزار سال که سه هزار سال دوم از دوران جهان است، موجودات را به صورت "گیتی" (مادی) می آفریند. در پایان این دوران است که با حمله اهریمن دوران آمیزش نیکی و بدی، یعنی جهان کنونی، آغاز می گردد. در نظر زرتشت جهان میدان نبرد است و مبارزه ای پرشور و اجتناب ناپذیر نیروهای اهرمزد و اهریمن را مقابل یکدیگر قرار داده است که نتیجه آن پدیداری مردم با تقوی و بهره مندی آنان از زندگی جاویدان است. هر انسان باید در این مبارزه که نتیجه آن پیروزی نیکی در جهان است سهیم گردد.

بر اساس باورهای دین زرتشت انسان فاعل مختار است و می تواند از دو راه خیر و شر، یکی را برگزیند. هرکس در راه اهرمزد قدم بردارد نیکوکار است و هرکس موانعی در راه آن ایجاد کند و یا کامیابی راه حق را به تأخیر اندازد، بدکار است. در واقع این عنصر برجسته دین زرتشتی یعنی ثنویت (تقابل نیکی و شر) تمامی جنبه های زندگی و تمدن ایرانیان را، به خصوص در دوران ساسانی، تحت تأثیر قرار داد. در این کیش کل جهان به دو بخش تقسیم شده است. موجودات نیک جملگی آفریدگان اهرمزدند و همه موجودات بد آفریدگان اهریمن. دنیای حیوانات نیز از این قانون مستثنی نیست و در نتیجه حیوانات نیز به دو گروه متفاوت تقسیم می شوند: حیوانات مفید که اهرمزد آنها را آفریده است و انسان موظف به مراقبت و نگهداری از آنهاست و خرفستران یا حیوانات موزی که توسط اهریمن آفریده شده اند و انسان مکلف به نابودی هرچه بیشتر آنهاست.

حیوانات اهرمزد مقدس و مفیداند و ادبیات زرتشتی شواهد متعددی حاکی از عنایت اهرمزد نسبت به این حیوانات ارائه می دهد. حیوانات مفید برای انسان و برای خدمت به انسان آفریده شده اند و از همین رو قوانین گوناگون برای حمایت از آنان وضع شده است. "بهمن" برترین امشاسپند، حامی جهان حیوانات و ناجی انسان و حیوان هر دو است. بر پایه باورهای زرتشتی، حیوانات مفید نقشی فعال در تمامی مراحل زندگی انسان دارند. در این کیش، حیوانات مفید در عین حال که قابل خوردن اند در مراسم مذهبی، افسانه ها و اسطوره ها نیز جایگاه مهمی دارند.

دردین زرتشت حیوانات دارای روح شمرده می شوند و در بسیاری از بخش های اوستا به روان (Av. uruuan) حیوانات اشاره شده است. 3 متون فارسی میانه واژه گیانور (gyanwar) به معنی موجود دارای جان را برای حیوانات به کار می برند.

قربانی و قربانی کردن از اعتقادات اصلی، و در نظر برخی از محققان اعتقاد اصلی، همه مذاهب دوران باستان است. 4 در همه تمدن ها تقدیم قربانی به خدایان به مقاصد خاص، از جمله باز خرید گناهان، شکرگزاری یا جلب نظر مساعد خدایان، صورت می گرفت و در حقیقت برقرار کننده پیوند ارتباط میان جهان انسان و جهان خدایان بود. انسان با بجا آوردن مراسمی دقیق و منظم و بارعایت آداب و تشریفات خاص به هنگام مراسم قربانی ضمن ادای احترام به خدایان در واقع به گونه ای نمادین به تقلید آفرینش جهان توسط اهرمزد می پرداخت. افزون بر این، با هدیه کردن قربانی به خدایان انسان در صدد رسیدن به رستاخیز و زندگی جاودانی، کمک به شکست بدی و پیروزی همیشگی و حتمی نیکی و بازسازی جهان به صورت آغازین آن، پیش از حمله اهریمن، بود.

در آئین زرتشت حیوان انتخاب شده برای قربانی تحت مراقبت های ویژه ای قرار می گرفت. انتخاب نوع حیوان برای قربانی، زمان انجام مراسم و تدارک مراسم قربانی نیز قوانین خاص خود را داشت. در این قوانین به خصوص بر ضرورت اجتناب از آزار و زجر حیوان تا آخرین لحظه قربانی کردن او تأکید شده بود. مصرف گوشت قربانی نیز قوانین خاص خود را داشت و بخش های مختلف لاشه حیوان میان خدایان (به گونه نمادین) از سویی و انسان ها، از سوی دیگر، تقسیم می شد. 6 قربانی کردن حیوانات به منظور استفاده بعدی از گوشت آنها در تهیه غذا بدون شک یکی از هدف های مراسم قربانی بوده است. 7 در ادبیات زرتشتی اشاره ه ای بسیار به حیوانات مفید به چشم می خورد به ویژه به آن نوع که از اهمیت و ارزش بیشتری برخوردار بوده اند از جمله گاو، اسب، سگ، شتر، خروس و پرنده ها. در میان حیوانات گاو به عنوان حیوانی مفید در ایران باستان مورد توجه و احترام خاص بوده و بیرحمی نسبت به این حیوان و کشتن او در آئین زرتشت موجب برانگیختن خشم حیوان و به خصوص ایزد هوم شمرده می شده است. 8 در بهرام یشت به ارزش و فواید گاو چنین اشاره شده است: «نیرو از گاو، ارجمندی از گاو، فصاحت به گاو، چیرگی مرهون گاو است، خوراک از گاو است» 9 و در ویدیوداد نیز در باره این حیوان چنین آمده است: «ای آفریننده جهان مادی پنجمین جایی که زمین به حداکثر شادمان است کجاست؟ . . . آن جا که گله و رمه بیشتر باشد و بیشترین مقدار کود ریخته شود.» 10 سگ جانور مفید دیگری است که به

خاطر ویژگی های خارق العاده اش در نظر ایرانیان ارزشمند بوده است. بنا بر آنچه در ویدیوداد آمده است سگ در برگزاری آداب و مراسم مذهبی از نظر تأثیر و توانائیش با یک پیشوای دینی هم‌تراز شمرده می شده است. 11 از همین رو آزار رساندن به سگ مستوجب مجازاتی سنگین بوده است. برطبق این اعتقادات هرکس سگی را آزار دهد روانش در آخرت سخت در عذاب خواهد بود و در زندگی نیز رنجور و ناکام خواهد شد و در کارها شکست خواهد خورد. از مراسم مذهبی مهمی که در آن وجود سگ الزامی است باید از مراسم "سگ دید" و مراسم "برشنون" نام برد. "سگ دید" مراسمی است که در آن جسد کسی که وفات یافته به سگ چهار چشم- سگی که دو نقطه شبیه چشم در بالای چشم ها دارد- نشان داده می شود. برشنون مراسم غسل مذهبی بسیار پیچیده ای برای زدودن ناپاکی از انسان است.

سگ نقش بسیار مهمی نیز در جهان مینوی دارد. وی نگهبان روان درستکاران است و آن کس که بر مبنای آشا بیاندیشد، سخن گوید و عمل کند روانش در پناه این حیوان خواهد بود. سگ روان پیروان زرتشت را از هنگام مرگ تا پس از گزار از چینود پل همراهی می کند. درحقیقت هرکس که سگ را از گزند برهاند و به او پناه دهد روان خویش را از گزند رها کرده است و در آخرت همان سگ روانش را در پناه خود خواهد گرفت. و آن کس نیز که در حق این حیوان ستم روا دارد روان او پس از مرگ همدم دیوان و جانوران موزی خواهد بود. در ویدیوداد آمده است که آنان که سگ را آزار دهند و آسیب رسانند روان درگذشتگان خویش را تا نهمین نسل آینده خود در سرپل چینود می آزارند و مانع از عبور آنان از این پل می شوند. 12 پناه دادن به یک ماده سگ حامله و پرورش دادن نوزادانش در آئین زرتشت همانند پرورش و تربیت فرزندان خود انسان و به همان اندازه پر ارج است. با مرده سگ نیز مانند مرده انسان رفتار می شده و مراسم "سگ دید" نیز برای آن برگزار می شده است.

در آئین زرتشت، در اوستا و در متون فارسی میانه "خرفستران"، یا حیوانات "موزی"، نظیر موش، مار، کژدم، و مگس، مخلوقات اهریمن و در نتیجه دارای طبیعتی پست اند و به دنیای دیوان تعلق دارند. از همین رو، انسان به ستیز با این گونه جانوران تشویق شده است. در گاهان واژه خرفستر برای بدخواهان مزدیسنان و دشمنان بیابان نورد و راهزنان و زیانکاران به کار برده شده است. 13

"خرفستران" دشمن حیوانات مفید، آب، زمین، گیاهان و کلاً تمامی آفرینش اهرمزد عمل می کنند و آلودگی، ناپاکی و مصیبت با خود به همراه می آورند. نابود کردن خرفستران از وظایف دینی هر فرد زرتشتی و به خصوص موبدان است. بسیاری از حیوانات موزی نظیر حشرات، خزندگان یا ذویحیاتین، پایه و اساس بسیاری از مراسم دینی هستند و باز خرید برخی از گناهان حتی گناهان کبیره با کشتن حیوانات موزی امکان پذیر است. 14

خزندگان و حشرات کریه ترین انواع خرفستر هستند زیرا مستقیماً توسط اهریمن خلق شده اند. 15 اما بعضی دیگر از خرفستران مانند شیر همواره به چشم انسان اصیل و برازنده آمده اند زیرا گرچه مخلوق اهریمن اند اما براساس الگوهای اهرمزدی ساخته شده اند. 16 از بدن بعضی از

حیوانات موزی که از چهار عنصر اهرمزدي یعنی آب، زمین، باد و آتش است، برای تهیه دارو استفاده می شود. 17 بسیاری از خرفستران را اهرمزد به سود آفریدگان خود تغییر داد مانند زنبور که انگبین می کند و کرمی که ابریشم می تند. 18

باید به یاد داشت که در آئین زرتشت، اهریمن قدرت خلقت مادی ندارد، زیرا دارای موجودیت مادی نیست بلکه مینو یا روح بد است که میتواند جهان مادی را به فساد و تباهی کشاند و تنها از راه موجودات خبیث و موزی قادر به حمله به جهان اهرمزد و مخلوقات اوست. در این آئین، رابطه میان انسان و حیوانات موزی را می توان در یک دشمنی دائمی خلاصه کرد. حیوانات موزی، که ناقل مصائب و بیماری های گوناگون بودند، به عنوان تهدیدی دائمی برای نوع بشر و زراعتش محسوب می شدند. افزون بر این، ترس همیشگی انسان در رویارویی با حیوانات وحشی و ناتوانی او در دفاع از جان خویش را نیز باید انگیزه دیگری در دستورات دین زرتشت برای نابودی خرفستران دانست. به سخن دیگر، برای پیروان زرتشت خرفستر یکی از مشخص ترین نشان های اختلال در نظم خلقت بود و از همین رو ستیزی همیشگی با این حیوانات، رویه دیگری از نبرد میان نیکی و بدی، که در دین زرتشت جدالی دائمی است، به شمار می آید. با نابود کردن خرفستران قدرت اهریمن نیز کاهش می یابد تا آن حد که دیگر قادر نخواهد بود به منافع انسان لطمه زند، مزارع را نابود کند و انواع انگل ها و بیماری ها را بپراکند.

مهم ترین و جالب ترین ویژگی دین ایرانیان باستان طبقه بندی حیوانات به مفید و موزی، آفریدگان اهرمزد و آفریدگان اهریمن است. برخلاف پندار بشر امروزی در باره حیوانات که بیشتر بر پایه داده های علمی قرار دارد، دید زرتشتیان بر باورهای متافیزیکی و یک نظام ارزشی استوار است. ایرانیان باستان نابود کردن حیوانات موزی را عملی ضروری برای پیروزی نهائی نیکی بر بدی می دانستند و بسیاری از تاریخ نگاران و جهانگردان نابود کردن خرفسترانرا به عنوان یکی از عناصر اصلی باورهای ایرانیان باستان آورده اند. 19 با همه این طبقه بندی ها، واقعیت آن است که در دید ایرانیان باستان حیوانات هرگز موجودات خنثی و بی روح شمرده نمی شدند و در زندگی انسان دارای ارزش و مقام خاص بودند. از همین رو، هر فرد زرتشتی آگاه به دستورات دینی مکلف بود که دنیای حیوانات را به خوبی بشناسد و در از بین بردن حیوانات مخلوق اهریمن و حمایت از حیوانات اهرمزد کمر همت بندد و بداند که وجود انسان در جهان همواره مرتبط با وجود حیوانات بوده است.

### پانویس ها:

1. به عنوان مثال کتاب بندهشن ایرانی و گزیده های زادسپرم طبقه بندی بسیار جالبی از حیوانات ارائه می دهند. این طبقه بندی برحسب درجه رام بودن حیوانات، شکل سم، محل زندگی، رنگ و دیگر خصوصیات آنها صورت گرفته است. ن. ک. به:

Leiden, 1975, Yasna 71:19 Yasna. ,8 S. Insler, The Gathas of Zarasthustra, Acta Iranica Facsimile Edition of the Manuscript TD1, Tehran, The Bondahesh. Being a; .34:5 & 28:8 fol. 59 r.- 61 v.; Anthologie de &. fol. 38 v.- 39 v ,1970 ,Iranian Culture Foundation 88 A. Tafazzoli, Studia Iranica, Cahier 13, Paris, 1933, ch. 3. & Gignoux .Zadspram , ed. ph und H. P. Schmidt, "Ancient Iranian Animal Classification," Studien Zur Indologie ;53-64 .Iranistik, Heft 5/6, Festschrift Paul Thieme, 1980, PP. 209-244

2. در این باره ن. ک. به:

M. Douglas, Purity and Danger: an ;C. Levis- Strauss, La Pensee Sauvage, Paris, 1962 Taboo, London, 1995; R. Willis, Man and Beast , Analysis of the Concept of Pollution and .St. Albans, 1975

3. به عنوان مثال ن. ک. به: یسنا 2-39:1 و یشت 13:74 که برای همه موجودات زنده اعم از اهلی، وحشی، پرند، خزنده و غیره قائل به روان هستند.

4. در این باره ن. ک. به:

.Geneve, 1980 ,Le Sacrifice dans l'Antiquite, ed. J. P. Vemant

5. ن. ک. به:

Madan, 2 vols. Bombay, 1911, Book .The Complete Text of the Pahlavi Dinkard , ed. M .Book VIII, P. 682 & V, P. 466

6. در این باره ن. ک. به:

Denig, ed. A. V. Williams, The Royal The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i .ch. 59 ,1990, Copenhagen, 2 vols ,Danish Academy of Sciences and Letters

7. درباره استفاده گوشت حیوانات مفید در تهیه انواع غذاها ن. ک. به:

.Iranica , 22, Leiden, 1992 D. Monshi-Zadeh, "Xosrov i Kavatan ud Retak," Acta

8. در این باره ن. ک. به:

illustrated by Hom yast, Uppsala, J. Josephson, The Pahlavi Translation Technique as .Rivayat, ch.26 1997, Yasna, IX:1, PP. 109-110; The Pahavi

9. ن. ک. به پشت، 61:14 و یسنا. 20:10

10. ن. ک. به:

Commentary and Glossarial Index, Vendidad, Avesta Text with Pahlavi Translation and .Bombay, 1907, ch. 3:6 ,edited by D. H. Jamasp, vol 1. The Texts

11. همان، 31:45 ch.

12. همان، 13:3 ch.

13. درباره معنی کلمه "خرفستر" ن. ک. به:

Memorial Volume, London, 1970, H. W. Bailey, "A Range of Iranica," in W. B. Henning .34:5 & Yasna. 28:5 ,PP.25-28; S. Insler, The Gathas of Zarasthustra

14. ن. ک. به:

E. B. N. Dhabhar, The Persian ;21 .Vendidad, ch. 16: 11-12; The Pahlavi Rivayat, ch Version with Introduction and Notes, Rivayats of Hormazyar Framarz and others. Their .Intitute, 1932, PP. 520-521 Bombay, The K. R. Cama Oriental

15. ن. ک. به: بندهشن ایرانی، fol. 59r.

16. همان، fol. 61v

17. همان، fol. 59r .

18. همان، fol. 59v

19. دراین باره ن. ک. به:

Edition, London, 1862, Vol. I, 140; George Rawlinson, History of Herodotus, New introduction by Joseph D. Freudo, Berlin, Agathias the Histories, Translated with an Zoroastrianism, vol. 1. (Hdo 1.8.1.2.2.1), 1975 11.24; M. Boyce, A History of Firby, European Travellers and Their Perceptions of .Leiden/Koln, 1975, P. 299; N. K .th Centuries, Berlin, 1988, Index S.V. 'Khrafstra 18 Zoroastrians in the 17th and

## سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها

حبیب برحیان  
مریم محمدی گُردخیلی

تاریخ ملی ایران (شاهنامه و تألیفات هم ردیف آن) جامع و پیوند دهنده داستان ها و رویدادها و شخصیت هایی است که در اصل به هم مربوط نبوده اند. پادشاهان پیشدادی همانند کیومرث و هوشنگ و طهمورث و جمشید و ضحاک و فریدون و منوچهر در روایات مزدیسنی شخصیت های مستقل اساطیری اند که در کار آغاز و انجام جهان دخالت داشته اند، ولی در تاریخ ملی به صورت پادشاهان یک سلسله آمده اند. در پی آنان سلسله کیانی پدیدار می شود که خود شامل دو دودمان مستقل از ایران شرقی است و پهلوانان آن، خاندان های سام و زال و گروهی از نامداران اشکانی، نیز منشأئی کاملاً جداگانه دارند. بهمن و دارا، آخرین پادشاهان کیانی، سیمای کمرنگی از هخامنشیان متأخر را به نمایش می گذارند و آنگاه با حمله اسکندر تاریخ واقعی ایران غربی آغاز می شود.

داستان سلم و تور و ایرج نه تنها حلقه واسطه میان فریدن و منوچهر است، بلکه با تقسیم شهریاری جهان به سه قلمرو ایران و توران و روم نقطه عطفی در تاریخ ملی به شمار می رود. بن مایه داستان همان تقسیم شهریاری جهان میان سه فرزند است که ریشه اش در ژرفای هزاره ها مدفون شد و در باره آن سخنی با اطمینان نمی توان گفت. پیوستن این بن مایه به سرگذشت فریدون، از یک سو، و منوچهر، از سوی دیگر، نیازمند پیدایش دو پدیده دیگر بوده است. نخست سه شخصیت تازه به نام های ایرج و تور و سلم برپایه نام سه قوم باستانی (ایرانی و تورانی و شاید سَرمَتمی) ساخته شده تا پسران سه گانه فریدن و نیای سه قوم ازبازیگران صحنه تاریخ ملی باشند. دوم پیرایه هایی- نظیرخوی سه برادر، ازدواج و آرمودن ایشان و جغرافیای قلمرو تقسیم شده، برادرکشی و کین خواهی- به بن مایه افزوده شده تا داستان جای مطلوب خود را در رشته داستان های ملی باز کند و شکل نهایی به خود گیرد.

در این مقاله، ابتدا به تجزیه، معرفی عناصر و بازسازی داستان می پردازیم و سپس نکاتی را در باب قدمت و زمان تشکل آن یاد آور می شویم. در اوستای موجود ذکری از داستان نیست، اما **دینکرد** هشتم خلاصه ای از روایت چهارداد نسک سامانی را در بردارد. در میان متون پهلوی روایت **یادگار جاماسپی** از همه مفصلتر است. طبری و مسعودی و ثعالبی روایت نسبتاً کاملی از داستان را به دست می دهند، حال آن که پرداخته ترین روایت را در **شاهنامه** می توان یافت. منابع پس از فردوسی عموماً از **شاهنامه** الهام گرفته اند، اما گاه عناصری از متون کهن را نیز در بردارند. روایت ایرانشاه بنابی الخیر در **کوش نامه** اصیل نمی نماید اما از آن جا که از دیگر منابع

متفاوت است از آن نیز بهره جسته ایم.

### تجزیه داستان

**نسب سلم و تور و ایرج.** در مورد پدر سلم و تور و ایرج هیچ اختلافی میان منابع پهلوی و عربی و فارسی نیست. کلیه منابع سلم و تور و ایرج را، مستقیم یا تلویحاً، به‌عنوان سه پسر فریدون نام می‌برند. دینوری<sup>1</sup> که به اختلاط افسانه‌های ایرانی و سامی قائل است، نمرود را که همان فریدون است، پدر سلم و تور و ایرج می‌داند.

در ترتیب سنی نیز منابع متفق القولند که سلم برادر مهتر، تور برادر میانی و ایرج برادر کهنتر است. فردوسی<sup>2</sup> نیز بر این باور است، اما زایش هر سه برادر را در سال پنجاهم از پادشاهی (یا عمر؟) فریدون می‌داند. نام مادران سه پسر را فقط فردوسی<sup>3</sup> و ظاهراً<sup>4</sup> به تبع او، **مجمّل** **التواریخ**<sup>4</sup> ذکر می‌کنند. شهرناز مادر سلم و تور و ارنواز مادر ایرج است. اگرچه سایر منابع در این خصوص خاموشند، اما پیوند این دو زن با فریدون سابقه‌ای دیرین دارد و در **یشت** ها ذکر شده است.<sup>5</sup> در **کوشنامه** مادر سلم و تور از خاندان ضحاک است.<sup>6</sup>

**ازدواج با سه خواهران.** پیوند سه پسر فریدون با سه خواهر فقط در چند منبع آمده است. در همه منابع پدر دختران پادشاهی تازی یا یمانی است: در خلاصه چهارماد نسک<sup>7</sup> پادسرو شاه تازیگان و خویشاوند تاز/ تاج؛ در **رساله ماه فروردین روز خرداد** (بند 14)، بوخت خسرو شاه تازیان؛ در **البدء** مقدسی<sup>8</sup> فرع بنهب؛ و در **شاهنامه** سرو.<sup>10</sup> در **شاهنامه** شاه یمین به این وصلت راضی نیست، ولی چاره جویی او به شکست می‌انجامد. ماه فروردین و مقدسی ازدواج را پس از تقسیم جهان ذکر می‌کنند و در شاهنامه نامگذاری سه پسر فریدون و سه نو عروس بلافاصله پس از دواج صورت می‌گیرد.

**خوی سه برادر و آرمودن آنها.** تنها **یادگار جاماسپی** و فردوسی درباره خلق و خوی متباینی از سه برادر سخن می‌گویند، که مآلاً<sup>11</sup> در تقسیم جهان میان ایشان تأثیر داشت. در **یادگار جاماسپی** سلم به خواسته و ثروت، تور به جنگ، و ایرج به داد و دین‌گرایش دارند. این گرایش ایرج به سبب فره کیانی اوست که فریدون از سر خود برگرفت و به سر ایرج نهاد و با این کار تا قیامت فرزندان ایرج را بر فرزندان سلم و تور پادشاه کرد. فردوسی خوی هر یک از برادران را در طی آزمایشی که پدر از ایشان به عمل می‌آورد، آشکار می‌سازد. فریدون در کالبد ازدهایی به یکایک پسران می‌تازد. پسر مهتر کارزار ازدها را در خور خردمندان نمی‌داند و می‌گریزد. پسر میانی کمان می‌کشد و به نبرد ازدها می‌رود. پسر کهنتر ازدها را اندرز می‌دهد که از پیش ما بازشو و گرنه پاداش بدخویی ترا خواهیم داد. بدین ترتیب سلم به ثروت طلبی و خرد، تور به سلحشوری، و ایرج به داد (اعتدال میان خرد و دلیری) و دین منسوب می‌شوند.



داستان آزمودن سه فرزند در روایت طبری 10 سیاقی دیگر می‌گیرد بدین شرح که فریدون نام کشورها را بر سه تیر می‌نویسد و میان پسران قرعه می‌کشد تا پادشاهان آینده کشورها معلوم گردند.

**تقسیم جهان.** تقسیم قلمرو فریدون میان سه پسر هسته اصلی داستان سلم و تور و ایرج است و در اکثریت منابعی که از سه فرزند فریدون یاد می‌کنند، آمده است. زمان تقسیم در رساله **ماه فروردین روز خرداد** در روز خرداد از ماه فروردین که همان نوروز بزرگ است، ذکر شده است. در خلاصه **چهرداد نسک** این خونیرس است که بخش می‌شود و در سایر منابع جهان یا زمین یا مملکت فریدون.

این که اراضی شرقی و میانی و غربی به ترتیب به تور و ایرج و سلم واگذار شد، مورد تأیید اکثر منابع است (فقط دینوری است که به جای سرزمین، قلمرو اعقاب نمرود را ذکر می‌کند). اختلاف منابع فقط در جزئیات سرزمین‌های شرقی و میانی و غربی است. در عموم روایات ترکستان (ترک، توران، ماوراءالنهر) سهم تور است. برخی منابع چین و تبت و حتی هند را هم همراه با سرزمین ترک ذکر می‌کنند. همین طور، روم سهم سلم است که غالباً "توأم با مغرب ذکر می‌شود و گاه شام و مصر و فرنگ نیز با آن همراه می‌گردد.

سهم ایرج که ممالک میانی است، به گونه‌های مختلف بیان شده است. منابع پهلوی و هم فارسی (**شاهنامه**، **زین الاخبار**، **تاریخ گزیده**) نام‌های آشنای ایران یا ایرانشهر را به کار می‌برند. ثعالبی تنها عربی نویسی است که لفظ ایرانشهر را (با ایالات آن) ذکر می‌کند. در چند تألیف عربی «فارس» را باید به معنی عام «ایران» گرفت. «عراق»ی که در چند مأخذ آمده، عراق عرب است، زیرا «عراق عجم» از عهد سلجوقی به بعد به جای الفاظ «جبال» یا «کوهستان» (ماد باستان) به کار رفته. منظور از بابل نیز همان عراق است. عربستان یا عرب در عهد ساسانی غالباً به نواحی شمالی جزیره‌العرب اطلاق می‌شد و جزیری از ایرانشهر به شمار می‌آمد. هندوستان را طبری و حمزه و ابن بلخی سهم ایرج می‌دانند و ثعالبی سهم تور. این اختلاف از این جا باید سرچشمه گرفته باشد که این تقسیم سه‌گانه اساطیری-سیاسی با جهان بینی جغرافیایی «هفت اقلیم» که در آن هندوستان اقلیمی جداگانه محسوب بوده، سازگاری ندارد؛ بنابراین در الحاق هند (که جلگه سند هم از آن اراده می‌شده)، به بخش شرقی یا میانی عالم، تفاوت آراء مشاهده می‌شود. قول طبری دایر بر سهم ایرج (که «عراق و هند» است) اگر «عراق تا هند» خوانده شود، منطقی خواهد بود. حمدالله مستوفی که مرز میان سه بهره را رودهای جیحون و فرات قرار داده، درحقیقت درک روزگار خود را از حدود «ایران» بیان می‌کند.

**برادرکشی.** کشته شدن ایرج را به دست برادران، همه منابع جز خلاصه **چهرداد نسک**، در پی تقسیم جهان آورده‌اند. انگیزه این قتل در عموم منابع از و رشک سلم و تور نسبت به بهره ایرج از ممالک پدر بیان شده است. گاه نیز نافرمانی نسبت به پدر که در نفس این قتل جای دارد، عامل

اصلي شناخته شده است. فقط **کوش نامه** است که باج خواهی ایرج از برادران را نیز علت دیگری برای این نافرمانی می داند. 11.

درباره تصمیم فریدون دایر بر تقسیم جهان دایره‌هایی شده است. **مینوی خرد** فریدون را به کم خردی و غیر مستقیم، به کاشتن تخم کین در پیوند(نسل) متهم می کند. ثعالبی نیز تقسیم جهان را نتیجه غرور بی جا و کوتاه بینی فریدون می داند. 12. فردوسی و ثعالبی و خاصه ایرانشاه شرحی مفصل از این داستان به دست می دهند اما منابع دیگر به یکی دو جمله اکتفا می کنند. روایت فردوسی و ثعالبی در کلیات همسان است. مطابق این روایت در ایام سالخوردگی فریدون، سلم تور را به نافرمانی فرا می خواند. 13. سلم و تور به اتفاق نام‌هایی به فریدون می فرستند و در آن با شکوه از اندکی حصه خود از تقسیم جهان، از او می خواهند که ایرج را برای دیداری برادرانه نزد ایشان فرستد یا آنکه پذیرای جنگ باشد. ایرج، که به ویژه در **شاهنامه** چهره‌های عارفانه دارد، از در صلح و آشتی در می آید و حاضر می شود برای فرو نشاندن خشم برادران پاره ای از کشور خود را به آنها واگذارد. چون ایرج داوطلبانه به نزد برادران می رود و سپاهیان سلم و تور صورت و سیرت وی را می بینند شیفته او می شوند و بر رشک سلم و تور می افزایند. در مشاجره ای تند با ایرج، تور کرسی زرین بر سرش می کوبد و سرش را نزد پدر می فرستد. در نقل این جزئیات، روایان پس از فردوسی از شاهنامه تأثیر گرفته اند. در **شاهنامه** و **کوش نامه** ایرج به دست تور کشته می شود. مسعودی «برادر» را قاتل ایرج می داند. 14.

در برخی منابع فرزندان ایرج نیز کشته می شوند. برای نمونه، **بندهشن** از قتل فرزندان و نوادگان و بسیاری از اعقاب؛ **یادگار جاماسپی** 15 از تمام فرزندان و خویشان به جز کنیزکی (دختری) «ویزک» نام در شمار کشتگان یاد می کنند؛ و طبری نیز می گوید دو پسر ایرج کشته شدند و دختری خوزک/خوشک نام بماند.

در عموم منابع، پس از فریدون سلطنت ایران رسماً به منوچهر می رسد. اما در **بندهشن**، دوازده سال از دوره پانصد ساله پادشاهی فریدون ویژه پادشاهی ایرج است. به نوشته طبری، پس از مرگ فریدون است که سلم و تور ایرج را می کُشند و سیصد سال بر زمین پادشاهی می کنند. بلعمی، مترجم طبری، می گوید که سلم و تور، پس از کشتن ایرج، کشور را به دو نیم کردند. در **کوش نامه** سلم و تور از روی عاقبت اندیشی بهره ای از جهان را نیز به کوش پیل دندان می دهند.

**کین خواهی منوچهر از سلم و تور.** در باره نسب منوچهر اختلاف در متون بسیار است. ولی منابع معتبر شجره او را به دختر ایرج می رسانند که در پناه نیای خود فریدون از کشتار سلم و تور جان بدر برده بود. منوچهر چون بزرگ شد به کین نیای خود ایرج از سلم و تور کمر بست. اکثر منابع از این کین خواهی یاد می کنند. **بندهشن** و طبری و مسعودی و بلعمی و مقدسی و بیرونی و ابن بلخی و **مجموع التوریک** و حمدالله مستوفی جز ذکر نام قاتل و مقتولان اطلاع مفید دیگری بدست نمی دهند. **مینوی خرد** کین خواهی ایرج را از جمله سوده‌های بزرگ هزاره

زردشت می شمارد. **یادگار جاماسپی** از فرمان نریوسنگ در لشکرکشی منوچهر سخن به میان می آورد. رساله **ماه فروردین روز خرداد** زمان این حادثه را، همچون بسیاری حوادث دیگر، نوروز بزرگ ذکر می کند.

تعداد لشکریان منوچهر را **یادگار جاماسپی** سه هزار، فردوسی سیصد هزار، ثعالبی، گردیزی سی هزار گزارش می کنند. درباب جنگ منوچهر با سلم و تور ثعالبی شرحی مفصل و فردوسی داستان پردازی ها دارد. هردو متن نه تنها در کلیات داستان، بلکه در برخی جزئیات نیز یکسانند. منوچهر با سپاهی به سالاری قارن در طی یک رشته جنگ و گریز نخست تور و سپس سلم را می کشد و سر آنان را نزد فریدون می فرستد. **درکوش نامه** نیز قارن سالار سپاه ایرج است. تفاوت اساسی کوش نامه با فردوسی و ثعالبی این است که در جنگ ها کوش پیل دندان به یاری سلم و تور می آید و با منوچهر نبرد می کند. منوچهر با گرز نیا تور را هلاک می کند. سلم نیز سرانجام گرفتار می گردد و به فرمان منوچهر او را به دونیم می کنند.

**بازسازی داستان.** غالب منابع، از **خلاصه چهاردانسک** گرفته تا **شاهنامه**، در کلیات داستان هم رأی اند. اگر از الحاقات داستان (نظیر آنچه در کوشنامه آمده) و داستان سرایی فردوسی چشم پوشی کنیم، و تنها فصل مشترک متون اصیل تر را به شمار آوریم، داستان را چنین می توان بازسازی کرد:

فریدون سه پسر داشت. پسر مهتر سلم، پسر میانی تور، و پسرکهر ایرج نام گرفتند. سلم و تور از شهرناز بودند و ایرج از ارنواز بود. فریدون از سه دختر پادشاه تازیان خواستگاری کرد و ایشان را به ازدواج پسران خود درآورد. پدر در فرزندان خویش صفات متفاوتی می دید: خرد و ثروت خواهی را در سلم، دلیری و جنگاوری را در تور، دادگری و دینداری را در ایرج. آشکار بود که فرّه کیانی به ایرج خواهد رسید. فریدون پادشاهی جهان را میان سه پسر خود بخش کرد. پاره اصلی، که ایران را نیز دربر می گرفت، از آن ایرج شد. سرزمین های شرقی با توران به تور و سرزمین های غربی به سلم رسید. با این تقسیم، فریدون در حقیقت بذر نفاق میان سه کشور افشاند. دیری نگذشت که آز و رشک بر سلم و تور چیره شد و از این که بهترین بهره از شهریاری نصیب ایرج شده بود سر به نافرمانی گذاشتند. سلم و تور ایرج را به دیدار فرا خواندند و او و فرزندان را کشتند. تنهادختری جان بدربرد. سرانجام پسری از نسل ایرج زاد که منوچهر نام گرفت. منوچهر، چون بزرگ شد با سپاهی به جنگ تور و سلم شتافت و آن دو را کشت.

### قدمت داستان

این که این روایت بازسازی شده به کدام دوره تعلق دارد، تا حدودی از جغرافیای داستان معلوم می شود. تازی بودن پدر سه عروس بی تردید عنصری است که از روایات ایرانی غربی سرچشمه

می‌گیرد. اشاره به موضوع در خلاصه **چهردادنسک**، که پارهای از اوستای ساسانی تلقی می‌شود، تنها اصالت این عنصر از نسک مذکور را در مظان تردید قرار می‌دهد.

سه بهره کردن زمین اگرچه می‌تواند قدمتی به کهنگی فریدون (که خصائص وی برپایه تثلیث است) داشته باشد، لیکن برای سه بهره کردن زمین (یا کشوری) به شرق و میانه و غرب قرینه مستند و استواری در ادبیات و تاریخ بسیار قدیم ایران نمی‌توان یافت. در دوره ایران میانه (اشکانی و ساسانی) است که جغرافیای سیاسی ایران‌شهر بر مفهوم دشمنان شرقی (خیونان و هیاطله و ترکان) و غربی (یونان و روم) استوار می‌شود. آمیختن این واقعیت سیاسی با عامل فرهنگی به دینی ایرانیان و بد دینی دو همسایه شرقی و غربی در طی سده‌های متمادی می‌تواند به مفهوم شرقی-میانی-غربی پروانه ورود به حریم اساطیر داده باشد. اگر قدمت انتساب توران به شرق قابل احراز نباشد، انتساب روم (یونان و روم) به غرب از الحاقات ایرانیان غربی است.

نکته ای که تعلق جغرافیایی داستان را به روایات غربی تأیید می‌کند، صفاتی است که برای سه برادر و خاصه سلم قائل شده اند. این صفت‌ها همان است که ایرانیان در طی تاریخ برای خود و همسایگان ایران قائل بوده اند؛ بابلیان و مصریان و یونانیان و رومیان را به خرد و نیرنگ و ثروت و بیابانگردان شمال شرقی (سکاها و هیاطله و ترکان) را به جنگاوری و تجاوز می‌شناختند، در حالی که ایرانیان خود را نگاهدار اعتدال و دینداری می‌دانستند. قائل شدن صفت جنگاوری برای تورانیان البته ظاهراً قدمتی بس کهن دارد و به دوران مجاورت قوم اوستایی با طوایف تورانی باز می‌گردد.

گفته شد که سابقه جغرافیایی شرقی-غربی داستان سلم و تور و ایرج، و به ویژه انتساب سلم به روم، نباید قدمتش از عهد اشکانی فراتر برود و احتمالاً در نیمه این دوره ساخته شده است. همچنین تازی بودن پدر دخترانی که با سه پسر فریدون ازدواج کردند، با آن که در **خلاصه چهردادنسک** نیز ذکر شده، نمی‌تواند به روایات شرقی ایران تعلق داشته باشد. با این حال هسته اصلی داستان، یعنی تقسیم کشور میان سه فرزند و حتی برادرکشی و کین خواهی بعد از آن، احتمال دارد به روزگاری بس کهن تر برگردد. ذکر داستان در **خلاصه چهردادنسک**، به رغم پیرایه های جدیدتر، چنین احتمالی را تقویت می‌کند.

قرینه دیگری که برای اثبات قدمت داستان آورده‌اند، اسطوره سکایی تقسیم کشور میان سه فرزند است. هرودوت در کتاب چهارم، فصل‌های 5 تا 7، از تاریخ خود افسانه ای از سکاهای شمال دریای سیاه نقل کرده که عناصری از آن با داستان ایرانی تقسیم جهان مشابهت دارد. بنابر این افسانه، تارگیاتوس نخستین بشر و فرزند "زئوس" سه فرزند به نام های لیبو و آریو و کولا داشت. کولا کشور خود رامیان سه پسرخویش تقسیم کرد و بخش اصلی را به کهنترین فرزند داد. 16

ممکن است این داستان میان سکاها و قوم اوستایي مشترک بوده و میراث اقوام ایرانی پیش از انشعاب باشد. این احتمال نیز هست که قوم اوستایي آن را از سکاها اخذ کرده باشند. اما چنان که دومزیل نشان داده، قدمت بن مایه های این داستان را تا دوران همزیستی هند و اروپاییان می توان ردیابی کرد. 17

### پانوشت ها:

1. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، چاپ دوم، ص 33.
2. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک، جلد 1، فریدون، بیت 46.
3. همان، بیت 49.
4. مجمل التواریخ والقصص، به تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران، 1318، ص 27.
5. یشت 5 (آبان)، بند 33 و 34؛ یشت 9 (گوش)، بند 14؛ یشت 15 (رام)، بند 24؛ یشت 17 (ارت)، بند 35.
6. جلال متینی، «روایتی دیگر درباره ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان»، ایران شناسی، ج 1، شماره 3، (1370) صص 151.
7. دینکرد هشتم، فصل 13، بندهای 9 و 10.
8. مقدسی، کتاب البدء و التاریخ، به کوشش هوار، پاریس، جلد 3، ص 104.
9. شاهنامه، ج 1، فریدون، بیت 64.
10. محمدبن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، لیدن، 1879، ج 1، ص 212.
11. متینی، همان، ص 155.
12. ابومنصور عبدالملک ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضایی، تهران، 1368، ج 1، صص 5-34.

13. شاهنامه، ج 1، فریدون، بیت 284 و بعد. در کوشنامه این تور است که سلم را به سرپیچی دعوت می کند. ن. ک. به: متینی، همان، ص 155.
14. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، 2536، ج 1، ص 220.
15. متون پهلوی به کوشش جاماسپ آسانا. بمبئی، 1913، فصل 4، بند 40.
16. آرتور کریستنسن، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، 1368، ص 168.
17. ن. ک. به:
- Naples, 1980, pp. 115-19, G. Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland

\*\*\*

### فهرست مأخذ

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، 1375.
- ابن الاثیر، الكامل في التاريخ، به کوشش تورن برگ (C.J. Tornberg، 13 جلد، 1867؛ تجدید چاپ: بیروت، 1965./1385)
- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، 2 جلد در یک مجلد، تهران، 1320.
- ابن بلخی، فارسنامه، به کوشش لیسترانج و نیکولسون، کمبریج، 1921.
- بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، تصحیح ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران 1353؛ به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، 1337.
- بندهش، گزارده مهرداد بهار، تهران، 1369.
- بیرونی، کتاب آثارالباقیه، به کوشش زاخانو (Sachau. E)، لیبزیک، 1923؛ ترجمه انگلیسی: ن. ک. Sachau، ترجمه فارسی: اکبر داناسرشت، تهران، 1352.
- پورداد، ادبیات مزدیسنی: یشت ها، 2 جلد، بمبئی، 1307؛ تجدید طبع جلد 2، تهران، 1347.

----- ، یسنا، جلد 1، بمبئی، 1938.

-----، «شهرستان های ایران»، شهرهای ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، جلد 2، تهران، 1368، ص 332-49.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک، غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم (غرالسیر)، (و ترجمه فرانسوی)، به کوشش زوتنبرگ (H. Zotenberg)، پاریس، 1900؛ ترجمه فارسی: محمد فضایی، تهران، 1368.

حمزه اصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، 1961؛ به کوشش Gottwaldt E.M.، لپزیگ، 1844-48. (?); ترجمه فارسی: جعفر شعار، تهران، 1346.

دینکرد، به کوشش مدن، بمبئی، 1911.

دینوری، ابوحنیفه، الاخبار الطوال، به کوشش گیرگاس (V. Guirgass)، لیدن، 1888؛ ترجمه فارسی: محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران 1366.

زند بهمن یسن، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، 1370.

شایست و ناشایست، به کوشش ناوادی، هامبورگ، 1930.

طبری، محمدبن جریر، تاریخ الرسل والملوک، به کوشش دوخویه ((M.J. de Goeje، 15 جلد، لیدن، 1879-1901؛ چاپ دوم، 1964؛ ترجمه انگلیسی: ر ک: Tabari

فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک، 1366.

----- شاهنامه، 9 جلد، مسکو، 1960-71.

کریستن سن، آرتور، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار، 2 جلد، تهران، 1364، 1368.

گردیزی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران 1347.

گزیده های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، 1366.

متون پهلوی، به کوشش جاماسپ آسانا، بمبئی، 1913.

متینی، جلال، «روایتی دیگر (= کوش نامه) درباره ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان»، ایران شناسی، 1/3 (1370)، ص 148-159.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران 1364.

مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، 1318.

مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش پلا (Ch. Pellat)، 7 جلد، بیروت، 1962-79؛ متن با ترجمه فرانسه، به کوشش P. de Courleille و C.B. de Meynard، 9 جلد، پاریس، 1861، تجدید طبع: طهران، 1970؛ ترجمه فارسی: ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، 2536.

مقدسی، کتاب البدء و التاریخ، به کوشش هوار (C. Huart)، 6 جلد، پاریس، 1899-1919؛ ترجمه فارسی: آفرینش و تاریخ، محمدرضا شفیعی کدکنی، 3 مجلد در یک جلد، تهران، 1374.

مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، چاپ 2، تهران، 1364.  
بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، 1362.

---

## نظری در باره هویت مادر سیاوش

---

### گذری و نظری

جلال خالقی مطلق

ز بادی کوکلاه از سرکنند دور

گیاه آسوده باشد، سرو رنجور

نظامی



در آغاز داستان سیاوخش آمده است که روزی طوس و گیو و چند تن سوار دیگر در نزدیکی مرز توران به شکار می روند و در آنجا در بیشه ای به دختری تورانی بر می خورند که چنانکه خود او برای پهلوانان نقل می کند، شبانه از دست پدر مست خود که آهنگ جان او داشته گریخته، در راه اسبش جان سپرده و خود گرفتار راهزنان شده، آنها جواهرات او را گرفته و او را زده اند و سرانجام او به این بیشه پناه آورده و اکنون امیدوار است که چون پدرش از مستی به هوش آید، سوارانی از پی او بفرستند تا او را بازگردانند. دختر در پاسخ پهلوانان که از نژاد او می پرسند، می گوید که خویشاوند کرسیوز (برادر افراسیاب) است.

میان طوس و گیو بر سر تصاحب دختر اختلاف می افتد تا سرانجام به پیشنهاد یکی از سواران با هم توافق می کنند که کیکاوس را میان خود به داوری برگزینند. ولی کیکاوس، با دیدن دختر پرچهره (که این بار کرسیوز را نیای خود می نامد)، او را از جنگ پهلوانان می رباید و به عقد خود درمی آورد و به شبستان خویش می فرستند. چندی بعد این زن از کیکاوس پسری می زاید که نام او را سیاوش می نهند. سپس رستم از سیستان می آید و کودک را به قصد تربیت او با خود به سیستان می برد و پس از آنکه همه چیزهایی را که بایسته یک شاهزاده است به او می آموزد، او را دوباره به پیش پدر بازمی گرداند. هشت سال پس از این واقعه سوداوه یا سودابه نامادری سیاوش با دیدن سیاوش عاشق او می شود.<sup>1</sup>

از مادر سیاوش پس از تولد سیاوش دیگر هیچ نامی در داستان نیست. حتی هنگامی که سیاوش سه بار به دعوت سودابه به شبستان شاه می رود و در آنجا خواهران سیاوش و دختران سودابه به پیشباز سیاوش می آیند، از مادر او، که اکنون بسبب شاهزاده باید مقام مهمتری هم داشته باشد، سخنی نیست. همچنین در ادامه داستان، هنگام گذشتن سیاوش از آتش، هنگام ترک کردن ایران، تا فاجعه کشته شدن او در توران و وقایع پس از آن، دیگر هیچ کجا مادر او در داستان ظاهر نمی گردد.

بنا بر متن دستنویس فلورانس (مورخ 614 هجری)، علت یاد نشدن از مادر سیاوش در ادامه داستان این است که او هنگام زادن فرزند در می گذرد:

یکی ماه دیدار فرخ پسر  
که بر مادر آورد گیتی به سر

چو آن شاهزاده ز مادر بزاد  
هم اندر زمان مادرش جان بداد<sup>2</sup>

ثعالبی با آنکه روایت آغاز داستان، یعنی یافتن دختر تورانی بوسیله طوس و گیو را اصلاً ندارد، گزارش مرگ مادر سیاوش را که در دستنویس فلورانس آمده است تأیید می کند: ثمَّ انَّ کیکاوس اُهدیت الیه جاریه لم یرَ مثلها حسنا" فافترشها و ولدت له سیاوش کالشهاب اللامع و الهلال

الطالع و مضت لسبیلها3 [کیکوس با کنیزکی که زیبارویی مانند او دیده نشده بود و به او بخشیده بودند، همبستر گشت و سیاوش از او بزاد که چون ستاره ای درخشان بود و چون ماهی تابان، و آن کنیزک از دست برفت.4]

شاید ثعالبی روایت آغاز داستان را در مأخذ خود (یعنی در **شاهنامه ابو منصور** که مأخذ اصلی **شاهنامه** فردوسی هم بوده) داشته، ولی آنرا به قصد کوتاه کردن داستان زده باشد، ولی آیا گزارش درگذشت مادر سیاوش را نیز که یاد کرده در مأخذ خود داشته بوده است؟ در این صورت چطور ممکن است که فردوسی چنین گزارش مهمی را، که بدون آن داستان دارای نقص بزرگی است، از قلم انداخته باشد؟ پس آیا دوبیتی که در دستنویس فلورانس آمده و ما آنرا در بالا نقل کردیم و ثعالبی نیز آنرا تأیید می کند اصیل اند؟ و آیا می توان پذیرفت که در چهارده دستنویس دیگر ما و نیز در ترجمه عربی بنداری این گزارش از قلم افتاده باشد؟

در برخی از دستنویس های دیگر، مانند دستنویس لندن مورخ 841 و دستنویس بی تاریخ لنینگراد، در محلی دیگر از داستان، یعنی پیش از ملاقات سیاوش با سودابه در شبستان (پس از بیت 132 در تصحیح نگارنده)، گزارشی دراز، یکی در 15 بیت و دیگری در 21 بیت، درباره مرگ مادر سیاوش ساخته اند که در عدم اصالت آنها کوچکترین تردیدی نیست. ولی این روایت های الحاقی نشان می دهند که برخی از کاتبان متوجه شده اند که بدون هیچ اشارهای به سرنوشت بعدی مادر سیاوش، داستان دارای نقص است و از اینرو درست پیش از رفتن سیاوش به شبستان و ملاقات با سودابه، گزارشی در مرگ مادر او ساخته و درون متن کرده اند تا این نقص داستان را بر طرف کرده باشند که این خود عدم اصالت آن دو بیت را در دستنویس فلورانس محتمل تر می کند. به سخن دیگر، کاری که کاتب این دو دست نویس سپس تر انجام داده اند، کاتب دست نویس فلورانس جلوتر کرده است.

نکته دیگر اینکه چرا در **شاهنامه** و مأخذ دیگر پهلوی و فارسی و عربی نام مادر سیاوش را ذکر نکرده اند، در حالی که به ویژه در **شاهنامه** نام زنان خیلی کم اهمیت تر از او قید شده است؟

اگر این دو نقص داستان را، که در بالا از آن یاد شد، تنها به حساب شاعر و یا مأخذ او نگذاریم، بلکه علت دیگری را هم در آن دخیل بدانیم، به گمان نگارنده علت آن می تواند این بوده باشد که، در ساخت کهن تر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده، ولی سپس تر چون عشق میان مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی سیاوش کرده و سپس به وسیله افسانه ای که دیدیم، برای سیاوش مادر دیگری بدون نام ساخته اند. یک نکته دیگر هم هست که گمان ها را تا حدودی تأیید می کند:

در **شاهنامه** و بسیاری از مأخذ عربی و فارسی سودابه یا سَعْدی دختر شاه هاموران یا یمن است. ولی یمن در روایات ما نام چندان کهنی نیست و گویا پس از فتح یمن در زمان خسرو انوشیروان کم کم به روایات ایرانی راه یافته است.5 از سوی دیگر طبری 6 و ابن بلخی 7 سودابه را

به روایتی دختر افراسیاب نامیده اند. نام افراسیاب در اوستا Franrasyan به معنی «سخت هراس انگیز» است که در فارسی به افراسیاب تبدیل شده است. علت این گشتگی یا تباهی هرچه باشد، باید به این نکته نیز توجه کرد که فعلاً میان نام سودابه و افراسیاب به همانگونه در جزء آب اشتراک پیدا شده است که میان نام رودابه و پدرش مهرباب و این مطلب نیز تأییدی است بر گزارش طبری و ابن بلخی که سودابه را دختر افراسیاب نامیده اند.

بنابراین در برخی از روایات ما سودابه نیز مانند مادر سیاوش از توران و از خاندان پادشاه آن سرزمین بود و این موضوع نیز هویت این دو زن را به یکدیگر نزدیکتر می کند و احتمال تر می سازد که هر دو در اصل یک تن واحد بوده اند.

در باره نام سودابه میان پژوهندگان اختلاف است. داراب دستور پشوتن سنجانا سودابه را به ریخت فرضی اوستائی \*Suta-wainhu به معنی «نیکو برای سود» بر می گرداند. 8 یوستی در «نامنامه ایرانی» حدس می زند که این نام چنانکه در مأخذ عربی آنرا سُدَی نوشته اند، در اصل عربی بوده و آنرا به قیاس با رودابه ایرانی گونه کرده اند. 9 خلاف او، دارمستتر در «تبعات ایرانی» سودابه را ایرانی می داند که در مأخذ عربی به سُدَی تبدیل شده است. 10 در هر حال فعلاً به علت تباهی یا ناشناس ماندن جزء نخستین نام سودابه نمی توان دید که آیا میان این نام و نام سیاوش (اوستائی Syavarasam به معنی «مرد (موی) سیاه») نیز در اصل ارتباطی بوده یا نه.

حاصل سخن اینکه به گمان نگارنده در صورت کهنتر داستان (نه الزاماً کهنترین آن)، سودابه دختر افراسیاب و مادر سیاوش بوده که سپس عاشق پسر خود می گردد. ولی چون عشق مادر به پسر را خوشایند ندانسته بودند، برای سیاوش مادر تورانی دیگری از خاندان افراسیاب ساخته و در آغاز داستان افزوده اند. محتمل است که این دگرگونی در اواخر دوره ساسانی یا اوائل دوره اسلامی رخ داده باشد و از این رو اولاً خود روایت، یعنی سرگذشت مادر سیاوش که در آغاز داستان سیاوش در شاهنامه آمده است، در مأخذ دیگر راه نیافته و ثانیاً درگذشت این زن پس از زادن فرزند که برای رفع نقص داستان ضروری است، هنوز به خوبی جزم داستان نگشته بوده و از این سبب در شاهنامه و بسیاری از مأخذ دیگر نیامده و نیز هنوز برای این زن نامی تعیین نشده بوده است. 11

### یادداشت ها:

1. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک 1369، صص 211-202.

2. همان، دوم 206/ پی نویس 14.

3. ثعالبی، تاریخ غررالسیر، به تصحیح زتنبگ (H. Zotenberg)، چاپ دوم، تهران، 1963، ص 168

4. ثعالبی، غرر اخبار، ترجمه محمد فضائی، تهران 1368، ص 113 به جلو.

5. ن. ک. به:

.Berlin und Lieipzig, 1920, S. 48 f „Th. Noldeke, Das iranische Nationalepos, 2 Aufl

6. طبری، تاریخ الرسل والملوک، چاپ لیدن، یکم، ص 598.

7. ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح لیسترانج و نیکلسون، کمبریج، 1921، ص 41.

8. ن. ک. به:

in remote Antiquity, Bombay, D. D. P. Sanjana, The Position of Zoroastrian waman  
.1892, P. 73

9. ن. ک. به:

.S.312 ,1963 F. Justi, Iranisches Namenbuch, 2.Aufl.,Hildesheim

10. ن. ک. به:

.I, P.298 No.1 .I. Darmesteter, Etudes Iraniennes, Paris,1883, Vol

11. جلیل دوستخواه، «درباره مادر سیاوش نظر دیگری هم هست. ن. ک. به: جلیل دوستخواه،  
"مادر سیاوش"، حماسه ایران، سوئد 1377، صص 171-225.

---

## ملاحظات در باره شاهنامه فردوسی

---

### گذری و نظری

#### شاهرخ مسکوب

1- **شاهنامه** هرچند سروده حکیم ابوالقاسم فردوسی است، مردی که در قرن چهارم هجری در طوس می زیست، اما همچنین این شاهکار فراهم آورده نسل هایی است که در طول قرن ها

آنرا، داستان‌ها و افسانه‌هایش را، درهم بافته و خمیرمایه معنایی آن را ورز داده‌اند. بخش‌هایی از اساطیر و یا تاریخ در این حماسه، پیش از آنکه به دست فردوسی برسد، شکل تازه و در نتیجه معنای دیگر یافته بود. سپس، از بخت خوب ما میراث تاریخی این فرهنگ کهن قومی نصیب شاعری بزرگ شد که توانست آن را به نیکوترین صورتی زنده کند. «کتاب» تنها ساخته و پرداخته یک تن نیست، همچنین ساخته گذشتگان و باز ساخته پردازنده‌ای بزرگ است. این اثر که بدین گونه سیری تاریخی داشت هنوز از رفتار بازمانده و اینک صدها سال است که این فرزند فردوسی در دیده نسل‌های نو رسیده هر بار جلوه‌ای دیگرتر می‌یابد.

2- فرهنگ از جمله "مأوا"ی هویت فرزندان و پروردگان خود است تا در آن ریشه بدوانند و جایگزین شوند و خود را باز شناسند. در فرهنگ ما **شاهنامه** نه تنها «کاخ بلند» زبانمان را «پی افکند» بلکه بیش از هر اثر دیگر ما را به زمان (تاریخ) و مکان (ایران) خودمان پیوند زد. این کتاب گذشته را به زمان «حال» شاعر باز رساند و آنگاه خود چون پدیده‌ای "تاریخدار" پیاپی به زمان‌های آینده پیوست و تا امروز هر بار به گونه‌ای با زمان آمده "همروزگار" شد.

3- فردوسی خود گفته است، و به پیروی از او کسانی دیگر نیز، که شاعر هیچ دستی در کاستن و افزودن داستان‌ها نداشته است.

گراز داستان یک سخن کم‌بدي  
روان مرا جای ماتم بدي

ولی گزیدن و به هم پیوستن پاره‌ای از داستان‌ها و کنار گذاشتن یا ندیده گرفتن پاره‌ای دیگر، دستکاری که هیچ، تدوین کتاب است از همان گام نخست.

دیگر آنکه متن شاهکارهایی چون رستم و سهراب، مفاخرات رستم و اسفندیار و مانند اینها - چنین کلامی- چیزی نیست که، نوشته یا نانوشته، درجائی موجود بوده باشد. این که هست شعر بلند بی‌مانند و بازمانده نبوغی گرانبار و سرشار است.

4- نگاهی به داستان‌های حماسی دیگر چون **گرشاسب‌نامه**، **داراب‌نامه**، **کوش‌نامه**، **سمک عیار** ارزش و حد فرهنگی حماسه‌های ادبی و عامیانه ما را نشان می‌دهد. آنها نیز مأخذي داشتند که اگر به دست شاعری بزرگ می‌افتاد بی‌گمان امروز آثاری والاتر و دیگرتر می‌داشتیم. (نظامی مثال خوبی است از داستان‌ها که او سروده است و دیگران که خواسته‌اند در همان میدان جولانی بدهند).

هرچند فردوسی می‌گوید چیزی را درجائی دستکاری نکرده اما از برکت نبوغ او همه چیز در جهت کمال دگرگون شده است. روایت دبیرانه عوفی در **جوامع الحکایات** مثال و نمونه دیگری است. گذشته از تفاوت‌های نمایان دیگر، در این جا تا افراسیاب درخواست صلح می‌کند، سیاوش می‌

پذیرد. اما در **شاهنامه**، اول کاوس به سیاوش فرمان می دهد که اگر صلح خواستند بپذیرد و از جنگ بپرهیزد و پسر فرمان پدر را به کار می بندد.

بنابر این در روایت عوفی می توان پنداشت که شاهزاده جوان، فریفته افراسیاب مگّار، خودسرانه پیمانی با دشمن بسته است. ولی در روایت **شاهنامه** فرمان شاه و خواست خود هر دو را برآورده است و در نتیجه تغییر رأی کاوس (که در روایت عوفی نیست) و فرمان تازه به فرزند که گروگان ها را بفرستد تا بکشیم و کشور توران را ویران کن، همه اینها پیمان شکنی سیاوش را محال و پناه بردن او به توران را توجیه می کند. پیش پای او راهی جز این نمی ماند. در این جا او بی گناه تر است.

5- **شاهنامه** از حضور شاعر لبریز و مالمال است: از راه و از برکت لحن کلام او که همیشه در پایگاهی والا و با شکوه سیر می کند، پروازی بلند دارد و ما را با خود می برد- بی آنکه فاصله، جدائی و بدتر از آن دوگانگی (میان سراینده و خواننده یا شنونده) ایجاد کند. زیرا این پرواز با وجود صلابت و اوجی که دارد به سبب سرشت صمیمی زبان، خودمانی است، خطابي درشت و استادانه- چون ناصر خسرو- ندارد، به فضل گران سنگ خاقانی و به آهنگ فاخرمنوچهری نیست که در بهترین حال مانند پرچینی درمیانه راهی زیبا برپا کرده باشند تا شنونده برای رسیدن به گوینده ناچار از آن بگذرد، راه هموار است و حایلی در میانه نیست.

6- گذشته از سادگی والای زبان، رنج و شادی، مهر و کین، خشم و خواهی یا نیک و بد کسان، خواست ها و آرزوهای آنها انسانی و درعین بلندی و بلند پروازی- حتی در مورد پادشاهی چون کیخسرو- دریافتنی، محسوس و آشناست. و این «آشنا» پیوسته با همدلی سراینده همراه است. از همان آغاز می دانیم که نبرد پدر و پسر «یکی داستان است پرآب چشم» و در روایت سرگذشت اسفندیار شاعر هم زبان با بلبل «همی نالد از مرگ اسفندیار- ندارد جز از ناله زو یادگار». و همچنین است گاه و بیگاه در سراسر کتاب تا آن نامه رستم فرخزاد به برادر. خواننده مانند سراینده با سرنوشت پهلوانان آشنا و با غم و شادی آنها شریک است.

7- معمولاً **شاهنامه** را بیشتر از دیدگاه زبان و اثر آن در ملیت، یا بهترگفته شود، در هویت ایرانی نگریسته اند. فردوسی خود نیز همین آگاهی را از کار بزرگ خود داشته است: پی افکندن کاخ بزرگ زبان با دستمایه «تاریخ» ایران. اما در این میان جان تازه ای که در روح ما دمید نادیده مانده است و خاموش و پنهان در ما به سر می برد.

فردوسی در کنار جهان بینی اسلامی، در شاهنامه جهان بینی دیگری طرح می اندازد. آن «کاخ بلند» نظم فقط زبان گویای داستان های کهن نیست، در تار و پود این نقش رنگین طرحی است با بینشی تازه از هستی، از خدا، انسان، و جهان، و رفتار آدمی رویاروی خدا، خویشتن خود و جهان . . .

7- اندیشه فردوسی بنیانی سه گانه دارد: آفریننده، آدمی، چرخ.

خدای **شاهنامه** خدای جان است و خرد، آفریننده نام (هرچیز «نام پذیر») و جایگاه آنها، «جهان و هرچه در او هست» و خود برتر از همه اینها و برتر از اندیشه آدمی؛ در رفتار با آفریدگان، خردمند، دانا و دادگر است نه جبار و قهار و خودکام یا حتی فقط «بخشنده و مهربان». هرکسی به سهم سزاوار خویش! جبر و قهر یا بخشش و مهربانی بی دلیل کار چرخ «سرنوشت ساز» است نه خدا (هرچند که چرخ خود به فرمان او می گردد، و این تناقض میان خدای خردمند دادگر و بیدادگردش چرخ بی خرد، خود گفت و گوی دیگری است که در **سوغ سیاوش** اشاره کوتاهی به آن شده است).

8- و اما آدمی: یا به خرد (که برترین بخشایش ایزدی است) و داد و دانایی شناخته می شود و یا به بی خردی، بیداد و نادانی؛ نه به ایمان و کفر مقدر و نوشته بر لوح محفوظ!

انسان شاهنامه مانند فریدون، سیاوش و کیخسرو نه تنها در برابر خدا پاسخگو است، بلکه مسئول نیک و بد جهان نیز هست؛ به خلاف شریعت یا طریقت که در آن آدمی فقط پاسخگوی اعمال خود است در برابر حق.

بنده گناهکار اسلام فریفته شیطان و «ظالم و جاهل» است. ولی تبهکاران شاهنامه یا مانند ضحاک و افراسیاب خود دیوگونه، ازدها و خشکسالی اند و جهان را تباه می کنند یا مانند گرسیوز و کاوس و گشتاسب، فریفته دروغ و آز و مایه جنگ و کشتار، سامان اجتماع را بهم می ریزند.

سیاوش و کیخسرو یا فریدون «انسان کامل» **شاهنامه** اند. (**سوغ سیاوش**، صص 43 و 238). نه در هدف یا شیوه پذیرش (که در شاهزاده با تسلیم بود و در پادشاهان با نبرد) بل که در نفس قبول شهادت سیاوش و امام حسین همانندند. ولی انگیزه شهادت سیاوش وفاداری به پیمان بود؛ پیمانی کیهانی میان آدمی و جهان که بی وفایی به آن مایه تباهی جهان و «گسسته شدن» پیمان شکن است درخود و انگیزه امام شیعیان اعتلاء امر الهی و خلافت حق. ناپدید شدن کیخسرو به راهنمایی «سروش»، آنهم پس از پادشاهی و دادورزی و آبادی جهان، برای آن بود که فره ایزدی از وی نگریزد (آنچنان که از جمشید گریخت) تا به «داور پاک» بپیوندد. و اما فریدون پس از نجات جهان از ستم ضحاک تنها درآرزوی نیستی فرزندان برادرگش خود (سلم و تور) است و بس. و تا این آرزو به دست منوچهر برآمد «فریدون بشد نام او ماند باز»

این انسان آرمانی از وحدت وجود بی خبر و با حلاج که خود را در خدا و خدا را در خود می انگاشت بیگانه است. همچنین با شمس الحق مولانا و پیر مغان حافظ و عشقی که در نزد عارفان آغاز و انجام هر مراد است. ولی باوجود هر تفاوتی همگی آنها نظر کرده عالم بالا و عنایت ایزدی چراغ راهشان بود:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود  
خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

از این دیدگاه هرچند سرنوشت آسمانی «واصلان» همانند است ولی سرگذشت زمینی آنان یکی نیست. «کارگاه» سرگذشت پادشاهان و پهلوانان طبیعت و اجتماع است و خویشکاری آنها پیروزی بر بدی و داد ورزیدن. فریدن چون به پادشاهی رسید به گرد جهان گشت و:

هرآن چیز کز راه بیداد بوده  
رآن بوم و بر کان نه آباد بود

به نیکی فرو بست از او دست ب  
دچنان کز ره پادشاهان سزد

بیاراست گیتی بسان بهشت  
بجای گیا سرو و گلبن بکشت

(شاهنامه، خالقی، دفتریکم، ص91)

به خلاف این، «کارگاه» سرگذشت عارفان آسمان روح است (نه آفاق جهان) و آرزویشان وصول به حق و در نهایت تربیت یاران و ارشاد مریدان. در برابر کارنامه «آفاقی» سرآمدان **شاهنامه** این بزرگان کارنامه ای «انفسی» دارند.

9- چرخ به نام ها و با مفهوم های فلک، زمان و زمانه، سپهر، جهان، روزگار، آسمان و سرنوشت. . . در **شاهنامه** می آید. اگر بخواهیم این همه را به یک نام بنامیم گمان می کنم «چرخ» از همه رساتر و گویاتر باشد، چون هم به شکل سپهر و آسمان دایره وار است و گردنده، هم مانند زمان رونده است و هم آغاز و انجام ندارد. در هر زمان هر جای آن در میانه جاهاست و درگردش خود فارغ از اندیشه سود و زیان این و آن است، هرچند که با همین گردش سرنوشت همه را می سازد.

درمرگ، شکست و پیروزی و رویدادهای بزرگ سرنوشت، همیشه دست چرخ در کار است. دراین پیوند، انسان در فراز و فرود و گذرا و سپنجی است؛ با نیک و بد و شادی و رنج و حال های گوناگون. شاعر خود در برابر چرخ گردنده نمونه چنین انسانی است؛ انسان در گیر گردش چرخ سرنوشت ساز؛ مثلاً در پایان داستان اسکندر (**شاهنامه**، چاپ مسکو) آنگاه که در شکوه از پیری و بی مهری و بد روزگار می گوید:

الا ای برآورده چرخ بلند  
چه داری به پیری مرا مستمند. . .



این رابطه دوسویه و رویارویی کار را به گفت و گوی انسان اندیشنده هوشمند و برتری وی برگردش بی اراده سپهر فرمان بردار می کشاند.

معنای زندگی و مرگ نیز در **شاهنامه** متفاوت است. در این «قرآن عجم» از برکت نبوغ و هنر فردوسی تبلور متعالی بهترین جنبه های فرهنگ کهن ایرانی امکان پذیر شد و هستی پذیرفت.

10- در مورد فردوسی باید به یک نکته اساسی دیگر هم توجه داشت: پس از اسلام به علت هائی که از جمله در «هویت ایرانی و زبان فارسی» آمده، اساطیر «تاریخی» ایران و اسرائیلیات قرآن- خود آگاه و ناخود آگاه درهم آمیخته شد. این امر از سوئی به گذشته ما مجوسان «اهلیت» اسلامی می بخشید و از سوی دیگر ویژگی قومی و هویت جداگانه ما را خدشه دار و آشفته می کرد. فردوسی به خلاف طبری و دیگر مورخان ایرانی و مسلمان این کار را نکرد، گذشته ما را دست نخورده و جدا از آن عرب ها نگه داشت؛ تاریخ سنتی (یا سنت تاریخی) ما را در جایگاه خود و آن چنانکه بود در نظر آورد. در نتیجه به فرهنگ گذشته ما (اسطوره، حماسه و تاریخ) دورنما و معنایی مخصوص به خود داد و منظره یگانه آن را در برابر چشم جان و دل ما ترسیم کرد. این یکی از دیدگاه های آن جهان بینی فردوسی است که- مانند بینش خیام- با دریافت تمدن اسلامی، مثلاً آن گونه که در سعدی می توان دید، تفاوت دارد.

در دین های وحدانی «تاریخ» باهیوط آدم از بهشت آغاز می شود و در **شاهنامه** با پادشاهی کیومرث در کوه! هر تاریخی خاطره قومی خود را پدید می آورد و هر خاطره ای هویت قومی خود را! کینه و دشمنی خشکه مقدسان با شاهنامه و حتی با جنازه سراینده «رافضی» آن فقط به علت «مدح مجوسان و گبرکان» نیست. خواه بدانند یا نه، وجود آن جهان بینی در ایجاد این کینه و دشمنی بی اثر نیست.

11- **شاهنامه** یادگار دگرگونه گذشته است -نه گذشته «واقعی»- گذشته ای باز ساخته و در نتیجه آرمانی است؛ آگاهی بازگونه و «دلخواه» است، به یک معنا صورت آرزوی قومی است، «ناخودآگاهی» که اینگونه خود را بر ساخته و به «خودآگاهی» درآورده. قوم ایرانی تاریخش را به این «صورت» به یاد می آورد. اکنون که «صورت» تاریخ ما دیگرگون شده و از گذشته آگاهی تازه ای داریم، خویشکاری کتاب چیست و چه نقش تازه ای بر صفحه ضمیر ما می افکند؟

پاسخ به این پرسش اساسی، حتی فهرست وار، بیش از گنجایش این یادداشت هاست (مقدمه **ای بر رستم اسغندیار و سوگ سیاوش** کوششی در همین زمینه بود)، فقط می توان این را گفت که پاسخ را باید در ویژگی های «فراتاریخی» **شاهنامه** جست که مانند هر شاهکار بزرگ هنری، هر چند سرچشمه در تاریخ زمان خود دارد ولی رودخانه ایست که سرزمین های آینده را بارور می کند.

12- طرح کتاب در بخش تاریخی- ساسانیان-«تقویمی» است. رویدادها بنا بر تاریخ و پیاپی به نظم کشیده شده اند، اما طرح بخشی از دوران اساطیری و همه دوران پهلوانی بر بنیاد قرینه سازی دوگانه ایست که در رویارویی دو بنیاد هستی، نیکی و بدی می گذرد که نخست فریدون و ضحاک دو تجسم آند و پس از آن ایرج در برابر برادرانش، سلم و تور! رستم و افراسیاب- مانند دو ریل راه آهن- دوخطی هستند که داستان، با شتاب و درنگ، بر آنها به پیش می راند. نمونه های دیگر موازنه این تنش و درگیری دوسویه را می توان این گونه بر شمرد: رستم و سهراب، کیخسرو و افراسیاب، سیاوش و سودابه، گودرز و پیران، فرنگیس و سودابه، سیاوش و گرسیوز، سیاوش و کاوس، گشتاسب و اسفندیار، رستم و اسفندیار. . . و سرانجام ایران و توران!

نبرد دو کشور تحقق پایان ناپذیر انسان و دیو، راستی و دروغ، نام و ننگ و زندگی و مرگ است. تاریخ ایران در فراز و نشیبی سخت ساخته می شود و در گپرو داری بد فرجام، با نامه رستم فرخزاد فرو می ریزد.\*

\* بخشی از یادداشت های منتشر نشده نویسنده در باره شاهنامه فردوسی.

## نگاهی به بدعت گرایی در دوران ساسانی

### تورج دریائی

ساسانیان از آغاز حکومت خود به وحدت دین و دولت کوشیدند و با استفاده از احکام دین زرتشتی قدرت حکومت خود را استوار کردند. لزوم وحدت و پیوند دین و دولت در بسیاری از متون بازمانده از دوران شاهنشاهی ساسانیان به چشم می خورد و آنرا میتوان جزو روندی دانست که در قرون وسطی در آسیا و اروپا ریشه گرفت. در امپراطوری روم شرقی (بیزانس) نیز یک قرن بعد از شروع حکومت ساسانیان یک شاخه از مذهب مسیحی دین رسمی آن دولت گشت و مذهب پایه اصلی هویت این امپراطوری گردید.<sup>1</sup>

برای اردشیر بابکان بنیان گذار سلسله ساسانی پیوند دین و دولت سهل بود زیرا خانواده او نگهبان آتشکده آناهیتا در شهر استخر بودند و خود نیز از آتشکده سر برآورده بود و در نتیجه توانست پس از غلبه بر پارت ها آئین های گوناگون دین زردشتی را بازسازی کند و مقام شاه را در رأس آن قرار دهد.<sup>2</sup> آنان که به مخالفت با این عمل برخاستند یا به راه آورده شدند یا به کیفر رسیدند.

باید توجه داشت دینی که درمتون پهلوی از آن سخن می رود با کمک موبدانی مانند کرتیر بنا شده بود و شاهنشاه که «چهره از یزدان» داشته عنوان شخصیتی روحانی از آن پاسداری می کرد. سؤال این جاست که این دین برای چه کسانی دین "درست" زرتشتی بشمار می رفته، و آیا می توان مذهب زرتشتی را در دوران پارتیان و در زمان ساسانیان، یا پس از فروپاشی آن دولت، دینی واحد با تعالیم یکسان دید؟ پاسخ آشکارا منفی است. چه، اگر مذهب زرتشتی فقط آن بود که دربار و دولت ساسانی اشاعه می داد نمی توانست تا چند قرن پس از فرو ریختن آن دولت پایدار بماند.

درحالیکه آنچه کتب پهلوی برآن تأکید می کنند همبستگی دین و دولت است و اینکه نابودی این یک به از بین رفتن آن دیگری می انجامد.

با نگاهی دقیق تر به متون دینی زردشتی به زبان پهلوی در می یابیم که در زمان شاهنشاهی ساسانی این دین کاملاً در انحصار دولت نبوده است. در واقع، فرقه های گوناگون دینی نیز برای به دست آوردن قدرت به جنگ و جدل های فکری دست زدند و برخی از آنان متهم به بدعت شدند. حقیقت آن است که دولت ساسانی هیچ گاه نتوانست فرقه خاصی از مذهب را بر همه مردم تحمیل کند و از همین رو این مذهب در میان عامه به شکل های گوناگون عرفانی، عامیانه و یا نوع سلطنتی آن پدیدار شد. 3 بدعت از همان آغاز گریبانگیر ساسانیان بود زیرا آنها با به خدمت گرفتن احکام دین زرتشتی در حکومت و ربط دادن فقط یک فرقه از این دین به دولت و سعی در اشاعه این فرقه از مذهب خود بدعتگرا محسوب می شدند. آنچه در کتاب دینکرد درباره رابطه دین و دولت آمده است در متون متأخر دیگر هم یافت می شود. مسعودی در **کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر** نصیحت اردشیر به پسرش را چنین نقل می کند:

پسر من، دین و شاهي قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی نیاز نیست. دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین. 4

فردوسی نیز همین نکته را در اندرز اردشیر به پسر خود آورده است:

چو بر دین کند شهریار آفرین  
برادر شود شهریار و دین

نه بی تخت شاهيست دینی بپای  
نه بی دین بود شهریار بجای

دو دیباست یک در دگر بافته  
برآورده پیش خرد تافته

نه از پادشا بی نیازست دین  
نه بی دین بود شاه را آفرین 5

نامه تنسر، موبد دربار اردشیر، نیز بر توأمان بودن دین و دولت سخت تأکید می کند. 6.

آن شاخه از دین زردشتی که کرتیر، موبد قرن سوم میلادی، آنرا در دوران ساسانیان بنیان نهاد و دین رسمی کشور کرد ممکن است به این دلیل بدعتگر محسوب شده باشد که برای استقرار خود از نیروی نظامی بهره جست. به اعتقاد مسعودی نیز اردشیر به این گناه متهم بود که، به مقتضای وضع آن روزگار، در دین نوآوری کرده و سنتی آورده که به دوران ملوک سابق نبوده است. 7. به کیفر رساندن بدعتگران نیز برای آن بود که تنها یک دین "راستین" برجای ماند. 8. کرتیر در کتیبه خود به ضرورت مجازات بدعتگران و تحمیل فرقه ای خاص از کیش زرتشتی آشکارا اشاره می کند:

من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور بزرگ داشتم و اشموغ های [بدعتگران] ویرانگر را که در مغستان دین مزدیسنا و تشریفات پرستش ایزدان را آنچهان که [من] شرح داده ام رعایت نکردند، کیفر دادم تا به خود آیند.

این قسمت از سنگنبشته کرتیر داده های مهمی درباره اوضاع دین زرتشتی به دست می دهد از جمله این که کرتیر کوشیده است تا بر مغستان ها یا مدارس مغان تسلط یابد و آیین خود را، که برای گروهی بدعتگری به شمار می رفته، به آنها تحمیل کند. به این ترتیب، ظاهراً مغانی بوده اند که با او بر سر آیین و مراسمی خاص موافق نبوده اند و در نتیجه "اشموغ" یا بدعتگر نامیده می شدند. به احتمالی، این تفاوت فقط بر سر آیین و مراسم مذهبی نبوده است زیرا بر اساس کتاب **چهارم دینکرد**، در دوران سلطنت اردشیر اول از میان متون اوستایی که گردآوری شده تنها تعدادی محدود به عنوان متون رسمی یا درست شناخته می شد. 9. اما کرتیر نیز نتوانست به بدعتگری پایان بخشد، چه، به استناد همین کتاب، شاهپور دوم در قرن چهارم میلادی موبد بزرگ دیگری، به نام آذرباد مارسپندان، را مامور کرد که شک و بدعتگری را از میان ببرد. **ارداویرافنامه** نیز حاوی نکات مهمی در باره باور ساسانیان نسبت به دین زرتشتی و اختلاف آرا در باره آن، به ویژه پس از حمله اسکندر به ایران است. 10. برپایه کتاب **دینکرد** در زمان خسرو انوشیروان نیز برای مقابله با هر نوع بدعت و نوگرایی در دین کوشش بسیار صورت گرفت. 11. اختلاف بدعتگران بامغان ساسانی تنها به آئین های مذهبی و نحوه اجرای آن محدود نبود و به برخی از اصول کیش زرتشتی نیز تسری داشت. 12.

به احتمال بسیار سرچشمه اختلاف آرا مغان و موبدان تفاوت میان متون و تفاسیر گوناگون **اوستا** بوده است گرچه به درستی معلوم نیست که این کتاب در چه قرن از دوران شاهنشاهی ساسانی نوشته شده. برخی معتقدند دین دبیره یا خط اوستایی در قرن چهارم، در دوران سلطنت شاهپور دوم، پدیدار شده و برخی دیگر قرن ششم، زمان سلطنت خسرو انوشیروان، را

تاریخ درست می شمزند. اما، بسیاری از محققان، از جمله روانشاد دکتر احمد تفضلی، بر این باور بوده اند که احتمال داشته **اوستا** در قرن چهارم میلادی به کتابت درآمد و در قرن ششم میلادی تدوین نهایی یافته باشد. 13 پس احتمال دارد در بسیاری از متون منظور از دانستن اوستا یعنی حفظ آن بوده، اما سؤال این جا است که آیا در آن زمان موبدان زرتشتی خود زبان اوستایی را به خوبی می دانستند یا از ترجمه و تفسیر **اوستا** (زند) به زبان پهلوی سود می جستند و آیا نمی توان تصور کرد که در آن زبان بیش از یک زند وجود داشته و هریک از موبدان به تفسیرهای متفاوت از تفسیرهای دیگران دسترسی داشته اند؟

در کتب پهلوی مکرر به نام های مفسرین **اوستا** مانند آبرگ، نیوگشنسپ، و روشن برمی خوریم که در باره اصول مذهب زرتشت آراء گوناگون عرضه داشته اند اما از آنجا که این گروه از مفسران مقرب دربار ساسانی بوده اند از آراء متفاوت آنها به نیکی یاد شده است ولی دیگر مفسرانی که اعتقادات مذهبی آنان مورد پذیرش دولت ساسانی نبوده، از آن جمله سین و مزدک، مورد نكوهش قرار گرفته اند. تفسیرهای این موبدان چنان با تفسیرهای دیگران تفاوت داشت که آنها را زندیق به معنی منفي می نامیدند. مزدک، که خود را درست دین خطاب می کرد، از دین زرتشت تفسیری متفاوت با تفاسیر دیگر داشت که سرانجام به اغتشاشات بزرگ اجتماعی و مذهبی انجامید. از همین رو در برخی از متون پهلوی آموختن **اوستا** و زند به بدعتگران منع شد. 15.

### پانوشت ها:

1. درباره ارتباط دین و پادشاهی ن. ک. به:

.Dinkard, Bombay, 1911, pp. 1-11 D. M. Madan, The Complete Text of the Pahlavi

2. شیرین بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، تهران، انتشارات دانشگاه 2535، صص 44-45.

3. ن. ک. به:

empire Sassanides," Cahiers d'histoire 'P. J. de Menasce, "L' eglise Mazdeenne dans I  
.mondiale, Vol. 2, 1995, P. 560

4. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد اول، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، 1244، صص 243.

5. شاهنامه فردوسی، مسکو، 1967، جلد 7، صص 558-561.

6. نامه تنسر به گشنسب، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1354، ص 53.

7. مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، 1349، ص 93.

8. ن. ک. به:

.Menasce, "L' eglise Mazdeenne. . .," P. 560

9. ن. ک. به:

Zoroastrian Scriptures," Archive M. Shaki, "The Denkard Account of the History of  
.Orientalni, Vol.49, 1981, P. 119

10. ن. ک. به:

Commedia', Scandinavian Institute of F. Vahman, Arda virarz Namag, The Iranian 'Divina  
.Curzon Press, 1986, PP.78-79 and 191 ,Asian Studies Monograph Series, No. 53

همچنین ن. ک. به: اردویرافنامه، حرف نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه نامه توسط  
فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، شرکت انتشارات معین، انجمن ایرانشناسی  
فرانسه، 1372، صص 41-52

11. ن. ک. به:

.M. Shaki, "The Denkard," PP. 120-121

12. ن. ک. به:

Boulder, Colorado, Westview Press,1979, ,Sh. Shaked, Wisdom of the Sassanian Sages  
..PP. 24-25, 90-91

13. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن، 1376، ص 71.

14. ن. ک. به: Sh. Shaked, Wisdom, PP. 156-157

---

## سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی

---

گزیده ها

احمد تغضلی

کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی

پایه گذاری سیاست اتحاد دین و دولت در ایران قبل از اسلام به اردشیر ساسانی نسبت داده شده است. 1 برطبق روایت طبری 2 خاندان اردشیر متولی آتشکده ناهید در استخر فارس بوده اند، و طبیعی است هنگامی که اردشیر به قدرت رسید در پی این بوده باشد که دین مزدیسنی را که در زمان اشکانیان درکنار حکومت قرار داشت با حکومت یکی سازد و از آن به عنوان حربه سیاسی بهره برد. عامل اجرای این سیاست از زمان اردشیر به بعد موبدی زردشتی به نام کرتیر 3 بوده که در مدت سلطنت شش پادشاه (اردشیر تا نرسه) می زیسته است. قدیم ترین منبعی که نام وی در آن آمده، کتیبه سه زبانی شاپور اول در کعبه زردشت واقع در نقش رستم است که پس از سال 257 و احتمالاً در 262 میلادی نگاشته شده است. 4 در این کتیبه شاپور فهرستی از بزرگان عهد خود و پدرش را ذکر می کند. در میان بزرگان زمان اردشیر نام کرتیر با لقب هیرید (در متن صورت قدیمی اهرید (Ehrbed)) یاد شده است. . . کرتیر نیز در کتیبه هایش که بعداً در باره آنها بحث می کنیم، لقب خود را در زمان شاپور هیرید ذکر می کند. ذکر "کرتیر هیرید" در زمره بزرگان دوران اردشیر در کتیبه شاپور دلالت قطعی بر این ندارد که وی واقعاً چنین لقبی را در زمان اردشیر داشته است، بلکه محتمل تر این است که شاپور او را با لقبی که در زمان خود داشته، ذکر کرده است. در زمان اردشیر کرتیر بسیار جوان بوده، ولی احتمالاً از چنان استعدادی برخوردار داشته است که نامش در زمره بزرگان دربار این شاه بیاید. به هر حال، اگر هم کرتیر عنوان هیریدی را در اواخر دوران اردشیر به دست آورده باشد، مسلماً در تمام دوران شاپور با همین عنوان روحانی باقی مانده و ترفیع مقامی نداشته است. این روحانی زردشتی در کتیبه هایش نیز که به مقام وموقعیت خود از دوران سلطنت شاپور به بعد می پردازد، فقط از اردشیر (در آغاز کتیبه سر مشهد و نقش رستم) نام می برد بی آنکه به موقعیت خود اشاره ای نکند. آخرین بار نام او در کتیبه پایکولی (پایقلی) نرسه در میان مستقبلین این شاه در پایکولی، به صورت «کرتیر موبد اورمزد» ذکر می شود. 5

از کرتیر چهار کتیبه به فارسی میانه (پهلوی) در دست است و از مطالب آنها و به کمک بعضی از اسناد دیگر می توان به شخصیت او و فعالیت هایش پی برد. این چهار کتیبه عبارت اند از: 1: کتیبه سرمشهد که در 36 کیلومتری مغرب دهستان جرّه و هشتاد کیلومتری جنوب کازرون واقع است. کتیبه در بالای صخره کنده شده و دسترسی بدان دشوار است. این کتیبه را ژینیو 6 منتشر کرده است. در بالای کتیبه نقشه برجسته ای از بهرام دوم کنده شده که کرتیر نیز در آن دیده می

شود. 27) کتیبه نقش رستم که در زیر نقش کرتیر قرار دارد و بسیار آسیب دیده است و از نظر مضمون شبیه به کتیبه سر مشهد است. 8) کتیبه کعبه زردشت که در ضلع شرقی دیوار کعبه زردشت در زیر تحریر فارسی میانه کتیبه بزرگ شاپور نگاشته شده است. 9) این کتیبه نسبت به دو کتیبه قبلی خلاصه تر است. 4) کتیبه نقش رجب که در نقش رجب بر دامنه کوه رحمت در فاصله یک کیلو متر و نیمی جنوب استخر (تخت طاووس کنونی) و در حدود سه کیلومتری شمال تخت جمشید واقع است. 10) در قسمت چپ کتیبه تصویر کرتیر بر صخره نقش شده است. 11) این کتیبه نیز نسبت به کتیبه های قبلی خلاصه تر است. از میان این کتیبه ها، کتیبه سر مشهد به احتمال قوی تحریر اصلی است. 12) که احتمالاً در اواخر سلطنت بهرام دوم در حدود سال 290 میلادی نگاشته شده است. نگارش سه کتیبه دیگر کمی پس از این زمان یا به احتمال ضعیف تر در اوائل سلطنت بهرام سوم انجام گرفته است. 13)

مضمون کتیبه سر مشهد و نقش رستم به هم شبیه است و می توان آن را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول مشتمل است بر معرفی کرتیر و ذکر القاب و عناوین او در زمان شاهان مختلف و شرح فعالیت های دینی و سیاسی او. این بخش از کتیبه از جهت دربرداشتن فعالیت های این روحانی و نیز اشتغال بر فهرستی از ایالات ساسانی دارای اهمیت است. 14) بخش دوم کتیبه شرح معراج کرتیر است. کتیبه کعبه زردشت کرتیر فقط مشتمل بر بخش اول است، و کتیبه نقش رجب فقط به قسمت دوم کتیبه سر مشهد (و نقش رستم)، یعنی معراج کرتیر، اشاراتی دارد، ولی شرح جزئیات در آن نیامده است. بنابراین بخش اول متن کرتیر در سه کتیبه سر مشهد و نقش رستم و کعبه زردشت آمده و از میان آنها کعبه زردشت از همه سالم تر مانده است و ما در این مورد بیشتر به این کتیبه استناد می کنیم.

نفوذ کرتیر از زمان شاپور اول شروع می شود. همان گونه که قبلاً آمد، وی در زمان اردشیر مقام عمده ای نداشته است و احتمالاً از این روست که نام اردشیر را فقط در دو کتیبه بزرگ خود (سر مشهد و نقش رستم) می آورد و در کعبه زردشت نام او را ذکر نمی کند. اما نفوذ او در زمان شاپور تا چه اندازه بوده است؟ از گفته خود کرتیر چنین برمی آید که وی بزرگ ترین قدرت دینی را دارا بوده، یا به هر حال قدرتی کم نظیر داشته است. در آغاز نوشته او می خوانیم که شاپور او را در امور ایزدی، هم در پایتخت و هم در سرزمین ها و نواحی گوناگون، در سراسر کشور از همه مغان کامکار تر و مسلط تر کرد (کعبه زردشت، س 1 به بعد). با پشتیبانی از این حمایت و اعتماد شاه به دست او «کارهای ایزدان» افزایش یافت و آتش های بسیار برپا شد و مغان بسیاری شادمان و نیکبخت شدند، و برای بسیاری از آتش ها (آتشکده ها) و مغان اسناد به امضا رسید که در آخر همه آنها نوشته شده بود: «کرتیر هیبرید». منظور او از «کارهای ایزدان» (کردگان ایزدان) موقوفات و امور مربوط به آنهاست که طبعاً موبدان سرپرستی آنها را بر عهده داشتند و منبع مالی خوبی برای آنان بود. عیناً همین عبارات را کرتیر در مورد قدرت خود در دوران شاهان بعدی نیز می آورد. بی تردید وی چنین قدرتی را در زمان بهرام دوم دارا بوده است، ولی ادعای برخورداري از چنین قدرتی در زمان شاپور مبین این است که وی برآن بوده تا قدمت آن را به زمان شاپور برساند. کرتیر در دنبال این مطلب ادعای کند که امور آتش هایی که شاپور آنها را تأسیس کرده و



فهرست آنها را در کتیبه خود (دربالای کتیبه کرتیر) آورده، همه را بر عهده وی گذاشته و به او گفته بوده است که: «این «خانه بنیادین» (بُن خانگ) تو را باشد، هرچه برای اعمال ایزدان و برای ما بهتر است، همان کن.» منظور از «این خانه بنیادین» همان ساختمان کعبه زردشت است که شاپور آن را ظاهراً برای حفظ اسناد و مدارک مربوط به آتش‌هایی که تأسیس کرده، اختصاص داده بود و در کتیبه‌ای که به یادبود پیروزی‌هایش بر رومیان نگاشته، از آنها نام برده بود. 15 این ادعای اخیر کرتیر در کتیبه نقش رستم نیز که فاصله کمی با کعبه زردشت دارد، ذکر شده است و تاحدی نابجا به نظر می‌رسد. اما در کتیبه سرمشهد ذکر می‌شود که از آن نیست، زیرا فاصله سرمشهد از کعبه زردشت بسیار زیاد است و اشاره به «این خانه بنیادین» در این کتیبه البته مناسبی نداشته است. 16 به هر حال چنین می‌نماید که این ادعای کرتیر تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز و به دور از حقیقت باشد، زیرا شاپور در کتیبه خود ذکر می‌کند که از آن به میان نمی‌آورد و حتی نام کرتیر در فهرست بزرگان زمان این شاه نیست. علاوه بر این، اگر کرتیر چنین اهمیتی را دارا بود، شاه باید او را ترفیع مقام می‌داد و لقب موبد را که بعدها یافت، بدو می‌بخشید. باید توجه داشت که کتیبه کرتیر سی سال پس از کتیبه شاپور و در دورانی نگاشته شده که کرتیر در اوج قدرت خود بوده است.

در جای دیگر از کتیبه خود (س 11 به بعد) کرتیر به فتوحات شاپور اشاره کرده است. به گفته او شاپور سرزمین‌های خارجی (غیر ایرانی: انیران) بسیاری که نامشان را به تفصیل می‌آورد، فتح کرده و غارت نموده و به آتش کشیده و ویران کرده است، و کرتیر کوشیده تا نگذارد به آتش‌ها زیان برسد یا خزائن آتشکده‌ها به غارت رود و آنچه غارت شده بود، باز ستده و به جای اصلی خود باز گردانیده است. بعضی دانشمندان از این گفته چنین استنباط کرده‌اند که کرتیر در لشکر کشی‌های شاپور همراه او بوده است. 17 اما در متن کتیبه هیچ نکته‌ای در تأیید این نظر وجود ندارد. مقایسه نام استان‌های ایرانی و غیر ایرانی مذکور در کتیبه شاپور و در کتیبه کرتیر این نظر را تأیید می‌کند که آنچه کرتیر ادعا می‌کند، مربوط به دوران بهرام دوم است و نه مربوط به زمان شاپور. در طی این سی سال فاصله میان نگارش دو کتیبه بعضی از استان‌های تصرف شده از اختیار ایران خارج شده بود و از این رو نام آنها در کتیبه کرتیر نیامده است. 18 اقدامات یاد شده او نیز ناظر به دوران بهرام دوم است.

از روایت‌های گوناگون چنین بر می‌آید که شاپور نسبت به ادیان و مذاهب و افکار خارجی تسامح داشته است. مانی در زمان شاپور ظهور کرد و به حضور شاپور رسید و اجازه یافت دین خود را تبلیغ کند. به روایت ابن‌الندیم 19 پیروز یکی از برادران شاپور واسطه ملاقات مانی و شاه بود و برادر دیگر او مهرشاه، فرمانروای میشان به مانویت گروید 20 و مانی کتاب شاپورگان خویش را به فارسی میانه برای شاپور نوشت. در کتاب «**مواعظ مانوی**» 21 به زبان قبطی از زبان مانی خطاب به بهرام اول آمده است که: «شاپورشاه خود مراتیمارمی داشت، و نامه‌هایی به سرزمین‌ها خطاب به بزرگان نوشت تا مرا پشتیبانی کنند.» انتشار مانویت در قلمرو ساسانی در دوران ساسانی که اثر دیرپایی داشت، مدیون همین روحیه تسامح بود که بی‌تردید پسند خاطر کرتیر نبود. از سوی دیگر در **دینکرد** (کتاب چهارم، ص 412) می‌خوانیم که «شاپور فرمود کتاب‌های مربوط به پزشکی، ستاره‌شناسی، حرکت، زمان و مکان و جوهر و عرض و کون و فساد

وتغییروتحول، منطق و دیگر صنایع و مهارت ها را که از دین (کتاب دینی، اوستا) منشعب بود، و در هندوستان و روم و سرزمین های دیگر پراکنده بود، باز گرد آوردند و با اوستا تلفیق کردند.» مؤلفان دوران اسلامی نیز دستور ترجمه کتاب های یونانی و هندی را به زمان اردشیر و شاپور نسبت داده اند. 22 بنابراین، شواهد و مدارک دال بر آن است که کرتیر در زمان شاپور همچنان روحانی در مرتبه هیریدی بوده و آنچه در باره قدرت خویش در این دوران اظهار داشته، گزافه گویی است.

شاپور در سال 273 (یا به نظر بعضی 270) در گذشت و پسرش هرمزد جانشین او شد و از این زمان بود که راه برای اجرای نقشه هایی که کرتیر طی سالیان دراز در سر می پرورد، هموار شد. کرتیر (کعبه زردشت، س 4) می آورد که این شاه او را کلاه و کمر که نشانه های اشرافیت بوده، بخشیده و او را به لقب «موید اورمزد» (اهوره مزدا) مفتخر کرده است. درباره قدرت خود در زمان این شاه عیناً همان جملات پیشین را ذکر می کند. در دوران یکساله سلطنت هرمزد هنوز تسامح دینی دوران شاپور حکمفرما بود، زیرا در متن مانوی به زبان قبطی که قبلاً از آن یاد کردیم، می خوانیم که «و شاه هرمزد همچنین کرد (یعنی مانند پدرش رفتار کرد)، زیرا پس از شاپور شاه من نزد او . . . بودم.»

هرمزد در سال 273 در 42 سالگی درگذشت و برادرش بهرام اول جانشین او شد. کرتیر (کعبه زردشت، س 6) در مورد قدرت خود در زمان این پادشاه همان جملات قبلی را عیناً می آورد و لقب خود را نیز همان «موید اورمزد» ذکر می کند. به نظر می رسد که قدرت واقعی کرتیر از این زمان آغاز می شود و در دوران بهرام دوم به اوج خود می رسد. وی که سالیان درازی کینه مانی و مانویان را در دل داشت، در این زمان توانست، نخست تضییقاتی برای این پیامبر و پیروان او فراهم آورد و سپس مانی را به قتل برساند. در زمان بهرام اول مانی از بابل زادگاه خویش خارج شد و بر سواحل دجله به سفر پرداخت و به نواحی گوناگونی که پیروان او به سر می بردند، سرزد. سرانجام در خوزستان به شهر هرمزد اردشیر که همان سوق الاهواز جغرافیایان و نوبیسان دوران اسلامی و اهواز کنونی است، رسید و بر آن بود که به سرزمین کوشان (در افغانستان کنونی) برود. مدتی در اهواز در صومعه ای پنهان ماند. 23 سرانجام او را از ادامه سفر بازداشتند و به ناچار از اهواز به میشان، سرزمینی در دهانه دجله رفت و از راه دجله به تیسفون وارد شد. از آنجا به بیل آباد (جنوبی شاپور) به دربار بهرام اول احضار شد. در این شهر محاکمه ای برای او در حضور شاه تشکیل دادند که در آن کرتیر نقش عمده را بر عهده داشت. 24 این مطلب از متن مواظ مانوی به قبطی نیز تأیید می شود که در آن نام این موید به صورت کردل آمده است. بخش هایی از جریان ملاقات مانی با بهرام اول که به منزله محاکمه وی بود، در متنی به فارسی میانه 25 و در «مواظ مانوی» به قبطی باقی مانده است. مانی سرانجام محکوم می شود و به زندان می افتد و در آنجا درمی گذرد. با این کار کرتیر بزرگ ترین دشمن خود را برای همیشه از میان برداشت. تعقیب و شکنجه و آزار مانویان از اقدامات بعدی او بود که تا پایان دوران بهرام دوم جانشین بهرام اول ادامه یافت.

بهرام دوم در سال 276 به سلطنت رسید. کرتیر در کتیبه های خود (کعبه زردشت، س 7 به بعد) به او که در هنگام سلطنت نوجوان بود علاقه خاصی نشان می دهد، وی را خصوصاً با صفات «رادو راست و مهربان و نیکو کردار و نیکو کار» می ستاید، و قدرت خود را با جملاتی همانند آنچه در مورد شاهان قبلی آورده، شرح می دهد. علاوه بر آن مقامات جدید خود را ذکر می کند: «موبد و داور همه کشور»، «آیین بد» (رئیس تشریفات دینی) و «صاحب اختیار» آتش «ناهد اردشیر» و «ناهد بانو» در استخر. ارادت بهرام به کرتیر و نفوذ او بر شاه جوان بسیار است به طوریکه شاه لقب «منجی روان بهرام» را بر عنوان قبلی او «موبد اورمزد» می افزاید (کعبه زردشت، س 9). امتیاز منحصر دیگری که بدو اعطا می کند این است که به وی اجازه می دهد کتیبه خود را زیر کتیبه شاپور بر دیوار کعبه زردشت که از بناهای سلطنتی بوده و در سه محل دیگر که به نقش های برجسته شاهان اختصاص داشته، نقش کند و در این سه محل نقش برجسته کرتیر نیز که از علامت قیچی بر روی کلاهش قابل تشخیص است، دیده می شود. 26 مقام او در روحانیت هم طراز مقام بهرام دوم در سلطنت است.

سرکوبی همه مذاهب جز دین زردشتی مقبول همگان (ارتدکس) مهم ترین اقدام اوست که از آن با افتخار سخن می گوید: «و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت، و یهودیان و شمنان برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (؟) 27 و زندیقان (مانویان) در کشور سرکوب شدند، و بت ها شکسته و لانه های دیوان ویران شد، و جایگاه و نشستگاه های ایزدان بنا گردید.» (کعبه زردشت، س 9 و 10). سختگیری های او منحصر به دین ها و آیین های بیگانه نبود، او حتی تحمل مغان زردشتی را نیز نداشت که افکارشان با اندیشه های دینی او متفاوت بود: «دین مزدیسنی و مغان خوب را در کشور عزیز و محترم کردم و بدعت گذاران و مردان فاسدی (؟) را که میان جماعت مغان به دین مزدیسنی و اعمال ایزدان مطابق با مقررات دینی رفتار نمی کردند، عقوبت و تنبیه کردم تا آنان را اصلاح کردم.» (کعبه زردشت، س 13 و 14). به خوبی می بینیم که دیگر اثری از سیاست تسامح دوران شاپور برجای نمانده است و کرتیر دین و سیاست را چنان سخت و خشن به هم پیوسته است که تا پایان دوران ساسانی در آن خللی راه نمی یابد. این سیاست سختگیری کم و بیش در همه این دوره ادامه می یابد تا آنجا که موجبات سقوط این حکومت را فراهم می آورد.

کرتیر همزمان و در کنار اقدامات سخت گیرانه خود، در بنا کردن آتشکده ها، تأسیس آتش ها، اختصاص درآمد موقوفات به آنها و تخصیص مستمری برای روحانیان و اجرای مراسم دینی در فصول مختلف و به مناسبت های گوناگون، چنانکه از کتیبه های او بر می آید، پیوسته کوشا بوده است. به گفته او در یک سال 6798 جشن فصلی (ردّپساگ) را اجرا کرده است.

یکی از اقدامات کرتیر برای حقانیت بخشیدن به اقدامات خود، معراج اوست که شرح آن را در دو کتیبه سرمشهد و نقش رستم آورده و در کتیبه نقش رجب به آن اشاره کرده است و نقش برجسته ای از آن در سرمشهد وجود دارد. 28 شرح معراج متعلق به نوع ادبیاتی است که موضوع آن کشف و شهود و پیشگویی است و نمونه معروف آن در ادبیات پیش از اسلام ایران

**ارداویرافنامه** است. اما نگارش معراج نامه کرتیر از نظر زمانی متقدم بر **ارداویرافنامه** است که تألیف آن از اواخر دوره ساسانی و تدوین نهایی آن از قرن سوم هجری (نهم میلادی) است، گرچه هسته موضوع کتاب به دوران اوستایی باز می‌گردد.

در آغاز این بخش از کتیبه 29 به روایت اول شخص آمده است که چون کرتیر از آغاز کارنسبت به ایزدان و خداوندگاران مطیع و نیکخواه بوده است، خداوندگاران و ایزدان او را محترم و شریف داشته اند و او در زندگانی به مقام برجسته در کشور رسیده است. آنگاه از ایزدان خواسته است که همان گونه که در زندگانی چنین مقامی را بدو ارزانی داشته اند، در صورت امکان جهان دیگر را نیز بدو بنمایند که بداند کارهای نیک این جهان و نیکوکاری و بدکاری درجهان دیگر چگونه است تا در امور مربوط به جهان دیگر با اعتمادتر و بهتر از دیگران شود. همچنین از ایزدان درخواست می‌کند راه شناختن بهشت و دوزخ را بدو بنمایند و بدونموده شود که پس از مرگ آیارستگراست و "دین" وی را به بهشت می‌برد یا اینکه گناهکار است و "دین" او را به دوزخ رهنمون می‌شود. . . .

\* \* \*

با وجود اهمیت نقشی که کرتیر در سیاست دینی دوره ساسانی داشته است، جای شگفتی است که نام او حتی یک بار در کتاب های پهلوی زردشتی نیامده است و منابع ارمنی و سریانی نیز در مورد او خاموش اند. از سوی دیگر در متن های پهلوی و در منابع دوران اسلامی تنسر به عنوان موبد یا وزیر اردشیر نام معروفی است. بعضی دانشمندان از شباهت های میان دو و تنسر (درست آن توسر 31) هر دو نام خاص اند نه عنوان. 32 به علاوه اینکه تنسر در زمان اردشیر می زیسته، اما فعالیت کرتیر از دوران شاپور شروع شده است. از روایت های کتاب های پهلوی چنین استنباط می شود که فعالیت های تنسر با اقدامات کرتیر تفاوت داشته است. بنا به روایت **دینکرد** (کتاب چهارم، 412) «اردشیر شاهنشاه پسر بابک، به راهنمایی درست تنسر آن نوشته های دینپرا که پراکنده بود، در دربار گردآورد. تنسر اقدام کرد و آن بخشی را (که مورد قبول بود) پذیرفت و (مطالب) دیگر را از اعتبار ساقط دانست و این را نیز فرمان داد که: از این پس در نظر ما هر تعلیمی همان است که از دین مزدیسنان (منشعب) باشد، زیرا که اکنون از هیچ گونه آگاهی و دانش عاری نیست.» در کتاب های پهلوی هنگامی نام تنسر ذکر می شود که سخن از تدوین کتاب دینی زردشتیان است که این موبد در تدوین آن در زمان اردشیر نقش اساسی داشته است، و از این روست که نام وی در این مورد در کتاب های دینی زردشتیان برجای مانده است. از سوی دیگر سعی کرتیر به استقرار حکومت دینی و تشکیلات دینی و تلفیق دین و دولت معطوف بوده است و از اسناد باقی مانده خود او استنباط نمی شود که به مسائل علمی دینی علقه ای داشته است. بنابراین شاید بتوان گفت تنسر نقش اجرایی چندانی در سیاست دینی اوائل دوران ساسانی نداشته است و بیشتر فرضیه پرداز و مدون آثار مذهبی بوده است تا سیاستمدار دینی، درحالی که کرتیر برعکس مجری سخت گیر سیاست های دینی بوده، و توجه و علاقه بیش از حد او به سیاست نام او را از نوشته های دینی زدوده است.\*

\* برگرفته از یکی قطره باران، جشن نامه استاد دکتر زریاب خوئی، به کوشش احمد تفضلی، تهران 1370، صص. 721-737.

### زیرنویس ها:

1. «دین و ملک هردو به یک شکم زادند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحبت و سقم هردو یک مزاج دارد» (نامه تنسر، به تصحیح مینوی، تهران، 1354، ص 54 و تعلیقات، ص 136). نیز ن. ک. به عهد اردشیر، به کوشش احسان عباس، بیروت، 1387 ه. ق، 1967م.، ص 53 بند 4 و تعلیقات آن ص 124، نیز شاهنامه، چاپ مسکو، (557-187-7 به بعد).

2. به کوشش دو خویه، یک، ص 814.

3. احتمالاً تلفظ نام او کردیر بوده است. ولی درباره اشتقاق آن اتفاق نظر حاصل نشده است. درمتون مانوی نام اوبه صورت Kyrdyr میآید که نشان می دهد "ت" در املاي این کلمه در کتیبه های پهلوی، املاي تاریخی است و تلفظ آن "د" بوده است. این نظرا صورت کلمه درمتون قبطي مانوی (کردل) نیز تأیید می کند. مسلم است که کرتیر نام خاص بوده است و نه عنوان. اشخاص دیگری را به این نام می شناسیم از جمله کرتیر پسر اردوان از بزرگان اوائل دوران ساسانی که نامش در کتیبه شاپور (متن فارسی میانه، س 35، پارتي س 28) و نیز در متن M3 از متون مانوی آمده است. همچنین این نام در اسماء مرکب بروي مهرهای ساسانی دیده می شود.

4. ن. ک. به: مقاله هنینگ در مجله زبان های شرقی لندن (BSOS)، ج 9، 1939، ص 845.

5. Inscription of Paikuli, Part 3. 1, by H.Humbach and P.O. Skjaervo, The Sassasian .Skjaervo, Wiesbaden, 1983, P.41

6. "Mashhed", JA 256,1968, PP. -387-418 Ph. Gignoux, "L' inscription de Kartir a Sar

7. درباره این نقش حدس هایی زده شده است، جدیدترین و مقبول ترین نظر را در این مورد کالمایر ابراز داشته است. به نظر او این نقش در واقع تصویری است از معراج کرتیر و زنی که در نقش دیده می شود، "دین" است که کرتیر را همراهی می کند و در متون زردشتی پس از مرگ به صورت دوشیزه ای همراه روان است. ن. ک. به:

sie habe ich nie gesehen", Acta Iranica, P. Calmeyer und H. Gaube, "Eine edlere Frau als .24, Leiden, 1985, PP. 43-60

8. این کتیبه دوبار ترجمه شده است:

priest Kirder at Naqsh-i Rostam", Sludies J. Bruner, "The Middle Persian Inscription of the Ph. Gignoux, "L' inscription de Kirder a ;113-97 .in Honour of G. Miles, Beirut,1974,PP .PP.177-205 ,2,1972 ,1 ,Naqsh-i Rostam" Studia Iranica

9. از آن چند ترجمه در دست است:

Kartir, Chicago, 1953; M. L. Chaumont, "L' M. Springling, Third Century, Iran, Sapor and Zoroastre", JA, 248, 1960, PP. 339-380; W. Hinz, inscription de Kartir a la Ka' bah de Hohenpriesters Karder am Turm von Naqsh-e Rostam. AMI,NF. Bd. 3, "Die Inschrift des .965-951 .1970, PP

و ترجمه فارسی مقاله اخیر: پرویز رجبی. مجله بررسی های تاریخی، س 6، ش مسلسل 33، ص 54-66.

10. در مورد ترجمه های آن ن. ک. به: شیرنگلینگ، همان مأخذ قبل. همچنین

Kartir at Naqsh-i Rajab", 11J 8, 1065, PP. R. N. Frye, "The Middle Persian Inscription of .La Persia nel Medioevo, Roma, 1971, P. 496ff ,211-225; W. Hinz, "Mani and Karder

11. کرتیر را از روی علامتی که شبیه به قیچی است و بر روی کلاه او دیده میشود، می توان تشخیص داد. این کشف را مرهون هینتز هستیم:

Berlin,1969, P.189ff ,W. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen

درباره نماد قیچی بر روی کلاه کرتیر بحث هایی شده است. ن. ک. به:

.Mitteilungen, Bd 7,1974, PP.71-83 W. Eilers, "Das Schere des Kartir", Baghdader

12. ن. ک. به:

inscription de Kirdir", Le Museon, 86, 1973, Gignoux, "Etudes des variantes textuelles des .PP. 193-216

13. ژینیو، همان مأخذ، ص 215.

14. ن. ک. به:

les inscriptions de Shabuhr et de Kirdir", Gignoux. "La liste des provinces de I' Eran dans AOH, 19, 1971, PP. 83-94

15. درمورد اینکه ساختمان کعبه زردشت به چه منظوری بوده است، بحث فراوان شده است. از میان همه آنها نظر هنینگ که آن را محل نگاهداری اسناد در دوران ساسانی دانسته مقبول تر است. به نظر ژینیو این محل خاص نگاهداری اسناد مربوط به موقوفاتی بوده که در کتیبه شاپور ذکر شده است. ن. ک. به: مقاله یاد شده از او در Museon ص 206 به بعد.

16. ن. ک. به: ژینیو، همان مقاله، ص 204.

17. Hautes Etudes, 1956, P. 5 De Menasce, Annuaire de L' Ecole pratique des

18. ن. ک. به: مقاله ژینیو (مذکور در قبل)، ص 92 و بعد.

19. منقول در تقی زاده- افشار شیرازی، مانی و دین او، ص 151.

20. ن. ک. به: تقی زاده، همان مأخذ، ص 8؛ نیز به:

P.106, fn. 7, Sundermann. Berliner Turfantexte 11, Berlin, 1981

در متن مانوی شرح گرویدن او به دین مانی افسانه وار آمده است. ن. ک. به: زوندرمان، همان مأخذ، ص 101 به بعد و نیز به:

and pPrthian, Leiden, 1975, P. 37 M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian

21. P. 46ff, 1934, Polotsky, Manichaische Homilien, Stuttgart

22. از باب نمونه ابن الندیم، الفهرست، به کوشش تجدد، تهران 1352، ص 300.

23. ن. ک. به: زوندرمان، همان مأخذ، ص 70.

24. به این مطلب در یک یا قطعات متون مانوی به پارتی اشاره شده است. ن. ک. به: کتاب بویس، متن m، ص 44؛ زوندرمان، همان مأخذ، ص 71.

25. بویس، همان مأخذ، متن n، ص 44.

26. در مورد علامت کرتیر و نقش های برجسته او ن. ک. به: هینتز که نظریات او را پرویز رجبی، بررسی های تاریخی، س 6، 1350، ص 27 به بعد بر شمرده است. در مورد تندیس مفرغی کرتیر ن. ک. به: یحیی ذکاء، آینده، ص 12، ش 11-12، 1365، ص 735 به بعد.

27. به نظر بیلی این کلمه به معنی مغتسله است ن. ک. به:

.PP. 7-10. 1980 ,14 ,.H. W. Bailey, Revue des Etudes Armeniennes, NS

28. ن. ک. به: ص 723، ح 2.

29. در مورد معراج کرتیر ن. ک. به:

.265-244 .Ph. Gignoux, Acta Iranica, 21,1981, PP

و خصوصاً به:

.Vision". AMI 16, 1983, PP. 296-306 P. Skjaervo, "Kirdir's

30. ن. ک. به: ژینیو، کتیبه سرمشهد، ص 409. نیز به:

.Iranica 4, 1975,PP. 458-82 Kellens, Iranica Antiqua, 10, 1973, P. 136; Acta

31. نام توسر در کتیبه های پهلوی آمده است و از آنجا که در خط پهلوی "و" و "ن" یک نشانه دارند، توسر به اشتباه تنسر خوانده شده است.

32. ن. ک. به:

.f M. Boyce, The Letter of Tansar, Rome, P. 9

---

### تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام\*

#### کتیبه داریوش شاه

داریوش در مقدمه قدیم ترین کتیبه خود یعنی بیستون نخست به معرفی خود می پردازد. در بعضی کتیبه های دیگر نظیر همین مقدمه دیده می شود. اما در برخی دیگر مانند دو کتیبه نقش رستم (DNA, b) مقدمه با ستایش اهوره مزدا آغاز می گردد. خاتمه کتیبه ها غالباً در ستایش



اهوره مزدا و به همراه این درخواست است که داریوش را حمایت کند و آنچه او کرده و ساخته است، بپاید.

در چهار کتیبه (بیستون، تخت جمشید DPe، شوش DSe و نقش رستم DNa) متن اصلی با بر شماری کشورهای شاهنشاهی که فرمان بردار داریوش بوده اند، آغاز می شود. در کتیبه بیستون پس از شمارش کشورها، داریوش به ذکر وقایعی که در آغاز دوره سلطنت وی اتفاق افتاده است، می پردازد و از بردیای غاصب و شورش هایی که در نواحی گوناگون اتفاق افتاده و عاملین آن ها یاد می کند و سپس از خوانندگان می خواهد که آنچه وی کرده است، برای همه آشکار کنند و کتیبه او را محفوظ دارند. در پایان، شش همکار خود را نام می برد که در غلبه بر بردیای غاصب او را یاری کرده اند و از شاهان آینده می خواهد که آنان و خانواده شان را حمایت کنند. در کتیبه تخت جمشید DPd فقط از کشور پارس که دارای اسبان نیک و مردان نیک است، یاد می کند و در کتیبه سوئز بحث از فتح مصر است و کندن ترعه ای که نیل را به دریای احمر می پیوندد. از میان کتیبه هایی که برای یادبود بنای ساختمان ها نگاشته شده، کتیبه داریوش در شوش (DSf) قابل ذکر است.1

آنچه در کتیبه ها ذکر شده اصولاً مطالب مربوط به سیاست و حکومت است. اما از اقوال نویسندگان یونانی معلوم می شود که در فارسی باستان ادبیات حماسی نیز- احتمالاً به صورت شفاهی- وجود داشته است. استرابو<sup>2</sup> نقل می کند که معلمان فرزندان پارسی عادت داشتند که تعلیمات خود را با افسانه هایی که مضمون آن ها «شرح اعمال خدایان و مردان بزرگ بود، بیامیزند.3 احتمالاً در دوره هخامنشیان، علاوه بر اسناد بایگانی دولتی، مجموعه ای از روایات حماسی همانند، **خدای نامه پهلوی** یا **شاهنامه**، احتمالاً به صورت شفاهی و با گونه های<sup>4</sup> مختلف، وجود داشته است که نویسندگان یونانی از آن ها استفاده کرده اند. روایات مربوط به کوروش، که هرودت<sup>5</sup> آن ها را نقل کرده، مانند این داستان که این شاه را سگی در کودکی پرورده بود، احتمالاً متعلق به این حلقه روایات بوده است.6 هم چنین شباهت هایی میان جزئیات بعضی داستان های مربوط به کودکی کوروش با داستان های دیگر ایرانی دیده می شود: داستان خوابی که حاکی از برافتادن سلسله ای و روی کار آمدن سلسله دیگر است (داستان ضحاک، افراسیاب، اردشیر)، دستور کشتن کودک نوزاد که به اجرا در نمی آید (داستان کیخسرو)، سر راه یا بر آب نهادن کودک (داستان کیقباد، دارا)، پرورش کودکی در میان شیبانان یا مردمانی از این قبیل (داستان فریدون، کیخسرو، دارا، اردشیر)، دایگی کودک توسط یک حیوان (داستان فریدون، زال)<sup>7</sup> و ظهور آثار بزرگی و هوشمندی کودک در هنگام بازی و ورزش (داستان کیخسرو و اردشیر و شاپور). همچنین داستان های بردیا، در روایات یونانی، افسانه وار حکایت شده است. (صص 30-

(29)

. . . . بعضی برآن اند که عقایدی که پس از زردشت با گفته های او آمیخته شد، اصولاً مقبول زردشت نبوده است و فقط علاقه و پای بندی به سنت های قدیم، روحانیان پیرو او را برآن داشته است تا این افکار را با عقاید او بیامیزند. اما از سوی دیگر، عدم ذکر نام خدایان قدیم هند و ایرانی و آیین های پرستش آنان در گاهان دلیل قطعی برای مخالفت زردشت با این افکار نیست. زردشت در گاهان برآن است که اصول عقاید و نوآوری های خویش را بیان کند و آنچه در مدّ نظر داشته، احتمالاً تغییر طرز اندیشه مردم نسبت به عالم الوهیت است نه خاصه دخالت در آیین پرستش خدایان، جز مواردی که پسند او نبوده است مانند قربانی های بیدادگرانه و افراطی. در نظر او آهوره مزدا برترین خداست که در میان شش امشاسپند قرار دارد. خدایانی که زردشت آنان را طرد کرده است. دیوه ها (دیوان) هستند که دسته ای از خدایان هند و ایرانی به شمار میروند. پرستش اینان هرگز جایی در آیین زردشتی پیدا نکرد و "دیوان" به حدّ فُوای اهریمنی و شیاطین نزول کردند. اگر زردشت با پرستش خدایانی همچون مهر یا با مراسمی همچون فشردن هوم و غیره مخالفت اساسی داشت، این گونه خدایان و آیین ها مشکل می توانستند زمانی پس از او در قلب دین زردشتی، که از محافظه کار ترین ادیان است، راه یافته باشند. اوستای متأخر همچنین شامل دعاها و اذکاری است که پس از زردشت تألیف شده است. (صص 39-40)

### داستان سرایی در پشت ها

. . . . داستان هایی که در پشت ها آمده، غالباً کوتاه اند و فقط اشاره ای به آنها شده است، زیرا مخاطبان همه آن ها را می دانسته اند. داستانی که نقل شد، تنها به این صورت خلاصه ضبط شده و از جزئیات آن اطلاعی نداریم. مثلاً نمی دانیم که پا اوروه مذکور در این پشت چه کسی بوده و چرا فریدون او را به شکل کرکس درآورده بود. در جای دیگری نیز در **اوستا** به این حادثه اشاره ای شده است،<sup>9</sup> ولی متأسفانه اطلاع بیشتری از آن به دست نمی آید. اما بسیاری از داستان های دیگر که خلاصه وار در پشت ها آمده، در روایت های بعدی، مانند ادبیات پهلوی یا **شاهنامه** یا منابع اسلامی مربوط به ایران، به صورت کامل تر و مفصّل تر ذکر شده اند. مانند داستان آرش که در تیشتر پشت (بند6) تنها در تشبیه ی بدان اشاره شده است، اما روایت کامل تر آن را در مآخذ پهلوی و فارسی در دست داریم.<sup>10</sup> اگر همه **اوستا** امروز برجای بود، مسلماً داستان های بیشتری را در دست داشتیم، زیرا در ادبیات پهلوی به داستان هایی برمی خوریم که از سبک جمله بندی آن ها در می یابیم که مأخوذ از **اوستاست**، در حالی که اصل اوستایی آن ها را اکنون در دست نداریم. مانند داستان گرشاسب در کتاب **نهم دینکرد**<sup>11</sup> و روایات پهلوی<sup>12</sup> و داستان برخورد فریدون با مازندرها در کتاب **نهم دینکرد**.<sup>13</sup>

رویدادهایی که در پشت ها ذکر شده و در آن خدایان نقش اساسی داشته اند، بسیار کم است. از باب نمونه داستان جدال تیشتر (شعراي یمانی و ایزد باران) با آپوش<sup>14</sup> (دیو خشکسالی) که در

تیشتر یشت آمده و داستان جدال آتش و آژی (مار) که برسر فرّه می جنگند و سر انجام ایزد آپام نپات آن را از آسیب رهایی می بخشد (زامیاد یشت) قابل ذکر است. روی دادهایی را که در آن ها نقش اساسی بر عهده اشخاصی جز خدایان است، می توان به سه دسته تقسیم کرد: 1) روی دادهای مربوط به نخستین پهلوانان و شاهان پیشدادي مانند جدال گرشاسب با گندرو (رام یشت، بند 27 تا 29؛ زامیاد یشت، بند 40 و 41 و غیره)، که اثری است مربوط به دوره هند و ایرانی، و نیز روایات مربوط به دوران طلایی جمشید که در طی آن مردمان فارغ از مرگ و بیماری و پیری بودند (آبان یشت، بند 15 تا 17؛ آرد یشت، بند 28 تا 31؛ زامیاد یشت، بند 31 تا 39؛ نیز قس هوم یسن (یسن 9)، بند 4 و ونیداد، فصل 2، 2) آنچه اتفاقات تاریخی یا نیمه تاریخی است مانند جنگ های کیخسرو با افراسیاب (آبان یشت، بند 49 و بعد؛ در واسپ یشت، بند 17 و بعد و غیره) یا نبردهای کی گشتاسب با خیونان (رام یشت، بند 29 به بعد؛ زامیاد یشت، بند 87؛ 3) آنچه نتیجه و حاصل اختلاط عقاید زردشت با اعتقادات قدیم ایرانی پیش از زردشت است. در این رویدادها زردشت به صورت شخصیتی اساطیری درآمده است. مانند شرح گفتگوی زردشت با هوم یا مورد نوازش قرار گرفتنش به وسیله ایزدبانو آشی یا پرستش زردشت اورمزد را و در نتیجه فراری دادنش اهرمن و دیوان را (آرد یشت، بند 17 به بعد). 15.

از میان یشت های بزرگ، آبان یشت (5)، درواسپ (9) و یو (15) و زامیاد (19) از نظر زبان و طرز بیان مطالب مشترکاتی دارند. از سوی دیگر، در چند یشت بزرگ دیگر یعنی مهر (10)، تیشتر (8) بهرام (14) و فروردین (13) نیز ویژگی های همانندی را می یابیم. از جمله این که در گروه اول از قهرمانان اساطیری ایرانی و هند و ایرانی سخن رفته است که برای ایزدان قربانی کرده و به آرزوی خود رسیده اند و از این رو، فعلی که برای ستایش آنان به کار رفته، به صورت سوم شخص مفرد ماضی (ستود) است و در این یشت هاست که اشاره به داستان ها و اسطوره ها شده است. از سوی دیگر، در گروه دوم از این قهرمانان دوران های گذشته عموماً یادی نمی شود و فعلی که برای ستایش ایزد به کار می رود، صورت اول شخص جمع مضارع اخباری (می ستایم) دارد. این تفاوت شاید از آنجا ناشی می شود که ایزدانی همچون مهر و تیشتر و بهرام و نیز فرورها همیشه و هر روزه در کار جهان فعال بوده اند و هستند و اهمیتشان بیشتر در نقش فعالانه و دائمی آنان است. بنابراین، می توان حدس زد که در تدوین یشت ها سنت های گوناگون دینی و ادبی در کار بوده است. (صص 47-49)

\* \* \*

### گزیده های زامیادسپرم

[این کتاب] دارای چهار بخش عمده است: بخش نخست کتاب، که سه فصل را در بر می گیرد. در باره آفرینش آغازین است. فصل نخست با توصیفی از اورمزد، که مبدأ شرّ است، آغاز شده و آنگاه از آفرینش موجودات به صورت "مینوی"، و سپس از آفرینش موجودات به صورت "گیتی" 18 سخن رفته است. در فصل دوم حمله اهریمن به پیش نمونه های 19 موجودات هفتگانه یعنی آسمان، آب،

زمین، گیاه، گاو یکتا آفریده، گیومرث و آلوده کردن هر کدام شرح شده است. در فصل سوم سنتیز ایزدان گوناگون و حامیان آفریدگان فوق با اهریمن و به دنبال آن، آفرینش موجودات اورمزدی از پیش نمونه های ذکر شده و تکثیر آن ها در جهان سخن رفته است. در این فصل از دریاها، دریاچه ها و رودها و کوه ها سخن رفته و درمواردینام های اساطیری با نام های واقعی تطبیق داده شده است. 20 طبقه بندی گیاهان و جانوران و انواع آن ها از مطالب جالب توجه این فصل است. منبع عمده مؤلف در این سه فصل **دامداد نسک** بوده و خود نیز در دوجا آن را ذکر کرده است. 21 مطالب این سه فصل با آنچه در فصول نخستین **بندهشن** آمده، مشابهت بسیار دارد و حاکی از این است که منابع هردو یکسان بوده است. درگزیده ها، برخلاف بندهشن، تکرار مطالب و نقل اقوال گوناگون در باره یک مطلب خاص کم تر به چشم می خورد و این شاید بدان علت باشد که گزیده ها تألیف یک نفر است، در حالی که مطالب **بندهشن** در زمان های گوناگون گردآوری شده و به صورت تدوین کننده کنونی درآمده است. 22

موضوع اصلی بخش دوم، فصل های 4 تا 28 را در برمی گیرد، تاریخ "دین" است. فصل 4 در باره «آمدن دین در زمان های مختلف» است که شباهت با فصل نخست کتاب هفتم **دینکرد** دارد. فصل های 5 تا 26 در باره زندگی زردشت است که به نظر زردشتیان در میانه تاریخ جهان ظهور کرده است. در این فصول از بسته شدن نطفه زردشت، زایش، کودکی، نوجوانی، به پیامبری رسیدن تا درگذشت او سخن رفته است و در هر مورد معجزات او ذکر شده است. مطالب این بخش با آنچه در کتاب هفتم **دینکرد** به تفصیل آمده، مطابقت دارد و ظاهراً مهم ترین منبع هردو کتاب **سپندنسک** بوده است. در شرح زندگی زردشت، کوششی را که علمای دینی زردشتی در دوره ساسانی در تطبیق مکان های جغرافیایی شرق ایران با مکان هایی در آذربایجان داشته اند، به خوبی مشاهده می کنیم. ذکر نام هایی مانند مغان (موقان)، سراب و ارس و غیره نموداری از این کوشش است. این گونه تطبیق ها را در گزیده ها بیش از کتاب هفتم **دینکرد** می بینیم. 23 فصل 27 در باره پنج خوی و ده اندرزی است که همه اندرزه های دین بدان پیوسته است. نقل این فصل که با تفاوت هایی جزئی در کتاب **متون پهلوی** 24 نیز بدون انتساب آن به زادسپرم آمده به سبب ارتباط موضوع آن با دین است. فصل 28 در باره تقسیمات اوستای دوره ساسانی است و مطالب آن با فصل اول کتاب هشتم **دینکرد** مشابهت دارد.

بخش سوم شامل دو فصل (29 و 30) در باره ترکیب آدمی از تن و جان و روان و چگونگی وظایف اندام های داخلی بدن مانند مغز، قلب، جگر، معده، و رگ هاست. در این فصول سنت ها و روایات دینی زردشتی با تأثیراتی از نجوم بابلی و فلسفه و پزشکی یونانی در هم آمیخته است. این دو فصل از نظر در برداشتن مطالب پزشکی دوره ساسانی، که در کتاب پهلوی دیگری نیامده، از اهمیت خاصی برخوردار است. به مناسبت بحث در باره روان و جنبه های گوناگون آن و تجلی روان در دوازده شکل، مانند موجودی به شکل مرد و زن و آب و گیاه، در فصل 30 (بند 49 به بعد)، در فصل 31 بار دیگر از موضوع «موجودی به شکل مرد و دوشیزه» سخن رفته است که در صورتی که شخص در گذشته نیکوکار باشد او را به بهشت رهنمون می شوند و وی به بهشت می رود و در غیر این صورت به دوزخ می افتد. تجلی اعمال نیک یا دین به اشکال گوناگون با تفصیل بیشتری در

**بند هشتن** 25 نیز آمده است. فصل 32 اشاره کوتاهی به اعمال جمشید و فریدون و گرشاسب شده است، و در فصل 33 در باره رادی فرشوشتر، مشاور گشتاسب، مطلب کوتاهی آمده است.

بخش چهارم (فصل 34 و 35) درباره حوادث پایان جهان و رستاخیز است که به علت افتادگی نسخه ها ناقص مانده است. در فصل 35 اهمیت خاصی به تقسیم هفتگانه و دوازده گانه داده شده است، مانند هفت امشاسپندان، هفت مرد بی مرگ، هفت تنی که عامل ایجاد فرشگرد 26 هستند، تقسیم هفت امشاسپند به دوازده، بنا بر خصوصیات آنان. (صص 146-148).

### روایات پهلوی

با متن **دادستان دینی** در نسخ خطی متنی همراه می آید که معروف به **روایات پهلوی 27** است. در نسخه های خطی عنوانی برای این کتاب ذکر نشده است و اطلاق چنین عنوانی بر این کتاب بر قیاس متون مشابهی بوده که به فارسی زردشتی در دست است 28 مانند **صد در نثر**، **صد در بند هشتن** و **روایات داراب هرمزدیار**. کتاب مقدمه ای ندارد و گردآورنده مطالب را پشت سر هم آورده و دابار، 29 تهذیب گر متن، آن را به 65 فصل تقسیم کرده است. گردآورنده آن معلوم نیست. از آنجا که فصل های 1 تا 62 در نسخه های خطی پیش از **دادستان دینی** آمده سرفصل های 63 تا 65 پس از آن و در پایان هر قسمت، جمله «به پایان رسید» ذکر شده، شاید بتوان پنداشت که کتاب دو گردآورنده داشته است. 30 زمان تألیف کتاب معلوم نیست، ولی از مقایسه آن با کتاب های تألیف شده در قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری (قرن نهم و نیمه اول قرن دهم میلادی) و با در نظر گرفتن نثر صحیح و استوار کتاب، می توان نتیجه گرفت که این کتاب نیز در همین زمان گردآوری نهایی شده است. **روایات پهلوی** متضمن مطالب گوناگونی است . . .

نویسنده از منابع خود نام نمی برد ولی جملاتی مانند «زردشت از اورمزد پرسیده» و «چنین پیداست» که در آغاز فصول آمده است، دلالت بر این دارد که در بسیاری موارد نویسنده از ترجمه ها و تفسیرهای **اوستا** به پهلوی (زند) استفاده کرده است، مانند داستان گرشاسب که تحریر خلاصه تری از آن فصل 14 **سودگرنسک** 31 را تشکیل می دهد و آن خود از زند این فصل نقل شده است. بعضی از داستان های منقول در **روایات پهلوی** یا در جاهای دیگر نیامده یا اگر آمده است، به صورتی خلاصه تر نقل شده است، مانند داستان جمشید و خواهرش و داستان کنگدز. ترجمه و اقتباس مطالب بسیاری از این کتاب در کتاب **صد در بند هشتن** آمده است. 32 (صص 153-155)

\* \* \*

شکند گمانیگ وزار

در **شکند گمانیگ** وزار برخلاف اغلب کتاب های پهلوی در اثبات عقاید زردشتی و مبارزه با ادیان دیگر از سلاح استدلال منطقی استفاده شده و در آن کم تر به اسطوره و افسانه یا استناد به نص کتاب **اوستا** و **زند**، بدون ذکر دلیل منطقی، برمی خوریم. تفاوت اصلی آن با دینکرد در زبان ساده و روان آن است. گمان می رود که **شکند گمانیگ** وزار برای طبقه عام تری نوشته شده درحالی که نویسنده **دینکرد** خوانندگان خاص تر و عالم تری را مد نظر داشته است. مردان فرخ متواضعانه خود را در پایه نوآموزان می داند 33، اما از مطالب کتاب معلوم می شود که وی به خوبی از عقاید فرقی که با آنان به جدل پرداخته آگاه است. مثلاً در مورد اسلام، از مطالب **قرآن** مطلع است و به عقاید معتزله 34 اشاره می کند و در فصول مربوط به یهودیت و مسیحیت به مطالب کتاب مقدس توسل می جوید. 35 از عقاید مانویان مانند اسطوره آفرینش آگاه است. (ص 163).

\* \* \*

### اندرنامه های پهلوی

اندرنامه های پهلوی عموماً دارای سبکی ساده و روان هستند و جملات آن ها کوتاه و روشن است و اگر گاه ابهام و دو پهلویی در آن ها دیده می شود از روی قصد و به منظور توجه بیشتر خواننده به مفهوم پندی است و باید این امر را از خصوصیات این گونه ادبیات دانست. در اندرنامه ها از کنایه و تشبیه و تمثیل به منظور تأثیر بیشتر مطلب برخوردار شده است. مانند: هاون شکیبایی؛ فاشق توکل به خدا؛ 36 دارایی تندرستی؛ 37 ستور (کنایه از مرگ یا دیو مرگ) که میآید و بدون بار نمی رود. 38 چند نمونه از تشبیهات و تمثیلات را می آوریم:

تشبیه مال دنیا به مرغی که از درختی به درختی می نشیند و به هیچ درخت نمی پاید؛ 39 یا تشبیه آن به خوابی که می بیند که چه خوب باشد و چه بد، چون بیدار شوند، چیزی برجای نیست؛ 40 یا تشبیه آن به روز بهاری که می گذرد و پایدار نمی ماند؛ 41؛ تشبیه مرد زیرک و دانا به زمین نیکی که تخم در آن افکنده شود و خواربار و غلات گوناگون از آن حاصل آید؛ 42 یا تشبیه او به درخت رز بارداری که شاخه هایش خشک نیست و سایه اش همیشگی و بارش شیرین است و از این رو، همیشه ستوده و محترم است و تشبیه مرد نادان گمراه به درختی که شاخه هایش تر نباشد و میوه انگور نیاورد. چنین درختی فقط برای سوختن و پوشش بام به کار می آید، 43 تشبیه مرد مغروری که فقط به خود می اندیشد، به گور خری که هرگز شیر مستی را در دشت ندیده

است و از این رو، به نیروی خویش شاد و خرم است. اما چون شیری را ببیند از ترس برجای نپاید؛ 44 تشبیه مرد تندخوی و بیهوده گوی به آتشی که در نیستان افتد که هم مرغان و ماهیان را بسوزاند و هم جانوران موزی را؛ 45 تشبیه کالبد مرده به درختی که می کارند و بعد می روید و رشد می کند و بزرگ می شود. سپس آن را می شکنند و می برند و چوب هایش را دسته می کنند و برآتش می نهند و آتش آن را می سوزاند و می بلعد و بعد باد (خاکستر) آن را بر جهان می افشانند. بجز کسی که آن را کاشته یا دیده است، هیچ کس نمی داند که خود چنین درختی بوده است؛ 46 تشبیه آدمی به خیک پرباد که چون باد از آن بیرون شود، چیزی به جای نماند؛ 47، تشبیه تن بدون دانش به پیکری نگاشته؛ 48 و تشبیه کسی که پدر و مادرش زنده اند به شیر در بیشه که

از کسی نمی ترسد و تشبیه کسی که پدر و مادر ندارد به زن بیوه ای که اموالش را می ستانند و نمی تواند هیچ کاری کند و هرکسی او را خوار دارد؛ 49 تشبیه دشمن کهن به مار سیاه که پس از صد سال کین خود را فراموش نکند و تشبیه دوست کهن به می کهن که هرچه کهنه تر باشد، برای خوردن شهپریان بهتر و شایسته تر است، 50. . . کسی که اخلاق خود را پاکیزه می گرداند همچون آینه ای است روشن که دیگران می توانند خود را در آن بهتر ببینند و اصلاح کنند. 52 تشبیه خویذیری انسان در معاشرت با نیکان و بدان به باد که چون به بوی خوش برخورد، بوی خوش از آن می آید و چون به بوی بد بگذرد، بوی بد از آن منتشر می شود؛ تشبیه توبه که گناهان را پاک می کند به بادی که سخت بوزد و دشت را پاک برود. 53 گاه نیز اندرزهها به صورت چیستان بیان گردیده است، بدین معنی که نخست مفهومی به گونه ای مبهم ذکر می گردد و بلافاصله پس از آن معنی آن روشن می شود. 54

در اندرنامه ها به طور عموم نفوذ عقاید خارجی کم تر دیده می شود، اما دست کم در یک مورد می توان تأثیر فلسفه یونانی را در آن ها ملاحظه کرد و آن مسئله صفات خوب و بد و حد اعتدال (بیمان) و افراط و تفریط و متشابهات صفات خوب (یا به اصطلاح اخلاق زردشتی: «برادران دروغین» 55) است که به احتمال بسیار از کتاب **نیقوماخس** ارسطو اقتباس شده است. 56 (صص 199-201).

\* \* \*

### عهد اردشیر

عهد اردشیر دارای مطالب متنوعی است: تأکید بر اتحاد دین و دولت و هشدار در این مورد که فرومایگان نباید به کار دین و تحقیق در آن و قوانین آن پردازند، زیرا در این صورت در خفا رهبرانی دینی از نوع همان مردم، که گرفتار ظلم و ستم و تحقیر فرمان روایان شده اند، پیدا خواهند شد و این کار به زیان پادشاهی است (بند 4)؛ و در جای دیگر در مورد پیدایش عقاید و فرقه ها هشدار می دهد و از میان بردن آن ها را به تهمت «بدعت گذاری» توصیه می کند و نیز به روحانیان اندرز می دهد که فقط به امور دینی (امر و نهی) پردازند (بند 6)؛ مردم با توسل به دین می توانند شاه را ساقط کنند (بند 12)؛ تقسیم رعیت به چهار طبقه: 1) جنگجویان (اساوره، 2) روحانیان (عباد و نَساک و سَدَنَة النیران)، 3) دبیران و منجمان و پزشکان (کتاب و منجمون و اطباء)، 4) صنعتگران و بازرگانان و کشاورزان (مهان و تجار و زراع) 57 (بند 13)؛ منع انتقال از یک طبقه اجتماعی به طبقه دیگر (بند 12 و 13)؛ تأکید بر انتخاب ولیعهد خوب (بند 2)؛ شاه نباید نام جانشین خود را آشکار کند، بلکه باید در نامه ای نام او را بنویسد و مهر کند و در خزانه نگاه دارد و چهار نسخه دیگر از آن را در نزد چهارتن از امانا بگذارد تا پس از مرگ وی آنها را بکشایند و با نامه محفوظ در خزانه تطبیق دهند و نام شاه را اعلام دارند (بند 17)؛ شاهزادگانی را باید به شاهی برگزید که از دختران عموهای شاه متولد شده باشند 58 و از میان آنان، اشخاص کم خرد و سست رأی و ناقص اندام و کسانی که در دینشان خللی باشد شایسته این مقام نیستند (33)؛ تعیین ساعاتی برای کار و

آسایش و خوردن و آشامیدن و فراگیری (الفضله؟) و سرگرمی (لهو) و مراعات وقت هر یک از این امور (بند 19 و 31)؛ پرهیز از لهو و تن آسانی مفرط ( بند 15)؛ پیشگویی بلایای اجتماعی آخر هزاره: مردم از هوس های خود پیروی می کنند، تمیز خود را از دست می دهند، از پایگاه های اجتماعی خود جا به جا می شوند و برنیکان سرکشی می کنند (بند 36)؛ شاه نباید کارهای خود را بر تر از پدران و عموها یا اسلاف خود بداند (بند 32)؛ پرهیز از بخل و خشم و ستم و لهو و کار بیهوده و حسد و ترس (بند 18)؛ پرهیز از افشای سرّ خود نزد فرودستان خانواده و خدمتگزاران (بند 25)؛ در صورتی که شاه نتواند جلو فساد رعیت را بگیرد، باید از کارکناره گیری کند تا نام نیکو برای او بماند (بند 14) و ذکر چند صفت خوب و برادران دروغین آن ها (بخشنده‌گی در برابر اسراف؛ سخت گیری و احتیاط در خرج در برابر بخل و غیره) و تأکید بر میانه روی (حدّ=پیمان) ( بند 30) که از موضوعات رایج در متون اخلاقی پهلوی است. 59

مطالب **عهد اردشیر** با **نامه تنسر** همانندی هایی دارد و احتمالاً اصل آن متعلق به اوایل دوره ساسانی است 60 اما همچون آثاری که از خصوصیات ادبیات شفاهی برخوردارند، در زمان های گوناگون مطالبی بر آن افزوده یا از آن کاسته شده است و اختلافی که در نسخه های آن می بینیم دلیل بر این مطلب است. این متن به صورتی که اکنون در دست است، در اواخر دوره ساسانی تدوین گشته و بعد به عربی ترجمه شده است.

در دوره اسلامی **عهد اردشیر** از معروفیت برخوردار بوده و در بسیاری از کتاب های تاریخ و ادب از آن یاد شده است. مسعودی از آن یاد کرده 61 و عبارتی از آن را در باره هزاره آخر آورده است. 62 در **مجمّل التواریخ** 63 و **فارسنامه** 64 نیز نام آن ذکر گردیده و در کتاب اخیر درمورد انوشیروان آمده است که «عهد اردشیرین بابک پیش نهاد و وصیت های او را که در آن عهد است به کار بست.» 65 همین مطلب را طبری 66 و ثعالبی 67 نیز آورده اند. جاحظ **عهد اردشیر** را همراه با «امثال بزرگمهر» آورده است و می نویسد که دبیران (کتاب) از آن ها استفاده می کرده اند. 68 میرد (د 286ه) می نویسد مأمون دستور داده بود که معلّم فرزندش، الواثق بالله، کتاب خدا را بدو یاد دهد و **عهد اردشیر** را بر او بخواند و او را وادار به حفظ کلیله و دمنه کند. 69 (صص 216-218)

\* \* \*

### شعر پهلوی

اشعار نسبتاً کمی به زبان پهلوی در دست است و آنچه باقی مانده نیز دچار تحریف ها و دست کاری های بسیار شده است. بعضی از قطعات بازمانده اشعار تعلیمی و اخلاقی اند. زیرا اندرزاها و کلمات قصار غالباً از جملات کوتاهی تشکیل می شوند و بدین جهت، قابلیت به نظم درآمدن آن ها بسیار است. این قطعات شعری در میان اندرزنامه های منثور جای دارند و از آنجا که کاتبان نسخه های پهلوی در دوران اسلامی شعر پهلوی را از نثر آن باز نمی شناخته اند، این گونه اشعار را، بدون تعیین هیچ گونه نشانه ای که دالّ بر شعر بودن آن ها باشد، نوشته اند و امروزه



تشخیص منظوم بودن آن‌ها تنها از طریق دریافت موزونیت و شیوه بیان و ساختمان آن‌ها میسر است.

تاکنون سه منظومه کوتاه اخلاقی شناخته شده است: یکی اندرز دانیان، در رساله **اندرز دانیان به مزدیسنان**، 70 دیگری قطعه ای در "مدح خرد" در رساله **در باره خیم و خرد فرخ مرد** 71 و سومی نیز در «وصف خرد در رساله **اندرز بهزاد فرخ پیروز**، 72 بعضی از عبارات دیگر اندرزنامه‌ها نیز با این که شعر نیستند، از کیفیت و زبان شعری برخوردارند. احتمال می‌رود که قسمت‌هایی از برش نسک اوستایی نیز به شعر بوده و این قطعات ترجمه آن قسمت‌ها یا تحت تأثیر آن‌ها تدوین یافته باشد. در کتاب‌های اخلاقی دوران اسلامی نیز گاه به اشعاری که متعلق به سنت‌های دوره ساسانی است، بر می‌خوریم مانند دو قطعه شعر که در **تحفة الملوك** 7 (تألیف شده در قرن هفتم) ضبط شده است. 74

قطعه شعری دینی نیز تحت عنوان درباره آمدن شاه بهرام ورجاوند در دست است. . . شعر دینی دیگری، که به خط فارسی نوشته شده، ولی هم از نظر زبان و هم از نظر وزن، باید آن را شعری پهلوی محسوب داشت، «سرود آتشکده کرکوی» است که در **تاریخ سیستان** 76 ضبط شده است. هم چنین ابیات پراکنده ای در کتاب‌های ادب عربی و فارسی نقل شده است که دارای اصل پهلوی است، گرچه بعضی از آن‌ها تا حدی تحت تأثیر اشعار عروضی دوره اسلامی قرار گرفته است، مانند دوبیت زیر که راغب اصفهانی 77 آن را نقل کرده است:

زیوژ هشتاژ گور  
تیرست دالمنه مرو

مار بی نه میرد  
جذکش بوزنیز مرد

[گور(خر)هشتادسال زندگی کند مرغ  
لاشخور سیصد سال]

[مار نمی میرد  
جزاین که کسی اورا بکشد]

از میان اشعار باز مانده پهلوی دو اثر نسبتاً مفصل تر در دست است: یکی منظومه **درخت آسوری** و دیگر **یادگار زیربان** که هر دو اصل پارتی دارند. 78

نوعی دیگر از اشعار پهلوی، منظومه‌های عاشقانه بوده که امروز در دست نیستند. یکی از این منظومه‌ها **ویس و رامین** نام دارد که شرح دل‌دادگی ویس و رامین است. زنی به نام شهره با شاه مرو، به نام موبد منیکان، پیمان می‌بندد که اگر دختری به دنیا آرد، او را به زنی به موبد

بدهد. بعد که این دختر به دنیا می آید، ویس نامیده می شود. اما شهره، برخلاف عهد خود، در هنگام معین دختر را به موبد که مرد پیری است نمی دهد. ویس به رامین، برادر جوان موبد، دل می بندد. پس از ماجراهای بسیار ویس به ازدواج رامین در می آید. قراین و شواهدی بسیار دلالت بر این دارد که این منظومه در اصل به زبان پارسی بوده است. 79 و بعدها در اواخر دوران ساسانی به پهلوی ترجمه شده است. اصل پارسی و ترجمه پهلوی کتاب از میان رفته است. این ترجمه منثور پهلوی ظاهراً در قرون نخستین دوره اسلامی در میان خواص محبوبیت داشته، ولی زبان آن بر همه روشن نبوده است. 80 از این رو، فخرالدین اسعد گرگانی در قرن پنجم آن را به نظم کشیده که امروز در دست است. 81

دقیقاً نمی دانیم که **ویس و رامین** از پهلوی به عربی نیز ترجمه شده بود یا نه. اما اشارات بعضی نویسندگان دوره اسلامی به این داستان، دالّ بر شهرت آن بوده است. ابونواس (قرن دوم ه) «فرگردهای رامین و ویس» ( فرجرات رامین و ویس) را در شعر خود ذکر کرده است. 82 همچنین راغب اصفهانی 83 از قول یک شاعر اصفهانی سه بیت شعر نقل کرده که در آن نام "ویس" و "رامین" آمده است. احتمالاً در اوایل قرن سیزدهم میلادی ( هفتم ه) اثر فخرالدین گرگانی به گرجی ترجمه شد و این ترجمه اکنون در دست است. 84

از دیگر منظومه های عاشقانه دوران ساسانی اطلاع چندانی نداریم. در منظومه های مانند **هفت پیکر و خسرو و شیرین** 85 و **وامق و عذرا** 86 بازتاب هایی از فرهنگ دوران ساسانی را می یابیم، اما از این که این آثار چگونه به زبان فارسی رسیده است، اطلاعی نداریم.

در دوره ساسانی سرایندگان و خوانندگان با نام کلی خنیاگر یا به پهلوی اشکانی گوسان 87 (معرب آن جوسان و جمع آن جواسنه) 88 بوده اند که داستان های حماسی و عاشقانه و غیره ایرانی را به یاد داشتند و آن ها را همراه با ساز میخواندند. برخی از آنان که به درجه اعلای هنرمندی می رسیدند، مانند باربد 89 (پهلبد) و نکیسا، به دربار نیز راه می یافتند. شعر زیر را ابن خردادبه 90 به نام باربد ضبط کرده که در مدح خسرو پرویز سروده شده است.

خاقان ماه ماند و قیصر خرشید  
آن من خدای ابر ماند کامغاران  
کخاهد ماه پوشد کخاهد خرشید

(خاقان مانند ماه و قیصر مانند خورشید است، اما خداوندگار من مانند ابر کامکار است. هرگاه بخواهد ماه را می پوشاند و هرگاه بخواهد خورشید را) (صص 308-312)

\* \* \*

مانی و پیروان او، برخلاف زردشتیان به نوشتن کتب و رسالات اعتقاد و علاقه فراوان داشتند و این امر را یکی از وسایل عمده تبلیغ دین خود می دانستند. مانی یکی از برتری های دین خویش را بر ادیان دیگر در داشتن آثار مکتوب به زبان ها متداول مختلف می داند. 91 آثاری که از مانویان به زبان های گوناگون، مانند قبطی و چینی و ترکی و فارسی میانه و پارسی و سغدی و بلخی، تاکنون به دست آمده و فهرستی از کتب و رسالات آنان که این ندیم 92 ذکر کرده است، مؤید این مدعاست. مانی و پیروان او، برای ترویج دین خود، آثارشان را به زبان مردمی که در میان آنان قصد تبلیغ داشتند، می نوشتند یا از زبان دیگری ترجمه می کردند. درایران، میان اهل فارس و پارت و سغد، آثار خود را به فارسی میانه و پارسی و سغدی منتشر می ساختند و این یکی از علل پیشرفت سریع این دین بود.

مانویان در نوشتن و استنساخ متون دقت فراوان داشتند و به همین سبب، در آثارشان به ندرت به اشتباه نسخه بردار برمی خوریم، درست برخلاف متون پهلوی زردشتی و فارسی که دستکاری ها و سهل انگاری های نسخه برداران و کاتبان پی بردن به گفته مؤلف را دشوار و گاه ناممکن می سازد. آثار مانویان اغلب به خطی خوش و گاه مزین به نقاشی و نگارگری و تذهیب است. متون به دست آمده در تورفان در تاریخی میان 762 تا 832م استنساخ شده است. 93

یکی دیگر از روش های تبلیغی مانویان این بود که در میان پیروان ادیان مختلف از نام های خدایان و اصطلاحات دینی معروف هرملتی استفاده می کردند تا تبلیغ شوندگان با دین جدید احساس غرابت نکنند، بلکه تصور کنند که آنچه به آنان تبلیغ می شود، در حقیقت همان عقاید آنان است که به طریق روشن تر و بهتر و درست تر بیان شده است. مثلاً در میان زردشتیان از نام ایزدانی مانند اورمزد و مهر و زروان و از اصطلاحات دینی مانند آمهرسپند (= آمشاسپند) و آتش و زوهر (نثار) و غیره بهره می بردند، اما در پس آن ها عقاید اصلی خود را القا می کردند. از همین روی، از عقاید قدیمی و اساطیر و داستان های گوناگون بهره می گرفتند و از این راه، بسیاری از این گونه مطالب در قالب عقاید آنان محفوظ مانده است. سادگی و بلاغتی که برای بیان معتقدات خود داشتند، سبب نشر و حفظ این گونه مطالب شده است.

آثاری که از مانویان به زبان های ایرانی (فارسی میانه و پارسی و سغدی) در دست است، در اوایل قرن بیستم از زیر خرابه های دیرهای مانویان، که در زیر شن و خاک مدفون شده بود، به دست آمد و در کشف و قرائت و ترجمه و تفسیر آن ها سهم عمده از آن دانشمندان و محققان آلمانی است. بیشتر آثار مکشوفه در تورفان اکنون در برلین محفوظ است و تعداد بسیاری از آن اسناد هنوز منتشر نشده است. درموزه های شهرهای دیگر مانند لندن، پاریس، پترزبورگ و کیوتو نیز برخی از اوراق مانوی وجود دارد.

اکثر آثار مانوی ایرانی (به فارسی میانه و پارسی و سغدی و فارسی دری) به خط مخصوص مانویان است که از خط سطرنجیلی سریانی گرفته شده است. خط مانوی، برخلاف خط پهلوی، خطی است که ابهام کمتری دارد. گرچه برای مصوت ها، مانند دیگر خطوط سامی، تعداد کافی علامت

وجود ندارد، با این همه، این خط در پی بردن به تلفظ کلمات پهلوی زردشتی سهم به سزایی دارد. اقتباس چنین خطی مسلماً به این منظور بوده است که با سهولت بیشتری بتوان مانویت را تبلیغ کرد.

آثار فارسی میانه و پارسی مانوی متعلق به دورانی بین قرن سوم و نهم میلادی است. حتی آثار متأخر نیز دارای زبانی درست و روشن است و چنین می نماید که مانویان در این آثار از صورت قدیم تر زبان استفاده می کردند، زیرا فارسی میانه در طی چند قرن تحول یافته بود و پارسی نیز به احتمال قوی در قرن ششم میلادی دیگر زبان رایج تکلم به شمار نمی رفت. تمایز میان متون قدیم تر پارسی و متون جدید تر این زبان مشخص تر است. دسته ای از این آثار متعلق به قرن سوم و چهارم میلادی است، که هنوز زبان پارسی رایج بوده است، و دسته دیگر متعلق به قرن ششم میلادی به بعد است. آثاری که بتوان به یقین به دوره ای میان این دو منسوب داشت، به دست نیامده است. (صص 233-235)\*

\*به کوشش دکتر ژاله آموزگار، تهران، چاپ اول، 1376.

### زیرنویس ها:

(به خاطر جداکردن این بخش ها از متن اصلی کتاب، شماره پانویس ها در این گزیده به ضرورت تغییر داده شده است.)

1. "Old Iranian Literature", Gershevitch, 1, "Handbuch der Orientalistik, Abt. 1 Bd. 4", Leiden, 1968, P. 7 f, Iranistik, Abs. 2 Literatur, Leif. 1

2. Strabo, XV,3.18

3. Christensen, A., Les Gestes des rois, Paris 1936, P. 107

و ترجمه فارسی: کارنامه شاهان، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز 1350، 82 و نیز Gershevitch مأخذ بالا ص. 10.

4. Variant .

5. Herodotus, 1, 108, 122.

6. ن. ک. به: Christensen, ibid, 1936, P.113-14.
7. زردشت را نیز یک شب میشی شیر داده است.  
وترجمه فارسی آن، کریستن سن، 1350، 87-88.
8. New York, 1992, 92 -oyce, M., Zoroastrianism, Costa Mesa, California.
9. در رساله پهلوی پُرسشني ها (بند 32) در تشبیهی آمده است که «پاوروه که کارها را با یک دست و یک پا انجام می داد.»
10. ن. ک. به: احمد تفضلی، 1354، 77 و بعد Tafazzoli, 1987, f266.
11. دینکرد، 792.
12. روایات پهلوی، ص. 65.
13. دینکرد، 812 به بعد.
14. در اوستا apaosa در پهلوی apos به معنی «بازدارنده آب».
15. Gershevitch, 1968, P. 21.
16. درمورد دو اصطلاح "مینو" و "گیتی"، ن. ک. به: بندهشن فصل اول، 14.
17. Prototype.
18. مانند تطبیق ارنگ (رَنگَه اوستایی) با دجله در فصل 3 بند 22.
19. فصل 3، بند 43 و 57.
20. der Orientalistik, Abt. 1 Bd. 4 Boyce, M., "Middle Iranian Literature", Handbuch  
66.-196831, Iranistik, Abs. 2 Literatur, Leif. 1, Leiden
21. درمورد زندگی اسطوره ای زردشت ن. ک. به: آموزگار-تفضلی، اسطوره زندگی زردشت،  
تهران 1370 و Mole, M. La Legende de Zoroastre, Paris, 1967.
22. 131.-129, 1913-1897, Jamasp- Asana, J. M., Pahlavi Texts, Bombay.

23. بندهشن، (TD2) ، فصل 31، ص 200 و بعد.
24. فرشگرد، در مورد این اصطلاح، ن. ک. به: قبل، ص. 59.
25. برحسب سنت، این کتاب را روایت (به صورت منفرد) نامیده اند، اما از آنجا که این کتاب مجموعه ای از روایات است، ترجیح دادیم آن را در فارسی به صورت جمع بیاوریم.
26. Oxford 1882, XV ,West, 1.E., Pahlavi Texts, 11, SBE, XV111.
27. Introduction ,1913 ,Dhabhar, B.N., The Pahlavi Rivayat, Bombay.
28. editor.
29. دینکرد، کتاب نهم 803، ، .
30. Williams1990, I,18.
31. فصل 1، بند 44. این که بویس(Boyce, 2991, 351) وی را «مرد غیر روحانی» دانسته است، مقبول به نظر نمیرسد. اطلاعات او از اصول دین زردشتی و ادیان دیگر در حدّ اطلاعات یک مرد روحانی است.
32. فصل 11 بند 28.
33. فصل 10 بند 70.
34. داروی خرسندی، بند 8. این متن زبان نمادین دارد.
35. متون پهلوی، 39.
36. اندرز بهزاد فرخ پیروز، بند 24.
37. اندرز آذرباد مهرسپندان، بند 65.
38. اندرز بزرگمهر، 110 و 111.
39. مینوی خرد، پرسش 1 بند 98 و 99.
40. اندرز آذرباد مهرسپندان، بند 50، 91.

41. خیم و خرد فرخ مرد، بند 6 و 7.
42. خیم و خرد فرخ مرد، بند 8 و 9.
43. اندرز آذرباد مهرسپندان، بند 93.
44. اندرز دانایان، بند 4.
45. اندرز آذرباد مهرسپندان، بند 117.
46. واژه ای چند از آذرباد مهرسپندان، بند 53.
47. اندرز آذرباد مهر سپندان، بند 90.
48. اندرز آذرباد مهرسپندان، بند 101.
49. واژه ای چند از اندرز آذر فرنیغ فرخزادان، بند 9 و 10.
50. دینکرد، 521 س 3 به بعد، کتاب ششم، بند 224.
51. مینوی خرد، پرسش 59 بند 6 تا 12؛ پرسش 51 بند 16 تا 19. این تمثیل اخیر در روایات پهلوی، فصل 7 بند 5، ص 8 در مورد پشت کردن به کار رفته است. ن. ک. به: تفضلی، مینوی خرد، تهران 1354، بخش های 78، 137 و 69.
52. مانند اندرزهای 58-131، 57، E14، E13، A3 و 53 در کتاب ششم دینکرد، ن. ک. به:
- .Boulder, Colorado, 1979, XXIII, Shaked, Sh., The Wisdom of Sasanian Sages
53. ن. ک. به قبل ص 185. درپهلوی bradrod,
- .Denkart, Paris, 1958, 52 de Menasce, J. P., Une encyclopedie mazdeenne le 54.
55. نظیر همین طبقه بندی در بند 34 نیز آمده است: اهل الدین؛ کُتاب و حُساب؛ اساوره؛ تَجَّار و مهنه و خدم.
56. تأکیدی است به ازدواج در درون خانواده.
57. ن. ک. به: بخش اندرزها دربالا ص 201.

n. 3 .Boyce, M., The Letter of Tansar, Roma, 1968 22 .58

59. مروج، ج 1، 288، بند 584.

60. التنبیه، 98.

61. مجمل التواریخ، 61.

62. فارسنامه،

63. همان مأخذ، 88.

64. تاریخ، یکم، 898.

65. غرر، 606.

66. رسائل، ج 2، 191 و 192.

67. کتاب الفاضل، 4، به نقل احسان عباس، همان مأخذ، 34.

68. Jamasp-Asana, Pahlavi Texts, Bombay, 1913-1897, 54.

درمورد این اندرنامه ها، ن. ک. به: 180 به بعد.

Jamasp- Asare, ibid., 165 69.

Jamasp- Asana. ibid., 73 70.

. درمورد این اندرنامه ها، ن. ک. به: ص 180 به بعد.

71. تحفة الملوک، 112 و 113.

Orientalia J. Duchesne- Guillemin , "Lazard, G., "La metrique de I' Avesta recent 72

.oblata, Acta Iranica, 232,283-300

. 73. ن . ک به: قبل.

74. تاریخ سیستان، 37. درمورد این سرود، ن. ک . به: محمدتقی بهار، 1316.

75. محاضرات الادباء، ج 3، 333. درمورد اینشعر و ابیاتدیگر، ن. ک. به:



Classical Arabic and Persian Texts," Tafazzoli, A., "Some Middle Persian Quotations in  
. : 1974 Memorial Jean de Menace, Teheran- Louvain

76. ن. ک. به: قبل.

77. مینورسکی، ولادیمیر، «ویس و رامین عاشقانه پارتی» ترجمه مصطفی مقرب، فرهنگ ایران  
زمین، سال 4، 1335، 3-73.

78. در ویس و رامین در این مورد آمده است:

ولیکن پهلوی باشد زبانش  
نداند هرکه برخواند بیانش

79. لازار بر آن است که فخرالدین گرگانی آن را از پهلوی به شعر فارسی درآورده است:

La formation de la Langue Persane, "Lazard, G., "la source en farsi de Vis-o Ramin  
.Paris, 1995

80. مینوی «یکی از فارسیات ابونواس» مجله دانشکده ادبیات تهران، سال 1 شماره 3، 1333، 67  
و 76. فرگرد به معنی "فصل و بخش" است.

81. محاضرات الادباء، 1-2، 719؛ نیز ن. ک. به: مینوی، 1333، 76 به نقل از محمد قزوینی.

82. ن. ک. به: ویس و رامین، به کوشش محجوب، 1337؛ ماگالی تودوا- الکساندرگواخاریا، 1349.

84. در کتاب های عربی به داستان هایی از خسرو و شیرین اشاره شده است، از جمله  
درالمحاسن و الاضداد، 242 به بعد.

85. دولتشاه سمرقندی، تذکره، 30، آن را داستانی منسوب به مغان دانسته است و این ندیم،  
الفهرست، 134، وامق و عذرا را از کتاب های سهل بن هارون دشت میشانی (د 245ه) ذکر کرده  
است. ولی از چگونگی آن اطلاعی نداریم. از بازمانده منظومه وامق و عذرا عنصری (ن. ک. به  
محمد شفیع، وامق و عذرا و نیز) (masledie Unsuri, Tbilisi, 1984 Kaladze, Epiceskoe) معلوم می  
گردد که این داستان مقتبس از داستان یونانی Parthenope و Metikhos است. این داستان از  
یونانی (مستقیماً پایه واسطه سریانی) به عربی ترجمه شده است و ظاهراً اصل پهلوی نداشته  
است. ن. ک. به:

.Suecane XXX111,1984-1986 , 420-441 Utas, B., "Did Adhra Remain a Virgin," Orientalia

87. درمورد گوسان، ن. ک. به مقاله

.Minstrel Tradition," JRAS, 1957, PP. 10-45 Boyce, M., "The Parthian Gosan and Iranian

88. در مورد صورت های عربی، ن. ک. به: تفضلی، احمد، «جوسان، جواسنه» راهنمای کتاب، سال 11 شماره 7، صص 410-411

89. درمورد "باربد، یا پهلبد" ن. ک. به: تفضلی، احمد، نامواره دکتر محمود افشار، جلد 4، تهران 1367 و 1371 و نیز "Barbad," Encyclopaedia Iranica, 111,1989.

90. اللهو و الملاهی، 16. ن. ک. به: شفيعي کدکني، «کهن ترین نمونه شعر فارسی،» آرش، شماره 6، 1342 و Tafazzoli, 1974, 338.

91. ن. ک. به:

and Parthian, Acta Iranica, 9, Boyce, M., A Reader in Manichaean Middle Persian (Teheran-Liege, 1975, 29, (text a, Para1

92. الفهرست، 399 و بعد. 39.

.Manichaeismus, Abh. PAW. Berlin. 1926, P2 Waldschmidt- Lenz, Die Stellung Jesu im

---

## جفای سالیان

---

### نصرالله پور جوادی

در 18 تیرماه، ساعتی چند پس از نیمه شب، مهاجمانی به خوابگاه دانشجویان دانشگاه تهران حمله کردند، دانشجویان را که بعضاً در خواب بودند به باد دشنام گرفتند. زدند و شکستند و خراب کردند و رفتند. دو روز بعد، عده ای دیگر همین معامله را با دانشجویان دانشگاه تبریز کردند. دانشجویان یقیناً این حادثه را فراموش نخواهند کرد و مدت ها دل آزرده خواهند ماند. حق هم دارند. و من، برای همدردی و تسلی خاطر ایشان، می گویم که دل خویش را پیش دل استادان خود بگذارند. سال هاست که به استادان دانشگاه ها جفا کرده اند. پس از پیروزی انقلاب، هردسته ای از مردم و هرصنفي از اصناف، اعم از کارگر و کارمند و بازاری و ورزشکار و ارتشی، مورد استمالت و عطوفت قرار گرفتند، و از همه به نحوی دلجوئی کردند، ولیکن از استادان دانشگاه

که نخبگان جامعه هستند هرگز قدردانی نشد. بلکه حتی حرمت آنان را نیز شکستند. می گفتند علما در جامعه کسان دیگری غیر از دانشگاهیان اند؛ علم در جاهای دیگری تدریس می شود؛ دانشگاه محل آموزش فرهنگ غرب و علوم دنیوی است و دانشگاهی مظهر غربزدگی. در روزنامه های آن چنانی به دانشگاهیان ناسزا گفتند. در تلویزیون دولتی برنامه هویت ساختند و برای ایشان پرونده سازی کردند. من گمان نمی کنم هیچ جامعه متمدن و عاقلی با دانشمندان و نخبگان خود چنین رفتاری کرده باشد.

در اوائل انقلاب، به دلیل جفاهایی که به استادان کرده بودند، بعضی راهی کشورهای دیگر شدند و با عزت و احترام به کار علمی خویش پرداختند. عده ای هم رفتند و ماندند، چه می خواستند که در کشور خود زندگی کنند و به فرزندان این آب و خاک آموزش دهند. آنچه موجب می شد که بخصوص عده ای از استادان مبرز با حقوق اندک در کشور خود بمانند و زهر تحقیر و توهین را بچشند حب وطن بود. آنها کشور خود را دوست داشتند و نمی خواستند دور از ایران، در غربت به سر برند.

یکی از این استادان و نمونه بارز ایشان دکتر احمد تفضلی بود. تفضلی متخصص طراز اول در فرهنگ و زبان های باستانی ایران بود. استادی بود بی نظیر که علاوه بر آشنایی عمیق با ادبیات فارسی در دوره اسلامی، زبان های باستانی ایران، مانند اوستایی و فارسی میانه، را خوب می دانست و آنها را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تدریس می کرد. به چندین زبان خارجی، از جمله عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی هم تسلط داشت و به بعضی از این زبان ها مقاله می نوشت. تفضلی در رشته خود یک چهره جهانی بود. بارها از او دعوت کرده بودند که برای تدریس به دانشگاه های معتبر خارجی برود و او همواره جواب رد داده بود. فقط به یک دلیل. به دلیل اینکه عاشق ایران بود و دوری از ایران را نمی توانست تحمل کند. عاشق این بود که در ایران بماند و به دانشجویان ایرانی فرهنگ و زبان و ادبیات ایران را تعلیم دهد. او چندین مسئولیت فرهنگی را نیز به عهده داشت. عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود و بعداً هم به خواهش دوستان معاونت علمی فرهنگستان را پذیرفت. نماینده فرهنگستان در شورای گسترش زبان فارسی هم بود. با نشر دانش نیز همکاری داشت. تفضلی ذاتاً محجوب و متواضع بود. هر بار که پیشنهاد مسئولیتی را به وی می کردند جداً امتناع می کرد. مانند هر عالم و دانشمند حقیقی از کار اداری و مسئولیت اجرایی بیزار بود. وقتی از او خواستند تا معاون علمی فرهنگستان شود تا مدت ها زیر بار نمی رفت. همین که به او گفتیم به خاطر ایران و زبان فارسی، تسلیم شد و پذیرفت. در زمستان سال 75 به دعوت رئیس دانشگاه سن پترزبورگ به آنجا رفت و دکترای افتخاری از این دانشگاه دریافت کرد. وقتی در فرهنگستان به خاطر کسب این افتخار از او تجلیل کردند، او در پاسخ یک جمله داشت که بگوید: «اگر افتخاری هست برای کشورم است، برای ایران».

تفضلی در روز 24 دی ماه 1375 هنگامی که با اتومبیل خود از دانشگاه به خانه اش می رفت، ساعت 2 بعد از ظهر نزدیک خانه اش در شمیران ناپدید شد و دوازده ساعت بعد جنازه او را با

جمجمه شکسته و استخوان های از جا در رفته و شکسته و بدن خونین و مجروح در جاده ای دور افتاده در اطراف تهران پیدا کردند. این فاجعه دلخراش همه دوستان و همکاران او را در ماتم و اندوه فرو برد. مرگ دردناک و اسف بار تفضلی که هنوز در پرده ابهام است نیزه ای بود که سینه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و قلب فرهنگستان زبان و ادب فارسی را شکافت. هیچ کس جای تفضلی را نگرفت و نخواهد گرفت. هیچ کس. دو سال و نیم است که اعضاء خانواده تفضلی در عزایش خون می گریند و اعضاء خانواده علمی او و دوستانش حسرتی به دل دارند و آهی بر لب که:

برفت آن گلبن خرم به بادی  
دریغی ماند و فریادی و یادی\*

---

## تاریخ ادبیات پیش از اسلام (احمد تفضلی)

---

### نقد و بررسی کتاب

احسان یار شاطر

### تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام

دکتر احمد تفضلی در پیشبرد تحقیقات مربوط به زبان پهلوی و آثار فرهنگ ساسانی در ایران اسلامی سهمی به سزا داشت. وی به حق از مفاخر علمی کشور ما به شمار می رفت، چنان که در سال 1997 دانشگاه سن پترزبورگ به پاس خدمات علمیش درجه دکتری افتخاری به وی بخشید (و تاجایی که من می دانم این نخستین بار است که یک دانشگاه معتبر غربی به یکی از ایرانیان چنین درجه ای داده است. همچنین این اولین باری بوده که این دانشگاه به یک تن خاورشناس درجه دکتری افتخاری داده). کمی پیشتر هم دانشگاه هاروارد از دکتر تفضلی برای ایراد یک رشته سخنرانی درباره برخی از وجوه فرهنگ ساسانی دعوت کرده بود و قرار است متن تفصیلی این سخنرانی ها به صورت کتابی از طرف آن دانشگاه به طبع برسد.

گذشته از مقالاتی که در مجلات تحقیقی و دانشنامه ایرانیکا و دایرةالمعارف بزرگ اسلامی از دکتر تفضلی به طبع رسیده چندین کتاب نیز به قلم او انتشار یافته است. از آن جمله است **واژه نامه مینوی خرد** (تهران، 1343) و ترجمه همان اثر (تهران، 1354). تدوین **یادنامه ژان دومناش**، به یاد پهلوی شناس فقیه فرانسوی به همت دکتر تفضلی و فیلیپ ژینیو، استاد

دانشگاه پاریس، انجام گرفت و منتشر شد. چند سال پیش نیز یکی **قطره باران** (تهران، 1370) را به پاس خدمات علمی زنده نام عباس زریاب خوئی تدوین نمود و منتشر ساخت.

در طی سال‌ها همکاری، دکتر تفضلی و دکتر آموزگار چندین کتاب ارزنده به مشارکت منتشر کردند که همه نمونه همکاری سودمند علمی است. یکی ترجمه **نخستین انسان و نخستین شهریار** در تاریخ افسانه‌ای ایران (تهران، 1363) اثر آرتور کریستن سن است که از حیث نقل متون فارسی و عربی مذکور در متن به زبان اصلی و همچنین بعضی حواشی سودمند بر اصل فرانسوی برتری دارد. دیگر **اسطوره زندگی زردشت** است که در آن ترجمه همه متون مربوط به موضوع گرد آمده است و دیگر **زبان پهلوی: ادبیات و دستور** آن که چاپ دومش نیز انتشار یافته.

دکتر تفضلی با زنده یاد مجتبی مینوی و چند تن دیگر در تصحیح **شاهنامه** فردوسی که نا تمام ماند شرکت داشت. نیز از اعضای فعال فرهنگستان تجدید سازمان یافته ایران و نایب رئیس علمی آن و نیز رئیس بخش تاریخ پیش از اسلام **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی** بود. آخرین مقالاتی که از او انتشار یافت یکی «نام‌های خاص ایرانی در کتاب **القند فی ذکر اخبار علماء سمرقند**» (نامه فرهنگستان، سال اول، شماره‌های 3 و 4، پائیز و زمستان 74) و دیگر در:

"(Kazerun III) The Pahlavi Funerary Inscription from Mashtan"

pp. 265-267 (1994) *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Bnad 27

و سوم

of the Denkard," Paper read at the A Pazand Version of the Beginning of the 6th Book" (Oriental Institute, Bombay, (January 1995 Second International Congress, K. R. Cama

است.

کتاب تازه زنده نام دکتر احمد تفضلی، به نام **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام** که پس از درگذشت وی به همت همکار سالیان درازش، دکتر ژاله آموزگار، در سال 1376 (1997م) در 453 صفحه انتشار یافته، خلاء مهمی را در آثار زبان فارسی پر می‌کند. حال می‌توان گفت که با **تاریخ ادبیات ایران** تألیف دکتر صفا (درهشت جلد) و این کتاب، سیر ادبیات در ایران، از کهن‌ترین زمان‌ها تا پایان دوره صفویه، به صورت تفصیلی در دسترس دانش پژوهان قرار دارد.

برای ادبیات پیش از اسلام ایران، در زبان‌های اروپایی هم، تألیف جامعی مثل کتاب دکتر تفضلی وجود ندارد و Grundriss der iranischen philologie که نخستین اثر جامع و پیشرو درباره همه وجوه فرهنگ ایرانیان است، اکنون بیش از صد سال از انتشار جلد اولش (1895) و 97 سال از

انتشار جلد دوم آن می گذرد. مقالات «تاریخ کمبریج ایران» در باره ادبیات باستانی ایران هم، در یک جا جمع نیست، بلکه در جلدهای دوم و سوم و چهارم آن پراکنده است. البته در باره آثار اوستایی و فارسی باستان و پهلوی و پارسی و سغدی و بلخی تألیفات جداگانه و در خور اعتماد به زبان های غربی وجود دارد.

کتاب پر مایه دکتر تفضلی پس از مباحث مقدماتی، از کتیبه های فارسی باستان آغاز می کند، پس از آن به ادبیات اوستایی می پردازد، سپس کتیبه های معدود اشکانی را از نظر می گذراند و آن گاه به نوشته های فارسی میانه و آثار پهلوی زردشتی می رسد که مبسوط ترین قسمت کتاب است. ادبیات مانوی را از نظم و نثر در زبان پارسی و فارسی میانه و سغدی در فصلی جداگانه می آورد. نوشته های سغدی و خوارزمی و بلخی، فصول آخر کتاب اند که به فهرست مراجع و فهرست نام ها پایان می پذیرد.

قوت خاص کتاب در فصول مربوط به نوشته های فارسی میانه و پهلوی زردشتی است که موضوع عمده تخصص دکتر تفضلی بود. او آثار پهلوی را، که متنوع است، بر حسب نوع یا موضوع تقسیم کرده. از کتیبه ها و از آثار نوشته بر پوست و پاپیروس و آن چه بر سنگ مزار و مهر و فلز کنده شده و بر سکه ها نقش گردیده آغاز می کند و سپس به "ادبیات" پهلوی می رسد که یا یکسره دینی اند و یا رنگ دینی دارند. این نوشته ها را مؤلف فقید چنین تقسیم کرده است:

1- ترجمه ها و تفسیرهای اوستا.

2- آثاری که براساس زند، یعنی ترجمه و تفسیر اوستا به پهلوی، تدوین شده (دینکرد، بندهشن، گزیده های زاد اسپرم، دادستان دینیک، روایات پهلوی، و جز این ها).

3- متون فلسفی و کلامی.

4- کشف و شهود و پیشگویی (اردوایراز نامه، زند و همن یسن و غیره).

5- افسون و تعویذ.

6- اندرزنامه.

7- خطبه های شاهان.

8- تاریخ و جغرافیا (کارنامه اردشیر، شهرستان های ایران، خداینامه).

9- فقه و حقوق (شایست و نشایست، مادیان هزار داستان).

10- رسالات کوچک آموزشی (خسرو و ریدگ و غیره).

11-داستان های منثور (هزار افسان، سیندباد نامه)، کلیله و دمنه، اسکندرنامه و غیره که اصل هیچ یک به جا نمانده و آن ها را فقط از ترجمه هایشان می توان شناخت).

12-شعر.

13-کتاب های علمی (مثل زیچ ها و آثار ریاضی آکه اصل آن ها به جا نمانده است).

آنچه به خصوص کتاب را سودمند و آموزنده می کند این است که دکتر تفضلی عموماً فهرستی از مطالب هر کتاب یا نوشته و یا خلاصه آن ها را به دست می دهد و گاه نیز نمونه هایی از آن ها می آورد. این جنبه کتاب آن قدر سودمند است که انسان آرزو می کند کاش آن زنده یاد با تبحر و احاطه ای که داشت، مُنتخبات و نمونه های بیشتری به دست می داد. اما چون بنای او بر تألیف "منتخبات" نبوده است، باید همین قدر را سپاس داشت.

شرحی که این کتاب از آثار پهلوی و سایر زبان های ایرانی میانه، در اختیار خواننده می گذارد، جامع ترین گزارش این آثار در مجلّدی واحد است و همه کشفیات تازه را در بر دارد. 1.

انتشار این اثر بسیار مفید دکتر تفضلی، داغی را که از درگذشت نا بهنگام وی بر دل دوستان و همکاران و شاگردان او و همه دوستداران فرهنگ ایرانی نشسته است تازه می کند. باید سپاسگزار دکتر ژاله آموزگار بود که کتاب را با چنین همت و مراقبتی، به مرحله انتشار رسانده است.

\* \* \*

طبعاً پس از مطالعه اثر آموزنده دکتر تفضلی، خواننده کنجکاو نمی تواند از این پرسش خودداری کند که نوشته های باستانی ایران از حیث ادبی چه ارزشی دارد؟ شعر اوستایی (عمده گات ها و یشت ها) و شعر مانوی حسابش جد است، و به هر حال اندک است. اما ادبیات پهلوی چه؟ دکتر تفضلی به درستی توجه کرده است که ادبیات ساسانی را باید در ترجمه های فارسی و عربی آن جست (ص 113). راستی هم داستان های پهلوی را باید در شاهنامه و ویس و رامین و برخی افزوده های بلعمی در ترجمه و تلخیص تاریخ طبری (مثل سرگذشت بهرام چوبین) و امثال آن ها دید و انعکاس اشعار و سرودهای ساسانی را در سروده های رودکی و کسایی و دقیقی و فرخی و منوچهری و هم عصران آن ها سراغ گرفت.

با این همه باید انصاف داد که آنچه از نوشته های دوران باستان بازمانده است. در سنجش با آنچه برخی دیگر از اقوام باستانی مانند مردم میانرودان (سومر و بابل و آشور) و هندیان و یهودیان و چینیان و یونانیان و رومیان از خود به جا گذاشته اند بسیار اندک است و باید گفت ادبیات و فلسفه، میدان همت ایران هخامنشی و اشکانی و ساسانی نبوده است. تعداد و تنوع آن چه از هندیان باستان در ادبیات و فلسفه برجای مانده به راستی شگفت انگیز است، و این که کلیمیان

توانسته اند آثار متنوع عهد عتیق و ملحقات آن را حفظ کنند انسان را به اعجاب و امید دارد، به خصوص با توجه به این که در 722 پیش از میلاد، سارگن دوم دولت "اسرائیل" را در شمال فلسطین منهدم کرد و کشور یهود به ناحیه کوچک "یهودیه" (Judah)، که امروز قسمتی از خاک اسرائیل جنوبی است، منحصراً شد که با نیمه استقلال لرزانی باقی ماند و به نوبت مورد تعرض و هجوم آشوریان و بابلیان و سلوکیان و سپس رومیان و بعداً عثمانیان و تازیان قرار گرفت و معبد آن مکرر ویران شد یا به تاراج رفت. البته این درست است که مردم یهود و چین و هند، هرچند از نوسان های مذهبی و تعارض فرقه ها درامان نبوده اند، ولی مثل ایران دچار تغییر مذهب قطعی و اساسی نشدند. اما این وضع در مورد یونان و روم که هر دو سرانجام مانند ایران، کیشی سامی راگردن نهادند، صادق نیست. در حقیقت یونانیان آثار ادب و فلسفه باستانی خود را عموماً در صومعه های مسیحی محفوظ داشتند. توجیه ضعف بنیه فلسفی و ادبی ایران اشکانی و ساسانی به این که کتابخانه ها و آثار ایران را تازیان از میان بردند نیز چندان مقبول نیست.

ادبیات ایران باستان بیشتر شفاهی بود و نوشتن که بر روی پوست انجام می گرفت، مصرفی محدود داشت. از "کتابخانه های" ساسانی به اغراق سخن گفتن در خور تأمل است. شاید آن چه از دین مدارانی که پس از پیروزی اعراب تعصب دیرین خود را در خدمت کیش تازه قرار دادند به آثار کهن ایران رسید از تازیان که بیشتر در پی غنیمت بودند نرسید. حقیقت این است که زیبایی و درخشندگی ادب فارسی را باید پس از قرن سوم و در سروده های رودکی و نوابی چون فردوسی و خیام و نظامی و سعدی و مولوی و حافظ جست. توانمندی و نیروی ایران باستان در اموری غیر از ادبیات و فلسفه فرصت ظهور یافت.

### پانویس ها:

1. مگر در مورد آثار زبان بلخی که گزارش آن ها کوتاه است و به خصوص از ذکر دست نویس های متعدد و مهمی که به این زبان در طی شش سال گذشته کشف شده (و بیشتر آن ها به مجموعه گرانبهای دکتر ناصرخلیلی در لندن متعلق است) و اطلاع مربوط به آنها پس از تألیف کتاب انتشار یافته خالی است. اطلاع مقدماتی آنها را نخست پروفیسور ویلیامز (N. Sims-Williams) در جزوه ای با عنوان:

,Decipherment of Bactrian, London The New Lights on Ancient Afghanistan. The School of Oriental and African Studies, 1987.

پس از درگذشت دکتر تفضلی منتشر ساخته است

2. اجمالی از این ادبیات وسیع را می توان در اثر زیر ملاحظه کرد:



New York, Columbia University Press, Sources of Indian Tradition, by Ainslie Embree  
.2nd edition, 1988

## کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)

محمد فغفوری

### کتاب التاجی

Abu Ishaq Ibrahim ibn al-Katib as- Sabi

*al-Daylamiyya Kitab al-Taji fi Akhbar al-Dawlat*

English by Edited with an introduction and translation into

Dr. Muhammad Sabir Khan

Society: publication no. 82, 1995 Karachi, Pakistan Historicd

.iv+ 256 pages

ابواسحق ابراهیم الصابی به سال 213 هـ ق/926م در حرّان متولد شد و به سال 384 هـ ق/995م میلادی در بغداد درگذشت. خاندان او نسل‌ها به حذاقت و مهارت در امر پزشکی شهرت داشتند. پدرش نیز از پزشکان مشهور بغداد بود. بنا به سنت خانوادگی ابواسحق نیز سال‌های کودکی و جوانی خود را صرف یادگیری فن طبابت کرد و در عین حال تحت نظارت پدر به فراگیری قرآن و علوم اسلامی پرداخت. با این که تا پایان عمر از موحدین صائبی مذهب باقی ماند و به اسلام نگرید، با این حال احساس خصمانه‌ای به دین اسلام نداشت. حتی گفته شده است که به انجام فرائضی چون روزه داری می پرداخت. سوره هائی از قرآن کریم را نیز از برداشت و به گفته چند تن از مورخین (یاقوت حموی، ابن خلکان) در گفتار خود مکرراً به آیاتی از قرآن و حدیث نیز متوسل می شد. اما از همان سنین نوجوانی کشش چندانی به فن طبابت نداشت و سخت علاقمند به مطالعات دینی و فلسفی و ترسل بود. خطی خوش نیز داشت و به همین مناسبت پدرش ابوهلال در امر مکاتبات خود از وجود ابواسحق استفاده می کرد. در ابتدای جوانی سالی چند در بیمارستان بغداد به کار طبابت پرداخت و ازین بابت مواجیبی در حدود 20 دینار در ماه دریافت می کرد. اما علاقه به نویسندگی وی را به بکار دیوانی کشانید.

در ابتداء به خدمت المُهَلَّبِي وزیر معزالدوله دیلمی درآمد. با آنکه تسلط کافی بر علم نجوم و ریاضیات داشت اما از این تاریخ (961/ه349م) از دیگر فعالیت ها دست کشید و به منشی گری در دیوان رسائل و رتق و فتق امور دفتر وزیر مذکور پرداخت. چندی بعد و پس از درگذشت کتب خصوصی معزالدوله، ابواسحق این مقام را صاحب شد و پس از مرگ معزالدوله به ریاست دفتر جانشین و پسر وی، یعنی عزالدوله دیلمی نشست. سر انجام درسال 367 ه ق/978م به خدمت عضالدوله درآمد.

ابواسحق کتاب **تاجی** را در زندان عضالدوله نوشت و با نگارش آن از زندان رهائی یافت. عنوان کامل این منبع، کتاب **التاجی فی اخبار و آثار الدوله الدیلمیه** است ولی به کتاب **التاجی** معروفست. عنوان کتاب مأخوذ از لقب تاج الملة است که خلیفه عباسی الطاعی بالله درسال 369 ه ق به عضالدوله اعطا نموده بود و چون کتاب به دستور عضالدوله نگارش یافته به این نام مشهور شده است. تاریخ نگارش آن بین سال های 367-70 ه ق/978-981م، یعنی طی سال هائی است که نگارنده در زندان بسر می برده است. به همین مناسبت همانند بسیاری از کتبی که درشرایط مشابه نوشته شده از مبالغه درباره شرافت و شجاعت خاندان آل بویه خالی نیست.

اصل کتاب **تاجی** هنوز پیدا نشده و آنچه در دست است خلاصه ای از آنست که درسال 1333ش/1954 م به دست آمد و همان زمان در مجله مؤسسه نقد کتب و نسخه های خطی عربی Manuscripts Arabes Revue de l' Institute Des موردنقد و بررسی قرار گرفت. نسخه موجود فعلی تنها بخش نخستین این اثر بسیار مهم است و عنوان کامل آن چنین است: **کتاب المتنزع من الجزالاول من کتاب المعروف به تاجی فی اخبار الدوله الدیلمیه**. اصل آن در مکتبه المتوکلیه در مسجد کبیر شهر صنعا نگهداری می شود. میکروفیلم آن در دارالکتب المصریه درقاهره موجود است و ویراستار ازاین نسخه در کار ویراستاری و چاپ کتاب سود برده است:

**کتاب التاجی** همچنان که محمد صابرخان متذکر شده است در سال هائی نگارش یافت که تاریخ نگاری در قلمرو دنیای اسلام به اوج اعتلای خود رسیده بود. گذشته از **تاریخ طبری** و **مروج الذهب** مسعودی، تعداد قابل توجهی از آثار معتبر تاریخی قبل از **کتاب تاجی** به رشته تحریر درآمده بود. اما برخلاف بیشتر نویسندگان این آثار که تبحر و آموزش در فقه و حدیث داشتند و با آن زمینه فکری به تاریخ نگاری پرداختند ابواسحق، همانند ثابت بن سنان و سنان بن ثابت بن قرة از دیوانسالاران و منشیان حرفه ای دربار دیالمه، به همین جهت واجد شرایط نگارش یک تاریخ تمام عیار سیاسی این دوران است.

بخش اصلی **کتاب تاجی** به تحولات سیاسی و نظامی اواخر قرن سوم هجری/نهم میلادی اختصاص دارد، با این حال در خلال صفحات اطلاعات بسیار جالب و تازه ای درباره مسائل اجتماعی و اوضاع اقتصادی منطقه مازندران و ویژگی های فرهنگی و مذهبی مردم آن سامان ارائه شده است. از همین اشارات مختصر بر می آید که متن اصلی و کامل کتاب می بایست مباحث مفصل تری درباره این ابعاد زندگی منطقی در برداشته باشد.

فصل اول کتاب **تاجی** با نیایش خداوند و ستایش پیامبر اکرم و ائمه اطهار آغاز می شود و به دنبال آن گزارش مختصری درباره خصوصیات قومی و آداب و رسوم اهالی دیلم و گرویدن آنان به اسلام آمده است:

هیچ نیروی نظامی تابحال به شکست دادن آنان موفق نشده، و هیچ ملتی از همسایگانیشان آنها را مطیع و مغلوب ننموده است. سرزمین آنان در سال های اول ظهور اسلام چه از طریق صلح آمیز و یا قهر آمیز فتح نشد. در واقع آنان همین اواخر به اسلام گرویدند و براساس اعتقاد و آزادانه مسلمان شدند. درباره ویژگی های اخلاقی آنان همچون شجاعت، احترام به همسایه، دفاع از شرف و ناموس و میهمان نوازی و سخاوت آنان سخن بسیار گفته شده و از جمله این که درین سرزمین کسی به شغل فصابی و نانوائی اشتغال نداشت و مسافران و میهمانان همیشه مجبور بودند میهمان اهالی محل باشند. (ص 102)

دربخش دیگری ابواسحق به نقل از آداب جنگی اهل دیلم از زبان محمدبن امیرکا الطبری می پردازد و گزارشی بسیار شنیدنی از نقش زنان دیلم در جنگ ارائه می دهد:

حکایت کرد برای من محمدبن امیرکا الطبری زیدی که روزی شاهد جنگ میان دوناخیه دیلم بودم و در اردوی یکی از دوطرف جنگ که من هم در آن بودم پیرزنی دیلمی را دیدم که از پشت جبهه مشغول تشویق مردان به جنگیدن و تشجیع آنان بود. در میان جنگندگان پسر وی و پسر پسر وی (نواده پیرزن) نیز مشغول جنگ بودند. پس از مدت کوتاهی نواده پیرزن مجروح شد و نزد وی پناه آورد، چند لحظه ای درخون خود غلطید و سپس درگذشت. پیرزن بسیار غمین شد و پیکر نواده را به منزل حمل کرد تا مبادا پدر او با دیدن جسد پسر دست از جنگ بردارد. همین که مرد به خانه آمد و سراغ پسر گرفت، پیرزن به او خطاب کرد که «بشکرانه لطف خداوند زخم پسر تو به بهبود است و جای نگرانی نیست. هرچه زودتر به میدان جنگ باز گرد و تا دین خود را ادا نکردی از میدان برنگرد. مرد به میدان جنگ بازگشت و مردانه به جنگ ادامه داد و پیرزن کماکان به تشجیع رزمندگان مشغول شد. پس از اینکه دشمن شکست خورد پیرزن به عزای نواده خود نشست. به این ترتیب هر دو وظیفه اش را به نحو احسن به انجام رسانید. (ص 304)

به دنبال شرح چند داستان دیگر از آداب و رسوم مردم و اوضاع جغرافیایی و کشاورزی دیلم، ابواسحق به میان شجره نامه دیلمیان و بویژه خانواده عضالدوله می پردازد. درعین حال اشاراتی نیز به فرهنگ چهار قوم دیلم و چهارقوم از اقوام گیلک دارد. بقیه کتاب شرح ماجراهای درگیری نظامی یا رقابت سیاسی میان دیلمیان و شاهان سامانی است که در خراسان حکومت داشتند. این درگیری ها در دوران عمادالدوله، رکن الدوله و معزالدوله باجزئیات بیشتری بیان شده است. آخرین تاریخی که در متن کتاب ذکر شده سال 360/971 هجریست. حوادث و وقایع بخش اول کتاب **التاجی** به عنوان مقدمه ای برای ورود به بحث مفصل نگاشته شده و مطمئناً در نسخه کامل کتاب ابواسحق باجزئیات کامل وقایع و اطلاعات موردنظر خود را درج کرده است. اما متأسفانه شیوه تلخیص کتاب که روشن نیست توسط چه کسی انجام شده بسیار ناشیانه

است. در نتیجه به هنگام مطالعه متن روشن نیست که کدامین بخش‌ها مستقیماً از متن اصلی نقل شده و کدامین خلاصه شده توسط نسخه بردار است. این نقیصه یکی از مشکلات عمده متن حاضر است. ویراستار کتاب نیز با همه تلاشی که از خود نشان داده موفق به تفکیک بخش‌های مختلف نشده است.

شیوه نگارش **کتاب التاجی** مشابه منابع معاصر دیگر آن است. متن کتاب به طور عمده ثبت وقایع و گزارش حوادث است و فاقد تحلیل یا اظهار نظر مستقل از جانب نویسنده می‌باشد. بیشتر اوقات ابواسحق به جای این که به ذکر جزئیات یک واقعه که از چند زاویه مختلف نقل شده بپردازد، تنها به ذکر آن که به نظر خود وی صحیح تر و قابل اعتماد تر آمده اکتفا کرده است. اطلاعات ابواسحق در این کتاب از دو منبع جمع آوری شده یکی از منابع موجود و بویژه **تاریخ طبری و فتوح البلدان** البلاذری و دیگری با استفاده از شواهد عینی توسط دوستان و همکاران یا کسانی که در امر نگارش کتاب تاجی به او کمک می‌کرده‌اند. در مورد نخست معمولاً اشاره به مأخذ مورد استفاده دیده نمی‌شود هرچند که بسیاری از جملات دقیقاً شبیه جملات **تاریخ طبری** است. اطلاعات مکتوب با ذکر جمله «حَدَّثَنِي» (به من روایت کرد. . .) و اطلاعات مأخوذ از شواهد عین با جمله «آخرینی» (به من اطلاع داد) از هم تفکیک شده‌اند.

به احتمال بسیار می‌توان گفت که **کتاب التاجی** در زمان خود و قرن‌ها پس از آن به عنوان مأخذی دقیق و قابل اعتماد جای‌الائمی در میان منابع تاریخی برای خود داشت و مورد استفاده معاصرین ابواسحق و مورخین بعد از او نیز قرار می‌گرفت. اعتبار **کتاب تاجی** را می‌توان از روی منابعی که بعد از آن درباره تاریخ ایران و اسلام در قرون سوم و پنجم هجری نگارش یافته کاملاً درک نمود. در میان نویسندگان و مورخین معتبری که از کتاب تاجی نام برده و از محتویات آن استفاده کرده‌اند می‌توان از ابوالغدا، ابن اسفندیار، یاقوت حموی، عبدالرحمن عوفی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ابوریحان بیرونی، عطاملک جوینی، ابن‌الندیم، ثعالبی و بیهقی نام برد. استفاده از **کتاب التاجی** توسط چنین مورخین سرشناسی حاکی از اعتبار کتاب است. به همین جهت نسخه یافته شده هرچند خلاصه بسیار کوچکی از متن کامل آنست ولی با این همه خالی از اهمیت نیست. متن عربی خلاصه شده **کتاب التاجی** بسیار کوتاه است و تنها به حدود 32 صفحه می‌رسد و ترجمه انگلیسی آن به 46 صفحه بالغ می‌شود. در مقدمه ای فاضلانه که دکتر محمد صابرخان بر **کتاب التاجی** نگاشته به تاریخچه، ویژگی‌ها و کیفیت نسخه موجود می‌توان آگاهی یافت. افزون بر این، صابرخان با مقایسه **کتاب التاجی** با دیگر کتب تاریخی معاصر آن و یا آثاری که پس از آن نوشته شده تصویر بسیار جامعی از سیر تاریخ نگاری از قرون اولیه اسلام تا قرن 19 میلادی به خواننده ارائه می‌دهد. این مقدمه تصویرگویی از آگاهی ایشان به منابع و تاریخ اسلام و تبحرشان در استفاده از نسخ خطی است. هم‌چنین مقدمه مزبور با یادداشت‌های بسیار مفصل و کتاب‌شناسی جامعی به زبان‌های ترکی، فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی همراه است که در تحقیقات آینده دستداران و محققان این دوره از تاریخ ایران را رهنمونی مفید می‌تواند بود. مقدمه و یادداشت‌های صابرخان خود بسیار خواندنی و آموزنده است.

از آنجا که هنوز نسخه دیگری از **کتاب التاجی** چه به صورت متن کامل یا خلاصه شده در دست نیست در مورد کیفیت تصحیح و ویراستاری آن نمی توان دقیق تر و قاطع تر نظری ابراز کرد. چالش مهم بر سر راه محمد صابرخان در امر تصحیح **کتاب التاجی** نشان دادن اصالت و مستعد بودن نسخه موجود است که ایشان الحق به بهترین نحوی از عهده این امر مهم برآمده اند. اشکالاتی چون عدم انسجام میان بخش های مختلف برایشان وارد نیست. کوتاهی از دقت در امر خلاصه کردن متن بر دوش خلاصه کننده کتاب است که ظاهراً از معلومات و تبخّر چندانی برخوردار نبوده و بویژه زبان علمی عربی را نیز خوب نمی دانسته است. این ضعف وی در اشکالاتی که صابرخان از نظر املائی براو گرفته کاملاً روشن است ولی با این همه هیچ یک از این اشکالات از اهمیت **کتاب التاجی** نمی کاهد.

البته ترجمه متنی که از آغاز تا انتها یک دست نیست دشوار است. بخش ها یا جملاتی که مستقیماً از ابواسحق نقل شده با جملاتی که خلاصه گر کتاب از خود نوشته از نظر کیفیت یکسان نیستند. این ناهمگونی در متن ترجمه انگلیسی هم کاملاً مشهود است. در نتیجه بعضی جملات یا قسمت ها بطور نسبتاً آزاد ترجمه شده و بخش ها یا جملات دیگر بطور دقیق به انگلیسی برگردانده شده است. صابرخان نهایت دقت را در امر ترجمه از خود نشان داده و تا آنجا که امکان داشته ازین ناهمگونی کاسته است. متن عربی **کتاب التاجی** با فهرست اعلام و قبائل و اماکن همراه است. ضمیمه کردن فهرستی برای بخش انگلیسی کتاب و بویژه مقدمه طولانی محمد صابرخان بیش از آن ضروریست که بتوان فقدان آنرا نادیده گرفت. انشاءالله در چاپ های آینده این کوتاهی برطرف شود. اما مهم تر از آن، امید است که متن کامل **کتاب التاجی** در گوشه ای از دنیا پیدا شود و محد صابرخان با ویراستاری و چاپ آن خدمت خود را به اهل علم و دوستداران تاریخ کامل نمایند که گفته اند الا کرام بالانتمام.

-----