

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

یادنامه احمد تفضلی
با همکاری فریدون وهمن

مقاله ها

مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
در علل ناپایداری آئین مانوی
"ز مادر همه مرگ را زاده ایم"
در معنای "دفتر/نامه پهلوی" در شاهنامه
دنیای حیوانات در ایران باستان
سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها

نظری در باره هویت مادر سیاوش
ملاحظاتی در باره شاهنامه فردوسی
منصب "هرگپد" در دوره ساسانی
نگاهی به بدعت گرایی در دوران ساسانی

«اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش شاه»
«جفای سالیان»

تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)

احسان یارشاطر
فریدون وهمن
شاهرخ مسکوب
محمود امیدسالار
مهناز معظمی
ح. برجیان-م. محمدی

گنوری و نظری
جلال خالقی مطلق
شاهرخ مسکوب
رحیم شایگان
تورج دریائی

گزیده:

احمد تفضلی
نصراله پورجوادی

نقد و بررسی کتاب:

احسان یارشاطر
محمدحسن فنغوری

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

راجر م. سیوری	گیتی آذربئی
بازار صابز	احمد اشرف
احمد کریمی حکاک	غلامرضا افخمی
فرهاد کاظمی	علی بنوعزیزی
ژیلبر لازار	سیمین بهبهانی
سیدحسین نصر	هاشم پسران
ویلیام ل. هنوی	پیتر چلکوسکی
	ریچارد ن. فرای

دبیران دوره هفدهم:

شاهرخ مسکوب
فریدون وهمن
رامین جهاننگلو
نقد و بررسی کتاب:
سید ولی رضانصر
علی قیصری
مدیر:
هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Ahmad Tafazzoli: A Commemorative

Guest Editor: Fereydun Vahman

A Short Survey of Iran's Pre-Islamic History

Ehsan Yarshater

The Demise of Manichaeism: a Comparative Review

Fereydun Vahman

On Heroic Death and Valiant Life in *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

The Origins of *Name-ye Pahlavi* in *Shahnameh*

Mahmud Omidzalar

The Animal World in Ancient Iran

Mahnaz Moazami

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XVII):

Shahrokh Meskoob

Fereydun Vahman

Ramin Jahanbegloo

Book Review Editors:

Seyyed Vali Reza Nasr

Ali Geissari

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami

Ahmad Ashraf

Guity Azarpay

Ali Banuazizi

Simin Behbehani

Perter J. Chelkowski

Richard N. Frye

William L. Hanaway Jr.

Ahmad Karimi-Hakkak

Farhad Kazemi

Gilbert Lazard

S. H. Nasr

Hashim Pesaran

Bazar Saber

Roger M. Savory

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1998

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint

more than short quotations

should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are: \$40 for individuals, \$25 for students and \$70 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

single issue: \$12

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامهٔ پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح برجیان، محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:
نظری در بارهٔ هویت مادر سیاوش
ملاحظات در بارهٔ شاهنامه
منصب "هرگید" در دورهٔ ساسانی
نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
- گزیده:
«اتحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی»، «کتیبهٔ داریوش»
«جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
کارنامهٔ علمی احمد تفضلی
کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

بهار ۱۳۷۸ (۱۹۹۹)

سال هفدهم، شماره ۲

پیشگفتار

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

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

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

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

تحصیلات در دانشکده ادبیات برای تحصیل در رشته ایران شناسی به لندن رفت، مدتی نیز در پاریس با استاد دومناش کار کرد. پس از آن هم بارها در دوره های

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

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

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

و همکار دیرینش استاد زریاب خوئی را نیز مانند صدها استاد دیگر خانه نشین ساختند. دکتر تفضلی قدم پیش نهاد و به افتخار و بزرگداشت او جشن نامه ای بنام *یکی قطره باران* منتشر کرد و از تیرتهمت این و آن هراسی به خویش راه نداد. در شهریور ۱۳۷۵ (سپتامبر ۱۹۹۶) دانشگاه سن پترزبورگ برای بزرگداشت مقام علمی استاد تفضلی به او درجهٔ دکترای افتخاری می داد و مرا هم، که سال ها نعمت دوستی با او را داشتم، به لطف دعوت کردند. نخستین بار در تاریخ آن دانشگاه کهنسال بود که چنین دکترائی به استادی شرقی می دادند. روز ۲۲ شهریور دکتر با مراسمی با شکوه به وی تقدیم شد. احترام عمیق و قلبی که به او ابراز می شد کم سابقه بود. در فرودگاه سن پترزبورگ برای آخرین بار از هم جدا شدیم به این آرزو که این بار یکدیگر را زودتر ببینیم. نمی دانستم چه مصیبت بزرگی چهارماه بعد جهان علم را از وجود او خالی خواهد کرد. مرگ حق است و بهرحال دامن همه کس را خواهد گرفت. اما مرگی به این ناگواری و بریده شدن شاخ حیات درخت پربراری که سال های سال می توانست میوهٔ خوشگوار نثار جهان علم کند و بر سر دور و نزدیک سایهٔ مهر بگسترده دردناک و باور نکردنی است. افسوس و صد افسوس که آسمان دانش از چنین اختر فروزانی خالی شد.

از همان هنگام، از اواسط قرن نوزدهم، که نابسامانی های روز افزون مردم ایران و تاخت و تاز بیگانگان در پهنهٔ سرزمین آنان اندیشهٔ استقلال و آزادی و تثبیت تمامیت ارضی کشور و سربلندی را در افهان بارور ساخت، ضرورت شناخت و بازسازی و تثبیت هویت ملی نیز جایی خاص پیدا کرد. از رهبران اندیشمندان جامعهٔ ایران کم نبودند کسانی که آشنائی و آگاهی به تاریخ درخشان و دیرینهٔ ایران را از جمله عوامل اساسی تحکیم همبستگی جمعی ایرانیان و مقدمهٔ رهایی آنان از رخوت و ضعف قرون به شمار می آوردند. اعتقاد ایشان براین بود که روزگاری سرزمین ایران زادگاه یکی از نخستین و بارورترین تمدن های بشری بوده و در زمینه های گوناگون بر تمدن های همروزگار و همسایهٔ خود تأثیری ماندنی گذاشته است و از همین رو، آگاهی هرچه بیشتر مردم ایران به این واقعیت می تواند آنان را مآلاً به همت و تلاشی تازه برای خودیابی و بالندگی برانگیزد. از همان زمان و بر پایهٔ همین فرض محققان

ایرانی در راهی پای گذاردند که نخست برخی از پژوهشگران اروپایی از قرن هجدهم به بعد گشوده بودند، راه جستجو و کاوش و بهره جویی از شیوه های علمی برای بررسی و شناخت و سنجش آثار و اسناد و گنجینه های مانده از دوران باستانی ایران.

گرچه، به ویژه در ده های اخیر، مرزهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی میان کشورها رنگ باخته، آن چنان که در برخی مناطق جهان تأکید بر هویت ملی و موجودیت ویژه تاریخی جای خود را به ضرورت همبستگی های ژرف و چند جانبه بین المللی داده است، اما هنوز گرایش غالب در میان جوامع بشری تلاش برای ممتاز کردن پیوندهای همبستگی ملی و بازیابی و تثبیت هویت تاریخی است. در ایران نیز با همه کوششی که پس از انقلاب اسلامی برای محو کردن جلوه های درخشان و گوناگون تاریخ پیش از اسلام ایران و خوار شمردن ابعاد و دستاوردهای تمدن باستانی ایرانیان صورت گرفت، به نظر می رسد که افتخار به هویت ایرانی در معنای گسترده و جامع آن، و میل به آشنایی با ریشه های تاریخی این هویت در میان ایرانیان، شاید به قوتی بیشتر از گذشته، باقی است. و نیز این اعتقاد که از زبان فارسی، که مهم ترین عنصر هویت ایرانی است، گرفته تا آئین و رسوم زندگی و ارزش های اخلاقی و اجتماعی و دینی و چگونگی دگرگونی در ارتباط میان دین و دولت، ریشه ها و سرچشمه هارا می توان در تاریخ ایران باستان یافت.

برای نمونه، در جهان کمتر ملتی مانند ایرانیان می توان یافت، چنین کهن و سالمند، که دارای گنجینه ای به این عظمت از تفکرات و استدراکات دینی باشد. افزون بر این، از هزاره های دور قبل از میلاد تا امروز، ایران دین های گوناگون با تعالیمی درخشان به تمدن جهان عرضه کرده، افکار دینی اش بر کیش ها و مذاهب دیگر نفوذ گذارده، و با این حال همواره پذیرای ادیان تازه و تفکرات نوین مذهبی و یا عرفانی بوده است بی آنکه تغییر اساسی در ساختار فکری و نیایشی کهن خود دهد. در این زمینه سیاست مدارا و تساهل شاهان هخامنشی در برابر مردمان و ادیان کشورهای گشوده شده مشهور تر از آن است که نیازمند شرح و بسط باشد. اشتیاق ایرانیان در حفظ مبانی فرهنگی خویش در زمینه زبان نیز مشهود است. زبان فارسی نواده خلف همان زبان فارسی باستان است که از آن خطوطی میخی بر سنگ نبشته های هخامنشی در دست داریم اگر این اشتیاق و پامردی نبود زبان ما می بایست حال یا یونانی می بود، یا عربی و یا ترکی. برخلاف مصر کهن، در ایران دین و یا اعتقاد مذهبی واحدی رواج نداشت.

با نفوذ تمدن یونانی نیایش مزدا و مهر و آناهیتا، و یا پرستش اجداد اساس اعتقاد دینی ایرانیان در آن زمان طولانی گردید. به اینها باید آگاهی مردم از دین زردشتی و احترام به آتش و کوشش مغان زردشتی را برای احیاء آن دین افزود. اگرچه دوره ساسانیان را دوره نفوذ و گسترش دین زردشتی می دانند اما اسناد و مدارکی که از آن زمان بدست آمده حاکی از این است که این اعتقادات از بین نرفت و سوای آن بسیاری از ایرانیان با طبعی جوینده رو به مرام‌های دلخواه خود آوردند و به دینی که حکومت رسمی بر آنان تحمیل می کرد سرخم نکردند. درمتنی دینی به نام *اردای ویرازنامه* آمده است که روح "ویراز" مؤید زردشتی به آن جهان فرستاده می شود تا خبر آورد که از این همه مذاهب و دین‌ها و باورها و کیش‌ها و مراسم که در میان مردم روزگار رایج است کدام درست است و کدام خطا. آیا تهیه چنین متنی بدین خاطر نبوده تا دستاویزی الهی برای سرکوبی دگراندیشان به دست مؤیدان، از جمله کرتیر، دهد که کشتار و از بین بردن بدعت گزاران را از افتخارات خود می دانست؟ نامه اعمال شهیدان مسیحی ایرانی نیز گفتگو از سرکوبی و کشتار آنان به دست دولت زردشتی مسلک می کند، و ماجرای اسفناک مانویان و مزدکیان نشان از سرکوبی جوشش‌ها و جنبش‌ها و تکاپوهای روشنفکری از زمان‌های باستانی دارد.

ازسوی دیگر، دین زردشتی برخی از این اعتقادات و باورها و رسوم کهن گونه گون را به صورت‌های مختلف پذیرفت، درخود پرورش داد و آن را به نسل‌های بعد منتقل ساخت. برخی از این باورها و آداب نه اسلامی است و نه زردشتی و نه تعلق به دین هخامنشیان دارد بلکه از هزاره‌های کشف نشده پیش از میلاد برجای مانده است. نوروز و مراسم گوناگون آن را ایرانیان، علی رغم تلاش مستمر اسلام گرایان متعصب، با شکوه و شادی تمام در طول قرن‌ها حفظ کرده اند و برآن پا فشرده اند. بخشی از افسانه‌های پهلوانی‌ها و داستان شجاعت‌ها و رزم آوری‌های رستم را از افسانه‌های خدای یونانی هرکول وام گرفتند و در زمان سلوکیان هرکول را همراه با دیگر اصنام و الهه‌های یونانی به عنوان خدا می پرستیدند و مجسمه او را با هیکل تنومندش در بیستون برپا کردند.

داریوش در کتیبه بیستون به تقلید سومریان و بابلیان و مصریان سلطنت خود را موهبت و لطف اهورامزدا می داند و می گوید کشورهایائی که مطیع کرده همه را اهورامزدا به او داده است. این اعتقاد در زمان اشکانیان نیز برجای ماند و در دوره ساسانیان به یکی شدنی دولت و دین انجامید و ایشان رسماً خود را باگا،

خدایگان نامیدند، روشی که خلفای عباسی به تقلید از ایشان پیش گرفتند، حکومت الهی برپا کردند و با این دستاویز دست به کشتار زندیقان و دگراندیشان و بی دینان گشودند. این سنت کمابیش در بین سلسله های کوچک و بزرگی که در گوشه و کنار ایران برپا می شد باقی ماند. شاه اسمعیل صفوی سیزده قرن بعد از بنیادگذار سلسله ساسانی نسب خود را به امام اول شیعیان و همسرش دختر پیغمبر رساند و با بسط مذهب شیعه در ایران سنتی به یاری خشونت و با کشتار مخالفان خود را صاحب زمان نامید. با استقرار ولایت فقیه و آمیختن دین و حکومت سیطره دین بر حکومت در ایران به مرحله ای تازه و کم سابقه رسید.

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

پژوهشی اساسی در همه این زمینه ها نیاز به مطالعه فرهنگ و تمدن و زبان و دین ایران باستان، و ایران پس از اسلام دارد. اینجاست که ارزش کوشش های گرانقدر احمد تفضلی و همکاران او چه ایرانی و چه غیر ایرانی- برای روشن ساختن زوایای تاریخ و فرهنگ ایران در دوره های باستانی روشن می شود؛ کوشش هایی که از دو قرن پیش در اروپا به پایمردی زبانشناسان و پژوهشگران از ملیت های مختلف آغاز شد و هر روز دامنه ای وسیع تر می یابد.

آنچه در این یادنامه دوستان و همکاران دکتر احمد تفضلی برای بزرگداشت

نام او و قدردانی از خدمات به یادگار ماندنیش به فرهنگ ایران گرد آورده اند تنها نمونه ای از دامنه گسترده این پژوهش ها است.

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

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

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

شاهنامه فردوسی بزرگ ترین سند ملی و رشته ارتباط ما با ایران پیش از اسلام است و عجبی نیست که اگر کند و کاو و پژوهش بر معانی برخی از لغات *شاهنامه* و یا بحث و گفتگو بر تعبیرات و اصطلاحات آن اساس تحقیق چند تن از

همکاران این شماره قرار گرفته باشد. شاهرخ مسکوب با نقل بیتی از فردوسی به بحث مرگ از نظر او می پردازد که همه را اسیر پنجه قدرت خود دارد. از این بر شده تیز پر اژدها/ به مردی و دانش که آمد رها؟ سپس این سؤال را مطرح می کند که اگر انسان بنده مرگ است پس آزادگی و آزادی کجاست، و اراده و خواست وی چه نقشی در زندگانی اش دارد؟ آیا آنطور که مولانا می پنداشته عدم سرچشمه وجود و زندگی است؟ نویسنده "نام بلند" را موجب سرفرازی انسان و چیرگی وی بر مرگ می داند، نامی که به یادگار می ماند و با گذشت ایام زنگار فراموشی به خود نمی گیرد. بررسی جلال خالقی مطلق معطوف به شناختن هویت مادر سیاوش است. در سراسر داستان سیاوش و ماجراهای او با نامادریش، فردوسی از مادر سیاوش، گرسیوز، نامی به میان نمی آورد. نویسنده با مراجعه به مآخذ عربی این نکته را مطرح می کند که شاید دراصل کهن تر داستان، گرسیوز و سودابه یک نفر بوده اند، منتهی در روایات بعدی چون عشق بین مادر و پسر ناپسند بوده به گرسیوز نام دیگری داده و او را به صورت سودابه، نامادری سیاوش، جلوه گر ساخته اند.

مقاله محمود امید سالار در باره معنای کلمه پهلوی و پهلوانی در زبان فردوسی است. به اعتقاد نویسنده منظور از پهلوی یا پهلوانی زبان فارسی میانه نیست بلکه فارسی کهنی است به خط و املاهای فارسی امروزی که برخی از مطالب ادبی پس از حمله اعراب به آن زبان نوشته می شده است، زبانی که از آن به فهلوی و فهلوانی نیز یاد می کنند. حبیب برجیان و مریم محمدی کردخیلی بن مایه ها و پیرایه های داستان سلم و تور و ایرج را در *شاهنامه* مورد بررسی قرار می دهند. آنان بر پایه منابع گوناگون نهادهای داستان از جمله ازدواج سه برادر با سه خواهر، خوی برادران و آزمودن ایشان، تقسیم جهان بین آنان، و سرانجام نهاد برادرکشی را که به کشتن ایرج کوچک ترین فرزند می انجامد برمی رسند و به احتمال بودن ریشه سکائی و یا هند و اروپائی آن اشاره می کنند. در بخش گزیده ها منتخباتی از کتاب پر ارزش زنده یاد تفضلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام* نقل گردیده است که از زمان هخامنشیان با شرحی در باره کتیبه داریوش آغاز می گردد و سپس با *اوستا*، *یشت* ها، ادبیات پهلوی و ادبیات مانوی ادامه می یابد. از بخش اندرزنامه ها و شعر آن کتاب نیز نمونه هایی برای روشن ساختن محتوا و مضمون آن ها ارائه گردیده است.

دو مقاله در همین بخش گزیده ها یادآور تخصص دیگر شادروان تفضلی یعنی ریشه شناسی واژه هاست. طبعاً چنین مجموعه ای نمی تواند از فهرست آثار

و تألیفات استاد تفضلی خالی باشد. بانگاهی به این فهرست خوانندگان می‌توانند به آسانی به وسعت زمینه‌های پژوهشی وی آگاهی یابند. دویادنامه دیگر که یکی در ایران و دیگری در امریکا در دست انتشار است نیز به زودی نثار یاد آن بزرگمرد جهان دانش ایران خواهد شد.

فریدون وهمن

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ **پیشگفتار:**
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامهٔ پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح. برجیان.م. محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:**
- ۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در بارهٔ هویت مادر سیاوش
۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در بارهٔ شاهنامه
۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دورهٔ ساسانی
۲۹۱ تورج دریانی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
- گزیده:**
- ۲۹۷ احمد تقضلی «اتحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی»، «کتیبهٔ داریوش»
۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:**
- ۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تقضلی)
۳۳۹ محمدحسن فقهوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
۳۴۵ کارنامهٔ علمی احمد تقضلی
۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام

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

محیرالعقول و دعوی های خردسوز و جگرنواز نپرداخت و مدعی دریافت های انقلابی نشد و ساده اندیشی و بی خبری پژوهندگان و دانشمندان غربی را (که آگاهی ما از ایران باستان و تاریخ و فرهنگش عمده مدیون آنهاست) به اثبات نرسانید، ولی درعوض دانشمندان به قول او استناد می کردند و در میان همکارانش شهرت جهانی یافت. مقالات او در *دانشنامه ایرانیکا* از بهترین مقالات شمرده می شود و مقالات معدودش در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* استادانه است. آشنائی او با ادبیات و نوشته های سده های نخستین اسلام از یکسو، و تیخرش در ادبیات پیش از اسلام از سوی دیگر، او را ممتاز می کرد و مناسب ترین فرد برای تحقیق درباره مباحث مشترک ایران زردشتی و ایران اسلامی قرار می داد. امید داشتم نوشته ای در خور منزلت علمی همکار و دوست دیرینم فراهم کنم، ولی با مشغله های متراکم و عاجل که در پیش داشتم امیدی بی ثمر بود. دوست ارجمندم هرمز حکمت مرا از تنگنا رهانید و ترجمه ملخصی از مقدمه نگارنده را بر جلد سوم «تاریخ ایران کمبریج» که تاریخ هزارساله ایران را از پایان دولت هخامنشی تا زوال دولت ساسانی در بر می گیرد و نظری است کلی بر برخی مسائل تاریخ ایران پیش از اسلام، به قلم شیوای خود به رشته تحریر کشید و مرا وامدار التفات خود ساخت.

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

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

ایران در هزاره پیش از حمله تازیان، در سال ۶۵۱م، شاهد برآمدن و فروپاشی سه سلسله نیرومند سلوکیان، پارتیان و ساسانیان و نیز تأسیس دولت هایی در خاور کشور، از جمله پادشاهی یونانی-باختری و شهریاری کوشانیان بود. در همین هزاره در زمینه مذهب نیز گرایش های عرفانی (گنوسی) در غرب ایران و میانرودان بالا گرفت و به پیدایش و گسترش آئین مانوی انجامید. نیز کیش زردشتی به صورت مذهبی رسمی و مقتدر در شهریاری ساسانی استوار شد. زایش و سرکوبی جنبش مساوات طلب مزدک در اواخر دوره ساسانی به این هزاره

متعلق است. نیز در همین دوران یونان‌گرایی در ایران به اوج و سپس به حضيض خود رسید، هنر ویژه ایرانی تأثیری گسترده یافت؛ نواحی عمده کشور هریک صاحب خط و زبانی محلی شدند و سرانجام نظام‌های دیوانی و قضایی‌ای شکل گرفت که پس از فروپاشی شهرسازی ساسانی در شیوه خلافت عباسیان و حکومت‌های تابع آن در شرق عالم اسلام بسیار مؤثر شد.

حکومت سلوکیان بر نیمه غربی سرزمین ایران حدود ۱۷۰ سال و در بخش‌های شرقی آن نزدیک به ۷۰ سال به درازا کشید. اما سلسله‌های یونانی که پس از سلوکیان در شرق ایران به قدرت رسیدند و در شهرهایی که به نام اسکندر (اسکندریه) و انتیوخوس (انطاکیه) بنا و یا نامگذاری شده بود مستقر شدند مدت‌ها پس از افول قدرت سلوکی به پخش و نشر تمدن و فرهنگ یونانی در این نواحی ادامه دادند.

با ضعف و فتوری که سرانجام در ارکان حکومت اشکانیان رخنه کرد شهرسازی نیرومند آنان به تدریج کارش به ملوک الطوائف کشید و شاهان محلی پدیدار شدند که در رقابت با یکدیگر موجب سستی حکومت و شکست‌های پی‌در پی از امپراطوری روم گردیدند. در این اوضاع و احوال بود که نیروی تازه‌نفس ساسانیان در فارس شهرسازی تازه‌ای را بنیاد نهاد که مصمم به احیاء نام و تمامیت و سرافرازی دیرین ایران بود. اردشیر اول بنیان‌گذار این شهرسازی، در سال ۲۲۴م بر خاندان اشکانی چیره شد و ایران را به همت خویش بار دیگر یک پارچه ساخت و در سال‌های ۲۳۰ و ۲۳۸م، به سودای گسترده‌ی سرزمین‌های ایران، با حمله بر سرزمین‌های شرقی امپراطوری روم شماری از شهرهای آن را به تصرف خود درآورد. شاپور اول نیز به سنت پدر، به فرماندهی سپاهبانی پرشور و مصمم، فاتح سرزمین‌های تازه در شرق و غرب ایران شد، رومیان را از سوریه و آسیای صغیر بیرون راند و امپراطور آنان، والرین، را در سال ۲۵۹م به اسارت گرفت. در دوران شاهنشاهی شاپور، شهرسازی ساسانی به نهایت قدرت و گستردگی خود رسید. در کتیبه کعبه زردشت در نقش رستم، شاپور قلمرو خود را از آسیای مرکزی و ترکستان چین تا دره سند و از آناتولی و قفقاز تا کناره‌های جنوبی خلیج فارس برمی‌شمرد.

در حدود چهار سده پس از آغاز شاهنشاهی اردشیر بود که خسرو دوم در یک حمله برق‌آسای نظامی اورشلیم را تسخیر کرد و فرماندهان خویش را تا دروازه‌های قسطنطنیه گسیل داشت. اما این پیروزی درخشان نشان قوتی تازه در شهرسازی نبود، چه شکستی بزرگ در پی آن به دست بیزانس، و به دنبال آن

آغاز هرج و مرج و کشمکش های درون مرزی، آشکار کرد که عصر پویایی ساسانیان به سر رسیده و فرّ و شکوه دوران پادشاهی خسرو پرویز آرامش پیش از طوفانی بیش نبوده است. پیدایش مدعیان گوناگون تاج و تخت خود از ضعف درونی حکومتی راه گم کرده و بی هدف حکایت می کرد. به این ترتیب، در دورانی که یادآور فروپاشی حکومت اشکانیان بود شهرسازی ساسانی در برابر هجوم سپاهی کوچک اما مُلّهم و مصّتم از تازیان محکوم به شکست شد. این گونه بود که نظام جدید اسلامی نه تنها بر ایران بلکه بر جوامعی که در شام و میانرودان و آسیای مرکزی پویایی و نیروی خود را از کف داده بودند چیره شد.

آثار فرهنگ و تمدن یونان در ایران

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

یونانیان، این فرمانروایان تازه، گرچه از رهگذر جنگ های ایران و یونان، و مراده های بازرگانی بین دو کشور چندان بین ایرانیان ناشناخته نبودند، اما نژاد و کیشی دیگر داشتند، به زبانی سوای زبان های ایرانی سخن می گفتند و با

حکومت و شیوه های سیاسی متفاوتی آشنا بودند. اما برخلاف مهاجمان صحراگردی که از شمال خاوری بر ایران می‌تاختند، یونان فرهنگی درخشان داشتند و بسیاری از پیشرفت‌ها و دستاوردهای آنان، نه تنها در عرصه سیاست و حکومت، بلکه در زمینه های نظامی، هنری، و معماری می‌توانست مایه غبطه هر ایرانی منصفی قرار گیرد. بی دلیل نیست که تمدن و فرهنگ یونانی، از آغاز حکومت سلوکیان تا پایان کار اشکانیان، و در مواردی حتی پس از این دوران، آثاری گسترده در ایران از خود برجای گذاشت. اما این آثار با آنچه حضور تمدن یونانی در شام و آسیای صغیر و مصر موجب شد متفاوت بود زیرا تمدن یونانی در این کشورها ریشه دواند و ملاط فرهنگی تازه‌ای را فراهم آورد، در حالی که در ایران تنها نقشی کمابیش گذرا از خود بر جای گذاشت. به سخن دیگر، ایران در رویارویی با عناصر فرهنگ و تمدن یونانی هویت اصلی خود را از دست نداد و ویژگی‌های فرهنگی اش را که بیشتر در بستر ارزش‌های مذهبی آن تبلور یافته بود رها نکرد. در واقع، دیری نپایید که ایرانیان به تدریج از شیوه‌های غربی دوری گرفتند و به یاری ایرانی‌گری غرورانگیز ساسانی و کیش انحصارجوی زردشتی به بازسازی و تثبیت هویت خود دست یازیدند.

یکی از پیامدهای حضور و نشر تمدن و ادب یونانی شوق دیوانیان ایرانی و طالبان قدرت و جاه به فراگرفتن زبان یونانی بود.^۱ حتی در قرن سوم میلادی، هنگامی که شاپور اول اراده کرد که شرح پیروزی‌هایش بر رومیان را در کتیبه کعبه زردشت حک کند، به دو زبان پهلوی و پارسی اکتفا نکرد بلکه آوردن متن کتیبه به زبان یونانی را نیز لازم شمرد که خود نشان اعتبار و اهمیت این زبان آن هم چهار سده پس از رانده شدن سلوکیان از ایران بود. مردم کشور باختر (بلخ) نیز خط یونانی را در کتیبه‌ها و سکه‌های خود به کار می‌بردند.^۲ کوشانیان نیز، پس از آن که باختر را متصرف شدند، در سنگنبشته‌ها و مسکوکات خود زبان باختری و خط یونانی را به کار بردند. تعدادی از این سکه‌ها و کتیبه‌ها، از جمله کتیبه معروف سرخ گتل در افغانستان به زبان بلخی و خط یونانی در کاوش‌های باستانشناسی اخیر به دست آمده است.

آثار تمدن یونانی را در برخی دیگر از زمینه‌ها نیز می‌توان دید. "درهم" و "دینار" به عنوان واحدهای اصلی پول رواج یافت و میزان‌های اندازه‌گیری و توزین یونانی مقبول افتاد. واژه یونانی "دانگ" به معنای یک ششم هر واحد رایج گردید و واژه‌های سیم (نقره)، الماس، صدف، و زمرد از واژه‌های یونانی اقتباس شد. این همه نشان شیفتگی ایرانیان نه تنها به جواهرات یونانی

بلکه به دولت‌شهرهای یونان به عنوان مراکز زندگی اشرافی و هنرهای تزئینی بود. حتی در زمینه های دینی نیز آثار حضور یونانیان ناچیز نماند. از پنجاب تا آسیای صغیر معابد و تندیس های یونانی در شهرهای گوناگون برپا شد. باید به یاد آورد که پرستش شمایل و پیکرهای مذهبی را اردشیر دوم هخامنشی رواج داد که به نوشته بروسوس، دانشمند روحانی بابلی آغاز قرن چهارم پیش از میلاد، نخستین کسی بود که معابد شهرهای عمده شهرسازی خویش را با پیکره های ناهید، الهه ایرانی (برابر آفرودیت یونانی و ونوس رومی) مزین ساخت.^۲ گرچه این بدعت اردشیر ممکن است برای بسیاری از موبدان اصولی زردشتی، که تنها پرستش آتشکده های عریان بی تصویر و تندیس را جایز می شمردند، گران آمده باشد،^۳ مردم از شاه سرمشق گرفتند و به تآسی از او برخاستند. بسا که آشنایی ایرانیان ساکن شهرهای بزرگی چون سارد، شوش، و بابل، که همگی کانون های فرهنگ های غیر ایرانی بودند، با تصاویر و تندیس های خدایان بیگانه، چون نانای یا ایشتار، شمش و نابو، که به ترتیب همتایان ناهید، مهر و تیشترا (تیر) به شمار می آمدند رواج شمایل پرستی را آسان کرده باشد.^۴

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

اما شاید بیشترین اثر تمدن یونانی را بتوان در زمینه های هنری یافت. هنر هخامنشی را شکل تکامل یافته و اوج هنر ملل شرق باستان باید شمرد که هنری است التقاطی که دانسته و سنجیده عناصر هنرهای شرق را به یاری تخیلی ظریف ترکیب کرده و تناسب بخشیده و در هیأتی هم آهنگ و صیقلی تجلی بخشیده و در اشکال عاری از جنبش خود متوقف ساخته و از حرکت بازداشته، چنان که گویی می گوید حد همین است هنرورزی و زیبایی را. این هنر مآلاً متأثر از جهان بینی دولت هخامنشی بود که دنیا را مجموعه ای واحد از اجزاء همگون می دید که پادشاه هخامنشی بر آن حکم می راند. هنر یونان و بن مایه های

آن از مقوله ای دیگر بود. به نوشتهٔ دانیل اشلومبرژه درست هنگامی که سنتی که برخی از عناصر آن عمر دوهزار و پانصدساله داشت (یعنی هنر هخامنشی)، در تلاش برای دستیابی به غایت کمال، هنر را به گونه ای تغییرناپذیر تثبیت کرده بود، در کرانه های دریای اژه هنری شکوفا شد که در جستجوی پیشرفت و کمال آرمانی از جنبش و تکاپو باز نمی ایستاد و به خود خرسند نمی شد.^۱ تجلی چنین هنری را - که در دیدهٔ ایرانیان هنری «مدرن» به شمار می رفت - اینان می توانستند در معابد و نمایش خانه ها و ورزشگاه ها و بناهای حکومتی شهرهای یونانی عیان ببینند. این هنر معرّف بینشی متفاوت بود که زیبایی را در صور گوناگون پیکر انسان می دید و در پویایی و تحرک می جست، در هنری که از تنشی متوازن مایه می گرفت. به یاری نام و قدرت فاتحان یونانی، هنر جدید مقبولیتی گسترده یافت و در نهایت بسیاری از مفاهیم و شیوه های هنری هخامنشیان را به وادی فراموشی سپرد.

امروز گرچه از هنر یونانی آثار چندانی در ایران برجای نمانده، اما در افغانستان و شمال باختری هند هنوز یادگار های نفوذ این هنر به چشم می خورد. نشان نفوذ هنر یونانی در ایران را آثاری نباید دانست که یونانیان به دست و ابتکار خود در ایران و افغانستان ساختند - مثلاً بناهایی که در کاوش های اخیر در شمال افغانستان نمایان شده (که از آن جمله است شهر تمام یونانی «آی خانم»^۲). بلکه آن دسته از آثار باید دانست که ایرانیان خود، به ویژه پس از سلوکیان، آفریدند. مانند آثاری که در نسا، پایتخت قدیم اشکانیان، و کوه خواجه در سیستان و حمص (هاترا) در شمال عراق و پالمیر در سوریه به جا مانده است. مثلاً در نسا گرچه معماری به شیوهٔ بومی است همراه با عناصری از معماری هخامنشی،^۳ اما تزیینات و ریزه کاری های سفالین بناها از تأثیر گستردهٔ هنر یونانی حکایت دارد.^۴ همچنین است در نقاشی های دیواری و تزیینات کوه خواجه و در معبد معروف ناهید یا آرتمیس در کنگاور و به خصوص در هنر بودائی معروف به هنر قندهار (Gandhara) و در هنر کوشانیان که در همهٔ آن ها تأثیر هنر یونانی به درجات متفاوت دیده می شود.

با این همه خطاست اگر داستان نفوذ تمدن یونان را به همین جا به پایان ببریم. چه، نتیجهٔ نهائی غیر از آن است که از این مقدمات ممکن است چشم داشت. زیرا بن مایهٔ هنر ایرانی در پس هنری که از شیوه های یونانی اثر پذیرفته بود هم چنان زنده بود، و هنگامی که بذر احیای هویت اصیل ایرانی نخست در دوران اشکانیان پاشیده شد و سپس در عصر ساسانیان به ثمر رسید یونانی گری از

ذهن و اندیشه ایرانی بیرون رفت. به سخن دیگر، آثار نفوذ تمدن یونان در ایران دیر نپایید و این فرهنگ که چند سده بعد الهام بخش تمدن غرب شد در نهایت امر با راه و رسم و زندگی ایرانیان سازگار نیامد.^{۱۱} در واقع، بازگشت ایران به هویت اصلی خود چنان پر و پیمان بود که گاه انسان فراموش می کند که ایران دورانی را از سر گذرانده که در آن تمدن یونان و مقدونیه تمدن غالب به شمار می رفت و طبقه گزیده جامعه در اقتباس از آداب و فرهنگ یونانی از هم پیشی می گرفتند.

بدیهی است که واکنش ایرانیان در برابر فرهنگ یونانی یک شبه رخ نداد. متأسفانه، آگاهی های مستند در باره شیوه زندگی ایرانیان در دوران سلوکی در دست نیست. اما با توجه به بی اعتنائی نسبی سلوکیان نسبت به تبلیغ تمدن یا مذهب یونانی در ایران^{۱۲} و با عنایت به رویدادهای تاریخی دیگر شاید بتوان این فرض را پذیرفت که در نواحی روستائی و قصبه های ایران شیوه بومی زندگی دور از تأثیر تمدن یونانی هم چنان ادامه داشت.

می توان تصور کرد که در دوران سلوکیان، بسیاری از ایرانیان، هرچند مزه شکست را آزموده بودند نومید نماندند و همچنان در آرزوی پیدایش منجی و رهاننده ای که بتواند دوران پرافتخار گذشته را بازگرداند روزگار شکست را سپری می کردند. از این رو، درین دوره آثار مربوط به آخرالزمان و علائم ظهور و فرارسیدن رهاننده موعود توسعه یافت. نمونه عمده آن زند و همن بست است که چنان که از نامش پیداشت به دوران اوستائی باز می گردد و به روز رستاخیز و پیامبر موعود زردشتی، سوشیانت، می پردازد که فراخواهد رسید، گنه کاران را کیفر خواهد داد و بنیادی نو برای جهان خواهد ریخت. در دیگر نواحی خاور میانه نیز متونی از این دست که به شکوه از تسلط یونانیان می پرداختند و از روز رستاخیز سخن می گفتند نوشته می شد. افزون بر این، در چنین محیطی داستان ها و افسانه هایی در باره قهرمانان محلی یا ملی میان توده مردم شاخ و برگ پیدا می کرد.^{۱۳} به این ترتیب، در حالی که اشراف و نخبگان شیفته غرب از شیوه زندگی یونانیان استقبال می کردند، توده های خاموش اما امیدوار ایرانی همچنان به سنت های دیرینه خود وفادار ماندند. خواست ها و گرایش های همین توده ها بود که اشکانیان از آن خود کردند و ساسانیان بر آن جامه تحقق پوشانیدند.

از شواهد عمده پایداری آداب و رسوم دیرینه ایرانی ادامه خط آرامی بود که نه تنها در مسکوکات متأخر اشکانی بلکه در مسکوکات شاهان فارس (Persis) و

خوزستان (Elamais) نیز که عملاً استقلال داشتند به کار می رفت و این میراث هخامنشیان بود، چه هخامنشیان که کتیبه ها و سنگنبشته های خود را به خط میخی می نوشتند در کارهای دیوانی و برای مکاتبات خود از خط و دبیران آرامی استفاده می کردند. دبیران آن چه را به زبان رؤسای آن ها املا می شد به زبان خود، یعنی آرامی، برمی گرداندند و سپس آن را به خط آرامی می نوشتند. هنگامی که نامه به مقصد می رسید دبیر گیرنده آن را به زبان کارفرمای خود، مثلاً مادی یا فارسی باستان یا مصری، بر می گرداند و می خواند. به این ترتیب، تا هنگام حمله اسکندر و فروپاشی دولت هخامنشیان، آرامی به عنوان زبان بین المللی در سراسر شهریاری ایشان رواج یافت. در دوران سلوکی نیز آرامی همچنان زبان مکاتبات و دفتر و دیوان ماند، اما از آنجا که تمرکز ناشی از اقتدار شاهنشاه هخامنشی از میان رفته بود الفبای آرامی مرسوم هخامنشیان در نواحی گوناگون ایران اشکال گوناگون محلی به خود گرفت و خطوط پارتی و سغدی و پهلوی و خوارزمی و جز این ها پدید آمد.^{۱۳}

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

هنگامی که مهرداد اول اشکانی بابل را گشود و سلوکیان را از ایران راند، برای اداره سرزمین های تازه ای که گشوده بود و مردمان پیشرفته آن، خود را نیازمند بهره جویی از استعداد و توانایی طبقه دانش آموخته در شهرهای یونانی و یا یونانی مآب نواحی غربی ایران دید.^{۱۴} از همین رو، ظاهراً به قصد رفع نگرانی و جلب همکاری عناصر یونانی این جوامع لقب خود را در سکه ها «دوستدار یونان» یادکرد. اما، با تثبیت حکومت اشکانیان، به ویژه در دوران پادشاهی مهرداد دوم (۱۹۱ تا ۱۲۳ ق.م.)، وابستگی به یونانیان به گونه ای محسوس کاهش یافت. کتیبه ها گاه به آرامی نوشته شد و نماد های تازه (از قبیل ستاره یا هلال ماه) بر سکه ها پدیدار گردید.

به این ترتیب، از زیر لایه ای از یونانی گری اشکانیان نشانه هایی از وابستگی به کیش و فرهنگ دیرینه بومی پدیدار شد. این وابستگی به ویژه در شاخه گرگانی (هیرکانی) پارت ها، که گودرز مؤسسش بود،^{۱۵} ژرفای بیشتری داشت.

این پادشاه، که با مهرداد، شاهزاده اشکانی که روم حمایتش می کرد، به ستیز برخاست و بر او چیره شد، چنین بر می آید که گویای احساسات و آرمان های مردم ایران بود. نام این پادشاه، که آشکارا به نکوهش مهرداد، به عنوان دست نشانده روم، پرداخت، همراه با نام برخی از اخلافش در فهرستی از نام پادشاهان اشکانی که طبری و برخی دیگر از مورخان اسلامی نگاشته اند آمده است. همین مورخان از آوردن نام بسیاری از پادشاهان نامدار اشکانی که در آثار مورخان رومی از آن ها نام برده شده یادی نکرده اند. از گودرز و جانشینانش، گیو و بیژن، در حماسه ملی ایران نیز به عنوان جنگاوران دلیر و بزرگزاده ای که در دوران نیمه داستانی کیانیان به دفاع از مرزبوم ایران برخاستند یاد شده است. داستان هایی را که در باب دلاوری ها و قهرمانی های این پادشاهان پرداخته شده به یقین بی ارتباط با هواداری آنان از آرمان ها و سنت های ایرانی در برابر برخی از اشکانیان غرب گرا نباید دانست. ریشه دشمنی افسانه ای میان رازی و مروزی^{۱۱} را، که در شعر قدما از جمله مولوی از آن یاد شده، نیز می توان به اختلاف رأی و بینش میان گودرزی های سنت گرای شرقی از یک سو و خاندان قازن، از شاهزادگان غرب گرای مغرب ایران، از سوی دیگر، نسبت داد.

در تأیید آن چه تا کنون گفته شد باید به رویدادهائی که در حماسه ملی به نام پهلوانانی چون گیو و گودرز و میلاد (که صورتی از مهرداد است) قید شده که در اصل شاهان و شاهزادگان اشکانی اند اشاره کنیم. گرچه هیچ متن یا اثر ادبی از این دوران در شکل اصلی آن در دست نیست اما شواهد همه حاکی از این است که آن چه از اشعار حماسی کیانیان به اشکانیان به ارث رسیده بود در دوران حکومت پارت ها با افزودن داستان های خاندان اشکانی بسط یافت و غنی تر شد و با پوششی از آئین زردشتی به نسل های بعدی و نواحی دیگر رسید و صورت ملی به خود گرفت و اساس حماسه ملی ایرانیان را تشکیل داد. با پیشروی سپاهیان اشکانی و تثبیت حکومت آنان حماسه های غرورآفرین سرزمین های خاوری به دیگر نواحی ایران رسید و هویت و شهرتی ملی یافت. با کمرنگ شدن خاطره پادشاهان ماد و هخامنشی، که از متون زردشتی بیرون مانده بودند، این حماسه ها مظهر و معرف تاریخ ملی ایرانیان شد و پس از دگرگونی هایی که به ضرورت اوضاع و احوال دوران ساسانیان در آن صورت گرفت، در اواخر دوره ساسانی به نام *خدای نامه* تنظیم و تدوین شد. فردوسی *شاهنامه* خویش را، با تعدیل مایه های زردشتی آن بر پایه همین اثر آفرید و آن را جاوید کرد.^{۱۷}

داستان های این حماسه ملی، این مهم ترین میراث ادبی ایران پیش از اسلام، گزارش بی تاریخ اما معتبر احساسات و عواطف ایرانیان و ترجمان راستین جهان بینی و اندیشه ماندگار آنان است.

جهان بینی سیاسی و فرهنگی ایرانیان

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

سلوکیان، که به قدرت اسلحه بر سرزمین پهناوری دست یافته بودند طبیعتاً به بهره جویی از آن پرداختند، بر ساکنانش مالیات بستند و شهرهای یونانی را با افزودن زمین های تازه گسترش دادند. حکومت سلوکیان وابسته و متکی به شهروندان یونانی امپراطوری آنان بود که مقامی خاص داشتند و از مزایایی بیشتر از دیگران بهره مند بودند. پایه اصلی قدرت و مشروعیت سلوکیان بر رضایت و تأیید اتباع امپراطوری آنان قرار داشت؛ به سخن دیگر «نه نهادی بلکه شخصی و عاطفی»^{۱۸} بود. اما با استقرار حکومت اشکانیان نهاد پادشاهی شکلی سنتی به خود گرفت و مشروعیت پادشاه در اثبات همخونی با دودمان پادشاهی هخامنشیان تجلی یافت.^{۱۹} از همین رو، پادشاهان اشکانی، همانند همتایان هخامنشی خود، منشاء اقتدار پادشاهی را نه رضایت و حسن نیت شهروندان بلکه موهبت و اراده یزدان می شمردند و به تعبیری خود را نماینده او در زمین می دانستند. به این ترتیب گرچه در عمل پادشاهان سلوکی و اشکانی هر دو بر قلمرو خویش به ضرب شمشیر تسلط یافتند، هر یک اقتدار و مشروعیت خویش را بر بینش و فلسفه ای متفاوت استوار کردند. در ایران، چون در دیگر سرزمین های خاور میانه قدرت سیاسی منشائی الهی داشت. خداوند هم پیامبران را مبعوث کرده بود و هم پادشاهان را منصوب و در این میان اراده و رضایت مردمان نقشی ایفا نمی کرد. یونان باستان نه جایگاه پیامبران بود و نه زادگاه پادشاهان نامدار. برعکس، در آسیای غربی زندگی اجتماعی و سیاسی مردمان به دست اراده پیامبران و پادشاهان سامان می پذیرفت.

شواهد، به ویژه آثار مورخان دوران باستان، همه گواه بر اقتدار بی کران شاهنشاهان اشکانی و شأن و منزلتی است که در میان اتباع خویش داشتند. برخی از پادشاهان اشکانی خود را "مزدیسن بیغ" (خداوندگار مزدپرست) و از نژاد خدایان لقب دادند که با سنن و باورهای ایران آن روز هم‌خوان نبود. با توجه به سکوت مورخان عرب و ایرانی در باره ادعای پادشاهان ایران به دارا بودن تبار الهی، و نیز برپایه کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت، می توان پذیرفت که این دعوی تنها در تقلیدی تشریفاتی از پادشاهان سلوکی پدیدار شده بود و نه به نیت اجبار مردمان به پرستش شاه.^{۱۱} در واقع چه بسا واژه "بیغ" به معنای خداوندگار و سرور، به قیاس صورت متأخرش «بیگ» به معنی پایه ور و صاحب مقام، در پایان دوران هخامنشی بار و معنای صرفاً الهی نداشته است.

با این همه، حتی اگر بپذیریم که این گونه القاب القابی تشریفاتی بیش نبوده اند، پادشاهان اشکانی و ساسانی در جایگاهی فراتر از جایگاه افراد عادی قرار داشتند. در جامعه پدرسالار ایرانی اقتدار گسترده بزرگ گروه های پدربار معرف منزلت والای نیاکان بود. اقتدار پادشاه نیز، نه تنها در میان طائفه اش، بلکه در نظر مردمی که او را در مقام رفیع پدری می دیدند، ریشه در باوری دیرینه به حقوق و قدرت نامحدود رئیس خانواده داشت؛ باوری که آئین زردشتی نیز آن را مؤکد ساخته بود.^{۱۲}

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

طبقات اجتماعی

گرچه نظام طبقاتی ایران در این دوران هرگز همانند نظام طبقاتی هند خشک و نرمش ناپذیر نشد با این همه درنوردیدن مرزهای طبقاتی، به ویژه مرزهای میان مردم عادی و طبقات ممتاز، آسان نبود. «مردمان عادی و اشراف زادگان از حیث تملک اسب و پوشاک و خانه و باغ و زن و خدمه آشکارا با دیگران متفاوت اند و هیچ فردی از مردم عادی نمی تواند در تمتع از مواهب زندگی با

اشراف زادگان (آزادان) سهیم شود. ازدواج میان اعضای این دو گروه نیز ممنوع است.^{۲۲}

مردم ایران در دوران باستان، و دستکم از زمان هخامنشیان به بعد، به سه طبقه روحانیان، جنگ آوران یا آزادان و بزرگران تقسیم شده بودند. در دوران ساسانی، همراه با پیچیدگی روابط اقتصادی، و تخصصی شدن روزافزون مشاغل و رشد دیوان، این تقسیم بندی سنتی سه گانه طبقاتی پاسخگوی نیازمندی های تازه نبود. از همین رو، «دبیران» یعنی منشیان و دیوانیان که ظاهراً بیشتر از طبقه مغان و نیز آزادان (نجبا) بودند بر طبقات پیشین افزوده شد. این طبقه جدید شامل پزشکان و اخترشناسان دربار، خنیاگران و اهل دیگر حرفه های مشابه نیز می شد. بهرام پنجم چنان شیفته خنیاگران دربار بود که مقام آنان را به حد طبقه اشراف رساند.^{۲۳} عیاران نیز که حضورشان در جامعه پیش از اسلام ایران تردید ناپذیر است، به اعتبار شهرتی که در جوانمردی و مردانگی و استعدادهای خاص داشتند احتمالاً در همین طبقه جای می گرفتند.

امور قضایی و اداری به طبقات ممتاز تعلق داشت. به کوشش بزرگ موبدانی چون کرتیر و آذریباد مارسپندان آئین زردشتی آئین رسمی ساسانی شد و روحانیان خود را در نهادهای رسمی دولتی متشکل کردند و بر کار قضا و آموزش تسلطی انحصاری یافتند و به گونه ای روزافزون به مداخله در امور سیاسی و حکومتی پرداختند. موبد موبدان بر بالاترین مسند قضایی می نشست و عنوانی مشابه عنوان قاضی القضاة دوران اسلامی داشت.^{۲۴}

طبقه اشراف و نجبا خود به گروه هایی تقسیم می شد. در پایین ترین درجه آزادان، که عنوان عمومی طبقه نجبا (در برابر کارورزان و بزرگران) نیز بود، قرار داشتند که دهقانان، یعنی مالکان زمین های زراعی را نیز دربر می گرفتند. گروه «بزرگان» به رؤسای خاندان های بزرگ، فرمانروایان نیمه مختار ایالات و بلند پایگان دستگاه حکومت اختصاص داشت.^{۲۵} کرتیر از این که به فرمان بهرام دوم به عضویت این گروه در آمده بود مباحثات می کرد.^{۲۶} در گروه بالاتر «وسپورگان» یا خواص و نزدیکان شاه، که معمولاً از خویشانانش بودند، جای داشتند. بالاترین گروه «شهرداران» بودند که شامل فرمانروایان ایالات بزرگ و رؤسای سلسله های محلی و برخی شاهزادگان نیز می شد. رسم پادشاهان ساسانی این بود که پسران، برادران و یا دیگر شاهزادگان هم تبار را به حکومت ایالات بزرگ بگمارند تا هم امنیت و بقای سلطنت تضمین شود و هم پادشاهان آینده راه و رسم مملکتداری را به تجربه فرا گیرند. خاندان های بزرگ در دربار

از امتیازات ویژه بهره مند بودند که از آن جمله بود گذاشتن تاج بر سر شاه یا حمل شمشیر یا جام او.^{۲۷} وفاداری آنان به شاه نه تنها با پرداخت خراج سالانه به خزانه دربار، بلکه با گردآوردن سپاه در زمان جنگ و آمادگی برای جان فشانی در کنار شاه به هنگام نیاز، به اثبات می رسید.^{۲۸} نمایندگان این خاندان ها عضو شورای پادشاهی نیز بودند. همانگونه که از فهرستی که شاپور اول از بزرگان و نجبای دربار اردشیر بابکان برجای گذاشته بر می آید، در دربار پادشاهان محلی نیز چنین رسومی برقرار بود و نجبا و اشراف محلی در آن عهده دار مقامات بالا بودند. در دوران ساسانیان، و به احتمالی پیش از آن نیز، نام و مقام و مزایای خاندان های نجبا و اشراف در دفتری که "گاهنامگ" نامیده می شد به ثبت می رسید.^{۲۹}

دین و دولت

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

هنگامی که نهادهای دینی زردشتیان در دوران ساسانی سامان گرفت و به تدریج رسمیت یافت، کیش زردشتی به قدرت سیاسی دست یافت و در کار اداره شهرداری نقشی عمده ایفا کرد. کشتن مانی به تحریک کرتیر در سال ۲۷۶م خود نشان گسترش چتر حمایت این نهادها بر دولت بود. سرکوبی زنداقه، از جمله پیروان مانی، و نیز آزار و ایذاء پیاپی یهودیان، بودائیان و مسیحیان و نیز بدعت گزارانی چون مزدک، دال بر تلاش نهادهای دینی زردشتی برای حفظ و گسترش نفوذ خود در میان مردم بود. اما با همه پیوندهای یگانگی و همبستگی بین دیوانیان و دین سالاران، گهگاه بر سر تقسیم قدرت و مزایای آن، تنش در می گرفت و اختلاف رأی پدیدار می شد. گرچه از منابع فارسی و عربی چنین بر می آید که در این دوران رأی مویدان زردشتی که، حضوری همیشگی در دربار داشتند، ناشنیده و ناپذیرفته نمی ماند، اما پیوند میان دین و دولت آن چنان هم که گمان می رود مصون از خدشه و خلل نبود. پادشاهانی بی دریغ ستوده می شدند که چون شاپور دوم، بهرام پنجم و خسرو اول در حمایت از مویدان به سرکوبی بدعت و زنداقه می پرداختند و آتشکده ها بنا می کردند. اما پادشاه

پادشاهانی که، در دفاع از منافع دربار یا مردم، در برابر نفوذ و قدرت روز افزون موبدان به مقاومت بر می‌خاستند، نه ستایش که خرده گیری و خصومت بود. نرسی (۴۲۰-۳۹۹م) در راه دستیابی به تخت پادشاهی بارها به تحریک موبد کرتیر با مخالفت روحانیان زردشتی روبرو شده بود. همو بود که آزار مانویان و مسیحیان را ممنوع ساخت. یزدگرد اول نیز به سبب تلاشش برای محدود ساختن نفوذ موبدان و اشراف و رفتار ملایمش با اقلیت های مذهبی، "بزه کار" لقب گرفت. بیشترین تنش بین دربار و روحانیان در دوران قباد رخ داد که حمایتش از جنبش ضد اشرافی و تساوی‌جویی مزدکیان به خلع و تبعید وی انجامید.

با همه تنش ها و معارضه های آشکار و نهان، دین و دولت در این دوران کمابیش منافعی مشترک و بینشی یکسان داشتند. دولت معمولاً پشتیبان روحانیان زردشتی بود و همانند آنان بدعت و ارتداد را بر نمی‌تابید و اغلب به تحریک آنان به ایذاء و آزار اقلیت های مذهبی از جمله یهودیان، مسیحیان و بودائیان دست می‌زد و به ویژه زندقۀ مانویان و مزدکیان را سرکوب می‌کرد. روحانیان نیز به نوبۀ خود نهاد حکومت و مزایای اشراف و منشاء الهی شاهنشاهی و ضرورت اطاعت کامل از شاهنشاهی زردشتی را بر مردم ایران یادآوری می‌کردند. نهاد اعتقاد به یک ایران زردشتی و احساسات ایران خواهی و ضرورت حفظ

روابط با دیگر جوامع

از هنگام تسخیر بابل به دست مهرداد اول در سال ۱۴۱ پیش از میلاد تا انقراض شهریارای ساسانیان، یعنی مدت هشت قرن، ایران به عنوان قدرتی بزرگ عامل ثبات در سرزمینی وسیع بود که از میانرودان تا جیحون و از قفقاز تا خلیج فارس، و گاه فراتر، امتداد داشت. همچنین ایران عاملی اساسی در متمدن ساختن مردم بدوی سرزمین هایی بود که در این دوران بر آن ها تسلط می یافت و یا به قلمرو نفوذش می پیوست. در تلاش برای حراست از قلمرو خود در برابر تهاجم همسایگان، ایران از سوی خاور و باختر با نیروها و حکومت هایی مقتدر اما یکسره متفاوت به مقابله پرداخت. در مرزهای باختری خود، ایران به ترتیب با سلوکیه، روم و بیزانس روبرو شد که دارای حکومت هایی بودند توانمند و پیشرفته و از لحاظ نظامی نیز یا با ایران پهلوی می زدند و یا از آن برتر بودند.

در سمت خاوری، تمامیت ارضی ایران آماج تعرض و هجوم مکرر اقوام بیابان گرد بود.

جبهه باختری

خطر عمده ای که در دوران اشکانی از سوی باختر متوجه ایران بود از سوداها و جاه طلبی های امپراطوری روم در خاور نزدیک ناشی می شد. اتا در نبردهای گوناگون، اشکانیان به یاری سوارکاران چابک و پراوازه خویش به رومیان ثابت کردند که در دفاع از مرز و بوم خویش از روحیه ای رزم جویانه و نیرویی پرتوان و خستگی ناپذ بهره مندند و در عرصه جنگ حریفی شایسته اند. در نبردی در سال ۵۳ پیش از میلاد، سورن، فرمانده سپاه اشکانی، کراسوس فرمانده سپاه روم را دستگیر کرد و کشت و شماری بسیار از سربازان و فرماندهان رومی را به اسارت گرفت. در پی همین نبرد بود که اشکانیان مرزهای باختری ایران را گسترش دادند و به رود فرات رساندند و احترام یهودیان ساکن بابل و برخی از شهرهای بین النهرین و شام را برانگیختند. چندی بعد، با شکست مارک انتونی قیصر روم در ارمنستان جاه طلبی های رومیان در این منطقه ضربه ای دیگر خورد. ایران اشکانی، برخلاف روم، سودای تهاجم به دیگران را در سر نداشت و از همین رو پس از آن که سلوکیان به شام رانده شدند اشکانیان در پی گسترش قلمرو خود برنیامدند.^{۳۰} هنگامی که اوگوستوس، امپراطور روم، کوشید تا به سلامت با اشکانیان به توافقی برسد با استقبال آنان روبرو شد و صلح بین دو کشور برای سه ربع قرن دوام یافت. تنها در دوران امپراطوری نرون بود که بین این دو قدرت بزرگ بر سر سودای روم به تسلط بر ارمنستان کشمکش هایی صورت گرفت. اتا در اواخر دوره اشکانی که نیروی آنان با گذشت زمان به سستی گرائیده بود رومیان توانستند شکست هایی سخت بر آنان وارد کنند، پایتخت باختری آنان، تیسفون، را سه بار به اشغال خود در آورند و آن را به ویرانی کشند. با این همه اشکانیان سر تسلیم فرود نیاوردند و عقب نشستند. حتی در بحرانی ترین دوران حکومت خود و در آستانه پیروزی اردشیر بابکان، اشکانیان مانع دست اندازی امپراطور کاراکالا به سرزمین خود شدند و سپاهیان رومی را به هزیمت واداشتند. در واقع، اشکانیان سدی در برابر پیشروی رومیان به سوی سرزمین های خاوری ایران بوند و برنامه های آنان را برای تسلط بر قلمرو پیشین سلوکیان نقش بر آب کردند. چنین مقاومت ها و دستاوردهایی نشان از یگانگی و همبستگی قابل ملاحظه جامعه ایرانیان به ویژه در دورانی داشت که

شاهنشاهان اشکانی بر تسلط کامل بر نواحی گوناگون قلمرو خود اصرار نمی‌ورزیدند و در نتیجه فرمانروایان و اشراف قدرت مند تاحدی خودمختار بودند و همین خود اغلب به اختلاف های توان فرسا و کشمکش ها و ستیزهای داخلی هم می انجامید.

پس از استقرار شهرریاری ساسانیان، رومیان دریافتند که در همسایگی آنان رهبرانی به قدرت رسیده اند که در بلندپروازی و توانایی از پادشاهان اشکانی گامی پیش ترند. بدون تردید از عواملی که به سقوط اشکانیان انجامید شکست های پی در پی و خوار کننده ای بود که در سده نهایی حکومت آنان به ایران رسید. ساسانیان با تبلیغاتی تند و کوبنده علیه اشکانیان در صدد بهره جویی از احساسات جریحه یافته ایرانیان برآمدند و حکومت اشکانی را مجموعه ای از امیر نشین های حقیر و پراکنده خواندند و امارت آنان را میراث شوم اسکندر مقدونی شمردند که با احیای ایران به عنوان کشوری نیرومند مابین بود. از همین رو، ساسانیان دعوی بازگرداندن شوکت و وحدت ایران را سردادند. پژواک چنین دعوی نه تنها به روشنی در گفته های اردشیر بابکان و شاپور اول بلکه در آنچه مورخان رومی به نقل از این دعوی ها آورده اند نیز به چشم می خورد. باید به یاد داشت که ساسانیان از هخامنشیان، که در آثار داستانی و اساطیری و تاریخی کیش زردشتی جایی نداشتند، یاد نمی کردند، چه جز تاریخی که در آثار زردشتی منعکس بود تاریخی نمی شناختند و با رواج آئین زردشتی در سراسر ایران، که ربات شرق ایران را به همه جا گسترده و روایات محلی را از خاطره ها زدوده بود، هخامنشیان را به یاد نمی آوردند. تنها داریوش را که مغلوب اسکندر مقدونی شده بود به عنوان آخرین پادشاه کیانی به یاد می آوردند و اشکانیان را جانشینان اسکندر می دانستند زیرا در باور آنان، براساس نوشته های زردشتی، نه هخامنشیان بلکه کیانیان معترف و مظهر شکوه گذشته ایران بودند.^{۳۱}

ساسانیان در آغاز حکومت خویش مرزهای باختری ایران را تثبیت کردند و به پیروزی های چشمگیر علیه رومیان رسیدند، شاپور اول به بین النهرین، شام و آناتولی دست یافت و ساکنان برخی از شهرهای این نواحی را به ایران کوچاند. شرح این پیروزی ها در کتیبه کعبه زردشت شاپور در فارس آمده است. اسارت والرین، امپراطور روم در سال ۲۶۰م به دست شاپور مایه خشنودی و غرور ایرانیان گشت و از همین رو به فرمان شاپور تصویر امپراطور سرافکنده روم بر صخره های بزرگ، از جمله در نقش رستم، حک شد.^{۳۲}

با مسیحی شدن کنستانتینوس و اعلام مسیحیت به عنوان دین رسمی

امپراطوری روم در سال ۳۳۴م، و تجزیه این امپراطوری به دو نیمه باختری و خاوری، عامل تازه ای در روابط ایران و روم پدیدار گردید. روم شرقی یا امپراطوری تازه پای بیزانس در همسایگی ایران مدعی حمایت از ساکنان مسیحی نواحی مرزی خود شد. مسیحیت، به ویژه در سرزمین های حائل میان ایران و امپراطوری بیزانس، معتقدان بسیار داشت. در واقع، بسیاری از کهن ترین جوامع مسیحی در این نواحی ساکن بودند. با تثبیت روزافزون کیش های رسمی زردشتی و مسیحی در سرزمین دو همسایه، آن هم کیش هایی که حقیقت را در انحصار خود می دانستند، و نیز با از میان رفتن برخی از حکومت های حائل، ساسانیان به مسیحیان ایران و کشورهای دست نشانده مرزی اعتماد چندانی نمی کردند و به ویژه هنگام بالا گرفتن کشمکش های مرزی با روم شرقی (بیزانس) به وفاداری سیاسی آنان بدگمان می شدند. از همین رو، نگرانی بیزانس در باره حقوق و آزادی های اتباع مسیحی ایران و نیز سرکوبی زردشتیان مقیم روم شرقی چیزی جز نشان مقاصد سیاسی بیزانس شمرده نمی شد. سوءظن های متقابل اختلافات بین دو طرف و سرکوبی اقلیت های مذهبی را تشدید می کرد. در واقع، از جمله تعهداتی که در پیمان های صلح بین دو طرف گنجانده می شد خودداری از این سرکوبی ها بود.

روابط بین ایران و دو امپراطوری روم و بیزانس تنها محدود به جنگ و کشمکش نبود، گرچه در آن روزگار نیز توجه گزارشگران و مورخان بیشتر معطوف به چنین رویدادهایی می شد. در واقع، ایران و بیزانس، که به منافع مشترک و مقام ویژه خود در آسیای غربی به عنوان دو قدرت بزرگ آگاه بودند، در دوران صلح با یکدیگر روابطی دوستانه، گرچه رسمی و محتاطانه، داشتند و به داد و ستد و بازرگانی و تبادل سفرا می پرداختند و به اتفاق دربندهایی را که در قفقاز سدی در برابر اقوام مهاجم بود اداره می کردند.

جبهه خاوری

چگونگی روابط ایران در این دوره با همسایگان خاوری در هاله ای از ابهام قرار دارد، چه مردم این سامان، برخلاف مردم نواحی باختر ایران چون رومیان و یونانیان و شریانیان مسیحی و ارمنیان آثار مکتوب قابل ملاحظه ای از خود برجای نگذاشته اند. افزون بر این، هجوم پی در پی مردمان صحرا نورد خاوری به ایران و یا رویدادها و تحولاتی که در آن سوی مرزهای خاوری ایران رخ می داد تنها هنگامی توجه نویسندگان و مورخان غربی را به خود جلب می کرد که

می‌توانست بر زندگی و جریان امور در غرب تأثیری محسوس داشته باشد. حتی پیدایش شهرداری اشکانی در خراسان نیز از دید مورخان رومی، که تنها سال‌ها بعد به آن اشاره‌ای گذرا کردند، پنهان ماند.^{۳۳} اما، به این واقعیت به کرات در آثار آنان اشاره شده که به سبب رویدادهای ناگهانی و مخاطره آمیز در مرزهای خاوری کشور، شاهنشاه ایران گاه ناچار می‌شد که در جبهه‌های باختری از محاصره شهری دست بکشد، از پیروزی مسلم در نبردی چشم‌پوشد و یا به صلحی ناخواسته با حریف تن در دهد. به عنوان نمونه، مهرداد اول در آستانه پیروزی در جبهه‌های جنگ در سال‌های ۱۴۸ و ۱۴۱ پیش از میلاد ناچار شد برای مقابله با مهاجمان بیابان‌گرد سپاهیان خویش را به سوی مرزهای خاوری ایران گسیل دارد. فرهاد دوم و اردوان دوم هر دو جان خویش را در چنین مقابله‌هایی با سکاها از دست دادند. شاپور دوم نیز برای عقب‌راندن هون‌ها ناگزیر به ترک جبهه جنگ در مرزهای باختری شد. پیروز و قباد با هفتالیان درافتادند و هرمز چهارم با مهاجمان ترک در خاور به نبرد برخاست.

گرچه ریشه‌های خصومت بین ایران و توران را، که در حماسه ملی ایرانیان ترسیم شده، در تاریخ حماسی ایران پیش از زردشت باید جست، اما تهاجم پیاپی اقوام بیابان‌گرد خاوری در دوران ساسانیان خاطره این خصومت را تلخ‌تر و محسوس‌تر کرد. در *شاهنامه*، تورانیان باستانی با اقوام ترک، که تنها در سده ششم میلادی با ایرانیان تماس یافتند، یکی شمرده شده‌اند. این خود نشان آن است که چگونه رویدادها و احساسات دوران‌های متأخر تاریخی می‌تواند به افسانه‌ها و اساطیر دیرینه روحی تازه دمد.

گرچه توجه مورخان اغلب به ویرانی‌ها و آسیب‌های ناشی از تهاجم اقوام بیابان‌گرد به ایران معطوف بوده است، از پیامدهای سودمند تهاجم‌هایی از این گونه غفلت نباید کرد. چه، این گروه از مهاجمان در ارتباط و آمیزش با مردم شهرنشین ایران نیرو و توان تازه‌ای به آن‌ها بخشیدند. بی‌چنین کشمکش‌ها و درآمیختگی‌های پیگیر چه بسا فرهنگ ایران نمی‌توانست در برابر سستی و فرسودگی، که فرجام همه فرهنگ‌های دیرسال و کهن است، مقاومتی چنین دیرپا داشته باشد.

نفوذ فرهنگ ایران در دیگر سرزمین ها

تمدن اشکانی و ساسانی بر همه سرزمین هایی که با ایران در زمینه ها و به مناسبت های گوناگون ارتباط یافتند اثری گسترده داشت. کیش زردشتی به عنوان "والا ترین تجلی نبوغ ایرانی" مهم ترین عامل در گسترش نفوذ فرهنگی ایران بود.^{۳۴} از آن جا که به سبب در دسترس نبودن اسناد و شواهد عینی و معتبر، نمی توان با دقت و قاطعیت به چگونگی تبادل آراء و اندیشه های فلسفی و دینی بین ایران و دیگر جوامع پی برد، ابعاد تأثیر متقابلی که این جوامع در این زمینه ها داشته اند همچنان مورد بحث و اختلاف است. واقعیت این است که گاه اوضاع و احوال یکسان در دو جامعه مجزا مستقلاً به پدیداری اندیشه های یکسان یا مشابه می انجامد. اما، با مشابهت حیرت انگیزی که بین برخی از اندیشه ها و بینش های خاص و دیرپای ایرانی از یکسو و سنت های یهودی-مسیحی از سوی دیگر به چشم می خورد، برخی از محققان دومی را وامدار نخستین دانسته اند.^{۳۵} ریشه جنبه هایی از این تأثیر به دوران هخامنشی باز می گردد، یعنی به زمانی که در اثر دخالت پادشاهان ایران دوران اسارت و تبعید یهودیان در بابل به پایان رسید. با پیشروی اشکانیان به سوی بین النهرین و شام و انتقال پایتخت به تیسفون، ایرانیان به پایگاه تازه ای دست یافتند و نفوذ خود را در میان ساکنان سرزمین های باختری، از جمله یهودیان، گسترده کردند. در زمینه دینی، تقابل میان خیر و شر یا نور و تاریکی، اعتقاد به ایزد فرشتگان و فرشتگان (برابر با امشاسپندان و ایزدان در کیش زردشتی)، و به شیطان (اهریمن) به عنوان مظهر بدی و دشمن خدا، مفهوم بهشت و دوزخ و اعتقاد به آخرت و جاودانی بودن روح از جمله باورها و اندیشه هایی بود که می توان گمان داشت مستقیم یا غیرمستقیم از ایران به ذهن این مردمان راه یافت. رستاخیز و اعتقاد به رهاننده موعود (سوشیانت)، نابودی گنجهکاران و پاداش نیکان در پایان زمان نیز به ظن قوی ریشه در فرهنگ ایرانی و کیش زردشتی داشت.

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

میترائیسم (مهرپرستی) نیز که در روم و کشورهای تابع آن بیرون بسیار داشت به نظر بیشتر ایران شناسان در اصل از ایران نشأت یافت^{۳۶} گرچه بین آداب میترائیسم روم با آنچه در باره این ایزد از *اوستا* به ما رسیده شباهت چندانی نیست. مراحل تکامل میترائیسم اروپائی کاملاً دانسته نیست، اما، به نظر می‌رسد که مهرپرستی نخست از راه جامعه‌های ایرانی آناتولی به غرب رسید و در سده اول میلادی در امپراطوری روم رواج یافت. می‌توان گفت که میترائیسم چون ایزار مؤثری برای نشر اندیشه‌ها و ارزش‌های معنوی ایرانیان در امپراطوری روم به کار رفت.^{۳۷} به گفته کوئن «در میان همه آیین‌های شرقی هیچ یک به استواری میترائیسم نبود، هیچ یک در معنویات به مرتبه‌الای این آیین نرسید و دل و ذهن مردمان را چنین مجذوب خود نکرد»^{۳۸} با همه اختلاف آرای که در باب رابطه مسیحیت و میترائیسم در میان محققان وجود دارد،^{۳۹} در این تردید نیست که بسیاری از باورها و آیین‌های مسیحیان، از جمله احتمالاً اعتقاد به خدایی مسیح، ریشه در میترائیسم دارد.

نفوذ مذهبی ایران در قفقاز و خاور آناتولی از هر جای دیگر مستقیم‌تر و روشن‌تر به نظر می‌رسد. از پژوهش‌های اخیر چنین بر می‌آید که مردم ارمنستان در واقع تا سده چهارم میلادی که به مسیحیت گراییدند مذهبی قریب به مذهب زردشتی داشتند.^{۴۰} نفوذ کیش مزدایی در گرجستان نیز براساس شواهد ادبی و آثار باستانی به اثبات رسیده است.

آثاری نیز در تأیید نفوذ مذهبی ایرانیان در میان قبائل عرب در دوران ساسانی در دست است. حضور و رخنه ایرانیان در شبه جزیره عربستان، که حتی تا مکه و مدینه نیز رسیده بود، بسیاری از مردم این شبه جزیره خاصه مردم حیره را با آراء و اندیشه‌های مذهبی ایرانیان آشنا کرد. برخی از محققان تاریخ ادیان به تشابه میان آراء دینی ایرانیان باستان و برخی از احکام قرآنی مانند وجود فرشتگان، رستاخیز مردگان و روز قیامت، پل صراط، بهشت و دوزخ اشاره کرده‌اند و معتقدند که این آراء و باورها از سنت یهودی-مسیحی که پیامبر اسلام با آن آشنایی داشت به وام گرفته شده است.

جنبش مزدکیان را نیز، که در دوران پادشاهی قباد در اوائل سده ششم میلادی به اوج خود رسید، باید بن مایه دیگری در گسترش نفوذ مذهبی ایرانیان شمرد. بنا بر پاره‌ای از منابع اسلامی، شماری از ساکنان مکه به این کیش گرویده بودند و در آغاز پیدایش اسلام هنوز در این شهر گروهی مزدکی می‌زیستند که به زنادقه معروف بودند.^{۴۱} اعتقاد غلاة شیعه به برخی از باورهای

مزدکی و غیراسلامی خود گواهی بر رخنه برخی از نو مزدکیان و حداقل آن دسته از اعراب و موالی که تحت تأثیر باورهای مزدکی قرار گرفته بودند در میان آنان است. به هر تقدیر، چندان تردید نمی توان کرد که اندیشه های دینی مزدکیان که پس از فروپاشی ساسانیان عمری دوباره یافت بر فرقه های گوناگون اسلامی یا اسلام نما که بخصوص پس از قتل ابومسلم و یا پیش از آن (چون خرم دینان و پیروان مقتع و به آفرید) ظاهر شدند تأثیر گذاشت.

کیش های ایرانی نه تنها در غرب بلکه در برخی از جوامع شرق ایران نیز رخنه کردند. گرچه آئین بودائی ارمغان هندیان بود اما تحوّل بعدی آن نشان از نفوذ فرهنگ ایرانی داشت. کیش بودائی در صورت باستانی اش (تراوادا) به نجات فردی نظر داشت و در پی تبلیغ و رستگاری دیگران نبود و مذهبی مخصوص عاکفان دیرهای بودائی بود. گرایش تدریجی آن به رستگاری دیگران و اعتقاد به «بوداسف ها» (Bodhisattvas) که پس از رسیدن به کمال و دریافت نور معرفت برای هدایت مردم به میان مردم باز می گشتند منجر به پیدایش شعبه «مهایانه» مذهب بودائی شد. این تحوّل را دانشمندان بیشتر نتیجه تأثیر فرهنگ ایرانی شمرده اند. و این فرقه از مذهب بودائی است که هم در شمال هند رواج یافت و هم از راه افغانستان و آسیای مرکزی به خاور دور کشیده شد. همچنین در نتیجه تأثیر فرهنگ ایرانی-یونانی بود که این کیش که در اصل انتزاعی و تمثال گریز بود، به ویژه در سرزمین های شمالی هند، به شمایل پردازی گرایید و تصاویر و تندیس های بودا، و پیکره های خدایان و شیاطین در آن راه یافتند.^{۴۲} در میان مصادیق نفوذ ایرانی در کیش بودائی باید از «بودا مئیتریا» (Buddha Maitreya) نام برد که دارای ویژگی های سوشیانت، منجی موعود زردشتیان،^{۴۳} است.

نفوذ فرهنگ ایرانی بر دین بودائی پیوندی نزدیک با تأثیر این فرهنگ بر هنر قندهاری و مراحل پیشرفته هنر بودائی داشت. این تأثیر را در حضور عناصر و اشکال تزئینی ایرانی در شمایل های بودائی قندهار نیز می توان دید که از منطقه بامیان افغانستان و آسیای میانه به چین رسید و گرتّه شمایل سازی در آئین بودائی مهیانه شد. تأثیر هنر ایرانی در نقاشی های دیواری غارهای تون هوانگ نیز مشهود است. این نقاشی ها را می توان معرّف «مکتب نقاشی ایرانی-چینی دانست که از اوائل سده پنجم تا پایان سده ششم دوام یافت.»^{۴۴} تأثیر هنر ایرانی بر شمایل سازی بودایی در چین تا پایان دوران ساسانیان ادامه داشت. نمونه های از این تأثیر در نقاشی های دیواری و پرده ای ژاپنی دوران تانگ نیز

مشهود است، از جمله در سه پرده ای از دوران تانگ که اکنون در موزه شوسواین جای دارد.^{۴۵}

در میان ملل ایرانی سفدیان نه تنها در روابط بازرگانی با آسیای میانه و خاور دور پیشگام بودند بلکه در انتقال اندیشه ها به این جوامع و در داد و ستد فرهنگی با آنان نقشی ممتاز داشتند. از جمله، ترک های اویغور را به آئین مانوی گروانند و کیش مزدکی را به سرزمین های دور دست خاوری، تا حوضه رود تاریم چین، بردند. مبلغان مسیحی سفدی نیز در این سرزمین ها به تبلیغ فرقه نسطوری پرداختند و نیز زردشتیان سفدی آئین زردشتی را به چینیان معرفی کردند. دربار چین آئین زردشتی را در اوان سده ششم به رسمیت شناخت و در اوان دوران تانگ در سرزمین های باختری چین معابد زردشتی بنا شد. در آن دوران چینیان مشتاق آرام کردن مردم مرزنشین خود بودند و از همین رو بر آئین زردشتی، که یکی از ادیان مردم آسیای میانه بود، سخت نگرفتند و آن را سرکوب نکردند. تنها از سال ۸۴۵م به بعد بود که کیش زردشتی نیز قربانی احساسات بیگانه ستیزی در چین شد و مشروعیت و رسمیت خویش را از دست داد.

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

از تأثیر ایران بر زندگی مردم روم نیز، گرچه چندان نبود، بی اعتنا نباید گذشت. رومیان الگوی کارزار اشکانیان در عرصه های هموار را می ستودند و به تقلید از سواران کماندار آنان و نیز اسلحه و ابزار جنگی سپاهیان اشکانی پرداختند.^{۴۶} افزون بر این، رومیان از برخی شیوه های کشت و زرع و آبیاری ایرانیان اقتباس کردند. رومیان همچنین با برخی از فرآورده های کشاورزی ایران، از جمله ریواس، پسته، هلو و زردآلو (دو میوه آخری از چین به ایران رسیده بود) مستقیم یا غیر مستقیم آشنا شدند.^{۴۷} از آن جا که دوام و گسترش نفوذ ایران وابسته به ارتباطات بازرگانی با سرزمین های بیگانه بود اشکانیان و ساسانیان در پاسداری از امنیت راه های تجاری سخت می کوشیدند و از توانائی های نظامی خود برای تأمین امنیت راه های کاروان رو، که منبع درآمد

عمده ای بود، به بهترین وجه بهره می جستند. به این ترتیب بود که آثار هنری و فرآورده های کشاورزی ایران به غرب و شرق جهان باستان، از روم تا چین، راه یافت. واردات چین از ایران، یا از راه ایران، شامل منسوجات پشمی، فرش، سنگ های قیمتی و ادویه می شد. معروف است که در چشم درباریان خوش ذوق چینی دست دوزی های ایرانی کم بهاتر از کالاهای مشابه چینی نبود.^۸ ساکنان ایالات خاوری ایران، از جمله خراسان و بلخ و سفید دیرتر از فارس ها و مادها از حالت قبیله ای درآمدند و شهرنشین شدند^۹ و مردم مغرب و جنوب ایران شیوه های شهرنشینی را به طوایف و قبائلی که از خاور به باختر حرکت می کردند، از جمله سکاها و هفتالی ها و ترک ها، آموختند. گفتیم که به ویژه سفیدیان از راه داد و ستد کالا و اعزام مبلغان مذهبی جوامع آسیای مرکزی را با برخی از عناصر فرهنگ ایران آشنا کردند. بازرگانان سفیدی که به زیرکی و تیزهوشی در کار خود شهره بودند در مسیری طولانی که از آسیای میانه تا چین امتداد داشت مراکز و پایگاه های تجاری خود را که معترف پیشرفت و ثروت ایرانیان بود برپا کرده بودند.

رخنه واژگان فارسی در سرزمین های همسایه از دوران اشکانیان به بعد را نیز باید از شاخص های عمده نفوذ فرهنگی ایرانیان، به ویژه در ارمنستان و گرجستان، دانست. حضور واژگان ایرانی در زبان های آرامی و سریانی نیز زاینده قرن ها مرآده و داد و ستد با جوامع آرامی و سریانی بود.^{۱۰} اعراب نیز یا مستقیماً یا از سریانی و آرامی واژه هایی از فارسی میانه به وام گرفتند. این واژگان بیشتر با جنبه هایی از زندگی ایرانیان ارتباط داشت که اعراب را شیفته خود کرده بود. اما، به سبب قلت آثار مکتوبی که از جامعه عرب پیش از اسلام برجای مانده، تاریخ نفوذ برخی از این واژگان به زبان عربی روشن نیست.^{۱۱} بسیاری از شاعران نامدار عرب به امید صلح به دربار حیره که دست نشانده ایران بود روی می آوردند. در اشعار این گروه از شاعران اشاره به دربار شاهنشاهی ایران و جنبه های اشرافی آن، از جمله سلاح های پیشرفته و البسه نفیس و تاج و جواهرات سلطنتی و پارچه های گران بها و آلات موسیقی نادر نبود. در سمت خاوری ایران داد و ستد گسترده سفیدیان و فعالیت های تبلیغی مذهبی آنان را از رواج پر دامنه زبان آنان می توان دریافت. در واقع، زبان سفیدی چندین سده زبان رایج و وسیله ارتباط در آسیای میانه، به ویژه در میان طبقه برگزیده ترک های اویغوری و نیز زبان کتیبه های آنان بود. خط اویغوری که سرمشق خط مغولی شد از الفبای سفیدی اقتباس شده بود. بسیاری از واژه ها و

القاب اویغوری گواه نفوذ فرهنگی و مذهبی سفدیان است. پسوند «کند» به معنای شهر (در امثال تاشکند، پنج کند و غیره) که در ترکی رواجی گسترده دارد از ریشه واژه سفدی «کنیش» (knidh) گرفته شده و نشان شهر نشینی به شیوه ایرانی در نواحی باختری آسیای میانه است. همچنین برخی واژه های مربوط به اندازه گیری و وزن که ترکان از سفدیان اقتباس کرده اند دال بر نقشی است که بازرگانان سفدی در آشناساختن ترک ها با نظام اقتصادی و اقتصاد پولی داشته اند.^{۵۲}

پی نوشت

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

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

اشکانیان و ساسانیان یکی پس از دیگری مشعل دار فرهنگی شدند که کیشی یگانه، هنری پرآوازه و ساختار اجتماعی و سیاسی ای خاص از ویژگی های آن بود. در این فرهنگ، ازسویی، اعتقاد به دوگانگی ازلی و ثنویت مهر تأیید بر واقعیت دو نیروی نیک و شرّ می زد و، ازسوی دیگر، یکتاگرایی بن مایه تکامل نهادهای اجتماعی و زمینه ساز اقتدار فائقه شاهنشاه بود. از رهگذر همین اقتدار و

تمرکز قدرت مردمانی بانژادها و زبان های گوناگون درکنار هم می زیستند، آن هم در سرزمینی پهناور که باسلسله کوه های افراخته و وادی های خشک طولانی چند تگه و پراکنده می نمود.

ایران گذرگاهی اجتناب ناپذیر برای تبادل آراء و کالا بین سرزمین های اروپای جنوبی، از یک سو، و چین و هند، از سوی دیگر، شد. فرهنگ ایران نه تنها در جوامع آسیای مرکزی، قفقاز و میانرودان اثری ژرف برجای گذاشت بلکه به سرزمین های دور دست چین و روم نیز رخنه کرد و حتی پس از هجوم تازیان نیز در پروردن و پرداختن و برکشیدن تمدن اسلامی عاملی نیرومند بود. این کامیابی به حقیقت ثمره همان نیروی کوشنده و پویا در درون ایرانیان بود که پیش از این نیز با وجود شکست از آشوریان و مقدونیان آنان را از قبول ناتوانی و تحلیل رفتن در تمدن قوم غالب بازداشته و به جنبش و خیزش واداشته بود. اسلام البته اصل عربی داشت و کتاب مقدس و زبان رایجش عربی بود. اما تمدن اسلامی و پرداختن آئینی که در خور نیازهای فکری و معنوی مردمی پیشرفته تر از اعراب جاهلی باشد عمدتاً نتیجه تلاش مسلمانان غیرعرب، بخصوص ایرانیان بود. عمده دانشمندان اسلامی حتی در علوم قرآنی در دوره ای که تمدن اسلامی رو به نمو و توسعه داشت، یعنی در قرن های دوم و سوم و چهارم هجری (هشتم و نهم و دهم میلادی)، ایرانی و یا متعلق به محیط فرهنگی آن بودند.

پس از قرن دهم این دوران به پایان آمد و کشورهای عربی زبان، با استثنائاتی، عموماً در کار پیشرفت های علمی متوقف شدند و کمی بعد، خاصه پس از حمله مغولان و فروپاشی خلافت عباسی در شیب انحطاط سیاسی و فرهنگی افتادند و اندک زمانی بعد در زمره مستملکات دولت عثمانی درآمدند. اما در خاور سرزمین خلافت اسلامی، یعنی در ایران و فرا رود (ماوراءالنهر) چنین نشد. از اواخر قرن ستم و اوایل قرن چهارم (نهم و دهم میلادی) همان نیروی زاینده ای که در طی دوپست سال حکومت ستیزه خوی تازیان در حال کمون می زیست و به جذب و هضم مقتضیات تازه و سازش دادن خود با آئین نوین مشغول بود در خراسان و فرارود جوانه زد و با جسارت صفاریان و همت سامانیان بالید و بارور شد و رسوم ایران را در پوششی نو زنده کرد و جو مساعد و مشوقی برای دانش اندوزی و سخن سرائی به وجود آورد. بیرونی و ابن سینا و رودکی و فردوسی فرزندان این محیط و این فرهنگ اند. *شاهنامه* جلوه والای این بازگشت به خود و مظهر پویندگی شکست نیافته ایرانیان است.

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

پانویست ها:

۱. در باره یونانی گرایی ن. ک. به: *Cambridge History of Iran, Vol. 3 (II) The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater, London, Cambridge University Press, 1983, pp. 12ff., 111ff., 508, 713ff., 821ff., and 910.
۲. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 1254f.
۳. ن. ک. به:
- S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, Malibu, Ca, 1978, p. 29 and nn. 118, 119.
۴. ن. ک. به: M. Boyce, *Zoroastrians*, p. 62.
۵. ن. ک. به:
- Cambridge History of Iran*, pp. 113, 823ff., and Cumont, *Oriental Religions*, p. 227, n.32.
۶. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, Ch. 28, p. 1028
۷. همانجا.
۸. ن. ک. به: R. Ghirshman, *Iran; Parthians and Sassanians*, London, 1962, p. 29
۹. ن. ک. به:
- Cambridge History of Iran*, pp. 1037ff., and Herzfeld, *Iran in the Ancient East*, pp. 275ff.
۱۰. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 825
۱۱. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 1194f

۱۲. ن. ک. به: Burstein, *op. cit.*, p. 4
۱۳. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, Chs. 31 and 36.
۱۴. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 18
۱۵. برای هویت گودرز ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 78 برای بحثی در باره تبار وی ن. ک. به:
- V. Minorsky, "Vis u Ramin: A Parthian Romance," revised version, in *Iranica: Twenty Articles*, Tehran (University of Tehran Publications 775), 1964, pp. 180ff.
۱۶. ن. ک. به: Rumi, *The Mathnawi*, ed. R. Nicholson, I, p. 19, 1. 288، علی اکبر دهخدا، *امثال و حکم*، ج ۲، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۸، ص ۸۵۷، و نیز به: Minorsky, *op. cit.*, pp. 186ff
۱۷. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, Ch. 10 (b)
۱۸. ن. ک. به: E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London, 1968, p. 7
۱۹. ن. ک. به:
- Arrian, *Parthica frag.*, quoted in Photius 58, *apud* Debevoise, *History of Parthia*, p. 1291.
۲۰. در باره خدانگاشتن شاهنشاهان ساسانی ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 1080ff
۲۱. در باره قوانین خانواده در دین زردشتی ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 641ff
- و در باره ماهیت اقتدار پادشاه ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 683ff
۲۲. ن. ک. به: Minuvi, 1st ed. (p. 1387), p. 19; tr., p. 44
۲۳. ن. ک. به: *کتاب التاج*، ص ۲۸، (*Cambridge History of Iran*, p. 1304)
۲۴. ن. ک. به: Khawrazmi, *Mafatih al-'Ulum*, ed. van Vloten, Leiden, 1895, p. 116
۲۵. در این باره ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 701ff
۲۶. ن. ک. به: Ka'ba-ye Zardusht Inscription, Mid. Pers., i.8
۲۷. ن. ک. به:
- A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2nd ed. Copenhagen-Paris, (Annales du musee Guimet, Bibliotheque d'Etudes 48), 1944., p. 107.
۲۸. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 704
۲۹. ن. ک. به: *Letter of Tansar*, Minumvi ed., p. 20., tr., p. 44
۳۰. ن. ک. به:
- M. I. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941, p. 163.
۳۱. ن. ک. به: Ehsan Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?," p. 1308
۳۲. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 1083
۳۳. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 82
۳۴. ن. ک. به: Cumont, *Oriental Religions*, p. 136
۳۵. برای نمونه ن. ک. به:
- A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York, 1928; repr. 1965, Ch. 13, pp. 203ff., and J.

Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958, pp. 70ff.

۳۶. ن. ک. به: Cumont, *Oriental Religions*, p. 140

۳۷. ن. ک. به: Geo. Widengren, "The Mithraic Mysteries," pp 433ff

۳۸. ن. ک. به: Cumont, *Oriental Religions*, p. 159

۳۹. برای بحثی فشرده و آگاهی از مآخذ

در این باره ن. ک. به:

Duchesne-Guillemin, *Western Response*, pp. 86ff.

۴۰. برای تفصیل این نظریه ن. ک. به:

James Russell "Zoroastrianism in Armenia," University of London, 1981.

۴۱. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 600

۴۲. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 619

۴۳. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 953

۴۴. ن. ک. به: W. Watson, p. 556.

۴۵. ن. ک. به:

Ryoichi Hayashi, "The Iranian Animal Style on the Treasures of the Shosoin Repository," *SP*, pp. 3275ff.

۴۶. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, pp. 562f

۴۷. برای آگاهی از آن چه رومیان ممکن است از ایرانیان اقتباس کرده باشند ن. ک. به:

Cambridge History of Iran, pp. 562-4

۴۸. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 547f

۴۹. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 234

۵۰. ن. ک. به: Widengren, *Iranisch-semitische Kultubegegnung*, pp. 251f

۵۱. برای آگاهی از دیگر زمینه های اقتباس اعراب از ایرانیان ن. ک. به:

Cambridge History of Iran, p. 610

۵۲. ن. ک. به: *Cambridge History of Iran*, p. 624

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

زآله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۷۵
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
- ۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
- ۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
- ۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامهٔ پهلوی" در شاهنامه
- ۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
- ۲۶۱ ح. برجیان م. محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:
- ۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در بارهٔ هویت مادر سیاوش
- ۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در بارهٔ شاهنامه
- ۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگبد" در دورهٔ ساسانی
- ۲۹۱ تورج دریانی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
- گزیده:
- ۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی»، «کتیبهٔ داریوش»
- ۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
- ۳۳۹ محمدحسن فقوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
- ۳۴۵ کارنامهٔ علمی احمد تفضلی
- ۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
- خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

در علل ناپایداری آئین مانوی

آئین مانوی را می توان یکی از فعال ترین و موفق ترین دین های جهان به شمار آورد که در زمان ساسانیان ظهور کرد، در کشورهای دور و نزدیک گسترش یافت، زمانی دین رسمی کشور ترکان ایغور در ترکستان چین شد و سپس به آرامی از بین رفت. اینکه مانویت، دینی فعال و زنده، از بین رفته است جای تعجب نیست. بسیار ادیان دیگر نیز از عهد کهن در جهان وجود داشته است که امروزه حتی نامی هم از آن ها نمی دانیم. آنچه دین مانی را از آنها متمایز می سازد آنست که این دین را می توان تقریباً آئینی جوان به شمار آورد که در دوران تاریخی بشر به وجود آمده و مؤسس آن را نه از طریق افسانه و اسطوره بلکه در حقیقت تاریخی او می شناسیم. می دانیم که این آئین تعالیم و دستورات و تشکیلات دینی بسیار مرتبسی داشت و سازمان تبلیغی گسترده ای، شبیه سازمان های مسیحیت و دین بودائی که جهانگیر شدند، آن را در جهان آن روز تبلیغ می کرده است. سواى آن، می دانیم که دین مانی، به اعتقاد خودش، برای متحد ساختن ادیان کهنه دیگر مثل مسیحیت، بودائی، یهودی و زردشتی آمده بود. مانی به جهانگیر شدن دیانتش و اینکه آئین او تا ابد پایدار خواهد ماند ایمان داشته و به ده دلیل آن را برتر از ادیان پیشین و دربردارنده همه تعالیم خوب اخلاقی و دینی آنان می دانسته است. از جمله:

* استاد مطالعات ایرانی و زبان های باستانی ایران در دانشگاه کهنه‌ک.

یکی اینکه دین های پیشین در یک کشور و یک زبان بودند. اما دین من آن چنان است که در هر کشور و در همه زبان ها خواهد آمد و در کشورهای بسیار دور تبلیغ خواهد شد.

دوم: دین های پیشین تا هنگامی که رهبران پاک داشتند دوام آوردند. وقتی رهبرشان به [عالم] بالا برده شد دیانتشان به بی نظمی افتاد و در تعالیم و امورشان اختلال افتاد. . . انا دین من با مبلقین، گزیدگان و نیوشاگان (شنوندگان) و بخاطر دانائی و کار [ایشان] تا ابد جاویدان خواهد ماند.

سوم: ارواح کسانی که در ادیان سابق موفق به پایان خدمات خود نشدند به کمک دین من خواهند آمد [در عالم روح] و این کمک موجب رستگاری نهائی روح ایشان خواهد شد.

چهارم: آنچه به من در مورد دو نهاد اصلی وحی رسیده، کتاب زنده من، و دانائی و حکمت من از آنچه در ادیان پیشین بوده بهتر و والاتر است.

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

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

با آمدن اسلام به ایران بقایای معدود مانویان چه در لباس مخفی و چه ظاهر به قتل آمدند و از آن زمان به بعد جز تراوش هایی از اعتقادات مانوی که در برخی از آثار بجای مانده چیز دیگری از آن دین در دست نیست و اطلاعات ما در آثار فارسی و عربی بیشتر براساس مطالب ضد مانوی نوشته علماء و مؤرخین

مسلمان است و نه مآخذ صحیحی از خود ایشان.

دین مانوی در غرب تهدیدی جدی علیه مسیحیت به شمار می آمد و از همان آغاز رسالات و مقالات و لویح فراوان بر ضد آن نوشته شد و این سنت تا قرن‌ها در جهان مسیحیت ادامه یافت.^۲ مهم ترین آثار را در این زمینه شخصی بنام اگوستین بوجود آورد. اگوستین در پایان قرن سوم میلادی در سن جوانی به مانویت گروید و مدت نه سال از فعال‌ترین پیروان آن بود و اطلاعات فراوان از آن آئین کسب کرد. شاید بخاطر همین آگاهی‌های وسیع و عمیق کم کم بصورت یکی از مخالفان آن دین درآمد و در تاریخ نامش به عنوان یکی از خطرناک ترین معارضان مانویت ثبت گردید. اگوستین به مسیحیت بازگشت، به مقامات کلیسایی بالا رسید، با اشتیاق و شوری تمام ناشدنی رسالات مفضل برضد مانویت نگاشت و دامنه این مخالفت را به سایر آثار خود که ربطی به موضوع مانی نداشتند نیز بسط داد.^۳

با آزار و کشتار پیروان مانی شمار آنان در امپراطوری ایران به شدت کاهش یافت. اما این دین از ایران از سمت غرب به اتلانتیک و از سوی شرق به چین و هند رفته بود. به سبب این گسترش، مانویت، حتی با پیروان اندکش، به درستی "دینی جهانی" شمرده می شد. یکی از دستاوردهای چشمگیر تبلیغی مانویان در سال ۷۶۲-۳م ایمان آوردن خاقان اویگور به نام بوگو (Bogu) بود. با ایمان آوردن او دین مانی دین رسمی کشوری شد که از مغولستان تا ترکستان چین امتداد داشت. اقوام اویگور در سال ۸۴۰م دین مانی را با خود به واحه تورفان بردند. دین مانی از قبل در آنجا ریشه دوانده بود اما این اقوام مانویت را دین رسمی کشور "قوچو" (Qucho) کردند. در این کشور بود که دین مانی فرصت بی همتائی به دست آورد تا برای چندین قرن در آرامش و صلح توسعه یابد. در این دوران مانویان شاهکارهای هنری خود را در کتابت و نقاشی روی کاغذ و یا بر دیوارها به وجود آوردند. شکوه و جلال این آثار هنری در اسناد مانوی که از آسیای میانه به دست آمده و یا بر نقاشی‌های روی ابریشم و غیره نمایان است.

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

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

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

در دو دهه نخستین این قرن چهار هیأت علمی آلمانی و گروهی از روسیه، فرانسه و انگلستان موفق شدند در سینجیانگ (Xinjiang)، ترکستان چین، آثار اصلی دین مانی را به بسیاری از زبان های آسیائی، فارسی میانه، و چینی بیابند. این آثار در قسمت شمالی جاده ابریشم در آبادی تورفان نزدیکی شهر مرزی دونهوانگ (Dunhuang) چین یافت شد و تاریخ کتابت آنها بین سال های ۷۶۲ تا ۸۳۲ میلادی است. در سال ۱۹۱۸ بخشی از یک متن مانوی به زبان لاتین نیز در غاری نزدیک تبسا (Tebssa) در الجزیره کشف شد که حاوی شرح فعالیت های مبلغین مانوی در غربی ترین نقطه حوزه تبلیغی ایشان بود. در همان سال ها چند فقره از آثار مانی به زبان آرامی در مصر به دست آمد. در سال های ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ عتیقه فروشان مصری مجلدات متعدد از آثار مانوی به زبان قبطی برای فروش عرضه داشتند. پس از کشفیات تورفان این آثار را می توان مهم ترین مدارک مانوی بشمار آورد.^۴ در سال ۱۹۶۹ یک بسته چرم نبشته به اندازه یک قوطی کبریت از مصر به کلن آلمان آورده شد که به زبان یونانی است و شرحی افسانه وار از جوانی مانی دارد.

هریک از این یافته‌ها کشف علمی پرهیجانی به شمار می‌آید و جمع آن را از لحاظ اهمیت فراوانی که دارد می‌توان با طومارهای یهودی که از بحرالمتیت یافته شده قابل مقایسه دانست. خواندن و پی بردن به معنای درست این همه اسناد و مدارک دینی برای بسیاری از دانشمندان چالش بزرگی به شمار می‌رفت. از همین رو، از دهه‌های آغازین قرن اخیر کوشش‌هایی در این زمینه به عمل آمده و مرکزی در آلمان در شهر برلن، که مدارک تورفان در آنجا نگهداری می‌شود، برای این کار تأسیس گردیده است ولی بسختی بتوان پیش‌بینی کرد که کار خواندن و ترجمه این آثار کی به انجام خواهد رسید.

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

مانی در سال ۲۱۶ میلادی (احتمالاً ۱۴ آوریل) در جنوب بین‌النهرین (بابل) به دنیا آمد. وی در آثار خود از زادگاهش با سرپلندی و غرور یاد کرده است. سرزمین بابل را از میراث ستاره شناسان و کاهنان و منجمان آن می‌شناسیم. انا مانی در مکتب آنان رشد نکرد و در نتیجه زردشتی یا میترائی یا مسیحی هم نبود. از زمان‌های کهن جنبش‌های دینی گوناگونی که امروزه بطور کلی آنان را نهضت‌های "گنوسی" (آگاهی، شناخت) می‌نامند در نواحی مختلف آسیا و مدیترانه پدیدار شده بود. اعتقاد بر این بود که تعالیم این آئین‌ها می‌تواند شناخت و دانش حقیقی و باطنی به پیروان آن‌ها عطا کند و آنان را، از راه شناخت حقیقت، از جهان فاسد و پلید رهائی دهد و به عالم آسمانی که مکان اصلی ایشان است برساند. با آنکه اساس اعتقادات این گونه ادیان یکسان است اما تعالیم و رهنمودهای آنان برای وصول به هدف باهم تفاوت دارد. در این تعالیم هم از آزادی و بی‌بند و باری نشان می‌توان دید هم از زهدی خشک و اعتقادی بیمارگونه به گناه در هرکار، و نیاز به نجات از چنگال گناه برای رسیدن به تعالی آسمانی. دین مانی به گروه اخیر تعلق داشت.

مانی خود در فرقه مسیحی-یهودی تعمیدیان تربیت یافته بود. در این جامعه کوچک و محدود، که پدر مانی نیز به آن تعلق داشت، افکار مانی شکل گرفت. وی، بی‌تماس با جهان خارج و متأثر از تعالیم و پای‌بندی‌های سخت و پرنضباط این فرقه، در آغاز جوانی خود را پیامبر نامید. در دست نوشته‌های یونانی-مانوی مانی از آن فرقه تعمیدی به نام (arkhegos) یعنی «بنیانگذار قوانین»

نام می برد. در چرم نبشته های کلن شرحی از رو دروئی های او با پیروان این فرقه می خوانیم که حاوی ماجراهای دوران جوانی مانی است و شباهت بسیار با معارضه های مسیح با یهودیان دارد. اما نمی دانیم که آیا این ماجراها به تقلید از حیات مسیح نوشته شده یا به راستی در زندگی مانی رخ داده است. مانی مراسم دینی شستشو و تعمید و نظایر آن را اعمالی کورکورانه و بی اثر می دانست و معتقد بود که با این کارها روح انسان هرگز تصفیه و تنزیه نمی شود. بخاطر همین مخالفت ها وی را از آن فرقه طرد کردند.

شرحی که مانی از کودکی و جوانی خود بیان می کند بیشتر توصیف حالات و تجارب روحی اوست. وی از پدیده های مافوق طبیعی گفتگو می کند که از چهار سالگی راهنما و محافظ او بوده اند. از آن میان وی از "روح هم زاد" خویش نام می برد که دو بار بر او ظاهر شده است. بار اول در دوازده سالگی^۱ زمانی که به او فرمان داد پس از پایان ۲۴ سالگی اش پیام خود را بپراکند، و دیگر بار در ۲۴ سالگی که به او اطمینان و قوت قلب داد تا آئینش را بشارت دهد و تبلیغ کند. پس از آنکه مانی دین خود را آشکار ساخت پدرش و دو تن دیگر از فرقه تعمیدی به او ایمان آوردند اما بسیاری با او به مخالفت و دشمنی پرداختند.

مانی نمی گوید از جامعه ای که در آن رشد کرده چه آموخته است، و یا تعالیم مسیحی و بودائی هند را، در همان حد اندک که در آثارش راه یافته، از چه منبعی فرا گرفته است. بنابراین در باره چگونگی شکل گرفتن افکار دینی مانی در سن ۲۴ سالگی چیزی نمی دانیم. آنچه می دانیم آنست که وقتی وی در آن سن ادعای خود را آشکار کرد افکار و عقاید دینی اش کاملاً به صورت نهائی خود شکل گرفته بود. اگر جز این بود آثار اولیه او یعنی *انجیل*، *کنجینه زندگان* و *کتاب شاپورگان* تنها اثر او به زبان فارسی میانه^۲ نمی توانست از اساس تعالیم او به شمار آید و جزء مهم ترین آثارش قرار گیرد.

هنگامی که مانی در تبلیغ دین خود در جامعه اش با شکست روبرو شد به نشر و گسترش آن در جوامع دیگر پرداخت. وی در یکی از آثارش با اطمینان تمام اعلام می دارد که نخستین ظهور او در بین غیر مؤمنان روز تاجگذاری شاپور اول بوده است. شرحی که به دنبال ذکر آن واقعه آورده بسیار شبیه شرحی است که سن پل از سفرهای خود به خارج، از جمله به هند، برای تبلیغ دین مسیح داده است. اما گفته مانی فقط ادعا نیست بلکه وی کاری کرد که سن پل نتوانست انجام دهد، یعنی پیام دینی خود را با روشی منظم به پادشاهان و بزرگان کشورها عرضه کرد. نقشه سفرهای تبلیغی مانی را به درستی نمی توانیم

رسم کنیم. در شرح احوال قدیسان و بزرگان دین مانی نیز داستان های فراوانی از این گونه فعالیت ها وجود دارد که می دانیم حقیقی است. اما مانی خود به هندوستان (بلوچستان، توران و مکران) و سایر نواحی دور و نزدیک ایران سفر کرد و در خراسان با پیروز برادر شاپور اول پادشاه ساسانی، که حکمرانی آن منطقه را داشت، دیدار نمود و با او دوست شد. پیروز مانی را به شاپور اول معرفی کرد و دوستی مانی و شاپور در تمام دوران سلطنت او استوار باقی ماند. مانی دین خود را به او عرضه داشت و مدت ها مورد لطف پادشاه و جزء همراهان او بود. وی احتمالاً پادشاه را در چندین سفر و یا لشکرکشی نیز همراهی کرده اما نمی دانیم که چه شغل و وظیفه ای در دربار داشته است، شاید نوعی مشاور روحانی شاه، یا معلم فلسفه، و یا پزشک دربار بوده. مانی در یکی از آثار خود به زبان پارتی خویش را "پزشکی از بابل" می نامد. اما ممکن است این ادعا اشاره ای به پزشک روحانی و دادن حیات ابدی و سرمدی به آن ها که نیاز روحانی داشته اند بوده است به همان قسم که مسیح را نیز شفا دهنده بیماران می دانند.

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

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

اساس تعالیم دین مانی را باید عرفان و رستگاری روح انسان دانست. گسترش و نشر جهانی این تعالیم از جمله اهداف مبلفان آن بود. به اعتقاد مانی، روح در زندان تن اسیر است و نجات آن تنها با تعالیم عرفانی میسر می شود. مانی این

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

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

مانی می گوید انسان خلقت دیوان است و زندانی است برای روح. اخلاقیات زردشتی به جهان و تمام خوشی های آن به خوشبینی می نگرد در حالی که اخلاقیات مانوی با سختگیری و انضباط زاهدانه همراه است.

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

مانویت برخلاف آنچه برخی تصور می کنند دینی آمیخته از تعالیم زردشتی، مسیحی و بودائی نیست. زیرا گرچه مانی اطلاعات کافی از دو دین زردشتی و مسیحی داشته اما آگاهی های او از فلسفه بودائی زیاد نبوده است. پیام او که نجات روح براساس عرفان و شناسائی است باید یک نهضت روحانی به شمار آید. وی با خرد خود نه تنها می خواست راه نجات روح را نشان دهد بلکه در عین حال دنبال کشف اسرار جهان بود. چرا ماه از قرص تمام به هلالی بدل می شود؟ چه چیز زلزله ایجاد می کند؟ چگونه امواج از دریا بر می خیزند؟ مانی عقیده داشت که پاسخ تمام این پرسش ها را می داند. وی هم چنین با گفته معروف "خودت را بشناس"، متعلق به معبد دلفی یونان قدیم، آشنا بود و آن را به شیوه خود تعبیر کرد. احتمالاً فلسفه استوئیک یونان قدیم نیز بر فلسفه هستی شناختی مانی تأثیر فراوان گذارده بود. این مکتب در سال ۳۰۸ قبل از میلاد توسط زنون (zeno) پایه گذاری شد و اخلاق و طهارت نفس و قدرت اراده را در مهار ساختن خواهش های نفسانی بسیار اهمیت می داد. مانی معتقد بود که نور، روح و نفس از ماده بسیار خرد و ظریفی ساخته شده اند. جهان نور و ساکنان آن و روح انسان نیز از ماده اند. این اعتقاد مادی گرایانه، و نیز برداشتی که وی از نجات و رستگاری داشت، به دیانت مانی حالتی ساده لوحانه می داد.

براساس اعتقاد مانی، رستگاری و نجات فقط با رعایت اصول اخلاقی، و رفتار و گفتار و پندار نیک، و با اطاعت از سایر دستورات روحانی مانی قابل حصول نیست. برخی کارهای عملی نیز در رها ساختن نور از زندان چه در عالم صغیر و چه در کلیت جهان مؤثرند. برای مثال، یکی از چنین کارها عبارتست از آن که رهبر دینی مانوی (از گروه گزیدگان) به خوردن غذائی که در آن ماده نور موجود است، مثل هنداونه، بپردازد. هنگامی که وی مشغول هضم غذاست ماده های نور

تجزیه و تصفیه می شوند و بلافاصله خود را به جهان نور می رسانند. سن اگوستین مسیحی این روش را به استهزاء "رستگاری شکمی" می نامد. در قوانین جامعه مانوی، اعتقاد به رستگاری براساس کارهای عملی، مخصوصاً درمورد حفظ سلسله مراتب در آن جامعه، جایی خاص داشت. مقرر رهبر بزرگ و جانشین مانی (پاپ) تا قرن دهم در بابل و سپس در سمرقند بود. جامعه به ۵ گروه تقسیم می شد. در رأس هرم تشکیلات مانویان ۱۲ حواریون قرار داشتند (ظاهراً به تقلید از ۱۲ حواریون مسیح)، ۷۲ اسقف، ۳۶۰ رهبر دینی یا مهیستگ (mahistag)، گزیدگان یا کاملان از زن و مرد، و سرانجام نیوشاگان (شنوندگان)، از زن و مرد. در واقع، بخاطر اندک بودن تعداد حواریون و اسقفان و رهبران دینی، جامعه وسیع مانوی بطور کلی به دو طبقه گزیدگان یا کاملان، از یک سو، و افراد عادی یا نیوشاگان، از سوی دیگر، تقسیم می شد. گزیدگان بخاطر زندگی مقدسشان به عنوان واحدی فعال که ذرات نور را هنگام خوردن آزاد می کنند تلقی می شدند. آنچه نیوشاگان مرتکب می شدند چیزی جز گناه نبود. گناه آنها هنگام کار روزانه، در شخم زدن زمین، خرمن کردن گندم و یا چیدن میوه از درختان بود زیرا تمام این کارها موجب رنج و عذاب فراوان روح زندگی که در سراسر جهان در جریان است می شود. آن ها حتی وقتی به کاری اشتغال می ورزیدند که نتیجه آن می بایست به گزیدگان تقدیم شود باز مرتکب گناه می شدند. بنابراین همواره نیازمند عفو و آمرزش بودند و این کاری بود که فقط گزیدگان اختیار انجام آن را داشتند. مانی نه تنها نیوشاگان بلکه گزیدگان را همواره در معرض گناه شدید می دانست و ایشان را از نزدیک شدن به آنچه به نظر او گناه بود منع می کرد. بنابراین گزیدگان نیز بخاطر تجاوز به اصول و قوانین سختی که می بایست به آن پای بند باشند نیاز به بخشش و آمرزش داشتند که سوای تناول غذای مقدس شامل اعتراف دائم به معاصی و گناهان نیز بود. بخش شرقی مانویت دارای متون مفصل و دقیق برای موارد توبه بود که امروزه در دست است.

تقدیر مانی این نبود که در آغاز رسالت خود "شهید" شود وی تا حدود ۶۰ سالگی زندگی کرد و اشاعه دیانتی را که آورده بود به چشم دید اما نتوانست آنچه می خواست به پایان برساند. در اواخر سلطنت شاپور اول مخالفت مؤیدان زردشتی با دیانت در حال پیشرفت مانویت تا به آنجا شدید شد که روابط شاه و بزرگان کشور را که خود زردشتی بودند با مانی تیره کرد. اما مانی کسی نبود که از میدان به در رود و از پا بنشیند. بعد از شاپور هرمزد پادشاه شد و مانی

توانست محبت و اعتماد او را به خود جلب کند. هرمزد چند ماهی پس از مرگ پدر خود در گذشت. برادرش و جانشین او بهرام اول (۲۷۷-۲۷۴) از دشمنان سوگند خورده مانوی بود. با اخراج مانوی از دربار او را به بابل فرستاد و به حکمران آنجا دستور داد که او را زیر نظر داشته باشد. اما مانوی یک بار دیگر بخت خود را امتحان کرد و بدون اینکه اجازه شرفیابی داشته باشد به دربار شاه رفت و با اطمینان به جانبۀ شخصیت خویش خواستار دیدار بهرام گردید. بهرام که مشغول صرف غذا بود او را به حضور خود بار نداد و گفت که کنار در منتظر او بماند. پس از آنکه شاه ناهارش را تمام کرد در حالی که یک دستش دور ملکه و دست دیگرش دور کرتیر، مؤبد زردشتی بود، از طالار بیرون آمد و مانوی را دید. در ملاقاتی شگرف و برای مانوی تحقیر آمیز شاه او را زیر اتهامات خود گرفت و به زندانش انداخت.^۸ مانوی ۲۶ روز در زندان ماند و در آنجا زیر زنجیر جان داد. براساس ادبیات مانوی وی مانند مسیح بر صلیب مرد. پرسش اینجاست که چرا بهرام در همان روز ملاقات فرمان قتل او را صادر نکرد. آیا نمی خواست که مانوی مسیح وار "شهید" شود؟ آیا امیدوار بود مانوی از دین و ادعای خویش دست کشد؟ یا این که، با توجه به اعتماد و احترام پدر و برادرش به مانوی، در جستجوی بهانه ای برای تغییر تصمیم خویش می گشت؟ پاسخی به این پرسش ها نداریم. هم چنین روز دقیق مرگ مانوی را نمی دانیم. محتمل ترین تاریخ دوشنبه ۲ مارس ۲۷۴م و یا دوشنبه ۲۶ فوریه ۲۷۷م است.

* * *

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

وضع و پایگاه اجتماعی و دینی مانوی

از نظر مانوی تنها گروه غیر دینی جامعه که کارشان با گناه توأم نبود و روح حیات را نمی آزرده تاجران، صرّافان و وام دهندگان بودند. به همین جهت، این کسان، گرچه گروه کوچکی از جامعه را تشکیل می دادند، پشتیبانان اصلی مانویت به شمار می رفتند. به عنوان نمونه، تجّار سفیدی در گسترش این دین در چین نقش مؤثری داشتند. درست است که مانوی موقّ به آوردن برخی پادشاهان و شاهزادگان و دیوانسالاران به آئین خود شد اما از آن جا که جنگ و پرداخت

مالیات و رفتن به شکار را جزء گناهان به شمار آورده بود آئین وی در آن روزگاران آئینی ضد اشرافی به شمار می آمد. با چنین احکام و تعالیمی طبعاً گرویدن چند تن از درباریان و طبقه اشراف نمی توانست موجب جلب گروه بیشتری از آن طبقه به آیین او شود. تعالیم مانی مبنی بر تحقیر و بی ارزش شمردن کشاورزی، بیسوده بودن ازدواج و زاد و ولد می توانست برای هر نوع حکومتی زنگ خطر را به صدا درآورد. بی جهت نبود که مخالفانشان مانویان را دشمنان انسانیت می نامیدند.

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

ادعای علم در تعالیم مانی

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

سازش پذیری و نرمش مانویت

مانویت، همانطور که دیدیم، فقط در سرزمین هائی که مورد سرکوبی و آزار بود ناپدید نشد. این آئین حتی در قلمرو پادشاهی ایغور در قوچو نیز به تدریج از بین رفت حال آنکه پادشاهان این سلسله از پیروان مانویت بودند. از قرون ۱۰ و ۱۱ میلادی آئین بودائی بر مانویت برتری یافت و از همان زمان هنر نوشتن و نقاشی نیز که میان مانویان از اهمیتی ویژه برخوردار بود رو به زوال نهاد.

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

با آنکه مانویت آئینی مرده و از بین رفته به شمار می آید، اما مطالعه آن از این رو قابل اهمیت است که برای نشر و گسترش خود بجای جنگ و جهاد و کشتار، که ابزار برخی دیگر از ادیان است، هنرهای ظریفه و کتاب و نوشته را

در خدمت گرفت. افزون بر آن، خصیصه وحدت‌گرایی مانویت، توجه مانویان به هنرهای زیبا، صلحجویی و تساهل آنان با پیروان سایر ادیان دین مانی را از نظرهای گوناگون همچنان شایسته بررسی‌های تازه تطبیقی نگه داشته است.

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

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

۲. برای اطلاع از مهم‌ترین رسالات ضد مانوی که توسط مسیحیان و مسلمانان نگاشته شده است

ن. ک. به:

Prosper Alfarc, *Les Ecritures Manichéennes*, Vol. 1, Paris 1918, P. 111 f.

۳. برای آگاهی از رسالات اگوستین ن. ک. به: همان، ص ۱۱۵ به بعد.

۴. آثارخطی که از مصر به دست آمده نه مجموعه است که متأسفانه بخشی از آن در جنگ بین‌المللی دوم از بین رفت. از این مجموعه سه اثر تاکنون نشر شده است یکی به نام «کفالیبا» (Kephalia)، «نکات اصلی» (شامل اعتقادات اصلی مانوی)، دیگر «کتاب زبور» (Psalm-Book)، و سومی «موعظه‌ها» (Homilies). در مورد آثار قبطی مانوی و تحقیقاتی که بر آن‌ها انجام یافته ن. ک. به:

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

۵. آثار پهلوی، سفدی و پهلوی مانوی مجموعه تورفان برلین را از جمله استاد دانشمند و پرکار پروفیسور ورنر زوندرومن (Werner Sundermann) ترجمه و تاکنون مجلدات گرانبهای از آن‌ها را منتشر کرده است. متون ترکی مانوی توسط دکتر پیتر زیبه (Peter Ziehme) ترجمه و منتشر شده است.

۶. این تجربه مانی با تجربه مسیح در معبد در سن دوازده سالگی بی شباهت نیست، ن. ک. به:

انجیل لوقا، فصل ۲، صص ۴۱ به بعد.

۷. مانی هفت اثر دارد که جز شاپورگان بقیه را به زبان آرامی شرقی که زبان مادریش بود نگاشته ولی هیچ کدام از این کتاب‌ها به زبان اصلی به دست نیامده است. سوی شاپورگان، کفالیبا (مجموعه روایات) و کتابی بنام ارژنگ که در منابع مختلف تالیف آن را به او نسبت می‌دهند، هفت کتاب عمده او عبارتند از: *انجیل*، *کنجینه زندگان*، *فرقماطیا* (رساله)، *رازها*، *عولان*، *رسائل*، *زبور* ن. ک. به: احمد تفضلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران ۱۳۷۶، صص ۳۴۳-۳۴۵

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

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

در مورد محاکمه او همچنین ن. ک. به:

M. Boyce, *A Reader in Manichean Middle Persian and Partian*, Leiden, 1975, p. 44.

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ **پیشگفتار:**
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امینسالار در معنای "دفترنامه پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح. برجیان.م. محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
گذری و نظری:
۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در باره هویت مادر سیاوش
۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در باره شاهنامه
۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دوره ساسانی
۲۹۱ تورج دریانی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
گزیده:
۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش»
۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
نقد و بررسی کتاب:
۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
۳۳۹ محمدحسن فقهوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
۳۴۵ کارنامه علمی احمد تفضلی
۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

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

در آن اولین سفرم به اروپا (۱۹۶۴) یک جلد *شاهنامه* بروخیم (داستان سیاوش) با خودم داشتم. در لندن به این بیت برخوردم: «ز مادر همه مرگ را زاده ایم / همه بنده ایم ارچه آزاده ایم». یادم هست که شعر زیر و زیرم کرد؛ از روشنی، درستی و سادگی، از ژرفای اندیشه و بداهت، از اینکه مثل نفس کشیدن و تپیدن قلب بدیهی و بیواسطه است، از سحر سخن و حقیقت بی‌زمان، حقیقتی که در هر جا و هر وقت صادق است، از حضور مرگ و زندگی پیوسته اش در ما، از اینکه مرگ را زندگی می‌کنیم، از فردوسی و از اینکه یک چنین شاعری بوده است، از چنین امکان و "شدنی"، از آزادی دربندگی و بنده بودن و آزادی را در اراده برگزیدن، از این پیوند ناگسسته آزادی و بندگی، اسیر مرگ بودن، به آن آگاه بودن، آن را نپذیرفتن و تا نفی مرگ راندن و در همان حال به بیهودگی و بی‌ثمری این نفی و انکار واقف بودن و دانسته دست رد بر وقوف خود زدن، آگاهانه آگاهی خود را نپذیرفتن و به آن سوی زندگی و مرگ که معلوم نیست کجاست، به نا شناخته و

* یکی از یادداشت‌های روزانه نویسنده (به تاریخ ۲۵ دسامبر ۱۹۹۲) که اینک به مناسبت انتشار یادنامه دوستی عزیز و آزاده، که زندگی و مرگی سربلند و به نام داشت، به *ایران نامه* سپرده می‌شود.

ناممکن پریدن و . . . هزار چیز دیگر. از همه چیز حیرت می کردم و حیرت زده مجذوب و مشتاق در شعر بسر می بردم. شعر را نفس می کشیدم و در سینه حبس می کردم و به هزار توی رگ ها می فرستادم. روزها و روزها "بیت" در تنم جاری بود و آن را آبیاری می کرد و سرریز می شدم. نمی توانستم طاقت بیاورم. مانند برکه کوچکی پیاپی از این نهر زلال و زاینده و جوشنده سرریز می شدم. یادم هست که در آن بی تابی نامه ای به امیر [امیرحسین جهانگلوی] نوشتم. از کشف این بیت که ناگهان راهم را به سوی خودم باز کرد، مرا به من نشان داد، از شگفتی کلام و نمی دانم چه چیزهای دیگری نوشتم. ذوق زده از مرگ، از یافتنش در آغاز تولد و در کنه زندگی و زیستنش درما. حالا بیشتر از یک سال و نیم است که امیر مرده است. دیگر مرگ در او زندگی نمی کند، مرگ هم مرده است، آن مرگی که در هرتپش قلب یک ضربه می زد و در هرنفس دمی از هوای عدم را در وی می دمید، آن مرگ سرشارِ خستگی ناپذیر که هرچه از ما کم می کرد به خود می افزود و آنقدر از هوای خودش پر می شد تا دیگر گنجایش نداشته باشد و مثل گلوله ای سنگین بیفتند یا در خواب مثل نفسی برنیامده در آخر راه محو شود و یا با تلاش و تقلا، با شکنجه ای بنیان کن خودش را بچود تا تمام کند، مرگی که در خانه تن زنده ها می رقصد، عیش و نوش و بدمستی می کند یا پنهان و شرمزده، در سایه راه خودش را می پیماید و با کسی کاری ندارد. هرچو مرگی در امیر مرده است؛ آمده بود او را ببرد خودش هم رفتنی شد، وقتی که او را کشت دیگر جایی نداشت که بماند بی خانمان شد. ای مرگ بیچاره، آواره، ای کشته کرا کشتی. . . چه خوب جا خوش کرده بودی؛ در مغز استخوان رفیق من. خانه ات را خراب کردی و می خواستی آواره و خانه خراب نشوی! چه سهمان ناخوانده بی معرفتِ میزبان کشی، نمک خور نمک دان شکن و نمک به حرامی! مگر نه اینکه هر چیز برای مردن به دنیا می آید؟ برای مرگ؟ خُب، وقتی آن را کشتی، خودت هم رفته ای. یکی بر سرشاخ بن می برید. . . زندگی را با زندگی چیزها شروع می کنی اما زمان همه چیز را، تن و گوشت و پوست چیزها را که لانه و پناهگاه توست، همه را دگرگون و تو را آواره می کند، تو هم بازیچه زمانی و از گردش یکنواخت، خستگی ناپذیر، پیاپی و ابدی (مضحک است، "همانگونی" است که بگوئیم ابدیت ابدی است) آن در امان نیستی. تو فقط سپر بلائی، مترسکی هستی که زمان ترا به بر می کند، در جامه و هیأت تو، پشت صورتک هم شکل تو ظاهر می شود و بیشتر وقت ها، حتی وقتی که منتظرش هستی، غافلگیرت می کند، انگار مثل صدای گلوله می ترکد و آسمان را منفجر

می کند و به صخره های سینه کش کوه می خورد و واگوی آن در هوا موج می زند و دور می شود تا در بی نهایت غرق شود. شکارچی در کمین نشسته با چشم های تیز دوربین دار، صبر ایوب دارد، نفس نمی کشد تا مبادا حیوان بیچاره را برماند، فقط بو می گیرد و نگاه می کند و منتظر است. بی گمان خواهد رسید، یک روز، زیر تیغ آفتاب، در تاریک روشن دم غروب، یا نه، در دل تاریکی شب می رسد، و ناگهان گلوله آتش می گیرد، خون فواره می زند و قوچ وحشی بی خیال با سینه ستر، گردن افراشته، شاخ های پیچ در پیچ و پاهای گریزنده و تیزدو از بالای بلند پرتگاه به ته دره می افتد و مرگ که دانه اش را در تن او کاشته بود و سبز می کرد، آن هم در یک زمان با قلب و در قلب حیوان خاموش می شود. مرگ او رسیده و نرسیده، درآنی بسر می رسد. فقط زمان است که می ماند. درخانه ای بی سقف، بی در و پیکر جا گرفته ایم و در معرض باد و باران، سرمای برف و سوزش بی رحم آفتابیم. خاکستر زمان از بالا می ریزد، اندک اندک، نامحسوس، تا پنهانمان کند. به مرور دهور. «همه بنده ایم». پس آزادگی در کجاست؟ آزادگی، نه آزادی! چونکه آدمیزاد آزاد نیست. چونکه آزادی بدون حق انتخاب، بدون امکان انتخاب بی معنی است و آدم تولد و مرگش (زمانش) را انتخاب نمی کند. مکانش را هم همین طور. او را مثل باری درجائی به زمین می گذارند. بودنش دست خودش نیست. وجود دارد چون به وجود آورده اندش. اراده و خواست او در آن نقشی نداشته. وجود او پیشین است و اراده پسین. در وجود، اراده و خواست پیدا می شود نه برعکس. آدم وجود دارد برای اینکه وجود دارد، چه بخواهد چه نخواهد. آزادی در سیاست چیز دیگری است ولی آزادی وجودی -existential- وجود ندارد. آزادی در وجود، در وجود بنده وار، در بند وجود، این هست، در آگاهی به بندگی همگانی از ماه و ستاره و آفتاب و مهتاب تا آدمیزاد و دد و دام، از اینکه همه آیندگانی رونده اند، همه اسیر و گرفتار زمانند، چیزی که در آنها نفس می کشد، مثل هوا در تار و پودشان می گذرد و آن را می فرساید و می پژمرد تا ناچیز، تا هیچ شود. این آگاهی، این حقیقت را دیدن و دانستن و از درون آن برآمدن -مثل آفتابی که برای تماشای آسمان از دل دریا برون می آید- این آزادی، علی رغم بندگی وجود دارد. حالتی روانی، حقیقتی معنوی که دائم خود را از اسارت جهان، از لحظه های ناگزیر همه چیز و همه کس، از زمان و مکان پیوسته همگانی بیرون می کشد. اگرچه دائم در آن است، اگرچه می داند که «برون شدی» نیست، اگرچه می داند که بیموده می کوشد، که تلاش تباه است و در نهایت به هیچ، به عدم می پیوندد. مثل سیاوش! «سر به

آزادگی از خلق برآرم چون سرو/گردهد دست که دامن ز جهان در چینم.» سربر کشیدن و از حد خلق، از بلندی فرودست، از قامت کوتاه و پست روح، سلیقه و آرمان های اخلاقی و آرزوهای روزمره آنها فراگذشتن، به حاشیه افتادن و برکنار ماندن است. بیگانه شدن در اجتماع و غریب ماندن است: غریبه در شهر، خانه و کاشانه خود. آزادگی! آدم آزاده در وطن خود غریب و ناشناس است نه می شناسد و نه می شناسندش. مگر از روی شگفتی، مگر چون عنصری خارجی و ناساز، چیزی، موجودی، پدیده ای عجیب، دیوانه ای شاید عاقل نما. شاید! (عقلای مجانین) انگشت نمای خاص و عام. اگر چنین کسی بخواهد دامن از جهان درچیند؟ جهان را ناچیز انگارد، درجهان باشد و آن را به چیزی نگیرد، جایگاه، جامه، تنی را که در آن جا گرفته نفی کرده، از زمینی که برآن ایستاده گریخته و درعدم شتافته، به سوی بیرون از جهان، به آنسوتر هستی چیزها! آنسوی بودنی ها کجاست به جز هیچ؟ آزادگی گریختن درعدم است؟ از مادر برای مرگ زاده شده ایم تا بسوی مرگ بشتابیم؟ این که همان بندگی است، آزادگی شتاب در بندگی است؟ چگونه می توان از این دور باطل، از دایره پیوسته گردنده رونده بازآینده همیشگی، از این تکرار پایان ناپذیر بیرون افتاد؟ این سامان استوار افلاکی را در هم ریخت و این سپهر ستار را از رفتن بازداشت؟ یا خود را از این چرخ گردنده بیرون کشید و به آن سوی جهان رفت؟ آن سوی جهان کجاست؟ آنجا که زمان ایستاده و مرگ چون شکارچی از نفس افتاده خسته ای، بسیار خسته ای، به خواب رفته. اگر همانطور که مولانا می پنداشت و در *فیوض شمس و مننوی آمده*، عدم سرچشمه وجود بود، آن وقت گریختن در عدم پیوستن به سرچشمه بودنی ها، یکی شدن با گوهر زمان و اصل مکان بود. یا همانطور که عرفا می گویند وصل به حق، رسیدن به خدا بود. در «وحدت وجود». ما که چون تصویر آئینه بازتابی از هستی اویسیم، نقش خود را - حتی در زندگی - می توانیم از میانه برداریم تا همه او، «معشوق»، «دوست» شویم. به خدا برسیم. و خدا، بی زمان و همه زمان، هستی و نیستی، مکان و لامکان، «برتر از خیال و گمان و وهم و آنچه در وهم ناید» سرمدی است. پیوستن به چنین سرچشمه یا نمی دانم چه ای، پادشاه همه زمان ها و مکان ها بودن و هستی، هست و نیست را زیر پا داشتن، در وراء آزادگی، آزادی مطلق است. یکی شدن عشق و عاشق و معشوق! اما همه اینها «طفیل عشق» است، در خورد اندیشه، خیال اندیشنده مولانا و حافظ و . . . است نه استاد طوس. در فکر او این آزادی محال است. این به اندیشه «محال اندیش» حافظ خطور می کند که «خیال حوصله بحر می پزد» و آگاه است که

«قطره» ای بیش نیست و با برداشت خلاف اندیشی که از هستی دارد خود را - آدمی را- چون قطره ای به پهنای دریا و دریائی در دل قطره می بیند- و نمی بیند- هم این هردو هست و هم نیست. هستی و نیستی توامان معشوق و عاشق، وصل و فراقی همزاد! اما فردوسی به اینها نمی اندیشید، چون تصویری از این گونه در زمان او هنوز هستی نپذیرفته بود. باز هم "زمان" و "هستی" در زمان؛ در اندیشه او زمان به هیچ چیز- امان نمی دهد حتی به خود. زمان بیکران (اکرانه)، زمان کرانمند را در مفاک بی انتهای خود فرو می برد، زادۀ خود را می بلعد و هیچ می کند. زمان فردوسی ختّامی است. از پس صد هزار سال هم امید بردمیدنی نیست. حتی چون ساقۀ سبزه ناچیزی با عمر کوتاه یک روزه ای. زمان فردوسی حتی پس از مرگ هم رها نمی کند. وقتی سیاوش بهشتی را در خواب می بینند و از او می پرسند که در آن دنیا، در عالم ارواح چونی؟ جواب می دهد «به زیرگل اندر همی می خوریم/چه دانیم کاین باده تا کی خوریم؟» (چه بهشتی! گل و باده، زیبایی و سرخوشی، نه «شیر و عسل» خوردن و سوسمار) نمی داند این موهبت گل و باده تا کی دوام خواهد آورد، تا کی "زمان" دارد. نه او می داند و نه دیگری، "ندانیم"، هیچ کس نمی داند. چرخ زمان پس از مرگ، در فراسوی زمان نیز باز نمی ایستد. عمر آدم ها، چیزها، زندگی و مرگ و خوشبختی و بدبختی آنها، عمر بخت یا سرنوشت، عمر زندگی و مرگ (از گفته سیاوش چنین برمی آید که گوئی مرگ هم بختی و عمری، زمانی از آن خود دارد)، زمان ویژه هریک را کسی نمی داند. راز زمان را کسی نمی داند. این چگونه چیزی است که پس از خود نیز هست. چه موجی است که دمبدم برمی خیزد و برنخاسته فرو می شکند و در همین شکستن خود برخاسته و برجای است. «زنده میرا» (چون ما)؟ هست و نیستی توأم؟ گذشته و آینده ای فشرده در اکنون؟ و اکنونی که تا می خواهد "باشد"، به وجود نیامده در گذشته و مرده است؟ مرگی، نبودنی مدام، نیستی پیوسته در جلوه هستی یا هستی نا پایدار هردم نیست شونده؟ آفات نیست شدن هستی؟ راز زمان را که می داند، و «دامی که نهاده و دانه ای که دارد»؟ و آن انبانه بخت ما که با او و در اوست و هر زمان چیزی، سعد و نحسی از آن بیرون می کشد و سرنوشت ما را زیر و رو می کند؟ که می داند، چه می دانیم؟ همه بنده ایم، بنده زمان و مرگی که در ذات ذات، در گوهر اوست، مرگی که او پیوسته در فراگذشتن از آنست، مدام آن را پس پشت می نهد ولی ما نمی توانیم، نمی توانیم مرگ خود را پشت سر بگذاریم. ما زمان نیستیم. بنده زمانیم، آمدن و بودن و رفتنمان به خواست نا دانستنی اوست. پس آزادگی ما در این دو کرانه زمان،

در این کوتاه غمناک دلپذیر، در کجاست؟ چه چیز مرگ را تباه می‌کند، شدت و سختی ناگوار و دردناک آن را هیچ و پوچ می‌کند؟

"نام" چیزی بی نام و نشان، مبهم، کلی و همگانی؛ ارزشی که مثل هوا فضای روح را فرا گرفته و "اخلاق" در آن نفس می‌کشد، به آن زنده است و از برکت وجود آن رفتار می‌کند. توانائی "رفتار" یا "کردار" می‌یابد. برای "نام" است که پهلوانان بنا به ارزش های اخلاقی زندگی می‌کنند و می‌میرند، یا به پیشباز مرگ می‌شتابند. چون که زندگی بی "نام" به زیستن نمی‌ارزد و می‌ارزد که انسان برای "نام" بمیرد. نمی‌دانم کدام پهلوان و در کجاست که می‌گوید «به نام نکو گر بمیرم رواست / مرا نام باید که تن مرگ راست». تن مردنی است، اسیر زمان است و در نهایت مال اوست، همانطور که آورده، می‌بردش. اما نام را، نمی‌تواند. تن می‌رود و نام می‌ماند. از دام مرگ، از بندگی، از مرز زمان به بیرون می‌گریزد. سلاح زمان-مرگ- در او کارگر نیست، حتی اگر زمان ها بگذرد و نام از یاد کسان برود. چون که "نام" فقط ارزش اخلاقی عملی و کاربردی نیست که دامنه اثرش در رابطه با دیگران، در اجتماع و تاریخ باشد. فراتر از این، ارزشی متعالی، کیهانی و قدسی است. انسان بودن آدمی به "نام" است. "نام" نه به معنای اسمی که آدم ها را به آن می‌نامند- هر چند که آن هم مقدس است، از آسمان می‌آید، به دشمن نباید گفت، دانستن آن خود گامی است در راه داشتن و به دست آوردن صاحب آن و . . . بلکه به معنای آن حقیقت والاتی که در آدمی است و او را از غریزه های پست، خشم و کین و کشتار، آز، و در یک کلمه فرومایگی دور می‌دارد، از درندگان و بهائم جدا می‌کند- یا امکان می‌دهد که جدا شود- و خود را بالا، بالاتر از فلک، سپهر و ستاره، به سوی آفریدگار بالا بکشد، بی آنکه از جاودانگی آنها برخوردار باشد. و این برآمدن و صعود دردناک بنده ایست که در جستجوی آزادگی چنگ در ستاره می‌زند، چون که آگاه است، خوب می‌داند که ستاره می‌ماند و او، مرگ شکارگر در انتظار پرواز اوست تا تیرش را در قلب شکار بنشانند. و با این همه بال می‌زند زیرا مرگ تن او را خاک می‌کند ولی به "نام"، آن گوهری که معیار همه ارزش های دیگر است، به آن دست نمی‌یابد. هم سنجه، هم مجموعه و هم ذات ارزش ها و در نتیجه فراتر از اخلاق، نسبت به آن پیشین، امری هستی شناختی است. جسم «خور و خواب تنها» یکسره اسیر زمان و بنده اوست. چه از آن ما باشد و چه از آن دام و دد. اما انسان خردمند هوشیار فردوسی که از فلک برتر است، دارای دانائی و توانائی است، می‌داند، برمی‌گزیند، جوینده و یابنده "نام" است حتی به بهای

مرگ و گاه این کمترین بهاست برای وجود داشتن به آیین جهان و جهان آفرین، نه فقط بودنی جسمانی، «تن اومند» و جاندار بلکه «بودنی» آزادتر از جسم و جان، در آن جای ناشناخته که انسان در راستی، درستی و سربلندی روان خود آن را می سازد، در نام؛ که چون برساختهٔ روان، باورها یا ارزش هاست، همگانی و آسان نیست، مه آلود و نا روشن است و چون در جان نشست از کوه استوارتر است، مه آلود و نا روشن است، چون دیده نمی شود، چون چیزی نیست که آنجا، در برابر ایستاده باشد، «برابر ایستا» نیست، مثل روح بهار است که هنوز نیامده، ریشهٔ طبیعت را تسخیر می کند تا روزی که سبز و آباد زیر چشم خورشید گسترده شود. آرزوی «نام» (ودلوپسی ننگ، «نام و ننگ») نیز به همان شیوه است. چون روان پهلوان را تسخیرکرد، چون در جان او ریشه کرد، اراده و خواست، رفتار و اندیشه او را آن چنان که خود می خواهد، می سازد. اصلاً با اندیشه و کردار او یکی می شود، چون ملاک و ارزش ارزش هاست. مثل پول در روزگار ما که ارزش های دیگر، که خوبی و بدی و دوستی و دشمنی را می سازد، برای پول با هم دوست می شوند، دشمنی می ورزند، همدیگر را می کشند، که سیاست و جنگ، هنر و علم و ادبیات، موسیقی، نقاشی و مافیا را می آورد و می برد. در بعضی دانشگاه های امریکا نویسندگی درس می دهند. مثل جودو، کاراته فن نوشتن رمان های پرفروش سوپر مارکتی، شغل پردرآمد نویسندگی. دور شدم. همانطور که امروز برای پول آسان جان خود را می دهیم، پهلوانان شاهنامه برای «نام» از مرگ حذر نمی کردند که هیچ، بلکه به پیشباز آن می رفتند تا سربلندی خود را، آنچه مردانگی، شرف و بزرگی نامیده می شد، از دست ندهند، تا به «ننگ» فرومایگان دچار نشوند. «نام جوئی» از ترس مرگ نیرومند تر است. «جوان است و جویای نام آمدست» و برای همین درست و راست است و به همین سبب کشته می شود (چون دروغ را نمی شناسد، جز راست در خاطرش خطور نمی کند، پس دروغ هم نبرد را باور می کند) و پدري که در اندیشهٔ برد و باخت است نه «نام»، فرزندکش!

«چنین گفت پیران که مردن به نام / به ارزنده دشمن براو شادکام» (عجب مردی است پیران!) جنگ بزنگاه نام و ننگ است، جایی که گره «زمان» هم نبردان گشوده می شود. مرگ و زندگی؟ چگونگی ماندن یا رفتن است که به هستی، به زمان ویژه هرکسی، به عمر، معنا می دهد نه تداوم زمان به هر بهائی. برای همین مردانی خواست های دل و خوشی زیستن را وا می نهند تا «نام» خود را برآورند، اما در ساحتی فراتر از کامجوئی، از شادنوشی و شادخواری و لذت سرشار زنده

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

پهلوانی در نفی واقعیت و جهان نیست بلکه به عکس، کامرانی تن و جان درجهان است. اما طلب نام خود کام کام هاست تا آنجا که منوچهر پادشاه کام خویش به خاک می افکند، تا «برکشد نام خویش» و نام آوری او در خونخواهی ایرج است که بیدادگرانه کشته شد و کشندگان، "داد" را که آیین گردش کیهان و رستگاری آدمی است تباه کردند. پس برکشیدن نام - حتی به بهای مرگ - نفی هستی خود است به سود جهانی به آیین، نه انکار و نفی جهان. پس مرگی که همزاد "نام" است نفی زمان خود - عمر - است برای پیروزی بر زمان خود تا عمر

را به هیچ و پوچ نگذرانده باشیم، تا بیموده نبوده و بیموده نمانده باشیم، تا نام خود را برکشیده و از فراز سرهمگنان و همانندان و دیگران به آنسوتر از زمان خود پرواز داده باشیم!

همان نام باید که ماند بلند
 که کس درجهان جاودانه نماند
 چومرگ افکند سوی ما برکمند
 به گیتی به ما جز فسانه نماند

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

خود را از گردش ناگزیر آن برون افکندن و از بندگی آن رهیدن در تن، نیست شدن و درجانِ آزاده گریختن و به "نام" در سخن ماندن، چه نام را به یاری سخن می توان نامید.

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
- ۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آتین مانوی
- ۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
- ۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامه پهلوی" در شاهنامه
- ۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
- ۲۶۱ ح. برجیان، محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:
- ۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در باره هویت مادر سیاوش
- ۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در باره شاهنامه
- ۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دوره ساسانی
- ۲۹۱ تورج دریانی نگاهی به بدعت گرایی در دوران ساسانی
- گزیده:
- ۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش»
- ۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
- ۳۳۹ محمدحسن قفقوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
- ۳۴۵ کارنامه علمی احمد تفضلی
- ۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

در معنای "دفتر/نامه پهلوی" در شاهنامه

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

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

* کارمند علمی کتابخانه دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، لوس انجلس.

به شهرم یکی مهربان دوست بود
 مرا گفت خوب آمد این رای تو
 نبشته من این دفتر پهلوی
 گشاده زبان و جوانیت هست
 شو این نامه خسروان بازگویی
 که با من تو گفتی زهم پوست بود
 به نیکی خرامد همی پای تو
 به پیش تو آرم نگر نغفوی
 سخن گفتن پهلوانیت هست
 بدین جوی نزد مهان آبروی

(دیباچه، ۱۴۴-۱۴۰)

"دفتر پهلوی" درین ابیات و "نامه پهلوی" در برخی دیگر از داستان های شاهنامه ممکن است دانشجویان جوان تر ایرانی را که هنوز با زبان ادبیات کلاسیک فارسی و عربی آشنائی عمیقی کسب نکرده اند به اشتباه اندازد.^۱ از این روی توضیح کوتاهی در باب این ترکیب بی جا به نظر نمی رسد.

بطور کلی قدما واژه پهلوی را بسیار به ندرت به معنی زبانی که امروز "فارسی میانه" خوانده می شود به کار می بردند و معمولاً از پهلوی یا زبانی را که میان اهل جبال شایع بوده است یعنی همان زبان که *فهلویات* بابا طاهر و بُندار رازی و دیگران بدان نوشته شده، و یا فارسی سلیس و فصیح ادبی را اراده می کرده اند. در حالی که در اکثر موارد برای بیان آن زبان که امروزه "فارسی میانه" نامیده می شود لفظ پارسی را به کار می برده اند. مثلاً ابن المقفع (ف ۱۴۲هـ) و دیگر نویسندگانی که نمونه آرائشان را مدت‌هاست که علمای ایرانی و اروپائی به تصریح نقل کرده اند، همین نحوه القاء مفهوم "فارسی میانه" را برگزیده اند.^۲ چنانکه احمد بن یحیی البلاذری (ف ۲۷۹هـ) در *فتوح البلدان* آنجا که از صالح بن عبدالرحمن التمیمی (ف ۱۰۳هـ) یاد می کند، که چگونه دیوان خراج را از "فارسی" به عربی گرداند، می نویسد که مردانشاه بن زادن فرخ او را گفت: «خدایت ریشه از جهان برکناد که ریشه پارسی برکندی.»^۳ چون می دانیم که دیوان درین ایام به زبان "فارسی میانه" بوده است نه "فارسی دری" پس نمی توان شکی داشت که مراد از "فارسی" درین نقل قول زبانی است که ما امروزه آن را "فارسی میانه" یا "پهلوی" می خوانیم. البته تردیدی نیست که ادبای عربی نویس قرون ماضیه گاه از لفظ "پهلوی" همین زبان "فارسی میانه" را اراده می کرده اند. اما غالب آنان هرگاه به واژه "فهلوی" یا "پهلوی" اشاره می کرده اند منظورشان در بیشتر موارد نه زبان فارسی میانه بلکه در واقع فارسی دری فصیح و ادبی بوده است. به سخن دیگر، لغت "فهلوی" یا "پهلوی" در آثار ادبا و مورخین اسلامی به معانی مختلف به کار رفته، که یکی از آنها همین فارسی امروزه خودمانی است اما نوع سلیس و فصیح و ادبی آن. مرحوم خائلی در کتاب نفیسه، تاریخ زبان

فارسی، همین مطلب را چنین بیان می کند: «در اشعار شاعران فارسی زبان مانند فردوسی و فرخی و ادیب صابر و دیگران همین زبان فارسی دری که به کار می بردند پهلوی خوانده شده است.»

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

مثنوی مولوی معنوی هست قرآن در زبان پهلوی

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

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

"پهلوی" در این جا به معنی فارسی دری و در مقابله با تازی که همان عربی است به کار رفته است. پیش از جامی نیز محمدبن حسام خوسفی (۸۷۵-۷۸۳) در منظومه *خاوران نامه* که به بحر متقارب و تقلید از *شاهنامه* در وصف دلاوری حضرت علی (ع) سروده شده است می فرماید:

ودیگر که فردوسی پاک زاد که رحمت برآن تربت پاک باد
بپرداخت آن نامه نامدار وزو ماند تا جاودان یادگار . . .
برو ختم شد گفتن مثنوی ازو به نگوید کسی پهلوی

چنان که ازین شاهد پیداست خوسفی که خود *شاهنامه* را ظاهراً به کرات و به دقت خوانده و از ابیات آن در حماسه خود بسیار اقتباس کرده بوده، مسلماً می دانسته که *شاهنامه* فردوسی به زبان رایج فارسی فصیح دری است و بنابراین از

به کار بردن لفظ "پهلوی" منظورش این نبوده که *شاهنامه* به "فارسی میانه" بوده است. به هر حال، منظور خوشفی از لفظ "پهلوی" فارسی سلیس و فصیح شعر فاخر فردوسی است کما اینکه منظور خود فردوسی هم از "دفترنامه پهلوی" در *شاهنامه*، مشخصاً و بدون تردید *شاهنامه* نثر ابو منصور است که به حکم اینکه برای یکی از بزرگ ترین و مقتدرترین حکام محلی خراسان نوشته شده بوده نثری عذب و آراسته داشته است. گذشته از خوشفی ابن بی بی مؤرخ هم درباب نظام الدین احمد ارزنجانی، از شعرای معاصر عزالدین کیکاوس (۶۰۷هـ.ق) و علاء الدین کیقباد سلجوقی (۶۱۶هـ.ق)، که *شاهنامه* ای به سبک حماسه فردوسی درباب فتوحات علاء الدین کیقباد، و پیروزی او برجلال الدین خوارزمشاه نظم کرده بوده، چنین می نویسد: «بعد از سلطان مالک کلام فردوسی طوسی... تلفیق قوافی مثنوی پهلوی را مبدع تر و ملفف تر از او متصدی نشده». روشن است که اینجا هم منظور ابن بی بی از لفظ پهلوی زبان پارسی میانه نیست بلکه اثری است که جنبه ادبی و حماسی دارد و به زبان فارسی دری فصیح و سلیس سروده شده. معنی دیگر پهلوی، به مفهوم اولیه آن یعنی فارسی سلیس و ادبی، بیان ادبی است که در آن تعقید یا پیچیدگی و دشواری باشد، زیرا بعضی از حماسه سرایان متقدم این واژه را به معنی جمله یا مطلب پیچیده و غامضی که درکش محتاج تفکر و تأمل باشد به کار برده اند. به عنوان مثال، ایرانشاه بن ابی الخیر، صاحب حماسه ای به نام *کوشنامه*، ضمن آوردن داستان شیرخوردن فریدون از گاو برمایه و روایتی از آن که هم در *شاهنامه* فردوسی آمده و هم میان مردم عصر او رایج بوده، به حکایت ایراد می گیرد و می گوید آن چه عوام در باب این حکایت می گویند غیرقابل قبول و خرافی است. به نظر او داستان شیرخوردن فریدون یک داستان تمثیلی و به قول غربی ها سمبلیک است. وی به این مفهوم رمزی یا تمثیلی

داستان با واژه پهلوی اشاره می کند.

چنین گفت هرکس زمردان مرد	کی از گاو برمایه او شیر خورد
سخن گر تو از عام خواهی شنود	ندانی شنودن بدان سان که بود
همی شیر دانش نماید به راز	همان گاه را گاو گویند باز
فریدون از آن گاه دانش گشاد	کی برمایه آنرا به دانش نهاد... ^۱
به دانش چنان بُد فریدون گرد	کی او مردمان را چو گاوان شمرد
زمردم به دانش فزون داشت دست	بذات شد کی بر گاو و مردم نشست
چنین است گفتار این پهلوی	به دانش توان یافت گر بشنوی ^۲

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

که داند که بلبل چه گوید همی به زیر گل اندر چه موید همی
نگه کن سحرگاه تا بشنوی زبلبل سخن گفتن پهلوی

(مقدمه رستم و اسفندیار، ۱۴-۱۳)

یا چنان که حافظ فرماید:

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

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

بلبل به زبان پهلوی با گل زرد فریاد همی کند که می باید خورد^۱

اما برپایه آنچه تاکنون رفت نباید پنداشت که در چند قرن اول هجری از "پهلوی" همیشه زبان فصیح فارسی اراده می شده است. زیرا، بر اساس شواهد موجود بوده اند مسلمینی که به این خط و زبان آشنائی داشته اند. به عنوان نمونه، صاحب *قابوسنامه* می نویسد: «جانور سه نوع است: حی ناطق، حی ناطق میّت، (حی میّت). یعنی فریشتگان و آدمیان و وحوش و طیور. و در کتابی از آن پارسیان به خط پهلوی خواندم که زردشت را پرسیدند، هم برین گونه جواب داد، گفت: «زیای گویا؛ زیای گویا میرا، زیای میرا.»^۱ ازین گذشته در طبرستان خط پهلوی را تا قرن پنج و شش حتی بر برج ها و ابنیه و ساختمان ها هم می نوشته اند. پس به احتمالی ایرانیان مسلمان آن ناحیه با این خط آشنا بوده اند، چنان که نص عبارت *قابوسنامه* هم براین دلالت دارد.

گاه از آثار نویسندگان فارسی کلاسیک به درستی برنی آید که منظورشان از "خط پهلوی" فارسی میانه است و یا متن به خط میخی. برای مثال، مؤلف *مجموعه التواریخ* و *التقصی* در مورد خطوط کتیبه های تخت جمشید چنین می نویسد: «[بر تخت جمشید] نبشته ها هست به فهلوی و همی گویند در روزگاری مؤیدی را بیاوردند که آن را بخواند. در جمله این لفظ بود که: گردش این زمان به فلان ماه و فلان

روز و به پهلوی نبشته است این کلمات و بسیاری دیگر از این نمط و من از جهت آنک حرف آن ندانستم ننوشتیم ولی آن را هزار ستون خوانده اند.» (نسخه برلین، ص ۱۸۲)

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

چنان دان که این هیکل از پهلوی بود نام بتخانه ار بشنوی^{۱۱}

درحالی که بُت‌خانه به زبان فارسی میانه uzdes-zar است نه "هیکل" و عنصری که "هیکل" را پهلوی می‌داند لابد از لفظ پهلوی منظور فارسی میانه نیست. پس شاید در لهجه عراق و جبال یعنی در لهجه "فهلوی" "هیکل" مفهومی معادل بتخانه داشته است. به هر حال، پهلوی یا فهلوی جبال هم معروف بوده و هم ادبی مدون و غنی داشته. از شعرای این زبان که آثارش را اهل ادب می‌شناخته‌اند، بندارِ رازی (۳۸۷-۴۲۰ هـ.ق) را می‌توان نام برد که هم‌دوره فردوسی بوده و بدین زبان شعر می‌سروده و نمونه اشعار او را صاحب *المعجم فی معاییر اشعارالعجم* به دست داده است.^{۱۲} اما در این که این "پهلوی" که زبان فهلویات است با آن چه ما فارسی میانه می‌خوانیم فرق کلی دارد حرفی نیست. آنچه از این لهجه یا زبان در آثار متقدمین، حتی متقدمین پیش از عنصری، وارد شده مبتین آنست که لغات این زبان با واژگان زبان فارسی میانه متفاوت است. برای مثال بلعمی (ف ۳۶۳ هـ.ق) می‌نویسد: «و هانی به زبان پهلوی و پارسی آن بود که بنشین و ملوک عجم و اکاسره این زبان گفتندی. و معنی هامرز آن بود که برخیز. پس کسری بدین فال کرد و هامرز را گفت: نام تو چنین است که برخیز و معنی نام دشمن تو ایدون است که بنشین. اکنون باید برخیزی و ظفر ترا بود»^{۱۳} چنان که می‌دانیم "بنشین" در فارسی میانه از همان مصدر نشستن با پیشوند "آبر" ساخته می‌شود (abar nisatan) و برای "برخاستن" در فارسی میانه axistan estadan یا awistadan به کار می‌رود نه "هامرز". پس در این نقل قول که از اثر نویسندۀ همدوره با جوانی فردوسی و از همان بلاد خراسان آوردیم دو واژه

"هانی" و "هامرز" اصلاً فارسی میانه نیست و بلعمی که این‌ها را پهلوی می خواند احتمالاً به لهجه یا زبان محلی که معروف و شناخته بوده نظر داشته است. به نظر می رسد که این دو واژه یادآور لغاتی چون "هاده" به معنی "بده" و "هاکن" به معنی "بکن" است که هنوز هم در برخی از روستاهای ایران رواج دارد. چنان که از مثال بالا معلوم می شود بلعمی، که به هنگام فوتش در سال ۳۶۳ هـ ق فردوسی تقریباً ۳۳ ساله بوده است، نیز در کاربرد واژه پهلوی نه زبانی را که امروزه فارسی میانه می خوانیم بلکه زبانی دیگر را که دارای ادب مدون و معروفی بوده در ذهن داشته است. این فرض که زبان فهلوی یا پهلوی جبال و عراق عجم ادبیات مدون داشته براین پایه است که بسیاری از متقدمین عرب و عجم از ادبیات این زبان نام می برند. چنان که شهردان بن ابی الخیر، صاحب *نزهت نامه علائی*، که اثر خود را به نام *علاءالدوله ابوکالیجار گرشاسف بن علی بن فرامرز بن علاءالدوله کاکویه* در اواخر قرن پنجم هجری تألیف کرده نیز در شرح یکی از ابئیه آن دوران می نویسد: «از بناهای عظیم طاق کجین گرگان است و در تواریخ و سرود نامه پهلوی بسیار بیاید و کی آباد کجین خوانند».^{۱۴} بنابراین، دور نیست که در اواخر قرن پنجم هجری، هم تواریخ متعددی به لهجه جبال که پهلوی خوانده می شده موجود بوده و هم اثر مدونی به شعر به این زبان که آنرا *سردنامه پهلوی* می خوانده اند شناخته بوده است. صاحب *تاریخ مزبیه* نیز قریب دویست سال پس از شهردان بن ابی الخیر تأکید می کند که قسمی داستان ماجراجویانه و عشقی به شعر پهلوی در زمان تألیف *تاریخ مزبیه* (۷۳۰ هـ ق) رایج بوده است: «نام شروین در اشعار پهلوی بسیار است. کتابی است در عشق نامه او [شروینیان] خوانند».^{۱۵}

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

فخرالدین اسعد گرگانی در باره نظم *ویس و رامین* چنین می نویسد:

مرا یک روز گفت آن قبله دین	چه گوئی در حدیث ویس و رامین؟
که می گویند چیزی سخت نیکوست	درین کشور همه کس داردش دوست
بگفتم: کان حدیثی سخت زیباست	زگردد آورده شش مرد داناست

ندیدم زان نکوتر داستانی نماند جز به خرم بوستانی
ولیکن پهلوی باشد زبانش نداند هرکه برخواند بیانش^{۱۶}

فخرالدین اسعد که *ویس و رامین* را میان سال های ۴۳۲-۴۴۶ ه.ق. یعنی کمتر از ۵۰ سال پس از پایان *شاهنامه* به نظم آورده، می گوید که زبان این داستان پهلوی است. برخی از علماء از این مصراع نتیجه گرفته اند که حکایت به زبان پارسی میانه یا پارتی بوده است. اما به نظر حقیر از نص این ابیات چنین نتیجه گیری برنمی آید زیرا در مصراع ثانی همین بیت شاعر می گوید: «نداند هرکه بر خواند بیانش.» یعنی هرکس که این داستان را بخواند معنایش را درست نمی فهمد. طبیعی است اگر داستان پهلوی *ویس و رامین* به خط فارسی میانه بود فقط آشنایان با این خط قادر به خواندن آن می بودند.^{۱۷} بنابراین، این کتاب لابد به خط عربی رایج امروزی نوشته شده بوده اما به زبان یا لهجه ای که فقط اهل آن زبان یا لهجه معانی لغات آن را می فهمیده اند. این زبان گویا همان زبان فهلوی است که رباعیات باباطاهر و بندار رازی و دیگران هم به همان بوده و نمونه هایی از آنها در دست هست. مردم با سواد و قادر به قرائت فارسی و عربی، این داستان را هم می توانسته اند قرائت کنند ولی چون زبانش "فهلوی" یا، به قول فخرالدین، پهلوی بوده به معنای آن چه می خوانده اند چندان پی نمی برده اند. خود شاعر این مطلب را در بیت بعد به تصریح می آورد:

نه هرکس آن زبان نیکو بخواند وگر خواند همی، معنی بداند^{۱۸}

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

جمن جسمی کنی خو واش بکیتی
جمن دل کدبری لاوش بکیتی
(ص ۸۲)

دل بکیان کندی هر شود کتی
دوای درد اهر و واسری شد
تو می اوکنده شی بدرود کتی
کان کس تو بسته نبود کتی
(ص ۸۲)

خوری کم زهره نی کش سا بیوسم
بواژی کو کوامش خانها پا
نینم آن دسترس کش پایبوسم
وش خوادا بشم آن خا بیوسم
(ص ۱۴۴)

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

درین اقلیم آن دفتر بخوانند
کجا مردم درین اقلیم هموار
بدان تا پهلوی از وی بدانند
بود آن لفظ شیرین را خریدار^{۱۹}

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

کجا مردم درین اقلیم هموار
بود آن لفظ شیرین را خریدار^{۲۰}

از آن گذشته، در اینجا از مردم طبقهٔ عوام و متوسط گفتگو می شود نه مؤیدان

یا طلاب ادیان باستانی ایران که لابد طبقه ای به غیر از عوام الناس بوده اند:

همیدون مردم عام و میانه فرو خوانند از بهرِ فسانه^{۲۱}

به هر حال، در اینکه *ویس و رامین* در حدود سیصد سال پیش از فخرالدین اسعد، یعنی در دوران حیات شاعر نامدار عرب ابونواس (۱۹۸-۱۴۶ ه.ق) به زبانی که آنرا پهلوی می نامند (اما زبانی غیر از زبان "فارسی میانه" است) شایع بوده شکی نمی توان داشت. در این نیز تردیدی نیست که صورت داستان در قرن دوم هجری، کتبی و مدون بوده نه شفاهی، زیرا ابونواس در یکی از اشعارش که در وصف آمدن زردشتی، به نام بهروز، سروده می گوید: «مایتلون فی شروین دستبی / و فرجردات رامین و ویس» [ترا سوگند می دهم به حق آنچه در کتاب شروین دستبا آمده است و به (حق) فرگردهای کتاب ویس و رامین].

حمزة اصفهانی (ف در حدود ۳۵۰ ه.ق) در شرح موجزی که برین قصیده نوشته است می گوید: «والفرجردات کالقصاید»^{۲۲} اما اشتباه می کند. در واقع فرجرد مُعَرَّب فرگرد و به معنی بخش یا فصلی از کتاب *اوستاست*. بنابراین روشن است که *ویس و رامین* در قرن دوم هجری به صورت مدون موجود بوده و نه تنها موجود، بلکه آن قدر معروف که در شعر ابونواس هم وارد شده است. پس از ابونواس، راغب اصفهانی هم از قول شاعری از اهل آن شهر بیتی نقل می کند که در آن ذکر این داستان رفته است.^{۲۳}

بنابراین داستان *ویس و رامین* در قرن دوم هجری مدون و معروف بوده و معروفیت آن در قرن چهارم هم ادامه یافته زیرا صاحب *کتاب الاغانی* در آن قرن می نویسد «و رامین و ویس أحدثت لهما معرفة»^{۲۴} پس از او هم به ترتیب راغب و خود فخرالدین اسعد در نیمه دوم قرن چهارم و نیمه قرن پنجم به موجود بودن کتاب *ویس و رامین* به زبانی که فخرالدین اسعد آنرا پهلوی می خواند تصریح دارند. با این توضیحات، جای تردید باقی نمی ماند که داستان *ویس و رامین* اصلی کتبی داشته و اصل کتبی اش هم به زبانی موسوم به پهلوی بوده، که همانطور که گفتیم، به کلی با آن "فارسی میانه" که امروزه به نام زبان پهلوی نامیده می شود تفاوت است.

حاصل سخن اینکه هر جا در ادبیات کلاسیک فارسی به "نامه پهلوی" یا "دفتر پهلوی" اشاره می رود دلیل بر این نیست که منظور از پهلوی "فارسی میانه" است. محققان این رشته، مخصوصاً دوستان فرنگی ما که به خاطر کلمه "پهلوی" منبع

شاهنامه را متنی به زبان فارسی میانه تلقی نموده اند نیز با نگاهی دیگر به مأخذ ارائه شده در بالا و یا به سایر منابع فارسی و عربی، به همین نتیجه خواهند رسید.

پانویس ها:

۱. کلیهٔ شواهد از شاهنامه در این مقاله از شاهنامه خالقی مطلق گرفته شده است.
۲. برخی نویسندگان غیر ایرانی این تعبیر خطا را در نوشته های خود تکرار کرده اند. برای نمونه ن. ک. به:

Dick Davis, "The problem of Ferdowsi's Sources," *JAOS* vol. 116, 1996, no. 1, p.51, note.12; Olga M. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca/London, 1994, pp.33-51
۳. چنان که ملک الشعراء بهار و علامه قزوینی متذکر شده اند: «پس از اسلام هر لهجه محلی را سوی لهجه های مشرقی ایران پهلوی و اشعاری که به آن زبان گفته می شد فہلوئیات می نامیدند» (بهار، سبک شناسی، ج ۲، ص ۲، زیرنویس ۲). این زبان چنانکه خواهیم دید قطعاً شعرا و ادبای معروفی داشته و آثار ادبی مدون آن شایع و در میان اهل فن شناخته بوده است. از شعرای بزرگ این زبان بُندارِ رازی است (۳۸۷-۴۲۰هـ.ق) که معاصر فردوسی بود. (محمد قزوینی، حواشی چهار مقاله، تهران، کتابفروشی اشراق، ص ۱۵۴).
- در مورد کاربرد لغت "فارسی" به معنی "فارسی میانه" ن. ک. به: پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ سوم، ۱۳۵۴، ج ۲، صص ۱۵ به بعد.
۴. همان، ج ۲، ص ۵۰
۵. همان، ج ۲، ص ۱۸
۶. احمد احمدی بیرجندی، «دیدگاه های اخلاقی و اجتماعی محمدبن حسام خوسفی در منظومهٔ خاوران نام»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ج ۲۳، شماره ۴/۳، ۱۳۶۹، صص ۴۲۰-۴۱۹.
۷. درنسخهٔ خطی منحصر به فرد *کوشنامه* که در کتابخانهٔ بریتانیا به شماره OR2780 محفوظ است این مصراع به صورت زیر ضبط شده که غلط است:

«همی شیر داند نماید به راز»، به نظر بنده "داند" درین مصراع گشته "دانش" است که در رسم الخط قدیم بصورت "دانش" هم دیده می شود. احتمالاً کاتب نسخه که یک کتاب قدیمی را در تاریخ حدود ۸۰۰ هجری کتابت می کرده "دانش" را "داند" خوانده و مصراع را بد ضبط کرده. علی ابق حال به اعتبار ابیات بعدی این قطعه بنده تردید چندانی ندارد که تصحیح قیاسی "داند" به "دانش" درین مصراع جایزست.
۸. *کوشنامه*، ص 215r.
۹. به اعتقاد خالقی مطلق «در شعر فارسی آواز بلبل و دیگر پرندگان خوش آواز مکرر به زمزمه نامفهوم زندخوانان زردشتی تشبیه شده است.» جلال خالقی مطلق، *گل رنج های کهن*،

تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۵، زیرنویس ۳۱. دو صورت خیال پرندگان پهلوی خوان* و قرائت از متن مدون یا کتبی در شعر فارسی با هم چنان عجیب شده است که بلبل «درس مقامات معنوی» می‌خواند یا «کتاب زنده قرائت می‌کند». و این نیست مگر به این دلیل که فرهنگ ادبی ایران در دوران کلاسیک خودش اساساً فرهنگی مدون بوده و بر متون کتبی تکیه داشته نه روایات شفاهی. غربیانی که این فرهنگ را با فرهنگ جوامع وحشی اروپای قرون وسطی همسان می‌بینند و شفاهی بودن آن جوامع را چون سنگ آسیائی برگردن فرهنگ ادبی و کلاسیک زبان فارسی می‌بندند از بدیهیات تاریخ فرهنگ ایران بی‌خبرند. و پاسخشان را باید به شمس قیس رازی صاحب فاضل المعجم فی معاییر اشعارالعجم باز نهاد که فرمود: «این ژانریست که هیچ خر نخیاید».

۱۰. عنصرالمعالی کاوس بن اسکندرین قابوس، *قابوسنامه* به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱.

۱۱. حسن بن احمد عنصری، *دیوان عنصری*، به کوشش دبیر سیاقی، تهران، چاپ دوم، ص ۳۶۲.

۱۲. شمس قیس رازی، *المعجم فی معاییر اشعار عجم*، چاپ قزوینی، ص ۱۴۵.

۱۳. محمدبن محمد بلعمی، *تاریخ بلعمی*، به کوشش بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۱۳۰.

۱۴. شهردان ابوالخیر، *نزهت نامه علائی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ص ۳۲۹.

۱۵. حمدالله مستوفی، *تاریخ مزبده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰.

۱۶. فخرالدین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به تصحیح ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۸.

۱۷. مرحوم مجتبی مینوی در این باب می‌نویسد که فخرالدین اسعد «ویس و رامین را از فارسی غلیظ [یعنی پهلوی] به فارسی ساده» درآورد. ن. ک. به: مجتبی مینوی، *فردوسی و شعر او*، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۹ و اضافات مربوط به ص ۷۹.

۱۸. *ویس و رامین*، ص ۲۸.

۱۹. همان، ص ۲۸.

۲۰. همان، ص ۲۸.

۲۱. همان، ص ۲۹.

شماره ۳، ۱۳۳۳، ص ۶۹.

۲۳. همانجا، صص ۷۷-۷۶. باید توجه داشت که علی رغم اینکه انسیکلویدی اسلام تاریخ فوت راغب اصفهانی را سنه ۵۰۲ میلادی، یعنی پس از تاریخ تألیف ویس و رامین (۴۳۲-۴۳۶ ه. ق.) معین کرده است، این تاریخ برای فوت راغب غلط فاحش است. راغب اصفهانی میان سال های ۳۹۶ الی ۴۰۱ هجری درگذشت و معاصر با صاحب بن عبّاد وزیر دانشمند آل بویه بود و به هیچ روی

مقدم بر تألیف فخرالدین اسعد از کتاب ویس و رامین معروف بوده خوانندگان نباید چنین پندارند

عالم بزرگ قرن چهارم بیفکند خواهد دید که ممکن نیست راجب را پس از سال ۴۰۱ هـ. ق. زنده
بنداشت. این هم یکی دیگر از افراط انسیکلوپدی اسلام است که محتاج به تصحیح است.
۲۶. همانجا ص ۶۹.

آسیا
در برابر
غرب

داریوش شایگان

چاپ دوم
بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۴

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۷۵
۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامه پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح. برجیان، محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
گذری و نظری:
۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در باره هویت مادر سیاوش
۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در باره شاهنامه
۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دوره ساسانی
۲۹۱ تورج دریائی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
گزیده:
۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش»
۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
نقد و بررسی کتاب:
۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
۳۳۹ محمدحسن فتقوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
۳۴۵ کارنامه علمی احمد تفضلی
۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

دنیای حیوانات در ایران باستان

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

* محقق در بنیاد میراث ایران.

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

دین ایرانیان باستان جایگاهی مقدس برای کشاورزی و پرورش حیوانات قائل است. کما این که در بخش های مختلف *اوستا*، کتاب مقدس زرتشتیان و متون فارسی میانه اشارات متعددی به حیوانات، توصیف و طبقه بندی آنها دیده می شود.^۱ البته باید یادآوری کرد که ادبیات زرتشتی دارای نقایصی نیز هست: تدوین نهایی آنها در سده های نهم و دهم میلادی صورت گرفته است و قدیمی ترین نسخه خطی موجود مربوط به قرن سیزده میلادی است. دلیل تدوین متأخر این متون را باید در حاکمیت دیر پای سنت شفاهی در ایران و هم چنین افول دین زرتشتی به دنبال حمله اعراب دانست. اما با وجود نقایص و کمبودها، این متون نمایی واحد و مشخص از دید ایرانیان باستان از جهان حیوانات و نحوه استفاده از آنها را ارائه می دهند. ادبیات زرتشتی حاکی از این واقعیت است که در دین زرتشت، حیوانات در درجه کمتری از اهمیت نسبت به انسان ها و خدایان قرار نگرفته اند. هر موجودی نقش خاص خود را ایفا می کند، نقشی که منتهی به شکل گرفتن دین به صورت مجموعه ای از مراسم مذهبی و باورهایی می شود که ایرانیان براساس آنها رابطه بین انسان، حیوانات و خدا را درک کرده و به این روابط نظم بخشیده اند.

طبقه بندی و از جمله طبقه بندی حیوانات در بسیاری از فرهنگ ها متداول است. امروزه مردم شناسان بر اهمیت این طبقه بندی ها برای شناخت جهان بینی فرهنگ ها تاکید می کنند.^۱ طبقه بندی حیوانات بر پایه ملاک های گوناگونی استوارند اما برای ایرانیان باستان ملاک اصلی تقسیم بندی مخلوقات، خوب یا بد بودن آنها بود.

در دین زرتشت جهان دارای تاریخ است و از قانون تحوّل پیروی می کند. عمر جهان در سنت های زرتشتی دوازده هزار سال است. در سه هزار سال

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

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

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

در دین زرتشت حیوانات دارای روح شمرده می شوند و در بسیاری از بخش‌های *اوستا* به روان (Av. uruan) حیوانات اشاره شده است.^۳ متون فارسی میانه واژه

گیانور (gyanwar) به معنی موجود دارای جان را برای حیوانات به کار می‌برند. قربانی و قربانی کردن از اعتقادات اصلی، و در نظر برخی از محققان اعتقاد اصلی، همه مذاهب دوران باستان است.^۴ در همه تمدن‌ها تقدیم قربانی به خدایان به مقاصد خاص، از جمله باز خرید گناهان، شکرگزاری یا جلب نظر مساعد خدایان، صورت می‌گرفت و در حقیقت برقرار کننده پیوند ارتباط میان جهان انسان و جهان خدایان بود. انسان با بجا آوردن مراسمی دقیق و منظم و بارعایت آداب و تشریفات خاص به هنگام مراسم قربانی ضمن ادای احترام به خدایان در واقع به گونه‌ای نمادین به تقلید آفرینش جهان توسط اهرمزد می‌پرداخت. افزون بر این، با هدیه کردن قربانی به خدایان انسان در صدد رسیدن به رستخیز و زندگی جاودانی، کمک به شکست بدی و پیروزی همیشگی و حتمی نیکی و بازسازی جهان به صورت آغازین آن، پیش از حمله اهریمن، بود. در آئین زرتشت حیوان انتخاب شده برای قربانی تحت مراقبت‌های ویژه‌ای قرار می‌گرفت. انتخاب نوع حیوان برای قربانی، زمان انجام مراسم و تدارک مراسم قربانی نیز قوانین خاص خود را داشت. در این قوانین به خصوص بر ضرورت اجتناب از آزار و زجر حیوان تا آخرین لحظه قربانی کردن او تأکید شده بود. مصرف گوشت قربانی نیز قوانین خاص خود را داشت و بخش‌های مختلف لاشه حیوان میان خدایان (به گونه‌ای نمادین) از سویی و انسان‌ها، از سوی دیگر، تقسیم می‌شد.^۵ قربانی کردن حیوانات به منظور استفاده بعدی از گوشت آنها در تهیه غذا بدون شک یکی از هدف‌های مراسم قربانی بوده است.^۶ در ادبیات زرتشتی اشاره‌های بسیار به حیوانات مفید به چشم می‌خورد به ویژه به آن نوع که از اهمیت و ارزش بیشتری برخوردار بوده‌اند از جمله گاو، اسب، سگ، شتر، خروس و پرنده‌ها. در میان حیوانات گاو به عنوان حیوانی مفید در ایران باستان مورد توجه و احترام خاص بوده و بی‌رحمی نسبت به این حیوان و کشتن او در آئین زرتشت موجب برانگیختن خشم حیوان و به خصوص ایزد هم شمرده می‌شده است.^۸ در بهرام‌یشت به ارزش و فواید گاو چنین اشاره شده است: «نیرو از گاو، ارجمندی از گاو، فصاحت به گاو، چیرگی مرهون گاو است، خوراک از گاو است»^۹ و در ویدیوداد نیز در باره این حیوان چنین آمده است: «ای آفریننده جهان مادی پنجمین جایی که زمین به حداکثر شادمان است کجاست؟ . . . آن جا که گله و رمة بیشتر باشد و بیشترین مقدار کود ریخته شود.»^{۱۰} سگ جانور مفید دیگری است که به خاطر ویژگی‌های خارق‌العاده‌اش در نظر ایرانیان ارزشمند بوده است. بنا بر آنچه در ویدیوداد آمده است سگ در

برگزاری آداب و مراسم مذهبی از نظر تأثیر و توانائیش با یک پیشوای دینی همپراز شمرده می شده است.^{۱۱} از همین رو آزار رساندن به سگ مستوجب مجازاتی سنگین بوده است. برطبق این اعتقادات هرکس سگی را آزار دهد روانش در آخرت سخت در عذاب خواهد بود و در زندگی نیز رنجور و ناکام خواهد شد و در کارها شکست خواهد خورد. از مراسم مذهبی مهمی که در آن وجود سگ الزامی است باید از مراسم "سگ دید" و مراسم "برشنون" نام برد. "سگ دید" مراسمی است که در آن جسد کسی که وفات یافته به سگ چهار چشم سگی که دو نقطه شبیه چشم در بالای چشم ها دارد نشان داده می شود. برشنون مراسم غسل مذهبی بسیار پیچیده ای برای زدودن ناپاکی از انسان است.

سگ نقش بسیار مهمی نیز در جهان مینوی دارد. وی نگهبان روان درستکاران است و آن کس که بر مبنای آشا بیاندیشد، سخن گوید و عمل کند روانش در پناه این حیوان خواهد بود. سگ روان پیروان زرتشت را از هنگام مرگ تا پس از گزار از چینود پل همراهی می کند. درحقیقت هرکس که سگ را از گزند برهاند و به او پناه دهد روان خویش را از گزند رهنانده است و در آخرت همان سگ روانش را در پناه خود خواهد گرفت. و آن کس نیز که در حق این حیوان ستم روا دارد روان او پس از مرگ همدم دیوان و جانوران موذی خواهد بود. در ویدیوداد آمده است که آنان که سگ را آزار دهند و آسیب رسانند روان درگذشتگان خویش را تا نهمین نسل آینده خود در سرپل چینود می آزارند و مانع از عبور آنان از این پل می شوند.^{۱۲} پناه دادن به یک ماده سگ حامله و پرورش دادن نوزادانش در آئین زرتشت همانند پرورش و تربیت فرزندان خود انسان و به همان اندازه پر ارج است. با مرده سگ نیز مانند مرده انسان رفتار می شده و مراسم "سگ دید" نیز برای آن برگزار می شده است.

در آئین زرتشت، در اوستا و در متون فارسی میانه "خرفستران"، یا حیوانات "موذی"، نظیر موش، مار، کژدم، و مگس، مخلوقات اهریمن و در نتیجه دارای طبیعتی پست اند و به دنیای دیوان تعلق دارند. از همین رو، انسان به ستیز با این گونه جانوران تشویق شده است. در *سگهان* واژه خرفستر برای بدخواهان مزدیستان و دشمنان بیابان نورد و راهزنان و زیانکاران به کار برده شده است.^{۱۳} "خرفستران" دشمن حیوانات مفید، آب، زمین، گیاهان و کلاً تمامی آفرینش اهرمزد عمل می کنند و آلودگی، ناپاکی و مصیبت با خود به همراه می آورند. نابود کردن خرفستران از وظایف دینی هر فرد زرتشتی و به خصوص موبدان است. بسیاری از حیوانات موذی نظیر حشرات، خزندگان یا ذو حیاتین، پایه و اساس

بسیاری از مراسم دینی هستند و باز خرید برخی از گناهان حتی گناهان کبیره با کشتن حیوانات موزی امکان پذیر است.^{۱۴}

خزندگان و حشرات کریه ترین انواع خرفستر هستند زیرا مستقیماً توسط اهریمن خلق شده اند.^{۱۵} اما بعضی دیگر از خرفستران مانند شیر همواره به چشم انسان اصیل و برازنده آمده اند زیرا گرچه مخلوق اهریمن اند اما بر اساس الگوهای اهرمزدی ساخته شده اند.^{۱۶} از بدن بعضی از حیوانات موزی که از چهار عنصر اهرمزدی یعنی آب، زمین، باد و آتش است، برای تهیه دارو استفاده می شود.^{۱۷} بسیاری از خرفستران را اهرمزد به سود آفریدگان خود تغییر داد مانند زنبور که انگبین می کند و کرمی که ابریشم می تند.^{۱۸}

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

مهم ترین و جالب ترین ویژگی دین ایرانیان باستان طبقه بندی حیوانات به مفید و موزی، آفریدگان اهرمزد و آفریدگان اهریمن است. برخلاف پندار بشر امروزی در باره حیوانات که بیشتر بر پایه داده های علمی قرار دارد، دید زرتشتیان بر باورهای متافیزیکی و یک نظام ارزشی استوار است. ایرانیان باستان نابود کردن حیوانات موزی را عملی ضروری برای پیروزی نهائی نیکی بر بدی می دانستند و بسیاری از تاریخ نگاران و جهانگردان نابود کردن خرفستران را به عنوان یکی از عناصر اصلی باورهای ایرانیان باستان آورده اند.^{۱۹} با همه این طبقه بندی ها، واقعیت آن است که در دید ایرانیان باستان حیوانات هرگز

موجودات خنثی و بی روح شمرده نمی‌شدند و در زندگی انسان دارای ارزش و مقام خاص بودند. از همین رو، هر فرد زرتشتی آگاه به دستورات دینی مکلف بود که دنیای حیوانات را به خوبی بشناسد و در از بین بردن حیوانات مخلوق اهریمن و حمایت از حیوانات اهرمزاد کمر همت بندد و بداند که وجود انسان در جهان همواره مرتبط با وجود حیوانات بوده است.

پانویس ها:

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

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

C. Levis- Strauss, *La Pensee Sauvage*, Paris, 1962; M. Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London, 1995; R. Willis, *Man and Beast*, St. Albans, 1975.
۳. به عنوان مثال ن. ک. به: *یسا* ۲-۳۹:۱ و *یست* ۱۳:۷۴ که برای همه موجودات زنده اعم از اهلی، وحشی، پرنده، خزنده و غیره قائل به روان هستند.
۴. در این باره ن. ک. به: *Le Sacrifice dans l'Antiquite*, ed. J. P. Vemant, Genève, 1980
۵. ن. ک. به:

The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, ed. M. Madan, 2 vols. Bombay, 1911, Book V, P. 466 & Book VIII, P. 682.
۶. در این باره ن. ک. به:

The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig, ed. A. V. Williams, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 2 vols, 1990, ch. 59.
۷. درباره استفاده گوشت حیوانات مفید در تهیه انواع غذاها ن. ک. به:

D. Monshi-Zadeh, "Xosrov i Kavatan ud Retak," *Acta Iranica*, 22, Leiden, 1992.
۸. در این باره ن. ک. به:

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

۹. ن. ک. به پشت، ۱۴:۶۱ و پشنا ۱۰:۲۰.

۱۰. ن. ک. به:

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

۱۱. همان، ch. 13:45

۱۲. همان، ch. 13:3

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

H. W. Bailey, "A Range of Iranica," in *W. B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, PP. 25-28;

S. Insler, *The Gathas of Zarathustra*, *Yasna*. 28:5& 34:5.

۱۴. ن. ک. به:

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

۱۵. ن. ک. به: بندھشن ایرانی، fol. 59r.

۱۶. همان، fol. 61v.

۱۷. همان، fol. 59r.

۱۸. همان، fol. 59v.

۱۹. در این باره ن. ک. به:

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

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامه پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح. برجیان، محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:
۲۷۳ جلال خاقتی مطلق نظری در باره هویت مادر سیاوش
۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در باره شاهنامه
۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دوره ساسانی
۲۹۱ تورج دریائی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
- گزیده:
۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش»
۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
۳۳۹ محمدحسن فقوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
۳۴۵ کارنامه علمی احمد تفضلی
۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

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

تاریخ ملی ایران (شاهنامه و تالیفات هم ردیف آن) جامع و پیوند دهنده داستان‌ها و رویدادها و شخصیت‌هایی است که در اصل به هم مربوط نبوده‌اند. پادشاهان پیشدادی همانند کیومرث و هوشنگ و طهمورث و جمشید و ضحاک و فریدون و منوچهر در روایات مزدیسنی شخصیت‌های مستقل اساطیری‌اند که در کار آغاز و انجام جهان دخالت داشته‌اند، ولی در تاریخ ملی به صورت پادشاهان یک سلسله آمده‌اند. در پی آنان سلسله کیانی پدیدار می‌شود که خود شامل دو دودمان مستقل از ایران شرقی است و پهلوانان آن، خاندان‌های سام و زال و گروهی از نامداران اشکانی، نیز منشائی کاملاً جداگانه دارند. بهمن و دارا، آخرین پادشاهان کیانی، سیمای کمرنگی از هخامنشیان متأخر را به نمایش می‌گذارند و آنگاه با حمله اسکندر تاریخ واقعی ایران غربی آغاز می‌شود.

* این مقاله بخشی است از پژوهشی جامع‌تر در باره منوچهر و جانشینان وی تا آغاز سلاله کیانی که به صورت کتاب منتشر خواهد شد.

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

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

تجزیه داستان

نسب سلم و تور و ایرج. در مورد پدر سلم و تور و ایرج هیچ اختلافی میان منابع پهلوی و عربی و فارسی نیست. کلیه منابع سلم و تور و ایرج را، مستقیم یا تلویحاً، به عنوان سه پسر فریدون نام می برند. دینوری^۱ که به اختلاط افسانه های ایرانی و سامی قائل است، نمرود را که همان فریدون است، پدر سلم و تور و ایرج می داند. در ترتیب سنی نیز منابع متفق القولند که سلم برادر مهتر، تور برادر میانی و ایرج برادر کهنتر است. فردوسی^۲ نیز بر این باور است، اما زایش هر سه برادر را در سال پنجاهم از پادشاهی (یا عمر؟) فریدون می داند.

نام مادران سه پسر را فقط فردوسی^۳ و ظاهراً^۴ به تبع او، *مجمعی التواریخ*^۴

ذکر می‌کنند. شهرناز مادر سلم و تور و ارنواز مادر ایرج است. اگرچه سایر منابع در این خصوص خاموشند، اما پیوند این دو زن با فریدون سابقه‌ای دیرین دارد و در *بست ها* ذکر شده است.^۶ در *کوش نامه* مادر سلم و تور از خاندان ضحاک است.^۷

ازدواج با سه خواهران. پیوند سه پسر فریدون با سه خواهر فقط در چند منبع آمده است. در همه منابع پدر دختران پادشاهی تازی یا یمانی است: در خلاصه *چهره‌د نسک*^۸ پادشرو شاه تازیکان و خویشاوند تاز/ تاج؛ در رساله *ماه فروردین روز خرداد* (بند ۱۴)، بوخت خسرو شاه تازیان؛ در *البدیه مقدسی*^۹ فرع بنهیب؛ و در *شاهنامه* سرو.^{۱۰} در *شاهنامه* شاه یمن به این وصلت راضی نیست، ولی چاره جویی او به شکست می‌انجامد. ماه فروردین و مقدسی ازدواج را پس از تقسیم جهان ذکر می‌کنند و در *شاهنامه* نامگذاری سه پسر فریدون و سه نو عروس بلافاصله پس از دواج صورت می‌گیرد.

خوی سه برادر و آزمودن آنها. تنها *یادگار جاماسپی* و فردوسی درباره خلق و خوی متباینی از سه برادر سخن می‌گویند، که مالا^{۱۱} در تقسیم جهان میان ایشان تأثیر داشت. در *یادگار جاماسپی* سلم به خواسته و ثروت، تور به جنگ، و ایرج به داد و دین‌گریزی دارند. این‌گرایش ایرج به سبب فرۀ کیانی اوست که فریدون از سر خود برگرفت و به سر ایرج نهاد و با این کار تا قیامت فرزندان ایرج را بر فرزندان سلم و تور پادشاه کرد. فردوسی خوی هر یک از برادران را در طی آزمایشی که پدر از ایشان به عمل می‌آورد، آشکار می‌سازد. فریدون در کالبد اژدهایی به یکایک پسران می‌تازد. پسر مهتر کارزار اژدها را در خور خردمندان نمی‌داند و می‌گریزد. پسر میانانی کمان می‌کشد و به نبرد اژدها می‌رود. پسر کهتر اژدها را اندرز می‌دهد که از پیش ما باز شو و گرنه پاداش بدخویی ترا خواهیم داد. بدین ترتیب سلم به ثروت طلبی و خرد، تور به سلحشوری، و ایرج به داد (اعتدال میان خرد و دلیری) و دین منسوب می‌شوند.

داستان آزمودن سه فرزند در روایت *طبری*^{۱۲} سیاقی دیگر می‌گیرد بدین شرح که فریدون نام کشورها را بر سه تیر می‌نویسد و میان پسران قرعه می‌کشد تا پادشاهان آینده کشورها معلوم گردند.

تقسیم جهان. تقسیم قلمرو فریدون میان سه پسر هسته اصلی داستان سلم و تور و ایرج است و در اکثریت منابعی که از سه فرزند فریدون یاد می‌کنند، آمده

است. زمان تقسیم در رساله *ماه فروردین روز خرداد* در روز خرداد از ماه فروردین که همان نوروز بزرگ است، ذکر شده است. در خلاصه *چهارده* نسک این خونپرس است که بخش می شود و در سایر منابع جهان یا زمین یا مملکت فریدون.

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

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

برادرکشی کشته شدن ایرج را به دست برادران، همة منابع جز خلاصه *چهارده* نسک، در پی تقسیم جهان آورده اند. انگیزه این قتل در عموم منابع آز و رشک سلم و تور نسبت به بهره ایرج از ممالک پدر بیان شده است. گاه نیز نافرمانی

نسبت به پدر که در نفس این قتل جای دارد، عامل اصلی شناخته شده است. فقط *کوش نامه* است که باج خواهی ایرج از برادران را نیز علت دیگری برای این نافرمانی می داند.^{۱۱}

درباره تصمیم فریدون دایر بر تقسیم جهان داوری‌هایی شده است. مینوی خود فریدون را به کم‌خردی و غیر مستقیم، به کاشتن تخم کین در پیوند (نسل) متهم می‌کند. ثعالبی نیز تقسیم جهان را نتیجه غرور بی‌جا و کوتاه‌بینی فریدون می‌داند.^{۱۲} فردوسی و ثعالبی و خاصه ایرانشاه شرحی مفصل از این داستان به دست می‌دهند اما منابع دیگر به یکی دو جمله اکتفا می‌کنند. روایت فردوسی و ثعالبی در کلیات همسان است. مطابق این روایت در ایام سالخوردگی فریدون، سلم تور را به نافرمانی فرا می‌خواند.^{۱۳} سلم و تور به اتفاق نامه‌ای به فریدون می‌فرستند و در آن با شکوه از اندکی حصه خود از تقسیم جهان، از او می‌خواهند که ایرج را برای دیداری برادرانه نزد ایشان فرستد یا آنکه پذیرای جنگ باشد. ایرج، که به ویژه در *شاهنامه* چهره‌ای عارفانه دارد، از در صلح و آشتی در می‌آید و حاضر می‌شود برای فرو نشاندن خشم برادران پاره‌ای از کشور خود را به آنها واگذارد. چون ایرج داوطلبانه به نزد برادران می‌رود و سپاهیان سلم و تور صورت و سیرت وی را می‌بینند شیفته او می‌شوند و بر رشک سلم و تور می‌افزایند. در مشاجره‌ای تند با ایرج، تور کرسی زرین بر سرش می‌کوبد و سرش را نزد پدر می‌فرستد. در نقل این جزئیات، رابیای پس از فردوسی از *شاهنامه* تأثیر گرفته‌اند. در *شاهنامه* و *کوش نامه* ایرج به دست تور کشته می‌شود. مسعودی «برادر» را قاتل ایرج می‌داند.^{۱۴}

در برخی منابع فرزندان ایرج نیز کشته می‌شوند. برای نمونه، بنه‌شن از قتل فرزندان و نوادگان و بسیاری از اعیان؛ *یادگار جاماسپی*^{۱۵} از تمام فرزندان و خویشان به جز کنیزکی (دختری) «ویزک» نام در شمار کشتگان یاد می‌کنند؛ و طبری نیز می‌گوید دوپسر ایرج کشته شدند و دختری خوزک/خوشک نام بماند. در عموم منابع، پس از فریدون سلطنت ایران رسماً به منوچهر می‌رسد. اما در بنه‌شن، دوازده سال از دوره پانصد ساله پادشاهی فریدون ویژه پادشاهی ایرج است. به نوشته طبری، پس از مرگ فریدون است که سلم و تور ایرج را می‌کشند و سیصد سال بر زمین پادشاهی می‌کنند. بلعمی، مترجم طبری، می‌گوید که سلم و تور، پس از کشتن ایرج، کشور را به دو نیم کردند. در *کوش نامه* سلم و تور از روی عاقبت اندیشی بهره‌ای از جهان را نیز به کوش پیل دندان می‌دهند.

کین خواهی منوچهر از سلم و تور. در باره نسب منوچهر اختلاف در متون بسیار است. ولی منابع معتبر شجره او را به دختر ایرج می رسانند که در پناه نیای خود فریدون از کشتار سلم و تور جان بدر برده بود. منوچهر چون بزرگ شد به کین نیای خود ایرج از سلم و تور کمر بست. اکثر منابع از این کین خواهی یاد می کنند. بنهشن و طبری و مسعودی و بلعمی و مقدسی و بیرونی و ابن بلخی و *مجموع التورخ* و حمدالله مستوفی جز ذکر نام قاتل و مقتولان اطلاع مفید دیگری بدست نمی دهند. *مینوی* خود کین خواهی ایرج را از جمله سوده‌های بزرگ هزاره زردشت می شمارد. *یادگار جاماسپی* از فرمان نریوسنگ در لشکرکشی منوچهر سخن به میان می آورد. رساله ماه فروردین روز خرداد زمان این حادثه را، همچون بسیاری حوادث دیگر، نوروز بزرگ ذکر می کند.

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

بازسازی داستان. غالب منابع، از خلاصه *چهره‌افسک* گرفته تا *شاهنامه*، در کلیات داستان هم رأی‌اند. اگر از الحاقات داستان (نظیر آنچه در *کوش نامه* آمده) و داستان سرایی فردوسی چشم‌پوشی کنیم، و تنها فصل مشترک متون اصیل‌تر را به شمار آوریم، داستان را چنین می‌توان بازسازی کرد:

فریدون سه پسر داشت. پسر مهتر سلم، پسر میانی تور، و پسر کمتر ایرج نام گرفتند. سلم و تور از شهرناز بودند و ایرج از ارنواز بود. فریدون از سه دختر پادشاه تازیان خواستگاری کرد و ایشان را به ازدواج پسران خود درآورد. پدر در فرزندان خویش صفات متفاوتی می دید: خرد و ثروت خواهی را در سلم، دلیری و جنگاوری را در تور، دادگری و دینداری را در ایرج. آشکار بود که فرّه کیانی به ایرج خواهد رسید. فریدون پادشاهی جهان را میان سه پسر خود بخش

کرد. پاره اصلی، که ایران را نیز دربر می‌گرفت، از آن ایرج شد. سرزمین‌های شرقی با توران به تور و سرزمین‌های غربی به سلم رسید. با این تقسیم، فریدون در حقیقت بذر نفاق میان سه کشور افشاند. دیری نگذشت که آز و رشک بر سلم و تور چیره شد و از این‌که بهترین بهره از شهریاری نصیب ایرج شده بود سر به نافرمانی گذاشتند. سلم و تور ایرج را به دیدار فرا خواندند و او و فرزندان را کشتند. تنها دختری جان بدربرد. سرانجام پسری از نسل ایرج زاد که منوچهر نام گرفت. منوچهر، چون بزرگ شد با سپاهی به جنگ تور و سلم شتافت و آن دو را کشت.

قدمت داستان

این‌که این روایت بازسازی شده به کدام دوره تعلق دارد، تا حدودی از جغرافیای داستان معلوم می‌شود. تازی بودن پدر سه عروس بی‌تردید عنصری است که از روایات ایرانی غربی سرچشمه می‌گیرد. اشاره به موضوع در خلاصه *چهره‌نسخ*، که پاره‌ای از اوستای ساسانی تلقی می‌شود، تنها اصالت این عنصر از نسک مذکور را در مظان تردید قرار می‌دهد.

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

نکته‌ای که تعلق جغرافیایی داستان را به روایات غربی تأیید می‌کند، صفاتی است که برای سه برادر و خاصه سلم قائل شده‌اند. این صفات همان است که ایرانیان در طی تاریخ برای خود و همسایگان ایران قائل بوده‌اند؛ بابلیان و مصریان و یونانیان و رومیان را به خرد و نیرنگ و ثروت و بیابانگردان شمال شرقی (سکاها و هیاطله و ترکان) را به جنگاوری و تجاوز می‌شناختند، در حالی که ایرانیان خود را نگاهدار اعتدال و دینداری می‌دانستند. قائل شدن صفت

جنگاوری برای تورانیان البته ظاهراً قدمتی بس کهن دارد و به دوران مجاورت قوم اوستایی با طوایف تورانی باز می‌گردد.

گفته شد که سابقهٔ جغرافیایی شرقی-غربی داستان سلم و تور و ایرج، و بویژه انتساب سلم به روم، نباید قدمتش از عهد اشکانی فراتر برود و احتمالاً در نیمهٔ این دوره ساخته شده است. هم‌چنین تازی بودن پدر دخترانی که با سه پسر فریدون ازدواج کردند، با آن که در خلاصهٔ چهاردهنفسک نیز ذکر شده، نمی‌تواند به روایات شرقی ایران تعلق داشته باشد. با این حال هستهٔ اصلی داستان، یعنی تقسیم کشور میان سه فرزند و حتی برادرکشی و کین‌خواهی بعد از آن، احتمال دارد به روزگاری بس کهن‌تر برگردد. ذکر داستان در خلاصهٔ چهاردهنفسک، به رغم پیرایه‌های جدیدتر، چنین احتمالی را تقویت می‌کند.

قرینهٔ دیگری که برای اثبات قدمت داستان آورده‌اند، اسطورهٔ سکایی تقسیم کشور میان سه فرزند است. هرودوت در کتاب چهارم، فصل‌های ۵ تا ۷، از تاریخ خود افسانه‌ای از سکاها شمال دریای سیاه نقل کرده که عناصری از آن با داستان ایرانی تقسیم جهان مشابهت دارد. بنا بر این افسانه، تارگیاتوس نخستین بشر و فرزند "ژئوس" سه فرزند به نام‌های لیپو و آریو و کولا داشت. کولا کشور خود رامیان سه پسر خویش تقسیم کرد و بخش اصلی را به کهنترین فرزند داد.^{۱۱} ممکن است این داستان میان سکاها و قوم اوستایی مشترک بوده و میراث اقوام ایرانی پیش از انشعاب باشد. این احتمال نیز هست که قوم اوستایی آن را از سکاها اخذ کرده باشند. اما چنان که دومیژیل نشان داده، قدمت بز مایه‌های این داستان را تا دوران همزیستی هند و اروپاییان می‌توان ردیابی کرد.^{۱۲}

پانویس ها:

۱. ابوحنیفه دینوری، اخبارالطوال، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، چاپ دوم، ص ۳۳.
۲. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک، جلد ۱، فریدون، بیت ۴۶.
۳. همان، بیت ۴۹.
۴. مجمل التواریخ والتمص، به تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۲۷.
۵. بشت ۵ (آبان)، بند ۳۳ و ۳۴؛ بشت ۹ (گوش)، بند ۱۴؛ بشت ۱۵ (رام)، بند ۲۴؛ بشت ۱۷ (ارت)، بند ۳۵.
۶. جلال متینی، «روایتی دیگر دربارهٔ ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان»، ایران‌شناسی، ج ۱، شماره ۳، (۱۳۷۰) صص ۱۵۱.

۷. دینکرد هشتم، فصل ۱۳، بندهای ۹ و ۱۰.
۸. مقدسی، کتاب البدع و التاریخ، به کوشش هوار، پاریس، جلد ۳، ص ۱۰۴.
۹. شاهنامه، ج ۱، فریدون، بیت ۶۴.
۱۰. محمدبن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، لیدن، ۱۸۷۹، ج ۱، ص ۲۱۲.
۱۱. متینی، همان، ص ۱۵۵.
۱۲. ابومنصور عبدالملک ثعالبی، مرور اخبار ملوک الفرس و سرزمین، ترجمه محمد فضایی، تهران، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۴-۵.
۱۳. شاهنامه، ج ۱، فریدون، بیت ۲۸۴ و بعد. در کوشش نامه این تور است که سلم را به سرپیچی دعوت می‌کند. ن. ک. به: متینی، همان، ص ۱۵۵.
۱۴. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۲۲۰.
۱۵. متون پهلوی به کوشش جاماسپ آسانا. بمبئی، ۱۹۱۳، فصل ۴، بند ۴۰.
۱۶. آرتور کریستنسن، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تقضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۶۸.
۱۷. ن. ک. به: G. Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland, Naples, 1980, pp. 115-19.

فهرست مآخذ

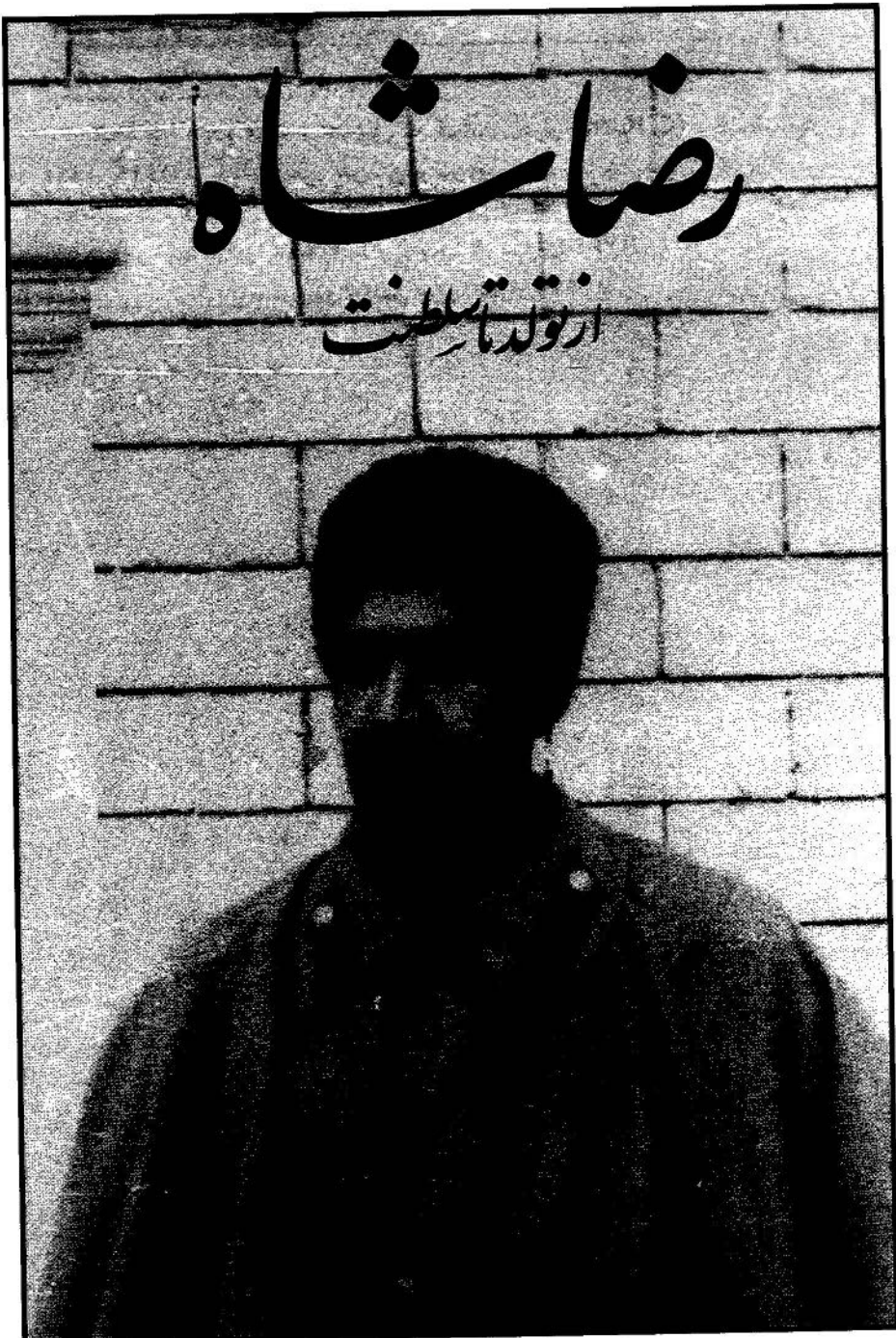
- آموزگار، ژاله و احمد تقضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، ۱۳۷۵.
- ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورن برگ (C.J. Tornberg)، ۱۳، جلد، ۱۸۶۷؛ تجدید چاپ: بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.
- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، ۲ جلد در یک مجلد، تهران، ۱۳۲۰.
- ابن بلخی، فارسنامه، به کوشش لیسترانج و نیکولسون، کمبریج، ۱۹۲۱.
- بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، تصحیح ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳؛ به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷.
- بندهش، گزارده مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹.
- بیرونی، کتاب آثارالباقیه، به کوشش زاخاتو (E. Sachau)، لیبزیک، ۱۹۲۳؛ ترجمه انگلیسی: ن. ک. Sachau، ترجمه فارسی: اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۵۲.
- پورداد، ادبیات مزدیسنی: یشت ها، ۲ جلد، بمبئی، ۱۳۰۷؛ تجدید طبع جلد ۲، تهران، ۱۳۴۷.

- ، یسنا، جلد ۱، بمبئی، ۱۹۳۸.
- «شهرستان های ایران»، *شهرهای ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، جلد ۲، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۹-۳۳۲.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک، *صور اخبار ملوک الفریس و سیرهم (غروالسیر)*، (و ترجمه فرانسوی)، به کوشش زوتنبرگ (H. Zotenberg)، پاریس، ۱۹۰۰؛ ترجمه فارسی: محمد فضایی، تهران، ۱۳۶۸.
- حمزه اصفهانی، *کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، ۱۹۶۱؛ به کوشش Gottwaldt E.M.، لپزیک، ۴۸-۱۸۴۴. (۹)؛ ترجمه فارسی: جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۶.
- دیتکود، به کوشش مدن، بمبئی، ۱۹۱۱.
- دینوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، به کوشش گیرگاس (V. Guirgass)، لیدن، ۱۸۸۸؛ ترجمه فارسی: محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶.
- زند بهمن یسن*، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰.
- شایست و ناشایست*، به کوشش تاوادیا، هامبورگ، ۱۹۳۰.
- طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، به کوشش دوخویه (M.J. de Goeje)، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱؛ چاپ دوم، ۱۹۶۴؛ ترجمه انگلیسی: ر ک: Tabari
- فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک، ۱۳۶۶.
- *شاهنامه*، ۹ جلد، مسکو، ۷۱-۱۹۶۰.
- کریستن سن، آرتور، *نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار، ۲ جلد، تهران، ۱۳۶۴، ۱۳۶۸.
- گردیزی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷.
- گزیده های زانسیرم*، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶.
- متون پهلوی*، به کوشش جاماسپ آسانا، بمبئی، ۱۹۱۳.
- متینی، جلال، «روایتی دیگر (= کوش نامه) درباره ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان»، *ایرانشناسی*، ۱/۳ (۱۳۷۰)، ص ۱۴۸-۱۵۹.
- مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴.
- مجموع التواریخ و القصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸.
- مسعودی، *سروج الذهب و معادن الجوهر*، به کوشش پلا (Ch. Pellat)، ۷ جلد، بیروت، ۷۹-۱۹۶۲؛ متن با ترجمه فرانسه، به کوشش P. de Courleille و C.B. de Meynard، ۹ جلد، پاریس، ۱۸۶۱، تجدید طبع: طهران، ۱۹۷۰؛ ترجمه فارسی:

- ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، ۲۵۳۶.
- مقدسی، کتاب البدء و التاریخ، به کوشش هواری (C. Huart)، ۶ جلد، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹؛ ترجمه فارسی: آفرینش و تاریخ، محمدرضا شفیعی کدکنی، ۳ مجلد در یک جلد، تهران، ۱۳۷۴.
- مینوی خود، ترجمه احمد تفضلی، چاپ ۲، تهران، ۱۳۶۴.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲.

رضاشاه

از تولد تا سلطنت



بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- ۱۷۵ پیشگفتار:
مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
۲۳۹ محمود امینسالار در معنای "دفترنامه پهلوی" در شاهنامه
۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
۲۶۱ ح. برجیان، محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گذری و نظری:
- ۲۷۳ جلال خااتی مطلق نظری در باره هویت مادر سیاوش
۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در باره شاهنامه
۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگبد" در دوره ساسانی
۲۹۱ تورج دریائی نگاهی به بدعت گرائی در دوران ساسانی
- گزیده:
- ۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، «کتیبه داریوش»
۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
۳۳۹ محمدحسن فقهوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
۳۴۵ کارنامه علمی احمد تفضلی
۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

گذری و نظری

جلال خالقی مطلق*

نظری در بارهٔ هویت مادر سیاوش

ز بادی کوکلاه از سر کند دور

گیاه آسوده باشد، سرو رنجور

نظامی

در آغاز داستان سیاوش آمده است که روزی طوس و گیو و چند تن سوار دیگر در نزدیکی مرز توران به شکار میروند و در آنجا در بیشه‌ای به دختری تورانی بر می‌خورند که چنانکه خود او برای پهلوانان نقل می‌کند، شبانه از دست پدر مست خود که آهنگ جان او داشته گریخته، در راه اسپش جان سپرده و خود گرفتار راهزنان شده، آنها جواهرات او را گرفته و او را زده‌اند و سرانجام او به این بیشه پناه آورده و اکنون امیدوار است که چون پدرش از مستی به هوش آید، سوارانی از پی او بفرستند تا او را بازگردانند. دختر در پاسخ پهلوانان که از نژاد او می‌پرسند، می‌گوید که خویشاوند کرسیوز (برادر افراسیاب) است.

میان طوس و گیو بر سر تصاحب دختر اختلاف می‌افتد تا سرانجام به پیشنهاد یکی از سواران با هم توافق می‌کنند که کیکاوس را میان خود به داوری

* استاد بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک در دانشگاه هامبورگ.

برگزینند. ولی کیکاوس، با دیدن دختر پریچهره (که این بار کرسیوز را نیای خود می‌نامد)، او را از چنگ پهلوانان می‌رباید و به عقد خود در می‌آورد و به شبستان خویش می‌فرستند. چندی بعد این زن از کیکاوس پسری می‌زاید که نام او را سیاوش می‌نهند. سپس رستم از سیستان می‌آید و کودک را به قصد تربیت او با خود به سیستان می‌برد و پس از آنکه همه چیزهایی را که بایسته یک شاهزاده است به او می‌آموزد، او را دوباره به پیش‌پدر باز می‌گرداند. هشت سال پس از این واقعه سوداوه یا سودابه نامادری سیاوش با دیدن سیاوش عاشق او می‌شود.^۱

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

بنا بر متن دستنویس فلورانس (مورخ ۶۱۴ هجری)، علت یاد نشدن از مادر سیاوش در ادامه داستان این است که او هنگام زادن فرزند در می‌گذرد:

یکی ماه دیدار فترخ‌پسر که بر مادر آورد گیتی به سر
چو آن شاهزاده ز مادر بزاد هم اندر زمان مادرش جان بداد^۲

ثعالبی با آنکه روایت آغاز داستان، یعنی یافتن دختر تورانی بوسیله طوس و گیو را اصلاً ندارد، گزارش مرگ مادر سیاوش را که در دستنویس فلورانس آمده است تأیید می‌کند: ثم ان کیکاوس اهدیت الیه جاریه لم یز مثلها حسنا فافترشها و ولدت له سیاوش کالشهاب اللامع و الهلال الطالع و مضت لسیبیلها^۳ [کیکاوس با کنیزکی که زیبارویی مانند او دیده نشده بود و به او بخشیده بودند، همبستر گشت و سیاوش از او بزاد که چون ستاره‌ای درخشان بود و چون ماهی تابان، و آن کنیزک از دست برفت.]^۴

شاید ثعالبی روایت آغاز داستان را در مأخذ خود (یعنی در شاهنامه ابوی منصور) که مأخذ اصلی شاهنامه فردوسی هم بوده) داشته، ولی آنرا به قصد کوتاه کردن داستان زده باشد. ولی آیا گزارش درگذشت مادر سیاوش را نیز که یاد کرده در مأخذ خود داشته بوده است؟ در این صورت چطور ممکن است که

فردوسی چنین گزارش مهمی را، که بدون آن داستان دارای نقص بزرگی است، از قلم انداخته باشد؟ پس آیا دوبیتی که در دستنویس فلورانس آمده و ما آنرا در بالا نقل کردیم و ثعالبی نیز آنرا تأیید می‌کند اصیل‌اند؟ و آیا میتوان پذیرفت که در چهارده دستنویس دیگر ما و نیز در ترجمه عربی بنداری این گزارش از قلم افتاده باشد؟

در برخی از دستنویسهای دیگر، مانند دستنویس لندن مورخ ۸۴۱ و دستنویس بی تاریخ لنینگراد، در محلی دیگر از داستان، یعنی پیش از ملاقات سیاوش با سودابه در شبستان (پس از بیت ۱۳۲ در تصحیح نگارنده)، گزارشی دراز، یکی در ۱۵ بیت و دیگری در ۲۱ بیت، درباره مرگ مادر سیاوش ساخته‌اند که در عدم اصالت آنها کوچکترین تردیدی نیست. ولی این روایت‌های الحاقی نشان می‌دهند که برخی از کاتبان متوجه شده‌اند که بدون هیچ اشاره‌ای به سرنوشت بعدی مادر سیاوش، داستان دارای نقص است و از اینرو درست پیش از رفتن سیاوش به شبستان و ملاقات با سودابه، گزارشی در مرگ مادر او ساخته و درون متن کرده‌اند تا این نقص داستان را بر طرف کرده باشند که این خود عدم اصالت آن دو بیت را در دستنویس فلورانس محتمل‌تر می‌کند. به سخن دیگر، کاری که کاتب این دو دستنویس سپس‌تر انجام داده‌اند، کاتب دستنویس فلورانس جلوتر کرده است.

نکته دیگر اینکه چرا در *شاهنامه* و مأخذ دیگر پهلوی و فارسی و عربی نام مادر سیاوش را ذکر نکرده‌اند، در حالیکه بویژه در *شاهنامه* نام زنان خیلی کم اهمیت‌تر از او قید شده است؟

اگر این دو نقص داستان را، که در بالا از آن یاد شد، تنها به حساب شاعر و یا مأخذ او نگذاریم، بلکه علت دیگری را هم در آن دخیل بدانیم، به گمان نگارنده علت آن می‌تواند این بوده باشد که، در ساخت کهنتر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده، ولی سپس‌تر چون عشق میان مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی سیاوش کرده و سپس به وسیله افسانه‌ای که دیدیم، برای سیاوش مادر دیگری بدون نام ساخته‌اند. یک نکته دیگر هم هست که گمان‌ها را تا حدودی تأیید می‌کند:

در *شاهنامه* و بسیاری از مأخذ عربی و فارسی سودابه یا سعدی دختر شاه هاماوران یا یمن است. ولی یمن در روایات ما نام چندان کهنی نیست و گویا پس از فتح یمن در زمان خسرو انوشیروان کم‌کم به روایات ایرانی راه یافته است.^۵ از سوی دیگر طبری^۶ و ابن‌بلخی^۷ سودابه را به روایتی دختر افراسیاب نامیده‌اند. نام

افراسیاب در *اوستا* *Franrasyan* به معنی «سخت هراس‌انگیز» است که در فارسی به افراسیاب تبدیل شده است. علت این گشتگی یا تباهی هرچه باشد، باید به این نکته نیز توجه کرد که فعلاً^{۱۰} میان نام سودابه و افراسیاب به همانگونه در جزء آب اشتراک پیدا شده است که میان نام رودابه و پدرش مهرباب و این مطلب نیز تأییدی است بر گزارش طبری و ابن بلخی که سودابه را دختر افراسیاب نامیده‌اند.

بنابراین در برخی از روایات ما سودابه نیز مانند مادر سیاوش از توران و از خاندان پادشاه آن سرزمین بود و این موضوع نیز هویت این دو زن را به یکدیگر نزدیکتر میکند و محتمل‌تر می‌سازد که هر دو در اصل یک تن واحد بوده‌اند. در باره نام سودابه میان پژوهندگان اختلاف است. داراب دستور پشتون سنجانا سودابه را به ریخت فرضی اوستائی *Suta-wainhu** به معنی «نیکو برای سود» بر می‌گرداند.^{۱۱} یوستی در «نامنامه ایرانی» حدس می‌زند که این نام چنان‌که در مأخذ عربی آنرا شعدی نوشته‌اند، در اصل عربی بوده و آنرا به قیاس با رودابه ایرانی‌گونه کرده‌ند.^{۱۲} خلاف او، دارمستتر در «تتبعات ایرانی» سودابه را ایرانی می‌داند که در مأخذ عربی به شعدی تبدیل شده است.^{۱۳} در هر حال فعلاً^{۱۴} به علت تباهی یا ناشناس ماندن جزء نخستین نام سودابه نمی‌توان دید که آیا میان این نام و نام سیاوخش (اوستائی *Syavarasam* به معنی «مرد (موی) سیاه») نیز در اصل ارتباطی بوده یا نه.

حاصل سخن اینکه به گمان نگارنده در صورت کهن‌تر داستان (نه الزاماً کهنترین آن)، سودابه دختر افراسیاب و مادر سیاوش بوده که سپس عاشق پسر خود می‌گردد. ولی چون عشق مادر به پسر را خوشایند ندانسته بودند، برای سیاوش مادر تورانی دیگری از خاندان افراسیاب ساخته و در آغاز داستان افزوده‌اند. محتمل است که این دگرگونی در اواخر دوره ساسانی یا اوائل دوره اسلامی رخ داده باشد و از این رو اولاً^{۱۵} خود روایت، یعنی سرگذشت مادر سیاوش که در آغاز داستان سیاوخش در *شاهنامه* آمده است، در مأخذ دیگر راه نیافته و ثانیاً^{۱۶} درگذشت این زن پس از زادن فرزند که برای رفع نقص داستان ضروری است، هنوز بخوبی جزم داستان نگشته بوده و از این سبب در *شاهنامه* و بسیاری از مأخذ دیگر نیامده و نیز هنوز برای این زن نامی تعیین نشده بوده است.^{۱۷}

یادداشت ها:

۱. *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک ۱۳۶۹، صص ۲۰۲-۲۱۱.
۲. همان، دوم ۲۰۶ / پی‌نویس ۱۴.
۳. ثعالبی، *تاریخ عروالسیر*، به تصحیح زتنبرگ (H. Zotenberg)، چاپ دوم، تهران، ۱۹۶۳، ص ۱۶۸.
۴. ثعالبی، *عبر اخبار*، ترجمه محمد فضائلی، تهران ۱۳۶۸، ص ۱۱۳ به‌جلو.
۵. ن. ک. به:
- Th. Noldeke, *Das iranische Nationalepos*, 2 Aufl., Berlin und Lieipzig, 1920, S. 48 f
۶. طبری، *تاریخ الرسل والملوک*، چاپ لیدن، یکم، ص ۵۹۸.
۷. ابن بلخی، *فارسانامه*، تصحیح لیسترانج و نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱، ص ۴۱.
۸. ن. ک. به:
- D. D. P. Sanjana, *The Position of Zoroastrian waman in remote Antiquity*, Bombay, 1892, P. 73.
۹. ن. ک. به: F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, 2. Aufl., Hildesheim 1963, S. 312.
۱۰. ن. ک. به: I. Darmesteter, *Etudes Iraniennes*, Paris, 1883, Vol. I, P. 298 No. 1.
۱۱. جلیل دوستخواه، «درباره مادر سیاوش نظر دیگری هم هست. ن. ک. به: جلیل دوستخواه، "مادر سیاوش"، *حماسه ایران*، سوئد ۱۳۷۷، صص ۱۷۱-۲۲۵.

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور
شعر، زیر نظر: رؤنا حکاکیان
اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

ملاحظاتى در باره شاهنامه فردوسى*

۱- شاهنامه هرچند سروده حکیم ابوالقاسم فردوسى است، مردى که در قرن چهارم هجرى در طوس مى زیست، اما همچنين اين شاهکار فراهم آورده نسل‌هاى است که در طول قرن‌ها آنرا، داستان‌ها و افسانه‌هايش را، درهم بافته و خميرمايه معنائى آنرا ورز داده‌اند. بخش‌هاى از اساطير و يا تاريخ در اين حماسه، پيش از آنکه به دست فردوسى برسد، شکل تازه و درنتيجه معنای ديگر يافته بود. سپس، از بخت خوب ما ميراث تاريخى اين فرهنگ کهن قومى نصيب شاعرى بزرگ شد که توانست آن را به نیکو ترين صورتى زنده کند. «کتاب» تنها ساخته و پرداخته یک‌تن نيست، همچنين ساخته گذشتگان و باز ساخته پردازنده‌اى بزرگ است. اين اثر که بدین گونه سبرى تاريخى داشت هنوز از رفتار بازنمانده و اينک صدها سال است که اين فرزند فردوسى در دیده نسل‌هاى نو رسیده هر بار جلوه‌اى ديگرتر مى يابد.

۲- فرهنگ از جمله "ماواى هويت فرزندان و پروردگان خود است تا درآن ريشه بدوانند و جايگزين شوند و خود را باز شناسند. در فرهنگ ما شاهنامه نه تنها «کاخ بلند» زبانمان را «پى افکند» بلکه پيش از هر اثر ديگر ما را به زمان (تاريخ) و مکان (ايران) خودمان پيوند زد. اين کتاب گذشته را به زمان «حال» شاعر

* بخشی از یادداشت‌های منتشر نشده نویسنده در باره شاهنامه فردوسى.

باز رسانند و آنگاه خود چون پدیده ای "تاریخدار" پیاپی به زمان های آینده پیوست و تا امروز هر بار به گونه ای با زمان آمده "همروزگار" شد.

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

گر از داستان یک سخن کم بدی روان مرا جای ماتم بدی

ولی گزیدن و به هم پیوستن پاره ای از داستان ها و کنار گذاشتن یا ندیده گرفتن پاره ای دیگر، دستکاری که هیچ، تدوین کتاب است از همان گام نخست. دیگر آنکه متن شاهکارهائی چون رستم و سهراب، مفاخرات رستم و اسفندیار و مانند اینها -چنین کلامی- چیزی نیست که، نوشته یا نانوشته، درجائی موجود بوده باشد. این که هست شعر بلند بی مانند و بازمانده نبوغی گرانبار و سرشار است.

۴- نگاهی به داستان های حماسی دیگر چون *گوشاسب نامه*، *داوآب نامه*، *موش نامه*، *سمک عیار* ارزش و حد فرهنگی حماسه های ادبی و عامیانه ما را نشان می دهد. آنها نیز مأخذی داشتند که اگر به دست شاعری بزرگ می افتاد بی گمان امروز آثاری والاتر و دیگرتر می داشتیم. (نظامی مثال خوبی است از داستان ها که او سروده است و دیگران که خواسته اند در همان میدان جولانی بدهند).

هرچند فردوسی می گوید چیزی را درجائی دستکاری نکرده اما از برکت نبوغ او همه چیز در جهت کمال دگرگون شده است. روایت دبیرانه عوفی در *جوامع الحکایات* مثال و نمونه دیگری است. گذشته از تفاوت های نمایان دیگر، در اینجا تا افراسیاب درخواست صلح می کند، سیاوش می پذیرد. اما در *شاهنامه*، اول کاوس به سیاوش فرمان می دهد که اگر صلح خواستند بپذیر و از جنگ پرهیز و پسر فرمان پدر را به کار می بندد.

بنا بر این در روایت عوفی می توان پنداشت که شاهزاده جوان، فریفته افراسیاب مکار، خودسرانه پیمانی با دشمن بسته است. ولی در روایت *شاهنامه* فرمان شاه و خواست خود هردو را برآورده است و در نتیجه تغییر رأی کاوس (که در روایت عوفی نیست) و فرمان تازه به فرزندی که گروگان ها را بفرست تا بکشیم و کشور توران را ویران کن، همه اینها پیمان شکنی سیاوش را محال و پناه بردن او به توران را توجیه می کند. پیش پای او راهی جز این نمی ماند. در اینجا

او بى گناه تر است.

۵- شاهنامه از حضور شاعر لبريز و مالمال است: از راه و از برکت لحن کلام او که هميشه در پاى گاهى والا و با شکوه سير مى کند، پروازى بلند دارد و ما را با خود مى برد. بى آنکه فاصله، جدائى و بدتر از آن دوگانگى (ميان سراينده و خواننده يا شنونده) ايجاد کند. زيرا اين پرواز با وجود صلابت و اوجى که دارد به سبب سرشت صميمى زبان، خودمانى است، خطابى درشت و استادانه. چون ناصر خسرو. ندارد، به فضل گرانسنگ خاقانى و به آهنگ فاخر منوچهرى نيست که در بهترين حال مانند پرچينى درميانه راهى زيبا برپا کرده باشند تا شنونده براى رسيدن به گوينده ناچار از آن بگذرد، راه هموار است و حايلى در ميانه نيست.

۶- گذشته از سادگى والاي زبان، رنج و شادى، مهر و کين، خشم و خونخواهى يا نيك و بد کسان، خواست ها و آرزوهاى آنها انسانى و درعين بلندى و بلند پروازى. حتى در مورد پادشاهى چون كيخسرو. درياقتنى، محسوس و آشناست. و اين «آشنا» پيوسته با همدلى سراينده همراه است. از همان آغاز مى دانيم که نبرد پدر و پسر «يکى داستان است پرآب چشم» و در روايت سرگذشت اسفنديار شاعر همزبان با بلبل «همى نالد از مرگ اسفنديار. ندارد جز از ناله زو يادگار». و همچنين است گاه و بيگاه در سراسر کتاب تا آن نامه رستم فرخزاد به برادر. خواننده مانند سراينده با سرنوشت پهلوانان آشنا و با غم و شادى آنها شريك است.

۷- معمولاً شاهنامه را بيشتر از ديده گاه زبان و اثر آن در مليت، يا بهتر گفته شود، در هويت ايرانى نگريسته اند. فردوسى خود نيز همين آگاهى را از کار بزرگ خود داشته است: پى افکندن کاخ بزرگ زبان با دستمايه «تاريخ» ايران. اما در اين ميان جان تازه اى که در روح ما دميد ناديدده مانده است و خاموش و پنهان در ما به سر مى برد.

فردوسى در کنار جهان بينى اسلامى، در شاهنامه جهان بينى ديگرى طرح مى اندازد. آن «کاخ بلند» نظم فقط زبان گويای داستان هاى کهن نيست، در تار و پود اين نقش رنگين طرحى است با بينشى تازه از هستى، از خدا، انسان، و جهان، و رفتار آدمى روياروى خدا، خويشتن خود و جهان . . .

۷- اندیشه فردوسى بنيانى سه گانه دارد: آفريننده، آدمى، چرخ.

خدای شاهنامه خدای جان است و خرد، آفريننده نام (هرچيز نام پذير) و جایگاه آنها، «جهان و هرچه در او هست» و خود برتر از همه اينها و برتر از

اندیشه آدمی؛ در رفتار با آفریدگان، خردمند، دانا و دادگر است نه جبار و قهار و خودکام یا حتی فقط «بخشنده و مهربان». هرکسی به سهم سزاوار خویش! جبر و قهر یا بخشش و مهربانی بی دلیل کار چرخ «سرنوشت ساز» است نه خدا (هرچند که چرخ خود به فرمان او می گردد، و این تناقض میان خدای خردمند دادگر و بیداد گردش چرخ بی خرد، خود گفت و گوی دیگری است که در *سوی سیاهش* اشاره کوتاهی به آن شده است).

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

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

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

سیاوش و کیخسرو یا فریدون «انسان کامل» *شاهنامه* اند. (*سوی سیاوش*) صص ۴۳ و ۲۳۸). نه در هدف یا شیوه پذیرش (که در شاهزاده با تسلیم بود و در پادشاهان با نبرد) بل که در نفس قبول شهادت سیاوش و امام حسین همانندند. ولی انگیزه شهادت سیاوش وفاداری به پیمان بود؛ پیمانی کیهانی میان آدمی و جهان که بی وفائی به آن مایه تباهی جهان و «گسسته شدن» پیمان شکن است درخود و انگیزه امام شیعیان اعتلاء امر الهی و خلافت حق.

ناپدید شدن کیخسرو به راهنمایی «سروش»، آنهم پس از پادشاهی و دادورزی و آبادی جهان، برای آن بود که فرّه ایزدی از وی نگریزد (آنچنانکه از جمشید گریخت) تا به «داور پاک» بپیوندد. و اما فریدون پس از نجات جهان از ستم ضحاک تنها در آرزوی نیستی فرزندان برادرگش خود (سلم و تور) است و بس. و تا این آرزو به دست منوچهر برآمد «فریدون بشد نام او ماند باز»

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

به سعى خودنتوان بردپى به گوهر مقصود خيال باشد كاین كار بى حواله برآید

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

هرآن چپز كز راه بیداد بود	هرآن بوم و بر كان نه آباد بود
به نیكى فرو بست از او دست بد	چنان كز ره پادشاهان سزد
بیاراست گیتی بسان بهشت	بجای گیا سرو و گلبن بكشت

(شاهنامه، خالقی، دفتریکم، ص ۹۱)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

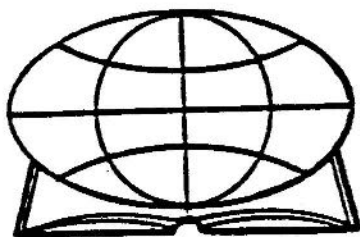
پاسخ به این پرسش اساسی، حتی فهرست وار، بیش از گنجایش این یادداشت هاست (مقدمه ای بر رستم اسفندیار و سوگ سیاوش کوششی در همین زمینه

بود)، فقط مى توان اين را گفت که پاسخ را بايد در ويژگى هاى «فراتاريخى» شاهنامه جست که مانند هر شاهکار بزرگ هنرى، هرچند سرچشمه در تاريخ زمان خود دارد ولى رودخانه ايست که سرزمين هاى آينده را بارور مى کند.

۱۲- طرح کتاب در بخش تاريخى- ساسانيان-«تقويمى» است. رويداها بنا بر تاريخ و پيائى به نظم کشيده شده اند، اما طرح بخشى از دوران اساطيرى و همه دوران پهلوانى بر بنياد قرينه سازى دوگانه ايست که در روياروئى دو بنياد هستى، نيکى و بدى مى گذرد که نخست فريدون و ضحاک دو تجسم آند و پس از آن ايرج در برابر برادرانش، سلم و تور! رستم و افراسياب- مانند دو ريل راه آهن- دوخطى هستند که داستان، با شتاب و درنگ، بر آنها به پيش مى راند. نمونه هاى ديگر موازنه اين تنش و در گيرى دوسويه را ميتوان اين گونه بر شمرد: رستم و سهراب، کيخسرو و افراسياب، سياوش و سودابه، گودرز و پيران، فرنگيس و سودابه، سياوش و گرسبوز، سياوش و کاوس، گشتاسب و اسفنديار، رستم و اسفنديار. . . و سرانجام ايران و توران!

نبرد دو کشور تحقق پايان ناپذير انسان و ديو، راستى و دروغ، نام و ننگ و زندگى و مرگ است. تاريخ ايران در فراز و نشيبى سخت ساخته مى شود و در گيرو دارى بد فرجام، با نامه رستم فرخزاد فرو مى ريزد.

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

منصب هرگبد در دوره ساسانی

در میان موضوع های گوناگونی که شادروان دکتر تفضلی به بررسی و پژوهش آنها پرداخته بود عناوین *harzbed/arzbed/harjbed(Ar.)* «اِبرخـواجـه» و نیز *hargbed/argbed/arjbed(Ar.)* به چشم میخورد که وی آن را عنوان یک مقام نظامی دانسته است.^۱ در این نوشته من منحصرأ به بررسی لقب *hargbed/argbed/arjbed(Ar.)* می پردازم و در تشریح وظایفش به یک سند قبلی که اخیراً منتشر شده روی می آورم که به نظر می رسد مؤید داوری درست این محقق ارجمند در باره مقام نظامی دارنده لقب است.

این لقب در فهرست بلند پایگان اردشیر و شاپور بلافاصله پس از نام اعضای خاندان پادشاهی و مقام *bidaxš* «نایب السلطنه» آمده است.^۲ اما، در سنگنبشته نرسی در پیکولی، شاپورنامی با عنوان تازه *hargbed* «؟» در صدر نام اشراف و بزرگان (*āzād ud wuzurg*) و پیش از نام های *bidaxš* و *hazārbed* حک شده است.^۳

واژه شناسان برای *hargbed* معانی گوناگون برشمرده اند، از جمله «فرمانده دژ»،^۴ یا مأمور وصول مالیات، رئیس امور مالی».^۵

به اعتقاد *Petrus Patricius* نرسی، هنگام پذیرفتن فرستاده نماینده روم برای عقد پیمان صلح در سال ۹۹-۲۹۸م، تنها دو تن از دیوانیان را در کنار خود داشت: یکی *Affarban* که به عنوان فرمانده گارد (*hýparkhos ên praitörtôn*) معرفی شده و دیگری *arkhapétês Barsabórsos*، که، به اعتبار نحوه قرائت متن، یا مسئول شهر *Symios* بوده

است (*tên toû Symíou eikhen arkhén*)،^۷ یا مسئول زبان نوشتاری (*tên toû sēmeíou arkhén*).^۸ به احتمال زیاد عنوان فرمانده گارد نرسی، با مقام *hazārbed* برابر است، مانند *arkhapētēs* که معرف منصب *hargbed* است. نام *hargbed* بارسابورسوس (*Barsabōrsos*) را اگر به صورت *Burz-Šābuhr** بخوانیم،^۹ وی را با همان شاپوری که در سنگنبشته پیکولی *hargbed* خطاب شده یکی می دانیم.

متن قبطی مانوی که اخیراً منتشر شده به شخصی به نام *Sapōrēs* اشاره می کند که تا هنگام مرگ نرسی در سال ۳۰۲م *hyparkhos* وی بود.^{۱۰} بنابراین، احتمال دارد که *Petrus* در متن قبطی، *Burz-Šābuhr** *arkhapētēs* در نوشته *Patricius* و *hargbed Šābūhr* در کتیبه پیکولی هر سه معرف یک شخص بوده باشند.^{۱۱} تعریف *hargbed Šābūhr* به عنوان *hyparkhos* در سند قبطی همراه با اعتقاد طبری به این که مقام *hargbed* برتر از رتبه *artēštārān-sālār* و سپهبد بوده،^{۱۲} مؤید این نظر است که منصب هرگبد نظامی بوده است.^{۱۳}

بنابر روایاتی در *Synodicon Orientale* سوریانی، در حدود یک قرن بعد از مرگ نرسی، یزدگرد اول دو مقام را مأمور کرد که موافقت او را با تصمیمات شورای سلوکیه در ۴۱۰ میلادی اعلام کنند. این دو مقام یکی بزرگ فرماندار (*hrmđr' rb'*) خسرو یزدگرد و دیگری مهرشاپور از خاندان آرگبد (*byt' d-rgbt'*) بودند.^{۱۴} مهرشاپور به یقین همان *hargbed* است که تا قرن پنجم وظیفه اش موروثی و از همین رو جزئی از لقب او شده بود، در حالی که عنوان بزرگ فرماندار به احتمالی معرف تطور مقام *hazārbed* در دوران پایانی شاهنشاهی ساسانی است همانگونه که از همطرازی میان چهار لقب مهرشاپور (*hargbed*) و خسرو یزدگرد (*wuzurg framādār*) و *Burz-Šābuhr** (*hargbed*) و *Affarban* (*hazārbed*) بر می آید.^{۱۵}

پانوشت ها:

ن. ک. به.

1. A. Tafazzoli, "An Unrecognized Sasanian Title," in *Aspects of Iranian Culture: In Honour of Richard Nelson Frye*, eds. A. Bromberg, B. Goldman, P. O. Skjærø, and A. S. Shahbazi, *Bulletin of the Asia Institute*, n.s., 4 (Ames, Iowa: Iowa University Press, 1990), pp. 301-305.

2. ŠKZ, Parthian, lines 23, 25.

3. NPi, *Mid. Pers.*, lines 6-8.

4. A. Tafazzoli, "An Unrecognized Sasanian Title," *op. cit.*, pp. 302-303.

5. R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, ed. H. Bengston, *Handbuch der Altertums-*

wissenschaft, Abteilung 3, Teil 7 (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984), pp. 223-224, 306; Ph. Gignoux, "Introduction socio-culturelle," in *Splendeur des Sassanides: L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]* (Bruxelles: Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1993), p. 35; *idem*, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series I (London: Lund Humphries, 1972), p. 23; W. B. Henning, "Mitteliranisch," in *Handbuch der Orientalistik*, vol. I, 4. Bd., Abschn. 1, ed. B. Spuler (Leiden/Köln: E. J. Brill, 1958), p. 41; V. G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade," in *Cambridge History of Iran*, vol. III (1-2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. E. Yarshater (London/New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 735-738; O. Szemerényi, "Iranica V (nos 59-70)," in *Monumentum H. S. Nyberg*, 4 vols, vol. II, Acta Iranica 5—Hommages et Opera Minora (Téhéran/Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1975; distributed by E. J. Brill), pp. 366-375; P. O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, I-III, 1-2 vols, vol. III, 1: *Restored Text and Translation* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag), p. 95 does not express an opinion.

6. K. Müller and T. Müller, eds., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 5, vol. IV (Paris, 1841-1885), p. 189, frag. 14.

7. M.-L. Chaumont, "Recherches sur les institutions de l'Iran et de l'Arménie: II. Le titre et la fonction d'argapat et de dizpat," *Journal Asiatique* 250 (1962): p. 15; undecided E. Winter, *Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr.: Ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten*, Europäische Hochschulschriften, Reihe III Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 350 (Frankfurt am Main/Bern: Verlag Peter Lang, 1988), p. 167, n. 3.

8. P. Peeters, "L'intervention politique de Constance II dans la grande Arménie en 338," *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique* 5, no. 17 (1931): p. 27; W. Enßlin, "Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian," *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Abteilung Heft I (1942): p. 51; W. Felix, *Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsānidenstaates: Erster Band (224-309)*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 18 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1985), p. 124.

9. F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, 1895; reprint, Hildesheim, 1963, 1976), p. 64; M.-L. Chaumont, "Recherches," *op. cit.*, p. 15.

10. N. A. Pedersen, "A Manichaean Historical Text," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (Bonn) 119 (1997): pp. 198, l. 25; 200, n. 23.

11. P.O. Skjærvø *apud* N. A. Pedersen, "A Manichaean Historical Text," *op. cit.*, p. 200, n. 23.

12. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen* (Leyden: E. J. Brill, 1879; reprint, 1973), pp. 110-111.

13. M.-L. Chaumont, "Argbed," *Encyclopædia Iranica* 2, no. 4 (1986): pp. 400-401; E. Winter, *Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge*, op. cit., p. 167.

14. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens: d'après le MS syriaque 332 de la Bibliothèque Nationale et le MS K. VI, 4 du musée Borgia, à Rome*, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, vol. 37 (Paris, 1902), p. 21, lines 21-22; Chaumont, "Recherches," op. cit., p. 16; J. Labourt, "Le christianisme dans l'Empire perse," *Revue d'Histoire et de littérature religieuse* 7 (1902): p. 97.

15. M.-L. Chaumont, "Chiliarque et curopalate à la cour des Sassanides," *Iranica Antiqua* 10 (1973): pp. 147-152; *idem*, "Recherches," op. cit., pp. 16-17; Ph. Gignoux, "Chiliarch," *Encyclopædia Iranica* 5, no. 4 (1991): p. 423.

نگاهی به بدعتگرایی در دوره ساسانی

ساسانیان از آغاز حکومت خود به وحدت دین و دولت کوشیدند و با استفاده از احکام دین زرتشتی قدرت حکومت خود را استوار کردند. لزوم وحدت و پیوند دین و دولت در بسیاری از متون بازمانده از دوران شاهنشاهی ساسانیان به چشم می‌خورد و آنرا می‌توان جزو روندی دانست که در قرون وسطی در آسیا و اروپا ریشه گرفت. در امپراطوری روم شرقی (بیزانس) نیز یک قرن بعد از شروع حکومت ساسانیان یک شاخه از مذهب مسیحی دین رسمی آن دولت گشت و مذهب پایه اصلی هویت این امپراطوری گردید.^۱

برای اردشیر بابکان بنیان گذار سلسله ساسانی پیوند دین و دولت سهل بود زیرا خانواده او نگهبان آتشکده آناهیتا در شهر استخر بودند و خود نیز از آتشکده سر برآورده بود و در نتیجه توانست پس از غلبه بر پارت ها آئین های گوناگون دین زردشتی را بازسازی کند و مقام شاه را در رأس آن قرار دهد.^۲ آنان که به مخالفت با این عمل برخاستند یا به راه آورده شدند یا به کیفر رسیدند.

* دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، فولرتن.

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

با نگاهی دقیق تر به متون دینی زردشتی به زبان پهلوی در می یابیم که در زمان شاهنشاهی ساسانی این دین کاملاً در انحصار دولت نبوده است. در واقع، فرقه های گوناگون دینی نیز برای بدست آوردن قدرت به جنگ و جدل های فکری دست زدند و برخی از آنان متهم به بدعت شدند. حقیقت آن است که دولت ساسانی هیچ گاه نتوانست فرقه خاصی از مذهب را بر همه مردم تحمیل کند و از همین رو این مذهب در میان عامه به شکل های گوناگون عرفانی، عامیانه و یا نوع سلطنتی آن پدیدار شد.^۲ بدعت از همان آغاز گریبانگیر ساسانیان بود زیرا آنها با به خدمت گرفتن احکام دین زرتشتی در حکومت و ربط دادن فقط یک فرقه از این دین به دولت و سعی در اشاعه این فرقه از مذهب خود بدعتگرا محسوب می شدند. آنچه در کتاب *دینکرد* درباره رابطه دین و دولت آمده است در متون متأخر دیگر هم یافت می شود. مسعودی در «کتاب *مروج الذهب و معادن الجواهر* نصیحت اردشیر به پسرش را چنین نقل می کند:

پسر من، دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی نیاز نیست. دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین.^۳

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

چو بر دین کند شهریار آفرین	برادر شود شهریاری و دین
نه بی تخت شاهیست دینی بیای	نه بی دین بود شهریاری بجای
دو دیباست یک در دگر بافته	برآورده پیش خرد تافته
نه از پادشا بی نیازست دین	نه بی دین بود شاه را آفرین ^۴

نامهٔ تنسر، موبد دربار اردشیر، نیز بر توأمان بودن دین و دولت سخت تأکید می‌کند.^۶

آن شاخه از دین زردشتی که کرتیر، موبد قرن سوم میلادی، آنرا در دوران ساسانیان بنیان نهاد و دین رسمی کشور کرد ممکن است به این دلیل بدعتگر محسوب شده باشد که برای استقرار خود از نیروی نظامی بهره جست. به اعتقاد مسعودی نیز اردشیر به این گناه متهم بود که، به مقتضای وضع آن روزگار، در دین نوآوری کرده و سنتی آورده که به دوران ملوک سابق نبوده است.^۷ به کیفر رساندن بدعتگران نیز برای آن بود که تنها یک دین "راستین" برجای ماند.^۸ کرتیر در کتیبهٔ خود به ضرورت مجازات بدعتگران و تحمیل فرقه ای خاص از کیش زرتشتی آشکارا اشاره می‌کند:

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

این قسمت از سنگنبشتهٔ کرتیر داده های مهمی دربارهٔ اوضاع دین زرتشتی به دست می‌دهد از جمله این که کرتیر کوشیده است تا بر مغانستان ها یا مدارس مغان تسلط یابد و آیین خود را، که برای گروهی بدعتگری به شمار می‌رفته، به آنها تحمیل کند. به این ترتیب، ظاهراً مغانی بوده اند که با او بر سر آیین و مراسمی خاص موافق نبوده اند و در نتیجه "اشموغ" یا بدعتگر نامیده می شدند. به احتمالی، این تفاوت فقط بر سر آیین و مراسم مذهبی نبوده است زیرا بر اساس کتاب چهارم *هیتکوره*، در دوران سلطنت اردشیر اول از میان متون اوستایی که گردآوری شده تنها تعدادی محدود به عنوان متون رسمی یا درست شناخته می‌شد.^۹ اما کرتیر نیز نتوانست به بدعتگری پایان بخشد، چه، به استناد همین کتاب، شاهپور دوم در قرن چهارم میلادی موبد بزرگ دیگری، به نام آذرباد مارسپندان، را مامور کرد که شک و بدعتگری را از میان ببرد. *ارداویرافنامه* نیز حاوی نکات مهمی در بارهٔ باور ساسانیان نسبت به دین زرتشتی و اختلاف آرا در بارهٔ آن، به ویژه پس از حملهٔ اسکندر به ایران است.^{۱۰} برپایهٔ کتاب *هیتکوره* در زمان خسرو انوشیروان نیز برای مقابله با هر نوع بدعت و نوگرائی در دین کوشش بسیار صورت گرفت.^{۱۱} اختلاف بدعتگران با مغان ساسانی تنها به آئین های مذهبی و نحوهٔ اجرای آن محدود نبود و به برخی از اصول کیش زرتشتی نیز تسری داشت.^{۱۲}

به احتمال بسیار سرچشمهٔ اختلاف آرا مغان و موبدان تفاوت میان متون و تفاسیر گوناگون *اوستا* بوده است گرچه به درستی معلوم نیست که این کتاب در چه قرنی از دوران شاهنشاهی ساسانی نوشته شده. برخی معتقدند دین دبیره یا خط اوستایی در قرن چهارم، در دوران سلطنت شاهپور دوم، پدیدار شده و برخی دیگر قرن ششم، زمان سلطنت خسرو انوشیروان، را تاریخ درست می‌شمرند. اما، بسیاری از محققان، از جمله روانشاد دکتر احمد تفضلی، براین باور بوده‌اند که احتمال داشته *اوستا* در قرن چهارم میلادی به کتابت درآمده و در قرن ششم میلادی تدوین نهایی یافته باشد.^{۱۳} پس احتمال دارد در بسیاری از متون منظور از دانستن اوستا یعنی حفظ آن بوده، اما سؤال اینجا است که آیا در آن زمان موبدان زرتشتی خود زبان اوستایی را بخوبی می‌دانستند یا از ترجمه و تفسیر *اوستا* (زند) به زبان پهلوی سود می‌جستند و آیا نمی‌توان تصور کرد که در آن زبان بیش از یک زند وجود داشته و هریک از موبدان به تفسیرهای متفاوت از تفسیرهای دیگران دسترسی داشته‌اند؟

در کتب پهلوی مکرر به نام‌های مفسرین *اوستا* مانند اَبرگ، نیوگشنسپ، و روشن برمی‌خوریم که در بارهٔ اصول مذهب زرتشت آراء گوناگون عرضه داشته‌اند اما از آنجا که این گروه از مفسران مقرب دربار ساسانی بوده‌اند از آراء متفاوت آنها به نیکی یاد شده است ولی دیگر مفسرانی که اعتقادات مذهبی آنان مورد پذیرش دولت ساسانی نبوده، از آن جمله سین و مزدک، مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. تفسیرهای این موبدان چنان با تفسیرهای دیگران تفاوت داشت که آنها را زندیق به معنی منفی می‌نامیدند. مزدک، که خود را درست دین خطاب می‌کرد، از دین زرتشت تفسیری متفاوت با تفاسیر دیگر داشت که سرانجام به اغتشاشات بزرگ اجتماعی و مذهبی انجامید. از همین رو در برخی از متون پهلوی آموختن *اوستا* و *زند* به بدعتگران منع شد.^{۱۵}

پانوشت‌ها:

۱. دربارهٔ ارتباط دین و پادشاهی ن. ک. به:
 - D. M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911, pp. 1-11.
 ۲. شیرین بیانی، *شاهنامه اشکانیان و پامداد ساسانیان*، تهران، انتشارات دانشگاه ۲۵۳۵، صص ۴۴-۴۵.
 ۳. ن. ک. به:
- P. J. de Menasce, "L'Église Mazdéenne dans l'empire Sassanides," (*Cahiers d'histoire mondiale*, Vol.

2, 1995, P. 560.

۴. مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، جلد اول، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴، ص

۲۴۳.

۵. *شاهنامه فردوسی*، مسکو، ۱۹۶۷، جلد ۷، صص ۵۵۸-۵۶۱.

۶. *نامه تنسر به گنسنپ*، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴، ص ۵۳.

۷. مسعودی، *التنبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۳.

۸. ن. ک. به: Menasce, "L'Église Mazdéenne. . .", P. 560.

۹. ن. ک. به:

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

۱۰. ن. ک. به:

F. Vahman, *Ardā virāz Nāmāg, The Iranian 'Divina Commedia'*, Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, No. 53, Curzon Press, 1986, PP. 78-79 and 191.

همچنین ن. ک. به: *اردویرافنامه، حرف نویسی، آوانویسی*، ترجمه متن پهلوی، واژه نامه توسط فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، شرکت انتشارات معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۷۲، صص

۴۱-۵۲.

۱۱. ن. ک. به: M. Shaki, "The Denkard," PP. 120-121.

۱۲. ن. ک. به:

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

۱۳. احمد تفضلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۷۱.

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

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۳۰-۱۳۵۷

(۳)

تحول صنعت نفت ایران نگاهی از درون

مصاحبه با

پرویز مینا

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

سال هفدهم، تابستان ۱۳۷۸

فهرست

- پیشگفتار: ۱۷۵
- مقاله ها:
- ۱۸۵ احسان یارشاطر مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام
- ۲۱۵ فریدون وهمن در علل ناپایداری آئین مانوی
- ۲۲۹ شاهرخ مسکوب «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»
- ۲۳۹ محمود امیدسالار در معنای "دفترنامهٔ پهلوی" در شاهنامه
- ۲۵۳ مهناز معظمی دنیای حیوانات در ایران باستان
- ۲۶۱ ح. برجیان.م. محمدی سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها
- گنری و نظری:
- ۲۷۳ جلال خالقی مطلق نظری در بارهٔ هویت مادر سیاوش
- ۲۷۹ شاهرخ مسکوب ملاحظاتی در بارهٔ شاهنامه
- ۲۸۷ رحیم شایگان منصب "هرگید" در دورهٔ ساسانی
- ۲۹۱ تورج دریائی نگاهی به بدعت گرایی در دوران ساسانی
- گزیده:
- ۲۹۷ احمد تفضلی «اتحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی»، «کتیبهٔ داریوش»
- ۳۲۹ نصرالله پورجوادی «جفای سالیان»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۳۳۳ احسان یارشاطر تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (احمد تفضلی)
- ۳۳۹ محمدحسن فقہوری کتاب التاجی (ابواسحق ابراهیم بن هلال الصابی)
- ۳۴۵ کارنامهٔ علمی احمد تفضلی
- ۳۵۵ کتاب ها و نشریات رسیده خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

گزیده

احمد تفضلی

کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی*

پایه گذاری سیاست اتحاد دین و دولت در ایران قبل از اسلام به اردشیر ساسانی نسبت داده شده است.^۱ برطبق روایت طبری^۲ خاندان اردشیر متولی آتشکده ناهید در استخر فارس بوده اند، و طبیعی است هنگامی که اردشیر به قدرت رسید در پی این بوده باشد که دین مزدیسنی را که در زمان اشکانیان درکنار حکومت قرار داشت با حکومت یکی سازد و از آن به عنوان حربه سیاسی بهره برد. عامل اجرای این سیاست از زمان اردشیر به بعد موبدی زردشتی به نام کرتیر^۳ بوده که در مدت سلطنت شش پادشاه (اردشیر تا نرسه) می زیسته است. قدیم ترین منبعی که نام وی در آن آمده، کتیبه سه زبانی شاپور اول در کعبه زردشت واقع در نقش رستم است که پس از سال ۲۵۷ و احتمالاً در ۲۶۲ میلادی نگاشته شده است.^۴ در این کتیبه شاپور فهرستی از بزرگان عهد خود و پدرش را ذکر می کند. در میان بزرگان زمان اردشیر نام کرتیر با لقب هیربد (در متن

* نقل از *یکی قطره باران* جشن نامه استاد دکتر زریاب خوئی، به کوشش احمد تفضلی، تهران

صورت قدیمی ایهربد (Ehrbed) یاد شده است. . . کرتیر نیز در کتیبه‌هایش که بعداً در باره آنها بحث می‌کنیم، لقب خود را در زمان شاپور هیربد ذکر می‌کند. ذکر «کرتیرهیربد» در زمره بزرگان دوران اردشیر در کتیبه شاپور دلالت قطعی بر این ندارد که وی واقعاً چنین لقبی را در زمان اردشیر داشته است، بلکه محتمل‌تر این است که شاپور او را با لقبی که در زمان خود داشته، ذکر کرده است. در زمان اردشیر کرتیر بسیار جوان بوده، ولی احتمالاً از چنان استعدادی برخوردار داشته است که نامش در زمره بزرگان دربار این شاه بیاید. به هر حال، اگر هم کرتیر عنوان هیربیدی را در اواخر دوران اردشیر به دست آورده باشد، مسلماً در تمام دوران شاپور با همین عنوان روحانی باقی مانده و ترفیع مقامی نداشته است. این روحانی زردشتی در کتیبه‌هایش نیز که به مقام و موقعیت خود از دوران سلطنت شاپور به بعد می‌پردازد، فقط از اردشیر (در آغاز کتیبه سر مشهد و نقش رستم) نام می‌برد بی آنکه به موقعیت خود اشاره ای بکند. آخرین بار نام او در کتیبه پایکولی (پایقلی) نرسه در میان مستقبلین این شاه در یاپکولی، به صورت «کرتیر موید اورمزد» ذکر می‌شود.^۵

از کرتیر چهار کتیبه به فارسی میانه (پهلوی) در دست است و از مطالب آنها و به کمک بعضی از اسناد دیگر می‌توان به شخصیت او و فعالیت‌هایش پی برد. این چهار کتیبه عبارت‌اند از: (۱) کتیبه سرمشهد که در ۳۶ کیلومتری مغرب دهستان جژه و هشتاد کیلومتری جنوب کازرون واقع است. کتیبه در بالای صخره کنده شده و دسترسی بدان دشوار است. این کتیبه را ژینیو^۱ منتشر کرده است. در بالای کتیبه نقشه برجسته ای از بهرام دوم کنده شده که کرتیر نیز در آن دیده می‌شود.^۲ (۲) کتیبه نقش‌رستم که در زیر نقش کرتیر قرار دارد و بسیار آسیب دیده است و از نظر مضمون شبیه به کتیبه سرمشهد است.^۳ (۳) کتیبه کعبه زردشت که در ضلع شرقی دیوار کعبه زردشت در زیر تحریر فارسی میانه کتیبه بزرگ شاپور نگاشته شده است.^۴ این کتیبه نسبت به دو کتیبه قبلی خلاصه‌تر است. (۴) کتیبه نقش رجب که در نقش رجب بر دامنه کوه رحمت در فاصله یک کیلومتر و نیمی جنوب استخر (تخت طاووس کنونی) و در حدود سه کیلومتری شمال تخت جمشید واقع است.^۵ در قسمت چپ کتیبه تصویر کرتیر بر صخره نقش شده است.^۶ این کتیبه نیز نسبت به کتیبه‌های قبلی خلاصه‌تر است. از میان این کتیبه‌ها، کتیبه سرمشهد به احتمال قوی تحریر اصلی است^۷ که احتمالاً در اواخر سلطنت بهرام دوم در حدود سال ۲۹۰ میلادی نگاشته شده است. نگارش سه کتیبه دیگر کمی پس از این

زمان یا به احتمال ضعیف تر در اوائل سلطنت بهرام سوم انجام گرفته است.^{۱۳}

مضمون کتیبه سرمشهد و نقش رستم به هم شبیه است و می توان آن را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول مشتمل است بر معرفی کرتیر و ذکر القاب و عناوین او در زمان شاهان مختلف و شرح فعالیت های دینی و سیاسی او. این بخش از کتیبه از جهت دربرداشتن فعالیت های این روحانی و نیز اشتغال بر فهرستی از ایالات ساسانی دارای اهمیت است.^{۱۴} بخش دوم کتیبه شرح معراج کرتیر است. کتیبه کعبه زردشت کرتیر فقط مشتمل بر بخش اول است، و کتیبه نقش رجب فقط به قسمت دوم کتیبه سرمشهد (و نقش رستم)، یعنی معراج کرتیر، اشاراتی دارد، ولی شرح جزئیات در آن نیامده است. بنابراین بخش اول متن کرتیر در سه کتیبه سرمشهد و نقش رستم و کعبه زردشت آمده و از میان آنها کعبه زردشت از همه سالم تر مانده است و ما در این مورد بیشتر به این کتیبه استناد می کنیم.

نفوذ کرتیر از زمان شاپور اول شروع می شود. همان گونه که قبلاً آمد، وی در زمان اردشیر مقام عمده ای نداشته است و احتمالاً از این روست که نام اردشیر را فقط در دو کتیبه بزرگ خود (سرمشهد و نقش رستم) می آورد و در کعبه زردشت نام او را ذکر نمی کند. اما نفوذ او در زمان شاپور تا چه اندازه بوده است؟ از گفته خود کرتیر چنین برمی آید که وی بزرگ ترین قدرت دینی را دارا بوده، یا به هر حال قدرتی کم نظیر داشته است. در آغاز نوشته او می خوانیم که شاپور او را در امور ایزدی، هم در پایتخت و هم در سرزمین ها و نواحی گوناگون، در سراسر کشور از همه مغان کامکار تر و مسلط تر کرد (کعبه زردشت، س ۱ به بعد). با پشتیبانی از این حمایت و اعتماد شاه به دست او «کارهای ایزدان» افزایش یافت و آتش های بسیار برپا شد و مغان بسیاری شادمان و نیکبخت شدند، و برای بسیاری از آتش ها (آتشکده ها) و مغان اسناد به امضا رسید که در آخر همه آنها نوشته شده بود: «کرتیر هیرید». منظور او از «کارهای ایزدان» (کردگان یزدان) موقوفات و امور مربوط به آنهاست که طبعاً موبدان سرپرستی آنها را بر عهده داشتند و منبع مالی خوبی برای آنان بود. عیناً همین عبارات را کرتیر در مورد قدرت خود در دوران شاهان بعدی نیز می آورد. بی تردید وی چنین قدرتی را در زمان بهرام دوم دارا بوده است، ولی ادعای برخوردار از چنین قدرتی در زمان شاپور مبین این است که وی برآن بوده تا قدمت آن را به زمان شاپور برساند. کرتیر در دنبال این مطلب ادعا می کند که امور

آتش هایی که شاپور آنها را تأسیس کرده و فهرست آنها را در کتیبه خود (در بالای کتیبه کرتیر) آورده، همه را بر عهده وی گذاشته و به او گفته بوده است که: «این خانه بنیادین» (بن خانگ) تو را باشد، هرچه برای اعمال ایزدان و برای ما بهتر است، همان کن.» منظور از «این خانه بنیادین» همان ساختمان کعبه زردشت است که شاپور آن را ظاهراً برای حفظ اسناد و مدارک مربوط به آتش هایی که تأسیس کرده، اختصاص داده بود و در کتیبه ای که به یادبود پیروزی هایش بر رومیان نگاشته، از آنها نام برده بود.^{۱۵} این ادعای اخیر کرتیر در کتیبه نقش رستم نیز که فاصله کمی با کعبه زردشت دارد، ذکر شده است و تاحدی نابجا به نظر می رسد. اما در کتیبه سرمشهد ذکری از آن نیست، زیرا فاصله سر مشهد از کعبه زردشت بسیار زیاد است و اشاره به «این خانه بنیادین» در این کتیبه البته مناسبی نداشته است.^{۱۶} به هر حال چنین می نماید که این ادعای کرتیر تا اندازه ای اغراق آمیز و به دور از حقیقت باشد، زیرا شاپور در کتیبه خود ذکری از آن به میان نمی آورد و حتی نام کرتیر در فهرست بزرگان زمان این شاه نیست. علاوه بر این، اگر کرتیر چنین اهمیتی را دارا بود، شاه باید او را ترفیع مقام می داد و لقب موید را که بعدها یافت، بدو می بخشید. باید توجه داشت که کتیبه کرتیر سی سالی پس از کتیبه شاپور و در دورانی نگاشته شده که کرتیر در اوج قدرت خود بوده است.

در جای دیگر از کتیبه خود (س ۱۱ به بعد) کرتیر به فتوحات شاپور اشاره کرده است. به گفته او شاپور سرزمین های خارجی (غیر ایرانی: انیران) بسیاری که نامشان را به تفصیل می آورد، فتح کرده و غارت نموده و به آتش کشیده و ویران کرده است، و کرتیر کوشیده تا نگذارد به آتش ها زیان برسد یا خزائن آتشکده ها به غارت رود و آنچه غارت شده بود، باز ستده و به جای اصلی خود باز گردانیده است. بعضی دانشمندان از این گفته چنین استنباط کرده اند که کرتیر در لشکر کشی های شاپور همراه او بوده است.^{۱۷} اما در متن کتیبه هیچ نکته ای در تأیید این نظر وجود ندارد. مقایسه نام استان های ایرانی و غیر ایرانی مذکور در کتیبه شاپور و در کتیبه کرتیر این نظر را تأیید می کند که آنچه کرتیر ادعا می کند، مربوط به دوران بهرام دوم است و نه مربوط به زمان شاپور. در طی این سی سال فاصله میان نگارش دو کتیبه بعضی از استان های تصرف شده از اختیار ایران خارج شده بود و از این رو نام آنها در کتیبه کرتیر نیامده است.^{۱۸} اقدامات یاد شده او نیز ناظر به دوران بهرام دوم است. از روایت های گوناگون چنین بر می آید که شاپور نسبت به ادیان و مذاهب و

افکار خارجی تسامح داشته است. مانی در زمان شاپور ظهور کرد و به حضور شاپور رسید و اجازه یافت دین خود را تبلیغ کند. به روایت ابن الندیم^{۱۱} پیروز یکی از برادران شاپور واسطه ملاقات مانی و شاه بود و برادر دیگر او مهرشاه، فرمانروای میشان به مانویت گروید^{۱۲} و مانی کتاب شاپورگان خویش را به فارسی میانه برای شاپور نوشت. در کتاب «مواظ مانی»^{۱۳} به زبان قبطی از زبان مانی خطاب به بهرام اول آمده است که: «شاپورشاه خود مرا تیمار می داشت، و نامه هایی به سرزمین ها خطاب به بزرگان نوشت تا مرا پشتیبانی کنند.» انتشار مانویت در قلمرو ساسانی در دوران ساسانی که اثر دیرپایی داشت، مدیون همین روحیه تسامح بود که بی تردید پسند خاطر کرتیر نبود. از سوی دیگر در هپتوکرد (کتاب چهارم، ص ۴۱۲) می خوانیم که «شاپور فرمود کتاب های مربوط به پزشکی، ستاره شناسی، حرکت، زمان و مکان و جوهر و عرض و کون و فساد و تغییر و تحول، منطق و دیگر صنایع و مهارت ها را که از دین (کتاب دینی، اوستا) منشعب بود، و در هندوستان و روم و سرزمین های دیگر پراکنده بود، باز گرد آوردند و با اوستا تلفیق کردند.» مؤلفان دوران اسلامی نیز دستور ترجمه کتاب های یونانی و هندی را به زمان اردشیر و شاپور نسبت داده اند.^{۱۴} بنابراین، شواهد و مدارک دال بر آن است که کرتیر در زمان شاپور همچنان روحانیی در مرتبه هیربیدی بوده و آنچه در باره قدرت خویش در این دوران اظهار داشته، گزافه گویی است.

شاپور در سال ۲۷۳ (یا به نظر بعضی ۲۷۰) در گذشت و پسرش هرمزد جانشین او شد و از این زمان بود که راه برای اجرای نقشه هایی که کرتیر طی سالیان دراز درس می پرورد، هموار شد. کرتیر (کعبه زردشت، س ۴) می آورد که این شاه او را کلاه و کمر که نشانه های اشرافیت بوده، بخشیده و او را به لقب «سبید اورمزد» (اهوره مزدا) مفتخر کرده است. درباره قدرت خود در زمان این شاه عیناً همان جملات پیشین را ذکر می کند. در دوران یکساله سلطنت هرمزد هنوز تسامح دینی دوران شاپور حکمفرما بود، زیرا در متن مانوی به زبان قبطی که قبلاً از آن یاد کردیم، می خوانیم که «و شاه هرمزد همچنین کرد (یعنی مانند پدرش رفتار کرد)، زیرا پس از شاپور شاه من نزد او . . . بودم.»

هرمزد در سال ۲۷۳ در ۴۲ سالگی درگذشت و برادرش بهرام اول جانشین او شد. کرتیر (کعبه زردشت، س ۶) در مورد قدرت خود در زمان این پادشاه همان جملات قبلی را عیناً می آورد و لقب خود را نیز همان «سبید اورمزد» ذکر می کند. به نظر می رسد که قدرت واقعی کرتیر از این زمان آغاز می شود و در دوران بهرام دوم به اوج خود می رسد. وی که سالیان درازی کینه مانی و مانویان

را در دل داشت، در این زمان توانست، نخست تضيیقاتی برای این پیامبر و پیروان او فراهم آورد و سپس مانی را به قتل برساند. در زمان بهرام اول مانی از بابل زادگاه خویش خارج شد و بر سواحل دجله به سفر پرداخت و به نواحی گوناگونی که پیروان او به سر می بردند، سرزد. سرانجام در خوزستان به شهر هرمزد اردشیر که همان سوق الاهواز جغرافیانویسان دوران اسلامی و اهواز کنونی است، رسید و برآن بود که به سرزمین کوشان (درافانستان کنونی) برود. مدتی در اهواز در صومعه ای پنهان ماند.^{۲۳} سرانجام او را از ادامه سفر بازداشتند و به ناچار از اهواز به میشان، سرزمینی در دهانه دجله رفت و از راه دجله به تیسفون وارد شد. از آنجا به بیل آباد (جندی شاپور) به دربار بهرام اول احضار شد. در این شهر محاکمه ای برای او در حضور شاه تشکیل دادند که در آن کرتیر نقش عمده را بر عهده داشت.^{۲۴} این مطلب از متن مواعظ مانوی به قبطی نیز تأیید می شود که در آن نام این موید به صورت کردل آمده است. بخش هایی از جریان ملاقات مانی با بهرام اول که به منزله محاکمه وی بود، در متنی به فارسی میانه^{۲۵} و در «مواعظ مانوی» به قبطی باقی مانده است. مانی سر انجام محکوم می شود و به زندان می افتد و در آنجا درمی گذرد. با این کار کرتیر بزرگ ترین دشمن خود را برای همیشه از میان برداشت. تعقیب و شکنجه و آزار مانویان از اقدامات بعدی او بود که تا پایان دوران بهرام دوم جانشین بهرام اول ادامه یافت.

بهرام دوم در سال ۲۷۶ به سلطنت رسید. کرتیر در کتیبه های خود (کعبه زردشت، س ۷ به بعد) به او که در هنگام سلطنت نوجوان بود علاقه خاصی نشان می دهد، وی را خصوصاً با صفات «راد و راست و مهربان و نیکو کردار و نیکوکار» می ستاید، و قدرت خود را با جملاتی همانند آنچه در مورد شاهان قبلی آورده، شرح می دهد. علاوه بر آن مقامات جدید خود را ذکر می کند: «موید و داور همه کشور»، «آیین بد» (رئیس تشریفات دینی) و «صاحب اختیار» آتش «ناهید اردشیر» و «ناهید بانو» در استخر. ارادت بهرام به کرتیر و نفوذ او بر شاه جوان بسیار است به طوری که شاه لقب «منجی روان بهرام» را بر عنوان قبلی او «موید اورمزد» می افزاید (کعبه زردشت، س ۹). امتیاز منحصر دیگری که بدو اعطا می کند این است که به وی اجازه می دهد کتیبه خود را زیر کتیبه شاپور بر دیوار کعبه زردشت که از بناهای سلطنتی بوده و در سه محل دیگر که به نقش های برجسته شاهان اختصاص داشته، نقش کند و در این سه محل نقش برجسته کرتیر نیز که از علاقت قیچی بر روی کلاهش قابل تشخیص است، دیده می شود.^{۲۶} مقام او در روحانیت هم طراز مقام بهرام دوم در سلطنت است.

سرکوبی همه مذاهب جز دین زردشتی مقبول همگان (ارتدکس) مهم ترین اقدام اوست که از آن با افتخار سخن می گوید: «و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت، و یهودیان و شمنان برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (؟)»^{۲۷} و زندیقان (مانویان) درکشور سرکوب شدند، و بت ها شکسته و لانه های دیوان ویران شد، و جایگاه و نشستگاههای ایزدان بنا گردید. «کعبه زردشت، س ۹ و ۱۰). سختگیری های او منحصربه دین ها و آیین های بیگانه نبود، او حتی تحمل مغان زردشتی را نیز نداشت که افکارشان با اندیشه های دینی او متفاوت بود: «دین مزدیسنی و مغان خوب را درکشور عزیز و محترم کردم و بدعت گزاران و مردان فاسدی (؟) را که میان جماعت مغان به دین مزدیسنی و اعمال ایزدان مطابق با مقررات دینی رفتار نمی کردند، عقوبت و تنبیه کردم تا آنان را اصلاح کردم.» (کعبه زردشت، س ۱۳ و ۱۴). به خوبی می بینیم که دیگر اثری از سیاست تسامح دوران شاپور برجای نمانده است و کرتیر دین و سیاست را چنان سخت و خشن به هم پیوسته است که تا پایان دوران ساسانی در آن خللی راه نمی یابد. این سیاست سختگیری کم و بیش در همه این دوره ادامه می یابد تا آنجا که موجبات سقوط این حکومت را فراهم می آورد.

کرتیر همزمان و درکنار اقدامات سخت گیرانه خود، در بنا کردن آتشکده ها، تأسیس آتش ها، اختصاص درآمد موقوفات به آنها و تخصیص مستمیری برای روحانیان و اجرای مراسم دینی در فصول مختلف و به مناسبت های گوناگون، چنانکه از کتیبه های او بر می آید، پیوسته کوشا بوده است. به گفته او در یک سال ۶۷۹۸ جشن فصلی (زُدْپَسَاگ) را اجرا کرده است.

یکی از اقدامات کرتیر برای حقانیت بخشیدن به اقدامات خود، معراج اوست که شرح آن را در دو کتیبه سرمشهد و نقش رستم آورده و در کتیبه نقش رجب به آن اشاره کرده است و نقش برجسته ای از آن در سرمشهد وجود دارد.^{۲۸} شرح معراج متعلق به نوع ادبیاتی است که موضوع آن کشف و شهود و پیشگویی است و نمونه معروف آن در ادبیات پیش از اسلام ایران *ارداویرافنامه* است. اما نگارش معراج نامه کرتیر از نظر زمانی متقدم بر *ارداویرافنامه* است که تألیف آن از اواخر دوره ساسانی و تدوین نهایی آن از قرن سوم هجری (نهم میلادی) است، گرچه هسته موضوع کتاب به دوران اوستایی باز می گردد.

درآغاز این بخش از کتیبه^{۲۹} به روایت اول شخص آمده است که چون کرتیر از آغاز کار نسبت به ایزدان و خداوندگاران مطیع و نیکخواه بوده است، خداوندگاران و ایزدان او را محترم و شریف داشته اند و او در زندگانی به مقام برجسته در

کشور رسیده است. آنگاه از ایزدان خواسته است که همان گونه که در زندگانی چنین مقامی را بدو ارزانی داشته اند، در صورت امکان جهان دیگر را نیز بدو بنمایاند که بدانند کارهای نیک این جهان و نیکوکاری و بدکاری درجهان دیگر چگونه است تا در امور مربوط به جهان دیگر با اعتمادتر و بهتر از دیگران شود. همچنین از ایزدان درخواست می کند راه شناختن بهشت و دوزخ را بدو بنمایاند و بدو نموده شود که پس از مرگ آیارستگار است و "دین" وی را به بهشت می برد با اینکه گناهکار است و "دین" او را به دوزخ رهنمون می شود. . . .

با وجود اهمیت نقشی که کرتیر در سیاست دینی دوره ساسانی داشته است، جای شگفتی است که نام او حتی یک بار در کتاب های پهلوی زردشتی نیامده است و منابع ارمنی و سریانی نیز در مورد او خاموش اند. از سوی دیگر در متن های پهلوی و در منابع دوران اسلامی تنسر به عنوان موبد یا وزیر اردشیر نام معروفی است. بعضی دانشمندان از شباهت های میان این دو شخصیت به این نتیجه رسیده اند که کرتیر لقبی برای تنسر بوده است. اما این نظر کاملاً رد شده است، زیرا کرتیر و تنسر (درست آن توسر^{۳۱}) هر دو نام خاص اند نه عنوان.^{۳۲} به علاوه اینکه تنسر در زمان اردشیر می زیسته، اما فعالیت کرتیر از دوران شاپور شروع شده است. از روایت های کتاب های پهلوی چنین استنباط می شود که فعالیت های تنسر با اقدامات کرتیر تفاوت داشته است. بنا به روایت *میترو* (کتاب چهارم، ۴۱۲) «اردشیر شاهنشاه پسر بابک، به راهنمایی درست تنسر آن نوشته های دینی را که پراکنده بود، در دربار گرد آورد. تنسر اقدام کرد و آن بخشی را (که مورد قبول بود) پذیرفت و (مطالب) دیگر را از اعتبار ساقط دانست و این را نیز فرمان داد که: از این پس در نظر ما هر تعلیمی همان است که از دین مزدیسنان (منشعب) باشد، زیرا که اکنون از هیچ گونه آگاهی و دانش عاری نیست.» در کتاب های پهلوی هنگامی نام تنسر ذکر می شود که سخن از تدوین کتاب دینی زردشتیان است که این موبد در تدوین آن در زمان اردشیر نقش اساسی داشته است، و از این روست که نام وی در این مورد در کتاب های دینی زردشتیان برجای مانده است. از سوی دیگر سعی کرتیر به استقرار حکومت دینی و تشکیلات دینی و تلفیق دین و دولت معطوف بوده است و از اسناد باقی مانده خود او استنباط نمی شود که به مسائل علمی دینی علقه ای داشته است. بنابراین شاید بتوان گفت تنسر نقش اجرایی چندانی در سیاست دینی اوائل دوران ساسانی نداشته است و بیشتر فرضیه پرداز و مدون آثار مذهبی بوده است تا سیاستمدار

دینی، درحالی که کرتیر برعکس مجری سخت گیر سیاست های دینی بوده، و توجه و علاقه بیش از حد او به سیاست نام او را از نوشته های دینی زدوده است.

زیونویس ها:

۱. «دین و ملک هردو به یک شکم زانند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحبت و سقم هردو یک مزاج دارد» (نامه تنسر، به تصحیح مینوی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۴ و تعلیقات، ص ۱۳۶). نیز ن. ک. به عهد اردشیر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۷ ه. ق، ۱۹۶۷ م.، ص ۵۳ بند ۴ و تعلیقات آن ص ۱۲۴، نیز شاهنامه، چاپ مسکو، (۷-۱۸۷-۵۵۷ به بعد).

۲. به کوشش دو خویه، یک، ص ۸۱۴.

۳. احتمالاً تلفظ نام او کردیر بوده است. ولی درباره اشتقاق آن اتفاق نظر حاصل نشده است. در متون مانوی نام او به صورت Kyrdyr می آید که نشان می دهد "ت" در املائی این کلمه در کتیبه های پهلوی، املائی تاریخی است و تلفظ آن "د" بوده است. این نظر را صورت کلمه در متون قبطی مانوی (کردل) نیز تأیید می کند. مسلم است که کرتیر نام خاص بوده است و نه عنوان. اشخاص دیگری را به این نام می شناسیم از جمله کرتیر پسر اردوان از بزرگان اوائل دوران ساسانی که نامش در کتیبه شاپور (متن فارسی میانه، س ۳۵، پارتی س ۲۸) و نیز در متن M3 از متون مانوی آمده است. همچنین این نام در اسماء مرکب بروی مهرهای ساسانی دیده می شود.

۴. ن. ک. به: مقاله هنینگ در مجله زبان های شرقی لندن (BSOS)، ج ۹، ۱۹۳۹، ص ۸۴۵.

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

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

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

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

۸. این کتیبه دوبار ترجمه شده است:

J. Bruner, "The Middle Persian Inscription of the priest Kirder at Naqsh-i

Rustam", *Studies in Honour of G. Miles*, Beirut, 1974, PP. 97-113; Ph. Gignoux, "L' inscription de Kirdir a Naqsh-i Rustam" *Studia Iranica*, 1, 2, 1972, PP. 177-205.

۹. از آن چند ترجمه در دست است:

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

و ترجمه فارسی مقاله اخیر: پرویز رجبی. *مجله بررسی های تاریخی*، س ۶، ش مسلسل ۳۳، ص ۵۴-۶۶.

۱۰. درمورد ترجمه های آن ن. ک. به: شیرنگلینگ، همان مأخذ قبل. همچنین

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

۱۱. کرتیر را از روی علامتی که شبیه به قیچی است و بر روی کلاه او دیده

می شود، می توان تشخیص داد. این کشف را مرهون هینتز هستیم:

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

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

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

۱۲. ن. ک. به:

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

۱۳. ژینیو، همان مأخذ، ص ۲۱۵.

۱۴. ن. ک. به:

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

۱۵. درمورد اینکه ساختمان کعبه زردشت به چه منظوری بوده است، بحث فراوان

شده است. از میان همه آنها نظر هنینگ که آن را محل نگاهداری اسناد در دوران ساسانی دانسته مقبول تر است. به نظر ژینیو این محل خاص نگهداری اسناد مربوط به موقوفاتی بوده که در کتیبه شاپور ذکر شده است. ن. ک. به: مقاله یاد شده از او در *Museon* ص ۲۰۶ به بعد.

۱۶. ن. ک. به: ژینیو، همان مقاله، ص ۲۰۴.

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

5.

۱۸. ن. ک. به: مقاله ژینیو (مذکور در قبل)، ص ۹۲ و بعد.

۱۹. منقول در تقی زادم افشار شیرازی، *مانی و دین او*، ص ۱۵۱.

۲۰. ن. ک. به: تقی زاده، همان مأخذ، ص ۸؛ نیز به:

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

در متن مانوی شرح گرویدن او به دین مانی افسانه وار آمده است. ن. ک. به: زوندرومان، همان مأخذ، ص ۱۰۱ به بعد و نیز به:

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

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

۲۲. از باب نمونه ابن الندیم، *الفهرست*، به کوشش تجدد، تهران ۱۳۵۲، ص ۳۰۰.

۲۳. ن. ک. به: زوندرومان، همان مأخذ، ص ۷۰.

۲۴. به این مطلب در یکی از قطعات متون مانوی به پارتی اشاره شده است. ن. ک.

به: کتاب بویس، متن III، ص ۴۴؛ زوندرومان، همان مأخذ، ص ۷۱.

۲۵. بویس، همان مأخذ، متن II، ص ۴۴.

۲۶. در مورد علامت کرتیر و نقش های برجسته او ن. ک. به: هینتز که نظریات

او را پرویز رجبی، *بررسی های تاریخی*، س ۶، ۱۳۵۰. ص ۲۷ به بعد بر شمرده است.

در مورد تندیس مفرغی کرتیر ن. ک. به: یحیی ذکاء، *آینده*، ص ۱۲، ش ۱۱-۱۲، ۱۳۶۵، ص ۷۳۵ به بعد.

۲۷. به نظر بیلی این کلمه به معنی مفصله است ن. ک. به:

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

۲۸. ن. ک. به: ص ۷۲۳، ح ۲.

۲۹. در مورد معراج کرتیر ن. ک. به:

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

و خصوصاً به:

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

۳۰. ن. ک. به: ژینیو، کتیبه سرمشهد، ص ۴۰۹. نیز به:

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

۳۱. نام توسر در کتیبه های پهلوی آمده است و از آنجا که در خط پهلوی "و" و

"ن" یک نشان دارند، توسر به اشتباه تنسر خوانده شده است.

۳۲. ن. ک. به:

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

تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*

کتیبه داریوش شاه

داریوش در مقدمه قدیم ترین کتیبه خود یعنی بیستون نخست به معرفی خود می‌پردازد. در بعضی کتیبه‌های دیگر نظیر همین مقدمه دیده می‌شود. اما در برخی دیگر مانند دو کتیبه نقش رستم (DNa, b) مقدمه با ستایش اهوره مزدا آغاز می‌گردد. خاتمه کتیبه‌ها غالباً در ستایش اهوره مزدا و به همراه این درخواست است که داریوش را حمایت کند و آنچه او کرده و ساخته است، بیاید. در چهار کتیبه (بیستون، تخت جمشید DPe، شوش DSe و نقش‌رستم DNa) متن اصلی با بر شماری کشورهای شاهنشاهی که فرمان بردار داریوش بوده اند، آغاز می‌شود. در کتیبه بیستون پس از شمارش کشورها، داریوش به ذکر وقایعی که در آغاز دوره سلطنت وی اتفاق افتاده است، می‌پردازد و از بردیای غاصب و شورش‌هایی که در نواحی گوناگون اتفاق افتاده و عاملین آن‌ها یاد می‌کند و سپس از خوانندگان می‌خواهد که آنچه وی کرده است، برای همه آشکار کنند و کتیبه او را محفوظ دارند. در پایان، شش همکار خود را نام می‌برد که در غلبه بر

* به کوشش دکتر ژاله آموزگار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

بردیای غاصب او را یاری کرده اند و از شاهان آینده می خواهد که آنان و خانواده شان را حمایت کنند. در کتیبه تخت جمشید DPd فقط از کشور پارس که دارای اسبان نیک و مردان نیک است، یاد می کند و در کتیبه سوئز بحث از فتح مصر است و کندن ترعه ای که نیل را به دریای احمر می پیوندد. از میان کتیبه هایی که برای یادبود بنای ساختمان ها نگاشته شده، کتیبه داریوش در شوش (DSf) قابل ذکر است.^۱

آنچه در کتیبه ها ذکر شده اصولاً مطالب مربوط به سیاست و حکومت است. اما از اقوال نویسندگان یونانی معلوم می شود که در فارسی باستان ادبیات حماسی نیز - احتمالاً به صورت شفاهی - وجود داشته است. استرابو^۲ نقل می کند که معلم فرزندان پارسی عادت داشتند که تعلیمات خود را با افسانه هایی که مضمون آن ها «شرح اعمال خدایان و مردان بزرگ بود، بیامیزند.^۳ احتمالاً در دوره هخامنشیان، علاوه بر اسناد بایگانی دولتی، مجموعه ای از روایات حماسی، همانند، *خدای نامه پهلوی* یا *شاهنامه*، احتمالاً به صورت شفاهی و با گونه های مختلف، وجود داشته است که نویسندگان یونانی از آن ها استفاده کرده اند. روایات مربوط به کوروش، که هرودت^۴ آن ها را نقل کرده، مانند این داستان که این شاه را سگی در کودکی پرورده بود، احتمالاً متعلق به این حلقه روایات بوده است.^۵ هم چنین شباهت هایی میان جزئیات بعضی داستان های مربوط به کودکی کوروش با داستان های دیگر ایرانی دیده می شود: داستان خوابی که حاکی از برافتادن سلسله ای و روی کار آمدن سلسله دیگر است (داستان ضحاک، افراسیاب، اردشیر)، دستور کشتن کودک نوزاد که به اجرا در نمی آید (داستان کیخسرو)، سر راه یا بر آب نهادن کودک (داستان کیقباد، دارا)، پرورش کودکی در میان شبانان یا مردمانی از این قبیل (داستان فریدون، کیخسرو، دارا، اردشیر)، دایگی کودک توسط یک حیوان (داستان فریدون، زال)^۶ و ظهور آثار بزرگی و هوشمندی کودک در هنگام بازی و ورزش (داستان کیخسرو و اردشیر و شاپور). همچنین داستان های بردیا، در روایات یونانی، افسانه وار حکایت شده است. (صص ۲۹-۳۰)

اوستای متاخر

... بعضی برآن اند که عقایدی که پس از زردشت با گفته های او آمیخته شد، اصولاً مقبول زردشت نبوده است و فقط علاقه و پای بندی به سنت های

قدیم، روحانیان پیرو او را برآن داشته است تا این افکار را با عقاید او بیامیزند. اما از سوی دیگر، عدم ذکر نام خدایان قدیم هند و ایرانی و آیین های پرستش آنان در گاهان دلیل قطعی برای مخالفت زردشت با این افکار نیست. زردشت در گاهان برآن است که اصول عقاید و نوآوری های خویش را بیان کند و آنچه در مد نظر داشته، احتمالاً تغییر طرز اندیشه مردم نسبت به عالم الوهیت است نه خاصه دخالت در آیین پرستش خدایان، جز مواردی که پسند او نبوده است مانند قربانی های بیدادگرانه و افراطی. در نظر او آهوزه مزدا برترین خداست که در میان شش امشاسپند قرار دارد. خدایانی که زردشت آنان را طرد کرده است. دیوه ها (دیوان) هستند که دسته ای از خدایان هند و ایرانی به شمار می روند. پرستش اینان هرگز جایی در آیین زردشتی پیدا نکرد و "دیوان" به حد قوای اهریمنی و شیاطین نزول کردند. اگر زردشت با پرستش خدایانی همچون مهر یا با مراسمی همچون فشردن هوم و غیره مخالفت اساسی داشت، این گونه خدایان و آیین ها مشکل می توانستند زمانی پس از او در قلب دین زردشتی، که از محافظه کارترین ادیان است، راه یافته باشند.

اوستای متأخر همچنین شامل دعاها و اذکاری است که پس از زردشت تألیف شده است. (صص ۳۹-۴۰)

داستان سرایی در یشت ها

. . . داستان هایی که در یشت ها آمده، غالباً کوتاه اند و فقط اشاره ای به آن ها شده است، زیرا مخاطبان همه آن ها را می دانسته اند. داستانی که نقل شد، تنها به این صورت خلاصه ضبط شده و از جزئیات آن اطلاعی نداریم. مثلاً نمی دانیم که پا اوروه مذکور در این یشت چه کسی بوده و چرا فریدون او را به شکل کرکس درآورده بود. در جای دیگری نیز در اوستا به این حادثه اشاره ای شده است، ولی متأسفانه اطلاع بیشتری از آن به دست نمی آید. اما بسیاری از داستان های دیگر که خلاصه وار در یشت ها آمده، در روایت های بعدی، مانند ادبیات پهلوی یا شاهنامه یا منابع اسلامی مربوط به ایران، به صورت کامل تر و مفصل تر ذکر شده اند. مانند داستان آرش که در تیشتر یشت (بند ۶) تنها در تشبیهی بدان اشاره شده است، اما روایت کامل تر آن را در مآخذ پهلوی و فارسی در دست داریم. اگر همه اوستا امروز برجای بود، مسلماً داستان های بیشتری را در

دست داشتیم، زیرا در ادبیات پهلوی به داستان هایی برمی خوریم که از سبک جمله بندی آن ها در می یابیم که مأخوذ از *اوستاست*، در حالی که اصل اوستایی آن ها را اکنون در دست نداریم. مانند داستان گرشاسب در کتاب نهم *دینکرد*^{۱۱} و *روایات پهلوی*^{۱۲} و داستان برخوردار فریدون با ماژنڈرها در کتاب نهم *دینکرد*^{۱۳}.

رویدادهایی که در یشت ها ذکر شده و در آن خدایان نقش اساسی داشته اند، بسیار کم است. از باب نمونه داستان جدال تیشتر (شعرای یمانی و ایزد باران) با آپوش^{۱۴} (دیو خشکسالی) که در تیشتر یشت آمده و داستان جدال آتش و آژی (مار) که بر سر فَرّه می جنگند و سر انجام ایزد آپام نبات آن را از آسیب رهایی می بخشد (زامیاد یشت) قابل ذکر است. روی دادهایی را که در آن ها نقش اساسی بر عهده اشخاصی جز خدایان است، می توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) روی دادهای مربوط به نخستین پهلوانان و شاهان پیشدادی مانند جدال گرشاسب با گنڈرو (رام یشت، بند ۲۷ تا ۲۹؛ زامیاد یشت، بند ۴۰ و ۴۱ و غیره)، که اثری است مربوط به دوره هند و ایرانی، و نیز روایات مربوط به دوران طلایی جمشید که در طی آن مردمان فارغ از مرگ و بیماری و پیری بودند (آبان یشت، بند ۱۵ تا ۱۷؛ آزد یشت، بند ۲۸ تا ۳۱؛ زامیاد یشت، بند ۳۱ تا ۳۹؛ نیز قس هوم یسن (یسن ۹)، بند ۴ و وندیداد، فصل ۲)، آنچه اتفاقات تاریخی یا نیمه تاریخی است مانند جنگ های کیخسرو با افراسیاب (آبان یشت، بند ۴۹ و بعد؛ در واسپ یشت، بند ۱۷ و بعد و غیره) یا نبردهای کی گشتاسب با خیونان (رام یشت، بند ۲۹ به بعد؛ زامیاد یشت، بند ۸۷)؛ (۳) آنچه نتیجه و حاصل اختلاط عقاید زردشت با اعتقادات قدیم ایرانی پیش از زردشت است. در این رویدادها زردشت به صورت شخصیتی اساطیری درآمده است. مانند شرح گفتگوی زردشت با هوم یا مورد نوازش قرار گرفتنش به وسیله ایزدبانو آشی یا پرستش زردشت اورمزد را و در نتیجه فراری دادنش اهرمن و دیوان را (آرد یشت، بند ۱۷ به بعد).^{۱۵}

از میان یشت های بزرگ، آبان یشت (۵)، درواسپ (۹) و ویو (۱۵) و زامیاد (۱۹) از نظر زبان و طرز بیان مطالب مشترکاتی دارند. از سوی دیگر، در چند یشت بزرگ دیگر یعنی مهر (۱۰)، تیشتر (۸) بهرام (۱۴) و فروردین (۱۳) نیز ویژگی های همانندی را می یابیم. از جمله این که در گروه اول از قهرمانان اساطیری ایرانی و هند و ایرانی سخن رفته است که برای ایزدان قربانی کرده و به آرزوی خود رسیده اند و از این رو، فعلی که برای ستایش آنان به کار رفته، به صورت سوم شخص مفرد ماضی (ستود) است و در این یشت هاست که اشاره به

داستان ها و اسطوره ها شده است. از سوی دیگر، در گروه دوم از این قهرمانان دوران های گذشته عموماً یادی نمی شود و فعلی که برای ستایش ایزد به کار می رود، صورت اول شخص جمع مضارع اخباری (می ستایم) دارد. این تفاوت شاید از آنجا ناشی می شود که ایزدانی همچون مهر و تیشتر و بهرام و نیز فروهرها همیشه و هر روزه در کار جهان فعال بوده اند و هستند و اهمیت شان بیشتر در نقش فعالانه و دائمی آنان است. بنابراین، می توان حدس زد که در تدوین یشت ها سنت های گوناگون دینی و ادبی در کار بوده است. (صص ۴۷-۴۹)

گزیده های زالدستیزم

[این کتاب] دارای چهار بخش عمده است: بخش نخست کتاب، که سه فصل را در بر می گیرد. در باره آفرینش آغازین است. فصل نخست با توصیفی از اورمزد، که مبدأ شر است، آغاز شده و آنگاه از آفرینش موجودات به صورت "مینوی"، و سپس از آفرینش موجودات به صورت "گیتی"^{۱۸} سخن رفته است. در فصل دوم حمله اهریمن به پیش نمونه های^{۱۹} موجودات هفتگانه یعنی آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو یکتا آفریده، گیومرث و آلوده کردن هر کدام شرح شده است. در فصل سوم ستیز ایزدان گوناگون و حامیان آفریدگان فوق با اهریمن و به دنبال آن، آفرینش موجودات اورمزدی از پیش نمونه های ذکر شده و تکثیر آن ها در جهان سخن رفته است. در این فصل از دریاها، دریاچه ها و رودها و کوه ها سخن رفته و در مواردی نام های اساطیری با نام های واقعی تطبیق داده شده است.^{۲۰} طبقه بندی گیاهان و جانوران و انواع آن ها از مطالب جالب توجه این فصل است. منبع عمده مؤلف در این سه فصل *م/م/د* است. بوده و خود نیز در دوجا آن را ذکر کرده است.^{۲۱} مطالب این سه فصل با آنچه در فصول نخستین *بنهشن* آمده، مشابهت بسیار دارد و حاکی از این است که منابع هر دو یکسان بوده است. درگزیده ها، برخلاف *بنهشن*، تکرار مطالب و نقل اقوال گوناگون در باره یک مطلب خاص کم تر به چشم می خورد و این شاید بدان علت باشد که گزیده ها تألیف یک نفر است، در حالی که مطالب *بنهشن* در زمان های گوناگون گردآوری شده و به صورت تدوین کننده کنونی درآمده است.^{۲۲}

موضوع اصلی بخش دوم، فصل های ۴ تا ۲۸ را در برمی گیرد، تاریخ "دین" است. فصل ۴ در باره "آمدن دین در زمان های مختلف" است که شباهت با فصل

نخست کتاب هفتم *هیتورد* دارد. فصل های ۵ تا ۲۶ در باره زندگی زردشت است که به نظر زردشتیان در میانه تاریخ جهان ظهور کرده است. در این فصول از بسته شدن نطفه زردشت، زایش، کودکی، نوجوانی، به پیامبری رسیدن تا درگذشت او سخن رفته است و در هر مورد معجزات او ذکر شده است. مطالب این بخش با آنچه در کتاب هفتم *هیتورد* به تفصیل آمده، مطابقت دارد و ظاهراً مهم ترین منبع هردو کتاب *شهنشک* بوده است. در شرح زندگی زردشت، کوششی را که علمای دینی زردشتی در دوره ساسانی در تطبیق مکان های جغرافیایی شرق ایران با مکان هایی در آذربایجان داشته اند، به خوبی مشاهده می کنیم. ذکر نام هایی مانند مغان (موقان)، سراب و ارس و غیره نموداری از این کوشش است. این گونه تطبیق ها را در گزیده ها بیش از کتاب هفتم *هیتورد* می بینیم.^{۲۳} فصل ۲۷ در باره پنج خوی و ده اندرزی است که همه اندرزهای دین بدان پیوسته است. نقل این فصل که با تفاوت هایی جزئی در کتاب *متون پهلوی*^{۲۴} نیز بدون انتساب آن به زادسپرم آمده به سبب ارتباط موضوع آن با دین است. فصل ۲۸ در باره تقسیمات اوستای دوره ساسانی است و مطالب آن با فصل اول کتاب هشتم *هیتورد* مشابهت دارد.

بخش سوم شامل دو فصل (۲۹ و ۳۰) در باره ترکیب آدمی از تن و جان و روان و چگونگی وظایف اندام های داخلی بدن مانند مغز، قلب، جگر، معده، و رگ هاست. در این فصول سنت ها و روایات دینی زردشتی با تأثیراتی از نجوم بابلی و فلسفه و پزشکی یونانی در هم آمیخته است. این دو فصل از نظر در برداشتن مطالب پزشکی دوره ساسانی، که در کتاب پهلوی دیگری نیامده، از اهمیت خاصی برخوردار است. به مناسبت بحث در باره روان و جنبه های گوناگون آن و تجلی روان در دوازده شکل، مانند موجودی به شکل مرد و زن و آب و گیاه، در فصل ۳۰ (بند ۴۹ به بعد)، در فصل ۳۱ بار دیگر از موضوع «موجودی به شکل مرد و دوشیزه» سخن رفته است که در صورتی که شخص در گذشته نیکوکار باشد او را به بهشت رهنمون می شوند و وی به بهشت می رود و در غیر این صورت به دوزخ می افتد. تجلی اعمال نیک یا دین به اشکال گوناگون با تفصیل بیشتری در *بندهشن*^{۲۵} نیز آمده است. فصل ۳۲ اشاره کوتاهی به اعمال جمشید و فریدون و گرشاسب شده است، و در فصل ۳۳ در باره رادی فرسوشتر، مشاور گشتاسب، مطلب کوتاهی آمده است.

بخش چهارم (فصل ۳۴ و ۳۵) درباره حوادث پایان جهان و رستاخیز است که به علت افتادگی نسخه ها ناقص مانده است. در فصل ۳۵ اهمیت خاصی به

تقسیم هفتگانه و دوازده گانه داده شده است، مانند هفت امشاسپندان، هفت مرد بی مرگ، هفت تنی که عامل ایجاد فرشگرد^{۲۶} هستند، تقسیم هفت امشاسپند به دوازده، بنا بر خصوصیات آنان. (صص ۱۴۶-۱۴۸).

روایات پهلوی

با متن *داستان دینی* در نسخ خطی متنی همراه می آید که معروف به *روایات پهلوی*^{۲۷} است. در نسخه های خطی عنوانی برای این کتاب ذکر نشده است و اطلاق چنین عنوانی بر این کتاب بر قیاس متون مشابهی بوده که به فارسی زردشتی در دست است^{۲۸} مانند *صد در نثر*، *صد در بندهشن* و *روایات داواب هورمزديار*. کتاب مقدمه ای ندارد و گردآورنده مطالب را پشت سر هم آورده و دابار^{۲۹}، تهذیب گر متن، آن را به ۶۵ فصل تقسیم کرده است. گردآورنده آن معلوم نیست. از آنجا که فصل های ۱ تا ۶۲ در نسخه های خطی پیش از *داستان دینی* آمده سرفصل های ۶۳ تا ۶۵ پس از آن و در پایان هر قسمت، جمله «به پایان رسید» ذکر شده، شاید بتوان پنداشت که کتاب دو گردآورنده داشته است.^{۳۰} زمان تألیف کتاب معلوم نیست، ولی از مقایسه آن با کتاب های تألیف شده در قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری (قرن نهم و نیمه اول قرن دهم میلادی) و با در نظر گرفتن نثر صحیح و استوار کتاب، می توان نتیجه گرفت که این کتاب نیز در همین زمان گردآوری نهایی شده است. *روایات پهلوی* متضمن مطالب گوناگونی است

نویسنده از منابع خود نام نمی برد ولی جملاتی مانند «زردشت از اورمزد پرسیده» و «چنین پیداست» که در آغاز فصول آمده است، دلالت بر این دارد که در بسیاری موارد نویسنده از ترجمه ها و تفسیرهای اوستا به پهلوی (زند) استفاده کرده است، مانند داستان گرشاسب که تحریر خلاصه تری از آن فصل ۱۴ *نوده گرنسک*^{۳۱} را تشکیل می دهد و آن خود از زند این فصل نقل شده است. بعضی از داستان های منقول در *روایات پهلوی* یا در جاهای دیگر نیامده یا اگر آمده است، به صورتی خلاصه تر نقل شده است، مانند داستان جمشید و خواهرش و داستان کنگدز. ترجمه و اقتباس مطالب بسیاری از این کتاب در کتاب *صد در بندهشن* آمده است.^{۳۲} (صص ۱۵۳-۱۵۵)

شکند گمانیک وزار

در شکند گمانیک وزار برخلاف اغلب کتاب های پهلوی در اثبات عقاید زردشتی و مبارزه با ادیان دیگر از سلاح استدلال منطقی استفاده شده و در آن کم تر به اسطوره و افسانه یا استناد به نص کتاب *اوستا* و *زند*، بدون ذکر دلیل منطقی، برمی خوریم. تفاوت اصلی آن با *هیتکرد* در زبان ساده و روان آن است. گمان می رود که شکند گمانیک وزار برای طبقه عام تری نوشته شده درحالی که نویسنده *هیتکرد* خوانندگان خاص تر و عالم تری را مد نظر داشته است. مردان فرخ متواضعانه خود را در پایه نوآموزان می داند^{۳۲}، اما از مطالب کتاب معلوم می شود که وی به خوبی از عقاید فرقی که با آنان به جدل پرداخته آگاه است. مثلاً در مورد اسلام، از مطالب *قرآن* مطلع است و به عقاید معتزله^{۳۴} اشاره می کند و در فصول مربوط به یهودیت و مسیحیت به مطالب کتاب مقدس توسل می جوید.^{۳۵} از عقاید مانویان مانند اسطوره آفرینش آگاه است. (ص ۱۶۳).

اندرزنامه های پهلوی

اندرزنامه های پهلوی عموماً دارای سبکی ساده و روان هستند و جملات آن ها کوتاه و روشن است و اگر گاه ابهام و دو پهلویی در آن ها دیده می شود از روی قصد و به منظور توجه بیشتر خواننده به مفهوم پندی است و باید این امر را از خصوصیات این گونه ادبیات دانست. در اندرزنامه ها از کنایه و تشبیه و تمثیل به منظور تأثیر بیشتر مطلب برخوردار شده استفاده می شود. مانند: هاون شکیبایی؛ قاشق توگل به خدا؛^{۳۶} دارایی تندرستی؛^{۳۷} ستور (کنایه از مرگ یا دیو مرگ) که می آید و بدون بار نمی رود.^{۳۸} چند نمونه از تشبیهات و تمثیلات را می آوریم: تشبیه مال دنیا به مرغی که از درختی به درختی می نشیند و به هیچ درخت نمی پاید؛^{۳۹} یا تشبیه آن به خوابی که می بینند که چه خوب باشد و چه بد، چون بیدار شوند، چیزی برجای نیست؛^{۴۰} یا تشبیه آن به روز بهاری که می گذرد و پایدار نمی ماند؛^{۴۱} تشبیه مرد زیرک و دانا به زمیز، نیکی که تخم در آن افکنده شود و خواربار و غلات گوناگون از آن حاصل آید؛^{۴۲} یا تشبیه او به درخت رز بارداری که شاخه هایش خشک نیست و سایه اش همیشگی و بارش شیرین است و از این رو، همیشه ستوده و محترم است و تشبیه مرد نادان گمراه به درختی که شاخه هایش تر نباشد و موه انگور نیاورد. چنین درختی فقط برای سوختن و پوشش بام به کار می آید،^{۴۳} تشبیه مرد مغروری که فقط به خود می اندیشد، به

گور خری که هرگز شیر مستی را در دشت ندیده است و از این رو، به نیروی خویش شاد و خرم است. اما چون شیری را ببیند از ترس برجای نیاید؛^{۴۴} تشبیه مرد تندخوی و بیپوده گوی به آتش، که در نیستان افتد که هم مرغان و ماهیان را بسوزاند و هم جانوران موذی را؛^{۴۵} تشبیه کالبد مرده به درختی که می کارند و بعد می روید و رشد می کند و بزرگ می شود. سپس آن را می شکنند و می بُرنند و چوب هایش را دسته می کنند و برآتش می نهند و آتش آن را می سوزاند و می بلعد و بعد باد (خاکستر) آن را بر جهان می افشاند. بجز کسی که آن را کاشته یا دیده است، هیچ کس نمی داند که خود چنین درختی بوده است؛^{۴۶} تشبیه آدمی به خیک پُریاد که چون باد از آن بیرون شود، چیزی به جای نماند،^{۴۷} تشبیه تن بدون دانش به پیکری نگاشته؛^{۴۸} و تشبیه کسی که پدر و مادرش زنده اند به شیر در پیشه که از کسی نمی ترسد و تشبیه کسی که پدر و مادر ندارد به زن بیوه ای که اموالش را می ستانند و نمی تواند هیچ کاری کند و هرکسی او را خوار دارد؛^{۴۹} تشبیه دشمن کهن به مار سیاه که پس از صد سال کین خود را فراموش نکند و تشبیه دوست کهن به می کهن که هرچه کهن تر باشد، برای خوردن شه‌ریاران بهتر و شایسته تر است،^{۵۰} . . . کسی که اخلاق خود را پاکیزه می گرداند همچون آینه ای است روشن که دیگران می توانند خود را در آن بهتر ببینند و اصلاح کنند.^{۵۱} تشبیه خوپذیری انسان در معاشرت با نیکان و بدان به باد که چون به بوی خوش برخورد، بوی خوش از آن می آید و چون به بوی بد بگذرد، بوی بد از آن منتشر می شود؛ تشبیه توبه که گناهان را پاک می کند به بادی که سخت بوزد و دشت را پاک برآید.^{۵۲} گاه نیز اندرزاها به صورت چیستان بیان گردیده است، بدین معنی که نخست مفهوم، به گونه ای مبهم ذکر می گردد و بلافاصله پس از آن معنی آن روشن می شود.^{۵۳}

در اندرزنامه ها به طور عموم نفوذ عقاید خارجی کم تر دیده می شود، اما دست کم در یک مورد می توان تأثیر فلسفه یونانی را در آن ها ملاحظه کرد و آن مسئله صفات خوب و بد و حد اعتدال (پیمان) و افراط و تفریط و متشابهات صفات خوب (یا به اصطلاح اخلاق زردشتی: «برادران دروغین»^{۵۴}) است که به احتمال بسیار از کتاب نیکوماخس ارسطو اقتباس شده است.^{۵۵} (صص ۱۹۹-۲۰۱).

عهد اردشیر

عهد اردشیر دارای مطالب متنوعی است: تأکید بر اتحاد دین و دولت و هشدار در

این مورد که فرومایگان نباید به کار دین و تحقیق در آن و قوانین آن پردازند، زیرا در این صورت در خفا رهبرانی دینی از نوع همان مردم، که گرفتار ظلم و ستم و تحقیر فرمان روایان شده اند، پیدا خواهند شد و این کار به زیان پادشاهی است (بند ۴)؛ و در جای دیگر در مورد پیدایش عقاید و فرقه ها هشدار می دهد و از میان بردن آن ها را به تهمت «بدعت گذاری» توصیه می کند و نیز به روحانیان اندرز می دهد که فقط به امور دینی (امر و نهی) پردازند (بند ۶)؛ مردم با توشل به دین می توانند شاه را ساقط کنند (بند ۱۲)؛ تقسیم رعیت به چهار طبقه: ۱) جنگجویان (اساوره، ۲) روحانیان (عُباد و تُساک و سَدَنَّة النیران)، ۳) دبییران و منجمان و پزشکان (کُتاب و منجمون و اطباء)، ۴) صنعتگران و بازرگانان و کشاورزان (مِهان و تُجّار و زُرّاع)^{۵۷} (بند ۱۳)؛ منع انتقال از یک طبقه اجتماعی به طبقه دیگر (بند ۱۲ و ۱۳)؛ تأکید بر انتخاب ولیعهد خوب (بند ۲)؛ شاه نباید نام جانشین خود را آشکار کند، بلکه باید در نامه ای نام او را بنویسد و مهر کند و در خزانه نگاه دارد و چهار نسخه دیگر از آن را در نزد چهارتن از امانا بگذارد تا پس از مرگ وی آنها را بگشایند و با نامه محفوظ در خزانه تطبیق دهند و نام شاه را اعلام دارند (بند ۱۷)؛ شاهزادگانی را باید به شاهی برگزید که از دختران عموهای شاه متولد شده باشند^{۵۸} و از میان آنان، اشخاص کم خرد و سست رأی و ناقص اندام و کسانی که در دینشان خللی باشد شایسته این مقام نیستند (۳۳)؛ تعیین ساعاتی برای کار و آسایش و خوردن و آشامیدن و فراگیری (الفضله؟) و سرگرمی (لهو) و مراعات وقت هر یک از این امور (بند ۱۹ و ۳۱)؛ پرهیز از لهو و تن آسانی مفرط (بند ۱۵)؛ پیشگویی بلایای اجتماعی آخر هزاره: مردم از هوس های خود پیروی می کنند، تمیز خود را از دست می دهند، از پایگاه های اجتماعی خود جا به جا می شوند و برنیکان سرکشی می کنند (بند ۳۶)؛ شاه نباید کارهای خود را بر تر از پدران و عموها یا اسلاف خود بداند (بند ۳۲)؛ پرهیز از بخل و خشم و ستم و لهو و کار بیسوده و حسد و ترس (بند ۱۸)؛ پرهیز از افشای ستر خود نزد فرودستان خانواده و خدمتگزاران (بند ۲۵)؛ در صورتی که شاه نتواند جلو فساد رعیت را بگیرد، باید از کارکناره گیری کند تا نام نیکو برای او بماند (بند ۱۴) و ذکر چند صفت خوب و برادران دروغین آن ها (بخشندگی در برابر اسراف؛ سخت گیری و احتیاط در خرج در برابر بخل و غیره) و تأکید بر میانه روی (حدّ=پیمان) (بند ۳۰) که از موضوعات رایج در متون اخلاقی پهلوی است.^{۵۹}

مطالب عهد اردشیر با نامه تنسر همانندی هایی دارد و احتمالاً اصل آن متعلق به اوایل دوره ساسانی است^{۶۱} انا همچون آثاری که از خصوصیات ادبیات شفاهی برخوردارند، در زمان های گوناگون مطالبی برآن افزوده یا از آن کاسته شده است و اختلافی که در نسخه های آن می بینیم دلیل براین مطلب است. این متن به صورتی که اکنون در دست است، در اواخر دوره ساسانی تدوین گشته و بعد به عربی ترجمه شده است.

در دوره اسلامی عهد اردشیر از معروفیت برخوردار بوده و در بسیاری از کتاب های تاریخ و ادب از آن یاد شده است. مسعودی از آن یاد کرده^{۶۲} و عبارتی از آن را در باره هزاره آخر آورده است.^{۶۳} در *مجموع التواریخ*^{۶۴} و *فارسنامه*^{۶۵} نیز نام آن ذکر گردیده و در کتاب اخیر درمورد انوشیروان آمده است که «عهد اردشیرین بابک پیش نهاد و وصیت های او را که در آن عهد است به کار بست.»^{۶۶} همین مطلب را طبری^{۶۷} و ثعالبی^{۶۸} نیز آورده اند. جاحظ عهد اردشیر را همراه با «امثال بزرگمهر» آورده است و می نویسد که دبیران (کتاب) از آن ها استفاده می کرده اند.^{۶۹} میرد (د ۲۸۶هـ) می نویسد مأمون دستور داده بود که معلم فرزندان، الواثق بالله، کتاب خدا را بدو یاد دهد و عهد اردشیر را بر او بخواند و او را وادار به حفظ *کتابه* و *منه* کند.^{۷۰} (صص ۲۱۶-۲۱۸)

شعر پهلوی

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

تاکنون سه منظومه کوتاه اخلاقی شناخته شده است: یکی اندرز دانایان، در رساله *اندرز دانایان به مزدیسنان*،^{۷۱} دیگری قطعه ای در «مدح خرد» در رساله *در باره حیم و خرد فزخ مرد*^{۷۲} و سومی نیز در «وصف خرد در رساله *اندرز بهزاد فرخ پیروز*»^{۷۳} بعضی از عبارات دیگر اندرزنامه ها نیز با این که شعر نیستند، از کیفیت و

زبان شعری برخوردارند. احتمال می رود که قسمت هایی از *تبرش نشت اوستایی* نیز به شعر بوده و این قطعات ترجمه آن قسمت ها یا تحت تأثیر آن ها تدوین یافته باشد. در کتاب های اخلاقی دوران اسلامی نیز گاه به اشعاری که متعلق به سنت های دوره ساسانی است، بر می خوریم مانند دوقطعه شعر که در *تخذه الملوك*^{۷۴} (تألیف شده در قرن هفتم) ضبط شده است.

قطعه شعری دینی نیز تحت عنوان درباره آمدن شاه بهرام ورجاوند در دست است. . . شعر دینی دیگری، که به خط فارسی نوشته شده، ولی هم از نظر زبان و هم از نظر وزن، باید آن را شعری پهلوی محسوب داشت، «سرود آتشکده کرکوی» است که در *تاریخ سیستان*^{۷۵} ضبط شده است. هم چنین ابیات پراکنده ای در کتاب های ادب عربی و فارسی نقل شده است که دارای اصل پهلوی است، گرچه بعضی از آن ها تا حدی تحت تأثیر اشعار عروضی دوره اسلامی قرار گرفته است، مانند دوبیت زیر که راغب اصفهانی^{۷۷} آن را نقل کرده است:

زیروز هشتاذ گور تیرسنت دالمنه مژو
مار بی نه میرد مجذکش بوزنیزد مرد

[گور(خر)هشتادسال زندگی کند مرغ لاشخور سیصد سال]
[مار نمیی میبرد جزاین که کسی اورا بکشد]

از میان اشعار باز مانده پهلوی دو اثر نسبتاً مفصل تر در دست است: یکی منظومه *تروخت آسوری* و دیگر *یادگار زیروان* که هر دو اصل پارسی دارند.^{۷۸} نوعی دیگر از اشعار پهلوی، منظومه های عاشقانه بوده که امروز در دست نیستند. یکی از این منظومه ها *ویس و رامین* نام دارد که شرح دل دادگی ویس و رامین است. زنی به نام شهره با شاه مرو، به نام موید منیکان، پیمان می بندد که اگر دختری به دنیا آورد، او را به زنی به موید بدهد. بعد که این دختر به دنیا می آید، ویس نامیده می شود. اما شهره، برخلاف عهد خود، در هنگام معین دختر را به موید که مرد پیری است نمی دهد. ویس به رامین، برادر جوان موید، دل می بندد. پس از ماجراهای بسیار ویس به ازدواج رامین در می آید. قراین و شواهدی بسیار دلالت براین دارد که این منظومه در اصل به زبان پارسی بوده است.^{۷۹} و بعدها در اواخر دوران ساسانی به پهلوی ترجمه شده است. اصل پارسی و ترجمه پهلوی کتاب از میان رفته است. این ترجمه منثور پهلوی ظاهراً در

قرون نخستین دوره اسلامی در میان خواص محبوبیت داشته، ولی زبان آن بر همه روشن نبوده است.^{۸۱} از این رو، فخرالدین اسعد گرگانی در قرن پنجم آن را به نظم کشیده که امروز در دست است.^{۸۱}

دقیقاً نمی دانیم که ویس و رامین از پهلوی به عربی نیز ترجمه شده بود یا نه. اما اشارات بعضی نویسندگان دوره اسلامی به این داستان، دال بر شهرت آن بوده است. ابونواس (قرن دوم هـ) «فرگردهای رامین و ویس» (فرجردات رامین و ویس) را در شعر خود ذکر کرده است.^{۸۲} همچنین راغب اصفهانی^{۸۳} از قول یک شاعر اصفهانی سه بیت شعر نقل کرده که در آن نام «ویس» و «رامین» آمده است. احتمالاً در اوایل قرن سیزدهم میلادی (هفتم هـ) اثر فخرالدین گرگانی به گرجی ترجمه شد و این ترجمه اکنون در دست است.^{۸۴}

از دیگر منظومه های عاشقانه دوران ساسانی اطلاع چندانی نداریم. در منظومه هایی مانند هفت پیکر و خسرو و شیرین^{۸۵} و وامق و عذرا^{۸۶} بازتاب هایی از فرهنگ دوران ساسانی را می یابیم، اما از این که این آثار چگونه به زبان فارسی رسیده است، اطلاعی نداریم.

در دوره ساسانی سرایندهگان و خوانندگان با نام کلی خنیاگر یا به پهلوی اشکانی گوسان^{۸۷} (معرب آن جوسان و جمع آن جواسنه)^{۸۸} بوده اند که داستان های حماسی و عاشقانه و غیره ایرانی را به یاد داشتند و آن ها را همراه با ساز می خواندند. برخی از آنان که به درجه اعلای هنرمندی می رسیدند، مانند باربد^{۸۹} (پهلبد) و نکیسا، به دربار نیز راه می یافتند. شعر زیر را ابن خردادبه^{۹۰} به نام باربد ضبط کرده که در مدح خسرو پرویز سروده شده است.

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

(خاقان مانند ماه و قیصر مانند خورشید است، اما خداوندگار من مانند ابر کامکار است. هرگاه بخواهد ماه را می پوشاند و هرگاه بخواهد خورشید را) (صص ۳۰۸-۳۱۲)

مانی و آثار او

مانی و پیروان او، برخلاف زردشتیان به نوشتن کتب و رسالات اعتقاد و علاقه فراوان داشتند و این امر را یکی از وسایل عمده تبلیغ دین خود می دانستند. مانی یکی از برتری های دین خویش را بر ادیان دیگر در داشتن آثار مکتوب به زبان ها متداول مختلف می داند^{۴۱} آثاری که از مانویان به زبان های گوناگون، مانند قبطی و چینی و ترکی و فارسی میانه و پارسی و سغدی و بلخی، تاکنون به دست آمده و فهرستی از کتب و رسالات آنان که این ندیم^{۴۲} ذکر کرده است، مؤید این مدعاست. مانی و پیروان او، برای ترویج دین خود، آثارشان را به زبان مردمی که در میان آنان قصد تبلیغ داشتند، می نوشتند یا از زبان دیگری ترجمه می کردند. در ایران، میان اهل فارس و پارت و سغد، آثار خود را به فارسی میانه و پارسی و سغدی منتشر می ساختند و این یکی از علل پیشرفت سریع این دین بود.

مانویان در نوشتن و استنساخ متون دقت فراوان داشتند و به همین سبب، در آثارشان به ندرت به اشتباه نسخه بردار برمی خوریم، درست برخلاف متون پهلوی زردشتی و فارسی که دستکاری ها و سهل انگاری های نسخه برداران و کاتبان پی بردن به گفته مؤلف را دشوار و گاه ناممکن می سازد. آثار مانویان اغلب به خطی خوش و گاه مزین به نقاشی و نگارگری و تذهیب است. متون به دست آمده در تورفان در تاریخی میان ۷۶۲ تا ۸۳۲ م استنساخ شده است.^{۴۳}

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

آثاری که از مانویان به زبان های ایرانی (فارسی میانه و پارسی و سغدی) در دست است. در اوایل قرن بیستم از زیر خرابه های دیرهای مانویان، که در زیر

شن و خاک مدفون شده بود، به دست آمد و در کشف و قرائت و ترجمه و تفسیر آن ها سهم عمده از آن دانشمندان و محققان آلمانی است. بیشتر آثار مکشوفه در تورفان اکنون در برلین محفوظ است و تعداد بسیاری از آن اسناد هنوز منتشر نشده است. درموزه های شهرهای دیگر مانند لندن، پاریس، پترزبورگ و کیوتو نیز برخی از اوراق مانوی وجود دارد.

اکثر آثار مانوی ایرانی (به فارسی میانه و پارسی و سغدی و فارسی دری) به خط مخصوص مانویان است که از خط سطرنجیلی سریانی گرفته شده است. خط مانوی، برخلاف خط پهلوی، خطی است که ابهام کمتری دارد. گرچه برای مصوت ها، مانند دیگر خطوط سامی، تعداد کافی علامت وجود ندارد، با این همه، این خط در پی بردن به تلفظ کلمات پهلوی زردشتی سهم به سزایی دارد. اقتباس چنین خطی مسلماً به این منظور بوده است که با سهولت بیشتری بتوان مانویت را تبلیغ کرد.

آثار فارسی میانه و پارسی مانوی متعلق به دورانی بین قرن سوم و نهم میلادی است. حتی آثار متأخر نیز دارای زبانی درست و روشن است و چنین می نماید که مانویان در این آثار از صورت قدیم تر زبان استفاده می کردند، زیرا فارسی میانه در طی چند قرن تحول یافته بود و پارسی نیز به احتمال قوی در قرن ششم میلادی دیگر زبان رایج تکلم به شمار نمی رفت. تمایز میان متون قدیم تر پارسی و متون جدید تر این زبان مشخص تر است. دسته ای از این آثار متعلق به قرن سوم و چهارم میلادی است، که هنوز زبان پارسی رایج بوده است، و دسته دیگر متعلق به قرن ششم میلادی به بعد است. آثاری که بتوان به یقین به دوره ای میان این دو منسوب داشت، به دست نیامده است. (صص ۲۳۳-۲۳۵)

زیرنویس ها:

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

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

2. Strabo, XV, 3.18.

Christensen, A., *Les Gestes des rois*, Paris 1936, P. 107. ۳

کازنامه شاهان، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰، ۸۲ و نیز

Gershevitch مأخذ بالا ص. ۱۰.

4. Variant

5. Herodotus, 1, 108, 122.

۶. ن. ک. به: Christensen, *ibid*, 1936, P. 113-14 و ترجمه فارسی آن، کریستن سن، ۱۳۵۰، ۸۷-۸۸.

۷. زردشت را نیز یک شب میشی شیر داده است.

8. Boyce, M., *Zoroastrianism*, Costa Mesa, California- New York, 1992,

29.

۹. در رساله پهلوی *پُرشنی ها* (بند ۳۲) در تشبیهی آمده است که «پاوروه که کارها را با یک دست و یک پا انجام می داد».

۱۰. ن. ک. به: احمد تفضلی، ۱۳۵۴، ۷۷ و بعد. Tafazzoli, 1987, 266f.

۱۱. *دینکرد*، ۷۹۲.

۱۲. *روایات پهلوی*، ص ۶۵.

۱۳. *دینکرد*، ۸۱۲ به بعد.

۱۴. در *اوستا* apaosa در پهلوی apos به معنی «بازدارنده آب».

15. Gershevitch, 1968, P. 21.

۱۶. در مورد دو اصطلاح "مینو" و "گیتی"، ن. ک. به: *بندهشن* فصل اول، ۱۴.

17. Prototype

۱۸. مانند تطبیق ارنگ (رَنگَنَه اوستایی) با دجله در فصل ۳ بند ۲۲.

۱۹. فصل ۳، بند ۴۳ و ۵۷.

20. Boyce, M., "Middle Iranian Literature", *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1 Bd. 4 Iranistik, Abs. 2 Literatur, Leif. 1, Leiden, 1968.31-66.

۲۱. در مورد زندگی اسطوره ای زردشت ن. ک. به: آموزگار-تفضلی، *اسطوره*

زندگی زردشت، تهران ۱۳۷۰ و Mole, M. *La Legende de Zoroastre*, Paris, 1967

22. Jamasp- Asana, J. M., *Pahlavi Texts*, Bombay, 1897-1913, 129-131.

۲۳. *بندهشن*، (TD2)، فصل ۳۱، ص ۲۰۰ و بعد.

۲۴. *فرشگرد*، در مورد این اصطلاح، ن. ک. به: قبل، ص ۵۹.

۲۵. برحسب سنت، این کتاب را روایت (به صورت منفرد) نامیده اند، اما از آنجا که این کتاب مجموعه ای از روایات است، ترجیح دادیم آن را در فارسی به صورت جمع بیاوریم.

26. West, 1.E., *Pahlavi Texts*, 11, SBE, XV111, Oxford 1882, XV.

27. Dhabhar, B.N., *The Pahlavi Rivayat*, Bombay, 1913, Introduction.

28. editor.

۲۹. دینکرد، کتاب نهم، ۸۰۳.

30. Williams, 1990, I, 18.

۳۱. فصل ۱، بند ۴۴. این که بویس (Boyce, 1992, 153) وی را «مرد غیر روحانی» دانسته است، مقبول به نظر نمی‌رسد. اطلاعات او از اصول دین زردشتی و ادیان دیگر در حد اطلاعات یک مرد روحانی است.

۳۲. فصل ۱۱ بند ۲۸.

۳۳. فصل ۱۰ بند ۷۰.

۳۴. *داروی خرسندی*، بند ۸. این متن زبان نمادین دارد.

۳۵. *متون پهلوی*، ۳۹.

۳۶. *اندرز بهزاد فزخ پیروز*، بند ۲۴.

۳۷. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۶۵.

۳۸. *اندرز بزرگمهر*، ۱۱۰ و ۱۱۱.

۳۹. *مینوی خرد*، پرسش ۱ بند ۹۸ و ۹۹.

۴۰. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۵۰، ۹۱.

۴۱. *خمیه و خرد فزخ مرد*، بند ۶ و ۷.

۴۲. *خمیه و خرد فزخ مرد*، بند ۸ و ۹.

۴۳. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۹۳.

۴۴. *اندرز دانایان*، بند ۴.

۴۵. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۱۱۷.

۴۶. *واژه ای چند از آذرباد مهرسپندان*، بند ۵۳.

۴۷. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۹۰.

۴۸. *اندرز آذرباد مهرسپندان*، بند ۱۰۱.

۴۹. *واژه ای چند از اندرز آذر فزخ فزخزادان*، بند ۹ و ۱۰.

۵۰. دینکرد، ۵۲۱ س ۳ به بعد، کتاب ششم، بند ۲۲۴.

۵۱. *مینوی خرد*، پرسش ۵۹ بند ۶ تا ۱۲؛ پرسش ۵۱ بند ۱۶ تا ۱۹. این

تمثیل اخیر در *روایات پهلوی*، فصل ۷ بند ۵، ص ۸ در مورد پشت کردن به کار رفته است. ن. ک. به: تفضلی، *مینوی خرد*، تهران ۱۳۵۴، بخش های ۷۸، ۱۳۷ و ۶۹.

۵۲. مانند اندرزه‌های 57-58,131, A3, E13-E14 و 53 در کتاب ششم دینکرد،

ن.ک. به:

Shaked, Sh., *The Wisdom of Sasanian Sages*, Boulder, Colorado, 1979, XXIII.

۵۳. ن. ک. به قبل ص ۱۸۵. درپهلوی bradrod.

54. de Menasce, J. P., *Une encyclopedie mazdeenne le Denkari*, Paris, 1958, 52.

۵۵. نظیر همین طبقه بندی در بند ۳۴ نیز آمده است: اهل الدین؛ گُتاب و حُساب؛ اساوره؛ ثُجار و مهنه و خدم.

۵۶. تأکیدی است به ازدواج در درون خانواده.

۵۷. ن. ک. به: بخش اندرزا دربالا ص ۲۰۱.

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

۵۹. مروج، ج ۱، ۲۸۸، بند ۵۸۴.

۶۰. التنبیه، ۹۸.

۶۱. مجمل التواریخ، ۶۱.

۶۲. فارسنامه، ۶۰.

۶۳. همان مأخذ، ۸۸.

۶۴. تاریخ، یکم، ۸۹۸.

۶۵. ضرر، ۶۰۶.

۶۶. رسائل، ج ۲، ۱۹۱ و ۱۹۲.

۶۷. کتاب الفاضل، ۴، به نقل احسان عباس، همان مأخذ، ۳۴.

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

درمورد این اندرنامه ها، ن. ک. به: ۱۸۰ به بعد.

69 Jamasp- Asare, *ibid.*, 165.

70. Jamasp- Asana. *ibid.*, 73.

درمورد این اندرنامه ها، ن. ک. به: ص ۱۸۰ به بعد.

۷۱. تحفة الملوك، ۱۱۲ و ۱۱۳.

72. Lazard, G., "La metrique de l' Avesta recent", *Orientalia J. Duchesne-Guillemain oblata, Acta Iranica*, 23, 283-300.

۷۳. ن. ک. به: قبل.

۷۴. تاریخ سیستان، ۳۷. درمورد این سرود، ن. ک. به: محمدتقی بهار، ۱۳۱۶.

۷۵. محاضرات الادباء، ج ۳، ۳۳۳. درمورد این شعر و ابیات دیگر، ن. ک. به:

Tafazzoli, A., "Some Middle Persian Quotations in Classical Arabic and Persian

Texts," *Memorial Jean de Menace*, Teheran- Louvain 1974.

. : ۷۶. ن. ک. به: قبل.

۷۷. مینورسکی، ولادیمیر، «ویس و رامین عاشقانه پارتی» ترجمه مصطفی مقرببی، فرهنگ ایران زمین، سال ۴، ۱۳۳۵، ۷۳-۳.

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

ولیکن پهلوی باشد زبانش نداند هرکه برخواند بیانش

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

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

۸۰. مینوی «یکی از فارسیات ابونواس» *مجله دانشکده ادبیات تهران*، سال ۱ شماره ۳، ۱۳۳۳، ۶۷ و ۷۶. فرگرد به معنی "فصل و بخش" است.

۸۱. *محاضرات الادباء*، ۲-۱، ۷۱۹؛ نیز ن. ک. به: مینوی، ۱۳۳۳، ۷۶ به نقل از محمّد قزوینی.

۸۲. ن. ک. به: ویس و رامین، به کوشش محبوب، ۱۳۳۷؛ ماگالی تودوا-الکساندرگواخاریا، ۱۳۴۹.

۸۴. در کتاب های عربی به داستان هایی از خسرو و شیرین اشاره شده است، از جمله در *المحاسن و الاضداد*، ۲۴۲ به بعد.

۸۵. دولتشاه سمرقندی، *تذکره*، ۳۰، آن را داستانی منسوب به مغان دانسته است و این ندیم، *الفهرست*، ۱۳۴، *وامق و عنرا* را از کتاب های سهل بن هارون دشت میشانی (د ۲۴۵هـ) ذکر کرده است. ولی از چگونگی آن اطلاعی نداریم. از بازمانده منظومه وامق و عذرای عنصری (ن. ک. به محمد شفیع، *وامق و عنرا* و نیز *Kaladze, Epiceskoe masledie Unsur*, Tbilisi, 1984) معلوم می گردد که این داستان مقتبس از داستان یونانی Metikhos و Parthenope است. این داستان از یونانی (مستقیماً پایه واسطه سریانی) به عربی ترجمه شده است و ظاهراً اصل پهلوی نداشته است. ن. ک. به:

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

۸۷. در مورد گوسان، ن. ک. به مقاله

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

۸۸. در مورد صورت های عربی، ن. ک. به: تفضلی، احمد، «جوسان، جواسنه»
واهنمای کتاب، سال ۱۱ شماره ۷، صص ۴۱۰-۴۱۱.

۸۹. در مورد "باربد، یا پهلبد" ن. ک. به: تفضلی، احمد، *نامواره دکتر محمود افشار*، جلد ۴، تهران ۱۳۶۷ و ۱۳۷۱ و نیز

"Barbad," *Encyclopaedia Iranica*, 111, 1989.

۹۰. *اللهو و الملامی*، ۱۶. ن. ک. به: شفیعی کدکنی، «کهن ترین نمونه شعر

فارسی» *آرش*، شماره ۶، ۱۳۴۲ و Tafazzoli, 1974, 338

۹۱. ن. ک. به:

Boyce, M., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica*, 9, Teheran-Liege, 1975, 29, (text a, Para 1)

۹۲. *الفهرست*، ۳۹۹ و بعد.

93. Waldschmidt- Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichaismus*, Abh. PAW. Berlin. 1926, P2.

آرشبو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۳۰

(۲)

برنامه انرژی اتمی ایران

تلاش ها و تنش ها

مصاحبه با

اکبر اعتماد

نخستین رئیس سازمان انرژی اتمی ایران

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

نصرت‌الله پور جوادی

جفای سالیان*

در ۱۸ تیرماه، ساعتی چند پس از نیمه شب، مهاجمانی به خوابگاه دانشجویان دانشگاه تهران حمله کردند، دانشجویان را که بعضاً در خواب بودند به باد دشنام گرفتند. زدند و شکستند و خراب کردند و رفتند. دو روز بعد، عده ای دیگر همین معامله را با دانشجویان دانشگاه تبریز کردند. دانشجویان یقیناً این حادثه را فراموش نخواهند کرد و مدت ها دل آزرده خواهند ماند. حق هم دارند. و من، برای همدردی و تسلی خاطر ایشان، می گویم که دل خویش را پیش دل استادان خود بگذارند. سال هاست که به استادان دانشگاه ها جفا کرده اند. پس از پیروزی انقلاب، هردسته ای از مردم و هرصنفی از اصناف، اعم از کارگر و کارمند و بازاری و ورزشکار و ارتشی، مورد استمالت و عطوفت قرار گرفتند، و از همه به نحوی دلجوئی کردند، ولیکن از استادان دانشگاه که نخبگان جامعه هستند هرگز قدردانی نشد. بلکه حتی حرمت آنان را نیز شکستند. می گفتند علما در جامعه کسان دیگری غیر از دانشگاهیان اند؛ علم در جاهای دیگری تدریس می شود؛ دانشگاه محل آموزش فرهنگ غرب و علوم دنیوی است و دانشگاهی مظهر غربزدگی. در روزنامه های آن چنانی به دانشگاهیان ناسزا گفتند. در تلویزیون دولتی برنامه هويت ساختند و برای ایشان پرونده سازی کردند. من گمان نمی کنم هیچ جامعه متمدن و عاقلی با دانشمندان و نخبگان خود چنین رفتاری کرده باشد.

* نشر دانش، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۸.

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

یکی از این استادان و نمونه بارز ایشان دکتر احمد تفضلی بود. تفضلی متخصص طراز اول در فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران بود. استادی بود بی نظیر که علاوه بر آشنایی عمیق با ادبیات فارسی در دوره اسلامی، زبان‌های باستانی ایران، مانند اوستائی و فارسی میانه، را خوب می‌دانست و آنها را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تدریس می‌کرد. به چندین زبان خارجی، از جمله عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی هم تسلط داشت و به بعضی از این زبان‌ها مقاله می‌نوشت. تفضلی در رشته خود یک چهره جهانی بود. بارها از او دعوت کرده بودند که برای تدریس به دانشگاه‌های معتبر خارجی برود و او همواره جواب رد داده بود. فقط به یک دلیل. به دلیل اینکه عاشق ایران بود و دوری از ایران را نمی‌توانست تحمل کند. عاشق این بود که در ایران بماند و به دانشجویان ایرانی فرهنگ و زبان و ادبیات ایران را تعلیم دهد. او چندین مسئولیت فرهنگی را نیز به عهده داشت. عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود و بعداً هم به خواهش دوستان معاونت علمی فرهنگستان را پذیرفت. نماینده فرهنگستان در شورای گسترش زبان فارسی هم بود. با نشر دانش نیز همکاری داشت. تفضلی ذاتاً محبوب و متواضع بود. هر بار که پیشنهاد مسئولیتی را به وی می‌کردند جداً امتناع می‌کرد. مانند هر عالم و دانشمند حقیقی از کار اداری و مسئولیت اجرایی بیزار بود. وقتی از او خواستند تا معاون علمی فرهنگستان شود تا مدت‌ها زیر بار نمی‌رفت. همین که به او گفتیم به خاطر ایران و زبان فارسی، تسلیم شد و پذیرفت. در زمستان سال ۷۵ به دعوت رئیس دانشگاه سن پترزبورگ به آنجا رفت و دکترای افتخاری از این دانشگاه دریافت کرد. وقتی در فرهنگستان به خاطر کسب این افتخار از او تجلیل کردند، او در پاسخ یک جمله داشت که بگوید: «اگر افتخاری هست برای کشورم است، برای ایران».

تفضلی در روز ۲۴ دی ماه ۱۳۷۵ هنگامی که با اتومبیل خود از دانشگاه به خانه اش می‌رفت، ساعت ۲ بعد از ظهر نزدیک خانه اش در شمیران ناپدید

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

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

Paul E. Losensky

*

Welcoming Fighani

Imitation and Poetic Individuality
in the Safavid-Mughal *Ghazal*

* * *

Mazda Publishers
1999

نقد و بررسی کتاب

احسان یار شاطر

تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام

دکتر احمد تفضلی در پیشبرد تحقیقات مربوط به زبان پهلوی و آثار فرهنگ ساسانی در ایران اسلامی سهمی به سزا داشت. وی به حق از مفاخر علمی کشور ما به شمار می‌رود، چنان که در سال ۱۹۹۷ دانشگاه سن پترزبورگ به پاس خدمات علمیش درجه دکتراى افتخارى به وی بخشید (و تاجایی که من می‌دانم این نخستین بار است که یک دانشگاه معتبر غربی به یکی از ایرانیان چنین درجه‌ای داده است. همچنین این اولین باری بوده که این دانشگاه به یک تن خاورشناس درجه دکتراى افتخارى داده). کمی پیشتر هم دانشگاه هاروارد از دکتر تفضلی برای ایراد یک رشته سخنرانی درباره برخی از وجوه فرهنگ ساسانی دعوت کرده بود و قرار است متن تفصیلی این سخنرانی‌ها به صورت کتابی از طرف آن دانشگاه به طبع برسد.

گذشته از مقالاتی که در مجلات تحقیقی و *دانشنامه ایرانیکا* و *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* از دکتر تفضلی به طبع رسیده چندین کتاب نیز به قلم او انتشار

یافته است. از آن جمله است *واژه نامه مینوی خود* (تهران، ۱۳۴۳) و ترجمه همان اثر (تهران، ۱۳۵۴). تدوین *یادنامه ژان دومناش*، به یاد پهلوی شناس فقید فرانسوی به همت دکتر تفضلی و فیلیپ ژینیو، استاد دانشگاه پاریس، انجام گرفت و منتشر شد. چند سال پیش نیز *یکی قطره باران* (تهران، ۱۳۷۰) را به پاس خدمات علمی زنده نام عباس زریاب خوئی تدوین نمود و منتشر ساخت.

در طی سال ها همکاری، دکتر تفضلی و دکتر آموزگار چندین کتاب ارزنده به مشارکت منتشر کردند که همه نمونه همکاری سودمند علمی است. یکی ترجمه نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران (تهران، ۱۳۶۳) اثر آرتور کریستن سن است که از حیث نقل متون فارسی و عربی مذکور در متن به زبان اصلی و همچنین بعضی حواشی سودمند بر اصل فرانسوی برتری دارد. دیگر *اسطوره زندگی زردشت* است که در آن ترجمه همه متون مربوط به موضوع گرد آمده است و دیگر *زبان پهلوی: ادبیات و دستور آن* که چاپ دومش نیز انتشار یافته.

دکتر تفضلی با زنده یاد مجتبی مینوی و چند تن دیگر در تصحیح *شاهنامه* فردوسی که نا تمام ماند شرکت داشت. نیز از اعضاء فعال فرهنگستان تجدید سازمان یافته ایران و نایب رئیس علمی آن و نیز رئیس بخش تاریخ پیش از اسلام *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* بود. آخرین مقالاتی که از او انتشار یافت یکی «نام های خاص ایرانی در کتاب *الفند فی ذکر اخبار علماء سمرقند*» (*نامه فرهنگستان*، سال اول، شماره های ۳ و ۴، پائیز و زمستان ۷۴) و دیگر:

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

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

و سوم

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

است.

کتاب تازه زنده نام دکتر احمد تفضلی، به نام *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام* که پس از درگذشت وی به همت همکار سالیان درازش، دکتر ژاله آموزگار، در سال ۱۳۷۶ (۱۹۹۷م) در ۴۵۳ صفحه انتشار یافته، خلاء مهمی را در آثار زبان فارسی پُر می کند. حال می توان گفت که با *تاریخ ادبیات ایران* تألیف دکتر صفا (درهشت جلد) و این کتاب، سیر ادبیات در ایران، از گمنام ترین زمان ها تا پایان دوره صفویه، به صورت تفصیلی در دسترس دانش پژوهان قرار دارد.

برای ادبیات پیش از اسلام ایران، در زبان های اروپایی هم، تألیف جامعی مثل کتاب دکتر تفضلی وجود ندارد و *Grundriss der iranischen philologie* که نخستین اثر جامع و پیشرو درباره همهٔ وجوه فرهنگ ایرانیان است، اکنون بیش از صد سال از انتشار جلد اولش (۱۸۹۵) و ۹۷ سال از انتشار جلد دوم آن می‌گذرد. مقالات «تاریخ کمبریج ایران» در باره ادبیات باستانی ایران هم، در یک جا جمع نیست، بلکه در جلدهای دوم و سوم و چهارم آن پراکنده است. البته در باره آثار اوستایی و فارسی باستان و پهلوی و پارتی و شغدی و بلخی تألیفات جداگانه و در خور اعتماد به زبان های غربی وجود دارد.

کتاب پر مایهٔ دکتر تفضلی پس از مباحث مقدماتی، از کتیبه های فارسی باستان آغاز می‌کند، پس از آن به ادبیات اوستایی می‌پردازد، سپس کتیبه های معدود اشکانی را از نظر می‌گذراند و آن گاه به نوشته های فارسی میانه و آثار پهلوی زردشتی می‌رسد که مبسوط ترین قسمت کتاب است. ادبیات مانوی را از نظم و نثر در زبان پارتی و فارسی میانه و شغدی در فصلی جداگانه می‌آورد. نوشته های شغدی و خوارزمی و بلخی، فصول آخر کتاب اند که به فهرست مراجع و فهرست نام ها پایان می‌پذیرد.

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

- ۱- ترجمه ها و تفسیرهای اوستا.
- ۲- آثاری که براساس زند، یعنی ترجمه و تفسیر اوستا به پهلوی، تدوین شده (دینکرد، بندهشن، گزیده های زاد اسپرم، دادستان دینیک، روایات پهلوی، و جز این ها).
- ۳- متون فلسفی و کلامی.
- ۴- کشف و شهود و پیشگویی (ازدواپراز نامه، زند و همن یسن و غیره).
- ۵- افسون و تعویذ.
- ۶- اندرزنامه.
- ۷- خطبه های شاهان.
- ۸- تاریخ و جغرافیا (کارنامه اردشیر، شهرستان های ایران، خداینامه).

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

۱۰- رسالات کوچک آموزشی (خسرو و رهدگ و غیره).

۱۱- داستان های منشور (هزار افسان، سینه‌یاد نامه)، کلیده و دینه، اسکندرنامه و غیره که اصل هیچ یک به جا نمانده و آن ها را فقط از ترجمه هایشان می توان شناخت).

۱۲- شعر.

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

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

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

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

* * *

طبعاً پس از مطالعه اثر آموزنده دکتر تفضلی، خواننده کنجکاو نمی تواند از این پرسش خودداری کند که نوشته های باستانی ایران از حیث ادبی چه ارزشی دارد؟ شعر اوستایی (عمده سات ها و پشت ها) و شعر مانوی حسابش جداست، و به هر حال اندک است. اما ادبیات پهلوی چه؟ دکتر تفضلی به درستی توجه کرده است که ادبیات ساسانی را باید در ترجمه های فارسی و عربی آن جست (ص ۱۱۳). راستی هم داستان های پهلوی را باید در شاهنامه و ویس و رامین و برخی افزوده های بلعمی در ترجمه و تلخیص تاریخ طبری (مثل سرگذشت بهرام چوبین) و امثال آن ها دید و انعکاس اشعار و سرودهای ساسانی را در سروده های رودکی و کسائی و دقیقی و فرخی و منوچهری و هم عصران آن ها سراغ گرفت.

با این همه باید انصاف داد که آنچه از نوشته های دوران باستان بازمانده است. در سنجش با آنچه برخی دیگر از اقوام باستانی مانند مردم میانرودان (سومر و بابل و آشور) و هندیان و یهودیان و چینیان و یونانیان و رومیان از خود به جا گذاشته اند بسیار اندک است و باید گفت ادبیات و فلسفه، میدان همت ایران هخامنشی و اشکانی و ساسانی نبوده است. تعداد و تنوع آن چه از هندیان باستان در ادبیات و فلسفه برجای مانده به راستی شگفت انگیز است، و این که کلیمیان توانسته اند آثار متنوع عهد عتیق و ملحقات آن را حفظ کنند انسان را به اعجاب و اسی دارد، به خصوص با توجه به این که در ۷۲۲ پیش از میلاد، سارگن دوم دولت "اسرائیل" را در شمال فلسطین منهدم کرد و کشور یهود به ناحیه کوچک "یهودیه" (Judah)، که امروز قسمتی از خاک اسراییل جنوبی است، منحصر شد^۱ که با نیمه استقلال لرزانی باقی ماند و به نوبت مورد تعرض و هجوم آشوریان و بابلیان و سلوکیان و سپس رومیان و بعداً عثمانیان و تازیان قرار گرفت و معبد آن مکرر ویران شد یا به تاراج رفت. البته این درست است که مردم یهود و چین و هند، هرچند از نوسان های مذهبی و تعارض فرقه ها در امان نبوده اند، ولی مثل ایران دچار تغییر مذهب قطعی و اساسی نشدند. اما این وضع در مورد یونان و روم که هر دو سرانجام مانند ایران، کیشی سامی راگردن نهادند، صادق نیست. در حقیقت یونانیان آثار ادب و فلسفه باستانی خود را عموماً در صومعه های مسیحی محفوظ داشتند. توجیه ضعف بنیه فلسفی و ادبی ایران اشکانی و ساسانی به این که کتابخانه ها و آثار ایران را تازیان از میان بردند نیز چندان مقبول نیست.

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

پانویس ها:

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

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

پس از درگذشت دکتر فضلعلی منتشر ساخته است.

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

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

محمد فنپوری

کتاب التاجی

Abu Ishaq Ibrahim ibn al-Katib as- Sabi
Kitab al-Taji fi Akhbar al-Dawlat al-Daylamiyya
 Edited with an introduction and translation into English by Dr.
 Muhammad Sabir Khan
 Karachi, Pakistan Historic Society: publication no. 82, 1995
 iv+ 256 pages.

ابواسحق ابراهیم الصابی به سال ۲۱۳ هـ ق/ ۹۲۶م در حران متولد شد و به سال ۳۸۴ هـ ق/ ۹۹۵م میلادی در بغداد درگذشت. خاندان او نسل‌ها به حذاقت و مهارت در امر پزشکی شهرت داشتند. پدرش نیز از پزشکان مشهور بغداد بود. بنا به سنت خانوادگی ابواسحق نیز سال‌های کودکی و جوانی خود را صرف یادگیری فن طبابت کرد و درعین حال تحت نظارت پدر به فراگیری قرآن و علوم اسلامی پرداخت. با اینکه تا پایان عمر از موحدین صائبی مذهب باقی ماند و به اسلام نگرید، با این حال احساس خصمانه‌ای به دین اسلام نداشت. حتی گفته شده است که به انجام فرائضی چون روزه داری می پرداخت. سوره هائی از قرآن کریم را نیز از برداشت و به گفته چند تن از مورخین (یاقوت حموی، ابن خلکان) در گفتار خود مکرراً به آیاتی از قرآن و حدیث نیز متوسل می شد. انا از همان سنین نوجوانی کشش چندانی به فن طبابت نداشت و سخت علاقمند به مطالعات دینی و فلسفی و ترشل بود. خطی خوش نیز داشت و به همین مناسبت پدرش ابوهلال در امر مکاتبات خود از وجود ابواسحق استفاده می کرد. در ابتدای جوانی سالی چند در بیمارستان بغداد به کار طبابت پرداخت و ازین بابت مواجبی در حدود ۲۰/ دینار در ماه دریافت می کرد. انا علاقه به نویسندگی وی را به بکار دیوانی کشانید. در ابتداء به خدمت المہلبی وزیر معزالدوله

دیلمی درآمد. با آنکه تسلط کافی بر علم نجوم و ریاضیات داشت اما از این تاریخ (۳۴۹هـ/۹۶۱م) از دیگر فعالیت‌ها دست کشید و به منشی‌گری در دیوان رسائل و رتق و فتق امور دفتر وزیر مذکور پرداخت. چندی بعد و پس از درگذشت کتب خصوصی معزالدوله، ابواسحق این مقام را صاحب شد و پس از مرگ معز الدوله به ریاست دفتر جانشین و پسر وی، یعنی عزالدوله دیلمی نشست. سر انجام در سال ۳۶۷ هـ ق/۹۷۸م به خدمت عضدالدوله درآمد.

ابواسحق کتاب *تاجی* را در زندان عضدالدوله نوشت و با نگارش آن از زندان رهائی یافت. عنوان کامل این منبع، *کتاب التاجی فی اخبار و آثار الدوله الدیلمیه* است ولی به *کتاب التاجی* معروفست. عنوان کتاب مأخوذ از لقب تاج العلة است که خلیفه عباسی *الطاعی بالله* در سال ۳۶۹ هـ ق به عضدالدوله اعطا نموده بود و چون کتاب به دستور عضدالدوله نگارش یافته به این نام مشهور شده است. تاریخ نگارش آن بین سال‌های ۷۰-۳۶۷ هـ ق/۹۸۱-۹۷۸م، یعنی طی سال‌هایی است که نگارنده در زندان بسر می‌برده است. به همین مناسبت همانند بسیاری از کتبی که در شرایط مشابه نوشته شده از مبالغه درباره شرافت و شجاعت خاندان آل بویه خالی نیست.

اصل کتاب *تاجی* هنوز پیدا نشده و آنچه در دست است خلاصه‌ای از آنست که در سال ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م به دست آمد و همان زمان در مجله مؤسسه نقد کتب و نسخه‌های خطی عربی *Revue de l'Institut Des Manuscrits Arabes* مورد نقد و بررسی قرار گرفت. نسخه موجود فعلی تنها بخش نخستین این اثر بسیار مهم است و عنوان کامل آن چنین است: *کتاب الممتزج من الجزا اول من کتاب المعروف به تاجی فی اخبار الدوله الدیلمیه*. اصل آن در مکتبه المتوکلیه در مسجد کبیر شهر صنعا نگهداری می‌شود. میکروفیلم آن در دارالکتب المصریه در قاهره موجود است و ویراستار از این نسخه در کار ویراستاری و چاپ کتاب سود برده است:

کتاب التاجی همچنان که محمد صابرخان متذکر شده است در سال‌هایی نگارش یافت که تاریخ نگاری در قلمرو دنیای اسلام به اوج اعتلای خود رسیده بود. گذشته از *تاریخ طبری* و *مروج الذهب* مسعودی، تعداد قابل توجهی از آثار معتبر تاریخی قبل از کتاب *تاجی* به رشته تحریر درآمده بود. اما برخلاف بیشتر نویسندگان این آثار که تبخر و آموزش در فقه و حدیث داشتند و با آن زمینه فکری به تاریخ نگاری پرداختند ابواسحق، همانند ثابت بن سنان و سنان بن ثابت بن قُزّه از دیوانسالاران و منشیان حرفه‌ای درباره دیالجه، به همین جهت واجد

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

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

هیچ نیروی نظامی تابحال به شکست دادن آنان موفق نشده، و هیچ ملتی از همسایگانشان آنها را مطیع و مغلوب ننموده است. سرزمین آنان در سال های اول ظهور اسلام چه از طریق صلح آمیز و یا قهر آمیز فتح نشد. در واقع آنان همین اواخر به اسلام گرویدند و براساس اعتقاد و آزادانه مسلمان شدند. درباره ویژگی های اخلاقی آنان همچون شجاعت، احترام به همسایه، دفاع از شرف و ناموس و میهمان نوازی و سخاوت آنان سخن بسیار گفته شده و از جمله اینکه درین سرزمین کسی به شغل فصابی و نانوائی اشتغال نداشت و مسافران و میهمانان همیشه مجبور بودند میهمان اهالی محل باشند. (ص ۱۰۲)

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

حکایت کرد برای من محمدبن امیرکا الطبری زیدی که روزی شاهد جنگ میان دوناحیه دیلم بودم و در اردوی یکی از دوطرف جنگ که من هم در آن بودم پسرزنی دیلمی را دیدم که از پشت جبهه مشغول تشویق مردان به جنگیدن و تشجیع آنان بود. در میان جنگندگان پسر وی و پسر پسر وی (نواده پیرزن) نیز مشغول جنگ بودند. پس از مدت کوتاهی نواده پیرزن مجروح شد و نزد وی پناه آورد، چند لحظه ای درخون خود غلطید و سپس درگذشت. پیرزن بسیار غمگین شد و پیکر نواده را به منزل حمل کرد تا مبادا پدر او با دیدن جسد پسر دست از جنگ بردارد. همین که مرد به خانه آمد و سراغ پسر گرفت، پیرزن به او خطاب کرد که «بشکرانه لطف

خداوند زخم پسرت رو به بهبود است و جای نگرانی نیست. هرچه زودتر به میدان جنگ باز گرد و تا دین خود را ادا نکردی از میدان برنگرد. مرد به میدان جنگ بازگشت و مردانه به جنگ ادامه داد و پیرزن کساکان به تشجیع رزمندگان مشغول شد. پس از اینکه دشمن شکست خورد پیرزن به عزای نواده خود نشست. به این ترتیب هردو وظیفه اش را به نحو احسن به انجام رسانید. (ص ۳۰۴)

به دنبال شرح چند داستان دیگر از آداب و رسوم مردم و اوضاع جغرافیائی و کشاورزی دیلم، ابواسحق به میان شجره نامه دیلمیان و بویژه خانواده عضدالدوله می پردازد. درعین حال اشاراتی نیز به فرهنگ چهار قوم دیلم و چهارقوم از اقوام گیلک دارد. بقیه کتاب شرح ماجراهای درگیری نظامی یا رقابت سیاسی میان دیلمیان و شاهان سامانی است که در خراسان حکومت داشتند. این درگیری ها در دوران عمادالدوله، رکن الدوله و معزالدوله با جزئیات بیشتری بیان شده است. آخرین تاریخی که در متن کتاب ذکر شده سال ۳۶۰/۹۷۱ هجریست. حوادث و وقایع بخش اول کتاب التاجی به عنوان مقدمه ای برای ورود به بحث مفصل نگاشته شده و مطمئناً در نسخه کامل کتاب ابواسحق با جزئیات کامل وقایع و اطلاعات موردنظر خود را درج کرده است. اما متأسفانه شیوه تلخیص کتاب که روشن نیست توسط چه کسی انجام شده بسیار ناشیانه است. در نتیجه به هنگام مطالعه متن روشن نیست که کدامین بخش ها مستقیماً از متن اصلی نقل شده و کدامین خلاصه شده توسط نسخه بردار است. این نقیصه یکی از مشکلات عمده متن حاضر است. ویراستار کتاب نیز با همه تلاشی که از خود نشان داده موفق به تفکیک بخش های مختلف نشده است.

شیوه نگارش کتاب التاجی مشابه منابع دیگر آن است. متن کتاب بطور عمده ثبت وقایع و گزارش حوادث است و فاقد تحلیل یا اظهار نظر مستقل از جانب نویسنده می باشد. بیشتر اوقات ابواسحق به جای اینکه به ذکر جزئیات یک واقعه که از چند زاویه مختلف نقل شده پردازد، تنها به ذکر آن که به نظر خود وی صحیح تر و قابل اعتماد تر آمده اکتفا کرده است. اطلاعات ابواسحق در این کتاب از دو منبع جمع آوری شده یکی از منابع موجود و بویژه تاریخ طبری و فتوح اللمدان البلاذری و دیگری با استفاده از شواهد عینی توسط دوستان و همکاران یا کسانی که در امر نگارش کتاب تاجی به او کمک می کرده اند. در مورد نخست معمولاً اشاره به مأخذ مورد استفاده دیده نمی شود هرچند که

بسیاری از جملات دقیقاً شبیه جملات *تاریخ طبری* است. اطلاعات مکتوب با ذکر جمله «خَدَثْنِي» (به من روایت کرد. . . .) و اطلاعات مأخوذ از شواهد عین با جمله «أَخْبِرْنِي» (به من اطلاع داد) از هم تفکیک شده‌اند.

به احتمال بسیار می‌توان گفت که *کتاب التاجی* در زمان خود و قرن‌ها پس از آن به عنوان مأخذی دقیق و قابل اعتماد جای والاتی در میان منابع تاریخی برای خود داشت و مورد استفاده معاصرین ابواسحق و مورخین بعد از او نیز قرار می‌گرفت. اعتبار *کتاب تاجی* را می‌توان از روی منابعی که بعد از آن درباره تاریخ ایران و اسلام در قرون سوم و پنجم هجری نگارش یافته کاملاً درک نمود. در میان نویسندگان و مورخین معتبری که از *کتاب تاجی* نام برده و از محتویات آن استفاده کرده‌اند می‌توان از ابوالفدا، ابن اسفندیار، یاقوت حموی، عبدالرحمن عوفی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ابوریحان بیرونی، عطاملک جوینی، ابن الندیم، ثعالبی و بیهقی نام برد. استفاده از *کتاب التاجی* توسط چنین مورخین سرشناسی حاکی از اعتبار کتابست. به همین جهت نسخه یافته شده هرچند خلاصه بسیار کوچکی از متن کامل آنست ولی با این همه خالی از اهمیت نیست. متن عربی خلاصه شده *کتاب التاجی* بسیار کوتاه است و تنها به حدود ۳۲ صفحه می‌رسد و ترجمه انگلیسی آن به ۴۶ صفحه بالغ می‌شود. در مقدمه ای فاضلانه که دکتر محمد صابرخان بر کتاب *التاجی* نگاشته به تاریخچه، ویژگی‌ها و کیفیت نسخه موجود می‌توان آگاهی یافت. افزون بر این، صابرخان با مقایسه *کتاب التاجی* با دیگر کتب تاریخی معاصر آن و یا آثاری که پس از آن نوشته شده تصویر بسیار جامعی از سیر تاریخ نگاری از قرون اولیه اسلام تا قرن ۱۹ میلادی به خواننده ارائه می‌دهد. این مقدمه تصویرگویی از آگاهی ایشان به منابع و تاریخ اسلام و تبحرشان در استفاده از نسخ خطی است. هم چنین مقدمه مزبور با یادداشت‌های بسیار مفصل و کتابشناسی جامعی به زبان‌های ترکی، فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی همراه است که در تحقیقات آینده دستداران و محققان این دوره از تاریخ ایران را رهنمونی مفید می‌تواند بود. مقدمه و یادداشت‌های صابرخان خود بسیار خواندنی و آموزنده است.

از آنجا که هنوز نسخه دیگری از کتاب *التاجی* چه به صورت متن کامل یا خلاصه شده در دست نیست درمورد کیفیت تصحیح و ویراستاری آن نمی‌توان دقیق تر و قاطع تر نظری ابراز کرد. چالش مهم بر سر راه محمد صابرخان در امر تصحیح کتاب *التاجی* نشان دادن اصالت و مستعد بودن نسخه موجود است که ایشان الحق به بهترین نحوی از عهده این امر مهم برآمده‌اند. اشکالاتی چون

عدم انسجام میان بخش های مختلف برایشان وارد نیست. کوتاهی از دقت در امر خلاصه کردن متن بر دوش خلاصه کننده کتاب است که ظاهراً از معلومات و تبخیر چندانی برخوردار نبوده و بویژه زبان علمی عربی را نیز خوب نمی دانسته است. این ضعف وی در اشکالاتی که صابرخان از نظر املاتی بر او گرفته کاملاً روشن است ولی با این همه هیچ یک از این اشکالات از اهمیت کتاب *التاجی* نمی کاهد.

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

کارنامه علمی شادروان احمد تفضلی*

در ۱۶ آذر ۱۳۱۶ در اصفهان متولد و در روز دوشنبه ۲۴ دی ۱۳۷۵ به داس مرگ درو شد.

مدارج تحصیلی و آکادمیایی

تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران گذراند و از دبیرستان دارالفنون در سال ۱۳۳۵ دیپلم ادبی گرفت.

در ۱۳۳۸، در رشته زبان و ادبیات فارسی، از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران با رتبه اول فارغ التحصیل و همان سال در دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به تحصیل مشغول شد.

از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۴ دانشجوی دوره فوق لیسانس مدرسه السنة شرقی دانشگاه لندن بود و در پایان این دوره به اخذ درجه فوق لیسانس در رشته زبان‌های باستانی ایران نایل گشت. در طی همین سال‌ها، دوره ای را نیز برای تحصیل و تحقیق در پاریس گذراند.

در ۱۳۴۴، به ایران بازگشت و مطالعات خود را ادامه داد و در سال ۱۳۴۵ به اخذ درجه دکتری در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی نایل آمد. رساله دکتری او تحقیق در دینکرد ثه بود.

او، به طور رسمی، از ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۵ در استخدام اداره فرهنگ عامه بود. از ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۷، به عنوان پژوهش گر، در بنیاد فرهنگ ایران به تحقیق اشتغال داشت و همکاری با این بنیاد را طی خدمت در دانشگاه تهران نیز ادامه داد. در ۱۳۴۷، به سمت استادیار، در گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشکده

ادبیات دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. در ۱۳۵۲ به رتبه دانش یاری و در ۱۳۵۷ به رتبه استادی ارتقا یافت. از حدود ده سال پیش، ریاست بخش دانشجویان خارجی دانشکده ادبیات را به عهده گرفت. در سال ۱۳۷۰، به عضویت پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی درآمد و از سال ۱۳۷۳ معاونت علمی و پژوهشی فرهنگستان زبان و ادب فارسی را به عهده گرفت.

سخن رانی های علمی

دکتر احمد تفضلی درکنگره های گوناگون ایران شناسی داخلی و خارجی شرکت جسته و سخن رانی کرده است. در پاییز ۱۹۸۸، به دعوت دانشگاه توکیو، برای چند جلسه کنفرانس، به ژاپن سفر کرد. در اسفند و فروردین ۷۱-۱۳۷۰ (مارس - آوریل ۱۹۹۲)، به مدت یک ماه، در مدرسه مطالعات عالی پاریس (سوریون) و در تابستان ۱۳۷۱ (۱۹۹۲)، به دعوت دانشگاه پکن، به مدت یک ماه در آن دانشگاه، به عنوان استاد مدعو، تدریس و سخن رانی کرد. هم چنین، در تابستان ۱۳۷۳ (۱۹۹۴)، به دعوت دانشگاه سن پترزبورگ، برای برگزاری چند جلسه کنفرانس، به آن شهر رفت. در اسفند و فروردین ۷۵-۱۳۷۴ (مارس و آوریل ۱۹۹۶) نیز، به دعوت دانشگاه هاروارد، به امریکافت و چند جلسه سخن رانی ایراد کرد.

جوایز و تقدیرنامه ها

جوایز و تقدیرنامه هایی که دریافت کرده به شرح زیر است.

- مدال علمی درجه اول فرهنگ (۱۳۳۵)؛

- تقدیرنامه و جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی (۱۳۶۹) برای ترجمه کتاب نخستین انسان و نخستین شهریار، با همکاری ژاله آموزگار، استاد دانشگاه تهران؛
- لوح تقدیر و جایزه کتاب برگزیده دانشگاه های کشور (۱۳۷۰) برای همان کتاب؛

- در ۴ مارس ۱۹۹۴ (اسفندماه ۱۳۷۲)، آکادمی کتیبه ها و ادبیات، که یکی از پنج آکادمی تشکیل دهنده انستیتوی فرانسه است، از خدمات دکتر تفضلی قدردانی و جایزه گیرشمن (Ghirshman) به او اعطا کرد. این نخستین باری بود که این آکادمی به این صورت از دانش مندی ایرانی قدردانی می کرد.
- تقدیرنامه و جایزه کتاب سال بین المللی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۴) برای کتاب گزیده های زادسپرم (Anthologie of Zadspram) با همکاری پروفیسور

فیلیپ ژینیو (Ph. Gignoux)، استاد ایران شناس مدرسه مطالعات عالی سوربون.
- روز ۲۲ شهریور ۱۳۷۵ (۱۹۹۶)، دانشگاه دولتی سن پترزبورگ، طی مراسم
باشکوهی، درجه دکتری افتخاری ایران شناسی به دکتر احمد تفضلی اهدا کرد.
او نخستین استاد از کشورهای شرقی بود که موفق به دریافت این دکتری افتخاری
می شد.

عضویت در مجامع علمی

دکتر تفضلی عضو چندین مجمع علمی داخلی و خارجی بود از جمله:

- ۱) انجمن آسیایی (Societe Asiatique) پاریس از سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱؛
- ۲) انجمن بین المللی کتیبه های ایرانی (انگلستان)، از سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲؛
- ۳) کمیته بین المللی آکتا ایرانیکا Acta Iranica (بلژیک)، از سال ۱۳۶۰/۱۹۸۱؛
- ۴) هیئت مؤسس انجمن آثار ملی، از سال ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۰؛
- ۵) شورای علمی مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی از سال ۱۳۶۶؛
- ۶) فرهنگستان زبان و ادب فارسی (عضویت پیوسته) از سال ۱۳۷۰.

آثار

۱- فارسی

الف - کتاب

- ۱) *واژه نامه مینوی خود*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸؛
- ۲) *ترجمه مینوی خود*، چاپ اول، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴، چاپ دوم
انتشارات توس، ۱۳۶۴؛
- ۳) *نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران*، جلد ۱،
از آرتور کریستن سن، با همکاری ژاله آموزگار (ترجمه و تحقیق)، تهران، نشر نو،
۱۳۶۴؛
- ۴) *نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران* جلد ۲،
از آرتور کریستن سن، با همکاری ژاله آموزگار (ترجمه و تحقیق)، تهران، نشر
نو، ۱۳۶۸ (کتاب برگزیده سال ۱۳۶۸ وزارت ارشاد و نیز کتاب برگزیده سال
۱۳۶۸ دانشگاه های کشور)؛
- ۵) *شناخت اساطیر ایران*، از جان هینلز (ترجمه) با همکاری ژاله آموزگار،
تهران نشر چشمه و فرهنگ سرای بابل، چاپ اول ۱۳۶۸، چاپ دوم ۱۳۷۱، چاپ

- سوم ۱۳۷۳، چاپ چهارم ۱۳۷۵؛
 ۶) *اسطوره زندگی زردشت*، با همکاری ژاله آموزگار، تهران، نشر چشمه و فرهنگ سرای بابل، چاپ اول ۱۳۷۰، چاپ دوم ۱۳۷۲، چاپ سوم در دست انتشار؛
 ۷) *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*، با همکاری ژاله آموزگار، تهران، نشر معین، چاپ اول ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۵؛
 ۸) *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش دکتر ژاله آموزگار، تهران ۱۳۷۲.

ب - ویرایش

1) *Memorial Jean de Menasce*, Tehran- Louvain, 1994.

با همکاری Prof. Ph. Gignoux :

۲) *یک قطره باران*، جشن نامه استاد دکتر زریاب خوبی، تهران، نشر نو ۱۳۷۰.

ج - مقاله

- ۱) «واژه های گویشی در تحفة المؤمنین»، *انتشارات فرهنگ عامه*، شماره ۲، ۱۳۴۱، ص ۹۵-۱۴۸۹؛
 ۲) «آبسالان، یک واژه ناشناخته در مینوی خرد»، *نشریه انجمن ایران باستان*، سال ۴، ش ۱، ۱۳۴۵، ص ۴۲-۴۵؛
 ۳) «دو واژه پارتی از درخت آسوری»، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، سال ۱۴، ش ۲، ۱۳۴۵، ص ۱۳۸-۱۴۷؛
 ۴) «رازبجر یک لغت کهنه فارسی»، *نشریه دانشکده ادبیات تبریز*، سال ۱۸، ش ۳، ۱۳۴۵، ص ۳۳۴-۳۳۸؛
 ۵) «شعری در رثاء مرزکو»، *راهنمای کتاب*، سال ۱۰، ش ۵، ۱۳۴۶، ص ۵۷۷-۵۷۹؛
 ۶) «جوسان، جواسنه»، *راهنمای کتاب*، سال ۱۱، ش ۷، ۱۳۴۷، ص ۴۱۰-۴۱۱؛
 ۷) «اطلاعاتی در باره لهجه پیشین اصفهان»، *نامه مینوی*، تهران، ۱۳۵۰، ص ۸۵-۱۰۴؛
 ۸) «ژان پیر دو مناش»، *راهنمای کتاب*، سال ۱۶، ش ۱۰-۱۲، اسفند ۱۳۵۲، ص ۵۲۷-۵۳۷؛
 ۹) «زبان های ایرانی میان» (ترجمه)، نوشته مارک ج، در *سدن، بررسی های تاریخی*، ش ۶، سال ۹، ص ۱۳-۶۶؛

- (۱۰) «طین المختوم: گِل اوشتك»، جشن نامه پروین کئابادی، تهران ۱۳۵۴، ص ۷۸-۸۰؛
- (۱۱-۱۸) «آسمان»، «آیین نامه»، «آبتین»، «آذرباد امیدان»، «آذرباد مارسپندان»، «آذر فرنیغ فرخزادان»، «آرش»، «(کی) آرش»، «دردانشنامه ایران و اسلام»، ج ۱، ۱۳۵۴؛
- (۱۹) «تصحیح دوییت از شاهنامه»، سیمرخ، ش ۲، ۱۳۵۴، ص ۲۶-۲۷؛
- (۲۰) «سوورای جمشید و سوورای ضحاک»، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۲۳۷ ش ۴، ۱۳۵۵، ص ۴۸-۵۰؛
- (۲۱) «درباره سه لغت کهنه فارسی»، مؤرخنده پیام (یادگارنامه دکتر غلامحسین یوسفی)، مشهد، ۱۳۶۰، ص ۵۳۲-۵۳۵؛
- (۲۲) «وندیداد»، پیش گفتار و نندیده، ترجمه داعی الاسلام، ج ۲، تهران ۱۳۶۱، ص ۳-۵؛
- (۲۳) «درباره نسخه‌ای از لسان التنزیل»، در مقدمه لسان التنزیل به اهتمام مهدی محقق چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۸-۲؛
- (۲۴) «دو تحریر از سرگذشت مزدک»، (ترجمه) از آرتور کریستن سن، کتاب سخن (۱) (۱۳۶۴)، ص ۳۳-۴۰، چاپ دوم ۱۳۶۶؛
- (۲۵) «باربد یا پهلبد»، نامواره دکتر محمود افشار، جلد ۴، ۱۳۶۷، ص ۲۲۲۲-۲۲۳۵؛
- (۲۶) «خواستگاری افراسیاب از اسپندارمد»، ایوان نامه، سال ۷، ش ۲، ۱۳۶۷، ص ۱۸۹-۲۰۲؛
- (۲۷-۳۷) «آب»، «آب (ماه)»، «آبان»، «آتش (در ایران باستان)». «آتش پرستی»، «آتش کده»، «آخرالزمان» (در دین زردشتی) «آدم (در آیین زردشتی)»، «آرامی»، «آسمان»، «آشتیانی (لهجه)»، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران ۱۳۶۷؛
- (۳۸) «شهرستان های ایران»، در شهرهای ایوان، ج ۲، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۳۲-۳۴۹؛
- (۳۹-۴۱) «آمره ای (لهجه)»، «آیین نامه»، «ابالیش»، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران ۱۳۶۸؛
- (۴۲) «شعری مانوی در توصیف پادشاه در تاریکی»، کتاب سخن (۲)، ۱۳۶۸، ص ۴۹-۵۰؛
- (۴۳) «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، در یکی قطره باران (جشن نامه استاد زریاب خوبی)، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۱-۳۷؛
- (۴۴) «باربد»، دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه دوم، تهران ۱۳۷۱، ص

۲۱۳-۲۱۷؛

- (۴۵) «برگوا»، *بلیک*، شماره ۳۰، شهریور ۱۳۷۱، ص ۲۵-۲۷؛ *کتاب سخن*، تهران ۱۳۷۱، ۶۰-۶۲؛
- (۴۶) «اندرز بهزاد فرخ پیروز»، *هفتاد مقاله* (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، جلد دوم، گرد آورنده یحیی مهدوی - ایرج افشار، تهران ۱۳۷۱، ص ۵۳۷، ۵۴۲؛
- (۴۷) «هرزبد در شاهنامه فردوسی»، *نامه فرهنگستان*، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۴، ص ۳۸-۴۷؛
- (۴۸) «چند واژه عالمانه از پهلوی در شاهنامه»، *نامه فرهنگستان*، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۴، ص ۴-۱۲؛
- (۴۹) «جاویدان خرد و خردنامه»، *نشریه بنیاد دائرة المعارف اسلامی*، سال دهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴ (یادنامه دکتر عباس زریاب)، ص ۵۰۳-۵۰۷؛
- (۵۰) «در رثای استاد دکتر عباس زریاب خویی»، *ایران شناسی*، سال هفتم، شماره ۲، ۱۳۷۴، ص ۲۸۰-۲۸۳؛
- (۵۱) *کمر هفت چشمه*، *ایران شناسی*، سال هفتم، شماره ۳، ۱۳۷۴، ص ۹۹-۴۹۴.

د. نقد

- (۱) «نقدی بر فرهنگ پهلوی آبرامیان»، *واهنمای کتاب*، سال ۹، ش ۳، ۱۳۴۵، ص ۳۱۵-۳۱۸؛
- (۲) «نقدی بر فرهنگ هزارش های پهلوی از دکتر محمدجواد مشکور»، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، سال ۱۷، ش ۲، ۱۳۴۸، ص ۱۰۲-۱۱۰؛
- (۳) «دستورلمهجه تاتی از دکتر یارشاطر»، *واهنمای کتاب*، س ۱۳، ش ۳-۴، ۱۳۴۹، ص ۲۹۸-۲۹۶؛
- (۴) «دو اثر تازه ایران شناسی»، *واهنمای کتاب*، سال ۱۸، ش ۳-۱، ۱۳۵۴، ص ۱۱۳-۱۱۷؛
- (۵) «نقدی بر تکوین زبان فارسی از دکتر علی اشرف صادقی»، *آینده*، سال ۵، ش ۷-۹، ۱۳۵۸، ص ۵۸۴-۵۹۴؛
- (۶) «نقدی بر فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی از دکتر محمدجواد مشکور»، *آینده*، سال ۵، ش ۱۰-۱۲، ۱۳۵۸، ص ۸۶۱-۸۶۲؛
- (۷) «نقدی برلمهجه سیوندی از لوکوک (Lecoq)»، *آینده*، سال ۶، ش ۶-۷، ۱۳۵۹، ص ۷-۶؛

ص ۵۷۳-۵۷۴؛

- ۸) «نقدی بر آثار باستانی دشت گرگان (به انگلیسی) از محمد یوسف کیانی»، *آینده*، سال ۹، ش ۷، ۱۳۶۲، ص ۵۶۵-۵۶۶؛
- ۹) «نقدی بر تاریخ ایران کمبریج (جلد ۳)» (به انگلیسی)، *آینده*، سال ۱۰، ش ۱۱-۱۰، ۱۳۶۳، ص ۷۲۲-۷۲۴؛
- ۱۰) «نقدی بر فرهنگ نظام، جلد اول تألیف داعی الاسلام»، *آینده*، سال ۱۲، ش ۱-۳، ۱۳۶۵، ص ۱۶۲-۱۶۳؛
- ۱۱) «شهرهای ایران، ج ۲، به کوشش محمد یوسف کیانی»، *آینده*، سال ۱۵، ش ۲-۱، ۱۳۶۸، ص ۸۶-۸۷؛
- ۱۲) «دو اثر جدید ایران شناسی»، *نشر دانش*، س ۱۳، ش ۳، ۱۳۷۲، ص ۴۴-۴۵؛
- ۱۳) «چهار کتیبه کردیر موبد و متمر ثمر»، *یکسک*، ش ۴۰، ۱۳۷۲، ص ۱۴۸-۱۵۳؛
- ۱۴) «منابع ایران شناسی به زبان سکایی»، *نشر دانش*، س ۱۴، ش ۴، ۱۳۷۳، ص ۴۸؛
- ۱۵) «هیریدستان و نیرنگستان، جلد دوم نیرنگستان، فرگرد یک»، *ایران شناسی*، سال هشتم شماره ۱، بهار ۱۳۷۵.

۲- انگلیسی و فرانسه

الف - مقاله

- 1) Notes Pehlevies I, *Journal Asiatique* (Paris), 258, 1970, 87-93;
- 2) Pahlavica I, *Acta Orientalia* (Denmark) 33, 1971, 193-204;
- 3) *Andarz i Wehzad- Farrox- Peroz* containing a Pahlavi poem in praise of Wisdom, *Studia Iranica* (Paris) 1/2, 1972, 207-217. Also published in *Iran-Shinasi* (Tehran), 11/2, 1971, 45-60;
- 4) Notes pehlevies 11, *Journal Asiatique*, 260, 1972, 267-76;
- 5) Three Sogdian Words in the Kitab al-Huruf, *Bullentin of the Iranian Culture Foundation*, 1/2, 1973, 7-8;
- 6) Bibliographie des travaux de Jean Pierre de Menasce, *Memorial Jean de Menasce*, ed. Gignoux-A Tafazzoli, Louvain - Tehran, 1974, PP. XVII-XXIII;
- 7) Some Middle Persian quotations in classical Arabic and Persian texts.

Memorial Jean de Menasce, Louvain- Tehran, 1974, 337-49;

8) List of trades and crafts in the Sassanian period, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, NF. 7, 1974, 191-96;

9) Pahlavica 11, *Acta Oriental* (Denmark), 36, 1974, 113-123;

10) Elephant: a demonic creature and a symbol of sovereignty, *Acta Iranica* 5, Teheran-Liege, 1975, 395- 98;

11) Observations sur le soi-disant Mazdak- Namag, *Orientalia J.Duchesne-Guillemain Emerito Oblata*, *Acta Iranica* 23, Teheran- Liege, 1984, 507-10;

12) Som Classical Persian Words and Middle Iranian Equivalents, Papers in honour of prof. M. Boyce, *Acta Iranica* 25, Leiden, 1985, 651-54;

13-23) Abalis, Abdih ud Sahigih I Sagestan, Abtin, Adur-Bozis, Adur-Narseh, Adurbad I Emedan, Adurbad I Mahrspandan, Adurfarnbag I Farrozzadan, Agos Vehadan, A'in-Gosasp, A' in-Nama, in *Encyclopaedia Iranica*.

I, London, 1985;

24) The indirect Affectee in Pahlavi and in a central Dialect of Iran, *Studia Grammatica Iranica, Festschrift fur H. Humbach*, Munchen, 1986, 483-87;

25-30) Iranian Loanwords in Arabic, Aras (in older literature), Aras (Kay), Arjasp, Asfad-josnas, Asman, in *Encyclopaedia Iranica* 11, London- New York, 1987;

31) The King's seat in the Fire-Temple, A Green Leaf, *Acta Iranica*, 28, Leiden. 1988, 101-106;

32) Iranian Notes, Etudes Irano-Aryennes offertes a Gilbert Lazard, *Studia Iranica, Cahier 7*, Paris, 1989, 367-70;

33-40) Axtarmar, Ax ^warbed, Azad- Firuz, Azin-josnas, Baktar. Bamsad, Barbad, Bastur, in *Encyclopaedia Iranica* 111, London- New york, 1989;

41) Pahlavica 111, *Acta Orientalia* 51, 1990. 47-60;

42-46) Biderfs, Bonyad-e Farhang-e Iran, Bonyad-e Sahnama-ye Ferdowsi, Bozorgan, Cagad I Daiti, in *Encyclopaedia Iranica* IV, London-New York, 1990;

48) L'inscription de Kazerun 11 (Parisan) *Studia Iranica*, 20, 1991, 197-202;

- 49) Cinwad puhl, in *Encyclopaedia Iranica* V/6, Costa Mesa, California, 1991, 594-95;
- 50) Some Isfahani Words, *Orolia Iranica, paers in honour of prot. D.N. Mackenzie*, ed. R. E. Emmerick and D. Weber, Frankfurt, 1991, 207-210;
- 51) Clime, in *Encyclopaedia Iranica* V/7. Costa Mesa, California, 1992, 713;
- 52) La fonction guerriere et le vocabulaire des armes dans la litterature Pehlevie, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Section des Sciences Religieuses, tome 100. 1991-92, PP. 181-82;
- 53) Quelques mots savants d'origine pehlevie dans le sahname. *Studia Iranica* 22, 1993, 7-13;
- 54) Correspondence in pre-Islamic persia, in *Encyclopaedia Iranica* VI/3, Costa Mesa, California, 1993, 287-290;
- 55) Dabir in the Pre-Islamic period, in *Encyclopaedia Iranica* VI/5, Costa Mesa, California. 1993, 534-37;
- 56) Dabire, Dabiri, in *Encyclopaedia Iranica* VI/5 Costa Mesa, California, 1993, 540-41;
- 57) Dadestan I Menog i Xrad, in *Encyclopaedia Iranica* VI/5, Costa Mesa, California, 1993, 554 -5;
- 58) Damavand in Iranian Mythology, in *Encyclopaedia Iranica* VI/6 Costa Mesa, California, 1993. 630-31;
- 59) Darab, in *Encyclopaedia Iranica* V11/1, Costa Mesa, California, 1994, 1-2;
- 60) Dehqan, in *Encyclopaedia Iranica* V11/2, Costa Mesa, California, 1994, 223-24;
- 61) A list of Terms for Weapons and Armour in Western Middle Iranian, *Silk Road Art and Archaeology*, 3, Tokyo, 1993, 187-98;
- 62) Kawi Waepa, *Studia Iranica*, tome 22, fascicule 2, 1995, 295-96;
- 63) Iranian proper Nouns, *Name-ye Farhangestan*, Vol. 1, No. 3 (Ser. No 3), Autumm 1374 Ah. s/1995, C. E., 4-12;
- 64) Iranian proper Nouns in the *Kitab-al Qand fi dikr 'Ulama' Samarqand*, 2

Other Iranian proper Nouns, *Name-ye Farhangestan*, Vol. 1, No. 4 (Ser. No.3), Winter 1374 A. H.S./1996, C.E., 4-11;

65) Iranian Proper Nouns in the Kitab-al Qand fi dikr 'Ulama' Samarqand. 3. Addenda, *Name-ye Farhangestan*. Vol. 2, No.1 (Ser. No 5), Spring 1375 A.H.S./1996. C.E., 6-9;

66) A Pazand Version of the Beginning of the 6th Book of the *Denkard*, *K.R. Cama Oriental Institute, Second International Congress Proceeding*, January 1996. Bombay, 266-287;

67) Draxt asurig, in *Encyclopaedia Iranica*, V11/5, Costa Mesa, California, 1996. 547-549;

68) The Pahlavi Funerary Inscription from Mashtan (Kazerun 111), with A. Sheikh-Al-Hokamayi, *Archaeologische Mitteilungen Aus Iran*, Band 27,1994, 265-267;

69) An Unrecognized Sasanian Title. *Bullentin of the Asia Institute*, New Series/ Vol. 4. 1990, 301-305;

70) Un Chapitre du Denkard sur les guerriers, *Res Orientales VII* 1995, 297-309;

71) Tow Funerary Inscriptions in Cursive Pahlavi From Fars, *Orientalia Suecana XLIII-XLIV* (1945-1995) <177-182;

ب - نقد

1) Review of M. Boyce, *A Reader in Manichaeon Middle Persian and parthian* in *BSOAS XL/3* (1973), 630-2.

2) Review of M. Boyce, *A Word- List of Manichaeon Middle Persian and Parthian*, in *BSOAS XLII/3* (1979), 568-60.

3) Compte Rendu de G. Lazard, *Dictionnaire Persan- frangais*, dans *Studia Iranica* 21, 1992/2, 293-94.

کتاب ها و نشریات رسیده

- قاسمی، مهدی. شیعی گری و ترقی خواهی: نقش روحانیت در نهضت ملی ایران. بتزدا، نشر آیکس، ۱۹۹۹. ۲۸۳ ص.
- آهنی، منیژه. مترجم. رساله هایی در باره اساطیر و ادیان. کپنهاگ، ۱۹۹۹. ۱۷۸ ص.
- آلفونه، ح. مدار بسته. (مجموعه ی داستان). کپنهاگ، ۱۹۹۸. ۱۲۱ ص.

* * *

- دنیای سخن، شماره ۸۵، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۸، تهران.
- بخارا، شماره پنجم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، تهران.
- کیان، سال هشتم، شماره ۴۴، آبان دی ۱۳۷۷، تهران.
- بررسی کتاب، سال نهم، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۷۸، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- ره آورد، سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار تابستان ۱۳۷۸، لس آنجلس.
- روزگار نو، سال هیجدهم، دفتر چهارم، خرداد ۱۳۷۸.
- ایران شناسی، سال یازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۸. راکویل، مریلند.
- تکین، دوره جدید، شماره هشتم، تابستان ۱۳۷۸، سانتا ماریکا، کالیفرنیا.

- علم و جامعه، سال بیستم، شماره ۱۷۵، مردادماه ۱۳۷۸، واشنگتن.
- پیر، سال چهاردهم، شماره ۱۶۴، شهریور ماه ۱۳۷۸، واشنگتن.
- واژه، ویژه نامه کودکان و نوجوانان، شماره ۱۸-۱۹، ۱۳۷۷، کپنهاگ.
- مدوسا، نشریه کانون زن و سوسیالیسم، شماره ۴، تابستان ۱۳۷۸، گوتبرگ.
- مهرگان، سال هشتم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۸، واشنگتن.
- صوفی، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۷۸، لندن.
- پژواک، شماره ۷۰، مرداد ۱۳۷۸، کلمبوس.

* * *

- Islami, Kambiz. Ed. *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar*. Princeton, N.J., Zagros, 1999. 357+35 p.

* * *

- *Iranian Studies*, Vol.31, No. 2, Winter 1998.

* * *

آرشيو تاريخ شفاهي بنياد مطالعات ايران

مجموعه توسعه و عمران ايران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ايران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شيرازي

پيشگفتار: فرزنجم آبادي

ويراستار: غلامرضا افخمي

از انتشارات بنياد مطالعات ايران

۱۳۷۸



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

www.iranica.com

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

**Fascicle 3 of Volume IX Published:
FĀRĀBĪ V--FĀRS II**

**Fascicle 4 of Volume IX Published:
FĀRS II -- FAUNA III**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788
Website: www.eisenbrauns.com

www.iranica.com

The Animal World in Ancient Iran

Mahnaz Moazami

Although Animals played an important role in ancient Iranian culture, little scholarly attention has been paid to their status and treatment in that period. Zoroastrian literature constitutes a synthesis of the beliefs that Iranians held about the animal world, specifically how they viewed the place and functions of animals in the universe.

Dualism is the most salient feature of Zoroastrian religion that affected all aspects of Iranian civilization during the Sasanian period. According to this dualism the entire universe is divided into two opposing categories of existence: all that is good arises from the creativity of *Ohrmazd*, the Beneficent Spirit, and all evil emanates from *Ahriman*, the hostile spirit. Consequently, the animal world is also divided into two distinct sections: the "good" creatures created by *Ohrmazd* who are sacred and beneficial, and those created by *Ahriman* who are harmful to man and must be avoided or destroyed.

The beneficial animals are worthy to be sacrificed at special occasions, are edible, play an important part in religious rituals, and are an integral element of myths and legends. Indeed, these creatures inhabit the earth for the purpose of serving man. Thus, there were abundant religious laws and edicts which purported to ensure their proper protection.

The *xrafstars* or harmful animals were believed to be the descendants of *Ahriman*, possessing an evil nature and therefore deserved to be eliminated. The original conflict between the two spirits is revealed in the contrasting spirits of nature that is most particularly manifested in the constant struggle between forces of good and evil. The value placed on the beneficial animals and the imperative to face down the harmful creatures of nature must be considered as another manifestation of the struggle. The primary purpose of the struggle is to reestablish the primordial and unpolluted original state of existence.

death. He can not be free either, for his own will affects neither his birth nor his death; his existence having preceded his will. Yet the very knowledge of the truth, of the constancy and inevitability of death, can by itself be liberating. In this awareness lies the key to man's freedom from all that debase and enslave him in life.

Thus, man's only hope to defy death is the search for the truth that will be a testament to his honor and good name, a measure of his true identity. Indeed, it is in their striving for honor that the true heroes of *Shahnameh* welcome death. They gladly sacrifice their lives to guard and preserve their honor. For, though flesh and blood are the prey of time and therefore ephemeral, man's name and honor may, by his deeds, escape time and death and turn eternal. Only by seeking and finding the truth, the ultimate morality, by transcending all the base instincts embedded in man's nature, can man's name survive death.

It is, furthermore, in the quality of life that man's good name may thrive, in the way he struggles to free himself from the mundane, and in his determination to overcome his fear of death. It is how we encounter death that our name triumphs in the crucible. And ultimately, it is in disdaining death, in purposefully risking our lives that we may reach the ultimate level of physical and spiritual fulfillment that includes the survival of our good name.

The Origins of Name-ye Pahlavi in *Shahnameh*

Mahmud Omidasalar

In referring to the sources of his work Ferdowsi uses different terms, including *dafter-e Pahlavi*. A number of scholars have often considered this term refers to the language of *Shahnameh*, and thus have assumed that Ferdowsi had been able to read and understand this language. Pahlavi, or Fahlavi, however, does not necessarily mean the middle Persian language but either an old dialect used by the inhabitants of the *Jibal* or the flowery and eloquent literary Persian. *Pahlavi*, in this context, may also mean a linguistic style of tremendous complexity and nuance that does not lend itself to easy understanding.

The Demise of Manichaeism: A Comparative Review

Fereydun Vahman

Manichaeism was a successful missionary religion during the time of the Sasanians with a well-constructed system of doctrines and an overall church organization. For more than thirty years Mani's religion spread peacefully not only across Iran and its neighboring countries but also gained ground in Egypt, Roman Empire and parts of India.

It was towards the end of Shapur's reign, about 270 AD that the resistance of the magi against the rapidly progressing religion began to form. Mani died in prison during the reign of King Wahram I, who had come to disdain and fear the new religion. The fierce persecution of Mani's disciples confined his religion to a small part of the Iranian Empire. Manichaeism disappeared in Europe in the 6th century, in Byzantine Empire by the 9th century, and in the Islamic World in 11th century. Only in China did it survive until 16th century.

By stressing the social worth of the merchant and moneyed classes and denigrating manual labor, and debasing marriage and procreation, Manichaeism was deprived of an extended base of social support. Furthermore, despite Mani's claims that his religion provided answers to man's basic questions about nature, creation and the origins of good and evil, his teachings were essentially rooted in mythology. Indeed many of his ideas were widely ridiculed by a number of Christian theologians and Muslim philosophers.

On Heroic Death and Valiant Life in *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

Ferdowsi's eloquent reference to the inevitability of death, as the ultimate enslaver of man and the constant, inseparable, innate companion of life, leads the author to ponder the relationship between bondage and freedom, man's primordial longing to defy and escape time and death and his conscious awareness of the futility of his longing. Man's desire to be existentially free is also futile since he is inescapably enslaved by

Contents

Iran Nameh

Vol. XVII, No. 2

Spring 1999

Ahmad Tafazzoli: A Commemorative

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

A Short Survey of Iran's Pre-Islamic History

Ehsan Yarshater

The Demise of Manichaeism: a Comparative Review

Fereydun Vahman

On Heroic Death and Valiant Life in *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

The Origins of *Name-ye Pahlavi* in *Shahnameh*

Mahmud Omidshah

The Animal World in Ancient Iran

Mahnaz Moazami