



پنجاه سالہ سائنس دان

مہروداد و بہار

(یادنامہ استاد دکتہ مہروداد بہار)

بہ کوشش: امیر کا دوس بالازادہ

مہروداد و بہار (۱)

(یادنامہ استاد داکٹر مہروداد بہار)

بہ کوشش: امیر کاووس بالازادہ

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

شماره ۱۹۹

مهر و داد و بهار (۱): یادنامه مهرداد بهار / به کوشش
امیر کاوس بالا زاده - تهران: انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی، ۱۳۷۷
۳۷۲ ص: مصور، نمونه - (سلسله) انتشارات انجمن
آثار و مفاخر فرهنگی؛ شماره ۱۹۸)
ISBN 964-6278-28-0:
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی
پیش از انتشار).
کتابنامه.
۱. بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ - ۱۳۷۳ - نامه ها و یادبودها.
۲. مقاله های فارسی - قرن ۱۴.
الف: بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ - ۱۳۷۳. ب: بالا زاده،
امیر کاوس، ۱۳۳۴ - ، گردآورنده. ج. انجمن آثار و
مفاخر فرهنگی. د. عنوان: یادنامه مهرداد بهار.
۲۹۱/۱۳۰۹۲ BL ۳۰۳/۶/ب ۹ م ۹
م ۷۷-۱۷۴۶۰ کتابخانه ملی ایران

تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) شماره ۱۰۰

تلفن ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس ۵۳۷۴۵۳۰

نام کتاب: مهر و داد و بهار (۱) (یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار)

به کوشش: امیر کاوس بالا زاده

امور فنی: محمد رئوف مرادی

ناظر چاپ: کیانوش بیرون وند

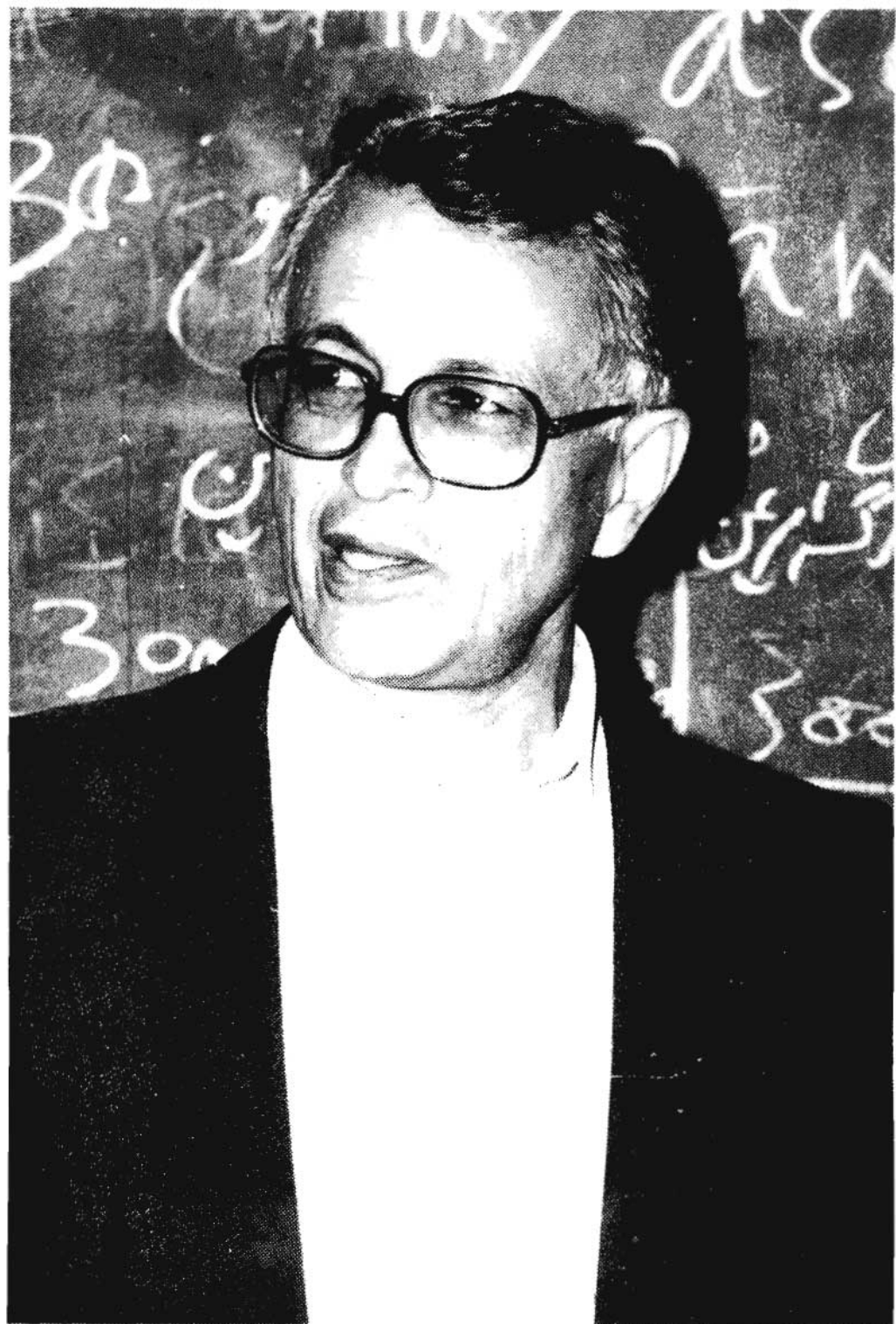
تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول ۱۳۷۷

چاپ و صحافی: فرشیوه

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

شابک: ۹۶۴-۶۲۷۸-۲۸-۰ ISBN: 964-6278-28-0



فهرست مقالات

- ۹ - پیشگفتار ناشر
- ۱۱ - پیشگفتار گردآورنده
- ۱۳ - نگاهی کوتاه به زندگی و آثار زنده یاد دکتر مهرداد بهار امیرکاوس بالازاده
- ۲۱ - پیشوندهای فعلی محسن ابوالقاسمی
- ۳۳ - سندی از آیین ناوبری در عصر ساسانی چراغعلی اعظمی سنگسری
- توضیح چند اصطلاح مربوط به آبیاری و... کلیفوراد ادموند باسورث
- ۳۹ (افسانه منفرد)
- ۴۵ - مزدک در شاهنامه امیرکاوس بالازاده
- ۵۹ - معلقهٔ امرؤالقیس: نقد و ترجمه کاظم برگ نیسی
- ۷۸ - دژ بهمن و آذر گشنسب زنده‌یاد احمدتفضلی
- ۸۳ - یک شعار خارجی به زبان فارسی میانه علی حصوری
- ۹۱ - فردوسی و تراژدی انوش‌زاد در شاهنامه خسرو خسروی
- محاکمه و مصلوب کردن عیسی مسیح (ع)
- در متون مانوی
- ۱۰۱ - حسن رضایی باغ‌بیدی
- ۱۱۹ - معرفی زبان و ادبیات سنسکریت حسن رضایی باغ‌بیدی
- ۱۶۰ - نمونه‌ای از زبان و ادبیات مکتوب غرب ایران ع. روح‌بخشان
- ۱۷۳ - پنج قصهٔ گیلکی محمد روشن
- ۱۸۱ - قطعه‌ای به زبان سُغدی دربارهٔ کسوف فرح زاهدی
- ۱۹۷ - بازرگان و روح دریا (یک داستان سُغدی) زهره زرشناس
- ۲۰۹ - شرحی دربارهٔ اسناد کوه مَنغ آ.آ. فریمن (لیلا عسکری)

- متن‌های اخلاقی - اندرزی در زبان‌های
ایرانی میانه غربی و شرقی
- ۲۲۱ تیمورقادی
- پژوهشی پیرامون روایت سُغدی داستان رستم
- ۲۳۳ بدرالزمان قریب
- تصحیح چندواژه از دیوان فزخی سیستانی
- ۲۶۳ طلعت کاویان پور
- قهرمان مشرق زمین و مغرب زمین
- ۲۷۱ ژوزف کمبل (ع- ۱- بهرامی)
- بِل - بَلْمَاء
- ۲۸۰ یحیی ماهیار نَوّابی
- روایت سُغدی داستان دانیال پیامبر
- ۲۸۵ مجتبیٰ منشی‌زاده
- سیری در فزلهای عرفانی سعدی از دید تطبیقی
- ۳۰۳ علیرضا میرزامحمد

- The Iranian background of the Judeo-Christian Concept of Rāz/Mysterion

F. Mojtabāi

343

پیشگفتار ناشر

تجلیل و گرامیداشت استادان، محققان، پژوهشگران و اندیشمندی که درخت تناور فرهنگ ایران را بارور کرده و بر آن برگ وباری زیبا و درخشنده نشانده‌اند، سنتی است پسندیده که عقل و دین به تأییدش برخاسته‌اند. آنجا که پیامبر گرامی اسلام (ص) ساعتی تفکر را برتر از هزار سال عبادت - بی محتوا - برمی‌شمارد و قلم عالمان حقیقی را بالاتر از خون شهیدان می‌انگارد، جایگاه رفیع و بلند علم و عالم چهره می‌نماید. و مگر نه آنکه انبیا را برای انسان‌سازی برانگیخته‌اند و انسان از انس می‌بالد و معنا می‌گیرد. راهنمایان معنوی، معلمان واقعی و استادان نیز بشر صوری را به سوی مقام و شأن انسانی‌اش فرامی‌خوانند. دانشجویان و متعلمان از سرچشمه زلال اندیشگی خردمندان سیراب می‌شوند و چونان جویبارانی کوچک به هم می‌پیوندند و راه به سوی دریای بیکران معرفت می‌پویند. شمع وجود استادان و عالمان پیوسته فرو می‌کاهد تا چراغ علم و دانش بر فروزد و این‌از «عشق» خیزد و «تاکسی لطیف طبع نباشد، عاشق نگردد، زیرا که دل‌های پاک لطیف طبعان به صیقل عشق چون چهره ماه و عذار آفتاب روشن بود و ارواح روشن ضمیران از شراب محبت و جام مودت بی‌خویشتن باشند.»^۱

به بیانی دیگر، «فرزانگی» جوهر یگانه‌ای است که هرگز زوال و کاستی نپذیرد. شعله‌ای است که فرو نمیرد، بل هر دم پرفروغتر نماید و «خردمند» جاودانه زید و پوسیدگی و کاهش در او راه نیابد. و از همین روست که تجلیل و ستایش درخور پویندگان طریق علم و معرفت آنان را امیدوار به ادامه مسیر و نوآموزان را تشویق و ترغیب به گام نهادن در این راه می‌کند. پژوهندگان و دانش‌آموختگان جان‌تپنده

۱- انیس الناس، شجاع، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۴۱، درباب آداب عشق ورزیدن و شرط آن.

کشوراند و خاصیت آینه‌گی‌شان پرتوهای دانایی بر همه جا فرو می‌باراند. «انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» نیز همچون ذره‌ای کوچک در این اقیانوس بی‌پهنه می‌کوشد با زدودن زنگار فراموشی از گردِ رخسار تابناک‌ترین چهره‌های میهن اسلامی سیمای درخشانده و نورانی آنها را دیگر بار باز شناساند و در جهت نیل بدین مقصود اقدام به انتشار چندین «جشن نامه» و «یادنامه» در بزرگداشت نام و خاطره بزرگان فرهنگ ایران کرده و بر آن سر است که گام‌هایی دیگر در این زمینه بردارد. کتاب حاضر از جمله آثاری است که به همین منظور فراهم آمده و یادِ استاد عالیقدر و ایرانشناس برجسته شادروان دکتر مهرداد بهار را گرامی می‌دارد. وی فرزند پدری چون «ملک الشعرای بهار» است که از ستارگان قدر اوّل آسمان ادب فارسی محسوب می‌شود. مهرداد بهار با خوشه‌چینی از خرمن فضل پدر گرانبهایه‌اش به تحقیق و مطالعه ادبیات پیش از اسلام ایران پرداخت و حاصل آن برگردان آثاری نظیر «بندش»، «واژه‌نامه زاداسپرم» و... است. این دانشمند گرانقدر پس از سالها خدمت صادقانه به فرهنگ زادبومش و پرورش شاگردانی نخبه و برجسته در آبان ماه سال ۷۳ روی در نقاب خاک کشید و در جوار رحمت حق آرامید. خداوند روانش را با پاکان و نیکان محشور دارد.

گفتنی است همزمان با سالگرد درگذشت این استاد پرمایه مجلس بزرگداشتی در آبان ماه سال ۷۴ با حضور جمع زیادی از دوستان، شاگردان و علاقه‌مندان آن زنده‌یاد در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

مایه خرسندی است که کتاب حاضر هنگامی انتشار می‌یابد که انجمن مراسم گرامیداشت پدر نام‌آور استاد، شاعر پرآوازه مرحوم ملک الشعرای بهار را برپا داشت (۷۷/۷/۸). این همزمانی شایسته تاملی درخور و بایسته است.

دکتر کمال حاج سید جوادی

رئیس هیات مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

پیشگفتار گردآورنده

چهار سال از سفرِ اسطوره‌ای دوست و استاد عزیزمان دکتر مهرداد بهار گذشت و این قافلهٔ عمر عَجَب می‌گذرد. انگار دیروز بود که در کلاس درسش در دانشکدهٔ الهیات حاضر می‌شدیم و باز در روزی مثل دیروز در همانجا به سوک نشستیم و با پیکرِ نحیف و تکیه‌ای که چون او نمی‌نمود، وداع گفتیم. و به راستی بدرود با یک دوست^۱، یک استاد شریف و یک انسان به تمام معنا، چه قدر دشوار است. و اکنون از مرگِ «بهار» چهار «بهار» رفته و «بهار» به «خزان» نشسته است، اما «آتشی که نمیرد، همیشه در «دل» ماست».

... و شگفت آنکه این کتاب هم به صاحبِ خود می‌ماند و چهار سال است که در «وادی خاموشان» مأواگزیده است. هنوز بهار در عالم خاک منزل داشت و به افلاک نپیوسته بود که بسیاری از استادان و صاحب‌نظران و اهل معنا در داخل و خارج به ندای کوچکترین دانشجوی استاد پاسخ مثبت داده و هستهٔ نخستین اثر صورتِ ظاهر پذیرفت. هنوز «یادِ بهار» یادِ کسی نبود و اساساً کسی به یادِ «بهار» نبود - صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبیه می‌خورد.

گردآورنده بیخودانه می‌پنداشت که گامی ناچیز برای دوست - و استادش - برداشته و زان روی با همه کس راز باز می‌گفت و کلام پیرمغان در خاطر نمی‌آورد که «خاموشی شرطِ وفاداری است» و «ترکِ این مرحله بی‌همراهی خضر مکن»... و «اگر کرد دید و چشید». فتنه‌ها چون پاره‌های شبِ تیره فراز آمدند و کار از دست بشد و

۱- خود بر این پای می‌نمرد که «دوست» ماست، نه استادمان.

وی به مقاومتی نومیدانه دست یازید و زمان پیوسته و پُرشتاب می‌گذشت و کاسه صبر صاحبان مقاله لبریز می‌شد و عزم صاحب همت کاستی می‌گرفت. سرانجام حکیم دل آگاهی عهد قدیم فریاد آورد و از «بهار» بی‌خزان فرهنگ ایران سخن راند. پیامش کارگر افتاد و تداعی نام‌ها باغ «بهار» گلستان ساخت.

از سوی دیگر، در این دوران تیره پُرمحنت دایس اجل گُلی دیگر از گلزار علم و معرفت کشور بدروید. استاد دکتر احمد تفضلی در حادثه‌ای موحش و جانسوز از جهان فانی رخت به سرای باقی کشید و دوستان و شاگردانش را در اندوهی ژرف فرو بُرد. یاد و خاطره‌اش همیشه «بهار»ی و سبز باد.

در مورد مطالب کتاب حاضر چند نکته زیرگفتنی است:

- بنا بود نام اثر «یادِ بهار» باشد، ولی پس از رایزنی با دکتر «رحیم رضازاده ملک» عنوان «مهر و داد و بهار» را برگزیدیم، زیرا اولاً استاد در مهرماه‌پای به عالم وجود نهاده بود و «مهر» را سخت پاس می‌داشت و مهربانی را. و ثانیاً «بهار» به قطب نزول، «داد» به قانون حاکم بر کائنات و «مهر» به قطب صعود به شکلی رازگونه اشارت می‌کند.

- یک یک مقالات با دقت هرچه تمامتر ویراسته و پیراسته شده‌اند و در صورت لزوم توضیحاتی به متن افزوده‌ایم.

- نوشتار استادان و صاحب‌نظران براساس سنجش نام فامیل آنها با حروف الفبای زبان فارسی ترتیب یافته است و در ترجمه‌ها نام مؤلف اصلی - و نه مترجم - ملاک بوده است.

از آقای دکتر کمال حاج سیدجوادی رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی که با گشاده‌دستی امکانات چاپ این کتاب را فراهم آوردند، صمیمانه سپاسگزارم.

امیر کاوس بالازاده

۲۶ مرداد ماه ۱۳۷۷

نگاهی کوتاه به زندگی و آثار زنده یاد دکتر مهرداد بهار

دکتر ملک مهرداد بهار، پژوهشگر اساطیر ایران، در مهرماه سال ۱۳۰۸ به عنوان پنجمین فرزند در خانواده دانش‌پرور شاعر پرآوازه استاد محمد تقی بهار (ملک الشعراء) چشم به جهان گشود. تحصیلات متوسطه خود را در تهران گذراند و سپس در رشته زبان و ادب فارسی ادامه تحصیل داد. در این مدت از محضر فرزانه‌گانی چون استاد پورداد، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر و بیش از همه پدر ادیب و سخنورش بهره‌ها برد. ۶ سال هم در دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه لندن در رشته ایران‌شناسی به تحقیق و مطالعه زبانهای پارسی باستان و اوستا و پارسی میانه و پارسی و تاریخ و فرهنگ ایران پرداخت. استادانش نامدارانی چون پروفیسور هیننگ، پروفیسور مکزی، پروفیسور مری بویس و پروفیسور هارولد ییلی بودند.

مهرداد بهار دکترای زبان‌شناسی خود را با گرایش زبان و ادبیات ایران باستان در ایران گرفت. رساله دکتری اش «آفرینش در اساطیر ایران» محصول پژوهشی دوساله است. پس از بازگشت به وطن، در رژیم گذشته، شغلی ناخواسته در بانک مرکزی به او دادند. استاد این کار را، که با مقام علمی و روحیه اش ناساز بود، سخت ناخوش می‌داشت و شگفتا که سرانجام به افتخار بازنشستگی از آن نیز نایل آمد. با وجود ناهمدلی‌های زمانه، در بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستان ادب و هنر مسئولیت گروه زبانهای باستانی و اساطیر را برعهده گرفت. بسیاری از چهره‌ها و پژوهشگران

شناخته امروز شاگردان آن روزگار دکتر مهرداد بهارانند. از سال ۱۳۵۲ در گروه فرهنگ و زبانهای باستانی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به عنوان عضو هیات علمی مدعو به تدریس پرداخت. در واپسین سالهای عمر در گروه تاریخ ادیان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران درس داد.

زنده یاد دکتر مهرداد بهار روز یکشنبه ۲۲ آبان ماه سال ۱۳۷۳ پس از جدالی طولانی با بیماری مهلکی که آرام آرام جسمش را فرسود، در سن ۶۵ سالگی در بیمارستان ساسان تهران دار فانی را وداع گفت.

پیکر استاد با حضور پژوهشگران، اندیشمندان، نخبگان علم و ادب و شاگردانش در فضایی اندوهبار از بیمارستان به دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران انتقال یافت و بعد از سوگواری و سخنرانی یکی از روحانیان به بهشت زهرا حمل شد و در قطعه ۸۸ آرام گرفت.

استاد فقید در زمان حیات دمی از تحقیق و مطالعه نیاسود و پیوسته شاگردان را نیز بدین شیوه فراخواند. از انسانیت، فروتنی و آزادمنشی سرشار بود و با این فضایل والا بر اندیشه و قلب شاگردان و دوستانش سخت تأثیر می نهاد. دانشجویانش را با روی گشاده و حوصله تمام می پذیرفت و در کمک و راهنمایی آنها به جد می کوشید. پژوهش و تحقیق را پاس می داشت و از یکسونگری و تعصب می پرهیزید. در کلاس درس فروتنانه می گفت: «سخنان مرا یکسر مَبذیرید. خود بخوانید و به شناخت برسید. زیرا من از خطا و اشتباه بری نیستم.»

استاد در آخرین نوشته ای که به عنوان پیش گفتار بر کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران»، به تاریخ ۲۱ مهرگان ۱۳۷۳، نگاشته است، یکبار دیگر بر این نکته تأکید می کند: «شخص باید بتواند آزادانه همه مکاتب فکری را بشناسد و از میان چنین مطالعه وسیعی، راه خویش را در بررسی مسائل برگزیند. در چنین نحوه اندیشه ای که نگارنده گزیده است، هیچ واقعه ای به خودی خود رخ نمی دهد. علل وقوع حوادث اجتماعی - تاریخی فردی نیست و نیاز به زمینه های مساعد اجتماعی - تاریخی دارد و شرایط جغرافیایی و روانی انسان ها در روی دادن حوادث مؤثر است.

نکته اینجاست که نه هرکه مدعی برداشتی عینی است، در واقع به درستی گام

<148.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

برمی دارد و نه هرکس که در عینی دیدن تاریخ دچار تعصب گردد، راه راست می پیماید....

... مطالبی که در این کتاب آمده، توجه به این نکته دارد که از هرگونه تعصبی به دور باشد، ولی واقعاً ممکن است نگارنده قادر نبوده باشد که همه حقیقت را ببیند. کاملاً ممکن است نکته های چندی از دید او به دور مانده باشد.»

و در پایان از بیماری سهمگین خود می گوید: «دریغ که بیماری یاری نمی دهد که دیباچه ای جامع بنویسم و مقالات را یک به یک بر رسم، و این امری است که پیوسته در نظر داشته ام و اکنون که کتاب به چاپ می رسد، بیماری تمرکز فکری ام را چنان آشفته است، که قادر به کاری جدی تر نیستم.»

آثار و تالیفات استاد:

از استاد فقید کتابها و نوشته های چندی به یادگار مانده است که عبارتند از:

۱. واژه نامه بُندهش (bun dahišn = اساس آفرینش):

نام مؤلف بندهش فرنبغ است که در اواخر قرن سوم هجری می زیسته. این کتاب انباشته از داستانهای آفرینش، نبرد هرمزد و اهریمن، تاریخ اساطیری و واقعی ایران، سرانجام جهان، رستاخیز و تن پسین است. بحث هایی نیز درباره نجوم، احکام نجوم، تقویم، جغرافیا، جانورشناسی و گیاهشناسی ایران پیش از اسلام دارد. این واژه نامه نخستین کوشش استاد برای درک متن بندهش و در زمان خودکاری بی سابقه بود. دکتر بهار در واپسین سالهای زندگی همواره تاکید می کرد که چندان به درستی مطالب واژه نامه اعتقاد ندارد. با این حال هنوز هم می توان در قرائت متن از آن بهره جست.

کتاب در سال ۱۳۴۵ در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران به چاپ رسید.

۲. واژه نامه زاد اسپرم (Zatsparam)، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱:

گزیده های زاد اسپرم اثری هم زمان بندهش و محتوی مطالبی است درباره نبرد هرمزد و اهریمن، آفرینش، زندگی زردشت، وجود انسان و تشابه آن با جهان نجومی و نیز مسائلی درباره پایان جهان. کتاب را «زاد اسپرم» فرزند «جوان جم» رد پارس و کرمان در قرن سوم هجری نوشته است.

این واژه‌نامه پس از گذشت سالها هنوز در برگردان متن سخت به کار می‌آید. قرائت‌ها و نظرات استاد دربارهٔ جمله‌پردازیه‌های کتاب راهگشای درک نوشتهٔ پارسی میانه است.

۳. اساطیر ایران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲:

این کتاب براساس برگردان چند متن پارسی میانه شکل گرفته است. پیشگفتار مفصلی که دکتر بهار تحت عنوان «دربارهٔ اساطیر ایران» بر آن افزوده، از مطالب بدیع و بکر سرشار است. استاد این اثر را محصول دوران اولیة تحقیق و مطالعه می‌دانست و چندان معتبر نمی‌شمرد. با این حال همچنان می‌توان بر مقدمهٔ کتاب استناد کرد و آن را نمونهٔ درخشانی از کار علمی به حساب آورد.

۴. پژوهشی در اساطیر ایران (پارهٔ نخست)، انتشارات توس، زمستان ۱۳۶۲:

این کتاب، همان اثر یادشده در بالا است که به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر انتشار یافت و در همین راستا به دو جلد بخش شد: پارهٔ نخست متن‌ها و یادداشت‌ها را دربرگرفت و قرار بود پارهٔ دیگر به بحث و تحلیل اساطیر ایران بپردازد.

استاد در دیباچهٔ کتاب می‌نویسد: «وجود این تغییرات جزئی و کلی باعث شد که نگارنده نام کتاب را تغییر دهد، زیرا با وجود آن که این اثر کمابیش همان اثر قبلی است، ولی میزان تغییرات چنان است که دیگر کیفیتی یگانه با آن ندارد.

... کتاب حاضر، تنها بر مبنای متن‌های مزدیسنی میانه که از اواخر عهد ساسانیان و دوسه قرن نخستین اسلامی بازمانده، بنا شده است. سبب این گزینش این است که برای مطالعهٔ اساطیر قومی چون ایرانیان که دارای اساطیر مکتوبی از دورانهای کهن، میانه و نو فرهنگ خود هستند، بهتر است آثار ادوار مختلف فرهنگی ایشان را به یکدیگر درنیامیخت و آثار اساطیری هر مقطع فرهنگی را به صورتی مجزا گردآوری کرد و مورد مطالعه قرار داد...»

استاد در روزهای پایان زندگی این جلد را با دقتی شگرف از نو تصحیح کرده و می‌خواست شکل ویراسته‌ای از آن را به چاپ برساند و دریغ می‌خورد که نمی‌تواند پارهٔ دوم کتاب را تنظیم و تألیف کند.

۵. پژوهشی در اساطیر ایران (پارهٔ نخست و دوم)، ویراستار کتایون مزدآپور، انتشارات آگه، تهران ۱۳۷۵.

این کتاب در واقع همان کتاب ذکر شده در بالا به اضافه ۱۰۰ صفحه از یادداشتهای پراکنده استاد در مورد اسطوره است. پاره دوم دنباله جلد اول نیست، بلکه کتابی مجزاست که یازده عنوان کلی داشته است:

درباره اسطوره، اقوام و تطوّر فرهنگی در نجد ایران، منابع اساطیر ایران، اساطیر ایران علل بنیادی، تحوّل، شکل، آیین در ارتباط با اسطوره، خویشکاری اساطیر ایران، حماسه‌ها و سیر دوسویه اسطوره و حماسه.

نگارنده به طور مکرّر از استاد شنیده است که ایشان یادداشتهای خود درباره اسطوره را قابل چاپ نمی‌دانست و اعتقاد داشت اینها پژوهش‌های ابتدایی وی در هنگامی بوده است که تازه با نظرات الیاده و یونگ آشنا شده است.

علاوه بر این، دو آرزوی دیگر دکتر بهار در این کتاب جامه عمل پوشیده است. آن زنده یاد مایل بود بخش زندگی زردشت از دفتر هفتم دینکرد ترجمه و به کتاب افزوده شود. متأسفانه دکتر مزداپور از ابتدای مطلب تا شروع زندگی زردشت از دینکرد را برگردانده و از ترجمه بقیه اثر صرف‌نظر کرده است که بدبختانه این قسمت ربطی به سیر منطقی کتاب حاضر ندارد.

به علاوه، از آنجا که دکتر بهار ترجمه بندهش را از جمله بهترین آثار خود می‌شناخت، اصرار داشت آخرین چاپ کتاب پژوهشی در اساطیر ایران با بهره‌گیری از این برگردان انتشار یابد، ولی ویراستار محترم نظر استاد را رعایت نکرده و عیناً متن (ترجمه بندهش) چاپهای اول و دوم را آورده است.

۶. بندهش: فرنیغ دادگی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹:

بندهش متنی است به زبان پارسی میانه که در آن از موضوع آفرینش، پایان جهان و پیشگویی تاریخی در اندیشه مزدیسنی سخن رفته است. دکتر بهار خود می‌نویسد که از همان ابتدا که به تحصیل در زبانها و فرهنگ ایران پیش از اسلام پرداخت، به ترجمه بندهش سخت دل بست. وی پس از بیست و اند سال تحقیق و پژوهش بر روی متن و بررسی همه کارهای صورت گرفته، سرانجام ترجمه فارسی را به فرجام رساند. دقت، موشکافی و دیدگاههای بخردانه استاد در جای جای کتاب به چشم می‌خورد و به جرأت می‌توان این برگردان را یکی از واپسین تلاش‌ها در راه درک متن پارسی میانه بندهش به شمار آورد.

۷. تخت جمشید: مهرداد بهار، نصرالله کسریان، زمستان ۱۳۷۲:

این مقاله که آخرین کار تحقیقی دکتر بهار به شمار می‌آید، در هنگامه نبرد بی‌امان او با مرگ و نیستی نوشته شد. استاد پیش از معرفی و بررسی بنای تاریخی تخت جمشید به بیان دیدگاههای خود درباره تمدنهای پیش هخامنشی می‌پردازد. او همواره بر این باور بود که شناخت فرهنگ و تمدن ایران بدون درک ویژگی‌ها، تأثیرگذارها و تأثیرپذیریهای جهان بین‌النهرین و ایلام کاری غیرممکن و غیراصولی است. آن زنده‌یاد از بیان این گفته که تمدن هخامنشیان محصول اندیشه ایرانی و غیرایرانی است، پروایی نداشت و از این‌رو، تعصب و یکسونگری ناسیونالیسم افراطی را سخت می‌نکوهید. در نظر او جهان باستان کل واحدی را تشکیل می‌داد که در آن انسانها می‌آموختند و می‌آموزاندند و هیچ پدیده و فکر و اندیشه‌ای محصول نبوغ صرف فرد یا تمدنی خاص نبود، بلکه تحت اثر شرایط کلی اجتماعی، انسانی و طبیعی آن موضوع پدید می‌آمد.

۸. سخنی چند درباره شاهنامه، پیوست کتاب داستانهای شاهنامه فردوسی، انتشارات سروش و نگار، تهران ۱۳۷۲:

این نوشته، علاوه بر یک رشته تعریف‌های مقدماتی درباره حماسه، عبارت است از تحلیل تاریخی - فرهنگی منشأ حماسه‌های ایرانی از اوستا تا شاهنامه و بررسی تحول و رشد این حماسه‌ها.

استاد مقاله حاضر و تخت جمشید را ماحصل آخرین پژوهش‌ها و یافته‌های خود در زمینه فرهنگ و تمدن ایران باستان می‌انگاشت.

۹. جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز (چاپ اول ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۶):

مؤلف در مورد این اثر می‌نویسد: «کتابی که در دست دارید، گزیده مقالات و گفت و شنودهایی درباره فرهنگ، تاریخ و زبان ایران در اعصار باستانی است که در طی سی سال فراهم آمده و منتشر شده است. البته هرگز مدعی آن نیستم که از همه مطالب آن می‌توان دفاع کرد، ولی برآنم که این کتاب در تمامیت خود دیدی مشخص را دنبال می‌کند. این دید اجتماعی - تاریخی است که در جست و جوی حقیقت ملموس و منطقی است و براساس بررسی عینی، و نه ذهنی، به پدیده‌های اجتماعی - تاریخی می‌نگرد.

... مباحثی در این کتاب مطرح است که قابل خواندن و اندیشیدن است. علل سقوط اشکانیان، تعارض تجارت و برزیگری در ایران عصر اشکانی، بررسی آیین زورخانه و ارتباط آن با عیاری و آنچه دربارهٔ تحوّل اساطیر به حماسه در ایران مطرح است...

نظری دیگر که بنا بر آن، فرهنگ ایران زیر تأثیر فرهنگ بین‌النهرینی است، هرچند مورد توجه استادان غربی بوده، اما به‌اثری مستقل در این باره نپرداخته‌اند...»

۱۰. ادبیات مانوی، مهرداد بهار، ابوالقاسم اسماعیل پور، زیر چاپ توسط انتشارات زنده رود:

این کتاب برگردان متن‌های پارسی میانهٔ مانوی یافت شده در ترفان چین است. ۱۱. دربارهٔ قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسیان، انتشارات معین، تهران، ۱۳۶۹:

ماجرای خراسان که در سال ۱۳۰۰ شمسی رخ داد، زمینهٔ تازه‌ای برای بروز شیفتگی به نمونهٔ ازلی شهادت قهرمان دلاور و مظلوم پدید آورد و گونه‌ای ادبیات روزنامه‌ای و سطحی به‌گرد آن شکل گرفت و شاید لازم باشد که بار دیگر، بدون حبّ و بغض و زنجیر گسیختگیهای احساسات، نگاهی تازه به این واقعه افکننده شود و تحقیقی مورّخانه انجام پذیرد.

استاد در مقدمهٔ کتاب اشاره به مسائل بالا می‌نویسد: «آنچه مرا وادار به انتشار این اثر می‌کند، تمایل به چنین تحقیقی - تحقیق مورّخانه - نیست، زیرا تنها خود را مورّخ نمی‌شناسم، بلکه حتّی اطلاع‌ی جامع دربارهٔ وقایع یکصدسالهٔ اخیر ایران ندارم و تنها خود را علاقه‌مندی به تاریخ ایران می‌دانم و در این حدّ غیرتخصصی از آن آگاهم. در این اثر نیز کوششی جدّی برای تجزیه و تحلیل قیام خراسان دیده نخواهد شد. مسألهٔ عمده انتشار اسنادی است که برحسب اتّفاق به‌دستم افتاده و دریغم آمده است که آنها را در دسترس علاقه‌مندان قرار ندهم.»

۱۲. مجلهٔ دانشکده، مدیر و مؤسس محمدتقی بهار، به کوشش مهردادبهار، انتشارات معین، تهران، ۱۳۷۰:

این کتاب مجموعه‌ای است از شماره‌های مجلهٔ دانشکده، که نخستین آنها در

اردیبهشت ماه سال ۱۲۹۷ منتشر شد. دکتر مهرداد بهار در پیشگفتار خود بر این کتاب می‌نویسد: «مطالب این مجله از سوی ادیبان و فرهیختگانی همچون محمد تقی بهار و سعید نفیسی نوشته می‌شد که در اندیشه نوآوری در ادبیات و تفکر معاصر بودند.»

و در جای دیگر به موضوع میانه روی در اندیشه، که خود سخت بدان پایبند بود، اشاره می‌کند و آن را معقول‌ترین راه می‌انگارد: «جهش‌های نابهنگام و شعارهای به ظاهر انقلابی که با مرزهای رشد فرهنگی و اجتماعی جوامع ناهماهنگ باشد، عاقبت خوشی را نوید نمی‌دهد و جز مرگ و نیستی و فقر مادی و فرهنگی چیزی برجای نمی‌نهد.»

۱۳. دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار، به کوشش مهرداد بهار، توس، تابستان ۱۳۶۸: کتاب مجموعه اشعار استاد محمد تقی بهار (ملک‌الشعرا) است که با مقدمه فاضلاته مهرداد بهار در دو جلد منتشر شده است. استاد این پیشگفتار را از بهترین آثار خود می‌دانت و آرزو داشت روزی بتواند کتاب «سبک‌شناسی» پدر را هم به شکل علمی بیاراید. افسوس که زمانه مجال اینکار را نداد.

۱۴. ادیان آسیایی، نشر چشمه، تهران ۱۳۷۵:

این کتاب از به هم پیوستن سه گفتار مستقل درباره ادیان آسیایی در عهد باستان فراهم آمده و برای بهره‌مندی دانشجویان رشته تاریخ ادیان تدوین شده است. دکتر بهار در گفت و گوهای خود با نگارنده و دیگر شاگردانش مخالف چاپ این جزوه درسی بود و گاه از اینکه مطالب پراکنده‌اش به شکل جزوه درآمده، ناخرسند می‌نمود. به هر حال، علیرغم میل باطنی آن شادروان، جزوه مذکور به صورت کتاب منتشر شد.

۱۵. از اسطوره تا تاریخ، نشر چشمه، تهران ۱۳۷۶:

آن زنده یاد آثاری هم برای کودکان و نوجوانان تالیف کرده که عبارتند از:

۱- جمشیدشاه، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

۲- بستور، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

۳- رستم و سهراب.

۴- رستم و دیوسفید، انتشارات نگار.

پیشوندهای فعلی

۱- در ایرانی باستان

برخی از پیشوندهای فعلی ایرانی باستان در اصل حرف اضافه و برخی دیگر در اصل قید هستند. *antar*، که در فارسی دری «اندر»، «در» شده، حرف اضافه است و به عنوان پیشوند فعلی هم به کار رفته است. *para*، به معنی «دور»، قید است و به عنوان پیشوند فعلی هم به کار رفته است.

نحوه استعمال پیشوند فعلی به شرح زیر است:

۱- پیشوند فعلی با فاصله و یا بی فاصله پیش از فعل می آید. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، *apa* به معنی «دور»، پیشوند فعلی برای *barōiš* است که با فاصله پیش از فعل آمده است:

apa hača ązahibyō miθra barōiš.^(۱)

شرح واژه‌ها:

hača: از. واژه از بازمانده *hača* است.

ązahibyō: حالت مفعولی عنه جمع خنثی است، از *ązah*: اندوه.

miθra: حالت ندایی مفرد مذکر است، از *miθra*: مهر، یکی از ایزدان دین زردشتی.

barōiš: فعل تمنّایی دوم شخص مفرد است از صورت اصلی **bar-a-i-š*. ریشه *bar*

و a نشان‌ه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به کار می‌رود. ا‌نشانه‌ وجه تمنی و šا شناسه است. ریشهٔ bar به معنی «حمل کردن» است و با پیشوند فعلی apa «دورکردن» معنی می‌دهد.

ترجمه:

[کاش] ای مهر [ما را] از اندوه‌ها دور کردی‌یی.

۲- یک پیشوند فعلی ممکن است یک بار با فاصله و یک بار بی فاصله پیش از فعل بیاید. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، ham یک بار پیش از ida šaētəm آمده و یک بار پیش از فعل bārayən:

ham ida šaētəm ham bārayən . (۲)

شرح واژه‌ها:

ida: قید است به معنی «اینجا».

šaētəm: حالت مفعولی مفرد مذکر است از šaēta: خواسته.

bārayən: فعل انشایی سوم شخص جمع است، در معنی فعل امر، از: bāraya که ماده است از bār صورت بالاندهٔ ریشهٔ bar به معنی «حمل کردن» و aya نشان‌ه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به کار می‌رفته است. bār با پیشوند فعلی ham «به هم آوردن» و «انباردن» معنی می‌دهد.

ترجمه:

این جا خواسته انبار کنند.

۳- هنگامی که فعل پیشونددار باید تکرار شود، به جای تکرار فعل و پیشوندش، تنها پیشوند تکرار می‌شود. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، frā به جای فعل پیشونددار fraorənta به کار رفته است:

aya daēnaya fraorənta ahurō mazdā ašava, frā vohu manō frā... (۳)

شرح واژه‌ها:

aya: صفت اشاره در حالت مفعولی معه مفرد مؤنث است، به معنی «به این».

daēnaya: حالت مفعولی معهٔ مفرد مؤنث است، از: daēnā = دین. واژه «دین»

بازماندهٔ daēnā است.

fraorənta: فعل ماضی سوم شخص مفرد است از صورت اصلی frā-ur-na-ta. ta شناسه و na نشانه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به کار می‌رود. ur صورت ضعیف ریشه var به معنی «گزیدن» است. ریشه var با پیشوند فعلی frā «ایمان آوردن» معنی می‌دهد. «گرویدن» از ریشه var گرفته شده است. ahurō و mazdā هر دو حالت فاعلی مفرد مذکر هستند از: ahura و mazdā. ašava: حالت فاعلی مفرد مذکر است از: ašavan = اشو، مقدس. manō و vohu: حالت فاعلی مفرد خنثی هستند از: manah و vahu.

ترجمه:

به این دین گروید اهوره مزده اشو، وهومنه (= بهمن)...

۴- یک فعل ممکن است دو پیشوند فعلی داشته باشد:

para-ā-kan: پراگندن.

پیشوندهای فعلی از نظر معنی به شرح زیر به کار رفته‌اند:

۱- پیشوند فعلی در معنی اصلی خود به کار رفته است.

۲- پیشوند فعلی به ریشه‌هایی معنی‌های خاصی داده است.

۳- پیشوند فعلی تأثیری در معنی ریشه‌ها نکرده و بودن و نبودن آن یکی است. تنها تأثیری که می‌توان برای پیشوند فعلی فرض کرد، این است که بگوییم فعل پیشونددار مؤکد است و فعل بی پیشوند مؤکد نیست.

پیشوند ā در اصل دلالت می‌کند بر انجام گرفتن و یا دادن کار به سوی متکلم.

ریشه bar به معنی «حمل کردن» است و با پیشوند فعلی ā «حمل کردن به سوی

متکلم» معنی می‌دهد. ریشه gam به معنی «حرکت کردن» است و با پیشوند فعلی ā «حرکت به سوی متکلم» معنی می‌دهد.

ریشه kan به معنی «افگندن» است و با پیشوند فعلی ā «پُر کردن» معنی می‌دهد.

ریشه rād به معنی «آماده کردن» است و با پیشوند فعلی ā «آراسته کردن» معنی می‌دهد.

ریشه had به معنی «نشستن» است و با پیشوند فعلی ni به همان معنی است.

ریشه kan به معنی «افگندن»، با پیشوند فعلی awa به همان معنی است.

برخی از پیشوندهای فعلی ایرانی باستان با معنی اصلی آنها:

معنی اصلی	پیشوندهای فعلی
به سوی	ā
اندر	antar
دور	apa
فرو	awa
فرا	frā
هم	ham/n
فرو	ni
دور	para
به سوی، به ضد	pati
بیرون	us/z
جدا	wi

۲- در فارسی میانه

پیشوندهای فعلی *ā*، *apa*، *awa*، *ham/n*، *ni*، *para*، *pati*، *us/z* و *wi* به زبان فارسی میانه نرسیده‌اند. در برخی فعلهای فارسی میانه پیشوندهای نامبرده به صورت مرده دیده می‌شوند:

ā: در *āmadan*: آمدن و *āwurdan*: آوردن.

apa: در *abgandan*: افگندن و *awwēnīdan*: زشت شمردن.

awa: در *ōzadan*: اوژدن و *ōbārdan*: او باردن.

ham/n: در *handāxtan*: انداختن و *hangārdan*: انگاردن.

para: در *pahrēxtan*: پرهیزیدن و *parāgandan*: پراگندن.

pati: در *payrāstan*: پیراستن و *padīrīftan*: پذیرفتن.

us/z: در *uskārdan*: سگالیدن و *izwārdan*: دریافتن.

wi: در *wirāstan*: ویراستن و *wišādan*: گشادن.

پیشوندهای زنده زبان فارسی میانه عبارت‌اند از:

abar, abāz, andar, ēr = زیر, frāz, frōd, frāčā, pēš و ul.

abar بازماندهٔ ایرانی باستان است. upari در ایرانی باستان قید و حرف اضافه است، به معنی «بر».

abāz بازماندهٔ ایرانی باستان است. *upāčā در ایرانی باستان قید است، به معنی «باز».

andar بازماندهٔ ایرانی باستان است.

ēr بازماندهٔ ایرانی باستان است. *adara در ایرانی باستان قید است، به معنی «زیر».

frāz بازماندهٔ ایرانی باستان است. *frāčā در ایرانی باستان قید است، به معنی «فراز».

frōd بازماندهٔ ایرانی باستان است. *frawata در ایرانی باستان قید است، به معنی «فرود».

pēš بازماندهٔ ایرانی باستان است. *paišya در ایرانی باستان حرف اضافه است، به معنی «پیش».

ul بازماندهٔ ایرانی باستان است. *rdwa در ایرانی باستان قید است، به معنی «بالا».

نحوهٔ کاربرد پیشوندهای فعلی در زبان فارسی میانه مانند نحوهٔ کاربرد آنهاست در زبان ایرانی باستان. ul در شاهد نخست بی‌فاصله پیش از فعل و در شاهد دوم بافاصله پیش از آن آمده است:

wādahrām yazd... kē wād, āb ud ādur ul ahrāmēd... (۴)

شرح واژه‌ها:

wādahrām: دو واژه است. ۱-wād: «باد»، مجازاً به معنی «جان». ۲-ahrām: ماده مضارع است به معنی «بالا بردن» و «بالا رفتن». این واژه مرکب به معنی «بالا برنده روح» نام ایزدی است از ایزدان مانوی که وظیفه او نجات دادن جانهاست از جهان مادی و روانه کردن آنها به بهشت.

yazd: ایزد.

kē: که.

āb: آب.

ādur: آذر.

«آب» و «آذر» از عناصری هستند که جهان نیکی از آنها ساخته شده است.

ترجمه:

ایزد جان بالا بر... که باد، آب و آذر را بالا برد...

(۵) . mihryazd ud... ul ō wahištaw ahrāft hēnd

شرح واژه‌ها:

mihryazd: دو واژه است. ۱-mihr: مهر، ۲-yazd: ایزد. ایزد مهر یکی از ایزدان دین مانی است.

ud: و.

ō: حرف اضافه است، به معنی «به»، «به سوی».

wahištaw: این واژه، که در فارسی دری «بهشت» شده، بازمانده wahišt ahu ایرانی باستان است. wahišta یعنی «بهترین» و ahu به معنی «هستی» است. این واژه مرکب «بهترین هستی» معنی می دهد.

ahrāft: ماده ماضی ahrām است، به معنی «بالا بردن» و «بالا رفتن».

hēnd، که در فارسی دری «اند»، «رند» شده، فعل مضارع سوم شخص جمع

است از h = بودن. ahrāft hēnd: فعل ماضی اخباری سوم شخص جمع است.

ترجمه:

ایزد مهر و... بر به سوی بهشت خاستند.

پیشوندهای فعلی زبان فارسی میانه از نظر تأثیر در معنی فعل، همانند پیشوندهای فعلی زبان ایرانی باستان هستند.

در شاهد زیر abar rasīdan به معنی «به بالا رسیدن» است:

ud čahārum gām bē ō ān ī asar rōšnīh... abar rasēd . (۶)

شرح واژه‌ها:

ud: و.

čahārum: چهارم.

gām: گام.

bē ō: به.

ān ī: آن، جانشین کسره اضافه است.

asar: مرگب است از a پیشوند نفی و sar = سر. این واژه مرگب به معنی «بی آغاز»

و «ازلی» است.

rōšnīh: روشنی.

ترجمه:

[روان نیکوکاران پس از مرگ] ... و چهارم گام به روشنی ازلی بر آمد.

ahraftan در زبان فارسی میانه به معنی «بالا رفتن» است. در شاهد زیر با abar

به کار رفته و پیشوند abar در معنی آن تغییری نداده است:

pas fratum gām pad humat ... abar ahrāmēd . (۷)

شرح واژه‌ها:

pas: پس.

fratum: نخست.

pad: به.

humat: اندیشه نیک. این واژه بر طبقه‌ای از آسمان هم اطلاق شده است.

ترجمه:

[روان نیکوکاران پس از مرگ] پس نخستین گام به اندیشه نیک ... بر زود.

در شاهد زیر abāz rasīdan به معنی «دوباره رسیدن» است:

dāmiz i man ēdōn nē tuwān kardan ku abāz ō xwēših i man nē

rasēnd . (۸)

شرح واژه‌ها:

dāmiz: تشکیل شده از: ۱- dām: اسم جمع است، به معنی «آفریدگان»، ۲- z: نیز.

i پیش از z برای سهولت تلفظ آمده است.

man: من.

ēdōn: ایدون (این چنین).

nē: نه.

tuwān: توان.

kardan: کردن.

ku: که.

ō: به، به سوی.

xwēših: خویشی، یعنی مالکیت.

ترجمه:

[اهوره مزدا به اهریمن می‌گوید]: نیز آفریدگان من را ایدون نتوان کردن که باز به خویشی

نرسند.

در شاهد زیر abāz dāštan به معنی «جلوگیری کردن» است:

ud kirbakkar mardum az kirbag kardan abāz dārēd . (۹)

شرح واژه‌ها:

kirbakkar: کرفه‌گر، نیکوکار.

mardum: مردم.

az: از.

kirbag: کرفه، کارنیک.

kardan: کردن.

ترجمه:

[حکومت بد] ... و کرفه‌گر مردم را از کرفه کردن باز دارد.

۳- در فارسی دری

پیشوندهای فعلی فارسی دری بازمانده‌های پیشوندهای فعلی زبان فارسی میانه هستند:

فارسی دری	فارسی میانه
بر	abar
باز، وا	abāz
اندر، در	andar
فراز	frāz
فرو، فرو	frōd
پیش	pēš

ēr و ul زبان فارسی میانه به فارسی دری نرسیده‌اند.

پیشوندهای فعلی فارسی دری هم پیش از فعل می‌آیند و هم پس از آن، با فاصله و بی‌فاصله.

در شاهد زیر «باز» بی‌فاصله پس از فعل آمده است:

چو برداری میان شورم آواز مر آواز ترا پاسخ دهد باز^(۱۰)

در شاهد زیر «باز» با فاصله پس از فعل آمده است:

چون بخت آنجا غلام سرفراز زود بردندش به‌جای خویش باز^(۱۱)

در شاهد زیر «باز» با فاصله پیش از فعل آمده است:

نشاید به‌دستان شدن در بهشت که بازت رود چادر از روی زشت (۱۲)
پیشوندهای فعلی فارسی دری از نظر تأثیر در معنی فعل، همانند پیشوندهای
فعلی زبانهای فارسی میانه و ایرانی باستان هستند.

در شاهدهای زیر «بر» دلالت می‌کند بر انجام گرفتن عمل از پایین به بالا:
بر شو ز هنر به‌عالم علوی زین عالم پر عوار پر آهو (۱۳)
دارد وصال یار یکی پایه بلند آری مرا چه جرم بود بر نمی‌رسم (۱۴)
در شاهدهای زیر «بر» به هر یک از فعلها معنی خاص داده است:
بر رسیدن: تحقیق کردن:

بررس که کردگار چرا کرده‌ست این گنبد مدور خضرا را...
بررس به کارها به‌شکیبایی زیرا که نصرتست شکیبا را (۱۵)
بر رسیدن: پرسیدن:

«بر رسید که چگونه یافتید پسر مرا در علم؟ گفتند: سخت عالم و بزرگوار». (۱۶)
برگشتن: بازگشتن:

گفتم که چو روزگار بر گردد تو نیز چو روزگار برگردی (۱۷)
برگشتن: روایت کردن:

«گفت: هیچ نشنوده‌ای که بر تو چه بهتان گفته‌اند؟ گفت: نه. وی... عایشه را برگفت». (۱۸)

در شاهدهای زیر «برآشفتن»، «باشفتن»، «برآسودن»، «باسودن»، «برخاستن» با
«خاستن» و «برجستن» با «جستن» از نظر معنی فرقی با هم ندارند. شاید بتوانیم
بگوییم که در فعل پیشونددار تأکیدی هست:

تهمتن بر آشفت و با طوس گفت که رهام را جام باده‌ست جفت (۱۹)

خوشا جایی کزو جانی برآسود نه درویشی که سلطانی برآسود (۲۰)

بر حصار فلک از خوبی تو حمله برد از مقیمان فلک بانگ امان برخیزد (۲۱)

بساط سبزه لگدکوب شد به پای خیال زبس که عارف و عامی به رقص برجستند (۲۲)

در شاهد زیر «فرو» دلالت می‌کند بر این که عمل از بالا به پایین انجام داده شده
است:

فرو برده سر کاروانی به‌دیگ چه از پا فرو رفتگانش به‌ریگ (۲۳)

«ماندن» به معنی «اقامت کردن» است. «فرو ماندن»، «ناتوان شدن» معنی می‌دهد:

فرو ماندم از کشف آن ماجرا که حتی جمادی پرستد چرا (۲۴)
 در شاهد زیر «فروگفتن» به معنی «گفتن» به کار رفته است:
 شنیدش یکی مرد پوشیده چشم بپرسیدش از موجب کین و خشم
 فرو گفت و بگریست بر خاک کوی جفایی کز آن شخص آمد به روی (۲۵)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مهر یشت، بند ۲۳.
- ۲- وندیداد ۴، بند ۴۴.
- ۳- یسن ۵۷، بند ۲۴.
- ۴- ج ۹ آکتایرانیکا، ص ۸۰.
- ۵- پیشین، ص ۶۳.
- ۶- مینوی خرد، پرسش ۱، بند ۱۴۶.
- ۷- پیشین، پرسش ۱، بند ۱۴۵.
- ۸- بندهش، چاپ انکلساریا، بمبئی ۱۹۰۸، ص ۶.
- ۹- مینوی خرد، پرسش ۱۴، بند ۳۲.
- ۱۰- ویس و رامین، چاپ مینوی، تهران ۱۳۱۴، ص ۱۴۳.
- ۱۱- منطق‌الطیبر، چاپ دکتر گوهرین، تهران ۱۳۶۵، ص ۲۱۵.
- ۱۲- بوستان، کلیات سعدی، چاپ فروغی، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۳۰.
- ۱۳- دیوان ناصر خسرو، چاپ مینوی و محقق، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۶۳.
- ۱۴- دیوان انوری، چاپ مدرّس رضوی، ج ۱ تهران ۱۳۴۷، ج ۲ تهران ۱۳۶۳، ص ۸۸۳.
- ۱۵- دیوان ناصر خسرو ... ص ۱۶۷.
- ۱۶- ترجمه و قصّه‌های قرآن، چاپ یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران ۱۳۳۸، ص ۷۵۸.
- ۱۷- دیوان انوری ... ص ۹۱۷.
- ۱۸- ترجمه و قصّه‌های قرآن ... ص ۷۱۴.
- ۱۹- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۴، ص ۱۹۴.
- ۲۰- دیوان ادیب صابر ترمذی، چاپ احمد عبدالله یف، دوشنبه ۱۹۸۲، ص ۱۵۷.
- ۲۱- کلیات شمس، چاپ فروزانفر، تهران ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۳۶.
- ۲۲- غزلیات سعدی، کلیات سعدی ... ص ۴۹۳.
- ۲۳- بوستان، کلیات سعدی ... ص ۳۷۰.
- ۲۴- پیشین، ص ۳۷۴.
- ۲۵- پیشین، ص ۲۷۲.

سندی از آیین ناوبری در عصر ساسانی

ایرانیان برای گذشتن از آب، چه از راه شنا و چه توسط ناو، آیین و آداب ویژه‌ای داشتند که بخشی از نَسْکُ هیجدهم اوستای عهد ساسانی که «سکادوم» نَسْکُ نامیده می‌شود، از آن گفت‌وگو می‌کرد. گرچه این نَسْکُ از میان رفته است، اما خلاصه‌ای از آن در دینکرد هشتم به‌زبان پهلوی هنوز برجای است که به آیین شنا و نحوه‌گذر از آبهای قابل کشتیرانی در ناوهای دو نفره تا ده نفره و بیشتر پرداخته است و همچنین به‌روش حرکت ناوها در شرایط مختلف وزش باد و محاسبه نیروی آن و نوع آب از «تَژاک» (= تازنده و جاری) و آرمشت (= ایستاده و راکد)، شیرین و شور و سرد و گرم اشاره دارد و از لنگر انداختن در سواحل مختلف و توانِ تناب‌هایی که کشتی با آنها بسته می‌شود و روش حمل کالاهای جاندار و بی‌جان و جای آنها در ناو فهرست‌گونه سخن می‌گوید.

چون این بخش از خلاصه نَسْکُ هیجدهم اوستا در دینکرد هشتم حاکی از دانش ایرانیان در مورد دریانوردی در عصر ساسانی و پیش از آن است، متن را به‌زبان پارسی برگرداندیم و ضمناً بازنویسی از دستنوشته پهلوی را نیز عرضه داشتیم تا مگر سندی از پیشینیه دانش دریانوردی ایرانیان در عصر ساسانی و پیش از آن را در معرض نظر قرار داده باشیم.

گزارش فارسی از متن پهلوی

- دربارهٔ شنای مردمان و آیین آن به هنگام گذر از آب. احتمال گزند و ارتکاب گناه در عدم رعایت آیین.

- دربارهٔ آیین کاربرد ناو عبوردهنده از نوع دو نفره تا آنها که ظرفیت بالاتر دارند و ذکر جداگانهٔ این مطلب که در هر مورد به چه مقدار اندر زمین برآید بدانگاه که زمین سخت است و چه قدر هنگامی که زمین نرم است.

دقت در توان و نیروی تناب. دربارهٔ این مطلب که چه اندازه از ارتفاع ناو از آب بیرون و چه میزان اندرون آب باشد، هنگامی که آب:

- | | | | |
|-------------------------|----|----------------------|----|
| - شور و گرم و تژاک باشد | یا | - شور و سرد و تژاک | یا |
| - شور و گرم و آرمشت | یا | - شیرین و گرم و تژاک | یا |
| - شور و سرد و آرمشت | یا | - شیرین و سرد و تژاک | یا |
| - شیرین و گرم و آرمشت. | | | |

- اجرای آیین دقت در تناب و چگونگی متوقف کردن ناو در بندرگاه و وزن انگر (an čar =) یعنی لنگر ناو به ظرفیت ده مرد و بزرگتر.

- روش بستن لنگر و بازداشتن ناو در بندرگاه یا در نيزار بدانگاه که بار بلند است. آیین چاره‌گری برای نگاه داشتن انواع ناو و جلوگیری از حرکت.

- به کار گرفتن کدام ناو هنگامی که باد به یک دوم یا کمتر از یک سوم قدرت است. یا کدام ناو بدان زمان که باد به یک سوم یا کمتر از یک چهارم قدرت باشد.

- اندر اینکه اگر ناو را بار جانداران یا کالای بی جان است، بر چگونه آبی قرار گیرد. جای دادن کالای بی جان در پیش و جانداران در پس ناو. زیان و گناه رعایت نکردن این آیین.

- آیین گذراندن انواع گوسفندان از آب باشنا. گناه در رعایت نکردن آیین که زیان را سبب می‌شود. دربارهٔ مراقبت بسیار در گذر آب که برای بار اول طی می‌شود. آبی که:

- | | | |
|--------------|----|---------------|
| - شور تژاک | یا | - شور آرمشت |
| - شیرین تژاک | یا | - شیرین آرمشت |

است. گذار از آن اندک اندک و با دقت. در این گونه آب نیز باید ایدون بنگرند که مبادا جریان آب دوباره شتاب یابد. زیان و گناه ننگریستن و به آب زدن برخلاف آیین.

سندی از آیین ناوبری - بازنویس متن پهلوی

۱ سسار سسوارک سسوار سسوار سسوار
سوز اسر سسار سسوار

۲ سسوار اسر اسسوار سسوار سسوار
۳ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۴ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۵ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۶ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۷ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۸ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۹ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار
۱۰ سسوار سسوار سسوار سسوار سسوار

۱۳۵۹ هجری قمری در کلاسهای اول و دوم
 در آن روزها، در آن سالها، در آن روزها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها
 در کلاسهای اول و دوم، در آن سالها

— در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها

— در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها
 در آن سالها، در آن سالها، در آن سالها

۶۵ ۶۴ ۶۳ ۶۲ ۶۱ ۶۰ ۵۹ ۵۸ ۵۷ ۵۶ ۵۵ ۵۴ ۵۳ ۵۲ ۵۱ ۵۰ ۴۹ ۴۸ ۴۷ ۴۶ ۴۵ ۴۴ ۴۳ ۴۲ ۴۱ ۴۰ ۳۹ ۳۸ ۳۷ ۳۶ ۳۵ ۳۴ ۳۳ ۳۲ ۳۱ ۳۰ ۲۹ ۲۸ ۲۷ ۲۶ ۲۵ ۲۴ ۲۳ ۲۲ ۲۱ ۲۰ ۱۹ ۱۸ ۱۷ ۱۶ ۱۵ ۱۴ ۱۳ ۱۲ ۱۱ ۱۰ ۹ ۸ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱ ۰

کلیفورد ادموند باسورث

افسانه منفرد

توضیح چند اصطلاح مربوط به آبیاری و استفاده از نیروی آب در حمل و نقل

بَزَنْد^۱: خوارزمی این اصطلاح را گونه‌ای باغ یا بستان دانسته است که باید گمان صرف و تیری در تاریکی باشد.^۲ این واژه در هیچ یک از فرهنگها یافت نشده است و اغلب، نویسندگانی چون بلاذری، ابویوسف و یحیی بن آدم آن را با جابه‌جایی حروف مصمّت به صورت برید، یزید و غیره نوشته‌اند، اما در نسخ خطی کتاب الخراج قدامه بن جعفر به وضوح بزند نوشته شده است. بزند اغلب باشکور (بندها) و بثوق^۳ (انشعابات یک رود که برای غنی کردن آب آبراهه به کار می‌رود) همراه آمده است و معنی آن به وضوح از الحاوی استنتاج می‌شود و آن سنگچین

1- Bazand.

2- *Mafāṭḥ al-ʿulūm*, 70, tr. in Bosworth, 'Abū 'Abdallāh Khwārazmī...' 154, cf. 164.

3- On *baiḥq/būḥq*, see the comments on the word's use by Abū Yūsuf given by E. Wiedemann, 'Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. X. Zur Technik bei den Arabern', in *Aufsätze zur Arabischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. W. Fischer (Hildesheim, 1970), i, 279-80. The same word or its root would appear to lie behind the name of the river channel or canal in the neighbourhood of Wāsiṭ mentioned by al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 289, as al-B.zāq, in the local Aramaic speech, al-B.sāq.

دو طرف بوته‌زار، نیزار و زمین به هم بسته شده است که برای انسداد شکاف و رخنه در کناره‌های کانال آبیاری از آن بهره می‌گرفته‌اند. گرچه این واژه در قالب جمع عربی بَزَنَدات نیز به کار رفته است، ولی اساساً واژه‌ای فارسی به نظر می‌رسد و ممکن است از دوره تسلط ساسانیان بر عراق، طی قرون قبل از اعراب، باقی مانده باشد.^۱ ملاح: این واژه مشهور را خوارزمی صاحب السفینه - دریانورد و فایقران - معنی کرده است و با وضوح کمتری او را متعهّد الماء [کسی که در آبراهها آمد و شد دارد] می‌نامد.^۲ با پذیرش این نکته که دو توضیح خوارزمی مترادف یکدیگر نیستند، به نظر می‌رسد در اوایل روزگار اسلامی، این معنی دوم به کسی گفته می‌شد که مسؤول نگاهداری رود و کناره آبراهه‌ها و ممانعت از انسداد آن بود و به این معنا در فرهنگهای عربی اشاره شده است [برای نمونه: تاج العروس، ذیل متعهّد البحر]. این لغت در نهایت از ملاحو^۳ - به معنی دریانورد، فرمانده کشتی است - که خود به واژه سومری م - لَخو^۴ باز می‌گردد.

مقایسه کنید با لغت عبری میسنایی^۵: ملاح و آرامی مَلَاخًا.^۶ چنان که لغت عربی «سفینه» به معنی کشتی نیز در واقع اصل اکدی دارد.^۷

1- Cahen, 'La service de l'irrigation en Iraq', 123-4, 135-8.

2- *Mafāṭḥ al-ʿulūm*, 69, tr. in Bosworth, 'Abū 'Abdallāh Khwārazmī...', 153.

3- Malāḥu.

4. Ma₂-Laḥu.^۳

۵- میسنا یا به تعبیر یهودیان «تورات شفاهی» مجموعه‌ای با شرحی به نام گمارا که به صورت کتاب تلمود درآمد، از شرائع یهودی است که سینه به سینه نقل می‌شد، میسنا به عبری است و گمارا به آرامی.

6- See H. Zimmer, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonische Kultureinfluss* (Leipzig, 1915-17), 45; Salonen, *Agricultura mesopotamica*, 133-4; von Soden, *Akkadisches Wörterbuch*, i, 592.

7- Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerisch-akkadischen Quellen ... Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (Studia orientalia, Societas orientalia fennica, viii/4) (Helsinki 1939), 19: AKK. *sapīnātu*, Hebr. *Sepīnāh*; Syriac *Sepīnā*; cf. H. Kindermann, 'Schiff' im Arabischen. *Untersuchung über Vorkommen and Bedeutung der Termini* (Zwickau-im S., 1934), 40, 108.

شادروان: خوارزمی این اصطلاح را یک نوع کار ساختمانی (اساس) توضیح می‌دهد. تمهیدی که به کمک آن پی‌بناهای یک پل (قَنْطَرَه) حمایت و تقویت می‌شد.^۱ از شادروان به ویژه در ناحیهٔ اهواز وسیعاً استفاده شده است. شادروان یا بند بزرگ بر روی دُجَیْل در شوشتر (تُستَر) را که امپراطور ساسانی، شاپور اول، ساخته بود، به نظر مسلمانان یکی از شگفتیهای جهان به شمار می‌آمد.^۲ مقدسی شادروانهای روی رود اهواز، کارون را با تفصیل قابل توجهی توصیف می‌کند: سدهایی که آبهای گرد آمده را تقسیم و به آبراهه‌ها هدایت می‌کرده است و نیز همزمان طغیان آبهای جمع شده در زمستان و بهار را فرومی‌نشاند. آبهایی که هنگام بارش برف و باران در کوههای زاگرس به طرف شمال رودهای دشتهای سفلی (پایین دست) را به طغیان وامی‌داشت.^۳

شادروان آشکارا و به‌تنهایی در زبان عربی حوزهٔ معنایی وسیعی دارد. دوزی برخی از آنها را برشمرده است. از جمله: حوضچه‌ای برای شست و شوی دست و صورت و وضو، چشمه‌ای با فواره‌های آب، سکو و کف بالا آمده، مجرای که آب را به مخزن یا حوضچه‌ای منتقل می‌کند و پایه‌ای که کعبه بر آن قرار دارد.^۴ به نظر می‌رسد این معنی نزدیکترین مفهوم به توضیح خوارزمی دربارهٔ شادروان باشد، یعنی سنگچین یا تمهید حمایتگری در معماری و جز آن برگرد پایه‌های پُل یا برخی انواع دیگر ساختمانهای مربوط به آب. امیل بنونست، ایرانشناس فرانسوی، در زمینهٔ ریشه‌شناسی این واژه تحقیقات وسیعی کرده است. او نشان داده است که این لغت کاملاً ایرانی احتمالاً اصل پارتی داشته و به‌دورهٔ ایران پیش از ساسانیان متعلق

1- *Mafāṭḥ al-‘ulūm*, 70, tr. in Bosworth, 'Abu 'Abdallāh Khwārazmī...' 154-5.

2- See G. Le Strange, *The eastern lands of the caliphate* (Cambridge, 1905), 57-8 n. 3, 235-6; Abu Dulaf Mis'ar b. Muhalhil, *Travels in Iran (circa 950 A.D.)*, ed. and Eng. tr.

3- *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. de Goeje (Leiden, 1906), V. Minorsky, Cairo 1955, text 28, tr. 61, Comm. 110. 411; Wiedemann in *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, i, 322-7.

4- R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden, 1927), i, 715. See also for the term's usage in the Arab world, G. Marçais, 'Salsabīl et Šādirwān', *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris, 1962), ii, 639-48.

بوده است و از همانجا به زبانهای کشورهای همسایه همچون ارمنی و مندایی سامی در جنوب عراق راه یافته است. ظاهراً در این ناحیه به سفره آبی بزرگی که در گردی زمین جمع می شده و قایقها می توانستند بر آن شناور باشند، اطلاق می شده است. معنی اصلی لغت، ظاهراً، نوعی زمین بالا آمده و برجسته یا شاه نشین است، که می توانست با فرش یا گستر دنیهای نظیر آن پوشیده شود، از این رو، مفهوم لغت (در ارمنی و پارسی جدید و میانه) به ساختمانهایی با دیوارها و حصارهایی برای بالا بردن سطح آب در حوضچه ها و نیز به دیگر تمهیدات در تأسیسات آبرسانی از جمله بالا بردن سطح یا هدایت جریان آب به چشمه ها، بندها و سدّها با دریچه ها، به نهرهایی کانالیزه شده میان دیوارهای آجری و سنگی و غیره اطلاق گردید.^۱

طوف: واژه نامه عربی (نگاه کنید به لین، لغتنامه عربی - انگلیسی، ذیل همین ماده) این لغت را یک کَلک ساخته شده از پوست بُز باد کرده یا مُشک به یکدیگر بسته با طناب یا الیاف خرما و یا تیرهای چوبی که به همین شکل بسته شده است، معنی می کند. ابتدا این وسیله را با کَلک مشهور که به ویژه بر روی رود دجله و انشعابات آن مانند زاب بزرگ و کوچک استفاده می شد، یکسان می پنداشتند که مسافران اروپایی به بهره گیری از این وسیله در آن نواحی تا دوران معاصر اشاره کرده اند. کاربرد این قایقها که آنها را از پوست باد شده می ساختند، در بین النهرین باید به دورانی بس کهن باز گردد. زیرا کَلک عربی - ترکی به دوره اَگدیان (بابلیان قدیم) تعلق دارد. لغت کَلکو^۲ بر سنگنبشته های آشوری نقش بسته است و نهایتاً واژه «کَل»^۳ ی سومری را داریم.^۴

این اصطلاح در دوره عباسیان نیز به کار می رفته است. زیرا هنگامی که افشین

1- Le sens du mot persan shādurvān', *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé* (Tehran) 1342/1963, 31-7.

2- Kalakku.

3- Ka. lá.

4- See Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, 66-8; von Soden, *Akkadisches Wörterbuch*, i, 423; *Chicago Assyrian dictionary*, Letter K, 64; Kindermann, 'Schiff' im *Arabischen*, 59-60; EI² art., 'Kelek' (Kindermann).

سردار عباسی ۴/۲۲۵-۸۳۹ مشغول ساخت مزار مخفی اش بود تا از دست مأموران المعتمصم خلیفه بگریزد، در کاخش در سامرا برای ساختن اطواف مواد لازم را تدارک می‌دید تا از زاب کوچک عبور کرده و به سرزمینهای شمالی بگریزد.^۱ در کتابی از نویسنده‌ای ناشناس که در قرن ۴/۱۰ م و در روزگار نخستین حاکمان بویهی و در عراق نوشته شده است، از طبقات مختلف مأموران و صاحب‌منصبان سخن می‌رود و نویسنده در این اثر که از نوع آشنای ادبی «آینه شاهان و سیاست‌الملوک» است، در بخش مربوط به محتسب یا ناظر بازار درباره طائف (= طوف) چنین می‌گوید:

«بر محتسب لازم است که بر رود طائفی قرار دهد که از زورفهای زنجیر شده تشکیل یافته و [کُلّ اینها] مانع آن شود که در طول شب کسی جز با جواز از رود بگذرد. محتسب باید در هر قرضه صاحب‌منصبی عالیرتبه (عریف) بگمارد که به عنوان میانجی در اختلافات بین الملاحین عمل و به نوبت به هریک رسیدگی کند (؟ بُنارِبْ بینهم). کسی که با آنان رفتاری عادلانه داشته باشد و ملاحین را از دریافت نرخ بالای کرایه بازدارد.^۲»

از این نوشته چنین برمی‌آید که اطواف در ترکیب سدّی از قایقها و پل موقت از پوست یا الوارها که در عرض رود یا آبراهه قابل کشتیرانی قرار می‌گرفت، به کار می‌رفته است، یعنی همان استفاده معاصر.

معذک ریشه‌شناسی واژه طوف تا حدّی مبهم است. در کتاب مقدّس عبری، ریشه ص. و. ف^۳ (شناور شدن روی آب) معنی می‌دهد. فرانکل ریشه آرامی و یهودی - عربی f! ط. ف^۴ را گواه می‌آورد. در واقع ض. و. ف^۵ عربی به معنی گرفتن کسی با چنگ انداختن به پس‌گردن و موهای پشت‌گردن او است (نگاه کنید

1- al-Ṭabarī, Taʾrīkh (ed. Leiden), iii, 1305-6.

2- J. Sadan, *Une nouvelle source sur l'époque būyide. Étude préliminaire* (Ḥaḍāra, texts and studies in the civilisation of Islam, Dept. of Arabic Language and Literature and Dept. of Middle Eastern and Islamic History, (Tel Aviv University, Tel Aviv n.d. [ca. 1981]), Arabic text, 22.

3- Ṣ.W.F.

4- t.f.

5- Z.W.F.

به لغتنامه لاین، همین ماده^۱): صَوْفٌ رَقِيبَةٌ؟! اما جدا از ارتباط مبهم این مو و موی پوست بز که در ساختمان طوف به کار می‌رود، هیچ ارتباط دیگری وجود ندارد. ریشه عربی ط و ف (چرخیدن در معبد یا به گرد چیزی آیینی نظیر کعبه) نیز در اینجا به ما کمکی نمی‌کند. هرچند طوفان عربی یا طوفنا در عبری رِیّان^۲ با آب ارتباط لازمی دارد.^۳ ظاهراً ممکن نیست طوف را تا زمانی دورتر دنبال کرد و ریشه دقیق آن مبهم باقی می‌ماند.

1- Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 798a; S. Fraenkel, *Die Aramäischèn Fremdwörter im Arabischen* (Leiden, 1886), 220.

۲- Rabbinical یعنی [مربوط به] ربّی یا ربّیان یهودی. این کلمه می‌تواند به خود ربّیان یا به نوشته‌های ایشان مربوط باشد.

3- A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qurān* (Baroda, 1938), 207.

«مزدک» در شاهنامه

در روزگار قباد، پادشاه ساسانی، هنگامی که ایران از یکسو در شعله‌های بیداد موبدان و بزرگان و از سوی دیگر در آتش قحط و خشکسالی می‌سوخت و خزانه مملکت نیز به خاطر خسارت دادن به هیاطله به دلیل شکستهای دوران پادشاهی پیروز - پدر قباد - تهی شده بود، شخصیتی معنوی به نام «مزدک بامدادان» پای به عرصه نهاد و کوشید با برقراری نوعی مساوات از فشار کمرشکنی که بر ضعیفان و بینوایان وارد می‌شد و آنان را به سوی فساد دینی و اخلاقی و عصیان علیه جامعه طبقاتی ساسانی سوق می‌داد، بکاهد و تعادلی معقول و منطقی در کشور ایجاد کند. مزدک، که بزودی عقایدش اشکال تندتری به خود گرفت، با استقبال عظیم محرومان مواجه شد و حتی قباد، که با موبدان زرتشتی بر سر قدرت کشمکش داشت، بدو پیوست. او از توانگران خواست تا ثروت و دارایی خود را در اختیار خیل فقیران و ناداشتان قرار دهند. چندان نباید که جبهه‌ای قوی در مقابل مزدک سر برافراشت که از اشراف، برخی شاهزادگان و بزرگان، موبدان و جناحی از ارتشتاران مرگب شده بود. مقاومت این جناح و تندروهای برخی از پیروان مزدک^۱ چنان آشوبی در جامعه پدید آورد که راه را برای روی کار آوردن انوشیروان - یعنی در کهنتر قباد - و قتل عام مزدک و مزدکیان باز کرد. جبهه مخالف بزودی چوب عدل و این شد که توانست با کودتایی انوشیروان را بر اریکه قدرت بنشانند و مبری و پیشوایی^۲ -انده شد و درست

روزی معین مزدک و پیروانش از دم شمشیر گذشتند و آنگاه انوشیروان با اجرای برخی اصلاحات اقتصادی پاره‌ای از ناپسامانیها را سامان داد. با وجود آنکه موبدان ساسانی و خود انوشیروان بیشتر آثار و مدارک مربوط به مزدک را از میان برده‌اند، کم و بیش اشاراتی در این باب را در بعضی متن‌ها می‌توان دید. شاهنامه فردوسی هم، که آمیزه‌ای از حماسه و تاریخ است، گزارشی از داستان مزدک دارد.

نگارنده ضمن بررسی این داستان در شاهنامه اشاراتی به منابع و مآخذ دیگر خواهد داشت و بر پایه حدس و گمان به تصحیح چند بیت آن می‌پردازد. فردوسی در این داستان هم، مثل اکثر داستانهای خود، از چگونگی ورود مزدک به دربار قباد و خاستگاه و زادگاه او سخنی به میان نمی‌آورد و تنها از گرانبایگی و دانشوری او می‌گوید:

«بیامد یکی مرد مزدک به نام سخنگوی و بادانش و رای و کام
گرانمایه مردی و دانش فروش قباد دلاور بدو داد گوش
به نزد جهاندار دستور گشت نگهبان آن گنج و گنجور گشت»

ظاهراً معلوم می‌شود که مزدک وزارت و ریاست خزانه قباد را عهده‌دار بوده است. از سوی دیگر، برخی منابع نظیر سیاست‌نامه نظام‌الملک، آثار الباقیه ابوریحان بیرونی و مفاتیح‌العلوم ابو عبدالله محمد بن یوسف کاتب اشاره کرده‌اند که مزدک «موبدان موبد» بوده است. در «سیاست‌نامه» می‌خوانیم:

«نخستین کسی که اندر جهان این مذهب «معطله» آورد، مردی بود که اندر زمین عجم پدید آمد، او را «مزدک بامدادان» نام بود... این مزدک «نجوم» نیک دانستی و از روش اختراچنان دلیل می‌کرد که مردی در این عهد بیرون آید و دینی آورد، چنان که دین گبران و دین جهودان و بت پرستان باطل کند...»

برخی دیگر از منابع نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که مزدک در صدد اصلاح آیین *Rel, Die* بوده است:

بای ایزدی چنان بود کی در عهد او - قباد - «مزدک زندیق» پدید آمد و *Rabbinical* نوشته‌های ایشان مژرد و آن را «مذهب عدل» نام نهادند و عبادت ایزد (عزذکره) از مردم ۳۰۷. این بنی آدم همه از یک پدر و مادراند و مال جهان میان ایشان

میراث است، اما به فضل قوت و ظلم قومی برمی دارند و دیگران را محروم می‌گذارند و من آمدم تا به «واجب» باز آرم.^(۱)

«... نام او مزدک از زمین خراسان از شهر «نسا» و دعوی پیغمبری کرد و ایشان [را] هیچ شریعت نو ننهاده، مگر همان شریعت مئی...»^(۲)

از سوی دیگر می‌دانیم، «در قرن پنجم میلادی، احتمالاً در روزگار شاهی بهرام پنجم یا اندکی پس از آن، «زردشت خرّگان» که موبد یا به احتمالی موبدان موبد «فسا» در فارس بود، دست به اصلاحاتی در دین زردشتی زد و مدّعی تأویل و تعبیر درست اوستا شد. نیز محتمل است که با ادّعی این که روح یک رهبر روحانی گذشته در او حلول کرده جنبشی را که پیش از او توسط «بوندوس» آغاز شده بود، از نو برانگیخت و شاخ و برگ داد. این بوندوس مدّتی در روم پرورش یافته و در آنجا از بعضی ادیان عرفانی متأثر شده بود. اعتقاد به مفاهیم باطنی کتاب مقدّس زردشتیان و تأویل آنها سبب شد که پیروان این جنبش را «زندیک» - گزارنده - نام دهند.^(۳)

«... این که جنبش مزدکی در عهد ساسانیان دست‌کم دو مرحله داشته است، نیز توسط ابن ندیم - صاحب کتاب «الفهرست» - تأیید شده است که از «مزدک قدیم» و «مزدک اخیر» یاد می‌کند. به گفته او مزدک قدیم بنیانگذار خرّمیه باستان یا مزدکیان بود، که شاخه‌ای از آیین زردشتی است. این مزدک پیروان خود را اندرزمی داد که از خوشی‌های زندگی بهره بجویند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی است، به برابری و دوستکامی (المواساة والاختلاط) خویشتن را سیراب سازند، از تسلط برهم پرهیزند و از میهمان‌نوازی هیچ فرونگذارند. مزدک اخیر که پای‌بند این مذهب بود، همان است که در عهد قباد پدید آمد و با همه پیروانش بر دست خسرو انوشیروان کشته شد.^(۴)»

«درست دینی بدعتی است در مزدیسنی که توسط موبدی به نام زرتشت خورّکان (زرتشت پسر خورّک) اهل فسای فارس پایه‌گذاری شده است. از این رو، پیروان او را به نام زردشتکان (فارسی، زرتشتیان) نیز می‌خوانده‌اند. درست دینی در پهلوی به معنای کیش عدل و برابری است. این بلخی آن را به مذهب عدل و این مسکویه به عادلّیه تعبیر کرده‌اند. بعد از شورش درست دینان به رهبری و پیشوایی مزدک و پیامدهای قهرآمیز آن، این جنبش به نام «مزدکی» خوانده شد و درست

دینی از یاد رفت و تنها تحریفاتی مغشوش از آن در چند اثر تاریخی باقی ماند. گذشته از این... از آنجا که مزدک خود آغازگر راه نوری در این فرقه بوده است، آیینی را که پس از وی ادامه یافت، می‌توان به حق منتسب به وی دانست. ولی از مورّخین دوران مزدک، مالالاس، پایه‌گذار این فرقه را مردی مانوی بوندوس نام می‌داند که در قرن سوم میلادی در زمان امپراطور دقیانوس (۳۱۶-۲۴۵) بدعت جدیدی در آیین مانی در بیزنطه به نامی که در رسم الخطّ یونانی تحریفی است از «دریست دین» به وجود آورد و سپس آن را در ایران رواج داد. معلوم نیست که مالالاس این خبر را از چه منبعی گرفته است...»^(۵)

«... از آنجا که در جامعه درسته طبقاتی ساسانی انتساب به صنف و تصدی مقام موروثی بود، به ناچار مزدک باید از خاندانی روحانی و نیاکانی در مراتب شامخ دینی برخاسته باشد که خود موجب اعتبار و شأن لازم در کار پیشوایی او بود. از این گذشته دست زدن به چنین انقلابی خطیر و ستیز بی‌امان با سنن دیرین و مقدّس مزدیسنی و درهم شکستن شوکت و شکوه طبقات ممتاز خصوصیات اخلاقی و نفوذ اجتماعی و روحانی بزرگی ایجاب می‌کرد. لذا مزدک بایستی خود برخوردار از فضایل و خصایلی بوده باشد که درست دینان تبلیغ می‌کردند: عارفی پرهیزکار و پارسایی درویش مسلک، مردم‌دوست به صفت اورمزد و به پیروی از زردشت پیامبر شبان‌بینوایان، با خویی انقلابی که چشم به جهان روشنی دوخته بود که در آن صلح و صفا و عدالت و برابری و برادری حکمفرماست.»^(۲۴)

با توجه به شواهد بالا می‌توان پنداشت که مزدک موبدان موبد یا حداقل یکی از بزرگان دین زردشتی بوده است که کوشیده تا با تحریف‌های دینی موبدان در روزگار خود مبارزه کند. نکته‌ای که نظر فردوسی را در مورد ریاست خزانة قباد تایید می‌کند، این است که «کرتیر» موبدان موبد بزرگ و سرشناس دوره ساسانی نیز احتمالاً همین سمت را داشته است. در سطر سوم کتیبه کرتیر در «کعبه زردشت» واژه "bun xānag" (= بن خانگ = بن خانه) وجود دارد، که کرتیر ریاست آن را برعهده داشته است. می‌دانیم کعبه زرتشت را ابتدا آتشکده می‌دانستند و بعد برخی از محققان آن را آرشو اسناد و مدارک دولتی دانسته‌اند. اما استاد زنده‌یاد دکتر «احمد تفصّلی» این واژه را «بیت‌المال» معنا می‌کرد و معتقد بود کرتیر رئیس

خزانۀ شاهی بوده است. بنابراین پُر بیراه نیست که مزدک نیز بنا به گفته فردوسی «نگهبان گنج و گنججور» قباد بوده باشد.

فردوسی پس از این مقدمۀ کوتاه ادامه می‌دهد:

«زخشکی خورش تنگ شد در جهان میان کهان و میان مهان
 زروی هوا ابر شد ناپدید به ایران کسی برف و باران ندید
 مهان جهان بر در کیقباد همی هر کسی آب و نان کرد یاد
 بدیشان چنین گفت مزدک که شاه نماید شما را به امید راه»

اکثر منابع از قحط و خشکسالی طولانی دورۀ پیروز و قباد سخن گفته‌اند. به هر حال مردم و حتی بزرگان بر درگاه قباد گرد آمده و از او چاره می‌جویند. مزدک نزد شهریار آمده و از او می‌پرسد:

«دوان اندر آمد بر شهریار چنین گفت کای نامور شهریار
 به گیتی سخن پرسم از تو یکی گرایدونک پاسخ دهی اندکی
 قباد سراینده گفتش بگوی به من تازه کن در سخن آبروی
 بدو گفت آن کس که مارش گزید همی از تنش جان بخواهد پرید
 یکی دیگری را بود پای زهر گزیده نیابد ز تریاک بهر
 سزای چنین مرد گویی که چیست که تریاک* دارد درم سنگ بیست
 چنین داد پاسخ ورا شهریار که خونست این مرد تریاک‌دار
 به خون گزیده ببایدش کشت به درگاه چون دشمن آمد به مشت»

و باز می‌پرسد:

«چنین گفت کای نامور شهریار چنین گفت کای نامور شهریار
 خورش باز گیرند زو تا بمرد خورش باز گیرند زو تا بمرد
 مکافات آن کس که نان داشت او مکافات آن کس که نان داشت او
 چه باشد بگوید مرا پادشا چه باشد بگوید مرا پادشا
 چنین داد پاسخ که می‌کن بُنش چنین داد پاسخ که می‌کن بُنش
 چو بشنید مزدک زمین بوس داد چو بشنید مزدک زمین بوس داد

* تریاک = تریاق = پادزهر.

به درگاه او شد به انبوه گفت
 که جایی که گندم بود در نهفت
 دهد آن به تاراج در کوی و شهر
 بدان تا یکایک بیاید بهر
 دیدند هرکس که بُد گرسنه
 به تاراج گندم شدند از بنه
 چه انبار شهری چه آن قباد
 زیک دانه گندم نبودند شاد
 چو دیدند رفتند کارآگاهان
 به نزدیک بیدار شاه جهان
 که تاراج کردند انبار شاه
 به مزدک همی باز گردد گناه»

بدین طریق مزدک به عنوان گنجور قباد، راه نجات گرسنگان و بیچارگان را در آن می‌بیند که انبارهای گندم پادشاه و بزرگان را خالی کنند و اینکار را با حيله‌ای بسیار زیبا انجام می‌دهد. هنگامی که قباد ناخوش از گزارش جاسوسان مزدک را احضار می‌کند، وی جوابی سخت بخردانه ارائه می‌دهد:

«اگر دادگر باشی ای شهریار
 به انبار گندم نیاید به کار
 شکم گرسنه چند مردم ببرد
 که انبار را سود جانش نبرد»
 در اینجا شاهنامه اشاره می‌کند:

«زگفتار او تنگدل شد قباد
 بشد تیز مغزش زگفتار داد
 وزان پس بپرسید و پاسخ شنید
 دل و جان او پُر ز گفتار دید
 ز چیزی که گفتند پیغمبران
 همان دادگر موبدان و زدان»

به نظر می‌آید با توجه به محتوای شعر، واژه «تنگدل» باید «نیكدل» باشد، زیرا مطابق اظهار فردوسی مزدک سخنانی حکیمانه بر زبان رانده و چنان متین و معقول می‌گوید که قباد نیز به «دین» او می‌گردد. در نتیجه، با در نظر گرفتن بیت‌های بعد، به نظر می‌آید بیت زیر که در ادامه اشعار بالا آمده زائد و الحاقی باشد:

«به گفتار مزدک همه کز گشت
 سخنها ز اندازه اندر گذشت»

نکته جالب دیگر این است که فردوسی همواره از مزدک به عنوان مردی صاحب دین یاد می‌کند و تنها یکبار به او عنوان «بی دین یا بددین» می‌دهد که به نظر می‌آید آن واژه نیز «نودین» باشد، که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

به هر حال آیین مزدک گسترش یافته و «بر او انجمن شد فراوان سپاه».

«همی گفت هر کو توانگر بود
 تهی دست با او برابر بود
 نباید که باشد کسی برفزود
 توانگر بود تار و درویش پود»

زن و خانه و چیز بخشیدنی است
 من این را کنم راست تا دین پاک
 هر آن کس که او جز بر این دین بود
 بیڈ هر که درویش با او یکی
 ازین بستدی چیز و دادی بدان
 چو بشنید در دین او شد قباد
 فردوسی در این ابیات به پاک دینی مزدک اشاره می‌کند و نیز نشان می‌دهد که قوت
 سخن او به حدی بوده که قباد نیز به او گرویده است.

«ورا شاه بنشاند بر دست راست ندانست لشکر که موبد کجاست»
 این بیت نشان می‌دهد که شاه مقام مزدک را بالا برده، به طوری که دیگر لشکر
 نمی‌دانسته‌اند که موبد کجاست و آیا این بیت تلویحاً به موبد بودن مزدک اشاره
 نمی‌کند؟

«بر او شد آن کس که درویش بود
 به گرد جهان تازه شد دین او
 توانگر همی سر زتنگی نگاشت
 پس از آن، کار مزدک بالا می‌گیرد و یکبار هنگامی که شاه به بازدید مزدکیان می‌رود:
 «به دشت آمد از مزدکی صد هزار
 برفتند شادان بر شهریار»
 گویا از این زمان، خسرو انوشیروان در مقابل جناح مزدکی قرار می‌گیرد، زیرا به
 اظهار فردوسی:

«چنین گفت مزدک به شاه زمین
 چنان دان که کسری نه بر دین ماست
 یکی خط دستش بیاید ستد
 که ای برتر از دانش بآفرین
 ز دین سر کشیدن ورا کی سزاست
 که سر باز گرداند از راه بد»
 حکیم طوس در اینجا اصول عقاید مزدک را چنین دسته‌بندی می‌کند:
 «بپیچاند از راستی پنج چیز که دانا بر این پنج نفزود نیز

«در شاهنامه چاپ امیرکبیر آمده است: «زیزدان بدان دیو نفرین بود».

«در شاهنامه چاپ امیرکبیر: «فرومانده از کار او موبدان».

کجارشک و کین است و خشم و نیاز
 تو چون چیره باشی برین پنج دیو
 به پنجم که گردد بر او چیره آز
 پدید آیدت راه گیهان خدیو
 که دین بھی در جهان کاسته است
 زن و خواسته باشد اندر میان
 چو دین بھی را نخواهی زیان»

ملاحظه می‌شود که جهان بینی مزدک همان جهان‌بینی زردشتی با رعایت عدالت انسانی است و وی خود نیز از دین بھی سخن می‌گوید:

«چو این گفته شد دست کسری گرفت بدو مانده بُد شاه ایران شگفت
 ازو نامور دست بستد به خشم به تندی زمزدک بخوابید چشم»

«دینوری» در «اخبار الطوال» در مورد خوری انوشیروان می‌نویسد: «قباد چند پسر داشت، ولی هیچیک از آنان در نظرش گزیده تر از خسرو نبودند که تمام آثار شرف و بزرگواری در او جمع بود، ولی نوشروان بدگمان و گرفتار سوءظن بود و قباد این حالت او را نمی‌پسندید. روزی به او گفت: پسرکم همه صفاتی را که لازمه پادشاهی است، در تو جمع است جز آنکه بدگمانی در تو هست و بدگمانی نابجا موجب گناه و رنج و تباهی کارها است.»^(۷)

از این زمان به بعد، جناح بزرگان و اشراف به رهبری انوشیروان در برابر مزدک و مزدکیان قد علم می‌کنند و این جناح در مقابل، پسر دیگر قباد «کاووس پدشخوارگر» را مطرح می‌سازند. به هر حال فردوسی ادامه می‌دهد:

«به مزدک چنین گفت خندان قباد
 چنین گفت مزدک که این راه راست
 نهانی نداند، نه بر دین ماست
 همانکه ز کسری بپرسید شاه
 که از دین به بگذری نیست راه
 بدو گفت کسری چویابم زمان
 بگویم که کژست یکسر گمان
 چو پیدا شود کژی و کاستی
 دُرفشان شود پیش تو راستی»

مزدک بی‌آنکه از توطئه شومی علیه خود آگاه باشد، آزاداندیشانه می‌گوید:

«بدو گفت مزدک زمان چند روز
 همه خواهی از شاه گیتی فروز
 ورا گفت کسری زمان پنج ماه
 ششم را همه باز گویم به شاه
 برین بر نهادند و گشتند باز
 به ایران بشد شاه گردن فراز»

و بدینسان طرح خونبار قتل عام مزدک و مزدکیان شکل می‌گیرد. انوشیروان نامه به اطراف و اکناف می‌نویسد:

«فرستاد کسری به هر جای کس
 کس آمد سوی خزّه اردشیر
 زاصطخر مهر آذر پارسی
 نشستند دانش‌پژوهان به هم
 به کسری سپردند یکسر سخن
 هنگامی که کارها همه بر وفق مراد انوشیروان شکل می‌گیرد، به نزد پدر می‌آید:

«چو بشنید کسری به نزد قباد
 که اکنون فراز آمد آن روزگار
 گر ایدونک او را بود راستی
 پذیرم من آن پاک دین ورا
 چو راه فریدون شود نادرست
 سخن گفتن مزدک آید به جای
 ورا ایدونک او کژ گوید همی
 به من ده ورا و آنک در دین اوست
 گوا کرد زر مهر و خرداد را
 فریادرس که دانده‌ای دید و فریادرس
 که آنجا بُد از داد هرمزد پیر
 بیامد به درگاه با یار سی
 سخن رفت هرگونه از بیش و کم
 خردمند و داندگان کهن»

بیامد مزدک سخن کرد یاد
 که دین بهی را کنم خواستار
 شود دین زردشت بر کاستی
 به جان برگزینم گزین ورا
 عزیز مسیحی و هم زند و است
 نباید به گیتی جز او رهنمای
 ره پاک یزدان نجوید همی
 مبادا یکی را به تن مغز و پوست
 فرایین و بندوی و بهزاد را»

از این اشعار به روشنی توان دید که هم مزدک و هم انوشیروان هر دو مدّعی درست دینی و ادامه طریقت زردشت هستند. مزدک آزاداندیش و انسان و انوشیروان سَنّاک و خونریز است و از فحوای شعر می‌توان فهمید که اهرم‌های قدرت را به تدریج قبضه می‌کند. زیرا شاعر پس از آن بیکبار از مذاکره تشریفاتی و در خلال آن محاکمه و مرگ مزدک سخن می‌گوید و جالب است که قباد به یکبار از انوشیروان حمایت می‌کند.

«دلارای مزدک سوی کیقباد
 بیامد سخن را در اندر گشاد»
 مزدک دلارای آغاز سخن می‌کند، اما انوشیروان با خشم بر او می‌تازد.

«چنین گفت کسری به پیش گروه
 یکی دین نو ساختی پُر زیان
 چه داند پسر کیش که باشد پدر
 پدر همچنین چون شناسد پسر
 چو مردم برابر بود در جهان
 نباشند پیدا کهان و مهان

همه کدخدایند و مزدور کیست
 ز دین آوران این سخن کس نگفت
 همه مردمان را به دوزخ بری
 چو بشنید گفتار موبد قباد
 گرنامه‌ی کسری ورا یار گشت
 همه گنج دارند و گنجور کیست
 تو دیوانگی داشتی در نهفت
 همی کار بد را به بد نشمری
 برآشت و اندر سخن داد داد
 دل مرد بی‌دین، پرآزار گشت»

این است مباحثه‌ای که میان مزدک و انوشیروان درمی‌گیرد. به اظهار فردوسی حتی نمی‌گذارند مرد دلارای دانش پژوه - یعنی مزدک - سخن بگوید و تازه مشخص هم نیست این انوشیروان است که سخن گفته یا موبد، زیرا می‌خوانیم:

«چو بشنید گفتار موبد قباد
 برآشت و اندر سخن داد داد»
 و دقیقاً همینجاست که شاعر اشاره به بی‌دین بودن مزدک می‌کند، حال آنکه قبلاً او را «دلارای دانش پژوه» می‌نامد. به هر حال ناگهان:

«پرآواز گشت انجمن سر به سر
 همی دارد او دین یزدان تباه
 از این دین جهاندار بیزار شد
 به کسری سپردش همانگاه شاه
 و پس از پایان دلخراش این مباحثه:

«به درگاه کسری یکی باغ بود
 همی گرد بر گرد او کنده کرد
 بکشتندشان هم بسان درخت
 و در ادامه این جنایت هولناک:

«به مزدک چنین گفت کسری که رو
 درختان ببین آنک هرکس ندید
 بشد مزدک از باغ و بگشاد در
 همانگه که دید از تنش رفت هوش
 یکی دار فرمود کسری بلند
 نگون بخت را زنده بر دار کرد
 از آن پس بکشتش به باران تیر
 به درگاه باغ گرنامه‌ی شو
 نه از کاردانان پیشین شنید
 که بیند مگر بر چمن بارور
 برآمد به ناکام زو یک خروش
 فرو هشته از دار پیچان کمند
 سرِ مرد بی‌دین نگونسار کرد
 تو گر باهشی راه مزدک مگیر

بزرگان شدند ایمن از خواسته زن و زاده و باغ آراسته». فردوسی در پایان با اندوه اندرز می‌دهد و از هوشیاران می‌خواهد که راه مزدک را پی نگیرند.

برای اینکه ببینیم بر این داستان چقدر پیرایه بسته‌اند، اشاره کوتاهی به حکایتی که «کریستنسن» - محقق دانمارکی - نقل می‌کند، خواهیم داشت:

«قصه شعبده‌ای که گفته‌اند مزدک برای به سخن درآوردن آتش مقدس به کار برده است (بنا به روایت نظام‌الملک)، افسانه‌ای است که قبل از ظهور مزدک در ایران معروف بوده. در تاریخ مذهبی سقراط که در نیمه اول قرن پنجم میلادی می‌زیسته، داستانی مشابه آن درج گردیده است. این داستان مربوط به یزدگرد اول پادشاه ساسانی و اسقف سُرِیانی «ماروتا» است. یزدگرد را به سبب بی‌اعتنایی به رؤسای دینی کشور و مدارا با سایر ادیان «بزهکار» لقب داده‌اند. سقراط می‌گوید که یزدگرد صداع شدیدی داشت که مغان از معالجه آن عاجز بودند. ماروتا آن را به وسیله ادعیه خویش معالجه می‌نماید. مغان بر ماروتا و تقرب وی در دربار شاهی رشک بردند و حیلتی اندیشیدند. شاه آتش جاویدان را در آتشکده مخصوص نیایش می‌کرد. مغان مردی را در زیرزمین زیر آتشدان پنهان ساختند و هنگامی که یزدگرد بنا بر عادت برای پرستش آتش آمد، آتش بانگ برآورد که شاهی را که کشیش نصرانی را گرمی و ارجمند شمرده است، باید از آتشکده راند. ولی «ماروتا» شیوه مغان را فاش ساخت و به شاه سپرد که بار دیگر که صدا شنود، بفرماید تا زمین را حفر نمایند، زیرا این صدا از آتش نیست، بلکه شعبده‌ای است که رؤسای دینی درباخته‌اند. بار دیگر شاه به آتشگاه رفت و چون صدا شنیده شد، امر کرد تا زمین را بکنند و مردی را که در آنجا پنهان شده بود، دستگیر ساختند.^(۸)

نگاهی به دو بیت شاهنامه فردوسی در داستان مزدک

۱. «زگفتار او تنگدل شد قباد بشد تیز مغزش زگفتار داد»

در شاهنامه چاپ مسکو ذیل واژه «تنگدل» در نسخه بدل‌ها «ننگ» و «سگ» - بی‌نقطه - آمده است که با توجه به ادامه اشعار و اینکه سرانجام قباد:

«چو بشنید در دین او شد قباد زگیتی به گفتار او بود شاد»

به اعتقاد نگارنده احتمالاً باید «نیکدل» باشد.^(۹)

۲. «گرانمایه کسری ورا یار گشت دل مرد بی‌دین پُرآزار گشت».

با اینکه در شاهنامه چاپ مسکو، که نسخه مورد استفاده نگارنده بوده است، واژه «بی‌دین» نسخه بدل ندارد، ولی با در نظر گرفتن اینکه فردوسی همیشه مزدک را سازنده دین و دین‌آور می‌داند، این واژه به احتمال باید «نودین» باشد، و البته در بعضی از نسخه‌ها نیز «بددین» آمده که از واژه «بی‌دین» بهتر است.

پاورقی‌ها:

۱. فارسنامه ابن بلخی، چاپ علی نقی بهروزی، ص ۹۷.
۲. ر.ک به توضیح الملل - ترجمه کتاب الملل والنحل - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، مصطفی خالقداد هاشمی، چاپ سید محمدرضا جلالی نائینی، زیرنویس ص ۴۲۰.
۳. ر.ک به تاریخ کمبریج، بخش ایران دوره ساسانی، مقاله «کیش مزدکی» نوشته «احسان یارشاطر». برگردان به فارسی در «ایران نامه»، سال دوم، شماره ۱، پاییز ۶۲ توسط م. کاشف صفحات ۶ تا ۴۲ (ص ۳۱).
۴. همان، ص ۱۰.
۵. ر.ک به مقاله ارزشمند منصور شکی با عنوان درست دینان در مجله معارف، دوره دهم، شماره ۱، فروردین - تیرماه ۱۳۷۲، صفحه ۳۳.
۶. همان، ص ۴۷.
۷. اخبار الطوال از ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، چاپ دکتر محمود مهدوی دامغانی، ص ۹۶.
۸. ر.ک به سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمه احمد بیرشک - نصرالله فلسفی، ص ۷۵.
۹. در مورد کاربرد واژه «نیکدل» در شاهنامه فردوسی به دو نمونه در داستان رستم و اسفندیار اشاره می‌کنیم:
 «تو تا برنشستی به زین نبرد نبودی مگر نیک دل، رادمرد»
 (بیت ۹۴۳)
 «از آن جایگه نیکدل برپرید چو اندر هوا رستم او را بدید»
 (بیت ۱۳۱۸)
 [این دو نمونه از شاهنامه فردوسی چاپ مسکو آورده شده‌اند و نیز نک به رستم و اسفندیار در شاهنامه اثر محمدعلی اسلامی ندوشن و مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار اثر شاهرخ مسکوب].



مُعَلَّقَةُ امرؤ القیس: نقد و ترجمه

مُعَلَّقَةُ امرؤ القیس (در گذشته در حدود ۵۴۰ میلادی) پرآوازه‌ترین شعرِ کهنِ عربی است. شهرتِ آن ضرب‌المثل بوده است.^۱ این قصیده در تاریخ شعرِ عرب همان جایگاه را دارد که امرؤ القیس به عنوان پیشرو شاعرانِ کهن. منتقدان و شعر شناسانِ عرب از دیرباز شورانگیزترین ستایشها را نثارش کرده‌اند، و منتقدانِ اروپایی نیز، به‌نوشته نیکلسن: «بر سر ستایش سبکِ عالی و تصویرهای با شکوه و فریبندگی و تنوع رنگ‌آمیزی مُعَلَّقَه، و بالاتر از همه این احساس که شعری است مُلْهَم از شادی و شکوه جوانی، با یکدیگر به رقابت برخاسته‌اند».

باید اعتراف کرد که هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند تصوّر منصفانه‌ای از ابداعاتِ این مُعَلَّقَه در ذهن خوانندهٔ امروز پدید آورد. در این مُعَلَّقَه (و دیگر مُعَلِّقات جاهلی) چیزهای بسیاری هست که ذوقِ ادبی امروز آنها را به هیچ روی شاعرانه نمی‌انگارد. تصویرپردازیهای عالی و استادانهٔ آن از زندگی و عادات بادیه‌نشینان، غالباً نابهنجار و عجیب و غریب و شاید زنده می‌نماید، زیرا بدون شناختی تمام عیار از سرزمین

۱- اَشْهُرٌ مِنْ قَفَا نَبْکِ.

و مردم روزگارِ شاعر نمی‌توان دریافت که مراد وی چه بوده است، همچنان که نمی‌توان عمقِ حقیقت و زیبایی بیان او را دریافت و ارج نهاد. از این رو، چارچوب به‌ظاهر تصنعی، و گستره نامنسجمِ روایت، و شیوه پرداخت، و واقع‌گرایی صریح شعر، ما را تکان می‌دهد. این مشکلی است که خواننده امروز به‌هنگام مطالعه ادبیاتِ کهنِ ملت‌های دیگر با آن رو به‌روست. این گونه ادبیات را، بدون آگاهی از سنتها و آداب و رسوم و ادیان و عبادات و ارزشهای دورانِ پیدایش آنها نمی‌توان فهمید. به مثل فهم ایلاد و ادیسه یا نمایشنامه‌های یونان باستان، بدون شناخت انبوهی از اساطیر و آگاهی از تواناییها و ضعفها و دوستیها و دشمنیهای خدایان و نیمه‌خدایان بی‌شمار، ممکن نیست. در آن جا حلقه‌های ارتباط، به‌شکلی کم و بیش روشن بازمانده است، اما در شعرِ جاهلی متأسفانه چنین نیست.

مُعَلِّفُهُ امروالقیس (همچون دیگر مُعَلِّفَات و بیش‌تر قصاید جاهلی) به‌آینه‌ای بی‌زنکار می‌ماند که در آن محیط اجتماعی و طبیعت پیرامون شاعر به‌روشنی تصویر شده است. مُعَلِّفُهُ، به‌رغم واژگانِ کهن، زبان ساده‌ای دارد. در آن از مبالغه و پیچیدگی و ابهام و فلسفه‌پردازی نشانی نیست. در واقع، این همه از اندیشه نگران و بی‌تاب، زندگی پُر دلهره، تنوع‌طلبی و نوجویی همه جانبه انسان شهرنشین برمی‌خیزد. مُعَلِّفُهُ پرورده طبیعت است. اما طبیعت با زادگاه این شعر سخاوتمند نبوده است. در سرزمین شعرِ جاهلی، نگاه آدمی همه‌جا با چشم‌اندازی یکنواخت و مکرر رو به‌روست. یکنواختی طبیعت، افق و دامنه تخیلِ شاعرانه را به‌ناگزیر تنگ می‌کند.

مُعَلِّفُهُ واقع‌گراست، و شاید بیش از حد. در اینجا نگاهِ شاعر، چونان نگاهِ نقاشان کلاسیک یا نگاهِ دوربینِ عکاسی، هر چه را می‌بیند با دقت و امانت بسیار به‌تصویر می‌کشد. در نقاشی مدرن، طرح تصویر آفریده ذهن نقاش است و اجزای آن از حُم خیالی او رنگ می‌گیرد. این جا، پیش از هر چیز حضورِ نقاش را لمس می‌کنیم و می‌بینیم. در نقاشی کلاسیک نقاش حضور ندارد، بهتر بگوییم، نقاش می‌کوشد حضورش را پنهان کند. این تفاوت (تا آنجا که مقایسه شعر با نقاشی اجازه می‌دهد)، یکی از تفاوت‌های اصلی شعر نو و شعر کلاسیک هم هست. از سوی دیگر، هنر همیشه به‌زبانی غیرمستقیم سخن می‌گوید. امروالقیس نیز به‌جای گفتن جمله

سراسر است و کوتاه «محبوب من زیباست»، ده دوازده بیت از مُعَلَّقَه را - با فشرده‌گی تمام - به وصف این زیبایی اختصاص داده است. هر شاعری چنین می‌کند. اما برداشت روزگار ما از «زبان غیرمستقیم هنر» به سادگی گذشته‌ها نیست. به نظر می‌آید که امروزه «غیرمستقیم» را بیشتر به معنای «نوآفرینی» یا «بازآفرینی» می‌گیریم و می‌فهمیم، یا به تعبیر برشت از رویدادهای ساده چنان گزارشی می‌خواهیم که کسی آن را باور نکند، یا هیچ کس تاکنون ندیده باشد. شاعر امروز می‌کوشد بیان خود را از حد درست و نادرست بالاتر بنشاند. تا جایی که به شعر جاهلی و مُعَلَّقَةُ امرؤ القیس مربوط می‌شود، چنین برداشتی از زبان غیرمستقیم هنر نه مورد نظر است و نه حتی مطلوب. شاعر جاهلی می‌بایست دیده‌ها و یافته‌های خود را چنان گزارش می‌داد که هر شنونده به آسانی آن را باور می‌کرد و در دل یا به زبان می‌گفت: «راست می‌گوید». اقتضای دوران چنین حکم می‌کرد. شاعر جاهلی عناصر تشبیه خود را از طبیعت می‌گیرد: شتاب اسب را به چه تشبیه کند؟ به شتاب سنگی غلطان از فراز کوه. زیبایی محبوب را به چه تشبیه کند؟ به زیبایی آهو. شاعر جز این چاره ندارد، زیرا تابلویی که او می‌کشد، کاملاً واقعی است، ورنه - به گفته جاحظ - «شاعر نیک می‌داند که دلداری زیباروی از آهو و گاو [وحشی] و هر چه به آن مانندش کنند، زیباتر است. اما به هنگام سخن‌سرایی، دلدار را به زیباترین چیزهایی که در منظر نگاهش می‌یابد، می‌آراید. برخی او را به آفتاب مانند می‌کنند و برخی دیگر به ماه. آفتاب با همه زیبایی یک جلوه بیش نیست، ولی در رخسار و شمایل دلدار زیباییهای گونه‌گون و ترکیبهای شگفت جلوه‌گر است. چه کسی شک دارد که چشم زن زیبا از چشم گاو زیباتر است، یا گردنش از گردن آهوان خوش تراش‌تر؟^۱»

اما تصویر محبوب در مُعَلَّقَةُ امرؤ القیس چگونه است؟ نازپرورده‌ای است در اوج جوانی. بلندبالا و باریک میان و سیمین تن است. سینه‌اش بسان آینه صیقلی است. گونه‌ای نرم و کشیده دارد. درشت چشم است. گردن کشیده‌اش به زیور آراسته است. مویش بلند و شبق‌گون و تابدار است. فروغ چهره‌اش تیرگی شب را

۱- وسائل الجاحظ، «من کتابه فی النساء»، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دارالجیل، بیروت ۱۹۹۱،

می‌زداید. انگشتانش ظریف و لطیف است... همهٔ وصف‌های مُعَلَّقَه حَسّی - جسمانی است. محبوب تنها از بیرون تصویر شده است. شاعر به درونِ محبوب، به اندیشه و عواطفِ او حتّی گوشهٔ چشمی ندارد. احساساتِ او را نمی‌بیند. از جوشش اشتیاق یا سوزِ دلتنگی او نمی‌گوید. دلدارِ امرؤالقیس عروسکی است با پیکری متناسب و موزون. او همهٔ معیارهای زیبایی شناختی روزگار را یک جا دارد، امّا روح ندارد. مُعَلَّقَه امرؤالقیس از روح نمی‌گوید. این جا، محبوبِ جسم ناب است.

زندگی بادیه‌نشینانه، جست و جوی پایان‌ناپذیر چراگاه و آب است. بیابان خشک و سوزان و جابه‌جایی همیشگی، باریک‌اندیشی‌ها و نازک‌کاریهای پُر حوصله را بر نمی‌تابد. این گونه ریزه‌کاریها و تأملها را باید از زندگی پابرجای شهر چشم داشت. شعرِ جاهلی بر سرِ یک معنی چندان درنگ نمی‌کند. همه چیز را باید در اشاره‌ای کوتاه گفت و گذشت. ایجازِ این شعر ایجازی طبیعی است، نه طرحی از پیش اندیشیده. برای رسیدن به برداشتی روشن از این ایجاز، صحنهٔ مشترکی از ایلیاد هومر و مُعَلَّقَه امرؤالقیس را باز می‌گوییم:

«پاتروکل فرمانِ دوستِ خود را بُرد. همان دم آخیلوس آوندِ بزرگی را که پُر از شانه‌های برّه‌ای و بُزپرواری، و پشتِ خوشگوارِ خوکی بود که خوب پرورده شده بود، بر روی اخگر گذاشت. او تومدون گوشتهایی را که آخیلوس با زبردستی می‌برید، نگاه داشت تا پیه را روی آنها کشیدند. پسرِ منوسیوس که در قامت مانندهٔ یکی از خدایان بود، آتش بسیار برافروخت. همین که هیزم افروخته شد و جز شراره‌ای لرزان چیزی از آن نماند، زغالها را گسترده، سیخها را که نمکِ متبرک بر آنها پاشیده بودند و پاره‌سنگهایی آنها را نگاه می‌داشت، روی آنها آویخت. چون آتش در گوشتها رخنه کرد، پاتروکل آنها را کشید، و نانی را که در سبدهای زیبا آورده بودند، پخش کرد. آخیلوس پاره‌ها را پیش بُرد.»

امرؤالقیس در وصفِ صحنه‌ای مشابه تنها یک بیت (یازده کلمه) سروده است:

«فَطَلَّ طُهَاهُ اللَّحْمِ مَا بَيْنَ مَنْضَجٍ صَفِيفٍ شِوَاءِ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ.»^۱

۱- نجیب محمدالبهبیتی، تاریخ الشعر العربی حتّی آخر القرن الثالث الهجری، مؤسسه الخانجی، قاهره ۱۳۸۱ هـ
 ۱۹۶۱/م، ص. ۱۰۶؛ هومر، ایلیاد، ترجمهٔ سعید نفیسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴،
 صص ۲۹۹-۳۰۰.

(گوشت پزان دو گروه شدند: برخی تگه‌های گوشت را بر سنگ می‌چیدند تا در آتش بریان کنند، و برخی دیگر پاره‌های گوشت را به‌دیگها می‌افکندند تا با شتاب خوراکی فراهم آرند).

همه شاعرانی که پس از امرؤ القیس از راه رسیدند، به پیشگامی و استادی این شهریار آواره (المَلِکُ الضَّلِیلُ) گواهی داده‌اند و او را به بزرگی ستوده‌اند. امرؤ القیس را بنیانگذار بسیاری از سنتهای شاعرانه شمرده‌اند. اصولاً و سوسه یافتن «نَحْطَان» یا «بنیانگذاران» در زمینه‌های گوناگون ادبی - سنتی عرب (از قبیل: این مثل را نَحْطُست که گفت، آن تشبیه را نَحْطُست که به کاربرد، فلان سنت را نَحْطُست که بنیاد نهاد) و سوسه‌گریبی است که از دیرباز به نوشتن کتابهای الاوائل انجامیده است. پیداست که چنین روایاتی را نمی‌توان چندان جدی گرفت.

ابن رَشِیق (در گذشته به سال ۴۵۶ هـ) نوشته است: «امرؤ القیس را پیشرو شاعران به‌شمار آورده‌اند، اما نه به این معنا که وی چیزهایی گفت که پیش از او کسی نگفته بود، بل به این معنا که برای نَحْطُستین بار اندیشه‌هایی را بیان کرد که شاعران آنها را پسندیدند و دنباله‌رو او شدند. گفته‌اند وی نَحْطُستین کسی بود که در معانی لطف و ظرافت دمید. بر سرِ اطلال درنگ کرد. زنان را به آهوان و گاوان وحشی و [رنگِ پوستِ آنان را به رنگِ] تخم شتر مرغ، و اسبان را به عقاب و عصا مانند کرد، و نسیب [= پیش در آمدِ عاشقانه قصیده] را از دیگر بخشهای آن متمایز کرد...^۱ با این همه می‌بینیم که امرؤ القیس در «مویه بر سرِ اطلال» خود را پیرو ابنِ خَدَّام (یا ابنِ خَدَّام، یا ابنِ حمام) شمرده است.^۲

اکنون باید نگاهی از درون به مُعَلَّقَه بیفکنیم. اما پیش از آن ببینیم مویه بر اطلال، که بخش آغازین قصیده را تشکیل می‌دهد، به چه معناست. همان‌گونه که آمدی (در گذشته به سال ۳۷۰ هـ) نوشته است، عربها به قصد ایستادن و گریستن در منزلگاه متروکِ محبوب به سوی آن رهسپار نمی‌شدند. بل در جریانِ سفر، به‌هنگامِ گذر از

۱- العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، به تصحیح محمد یحیی الدین عبدالحمید، دارالجلیل، بیروت، بی‌تا، ۹۴/۱.

۲- هُوَجَا عَلَی الطَّلِّ المُحِیلِ لِأَنَّنا نَبْکِی الدَّیَّارَ کَمَا بَکِی ابْنُ خَدَّامِ دیوان امرؤ القیس، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالمعارف، قاهره ۱۹۸۴، ص ۱۱۴.

دیارِ یارِ سفر کرده، در آن وادی درنگ می‌کردند. «هیچگاه نشنیده‌ایم که کسی، به تنهایی یا در میان جمع، از راهی دور به سوی منزلگاهی محور هسپار شود و پس از سلام و دعا از راه آمده بازگردد. چنین چیزی نشنیده‌ایم. و در واقع کارِ بیهوده‌ای است، زیرا اگر معشوق زنده باشد، به طریقِ اولی باید راه منزلگاهش را در پیش گرفت، و اگر در گذشته باشد، روی آوردن به مزارش سزاوارتر است. با این همه می‌بینیم که شاعران را با مزارِ دلدار کاری نیست، بل به هنگام گذار از منزلگاهِ متروکِ یار در آن درنگ می‌کنند... زیرا در این هنگام به یادِ شادکامیهای گذشته می‌افتند و دلشان هوای آن می‌کند که لختی باز ایستند و شکوه ساز کنند، چرا که این کار را شرطِ وفاداری و پایبندی به عهد و پیمان می‌دانند^۱».

درنگ بر سرِ اطلال، درنگ بر سرِ گذشته‌ای است که اکنون به ویرانه‌ای رنگباخته و محو بدل شده است. پناه جستن در خاطره گذشته‌های خوش، یا خوشیهای گذشته، به معنای ناخشنودی و بیزاری از «حال» نیز هست. بنابراین، از احساسی تراژیک و غمبار سرچشمه می‌گیرد که بزرگترین کارکرد آن در «حال» ایجادِ جبرانِ روانی است. جوهره درنگ بر سرِ اطلال، مقایسه گذشته شیرین با حال تلخ است (جوانی، شادی، توانایی، امید زندگی... در برابر پیری، غم، ناتوانی، یأس، سایه مرگ...) این مفهوم هنوز در قصایدِ بادیه‌نشینان زنده است.^۲

در نگاهِ نَحْسْت به نظر می‌آید که مُعَلِّقَةُ امروالقیس مجموعه‌ای است از بخشهای گسسته، بی هیچ وحدتِ اندام‌وار یا وحدتِ احساس. شاعر برای مویه بر سرِ اطلال لختی باز می‌ایستد، و ماجراجوییهای عاشقانه خود را در خاطر می‌آورد. سپس بی هیچ زمینه‌چینی شب را وصف می‌کند، و از آن‌جا صفتِ اسبِ خویش را بازمی‌گوید. آنگاه صحنه شکار را می‌نماید و ناگاه باران و سیلاب و طوفان فرامی‌رسد. با این حال، شعر از روابطِ درونی تهی نیست. در واقع، «یادآوری» بسانِ چارچوبی وحدت‌بخش و بسیار انعطاف‌پذیر کَلِّ شعر را در برگرفته است. این یادآوری نیز خود بر فرایندِ تداعی یا سیَّالَه ذهنی استوار است.

۱- الموازنة، به تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالمسیره، بیروت بی‌تا، صص ۳۹۱-۳۹۰.

۲- غالب هلسا، العالم ماده و حركة، دارالکلمة العربية، بیروت ۱۹۸۴، ص ۱۴۲.

شاعر با گروهی از دوستان در سفر است. وقتی به کنار منزلگاهِ متروکِ دلدار می‌رسد (جایگاهی که دلدار در گذشته‌ای نه چندان دور با قبیله‌اش از آن کوچیده است)، از همراهان می‌خواهد که لختی درنگ کنند و مجالش دهند تا خود را به لذتِ دردناکِ گریستن سپارد. درخواستش را می‌پذیرند، لیک از سرِ دلسوزی پندش می‌دهند که در این کار خویشتنداری پیشه کند. آنان می‌دانند که شاعر افسرده و غمین است، اما این را هم می‌دانند که چنته‌اش از خاطره‌های خوش پُر است. پس رهایش می‌کنند تا پرنده‌خیال را در فضای گذشته به پرواز آرد و دمی چند از فشارِ غم و اندوه بیاساید. آنگاه شاعر گزارش زنده‌ای از شیطنت‌ها و حماقت‌های ایام جوانی به دست می‌دهد.

نَحْسْتِینِ ایستگاهِ سفرِ خیالی امرؤ القیس در گذشته، خاطره‌دو زن است: اُمِّ حُوَیْرَتِ و اُمِّ رِیَابِ. شاعر با این دو ماجرای نداشته است. حتّی گفت و شنودی در میان نیست. گویی میان او و آنها درّه‌ای گذر ناپذیر دهان گشوده است. تصویرشان در ذهنِ امرؤ القیس گرچه تصویری دیداری است (می‌بیند که برمی‌خیزند)، اما صحنه‌ای بسیار کوتاه است، و خواننده شعر احساس می‌کند که یاد آن دو بیش‌تر از رهگذرِ حافظه بویایی او زنده مانده است: عطری که به هنگام برخاستن در فضای پیرامون می‌پراگندند. این خاطره بیش از هر چیز بوی حسرت و انفعال می‌دهد. عشقِ ناکامِ جوانی؟ چنین پاسخی گرچه وسوسه‌انگیز می‌نماید، ولی با روحیه شاعری که در ماجراجوییهای عاشقانه سخت گستاخ است، چندان سازگار نیست. با این همه اگر چنین تفسیری را بپذیریم، آنگاه باید تداعیهای بعدی را که از «هنرنامه‌های» امرؤ القیس حکایت دارند، نوعی جبرانِ روانی نیرومند تلقی کنیم. کسی که خاطراتِ خود را فرا یاد می‌آورد، چندان بر سرِ تجربه‌ای ناکام درنگ نمی‌کند، و گرنه تمایلی شدید به فراگذشتن از این ناکامی در او سر بر می‌آورد: خاطره ربودنِ جامه دختران از کنار برکه و واداشتنِ ایشان به بیرون آمدن از آب، اشاره به زنانِ باردار و شیرده. اکثریتِ قریب به اتفاقِ شارحانِ کهن، بیت‌های مربوط به این اشاره را به معنای ساده آن گرفته‌اند. اینکه امرؤ القیس به زیبایی خود می‌بالد و می‌گوید حتّی در چشمِ زنانِ باردار و شیرده که تمایلی به مرد ندارند، خواستنی می‌نموده است. تنها سُنتِ قبطی و - به پیروی از لو - چند تن از معاصران، بیت‌های

یادشده را به صورتی که باز گفتیم، معنا کرده‌اند. اگر زنانِ باردار و شیرده همان اُمّ حَوَیْرُوث و اُمّ رِیَابِ هفتمین بیت [در چاپ ابوالفضل ابوهیم و پنجمین بیت در چاپ آلودات] قصیده باشند - که دستِ کم برخی چنین احتمالی را پذیرفته‌اند^۱ - در این صورت با توجه به آنچه پیش تر دربارهٔ تصویر این دو زن گفتیم، کفّه تفسیر شنیطی سنگین تر خواهد شد. آیا نمی‌توان گفت که مراد امرؤالقیس از این دو بیت آن است که شبانگاهان، سرزده و نابهنگام، برای میگساری به خانه‌های این زنان - احتمالاً - مسیحی^۲ می‌شتافت، و از آنجا که آوازه‌گشاده‌دستی این میگسارِ قهار در همه جا پیچیده بود، زنانِ باده‌فروش به گرمی و شاید هم با نگاههای تحسین‌آمیز سرگرم پذیرایی از او می‌شدند، تا جایی که حتی گریهٔ کودکانِ یک ساله‌شان نمی‌توانست توجه آنان را از این مشتری وقت‌شناس، اما بسیار «عزیز»، که باید تا آخرین سگه او را دوشید، منحرف کند؟^۳ شاید.

پیش تر اشاره کردم که بسیاری از حلقه‌های ارتباط که بدون آنها فهمِ درستِ شعرِ جاهلی میسر نیست، گم شده است. اکنون به جایی از مُعَلَّقَه رسیده‌ایم که می‌تواند مثالِ روشنی از این نکته باشد. شاعر به سراغِ ماهروی پری پیکری نوجوان می‌رود و به‌رغمِ نگرهبانان و خویشاوندانِ هُشیار و گوش به‌زنگ - که به‌خونش تشنه‌اند - بی‌هیچ گزندی، دلدار را به سلامت به خلوت می‌کشاند. اگر اُشتلم‌های پهلوانانه امرؤالقیس تمرکزِ ذهنِ ما را برهم نزده باشد، به روشنی در می‌یابیم که این صحنه بوی تباری دسته‌جمعی می‌دهد. انگار نگرهبانان و خویشاوندانِ معشوق نیز مایلند که این دیدار بی‌دردسر صورت گیرد و تمام شود. وانگهی، دلدار هم پس از آن که شاعر را به خاطر بی‌احتیاطی سرزنش می‌کند، بی‌هیچ مقاومتی با او به‌راه می‌افتد. چرا؟ به نظر می‌آید پاسخ سؤال را در نوعی ازدواج می‌توان یافت که در دورانِ پیش از اسلام به ازدواجِ صَدَاق یا ازدواجِ صدیقه معروف بود. در آن دوران نامِ صدیقه بر

۱- محمدعلی ابوحمد، فی الذوق الجمالی لمُعَلَّقَة امرؤ القیس، مکتبة الاقصری، عمان - اردن ۱۹۸۸، ص ۷۲.

۲- ابن انباری در شرح قصائد السبع الطوال (ص ۲۹) اُمّ حویرث و اُمّ رباب را از قبیلهٔ کلب دانسته است و ما می‌دانیم که کلب از قبایلی بود که پیش از اسلام به مسیحیت گروید.

۳- الذوق الجمالی، صص ۳۴-۵.

زنی اطلاق می‌شد که شوهر گهگاه به سراغش می‌رفت. به نظر می‌آید که در این نوع ازدواج زن آزادانه و به طیب خاطر خود را به همسری مرد در می‌آورد و هرگاه می‌خواست مرد را طلاق می‌داد. در این گونه ازدواج زن را «صدیقه» و مرد را «صدیق» می‌نامیدند.^۱

۱- روبرتسن سمیت W. Robertson Smith در چاپ نَخَسْتِ کتاب

Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885, P. 76,

بر پایه شواهدی از کاربرد واژه «صدیقه» (به معنای زنی که مرد گهگاه به دیدارش می‌رود) و ربط این مفهوم با واژه «صداق» (به معنای هبه‌ای که شوهر به هنگام ازدواج به زن می‌دهد)، فرض ازدواج صدیقه را پیش کشیده است. به نوشته وی، واژه «صداق» در دوران پیش از اسلام، بر هبه‌ای اطلاق می‌شد که به خود زن تعلق می‌گرفت، و واژه «مهر» در اصل به معنای مال یا بهایی بود که پدر یا خانواده زن دریافت می‌داشتند، به این اعتبار که آنان دختر خود را از دست می‌دادند. زیرا پس از پرداخت مهر زن می‌بایست به عشیره شوهر می‌رفت. سمیت (P. 78) نوشته است که پس از اسلام این تفاوت از میان رفت و دو واژه به صورت مترادف درآمد. پس از درگذشت سمیت در سال ۱۸۹۴، چاپ دوم کتاب وی همراه با پیوستها و یادداشت‌های تکمیلی نویسنده و پانوشتهایی از گلدتسیهر با ویراستاری کوک *Stanley A Cook* در سال ۱۹۰۳ منتشر شد. گلدتسیهر در پانوشت صفحه ۹۳ چاپ دوم، «صدیقه» را مترادف با «بَغِيْنُ» [= روسپی] و «صدیق» را مترادف با «خَلِيل، خَلٌّ» [= فاسق، رفیق زنی شوهردار] دانسته و در نتیجه، وجود هر گونه رابطه‌ای میان «صدیق و صدیقه» و «صداق» را رد کرده است. یادداشت گلدتسیهر نگارنده را قانع نکرد و هنوز فرض سمیت را قابل توجه می‌داند. به ویژه آن که پدرسن *Pedersen* بعدها به مواردی از این نوع ازدواج در میان اقوام آشور و اسرائیل اشاره کرده است.

Johs. Pedersen, Israel, Its life and culture, oxford University Press, London, Banner Og Copenhagen, 1973 (first published in 1926), Vol 1-2, P. 76, 508. korch,

از آن جا که نام این نوع ازدواج در روایات اسلامی (به مثل حدیث عایشه درباره انواع ازدواج پیش از اسلام) به صراحت ذکر نشده است، نگارنده بعید نمی‌داند که ازدواج صدیقه در واقع همان مُتْمَع یا ازدواج موقت باشد؛ به ویژه اگر به یاد آوریم که امیانوس مارسلینوس در سده چهارم میلادی درباره عربها نوشته است: «زندگی‌شان در حرکتی وقفه‌ناپذیر می‌گذرد. آنان زنانی مزدور دارند که براساس قراردادی موقت اجیر می‌شوند. اما از آن جا که [این رابطه] باید شباهتی با ازدواج داشته باشد، زن آینده به عنوان جهیز نیزه‌ای و خیمه‌ای به شوهر می‌دهد، و در برابر، این حق [را برای خود محفوظ می‌دارد] که پس از مدت زمان مقرر هرگاه بخواهد، او [= شوهر] را ترک کند. باورکردنی نیست که در این میان، زن و مرد خود را با چه سوز و گدازی به شور [عشق] می‌سپارند.»

Ammianus Marcellinus, Historiae, XIV, iv, 4, ed. and trans. J.C.Rolfe, London, Heinemann and Cambridge University Press, (Loeb Classical Library), 1935, vol. I, PP. 27-30.

ماکسیم رودسون پس از نقل نوشته امیانوس مارسلینوس

(Maxime Rodinson, *Mohammed*, Penguin Books, 1973, P. 15)

این توصیف را مبالغه‌آمیز دانسته و نوشته است که نقش زن در میان اقوام بدوی کوچکتر و ←

این نوع ازدواج در میان قوم اسرائیل نیز رواج داشت، و بر پایه آن زن با فرزندان در میان عشیره اش می زیست و شوهر هرگاه می خواست به دیدارش می رفت. با توجه به وجود چنین ازدواجی می توان بسیاری از ناگفته ها و اشاره های گنگ شعرهای جاهلی، از قبیل شعرهای امرؤالقیس و لبید و عمرو بن کثوم و عنتره و حارث بن جزه و دیگران را دریافت. پیداست که این شاعران با زنان خود هم قبیله نبودند. از این رو، به هنگام دشمنی و جنگ قبایل با یکدیگر، و یا به دلیل ناخشنودی خویشاوندان زن، به ناچار دزدانه به دیدار یار می رفتند و در این راه خطرهای گوناگون را به جان می خریدند. این ازدواج در بسیاری از موارد حالت موقت داشت و بنا به خواست زن، یا در صورت کوچ قبیله وی، به ناگاه پایان می پذیرفت و آنگاه شوهر می ماند و گریه بر رعب و اطلال و دمن. برخی دانشمندان این ازدواج را یکی از نشانه های بازمانده از نظام مدارسالاری دانسته اند.^۱

به معلقه باز گردیم. با رفتن دلدار که سرچشمه روشنایی و شیدایی و مخاطره و شادی است، شب و تنهایی از راه می رسد. غمان گونه گون در غیاب معشوق و افسون حضورش، بند از پای می گسلند و شاعر را فرا می گیرند. در شبی چنین نفس گیر و ظلمانی و غمبار چه تسلی خاطر می توان داشت، شاعر به اسب خود پناه می برد، چه، همدمی اسب و آدمی داستانی است که بر هر سر بازاری بوده است. در داستان ها و افسانه های جهان کهن کمتر حماسه یا حکایت عاشقانه ای می توان یافت که در گوشه ای از آن اسبی نجیب و وفادار خودنمایی نکرده باشد. صفت اسبانی که شاعران نامشان را در رزم نامه ها و بزم نامه ها پُرآوازه کرده اند، بی گمان در دفتری مختصر نمی گنجد. در بسیاری از این داستانها خواننده احساس می کند آنچه در قالب اسب نمودار شده است، حیوان نیست، انسانی است که تنها نیمه زشت آدمی زادگان را کم دارد. تا آن جا که به معلقه امرؤالقیس مربوط می شود،

→ مطبعمانتر از اقوام ماندگار است؛ اما به هر روی، مضمون اصلی نوشته ایمانوس مارسلینوس پذیرفتنی می نماید.

نیز نگاه کنید به: محمد محمود جمعه، النظم الاجتماعية والسیاسية عند قدماء العرب والاسم السابية، مطبعة السعادة، قاهره ۱۹۴۹، ص. ۴۵.

۱- النظم الاجتماعية والسیاسية، صص ۴۵ و ۴۶.

تصویر اسب گرچه بسیار استادانه است - اما به تناسبِ شرایطِ روزگار - میان اسب و سوار فاصله چنان عظیم است که جایی برای هیچ گونه رابطه انسان و ارانه نمی ماند. در این جا ستایشِ اسب - به یک معنا - ستایشِ سواری است که بر ترکش می نشیند و آن را به تاخت در می آورد. میان اسب و سوار رابطه ای یک سویه و خاموش برقرار است. اما به هر حال همین رابطه مایه تسلای خاطرِ سوار است. به همین دلیل است که در بیت‌های بعدی شعر دل‌تنگی و افسردگی شاعر قطره قطره آب می شود و آهنگِ سنگین و کشدار و پرماللی که از رهگذر بیت‌هایی همچون:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْحَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لَيْبَتَلِي
گویای کندی و ایستایی زمان است، رفته رفته به آهنگی سبک و پُر نشاط و تند جای می پردازد که پیش از هر چیز به تکِ پُرشتابِ توسنی بادپا می ماند:

مِكْرًا، وَفَرًّا، مُقْبِلًا، مُدْبِرًا مَعًا كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةَ السَّيْلِ مِنْ عِلٍ
' نشاطِ سواری احساسِ توانایی را در جانِ شاعر می دمَد. اکنون هنگام آن است که شادی و سبکباری خود را با لذتِ شکار به اوج برساند. واپسین بخشِ شعر، که شاید پُر قدرت‌ترین قسمتِ آن هم باشد، پرده‌ای از باران و سیلاب و طوفان را تصویر می کند.

برای بادیه‌نشین باران دغدغه همیشه‌گی است. در انتظارِ آن می‌گذارد. در پی اش می‌کُود. و آنگاه که روزهای خوش گذشته و سرزمینهای خاطراتِ شیرین خود را به یاد می‌آورد، برای گفتنِ «یاد باد» و «یادش به خیر» عبارتهایی به کار می‌برد که معنای تحت‌اللفظی آنها دعای بارشِ باران و سیراب شدن است. حتی ریشه‌واژه «سعادت» با آب در ارتباط است. شگفت‌انگیز است که در بیابانهای سوزانِ شبه جزیره، بارانهای سیل آسا پدیده‌ای نادر نبوده است، گویی طبیعتِ افراطی را با افراطی دیگر پاسخ می‌گفته است. در این سرزمین میانِ تلف شدن از بی‌آبی و غرقه شدن در آب فاصله چندان نبوده است. بنابراین، پرداختن به باران و سیلاب شگفت‌انگیز نیست. در پرده آخرِ مُعَلِّقَةُ امْرِؤَ الْقَيْسِ طبیعت تمامِ خشمِ خود را بر سرِ آدمها و جانوران و خانه‌ها فرو می‌ریزد. اما خانه‌های فروریخته و لاشه‌های واژگون و وحش، منظره‌ای زودگذر بیش نیست. از دلِ این ویرانی، شادی و باروری آینده، با دردی جانکاه زاده می‌شود، و چهره دژمِ خاک در آذینِ رنگها می‌شکُفد.

در مُعَلَّقَةُ امرؤالقیس چیزهای بسیاری هست که تنها با شرح و تفسیری کامل فهم پذیر خواهد شد. ولی به دلایل پیش گفته - دست کم در حال حاضر - نمی توان به حدّ مطلوبی از این شرح و تفسیر دست یافت. شارحان کهن نیز غالباً در تاریکی و کورمالانه به جست و جوی معانی واژه‌ها و تعبیرها پرداخته‌اند، و به همین دلیل دستخوش اختلاف نظرهای خرد و کلان بسیار شده‌اند. روشن است که پژوهنده معاصر در بسیاری از موارد چاره‌ای جز انتخابهای خودسرانه ندارد.

برگردانِ مُعَلَّقَةُ امرؤالقیس که این جا از برابر چشم خواننده می‌گذرد، از چارچوب ترجمه فراتر رفته است و در واقع، نوعی بازنویسی مُعَلَّقَه به نثر فارسی - حتی الامکان - امروز است. هدف، زدودن گرد و غبار از چهره این شاهکار ادبی مسلّم است، به این امید که خواننده فارسی زبان امروز آن را با احساس هم‌دلی بخواند و زیباییهایش را لمس کند. بدین منظور بیتِ نَحْسَتِ قَصیده را از حالت خطاب بیرون برده‌ایم و در چارچوب فضای قصیده اندکی گسترش داده‌ایم. در یکی دو مورد دیگر نیز سخن شاعر را به صورت حدیثِ نفس در آورده‌ایم، و از آوردن برخی نامهای جغرافیایی پرهیز کرده‌ایم. این نامهای نامأنوس به فهم قصیده یاری نمی‌رساند، برعکس، انس‌گیری خواننده را با شعر - دست کم - به تعویق می‌افکند. از سوی دیگر، برخی اشارتها و جمله‌های ناگفته را بر اصل اثر افزوده‌ایم تا انسجام بیشتری در متن پدید آید. در عین حال به تشبیه‌های شعر دست نزده‌ایم و تنها در یک مورد به نقل مفهوم بسنده کرده‌ایم. بازنویسی قصاید کهن به نثر امروز در زبان عربی بی سابقه نیست و نگارنده در این زمینه خود را وام‌دار غالب هلسا و شرح ابوحمده می‌داند. متن عربی مُعَلَّقَةُ امرؤالقیس بارها چاپ شده است. اما نگارنده بیشتر (و نه کاملاً) به دو چاپ ابوالفضل ابراهیم^۱ و آلوارت^۲ نظر داشته است.

۱- دیوان امری‌القیس، دارالمعارف، قاهره ۱۹۸۴، چاپ چهارم، صص ۸-۲۶.

۲- کتاب العقد الثمین فی دواوین الشعراء الجاهلین (صص ۵۰-۱۴۶) یا:

متن مُعَلَّقَه

در انتهای برخان (تپه‌های موجدار شن) به منزلگاهِ متروک رسیدیم. از رفتن بازایستادیم و از اسب فرود آمدیم. از چادرهای مردمی که روزگاری در این جا می‌زیستند، هنوز نشانه‌هایی کم‌رنگ به چشم می‌خورد. سنگ‌چینِ اجاق با حلقهٔ سیاهی از گِلِ سوخته گردِ چالِ آن... چند قطعه زمینِ کوبیده و هموار برای خواب... ردِّ محوِ میخ چادرها...

پردهٔ نازکی از شن، بافتهٔ وزشِ بادهای جنوب و شمال، همه‌جا را پوشانده بود. پشگلِ آهوانِ سپید و وحشی، چونان دانه‌های سیاهِ فلفل در گوشه و کنار پهنه‌ها و گودیهای خشکِ منزلگاه پراکنده بود.

صبح روز جدایی، از پشتِ درختانِ آکاسیا دزدانه می‌بایدمشان، و اشک بی‌اختیار چنان از چشمهایم روان بود که گویی حنظل می‌شکستم. می‌دیدم که قبیلهٔ دلدار چادرها را بر می‌چیند و بارِ کوچ بر می‌بندد. و من، غمین و دردمند، غرقِ تماشای او بودم که لختی دیگر به‌دور دستها می‌رفت.

بُغضِ گلویم را می‌فشارد. زانوانم سنگینی اندوه را بر نمی‌تابد. برخاک می‌نشینم. یاران، سواره بر اسب، بر من خیمه می‌زنند و می‌گویند:

«شکیبا باش، ورنه اندوه تو را از میان خواهد برد». می‌دانم که تنها اشک می‌تواند این غمِ جانکاه را بشوید و سبکبارم کند؛ اما، مگر در کنارِ ردپای محوِ زندگی در منزلگاهی متروک، به‌چه می‌توان دل خوش داشت؟

آه ای دلِ من همیشه چنین بوده‌ای؛ خاطرهٔ اُمِّ حُوَیث و همسایه‌اش اُمِّ رباب در من جان می‌گیرد. به یاد دارم که وقتی از جای بر می‌خاستند، بوی مشک در هوا پراکنده می‌شد. رایحه‌ای به‌دل‌انگیزی عطرِ میخکهای وحشی که بادِ صبا از دشت همراه می‌آورد. آن روز هم در لحظهٔ کوچِ بغضِ ترکید، و دردِ جداییِ چشمانم را در اشک غرقه کرد. چهره‌ام تر شد، و قطره‌های اشک بر سینه‌ام چکید و سرانجام حمایلِ شمشیرم آنها را نوشید.

چه روزهای خوشی بود، خاصهٔ آن روز. آن روز از روزهای به‌یادماندنی بود...

دختران را در برکهٔ آب غافلگیر کردم (داستان می‌گوید: دختران ایل در برکه شنا می‌کردند. امرؤالقیس جامه‌هایشان را در یک جاگرد آورد و بر آنها نشست، و گفت: جامهٔ هیچ یک را بازپس نمی‌دهم، مگر آن که یک یک از آب بیرون آید و با دست خود جامه‌تان را باز پس گیرید. دختران چنین کردند. واپسین دختر، عُنَیْزَه، دیری در آب ماند و بیهوده التماس کرد. سرانجام او نیز بیرون آمد).

آن روز برای دختران ضیافتی برپا کردم. بار سنگین خود را از پشتِ ماده شتر به‌زیر کشیدم (تقسیم این بار چه ماجرای شگفت‌انگیزی بود) و سر بریدم. دختران گوشت و چربی حیوان را، که به‌رشته‌های تاب‌دادهٔ حریر سفید می‌مانست، بر آتش بریان می‌کردند و هرگاه یکی تکه‌ای از گوشت را خوشگوار می‌یافت، آن را برای دوستش پرتاب می‌کرد تا او هم بچشد.

گاه رفتن شد. (هر یک از دختران گوشه‌ای از بارم را بر پشتِ شترش گذاشت. عُنَیْزَه به‌ناچار پذیرفت که با او سوار شوم) جلوی اتافک محمل نشستم و او در درونِ آن روی نهان کرد. شتر به‌راه افتاد و من به‌ناگاه به‌درونِ محملِ عُنَیْزَه خزیدم، فریادش برخاست که: «نفرین بر تو امرؤالقیس... می‌خواهی ناگزیرم کنی این راه را پیاده ببیمایم؟» در این میان، به‌نشیب افتادیم، و عُنَیْزَه که سخت برآشفته بود، مهارِ شتر را کشید. شتر تعادلِ خود را از دست داد، محمل کج شد و ما را به‌یک سو افکند. عُنَیْزَه فریاد زد: «پشتِ شترم را زخم کردی امرؤالقیس، پیاده شو». گفتم: «خوش بران و باک مدار، و مهارِ شتر را سست کن». آرام نیافت و همچنان می‌لنید. گفتم: «مرا از میوه‌های اشتها برانگیزت دور مکن».

هیچ زنی در برابرِ من مقاومت نمی‌تواند، حتی زنانِ باردار و شیرده. شامگاهان هنگامی که به‌سراغِ آن زن رفتم، چنان مسحور من شده بود که به‌کودک خود نمی‌پرداخت. کودک یک ساله که تعویذها و مهره‌های بسیار به‌گردنش آویخته بودند، در خواب بود. اما حتی آنگاه که به‌گریه درآمد، مادر تنها نیم‌نگاهی بر او افکند و نیم‌دیگرِ نگاهش را همچنان به‌من دوخته بود.

و آن روز... روی تپهٔ شن بودیم. فاطمه خود را از من دریغ داشت. آن‌سان برآشفته می‌نمود که سوگندِ گران‌خورد تا جاودان ترکم خواهد گفت. گفتم: «آرام باش و نازکم کن فاطمه! حتی اگر عزمِ جدایی جزم کرده‌ای، به‌تندی و پرخاش

نیازی نیست. اگر در من خُلُق و خوبی هست که نمی پسندی، رهایم کن. اما مباد خود را با این خیال بفریبی که بی تو از غمِ عشق جان خواهم باخت، یا دلم همچو غلامی حلقه به گوش، هر چه بگویی آن می کند». به گریه درآمد. گفتم: «گریه چشمانت را زیباتر می کند. تردید ندارم که تنها از آن روی سیلِ سرشک از دیده گشوده ای که با دو ناوکِ غمزه در این دلِ خرابِ رخنه کنی.»

و آن سیم تن پرده نشین... دخترکی نوشکفته بود، از کودکی به درآمده، اما به کمال بلوغ نارسیده. نازپرورده ای دست نیافتنی. و من بی شتاب از او کام دل بازجستم. در قبیله ای که همگان تشنه به خونم بودند. دزدانه از میان نگهبانانِ گوش به زنگ گذشتم، و آنگاه که خوشه رخشنده پروین میانه آسمان را می آراست - آن سان که چین و شکن های شالی گوهر نشان برو دوش زنی را - به سراپرده اش پای نهادم. کنارِ تجیرِ درونِ چادر جامه از تن به در آورده بود و با پوششی سبک سر رفتن به بستر داشت. همین که نگاهش بر من افتاد، گفت: «به خدا این بار دیگر جان به در نخواهی بُرد. تو هیچگاه بر سرِ عقل نخواهی آمد. باز چون همیشه دست به کاری ناسنجیده زده ای.»

ردای بلندی از خَزِ رَحَلِ نشان در بر کرد. دستش را گرفتم و - از خیمه - بیرون آمدیم. دامنِ ردایش را از قفا بر خاک می کشید تا ردِ پایمان برجای نماند. از پهنه میان چادرهای قبیله گذشتیم و در دلِ یک وادی طولانی با بلندیهای پیچاپیچ از نظرها پنهان شدیم. دو طره آن سروِ روان را نرم به سوی خود کشیدم، به جانبِ من متمایل شد. میانی باریک و قوزکهای گوستین و پیکری خوش تراش و سپید داشت. هیچ یک از اندامهایش نامتناسب نمی نمود. سینه اش بسانِ آینه ای جلا یافته و صیقلی چشم را می نواخت. خواستم در آغوش گیرم، اما مرا از خود راند و روی گرداند و گونه صاف و لطیفش را به نمایش گذاشت. نگاهش هشیار و هراسان شده بود، درست چونان نگاهِ گوزنی وحشی به هنگامِ دفاع از بره اش. خوب براندازش کردم:

گردنش به گردنِ آهوان می مانست [با این تفاوت که] وقتی آن را می افراخت، جلوه زبایش را از دست نمی داد، و از زیب و زیور نیز تهی نبود. گیسوانِ شبق فام و انبوهش همچون شاخه های خرما بنی مُرَبَّار از پشتِ سر فرو آویخته بود. زلفها را

به بالا تاب داده بود، و گره‌ها در میان رشته‌های بافته و فروهشته موگم بود. میان باریکش همچون مهار چرمبافت شتر نازک و انعطاف پذیر می نمود، و ساقهایش صاف و پُرطراوت بسان نی پایرویس رُسته در سایه خرمابنان. شتابی نداشت که سحرگهان از خواب برخیزد، و چون چاشتگاه دیده از خواب می‌گشود و برمی‌خاست، چنان بوی خوشی می داد که گویی ریزه‌های مشک در بسترش پاشیده بودند. نازپرورده‌ای را می‌مانست که هیچگاه برای کار کردن میان برنبنسته باشد. انگشتان کشیده و ظریفش را به یاد دارم که زبری به آنها راه نیافته بود.

رُخسارِ روشنش در ظلمتِ شامگاهان می‌درخشید، همچون چراغی که راهب دیرنشین شباهنگام از بهر نیایش بر می‌فرورد. آنگاه که بالای بلندش را در جامه دوشیزگانِ نوجوان به جلوه می‌آورد، حتی مردانِ پُرفقار نمی‌توانستند نگاه خیره سودا زده خود را از او برگیرند. پوست سپیدش به زردی مایل بود، همچون مرواریدی تازه از صدف به درآمده که در آبی شیرین و زلال پرورش یافته باشد. آه، بگذار دیگر مردان در گذر زمان از جنونِ عشق پیوند بگسلند، اما من دل از مهر تو بر نمی‌توانم کند.

بسیار کسان سرسختانه کوشیدند تا از تو بازماندند، همه را از خود راندم، گرچه می‌دانستم سرزنش‌هایشان از سر نیکخواهی و دلسوزی است.

شب بسانِ موجهای پی‌درپی دریا فرا رسید و پرده‌های کبودش را به نشانِ غمهای گونه‌گون بر من فرو آویخت. می‌خواست بیامایدم. چنان شتری کوه‌پیکر بر من و بر همه چیز فرو خفت. سرانجام آنگه که کمرگاه به پیچ و تاب در آورد و سینه‌اش را به زور از زمین کُند و فراز آورد و کفلهای فریه‌اش را جفت کرد، بر او نهیب زدم: «سرِ خویش گیر ای شبِ دراز آهنگ! بگذار تا سپیده بدمد، هر چند بامداد، آنگاه که از راه فرا رسد، از تو بهتر نخواهد بود.»

چه سنگین شبی که تویی! زمان از حرکت باز ایستاده است. گویی ستاره‌ها را با طنابهایی سخت تافته به کوه گره زده‌اند. گویی خوشه پروین را با ریسمانهای محکمی از الیاف کتان، ریسمانهایی بسته به خارا سنگهای گران، در جای خود آویخته‌اند.

تسمه مشکهای بسیار کسان را برگرده رام و آموخته‌ام کشیده‌ام. از وادیهای بسیار

گذشته‌ام، موحش بودند و بی‌آب و علف همچون اندرونِ گوران، و گرگِ بسانِ هرزه‌ای پُرزاد و رود در آنها زوزه می‌کشید. چون زوزه سر داد، گفتمش: اگر تو نیز چون من چیزی به کف نداری، رنج ما هر دو را پایانی نخواهد بود. هر دوان هرگاه چیزی فراعچنگ می‌آوریم، بر بادش می‌دهیم. و آن که بذری از این گونه بکارد، پریشان حالی و نزاری خواهد دروید.^۱

پیش از آنکه پرندگان خفته در آشیانه‌ها بیدار شوند، پای در رکابِ اسبِ خویش می‌زنم، اسبی، کوتاه موی و تنومند که به چابکی از جانورانِ وحش پیشی می‌گیرد. به گاهِ تاختن مانند خاراسنگی است که سیل از فرازِ کوه به زیر افکنده باشد: در یک آن، حمله‌ور می‌شود، می‌گریزد، روی می‌آورد و پشت می‌کند.

کهری است بازیگوش، نمد زین از پشتش چنان فرو می‌لغزد که قطره‌های باران از تخته‌سنگی صاف. گرچه لاغر میان است، اما چون به شور و شوق درآید، همه‌ماش به غلغلِ دیگی جوشان ماند. آنگاه که سُم اسبانِ خسته از تاخت، در برخورد با زمینِ درشتناک، گرد و غبار بر می‌انگیزد، اسبِ من چنان رهوار پیش می‌رود که پنداری سمه‌ایش را با زمین تماسی نیست و غباری بر نمی‌انگیزد. چون شتاب می‌گیرد، باد چنان زورآور می‌شود که سوارکارِ نوجوان و سبک را از ترکش می‌لغزاند و بر زمین می‌افکند، و سوارکارِ سخت و سنگین را جامه از تن به‌در می‌آورد. چنان تیزروست که پاهایش را به چشم نتوان دید. بسانِ فرفره‌ای که میانِ دستانِ چابک کودکان از رهگذرِ نخِ گره‌دار به چرخش در می‌آید و چشم آن را گوی مانند‌ی شفاف می‌انگارد.

کمرگاهِ اسبم به کمرگاهِ آهوان ماند. ساقهای کشیده و بلندش، ساقهای شترمرغ را فریاد می‌آورد. پویه‌گرگان را دارد و چهارگامه رفتنِ روبه‌بچگان را. اگر از پشتِ سر نگاهش کنی، فراخ پهلوی می‌نماید. دُمی بلند و پهن و راست، که تا نزدیکِ زمین می‌رسد، شکافِ میانِ کفلهایش را می‌پوشاند. آنگاه که بیرونِ خیمه می‌ایستد،

۱- این چهار بیت را بسیاری از منتقدان کهن و معاصر از اصل مُعَلِّقَه ندانسته‌اند. کمی دقت در لحن و مضمون نشان می‌دهد چرا. شینقیطی (شرح المعلقات العشر و اخبار شعرائها، دارالکتب العلمیة، بیروت، صص ۵-۶، پانویس ۴) نوشته است که این قطعه به سخنِ راهزنان و صلوکان شبیه‌تر است تا به سخنِ شهریاران.

پُشتِ صیقلی و براقش چشم را خیره می‌کند. به صیقلی و براقی سنگی است که نوعروسان عطرِ خویش را بر آن می‌سایند، یا سنگی که بر آن حنظل شکسته باشند. خونِ گاوانِ پیشرو گله بر گلوگاهِ اسب شتک می‌زند، به سرخی عصارهٔ حنایی که موی سپیدِ پیرانه را رنگ می‌زند.

گلهٔ گاوانِ وحشی از دور در چشم اندازِ ما پدیدار شد. ماده گاوان به دوشیزگانِ بتِ دوار می‌مانستند که در چادری دراز دامن خرامان خرامان گام برمی‌دارند. همین که گله ما را نزدیکِ خویش احساس کرد، پای در گریز آورد. آرایش گریزش به گردنبندی می‌مانست پُر از مهره‌های سپید و سیاه، آویخته بر گردنِ کودکِ بزرگ تبار قبیله. توسنِ من با چنان شتابی راهش را از میانِ گله گشود و به گاوانِ پیشرو رسید که گاوانی که از برابرش به کنار می‌رفتند و واپس می‌ماندند، از پسِ پُشت باز به هم می‌پیوستند و پراکنده نمی‌شدند. به یک خیزگای نر و گاوی ماده را پی در پی گرفت، بی آنکه قطره‌ای خوی بر تنش بنشیند، یا مانده شود.

شکارِ فراوانی با خود آوردیم. آنگاه دو گروه دست به کارِ پُختن شدند: گروهی گوشت را به صورتِ تکه‌های نازک می‌بریدند و بر سنگ می‌چیدند تا بریانش کنند، و گروه دیگر به شتاب، در زیرِ دیگها آتش می‌افروختند.

شامگاهان بازگشتیم، و اسب را به تماشا نشستیم. چنان شکوهی داشت که چشم از خیره شدن بدو پروا می‌کرد. لیک آنگاه که نگاه‌ها بر او می‌افتاد، سیر نشده از دیدنِ اندامی، به تماشای اندامِ دیگر می‌لغزید و سرپایش را مشتاقانه می‌پیمود. سراسر شب، با زین و برگش، در چشم اندازم ایستاده بود، اما نه به خود و انواده. بیا ای دوست! آذرخش را می‌بینی، می‌خواهم درخششِ آن را به تو بنمایم. نگاه کن، همچون حرکتِ تند دستها دمی بیش نمی‌پاید، اما در این میان، بر تارکِ توده ابر تیرهٔ باران‌زای، تاجی از نور می‌نشانند.

فروغِ آذرخش در دلِ تاریکی به چراغِ راهبان می‌ماند، آنگاه که بر فتیلهٔ چند لایشر روغن می‌ریزند.

من و دوستانم به انتظارِ بارشِ باران به نظاره ایستادیم. نگاهِ بی‌تابِ مان بر چه نقطهٔ دوردستی خیره بود. تا آن جا که می‌توانستیم گمان بریم، تودهٔ ابر از سویِ راستِ پر کوه قطن می‌بارید و از سویِ چپِ برکوه‌های ستار و یذبل. بارانی سُزّانِ باریدن گرفت

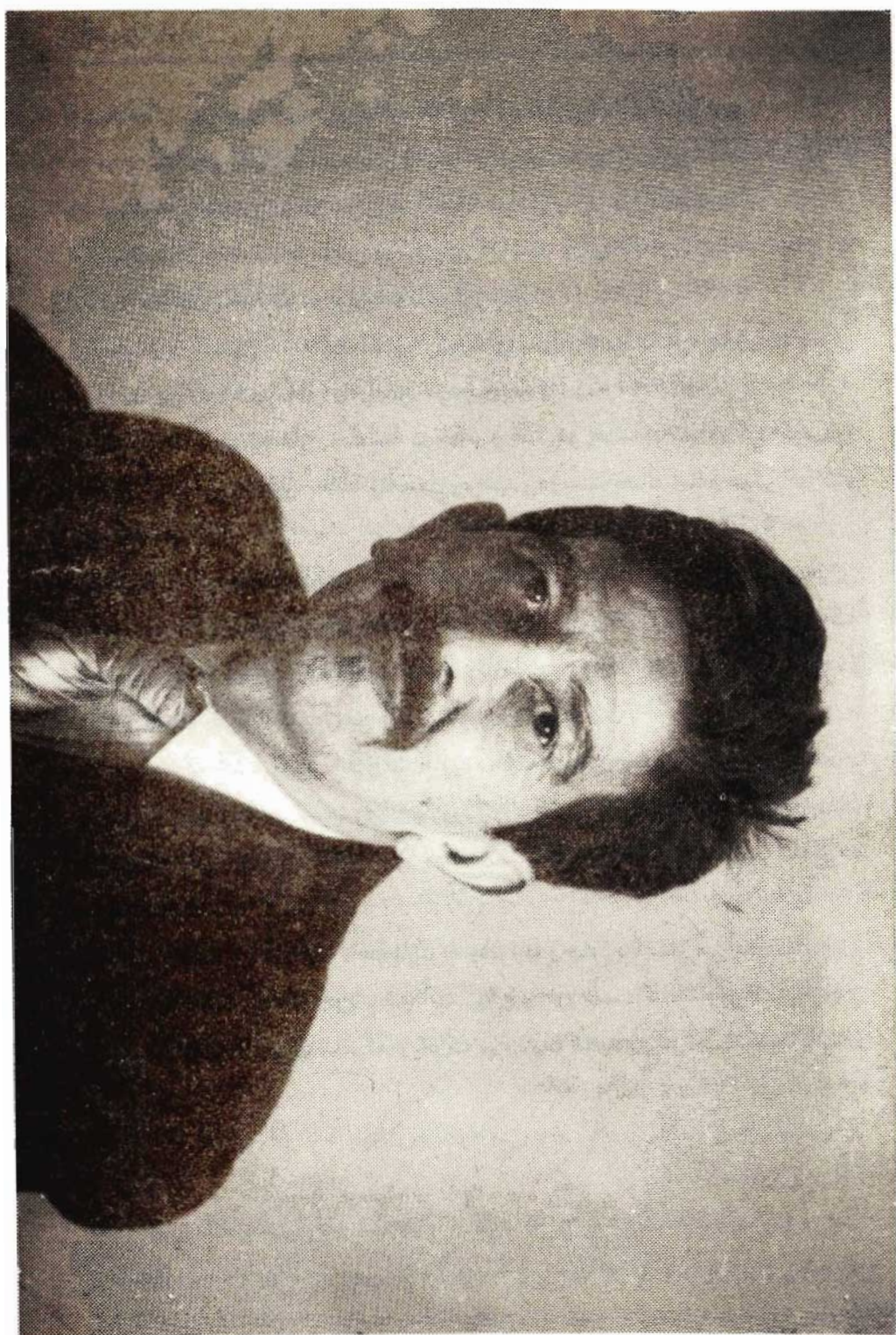
و سیلابهایی پیرامونِ کُتَيْفَه روان شد که درختانِ تناور را باژگون می‌کرد. موج شتکهای سیلاب، تپه‌های فنان را می‌نشست و پیش می‌رفت. می‌دیدیم که بزهای کوهی سپید پا از هر سوی سراسیمه خود را به‌زیر می‌افکنند. سیلاب در تیمه‌نه خرمابنی بر سر پای گذاشت و نه خانه‌ای. تنها خانه‌های بنا شده از سنگهای سخت در برابر آن تاب آوردند.

کوهِ ثیر، با سرازیر شدنِ نخستین رگبارهای باران از ستیغش، به هیأتِ پیری پُرمهابت درآمد که جامه‌ای راه‌راه بر خود پیچیده باشد. بامدادان، انبوه تنه‌های شکسته درختان و خس و خاشاکِ شناور گرداگردِ کوهِ طَمِيَّه در سرزمینِ مُجَيِّمِر، حلقه زنان می‌چرخید، درست بسانِ حلقه دوکی در کارِ تابیدنِ پشم.

بدینسان ابر بارهای گرانش را به صحرا افکند. دیری نخواهد پایید که صحرای برهنه، جامه‌ای رنگین از سبزه‌ها و گیاهان و گل‌های گونه‌گون بر تن کند، چنان که گویی بازرگانی یمنی صندوقهای آکنده از پارچه‌های رنگین را بگشاید و همه را در برابر چشمانِ خریداران بر زمین بگستراند.

طبیعت که خشم خود را فرو نشانده بود، اینک به شادی روی می‌آورد. پرنندگانِ دشت که نوید رسیدنِ سرسبزی و باروری را به گوش جان شنیده بودند، چنان سرخوشانه می‌خواندند که پنداری بامدادان، ساغری از شرابِ شیرینِ فلفل‌زده سرکشیده‌اند.

اما در گوشه و کنار، تنها لاشه باژگونِ جانورانِ وحش به چشم می‌آمد. غرق شدگانِ شامگاه، که جریانِ تندِ آب آنها را تا دور دست کشانده بود، به پیازهای وحشی پُریشه‌ای می‌ماندند که از خاک بیرونشان کشیده و در آب افکنده باشند.



دژ بهمن و آذرگنسب^۱

یکی از مکانهای مرتبط با داستانهای کیخسرو دژ بهمن است. بنا به روایت شاهنامه پس از آن که کیخسرو از توران به ایران بازگشت، دو تن از پهلوانان دربار یعنی طوس و گودرز دربارهٔ این که چه کسی جانشین کاووس شود، اختلاف نظر پیدا کردند. طوس فریبرز پسر کاووس را مناسب جانشینی می‌دانست و گودرز کیخسرو نوۀ شاه را. سرانجام کاووس مقرر داشت که دو نامزد به‌ارذیل روند و هر کدام توانست دژ بهمن را در آنجا به‌تصرف در آورد، بدین سمت برگزیده شود. نخست فریبرز و طوس کوشیدند که آن را بگشایند، اما زمین این دژ که جایگاه دیوان و جادوگران بود، چنان سوزان شد که سپاه به‌ناچار بازگشت. آنگاه کیخسرو به‌همراه گیو پسر گودرز بخت خود را آزمود. نامه‌ای نوشت و در آن از پروردگار یاری خواست و آن را بر نیزهٔ درازی بست و به‌گیو داد تا بر دیوار دژ بنهد. چون نامه بر دیوار نهاده شد، صدای غرّشی برخاست و آسمان تیره و تارگشت. آنگاه سپاهیان به‌فرمان کیخسرو به‌تیراندازی به‌سوی دژ پرداختند و بسیاری از دیوان را کشتند. سپس آسمان روشن شد و کیخسرو به‌همراهی گودرز به‌دژ درآمد که خود شهری بود بزرگ با باغها و

۱- شاهنامه، به‌کوشش جلال خالقی، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۶۹، صص ۴۶۰ تا ۴۶۷.

کاخها. کیخسرو فرمود گنبدی بسازند و آذرگشنسب را آنجا بنشانند. نویسنده تاریخ میستان^۱ از قول بوالمؤید (در کتاب گرشاسب) آورده است که: «چون کیخسرو به آذربادگان رفت و رستم دستان با وی، و آن تاریکی و پتیاره دیوان به فرّ ایزد تعالی بدید که آذرگشنسب پیداگشت و روشنایی بر گوش اسب او بود و شاهی او را شد با چندان معجزه».

از سوی دیگر در بندهشن^۲ در روایتی مرتبط با خراب کردن بتکده کنار دریاچه چیچست می خوانیم: «برای این که کیخسرو بتواند تاریکی را از میان بردارد و بتکده را ویران کند، آتش گشنسب بر «بُش» (= فُش، یال) اسب او نشست و همه جا را روشن کرد تا کیخسرو در این کار موفق شد. آنگاه آن آتش را در همان جا، بر کوه آسنوئند، بر آتشگاه نشانید.»

در متن پهلوی نیایش پنجم بند ۳۵ آمده است که: «کیخسرو بر «وهمن دز» (= بهمن دز) پیروزی یافت به یاری این آتش [= آذرگشنسب]».

از این چهار روایت که اشاره به یک حادثه دارند، می توان چنین نتیجه گرفت: نخست این که بنا بر روایات دوران ساسانی، آذرگشنسب را کیخسرو بر جای بتکده ای (بندهشن) یا در دژ بهمن که جایگاه دیوان بوده (شاهنامه) نشانده است. دوم این که محلّ این آتشکده در شاهنامه در کوه های اردبیل و در بندهشن در ناحیه چیچست، بر کوه آسنوئند تعیین شده است. پس از گسترش و انتقال دین زردشتی از شمال شرق به غرب ایران از دوره مادها و خصوصاً در دوره ساسانیان، کوشش شد که جای اتفاق حوادث را نیز به غرب ایران منتقل کنند. بر اساس این کوشش ها بود که چیچست با دریاچه اورمیه در آذربایجان یکی به شمار آمد و کوه آسنوئند نیز همان کوه سبلان دانسته شد. از این روست که حمدالله مستوفی^۳ آورده است: «و بر سر کوه سبلان قلعه (ای) محکم بوده است، آن را دز بهمن و رویین دز خوانده اند و در شاهنامه گوید به وقت نزاع پادشاهی میان کیخسرو و فریبرز بر فتح آن

۱- تاریخ میستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴، صص ۳۵ و ۳۶.

۲- بندهشن، ص ۱۲۵، ترجمه دکتر مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۹۱.

۳- نک به زند خرده اوستا، به کوشش دابار، بمبئی، ۱۹۲۷، ص ۳۸.

۴- نزهة القلوب، به کوشش گی لسترانج، لیدن، ۱۹۱۵، ص ۸۱.

قرار دادند و فربرز از فتح آن عاجز شد و کیخسرو فتح کرد و پادشاهی بدو مقرر شد و اکنون خراب است.»

بنابراین، در دوره ساسانی جای اصلی آتشکده گشنسب را در سبلان تصور می کردند. بعدها، احتمالاً زمانی پیش از قرن پنجم میلادی، ظاهراً این آتش از آنجا یا جای دیگری، به شیز یا تخت سلیمان کنونی منتقل شد، زیرا در شاهنامه اشاره شده است که بهرام گور (۴۲۱ تا ۴۳۹ میلادی) در جشنهای نوروز و سده بدان آتشکده می رفت.^۱ مسعودی^۲ نیز به انتقال این آتش اشاره کرده است: «و آتشکده دیگری در بلاد السیز والزان^۳ بود که در آن بتها بود؛ انوشروان آنها را از آنجا بیرون برد^۴، و گفته شده که انوشروان به این آتشکده رفت که در آن آتش بزرگی بود، پس آن را به جایی معروف به برکه^۵ منتقل کرد.»

احتمالاً آتشیهای دیگری نیز در آذربایجان وجود داشته است که موبدانشان مدعی یکی بودن آنها با آذرگشنسب بوده اند. در تاریخ قم^۶ از آتشی به نام ماه جشنسب (= ماه گشنسب) نام برده شده: «که آن آتش کیخسرو است، به موضع برزه^۷ آذربایجان بود. انوشیروان در حال آن نظر و فکر کرد و آن را به شیز که اولین موضعی^۸ است از مواضع آن ناحیت، نقل کرد.»

۱- نک به بویس (Boyce) آذرگشنسب در دائرة المعارف ایرانیکا، ج ۱، ص ۴۷۵.

۲- مروج الذهب، به کوشش پلا، ج ۲، ص ۳۹۸.

۳- به جای شیز و وزان: ناحیه وسیعی که به گفته یاقوت اورمیه قصبه آن بوده است، نک به عباس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۰۴، ستون دوم.

۴- بیرون آوردن بتها و خراب کردن آنها یادآور ویرانی بتکده سواحل چیچست به دست کیخسرو است و احتمالاً یکی از اقدامات اواخر دوره اشکانی و اوایل دوره ساسانی علیه نهادن مجسمه خدایان در آتشکده بوده است.

۵- برکه یعنی همان محل آتشکده آذرگشنسب در شیز یا تخت سلیمان.

۶- تاریخ قم، به کوشش سیدجلال تهرانی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۸۸.

۷- همان سقر کنونی. نک به زریاب، همانجا، ص ۱۹۹، ستون دوم.

۸- منظور مهم ترین بخش از آن ناحیه است.

یک شعار خارجی به زبان فارسی میانه

در میان سکه‌های نخستین سده هجری، گونه‌های مختلفی وجود دارد که هنوز بحث کافی بر سر آنها صورت نگرفته است. اگر این سکه‌ها دقیقاً بررسی شود، تاریخ این سده روشن‌تر خواهد شد. برخی از این سکه‌ها، حتی به روشن شدن وضع استانهای ایران در اواخر دوره ساسانی کمک خواهد کرد. زیرا بر روی آنها گاه نام عامل محلی، حاکم یا عامل بنی‌امیه، آمده است و آنگاه تاریخ سکه و به شرطی که اشکال‌های موجود رفع شود، گویای زوایای تاریک تاریخ خواهد شد. به همین طریق نویسنده در یکی از آثار خود توانست نکات مهمی از جمله وضع فارس را پس از یزدگرد سوم روشن‌تر کند.^۱

از جمله روشن است که در این سده عدّه زیادی با تمایلات گوناگون مذهبی و سیاسی سکه زده‌اند که از آن میان سکه‌هایی با یک شعار خارجی (متعلق به خوارج) در حدود ۱۸۸۰ میلادی شناخته شد که آن را مورتمان، یکی از قدیم‌ترین سکه‌شناسان، معرفی کرد، بدون این که بتواند کتیبه به زبان پهلوی آن را بخواند.^۲ در آن زمان آلمان در روسیه و مورتمان در آلمان به فاصله یک سال (۱۸۷۹ و ۱۸۸۰) به ترتیب سکه‌هایی را معرفی کردند که شعار معروف خارجی «لا حُکْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و

ترجمه آن به زبان فارسی میانه بر روی آنها وجود داشت^۳، اما حتی واکر هم که در سال ۱۹۴۱ به معرفی سکه‌های موزه بریتانیا پرداخت، عبارت فارسی میانه را با علامت سؤال به حال خود رها کرد.^۴ پس از آن نیز ندیده بودم که کسی به آن عبارت بپردازد تا در سال ۱۳۵۳ که تصادفاً با این سکه آشنا شدم، آن را خواندم و یادداشتی نوشتم. اینک پس از چاپ کتاب دکتر ایرج مشیری که در آن هم به این سکه پرداخته است^۵، مجبور شدم که اصلاحاتی در نوشته خود بکنم. قبلاً باید گفت که این عبارت به چند شکل در روی سکه‌های نخستین سده هجری آمده است که اغلب ناقص است و چنانکه باید مقصود را نمی‌رساند. بدیهی است کسی که مطلب را از جهت سیاسی دنبال می‌کند، باید آن را برسد، زیرا تغییر دادن عبارتی که منشأ آن قرآن است، نشانه گرایشهایی است که مسلمانان نخستین سده هجری بنا بر منافع قومی، ملی، طبقاتی و مذهبی خود یافته بودند.

در این نوشته به معرفی سکه‌ای می‌پردازیم که کاملترین و دقیقترین شکل شعار معروفی، که در «محکمه» معاویه و خلیفه چهارم پیدا شد، در آن منعکس شده است.

سکه، ضرب اردشیر خزه است و نام عامل یا حاکم بر روی آن مشخص نیست. روی سکه، تصویر پادشاه ساسانی، چنان که در همه یا بیشتر نخستین سکه‌های اسلامی هست با آرایشی کمتر، آمده است. کتیبه روی سکه چنین است:

لسم داور بیک د داد و مهر

و در حاشیه آن آمده است: بسم الله * لا حکم الا لله * با توجه به این که آشکارا متن فارسی میانه، ترجمه عبارت «لا حکم الا لله» است، خواندن آن مخصوصاً امروزه آسان می‌شود، اما در عین حال تفاوت اندکی در ترجمه وجود دارد. آوانوشت و ترجمه متن فارسی میانه چنین است:

LYT(LYT) d'twbl BR' yzt'

nēst dādwar bē yazd

نیست داور بیک (مگر) ایزد.

در عبارت عربی، آشکارا به تبعیت از متن قرآن، حُکْم (hukm)، اما در ترجمه

فارسی داور (حَكَمَ hakam)، آمده است و این، برخی، از جمله دکتر مشیری، معرّف واقعی سگّه را، که آن را جزو سگّه‌های «ازارقه» معرفی کرده است، به‌تردید انداخته و عبارت را به‌صورت (لا حَكَمَ lā hakam) خوانده‌اند^۷، در حالی که ترجمه فارسی میانه آن در واقع اندکی منحرف‌کننده است، زیرا در صورتی که عیناً می‌خواستند ترجمه عبارت عربی را بر روی سگّه بیاورند، جای آن بسیار کم بود و کتیبه خوانا نمی‌شد، زیرا حداقل باید یک پسوند مصدری به «داور» و یک را (به‌معنی برای) پس از واژه ایزد افزوده می‌شد.

به‌این ترتیب عبارت «نیست داور پیک (مگر) ایزد» ترجمه‌ای همراه با تساهل از «لا حَكَمَ اِلَّا لِلّٰه» است.

پشت سگّه، آتشدان ساسانی با دو نگهبان آن (شاه و موبد موبدان)، در طرف چپ سگّه محلّ ضرب آن، **س** «ارد (شیرخزّه)» و در طرف راست، سال ضرب **ا ا ر س م و م** (شصت و نه) خوانده می‌شود.

واگر نقل کرده است که قبلاً تصویر سگّه دیگری از همین نوع را توماس به‌دست داده بود^۷ که در آن عبارت فارسی میانه، ناقص نقل شده است (شاید سگّه همین وضع را داشته)، اما ترجمه عربی آن روی سگّه نیامده است. این سگّه عیناً سگّه پیشین است، با همان تفاوت و تاریخی متفاوت، از سال پنجاه و هفت.

سگّه‌های دیگری از خوارج و ازارقه در ایران ضرب شده است که دکتر ملک ایرج مشیری عده‌ای از آنها را معرفی کرده است و بیشترشان متعلق به جنوب ایران و مخصوصاً ضرب سال‌های مشکوک و ضرابخانه‌های «شهرستان» و «کرمان» است^۸، اما من ضرب سیستان، هرات و برخی از شهرهای فارس را هم در دست سگّه‌فروشان سالهای پیش دیده‌ام و نخستین سگّه‌ای که معرفی شد، یکی از انواع آن است. در آنچه واگر عنوان کرده، مطالب مفید فراوانی هست که متأسفانه تا به حال توجه کافی به آنها نشده است.^۹

خوارج آن اندازه قدرت یافتند که در برخی از نقاط قلمرو اسلامی به حکومت برسند و سگّه بزنند و حتّی شعارهای خود را به هر دو زبان فارسی میانه و عربی بر روی سگّه آورند. از این سگّه‌ها می‌توان مخصوصاً در ترسیم میمایی از تاریخ سیاسی اسلام، سود برد.

نگارنده در کتاب آخرین شاه نشان دادم که فارس و حتی برخی دیگر از نقاط ایران تا حدود سال هشتاد هجری در دست فرخ‌زاد، جانشین یزدگرد و پس از آن عامل مسلمانان بود^{۱۰} که قبلاً وزیر با تدبیر و توانای یزدگرد به شمار می‌رفت. به همین دلیل اشاره کردم که این سگه‌ها (مثلاً ضرب اردشیر خرّه یا دیگر شهرهای فارس) تاریخی مشکوک دارد، زیرا به رسم معهود دو پادشاه در اقلیمی نگنجند. اما از آنجا که تعداد این گونه سگه‌ها بسیار فراوان است، آیا وجود آنها را نمی‌توان دلیل آن گرفت که مقاومت ایرانیان نه در برابر اسلام، که در برابر عرب بوده است؟

این نکته را نگارنده در جای دیگری خواهد شکافت، اما در اینجا برای به فکر واداشتن علاقه‌مندان عنوان شد.

منابع

- ۱- حصوری، علی، آخرین شاه، تهران، نشر چشمه ۱۳۷۱.
- 2- Mortdmann, Z.D.M.G., 1880, P.155.
- 3- Op. Cit.
- 4- Walker, J. A., **Catalogue of the Arab - Sassanian Coins**. Oxford: The Trustees of the British Museum, 1941, P. 122-123.
- 5- Mochiri, M.I., **Arab-Sassanian Civil War Coinage**. Paris(?) 1986, P. 60.
- 6- Mochiri, Op. Cit.
- 7- J.R.A.S., 1850, p. 320. No. quoted by Walker, Op. Cit. P. 123.
- 8- Mochiri, P. 61.
- 9- Walker, Op. Cit. P. XVII - CXIVI and 201.

۱۰- حصوری، همانجا، ص ۸۵.





فردوسی و تراژدی انوش زاد در شاهنامه

پیش گفتار

در نیمه دوم سده ششم میلادی، در زندان شهرجندی شاپور، مرکز آن روزی خوزستان، شورش رخ داد که به زودی سراسر شهرهای منطقه را فراگرفت. این شورش از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است. فردوسی نامدار آن را به گونه یک تراژدی، همانند دیگر تراژدیهای شاهنامه، استادانه به نظم کشیده است.^۱

از مطالب شاهنامه چنین برمی آید که فردوسی همچون دیگر داستانهایش، برای ساختن تراژدی انوشیروان و انوش زاد، طرحی منسجم و همه جانبه اندیشیده است، که امروز نیز برای نمایشنامه نویسان و تراژدی پردازان، آگاهی از آن ضرور می نماید. این داستان اندوهبار نبرد خسرو اول (انوشیروان) با پسرش انوش زاد است که به مسیحیت گرویده است و محور آن، بن بست است که خسرو از یک سو و انوش زاد از سوی دیگر، در آن قرار می گیرند. و بر این زمینه، خسرو از جهتی دلهره جنگ

۱- برای آگاهی از مفهوم تراژدی نگاه کنید به مقالات ارزشمند استاد دکتر محمود صناعی در مجله یغما، سال ۱۳۴۸، خرداد، تیر، شهریور و آبان ماه، شماره‌های سوم، چهارم، ششم و هشتم.

با فرزندش و کشتن او را دارد و در همین زمینه دستورهای متفاوتی به رام برزین فرمانده سپاه مداین می‌دهد و از جهت دیگر، انوش‌زاد هم چون پیشنهاد تسلیم از سوی پیروز پیر (یکی از سرداران سپاه پدر) را نمی‌پذیرد، در بن بستنی قرار می‌گیرد که به مرگش می‌انجامد.^۱ اگر در داستان رستم و سهراب، پدر به طور مستقیم مرتکب قتل پسر می‌شود، در اینجا خسرو اول به لحاظ بیماری، در جبهه حضور ندارد و سردار خود را به جنگ پسر می‌فرستد. از سوی دیگر، در این جنگ، کشته شدن انوش‌زاد، به مانند اسفندیار با همه دلآوری‌هایش سریع انجام می‌گیرد و با مرگ وی همه چیز پایان می‌یابد. پیغامی هم که از سوی انوش‌زاد به مادر مسیحی‌اش فرستاده می‌شود، با پیغام رستم فرخ‌زاد در جنگ قادسیه به مادرش همانند است. انوش‌زاد سفارش می‌کند که وی را به رسم مسیحیان و نه زردشتیان به خاک بسپارند.

اما این شورش از لحاظ اجتماعی نیز قابل بحث است - زیرا در سال ۶۱۰، درست در کمتر از نیم قرن، در عربستان رویدادهای تاریخ‌سازی صورت گرفت که ساسانیان از آن بی‌خبر ماندند. سال ۶۲۲ مطابق با سال اول هجری است و در سال ۱۶ هجری ساسانیان در جنگ قادسیه شکست خوردند. سالهای ۲۱ تا ۲۲ هجری به سقوط شاهنشاهی آنان انجامید. در توفان این رویدادها، شاه ساسانی مست و سرخوش از کشتار مزدکیان و پیروزی در جنگهای با رومیان، به جریان وسیع و روند روزافزون نارضایی مردم در ایران اعتنایی نداشت.

دوماه پس از سقوط نهاوند که اعراب آن را فتح‌الفتوح خوانده‌اند، جندی‌شاپور و به دنبال آن شوشتر، اهواز و شهرهای خوزستان یکی پس از دیگری به دست تازیان افتاد. شیوه سقوط شهرهای خوزستان نشان می‌دهد که بردگان در آن دست داشته‌اند. برده‌ای از اهالی جندی‌شاپور که در قشون مسلمانان بود، سهم عمده‌ای در سقوط جندی‌شاپور داشت. در سقوط شوشتر نیز، برده‌ای از داخل شهر با تیرنامه‌ای به سوی قشون اعراب پرتاب و آنان را تشویق به حمله کرد و راه سقوط قلعه سلاسل را به آنان نشان داد.

۱- ظاهراً فردوسی در منابع خداینامک بیش از این مطلبی نیافته است. این امر بویژه از آن‌رو درست می‌آید که به نوشته دینوری انوش‌زاد کشته نشده بلکه اسیر شده است (اخبار الطوال ص ۷۵).

شورش در گندی شاپور:

فردوسی پیش از آغاز داستان، به ضرورت به ازدواج شاه با زن زیبارویی که دین مسیحی دارد، اشاره می‌کند. حاصل این وصلت پسری است که دین مادر را می‌پذیرد. سپس ماجرا را به هنگامی که شاه در خارج از کشور به سر می‌برد و شایعاتی که دربارهٔ درگذشت او انتشار می‌یابد، می‌کشاند.^۱

شاه نخست نامه‌ای از تیسفون دریافت می‌کند و از موضوع آگاه می‌شود. مضمون نامه این است که با انتشار شایعهٔ درگذشت شاه، شورش در جندی شاپور صورت گرفت که رهبری آن با پسر زندانی او انوش‌زاد، و دیگر زندانیان و گروه‌هایی از اهالی شهر جندی شاپور (از بردگان و پراکنندگان گرفته تا مسیحیان) است. سی هزارتن در این شورش، که زن شاه، مادر مسیحی انوش‌زاد به آن کمک مالی می‌کند، شرکت دارند.

بر این سان زنی داشت پرمایه شاه	به بالای سرو و به دیدار ماه
بدین مسیحا بُد این ماه روی	زدیدار او شهر پرگفت وگوی
یکی کودک آمدش خورشید چهر	زناهد تابنده‌تر بر سپهر
ورا نامور خواندی نوش‌زاد	نجستی زناز از برش تندباد
نیامد همی زند و استش درست	عزیر و مسیح و ره زردهشت
زدین پدر کیش مادر گرفت	زمانه بدو مانده اندر شگفت
چو بشنید فرزند کسری که تخت	بپردخت زان خسروانی درخت
در کاخ بگشاد فرزند شاه	بروانجمن شد فراوان سپاه
کسی کو ز بند خرد جسته بود	به زندان نوشین روان بسته بود

۱- به نوشتهٔ دینوری خسرو ازل انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹)، در یکی از جنگهای خود با دولت روم (بیزانس)، بیمار و در شهر حمص ماندگار می‌شود. در کشور چنین می‌پراکنند که وی در گذشته است. این خبر هنگامی که به جندی شاپور می‌رسد، شورش در زندان درمی‌گیرد و زندانیان می‌گریزند. پسر شاه، انوش‌زاد هم که زندانی بود، فرار می‌کند و به یاری مردم شهر سپاهی گرد آورده و برمی‌شورد. اهالی شهرهای جزو خوزستان به سرعت به قیام کنندگان می‌پیوندند.

۲- طبق شاهنامهٔ نسخهٔ ماکان و ژولمول و نیز تأکید نولد که (تاریخ ایرانیان و عربها)، مادر انوش‌زاد شورش را از نظر مالی تأمین می‌کرده است:

همی داد مادر به او خواسته که بُد گنجش از شاه آراسته

ز زندان‌ها بندها برگرفت	همه شهر ازو دست بر سر گرفت
به شهر اندرون هرک ترسا بُدند	اگر جاثلیق ارسکوبابندند
بسی انجمن کرد بر خویشان	سواران گردنکش و تیرزن
فراز آمدندش تنی سی هزار	همه نیزه‌داران خنجر گزار

انوش‌زاد که به تبار مادر گرایش دارد، نامه‌ای از قیصر روم دریافت می‌کند که در آن بامهتری او بر کشور موافقت شده است و این به شورش، با توجه به کمکهای مالی مادرش، رنگ کودتایی می‌بخشد:

یکی نامه بنوشت نزدیک خویش	ز قیصر چو آیین تاریک خویش
که بر جند شاپور مهتر تویی	هم آواز و هم کیش قیصر تویی

جنگ نوشیروان و انوش‌زاد

جندی‌شاپور دومین پایتخت ساسانیان بود و از مراکز عیسویت (نسطوریان) شمرده می‌شد.^۱ زن خسرو اول (مادر انوش‌زاد) ظاهراً در یکی از جنگهای ایران با روم به ازدواج شاه درمی‌آید و پس روی به آیین مادر می‌گراید و دین مسیح را می‌پذیرد و برای همین در جندی‌شاپور زندانی می‌شود.

قسمت دوم داستان که فردوسی بر آن تأکید دارد، رایزنی و شور با موبد است که بازتابی از وضع اجتماعی آن دوره و نشانه نفوذ موبدان در دربار است. شاه پس از مشورت، نامه‌ای به رام برزن سردار خود در پایتخت [تیسفون] می‌نویسد و وی را با سپاهی‌گران به جنگ پسر گسیل می‌دارد.

فردوسی در این نامه دلهره پدر را از کشتن پسر، به لحاظ مهر و عطوفت پدری از یک سو و نیز قساوت و بی‌گذشتی او را به عنوان پادشاه کشور و نگاهبان دین، که نمی‌تواند از زیر بار مسئولیت شانه خالی کند، به گونه‌ای استادانه نشان داده است. شاه در نامه می‌نویسد که اگر پسرش مقاومت کرد، به او رحم نکنند و در همان جا دستور می‌دهد که اگر دستگیر و زندانی شد، از او به شایستگی مراقبت شود، اما

۱- به نوشته نولدکه، گندی‌شاپور دومین مرکز عالی روحانی نسطوری بوده است (تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، عباس زریاب خویی، ص ۷۱۱).

پیروانش نباید از این امر آگاهی یابند، چرا که در نهان ممکن است به پیکار ادامه دهند. برای پایان بهتر تراژدی، مردی به نام پیروز از لشکریان شاه بی مقدمه وارد میدان نبرد می شود و پسر شاه را پند می دهد. پیدا شدن پیروز پیر برای اندرز دادن به انوش زاد تصادفی نیست، و گرچه این امر نمی تواند منشاء تاریخی داشته باشد، ولی برای طرح تراژدی دستمایه ای ضرور به نظر می رسد. انوش زاد اندرز پیروز را نمی پذیرد، لیکن به هنگام مرگ به یاد این پند می افتد و ظاهراً پشیمان می شود. اما از سوی دیگر، پس از زخمی شدن و در لحظه مرگ، پیغامی برای مادرش می فرستد و می خواهد که وی را با رسم مسیحیان به خاک بسپارند و آداب و رسوم زردشتیان را در این کار مراعات نکنند. این امر نشانگر بن بست است که خود انوش زاد در آن قرار گرفته است. مرگ وی نه تنها مردم جندی شاپور و خوزستان را به ماتم می نشاند، بلکه حتی رام برزین، سردار شاه را نیز غمگین می سازد. سرانجام با شیون مادر داستان به انجام می رسد. فردوسی نتیجه گیری پرمعنایی دارد که زود از آن درمی گذرد و دریافتش را به خوانندگان وامی گذارد:

مگردان سر از دین و از راستی که خشم خدای آورد کاستی
خبر قیام همگانی به خسرو می رسد. او نخستین کاری که صورت می دهد، مشورت با موبد به منظور بهره گیری از نیروی دین زردشت برای درهم شکستن شورش است:

جهاندار با موبد سرفراز نشست و سخن رفت چندی به راز
چو گوشت آن سخن بردلش جایگیر بفرمود تا نزد او شد دبیر
نتیجه مشورت محرمانه با موبد در نامه انوشیروان به سردارش رام برزین روشن می شود:

هر آن کس که ترساست از لشکرش	همی از پی کیش پیچد سرش
چنین است کیش مسیحا که دم	زنی تیز و گردد کسی زو دژم
نه پروای رای مسیحا بود	به فرجام خصمش چلیپا بود
ظاهراً پیروز هم در میدان نبرد با انوش زاد همان گفته موبد را بر زبان می راند:	
مسیح فریبنده خود کشته شد	چو از دین یزدان سرش گشته شد
زدین آوران کین آن کس مجوی	کجا کار خود را ندانست روی
اگر فرّ یزدان بر او تافتی	جهود اندر او راه کی یافتی

فردوسی در تراژدی جنگ شاه با پسرش انوش‌زاد، درگیری خسرو با خویش را چنان زیبا بیان می‌کند که گویی خود درگیر نبرد با فرزندش است. عشق پدری به فرزند، آن چنان شاه را دگرگون کرده است که او در نامه‌ای به فرمانده رام برزین، دستورهای متفاوت می‌دهد:

گرفتنش بهتر ز کشتن بود مگرش از گنه باز گشتن بود
گر او بی‌هنر شد هم از پشت ماست دل ما بر این راستی بر گواست

از سوی دیگر، جنگ با پسری که سر به شورش برداشته و دین مسیح را پذیرفته، گناهی نابخشودنی است. او در میان نامه دستور کشتن پسر را می‌دهد:

و گر خوار گیرد تن ارجمند به پستی نهد روی سرو بلند
سرش برگراید ز بالین ناز مدار ایچ ازو گرز و شمشیر باز
گرامی که خواری کند آرزوی نشاید جدا کرد او را زخوی
یکی ارجمندی بود کشته خوار چو با شاه گیتی کند کارزار
سوی کیش قیصر گراید همی زدیهیم ما سر بتابد همی
تو از کشتن او مدار ایچ باک چو خون سرخویش گیرد به خاک

دلهره شاه (پدر)، از پسرش انوش‌زاد پایان ندارد. عوامل بازدارنده خسرو، مهر پدری، وظیفه‌شناسی و نیز هراسی است که او از هم‌بیمانان انوش‌زاد دارد. باز شاه دستور می‌دهد اگر فرزندش گرفتار شد، با او به مهربانی رفتار شود:

به جنگ ار گرفته شود نوشزاد برو زین سخنها مکن هیچ یاد
که پوشیده رویان او در نهان سر آرند بر خویشتن در زمان
هم ایوان او ساز زندان اوی ابا آنک بردند فرمان اوی
در گنج یکسر بر او بر مبنند و گرچه چنین خوار شد ارجمند
ز پوشیده رویان و از خوردنی ز افگندنی هم زگستردنی
بر او هیچ تنگی نباید به چیز نباید که چیزی نیاید به نیز

کشته شدن انوش‌زاد

فردوسی با چیره‌دستی برای انوش‌زاد بن‌بستی پدید می‌آورد که وی را از مرگ گریزی نیست. در آغاز جنگ گردی زره‌دار به نام پیروز پیر وارد میدان می‌شود و

به انوش‌زاد اندرز می‌دهد. پیدایی پیروز تنها برای این است که انوش‌زاد در پایان کار پند او را به یاد آورد. به قول فولدکه اتهاماتی که به دین مسیح وارد می‌شود، از دیدگاه اسلامی نیست، بلکه به زردشتیها ارتباط دارد.

خروشید کای نامور نوش‌زاد	سرت را که پیچید چونین زداد
بگشتی ز دین کیومرثی	هم از راه هوشنگ و طهمورثی
پدرت آن جهاندار آزاد مرد	شنیدی که با روم و قیصر چه کرد
تو با او کنون جنگ سازی همی	سرت باسماں برفرازی همی
دریغ آن سر و تاج و نام و نژاد	که اکنون همی داد خواهی به باد
بدین چهر چون ماه و این فرّ و بُرز	براین پال و کتف ویراین دست و گرز
نبینم خرد هیچ نزدیک تو	چنین خیره شد جان تاریک تو
چو پای و رکیب تو و یال تو	چنین شورش و دست و کویال تو
گر از رای من سر به یکسو بری	بلندی گزینی و گنند آوری
بسی پند پیروز یاد آیدت	سخن‌های بلدگوی باد آیدت

انوش‌زاد در پاسخ پیروز، پیروی خود را از دین مسیح اعلام می‌کند:

چنین داد پاسخ ورا نوش‌زاد	که ای پیر فرتوت سر پُرباد
زلشکر مرا زینهار می‌خواه	سرافراز گردان و فرزند شاه
مرا دین کسری نباید همی	دلم سوی مادر گراید همی
که دین مسیحا است آیین اوی	نگردم من از فرّه و دین اوی
مسیحای دین دار اگر کشته شد	نه فرّ جهاندار از او گشته شد

انوش‌زاد دلاورانه با لشکریان پدر می‌جنگد، اما به سادگی کشته می‌شود و پیش از مرگ به اندرزهای پیروز می‌اندیشد:

فراوان ز مردان لشکر بگشت	از آن کار شد رام برزین درشت
بفرمود تا تیر باران کنند	هوا چون تگرگ بهاران کنند
به گرد اندرون خسته شد نوش‌زاد	بسی کرد از پند پیروز یاد

پیغام انوش‌زاد به مادر

در این هنگام انوش‌زاد به مادرش پیغام می‌دهد و می‌خواهد که او را به رسم

مسیحیان (نه زردشتیان) به خاک سپارند:

بنالید و گریان سقف را بخواند	سخن هرچ بودش به دل در براند
بدو گفت کین روزگار دژم	زمن بر من آورد چندین ستم
کنون چون به خاک اندر آید سرم	سواری برافکن بر مادرم
بگویش که شد زین جهان نوش زاد	سرآمد بدو روز بیداد و داد
تو از من مگر دل نداری به رنج	که این است رسم سرای سپنج
مرا بهره این است زین تیره روز	دلچون بادی شاد و گیتی فروز
نزیاید جز از مرگ را جانور	اگر مرگ دانی غم من مخور
سر من ز کشتن پر از دود نیست	پدر بدتر از من که خشنود نیست
مکن دخمه و تخت و رنج دراز	به رسم مسیحا یکی گور ساز
نه کافور باید نه مشک و عبیر	که من زین جهان کشته گشتم به تیر
بگفت این و لب را به هم برنهاد	شد آن نامور شیردل نوش زاد

آگاه شدن مادر از خبر کشته شدن انوش زاد

به تابوتش از جای برداشتند	سه فرسنگ بر دست بگذاشتند
چو آگاه شد زان سخن مادرش	به خاک اندر آمد سر و افسرش
ز پرده برون شد بیامد به راه	برو انجمن گشته بازارگاه
سرا پرده‌ای گردش اندر زدند	جهانی همه خاک بر سر زدند
به خاکش سپردند و شد نوش زاد	زیاد آمد و ناگهان شد به باد
همه جند شاپور گریان شدند	ز درد دل شاه بریان شدند

رام برزین هم از کشته شدن انوش زاد ناراحت می‌شود. رام برزین:

ز اسقف بپرسید کز نوش زاد	از اندرز شاهی چه داری به یاد
چنین داد پاسخ که جز مادرش	برهنه نباید کعبه بیند برش
تن خویش چون دید خسته به تیر	ستودان نفرمود و مشک و عبیر
نه افسر نه دیبای رومی نه تخت	چو از بندگان دید تاریک بخت
به رسم مسیحا کنون مادرش	کفن سازد و گور و هم چادرش
کنون جان او با مسیحا یکی است	همان است کاین خسته بردار نیست

مسیحی به شهر اندرون هرکه بود نبُد هیچ ترسای رخ ناشخود
 خروش آمد از شهر و از مرد و زن که بودند یکسر شدند انجمن

گروههای شرکت کننده در شورش

در نامه انوشیروان (خسرو اول) از گروههایی، که در شورش که در زندان به پا شد و سراسر خوزستان را فرا گرفت، شرکت کردند، اسمی به میان آمده و مجازات آنان تعیین شده است:

دگر هر که هست از پراکندگان	بدآموز و بدخواه و از بسندگان
وزین مرزبانان ایرانیان	هرآن کس که بستند با او میان
چو پیروز گردی مَپیچان سَخُنْ	میانشان به خنجر به دو نیم کُنْ

محاكمه و مصلوب کردن عیسی مسیح (ع) در متون مانوی

مانی (۲۷۷ / ۲۷۶-۲۱۶ م.) - که ثنویت را در قالب تضاد نور و ظلمت و روح و جسم به اوج خود رسانید، رهایی روح از زندان تن را تنها از راه ریاضت ممکن می‌دانست - خود را آخرین پیامبر و تکمیل‌کننده آموزشهای بزرگانی چون زردشت، بودا و عیسی مسیح (ع) می‌انگاشت و خویشتن را همان «تسلّی دهنده» ای می‌نمود که عیسی (ع) قبلاً ظهورش را مژده داده بود.^۱

عیسی مسیح (ع)، در مانویت، پسر خدا و پیام‌آور نور است. او به ظاهر انسان درآمد و بر روی صلیب جان باخت تا به گونه‌ای نمادین رنج روح را در زندان تن بنمایاند.

آنچه در اینجا می‌آید، بررسی چند متن مانوی دربارهٔ محاكمه و مصلوب کردن عیسی مسیح (ع) و خیزش وی از میان مردگان، و مقایسهٔ آنها با متن‌های موجود مسیحی است. از آنجا که بخش بزرگی از این متون ترجمهٔ مستقیم یا غیرمستقیم

۱- در انجیل آمده است که روزی عیسی (ع) به شاگردانش فرمود: «... من از پدر سؤال می‌کنم و تسلّی دهندهٔ دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند.» (انجیل یوحنا ۱۴: ۱۶).

متن‌های مسیحی به‌زبانهای سُریانی و یونانی است، مقایسه‌های انجام گرفته در زیرنویس‌ها می‌تواند در فهم بهتر متون و نیز حلّ پاره‌ای مشکلات مؤثر باشد. هفت دستنویس مورد استفاده در این بررسی به‌زبان پارسی (پهلوی اشکانی) هستند و همه آنها را در ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در ترکستان چین، به‌خصوص در ناحیه تُرفان^۱، یافته‌اند. خطّ این متون «خطّ مانوی» است که بسیار شبیه خطّ «سُطرنجیلی سُریانی»^۲ است. زمان نگارش متن‌ها را حدود قرن سوم میلادی می‌دانند. دانشمندانی که دستنویس‌ها را انتشار داده‌اند، عبارتند از: زوندرمان^۳، مولر^۴، زالمان^۵، آندریاس^۶ و هنینگ^۷. مری بویس^۸ این متون را با علائم اختصاری bya، by، byd، byc، by و bx در کتاب زیر آورده است:

- Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica (Leiden: 1975), vol. 9.

-
- 1- Turfan
 - 2- Syriac Estrangelo
 - 3- W. Sundermann
 - 4- F.W.K. Müller
 - 5- C. Salemann
 - 6- F.C. Andreas
 - 7- W.B. Henning
 - 8- **Mary Boyce**

محاكمه عیسی در حضور قیافا، بزرگ‌کاهنان^۱

... yišō kird passox ō yehūdān kū išmāh pursēd ō nūn abzīrwānagān, kū
čē ast ammōg čē-m-išān ammōžād, ud kirdagān čē-m framād ō hawīn.
nabēn ud dēbahr padmuxt kaifah, kahanān masiš, ađ harw yehūdān, ud
pad maranēn dard abžāmišn was abžāmād ō yišō fryānag ... bid namr pad
ohrmezd bay rāz kē ...

... عیسی به یهودیان پاسخ داد که شما اکنون از شاگردان [م] پرسید که آموزشی که
بدیشان آموختم و کرداری که بدانها فرمودم، چیست.^۲ قیافا^۳، بزرگ‌کاهنان^۴، با همه
یهودیان [جامه] کینه و خشم بر تن کردند و با درد مرگ‌آور عیسی محبوب را
شکنجه بسیار دادند... باز فروتن به مانند^۵ ایزد اوهرمزد^۶ که ...

۱- دستنویس M 734 V در:

W. Sundermann, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, XIV 3, Berlin, 1968, pp. 397-98.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, P. 128.

۲- «عیسی (ع) به او جواب داد که: «من به جهان آشکارا سخن گفته‌ام. من هر وقت در کنیسه و در هیکل
(= معبد)، جایی که همه یهودیان پیوسته جمع می‌شدند، تعلیم می‌دادم و در خفا چیزی نگفته‌ام. نهرا از من
سؤال می‌کنی؟ از کسانی که شنیده‌اند بپرس که چه چیز بدیشان گفتم. اینک ایشان می‌دانند آن چه من
گفتم.» (انجیل یوحنا ۱۸: ۲۱-۲۰).

۳- قیافا (kaifāthas) داماد حنا (Avvas) بود که پس از وی به فرمان والرئوس گراتوس (Valerius Gratus)
به درجه کاهنی اعظم رسید و تا سال ۳۷ میلادی این مقام را حفظ کرد. عیسی (ع) نزد او خاموش مانده بود،
اما چون او را به خدا قسم داد که بگوید آیا مسیح است یا نه، عیسی (ع) لب به سخن گشود و گفت که مسیح
است. (نک: انجیل متی ۲۶: ۶۴-۶۳).

۴- «و حنا و قیافا رؤسای کهنه بودند...» (انجیل لوقا ۳: ۲).

«یکی از ایشان قیافا نام که در آن سال رئیس کهنه بود...» (انجیل یوحنا ۱۱: ۴۹)

«و اول او (= عیسی) را نزد حنا، پدرزن قیافا، که در همان سال رئیس کهنه بود، آوردند.» (انجیل یوحنا
۱۸: ۱۳).

۵- بویس واژه rāz را در پارتی فقط به معنی «راز» می‌داند. نک:

M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Leiden, 1977, vol. 9a, p. 78.

اما در این متن rāz به معنی «شکل» در ترکیب pad...rāz «به شکل...» به کار رفته است. این ترکیب
در فارسی میانه نیز دیده می‌شود.

۶- «ایزد اوهرمزد» نام «انسان نخستین» (پارتی: mardōhm naxwēn, mard hasēnag) است.

محاکمه و آزار عیسی^۱

1. ... yehūdān... až zamīg izγad ... awāyōn nimād kū pad bāmōād ammōžgān kahanān dibīrān ud hō dēnsārārān āfrās kird u-šān ēw až did pand istad kū-š ōžanēnd.

2. u-š wxāšt Zūrwigāhān, u-šān wigāhīft ēw ađ bid nē mānād. u-šān bidān dō āwāst. u-šān wāxt kū im mard wāžēd kū ādug hēm kū im appađan wigānān kē pad dast kird, ud pad hrē rōžān karān kē dast nē kird.

۱. ... یهودیان... از زمین خارج شدند... چنان نموده شد که در بامداد آموزگاران، کاهنان، دبیران و آن دین سالاران به مشورت پرداختند^۲ و یکی از دیگری نظرخواهی کردند که او را بکشند.

۲. و بر او گواهانِ دروغ طلبیدند و گواهی شان یکی با دیگری همانند نبود.^۳ و دو [تن] دیگر را آوردند. آنها گفتند که: «این مرد می‌گوید که: می‌توانم این کاخ را، که با دست ساخته شده است، ویران کنم و در سه روز بسازم [چنان] که دست نساخته باشد.»^۴

۱- دستنویس M 4570 در:

W. Sundermann, pp. 390-94.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp. 129-30.

۲- āfrās به معنی «آموزش» است. از این رو، āfrās kirdan در اصل به معنی «جلسهٔ درس تشکیل دادن» است.

۳- «پس رؤسای کهنه و مشایخ و تمامی اهل شوری طلب شهادت دروغ بر عیسی می‌کردند تا او را به قتل برسانند، لیکن نیافتند. با آن که چند شاهد دروغ پیش آمدند، هیچ نیافتند.» (انجیل متی ۲۶: ۵۹-۶۰)
«و رؤسای کهنه و جمیع اهل شوری در جستجوی شهادت بر عیسی بودند تا او را بکشند و هیچ نیافتند، زیرا که هر چند بسیاری بر وی شهادت دروغ می‌دادند، اما شهادتهای ایشان موافق نشد.» (انجیل مرقس ۱۴: ۵۵-۵۶).

بویس مادهٔ مضارع mān- را تنها به معنای «ماندن؛ اقامت کردن» می‌داند، اما همان‌گونه که از انجیل مرقس بر می‌آید، mān- را در این متن باید به معنی «همانند بودن؛ شبیه بودن» دانست. نک:

M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 56.

۴- «... آخر دو نفر آمده گفتند: «این شخص گفت می‌توانم هیکل خدا را خراب کنم و در سه روز بنانمایم.» (انجیل متی ۲۶: ۶۱-۶۰) ←

3. ... awās frāž wēnēd ō mard puhr kað nišōdēd dašn ārag čē zāwar,
kað āsēd pad ... čē āsmān.

4. ađyān hō kahanān masišť padmōžan ... u-šān ēw ō bid wāxt kŭ ... až
hō rumb išnūd ahēm ... ožad čār ... pilatis ...

۳. ... اکنون پسر انسان^۱ را فراز بینید، هنگامی که بر دست راست قدرت می‌نشیند، زمانی که بر... آسمان می‌آید.^۲
۴. آن‌گاه آن بزرگ کاهنان^۳ جامه [اش را]... و به یکدیگر گفتند که... از دهانش شنیدیم... باید گشت^۴... پیلطس^۵...

«و بعضی برخاسته شهادت دروغ داده گفتند: «ما شنیدیم که او می‌گفت من این هیكل ساخته شده به دست را خراب می‌کنم و در سه روز دیگری را، ناساخته شده به دست، بنا می‌کنم» (انجیل مرقس ۱۴: ۵۸-۵۷).

«... یهودیان گفتند: «آنچه را ببینید در ۴۶ سال ساخت؛ اما این مرد می‌گوید که آن را ویران خواهد کرد و در سه روز خواهد ساخت.» (کتاب اعمال پیلطس ۴: ۱) نک:

New Testament Apocrypha, English translation edited by R.M.C.L. Wilson, 2 vols. (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), vol. 1, p. 455.

- ۱- «پسر انسان»، مانند «پسر خدا» یکی از نامهای عیسی (ع) است.
- ۲- «... بعد از این پسر انسان را خواهید دید که بر دست راست قوت نشسته بر آبرهای آسمان می‌آید» (انجیل متی ۲۶: ۶۴).
- «... پسر انسان را خواهید دید که بر طرف راست قوت نشسته در آبرهای آسمان می‌آید.» (انجیل مرقس ۱۴: ۶۲).
- «... بعد از این پسر انسان به طرف راست قوت خدا خواهد نشست.» (انجیل لوقا ۲۲: ۶۹).
- ۳- «بزرگ کاهنان» یعنی قیافا. نک: زیرنویس شماره ۳ متن ۱.
- ۴- «در ساعت رئیس کهنه رخت خود را چاک زده گفت: «کفر گفت، دیگر ما را چه حاجت به شهود است» الحال کفرش را شنیدید. چه مصلحت می‌بینید؟» ایشان در جواب گفتند: «مستوجب قتل است.» (انجیل متی ۲۶: ۶۶-۶۵).
- «آن‌گاه رئیس کهنه جامه خود را چاک زده گفت: «دیگر چه حاجت به شاهدان داریم، کفر او را شنیدید. چه مصلحت می‌دانید؟» پس همه بر او حکم کردند که مستوجب قتل است.» (انجیل مرقس ۱۴: ۶۴-۶۳).
- ۵- «پس او را بند نهاده بردند و به پئطیوس پیلطس (Πόντιος Πιλάτος) والی تسلیم نمودند.» (انجیل
- متی ۲۷: ۲) .

«... عیسی را بند نهاده بردند و به پیلطس تسلیم کردند.» (انجیل مرقس ۱: ۱۵)

«پس تمام جماعت ایشان برخاسته او را نزد پیلطس بردند.» (انجیل لوقا ۲۳: ۱)

پیلطس، والی یهودیه و اطراف آن، پس از آرخلائوس (Ἀρχέλαος)، پسر شاه هیروдіس (Ἡρώδης)، بدین سمت دست یافت. از جمله مهمترین وظایف وی جمع‌آوری مالیات بود. شورای یهود در آن زمان

5. ... božad až imīn harwīn čē abar hō āyad, kaḏ amāh harwīn zānām kū, kaḏ yišō-iž, mašīhā, amāh harwīn xwadāy, dārūβdaḡ būd, awāyōn nimāyēd abar hō kū-šān čawāyōn bazakkar grift, u-šān padmōžād suxrag kanjūg, u-š grōw pad dašn dād, ud namāž barēnd... prxnyd¹ wāžēnd kū dēr žiwāh amāh mašīhā. u-šān bid ō dālūg sānād...

۵. ... از این همه که بر او (= عیسی) آمد، نجات داد، تا همه ما بدانیم که چون عیسی مسیح، خداوند همه ما، مصلوب شد، درباره او چنین می‌نماید که [گویی] گنهکاری را گرفته‌اند، جامه‌ای سرخ بر او پوشاندند، نی به دست راستش دادند، و بدو نماز بردند... با استهزا گفتند^۲ که: «عمرت دراز باد، [ای] مسیح ما!»

→ قدرت بسیار داشت، اما تنها والی می‌توانست حکم به قتل کسی دهد. او ابتدا می‌خواست عیسی را آزاد کند، ولی سرانجام به خواست شورای یهود تن در داد.

۱- بویس این کلمه را معنی نکرده است و احتمال می‌دهد که واژه‌ای ناقص باشد. نک:

M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 73.

به نظر نگارنده، این واژه را باید parxannīd*، ماده ماضی از مصدر parxannīdan* «مسخره کردن»، بخواند (از ریشه xand* «خندیدن» با پیشوند - pari). ریشه xand* «خندیدن» با پیشوند - us نیز به معنی «مسخره کردن» آمده است. مقایسه شود با: -sxnđ^(۱) (در سغدی مانوی)، -sxnđ (در سغدی مسیحی) و -sxnđ* (در پارسی) به معنی «مسخره کردن»، و نیز sy'ntcyk (در سغدی بودایی) به معنی «مضحک، خنده‌دار». نک:

قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، (تهران: انتشارات فرهنگان، ۱۳۷۴)، صفحات ۹۵، ۳۵۲، ۳۶۷. البته parxannīdan* صورت فارسی میانه تُرفانی است. این فعل در پارسی parxandīdan* می‌شد، ولی باید به خاطر داشت که در متون پارسی تُرفانی گاه واژه‌های فارسی میانه تُرفانی به چشم می‌خورد. شاید parxannīd* در اینجا اسم و به معنی «استهزا» است که با حرف اضافه پیش از خود (احتمالاً pad) معنی قید می‌داده است. نیز نک: زیرنویس ۱ در صفحه بعد.

۲- دو فعل barēnd (می‌بَرند) و wāžēnd (می‌گویند) مضارع تاریخی هستند که برای روانی ترجمه به صورت ماضی برگردانده شده‌اند.

۳- مری بویس به نقل از زوندرمان می‌نویسد که عبارت «مسیح ما» در انجیل معتبر نیامده و این نشان می‌دهد که بر طبق متن مانوی حاضر، یهودیان عیسی (ع) را آزار می‌دادند و نه سربازان رومی. نک:

M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 130.

ظاهراً زوندرمان بدین نکته توجه نکرده است که به روایت انجیل، هم یهودیان و هم سربازان رومی عیسی (ع) را پیش از مصلوب کردن آزار داده‌اند. شاید «مسیح ما» در متن برگرفته از جمله زیر باشد که درباره یهودیان است:

«آنگاه آب دهان بر رویش انداخته، او را طپانچه می‌زدند و بعضی سیلی زده می‌گفتند: «ای مسیح به ما نبوت کن، کیست که تو را زده است؟» (انجیل متی ۲۶: ۶۷-۶۸).

سپس [او را] بر دار کردند...^۱

۱- «... او را عریان ساخته لباس قرمزی بدو پوشانیدند و تاجی از خار بافته بر سرش گذاردند و نی‌یی به‌دست راست او دادند و پیش وی زانو زده استهزاکنان او را می‌گفتند: «سلام ای پادشاه یهود.» و آب دهان بر وی افکنده نی را گرفته بر سرش می‌زدند، و بعد از آن که او را استهزا کرده بودند، آن لباس را از وی کنده جامه خودش را پوشانیدند و او را به‌جهت مصلوب کردن بیرون بردند.» (انجیل متی ۲۷: ۳۱-۲۸)

«... جامه قرمز بر او پوشانیدند و تاجی از خار بافته بر سرش گذاردند و او را سلام کردن گرفتند که: «سلام ای پادشاه یهود.» و نی بر سر او زدند و آب دهان بر وی انداخته و زانو زده بدو تعظیم می‌کردند. و چون او را استهزا کرده بودند، لباس قرمز را از وی کنده جامه خودش را پوشانیدند و او را بیرون بردند تا مصلوبش سازند.» (انجیل مرقس ۱۵: ۲۰-۱۷)

این کارها را اناجیل به‌سپاهیان رومی نسبت داده‌اند. اما در مورد آزار و اذیت یهودیان نوشته‌اند: «آنگاه آب دهان بر رویش انداخته او را طپانچه می‌زدند و بعضی سیلی زده می‌گفتند: «ای مسیح، به‌ما نبوت کن، کیست که تو را زده است؟» (انجیل متی ۲۶: ۶۸-۶۷)

«و بعضی شروع کردند به‌آب دهان بر وی انداختن و روی او را پوشانیده او را می‌زدند و می‌گفتند: «نبوت کن (= پیشگویی کن) و ملازمان او را می‌زدند.» (انجیل مرقس ۱۴: ۶۵)

محاکمه و آزار عیسی^۱

1. ... šōž ... , kaδ 'ndryw'd' ud wāst padīž wuzurg hēgemōn. ud
pilaṭis... pursād kū pad wižār šāh ay pad kadag yākōb ud pad tōxm sraēl?
tarkumān razwar kird passox ō pilatis kū-m šahrōārīft nē až im šahr ast:

2. hampad pad awištābišn čē yehūdān bast... ō hirodos šāh...

۱. ... مقدس ...، هنگامی که [او را] در بند کردند (؟) و به سوی والی بزرگ بردند.
و پیلطس ... برسید که: «[آیا] به راستی در خاندان یعقوب و در تخم اسراییل شاه
هستی؟» ترجمان راست (= عیسی) به پیلطس پاسخ داد که: «شهریاری من از این
جهان نیست.»^۲

۱- دستنویس‌های M 132 و M 5861 در:

F.W.K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, II aus dem Anhang zu den APAW 1904, 36.

C. Salemann, *Manichaelsche Studien I, Mémoires de L'Académie Impériale des Sciences de St-Pétersbourg, VIII Série, VIII 10, 1908, 18.*

W. Sundermann, pp. 394-95.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 130.

۲- این واژه را بوئیس معنی نکرده است. نک:

M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 12.

به نظر نگارنده، باید آن را *andārewād*، ماده ماضی از مصدر «در بند کردن؛ گرفتن»، خواند، از ایرانی باستان
*ham-dāraya-**، مقایسه کنید با: *hamadārayaiy* «به دست آوردم، گرفتم» در فارسی باستان (کتیبه بیستون،
ستون ۱، سطر ۲۶) در:

R.G. Kent, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, 2 nd edition (New Haven: American Oriental Society, 1953), p. 189.

نیز مقایسه کنید با:

«پس او را بند نهاده بردند و به بنظیوس پیلطس والی تسلیم کردند.» (انجیل متی ۲۷:۲)

«... و عیسی را بند نهاده بردند و به پیلطس تسلیم کردند.» (انجیل مرقس ۱۵:۱)

۳- این واژه پارتی از *𐭮𐭥𐭮𐭥𐭮𐭥* یونانی وام گرفته شده است.

۴- «پس پیلطس باز داخل دیوان خانه شد و عیسی را طلبیده به او گفت: "آیا تو پادشاه یهود هستی؟"
عیسی به او جواب داد: "آیا تو این را از خود می‌گویی یا دیگران درباره من به تو گفتند؟"

پیلطس جواب داد: "مگر من یهود هستم؟ امّت تو و رؤسای کهنه تو را به من تسلیم کردند. چه
کرده‌ای؟" عیسی جواب داد که: «پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود،
خدّام من جنگ می‌کردند تا بیهوده تسلیم نشوم. لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست.» (انجیل
یوحنا ۱۸:۳۶-۳۳)

۲. آن گاه به ستم یهودیان بسته شدند... به سوی هیرودیس شاه...^۱

3. ... abyuš awišṭād ud hirodos šāh ... padmōžād padmōžan u-š pusag pad sar awestād. ō namāž āsēnd sar-iš frāyundēnd, pad naḏ žanēnd pad zanax ud rumb, pad hō čašmpadišt wafēnd, ud wāžēnd kū-mān frawēn, šahrōdār mašīhā.

4. bid hrē yāwar frōmāy āyad, ud hrē yāwar kaft ahēnd nigūsār, čē wisp žamān čihrag ud wažan wxaš pad warž wuzurg u-šān wardēd. žīrwandag...

۳. ... خاموش ایستاد^۲ و هیرودیس شاه ... جامه پوشاندند و تاج گل بر سرش نهادند. [به سویش] به نماز آمدند، سرش را پوشاندند، با نی به چانه و دهان [ش] زدند، بر حدقه چشمش آب دهان انداختند، و گفتند^۳: «برایمان پیشگویی کن، [ای] مسیح شهریار!»^۴

۴. باز سه بار رومیان [آمدند، و سه بار فرو افتادند، زیرا هر زمان چهره و سخن خوش [او] به اعجاز بزرگ آنها را می گردانید. زنده...^۵

۱- «چون پیلاطس نام جلیل (Tαλῆλαια) را شنید، پرسید: «آیا این مرد جلیلی است؟» و چون مطلع شد که از ولایت هیرودیس است، او را نزد وی فرستاد، چونکه هیرودیس در آن ایام در اورشلیم (Iεροσόλῆμα) بود.» (انجیل لوقا ۲۳: ۶-۷)

۲- «پس چیزهای بسیار از وی پرسید، لیکن او به وی هیچ جواب نداد.» (انجیل لوقا ۲۳: ۹)

۳- فعلهای این جمله مضارع تاریخی اند که برای روانی ترجمه به صورت ماضی برگردانده شده اند.

۴- «پس هیرودیس با لشکریان خود او را افتضاح نموده و استهزا کرده، لباس فاخر بر او پوشانید و نزد پیلاطس او را باز فرستاد.» (انجیل لوقا ۲۳: ۱۱)

نیز نک: زیرنویس شماره ۳ بند ۵ متن ۲.

آزار مسیح (ع) پیش از مصلوب شدن در اناجیل به افراد مختلف نسبت داده شده است. این افراد عبارتند

از:

۱. یهودیان (انجیل متی ۲۶: ۶۸-۶۷؛ انجیل مرقس ۱۴: ۶۵).

۲. سپاهیان پیلاطس (انجیل متی ۲۷: ۲۸-۳۱؛ انجیل مرقس ۱۵: ۲۰-۱۷).

۳. هیرودیس و سپاهیان. (انجیل لوقا ۲۳: ۱۱).

۴. این جمله در هیچ یک از اناجیل معتبر معتبر متنبی نیامده است.

مصلوب کردن عیسی^۱

1. ... kird dārūβdag ad bazakkarān ham. adyān pilatis muhrag nibišť, abraīgāw yōnāw ud frōmāw, u-š až hō dār āguxt.^۲ ud nibēsēd kū ēd ast yišō nācrāy, yehūdān šāh. kē-ž im padfursāh, hēb zānēd kū gawendag abar hō nē windād.

۱. ... به همراه گناهکاران مصلوب شد.^۳ آنگاه پیلطس به عبری، یونانی و رومی (= لاتین) مهرهای نوشت و از آن دار آویخت.^۴ و [چنین] نوشت که: «این عیسی ناصری، پادشاه یهود است. کسی که این را بخواند، بداند که تقصیری بر او یافت نشد.»^۵

۱- دستنویس M 4574 در:

W. Sundermann, pp. 400-01.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 131.

۲- این واژه در واژه‌نامه بویس نیامده است.

۳- «آنگاه دو دزد یکی بر دست راست و دیگری بر (دست) چپش با وی مصلوب شدند» (انجیل متی ۲۷: ۳۸).

«و با وی دو دزد را یکی از دست راست و دیگری از دست چپ مصلوب کردند.» (انجیل مرقس ۱۵: ۲۷)

«و دو نفر دیگر را نیز که خطاکار بودند، آوردند تا ایشان را با او بکشند.» (انجیل لوقا ۲۳: ۳۲)

«او را در آنجا (= در محلی به نام جُلجُتَا Talayosa) صلیب نمودند و دو نفر دیگر را از این طرف و آن طرف و عیسی را در میان.» (انجیل یوحنا ۱۹: ۱۸)

«... و دو بدکار، دیسماس (Δυσμας) و گستاس (Γεστας)، با تو مصلوب شوند.» (کتاب اعمال پیلطس ۹: ۵) در:

New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 459.

۴- «و بر سر او تقصیرنامه‌ای نوشتند به خط یونانی و رومی و عبرانی...» (انجیل لوقا ۲۳: ۳۸)

«... آن را به زبان عبرانی و یونانی و لاتینی نوشته بودند.» (انجیل یوحنا ۱۹: ۲۰)

۵- «... این است عیسی، پادشاه یهود.» (انجیل متی ۲۷: ۳۷)

«... پادشاه یهود.» (انجیل مرقس ۱۵: ۲۶)

«... این است پادشاه یهود.» (انجیل لوقا ۲۳: ۳۸)

«... عیسی ناصری (Ναζαρηνο΄ς) پادشاه یهود.» (انجیل یوحنا ۱۹: ۱۹)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، طبق اناجیل، پیلطس جمله «کسی که این را بخواند، بداند که تقصیری بر او یافت نشد»، را بر بالای صلیب نوشت. البته او در جاهای دیگر این نکته را بیان کرده است، مانند:

«... پیلطس به رؤسای کهنه و جمیع قوم گفت که: «در این شخص هیچ عیبی نمی‌یابم»

(انجیل لوقا ۲۳: ۴) ←

مصلوب کردن عیسی^۱

1. Wiyrāsēd, brādarān, wižīdagān, pad im rōž gyānēn bōxtagiŕt, pad mihr māh pad saxt čafārōdas, kaδ parniβrād yišō baypuhr.

2. nigāh karēd, harw bay amwastān, kū kaδ gad žamān anjāmišn pad mard puhr frawadād išmagān, ud 'šyj'd' hō bazag ammōg xwadāy. daβ padmuxt, hāmāfrās būd ahēnd. āyušt až abar dwādes gāhān, ō dām aḍarēn žahr rēxt ō zādagān, ud padrāyād hō maran tāst. yehūdān, masišť bay ispasagān, daβ ōmūsād.

۱. بیدار شوید، برادران، برگزیدگان، در این روز روحانی رستگاری، در چهاردهم مهرماه^۲، که عیسی پسر خدا عروج کرد.

۲. نگاه کنید، [ای] همه مؤمنان به خدا، که چون زمان انجام بر پسر انسان آمد^۳، دیوان شناخته شدند و آن صاحب آموزش گناه آلود^۴ دلسرد شد (؟) [جامه] فریب

→ «... بدانید که در او هیچ عیبی نیافتیم.» (انجیل یوحنا ۴:۱۹)

«... به آنها گفت: «خورشید را گواه می‌گیرم که عیبی در این مرد نمی‌یابم.» (کتاب اعمال پیلاطس ۱:۳)

در:

New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 454.

۱- دستنویس‌های M 104، M 734 R و M 459c در:

F.C. Andreas and W.B. Henning, *Mitteliranische Manichäa aus Chinesisch-Turkestan III*, SPAW 1934, K 18-44.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp. 127-28.

۲- بویس این واژه را قرائت نکرده است. شاید بتوان آن را *āšēzād**؛ از مصدر *āšēzādan** و به معنی «دلسرد کردن (؟)» خواند. مقایسه کنید با: شجانیدن = سرما دادن؛ شجیدن و شجایدن = سرما خوردن، نک: محمدحسین بن خلف تبریزی، *برهان قاطع*، ۵ جلد، به اهتمام دکتر محمد معین، چاپ دوم (تهران: ابن‌سینا ۱۳۴۲)، جلد ۳، ص ۱۲۵۵. زوندرمان این واژه را «به خشم آمد»، ترجمه کرده است. نک:

W. Sundermann, *Berliner Turfantexte*, XI, p. 152.

۳- متون سریانی تاریخ مصلوب شدن عیسی را ۱۴ ماه نیشان (Nisan) نوشته‌اند. مانویان این تاریخ را تنها برای حفظ عدد ۱۴، به ۱۴ مهر بدل کرده‌اند.

۴- «عیسی ... چشمان خود را به طرف آسمان بلند کرده گفت: «ای پدر ساعت رسیده است، پسر خود را جلال بده تا پسرت نیز تو را جلال دهد.» (انجیل یوحنا ۱:۱۷)

۵- شاید منظور از صاحب آموزش گناه آلود «یَهُوه»، خدای یهودیان باشد.

را بر تن کردند، همدست شدند. دوازده تخت^۱ از بالا برآشفت، در آفرینش زیرین بر فرزندان زهر ریخته شد، و آن جام مرگ آماده شد. یهودیان، [آن] خادمانِ خدای مهست^۲، نیرنگ آغازیدند.

Sundāg kaft, padižihr āxāzēnd abar mard puhr. bazagīft andēšēnd, zūr wigāh amwardēnd pad drōy. dušfarr sātān, kē čīd āyušt ō frēštāgān, hō wxad āšift ō čarag čē mašihā.

kird-uš bārag iskariōtā abzaftag, frihstom amwast až abžrwanagān. nimād-iš pad dastβar ādēšag, ō dušmenīn abespurd baypuhr. abestāwād až rāštīft pad pādbārag čē dād yehūdān, wxēbē xwadāy ud ammōžag paržat.

بدگو [فرو] افتاد، [تا] به جایش با پسر انسان بجنگند. [به] گناهکاری اندیشند، به دروغ گواه ناراست گرد آورند.^۳ شیطانِ بدگهر، که همواره فرشتگان را بر می آشوبد، او خود گله مسیح را آزد.^۴ اسخریوطی^۵ پلید، محبوبترین مؤمن از شاگردان، را باره [ی خویش] کرد.^۶ او را (= عیسی را) با نشانه استوار نمایاند، پسر

۱- یعنی: دوازده آسمان.

«خداوند چنین می گوید: «آسمانها کرسی من و زمین پای انداز من است.» (کتاب اشعای نبی ۱:۶۶)

۲- این اصطلاحی شناخته شده برای مسیحیان بوده است. مقایسه کنید با:

«... این مردمان خدای تعالی می باشند که شما را از طریق نجات اعلام می نمایند»

(کتاب اعمال رسولان ۱۶:۱۷).

۳- نک: زیرنویس ۳، بند ۲، متن ۲.

۴- «آنگاه عیسی بدیشان گفت: "همه شما امشب درباره من لغزش می خورید، چنان که مکتوب است که

شبان را می زرم و گوسفندان گله پراکنده می شوند."» (انجیل متی ۲۶: ۳۱)

«عیسی ایشان را گفت: «همانا همه شما امشب در من لغزش خورید، زیرا مکتوب است شبان را می زرم

و گوسفندان پراکنده خواهند شد.» (انجیل مرقس ۱۴: ۲۷)

۵- اسخریوطی (Ἰσκαριώτης) لقب یهودای (Ἰουδᾶς) خائن است. شاید معنی این واژه «منسوب به شهر

سکاریوت (Σκαριώθ) باشد. حواریون حضرت مسیح (ع) همه از جلیل بودند و تنها یهودا از یهودیه بود.

۶- «اما شیطان در یهودای مستمل به اسخریوطی، که از جمله آن دوازده بود، داخل گشت.»

(انجیل لوقا ۲۲: ۳)

«... ابلیس پیش از آن در دل یهودا، پسر شمعون (Σαμουὴ) اسخریوطی، نهاده بود که او را تسلیم کند»

(انجیل یوحنا ۱۳: ۲).

خدا را به دشمنان سپرد.^۱ با رشوه‌ای که یهودیان دادند، از راستی بازگشت، خداوند و آموزگارِ خویش را فدا کرد.^۲

سرودِ تصلیب^۳

dārūβδagīftīg bāšāh

1. ... yišō wasnāδ niyāg^۴ wižīdagān wižīd. warm ādurēn frasistan kāmād, kū hamag šahr pad ādur hāwāh. šahrōār aryāw wxēbēh padmōžan izwašt, ud pad sēzdīft būd āgas ō sātān. hampad zamīg ud āsmān wilarzād, ud sammaēl kaft ō žafrān. tarkumān rāšt būd abaxšāhišn rōšn wasnāδ, čē^۵ dušmenīn xāzād. būd-iš sānād až žafr ahrewar ō hō wyāg^۶ abrangiīft až kū ōsaxt.

۱- «و تسلیم‌کننده او بدیشان نشانی داده گفته بود: «هر که را بوسه‌زنم، همان است، او را محکم بگیرید.» (انجیل متی ۲۶: ۴۸).

«و تسلیم‌کننده او بدیشان نشانی داده گفته بود: «هر که را ببوسم، همان است، او را بگیرد و با حفظ تمام ببرید.» (انجیل مرقس ۱۴: ۴۴)

«... یکی از آن دوازده، که یهودا نام داشت، بر دیگران سبقت جسته، نزد عیسی آمد تا او را ببوسد و عیسی بدو گفت: «ای یهودا، آیا به بوسه سپر انسان را تسلیم می‌کنی؟» (انجیل لوقا ۲۲: ۴۸-۴۷)

۲- «... ایشان سی پاره نقره با وی قرار دادند و از آن وقت در صدد فرصت شد تا او را بدیشان تسلیم کنند.» (انجیل متی ۲۶: ۱۶-۱۵).

«... بدو (= به یهودای اسخریوطی) وعده دادند که نقدی بدو بدهند، و او در صدد فرصتِ موافق برای گرفتاری وی برآمد.» (انجیل مرقس ۱۴: ۱۱)

«... با او (= با یهودای اسخریوطی) عهد بستند که نقدی به وی بدهند، و او قبول کرده در صدد فرصتی برآمد که او را در نهانی از مردم بهایشان تسلیم کند.» (انجیل لوقا ۲۲: ۵۶)

۳- دستنویس‌های M 104 و M 891 b در:

F.C. Andreas and W.B. Henning, k 1-17.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 127.

۴- واژه‌ای را که niyāg خوانده شده، می‌توان nawāg (نو، جدید) نیز خواند. در آن صورت معنی جمله نخست چنین خواهد بود: «... برای عیسی برگزیدگان نو برگزیده شدند.»

۵- در متن ʿyāg (آینده) آمده که به گفته بویس ظاهراً اشتباه کاتب است.

سرودِ تصلیب

۱... نیا (= پدرِ بزرگی) برای عیسی برگزیدگان را برگزید. ^۱خواست موج آتشین بیفرزد تا همه جهان را به آتش بسوزاند. ^۲شهریارِ ارجمند جامه خویش را بدل کرد، و با قدرت بر شیطان آشکار شد. آنگاه زمین و آسمان لرزید، ^۳ و سماپیل (= شیطان) به اعماق (= هاویه) فرو افتاد. ترجمانِ راست (= عیسی) برای روشنایی، که دشمنان بلعیده بودند، بخشایش بود. [روشنایی] از گودالِ ژرف بدان جای ~~آشکار~~ که از آن فرود آمده بود، بالا برده شد.

۱- بویس این جمله را چنین معنی کرده است: «... عیسی برای نیا (= پدرِ بزرگی) برگزیدگان (= حواریون) را برگزید.» ترجمه نگارنده را می توان با جمله زیر سنجید:
«... ما پسران او و برگزیدگانِ پدرِ زنده هستیم.» (انجیل توماس، حدیث شماره ۵۰) در:

New Testament Apocrypha, p. 304.

۲- «من (= عیسی) آمدم تا آتشی در زمین افروزم...» (انجیل لوقا ۴۹:۱۲)
۳- «عیسی باز به آواز بلند صیحه زده روح را تسلیم کرد، که ناگاه پرده هیکل از سر تا پا دو پاره شد و زمین متزلزل و سنگها شکافته گردید.» (انجیل متی ۲۷:۵۱-۵۰)

قیام عیسی از میان مردگان^۱

dārūβδagīftīg bāšāhān

1. ... pad rāštīft baypuhr ast. ud pilatis wyāwurd kū az winōh až im baypuhr goxan abēyād ahēm. kattriōnān ud istratīyōtān až pilatis framān ōh padyrift, kū im rāz andarz dārēd ud yehūdān wxad dahēnd padkēšag.

سرودهای تصلیب

۱. ... به راستی پسرِ خداست.^۲ و پیلطس گفت که: «بنگرید من از خونِ این پسرِ خدا بی بهره هستم.»^۳ یوزباشی ها و سربازان از پیلطس چنین فرمان گرفتند که: «این راز را دستور دارید [= ببوشید]، و یهودیان خود حساب [پس] می دهند.»^۴

2. bid aβdēsēd kū pad ēwšambat, pad murywāg sar, āyad miryam, šalōm, miryam, aδ abārīg was žanīn. u-šān bōdāžār wxaš nerd āwurd. šalōm, miryam, aδ abārīg was žanīn. u-šān bōdāžār wxaš nerd āwurd. nazd ō daxmag aβnaft ahēnd. u-šān ... frēštag ...

3. ... wēnēd warž, pad rīžag wigāhīft čē kird miryam, šalōm, ud arseniyāh, kaδ dō frēštag ō hawīn pursēnd kū mā žīwandag aδ murdagān

۱- دستنویس M 18 در:

F.W.K. Müller, 34-36.

C. Salemann, 9.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp. 126-27.

۲- «فی الواقع این مرد پسرِ خدا بود.» (انجیل مرقس ۱۵:۳۹)

۳- «... آب طلبیده پیش مردم دست خود را شسته گفت: «من بری هستم از خون این شخص عادل، شما ببینید.» (انجیل متی ۲۷:۲۴)

۴- «چون کسانی که همراه یوزباشی بودند، آن را (= زنده شدن عیسی از میان مردگان را) دیدند، آرامگاهی را که نگاهبانی می کردند، رها کردند، شبانه نزد پیلطس شتافتند و در حالی که پُر از ناآرامی بودند، هر چه را دیده بودند، گزارش دادند و گفتند: «به راستی او پسرِ خدا بود.» پیلطس پاسخ داد و گفت: «من از خونِ پسرِ خدا بری هستم، شما چنین تصمیمی گرفتید؛ آنگاه همه نزد او آمدند، بدو التماس کردند و به اصرار از او خواستند که به یوزباشی و سربازان دستور دهد چیزی را که دیده بودند، به کسی نگویند. گفتند: «زیرا برای ما بهتر است که خود را در حضورِ خدا مرتکب بزرگترین گناه بسازیم، تا آن که به دست قوم یهود بیفتیم و سنگسار شویم؛ بنابراین، پیلطس به یوزباشی و سربازان دستور داد که چیزی نگویند.»

(انجیل پطرس ۴۹-۴۵) در:

wxāzēd. yišō saxwan aβyād dārēd, čē pad galīlāh ō ašmāh wyāfrāšt, kū-m abespārēnd, ud karēnd dārūβdag. hridīg rōž až murdān āxēzān. pad niōfār šawēd ō gallāh, ud azd karēd ō šīmōn ud ... abāriḡ

۲. آنگاه شرح می دهد^۱ که در یکشنبه، در آغاز سپیده دم، مریم، شالوم [و] مریم، با بسیاری زنانِ دیگر آمدند. و ادویه خوش[بوی] بدانجا آوردند. به نزدیک گور رفتند. و... فرشته...

۳. ... معجزه را ببینید، بنا بر گواهی ای که مریم، شالوم و آرسنیاها دادند، چون دو فرشته از آنان پرسیدند که: «زننده را با مردگان مجوید. سخن عیسی را به یاد دارید که در جلیل به شما آموخت که مرا تسلیم می کنند و مصلوب می سازند. روز سوم از [میان] مردگان بر خواهم خاست. با شتاب به جلیل روید و شمعون و... دیگر... را آگاه کنید...»^۲

۱- نهاد این جمله ظاهراً متن مورد استفاده کاتب است.

۲- «و بعد از سبت، هنگام فجر روز اول هفته، مریم مجدلیّه (Μαγδαλῆνός)، یعنی اهل مجدل (Μαγδαλὴν) و مریم دیگر به جهت دیدن قبر آمدند، که ناگاه زلزله ای عظیم حادث شد، از آن رو که فرشته خداوند از آسمان نزول کرده آمد و سنگ را از در قبر غلتانیده بر آن بنشست. و صورت او مثل برق و لباسش چون برف سفید بود، و از ترس او کشیکچیان به لرزه درآمده مثل مرده گردیدند، اما فرشته به زنان متوجه شده گفت: «شما ترسان مباشید. می دانم که عیسای مصلوب را می طلبید. در اینجا نیست، زیرا چنان که گفته بود، برخاسته است. بیایید جایی را که خداوند خفته بود، ملاحظه کنید. و به زودی رفته شاگردانش را خبر دهید که از مردگان برخاسته است. اینک پیش از شما به جلیل می رود. در آنجا او را خواهید دید، اینک شما را گفتم.» (انجیل متی ۲۸: ۱-۷)

«پس چون سبت گذشته بود، مریم مجدلیّه و مریم مادر یعقوب (Μαρία) و سالومه (Σαλωμῆ) حنوط خریده آمدند تا او را تدهین کنند. و صبح روز یکشنبه را بسیار زود، وقت طلوع آفتاب، بر سر قبر آمدند. و با یکدیگر می گفتند: «کیست که سنگ را برای ما از سر قبر بغلتاند؟» چون نگریستند، دیدند که سنگ غلتانیده شده است، زیرا بسیار بزرگ بود. و چون به قبر درآمدند، جوانی را که جامه سفید در برداشت، بر جانب راست نشسته دیدند. پس متحیر شدند. او بدیشان گفت: «ترسان مباشید. عیسای ناصری مصلوب را می طلبید؟ او برخاسته است. در اینجا نیست. آن موضعی را که او را نهاده بودند، ملاحظه کنید. لیکن رفته شاگردان او و پطرس (πέτρος) را اطلاع دهید که پیش از شما به جلیل می رود. او را در آنجا خواهید دید، چنان که به شما فرموده بود.» (انجیل مرقس ۱۶: ۷-۱)

«پس در روز اول هفته، هنگام سپیده صبح، حنوطی را که درست کرده بودند، با خود برداشته به سر قبر آمدند و بعضی دیگران همراه ایشان. و سنگ را از سر قبر غلتانیده دیدند. چون داخل شدند، جسد خداوند عیسی را نیافتند. و واقع شد که هنگامی که ایشان از این امر متحیر بودند، ناگاه دو مرد در لباس درخشنده نزد ایشان بایستادند. و چون ترسان شده سرهای خود را به سوی زمین افکندند، بدیشان گفتند: ←

«چرا زنده را از میان مردگان می طلبید؟ در اینجا نیست، بلکه برخاسته است. به یاد آورید که چگونه وقتی که در جلیل بود، شما را خیر داده گفت: "ضروری است که پسر انسان به دست مردم گناهکار تسلیم شده مصلوب گردد و روز سیّم برخیزد." پس سخنان او را به خاطر آوردند و از سرّ قبر برگشته، آن یازده و دیگران را از همهّ این امور مطلع ساختند. و مریم مجدلیّه و یونا (Taxiwa) و مریم مادر یعقوب و دیگر رفقای ایشان بودند که رسولان را از این چیزها مطلع ساختند.» (انجیل لوقا ۲۴: ۱۰-۱)

«بامدادان در اوّل هفته، وقتی که هنوز تاریک بود، مریم مجدلیّه به سرّ قبر آمد و دید که سنگ از قبر برداشته شده است. پس دوان دوان نزد شمعون پطرس و آن شاگرد دیگر، که عیسی او را دوست می داشت، آمده به ایشان گفت: «خداوند را از قبر برده اند و نمی دانم او را کجا گذارده اند.» آنگاه پطرس و آن شاگرد دیگر بیرون شده به جانب قبر رفتند. و هر دو با هم می دویدند، اما آن شاگرد دیگر از پطرس پیش افتاده اوّل به قبر رسید. و خم شده کفن را گذاشته دید، لیکن داخل نشد. بعد شمعون پطرس نیز از عقب او آمد و داخل قبر گشته کفن را گذاشته دید. و دستمالی را که بر سرّ او بود، نه با کفن نهاده، بلکه در جایّ علیحده پیچیده. پس آن شاگرد دیگر، که اوّل به سرّ قبر آمده بود، نیز داخل شده دید و ایمان آورد. زیرا هنوز کتاب را نفهمیده بودند که باید او از مردگان برخیزد. پس آن دو شاگرد به مکان خود برگشتند، اما مریم بیرون قبر گریان ایستاده بود و چون می گریست به سوی قبر خم شده، دو فرشته را که لباس سفید در برداشتند، یکی به طرف سر و دیگری به جانب قدم، در جایی که بدن عیسی را گذارده بودند، نشسته دید. ایشان بدو گفتند: «ای زن برای چه گریانی؟» بدیشان گفت: «خداوند مرا برده اند و نمی دانم او را کجا گذارده اند.» چون این را گفت، به عقب ملتفت شده، عیسی را ایستاده دید، لیکن نشناخت که عیسی است. عیسی بدو گفت: «ای زن برای چه گریانی؟ که را می طلبی؟» چون او گمان کرد که باغبان است، بدو گفت: «ای آقا، اگر تو او را برداشته ای، به من بگو او را کجا گذارده ای، تا او را بردارم.» عیسی بدو گفت: «ای مریم!»، او برگشته، گفت: «ربوئی، یعنی ای معلّم!»، عیسی بدو گفت: «مرا لمس مکن، زیرا که هنوز نزد پدر خود بالا نرفته ام ولیکن نزد برادران من رفته، به ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می روم.» مریم مجدلیّه آمده شاگردان را خبر داد که: «خداوند را دیدم و به من چنین گفت.» (انجیل یوحنا ۲۰: ۱۸-۱)

* * *

در نقل جمله های فارسی عهد جدید (New Testament) از متن زیر استفاده شده است:
کتاب مقدّس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید (انجمن پخش کتب مقدّسه، ۱۹۰۴).
واژه های یونانی از کتاب زیر نقل شده اند:

Alexander Souter, A Pocket Lexicon to the Greek New Testament (London: Oxford University Press, 1966).

معرفی زبان و ادبیات سنسکریت

۱- مقدمه

۱-۱ هندواروپاییان و باورهایشان

هندواروپاییان قومی سفیدپوست بودند که حدود پنج هزار سال پیش از میلاد می زیستند. تنها منبع اطلاعات ما درباره باورهای آنان زبان بازسازی شده آنهاست که زبان شناسان پس از مقایسه زبانهای موجود هندواروپایی بازسازی کرده و نامش را هندواروپایی آغازین^۱ نهاده اند.

آنچه به یقین درباره اعتقادات هندواروپاییان می توان گفت این است که آنان خدایان متعددی را که نمایانگر مظاهر طبیعت بودند، می پرستیدند و در رأس آن خدایان، خدای پدر^۲ قرار داشت. هر قبیله^۳ از روستاهای مختلف تشکیل می شد و در هر روستا خانواده^۴های مختلفی می زیستند. پدر^۵ نقش سالار خانواده را بر عهده داشت. مردم به کشاورزی و دامداری اشتغال داشتند و درختانی که می شناختند،

1- Proto-Indo-European

3- *tautā-

5- *dem-

2- *dyeu-pater-

4- *weik-

6- *poter-

عبارت بودند از: راش^۱ و تیس^۲ که از دسته بلوطها هستند. از بین غلات جو^۳، گندم^۴، و ذرت^۵ را می‌کاشتند. شخم‌زدن^۶ را با به‌یوغ بستن^۷ گاو انجام می‌دادند. از میان چارپایان گاو^۸، گوسفند^۹، اسب^{۱۰}، خوک^{۱۱} و سگ^{۱۲} را اهلی کرده بودند و از راه پرورش آنها امرار معاش می‌کردند. در زیستگاهشان جانورانی از قبیل گرگ^{۱۳}، خرس^{۱۴}، گراز^{۱۵}، خرگوش^{۱۶}، دُرنا^{۱۷} و عقاب^{۱۸} دیده می‌شد. از فلزات مفرغ^{۱۹}، طلا^{۲۰} و نقره^{۲۱} را می‌شناختند. شغل اصلی زنان رسیدگی به امور خانه بود و در کنار پخت و پز^{۲۲} به کارهایی از قبیل ریسندگی^{۲۳}، بافندگی^{۲۴} و خیاطی^{۲۵} نیز می‌پرداختند^{۲۶}.

1- *bhāgo-

راش: درختی از دسته بلوطها جزو تیره پیاله‌داران و دولپه‌ایهای بی‌گلیزگ. برگهایش متناوب و دارای رگبرگهای شانه‌ای است. گل‌های نر و ماده از هم جدا و بر روی یک درخت قرار دارند. پوستش صاف و چوبش بسیار محکم و بادوام است. (فرهنگ معین)

2- *bherag-

تیس: درختی از تیره گل‌سرخیان که برگهایش مرکب، گل‌های سفید خوشه‌ای و میوه‌اش ریز و گرد است. چوب این درخت سخت و قرمز رنگ است. (فرهنگ معین)

3- *bhares-

4- *yewo-

5- *grano-

6- *vārā

7- *vyeūg

8- *g^wou-

9- *owi-

10- *ek^wo-

11- *porko-

12- *k^won-13- *wjk^wo-

14- *rtko-

15- *ag^whno-

16- *kas-

17- *gerǝ-

18- *or-

19- *ayes-

20- *ghel-

21- *arg-

22- *vpek^w

23- *vsnē

24- *vwebh

25- *vsyū

26- Calvert Watkins, "Indo-European and the Indo-Europeans", *The American Dictionary of the English Language*, 3rd edition (New York: Houghton Mifflin Company, 1992), pp. 2081-93.

۲-۱- خاستگاه هندواروپاییان

با توجه به اطلاعات بالا درمی یابیم که محل زندگی هندواروپاییان منطقه‌ای مناسب کشاورزی و دامپروری بوده و با برخورداری از دشتهای هموار و چراگاههای مرتفع، درختان و جانورانی را از نوع سابق الذکر در خود جای می داده است. بسیاری از دانشمندان از جمله مورل^۱ و دمرگان^۲ آسیای میانه را خاستگاه هندواروپاییان دانسته اند^۳، اما به نوشته گیلز^۴ تنها ناحیه‌ای که تمام ویژگیهای مذکور را یکجا دارد، منطقه‌ای در ساحل رود دانوب است که در شرق به ارتفاعات کارپات^۵، در جنوب به شبه جزیره بالکان^۶، در غرب به سلسله جبال آلپ^۷، و در شمال به منطقه ارزگبرگ^۸ یا جنگل سیاه محدود می شود. این منطقه آب فراوان، زمینهای حاصلخیز و دشتهای پهناور دارد. استپهایش مناسبترین محل را برای پرورش اسب به وجود آورده است. بعلاوه ارتفاعات اطراف آن مکانی مناسب برای چرای گوسفندان است. جنگلهای کوهستانی منطقه منزلگاه گرازهای وحشی است و درختان بلوط و راش در آنها فراوان به چشم می خورد.^۹

۳-۱- مهاجرت هندواروپاییان

هندواروپاییان پس از قرنهای زندگی مشترک به دلایلی از قبیل سردی هوا، ازدیاد

1- A. Morel

2- J. de Morgan

۳- دایرةالمعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ۲ جلد (تهران: مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۵)، ج ۱، ص ۱۱۰.

4- P. Giles

5- Carpathians

ارتفاعات کارپات: واقع در اروپای مرکزی بین اتریش، چک و اسلواکی، لهستان و رومانی تا مرز روسیه.

6- Balkans

7- Alps

8- Erzgebirge

منطقه ارزگبرگ: واقع در جنوب آلمان.

9- P. Giles, *The Cambridge History of India*, ed. E.J. Rapson, 6 vols. (Delhi: S. Chand & Co., 1962), I, 61.

دریازه خاستگاه هند و اروپاییان می توان به منبع زیر نیز مراجعه کرد:

J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans* (London: Thames and Hudson, 1992).

جمعیت، هجوم اقوام بیگانه و دلایل ناشناخته دیگر مجبور به مهاجرت شدند. عده‌ای از آنان از همان آغاز به سوی غرب و جنوب آمدند و در مناطق مختلف اروپا سکنا گزیدند. عده‌ای نیز به سمت شرق حرکت کردند و در آسیا ساکن شدند. گروهی که راه شرق را در پیش گرفتند، هندوایرانیان بودند که خود را آریه^۱ می‌نامیدند. به گفته اکثر دانشمندان آریه به معنی «شریف، آزاده، نجیب» است^۲، اما برخی آن را از ریشه هندواروپایی $\sqrt{\text{varā}} = \text{*varā}$ «شخم زدن» گرفته و به «دهقان، کشاورز» ترجمه کرده‌اند.^۳

۱-۴- خاستگاه هندوایرانیان

کسانی که خاستگاه هندواروپاییان را آسیای میانه و مناطق شمالی دریای خزر انگاشته‌اند، منزلگاه هندوایرانیان را شمال افغانستان کنونی، در منطقه‌ای که امروز تاجیکستان، ازبکستان، قرقیزستان، ترکمنستان و قزاقستان را در برمی‌گیرد، دانسته‌اند.^۴ اما آنان که خاستگاه هندواروپاییان را اروپا می‌دانند، بر این باورند که هندوایرانیان از راه تنگه بسفر^۵ یا تنگه داردانل^۶ و از راه آسیای صغیر وارد ایران شدند. عده‌ای از آنان در مناطق مختلف ایران سکنا گزیدند و برخی دیگر از جنوب دریای خزر به منطقه هرات و بلخ و از آنجا به میان آمودریا (جیحون) و سیردریا (سیحون) رفتند و پس از مدتی به سوی هند سرازیر شدند.^۷

۱-۵- آثار و باورهای هندوایرانیان

کهنترین آثار بازمانده از هندوایرانیان اسامی خاصّ آنان در کتیبه‌های امپراتوری میتانی^۸ است که مربوط به سالهای ۱۵۰۰ تا ۱۳۰۰ پیش از میلاد است. برخی از این

1- árya-

2- T. Burrow, *The Sanskrit Language* (London: Faber and Faber, 1955), p. 65.

۳- یوسف‌آبادزی، مراد فرهادپور و وهاب ولی، ادیان جهان باستان، ۲ جلد (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۱۶۳.

4- R.E.E., "Indo-Iranian Languages", *the New Encyclopaedia Britannica*, 1993.

5- Bosphorus

6- Dardanelles

7- Gileā, pp. 62-63.

8- Mitanni

اسامی عبارت‌اند از: پُرشْتَرَا^۱ «فرمانروا»، آرته شومره^۲ «درست اندیش» و توشرتَهه^۳ «دارای ارباب شتابان». همچنین در عهدنامه معروفی که در حوالی سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد میان سوئیلولیومه^۴ پادشاه هیتی‌ها^۵ و متیوازه^۶ پادشاه میتانی بسته شد، خدایانی به گواهی گرفته شده‌اند که اسامی هندوایرانی دارند و این مطلب نشان می‌دهد که هندوایرانیان در اواسط هزاره سوم پیش از میلاد قومی شناخته شده و پُرنفوذ در آسیای صغیر بوده‌اند. خدایانی که در این عهدنامه به گواهی گرفته شده‌اند، عبارت‌اند از: ایندوره^۷ میترش^۸ و نشیته^۹ که هر سه از خدایان بزرگ هندوایرانیان هستند.^{۱۰}

هندوایرانیان دو گروه خدایان را می‌پرستیدند و آنها را تحت عنوان دوه^{۱۱} ها و آشوره^{۱۲} ها می‌ستودند. آنها در مراسم مذهبی که آن را یجنه^{۱۳} می‌نامیدند و توسط روحانی‌ای به نام هوترا^{۱۴} اجرا می‌شد، شرکت می‌کردند و ضمن قربانی کردن به درگاه خدایان، نوشایه سکرآوری به نام سومه^{۱۵} می‌نوشیدند.

۴-۶- هندیان باستان و باورهایشان

جدایی هندیان و ایرانیان در حوالی سال ۱۳۰۰ پیش از میلاد رخ داد.^{۱۶} آریاییانی که وارد شبه‌قاره هند شدند، بلند قامت و سفیدپوست بودند. آنها پس از نبردهای خونین با بومیان آن سرزمین که سیه چرده و دارای موهای مجعد بودند، مالک آن سرزمین شدند و بومیان را که نیاکان دراویدی^{۱۷} های امروزی بودند، برده خویش

1- parśasatar

3- tuśratha

5- Hittites

7- indara

9- naśatia

11- devá-

13- yajña-

15- sóma-

2- artaśumara

4- Suppiluliuma

6- Matiwāza

8- mitraś

10- Burrow, pp.27-28

12- áśura-

14- hótr-

16- Arthur Anthony MacDonell, A Vedic Reader for Students (Madras: Oxford University Press, 1976), p. xi.

17- Dravidian

کردند و آنان را دسیوا^۱ «برده» نام نهادند.^۲

براساس مندرجات ریگ‌ودا^۳ - که به روایتی در خلال سالهای ۱۲۰۰ و ۱۰۰۰ پیش از میلاد سروده شده است^۴ - هندیان باستان پدر سالاری را که از نیاکان هندوایرانی خود به ارث برده بودند، استوار کردند و قبیله^۵هایی را تشکیل دادند که بعدها تحت حکومت شاه^۶ درآمدند. هر قبیله دارای ناحیه^۷های متعددی بود و در هر ناحیه روستا^۸های کوچک و بزرگ وجود داشت. خانه‌های روستایی تماماً از چوب ساخته می‌شد و در هر خانه آتش مقدس می‌سوخت. هر قبیله شورایی^۹ نیز داشت که به بررسی مشکلات آن می‌پرداخت.^{۱۰}

شغل اصلی هندیان باستان دامداری بود و گاو مهمترین دارایی آنان محسوب می‌شد. کشاورزی هم در میان آنان رایج بود و برای شخم زدن زمین از گاو آهن بهره می‌بردند.

در جنگها از ارابه، تیر و کمان، نیزه و تبر استفاده می‌کردند و برای شکار حیوانات از دام، تیر و کمان، و گاه سگ شکاری سود می‌جستند. تجارت فقط به صورت مبادله کالا به کالا انجام می‌گرفت و واحد ارزش در مبادلات گاو بود. زنان حصیربافی، خیاطی و بافندگی می‌کردند. سرگرمی اصلی مردان را ارابه‌رانی و تاس‌بازی تشکیل می‌داد. به موسیقی و آواز علاقه زیادی داشتند و با سازهایی از قبیل طبل، چنگ و عود آشنا بودند.^{۱۱} زن بانوی خانه به شمار می‌رفت و اداره غلامان و کنیزان، و نیز برادران و خواهران نابالغ شوهرش برعهده وی بود. لباس مردان و زنان از پشم گوسفند تهیه می‌شد و زنان برای زینت از گردنبند، دستبند،

1- dásyu-

2- J.A.B.V.B. et al, "Hinduism", The New Encyclopaedia Britannica, 1993.

3- rgveda-

4- Burrow, p.31

5- jána-

6- rāja-

7- víç-

8- grāma-

9- sāmīti-

10- Arthur Anthony MacDonell, A History of Sanskrit Literature, 3rd ed. (London: William Heinemann, 1909), p.158.

11- MacDonell, A Vedic Reader for Students, pp. xxvii-xxviii.

خلخال و گوشواره استفاده می‌کردند. غذای اصلی آنان را لبنیات، غلات، میوه و سبزیها تشکیل می‌داد. مصرف گوشت به مراسم دینی‌یی که با قربانی حیوانات همراه بود، محدود می‌شد.^۱

پس از گذشت سالها بتدریج طبقات مختلف اجتماعی پدید آمد و در حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد نظام طبقاتی شکلی استوار به خود گرفت. در این نظام اجتماعی چهار طبقه وجود داشت که عبارت بودند از: برهمن‌ها «روحانیان»، کشتریه‌ها «شاهزادگان، اشراف و جنگجویان»، ویشیه‌ها «کشاورزان، دامداران و صنعتگران آریایی نژاد»، و سُودرَه‌ها «غیرآریاییان و اقوام مغلوب».^۲

1- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, pp. 162-70.

2- bráhmāna-

3- kṣatriya-

4- vaiśya-

5- cūdrā-

۶- جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ چهارم (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، ص ۱۴۶.

۲- از هندواروپایی آغازین تا سنسکریت

۱-۲- زبان هندواروپایی آغازین

زبان هندواروپایی آغازین که مادر همه زبانهای هندواروپایی محسوب می‌شود دارای شانزده صامت انسدادی^۱، یک صامت سایشی^۲، شش نیم مصوت^۳، سه مصوت کوتاه^۴، سه مصوت کاهش یافته^۵، سه مصوت بلند^۶، هشت مصوت مرکب کوتاه^۷ و شش مصوت مرکب بلند^۸ بود. نمودار شماره ۱ واج‌های هندواروپایی آغازین را نشان می‌دهد.

یکی از ویژگیهای مهم زبان هندواروپایی آغازین، دگرگونی مصوت^۱ برای ساختن مشتقات مختلف از یک ریشه^{۱۱} بود. هر ریشه می‌توانست علاوه بر صورت اصلی خویش که درجه e (یا درجه پر) بود، به درجه o (یا صفر) و نیز درجه ē/ō (یا بلند) بدل شود. به عنوان مثال ped- به معنی «پا» می‌توانست در مشتقاتش به صورت *pod-، *pd-، *pēd- و *pōd- نیز ظاهر شود. بازمانده هریک از این صورتهار می‌توان در ped لاتینی، ποδ یونانی، pád سنسکریت، pāda اوستایی و *fōtuz ژرمنی باستان (foot انگلیسی) مشاهده کرد.

- | | |
|--------------------|------------------------|
| 1- Stop | 2- Fricative consonant |
| 3- Semi-vowel | 4- Short vowel |
| 5- Reduced vowel | 6- Long vowel |
| 7- Short diphthong | 8- Long diphthong |
| 9- Phoneme | 10- Apophony |
| 11- Root | |

نمودار شماره ۱: واج‌های زبان هندواروپایی آغازین

نیم‌مصوت						ساده ^۱			۱- مصوت‌ها:
i/y	u/w	r/r	l/l	m/m	n/n	a	e	o	کوتاه:
						ə	ɛ	ɔ	کاهش یافته:
ī	ū	ʀ	l̄	m̄	n̄	ā	ē	ō	بلند:

۲- مصوت‌های مرکب:

ai	ei	oi	ɔi	au	eu	ou	əu	کوتاه:
āi	ēi	ōi		āu	ēu	ōu		بلند:

۳- صامت‌های انسدادی:

واکدار ^۲		بی‌واک ^۲		
دمیده	نادمیده	دمیده ^۵	نادمیده ^۲	
bh	b	ph	p	لبی:
dh	d	th	t	دندان:
gh	g	kh	k	نرم‌کامی:
g ^w h	g ^w	k ^w h	k ^w	لبی - نرم‌کامی:

۴- صامت سایشی بی‌واک: s

اسم و صفت در زبان هندواروپایی آغازین دارای سه جنس مذکر، مؤنث، خنثی و سه شمار مفرد، مثنی، جمع بود و در هر شمار به هشت حالت نهادی^۶، رایی^۷، بایی^۸، برایی^۹، ازی^{۱۰}، وابستگی^{۱۱}، دری^{۱۲}، و ندایی^{۱۳} صرف می‌شد.

- 1- Pure
- 3- Voiced
- 5- Aspirate
- 7- Accusative
- 9- Dative
- 11- Genitive
- 13- Vocative

- 2- Voiceless
- 4- Non-aspirate
- 6- Nominative
- 8- Instrumental
- 10- Ablative
- 12- Locative

وند^۱ نقش مهمی در اشتقاق برعهده داشت و هر ریشه می توانست با استفاده از وندهای مختلف مشتقات فراوانی به وجود آورد. تعداد پسوندها بسیار بیش از پیشوندها بود.

ماده^۲ فعل معمولاً با افزودن پسوند به ریشه ساخته می شد و برای صرف فعل پس از ماده آن شناسه های شخصی به کار می رفت که بر شخص، شمار، زمان و وجه دلالت می کرد. فعل علاوه بر صورت گذرا و مجهول، صورت ناگذر^۳ نیز داشت که گاه معنی فعل انعکاسی را می نمود و گاه نشان می داد که سود حاصل از عمل به خود فاعل باز می گردد.

۲-۲- خانواده زبانهای هندواروپایی

در اوایل هزاره دوم پیش از میلاد به دلایلی که پیشتر به آن اشاره شد، هندواروپاییان مهاجرت خویش را به سرزمینهای دور و نزدیک آغاز کردند. هر گروه از مهاجران زبانشان را نیز به همراه خود به محل سکونت جدیدشان برد. پس از گذشت قرنها زبان هر گروه به دلایلی از قبیل بی ارتباطی با دیگر گروهها، تماس با سایر خانواده های زبانی، دستاوردهای جداگانه در زمینه های گوناگون دانش بشری و تحوّل ذاتی زبان، دچار دگرگونی شد و لهجه های مختلفی از زبان هندواروپایی آغازین به وجود آمد. این لهجه ها در طول زمان از یکدیگر فاصله گرفتند و بتدریج به زبانهای مختلف بدل شدند. در نمودار شماره ۲ نمونه ای از صرف فعل در برخی از مهم ترین زبانهای هم خانواده^۴ هندواروپایی نشان داده می شود.

1- Affix

2- Stem

3- Middle

4- Sister Languages

نمودار شماره ۲: نمونه صرف فعل در زبانهای هندواروپایی

لیتوانیایی باستان	لاتینی	سنسکریت	یونانی	هیتی	هندواروپایی آغازین (زبان مادر) ^۱	
<i>ei-mì</i>	<i>e-ð</i>	<i>é-mi</i>	<i>ει-μι</i>	<i>pai-mi</i>	<i>*ei-mi</i>	(می روم)
<i>ei-sì</i>	<i>ī-s</i>	<i>é-ṣi</i>	<i>ει</i>	<i>pai-si</i>	<i>*ei-si</i>	(می رومی)
<i>ei-ti</i>	<i>i-t</i>	<i>é-ti</i>	<i>ει-σι</i>	<i>pai-tsi</i>	<i>*ei-ti</i>	(می رود)
<i>ei-mè</i>	<i>ī-mus</i>	<i>i-más</i>	<i>ι-μεν</i>	<i>pai-wani</i>	<i>*ei-mes</i>	(می رویم)
<i>ei-tè</i>	<i>ī-tis</i>	<i>i-thá</i>	<i>ι-τε</i>	<i>pai-tteni</i>	<i>*ei-t(h)e</i>	(می روید)
---	<i>e-unt</i>	<i>y-ánti</i>	<i>ι-ᾶσι</i>	<i>pa-antsi</i>	<i>*ei-nti</i>	(می روند)

زبان هندواروپایی آغازین به ده شاخه اصلی تقسیم شد که عبارت بودند از: هیتی، یونانی، لاتینی، ژرمنی، تخیاری، سلتی (از دسته زبانهای کینتوم^۲) و هندوایرانی، ارمنی، بالتی-اسلاوی و آلبانیایی (از دسته زبانهای سیم^۳). دسته نخست را از آن روکتوم نامیده اند که واج /k/ هندواروپایی در آنها به صورت /k/ باقی می ماند، مانند: هندواروپایی آغازین *kmtom (صد)، یونانی *εκατόν*، لاتینی *centum* و تخیاری *kánt*.

دسته دوم را از آن رو ستم نامیده اند که واج /k/ هندواروپایی در آنها به آوایی صفیری^۴ بدل می شود، مانند: هندواروپایی آغازین *kmtom، اما سنسکریت *ṣatəm*، اوستایی *satəm* و اسلاوی باستان *sŭto*.

1- Mother Language/Parent Language

2- Centum Languages

3- Satəm Languages

4- Sibilant

۲-۳- شاخهٔ زبانهای هندوایرانی

زبانهای هندوایرانی شرقی‌ترین شاخهٔ زبانهای هندواروپایی را تشکیل می‌دهند و از جملهٔ کهنترین زبانهای هندواروپایی به‌شمار می‌روند تا بدانجا که در میان زبانهای هندواروپایی تنها شاخهٔ هیتی و شاخهٔ یونانی دارای آثاری کهنتر از شاخهٔ هندوایرانی هستند.^۱

هندوایرانیان بیش از همه باسخنگویان شاخهٔ بالتی - اسلاوی^۲ ارتباط داشته‌اند. به‌همین دلیل است که شباهتهای بسیاری میان شاخهٔ زبانهای هندوایرانی و شاخهٔ زبانهای بالتی - اسلاوی وجود دارد که از آن میان می‌توان به‌واژه‌های مشترک زیر که در دیگر شاخه‌های زبانهای هندواروپایی وجود ندارد، اشاره کرد: سنسکریت - giri - اوستایی - gairi، اسلاوی کهن - gora «کوه»؛ سنسکریت - savyā، اوستایی - haoya، اسلاوی کهن - šuji «چپ»؛ سنسکریت - páyas، اوستایی - paēma، لیتوانیایی - pēnas «شیر»؛ سنسکریت - hávate، اوستایی - zavaiti، اسلاوی کهن - zovetū «فرامی‌خواند».^۳

زبانهای هندوایرانی ویژگیهای مشترک فراوانی دارند و به‌همین علت آنها را جزو یک شاخه از زبانهای هندواروپایی به‌شمار می‌آورند. برخی از این ویژگیهای مشترک عبارت‌اند از:

۱- مصوّت‌های کوتاه a, e, o و بلند ā, ē, ō هندواروپایی در زبانهای هندوایرانی به‌ترتیب به a و ā بدل می‌شود: هندواروپایی آغازین - *bhrāter «برادر»، یونانی - φράτηρ، لاتینی - frāter، گوتی - broþar، اما سنسکریت - bhrātar، فارسی باستان - brātar.

۲- گاه در مواردی که دیگر زبانهای هندواروپایی a دارند، زبانهای هندوایرانی i

۱- کهنترین آثار هیتی متعلق به قرن ۱۷ ق.م. و کهنترین آثار یونانی متعلق به قرن ۱۴ ق.م. است.

۲- این شاخه به‌دو زیرگروه بزرگ بالتی و اسلاوی تقسیم می‌شود. کهنترین زبان بازماندهٔ بالتی، پروسی کهن متعلق به قرن ۱۵ میلادی و کهنترین زبان اسلاوی، اسلاوی کلیسایی کهن متعلق به قرن ۱۰ میلادی است. در این مورد نگاه کنید به:

آنتونی آرلاتو، درآمدی بر زبانشناسی تاریخی، ترجمهٔ یحیی مدرّسی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، صص ۱۵۲-۱۵۱.

دارند. این i بازمانده مصوّتهای کاهش یافته هندواروپایی آغازین است: هندواروپایی آغازین - *pāter «پدر»، یونانی - πατήρ، لاتینی - pater، گوتی - fadar، امّا: سنسکریت - pitár، اوستایی - pitar، فارسی باستان - pitar.

۳- در زبانهای هندوایرانی گاه در ماده‌های مختوم به ā, ī, ū، پیش از پایانه حالت وابستگی جمع (سنسکریت -ām، اوستایی -am، فارسی باستان -ām) واج /n/ اضافه می‌شود: سنسکریت -mártyānām، اوستایی -mašyānām، فارسی باستان -martiyānām.

۴- در زبانهای هندوایرانی واژه‌های مشترک فراوانی به چشم می‌خورد، مانند:

سنسکریت	اوستایی	
yajñá-	yasna-	یزش، قربانی
hótr-	zaotar-	نام گروهی از روحانیان
mitrá-	miθra-	ایزد مهر
árya-	airya-	آریایی
sóma-	haoma-	گیاه سکرآور هوم

با وجود تشابهات بسیار میان زبانهای هندوایرانی، اختلافاتی نیز بین آنها به چشم می‌خورد که باعث تمایزشان می‌گردد، از قبیل:

۱- زبانهای هندی مصوّت کاهش یافته هندواروپایی آغازین را نه تنها در هجای آغازی بلکه در هجای میانی نیز به ā بدل می‌کنند، امّا این مصوّت در زبانهای ایرانی در هجای میانی می‌افتد:

سنسکریت -gabhītra «ژرف»، امّا: اوستایی -Ĵafra؛

سنسکریت -duhitṛ «دختر»، امّا: اوستایی -duydar.

۲- صامتهای دمیده در زبانهای ایرانی نادمیده می‌شود: سنسکریت $\sqrt{dhā}$ «نهادن»، امّا: اوستایی $\sqrt{dā}$ ؛ سنسکریت -gharmá «گرم»، امّا: اوستایی -garəma.

۳- s در زبانهای ایرانی در صورتی که پس از k, r, u, i و پیش از صامتهای انسدادی نباشد، به h بدل می‌شود: سنسکریت -saptá «هفت»، امّا: اوستایی -hapta؛ سنسکریت -sārva «هر، همه»، امّا: اوستایی -haurva.

۴- ks هندی باستان در زبانهای ایرانی به صورت xš یا š در می‌آید: سنسکریت

ksáyati «می تواند، قادر است»، امّا: اوستایی xšayeiti؛ سنسکریت kséti «می زید، زندگی می کند»، امّا: اوستایی šaēiti.

۵- پایانه حالت برایی مفرد در ماده های مختوم به a- در زبانهای ایرانی āi- است، امّا در زبانهای هندی این پایانه پسواژه a- نیز می گیرد: اوستایی mašyāi «برای مرد، به مرد»، امّا: سنسکریت (martyāi + a >)martyāya

۳- زبان سنسکریت

۳-۱- سنسکریت

واژه «سنسکریت» - که برای نخستین بار در حماسه راماینه^۱ به کار رفته است - نامی است که هندیان باستان برای زبان کهنشان اختیار کرده بودند. این واژه که در سنسکریت به صورت samskṛta آمده است، در اصل صفت مفعولی از ریشه √kṛ «کردن» و پیشوند فعلی sam- «هم»، و روی هم به معنی «همکرده، تکمیل شده، پرورانده و فصیح» است.

۳-۲- سنسکریت ودایی

هندیان باستان پس از ورود به هند در اواخر هزارهٔ دوم پیش از میلاد ابتدا در ناحیهٔ پنجاب سکناگزیدند و به سرایش ریگ ودا^۱ - که کهنترین سرودهای مقدس هندوان است - پرداختند. ناحیه‌ای که هندیان اشغال کرده بودند در غرب به رود سند^۲، در شرق به سوتلیج^۳، و در شمال به هیمالیا محدود می‌شد. سرودهای بسیار کهن مانند ورونه^۴ و اوئس^۵ در پنجاب و بقیه وداها در نزدیکی سرسوتی^۶ در جنوب امباله^۷ امروزی سروده شدند.^۸ کهنترین سرودهای ریگ ودا در حدود قرن ۱۲ ق.م. سروده شد.^۹ پس از ریگ ودا سرودهای مقدس دیگری نیز سروده شد که به نامهای آتھر و ودا^{۱۰}، سامه ودا^{۱۱} و یجور ودا^{۱۲} معروف اند و مجموعاً «وداها» را تشکیل می‌دهند که مقدس‌ترین متن آیین هندوست. پس از وداها و به دنبال گسترش آیینهای پیچیده

1- rāmāyaṇa-

2- Indus

3- Sutlej

4- vāruṇa-

5- uśās-

6- Sarasvatī-

7- Ambāla-

8- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p. 145

۹- آنتونی آرلاتو، ص ۱۴۸.

10- ātharvaveda-

11- sāmavedā-

12- yājurveda-

قربانی، روحانیان متون منثور را به منظور شرح و توضیح مراسم، و تفسیر سرودها به رشته تحریر درآوردند که براهمنه‌ها^۱ خوانده می‌شوند. زمان نگارش براهمنه‌ها را بین سالهای ۸۰۰ و ۵۰۰ ق.م. گفته‌اند.^۲ زبانی که وداها را بدان سروده و براهمنه‌ها را بدان نوشته‌اند، «سنسکریت ودایی» خوانده می‌شود که کهنترین زبان هندی است. پس از نگارش براهمنه‌ها، زاهدان جنگل‌نشین تفاسیری عرفانی بدانها افزودند که به نام آرَنیگه^۳ها «متون جنگلی» خوانده می‌شوند. در کنار آنها متفکران هندو نیز برای ماهیت حق و ذات حقیقت تفاسیری تازه و فلسفی ارائه کردند که آنها نیز تحت عنوان اوپانیشادها^۴ «همنشینی (باعلما)» به براهمنه‌ها افزوده شدند. زبان این متون که در واقع ملحقات براهمنه‌ها هستند، حدفاصلی میان سنسکریت ودایی و سنسکریت کلاسیک است.^۵ نگارش به این زبان احتمالاً پیش از پایان دوره ودایی در سال ۲۰۰ ق.م. به پایان رسیده است.^۶

۳-۳- سنسکریت کلاسیک

پس از پایان دوره ودایی، دوره «سنسکریت کلاسیک» آغاز می‌شود. سنسکریت کلاسیک در واقع زبان ادبی هند باستان بوده است و آثار بزرگ هند باستان از قبیل ودانگه^۷ها «اعضای وداها»، حماسه‌های راماینه و مهابهارته^۸، پورانته^۹ها «افسانه‌های پیشینیان»، اشعار شعرای بزرگی چون کالیداسه^{۱۰} و بهاروی^{۱۱}، نمایشنامه‌های بزرگانی چون کالیداسه و شوودرکه^{۱۲}، مجموعه داستانهای معروفی چون پنجه‌تتره^{۱۳} «پنج فصل» و هیتوپدش^{۱۴} «پند سازنده» و صدها کتاب و رساله دیگر

1- brāhmaṇas

2- Burrow, p.43; MacDonell, p. 202

3- āraṇyākas

4- upaniṣādas

5- Arthur Anthony MacDonell, A Vedic Grammar for Students (Bombay: Oxford University Press, 1958), p.1.

6- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p.8.

7- vedāngas

8- mahābhārata-

9- purāṇās

10- Kālidāsa-

11- Bhāravi-

12- çūdrāka-

13- pañcātantra-

14- hitopadeça

در زمینه‌های فلسفه، حقوق، سیاست، دستور زبان، عروض، فن شعر، فرهنگ‌نویسی، نمایشنامه‌نویسی، پزشکی، ستاره‌شناسی، طالع بینی، ریاضیات، گیاه‌شناسی، معماری، مجسمه‌سازی، موسیقی و غیره به این زبان نوشته شده است.

۳-۴- دستور زبان پانینی^۱

پانینی - دستور نویس بزرگ هند باستان - که در حدود قرن چهارم پیش از میلاد در شمال غرب هند در شالاتوره^۲ زاده شد،^۳ نخستین کسی است که دستور زبان سنسکریت کلاسیک را در غالب حدود ۴۰۰۰ قانون که مانند فرمولهای جبری هستند، ریخت و در کتابی تحت عنوان اُشادهیایی^۴ «هشت باب» منتشر ساخت. این کتاب پس از انتشار موجب تثبیت زبان سنسکریت کلاسیک شد و از آن به بعد به عنوان الگویی برای سخن‌سرایان بعدی مورد استفاده قرار گرفت. به علاوه، تفاسیری نیز بر آن نوشته شد که از آن جمله می‌توان به تفسیر کاشیکا^۵ در حوالی قرن هفتم میلادی اشاره کرد.

۳-۵- تفاوت‌های سنسکریت ودایی با سنسکریت کلاسیک

سنسکریت کلاسیک در واقع صورت تحوّل یافته سنسکریت ودایی است. گذشت زمان سبب ایجاد دگرگونی‌هایی در نظام آوایی، واژه‌سازی و صرف و نحو سنسکریت از مرحله ودایی به مرحله کلاسیک شده است که در زیر به پاره‌ای از این دگرگونیها اشاره می‌شود:

۳-۵-۱- تفاوت‌های آوایی:

۱- در سنسکریت ودایی هجاهای پایانی -ān, -īn, -ūn و -ṅ- پیش از مصوّت به ترتیب به āṁ, īṁ, ūṁ و ṅṁ بدل می‌شوند، اما این تغییر در سنسکریت کلاسیک رخ نمی‌دهد:

1- Pāṇini-

2- çālātura-

3- Burrow, p.48.

4- aṣṭādhyāyī-

5- Kāçikā-

<i>sárgān iva</i>	>	<i>sárgām iva</i>
<i>paridhīn áti</i>	>	<i>paridhīmr áti</i>
<i>abhiçūn iva</i>	>	<i>abhiçūmr iva</i>
<i>nīn abhí</i>	>	<i>nīmr abhí</i>

۲- در سنسکریت ودایی پس از n پایانی و پیش از c و t آغازی، واج s تنها در صورتی که از نظر ریشه شناسی قابل توجیه باشد اضافه می شود، اما این قاعده در سنسکریت کلاسیک عمومیت یافته است:

سنسکریت کلاسیک سنسکریت ودایی

سنسکریت ودایی

سنسکریت کلاسیک

ūrdhvān caráthāya

devām̐ ca

anuyājām̐ ca

kumāraṁs trīn

tvāvān tmánā

abharaṁs tatas

āvadaṁs tvám

pāpiyāṁs tasmāt

۳-۲- تفاوت های واژه سازی:

۱- پسوند -yu در سنسکریت ودایی بسیار زیاست، اما در سنسکریت کلاسیک به پسوندی مرده بدل شده است و تنها در شمار معدودی از کلمات به چشم می خورد، از جمله: manyú- (خشم) و mrtyú- (مرگ).

۲- ترکیب سازی در سنسکریت ودایی تحت شرایط خاصی صورت می پذیرد و

ترکیبات ودایی معمولاً دو عضو و به ندرت سه عضو دارند^۱، اما در سنسکریت کلاسیک ترکیب سازی خیلی متداول است و واژه‌های بسیاری می‌توانند به راحتی با یکدیگر ترکیب شوند و ترکیبات گوناگون با نقشهای مختلف بسازند، مانند:

«ساخته شده توسط دست، دست ساز» hásta.kṛta-

«داننده (یا آگاه از) ماهیت همه رسالات اخلاقی» sakala.nīti.çāstra.tattva.jñā-

«خدایان و گندهروه‌ها و مردان و ماران و دیوان» deva.gandharva.mānuṣoraga.rākṣasās.

۳-۵-۳- تفاوت‌های صرفی:

۱- برخی از پایانه‌های صرفی سنسکریت ودایی در سنسکریت کلاسیک به کار نمی‌روند. به عنوان مثال حالت بایی مفرد ā- (در کنار -ena) که در سنسکریت ودایی وجود دارد، در سنسکریت کلاسیک به کار نمی‌رود، سنسکریت ودایی: vīryā یا vīryeṇa «با مردانگی»، سنسکریت کلاسیک فقط vīryeṇa.

۲- نوآوری سنسکریت ودایی در استفاده از پایانه‌های āsas- برای حالت نهادی جمع مذکر (در کنار -ās-) و ebhis- برای حالت بایی جمع مذکر (در کنار -āis-)، در سنسکریت کلاسیک کاربرد ندارد: سنسکریت ودایی: devās و devāsas «خدایان»، سنسکریت کلاسیک فقط devās؛ سنسکریت ودایی: devāis و devébhis «باخدایان»، سنسکریت کلاسیک فقط devāis.

۳- شناسه‌های فعلی masi- (اول شخص جمع)، tana- و thana- (دوم شخص جمع) که در سنسکریت ودایی بسیار کاربرد دارند، در سنسکریت کلاسیک به کار نمی‌روند: سنسکریت ودایی: bhāvāmasi و bhāvāmas «هستیم»، سنسکریت کلاسیک فقط bhāvāmas؛ سنسکریت ودایی: ithá و ithána «می‌روید»، سنسکریت کلاسیک فقط ithá؛ سنسکریت ودایی: itá و itána «بروید»، سنسکریت کلاسیک فقط itá.

۴- وجه التزامی که در سنسکریت ودایی بسیار متداول است، در سنسکریت کلاسیک به کلی حذف می‌شود و تنها اول شخص آن به عنوان وجه امری مورد

استفاده قرار می‌گیرد: سنسکریت ودایی: *kr̥ṇāvāni* «بکنم»، *kr̥ṇāvas* «بکنی»، *kr̥ṇāvat* «بکند» و غیره، سنسکریت کلاسیک فقط *kr̥ṇāvāni* «بکنم» (امرگذرا).
 ۵- وجه انشایی^۱ که در سنسکریت ودایی بسیار متداول است، در سنسکریت کلاسیک فقط با *mā* برای نهی به کار برده می‌شود: سنسکریت ودایی: *vocam* «بگویم»، *dāt* «بدهد»، سنسکریت کلاسیک: *mā çucaḥ* «اندوه مخور»، *mā bhūt* «نباشد، مباد».

۶- در سنسکریت ودایی مصدر صورتهای مختلفی دارد، اما در سنسکریت کلاسیک تنها پسوند مصدرساز پسوند *-tum* است: سنسکریت ودایی: *gr̥haye* «گرفتن»، *parādāi* «رها کردن»، *sampr̥ccham* «پرسیدن»، *dātum* «دادن»، *avapādas* «افتادن»، *gāntos* «رفتن»، *dr̥çī* «دیدن»، سنسکریت کلاسیک فقط با *-tum*: *kártum* «کردن»، *dātum* «دادن» و غیره.

۳-۵-۴- تفاوت‌های واژگانی:

۱- برخی از واژه‌های کهن هندواروپایی که در سنسکریت ودایی (و اوستایی) به کار می‌روند، در سنسکریت کلاسیک به دست فراموشی سپرده شده‌اند:

اوستایی		سنسکریت ودایی	
<i>aṅka-</i>		<i>átka-</i>	«جامه»
<i>ama-</i>		<i>áma-</i>	«قدرت»
<i>ādra-</i>		<i>ādhrá-</i>	«پست»
<i>gəṇā-</i>	«همسر خدا»	<i>gnā-</i>	
<i>čānah-</i>		<i>čānas-</i>	«لذت»
<i>šyaoθna-</i>		<i>čyāutná-</i>	«عمل»
<i>ǰaini-</i>		<i>ǰáni-</i>	«زن»
<i>dānu-</i>	«رطوبت»	<i>dānu-</i>	
<i>drafsa-</i>		<i>drapsá-</i>	«درفش»

naēma-	néma-	«نیم»
pitu-	pitú-	«غذا»
mižda-	mīḡhá-	«مزد»

۲- برخی از واژه‌ها که در سنسکریت ودایی دو معنی دارند، در سنسکریت کلاسیک تنها به یک معنی آمده‌اند: سنسکریت ودایی «kārú» ۱- سراینده ۲- صنعتگر، سنسکریت کلاسیک فقط به معنی «صنعتگر»؛ سنسکریت ودایی: «pāyú» ۱- حامی، ۲- نشیمنگاه، سنسکریت کلاسیک فقط به معنی «نشیمنگاه».

۳- برخی از واژه‌های سنسکریت ودایی در سنسکریت کلاسیک تغییر معنا داده‌اند: سنسکریت ودایی: «vāhni» «حامل، برنده»، در سنسکریت کلاسیک «آتش»؛ سنسکریت ودایی: «dāsyu» «غیر آریایی، برده»، در سنسکریت کلاسیک «دزد»؛ سنسکریت ودایی: «kīlāta» «یکی از انواع لبنیات»، در سنسکریت کلاسیک «خون».

۴- سنسکریت ودایی واژه‌های اندکی را از دیگر زبانها قرض گرفته است که از آن جمله می‌توان به واژه‌های دخیل دراویدی زیر اشاره کرد:

ulūkhala-	«هاون»
katuka-	«تند، تیز»
kunḡa-	«کوزه»
khāla-	«زمین خرمن کوبی»
dandá-	«چوبدستی»
pīnḡa-	«تکه؛ لقمه»
bāla-	«قدرت»
mayūra-	«طاووس»

اما زبان سنسکریت کلاسیک پراز واژه‌های دخیل دراویدی، موندّه^۱، یونانی و حتی گاهی ایرانی است که در زیر به‌مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱- زبانهای موندّه (munḡa-) در شرق هند رواج دارند و مهمترین آنها عبارت‌اند از: سنتلی (Santali)، موندری (Mundari)، سَوَرَه (Savara)، جوآنگ (Juang) و گَدَبَه (Gadaba).

واژه‌های دخیل دراویدی^۱

anala-	«آتش»	√cumb	«بوسیدن»
ulapa-	«بوته»	nakra-	«تمساح»
ulupin-	«گراز ماهی»	nīrā-	«آب»
eda-	«قوچ»	pañḍitá-	«دانا، خردمند»
kañká-	«حواصیل»	puttikā-	«موریانه»
kānana-	«جنگل»	baka-	«درنا، مرغ ماهیخوار»
kāla-	«سیاه»	bidāla-/birāla-	«گره»
√kuṭṭ	«خرد کردن»	maṭācī-	«ملخ»
ghūka-	«جغد»	mayūra-	«طاووس»
čandana-	«صندل»	dandā-	«چوبدستی»

واژه‌های دخیل موندّه^۲

unduru-	«موش»	√jīm	«خوردن»
alābu-	«کدو»	lāṅgala-	«گاواهن»
marīca-	«گیاه فلفل»	sarsapa-	«خردل»
karpāsa-	«بوتۀ پنبه»	jambāla-	«لجن، گل»

واژه‌های دخیل یونانی^۳

khalīna-	«افسار، عنان»	(<χάλινας>)
suruṅgā-	«نقب، راه زیرزمینی»	(<θρυγγί>)
kramelaka-	«شتر»	(<κράμηλος>)
jāmitra-	«نام هفتمین برج نجومی»	(<διάμετρον>)

1- Burrow, pp. 380-86.

2- Ibid., pp. 378-79.

3- Ibid., p. 57.

واژه‌های دخیل ایرانی^۱

lipi-	«خط، نوشته»	(«کتیبه» ^۲ -dipī: فارسی باستان <)
vārabāṅa-	«سینه‌بند»	(«محافظ سینه»-varopāna*: ایرانی باستان <)
khola-	«کلاه خود»	(xaudā: فارسی باستان؛ xaoḍa: اوستایی <)
açvavāra-	«سوار»	(*aspa-bāra: ایرانی باستان؛ asabāra: فارسی باستان <)
divira-	«دبیر»	(*dipī-bara: ایرانی باستان <)

1- Burrow, pp. 56-57.

۲- این واژه که در ایلامی -tuppi و در اکدی -tuppu است، از واژه سومری -dup به عاریت گرفته شده است. «کنت» معتقد است که -lipi سنسکریت با -dipī فارسی باستان ارتباطی ندارد، زیرا بر متنی که با مرگب نوشته شده است، اشاره می‌کند، نه بر سنگ نبشته. در این باره نگاه کنید به:

Roland G. Kent, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, 2nd ed. (Connecticut: American Oriental Society, 1961), p. 191.

۴- ادبیات سنسکریت

۴-۱- خط در هندباستان

پیش از معرفی ادبیات سنسکریت لازم است به این نکته اشاره شود که قبل از ورود هندیان به هند، تمدن سند خط نیز داشت که به همراه آن تمدن نابود شد. در زمانی که هندیان باستان مشغول سرایش وداها بودند، خط در هند رواج نداشت و تنها راه حفظ و نگهداری سرودهای مقدس به حافظه سپردن و سینه به سینه نقل کردن آنها بود. نخستین نمونه‌های خط در هند باستان را می‌توان در کتیبه‌های آشوکه^۱ که به قرن سوم پیش از میلاد تعلق دارند، مشاهده کرد. در این کتیبه‌ها از دو خط به‌نامهای کهرشتهی^۲ و براهمی^۳ استفاده شده است.

خط کهرشتهی از خط آرامی امپراتوری که در زمان هخامنشیان رواج داشت، اقتباس شده بود. این خط از راست به چپ نوشته می‌شد و تا قرن چهارم میلادی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

خط براهمی، که از چپ به راست نوشته می‌شد، در حدود قرن پنجم پیش از میلاد از طریق راههای تجاری وارد هند شد. منشأ آن به درستی معلوم نیست، اما احتمالاً از نوعی خط سامی گرفته شده است.

۴-۲- خط دوناگری^۴

خط براهمی پس از پاره‌ای تغییرات در شمال هند به صورت خط دوناگری^۴ (خط شهر خدا) در آمد. این خط که برای نوشتن متون سنسکریت مورد استفاده قرار گرفت، تا به امروز نیز برای نوشتن برخی از زبانهای هندی به کار می‌رود.

خط دوناگری بر کتیبه، پوست درخت، برگ نخل و از قرن ۱۳ میلادی به بعد بر روی کاغذ به کار رفته، اما تاکنون اثری از این خط بر روی پوست حیوان مشاهده

1- áçoka-(259-222 B.C.)

2- kharoṣṭhī-

3- brāhmī-

4- devanāgarī-

نشده است. کهن ترین کتیبه به خط دوناگری به قرن هشتم میلادی بازمی‌گردد، در حالی که کهن ترین متن دستنوشته بر پوست درخت تیس متعلق به قرن پنجم میلادی و کهن ترین نوشته بر برگ نخل متعلق به قرن ششم میلادی است.^۱

۳-۴-۳-۴. وداها

همانگونه که پیشتر گفته شد، کهن ترین آثار ادبیات هند سرودهای ودا است که آغاز سرایش آنها را حدود قرن ۱۲ ق.م. می‌دانند. واژه *véda-* از ریشه *√vid* «دانستن» و به معنی «دانش» است. وداها چهار سَمهیتَه^۲ «مجموعه» را در برمی‌گیرد که عبارت‌اند از: ریگ‌ودا «ودای سرودها»، آتَهروودا «ودای روحانیان نگاهبان آتش»، سَامَه‌ودا «ودای ترانه‌ها» و یَجورودا «ودای اوراد».

۳-۴-۱-۳-۴ ریگ‌ودا

ریگ‌ودا بی‌گمان کهن ترین میراث ادبی زبانهای هندواروپایی است.^۳ هندیان باستان مظاهر طبیعت را تحت عنوان خدایان می‌پرستیدند. برخی از این خدایان، همچون دیاتوس^۴ «(خدای) آسمان»، بازمانده باورهای هندواروپایی و برخی دیگر، همچون میتره^۵ «(خدای) عهد و پیمان»، وروته^۶ «(خدای) نظم کیهانی» و ایندزه^۷ «(خدای) جنگ و توفان»، بازمانده باورهای هندوایرانی بودند. هندیان همچنین دانش سرودن سرودهای مذهبی را در اوزان مختلف از اجداد هندواروپایی خود به ارث برده بودند.

ریگ‌ودا دارای ۱۰۱۷ سرود است که با احتساب افزوده‌های بعدی تعداد آنها به ۱۰۲۸ سرود می‌رسد که رویهم ۱۰۶۰۰ بند را در برمی‌گیرد. موضوع اصلی این سرودها ستایش ایزدان است و آنها را در مراسم مذهبی می‌خواندند.

1- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, pp. 17-19.

2- *sāmbhitá-*.

3- MacDonell, A Vedic Reader for Students, p. xi

4- *dyāús-*

5- *mitrá-*

6- *várūna-*

7- *índra-*

هندوآریاییان برای ستایش خدایان در فضای باز بر روی چمن محرابی موقتی آماده می‌کردند و پیرامون آن محلی را برای خدایان در نظر می‌گرفتند و به منظور پذیرایی از آنان برایشان مقداری شیر، کره، روغن، غله و غیره می‌نهادند و ضمن سرودن وداها حیوانی را - که معمولاً اسب بود - قربانی می‌کردند.^۱ در همه مراسم مذهبی حضور آگنی^۲ «آتش» و نیز نوشیدن عصاره سکرآور سومه امری واجب بود.^۳ خدایان ودایی سه دسته‌اند: آسمانی، جوئی و زمینی. خدایان آسمانی عبارت‌اند از: دیاتوس «(خدای) آسمان»، ورونه «(خدای) نظم کیهانی»، میتره «(خدای) عهد و پیمان»، سوریه^۴ «(خدای) آفتاب»، سوتیر^۵ «(خدای) پرتو آفتاب»، پوشن^۶ «(خدای) فزاینده، ایزد موکل برگله و آورنده نیکبختی»، آشوین‌ها^۷ «(خدایان) سپیده‌دم»، در اصل به معنی «(خدایان) اسب‌دار» و الهه اوئس «سپیده‌دم» و الهه راتری^۸ «شبانگاه».

خدایان جوئی یا میانی عبارت‌اند از: ایندیره «(خدای) جنگ و توفان»، آپام نبات^۹ «(خدای) آبها»، در اصل به معنی «نوه آبها»، رودزه^{۱۰} «(خدای) توفان و سیلاب ویرانگر»، ماروت‌ها^{۱۱} «(خدایان) توفان»، وایو^{۱۲} «(خدای) باد»، پرجنیه^{۱۳} «(خدای) باران»، و آپس^{۱۴} «آبها».

خدایان زمینی عبارت‌اند از: آگنی «(خدای) آتش»، سومه «(خدای) گیاه سکرآور هوم» و الهه پرتیوی^{۱۵} «(الهه) زمین».^{۱۶}

علاوه بر خدایان بالا، خدایانی نیز وجود دارند که هر یک بر یکی از وظایف

۱- ناس، ص ۱۳۹.

2- agni-

4- sūrya-

6- pūṣān-

8- rātrī-

10- rudrā-

12- vāyū-

14- āpas

16- MacDonell, A Vedic Reader for Students, p.xx.

5- savitr-

7- aṣvīnāu.

9- āpām nāpāt-

11- marútas

13- parjanya-

15- pṛthivī-

۳- همان مأخذ، ص ۱۴۰.

هستی گمارده شده‌اند، از قبیل: توستر^۱ «سازنده» و برهسپتی^۲ «نیایش؛ سخنوری». برخی ازخدایان هم تجسم مفاهیم ذهنی هستند، از قبیل: شرددها^۳ «ایمان» و مینو^۴ «خشم»^۵.

۴-۳-۲- آتھروودا

اتھروودا، که مخصوص روحانیان موگل بر آتش است، شامل سرودها و اورادی برای ازدیاد عمر، معالجه بیماریها، کسب ثروت، جلب محبت، دفع شیاطین، آسیب‌رسانی به دشمنان، دعاهاى ازدواج، دعاهاى تشییع جنازه و غیره است.

۴-۳-۳- سامه ودا

سامه‌ودا در بردارنده پاره‌ای از سرودهای ریگ‌وداست که در مراسم نوشیدن عصاره گیاه سومه قرائت می‌شود.

۴-۳-۴- یجورودا

یجورودا شامل سرودها و دعاهایی است که در مراسم قربانی توسط روحانی مجری، آدهوریو، خطاب به وسایل مورد استفاده در مراسم و نیز خطاب به قربانی خوانده می‌شود.

هندوان سرودهای ودا را حقایقی ازلی می‌دانند که به رشی^۶های باستان (شاعران و فرزندگان کهن) الهام شده‌اند، از این رو تاریخی را برای سرایش آنها در نظر نمی‌گیرند؛ اما یافته‌های زبان‌شناسی نشان می‌دهد که این سرودها در فاصله قرنهای ۱۲ و ۲ ق.م. سروده شده‌اند.

سرودهای ودا قرن‌ها سینه به سینه منتقل می‌شد تا آنکه پس از ورود خط به هند و

1- tvāstr-

2- bṛhaspāti-

3- ṣraddhā-

4- manyú-

۵- تاراپاداچودھوری، تاریخ فلسفه شرق و غرب، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ترجمه خسرو جهاننداری، ۲ جلد (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ج ۱، ص ۳۶.

6- adhvaryú-

7- ṛsi-

است که همه پدیده‌های مادّی و معنوی را در برمی‌گیرد و تحت عنوان برهمن^۱ «روح جهانی» از آن یاد می‌شود. برهمن که گاه آفریدگار^۲ یگانه نیز دانسته می‌شود، اساس جهان و سرچشمه تمام موجودات است. او حقیقتی برون از زمان و مکان و علّت است و در اندیشه محدود بشر نمی‌گنجد. برهمن به عنوان «آفریننده» به همراه ویشنو^۳ «نگهدارنده» و شیوه^۴ «نابودکننده»، تثلیث آیین هندو را تشکیل می‌دهد. بنا به گفته اوپانیشادها آتمن^۵ «خود (= روح بشری)» جدا از برهمن نیست، بلکه بین برهمن و آتمن وحدت کامل وجود دارد. هرگاه بشر به این حقیقت آگاه شود و روح فردی خویش را در برهمن مستغرق بیند، راه رهایی^۶ و دستیابی به فنا^۷ را بر خود هموار کرده است. در اوپانیشادها اعتقاد به تناسخ و قانون علّیت به وضوح بیان شده است و تنها راه نجات آگاهی از اتحاد برهمن و آتمن، ترک علائق جسمانی و انکار نفس^۸ است. اوپانیشادها نه تنها به رنگ و صنف و طبقه اجتماعی اهمّیت نمی‌دهند، بلکه حتّی به نسب هم از نظر چگونگی تشکیل خانواده توجهی ندارند. اهمّیت براهمنه‌ها، آرنیکه‌ها و اوپانیشادها به حدّی است که آنها را نیز مانند وداها متون مُنزل^۹ می‌دانند و بر این باوراند که آنها نیز همچون وداها به رشی‌های باستان وحی شده‌اند.

۴-۵- ودانگه‌ها

ودانگه‌ها «اعضای وداها» آخرین مجموعه از ادبیّات عصر ودایی را تشکیل می‌دهند. براهمنه‌ها آیینهای مذهبی را به صورتی بسیار مفصّل و پراکنده بیان می‌کردند و این امر مشکلاتی را در به‌یاد سپردن آنها به وجود آورده بود. به علاوه، تغییراتی که با گذشت زمان در زبان سنسکریت پدید آمده بود، قرائت و فهم پاره‌ای از متنهای ودایی را مشکل می‌ساخت. از این رو عده‌ای بر آن شدند که با نگارش

1- brahmán-

2- Ṭvara-

3- viṣṇu-

4- çivá-

5- ātmán-

6- mokṣa-

7- nirvāṇa-

8- tyāgá-

9- çrúti-

کتابهای راهنما کلیدی برای فهم بهتر متون مقدّس فراهم آورند. این نوشته‌ها را ودانگه‌ها می‌نامند.

۴-۵-۱- سوتره‌ها

در برخی از ودانگه‌ها کوشیده بودند قوانین مذهبی را با قوانین متداول در جامعه درآمیزند و در قالب رسالاتی کوتاه و منظم به‌رشته‌تحریر درآورند. هدف اصلی از نگارش این رسالات اختصار مطالب به‌منظور به‌حافظه سپردن آنها بود. این رسالات را سوتره «رشته، ریمان» می‌نامند.

سوتره‌ها به‌چهار دسته تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: سوتره‌های متون مُنزل^۲، سوتره‌های خانگی^۳، سوتره‌های حقوقی^۴ و سوتره‌های آیینی^۵.

سوتره‌های متون مُنزل به‌آیینهای مهمّ قربانی که در آنها وجود حداقل سه آتش مقدّس و نیز وجود روحانیان ضرورت دارد، مربوط‌اند. سوتره‌های خانگی به‌آیینهایی می‌پردازند که صاحبخانه و همسرش در خانه در حضور آتش خانگی بدون نیاز به‌فرد روحانی می‌توانند انجام دهند. سوتره‌های حقوقی که کهن‌ترین منابع قانون هند محسوب می‌شوند، حاوی قوانین مدنی و حقوقی‌اند، و سوتره‌های آیینی که نخستین آثار هندسی به‌شمار می‌آیند، به‌ابعاد مذبحهای قربانی مربوط‌اند.

۴-۵-۲- ودانگه‌های دیگر

ودانگه‌ها علاوه بر سوتره‌ها در بردارنده‌ متون دیگری نیز هستند که به‌منظور قرائت و فهم صحیح وداها به‌وجود آمده‌اند. برخی از مهمترین این متون عبارت‌اند از: شیکشا^۶ «آموزش» در علم آواشناسی، ویاکرتنه^۷ «تجزیه» در صرف و نحو، نیروکته^۸ «واژگان» در علم اشتقاق و واژه‌شناسی، و چهندس^۹ «وزن» در علم عروض. کتاب

1- sūtra-

2- ṅrāuta. sūtrās

3- ḡhya. sūtrās

4- dharma. sūtrās

5- ṣulva. sūtrās

6- ṣikṣā-

7- vyākaraṇa-

8- nirukta-

9- chandas-

آشادهایی اثر پائینی یکی از ویاکرته‌هاست.

در کنار این آثار فهرستهایی نیز تحت عنوان آنوکرمّتی^۱ها «ملحقات» تهیه شده که در آنها نخستین واژه از هر سرود ودایی، سراینده سرود، ایزد مورد ستایش، تعداد ابیات و وزن آن ذکر شده است. هدف اصلی این فهرستها حفظ سرودهای مقدّس از تحریفهای بعدی است.

زمان سرایش ودانگه‌ها را بین سالهای ۵۰۰ و ۲۰۰ ق.م. نوشته‌اند.^۲

۴-۶- حماسه‌ها

۴-۶-۱- راماینه

کهن‌ترین حماسه سنسکریت حماسه راماینه اثر والمیکي^۳ است که تاریخ سرایش آن را در فاصله سالهای ۴۰۰ و ۲۰۰ ق.م. گفته‌اند.^۴ این اثر با ارزش، که در ادبیات سنسکریت لقب نخستین منظومه^۵ را به خود اختصاص داده است، دارای هفت باب^۶ است و مجموعاً ۲۴۰۰۰ بیت^۷ دارد. شخصیت اصلی داستان رامه^۸ است که مراسم تاجگذاری اش با دسیسه کائیکیی^۹ بر هم می‌خورد. رامه به همراه همسرش سیتا^{۱۰} و برادرش لکشمنه^{۱۱} به جنگل تبعید می‌شود. پس از مدتی دیوی ده سر به نام راونه^{۱۲} - که حاکم لنکا^{۱۳} است - سیتا را می‌رباید و با او همبستر می‌شود. رامه پس از جنگ با راونه و کشتن وی سیتا را می‌رهاند و به پایتخت باز می‌گردد و تاجگذاری می‌کند. اما بر اثر تحریک اطرافیان به دلیل آلودگی دامن سیتا را به تبعید می‌فرستد. سیتا در تبعیدگاه دو پسر دوقلو به دنیا می‌آورد. سعی و تلاشی که برای آشتی رامه و

1- anukramanī-

2- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p. 244.

3- vālmīki-

4- A. Berriedale Keith, A History of Sanskrit Literature (London: Oxford University Press, 1956), p. 43.

5- ādikāvya-

6- kāṇḍa-

7- śloka-

8- rāmā-

9- kāīkeyī-

10- sītā-

11- lakṣmaṇā-

12- rāvaṇa-

13- laṅkā-

سیتا انجام می‌گیرد، بی حاصل می‌ماند. سرانجام سیتا در زیر زمین ناپدید می‌شود و رامه به آسمان صعود می‌کند.

حماسه راماینه تاکنون بارها به نظم و نثر فارسی برگردانده شده است. از جمله ترجمه‌های منظوم آن که بر جای مانده، می‌توان به ترجمهٔ ملاسعدالله مسیح پانی‌پتی در ۵۳۰۷ بیت و برگردان گرده‌داس در ۵۹۰۰ بیت در دورهٔ جهانگیرشاه (۱۰۳۷-۱۰۱۴ ه.ق.)، ترجمهٔ چندرمن بیدل با عنوان «نوگستان» در سال ۱۱۰۴ ه.ق.، برگردان هر بلبله سیته در ۲۴۲ بیت در اواخر قرن ۱۲ ه.ق.، ترجمهٔ امانت رای لالپوری در ۴۰۰۰۰ بیت در سال ۱۲۶۸ ه.ق.، برگردان مصرام‌داس قابل در ۳۰۰۰۰ بیت در سال ۱۲۸۱ ه.ق.، ترجمهٔ مکهن لال‌ظفر در ۷۲۲۰ بیت در قرن ۱۹ م.، و ترجمهٔ مسرور و چند تحت عنوان «وظیفهٔ فیض» در ۱۶۲۲ بیت در سال ۱۸۹۱ میلادی اشاره کرد.

ترجمه‌های منشور راماینه به فارسی عبارت‌اند از: ترجمهٔ ملا عبدالقادر بدایونی که در موزهٔ بریتانیا موجود است، برگردان کوپال پسر سری‌گوپند در سال ۱۰۹۲ ه.ق.، ترجمهٔ چندرمن بیدل در سال ۱۰۹۷ ه.ق.، برگردان اصغر در سال ۱۳۴۳ ه.ق.، و ترجمه‌ای بدون نام مترجم که در سال ۱۸۷۲ م. در لکهنو به چاپ رسیده است.^۱

۴-۶-۲- مهابهارته

دیگر حماسهٔ بزرگ هند باستان، حماسهٔ مهابهارته اثر ویاسه^۲ است که در حدود سال ۳۵۰ میلادی به شکل کنونی در آمده است. این اثر ارزشمند دارای هجده کتاب^۳ است و جمعاً ۱۰۰۰۰۰ بیت را در بر می‌گیرد. هستهٔ اصلی این حماسه را نبرد پسران پاندو^۴ و کورو^۵ تشکیل می‌دهد. بزرگترین پسر پاندو، یودهیشتیره^۶، در

۱- دربارهٔ این ترجمه‌ها نگاه کنید به:

راماین، کتاب مقدس هندوان، با مقدمه و حواشی و توضیحات و واژه‌نامه، به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، ۲ جلد (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰)، ج ۱، صفحات سی و نه تا چهل و نه.

2- vyāsa-

3- pārvan-

4- pāndú-

5- kúru-

6- yudhishthira-

بازی تاس با بزرگترین پسرعمویش، دُورِئدَهَنَه^۱، قلمرو خویش را از کف هشته و بدو وامی گذارد. فرزندان پاندو به همراه همسر مشترکشان، دراوِپَدی^۲ به تبعید می روند. در این حین فرزندان کورو بسیار می کوشند تا آنها را از میان بردارند، اما نتیجه ای به دست نمی آورند. پس از سپری شدن مدّت زمان تبعید، فرزندان پاندو قلمرو خویش را بازمی جویند، ولی با مخالفت فرزندان کورو روبرو می شوند. جنگی سخت در می گیرد که هجده روز به طول می انجامد و سرانجام پسران پاندو با یاری کریشنا^۳ پیروز می شوند. آنان پس از پیروزی مراسم قربانی اسب را به جای می آورند. مهابهارة در کنار داستان فوق صدها حکایت، شعر، نکته فلسفی، قانون مدنی و حقوقی، و پند و اندرز را در برمی گیرد که از آن میان می توان به داستان معروف شکونتلا^۴، مادر بهرته^۵ که دختری یکی از رشی های معروف به نام ویشوامیترا^۶ است، و نیز سرگذشت شاهمی به نام نَله^۷ اشاره کرد. مهابهارة در زمان زین العابدین پادشاه کشمیر از سنسکریت به فارسی ترجمه شد، اما این ترجمه از میان رفت. بار دیگر در زمان اکبرشاه در سال ۹۹۲ ه.ق. میر غیاث الدین علی قزوینی مشهور به نقیب خان (متوفی ۱۰۲۳ ه.ق.) آن را به فارسی برگرداند که این ترجمه بر جای مانده است.^۸

۴-۶-۱-۲- بهگودگیتا^۹

مهمترین بخش از مهابهارة بهگودگیتا «ترانه ایزدی» است که از مقدّسترین متون آیین هندو است. این مجموعه که شامل ۷۵۰ بیت فلسفی است، به صورت مکالمه ای میان کریشنا و آرجونه^{۱۰}، یکی از پسران پاندو، انجام می پذیرد. آرجونه در میدان نبرد از مبارزه با خویشاوندانش خودداری می کند، اما کریشنا او را به جنگ فرامی خواند و به تدریج بحث به مسائل دینی و فلسفی منتهی می شود. بهگودگیتا-

1- duryodhana-

2- drāupadī-

3- kṛṣṇā-

4- śakuntalā-

5- bharatā-

6- viśvāmītra-

7- nala-

۸- مهابهارت، ترجمه میرغیاث الدین علی قزوینی، به تحقیق و تصحیح و تحشیه سیدمحمدرضا جلالی نائینی و دکتر ن.س. شوکلا، ۴ جلد (کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸).

9- bhagavad. gītā-

10- ārjuna-

که از نظر زیبایی کلام و استحکام عبارات در ادبیات سنسکریت نظیر ندارد^۱ - رهایی از تناسخ و وصول به رستگاری را از سه راه عمل، عشق و دانش ممکن می‌دانند. راه عمل^۲ آن است که آدمی بدون توجه به نفع شخصی وظایف خویش را انجام دهد. راه دانش^۳ آن است که آدمی گوشه‌نشینی زاهدانه را در پیش گیرد و به اسرار گیتی بیندیشد. راه عشق^۴ آن است که آدمی در همه حال سرشار از عشق به معبود باشد و جز به لقای ابدی او نیندیشد.

بهگودگیتا در سال ۱۳۴۴ ه.ش. توسط محمدعلی موحد به فارسی ترجمه شد.^۵ تاریخ تصنیف بهگودگیتا را بین سالهای ۵۰۰ و ۲۰۰ ق.م. نوشته‌اند.^۶

۴-۷- پورانه‌ها

پورانه‌ها (افسانه‌های) پیشینیان که از جمله آثار حماسی به‌شمار می‌آیند، به‌دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند. دسته فرعی را اوپه پورانه‌ها^۷ می‌نامند. این آثار را اغلب به ویاسه نسبت می‌دهند، اما تنوع مطالب و زبان نشان می‌دهد که افراد گوناگون در دورانه‌های مختلف آنها را به رشته تحریر در آورده‌اند. موضوعهای مذکور در پورانه‌ها عبارت‌اند از: آفرینش گیتی، توصیفات اسطوره‌ای از زمین، دورانه‌های کیهانی، افسانه‌های خدایان، خردمندان و قهرمانان باستانی، شجره‌نامه‌های شاهان، نامه‌های ویشنو یا شیوه، و روشهای پرستش خدایان از طریق دعا، روزه، قربانی و غیره.

زمان نگارش پورانه‌ها را بین سالهای ۵۰۰ و ۶۰۰ میلادی می‌دانند.^۸

1- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p. 405.

2- karma. yoga-

3- jñāna. yoga-

4- bhakti. yoga-

۵- گیتا، ترجمه محمدعلی موحد، مجموعه آثار فلسفی ۹ (تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴).

۶- همان مأخذ، ص ۱۳.

7- upa. purānās.

8- Sures Chandra Banerji, A Companion to Sanskrit Literature (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971), p. 3.

۴-۸- شعر رزمی

از جمله کهن‌ترین اشعار رزمی می‌توان به اثر راهب بزرگ بودایی آشوگهشه^۱ تحت عنوان بودهه چریته^۲ «اعمال بودا» اشاره کرد که زمان سرایش آن را قرن اول میلادی می‌دانند. او این اثرش را مهاکاویه^۳ «منظومه بزرگ» نامیده است.

پس از اشوگهشه آثار کالیداسه، بزرگترین شاعر و نمایشنامه‌نویس هندباستان، قابل اشاره است که بنا به روایتی در قرن پنجم میلادی می‌زیست^۴. از جمله مهم‌ترین آثار وی در این زمینه می‌توان از دو شعر رزمی زیر نام برد:

۱- رگهؤومشه^۵ «نژاد رگهؤ»: در شرح زندگی رامه و اجدادش که رگهؤ نیز یکی از آنها است.

۲- کوماڑسمبهؤه^۶ «زایش خدای جنگ»: در شرح ازدواج ایزد شیوه با دورگا^۷ ملقب به پاروتی^۸ «دختر کوه»، دختر هیمالیا.

برخی دیگر از مهم‌ترین اشعار رزمی سنسکریت به ترتیب زمانی عبارت‌اند از:
۱- کیراتاراجونیه^۹ «(نبرد) آرجونه و کیراته» اثر بهاروی (قرن ۶ م.) در شرح نبرد آرجونه، پسر پاندو، با ایزد شیوه که به صورت یکی از کیراته‌ها^{۱۰} «کوه نشینان» درآمده است.

۲- بهتی کاویه^{۱۱} «منظومه بهتی» اثر بهر تره‌ری^{۱۲} (متوفی ۶۵۱ م.) که نام دیگرش بهتی است در شرح زندگی رامه.

۳- راگهؤپاندویه^{۱۳} «(نبرد) پسران رگهؤ و پسران پاندو» اثر کویراجه^{۱۴} (قرن ۸ م.) در شرح نبرد اولاد رگهؤ با اولاد پاندو.

1- aṣvaghōṣa-

2- buddha. ṣaritā-

3- mahā. kāvya-

4- Keith, p.82; Burrow, p. 53; MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p.325.

5- raghu-vamṣa-

6- kumāra. sambhava-

7- durgā-

8- pārvati-

9- kirātārjunīya-

10- kirātās.

11- bhāṭṭi. kāvya-

12- bhartḥhari-

13- rāghava. pāṇḍavīya-

14- kavirāja-

- ۴- شیشوپالَه وَدَهَه^۱ «مرگ شیشوپاله» اثر ماگه^۲ (قرن ۹ م.)، داستان مرگ شاهزاده شیشوپاله، پسر پادشاهی به نام دَمگَهشه^۳ به دست ایزد ویشنو.
- ۵- نوساهسانگَه چَریتَه^۴ «اعمال نوساهسانکه» اثر پدمگوپته^۵ (قرن ۱۰ م.) در شرح اعمال نوساهسانکه پادشاه مالوه^۶.
- ۶- نائیشدهَه چَریتَه^۷ «اعمال شاه نیشدهه»^۸ اثر شریهرشه^۹ (قرن ۱۲ م.) رویدادهای زندگی نله پادشاه نیشدهه.

۹-۴- شعر غنایی

معروفترین اثر از این نوع شعر لطیف کالیداسه به نام مِگَهه دوتَه^{۱۰} «ابر پیغامبر» است. در این شعر پُراحساس و خیال انگیز یکی از یکشه^{۱۱}ها «نیمه خدایان» که به دلیل کوتاهی در انجام وظیفه به دستور اربابش شیوه به مدت یک سال به تبعید رفته است، با فرارسیدن فصل باران همسر خویش را به یاد می آورد که فرسنگها دورتر در غم او می سوزد. از آن رو از ابری گذران تقاضا می کند پیام تندرستی اش را به همسرش برساند و او را از عشق و علاقه پایدارش باخبر سازد.

اثر دیگری که می توان بدان اشاره کرد و آن هم آفریده قلم سحرانگیز کالیداسه است، منظومه رتوسمهاره^{۱۲} «مجموعه فصول» در شرح فصلهای مختلف سال است. اثر بزرگ دیگر شایان ذکر، شعر زیبای چاتورپنچاشیکا^{۱۳} «پنجاه بند از دزد» سروده شاعر بزرگ کشمیر بیلَهنه^{۱۴} (نیمه دوم قرن ۱۱ م.) است. او فریفته شاهدختی شد و پس از پرده برافتادن از رازش حکم به مرگش دادند. آنگاه شعر مذکور را در پنجاه بند سرود که هریک با «اکنون نیز به یاد دارم»، آغاز می شد، و در آن خاطرات عشقی را که تجربه کرده بود، بیان داشت. شاه با شنیدن آن شعر لطیف

1- çīcupāla. vadha-

3- damaghoṣa-

5- padmagupta-

7- nāiṣadha. carita-

9- ṛṣīharṣa-

11- yakṣā-

13- cāura. pañcāçikā-

2- māghā-

4- navasāhasāñka. carita-

6- mālava-

8- niṣadha-

10- megha. dūta-

12- ṛtu. sarñhāra-

14- bilhana-

خیلی تحت تأثیر قرار گرفت و ضمن بخشودن گناهش، دختر خود را به همسری وی درآورد.

۴-۱۰- نمایشنامه

نمایشنامه در سنسکریت ناتکه^۱ نامیده می شود که واژه ای پراکریت^۲ از ریشه $\sqrt{\text{nāṭ}}$ (سنسکریت $\sqrt{\text{ṅṅṅṅ}}$) به معنی «رقصیدن» است. این می نماید که نمایشنامه در هند باستان در آغاز نوعی بازی بی کلام (پانتومیم) بوده است و گفت و گو را بعدها بدان افزوده اند. نخستین اثر از این دست رساله ای به نام ناتیشاستره^۳ «رساله در نمایش» است که به معرفی فن رقص، موسیقی، طراحی صحنه، طراحی لباس، هنرپیشگی و غیره می پردازد.

موضوع اغلب نمایشنامه های سنسکریت حماسه های کهن است و از مهمترین ویژگیهایشان آن است که در آنها تلخی و غم به چشم نمی آید و داستان همواره با خوشی پایان می پذیرد. شخصیتهای مهم نمایشنامه ها به سنسکریت فصیح و شخصیتهای عادی به پراکریت سخن می گویند.

بزرگترین نمایشنامه نویس هند باستان کالیداسه است که سه نمایشنامه زیر از وی برجای مانده است:

۱- شکونتلا در عشق و ازدواج شکونتلا، دختر رشی معروف ویشوامیتزه، با پادشاهی به نام دوشینته^۴.

۲- ویکرمروشی^۵ (دستیابی به) اوروشی^۶ با دلآوری «داستان ازدواج پادشاهی به نام پوروره^۷ باحوری^۸ می به نام اوروشی.

۳- مالویکاگنیمیتزه^۹ «مالیکا و آگنیمیتزه» حدیث عشق پادشاهی به نام آگنیمیتزه و زنی به نام مالویکا.

1- nāṭaka-

3- nāṭya. ṣāstra-

5- vikramorvaṇ-

7- purūra-

9- mālavikāgnimitra-

2- prākṛta-

4- duṣyanta-

6- urvaṇ-

8- apsaras-

برخی دیگر از مهمترین نمایشنامه‌های سنسکریت به ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

- ۱- مرچچَهکتیکا^۱ «ارابهٔ خاکی» اثر شودرَگه (قرن ۶ م.).
- ۲- مالتی مادَهوه^۲ «مالتی و مادَهوه» اثر بهوبهوتی^۳ (نیمهٔ اول قرن ۸ م.).
- ۳- مهاویرَچریتَه^۴ «اعمال قهرمان بزرگ (رامه)» اثر بهوبهوتی.
- ۴- اوتترامَه چریتَه^۵ «اعمال دیگر رامه» اثر بهوبهوتی.
- ۵- مُودراراکشسه^۶ «راکشسه و مُهر» اثر ویشاکهدتَه^۷ (قرن ۸ م.).
- ۶- ونیسَمهازه^۸ «بستن گیسو» اثر بهتَه نارایتَه^۹ (قرن ۹ م.).
- ۷- بالَه رامایتَه^{۱۰} «راماینه نیرومند» اثر راجه شِکهرَه^{۱۱} (قرن ۱۰ م.).
- ۸- بالَه بهارتَه^{۱۲} «بهارتَه نیرومند» اثر راجه شِکهرَه.
- ۹- چَند کائوشیکَه^{۱۳} «کائوشیکَه خشمگین» اثر کشمیشورَه^{۱۴} (قرن ۱۰ م.).
- ۱۰- هَنومَن ناتکَه^{۱۵} «نمایشنامهٔ هَنومَن» اثر دامدَرَه میشرَه^{۱۶} (قرن ۱۱ م.).
- ۱۱- پَرَبدهه چَندرُدیه^{۱۷} «طلوع ماه دانش» اثر کرشنه میشرَه^{۱۸} (نیمهٔ دوم قرن ۱۱ م.).
- ۱۲- رَتناولی^{۱۹} «رشتهٔ مروارید» اثر شریهرشه (قرن ۱۲ م.).

1- mṛcchakatikā-

3- bhavabhūti-

5- uttara. rāma. carita-

7- viçākhadatta-

9- bhāṭṭa-nārāyaṇa-

11- rāja. çekhara-

13- çanda. kāuçika-

15- hanuman. nātaka-

17- prabodha. candrodaya-

19- ratnāvali-

2- mālatī. mādhava-

4- mahāvīra. carita-

6- mudrā. rākṣasa-

8- veṇī-samhāra-

10- bāla. rāmāyaṇa-

12- bāla. bhārata-

14- kṣemīçvara-

16- dāmodara. miçra-

18- kṛṣṇa. miçra-

۴-۱۱- قصه

هندیان باستان از زمان سرایش وداها با قصه پردازی نیز آشنا بودند. در مَندَکَه^۱ «= فصل» اوّل ریگ ودا در سرود ۸۵ که خطاب به ایندیره است، قصه‌ای بدین مضمون آمده است:

ایندیره علموی را به دَدِهیچَه^۲ که یکی از رشی‌های بزرگ است، می‌آموزد و به‌وی هشدار می‌دهد که اگر آن دانش‌ها را به دیگران بیاموزد، سرش را از تن جدا خواهد کرد. دو اشوین (ایزدان سپیده‌دم) وی را و می‌دارند تا آن علوم را به آنها بیاموزد و برای آنکه او را از غضب ایندیره در امان دارند، سرش را برداشته و به جای آن سر اسب قرار می‌دهند. هنگامی که ایندیره سر اسبی‌اش را از تن جدا می‌کند، اشوین‌ها سر خودش را برجای می‌نهند.

نیز در مندَکَه هفتم سرود ۱۰۳ برهمنانی که در مراسم قربانی سرود می‌خوانند به غوکهایی که قورقور می‌کنند، تشبیه شده‌اند.

مهمترین ویژگی قصه‌های سنسکریت اخلاقی بودن آنها است. شیوه‌ای که نویسندگان برای قصه‌نویسی بر می‌گزیدند، بیان حکایتهای مختلف در قالب داستانی پایه بود. حکایت پایه چارچوب اثر را تشکیل می‌داد و شخصیت‌های قصه جای جای به روایت حکایتهای فرعی می‌پرداختند. این شیوه قصه‌نویسی بعدها به ایران و عراق هم نفوذ کرد و نمونه بارز آن را می‌توان در داستانهای «هزار و یک شب» دید. مهمترین آثار سنسکریت در این زمینه عبارت‌اند از:

۱- پَنچَه تَنترَه^۳ «پنج فصل»: نویسنده و محلّ نگارش این کتاب نامعلوم است، اما زمان نگارش آن را حدود اوایل قرن چهارم میلادی می‌دانند. بر طبق افسانه‌ای که در مقدمه کتاب آمده است، پادشاهی به نام اَمَرشکتی^۴ که بر مهیلا روپَه^۵ حکومت می‌کرد، سه پسر نادان به نام‌های وَسوشکتی^۶، اوگرشکتی^۷ و آنتشکتی^۸ داشت که راهی برای تربیتشان نمی‌شناخت. به ناچار بزرگان را فراخواند و با آنان به گفت و گو

1- mândala-

3- pañcatantra-

5- mahilāropya-

7- ugra. çakti-

2- dadhiça-

4- amara. çakti-

6- vasu. çakti-

8- ananta. çakti-

پرداخت. در آن میان، وزیرى به نام شومئى^۱ برخاست و شاه را گفت که چاره کار آن است که سیاست را به زبانی شیرین به آنان بیاموزند و کسی جز ویشنوشرمن^۲ از عهده این کار برنخواهد آمد. پس شاه وی را به نزد خویش فراخواند و تربیت فرزندانش را بدو سپرد. ویشنوشرمن شش ماهه سیاست و مملکت داری را در قالب داستان‌هایی از زبان حیوانات به فرزندان پادشاه آموخت. این داستانها بعدها، به صورت کتاب پنجه تنتره درآمد.^۳

۲- شوگه سِپَتی^۴ «هفتاد حکایت طوطی»: در این مجموعه زیبا طوطی باهوشی زن صاحبخانه را، که به دنبال مسافرت همسرش به سرزمینی دوردست میل هوسرانی دارد، اندرز می دهد و از او می خواهد هنگامی به دنبال کامرانی هایش برود که راه خلاصی از مشکلات را مانند فلان کس آموخته باشد. زن از روی کنجکاوی از طوطی می خواهد حکایت فلان کس را برایش بازگوید. طوطی شروع به گفتن داستان می کند و هنگامی که به اوج آن می رسد، از زن می خواهد عکس العمل شخصیت حکایت را در لحظه حساس حدس بزند و چون زن از این کار درمی ماند، طوطی به او قول می دهد در صورتی که آن شب را در خانه بماند، بقیه قصه را برایش باز خواهد گفت. این کار هفتاد شبانه روز به طول می انجامد و بدینوسیله طوطی زن را تا بازگشت شوهر در خانه نگاه می دارد و مانع از خیانت وی به همسرش می شود.^۵

۳- وتاله پنچویمشتی^۶ «بیست و پنج داستان دیو اجساد»: در این مجموعه

1- şumatı-

2- vişnu. çarman-

۳- درباره پنجه تنتره نگاه کنید به:

- حسن رضایی باغ بیدی، «پنجه تنتره در ادبیات سنسکریت و ادبیات فارسی»، نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۵، صص ۱۰۳-۸۴.

4- çuka. saptati-

۵- این مجموعه با عنوان «طوطی نامه» به فارسی ترجمه شده است. نگاه کنید به: طوطی نامه، جواهرالاسمار، عمادبن محمدالثغری، به اهتمام شمس الدین آل احمد (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲). داستان «چهل طوطی» در ادبیات فارسی نیز از این کتاب اقتباس شده است. نگاه کنید به: مبداللسان مجتمع از حکایات کتاب چهل طوطی و جنگ و جام و قیلان، به سعی و اهتمام والتین ژوکوفسکی (پترزبورگ: ۱۳۰۴ ه.ق.).

6- vetāla.pañcaviṃçati-

پادشاهی به نام ویکرمه^۱ که خواهان دستیابی به نیروهای جادویی است، به راهنمایی زاهدی تصمیم می‌گیرد جسدی را که بر بالای درختی قرار گرفته است، پایین آورد و آن را بر پشت خویش بی‌آنکه سخنی بگوید، به نقطه‌ای در گورستان ببرد. در بین راه دیوی که وارد جسد شده است، شروع به سخن گفتن می‌کند و قصه‌ای را برای شاه باز می‌گوید. چون حکایت به اوج خود می‌رسد، سؤالی از شاه می‌پرسد و نظری را جو یا می‌شود. پادشاه که غرق حکایت شده است، به ناگاه لب به سخن می‌گشاید. در همان لحظه جسد ناپدید شده و دوباره بر بالای درخت جای می‌گیرد. شاه بار دیگر به سوی درخت می‌رود و جسد را پایین آورده بردوش خویش می‌نهد. دیو اجساد داستانی دیگر می‌گوید و باز وی را به سخن و می‌دارد. این کار بیست و پنج بار تکرار می‌شود.

۴-۱۲- موضوعهای دیگر

علاوه بر آنچه گفته شد، آثار متنوع دیگری به زبان سنسکریت برجای مانده است که به دلیل درازی سخن تنها به ذکر موضوعهای آنها اکتفا می‌شود. برخی از موضوعاتی که نویسندگان هند باستان بدانها پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: فلسفه، فقه، حقوق، سیاست، دستور زبان، عروض، فن شعر، فرهنگ‌نویسی، پزشکی، ستاره‌شناسی، طالع بینی، ریاضیات، گیاه‌شناسی، معماری، مجسمه‌سازی، کشاورزی، شناخت و تربیت و معالجه اسب و فیل، موسیقی، نقاشی، نامه‌نگاری، جواهرشناسی و صدها موضوع قابل اشاره دیگر. حتی درباره فن دزدی هم کتاب نوشته‌اند، اما هدفشان آموزش دزدان نبوده است، بلکه می‌خواستند مردم را از شیوه کار آنان آگاه سازند تا از آسیب‌های احتمالی در امان باشند. تنها نقطه ضعف ادبیات سنسکریت نبود «تاریخ» در آن است.^۲

1- vikramá-

2- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p.10.

نمونه‌ای از زبان و ادبیات مکتوب غرب ایران

یکی از آثار بس ارجمند و گرانقدر و ارزنده زبان فارسی کتابی است که با عنوان داستانهای بیدپای به نام روانشاد، استاد دکتر پرویز ناتل خانلری و به کوشش آقای دکتر محمد روشن تصحیح و چاپ شده است (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، ۳۴۲ ص). این اثر ترجمه‌ای است از کیله و دمنه عربی که در سال ۵۴۴ هـ ق به دست نویسنده‌ای فارسی دان و توانا به نام سیف‌الدین غازی، اتابک موصل - فرزند زنگی بن آق سنقر - انجام پذیرفته است. مترجم، چنان که خود در آغاز کتاب آورده است، محمد بن عبدالله البخاری نام دارد که به اعتقاد مصححان «شاید از پریشانی اوضاع شرق و مرکز ایران به مغرب روی آورده و در دستگاه امیر فرهنگدوست سنقری پناهی جسته بوده» است (ص ۲۰).

پیرایندگان، در مقدمه خود بر این کتاب، چند نکته قابل توجه را خاطر نشان کرده‌اند، از جمله این که فاصله زمانی انجام این ترجمه با تحقق ترجمه کیله و دمنه به دست نصرالله منشی در هندوستان «بیش از سه سال نبوده» است (ص ۲۱) و دیگر این که «اهمیت کتاب حاضر در این است که محمد بن عبدالله بخاری، به خلاف نصرالله منشی، گرد عبارت‌پردازی و استناد به آیات قرآنی و احادیث و

اخبار و ابیات تازی و فارسی نگاشته و تنها به نقل عین عبارات ابن مقفع اکتفا کرده... و نثر ساده و روان این کتاب نمونه قابل توجهی از زبان فارسی قرن ششم در دربار اتابکان موصل است، و از این بابت می‌تواند برای پژوهشهای زبان‌شناسی فارسی دری بسیار سودمند واقع شود» (همانجا). خود بخاری در مقدمه‌اش تصریح کرده است که اتابک از او خواست که:

«این کتاب از زبان تازی به زبان پارسی نقل کرده شود و نزدیکان حضرت و تبعث ما با عبارت تو خو کرده‌اند. اگر روزی چند روی به این کارآوری همانا که پند و حکمت این کتاب را نفع شامل تر باشد» (ص ۳۸). و در جایی دیگر این نکته را تکرار کرده و نوشته است که: «پادشاه، عز نصره، مرا بفرمود که این را به زبان دری ترجمه کن. من نیز دیباچه اول بیفزودم» (ص ۵۵).

و اما قول مبنی بر این که محمد بن عبدالله بخاری «شاید از پریشانی اوضاع شرق و مرکز ایران به مغرب روی آورده» بوده، محل تأمل است، زیرا که هر چند درست است که در آن روزگار عُزان در شرق ایران ترکتازی می‌کردند و اسباب زحمت سلطان سنجر سلجوقی می‌بودند، ولی به هر حال روشن است که اولاً غرب ایران هنوز خاطره‌های کشته شدن خواجه نظام‌الملک و مرگ ملکشاه را فراموش نکرده بود، ثانیاً سنجر تا هنگام کشته شدن به دست ترکان عُز بزرگترین فرمانروای سیاسی آن روزگار جهان اسلام بود، ثالثاً غرب و مرکز ایران هم چندان آرامتر از شرق آن نمی‌نمودند: سلجوقیان آسیای صغیر سخت در تک‌وتاز بودند و اتابکان موصل و فارس اندک اندک جان می‌گرفتند و موی دماغ سلاطین می‌شدند، و بالاخره این که خلیفه بغداد همچنان برجا و مدعی زعامت و خلافت بود...

در واقع به گمان ما، با این که در ایران از قدیم‌الایام فقط یک شهر به نام بخارا وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد، و با این که هیچ دیهی و کوره‌ای به این نام در پهنه فلات ایران شناخته نیست، بخارایی بودن بخاری جای تردید دارد. آیا در زبان فارسی «بخاری» فقط نسبت جغرافیایی است و وجه تسمیه یا ریشه‌ای دیگر ندارد؟ تنها دلیلی که می‌توان برای «شرقی» و «بخارایی» بودن مترجم داستانهای پید پای ذکر کرد، همین لقب یا صفت (؟) بخاری است؛ و این که «مولانا ولی‌النعم» یعنی امیر موصل او را به ترجمه کتاب «از زبان تازی به زبان پارسی» تشویق کرده

بوده است، زیرا که «نزدیکان حضرت و تبعث» او «با عبارت مترجم خو کرده» بوده‌اند، نمی‌تواند دلیلی حتمی بر شرقی و بخارایی بودن مترجم باشد، زیرا که هنوز هم پس از نزدیک نهمصد سال از تحقق آن ترجمه - زبان اهل موصل که نوادگان آن «نزدیکان حضرت و تبعث (او)» هستند، با زبان مردمان غرب ایران تفاوت از زمین تا آسمان دارد. به عبارت دیگر، هر بخارایی «بخاری» هست، اما هر «بخاری» بخارایی نیست، مگر آن که خلافتش ثابت گردد. باری، گمان ما این است که مترجم داستانهای بیدپای از مردمان غرب ایران و حتی اهل بروجرد بوده است.

گفت‌وگو از پیشینه فرهنگی غنی بروجرد، از موضوع این نوشته بیرون است و لذا در اینجا به اختصار به شرح شواهدی می‌پردازیم که تعلق کتاب را به زبان غرب ایران، و به گمان ما به زبان بروجردی، ثابت می‌کنند. بدیهی است که یکی از راههای شناخت منشأ جغرافیایی یک متن، بررسی طرز فکر و اعتقادات و شیوه عبارت‌پردازی نویسنده آن و واژگانی است که به کار برده است، چنانکه در مورد متن حاضر می‌توان اجمالاً به افکار و اعتقاداتی که در صفحه‌های بعد بیان شده‌اند و هنوز هم در بروجرد رواج دارند، اشاره کرد. اما از آنجا که در این نوشته قصد ما صرفاً نشان دادن شواهد زبانی است، از ورود به آن مقوله‌ها اجتناب می‌کنیم.

بدیهی است که ممکن است برخی از شواهدی که ذکر می‌شوند، در زبانها و لهجه‌های دیگر هم یافت شوند، ولی این نکته مانع از تعلق آنها به زبان بروجردی نیست، و در تعلق برخی از آنها اصلاً نمی‌توان تردید کرد. اما پیش از فهرست کردن واژگان یا نشانه‌های زبانی بروجردی، ذکر این نکته را ضروری می‌دانیم که داستانهای بیدپای از جمله متون کهنی است که در آن ضمیر سوم شخص جمع در افعال به صورت "- ایت" ضبط شده است، درست به همان صورت که در زبان بروجردی، اما البته ادیبانه‌تر از آن، رایج است. این نکته در چهار مورد به شرح زیر به چشم می‌خورد:

۱. «دمنه گفت: ما جمله زیر آسمانیم و در نظر عنایت و فرمان خداییم، و هیچ کسی بالای آسمان نیستیم؛ و این خصم من این سخن بگفت و شما همه بشنیدید. اکنون من سخنی بخواهم گفتن» (ص ۱۴۲).

۲ و ۳. «شاه گفت که: آن کم‌خردی که تو کردی چه بود؟ گفت: چون شما بیامدیت و بر ما گروه زدیت، آن پادشاه ما از هرکسی در این باب رأی باز جست...» (ص ۱۸۸).

۴. «شاه بفرستاد و خوانسالار را بخواند، و ایشان هم در آن جمله بودند که بر شعر حسد داشتند و با این قوم دست یکی کرده بودند. پرسیدند که: آنچه شعر به شما سپرد، چه کردیت؟ گفتند که: هیچ به ما نسپرده است» (ص ۲۳۶).

اکنون نمونه‌هایی از شواهد زبانی را فهرست می‌کنیم:

● از کار بردن: از میدان به در رفتن، جا خالی کردن، از میدان به در کردن...

«زاغ را، این صفرا و خشم شیر، از کار نبرد» (ص ۱۱۱).

● از کسی شگی بر دل کسی ماندن: نسبت به کسی در تردید بودن،

بی‌اعتمادی...

«کلاغ گفت که: تو بر درِ سوراخ چرا ایستادی و بیرون نیایی، مگر هنوز از من بردلِ تو شگی مانده است؟» (ص ۱۵۸).

● از مرگ نترسیدن؛ از نام بد ترسیدن:

«و با این همه، من این مناظره که می‌کنم نه به آن می‌کنم که از مرگ می‌ترسم - که

هیچ کس جاوید بنماند - اما از نام بد می‌ترسم...» (ص ۱۴۳).

● از من در خواه:

«دلِ مرا بر راست‌گوییِ خود آرام ده، اما از من در خواه که: این سخن با من که

گفته است، که من این نگویم» (ص ۱۳۲).

● امید به کسی داشتن:

«گفتند که: ما را گرسنگی ضعیف کرد، و از آنچه هر روز به آن خو کرده بودیم، از

آن محروم ماندیم. و ما را تا به امروز امید جز به تو به کسی دیگر نبود» (ص ۱۶۳).

● اوج عیوق: بالاترین (دورترین) نقطهٔ فلک (آسمان).

«بعضی، سر به اوج عیوق برکشیده، و بعضی بر بساط تمهید و تمکین آرمیده»

(ص ۳۱).

● این سر و آن سر: این دنیا و آن دنیا.

«و چنان نسازد که راحتِ خود در رنج دیگران روا دارد، که به همه حال، به این

سر یا به آن سر، به وی بازگردد» (ص ۵۲).

● باد: بیهوده، تو خالی، بی معنی، لاف...

«مرا نیز پیدا آمد که آن همه دعوی آهستگی و زیرکی که تو می کردی باد نبود» (ص ۱۱۹).

● با یک دیگر ساختن:

«ملک گفت فیلسوف را که: این داستان که یاد کردی و شرح دادی در معنی دشمنانی که چون ایشان را دشمنانی دیگر پدید آیند و یا در بلایی گرفتار گردند، آنگاه با یک دیگر بسازند و خود را از آن بلا برهانند، معلوم رأی ما گشت...» (ص ۲۲۲).

● بر پیشانی نوشته بودن:

«کبوتر گفت: ای خواهر، بر تو پوشیده نیست که هر چه بر آفریدگان می رود... اندازه ای است کرده، و کاری است پرداخته؛ و در جریده ای که دست همه از وی کوتاه است، ثبت کرده؛ و بر پیشانیهای ما نبشته است...» (ص ۱۵۵).

● بعد...

«اگر صواب بینی ما را آگاه گردانی که دمنه این کار بکرد، چه عذر نهاد و چه گفت، و بعد قتل شتر به حال دمنه به چه رسید؟» (ص ۱۲۹).

● بعد امروز:

«همواره ترسان پاشم که شاه بر من ایمن نبود و دلش بر کار من آرام نگیرد، و با خود گوید که بعد امروز که از من این رنج و آزار پدید آمد ممکن نگردد که او با من یگانه دل باشد» (ص ۲۴۲).

● به آن نام که میان ایشان بود:

«کبوتر، آن موش را به آن نام که میان ایشان بود، بخواند. و نام وی زیرک بود. موش جواب داد» (ص ۱۵۵).

● به میان چند کار درمانده بودن:

«و هر چند که مرا بر عقل و دانش و کمال پادشاه خود اعتمادی تمام است، من به میان چند کار درمانده ام...» (ص ۹۶).

● بی حال و قرار افتادن:

«جهان بر چشم من تیره گشت، و خون از سر من روان گشت، و افتان و خیزان

به جای خود بازگشتم و بی حال و قرار بیوفتادم» (ص ۱۶۶).

● پای به سر اندر آمدن:

«مادام تا مرد را قاعده کار پایدار بود... هرگز هیچ بلایی به وی راه نیابد. اما چون

یک بار پای وی به سراندر آید، رنجهای زمانه به وی راه یابد» (ص ۱۷۲).

● پشت شکسته: بی یار و یاور، نومید...

«اگر او را بکشیم فتحی عظیم باشد، و از کید و مکر و حیلت او ایمنی باشد، و

کلاغان را یکباره پشت شکسته گردد» (ص ۱۸۹).

● پُشتی: حمایت، پشتیبانی...

«و بر هر آن کسی که در پناه پادشاه زندگانی کند و نعمت پادشاه خورد، واجب

است که پُشتی پادشاه خود فرو نگذارد» (ص ۹۹).

● پیش بردن...

«ایشان را خشم چنان دیده بپوشاند که یکدیگر را فراموش کنند و دست از

مصلحت بدارند، و پیش بردن مُراد خود جویند و باک ندارند از آنچه کارها پوشیده

ماند» (ص ۲۳۷).

● تا جهان بوده است...

«پس بدان مشغول مباش که گویی من روزی مال داشتم و امروز ندارم، که تا

جهان بوده است کار دنیا و مال دنیا چنین بوده است...» (ص ۱۶۸).

● تا چون کار پیش آید:

«و آفت را، ناآمده بداند و دَرَش بر بندد، تا چون کار پیش آید او را دل فارغ و

ساکن بود» (ص ۹۷).

● ترسکاری:

«خدمتکاری را بفرستاد، که برفت و آن جوان را بیدار کرد و به خانه کدبانوی

خویش آورد، و آرامگاهی و عشرت جایی بر ساختند، و به دیدار یکدیگر پرداختند

و جامه ترسکاری چاک کردند» (ص ۲۷۴).

● توتیا:

«گردِ سُمِ اسبِ او توتیای دیده شجاعان عرب و عجم گشته» (ص ۳۷).

● جلدی: زود، سریع...

«برجستمی و هر طعامی که در سلّه [سبد] بودی، بخوردمی... و به هیچ حال آن عابد چاره‌ای بر آن کار نمی‌دانست، و هر جا که او سبد بیاویختی من به جلدی راه یافتمی» (ص ۱۶۰).

● جواب کسی بر کسی بودن:

«آنچه یار و همجنس و دوست من بود، باید که تو را دوست بود. و اگر کسی بود که با تو دشمنی کند، جواب او بر من باشد» (ص ۱۵۹).

● حاجتمند:

«مرد دون همت صحبت نکند با کسی الا از بهر او میدی یا بیمی؛ و تو کریمی، و من به تو و دوستی تو حاجتمندم و به هیچ حال از این در برنخیزم... تا...» (ص ۱۵۸).

● چند...

«مگر نشنیده‌ای که زاغ ضعیف و بی قوت چه حیلت ساخت با ماری بزرگ که ده بار به قوت و زور چند او بود؟» (ص ۹۰).

● چیزی به گوش کسی رساندن:

«شیر، یکی را بفرستاد به نزدیک شهر که: برو، و او را بگوی که آنچه تو را بر این آورد، چه بود؟

باز آمد، و آنجا نرفته، جوابی به گوش شیر رسانید به دروغ، که شیر از آن خشم آلود گشت» (ص ۲۳۶).

● خدمتگاری:

«و اصحاب حجره خاص کمر خدمتگاری و بیچارگی بر میان بسته» (ص ۳۰).

● خسرال دنیا والآخره:

«و بود که در کارهایی افتد که در وی بیم جان بود، و همی ناگاه ندای خسرال دنیا والآخره بر وی خوانند» (ص ۱۶۴).

● خواب کسی را دانستن: از حیلۀ او آگاه بودن، نقشه او را دانستن،...

«ما در این کار تأمل کردیم... و نظر را کار فرمودیم و هر کتابی که ما را بود زیر بالا

کردیم و بدیدیم و خواب تو را بدانستیم» (ص ۲۴۸).

● خون ناحق:

«چون... پاکي شَعهرِ ظاهر شد و خيانتِ آن گروهِ فساد جوی پدید آمد، گفت: شکر آن خدای را که شاه را از خونی ناحق نگاهداشت» (ص ۲۳۹).

[حافظ: «دیدي که خون ناحق پروانه، شمع را...»].

● درکارِ دانایی و بینایی داشتن:

«تو را امروز پادشاهی بزرگ است، و از هر نوعی بندگان و چاکران داری، هم خداوندانِ عقل و خرد، و هم اصحابِ رأی و تدبیر... و درکارِ دانایی و بینایی دارند» (ص ۲۳۲).

● «دستِ او با ابر و آفتابِ برابری کرد» (ص ۳۴).

● دستِ بالای دست:

«بر ما پوشیده نیست که دست تو بالای دستِ وکیل دریاست، و زور تو بیش از زورِ وی است» (ص ۱۱۷).

- «هر که بر قومی چیره دست گردد و غلبه گیرد، همه کس را بر آن قیاس کند و از همان دست شمرد. و تو همواره بر حیوانات چیره بوده‌ای و دست تو بالای دست ایشان است، و زور تو ورایِ زور ایشان است...» (ص ۱۸۳).

● دستِ راست و چپ:

«و گفته‌اند که: صحبت با کسی باید کردن که فضلِ دستِ راست بر دستِ چپ بداند» (ص ۷۹).

● دستِ یکی کردن:

«مبادا که او را این معنی بر آن دارد که با وی دستِ یکی کند و ما را بگذارد» (ص ۸۲).

- «شاه بفرستاد و خوانسالار را بخواند. و ایشان هم در آن جمله بودند که بر شعر حسد داشتند و با این قوم دستِ یکی کرده بودند، پرسیدند که: آنچه شعر به شما سپرد، چه کردیت؟» (ص ۲۳۶).

● دل باز بردن: متقاعد شدن.

«و من هر چند بر می‌اندیشم دل من باز نمی‌برد که من با وی غدیری کنم تا او را هلاک گردانم» (ص ۱۰۰).

● دلخوشی:

«چون روی ایرخت ببینم، به ناچار آن اندوه از دل من برخیزد. باید که برخیزی و بروی و چنان که دانی سخنها یاد کنی که دلخوشی او در آن باشد» (ص ۲۵۰).

● دوست داری:

«باز می‌گویم که: دیر است که شاه مرا می‌داند و سالهاست که مرا می‌آزماید، و بدانسته است که مرا هواخواهی و دوست داری شاه برابر جان باشد» (ص ۹۶).

● دوست وار:

«کلاغ، موش را بنهاد و بر درخت رفت، و سنگ پشت را نامی بود معروف، به آن بخواند. آواز او بشناخت. به درآمد. و او را دوست وار باز پرسید، و گفت که: از کجا می‌آیی؟» (ص ۱۶۰).

● دوست و دشمن:

«سود از زیان جدا کردی و میان دوست و دشمن فرق کردی» (ص ۳۹).

● رازدار:

«همواره، هر چه از هرکسی پنهان بودی، بر من آشکارا داشتی، و رازدار او جز من کسی دیگر نبود» (ص ۲۴۹).

● راستکار:

«بفرمود تا او را ادبی به واجبی بکردند؛ و طرّار را بفرمود تا غرامت زر بکشد. و بفرمود تا جمله زر به آن ساده راستکار دادند» (ص ۱۲۵).

● روز درماندگی:

«هر که خواهد که آویزگاهی یابد که روز درماندگی او را فریاد رسد، بروی باد که بادگار نیک بازگذارد» (ص ۴۱).

● روزگار تنهایی و بی‌کسی:

«می‌خواهم که... به اندیشه بدانی که آن آسایشی و آنسی و راحتی که از صحبت تو به من رسیده است، در این روزگار تنهایی و بی‌کسی بیشتر از آن است که او را به چیزی مکافات توان کرد» (ص ۲۰۶).

● زور کسی از زور دیگری بیشتر بودن:

«بر ما پوشیده نیست که دست تو بالای دست وکیل دریاست، و زور تو بیش از

زور وی است» (ص ۱۱۷).

● زیر بالا:

«شعهر گفت که: خدمت پادشاه دوکس تواند کرد، و من از هیچ دو نیم؛ یا ناباکی بُود محتالِ زیر بالا زنده که به چاره و تدبیر، مراد خویش بر آورد و یا...» (ص ۲۳۲).
- «ما در این کار تأمل کردیم و تجرت به جای آوردیم و نظر را کار فرمودیم، و هر کتابی که ما را بود، زیر بالا کردیم و بدیدیم و خواب تو را بدانستیم» (ص ۲۴۸).

● زیر سری:

«و مانند مکابره و برابری، مانند آتش می بینم که در درخت افتد، بیش از آن نتواند کردن که هر چه بالای زمین باشد بسوزاند از برگ و شاخ و نال [نهال]، اما مانند مکرو حیل و زیر سری مانند آب است که در زیر درخت راه یابد...» (ص ۲۰).

● سبک شدن بیماری:

«هر گه که بیمار را داروی خویش معلوم گشت، تا به کار ندارد به مجرد علم، او را هیچ فایده‌ای حاصل نگردد و بیماری او سبک نشود» (ص ۱۶۷).

● سر بسته:

«اگر من خود را گناهکار دانستمی، این کار را به هرگونه‌ای که بودی سر بسته فراهم گرفتمی. اما به شفیعان، و اما به غیر آن» (ص ۱۳۶).

● سر به جای بودن:

«او مید آن باشد که این آفت از تو بگردد. و شغل تو به نظام باز آید و مملکت پاینده بُود؛ و چون سر به جای بود، کلاه کم نیاید» (ص ۲۴۷).

● سر سری:

«اوّل چیزی که بر خواننده این کتاب واجب آید، آن است که او را سر سری نخواند» (ص ۵۱).

● سرّی در زیر کاری بودن:

«عابد گفت که: در خانه موش بسیار است، اما آنچه مرا چنین رنجور بکرده است، یکی است. مهمان گفت: به هر حال که هست، در زیر این کار سرّی است...» (ص ۱۶۱).

● سَلَه: سبید.

«راست که عابد بیرون رفتی یا به شغلی مشغول گشتی، برجستمی و هر طعامی که در سَلَه بودی، بخوردَمی» (ص ۱۶۰).

● سوزیان: سود و زیان.

«سیوم: نظر کردن در سوزیانی که به آمدن وی چشم داری، تا آن سود بی خبر از تو فایت نشود و آن زیان به غفلت در تو نرسد» (ص ۸۹).

● سهم: هیبت.

«اما از این، فساد خیزد؛ و فرق نیکی از بدی پدید نیاید؛ و سهم و سیاست - که یک بهره قوام ممالک بدوست - معطل شود» (ص ۱۳۳).

● شوراندن / شولاندن: به هم زدن، زیرورو کردن، ...

«می خواهم که شاه از خالی من باز داند که مثال گناه مانند مُرداری است که در خاک نهان بُود، که هر چند بیش شورانی، بوی مکروه تر ظاهر شود» (ص ۱۳۵).

● شولم، شولم:

«[مرد] گفت: مرا افسونی بود بزرگ. به بام خانه برفتمی و به روشن خانه بایستادمی که ماهتاب بودی. هفت بار بگفتمی: شولم، شولم؛ و دست در ماهتاب زدمی و به خانه فرورفتمی، و هیچ رنجی به من نرسیدی» (ص ۶۲).

● صلاح کار تو:

«تو نیز آنچه صلاح کار توست نگاهدار و به کردار و گفتار ایشان التفات مکن» (ص ۲۳۹).

[حافظ: «صلاح کار کجا و من خراب کجا؟»]

● ظاهر و باطن یکی:

«دیگری گفت: اگر بر شما احوال او پوشیده بود، بر من آشکارا بود و به حقیقت می دانستم که او را ظاهر و باطن یکی نیست. و چند بار بگفتم» (ص ۲۳۵).

● عرصات قیامت:

«بدانید که اهل عالم چون به این جهان آمدند سر برهنه و تن برهنه آمدند، و همه را همچنان می باید رفت، و هیچ کسی به عرصات قیامت مال و کالا و فرزند و نعمت نبرد» (ص ۱۴۹).

● غرّه بودن:

«دوستی دشمن از آن نبود که بر وی اعتماد شاید کردن یا غرّه شاید بودن»
(ص ۱۵۷).

● فرقی:

«پس قصاص... و دست بریدنِ دزدان، و بردار کردن راهداران از میانه برداشته آمدی، اما از این فساد خیزد و فرقی نیکی از بدی پدید نیاید» (ص ۱۳۳).

● کرای چیزی کردن:

«تا آنگاه که پیل گوش بجنباند و او را بکشد، که پیل راکشتن او آسان بود، خاصه که به گشن آمده باشد، که کرای آتش نکند که به خون وی بازنگرد» (ص ۱۰۸).

● کسی را از چشم کسی انداختن:

«دشمنی او بر دست گرفتند و به در حسد به در آمدند، و به همه جمع گشتند که چه تدبیر سازند که او را از چشم شیر بیفکنند. و بر هلاک او کوشیدن گرفتند»
(ص ۲۳۴).

● گیرم که:

«این جمله، گروهیند که پادشاه را به ایشان اعتماد نباید کرد، و دیگر ایشان را خاصه نگیرد، و به خودشان نپذیرد؛ و من امروز از این صفات جمله‌ای دارم و گیرم که من خود دل پاک گردم و شرط خدمت به جای آورم، آن قدرت...» (ص ۲۴۲).

● لایق حال:

«دل خود را تسلی ده، و غم کار گذشته و از دست رفته مخور؛ و اگر خداوند بفرماید بنده در این کار، لایق حال حکایتی بگوید که به این حال سخت لایق است»
(ص ۲۵۸).

● معنی:

«و من دانستم که روزی این کار به جایی کشد که ندامت بر آورد؛ و می دیدم که تو از این معنی غافل گشته‌ای» (ص ۱۲۰).

● مقرر آمدن:

«و تو را، ای دمنه، آن بهتر باشد که به خود بازگردی و از روز عقوبتِ آخرت بیندیشی و به گناه خود مقرر آیی، و نگویی که نبود که از من در گذرانند» (صص

● نامردوار:

«این اندیشه بکرد و بگفت که: به همه حال این بخواهد بودن، باری نامردوار خود را به دستِ وی باز ندهم؛ یکی بکوشم تا خود از کار چه زاید!» (ص ۱۱۹).

● نبادا: مبادا.

«دست از کارِ او بدار و او را میازار، که امروز باری دشمنِ تو نیست، نبادا که این کار تمام نگردد، آنگاه چون او دشمنی قوی زیادت کرده باشی» (ص ۹۰).

● نشان بُود میان ما:

«اگر بتوانی کردن که چیزی بسازی که نشان بُود میانِ ما، تا هرگاه که تو بیایی من آگاه گردم و به نزدیک تو شتابم» (صص ۷-۱۳۶).

● هم پشت:

«او را از وفاتِ کلیله آگاه کرد. بغایت غمناک شد و بسی بگریست، و گفت: دریغا آن برادرِ هم پشت و دوستِ همراز» (ص ۱۴۵).

● هم پستی:

«بنگر که: اگر آدمی - که کمال خلقت، و جمالِ خرد، و شرفِ دانش دارد - اگر [!] در دوستی هم پستی نماید، چند هزار راحت پدید آید» (ص ۱۷۴).

● هم کاسگی:

«و بزرگترین خلق آن است که تا کار را چاره‌ای دیگر داند به جنگ و کارزار نکوشد، که نفقه عزل هم جان است و هم مال. پس جنگ ایشان رای نیست که هر که با پیل هم کاسگی کند، دلش به گرسنگی بیاید نهادن» (ص ۱۷۸).

● یک کار مانده:

«دمنه گفت که: حق به دستِ ملک است، اما اکنون یک کار مانده است که از آن چاره نیست» (ص ۱۰۲).

● یگانه دل: صمیمی، یکدل،...

«و همواره ترسان باشم که شاه بر من ایمن نبود... و با خود گوید که: بعد امروز که از من این رنج و آزار پدید آمد، ممکن نگردد که او با من یگانه دل باشد» (ص ۲۴۲).

محمد روشن

پنج قصه گیلکی

آرتور کریستن سن، از ایرانشناسان نامداری است که در مجموعه آثار خود متنوع‌ترین موضوعات را مورد مذاقه و بررسی قرار داده است: تاریخ، تاریخ ادیان، متن‌های ادبی و بررسی گویشهای ایرانی، فرهنگ عامه و...

نخستین رساله‌اش «رستم پهلوان ملی ایران» را به سال ۱۸۹۸ منتشر کرد و پس از آن «افسانه‌ها و روایات در ادبیات فارسی» را در سال ۱۸۹۹ به چاپ رسانید. بیرون از آثار نامدار او که از آن شمار است: «وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان» ترجمه و تحریر استاد شادروان مجتبی مینوی، و «مزدپرستی در ایران قدیم» به ترجمه آقای دکتر صفا و «ایران در زمان ساسانیان» ترجمه رشید یاسمی با ویرایش آقای منوچهر امیرمکری؛ کریستن سن در سال ۱۹۰۷ رساله‌ای تحت عنوان «رمان بهرام چوبینه» انتشار داد. در این رساله وی با استفاده از شاهنامه و سایر مآخذ بعد از اسلام، داستان بهرام چوبینه رئیس خانواده مهران را که به مخالفت با پادشاه زمان برخاسته بود، نحوه زندگی و آداب خانواده‌های اشرافی ایران باستان را بررسی و تحقیق کرد...

«پنج قصه گیلکی» از کتاب «ملاحظات بر لهجه‌شناسی ایرانی» است که کریستن سن

آن را به سال ۱۹۳۰ به زبان فرانسه در شهر کپنهاک پایتخت دانمارک منتشر کرد. کتاب شامل بررسی گویش گیلکی رشت و لهجه های فریژندی و یارانی و نظری است. این اثر به اهتمام دوست دانشورم آقای جعفر خمایی زاده ترجمه و از سوی انتشارات سروش منتشر شده است. من نمونه ای از کار کریستن سن، این دانشمند برگزیده را که دربرگیرنده ۵ قصه و آوانگاری و ترجمه آن است، ارائه می کنم.

-۱-

Dú-tā zānáj í-tā jāqālæ-sær daavá bukúdidí, šahíd náš-tidi . Hār dú kādχúdá-værjá búšóidi, kādχúda-mārdí bā-χástidi. Kādχúdá mir-qāzábā duχáde, bāfārmæste: »Jāqālæ vāskafe , nísfā í-tā zānájū, nísfā uítā fādæ«. Í-tā jā zānā-kán, ki á hār fā bešnavæste, híč gāb néze , uítā bená kúde ūgāræ kudæen vā χú-særā zeæen ki: »Máhze χúdá mi jā-qālæ náskafid; āgār kādχúda-mārdí hán-æ, mán mi jāqālæ náχajæm. Kādχúdá jāqín bukúde, ki hán jāqālæ maār-æ; jāqālæ fadæ húnā, uítā šálláq bezé vā birúnā kúde.

دو تا زنای ای تا جقله سرد عوا بکودیدی، شاهد ناشتیدی. هر دو کد خودا ورجا بوشوئیدی، کد خودا مردی بخواستیدی. کد خودا میر غضبه دو خاده، بفرماسته: جقله واشکافه، نیصفه ای تا زنای، نیصفه اوی تا فاده. ای تا جه زناکان کی آخرفه پیشناوسته، هیچ گب نزه. اوی تا بنا کوده ایشگره کودن و خو سره ژئن کی: محض خودا می جقله نُسکافید. اگر کد خودا - مردی هنه، مَن می جقله نخایم. کد خودا یقین بوکوده کی هِن جقله ماره؛ جقله فاده هونا. اوی تا سلاق بزِه و بیرونه کوده.

-۱-

دوزن بر سر کودکی به نزاع پرداختند. شاهی نداشتند. هر دو به کد خدا روی آوردند

و از او کدخدا مردی خواستند. کدخدا میرغضب را پیش خواند و فرمود کودک را باز شکافد. نیمه‌ای به زنی و نیمی دیگر را به آن دیگری دهد. یکی از زنان چون این سخن شنید، هیچ نگفت. آن دیگری فریاد برکشیدن گرفت و بر سر و جان خود زدن: به خاطر خدا کودک را باز نشکافید. اگر داوری بر این است، من کودک خود نمی‌خواهم.

کدخدا یقین کرد که وی مادر کودک است. کودک را به وی داد و آن دیگر را شلاق زد و بیرون کرد.

-۲-

Í-tā mǎrdák bā í-tā zānáj xǎjli dustí dǎrē. Ú zānākā bûgǒfte: »Mǎn tǎræ xǎjli dús dǎræm, mǎn xǎjæm sǎfār bæšæm, ti āngǔštārā mǎræ fǎdæn, hár vǎxt ú āngǔštārā mǎn dinæm, tǎræ jád āvǎræm«. Ún bûgǒfte: »Mǎn āngǔštārā tǎræ faándæm : hár vǎxt ki āngǔštā nigá kuní, diní, mi āngǔštār ti dǎst dihinæ , mǎræ jád āvǎrī, tú mǎræ āngǔštār bǎxǎsti, mǎn tǎræ faándæm«.

ای تا مزّدک با ای تا زَنای خیلی دُوستی داره. اوزَناکا بوگوفته: مَن تَره خیلی دُوس دَازَم. مَن خایم سَفَر بَشَم. تی آنگوشتره مَره فادَن، هَر وخت او انگوشتره مَن دینم، تَره یاد اَوَرَم.

اون بوگوفته: مَن انگوشتره تَره فاندَم. هَر وخت کی آنگوشته نیگا کونی، دینی می انگوشتر تی دست دِیهِنه، مَره یاد اَوَرِی، تو مَره انگوشتر بَخاستی، مَن تَره فَاَندَآم.

-۲-

مردی با زنی دوستی بسیار دارد. او زن را گفت: من تو را بسیار دوست می دارم، برآهنگ سفرم. انگشترت را به من ده تا هر وقت چشمم بر انگشتر افتد، یاد تو کنم. آن زن گفت: من انگشتر به تو نمی دهم. هر گاه که به انگشت خود می نگری و انگشتری در دست خود نمی بینی، مرا یاد می آوری که از من انگشتر خواستی و من تو را ندادم.

-۳-

Í-tā dúz bûšó í-tā xǎnæ. Hárçi bǎgǎrdæste híççi pǎjda núkude. Sǎb-xǎnæ bídár bûbóste, bûgǒfte: »Áj mǎrdáj, mǎn rúz-e rûšūnái híççi nátanæm pǎjda kudæn, tú xǎjī šǎb-e tarikí pǎjda búkuni«.

ای تا دوز بوشو ای تا خانه. هر چی بگُر دسته، هیچی پیدا نوکوده. صاب خانه

بیدار بوبوسته. بوگوفته: آئی مردای، من روزنه رُوشنایی هیچی نتانم پیدا کودن. تو خایی شبه تاریکی پیدا بوکونی.

-۳-

دزدی به خانه ای رفت. هر چه گشت، هیچ نیافت. صاحب خانه بیدار شد. گفت: ای مرد! به روشنایی روز من هیچ پیدا نمی توانم کرد؛ تو می خواهی در شب تاریک پیدا کنی!

-۴-

Í var í-tā pírā mǎrdák í-tā aqūz-dǎre-jīr ništē bú .
Í-tā pičé ušantár í-tā hindāvanæ bǎq næá bú . A mǎrdáke-
ru-be-rú háf-háš dānæ pille-pillé hindāvanán vǎjæ bíd. Pírā
mǎrdák χūræ-χūræ gófti: »Xūdǎja, ti qúdrátā qúrbán bæ-
šæml a hindāvanánā bā á dūrúští-ræ í-tā baríkā lú, á aqúzā
bā á kučikí-ræ í-tā dǎræ bā á pilleækf χǎlq bukúdi«. Ha-tó
ki há χijalǎne-dūrun dubú, í-tā aqúz jæ dǎre-sær bækæfte,
pírā mǎrdáke kǎllæ bǎgānæste , χún bāværde . Bičāræ pírā
mǎrdák dú dǎstí χū-særā bigífte , búgófte: »Xūdǎja, ti
hikmátā šúkurl úgār ún, aqúze-ja, hindāvanæ búbostē bí,
mi kǎllæ máqzā vǎló kúdi«.

ایوار ایتا پیره مرده ک ایتا اغوزداره جیر نیشته بو. ایتا پیچه اوشنتر ایتا هیندوانه
باغ نیه بو. آمرده ک رو به روهف - هس دانه پیلکه پیلکه هیندوانه واجه بید. پیره مرده ک
خوره خوره گوفتی: خودایا تی قودرته قوریان بشم! آهیندوانانه به آدورشتی - ره ایتا
باریکه لو، آغوزا به آکوچیکی ره ایتا داره به آ پیلکی خلق بو کودی.

هاتو کی هه خیالانه دورون دویو، ایتا اغوز چه دازه سر بکفته. پیره مرده که گله
بگنسته، خون باورده. بیچاره پیره مرده ک دو دستی خو سره بیگیفته، بوگوفته:
خودایا، تی حکمته شوکورا اگر آن اغوزه جا هیندوانه بو بوستی بی می کله مغزه ولو
کودی!

-۴-

باری پیر مردی زیر درخت گردو نشسته بود. آن سوی تَرک باغ هندوانه‌ای بود. روبه‌روی مرد، هفت - هشت هندوانه درشت بر بوته بود. پیرمرد خود به‌خود می‌گفت: قربان گردهم قدرت خدای را. این هندوانه‌های بدین درشتی را بر بوته‌ای [جای می‌دهد]؛ و گردویی چنین کوچک را بر درختی چنین بزرگ می‌آفریند. همچنان که بر این اندیشه‌ها بود، گردویی از سر درخت افتاد و بر سر پیرمرد اصابت و خونینش کرد. بیچاره پیرمرد سر خود را دو دستی به‌دست گرفت و گفت: خدایا، حکمتت را شکر! اگر به‌جای گردو هندوانه می‌بود، مغز سرم پاک خونین و مالین می‌شد.

-۵-

Maamád-û Maamúd dú-tā bærārān i-tā kūčæ-rā šoándε bíd. Maamád bidé í-lā fúndóq zāmíne-sær kæftε, Maamúdā nišán bædæ. Maamúd dulla búbóste fúndóqā usáde. Maamád búgóftε: »Fúndóq mí-šin -æ«. Maamúd búgóftε: »Ná, fúndóqā mán jæ zāmíne-sær pæjda bukúdæm, táræ faándæm«. Ha-ló ki hašán daavá gíflándε bíd, ašáne xalæ-pesær ašánā bidé, búdovæste, bamó, ašánā sivá bukúde, búgóftε: »Í-tā pičé sábar búkuníd, mán alʿán šimé-mijan kādχúda-mārdí kunæm«. Xalæ-pesær fúndóqā χú-gáz-āmra búškāné, fúndóqε púste nísfā fadæ Maamádā, nísfā fadæ Maamúdā, fúndóqε máqzā dārgáde χú-dābháne-miján; búgóftε: »Nísf-e púst tí-šin, nísf-e púst-ām úní-šin, baqíje fúndóq mi háq-e kādχúda-mārdí«.

مَمَد و مَمُود دُوتا بَراران ایتا کوچه رَه شونده بید. مَمَد بیده ایتا فوندوق زمینه سر کَفْتِه. مَمُوده نیشان بَدَه. مَمُود دولا بُو بوسته فوندوقه اوساده. مَمَد بُوگوفته فوندوق می شینه. مَمُود بُوگوفته: نَه، فوندوقه من جِه زمینه سر پیدا بُوگُودم، تَره فائِه دَم.

هاتو کی هشان دعوا گيفتن ديد، آشانه خالا پسر آشانه بیده. بودوسته با مو، آشانه سیوا بو کوده، بوگوفته: ایتا پیچه صبر بو کونید، من الان شیمی میان کدخودا مردی گونم. خالا پسر فوندوقه خوگازه - امرا بشکنه. فوندوق پوسته نیصفه فادا مَمده، نیصفه فادا مَمودا. فوندوق مغزه درگاده خُودهانه میان. بوگوفته: نیصفه پوست تی شین، نیصفه پوستام اونی شین. باقی فوندوق می حقه کدخودا مردیه.

-۵-

محمد و محمود، دو برادر، از کوچه‌ای می شدند. محمد فندقی بر زمین افتاده دید. به محمود نشان داد. محمود خم شد و فندق را برداشت. محمد گفت: فندق از آن من است. محمود گفت: نه! من آن را از روی زمین پیدا کردم، به تو نمی دهم. همچنان که نزاع می کردند، پسر خاله شان ایشان را دید. دوید و آمد ایشان را از هم جدا ساخت. گفت: اندکی صبر کنید. من اینک در میان شما کدخدا مردی - داوری - می کنم.

پسر خاله، فندق را به دندان شکست. نیمی از پوست فندق را به محمد داد و نیمی به محمود. مغز فندق را خود در دهان گذاشت [و خورد]. گفت: نیمی از پوست از آن تو، و نیمه دیگر هم از آن او. باقی فندق حق داوری - کدخدا مردی - من است.

قطعه‌ای به زبان سغدی درباره کسوف

سرزمین سغد واقع در درّه رود زرافشان و سرزمینهایی که به وسیله شاخه‌های این رود مشروب می‌شده‌اند (= جلگه میان دورود جیحون و سیحون)، خاستگاه یکی از اقوام ایرانی به نام قوم سغد است. سغدیان که در حدود هزاره اول پیش از میلاد مسیح در جوار اقوام سکایی و خوارزمی و بلخی در درّه رود زرافشان اسکان یافتند، از سده ششم تا چهارم پیش از میلاد تابع شاهنشاهی هخامنشی بودند. با حمله اسکندر مقدونی به ایران و غارت شهر سمرقند، پایگاه و مرکز فعالیت اینان، بسیاری از سغدیان به سوی شرق و مرزهای چین مهاجرت کردند و در مسیر جاده ابریشم مهاجر نشینانی تشکیل دادند. اما سغدیانی که در زادگاه خود ماندند، علی‌رغم عدم تشکیل دولت و مملکتی مقتدر و مستقل برای خود، انحصار تجارت ابریشم را در شهرهای بزرگ آسیای میانه در دست گرفتند. و بدین ترتیب همانند پل ارتباطی، واسطه انتقال فرهنگهای شرق و غرب آسیا شدند، ضمن آنکه بخشی از این دو فرهنگ و اندیشه را خود کسب کردند.^(۱)

زبانی که این قوم بدان سخن می‌گفت، سغدی نام دارد که شاخه‌ای از گروه زبانهای شرقی ایرانی و در دوره میانه آن جای دارد. این زبان در هزاره اول میلادی

در سرزمین سفد رایج بوده است، اما بر اثر نفوذ تدریجی زبان فارسی از غرب و نیز زبان ترکی از شرق به تدریج در حدود قرن دهم میلادی از رواج افتاد. اما گویشی از آن که یغناپی نام دارد و در درّه رودخانه یغناپ، از شاخه‌های رود زرافشان، در حوالی سمرقند رایج است، هنوز باقی است و براساس موازین زبان‌شناسی به نظر می‌رسد دنباله زبان سفدی باشد.

مدارک و دستنوشته‌های سفدی را که از یک سو از نواحی نزدیک سمرقند و از سوی دیگر تا برجهای دیده‌بانی دیوار چین نزدیک تون هوانگ به دست آمده است، هیأت‌های اکتشافی فرانسه و انگلیس و آلمان و روس در آغاز قرن بیستم میلادی کشف کردند و هم اکنون در موزه‌ها و کتابخانه‌های کشورهای یاد شده نگهداری می‌شود. چون مبلغان سفدی دین‌های بودا و مانوی و مسیح را در طول جاده ابریشم تبلیغ کردند و رواج دادند، دستنوشته‌هایی که تاکنون از این زبان به دست آمده است، غالباً منثور و درباره ادیان بودایی، مانوی و مسیحی است. به همین سبب این مدارک به سه گروه متون سفدی بودایی، سفدی مانوی و سفدی مسیحی تقسیم می‌شوند. اما تعدادی نامه و داستان نیز در میان این دستنوشته‌ها موجود است.^(۲) قطعه سفدی حاضر که آغاز و انجام آن افتاده است، در بیست سطر و بر هر دو رویه کاغذی در اندازه‌های (۰/۲۶ × ۰/۱۱۵) نوشته شده است. ده سطر آغازین آن بر رویه نخست کاغذ و ده سطر بعدی بر پشت آن تحریر شده است. ابتدای پشت کاغذ و انتهای رویه نخست کاغذ یک جای خالی و سفید وجود دارد که احتمالاً محل سوراخ کردن کاغذ بوده است. این قطعه را نخستین بار امیل بنوئیست^(۳) در سال ۱۹۴۰ در زمرة متون سفدی بودایی کتابخانه ملی پاریس به صورت حرف نوشت چاپ کرد، اما برگردانی از آن به زبان فرانسه ارائه نداد، زیرا بر این باور بود که مفهوم بسیاری از واژگان و عبارتهای آن نامعلوم است.

مطالب این قطعه درباره احوال و چگونگی موقعیت دو سیاره اورمزد و کیوان^(۴) (= مشتری و زحل) و حوادث و اثرات ناشی از سعد و نحس آنان در زندگی آدمی است. در این قطعه که تأثیر نجوم بابلی و هندی در آن کاملاً آشکار است، سخن از کسوف^(۵) به شیوه خاص خود می‌رود، اما مطالب آغازین آن به سبب افتادگی روشن نمی‌سازد که این کسوف از آن خورشید و یا از آن سیاره اورمزد است.

مسأله طلوع و غروب خورشید، درخشیدن ماه و ستارگان در پهنه آسمان در شب، دگرگونی‌های شکل ماه، قوت و ضعف درخشش ستارگان، وقوع خسوف و کسوف و بسیاری دیگر، همه برای انسانهای دوران باستان موضوعهایی جالب و رمزآلود بوده‌اند، به طوری که همواره برای دستیابی به راز افلاک می‌کوشیده‌اند. این انسانها، به ویژه ساکنان مشرق زمین، ناشناخته‌های مربوط به آغاز و انجام جهان و زندگی و مرگ را با طرح قالبی الهی گزارش کرده‌اند و برای تبیین تأثیر سیارات و ثوابت در زمین خاکی و زندگی آدمی، پیوسته به قالبی مادی روی آورده‌اند، به طوری که پدیده‌ها و احکام نجوم و مسأله پیشگویی شالوده و بنیانی اساطیری - مذهبی پیدا کردند و همین بنیان باعث شد که قرن‌ها و هزاره‌ها در آنها تغییری حاصل نشود. بنیاد اساطیری یکی از این پدیده‌های نجومی شامل کسوف و خسوف می‌شود. در باور بوداییان و هندوان عامل ایجاد این پدیده دیوی به نام Rāhū است که در قطعه سفدی از آن به صورت $\text{Ṛ}^2\text{y}w$ یاد شده است. این دیو که در نجوم و ستاره‌شناسی هندی به شکل سِرِ اژدهاست، ظاهراً خورشید و ماه را تصرف می‌کند و باعث خسوف و کسوف می‌شود. بدین ترتیب که: Rāhū پسرِ vipra-čitti و siṅ-hika بود. او دمی همچون اژدها داشت. هنگامی که خدایان اقیانوس را به سان شهدی فناپذیر ساختند، وی خود را به شکل یکی از خدایان درآورد و مخفیانه و با تغییر قیافه، بخشی از آن شهد را نوشید. خورشید و ماه که از حيله وی آگاه بودند، آن را نزد ویشنو^(۶)، خدای بزرگ و مظهر آفتاب و لطف علوی فاش کردند. در نتیجه، ویشنو سِرِ Rāhū را بُرید. از آن پس این دیو در فلک استقرار یافت و به سبب نوشیدن شهد، فناپذیر باقی ماند. اما بعضی اوقات با بلعیدن خورشید و ماه انتقام خود را از آنان می‌گیرد. بدین ترتیب خسوف و کسوف روی می‌دهد. در پی فناپذیر شدن وی، دُمِ اژدهاؤش او درخشان و آتشین شد و به فرزندان ستارگان دنباله‌دار و شهاب‌های آتشین زندگی و حیات بخشید.^(۷)

باورها و نشانه‌های دانش ستاره‌شناسی و نجوم ایرانیان باستان را نیز با بررسی کشفیات باستان‌شناسی و مدارک به‌جای مانده از مادها و هخامنشیان و ساسانیان و نیز در آیینهایی چون مهرپرستی، مانویت و زردستی می‌توان دریافت و دنبال کرد.^(۸)

در این میان بُندهش، یکی از کتابهای مهمّ باز مانده به زبان فارسی میانه (پهلوی)، کهن‌ترین و جامع‌ترین سندی است که با مراجعه به آن می‌توان دانش نجومی ایرانیان، مشخصات و نام ستارگان، نام ماهها، صور فلکی، مسیر حرکت و تقارن و... را دریافت. در این کتاب پدیده خسوف و کسوف این گونه توجیه شده است که: چون ماه سیاه و خورشید یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک سو و زمین از سوی دیگر قرار دهند، مهر و ماه به چشم نمی‌آیند و بدین ترتیب خسوف و کسوف روی می‌دهد.^(۹)

در این کتاب در کنار توجیه پدیده‌های نجوم، سعد و نحس سیارات و ارتباط آنها با رخدادهای زندگی آدمی که ظاهراً از بابلیان اخذ شده^(۱۰) نیز به وضوح بیان شده است. بدین صورت که: کیوان، شاه تاریکی یا سیاره مرگ است و تباهی و مرگ و درویشی می‌آورد و بدین سبب پتیاره و بزه‌گر نامیده می‌شود. اما هر مزد ستاره زندگی است و زندگی و روایی و خواسته به‌ارمغان می‌آورد و کرفه‌گر نامیده می‌شود.^(۱۱)

با توجه به این مطالب و نیز بسیاری داده‌های دیگر که در کتب و مدارک پیشینیان موجود است و به همراه اطلاعاتی که ابوریحان بیرونی دانشمند نامدار دوران اسلامی در کتاب «التفهیم لاوائل صناعة التنجیم» از باورهای ایرانیان و هندیان و رومیان و دیگر اقوام درباره نجوم و ستاره‌شناسی و سعد و نحس کواکب گرد آورده است، می‌توان این قطعه کوتاه سفدی را بررسی کرد.



برگردان فارسی

- ۱) دیگر سپاهیان به وسیله رنگ قرمز در کشور، با سلاح، جنگاوری^(۱۲) را نشان می‌دهند.^(۱۳)
- ۲) اگر اورمزد در زمانی ظاهر شود^(۱۴) [که^(۱۵)] یادودانگی^(۱۶) [آن^(۱۵)] جدا شده یا سه
- ۳) دانگی [آن^(۱۵)] آمیخته (= آلوده^(۱۷)) [باشد^(۱۵)]، پس سه دانگی آن مکان را خرابی^(۱۸) [باشد^(۱۵)]. اما [در آنجا^(۱۵)] گرسنگی
- ۴) وجود ندارد و سپاهیان دشمن^(۱۹) ناحیه دیگر نخواه[ند]^(۲۰) آمد و بیماری نیز ایجاد [ند]^(۲۱) می‌شود.
- ۵) اگر کیوان بادودانگ ظاهر شود^(۱۴) یا باسه دانگ ظاهر شود^(۱۴)، پس
- ۶) در آن زمان، در آنجا کیوان با نشان ظاهر می‌شود^(۱۴) [و^(۱۵)]
- ۷) چنین نشانی نشان می‌دهد که برای شاه به همراه همه مردم بدبختی
- ۸) می‌رود (= پیش می‌آید^(۲۲))، برای خانه ویرانی و برای ثروت تنگی^(۲۳) می‌آید. اگر پرتو خدای خورشید^(۲۴) قرمز
- ۹) گون (= فام^(۲۵)) باشد و کیوان قرمزگون^(۲۶) (= فام^(۲۵)) ظاهر شود^(۱۴) ...^(۲۷) در جایی ظاهر شود^(۱۴)، در
- ۱۰) آنجا در آن زمان مرگ باشد ...^(۲۷) و اگر کیوان
- ۱۱) دودی رنگ^(۲۸) ظاهر شود^(۱۴)، چشم حساس گریان^(۲۹) با این ...^(۲۷) ایجاد می‌شود و دشمن
- ۱۲) بزرگی می‌آید. [اگر^(۱۵)] پرتو کیوان بی‌رنگ^(۳۰) (= سیاه^(۲۵)) باشد ...^(۲۷) مرگ
- ۱۳) باشد، در آنجا چارپا می‌میرد و زنان^(۳۱) کشور سقط جنین می‌کنند،
- ۱۴) بیماری نفرس^(۳۲) تولید می‌شود و بیماری جنسی^(۳۳) نیز در می‌رسد. آنجا خون
- ۱۵) مردمان ریخته^(۳۴) می‌شود و برای مردم نیز مرگ دردناک هست. اگر دیو^(۳۵)

- (۱۶) سرخ فام ظاهر شود^(۱۴) یا آن چنان ظاهر شود^(۱۴) به طوری که [مثل^(۱۵)] خونِ دَکمه شده^(۳۶) [به نظر آید^(۱۵)]
- (۱۷) هر جایی ظاهر شود^(۱۴)، در آنجا مرگی سختی باشد. شیرِ گاوِ ماده^(۳۷)
- (۱۸) خشک خواهد شد و فرزندِ زنی حامله در شکم سقط می شود و مردم را صرع^(۳۸)،
- (۱۹) بیماریِ کرخی^(۳۹) خواهد بود [و^(۱۵)] بیماریِ نقرس^(۳۲) به وجود خواهد آمد. اگر ۲۷w شاه
- (۲۰) دیوان^(۴۰) به [رنگ^(۱۵)] سفید ظاهر شود^(۱۴) [و^(۱۵)] همچون آفتاب آن چنان بدرخشد، در آن سال...

حرف نوشت متن سغدی

krm'yr ʔwn'k nyw'nt ZKwy n'βty ZK'nyw 'sp'dy'n pr. zyn y'ryr ʔyšn'u
'nt kδ ʔw wrmzt ʔr ny'm wyn't kl'r 'δw ʔwʔk ʔwʔwstk kl'r 'δry
ʔwʔk ʔtryst'k rty ʔwny 'wt'k ʔr 'δry ʔwʔk nk'yšt w'n'kw δβz'
nyst ZY 'nyw 'wt'k ʔyk s'n 'sp'dy'n L' 'ystk'n rty wβyw r'β βwt •◡•
 5 *rtkδ ʔw kyw'n 'δw ʔwʔk wyn't kl'r 'δry ʔwʔk wyn't rty*
ʔr'ywyδ zmnw dyw'yδ 'wt'k kyw'n ʔr'ymnt βryšnh wyn't
mwn'kw 'ʔšnyrk 'nšt'yt dyw'yδ ʔwβw rm. ['ny]t'y n'β ʔr'ʔw ky rytryh
šwt nk'yšty ʔ'n'y rm ʔry'w kw nk'yš[t] ʔr'yst •◡• kδ ʔwyr βyy krmyr β'tk
ʔtyšnyk β't ZY kyw'n kr[m']yr ʔwn'k wy[n't]... ['wt'k wyn't dywyδ
 10 *'wt'k ʔr'ywyδ ny'm mwrtyky βwt..... 'rt ZY kδ kyw'n*
 verso *ʔztywn'k wyn't ʔtywruk nyw'y[δ].....βwt ZY RBk'*
s'n 'yst kyw'n β't β't'y mnt ʔwnē.... t ʔw..... š.y'kh mwrtyh
β't nyw'yδ 'wt'ky 'stwrʔδ'y myrty ZY n'βyh 'ynē.šth "zwnh ʔš'y'nt
ʔwʔsyδ r'β "zynt wβyw ms ʔtēw'z'k r'β βwt ʔyδ 'wt'k ZKn mrtym'yt
 15 *ʔywnw β't'k šwt wβyw ms n'βy tr'yʔ mwrtyky βwt kδ ʔw r'ʔw h*
krm'yr β'm'k wyn't kl'r w'n'kw wyn't ʔ'n'kw ʔworny 'ntryt'y ZY
kl'm 'wt'ky wyn't nyw'yδ 'wt'k βz'yk mwrtyky βwt ZKn ʔw'nštyē ʔš'β.y
ʔšwšty k'm ZY βrpšh 'ynšty "z'wnh kδ'r'y nšt'yt ZY ZK n'β psm'r
kr'ny r'β βwtk'm "z'ytk'm ʔwʔsyδ r'βh ZY kδ ʔw r'ʔw "swr'n
 20 *MLK' 'sp'yt'k wyn't w'n'kw wyrywšt' ʔ'n'kw ʔwr'rδ ʔr'ywyδ srδ ʔw*

پی نوشتها و مأخذ:

۱- برای آگاهی از پیشینهٔ سغد و سغدیان نگاه کنید به:

E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1) و Cambridge, 1983, P.232-275; 537-557.

و نیز به مقاله:

قرب، بدرالزمان، «سغدی‌ها و آسیای میانه»، یادیار... مجموعهٔ مقالات دربارهٔ آسیای مرکزی، به کوشش مسعود مهربابی، دفتر اول، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱-۲۱.

۲- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

قرب، بدرالزمان، وستره جاتکه: داستان تولد بودا به روایت سغدی، بابل، ۱۳۷۱، صص ۷۷-۹۸.

3- E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Paris, 1940, P. 156 & 234-235.

۴- اورمزد یا هُرمُزد یا مشتری که نام آن در اساطیر رومی ژوپیتر (Jupiter) و در اساطیر یونانی زئوس (Zeus) آمده است، بزرگترین سیارهٔ منظومهٔ شمسی است. در اساطیر روم و یونان ژوپیتر/زئوس خدای خدایان محسوب می‌شود که پدر خود ساتورن (Saturn) یا زُحل یا کیوان را از اریکهٔ فرمانروایی جهان به‌زیر آورده و خود به‌جای وی می‌نشیند. او خدای باران، رعد، روشنائی و آسمانها است. به‌عنوان خدای خدایان اتفاقات و جریانات عالم را ترتیب می‌دهد و آینده را با پیشگویی و فال‌نیک و بد روشن می‌سازد. او محافظ دارایی‌ها و اموال همه است و رنگ سفید بدو تعلق دارد.

(*Encyclopaedia Americana*, Vol.16, New York, 1975, P.255.)

آریایی‌ها قبل از مهاجرت به ایران، مشتری را به‌عنوان خدای درخشان آسمان و به‌نام هورمزد می‌پرستیدند و می‌توان گفت که این پرستش احتمالاً قبل از شکل‌گیری آیین میترا و در امتداد آن وجود داشته است (مصطفی‌ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۷۳۶).

کیوان یا زُحل که در اساطیر یونانی کرونوس (Cronus) و در اساطیر رومی ساتورن (Saturn) نام دارد، یکی دیگر از سیارات منظومهٔ شمسی است. تا پیش از کشف سه سیارهٔ اورانوس و نپتون و پلوتون، این سیاره بلندترین سیارات و یا دورترین آباختران بوده است و نام زُحل نیز خود به‌همین معنی است، زیرا زُحل در عربی به‌معنی «سیار دور گریخته» است. (مصطفی‌ابوالفضل، همان کتاب، ص ۳۳۷)؛ کرونوس اساطیر یونانی فرزند زمین و آسمان است و در جریان انتقام‌جویی مادر از پدر، به‌یاری مادر شتافت و با داسی که وی به‌او داد، بیضه‌های پدر را قطع کرد. سپس در آسمان جای گرفت و حکومت جهان را به‌دست آورد و خواهر خود را به‌زنی گرفت. چون قبلاً پدر و مادرش به‌او گفته بودند که توسط یکی از فرزندانش از فرمانروایی

محروم می‌شود، در نتیجه همه فرزندان را به محض تولد قطعه قطعه می‌کرد و می‌بلعید. همسرش که از این جریان بسیار ناراحت بود، به‌هنگام تولد فرزندش زئوس (رومی: ژوپیترا؛ فارسی: هژمژد) به کیرت رفت و وی را در آنجا زاد. سپس قطعه سنگی را به‌جای کودک در پارچه‌ای پیچید و به کرونوس داد و او بدون توجه آن را بلعید. زئوس وقتی به‌سن رشد رسید، با یاری یکی از دختران آسمان و زمین معجونی را به‌خورد کرونوس داد و در نتیجه وی همه بچه‌های خود را که بلعیده بود، دوباره به‌دنیا آورد. پس از آن زئوس به‌همراه خواهران و برادران دوباره زاده شده، پدر یعنی کرونوس را از فرمانروایی جهان کنار گذاشت و به‌نقطه‌ای دور تبعید کرد (گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۶۷، صص ۲۱۷-۲۱۸).

با توجه به‌سوابق اساطیری مشتری و زحل (= اورمزد و کیوان) تصادفی نیست که منجمان احکامی را به‌این دونسبت داده‌اند و این‌گونه توجیه کرده‌اند که همچنان که روانها، کالبدها را براساس طبع خود می‌گردانند، برجها نیز بر سیارات برحسب طبع‌شان اثر می‌گذارند. بنابراین، آمده است که سیاره مشتری از لحاظ طبع گرم و معتدل و از جهت سعد و نحس، دارای سعد بزرگ است. به‌علاوه، میانه‌ترین و خوبترین و بهترین و معتدلترین و خوشترین و آسانترین و کاملترین چیزها منسوب بدان است. البته این ویژگی‌ها آن هنگام که سیاره مشتری در اوج و نورانی است، مصداق دارد. جنس آن نر است و بر روز، کهولت و رنگ سپید آمیخته به‌زردی یا گندم‌گونی و روشنایی و تابندگی و گردناکی دلالت می‌کند. خانه‌های آبادان، جایهای شریفان، منبرها و کلیساها، راههای عبادت و خانه‌های معلّمان و جای ارزیزگران (= قلع‌کاران) را مالک است. مردمان بردبار، خردمند، بزرگ‌همت، پارسا، راستگو، دانا، سخی، دوستدار ریاست، حریص بر شهرها و بر عمارت کردن در این سیاره طالع دارند. به‌علاوه، کردارهایی همچون کمک به‌مردمان، صلح افکندن، صدقه پراکندن، شادی کردن، نکاح فراوان انجام دادن، امر به‌معروف و نهی از منکر [کردن] و پای‌بند دین بودن به‌سیاره مشتری منسوب است. در طالع این سیاره هیچ‌گونه بیماری وجود ندارد. از میان طبقات و گروههای مختلف، بزرگان و وزیران و دانشمندان و زاهدان و توانگران را شامل می‌شود (بیرونی، ابوریحان، التّفهیم لاوائل صناعة التّنجیم، با تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی جلال همایی، تهران، ۱۳۱۶، صص ۳۶۷ و ۳۶۹ و ۳۷۱ و ۳۸۱ و ۳۸۳ و ۳۸۵ و ۳۸۷).

از سوی دیگر، کیوان یا زحل سیاره منحوس بزرگ است که طبع‌اش سرد و خشک، هر دو به‌افراط است. جنس این سیاره نر است و به‌رنگ سیاه و سیاهی که به‌زردی زند و نیز رنگ اُسرب (= رنگ فلز سرب) دلالت دارد. پلیدترین و گندترین و سخت‌ترین و سردترین چیزها و نیز سردابها، ستوردانها، استودانهای گران، بناهای کهن، راههای پیران، ستورگاه گاوان و خران و

اسبان و فیلان و چاهها بدان منسوب است. همچنین بر جانوران سیاه و آنان که در زمین لانه و سوراخ دارند، همچون گاو، بز، اسب سیاه، شتر مرغ، سنجاب، سمور، گربه، موش، مار بزرگ و سیاه، کزدم، قاقم، مرغابی، مرغ شب، کلاغ و مگس دلالت می‌کند. این سیاره را بیماری، بلا، مسکنت، مرگ، علتها اندر جایهای پوشیده و نقرس در دست و پای طالع است. آن علمی که بدی رساند، عملی که شرّ ایجاد کند، قهر و غضب، شکنجه کردن، بند کردن و بستن نیز منسوب بدان است. درخصوص کردار و احوال، بر اندوههای کهن و حیلت به کار بستن، گریه و نوحه، یتیمی، درویشی سخت و توانگری با بخیلی هم بر خویشتن و هم بر دیگران، شدتها، متحیری، تنهایی جستن و مردمان را به‌ستم و چیز بنده کردن دلالت دارد. همچنین بر مردمان بددل، ترسو، بخیل، کینه‌ور، مکار، وسوسه‌گر، رازدار، راستگوی، بدخواه، خودخواه، بدکنش بر خویشتن و جاهل به‌طوری که آدمی از جهل وی ناآگاه باشد، دلالت می‌کند (بیرونی، ابوریحان، همان کتاب، صص ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۱).

۵- آنچه کسوف یا خورشید گرفتگی نامیده می‌شود، تاریک شدن تمام یا قسمتی از خورشید است و این هنگامی روی می‌دهد که ماه بین زمین و خورشید قرار گیرد. این گرفتگی جزئی یا کلی در نظر بیننده زمینی است. در باور پیشینیان کسوف در معنی کلی‌اش اختصاص به خورشید و ماه ندارد و گرفتگی هر یک از سیارات را نیز کسوف نامیده‌اند. از سوی دیگر، کسوف جزئی یا کلی بستگی به وضعیت قرار گرفتن ماه بین زمین و خورشید دارد (مصطفیٰ، ابوالفضل، همان کتاب، ص ۶۲۶).

۶- ویشنو یکی از خدایان بزرگ هندوان است. ویشنو که به معنی خدای زندگی و حافظ کل است، منشاء خیرات و مظهر کامل مهر و محبت و لطف علوی است. او از فراز آسمان مراقب کردار مخلوقات است و هر جا ببیند که شیئی گرمی در خطر و یا یک نفیس شریف در معرض فناست، با تمام نیرو به یاری می‌شتابد. در اساطیر ودایی ویشنو به عنوان مظهر پروردگار آفتاب مورد پرستش قرار گرفته است، همانگونه که خورشید به هنگام طلوع و در افق، زمین را از ظلمات بیرون می‌آورد. در مورد ویشنو این اسطوره آمده است که زمانی پادشاهی دیومنش به نام بالی زمین را تصرف کرده بود. پس ویشنو به شکل انسانی کوتاه قامت مقابل او نمایان شد و در نهایت فروتنی از وی خواست آن اندازه از عرصه خاک را به او اعطا کند که وی بتواند سه گام بر آن بردارد. آن پادشاه دیو سیرت با دیده استهزا به قامت کوچک وی نگریست و تقاضایش را پذیرفت. سپس ویشنو به صورت اصلی خود درآمد و با مظهر خدایی‌اش جلوه گر شد. با دو گام تمام زمین و آسمان را پیمود و زمین را به آدمیان و آسمان را به خدایان داد. اما گام سوم را برنداشت، چون دوزخ باقی مانده بود و آن از آن اهریمن باقی ماند (ناس، جان‌بی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰، صص ۲۷۶ و ۲۸۱-۲۸۵).

7- Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1990, P.879.

۸- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

ورجاوند، پرویز، کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران، تهران،

۱۳۶۶، صص ۱۰-۵۷.

۹- نگاه کنید به:

بهار، مهرداد، فرننج دادگی، بُندهش، تهران، ۱۳۶۹، ص ۵۶.

۱۰- نگاه کنید به:

تقی‌زاده، سید حسن، گاه‌شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶، صص ۳۰۸-۳۴۰.

۱۱- بهار، مهرداد، همان کتاب، ص ۶۰.

۱۲- سفدی: *y'ryz*. معنای این کلمه احتمالاً «جنگاوری» است، زیرا در این جمله سخن از

«سلاح و سپاهیان» می‌رود و از سوی دیگر کلمه دیگری به صورت *y'z* در متون سفدی بودایی و

مانوی آمده که به معنای «جنگ، دعوا» است.

۱۳- سفدی: *pr zyn y'ryz py'sn'w'nt*. بنویست معنی این جمله را نامعلوم می‌داند

(E. Benveniste, op. cit., P. 234-5)، اما خانم دکتر ب. قریب معنی «باسلاح، جنگاوری» را نشان

می‌دهند، برای آن پیشنهاد می‌کنند و *Py'sn'w'nt* را فعل مضارع اخباری سوم شخص جمع و

به معنی «نشان می‌دهند»، می‌دانند.

۱۴- سفدی: *wyn't* فعل مضارع التزامی سوم شخص مفرد به معنی «ببیند» است، اما در این

دست‌نوشته در معنی مجازی «ظاهر بشود» است (E. Benveniste, op. cit., P.235).

۱۵- نشانه [] برای واژه‌های افزوده بر متن اصلی اختیار شده است.

۱۶- سفدی: *yw'y'k* «دانگ». چون کسوف انواع گوناگون «کسوف جزئی، کسوف حلقوی،

کسوف ظاهری و کسوف واقعی» دارد، کاتب سفدی در این قطعه به منظور بیان میزان گرفتگی

سیاره یا وقوع کسوف برای اورمزد و کیوان از واژه «دانگ» بهره جسته است (نیز نگاه کنید به:

مصطفی، ابوالفضل، همان کتاب، ص ۶۲۶).

۱۷- سفدی: *ptryst'k* به معنی «آمیخته» است، اما احتمالاً مراد آلودگی و آمیختگی به پلیدی

است. و منظور از «دودانگ آن جدا شده یا سه دانگ آن آمیخته باشد»، شاید آن است که دیوی یا

موجودی بدان حمله کرده و بخشی از این سیاره را بلعیده باشد. اما به یقین می‌توان گفت که

منظور آن است که اورمزد نه در اوج و نه در حضيض است.

۱۸- سفدی: *nk'yšt* احتمالاً به معنی «خرابی، ویرانی» است، زیرا سیاره مشتری یا اورمزد

سعد بزرگ است و برجایگاه و خانه‌های آبادان و جایهای شریفان و خانه‌های معلّمان و... دلالت

می‌کند. بنابراین، هنگامی که دودانگ آن جدا شده یا سه دانگ آن آلوده باشد، از سعد بودن آن

کاسته شده و یکی از کسوفهای جزیی یا ظاهری یا حلقوی حادث می‌شود. در نتیجه، خانه‌های آبادان خراب و ویرانی حاصل می‌شود (ر.ک. به یادداشت شماره ۴).

۱۹- بنویست 'nyw 'wt'kčyk s'n 'sp'đy'n را «سپاهیان ناحیه دیگر دشمنانه» می‌داند. (E. Benveniste, op. Cit., P.235).

۲۰- در متن سغدی این فعل به صورت زمان آینده سوم شخص مفرد آمده است.

۲۱- سغدی: $\beta w t$ «بیماری ایجاد می‌شود». با وجود آنکه دودانگِ سیارهٔ اورمزد جدا شده و یا سه‌دانگ آن آلوده شده است، اما چون در طالع این سیاره هیچ‌گونه بیماری وجود ندارد، نمی‌توان عبارت «بیماری نیز ایجاد می‌شود» را پذیرفت. به علاوه، این عبارت به دنبال اشاره به عدم بروز گرسنگی و حملهٔ دشمن آمده است. بنابراین، به این نتیجه می‌توان رسید که حرف نفی 'L از قلم افتاده است.

۲۲- سغدی: $\dot{s}w t$ «می‌رود» که مفهوم روانتر آن «پیش می‌آید»، است و درون نشانه (=) قرار گرفته است.

۲۳- سغدی: nk'yšt در این جمله دوبار آمده است. نخست به همراه کلمهٔ 'n'y به معنی «خانه» آمده است. در اینجا نیز nk'yšt به معنی «ویرانی، خرابی» است، زیرا سیارهٔ کیوان که نحس اکبر است و دلالت بر جاهای پلید و گند و ویران می‌کند، آن هنگام که با دودانگ یا با سه‌دانگ ظاهر شود، بخشی از نحوست خود را بر آدمیان و زندگی ایشان انتقال می‌دهد. و در این عبارت برای خانه، ویرانی می‌آورد. دوم پس از کلمهٔ P'y'w به معنی «ثروت، مال» آمده است که گمان می‌رود در اینجا به معنی «تنگی» باشد. زیرا در طالع سیارهٔ کیوان مسکنت، توانگری با بخیلی و شدت و تنگی در مال و کار وجود دارد.

۲۴- شاید مراد از «پرتو خدای خورشید قرمزگون باشد»، کسوف یا خورشید گرفتگی جزیی و ناقص باشد، زیرا در کسوف، ماه بین زمین و خورشید قرار می‌گیرد و طی آن خورشید به نظر بینندهٔ زمینی تاریک جلوه می‌کند. حال اگر ماه کاملاً بین زمین و خورشید قرار نگیرد، کسوف جزیی روی می‌دهد و در این وضعیت انعکاس پرتو خورشید و آن بخش از آن که تاریک به نظر می‌آید، قرمز متجلی می‌شود. اما یقیناً منظور از خدای خورشید در اینجا «ویشنو» مظهر خدای آفتاب اساطیر ودایی نیست. زیرا اگر چنین می‌بود، باید پس از ذکر رنگ خدای خورشید از عامل خورشید گرفتگی ودایی که دیو Rāhū است، یاد می‌شد. در حالیکه چنین نشده است و پس از آن، از کیوان سخن رفته است. شاید بتوان این بخش را بازتاب اندیشهٔ ایرانی دربارهٔ کسوف دانست، زیرا در بندهش (بخش هفتم؛ دربارهٔ زیج گیهان که چگونه اتفاق افتاد) آمده است که خورشید ستارهٔ دنباله‌دار موش پری (mūš parīg) را به گردونهٔ خویش بست تا از گناه ورزیدن بازماند. اما چون موش پری هرزه شود تا باز به مدنظر خورشید آید و بسته شود، بسیار بدی در

جهان می‌کند (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، تهران، انتشارات توس ۱۳۶۲، ص ۶۵).

با توجه به شخصیت پری (Pairikā) در اوستا که در ردیف بوده‌های پتیاره و پلید همچون دیوان و جادوان، و نیز شخصیت پری در ادب فارسی به صورت موجودی اثیری، زیبا، خجسته و با فرّ، گمان می‌رود که پری نزد ایرانیان پیش از گروش به آیین زردشت، تجسم ایزدینه میل و خواهش تنی و مظهر خواهشهای زنانه بوده است و داستان کام‌ورزی وی با یلان و تران بعدها به بندش و متون کیهانی پهلوی نیز راه یافته و همچون اژدهای کیهانی و دیو مهرتمیگی (= کسوف) با خورشید مربوط گشته است. براساس یک افسانه قدیمی فراموش شده، پری هر چند گاه یکبار یلی سپهری یعنی خورشید را اغوا کرده و در آغوش می‌کشد و به هنگام این آمیزش، کسوف روی می‌دهد (سرکاراتی، بهمن، «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۳، ۱۳۵۰).

به گمان نگارنده، احتمالاً در این بخش امتزاجی میان این باور قدیمی و رخداد علمی و عملی کسوف صورت گرفته و نقش موش پری را کیوان برعهده گرفته است.

۲۵- ترجمه روان‌تر داخل نشانه (=) آمده است.

۲۶- کیوان سیاره منحوس بزرگ است که به رنگ سیاه و سیاهی که به زردی زند و نیز رنگ فلز سرب دلالت دارد. گمان می‌رود مراد از قرمزفام در این جمله همان رنگ سربی باشد.

۲۷- نقطه چین نشانه افتادگی در متن است.

۲۸- تصوّر می‌شود منظور از رنگ خاکستری (= دودی) همان رنگ سیاهی باشد که به زردی زند و ویژه سیاره کیوان است.

۲۹- در متن سغدی pčywrwk آمده است که معنی آن نامعلوم است. اما این کلمه به ptywrwk که احتمالاً گونه املائی برای ptywrk' و به معنی «دژنده، بلعنده» است، تصحیح شد. زیرا زمانی که کیوان به رنگ سیاه ظاهر شود، در اوج و آن هنگام که به رنگ خاکستری به چشم آید، نه در اوج و نه در حضيض است، اما هرگونه پلیدی و صفت بدی می‌تواند بدان منسوب شود. و این بدان سبب است که نحوست کیوان چه در اوج و چه در میانه، به هر طریق بر مردمان حادث می‌شود. از آنجا که کلمه ptywrk' را نیز کنایه‌ای برای داشتن «چشمهای حساس گریان» معنی کرده‌اند، بنابراین می‌توان مفهوم جمله را اینگونه پنداشت: «اگر کیوان به رنگ دودی ظاهر بشود، با این [اندوه و ستمی که به مردمان می‌رسد]، چشمهای حساس [ایشان] گریان می‌شود و دشمن بزرگی در می‌رسد.»

(D.N.Mackenzie, The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta Iranica 10, Téhéran-Liege, 1976, Appendix I, P.156).

۳۰- سغدی: *mnt γwnč* به معنی «بی رنگ» است. اما شاید منظور همان رنگ سیاهی مطلق، سیاهی‌یی که رنگ دیگری در آن به چشم نیاید، باشد. زیرا کیوان بر رنگ سیاه مطلق و سیاهی که به زردی زند و نیز رنگ فلز سُرَب دلالت دارد. از سوی دیگر، هنگامی که انواع بیماریها و مرگ چارپایان و ریخته شدن خون مردمان درمی‌رسد، این فرض را تقویت می‌کند که کیوان در اوج خویش به سر می‌برد و بنابراین به رنگ سیاه مطلق ظاهر شده است.

۳۱- متن سغدی: *γnč.šth* به *γnč[ly]šth* «زنان» تصحیح شد.

۳۲- سغدی: *pwysyð* احتمالاً به معنی «بیماری نقرس» است، زیرا طالع کیوان بر این بیماری است.

۳۳- سغدی: *pčw'z'k* به معنی «بیماری جنسی، شهوت رانی» است.

(W.B.Henning, "The Sogdian Texts of Paris", BSOAS, 1946, P.713).

۳۴- سغدی: *βt'k* احتمالاً به معنی «ریخته، پاشیده» است.

(E. Benveniste, op. cit., P.235)

۳۵- از اینجا تا پایان متن تأثیر نجوم هندی را نمایان می‌سازد. درباره *γw* ر.ک به مقدمه همین قطعه.

۳۶- سغدی: *ntryty* در اصل به معنی «فشرده، متراکم» است، اما در این جمله در مفهوم مجازی «دلمه شده» است.

(E. Benveniste, op. cit., P.235 & 224)

۳۷- متن سغدی: *γwnštyčy'sβy* است که معنای آن نامعلوم است. اما به *γw[ly]nčtyč γš'β[ty]* به معنی «شیر گاو» تصحیح شد.

۳۸- سغدی: *psm'r* و به معنی «صرع» است، زیرا در سنسکرت *apasmāra* به همین معنی آمده است.

(Sir Monier Monier-Williams, op. cit., P. 53)

۳۹- سغدی: *kr'ny* به معنی «کرخی، بی حسی» است که در فارسی به صورت «کرخ» آمده است. (برهان قاطع؛ W.B. Henning, op. cit., P.715)

۴۰- در ریگ‌ودا آمده است که پرچاپتی (*prajā-pati*) که خود به معنی «خداوند آفرینش» است، پدر خدایان محسوب می‌شود و در آغاز تنها زندگی می‌کرده است. او خدایان و دیوان را که در هندی *déva* و *asura* نامیده می‌شوند، می‌آفریند. دیوها که از دم پرچاپتی به وجود آمده‌اند، خدایان هستند و آسوره‌ها که از دم فرودین وی پدید آمده‌اند، در دسته دیوان قرار دارند. (مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، تهران، انتشارات توس ۱۳۶۲، ص ۱۲۴؛ موله، م. ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۱-۵۰)



متن سغدی درباره کسوف به خط سغدی به نقل از:

یک داستان سفدی بازرگان و روح دریا

مضمون بیشتر افسانه‌های قدیم ملت‌های مختلف جهان را در میان مجموعه «داستانهای سفدی»^۱، که توسط و.ب. هنینگ (W.B.Henning) از میان دست‌نوشته‌های سفدی مانوی^۲ به دست آمده در ترکستان چین، برگزیده شده است، می‌توان یافت. افسانه «بازرگان و روح دریا»^۳ نیز، که از میان داستانهای این مجموعه برای برگردان برگزیده‌ایم، روایت سفدی مانوی یکی از کهن‌ترین قصه‌های دنیا است. گونه‌هایی از این داستان، با عنوانها و روایت‌های مختلف، در میان افسانه‌های عامیانه مردم جهان دیده می‌شود. عناصر مشترک این حکایت‌ها، سوگند خوردن یا بستن پیمان با روحی شیطانی در موقعیتی خطرناک و بحرانی از طرف پدر یا مادر درازای گرو گذاشتن جان عزیزترین فرزند برای رهایی و نجات از ورطه از یک سو و فداکاری عاشقانه فرزند برگزیده برای پذیرش همسری غیرمتعارف و یا مرگی نابهنگام و قربان شدن در راه پدر یا مادر از سوی دیگر است. در گروهی از این داستانها سرسپاری فداکارانه فرزند (که معمولاً دختر است) در مقابل این سرنوشت غم‌انگیز و ناخوشایند (در بیشتر روایت‌ها ازدواج با یک دیو، مار، کنده درخت و...) که از سوی پدر یا مادر (در عمده روایت‌ها پدر) بر او تحمیل شده است، معمولاً به شکستن طلسمی می‌انجامد که در برابر قدرت عشق و فداکاری تاب پایداری

ندارد و در می‌شکند. در این سنخ از روایت‌ها، پایان خوش در انتظار قهرمان فداکار داستان است (مثلاً دیو، مار، کندهٔ درخت و... تبدیل به شاهزاده‌ای زیباروی می‌شود). داستانهایی نظیر «دیو و دلبر»^۴ (روایت متداول مردم اروپا)، «سلطان مار»^۵ (روایت ایرانی)، «بی‌بی‌نگار و می‌سس قبار»^۶ (روایت ایرانی) و «نیروی عظیم»^۷ (از افسانه‌های کهن بخارا) در این دسته روایت‌ها جای می‌گیرند.

در گروه دیگر، پدر یا مادر (معمولاً پدر)، فرزند (بیشتر دختر) را به عنوان قربانی، پیشکش می‌کنند و وی به دلیل محبت بی‌شایبه به پدر، این فرجام را می‌پذیرد و داستان با قربانی شدن و مرگ فرزند انجام می‌یابد. افسانه‌هایی همچون «دختر یفتاح»^۸ و «ایدومنه»^۹ (Idomenee) و احتمالاً داستان سفدی «بازرگان و روح دریا» جزو این دسته به‌شماراند. اما از آنجا که دستنویس سفدی پاره شده و پایان قصه نامعلوم است، در این مورد نمی‌توان به قطعیتی دست یافت. این افسانه در دستنویس Tii D66 به خط مانوی^{۱۱} در سطرهایی ناتمام، با رسم الخطی رنگ باخته و اغلب ناخوانا آمده و به‌طور کلی، قطعه خوب حفظ نشده است.

در اینجا نخست برگردان واژه به‌واژه یا تحت‌اللفظ داستان را از زبان سفدی به پارسی و سپس حرف نوشت متن و پس از آن افسانه «سلطان مار»^۵، از گروه اول، و «دختر یفتاح»^۸، از گروه دوم، را به‌عنوان نمونه می‌آوریم.

بگردان پارسی

(۱) «... ۱۲ فشار آورد^{۱۳}، درخواست بر (= دعاکن، استدعاکن^{۱۴}).

(۲) و سوگند را سوگند خور (= سوگند یادکن، پیمان بند).

(۳) همان زمان (= بی‌درنگ) آرام گیرد و

(۴) ما ره‌انیده شویم» و

(۵) ... تا هفت روز

(۶) ... فشار^{۱۵} و فراخوان^{۱۵}

(۷) ... «سوگند کن (= پیمان بند)» و

(۸) <بازرگان، اما^{۱۶} > نپذیرفت

(۹) ... و بازرگان

- (۱۰) <اندیشید > : «مرا به
 (۱۱) خانه
 (۱۲) بزرگ خطر و بدی
 (۱۳) ... هست» (= زیان و بدبختی عظیمی در انتظار خانه و خانواده من است) و
 (۱۴) ... <تسلیم شد > و
 (۱۵) بازرگان به (= در مقابل) روح (= روح دریا) و
 (۱۶) شبیح چنین
 (۱۷) سوگند کرد (= پیمان بست) :
 (۱۸) «چنان باشد که از این
 (۱۹) اقیانوس، بدون خطر (= اگر بی زیان و آسیب از این اقیانوس برهیم)
 (۲۰) ... آنگاه
 (۲۱) ...
 (پشت صفحه)
- (۲۲) او را خواهم گرفت و
 (۲۳) به این شبیح دریا (= روح دریا)
 (۲۴) قربان^{۱۷} کنم» و
 (۲۵) هنگامی که هشتم روز این
 (۲۶) سوگند کرد (= این پیمان را بست) آنگاه
 (۲۷) بلافاصله همان زمان (= بی درنگ)،
 (۲۸) طوفان باز ایستاد و
 (۲۹) بازرگان همراه با پسر و
 (۳۰) کلان گنج <و> دارایی (= گنج و خواسته بسیار)
 (۳۱) بی خطر (= به سلامت) به سوی
 (۳۲) ساحل بیرون شد (= رهسپار شد) و
 (۳۳) آغاز کرد اندیشه مند گام زدن^{۱۸}
 (۳۴) برپای اندوهناک ایستاد (= و اندوهناک بر جای ایستاد):
 (۳۵) «چگونه خواهد بود با^{۱۸}

- (۳۶) سوگند که کرده‌ام؟ (= سرنوشت پیمانی که بسته‌ام، چه می‌شود؟)
- (۳۷) شاید هنگامی که به‌خانه
- (۳۸) نزدیک رَسَم (= نزدیک خانه شوم) و دختر من
- (۳۹) ناگهان نخستین در مقابل
- (۴۰) آید؟ (= دخترم پیش از همه به‌دیدارم شتابد؟) و چنانچه
- (۴۱) به‌نزدیک ... رَسَم
- (۴۲) آنگاه خود ۱۸ دختر ۱۸، >نخست به‌دیدنم خواهد آمد<

حرف نوشت متن سفدی

T ii D 66

(*Recto*) (1-2 orange ink) (1) [. . .]δβ(s)'t̄ * ny'δ' βr' (2) ['t̄y] wyst'w wyst'w
 (3) x(yδ) zwrnyy 'nc'y't̄ 't̄y] (4) (m'x) zrxsym oo 'rt̄y] (5) kww
 'βt̄'myδpr[m] (6) (wy)δβz 't̄y nwy[.] (7) wyst'w kwn' 't̄y] (8)c
 ny n m(') (9) t̄ oo 'rt̄y xw'q(r) (10)]k̄t̄myy pr (11)]r 't̄y x'n(') (12)
 (mzyx) (wyδ')β 't̄y ry't̄y['] (13)cyk 'st̄y o '(r)[t̄y] (14) 'w't̄
 oo 't̄yh (15) (xw')[qr kw] w'x̄zyk 't̄y] (16) (oyt̄)[yy s']r w'nw (17) (wyst'w)
 kwnd' oo k̄t̄ (18) (c'nw) wβ't̄ 't̄y cymyδ (19) smw'r(')ᵇ pww wyδ'(β) (20-1
orange ink) (20) [. . . . p]t̄s'r [(21) . . . (*Verso*) (22) 't̄yh[w] ['s]mk'm ['t̄y]
 (23) [δy]myδ s[m](w)[t̄](r)yk c(y)[t̄y] (24) [p]w̄s̄y kwn'm oo 'rt̄yh (25) c'nw
 viimyk myδyy mwnw (26)[w]yst'w kwn" oo p̄t̄s'r (27) xyδ ywnyδ zwrnyy
 't̄y (28) pc'w' mnc'y oo ('rt̄y) (29) xw'qr δn z't̄yy ('t̄yh) (30) t̄'wndyy γznyy
 γr[']m[yy] (31) 'pryw p[ww wyδ'β] (kww) (32) [z]mb s'r nyjyy oo ('rt̄y) (33)
 m'γ'z šm'r'k(yn) ° (xrt̄) ? (34) [p'](δy) 'ndwxon'k ('w̄t̄'t̄) (35) k̄t̄ c'nw wβ't̄k'm
 (prw) ? (36) wyst'w ky kδ'rm oo (37) δβ't̄ c'(nw) (x'n') (s'r) (38) [p](nd) ᵃ β'wn
 'rt̄ymy δ(wγt̄)['] (39) pop't̄ pyrnm [ptyoyy]. (40) 'ya't̄ oo 'rt̄y (c'nw) (41)
 [. . . .]k s'r pnd [β'wn] (42) [p̄t̄]s'r (γryw) ? (qocyk) ? *

آوانوشت متن سغدی

- 1) ... (روی صفحه) δəβazat niyāδā βrā
- 2) ati wistāw wistāw
- 3) xēδ zwarnē anč āyāt ati
- 4) māx zraxsēm.. (a) rti
- 5) ... kō aβd(a)mēθ parm
- 6) ... wiδβazatē nawē
- 7) ... wistāw kunā^ǎ ati
- 8) ... č nē nama
- 9) ... t.. (ə)rti xwākar
- 10) kat-mē par
- 11)... r ati xānā
- 12)... mazēx wiδāβ ati rīlaryā
- 13) ... čīk asti. (ə)rti
- 14) ... āwat ati
- 15) xwākar kō wāxšīk ati
- 16) čītē sār wānō
- 17) wistāw kunda .. kat
- 18) čānō uβāt ati čimēδ
- 19) smudra pū wiδāβ
- 20) ... pat-sār
- 21) ... (پشت صفحه)
- 22) ati-šō āsam kām ati
- 23) δimēδ smudrīk čītē
- 24) zōšē kunam .. (ə)rti
- 25) čānō aštīk mēθī munō

- 26) wistāw kuna .. pat-sār
 27) xēš yōnēš zwarnē ati
 28) pačāwā mančāy .. (ə)rti
 29) xwākar šan zātē ati
 30) tāwandē yazne γrā mē
 31) (a)prēw pū wišāš kō
 32) zamb sār nižāy ... (ə)rti
 33) māγāz əšmārākēn xart?
 34) pāšē andōxčnāk oštāt
 35) kat čānō uβāt kām paru?
 36) wistāw kē əkθāram...
 37) oβāt čānō xānā sār
 38) pand βāwān (ə)rti-mē duγda
 39) pačpāt pirnam patiče
 40) ēsāt .. (ə)rti čānō
 41) ... k sār pand βāwān
 42) pat-sār γrīw? kančīk?

پی‌نوشت‌ها

1. W.B. Henning, "Sogdian Tales" BSOAS, 1945, 487.

۲. به‌طور کلی، بیشتر متن‌های موجود سغدی، مذهبی و متأثر از دین‌های بودایی، مانوی و مسیحی است. از این روی، متن‌های سغدی را به‌سه‌گروه سغدی بودایی، سغدی مانوی و سغدی مسیحی تقسیم می‌کنند. برای توضیح بهتر دربارهٔ زبان سغدی: ← زهرهٔ زرشناس، «یک داستان سغدی»، مجلهٔ چیستا، سال ۴، ش ۵، دی‌ماه ۱۳۶۵، صص ۳۲۲-۳۲۵.

3. W.B. Henning, op. cit, P. 471-2.

۴. کارل گوستاو یونگ، انسان و سمبولهایش، ابوطالب صارمی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲ ش، صص ۲۰۸-۲۱۰.

۵. سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، قصه‌های ایرانی (گردآوری و تألیف) ۲ جلد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۲ ش، ج اول، صص ۸-۱۳.

۶. همان، ج دوم، صص ۱۶۱-۱۶۶.

۷. داستانهای ملل، تحت نظر صبحی مهدی، نشریهٔ انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی، صص ۱۶۳-۱۶۸.

۸. در این داستان گرچه همان مسألهٔ قدرت عشق برای به‌زانو در آوردن نیروی شیطانی مطرح است، ولی ساختار قصه کاملاً متفاوت می‌نماید. به‌این ترتیب که پدری برای رهایی از چنگال مرگ تسلیم این شرط می‌شود که هرگز یگانه پسرش را داماد نکند. در شب عروسی پسر، عزرائیل عهد فراموش شده را به‌یاد پدر می‌آورد و در ازای پیمان‌شکنی، جان پسر را می‌خواهد. در مقابل زاری و التماس میهمانان، مرگ می‌پذیرد که به‌جای داماد جوان، جان هر که را داوطلب باشد، بگیرد. نخستین داوطلب پدر است، اما نزدیکی مرگ و هیبت عزرائیل او را به‌عقب‌نشینی وامی‌دارد. مادر بزرگ داماد و عروس جوان داوطلبان بعدی‌اند که پس از اولین ضربهٔ عزرائیل به‌قلیشان با التماس از مهلکه می‌گریزند. در این هنگام، دخترک فقیری که فرزند مستخدم آن خانه و همبازی دوران کودکی داماد بوده است، از مرگ می‌خواهد که جان او را به‌جای داماد بگیرد و شجاعانه سه ضربهٔ مرگبار عزرائیل به‌قلبش را تاب می‌آورد. از آنجا که هیچکس در جهان پس از سومین یورش مرگ زنده نمی‌ماند، عزرائیل عاجزانه اقرار می‌کند که حتی مرگ هم در برابر نیروی عشق دخترک ناتوان است و آنگاه مجلس را ترک می‌گوید. داستان با ازدواج داماد جوان و دختر فداکار پایان می‌پذیرد.

۹. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه از زبانهای عبرانی و کلدانی و یونانی به‌فارسی، چاپ انجمن پخش کتابهای مقدس در میان ملل، ۱۹۶۶م، صص ۳۹۵-۶.

۱۰. ویرژیل، انه‌اید، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۹ ش، ص ۵۰۸.
۱۱. همانطور که گفته شد، متن‌های سغدی به سه گروه بودایی، مانوی و مسیحی تقسیم می‌شوند. هر یک از این سه دسته نوشته را به خط خاصی نویسانده‌اند. برای مثال، متن‌های سغدی مسیحی را به خط سریانی سرنجیلی، متن‌های سغدی مانوی را به خط مانوی (اختراع شده توسط شخص مانی)، و سرانجام متن‌های سغدی بودایی را به خط ثالی نوشته‌اند که خط اصلی سغدی یا خط ملی سغدیهاست و اکنون به نام «خط سغدی» شهرت دارد. برای توضیح بیشتر ← ای.ا. اورانسکی، مقدمه فقه‌اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۸، متن صص ۱۹۶-۲۰۵.
۱۲. نقطه چین نشانه افتادگی در متن اصلی است.
۱۳. احتمالاً با *θwqz* اوستایی ارتباط دارد که به صورت مضارع التزامی به کار رفته است.
۱۴. برای حفظ امانت کوشیده‌ایم برگردان واژه به واژه پارسی مطابق متن سغدی باشد و عبارت روان‌تر را داخل نشانه (=) آورده‌ایم.
۱۵. هنینگ: واژه *wyðβz* احتمالاً از *θwqz* اوستایی و معنای عبارت چنین است:
«او وی را تحت فشار قرار داد»: ←

W.B. Henning, *op. cit.*, p. 472.

۱۶. نشانه < > برای واژه‌های افزوده بر متن اصلی اختیار شده است.
۱۷. هنینگ واژه *wšy* را به صورت *[P]wšy* بازساخته و آن را با کلمه *pušī* ترکی اویغوری به معنی «پیشکشی» معادل دانسته است. وی اضافه کرده که این واژه در هیچ متن سغدی به کار نرفته است. در اینجا واژه را به صورت *[z]wšy* به معنای «قربانی» باز ساخته‌ایم: ←
ibid., P.472, n.2.
۱۸. هنینگ این واژه را حدس زده و با علامت سؤال خوانده است: ←
ibid., P.472, n. 2.

داستان دختر یفتاح

یفتاح (خداوند آزاد می‌کند) از قضات بنی اسرائیل پسر جلعاد از زن زانیه که برادران شرعی اش به واسطه این مطلب وی را کینه ورزیده از خانه پدر بیرون کردند و (او) در اراضی طوب سکونت ورزید. جمعی از بیکاران و بیعاران به دور وی فراهم شدند و چون در میان اسرائیل و عمّون جنگ شد، مشایخ جلعاد خواستند که وی را پیشوای خود سازند و با وجودی که اولاً به واسطه بدرفتاری سابق ایشان از ریاست ابا کرد، بالاخره پذیرفت که رئیس ایشان باشد. خلاصه چون کار بدینجا کشید، خواست که مطلب را به مخابره به انجام رساند و بعد از آنکه کامیاب نشدن خود را واضح دید، بنای جنگ نهاده، قبل از شروع نذر کرد که اگر خداوند وی را نصرت دهد، هنگام مراجعت هر کس را که اول بدو برخورد، قربانی سوختنی از برای خداوند تقدیم کند.

از آن پس بنای جنگ گذارده بنی عمّون را شکست داد. و چون مراجعت می‌کرد، دختر یگانه وی با دَف و دایره‌ای برای ملاقات پدر بیرون شد. یفتاح از مشاهده این مطلب لباس خود را دریده، دختر را از ماجرا مطلع ساخت. دختر در نهایت حلم قبول کرده، بعد از دو ماه وی را به کوهستان فرستاد تا برای بکریت خود زاری نماید و غم خورد و بعد از مراجعت (او)، یفتاح نذر خود را وفا کرد. و این مطلب عادت دختران اسرائیل شد که هر سال چهار روز برای دختر یفتاح عزاداری کنند.

افسانه سلطان مار

یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. یک خارکنی بود سه تا دختر داشت و هر روز خار می برد و می فروخت. یک روز که خارها را آماده کرده بود و می خواست بیاورد، دید ماری روی خارها کلچه و چنبر زده است. خارکن ترسید و می خواست فرار کند که مار به زبان آمد و گفت: «از من نترس. من از تو چیزی می خواهم. می دانم که سه دختر داری، باید یکی از آنها را به من بدهی وگرنه نمی گذارم خار ببری و ترا می گزم».

پیرمرد خارکن با حالتی غمناک به راه افتاد و رفت به خانه اش و دستش را بغلش گرفت و به فکر فرو رفت. دختر بزرگتر آمد و گفت: «بابا چه شده است. چرا امروز خار نیاوردی برایمان نان بخری؟» خارکن گفت: «دختر دست به دلم نگذار». گفت: «چه شده؟»، گفت: «امروز ماری را دیدم. به حرف آمد و گفت: یکی از دخترهایت را به من بده. آیا تو حاضری زنش بشی؟»، دختر بزرگ برگشت توسری زد به سر باباش و گفت: «چی؟ من بروم زن مار بشوم، صد سال». و دختر وسطی هم مثل اولی جواب داد. ولی دختر کوچکه مهرنگار آمد و گفت: «بابا چه شده، چرا گریه می کنی؟»، پیرمرد خارکن گفت: «دخترم دست به دلم نذار». مهرنگار گفت: «خواهرهایم تو را اذیت کردند؟»، گفت: «نه». گفت: «آخه به من بگو شاید بتوانم دردت را درمان کنم». پیرمرد خارکن قضایا را نقل کرد و مهرنگار گفت: «بابا من حاضرم. برو و خبر بده». پیرمرد بلند شد و صورت دخترش را بوسید و رفت بیابان که خارهایش را بیاورد. رسید و دید هنوز مار آنجا روی خارهایش است. مار گفت: «هان پیرمرد چه کار کردی؟»، گفت: «دخترم مهرنگار قبول کرد». گفت: «پس خارها را بردار و برو و نزدیکی های غروب توی اتاق باش و اگر دیدی آسمان ابری است، بدان که من دارم می آیم و اگر دیدی هوا آفتابی است، بدان که چهل شتر جهاز می آورند». پیرمرد خارکن همزم را برداشت و فروخت و مقداری نان خرید و آمد خانه و نزدیکی های غروب دختر بزرگ را فرستاد و گفت: «برو ببین هوا چگونه؟»، رفت و آمد گفت: «هوا ابری است». بعد از چند ساعتی دختر وسطی را فرستاد و

گفت: «برو ببین هوا چطوره؟»، رفت و آمد گفت: «بارانی است». و بعد از چند ساعت مهربنگار را فرستاد. مهربنگار گفت: «هوا آفتابی است و چهل شتر دارند به طرف خانه ما می آیند». پیرمرد خارکن دو تا از دخترهایش را در اتاقی گذاشت و گفت: «بیرون نیایید» و مهربنگار را در اتاقی کرد و گفت: «خودت را آماده کن، الآن مار می آید». دو تا خواهرهای مهربنگار خندیدند که شوهر مگر نیست که رفت با یک مار عروسی کرد. خواهر بزرگتر گفت: «شب هنگام برویم و ببینیم مار چه کار می کند». مهربنگار لباس عروسی به تن منتظر مار بود. دید ماری از لای در آمد تو و اتاق را دوری زد و به شکل آدمیزاد شد. دید جوان بسیار خوشگل و زیبایی است که به ماه می گوید در نیا که من هستم. مهربنگار گفت: «شوهر من یک مار است و تو نیستی، برو بیرون الآن اگر تو را ببیند، بیچاره می شوی». پسر خندید و گفت: «من همان مارم و اسم سلطان مار است و در طلسم هستم و فقط شبها می توانم از جلد خود بیرون بیایم...»

۲۰۲. فریمن

لیلا عسگری

شرحی دربارهٔ اسناد کوه مُغ* و برگردان دوسند

مفاهیم علمی منابع کشف شده در منطقهٔ سغد باستان، در تاجیکستان بر غنای زبان‌شناسی ایرانی و تاریخ آسیای مرکزی افزود. این منابع در تاریخ علم، نخستین اسناد خطی در نوع خود هستند؛ سغدی بودن زبان این مدارک تأییدی بر صحت نظریات پیشین پیرامون زبان مدارک یافت شده در چین است.

در بهار سال ۱۹۳۳ م. دستنوشته‌هایی به زبان سغدی و نیز سندی به زبان عربی در تاجیکستان در منطقه‌ای به نام کوه مُغ پیدا شد. آ.آ. فریمن (A.A. Freiman) با توجه به عکس‌های ارسالی^(۱) دستنویس‌ها ثابت کرد که این اسناد به زبان سغدی و خطاب به شخصی بسیار مهم و مشهور نگاشته شده‌اند. کشف این اسناد مورد توجه دانشمندان قرار گرفت. زیرا برای اول بار، دستنوشته‌هایی به زبان سغدی در خود سغد پیدا شده بود؛ حال آنکه پیش از این، تمام دستنویس‌ها در چین یافت شده بودند. برای تحقیق پیرامون محل کشف اسناد هیأتی به سرپرستی فریمن به تاجیکستان رفت و در آنجا اسناد را دقیقاً نقد و بررسی کرد و در نتیجه مشخص شد که نوشته‌ها تا حدود زیادی مربوط به شخصی به نام دیوآشتیچ (Dēwāštīč) است که القاب اخشید سغد، افشین سمرقند و در بعضی از اسناد لقب خردتر «فرماندار پنجکند» را داشته است. همزمان اسناد دیگری نیز در این منطقه به دست آمد.

در نتیجه کوشش‌ها و پژوهش‌های انجام شده توسط پژوهشگران هیات اعزامی فرهنگستان علوم شوروی (سابق) به طور کلی ۴۰۰ شیئی مختلف هم کشف شد. این اشیا آنگونه که در مقدمه کتاب فریمن آمده است، عبارتند از: پوست، سفال، ابزارهای جنگی و خانگی، ۶ سکه که یکی از آنها نقره و بقیه مس‌اند و نیز ۸۱^(۲) دست‌نوشته که ۲۵ سند آن بر روی کاغذ، ۳۳ سند بر روی پوست و ۲۳ سند دیگر بر روی چوب نوشته شده‌اند. یکی از اسناد پوستی قطعه بسیار کوچکی است که تاکنون توصیف نشده است و ۲ سند پوستی نیز به زبان عربی است که براساس مشاهدات و بررسی و.آ. کراچکفسکی (*V.A. Krachkovskii*)، هر دو بخش‌هایی از یک سند‌اند. ۸ دست‌نوشته به زبان چینی است که پشت ۵ تایی آنها متن سغدی وجود دارد. بقیه اسناد به زبان سغدی است. تمام دست‌نویس‌ها در کتاب فریمن معرفی شده‌اند. اکنون کاملاً مشخص است که کشف این منابع در کوه مِغ برای تاریخ آسیای مرکزی و زبان‌شناسی ایرانی از چه اهمیتی برخوردار است. زبان این اسناد حدوداً مربوط به ربع اول قرن هشتم، یعنی هنگامی است که اعراب آسیای مرکزی را تسخیر کرده بودند. تحلیل درخشان سند عربی توسط ای. یو. کراچکفسکی (*I. Yu. Krachkovskii*) و بررسی مجموع اسناد کوه مِغ آرشو کاملی از وضعیت دهقانان (زمینداران) آن دوره را که پیرامون دیواشتیچ گرد آمده بودند، در اختیار ما می‌گذارد.

براساس بررسی فریمن این اسناد حداقل شامل دو مضمون‌اند. نامه‌ها و مکاتبات بازرگانی و اقتصادی که اکثراً متعلق به آرشو دیواشتیچ پادشاه سغد و فرماندار پنجکند (مقتول به دست اعراب در سال ۷۲۲ یا ۷۲۳) است.

در اسناد کوه مِغ دیواشتیچ خود را "sywδyk MLK³ sm'rkn i MR'y δyw³štyč" می‌نامد، به معنی پادشاه سغد و سرور سمرقند دیواشتیچ. اطرافیانش نیز وی را با همین عنوان می‌خواندند و او را می‌ستودند. در برخی اسناد لقب وی خُردتر (*sywδyk MLK' δywštyč*) = پادشاه سغد دیواشتیچ است. فریمن می‌پندارد که گاهی در این لقب‌ها هزوارش MLK³ جانشین *γwβw* می‌شود. این تبدیل بیشتر در متن نامه‌ها خطاب به *γwβw δywštyč* به چشم می‌خورد. و. و. بازتولد (*V.V. Bartold*) در مقاله:

"Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen", St. Pétersb., 1899, p. 11

از قول یعقوبی (ج ۲، ص ۳۴۴) آورده است که لقب اخشید غورک (Qūrak) با MR'y و MLK' لقب دیواستیج در اسناد کوه مُغ یکسان است. معادل سغدی هزوارش MLK' معمولاً γwt'w «خداوند، شاه، سرور» است. در متون سغدی سه واژه با مفهوم «پادشاه» وجود دارد که تفاوت معنایی میان آنها برای ما محسوس نیست. این واژگان به صورت اخشید (در منابع عربی - سغدی - مانوی) xšyð و نیز γwt'w و γwβw آمده است. از آنجا که MLK' به شکل هزوارش وارد زبان‌های ایرانی شده و سپس به عالم نوشتار راه یافته، هر واژه‌ای با معنای پادشاه می‌تواند مطابق با مفهومی که این واژه در زبان آرامی داشته است، باشد.

در نامه‌های سغدی که رایخلت (H. Reichelt) به چاپ رساند، واژه MR'y به چشم می‌خورد^(۳). رایخلت در سطر ۶۲ نامه II، در صفحه ۱۸ در پایان نامه، آنجا که به تاریخ اشاره می‌رود، آورده است:

'XRZY ZNH δykwh krt 'ykzy čyrδw"n MR'y 10-3 srδ wm'tw

«... و این نامه نوشته شد، هنگامی که سرور 'n čyrδw ۱۳ سال بود»^(۴).

در برگردان نویسنده آمده است:

"Dieser Brief wurde verfertigt, als 13... Jahre warenn.

نویسنده با تعیین 'n čyrδw به عنوان اسم در انتقال واژه mr'y که پس از 'n čyrδw قرار گرفته با دشواری مواجه شده است. گفتنی است واژه آرامی که در فهرست هزوارش‌های پهلوی به صورت MRWH آمده، x^vadāy به معنی «شاه و سرور» است. حال مشکل بتوان گفت که این کلمه سغدی از آرامی گرفته شده یا فقط هزوارش یک واژه سغدی است؟ یعقوبی لقب غورک را به صورت «افشین سمرقند» آورده است که دقیقاً با MR'y sm'rkndč اسناد کوه مغ آنجا که mr'y مطابق واژه «افشین» است، برابری می‌کند. تطابق کامل این دو لقب و آنچه در بالا از قول رایخلت 'n čyrδw mr'y نقل شد، تقریباً تعیین واژه MR'y را برای افشین قابل پذیرش می‌سازد. این واژه هم اکنون در زبان آسی به معنی «مالک، صاحب» - Qfsin - لغت زنده‌ای است که با کلمه سغدی افشین برابری می‌کند. تطابق لقب‌های

غورک و دیوآشتیچ در هر حال باید به موقعیت خاص این دهقان در محیط اشرافی سغد اشاره داشته باشد. شاید اسناد کوه مُغ بتوانند نقش وی را دقیق‌تر از آنچه تاکنون با تکیه بر منابع عربی به دست آمده، روشن سازند. در این اسناد به جز دیوآشتیچ از اشخاص دیگری نیز نام برده شده است:

trywn, ywδyšyt, ywstr, γ²γs²č, ²spt²k, γmyr prm'nd'r 'wtw, rtyprn, 'rtwšt,...

به طور کلی اسناد کوه مُغ شامل سندهای حقوقی، حسابداری، انواع رسید و مکاتبات بازرگانی دیوآشتیچ و اطرافیان وی و نیز سندهایی پیرامون اجاره زمین، مالیات و عقدنامه ازدواج است. در میان این دستنویس‌ها آثار ادبی موجود نیست. این اسناد نخست بار در «مجموعه سغدی»^(۵) چاپ فرهنگستان علوم شوروی (سابق) در سال ۱۹۳۴ به عنوان آثار تاریخی و زبانی به دست آمده در کوه مغ - ساحل چپ رود زرافشان - چاپ، شرح و بررسی شده‌اند. پس از آن در سال ۱۹۶۲ م. فریمن به خواندن و ترجمه برخی از اسناد تاریخ‌دار سغدی که به مسائل اقتصادی ارتباط داشت، پرداخت و همچنین به چاپ متن‌های اقتصادی و نامه‌ها که شامل فرمان‌های دیوآشتیچ است، و نیز تقویم سغدی همت گماشت. وی ۱۳ متن را منتشر کرد. این آثار، به اضافه مقالاتی که در «مجموعه سغدی» انتشار یافته بودند، در نخستین سری اسناد کوه مُغ به چاپ رسیدند. دومین سری مدارک مربوط به مکاتبات حقوقی و نامه‌هایی است که خواندن، ترجمه و تفسیر آنها توسط «و.آ. لیوشتس» (V.A. Livshits) صورت پذیرفته است^(۶). مطالعه، برگردان و تفسیر سری سوم از مجموعه اسناد کوه مُغ را، که شامل مدارک اقتصادی (بازرگانی) است، «م.ن. باگالیوبف» (M.N. Bogoliubov) و «ای. ا. اسمیرنوا» (I.O. Smirnova) بر عهده گرفتند^(۷).

در میان مجموعه اسناد، مدارک تاریخ‌دار نجومی و تقویمی توجه زیادی را به خود جلب کرده است. این اسناد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک دسته از آنها سال‌های دیوآشتیچی را به همراه ذکر ماه و روز آن می‌نماید و دسته دیگر تنها به معرفی روز و ماه این سالها می‌پردازد. از مجموعه اسناد یاد شده می‌توان به عنوان منابع درجه اول برای توصیف و شناخت تقویم سغدی بهره جست. بیشتر این

دستنویس‌ها عبارتند از: یادداشت‌های کوتاه پیرامون قیمت محصولات کشاورزی، صدور پوست، مجموع درآمدهای نقدی و غیره که بر روی پوست و چوب ثبت شده‌اند. این اسناد به طور غیرمستقیم شرایط اقتصادی آن روزگار را به تصویر می‌کشند.

برای آشنایی بیشتر با مدارک مذکور دوسند از مجموعه اسناد کوه مُغ، با توجه به برگردان و توضیحات متن روسی، به فارسی درآمده و ارائه می‌شود. این دستنویس‌ها، سندهای A10 و A8 از مجموعه اسناد تاریخ‌دار اعلام وصول *wyšmryk* «وغشمریک» از *knč'k* «کنچاک» و *prm'n δ'r'wt* «فرمانداراوت» است. برگردان فارسی این اسناد براساس قرائت تازه‌تر با گالیوف و اسمیرنوا در سری سوم مجموعه اسناد کوه مُغ صورت گرفته و در کنار آن قرائت لیوشیتس (سند A10 سری دوم اسناد کوه مُغ) و فرینن (سند A8 سری اول اسناد کوه مُغ) نیز ارائه شده است.

منابع و پی‌نوشت‌ها

- * شرح اسناد کوه مُغ، ترجمه و تلخیص مقدمه کتاب فریمن است به نام:
A. A. Freiman, *Opisanie, publikatsii i issledovanie dokumentov s gory Mug, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 1, Moskva, 1962.*
۱. عکس‌های گرفته شده از اسناد کوه مُغ در پترزبورگ در دانشکده ملل آسیا به صورت آلبوم، زیر عنوان "Corpus inscriptionum iranicarum" حفظ و نگهداری می‌شوند.
 ۲. در ژوئیه سال ۱۹۳۴، ۸ دست‌نوشته سغدی دیگر بر روی پوست به فرهنگستان علوم تاجیکستان تسلیم شد.
 3. H. Reichelt, Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. In Umschrift und mit Übersetzung hrsg. von Reichelt., Teil II. Die nichtbuddhistischen Texte. Mit 9 Tafeln und Nachtrag Zu den buddhistischen Texten, Heidelberg, 1931.
 ۴. مقصود این است که از زمان پادشاهی او ۱۳ سال می‌گذرد.
 5. *Sogdiiskii sbornik. Sbornik statei o pamyatnikakh Sogdiiskogo yazyka i kul'tury, naidennykh na gore Mug u Tadzhikskoi SSR, Leningrad, 1934.*
 6. V. Livshits, *Yuridicheskie dokumenty i Pis'ma, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 2, Moskva, 1962.*
 7. M. Bogolyubou, *O. Smirnova, khozyaistvennye dokumenty, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 3, Moskva, 1963.*
 ۹. قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران: فرهنگان، ۱۳۷۴.

سند A10"

سند A10 را بر روی پوست نویسانده‌اند. این سند مستطیل شکل است و پایین آن اندکی باریک شده است. اندازهٔ سند ۱۴-۱۲×۱۰-۸/۵ سانتیمتر و در ۱۱ سطر است. نیمی از سطر ۱۰ بر اثر ساییدگی از میان رفته و بین سطرهای ۹ و ۱۰ نیز یک بریدگی بیضی شکل در اندازهٔ ۲×۱/۵ سانتیمتر به چشم می‌خورد که هنگام دباغی پوست ایجاد شده است.

برگردان فارسی

حرف نوشت سفدی

- | | |
|---|--|
| 1) rty βyrw 'zw ZNH wšmryk | (۱) و دریافت کردم من، و غشمریک ^(۱) |
| 2) MN knč ^۳ k ^(۲) (?) 10 'βzynč ^(۳) ZY | (۲) از کنچاک چرم ۱۰ بزو |
| 3) Pnč γ'w črm čw rynč'kkw ^(۴) | (۳) پنج گاو، چه (هم) کوچک، |
| 4) čw RBkw Zy 'yw γr' črm | (۴) و چه (هم) بزرگ، و یک پوست خر. |
| 5) rty ZNH n'm'kt °δ'w mγwnt | (۵) و این سندها ^(۵) - دو سند یکسان ^(۶) ، |
| 6) rty MN 'yw wšmryk | (۶) از آنها یکی (را) و غشمریک |
| 7) δ'rt ZY 'yw knč'k | (۷) در اختیار دارد، یکی (را) کنچاک. |
| 8) ZKñ γwβw δyw'styč | (۸) از آن ^(۷) شاه دیوآستیچ |
| 9) 10+1 srδ 'γ ^(۹) m'γγ βγk'nyč ^(۸) | (۹) ۱۱ سال است (گذشته است)، ماه فغان. ^(۸) |
| 10) rty 'yδ "wzn'k ^(۱۰) npšt ^(۱۱) | (۱۰) و این سند نوشته شده |
| 11) γypδ | (۱۱) خود (به دست خط خود و غشمریک) ^(۱۰) |

* از استادانم سرکار خانم دکتر بدرالزمان قریب و سرکار خانم دکتر زهره زرشناس که برگردان فارسی این دو سند را خواندند و نظرات اصلاحی ارائه دادند، سپاسگزارم.

پی‌نوشت‌های سند A10

۱. لیوشیتس: $wy\check{s}mryk = wy\check{s}mar\check{i}k$ اسم و ترجمه کلمه به کلمه آن «خوش اندیش، خوش فکر» (یعنی: خوشبخت و خوش اقبال) است؛ بخش اول آن $wy\check{s}$ - «= شادمانی، خوشحالی»، بودایی $'\gamma w\check{s}$ -، مانوی $wy\check{s}$ - (MG, 1212)، و بخش دوم - فعل mar - «= شمردن، اندیشیدن» (نک E. Benveniste, JA, 1934, p 186) و پسوند $yk - > - (i) yaka$ *.. واژه $wy\check{s}mar\check{i}k$ در دیگر اسناد کوه مُغ با املاهای گوناگونی آمده است: $'\gamma w\check{s}mryk$ (B-5، سطر ۴، ۸، ۱۱؛ A-8 سطر ۶؛ A-4 دو سطر ۳، ۷، ۱۳ و پشت سطر ۱) $'\gamma\check{s}wmryk$ (A-4 دو سطر ۶، ۹، ۱۱) $'\gamma\check{s}mryk$ (B-5 سطر ۱۵). فریمن نیز معتقد است این واژه اسم و به معنی «حسابدار» است و آن را از ایرانی کهن $x\check{s}mar$ * (VDI, 1940, N.1, p 100) می‌داند. اما سغدی $'\gamma\check{s}wm$ -، $'\gamma w\check{s}m$ -، $wy\check{s}m$ - و $wy\check{s}m$ - نمی‌تواند از گروه ایرانی کهن $x\check{s}m$ * باشد. سند B-3 تأییدی بر صحت مفهوم $wy\check{s}mryk$ به عنوان اسم خاص است، زیرا در سند مذکور این اسم پیش از لقب $'w'zypt$ «= میراب» آمده است. قس. بودایی $'w'z$ » «= آب برکه»، $'w'zh$ «= برکه، آبگیر»، مانوی $'wzyy$ «= آبگیر، برکه (حوض)»، $\check{a}v\check{a}za$ «= برکه، باتلاق». در حدود العالم (آوازه بیکند)، ارمنی $avazan$ «= استخر، برکه»، آسی $awazyn$ «= سد بستن بر رود»، $awazt$ «= سد، بند» (نک):

W.B. Henning, Sogdica, p 51; BSOAS, XI, p 471 ff; H. W. Bailey, BSOS, VI, p 593; Tphs 1945, p 4; V. Minorsky, Hudūd al'Ālam, p 185; V.I. Abaev, (ESO ya, 85-86).

۲. با گالیوبف، اسمیرنوا: $kn\check{c}'k$, $kr\check{c}'k$, $k'\check{c}nk$, $k'\check{c}'k$ اسم (?) بیانگر نوعی شغل است (?) و نیز احتمال دارد $\beta y\check{c}'k$ «= پزشک» باشد، قس. شیوه نوشتار اولین حرف در واژه $kyr'/\beta yr'$ در سند Nov 1 نیز قس. $kn\check{c}'kt$ صورت جمع $kn\check{c}^2k$ «= کنیزک، دختر بچه» یا $\beta y\check{c}'kt$ صورت جمع $\beta y\check{c}'k$ «= پزشک» در سند A16 سطر ۷.

۳. لیوشیتس $\beta zynch$ (یا $\beta zy'\check{c}h$) «= (چرم) بز»، قس سغدی مسیحی bz «= بز» ($bzy\check{s}t$ «= بزها» (STI, 22; 24, I)، یغناپی vuz ، خوارزمی βz «= بز»، $\beta znyk$ «= گاو نر»، ختنی سکایی $buys\check{i}na$ «= بز».

۴. با گالیوبف، اسمیرنوا: $\gamma yn\check{c}'k$ «= کوچک» به معنی کم سن متضاد با بزرگ به معنی

بزرگسال (قس 124 و 39 و VJ). در این رسید صحبت پیرامون پوست حیوانات جوان و بزرگسال است.

۵. باگالیوف، اسمیرنوا: نامه.

۶. در میان رسیده‌ها برخی نسخه‌ها به هم شبیه‌اند، مانند نسخه A10 با نسخه‌های B9 (سطر ۸-۹)؛ B5 (سطر ۱۲-۱۰). در هر سه سند عبارت ... rty ZNH n'm'kt «= و این سند، دو (سند) یکسان» آمده است. این دو سند متعلق به رسید دهنده و گیرنده رسید است.

۷. باگالیوف، اسمیرنوا: «به شاه دیواشتیج».

۸. βayakānīč «= فغان»، ماه هفتم تقویم سغدی.

۹. لیوشیتس: 'γ «= است»، فعل سوم شخص مفرد زمان حال - فعل اسنادی و تنها در اسناد تاریخ‌دار از آن استفاده شده است.

گروویچ: 'γ «= بود» را صورت دیگر واژه 'z (فعل ماضی سوم شخص مفرد) می‌داند.

۱۰. لیوشیتس: 'wzn'k «= (سند) یکسان؛ (نسخه) همانند، w- از hāma، قس. 'wr'δk در سند A14 سطر ۱۸؛ -zn'k از žnā (اوستا xšnā) قس. 'wrn'zn'k در سند B4، سطر ۷، بودایی zn'kh (') «= آگاهی»، مانوی bjn'h «= نشانه».

نگ MG 204؛ Sogdica، pp. 48-49.

باگالیوف و اسمیرنوا واژه 'wzn'k را به همین شکل در متن ترجمه آورده‌اند و آن را از -wtzn'k «= یکسان، همانند» -نوعی سند که در ۲ یا ۳ نسخه و حتی بیشتر تهیه می‌شود، می‌دانند.

۱۱. لیوشیتس این واژه را wtt خوانده و سطرهای ۱۰ و ۱۱ را چنین قرائت و ترجمه کرده است:

۱۰) rty^γyδ 'wzn'k 'wtt و این سند یکسان

۱۱) γypδ (متعلق به (شخص) فرماندار) اوت است.

برگردان فارسی سند A8

سند A8 بر روی پوست نوشته شده و اندازه آن $۷/۷۵ \times ۹/۵ \times ۱۱/۷۵$ سانتیمتر و شامل ۹ سطر است.

حرف نوشت سند A8

- | | |
|---|--|
| 1) ZKn pñcy MR'Y | (۱) از آن شاه پنجه (پنجکند) |
| 2) ðyw'štyč | (۲) دیو آشتیج |
| 3) 'št srð ^{۳۳} γ ^(۱) | (۳) هشت سال است (= هشت سال می‌گذرد) |
| 4) myð nysnyč | (۴) ماه نیسن ^(۲) |
| 5) myð γwr rwč | (۵) خور روز ^(۳) |
| 6) rly βyr 'γwšmryk | (۶) و دریافت کرد و غشمریک ^(۴) |
| 7) MN prm'nð'r | (۷) از فرماندار |
| 8) 'wt ^(۵) 20+20+3 | (۸) اوت ۴۳ |
| 9) pwst čw w'ry'k ^(۶) | (۹) پوست و چه پوست بره |

پی‌نوشت‌های سند A8

۱. دربارهٔ این واژه نک پانویس ش ۹، (سند A10).
۲. nisān و nisan «نیسان» (بیرونی: نیسن)، ماه سوم سال سغدی.
۳. xur rōč, xwar-rōč «خور (خیر) = روز خورشید» (بیرونی: خویر) روز یازدهم ماه.
۴. دربارهٔ این واژه نک پانویس ش ۱، (سند A10).
۵. با توجه به اسناد کوه مَغ Prm'nō'r 'wt (فرماندار اوت) یک شخصیت رسمی است. بعد از دیواشتیچ تعداد زیادی از اسناد کوه مَغ به این شخص مربوط می‌شود که شامل نامه‌های اشخاص گوناگون به او و نیز او به دیگران از جمله دیواشتیچ است. فریمن آن را صورت جمع 'wt همان 'wt'k «= محل، جا، ناحیه» می‌داند و سطرهای ۷ و ۸ را با تردید چنین ترجمه می‌کند:
«از فرماندار سرزمین‌ها؟».
۶. با گالیوبف، اسمیرنوا معتقداند که کاتب این سطور احتمالاً حرف ربط čw را پیش از واژه پوست (pwst) در مقایسه با دیگر اسناد کوه مَغ چون A4 سطرهای ۵ و ۶: čw pwst čw w'ry'k، نیز سند B3 سطرهای ۸ و ۹: pwst čw w'ry('k)h [čw] از قلم انداخته است. واژه w'ry'k از w'r- «= بره» و پسوند -y'k به معنی پوست بره با بافت متن مطابقت می‌کند، نیز قس. خوارزمی wrn(y)k «= بره».
- فریمن آن را با تردید 'pw'rβčk «= بی‌نقص» خوانده و این سطر را چنین ترجمه کرده است: ۴۳ پوست بی‌نقص (?)، لیوشیتس: w'ry('k) را «برگزیده، دست‌چین» معنی کرده است.

تیمور قادری

متن‌های اخلاقی - اندرزی در زبانهای ایرانی میانه غربی و شرقی

از جمله نکات قابل توجه در متون فارسی میانه غربی (= پهلوی) و فارسی میانه شرقی (= سغدی) وجود متن‌های اندرزی - اخلاقی در آنهاست. اما نباید از نظر دور داشت که میان متون مذکور تفاوت‌هایی هم وجود دارد. همچنان که از عنوان مقاله برمی‌آید، در این زبانها بخش قابل توجهی از متن‌ها به مباحث اخلاقی - اندرزی و بایدها و نبایدها اختصاص یافته است. هشدار به مردم در مورد پرهیز از پلیدی‌ها و بدیها و روی آوردن به کارهای نیک و شایسته از مشخصه‌های بارز این متون است.

* * *

نخستین اختلاف در شیوه نوشتاری این متون این است که نوشته‌های اخلاقی در سغدی داستان‌گونه بیان شده است؛ در حالیکه شیوه نوشتار در متون پهلوی به صورت تجویز و دستور و گاه به شکل پرسش و پاسخ ارایه شده است. برای آنکه زیاد از مطلب دور نیافتیم و سخن در حد معقولی قرار گیرد؛ از میان متن‌های اخلاقی - اندرزی پهلوی به چند متن شناخته شده از جمله «مینوی خرد»، «اندرز پوریوتکیشان»، و «اندرز آذربادامهراسپندان» و چند متن دیگر از این دست می‌پردازیم و از متون سغدی، داستانهای کوتاه از بین متن‌های سغدی بودایی و

مانوی را مورد توجه قرار می‌دهیم. در این متون به موضوعهای چندی از جمله نجات و رستگاری روان آدمی، کار و تلاش و به امور دنیوی پرداختن، به دنیا و مال و مکتت آن تکیه و اعتماد نورزیدن، تقسیم شبانه روز به امور مهم و بالاخره یکدل و یک زبان بودن با اهمیت نگریسته می‌شود.

نکته دوم در این باب اینکه از نویسنده یا کاتب متون سُغدی سُخنی به میان نمی‌آید، بر خلاف متون پهلوی که کاتب و نگارنده به اندازه متن معروفیت دارد و نامور است. به دیگر سخن، هر متن اندرزی پهلوی خود منسوب به یکی از بزرگان و یارجال سیاسی - دینی عصر ساسانی است.

نکته سوم تکرار و دوباره‌گویی است که در متن‌های اندرزی پهلوی زیاد به چشم می‌خورد، در حالی که چنین امری در متون سُغدی کمتر دیده می‌شود.

نکته چهارم و بسیار مهم اینکه در متون اندرزی پهلوی شیوه گفتار تقریباً یکسان است و تنوعی در نحوه سخن و موضوعهای مورد بحث به نظر نمی‌رسد، اما در متون سُغدی کمتر دو متن شبیه به هم می‌توان یافت.

نکته پنجم اینکه همه متون اخلاقی در زبان پهلوی بر پایه دین استوار است و در واقع این متون، اخلاقی کاملاً دینی را ترویج می‌کنند. پس تعجب برانگیز نخواهد بود اگر در متون پهلوی مشاهده کنیم که پاداش هر عمل نیک بهشت و پادافره هر کردار زشت و بد دوزخ است. یا اینکه در کتاب «مینوی خرد» به ناگاه سخن از روان آدمیان بعد از مرگ و گذشتن آنها از چینوت پُل می‌رود و ارواح مقدّسان و پاکان در کنار ایزدان و امهراسپندان آرام می‌گیرند و جایگاه ابدی بدکاران در نزد کماله دیوان و اهریمن است. در متون سُغدی اخلاقیات بر مبنای دین، به همان آشکاری که در متون پهلوی به چشم می‌آید، نیست.

البته تردیدی وجود ندارد که اخلاق در این متون در نهایت به دین و دیانت بازمی‌گردد. زیرا به طور مثال متن‌های داستانی سُغدی مانوی خود متعلق به دینی است که در منطقه سُغدی زبان آسیای میانه پیروان فراوان داشته است و هم چنین است در مورد متون بودایی و مسیحی.

در متون پهلوی دین آنقدر در اخلاق نفوذ دارد که اگر براساس کتاب «بندش» به این امر بنگریم، هر کار نیکی ایزدی و هر عمل پلیدی دیو و دروجی دارد^(۱). در

بخشی از این متن پهلوی در مورد کشمکش و مبارزه میان اهورامزدا و اهریمن و ایزدان و دیوان آمده است:

«... خشم بر (ضد) سروش، دروغ میبخت^(۲) بر (ضد) راستی، سُخن جادویی بر (ضد) مانسریاک، قره بود^(۳) و بی‌بود (افراط و تفریط) بر (ضد) میانه روی که دین به‌است، اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد بر (ضد) اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک.
... آزگهانی^(۴) بر (ضد) کوشایی، بوشاسپ بر (ضد) خواب، کین بر (ضد) آشتی، درد بر (ضد) رامش،... پستی بر (ضد) رادی، تباه‌گری بر (ضد) آفرینش بخردانه،... دوزخی بودن بر (ضد) بهشتی بودن، تبهکاری بر (ضد) درستکاری، آشموغی بر (ضد) تقوی،... ریمنی بر (ضد) پاکي، پلیدی بر (ضد) طهارت، ناخرسندی بر (ضد) خرسندی...»

پندها و اندرزها اغلب شبیه به هم هستند. اگر در کتاب مینوی خرد گفته می‌آید: «به دنیا و ثروت (= خواسته) و فرزند امیدوار مباش و بر آنها تکیه مکن»^(۵)، همین نصیحت و دستور به صورتی مشابه و یا با اندک تغییری در متون دیگر تکرار می‌شود.

در داستانهای سُغدی گه‌گاه یک نتیجه اخلاقی مورد نظر است و شخصیت‌های مطرح شده در داستان هریک نمادی از عُنصری اخلاقی و یا نمادی از یک قوه یا قوای روحانی آدمی‌اند. اگر به داستان مُروارید سُفتار، که بعداً به آن می‌پردازیم، توجه کنیم، این نکته بیشتر چهره می‌نماید. آنچه در بالا به اشاره گفته آمد، می‌توان با تفصیل بیشتری چنین دسته‌بندی کرد:

۱- تکیه نکردن بر دنیا و ثروت:

این موضوع در متون اخلاقی پهلوی سخت مورد توجه قرار گرفته است. دستور این است که مؤمن زرتشتی به دنیای گذرا، ثروت، زن و فرزند تکیه نکرده و بر آن اعتماد نورزد، زیرا مواهب و نعمات گیتی همه ناپایدار و رفتنی است و آنچه می‌ماند جهان مینوی است و تَن پسین.

در اندرزنامه «مینوی خرد» آمده است:^(۶)

«به هیچ نیکی گیتی تکیه مکن، چه نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری می‌آید و به هیچ کوه باز نپاید. بسیار گیتی آرای مباش، چه مرد گیتی آرای تباه‌کننده مینو باشد. به دارایی و خواسته بسیار تکیه مکن، چه سرانجام همه را بایدت هِشتن، و به پیوند و تخمه

بزرگ تکیه مکن، چه سرانجام اعتماد به کردار خودت (باید) باشد. به‌زندگی تکیه مکن، چه سرانجام مرگ بر تو رسد.»

همین موضوع به صورت داستانی در متن‌های سُغدی مانوی وارد شده است: داستان این است که مردی در ابتدا ثروت فراوان می‌اندوزد، زنان بسیار می‌گیرد و صاحب فرزندان بی‌شمار می‌شود و در کمال آسایش می‌زید، اما در نهایت فقر و فلاکت بدو روی می‌آورد و کار به جایی می‌رسد که به‌هنگام مرگ نه ثروتی برایش می‌ماند و نه زن و فرزندی در کنار اوست.^(۷)

«... و اگر مردی با رنج بسیار بکوشد و مال و گنجی سرشار گرد آورد و ثروتمند (= متمول) شود و خانه‌ای بزرگ، برای سکونت انبوهی از اهل خانه، بسازد. همسران زیاد گیرد و آنها دختران و پسران فراوان به دنیا آورند. برای پسران همسر بگزیند و دختران را به شوی (داماد) سپارد و جشن‌های (= ضیافت‌های) باشکوه برپا کند. مردم او را شادباش‌ها گویند، به خاطر قدرتش، خوشبختی‌اش و خانه بزرگش...»

... و زمانی در رسد که او از پسران خود، از دخترانش، از دامادها و نوه‌هایش جدا شود و گاه شاید بُوَد که آنها (فرزندانش) بمیرند. آنگاه مردم خواهند اندیشید(؟) که از او (آن مرد) فرزندان چندی در وجود آمد، اما برای او کسی نخواهد گریست(؟) دیر نباید که او (آن مرد) فقیر (= تنگدست) شود و فقر و نیاز بدرووی آورد، در این حال نه پول و نه کمکی خواهد یافت و تنها بماند...».



۲- کار و تلاش در زندگی:

عمل به وظیفه (= خویشکاری) واژه پُرسامدی در متون پهلوی است. مؤمن مزداپرست باید وظایفش را به نحو احسن انجام دهد و از دسترنج نیک خود روزگار بگذراند و چشم به ثروت و اندوخته دیگران نداشته باشد. در جریان عمل به وظیفه و کارکردن برای گذران امور است که آدمی هم ورزیده می‌شود و هم روح و روانش را جلا می‌بخشد. در حقیقت، زوح در خلال کار و تلاش است که می‌پرورد. در عین حال افرادی که به کار و کوشش نمی‌پردازند، مورد نکوهش و مذمت قرار می‌گیرند و آنها را به این تشبیه می‌کنند که مغز مردمان دیگر را در دست گرفته و می‌خورند.^(۸) در متون سُغدی مانوی وضع کم و بیش به همین ترتیب است. یک فردمانوی باید

روز خود را سه بهره‌کند و یک بخش را به کار کردن و کشت و زرع و خرید و فروش بگذرانند؛ تا در پناه آن خانه و خانواده‌اش را نگاه دارد و زن و فرزندانش را در سختی و مضیقه قرار ندهد و در نهایت به دوستان و آشنایانش خدمتی بنماید. خویشکاری جنبه‌های مختلفی را دربر می‌گیرد؛ عمل به وظایف دینی، انجام مسئولیت‌های اجتماعی و کار و تلاش همه جزو حوزه معنایی این واژه پهلوی است.

در کتاب «مینوی خرد» آمده است^(۹): «چنین به‌وظیفه رفتار کردن تو را مهم‌ترین کار نیک (صواب) است».

و نیز در اندرز «آذریاد امهراسپندان» می‌خوانیم:

«ثروت (= خواسته) دیگران را مُدزد و مدار و به مال خویش نیامیز، چه آن خویش تباه و ناپیدا شود.^(۱۰)» در داستان «مروارید سُفتار» از متونِ سعیدی مانوی آورده شده است:

مردی برای سُفتن مرواریدهایش در میانه بازار شخص ماهر و زیردستی را به‌استخدام خود درمی‌آورد. پس از رسیدن به خانه به جای گماشتن او به کار سُفتن مروارید به وی فرمان می‌دهد که «عود» بنوازد. شب هنگام بر سر پرداخت مُزد و اجرت میان آنها نزاعی درمی‌گیرد. کار به محکمه می‌کشد و قاضی می‌فرماید که مزد مزدور تمام و کمال پرداخت شود و روزی دیگر باز او بیاید و این بار به جای عود نواختن مروارید سُفتد و دوباره مُزد بگیرد. در پایان داستان چنین نتیجه‌گیری می‌شود که:

«مردی که تمام مهارتها را می‌داند (= مروارید سُفتار)، خود (رمز) تن و بدن آدمی است. صد دینار طلا (= دستمزد) (رمز) صدسال زندگی انسانی است. صاحب مرواریدها همان روح (آدمی) است و مروارید سُفتن عمل به وظیفه (دینداری) است.^(۱۱)»

درواقع، هر فرد در مُدت صدسال (یا کمتر) زندگی باید به کمک بدنش، روحش را با عمل به وظیفه و کار و تلاش صیقل دهد و رستگار سازد، همچنان که مروارید سُفتار می‌بایست مرواریدها را می‌سُفت. پس انسان زمان مُشخص و معینی دارد و در صورتی که در این دوره کوتاه که همان زندگی دنیوی است، موفّق شود، خود را به فلاح و رستگاری رسانده است.

دو مثال کوتاه فوق شاید تا حدّی ارزش عمل به وظیفه و کار و تلاش را نمایانده

باشد. داستان آخر با اندکی اختلاف در «کلیله و دمنه» نیز آمده است. (۱۲)

۳- پاداش عمل نیک و پادافره عمل بد در جهان دیگر:

در متون اخلاقی پهلوی و سایر متن‌های دینی بر پاداش و پادافره عمل آدمی در جهان مینوی تأکید بسیار شده است. این تأکید چنان قدرتمند است که پشتوانه محکمی برای کارهای فرد مزدپرست در عالم مادی به حساب می‌آید. اجمالاً در تمام متون اخلاقی، با کم و بیش اختلاف، چنین آمده است: روان فرد بعد از درگذشت از این دنیا به چینوت پُل می‌رسد. در آنجا ایزدرشن که وظیفه‌اش سنجش کارهای آدمی است، اعمال وی را برمی‌سنجد. چنانچه درستکار باشد، از روی پُل که چند فرسنگ پهنا می‌یابد، می‌گذرد و اگر بدکار و زشت کردار بنماید، توسط اهریمن و دیوان به سوی دوزخ رانده می‌شود. نیکوکاران در روی پُل اعمال و کردار این جهانی‌شان را به صورت دوشیزه‌ای خوبچهر در عالم مینو مقابل خود می‌بینند و بدکاران هم کردار و رفتارشان را به صورت دوشیزه‌ای زشت سیما مشاهده می‌کنند. (۱۳)

«روان پارسا گوید که تو که هستی که هرگز دوشیزه‌ای از تو زیباتر و بهتر در گیتی ندیده‌ام؟ آن

دوشیزه سیما پاسخ دهد که من دوشیزه نیستم، بلکه کردار نیک توام (۱۴) ...»

در متون سُغدی عین همین موضوع به تکرار می‌آید و در این باب ظاهراً اختلافی در شیوه نوشتاری اندرزهای سُغدی و پهلوی وجود ندارد. متن سُغدی نیز همانند متن پهلوی به صورت غیرداستانی بیان شده است. بعید نیست متون سُغدی در این مورد متأثر از ادبیات زرتشتی باشد.

«... و بعد از زمانی او (= جوان) می‌میرد، فرشتگان دوشیزه سیما به دیدار (= به سوی) او آیند

با گُلها (= اسپرغم‌ها) و با تختی زَرین و آنگاه به او گویند: ترس ای روح (= روان) پارسا،

جلوبیا، جلوبیا، جلو بیا، (= قدم بگذار) به (سوی) بهشت روشن. (۱۵)»

متون اخلاقی - اندرزی در مورد گذشتن روان آدمی از چینوت پُل سخت متأثر از متن اوستایی «هاُدخت نَسک» است. در این اثر اوستایی متأخر روان آدم پرهیزکاری ترسیم می‌شود که در جهان مینوی بادی خوشبو به مشامش می‌رسد و پس از آن دوشیزه‌ای خوش سیما به سویش می‌آید و در پاسخ سؤالش می‌گوید:

«من «دین تو» ام که در دنیا به آن عمل کردی و رفتار و کردار شایسته انجام دادی.»^(۱۶) شاید ترجمه و تفسیر همین متن اوستایی در دوره میانه متونی از این دست را پیدا آورده باشد. جالب‌تر آنکه داستان گذرِ روان از پُلِ چینوت هم در متون صرفاً اخلاقی و هم در متن‌های کیهان‌شناسی همچون «بندهش» وارد شده است.^(۱۷)



۴- پندشنوی از فرزنانگان:

در یکی از متن‌های سُغدی مانوی آمده است که آدمی باید به سُخنان فرزنانگان و دینداران گوش فرادهد و در عین حال آنها را نیازارد. این دستور بر خلاف سبک و سیاق معمولِ متون سُغدی به صورت غیرداستانی بیان شده است:

«تو باید رستگاری و نجات را از دیندار آگاه بشنوی که خود قانون درست و راست را در اختیار دارد.»^(۱۸)

این موضوع در متون اخلاقی پهلوی به تکرار می‌آید. براساس آن، فرد مزدپرست باید به همپرسگی نیکان و دینداران بشتابد، از آنها اندرز بگیرد و راه جوید و آنان را آزار ندهد و بی‌حُرمت نسازد. در «اندرز آذرباد امهراسپندان» آمده^(۱۹) است:

«با آزاد مرد کارگاه نیک خصلت و زیرک همپرسگی کن و دوست باش.»

البته به همان اندازه که نشستن با نیکان و دانایان توصیه می‌شود، همپرسگی و معاشرت با مردمان پست و بدسرشت مورد نکوهش قرار می‌گیرد:^(۲۰)

«با آژور مرد شریک مباش و او را به سرداری مگمار. با مرد مقتری به درگاه امیران مرو. با مرد بدنام پیوند مکن. با مرد ناآگاه همکار مباش. با مرد مست راه مرو.»



۵- تقسیم شبانه روز به سه بخش:

متن اندرزی «پوریوتکیشان» از مؤمنان می‌خواهد که شبانه روز را به سه بخش تقسیم کنند:

«پنجم، سه یک روز و سه یک شب به هیریدستان رفتن و خرد پارسایان آموختن، سه یک

روز و سه یک شب کار و آبادانی کردن و سه یک روز و سه یک شب خوردن و رامش کردن و

آسایدن.»^(۲۱)

این دستور در متون سُغدی مانوی نیز آمده است^(۲۲):

«فرشته مارمانی، فرمان داد که دانا و روان دوست روز را سه بهره کند: بخش نخست برای خدمت به پادشاهان و امیران، به طوری که آنها خشنود و راضی شوند و به فرّ و شخصیت‌شان اهانتی وارد نیاید و نزاع و دعوا آغاز ننمایند. بخش دوم، پی گرفتن کارهای دنیوی، کشت و زرع و خرید و فروش کردن، به طوری که خانه حفظ شود و همسر و فرزندان در عذاب نباشند و به دوستان و نزدیکان خیرخواه خدمتی کرده آید...».

متأسفانه دنبالهٔ مطلب از بین رفته و معلوم نیست بخش سوم مخصوص چه کار و عملی بوده است.



۶- یگانه و یک فکر (= اندیشه) بودن:

از دیگر موضوعهای طرح شده در متون اخلاقی پهلوی یگانه و یک اندیشه بودن فرد است نسبت به امیران و دوستان خویش.

در متن اندرزی «آذرباد امهراسپندان» آمده است:

«نسبت به امیران (= سروران) و دوستان یگانه باش. (۲۳)»

و یا در اندرنامهٔ «مینوی خرد» می‌خوانیم:

«نسبت به سرداران یگانگی و طلب سود (برای آنها) بهتر است. (۲۴)»

در متون سُغدی در این باب تمثیلی آورده‌اند:

- سه ماهی هستند. یکی یک اندیشه، دومی صد اندیشه و سومی هزار اندیشه دارد. ماهیگیری برای صید این سه ماهی تور می‌گسترد. دوماهی دارای صد اندیشه و هزار اندیشه را می‌گیرد، اما نمی‌تواند ماهی دارای یک اندیشه را صید کند.

«او دام گسترد و دو ماهی با بسیار و چند اندیشه را صید کرد، اما نتوانست آن ماهی با یک اندیشه را

بگیرد. (۲۵)»

نتیجهٔ اخلاقی داستان این است که انسانهای متزلزل و دارای چندین فکر و رأی هرگز نتوانسته‌اند در زندگی موفق باشند. ولی فرد یک جهت و یک دله چون تزلزل فکر ندارد، می‌تواند در برابر تندباد حوادث زندگی دنیوی پایدارتر و استوارتر بایستد.



۷- دیگر موضوعها و مباحث اخلاقی در متون پهلوی:

در اینجا لازم است فهرستی از بایدها و نبایدهای اخلاقی را که در متون پهلوی وارد شده، بیاوریم (۲۶):

۱-۷. بایدهای اخلاقی که به کار بستن آنها ضروری است، بدین قرار است: کوشایی و میانه روی، به دسترنج خود قانع بودن، به عدل و داد با خصم ستیزیدن، کوشایی در آموختن فرهنگ، قناعت، پیشدستی در کارهای صواب و نیک، رفتار پسندیده با دوستان، پذیرایی از مسافران و میهمانان، امید بستن به آهرمزد و ایزدان، سخاوت و گشاده‌دستی، گزینش زنِ باحیا برای همسری و احترام به پدر و مادر.

۲-۷. نبایدهای اخلاقی که مذمت و نکوهش شده‌اند، عبارتند از (۲۷): غیبت، حرص و آز، خشم، غم و اندوه، شهوت پرستی، رشک و حسد، گناه کردن و انجام کار ناصواب، تنبلی و سستی، سخن گفتن به هنگام غذا خوردن، چشم داشتن به همسر دیگران، پیمان شکنی، آزردن غیر، خندیدن بی‌گاه و بیجا، افسوس خوردن به دیگران، هم سفره شدن با امیران و ثروتمندان، نشان دادن مال و ثروت به حسودان، پذیرش سخن از دروغگو، سوگند خوردن، آزردن مردم به وسیله زبان، دشنام دادن، بیهوده گویی، گزینش دشمن دیرین به عنوان دوست، دزدی کردن و توطئه چینی.

مآخذ و پی‌نوشتها:

۱. بهار، مهرداد، بندهش، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹، صص ۵۶-۵۵.
۲. *mitōxt*، سخن دروغ، از صورت اوستایی: *miθaoxta* و *miθōxta*؛ واژه‌نامه پهلوی، مکتبی: *mihōxt*.
۳. *Frābūd* و *abēbūd*، افراط و تفریط، این واژه در واژه‌نامه بندهش دکتر مهرداد بهار به صورت *Frāybūd* وارد شده است.
۴. *ašgahānīh*، تن‌پروری، تنبلی. این واژه در فارسی امروز به صورت اژگان، اژگهان، اژگهن وارد شده است. نک به واژه‌نامه مینوی خرد؛ تالیف: احمد تفضلی.
۵. تفضلی، احمد، مینوی خرد (ترجمه)؛ انتشارات توس، تهران ۱۳۶۴، صص ۱۱-۱۲ (بندهای ۹۸-۱۱۰).
۶. همان، ص ۱۱.
7. W.B. Henning, opera minora, *Acta Iranica*, No 15, bibliothèque pahlavi, Tehran-Liège, 1977, PP 189-192.
۸. تفضلی، احمد، همان مرجع، ص ۸ (بندهای ۴۹-۴۶).
۹. همان، ص ۱۰ (بند - ۹۲).
۱۰. نوابی، یحیی‌ماهیاری، مجموعه مقالات، مؤسسه آسیایی شیراز، ۱۳۵۸، ص ۲۵.
11. W.B. Henning, op, cit, pp 169-173.
۱۲. داستان مروارید سفتر با اندک تغییری در کلیله و دمنه نیز وارد شده است. رجوع کنید به: کلیله و دمنه، به اهتمام عبدالعظیم قریب، تهران، علمی، ۱۳۲۶ (برابر با ۱۳۶۸ هجری قمری)، ص ۴۶، همچنین نک به: کلیات کلیله و دمنه، از روی چاپ مشهور امیر نظام گزوسی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ص ۵۷.
۱۳. بهار، مهرداد؛ همان مرجع، صص ۱۳۱-۱۲۹، در این مورد نک به: میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی (ترجمه)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، صص ۳۷-۳۵، همچنین ر.ک به تفضلی، احمد، همان کتاب، صص ۱۶-۱۲ (بندهای ۱۹۱-۱۱۰).
۱۴. تفضلی، احمد، همان، ص ۱۳ (بند ۱۳۰).
15. W.B. Henning, op, cit, pp 180-181.
۱۶. میرفخرایی، مهشید، بررسی هادخت نسک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۳ (فرگرد دوم، بند ۲۵)، در این مورد همچنین نک به: پورداد، ابراهیم، یشت‌ها، ج ۲، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۶۹ (بند ۱۱ به بعد)، و نیز نک به:

۱۷. بهار، مهرداد، همان، صص ۱۳۱-۱۲۹.
18. W.B. Henning, op, cit, pp 184-185.
۱۹. نوابی، یحییٰ ماهیار، همان، صص ۴۷۴-۴۷۵.
۲۰. تفضلی، احمد، همان، صص ۸-۹.
۲۱. نوابی، یحییٰ ماهیار، همان، ص ۵۴۰.
22. W.B. Henning, op, cit, pp 173-4.
۲۳. نوابی، یحییٰ ماهیار، همان، ص ۴۷۳.
۲۴. تفضلی، احمد، همان، ص ۱۰ (بند ۸۴).
25. W.B. Henning, op, cit, p 175.
۲۶. تفضلی، احمد، همان، صص ۱۲-۷ (بندهای ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۳۱، ۴۲، ۵۲، ۵۳، ۶۴، ۶۷، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۴).
۲۷. همان، صص ۱۲-۷ (بندهای ۸، ۱۳، ۱۶، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۶، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶).

بدرالزمان قریب

پژوهشی پیرامون روایت سُغدی داستان رستم

(با ترجمه متن، آوانوشت، تحلیل سبک و ویژگیهای دستوری)

در میان دستنوشته‌های سُغدی که در اوایل قرن بیستم در کتابخانه نُه قرن مسدود شده یکی از غارهای هزار بودای دون هوانگ چین پیدا شد، داستان کوتاهی در مورد رستم وجود دارد. قسمتی از این متن را سراورل استین به موزه بریتانیا و قسمت دیگر را پُل پلبو به کتابخانه ملی پاریس بردند. امیل بنونیست در سال ۱۹۴۰ هر دو قسمت را در مجموعه متون سُغدی به فرانسه ترجمه و چاپ کرد. قبل از او رایشلت دستنوشته موزه بریتانیا را در سال ۱۹۳۱ به زبان آلمانی ترجمه کرده بود. در سال ۱۹۷۶ نیکلاس سیمز ویلیامز ضمن بازنگری دقیق تر عکس دستنوشته، قطعه رستم را به زبان انگلیسی ترجمه کرد و چند یادداشت اصلاحی، با در نظر گرفتن مطالب و یادداشتهای بعدی بنونیست و همچنین نقد هینینگ بر کتاب بنونیست و پیشنهادهای شفاهی گرشویچ، به آن افزود.

نخستین کسی که داستان سُغدی رستم را به زبان فارسی ترجمه کرد، دکتر احسان یارشاطر بود که در مجله مهر، سال ۸، شماره ۷، سال ۱۳۳۱ در آمد. نگارنده

در سال ۱۳۵۶ متن سفدی را با در نظر گرفتن اصلاحات و بازسازیهای سیمز و یلیامز و بعضی از یادداشتهای بعدی بنونیست و هنینگ به فارسی ترجمه کرد که در سال ۱۳۵۷ در مجموعه شاهنامه‌شناسی به چاپ رسید. آخرین ترجمه داستان رستم از لئونیدویچ خروموف است در مقاله‌ای با عنوان «از رستم تا دیوآشتیج» که آن را س. قربانوف و ج. شریف اف به فارسی برگردانده‌اند و در نشریه عرفان، دوشنبه ۱۹۸۷ منتشر شده است. فتوکپی این مقاله چند سال پیش به دست اینجانب رسید.



خلاصه متن سفدی

متن سفدی از جنگ رستم با دیوان و شکست دیوان در برابر آن یگه‌سوار حکایت می‌کند. دیوان بعد از شکست به داخل شهر (یا به روایتی، به داخل قلعه) می‌گریزند و دروازه‌ها را می‌بندند. رستم پس از بازگشت پیروزمندانه به چمنزاری می‌رود، رخس را برای چرا در سبزه‌زار رها می‌کند. جامه پوست پلنگ از تن درمی‌آورد، غذایی می‌خورد، بستری می‌گسترد و به خواب می‌رود.

دیوان که از رسوایی شکست خود شرمساراند، به رایزنی می‌پردازند و خود را برای کین‌خواهی و جبران شکست، و تلاش در حمله و غافلگیری رستم آماده می‌کنند. با لشگری گران که ترکیبی عجیب از سواره نظام دارد (گردونه سوار، کماندار، پیل سوار، خوک سوار، سگ سوار، روباه سوار، مار و سوسمار سوار) و دیوان پرنده و واژگون رونده (سر به زمین، پا به هوا) به پیکار رستم می‌روند. از دهان دود و آتش می‌ریزند و به جادو باران و برف و تگرگ برمی‌انگیزند. رخس تیزهوش و تیزشامه که از خطر دشمن آگاه می‌شود، رستم را از خواب برمی‌خیزاند. وی برای مقابله با دیوان آماده می‌شود، ولی چون تعداد سپاه را می‌بیند، با مشورت اسبش رخس تدبیری می‌اندیشد و به جنگ و گریز می‌پردازد. دیوان که فرار رستم را می‌بینند، سرمست از پیروزی، برای دستگیری زنده رستم، او را تا بیشه‌زار تعقیب می‌کنند، ولی ناگهان رستم باز می‌گردد و چون شیر دژم بر نخجیر، یا کفتار برگله زمه، یا شاهین بر خرگوش و یا خارپشت بر مار، بر دیوان می‌تازد و آنها را تارومار می‌کند.

این چکیده داستان کوتاه جنگ رستم با دیوان است. پوشیده نماند که

دیوارنگاره‌ای درپنجیکند این پیکار را به تصویر درآورده است.

بدون شک روایت سفدی رستم قسمتی از یک داستان بلندتر است که اصل آن از دستبرد حوادث مصون نمانده و به دست ما نرسیده است. با این روایت کوتاه تجسم شخصیت قهرمان بسیار دشوار است. اسم رستم، نام اسبش رخس و جامه پوست پلنگ او شکی در اینکه پهلوان روایت سفدی رستم است، باقی نمی‌گذارد. اما سپاه دیوان که سوار بر پیل، گراز، مار، سوسمار و رویاه‌اند، بعضی در حال پرواز، بعضی واژگزنه سر به زمین و پا در هوا، فضای افسانه‌ای به روایت می‌بخشد. دیوانی که از دهان شعله آتش و دود می‌ریزند و باران و برف و تگرگ برمی‌انگیزند و تندروار می‌غرند، روح قصه‌های عامیانه را که شاید از اسطوره‌های کهن تر سرچشمه گرفته باشند، به خاطر می‌آورد. شک نیست که رستم متن سفدی از بُن‌مایه‌های حماسی بی‌بهره نیست. یگه‌سواری که با لشکری چنین انبوه به نبرد برمی‌خیزد و آن را درمی‌شکند. اسب او نیز اسبی است تیزهوش و تیزشامه که رستم را از خطر می‌آگاهاند و در تدبیر جنگ و گریز مشاور رستم است. شگفت آنکه سپاه دیوان اسب سوار ندارند و اسب فقط برای رستم انتخاب و چون امتیازی به او داده شده است.

کشف متن رستم سفدی، این فرضیه را که داستان رستم اصل سکایی دارد، در میان دانشمندان تقویت کرده است. چه رستم شاهنامه، جهان پهلوانی که چند قرن خاک ایران را از گزند دشمنان دور می‌دارد، نیز یک سیستانی است و براساس فراین می‌تواند سکایی تبار باشد. فرضیه حاضر، با نبود نام رستم و زال در اوستا و طرح بسیار کم‌رنگ حضور این پهلوانان در ادبیات پهلوی، نیروی بیشتری یافته است. گرچه نام رستم در ادبیات سکایی میانه (حُتنی) نیامده، اما روایت سفدی که قوم همسایه سکاها بودند، این شک را برمی‌انگیزد که شاید رستم قهرمان اقوام ایرانی شرقی بوده که روایات آنها به دنبال مهاجرت سکاها از آسیای میانه به نواحی شرقی نجد ایران، رویدادی که حدود سال ۱۳۵ پیش از میلاد صورت گرفته، با روایات ایرانی منطقه تلفیق شده باشد. یادآوری می‌کنیم که اقوام سکایی هم پیش از مسکن گزیدن در سیستان، مدتی در ماوراءالنهر و شهرهای تجاری - فرهنگی سفدی و بلخی (شاید از ۱۶۰ پیش از میلاد) به سر برده‌اند و با فرهنگ بسیار غنی ایرانی -

یونانی این ناحیه و آن شهرها آشنا شده‌اند و هنگامی که به شرق ایران رسیده‌اند و نام زرنگان را به سگستان و سیستان تغییر داده‌اند، با خود آمیخته‌ای از فرهنگ دولتشهرهای آسیای میانه به ارمغان آورده‌اند، فرهنگی که ملهم از بُن‌مایه‌های ایرانی، یونانی و هندی بود و ضمناً با فرهنگ کوشانی و شکوفایی هنری آن بیگانه نبود.

زنده یاد دکتر مهرداد بهار، دلیل منطقی برای یاد نشدن داستان رستم در منتهای اوستایی را مقدم بودن عصر اوستا بر عصر تدوین داستان زال و رستم می‌داند. در حالی که تدوین یشتهای اوستا تا اواسط عصر هخامنشیان به‌انجام رسیده است و داستان زال و رستم باید به احتمال در حوالی میلاد مسیح شروع به شکل گرفتن و تلفیق با روایات پیشدادی و کیانی شرق ایران کرده باشد؛ و این زمانی است که شرق و شمال شرق نجد ایران بیشتر زیر نفوذ دین بودایی است تا دین زردشتی و بلخ مرکز دین بودایی است و دولت بودایی کوشانی بر بخش اعظم منطقه حاکم است و سکایان در زابل و سیستان مستقر‌اند.

نقش رستم در ادبیات پهلوی نیز بیشتر در متونی که اصل غیرزردشتی و بویژه سرچشمه اشکانی دارد، به چشم می‌خورد. مثلاً درخت آسوریک از رستم و اسفندیار در کنار هم به عنوان دو هم نبرد یاد می‌کند.

در بندهش نیز که تألیف آن را حدود قرن دوم هجری می‌دانند، از رستم به‌عنوان نجات دهنده کاوس و دیگر ایرانیان از چنگ هاماورانیان و همچنین شکست دهنده افراسیاب، به‌طور گذرا یاد می‌شود.^۱

ما همچنین از وجود کتاب مستقلی به نام رستم و اسفندیار در صدر اسلام خبر داریم و می‌دانیم که مردی مکی به نام نضر بن حارث، در عصر پیغمبر اسلام حضرت محمد (ص) از آنچه در سرزمین فرات راجع به رستم و اسفندیار شنیده بود، برای مردم نقل می‌کرد.

مهرداد بهار از این مطالب نتیجه می‌گیرد که روایات سیستانی (ملهم از سکایی) داستان رستم؛ و روایات دیگر ایرانی در شرق ایران، به‌ویژه آنها که از زمان اشکانیان

۱- رک بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۹۸ به بعد.

به دوره ساسانیان رسیده بود، با هم تلفیق و در طول زمان کم‌کم عناصر جدیدی به آن افزوده شد. اگر بپذیریم که زمان تدوین درخت آسوریک باید اوایل دوران ساسانی باشد، این تلفیق چند قرن طول کشیده تا به صورت روایت زمان فردوسی درآمد باشد.

حال ببینیم سرچشمه داستان رستم از کجاست؟ آیا این روایت از سکایان مهاجر آسیای میانه به نجد ایران رسیده یا متکی به روایات رایج در جنوب هندوکش و دره کابل قبل از رسیدن سکایان به آنجاست. نولدکه ریشه داستان رستم را در فرهنگ ملی و محلی مردم زرنگیان و الرّخج (آرکوزیا) می‌داند و آن قسمت از قهرمانی‌های او را که جنبه فوق بشری دارد، محصول و زاییده اندیشه اقوام ابتدایی و قسمتی از دلاوری‌های او را که مربوط به مهارت و هنرهای انسانی است، اضافات بعدی می‌داند.

به عقیده کریستینسن در زمان ساسانیان دو روایت وجود داشت: یکی درباره خاندان قارن و گودرز که احتمالاً بازماندگان خاندان اشکانی بودند و داستانهای قهرمانی اجداد خود را نسل اندر نسل نگهداری می‌کردند. و دیگری درباره خاندان امارت نشین سیستان بود. گرچه روایت اول خیلی قدیم‌تر از روایت دوم بود، سنت دوم در اواخر دوران ساسانی محبوبیت بیشتری پیدا کرد و رستم از همان زمان جای پای محکمی در حماسه ایران یافت. این سنت که اکثراً متکی به روایات شفاهی بود، توسط گوسانان حفظ و گسترده می‌شد. استاد م. بویس در مقاله خود «گوسان پارتی و سنت خنیاگری» نقش برجسته این راویان هنرمند، شاعر و نوازنده را در شکل بخشیدن به داستان‌ها و روایات شفاهی تشریح کرده است.

به عقیده او گوسانان در زندگی پارتها و همسایگان‌شان تا اواخر عهد ساسانی نقشی قابل ملاحظه داشته‌اند. سنت گوسان‌ها در ساختن داستانهای حماسی، سنتی غنی بوده است، بویژه گوسانان و راویان خراسان که هم از امکانات متنوع فرهنگی و هم از آزادیهای دینی دوران کوشانی و اشکانی در شرق برخوردار بودند،

۱- اما فرضیه دیگری که داستان رستم را حتی کهن‌تر از دوران اشکانی (البته به همین روش روایات شفاهی) و شاید به دوران هند و ایرانی و هند و اروپایی می‌رساند، وجود دارد. رک. مقاله دیویدسن، *Acta Iranica*، شماره ۲۴، ۱۹۸۵.

بهترین حافظ و شاید مهم‌ترین عامل تلفیق داستانهای حماسی شرق ایران به شمار می‌روند. همین سنت بعدها به فردوسی رسیده و او پس از سالها رنج با نبوغ سخنوری خود چهره جاودانی پهلوان شکست‌ناپذیر ایران را به گنجینه سخن فارسی بخشیده است.

بنابراین، شک نیست که رستم از زمان اشکانیان شناخته شده بود و داستان سغدی که تدبیر جنگ و گریز رستم را می‌نماید، شیوه جنگی اشکانیان را به یاد می‌آورد که با اقوام سکایی پیوند نزدیک داشته و بنا بر نظریه‌ای قوم دها، که اصل و تبار اشکانیان است، یکی از قبایل سکایی بوده که میان آنها نیز از دوران باستان شیوه جنگ و گریز شناخته شده است. از طرف دیگر، نقش رخس در طول زندگی رستم از کودکی تا مرگ را نمی‌توان نادیده گرفت، به ویژه که رخس را در کنار رستم به خاک سپردند، همانگونه که سکاها اسپان سران قبیله خود را در اطراف گور او خاک می‌کردند.^۱

اما آیا تمام این شواهد کافی است که رستم را فقط سکایی بدانیم؟ دکتر مهرداد بهار شخصیت رستم را با شخصیت خدای جنگاور هندوایرانی "ایندره" مقایسه کرده است. «رستم مانند ایندره از پهلوی مادر زاده شد، چون ایندره در کودکی پهلوانیها کرد، هردو از بالایی بلند و نیرویی خارق‌العاده بهره‌مند بودند. رستم گرز خویش را به ارث برد، همانگونه که ایندره سلاح خود وَجْرَه Vajra را. دو واژه گرز و وَجْرَه هردو از یک اصل هند و ایرانی به معنای آذرخش گرفته شده است. هردو پهلوان بی‌رقیب‌اند، ایندره در جهان خدایان و رستم در جهان پهلوانان».

اما این تشابه دو شخصیت باز هم کمکی به کشف بُن‌مایه‌های داستانی رستم نمی‌کند. دکتر بهار بار دیگر در اسطوره‌های همسایگان، از فرهنگ بودایی - هندویی - کوشانی الهام می‌گیرد و در پی پهلوانی طرد شده در کودکی (زال) و عاشق پیشه (زال و رستم) و دلاور و کشته شده به نامردی (رستم) به جستار می‌پردازد و کریشته این معبود هندیان را که به هنگام زادن طرد و به دور از مادر بزرگ می‌شود و زنان بسیار دل‌باخته اویند و در شکار با تیری که به پایش می‌خورد،

۱- بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷ به بعد.

کشته می‌شود، با رستم مقایسه می‌کند. او عقیده دارد که بسیاری از شباهت‌های بُن‌مایه‌های روایات رایج در درّهٔ سند، جنوب افغانستان و نجد ایران می‌تواند به علل تاریخی و فرهنگی مشترک باشد و با این فرضیه که پهلوان عاشق پیشهٔ هندی در روایات ایرانی به دو شخصیت زال و رستم تقسیم شده است، منشأ داستان رستم را در آن حیطه باز می‌جوید.

من تصوّر می‌کنم که پهلوانی دلاور به نام رستم در میان اقوام ایرانی تبار قبل از انشعاب آنها به شرق و غرب وجود داشته و رستم کهن نمود (archetype) پهلوانی تمام اقوام ایرانی است. از این جهت است که هم سکاه‌ها او را می‌شناختند و هم سغدی‌ها داستانش را به روایت کشیده و نقشش را به تصویر درآورده‌اند و هم در میان ایرانیان غربی (مقصود آنهاست که با زبان ایرانی غربی تکلم می‌کردند) محبوبیت داشته است. حال اگر بعضی از نمادهای خدایان هندو ایرانی یا حتی هندی در شخصیت رستم بازتاب پیدا کرده باشد، احتمالاً تأثیر آمیزش فرهنگی و نیروی تلفیق و جذب عناصر اسطوره‌ای توسط چهره‌های مشهور جهان، چه تاریخی و چه غیرتاریخی، است.

موضوع دیگری که در زمینهٔ ریشه‌یابی داستان رستم باید مورد بررسی قرار گیرد، موضوع مهاجرت‌هاست. ما می‌دانیم که در نیمهٔ دوم قرن سوم میلادی ایرانیانی، که بیشتر گرایش مانوی و مسیحی داشتند، به آسیای میانه و چین مهاجرت کردند و علت آن شاید سختگیرهای دینی مؤبدان زردشتی بود. این مهاجران با خود سنت‌های دینی، فرهنگی و هنری ایران را بدان سامان بردند.

تأثیر عمیق هنر ساسانی در آثار تورفان مخصوصاً در نقاشی‌ها و کتاب‌نگاره‌های مانویان و سبک معماری ویرانه‌های شهر خوچو (چینانچکنت سغدی) نظریهٔ مهاجرت جدید را تأیید می‌کند. امکان دارد که این مهاجران داستان‌هایی را نیز که در زمان ساسانیان از دوران اشکانی شناخته شده و محبوب عامه بود، با خود به فرهنگ سغدیان آسیای میانه منتقل کرده باشند. در این مورد مانویان بیشترین سهم را داشتند، چه، تعدادی داستان با ریشه‌های هندی، ایرانی و یونانی و حتی آرامی - سامی در میان متون سغدی پیدا شده است که بیشتر آنها اصل مانوی دارد. اگر ما بتوانیم فرض کنیم که داستان رستم همراه با مهاجرت سکاه‌ها از آسیای

میانه به سیستان آمده است، یا از روایات بومی زرنگان که آمیزه‌ای از فرهنگ باستان شرق ایران است، پیش از آمدن سکاها الهام گرفته است، می‌توانیم در جهت عکس آن نیز نظر دهیم که داستان رستم که از زمان گوسانان و نقالان اشکانی در میان مردم ایران محبوب و شناخته شده بود، با مهاجرت این ایرانیان، به آسیای میانه و چین منتقل و در آنجا با روایات بومی عامیانه دیگری تلفیق شده است.

آنچه که بدین نظریه رنگ تأیید می‌بخشد، نام رستم در متن سغدی است که صورت آوایی ایرانی غربی دارد و به فارسی میانه و پارتی بیشتر از سغدی شبیه است.

درباره ریشه نام رستم یادآور می‌شود که در متون پهلوی به صورت روتستهم Rōtestahm آمده که آن را با ریشه‌های مختلف مربوط ساخته‌اند. یوستی و به دنبال او دکتر محمد معین (در حاشیه برهان قاطع) آن را از ستاک - rauda «رُستن» (معملاً به صورت صفت مفعولی) و taxma «نیرومند، قوی» و کلاً به معنی «بالنده، قوی، قوی اندام» که تقریباً مترادف با عنوان او تهمتن است، می‌دانند. از نظر دیگر آن را با صورت فرضی اوستایی «rauda - staxma»، «دارنده نیروی بالندگی» مقایسه کرده‌اند.

برخی هم ریشه آن را «raotas-taxma» به معنی «دارنده نیروی رود» می‌شناسند که قسمت اول ترکیب را از -rautah = رود گرفته و با اسم مادر رستم رودابه «rōtābak» «دارنده درخشش رود» هم پیوند می‌دانند. به نظر می‌رسد که پیشنهاد دوم امروز طرفداران بیشتری دارد، و براساس این نظر است که بعضی از ویژگیهای شخصیت رستم را با خدای هندوایرانی apām napāt «پسر آبها» همانند دانسته‌اند. آپام نپات خدایی است که چهره چندگونه خورشید را هنگام طلوع و غروب در آبها ترسیم و همچنین قر یا خورنه را در آبها پنهان می‌کند (به ویژه هنگامی که شخصی که شایستگی دستیابی آن را ندارد، در جست و جویش باشد). از طرف دیگر، او «دارنده اسپهای تندرو» aurvat-aspa است و به همین دلیل رستم را که نقش برجسته‌ای در نگهداری تاج و تخت کیانی دارد، به نوعی با قر پیوند داده‌اند، کسی که قرگریزان شاهان را بازمی‌گرداند. در اینجا وارد بحث ژرژ دومزیل درباره خدایان و جامعه سه گانه هند و اروپایی نمی‌شویم و همچنین از اشاره به مشابهتهایی

که حماسه‌های مختلف هندواروپایی با حماسه رستم دارند، پرهیز می‌کنیم. تنها یادآور می‌شویم که در شاهنامه شباهتها و همانندیهایی بین رستم و خورشید که یکی از نمادهای آپام نپات است، دیده می‌شود:

همی گفت هرکس که این رستم است و یا آفتاب سپیده دم است.
از طرف دیگر، رستم صاحب اسبی است به نام رخش به معنی «درخشان». حتّی در متن سفدی هم به تیزهوشی این اسب اشاره می‌شود و رستم در تدبیر جنگ و گریز با او به رایزنی می‌پردازد. رخش اسبی معمولی نیست، همانطور که خانتوس برای آشیل [ایلیاد] اسبی معمولی نیست. دانشمندان شباهتهایی میان رستم و رخش از طرفی و آشیل و خانتوس از طرف دیگر یافته‌اند. شک نیست که خانتوس اسبی جاودانی و خدایگون بوده که با صاحبش هم صحبتی داشته و مرگ آشیل را به او خبر می‌دهد. رخش در شاهنامه نیز اسبی شگفت است، به طوری که فروشنده‌اش آن را به بهای ایران زمین ارزش‌گذاری می‌کند:

چنین داد پاسخ که گر رستمی برو راست کن روی ایران زمی
مر این را بر و بوم ایران بهاست بدین بر تو خواهی جهان کرد راست.
رخش زندگی رستم را چند بار نجات می‌دهد، باهوش خود، با قدرت بدنی و حیّس بویایی بسیار نیرومندش خطر را از دور درک می‌کند و در حقیقت به خطر بوی می‌برد. صفتی که حتّی در متن کوتاه سفدی نیز کاملاً آشکار است: رخش «بوی بران» است.^۱ در آزمون هفتخوان شاهنامه کشنده شیر و اژدهاست. چنان تیزبین است که یک مورچه را در پارچه سیاه از دو فرسنگی می‌بیند. چیزی که رستم توانایی‌اش را ندارد. با همین خصوصیت، رخش مرگ رستم را - همچون خانتوس - پیش‌بینی می‌کند. وقتی رستم به سر چاهی که برادرش شغاد برای او کنده است، می‌رسد:

همی رخش از آن خاک نو یافت بوی تن خویش را گرد کرده چو گوی
همی جست و ترسان شد از بوی خاک زمین را به نعلش همی کرد چاک
بزد گام رخش تکاور به راه چنین تا بیامد میان دو چاه.

از این مطالب نتیجه‌گیری می‌شود که هرچند شخصیت رستم می‌تواند بُن‌مایه‌های سکایی، هندوایرانی و حتی هند و اروپایی داشته و از سنت‌های بسیار کهن روایات شفاهی غالباً شاعرانه این اقوام الهام گرفته باشد، باز هم نمی‌توان آن را از مجموعه به هم پیوسته حماسه بزرگ ایران جدا کرد و از اضافات بعدی روایات سیستانی دانست. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این روایات از زمان اشکانیان و شاید کمی قبل از آنها به صورت مجموعه‌ای تدوین یافت که به احتمال بسیار روایت شفاهی آن به علت نقش گوسانان و شاعران نقال معروف‌تر و محبوب‌تر بوده است.

متن سفدی شگی باقی نمی‌گذارد که روایات رستم به صورت شفاهی به ادبیات سفدی منتقل شده است، چه نام رستم در متن سفدی با دو هجا و یک مصوّت پایانی که شناسه صرفی آن است، به صورت Rustam-i می‌آید که فقط می‌تواند بازتاب صورت گفتاری نام رستم در فارسی میانه یا پارتی باشد. چه اگر به صورت کتبی منتقل شده بود، باید با املای تاریخی Rōtestahm متون پهلوی می‌آمد و اگر واژه در اصل سفدی بود، قسمت دوم ترکیب آن taxm بود که به خط سفدی tym - نوشته می‌شد.^۱

در هر حال، متن سفدی داستان رستم که ممکن است قسمت کوچکی از یک اثر مکتوب بلندتر باشد و وجود دیوار نگاره‌ای در ویرانه‌های شهر کهنه پنجیکند که پهلوانی را در حال جنگ با دیوان و اژدها می‌نماید و بیشتر دانشمندان آن را نقش رستم دانسته‌اند، محبوبیت این پهلوان بلندآوازه را در میان سفدی‌ان تأیید می‌کند. نقش رستم بر دیوار نگاره پنجیکند تاجیکستان که شاید بیشتر از نقش رستم نزدیک شیراز شایستگی این نام را داشته باشد، تجلی هنر سفدی است. هنری کاملاً خودجوش با عناصر عامیانه آمیخته با خصیصه‌های پهلوانی و نمایشی یک جامعه فنودال. رنگ محلی و عنصرهای وام‌گرفته از هنر ساسانی، یونانی و هندی و چینی

۱- ما مدرک دیگری برای نام رستم در منابع غربی داریم، در تاریخ بی‌نام سریانی مورخ قرن پنجم میلادی که هوشمان در دستور ادمنی از آن نام برده و خانم پیگولوسکایا چاپ کرده است، نام رستم به شکل دو هجایی Ros-tam آمده. اگر این مأخذ موثق باشد، این قدیم‌ترین متنی است که نام رستم به هیات فارسی و سفدی در ایرانی غربی آمده است. (نقل از بهان قاطع، حاشیه دکتر معین) (این تاریخ گویا در مجله پیام نو، تهران، سال سوم، از شماره یک به بعد از روسی به فارسی ترجمه شده است).

با هم جذب شده و هنر اصیلی ارائه داده‌اند که تأثیر آن بر هنر مینیاتور ایرانی مجال تردید باقی نمی‌گذارد. عنصر قهرمانی و پهلوانی این نگاره‌ها تجلی جامعه‌ای است که با جامعه اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه شباهتی شگفت‌انگیز دارد. می‌توان تصوّر کرد که هنر تصویر پهلوان و نقّاشی داستان قهرمانان (از جمله سوک سیاوش و داستان خرگوش و شیر و تدبیر خرگوش برای به‌دام انداختن شیر) به دلیل حکومت ملوک الطوائفی و عدم تمرکز جامعه در آن سوی جیحون و در دولت‌شهرهای مستقل سفدی بعضی از بُن‌مایه‌های پهلوان سالاری را که در بافت فرهنگی آن نفوذی عمیق داشت، حفظ کرده، اما این عناصر در هنر ایران ساسانی به علت مرکزیت حکومت و شاه سالاری از بین رفته است. در نتیجه همین پدیده است که دیوار نگاره‌های پنجیکند حماسه رستم را با آن همه نیرو و هیجان به قالب تصویر درمی‌آورد و در سوک سیاوش، شاهزاده‌ای که خورش در این مرزوبوم بیگناه بر زمین ریخت و قهرمان مظلومیّت حماسه‌های ایرانی است، خرابه‌های آن پُر از اشک و فریاد می‌شود.

حرف نوشت متن سُفدی داستان رستم*

- 1 wrcwnk(ry')[γw δyw]t* ywnyδ* trš'nt (kw)[* knδh]
???
- 2 s'r' γw rwstmy m'yδ kw knδβr prm 'škr'k šw'
- 3 γrβ MN pršp'r myr'nt 1-LPW γršy'kh^b β'w'nt
- 4 tγty 'wyh knδyh ZKw knδβrt βynt'nt 'γw
- 5 rwstmy zyw'rt prw RBkw šym'm šw' kw šyr'kh
- 6 wyšγwrt mnc'y pyrδnn^c syγw'y 'spw prw wyš'w'c
- 7 γwty mnšpn^d γwrt γwr' š'twγw wβ 'nsp'kh^e
- 8 pr'yštm nypδ "γ'z' wβt γw δywt prw nš'yr prw

- 9 'nast' w'xt'nt 'yw δβty m'yδ w'β'nt RBkw γnt'kw β'
 10 RBkw šp'r MN m'γw s'r ktENN^a 'ywt'c β'r'k 'wy
 11 knδyh w'n'kw mnt'γs'yMnn^a 'cw L' zn'yM^a kt'r
 12 s'tw myr'yM 'ny'msym kt'r ZKn^a ywt'wty ZKw kynh
 13 γwz'yM 'γw δywt ''γ'z'nt pršt't 'kyty MN prtr
 14 kβnyγn^a prγt'k^h m't'nt RBkw γr'nn^a pršt'kh
 15 'M γns zyn^l 'M RBkw 'nγ'w knδβrt pyn'nt ZKw
 16 γrβw δrw [np'] δ ['k^a γr] β wrtnβ'r γrβw pyδh β'r'k
 17 γrβ yγn'ychn (β')r'k γrβ k's β'r'k γrβ MN
 18 rwpah β'r'k γrβ 'kwty β'r'k γrβ prw kyrmw
 19 prw krps'k β'r'k γrβ pδ'k γrβ 'kyty γw m'yδ
 20 pm''y'nn šw'y mkγw crks 'tγw kyδβy^k γrβw ptkwn
 21 sry c'δr s'r 'γw p'δt 'sk'ys'r γr'yntn rwsn [t]^l
 22 (R)Bkw^m zwm'k syγw'y'nt w'r wβrh zyδnn R(B)[kw]^m
 23 twnt r šyk'β'ntⁿ zwβ w'c'nt ''tr δβ'n pzyt
 24 wytr'nt y'γγ rwstmy prwyδ'k rtyms ''ys 'γw
 25 βwδnβr'nn^o rγšy ZKw rwstmy wyγr'yš^p mnspt^a 'γw
 26 rwstmy MN γwβn' zγ'rt ptymnc ZKw pwrδnk'
 27 crm nγwδnn δrwnstn nyβ'ynt β'zγδ prw rγšw
 28 p'δβ'r kw δywt s'r c'n'kw 'γw rwstmy MN δ [w] r ZKw
 29 δyw 'sp'δ wyn ZKn^r rγšy m'yδ w'β '(ys) ZY βγ'
 30 [kβnw] kβnw trš .[. . .](k)[. . .] wn'yM ktγw δywt kw mry'
 31 [s'r] rγšy ptyynt ywnyδ zyw'rt γw
 32 rwstmy c'n'kw 'γw δywt wyn'nt ywnyδ zγ'rt ZKw
 33 β'r'yCyk' βr'p'š'nt wβγw γw pδ'k 'sp'δ 'yw
 34 δβty m'yδ w'β'nt 'kδry ZKn arδ'nk' γw myn'y
 35 'nγw'st 'sk'tr 'M m'γw ''γ'ns^a L' pršt't βwt
 36 k'm šw kδ'c L' w'c'yδ k'm šw ms L' ptywyδⁿ
 37 p'rZY m'yδ zw'ntkw 'ny'sδ' ktšw 'βzyw βr's zγw
 38 tr'nk' 'nšt'yMn γw δywt 'yw δβty šyr wys'yδ'nt
 39 sγtm'nn p'zγγr'nt wytr'nt ZKn rwstmy 'škrCy
 40 wyδ'γty zyw'rt 'γw rwstmy βr' z'w'rt prw δywt
 41 mkγw δγ'n šrγw prw nγšyr ktγw 'βt'r (p)[rw]^l
 42 m'kw γyδh mkγw w'rγn'k prw (γ)[rγwšy^l kt'rγw]^l
 43 syrrn^u prw zδ'γh^v ršn ''γ(')[z
 44 [](. 'nt) [] . . . n m [

* Sims - Williams Nicholas, The Sogdian Fragments of the British Library, 1976, p. 54-5.

توضیحاتی درباره کیفیت دستنوشته و بازسازی سیمزویلیامز

داستان رستم بر کاغذ سفید بسیار نازک به قطع ۰/۵۳۵×۰/۲۹ نوشته شده است. خط آن از گونه خط تحریری سفدی است. در این گونه خط تشابه حروف که خود از مشکلات خط سفدی است، بیشتر به چشم می خورد و به طور کلی حروف π و z را به دشواری می توان از یکدیگر تمیز داد و این در بیشتر متون از معضلات خط سفدی است. گاه تشخیص این دو حرف از حرف a مشکل است. همچنین در بعضی موارد تمایز حروف a و y ، s و $\$$ و γ بسیار دشوار است، به ویژه اگر این حروف در وسط واژه قرار گرفته باشند. تفاوت قرائت بنویست و سیمزویلیامز هم بیشتر به علت اختلاف سلیقه در تشخیص این حروف است.

قطعه اول دستنوشته که با علامت مشخصه P13 در کتابخانه ملی پاریس موجود است، سی سطر دارد که سطر اول و دو سطر آخر آن ناتمام و تا حدودی ناخواناست. قطعه دوم دستنوشته که کوتاه تر است و در موزه بریتانیا نگهداری می شود، ۱۵ سطر دارد. از سطر اول آن فقط دو واژه آخر با مانده که معادل سطر ۲۹ کتابخانه ملی پاریس است که تصادفاً این دو واژه آخر را ندارد. از سطر دوم نصف ابتدای آن افتاده است که اندکی از این افتادگی در ابتدای سطر ۳۰ قطعه اول به چشم می خورد. از سطر سوم نیز نصف اول سطر افتاده و راهی برای بازسازی آن وجود ندارد.

سیمزویلیامز^۱ مطابق نظریه هنینگ (BSOAS، ۱۹۴۵، ۴۶۵ یادداشت ۲)، دو سطر اول قطعه دوم را با دو سطر آخر قطعه اول یکی دانسته و بنابراین، سطرهای ۲۹ و ۳۰ قطعه اول را با سطرهای اول و دوم قطعه دوم به هم پیوسته و یک قطعه یکنواخت ۴۴ سطری را که سطر آخر آن بیشترش آسیب دیده است، همراه با حرف نوشت و ترجمه انگلیسی در مجله *Indo - Iranian Journal*، ۱۹۷۶، صفحات ۵۴-۶۱ منتشر کرده و در پایان مقاله یادداشتهای سودمندی که فهم بعضی از

۱- سیمزویلیامز بازسازیهای خود را با توجه به دستنوشته سفدی که شخصاً خوانده و پیشنهادهای هنینگ و گرشویچ انجام داده است.

واژه‌های دشوار را آسان می‌کند، داده است (صص ۵۸-۶۱). پانویسها با توجه به مشاهدات وی در بررسی اصل دستنوشته و همچنین ملهم از پیشنهادهای هیننگ و گرشویچ است که با قرائت نخستین بنویست تمایز دارد.^۱

از جمله پیشنهادهای اشتقاقی او که از بازسازی جدید الهام گرفته، موارد زیر است:
 سطر ۱. واژه - trš؛ tarš «= گریختن» از - tarša* هم‌ریشه با واژه اوستایی - tača (این بازسازی به جای - tars «= ترسیدن» قرائت بنویست است).

سطر ۶. واژه - pērdan : pyrōdn «= پالان» (به جای p'rōn) شاید به معنی «پیرهن».
 سطر ۷. واژه - manšpan : mnšpn «= آرمیدن»، سوم شخص مفرد ماضی از ستاک مضارع - anšpan (به جای mnšp بنویست) (بازسازی شوارتز).

و نیز - anspāk : 'nsp'k «= بستر، زیرانداز» (به جای 'nšp'k) (همو).
 سطر ۸. واژه - parištarn : pr'yštrn «= گسترده»، (= به جای pr'nštr).

همچنین واژه - niβēr : nβ'yr «= مشورت»، (به جای zβ'yr).

سطر ۹. واژه - ans(a)t : 'nst «= شور، رایزنی»، از - *ham-sta* (به جای 'yšt).

سطر ۱۱. واژه - mandaxs-ēman : mnt'yšymn «= پناه بردیم»، اول شخص ماضی از ستاک - andaxs- و شناسه ēman- که بیشتر در متون قدیم تر مثل نامه‌های باستانی به کار می‌رود.

به علاوه، واژه - zanēm : zn'yem «= بجنگیم»، (به جای wn'yem قرائت بنویست).

سطر ۱۲. واژه - 'ny'msym «= نیست شویم»، (به جای zy'msym قرائت بنویست).

سطر ۱۳. واژه - pratar : prtr «= نبرد»، هم‌ریشه با واژه فارسی باستان - pratara.

سطر ۱۴. سه واژه اول به معنی «آن اندک باقیمانده» بازسازی اوست. احتمالاً صفت مفعولی praydē «= ترک شده» را در معنای «باقیمانده» گرفته است.

سطر ۱۵. واژه - zēn : Zyn «= سلاح، جنگ افزار»، (به جای ZY قرائت بنویست). و نیز واژه M: هزوارش δan «= با» (به جای rm).

سطر ۱۶. واژه - drōn- pāθē با حرف نوشت: [drw[np']θ[k]] «= تیرانداز، کمانگیر» بازسازی سیمز ویلیامز است.

۱- بعضی از پیشنهادها هم توسط یوشیتس و شوارتز داده شده‌اند.

- سطر ۱۷. واژه *yyn'yynch* (به جای *šn'yuch*) نام حیوانی مشخص.
- سطر ۲۰. واژه *kyδβy*: *kaθwiya* > *kaθwi?* «خفاش».
- سطر ۲۱. واژه *'sk'ys'r* (به جای *'sk'ns'r*)، «رو به بالا».
- همان سطر، واژه *γarīndan?*: *γr'yntn* «غَرَش»، (به جای *γr'yynth*) و همچنین [E] *rwšn*: *rōšand* «غَرِیدند، نعره کشیدند»، (به جای *rwγ*).
- سطر ۲۳. واژه *šyk'βnt*: *šikāfand* «شکافتند، باز کردند»، (به جای *šyk'r'nt*).
- همان سطر، واژه *zūf*: *zwβ* «دهان»، (به جای *nwβ*).
- سطر ۲۵. واژه *βwδnβr'nn*: *βwδan- frān* یا *βōβan-βarān* «تیز شامه، تیز هوش» و «خوش نفس»، (به جای *ywδ²βr²nh* «گرم دم»)، قرائت دیگر پذیرفته شده *βwδ'βr'nn* است.
- همان سطر، واژه *wyγγ³γš* «بیدار کرد»، فعل متعدی ماضی سوم شخص، (به جای *wyγrys-*) (قرائت لیوشیتس).
- همانجا، واژه *mnspt* «برخاست، جنبید»، (به جای *mnšpt*) (قرائت شوارتز).
- سطر ۲۷. واژه *δrwnstn*: *runstan/δrōnstan* «تیردان»، (به جای *δrwnšth*).
- سطر ۲۹. واژه *ZKn*: هروارش *awen* (به جای *ZK*)، برای بازسازی آخر سطر ۲۹ رک به توضیحات بالاتر.
- سطر ۳۰. بازسازی *[kβnw]* در اوّل سطر و *trš* در واژه سوم، (رک به توضیحات بالا).
- سطر ۳۴. واژه *myn'y*: *mēnē* «شجاعت» (بنویست)؛ «امید» (سیمزویلیامز).
- سطر ۳۸. مطابق سطر ۱۰ قطعه موزه بریتانیا - *nšt'ymn* (به جای *nšt'ym*). در اینجا نیز پایانه اوّل شخص جمع صورت کهن *ēman* - را نشان می دهد. معنی واژه «نشان دهیم».
- سطر ۴۱. مطابق سطر ۱۳ موزه بریتانیا، *βt²r* (به جای *rt'k*) در معنی «گفتار»، معادل واژه فارسی میانه *haftār*، سغدی *aftār* یا *apdār*.
- سطر ۴۲. مطابق سطر ۱۴ موزه بریتانیا، *γyδh*: *γēθ*، همراه با *ramaku* به معنی گله، رمه. آن را با واژه پشتو *γelē* و فارسی باستان - *gaiθā* و فارسی میانه *gēh* در *gēhbān* «گله بان» مقایسه کرده اند.
- سطر ۴۲. قسمت آخر: واژه *γrγwšy* «خرگوش» و *mkyw* «مانند آن» بازسازی شده است.

سطر ۴۳. واژه syrrn به sykrn* مشتق از: sikarna* به معنی «خارپشت» بازسازی شده است.

همان سطر، ždaxā : ždyh (به جای ndyh) به معنی «اژدها» که آن را zđaxā یا ždaxā می خوانند (مقایسه شود با واژه فارسی میانه 'zdh'g و پارتی 'jdh'g).
 آخرین سطر (۴۴) را با باقیمانده چند حرف و قسمتی از سطر ۴۳: «و شروع کرد به [نابود کردن] آنها»، ترجمه می کند.

آوانوشت متن سُغدی داستان رستم

warčūnk (aryā) [xō δēwt] yōnēδ/θ' taršand' [kō kand]'
sār xō rustami mēδ/θ kō kandβar parm əškarē šawa.

yarβ/f čan paršpōr mērand, ēw zār xaršyāk βāwand tiyatē awē kandī, awu kandβart βindand'. xō rustami zīwart paru wazarku širnām. šawa kō šir/āk' /ē wēšxurt, mančāy, pērđan sīxwāy, aspu paru wēš wāč, xuti manšpan', xurt xara; šātux uβa, anspāk' parištarn', nīpaδ, āyāz ūβd'. xō δēwt paru niβēr' paru ansat' wāštand. ēw δiβti mēθ/δ wāβand, wazarku yandakuβā wazarku šfār čan māxu sār katčan ēwtāč βārē awē kandī wānō/wānaku mandaxsēman'. a/əčū' nē žanēm', katār sātu mirēm anyāmsēm', katār awen xataufī awu kēn xōžēm. xō δēwt āyāzand parštāt, kēti čan partar kaβn-yaxn paraydē' mātand, wazarku yrān parštāk dan' xans zēn' dan' wazarku anyāw kandβart βēnand. awu yarβu drōn-pāθe', yarβ wartanβār, yarβu pīδβārē, yarβ yaynēč' βārē, yarβ kās βārē yarβ čan rūpas βārē, yarβ (ə)kuti βārē, yarβ paru kirmu, paru karpasē βārē, yarβ padē, yarβ kēti xō mēδ/θ parnāyān šawe, makxō čarkas θt xō kiθbe, yarβu patkōn sarē/i čādar sār xō pāδt əskē-sār', yarīndan' rōšand'.

wazarku zurnē^δ sīxwāyand wār wafra, žēδθn, wazarku tundar. šīkāfand' zōf', wāčand ātar δβān pazdi, wītarand yāxī rustami/e parwēδē. rətimas ēs xō βōđan. frān' raxši awu rustami wīyrēš'. manspat' xō rustami čan xuβnā, žyārt patīmēnč awu purđang čarm niyōđan, žunš/stan' niβēnd, βāžyaδ para raxšu pāθfār kō δēwt sār, čānaku xō rustami čan dūr awu δēw əspāδ wēn, awen' raxše mēδ/θ wāβ. ēs ti βaya [kaβnu]' kaβnu tarš'. [...] (k) [...] wanēm, kat-xō δēwt kō mary [sār]'. raxši patīsēnd. yōnēδ/θ zīwart xō rustami. čānaku^v xō δēwt wēnand, yōnēδ/θ žyārt awu βārēčik frāpāšand. uβyu xō padē, əspāδ, ēw δəβti mēδ/θ wāβand əki^ʔ awen

sarθang xō menē anxwast. θskātar θan¹ māxu āxāns nē parštāt βōt kām.
 šu kaθāč nē wāčēθ kām, šu mas nē patxurθa⁴ pāruti mēθ/θ žwandaku
 nyās-θa. kat-šu θβžyu frās žayu trānk anštēman¹/anštay-ēman. xō θēwt
 ēw θθβti šir wīsēθand, saydmām pāžγērand, wītarand awen rustame
 θskarčī. wēθ¹ ayθti/ē zīwart xō rustami, βara zāwart paru θēwt, makxō
 θayān šaryu paru naxšēr, kat-xō aftār¹ paru ramaku ēθ¹, makxō wāraynē
 paru [xaryōšē katār xō]¹ *sikarn¹° paru žθaxā¹ rθt-šan āyāz.

پانویس‌های آوانوشت

این نشانه (/) می‌نماید که واژه را بدینصورت نیز می‌توان خواند.

[]: بازسازی سیمزویلیامز، ۱۹۷۶، صص ۵۴-۶۱؛ به توضیحات صفحات بالا مراجعه شود.
۱- تمام واژه‌هایی که با شماره ۱ نموده شده‌اند، تغییرات سیمز ویلیامز یا بازسازی‌های او هستند که با قرائت بنویست متفاوت است.

۲- /βandand: «نیستند».

۳- širē/širak: «خوب».

۴- ǝβd/ʌβd: «خواهید»، بسته به اینکه فعل با پیشوند -awa باشد یا نه (سیمز ویلیامز، ۱۹۷۶، ۵۸، ۸).

۵- zwarnē / zurnē: «زمان».

۶- ǝrōnstan / žanstan / žunštan: قرائت žunštan از لیوشیتس، آرنوی، ۱۹۸۱، ص ۴۱۲ است. معنی آن «کمان دان» / «تیردان» است.

۷- čānō / čānaku: «چون».

۸- kəši/kəθri/əkθri/əkšī: «اکنون».

۹- nē patxurda: «نبلعید» / patxway-đa: «نکشید».

۱۰- syrrn معنی نمی‌دهد. گرشویچ (نقل از سیمز ویلیامز) آن را skyrn* بازسازی کرده و از sikurna* گرفته که با škōn پشتو هم‌ریشه است (سیمز ویلیامز، ۱۹۷۶، ۶۱، ۴۳).

تبصره: در سطر ۳۰ عبارت trš... k. wn³ym را می‌توان tarš... wanēm یا حتی tarš kunēm خواند به معنی «بگریزیم» یا «[تدبیر] گریز کنیم» و یا اگر wanēm را wazēm (به‌عَلت شباهت دو حرف z و n) و waz را با wāz فارسی میانه و باز باختن فارسی (امروز) همانند کنیم، شاید معنی عبارت «تدبیر گریز باز می‌کنیم» باشد (از یادداشت گرشویچ بر مقاله سیمز ویلیامز: IIJ 1976/82 n 116).

ترجمه متن داستان سفدی رستم*

در ترجمه زیر کوشیده‌ایم که تا حد امکان به مفهوم متن سفدی نزدیکتر شویم. در صورت عدول یا امکان تعبیر دیگر، ترجمه تحت‌اللفظی یا آن تعبیر دیگر، در پاورقی داده شده است. همچنین واژه‌هایی که بعضی یا همه حروف آن بازسازی است، با علامت ستاره (*) آمده‌اند و همان‌طور کلماتی که در ترجمه، تعبیر جدیدی نسبت به برگردان قبلی دارند، با علامت اضافه (+) مشخص شده‌اند.

قطعه اول:

*دیوان بی‌درنگ به * شهر گریختند + . رستم همچنان از پی ایشان تا دروازه شهر رفت. بسیاری از پایمال مُردند. یک هزار [تن] + با زحمت + توانستند به شهر درآیند. دروازه‌ها را بستند. رستم با نیکنمایی بزرگ بازگشت. به سبزه‌زاری نیکو رفت، ایستاد، زین + برگرفت، اسب را در سبزه رها کرد، خود بیامید، خوردنی خورد، سیر شد، بستری گسترد، دراز کشید [و] به خواب رفت. دیوان در + انجمن + به شور ایستادند + و به یک دیگر چنین گفتند: «بزرگ زشتی و بزرگ شرمساری بر ما که از یک تنه سوار چنین به شهر + پناه بریم + . چرا نجنگیم؟^۱ یا همگی بمیریم و نابود شویم و یا کین خدایان خواهیم.»

دیوان آنان که + از جنگ + جان به در برده^۲ بودند، با ساز و برگ گران و سلاح نیرومند بسیج شدند. با + شتاب فراوان دروازه‌ها گشودند. بسیار * کمانگیر، بسیار گردونه سوار، بسیار پیل سوار،

* این ترجمه در مقاله «رستم در روایات سفدی»، شاهنامه‌شناسی، صص ۴۸-۴۹ انتشار یافته است، اما اینک با تغییراتی دوباره به چاپ می‌رسد.

— تحت‌اللفظی:

۱- «نزنیم».

۲- «باقیمانده بودند».

بسیاری سوار بر... بسیاری سوار بر خوک، بسیاری سوار بر روباه، بسیاری سوار بر سگ، بسیاری سوار بر مار و سوسمار^۱، بسیاری پیاده، بسیاری در حال پرواز مانند کرکس و + خفاش می‌رفتند و بسیاری واژگونه، سر به پایین و پاها به بالا. + غرّشی + برکشیدند [و] زمانی دراز باران، برف، تگرگ [و] تُندر بزرگ برانگیختند. + دهان + گشودند [و] آتش، شعله، دود بیرون کشیدند^۲ و به جست‌وجوی رستم دلاور رهسپار شدند. آنگاه آمد رخس + تیزهوش^۳ [و] رستم را بیدار کرد. رستم از خواب برخاست، در حال جامهٔ پوست پلنگ پوشید، کمان‌دان بریست، بر رخس برنشست، به سوی دیوان شتافت. چون رستم از دور سپاه دیوان را دید، به رخس چنین گفت: «*بیا ای سرور* کم‌کم + بگریزیم*، *کاری + کنیم^۴ که دیوان را به سوی جنگل...»^۵.

قطعهٔ دوم:

... [یکشانیم]. رخس پسندید. دردم رستم بازگشت. وقتی دیوها چنین دیدند، بی‌درنگ + هم سپاه سواره و هم + پیاده به پیش تاختند و به یکدیگر گفتند: «اکنون ارادهٔ سردار شکسته [و] دیگر با ما توان نبرد نخواهد داشت. هرگز رهایش نکنید، او را نبلعید،^۶ بَل چنان که هست^۷، زنده بگیرید تا او را تنبیه دردناک و شکنجه‌ای سخت نشان دهیم». دیوان یکدیگر را سخت برانگیختند. همگی

۱- «کرپاسه».

۲- «رها ساختند».

۳- (یا شاید) «دارندهٔ شامهٔ تیز».

۴- (یا شاید) «نیرنگی بازی کنیم».

۵- این قسمت بازسازی سطر ۳۰ قطعهٔ اوّل و سطر دوم قطعهٔ دوم است و در واقع، بین قطعهٔ کتابخانهٔ ملی پاریس و کتابخانهٔ بریتانیا مشترک است.

۶- (شاید) «نکشید».

۷- «همچنان».

فریاد برکشیدند و از پی رستم روان شدند. در آن هنگام رستم بازگشت و بر دیوان حمله برد، چون شیر دژم بر نخجیر و یا + کفتار بر + گلّه رمه و یا شاهین بر* خرگوش و یا* خارپشت بر + اژدها... .

داستان سغدی رستم، چه از نظر سبک و چه از نظر نکات دستوری، قابل بحث است. بدون شک نگارش آن با سبک نگارش سایر نوشته‌های سغدی فرق دارد و داستان در جمله‌های کوتاه، سریع و اغلب بدون حرف عطف بیان شده است، سبکی که در ادبیات سغدی بی نظیر می‌نماید. در زبان سغدی حرف عطف، حروف اضافه و ربط وادات تأکیدی بسیاری به کار می‌رود که در مواردی بعضی از آنها زائد به نظر می‌رسد.

داستان رستم به سبک روایی در زمان گذشته نوشته شده و بنابراین بیشترین تعداد فعل آن را ماضی ساده (ایمپرفکت imperfect) تشکیل می‌دهد و این متن ۴۳ سطری حدود بیش از پنجاه فعل (هر سطر بیش از یک فعل) دارد. در واقع، بعضی از سطرها سه فعل گرفته‌اند (مثل سطرهای ۶، ۷، ۹ و ۲۹). وجود و توالی فعل‌ها به محتوا تحرک می‌بخشد و تقدّم فعل‌ها در بسیاری از جمله‌ها سبک شعر حماسی را به یاد می‌آورد. ماضی‌های پیشونددار طبق قاعدهٔ زبان سغدی افزونهٔ باستانی (جزء ماضی ساز) را نگه می‌دارند و به صورت‌های مختلف درمی‌آیند.

جالب‌ترین صورت‌ها، ماضی‌های با هجای آغازین - man است.^۲ مثل: mančāy^۷ «= ایستاد»، manšpan^۶ «= آسود»، manspat^{۲۵} «= برخاست»، mandaxs-ēman^{۱۱} «= پناه گرفتیم»، که همگی با پیشوند - ham باستانی مطابق - an سغدی ساخته شده‌اند و جزء ماضی ساز آنها به ظاهر - m است.^۳

در فعل‌های دیگر جزء ماضی ساز T یا ā است:

با جزء ماضی ساز - T، مثل: nīpaδ^۸ «= دراز کشید»،

nīβend^{۲۷} «= بست»، wīyrēs^{۲۵} «= بیدار کرد»،

۱- «نیرو بُرد».

۲- حروف لاتین شمارهٔ سطر را نشان می‌دهد.

۳- رک؛ قریب، نظام فعل در زبان سغدی، صص ۱۲-۱۶.

²⁹wītar-and «رفتند»، ³⁸wīšēδ-and «برانگیختند»،

³¹patīsend «پسندید»، ²⁶patīmēnc «پوشید»،

⁸parīstarn «گسترده».

این فعل‌ها با پیشوند باستانی مختوم به i- (مثل ni-، wi-، pati- و pari-) ساخته شده‌اند.

چند فعل دیگر با جزء ماضی ساز آ و پیشوند باستانی مختوم به صامت در متن دیده می‌شود، مثل: ^{zī}wart «برگشت»، از uz-warta،

(and) - ^{sīxwāy} سطر 6 «برگرفت» و سطر 22 «برانگیختند»،

²³šīkaf-and «باز کردند».

تعدادی از فعلهای متن با جزء ماضی ساز ā ساخته شده‌اند که پیشوند فعلی در محل اتصال تغییر کرده است، مثل:

⁹wāšt-and «ایستادند»، از: ^{ōšt} > ^{awa-hišta}.*

²⁷βāžyad «سوار شد»، از: ^{abi} - ^{zgd}.*

²⁸pāθfār «شتاب کرد»، از: ^{pati} - ^{θwar}.*

³³frāpāš-and «پیش تاختند».

³⁹pāžyēy-and «فریاد کشیدند».

در دو فعل پیشونددار هم ظاهراً تغییری صورت نمی‌گیرد، سطرهای 8، 13، ^{āyāz}-(and) «شروع کرد (ند)» و سطر 24، ^{ēs} «آمد»، از: ^{ā-isa}.*

فعلهای بسیط نیز نمونه‌هایی در ماضی دارند (چه در ماده سبک و چه در ماده سنگین)، مثال: «رفت» ^{šawa}، «برد» ^{βara}، «خورد» ^{xura}، «بود» ^{uβā/βā} /

شد، ^{wāč} «رها کرد»، ^{wāβ} «گفت»، ^{wēn} «دید»، ^{βāwand} «قادر بودند»،

^{mīrand} «مردند»، ^{βandand} «بستند»،

^{wāβand} «گفتند»، ^{pēnand} «باز کردند»، ^{wēnand} «دیدند»،

^{mātand} «بودند».^۱

وجه مضارع التزامی در صیغه اول شخص جمع (گفت وگویی دیوان با هم) به کار برده شده است:

۱- این ماضی به احتمال باسناک گذشته ساخته شده است.

nē žan-ēm (= نزنیم)، mīr-ēm (= بمیریم)،

anyāms-ēm (= هلاک شویم)، xuž-ēm (= بخواهیم)،

anšt(ay) - ēman (= نشان دهیم)، wan/z-ēm (= بازی کنیم) = «تدبیر کنیم».

وجه امری در دوم شخص مفرد ēs (= بیا) (گفت وگویی رستم با رخس سطر 24)،

و در دوم شخص جمع nyās /-ða (= بگیری) (سطر 36)،

nē patxur-ða (= نبلعید)، (سطر 35). این مورد اخیر را می توان nē patxway-ða

(= نگشید) نیز خواند.

زمان مستقبل به دو صورت به کار رفته: (سطر 9) nē βōt-kām (= نخواهد بود) و

nē wāčēδ-kām (= رها نخواهید کرد)، (سطر 36).

یک مورد وجه امکانی مجهول نیز در (سطرهای 35-36) وجود دارد:

nē parštāt βōt-kām (= نخواهد توانست آماده شود)^۱. یک مورد در (سطر 20)

در مثال šawe (= می رفت)، وجه تمنایی استمراری در معنای ماضی استمراری

به کار رفته است.

همچنین در این متن یک فعل وجه وصفی با صفت مفعولی anxwast (=

شکسته) (سطر 35) و سه صورت مصدری ūβd (= خفتن) (سطر 8) و parštāt (=

آماده شدن) (سطر 13) و tiyate (= وارد شدن) (سطر 4) دیده می شود.

موارد تقدّم فعل در جمله بیشتر در قسمتهای میانی و پایانی متن است و از یک

طرف اوج تحرّک و جنبش کارزار را می رساند و از طرفی لحن حماسی به متن

می دهد. مثالهای این دو قسمت:^۲

(سطر 23) برکشیدند باران، برف، تگرگ و بزرگ تُندر را،

(سطر 23) گشودند دهان را،

(سطر 23) به پا ساختند آتش، شعله و دود،

(سطر 24) روان شدند به جست وجوی رستم،

(سطر 24-25) آمد تیز هوش رخس،

۱- وجه امکانی مجهول با ستاک گذشته - به علاوه فعل کمکی - βw ساخته می شود. رک قریب، همان،

۱۳۷۴.

۲- در یک مورد در آغاز متن نیز در سطر ۵: «رفت رستم به سبزه زاری نیکو»، این حرکت دیده می شود.

(سطر 25) برخاست رستم از خواب،

(سطر 25) بپوشید جامه پوست پلنگ،

(سطر 27-28) برآمد به رخسار^۱،

(سطر 28) تاخت به سوی دیوان،

(سطر 31-32) (ناگاه) بازگشت رستم (واپس نشست)^۲،

(سطر 39) روان شدند به شکار رستم،

(سطر 40) بازگشت رستم^۳،

(سطر 90) بُرد حمله بر دیوان^۴،

در این ۱۳ مورد که جمله با فعل آغاز می‌شود، بیشتر فعل‌ها (به استثنای دو فعل) با پیشوند و جزء ماضی ساز ساخته شده‌اند و تکیه بر هجای اول یا دوم دارند و این خود می‌تواند راهنمایی برای پی بردن به نوعی نظم هجایی باشد. پژوهش بیشتر شاید رهیافت دیگری برای گشودن این مشکل به ما بنماید. جالب آن که جمله‌های مبتدا به فعل بیانگر اوج نبرد و حالت جنگ است و این هم در مورد رستم و هم در مورد دیوان صادق است. اوج آسودگی و آرامش رستم با جمله‌های مبتدا به فاعل یا مفعول بیان می‌شود. مثل موارد زیر:

(سطر 6) زین بر گرفت، اسب را بر سبزه رها کرد،

(سطر 7) خود بیامید، غذا خورد، سیر شد،

(سطر 8) بستر بگسترد، دراز کشید، شروع به خفتن کرد.

اگر جمله «رستم بازگشت با بزرگ سرفرازی» (سطر 5) را با جمله‌های «بازگشت رستم» سطرهای 31-32 و 40، مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ترکیب اول هنگامی به کار رفته که رستم از جنگ نخستین با دیوان فراغت یافته و آسوده و سرفراز بازمی‌گردد. اما در دو جمله دیگر رستم در حال جنگ و گریز با دیوان است و جمله‌ها با فعل آغاز می‌شوند.

۱- ترجمه دکتر یارشاطر، مجله مهر، شماره ۷، ۱۳۳۱، ص ۴۱.

۲- «برفت رستم به پس»: «عقب نشینی کرد».

۳- «بیامد رستم ز پشت»: «از عقب بازگشت».

۴- تحت اللفظی: «بُرد نیروهایش را بر دیوان».

از دیگر مشخصه‌های این متن تطابق صفت و اسم در ستاکهای سبک به پیروی از قانون صرف اسم در زبان سغدی است. این تطابق در بسیاری موارد شامل صفت اشاره (حرف تعریف سغدی) نیز می‌شود.

۱- حالت رایبی (مفعول صریح) با گرفتن پایانه صرفی $-u > -am^*$:

(سطر 5) $Paru^3 wazarku^1 širnām$ «= به آن بزرگ نیکنامی»،

(سطر 6) $aspu paru wēš wāč$ «= اسب را بر سبزه رها کرد»،

(سطر 26) $awu parδ/θang čarm niyōdan$ «(= پوشید) آن جامه پوست پلنگ

را»،

(سطر 27) $βāžyaδ paru raxšu$ «= سوار شد بر رخس»،

(سطر 28-29) $awu δēw spād wēn$ «= سپاه دیو را دید»،

(سطر 32-33) $awu βārēčīk frāpāšand$ «= مرکب را پیش تاختند».

۲- حالت نهادی (فاعلی) با گرفتن پایانه $-i > -ah^*$:

$xō raxši$ ؛ $xō rustami^4$ و غیره

در (سطر 9) جمله $wazarku yandaku βā$ «= بزرگ زشتی بود»، صفت $yandak$

«= بد، زشت» در معنای اسمی به کار برده شده است و می‌توان آن را حالت نهادی خنثی تصور کرد.

۳- حالت اضافه / برایی (مفعول له):

(سطر 29) $awen raxše mēδ wāβ$ «= به رخس چنین گفت»،

(سطر 34) $awen sarθang xō mēnē$ «= اراده سرهنگ»،

(سطر 39) $awen rustame škarčī$ «= به دنبال رستم».

۱- مؤردی هم هست که تطابق صورت نمی‌گیرد. مثال در سطر 23 واژه $pazd-i$ «= دود».

۲- صفت «بزرگ» در همه جا به صورت هزوارش و با پایانه $-u$ آمده است، چه در حالت رایبی و چه غیر آن.

۳- حرف اضافه Par با حالت رایبی می‌آید.

۴- واژه $rustam$ همه جا با پایانه $-y$ نوشته شده که می‌تواند فاعلی یا اضافه باشد، اما در سطر 25 که جمله حالت رایبی دارد، بر خلاف انتظار $rustamu$ نیامده است.

۴- حالت دری (مفعولُ فیه):

(سطرهای 4، 10-11) awē kandī «= در شهر»^۱.

۵- یک نمونه صرف اسم در حالت ازی:

(سطر 26) čan xušnā «= (برخاست رستم) از خواب».

۶- یک نمونه صرف اسم در حالت ندا:

(سطر 29) βaya «= ای سرور».

از مشخصات دیگر این متن کاربرد صفت اشاره (حرف تعریف) xō برای حالت نهادی مفرد و جمع و همچنین awu برای حالت رایبی مفرد و جمع است. در هیچ مورد صورت جمع حرف تعریف xā به کار نرفته است.

xō δēwt «= دیوان (به یکدیگر گفتند، دیدند و غیره)»،

(سطر 4) awu kand-βart «= دروازه‌ها را (بستند)»،

(سطر 12) awen xutāuī awu kēn xušēm «= کین خدایان را خواهیم»^۲.

۱- واژه «شهر» صرف ستاک سنگین دارد.

۲- حرف تعریف این جمله در حالت اضافه مفرد است، در صورتی که واژه «خدا» اضافه جمع است.

کتابنامه

- Benveniste, E., *Texts Sogdiens*, Paris 1940, P. 134-136, 226-229.
- Sims-williams, N., *The Sogdian Fragments of the British Library*, *Indo Iranian journal*, 1976, p. 54-61.
- Reichelt, H., *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, Heidelberg II, 1931.
- Henning, W.B., "Sogdian Tales", *BSOAS*, 1945, 108, n2.
- یارشاطر، احسان، «رستم در زبان سغدی»، مجله مهر، سال ۸، شماره ۷، ۱۳۳۱، صص ۴۰۶-۴۱۱.
- قریب، بدرالزمان، رستم در روایات سغدی، شاهنامه شناسی ۱، مجموعه گفتارهای بنیاد شاهنامه، ۱۳۵۷.
- خروموف، آلبرت لئونیدویچ، از رستم تا دیوآشتیچ، ترجمه س. قریانوف - ج. شریف اف، نشریات عرفان، دوشنبه ۱۹۸۷، صص ۴۶-۴۹.
- بهار، مهرداد، سخنی چند درباره شاهنامه (پیوست کتاب داستانهای شاهنامه فردوسی ۱۳۷۲) صص ۳۱-۳۴، ۴۲-۴۳.
- بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳، صص ۹۶-۱۱۹.
- * مرجع دستنویس سغدی:
- Benveniste, *Codices-Sogdiani Monumentum Linguarum Asiae Majoris*, III, Copenhagen 1940.

تصحیح چند واژه از دیوان فرّخی سیستانی

دیوان فرّخی سیستانی چند بار در ایران چاپ انتقادی شده است. نخستین بار در سال ۱۳۱۳ به اهتمام شادروان علی عبدالرسولی، دوم بار به کوشش آقای دکتر محمد دبیر سیاقی در اسفندماه سال ۱۳۳۵ و سوم و چهارم بار نیز توسط همو! هر چند در تصحیح این دیوان نهایت تلاش و کوشش به کار رفته، اما متن از خطاها و اشتباههای چندی به دور نمانده است.

نگارنده هنگام تهیه واژه‌نامه بسامدی دیوان فرّخی سیستانی^۱، با تعمق در برخی ابیات به نکاتی پی بردم و بعضی کلمات را از روی قراین ابیات دیگر و چندتایی را به کمک منابع مستند و با ذکر شواهد شعری تصحیح کردم. در اینجا به چند نمونه از این تصحیح‌ها اشاره می‌کنم:

۱- در صفحه ۸۵ دیوان فرّخی سیستانی - چاپ دکتر دبیر سیاقی - بیت ۱۶۲۹ به این صورت ضبط شده است:

خدمت سلطان به‌جاه از شهر یاری خوشتر است وین کسی داند که دارد بر فرزند روزگار
بیت بالا را از روی نسخه بدل با تبدیل بر فرود به بر فرود چنین می‌توان خواند:
خدمت سلطان به‌جاه از شهر یاری خوشتر است وین کسی داند بر فرود روزگار
«بر فرود» به معنی فراز و نشیب و اختلاف و تمایز و تفاوت، در اشعار و متن‌های

۱- این واژه‌نامه هم اکنون در دست ویرایش است و پس از آن به چاپ می‌رسد.

این دوره آمده است: «... و این دشوار از آن شد که هر پادشاهی که دراز گردد یا دین پیغامبری به پیغمبری شدی و روزگار برآمدی، بزرگان آن کار فراموش کنند و از نهاد بگردانند و بر فرودی افتد...»^۱

این کلمه در جمله بالا به معنی تمایز و اختلاف آمده است. همچنین فردوسی گوید:

نَبْدُ کَهتر از مَهتران بر فرود به هم در نشستند چون تار و پود^۲
که این واژه در اینجا به معنی تمایز و مشخص است. بر فرود در شاهنامه در معنی اختلاف هم به کار رفته است:

بکوشم به اندازه دستگاه کنم بر فرود سخن را نگاه^۳
و باز در معنی اختلاف و تمایز در شعر ناصر خسرو آمده است:

به حکمت است و خرد بر فرود، مردان را و گرنه ما همه از روی شخص همواریم
و به شکل (بر فرودی) نیز در شعر این شاعر دیده می شود:

بر فرودی بسی است در مردم گرچه از راه نام هموارند
۲- در صفحه ۲۸۴ دیوان بیت ۵۶۴۷ چنین ضبط شده است:

بهار خرم گشته است پای خوشه زمین بهشت خرم گشته است خشک شورستان
کلمه پای خوشه در فرهنگهای فارسی به معنی زمین پر از گل و لای که به واسطه تردد خشک و سخت شده، آمده است. ولی در مجموع، ارتباط دو مصراع با یکدیگر سست معنی به نظر می رسد. به احتمال قوی پای خوشه، پای خسته بوده است. زیرا پای خُست و پی خوسته به معنی لگد مال شده و زمین بر پای کوفته شده در فرهنگهای برهان قاطع، معین، نفیسی و لغت نامه دهخدا به چشم می خورد. این واژه را به صورت پی خُسته نیز در بیت ۴۲۶۹ دیوان فرخی می بینیم:

پیل پی خُسته صمصام تو بیند اندام شیر، پیرایه اسبان تو بیند چنگال
در اشعار شعرای معاصر فرخی هم این ترکیب کمابیش دیده می شود:

۱- مقدمه شاهنامه ابوالمنصور المعمری به نقل از هزار سال اثر فارسی، کریم کشاورز، چاپ کتابهای جیبی، ص ۴۸.

۲- شاهنامه فردوسی چاپ مسکو.

۳- همان مأخذ.

عنصری گوید:

زس کیش به خاک اندرون گنج بود ازو خاک پی خُسته را رنج بود^۱
و ناصر خسرو گوید:

بر رفتیم اگر چه درین گنبد بیچاره ایم و بسته و پی خُسته^۲
۳- در صفحه ۳۸۲، بیت ۷۷۴۴ به گونه زیر ضبط شده است:

تا چون که از مُتَبَّر رازی (؟) برهنه گشت اندر شود درخت به دیبای شوشتری
«مُتَبَّر» در فرهنگهای فارسی، به معنی هلاک شده و از نظر دستوری صفت
مفعولی است. و این معنی در بیت بالا نمی تواند درست و منطقی و راهگشا باشد.
به جای کلمه «مُتَبَّر» می توان واژه «مُنْبَر» را که از حیث شکل همانند و مُصَحَّف آن
است، پیشنهاد کرد. زیرا «مُنْبَر» جامه دو بود ضخیم را گویند. در صفحه ۴۰۱ کتاب
«فرهنگ البسه مسلمانان» از انتشارات دانشگاه تهران نیز «مُنْبَر» نوعی جامه و روپوش
ضخیم معنی شده است. در لغت نامه دهخدا این واژه به معنی نوعی پارچه دو پوده
از شهر ری ضبط شده و به نقل از کتاب «غراخبار الملوک الفرس» آمده است: «واما
الخریف فالمنبر الرازی و ملحم المروزی».

امیر معزی شاعر معاصر فَرخی سیستانی هم این واژه را در بیت زیر به کار برده است:
تا در کشد ابری که ز بلغار برآید کرباس مُنْبَر به سر کوه دماوند^۳
در نتیجه، این بیت فَرخی را می توان به این نحو خواند:

تا چون گه از مُنْبَر رازی برهنه گشت اندر شود درخت به دیبای شوشتری
۴- در صفحه ۴۰۱، بیت ۸۱۶۲ به صورت زیر ضبط شده است:

بدخواه تو به درد و به اندوه دل بود تو گر نوی ز رامش و از کام دل نوی
کلمه مورد نظر «بُود» است که در این بیت معنی درستی نمی دهد و با مصراع دوم
نیز ارتباط منطقی ندارد. «بُود» را می توان به «نُود» تغییر داد.

«نُود» و «نوی» از نُودن به معنی زاری کردن، نالیدن، حرکت کردن، جنبیدن و
لرزیدن در فرهنگهای معتبر فارسی و از جمله فرهنگ برهان قاطع آمده است. فَرخی

۱- دیوان عنصری، چاپ دبیر سیاقی، ص ۳۲۹، بیت ۳۱۲۹.

۲- نشریه سیمغ، سال ۵۱، شماره یک، ص ۴۰، نقدی بر تفسیر طبری، علی رواقی.

۳- دیوان امیر معزی، چاپ عباس اقبال، کتابفروشی اسلامیّه، ص ۱۸۰.

سیستانی چهار بار دیگر هم از فعل «نویدن» صفت فاعلی نوان را به معانی نالان، لرزان و جنبان در بیت‌های زیر به کار برده است:

چو روی خوبان احباب او شکفته به طبع چو چشم خوبان بدخواه او نژند و نوان^۱
یا:

گردون زبرق تیغ چو آتش لیان لیان کوه از غریو کوس چو کشتی نوان نوان^۲
و یا:

کنون چو مست غلامان سبز پوشیده به بوستان شود از باد زاد سرو نوان^۳
بنابراین، بیت مورد نظر را می‌توان چنین خواند:

بدخواه تو به درد و به اندوه دل نود توگر نوی ز رامش و از کام دل نوی^۴
۵- در صفحه ۴۳۰ بیت ۸۵۱۹ به شکل زیر ضبط شده است:

زود تیز و تند و زود آزار باشد هر شهی خواجه باری زود تیز و تند و زود آزار نیست
ترکیب «زود تیز» در شعر فوق معنای مناسبی ندارد. در لغت‌نامه دهخدا واژه
«زودبیز» به معنی عجول و شتابنده ضبط است و همین بیت فرخی سیستانی را -
به شکل تصحیح شده - شاهد مثال این ترکیب آورده است. با توجه به این توضیح،
بیت را می‌توان چنین خواند:

زود بیز و تند و زود آزار باشد هر شهی خواجه باری زود بیز و تند و زود آزار نیست
۶- نکته‌ای که ذکر آن بی‌مناسبت نیست، ترکیب «پیل پوستین» است. در بیت
۵۱۶۲ دیوان فرخی سیستانی، شاعر خطاب به ممدوح می‌گوید:

تو شادخوار و شادکام و شاد دل بدخواه تو غلطیده اندر پای پیل پوستین
با توجه به شواهد موجود، «پیل پوستین» نام یکی از فیلهای معروف سلطان
محمود غزنوی بوده است.^۵ در صفحه ۴۱ از جلد اول کتاب «در پیرامون تاریخ

۱- ص ۳۶۹، بیت ۵۴۵۹ همان مأخذ.

۲- ص ۳۳۰، بیت ۶۶۵۹ همان مأخذ.

۳- ص ۲۵۳، بیت ۵۰۴۸ همان مأخذ.

۴- و نگاه کنید به نشریه سیمغ، سال ۱۳۵۱، شماره یک، ص ۵، تصحیح قیاسی آقای دکتر علی روافی از بیت مذکور.

۵- در دیوان فرخی در ۶ بیت متوالی اسم فیلهای سلطان محمود، به زبان سنسکریت، آورده شده است.
(نگاه کنید به ص ۸۳ دیوان از بیت ۱۵۹۸-۱۵۹۲).

بیهقی^۱ به نقل از کتاب «مجمع الانساب» آمده است: «امیر محمود متوکلاً علی الله حرب کرد و گفت: این حرب سخت است. و تعبیه لشکر کرد و وصیت کرد و گفت: مرا در میان کشتگان طلب کنید. و پانصد پیل جنگی داشت و پیش پیلان اندر آمد و در میان پیلان دو پیل بود که مبارک و مظفر داشتند، یکی پیل پوستین و یکی سنکا گفتندی و گفت: من هر جا روم، این دو فیل از قفای من دارید. و روی به ترکان نهاد و خروش بر آسمان شد و قیامت برخاست و ترکان به اول حمله او بترسیدند و آن پیل پوستین علم را بستند»^۱.

«اما در متن اصلی، واژه «نوشین» آمده است و در حاشیه کتاب «در پیرامون تاریخ بیهقی» استاد سعید نفیسی حدس زده که باید این واژه «پوستین» باشد. بنابراین، نقل کننده به اعتبار حاشیه کتاب مذکور، واژه را در متن «پوستین» آورده است. ما نیز به استناد همان نظر و شواهد دیگری که به دست آورده ایم، واژه را «پوستین» می خوانیم»^۲.

در دیوان ابوالفرج رونی هم اسم این پیل آمده است:

سنگ بت بگرفته سیصدبار از سومنات پیل مست الفغده پنجه جفت پیل پوستین^۳
در نسخه چاپ عکسی کتاب «آداب الحرب و الشجاعة» نیز نام این فیل ذکر شده است: «در این حدیث بودند، پیلوان پیل پوستین احمدنام، پیش سلطان آمد و گفت: ای خداوند، از دوش باز این پیل را صدبار بیش بسته ام»^۴.

تنها نکته ای که در خور بررسی و تعمق بیشتر است، معنای واژه «پوستین» در زبان سنسکریت است که می تواند روشنگر ویژگی این پیل در میان دیگر پیل های سلطان محمود غزنوی باشد.

[توضیح گردآورنده: در فرهنگ سنسکریت ریشه Pūṣ- به معنی غذا دادن، تغذیه کردن و پروراندن

است و واژه «پوشتی» Puṣti-(f) به معنی چاقی، فربهی، پُری، رشد و تغذیه و کلمه -Puṣta

]{a} پسوند صفت ساز] به معنی فربه، چاق، پُر، قوی و تنومند است.

۱- به نقل از نشریه سخن، دوره نوزدهم، سال ۴۸، معرفی دیوان ابوالفرج رونی، علی رواقی، صفحات

۸۵۳-۵۴

۲- همان.

۳ و ۴- همان.

۷- در بیت پنجم قصیده شماره یک دیوان فرّخی سیستانی که با وصف ابر آغاز می‌شود، طوفانی ناگهانی تصویر شده است. هنگام نمایش حالات گوناگون ابر، شاعر تشبیهات مختلف به کار برده است. ابرها گاه چون سیلاب گردنده و زمانی همچو پیلان پراکنده در میان آبگون صحرا (آسمان) در گردش‌اند. گاهی نیز به صورت بُزهای کوهی (= رنگ) گردِ آسمانی را که چون مرغزاری سبز است، فراگرفته‌اند. تاکنون این بیت را چنین آموخته و می‌خواندیم:

به سانِ مرغزارِ سبزِ رنگ، اندر شده گردش به یک ساعت مُلّون کرده روی گنبد خضرا
 به این معنی که «سبز رنگ» را مجموعاً صفتی برای مرغزار تصوّر می‌کردیم. ولی فرّخی سیستانی «رنگ» را به معنی بُز کوهی به کار برده است و این کاربرد ۱۳ شاهد شعری دیگر در همین دیوان دارد. بنابراین، پیشنهاد می‌کنیم که بیت فوق به این صورت خوانده شود:

به سانِ مرغزارِ سبزِ رنگ اندر شده گردش به یک ساعت مُلّون کرده روی گنبد خضرا
 در این صورت، تصویری که این بیت در ذهن خواننده و شنونده ایجاد می‌کند، طبیعی‌تر و زیباتر می‌نماید.

منابع و مأخذ

- ۱- دیوان فرّخی سیستانی، دکتر محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، نوروز ۱۳۴۹، انتشارات زوّار.
- ۲- دیوان فرّخی سیستانی، چاپ علی عبدالرسولی، تهران، آبان‌ماه ۱۳۱۱.
- ۳- دیوان عصری، چاپ دوم، دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابخانه سنایی.
- ۴- لغت‌نامه دهخدا، تهران، آبان‌ماه ۱۳۳۵، مجلس شورای ملی.
- ۵- فرهنگ معین، دکتر محمد معین، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.
- ۶- فرهنگ البسة مسلمانان، رب.آ. دُزی، حسینعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۴۵.
- ۷- آداب‌ال‌حرب و الشّجاعه، فخرمدبّر محمدبن منصور سعید مبارکشاه، احمدسهیلی خوانساری، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۴۱.
- ۸- مجله سخن، سال هجدهم، شماره ۱، بخش کتابهای تازه، در معرفی کتاب آداب‌ال‌حرب والشّجاعه.
- ۹- مجله سخن، دوره نوزدهم، سال ۴۸.
- ۱۰- در پیرامون تاریخ بیهقی، سعید نفیسی، انتشارات فروغی.

ژوزف کمبل

مترجم: ع - ۱ - بهرامی

قهرمان مشرق زمین و مغرب زمین^۱

اشاره: مرگ بهار دلخراش و مصیبت بار بود. با مرگ بهار جهان دانش یکی از آگاهترین و پویاترین چهره‌های خود را از دست داد. بهار دانشوری همه جانبه بود که این خود وی را در کار اسطوره‌شناسی کارآمد و بی‌همتا می‌کرد: ادبیات، زبان‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی، سیاست، فرهنگ عامه، و چه قدر جغرافی را دوست می‌داشت (و بالاخره هم نماند تا اطلس اقوام و سرزمینهای کهن را برایش ببرم و نقشه‌ها و نقاشی‌ها و عکس‌های بی‌نظیر آن را تماشا کنیم و من پای تحلیل‌هایش از مقوله‌های دنیای کهن بنشینم).

گاهی آدم حس می‌کند مرگ درست سر بزنگاه می‌رسد: کودکی با پس‌زمینه فرهنگی خاصی بزرگ می‌شود، سالیان دراز می‌خواند و تجربه می‌اندوزد و یاد می‌گیرد و یاد می‌گیرد و نقد می‌کند و کوره راهها و راهها و سنگستان‌ها را با هفت کفش آهنین و هفت عصای آهنین درمی‌نوردد تا سرانجام... بدین قد و قامت می‌رسد. چه تلاشی رفته است! چه سالیانی گذشته است! داستان رشد و بلوغ آدمی ساده نیست. و راه هر کس راهی یگانه است، و به ناگاه...

به انتظار تصویر تو
این دفتر خالی
تا چند
تا چند
ورق خواهد خورد؟

و این مرد چه حرمتی برای انسان قایل بود. هرگز آدمی را ذلیل و حقیر و خوار نمی خواست. به نقل از ابزارمندی ساده: «آدم وقتی از پیش بهار بر می گردد، فکر می کند کسی است.» برخلاف بسیاری دیگر نیازی نداشت برای بزرگ نمایاندن خود دیگران را کوچک بنمایاند. خودش بزرگ بود.

مرگ بهار مصیبت بار و دلخراش بود. اما بار این مصیبت برای من سنگین تر بود. چند سال است که با این بضاعت اندک خود را درگیر ترجمه کتاب چهارجلدی ژوزف کمبل در زمینه بررسی و تحلیل اساطیر جهان کرده ام. می خواستم اشکالات کار را با کمک بهار رفع کنم. مثل همیشه تقاضایم را با آغوش باز پذیرفت. اما بهار بیمار بود. همه می دانستند و چند و چون بیماری وی را از یکی از دوستانم که پزشک است، شنیده بودم. و نیز می دانستم به رغم بیماری شتاب گیرنده اش می کوشد به کارهای ناتمام خود سر و سامانی دهد و می دانستم درخت جان بهار اکنون بار آورده است و بهار به مرحله نتیجه گیری و جمع بندی کوشش و پژوهش سالیان خود در پهنه اساطیر ایران رسیده است. و می دانستم جسم بهار دیگر به مرحله ای رسیده است که زود به زود خسته می شود. هر بار که می دیدمش از کارم پرس و جو می کرد و جریان مشکلات ترجمه را پیش می کشید و من حواله به روزی می دادم که حال استاد بهتر شود. طفره می رفتم؛ امروز و فردا می کردم؛ اما خودش می دانست.

آخرین دفعه ای که در بیمارستان آراد دیدمش، موقع خداحافظی گفت: «آخرش نیاوردی.» خواستم دستش را ببوسم تا اشکهایم را نبیند. نگذاشت.

...

و راستی با هر مرگ چه کارهایی که ناتمام نمی ماند.



چهار دهه پیش^(۲) یک کشیش کاتولیک به نام میگل آسین ای پلاسیوس^(۳) که استاد عربی دانشگاه مادرید بود، تأثیر منابع اسلامی را بر کتاب کمدی الهی دانته بازنمود. کشف پدر آسین جهان دانشوران اروپای آن زمان را تکان داد و همه را

موجی از شگفتی فراگرفت. وی ادبیات مربوط به دیدار شبانه حضرت محمد (ص) از برزخ، دوزخ و بهشت (معراج) را جزء به جزء بررسید، و با نمایاندن همانندی‌های کافی، رابطهٔ مسلم میان معراج پیامبر (ص) و کتاب کمدی الهی دانته را به اثبات رساند؛ وی همچنین اشاره‌هایی به دانش ایران عصر زردشتی و به دوران پیش از آن، یعنی به داوری ارواح در پیشگاه اُزیریس در کتاب مردگان^(۴) مصر کرد. اما آنچه در این مرحله از بررسی‌هایمان حایز اهمیت ویژه بوده و مورد نظر ماست، توجهی است که در اثر پدر آسین به پس‌زمینهٔ ایرانی شکنجه با سرما در پایین‌ترین حلقهٔ دانته‌ای شده است. پدر آسین می‌گوید: «ذکر این نکته چندان لزومی ندارد که در معادشناسی^(۵) توراتی اشاره‌ای به عذاب با سرما در دوزخ نرفته است. اما در حکمت اسلامی این نوع عذاب همسنگ عذاب با آتش است... و ممکن است وارد شدن آن در طرح دوزخ اسلامی مدیون... ادغام یکی از معتقدات زردشتی در اسلام باشد... احتمال دارد این کار به دست زردشتیانِ نومسلمان صورت گرفته باشد.» و می‌افزاید: «عذاب با سرما در دوزخ بودایی نیز اعمال می‌شود.»^(۶) و اینک کشف کرده‌ایم که این نوع عذاب در تفکر جینسیم^(۷) نیز وجود دارد.

پس زمینهٔ غایی طبقات بهشت و هاویه‌های دوزخ و کوه جهانی میان آنها، چه در مغرب زمین و چه در مشرق زمین، دنبالهٔ همان مفهوم ساختمان عالم در بین‌النهرین است. در برداشت بین‌النهرینی، یک کوه کیهانی محوری وجود دارد. نماد این کوه همان زیگورات است که پهلوهای آن رو به جهات اربعه‌اند و بر فراز آن، در بالاترین آسمان جایگاه خدای اعظم، آن^(۸)، است که میان جمع نورانی ایزدان مقام دارد. گیاه زایش و نان و آب بی‌مرگی در همین قلمرو رفیع واقع شده‌اند. زیرا این جایگاه در آسمان میانی، نوعی خدا و خدا-شاه می‌زید، که نقش وی را در دوران طولانی تاریخ بین‌النهرین با همهٔ نوسانهای امپراطوری آن منطقه جمعی قایم مقام ایفا کرده‌اند: ظاهراً نخستین این قایم مقامان انلیل^(۹) (خدای حامی شهر سومری نیپ‌پور^(۹)) است، سپس پل مردوک^(۱۰) (متعلق به بابل عصر حمورابی)، آس‌سور^(۱۱) (متعلق به آشور)، و در جمع بزرگی از دیگر خدایان، یهوه (خدای عبریان نخستین) دیده می‌شود. در بارگاه وی که محلّ تجمّع ایزدان (یا فرشتگان) نورانی بسیاری بوده است، هر سال الواح تقدیر انشا می‌شدند. و آسمانهای

هفت‌گانه سیارات، زیر آن، در سطوح مختلف دور می‌زدند. در دوران آشور (حدود ۱۱۰۰ تا ۶۳۰ پیش از میلاد) این هفت آسمان با هفت طبقه روی هم کوه زیگورات نمایانده می‌شدند. در همان حال در لجه زیرین، زن - خدای ترسناک ارش کیگال^(۱۲)، یعنی زن - خدای سرزمین بی‌بازگشت مُقام داشت. این لجه با هفت دروازه به بیرون راه می‌یافت. قلمرو تاریکی ارش کیگال، آرال لو^(۱۳) خوانده می‌شد، و جماعتی از هیولاها و ارواح بیچاره‌ای که به‌هنگام مرگ از آخرین آیینهای تدفین محروم می‌ماندند، به‌صورت پرندگانی زشت و بد هیبت (در آرال لو) به‌گونه‌ای هولناک سرگردان بودند.

بدین ترتیب ریشه مشترک اساطیری عالم، چه در مورد مشرق زمین و چه در مورد مغرب زمین، در همان شمایل‌نگاری^(۱۴) کهن‌ترین مراکز تمدن، یعنی شهرهای سومری، نهفته است؛ این شهرها که در منطقه رودخانه‌ای بین‌النهرین قرار داشتند، حدود ۳۵۰۰ تا ۲۰۰۰ پیش از میلاد شکوفا شدند و نظم نمادین شهر-کشورهای زیر سلطه کاهنان را به‌وجود آوردند. اما با گذشت زمان، طی یک فرایند اشتقاق، شرق و غرب به‌وضوح از هم جدا شدند و دگرگونی پذیرفتند. زیرا در مغرب زمین به این نکته پی می‌بریم که پیامبران و همه رؤیابینان زایر، چه از بهشت دیدار کرده باشند و چه از برزخ یا دوزخ، بی‌درنگ مردگان را باز می‌شناسند، که این خود با تأکیدی که غربیان بر حرمت زندگی فردی می‌کنند و مشخصه آنهاست (هر یک از ارواح دارای تولدی منحصر به‌خود، یک مرگ، یک تقدیر و یک پختگی شخصیت مخصوص است)، مطابقت دارد. در شب معراج، حضرت محمد (ص) با (ارواح) یاران شجاع و وفادار خویش سخن گفت. درست به‌همان گونه دانته طی ماجرای خود هم با (ارواح) رستگاران و هم با ملعونان گفت و گو می‌کند. دیدارهای عصر کلاسیک یونان و روم از جهان زیرین نیز چنین است: اولیس و آنیاس هر دو با یاران در گذشته خود سخن می‌گویند. اما در مشرق زمین از این نوع تداوم شخصیت خبری نیست. در این جا فرد کانون توجه نیست، آنچه اهمیت دارد ذره‌حیاتی (موناد) است، این جیوا^(۱۵) است که حلول می‌کند و از هیچ نوع فردیت ذاتی برخوردار نیست، بلکه در عوض همچون زورقی که بر امواج می‌گذرد، از شخصیتی به شخصیت دیگر انتقال می‌یابد: یک زمان کرمی است، زمانی دیگر ایزد، دیو، پادشاه یا خیاط است.

به گفته هاینریش زیمر^(۱۶)، به همین دلیل است که می بینیم هر چند در دوزخ‌ها و بهشت‌های مشرق زمین انبوه موجودات در حال رنج یا شادی تصویر می‌شوند، در عین حال هیچ یک از این موجودات خصیصه‌های شخصیت زمینی خود را حفظ نکرده‌اند. پاره‌ای هنوز به یاد می‌آورند که روزگاری جای دیگری بوده‌اند و می‌دانند به خاطر چه عملی گرفتار عذاب کنونی شده‌اند؛ لکن به‌طور کلی همه آنها در وضع موجودشان غرق و گم شده‌اند. درست همان‌گونه که هر سگی جذب سگیت خود می‌شود، و مجذوب جزء جزء زندگی موجودش می‌گردد، موجودات ساکن جهانهای دیگر (بازپسین) در مذهب هندو، جین و بودایی نیز چنین‌اند، زیرا ما هم مجذوب هستی شخصی و موجود خویشیم. این موجودات جهانهای دیگر قادر نیستند وضع پیشین‌شان، یا جامه‌ای را که در زندگی قبلی می‌پوشیدند به یاد بیاورند؛ در عوض خود را منحصراً با آنچه اکنون هستند، همذات می‌پندارند. و البته ناگفته نماند که از دیدگاه فلسفه هند این درست همان چیزی است که نیستند. پهلوان نوعی مغرب زمین یک شخصیت است، و در نتیجه به‌ناچار موجودی تراژیک و محکوم است، که به‌سختی در آلام و رمز و راز جهان مادی (مادیت) گرفتار می‌آید. ولی پهلوان شرقی ذره حیاتی (مونا) است: در اساس، فاقد هویت است، اما انگاره‌ای از ابدیت با خود دارد که گردد گرفتاریهای واهی این محیط‌میرابر وی ننشسته است، و یا اینکه این گرفتاریهای واهی را پیروزمندانه از خود زدوده است. و درست همان‌گونه که در مغرب زمین سمت‌گیری شخصیت در مفهوم و تجربه‌خدایی، که خود او هم چون یک شخصیت می‌نماید، انعکاس می‌یابد، در مشرق زمین، درست برخلاف آن، احساس مقاومت‌ناپذیر قانونی مطلقاً غیرشخصی، که همه چیز را در بر می‌گیرد و هماهنگ می‌کند، زندگی فرد را که خود حادثه‌ای است، تنها به ذره‌ای لامکان تقلیل می‌دهد.

در تاریخچه جدایی شرق از غرب مسأله‌ای وجود دارد که هنوز کاملاً لاینحل و در پرده ابهام باقی مانده است. این مسأله مبهم همان زردشت ایرانی و بنیادهای اساطیر مرفقی اوست. این اساطیر که سمت‌گیری اخلاقی دارد و دقیقاً ثنوی است، در این افتراق فرهنگی، تا جایی که به‌روح مربوط می‌شود، کاملاً متعلق به بخش غربی است، اما از جنبه بنیادهای آن، یا حداقل بخشی از آن، به‌روشنی ریشه در

همان اسطوره‌هایی دارد که سرودهای ودا دارند. در جلد سوم کتابم که به اساطیر مغرب زمین اختصاص دارد، به تفصیل بدین نکته خواهم پرداخت. ولی در این مرحله از پژوهش برای باز نمودن ارتباط آن با هند، و تأثیر تفکر ایرانی، هم بر بودیسم و هم بر هندوئیسم، لازم است به تقابلهای اصلی چندی اشاره کنیم که حکمت زردشت - و همراه با آن مغرب زمین - را مستقیماً از مشرق زمین جدا می‌کند.

نخستین و اساسی‌ترین این نوآوریها - نوآوریهای زردشت - چرخه جهان است که رو به پیشرفت و بهتر شدن دارد و نه رو به زوال و بدتر شدن (تا آنجا که من - کمبل - اطلاع دارم، اولین بار است که این نکته در تاریخ اساطیر عنوان می‌شود). می‌دانیم که آفرینش به دست خدایی صورت گرفت که نور محض (نورالانوار) بود؛ ولی یک اصل بدی به درون این آفرینش نفوذ کرد که ماهیتاً متناقض با آن و مستقل از او بود. بدین ترتیب نبردی کیهانی پیوسته در جریان است؛ لیکن این نبرد تا ابد ادامه نمی‌یابد، بلکه با پیروزی کامل نور به پایان می‌رسد: و سرانجام، این فرآیند با تحقق کامل سلطنت راستی (آشه) بر زمین انجام می‌پذیرد و این چرخه دیگر ادامه نمی‌یابد. اینجا دیگر ایده رجعت ابدی (ادوار آفرینش و مرگ) مشاهده نمی‌شود. دومین نوآوری بنیادی، که اساطیر زردشتی را بالخصوص از اسطوره‌های هند جدا می‌کند، مسأله مسئولیتی است که بر دوش فرد گذاشته می‌شود: بدین ترتیب که شخص می‌تواند خود برگزیند که در کنار نور بایستد و در اندیشه و گفتار و کردارش از نور حمایت کند.

«پس بهترین گفته‌ها را با گوش بشنوید

و با اندیشه روشن بنگرید

سپس هر مرد و زن از شما

از این دو راه

یکی را برای خود برگزیند.» (۱۷)

و سرانجام به اصل سوم می‌رسیم. این اصل که در جهان‌بینی زردشتی اهمیتی بنیادی دارد، صرفاً این جهان‌بینی را از جهان‌بینی هندی جدا نمی‌کند، بل آن را درست مغایر و رو در رو با آن قرار می‌دهد. در این اصل، طریق وصول به هدف

غایبی در عدم درگیری (وانهادن جهان) و بی‌تعهدی نیست. فردی که به اختیار خود برگزیده است تا به خاطر آن [وجود] برتر، ببندیشد و سخن گوید و عمل کند، با شور بسیار خویشتن را وقف کار در روستا می‌سازد و چون هندیان به تنهایی جنگل پناه نمی‌برد و جهان را تهی از امید و بیهوده نمی‌انگارد. به اعتقاد من، این نکته شایان توجه بسیار است که در تمثیل پردازی (شمایل‌نگاری) زردشتی متأخر، چهره‌ای که خلاصه همه بدیها بر زمین است - ضد قهرمان تاریک نظم اخلاقی - پادشاه ظالم ضحاک^(۱۸)، یعنی مار اهریمنی است، که عملاً به هیات شخصی که از شانها پیش مار بیرون زده، تصویر می‌شود - مثل خداوند پرشوا در هنر جینیسیم. به گمانم این پدیده نباید یک تصادف صرف باشد، زیرا زردشتی‌گری نیز چون جینیسیم یک ثنویت مطلق است - بی‌هیچ سازشی. در هیچ یک از این دو نظام متضاد کمترین نشانه‌ای از «راز دو انباز»^(۱۹) مشاهده نمی‌شود؛ لذا راهی وجود ندارد تا از طریق آن خوبی و بدی (در زردشتی‌گری) و جیوا و غیرجیوا^(۲۰) (در جینیسیم) در پس صحنه‌ای که نمایش آنها به اجرا در می‌آید، به توافق رسیده باشند. زردشتی‌گری و جینیسیم دو قلوهای متضاداند: از نظر هر یک آن دیگری نمایاننده فریب است و در حالیکه در طریق هندی تنها راه ممکن برای حصول به رستگاری همانا رهایی ذره حیاتی (موناد) از قید چرخه بیهوده جهان است، طریق ایرانی تعهد و شرکت در تلاش مشترک خدا و انسان در جهت رسیدن به هدف برقراری سلطنت راستی (آشه) در زمین است. هدفی که نه تنها بیهوده و پوچ نیست، بلکه امکان دسترسی به آن نیز وجود دارد. واقعیت این است که در ادبیات زردشتی، آرمان فلسفه‌های مبتنی بر ترک دنیا نظیر جینیسیم مستقیماً و با صراحت و از روی عمد مورد حمله قرار گرفته است:

«ای اسپتمان زردشت! هر آینه مردی که زنی دارد، بسی ارجمندتر از مردی است که (زنی ندارد) و از وی پسری پدید نیامده است؛ آن که خانه‌ای دارد، بسی ارجمندتر از آن است که خانه‌ای ندارد؛ آن که فرزندان دارد، بسی ارجمندتر از آن است که دارای فرزند نیست. و از میان دو مرد، آن که با گوشت سیر می‌شود، بسی بیش از کسی که چنین سیر نمی‌شود، از مینوی نیکی برخوردار است و این دومی جز تن مرده چیزی نیست؛ و آن نخستین از وی برتر است به قدر یک دینار، به قدر یک گوسفند، به قدر یک گاوورزا، به قدر

یک مرد. چنین مردی می‌تواند در برابر هجوم مرگ استخوان‌شکن، هر مرگ که تیر بر کمان زه کشیده دارد، پای بیفشارد. همچنین با نازکترین جامه در بر می‌تواند با اهریمن زمستان بجنگد، می‌تواند با ظالم پلید به نبرد برخیزد و نیز او را بکشد. چنین مردی توانایی دارد که با فریبکار خدانشناس و فریب خورده که [گوشت] نمی‌خورد، بستیزد.» (وندیداد ۴۹-۴۷)

گفتیم که از تاریخ تولد یا مرگ و یا دوران زندگی زردشت اطلاعی در دست نیست. حتی این پرسش که «آیا زردشت انسانی است که به هیات خدا درآمده و یا خدایی است که به هیات انسان درآمده است؟» - سئوالی که پروفیسور جیمز دارمستتر در سال ۱۸۸۰ م. مطرح کرده - همچنان بی‌جواب مانده است. در مورد تاریخ‌ها آنچه مسلم و روشن است، این است که داریوش اول (دوران سلطنت بین ۵۲۱ تا ۴۸۶ پیش از میلاد)، دقیقاً معاصر مهویرا (درگذشت حدود ۴۸۵ پ.م.) و بودا (۴۸۳ تا ۴۶۳ پ.م.)، اشیلوس (آخیلوس تراژدی‌نویس یونان، ۵۲۵ تا ۴۵۶ پ.م.) و کنفوسیوس (۵۵۱ تا ۴۷۶ پ.م.)، به سال ۵۲۰ پ.م. در یک کتیبه میخی سه زبانه - فارسی، ایلامی و اکدی - خویشان را زردشتی مؤمنی می‌خواند:

«با تأیید آهوره‌مزدا من پادشاهم.»

در این دوران امپراطوری ایران از جزایر یونیه یونان^(۲۱) (ساتراپ نشین ۱) تا پنجاب و درّه سند (ساتراپ نشین ۱۰) گسترده بود. همه ملت‌های باستان از مصر گرفته تا بین‌النهرین، فنیقیه، بخش آسیایی یونان و درّه سند در یک امپراطوری واحد چند ملتیتی با حال و هوایی شوریده و پرخاشگر جذب شده بودند. از این رو، واکنش نوعی ایرانیان در مقابل اندوه و غم - هم عصر با تراژدی‌های اشیلوس، ریاضت‌های مهویرا، و محافظه‌کارهای کنفوسیوس - بنای یک امپراطوری جهانی بود با شیوه اداره منطقی زیرنظر خداوند آهوره‌مزدا. شبکه‌ای از جاده‌های دائمی و تجارتی پُرونق از هند تا یونان وجود داشت. تحت سیاستی کلی مبتنی بر پذیرش ادیان دیگر^(۲۲) بازسازی معبد اورشلیم که پیش از آن به دست کلدانیان ویران شده بود، امکان‌پذیر شد. خدایان بسیاری از اقوام درهم شکسته بار دیگر قد راست کردند. هنرها به شکوفایی رسیدند. در سراسر قلمرو امپراطوری شهرها و دربارهای تازه‌ای بر پا شدند. و تا مدتی چنین می‌نمود که پادشاه جهان^(۲۳) در شخص شاهنشاه ایرانی به راستی بر پهنه وجود گام نهاده است.

پی نوشتها:

۱. برگرفته از جلد دوم، Oriental Mythology، اثر ژوزف کمبل.
۲. تاریخ انتشار کتاب سال ۱۹۶۲ و پی نوشتها همه از مترجم است.
3. Miguel Asin Y Palacios.
4. Egyption Book of the Dead Osiris.
5. Eschatology.
6. Miguel Asin Y Palacios, La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia.
معادشناسی اسلامی در کمدی الهی، مادرید ۱۹۱۹، ترجمه فرانسه سال ۱۹۴۳.
7. Jainism.
8. AN.
9. Enlil , Nippur.
10. Bel Marduk.
11. Assur.
12. Ereshkigal.
13. Arallu.
14. iconography.
۱۵. جیوا، Jiva: زندگی، حیات، اصل زندگی، نفس حیات، روح شخص یا روح زنده در مقابل روح کیهانی، صص ۵-۵۷۴ اوپانیشاد.
16. Heinrich Zimmer.
۱۷. یسنای ۳۰ بند ۲.
۱۸. آژیدهاک = آژهی دهاکا Ažī Dahākā.
۱۹. Secret of the two Partners، همه ساله طی تشریفات و مراسم عظیم و باشکوهی فرعون طوماری را که قبالة ملک مصر بوده، به مردم نشان می داده است. به موجب این قبالة (یا وصیت نامه یا راز دو انباز) پدر فرعون، یعنی آژی ریس خدای فقید، سرزمین مصر را در حضور و به شهادت و تأیید گب (Geb) ایزد زمین به فرعون وا می گذارد.
20. non-jiva , Jiva.
21. Ionian Isles.
۲۲. تحمل ادیان دیگر یا Tolerance.
23. Universal Monarch.

بُل - بَلْمَاء

در لغت‌نامهٔ دهخدا، به نقل از فرهنگ‌ها، در مورد دو واژهٔ «بَلْمَا» و «بَلْمَاء»، بی آنکه شاهدهی برای آن‌ها آورده شده باشد، این چنین آمده است:

«بَلْمَا»: جسیم، گنده، تناور، هنگفت (ناظم الاطباء)؛ پشته و تودهٔ کلان و دراز (آنندراج)؛ چیزی نرم مانند ریش (آنندراج)؛ هموار و نرم مانند نان (ناظم الاطباء).
«بَلْمَاء»: شب ماه تمام (منتهی الارب)؛ شب بدر به جهت بزرگی قمر در آن (ذیل اقرب الموارد).

دو واژهٔ دیگر؛ «بَلْمَه» و «بَلْمَه ریش» نیز در همان جا آمده است. «بَلْمَه» هم چون اسم، به معنی ریش انبوه و دراز (برهان، آنندراج)؛ صِدِّ کوسه (آنندراج، انجمن آرا)؛ پایه، زینہ، نردبان (ناظم الاطباء) و هم چون صفت، به معنی ریش دراز (برهان)؛ دراز ریش (غیاث)؛ ریشو، ریش تپه... و این معنی را دو سه شاهد آورده است:

«آن چه کوسه داند از خانهٔ کسان بَلْمَه از خانهٔ خودش کی داند آن»

(مولوی)

«کوسه [ای]، هان تانگیری ریش بَلْمَه درنبرد هندوی ترکی بیاموزان ملک تمغاج را»

(مولوی)

بیت دوم ناچار از ماخذی نادرست نقل شده است. درست آن چنانکه در دیوان شمس تبریزی ویراسته فروزانفر آمده است، چنین است:

«بلمه‌ای هان تا نگیری ریش کوسه درنبرد هندوی، ترکی میاموزان ملک تمفاج را»
 «بلمه ریش» هم، ریش دراز، ریشو (آندراج)؛ انبوه ریش، دراز ریش (ناظم الاطباء)؛
 آنکه ریشش دراز و انبوه است (فرهنگ معین) معنی شده است.

«ترک و تازیک و وشاق و بلمه ریش حاجب و سرهنگ و جاندار و وزیر»
 (کمال‌الدین اسماعیل)

«گرته ابله بود چه خواهد بود بلمه ریش دراز رستایی» (رکن‌الدین بکرای)
 «بُل» را فرهنگ نویسان، پیشوندی به معنی «بسیار» دانسته‌اند که به تنهایی به کار نرود، چون «بُلهوس» و «بُلکامه» (برخی گونه درست این واژه‌ها را «بوالهوس» و «بوالکامه» (۱) می‌دانند. شادروان دهخدا هم آن را با «پُلی» یا «پلو» یونانی هم‌ریشه دانسته است (۱)).

معنی «بلماء»: شب ماه تمام و شب بدر، می‌تواند راهنمای خوبی برای درست خواندن این واژه و دریافتن معنای صحیح آن باشد. ماه تمام یا بدر در زبان فارسی و پهلوی «پُرماء» است. این واژه با این معنی باید «بلماء» باشد، نه «بلماء». «بُل» گونه دیگری است از «پُر» با تبدیل «پ» به «ب» (یا به واسطه یکسان بودن آنها در نوشته‌ها و آثار کهن) و «ر» به «ل».

برای تبدیل «پ» به «ب» منج. پاپک و بابک؛ آتورپت و آذرید؛ آپر و ابر (بر) و جز آن.

برای تبدیل «ر» به «ل» منج. سوراخ، سولاخ؛ گرمسیر، گرمسیل؛ زارو و زالو و جز آن.

«ماء» هم باید تحریفی از «ماه» باشد.

در اوستا «پُرماء» به گونه Pərənō māh (بارتولمه ۸۹۵) و Pərəno mōñha (واژه‌نامه اوستایی - انگلیسی کانگا، بمبئی، ۱۹۰۹، ص ۲۱۸) و در پهلوی TD2، پُرماء (بُندهش، ویراسته تهمورس دینشاه انگلساریا، بمبئی،

۱۹۰۸) و پارسی میانه تُرفانی: پُرماء Pwrm³h (پژوهشهای مانوی از زالمن

ص. ۲۱، قطعه ۷، 176، ۳ و ص. ۲۹، قطعه ۷، 554، ۳). و در فارسی: پُر ماه، پُر مه، ماه پُر، مه پُر آمده است. جای شگفتی است که در «لغت نامه دهخدا» واژه‌های «پُر ماه» و «پُر مه» (بدین معنی) نیامده است. ولی در آنجا بیتی به شاهد «ماه پُر دو هفته» دیده می‌شود:

«تُرک هزاران به پای پیش صف اندر هر یک چون ماه پُر دو هفته دُر نشان»

(رودکی)

که باید تحریفی از ماه پُر، دو هفته باشد (هر یک چون ماه پُر، دو هفته در فشان).
فخرالدین اسعد گرگانی هم «ویس» را به «مه پُر» تشبیه می‌کند.

«چو درجی بُد ز رخشان دانه دُر چو برجی بود از تابان مه پُر»

(ویس و رامین، ویراسته مینوی)

وصفی که از «بِلما» شده است، ای: جسیم و گنده و هنگفت، پشته و توده کلان و دراز، نرم مانند ریش، وصف «بُلمه» و «بُلمه ریش» را ماند و می‌توان پنداشت که از جایی و عبارتی یا شعری برگرفته شده باشد که سخن در وصف یا هجو ریش پُر موی پُر پشت انبوه و دراز کسی به میان بوده است و اگر این پندار درست باشد، می‌توان «بِلما» و «بِلمه»، هر دو را تحریفی از «بُلْمَه» (bolmō) با واو مجهول در پایان دانست که برای نمودن واکه آخر (-ō) آن را با «ه» غیر ملفوظ نوشته‌اند.

بُلْمَه = بُلْمو = bolmo [ی] [ی] bolmo [y]

بُل - مانند پُر - (نک. لغت نامه برای واژه‌های فراوانی که با این پیشوند ساخته شده است) و به معنی «پُر» و «بسیار» بر سر بسیاری از واژه‌های فارسی و عربی درآمده است. چون:

«بُلعجب»: پُر شگفتی؛ «بُلعجب وار» و «بُلعجب بازی» (= شعبده بازی).

«بُلّهوس»: پُر هوس.

«بُلکامه»: پُر کلامه، پُر آرزو.

«بُلغاک»: پُر غوغا، پُر شور، شور بسیار (غاک = فتنه، آشوب، آواز کلاغ).

«مرا چون زلف تو تشویش از آن است که چشمت در جهان افکنند بُلغاک»

«بُلغاک»: فتنه جویی.

«بُلغاق»: شور و غوغای بسیار (غاق = آواز کلاغ و زاغ)، گونه دیگری است از «بُلغاک».

«بُلْغَنده»: «فراهم آورده و بر بالای هم نهاده».

«بُلْغَنده»: بقچه و جامه دان، بسته قماش (عُنده = فراهم آمده، گلوله پنبه حلّاجی شده).

«راه باید برید و بار کشید کیسه بناید گشاد و بُلْغَنده»

«تیغ وفا ز زنگ جفا سخت کُند گشت بازم بلای هجر و غم یار عُنْد گشت».

«بُلْغور»: گندم درهم شکسته (= پُر غول، پُر غور، پُر غُل).

«بُلْغور کردن»: سخن پُر و بلند و نامفهوم گفتن.

«بُلْکنجک»: پُر عجایب، عجیب و غریب و طُرفه:

«ای قامت تو به صورت کاونجک هستی تو به چشم مردمان بُلْکنجک»

(شهید)

«بُلْکفد»، «بُلْکفت»: رشوه، پاره.

«بُلْخَرَب یار تو بود از مرو تا نشابور سوگند خور که در راه بُلْکفد او نخوردی»

(بُلعبّاس)

(برای همه این واژه‌ها و واژه‌های دیگر از این دست نک. لغت‌نامه دهخدا).

این پیشوند فارسی به گونه «بُول»، «بُل» در ترکی غربی (ترکی آذربایجانی و ترکیه)

نیز رواج دارد و به تنهایی هم به کار می‌رود.

«بُول» = وفور، فراوان، زیاد، پُر؛ بول اولماق = فراوان بودن (نک. فرهنگ

آذربایجانی - فارسی از محمّد پیفون، تهران، ۱۳۶۱، ص. ۱۰۰).

«بُول»: واسع، چوق، مبذول، وافر (قاموس ترکی از ش. سامی، [استانبول] ۱۳۱۷، ص.

۳۱۸) و (لغت جغتای و ترکی عثمانی از شیخ سلیمان افندی بخاری، استانبول، ۱۲۹۸،

ص. ۸۴).

bol: فراوان، پُر، زیاد، گشاد.

bollanmak = فراوان شدن، گشاد شدن.

bolluk: فراوانی، زیادی، وسعت، گشادی (فرهنگ ترکی به پارسی از ابراهیم الفون و

جمشید درخشان).

(دست‌یابی به فرهنگ‌های ترکی را سپاسگزار دوست ارجمند دکتر پاکنجی‌ام).

روایت سُغدی داستان دانیال پیامبر

زبان سُغدی

تا اوایل این قرن <میلادی> اطلاع چندانی از زبان سُغدی در دست نبود. تنها اسامی روزها، ماهها، جشن‌ها و منازل قمر از این زبان را ابوریحان بیرونی در کتابهای التّفهیم و آثار الباقیه شناسانده بود.

در سال ۱۹۰۴ م.، یعنی دو سال بعد از نخستین اکتشافات آلمانها در تُرفان، در آسیای مرکزی، مولر (*W. F. K. Müller*) پژوهشگری که مسئولیت شناسایی دستنوشته‌های گوناگون به دست آمده را بر عهده داشت، مقاله‌ای با عنوان «دستنوشته‌های مختلف پیدا شده در تُرفان»^۱ انتشار داد. در میان این اسناد قطعه کوچکی بود که مولر ادّعا کرد به یک زبان ناشناخته ایرانی تعلق دارد. پس از آن، آندره آس^۲ (*F. C. Andreas*) اولین محققى است که سند مذکور را با فهرست اسامی روزها و ماههای سُغدی در آثار ابوریحان بیرونی سنجید و با پی بردن به هویت این زبان، آن را «سُغدی» نامید.

از نظر جغرافیایی می‌توان گفت که این زبان، زبان مردم سرزمین سُغد بوده است

1- "Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift aus Turfan, II Teil". (APAW, 1904, II, PP. 1-117).

2- B. Gharib. "Analysis of the verbal system in the sogdian language". 1965, P. 1. (unpublished)

که در حدود قرنهای دوم تا نهم میلادی و شاید اندکی بعد از آن بدان گفت‌وگو می‌کرده‌اند.

در میان دیگر زبانهای ایرانی که در این قرن‌ها مردم در مرزهای شرقی آسیا بدان سخن می‌گفته‌اند، زبان سغدی یکی از مهم‌ترین وسایل اشاعه فرهنگ و ادبیات به‌شمار می‌رفته و محدوده جغرافیایی آن به‌عنوان یک زبان ایرانی شرقی تا دیوارهای چین در شرق گسترش می‌یافته است.

منابع مسیحی

به‌طور کلی می‌توان گفت که تمام متون شناخته شده مسیحی از منطقه واحدی یعنی از صومعه مخروبه نسطوریان در بولایق (Bulayīq) در شمال تُرفان پیدا شده‌اند و متعلق به مجموعه آلمانی‌اند. آثار به‌جا مانده در این کتابخانه در مقایسه با دستنوشته‌های مانوی کمتر آسیب دیده است. متون سغدی مسیحی معمولاً ترجمه‌هایی از منابع شناخته شده سریانی به‌شمار می‌آیند.

معرفی دستنوشته

این داستان با خطی یکدست روی کاغذی به‌اندازه $۲۲/۷ \times ۱۵/۸$ سانتی‌متر نوشته شده و اندازه متن به‌میزان $۱۹/۸ \times ۱۲/۵$ سانتی‌متر است. بزرگترین بخش متن، تعبیر خواب دانیال پیامبر در حضور «نبوکد نصر» شاه است. اما داستان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با «دانیال کتاب مقدس و ادامه آن» روایت می‌شود. سرگذشت رفتن «بیل» به «بابل» در پایان صفحه آغاز می‌شود و در مقایسه با پیوست مورد نظر در کتاب دانیال به‌گونه دیگری شرح شده است.^۱ به‌هر حال، داستان دانیال نبی در کتاب مقدس^۲ علیرغم تفاوت‌های کلی که با متن سغدی دارد، از عناصر و یا به تعبیر دیگر از بن‌مایه‌های مشترکی برخوردار است.

نخست، خواب دیدن نبوکد نصر و درخواست پادشاه برای تعبیر آن، دو دیگر

1- F.W.K. Müller- W. Lentz: soghdische texte II, P. 532-4.

۲- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، به‌همت انجمن بخش کتب مقدسه در میان ملل، سال 1977-7M، صص ۱۲۸۵-۸۸.

وجود دانیال و کُنیه‌ای که او را بدان می‌نامیدند، یعنی عنوان «بَلت‌سازار» در متن سُغدی و «بَلْطَشْصَر» در کتاب مقدس، سه دیگر وجود پیکره یا "patkara" در متن سُغدی که در انجیل و تورات (کتاب مقدس) «تمثال» آمده است و نیز تلاش خوابگزار در هر دو متن برای تفسیر و تعبیر خواب. ولی اوصاف این تمثال به نحو کاملتری در کتاب مقدس نموده شده است. چهارم، نماد دو عنصر آهن و خاک است که به ترتیب برای بیان قدرت و ضعف قدرتهایی که پس از نوکد نصر زمام امور را در دست خواهند گرفت، از آن بهره‌گیری شده است. پنجم، دادن هدایا و عطریات به دانیال و از همه مهمتر اعطای حکومت تمام ولایات بابل و قدرت بخشیدن به اوست که در هر دو متن مشترک است.

روایت دیگری از دانیال پیامبر به زبان آرامی وجود دارد که از نظر محتوا بسیار شبیه داستان کتاب مقدس (انجیل و تورات) است. بخشی از این داستان، به صورت متن درسی، سالها پیش نزد آقای دکتر استفان پانوسی از روی کتاب درسی آرامی^۱ بررسی و ترجمه شده است که عیناً در این نوشتار آورده می‌شود.

برگردان متن*

در برگردان فارسی متن سُغدی حتی الامکان کوشیده‌ایم شیوه جمله‌بندی متن را حفظ کنیم و به همین دلیل، از ترجمه ادبی آگاهانه صرف نظر کرده‌ایم. شماره‌هایی که در متن مشاهده می‌شود، همان شماره‌هایی است که نخست بار مولر ولنتز در این نوشته به کار گرفته‌اند.

1. / xčy tw' byy dny²yl z²t²

xači twā βayi danyēl zātā

آیا خدای توست، ای پسر دانیال

ky wyd²rt wntn

1- An Aramaic handbook, edited by Franz Rozenhal, part I, texts, 1967, P. 23.

* برای معانی واژه‌ها و آوانویسی از کتابهای زیر بهره‌گیری شده است:

1. Sims-Williams, N., *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, 1985.

2. Gershevitch, I., *A Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford 1959.

kē wiðārt wandan

که دیده است چنان

2. / wrz čw ²zw wynmsq m²t

warz čŭ azu wēnamsk māθ

معجزه‌ای که من می‌بینم، زیرا

mn² xypt ptγwsty r²z 3. / tγw w²bysk

mana xēpθ patyuste rāz t(ə)xu wāβisk

راز نهفته مرا ابراز می‌کنی (= می‌گویی)

yw²r my zt² qšy nšqrt qwn²

yiwār mē zātā kəšye niškart kunā

با وجود این، ای پسر، اکنون برای من تفسیر کن

4. / xwny ptqry xypt wydb'γ

xōne patkarē xēpθ wiðβāy

خود معنی آن پیکره (= تصویر) را

myd wyd²rt dny²yl

mēθ waydārt danyēl

چنین گفت دانیال

5. / kt xšywn² xwny ptqry xypt

kat xšēwana xōne patkarē xēpθ

که، ای پادشاه، آن پیکره را خود

wydb²γ ²yny

wiðβāy ēne

معنی این [است]

6. / t²w qwtr xšywnqy² xčy

tāw kutθr xšēwankyā xači

آن گوهر خاندان پادشاهی است

čywyty pyd³r m³t 7./tw³ ptrt³ čn ʔ³z

čiwēd pidār māθ tθwā pitartā čān āyāz

زیرا که پدران تو از آغاز

ʔ³dy xšywnyt ny m³tnt γy qšy

ādē xšēwanēt nē matand γē kθšye

کسی شاه نبود و اکنون

8./ ftmčyq xšywnqy³ tyw byrd³ry

fatamčīk xšēwankyā tθxu βērθāre

تو، به نخستین پادشاهی دست یافته‌ای

tyw w³fyd

tθxu wāfēd

تو [آن را] به دست می‌آوری

9. / xšnqy γy zprt ʔ³yš xšywnqy³

xšangi γē θzpart ēš xšēwankyā

قشنگ (= باشکوه) و پاک هستی در پادشاهی

mydč³nw zyrn

mēdčānō zern

به مانند زر

10. / Pyštrw tw³ z³ty xš³wn ny³stqm

pištaru tθwā zātē xšāwan niyāstkam

پس از تو فرزندان پادشاهی را در دست خواهد گرفت

11. / ny bwtq³m tw³ qršny

nē βōtkām tθwā karšni

[و] به زیبایی (= به شکوه و عظمت) تو نخواهد بود

p³rwtu xw³tr bwtq³m čn ptry mydč³nw rwd

paruti xwātar βōtkām čan pitar mēdčānō rōd

بلکه ضعیف‌تر خواهد بود از پدر، به مانند مس.

12. / pyštrw tw^o xš^own dw^o yxw^oq bwtq^om
pištaru təwā xšāwan dwā yəxwāk βōtkām

سپس قدرت (= پادشاهی) تو دو بخش خواهد شد

13. / yw wnm^o t^owndy ^orpsty bwtq^om
ēw wanam tāwande arpaste βōtkām

یکی آنچنان قدرتمند و با ارزش خواهد بود

mydč^onw spnynč
mēdčānō spanēnč

به مانند [آلت] آهنی

14. / γy yw wnm^o nyz^owr bwtk^om
yē ēw wanam nizāwar βōtkām

و یکی آنچنان ناتوان خواهد بود

mydč^onw sfsqnt
mēdčānō əsfaskand

به مانند خاک رُس

15. / č^onw dw^o xwdbtyq ^owxwnč qwnntq^on
čānō dwā xōdβt^ok ōxunč kunandkān

هنگامی که این دو با هم بچنگند

γy xw 16./ xwny myn^obry wnm^o ^owxtq^om
yē xō xōne mēnāβare wanam ōxatkām

و آن نیرومند چنان پیروز خواهد شد

čn nyžwry ms
čan nižware mas

بر بی قدرت که

17: / mydč^onw sfsqnt qy ^owxt čn sfnyq
mēdčānō əsfaskand kē ōxat čan spanīg

به مانند کلوخ که به آهن کوبیده شود

18. / č²nw wnm² b²t ps² wyd²γty wyn²wčyq

čānō wanam βāt pasā wēdāyte wēnaučīg

هنگامی که چنین شود، پس از آن، در آن وقت پدیدار

xyd bwtq²m 19./ ²mng xšywny qy n²m

xēd βōtkām āmang xšēwane kē nām

این خواهد شد: پادشاهی راستین که نام

žyrrntq²m šy mšyh²

žəyərandkām šē mašēhā

او را «مسیح» خواهند گذاشت.

20. / m²t xw wxštq²m wyspw ²dy čn byžy²

māθ xō wixašt²kām wišpu āde čan βižyā

چون که او همهٔ مردمان را از بدی خواهد رهانید

21. / γy xw ny²stq²m xš²wn byw pr

γē xō niyāst²kām xšāwan βyu par

و او قدرت به دست خواهد آورد هم بر

22./ sm²n γy byw pr z²y

asmān γē βyu par zāy

آسمان و هم بر زمین

čywyt pyd²r m²t xw 23./ xčy ²mng xšywny

čiwēd piđār māθ xō xači āmang xšēwane

زیرا که او پادشاهی راستین است.

23./ γy xw xčy sqwyny γy n²>...

γē xō xači skawene γē nā...

و او وجود (= هستی) دارد و نه...

24./ xšywny č²nw mwnw swxnu ptyywš

xšēwane čānō munō suxanu patīyōš

پادشاه هنگامی که چنین سخنی شنید،

25. / žyw wyd^osd^ort γy šyr xwsnt qty

žyu wiđāsđārt γē šēr xusand kātē

سخت در شگفت شد و بسیار خرسند شد

pr wyčrt 26./ nyšqrt ywnyt frm^od^ort ʔγt

par wičārt niškart yōnēđ framāđārt āyat

از معنی (= تفسیر) درست و بیدرنگ دستور داد بیاورند

zyrnwfc qwrt

zern - wafč kurθe

لباس زربفت (= خلعت) را

27./ qwrtγy γy šy nyγwnt wyny dny^oyl

kurθe γē šē nīγwēnd wēne danyēl

و لباس را بر دانیال بپوشانند.

γy rtnynč 28./ dydm w^ost šy pr sry

γē ratnēnč đīđēm wāst šē par sare

و دیهیم گوهرین (= گوهرنشان) او را بر سر نهاد

γy šy xš^own t^obr 29./ pr ʔγč šyqn

γē šē xšāwan θāβar par āyāč šēkn

و او را بر همه قصر (= در تمام قصر) قدرت بخشید

xwnx čw žyγrnt bltščr

xōnax čū žyērand Balteščar

بر آنهایی که ایشان را «بلتش چر» می نامند

30./ čn čywnty prčy mwrty xw nbwkdnčr xšywny

čan čiwande parči murti xō naβukađnačar xšēwane

پس از آن [رویدادها] شاه نیوکذنچر درگذشت

31./ twty šy z^oty nywty pr xšywnq^o

tūti šē zāte niyawti par xšēwankyā

پس پسر او به پادشاهی می رسد [رسید]

ms wyny 32./ dny³yl w³fyd γr³n d³r³sq
mas wēne danyēl wāfēδ γrān δārāsk

او نیز دانیال را بسیار گران (= حرمت) می دارد [داشت]

mydč³nw 33./ ptry γy ny³zng
mēδčānō pitari γē niyāzang

به مانند پدر، و دیگران

prywnt ny³m dywnt ³wt³qy
pariwand niyām diwand ōtākī

در آن زمان، در آنجا (= حوالی)

34./ wyspw ³³dy yw ptqry spxš³ znt γy
wispu āde ēw patkare spaxšāzand γē

همه مردم یک بت را ستایش می کردند و

šy byl 35./ byy zyryznt
šē Bēl βayi žyērāžand

او را سرور «یل» می نامیدند

myd wyd³rt dny³yl bywny qw
mēθ waydārt danyēl Byōnē kō

چنین گفت دانیال پیامبر به

36./ xšywny s³r qt byy yw xcy ny wyt bwt
xšēwane sār kat βayi ēw xači nē wēt βōt

شاه که یک خدا وجود دارد و دیده نمی شود.

yw'r 37./ qy šyr³qy³qwn³t šy ptw³bt
yiwār kē širāktyā kunāt šē patwāβt

ولی آن که پارسایی بکند، با او سخن می گوید

38./ tyw qy xšywny ³yš frm³y ³yny ptqry
tōxu kē xšēwane ēš framāy ēne patkare

تو که پادشاه هستی، بفرمای این پیکره (= بت) را

pš^ot m^ot w^of 39./ n^oft fnyštyt ny šw^ont

pðšāt māθ wāf nāft fðneštet nē šawand

دور سازند تا این قدر مردم گمراه و فریفته نشوند،

γy tmčyq ny bnt

γē tðmčīk nē βand

و دوزخی نشوند.

40./ xšywny č^onw mwnw swx^onw ptyγwš

xšēwane čānō munō suxanu patīγōš

همین که پادشاه چنین سخنی را شنید،

čn dny^oyl 41./ bywny pr *psyt frm^od^ort

čan danyēl βyōnē par ? framāðārt

بدون درنگ فرمان داد

pš^ot xwny ptqry 42./ č^onw pš^oty qty

pəšāt xōne patkare čānō pðšāte kðtē

دور کرده شود (= دور سازند) آن پیکره را. وقتی دور کرده شد

xwny ptqry γč qntčyqt 43./ n^oft

xōne patkare āγč kanθčīkt nāft

آن پیکره، همه مردم شهر

γyn^oqwč qwn dny^oyl

ēnākōč kun danyēl

نفرین کننده دانیال [شدند] (= دانیال را نفرین کردند)

γy qw xšywny 44./ s^or myd ptšqw^od^ornt

γē kō xšēwane sār mēð patškwāðārand

و به پادشاه چنین گفتند:

by^o tyw qy pr dny^oyl 45./ wsyd pš^od^ory

*- معنی این واژه روشن نیست، شاید به معنی «با عجله» یا «بدون فوت و وقت» باشد.

βya t̄oxu kē par danyēl wisēd pašādāre

ای سرور (= اعلیحضرتا!) تو که به تحریک دانیال دور کرده‌ای

m̄x byy qšy dnyʔyl ms

māx βayi kaše danyēl mas

سرور ما را، اکنون دانیال را

46./ *prbyty t̄brʔ qw s̄r qdbʔt ny t̄bry psʔ*

parβayde θβra kō sār kaδβāt nē θβre pasā

به ما بسپار، چنانچه [او را] تحویل ندهی، پس...

«روایت سغدی داستان دانیال»

آیا خدای توست، ای پسر دانیال، که دیده است چنان معجزه‌ای که من می‌بینم، چون که راز نهفته مرا ابراز می‌کنی، با وجود این، ای پسر، اکنون برای من تفسیر کن خود معنی آن تصویر را. چنین گفت دانیال که: ای پادشاه، معنی آن تصویر این است، آن گوهر خاندان سلطنت یا پادشاهی [شاه] است. زیرا که، پدران تو از آغاز کسی شاه نبود و اکنون [به‌عنوان] نخستین پادشاهی به آن نائل شده‌ای، تو [آن را] به دست می‌آوری. با شکوه و پاک هستی در پادشاهی به مانند زر، بعد از تو فرزندان پادشاهی را در دست خواهد گرفت. او به زیبایی [به شکوه و عظمت] تو نخواهد بود، بلکه از پدر ضعیف‌تر خواهد بود مانند مس. سپس قدرت [= پادشاهی] تو دو بخش خواهد شد، یکی آن چنان قدرتمند و با ارزش خواهد بود به مانند [آلت] آهنی و یکی آن چنان ناتوان خواهد بود به مانند خاک رُس (= گِل). هنگامی که [این] دو با یکدیگر جنگ بکنند، آن نیرومند (= توانا) آن چنان پیروز خواهد شد بر بی قدرت که به مانند کلوخ (= گِل یا خاک رُس) که به آهن کوبیده شود. هنگامی که چنین شود، پس از آن، در آن وقت پدیدار این خواهد شد: پادشاهی راستین که نام او را مسیح خواهند گذاشت (= او را به نام مسیح خواهند نامید) چون که او همه مردمان را از بدی خواهد رهانید و او قدرت به دست خواهد آورد، هم در آسمان و هم در زمین، زیرا که او پادشاهی راستین است. و او وجود (= هستی) است (= وجود او دائمی است) و نه...

هنگامی که پادشاه این سخن را شنید، سخت در شگفت شد و بسیار خرسند شد از معنی (= تفسیر) درست و فوراً دستور داد بیاورند [لباس] زریفت را و دانیال را بر تن کنند (= پیراهن بپوشانند) و دیهیم گوهرین او را بر سر نهاد و او را بر همه قصر (= در تمام قصر) قدرت بخشید، بر آنهایی که ایشان را «بلتش چر» می‌نامند. پس از آن [رویدادها] شاه نبوکدنچر درگذشت. سپس پسر او به قدرت (پادشاهی) می‌رسد [رسید]. او نیز دانیال را بسیار گران (= حرمت) می‌دارد [داشت] به مانند پدر، و دیگران. در آن زمان در آن جا (= حوالی) همه مردم یک بت را ستایش می‌کردند و او را سرور «پل» می‌نامیدند. چنین گفت دانیال پیامبر به شاه که: یک خدا وجود دارد و

دیده نمی شود، ولی آن که پارسایی بکند، با او سخن می گوید، تو که پادشاه هستی
بفرمای این بت را دور سازند تا این قدر مردم گمراه نشوند و دوزخی (= جهنمی)
نشوند. همین که پادشاه چنین سخنی را از دانیال پیامبر شنید بدون درنگ فرمان داد
دور سازند آن بت را. وقتی آن بت دور کرده شد، همه مردم شهر، نفرین کننده دانیال
شدند و به پادشاه چنین گفتند: ای سرور (= اعلیحضرتا) تو که به تحریک دانیال دور
کرده ای سرور ما را، اکنون پس دانیال را به ما بسیار. چنانچه [او را] تحویل ندهی،
پس...

«داستان دانیال نبی به روایت کتاب مقدس»

... و در سال دوم سلطنت نبوکد نصر، نبوکد نصر خوابی دید و روحش مضطرب شده و خواب از وی دور شد. پس پادشاه امر فرمود که مجوسیان و جادوگران و فالگیران و کلدانیان را بخوانند تا خواب پادشاه را برای او تعبیر نمایند و ایشان آمده به حضور پادشاه ایستادند. و پادشاه به ایشان گفت: خوابی دیده‌ام و روحم برای فهمیدن خواب مضطرب است. کلدانیان به زبان آرامی به پادشاه عرض کردند که پادشاه تا به ابد زنده بماند، خواب را برای بندگان بیان کن و تعبیر آن را خواهیم گفت. پادشاه در جواب کلدانیان فرمود: فرمان از من صادر شد که اگر خواب و تعبیر آن را برای من بیان نکنید، پاره پاره خواهید شد و خانه‌های شما را مزبله خواهند ساخت. و اگر خواب و تعبیرش را بیان کنید، بخشش‌ها و انعامها و اکرام عظیمی از حضور من خواهید یافت. پس خواب و تعبیرش را به من اعلام نمایید. ایشان بار دیگر جواب داده گفتند که: پادشاه بندگان خود را از خواب اطلاع دهد و آن را تعبیر خواهیم کرد. پادشاه در جواب گفت: یقین می‌دانم که شما فرصت می‌جوئید، چون می‌بینید که فرمان از من صادر شده است. لیکن اگر خواب را به من اعلام نمایید، برای شما فقط یک حکم است، زیرا که سخنان دروغ و باطل را ترتیب داده‌اید که به حضور من بگوئید تا وقت تبدیل شود، پس خواب را به من بگوئید و خواهم دانست که آن را تعبیر توانید نمود. کلدانیان به حضور پادشاه جواب داده گفتند که: کسی بر روی زمین نیست که مطلب پادشاه را بیان تواند نمود، لهذا هیچ پادشاه یا حاکم یا سلطانی نیست که چنین امری را از هر مجوسی یا جادوگر یا کلدانی بپرسد. و مطلبی که پادشاه می‌پرسد، چنان بدیع است که احدی غیر از خدایانی که مسکن ایشان با انسان نیست، نمی‌تواند آن را برای پادشاه بیان نماید. از این جهت پادشاه خشم نمود و به شدت غضبناک گردیده امر فرمود که جمیع حکیمان بابل را هلاک کنند. پس فرمان صادر شد و به صد کشتن حکیمان برآمدند و دانیال و رفیقانش را می‌طلبیدند تا ایشان را به قتل رسانند. آنگاه دانیال با حکمت و عقل به «آریوک» رئیس جلادان پادشاه که برای کشتن حکیمان بابل بیرون می‌رفت، سخن گفت. و آریوک سردار پادشاه را خطاب کرده گفت: چرا فرمان از حضور پادشاه چنین سخت

است. آنگاه اریوک دانیال را از کیفیت امر مطلع ساخت. و دانیال داخل شده از پادشاه درخواست نمود که مهلت به وی داده شود تا تعبیر را برای پادشاه اعلام نماید. پس دانیال به خانه خود رفته رفقای خویش «حَنَنیا» و «میشائیل» و «عزّریا» را از این امر اطلاع داد، تا دربارهٔ این راز از خدای آسمانها رحمت بطلبند، مبادا که دانیال و رفقایش با سایر حکیمان بابل هلاک شوند. آنگاه آن راز به دانیال در رویای شب کشف شد. پس دانیال خدای آسمانها را متبارک خواند. و دانیال متکلم شده گفت: اسم خدا تا ابد الابد متبارک باد، زیرا که حکمت و توانایی از آن وی است و او وقتها و زمانها را تبدیل می‌کند، پادشاهان را معزول می‌نماید و پادشاهان را نصب می‌کند، حکمت را به حکیمان می‌بخشد و فطانت پیشه‌گان را تعلیم می‌دهد. اوست که چیزهای عمیق و پنهان را کشف می‌نماید. به آنچه در ظلمت است، عارف می‌باشد. نور نزد وی ساکن است. ای خدای پدران من تو را شکر می‌گویم و تسبیح می‌خوانم، زیرا که حکمت و توانایی را به من عطا فرمودی و الآن آنچه را که از تو درخواست کرده‌ایم، به من اعلام نمودی، چون که ما را از مقصود پادشاه اطلاع دادی. و از این جهت دانیال نزد اریوک که پادشاه او را به جهت هلاک ساختن حکمای بابل مأمور کرده بود، رفت و به وی رسیده چنین گفت که: حکمای بابل را هلاک مساز. مرا به حضور پادشاه ببر و تعبیر را برای پادشاه بیان خواهم نمود. آنگاه اریوک دانیال را به زودی به حضور پادشاه رسانید و وی را چنین گفت که: شخصی را از اسیران یهودا یافته‌ام که تعبیر را برای پادشاه بیان تواند نمود. پادشاه دانیال را که به «بَلْطَشَصَّر» مسمی بود، خطاب کرده گفت: آیا تو می‌توانی خوابی را که دیده‌ام و تعبیرش را برای من بیان نمایی. دانیال به حضور پادشاه جواب داد و گفت: رازی را که پادشاه می‌طلبید نه حکیمان و نه جادوگران و نه مجوسیان و نه منجمان می‌توانند آن را برای پادشاه حل کنند. لیکن خدایی در آسمان هست که کاشف اسرار می‌باشد و او نبوکد نصر پادشاه را از آنچه در ایام آخر واقع خواهد شد، اعلام نموده است. خواب تو و رویای سرت که در بستر دیده‌ای این است. ای پادشاه، فکرهای تو بر بستر دربارهٔ آنچه بعد از این واقع خواهد شد به خاطر آمد و کاشف الاسرار تو را از آنچه واقع خواهد شد، مُخبر ساخته است. و اما این راز بر من از حکمتی که من بیشتر از سایر زندگان دارم، مکشوف نشده است، بلکه تا تعبیر بر پادشاه معلوم شود

و فکرهای خاطر خود را بدانی. توای پادشاه می دیدی و اینک تمثال عظیمی بود و این تمثال بزرگ که درخشندگی آن بی نهایت و منظر آن هولناک بود، پیش روی تو برپا شد. سر این تمثال از طلای خالص و سینه و بازوهایش از نقره و شکم و رانهایش از برنج بود. و ساقهایش از آهن و پایهایش قدری از آهن و قدری از گِل بود. و مشاهده می نمودی تا سنگی بدون دستها جدا شده، پایهای آهنین و گِلین آن تمثال را زد و آنها را خرد ساخت. آنگاه آهن و گِل و برنج و نقره و طلا با هم خرد شد و مثل گاه خرمن تابستانی گردیده باد آنها را چنان برد که جایی به جهت آنها یافت نشد و آن سنگ که تمثال را زده بود، کوه عظیمی گردید و تمامی جهان را پُرساخت. خواب همین است و تعبیرش را برای پادشاه بیان خواهیم نمود. ای پادشاه، تو پادشاه پادشاهان هستی، زیرا خدای آسمانها سلطنت و اقتدار و قوت و حشمت به تو داده است. و در هر جایی که بنی آدم سکونت دارند، حیوانات صحرا و مرغان هوا را به دست تو تسلیم نموده و تو را بر جمیع آنها مسلط گردانیده است. آن سر طلا، تو هستی و بعد از تو سلطنتی دیگر پست تر از تو خواهد برخاست و سلطنت سومی دیگر از برنج که بر تمامی جهان سلطنت خواهد نمود. و سلطنت چهارم مثل آهن قوی خواهد بود، زیرا آهن همه چیز را خرد و نرم می سازد. پس چنان که آهن همه چیز را نرم می کند، همچنان آن نیز خرد و نرم خواهد ساخت. و چنان که پایها و انگشتها را دیدی که قدری از گِل کوزه گر و قدری از آهن بود، همچنان این سلطنت منقسم خواهد شد و قدری از قوت آهن در آن خواهد ماند، موافق آنچه دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود. و اما انگشتهای پایهای قدری از آهن و قدری از گِل بود، همچنان این سلطنت قدری قوی و قدری زودشکن خواهد بود و چنان که دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود، همچنین اینها خویشتن را با ذریت انسان آمیخته خواهند کرد، اما به نحوی که آهن با گِل ممزوج نمی شود، همچنین اینها با یکدیگر ملصق نخواهند شد.

و در ایام این پادشاهان، خدای آسمانها سلطنتی را که تا ابدالآباد زایل نشود، برپا خواهد نمود و این سلطنت به قومی دیگر منتقل نخواهد شد، بلکه تمامی آن سلطنتها را خرد کرده مغلوب خواهد ساخت و خودش تا ابدالآباد استوار خواهد ماند. و چنان که سنگ را دیدی که بدون دستها از کوه جدا شده، آهن و برنج و گِل و

نقره و طلا را خُرد کرد، همچنین خدای عظیم پادشاه را از آنچه بعد از این واقع می‌شود، مُخبر ساخته است. پس خواب صَحیح و تعبیرش یقین است. آنگاه نبوکدنصر پادشاه به‌روی خود درافتاده دانیال را سجده نمود و امر فرمود که هدایا و عطریات برای او بگذرانند و پادشاه دانیال را خطاب کرده گفت: به‌درستی که خدای شما، خدای خدایان و خداوند پادشاهان و کاشف اسرار است. چون که تو قادر بر کشف این راز شده‌ای. پس پادشاه دانیال را معظّم ساخت و هدایای بسیار و عظیم به او داد و او را بر تمامی ولایت بابل حکومت داد و رئیس رؤسا بر جمیع حکمای بابل ساخت و دانیال از پادشاه درخواست نمود تا «شُدْرَک» و «میشک» و «عَبْدَنَعُو» را بر کارهای ولایت بابل نصب کرد و اَمّا دانیال در دروازه پادشاه می‌بود^۱...

۱- کتاب مقدّس، عهد عتیق و عهد جدید، به‌همت انجمن پخش کتب مقدّسه درمیان ملل، سال 7M-1977،

«روایت آرامی داستان دانیال نبی»

پادشاه بخت‌النصر خوابی دید و فرمود به کلدانیها: خوابم و تفسیرش را نشانم بدهید. پاسخ دهندگان [گفتند]: ای پادشاه، تا به جاودان بزی! بازگو خواب را به بندگانت و تفسیر را ما نشان می‌دهیم. پاسخ‌دهنده پادشاه [بود] به کلدانیها: کلام از سوی من آگاهی است. اگر خواب و تفسیرش را بر من شناخته نکنید، اندام اندام کرده خواهید شد و خانه‌هایتان خراب خواهد شد. و اگر خواب و تفسیرش را نشان بدهید، دریافته‌هایی و باجهایی و احترام فراوان از درگاهم قبول می‌کنید. بنابراین، خواب و تفسیرش را نشانم بدهید.

پاسخ‌دهندگان دوباره [گفتند]: پادشاه خواب را از برای بندگانش بگوید و تفسیرش را ما نشان می‌دهیم. پاسخ‌دهنده و گوینده [پادشاه] گفت: به یقین که دانایم که شما وقت را تلف می‌کنید، از این جهت که دیدید که کلام از سوی من آگاهی و اعلان است. بنابراین، اگر خواب را به من شناسانید، کلامی را به زمان سپردی [می‌سپردی] از بهر گفتن [زمان را غنیمت شمردی تا این کلام را بیان کنی] تا اینکه زمان در پیشگاهم بگذرد. بنابراین، خواب را برایم بگوئید و تفسیرش را [چنان که] بدانم، نشانم بدهید. کلدانیها به پیشگاه پادشاه پاسخ دادند و گفتند: نیست انسانی بر خشکی که کلام پادشاه را بتواند نشان دادن، از این جهت که هر پادشاهی [که باشد] بزرگ و مقتدر، کلامی این چنین را نپرسیده از هیچ غیبگو و جادوگر و کلدانی‌یی. سخنی که آن را پادشاه می‌پرسد، سنگین است و کسان دیگری نیستند که نشانش بدهند به پیشگاه پادشاه مگر خدایانی که مدارشان [سروکارشان] با جهان مادی نیست. از این‌رو، پادشاه بسیار عصبانی و خشمگین شد و دستور نابود کردن همه حکمای بابل را داد و قانونی صادر شد که حکما پذیرای کشتن بشوند و دانیال و دوستانش را خواستند از برای کشته شدن. آنگاه دانیال مشورت کرد با «اریوخ» سردار آن پادشاه که خارج شد تا حکم قتل پادشاه را برای حکمای بابل اجرا کند. پاسخ‌دهنده دانیال [بود] به اریوخ سردار پادشاه: برای چه قانون سخت‌گیر است از جانب پادشاه. آنگاه کلام را اریوخ به دانیال شناساند و دانیال داخل شد و از پادشاه خواست که زمان بدهد برای تفسیر کردن، برای نشان دادن برای پادشاه...^۱

۱- ترجمه فوق از متن آرامی براساس افاضات شفاهی آقای دکتر استفان پانوسی تهیه و تنظیم شده است. شرح داستان به زبان آرامی ظاهراً با اندک تفاوت‌های جزئی با روایت داستان در کتاب مقدس برابر است.

سیری در غزلهای عرفانی سعدی از دید تطبیقی

یکی از ویژگیهای مهم و چشمگیر در آثار منظوم و منثور زبان فارسی، جلوه‌هایی از تأثیر ادبیات عربی و فرهنگ اسلامی در آنهاست که بخش عمده‌ای از صور معانی در ادب فارسی را تشکیل می‌دهد. این تأثیر به صورت گسترده در متون نظم و نثر از قرن چهارم هجری به بعد مشهود و بحث و بررسی درباره آن حایز اهمیت فراوان است، لیکن دز کیفیت پیدایش و گسترش زمینه‌های این تأثیرپذیری باید گفت که پس از نفوذ اسلام در ایران و توسعه روزافزون آن، مردم با علاقه‌مندی بسیار به آموختن زبان عربی روی آوردند تا از این طریق، هم با قرآن و سنت نبوی و سیرت معصومین آشنایی حاصل کنند و هم در انجام فرایض و احکام دینی توفیق یابند. سرانجام، توجه بدین امر موجب شد که مدارس علوم دینی و ادبی در نقاط مختلف ایران تأسیس شود و فراتر از آن، رغبتی خاص به قرائت و حفظ قرآن و حدیث - انسان که در صدر اسلام میان صحابه رسول اکرم (ص) معمول بود - در علاقه‌مندان پدید آید. طبیعی بود که اهل ذوق و شعر و ادب هم، به عنوان بخشی از آحاد مسلمین، بدین منابع اصیل فرهنگ اسلامی روی آرند و از آنها بهره‌گیرند، که این امر مآلاً به انعکاس قرآن و حدیث و فرهنگ عربی در آثار ادبی آنان انجامید.

با گذشت زمان، این تأثیر در ادب پارسی گاه رو به فزونی نهاد و گاه رو به کاستی، ولی با پیدایی دو دیدگاه فکری خاص شتابی چشمگیر یافت. یکی از این دو دیدگاه

مبتنی بر وعظ و خطابه و تذکیر بود که نمونه روشن آن بدو در اشعار کسایی مروزی (۳۴۱- بعد از ۳۹۴ ه.ق) به شکل زاهدانه به ظهور رسید و سپس، به همت حکیم سنایی غزنوی (م ۵۴۵ ه.ق)، که در بیان و تلفیق واژگان و مضامین با تعابیر قرآنی و حدیثی قدرت و تبخّری کم نظیر داشت، به کمال مطلوب رسید. دیدگاه دیگر، یعنی عرفان و تصوّف، از اواخر سده چهارم رو به رشد نهاد و با گذشت زمان، تکاملی بسزا یافت که جلوه‌های روشن آن را در اشعار حکیمانه سنایی و عطار و مولوی و عراقی و سعدی و حافظ و بسیاری از شاعران قرون بعدی و نیز در آثار عرفانی منثور چون: کشف‌المحجوب، مرصاد‌العباد، تمهیدات، فیه مافیه، اسرارالتوحید و کتابهایی از این دست می‌توان دید. در این میان، ادبایی علاوه بر داشتن مشرب عرفانی، اهل وعظ و تذکیر و حدیث نیز بوده‌اند و بیش از دیگر همگان در آثارشان به اقتباس از آیات و احادیث و امثال و حکم و قصص عربی اقدام کرده‌اند. برخی از ادیبان سرشناس، از جمله نویسنده و شاعر نامدار قرن هفتم، شیخ اجل سعدی شیرازی، از پیشگامان نمونه همین میدان‌اند.

این ادیب توانمند و خوش ذوق به اشکال گوناگون در آثار منثور و منظوم خود از منابع غنی و پر بار معارف اسلامی و ادبیات عرب بهره جسته و کلامش را به زیور آیات و احادیث، قصص و تمثیلات، امثال و اشعار عرب و کلمات بزرگان ادب و عرفان آراسته است. تلمیحات قرآنی و غیرقرآنی در اشعار و آثار سعدی فراوان است و مقتبسات وی از قرآن و حدیث و امثال و اشعار عرب به روشهای نقل و درج و حلّ کاملاً مشهود. گاه با ظرافت تمام عین الفاظ قرآن و حدیث را در شعر به کار می‌گیرد و گاه در نهایت استادی مضمون آیه یا حدیثی را در قالب بیتی متین و شیوا بیان می‌دارد. در پاره‌ای موارد هم ترجمه آیات و احادیث را به شیوه‌ای طبیعی و هنرمندانه به رشته نظم می‌کشد، بی‌آنکه ذره‌ای از استحکام کلام کاسته شود یا خللی در معنی پدید آید. همین گونه است روش ادیبانه سعدی در مقام اقتباس از امثال و اشعار عربی، تلمیحات قرآنی، قصص و تمثیلات، و موارد مشابه دیگر که بیانگر درونمایه فکری و ذوقی و ادبی اوست.

غزلیات عرفانی سعدی که بخشی از مواعظ وی را در بر می‌گیرد، از برجسته‌ترین و پرجاذبه‌ترین نمونه‌های شعر حکیمانه فارسی است که بر اسلوب

و عظمی اسلامی بنیان نهاده شده و به زیور کلام جانبخش حکمت آمیز و هدایت آفرین خدا و رسول و بزرگان دین و عرفان آرایش یافته است. سعدی در این اشعار پر محتوا نکته های لطیف روح انگیز و رموز دلنشین پندآمیز را در قالب الفاظ و تعبیری دلپسند و جذاب بیان می کند که بر بی اعتباری دنیا و زخارف مادی، اجتناب از نفس پروردن، نکوهش لذات نفسانی و هواجس شیطانی، دوری جستن از ظلم و شهوت و هوی و هوس و گریز از ظواهر فریبنده دلالت و تأکید دارد و بیانگر نقش سازنده عبودیت و طاعت و تقوا و توکل، تزکیه نفس و تصفیه باطن، دوام بر ذکر و دعا و مناجات، امیدواری به عفو و رحمت الهی و جلب رضایت حق در رشد و کمال جان آدمی است. مضافاً بر اینکه با یادکرد مقولاتی از قبیل: عشق و عقل، توحید و معرفت، خیرخواهی و محبت، وارستگی و فرزاندگی، عاقبت بینی و دوراندیشی، خودشناسی و درک منزلت و شرافت انسانی به ارزشیابی ارزشها می پردازد و حقایق ارزنده و رهگشا را جلوه گر می سازد.

این رساله بحثی است مستقل در انتقاد تطبیقی و ادبیات مقایسه ای که به مطالعه و تحقیق در اشعار و غزلیات عرفانی سعدی می پردازد و صور معانی مبتنی بر مبانی فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیات عرب را بررسی و ارزیابی می کند و از تأثیر قرآن و حدیث، قصص و تمثیلات، امثال و اشعار عرب و کلمات مشایخ و بزرگان ادب و عرفان در این سروده ها به شیوه ای تحلیلی سخن می راند. نگارنده کوشیده است با بهره گیری از منابع و مأخذ معتبر و نیز دقت نظر کافی و حوصله و صرف وقت بسیار به استنباط و کشف اشارات و تلمیحات قرآنی و حدیثی و مقتبساتی از ادب عربی در اشعار عرفانی سعدی پردازد و اهتمام بر آن داشته است که حتی المقدور نکته ای از نظر پنهان نماند. بدان امید که در حلّ پاره ای از رموز و مشکلات ابیات مؤثر افتد. مدخلها هم مبنی بر توالی صفحات اشعار در بخش مواعظ از کلیات سعدی است با ذکر شماره صفحه و سطر در ذیل هر بیت.

(۱)

ثنا و حمد بی‌پایان خدا را که صنعش در وجود آورد ما را
(ص ۱۱۳، س ۳)
مصراع نخست به آیه «الحمد لله رب العالمین»^۱، و مصراع دوم به آیه «الذی
أحسن کلّ شیء خلقه و بدأ خلق الانسان من طین»^۲ اشاره دارد. این بیت را نیز
می‌توان با مضمون آیات به هم پیوسته دیگر موافق دانست.^۳

(۲)

محمد سید سادات عالم چراغ و چشم جمله انبیا را
(ص ۱۱۳، س ۱۶)
هر مصراع به یکی از دو حدیث ذیل اشاره دارد:
«أنا سید ولد آدم یوم القيامة و لافخر و بیدی لواء الحمد و لافخر و ما من نبی یومئذ آدم فمن
سواه الا تحت لوائی و أنا اول شافع و اول مشفع و لافخر»^۴
«أنا قائد المرسلین و لافخر و أنا خاتم النبیین و لافخر و أنا اول شافع و مشفع و
لافخر»^۵

(۳)

خمر دنیا با خمار و گل به خار آمیخته‌ست نوش می‌خواهی هلاگر پای داری نیش را
(ص ۱۱۴، س ۴)
موافق است با مضمون بیت ذیل از ابن‌البنی:
کرمتما و اعتدی باللؤم غیرکما والشول و الورد موجودان فی غصن^۶
سعدی این مضمون را چند بار به نظم و نثر در کلیات آورده است، چنانکه گوید:
«هر جا که گل است، خار است و با خمر خمار است و بر سر گنج مار است، و آنجا
که دُرّ شاهوار است، نهنگ مردم خوار است»^۷
جوردشمن چه کندگر نکشد طالب دوست گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به هم‌اند^۸

(۴)

در تو آن مردی نمی‌بینم که کافر بشکنی بشکن ار مردی هوای نفس کافرکیش را
(ص ۱۱۴، س ۶)
این بیت ناظر است به حدیث شریف «لیس الشّدید بالصرعة إنّما الشّدید الذی

یملک نفسه عند الغضب»^۹ که به اشکال گوناگون در متون حدیثی آمده است.^{۱۰} حکیم سنایی غزنوی در این خصوص گوید:

هر که بر خشم و آز قاهرتر اوست بر خصم خویش قادرتر^{۱۱}
(۵)

آنکه از خواب اندر آید مردم نادان که مرد چون شبان آنکه که گرگ افکنده باشد میسر را
(ص ۱۱۴، ص ۷)
مصراع نخست مقتبس است از حدیث شریف «النَّاسُ نِيَامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا»^{۱۲}.
نظیر بیت زیر که از ابوالحسن تهامی است:

فالغیش نوم و المنية يقظة والمرء بينهما خیال سار^{۱۳}
بسیاری از شاعران پارسی‌گوی مضمون این حدیث را در شعر خود آورده‌اند،
چنانکه حکیم ناصر خسرو قبادیانی گوید:

امروز پر از خواب و خمار است سرتو آنروز شوی ای پسر از خواب تو بیدار^{۱۴}
سنایی با اقتباس از این حدیث چنین گفته است:

خفته‌اند آدمی ز حرص و غلو مرگ چون رخ نمود فانتبهوا^{۱۵}
رشید و طواط هم حدیث مزبور را اینسان به شعر برگردانده است:

مردمان غافلند از عقبی همه گویی به خفتگان مانند
ضرر و غفلتی که می‌ورزند چون بمیرند آنگهی دانند^{۱۶}

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی را ابیاتی نغز در این معناست، آنجا که می‌گوید:
این جهان وهم است اندر ظن مایست گر رود در خواب دستی باک نیست
دیده را نادیده می‌آید لیک چشمتان را واگشاید مرگ نیک
تا برآید ناگهان صبح اجل وارهد از ظلمت ظن و دغل^{۱۷}
این حدیث در برخی از متون روایی به امام علی (ع) و در بعضی دیگر به حضرت
ختمی مرتبت (ص) نسبت داده شده است، ولی با توجه به آراء و اقوال اکثر محدثان
صدور آن از مولای متقیان قطعی تر به نظر می‌رسد.

(۶)

خویشتن را خیر خواهی خیر خواه خلق باش زانکه هرگز بد نباشد نفس نیک اندیش را
(ص ۱۱۴، ص ۸)

مقتبس است از حدیث «أَحَبُّ لِلنَّاسِ مَا تَحَبُّ لِنَفْسِكَ»^{۱۸} که با تغییر و حذف و اضافه برخی از الفاظ به صورتهای مختلف نقل شده است.^{۱۹} مولوی با اقتباس از این حدیث گوید:

آنچه نپسندی به خود ای شیخ دین چون پسندی بر برادر ای امین^{۲۰}
 حکیم ناصر خسرو قبادیانی را در این معنی ابیاتی است نغز به شرح ذیل:
 آن ده و آن گوی ما را کت پسند آید به دل گر بیاید زانت خورد و گر بیایدت آن شنید
 مر مرا آنچه نخواهی که مخری مفروش بر تنم آنچه تنت را نپسندی مپسند
 چون که بجویی همه آزار من گر نپسندی زمن آزار خویش^{۲۱}

(۷)

راستی کردند و فرمودند مردان خدای ای فقیه اول نصیحت گوی نفس خویش را
 (ص ۱۱۴، س ۱۰)

ناظر است به مفهوم آیه شریفه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ»^{۲۲}... همین
 مضمون را سعدی در جای دیگر بدینگونه آورده است:

سعدیا راستی ز خلق مجوی چون تو در نفس خود نمی یابی^{۲۳}

(۸)

آنچه نفس خویش را خواهی حرامت سعدیا گر نخواهی همچنان بیگانه را و خویش را
 (ص ۱۱۴، س ۱۱)

اشاره است به مضمون حدیث «أَحَبُّ لِلنَّاسِ مَا تَحَبُّ لِنَفْسِكَ»، که در ذیل
 شماره (۶) با ذکر مأخذ و توضیحات لازم نوشته آمد.

(۹)

گنج آزادی و گنج قناعت ملکی است که به شمشیر میسر نشود سلطان را
 (ص ۱۱۴، س ۱۳)

مصراع اول مأخوذ است از این احادیث: «كُنْفَى بِالْقَنَاعَةِ مَلَكًا»^{۲۴}، «القناعة ملك
 لا يزول»^{۲۵} و «عش قنعاً تكن ملكاً»^{۲۶}.

(۱۰)

طلب منصب فانی نکند صاحب عقل عاقل آن است که اندیشه کند پایان را
 (ص ۱۱۴، س ۱۴)

اشاره است به مثَل معروف «لیس للأمر بصاحب من لم ينظر فی العواقب^{۲۷}». صاحب فرائد اللاک این مَثَل را چنین به نظم در آورده است:

لیس لأمر أبدأ بصاحب من لم یکن ینظر فی العواقب^{۲۸}
(۱۱)

قُرب خواهی گردن از طاعت میبچ جامگی خواهی سرازخدمت متاب
(ص ۱۱۵، س ۱۱)

مستفاد است از حدیث شریف «تقربوا إلى الله بالطاعة فإنه قريب مجیب^{۲۹}».

(۱۲)

تا نپاشی تخم طاعت دخل عیش برنگیری، رنج بین و گنج یاب
(ص ۱۱۵، س ۱۳)

مناسب است با مضمون ابیات زیر که از ابوالفتح بستی است:

یا من یسامی العلی عفواً بلا تعب هیهات نیل العلی عفواً بلا تعب
علیک بالجدّ إنی لم أجد أحداً حوی نصیب العلی من غیر ماتعب^{۳۰}
در ابیاتی دیگر از سعدی همین مضمون را می توان از نظر گذراند:

توقع مدار ای پسر گر کسی که بی سعی هرگز به جایی رسی^{۳۱}
نابرده رنج گنج میسر نمی شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد^{۳۲}

(۱۳)

چشمه حیوان به تاریکی در است لؤلؤ اندر بحر و گنج اندر خراب
(ص ۱۱۵، س ۱۴)

موافق است با مضمون بیت ذیل که از متنّبی است:

لو کان سکنای فیک منقصة لم یکن الذر ساکن الصدف^{۳۳}
سعدی را بیتهایی دیگر در این معناست:

در چشمت ار حقیر بود صورت فقیر کوتاه نظر مباش که در سنگ گوهر است
کاملانند در لباس حقیر همچو لؤلؤ که در صدف باشد^{۳۴}

(۱۴)

هر که دایم حلقه برسندان زند ناگهش روزی بیاشد فتح باب
(ص ۱۱۵، س ۱۵)

اشاره است به حدیث شریف «بِالصَّبْرِ يُتَوَقَّعُ الْفَرَجُ وَ مِنْ يَدٍ مِنْ قَرَعِ الْبَابِ يَلِجُ»^{۳۵}، که تأثیر آن در این بیت عربی نیز کاملاً مشهود است:

أَخْلَقَ بَدَى الصَّبْرِ أَنْ يَحْظَى بِحَاجَتِهِ وَ مَدَّ مِنَ الْقَرَعِ لِلْأَبْوَابِ أَنْ يَلْجَا^{۳۶}
بیت فوق را نیز می‌توان مستفاد از مَثَلِ معروف «مَنْ قَرَعَ بَاباً وَلَجَّ وَلِجٌ»^{۳۷} دانست
که هر چند برخی آن را حدیث شمرده‌اند، اما همانندش با اندک اختلاف در کلمات
قصار امیرمؤمنان علی (ع) به صورت «مَنْ اسْتَدَامَ قَرَعَ الْبَابِ وَ لَجَّ وَ لِجٌ»^{۳۸} آمده است.
(۱۵)

خوغای عارفان و تمنای عاشقان حرص بهشت نیست که شوق لقای تُست
(ص ۱۱۶، س ۹)
مستفاد است از حدیث «مَا عَبْدتَكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكِ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، وَلَكِنْ
وَ جَدتَكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبْدتَكَ»^{۳۹} که از سخنان گهربار علی (ع) است.
(۱۶)

گر تاج می‌دهی غرض ما قبول تو ورتیغ می‌زنی طلب ما رضای تُست
گر بنده می‌نوازی و گر بنده می‌کشی زجر و نواخت هر چه کنی رای رای تُست
(ص ۱۱۶، س ۱۰، ۱۱)
ناظر است به آیه کریمه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءِ وَ تَنْزِعُ
الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءِ وَ تَعَزَّزُ مِنْ تَشَاءِ وَ تَذَلُّ مِنْ تَشَاءِ، بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ»^{۴۰}. نظیر بیتی دیگر از سعدی که می‌آورد:
او پادشاه و بنده و نیک و بد آفرید بدبخت و نیکبخت و گرامی و خوار کرد^{۴۱}
(۱۷)

کسی را بقای دایم و عهد مقیم نیست جاوید پادشاهی و دایم بقای تُست
(ص ۱۱۶، س ۱۹)
مقتبس است از آیه کریمه «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَا نَ، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
وَ الْاِكْرَامِ»^{۴۲}، که برفنا و نیستی همه موجودات و بقا و جاودانگی ذات حضرت
احدیت دلالت و تأکید دارد.

(۱۸)

آن را که جای نیست همه شهر جای اوست درویش هر کجا که شب آید سرای اوست
(ص ۱۱۷، س ۱۰)

اشاره است به گفته ابوتراب عسکر بن الحصین النسفی که گفت: «الفقیر قوته ما وجد و لباسه ماستر و مسکنه حیث نزل ۴۳».

(۱۹)

هر آدمی که کشته شمشیر عشق شد گو غم مخور که ملک ابد خونبهای اوست
(ص ۱۱۷، س ۱۷)

تلمیح است به آیه کریمه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَّهُمُ الْجَنَّةَ... ۴۴»، که مضمون آن را در بیتی دیگر از سعدی می توان مشاهده کرد:

نوحه لایق نیست بر خاک شهیدان زانکه هست کمترین دولت ایشان را بهشت برترین ۴۵

(۲۰)

از دست دوست هر چه ستانی شکر بود سعدی رضای خود مطلب چون رضای اوست
(ص ۱۱۷، س ۱۸)

مناسب است با مضمون این بیت:

رضاک رضای الذی أوثر و سرک سرّی فما أظهر ۴۶

(۲۱)

پروانه کیست تا متعلق شود به شمع باری بسوزدش سبحات جلال دوست
(ص ۱۱۸، س ۴)

اشاره است به روایتی از قول جبرئیل امین که گفت: «لله دون العرش سبعون حجاباً لودنوناً من أحدها لأحرقتنا سبحات وجه ربنا ۴۷».

این خبر نه تنها به لحاظ اختلاف در پاره‌ای از الفاظ به اشکال گوناگون نقل شده است، بلکه در برخی از وجوه آن به حجابهای نورانی و ظلمانی و نیز تعداد آنها اشاره رفته است. ۴۸ در ماجرای معراج آورده اند که: «جبرئیل رسول را پیش کرد و او بر اثر او می رفت تا برسیدند به حجابی که آن را حجاب فراش زر گویند؛ جبرئیل حجاب را بجنابید، گفتند: کیست؟ گفت: جبرئیل است و محمد با من است و فرشته موکل بر حجاب گفت: الله اکبر و دست از حجاب بیرون کرد و مرا در برگرفت و جبرئیل از من باز استاد. من جبرئیل را گفتم: در چنین جای مراها می کنی؟ گفت: یا محمد اینجا نهایت مقام خلقان است، هیچکس را نیست که از این حجاب درگذرد، و هیچ فرشته زهره ندارد تا پیرایش این حجاب گردد و مرا به حرمت تو

دستوری دادند تا به نزدیک حجاب رفتم^{۴۹}. سعدی نیز در این معنی گوید:

اگر یک سر موی برتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم^{۵۰}
عراقی با اقتباس از این کلام سروده است:

عالم بسوزد از سبحات جلال من از روی لطف اگر به جهان باز ننگرم^{۵۱}
(۲۲)

بسیار سعدی از همه عالم بدوخت چشم تا می‌نمایدش همه عالم خیال دوست
(ص ۱۱۸، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیت زیر از قیس عامری:

و اِنِّی لَأَسْتَفْشِی و ما بی‌نعسه لعلّ خیالاً منک یلقی خیالیا^{۵۲}
(۲۳)

به‌غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم ازوست
(ص ۱۱۸، س ۱۳)

مستفاد است از آیه شریفه «و اَحِی الموتی باذن اللّٰه^{۵۳}»، و مفسران و اهل سیره
تفصیلی در ذیل آن نقل کرده‌اند. از جمله در کشف‌الاسرار آمده است:

«گفته‌اند که مسیح مرده زنده نکرد مگر که جبرئیل در آن حال حاضر بود و چهار
کس معروفند که زنده کرد ایشان را: یکی عاذر دوستی بود از دوستان عیسی (ع)،
بیمار شد، خواهر خویش به نزدیک عیسی فرستاد تا وی را خبر دهد. و میان ایشان
سه روزه راه بود؛ چون عیسی و اصحاب او آمدند، عاذر از دنیا رفته بود. به سر خاک
وی شد عیسی و این دعا بگفت: اللّٰهُمَّ رَبَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ و الْأَرْضِیْنَ السَّبْعِ، اِنِّکَ
اَرْسَلْتَنِی اِلَی بَنِی اِسْرَائِیْلَ، اُدْعُوهُمْ اِلَی دِیْنِکَ و اَخْبِرْهُمْ اَنِّی اَحِی الموتی باذنک
فَاَحِی العاذر. این دعا بگفت و عاذر سر از خاک برزد زنده، و با عیسی بیامد، و
روزگاری دیگر بزیست، و وی را بعد از آن فرزند آمد. دیگر ابن‌العجوز مرده بود و
بر جنازه نهاده می‌بردند، عیسی دعا کرد و در آن حال زنده شد. از جنازه فرود آمد و
جامه در پوشید و با اهل خویش شد. و بعد از آن فرزند زاد. سدیگر ابنه‌العاشر؛
عیسی را گفتند که این زن دیروز فرمان یافت؛ عیسی دعا کرد زنده شد و بعد از آن
روزگاری بماند و فرزند زاد. چهارم سام‌بن نوح (ع)، عیسی به سر خاک وی شد، دعا
کرد زنده شد و از گور بر آمد، موی یک نیمه سر وی سفید شده بود و در آن روزگار

سپیدی در موی نبودی. گفته‌اند که سام بن نوح پانصد سال از عمرش گذشته بود همه در جوانی و سیاه مویی، پس آن روز که زنده شد از هیبت و ترس قیامت نیمه سروری سپید شد. پس آنکه که از خاک برآمد، گفت: قیامت برخاست؟ عیسی گفت: قیامت برنخاست، اما من تو را بر خواندم به نام اعظم تا زنده شدی. آنکه عیسی گفت: هم برجای بمیر! سام گفت: به شرط آنکه دعا کنی تا الله تعالی مرگ بر من آسان کند و از سكرات موت زینهار دهد و ایمن کند! عیسی دعا کرد چنانکه وی خواست و به خاک فرو شد^{۵۴}.

(۲۴)

بردرگهی که نوبت ارنی همی زنند موری نه‌ای و ملک سلیمان آرزوست

(ص ۱۱۹، س ۳)

مصراع نخست اشاره است به آیه شریفه «و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنی انظر اليك قال لن ترانی^{۵۵}»، و مصراع دوم تلمیح است به آیات شریفه «و حشر لسليمان جنوده من الجن و الإنس و الطير فهم يوزعون، حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و جنوده و هم لا يشعرون، فتبسّم ضاحكاً من قولها...^{۵۶}»، و مفسران حکایتی در ذیل آن نقل کرده‌اند، از جمله در قصص الانبياء آمده است:

«... و وهب بن منبه و بعضی گفته‌اند که او نیز سوار بود با لشکر خویش. چون نزدیک آمدند بدان مورچه و نام آن مورچه عرجا بود، مر لشکر خود را آگاه کرد از آمدن سپاه سلیمان و گفت: بگریزید و در سوراخها روید. باد گفتار مورچه به گوش سلیمان آورد. سلیمان، علیه السلام، بخندید از گفتار مورچه. قوله تعالی: فتبسّم ضاحكاً من قولها... پس سلیمان، علیه السلام، باد را فرمود که تخت مرا بنه و اگر بر تخت بود و اگر نه، فرود آمد و آن مورچه را پیش خویش خواند و گفت: چرا گفتی مورچگان را که بگریزند از من، و از سپاه من، چه بیدادی دیده‌ای؟ مورچه به سخن آمد و گفت: یا سلیمان بر من خشم مگیر و بانگ بر مزنی که اگر تو ملکی، من نیز ملکم، و حق تعالی مرا در هفت طبق زمین مملکت داده است، در هر طبقی چهل هزار سرهنگ دارم که به زیر فرمان منند. هر سرهنگی را چهل بار هزار هزار مورچه است. اگر حق تعالی بفرماید که دشمن را هلاک کنند، هلاک کنیم، هر کدام قوی تر که باشد^{۵۷}».

(۲۵)

فرعون وار لاف اناالحق همی زنی و آنگاه قرب موسی عمران ت آرزوست
(ص ۱۱۹، س ۵)

مصراع اول مستفاد است از آیات کریمه «هل أتیک حدیث موسی، إذ نادیه ربّه بالواد المقدس طوی، اذهب الی فرعون إنه طفی... فقال انا ربکم الاعلیٰ»^{۵۸}.
و مصراع دوم مأخوذ است از آیات شریفه «و جاوزنا ببنی اسرائیل البحر فأتبعهم فرعون و جنوده بغیاً و عدواً حتیٰ اذا أدركه الغرق قال امنت أنه لا إله إلا الذی امنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین، الآن و قد عصیت قبل و كنت من المفسدین»^{۵۹}.
مولانا جلال الدین محمد بلخی در مثنوی از اناالحق فرعونی با تعبیری جالب و رسا یاد کرده، آن را نابهنگام و ناشی از بی دردی می خواند و کار رهنزان بی درد و تبهکارانی چون فرعون می داند که جز به امیال نفسانی و هواجس شیطانی نمی اندیشند و هدفی جز کامجویی و دنیا پرستی و جاه طلبی ندارند و کارشان جز به بدفرجامی و دوری از رحمت خدا نخواهد انجامید.

آنکه او بی درد باشد رهن است زانکه بی دردی اناالحق گفتن است
آن انا بی وقت گفتن لعنت است آن انا در وقت گفتن رحمت است
آن انا منصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد ببین.^{۶۰}
در حقیقت، اناالحق فرعون را سبب آن بود که چون وجود موهوم و عاریتی خود را حقیقی و خالی از نقص می پنداشت، خود را به ظاهر بی نیاز و مستغنی یافت و سر به طغیان برداشت؛ آن وقت با خودستایی و گستاخی زبان به «انا ربکم الاعلیٰ» گشود و خود را حق مطلق خواند. برخلاف منصور که چون خود را ندید و چشم از هوسها فرو پوشید و با ریاضت گرد خودی از پیکر جان زدود و در میدان ارادت با مجاهدت از تعلقات آزاد شد و کامیابی را تنها در ترک لذات جست، به مشاهده جمال حق نایل آمد و خود را در ذات احدیت محو و فانی یافت؛ آنگاه ندای دلنشین اناالحق را - که مفهومی جز هو الحق نداشت - از نای وجود خویش شنید و بدان مترنم شد.

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هو الحق گو تو خواهی یا اناالحق
نمود وهمی از هستی جدا کن نه ای بیگانه خود را آشنا کن^{۶۱}

(۲۶)

همچو زنبور دربه‌در پویان هر کجا طعمه‌ای بود مگسی است
(ص ۱۱۹، س ۱۷)

مصراع دوم موافق است با مضمون بیت ذیل از متنبی:
طار الوشاة علی صفاء و دادهم و کذا الذباب علی الطعام یطیر^{۶۲}
شیخ سعدی را در این باره ابیاتی دیگر است، از جمله:
گر برانی نرود و برود باز آید ناگزیر است مگس دکه حلوایی را
بند بر پای تحمل چه کندگر نکند؟ انگبین است که در وی مگسی افتاد است.^{۶۳}

(۲۷)

همه دعوی و فارغ از معنی راست گویی میان تهی جرسی است
(ص ۱۲۰، س ۱)

مناسب است با مضمون بیت ذیل:
ابودلف کالطبل یذهب صوته و باطنه خلو من الخیر أخرب^{۶۴}
مؤلف کلیله و دمنه در این معنی داستانی کوتاه آورده است:
«آورده‌اند که روباهی در بیشه‌ای رفت، آنجا طبلی دید پهلوی درختی افکنده و هر گاه که باد بجستی شاخ درخت بر طبل رسیدی، آوازی سهمناک به گوش رویاه آمدی. چون رویاه ضخامت جثه بدید و مهابت آواز بشنید طمع در بست که گوشت و پوست فراخور آواز باشد، می‌کوشید تا آن را بدرید؛ الحق چربوی بیشتر نیافت. مرکب زبان در جولان کشید و گفت: بدانستم که هر کجا جثه ضخمت و آواز آن هایل تر منفعت آن کمتر^{۶۵}».

(۲۸)

تا نسوزد بر نیاید بوی عود پخته داند کاین سخن با خام نیست
(ص ۱۲۰، س ۱۰)

مناسب است با مضمون بیت زیر که از ابوتمام است:
لولا اشتعال النار فیما جاورت ما کان يعرف طیب عرف العود^{۶۶}
سعدی همین مضمون را در قالب بیتی عربی بیان داشته است:
و حرقة قلبی هیجتنی لنشرها کما فعلت نار المجامر بالعطر^{۶۷}

ترجمه: سوز دلم مرا به نشر این قصیده واداشت، چنانکه آتش مجمر بوی خوش
عطر را می پراکند.

(۲۹)

تن آدمی شریف است به جان آدمیت نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
اگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیت
(ص ۱۲۲، س ۲ و ۳)

موافق است با مضمون بیت زیر از ابوالفتح بستنی:

أقبل على النفس و استكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان^{۶۸}
سعدی را در این معنی ابیاتی دیگر است:

به چشم و گوش و دهان آدمی نباشد شخص که هست صورت دیوار را همین تمثال
علم آدمیت است و جوانمردی و ادب و رنه ددی به صورت انسان مصوری^{۶۹}

(۳۰)

آستین کشته غیرت شود اندر ره عشق کز پی هر شکری چون مگسی برخیزد
(ص ۱۲۲، س ۱۳)

مصراع دوم مناسب است با مضمون بیتی از متنّبی که در ذیل شماره (۲۷)
نوشته آمد.

(۳۱)

گل بی خار میسر نشود در بستان گل بی خار جهان مردم نیکو سیرند
(ص ۱۲۴، س ۶)

مصراع اول موافق است با مضمون بیتی از ابن‌البنی که در ذیل شماره (۳)
گذشت.

(۳۲)

سیاه سیم زر اندوده چون به‌بوته برند خلاف آن به‌در آید که خلق پندارند
(ص ۱۲۴، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیتی از متنّبی که ذیلاً از نظر می‌گذرد:

إني أنا الذهب المعروف مخبره يزيد في السبک للدينار ديناراً^{۷۰}

(۳۳)

برادران لحد را زبان گفتن نیست تو گوش باش که با اهل دل به گفتاراند
 که زینهار به کشتی و ناز بر سر خاک مرو که همچو تو در زیر خاک بسیاراند
 (ص ۱۲۴، س ۱۲ و ۱۳)

مناسب است با مضمون بیت ذیل:

ولا تمش فوق الارض إلا تواضعاً فکم تحتها قوم هم منک أرفع^{۷۱}

(۳۴)

به خواب و لذت و شهوت گذاشتند حیات کنون که زیر زمین خفته اند، بیداراند
 (ص ۱۲۴، س ۱۴)
 اشاره است به حدیث «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» که همراه با تعلیقه ای مفصل
 در ذیل شماره (۵) آمده است.

(۳۵)

دعای بدنکنم بر بدان که مسکینان به دست خوی بد خویشان گرفتاراند
 (ص ۱۲۵، س ۲)
 مقتبس است از آیه کریمه «من عمل سیئة فلا یجزی إلا مثلها»^{۷۲}. امیرخسرو در
 این معنی گوید:

آنکه کردار بد روا بیند خود ز کردار بد جزا بیند^{۷۳}

سعدی نیز در جای دیگر آورده است:

چو نیک درنگری آنکه می کند فریاد زدست خوی بد خویشان به فریاد است^{۷۴}

(۳۶)

نه اول خاک بودست آدمیزاد به آخر چون بیندیشی همانند
 (ص ۱۲۵، س ۸)
 تلمیح است به آیه شریفه «هو الذی خلقکم من طین ثم قضی أجلاً و أجلاً مسمی
 عنده ثم انتم تموتون»^{۷۵}.

(۳۷)

پس آن بهتر که اول و آخر خویش بیندیشند و قدر خود بدانند
 (ص ۱۲۵، س ۹)

اشاره است به حدیث شریف «رحم الله امرء عرف قدره و لم يتعدّ طوره» که از امام همام علی ابن ابی طالب (ع) روایت شده است.

(۳۸)

یکی بر تربتی فریاد می خواند که اینان پادشاهان جهانند
 بگفتم تخته ای بر کن زگوری بین تا پادشه یا پاسبانند
 بگفتا تخته بر کندن چه حاجت که می دانم که مشتی استخوانند^{۷۶}

(ص ۱۲۵، س ۱۱-۱۳)

ظاهراً مأخذ این ابیات حکایت ذیل است:

«قال مالک بن أنس: ركب ملك يوماً في زئ عظيم فتشرف له الناس ينظرون إليه أفواجا حتى مرّ برجل يعمل شيئاً مكباً عليه لا يلتفت إليه ولا يرفع رأسه، فوقف الملك عليه وقال: كلّ الناس ينظرون إليّ إلا أنت. فقال الرجل: إني رأيت ملكاً مثلك وكان على هذه القرية فمات هو و مسكين فدفن إلى جانبه في يوم واحد و كنّا نعرفهما في الدنيا بأجسادهما. ثمّ كنّا نعرفهما بقبريهما. ثمّ نسفت الرّيح قبريهما و كشفت عنهما فاختلطت عظامهما فلم أعرف الملك من المسكين. فلذلك أقبلت على عملي و تركت النظر إليك». و قد قيل في المعنى:

و حقّك لو كشفت التراب عنهم لما عرف الغنى من الفقير
 و لا من كان يلبس ثوب شعر و لا البدن المنعم بالحرير^{۷۷}

(۳۹)

اگر خدای نباشد زبنده ای خشنود شفاعت همه پیغمبران ندارد سود
 (ص ۱۲۵، س ۱۷)

مقتبس است از آیه مبارکه «... ولا يشفعون إلا لمن ارتضى...»^{۷۸}.

(۴۰)

قضای کن فیکون است حکم بار خدای بدین سخن سخنی در نمی توان افزود
 (ص ۱۲۶، س ۱)

مصراع نخست اشاره است به آیه کریمه «... إذا قضی أمرأ فإئما يقول له کن فیکون»^{۷۹}.

(۴۱)

نه زنگ عاریتی بود بر دل فرعون که صیقل ید بیضا سیاهیش نزدود
 (ص ۱۲۶، س ۲)

تلمیح است به آیات کریمه «و نزع یده فاذا هی بیضاء للنّاطرین، قال الملائم قوم فرعون إنّ هذا السّاحر عظیم» و تفصیلی که مفسران و سیره‌نویسان در ذیل آن نقل کرده‌اند، چنانکه ابوالفتوح رازی گفته است:

«فرعون با جای خود آمد و بنشست و موسی را گفت: آیتی دگر داری؟ گفت: بلی. گفت: بیار. دست در گریبان کرد و از گریبان بیرون آورد، سپید به مانند برق، از آن نوری می‌تافت مانند آفتاب. فرعون گفت: این دست توست؟ موسی، علیه السّلام، دگر باره دست در گریبان کرد نوری از آن بتافت تا به عنان آسمان، چنانکه چشمها را غلبه کرد. فرعون باز نتوانست نگرید، متحیر فرو ماند. موسی، علیه السّلام، دگر باره دست در گریبان کرد و بیرون آورد، چنانکه در اصل خلقت بود. فرعون خواست تا ایمان آرد. هاماں برخاست و پیش او آمد و گفت: دعوی خدایی کرده‌ای و عالم مسخر تواند و تو را می‌پرستند، به بنده‌ای ایمان خواهی آوردن تا تبع او باشی؟ این زشت‌کاری باشد. فرعون گفت: مرا مهلتی ده تا فردا. موسی، علیه السّلام، گفت: روا باشد، و برگشت و خدای تعالی وحی کرد به موسی که فرعون را بگوی اگر ایمان آری، این ملک بر تو رهاکنم و جوانی و قوت باز به تو دهم. فرعون گفت: یک امروز مرا مهلت ده. موسی، علیه السّلام، برفت، هاماں آمد. فرعون گفت: یا هاماں چه گویی؟ موسی چنین می‌گوید و اگر چنین باشد، کاری عظیم بود. هاماں گفت: او مردی جادوست^{۸۱}».

(۴۲)

قلم به طالع میمون و بخت بد رفته است اگر تو خشمگنی ای پسر و گر خشنود
 گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق نبشته بود که این ناجیست و آن مأخوذ
 (ص ۱۲۶، س ۵ و ۶)

اشاره است به حدیث نبوی «السّعیّد من سعد فی بطن أمّه و الشقیّ من شقیّ فی بطن أمّه»^{۸۲}. سعدی در همین معنی گوید:

تا روز اولت چه نبشتست بر جبین زیرا که در ازل سعدا اند و اشقیاء^{۸۳}

(۴۳)

مقدر است که از هر کسی چه فعل آید درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود
(ص ۱۲۶، س ۷)
مصراع دوم مناسب است با مضمون مَثَلِ «إِنَّكَ لَا تَجْنِي مِنَ الشُّوكِ الْعَنْبِ»^{۸۴}.
نظیر مثل معروف «من يزرع الشُّوكَ لَا يَحْصِدُ بِهِ الْعَنْبِ»^{۸۵}. بروکلن این مثل را جزو آن
دسته از امثال مذهبی دانسته که از آثار اهل کتاب در زبان عرب داخل شده است.
وی اصل انجیلی آن را بدینگونه نقل می‌کند: «آیا انگور از خار و انجیر را از خس
می‌چینند؟»^{۸۶}. سعدی را بیتی دیگر در این معناست:

اگر بدگنی چشم نیکی مدار که هرگز نیارد گز انگور بار^{۸۷}

(۴۴)

قلم به آمدنی رفت اگر رضا به قضا دهی وگر ندهی بودنی بخواهد بود
(ص ۱۲۶، س ۱۱)
مصراع اول اشاره است به حدیث شریف «جری القلم بما هو كائن إلى يوم
القيامة»^{۸۸}، و مصراع دوم اشاره است به مَثَلِ «المقدر كائن»^{۸۹} که به صورت «المقدور
كائن»^{۹۰} نیز در متون ادبی آمده است.

(۴۵)

خاک راهی که بر اومی گذری ساکن باش که عیون است و جفون است و خدود است و قدود
(ص ۱۲۶، س ۱۶)

موافق است با مضمون بیت زیر از ابوالعلاء معری:

خَفَّفَ الوَطءَ مَا أَظَنَّ أَدِيمَ ادْ أَرْضَ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَجْسَادِ^{۹۱}
نظیر بیت عربی دیگر که در ذیل شماره (۳۰) ذکر شده است.

(۴۶)

از ثری تا به ثریا به عبودیت او همه در ذکر و مناجات و قیامت و قعود
(ص ۱۲۷، س ۳)
مقتبس است از آیه کریمه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ
يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...»^{۹۲}.

(۴۷)

کرمش نامتناهی نعمش بی پایان هیچ خواهنده از این در نرود بی مقصود
(ص ۱۲۷، س ۴)
اشاره است به آیه شریفه «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَسْأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ
لَا تَحْصُوهَا...»^{۹۳}.

شیخ اجل قصیده توحیدیه خود را با اقتباس از این آیه آغاز کرده، گوید:
فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد^{۹۴}

(۴۸)

سعیم این است که در آتش اندیشه چو عود خویشتن سوخته ام تا به جهان بو برود
(ص ۱۲۸، س ۴)
مناسب است با مضمون بیتى از ابوتمام که در ذیل شماره (۲۸) نقل شده است.

(۴۹)

گر همه عالم به عیب در پی ما افتد هر که دلش با یکی است غم نخورد از هزار
(ص ۱۲۹، س ۱۷)

موافق است با مضمون بیت ذیل:

لعین تفدى ألف عين و تتقى و یكرم ألف للجیب المکرم^{۹۵}

(۵۰)

به چشم کومه اغیار در نمی آیند مثال چشمه خورشید و دیده خفّاش
(ص ۱۳۰، س ۴)

موافق است با مضمون بیتى از ابوالنصر محمد بن عبدالجبار العنبی که در ذیل
می آید:

و أئی عیب لعین الشمس إن عمیت أو قصرت عنه أبصار الخفافیش^{۹۶}

سعدی را ابیاتی دیگر در این باره است، از جمله:

گر نبیند به روز شپره چشم چشمه آفتاب را چه گناه

شپره گر وصل آفتاب نخواهد روتق بازار آفتاب نگاهد^{۹۷}

حکیم ناصر خسرو قبادیانی هم با تشبیه خود به خورشید و نادان به خفّاش در این

معنی گوید:

بود خفّاش و نتواند که بیند روی من نادان زمن پنهان شود زیر امنم خورشید رخشان^{۹۸}

(۵۱)

من سگ اصحاب کهفم بر در یاران مقیم گرد هر در می نگر دم استخوانی گو مباش

(ص ۱۳۱، س ۴)

مأخوذ است از آیه شریفه «و تحسبهم أيقاظاً و هم رقود و نقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال و کلبهم باسط ذراعيه بالوصيد...»^{۹۹}، و تفصیلی که مفسران و سیره‌نگاران در ذیل آن نقل کرده‌اند، از جمله در تفسیر ابوالفتوح رازی آمده است: «چون دقیانوس از آنجا برفت و ایشان را در مهلت فرو گذاشت، ایشان با یکدیگر گفتند: تدبیر آن است که تا این طاغی غایب است ما هر کدام از خانه پدران زادی برداریم و بگریزیم. آنکه برفتند و هر یکی از خانه پدران زادی برگرفتند و از شهر بیرون شدند و بیرون آن شهر کوهی بود آنجا را بیخاوس گفتند. بر آن کوه غاری بود و در آن غار شدند و خدای را عبادت می‌کردند... عبدالله عباس گفت: در راه شبانی دیدند با سگی، ایشان را گفت: شما چه مردمانید و کجا می‌روید؟ گفتند: ما از این طاغیه روزگار می‌گریزیم. گفت: من نیز همکار شماام و با ایشان برفت. سگ نیز در دنبال ایشان برفت. او را گفتند: ای جوانمرد، اگر تو مصاحب مایی، جای سگ نیست. سگ را از ما جدا کن. او گفت این سگ با من صحبت دیرینه دارد، شما برانید او را که من شرم دارم از او؛ و ایشان برانندند، نرفت. چون بزدند او را آواز داد و گفت: مرا چرا می‌زنید که من از شما به جفا بر نگر دم. ایشان در غار شدند و سگ بر در غار بخفت و ایشان به عبادت مشغول شدند»^{۱۰۰}.

(۵۲)

سعدیا قدری ندارد طمطراق خواجگی چون گهر در سنگ زی چون گنج در ویرانه باش

(ص ۱۳۲، س ۱)

موافق است با مضمون بیتی از متنی که در ذیل شماره (۱۳) آمده است.

(۵۳)

دست در دامن مردان زن و اندیشه مدار هر که با نوح نشیند چه غم از طوفانش

(ص ۱۳۲، س ۱۱)

تلمیح است به آیات کریمه «حتی إذا جاءنا و فار التور قلنا احمل فیها من کل

زوجین اثنین و أهلك إلا من سبق عليه القول و من آمن و ما آمن معه إلا قليل، و قال اركبوا فيها بسم الله مجريها و مرسيا إن ربى لغفور رحيم^{۱۰۱}»، و تفصیلی که مفسران و سیره‌نویسان در ذیل آن نقل کرده‌اند، چنانکه ابواسحق نیشابوری آورده است:

«آنگاه ملک تعالی نوح را علامتی بکرد عذاب را که چه وقت بود. گفت: چون از تنور آب برآید، بدان که وقت عذاب آمد. پس نوح، علیه‌السّلام، نگاه می‌داشت آن علامت را. روزی نماز دیگر آب از تنور بر آمد و روی بیرون نهاد به کوفه. نوح آهنگ کشتی کرد، اهل را و قوم را آگاه کرد، و از هر چیزی که در این جهان بود، جفت جفت گرد کرده بود. آنگاه از آسمان طوفان بیامد باران سخت، و از زمین آب برآمد، هژده شبان روز، و آب همچنان می‌بود و کشتی نوح را باد بر سر آب همی بردی. نوح گفت: ای بار خدایا، من می‌ترسم از غرق. جبریل آمد و گفت: یا نوح، نام بر کشتی نویس تا ایمن گردی. گفت چه نویسم؟ گفت: بنویس: به نام خدای رفتن کشتی و باز ایستادن. آنگاه از موج و از غرق ایمن شدند قومش^{۱۰۲}». سعدی همین مضمون را در بیتی به عربی اینسان آورده است:

ترکت مدامعی طوفان نوح و نار جوانحی ذات‌الوقود^{۱۰۳}
ترجمه: اشکهایم را چونان طوفان نوح و آتش سینه‌ام شعله‌ور باز‌گذاردی و رفتی.

(۵۴)

با دیگران بگوی که ظالم به‌چه فتاد تا چاه دیگران نکنند از برای خویش

(ص ۱۳۳، س ۵)

ناظر است به مثل معروف «من حفر بئراً لأخيه وقع فيه^{۱۰۴}» که به‌اشکالی دیگر نیز ضبط شده است^{۱۰۵} و آن را می‌توان با آیه کریمه «ولا یحیی المکر السیئی إلا بأهله^{۱۰۶}» هم معنی دانست.

(۵۵)

کاین سیل متفق بکند روزی این درخت وین باد مختلف بکشد روزی این چراغ

(ص ۱۳۳، س ۹)

موافق است با مضمون ابیاتی از محمود و رّاق که ذیلاً ملاحظه می‌شود:

تشید و تبتنی فی کلّ یوم و أنت علی التجهّز و الرّحیل

و من هذا على الأيام تبقى مضاربه بمدرجة السیول^{۱۰۷}
 سعدی در جای دیگر با آوردن تشبیهاتی لطیف به بیان این مضمون پرداخته
 گوید:

وجود عاریتی خانه‌ای است بر ره سیل چراغ عمر نهاده‌ست بر دریچه باد^{۱۰۸}
 حکیم سنایی غزنوی را نیز بیتی در این معناست:

جان و اسباب در رهش در باز بر ره سیل و رود خانه مساز^{۱۰۹}

(۵۶)

فردا شنیده‌ای که بود داغ زرّ و سیم خود وقت مرگ می‌نهد این مرده ریگ داغ

(ص ۱۳۳، س ۱۲)

اشاره است به آیات کریمه «... والذین یکنزون الذّهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل اللّٰه فبشرهم بعذاب الیم، یوم یحیی علیها فی نار جهنّم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم...»^{۱۱۰}.

(۵۷)

گر بشنوی نصیحت و گر نشنوی به صدق گفتیم و بر رسول نباشد به جز بلاغ

(ص ۱۳۳، س ۱۶)

مقتبس است از آیه شریفه «ما علی الرسول إلاّ البلاغ...»^{۱۱۱}، نظیر بیتی دیگر از

سعدی:

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم تو خواه از سخنم پندگیر و خواه ملال^{۱۱۲}

(۵۸)

پای مردم عقل بود آنکه که عشقم دست داد پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم

(ص ۱۳۴، س ۱۱)

موافق است با مضمون ابیات ذیل که از متنّبی است:

فمن شاء فلینظر إلیّی فمنتظری نذیر إلیّی من ظنّ أنّ الهوی سهل

و ما هی إلاّ لحظة بعد لحظة إذا نزلت فی قلبه رحل العقل^{۱۱۳}

نظیر جمله «الهوی و العقل لا یجتمعان»^{۱۱۴}.

شیخ فریدالدّین عطار نیشابوری را در وصف وادی عشق نظر بدین معناست:

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کارِ عقلِ مادرزاد نیست

عشق اینجا آتش است و عقل دود عقل چون آمد گریزد عشق زود^{۱۱۵}

(۵۹)

دیوناری را سر از سودای مایی شد به یاد پس من خاکی به حکمت گردن مایی زدم
(ص ۱۳۴، س ۱۲)

اشاره است به آیات مبارکه «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیديّ استکبرت أم کنت من العالین، قال أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین، قال فاخرج منها فإنک رجیم، و انّ علیک لعنتی الی یوم الدین^{۱۱۶}».

(۶۰)

ای که در دنیا نرفتی بر صراط مستقیم در قیامت بر صراط جای تشویش است و بیم
(ص ۱۳۵، س ۱۸)

ترکیب «صراط مستقیم» مأخوذ از قرآن کریم^{۱۱۷} است و مضمون بیت اشاره است به حدیثی از امام صادق (ع) که در معنای صراط فرمود: «هو الطریق الی معرفة الله، عزوجل، و هما صراطان: صراط فی الدنیا، و صراط فی الآخرة. و أمّا الصراط الذی فی الدنیا فهو الامام المفترض الطاعة، من عرفه فی الدنیا و اقتدی بهداه مرّ علی الصراط الذی هو جسر جهنّم فی الآخرة، و من لم يعرفه فی الدنیا زلت قدمه عن الصراط فی الآخرة فتردی فی نار جهنّم^{۱۱۸}».

(۶۱)

نفس پروردن خلاف رای دانشمند بود طفل خرما دوست دارد صبر فرماید حکیم
(ص ۱۳۶، س ۳)

مصراع دوم ناظر است به مثل معروف «إنما یخدع الصّبیان بالزّیب^{۱۱۹}».

(۶۲)

راه نومییدی گرفتیم رحمت دل می دهد کای گنه کاران هنوز امید عفو است از کریم
(ص ۱۳۶، س ۴)

اشاره است به آیه کریمه «قل یا عباد الذّین أسرفوا علی أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إنّ الله یغفر الذّنوب جمیعاً إینه هو الغفور الرّحیم^{۱۲۰}».

(۶۳)

گرچه شیطان رحیم از راه انصاف ببرد همچنان امید می دارم به رحمن رحیم
(ص ۱۳۶، س ۶)

اشاره است به آیات شریفه «فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولکم فی الأرض مستقرّ و متاع إلى حین، فتلقی آدم من ربّه کلمات فتاب علیه إنّه هو التوّاب الرّحیم^{۱۲۱}».

(۶۴)

آنکه جان بخشید و روزی داد و چندین لطف کرد هم ببخشاید چو مثنی استخوان باشم رمیم

(ص ۱۳۶، س ۷)

مصراع دوم مستفاد است از آیه کریمه «... قال من یحیی العظام و هی رمیم^{۱۲۲}».

(۶۵)

خلق می گویند جاه و فضل در فرزاندگی است گو مباش اینها که ما رندان نافرزانه ایم

(ص ۱۳۷، س ۴)

مصراع اوّل اشاره است به مثل «الفضل بالعقل و الأدب لا بالأصل و النّسب^{۱۲۳}»، که با عبارت «الشرف بالعقل و الأدب لا بالحسب و النّسب^{۱۲۴}» نیز از سخنان امام علی (ع) شمرده شده است.

(۶۶)

خرما نتوان خوردن از این خار که کِشتیم دیبا نتوان کردن از این پشم که رِشتیم

(ص ۱۳۷، س ۸)

مناسب است با مضمون مثل «إتک لاتجنی من الشوک العنب» که همراه با توضیحاتی در ذیل شماره (۴۳) مذکور افتاد.

(۶۷)

پیری و جوانی پی هم چون شب و روزند ما شب شد و روز آمد و بیدار نگشتیم

(ص ۱۳۷، س ۱۵)

ناظر است به مثل «بینا هورافد فی لیل شبابه، إذ أیقظه صبح المشیب^{۱۲۵}». ابن رومی در تشبیه کردن جوانی به شب و پیری به روز گوید.

و عزاک عن لیل الشّباب معاشر فقالو انهار الشیب أهدی و أرشد^{۱۲۶}

(۶۸)

دارالفنا کرای مرمت نمی کند بشتاب تا عمارت دارالبقا کنیم

(ص ۱۳۹، س ۱۳)

اشاره است به حدیث علوی «عجبت لعامر دارالفنا و تارک دارالبقا^{۱۲۷}».

(۶۹)

یارب تو دستگیر که آلا و مغفرت در خورد تُست و در خور ما هر چه ماکنیم
(ص ۱۴۰، س ۷)

مستفاد است از آیه شریفه «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك...^{۱۲۸}». سعدی را بیتی دیگر در این معناست:

همواره از تو لطف و خداوندی آمده است وز ما چنانکه در خور ما فعل ناسزا^{۱۲۹}
(۷۰)

به مأوا سر فرود آرند درویشان معاذالله وگر خود جنت المأوی بود مأوای درویشان
(ص ۱۴۱، س ۳)

ترکیب «معاذالله» و «جنت المأوی» به ترتیب مأخوذ است از آیات مبارکه «... قال معاذالله إنه ربی أحسن مثنوی...^{۱۳۰}» و «و أمّا من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فإنّ الجنة هی المأوی^{۱۳۱}».

(۷۱)

زاهدی بر بادِ آلا، مال و منصب دادن است عاشقی بر ششدر لا، کفر و ایمان باختن
(ص ۱۴۱، س ۱۶)

لا و آلا اشاره است به آیه شریفه «فاعلم أنه لا إله إلا الله...^{۱۳۲}». میبیدی را بیانی است لطیف در این معنی: «اشارت ارباب معرفت آن است که لا در ابتداء کلمت نفی اغیار است، و الاّ الله اثبات جلال الهیّت، یعنی که تا اغیار به تمامی از دل بیرون نکنی، حقیقت ثبوت جلال الهیّت در دلت سکینه وار منزل نکند^{۱۳۳}».

(۷۲)

همه عیب خلق دیدن نه مروّت است و مردی نگهی به خویشتن کن که تو هم گناه داری
(ص ۱۴۴، س ۴)

اشاره است به حدیث شریف «لا تنظروا فی عیوب النّاس کالارباب و انظروا فی عیوبکم کهیئة العبید^{۱۳۴}».

(۷۳)

تو مسافری و دنیا سر آب کاروانی نه معولست پستی که برین پناه داری
(ص ۱۴۴، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیت زیر از متنبی:

و ما أحد یخلد فی البرایا بل الدنیا تؤول إلی زوال^{۱۳۵}

(۷۴)

درد پنهان به تو گویم که خداوند کریمی یا نگویم که تو خود واقف اسرار ضمیری
(ص ۱۴۴، س ۱۵)

ناظر است به آیه کریمه «وأسروا قولکم أو اجهروا به إنه علیم بذات الصدور^{۱۳۶}».

نظیر بیت ذیل که از سعدی است:

درد پنهان به تو گویم که خداوند منی یا نگویم که تو خود مطلق بر اسرار^{۱۳۷}

(۷۵)

گر برانی به گناهان قبیح از در خویشم هم به درگاه تو آیم که لطیفی و خبیری
(ص ۱۴۴، س ۱۶)

«لطیف و خبیر» مأخوذ است از آیه شریفه «ألا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر^{۱۳۸}».

(۷۶)

حاجت موری و اندیشه کمتر حیوانی بر تو پوشیده نماند که سمعی و بصیری
(ص ۱۴۵، س ۳)

ناظر است به آیه کریمه «و ما من دابة إلا علی الله رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها کل فی کتاب مبین^{۱۳۹}». «سمیع و بصیر» نیز مأخوذ از قرآن کریم است، چنانکه فرماید: «إن الله هو السميع البصیر^{۱۴۰}». سعدی نیز در همین معنی گوید:

حاجت موری به علم غیب بداند در بُن چاهی به زیر صخره صمّا^{۱۴۱}

(۷۷)

گر همه خلق به خصمی به در آیند و عداوت چه تفاوت کند آن را که تو مولا و نصیری
(ص ۱۴۵، س ۴)

مقتبس است از آیه شریفه «و إن تولوا فاعلموا أن الله مولیکم نعم المولی و نعم

النصیر^{۱۴۲}».

(۷۸)

سعدیا من ملک الموت غنیام تو فقیری چاره درویشی و عجزاست و گدایی و حقیری
(ص ۱۴۵، س ۶)
اشاره است به آیه شریفه «یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی الحمید^{۱۴۳}» و آیه «... و الله الغنی و أنتم الفقراء...^{۱۴۴}». ترکیب «ملک الموت» تصحیف شده «ملک الملک» است، زیرا ملک الموت لقب حضرت عزرائیل علیه السلام، است، در حالی که روی سخن سعدی با حضرت پروردگار است که از او به «ملک الملک یا مالک الملک» تعبیر می شود.

(۷۹)

دنیا پلی است برگذر راه آخرت اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی
(ص ۱۴۵، س ۱۷)
اشاره است به حدیث «الدنیا معبرة الآخرة^{۱۴۵}» که با اندک تفاوت در برخی از الفاظ به اشکال مختلف یاد شده است. نظیر کلام حضرت مسیح (ع) که در وصف دنیا فرمود: «الدنیا قنطرة فاعبروها و لاتعمروها^{۱۴۶}». امام محمد غزالی نیز ضمن بیان زوال دنیا گوید: «و هذه الدنیا قنطرة فمن عبر القنطرة و اشتغل بعمارتها فنی فیها زمانه^{۱۴۷}». صاحب فرائد اللال در تشبیه دنیا به پل بیتی نزدیک به مضمون شعر سعدی دارد که ذیلاً ملاحظه می شود:

قنطرة دنیاک فاعبرها و لا ترکن إليها إن تکن من عقلا^{۱۴۸}

(۸۰)

گر عاقل و هشیاری وز دل خبری داری تا آدمیت خوانند ورنه کم از انعامی
(ص ۱۴۶، س ۱۰)
مقتبس است از آیه «أم تحسب أن أكثرهم یسمعون أو یعقلون إن هم إلا کالأنعام بل هم أضل سبیلاً^{۱۴۹}».

(۸۱)

سعدی هنر نه پنجه مردم شکستن است مردی درست باشی اگر نفس بشکنی
(ص ۱۴۷، س ۱)

اشاره است به حدیثی که در ذیل شماره (۴) ذکر شده است.

(۸۲)

سر تشنیع نداری طلب یار مکن مگست نیش زند چون طلب نوش کنی
(ص ۱۴۸، س ۵)

موافق است با مضمون ابیات ذیل از ابوالطیب متنّبّی:

ذرینی أنل ما لاینال من العلی فصعب العلی فی الصعب والسهل فی السهل
ترید لقیان المعالی رخیصة و لا بدّ دون الشهد من إبر النحل. ۱۵۰

پی نوشتها و مأخذ

الف - پی نوشتها:

۱. سورة حمد (۱/۲)؛ صاقرات (۳۷/۱۸۲)؛ زمر (۳۹/۷۵)؛ غافر (۴۰/۶۵).
۲. سورة سجده (۳۲/۷). نیز رجوع شود به: معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، محمد فؤاد عبدالباقی، ص ۳۰۶-۳۱۰ (ذیل واژه خلق و مشتقات آن).
۳. رجوع شود به: سورة انعام (۶/۱-۲)؛ تغابن (۶۴/۲-۱)؛ روم (۳۰/۱۸-۲۰)؛ غافر (۴۰/۶۵-۶۴).
۴. الجامع الصغیر، سیوطی، ج ۱، ص ۱۰۷.
۵. همان مأخذ.
۶. متنبی و سعدی، حسین علی محفوظ، ص ۱۸۶؛ شرح بوستان خزائلی، ص ۳۳۷.
۷. کلیات سعدی، تصحیح فروغی، گلستان، ص ۱۷۴.
۸. همان مأخذ، گلستان، ص ۱۷۴؛ غزلیات، ص ۱۳۱.
۹. تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص ۳۹؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۳۵؛ فیض القدیر، مناوی، ج ۵، ص ۳۵۸.
۱۰. برای مزید اطلاع رجوع شود به: الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۱۴؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۳۲۰؛ نهج الفصاحة، ج ۱، ص ۶۰؛ احادیث مثنوی، ص ۱۶.
۱۱. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، ص ۵۷۵.
۱۲. مائة کلمه، شرح ابن میثم بحرانی، ص ۵۴، التمثیل والمحاضرة، ابومنصور ثعالبی، ص ۲۵؛ تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، ورام، ج ۱، ص ۱۵۰.
۱۳. جواهر الادب فی ادبیات و انشاء لغة العرب، سید احمد الهاشمی، ج ۲، ص ۳۸۳.
۱۴. دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح سید نصرالله تقوی، ص ۱۶۲.
۱۵. حدیقه الحقیقه، ص ۹۷.
۱۶. مطلوب کل طالب من کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، ص ۴.
۱۷. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۲، ص ۹۹، ۱۶۰، ۴۹۴. نیز رجوع شود به: احادیث مثنوی، ص ۸۱، ۹۰، ۱۴۱.
۱۸. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۱؛ فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۷۶.
۱۹. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: نهج الفصاحة، ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۱۴، ۱۶؛ تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، ج ۱، ص ۱۶۳؛ تحف العقول، ص ۳۵؛ نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۹۲۱.
۲۰. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۶۲. نیز رجوع شود به: احادیث مثنوی، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۲۱. دیوان اشعار ناصر خسرو، ص ۹۴، ۱۴۳، ۲۱۳.
۲۲. سورة بقره (۲)/۴۴.
۲۳. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۷۱.
۲۴. نهج البلاغه، ص ۱۱۸۸.
۲۵. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، شرح عبدالرزاق گیلانی، ج ۱، ص ۱۸۵.
۲۶. مجانی الادب فی حدائق العرب، ج ۲، ص ۶۹.
۲۷. مجمع الأمثال، میدانی، ج ۲، ص ۲۰۰. نظیر امثال ذیل:
- «النظر فی العواقب تلیح للعقول». (مجمع الامثال، ج ۲، ص ۱۹۵، ۲۰۰).
- «من نظر فی العواقب سلم من النوائب». (راحة الصدور و آية السرور، راوندی، ص ۲۳۶).
- «من نظر فی العواقب هانت علیه المصائب». (لطائف الحکمة، محمود ارموی، ص ۲۶۱).
۲۸. فرائد اللال فی مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۱۷۰.
۲۹. تحف العقول، ص ۱۶۳.
۳۰. مجانی الادب، ج ۴، ص ۸۴.
۳۱. کلیات سعدی، بوستان، ص ۱۰۸.
۳۲. همان مأخذ، مواعظ، ص ۱۷.
۳۳. دیوان متنبی، شرح برفوقی، ج ۳، ص ۲۴.
۳۴. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۱۵۶، ۱۶۵.
۳۵. سفینه البحار، ج ۲، ص ۵.
۳۶. اخلاق ناصری، ص ۳۰۲.
۳۷. احادیث مثنوی، ص ۲۹؛ امثال و حکم دهنخدا، ج ۴، ص ۱۷۴۶.
۳۸. غررالحکم و دررالکلم، آمدی، ج ۵، ص ۴۵۷، شماره ۹۱۶۰.
۳۹. احادیث مثنوی، ص ۱۷۱.
۴۰. سورة آل عمران (۳)/۲۶.
۴۱. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۱۷.
۴۲. سورة الرحمن (۵۵)/۲۶، ۲۷. سعدی در دو بیت دیگر بدین آیه نظر داشته است که می توان به مواعظ، ص ۵۳، س ۲ و ص ۷۹، س ۵ رجوع کرد.
۴۳. کشف المحجوب، هجویری، ص ۱۵۲.
۴۴. سورة توبه (۹)/۱۱۱.
۴۵. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۹۰.
۴۶. دیوان متنبی، ج ۲، ص ۱۹۴.
۴۷. النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۳۲.

۴۸. برای مزید اطلاع رجوع شود به: تفسیر نورالثقلین، عبدعلی بن جمعة العروسی الحویزی، ج ۳، ص ۱۲۵؛ احادیث مثنوی، ص ۵۱؛ تمهیدات عین القضاة همدانی، ص ۱۰۲؛ مرصادالعباد، شیخ نجم‌الدین رازی، ص ۵۷. در دو مأخذ اخیر به حجابهایی از نور و ظلمت اشارت رفته و بنا بر منطوق روایات در این منابع از هفتاد، هفتاد و هفت، هفتصد، و هفتاد هزار حجاب یاد شده است.
۴۹. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۵۰. کلیات سعدی، بوستان، ص ۵.
۵۱. کلیات عراقی، ص ۸۷.
۵۲. کشف المحجوب هجویری، ص ۴۵۹.
۵۳. سورة آل عمران (۳)/۴۹.
۵۴. کشف الاسرار و عده الابار، ج ۲، ص ۱۲۴. نیز رجوع شود به: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳، ص ۴۵-۴۶؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۴؛ قصص الانبیاء، ابواسحاق نیشابوری، ص ۳۷۴-۳۷۵.
۵۵. سورة اعراف (۷)/۱۴۳.
۵۶. سورة نمل (۲۷)/۱۷-۱۹.
۵۷. قصص الانبیاء، ص ۲۸۸. نیز رجوع شود به: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۸، ص ۳۸۸-۳۸۹؛ کشف الاسرار، ج ۷، ص ۱۹۲-۱۹۴. مقایسه کنید با: تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۸۲ و امثال قرآن، حکمت، ص ۴۳-۴۶.
۵۸. سورة نازعات (۷۹)/۱۵-۲۴.
۵۹. سورة یونس (۱۰)/۹۰-۹۱.
۶۰. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۸۶.
۶۱. گلشن راز، شبستری، ص ۳۲.
۶۲. دیوان متنبی، ج ۲، ص ۲۳۸.
۶۳. کلیات سعدی، غزلیات، ص ۱۲، ۳۳. نظیر بیت معروفی که جنبه مثلی یافته و در بخش مواعظ، ص ۲۰۷ آمده است:
- این دغـل دوستان که می‌بینی
مگسـانند گرد شـیرینی.
۶۴. متنبی و سعدی، ص ۱۸۵.
۶۵. کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، ص ۷۰-۷۱.
۶۶. التمثیل و المحاضرة، ص ۹۶؛ مجانی الادب، ج ۲، ص ۱۱۷.
۶۷. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۹۵.
۶۸. جواهر الادب، ج ۲، ص ۴۳؛ مجانی الادب، ج ۴، ص ۹۵.

۶۹. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۴۳، ۷۶.
۷۰. دیوان منتبّی، ج ۲، ص ۲۴۴.
۷۱. التمثیل و المحاضرة، ص ۲۵۲.
۷۲. سورة غافر (مؤمن) (۴۰/۴۰). نیز رجوع شود به: سورة فاطر (۳۵/۴۳)؛ سورة شوری (۴۲/۴۰) و آیات مشابه دیگر که از طریق «معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم» به سهولت می‌توان از نظر گذراند.
۷۳. امثال و حکم دهخدا، ج ۱، ص ۱۵۹.
۷۴. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۱۰.
۷۵. سورة انعام (۶/۲). نظیر آیاتی دیگر از قرآن کریم که برای مزید اطلاع می‌توان رجوع کرد به: سورة مؤمنون (۲۳/۱۲-۱۵)؛ غافر (۴۰/۶۷-۶۸)؛ سورة روم (۳۰/۴۰)؛ بقره (۲/۲۸) و سورة حج (۲۲/۶۶).
۷۶. مائة کلمة، شرح بحرانی، ص ۵۹؛ مطلوب کلّ طالب، ص ۱۹.
۷۷. مجانی الأدب، ج ۲، ص ۲۷.
۷۸. سورة انبیاء (۲۱/۲۸). نیز رجوع شود به: سورة بقره (۲/۲۵۵)؛ یونس (۱۰/۳).
۷۹. سورة مریم (۱۹/۳۵)؛ غافر (مؤمن) (۴۰/۶۸). نیز رجوع شود به: سورة یس (۳۶/۸۲)؛ نحل (۱۶/۴۰).
۸۰. سورة اعراف (۷/۱۰۸-۱۰۹). نظیر آیاتی دیگر که نشانی آنها از این قرار است: طه (۲۰/۲۲)؛ شعراء (۲۶/۳۳-۳۴)؛ نمل (۲۷/۱۲-۱۳)؛ قصص (۲۸/۳۲).
۸۱. تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، عسکر حقوقی، ج ۳، ص ۲۰۵. نیز رجوع شود به تفسیر کشف الاسرار، ج ۷، ص ۱۰۲، قصص الانبیاء، ص ۱۶۳-۱۶۴.
۸۲. الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۳۷؛ فیض القدیر، ج ۴، ۱۰۳؛ نهج الفصاحة، ج ۲، ص ۳۷۵.
۸۳. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۴.
۸۴. مجمع الأمثال، ج ۱، ص ۵۲؛ جواهر الادب، ج ۱، ص ۳۱۹. و بالفظ «لاتجن» به جای «إتک لاتجنی»: مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۲۳۰؛ فرائد اللآل، ج ۲، ص ۱۹۳.
۸۵. مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۳۱۷؛ فرائد اللآل، ج ۲، ص ۲۷۷؛ کلیل و دمنه، ص ۱۲۵.
۸۶. امثال قرآن، حکمت، ص ۵۹.
۸۷. کلیات سعدی، بوستان، ص ۴۴.
۸۸. مکارم الاخلاق، طبرسی، ص ۴۶۹. و با حذف «إلی یوم القیامة»: تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۲، ص ۵۵.
۸۹. امثال و حکم دهخدا، ج ۱، ص ۲۷۳.
۹۰. التمثیل و المحاضرة، ص ۲۲۸؛ لطائف الحکمة، ص ۲۶۹.

۹۱. النصوص مختارة من الأدب العباسی، عبدالکریم الأشتر، ص ۱۶۵.
۹۲. سورة آل عمران (۳)/۱۹۱.
۹۳. سورة ابراهیم (۱۴)/۳۴.
۹۴. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۱۶.
۹۵. عوارف المعارف، سهروردی، ص ۲۴۰، و با اندک اختلاف در برخی الفاظ: شرح بوستان، ص ۱۹۷.
۹۶. متنبی و سعدی، ص ۱۷۲.
۹۷. کلیات سعدی، گلستان، ص ۲۱، ۱۲۹.
۹۸. دیوان اشعار ناصر خسرو، ص ۲۱۷.
۹۹. سورة كهف (۱۸)/۱۸.
۱۰۰. تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، ص ۴۳۵-۴۳۶. نیز رجوع شود به: کشف الاسرار، ج ۵، ص ۶۶۲-۶۶۴؛ قصص الانبیاء، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۷، ص ۳۰۳-۳۰۵.
۱۰۱. سورة هود (۱۱)/۴۰، ۴۱.
۱۰۲. قصص الانبیاء، ص ۳۶-۳۷؛ با اندک تلخیص.
۱۰۳. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۹۸. مصراع دوم مأخوذ است از آیه کریمه «النار ذات الوقود» سورة بروج (۸۵)/۵.
۱۰۴. راحة الصدور راوندی، ص ۱۶۵؛ امثال قرآن، ص ۵۷.
۱۰۵. برای مزید اطلاع رجوع شود به: التمثیل والمحاضرة، ص ۲۵؛ مجمع الأمثال میدانی، ج ۲، ص ۲۹۷؛ مجانی الأدب، ج ۲، ص ۷۴؛ امثال و حکم دهخدا، ج ۴، ص ۱۷۴۱؛ احادیث مشنوی، ص ۱۴.
۱۰۶. سورة فاطر (۳۵)/۴۳.
۱۰۷. متنبی و سعدی، ص ۱۹۸.
۱۰۸. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۱۳.
۱۰۹. حدیقة الحقیقة، ص ۱۶۴.
۱۱۰. سورة توبه (۹)/۳۴، ۳۵.
۱۱۱. سورة مائده (۵)/۹۹- و نیز با اضافه شدن صفت «المبین» به کلمه «البلاغ»:
- نور (۲۴)/۵۴؛ عنكبوت (۲۹)/۱۸.
۱۱۲. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۴۳.
۱۱۳. دیوان متنبی، شرح برقوقی، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸.
۱۱۴. همان مأخذ، ص ۲۹۸.

۱۱۵. منطق الطیر، عطار نیشابوری، ص ۲۲۳.
۱۱۶. سوره ص (۳۸)/۷۵-۷۸. نیز رجوع شود به: اعراف (۷)/۱۱-۱۳.
۱۱۷. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۵۱۶، ۵۱۷، ذیل واژه «صراط».
۱۱۸. معانی الاخبار، شیخ صدوق، ص ۳۲.
۱۱۹. لطائف الطوائف، فخرالدین علی صفی، ص ۱۶۲.
۱۲۰. سوره زمر (۳۹)/۵۳.
۱۲۱. سوره بقره (۲)/۳۶، ۳۷.
۱۲۲. سوره یس (۳۶)/۷۸.
۱۲۳. راحة الصدور راوندی، ص ۱۰۱.
۱۲۴. مائة کلمة، شرح ابن میثم، ص ۶۵. و باللفظ «بالأصل» به جای «بالحسب»: جواهر الأدب، ج ۲، ص ۱۲۰. این حدیث به اشکال دیگر نیز روایت شده است. برای مزید اطلاع رجوع شود به: مطلوب کُل طالب، ص ۳۹؛ مجانی الأدب، ج ۲، ص ۶۹.
۱۲۵. التمثیل والمحاضرة، ص ۳۸۲.
۱۲۶. همان مأخذ.
۱۲۷. نهج البلاغة، ترجمة فیض الاسلام، ص ۱۱۴۵؛ مجانی الادب، ج ۲، ص ۷۱.
۱۲۸. سوره نساء (۴)/۷۹.
۱۲۹. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۳.
۱۳۰. سوره یوسف (۱۲)/۲۳. نیز بنگرید به: یوسف /۷۹.
۱۳۱. سوره نازعات (۷۹)/۴۰-۴۱.
۱۳۲. سوره محمد (۴۷)/۱۹. نیز بنگرید به: صافات (۳۷)/۳۵.
۱۳۳. تفسیر کشف الاسرار، ج ۲، ص ۶۲۶.
۱۳۴. سفینه البحار، ج ۲، ص ۲۹۵؛ تحف العقول، ص ۲۲۵.
۱۳۵. دیوان منتبّی، ج ۳، ص ۱۴۵.
۱۳۶. سوره ملک (۶۷)/۱۳. نیز بنگرید به: طه (۲۰)/۷.
۱۳۷. کلیات سعدی، مواعظ، ص ۲۸.
۱۳۸. سوره ملک (۶۷)/۱۴. نیز رجوع شود به: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۸۲۲، ذیل واژه «لطیف».
۱۳۹. سوره هود (۱۱)/۶. نظیر آیه ۱۶ از سوره مبارکه لقمان.
۱۴۰. سوره غافر (مؤمن) (۴۰)/۲۰. نیز رجوع شود به: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۱۵۴، ۱۵۵، ذیل واژه «بصیر».
۱۴۱. کلیات سعدی، غزلیات، ص ۱.

۱۴۲. سوره انفال (۸)/۴۰.
۱۴۳. سوره فاطر (۳۵)/۱۵.
۱۴۴. سوره محمد (۴۷)/۳۸.
۱۴۵. غرر الحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۲۰- و با حذف «الآخرة»: مجمع الأمثال میدانی، ج ۱، ص ۲۷۴.
۱۴۶. لطائف الحکمة، ص ۲۰۰؛ تنبيه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۴۷.
۱۴۷. مجاني الأدب، ج ۲، ص ۲۲.
۱۴۸. فرائد اللال فی مجمع الأمثال، ج ۱، ص ۲۲۵.
۱۴۹. سوره فرقان (۲۵)/۴۴. نیز بنگرید به: اعراف (۷)/۱۷۹.
۱۵۰. دیوان متنبی، شرح بر قوی، ج ۴، ص ۴.

ب - مأخذ:

- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، با مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.

- ابن اثیر، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد الجزری، التّهایة فی غریب الحدیث والاثّر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، ج ۴، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.

- ابن شعبه الحرانی، ابو محمد الحسن بن علی بن الحسین، تحف العقول عن آل الرسول، عنی بتصحیحه والتعلیق علیه علی اکبر الغفاری، ج ۲، ایران، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم، ۱۴۰۴ هـ / ۱۳۶۳ ش.

- ابن میثم البحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی، مائة کلمة (به انضمام شرح عبدالوهاب و شرح رشید وطواط)، به تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، معروف به «محدث»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش / ۱۳۹۰ هـ.

- ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین حسین بن علی بن محمد بن احمد، تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی، تصحیح و حواشی به قلم میرزا ابوالحسن شعرانی، ج افسست، تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۶ ش.

- الاحدب الطرابلسی، ابراهیم بن السید علی، فرائد اللال فی مجمع الامثال، بیروت، [بی تا].
- ارموی، سراج‌الدین محمود، لطائف الحکمة، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، ج ۱، تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ ش.

- الاشر، عبدالکریم، نصوص مختارة من الادب العباسی، دمشق، المكتبة الحديثة، [بی تا].
- پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص))، ج ۱۰، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۴۵ ش.

- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، التمثیل والمحاضرة، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلوی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۱ هـ / ۱۹۶۱ م.

- جاحظ، عمرو بن بحر، مطلوب کل طالب من کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ضمیمه مائة کلمة، شرح ابن میثم بحرانی و شرح عبدالوهاب)، شرح رشید وطواط، به سعی و اهتمام و تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ هـ / ۱۳۴۲ ش.

- حقوقی، عسکر، تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.

- حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، ج ۳، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.

- الحویزی، عبدعلی بن جمعة، تفسیر نورالثقلین، صححه و علّق علیه السید هاشم الرسولی المحلّاتی، با مقدّمه علامه طباطبائی، چ ۲، قم، دارالکتب العلمیّه، ۱۳۸۳-۱۳۸۵ هـ.
- خزائلی، محمّد، شرح بوستان، چ ۳، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶ ش.
- دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، چ ۴، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
- الراوندی، محمّد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور، به سعی و تصحیح محمّد اقبال، با مقدّمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی، [بی تا].
- سعدی، مصلح الدین، کلیات سعدی (از روی نسخه محمّدعلی فروغی و عباس اقبال آشتیانی)، با مقدّمه علی زرین قلم، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۴ ش.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرّس رضوی، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
- سهروردی، شهاب الدین، عوارف المعارف (ضمیمه احیاء علوم الدین غزالی، ج ۵)، بیروت، دارالدعوة الجدیدة، [بی تا].
- سیدرضی، ابوالحسن محمّد بن ابی احمد، نهج البلاغه، ترجمه سید علینقی فیض الاسلام، چ ۲، تهران ۱۳۵۱ ش / ۱۳۹۲ هـ.
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر، چ ۴، بیروت، دارالکتب العلمیّه، [بی تا].
- شبستری، محمود، گلشن راز، با تصحیح و مقدّمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوربخش، چ ۱، تهران، خانقاه نعمت اللّهی، ۱۳۵۳ ش.
- صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، معانی الأخبار، عنی بتصحیح علی اکبر الغفّاری، به انضمام حیاة المؤلف از عبدالرحیم ربّانی شیرازی، چ ۱، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۹ هـ / ۱۹۷۹ م.
- صفی، فخرالدین علی، لطائف الطوائف، به سعی و اهتمام احمد گلچین معانی، چ ۳، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکاء، ۱۳۵۲ ش.
- طبرسی، رضی الدین ابونصر الحسن بن الفضل، مکارم الأخلاق، با مقدّمه و تعلیق محمّد حسین اعلمی، چ ۶، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ هـ / ۱۹۷۲ م.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۱، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی، کلیات عراقی، با مقدّمه و تصحیح و مقابله سعید نفیسی، چ ۴، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۳۸ ش.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطّیر، به تصحیح و مقدّمه و تعلیقات و حواشی دکتر محمّد جواد مشکور، چ ۴، تهران، کتابفروشی تهران، ۱۳۵۳ ش.

- عين القضاة همداني، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی الميانجی، تمهيدات، با مقدمه و تصحيح و تحشيه و تعليق عفيف عسيران، ج ۲، تهران، كتابفروشی منوچهری، [بی تا].
- فؤاد عبدالباقي، محمد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ج ۲، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ هـ / ۱۹۹۲ م.
- فروزانفر، بديع الزمان، احاديث مثنوی، ج ۲، تهران، مؤسسه انتشارات اميرکبير، ۱۳۴۷ ش.
- قرآن مجيد و فهرس القرآن، به کوشش دکتر محمود راميار، تهران، مؤسسه انتشارات اميرکبير، ۱۳۴۵ ش.
- القمی، عباس، سفينة البحار و مدينة الحكم والآثار، ج افسر، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی، [بی تا].
- گیلانی، عبدالرزاق، شرح فارسی مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، (به انضمام رساله «نیت» از جمال الدین محمد خوانساری)، با مقدمه و تعليقات و به تصحيح دکتر سيد جلال الدین محدث (ارموی)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳-۱۳۴۴ ش.
- منتبى، ابو الطیب احمد بن حسين بن حسن بن عبدالصمد، دیوان منتبى، شرح عبدالرحمن البرقوقی، بيروت، دارالكتاب العربی، [بی تا].
- محفوظ، حسین علی، منتبى و سعدی، ج ۱، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۳۶ ش / ۱۳۷۷ هـ.
- مغبّیه، محمد جواد، فضائل الامام علی (ع)، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷ م.
- المناوی، محمد عبدالرؤف، فیض القدير (شرح الجامع الصغير)، ج ۲، بيروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۹۱ هـ / ۱۹۷۲ م.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله، ترجمه کلیله و دمنه، تصحيح و توضیح مجتبی مینوی طهرانى، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ش.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد بن الحسين البلخی، مثنوی معنوی، به تصحيح رینولد. اینکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پور جوادی، ج ۱، تهران، مؤسسه انتشارات اميرکبير، ۱۳۶۳ ش.
- الميبدی، ابو الفضل رشيد الدین، كشف الأسرار وعده الابرار (معروف به تفسير خواجه عبدالله انصاری)، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۳، تهران، مؤسسه انتشارات اميرکبير، ۱۳۵۷ ش.
- الميبدی، ابو الفضل احمد بن محمد بن احمد بن ابراهيم النيسابوری، مجمع الأمثال، حقه و فصله و ضبط غرائب و علق حواشيه محمد محيى الدین عبدالحميد، بيروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۴ هـ / ۱۹۵۵ م.

- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین حمیدالدین، دیوان اشعار ناصر خسرو (به انضمام روشنایی نامه و سعادتنامه)، تصحیح سید نصرالله تقوی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸ ش.

- نجم الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور الاسدی، مرصاد العباد من المبدء الى المعاد، به سعی و اهتمام حسین حسینی نعمت اللّهی، ملقب به «شمس العرفاء»، تهران، سازمان انتشارات سنایی، ۱۳۵۳ ش.

- النیسابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف، قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، چ ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.

- ورام، ابوالحسین مسعود بن ابی فراس المالکی الأشتیری، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (المعروف بمجموعه ورام)، قم، مکتبه الفقیه، [بی تا].

- الهاشمی، السید احمد، جواهر الادب فی ادبیات و انشاء لغة العرب، چ ۲۱، مصر، مکتبه التجاریة الکبری، ۱۳۸۴ هـ / ۱۹۶۴ م.

- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الغزنوی، کشف المحجوب، تصحیح و التتین ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چ افست، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸ ش / ۱۳۹۹ هـ / ۱۹۷۹ م.

F. Mojtabāi

THE IRANIAN BACKGROUND OF THE JUDEO-CHRISTIAN CONCEPT OF RĀZ / MYSTERION

The Judeo-Christian concept of *mysterion* has been studied by several scholars either in its relation to the Greek mystery religions¹ or as an idea which rose and developed out of a "purely Semitic background".²

In this paper I want to suggest another possibility which calls for careful consideration.

The fact that the word *mysterion* itself in the Septuagint is, so far as the original texts show³, the Greek translation of the

1- Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927; and Ch. Guignebert, *Quelque remarque sur la perfection (teleiosis) et ses voies dans le mystère paulinien*, Rev. Hist. Phil. Rel. 8, 1928, pp. 412-429.

In 1936 D.Deden regrets that "la position actuelle du problème n'a guère changé depuis vingt-cinq ans"; and gives reference to H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery-Religions*, dans Exp., t.3, 1912, p.289 ss. et A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingue, 1930, p. 27 ss. Cf. his article, *Le "Mystère" Paulinien*, in Ephemerides Theologicae Lovanienses, 13, 1936, p. 405.

2- Cf. D. Deden, *ibid.*; and also R.E. Brown's articles, *The Semitic Background of the New Testament Mysterion*, part I, *Biblica* 39, 1958, pp. 426-448; part II, *Biblica* 40, 1959, pp. 70-87; and *The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery"*, *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 20, 1958, pp. 417-443.

3- Cf. R.E. Brown, "The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery", p. 417, and →

Persian loan-word *rāz* (borrowed into the biblical Hebrew and Aramaic) has not received the attention it deserves.

Why *rāz*? Was the content of the word so new or so strange that it could not be detached from its form? Was it a fad to use Persian words for religious concepts? Was it merely a coincidence?

The significance of the concept in Judaism (and later in Christianity) is so great that we can not ascribe this word-borrowing to a mere coincidence. Nor can it be an unconscious adoption. Words have meanings. Ideas may travel without their lingual forms, but the latter always carry all or most of their contents with them.

In the Septuagint, *mystērion* (as the Greek translation of *rāz*) occurs only in the postexilic books¹; and, as we shall see, it is of especial significance in the apocalyptic writings.² Therefore, I think, a few words about the appearance and growth of certain ideas in postexilic Judaism, their background and their relation to Iranian religious concepts may throw some light on the question we are discussing.

After the Babylonian exile the Jewish nation had virtually lost her independent existence and, except for brief intervals during the Persian domination and the Maccabaeen period, she was facing intolerance and suffering persecution. But at the same time there was a hope among them that God will not leave His people in the hands of the enemies and that their bondage will come to an end. They were assured that their glorious past will be restored under a Davidic kingdom.³ First, when Zerubbabel, a descendant

← Footnote 3 on the same page. Also C.F.D. Moule's article in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, 1962, p. 479.

1- Cf. R.E. Brown, *ibid.*, p. 417.

2- Including those of the Qumran sect.

3- Cf. Isa. XI: 1 ff., Mic. V: 2 ff., Jer. XXIII: 5 ff.

of David, was appointed governor of Jerusalem by the king of Iran, and later, during the Maccabaeen revolt, the nation's hope for freedom rose to the highest point; but soon, as the *Psalms of Solomon* 17:6-9 reflect, a dark despair again fell on the soul of the people.

The prophecies of the prophets had failed. For the Jews the present had nothing but suffering and humiliation. They could only look into the past and remember the glorious days of Moses, /Solomon and David, or project their hopes into the future and wait for the coming of a miraculous hand to destroy the evil powers and establish the Kingdom of God.

It is in this period, and under the present disasters, that a new *genre* of literature starts growing within certain Jewish circles and new ideas, different from those of earlier times, take hold of the people's mind.

The Davidic king who, in the earlier times, was expected to come as a mighty warrior, set his throne in Jerusalem and destroy the enemies of Israel, now becomes the supernatural and eschatological Messiah, the agent of redemption, who will appear at the end of the days to inaugurate the new age.¹ The end is near. The dead will be resurrected and judged. The righteous will receive eternal life and bliss, the ungodly will be burnt in hell. This earth is inhabited and dominated by Satan and his demonic powers, and the present age of misery, sin and death is his age. But the powers of darkness and evil are not lasting. They will be destroyed by the powers of light, and the eternal Kingdom of God will be established in the age to come.

The abundance and spread of the writings dealing with these ideas during the period of subjugation show the extent and

1- Compare Ps. 2:9 with, for example, Ps. Sol. 17:27-39.

strength of their sway over the minds of the Jewish people. D.S. Russell writes,

"The evidence points rather to the fact that apocalyptic was a fairly strong current in the mainstream of Judaism in the years immediately before and after the beginning of Christian era. ... Reference in the Church Fathers and in later rabbinic writings confirms the widespread influence of apocalyptic and suggests that those apocalyptic books now extant are only a fraction of what must have been at one time a very considerable literature. The discovery of the library at Qumran with its profusion of the apocalyptic type of literature is further graphic indication of the significant part played by apocalyptic during this whole period."¹

These writings are distinct from the Jewish canonical books in form and spirit, and though they have not been regarded as Scripture (Excepting the O.T. *Book of Daniel* and the N.T. *Revelation*), their influence on the later developments of the Jewish religious life and their significance in the formation of the Christian thought and creed can hardly be exaggerated. In this connection R.H. Charles writes,

"No attempt to study Christianity in its origins can dispense with a knowledge of this literature. ... Christianity came forth from the bosom of Pharisaic Judaism, and in apocalyptic literature this form of Judaism found its essential utterances. ... Thus Jewish apocalypses not only supply a history of religious belief in the two pre-Christian centuries, but they also fill up the otherwise unavoidable gap in the history of Jewish thought, and constitute the living link between the prophetic teachings and ideals of the Old Testament and their fulfilment in Christianity."²

1- *The Method and Message of the Apocalyptic*, pp. 28-29.

2- Quoted in H.T. Andrews, *An Introduction to the Apocryphal Books*, p. 52.

In fact, all these new trends bear striking similarities to the main concepts of Iranian religions. How far the latter have been influential in the appearance and growth of these ideas is a question which has been hotly debated by western scholars, and has received answers in various degrees of negation or affirmation.¹ The controversy, however, has made the problem complicated. But the following facts, if taken into consideration, may lead us to a better understanding of the question:

1- The appearance of certain ideas (mostly dualistic, apocalyptic and eschatological) and their developement within a particular period of the history Jewish thought is so sudden and abrupt that the presence of a foreign factor becomes highly probable.

2- Their similarities to the basic features of Iranian religions is striking.

3- When Persian loan - words such as *rāz* (which is being dealt with in this paper), *nahcir* (= hunt, in *The War Scroll 1:10, 13, etc.*)², *šināb* (*The Hymn Scroll III: 29*)³, judicial terms in the Talmud (such as *vāvariyan* and *prsišmng* i. e. *pursišnāma*)⁴, names of demons such as Ašmodeus (in the *Book of Tobit 3:8-17*) and Ariman (in the Talmud, *Baba Batra 73^b*), some of which have evident religious connotations, find their ways into the Jewish literature, why should one try to deny the introduction of certain ideas from the same sources? As professor R.N. Frye says, "The adoption of foreign words indicates that with the words often ideas and conceptions also have been borrowed."⁵

1- Cf. J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, 68-69.

2- Cf. J.P.de Menasce, in *Vetus Testamentum*, 6 (1956), 213 ff.

3- Cf. J.P.de Menasce, "Un mot Iranien dans les hymnes", *Revue de Qumran*, 1 (1958), 133-4.

4- Referred to by Prof R.N. Frye in an unpublished paper, titled "Iran and Israel". Cf. *Babylonian Talmud*, *Erubim 62*.

5- *Ibid*.

4- Historical evidence shows that during the postexilic times the Jews have been in close contact with Iranians. Among other facts in this connection, one may mention various biblical statements, Ezra's and Nehemiah's careers in the Iranian court, etc.

5- Their relations have, in this period, been more friendly than otherwise (so much so that Cyrus receives the status of "messiah", i.e. Yehowa's anointed).

6- Iran was a tremendous political power in those times (except for the short interval of the Seleucid rule), and political supremacy usually leads to cultural domination.

7- During this period the emotional life of the Jewish people, because of their disastrous historical situation, was such that they would eagerly embrace an ideology of redemption which could be found in Iranian religions.

The scope of this paper does not allow me to discuss and elaborate the above points fully. But none of them, I think, can seriously be questioned. They provide a desirable ground for the student of the "diffusionist" school to face his opponent of the "internal development" or "coincidence" theory.

As any unbiased observer may notice, it is not simply the "similarities of notions" which suggest the existence of a flow of ideas from Iran into the Jewish world. There are other factors - historical and psychological - too which should be taken into consideration.

Apocalypse is the revelation of *mystery*. These two notions stand in close relation to each other. In this connection D. Deden writes,

"Dans sa phase initiale, peut-on dire, le mystère est exclusivement en Dieu et unconnu à tout autre, non seulement aux hommes, mais même aux Puissance (I *Cor.*, II.8; cf. *Eph.*, II, 10). Dieu se choisit

alors des hommes privilégié qui reçoivent la communication première du secret. Cette communication, acte souverainement libre de Dieu, est désignée par un mot technique special (*apokalypsis*, *apokalypteion*, *phaneroun*).¹

In what follows I shall attempt to study the concept of *rāz / mystery* in the context of Iranian and Judeo-Christian apocalyptic thought and show that its *rôle* and significance is identical in both settings.

A comparison between some of the main features of the Jewish apocalyptic thought and those of the Iranian religions seems to be necessary here. Both of them are dualistic and deterministic. These two tendencies are very important from our point of view. *Rāz / mystery*, as we shall see, is God's redemptive plan to save His creation from demonic powers. In His omniscience He has designed it at the beginning.

*Dualism: The Doctrine of "Two Spirits" and "Two Ages".

In Iranian religions, whether Zurvanism, Zoroastrianism, or Manichaeism, with their dualistic structure, the doctrine of the "two ages" and the "two spirits" and the eschatological ideas are so closely related and interdependent that the removal of any one of them makes the others utterly meaningless.

The Zurvanite myth of creation, as R.C. Zaehner summarizes it, is as follows:

"When nothing existed at all, neither heaven nor earth, the great god Zurvan alone existed, whose name means "fate" or "fortune". He offered sacrifice for a thousand years that perchance he might have a son who should be called Ohrmazd and who would create heaven

1- Art. cit., p. 421.

and earth. At the end of this period of a thousand years he began to ponder and said to himself: "What use is this sacrifice that I am offering, and will I really have a son called Ohrmazd, or am I taking all this trouble in vain?" And no sooner had this thought occurred to him than both Ohrmazd and Ahriman were conceived—Ohrmazd because of the sacrifice he had offered, and Ahriman because of his doubt. When he realized that there were two sons in the womb, he made a vow saying: "Whichever of the two shall come to me first, him will I make king." Ohrmazd was apprised of his father's thought and revealed it to Ahriman. When Ahriman heard this, he ripped the womb open, emerged, and advanced to his father. Zurvan, seeing him, asked him: "Who art thou?" And he replied: "I am thy son, Ohrmazd." And Zurvan said: "My son is light and fragrant, but thou art dark and stinking." And he wept most bitterly. And as they were talking together, Ohrmazd was born in his turn, light and fragrant; and Zurvan seeing him, knew that it was his son Ohrmazd, for whom he had offered sacrifice. Taking the *barsom* twigs he held in his hands with which he has been sacrificing, he gave them to Ohrmazd and said: "Up till now it is I who have offered thee sacrifice; from now on shalt thou sacrifice to me." But even as Zurvan handed the sacrificial twigs to Ohrmazd, Ahriman drew near and said to him: "Didst thou not vow that whichever of thy sons should come to thee first, to him shouldst thou give the kingdom?" And Zurvan said to him: "O false and wicked one, the kingdom shall be granted thee for nine thousand years, but Ohrmazd have I made a king above thee, and after nine thousand years he will reign and do everything according to his good pleasure." And Ohrmazd created the heavens and the earth and all things that are beautiful and good; but Ahriman created the demons and all that is evil and

perverse. Ohrmazd created riches, Ahriman poverty.¹

The orthodox Zoroastrian version of the myth is given, among other Pahlavi sources, in Greater Bundahišn (chapters 1 and 3). Ohrmazd has the realm of eternal light, and Ahriman dwells in eternal darkness. Ahriman comes to the border of the realm of light, sees light, is envious, and desires to destroy it. So he goes back into the darkness and starts fashioning instruments to attack the realm of light. Ohrmazd, who knows the nature of the enemy and his plans, and anticipates the imminent struggle, fashions his whole creation in a spiritual, transcendental state. Then he offers peace; but the adversary rejects it.

"Then Ohrmazd, in his omniscience, knew that if he did not fix a time for battle against him, then Ahriman would do unto his creation even as he had threatened; and the struggle and the mixture would be everlasting; and Ahriman could settle in the mixed state of creation and take it to himself... And Ohrmazd said to the Destructive Spirit, "Fix a time so that by this pact we may extend the battle for nine thousand years." For he knew that by fixing a time in this wise the Destructive Spirit would be made powerless. Then the Destructive Spirit, not seeing the end, agreed to that treaty, just as two men who fight a duel fix a term (saying), "Let us on such a day do battle till night (falls)."

This too did Ohrmazd know in his omniscience, that with these nine thousand years three thousand would pass entirely according to the will of Ohrmazd, three thousand years in mixture would pass according to the will of both Ohrmazd and Ahriman, and that in the last battle the Destructive Spirit would be made powerless and that he himself would save creation from aggression.²

1- *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pp. 207-8.

2- Compare with *Daniel*, 2: 22

Then Ohrmazd chanted the *Ahunvar*, that is, he recited the twenty-one words of the *Yatha ahu vairyo*, and showed to the Destructive Spirit his own final victory, the powerlessness of the Destructive Spirit, the destruction of the demons, the resurrection, the final body, and the freedom of creation from all aggression for ever and ever. When the Destructive Spirit beheld his own powerlessness and the destruction of the demons, he was laid low, swooned, and fell back into the darkness...¹

This is the first three thousand years, before the struggle starts. In the second three thousand years, while Ahriman is lying confused in the dark, Ohrmazd gives material shape to his creation which hitherto existed in spiritual form, and assigns archangels (*Amešā spantās*) to guard various elements in the material world.

The third three thousand years starts with the seventh millennium which is the beginning of the battle, the earliest history of man, and the intermingling (*gumičišn*) of the good and the evil. Ohrmazd's creation is assaulted and defiled by the evil spirit and his demonic host. Corruption, disease, death and sin invade the world; reptiles and noxious creatures are spread everywhere.

The last period is the time of the saviours. It starts with the revelation of "the Religion" to Zarathuštra, and at the beginning of each of its millennia one of the posthumous sons of the prophet appears in the world to strengthen the religion and support the good. Finally, at the end of the Old and the beginning

"... he knows what is in the darkness, and the light dwells with him."

And also with the Qumran *Manual of Discipline*, IV, 18-19, "But in His Mysteries of understanding ... God has set an end for the existence of Perversity; and at the time of the Visitation He will destroy it for ever."

1- *Bundahišn*, I: 11-15, translated by R.C.Zaehner in *The Teachings of the Magi*, pp. 37 - 8.

of the New Age, comes the saviour Sošyant, the last son of Zrathuštra. These last millennia are, in fact, the prelude to the coming age of Ohrmazd. At the end Ahriman and his demons are destroyed, the dead are resurrected, the Judgment will take place, and eternal life in eternal bliss will begin.

The antiquity of the myth with its doctrines of the "Two Spirits" cannot be debated. We can find confirmations for it in the Gāthās and the later Avesa (Yasnās 30:3-11, 48:6, 43:12, 35:3, 57:25, etc.) Aristotle refers to *Oromasdes* and *Areimanius*¹, and Theopompus², according to Plutarch (*Isis and Osiris*, chapter 47) relates the myth in a version comparable with the versions mentioned above.

From these various versions the following information can be gathered up:

- a) The course of the world is predetermined in Ohrmazd's omniscience (*harvisp-ākāsīh*) and according to his divine plan.
- b) The present world is invaded by demonic powers, and the power of darkness makes war against the power of light.
- c) The demonic power is not eternal and will eventually be destroyed by the power of light.
- d) The world of creation has to go through two different ages: this age, which is invaded by the powers of evil, and the age to come, which is the ideal kingdom of Ohrmazd, eternal and free from Satanic powers, when everything will be renewed (*frašokereti*).

Now when we turn from the Iranian myth to the apocalypses, we find the same pattern and the same ideas, as if adopted and adapted to the new setting. Rudolf Bultman, describing Jewish life during the time when the apocalypses were being written, says,

1- Cf. A. V. William Jackson, *Zoroastrian Studies*, pp. 29-30, 69, and 159.

2- 4 th century B.C.

"Under the impact of present disasters as well through Babylonian and Persian mythology, the Jewish world view was modified along the lines of a pessimistic dualism, though without abandoning the doctrine of creation. This earth, the scene of so much distress and misery, sickness and death, sin and violence; is the habitat of evil spirits with Satan at their head opposing the sovereignty of God."¹

This dualistic tendency is the main feature of the Jewish apocalyptic literature. It can be clearly seen in all these writings, particularly in books like *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Test. of Joseph XX:2, Test. Sim. V:3, Test. Naph. II:6, etc.) All the essential ideas of the apocalypses are, in fact, dependent upon it. The doctrine of the "two ages", the idea of the saviour, resurrection, judgment, and the final redemption, out of this context would seem meaningless. The part Satan plays in this drama is as important as that of God himself. In fact, it is Satan who renders all these events inevitable. In the Old Testament Satan (Whose name occurs only three times, and in the post-exilic writings— Job I; Zech. 3:1-9; I Chron. 21:1) is simply the messenger of God and carries out his commands. It is in the apocalyptic writings that he becomes God's rival and enemy. H.H. Rowley writes,

"In the older literature of the Old Testament, angels figure as the messengers of God, but here (in the Book of Daniel) we find the differentiation of their functions, and the attribution of names to them. Elsewhere in the Old Testament we find the Satan, with a defined function, but it must be remembered that at first this was not a proper name, but merely a title defining the function of a member of God's heavenly court. He was the Adversary, a sort of

1- *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, p. 82.

Public Prosecutor at the bar of divine justice, until he became thought of as the embodiment of the evil he had to expose, and his office of adversary became his name, Satan."¹

Later in the same book, discussing the angelology of *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, he adds.,

"Here in the Testaments Beliar has become a person, who stands over against God, the embodiment of evil as God is of goodness. God is the Lord of Light, and Beliar is the Lord of Darkness..... Moreover, Beliar has under him spirits who obey his will (T. Iss. vii. 7), and apparently the seven arch-spirits of evil, corresponding to the seven archangels (T. Reub. ii. 1f.), belong to his court."²

Satan's position is identical with that of Ahriman as against Ohrmazd; and at the end he will be bound (Test. of Levi, XVIII: 12) and thrown into the fire (Test. of Jud. XXVIII:3), just as, at the dawn of the New Age, Ahriman's power will be destroyed, and he will be thrown back into the darkness and gloom (Bundahišn, XXXIV: 23).³

The dualistic tendency is even more prominent in the Qumran literature. Two of the most important documents discovered at

1- *The Relevance of Apocalyptic*, p. 51.

2- *Ibid.*, p. 63.

3- One may compare the seven *Ameša Spantās* (Bounteous Immortals) and their corresponding evil spirits with the apocalyptic archangels (Uriel, Raphael, Michael, Saragael and Ramael) and archdemons (cf. I Enoch 20:2 ff. where their names and functions are mentioned; and also the Test. of Ruben 2, concerning the Seven Spirits of Deceit).

In the Talmud the parallels are closer. There are angels who are guardians of the wind, water, fire, rain, night, day, animals, men, etc. "There is not a stalk on the earth that has not its angel star (mazzal)" (*Gen. Rabbah* X) is comparable with *Bundahišn* XXVII: 24: "Every single flower is appropriate to an angel." The Talmudic passage is also reminiscent of the idea of *fravahis*.

Qumran, namely, *The Manual of Discipline* and *The War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, have a very strong dualistic coloring. The *Manual's* doctrine of the Two Spirits is so close to that of the Avesta (Yasna 30) and other Zoroastrian writings that reading the one immediately reminds of the other. The *Manual* reads as follows:

"... Before things came into existence He determined the plan of them; ... Now, this God created man to rule the world, and appointed for him two spirits after whose direction he was to walk until the final Inquisition. They are the spirits of truth and perversity. The origin of truth lies in the Fountain of Light, and that of perversity in the Wellspring of Darkness. All who practice righteousness are under the domination of the Prince of Light, and walk in ways of light; whereas all who practice perversity are under the domination of the Angel of Darkness and walk in ways of darkness.... All of the spirits that attend upon him are bent on causing the sons of light to stumble.... It is God that created these spirits of light and darkness and made them the basis of every act, the (instigators) of every deed and the directors of every thought. The one He loves to all eternity, and is ever pleased with its deeds; but any association with the other He abhors, and He hates all its ways to the end of time.... Between the two categories He has set an eternal enmity. Deeds of perversity are an abomination to Truth, while all the ways of Truth are an abomination to perversity; and there is a constant jealous rivalry between their two regimes, for they do not march in accord. Howbeit, God in His inscrutable wisdom has appointed a term for the existence of perversity, and when the time of inquisition comes, He will destroy it for ever. Then truth will emerge triumphant for the world, albeit now and until the time of the final judgement it go sullyng itself in the ways of wickedness owing to the domination of perversity. Then, too, God

will purge all the acts of man in the crucible of His truth, and refine for Himself all the fabric of man, destroying every spirit of perversity from within his flesh, and cleansing him by the holy spirit from all the effects of wickedness.... For God has apportioned them in equal measure until the final age, until 'He makes all things new'." (English translation by Th. H. Gaster in *The Dead Sea Scriptures*, pp. 50-53).

This passage from the *Manual* seems as if it is a Zurvanite interpretation of the famous Gāthā of Zarathuštra (Yasnā 30)¹ in Jewish terminology. The Gāthic verses may be quoted here:

3

Now at the beginning the twin spirits have declared their nature,
The better and the evil,
In thought and word and deed. And between the two
The wise ones chose well, not so the foolish.

4

And when these two spirits came together,
In the beginning they established life,
and non-life, And that at the last the worst existence should be for
the wicked,
But for the righteous one the Best Mind.

5

Of these two spirits, the evil one chose to do the worst things,
But the Most Holy Spirit, clothed in the most steadfast heavens,
Joined himself unto Righteousness;
And thus did all those who delight to please the Wise Lord by
honest deeds.

1- K. G. Kuhn, in "Die Sektenschrift und die iranische Religion", (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, pp. 296-316) compares it with the Gathic verses; Henry Michaud, in "Une mythe zurvanite dans un des manuscrits de Qumran" (*Vetus Testamentum*, 5, 1955, pp. 137-147) compares it with the Plutarchian version.

6

Between the two, the false gods also did not choose rightly,
 For while they pondered they were beset by error,
 So that they chose the Worst Mind.
 Then they hastened to join themselves unto Fury,
 That they might by it deprave the existence of man.¹

David Winston in a valuable article, after comparing these two passages, says:

"The dualism of the *Manual* is marked by three distinctive characteristics. It moves within a monotheistic framework; it is predestinarian; and it uses the imagery of light and darkness. Now, while the dualism of the Gathas is similarly part of a monotheistic scheme, it is clearly not predestinarian, nor does it use the imagery of light and darkness. If we turn however, to the Zurvanite heterodoxy we shall find all three elements."²

Winston's remark concerning the monotheistic framework of Zurvanism is undoubtedly right. It can be an answer to Helmer Ringgren's statement:

"But there is no doubt that the Qumran dualism bears the stamp of compromise [between Iranian dualism and the Old Testament monotheism]. The Old Testament doctrine of God was too strong to be pushed aside by a dualistic conception. The Dead Sea Scrolls stand here on the foundation of Deutero-Isaiah (Isa. 45:5f.):

I am Yahweh and there is no other,
 I form light and create darkness,

1- *The Hymns of Zarathustra*, translated by Mrs. M. Henning, from J. Duchesne-Guillemin's French translation.

2- "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran," *History of Religion*, Vol. 5, No. 2, 1966, p. 202.

I make weal and create woe."¹

Zurvanism should not be taken as an absolutely dualistic system. It is dualistic **within** a monotheistic framework — conforming to the view of the apocalyptists and the writers of the Qumran scriptures. The Gathic notion of the "twins" also presupposes the idea of a "father" which corresponds to Zurvan as the progenitor of Ohrmazd and Ahriman.

Wernberg-Möller² and M. Treves³ have raised the objection that the doctrine of the two spirits in the *Manual*, as in *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, is simply a psychological notion, and not cosmic — very much like the Jewish doctrine of *yēšer* or good and evil "impulses". But it should be borne in mind that, according to the *Manual*, one of the two spirits rises from the "Fountain of Light" and the other one from the "Wellspring of Darkness", and this is "God's inscrutable *design*"; and also there are "ways of light" and "ways of darkness", "domination of the Prince of Light" and "domination of the Angel of Darkness" — concepts that cannot be taken as merely psychological notions. They have definitely cosmological connotations which, as H. Ringgren has pointed out⁴, become articulate in the *War of the Sons of Light and the Sons of Darkness*. Moreover, the notions of the "two ages", and "two kingdoms" which are set forth in the early apocalypses, already suggest a cosmological dualism.

"... Every eschatology includes in some form or other a dualistic conception of the course of history and implies that the present

1- *The Faith of Qumran*, pp. 79-80.

2- "A Reconstruction of the Two Spirits in the Rule of the Community," *Revue de Qumran*, 3, 1961-62, pp. 413-441.

3- "The Two Spirits of the Rule of the Community," *Ibid.*, pp. 449-452.

4- *Op. cit.*, p. 76.

state of things and the present world order will suddenly come to an end and be superseded by another of essentially different kind."

D.S. Russell, after quoting the above statement from Mowinkel's *He That Comes* (English translation, second edition, 1959, p. 125), adds,

"The dualistic view of the world, which is characteristic of apocalyptic eschatology, finds expression in a doctrine of two ages which states that 'the Most High had not made one age, but two' (II Esdras 7:50). Over against 'this age'... with its sin and corruption, is set 'the age to come'... in which evil will be routed and wrongs will be set right. It is to be observed that these two phases have overtones of cosmic character which they could never have had within, say, the context of the Old Testament prophecy. This present age is in the control of evil powers and has itself become contaminated with evil and wickedness of every kind."¹

Determinism:

This dualistic view of time, in Iranian religions, as well as in the apocalypses, is by its nature, and necessarily, deterministic. God, or Zurvān, has set a fixed duration for the present age and the present world, at the end of which "finite time" (Zurvān daregho xvadāta) joins to its source, "infinite time" (Zurvān akarana). Then the age of immortality will dawn, and the eternal kingdom of God will be established.

"Because whatever is now is nothing,
But that which shall be is very great...
And all the present time shall be forgotten...
And the hour comes that shall abide for ever,
And the new world..." (II Baruch, 44:8-12)

1- Op. cit., pp. 266-7.

According to the Gāthās of Zarathuštra God has determined, "at the birth of existence", things that will happen" at the turning point of creation".

As the holy one I recognized thee, O Wise Lord,
 When I saw thee at the beginning, at the birth of existence,
 Appoint a recompence for deed and word:
 Evil reward to the evil, good to the good,
 Through thy wisdom, at the last turning-point of creation.
 At the turning-point where thou wilt come with thy Holy Spirit,
 with thy Dominion,
 Then, O Wise One, shall Devotion, (moved) by the Good Mind _
 By whose deeds the living prosper according to Righteousness _
 Proclaim for them the decrees of thy will which none deceives.
 As the holy one I recognized thee, O Wise Lord,
 When he came to me as Good Mind and asked me:
 "Who art thou, whose art thou? Shall I appoint by a sign
 The days when inquiry shall be made about thy living possessions
 and thyself?" (Yasnā 43:5-7)

This deterministic conception of history is a main feature of the apocalyptic writings.

"That which is determined shall be done." (Dan. 11:36). "Neither will He move nor stir things, till the measure appointed be fulfilled." (II Esdras 4:36).

According to the Dead Sea Scrolls also, the course of the world, which is the battle between the powers of light and darkness, is determined by God and follows His fixed plans.

"Before things come into existence He determined the plan of them; and when they fill their appointed roles, it is in accordance with His glorious design that they discharge their functions" (*The Manual of Discipline*, III: 14) "... God in His inscrutable wisdom has appointed

a term for the existence of perversity" (Ibid., IV:)¹

According to the Bundahišn, as it has been remarked before, Ohrmazd fixed a time for battle against Ahriman: "Then Ohrmazd, in his omniscience, knew that if he did not fix a time for battle against him, then Ahriman could do unto his creation even as he had threatened; and the struggle and the mixture would be everlasting.... Then from Infinite Time he fashioned and made Time of the Long Dominion: some call it Finite Time.... For Time of the Long Dominion was the first creature that he fashioned forth: for it was infinite before the contamination of the totality of Ohrmazd. From the infinite it was fashioned finite; for from the original creation when creation was created until the consummation when the Destructive Spirit is made powerless there is a term of twelve thousand years which is finite."²

In this connection a short passage from *II Esdras* may be quoted:

"For the world has lost its youth. The times begin to wax old.
For the world-age is divided into twelve parts;
nine parts of it are passed already, and the half of the tenth part;
and there remain of it two parts, besides the half of the tenth part."
(14:10-13)

Here, besides the division of the world age into twelve parts³, which corresponds to that of the Bundahišn, there is another

1- Quotations are both from Th. H. Gaster, op. cit., pp. 50-51, 53.

2- I:12-24, translated by R.C. Zaehner in *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, pp. 314-5.

3- Some sources speak of 9000 parts (*Minok i Xrat*, 8:9) and some others of 7000 (*Bahman Yašt*, chap. 3). The first figure refers, evidently, to the material creation and the second to the history of man. In the *Test. of Abraham*, chap. XLIX, also, the world age is divided into 7000 parts on a similar basis.

point which is reminiscent of Iranian religion. Zurvān, we are told, has three hypostases: *Ašoqar* (who engenders), *Zaroqar* (who makes old), and *Frašoqar* (who makes excellent).¹

These entities represent the birth and death of the universe, and its rebirth in infinite time-space. So, for the apocalypticist, as for his Iranian neighbours, "The world has lost its youth". Still another common theme, rebirth into the New Age, which is eternal and free from Satanic forces, appears here.

Now let us see what *rāz/mystērion* can mean in the frame-work of God's deterministic redemptive plan.

First we consider the concept of *rāz* in its Iranian context. R. E. Brown, following J. Scheftelowitz and S. Telegdi, says,

"*Rāz* is almost certainly a Persian loan-word in Aramaic and Hebrew (although in the Persian literature that we presently possess *rāz* does not appear until the Pahlavi period, and we can only infer its existence in the earlier language).²

This is not true.³ In fact, the word *rāz* occurs at least twice in the oldest parts of the Avesta.

1- "kat tōi rāzarē, kat vašī

kat vā stūtō, kat vā yasnahyā..." (Yasnā 34:12.)

2- "... dātā xratēuš hizvō raithīm stōi

mahyā rāzēng Vohū sāhīt Mananghā" (Yasnā 50:6.)

1- "what is thy command? What willest thou? What praise, what worship?..."

2- "May the creator of the mind's force show, as good mind,

1- In Zoroastrian literature *fraškari* is always used for the final rehabilitation. I cannot accept Theodore bar Khoni's order which places *frašoqar* before *zaroqar*. I am more inclined to adopt, with Nyberg, the order given in *Yašt* 14:28. (For a full discussion cf. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, pp. 219-31.)

2- *The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery"*, p. 421, note 22.

3- *Rāz* should not be explained as related to Sanskrit *rahas* / *rahasyam*.

His precept, that they may be the path of my tongue".¹

Rāzar (*rāz* + suffix - *ar*, nom. sing. neut.) and *rāzan* (*rāz* + suff. -*an*, nom. sing. neut.)² both are derived from the root *raṣ* (= Sanskrit *rāj*) = to rule, to order, to regulate.³

Rāzar has been translated "regulations" by L.H. Mills⁴, "Satzung" by Christian Bartholomae⁵, "guiding principle" by I.J.S. Taraporewala⁶ and "command" by J. Duchesne-Guillemin.⁷ But in middle and modern Persian, the meaning of the word undergoes a modification and comes to mean a "mystery", a thing of which the meaning or purpose is hidden. This is simply a semantic development.

To the minds of the Iranians Ohrmazd's ordinance (*Satzung*) is his mysterious redemptive plan against the demonic powers of Ahriman. His whole creation, all that has been and all that shall be, is the realisation of what he has planned in the beginning of the finite time. History is the realisation of his divine plan, and creation is the materialisation of the spiritual prototypes which he has fashioned at the outset. It is only he who knows, in his omniscience (*Xrati harvišp-ākās, harvišp-ākāsīh*), what has happened or will happen at any point of time and space. These are concealed from others. God reveals his mysteries only to those whom he chooses. Zarathuštra speaks of himself as being chosen for the revelation:

-
- 1- *The Hymns of Zarathuštra*, English version of J. Duchesne-Guillemin's French translation, London, 1952.
 - 2- Cf. A.V.W. Jackson, *An Avestan Grammar*, Boston, 1892, S 336-7.
 - 3- For other derivatives and occurrences cf. Christian Bartholomae's *Altiransches Wörterbuch*, Berlin, 1961, 1526-27.
 - 4- *The Zand-Avesta*, part III (SBE. vol.XXXI), P.173.
 - 5- Loc. cit.
 - 6- *The Divine Songs of Zarathuštra*, Bombay, 1951, pp. 388-9.
 - 7- *The Hymns of Zarathuštra*, London, 1952, p.47.

"To whom will help come through the Good Mind?
To me, for I am chosen for the revelation by thee, O Lord".

(Yasnā 46:3)

"From the beginning was I chosen for this by thee".

(Yasnā 44:11)

"This thou hast revealed to me, O Wise One, thou who knowest
best" (Yasnā 46:19)

"As the holy one I recognized thee, O Wise Lord, When he came to
me as Good Mind, When first I was instructed in your words"
(Yasnā 43:11)

"I will speak of the beginning of this existence, of things which the
Wise Lord has told me, he who knows" (Yasnā 45:3)

(The Good Mind:) "I know but this one: Zarathuštra Spitama, the
only one who has heard our teaching" (Yasnā 29:8)

Zarathuštra is informed of "what shall not be and what
shall be",

"Make known to me what you have, as righteousness, appointed to
me as the best,

That I may join myself to it: from whence comes my inspiration
which makes me learn from the Good Mind, for my remembering,
What shall not be, O Wise Lord, or what shall be" (Yasnā 31:5)

Zarathuštra speaks of having seen, at the birth of existence, the
things which are ordained to happen at the latter end of days:

"As the holy one I recognized thee, O Wise Lord, When I saw you
at the beginning, at the birth of existence,
Appoint a recompense for deed and word:
Evil reward to the evil, good to the good,
Through thy wisdom, at the last turning point of creation."

(Yasnā 43:5)

Zarathuštra is in direct communion with Ohrmazd: he sees him and talks to him,

"... Do thou teach me, O Wise Lord, to proclaim according to thy spirit,

Through thy mouth, how the beginning of existence came to pass."

(Yasnā 28:11)

"Through the mind, O Wise One, have I known thee as the first and the last,

And as the father of the Good Mind,

When I perceived thee with mine eyes as the true creator of Righteousness,

As the Lord in the deeds of existence" (Yasnā 31:8)

He speaks of things and events pre-ordained and pre-determined by Ohrmazd,

"The signs of the hand which shall bring us to bliss

Are assured to us indeed by you, Wise Lord, as Righteousness, Together with a visible, manifest help ..." (Yasnā 50:5)

"When at the time of the rewards he shall conquer Evil through the Right,

When the alternative shall be fulfilled

Which was foretold for immortality to both false gods and mortals,

Then shall the salvation (of so many beings) increase thy worship, O Lord!" (Yasnā 48:1)

The number of quotations dealing with these notions can easily be increased. In the Gāthās *Aša* personifies the Divine Order, the Divine Plan of creation.¹ It is according to this Divine Plan that Ohrmazd creates:

"I will speak of the things which are best in this existence. He who

1- Cf. J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. pp. 193-6.

created it according to Righteousness," (Yasnā 45:4)

As it has been illustrated above, in Zoroastrianism God's creation, existence in its totality and from the beginning to the end, has been pre-ordained and determined according to His redemptive, divine plan. It is only He who, in His omniscience, knows the course and the meanings of events—past and future. They are concealed from human beings. God discloses them only to those whom He chooses for the revelation.

The purpose of God's will and His ordinances, before He reveals them, remain unknown—a mystery—even to the prophet.

"I entreat you, O Wise One, together with Righteousness, To make known the purpose of your will, That we may decide rightly
And teach it to all consciences devoted to such as you, O Lord!"¹
(Yasnā 49:6)

So, the change of meaning in the word *rāz* from "ordinance" ("Satzung") to "mystery" is a natural modification which, apparently, had already taken place in the second century B.C. when the writer of *The Book of Daniel* used it.

In Manichaean Middle Persian it carries most of its Avestic overtones.

"Bereitet die Seele zur Reinigung vor und haltet dies wahre Geheimnis [*rāz*] heilig. Verehret die, welche erlöst werden, und lehret sie dies Geheimnis."²

"Dies ist der Weg, dies das Geheimnis [*rāz*], dies das grosse Gebot und das Tor der Erlösung."³

1- All quotation from the Gathas have been taken from *The Hymns of Zarathustra*, London, 1952.

2- *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, G. 75-81, Andreas-Henning, Berlin, 1934.

3- *ibid.*, M. 82-84.

"Offne mir die Gesinnung, das Geheimnis [rāz], das Bekenntnis und den Glauben an sie."¹

"What is... to... through those three escapes (?)... For through that will go out the chosen and all the beneficent, and all who knew the mystery [rāz] and understood the belief.

The Saviour of my soul revealed these things to me..."²

A careful examination of the concept of "mystery" in its Judeo-Christian context will show that in all its main features it is identical with its use in Iranian writings.

Ohrmazd's ordinance ("Satzung"), as we have seen, is his redemptive plan for fighting against Ahriman and his demonic powers. Edwin Hatch who studies the uses of the word "mystêrion" in Judeo - Christian literature makes an interesting statement which brings to light an important aspect of the concept common to both *rāz* (Avestan *rāzar*) and its Greek translation *mystêrion*.

"It [*mystêrion*] is frequently used in the Apocryphal books. ... In a majority of passages [it is used] of secrets of state, or the plans which a king kept in his own mind. This was a strictly oriental conception. A king's `council` was his `sectet`, which was known only to himself and his trusted friends. It was natural to extend the conception to the secret plans of God."³

D. Deden confirms Hatch's statement:

"II [le terme *mysterion*] désigne d'abord des secrets humains, tantôt secrets d'amis, ... tantôt secrets militaires qu'il ne faut pas livrer à

1- *ibid.*, II, M. 219 R 19-20. (Berlin 1933).

2- Boyce, Mary, *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian*, H. VII 9b., Oxford University Press, 1954.

3- *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 57-8.

l'ennemi (II *Mach.*, XIII, 21), tantôt secrets du roi (*Jud.*, II, 2; *Tob.*, XII, 7,11). Ces derniers cas sont déjà intéressants, car nous savons qu'il y a souvent parallélisme d'expressions entre la langue de la cour royale et la langue religieuse, Dieu étant conçu comme un roi."¹

In fact, the same idea is suggested by such biblical phrases as "the secrets of the kingdom of heaven" (*Matt.*, 13. 11) and "the secret of the kingdom of God" (*Mark.*, 4. 11).

The concept of *mystêrion* in the postexilic Jewish writings, including Qumran literature, embodies, in general, God's redemptive plan. It refers, almost invariably, to the events—historical or eschatological—which are pre-ordained by God. He reveals parts of His plan only to those whom he chooses, and in different manners—sometimes directly, sometimes through His Spirit, sometimes through an angel.²

In Daniel (II. 18, 19, 27-30, 47.)³ we see all these features.

Nebuchadnezzar's dream is a *mystery* (*rāz*) of which the meaning is revealed to Daniel (19) by God (22, 28) "in a vision of the night" (19). It deals with events, both historical (37-44) and eschatological (28, 29, 45), which are pre-ordained and "shall be hereafter".

1- Art. cit., p. 427.

2- Zarathuṣtra receives revelations directly from Ohrmazd, seeing him and talking to him (*Yasnās* 45:3, 28:11, 43:5 etc.), through Vohu Manah (45:6, etc.) and through visions (*Zand i Vohuman Yasn*, ch. I.)

3- *Rāz* occurs several times in this chapter. It seems that the author of *Daniel* used it as a technical term; for in II.22 ("He reveals things deep and secret"), where "secret" has its ordinary sense, he has used *msrt*, and not *raz*.

Similarly the Greek translators of the LXX seem to have been conscious of this distinction.

Mystêrion is the invariable translation of *rāz* in the LXX. See R.E.Brown, *The Pre-Christian Semetic...*, p. 417-8.

In this paper the writer confines himself only to the LXX passages where *Mysterion*, and not other terms such as *crypta* or *apocrypta* are used.

In the apocalyptic writings the same trends show themselves, though sometimes in a more elaborated form. Seers are taken to heaven where they are shown the mysteries of heavenly bodies and earthly creatures. All these mysteries are parts of the divine plan of salvation. All that happens follows God's ordinance and He knows "all things before they come to pass"¹. Mysteries are pre-ordained and inscribed on heavenly tablets,

"I know a mystery
 And have read the heavenly tablets,
 And have seen the heavenly books,
 And have found written therein and inscribed regarding them:
 That all goodness and joy and glory are prepared for them,
 And written down for the spirits of those who have died in
 righteousness,
 And that manifold good shall be given to you in recompence of your
 labours,
 And that your lot is abundantly beyond the lot of the living."²

D. Deden, discussing the concept of mystery in the *Book of Enoch*, writes,

"D'abord, le livre d'Hénoch, ...attribue à *mysterion* le sense de plan divin. Ce dessin divin et une chose préexistante au ciel, dont la nature est d'être caché, à moins d'une revelation qui le fait venir au grand jour."³

In Qumran literature we have numerous references to the loan - word *rāz*.⁴ Its meaning and role are the same as in other Jewish writings. God's "mystery" is His divine plan and His divine

1- *Book of Enoch*, 9:11.

2- *ibid.*, 103: 2-3.

3- *Art. cit.* 431.

4- Cf. Ringgren, *op. cit.*, 60 ff.

knowledge of what happens or will happen in this age and the age to come. The course of the universe is fixed and determined according to the divine plan.

"All God's times come according to His appointed order, which He has fixed for them in the mysteries of His wisdom." (Commentry on Habakkuk, vii: 14).

The eschatological feature and the redemptive character of the concept is evident in this passage,

"And on the trumpets of ambush they shall write: Mysteries of God for the destruction of evil" (The War Scroll, iii, 8-9).

Concerning the "evil mysteries" of which the *Book of Enoch* (chapters 6-11) and Qumran texts (War Scroll, 14:9 etc.) speak, one should bear in mind that according to the Iranian myth Ahriman also has his own destructive plans of which Ohrmazd is aware. (See the summaries of the myth in this paper).

The New Testament concept of mystery is in perfect accordance with the background we have been trying to establish here.

In *The First Epistle to the Corinthians* (2:7-16) we read,

"But we impart a secret and hidden wisdom of God, which God decreed before the ages for our glorification. None of the rulers of this age understood this; for if they had, they would not have crucified the Lord of glory... God has revealed to us through the Spirit."

Here again we have all the features of the concept "mysterion". The mystery is decreed before the ages for our final redemption. It is revealed by God through the Spirit to St. Paul.

This paper is an attempt to throw some light on the question of

the origin and the background of the concept "*rāz / mystērion*", in Judaism and Christianity. Ramifications of the idea and the role of Christ in its context lies beyond the scope of the present discussion. I agree with D. Deden¹ and R.E. Brown who see the origin of the N.T. concept of mystey in Judaism; but I wish they could have seen further possibilities. Brown in both his articles calls the concept "Semitic". He considers the Hebrew word "*sod*" (= council) as the origin of the concept "mystery".² But he neglects the fact that the whole idea in Judeo-Christian thought is derived from the Presian loan-word *rāz* (or its Greek translation *mystērion*). He ignores, besides, the facts provided in this paper:

1) Ahura Mazdā keeps council with Vohu Manah and Aša, (Yasnās 46: 17; 32:2; etc.) and he is their "father" (45:4; 47:2; etc.), while in Babylonian myths the God's counsellors are not his "sons". The angels of the heavenly council who are "the sons of God" are exact parallels to Amešāspantās.³

2) Ahura Mazda also speaks in first person plural, if this can be an argument at all (see Yasnā 32:2; etc.).

1- Art. cit. 427 ff.

2-- Art. cit. 417.

3- See Brown's argument in *The Pre-Christian...* p. 418-419.

Mihr - O - dād - O - Bahār

(Memorial Volume of Dr. Mehrdād Bahār)

Editor: Ameer Kavous Balazadeh

شابک: ۹۶۴-۶۲۷۸-۲۸-۰
ISBN: 964-6278-28-0

قیمت ۱۵۰۰ تومان